

三联“文化：中国与世界” 新论丛书

(套装共12册)



生活 · 讀書 · 新知 三联书店

总 目 录

[民主四讲](#)

[制造汉武帝：由汉武帝晚年政治形象的塑造看《资治通鉴》的历史构建](#)

[通三统 \("文化:中国与世界"新论\)](#)

[朱子思想再读](#)

[人生史与人类学](#)

[儒家与启蒙：哲学会通视野下的当前中国思想](#)

[汉语的意义：语文学、世界文学和西方汉语观](#)

[治国与理财：公共预算与国家建设](#)

[做中国哲学：一些方法论的思考](#)

[由凡至圣：阳明心学工夫散论](#)

[保教立国：康有为的现代方略](#)

[灯光，永远的灯光：我的母亲朱君允](#)

富。十。張
學。張

王健

民主四讲



Copyright © 2018 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

民主四讲 / 王绍光著. —北京: 生活·读书·新知三联书店, 2018.10

(当代学术)

ISBN 978-7-108-06290-1

I. ①民... II. ①王... III. ①民主—研究 IV. ①D082

中国版本图书馆CIP数据核字 (2018) 第077672号

责任编辑 冯金红

装帧设计 宁成春

责任校对 张 睿

责任印制 宋 家

出版发行 生活·读书·新知三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 北京图文天地制版印刷有限公司

版 次 2018年10月北京第1版

2018年10月北京第1次印刷

开 本 635毫米×965毫米 1/16 印张15

字 数 193千字

印 数 0,001-6,000册

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

当代学术 总序

生活·读书·新知三联书店从1986年恢复独立建制以来，就与当代中国知识界同感共生，全力参与当代学术思想传统的重建和发展。三十年来，我们一方面整理出版了陈寅恪、钱锺书等重要学者的代表性学术论著，强调学术传统的积累与传承；另一方面也积极出版当代中青年学人的原创、新锐之作，力求推动中国学术思想的创造发展。在知识界的大力支持下，通过多年的努力，我们已出版众多引领学术前沿、对知识界影响广泛的论著，形成了三联书店特有的当代学术出版风貌。

为了较为系统地呈现中国当代学术的发展和成果，我们以上世纪八十年代以来刊行的学术成果为主，遴选其中若干著作重予刊行，其中以人文学科为主，兼及社会科学；以国内学人的作品为主，兼及海外学人的论著。

我们相信，随着当代中国社会的繁荣发展，中国学术传统正逐渐走向成熟，从而为百余年来中国学人共同的目标——文化自主与学术独立，奠定坚实的基础。三联书店愿为此竭尽绵薄。谨序。

生活·读书·新知三联书店
2017年3月

目 录

当代学术总序

前言

第一讲 民主的起源与演化

一 民主从何而来？

二 古典政治理论家的民主观

三 民主的异化

“自由”和“宪制”限制了民主权威的适用范围

“代议”限制了民众直接参与决策的机会

“自由竞争性选举”限制了大多数人参政的机会

普选的实现也无法改变选举的“贵族”“寡头”色彩

第二讲 现代民主兴起的条件

一 经济发展与民主

二 阶级结构与民主

三 文化与民主

公民文化与民主

政治容忍与民主

生活满意度与民主

解放价值与民主

四 公民社会与民主

五 社会资本与民主

六 国家有效性与民主

第三讲 现代民主的机制与运作

一 选举制度

[选举权](#)

[选区划分](#)

[投票规则](#)

[二 政党制度](#)

[三 行政与立法的关系](#)

[第四讲 实效与反思](#)

[一 民主的实效：以工具性目标来衡量](#)

[民主与经济增长](#)

[民主与社会公正](#)

[民主与幸福](#)

[二 民主的实效：以民主原则来衡量](#)

[不平等的参与：选举](#)

[金钱与选举](#)

[不平等的参与：群体政治](#)

[三 对民主制度的反思](#)

[返回总目录](#)

前言(1)

最近俞可平有一篇文章获得广泛的关注，题目是《民主是个好东西》。“民主”是个时髦的话题，我用Google搜索这个词，有6300万个相符的结果；用百度搜索这个词，也能找到4100万个结果，比“平等”“公正”之类的关键词频率高得多，显然也更受人重视。恐怕绝大多数人都同意“民主是个好东西”。谈民主无非有两种方式。一种是规范性的讨论，其着眼点是“民主到底是好东西，还是坏东西”。如果好，为什么好？好在哪里？如果坏，为什么坏？坏在哪里？断言、争辩或推演“民主是个好东西”就属于规范性讨论。现在，这一类讨论充斥了讲堂、书店、报刊、互联网，相当多的人都可以侃侃而谈，说出“民主”的N条好处。他们对“民主”有一种玫瑰色的期待，似乎只要这个神奇的东西降临大地，它将摧枯拉朽、荡涤污流浊水，让一切变得美好起来。即使是那些对此抱怀疑态度的人，往往也不会否认“民主”的终极价值。他们只是坚持，中国现在的条件仍然不成熟；假以时日，中国也终有一天会实现“民主”。

不过，依据经验材料论证“民主是个好东西”就不那么简单了。首先，人们对“民主”的理解未必一致，而“名不正则言不顺”。如果不同的人对“美”有不同的评判标准，却异口同声地欢呼“美是个好东西”，我们是否觉得有点奇怪？同理，当人们对“民主”有着不同定义时，他们说“民主是个好东西”，意义到底有多大？

其次，作为一种政治体制，“民主”已经有2500年的历史；而在头2300多年，它一直被看作是个“坏东西”；直到最近100来年，它才时来运转，被当作“好东西”。为什么“坏东西”会变成“好东西”？到底是什

么发生了变化？是“民”的概念变了，还是“主”的方式变了，还是“民主”的外部经济、社会环境变了？

再次，如果“民主是个好东西”，为什么“民主”出现在某个历史阶段，而不是其他历史阶段？为什么“民主”出现在某些国家或地区，而不是其他国家或地区？这个“东西”的出现是否需要一定的经济、社会、文化条件才会变成“好东西”？

第四，“民主”概念是抽象的，民主政体是具体的，其存在方式（如选举制度、政党制度、立法—行政关系、中央—地方关系）千差万别，也不可能与特定的经济社会体制相分离。这样便产生了“自由民主”与“社会民主”“社会主义民主”的差别，“议会制民主”与“总统制民主”的差别，“单一制民主”与“联邦制民主”的差别。即使退一万步讲，我们把各式各样的“民主”都当作“好东西”，逻辑上，我们是否还应追问，哪一种“民主”更好一些，哪一种“民主”的问题比较多？

第五，我们都知道，自称“民主”的体制未必民主；其实，形式上看似“民主”的体制（如有定期选举和多党竞争）运作起来也未必符合民主的原则。例如，当“民主”这部机器的关键部件要靠金钱的“润滑剂”来维持运转的话，“民主”变成了“钱主”，那些看似“好”的东西还是真正的“好东西”吗？

最后，即使是民主最衷心的拥戴者也会承认，他们捍卫的“民主”未必完美；但其中不少人满足于用丘吉尔那句“民主是最坏的政体，只不过其他政体更糟糕”（Democracy is the worst form of government except all the others that have been tried.）。这绝不是真正的民主主义者应该采取的态度。如果满足于一种“最不坏”的政体，我们是否能够接受雅典那种奴隶制的“民主”、一百多年前欧美那种有产者独享

的“民主”？正确的态度是，随着时代的变迁，在不同经济、社会、文化环境下，应该不断探索实现民主的新方式。那么，现实世界里已经出现了哪些可以将“最不坏”体制加以改善的新型民主试验呢？我们是否应该不拘泥于现在大行其道的“民主”形式，探索更接近民主理念的、“更好”的政治体制呢？

以上六个方面的问题不是规范性的问题，而是实证性的问题，其关注点是现实世界里的民主体制是什么？它们如何形成？如何运作？实效如何？这本小册子分为四讲，试图以被当作楷模的成熟的西方民主（尤其是美国民主）为例来讨论这些实证性的问题。第一讲是民主的起源和演化，主要讨论民主发展的历史过程，探究为什么它会从“坏东西”变成了“好东西”？第二讲是西式民主出现以及巩固的条件，它在什么样的情况下会出现？什么样的情况下得以巩固？第三讲是西式民主的机制与运作，分析有哪些机制支撑这类民主政体，这些机制是怎么运作的？第四讲是西式民主的实效和反思，看它们在多大程度上实现了民主的理念，并探讨有没有实现民主理念的更好方式。这本书的目的不仅仅是为了介绍，也不仅仅是为了赞赏；在很大程度上，它的目的是要对西式民主进行批判和反思。这一思路会贯穿在本书的始终，包括其内容的取舍、结构的安排等。[\(2\)](#)

[\(1\)](#) 这本小册子依据的材料是笔者于2007年6月间在清华大学公共管理学院所作的四次讲演。感谢清华大学公共管理学院王磊同志和清华大学政治学系何建宇同志对初稿整理所做出的贡献。也感谢香港中文大学政治与公共行政系博士生欧树军在收集资料方面所作的努力。

[\(2\)](#) 由于篇幅有限，本书删除了详细的注释，只是在一些十分必要的地方，保留了注释。

第一讲 民主的起源与演化

上面提到，民主并不是从一开始就被人看作“好东西”。恰恰相反，在过去两千多年中，民主一直被认为是个“坏东西”，只是到了最近一个世纪，它才开始被当成“好东西”。第一讲从民主的起源说起，探讨为什么会出现这样的演化。它希望回答如下问题：什么是民主？民主什么时候开始存在？它早期的存在形态有什么特点？20世纪以前古典的政治理论家怎么看待民主？现代的民主和早期的原始状态的民主有什么区别？为什么会出现这些变化？

一 民主从何而来？

“民主”这个词在中文里面早就有，它要么指君主（如“天惟时求民主，乃大降显休命于成汤”，《书·多方》），要么指官吏（如“仆为民主，当以法率下”，《三国志·吴志·锺离牧传》），总之其含义与今天讲的“民主”非常不一样。

我们今天使用的“民主”一词源于希腊文的两个字，一个是δημος (demos)，意指人民或者是公民，一个是κρατος (cracy)，意指某种公共权威或统治。西文里的“民主”（δημοκρατία或democracy）就是demo加cracy，其含义是“统治归于人民”或人民主权。更准确地说，由全体人民（而不是他们选出的代表）平等地、无差别地参与国家决策和进行国家管理，这是民主最原始、最简单的含义。但是今天讲民主时往往都背离了“民主”的原意，后面会谈到今天的“民主”在哪些方面背离了人民主权的原旨。



古希腊地图

既然“民主”这个词来自希腊文，很显然，作为一种政治体制，民主发源于古希腊。

上图是古希腊的地图。可以看到，希腊是在爱奥尼亚海、爱琴海、地中海交界处，这里人流比较通畅，思想也比较活跃。在古希腊这片区域里，存在着数以百计的大大小的城邦国家；每个城邦里，都有一小部分富人和很多穷人。当富人和穷人差距很大的时候，就会产生冲突、阶级斗争，甚至出现政治上的僵局状况。在公元前6、7世纪的时候，很多古希腊城邦国家都有这种由于阶级斗争造成的政治上僵局的情况。有一些城邦国家当时就推翻了暴政，开始采取民主这样

一种政体，也就是由人民来进行统治。有证据显示希俄斯岛（Chios）早在公元前575至前550年之间就出现了公民的议会和大会，大概是第一个采取民主政体的地方。至于最著名的雅典民主，据记载出现于公元前508年，延续至公元前323年，也就是雅典城邦被马其顿击败之时。

讲到“民主”，明确“民”的含义至关重要，我们不能想当然地认为，既然民主是“人民的统治”，民主就意味着“所有人的统治”。不管是过去还是现代，“人民”从来都不是数人头，不是所有的自然人都属于“人民”，只有“公民”的人头才算数。那么在雅典，谁够格当“公民”呢？亚里士多德在《政治学》中把“公民”定义为“有权参加议事和审判职能的人”，即一个人必须具备两种权利才能叫公民：一种是作为陪审员他有权利参加审判，审判他人有罪还是无罪；一种是他有权利参与统治，或者他有权被人选为治理国家的官员。有权行使这两种权利的人才叫作“公民”。问题是，什么人才够格行使这两项权利呢？有多少人可以行使这两项权利呢？

首先，只有年满20岁的雅典男子才可能具有公民资格。年龄并不是唯一的限制，成年妇女就不具备公民资格。性别也不是主要的限制条件，男性的奴隶和外邦人都不是公民。年满20岁的男子也未必都能取得公民资格，如伯里克利时期的法律规定，只有父母都是雅典公民的人才能成为雅典公民。古希腊城邦数量很多，面积都不大，一不小心就成了外邦人。而只要父母一方不是公民，就别想成为公民了。雅典一共有多少公民呢？那时没有人口普查，难以有个准确的数字。据估算，在不同时期，公民的数量介于3万至6万之间。那么，同期雅典的总人口是多少呢？估计在30万至50万之间。在雅典全盛时代，据测算，享有充分权利的公民总数约有4万人，他们的妻儿约有5万人。此

外，还有4万左右外邦人，以及35万左右奴隶。不管确切的数字是多少，有一点是毋庸置疑的，那就是公民人数在整个人口里面的比例是比较小的，大概只有十分之一。因此，雅典的民主仅仅是极少数“公民”享有的民主，是排斥绝大多数人的民主；雅典民主政治所谓“多数人的统治”实际上是建立在奴隶制基础上的、极少数人的统治。无怪乎有学者（如当代西方以研究古希腊历史著称的M. I. Finley）认为，正是因为雅典是奴隶制发达的城邦，那儿民主才比较兴盛。

那么在公民之中，民主是如何实现的呢？雅典的政治体制非常复杂，其中有三个机构最重要：一是公民大会，是雅典城邦国家的最高权力机构，负责审议并决定一切国家大事；一是五百人的议事会，是公民大会的附属机构，负责政体的日常运作。第三个是民众法庭。当然还有其他机构，比如行政机构、军事机构等等。

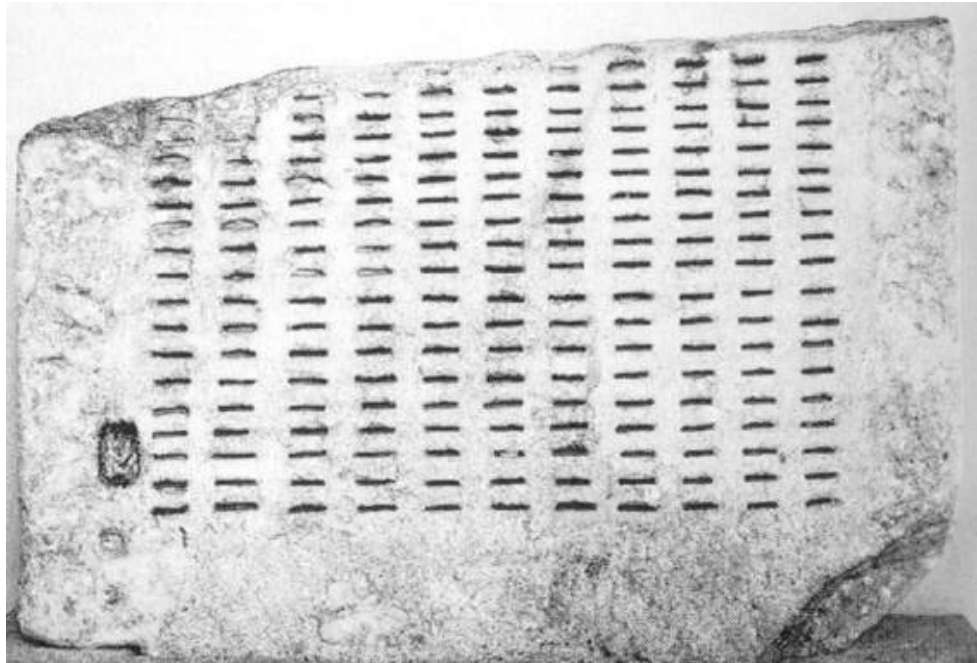
公民大会是雅典政体中最重要机构，与今天的民主政体相比，它有几个值得注意的特点。第一，它不是由公民选举出来的代表组成的，而是全体公民都能参加的大会。为此，必须准备一个巨大的会场。据考古发掘推算，公民大会的专用会场普尼克斯（Pnyx）I期（公元前5世纪）可容纳6000人；公元前400年左右经扩建后，普尼克斯II期可容纳更多的人，一说是6500—8000人，另一说是14800人。第二，公民大会可以对关系到雅典生活的方方面面进行讨论和表决，并没有严格的“公”“私”区别，既包括战争、条约、外交、财政、法律、流放等重大事务，也包括宗教、喜庆、摆渡等不大不小的议题。第三，公民大会是相当频繁的，每年至少要召开40次大会，每次的会期是5个小时。所有合法的公民均有权在大会上发言，阐明自己的主张，并参与辩论和表决。雅典人把这一权利称为“平等的发言权”。也就是说，每隔不到10天时间，雅典的公民就会聚集在一起，叽叽喳喳

共商国家的大小事，并表决做出决策。现在很多学者反思西方的选举民主，提出民主的出路在于商议式民主。其实在雅典民主中，商议就是一个非常重要的环节。以前说“国民党的税多，共产党的会多”，看来共产党的“会多”与雅典式民主倒是有一脉相承的地方。第四，既然公民大会如此重要，它必须达到法定最低人数才能开会，一般认为，至少要有6000人来开会，这个会才是合法的，因为当时规定一些法律至少需要6000票方能获得通过。如果参加公民大会的人太少，就派警察到各家各户把人抓去开会。这说明，当时民主不仅仅是权利，而且是一种义务。在今天西方民主里面，民主往往更多的是一种权利，比如说投票权。在一些国家，自己爱投票就投票，不爱投就不投，所以投票率是非常低的。当然也有一些国家把投票作为一种义务，强制公民投票；这种体制安排的历史沿革就可以追溯到雅典时期。总之，在4万公民中，每次能有6000人参会可以说是个很高的比例。就参与的广度而言，这是现代民主政治所无法比拟的。这才真正体现了“主权在民”的原则，虽然这个“民”是打了折扣的“民”。

公民大会的规模显然有点太大，也不是每天开会，因此需要一个常设机构。这就是雅典民主的另一个重要支柱，五百人议事会。它不是现代意义上的政府首脑及其下属行政机构，而只是公民大会的常设机构。任何公民都有权经五百人议事会向公民大会提出建议与议案。五百人议事会最重要的职能是安排公民大会的所有议程，包括起草议案，预先审查提交公民大会的议案，召集并主持公民大会。对五百人议事会拿出来的方案，公民大会可以接受，也可以拒绝或要求它进行修改。此外，在两次公民大会的休会期间，议事会是大会最高权力的代表，负责监督行政官员落实大会决议。作为公民大会的常设机构，议事会每天都在雅典阿哥拉市集中的大会堂内召开会议，只有节日和

不吉利的日子除外。据统计，雅典每年大约有75天节日和15天不吉利的日子，所以议事会每年至少要开260天会。

那么议事会的500位成员从何而来呢？首先，当时雅典有10个部落，每个部落可以产生50位议员，加在一起就是500人。其次，这些议员不是选举出来的，而是从年满30岁的自愿候选人（当然必须是公民）中抽签抽出来的。原始的抽签方式是在预先准备好的罐子中放入与其席位相等的白豆和一定数目的黑豆，凡抽到白豆者为议员。公元前4世纪以后，抽签石盘代替了抽签罐。再次，和其他官员一样，五百人议事会的议员任期是一年，不得连任，而且每个公民一生也最多只可以担任两次议员，其目的是让尽可能多的公民直接参与国家管理。这与现代很多国家的议会被大量连选连任的议员“专业户”占据形成鲜明对比。资料显示，当时曾经两次担任五百人议事会成员的例子其实并不多。这就意味着，以30年为一代，每代人之中，大约15000人有机会直接参与管理城邦的日常事务。公民不仅参与政治生活，而且直接参与国家管理，这是现代民主难以比拟的。最后，当议员并没有太多油水。最初，议员完全没有津贴，纯粹尽义务；后来，它才变成有给职。亚里士多德时期是每天5个奥波尔，而一个工匠一天至少可赚1个德拉克马（1个德拉克马等于6个奥波尔），熟练工更可赚到2至2.5个德拉克马。所以，议员的薪酬不过是象征性的补贴而已，这一点也与现代代议士的高薪形成鲜明对比。



雅典的抽签石盘

为避免机构臃肿降低工作效率，议事会内部进一步以部落为单位设置十组五十人团，每组在一年十分之一的时间里（35天或36天）服务，轮流执掌雅典政务。十个部落担任五十人团的次序由抽签决定。当政的五十人团则每天抽签选出一人担任主席，其职责是全日待命以应付突发事件，主持该日的五百人会议；如果当日举行公民大会，他也必须负责主持公民大会。主席的任职期限为一天一夜，不得延长，且一个公民一生中只能担任一次。这种制度安排把“官员任期应尽量短暂”的理念发挥到了极致。

在公元前400年前后，议事会又进行制度创新，设立了九人委员会。在公民大会或五百人议事会开会的日子，当值的五十人团主席以抽签方式从其他九个部落各选出一人，再以抽签选出其中一人为总主席。九人委员会的主要职责是检查五十人团拟订的议程。这种制度安排象征着议事会是全体公民的代表，体现了部落间的平等，因为九名

成员来自另外九个部落，每一任主席团实际上包括了所有十个部落的代表。这有利于打破某一个部落对权力的垄断，防止权力过于集中，哪怕这种垄断只是短暂的。

抽签不仅在公民大会和五百人议事会的运作中至关重要，它也是产生其他官员的主要途径。除了十将军等少数需要专门才能的官员由公民大会选举产生且能连任外，其他所有官员均需从年满30岁的公民中抽签选出，没有经验、技能或财产资格的限制。不过，一切官员的报酬都是统一的，任期一年，且不得连任。抽签不同于选举，选举看似机会均等，实际上偏袒占有资源优势的人；而抽签完全是随机的，每一个人被选上的机会是同等的。

雅典民主的第三个支柱是作为司法机构的民众法庭，其体制特征也是一切由人民的多数说了算。当时没有专业的法官，也没有专业的律师。如果有人被指控犯了法，就要由200多位公民组成的民众法庭来进行审判，他们既是陪审员，也是审判员，并且根据多数票来断案。当时苏格拉底由于不相信雅典人信奉的神，希望引进新的神，而且据说他还腐化年轻人，结果被陪审团认定为有罪，最后被判决死刑。从当时的记录来看，有281人说他有罪，220人说他没有罪；361人判他死刑，140人反对，最后苏格拉底被处以死刑。所有30岁以上的公民都应该履行当陪审员的义务；如果他担任陪审员耽误了工作，减少了收入，就要进行一定的补偿。这些陪审员也不是选出来的，而是随机抽签产生的。现代各国法院系统挑选陪审员往往延续了抽签的方法。陪审员虽然不是专业法律人士，但他们的作用非常大，因为判断一个人有罪无罪由陪审员来判断，法官则是依据法律决定刑罚。

除了民众法庭外，公民大会本身也可以扮演特别法庭的角色。这就不能不提到雅典的陶片放逐法。这实际上是一种逆向选举：谁被选上了，就会被流放。实施陶片放逐要经过公民大会两次投票，第一次投票决定当年是否需要实施放逐，如赞成的公民达到6000人，则择日启动第二次投票，确定具体放逐何人。第二次投票时，投票者在选票——陶罐碎片——较为平坦处，刻上他认为应该被放逐者的名字，投入票箱。得票最多的人即为当年放逐的人选，放逐期限为10年（一说为5年）。被放逐者无权为自己辩护，须在10日内离开城邦。直到放逐期满，被放逐者回城后，他的公民权和财产权才会恢复。陶片放逐法的主要目的是为了防止出现危及民主制度的个人权威，因此，“当选”的人往往是那些最具有声望的人，如雅典著名政治家、军事家阿里斯提德。据说在投票的当天，一个目不识丁的市民请求阿氏帮他在陶片上写下“阿里斯提德”。阿里斯提德随即问那个市民何以要放逐这个人，那个市民答道：“他没有做错什么，我甚至还不认识这个人；不过，我实在讨厌到处听到人们称赞他为‘公正之士’。”

从上面的介绍，我们看到，雅典的民主具有两面性。一方面，就民主的“民”而言，雅典的民主有很大的局限性，因为那时能做“主”的“民”只是人口的极少数。另一方面，就民主的“主”而言，当时的“民”的确能在很大程度上做“主”。在1995年出版的《民主是个好主意》一书中，罗伯特·勃朗宁有篇文章讨论“古代雅典到底有多民主？”。他认为：“雅典人把整个国家都政治化和民主化了……虽然并不是每一个公民参加所有的会议，但是一般来讲会有平均约6000人参加会议。人民确实在很大程度上把决策权掌握在自己的手里。”⁽¹⁾我们大概可以同意他的判断。

如果将雅典民主与当代民主进行对比，就会发现今天民主中的很多东西是雅典民主中所没有的。第一，雅典民主没有选举产生的政府，当时绝大多数议员和官员都不是选举出来的，而是采用随机抽签的方式产生的。第二，雅典民主没有代议制机构，因为它实行的是公民直接参与，而不是依靠少数代议士充当中间环节。第三，雅典民主没有政党，实际上，无论中外，最初“党”都是个坏字眼，政党制度刚产生时曾受到人们的广泛质疑，大家都认为政党不是一个好东西，直到20世纪上半叶才开始有人讲政党是民主体制必需的。

雅典民主消亡后，其民主传统便中断了。有人把在公元前509年至公元前27年之间出现的罗马共和国看作民主政体，这恐怕缺乏理论和经验的证据。

共和体制的英文是Republic，原意是“人民的公共事务”。作为一个描述政治体制的名词，说清它的确切含义并不容易。比较容易的是回答共和制不是什么。君主制不属于共和制。这一点在清末立志推翻帝制的义士仁人那里是很清楚的。共和制是否就是民主制呢？罗马共和时代的人并不愿意采取“民主”这个词来称呼自己的体制。连本为希腊人，后来成为罗马制度拥戴者的历史学家波里比阿也对希腊城邦的民主制度相当厌恶，而他最推崇的是罗马人那种吸收了君主制、贵族制和民主制三种体制优点，但据说又避免了它们缺点的混合政体——共和政体。这说明两点：第一，当时认同罗马共和国的人认为自己的体制与雅典的体制不同；第二，他们认为民主不是一个好东西，不消与之为伍。那么，罗马共和国到底是不是民主的呢？

罗马共和国的正式名称是“罗马元老院和人民”（Senatus Populusque Romanus），主要由元老院、执政官、民众会议三层机构

组成。从罗马共和国的名称看，“元老院”的重要性便不言而喻，其成员是不同于“罗马人民”的贵族阶级。元老院名为咨询机构，实际上掌握着广泛的实权，是罗马共和国最高权力之所在。它的成员只有300人左右，既不是抽签产生，也不是选举产生，并且实行终身制，“罗马人民”对他们的进退没有任何影响。两位执政官是政府首脑，由百人组会议选举并经元老院批准，任期一年，十年内不得连任，且全无薪俸报酬。不拿报酬听起来很动人，这实际上剥夺了为生活而忙碌的广大贫穷公民当选的资格。民众会议并不是一个组织，而是有四个组成部分：区会议（Comitia Curiata），百人组会议（Comitia Centuriata），部族会议（Comitia Tributa），以及平民会议（Concilium Plebis），其作用都十分有限，且为贵族所把持。如百人组会议中“百人组”指的是一种投票群体。当时罗马把人民划分为193个百人组，它们依占有财产的多寡分属六个阶级。虽然名为“百人组”，它们不一定刚好由100人组成。贵族的组也许只有100人，而所有财产达不到一定额度的罗马穷人都被塞进了最后5个组。在很长时间里，第一阶级（骑士与元老）就囊括了头98个百人组，而百人组会议的投票并不是以公民个体为单位，而是以百人组为单位。这样一来，贵族不需要其他阶级的支持就可以稳居多数。此外，百人组会议以阶级地位的高低来安排投票的先后顺序，一旦有97票支持或反对，便停止投票。这就意味着，穷人组成的百人组很少有投票的机会。

我们并不否认，在罗马共和国的某些时期，公民参与有所扩展，但这并不妨碍元老院对整个国家的控制。因此，可以肯定地说罗马共和国根本不是什么民主，而是贵族共和国。也许19世纪德国历史学家特奥多尔·蒙森（Theodor Mommsen）的判断更为准确。他认为，罗马共和国开始是贵族制，后来变成了寡头制。事实上，在过去100多

年里，大部分欧美学者都对罗马共和国是民主政体的说法嗤之以鼻。

(2)

从罗马共和国消亡直到18、19世纪这近2000年间，世界上不少地方都出现过某种形式的议会或某种形式的选举。前者包括冰岛的Althing，斯堪的纳维亚国家的Thing of all Swedes，爱尔兰的Tuath，斯拉夫国家的Veche和Wiec，波兰的Sejm，中世纪意大利、瑞士、佛拉芒和汉萨同盟的城邦，英国的议会等；后者包括6世纪以前依信徒的拥戴程度遴选基督教会的主教、由红衣主教团选举教宗、行会选举会长、某些议会和城邦里的选举等。这些议会和选举也许在不同程度上限制了皇权、王权、教权、领主权，但议会几乎毫无例外地由贵族把持，且多不具有立法机构的权力与职能；选举几乎毫无例外地成为极少数人的游戏。与其说这些是民主体制，还不如说它们是典型的寡头制。我们这样说不是苛求古人，而是要指出一个简单的事实，有选举和议会的地方不一定就是民主的。

二 古典政治理论家的民主观

今天世界上几乎所有的政权都自称是民主国家。这里暗含着一个前提是，大家都接受民主是一个好东西，因此哪怕不是民主国家也要说成是民主国家。但是，19、20世纪以前的人们是怎么看待民主的呢？

前面提到“民主”（δημοκρατία）一词来源于希腊语的δῆμος（人民）和κρατος（强权），而κρατος原为一个粗鄙的词。因此，“民主”这个词很可能是对民主的蔑视者所发明的。在很长时期里，“民主”意味着乡巴佬的统治，是一个非常“肮脏”的词汇。

当然，在古典时期的希腊，人民大众以及部分政治家深信，民主是一种理想的统治方式。伯里克利在雅典阵亡将士国葬典礼上的演说便是对雅典民主制度的一曲颂歌。更多的政治领袖和思想家对民主则爱恨交加。例如，修昔底德在《伯罗奔尼撒战争史》中记录了锡拉丘慈一位政治领袖的话：“有人说民主既不慎重又不公平，那些有财产的人才应该是统治者。但我首先要说的是，民主是全体人民的，寡头制仅仅是为了一少部分人；其次，有钱人最会理财，聪明人能提出最好的建议，而大多数人则是最好的审判官。民主制度就是为所有这些人提供了最大的平等。”不过，有产阶级和大多数知识精英大都不喜欢民主。

古代能舞文弄墨的文士都来自精英阶层，在他们看来，赋予没有受过教育的穷人以权力是愚蠢的。他们并不把民主看作一种允许所有人享有同等政治权利的公平的制度，而是把它看作数量占多数的穷人

对富人横行霸道的制度，是一种群氓政治。有产阶级和知识精英反对民主有两个主要理由。第一，大多数人是无知无能的，他们对问题的看法很难有正确的时候。而政府治理是一种艺术和技能，必须委托给那些聪慧精明的人。不过，聪慧精明的人永远是少数。在有产阶级和知识精英看来，普通人拥有的那类知识根本算不上是什么知识，顶多算是种观点，而且基本上是未经深思熟虑的观点或错误的观点。第二，由于大多数人是无知和愚蠢的，他们很容易受人蛊惑、摆布。因此，群众很难对事物有长远的、持续的看法。他们的短视、自私、浮躁最容易被无耻的鼓动家利用。基于这两个理由，有产阶级和知识精英得出结论：多数人或群氓一旦获得参政的权利就会变成集体暴君。

在公元前420年前后，某位反对民主政治的雅典人撰写了一本批评雅典民主的小册子，他被现代学者称之为“老寡头”。这个“老寡头”写道：“在每一个国家，贵族和民主总是相对立的。贵族最有控制能力，最为公正，因而是最道德的，而人民总是无知、卑鄙和没有秩序的，贫穷和缺乏教育导致了他们低下的道德水平。”关于雅典人的政治体制，“老寡头”明白表态：“我并不赞成他们所选择的这种制度，因为这样的选择意味着，他们选择维护低贱者的利益，而不是高贵者的利益。为此我不赞成这一制度。”

这位匿名批评者也许是个无名鼠辈，但大名赫赫的批评者也大有人在。有一位政治理论家甚至讲过这样的话：“几乎可以这样讲，政治理论的发明就是为了去展示那种人民自己统治自己的民主必定演变成一种暴民的统治。”

反民主的政治理论最起码可以追溯到苏格拉底（公元前469—前399年）。由于苏格拉底没有留给我们任何文字，所以我们必须从其

弟子的追述中去寻觅他思想的踪迹。柏拉图在早期的对话录中记录了苏格拉底的两次对话。一次，苏格拉底力图说服某人，做决定时不应该受民意的左右，因为民众大多是无知的，他们的意见不值得采纳。在另一个场合，一位诡辩家试图证明修辞是讨论政治问题的一个重要工具，苏格拉底反击说，修辞只会对无知的人产生作用，有可能让他们改变主意，而对于那些真正的贤人，修辞根本起不了什么作用。苏格拉底接着说，雅典民主制度的权力就集中在那些没有主见的群氓手中，而不是由贤人操控。苏格拉底认为“民众没有任何关于善的知识”，因此，他不可能“附和民主原则和民众主权”。

色诺芬（Xenophon，公元前427—前355）在《苏格拉底回忆录》里也记载了两段话，体现出苏格拉底和他自己对普通民众和雅典民主的轻视。在一段对话里，一个年幼无知的孩子问他的监护人伯里克利：“什么是法律？”当时政治影响如日中天的伯里克利答道：“凡是人民决定和颁发的东西都是法律。”小孩不解地追问：“难道当人民像暴君一样践踏少数人的观点时，他们的决定仍然算是法律吗？”伯里克利回答：“当然。”小孩据此得出结论，“民主实际上就是另一种形式的暴政”。在另一段对话里，苏格拉底鼓动柏拉图的叔父投身政治活动，当后者表示在公众面前讲演感到害羞和紧张时，苏格拉底大发了一番议论：“你既不怕那些最聪明的人，也不怕那些最有权势的人，想不到你却如此谦卑，以至于不敢在那些最愚蠢、最无足轻重的人面前演讲。你到底怕的是谁？是那些洗衣匠、鞋匠、木匠、铁匠？还是那些农民、商人？还是那些在市场上低价买进、高价卖出的二道贩子？公民大会就是由这类货色组成的。”苏格拉底对普通民众与雅典民主制的蔑视由此可见一斑。

苏格拉底的学生柏拉图（约公元前427—前347）也深信，只有哲学家才能充当统治者，普通民众没有能力也不适于管理国家。柏拉图认为，一个理想社会应当由三种人组成：监护者、辅佐者和被统治者。前两者构成社会的统治阶层，后者是普通劳动人民。监护者只能出于统治阶层内部，他们接受过最好的教育，因而是最聪明、最有智慧的人。因为只有他们才能做出最明智、最有利于国家的决策，他们应当行使国家的最高权力。辅佐者掌握军队、警察，他们负责执行监护者的指令。为了给自己的偏见制造借口，柏拉图还编造一套荒唐的说辞：“在这个社会里，你们都是兄弟。但当上帝创造你们的时候，他在那些有资格成为监护者的人中加入了金，在有资格成为辅佐者的人中加入了银，而在农民和其他劳动者中加入了铜和铁。”如果这三个阶层各司其职，监护者统治国家，辅佐者保境安民，农民种田，鞋匠做鞋，各部分实现和谐一统，那么这个社会就完美了。这种政体，他称之为贵族制（Aristocracy）。

与贵族制相对应的是四种不完美的政体，即军统制（Timocracy）、寡头制（Oligarchy）、民主制（Democracy）和暴君制（Tyranny）。划分不同政体的标准是政权中统治者的特征（见图表1-1）。Timocracy这个词在字典里已经找不到翻译了，我这里姑且译为“军统制”，因为它意指由武士统治的政体，其统治者的特征是爱好胜利与荣誉。在柏拉图看来，这是次好的政体。第三好的是寡头制，其统治者的特征是爱钱，所以已经不太好了。不过，民主制还不如寡头制，只能屈居第四。穷人是民主制里的统治者，他们的特点是热爱自由。这是一种很不好的体制。最差的政体当然是暴君制，即由一个贪恋权力的暴君进行统治。从柏拉图对不同政体的排序来看，民主虽然不算是最差的，但也仅仅比暴政好一些，算不上是个好东西。

图表1-1 柏拉图的政治类型

最好 ↓ 最坏	政权类型	统治者的特征
	贵族制	慈善正义的人
	军统制	热爱胜利和荣誉的人
	寡头制	热爱金钱的人
	民主制	热爱自由的人
	暴君制	热爱权力的人

柏拉图为什么不喜欢民主？因为，民主制度是一种“无政府状态的花哨的管理形式”。柏拉图认为，民主有一个假设前提，即政治太重要了，因此就不能把它留给专业的政客来处理，而应该让每一个人都参与。但是柏拉图认为这个理念是错误的，因为它不允许分工。没有分工，就没有专业化，其后果是政治变成一种毫无效率的东西。他认为，民主制就好像一艘没有舵手的大船，难以应付波涛汹涌的大海。在民主制下，任何人都可能参与国家政治生活并做出重要的决定，因此，每个人都自以为是，不再尊重权威，不再顾及他人的安危。如此一来，所有的行为规范都不复存在，整个社会很容易陷入一种极端的无政府状态。“父亲尽量使自己像孩子，甚至怕自己的儿子，而儿子也跟父亲平起平坐，既不敬也不怕自己的双亲，似乎这样一来他才算自由人……教师害怕学生，迎合学生，学生反而漠视教师和保育员。年轻人普遍地充老资格，分庭抗礼，侃侃而谈，而老一辈的则顺着年轻人，说说笑笑，态度谦和，像年轻人一样行事……买来的男女奴隶与出钱买他们的主人同样自由，更不用说男人与女人之间完全平等和自由了。”在柏拉图看来，社会必须尊卑有序，上下有别，否则就乱了套。他为了诋毁民主，甚至耸人听闻地说，在民主制下，“连人们畜养的动物在这种城邦里也比在其他城邦里自由不知多少倍。狗也完全像谚语所说的‘变得像其女主人一样’了。同样，驴、马也惯于十分自由地

在大街上到处撞人”。危险在于，这种极端的自由一定会造成派系斗争，并最终产生极权暴政。民主不是好东西，这就是柏拉图希望人们得出的结论。

柏拉图的学生，亚里士多德（公元前384—前322）也对政体进行了分类，不过他的分类跟老师的分类有些不同之处。亚里士多德的分类有两个标准：一是统治者的数量，即统治者是一个人、少数人，还是很多人；二是统治者的价值取向，是为了公众利益，还是为了自己的利益。按照这两个标准，他将政治体制划分为六种（见图表1-2）：君主制、贵族制、共和制、暴君制、寡头制以及民主制。亚里士多德对民主有一个描述性的定义，即这个词适用于一种穷人控制政府的体系，而这类人往往是社会里的大多数。这种政体除了由多数人统治这个特征外，另一个特征是，多数人关心的都是一己之私。由于在民主制下，政事的裁断不取决于法律，而是取决于群众，这种平民政体“包含着专制君主的性质”，简直“不能算是一个政体”。因此，与他的老师一样，亚里士多德也认为民主是一个坏东西，而不是好东西。

图表1-2 亚里士多德的政体类型

统治者数量 价值取向	一人统治	少数人统治	多数人统治
为了公众利益	君主制（Kingship）	贵族制（Aristocracy）	共和制（Polity）
为了私人利益	暴君制（Tyranny）	寡头制（Oligarchy）	民主制（Democracy）

由于厌恶民主，反对民众参与政治，亚里士多德讨厌那些积极参与政治的商人与工匠。于是我们看到，亚里士多德在他的名著《政治学》中这样写道：“农民是最好的公民——因为没有太多的财产，所以他们总是忙于生产，极少参加公民大会。同样也由于他们缺少生活的

必需品而不得不整天在田间劳作，他们也不贪图别人的东西，他们在劳动中获得更多的满足，只要从参与政治生活中得不到更多的好处，他们就对参与公共事务和统治国家没什么兴趣。他们中的大多数都只想赚钱而不是为了名和誉。”他言下之意很清楚，不参与政治的公民是好公民。稍微引申一下，可以得出结论：允许一般老百姓参与政治的政体绝不是一个好政体；国家只需要由少数聪明的贤人来管理就万事大吉了。

说到底，柏拉图和亚里士多德都深信，人天生就在智力和道德上不平等，政治制度的设计必须反映这种天然的不平等。雅典的民主制度赋予所有公民相同的政治权利，这从根本上违背了人类社会天然的金字塔结构，从而无法维持一个国家的长治久安。

历史学家也加入了批判民主政治的行列，两个突出的例子是修昔底德（Thucydides，约公元前460—前400）和波里比阿（Polybius，约公元前204—前122）。在修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》中，他虽然没有直接说明民主不是一个好东西，但他提供了雅典民主导致败坏、堕落、滥权、不讲法治、压制富人的大量事实。对民主政治的失望和恐惧已呼之欲出、溢于言表。波里比阿对民主的批评更直截了当。他认为，民主是建立在不讲原则的平等和自由之上。这种体制的内在逻辑决定它最多能维持两代人。到了第三代，“人民已经习惯于依靠他人和依靠他人财产为生，一旦他们发现一个富有野心但被排除在官职荣誉之外的领袖，他们就会确立暴力统治，把自己的力量联合起来进行屠杀、流放和抢劫，直至他们再度堕落成彻底的野蛮人，并再度确立一个新的君主为止”。

西塞罗（公元前106—前43）是罗马共和国晚期最有影响的政治家和思想家。他在西方政治思想史上的地位大概仅次于柏拉图和亚里士多德，被认为是沟通古代希腊与欧洲中世纪乃至近代的桥梁。西塞罗推崇雅典的文明，但不喜欢雅典民主。与柏拉图一样，他认为把地位不等的人置于同等的位置上，这种“平等实际上是最大的不平等”。人民是浑浑噩噩的，民主制给他们过多的自由，必然会使他们变得盲目、任性、放纵、蔑视法律、不服从任何统治者。“他们高声呼喊说，他们既不愿服从一个人，也不愿服从少数人；声称没有什么要比自由更为可爱，即使对野兽来说也如此；还声称一切奴隶，无论是属于一个国王还是属于贵族集体，都是被剥夺了自由的人。”在西塞罗看来，正是民主带来的无序与混乱，才使得雅典失去了昔日的辉煌与繁荣。在他的心目中，理想的政体是融“君主对臣民的父爱、贵族议政的智慧和人民对自由的渴望”于一体的混合政体，“对人民自由的让步必须以保持贵族意志能够实现为限”。

进入公元后，在罗马帝国的版图不断扩大的年代里，“民主”已被人淡忘，西罗马帝国灭亡后，欧洲陷入“中世纪黑暗时代”。在中世纪，无所不在的上帝用他巨大的身影彻底淹没覆盖了“民主”。如果偶尔还有人提起“民主”的话，它不过是被抨击的对象。例如，中世纪最重要的思想家托马斯·阿奎那（1225—1274）曾这样谈论民主：“不义的政治可以由许多人行施，那就叫作民主政治；当平民利用他们人数上的优势来压迫富人时，这种政治就是暴民统治。在这样的情况下，整个下等社会变成一种暴君。”换言之，民主政治不过是暴民政治的别称。

发源于14世纪意大利、延续至17世纪的文艺复兴掀起了搜寻、整理、学习和研究古希腊、古罗马精神遗产的热潮。文艺复兴时期的思

想家反对中世纪的禁欲主义，主张个性解放；反对蒙昧主义，提倡科学文化；反对神权，肯定人权。但民主却没有引起他们的兴趣。对现代政治哲学的奠基人马基雅弗利而言，最理想的政体形式是罗马式的共和政体。在被称之为“共和主义手册”的《论李维》（*Discourses on the Ten Books of Titus Livy*）一书中，马基雅弗利表明，他既不信任权力不受限制的君主，也不信任行为不受约束的“人民”。在他看来，雅典的民主政体与波斯的君主政体都比不上罗马的共和政体。要达到长治久安的目的，一个政体必须在君主、贵族、人民三种要素之间维持平衡。马基雅弗利的“共和”与“民主”的最大区别在于，不能让人民当家做主；人民的所作所为必须受到君主与贵族的引导和制约。不仅马基雅弗利对民主心存恐惧，文艺复兴时期的主流思潮也认为“民主主义”不过是“愚民、暴民”统治的代名词。

从17世纪下半叶开始，欧洲有更多的思想家开始对君权神授说提出质疑，他们主张宗教宽容、个人自由，提出天赋权利、自然法、契约论等学说，由此拉开了启蒙运动的大幕。那么，那些我们耳熟能详的启蒙时代思想家是如何看待民主的呢？

虽然，出于种种原因，有人将这些思想家视为法国大革命的先驱，实际上，熟悉古希腊史的他们往往对民主政体十分反感。

英国伟大的政论家、诗人弥尔顿（1608—1674）在其《为英国人民声辩》一文中大声疾呼：“对于暴君，人民有权反抗。”“人民的权力至高无上。”在他看来，国王的权力必须是人民授予，如果国王不遵守人民的托付，那么“权力就必须还给人民”，“一切权力的源泉一向是来自人民”。那么他拥护民主吗？恰恰相反，他认为必须由少数开明者强

迫多数人接受自由；不然的话，多数人可能出于卑劣的动机迫使少数人成为奴隶。

英国的洛克（1632—1704）虽然强调个人自由和个体权利，但对“平等”只是一笔带过，对民主并没有好感。他在日记中写道，由于大多数人沉迷于激情和迷信，人类的未来不能由多数人掌握，只能由开明者掌握。对他而言，最重要的“天赋人权”是财产权；“政府除了保护财产之外，没有其他目的”。

在法国，皮埃尔·贝尔（1647—1706）算是伏尔泰的前辈，在他笔下，雅典民主呈现出一幅可怕的画面：“公民大会喧闹不已，派系撕裂城邦，演说家躁动城邦，暴烈而无知的群氓将最有智慧的公民判刑、流放甚至处以死刑。看到这些，结论很清楚，标榜自由的人民实际上是一小撮阴谋家的奴仆。那些擅长蛊惑人心的政客由着自己的性子一会儿指东，一会儿指西，就好像海浪随风起起落落一样。”

在法国的启蒙运动中，百科全书派是一面色彩鲜艳的旗帜。这个学派的思想家也许关心个人自由，反对教会干预，但就其政治倾向而言，他们比较保守，接近自由派贵族，主张开明君主制。

孟德斯鸠（1689—1755）激烈地抨击专制政体，因为“专制政体的原则是恐怖”。但这并不意味着他是民主政体的拥护者。他认为，在民主政体下，平等精神会走向极端。由此产生的一窝窝小暴君们与单一暴君一样可怕。而且，很快自由就会消失，单一暴君就会出现，人民就会丧失一切。真正受到孟德斯鸠青睐的是当时英国那种“有节制的”“宽和的”君主政体，只不过必须建立宪制对君主的权力做必要的制约，以保障人民的自由。

伏尔泰（1694—1788）主张“人人自由，人人平等”。那么什么是“平等”呢？在他看来，“一切享有各种天然能力的人，显然都是平等的”。这并不意味着在财产上、社会地位上的平等。“每一个人在内心深处都有权认为自己与其他的人完全平等；但是并不能由此便说，一个红衣主教的厨子应当命令他的主人给他做饭”。至于民主，他认为，这种政体“只适用于非常小的国家。即便如此，它也会不断出错，因为它是由人构成的。相互倾轧在所难免，就好比女修道院来了一群男教士”。对伏尔泰来说，启蒙之所以必要正是因为大多数男人愚昧无知，女人更是不可救药；他们不经过深思熟虑就做出判断，不经思索就随意发表意见；真正受到理性光辉照耀的人只是凤毛麟角。

狄德罗（1713—1784）则更直截了当，认为一个种族的未来不能掌握在多数人手里。像其他启蒙派一样，他憎恨专制的君主和愚昧的教士，但并不想把国家的未来寄托给在他看来浑浑噩噩的人民，而是想把未来抓到像自己一样有教养的人手里。狄德罗为《百科全书》写的“民众”条真实地披露了他的心态：“你们要当心民众在推理和哲学方面的判断，民众的声音在此时是恶意、愚蠢、无情、不理智和偏见的……民众是愚蒙与迟钝的。”

在那个时代的思想家中，卢梭（1712—1778）恐怕是少有的例外。1762年，卢梭发表了《社会契约论》一书，意在确立人民主权理论。他认为，人民订立契约建立国家，因此人民是国家权力的主人，凡是未经人民直接参加而制定的法律都属于无效。卢梭倾向于直接民主制，他对英国当时的议会制有一段精辟的评论：“英国人自以为是自由的，他们是大错特错了。他们只有在选举国会议员的期间，才是自由的；议员一旦选出之后，他们就是奴隶，他们就等于零了。”这里需要加一个注脚，在1761年，即《社会契约论》问世前一年，全英国

700万居民中，只有25万选民，仅占居民总数的3.57%。对卢梭的民主倾向，也不是完全没有可疑之处。卢梭自己说，“就民主制这个名词的严格意义而言，真正的民主制从来就不曾有过，而且永远也不会有”，因为“多数人统治而少数人被统治，那是违反自然的秩序的”。与伏尔泰一样，他认为基于人民主权的政体制适用于那些人口规模很小的国家；同时他认为，民主只适用于民风淳朴、道德高尚的人群。但他反对向大众进行启蒙或教化，因为那样会造成全民的腐化。当波兰人请他设计一份民主的宪法时，他却劝告波兰人选择世袭君主制。

在德国，康德（1724—1804）也认为民主是一种不合理的政治制度（illegitimate form of government），因为它不是建立在从事物的永恒秩序中生发出来的理智和正义之上，而是多数人随性而为（caprice）的结果。

现在，人们一般把法国革命看作现代民主的起源，但“民主”这个词在当时并不常用。写在法国革命旗帜上的是“自由、平等、博爱”。尽管如此，法国大革命后，有产者对民众的能量仍心有余悸，他们把法国革命看作是“民主”发作的结果，于是一时间“民主”被当作了财产掠夺、暴民政治、红色恐怖的代名词。正当革命风起云涌时，柏克（1729—1797）就开始诅咒法国这种“纯粹的民主制”正在“沿着一条笔直的道路迅速地变成一种有害而不光彩的寡头政治”，并破口大骂“纯粹的民主制就是世界上最无耻的东西”。苏格兰哲学家麦金托什（James Mackintosh, 1765—1832）在1818年预计，如果劳动阶级获得选举权，“结果必然是舆论与财产之间永恒的对立”。大卫·李嘉图（David Ricardo, 1772—1823）认为，选举权只能赋予那些不会推翻私有产权的人。曾担任过一年法国首相的历史学家基佐（François Pierre Guillaume Guizot, 1787—1874）在1837年也谈到了他对民主

的担忧：“民主……是多数下层人反对少数上层人的旗帜。这面旗帜有时是为了争取最合理的权利而举起，有时却是为了满足最残暴、最邪恶的激情而举起；它有时指向最不公正的篡权者，有时却把矛头对准最合法的权威。”在1842年，出身苏格兰贵族的历史学家麦考莱（Thomas Macaulay, 1800—1859，此君也是鸦片战争前夕力主侵华的鹰派之一）更是极力反对宪章派提出的人民普选权要求，认为普选权意味着“私有财产以至整个人类文明的终结”。当时主流社会对民主的畏惧由此可见一斑。潮流所至，搞得在19世纪人们很难找到支持民主的思想家。这个现象让法国政治思想史家埃米尔·法盖（Emile Faguet, 1847—1916）十分感慨，“几乎所有19世纪的思想家都不是民主派。当我写《十九世纪的政治思想家》一书时，这令我十分沮丧。我找不到一个民主派，尽管我很想找到这么一位，以便能介绍他所阐述的民主学说”。⁽³⁾马克思也在1850年断言，私有产权与全面普选是互不相容的。

在大西洋的另一边，“民主”这个词也一度在美国用语中销声匿迹。原来，独立战争（1775—1783）刚刚结束时，美国便遭遇了一场“谢司起义”（1786—1787）。此次起义引起了当时美国政界恐慌，他们把“所有的动荡都算在了民主的账上，迫不及待地以法律和正义的名义熄灭民主之火”。在这个背景下，1787年的制宪会议成了一场55位保守派分子的聚会。随便翻翻美国制宪会议记录就会发现，这次会议是汉密尔顿、麦迪逊、莫里斯、梅森、格里、伦道夫等所谓美国“国父”对民主的声讨会。他们提到“民主”时，总是把这个词与“动荡”“愚蠢”“过分”“危险”“罪恶”“暴政”连在一起。最后，他们起草的那份“文件”只有39人签署，13个州总共不到2000人投票通过便把它变成这个新国家的宪法。说到底，当时那些积极参与建国的精英们要建立的并不是一个由人民直接参与治理的民主制度，这部宪法体现的也根本不是什

么民主制，而是赤裸裸的罗马式共和制。例如，麦迪逊（1751—1836）在《联邦党人文集》第10篇里就极力鼓吹不要民主，而要建立一个“宪制共和”（Constitutional Republic）。如果仔细阅读第一任总统乔治·华盛顿和第二任总统约翰·亚当斯的总统就职演说，我们会发现他们把“自由政府”、“共和政府模式”或者“自由的共和政体”挂在嘴边，却从未提到“民主政府”或类似字样。第三任总统托马斯·杰弗逊从来不在他公开发表的文章中使用“民主”这个词，也从来不在公开场合把自己当成“民主派”，只有他的反对者们才会用“民主派”来贬损那些支持杰弗逊的人。美国第四任总统詹姆斯·麦迪逊更直截了当：“政府若采取民主的形式，与生俱来的就是麻烦和不方便，人们之所以谴责民主，原因就在这里。”

在今天的人看来，“民主”与“共和”似乎是同义词。而在18、19世纪，这两个词的意思仍有天壤之别。前者是指人民参与治理国家；而后者只是禁止最高权力的世袭制。美国宪制安排的共和特征表现在西塞罗、马基雅弗利、孟德斯鸠都曾鼓吹过的，君主（以总统为代表）、贵族（参议院）和人民（众议院）三者之间的平衡。这个构想的基础是，“立法、行政和司法权置于同一些人手中，不论是一个、少数人或许多人，均可公正地断定是虐政”。“把所有权力赋予多数人，他们就将压迫少数人。把所有权力赋予少数人，他们将压迫多数人。”因此，对所有权力的行使都应该加以限制。为了防止多数人胡来，他们发展出一套平衡理论，说民主制、贵族制、君主制各有利弊，最好的政治制度是将三者混合在一起的制度。据说，如果一个制度只有民主的成分，它很容易酿成骚乱，出现无政府状态。只有加上贵族制特有的智慧和君主制特有的秩序，民主制的优点才能得到发扬，其弱点才能得以克服。⁽⁴⁾从民主的角度看，这种平衡的要害是限制人民行使权力。既然美国的国父们对民主很反感，他们当然不愿建

立一个由众议院主导（或民意主导）的政体，而是希望用各种制度设计来削弱众议院的权力。

首先是分割立法权，效仿英国的上议院，并承袭古罗马元老院（Senate）之名，设立上议院。上议院的功能是“一个抗御……反复与激情的必要防护”（詹姆斯·麦迪逊语）。华盛顿说得更形象：“我们将（来自众议院的）法案倒入参议院的碟子里冷一冷。”这里的潜台词是，众议院容易发昏。既然参议院的角色如此重要，约翰·迪金森（John Dickinson）主张“国会第二议院应由最具身份、地位与财富的高贵人士所组成，与不列颠上议院越相似越好”。事实上，在美国成立后的头126年里（即直到1913年通过宪法第17条修正案），参议员都不是由民众选举出来的，而是由各州的立法机构遴选出来的。

其次是赋予最高行政首长——总统——“帝王般的权力”，使他的政治地位高于议会。在刚刚摆脱母国统治的美国，当时不少人对赋予总统太多权力心存疑虑，害怕大权在握的总统会将共和制演化为专制独裁的帝制。但美国的国父们却不为所动。他们担心的反倒是民主政体会导致行政部门软弱无力。他们主张集行政大权于总统一人，并强调“舍此，不能保卫美国免遭外国的进攻；舍此，亦不能保证稳定地执行法律；不能保障财产以抵制联合起来破坏正常司法的巧取与豪夺；不能保障自由以抵御野心家、帮派、无政府状态的暗箭与明枪”。美国国父们非常坦率地承认，美国总统的权力设置“与英国国王有类似之处，它也同样类似于土耳其皇帝、鞑靼可汗”。它与帝王的区别是不能世袭。宪法只赋予人民间接选举总统（先选出选举团，再由选举团选出总统）的权力，而没有罢免总统的权力。难怪本杰明·富兰克林说，美国新宪法确定的政体是一种“选出来的君主制”，托马斯·杰斐逊也附和说，它是“君主制的新版本”。

第三是赋予具有贵族色彩且不受民意影响的最高法院“宣布违反宪法明文规定的立法为无效之权”。本来在制宪会议期间，对最高法院这项反民主的权力争议很大，结果在宪法中没有加以规定。但到1803年，在对“马伯里诉麦迪逊”一案的判决中，联邦最高法院首席法官约翰·马歇尔就开创了最高法院审查法律合宪性的惯例，这个制度一直延续至今，成为美国宪制的一个重要组成部分。

美国建国时之所以在建立由选民选举产生的众议院的同时，还必须附加一些类似君主制和贵族制的机制（即由选举团小圈子推选的总统，由间接选举产生的参议院，以及不经选举产生的终身法官），可以说是为了阻止人民直接参与政治。不少人以为，两院制、三权分立是民主必不可少的组成部分。其实，这种设计的本意正是为了限制民主。立法权一分为二，立法、司法、行政三权分立，这样的制度设计彻底颠覆了议会主权、立法权至上的原则。查尔斯·比尔德在《美国宪法的经济解释》一书中说得一针见血：“这种制度的经济意义在于，有产精英阶层得以凭借其资源和知识的优势，在必要时获得有利的立法，而不受国会内多数的控制。”除了横向的分权外，美国又创造了纵向的分权，即联邦制。美国国父们之所以这样煞费苦心地设计多重制衡机制，不是因为他们服膺民主原则；恰恰相反，像马基雅弗利一样，他们对民主的核心原则（多数原则）存在“一种政治的和哲学的担心”。说到底就是，为了保护少数人（亦即有产者）免受多数人（无产者）的暴政，他们拒绝信任人民。麦迪逊在《联邦党人文集》第63篇中说得很露骨，他认为未来的美国政府应该与古代民主不同，“完全排除以整体身份存在的人民，以免它染指政府事务”。英国历史学家阿克顿勋爵的评论很到位：“美国的宪法不是民主革命和反对英国体制的产物，而是民主强烈反作用的结果，并且倾向于母国的传统。”

由此可见，从古希腊到19世纪上半叶的欧洲，社会上层精英一直把民主看作洪水猛兽。弥尔顿、洛克、伏尔泰、孟德斯鸠、康德这些我们耳熟能详的先哲们，都不把民主看作好东西。有产者担心，一旦允许大众参与政治，穷人势必会利用手中的权力要求剥夺富人的财产，然后挥霍一空。为了保卫自己的财产不受侵犯，有产者竭尽全力阻止民主的出现。知识精英认为让穷人来统治是愚蠢的想法，国家还是应该让那些专业的、出身高贵的人来统治。

有产者和他们的代言人对民主最大的恐惧是所谓“多数暴政”。客观上讲，有史以来，如果有什么“暴政”的话，在绝大多数地方和绝大多数时间里都是少数人对多数人的暴政。但有产者和他们的代言人对这个简单的事实视而不见，却对偶发的“多数暴政”大加鞭答。从柏克到贡斯当（1767—1830），再到麦迪逊、托克维尔（1805—1859）、穆勒，他们都把相当大的精力放在“防止多数暴政”上。他们究竟害怕的是什么呢？他们害怕的是人民当家做主。贡斯当认为“平民统治只能是一种暴政”；托克维尔认为：“人民的多数在管理国家方面有权决定一切”这句格言，是亵渎神的和令人讨厌的。”与穆勒几乎同时的小说家福楼拜（1821—1880）对民众也十分恐惧，他说得有点赤裸裸：“今后的剥夺个人自由的将不是专制君主，而是民众。”

那么，人民当家做主为什么这么可怕呢？因为它可能侵害少数人的财产权。托克维尔有句莫名其妙的话：“民主政府的最终目的应当是对少数个人利益的保护。”看看他的上下文就很清楚，这里的“少数人”就是“有产者”“债权人”“富人”“上层社会”“知识精英”的同义语。穆勒特别强调“多数暴政”的一个表现形式是阶级立法。在任何国家的任何时期，富人都是少数，穷人都是多数，在许多问题上，这两个阶级的利益是完全对立的。穆勒害怕多数阶级会用立法的方式损害少数阶级的

利益。此外，穆勒还认为，在任何社会中，知识精英永远是少数，但他们对社会的发展却起着独特的作用，多数对少数的暴政必然会排斥知识精英。但任何不带偏见的人都知道，历史和现实中的确有阶级立法，但大部分是代表少数阶级损害多数阶级利益的立法；历史和现实中的确都有阶级排斥，但大部分是少数阶级对多数阶级的排斥。可见，使用“多数”“少数”这类词是一种障眼法，在19世纪大谈对所谓“多数暴政”的恐惧实际上反映的是资产阶级对工人阶级广泛参与政治的恐惧，是对无产者（即多数人）的统治可能否定资本主义财产权的恐惧，反对“多数暴政”不过是当时统治阶级以攻为守的一种策略。今天我们如果忘掉这个时代背景，不做阶级分析，盲目跟在所谓“思想大家”背后学舌，反对“多数暴政”，那真是荒谬、愚蠢之至。

但世界潮流浩浩荡荡，顺之则昌，逆之则亡。在19世纪，当主流思想家仍把民主看作坏东西的同时，人民大众对民主的要求却日益高涨。19世纪三四十年代，英国出现以争取男性普选权为主要诉求的宪章运动。1848—1849年间，法国、德意志、奥地利、意大利、匈牙利相继爆发民众广泛参与的革命。虽然这些运动都以失败告终，但它们大大震动了欧洲的精英阶层。此后这些阶层中的一部分人开始意识到民主潮流难以阻挡，托克维尔和穆勒便是其中的代表人物。托克维尔的观察是，“到处都在促进民主”。在托克维尔辞世那一年，穆勒（1807—1873）发出了这样的感叹：尽管知识阶级中没有人喜欢它，民主还是不期而至。他的判断是，民主潮流的兴起“并不是思想家们鼓吹的结果，而是由于几大股社会群体已变得势不可当”。精英一方面害怕民主，一方面认识到民众的民主要求难以逆转。在这种背景下，谈“民主”的人多起来，“民主变革”也接踵而至。当然有产者对民主怀有极大的戒心。他们迫于形势不得不面对民主潮流且战且退。但他们对自己的底线是十分清楚的，这就是要尽可能地维护私有产权。为此他

们不得不“打着红旗反红旗”，用在民主前加漂亮修饰词的方法来阉割民主、驯化民主。我们常常看到“自由民主”“宪政民主”“代议民主”“程序民主”之类的提法，实际上这些修饰词都不是随便加上去的，而是一些人刻意加上去的。每个修饰词都是对民主的限制。有意思的是，在典籍中充斥着对民主诅咒的时候，“民主”一词前面很少出现修饰词。一旦有产者和他们的代言人开始拥抱民主时，民主的本质没人谈了，大家谈的都是带修饰词的民主，而且修饰词比“民主”来得重要。

三 民主的异化

“自由”和“宪制”限制了民主权威的适用范围

现在人们听“自由民主”听多了，听顺了耳，往往以为“自由”与“民主”两者互为前提，不可分割。其实在很长时间里，这两者不仅被认为是不同的，而且被认为是相互对立的。

古典自由主义者在反抗君权、神权和封建贵族体制方面的确不遗余力，但他们争取的更多的是新兴资产阶级参与政治的权利，而不是真正的、普遍的政治参与权。自由是好东西，不过自由主义者未必有兴趣争取所有人平等享有自由的权利，并把民主当作自由的敌人。贡斯当是19世纪早期法国自由主义的代表人物。在1819年所作的《古代人的自由与现代人的自由之比较》的著名演讲里，贡斯当区分了古代自由与现代自由。他正确地指出，古代人所理解的自由是指公民充分地、直接地参与公共事务辩论与决策的权利。然而，在古人全面参与共同体事务的同时，共同体也可以干预个人活动的几乎所有领域。那时人们还没有明确划分出一个私人领域。虽然“个人在公共事物中几乎永远是主权者，但在所有私人关系中却是奴隶；作为公民，他可以决定战争与和平；作为个人，他的所有行动都受到限制、监视与压制；作为集体组织的成员，他可以对执政官或上司进行审问、解释、谴责、剥夺财产、流放或处以死刑；作为集体组织的臣民，他也可能被自己所属的整体的专断意志褫夺身份，剥夺特权，放逐乃至处死”。

因此，他把“无限的人民主权”看作一种邪恶。直接继承贡斯当衣钵的托克维尔也对无限的人民主权表示担忧，“上帝可以拥有无限权威而不致造成危险，但人世间任何人都不应拥有绝对权威”。追根溯源，他认为，“多数暴政”的制度基础是“人民的多数在管理国家方面有权决定一切”。托克维尔并不反对权力的合法性来源于多数的意志，但他极为憎恶“无限权威”，因为“任何一个权威被授以决定一切的权利和能力时，不管人们把这个权威称作人民还是国王，或者称作民主政府还是贵族政府，或者这个权威是在君主国行使还是在共和国行使，我都要说，这是给暴政播下种子”。为此，他有一段著名的独白：“在思想上我倾向民主制度，但由于本能，我却是一个贵族——这就是说，我蔑视和惧怕群众。自由、法制、尊重权利，对这些我极端热爱——但我并不热爱民主。……我无比崇尚的是自由，这便是真相。”穆勒的看法与托克维尔大同小异。现代学者哈耶克也参与了对民主的声讨，他断言，“普遍盛行的民主制度所具有的致命缺陷是：无限权力”。

为了解决多数暴政问题，贡斯当、托克维尔、穆勒的思路非常接近，那就是不仅要对专制的权力进行制约，对民主的权力也要实行制约，使无限民主变为有限民主（美其名曰“有限政府”）。既然民主的最大危险来自于公共权力的无限性，为了削弱这种无限权威，就必须给公共权力规定一个明确和固定的界限，亦即把它限定在“公共领域”内，不得越雷池半步。与此相适应，划分出一个不受政治权威与社会干预的私人生活领域，强调个人的独立性，强调个人权利的不可侵犯性，以自由来规范民主，来限制民主的无限权威。用托克维尔的话来说就是“给社会权力规定广泛的、明确的、固定的界限，让个人享有一定的权利并保证其不受阻挠地行使这项权利，为个人保留少量的独立性、影响力和独创精神，使个人与社会平起平坐并在社会面前支持个人。在我看来，这些就是我们所将进入的时代的立法者的主要目标”。

穆勒同样祭起不干预的自由主义原则的大旗，并将这一原则的使用范围从财产所有权领域扩展到思想文化和道德生活领域。那么如何保护这个不受干预的私人领域呢？这就涉及另一个时髦的字眼：“宪政民主”。

相当多的人把“宪政”仅仅理解为“法治”（rule of law），即政府必须落实宪法对公民权利的保护，同时自身严格按宪法和法律办事。但宪政的本来含义是用宪法来制约国家的权力，不管这个权力是由封建帝王行使，还是由民主政府行使。18世纪末19世纪初立宪运动兴起很重要的一个原因是有产者希望保证贡斯当所说的“现代自由”（或伯林所说的“消极自由”）不被民主大潮吞噬。贡斯当本人很清楚自己的目的，即要用所谓“自由”为民主设置障碍，最终“驯服”民主。宪政便是制伏民主烈马的缰绳，它用宪法禁止条款确认某些个人权利将不服从多数人的意志，以此限制民主权利行使的范围。当然，对有产者而言，最重要的个人权利是财产权。亚当·斯密就反复强调，政府的主要任务是保卫富人，对抗穷人。因此，必须对私有产权进行整体上的保护，包括在宪法中特别列举私人产权，在它周围竖起一道警戒线，不允许任何人染指。很清楚，宪政主义在本质上是反民主的。在这个问题上，早期的宪政主义者毫不掩饰。例如，他们就不愿用“民主”称呼美国的宪政体制。

民主需不需要刚性宪法限制是个老问题，从杰斐逊和潘恩时代开始就争论不休，没有定论。限于篇幅，这里不作讨论。即使民主需要宪法的刚性限制，应不应该把私人产权置于民主之上则又完全是另外一个问题。有产阶级当然希望把有关财产权的议题放到民主决策的范围之外，成为他们自己的禁苑。例如，在美国，私人产权曾经“神圣”过150多年，限定了美国政府权力行使的范围。那时，有产者及其代

言人可以借口“保护私人产权”宣布个人所得税违宪、反对政府对生产过程和产品质量进行监管、反对制定最低工资、反对设定最长工时、反对政府为穷人和需要帮助的人提供任何福利待遇。但将产权神圣化的结果是社会两极严重分化，阶级斗争日益激化，最终危及资本主义制度生存。

在这种背景下，从1937年开始，财产权逐步在美国丧失了其“神圣性”。现在，相比其他西方国家，美国恐怕仍是最崇尚私人产权的国家。但即使在那里，产权也不再被看成是一种东西，而是一束权利，包括使用权、处置权、受益权、转让权等等。这些具体权利中的任何一项都不具有“神圣不可侵犯”性。例如，对产权的客体有严格的限制，不允许对人拥有产权（奴隶）；私人财产的使用（包括自家的前后花园）要服从各级政府的监管（regulation）；由私人财产创造的收益要交纳各类税款。美国宪法第五条修正案禁止在不给予合理赔偿的情况下，将私有财产充作公用，但现在法院对“公用”的解释已变得如此宽泛，连强行拆除一片社区，交由通用汽车公司使用也可算作“公用”了。其他诸如房价管制（rent control）、分区规划（zoning）、劳工法、土地使用规范都是对私人产权的“侵犯”。因此可以说，现在私人产权已不再是个人权利和政府权力之间不可逾越的界限了。如果回到私人产权“神圣”的年代，哪会有什么“宪政**民主**”？只会有“宪政**财主**”。

尽管如此，在现代西方民主制度下，公民可以用民主的方法决定一些事情，但是很多方面是政府不能决策的。这与雅典民主很不一样。在雅典时期，民主的适用范围是无限大的，包括政治、社会、司法等各个方面，甚至延伸至私人领域。今天则不然，除了政治领域外，民主似乎普遍不适用。例如，公司的决策不能遵循民主的原则决

定，公民私人生活的诸多方面也不用民主的方式决定，这就是所谓“自由”。所以，在“自由民主”制下，人民已经接受了对其使用民主方式进行决策的限制，使得民主决策的原则在人类生活的绝大多数领域里面不能被使用。“宪政民主”也是一样，无非就是用宪法规定政府可以在哪些领域运作，不可以在哪些领域运作，民主的原则只能在适用的领域里面使用。十几年前，我刚到耶鲁大学政治系任教时，听说一位同事研究的课题是家庭内部生活的民主化。我当时接受的还基本上是主流的民主思想，就对这样的研究觉得非常奇怪。家庭生活怎么也要民主化呢？后来我逐渐理解到，民主的源头本来是适用于人类生活的方方面面，而不仅仅是局限在很小的领域（如隔几年投票选举一次）。绝大多数人的绝大部分时间是花在公司里，而不是在严格意义的“政治”上。也许我们应该提出疑问，如果民主是个好东西，为什么不将这个好东西适用于与我们生活品质息息相关的各个领域呢？“自由民主”和“宪政民主”把“自由”“宪政”置于“民主”之上，就等于把“民主”关入“鸟笼”。换句话说，“自由民主”“宪政民主”就是“鸟笼民主”。“自由”听起来是开辟了一片新天地，实际上是给民主画了个圈，在一个小圈圈里，你可以民主；在圈圈以外，对不起，民主靠边站，那是“自由”和“宪政”的领地。这是一种非常有限的民主。

“代议”限制了民众直接参与决策的机会

上面说到，古希腊的民主是直接民主，即民众定期聚集在一起讨论有关社群大大小小的事，用服从多数的方式来进行决策。也就是说，所有人直接参与决策，没有什么中间层来“代表”人民。卢梭对古

希腊的这种直接民主制度推崇备至：“在希腊人那里，凡是人民所需要做的事情都由人民自己亲自去做；他们不断地在广场上集会”；“在古代共和国希腊，而且甚至在古代的君主国里，人民是从不曾有过代表的，他们并不知道有这样的一个名词”。确实，17世纪以前，从没有人听说过什么“代议民主”。而在现代，由“民意代表”组成的“议会”俨然成为了西式民主制度的基石，以至于很多人不假思索地认为对民主而言，“代表”“议会”是天经地义、不容置疑的。谁批评它们，谁就反民主。这些人忘了问自己一个简单的问题：今天被奉为神明的“议会”“代表”到底源于何处？

“代表”和“议会”的概念大概有两个来源，一个是教会，另一个是国王召集的议事会。教会是一个等级森严的组织。在中世纪，教会势力在欧洲无远弗届。为了召开跨地区的宗教大会，教会必须让各地的教区选派“代表”出席。这些被教区选出的代表据说可以全权“代表”他们来自的那些教区的教民。也许，我们可以把这种机制称为教会中的“代议制”。“议会”（Parliament）一词来自拉丁文，原意是指谈话式辩论，没有“代议”的含义。在中世纪的英国、瑞典、西班牙、法国、西西里等地，有时国王召集贵族开会，有时贵族要求国王开会，以便商量如何解决诸如税收、战争、王位继承等议题。通常，与会者来自不同的等级，目的是让他们“代表”社会中不同的等级；而且，不同等级的代表分头聚会，并不坐在一起开联席会议。后来，随着时间的流逝，各等级被归为两大块：贵族与平民（当然不是穷人，而是没有贵族头衔的有钱人）；两帮人在不同的建筑物里开会，于是有了诸如“上院”“下院”之分。对国王而言，这种被叫作“议会”的机构实际上是他的咨询机构。对其他参与者而言，“议会”是有产者阶级捍卫私有产权、与国王讨价还价的机构。卢梭曾一针见血地指出，代议制“起源于封建政府，起源于那种使‘人’屈辱并使‘人’这个名称丧失尊严的、既罪恶而

又荒谬的政府制度”。总之，“议会”已存在了上千年，在大部分时间里，其参与者不是经选举产生的，它所做出的决议也无须经过大多数参与者的同意。由此可见，“代表”和“议会”原本都与民主毫无干系，只不过是中世纪欧洲教皇、君主和贵族为维护自己权力而做出的发明。

那么，“代表”“议会”是如何与“民主”挂上钩的呢？两方面的因素也许起了很大作用。

一方面，在现代国家，实行古希腊式的直接民主确有困难。从逻辑上讲，直接民主必须要满足至少五个前提条件才能行得通。第一个条件是公民的利益相差不大。如果一个政体里面有的人非常富有，而有的人非常贫穷，两极分化巨大，矛盾十分尖锐，在这样的政体里面几乎没有实行直接民主的可能性，因为这些人碰到一起话不投机，不打起来才怪。第二个条件是公民在种族、语言、宗教等方面也要具有高度的同质性，即相同的人种，说相同的语言，崇拜相同的神。如果一个政体里面有不同的人种，说不同的语言，彼此之间讲话都听不懂，显然是不能实行直接民主的。第三个条件是公民的总数不能太大。那么多少是上限呢？有的政治理论家认为，大概六万人是上限，否则就找不到开会的地方了；有开会的地方，彼此之间讲话也听不见，更没办法讨论了。因此要有一个人口规模的上限。第四个条件是公民得能够聚集在一起直接决定法律和政策，他们必须有表达自己利益、意愿、偏好的能力；否则很可能被别有用心的诡辩者牵着鼻子跑。第五个条件是政体必须是独立自主的，必须在政治上、经济上、军事上独立于外部势力的干涉；否则，民众没法自己做主。

从上述五个条件来看，现代社会要实行直接民主确实是不太容易了。14世纪初，欧洲有500多个国家，每个国家的规模要比现在小很多。到19世纪初，很多国家都并在一起，规模已经有了扩大；到20世纪初，当时的国家又进一步合并（如德国、意大利），规模就变得更大了。现在从欧盟的发展态势来看，再过一段时间完全有可能会看到一个欧罗巴合众国。因此，当一个国家的规模越来越大时，采用直接民主的方式，开全体公民大会确实变得非常困难了。但这并不意味着，民众就没有其他途径直接参与政治过程。如果有意探索民众直接参与的新渠道、新方式，19世纪和20世纪一定能产生出不少参与民主（Participatory democracy）的模式。

另一方面的因素也许同样重要，或更重要，即有产阶级及其代言人对民众直接参与政治的蔑视与恐惧。议会民主（Parliamentary democracy）是英国人的发现，其实质是以代议民主（Representative democracy）取代参与民主，用少数来取代多数。在有产者看来，如果任由广大民众直接参与政治决策，民主便很难驾驭。一旦换成竞选“代表”，让“代表”构成的“议会”掌管国家大事，民主就驯服多了。有人以为，政体规模扩大是采取间接代议民主的唯一原因，其实不然。

18世纪以前，从未有人把“代表”与“民主”连在一起。在17世纪，有人开始使用“代议政府”（Representative government）的概念，例如，洛克和孟德斯鸠都曾把具有君主立宪性质的政府叫作代议政府，并提出了议会至上的原则，希望由议会来行使权力，而不希望人民直接行使权力。至于那些由贵族把持的议会如何能“代表”广大劳动人民的利益，他们就语焉不详了，因为他们本来就不支持民主。

第一位把“代表”与“民主”连在一起、组成新词“代议民主”的人大概是美国国父之一汉密尔顿（1757—1804），他在1777年首次使用了这个词。麦迪逊（1751—1836）则把汉密尔顿称为“代议民主”的体制叫作“共和政体”，两者都与原来意义上的“民主”没多大关系。无怪乎，托马斯·杰斐逊（1743—1826）评价道：“这种新的、代议民主原则的确立，使得以前几乎所有有关政府结构的著述都变得毫无用处。”在这里，“民主”一词已被赋予全新的含义，指称一种与古希腊民主全然不同的政治制度。代议制的好处和妙处到底在哪里呢？麦迪逊很直截了当，认为代议制是解决“多数暴政”的利器，因为它“通过一个从公民中挑选出来的机构，对公众的看法加以提炼和进行补充，以这些人的智慧，使他们能最清楚地了解真正的国家利益之所在，他们的爱国心和正义感也使他们不大可能出于短期和狭隘的考虑而牺牲国家利益。在这种制度安排下，经过人民代表的表述，公众的声音会比由他们自己直接表达更符合公共利益”（《联邦党人文集》第10篇）。换句话说，人民是靠不住的，只有从人民中挑选出的“代表”才靠得住。

给予代议制更强有力的辩护的是美国革命时期的另一位思想家潘恩（1737—1809）。在同英国保守主义思想家伯克辩论时，他提出了一个看法：“古代的民主制国家根本不知代议制为何物，按照这种民主制，大多数人汇集在一起，以第一人称制定法律（从文法上来说）。简单的民主制不过是古代人的公共会堂。它既体现政府的公有原则，又体现政府的形式。但这些民主国家的人口增长和领土扩大之后，这种简单的民主形式就行不通了；由于不知有代议制，结果它们不是突然蜕化为君主制，就是被当时存在的那种君主制国家所吞并。要是代议制像今天这样为当时的人们所熟知，就没有理由认为现在称之为君主制或贵族制的政府会破门而入。”这里，潘恩提出了领土和人口规模对民主制度的挑战。在他看来，“把代议制同民主制结合起来，就可以

获得一种能够容纳和联合一切不同利益和不同大小领土与不同数量人口的政府体制”。不过，潘恩也说过，即使是在小范围，代议民主也比直接民主更好。他相信，如果雅典采用代议制，一定比实行直接民主运作得更好。这就是说，不管领土、人口规模大小，潘恩都青睐间接的代议制。

在大西洋彼岸，功利主义思想家边沁（1748—1832）也看好“代议制政府”，认为它是“从目标和效果上能够使最大多数人得到最大幸福的唯一政治形式”，是在时间、空间上可以采纳的唯一的“民主”形式。他同时大力抨击公众直接参与政府管理的模式，认为它无异于无政府状态。1820年，詹姆斯·穆勒赞叹道，代议制政府是“现代一个极为重要的发现”，它有助于找到解决一切困难（包括现实的困难与想象的困难）的途径。他认为，按照人民的利益使人民接受统治的唯一方法是人民管理自己。但由于在现代国家中，“直接民主”不可行，代议制就成了唯一可以采用的形式。这一制度通过使用选举权、代表的委任和免职以及议会来迫使统治者准确地反映人民的利益。

詹姆斯·穆勒的儿子、功利主义的继承人约翰·穆勒（1806—1873）被公认为是19世纪代议制民主理论的集大成者。在其名著《代议制政府》一书中，他先设定了一个评判最佳政府形式的尺度：“不用说，理想中最好的政府形式，并不是指在一切文明状态都是实际可行的政府形式，而是指这样一种政府形式，在它是实际可行和适当的情况下，它伴随有最大数量有益的后果——直接的和将来的。”在19世纪条件下，“既然在面积和人口超过一个小市镇的社会里，除公共事务的某些极次要的部分外，所有的人亲自参加公共事务是不可能的，从而就可以得出结论说，一个完善政府的理想类型一定是代议制政府了”。这是“主权或作为最后手段的最高支配权力属于社会整个集体的

那种政府；每个公民不仅对该最终的主权的行使有发言权，而且，至少是有时，被要求实际上参加政府，亲自担任某种地方的或一般的公共职务”。当然穆勒并不希望所有的公民都有机会亲自担任公职，他只希望看到那些贤能之士才有此福分。在约翰·穆勒看来，代议制是唯一能一举两得的制度，它一方面提供政府管理所需的专业化和有特长的人才，另一方面又保证政府对人民负责。穆勒认为，控制政府和管理政府之间有极大的差别。普通选民拥有对政府的最终控制权足矣，他们不必直接参与管理政府。政府的正当性可以通过民众选举自己的“代表”来实现，而不必体现在民众直接管理政府上。虽然，穆勒口口声声“民众”长、“民众”短，他其实很不相信民众的判断力，非常害怕“一人一票”的选举制度会选出个非贤非能的政府。为此，他建议实行一种不公平的选举制度：越聪明的人、受教育程度越高的人应该分到越多的选票。可以说，对民众判断力和情绪的不信任是穆勒推崇代议制的重要原因。

尽管无政府主义者普鲁东（1809—1865）断言，代议制根本不是民主；韦伯（1864—1920）发现，“不管是民主制还是非民主制，政治都是少数人的游戏”；到1908年瓦纳斯（Graham Wallas, 1858—1932）写《政治中的人性》一书时，他意识到，“关于最佳政府形态的争论已经结束，代议制民主明显胜出”，但他同时隐隐约约感到，这种“民主”有什么地方不对劲，因为“一度附在民主上的光环早已消失了”。费边社成员科尔（G. D. H. Cole, 1889—1959）也不无揶揄地说，“19世纪最大的发现就是所谓民主政府根本不会给普通民众的生活带来任何变化”。在19世纪末20世纪初，这类判断实际上得到许多不同派别人士的认同。也就是在这个时期，意大利经济学家帕累托（Vilfredo Pareto, 1848—1923），思想家马斯卡（Gaetano Mosca, 1858—1941）、米歇尔（Robert Michels, 1876—1936）提出了他们

的精英理论和所谓“寡头统治的铁律”（Iron laws of Oligarchy）。在他们看来，不管是什么政体，民主也罢，不民主也罢，最终都是由一小撮精英分子支配。如果说代议民主与其他政体有什么区别的话，那就是它是一种披上了伪装的寡头政治。

寡头政治十分难听。但不实行寡头政治，有产者又放心不下。林肯曾将民主定义为“民治（by the people），民有（of the people），民享（for the people）”。但有产者认为民治是危险的，因为民众常常感情用事，欠缺理性判断能力。在这种情况下，有必要重新定义民主，让人们觉得经过某些程序产生的寡头政治其实还不错。约瑟夫·熊彼特（1883—1950）完成了这个转换。在1942年出版的《资本主义，社会主义和民主》一书中，熊彼特批判了所谓“古典民主观”；在熊彼特看来，原来的民主观把人民放在首位而把他们对代表的挑选放在第二位是不对的。他把民主定义为“一些个人通过竞争人民选票来获得（公共）决策权的制度安排”。这就彻底颠覆了民主的原意：把选举代表放在第一位，而把人民的决定权放在第二位。他对此毫不讳言，“民主不是，也不能意味着任何明显意义上的‘人民的统治’，民主仅仅意味着人民有机会接受或拒绝将统治他们的人，但由于人民也可以用完全不民主的方式来决定谁做领导人，我们必须再加上另一个标准以收窄我们对民主的定义，即候选人自由竞争人民的选票”。在熊彼特手里，“民主”完成了从“人民统治”向“人民选择统治者”的转型：“人民”变成了“选民”；“民主”变成了“选主”。民主即是让人民在几个相互竞争的精英团体中进行选择，民众参与政治的作用便被限制在四五年选一次政府的范围内了。在过去几十年里，经过熊彼特改造的民主定义已被西方主流以及受西方主流影响的非西方知识精英奉为圭臬。有没有竞争性的选举成为他们评判一个政体是否民主的最重要甚至唯一标尺，至于人民是否真正能当家做主则显得不重要了。

早在18世纪末，卢梭就对代议制的基本假设提出强烈质疑。他认为人民主权只能由人民直接表达，而绝不可能被他人代表。自由应当意味着自主，而代议制恰恰违背了这一原则，在此制度下人民就会丧失自主。代议制造成的结果必然是“爱国心的冷却，私人利益的活动，国家的庞大、征服，政府的滥用权力”。为此他特别挑出英国的代议制进行鞭挞：“英国人民自以为是自由的；他们是大错特错了。他们只有在选举国会议员的期间，才是自由的，议员一旦选出之后，他们就是奴隶，他们就等于零了。”用这句话批评熊彼特式的“民主”似乎也完全恰如其分。美国号称是实行代议制的典范，但在19世纪末20世纪初，人们却发现了那里存在一个若隐若现的“影子政府”，由政治老板们从幕后操纵选举和政党，而这些老板们本人既不是选举出来的，也不必对任何人负责。在他们操纵下选出来的人当然也好不到哪里去，结果就有了马克·吐温那句著名的俏皮话：“美国唯一明显的犯罪团伙就是国会。”除了美国以外，其他那些自称“民主”的国家也差不多。人们为当时的那些“民主制”起了很多绰号，如“公爵共和国”（the republic of dukes）、“铁哥们共和国”（the republic of pals），或“银行家共和国”（the republic of bankers）等等。

从上面的讨论，我们了解到，原本与“民主”八竿子打不着的“代表”“议会”以及衍生物“代议制”是如何一步步变成“代议民主”的。形象地说，如果“民主”原本是浓烈的二锅头，掺入“代表”“议会”等糖水、香精、色素后，“代议民主”就变成了诱人的小香槟了。更准确地说，被“代议民主”劫持以后，“民主”的内涵已经发生了根本性的变化，它现在被用来表示在理论上和实践上都与古代雅典民主完全不同的政治制度，其中包括不少反民主的内容，如政治权利的放弃，将其转让给他人，而非自主地行使它。

那么，代议制民主在多大程度上转换了民主的实质呢？首先，代议制民主不再是参与式的民主。随着“代议制”对“民主”偷梁换柱的完成，人民直接、广泛地参与国家管理的理念被淡忘了，参与变成一种间歇性的行为，每隔四年或者五年来一次，其他时候就当顺民了。第二，政党的出现。在直接民主中根本不需要中间媒介存在，但在间接民主中需要政党来充当利益整合的角色。第三，选举是代议制民主最重要的内容，我们完全可以把现在的“民主”叫作“选主”。一般老百姓的任务就是投票，把“主”选出来，投完票以后，就万事大吉了，回家该干吗干吗。普通公民并不直接参与国家的政治决策，而是推举代理人来进行决策和管理，后者才真正享有决策权。就治理而言，无论是选民本身，还是民选的代议机构，他们都只是被动地对政府的决策做出反应，已完全谈不上什么自我管理了。不少人鹦鹉学舌把代议民主称为“间接民主”，好像它与“直接民主”都是“民主”，只是类型不同。其实，民主一“间接”、一排斥人民大众的参与，它就抛弃了民主政体的实质，变成了另一种政体，非但可能是不民主的，而且可能是反民主的。难怪有些思想家质疑“代议民主”到底是不是够格被冠以“民主”这一令人尊敬的称号。

“自由竞争性选举”限制了大多数人参政的机会

现代人往往不假思索地认为，代议制民主的实现形式只有一种，即自由的、周期性的和竞争性的选举。现代“代议制民主”理论的基本假设是，由于现代国家规模太大，人民群众不可能直接参与决策，需要由他们的代表代劳。即使接受这个假设，人们其实有理由追问，为

什么代表的产生必须通过投票选举，而不是通过其他方式，比如说随机抽签？

前面已经提到，在古雅典，抽签被当作最民主的挑选代表的方式。不仅五百人议事会和陪审员是这么产生的，约700位一般行政官（Archai）中的600位也是这么产生的。与选举不同，抽签保证结果的平等，而不仅仅是机会的平等。凡是没有被剥夺民权的30岁以上公民，只要自愿参与抽签都有被抽中的机会。为了保证家庭贫困的公民能够参政，伯里克利打破雅典公民担任公职无报酬的传统，实行公职津贴制，即包括议事会成员、陪审员和行政官在内的政府官员在执行公务时给予适当的膳食费。这样“贫穷也不再是障碍物，任何人都可以有益于国家，不管他的境况有多黯淡”。得到从政机会后，从政者的任期只有一年，不得连选连任。雅典人之所以这样做，是因为他们看重担任公职的机会在公民中平等地分布，以便让尽可能多的公民能直接参政。他们认为，“同等的人交互做统治者，也做被统治者，这才合乎正义”。只有让公民轮流执政才能打破支配者与被支配者之间的鸿沟，使从政成为一种展现公民荣誉、责任和潜能的机会，而不会成为少数人操控他人命运和以权谋私的机会。

随机分配公职显然有风险，它可能让一些完全不合适的人进入政府。雅典政制中因此有一些特殊的设计，以避免这种状况出现。首先，不是所有中签者都可以当官，他们还必须通过一系列考核，如他们如何对待父母双亲，是否有逃税、犯罪记录，是否有服役记录，是否在政治态度上偏向寡头制。值得注意的是，这些考核都与所谓“从政能力”无关。雅典人相信，只要给予充分的参与机会，普通民众和社会精英拥有同样的政治智慧，都能够参加国家治理，有效地做出决策。在这个意义上，雅典民主制的确是“迄今为止最为民主的政治制度”。

其次，中签者是一个团队，而不是孤立的个人。在团队中，总会有人知道如何将政务处理得更好，其他人就可以在实践中进行观察、学习。第三，在从政期内，公民大会可以随时弹劾或罢免任何官员。每年公民大会的十次“主要大会”（kuriai ekklesiai）都要讨论，官员们是否正确地履行了自己的职责。最后，除少数例外，任何人都不得多于一次担任同一职务。这既是所有人都有机会从政的保障，也降低了官员不称职的风险：最坏的情况不过是，一个不称职的官员在位一年。

虽然以抽签为主，雅典人在某些领域也采取选举制，如将军和司库这类需要专门技能的官员。司库之所以采取选举是因为，一旦发现贪污，可以没收他们的财产。将军之所以采取选举是因为，公元前5世纪的雅典长年对外战争，和平倒是例外，国家需要有作战经验的军事领导人。因为看重的是专业才能，所以占据这类职务的人无任期限制，不必轮流替换，如公元前5世纪的伯里克利连选连任二十余年，4世纪最著名的将军福基翁（Phocion）则在位达45年之久。不过选举出身的领导者多出身于财势名望卓著的家族。无怪乎亚里士多德说，就挑选当权者的机制而言，抽签是民主政治的标志，选举则是寡头政治的象征。当然，选举出身的官员也得接受公民大会的审查，也可随时被公民大会罢免。

对苏格拉底这样的反民主派来说，治国应是社会精英的禁脔。据色诺芬回忆，苏格拉底曾以揶揄的口吻批评雅典民主说，“用豆子拈阄儿的办法来选举国家的领导人是非常愚蠢的。没有人用豆子拈阄儿的办法来雇用舵手、建筑师或吹笛子的人，或其他任何行业的人，而在这些事上如果做错了的话，其危害是要比在管理国务方面轻得多的”。

罗马共和国时期，大多数行政官已不再是由抽签产生的，而是人民选举产生的。但人民被分成193个“百人组”，这些组构成六个等级。有钱而人数较少的人被放入最高的一些组里，不那么有钱而人数较多的被放入其次的一些组里，全体穷人被放入最后的几个组里；而每组只能投一票。这样的制度安排“与其说是人在选举，毋宁说是资产与财富在选举”（孟德斯鸠）。在这种选举制度下，穷人只有选他人的份，自己已没有机会参政了。不过，抽签也没有完全消失，它在产生古罗马的国民议会时仍扮演了一定角色。实际上，直到代议制政府出现以前，大多数允许公民行使权力的政治体制仍在不同程度上、采取不同形式，继续使用抽签方式。例如，中世纪以及文艺复兴时期，意大利的城邦共和国经常把抽签方式作为挑选行政官员程序的一部分。凡是读过马基雅弗里《佛罗伦萨史》一书的人，都不会不注意到，佛罗伦萨运用抽签方式有多么广泛。佛罗伦萨如此，以长治久安著称的威尼斯共和国更是如此，抽签的方式一直沿用至1797年。[\(5\)](#)

直到17、18世纪，对思想家而言，抽签还不像对后世思想家那么陌生。那时，他们仍然把抽签与选举看作产生当政者的不同方式，并经常辩论两者各自的优劣。

16世纪意大利历史学家和政治家圭恰尔迪尼（Francesco Guicciardini, 1483—1540）认为选举方式优于抽签，因为城邦的命运必须操之于称职的人手中，选举可以防止不小心让引车贩浆者流爬上政府高位，可以确保行政官“尽可能的优秀”。但他毫不怀疑，抽签的方式比选举更民主。

《大洋国》的作者哈灵顿（James Harrington, 1611—1677）也不看好抽签。他批评雅典的议会“每年全部一次改选，方式只是抽签而

没有投票”；“在这种方式下共和国也就变得元气大伤了。在一个共和政体中，贵族阶级是人民唯一的驱策者和约制者，但雅典的元老院并不是由世袭的贵族组成的，所以便被莽撞的煽动家或首领们一直推到毁灭的深渊中去了。它的元老院正像罗马的保民官一样，管辖群众的时候少，被群众管辖的时候多”。在哈灵顿看来，只有经过选举才能让精英执政。

孟德斯鸠的说法则与亚里士多德几乎同出一辙：“用抽签的方式进行选择是属于民主政治的性质。用挑选〔选举〕的方式进行选择是属于贵族政治的性质。”他甚至还说，“以抽签来进行选择，乃是民主制的本性”。孟德斯鸠对抽签的评价是，它“是不使任何人感到苦恼的选择方式。它给每一个公民以一种为祖国服务的合理愿望。但是，因为这个方式本身就有缺点，所以伟大的立法者们都特别努力加以整理和矫正”。抽签最大的缺点就是它使得所有市井之徒都有可能被选中。与哈灵顿一样，孟德斯鸠也相信，只有通过选举，才能产生最优秀的领导人，而一般最优秀的人才大多来自上层阶级。

曾作为大使的秘书出使威尼斯的卢梭在《社会契约论》中有一章专门讨论选举，其中他特别提到，抽签和选举这两种挑选行政官的方式，“都曾在各个不同的共和国里使用过；而且至今在选举威尼斯大公时，我们还可以看到这两者的非常复杂的糅合”。抽签的好处在于，“人人的条件都是相等的，而且选择也并不取决于任何人的意志，所以就绝不会有任何个人的作用能改变法律的普遍性”。因此，卢梭同意孟德斯鸠的说法：“抽签的办法最具有民主制的性质。”他显然相信，挑选当政者的方式与政体有某种对应关系，“在贵族制之下，是由王孙公子来选择王孙公子的，是由政府自己来保存自己的；正是在这里，用投票的方法才是非常合宜的”。“在君主制的政府之下，则无论是抽签

还是选举都没有任何地位。国君既然是当然的、独一无二的君主与行政官，所以对他部属的选择权就只能属于他本人。”

以上四位思想家对抽签的重视是超乎现代思想家想象的。不管他们对抽签的态度如何，不管他们对民主的态度如何，有一点是共同的，他们都认为抽签是民主的象征，选举是贵族制、寡头制的标志。令人惊奇的是，仅仅在《论法的精神》（1748）和《社会契约论》（1762）问世的一代人之后，有关抽签民主性的讨论骤然消失了。美国制宪会议期间，詹姆斯·威尔逊依据威尼斯模式曾提议由国会议员抽签选出选举人团，再由选举人团选举总统，但他的提议没有引起任何人的兴趣。在法国革命期间，也有人曾经建议用抽签代替选举，因为前者比后者更公平，但这些建议也几乎全然被忽略。自18世纪中叶以后，人们似乎放弃了对各种挑选政治人物方式的思考和权衡，注意力一股脑彻底转向选举一途。

为什么后世的思想家、政治家青睐带有贵族制、寡头制色彩的选举，而不是民主性更强的抽签呢？由于偏好选举的人没有或不便清楚说明其动机和理由，我们只能做一些理论推断。首先可以排除的是，国家大小不是决定因素。抽签与选举一样都是挑选人民“代表”的机制；两者都服务于代议制，而不是直接民主。不管国家的人口规模有多大，从技术上讲，用抽签的方式都可以挑选出人民的代表。因此，就可行性而言，抽签完全没有问题。最可能的原因恐怕是，选举比抽签更有利于维护社会精英阶层的利益。对比这两种挑选当政者的方式，它们至少在三方面不一样。第一，当政者的候选范围不一样。在抽签制下，所有公民都是候选人，都有可能当选；在选举制下，只有正式候选人才有机会当选，而正式候选人的数目无论多大都只是公民的极小一部分。第二，影响当选的因素不一样。在抽签制下，任何人

用任何方式都无法改变选举结果，结果是随机决定的。当选与否取决于是否享有公民权，而不是取决于个人的其他特征（如能耐、声誉等）。在这个意义上，抽签制是完全公平的，可以彻底消除选举中买票、做票的危险。在选举制下，能影响当选结果的因素则举不胜举，既取决于普选的程度、选举制度的设计、选区的划分，也取决于参选人数及各自的支持度，还取决于国内外势力对各候选人的支持度与影响，更取决于候选人占用的资源（如暴力、金钱、知名度、长相、口才、演技）与竞选谋略（暗杀、舆论控制、抹黑对手、造谣惑众、苦肉计、离间计，及其他各种损招）。总之，在选举制下，选举结果不再是随机的。富人、名人、巧舌如簧者有天然的优势。第三，当选人的性质不一样。在抽签制下，什么人都可能当选，无论她/他是否有钱、是否受过良好教育、是否属于社会精英阶层。抽签制让所有人都有平等的从政机会，都能像亚里士多德说的那样“轮流执政”（ruling and being ruled in turn），都可以亲身享有“民主”的经验。而拼资源、拼形象、拼口才、拼演技的选举制有利于经济和知识精英分子入围，把穷人、“笨人”排除在外。选举把人民大众的作用局限于几年一次的“选主”，将政治变为少数人的游戏。长此以往，无论选举多么开放、多么自由，竞争多么激烈，都不可避免地会形成统治者与被统治者两个阶层，使政体带上亚里士多德、孟德斯鸠、卢梭所说的“贵族”“寡头”的色彩。

普选的实现也无法改变选举的“贵族” “寡头”色彩

有选举的地方不一定有平等的、无差别的、一人一票的普选。中世纪便有教会中主教和修道院院长的“选举”，等级议会亦有某种形式的“选举”，在有些地方，甚至国王也是“选举”产生的。但那时的选举是极少数人的游戏，与绝大多数一般老百姓毫不相干。事实上，直到19世纪下半叶以前，在选票箱前人人平等还受到精英们的强烈质疑。保守派不用去说他们；就连自由派和共和派也担心普选可能导致一场大的社会动荡。

不错，洛克在《政府论（下）》中使用了以下表述：“人民以公正的和真正平等的办法来选举他们的代表。”但这并不妨碍他敌视人民主权观念。孟德斯鸠在《论法的精神》中多次提到“选举”一词，但从未想到给所有人同样的选举权。法国政治理论家皮埃尔·罗桑瓦龙的观察是精准的，“没有一位启蒙思想家要求所有人都有选举权”，即使主张人民主权的卢梭也是如此。的确，卢梭曾宣扬过“立法权属于人民并且只能够属于人民”，但他同时写道，“使公众意志具有普遍性的并非是投票者的数量，而是其汇集的共同利益”。换句话说，普选未必能反映公共意志。在他看来，只有通过教育和自省才能凝聚公共意志。为此，他从未鼓吹普选。在《山中书简》中，他对那些“误以为民主制是一种整个人民充当行政官员与法官的政府”的人冷嘲热讽；在《关于波兰政府的思考》中，他表态赞同建立在能力合格基础之上的选举原则，而不是一人一票的选举原则。与卢梭几乎同时代的英国法学家威廉姆·布莱克斯通爵士（1723—1780）说得非常直白：“设置选举权财产限制的真正原因，是要将那些因境况过于贫贱而丧失自主意愿的人排除在外。”

有人把边沁（1748—1832）誉为“英国大众民主的理论奠基人”，但他主张将选举权限制为受过教育的男性成年人。比他稍晚一点的托

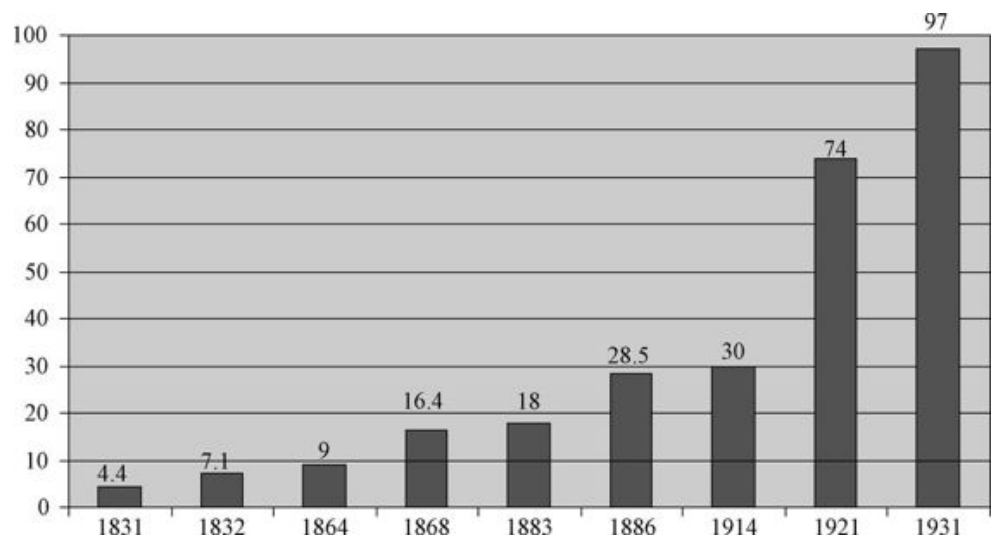
克维尔（1805—1859）敏感地意识到，伴随经济繁荣、教育普及程度扩大、交通和通讯速度加快以及人口流动性提高，民主是不可逆转的历史潮流。他因此曾劝说保守派接受逐步扩大的选举权，不过他的理由是，只有这样，他们才能设法影响民主未来的走向。在《美国的民主》一书中，自由与民主的矛盾成为其中心议题。他相信，大众中蕴藏着一种危险的文化倾向，直接威胁个人自由。正是托克维尔发明了“多数暴政”这个被后世自由主义者念念不忘的字眼。活跃于19世纪中叶的穆勒也感到了那种“山雨欲来风满楼”的民主风潮，但这并不意味着他把民主看成一个好的政治制度。宪章运动带来的骚乱和托克维尔关于“多数暴政”的论述使他对可能出现的工人阶级统治暗藏戒心。他害怕投票权的普及终将导致无产、无知者获胜。为此，他大肆鼓吹，不能读写和进行普通算术运算的人不应有选举资格，领取教区救济的人不应有选举资格，其目的是防止无产、无知者随意侵犯有产阶级的利益。穆勒还提出了一整套限制工人阶级影响的措施，包括赋予知识阶级享有两票以上的投票权、在议会中让劳动者阶级与雇主阶级拥有大致相等的席位。

从这些被后世看作“最开明”的思想家对普选的态度中，我们不难了解为什么投票选举权的普及化经历了一个漫长的历史过程。自由主义者对民众的恐慌，再加上保守派对民众的敌视，使得享受选举权的人在很长时期里局限于少数经济和知识精英。财产资格、识字程度和其他种种限制把占人口绝大多数的劳动人民排除在选举大门之外。

英国

有人把英国民主的历史追溯到通过《大宪章》的1215年，其实这篇文书不过是份封建契约。贵族们试图用这个文件限制国王的权力，但从未打算与平民分享权力。如果从通过《大宪章》到英国“光荣革命”（1688）以前，英国曾有过选举的话，那只不过是富人的游戏。例如，1429年曾规定，只有年收入超过40先令的居民才具备选举资格。随着先令大幅贬值，选举资格在1679年被提高到年收入200镑。“光荣革命”后通过的《1688年权利法案》规定，国民议会实行“自由选举”，但不久又为议员的当选资格设置了很高的门槛：郡议员每年的土地收入必须达到600镑以上，市镇议员每年的不动产收入必须达到300镑以上，有这么高收入的人多数是贵族。到18世纪中期，在英国的700万成年人中，仅有15万人享有选举权，占成年人口的2.1%。直到“光荣革命”143年以后的1831年，英国有选举权的人也只占成年人口的4.4%（见图表1-3）。

图表1-3 英国选民占成年公民的比重（%）



1832年，由于新兴资产阶级和小资产阶级的要求，英国议会通过了一个改良的选举方案，[\(6\)](#)降低了选民的财产资格，这使得选民人数

从30万左右扩大到67万，但即使这个数字也不过是当时英国成年人口的7.1%左右。议会议员则几乎全部是土地贵族和大资产阶级的代表人物，小资产阶级和无产阶级几乎完全没有自己的代表，连工业资产阶级的代表也不多。这令被排斥的阶级极度不满，1838年，以争取男性普选权为目标的宪章运动开始。在此后10年里，宪章派一次次动员民众向议会请愿，但屡屡遭到镇压。虽然宪章运动最后以失败告终，但其产生的压力迫使英国于1867年实行第二次议会改革，它规定在城市中凡拥有单独住宅的户主（不论其价值多少）和每年缴纳房租10英镑以上的房客，只要在选区内居住一年以上都有选举权；在各郡，凡每年缴纳地租12英镑以上的租佃者和每年收入5英镑以上的土地所有者都有选举权。这使得一部分熟练工人获得了选举权，使选民总数由135万增加到225万，占男性公民的三分之一（或成年居民的15%左右）。此后，英国广大农村也掀起了争取投票的运动。1884年，英国在民众的压力下进行了第三次议会改革，它把城市中的“房主选举权”原则扩大到各郡区，使部分农业工人也获得了选举权，这让约200万农村劳动力获得了投票权，英国选民总数又增加一倍，达到450万人，占成年男性居民的约三分之二（或成年总人口的28.5%）。

又过了34年，在第一次世界大战已经开打并需要妇女加入劳动大军的1918年，30岁以上的妇女才获得投票权；再过10年，到1928年，英国妇女才获得与男子一样的投票权（21岁）。即使在实现男女平等的投票权以后，英国的选举制度还不是真正意义上的普选。在1948年以前，英国还允许大学教职员与学生在大学和居住地投两次票，有产者在财产所在地和居住地投几次票，使得既与大学有关又拥有财产的人可以投更多次票，这叫多次投票制（Plural voting），例如，约瑟夫·张伯伦竟然得以在七个选区投票！因此，可以说，英国直到1948年以后才最终实现普选制。从13世纪算起，经历了700多年。

法国

在法国，1789年大革命之前，只有拥有土地的精英和神职人员能够参与政治，数量不到总人口的2%。法国大革命的核心理念是人人平等，理应让所有人都能够作为公民平等地参与政治。但有产者最关心的是自己的财产权，所以他们最害怕的就是无产者或少产者能参与重大政治决策。涉及财产问题，法国革命领导人的立场也很快显露无遗。1789年初，在起草《权利宣言》时，孔多塞（1743—1794）坚持有产者是行使公民权的天然条件之一。《人权宣言》执笔者西耶斯（1748—1836）草拟的《1791年宪法》以财产和年龄为标准，把人民划分为两类：“积极公民”和“消极公民”。前者必须满25岁且缴纳相当于三天劳动所得的税收；后者则包括妇女、家仆、乞丐、流浪汉、教士和赤贫者。当时法国有2600万人，其中“积极公民”只有440万，他们享有投票权。“消极公民”则被剥夺了投票权，最近的研究表明消极公民人数约占达到投票年龄人口的近40%，而不是一般认为的三分之一。1792年8月11日的法令把投票年龄从25岁降至21岁，废除了选举税的条件，并禁止使用“积极公民”与“消极公民”的说法，但它又明确规定，唯有拥有足以被认为是“以其劳动产品为生”的财产的人才能投票，这实际上维护了对非纳税人的排斥，当时至少有100万乞丐、流浪汉和家仆被剥夺选举权，更不要提妇女了。1795年宪法倒退，恢复以财产为基础的选举权，并更加严格，仅限于少数相对富有的资产者和纳税人，结果选民下降到10万人左右。1799年的宪法再次恢复男性普选，取消财产资格。及至拿破仑于1804年建立帝国，宪法又被改变。从1789年到拿破仑建立帝国，法国的选举资格经历了八次翻过来、倒过去的变化，实际上没有从根本上解决男性普选权问题。

严格说来，当时享有选举权的人也是不平等的。为了避免“混乱选举”，法国实行三级议会：初级议会选出二级议会的选举人；二级议会再选出省级议会的选举人；而国民议会的代表由这些省议会选出。要担任第二级的选举人，必须拥有相当于当地200个工作日价值的财产，这就把更多的人排斥在外。二级选举人约占积极公民的1%，如1791年共有440万积极公民，但二级选民只有44000人；1795年反差更大，在600万积极公民中，二级选民只有不足30000人。事实上，当时法语中“有选举权的人”（l'électeur）一词仅指称第二级选民，而用来指称初级议会的投票者的词尚不存在。要享有国民议会议员职位的被选举权，则门槛更高，要缴纳一个银马克的税金（相当于50天收入）并拥有地产，或被列入所谓“名流名单”。⁽⁷⁾之所以这么规定，目的就是要借助法律手段把“代议士”的位置保留给大有产阶级，建立一种有产者的秩序。有人戏称国民议会是“农民选出的律师议会”，因为律师占据了国民议会52%的席位。

在波旁王朝复辟期间（1814—1830），选举权（30岁且缴纳300法郎的选举税）和被选举权（40岁且缴纳1000法郎的直接税）的条件变得更加严苛，选民人数因而大幅萎缩，1814年选民人数只有72000人，仅占成年男子的1%。1830年的“七月敕令”（July Ordinance）进一步限制选举权，把选民人数从10万人缩减到25000人。直到1845年，选民人数不过24.1万人。自由派政论家也不时把对普遍选举的要求形容为荒诞不经。如基佐于1847年断言：“普遍选举原则本身是如此荒谬，以至于任何主张普遍选举的人本身亦不敢完全接受它与忍受它。不存在实行普遍选举的一天。不存在所有的人，不管其如何均被召集去行使政治权利的一天。”更有甚者，小说家福楼拜直到1871年还大骂普选是“人类精神名副其实的耻辱”。

1848年二月革命以后，在工人阶级的压力下，临时政府于3月5日通过一项法令确立了直接的普遍选举。这对保守派犹如晴天霹雳，但他们最初的担忧很快化为乌有，因为普选并没有马上威胁有产阶级的秩序。但当一些激进人士于1850年当选时，有产阶级再次恐慌起来。为了防止工人阶级和小资产阶级执政，1850年5月31日的法律取消了普选权，加入了一项要有3年以上住所的条件。结果，一夜之间，有300—350万人被剥夺了选举权，尤以外来人口比重较大的巴黎等城市为甚。直到第三共和国初期的1871年，法国才确立了男子普选权。⁽⁸⁾法国妇女得到选举权已是1944年的事了，比波兰（1918）、比利时（1920）、印度（1921）、爱尔兰（1922）、土耳其（1934）、菲律宾（1937）还要晚。投票年龄从21岁降到18岁则要等到1974年。

美国

像其母国一样，在殖民地时期（1585—1776），美国也把财产权作为投票权的基石。早期只有成年男性白人土地所有者才能投票。虽然各殖民地对选举权的财产要求不尽相同，但它们对选举权都做出了土地方面的要求，其中最为普遍的财产要求是“年收入40先令的自由持有的土地”。后来随着经济和社会结构的变化，财产的定义必须变得较为宽泛，不再仅限于地产，否则城市居民中的有产者可能被排斥在外，拥有其他形式的财产或缴纳一定数额的税款因此也变成了有产者的资格标准。尽管有这些变化，那时只有很少一部分人享有或使用其选举权。难怪一位当代人说那时的体制是“一个讲话的贵族面对着一群沉默的大多数”。

对选举权进行财产限制的做法得到了不少独立战争领袖的赞同。如汉密尔顿断言，没有财产的人也就是没有自我意志的人；富兰克林则认为，允许那些没有地产的人选举是不合适的。1787年制定的美国宪法，没有就选举权作任何具体规定，而是将这一权力保留给各州。最初的13个州在制定自己的宪法时，普遍规定了选举的财产条件（拥有财产或缴税）。这样，有资格投票的选民与殖民地时期没有太大变化，仅限于人口中的极少部分。1789年第一次举行总统选举时，只有约4%的成年人投票。后来加入美国的那些州，选举权的财产条件较为宽松，有些只要求缴税（如俄亥俄、路易斯安那、密西西比），有些则连这一条件也放弃了（如佛蒙特、肯塔基、田纳西）。新州之所以采取较为宽松的财产条件，一方面是因为它们希望吸引更多的人口移民本地，使领地早日达到联邦州的法定人数；另一方面是因为它们大多土地资源极为丰富，每一位移民均有机会获得足够的土地。基于同样原因，最初13州里人烟稀少的州不久后也放弃了拥有财产的要求（如特拉华、马里兰），甚至缴税的要求（如新罕布什尔、乔治亚）。换句话说，最初实现成年男性白人普选权的地方都是人少地多的州。其他的州要再等几十年才实现这一目标。由此看来，对广袤土地的殖民与选举权的扩大之间有一层奇特的关系。到1860年内战开打前，美国还有一些州把缴税作为获得投票权的前提条件；在宾夕法尼亚和罗得岛，这个要求一直延续到20世纪。总之，在内战以前的美国，男性白人的普选权仍没有完全实现，黑人就更不用说了。只有在黑人很罕见的新英格兰5州和纽约，黑人被允许参加选举，而纽约还要求拥有价值250美元的财产。

1861—1865年的南北战争结束了对黑人的奴隶制。1868年通过的宪法第14条修正案赋予黑人公民权并允许他们参加选举，但南部蓄奴州仍然不准黑人投票。两年后，宪法第15条修正案通过，明确禁止州

政府和基层政府剥夺黑人的选举权。当时不少男性白人也许反对为投票规定财产条件，但他们却把剥夺妇女、黑人、印第安人、非白人移民的投票权看作天经地义。设置财产条件时，排斥这些人本不是问题；一旦降低或放弃财产条件，就必须寻求其他途径。在19世纪七八十年代，南部反对第15条修正案的势力广泛用暗杀、“夜袭”、暴力恐吓等“白色恐怖”手段阻止黑人行使其宪法保障的权利。⁽⁹⁾在其后的二三十年里，11个南部州里有10个修改了宪法和法律，为黑人投票设计出一整套“合法”障碍来取代非法手段，其中最臭名昭著的是文化水平测验和人头税（Poll taxes）。文化水平测验要求投票前必须通过英文读写测验（如背诵和解读美国或本州宪法），未通过者不得投票。但一方面，识字的黑人往往被告知他们的测验“不及格”，因而不准投票；另一方面，文盲的白人却可借助所谓“祖父条款”被允许投票。⁽¹⁰⁾

人头税是指获得投票资格前必须提供已纳税证明，未纳税或未能提供纳税证明者不得投票。到1904年，所有11个南方州都设置了人头税，其中7个州要求提前6—9个月缴税才能参加11月份的选举。南部州本来就穷，1880年人均收入只有86美元，1900年也只有100美元，构成人口大多数的黑人就普遍更穷，他们根本无力缴纳人头税。与文化水平测验不同的是，在人头税方面并不适用“祖父条款”。美国有政治学家（如V. O. Key, Jr.和他的学生Frederic Ogden）辩称，人头税不仅没有妨碍黑人的选举权，反倒有助于消除对选举权的限制。不过，大量证据表明，实际情况恰恰相反，人头税是阻止黑人选举的最有效工具。

文化测验、人头税和其他歧视性法律障碍从一出台就遭到进步势力的反对，但它们一直持续存在至20世纪60年代中期。众议院在40年代5次通过法案欲取缔人头税，但南方保守势力阻止了参议院的行

动。一直到1964年宪法第24条修正案通过，才在联邦选举中废除了人头税；两年后，最高法院再裁决州人头税违反宪法第14条修正案的平等保护条款。至此，财富才不再是阻碍公民投票的负担。投票的文化测验要求也要等到1965年的“民权法案”通过才被废止。在这以后，美国黑人（以及印第安人、华人等其他少数民族）才真正开始享受选举权，而此时距殖民初期只让成年白人土地所有者投票已经过去了350年。

美国妇女获得投票权的历程也十分曲折。早在1777—1807年间，新泽西州就允许拥有财产的白人妇女投票。过了一百多年后，1890年怀俄明州才在宪法中赋予妇女选举权。再过30年，即1920年第19条宪法修正案通过后，美国白人妇女才拥有选举权。不过，白人男性政治领袖的歧视和诸如人头税之类的法律障碍依然阻碍着妇女行使投票权。这种局面一直等到20世纪70年代第三波妇女运动兴起后才得到改变。也是在六七十年代民权运动的影响下，1971年通过的第26条宪法修正案才将投票年龄从21岁降至18岁。

上面我们简单介绍了三个国家实行普选权的漫长过程，其他西方国家的情况则大同小异。在20世纪上半叶以前，当欧美国家的选举早已变成是“自由的”“竞争性的”时，很多重要的社会团体仍被剥夺了选举权。选举是有产者、社会精英的游戏，而其他人由于不是有产阶级，没有财产权，不认得字，在某个地方居住时间不够长，或性别、种族、肤色等原因，被排除在游戏圈外。英国工党领袖拉斯基回顾这段历史时，说了一段话可谓一针见血：“自由派的理想是让中产阶级分享方方面面的特权，而让无产阶级留在锁链中。”

那么当“自由的”“竞争性的”选举也变得“普遍”以后，选举是否就能让人民真正当家做主呢？选举是否就不再具有“贵族”“寡头”性质了呢？让我们回想一下民主的原意：人民的统治。即使由于规模较大的现代国家不能实行古希腊那样的直接民主，即使我们接受代议制的原则，即使公民不能人人都担任公职，直接参与政治决策，民主的原则至少要求所有公民都应有担任公职的平等机会。在不能实行直接民主的情况下，公职的平等分布本是民主的题中应有之义。然而，早期自由主义者鼓吹的代议制政府都是建立在对选举权的形形色色的限制之上的，完全违反了民主的原则。在19世纪和20世纪上半叶，无论是支持者还是反对者，其注意力都集中在投票权的扩展上，一直到全面实现普选。那时人们争取的政治平等就是选举权的平等，似乎，选举权平等了，政治平等就实现了。与此同时，当选者的财产资格也逐渐消失。这两个变化使人们相信，只要政府是经过普选产生的，它就是民主的；反之，只要政府不是经过普选产生的，它就不是民主的。在此过程中，民主的概念被偷换了：从人民行使主权的政体（government by the people）变为人民作为权力来源的政体（government by the consent of the people）；政治平等的概念也被偷换了，从公职分布的平等变为了选举权的平等。有意无意之间，人们忽略了问题的另一面：即使选举是自由的、竞争性的、普遍的，并非所有的公民都有担任公职的平等机会，因为与抽签制不同，选举本身就是一种不平等的做法，它不可能把所有公民都看作公职的潜在候选人，因而不可能给所有人提供担任公职的平等机会。虽然法律并不阻止一般人参与竞选公职，但竞选必然偏爱“出众”“出色”之人，即便不是皇亲贵胄、名门望族、社会贤达，也必定是仪态出众、辩才无碍的硕彦名儒、干练之士。例如，在号称“最民主”的美国，显赫政治家族掌控美国国家权力在历史上几乎从未间断，亚当斯、汉密尔顿、塔夫特、哈里逊、罗斯

福、肯尼迪、洛克菲勒这些家族都曾风云一时。即使在2008年角逐总统候选人提名者那些人中，希拉里是前总统克林顿的妻子；麦凯恩是将门之后，父亲与祖父都是海军上将；罗姆尼是前密歇根州州长的儿子；只有奥巴马是圈外人，但他被肯尼迪家族相中。更不要说，小布什、老布什两代人都担任总统，小布什还有兄弟任州长了。在政治体制几乎完全效仿美国的菲律宾，独立后的14名总统中至少12人沾亲带故，国会大部分议员来自100多个名门望族，在250名众议员中，纯粹平民出身当选的只有11人，参议院的24个席位则几乎全由“贵族”子弟掌控，阿基诺、加西亚、拉莫斯、洛佩兹、马可斯等名字在国会成员名单上反复出现。因此，在选举中，人们往往很少关心候选人代表的党派和他们的立场，而是问：“这是谁家的孩子？”别看在很多国家，选举花招层出不穷，场面热闹非凡，公职（或代议士）的位置实际上被保留给社会的上层阶级。

民主本来意味着当政者也应是普通人，与受他们管理的人在生活方式、习性、关切等方面非常接近。以选举为特征的代议制却具有贵族制特征，即当选者与一般的选民在社会背景上十分不同。在第三讲里，我将试图讨论为什么会出现这种状况以及其后果，在这里我只想指出，当人们不再关心与抽签相比选举能否使公职在公民中平等地分布、不再追问现代代议机构如何分配作为稀缺物品的公职，从而陷入选举的迷思时，被他们认为是“民主”的体制实际上不是民主的正品，而是赝品。

令人不得不啧啧称奇的是，19世纪以后，选举的贵族特征就不再是政治辩论和理论探索的议题。在当代政治理论家中，只有为数不多的几个人注意到当代选举的贵族特征。卡尔·施密特（Carl Schmitt, 1888—1985）是话说得比较直白的一位。他看到了选举的双重特性：

“与抽签相比，正如柏拉图和亚里士多德指出的，用选举的方式确定政治领导人是一种贵族式的做法。但与由上级任命或世袭继承比，这个做法又显得有点民主。在选举中，这两种潜在的可能性同时存在：它既可以有抬升上等人、领袖地位的贵族特征，又可以有任命代理、仆人的民主特征；与当选者相比，选民既可以显得像下属，也可以显得像主人；选举既可以服务于代表（representation）原则，又可以服务于同一（identity）的原则。只有在具体情况下，我们才能判断选举的真正含义。如果选举的目的是实现严格意义上的代表（true representation），它不过是贵族原则的工具；如果选举的目的仅仅是用来挑选带从属性的代理人（dependent delegate），它不失为一种民主的方法。”

其他一些理论家也认识到现代民主的贵族特征，他们认为这是不可避免的、天经地义的，但似乎不情愿用“贵族”来描述他们心仪的民主，而是代之以模糊的、可以糊弄人的“精英”二字。例如，韦伯（Max Weber, 1864—1920）自称是民主的拥护者，但他公开声明不相信人民主权的可行性。他认为，人类社会只可能有一种政治，那就是职业政治家的统治；现代代议制民主与其说是通过选民投票选择领导人，不如说是一些“恺撒式”的政治精英通过“蛊惑煽动”来招募追随者。在韦伯看来，这种“蛊惑煽动”并没有什么见不得人的地方，它总比密谋政治要好。韦伯对现代民主的思考影响甚巨。在20世纪西方主流思想界，我们不难看到韦伯的身影。与韦伯一样，米歇尔（Robert Michels, 1876—1936）、熊彼特（Joseph A. Schumpeter, 1883—1950）、拉斯韦尔（Harold Lasswell, 1902—1978）、李普塞特（Seymour Martin Lipset, 1922—2006）、萨托利（Giovanni Sartori, 1924—2017）、亨廷顿（Samuel P. Huntington, 1927—2008）这些“民主”理论家关心的不是如何最大限度地实现民主原则，

而是费尽心机去探究一种“最低限度的民主”，即精英民主。他们认为，社会分化为大众与精英是天然的，前者掌权、后者被统治也是不可避免的，或用米歇尔的话说“民主导向寡头政治，而且必然包含着一个寡头核心”。在这个前提下，民主不可能是人民的统治，只能是一种让精英通过竞取人民的选票来获得领导权的制度安排。这样，选举变成了民主的代名词，人民的作用不再是参与治国，不再是决定和影响公共政策，而是接受或拒绝这些精英或那些精英的统治，至于精英的决策是否符合人民的意志，那是无关紧要的。现在不少人喜欢称当代所谓“民主”体制为“间接民主”，似乎它与符合民主原意的“直接民主”是一种政体的两个不同类型。实际上，这样的“民主”说到底不过是“选主”而已，是少数精英分子角逐政治权力的一种游戏，与民主的原意风马牛不相及，所谓“精英”云云只是“贵族”的遮羞布。[\(11\)](#)

1999年，一批政治理论家在耶鲁大学开了一个有关民主的研讨会，会上有人提出一个简单的问题：在千百年里，古典理论家一直担心，占人口多数的穷人会借助民主体制来瓜分有产者的财富，为什么今天的穷人在民主制下会缩手缩脚、不这么做呢？与此相关的是另一个问题：在很长时间里，有产阶级一直害怕民众一旦有了参与政治的权利，他们的财产权会受到侵害；他们十分敌视民主，并千方百计试图诋毁民主、颠覆民主。那么，为什么民主与有产者在经历了两千多年互相怀疑的紧张关系之后终于在资本主义制度下握手言和了呢？换句话说，在2000多年的历史里，民主一直被看作坏东西，为什么它最近一百年来突然变成了好东西？到底是有产者发生了变化，还是民主发生了变化？通过上面的介绍，答案应该比较清楚了：此“民主”非彼民主。正如雪瓦斯基（Adam Przeworski）指出的那样，如果有产阶级得不到对其财产权的保障，他们是拼死也不会接受民主的。今天我们看到的所谓“民主”都是经过改头换面的民主，它们是异化后的民主、

去势后的民主、无害化的民主、去功能化的民主。经过“自由”“宪政”“代议”“选举”“多元”一刀刀阉割之后，民主已从难以驾驭的烈马变成了温顺的小羊；穷人已没有办法利用它来实现他们最想实现的目标，他们甚至不再知道自己最想实现的目标是什么；富人也没必要害怕这种“鸟笼民主”，鸟笼内外依然是他们的天地。对有产阶级而言，既有唬人的“民主”之名，又无可怕的“民主”之实，这种玩意儿不是“好东西”又是什么？这让我不由想起拿破仑一句名言：“真正的治国之道是利用民主的形式来行使贵族统治。”

(1) Robert Browning , “How Democratic Was Ancient Athens ? ”in John Koumoulides , eds.*The Good Idea : Democracy and Ancient Greece* (New Rochelle 1995) , p.58.

(2) Allen M. Ward , “How Democratic Was the Roman Republic ? ”*New England Classical Journal*, Vol.31, No.2 (2004) : pp.101-119.

(3) Gustave Le Bon , *The Psychology of Revolution* (New York : G. P. Putnam's Sons, 1913) , p.284、287.

(4) 英国第一任财政大臣、辉格党领袖罗伯特·沃尔波尔（1676—1745）说得很清楚，“君主、贵族和民主三种政府形式混合掺杂在一起可以带来三者各自的长处，同时避免三者潜在的危险”。的确，英国的代议制也是典型的混合政体：国王是君主制的象征，由世袭贵族和委任的各界名流组成的上院是贵族制的象征，经选举产生的下院是民主制的象征。前两者都是为了给鲁莽的民主激情套上辔头。很多英国政论家相信，如果不保留君主制和贵族制的成分，英国的议会民主就难以运作。

(5) 自13世纪以后，直到威尼斯共和国的末期，威尼斯大公的选举大致是依照如下的办法进行的：大会选出30个公民；这30个公民再选出9个公民；这9个公民再选40个公民；在这40个公民之中，以抽签选定12个公民；这12个公民再选25个公民；再以抽签方式由这25个公民中抽出9个公民；这9个公民再选出25个公民；再由这25个公民中抽签确定11个公民；这11个公民再选41个公民；最后，由这41个公民选举大公。安排如此复杂是为了防止少数人操控。

(6) 黑格尔极力反对扩展选举权的英国1832年改革法案。

(7) 共和八年宪法下，基层600万人确定由60万人组成的市镇信任选举名单，市镇名单中的人再确定由6万人组成的省级信任选举名单，最后形成一份由6000人组成的全国信任选举名单。

(8) 当时，欧洲国家多数还没有确立普遍选举，甚至在美国的很多州也存在许多对选举权的限制，法国在这方面领先其他国家。

(9) “三K党”就是在这个时期兴起的。

(10) “祖父条款”允许那些其祖父是合格选民的人不参加文化水平测验。在内战后的美国，这些人只能是白人，不可能是黑人、印第安人或其他少数民族。

(11) 有意思的是，在不少西方语言中，“选举”（election）和“精英”（elite）具有相同的词根。

第二讲 现代民主兴起的条件

当民主是个“坏东西”时，大概没人会关心在什么条件下它最可能出现。一旦民主被确定为是个“好东西”以后，就会有人希望知道在什么条件下它最可能出现，其目的也许是纯粹出于学术上的好奇，也许是出于政治上或外交上的需要——推动或阻碍民主的兴起。

上一讲已经谈到，作为“好东西”的“民主”已经不是原来意义上的民主。这一讲谈民主兴起的条件，当然不是讲原来意义上的民主在什么条件下最可能出现，因为在现代，迄今为止这种民主还没有大规模地出现。首先必须讲清楚的是，这一讲及下一讲讨论的“民主”已不是原来意义上的民主，而是现代主流思潮理解的“民主”，或现代真实世界里存在的“民主”，或简称“现代民主”。不预先讲清楚这一点可能导致概念上的混乱。

为了便于讨论，我们还需要借助社会科学的术语来明确一下讨论方式。“民主的兴起”在这一讲是所谓“因变量”，或需要被解释的现象；我们要探寻的是决定“因变量”的“自变量”，或可以用来解释“因变量”的那些条件。先让我们来解析一下因变量。

首先，“民主的兴起”里的“民主”虽然是个时髦的话题，它的含义并不清晰。如果翻开世界各地每天出版的报纸杂志，浏览互联网上的各类论坛，阅读各类学术书籍和期刊，我们随时随地会遇到“民主”这个词。表面看来，这个词指的是同一种东西；但如果稍微深究一下就会发现，当人们高谈阔论“民主”时，他们指的往往不是同一种东西。有时，人们有关“民主”的笔墨官司打得热火朝天，或争论得面红耳

赤，但他们各自是在不同意义上使用这同一个词。这样的状况也不少见：同一个人在不同场合谈民主时，甚至在同一场合谈民主时，这个词的含义飘忽不定。

在我看来，人们今天往往在四个不同的意义上使用“民主”这个词。

第一个含义是民主的**法律条件**，即法律上规定民主的基本条件，其中包括公民、社团、社区能享受的公民权利和政治权利（如言论自由、出版自由、结社自由等）。有些人往往把这种东西叫作民主，当然它跟民主有关系，如果这种公民权利和政治权利不存在的话，也许民主确实不能运作。但是在严格意义上，民主的法律条件不能等同于民主，它仅仅是法律条文上的东西。

第二个常用的含义是**多元竞争**。第一讲提到，自熊彼特开始，民主已被理解为不同精英集团之间的竞争。现在许多人就是在政治竞争这个意义上来使用民主这个词。竞争涉及政治反对派在多大程度上是被允许存在的，不同党派之间的竞争是在多大程度上被允许存在的。需要注意的是，有些政体也许允许竞争，甚至激烈的竞争，但竞争只局限于几个很小的精英集团之间，完全不涉及普通民众，例如17世纪至19世纪英国托利党与辉格党之间的竞争。显然竞争也不是民主的真实含义。

第三个意义上的“民主”与民主的真实含义更接近一点，即**大众参与**。从这个意义上来讲，民主不仅仅是法律条文上是否允许人们参与政治，而是实际上人们在多大程度上参与了政治。这是两个完全不同的意义。很多国家的法律条文允许参与政治、保护公民政治参与的权利，但是由于种种原因，很多人实际上并不参与。在后面讨论民主实

效时，我们会看到，在号称“民主典范”的一些国家里，公民参与是既不充分，也不公平的。如果一个国家自称“民主”，但很大一部分公民实际上被排斥在政治过程之外，对这样的“民主”也许得加上一个大大的问号。

最后一个意义上的民主是**政府对人民的回应性**，即政府的政策在多大程度上反映了公民的需求、要求和偏好，这种意义上的民主更贴近民主的真实含义。前三个意义上的“民主”都偏重政治过程的“输入”端，而忽略了政治过程的“产出”端。如果一个政体在“输入”端看似程序民主，但它的实际表现却与广大人民群众的意愿背道而驰，把它叫作“民主”恐怕太勉强。

在谈到民主的时候，我们一定要区分是在哪种含义上使用这个概念。不然的话就会产生很多的混淆，产生不必要的争论。很多时候你会发现人们在那里争论得不可开交，实际上他们讲的不完全是一件事，那叫浪费时间。

其次，讨论“民主的兴起”还要区分“民主化”（democratization）与“民主的巩固”（democratic consolidation）。民主化是指从一种非民主的体制转化为一种民主体制的过程。在20世纪80、90年代以来出现了所谓“第三波”民主化，世界上几乎每一个地区都被第三波覆盖了。但民主化了并不意味着民主就能巩固下来。其实使用“第三波”这个说法就暗含了这么一层意思：很多国家的民主体制是脆弱的，存在一段时间后很快就会烟消云散，于是才有“第一波”“第二波”，现在又有“第三波”；如果“第三波”像前两波一样退潮的话，今后还可能出现民主的“第四波”“第五波”。从当今世界的现实情况来看，这种现象几乎随处可见。20世纪80年代末和90年代初，当第三次民主化浪潮开始

从欧洲南部和拉丁美洲向东亚、东欧、苏联、撒哈拉以南以及其他地区蔓延时，许多人曾一度对涌动着的“世界性民主革命”浪潮的前景感到非常乐观。现在，十多年过去了，这种乐观主义已经有点明日黄花的味道。尽管美国政府一再宣称“民主政治赢得了最后的胜利”⁽¹⁾，但那些曾努力估价第三次浪潮作用的人却认为，现实并不像人们曾经期望的那般美好。在20世纪90年代初摆脱了集权统治的100多个国家中，目前只有不到20个国家“明显地有望实现日渐成熟、运转良好的民主制度”。除十几个国家已经遭受了“民主崩溃”或“民主倒退”（如泰国、巴基斯坦、肯尼亚、黎巴嫩、莱索托、尼日尔、秘鲁、塞拉利昂、赞比亚以及几个后苏联国家）之外，大多数转型政府似乎都处于戴蒙德（Larry Jay Diamond）所称的“过渡区”或卡罗瑟斯（Thomas Carothers）所说的“灰区”。由于介于完全的独裁专制与稳固的民主制度之间，这一类的政治体制近来被贴上了各种各样的新标签，如“准民主”、“形式民主”、“选举民主”、“表面民主”、“假民主”、“弱民主”、“部分民主”、“虚拟民主”、“非自由民主”以及“不稳定民主”等等。然而，无论加上什么样的限制性形容词来强调这些体制的特点，都只会造成误导，因为它们大多数根本就算不上是什么民主。由此可见，民主巩固的条件和民主化的条件是不同的。

再次，谈“民主的兴起”还不应回避民主的质量问题。在很长一段时间里，当人们谈论民主时，他们通常接受一个未加言明的前提假设，即民主都是好的。正是在这个背景下，20世纪90年代时，大家都在谈民主化；到90年代中期的时候，一些人已经意识到民主化与民主巩固的区别，开始谈论民主的巩固问题。那时，不少人相信，衡量民主是否巩固可以用一个简单的标杆：即民主是不是已经变成了一个国家内大多数人都接受的游戏规则（the only game in town）。然而，严酷的现实告诉我们，即使民主的游戏规则被大多数人接受，即使民

主体制得以巩固，未必所有的民主体制都是美好的。任何人只要对被看作民主的国家稍作比较（例如挪威与印度比较，或澳大利亚与菲律宾比较），就会了解已经巩固的民主也有质量上的差别：有些民主质量较高，有些民主质量低下，还有些民主不上不下。因此，一些人开始认识到，正如酒有优劣之分，民主也并不像一些人理解的那样是一种同质的东西。不把“好民主”与“坏民主”区别开来，胡子眉毛一把抓地谈“民主的兴起”没有多大意义。与其笼统地谈“民主的兴起”，不如分别讨论在什么条件下“好民主”会兴起、在什么条件下只会产生“坏民主”。当然，衡量民主的质量是件非常麻烦的事情。对这个问题的讨论最近几年刚刚开始，目前在学术界还存在很多争议。

最后，讨论“民主的兴起”还需注意民主程度的量化问题。不少人倾向把民主看成非白即黑、非此即彼的问题，似乎一个国家只能被定义为“民主”或“非民主”。实际上，无论是历史地看，还是横向比较，我们都会发现“民主”不是一个有无的问题，而是一个程度问题。否则，把今天的英国与13世纪的英国都划入“民主”是十分荒谬的，正如把奴隶制盛行的美国与今天的美国都划入“民主”是荒唐的一样。

近几十年来，不断有学者、学术机构、国际组织试图把“民主”量化。要注意的是，被量化的可能是不同意义上的“民主”。最早尝试量化“民主”的是罗伯特·达尔（Robert Dahl, 1915—）。在1971年出版的《多头政体：参与与反对》（*Polyarchy: Participation and Opposition*）一书里，达尔用“竞争”与“参与权”两个指标度量了114个国家的民主程度。⁽²⁾此后这方面的尝试逐步增多，其中最著名的是“范汉冷指数”（Vanhanen Index）、“政体指数”（Polity Index）、“自由之家指数”（Freedom House Index）。这三个指数都包括150个以上的国家，且不断更新。尽管具体的概念化和操作化方式不同，它们都

用两个“输入端”指标度量“民主”。例如，“自由之家”每年发布的全球民主指数强调得更多的是法律条件。最近几年，一个德国研究机构“贝塔斯曼基金会”（Bertelsmann Foundation）定期发布“贝塔斯曼转型指数”（Bertelsmann Transformation Index，简称BTI指数），该指数包括了更多的指标，但有些指标似乎与民主没有直接关系。2007年英国期刊《经济学人》也公布了一个全球民主指数，其指标包括了法律条件、多元竞争、大众参与和政府的回应性。

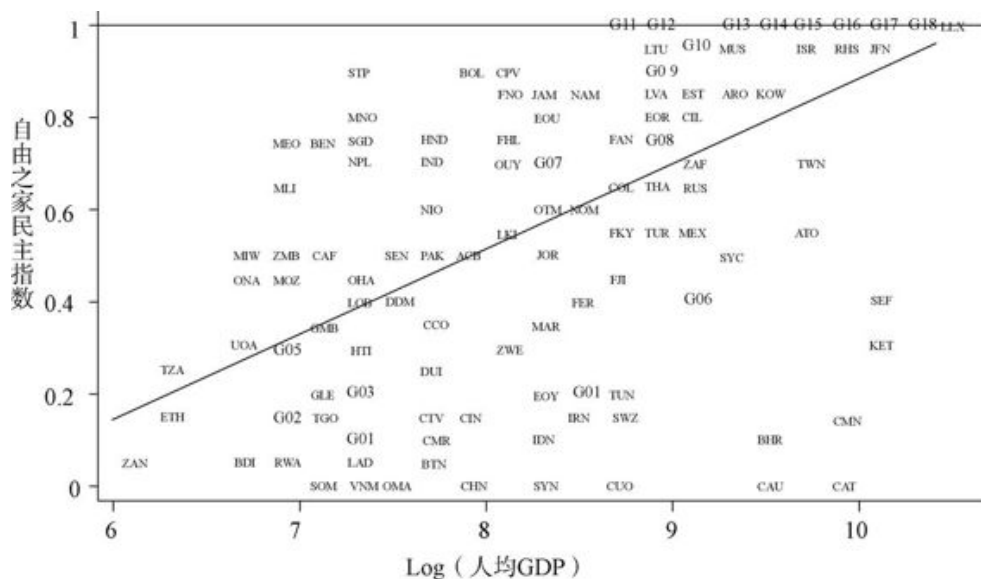
明白了因变量的准确含义后，我们才能清晰地提出需要讨论的问题：在什么样的条件下，一个国家最可能从不民主的体制转向民主的制度？为什么有些国家的民主制度能够逐步巩固起来，而另外一些国家的民主体制却如昙花一现？为什么有些国家的民主质量比较高，而另外一些国家虽然发生了所谓民主化，民主体制也得以巩固，但民主质量不太高甚至很差？

不管是民主化的条件、民主巩固的条件，还是高质量民主的条件，都已经有了一些实证性的研究，它们用来解释因变量（民主的兴起）的关键自变量主要集中在以下五个方面：一是**经济发展**，二是**阶级结构**，三是**文化影响**；四是**市民社会**，五是**社会资本**。下面我将对这些方面的研究做简短的介绍与评论。最后我会引入一个新自变量，即国家能力，讨论它与民主化、民主巩固及民主质量之间的关系。

一 经济发展与民主

我们可以先来做一些基本的观察，看经济发展与民主之间是否存在某种关系。首先是跨国的观察，即在某一个时点上我们观察不同国家的经济发展的水平跟这个国家采取的政治制度之间有什么关系。图表2-1显示的是人均GDP和自由之家民主指数之间的关系，我们可以看到，两者之间存在比较显著的相关性，即经济越发达的地方，就越倾向于采用民主制度。如果我们换另一种民主的衡量指标，使用自由之家的民主指数，我们可以观察到相同的现象，即经济越发达的地方，民主程度越高。

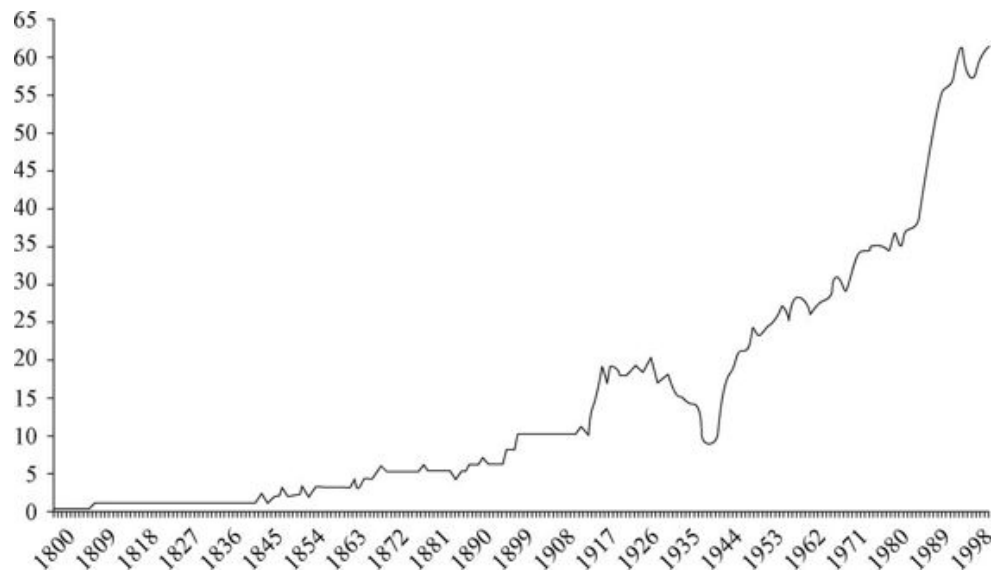
图表2-1 跨国观察：20 世纪90 年代民主与人均收入的关系



当然我们也可以用历史数据来进行比较。图表2-2使用了Polity（民主指数），它展示了在1800年到1998年近两百年间，民主得分在8分及以上的国家数量。这里我们看到，总的来说，随着时间的推

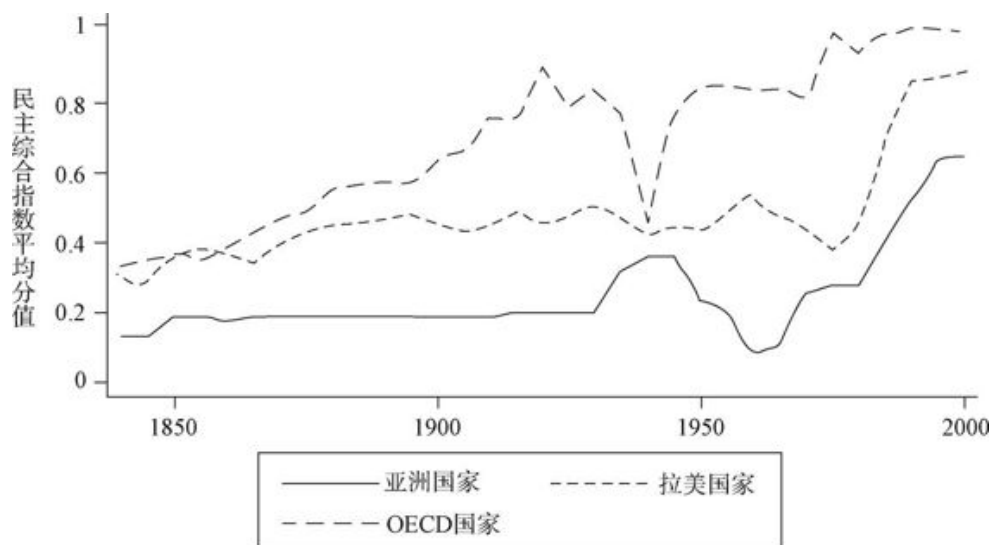
移，民主得分在8分以上的国家越来越多。我们知道，从19世纪以来，世界整体的经济发展水平越来越高。从这个角度来说，我们也看到一种相关关系：世界经济越发达，民主的国家也随之越多。

图表2-2 时序观察：民主得分在8 分及以上的国家数量（1800—1998）



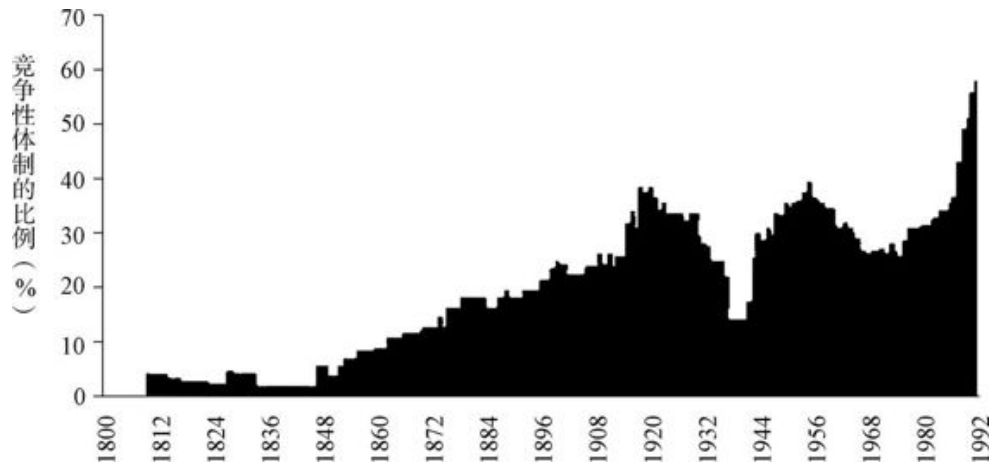
图表2-3做了一个地域的分解，即从1840年到2000年期间，亚洲、拉丁美洲和OECD国家民主得分的平均值。同样我们可以得出结论，随着经济的发展，不同地区国家的民主程度趋向越来越高。

图表2-3 时序观察：民主的演进（1840—2000）



图表2-4显示的是所谓民主的三个波峰。从1812年到1910年前后是第一次民主化浪潮，但从1910年到二战以前很多国家从民主变成不民主；从二战结束以后一直到1965年前后是民主浪潮的第二波，不过到1965年以后很多国家又从民主变成不民主，是第二次民主退潮；1974年从南欧开始，一些国家又开始民主化，由此开始了民主的“第三波”。从图表2-5看，每一波民主浪潮过去之后，虽然会有退潮，但下一波民主浪潮之后，会有更多的国家采取民主政体的形式，这似乎也与世界总体的经济发展水平有点关系。

图表2-4 民主的三“波”



前面的同时段跨国观察和跨国时间序列观察，很容易让我们得出一个结论，即经济的现代化是一个线性的、不可逆转的过程，经济和社会的现代化构成了实现民主的先决条件。这就是所谓现代化理论：随着经济和社会的现代化，政治上一定会现代化、民主化。虽然大多数人未必熟悉这个理论，但是在日常生活中，很多人似乎都接受了这种理论。比如我们经常听到有人言之凿凿地说，中国经济发展到一定程度，必须要实行政治改革（即采取西式民主体制）。当然，究竟什么程度是“一定程度”，人们没有共识。不过，说这话实际上就接受了经济现代化与政治民主化之间存在线性逻辑关系的理论。

这个理论是李普塞特（Seymour Martin Lipset）在1959年的一篇文章《民主的一些社会条件：经济发展与政治合法性》（“Some Social Requisites for Democracy : Economic Development and Political Legitimacy”）中提出来的。他认为民主出现与否跟经济发展水平之间是紧密相关的。经济发展水平越高的国家，就越有可能实现民主，并越可能使民主得以巩固。这里面有两个假设：一个假设是经济的发展可能促使民主出现，一个假设是经济的发展可能帮助民主巩固。现在回头看，他当时的研究方法是非常原始的。他观察了两组国家：一组是欧洲的国家，一组是拉丁美洲的国家；然后分开来看，比

较每一组国家平均的收入，结果发现两个地区里面，民主国家的平均收入都要高于专制国家（见图表2-5），因而得出经济发展是民主政治必要条件的论断。

图表2-5 李普塞特1959年的观察

国家	人均收入\$
欧洲民主国家	420—1453
欧洲专制国家	128—482
拉美民主国家	112—346
拉美专制国家	40—331

后来也有人试图从反面解释为什么经济不发达、经济水平比较低的时候要采取民主政权的形式比较困难。他们认为经济增长和政治民主之间可能是有矛盾的，因为经济增长可能会对人们有很多要求，可能会迫使政府采取一些特殊的措施；而在民主条件下，这些措施是无法实施的。例如，罗森陶（Richard Lowenthal）认为，政治自由程度的每一次扩展都会以经济发展的减速为代价；反之，经济发展的每一次提速都会牺牲掉一些政治自由。印裔著名经济学家巴嘎瓦蒂（Jagdish Bhagwati）也认为，落后国家不得不面对“快速发展与民主进程之间的残酷选择”。

现代化理论中最关键的一点就是，经济发展有利于实现民主。那么为什么经济增长会导致民主？经济增长是通过什么中间机制影响政

治制度朝民主方向变化的呢？这个问题还得要做更进一步的分析。在以往的研究中，人们提出了经济发展影响政治制度的四种机制：

第一，经济增长会改变政治文化。经济增长使得更多的人受到更高层次的教育。这些人会变得主观上更独立、更有个性、更理性、更能够容忍不同意见。所有这些东西都是政治文化的组成部分，当经济增长导致这些观念上的变化以后，社会就更容易实施民主政治。

第二，经济增长会改变阶级结构。经济发展会提高人们的生活水平，会在社会里逐步形成一个比较大的所谓“中产阶级”，他们倾向于求稳怕乱；同时，对下层阶级来说，由于经济增长了，他们也有望水涨船高，因而不必再用过激的革命方法来谋求改变自己的经济社会地位；另外，因为经济增长引发其他阶级立场的变化，上层阶级对政治民主化也没必要采取抵制的态度了。换句话说，经济增长可能会让每个社会阶级都支持比较平缓的政治变迁，这样更容易实现民主。

第三，经济增长会改变国家与社会之间的关系。经济发展会在社会中创造出更多的机会；社会的出路多了，人们便不必都去追逐政治上的权力。这使得政治不再是一场你死我活的斗争，不再是零和博弈，大家更容易达成妥协，也有利于实现民主。

最后，经济增长会导致大量中间组织或中介机构的出现。社团等中间组织的大量涌现，使得人们有机会在日常生活中学会如何用民主的方式处理大大小小的问题，学会如何与形形色色的人打交道，这也有利于民主政治的实现。

总之，经济增长影响政治体制的作用途径很多，以上四种是经常被人提到的：经济增长影响政治文化，影响阶级结构，影响国家与社

会之间的关系，导致市民社会的出现。这四方面的变化据说都会使人们相互之间变得更加容忍，因而大幅减少人与人、阶级与阶级之间的冲突，为实现民主政治创造出有利条件。

现代化理论听起来似乎与人们的直观大致吻合，不无道理，但深究起来，未必如此。这个理论暗含一些基本假设：历史是一个线性发展过程，从经济落后到经济繁荣，从不民主到民主；通向民主的道路只有一条；民主化是一个漫长的、缓慢的、和平的过程，而不是阶级冲突的产物；穷国首先要在经济发达之后，才可能实现政治上的民主。⁽³⁾那些接受现代化理论的人必须认真思考这些暗含的假设能否站住脚。实际上，从现代化理论问世之初，就有对它的批评者。查默斯·约翰逊（Chalmers Johnson）在1966年出版的《革命性的变化》（*Revolutionary Change*）一书中就谈到，经济增长、社会发展以后可能导致社会的失序，甚至导致革命和骚乱。另外，亨廷顿（Samuel Huntington）在1968年的著作《变革社会中的政治秩序》（*Political Order in Changing Societies*）中就谈到，经济增长、社会发展不仅可能不导致民主，反而有可能导致社会不稳定；当一个国家经历急剧社会变迁时，它需要稳定的政治秩序。20世纪60年代是风雷激荡的年代，不但第三世界风起云涌，连发达资本主义国家也面临激进运动的挑战；同时，在拉丁美洲，一些原本已经实现民主的国家却遭遇军人政变，演化为威权体制。这一切都看似与现代化理论的预测背道而驰。约翰逊、亨廷顿的理论就是在这个背景下出台的。⁽⁴⁾

自从现代化理论被提出来以后，还有人不断试图将它进行修正、细化、发展，其中一位是“转型理论之父”（Father of Transotology）罗斯托（Dankwart A. Rustow）。在1970年发表的《民主的转型：一个动态模型》（“Transitions to Democracy：Toward a Dynamic

Model", *Comparative Politics*, April, 1970) 一文中, 他认为现代化理论提出的所谓民主化前提, 可能是误把相关关系当作因果关系。这也就是说, 经济现代化与政治民主化之间可能只有相关关系而已, 未必有因果关系。他提出了民主化的四个阶段性过程: 第一阶段是国家要统一。一个分裂的国家是不能实行民主的, 国家统一是实现民主的前提条件; 况且民主本身并无力解决国家统一问题。第二阶段是在发展过程中出现一系列冲突, 导致政治上的僵局; 在这样的情况下, 社会别无选择, 才会转向民主, 以求共同生存。第三阶段是政治精英有意识做出民主转型的选择。最后阶段就是人们对民主生活习惯化, 使民主制度得以巩固。显然, 罗斯托的理论与现代化理论有很大的不同。前者认为, 经济发展诱发的冲突是民主转型的动因, 而后者认为经济发展会缓和社会冲突。

另一个人是罗伯特·达尔, 作为当代西方最有影响的民主理论家, 他认为西方体制都不是理想的民主, 而仅是多头政体而已。1971年, 他出版了《多头政体》一书, 在这本书里, 他提出了一个很有意思的想法, 即经济增长和政治民主之间可能存在这样一种非线性关系: 只有在特定发展条件下, 经济增长才会促进政治民主。他认为, 有一个民主转型的理想区间, 其下限是人均GNP为100—200美元(按1957年美元价格计算), 其上限是人均GNP为700—800美元。当一个社会的经济发展进入这个区间时, 民主转型的可能性最大。当经济发展水平低于下限时, 实现民主的可能性极低, 经济发展不发展对政治体制影响不大; 当经济发展水平已经高于上限时, 实现民主的可能性非常高, 经济进一步的发展也不太可能对政治体制带来实质性的影响。达尔的这个非线性发展论对后来的学者有很大启发。

亨廷顿在1991年的《民主第三波》一书中也讲到民主的转型区间问题，他指出，这个区间大体是在人均GDP1000美元到5000美元之间（按1980年美元价格计算）。人均GDP低于1000美元不可能实现民主；但当达到5000美元以后，再高也不会增加实现民主的几率；只有在这个转型区间内，以往的统治方式最难以维持，社会要求新的利益整合机制的呼声最高。亨廷顿也提出，经济增长与政治民主之间的关系不是线性的，而是“N”字形曲线关系，即当经济发展达到中低水平左右时，经济增长会提高向民主转型的可能性；之后的发展区间中实现民主的可能性会有所降低（人均GNP在2346美元到5000美元之间）；但是在较高的经济发展水平上，民主巩固的概率会提高。

还有一位人称“钻石先生”戴蒙（Larry Diamond），因为他的姓Diamond意为“钻石”。最近几年此人非常活跃，你可以看到他往来于世界各国，像一个民主的传教士；他也是我们国家中央党校的常客。戴蒙认为，政治民主和社会经济发展之间存在很强的正相关关系，两者之间的关系是同向的，即经济发展水平越高，产生民主政体的可能性就越大，同时民主巩固的可能性也越大。但他指出，经济增长和政治民主之间不是线性的关系，而更接近于一个“N”字形的曲线：经济增长到一定阶段以后，实现民主的可能性先增加，后来又缩小了，然后再增加。⁽⁵⁾另外，他也提到，经济社会发展水平虽然是决定民主转型机会的一个重要因素，但它可能不是唯一的、决定性的，其他因素也可能发生作用。这也就是说，仅靠经济增长未必会导致民主。

有意思的是，最近很多经济学家也参与到民主转型的讨论中来，比如巴罗（Robert J. Barro），学过经济增长理论的人肯定对他比较熟悉。但很多人也许不知道，巴罗1997年就出过一本小书讨论民主、法制与经济增长的关系。他在里面讲到，没有经历过经济发展的国家

一般很难实现民主，也很难使民主得到巩固；只有那些经历了真正的经济增长的国家，实现民主的可能性才会增加。同时他也强调，政体类型与经济增长之间不是线性关系。

最后，我在这里想介绍一下原芝加哥大学教授、现纽约大学教授雪瓦斯基（Adam Przeworski）的研究。2000年的时候，他跟一些学生和同行编了一本《民主与发展》（*Democracy and Development*）的书，专门讨论民主和发展之间的关系。在这本书中，他提出了一个很有意思的观点，即经济发展不一定能导致民主，民主可以在任何情况下随机出现。换句话说，在经济发展的任何水平都可以出现民主。在一些被人们认为最不太可能实现民主的国家或地区，也出现过民主政权，所以经济发展和出现民主之间的关系并不那么重要。但是他指出，在比较穷的国家，民主的存活概率比较低，出现了也很容易夭折；但在比较富裕的国家，民主存活的概率比较高。于是乎，随着历史的发展，物竞天择，世界上出现了一批比较富的民主国家，因为那些富裕国家碰巧向民主转型后容易存活下来。从这种视角来谈民主和经济增长的关系的确更有意义一些。

雪瓦斯基在书里举了一些例子，如图表2-6所示，经济发展水平很高的国家，实际上也可能还在实行非民主的、专制的体制，比如新加坡、东德、伊拉克等。伊拉克在1979年时人均收入就已经达到8598美元，但它所实行的政治体制是非常不民主的。

图表2-6 专制体制下的人均收入最高水平

国家	年份	收入水平	国家	年份	收入水平
新加坡	1990	11698	匈牙利	1987	5650
东德	1988	10433	希腊	1973	5218
伊拉克	1979	8598	乌拉圭	1981	5162
苏联	1989	7.744	马来西亚	1990	5117
西班牙	1976	7390	波兰	1978	5102
加蓬	1976	6969	南韩	1987	5080
委内瑞拉	1957	6939	叙利亚	1981	4668
保加利亚	1988	6866	葡萄牙	1974	4657
阿根廷	1980	6505	阿根廷	1962	4541
墨西哥	1981	6463	阿根廷	1957	4355
伊朗	1976	6434	苏里南	1981	4220
阿根廷	1972	5815			
南斯拉夫	1979	5674			

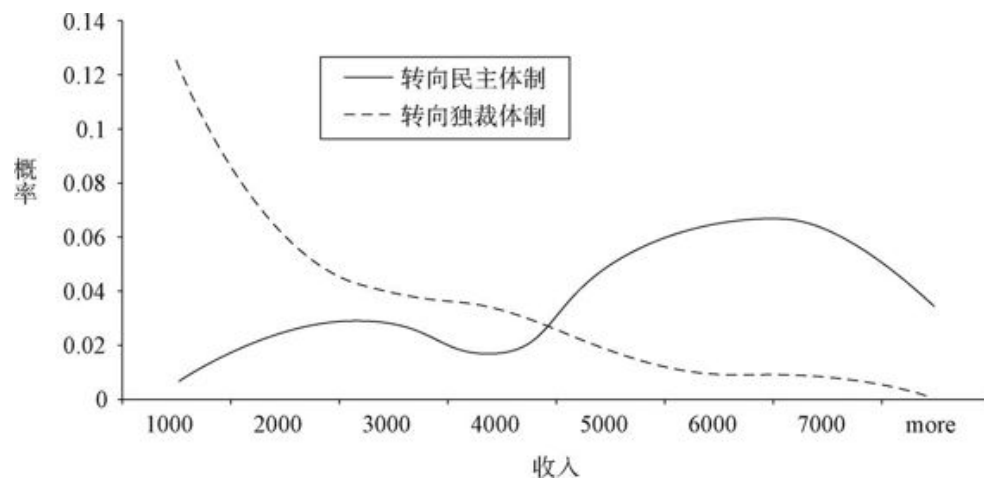
图表2-7中列出了在1951年到1990年期间向专制体制转型的国家，可以看到，很多国家转向非民主体制的时候收入水平也是很高的。

图表2-7 转向专制体制的国家（1951—1990）

国家	年份	收入水平	国家	年份	收入水平
阿根廷	1975	6055	危地马拉	1953	1509
阿根廷	1965	5011	厄瓜多尔	1962	1451
阿根廷	1962	4790	尼日利亚	1982	1419
乌拉圭	1972	4034	斯里兰卡	1976	1336
阿根廷	1954	3989	洪都拉斯	1971	1236
苏里南	1979	3923	菲律宾	1964	1217
智利	1972	3857	刚果	1962	1120
希腊	1966	3176	塞拉利昂	1966	1097
土耳其	1979	2957	加纳	1971	1042
秘鲁	1967	2694	洪都拉斯	1962	1042
苏里南	1989	2491	索马里	1968	1015
危地马拉	1981	2543	加纳	1980	978
秘鲁	1989	2247	巴基斯坦	1976	943
巴拿马	1967	2227	南韩	1960	898
秘鲁	1961	2148	苏丹	1988	765
玻利维亚	1979	2037	尼日利亚	1965	621
巴西	1963	1889	巴基斯坦	1955	577
危地马拉	1962	1693	乌干达	1984	576
泰国	1975	1686	缅甸	1961	312

总之，关于经济发展与政治民主的关系问题，现在几乎已经没有学者还愚蠢地坚持认为经济增长与政治民主之间存在线性关系。更多的人倾向于相信，经济发展与政体转型的关系如图表2-8所示，随着经济逐步发展，走向专制的可能性越来越小，而走向民主的可能性更像一个“M”字形曲线。这显然与简单的现代化理论有很大的不同。

图表2-8 不同收入水平上，政体转型的可能性



二 阶级结构与民主

现代化理论的一个主要缺陷是它“见物不见人”，只看经济发展的影响，忽略了具体的人的历史作用。简单地说，现代民主的兴起是从有限的选举权转向普选的过程。这个过程也是政治权力再分配和权力分享的过程，其间一定有人是推动力量，有人是反对力量。马克思主义的分析方法告诉我们，从权力关系的角度来看，那些最可能在民主转型中利益受损的阶级一定会抵制转型；相反，最可能从中受益的阶级就会支持转型。这个简单的理论假设让我们不得不分析阶级结构与政治变化的关系。

在民主出现以前的前现代国家，它的社会结构主要由以下几个阶级构成：在农村，主要是地主阶级和农民阶级；在城市，主要有新兴的资产阶级和工人阶级；在中间可能还有一个中产阶级。当时的社会大体上就是这样一个结构（见图表2-9）。

图表2-9 社会结构框图

	主导阶级	从属阶级
前资本主义（农村）	地主	农民
资本主义（城市）	资产阶级	工人阶级

那么，哪些阶级会支持民主的转型，哪些阶级会反对民主的转型呢？最近这些年，我们经常会听到一种关于中产阶级的“神话”，即“中产阶级有利于民主的出现”。实际上，这种说法可以追溯到2000多年前的亚里士多德，虽然他并不喜欢民主，但是他认为，人在比较宽裕

的情况下比较容忍，不会走向极端，有利于实现民主。他在《政治学》中说：“如果一个国家里的公民都拥有不多但足够的财产，这个国家便是幸运的，因为贫富悬殊过大可能导致极端民主制或纯粹寡头制……当一个社会里中产阶级占主导地位的话，民主会更安全、更长久。”前面提到的李普塞特完全同意，他说，“从亚里士多德到当今，不少人都曾论证，只有在一个富庶的社会里，当很少有人生活在赤贫状态时，大众才可能理性地参与政治，自我节制以避免成为不负责任煽动家的俘虏”。

但是马克思主义者的看法不一样。我在这里讲的马克思主义者，不是政治上的马克思主义者，而主要是学术上的马克思主义者，他们可能并不是共产主义者、社会主义者，但是分析的方法是用马克思主义的方法。有些人可能读过巴林顿·摩尔（Barrington Moore）于1966年出版的《专制与民主的社会根源》（*The Social Origins of Dictatorship and Democracy*）一书。在这本书中，摩尔分别分析了前资本主义社会的阶级结构和资本主义社会的阶级结构；他认为地主阶级与资产阶级之间的力量对比是解释民主转型的关键变量。前资本主义社会的阶级结构主要由地主和农民构成。在这种阶级结构下，地主在很大程度上要使用暴力的方式来处理与农民的关系，压榨农民。既然民主将使维持这种暴力关系变得非常困难，地主阶级一定会极力反对、抵制民主转型。因此，在地主阶级非常强、资产阶级非常弱的国家，要实现民主就几乎不可能。资本主义社会的阶级结构主要由资本的所有者和工人构成。在这种社会结构下，资产阶级依靠的不是赤裸裸的暴力，而是依靠等价交换、市场竞争来赚取利润，他们因此不会抵制民主。由此，摩尔得出结论：资本主义的社会结构比前资本主义的社会结构更有利于民主的发展，“没有资产阶级就没有民主”。

其他使用马克思主义阶级分析方法的学者不一定得到这个结论。比如瑟本（Göran Therborn）1977年在《新左翼评论》上发表了一篇文章《资本的统治与民主的兴起》，⁽⁶⁾其中他认为，争取民主的历史性斗争矛头所指主要集中在打破附加在政治参与上的重重枷锁。而除了瑞士以外，竞争性的资本主义本身都没有造就民主，反倒是资产阶级与工人阶级之间的基本矛盾，以及由此产生的工人运动，推进民主突破了统治阶级的界限。如果说资本主义与民主有什么关系的话，那是因为资本主义生产方式造就了一个比以往任何被剥削阶级组织能量更强的无产阶级。工人阶级的斗争不仅是为了更高的工资和更好的工作条件，同时也是为了争取政治民主。依据瑟本的基本判断，工人阶级才是民主最重要的推动力量。

15年后，三位学者（Dietrich Rueschemeyer，Evelyne Huber Stephens，John D. Stephens）于1992年出版了一本更系统的研究，其标题就是“资本主义发展与民主”。基于阶级分析，该书的逻辑出发点很简单：那些会在民主转型中受益的阶级将是民主运动的推动者与捍卫者；那些会在民主转型中受损的阶级将是民主运动的反对者，只要有机会就会想方设法开民主的倒车。对各国民主发展史的分析印证了三位作者的观点。地主阶级是民主最激烈、最顽固的敌人。虽然各国情况不尽相同，但没有一个国家里的地主阶级是拥护民主运动的；他们唯一的不同在于其反抗的能量。就像马克思所说的那样，小农阶级像一堆土豆一样不能互相团结起来；由于其固有的分散性，他们当然没有能力来推进民主。在某些历史阶段，资产阶级会扮演民主推动者的角色；一旦占据社会的统治地位，他们会害怕工人阶级政治力量的成长有朝一日可能变为潜在威胁；因此，他们会反过来阻止将普选权扩大到工人阶级。实际上，除了瑞士以外，在其他国家，工人阶级得到普选权都不是由于资产阶级的恩赐，而是他们自己通过激烈的社

会运动争取到的。至于中产阶级，他们当然希望自己被包括到享有选举权的人群中，但在政治结盟方面会左右摇摆。有时，他们的代表人物会支持民主转型；有时，他们又会成为反民主力量的同盟军。德国魏玛共和国时期，由于经济危机带来的损害，中产阶级转向反对民主就是一个例子。说到底，工人阶级才是推动民主的最重要社会力量。在19世纪和20世纪前期，正是代表工人阶级的工会、社会党、共产党在争取普选权和责任政府的斗争中发挥了先锋作用，当然也不排除在一些国家，小农与城市中产阶级也扮演了积极角色。工人阶级之所以能够在推动民主转型的过程中举足轻重，其内在的组织能力功不可没。

与现代化理论相比，阶级理论至少在两个方面不同。第一，现代化理论认为资本主义有利于经济增长，经济增长本身有利于民主转型；阶级理论则认为不是资本主义本身有利于民主转型，而是资本主义引发的社会冲突以及阶级力量对比的变化（削弱了地主阶级，扩大了工人阶级和中产阶级，为这些阶级组织起来创造了有利条件）使统治阶级难以抵御民主化的压力。第二，现代化理论声称民主化是一个漫长的、缓慢的、和平的过程；而阶级理论认为民主化是阶级与阶级之间斗争的结果，是一个充满纷争、冲突，甚至暴力的过程，它至少要导致一个阶级被推翻，尤其是地主阶级。

三 文化与民主

有人认为，对民主的转型来说，经济发展不重要，阶级结构也不重要，政治文化却很重要。那么什么是政治文化？政治文化如何影响现实政治？政治文化是怎样与民主政治挂上钩的？民主的文化解释又能给我们什么启示呢？

这里我们可以先来做一个简单的头脑实验：比如说伊拉克，假设它采取美国宪法，把美国的制度原汁原味地搬到伊拉克，美国制度会不会在伊拉克生根发芽，开花结果？如果答案是“会”，那么就可以说制度很重要，制度决定一切；如果答案是“不会”，我们就要问一下为什么不行，是经济发展水平不够高？是伊拉克的阶级结构决定其反民主势力太强？还是因为它的政治文化与美式民主政治不搭配？当然，伊拉克实行民主制度的时间还太短，暂时看不清楚，但菲律宾应是一个可以看得比较清楚的例子吧。

美国于1898年占领菲律宾，把它变为自己的殖民地。1935年菲律宾成立自治政府时，其宪法便是由一批熟悉美国宪法的学者效仿美国宪法制定的，且通过美国总统罗斯福批准。虽然直到1946年菲律宾才独立，这部1935年宪法也在1946—1973年间适用。根据这部宪法，除了没实行联邦制外，菲律宾的政体几乎与美国一模一样。即使按照现行的1987年宪法（全世界最长的宪法之一），菲律宾的政体仍与美国高度相似，同样设置三权分立，有直选的总统、众议院、参议院、最高法院。在很长的时间里，菲律宾一直被誉为“东亚最悠久的民主”，被视为美国在亚洲的“民主橱窗”，用马科斯总统女儿艾米（Imee）的

话说，菲律宾实行的是“（美国）制度的拷贝（a Xeroxed system）”。但美式的民主架构并没有让菲律宾逃过马科斯的独裁；自1986年“人民力量”推翻马科斯政权后，这套美式制度也没有让菲律宾避免长期的纷争与动荡。20世纪50、60年代，菲律宾人均国民生产总值仅次于日本，居亚洲第二；但现在它不仅被“四小龙”远远抛在后面，也落到其他不少亚洲国家后面，包括中国。

无独有偶，美国模式还有一个非洲版，即位于西非的利比里亚。利比里亚的国名（Liberia）原意为“自由”（Liberty），由美国黑人于1821年建立殖民地，受“美国殖民协会”派遣的总督管辖；其后于1847年在美国政府支持下正式立国。该国的国旗与美国国旗非常相似，最好的大学叫“林肯大学”，长期受到美国的援助，其政治制度更是几乎从美国照搬而来，也是三权分立，有直选的总统、众议院、参议院、最高法院。然而，这个非洲最古老的民主国家比菲律宾更糟糕，自1989年以来一直处于内战状态，是世界上最穷的国家之一，人均预期寿命只有40.4岁，不久前还出现过人吃人的悲剧。

“橘生淮南则为橘，生于淮北则为枳。”为什么在美国能够运作的制度，伊拉克、菲律宾和利比里亚舶来后却显得荒腔走板呢？其中原因很多，政治文化的差异恐怕扮演着一个非常重要的角色，如伊拉克是伊斯兰教国家；菲律宾80%以上的人口信仰天主教，另有5%的人口信仰伊斯兰教；利比里亚的美国黑人后裔虽然在政治上很有势力，他们只占人口的2.5%左右，大多数人信仰民间神灵或伊斯兰教。

在20世纪50、60年代的时候，人们便开始认识到文化的重要性。那时二战刚刚结束，人们开始提出疑问：为什么意大利、德国的民主体制在20、30年代相继垮台，然后成为法西斯主义温床？为什么大多

数南欧、东欧国家在二战以后没有采取民主制度？为什么天主教国家好像与民主格格不入？这是50、60年代存在的问题，现在也有很多人会问：伊斯兰教会不会跟民主不搭配？是不是存在一种叫作所谓“亚洲价值”（Asian values）的东西？亚洲价值是不是与民主的关系不如新教文化那么密切？儒教能否与民主体制协调一致？

关于文化和社会体制的关系，比较早的研究是班菲尔德（Edward Banfield）在1958年写的《落后社会的道德基础》（*The Moral Basis of a Backward Society*）。这本书分析的对象是意大利，作者发现意大利南部的文化跟其他地区的文化很不一样。例如，这个地区居民之间的互信程度非常低，远低于意大利北部与中部，也低于其他西欧国家。班菲尔德认为，意大利南部之所以不仅经济上落后，政治上也落后，是因为这个地区盛行的家族主义（amoral familism）抑制了人们参与政治的热情和阻碍了市民社会组织的发展。

关于文化与民主关系研究最有影响的，可能是阿尔芒德（Gabriel Almond）和沃巴（Sidney Verba）1963年出版的《公民文化》（*The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Italy, Germany, The USA, Britain and Mexico*）一书。这本书研究政治文化与政治制度的搭配问题，如果能搭配的话，当然没有问题；如果不能搭配的话，即使有看似民主的政治架构也未见得能实现民主。

近年来，当大家讨论文化和民主的关系时，提到最多的大概是帕特南（Robert Putnam）1993年出版的《使民主运转起来》（*Making Democracy Work*）一书。他也是对意大利的北部和南部进行对比，讨论文化和民主之间的关系。另外，亨廷顿1996年出版的《文明的冲突》一书耸人听闻地断言伊斯兰教、儒教与民主是难以搭配的；他甚

至说所谓“儒家式民主”本身就是个自相矛盾的词组。2007年，清华大学人文学院有一位加拿大籍的教授丹尼尔·贝尔（Daniel Bell，中文名“贝淡宁”）出版了一本书《超越自由民主：东亚背景下的政治思考》（*Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*），其中也涉及儒家与民主的关系，跟亨廷顿的观点很不一样，有兴趣的读者不妨找来看看。

讲到文化与民主之间的关系，我们需要对文化、政治文化这两个词给出确切的定义。这里我不想纠缠到学术性的细节里面，简单地说，文化是指一个社会普遍接受的、代代相传的态度、价值和知识体系。政治文化则是指一国国民对各类政治标的物（自我、他人、民族、国家、政党、领袖、政策等）的特定认知方式、价值判断、态度、情感。那么，政治文化是如何与民主政治发生关系的呢？对于这个问题，不同的学者提出发生关系的四种不同媒介：即“公民文化”、政治容忍、[对生活的]主观满意程度（Subjective wellbeing）、解放价值（Emancipative values）。

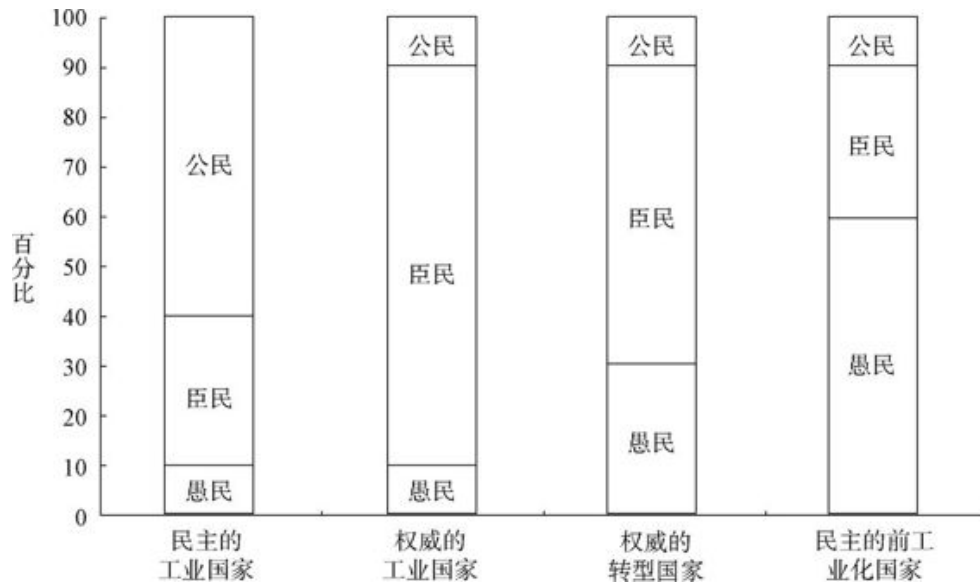
公民文化与民主

公民文化理论的开山之作就是前面提到的1963年出版的《公民文化》一书；四分之一世纪后，该书的两位作者又于1989年编辑出版了一本题为“公民文化：再思考”（*The Civic Culture: revisited*）的论文集来重新讨论这个议题。两位作者把世界上各种各样的政治文化分成三大类：一种叫作“愚民文化”（Culture of Parochials），即未开化人的文化；第二类叫作“臣民文化”（Culture of Subjects），就是俯首称臣，甘心做顺民；第三种叫“公民文化”或者“参与者文化”（Culture

of Participants)。他们认为在愚民文化下，要实现民主可能性很小，因为这些人没有意识到自己被统治，因此不会来争取任何政治权利。对生活在愚民文化下的人来说，“天高皇帝远”足矣。在臣民文化下，人们可能已经认识到了政府的存在，他们也知道自己是被统治者，但他们并不认为自己在政治过程中可以发挥什么作用，而是心甘情愿地当顺民，所以当这种文化占统治地位时也不会出现民主。只有在公民文化占主导地位的时候，民主才可能出现。因为在这种文化下，人们才对自己充满自信，对他人愿意宽容，对政府有很多期待，知道自己不满意的时候可以抗议，也知道可以选择自己的政治领袖，对政治决策施加影响。

图表2-10是公民文化理论倡导者画的一张示意图。他们当然知道，在一个社会里面，不可能100%都是公民文化，或者100%是臣民文化，或者100%是愚民文化。但是公民文化论者们通常认为：在第一种情况下，有公民文化的人占多数，约占60%，臣民文化的大约占30%，愚民文化占10%，基本可以把这种比例搭配的社会称之为公民文化的社会。在这种社会中就比较容易实现民主。其他第二、第三、第四种搭配都会有问题。比如说第二种搭配，有臣民文化的人占80%，公民文化的占10%，愚民文化的占10%，这种情况下不可能实现民主。同样在第三、第四种情况下也不太可能实现民主。这一理论也不是说当一个社会中全部都是公民文化的人，就最有利于实现民主，而是相互之间有一个较为平衡的混合，把臣民文化、愚民文化与公民文化混合搭配起来可能是比较好的，他们将此称之为平衡的差异性（balanced disparity）。这种平衡的差异性是实现民主政治的最佳文化条件。

图表2-10 政治文化和政治体制



阿尔芒德和沃巴把五个民主稳固程度不同的国家分成三组来验证其理论假设：美国和英国是高度稳固的民主，德国在1963年前后已变成一个中度稳固的民主，民主体制在当时的墨西哥和意大利还不太稳固。他们发现，按照他们的定义，美国和英国的公民文化果然最好，德国居中，而墨西哥和意大利就很差了。这种研究方法在今天看来是非常粗糙的，但在当时来看，这种很简单的对比研究却是很有创造性的。

这里也许有人会问，一个国家的政治文化难道是一成不变的吗？公民文化一旦出现就会永远存在吗？它会不会发生衰败？例如，在1963年出版《公民文化》一书时，作者认为“英国的政治文化接近于公民文化”。但是，2002年4月16日的英国主流大报《卫报》发表的一篇文章却发现，“这里的政治生活已经陷入了神秘、卑劣、猜疑的恶性循环，它彻底窒息了我们政治生活中的忠诚、信念、尊严。取而代之的是一种快速蔓延的犬儒主义和集体失信文化。好政府、好政策、好政治家出现的可能性比实现普选以来的任何时候都要低”。可见，至少在一些英国的政治观察家看来，该国的很多东西已经变得与所谓公民

文化格格不入。⁽⁷⁾又如，20世纪70年代以前，西方不少政治文化学者断言，民主最可能与新教发生关系，天主教强调等级、孕育臣民文化，不利于实现民主。但20世纪70年代中期以后，葡萄牙、西班牙以及拉丁美洲很多以天主教为主的国家都转向了民主，让这些预言家大跌眼镜。现在亨廷顿又断言，儒教、伊斯兰教与民主需要的文化条件背道而驰，未来会不会证明这个论断也是不正确的呢？我们似乎有理由相信，政治文化并不是一成不变的，而是永远处在动态的变化过程中。

政治容忍与民主

政治容忍是指人们愿意容忍其他人的政见，允许其他人享受与自己相同的政治权利，不管那些人自己喜欢不喜欢、看得惯看不惯。或用伏尔泰的那句名言说：“我完全不赞成你的观点，但誓死捍卫你说话的权利。”在相当长时间里，不少人认为民主政体只能在政治容忍的文化里生存，因为如果不能做到互相容忍，而是互相残杀，一方上台以后就把对方的人抓入监狱，甚至统统砍头，哪里会有什么民主？只有当社会上大多数人都能接受基本的政治游戏规则（诸如言论自由、保护少数）时，民主政体才能运作。关于政治容忍与民主政治的关系，有大量的研究。图表2-11来自20世纪90年代发表的一份比较研究。从中可以看出，就政治容忍度而言，英国和美国的民众差不多，南非低得多，俄国就更低，90%的民众对持不同政见者表现出非常不容忍的态度。

图表2-11 四国政治容忍度比较

	英国	美国	俄罗斯	南非
政敌应被允许公开集会	34	33	6	15
政敌应被允许公开讲演	51	50	10	25

不过，反证也不少。斯托佛（Samuel Stouffer）在1955年曾做过一个研究，当时正是冷战的高潮，美国在冷战中还没有占据绝对优势的地位。在那个时候，美国人对自己制度的信心是相当低的。两年后，苏联发射了世界上第一颗人造卫星，美国人更是处于极度不安的状态。斯托佛在研究中发现，绝大部分美国人并不支持让左翼人士享受基本的公民权利，而是认为应该剥夺左翼人士（尤其是共产党人、无政府主义者）的言论自由、政治参与权利等。换句话说，当时大部分美国人奉行一种双重标准，一方面主张保护主流社会群体的各种权利，另一方面要求限制极端群体和左翼团体的权利。

到1978年纽恩等人（Clyde Z. Nunn, Harry J. Crockett, J. Allen Williams, Jr）出版《容忍异己：一项有关美国民众对民权态度的全国性调查》（*Tolerance for Nonconformity: A National Survey of Americans' Changing Commitment to Civil Liberties*）时，他们发现当时的美国人变得比十几年前斯托佛做研究时更加能接受那些异己群体的政治权利，并把这种变化归功于人们教育程度的普遍提高。但苏利文、皮尔逊和马库斯（John L. Sullivan, James E. Piereson, and George E. Marcus）等人在1982年出版《政治容忍和美国民主》（*Political Tolerance and American Democracy*）一书却得出不同的结论，他们的数据显示，美国公众对政治异己的容忍程度实际上比纽恩等人说的要低得多；美国公众此时之所以不再像50—60年代那样激烈地反对给共产主义者、社会主义者或者无神论者些许自由，是因为他们认为这些人已造不成那么大威胁了。其深层次的原因是到1982年

时，苏联的全球影响力已经下降，美国人已经不再为苏联展示的不同发展模式坐立不安了；在这种情况下，容忍程度自然就会更高一点。即便如此，图表2-12显示的美国人和英国人的政治容忍程度可能还是低得出乎很多人的意料。我们可以看到，直到20世纪80年代中期，仍有三分之二的两国公众支持政府窃听政治反对派的电话；仍有三分之一的两国公众不能容忍异己团体的存在；仍有超过四分之一的两国公众希望禁止异己分子参加竞选；更有80%以上的两国公众希望不要允许异己分子在公立学校教书。

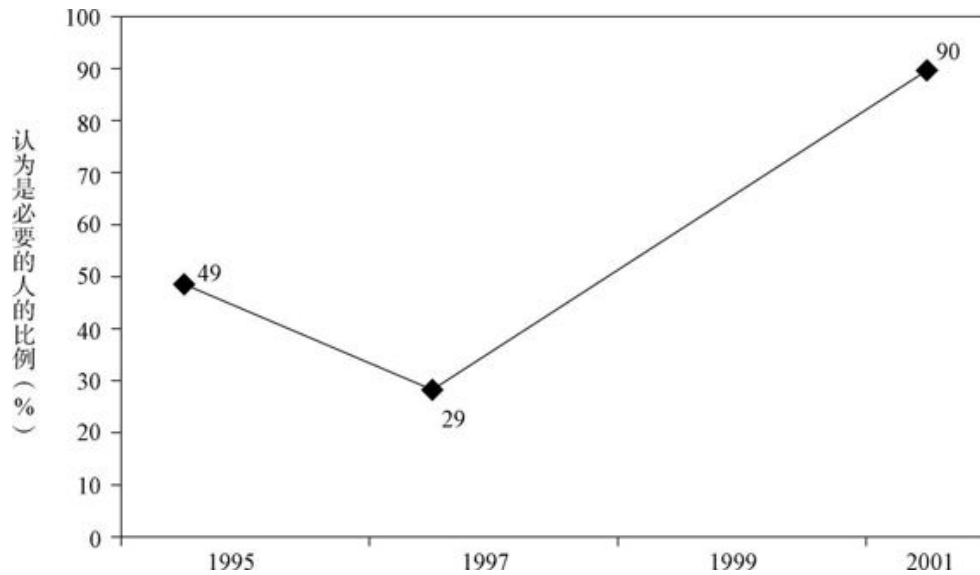
图表2-12 美国和英国公众的政治容忍程度

最不喜欢 的群体应 该	容忍度		
	英国 1986	美国 1987	美国 1978
被允许在 公立学校 教书	14%	18%	19%
被禁止参 加竞选	27%	27%	16%
不被允许 存在	31%	32%	29%

被允许举行公开集会	34%	33%	34%
被允许进行公开演讲	51%	50%	50%
允许政府窃听他们的电话	62%	63%	59%
被访者数量	1266	1215	1509

2001年发生“9·11”事件以后，美国人牺牲公民权利的意愿（当然是牺牲其他人的公民权利）大幅飙升。图表2-13显示出了这种关系，当被询问“为了对付恐怖主义，你是否认为放弃一些公民自由是必要的”时，在1995年，因为当年4月19日刚发生过俄克拉何马州联邦大楼爆炸案，有高达一半的被访者认为“有必要”；1997年，这个比例跌至29%。然而在刚刚发生“9·11”事件的2001年末，90%的人都赞成为了维护国家的安全，限制民权是必要的。

图表2-13 恐怖主义与公民牺牲自由的意愿之间的关系



当政治容忍度本身被当成其他现象（如民主政治）的一个解释变量时，人们往往忽略了，随着外部威胁的消长，随着一个国家的公众对其制度的信心的增减，对异己势力的容忍度是会发生变化的。就像我们在前面提到的，美国冷战初期时非常不容忍反对派，后来容忍度有所提高，但发生“9·11”事件以后，恐怖主义又弄得美国人心惶惶，他们的容忍度随之又下降了。政治容忍程度变化可以如此之大，拿它来解释民主政治似乎过于牵强，除非我们认为美国一会儿是民主的，一会儿又变成非民主的。

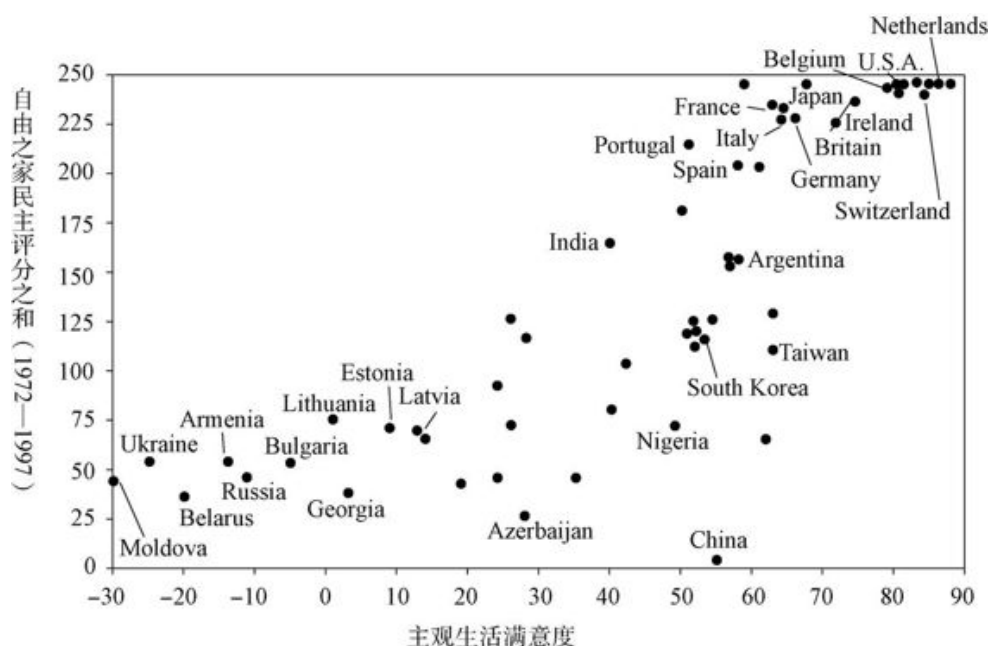
生活满意度与民主

提出公众主观的生活满意程度与政治民主之间存在正相关关系的学者是美国密歇根大学教授、政治文化专家伊格哈特（Ronald Inglehart）。他定期主持大规模跨国调查，即著名的“世界价值调查”（World Value Survey）。从1990年开始，这个调查也包括中国。从跨国实证比较研究中他发现，如果一个国家的国民对生活的满意度

高、人民之间的互信程度高、对异己的容忍度高，该国更可能采取和维持民主政体；反之，在那些满意度低、互信度低、容忍度低的社会，民主政体难以形成和稳固。

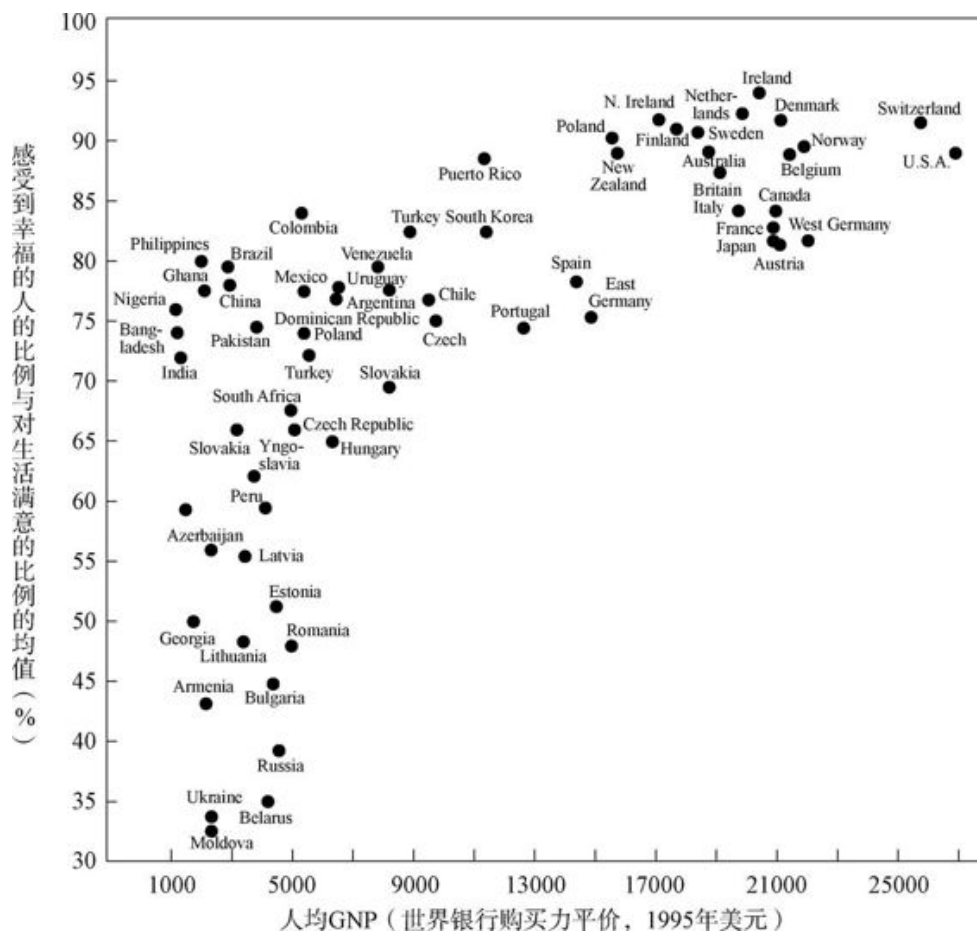
图表2-14来自他的一篇论文，它显示的是不同国家公众的生活满意度与民主程度之间的关系，横轴是一个国家公民的生活满意度得分，纵轴是“自由之家”测度的民主程度。可以看到，如果人们对自己的生活比较满意，这些国家就比较容易实现民主。右上角的国家（如荷兰、美国、比利时、瑞士等）都是民众对生活比较满意的，这些国家的民主程度也比较高；左下角的那些国家（如乌克兰、俄罗斯、白俄罗斯、亚美尼亚等）则相反。这张图里中国的位置很有意思，中国人的生活满意度相对还是比较高的，与西班牙、葡萄牙、韩国不相上下，但是中国的民主指数低于图中所有国家，这大概与“自由之家”的意识形态取向和评价体系有关，并不能真实地反映我们国家的民主水平。

图表2-14 主观生活满意度与民主



那么，为什么不同国家的人对生活满意度差异那么大呢？一般人马上会想到，决定生活满意度的最关键因素是一国的经济发展水平，或人均收入水平。图表2-15似乎证实了这个猜想，它显示人们对生活的满意的确与经济发展是有关系的；在人均收入高到一定水平以后（如17000美元），人们的满足程度的确不低。但这张图也不能完全排斥人们的生活满意程度受文化影响的可能性。在人均收入水平达到5000美金左右的近两打国家中，近85%的哥伦比亚人感到满意；墨西哥也有75%以上的人感到满意；但在俄国，满意的人只有不到40%；在白俄罗斯，满意的人甚至低于35%。这是否说明，拉美文化与东正教文化在人生态度方面的确存在较大的差别？这张图里中国的位置仍然很有意思，虽然在调查时，按购买力平价计算，中国的人均收入达2500美元左右，但高达78%的人对生活感到满意或感到幸福，高于波兰、土耳其、匈牙利、南非这些人均收入高得多又号称“民主”的国家。

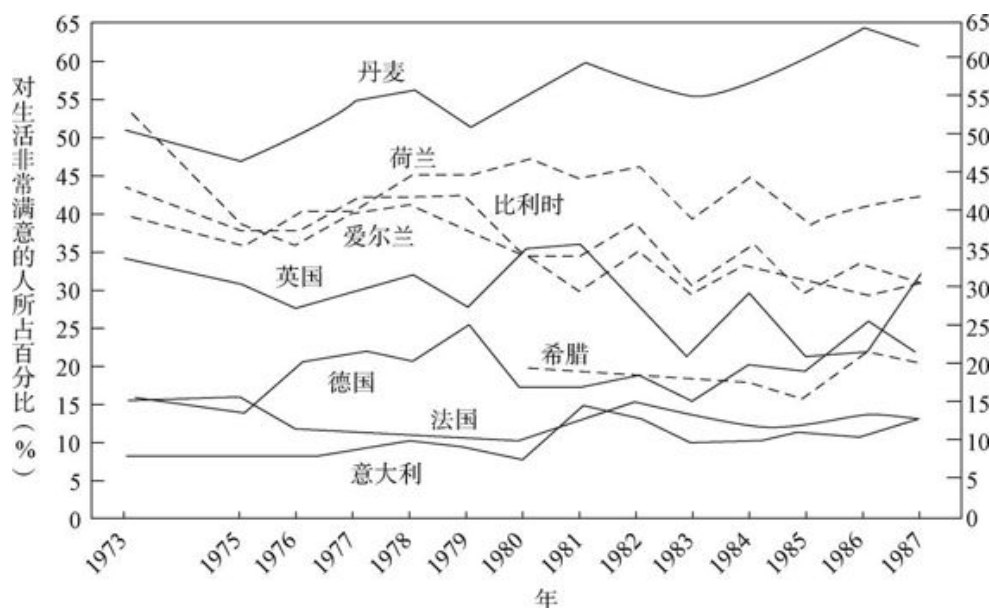
图表2-15 不同经济发展水平下人们的生活满意度



图表2-16来自伊格哈特一篇较早的论文，它显示的是在1973年到1987年间欧洲一些国家民众生活满意度的变化趋势。我们可以看到，每个国家的满意度虽然会上下波动，但这些欧洲国家的相对满意度在十多年里没有太大的变化：有些国家一直较高，有些国家一直不高。如丹麦人的满意度一直在50%以上，高于其他国家；而意大利对生活满意的人很少超过15%，在这些国家中总是垫底。这张图的意义在于再一次证实，收入水平固然重要，但不是唯一的决定因素。否则就无法解释，为什么收入水平十分接近的国家，人们对生活的满意程度存在那么大的差异？更不能解释，为什么当时人均收入最低的爱尔兰在生活满意度上反倒高于英国、德国、法国。也许文化差异也非常重要。说到文化差异，宗教信仰的差异也许不像人们想象的那么重要。

例如爱尔兰与意大利都是天主教国家，两国都有大约90%的人口信仰天主教，但两国国民的生活态度却有很大不同。

图表2-16 欧洲部分国家的生活满意水平（1973—1987）



由此可见，文化是十分复杂的现象，很难一一确认其构成成分。但不管怎么说，只要生活满意度不完全由收入水平决定，反映了某种文化差异，把它当作一个解释民主政体的变量是说得通的。

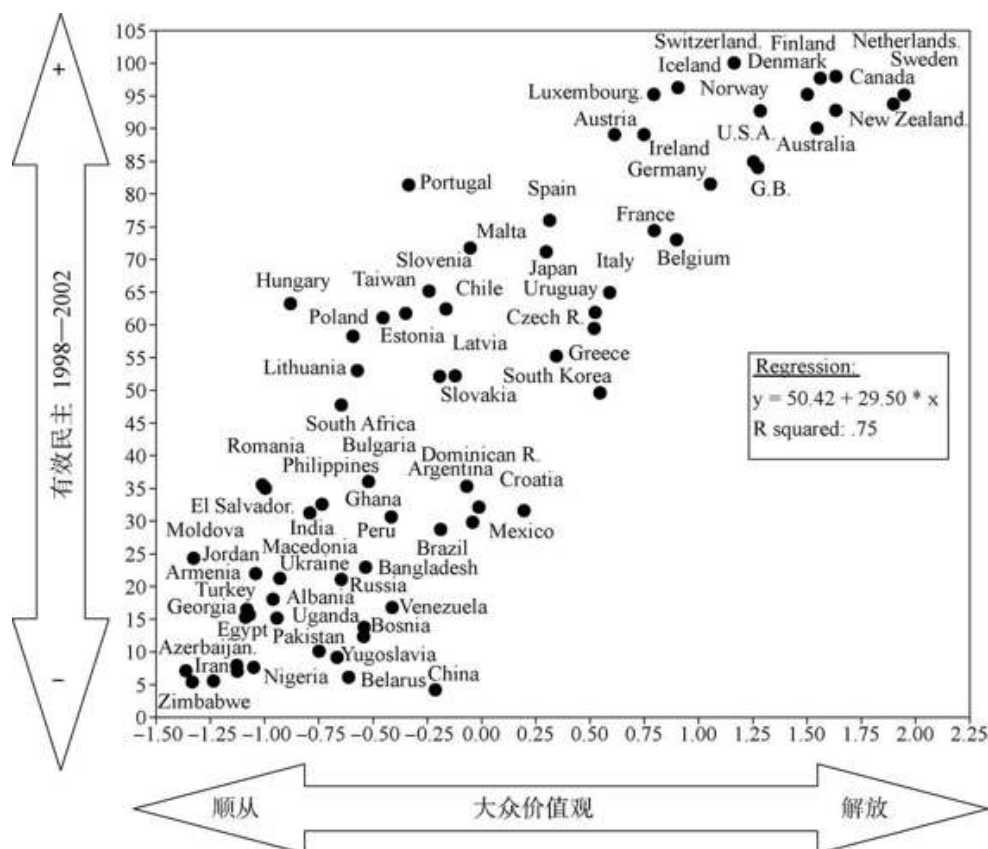
解放价值与民主

在文化与民主的关系方面，我们要讨论的最后一个媒介叫作“解放价值”（Emancipative values）或“自我表达价值”（Self-expression values），这是伊格哈特教授及其合作者沃泽尔（Christian Welzel）最近几年提出的主张。什么是“解放价值”呢？这些学者把它定义为“强调自由、容忍和参与的价值观”。具体而言，“解放价值”包括以下几个

要素：对个人自由和政治自由的向往，对挑战权威行为的支持，对他人和异端的容忍，对同胞的信任，对生活的较高满意度。由此可见，提出“解放价值”这个概念是为了发展出一个涵盖“公民文化”、“政治容忍”和“生活满意度”的更广泛的概念。利用“世界价值调查”的数据，这些学者首先对上述要素分别量化，然后加总计算出各国的“解放价值”指数，最后再检验解放价值与民主政治之间的关系。他们相信，强调自我表达的解放价值是一股强有力的解放力量，它有利于迫使精英对公众负责、回应公众的需求和要求，并按游戏规则行事，并因此有利于释放公众压力。这种解放价值应是民主政治运作的基石。

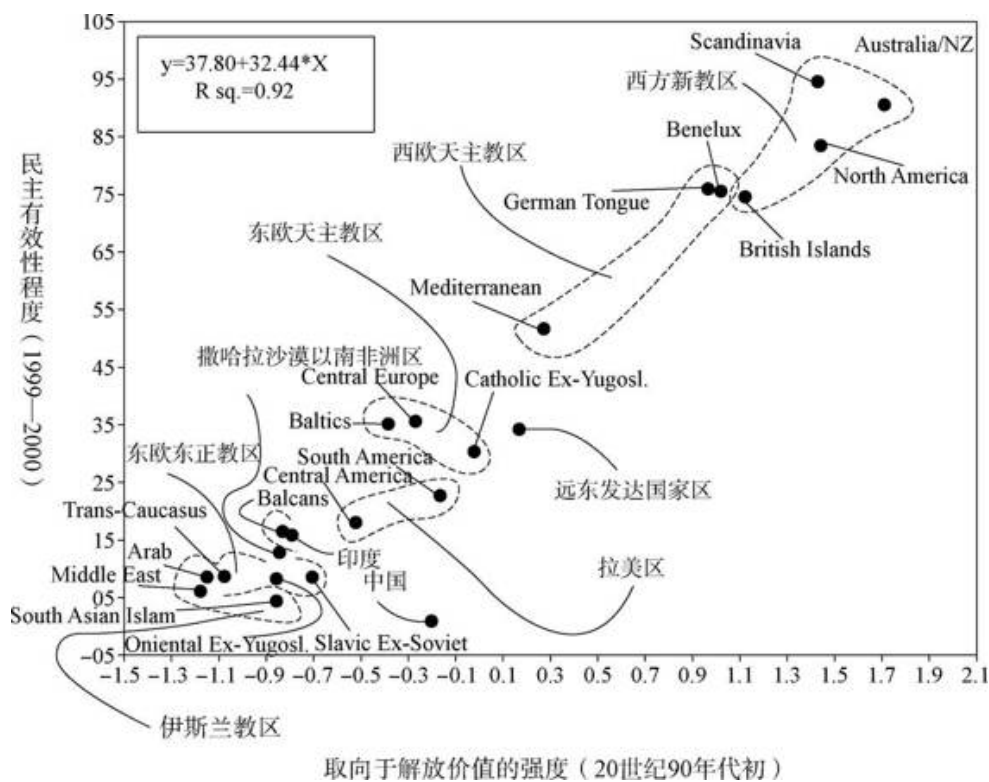
图表2-17展示他们的数据检验结果，从中我们可以看到，“解放价值”越高的地方，实现民主政治的可能性就越大。瑞典、新西兰、芬兰、荷兰、丹麦、加拿大、澳大利亚这些国家的“解放价值”指数最高，它们的“有效民主”指数也同样最高；津巴布韦、阿塞拜疆、伊朗、尼日利亚、巴基斯坦、埃及的“解放价值”指数最低，它们的“有效民主”指数也最低；两个指数都处于中间地位的是那些拉美和东南欧的转型国家，如希腊、西班牙、葡萄牙、马耳他、捷克、乌拉圭、立陶宛等，也包括东亚的韩国与中国台湾。中国的“解放价值”指数引人注目，它与智利、斯洛伐克、斯洛文尼亚、巴西的得分几乎不相上下，比所谓“民主”的中国台湾、爱沙尼亚、波兰、匈牙利、南非、菲律宾、印度的得分还高不少，但中国的“有效民主”的得分却很低。看来跨国比较研究一遇到中国就很尴尬，别处看似有规律的观察总难以适用中国。究其原因，国外那些主流研究者借以观察中国的有色眼镜是主要障碍。这里中国的“有效民主”得分大概就是透过有色眼镜看中国的结果。

图表2-17 解放价值与有效民主的关系



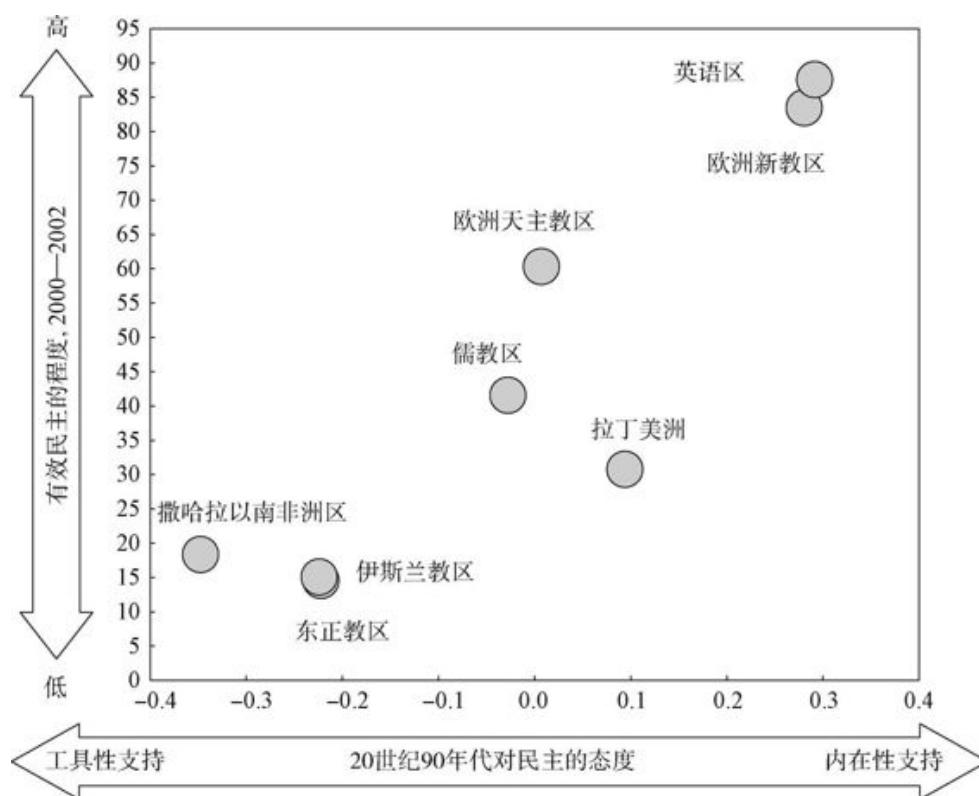
拉夫内的天主教国家、波罗的海国家、中欧的一些国家，那儿的民主水平就要低许多。“拉美区”处于“东欧天主教区”下方，包括中美洲和南美洲的一些国家，如巴西、墨西哥、阿根廷、多米尼加、秘鲁等。“东欧东正教区”则处于“拉美区”左下方，包括俄罗斯、乌克兰、塞尔维亚、亚美尼亚等国。与“东欧东正教区”紧密相连，但更接近左下角的是“伊斯兰教区”，这里分布着埃及、伊朗、巴基斯坦、尼日利亚、约旦、土耳其等国。在这张图上，大概还可以确定一个“儒教区”。如果看图表2-17，日本、中国台湾、韩国应可以划在一个区内，这个区与“西欧天主教区”毗连，在“东欧天主教区”右上方。这么看来，“儒家思想”与民主的关系并不像亨廷顿说的那么格格不入，而好像是培植民主的沃土。问题是，本应是“儒教区”龙头老大的中国在这张图里却离该区甚远。

图表2-18 不同文化区域的解放价值与有效民主



图表2-19实际上是图表2-18的进一步简化，从图表2-19中看得更清楚，最有利于有效民主生存的文化依次是新教、欧洲天主教、儒教、拉美天主教、东正教和伊斯兰教。

图表2-19 民主与文化区域的示意图



其实，不管是公民文化也罢，解放价值也罢，或者其他什么文化因素，只要我们接受对民主出现与否的文化解释，我们也必须接受这种理论视角暗含的一些推论：除非一个地方的政治文化是支持民主制度的，否则的话，这个地方无论经济发展到多高水平，社会阶级结构如何现代，它实现民主的可能性或者民主巩固的可能性仍然非常小。文化不比经济，它的变化速度很慢，其变速不是以年计，而是以十年、百年计。从这个意义上讲，20世纪90年代以后，很多国家很可能是在错误的、不适合民主生存的文化区域里推行难以生根开花的民主

制度，比如伊斯兰地区，或者是撒哈拉以南的非洲国家，如果这些地方的政治文化与民主完全不搭配的话，由外部移植或强加的民主制度存活的可能性有多大就可想而知了。

文化解释的短处是，它不能解释文化差别本身从何而来，文化变迁如何发生。

四 公民社会与民主

20世纪90年代以后出版了大量与所谓“公民社会”相关的书，其中很多都讲到公民社会与民主的关系。那么，到底什么是公民社会呢？“公民社会”的英文是Civil Society，它其实不是一个新概念，霍布斯、卢梭、洛克、黑格尔、马克思、托克维尔、葛兰西都曾用过这个概念，但各人的理解不尽相同。在不同的语境里，这个词也可以译为“文明社会”“市民社会”。简而言之，公民社会既不是家庭，也不是国家，更不是市场，而是介于家庭、国家、市场之间的一个空间。它不完全是私人的，因此被冠以“公民”；它不属于国家与市场，因此被叫作“社会”；于是这个空间便就被人叫作“公民社会”。简言之，公民社会可以是国家、家庭以及市场组织以外的任何组织，其中很小很小一部分是近年来人们熟知的所谓“非政府组织”（如环保团体、人权团体等具有倡导性功能的组织）；稍大的一部分是“非营利组织”（如非营利的学校、医院、养老院等社会服务组织，医师协会、律师协会、工程师协会之类的专业团体）；还有更大一块是“草根组织”（如读书会、足球俱乐部、气功协会、观鸟协会、集邮协会、钓鱼协会等休闲群体）。这些正式或非正式的组织在家庭、国家、市场以外占据的空间就是“公民社会”。从这个定义我们可以了解到，被一些人近年来吹得神乎其神的“公民社会”实际上是个无所不包的大杂烩。

从20世纪70年代末开始，南欧、东欧、西欧、北美一些人提出公民社会是民主前提条件的理论，他们把公民社会说成是实现民主政治的必要条件，甚至充分条件。90年代初，这种理论传入中国研究界和中国学界。那时，不少人成天拿着放大镜到处找，哪里有成熟的公民

社会，哪里有公民社会的萌芽，哪里根本找不到公民社会的痕迹。这种对公民社会的探究最后往往变成“半桶水满”还是“半桶水不满”的争论。例如，在东欧、前苏联地区的一些地方，由于当时刚经历了所谓“民主转型”，有人断言那里的公民社会相当蓬勃，有人断言那里的公民社会十分虚弱，争论的焦点是能否用公民社会的强度来解释民主的出现与巩固。

那么，公民社会与民主到底有什么样的关系呢？据我所见，强调公民社会和民主关系的人一般偏重公民社会或者社团的外部效应，即这些社会团体可以为自己的成员提供表达的渠道，可以用自己动员起来的力量来对政府施加压力，迫使政府回应自己的要求，从而制衡政府，使之不能滥用权力。在这些学者看来，当这样的团体不是一个两个，而是成千上万个，甚至是几百万个，它们不仅能有效地制衡政府，而且能互相牵制，避免任何团体独大，形成多元的政治格局，或民主政治的格局。

对强调外部效应的公民社会理论我一直持批评态度。早在1991年我就写过一篇题为“关于‘市民社会’的几点思考”的文章。我对这种理论的不满集中在两方面。第一，它把公民社会当成一个整体，好像完全不存在阶级差别，好像各种社团是在完全平等的基础上竞争；这当然完全是虚妄的假设，我在下一讲会用实证加以驳斥。第二，它把公民社会看作一块净土，与污泥浊水的国家相对立，似乎好事都是公民社会干的，坏事都是国家干的；这当然也是虚妄的假设。从这两个假设可以清楚地看出这种公民社会理论的意识形态基因，即自由主义。为此，我在1991年那篇文章中指出，“任何明眼人都知道，现实中的公民社会绝不是一个同质的实体，它也绝不是一个牧歌乐园”。恰恰相

反，“公民社会中有贫民窟与花园别墅，有血与泪，有剑与火。把它描绘成宁静、和平的去处，不是出于无知便是出于欺骗”。

当然批评时髦的公民社会理论并不意味着否认公民社会组织有促进民主的作用。与强调外部效应的流行理论不同，我认为，社团组织产生的内部效应也许对实现民主更重要。外部效应与内部效应的发生条件颇为不同。除非社团具有某种政治性、正式性，且脱离政府的控制而相对独立，否则外部效应不大可能发生。这也是为什么，偏重外部效应的流行理论严格要求公民社会组织必须独立于政府。独立性很强的才够格被称为“公民社会组织”，否则，就被划入“另册”。但内部效应就不要求社团具有明显的政治意图，且不要求它们是正式组织，并独立于政府。其实自由主义的老祖宗之一托克维尔，就称赞各种各样的社团都是有价值的组织，不管它们是“宗教的或道德的、重要的或不重要的、目标宏大的或狭隘的、很大的或很小的”。在他看来，文学沙龙、酒馆、书局、闲暇爱好协会与工商协会、政治团体一样重要，甚至更重要。托克维尔说：“一个民主国家的居民，如果没有为政治目标而结社的权利和要求，其自主性就会有危险，但他们可以在长时间内保有他们的财富和知识。但如果他们在日常生活中没有养成集体行动的习惯，文明本身就处于危险之中。”研究政治文化的学者沃巴及其合作者对此也有同感：“政治参与的动机和能力都植根于基本的非政治机构中。”《使民主运转起来》一书的作者帕特南的说法更生动：“参加合唱团和观鸟俱乐部、研究俱乐部，能够使自己学会自律和享受合作成功的快乐。”此外，各国还有更多的实证研究发现，参加非政治组织能够激发政治参与和政治兴趣。

同理，一个社团要产生内部效应，它不一定非得是正式的、自愿的或脱离政府而完全自治的社团。例如，一项对德国非正式团体的研

究发现，“这种组织的非正式性质，并没有妨碍它为（相识的）成员相互帮助和资源共享提供便利”。同样，英国的一项对非自愿组织的研究，对当前强调自愿组织的做法提出了质疑。该研究发现，在14—17世纪，活跃在英格兰小社区内的正式机构产生了可观的内部和外部的效应，不管参加这些机构是强制性的还是自愿的；因此，在研究社团时，没有必要过于强调组织的自愿性。

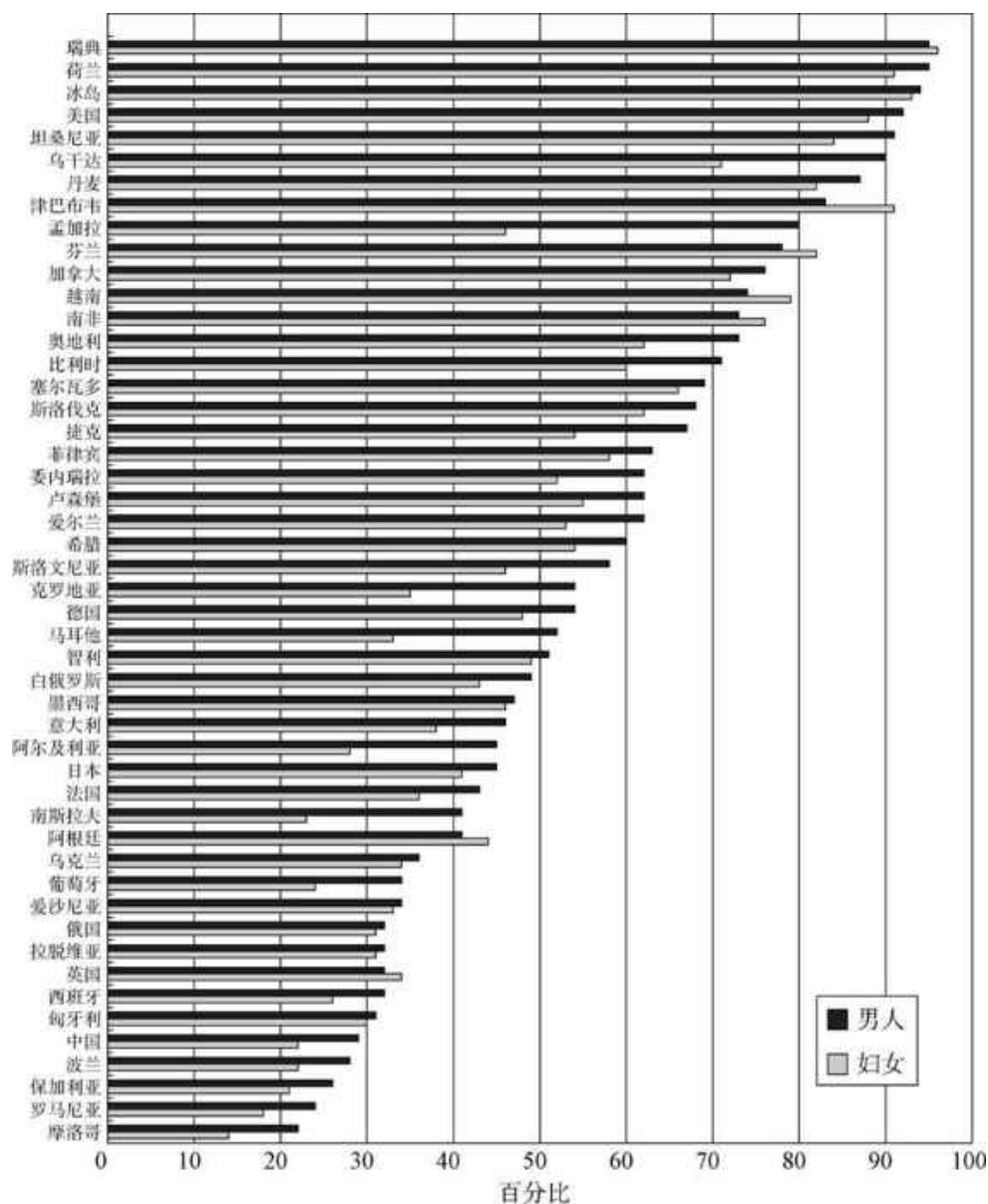
总之，强调公民社会外部效应的理论分析框架局限性太强，其结果是很多有趣而又重要的结社活动被当成不值得研究的问题而被忽略掉。相反，强调公民社会内部效应的理论具有很强的包容性，它可将所有类型的社团都置于我们的研究范围之内。

所谓公民社会的内部效应，主要包括以下几个方面：一是培育合作习惯和公共精神。在社团里面，尤其是非政治性、非经济性的社团，人们如果聚集在一起的话，他们更容易学会合作的习惯。原因很简单，这里不涉及任何利益。相反在政治性、经济性的社团里面很可能涉及利益纷争，所以大家很难合作。二是培育互信、互惠、温和、妥协、谅解、宽容的品性。在团体活动中，人们更容易超越狭隘的自我，逐步认识到合作互助的必要性和优越性，从而学会互相信任，不走极端，妥协包容的习惯。三是培育与人交往、共事的交流技能。除了前面的这些东西以外，人们在社团中还能学会怎么开会、怎么在公众面前说话、怎么写信、怎么组织项目、怎么去辩论等这样一些技能。反过来，这些习惯和技巧又强化了人们参与政治的积极性和能力，并加强了政治效能感和竞争意识（见Verba et al.1995）。需要指出的是，这三方面的习惯和技巧都是民主社会必不可少的，因此，正是在这种非政治性的、非经济性的社团组织中，内部效应使得这些组织变成了培育成员的民主伦理的“学校”，让人们学会用民主的方法来

互相对待，以民主的方式来共同生活，等等。可以说，如果认为公民社会对民主能够起到促进作用的话，我认为更多的应该强调其内部效应。

有关各国民众参与各类社团的数据十分难得，即使有数据也不太可靠。图表2-20基于“世界价值调查”的数据，它描述各国家参与至少一个社团的民众占男女人口的比重。由于各国调查分头进行，尽管问卷相似，但在不同语境，人们对“参与社团”含意的理解可能相去甚远。因此，对这张图提供的信息不可不信，也不能尽信。我们看到，各国民众在参与社团活动方面差异巨大。有些国家超过90%的公众参与至少一个社团，而另一些国家只有不到20%的公众参与至少一个社团的活动。一般认为，在发达的西方资本主义国家里，公众参与社团活动的积极性较高，但这张图显示未必如此。瑞典、荷兰、冰岛、美国民众的参与度很高，但英国、西班牙民众的参与度却很低，与俄罗斯不相上下。发展中国家的公众也可能积极参与社团活动，如图中的坦桑尼亚、乌干达、津巴布韦、孟加拉。这样看来，这张图的分布情况也间接地挑战了关于公民社会与民主之间关系的流行观点，即公民社会越发达的地方，民主出现的可能性就越大。实际上未必如此，不少“民主”国家里的公众参与社团活动似乎还不如不那么“民主”国家里的公众。

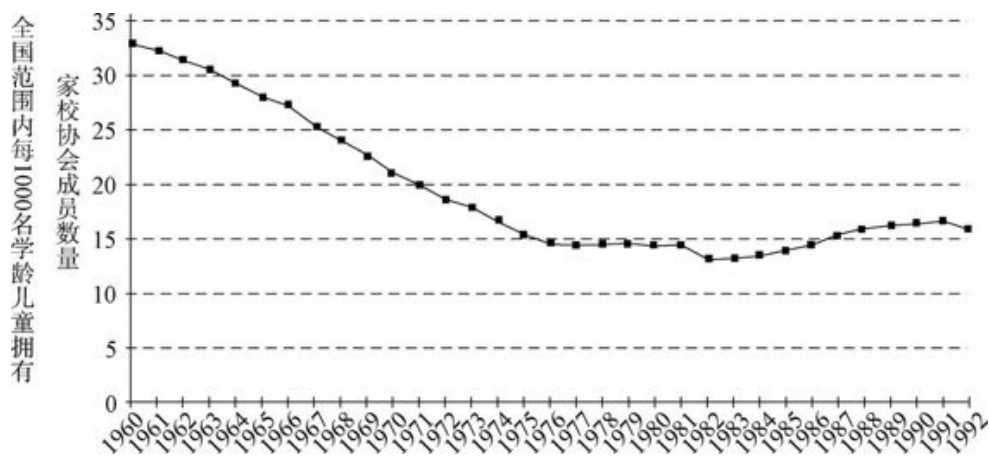
图表2-20 20 世纪90 年代不同国家公民参与非政府组织的积极性



如果活跃的公民社会的确是民主制度的条件之一，那么西方有些国家的民主根基恐怕就有些不牢靠了。先看美国，当托克维尔在19世纪30年代访问美国时对其密集的社团活动印象很深。但从20世纪中期开始，情况出现变化。图表2-21描述了美国的“家长—教师协会”成员的变化情况。家长—教师协会大概是美国最普遍的社会组织，几乎每个学校里面都有家长—教师协会，其目的是便于学生家长与校方沟通。从图表2-21可以看到，参与家长—教师协会活动的家长比例一直

在下降，从1960年的33 %降到1992年的15 %左右，不足以前的一半。

图表2-21 美国国家校协会成员的数量下降（1960—1992）

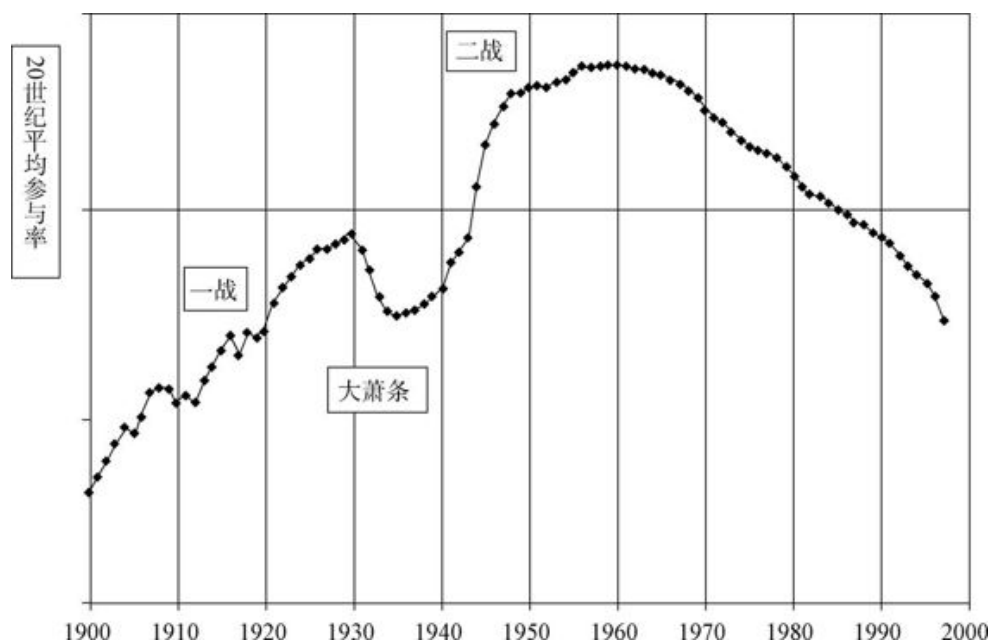


数据来源：全国家校协会总部（伊利诺伊州，芝加哥，1994年）

假如连家长—教师协会都懒得参加，参与其他社团（如狮子会）活动的可能性就更小了。图表2-22描述的是美国人参与32个在全国各地都建有分支的社团活动的情况，可以看到，1960年以后，美国公众参与社团的比例逐渐开始大幅下降，到20世纪末，已回落到第一次世界大战时的水平。当然，现在还有很多美国人是这个或那个社团的成员，但这可能掩盖了另一个发展趋势：越来越多的美国人只是在社团挂名而已，不参加其日常活动，只是定期交纳会费或向社团提供捐助。社团逐渐成为专业人士管理的机构。帕特南在哈佛大学的同事、著名社会学家斯卡奇博（Theda Skocpol）在1999年的一篇文章里，把这种现象叫作“没有会员的社团”（association without members）。几年后，她针对这个现象写了一本忧心忡忡的书《缩水的民主：美国公众生活从参与到管理的演变》（*Diminished Democracy: From Membership to Management in American Civic*

Life)。当会员广泛参与社团活动时，社团可以产生促进民主文化的内部效应；当大量社团徒有虚名，没有会员参与时，的确有理由怀疑，民主的基石是否已经松动。

图表2-22 民众参与率：美国32个全国各地建有分支的社团（1900—2000）



这里还需要强调一下公民社会这个概念，因为这是一个非常混淆的概念。实际上，在家庭、市场和国家之间，除了“好”组织外，还存在一些其他组织形式，比如意大利的“黑手党”基本上也是在这三者之间的，中国香港的“三合会”、日本的“奥姆真理教”、美国的“三K党”、中国的“法轮功”，以及本·拉登的“基地组织”都是非政府组织，这样的例子还可以举出成千上万。但是，这类组织会不会有利于促进民主呢？我想，即使那些鼓吹公民社会理论的人也不这么看。因此，我认为，把公民社会对民主的作用无限夸大，是过去十几年人们缺乏想象力的一种表现。举例来说，从民主实现的角度来看，在20世纪的80年代末、90年代初，俄罗斯、罗马尼亚、阿尔巴尼亚进行民主转型之前

并没有什么公民社会，但这些国家仍然转向了民主体制。相反，在香港、澳门、新加坡这些地区或国家公民组织非常发达，但实行的并不是西方意义上的民主体制。因此，公民社会与民主两者之间到底是什么关系？这可能不是个可以做出简单回答的问题。另外，这两者之间到底是谁在影响谁，还是相互影响，到底哪一个关系更加重要，这些理论实际上都还没有说清楚。

五 社会资本与民主

社会资本现在也是一个很热门的概念。什么是“社会资本”？美国华裔社会学者林南把它定义为“行为人在行动中能够获得和使用的、嵌于社会网络中的资源”；皮埃尔·布迪厄（Pierre Bourdieu）则认为，社会资本植根于“一个或多或少制度化的、人们能够相互了解和认可的持续的网络之中——换句话说，就是团体的成员关系之中”。按照这些定义，上面已经讨论过的公民社会组织或社团显然也是社会资本的基石之一。

但社会资本所要求的社会网络不一定非要采取正式的组织形式，如果一个社会里的人们愿意信任其他人，包括陌生人，这个社会里的人实际上也构成了一个无形的、巨大的社会网络；人们可以利用由这种互信产生的资源。因此，社会信任也是社会资本的一部分。所谓“社会信任”不是指家里人之间的互相信任，也不是指朋友或熟人之间的互相信任，这种信任是人之常情，很容易得到。“社会信任”是指对不认识的人、从未打过交道的人、今后也不一定会打交道的人的信任。在“世界价值调查”里包括这样一个问题：“您是否信任社会上大多数人？”这个问题测量的就是“社会信任”。如果说一个社会中很多人表示“社会上大多数人值得信任”，这个社会的信任程度比较高，其社会资本也因而比较高；反之，如果一个社会里很少人同意“社会上大多数人值得信任”的说法，其社会资本就非常低。

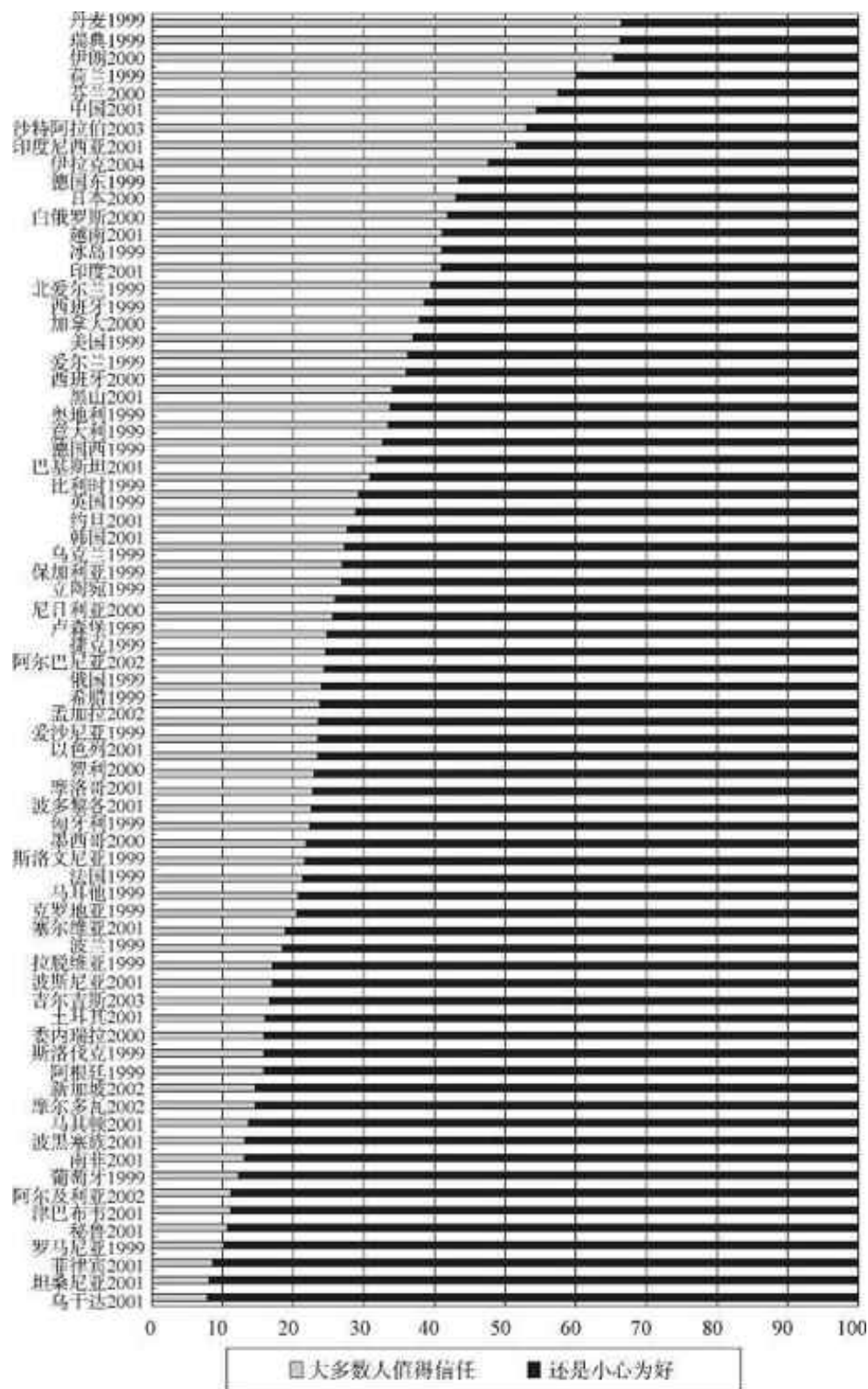
不少学者把社会信任的程度看成是一种文化现象。如阿尔芒德和沃巴在《公民文化》一书中发现两个老牌民主国家（美国和英国）与

三个当时的新兴民主国家（西德、意大利和墨西哥）相比，民众对社会上大多数人更信任，这种信任度的差异反映了不同国家里的人对社会事物的不同心理倾向。其后，伊格哈特利用更大规模的跨国时间序列数据（世界价值调查）证明，的确，有些社会具有高信任度的政治文化，而其他社会的政治文化却是以低信任度为特征的。帕特南在《使民主运转起来》一书中则进一步证明，即使在一个国家内部（如意大利的南部和北部），信任文化也可能很不一样。福山（Francis Fukuyama）更干脆，他把世界上的国家划为两大类，一类叫作低信任度社会，另一类叫作高信任度社会。

凡是将信任解释成文化现象的人都或多或少相信，信任是社会文化密码的一部分，而文化密码像基因一样是以某种神秘的方式世代相传的。如福山就认为信任来自“遗传的伦理习惯”，是本社会共享的道德规范的产物。不过，福山关于高信任度社会/低信任度社会的整套理论其实只是建立在他个人的印象之上，没有任何实证基础，只是想当然而已。倒是伊格哈特主持的“世界价值调查”为我们提供了一个进行跨国比较的数据平台。图表2-23标注了世界不同国家的社会信任情况。从这张图中，我们可以作两个观察。第一，不同国家之间社会信任度差距甚大。社会信任度可以高至65%以上，也可以低至10%以下，最高与最低之间的差距是55%。第二，我们似乎难以发现带规律性的分布。伊格哈特曾依据早年的数据断言，受新教和儒家学说影响的国家比受天主教、东正教、伊斯兰教影响的国家更容易产生信任，但2000年对伊朗所作的调查颠覆了这个看法。在伊朗，65%的人认为大多数人值得信任，在世界各国中排列第三，仅略低于丹麦与瑞典。不仅伊朗如此，同属伊斯兰教的沙特阿拉伯和伊拉克也是高信任度社会。以前伊格哈特还推测，各国的社会信任度与经济发展水平相关。

不过，如图表2-23所示，最新一轮的调查表明，情况并不是这么简单。在社会信任度最高的20个国家里，近一半是不发达国家。

图表2-23 各国不同的社会信任度 (%)

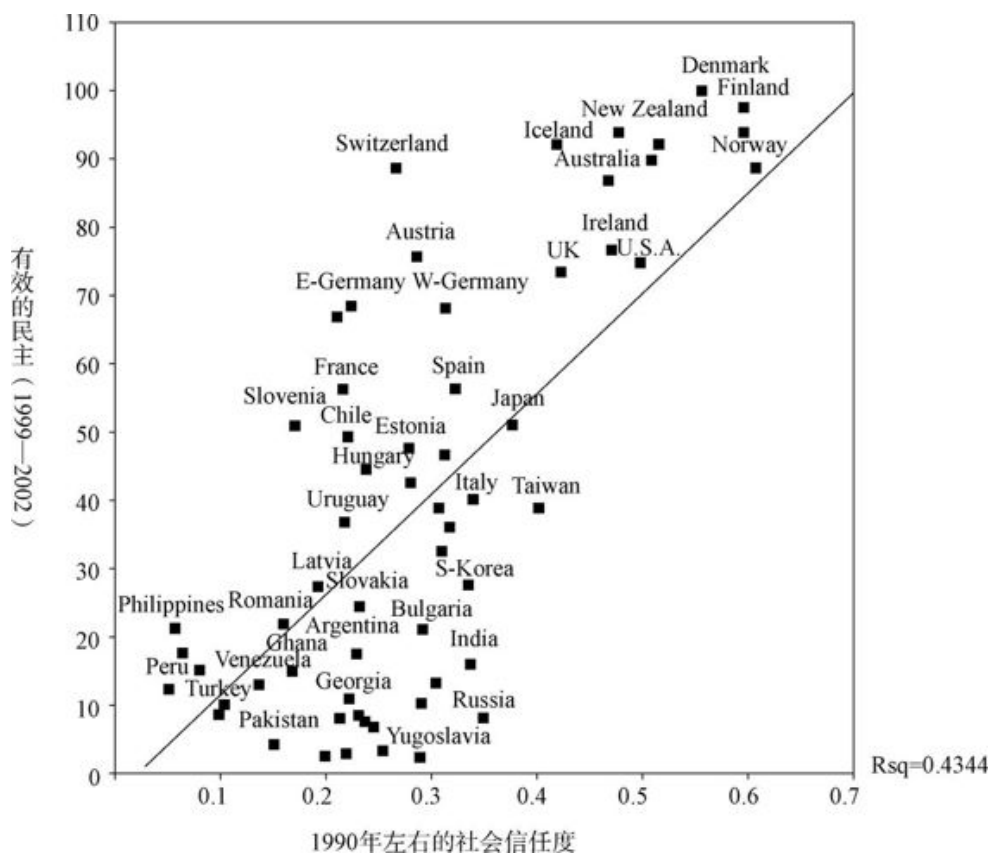


福山曾把中国划入“低信任度国家”，但包括中国在内的实证研究都毫无例外地证明，相对世界上大多数国家而言，中国是一个高信任度国家。“世界价值调查”于1990年第一次将中国包括在调查对象中，结果发现在被调查的41个国家中，中国相信大多数人值得信任的比例高达60%，仅次于瑞典、挪威、芬兰，排列第四，不仅高于大多数第三世界国家，也高于包括美国在内的大多数西方发达国家。这个结果使伊格哈特大惑不解，以为自己的调查方式出了问题。1993年，两位日本学者针对同一问题再次在中国进行了调查。他们的结果虽然比伊格哈特的要低一些，但仍然高于所有非民主国家和新兴民主国家。其后几轮“世界价值调查”的结果与1990年的结果大同小异；如在2001年的调查中，仍有54.5%的中国人说，他们认为大多数人值得信任。虽然伊格哈特仍无法解释中国人如此之高的信任度，但他已不再怀疑自己的数据有问题了。总体来说，虽然我们自己觉得目前社会信任程度大幅度降低了，但如果跟其他国家比较起来，中国人的社会信任程度还是很高的。

虽然宗教传统与经济发展水平看来与社会信任度关系不大，一些学者仍然相信社会信任度跟民主制度之间存在密切的关系，例如，在1999年，剑桥大学出版社出版了一本题为“民主与信任”的论文集，其中一些作者注重信任是否有利于发展和维护民主制度，而另一批学者则关注民主制度是否有利于增进人们之间的彼此信任。有人断言，只有在民主制度下，信任才是种理性的博弈。在极权体制下，过度信任他人是十分危险的，因为当政府一手遮天时，人们至多只能信任自己的家人和密友。只有当人们沐浴着民主的阳光时，他们才可能信任陌生人。

实证研究发现，民主体制下社会信任度的确较高。图表2-24是伊格哈特用来描述社会信任与民主之间的关系。可以看到，北欧一些国家，如丹麦、芬兰、挪威这些国家的社会信任程度非常之高，它们实现民主的时间比较长，民主质量也比较好。土耳其、巴基斯坦、秘鲁的社会信任度非常低，这些国家的民主也不太靠得住。这张图中没有包括中国，大概是因为中国这个例子让伊格哈特教授很头痛，顺着主流意识形态无法想象出对中国现象如何做出解释。

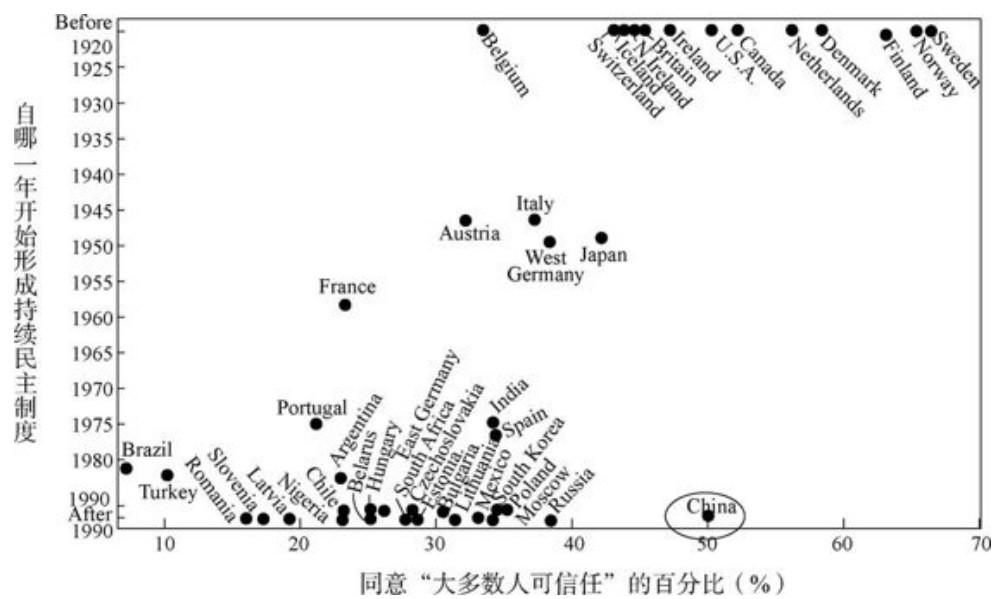
图表2-24 社会信任与民主



另外，从图表2-25可以看到，社会信任跟民主的巩固之间也是正向相关的，社会信任程度高的国家，民主巩固的可能性就高，相反，社会信任程度低的国家，民主巩固的可能性就低。这里民主巩固的程

度是以一个民主体制的生存年限为测度依据的，在图表2-25顶端的那些国家自1920年以前就开始实行民主体制了，而下方的那些国家是1990年前后才开始进行民主过渡的。这个图里有中国，它是社会信任度可媲美上端那些国家，却被打入下端的唯一例子。

图表2-25 社会信任与民主的巩固



如果社会信任确是发展和巩固民主的基石之一，不少现行的民主体制看来也有问题了。近年来的许多调查发现，不少国家的社会信任程度在下降。图表2-26列示了美国和一些欧洲国家社会信任程度的变化，不难看出，美国和很多欧洲国家如英国、瑞典、芬兰、西班牙等，社会信任的程度都是下降的，在德国和挪威略有上升。当然，针对英国有两个不同的调查，一个调查发现其社会信任程度没有变化，而另一个调查发现是下降的，而且是急剧下降。图表2-27反映了英国更长时段里的这种下降趋势。

图表2-26 社会信任程度的下降

国家	1981 (%)	1990 (%)	1995—1998 (%)
德国	30	38	41
挪威	61	65	65
英国 (BSA)	45	45	45
西班牙	34	33	30
瑞典	58	65	50
美国	47	50	36
英国 (WVS)	45	45	30
芬兰	58	62	48

图表2-27 英国的社会信任 (1959—1997)

对“你是否认为周围大多数人是可信任的？”持肯定回答的比例



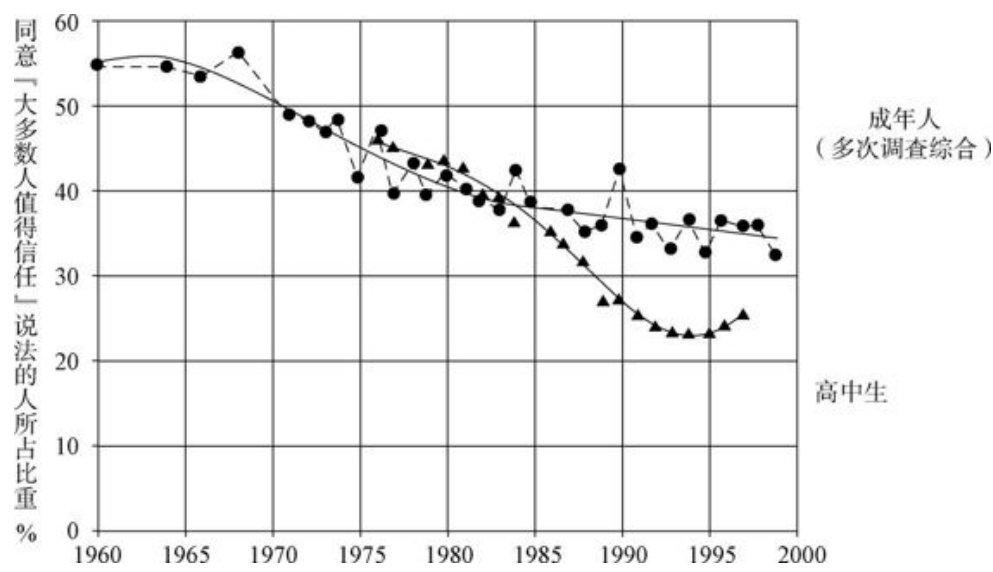
数据来源：世界价值观调查（1981、1990和1997）

美国的情况比较有意思。1993年出版《使民主运转起来》后，该书的作者帕特南于1995年在《民主学刊》（*Journal of Democracy*）上发表了一篇文章，题目是“独自打保龄球：美国社会资本的流失”（“Bowling Alone: America's Declining Social Capital”）；这篇文章引发了美国学界的广泛讨论。五年后，他又于2000年把该论文的观点扩展为一本544页的大书《独自打保龄球：美国社区的崩溃与恢复》。为什么研究美国的社会资本的文章和书要用打保龄球为题呢？原来帕特南观察到一个有趣的现象，即美国人在三四十年前，大家都是成群结伙地去打保龄球，一边打球，一边与同事、邻居、朋友天南海北地侃大山，其乐融融。而现在，在美国社区里的保龄球馆，常常看到一些孤独的个人独占一条球道，周围的人谁都不认识，郁闷地喝着啤酒，偶尔抛出几个球，无人喝彩。帕特南敏锐地看到了保龄球文化演变中的象征意义：以前大家一块儿打球说明社会网络比较繁密；今天人们独自打球说明社会网络已经崩坏。于是，他用这个现象来描述美国社会资本发生的一些变化。除了打保龄球外，帕特南教授还找到了很多指标来证明，美国人互相交往的频率确实是越来越低，如在

过去四分之一个世纪，参与俱乐部活动的美国人下降了58%，连请朋友做客的人也下降了35%。

与他人交往少了，也影响到人们的互信。图表2-28显示了美国人的社会信任程度，可以看到，美国人互相信任的程度也在不断下降，从1960年的58%降到1993年的37%。

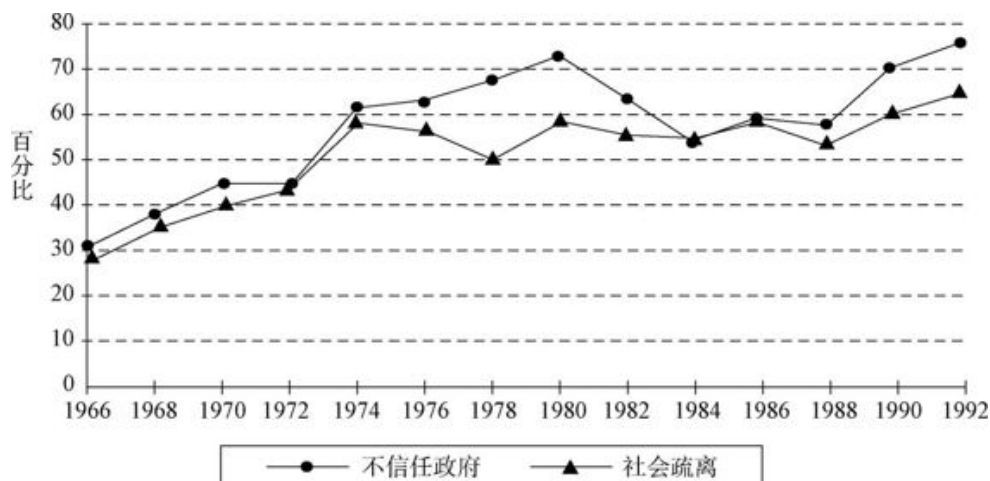
图表2-28 美国社会信任的下降（1960—2000）



数据来源：1960—1988 年数据来自于Erik Uslaner，The Decline of Comity in Congress（1993）；1989—1993 年数据来自于General Social Survey

随着人们互信的降低，他们对政治体制也越来越疏离。图表2-29显示了美国民众对政府的不信任程度，结果发现，这个比例倒是不断在上升的，说明美国人对政府越来越不信任了。

图表2-29 美国人对政府的不信任度



在这里，我不想判断社会资本是不是民主的必要条件。但是，如果像许多学者所说的那样，社会资本是民主体制的重要基石的话，那么现在美国、英国和某些欧洲国家的民主都是大有问题的，因为这些国家的社会资本在不断下降。当然，有人可能会问，这些国家有没有可能扭转社会资本下降的颓势，提高社会资本？这是一个很重要的问题，但又没人知道答案。这可能让不少人沮丧，如果社会资本对实现民主很重要，但又没人知道如何增加社会资本，那不等于提出社会资本理论的人都白忙活了吗？

六 国家有效性与民主

最后，我介绍一下我自己最近的一项研究，即国家的有效性与民主的关系。前面讲到的几个方面，都是在讨论民主跟经济、社会、文化之间的关系，这部分我要讲的实际上是民主与国家能力的关系。

早在1990年的时候，我就写过一篇题为“建立一个强有力的民主国家”的文章。那时是自由主义在全世界范围内最盛行的巅峰期，不少人认为，国家机器是民主的天然敌人。为了促进民主（实际上是打着“民主”幌子的自由），必须削弱国家机器。我在那篇文章中区分了“政权形式”（民主还是不民主）与“国家能力”（国家是否有能力办事）两个概念，并试图从理论上论证，只有一个强有力的国家才能实现高质量的民主。

其实，稍微熟悉各国情况的人都应清楚，在20世纪80年代以来发生民主转型的国家中，很多面临着国家机器重建（state-building）的艰巨任务。在开始过渡之初，曾经属于前苏联和前南斯拉夫的那些国家必须首先克服创建国家机器方面的困难。对于非洲撒哈拉以南的广大地区来说，虽然那里的国家都有现成的政府，但却往往是松散的、无用的和不稳定的。拉丁美洲国家的状况也好不了多少，如一位专家所言，那里的“政府机构依旧深深地刻着长期履职不力的糟糕印迹”。在第三世界的其他各国，摆脱集权统治后的政府普遍极端脆弱，无力解决社会所面临的从控制犯罪和腐败到提供基础公共设施（如健康、教育和社会保障）等一系列主要问题。有意思的是，在第三次浪潮波及的国家中，正是在那些政府重建并非一项迫切任务的国家，其民主

进程取得了很大的进展。它们主要是南欧和中欧以及波罗的海地区的一些国家，尤其是小国，当然还有南美和东亚的几个国家，如西班牙、葡萄牙、希腊、波兰、匈牙利、捷克共和国、爱沙尼亚、斯洛文尼亚、乌拉圭、智利和韩国等。而还在为政府重建而挣扎的那些国家基本上都未能建立稳固的民主。

从理论上讲这种现象也很容易理解。民主不仅是一种政治体制，也是一种政府管理的形式。沃尔特·白哲特（Walter Bagehot，1826—1877）在1867年出版的《英国宪制》一书中就已明确指出，每一种政治体制必须先获得权力，然后才能运用权力。亨廷顿100年后对这个看法作了进一步发挥：“必须先获得权力，然后才谈得上对它进行限制。”如果一个政府不能履行基本的政府职能，那么不论它采取何种政治体制，这个国家的人民都不可能从中受益。正是在这个意义上，雪瓦斯基说，“与政府有关的问题在逻辑上要优先于政治体制方面的问题”，否则就是本末倒置；林兹（Juan Linz）也说，没有一个有效的政府，任何民主都是毫无意义的。

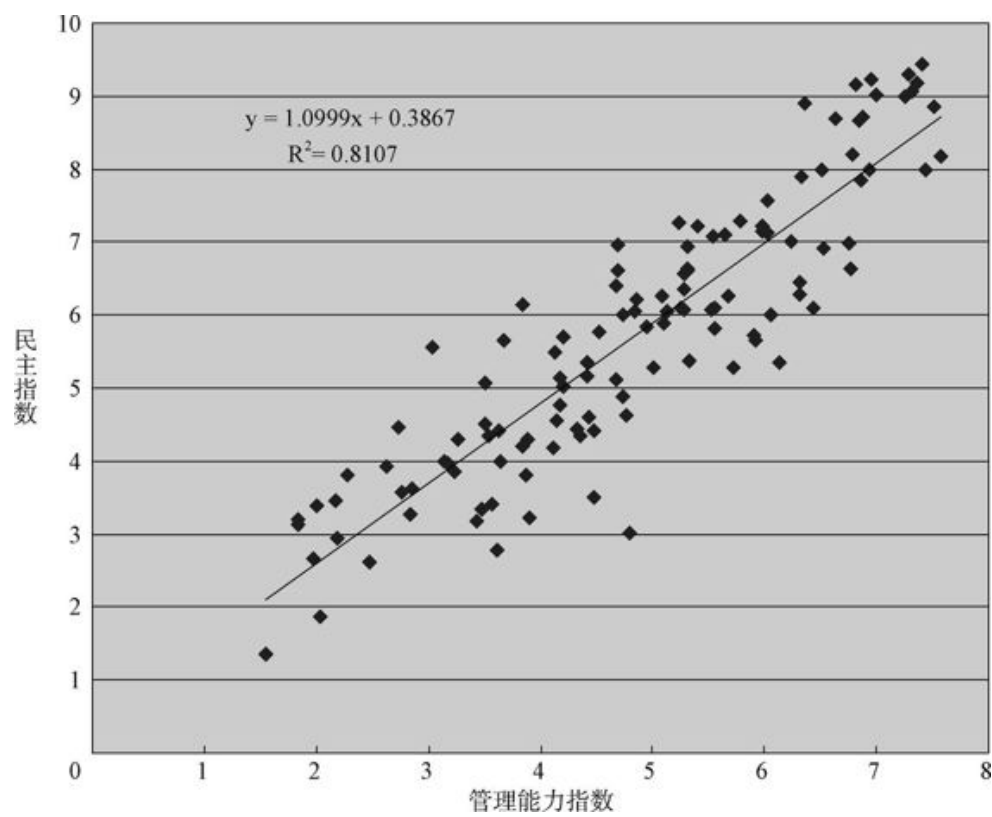
俄罗斯的转型是一个很好的例子。1997年，美国普林斯顿大学政治系教授兼纽约大学法学院教授斯蒂芬·赫尔姆斯（Stephen Holmes）在《美国前景》双月刊上发表了一篇文章，题为“俄国给我们的教训是什么：弱政府如何威胁自由”。在这篇文章中，他指出，在冷战期间，西方自由主义的共识是，苏联政府太强大，构成了对公民自由和权利的最大威胁。那时人们普遍认为，只有削弱苏联的国家机器，公民的自由和权利才会有保障。然而，到20世纪90年代中期，苏联帝国崩溃了，政治灌输停止了，新闻检查不见了，持不同政见者不再担心被送进监狱，没有人会因违反党的路线惹上麻烦。那么政府不管事或管不了事之后，俄罗斯是不是因此变成了自由的乐园了呢？在

赫尔姆斯看来，答案是否定的。经过几年的观察和研究，他在俄罗斯看到的是道德沦丧，物欲横流，政府腐败，黑帮猖獗，监狱里人满为患，铁路上盗贼蜂起，士兵在街上乞讨，野狗在邻里乱窜，生产能力萎缩，人均寿命锐减。在这种情况下，对大多数俄罗斯人而言，不要说政治权利和财产权失去了意义，连生命安全也没有基本保障。基于此，赫尔姆斯得出结论：没有公共权威，就没有公民权利（Statelessness spells rightlessness）。公民权利的前提是存在有效的公共权威。一个丧失治理能力的政府是对公民权利的最大威胁。在这个意义上，政府可以是最大和最可靠的人权组织。增进公民权利的最佳战略不是削弱政府，而是改造政府。削弱政府往往不仅不能增进公民权利，反而可能危及他们已经享有的权利。1999年，赫尔姆斯又与芝加哥大学政治学兼法学教授凯斯·桑斯坦（Cass Sunstein）合著了一本题为“权利的代价：为什么自由依赖于税收”（*The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxation*）的书，进一步论证“为了保卫我们的自由，我们必须捍卫正当的公共权威。没有它，自由就没有保障”。

十几年前，我讲要区分国家能力与政权形式，国家能力是实现政权形式转变的必要条件，当时引来许多人群起而攻之，在他们看来，一个政府如果是比较弱的，一推就倒，那么不是更容易实现民主吗？但是，他们忽略了逻辑的另一端：也许你能推翻一种制度，但是你能建立一个民主制度吗？能建立一个高效的民主制度吗？现在，随着时间的推移，已经有越来越多的学者认识到，一个有效的政府是民主的前提条件。图表2-30表明，国家的有效性和民主之间确实存在某种正相关关系。这张图表依据德国“贝塔斯曼基金会”2006年的数据绘成，其中“民主指数”用来衡量民主的质量，“管理能力指数”用来衡量国家能力。我们看到，管理能力高的国家，民主质量也高；管理能力低的

国家，民主质量也低。两个变量之间存在着非常强的正相关关系，相关系数高达0.81。

图表2-30 民主与国家有效性的关系



当然，这么简单的一张图表，其说服力并不强，特别是这张图表里把国家的有效性变成一个单向度的东西，实际上国家能力有多个向度，在一个方面国家能力弱并不意味着在其他方面国家能力也弱。我在研究中把国家有效性划分为六大类（见图表2-31），即：

图表2-31 国家能力的定义与衡量指标

六大能力	定义	衡量指标

强制能力	对外保卫政权和领土完整，对内维护社会秩序	每十万人暴力致死率
汲取能力	建立现代公共财政，保证国家各项机制的正常运作	财政收入占GDP比重
濡化能力	树立以国家认同与公民平等为特征的核心价值体系	贝塔斯曼国家认同指数
规管能力	对市场和社会中的信息不对称和权力不对称加以规范和限制	每十万人交通事故死亡率
统领能力	对国家工作人员和国家机关（包括各级政府）加以规范和限制，使国家工作人员尽职、廉洁，使整个国家机器统一协调	世界银行腐败控制指数
再分配能力	用再分配降低各类社会风险，维护社会稳定	UNDP人类发展指数

这六方面的国家能力都可以找到一些数据来加以衡量，例如汲取能力可以用政府财政收入占GDP的比重来衡量，规管能力可以用每十

万人交通事故死亡率来衡量。为了检验国家能力与民主的关系，当然也要找一些控制变量，包括国土面积、人口规模、经济发展水平，以及国家的同一性（即在多大程度上人口存在民族、语言、文化方面的差异），等等。2007年，我完成了一篇文章，题为“国家有效性与民主”，它用119个国家的数据来检验国家能力与民主之间到底存在什么样的关系。这里只用几句话介绍一下主要的发现。多元回归分析显示，濡化能力、规管能力、统领能力等几项国家能力对民主的质量有至关重要的影响；在控制其他国家能力后，汲取能力与再分配能力对民主质量的影响主要表现在大众参与方面，即在这两方面能力强的国家，民众参与政治决策的程度更高。这项研究也有一个有意思的发现，暂时还不能很好地解释，即民主质量越高的国家，被谋杀的人越多（这是用来衡量强制能力的指标）。我用国际刑警组织、联合国以及世界卫生组织三个不同机构制作的谋杀率数据，结果都一样。对此，我还不知道如何解释。当然，这一现象不仅仅是我一个人的研究得出的，还有其他很多研究都发现了类似的结果。第二次世界大战以后，欧洲的民主国家谋杀率都处于上升状态，这是需要进一步解释的有趣现象。这是否意味着强制能力弱的国家更有利于实现民主呢？恐怕也未必。例如，美国的谋杀率很高，但说它的强制能力弱，似乎说不过去。也许，谋杀率并不是一个衡量国家强制能力的好指标。无论如何，我的研究证实，国家的有效性对民主的质量的确有正面的影响，但不同向度的国家能力对民主体制的不同方面影响并不一致。

这一讲主要讨论了民主转型、民主巩固和高质量民主产生的条件到底是什么？我分别从六个方面介绍了许多学者很多年的研究成果。但实际上，到目前为止，关于这些问题的讨论仍然没有结束，各派还是莫衷一是，我相信也没有人敢说自己对所有问题都已经有了明确的

结论。这六个方面的每一方面都有很多的理论，但到底哪些理论是正确的，哪些理论是错误的，我们还不能确定。有人深信某种因素与民主之间存在必然关系，这类看法是幼稚的，代表的是早期研究的结果，尤其是最早出现的现代化理论。如果认为经济增长到一定阶段以后必定会引起社会结构的变化，社会结构的变化必定会引起文化的变化，文化的变化必定会引起政治制度的变化，这便是一种非常简单的决定论式的判断。经过几十年的摸索以后，更多的人认识到这些因素彼此之间也许存在某种关联，但是仍不清楚它们互相之间是如何联系的。现在，越来越多的人认识到，经济、社会、文化、政治因素之间不存在一种一一对应的线性关系，而可能是更加复杂的关系，有很多其他变量在里面起作用。这里我想传达的就是一个简单道理：大家应该把头脑变得更复杂一点，不要简单接受别人认为是规律性的东西。因为政治变化本身就是非常复杂的，而社会的变化又进一步增加了这种复杂性。如果有人自以为知道实现民主或者使民主巩固的诀窍，能够把一个非民主国家变成民主国家，那只不过是一个宏大但又不切实际的空想。总之，我希望更多的人放弃虚无缥缈的“理论”，把更多的精力放到实证研究上来。不要跟着时髦“理论”或直觉走，要跟着事实走。

(1) 2000年6月26日至27日两天，在华沙举行的一次庆祝民主扩张大会上，作为大会举办者之一的美国国务院声称：“民主政治赢得了最后的胜利。”美国国务院认为，在过去的四分之一世纪里，世界经历了“一场深刻的民主革命”，其根据是，在现有的192个国家中，有120个国家已经实行民主选举制度，占世界总人口的80%。

(2) 达尔认识到，现代民主都不是完全意义上的民主，因此他自创了“多头政体”这个词来描述现代民主。不过，在其著作中，达尔往往交替使用“民主”和“多头政体”这两个名词。

(3) 由现代化理论还可以导出这样一个推论：民主制度只能移植到那些相对富裕的国家，不能强加给经济落后的国家，否则民主不能存活。

(4) 无独有偶，20世纪80年代末，当中国社会出现动荡的苗头时，一些中国的新权威主义者就很看重亨廷顿这本书，并迅速把它翻译成中文。具有讽刺意味的是，这些人后来却随着自己境遇的变化阴错阳差地易帜为“自由主义者”。

(5) "Economic Development and Democracy Reconsidered , "In Gary Marks and Larry Diamond (eds.) , *Reexamining Democracy* (London: Sage) , pp.99-139.

(6) "The Rule of Capital and the Rise of Democracy , " *New Left Review* , No.103 (May-June 1977) : 3-41.

(7) "Culture of Suspicion: New Labour and the Crisis of Politics , " *Leader* , Guardian, April 16, 2002.

第三讲 现代民主的机制与运作

前两讲讨论了民主的起源和演化，民主出现、巩固以及出现高质量民主的条件。第三讲讨论民主的机制是怎样运作的。要注意的是，我不是用规范性的理论讲民主制度应该怎么运作，而是讲民主制度实际上是怎么运作的。

说到民主制度，与前两讲一样，我们必须把两样东西区分开来，一种是理想的民主，一种是实际运作中的民主。这里再回顾一下这两者之间的关系。民主概念的核心是人民主权。在理想的民主状态下，人民直接或间接参与政府管理，所有的政府行为都应该能够非常完美地反映人民的愿望。但在历史上，这种理想的政府可能从来没有存在过，现在没有，将来恐怕也很难出现。不过，尽管理想的民主在现实中不存在，但是这种看似抽象的理想是所有的民主制度都应该追求的一种目标，尽管也许永远都不会完全达到，但应力争不断地去贴近它。这也就是说，从方法上来讲，这种理想的民主可以给我们提供一种尺度来衡量现实中各种各样的民主制度：哪些制度更贴近于理想民主的标准，哪些制度离理想更远一些？

因此，考察现实民主的时候，我们就要问，它们如何把民主这种抽象的理念变成一种可以运作的制度？如何构建一个代表人民的政府？有时候我们假设人民是一个整体，但凡是了解马克思主义观点的人都知道社会上有不同的阶级，不同的阶级有不同的利益。那么当人民或选民是分裂的时候，如何构建一个能充分代表不同阶级的不同利益的政府？

更具体地说，在考察现实民主的时候，我们要特别关注三方面的机制。第一是选举制度，选举制度的作用是把人民投的票变成议会里面的席位或政府中的职位。对此，我们要问，什么样的制度能让选出来的人最好地反映人民的意志？是不是所有的选举体制都可以产生同样好的效果，都能同样地接近理想的民主？选举是民主政府体制的必要条件，还是充分条件，抑或两者都不是？第二是政党制度，在现实民主中，政党制度的作用是运作选举和组织政府。对此，我们要问，各国的政党制度有什么不一样？各国的政党制度为什么不一样？它们实际上是如何运作的？哪一种政党制度能比较充分地反映多种多样的民意、比较有效地整合相互矛盾的民意？第三是行政与立法关系的制度安排。选举和政党竞争的目的是组织政府；现代国家的政府基本上都会区分立法与行政两种基本功能；按两种功能的连接方式，政治制度可以划分为总统制和议会制。对此，我们要问，总统制和议会制之间有什么共同点、什么差别？总统制和议会制哪一个更能够贴近民主的理想，即能较好地把人民的意志转化为政府政策？

一 选举制度

毫无疑问，在现实存在的民主体制下，选举是重要的，其重要性体现在两方面。一方面是工具性意义。选举会决定谁能够变成政治精英，会影响政党制度的形态、立法机构的构成、行政机构的组建。同时，选举制度还会影响个人的投票行为，以及政党的竞选策略。另一方面，选举还有象征性意义。有选举以后，就会给人们造成一种感觉：我投了票，我参与了政治过程，我影响了政府的形成。这种感觉也许完全是错觉，但其政治意义依然不容低估，因为人们往往愿意接受自己选出来的政府（哪怕自己并没有参与投票，只是有权参与投票而已），选举从而加强了对政府和政治制度的认受性。

前面已经讲到，选举原本与民主风马牛不相及，但现在选举被普遍认为是制度民主不民主的分水岭。不少人自觉不自觉地把经熊彼特改造过的民主概念当作民主的真身来崇拜，把民主简化为选举或“选主”；他们放弃对民主的思考，只是简单地看到有竞争性选举的地方就贴上“民主”的标签，看到没有竞争性选举的地方就贴上“专制”的标签；他们对探索实现民主的其他方式既缺乏想象力，也缺乏兴趣。对于这些思想的懒汉，有选举就是一切，而各种选举制度之间的差别是无关紧要的。他们当然更不会花时间去研究，哪一种选举制度比较适合特定的经济、社会、政治环境。

对于真正关心理想民主的人来说，尽管选举未必是实现民主的最佳方式，我们还是有必要探究在什么条件下，选举制度能较好地接近理想的民主。我认为只有符合以下三个最基本的条件，一个选举制度

才可以被看作是一个民主的选举制度；否则不管它有多大竞争性，候选人如何相互厮杀，它都不能算作民主。第一，所有的成年人都有权参与选举和被选举，不管是男人还是女人，是黑人还是白人，是有产者还是无产者，是遍读圣贤书的知识分子还是大字不识几个的平民百姓。第二，选举的结果要尽量少地扭曲民意。即使没有暴力、胁迫、操控、金钱的影响，选举制度的设计也可能导致只代表少数选民的意愿或一半选民的意愿。民主的选举制度应使选举的结果尽可能多地代表选民意愿。第三，选举要用公正的方法来进行，不受到暴力、胁迫、操控或金钱等外在因素的影响。人们对暴力、胁迫、操控大都很反感，但对金钱的影响往往觉得无能为力。选举本来是为了产生人民的代言人，暴力、胁迫、操控、金钱都会产生偏离人民意愿的结果，背离选举的原意。以上三个条件都是最基本的条件，它们可用来判断选举制度是不是民主的选举制度，并不是所有的选举制度都一定是民主的。

选举制度一般都有三个重要的部分。第一部分是选举权，它涉及上面说的第一个标准：是不是所有的成年人都享受选举和被选举的权利。历史和现实中存在大量限制某些人的选举权的实例。第二部分是选区的划分。很少有人注意选区大小和形状与选举结果有什么关系。实际上，选区的划分大有学问，它是政客玩儿的选举把戏之一。第三部分是代表性的规则，即选举制度如何能具有更高的代表性。代表性规则有问题，就会出现没有代表性的选举结果。虽然选举很热闹，但是不能代表广大人民的意愿。第二、三部分都与上面所说的第二个标准有关。至于金钱等外力对选举结果的影响将在下一讲中讨论。

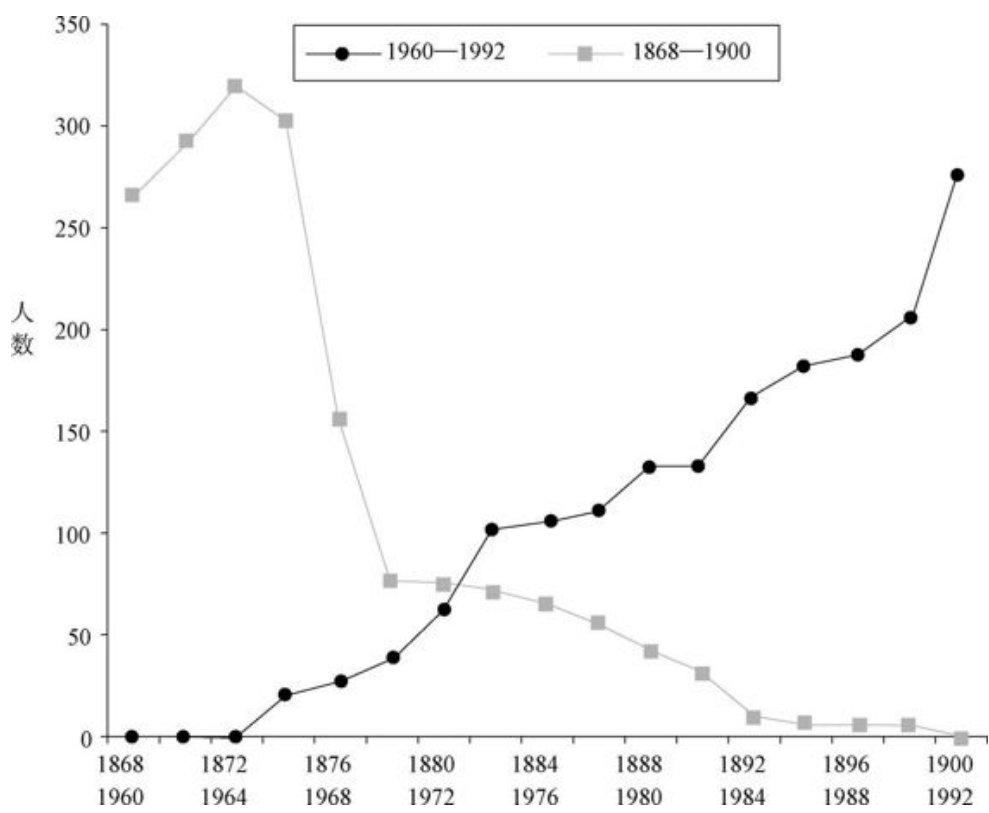
选举权

美国1776年的《独立宣言》里有一句话经常被人引用：“我们认为下面这些真理是不言而喻的：人人生而平等，造物者赋予他们若干不可剥夺的权利，其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利。”如果读英文原文，我们发现，这里的“人人”原来是“all men”，是指“所有的男人”，没有包括妇女。其实，这里的“all men”也不包括印第安人、黑人。事实上，《独立宣言》的起草者托马斯·杰斐逊曾领导了对印第安人的围剿和屠杀，他本人家里还养了900个据他说“无论在头脑的天赋或体格方面都不如白人”的黑奴。在这种背景下，当然是不可能出现普选权的。

在第一讲里，我们已经看到，无论是在英国、法国，还是在美国，普选权的实现都经历了一个漫长的历史过程。根据联合国《公民权利和政治权利国际公约》，“普选权”是指“在真正的定期的选举中选举和被选举”的权利，这种权利受法律的平等保护，不受基于种族、肤色、性别、语言、宗教、政治或其他见解及社会出身、财产、出生地或其他身份等任何理由的歧视。1976年生效的《公约》之所以这样规定，是因为历史上有三大类歧视性的做法。第一类是对特定人群明目张胆的歧视，如明文规定妇女、少数民族、无产者不享受选举权利。第二类歧视是为享受选举权设置门槛（如缴税要求和文化水平要求），以达到排斥某些人群的目的。与第一类歧视不同，第二类歧视看似没有排斥任何特定人群，但实际效果与第一种歧视大同小异。如对选举设置缴税要求的效果与规定不允许穷人投票的效果是一样的；对选举设置文化测验要求的效果也一样。美国在1870年通过允许黑人投票权的宪法第15条修正案后，南方州便设置了这两重障碍，结果，大量黑人无力跨越这两道障碍，因而实际上被剥夺了选举权。直到20世纪50年代的时候，在南部美国还有三分之二以上的黑人因为这些规定不能享有选举权。图表3-1是一张非常有意思的图。灰线是1868到

1900年期间南部州立法机构成员的黑人数量。我们看到内战以后，有不少黑人在很短的时间里面突然变成了立法机构的成员，但是随着后来选举税、文化测验各种各样花招的出台，到1900年前后，几乎没有一个黑人在州的立法机构里，他们已经被完全排挤出去了。原因很简单，黑人不能投票，当然不能选出他们的代表人物进入州议会，所以法律上规定的“权利”变成现实的权利是个很漫长的过程。这个过程一直到20世纪60年代以后才发生了变化。20世纪60年代的南部州也依然没有黑人议员，进入20世纪80年代、20世纪90年代才发生了比较大的变化，但尽管如此，仍然刚刚恢复到1870年前后的水平。

图表3-1 南部州黑人议员的数量



资料来源: http://www.epic.org/privacy/voting/register/intro_c.html

有人也许会问，文化测验能排斥那么多人吗？我有一份1964年前后阿拉巴马州的选民测验试卷，它分为三部分，A部分要求选民读写《美国宪法》的有关章节；B和C两部分各由四道题组成。这些题有多难呢？读者不妨自己试试能否回答下面几个问题：“什么机构有权弹劾美国总统？”“如果一个人被控叛国罪，但嫌疑人本人否认控罪，需要几个证人检控他，才能判他有罪？”“在哪一年国会获得了阻止移民进入美国的权力？”“美国宪法的哪一部分涉及联邦政府从各州征集民兵进入预备役的权力？”“请说出现任美国总检察长的名字”，“有一个人曾担任联邦调查局长很多年，请说出他的名字”。我在美国居住过多年，并在美国教授过多年政治学课程，对这个试卷里的很多问题，我回答不出来。很难设想有多少阿拉巴马州的居民能够通过这项文化测验。如果回答不出来，对不起，您不能投票。投票的文化测验要求要等到1965年的“民权法案”通过时才被废止，投票的缴税要求也在此前后被宣布违宪。这两项规定的歧视性效果还可以从图表3-2中看得很清楚。这张表对比了1965年和1988年美国南部一些州的选民登记情况。可以看到，1965年美国民权运动刚兴起时，黑人投票登记率多在10%—40%之间，与当时白人登记率的差距很大，达到40%—60%。比如在刚刚提到的阿拉巴马州，只有19.3%的黑人登记投票，而白人的登记投票率为69.2%，两者相差50%。密西西比州情况更糟糕，只有6.7%的黑人登记投票，而白人的登记注册率将近70%，两者相差63%。直到20世纪80年代末，黑人和白人之间登记注册率的差别才逐渐缩小，但是绝大部分州白人的登记比率仍比黑人高5%以上。

图表3-2 选民登记率 (%)

州	1965 年 3 月			1988 年 11 月		
	黑人	白人	二者差异	黑人	白人	二者差异
阿拉巴马州	19.3	69.2	49.9	68.4	75.0	6.6
佐治亚州	27.4	62.6	35.2	56.8	63.9	7.1
路易斯安那州	31.6	80.5	48.9	77.1	75.1	-2.0
密西西比州	6.7	69.9	63.2	74.2	80.5	6.3
北卡罗来纳州	46.8	96.8	50.0	58.2	65.6	7.4
南卡罗来纳州	37.3	75.7	38.4	56.7	61.8	5.1
弗吉尼亚州	38.3	61.1	22.8	63.8	68.5	4.7

资料来源：http://www.usdoj.gov/crt/voting/intro/intro_c.htm

前面讨论的两类选举权歧视都体现在实体法上，第三类歧视则更隐蔽，体现在程序法上。例如，不少国家的选举制度都有一个程序要求叫作选民登记。在不少国家，选民登记是政府的责任；在三十来个国家，参与选举更是公民必须履行的责任。但在另一些国家，选举登记是选民的责任，你必须要先登记，然后才能参加选举。在后一类国家里，有些选民登记是与选举同天进行的，有些则要求提前登记。这最后一种选民登记是美国选举制度的特点。美国的大多数州要求选民在选举日的30天以前登记，否则就不准投票。这种制度看似在程序上人人平等，但却在实质上歧视了穷人。下面是约翰逊总统1965年3月15日讲话中的一段：

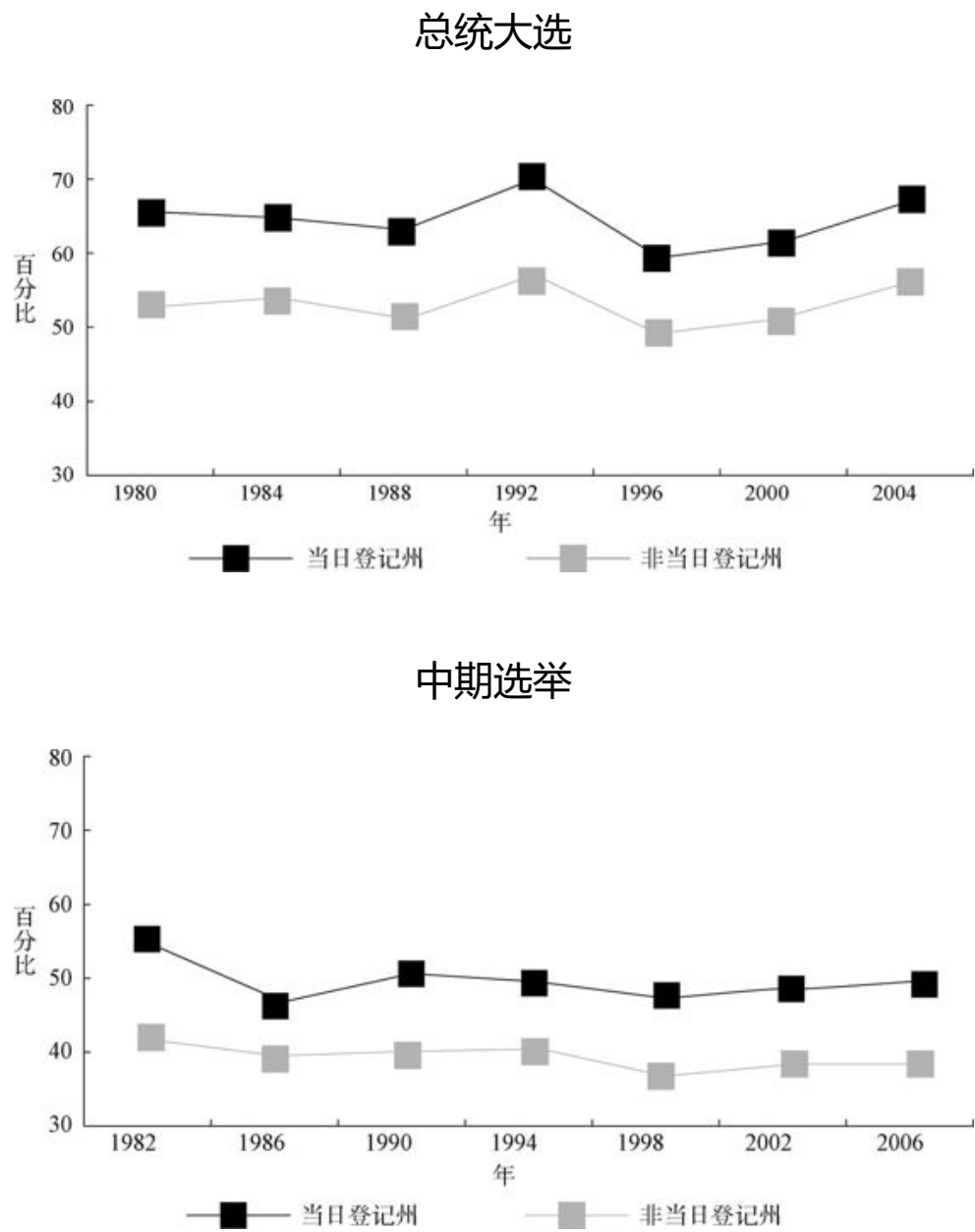
每个美国人都必须享有平等的投票权。但是，残酷的事实是，在这个国家的许多地方，大量的男女公民却被阻止参与投票，仅仅因为他们是黑人。各种能够想象出来的损招都被用来剥夺他们的投票权。黑人选民去进行选民登记时，他们可能被告知，时间搞错了，今天不受理登记，或今天受理登记的时间已过，或受理登记的官员正好不在，或受理的官员迟到了。如果选

民坚持要登记，他可能还是登记不了，因为他不能在登记表格中正确地拼写出自己的中间名（middle name），或他的表格中使用了缩写。如果他填的表无可挑剔，登记官可能给他一个测验，并掌握允不允许他通过的权力。他也许被要求背诵整部《美国宪法》，或解释本州法律中最复杂的部分。即使一张大学毕业文凭也不能用来证明自己可以读写。因为，实际上跨越所有这些人为障碍的唯一途径是展示一张白脸。

自从美国1965年通过《投票权法》（*Voting Rights Act*）后，情况已发生了很大的变化。但是，要求提前登记还是在实质上阻碍了穷人参与投票，因为穷人往往到处移动，寻找工作；由于文化水平有限，他们有些人填写登记表格可能有困难；选举注册的时间是上班时候，穷人往往不愿请假扣工资；更何况选举登记的地点非常少，没有车的人过去登记可能非常麻烦。1993年，克林顿总统签署《全国选民登记法》（*National Voter Registration Act of 1993*），两年后的1995年这个法律才生效。该法要求各州开放机动车登记中心、残疾人中心、学校、图书馆为选举登记场所，进一步方便了选民登记。这只是十几年前的事。不过，要求选民提前登记仍然是限制选民行使投票权的障碍之一。在政府承担登记责任或强制投票的国家，投票率一般远远高于将选民登记责任强加给选民的国家。即使美国本身也能证明这一点。作为联邦制国家，美国各州可以规定选民登记的办法。现有7个州采取投票日当天登记的办法，其中蒙塔那州2006年才采取这个办法。如图表3-3所示，无论在总统大选还是在改选国会议员的中期选举，采取“当日登记”的州投票率都比其他州高10%以上。例如在2004年的总统大选中，允许“当日登记”的6个州投票率平均比其他州高13.6%；这6个州中的4个投票率居全国之首，都在70%以上。难怪美国内部有很强的呼声，要求进一步简化选民登记的程序。在这种压力

下，爱荷华州和北卡罗莱纳州已通过法律将在未来的选举中采取“当日登记”的方法。

图表3-3 “当日登记”的优势



资料来源：<http://www.demos.org/pubs/Voters%20Win.pdf>

在很长的时间里，这三类选举权方面的歧视把大量的成年人口排斥在外，其中最突出的例子是占成年人口一半的妇女。妇女是什么时候才获得投票权的呢？第一次世界大战以前，也就是1914年以前，只有新西兰（1893）、澳大利亚（1902，但土著妇女除外）、芬兰（1906）和挪威（1913）4个国家的妇女享受投票权。澳大利亚和新西兰是工党最早掌权的国家，所以这两个国家比较进步，较早地允许妇女投票。在一战期间或者一战以后又有一批国家允许妇女参与投票，比如苏联、奥地利、加拿大、丹麦、德国、瑞典、英国、美国、荷兰等。二战结束后不久，比利时、法国、意大利、日本等国家赋予了妇女投票权。而在瑞士，直到1971年，妇女才获得在全国性选举中的投票权；在瑞士有的州（如Appenzell Innerrhoden），对妇女在地方选举中的投票限制一直到1990年才取消。在瑞士的邻国列支敦士登，妇女获得投票权已是1984年。

不少人注意到妇女的政治参与和战争有很大的关系。研究社会政策的人发现，战争虽然是坏东西，但它往往会成为社会进步的一种契机，起到促进社会进步的作用。比如说社会政策一般最早开始于给军人抚恤。战争也使得劳动力非常紧张，这种情况下妇女就大量“走出厨房，进入社会，参与劳动力大军”，因此她们集体的参与意识得以提高，这大概解释了为什么在一战和二战前后大批国家给妇女以投票权。总之，在大部分所谓“民主”国家，几乎都是到了20世纪中叶才给予妇女投票权的。

如果我们采取严格的定义，即一个国家只有出现真正普选的情况下才能称之为民主，世界上那些民主国家的历史恐怕都不超过100年。从欧洲不同国家建立民主的时间，我们可以看到，从1807年算起，大部分欧洲国家都到一战前后或二战前后才赋予全体成年公民选

举权，它们直到这时才可被称之为“民主国家”。到1972年的时候整个欧洲国家平均起来也只有90%的成年公民享受选举权，还不能算全面民主。至于美国，按照这个标准，也是到1970年前后才变成民主国家的。所以说，公民投票权的扩大、普选权的实现是非常漫长的过程，很多国家都经历了几百年的时间才完成。

选区划分

为了便于管理，举办选举一般都需要按人口大致平均地划分选区，世界上只有以色列与荷兰将全国作为一个选区。不仅如此，过一段时间，选区往往有必要重新划分或做出调整，因为每个选区里面能选出来的人是固定的，但是这里面的人口是变化的；当选区内人口出现大幅波动时，会导致被选出来的人和选区人口不成比例的现象，“一人一票”的原则就会被破坏，这就有必要重新划分选区。比如，在20世纪初划分选区后，不少国家出现高速城市化的现象，如不重新划分选区就会使乡村被“过度代表”，城市则被“代表不足”。20世纪60年代，美国最高法院对相关案例的判决中有一句话说得很俏皮：“国会议员是代表人的，不是代表土地与树木。”

乍一看，选区划分好像是件技术性的、无关紧要的事，但其实学问很大。政客们为了当选，总会挖空心思。就在选区划分上，他们便发明了各式各样钻空子的窍门。有两个英文词，一个叫rotten borough，另一个叫Gerrymandering，估计一般学英文的人都不一定认识。“borough”指议员选区；“rotten”意为“腐朽的”“发臭的”；“rotten borough”一般译为“腐败选区”，它特指曾在英国和爱尔兰极为常见的一种局面。在18世纪和19世纪初，英国社会结构急剧变化，但

那里的选区却没有变化，结果有些选区人口大量流失，剩下非常少的人口，但这些选区依然可像其他选区一样选出两名议员。由于这些选区规模很小，其中的人口很容易被某个有钱人收买或控制，这个人实际上可以决定哪两个人出任议员。在1831年，最荒唐的例子是一个叫作Old Sarum的地方，它只有三家人，七位选民。此外，选民不超过50人的选区还有一大堆。结果，有一个时段，英国议会405位选举产生的议员中，有293位是由选民不超过500人的选区选出来的，而新兴的工业城市曼彻斯特却没有自己的议员。有些有钱人可以同时控制好几个选区，好像这些选区都在他口袋里一样保险。这类选区叫作“口袋选区”（pocket boroughs）。英国的《1832年改革法》开始处理“腐败选区”带来的问题，但真正解决问题，一直要等到19世纪末。

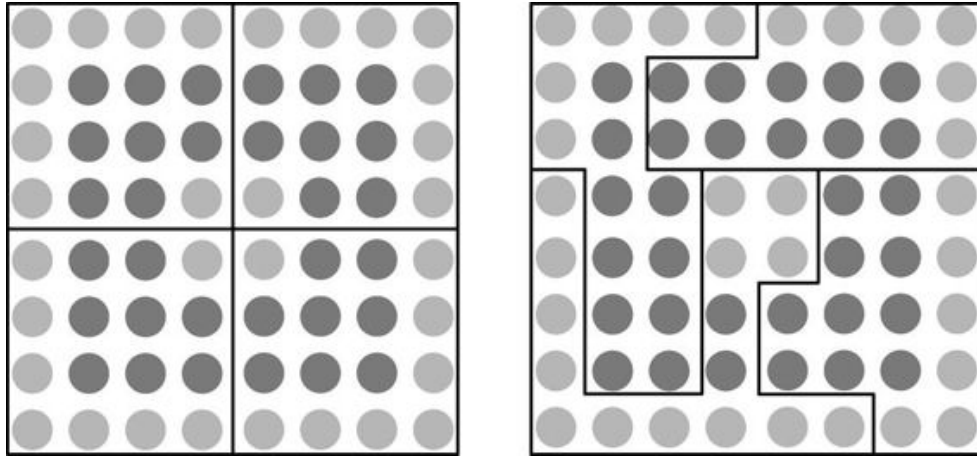
Gerrymandering（格里蝾螈）这个词与一个人的名字连在一起，他叫格里（Elbridge Gerry，1744—1814）。在1812年的参议院选举前，麻省民主党的政治家们为了确保本党候选人能赢得两席参议员的位子，将本州选区进行了重新划分，新选区形状酷似图表3-4里的蝾螈（salamander）。由于格里是当时的州长，因此，这种做法便以他的名字与蝾螈两个词组合成的新词“Gerrymander”命名。这个词后来变成了英语世界政治学的术语，其含义是用操纵选区边界划分的方法来使自己人或自己的政党得到尽可能多的席位。

图表3-4 格里蝾螈



如果从上图还看不出来划选区的效果，读者不妨再看看一个假设的例子——图表3-5。在左边那张图里，灰党与黑党在四个选区里都势均力敌，各自在每个选区里有八位支持者。但在右边那张图里，形势发生变化。虽然，从总体上看，黑灰两边的选民依然是一边32位；虽然，在四个选区里，每个依然还是16位选民，但随着选区边界的改变，黑党在三个选区出现10:6的胜局，只把一个选区让给灰党。这种策略的使用与《史记·孙武传》中记载的“田忌赛马”如出一辙。

图表3-5 选区划分中的“田忌赛马”



概括而言，“格里蝾螈”策略可以用三种方法实现。一种叫作捆绑策略（Packing），就是把对手的支持者集中在尽量少的几个选区里面，使对手浪费大量选票。第二种叫作分离策略（Splitting），就是把对手的支持者分散在尽可能多的选区里面，使对手的选票稀释，在尽可能多的选区得不到足够的支持。第三种叫作堆垛策略（Stacking），就是设计奇形怪状的选区，制造出有利于己方，但本来并不存在的选区。

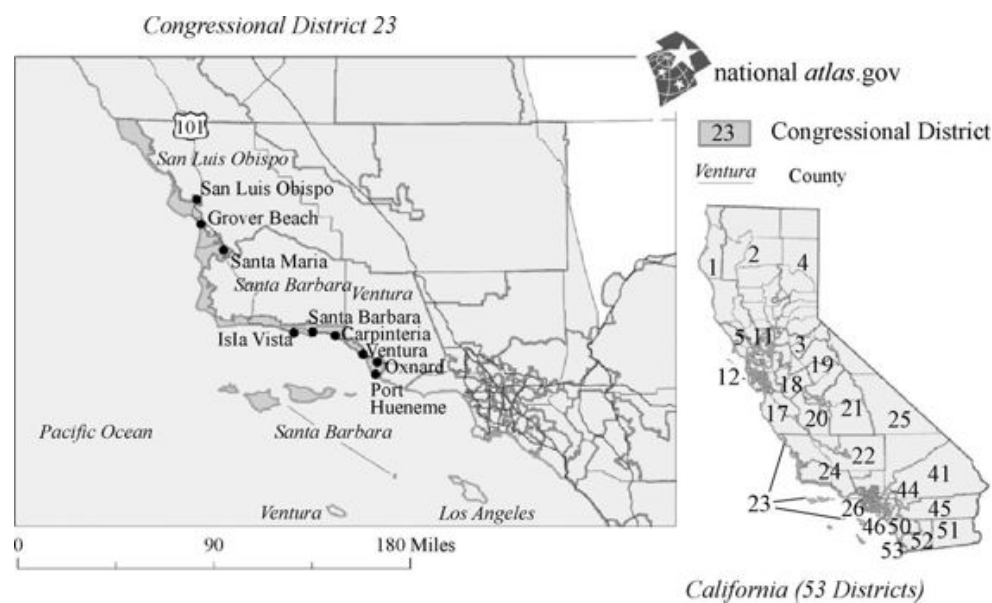
当然，并不是在任何条件下，政客们都可以运用“格里蝾螈”策略。例如，如果全国只有一个选区（如以色列、荷兰），它就毫无用武之地。又如，在实行比例代表制的国家（如欧洲的很多国家，详见下一小节的讨论），各政党获得的席位与它们在各选区或全国获得的总票数成正比，“格里蝾螈”策略也很难奏效。再如，在选区划分的权力由非党非派的中立机构行使的国家（如英国、加拿大），政客想运用“格里蝾螈”策略也无从下手。只有在上述三个条件都不适用的国家，“格里蝾螈”策略才会有生存条件；美国就是这样的国家。

也许有人以为，“格里蝾螈”策略不过是个有趣的历史故事，现在不会出现这种情况了。实际上，现在选区划分依然是被政客们经常使

用的一个把戏。为了政党的利益，为了排斥特定人群选出他们的代表，为了让在位者重新当选，为了达到其他形形色色的目的，政客们都不会放弃玩弄这种手段。

图表3-6的深色部分标出的是现在加州国会选举第23选区的位置。这是美国最狭窄的国会选区，它长200英里，跨越三个县，但最宽的地方不超过五英里，最窄的地方只有一个橄榄球场的长度。第23选区里民主党的支持者较强，一直是民主党的候选人当选。加州的共和党反对将这个选区打散并入邻近的第22和第24选区，因为这样一来可能会危及共和党在这两个选区的优势。这是捆绑策略的例子。

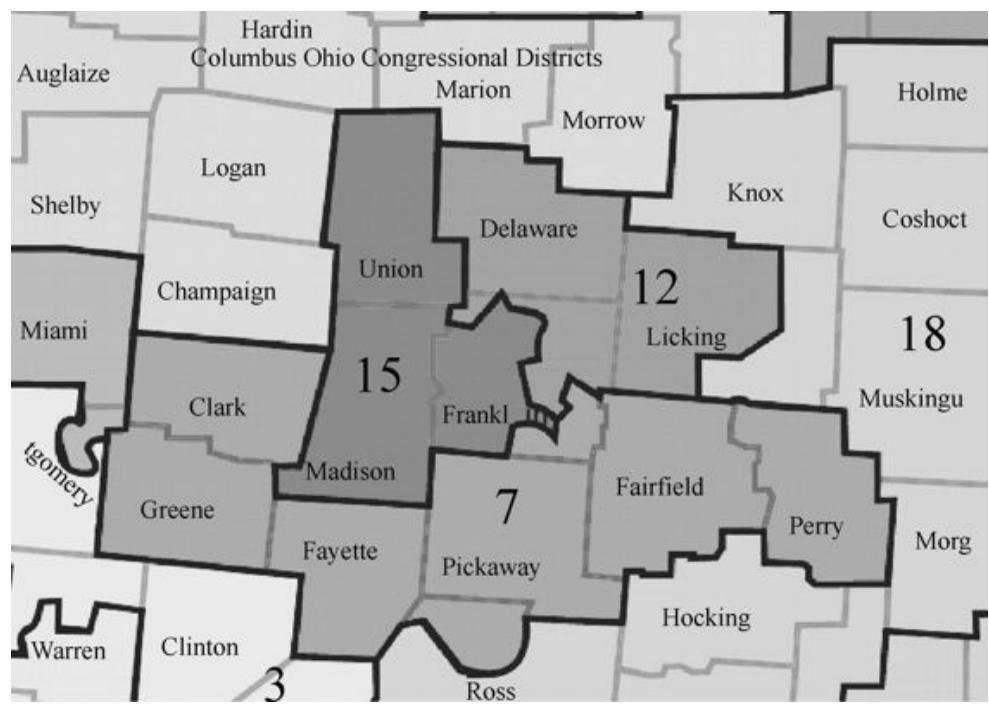
图表3-6 美国加州国会选举第23 选区



图表3-7是美国俄亥俄州首府哥伦布市的国会选区划分情况。这个城市人口并不多，只有73万人。但它被分解成三个选区，即第7、12、15选区，为此城区居民必须与郊区居民混在一起。为什么要如此费事呢？地理因素完全不能解释。从政治上看，城区居民倾向民主

党，如果让他们单独构成一个选区，民主党胜算很大。但当城区居民与郊区那些保守的居民混杂在一起时，后者在每个选区都压倒前者。我们发现，这样划分选区的结果是，在过去50年甚至更长时间里，这三个选区一直是共和党的天下。这可以算作分离策略的例子。

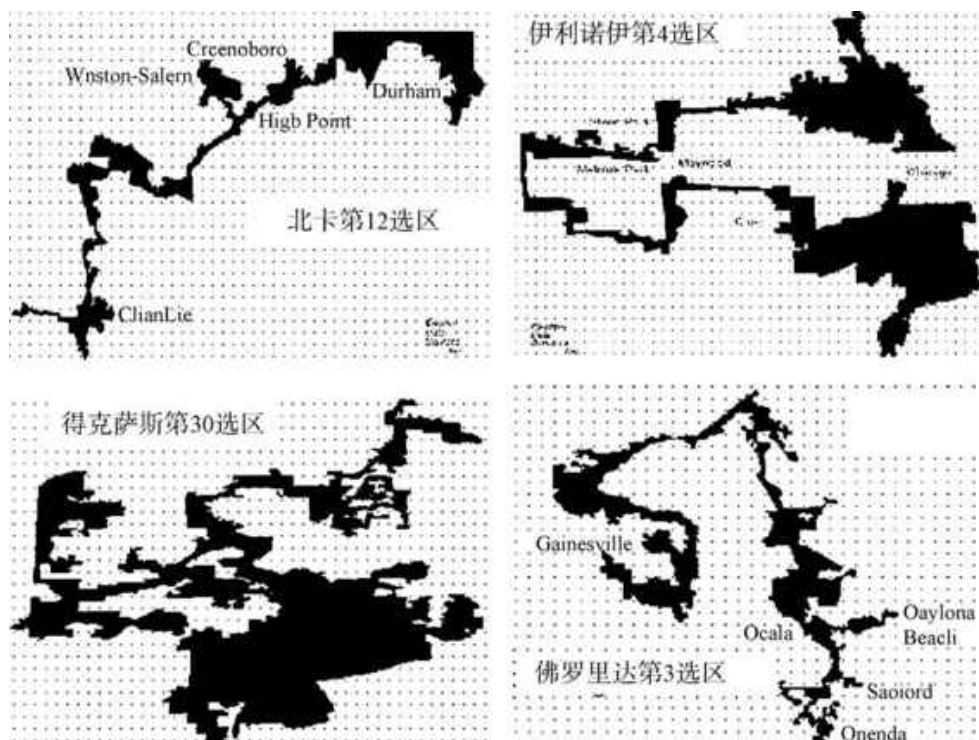
图表3-7 美国俄亥俄州哥伦布市的选区划分



至于说堆垛策略的例子，那就不胜枚举了。图表3-8列举的是四个较为离谱的例子，它们看起来不像地图，而像艺术品，我们不得不对政客们的“想象力”“创造力”叹为观止，他们如此煞费苦心，目的当然不是为了选举的公正，也不是为了实行民主；读者应该可以猜到他们的目的吧？看起来完全无害的东西，到了政治家手里，也可以变成竞争的游戏。有了这些曲里拐弯的选区以后，你虽然投了票，但你的票很可能因为在选区内太少或太多而被浪费了，而其他人的票却可以起放大作用。由此可见，不是有了普选、有了“一人一票”，人人在票箱

面前就平等了。投票看起来是平等的，但你仔细再琢磨一下，事情就不那么简单了。

图表3-8 运用堆垛策略的四个例子



美国是“格里蝾螈”策略的发源地，但只要条件允许，其他国家的政客绝不会放弃运用这种策略的机会。因此，在爱尔兰、北爱尔兰、德国、智利、马来西亚、新加坡、拉脱维亚、中国台湾，以及其他很多地方，也可以找到运用“格里蝾螈”策略的例证。其他一些国家为了限制这种策略的使用，近几十年里都作了一些选举制度方面的改革，如把选区划分的责任从政客手中拿开，交给中立或跨党机构处理。但美国的既得利益集团势力太强，那些从选区划分中获利的政党和政客拼命抵制改革。不仅如此，2006年6月28日，美国最高法院还做出裁决，认为众议院前共和党领袖汤姆·狄雷（Tom DeLay）2003年改变得克萨斯州选区图的做法没有问题，这实际上等于授权美国全国的政客

可以随意改变选区以维护其政党或其自身的利益。因此，在美国，“格里蝾螈”的游戏未来仍然会大行其道。

投票规则

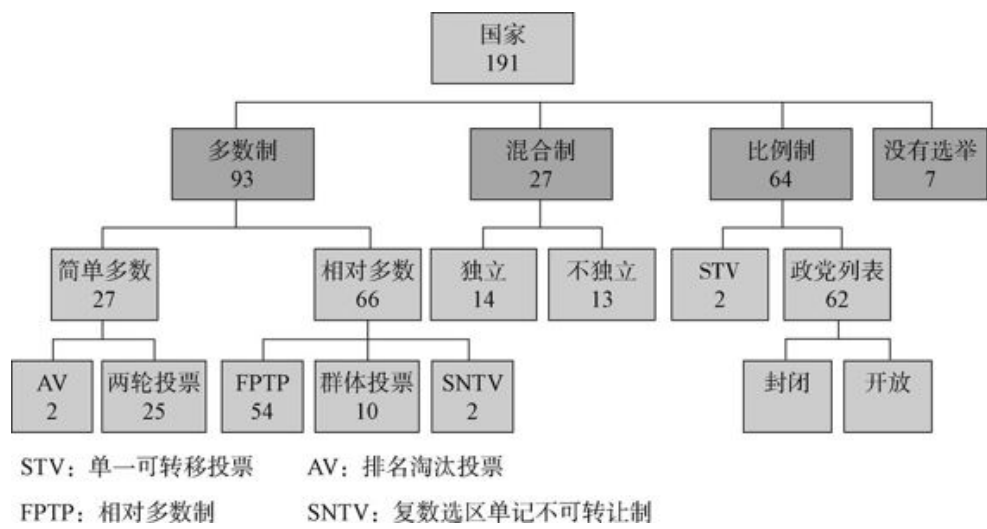
选举就要投票，投票就要规定得多少票才算当选，这就是投票规则。理论上，可以有五种不同的规则。第一种叫作全体一致的同意，即只有得到所有人的投票，一个人才能当选；有一个人反对都不行。第二种叫作绝大多数人支持，即必须得到70%或80%投票才可以当选。第三种是得多数票者（即超过50%）当选。第四种是得票最多的那个人当选，所谓“最多”是相对其他候选人，哪怕只得到25%的选票，只要其他候选人得票都少于20%，就可当选。第五种是比例规则，即各党得到的席位与它们得到的选票成比例。如30%的选民投票支持某党，该党就应该得到30%的席位。

这五种投票规则中，哪一个最符合民主原则呢？全体一致支持的规则听起来最民主，其实未必。如果需要全体选民支持才能当选，那么首先是不可能，其次也不好，因为只要有一个人不支持，这一个人的票便与其他99%的人的票一样重要，这当然不合理，不符合民主原则。绝大多数支持的规则也会遇到同样的问题，比如要求80%的人支持才能当选，那就等于赋予20%的人否决权，少数否决多数，这也没有道理。因此，理论上可能的五种规则里面实际上只有三种可能：第一个是简单多数制，第二是相对多数制，第三个是比例制。

现实中各国的投票制度一般按照这三种投票规则分为三大系列：多数制、比例制和混合制，每一系列内部又分为不同的形式（见图表

3-9)。限于篇幅，我不准备对各种投票制度——做详细介绍，只打算粗线条地描述和评价一下它们。

图表3-9 各种投票制度



一般而言，“多数制”下，每个选区只能有一人当选。上图里的“多数制”包括了两种多数制，即“简单多数制”与“相对多数制”。简单多数是最常见的投票规则之一，它要求当选人必须获得至少50%选民的支持。在候选人多于两人的情况下，很可能出现没有一位候选人获得50%选票的局面，解决这个问题有两种方法：一是采取“两轮投票”，一是采取“排名淘汰投票”（AV，即alternative vote）。两轮投票是指，如果第一轮投票没人获得50%以上的选票，就得对得票最高的两位候选人进行第二轮投票，胜者当选。如在2007年的法国总统选举中，第一轮投票中有12位候选人，其中只有两人获得多于20%的选票，得票最少者只得到0.34%的选票。第二轮投票在人民运动联盟主席萨科齐与社会党候选人罗雅尔之间展开，最后萨科齐以53.69%对46.31%的得票率胜出，当选新一任法国总统。法国2002年的总统选举也是经过两轮投票才选出总统的。“排名淘汰投票”也要求当选者获

得50%以上的选民支持，但不必进行第二次投票，因为选民在投票时已经对所有候选人进行了排序。选后，先查验选民的第一选择，若有候选人获得半数以上选票，即告当选；否则，排名最末的候选人出局，并将其获得选票上第二位候选人的票数分配给其他候选人。如此循环往复，直至有人获得半数以上选票为止。澳大利亚国会下议院选举即采此法。这种方法的缺点在于程序复杂，容易把选民搞得晕头转向。相比之下，两轮投票虽然费钱费时，但更简单、更能直接反映选民意愿。

“相对多数制”之下，如果每个选区只能选出一个人，不管有多少候选人，哪位候选人得票比其他候选人都多，便可当选，这叫the First Past the Post，或简称FPTP。FPTP意味着，一个候选人即使没有得到大多数选民的支持，他还是可能当选，这显然有失公正。国内不少人鼓吹“海选”，即不确定候选人的选举。如果“海选”配上“相对多数制”，就可能出现这样的局面：50个人出来竞选，大多数候选人得到2%左右的选票，这时只要有人得到3%的选票，即可当选。而操控3%的选票易如反掌。“相对多数制”还可能造成少数派当选的局面。台湾2000年的“总统”选举很说明问题。当时，“绿营”的陈水扁得票39%，“蓝营”的宋楚瑜得了37%，只比陈水扁少2%，连战得了23%。但由于在三个候选人里面陈水扁得票最多，虽然没有超过50%，但是他最后当选了。如果换成“简单多数制”，第一轮投票后举办第二轮投票，让陈水扁与宋楚瑜对决，原来支持连战的“蓝营”选民大多会把选票投给宋楚瑜，结果就会是宋楚瑜当选，而不是陈水扁。由此可见，投票规则不一样的话，可以使选举结果，以至于政治版图非常不一样。因此，谁来制定投票规则是大有学问的，政客们都会挖空心思在这方面做文章，设计有利于自己一派的投票制度。

“多数制”一般适用于单一选区，即每个选区只有一人当选的选区。但有些地方在复数选区的背景下，依然使用多数制。这就出现了所谓“复数选区单记不可转让制”（Single Non-Transferable Vote, SNTV），即每个选区不是只选一个人，而是选好几个人，但每个选民只能把票投给一位候选人，且这一票是没有排序的、不可转让的，得票最多的那几位候选人当选。假设一个选区里面可以选出五个议员，而这个选区有15个候选人，其中最高的得了25%的票，次高的得了20%的票，第三的得了18%的票，第四的得了15%的票，第五的得了12%的票，还有10%的票分散到其他的候选人，那就是这五个得票最多的候选人当选。这种“复数选区单记不可转让制”曾经在亚洲比较常见，如日本、韩国、中国台湾，但现在被认为是问题较多的一种制度，因为在一个选区里面选出多于一个代表，而每个选民却只能把票投给一位候选人，结果就会造成同一个政党的候选人互相竞争，久而久之在同一政党内形成派系。日本的党内派系林立、中国台湾地区党内派系林立，都跟这种投票制度是大有关系的。鉴于这个问题，日本在20世纪90年代做了一部分的选举改革，但是现在因为还有一部分没有改，所以派系的问题依然存在。从2008年起，台湾地区的“立法院”选举也放弃了这种投票制度。

简单多数制和相对多数制虽然不一样，但它们的共同特点是赢者通吃。什么叫“赢者通吃”？看看图表3-10给出的例子就清楚了。假设有一个小国，它划为五个选区，共有三个政党，要选出五人组成的议会。投票的结果是政党A在五个选区都获得了50%的选票；政党B在五个选区的表现略为逊色，都得到了49%的选票；政党C大败，在五个选区都只得到1%的选票。不管是实行简单多数制，还是相对多数制，政党A都将垄断议会所有席位，而政党B与政党C一样一无所获。简言之，在简单多数制下，我得到了51%，另外49%的人投票给另外

一个人，这49%的人我就不管了；在相对多数制下，事情更荒唐，我被30%的人选上，其他70%的人支持其他候选人，但没有一个候选人超过我30%的选票，我就代表这30%的选民，其他人我就不管了。赢者通吃的游戏显然有损于选举结果的代表性。

图表3-10 多数制下的赢者通吃

政党	选区 1	选区 2	选区 3	选区 4	选区 5	总计
A	50	50	50	50	50	5 席
B	49	49	49	49	49	0
C	1	1	1	1	1	0

在比例制下，每个选区往往有多于一人当选，因而结果会不同，不会出现赢者通吃的局面。以丹麦2001年的选举为例（见图表3-11），六个党所得选票的比例与它们在议会里获得的席位比例非常接近。比例制之所以产生这样的效果，是因为其出发点就在于让各政党所获席次的比例与其所获选票的比例尽量吻合，以增强选举结果的代表性。我们假设一下，如果丹麦不是采取比例制，而是多数制，很可能只有两个大党在议会里面有席位，其他的党则可能完全没有机会在议会里面立足。

图表3-11 丹麦2001 年的议会选举

政党	选票%	席位% (179)
自由党	31.3	31.3 (56)
社会民主党	29.1	29.1 (52)

人民党	12.0	12.3 (22)
保守人民党	9.1	8.9 (16)
社会主义人民党	6.4	6.7 (12)
激进左翼社会自由党	5.2	5.0 (9)
其他	6.9	6.7 (12)
总计	100	100 (179)

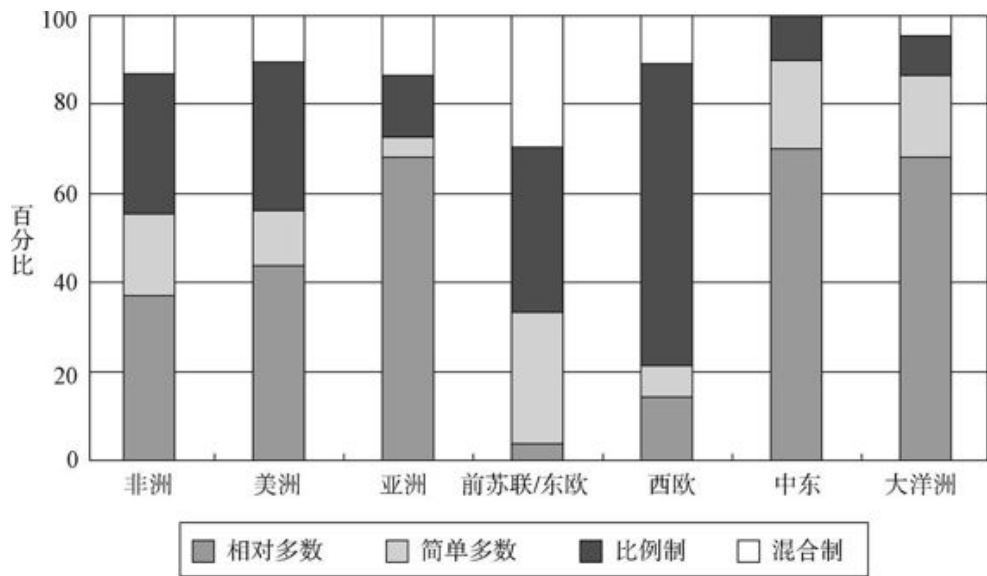
如果着眼于政党而不是候选人个人，“政党列表”是比例制的一种最常见做法：选举时，各政党提供一个自己候选人的排列名单，选民投票给自己中意的政党，然后各党按所获选票的比例分到相应比例的议席，最后各党按自己的候选人名单顺序将议席依次分配给候选人，排在最后的候选人也许得不到任何席次。这样的体制，选区数量越少、选区规模越大，其代表性越强。许多欧洲国家采取这种体制。

如果着眼于候选人而不是政党，比例制可采取“单一可转移投票”（STV，即Single Transferable Vote），它要求选民按自己的偏好对所有候选人进行排序，然后用某种复杂的计票办法来确定是否有候选人获得了当选的最低票数，是否应淘汰哪位候选人，一直到所有席次被分配完毕为止。这种方法不仅可尽量减少废票，让政党所得席次与它们所得选票成比例关系，还可以给选民更多的选择，不必受“政党列表”的约束。但它的缺点也很明显，那就是计票方式太繁杂。因此，实行这种体制的国家只有爱尔兰、英国的北爱尔兰地区和马耳他。

在“多数制”与“比例制”两大系列外，还有形形色色的“混合制”。“混合制”顾名思义就是将“多数制”下的各类变种与“比例制”下的各类变种结合起来，其结合方式可能千变万化。不过，所有的混合制形式有一个共同特点，即选民投两张票，一张选票投给本选区的候选人，另一张选票投给政党。至于怎样确定一个选区的当选人，怎样确定各政党的得票比例，怎样处理选区当选人与政党当选人的关系，不同形式的“混合制”之间差别很大。这里对此就不详细讨论了。

在全球191个国家中，有93个采取某种形式的“多数制”，有64个采取某种形式的“比例制”，还有27个采取某种形式的“混合制”。如果分开地域看，欧洲国家倾向于采取“比例制”；前苏联以及东欧地区是投票机制的试验场；其他地区倾向于采取“多数制”，尤其是“相对多数制”（见图表3-12）。

图表3-12 投票机制的地区分布



数据来源：The International IDEA, *Handbook of Electoral System Design*, 2002, p.22.

不同的选举制度产生的结果是不一样的。选举可能出现三种结果：一种情况是“名副其实的多数”，即一个党赢得多数的选票，同时也赢得了议会里多数席位，选票与席次是匹配的。另一种情况是制造出来的“假多数”，即在议会里占多数席位的政党，并没有得到多数的选票。还有一种情况更离谱，可以叫作“人为的少数”，即某政党得到了多数选票，但它在议会里却没有得到多数席位。有人也许会想，后两种情况只是理论上的可能，现实中不会出现，其实不然。

例如，在英国2001年的选举中，工党得到了40.7%的选票，但它在下院得到了62.5%的席位，出现了完全不成比例的放大效果。保守党得到31.7%的选票，但在下院的席位只占总数的25.2%，出现缩小效果。更惨的是自由民主党，它拿到18.3%的选票，却只得到7.9%的席位。这还不算很奇怪，在1974年的选举中，工党得到的总的选票是37.2%，保守党得到的选票是39.3%，后者得的选票比前者多，但结果却是工党得到了下院里大多数的席位，这很难让人服气。在英国这个有点儿君子风度的地方，也许可以容忍，换个其他地方可能会打起来。为什么我这个党得到的票多，但却由别的党执政？听起来的确是非常没有道理的。

这种情况不仅在英国出现，在美国、加拿大、澳大利亚、新西兰都出现过。在新西兰1978年的选举中，国民党赢得了92席位里面的51席位，但它得到的选票不是多数，甚至也不比对手得到的选票多。对对手工党得到40.4%的选票，国民党只得到了39.8%，结果国民党却赢得了选举。这种情况到1981年又出现一次，得票第二的政党赢得了议会的多数席位，结果成了执政党。就是因为这个情况反复出现，新西兰20世纪90年代以来改变了他们的投票规则。当得票少的政党赢得多数议会席次、得票多的政党变成议会里的少数时，政府的决定就不是

多数统治，而是少数统治了，它无论如何不能被称之为“民主”。问题在于，在有些投票机制下，这种结果难以避免。

那么，什么样的投票机制更容易造成“假多数”或“人为的少数”呢？一般而言，实行多数制的国家，席位和选票之间的相关关系比较弱；实行比例制的国家，选票和席位之间的相关关系会比较强；实行混合制的国家，两者的相关关系也很强。英国实行的是多数制，新西兰在1992年改革以前同样实行多数制。它们与实行比例制的荷兰非常不同。在荷兰2003年1月份举行的议会选举中，共有十多个政党参与竞选，结果，九个大党共获得98.7%的选票，其中六个较小的政党得到的选票都没有超过6.5%。但这九个政党全部在议会获得了席位，而且它们各自所获席位的比例与所获选票的比例相差都不超过1%，可算是高度吻合。如果实行多数制，这种结果是难以想象的。

为了便于系统地比较各种投票机制的优劣，有人发明了一个公式，计算选票与席次之间不合比例程度的指数。我们在这里不去纠缠怎样计算该指数，只看一看哪些国家的指数低？哪些国家的指数高？从图表3-13看，比例制的优势几乎完全毋庸置疑。比如在实行比例制的荷兰、丹麦的不合比例指数很低，而在实行多数制的国家毫无例外地都比较高，尤其是那些同时采取总统制的国家，如美国和法国。

图表3-13 36个民主国家中选举制度（立法机构选举）与平均选举不合比例指数（1945—1990）

国家	不合比例指数 (%)	选举制度	国家	不合比例指数 (%)	选举制度
荷兰	1.30	比例制	西班牙	8.15	比例制
丹麦	1.83	比例制	澳大利亚	9.25	多数制
瑞典	2.09	比例制	巴布亚新几内亚	10.06	多数制
以色列	2.27	比例制	英国	10.33	多数制
马耳他	2.36	比例制	哥伦比亚	10.62	比例制 *
奥地利	2.47	比例制	新西兰	11.11	多数制
德国	2.52	比例制	印度	11.38	多数制
瑞士	2.53	比例制	加拿大	11.72	多数制
芬兰	2.93	比例制	博茨瓦纳	11.74	多数制
比利时	3.24	比例制	哥斯达黎加	13.65	比例制 *
意大利	3.25	比例制	特立尼达	13.66	多数制
卢森堡	3.26	比例制	委内瑞拉	14.41	比例制 *
爱尔兰	3.45	比例制	美国	14.91	多数制 *
葡萄牙	4.04	比例制	巴哈马	15.47	多数制
冰岛	4.25	比例制	巴巴多斯	15.75	多数制
挪威	4.93	比例制	毛里求斯	16.43	多数制
日本	5.03	SNTV	牙买加	17.75	多数制
希腊	8.08	比例制	法国	21.08	多数制 *

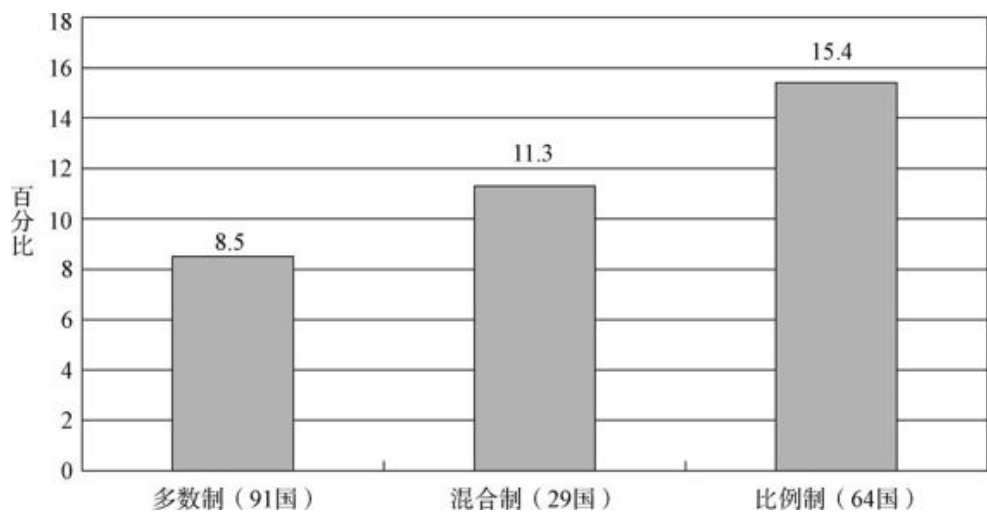
注释：带*符号的国家实行总统制，而不是议会制。

数据来源：Arend Lijphart, *Patterns of Democracy* (New Haven: Yale University Press, 1999) , table 8.2.

尽管妇女获得投票权已经过去了几十年，但截至2000年，在全世界182个有数据的国家里，女性在议会下院占据的席位比例平均只有11.7%。那么，哪种投票机制最不利于女性当选呢？图表3-14显示了不同投票制度下妇女的代表性。可以看到，妇女在议会下院所占席位

的比重在比例代表制下最高，平均为15.4%；在多数制下最低，只有8.5%；在混合制下居中，平均为11.3%。因此，多数制是一种对妇女歧视作用较大的制度。

图表3-14 议会下院里女性代表的比重（2000年）



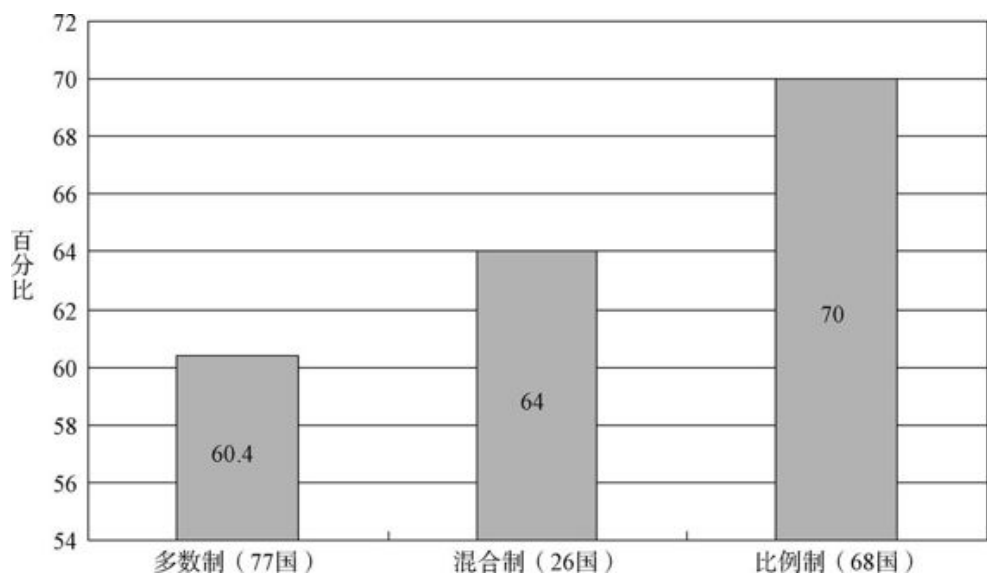
数据来源：Inter-Parliamentary Union, “Women in Parliament Database”
(2000) , www.ipu.org

当然，没有任何一种投票制度能够产生完全有代表性的结果。耶鲁大学教授道格拉斯·芮（Douglas Rae）1971年出版过一本书《选举规则的政治结果》（*Political Consequences of Electoral Laws*）。他从理论和实证的角度证明，所有的选举制度，都很难产生完全代表性的结果，无论是相对多数制、简单多数制，还是比例代表制。这就是说，选民通过投票很难把自己的意愿完全表达出来；只是在有些投票机制（如比例制）下，表达得更充分一点儿；在另一些投票机制（如多数制）下，表达得更差一点而已。

除了影响代表性，不同的投票机制还会影响选民的投票率，因为在有些投票机制下，不少人会觉得由于制度安排不合理，自己的选票

很可能被浪费，所以就不投票了。图表3-15展示的是20世纪90年代各种投票机制下的投票率。我们看到，在采取多数制的77个国家里，平均投票率只有60%出头；在采取比例代表制的68个国家里，平均投票率是70%，比前者高了10%；在采取混合制的26个国家里，平均投票率几乎居中，为64%。如果我们认为民主是需要人民参与的，显然比例代表制的投票制度更有利于人们来参与政治生活。

图表3-15 不同投票体制下的投票率



数据来源：Pippa Norris, *Democratic Phoenix: Reinventing Political Activism* (Cambridge University Press, 2002) , Chapter 4

这一节让我们认识到，选举并不是在法律上赋予每个成年人以投票权那么简单。程序上某些规定可能让拥有选举权的人无法参与投票；选区划分方面的猫腻可能导致大批选民的选票因过多或过少而被浪费；投票和计票的某些方式可能大幅降低选举结果的代表性以及投票率。现在，世界一共有200个左右国家，如果把选举权、选区划分、投票规则的各种形式进行组合的话，会产生无数种可能的选举制

度。在代表人民意愿方面，不同的选举制度会产生非常不一样，甚至决然相反的结果。采取哪一种选举制度最符合民主原则？采取哪一种选举制度最符合当地的经济、社会、政治、文化、人口分布特点？对这些问题，学术界还完全没有共识。在现实政治中，选择哪一种选举制度往往是各种政治势力之间博弈的结果，而不是出于对民主理念的思考。因此，对真正关心民主的人而言，他们必须依据理想民主的原则对此作深入的思考，而不是停留在最肤浅的层面上，即一味盲目地呼吁实行无限制的投票。

二 政党制度

“党”在中文里不是一个好字眼儿，其原意指群、类、朋党、偏私、不公；与“党”相关的中文词也往往是贬义词，如“党邪陷正”“党同伐异”“党同妒异”“党羽”“党见”“党庇”“党徒”“党恶佑奸”“党阀”“党翼”等等，不一而足。欧阳修的《朋党论》是一个最广为人知的例子。为此，周代的《书·洪范》就断言：“无偏无党，王道荡荡。”

其实，不光中国人以前认为党不好，西方人也未必认为党是好的。最早的党大概是17世纪末出现在英国的辉格党、托利党，它们无非是一小部分精英在议会里形成的小圈子而已。美国的国父们对政党以及由此带来的党争非常反感。最著名的例子也许是由麦迪逊于1787年执笔写的《联邦党人文集》第10篇。在这篇文章里，麦迪逊把“党争”定义为“一些公民，不论是全体公民中的多数或少数，团结在一起，被某种共同情感或利益所驱使，反对其他公民的权利，或者反对社会的永久的和集体的利益”。在他看来，党争败坏了公共管理，使它变得不稳定、不公正。他深刻地指出：“造成党争的最普遍而持久的原因，是财产分配的不同和不平等。有产者和无产者在社会上总会形成不同的利益集团。债权人和债务人也有同样的区别。土地占有者集团、制造业集团、商人集团、金融业集团和许多较小的集团，在文明国家里必然会形成，从而使他们划分为不同的阶级，受到不同情感和见解的支配。”这意味着，只要不消除阶级差别，“党争的原因不能排除，只有用控制其结果的方法才能求得解决”。

美国的第一任总统华盛顿也十分厌恶政党。当华盛顿于1796年9月17日发表告别演说时，他提出了四条忠告，其中第二条就是“反对政治派系之争”。他说：

我已经提醒你们，在美国存在着党派分立的危险，并特别提到按地域差别来分立党派的危险。现在让我从更全面的角度，以最严肃的态度概略地告诫你们警惕党派思想的恶劣影响。不幸的是，这种思想与我们的本性是不可分割的，并扎根于人类脑海里最强烈的欲望之中。它以各种不同的形式存在于所有政府机构里，尽管多少受到抑制、控制或约束。但那些常见的党派思想的形式，往往是最令人讨厌的，并且确实是政府最危险的敌人。它往往干扰公众会议的进行，并削弱行政管理能力。它在民众中引起无根据的猜忌和莫须有的惊恐；挑拨派系对立；有时还引起骚动和叛乱。它为外国影响和腐蚀打开方便之门。外国影响和腐蚀可以轻易地通过派系倾向的渠道深入到政府机构中来。这样，一个国家的政策和意志就会受到另一个国家政策和意志的影响。

为此，华盛顿认为，“假如我们要维护用血与泪换来的自由和独立，那么就必须抛弃并驱赶政党精神这个恶魔”。美国第三任总统杰斐逊甚至耻于与政党有任何瓜葛，他说，“如果我非同一个政党一起就不能进入天堂，我宁愿永不进入天堂”。

真正开始有人赞扬政党是比较晚的事情。在1888年出版的一本有关美国的书中，英国人詹姆斯·布莱斯（James Bryce, 1838—1922）说，“政党是不可避免的，一个自由的大国没有政党是不行的。没有人能告诉我们，没有政党代议制政府如何还能运作”。他大概是最早说政党好话的人之一。再过了半个多世纪，美国学者夏特·施耐德（E. E.

Schatt Schneider, 1892—1971) 于1942年出版了一本题为“政党政府” (*Party Government*) 的专著, 在其中他说的一段话后来变成了名言: “应该直截了当地说, 政党创造了民主, 现代民主没有政党是难以想象的。”此后, 几乎所有关于政党的书都会引用这段话。因此, 可以说, 只是到了非常近的年代, 人们才把党看作一个好东西。我在第一讲中曾讲到, 民主本来是坏东西, 后来才变成好东西; 政党也是如此, 早期被认为是坏东西, 只是到了近一个世纪才把它看成是好东西。后面, 我们将会看到, 实际上, 现在西方又有很多人把政党看成是一个坏的东西。

政治生活中, 各种各样的组织很多, 政党与其他政治组织的区别在于, 其目的不是影响决策, 而是通过选举或其他方式执掌政权。

在西方的政治体制下, 政党主要有四个方面的功能。一是代表, 二是组织, 三是稳定, 四是制定政策。我要强调的是, 这四方面的功能都是限制公民的选择范围, 把公民的选择范围尽量地压缩, 变成由几个政党来代表。

先看代表功能。公民本来的偏好可能千差万别, 分布非常发散, 政党居于社会势力与政府之间, 一方面将公民的要求加以归纳、提炼, 传达给政府; 另一方面, 将政府的政策加以解释, 传达给社会公众。这里, 所谓“代表”, 其实就是将发散的民意整合为不多的几条要求, 使政治体系能更有效地做出回应。很明显, 经过政党的整合, 人民的选择范围缩小了。

组织功能包括招募、训练政治精英, 提名他们担任公职, 动员各种资源, 支持政治精英参加选举、赢得选举。说到底, 组织功能就是要挑选政治精英, 反映了一种精英的倾向。

稳定功能是指要参与制度内的竞争，政党必须接受现行体制的价值规范、游戏规则，从而为维护现状创造了条件。为了参与制度内的竞争，政党必须影响民众政治偏好的形成（而不仅仅是反映民众的偏好），把形形色色的个人与团体纳入现行政治秩序，诱导民众采取或不采取政治行动，防止异端政治势力形成新的政党，破坏现行政治秩序。这些作为显然含有保守的成分。政治稳定有时是好东西，但未必永远都是好东西。

最后，政党存在的目的就是要执政，要掌握制定政策的权力。执政前，政党往往会提出自己的政策主张；不过，一旦执政，这些政策主张很少能约束政党的政策选择。这就是政党的政策制定功能。归纳起来，政党的功能无非是限制公民的选择范围，尽量把他们发散的要求和偏好选择整合成政治系统能够处理的问题。

现在世界上恐怕有成千上万个政党，我们可以用各种指标对它们进行分类。例如，在没有实行普选的19世纪上半叶，政党多是“精英党”（Cadre parties），不过是议会成员之间形成的小圈子，活动范围也局限于烟雾缭绕的密室内。1860年前后，“大众党”（Mass parties）开始出现，他们向整个社会招收党员和支持者，并在全国范围内设立分部和支部。介于大众党与精英之间的是“信徒党”（Devotee party），它们是大众的，因为党员众多；但它们也是精英的，因为并不是任何人都能入党，要经过一系列严格的审查。

另一种分类是看政党之间的政治分界线。1967年，两位学者提出了一个理论，认为现代政党都是两次革命的产物。一次是18—19世纪欧美各国经历的民族革命，或现代国家形成过程；另一次是19世纪的产业革命。前一场革命引发了各国中心地区与边缘地区之间的冲突，

以及国家与宗教之间的冲突；后一场革命引发了地主阶级与新兴资产阶级之间的冲突，以及有产者与无产者之间的冲突。19世纪和20世纪上半叶的政党往往可以在这四类冲突中找到坐标，形成激进与保守、左与右的分野。进入20世纪下半叶，出现了一些新的社会运动，如妇女、学生、少数族群、环保、消费者保护、同性恋、反全球化等，旧的分野加上新的分野，使政党的坐标图由二维（左、右）变为四维（老左、新左、老右、新右）。

第三种分类是看政党意识形态色彩的强度。有些政党有强烈的意识形态色彩，只服务于特定的阶级或其他特定人群（德国的“绿党”）。另一些政党非常实用主义，争取最多选票是唯一考虑，常被人称之为“全民党”（Catch-all Parties）。现在西方社会的那些大党往往都是些“全民党”。它们刚成立时，也许还服膺某种意识形态，但为了打选战，最终放弃意识形态的原则，向中间靠拢，以尽可能多地争取选票。当主要政党都变成“全民党”时，政党之间的差别模糊了，政党的代表功能也萎缩了。

为政党分类是一回事，为政党制度分类是另一回事。政党制度是一个国家政党分布的一般形态，其分类最重要的标准是政党的数量。政党数量看似一个简单的计数问题，其实并不那么简单；除了“多党制”数目比较模糊外，如何计算“两党制”的两党、“一党制”的一党，还得有个尺度。以英国为例，我们平常说英国实行两党制，大家一般只知道英国的工党与保守党。但在英国议会2005年产生的55届下议院里，除了两个大党占据646席中的553席外，还有另外12个政党的议员。在英国社会里，截至2007年，更有200多个登记在册的政党。那我们凭什么把英国的政党制度叫作“两党制”呢？同样的问题也出现在美国和其他国家。

当我们谈政党制度时，政党的数量不是指社会中存在的政党的数量，也不是指议会里所有政党的数量，而是指下议院中占支配地位政党的数量。更准确地说，有效政党的数量是占据下议院95%席位的头几位政党的数量。有两个政治学家（Markku Laakso 与 Rein Taagepera）在1979年甚至提出了一个怎么算有效政党的公式，如下所示。不懂这个公式也没关系；懂数学的读者则不妨找找各国议会的数据，自己计算一下各个国家到底有多少个党。

$$N = \frac{1}{\sum S_i^2}$$

S_i 表示第*i*个政党拥有席位的比例

用上面的公式计算，各国的政党制度大概可以分成五大类。第一类是无党制。雅典民主就是一种无党制；由于国父们的反对，美国最初也是无党制，那时国会候选人以个人名义，而不是政党的名义参选。今天，美国内布拉斯加州的议会仍沿用这种制度。世界上也还有不多的几个国家没有政党，如中国的近邻不丹，这个只有67万人口的小国在2007年以前还没有政党，2007年才有几个政党注册。实行君主制的产油国文莱虽然有几个政党，但立法会成员是任命的，与政党无关，因此也可归入无党制。

第二类是一党制，即不允许反对党存在，只有一个政党执政的体制。世界上最早的一党制大概出现在美国模式的非洲版——利比里亚。受美国辉格党的影响，那些从美洲移民利比里亚的美国黑人于1878年建立了“真正的辉格党”（True Whig Party），在此后的100年里，这个党是利比里亚唯一的合法政党，它只代表美国黑人及其后代，压制占人口大多数的利比里亚土著居民，直到1980年被政变推

翻。有意思的是，美国在很长时间里接受了这种体制，并大力支持该党的统治。西方国家一般把共产党执政的国家都归于一党制的类型，实际上，历史和现实里存在过上百个一党制。

第三类是一党独大，有些国家虽然允许其他党存在，但实际上是一党独大的。这种情况既有左翼政党一党独大，也有右翼政党一党独大。比如说瑞典，社会民主党从1932年至2006年几乎一直执政，自1907年以来，该党所有领袖都曾担任过政府首相。2006年，四党同盟赢得选举，原因是它们的立场都向左靠拢了。爱尔兰自1921年独立以来，除少数年份外，一直由共和党（Fianna Fáil）执政。与瑞典一样，共和党的领袖也都曾担任过政府总理。以色列的工党现在出现了很多问题，但是1948年到1977年这几十年里面都是工党执政。日本右翼自民党从1955年到1993年执政，1993年下台后三年，自1996年开始，又开始连续执政。所以战后日本几乎从来都是自民党执政。另一个前法西斯国家意大利，战后很长时间里是基督教民主党执政，从1948年一直到1992年。意大利另一个大党——共产党（它也是西欧最大的共产党）却因为冷战的原因未曾获得执政机会。印度国大党连续执政达30年（1947—1977）；墨西哥的制度革命党执政时间更长，从1920年一直延续到2000年。加拿大实际上也是如此，从1896年以来的111年间，有79年由自由党单独执政，这还不包括它与别党联合执政的年份。其实，在19世纪80年代至20世纪70年代这90年间，美国南部也几乎完全是民主党一统天下。由于出现这么多一党独大的例子，1990年，一群学者还出版过一本论文集，题目叫“非同寻常的民主：一党独大的政权”（*Uncommon Democracies: The One-Party Dominant Regimes*），其中涉及瑞典、以色列、日本、意大利。除了这些例子以外，在非洲、亚洲、拉丁美洲，由一党长期单独执政的国家还很多。

第四类是大家熟悉的两党制，在这种体制下，两大政党轮流坐庄，其他小党只能在这种体制里小打小闹，永远没有机会参与执政。仔细观察的话，我们会发现，英语国家里面非常容易出现两党制。比如，美国国会里面95%以上的席位永远由民主党和共和党占据。在新西兰、澳大利亚、英国的议会里面的绝大多数席位在很长时间里也往往是被同样两个党占有，不过近些年来发生了变化。有些国家（如美国）可以被叫作纯粹的两党制；另一些国家可能是两个半党制，如今天的英国，第55届议会下议院里工党有356席，保守党有197席，第三大政党民主党还占有63席。这63席也许不能决定政策走向，但如与其他政党联手，执政党也不能忽略不见。

最后一类是多党制，即有多于3个主要政党的制度。多党制也可细分为轻度多党制和高度多党制，前者指有3—5党，其中一个能掌握议会40%以上的议席，处于主导地位，但其他的政党可以形成政治同盟与之抗衡；后者指有6个以上的党，且没有一个政党能掌握议会40%以上的议席。比如以色列在1977年工党一党独大的格局破裂以后，逐步演变成一个高度多党制。在2006年选举形成的第17届国会中，第一大党“前进党”只占据120个席位中的29个议席，第二大党“工党”19席，第三大党“沙斯党”12席，第四大党“利库德”集团12席，第五大党“以色列——我们的家”11席，其余还有7个党，分别得到3—9席。国会内一共有12个党的代表；参与国会选举竞选的还有另外19个党，只不过它们没有迈过进入国会的最低门槛；此外，还有6个党没有参加2006年的选举；2个党出现在这次选举以后。这样算下来，700万人口的以色列共有39个政党。

目前，世界上236个政体中，26个是无党制，8个一党制，41个一党独大制，35个两党制，最多的是多党制，共有126个。那么，为什

么不同的国家采取不同的政党制度呢？历史的偶然性当然是可能的原因之一，但这似乎不是一个令人满意的回答。社会的特性恐怕也是一个原因。我们很容易想象，分歧线比较多的社会（如阶级的、宗教的、种族的、文化的、语言的分歧），政党的数目可能比较多。但大多数社会里的分歧线似乎都比政党的数目要大得多，一些社会分歧并没有演化为政党对立。近几十年里，大部分研究政党制度的人都注意到，选举制度与政党制度之间存在着紧密的关系。最早发现两者关系的是法国政治社会学家杜佛杰（Maurice Duverger, 1917— ），他在20世纪50年代和20世纪60年代发表的一些论文中观察到选举制度对政党制度的影响。更具体地说，杜佛杰提出三个论断：第一，单一选区相对多数决倾向产生两党制；第二，复数选区比例制倾向产生许多相互独立的政党（多党制）；单一选区两轮多数决（第一轮得票最多的候选人参与第二轮投票）倾向产生容易形成战略同盟的多党制。后来，有人把这些论断称之为杜佛杰定律（Duverger's Law）。为什么会出现这些规律性的现象呢？原因是在单一选区相对多数决的制度环境下，只有一位得票相对最多的候选人可以当选。对选民来说，由于害怕自己的选票被浪费，他们会进行策略性投票，将票投给自己心仪的候选人中最有机会胜出的那一位，而不是自己最中意的那一位候选人。既然小党的候选人胜出的机会小，选民倾向在大党的候选人中做选择。同时，对候选人来说，由于只有选票超过其他竞争者才能当选，他们会使尽浑身解数向中间选民靠拢，而不是着眼于政治光谱两端的选民。如此一来，选民与候选人两方面的考虑都容易导向两党对决的局面。在比例代表制的制度环境下，得票不多的小党也可以按比例分配到席次，因此会有选民投票支持它们，使之得以生存。而在两轮多数决的制度环境下，第二轮投票使选民在第一轮的选票不会白白浪费。因此，选民在第一轮会按自己的意愿投票，各选区能参与角逐

第二轮投票的候选人不会集中于两大党。但由于每个选区只能选出一人，第二轮投票前，有些政党会倾向于相互做政治交易，我在甲选区支持你的候选人，你在乙选区支持我的候选人，形成带战略同盟色彩的多党制。

图表3-16在一定程度上证实了杜佛杰定律。我们能同时找到选举制度与政党制度资料的政体共195个，目前在实行两党制的32个政体里，21个或66%采取简单多数或相对多数代表制；在实行多党制的107个政体里，57个或53%采取比例代表制。这说明杜佛杰定律不是铁律（社会科学里很难找到什么铁律），而是出现概率较高的现象。要找不符合杜佛杰定律的例外十分容易，在选举上实行多数代表制的印度、英国、加拿大（很多英语国家实行多数代表制），并不完全是两党制。其实，杜佛杰本人也不认为他的论断是绝对真理，只不过多数代表制倾向遏制新兴政治力量的出现，加速淘汰衰落的政治势力；而比例代表制的作用正好相反。图表3-16也印证了杜佛杰的这个判断，我们看到，多数代表制不仅容易产生两党制，也容易孕育一党独大、一党制和无党制。

图表3-16 选举制度与政党制度的关系

选举制度 / 政党制度	两党制	多党制	一党独大	一党制	无党制	总计
简单多数 / 相对多数	21 (66%)	32 (30%)	20 (51%)	5 (100%)	10 (83%)	88
比例制	9 (28%)	57 (53%)	7 (18%)	0 (0%)	0 (0%)	73
混合制	1 (3%)	14 (13%)	12 (31%)	0 (0%)	1 (8%)	28
其他	1 (3%)	4 (4%)	0 (0%)	0 (0%)	1 (8%)	6
总计	32 (100%)	107 (100%)	39 (100%)	5 (100%)	12 (100%)	195

那么，到底哪一种政党制度更好呢？这里有两个“好”的标准：一是在多大程度上代表选民，二是对政治稳定是不是有利。美国人和崇拜美国体制的人总爱对两党制大唱赞歌，认为多党制不好。他们的理由是，两党制有利于政治稳定，因为两大党都会自觉向政治光谱的中点靠拢，以争取中间选民；这样一来，政党之间的竞争不会走偏锋。即使选民本身原本是严重分裂的，最后在选举和政党制度的挤压下，两极的选民也不得不向中间看齐，否则他们的选票等于废纸。立场极端的政党因而在两党制下完全没有出线的机会，难以在社会上兴风作浪。此外，两党制可以给选民清晰的政策选择，让选民清楚地知道哪一个政党应该为政策的得失负责任。批评两党制的人认为，这种体制有明显的美国偏向。它首先在代表性上不及格，因为它与其说是代表各种各样的选民，不如说是强迫选民忍痛割弃自己的政策偏好，在两大党提供的菜单里做选择。其次，不应把“内阁稳定”与“政局稳定”混为一谈。在多党制政体里，内阁的更换也许相当频繁，但这并不妨碍

政体本身是相当稳定的。何况现存政权的“政局稳定”本身不应该成为价值判断的标准。

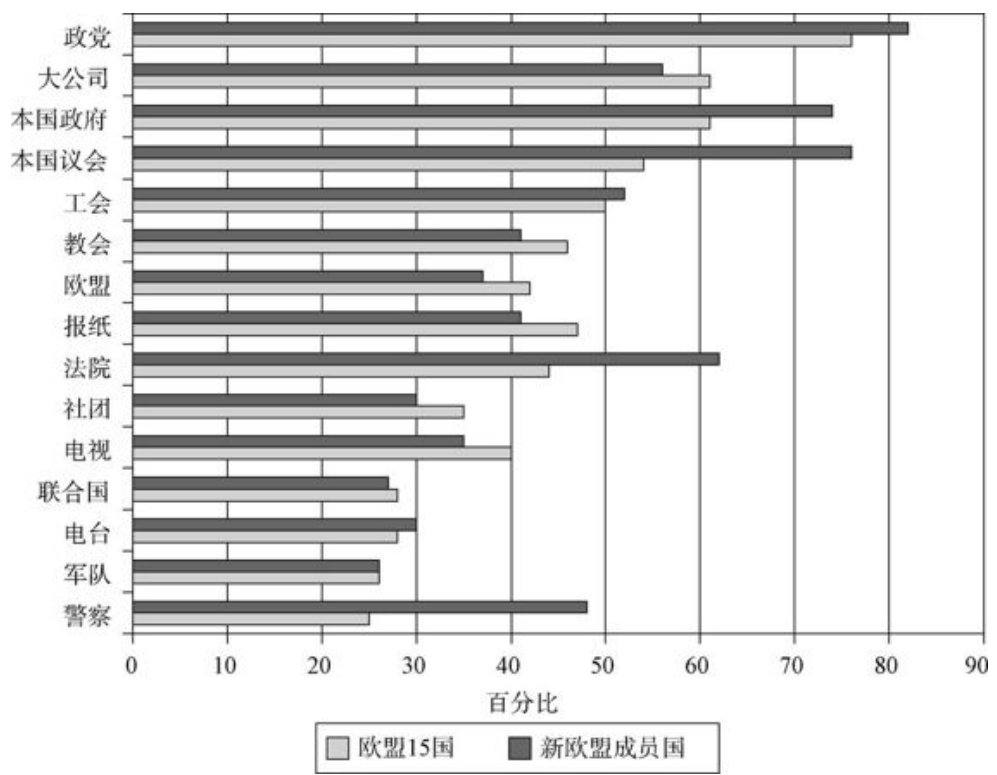
一般研究政党制度的学者基本上同意这样一个结论，即多党制在代表选民方面比两党制要好，能够更充分地代表选民。由于选民不必违心地两个政党之间做选择，他们参与政治的意愿更强烈。这反映在投票率上，多党制下投票率一般比两党制下要高。另外，多党制让极端政党也有机会通过制度渠道参与政治生活，更有利于政局稳定。

由于两党制代表性太差，美国政治学会前会长罗易（Theodore J. Lowi，也是笔者20世纪80年代在康奈尔大学留学时的导师之一）以及其他一些开明的美国政治学者一直建议美国需要一个第三党；他们认为如果有第三党，美国政府会对美国人民更负责一些。但是他们没有回答，在什么情况下美国才会产生第三党。在最近的几次选举中，罗易这些人一直都支持第三党，虽然他们未必喜欢第三党的候选人。但严酷的事实是，除非改变选举规则，第三党在美国国会里赢得席位的可能性非常小；而两大党是现存体制的最大受益者，它们不可能允许对选举规则做出重大变更，这就是所谓“路径依赖”。

无论是倾向两党制也罢，多党制也罢，共同的假设是在民主体制下政党不可或缺。那么各国老百姓是怎样看待政党的呢？美国的民意调查发现，对各种各样的机构的信任度，地方基层政府最高，其次是法院，第三是国会，第四是警察，第五是联邦政府，最低是政党，只有35%的人相信美国的两大党。加拿大的情况也差不多，老百姓对教会、媒体、联邦政府、省政府、军队、公司、法院的信任度都相对较高，他们最不信任的就是政党，只有39%的人信任它们。图表3-17是欧盟的情况。我们看到，不管是在原欧盟15国，还是在欧盟新成员

国，老百姓最不信任的依然是政党：原欧盟15国有76%的民众不信任政党，而新欧盟国家有高达82%的民众不信任政党。

图表3-17 欧盟各国民众对各类机构的不信任度



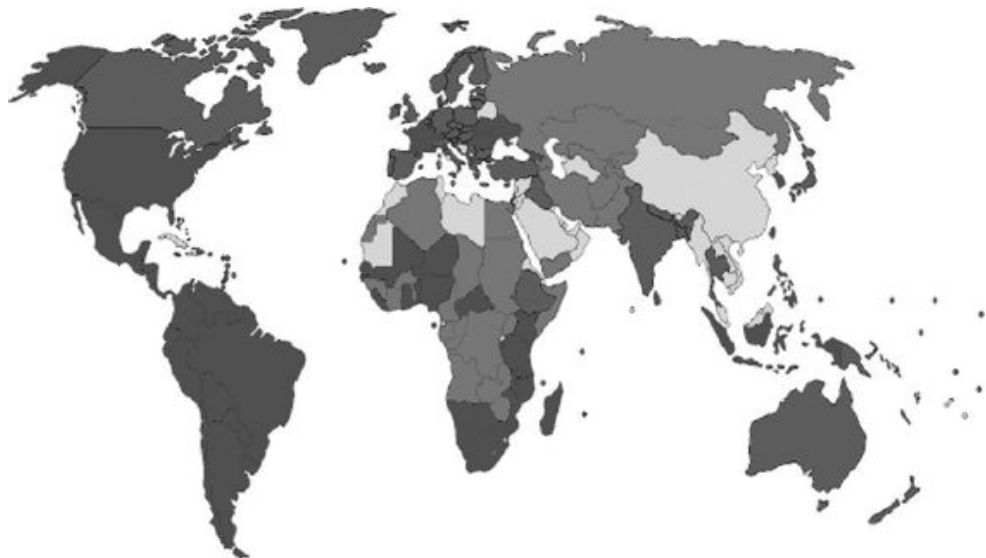
对政党的不信任也反映在党员占人口的比重上。在1980年以后的20年左右时间里，法国、意大利、英国、挪威、芬兰、荷兰、奥地利、瑞士、瑞典、爱尔兰、比利时、德国等所谓“老民主”国家的党员人数（包括所有政党的党员）都遭遇了9%至65%的下降，平均降幅在30%以上。现在，除奥地利外，这些国家的党员人数占人口比重均在10%以下，平均为5%，英国、法国更在2%以下。在所谓“民主”体制下，入党不像加入共产党那么难，不需要介绍人，不需要考查，大门敞开，任何人随时都可以进出，但现在却没有什么人愿意入党，这说明什么问题呢？有意思的是，只有在匈牙利、葡萄牙、斯洛伐克、

希腊、西班牙这些所谓“新民主”国家，党员的人数自转型初起有所增加。这些国家似乎由于经验不足，还与政党暂时处于蜜月期。政党的危机在西方不是一天两天的事情，从20世纪60年代起就有学者讲政党危机，现在政党危机变得更加明显了。如果政党是一个好东西，为什么老百姓不信任它？什么原因使得老百姓不信任政党？不信任是否意味着老百姓把政党看作坏东西？如果民主是个好东西，为什么它需要政党这种坏东西来支撑？有什么其他机制可以替代政党的功能，但同时克服政党的内在问题？这些都是需要大家认真思考的问题。

三 行政与立法的关系

现代国家都有立法与行政机构；行政与立法之间的关系一般要么采取总统制，要么采取议会制。这两种体制最关键的差别在于：行政首脑是如何产生的。在议会制下，选民选出议会，议会推选出总理（首相），总理挑选内阁形成政府。这里，选民并不直接去选首相，只选议会。在总统制下，选民一方面要选议会，一方面要选总统，然后总统再来挑选他的内阁成员。图表3-18是一张世界地图，它显示哪些国家采取总统制，哪些国家采取议会制。■色和■色都意味着总统制，可以看到世界上绝大部分的国家，尤其是新兴民主国家，采取的都是总统制。南美洲几乎所有国家也学习美国采取总统制。■色和■色都意味着议会制，议会制在欧洲占主流，也包括亚洲、非洲、大洋洲的一些国家。

图表3-18 总统制与议会制在全球的分布



注：■色代表采取总统制且有成熟选举民主的国家，■色代表采取总统制但选举民主不成熟的国家。■色代表采取非总统制且有成熟选举民主的国家，■色代表采取非总统制但选举民主不成熟的国家。

在议会制下，立法权与行政权是合一的：行使行政权的那些人来自议会的下院，包括总理也是由议会推举的（往往是议会多数党的领袖），他们同属立法部门和行政部门（英国首相布朗同时也是下议院成员）。⁽¹⁾换句话说，立法权和行政权并不是分离的。恰恰相反，两种权力共生（产生议会成员的选举也间接是产生总理的选举）、共灭（总理必须保持议会大多数成员的信任，否则要么下台，要么解散议会，重新举行大选）。在议会制下是没有任期限制的，只要获得议会多数的支持，总理可以永远干下去。正因为权力不是相互分离的，议会制下的政府可以说是“责任政府”，选民清楚地知道执政党或执政同盟应该对施政的成败负责。

在中国，不少人误以为所有的所谓“民主”国家都实现“三权分立”，包括这种民主的批评者和拥护者。其实，这个看法是错误的。例如，在实行议会制的英国，不仅立法权与行政权不是分离的，连司法权与立法权也不可分离，因为掌握最高司法权的是议会上院。

按照萨托里的说法，总统制必须同时满足三个条件：第一，国家元首由直选产生；第二，在其任期内，议会不能投票将他（她）罢免；第三，他（她）领导行政部门。既然立法部门和行政部门分别由选举产生，它们之间不存在共生共灭关系：两个部门的人员不允许交叉任职（如被任命行政职位，美国国会议员必须放弃议员位置）；⁽²⁾总统不能解散国会，总统也不会因国会不信任而下台。只有总统制下才会有三权分立，以及与三权分立相关的相互制衡。例如，在美国，

行政部门准备年度预算，但国会掌握着批不批准的权力；国会进行立法，但总统拥有对法案的否决权，最高法院也可以宣布国会立法或行政法规违宪；国会三分之二通过可以推翻总统对法案的否决；通过宪法修正案可以让最高法院闭嘴；总统对行政各部门首长和最高法院法官的任命必须经过参议院的听证；在特殊条件下，国会可以对总统进行弹劾。由于权力是分立的、相互制衡的，“责任政府”的概念并不适用于总统制。如果施政不利，立法、行政部门可以互相指责对方不合作。

那么，议会制和总统制哪一个更好呢？美国采取的是总统制，美国人和美国模式的推崇者爱说总统制比较好，因为，第一，总统是直选出来的；第二，有权力制衡；第三，总统和议员有固定任期。直接选出来的行政首长一定比间接选出来的行政首长好吗？议会制的拥护者并不这么看。他们认为，总统制难以避免一党控制立法部门，另一党控制行政部门的局面。在这种情况下，很容易形成政治僵局，两个部门互相较劲，使立法难以通过，行政难以展开。

跨国、跨时段的经验研究一般支持议会制优于总统制的看法。议会制对比总统制的优势表现在两方面，一是对民主质量的影响，一是对民主存活率的影响。先看对民主质量的影响。德国一个机构最新的研究发现，如把议会制、总统制和半总统制分开，在24个成熟的民主国家里面，18个采取议会制，2个采取总统制，4个采取半总统制（如法国）；在20个巩固的新兴民主国家里面，13个采取议会制，5个采取总统制，2个采取半总统制。另外还有50个虚有其表的、“残缺的民主”（defective democracies），其中12个采取议会制，26个采取总统制，12个采取半总统制。这种分布表明，质量比较高的民主往往出现

在那些采取议会制的国家，质量比较低的“民主”往往出现在那些采取总统制的国家。

再看议会制或总统制对民主存活率的影响。有一项较早的研究分析了1945—1979年间独立的93个国家，其中41个国家采取议会制，36个国家采取总统制，3个国家采取半总统制。到1980—1989年间，在本来采取总统制和半总统制的39个国家里，民主体制全部灰飞烟灭，死亡率是100%；而在采取议会制的41个国家里，还有15个保留了民主体制（其中包括印度、以色列、博斯瓦纳），存活率是37%。其后，另一项研究分析了53个在1973—1989年间经历过民主转型的非OECD国家，如果以连续10年保持民主体制为标准，议会制的存活率是61%，总统制的存活率是15%；反之，议会制发生政变的可能性是18%，总统制发生政变的可能性是40%。2002年发表了一份更新的研究，它发现在1946—1999年间，每23个总统制民主会死亡1个，而每58个议会制民主才会死亡1个；在1950—1990年间，总统制民主的平均预期寿命是21岁，议会制民主的平均预期寿命是73岁。这三项研究也许对民主的定义不同、对政权存活率的计算方法不同，但它们依据几十个国家的长时段数据得出大致相同的结论：议会制民主的存活率比总统制高得多。

因此，无论看民主质量，还是看民主的存活率，议会制民主都优于总统制。

如何解释这种差别呢？需要说明的是，美国的总统制本身是有严重问题的，只不过总统制的问题在别国表现得更为彰显。总统制说到底是一种赢者通吃的机制，不仅通吃，而且一直要吃到任期结束，它几乎没有办法（弹劾程序的门槛太高）将那些无能的、败德的总统赶

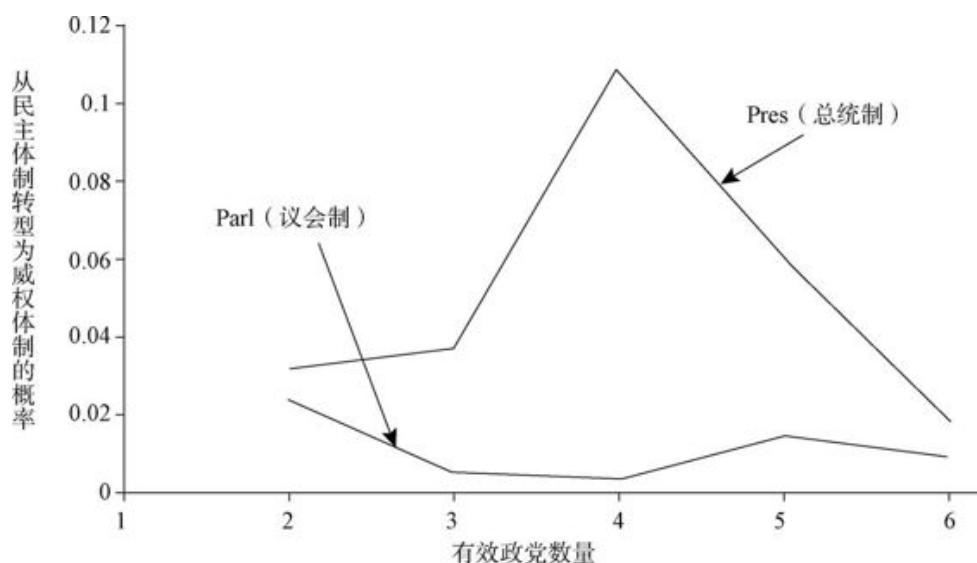
下台。例如，在中国台湾，民进党在“总统”大选中得到的选票连50%都不到，但它就是赢者通吃，陈水扁不到任期硬是不下台，几十万人上街连续抗议也岿然不动。菲律宾的阿罗约总统，民意支持度常年在10%—20%上下波动，政变谣言不绝于耳，但是她依然执政。韩国总统的民意支持度也时不时跌到20%左右，但谁也无法把他赶下台。在议会制下，就不会受任期的限制，议会可以通过不信任票把总理、首相随时赶走。另一方面，总统制下，议会的任期也是刚性的，哪怕总统是个好总统，但议会不干实事，成天无事生非、给总统找茬，总统也拿他们无可奈何。一个允许坏蛋、笨蛋占着茅坑不拉屎的体制，质量怎么可能很高呢？

由于在总统制下，总统位高权重，且是赢者通吃，总统制下的政治品质也可能不如议会制下的选举。原因有二：第一，总统是独一份的地位，使得对它的争夺战分外激烈；第二，总统制下，赢者不必与其他政党形成稳固同盟就可以独占总统大位，因此，它并没有很强的动机与其他政党合作；反过来，其他政党在政策制定和执行过程中也没有很强的动机与总统合作。在这种制度背景下，行政部门与立法部门的冲突是难以避免，也难以化解的。政治僵局频繁出现，又没制度出路，这也必然影响其体制的质量。

如果硬要实行总统制也行，但必须要搭配一定的政党制。如果政党制度不搭配，麻烦就大了。如果搭配两党制，像美国、哥斯达黎加、委内瑞拉那样，总统制有些问题，但问题不会太大。但如果总统制搭配一个四党制，总统很难维持在议会的多数支持，反对党就会在议会里与总统不断发生冲突，使政策的制定与执行困难重重。有一项实证研究分析了46个实行过民主的政体，它发现，在15个总统制与多党制搭配的政体中，只有1个民主体制存活下来，存活率为7%；在10

个总统制与两党制搭配的政治体中，5个民主体制存活下来，存活率为50%；而在余下的议会制里（21个），不管政党数量多少，其存活率为52%。图表3-19试图显示政党数量与总统制/议会制的关系。如果与两党制或三党制搭配，总统制民主政体的死亡率已大大高于议会制民主政体。如果配上4个政党的话，总统制民主政体就十分危险了，死亡率会很高；而此时，议会制民主的死亡率会进一步下降。如果政党的数量更多一点，增加至5—6个，总统制民主政体的死亡率反倒可以降低一些，因为总统可能在小党间合纵连横，降低大反对党对自己的掣肘；但议会制民主政体的死亡率还是比总统制低。总之，不管政党的数量多少，民主政体在议会制下的存活率都比在总统制下高得多。所以，议会制比较灵活，能和各种各样的政党制度搭配。

图表3-19 不同政党数量下议会制与总统制的死亡率



罗易等人提议将美国的政党制度改为三党制是煞费苦心的。在不改变总统制架构的前提下，如不满意两党制，三党制几乎是唯一选择。否则，搞出个多党制，美国政体可能岌岌可危。前面，我们已经了解到，除非改变选举制度，两党制不可能变成三党制。问题是，即

便我们假设美国的民主党和共和党不会出于一己之私阻碍选举制度的改革，谁也无法担保，选举制度的变动一定会产生三党制，而不是四党制、五党制。

因此，美国更彻底的政治改革应该是废除总统制，采取议会制。的确，在美国已经有人做出过这方面的提议。比如80年代卡特总统的顾问卡特勒（Lloyd N. Cutler）曾建议：延长总统、副总统、参议员和众议员的任期，从4年改为6年，且同时举行大选，同进同退；为了打破僵局，每一届总统可以解散国会一次，为余下的任期重新进行国会选举；如果总统决定这样做，在30天内，国会两院多数可以要求为余下任期重新进行总统、副总统的选举。这个建议的实质是改造总统制，使总统有权在任期未满的情况下解散国会，国会有权在任期未满的情况下将总统赶下台，以便打破立法与行政部门之间的政治僵局。这有一点带议会制的成分。

这一讲讨论了民主政体的三个重要组成部分，即选举制度、政党制度，以及立法—行政关系的制度安排。图表3-20算是一个小结，它对比了22个国家，而不是世界上所有国家，这22个国家的共同特点是其民主政体比较稳固，自1950年以来没有演变成其他政体。从这张表里，我们看得很清楚，美国的体制是比较特殊的。在选举制度上，多数国家采取比例制，美国采取多数制；在政党制度上，多数国家采取多党制，美国采取两党制；在立法—行政关系上，多数国家采取议会制，美国采取总统制。这张表来自耶鲁大学政治系荣休教授罗伯特·达尔的一本近作《美国的宪法到底有多民主？》（*How Democratic is the American Constitution?*）。这本书是基于他85岁时在耶鲁大学所作的四次讲演，现在他已93岁了。他早年不少书似乎都在赞美美国的体制，越老他的思考越清醒、越深刻。在这本2001年出版的书中，第

一句话是：“我的目的不是提议修改美国宪法，而是建议改变我们思考美国宪法的方式。”但明眼人都看得出，达尔不是不想修改美国宪法，而是觉得美国的利益机制使得它难以被撼动。他明白告诉读者，美国宪制与真正民主的标准还差得远。他还提到，美国人常把自己的体制当作世界的典范，但是外国人都都不学，这其中自有道理，因为这个体制确实不好。美国是一个非常独特的制度，在西方民主中也居于少数。

在本讲中，我们看到大量证据显示，第一，没有一个代议制的民主是真正完全意义上的民主；第二，在选举、政党、立法—行政三种制度里面，最关键的是选举制度的设立，因为选举制度会影响政党制度，也会对行政与立法之间的关系产生影响；第三，现实中的民主体制有的好一些（如欧洲的一些模式），有的差一些（如美国模式）；最后，政治发展是路径依赖的一个过程。一旦选定了一个制度，今后发现错了再想改是非常困难的。最后这一点是什么意思？就是说我们今天有太多的人讲政治改革，好像中国只要“民主”就行，好像实现民主是一个非常简单的东西。其实民主制度建设是一个非常复杂的事情，必须小心设计一个符合国情的民主机制，包括选举制度、政党制度、议会和行政机关的关系。否则，不小心从外面随便输入一个制度，尤其是不小心把问题很多的美国制度输入进来的话，今后再想改回去就没有可能性了。

图表3-20 22个民主政体的体制安排对比

国家	选举制度	政党制度	立法—行政关系
----	------	------	---------

美国	多数制	两党制	总统制
奥地利	比例制	多党制	议会制
澳大利亚	比例制	两党制	议会制
比利时	比例制	多党制	议会制
加拿大	多数制	多党制	议会制
哥斯达黎加	比例制	多党制	议会制
丹麦	比例制	多党制	议会制
芬兰	比例制	多党制	议会制
法国	两轮投票	多党制	议会制
德国	比例制	多党制	议会制
冰岛	比例制	多党制	议会制
爱尔兰	比例制	多党制	议会制
以色列	比例制	多党制	议会制
意大利	比例制	多党制	议会制
日本	半比例制	多党制	议会制

卢森堡	比例制	多党制	议会制
荷兰	比例制	多党制	议会制
新西兰	比例制（1993 年以后）	两党制（2000 年以前）	议会制
挪威	比例制	多党制	议会制
瑞典	比例制	多党制	议会制
瑞士	比例制	多党制	议会制
英国	多数制	多党制	议会制
总计	多数制： 3 比例制： 17 半比例制： 1 两轮投票制： 1	两党制： 3 多党制： 19	总统制： 1 议会制： 21

(1) 不过在卢森堡、荷兰、挪威，这种安排是不允许的。

(2) 芬兰是个例外。

第四讲 实效与反思

如何衡量现实民主的实效？总体上说，我们可以用两种标准来衡量：一是用工具性的标准来衡量，如民主是否有利于经济增长，是否有利于促进社会公平，是否有利于增进人们的幸福感，等等。二是用民主本身的尺度来衡量民主的实效，即现实的民主制度多大程度上是按照民主方式运作的？这句话听起来有点儿奇怪，民主当然是按照民主的方式运作。但是我在第一讲的时候已经讲了什么是真正的民主，当时我给了一个标准。因此，有必要考察现实民主在多大程度上是按照真正民主的原则来运作的。如果现实民主还不够民主，我们有必要对实现民主的方式进行反思，看用什么方式可以补充、改进、完善甚至替代现实民主。这一讲主要以西方现实民主为研究对象。因为国家太多，我只能着重讲一个国家，就是被一些人奉为圭臬的美国。

一 民主的实效：以工具性目标来衡量

耶鲁大学教授约翰·罗默（John E. Roemer）在2002年的一篇文章里说，1960年以前，社会主义似乎是世界潮流，三分之一的全球人口生活在自称“社会主义”的国家里；1960年以后，民主似乎取代了社会主义，成为世界潮流。当年社会主义者宣称，所有的好东西都是与社会主义联系在一起的；今天，民主主义者则宣称，所有的好东西都是与民主联系在一起的，如民主有利于促进经济增长、社会公正、人类幸福，民主甚至会减少战争。但在罗默看来，民主主义者的这种盲目乐观与当年社会主义者的盲目乐观一样是错误的。

民主与经济增长

关于民主与经济增长的关系，逻辑上可以有三种可能性：促进、阻碍、不相关。这三种可能性都有其理论依据。

认为民主有利于促进经济增长的理论曾在20世纪50年代末、20世纪60年代初盛行于西方，其后衰落，20世纪80年代以后又开始复兴，美国政府与世界银行是其主要倡导者。这种理论的基础是古典自由主义，它认为，只有在多元竞争的条件下，人们的创造性才能得到最充分的发挥；对公民基本权利（包括财产权）的保护使他们有强烈的工作、储蓄、投资意愿；民主政体具有高度的认受性，可以降低政治动乱的风险，允许政府贯彻一些必要但痛苦的政策；自由的、竞争性的

选举可以限制政府掠夺性的行为；民主的政体具有资源配置（资本、人才等）方面的优势；这一切都有利于从供给方面促进经济增长。另外，也有人认为，民主政体下的再分配趋向有利于扩大市场容量，从需求方面促进经济增长。

认为民主会阻碍经济增长的理论出现在20世纪60至70年代，那时战后资本主义发展的黄金期刚刚过去，发达国家与发展中国家都面临严重的经济问题。关于发达国家，学者开始谈论“利益集团自由主义”（Interest group liberalism）的威胁、“民主的危机”，以及“赤字中的民主”。关于第三世界国家，学者开始谈论“参与爆炸”带来的威胁，以及民主机制下解决经济危机如何困难。那么如何从理论上解释民主对经济发展的阻碍作用呢？变量大概有五个。第一，民主会威胁私有产权。前面已讲过，在20世纪以前，有产者阶级普遍担心普选与组建工会的自由可能危及私有产权。第二，民主会引发即时消费的压力，从而降低投资率。第三，民主会让政治精英取悦穷人，进行大规模收入与财富的再分配；再分配后，穷人会花掉手中的钱，富人则没有多少钱可供储蓄与投资了。第四，民主给民众太多的参与自由，可能导致政治动荡。第五，民主政体难以强迫民众接受那些有必要，但不受欢迎的宏观经济政策。

上面两种理论的论点往往是互相矛盾的，如民主政体到底会威胁私有产权，还是会保护私有产权？它到底会增加投资率，还是会降低投资率？它到底有利于政治稳定，还是危及政治稳定？由此便形成了第三种理论：民主政体与经济增长之间没有必然的关系，因为在不同环境下，民主政体作用于那些有利于或有害于经济增长的变量的方式不同。

上面三种理论本身都能自圆其说，问题是实证研究到底支持哪一种理论？1991年两位学者回顾了1967—1988年间发表的13项跨国实证比较研究，其中3项发现民主对经济增长有害无利；4项发现在一定条件下民主有利于经济增长；另外6项发现两者之间没有什么关系。例如，一项发表于1979年的研究分析了98个国家在1955—1970年间的表现，其作者的结论是：“民主的确对经济发展有重大影响，但不是促进发展，而是延迟发展。在穷国，威权政体会提高增长率，民主政体则是种奢侈品，因为它会阻碍增长。”1993年，另外两位学者回顾了1967—1992年间发表的21项跨国实证比较研究，其中8项发现民主有利增长，8项发现民主阻碍增长，余下5项发现两者不相关。有意思的是，在1988年前发表的11项研究中，8项发现民主阻碍增长，但在1987年后发表的9项研究中，没有一项支持这个结论。这不由得使人好奇，实证研究为什么也会染上意识形态的色彩？我们知道，在西方学术刊物发表文章要经过匿名评审。这样一来，在20世纪80年代末90年代初，当世界民主达到高潮时，很少人会怀疑民主的正面作用；如果有人用实证数据证明民主对经济增长的作用是负面，这类文章在评审的时候就会被刷下去，很难有机会刊登出来。

20世纪90年代中期以后，当第三波民主开始退潮时，不同的研究成果又开始重新冒头。最近几年发表出来的跨国实证研究，有些发现民主与增长是负面关系，有些发现是正面关系，还有些发现不同的民主模式与增长的关系不太一样。例如，1995年发表的一项研究比较了不同政体在1950—1990年间的经济表现，它发现，议会民主制下的经济增长率与威权政体下的经济增长率差不多，但总统民主制的经济增长率就低得多。著名经济学家巴罗（Robert Barro）则用数据证明，民主政体只有在政治自由度较低的环境下才会促进经济增长；如果政治自由度已经较高，政体变得更民主反倒会使增长放慢。

更多的研究认为两者没有简单的线性相关关系。例如，一项1994年发表的研究分析了125个国家在1960—1985年的经济表现，它发现，有其他很多条件会影响民主与增长的关系，因此，简单地引入民主政体不会自然而然地加快以后的经济增长。更近的一项研究（2006年）分析了81项已有研究中的470个回归估算，其中16%的估算是负面的（即民主不利于经济增长），且统计上显著；20%的估算是负面的，且统计上不显著；38%的估算是正面的（即民主有利于经济增长），且统计上不显著；26%的估算是正面的，且统计上是显著的。也就是说，四分之三的估算没有发现既正面且统计上显著的结果。作者们接着对数据重新进行了分析，其结论是，民主政体对经济增长没有直接影响。

几十年来，有关民主与经济增长的研究可以说一直是学术界的一个热点，出版物汗牛充栋，研讨会纷至沓来，在这个方面花费的研究经费总计恐怕是数以亿计（美元）。西方政府和民间之所以愿意出巨资赞助这方面的研究，大概是为了证明民主有利于经济增长，但如果我们把各种各样的实证研究结果放在一起看，结论大概是：这两者之间的关系非常复杂，民主不一定能够促进经济增长，也不一定阻碍经济增长，还得具体环境具体分析。

民主与社会公正

如果民主不一定能促进经济增长，那么它是否能缩小不平等、促进社会公正呢？关于民主与不平等的关系，逻辑上也可以有三种可能性：降低、扩大、不相关。这三种可能性也都有其理论。

认为民主会降低不平等水平的理论相信民主可以通过两重机制导致不平等水平下降。第一是选举机制：民主意味着所有成年人都平等享有选举权；选民中富人是少数，中低收入的人占多数；这样民主就会引起政治权力从富人手中转移到中低收入阶层手中；更平等的政治权力分布或迟或早会消除贫困、降低社会经济资源分配中的不公平。第二是民主政体的压力—回应机制：在民主政体下，占人口大多数的中低收入阶级会组建工会和其他利益集团向政府施压，也会通过左翼政党将自己的代表选入议会，参与甚至掌控各种决策机构；在持续的压力下，社会经济不平等水平也应会下降。

很显然，以上理论天真地把对民主政体的期待当作了民主政体下必然的现实。那些分析过现实民主政体的学者当然不会如此盲目乐观。不少人因此做出了决然相反的理论判断：在现实民主政体中，经济社会资源分配的不平等必然造成政治影响的不平等；经济上的特权阶级在政治上必然更加活跃；中低收入阶级未必能通过所谓“民主”程序争取自己的利益；结果，政治上的不平等反过来会加剧经济社会方面的不平等。

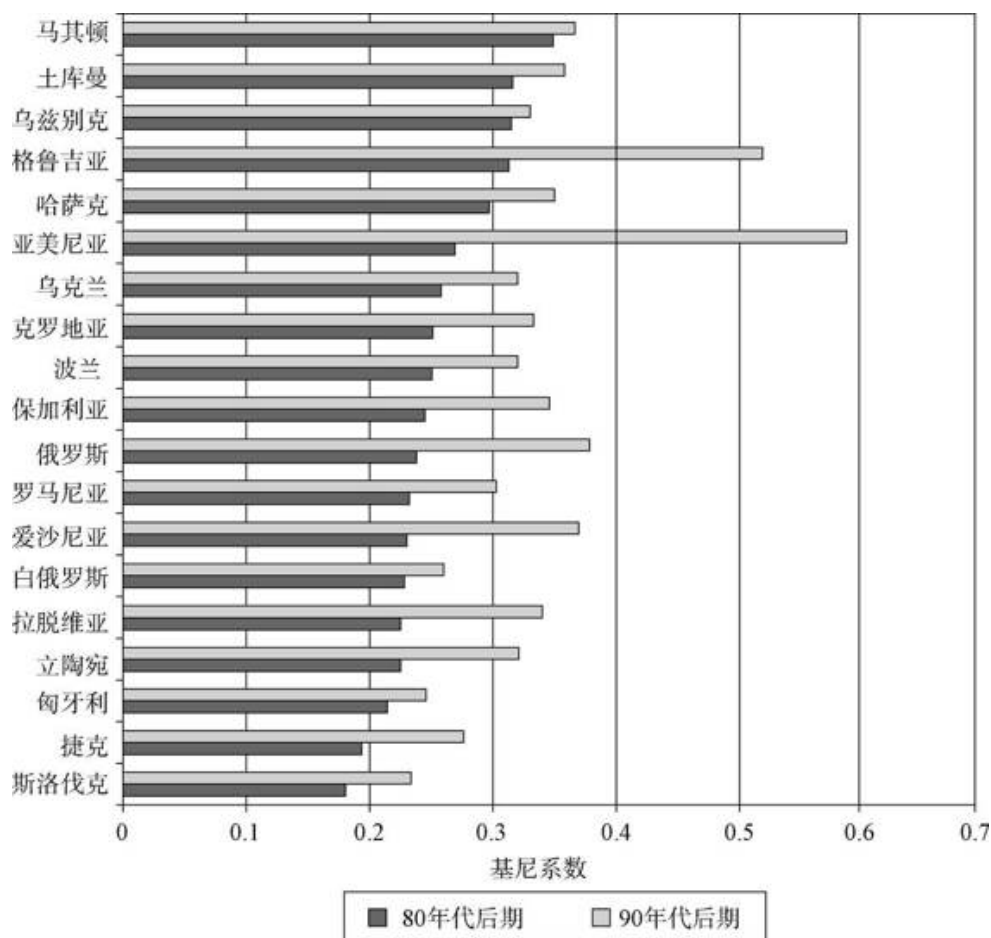
马克思主义者认为，政治体制本身对收入和财富不平等的影响微乎其微；重要的是生产资料所有制，是阶级结构，尤其是资产阶级掌握的经济实权。不了解阶级结构和阶级斗争，就无法了解不平等产生与变化的秘密。

这三种理论也都可以自圆其说，还得看实证研究支持哪一种理论。两位学者在1990年回顾了1967—1988年间发表的12项跨国实证分析，其中7项研究发现民主会增加不平等；5项研究发现两者之间没有显著的相关关系，既没有正相关关系，也没有负相关关系；没有

任何一项研究证明民主可以降低不平等水平。2001年，世界银行的一个研究小组使用126个国家在1960—1998年间的的数据，试图再次检验民主是否会降低不平等。结果，与以前的研究一样，这项庞大的研究还是得出一个令不少人失望的结论：民主对不平等的影响要么是负面的，要么是非常微弱的。

如果民主政体有利于降低不平等，那么，在转型国家，我们期待看到，转型后会比转型前更公平。图表4-1显示的是东欧和前苏联加盟共和国在民主转型前后的基尼系数。深色表示的是20世纪80年代末的情况，即转型前的情况；浅色表示的是90年代末的情况，即转型后的情况。可以看到，到20世纪90年代末，所有国家的不平等状况不是都改善了，而是都恶化了；在有些国家，是严重恶化了，如亚美尼亚、格鲁吉亚、俄罗斯、爱沙尼亚、拉脱维亚、立陶宛等。这是新兴民主转型国家的基本情况。

图表4-1 民主转型与不平等



如果民主有利于缩小不平等，在那些民主政体已经存在了几十年甚至上百年的西方国家，我们应该看到不平等水平在所有地方都不断下降的局面。图表4-2比较了17个老牌民主国家的不平等变化情况，可以看到，有5个国家的不平等程度有所下降（比利时、丹麦、芬兰、法国、瑞典）；有6个国家的不平等程度上下波动（德国、意大利、日本、荷兰、挪威、西班牙）；另外6个国家的不平等程度要么小幅上升（奥地利、加拿大、新西兰），要么大幅上升（澳大利亚、英国、美国）。既然，不平等程度并不是在所有国家都呈下降趋势，民主政体本身也许并不会带来更高水平的社会公正。值得注意的是，不平等状况恶化的6个国家多为英语国家，往往采取多数代表制（新

西兰1993年后才放弃) 而不是比例代表制，采取两党制而不是多党制。也许不同形式的民主，对不平等的影响是不一样的。

图表4-2 老牌民主国家的不平等状况的变化

国家	60 年代	70 年代	80 年代	90 年代	21 世纪	趋势
澳大利亚	32	37.4	37.3	41.7	44.6	大幅上升
奥地利		25.3	25.5	26.1	26	小幅上升
比利时		28.3	26.3	27.1	26	下降
加拿大	31.5	31.6	31.5	28.9	32.4	小幅上升
丹麦		31	32	33	24.7	下降
芬兰		28.7	25.5	26.1	25	下降
法国		36.2	37.2	36	32.7	下降
德国	30.9	31.3	30.6	28.2	31.1	波动
意大利		37.4	33.4	33.3	36.4	波动
日本	35.2	34.1	35.2	35	35.4	波动
荷兰		28.4	28.6	29.4	27	波动
新西兰		30.7	35.3	40.2	33.9	小幅上升
挪威	36	37.4	31.6	33.3	37	波动
西班牙		37.1	25.7	32.5	34.6	波动
瑞典	33.4	31.6	31.6	32.1	25.22	下降
英国	25	24.3	27.3	32.5	33.9	大幅上升
美国	35.7	35.8	38.5	41.4	46.41	大幅上升

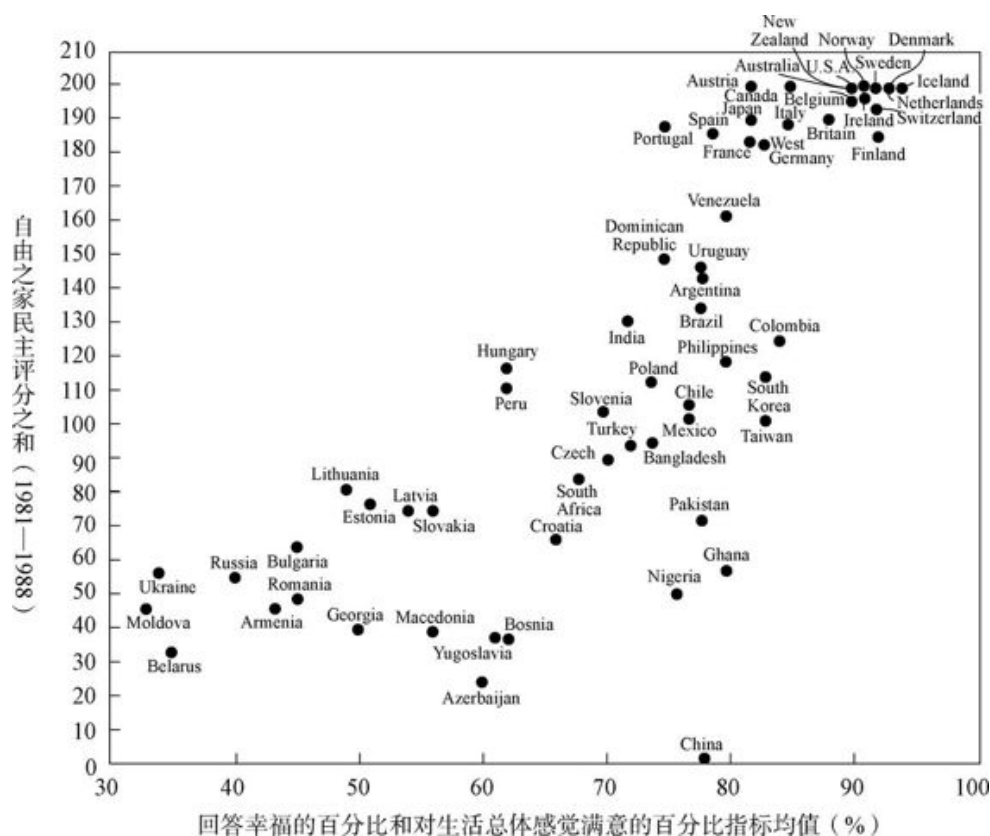
民主与幸福

民主制度研究是过去几十年的显学。各国学者对民主制度的优势进行过方方面面的探讨，包括民主与经济增长的关系，民主与稳定的

关系，民主与自由的关系，民主与平等的关系。但在很长时期里，似乎没有人研究过民主与幸福的关系。其实，两千多年前，希腊哲人就很重视“幸福”这个概念。例如，亚里士多德认为，幸福是每个人都希望得到的东西。进入中世纪后，幸福这个概念几乎消失了。因为那时人们追求的是来世天堂，而不是尘世浑浑噩噩的生活，不管它有多幸福。文艺复兴重新激发了人们追求幸福的兴趣。美国的国父们在《独立宣言》中曾庄严宣布：“人生而平等，享有造物主赋予的一些不可剥夺的权利，包括生存、自由和追求幸福的权利。”如果追求幸福如此重要，当然有必要探讨民主与幸福的关系。

20世纪60、70年代，心理学开始了对幸福的实证研究。再往后，社会学中发展出生活品质研究（quality of life research）这个分支，幸福成为其中一个重要指标。心理学家和社会学家通常用来检测人们主观感受的问题是：“就自己的整体状况而言，您是感到非常幸福（满意）、有点幸福（满意），还是感到不太幸福（满意）？”从20世纪70年代起，一些国家已经积累了30多年的幸福感受数据。直到近几年来，才有人开始注意到民主与幸福的关系。一般人会期待，一个国家的民主水平越高，其民众的幸福感越强。1998年和2000年分别发表了两篇研究报告，它们都发现民主指标与幸福指标之间存在正面的、显著的相关关系。问题是，如果把各国的收入水平同时加以考虑的话，这种相关关系在统计意义上就变得不显著了。2000年，伊格哈特及其合作者在一篇论文里展现了下面这幅图（图表4-3）。该图的横轴度量各国人口中感到“幸福”那些人的比重，纵轴度量各国的民主程度。乍一看，这张图证明民主与幸福高度相关。但伊格哈特及其合作者很清醒，他们指出在历史和现实中有大量的例子证明，民主政体未必能让其人民感到幸福。“民主是个好东西，它有可能有助于人类幸福，但它对人类幸福的贡献恐怕没有其他因素那么重要。”

图表4-3 民主与幸福感

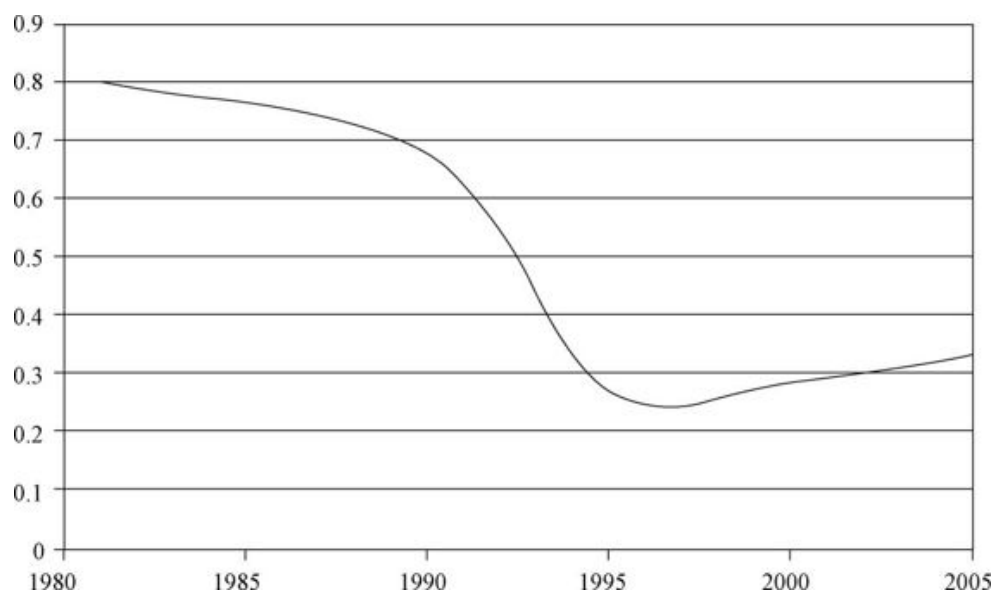


在2000—2003年间，苏黎世大学两位教授发表了一系列文章，试图证明民主对人们的幸福感并不是无关紧要的。这些研究不是跨国比较研究，而是基于对瑞士26个州6000位居民1992年进行的调查数据。我们知道，瑞士实行联邦制，公民参与政治的制度环境在各州之间不尽相同。这两位教授的统计分析显示，公民政治参与水平越高，他们越感到幸福；而且，这个结果在统计意义上十分显著。不过，另外两位瑞士学者运用2000—2002年的数据重新分析了26个州居民的情况，他们发现，前两位教授的结论在瑞士并不能成立。有意思的是，这两位学者在同一项研究中利用了1998年对28个国家中26500位居民的调查数据，跨国比较却显示民主水平越高的地方，居民越感到幸福。他们的解释是，民主水平越高，政策越贴近选民的偏好，因而选民越觉

得幸福。为什么这种规律性的现象在瑞士看不出，跨国才看得出呢？可惜作者不能提供有说服力的解释。

上面提到的所有研究都是共时性研究，即它们比较的都是某一个固定时点上各国（或一国内各地区）之间的差异。这种研究的缺陷是静态地看问题，而不是动态地看问题。动态地看，如果民主对幸福有正面作用的话，当一个国家从不民主变为民主时，或当一个民主体制稳固下来时，我们期待看到它们的人民会感到越来越幸福。但实证研究对这个假设没有提供支持。一项对南非的研究发现，当这个非洲大国1994年第一次经历民主选举时，黑人的幸福感、满足感都骤然激升至前所未有的高水平，几乎与白人的幸福感、满足感不相上下。但很快，黑人的幸福感、满足感跌落到民主转型前的水平，并持续在低水平徘徊。伊格哈特2006年的一项研究对43个国家从1981年至2005年的数据进行了分析。他首先详细分析了俄罗斯、匈牙利、罗马尼亚、斯洛文尼亚、墨西哥、阿根廷、南非、韩国的情况。幸福感在有些国家随着民主水平的提高而上升，在有些国家几乎毫无变化，在另一些国家出现下滑。图表4-4来自伊格哈特的这篇近作，它显示在1980—2005年间43国幸福感水平与民主程度的相关关系。在1981年左右，两者高度相关，相关系数达0.8（相关系数在0.0至1.0之间，越高表明相关的强度越强）；到20世纪90年代所谓“民主第三波”开始时，相关系数跌至0.6。但到1995年前后，当很多国家变得越来越“民主”时，其民众的幸福感水平却没有什么变化，导致两者之间的相关系数下降至0.2—0.3之间。虽然在2000—2005年间，民主与幸福的相关系数有所回升，但还是在低位徘徊。我们对这张图表可以做两个解读：第一，民主化并不一定会带来幸福；第二，民主化之初，人们可能因“解脱”而感到幸福，但很快他们会认识到，民主化也就是那么回事，幸福感因而迅速滑落。

图表4-4 1981—2005 年间43 国幸福与民主的相关系数



至于在老牌民主国家，民主与幸福是什么关系？对这个问题的回答，最好看耶鲁大学出版社2000年出版的一本书《市场民主制度下幸福的流失》（*The Loss of Happiness in Market Democracies*）。该书的作者罗伯特·莱恩（Robert Lane）是耶鲁大学荣休教授，曾经做过美国政治学会主席，是著名政治心理学家。这本书很长，达465页，光注释就有102页；出版次年，“美国政治学会”将该书评为政治心理类最佳学术著作。莱恩整本书立论的基础是一个简单的观察：在1972—1994年期间，说自己“非常幸福”的美国人一直呈下降趋势；尤其是妇女、青年、黑人和其他一些少数民族感到不幸福的人更多一些（一项更新的研究显示，在1960—2000年期间，按不变价格，美国人均收入翻了三番，但认为自己“非常幸福”的人从40%下降到30%左右）。英国的情况也是一样，1957年，52%的英国人说自己“非常幸福”，这个比重到2006年降至36%。在欧洲国家，幸福指标没有明显的下降，但在过去半个世纪也没有明显的上升，而且患抑郁症的人在急剧增加。如果考察人们对生活各个方面的感受，情况也差不多：说自己婚姻生

活“非常幸福”，对工作“非常满意”，对个人或家庭财务状况“相当满意”，对居住地“很满意”的人都在减少。

如何解释这个现象呢？莱恩分析了种种变量与幸福的关系，包括收入水平、经济增长、市场经济、民主政治。他证明，虽然市场经济可以带来不少好处，如减少贫困、改善健康、延长寿命、扩展教育、促进自由，但它却不可能带来幸福。那么，民主政府是否能给人带来幸福呢？莱恩对此似乎不太确定。因此，他给书的第五部分的标题加了一个大大的问号：“民主是不幸福的根源之一吗？”他的判断是，幸福不幸福取决于微观世界的经验，而不是在宏观政治领域的经验。一些实证研究似乎也支持他的这个判断，因为一个国家是否民主与该国民众是否感到幸福满意没有什么相关关系。通过三个层面的分析，莱恩得出结论，民主制度并不一定会带来幸福。**就民主的过程而言**，它充满了痛苦。例如：（1）所有麻烦的社会问题都是民主政治必须处理的问题；（2）当政府决定做一件事时，总是只与冲突各方的一方站在一边，因此得罪其他各方；（3）民主政府要做好事就要征税，但没有人喜欢交税；（4）行使各项公民权（包括最宝贵的投票权）都可能要克服一些困难、付出一些成本（如时间和精力）。**就民主决策的性质而言**，它所能满足的是“要求”（demands）而不是“需求”（needs）。哪一个利益团体的声音大、影响政府决策的能力强，政府就可能满足它们的要求。而尽管有实实在在的需求，弱势群体恐怕也得不到政府的注意，因为在西方民主政体下，政客最在乎的是能得到多少张选票。需求得不到满足的人大概不会感到幸福。**就民主的结果而言**，相当多的公民并不满意。这表现在，在西方社会中生活的人对他们天天与之打交道的民主制度似乎越来越没有信心：认为自己政府对政府的所作所为毫无影响的人越来越多，认为政府受到特殊利益集团操纵的人越来越多，认为政府对老百姓的事非常关心的人越来越少，

相信政府的人越来越少。这一切使不少人对民主政治产生了无力感（powerless）、无助感（helpless）、疏离感（alienation）。这些都增加了人们的烦恼，而没有提高他们的生活品质。

二 民主的实效：以民主原则来衡量

人们一般期待民主可以促进经济增长、社会公正、人类幸福，但实证研究的结果会让他们很失望。为什么现实民主不能产生人们期待的结果呢？一个可能的回答是，现实民主政体未必是真的民主。这一小节不是用工具性的目标衡量现实民主，而是转用民主的原则来衡量现实的民主制度。

从民主的原始含义来理解，民主意味着人民的统治，这就是衡量现实民主最基本的标准。在代议制的条件下，只有当所有人的政治参与大致平等时，他们才能平等地被代表；只有当他们平等地被代表时，他们才能有平等的机会影响政府决策。换句话说，平等的参与是平等的代表的前提，平等的代表是平等的影响的前提，平等的影响是政府对所有社会群体做出平等回应的前提。这样，平等的参与（equal participation）、平等的代表（equal representation）和平等的影响（equal influence）是衡量一个政体是否真正民主的标准。

反之，如果有些社会群体基本上不参与政治，另一些社会群体积极参与政治；有些社会群体的利益和偏好很难在政治过程中得到代表，另一些社会群体的利益和偏好在政治过程中得到充分，甚至过度的代表；政府对某些社会群体的需求和要求做出积极回应，对另一些社会群体的需求和要求却不做出回应；把这样的政体称之为“民主”，实在是对“民主”二字的玷污。平等参与的重要性主要体现在两个方面：第一，如果有一些群体不参与，这些人在政治过程中就失声了，

他们的政策偏好、利益、意见得不到表达。第二，如果一个群体不参与，就意味着这个群体对政府没有压力，至少其压力没有其他社会群体那么大。前者涉及政策过程中“输入”的内容，后者涉及对政策决策者的压力。“输入”的内容和压力都是平等的，这个制度才可能是真正民主的；否则，就不能被叫作民主。

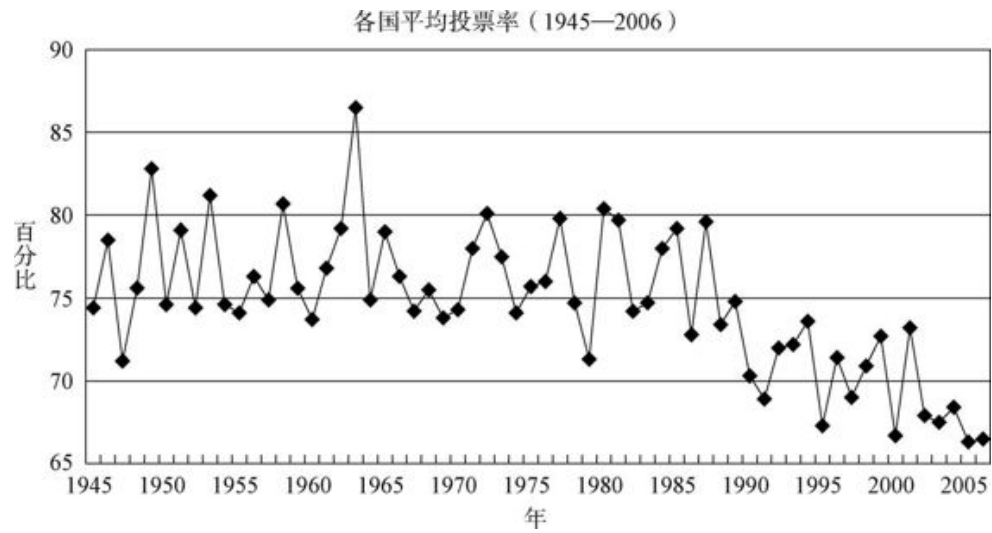
不平等的参与：选举

政治参与的渠道有很多，比如说犯罪、罢工、骚乱、革命，在广义上可能都可以算作表达意见的方式。但是在现实的民主制度里面，最重要的参与渠道是两个：一个是选举，一个是群体性的政治。选举就是决定谁作为代议者，或者人民的代表；群体政治就是说谁影响人民的代表，或者被选出来的那些人。

早期，参与的不平等是显性的，甚至表现在法律里面。比如早期对财产权的要求，以及要进行文化测验，实际上已经是一种不平等的参与障碍。还有其他的障碍，比如说，普鲁士在1849年到1918年期间，把人分成三个阶级，第一个阶级只占人口的4%，但他们要占议会里面的三分之一的席位，第二个阶级占人口的16%，也占议会三分之一的席位，第三个阶级有80%的人口，也占三分之一的席位，这显然是一个不公平的参与，也是不公平的代表。有些自由主义的理论家（比如穆勒）曾提出应该给受教育比较多的人两票或者更多票。比利时从1893到1919年就实践过这种思路，给受教育的人更多的票。今天，这种显性的政治参与不平等比较少见了，因为它违反了“一人一票”的基本原则。各国法律现在都规定，不得以性别、种族、肤色、文化水平等原因限制人们行使政治参与权，尤其是投票权。

但是，参与权的平等未必能实现参与的真正平等。在政治权利平等的情况下，还是会出现不平等的参与，然后导致不平等的代表，最后导致不平等的政治影响。我们先来看看选举。在选举中，除非投票率达到百分之百，否则投票参与便是不平等的。当然百分之百的投票率是不可能实现的，那么在其他条件相同的情况下，投票率越高，则选举越公平。图表4-5显示世界214个国家和地区平均投票率在1945—2006年间的变化情况，既包括议会选举，也包括总统选举。可以看到，各国的平均投票率是逐渐下降，而不是上升的。20世纪80年代以前，平均投票率一般在75%—80%的区间摆动。从进入20世纪90年代后，平均投票率已降至69.7%；到21世纪更跌至69%以下。值得注意的是，不仅平均投票率下降了，标准差也缩小了，从以前的3%以上下降到现在的2.5%。标准差缩小说明，各国的投票率逐渐趋同，高低之间的差别不像以前那么大。

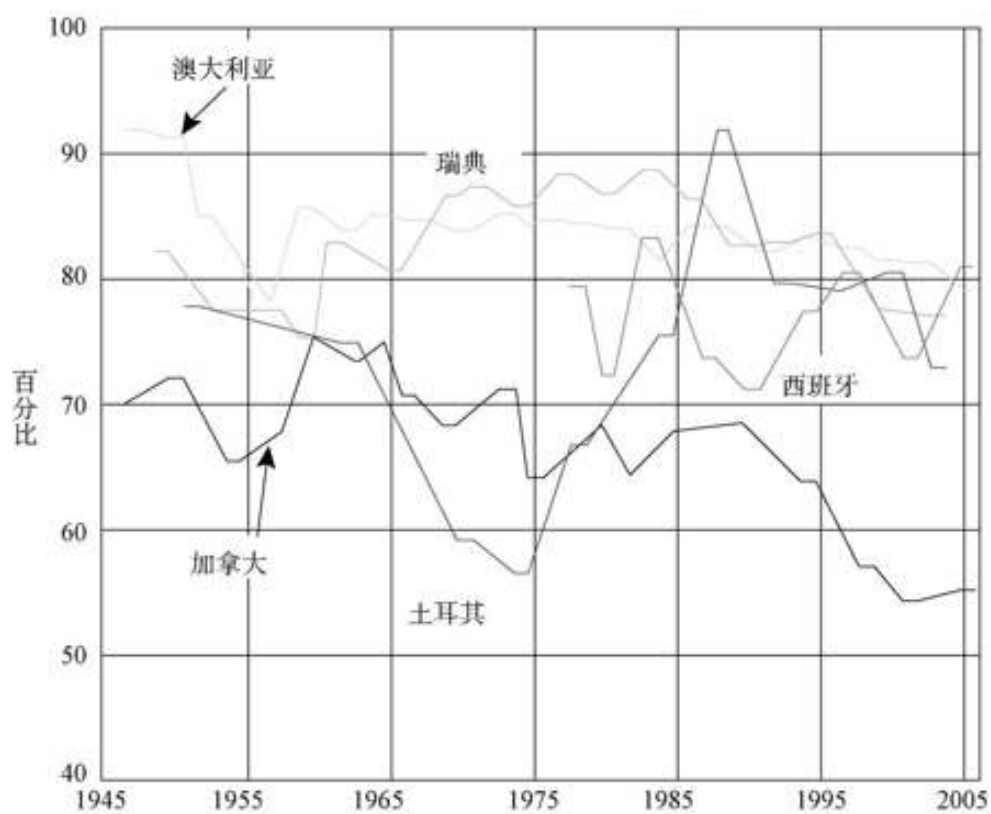
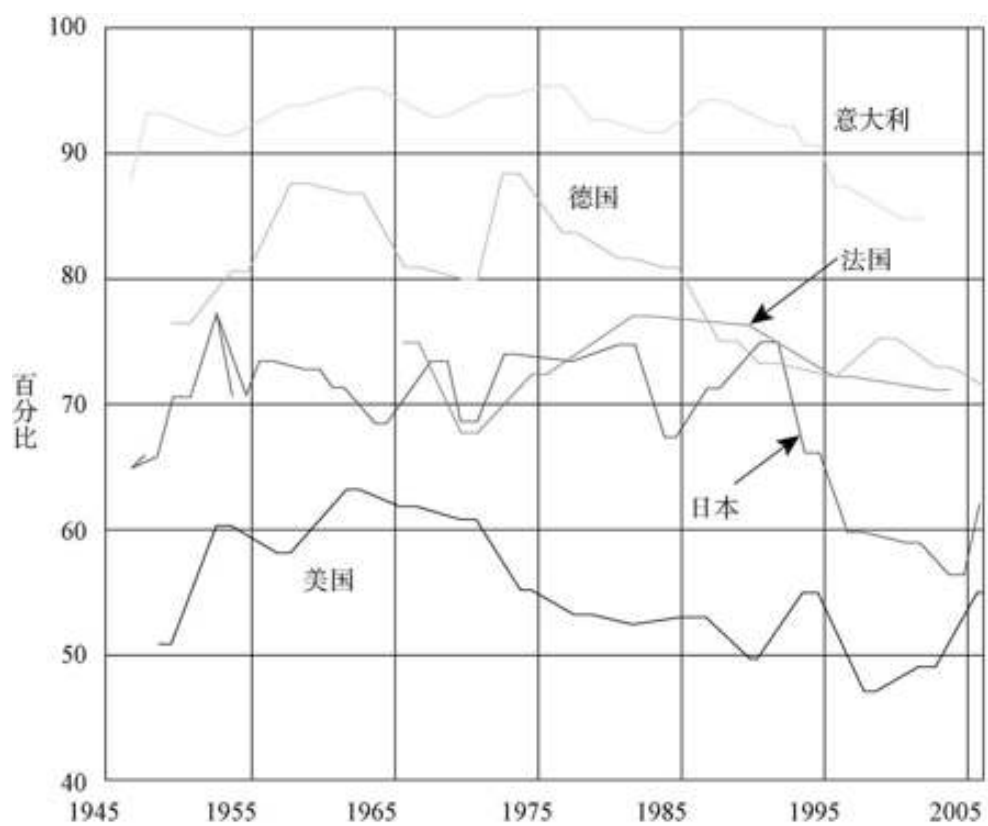
图表4-5 世界各国平均投票率变化的总趋势（1945—2006）



数据来源：IDEA 数据库（2007）

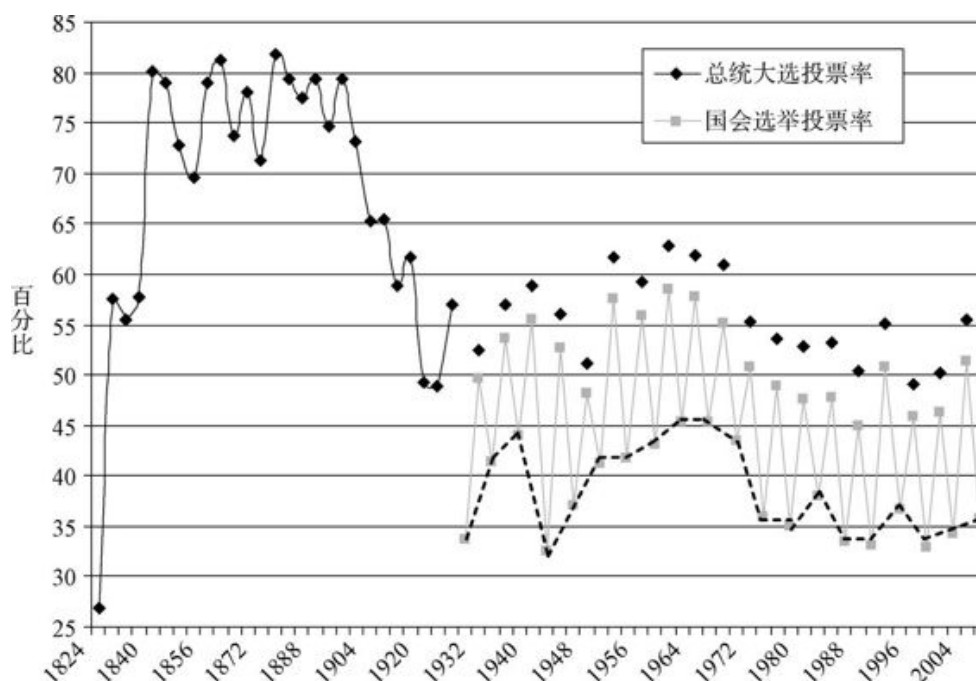
也许有人会猜想，世界平均投票率下降是因为新兴民主国家的投票率太低，拖累全球的平均投票率下降。其实，事情并非如此。从图表4-6我们可以看到10个发达国家的情况。在这几个国家（以及其他OECD国家），战后有一段时间，投票率是上升的。但在过去20年左右，投票率开始下降。各国之间投票率的差别也很大，高的在80%以上，如西班牙、丹麦、意大利、韩国、比利时、冰岛等，低的则在60%以下，如瑞士、加拿大、美国、卢森堡、英国等。

图表4-6 部分国家投票率的下降



美国的投票率之低在发达国家是非常有名的，很多人都在研究这个例子。其实，图表4-7带有误导性，它也许夸大了美国的投票率，因为这里其他国家多指议会选举的投票率，而美国是指总统选举的投票率。我们知道总统制的美国有两类全国性选举：一类是总统选举，一类是国会选举。⁽¹⁾图表4-7是1824—2006年间美国全国性选举的选民投票率。总统选举早期的投票率很低，但美国内战前后迅速上升。在19世纪后半叶，投票率一直在75%上下波动。进入20世纪，投票率开始急剧下降，跌到55%左右。罗斯福新政抬高了投票率，战后资本主义黄金期再次抬高投票率，但从20世纪60年代中期起，总统选举投票率经历了第二次长期下滑，到20世纪80、90年代就降到了50%左右。

图表4-7 美国选举的选民投票率 (1824—2006)



国会选举的投票率有两个明显的规律：第一，投票率永远低于总统选举的投票率；第二，如果不伴随总统大选，投票率就比较低（35%左右），如果伴随总统大选，投票率就比较高（50%左右）；

高低之间的差距可以高达20%，一般在15%左右。如果只看“中期选举年”（即非总统大选年）的情况（图表4-7的虚线部分），很清楚，从20世纪60年代中期开始，国会投票率大幅下滑，一般维持在35%左右。

图表4-7告诉我们，在美国国会选举中，往往只有三分之一的合法选民在中期选举时投票；即使在看似热闹非凡的总统大选中，也有一半合格的选民参加投票。这也就是说，美国国会议员往往是由各选区内15%左右的合法选民选出来的（15%的民主？）；而在世界范围呼风唤雨的美国总统是由美国25%左右的合法选民选出来的（四分之一的民主？）。在美国这种所谓“民主”体制里，投票是大多数公民参与政治的主要形式，除此之外，公民参与政治的可能性更小。人们不禁要问，当大多数人大多数时间游离在选举的种种游戏以外时，他们如何能做国家的主？

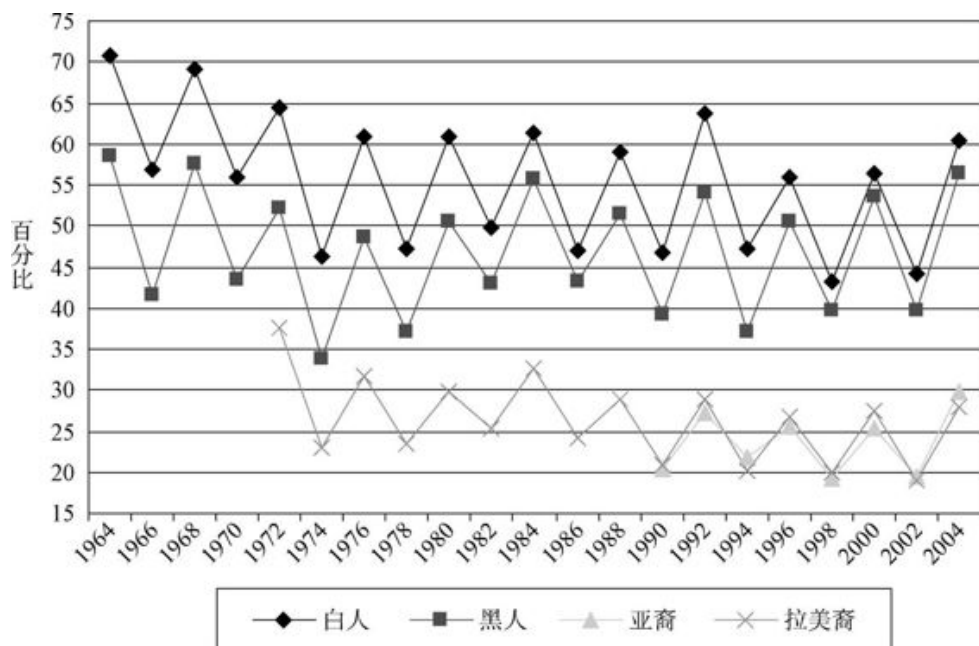
为什么美国的投票率如此之低呢？通过与别的国家比较，可以确定三个不能忽视的原因。第一，选举制度是多数代表制还是比例代表制。在前一种选举制度下，赢者通吃，那些没有把选票投给唯一赢者的选民实际上浪费了自己的选票；而在后一种选举制度下，只要把票投给跨越最低门槛的政党，选票就不会被浪费。与美国不一样，在15个老欧盟成员国中，12个国家采取比例代表制，它们的投票率比较高。第二，是否实行强制投票。强制投票并不是什么新概念，在雅典民主下，积极参与决策过程就是公民的义务。进入现代，早在1862年列支敦士登就开始采取这种制度，投票不仅仅是公民的权利，也是公民的义务。其后比利时（1893）、阿根廷（1914）、卢森堡（1919）、澳大利亚（1924）也采取了这种制度。现在世界上还有32个国家采取强制投票，其中包括10个OECD国家。而美国信奉自由主

义，投票只是权利，不是义务，爱投就投，不爱投就不投。比较研究表明，其他条件相同，实施强制投票比不实施大约能增加10%—15%的投票率。第三，投票日是不是周末或假日。在15个老欧盟国家中，9国规定投票日是法定假日。而在美国，总统大选和国会选举日是11月的一个星期二；虽然有些州将这一天定为法定假日，但它不是全国性法定假日。

也许有人会说，不投票是个人自由，投票率低有什么好担心的？当然，如果不投票的人是随机分布的，大致均衡地散落在各个社会群体中，投票率低一点的确不值得大惊小怪，因为各社会群体的关切还是可以由参加投票的人大致均衡地代表。问题是投票和不投票的人并不是随机分布的，其分布在所有国家大致上都差不多。总的来讲，一个人的社会、经济、文化地位越高，他参与投票的可能性就越高；反之，一个人的社会、经济、文化地位越低，其参与投票的可能性就会越低。

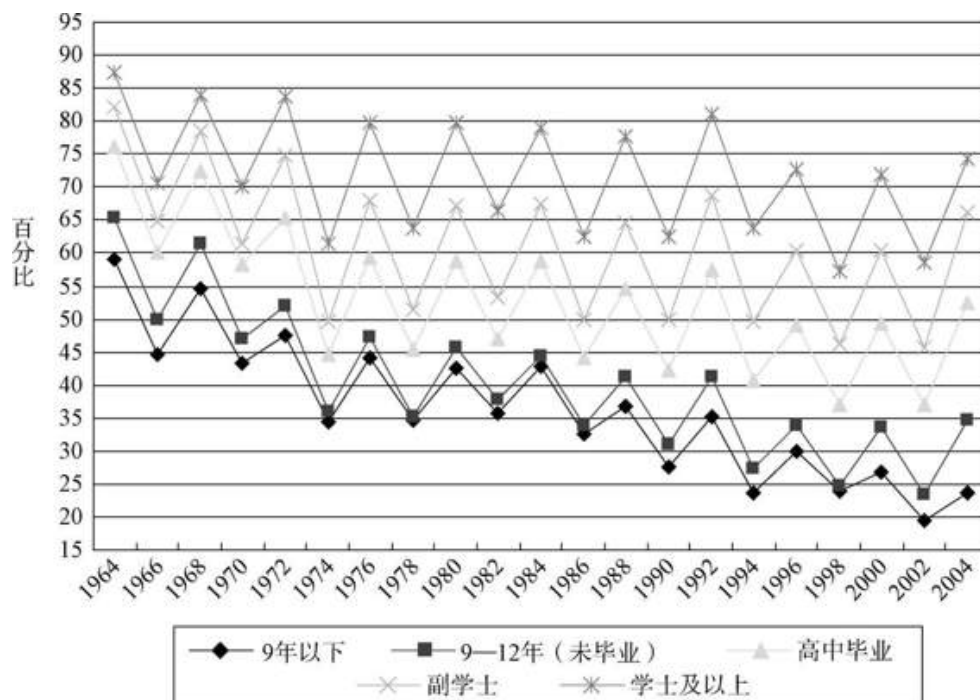
以美国的国会中期选举和总统大选为例，先看不同种族之间投票率的差别。我们把选民划分为白人、黑人、亚裔和拉美裔，如图表4-8所示，白人的投票率最高，早期比黑人高很多，现在依然比黑人高4个百分点；黑人又比亚裔和拉美裔的投票高一倍。亚裔在美国非常不积极，中期选举的投票率低于20%，与拉美裔不相上下。

图表4-8 美国不同种族选民的投票率



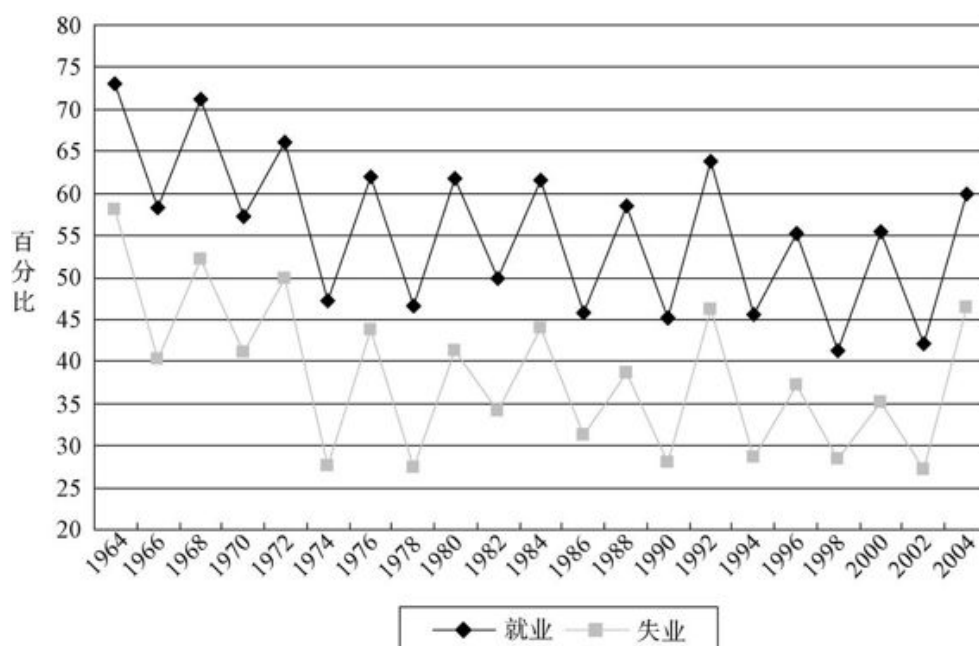
根据受教育程度，我们把美国选民划分为5个群体：受9年以下教育、上高中但是没毕业、高中毕业、两年制大学副学士学位获得者，以及学士和学士以上学位的获得者。如图表4-9所示，分布规律非常清晰：受教育程度越高，投票率就越高；受教育程度越低，投票率就越低。高中没毕业的人，中期选举的时候投票率只有20%上下，而大学以上文化程度的选民投票率在60%上下，足足高出40%。

图表4-9 美国不同受教育程度选民的投票率



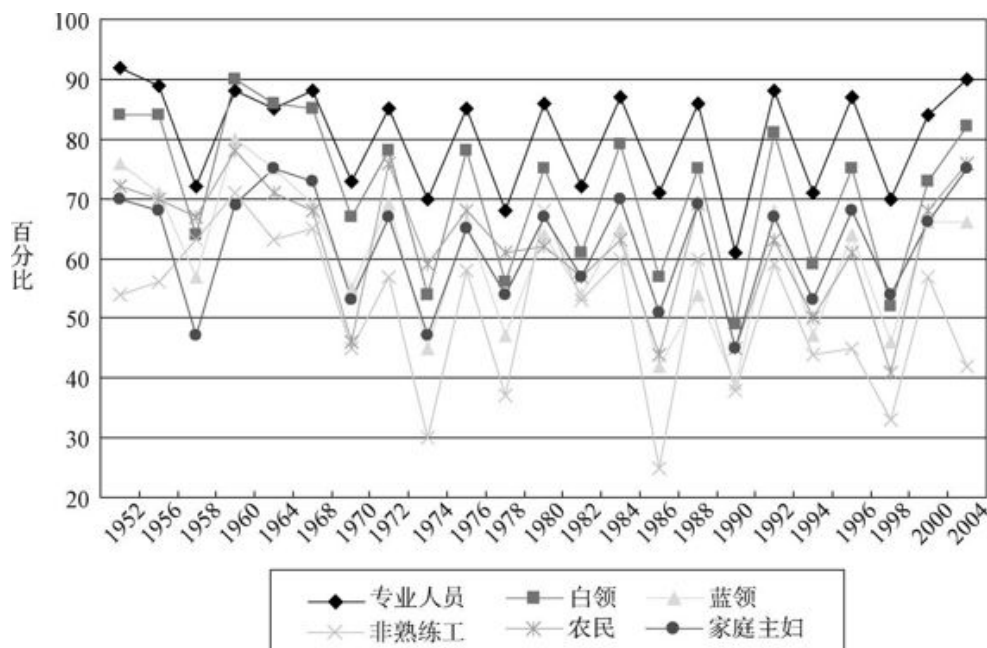
从雇用状况看，有工作的人投票率很高，没有工作的人投票率很低，两者之间的差别很大，后者要比前者低大约15个百分点（见图表4-10）。

图表4-10 美国不同雇用状况选民的投票率



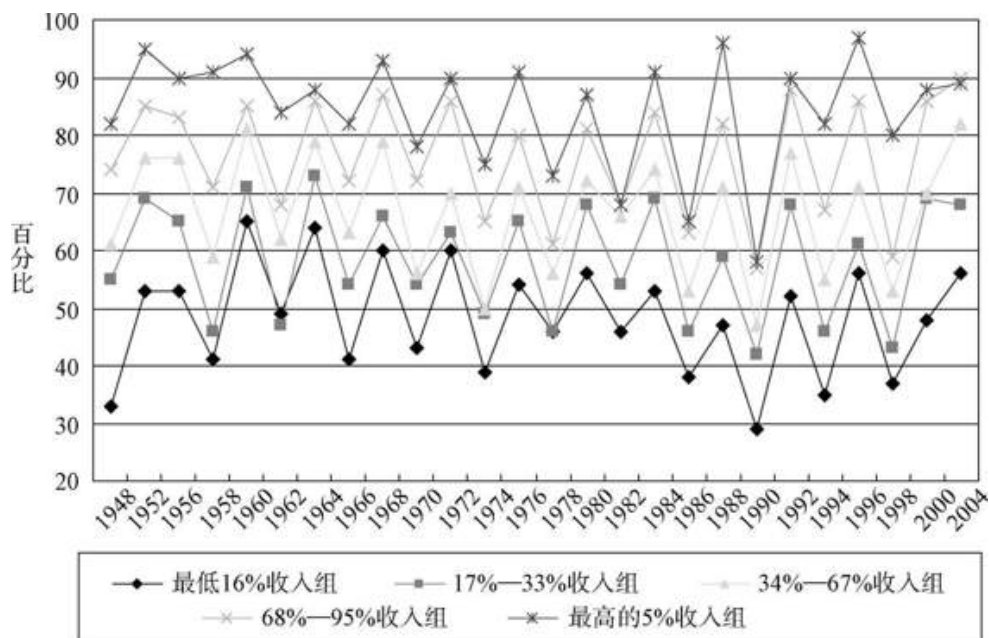
在美国，很少有人愿意对投票率进行阶级分析。我们只得利用职业分类的数据来替代阶级。如果把选民分为专业人士、白领、蓝领、非熟练工、农民和家庭主妇，我们发现（见图表4-11），专业人士的投票率非常高，总统大选年可达到90%，国会中期选举也能达到70%；白领阶层的投票率略低一些。社会地位较低的人投票率也会比较低，农民与非熟练工的投票率最低，比专业人士一般低30%—40%。

图表4-11 美国不同职业选民的投票率



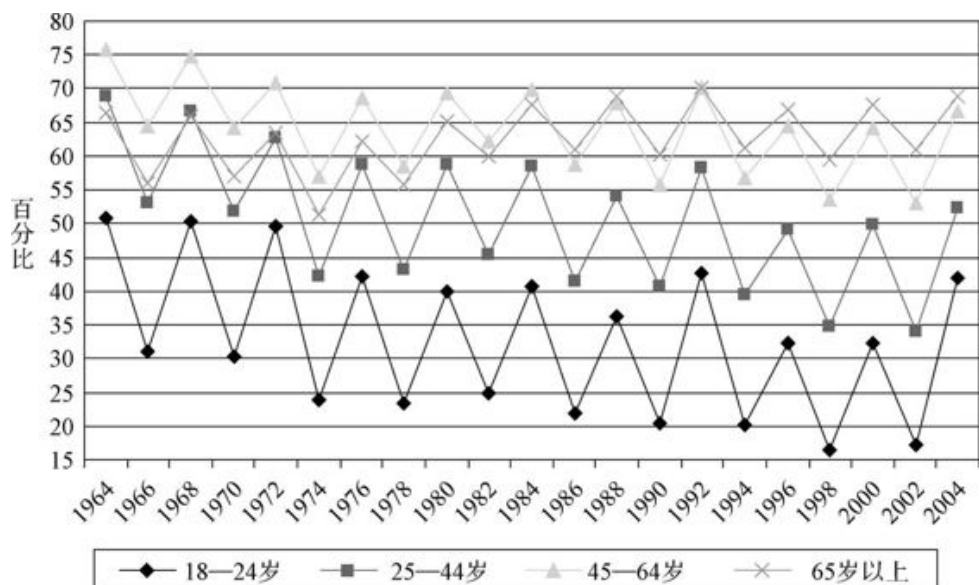
阶级之间的差别也反映到不同收入组人群之间的投票率差异上：收入越高的人群，投票率就越高。如果按照收入水平来划分，我们把人群的总收入分成100份：0到16就意味着人口中收入最低的那16%的人，他们的投票率是最低的；最高的5%收入组，是美国社会的最上层，他们投票率最高，总统大选时，高达90%以上，中期选举也可高达80%。最高与最低收入组在投票率上的差距往往是40%（见图表4-12）。

图表4-12 美国不同收入水平选民的投票率



最后是投票率在年龄方面的差异。如果按照年龄把人分成4组的话，可以看到不同年龄组投票率非常有意思：越老的人，投票的积极性越高。65岁以上的老人投票最积极，投票率接近70%；次高的是45—64岁年龄组，投票率紧跟65岁以上的老人。而18到24岁的年轻人对投票最冷淡，他们在总统大选年的投票率比老人们中期选举时投票率还低一半，在中期选举的时候，比如说1999年、2003年，这个年轻群体投票率只有15%左右（见图表4-13）。

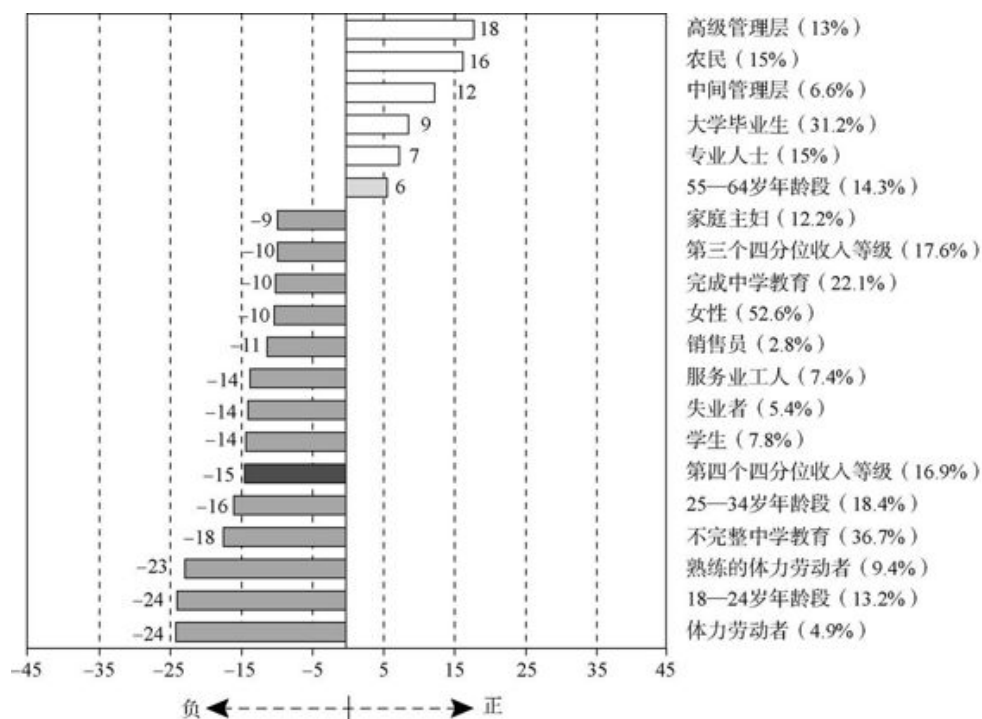
图表4-13 美国不同年龄民众的投票率



在1978年以前，男性的投票率一直比女性高5%—15%，但是这种差距从20世纪80年代开始缩小，有些年份女性的投票率甚至高于男性，如2004年，女性投票率要比男性高出3个百分点。总而言之，不管是从种族、教育、受雇情况、职业、收入水平、年龄来看，不同类别的美国民众在投票率上都有很大的差别。

美国是这种情况，其他国家也大致如此，只不过不同社会群体之间在投票率上的差距大小不一。图表4-14显示了2002年欧洲各国民众参与欧洲议会选举的意愿。从图中可以看到，人们的社会经济地位会对投票意愿产生重大影响。投票意愿最高的是位居高级管理层的那些人，他们的投票意愿比平均水平高出18%，而投票意愿最低的是体力劳动者，他们的投票意愿比平均水平低24%。受教育水平和收入水平的影响也同样明显。

图表4-14 2002 年欧洲民众的议会选举投票意愿



这里要特别强调一下收入差距与投票率差距的关系。一位美国政治学者在2008年新发表的论文中，根据不同收入组人群的投票率计算出美国和14个OECD国家“投票率基尼系数”（Turnout Gini），其中美国独占鳌头，瑞士紧随其后（见图表4-15）。⁽²⁾他进一步证明，一个国家政府的再分配力度越大，该国的投票率就越高，投票率基尼系数就越小。反之，一个国家的投票率基尼系数越高，该国的总体投票率就越低。美国和瑞士正好是这样的例子。换句话说，一个国家如果经济上不平等的话，会导致政治上不平等。经济上，美国在发达资本主义国家中是最不平等的国家，它在政治上也是最不平等的国家，其法律上规定的政治权利并没有让全体人民公平地享有。

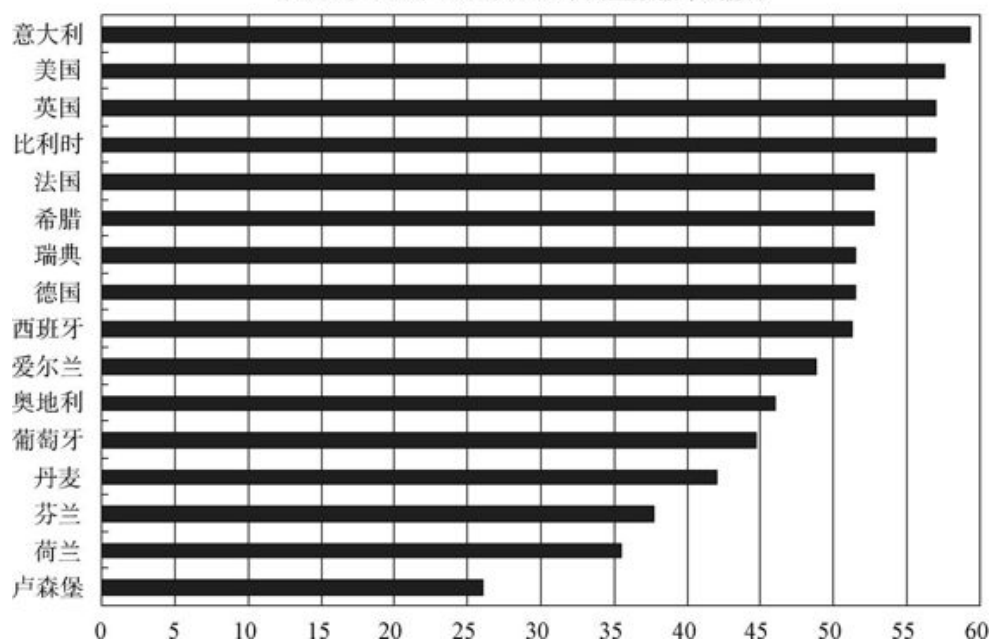
图表4-15 各国投票率基尼系数

国家，年份	最低收入组	次低收入组	中间收入组	次高收入组	最高收入组	平均	投票率基尼系数
澳大利亚，1996	98.9	98.6	98.4	99.3	99.4	98.9	0.002
丹麦，1998	89.2	94.5	94.9	94.7	95	93.7	0.01
新西兰，1996	85.8	90.3	84.6	83.3	88.6	86.1	0.017
荷兰，1998	88.4	86.6	88.3	94.9	94.3	90.5	0.02
西班牙，2000	87.3	79	84.4	82.1	78.7	82.2	0.022
德国，1998	81.9	84.4	85.9	91.5	90.1	86.7	0.023
英国，1997	76.3	83.2	77.6	85.4	83	80.9	0.023
冰岛，1999	78	82.5	85.7	88.4	87	84.4	0.024
比利时，1999	84	88	93	95	94	90.8	0.025
瑞典，1998	80.6	86.5	84.8	89.7	93.1	86.9	0.028
日本，1996	77.3	76.8	75.2	84.1	86.4	79.5	0.03
挪威，1997	74.9	83.1	88.5	90	92.6	86.1	0.039
加拿大，1997	69.3	75.2	77.2	84.5	86.9	79.4	0.045
瑞士，1999	52.6	54.2	56.5	65.4	72.4	61.1	0.067
美国，1996	50.6	55.4	66	72.6	86.7	70	0.108

有人可能会认为，美国人之所以投票率低，各国投票率之所以下降，是因为大多数人（尤其是那些不投票的人）信任本国的政治制度，觉得没必要关心谁上台、谁下台。这种说法几十年前也曾被西方某些人用来为投票率低或投票率下降辩护，但近几十年来，有关对政治体制的信任已积累了大量数据，这种说法被证明毫无根据。图表4-16显示的是欧美16个国家说自己不信任本国政府的民众占调查人口的比重。我们看到，即使在情况最好的小国卢森堡（人口44万，比中国澳门还小），也有26%的人不信任本国政府，而在意大利、美国、英国、比利时，不信任本国政府的民众高达人口的近六成。

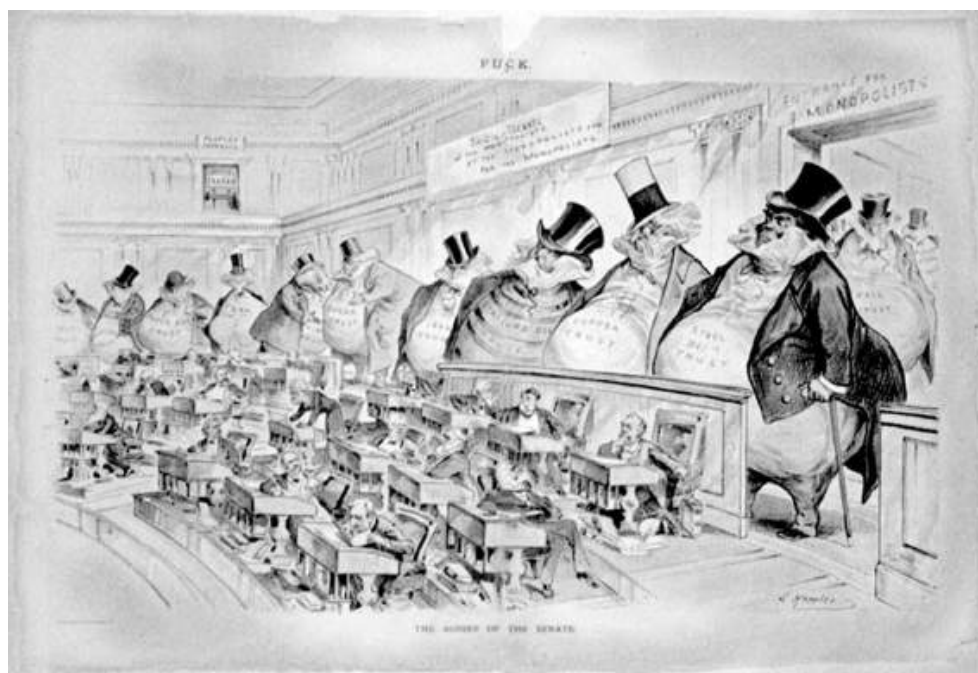
图表4-16 欧美16 国民众对本国政府的不信任程度

欧美16国民众说自己倾向不信任本国政府的比重(%)
(1996、1999、2001、2003年调查数据平均数)

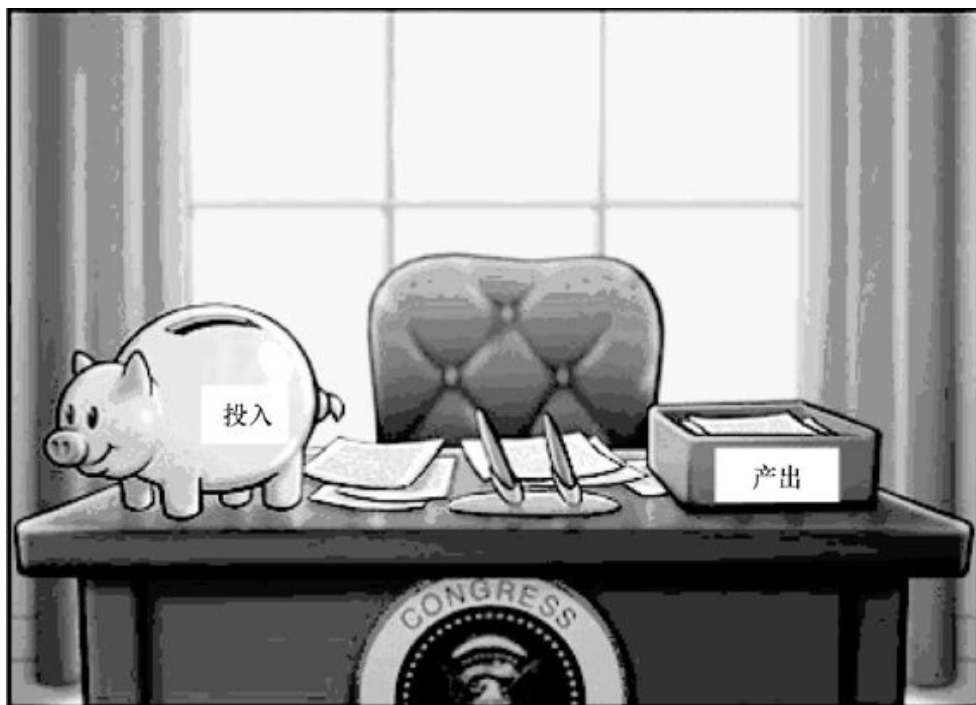


投票率为什么重要？它跟民主到底有什么关系？对这个问题可以从两方面思考。第一，投票的人和不投票的人关切的问题可能是不一样的。大量调查表明，穷人、社会地位比较低的人更关心的是跟人的基本需求相关的一些议题，比如贫困、工作机会、住房、健康保健、医疗等等；而上层的人比较关心经济（如税收、通货膨胀、政府支出、预算等）和社会（如堕胎、色情杂志出版）问题。如果不同社会阶层投票率一样的话，政客们会听到不同阶层的呼声。但如果社会底层的人不投票，他们关切的那些问题就难以被表达出来。第二，在以选举为特征的所谓“民主”制度下，政客关心的是如何获得尽可能多的选票。因此，对他们来说，只有参与投票的人才是重要的，不投票的人对他们的政治生涯毫无意义。如果社会底层根本不参加投票，政客就没兴趣与他们打交道，也不会注意他们关心的议题，因为如果某一个群体的参与率比较低的话，就不会对政客造成压力。

基于以上两个理由，投票的不平等参与就会导致政策明显偏向社会上层，而不利于社会底层。两者之间既有逻辑上的联系，也有事实上的联系，还有经验上的联系。



漫画1



漫画2

金钱与选举

在选举中间，投票很重要。假设所有人投票，钱在投票过程中起到的作用可能就比较小，因为此时，大家投票的成本主要是时间，而时间的分布对于每个人来讲是完全平等的。每一天都是24小时，富人不可能有25个小时，穷人也不可能有23小时。但是如果有些人投票，有些人不投票，社会各阶层的投票率不一样，政客为了动员人们给自己投票，特殊选民为了让自己人当选，金钱就可以大显神通了。与时间不一样，金钱的分布是不平等的，掌握更多竞选经费的候选人容易当选，占有更多资源的人更可能影响选举结果。金钱在选举中发挥作用并不是什么新鲜事。下面有两张美国漫画，第一张出现在1889年，国会议员似乎忙得不亦乐乎，但真正当家的是后排那些大腹便便的老

板们。第二张是2002年的漫画，在国会议员的办公桌上，一边是等着人捐款的钱罐子，另一边是出台的政策法规。两幅漫画中间隔了上百年，但金钱对政治的影响依旧。漫画家们是用夸张的手法勾勒出严酷的现实。

钱在美国政治中的作用是什么？有一个电影里面讲到钱不是万能的，但没有钱是万万不能的；这就是钱在美国选举当中的作用。现在的选举是十分费钱的，讲究所谓“3P”——民意调查（polling），包装（packaging）和推销（promotion）。候选人首先要委托专业公司不断就各种议题进行各种各样的民意调查，并依据民调的结果不断调整候选人的讲话内容和方式，尽量争取把讲话对准特定的选民群体，争取更多的选票。这些调查是非常费钱的。其次，根据选民的偏好，候选人要雇用专业顾问（包括发型顾问、形象顾问、发声教练、撰稿人）做形象包装。我们在电视上看到的西方政客，一言一行、一举一动恐怕都是由花费不菲的专业顾问精心设计出来的，目的是不放弃任何一个可以争取选票的细节。所以说，今天候选人的很多作为与好莱坞的演员没有什么区别，基本上属于演艺界。这些顾问一般每个小时的酬金是450美金，雇一堆专业顾问也要花很多钱。最后，候选人得把自己“卖”出去，为此他们必须买电视广告时间、买报刊广告版面、买互联网网页广告版面；要请专业公司制作竞选广告；要请专业公司用复杂的数学公式计算出向潜在支持者海量发行广告信的最优方案，然后通过邮局把几十万、上百万封信投送出去；要在各地飞来飞去，参加竞选活动（为了赶时间，往往不能坐班机，要专门包租飞机）；要请专业公司组织造势集会。所有这一切都是为了把尽可能多的选票搞到手。而所有这些都必须用大量金钱来支撑。虽然有钱不一定赢，但是没有钱肯定不会赢，没有钱就寸步难行，就是这么简单的一个游戏规则。值得注意的是，“3P”是从产品推销那里借鉴而来的。现在的

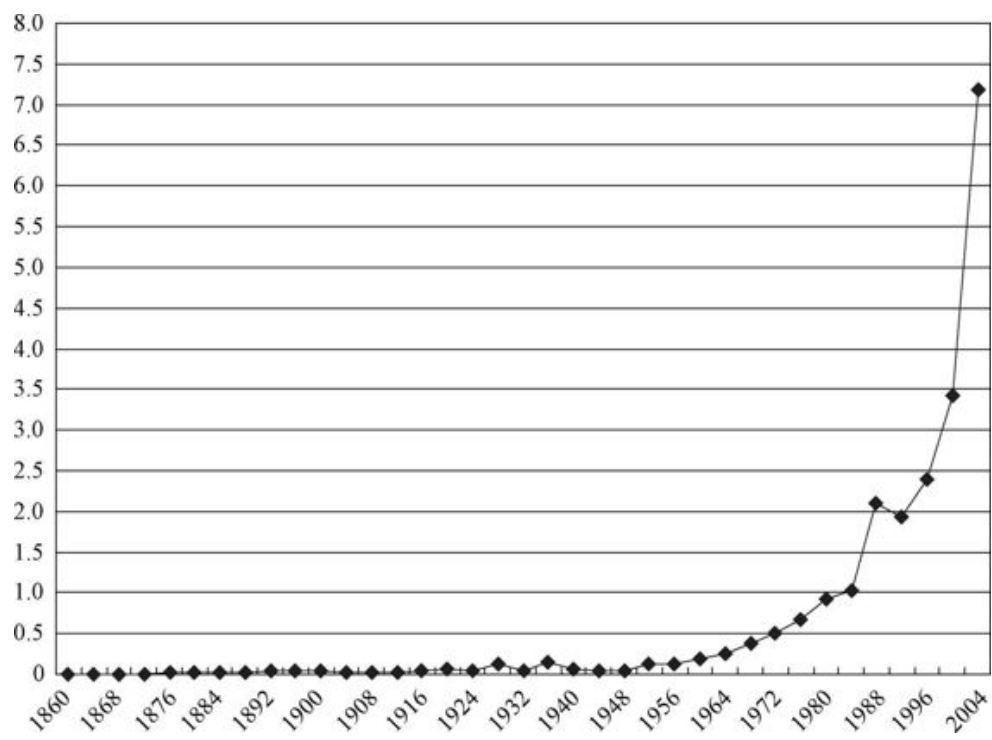
选举也是推销产品，即候选人。候选人与一般产品的不同之处仅仅在于，候选人往往也是推销自己的广告演员，不像洗头水、化妆品只能由其他人代言。

卢利（Andy Rooney）先生是美国CBS电视台《60分钟》栏目的主持人。中国人也许不熟悉这个老头，但他在美国家喻户晓。每期《60分钟》节目的结尾都是由他出来说几句俏皮话。2007年4月1日和4月8日两期《60分钟》，他就专讲总统选举的花费问题。1860年林肯竞选总统时，他花了10万块钱，对手花了5万块钱，花10万的赢了花5万的。从此以后，往往是花钱多的人赢得选举。如2004年的总统选举，小布什花了3.67亿美元，他的对手约翰·克里花了3.28亿美元，结果小布什赢了。如何避免这种比赛花钱的状况呢？卢利先生提了两个很有意思的建议。一是今后投票不是给自己最喜欢的候选人，而是给自己最不喜欢的候选人，谁得票多，谁就输掉了选举。采取这种方式的话，候选人花钱就没有什么用了。另一个建议是干脆立一个女王，不必费事隔几年搞一次选举，这样金钱也就没有多大作用了。他这么说当然是开玩笑，但也说明金钱在美国选举中的作用有些过分了。

金钱在美国选举中到底有多重要？图表4-17显示了1860—2004年间总统选举花费规模的变化。在这144年里，共举行了36次总统选举，平均每次选举的花费比上一届选举增长45.5%。在1880—1948年间，竞选经费还有时增，有时减，但从1952年大选开始，趋势就变得有增无减，只有1992年的大选是例外，那年的花费是1.92亿美元，少于1988年大选的花费2.11亿美元。但此后，竞选花费直线上升，到2004年，竞选花费已高达7亿多美元。笔者写这本小书时，美国正紧锣密鼓地进行2008年初选，民主、共和两党还没有最终确定候选人。早在2007年1月份美国选举委员会的主席就预测，2008年的总统选举

可能是美国有史以来最昂贵的一次选举，总花费很可能要超过10亿美元。他同时预测，一个候选人如果在初选的时候没有募到1亿，就不必玩这个游戏了，筹得1亿美元才能算得是“入场券”。然而，到2008年1月份，参与初选的候选人已经筹得了6.85亿美元。这样，到11月份大选结束，总花费超过10亿美元可以说已是铁板钉钉了。行家预测，两党最后参加对决的两位候选人恐怕每人都得筹得5亿美元以上，才能把选战进行到底。

图表4-17 美国总统大选中候选人的总花费（单位：亿美元）



不仅总统大选花钱，要竞选美国国会参、众两院那535个席位也得花钱。在2006年的国会选举中，当选的参议员平均花费964万美元；即使是那些没有选上的倒霉蛋，每人也平均花费了741万美元。在所有角逐者中，花钱最多的参议员候选人是希拉里·克林顿，她在纽约州的选战一共募得5400多万美元，花费了4083万美元，相当于

1972年总统大选多位候选人的总开销。竞选众议院的席位代价小一些，当选的众议员平均每人花费了125万美元，没当选的候选人平均也花费了62万美元。在2006年国会选举中，众议院方面一共花了7亿多美元，参议院方面一共花了5亿多美元，加起来是12亿多美元。在参加角逐者中，大量是已经在位国会议员竞选连任，这些人平均竞选花销比其他人多得多，他们再次当选的机会也比其他候选人高得多。在2006年国会选举中，有30位参议员竞选连任，23人成功连任，成功率77%；同时有407位众议员寻求连任，383人成功，成功率高达94%。美国国会议员是没有任期限制的，只要竞选成功，可以永远赖在国会不走；于是，国会里总是有大量老面孔。目前，国会中任期最长的是年过九旬（1917年出生）、早年加入过三K党的罗伯特·博德（Robert C. Byrd），他已担任了56年众议员或参议员。不仅如此，美国国会虽然不允许世袭，但父传子的现象相当普遍，如曾与小布什竞选总统大位的戈尔，他父亲阿尔伯特·戈尔曾任国会议员32年，并于1956年竞选过民主党副总统候选人。又如，已在国会任职52年的众议员John Dingell，其父也担任过二十多年国会议员。为什么美国国会新陈代谢、吐故纳新比较困难呢？道理很简单，有很多人支持熟面孔连任，赌这一票比较保险，所以大量的钱会投到这些已经在位的人身上。

由于竞选是非常费钱的游戏，不是所有人都玩得起。玩得起选举游戏的只剩下两类人，一类自己非常有钱，一类能够募得大量的政治献金。当然还有一种人，他们自己本身很有钱，但更有本事获得大量政治献金。在2002年美国国会选举中，有20个人自费100万美元以上参选，其中花钱最多的一位拿出779万；2004年，自费100万美元以上的参选者增加到23位，其中花钱最多的一位拿出2866万；2006年，自费100万美元以上的参选者增加到28位，其中花钱最多的一位拿出了

1700万美元。人们不禁要问，这些人为什么舍得花这么大的代价争取年薪十几万的工作（2008年，国会议员的年薪为169300美元）？西方经济学、政治学都假设人是自私的，会想方设法争取自我利益的最大化。按道理，应该有大量研究探究这些砸大笔金钱竞选的政客追求什么回报、得到什么回报。奇怪的是，这种研究几乎是凤毛麟角。

能拿得出上百万参加一次竞选的人当然都是百万富翁。除此之外，美国国会中还有大批百万富翁。1992年，百万富翁占参议院成员的28%；2000年国会选举的获胜者中，三分之一至少是百万富翁；2002年国会选举的获胜者中，47%至少是百万富翁。到2006年，435位众议员中有191位至少是百万富翁（44%），所有众议员财产价值的中位数是67.5万美元；在100人的参议院里面有58人至少是百万富翁（58%），所有参议员财产价值的中位数是170万美元。在参、众两院共有6位亿万富翁（包括2004年竞选过总统大位的约翰·克里）、几十位千万富翁。立法部门如此，行政与司法部门更是如此。在美国最高法院9位法官中，有7位是百万富翁。现任美国总统小布什，以及他的副总统切尼都不只是百万富翁，而是千万富翁。这些富翁的钱从哪里来呢？有些是祖传的，如不少国会议员来自显赫的家族，如洛克菲勒家族、肯尼迪家族；有些则是因为他们自身来自高薪阶层，如律师、医生、大公司经理。而与此同时，在美国人口中，只有不到1%的人能够拥有百万元的资产。由此可见，治理美国的是一群与普通美国人完全不一样的特殊群体，一个非常有钱的群体。难怪尼克松总统的顾问凯芬·菲利普斯（Kevin Phillips）会在他的近作《财富与民主》（*Wealth and Democracy*）一书中把美国的政体称为“富豪制”（Plutocracy）。在他看来，在美国“金钱与政府已经完全融为一体了”。从民主的角度看，本来普选权应该包括平等的选举权与平等的被选举权。前面我们已经看到，选举权的行使是十分不平等的；这里我

们又看到，高价的竞选实际上剥夺了绝大多数人的被选举权。如果选举权与被选举权实际上都严重不平等，把这种体制叫作“民主”实在有点滑稽。充其量，这不过是一种“选主”体制。

如果候选人不愿意或没钱自掏腰包参加竞选，那么他们就必须千方百计尽可能多地争取政治献金。谁会给候选人政治献金？候选人会向什么人争取政治献金？答案当然是有钱人。前面已经提到，在发达国家中，美国是最不公平的国家。更值得注意的是，1972年以后美国社会的收入不公平程度开始日益恶化，到现在，美国的不平等程度又回到20世纪30年代罗斯福新政以前的水平，其基尼系数2005年达到0.469，与中国大致相同。而美国只有3亿人，地区差别和城乡差别都不太大，它的不平等主要是表现在阶级之间的差别上。财富分布在美国就更不公平了，最上层的1%的家庭占有整个国家33%的财富，包括股票、证券、房产等等；接下来4%的家庭占有另外26%的财富，换句话说，最富有的5%的家庭占有整个国家财富的59%。既然，收入与财富的分布如此不平等，不同社会群体拿钱捐给候选人的意愿与能力当然也会大相径庭。以2006年为例，当时美国总人口为2.96亿，其中18岁以上的成年人为2.2亿。其中多少人捐钱给候选人呢？捐200美元以上的人占成年人口的0.28%，捐2000美元以上的人占整个人口的0.06%。总之，有意愿和能力捐钱的人很少。很难想象3700万生活在贫困线以下的那些人会有余钱拿出来捐赠给候选人。

美国法律对政治献金还是有些限制的。否则，让有钱人无限制地向候选人捐款岂不形同买票？根据美国现行法律，每个人在每一次联邦选举中，可以给每一个候选人捐款2300美元；不过“每一次选举”很有讲究，同一个选举的初选、复选、大选被分别看作三次不同的选举。另外，每个人每年可以向“政治行动委员会”捐款5000美元，向地

方、州党部捐款10000美元，向某党的全国总部、众议院竞选委员会、参议院竞选委员会捐款28500美元。不管一个人用什么方式捐款，每两年的捐款总额不得超过108200美元。表面看起来，对政治献金的限制好像挺严；实际上，美国有关政治献金的限制存在很多漏洞，富人可以很容易地利用这些漏洞捐很多钱给候选人。按说，本来一个人只能捐给某一个候选人2300美元，但他家里有5口人，就可以捐11500美元。捐款人还可以召开一次“家庭聚会”，召集一批人参加，每一个人捐2300美元，这样就可轻而易举地达到几万块钱。不过，这样做还只是小打小闹，更大的法律漏洞有以下几种。

“软钱”（soft money）：捐给候选人的钱是有限制的，但是花钱帮助候选人选举实际上没有多少限制。个人和组织都可以捐款给政党，只要不直接花在候选人的竞选活动中，而是打着“党的建设”“选民登记活动”等旗号就没问题，这叫软钱。“软钱”与“硬钱”的区别在于是不直接给候选人，而是用所募集的钱来支持该候选人（如支付政治广告，但避免使用诸如“投票给某人”这样的字眼），效果一样，但绕过了法律的限制。过去20年，软钱的数量一直在上升，而且上升得非常快。1992年总统大选时，民主、共和两党竞选经费中还是硬钱占大头，但是到了2000年，软钱在民主党的竞选经费中已超过硬钱，共和党则两者已相去不远。2002年通过的一项新法律禁止全国性政党使用软钱，但其他组织（如后面谈到的527团体）不在此限。

政治行动委员会（PAC，Political Action Committee）：这种委员会的“政治行动”说到底就是筹钱支持或反对某些候选人，支持或反对某些政府政策法规。美国有几千个登记在册的PAC，它们代表形形色色的特殊利益集团，尤其是大商会、大公司的利益。比如，汇丰银行就设有“北美政治行动委员会”。上面提到，个人每年可以向这种委员

会捐款5000美元，反过来，这种委员会可以向每个候选人的每次选举（包括初选、复选、大选）捐款5000美元，向其他PAC捐款5000美元，向每个政党的全国委员会捐款15000美元。每个PAC都不会只支持一个或几个候选人，他们往往会小心地物色一大批特定的支持对象。更有意思的是，几乎没有一个PAC会只押宝在一个党身上；不少PAC是把款捐给民主、共和两党一边一半。通过错综复杂的筹款和捐款方式，PAC可以募集和投放巨额金钱到“政治行动”中去。例如在2006年，有15个PAC筹集到1000万美元以上，最多的筹集到3500万美元；有14个PAC捐出1000万美元以上，最多的捐出3400万美元。众议院近一半选举经费来自PAC的捐款，参议院选举经费的四分之一也来自PAC，可见其能量有多大。PAC捐款有一个显著特点，它们主要将宝押在那些竞选连任的政客身上，80%以上的捐款是给了这种候选人。原因很简单，这些人已经养熟了，怕换了新人，又得从头培养感情。

“527团体”：美国税法第527条款规定，如果为开展某些政治活动（如动员选民、宣扬某种主张）而筹集捐款，其所得便可以免税。根据此条款成立的组织就叫作“527团体”。特殊利益团体成立一堆527团体，以募集没有限度的软钱。在2005—2006年间，美国的527团体一共募集了3.85亿美元，支出4.29亿美元。表面上，527团体不会直接帮助某些候选人参选，它们因此不受联邦选举委员会对政治捐款的限制。但谁能说清楚对某个候选人的支持（或反对）与对某种立场的支持（或反对）有什么区别？2004年总统大选时，共和党与民主党就互相指摘一些527团体暗地帮助对方。

向政客捐钱的大概不是活雷锋，他们的“投资”当然是要得到“回报”的。奇怪的是，在这个重要问题上，西方主流政治学几乎交了白卷。没有系统的研究，我们只能通过两方面的小例子来看“回报”可能

采取什么方式。克林顿当总统时，共和党人把他骂得狗血喷头，说他把白宫变成了一个廉价的汽车旅馆，原因是克林顿夫妇往往邀请捐款者到白宫或者戴维营住上一两个晚上。以2000年前9个月为例，那时克林顿任期将满，但他太太希拉里正竞选参议员，在361个在白宫和戴维营过夜的客人中，有146人为竞选一共捐款550万美元，其中98%是给民主党或民主党候选人，尤其是希拉里本人。小布什上台后，他更喜欢用自己在得克萨斯的牧场待客。由于牧场是私人的，他请过多少捐款者做客，我们不得而知。但白宫、戴维营也还是派得上用场。在2001年1月至2002年7月间，共有164人曾在白宫留宿，其中70人是政治献金捐赠者，共捐款85.8万美元；在2005年5月前的一年内，也有152人在白宫和戴维营留宿，其中至少一半是亲朋好友。在余下那些人中，一大半是政治捐款人。

总统的另一种回报方式是任命驻外大使。当然，对于十分重要的国家，一般会由职业外交家担当美国大使。驻第三世界国家的大使也大致如此。但那些最令人垂涎三尺的大使位置（即舒适、惬意、安宁的位置）往往保留给那些慷慨的捐款人。例如，克林顿1994年把富商劳伦斯（Larry Lawrence，《福布斯》杂志1991年将他列入美国最富的400人之一）任命为美国驻瑞士大使，不过他两年后就死了。小布什当总统后当然不会放弃这种假公济私的回报手段，如果我们查一查美国现在驻奥地利、比利时、巴西、法国、德国、意大利、立陶宛、荷兰、新西兰、挪威、葡萄牙、罗马尼亚、斯洛伐克、瑞士、英国、联合国日内瓦分部、乌拉圭、梵蒂冈大使的底细，他们有一个共同的特点，那就是他们都给共和党以及小布什本人捐赠了几十万美金的政治献金。白宫是美国的国家财产，驻外使节是美国政府的职位，但当选总统可以拿它们回馈自己的支持者，这是不是慷国家之慨？这算不算腐败？

民主选举最基本的原则叫作“一人一票”，金钱的介入从根本上改变了民主选举的基本原则，从“一人一票”变为“一元一票”，就是谁家钱多，谁募集的政治献金多，他能动员的选票就比较多；游戏规则由此不知不觉地发生了变化。以2004年的选举为例，在总统竞选中，共和党候选人小布什花了3.67亿美元，比民主党候选人约翰·克里的竞选经费3.28亿美元多近4000万，前者便是赢家。在众议员竞选中，435位胜出者中有415位是本选区花钱最多的候选人（95.4%）；在参议院竞选中，34位胜出者中有31位是本选区花钱最多的候选人（91%）。⁽³⁾这一年，在三分之一的众议员选区（127个），选举毫无悬念，因为胜出候选人的对手没有什么钱。只有23位候选人虽然花钱比对手少但赢得了选举，其中包括后来变为民主党2008年总统大选参选人的奥巴马，不过他也没少花钱，其竞选支出达1500万美元。两年后，在2006年的国会选举中，情况大致相同。争夺众议员席位的候选人中，93%是花钱最多的那位胜出；争夺参议员席位的候选人中，67%是花钱最多的那位胜出。不仅全国性的选举如此，地方选举的格局也大同小异，一项研究证明，在2002年到2004年加州的选举中，花钱最多的人赢得选举的可能性是95%，而花钱第二高的人得票就低很多，只有4%，第三高的只有1%。所以，钱的作用并不是无关紧要的，而是在美国选举中起着决定性的作用。难怪几乎所有的候选人，不论属于哪个党，都会使尽浑身解数去筹措竞选经费，钱是美国政治的生命线。

从18世纪末开始，美国就有不少人十分担心金钱会颠覆民主。两百多年来，社会上要求改革政治献金制度的呼声不绝于耳。近30多年里，美国表面上通过了一些限制金钱作用的法规，但结果却是金钱在政治中的作用越来越大，而不是越来越小。美国的两大党也是现行体制的受益者，尤其是在位的参议员、众议员们和那些大额捐款者。更

严格地限制金钱在选举中的作用，实际上是让他们牺牲既得利益，他们怎么会革自己的命呢？因此，希望国会通过全面禁止政治献金的法案无异于与虎谋皮，几乎是不可能的。最让外人瞠目结舌的是，美国最高法院在一个判例中裁决，对竞选开销进行限制违反了受美国宪法第一条修正案保护的“言论自由”，是违宪的。英文中本来就有一个词形容金钱的影响，叫“钱能说话”（Money talks）；美国最高法院的这个裁决真的让钱来说话了，谁钱多，谁的声音就大，谁的“自由”就多。

当然，在一个贫富悬殊的社会里，仅仅禁止政治献金也可能带来新问题。如有一些人非常担忧，一旦限制了政治捐款，可能会出现一种情况，就是只有富人才会出来参选，因为他们不需要别人捐款，靠自己的钱就足够了。这种担忧显然不是杞人忧天，因为过去十几年里，已经有多位亿万富翁参加美国的大选，如1992年参与总统大选的罗斯·佩罗（Ross Perot）便拥有40多亿美元的资产。从2007年开始，现任纽约市长布隆伯格（Michael Bloomberg）将参选美国总统的传言便甚嚣尘上，这当然不是空穴来风，2002年，就是他用5000万美元竞选经费赢得了纽约历史上最昂贵的市长选举。对这位拥有上百亿美元资产的彭博通讯社老板来说，拿出上十亿美金来玩一把总统选举的游戏是不在话下的。直到2008年2月，布隆伯格公开宣布自己无意蹚浑水，流言才消失。不过谁也不能担保，他不会在2012年出马竞选美国总统。

我们看到，至少在美国，“民主”变为了“选主”，“选主”变为了“金主”。何谓“金主”，“谁的金钱多谁做主”是也。

不平等的参与：群体政治

选举是西式民主中最普遍的参与方式，一部分民众每隔几年参与一次，就像每隔几年参加一次狂欢节一样。狂欢之后，直到下一次选举，绝大多数民众基本上没有用其他方式去参与政治。即使希望影响政府决策，绝大多数民众也不知道用什么方式可以达到目的。这不由让人想起卢梭250多年前对英国议会制的评论：“英国人自以为是自由的，他们是大错特错了。他们只有在选举国会议员的期间，才是自由的；议员一旦选出之后，他们就是奴隶，他们就等于零了。”

然而，有些特殊群体不会闲着。在选举中，最活跃的也是他们，虽然他们并不总是站在前台。他们不会满足于将自己中意的政客送上总统宝座或国会议席，他们希望在政策制定过程中的每时每刻都能影响政客的决定。这类群体被人叫作“利益集团”或“压力集团”，与政党不同，利益集团并不以执政为目标，它们的目标是代表某些特殊利益集团在决策过程中对政府的立法与行政部门施压。欧美各国政治中都有利益集团的身影，但尤以美国为甚。

没有人准确知道美国到底有多少利益集团，但有一点是清楚的，在各种利益集团中，数量和能量最大的都是代表资本的利益集团；不管是50年前的调查，还是近年来的调查都证明了这一点。其他还有代表劳工的团体，代表不同收入群体、不同年龄群体、不同种族群体、不同教育水平群体、不同职业群体、不同宗教信仰的团体。有些利益集团涉及广泛的政治议题，有些利益集团关注单一议题（如堕胎、同性恋）。有不少大型企业本身也可构成单独的利益集团，如苹果电脑、美孚石油公司、波音飞机公司、微软，以及一些大的军火商。美

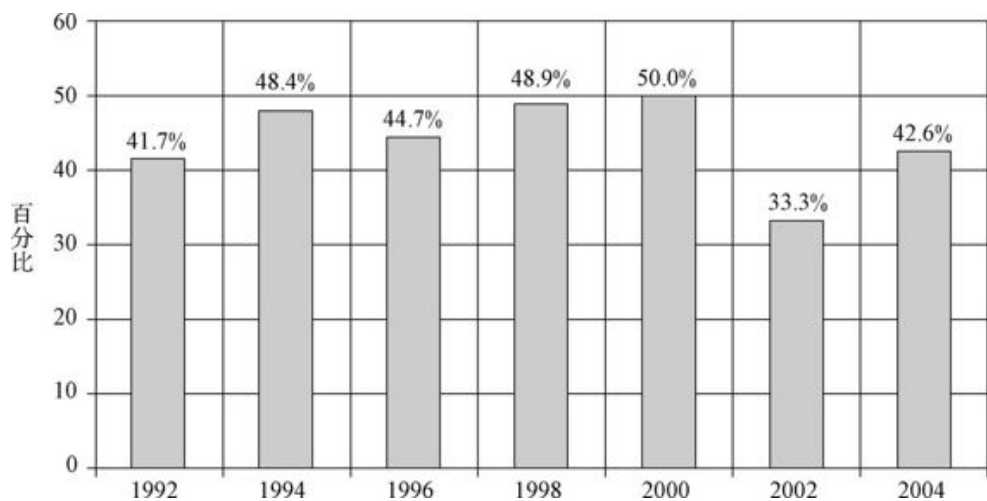
国的媒体和学术研究往往把劳工团体描绘得好像势力很强，实际上，2006年全美只有12%的工人参加工会，是发达资本主义国家工会参会率最低的国家；劳工组织占全部注册利益集团的比重仅为1%，而代表商家的集团比重为18%。

利益集团的活动方式主要是游说（lobbying），即雇用一批专业人士到国会、政府各部门进行游说，想方设法让政府出台有利于自身利益的政策，阻止政府出台不利于自身利益的政策。大的利益集团往往有自己独门独户的游说组织，小的利益集团往往聘用专业游说公司代理。在美国首都华盛顿有一条街，街上房子并不大，门口往往挂着不起眼的小铜牌，看起来像律师事务所或会计事务所。其实，这就是闻名遐迩的K街，这儿云集了一批美国最著名的、能够翻手为云覆手为雨的游说公司，它们往往自称“顾问公司”。

为什么这些专业的游说公司能量如此之大呢？原因很简单，它们聘用了一大批前国会议员或前政府高官。当这些前议员、前官员在位时，他们往往信誓旦旦地向人民保证，自己会为了选民的利益而奋斗。但当他们卸任时，游说公司会向他们递上待遇非常优厚的聘书，让他们为大公司的利益效劳。例如，前众议院拨款委员会主席李文斯顿（Bob Livingston）变成说客的第一年腰包里便进账了100多万美元，比当众议员时的收入高出好多倍。为了防止议员离职后马上投入游说公司的怀抱，现在，国会议员卸任后必须等1年才能回头去游说他们以前的同事。但游说公司往往会先聘刚离职的议员为“临时顾问”，只等1年“冷却期”满马上就可以派上用场。1999年前，行政部门的前官员必须等5年才能服务于游说公司，现在“冷却期”已降为1年。那么有多少前国会议员会“下海”呢？图表4-18给出了回答。在1992—2004年间，一共有198位卸任国会议员，其中86人摇身一变成为特殊

利益集团的专业说客，占43.4%。游说公司最喜欢的前国会议员是参议员，尤其是共和党的参议员。在这12年中，66.7%的离任共和党参议员变为了职业说客，而前民主党的众议员中，只有32.4%变成了职业说客。美国人把这种现象叫作“旋转门”（Revolving door），即从这边进入国会，然后从另一边进入游说公司。可以想象，旋转门的存在可以在很大程度上改变国会议员的心理状态，当他们担任议员时，既要做好“代表选民”的表面功夫，同时要给自己留有后路，为离任后拿到游说公司的肥差铺平道路。

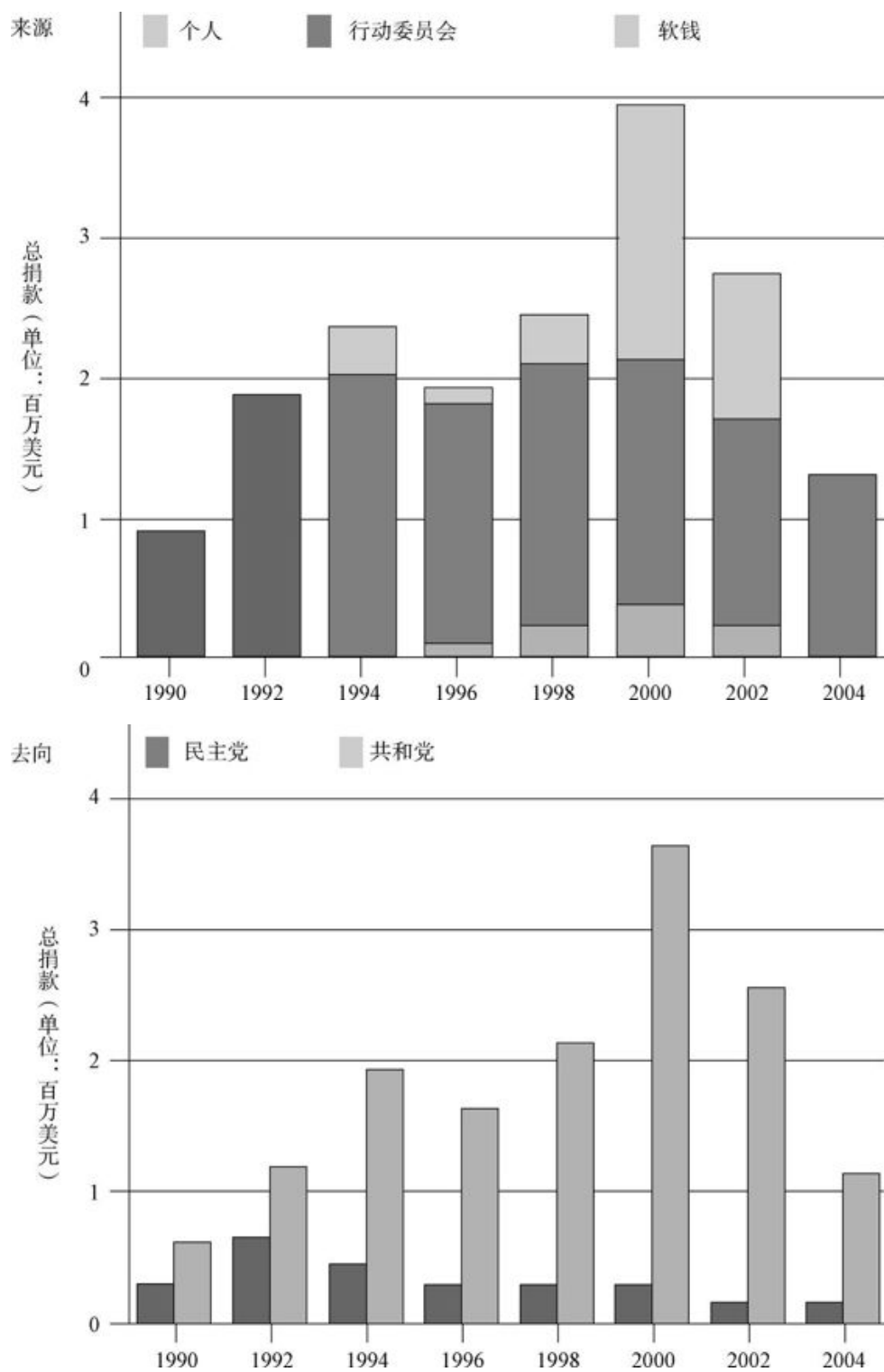
图表4-18 美国国会成员转为说客的比例（1992—2004）



专业说客可以做些什么事情呢？那就多了，如打通与关键议员或关键政府官员的关节；全程监控立法过程，以防止突然立法损害客户的利益；起草法案，供议员参考或采用；准备研究报告，说明立法活动可能带来的后果；安排政治广告，动员支持或反对某法案的民意；向立法者转达自己客户的关切；帮助某些国会议员争取连任；在议员间穿针引线，结成投票同盟；与监管机构建立通话机制，等等，不一而足。总之，为了替客户影响决策，他们什么都会干。

特殊利益集团的能量是不能低估的，最好的例子是美国来复枪协会（National Rifle Association，或简称NRA）。美国一共3亿人口，但其私人拥有枪支达2.5亿支，几乎人手一支。由于枪支泛滥，现在美国每天都会发生枪击案，连中小学校也不能幸免。每年死于非命的人达3万之多。在这种情况下，人们自然会想到限制枪支的使用。根据美国的民意调查，绝大多数老百姓都要求控制枪支。但NRA坚决反对，其理由是佩枪是基本人权，杀人的不是枪，而是人，所以没必要控制枪。长期以来，NRA的会员一直在250万—300万之间徘徊。具有讽刺意味的是，近年来重大惨案很多，每发生一次重大惨案，NRA的会员人数都会上升。2001年“9·11”事件后，其会员的数量已经攀升至400万。虽然这个组织成员占人口的比重非常小，但他们非常有钱，在国会内与两党都有密切的关系。因此，不管社会上有多少人支持控制枪支，彻底控制枪支的法案在国会就是过不了关。图表4-19显示NRA以及其他反对枪支控制的组织捐了多少钱，多少是给国会议员个人捐款，多少是为PAC捐款，以及它们捐给谁、哪个党。很明显，它们的捐款主要流向共和党，因为共和党比较保守；但它们也捐给民主党人，因为两边都要打点打点。

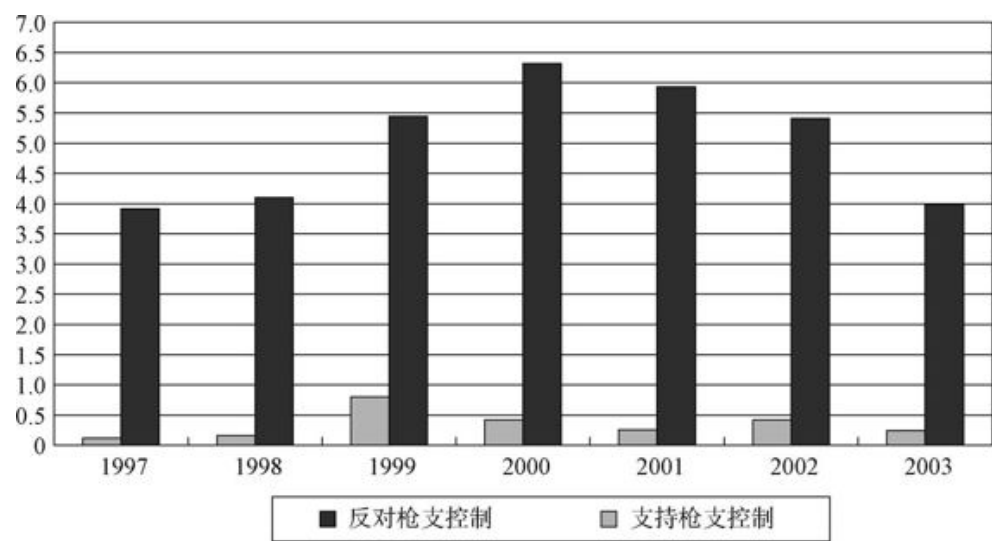
图表4-19 枪支组织的捐款



除了直接和间接为国会议员的选举捐款外，反对控制枪支的组织也拿出大笔经费来游说国会议员。图表4-20比较了要求枪支管制与反

对枪支管制两大阵营的游说经费。可以看出，要求枪支管制的人虽然很多，但他们对这个议题的关切程度不够强，因此捐款的积极性不太大。而反对枪支管制的人虽然不多，但他们对这个议题极为关切，因此捐款的积极性非常强烈。结果，反对枪支管制的阵营可以筹集大量经费用于向国会议员游说，其游说经费平均是对立面支持枪支管制阵营的14.5倍。在这里，的确是“有钱能使鬼推磨”：人数少花钱多的阵营胜出，人数多花钱少的阵营败北。

图表4-20 主张枪支管制与反对枪支管制两大阵营的游说支出（1997—2003，百万美元）



数据来源：参议院公共记录办公室

与选举一样，近年来，利益集团花在游说上的经费增长飞快，远远超过通货膨胀的速度。1998年时，全美国登记在册的游说经费为14.5亿美元；到2006年，这个数字已经上升到25.5亿美元，增加了75.86%。花钱最多的是哪些利益集团呢？数据显示，在1998—2006年间，在游说上花钱最多的20个组织中，有12个是大公司，包括通用电气（1.56亿美元）、洛克希德-马丁（军火商，8021万）、波音飞机

公司（7790万）、飞利浦-莫尔斯（烟草公司，7550万）、通用汽车（7116万）、福特汽车（6767万）；其余的8个都是商会性组织，如拔得头筹的美国商会（3.17亿），其次是美国医师协会（1.56亿）。至于美国20个最大的游说公司，中国读者大概不会熟悉它们的名字。其实，一般美国人也未必听说过它们。但中国读者也许知道卡西迪公司，因为台湾当局曾是卡西迪的重要客户，它负责为台湾当局在美国政界拉关系。这个神秘的卡西迪公司排在20大游说公司之首，其花销是2.36亿美元。

说到金钱在选举与游说中的作用，有人也许会说，这没有什么值得大惊小怪的。他们会说，在任何社会里都会有不同的利益群体；民主社会允许不同的群体在法律允许的范围内自由地争取自身利益的最大化，这是无可厚非的。更何况，不同的利益群体形成有组织形态的利益集团，不同利益集团之间平等地互相竞争，争取有利于自己的政策，其结果是达成政治生态的平衡，这正是民主的精髓之所在。这种说法在学理上被叫作“多元主义”。回顾多元主义的历史，我们发现，20世纪50年代流行的多元民主理论本是一种对精英民主的辩护。为了对以往的“乌托邦民主理论”或“大众民主”（populistic democracy）理论釜底抽薪，多元民主理论首先试图消解“人民”这个概念。据说社会上根本就不存在一个“多数”，只有许多“少数”。既然没有构成多数的“人民”，哪会有什么“民治”呢？但将人民分解成许多“少数”还要避免与马克思主义的“阶级论”沾边，于是民众不是被分解成“阶级”，而是被分解成“利益集团”。据多元主义者说，民主不是要发现共同的公众利益，而是为“利益集团”之间的竞争提供一个舞台。如果有人提出疑问：利益集团不也是被精英们把持的吗？那到头来不还是寡头政治吗？多元论者的回应是，利益集团之间的竞争使得没有一个单独的精英团体能够垄断政治决策，因此，便不存在所谓“寡头统治的铁律”。

以多个精英团体竞争为特征的民主政体，叫作“多头政体”（Polyarchy），它既可以防止独裁统治的出现，又可以防止暴民政治的出现，对有产阶级来说，真是再贴心不过了。但这种政体的主角已经不是人民，而是政治精英。对此，多元论者满不在乎。用大卫·杜鲁门（David Truman）的话说，从实际运作的角度看，“精英就是人民”（The elites are, for all practical purposes, the people.）。精英们也许真这么自我感觉良好，老百姓是否这样看就完全是另一回事了。今天，中国国内也有一些“精英”相信并鼓吹多元主义，他们因此希望在中国也看到更多的利益集团出现，认为利益集团参与政策制定过程是民主化的标志。

多元主义理论的最大缺陷在于它建立在一个虚妄的假设上，即每个利益集团在政治上的影响正好与它们所代表的利益群体的规模成正比。我之所以说这个假设是虚妄的，看看图表4-21应该就清楚了。从“B与A之差”可以知道哪些利益群体被利益集团“过多代表”了，哪些利益群体被利益集团“过少代表”了。很明显，管理阶层被过分代表的程度最大，这个阶层占美国成年人口的7%，但代表这个阶层的利益集团数量占全部登记在册利益集团的71%。而所有弱势群体都没有被充分地代表，尤其是非农业劳动者，他们占成年人口的41%，但代表他们的利益集团数量占全部登记利益集团的4%。在美国主流媒体上，对工会组织的批评不绝于耳；美国电影中的工会形象往往与黑帮无异。这给不知内里的人造成一个印象：工人群体的利益被过度代表了。其实，美国工会的入会率在西方国家中一直最低，而且自1950年以来一路下滑，到现在已跌至12%，低于罗斯福新政前的水平。看到图表4-21，任何有头脑的人都会对多元主义产生疑问：利益集团是否能够平等地代表管理阶层与劳工阶层的利益？答案当然是“不能”。在美国，自20世纪70年代开始就有一些学者看到了多元主义的局限性，

认识到利益集团之间的自由竞争完全可以产生忽略公共利益的结局，因为特殊利益集团以及为它们服务的游说公司有巨大的能量，可以扭曲政府的决策过程（如反对枪支控制阵营的影响力）。近年来有关“国家捕获”（State capture）的理论也注意到，美国政府的规管机构非常可能被它们的规管对象、一些特殊利益集团所“捕获”，成为后者损害公共利益、争取自身利益最大化的工具。在美国政治生活中最活跃、最有影响力的利益集团高度关切的都是一些非常狭隘的利益；把这些利益集团的关切加在一起并不等于公众利益。特殊利益集团之所以存在，说到底就是为了说服政府决策者照顾它们的特殊利益，而置公众利益于不顾。与政府机构不同，这些利益团体不必对公众负责，即使它们的所作所为违反了公众利益。

图表4-21 美国利益群体与利益集团

利益群体	A. 占美国成人 比重%	B. 占利益集团 数量的比重%	B与A之差%
管理人员	7	71	64
专业技术人员	9	17	8
学生/教师	4	4	0
农业工人	2	1.5	-0.5
丧失劳动能力	2	0.6	-1.4

其他非农劳动者	41	4	-37
家庭妇女	19	1.8	-17.2
退休者	12	0.8	-11.2
失业者	4	0.1	-3.9

三 对民主制度的反思

本书的全部论述基于一个简单的信念，真正的民主是个好东西。所谓“真正的民主”是人民当家做主的民主，而不是被阉割、经过无害化处理的民主。基于这个立场来归纳本书的基本发现，大概不外乎以下四点。

第一，从民主的发展历程看，在人类历史的绝大部分时间里，真正的民主一直被有产阶级和知识精英看作一种“坏东西”，他们曾对人民当家做主的前景怕得要死，也曾拼命地抵制这种民主。而最终被他们看成“好东西”的民主恰恰是被阉割、经过无害化处理的“民主”，是不会对有产阶级和知识精英的利益造成威胁的“民主”。这种“民主”，一言以蔽之，就是“选主”。

第二，当然，不同的选主体制还是有优劣之分。大量的比较制度研究证明，就选举制度而言，比例代表制比多数代表制好；就政党制度而言，多党制比两党制好；就立法—行政部门的关系而言，议会制比总统制好。好就好在，在这三组对比中，前者的真正民主成分都比后者更多一些。这就涉及对美国模式的评价。由于美国具有强大的硬实力和软实力，国内外都有很多人迷信美国制度，把它看作民主的典范，而美国的选举制度采取的是多数代表制，政党制度采取的是两党制，立法—行政关系采取的是总统制，恰恰属于比较更不民主的体制安排。实际上，与美国的体制相比，欧洲一些国家体制的民主成分更多，民众的政治参与更广泛，金钱的政治影响力更小。

第三，由于选主体制并不是真正的民主，它们运作起来并不一定能改善广大人民群众境遇。这大概就是为什么跨国、跨时段的比较研究发现，以选主为特征的现实民主制度与经济增长、社会正义、人类幸福都没有什么必然的关系。这个发现也许对相当多的人来说有点出乎意料；过去几十年不少人曾用各种方式摆弄数据，希望证明选主体制可以带来一切“好东西”，但都铩羽而归。看来，证明赝品也是“好东西”并不容易。

第四，在“选主”体制下，广大人民群众的作用就是每隔几年参与一次近乎狂欢节的选举仪式，选出新的主子，同时得到心理上的慰藉：“主子是我们选出来的。”实际上，在“选主”体制下，广大人民群众参与政治决策的范围、深度、广度都很受局限，而各种资源（金钱、知识、相貌、家世）的拥有者在这种体制里却如鱼得水、占尽先机。

最后这一点已经引起一些有批判头脑的西方学者注意。在20世纪90年代，相当多的人看到有竞争性选举就盲目地拍手叫好，马上就送上一顶“民主”的桂冠，现在情况已经开始发生变化。前几年已有一份西方学术杂志展开专题讨论，谈“有缺陷的民主”（Defective democracy）。何谓“有缺陷的民主”？就是指那些竞争性选举定期上演如旧，但政治、经济、社会一塌糊涂的体制。这样“有缺陷的民主”不是一个、两个，而是几十个、上百个。如果“有缺陷的民主”主要指某些新兴选主体制的话，现在也有越来越多的独立思考者开始讨论欧美发达国家内的“民主赤字”（Democratic deficit）。所谓“民主赤字”就是挂着“民主”的招牌，但徒有其表。这个名词最早出现在20世纪80年代，那时专指欧盟制度安排中的不民主成分。现在，它已获得了更广泛的含义，以至于我们看到大量对“美国的民主赤字”“加拿大的民主赤

字”“澳大利亚的民主赤字”的讨论。民主的赤字表现在很多方面，最主要的是三个方面：投票率的下降、政党的衰落、民众对各种政治机构和政治人物的信任度下降。这三种现象并不局限于个别国家，而是在相当多的所谓“民主”国家都可以观察到。

如何减少以至消除“民主赤字”呢？最基本的思路是牢记民主的原意：人民当家做主。从人民当家做主这个目标出发，必须跳出选举迷信，超越选主模式，不断扩大广大人民群众的政治参与。在过去二三十年里，世界各国的进步力量，在理论和实践中，对扩大人民参与的力度、深度、广度、范围进行了有益的探索。限于篇幅，这里只能点到为止。

第一，用抽签替代选举，增强民众政治参与的力度。古代雅典的民主既没有代议制，也没有选举。那时的民主是全体公民直接参与的民主；如果实在需要挑选少数人担当某些职务，挑选的方式不是选举，而是抽签。现在的政体规模比雅典时期不知扩大了多少倍，动辄几百万人、几千万人，甚至几亿人、十几亿人，很多人因此认为实行直接民主已经不可能。即使我们接受这个判断，间接民主或代议制也不一定要采取选举的方式实现。民主本来的含义是政治上的平等；以选举为特征的代议制民主在一种条件下也许是不存在问题的，那就是所有的资源在社会各阶层之间均衡分布，因为在这种情况下，最后出现的选举结果可能与抽签的结果没有太大的差别。但是在资本主义的体制里，资源分布极度不均，而且近几十年变得越来越不均，这个条件并不存在。在现在主流的民主体制下，民主被化约为选举，选举被化约为竞选，竞选被化约为推销，一系列推销手段便应运而生（包括负面竞选、抹黑对手，也就是台湾政治中叫作“奥步”的各种损招）。在这种体制下，策略的运用变得非常重要，公民变成选举文化

的消费者，选举或竞选不是为了提供资讯，反而更多的是为了误导民众，骗取他们的选票。在一些地方选举时，我们往往看到一些参选的政客大放厥词，说大话、昏话、胡话、屁话；此时就会有人出来打圆场，说这是“竞选语言”，暗示竞选是可以不向任何人负责的。这样选出来的人往往不是最好的候选人，而是最能推销自己的候选人。更严重的是，很多国家的竞选完全靠拼资源、拼形象、拼口才、拼演技，与演艺业和广告业相差无几。在这种体制下，占有资源的经济和知识精英，就可以大显身手；而穷人或被认为较笨的人，往往不过是被动的道具。结果，在这种以选举为主轴的代议制下，产生一种恶性循环，就是资源分布的不平等导致参与的不平等，参与的不平等导致代表性的不平等，代表性的不平等导致对决策影响的不平等，而对决策影响的不平等又反过来影响资源的不平等。因此可以说，以选举为主轴的民主充其量只是种形式上的平等，它表面上好像赋予人们平等的选举权，但绝大多数人实际上完全被剥夺了被选举权。

为了让所有人都享有平等的参政权，有学者建议，用抽签代替选举。在抽签制下，每个人当选的机会是随机决定的、完全平等的。不管是什么人、拥有多少财产、受过多少教育、祖上有没有名人、长得好不好看、口才如何，所有人的机会是完全均等的。澳大利亚悉尼大学哲学教授约翰·本黑姆（John Burnheim）为以抽签制为特征的代议制创造了一个新词，叫作Demarchy；也有人把这种体制叫作klerostocracy，其中kleros在希腊语中意味着“投骰子”；还有人更直白，干脆把这种体制叫作Lottocracy，懂英文的读者都知道，lot就是抽签的意思。

抽签制的优势无非是两点。第一，抽签对选举制下可能发挥作用的各種不公正因素可以釜底抽薪。在选举中，金钱与各种策略扮演的

角色就是试图扭曲人们选择的结果。抽签等于彻底消除了操控选择结果的可能性。第二，抽签保证所有人都享有完全平等的担任公职的机会，让最普通的人也有机会从政，即使社会本身十分不平等。

对于抽签方式的适用范围，不同理论家观点不一。1985年有两本书问世，一本书的题目叫作“公民的立法机构”（*A Citizen Legislature*），作者是两位学者，考伦巴赫（Ernest Callenbach）与菲利普斯（Michael Phillips），他们建议用随机的方法来挑选美国众议员，而不是用选举来挑选。另一本书由本黑姆出版，标题是“民主是可能的吗？选举政治的出路”（*Is Democracy Possible? The Alternative to Electoral Politics*），其关注点不仅仅是美国，而是提出一种新的民主模式。这两本书的共同特点是主张废除选举，但不抛弃代议制，借以消除代议民主与参与民主之间的对立。这些作者认为，如果采取抽签的方式，任何的政治、经济势力都不再能造成不平等的利益代表或社会区隔。这样一来，就不必浪费竞选所需的时间及金钱了，所有的社会群体都有均等的机会进入国会，国会议员的构成就能在很大程度上反映人口的构成。有人会担心，如果一般平民百姓被抽中担任议员，他们是否有能力参政问政，这正是从柏拉图以来的精英分子攻击民主的理由。我们不要忘记，现在世界各国法院的陪审团成员都是用抽签方式挑选出来的，担任陪审员是公民应尽的义务，如果被抽中而拒绝履行这个义务，还会受到处罚。陪审团的功能是决定被告是否有罪，关系到人的生死存亡。这种性命攸关的重要工作都可以由随机挑选的老百姓决定，其他还有什么事情随机挑选的老百姓不能决定？用抽签的方式实施代议制为什么不行？

也有人主张在有限范围内用抽签制来弥补选举制的不足。民主理论大师、耶鲁大学的荣休教授罗伯特·达尔在1989年出版的《民主与

它的批评者》（*Democracy and Its Critics*）一书中就提出，可以用随机的方式形成一些他称之为“人口缩影”（minipopuli）的群体，每个群体从全体公民中随机抽选出1000人，这些群体可以举办听证会、征集研究报告、进行辩论，由他们来决定政策的议程设置，或处理社会中某个重大问题。对达尔来说，抽签制只是对现行政治体制的补充，而不能取代选举。

选举制的鼓吹者也许会辩称，古希腊的情况与今日不同，抽签制不适用于今日的世界。但如果我们真心希望完善民主制，便没有任何理由不积极探索实现民主的新途径，而死守选举。古希腊人并不会因为“历来如此”而在体制创新方面不思进取。否则的话，民主制本身就不会出现。事实上，最近一些西方国家也在探索用抽签制来弥补选举制的方式，像共识会议（consensus meeting）、公民团（citizen jury）等，其成员也是抽签产生的，这些试验也许可以部分弥补间接民主产生的问题。只有这样不断以开放的心态来探索实现民主的新途径，才能使民主的品质得到提升。

第二，加强商议，提高民众政治参与的深度。投票不仅用于选举，也用于决策。用投票方式决策是基于这样一种假设：即每个人已经清楚知道自己的政策偏好，投票可以揭示不同人的政策偏好，通过计算投票的分布可以整合出最后的决策。但主张商议式民主的理论家认为事情并不这么简单。他们认为，人们的偏好不是固定的；很多时候人们未必知道应该如何在不同选项中选择。商议为什么重要呢？因为，在交往中，在不断开会讨论、辩论中，随着人们对不同政策选项的方方面面的了解一步步深入，他们的政策偏好是可能发生变化的。商议的作用就是让人们接触不同观点，并迫使人们从公共利益的角度为自己的立场辩护。通过你来我往的讨论、辩论，人们可能对自

己的偏好进行提炼、修正、转变，把原本自私的偏好转化为能考虑到他人利益的偏好。反复商议可能产生两种结果。一种可能性是民意的高度收敛，达成广泛的共识，以至于不再需要投票表决；另一种可能性是民意只出现有限的收敛，达不成共识，还得靠投票来在不同的政策选项中做出抉择。即使是后一种可能性，经过反复商议后再投票表决也比不商议就投票表决好，因为商议后人们对不同政策选项的优劣有更充分的了解，他们也因此更容易接受最后的决策。注重商议的民主被人叫作“商议民主”（Deliberative democracy）。在过去十几年里，有关商议民主的讨论汗牛充栋，不少西方理论大师也涉足其中，包括哈贝马斯（Jürgen Habermas）、罗尔斯（John Rawls）、乔舒亚·科恩（Joshua Cohen）、伯纳德·曼宁（Bernard Manin）、约·埃尔斯特（Jon Elster）。

商议也可以与抽签结合起来。具有政治学（耶鲁大学）与哲学（剑桥大学）双博士学位的斯坦福大学教授费希金（James Fishkin）在其1991年出版的《民主与商议：民主改革的新方向》（*Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*）一书中，提出了一个颇有独创性的方案：用随机的方式在一个国家或一个社区抽出一组人，这组人反复讨论、辩论一个议题；由于这组人在统计意义上能完美地代表该国家或该社区的全部人口，他们之间的讨论和辩论就相当于全国或全社区人口之间的讨论和辩论，各种不同的利益、需求、要求、偏好都可以得到代表。经过一段时间的讨论和辩论后，这组人可以对政策选项进行投票表决。费希金把这种做法称之为“商议性民意调查”（deliberative poll）。自1991年以来，美国一些城镇已经进行了几十次商议性民调，全世界也举办了40多次这方面的试验，包括在加拿大、澳大利亚、英国、希腊、印度，以及中国浙江省温岭市泽国镇的试验。

第三，利用现代电子技术，提高民众政治参与的广度。抽签制和商议式民主虽然可以消除选举制中难以避免的政治不平等，但它们仍然是代议制的一种形式。不管多少人被抽中，不管多少人参与商议，他们都只能是人口的极小一部分。以前，空间上与时间上的区隔使得广大人民群众直接参与政治过程受到限制，但现代电子技术的发展（包括互联网以及与互联网相关的互动电视、互动手机等）有助于克服空间与时间的障碍，为实现直接民主创造了条件。以前的电子技术只能让少数人向多数人发布信息（如广播、电视），或者让少数人向少数人发布信息（如电话）。但以互联网为基础的现代电子技术可以实现无限多的人和无限多的人相互交流信息。没有互联网技术时，最多只能实现小群人之间的讨论、辩论；随着计算能力的提高、上网费用的下降，在理论上，互联网技术可以让无数的人，跨越空间与时间的障碍，参与讨论、辩论任何问题。人们把这方面的尝试叫作“电子民主”（E-democracy、Cyber-democracy、Digital democracy、Teledemocracy）。当然，目前电子民主还处于初始阶段，但其发展潜力给人无穷的遐想空间。

电子民主并不仅仅是用电子技术实现选举投票的便捷化，电子民主最重要的特征是可以让更多的人直接（而不是通过代议士）了解、参与、影响政策制定。“了解”是指电子技术可以让政府通过各种方式使决策过程更加透明，如政府可以用更直接的方式向民众公布与决策相关的信息（在网上公布决策草案、相关数据与背景材料）。“参与”是指电子技术可以让民众用更直接的方式向决策者提出自己的意见、建议、批评（如网上民意调查、网上咨商、网上抗议、网上请愿、网上投票），让决策者与民众实现即时互动。民众与决策者的双向、即时互动可以拉近政府与老百姓之间的距离，让前者更直接地“影响”后者的政策选择，让后者给予前者更直接的回应。

今天，世界上还没有一个国家全面实现电子民主，但有限范围的试验随处可见，包括中国。全面实现电子民主既有技术方面的障碍（计算能力有待进一步提高），也有政治上的障碍（政客与官僚希望保留自己在信息占有方面的特权），还有经济上的障碍。经济上的障碍也许是其中最大的障碍，因为在“用不用得上”和“用不用得起”方面，不同社会群体之间存在巨大的“电子鸿沟”。

第四，超越政治民主，将民主的原则适用于更广泛的范围，尤其是经济领域。上面提到的“抽签民主”“商议民主”“电子民主”有利于增强广大人民群众政治参与的力度、深度、广度，但它们还局限于政治领域，并不能从根本上解决资本主义民主固有的其他问题，如经济不平等导致的政治不平等。拉丁美洲有一句谚语：“猪与鸡‘参与’了制作火腿和鸡蛋，但它们在‘参与’中一无所获。”在中国古典小说《西游记》中，孙悟空似乎神通广大，但他跳来跳去，永远跳不出如来佛的掌心。可见参不参与固然重要，更重要的是参与什么、在什么范围参与。真正的民主寻求的是让人民大众从形形色色的强制力中解放出来，包括政治上的强制力和经济上的强制力。主流的民主理论，尤其是自由主义的民主理论只强调制约政治权力，但却反对制约经济权力，美其名曰“保护自由产权”。在现代经济制度下，绝大多数人的多数时间都在为财产所有者及其经理效劳，却无力制约时时压在自己头顶的经济权力。政治上的“一人一票”“商议”“参与”并不能解决他们日复一日必须面对的经济权力问题。如果工作单位内是不民主的，即使整个国家的政治生活是民主的，人们依然还是无法控制自己命运的全部或大部分。同样重要的是，人们在经济收入、社会地位、信息占有等方面存在或小或大的差距。如果这种资源占有方面的差距过大，必然造成参与国家事务的机会与能力严重不平等，进而影响政治民主的实现。这也就是说，真正的民主必须包括政治民主与经济民主两部分；

少了任何一部分，民主都是残缺不全的；没有经济民主就不可能有真正的政治民主。因此，扩展民主原则的适用范围，从政治领域延伸至经济领域是真民主的题中应有之义。

恩格斯说，“平等应当不仅是表面的，不仅在国家的领域中实行，它还应当是实际的，还应当在社会、经济的领域中实行”；这句话中的“平等”也可以换为“民主”。支持经济民主立场的多为马克思主义者，但并不限于马克思主义者。西方当代民主理论大师罗伯特·达尔于1956年出版过一本对民主理论研究有重大影响的小册子《民主理论绪论》（*A Preface to Democratic Theory*）。在这本书中，他着重讨论了政治民主。29年后，他于1985年又推出了另一个小册子《经济民主绪论》（*A Preface to Economic Democracy*），从书名就可以看出，作者的着重点已转移到经济民主上。⁽⁴⁾这两本小册子可以看作达尔思想发展的两座里程碑。早期，他只看到政治民主的重要性；但是到了晚年，他越来越意识到如果经济上不民主，经济上不平等，政治上的民主往往是虚假的，是没有实际意义的。因此，一个政治民主的社会必须以经济上的平等和经济上的民主为基础。这里所谓“经济民主”指的是一个经济体内的所有利益相关者都应该享有平等参与其决策的权利，不管这些利益相关者是不是其财产所有者。反对经济民主的那些人所持的主要理由是，经济领域是财产所有者的禁脔，不容其他人染指。达尔在《经济民主绪论》中对此进行了反驳。他论证，人们自己管理自己的权利在道义上远高于私有产权；因此，后者不能成为拒绝前者的理由。

至于实现经济民主的形式，不同的理论家的侧重点不尽相同。达尔主张“工作场所的民主”（Workplace democracy）。笔者20世纪90年代在耶鲁大学政治系任教时，曾经常向已从该系荣休的达尔请教。

记得有一次他对我讲，“在某个意义上，我就是个社会主义者”。他在理念上接受了某些社会主义的原则，认为必须将民主的原则延伸到经济领域，尤其是延伸至工作场所，因为任何群体（包括企业、公司、学校、机关、社团等）只要其决定会影响其成员的利益，它的成员就有权参与其决策过程。

斯蒂格利茨（Joseph E. Stiglitz）的建议更加大胆。这位2001年诺贝尔经济学奖的获得者，曾于1995—1997年间担任过克林顿总统的经济顾问团主席，于1997—2000年担任过世界银行副总裁、首席经济学家。没有人能批评他不懂经济。斯蒂格利茨认为，工人阶级不仅应该参与工作场所的民主管理，还应参与全国以至全球宏观经济的管理。他在很多场合批评美国财政部只是为华尔街服务，而不是为国家利益或世界利益服务。他说，“把制定国内经济政策的权力赋予财政部无可厚非，但它应该倾听来自方方面面的呼声，包括劳工阶级的呼声”。对联邦储备委员会（美国的中央银行）、世界银行、国际货币基金组织，他也提出类似的批评。既然联邦储备委员会每一次调整利息的政策会影响到千千万万的普通美国老百姓，斯蒂格利茨质问，为什么联邦储备委员会里面没有工人阶级的代表？同样，他也追问为什么美国的财政部、世界银行、国际货币基金组织里面没有工人阶级的代表？这是那些主流经济学家想都不会想的问题。为此，斯蒂格利茨大声疾呼，有必要摆脱主流范式的束缚，来一次思想大解放（a shift in the prevailing paradigm），从工作场所、基层、地区、全国以至全球，工人阶级的代表都应该在决策过程中充分发挥作用。

另一位诺贝尔经济学奖的获得者（1977年），詹姆斯·米德（James Edward Meade, 1907—1995）也提出了一种经济民主的模式，他称之为“财产所有民主”（Property-Owning Democracy）。这种

经济民主模式的最大特点是财产所有权在很大程度上平等化：“其中任何一个人都不会在全部私人财产中占有一个太大或太小的份额；每个公民将从财产上获得自己的大部分收入。”“劳动收入在总收入中所占的比例大大降低了。”这不是社会主义制度，因为财产并没有公有化。但如果财产所有权在社会全体成员之间平等分配的话，那时的社会将与资本主义社会大相径庭：“劳动更加变成了一件完全是个人选择的事情。笨重危险的艰苦工作，不得不支付特别高的工资，以便吸引劳动者，有些人情愿去做这些工作，目的是为了明显地增加自己的收入。在另一个极端，有些人立志献身于非商业性的活动，他们也能如愿以偿，只要他们愿意降低自己的生活标准，当然他们也不至于在阁楼里忍饥挨饿。最重要的是，一些劳动密集型的服务将会繁荣起来，有人愿意为另外一些处于相同的收入水平和社会地位的人们提供这些服务。演戏、跳芭蕾舞、绘画、写作、体育运动，以及所有这类被亚当·斯密称为‘非生产性’的活动，都会在半职业、半业余的基础上兴旺起来；提供这类服务的人，也不会再堕落为巨富保护人的贫穷献媚者了。”简而言之，“财产所有民主制”将制约少数人肆意行使其经济权力。

正是在这个意义上，米德的“财产所有民主制”得到了罗尔斯的高度评价，他说：“财产所有民主制的背景制度，连同它的（可行的）竞争性市场，是试图分散财产和资本的所有，并因而试图阻止社会的一小部分人控制经济并间接控制政治生活本身。”罗尔斯深知，资本主义造成的贫富悬殊使得政治民主极易沦为一纸空谈。为了保障平等的政治权利与平等的政治影响力，仅仅靠小打小闹的福利国家是不够的。这就是为什么他在新版《正义论》的修订者序言中指出，如果让他重写一次《正义论》，他会更鲜明地将财产所有民主制与福利国家区分开来，因为福利国家虽然可以为不幸的人提供一定的保障（医疗、养

老、失业、工伤)，但它却对经济上的贫富悬殊视若无睹。为了实现真正的社会公正与政治民主，罗尔斯认为必须尽可能地保证所有公民在每一阶段的开始，站在同一条起跑线上，这就需要寻求一个比福利国家更为平等的社会，用各种方式分散资本和其他资源的所有权。

以上的介绍表明，西方那些认真思考民主问题的人都在探索超越现实资本主义民主的途径；他们的努力只是刚刚开始而已。现在有些人懒于思考，把以“选主”为主轴的体制当作实现民主的唯一途径。对他们而言，历史仿佛真的终结了，人类社会似乎只能按这种放之四海而皆准的方式运作，这是绝对荒谬的。对于真正关心民主的中国人来说，我们应该拓展想象的空间，从理论和实践上寻求“选主”体制以外实现人民当家做主的途径。中国是要在社会主义制度的基础上建设民主，它应是以最广大劳动人民利益为出发点的民主，是广泛参与的民主；完全不必向有产者做出巨大让步，而对民主大打折扣。如果认识不到这一点，盲目采用西方舶来的那些民主模式，最后的结果只能是南辕北辙。

香港吐露湾2008年3月21日完稿

(1) 除此之外，还有地方选举，包括州与州以下的选举。地方选举的投票率更低，往往是25%左右，也就是说，有75%的合法选民没有参加地方选举的投票。

(2) 基尼系数是意大利经济学家基尼于1922年提出的定量测定收入分配差异程度的指标。该系数最小是0，表示收入分配绝对平均；最大是1，表示收入分配绝对不平均；介于0和1之间时，该系数越大表示越不公平。基尼系数的计算方式也适用于测度其他方面的不平等，如投票率的不平等。

(3) 在2002年的众、参两院选举中，也分别有95%和76%花钱最多的候选人赢得席位。

(4) 值得注意的是，西方主流学界的注意力在前一本书上，而在相当大程度上忽略了后一本书。依据“Google学术”的统计，前者共被引用1018次，后者只被引用288次。《民主理论绪论》在1999年就被译为中文，中文版译为《民主理论的前言》，由生活·读书·新知三联书店出版，并被广泛引用；但《经济民主绪论》至今还没有被译为中文，也几乎没有在中文学术界引起多大注意。

永昌元年春正月乙卯改元王敦軍事將作亂
長史謝鯤體戊辰晝稱巨卿還沈充

乙亥親帥六軍以誅大逆敦兄敦遣使
侯正當謝鯤卓不從使人死矣然得史

一惶曰郤事共討敦於是詔甘卓共討
軍李眾說卓曰吾福將軍但伐之審謂梁

融於天下未寧之時故得以衣服天子非今比也使
將寧且逆說卓曰王氏乃露討屠

刺史陶_{（豫章）}安城固守甘卓遣承書許以兵中
一書曰吾至從二月後趙王勒立當圍徐

趙王曜自將揚難敵破之進疾難敵請
湛曜引兵還難敵上表求見不得安怒

獲定欲用亮是時當問亮為奪二人不從
天子數不_{（豐）}絕入攻長沙日還城

誰王承等殺亮_{（豐）}武昌王厚為道中殺之
陰保_{（豐）}王承等殺亮武昌王厚為道中殺之

甘卓傳事家怒正月乙亥襄陽太守
豐襲_{（豐）}殺之阮肥將拜己丑王處

敦以_{（豐）}然矣帝宴位十月乙亥還
邱_{（豐）}然矣帝宴位十月乙亥還

Copyright © 2018 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

制造汉武帝：由汉武帝晚年政治形象的塑造看《资治通鉴》的历史构建 / 辛德勇著．一增订本．—北京：生活·读书·新知三联书店，2018.8

ISBN 978-7-108-06357-1

I. ①制... II. ①辛... III. ①汉武帝（前156-前87） - 人物研究
②《资治通鉴》 - 研究 IV. ①K827=341 ②K204.3

中国版本图书馆CIP数据核字（2018）第145304号

责任编辑 张 龙

装帧设计 薛 宇

责任校对 常高峰

责任印制 徐 方

出版发行 生活·读书·新知三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

排版制作 北京金舵手世纪图文设计有限公司

印 刷 河北鹏润印刷有限公司

版 次 2018年8月北京第1版

2018年8月北京第1次印刷

开 本 880毫米×1230毫米 1/32 印张6.375

字 数 130千字 图11幅

印 数 00,001-10,000册

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)



作者近照

辛德勇，男，1959年生。主要从事中国历史地理学、历史文献学研究，兼事中国地理学史、中国地图学史和中国古代政治史研究，主要著作有《隋唐两京丛考》《古

代交通与地理文献研究》《历史的空间与空间的历史》《秦汉政区与边界地理研究》《建元与改元：西汉新莽年号研究》《旧史舆地文录》《石室牘言》《旧史舆地文编》《制造汉武帝》《祭獭食蹠》《海昏侯刘贺》《中国印刷史研究》《史记新本校勘》《书外话》《发现燕然山铭》等。

目 次

[撰述缘起](#)

[引言](#)

[第一章 论轮台之诏的性质](#)

[第二章 《通鉴》有关汉武帝与戾太子之间治国路线分歧的记载出自《汉武故事》](#)

[第三章 《汉武故事》所记史事初不足以凭信](#)

[第四章 司马光对汉武帝晚年政治取向的重构](#)

[第五章 刘宋时期另一场“巫蛊之变”与王俭塑造的戾太子形象](#)

[第六章 汉武帝谓戾太子不类己故事的原型](#)

[附录 汉武帝太子据施行巫蛊事述说](#)

[《制造汉武帝》的后话](#)

[田余庆先生印象（代后记）](#)

[增订本后记](#)

[返回总目录](#)

撰述缘起

这本小书，原是一篇题作《汉武帝晚年政治取向与司马光的重构》的文章，而撰写这篇论文，缘于在北京大学给研究生讲授目录学课程。

一般来说，针对中国古代文史专业的目录学课，主要是介绍各类要籍的特点和史料价值，而对大多数人和大多数问题的研究来说，其史料价值，首先体现在史事记述的丰富性和准确性上。在准备编年体史书的讲义时，最为着重讲述的史籍是《资治通鉴》（《春秋》和《左传》是放到经部里面讲）。我想尽可能清楚一些，向学生介绍《通鉴》各不同时期内容史料价值的差别。

当年读研究生时，业师黄永年先生明确教示，《通鉴》之秦汉及其以前部分，绝不能用作一般意义的史料；了解相关史事，更不宜先于《史记》《汉书》而阅读《通鉴》。这是因为其纪事内容，完全依据《史记》《汉书》等著述编录改写，并没有我们今天看不到的可信史料作依据。

但在备课时查阅其他一些史料学著述，却都没有见到像这样明确的说明。特别是田余庆先生《论轮台诏》这篇文章，主要是依据《资治通鉴》的记载立论。这种做法，与黄永年先生上述看法直接抵触，而在中国历史学界很大范围之内却具有强烈影响。田余庆先生的结论被编入多种中国通史的教科书，这篇文章也被一些学者誉为经典之作。

在这种情况下，若不剖析判明田先生这篇文章的合理性，就难以清楚阐释《通鉴》的史料价值。为此，我前后花费五年多时间，写成了这篇文稿，试图揭示司马光编纂《资治通鉴》时为达到其政治目的而径随己意构建历史的情况。通过这一研究，就可以很负责任地告诉学生，至少就《通鉴》的西汉部分而言，是不具备一般意义上的史料价值的，田余庆先生利用《通鉴》相关记载来认知西汉史事，在研究方法上，值得商榷。

文章写成后，几经辗转，前后经历过多家刊物，迁延一年多时间，也没有能够发表。绝望中曾想自费印个小册子，送给朋友看看就算了；或是将来有机会出文集时，直接收到里面。后来《清华大学学报》主编仲伟民先生偶然听说此稿，马上索去，并以最快的速度一字不删不改地全文刊出了这篇长达7万多字的文章。

文章发表后，引起学术界一些人的关注。标新立异，这也很自然。不过让我没有想到的是，三联书店的编辑朋友读到拙文后，表示愿意作为一部小书把它单独出版，于是就有了现在这部小书。仲伟民和三联编辑的热心，都令我十分感动，在此表示由衷的感激。

除了较原稿略有增改外，为适应单独出书的需要，还重新改定了书名。希望这个书名，能够更加凸显司马光随心所欲构建史事这一主题。

由于拙文刊出后，得到的一些回应，似乎都没有很好地理解我论述的思路，在这里，对本书的结构再稍加说明。

1. 前四章论述司马光对汉武帝晚年政治形象的塑造，指出其所依据的史料《汉武故事》等存在严重问题，不足凭信。这一点，对受

过相应史料学训练的人来说，是很容易理解的事情，但对另外一些人来说，却会有不同的想法。对此，我无法再做更多的解释和说明。唯一想提请读者注意的是，我论证汉武帝晚年并没有司马光所期望的政治路线转变，并非仅仅是由于《汉武故事》不可信据，更重要的依据是，《汉书》和《盐铁论》等基本史籍的记载，与此都存在严重冲突。

2. 第五章《刘宋时期另一场“巫蛊之变”与王俭塑造的戾太子形象》，是在前四章已经论定司马光系依据《汉武故事》来人为地构建汉武帝晚年政治取向，同时又采信余嘉锡先生的看法，把《汉武故事》的作者定为南朝刘宋时期的王俭这一前提下，分析王俭在《汉武故事》中构建汉武帝与戾太子之间两条路线斗争之事的背景。这是司马光大构建中套着的一个小构建。我想以此来展示这一历史构建的复杂性，而不是用它来证明《通鉴》相关记载的不可信性。像这样一个多重组合的历史构建，在历史构建问题的研究中，典型性很强，而在秦汉魏晋南北朝时期的史事记载当中，又很不容易遇到，所以，在这里花费很多篇幅，做了比较具体的解析。至于我的推测是否能够取信于所有读者，那是另一个问题，或者也可以说是信不信由你的事情。

3. 第六章是回到西汉，探寻这一复杂历史构建的实在原型，而不是用它来论证司马光是否构建过汉武帝晚年的政治形象。这一点也不是用实证的方法所能够获取读者认可的，信与不信，还是由你。

在我动手撰写这篇文稿的时候，田余庆先生已经身患重病。征求北大一些师友的意见，均告已不宜向先生当面请教相关问题。文章发表不久，先生即不幸去世，因而始终没有机会听取田先生的意见。这

是我研究这一问题最大的遗憾。今特在篇末附上我的追忆文章，以表达对田余庆先生的敬意。

2015年3月11日记

引言

汉武帝刘彻以十六岁少年，即大汉皇帝之位，意气风发，锐意开疆拓土。《汉书·武帝纪》记载其兴师动众，征伐四方，始终乐之不倦。及宋人司马光撰著《资治通鉴》，乃在征和四年（前89）下别有记事云：

三月，上耕于巨定。还，幸泰山，修封。庚寅，祀于明堂。癸巳，禅石间，见群臣，上乃言曰：“朕即位以来，所为狂悖，使天下愁苦，不可追悔。自今事有伤害百姓，糜费天下者，悉罢之。”田千秋曰：“方士言神仙者甚众，而无显功，臣请皆罢斥遣之。”上曰：“大鸿胪言是也。”于是悉罢诸方士候神人者。是后上每对群臣自叹：“向时愚惑，为方士所欺。天下岂有仙人，尽妖妄耳！节食服药，差可少病而已。”

[\(1\)](#)

依据上述记载，日本学者市村瓚次郎，在上世纪30年代出版的《东洋史统》一书中论述说，汉武帝在泰山会见群臣时所讲的这段话，以及由上述意愿进一步发展而在三个月之后亦即同年六月发布的停罢轮台屯田的诏书（案《通鉴》在上面的引文之下亦并载有此事），旨在罪己悔过，体现了汉武帝施政方针的改变。正是依赖这一改变，使得此前因其连年劳扰天下苍生而骚然不宁的民心，“复归于汉室，处于动摇状态的西汉王朝幸而保全。由此也可以看出，汉武帝足以堪称是一位伟大的政治家”[\(2\)](#)。其后，中国学者唐长孺，在从1956年开始编写的《秦汉史讲义》中，同样依据《通鉴》上述记载讲述说：“人民起义给武帝一个教训。前八九年（征和四年），他对群臣说：‘我从即位以

来，所作所为，狂妄无理，使得天下困苦，现在后悔莫及。‘因此他遣散了方士。这一年，有人建议在轮台设立屯田，他下了一纸诏书说明他不愿意再烦扰天下（这是有名的轮台之诏）。从此以后，他不再出兵。’⁽³⁾

至上世纪80年代中期，田余庆撰写《论轮台诏》一文，评述汉武帝一生行事，更系统地论述刘彻在其去世前两年，亦即征和四年，大幅度转变政治取向，由横征暴敛、穷兵黩武，转向所谓“守文”，从而“澄清了纷乱局面，稳定了统治秩序，导致了所谓‘昭宣中兴’，使西汉统治得以再延续近百年之久”，而田氏以为《通鉴》上述记载，即为“汉武帝‘罪己’的开端”⁽⁴⁾。

这是一个十分重大的历史论断，引起中国学术界广泛关注和高度赞誉⁽⁵⁾，复因田氏将其基本看法写入先此两年出版的《中国史纲要》秦汉史部分⁽⁶⁾，而且后来还有一些比较流行的通论性著述和大学教材，也都采纳了这一说法⁽⁷⁾，从而产生了更为普遍的社会影响。不过，仔细品味汉武帝对其臣下讲的这段话，堂堂天子，竟用“向时愚惑”甚至“所为狂悖”这种堪称“丑诋”的词句来追悔自己的罪过，这在整个中国历史上，恐怕都是绝无仅有的用法，即如清末人易佩绅所总结的那样：“自谓狂悖，自谓愚惑，千古之君，罕有自责如是者。”⁽⁸⁾如此背戾常理，其是否出自信史实录，未免令人疑虑。（见图一）



图一 明万历刻本《三才图会》中的汉武帝像

更令人费解的是，汉武帝自责“所为狂悖”而罢斥方士言神仙者，恰好紧接在他“禅石闾”之后。“禅石闾”之举，见于《汉书·武帝纪》[\(9\)](#)，确实可信，而《史记》《汉书》记载此“石闾者，在泰山下址南方，方士多言此仙人之间也，故上亲禅焉”，即武帝亲禅石闾的目的，

就是为迎候仙人，以求取长生不死⁽¹⁰⁾，《资治通鉴》却记载汉武帝在刚刚禅祠石闾之后，竟然突发异想，以“所为狂悖”之语严厉谴责自己的作为，转瞬之间，判若两人，脸面变换之迅疾，无乃过于急遽⁽¹¹⁾。

其实，若是进一步溯本求源，早在南宋末年，王应麟就已经将汉武帝在征和四年相继施行的这两种举措，连类并举，称誉其“知神仙之虚诞而斥方士之妄，知征伐之劳费而罢轮台之田。于惩忿窒欲，迁善改过，实用其功。旧愆既更，新德益茂”⁽¹²⁾。清初人黄中也简明扼要地谈到过同样的看法，谓“武帝惕然知惧，轮台悔过，下诏云：‘朕即位以来，所为狂悖。’汉社危而复安，数百年之宗祀，实此一语奠之也。”⁽¹³⁾因为在《资治通鉴》当中，还有很多相关的记载，所以单独阅读《通鉴》，确实很容易令人将所谓泰山罪己之语与轮台悔过之诏联系起来，对汉武帝晚年的政治取向，作出这样的判断。古往今来，往往会走上同一轨辙。

在古代学者这一类著述当中，明朝人王祿撰著的《大事记续编》，论述较为具体。《大事记续编》有相关纪事云：“汉孝武皇帝征和四年，春正月，帝幸东莱，欲浮海求神仙，群臣谏弗听。大风，海涌而止〔以《通鉴目录》《稽古录》修〕。二月丁酉，雍县无云如雷者三，陨石二〔以本纪修〕。三月，帝耕于巨定〔以本纪、荀悦《汉纪》、《稽古录》修〕。”⁽¹⁴⁾《汉书·武帝纪》记载在这一年正月，汉武帝确实有“行幸东莱，临大海”之举，出自《通鉴》的“欲浮海求神仙”一语，即使没有可靠依据，也可以说是符合情理的推断。《汉书·武帝纪》谓汉武帝继此之后，尚“还幸泰山，修封。庚寅，祀于明堂。癸巳，禅石闾”⁽¹⁵⁾，故王氏在《大事记续编》的《解题》中论之曰：“武帝一纪，征伐、宫室、祭祀、诗乐之事，无岁无之，独农桑之务未尝及焉。至是，始亲耕巨定，是殆悔心之萌乎？轮台悔过之诏，富民

搜粟之封，兆于此矣。”⁽¹⁶⁾若是果如王氏所说，汉武帝“亲耕巨定”这一举动，似乎正好可以佐证《通鉴》所记轮台悔过之诏的合理性。

汉帝“亲耕”，始见于文帝，而其具体地点没有清楚记载⁽¹⁷⁾。班固《白虎通》述此亲耕之制，谓乃“耕于东郊”，盖“东方少阳，农事始起。……故《曾子问》曰‘天子耕东田而三反之’”⁽¹⁸⁾，虽然《礼记》别称“天子亲耕于南郊”⁽¹⁹⁾，终归应该是在毗邻京师城垣的地方，后世天子亦无不如此行事。然而，汉武帝此番亲耕的“巨定”，却远在渤海岸边，故《汉书·沟洫志》有“东海引巨定”之说⁽²⁰⁾，东汉人服虔亦以其地“近东海”称之⁽²¹⁾。何以会出现如此违背礼制的举措？考虑到巨定与汉武帝“欲浮海求神仙”的东莱郡相去不远的情况，再联系当年“秦始皇立石海上，以为秦东门阙”以标识秦之东门并迎候海外仙人的做法⁽²²⁾，应当有理由推测，汉武帝之亲耕于巨定，大概与其行幸东莱一样，也是为了追求迎候海中的神仙，即为得道长生，而在东方海滨向海外的仙人示好。审视《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志》相关纪事，可见武帝在巨定亲耕之事，与行幸东莱一样，都是处于其从征和四年初起“东巡海上，考神仙之属”这一特殊途程之内，而在泰山脚下“禅石闾”，乃是此番“考神仙之属”最后的行为⁽²³⁾。因此，王祎对汉武帝亲耕于巨定的阐释，恐怕并不符合当时的实际情况。

事实上，通检《史记》《汉书》两书，以及诸如《盐铁论》这样直接议论武帝时期政事的著述，都见不到与上述泰山“罪己”内容相同的记载。这样一来，就牵涉一个基本的史料学问题，即仅见于《通鉴》而未见于《史记》《汉书》等基本史籍记载的西京史事，是否适宜用作论述西汉历史问题，尤其是像汉武帝悔过罪己这样重大历史问题的直接依据？

据云，田余庆的文章甫一发表，即有学者撰文对《通鉴》纪事的可信性提出质疑。针对这一问题，田余庆后来在把《论轮台诏》一文收入《秦汉魏晋史探微》一书时，有如下一段说明：

在我看来，《通鉴》资料取舍原则是无征不信，有异则考明之，严谨而不苟且，这是古今史界所公认的。所以我相信这段文字必有可靠根据。年代去司马光不远的朱熹是相信《通鉴》这段话的。《朱子语类》卷一三五论汉武帝“天资高，志向大，足以有为”；并谓其“末年海内虚耗，去秦始皇无几。……轮台之悔，亦是天资高，方如此。尝因人言‘太子仁柔不能用武’，答以‘正欲守其成。若朕所为，是袭亡秦之迹’。可见他当时已自知其罪”。这显然是朱熹引用《通鉴》此段文字，或是引用与《通鉴》此段文字同源的文字，用以与门人谈论历史。朱熹深谙司马光的学识，也了解北宋时古籍存佚的情况。他对于此段史料的鉴别，其权威性自然要大大超过今人。

他后来又补充说：

朱熹读史，主张正史为先，不偏废《通鉴》。《朱子语类》卷一一“读书法（下）”说：“看《通鉴》固好，然须看正史一部，却看《通鉴》。”关于轮台诏事，他应是先熟读《史》《汉》记载，然后特取《通鉴》之文加以论证。可见他对《通鉴》之文未因其不见正史而起疑心。司马光（1019—1086）与朱熹（1130—1200）年岁相距不是很远，《通鉴》对朱熹来说是近人之作，如果《通鉴》此文可疑，他是不会特别加以引用的。[\(24\)](#)

今案朱熹在论述史事时引用了《资治通鉴》这一内容，并不等于他专门“鉴别”过这段纪事之史料来源是否可信。在一般性地谈论某一史事时，往往会就其所知见而因便称引，这是古今相通的做法，朱子亦然。况且即使朱熹真的对这段纪事的史料来源做过“鉴别”，其“权威性”也不一定会“大大超过今人”。史料学的研究，需要比其他史事研究更为切实的证据。学问后出转精，也是事之常情，关键要看谁讲的话更有理据。

时下比较通行的历史文献解题导读类书籍，对《通鉴》西汉纪事的史料价值往往不做清楚说明。如柴德赓《史籍举要》，只是很笼统地说，《资治通鉴》的史料价值，是“三国以后至隋的史料价值胜于战国两汉，唐五代的史料价值又胜于三国以后至隋的一段”⁽²⁵⁾。另有专门研治《通鉴》的学者，对田余庆依据《通鉴》立论来阐释汉武帝晚年政治取向问题，乃大加赞赏，以为与《史记》和《汉书》相比，这些仅见于《资治通鉴》的记载，要“深刻得多，可以给我们全面的、深入的历史理解”⁽²⁶⁾。此外，如上世纪五十年代以后供职于台湾的秦汉史专家劳榦，虽然没有特别夸张地予以强调，但却同样十分关注《资治通鉴》中有关汉武帝与戾太子之间路线分歧以及汉武帝晚年治国路线转变的记载，对其史料可信性以及利用《通鉴》研治西汉史事的合理性丝毫没有怀疑⁽²⁷⁾。

在这种情况下，要想合理把握汉武帝晚年的政治取向，就需要在全面审视汉武帝治国方略演变脉络的同时，对《通鉴》上述记载的可信程度做出具体的考察。

(1) 宋司马光《资治通鉴》（北京，中华书局，1956）卷二二汉武帝征和四年，页738。

(2) 市村瓚次郎《东洋史统》（东京，富山房，1943）卷一第三章第五节《汉の国内事情》，页443—445。

(3) 唐长孺《讲义三种》（北京，中华书局，2011）之《秦汉三国史》第二章第七节《武帝事业的结果》，页87；又同书卷末附冻国栋撰《唐长孺先生生平及学术编年》，页11—12。

(4) 田余庆《论轮台诏》，原刊《历史研究》1984年第2期，此据作者文集《秦汉魏晋史探微（重订本）》（北京，中华书局，2004），页30—62。

(5) 如北京大学历史系阎步克教授谓“这确是一个富于启示的卓见”，是一个“精到论断”；又日本就实大学专门从事秦汉史研究的李开元教授，更称颂此文“堪称当代史学的经典论文，不但百读不厌，而且越读越有味道。……我已经不知道读过多少遍，仍然是回味无穷。那种无穷的回味，不仅是内容上的，而且是风格、形式和方法上的。由于造诣过于深沉，我至今无法对田氏史学做恰当的概括，眼下只能暂且称其为精致的艺术性史学”。另有署名“古石”者，撰文称“《论轮台诏》一文，集中研究了汉武帝由好大喜功政策向‘守文’政策转变的过程，其中对以卫太子为首的‘守文’势力与另一用法兴功势力的矛盾冲突的揭示，尤为深刻；对于认识专制制度下政治路线斗争的情态与特征，此文极有帮助”。阎说见《汉武帝时“宽厚长者皆附太子”考》一文，刊《北京大学学报》1993年第3期，页120、122；李说见《我的秘密书架》，刊《南方周末》，2007年5月30日；古石说见《严谨精进 有恨无悔——田余庆教授的中国史学研究》，刊《北京大学学报》1996年第4期，页112—114。

(6) 翦伯赞主编《中国史纲要》（北京，人民出版社，1983）第四章第二节《西汉时期统一的封建专制国家的确立》，页163。案据本书卷首邓广铭撰《关于本书的几点说明》，其中的秦汉史部分，是由田余庆执笔撰写。

(7) 如蔡美彪《中华史纲》（北京，社会科学文献出版社，2012）第三章第一节《阶级矛盾激化》，页58。又如张帆《中国古代简史》（北京，北京大学出版社，2001）第五章第二节《汉武帝的功业》，页92—93。

(8) 清易佩绅《通鉴触绪》（清光绪刻本）卷八，页12a。

(9) 《汉书》（北京，中华书局，1962）卷六《武帝纪》，页210。

(10) 《史记》（北京，中华书局，1959）卷二八《封禅书》，页1403。《汉书》卷二五下《郊祀志》下，页1246。

(11) 案据《史记》卷二八《封禅书》（页1403—1404）记载，直至司马迁撰著《史记》之时，尽管“方士之候祠神人，入海求蓬莱，终无有验，而公孙卿之候神

者，犹以大人之迹为解，无有效”，汉武帝亦“益怠厌方士之怪迂矣”，但他却依然“羈縻不绝，冀遇其真”。汉武帝对待求仙，恐怕到死都是这样一种心态。

(12) 宋王应麟《通鉴答问》（南京，江苏古籍出版社，1988，影印清光绪浙江书局刻《玉海》附印本）卷四“罢方士、不复出军”条，页70。

(13) 清黄中《黄雪瀑集》（清康熙咏古堂刻本）之《书秦誓后》，页12b—13a。

(14) 明王祎《大事记续编》（台北，台湾商务印书馆，1986，影印文渊阁《四库全书》本）卷一，页1a。

(15) 《汉书》卷六《武帝纪》，页210。

(16) 《大事记续编》卷一，页1a—1b。

(17) 《史记》卷一〇《孝文本纪》，页423。《汉书》卷四九《晁错传》，页2296—2297。

(18) 汉班固《白虎通》（北京，北京图书馆出版社，2006，《中华再造善本》丛书影印国家图书馆藏元刻本）卷上《耕桑》，页49b。

(19) 《礼记》（清嘉庆丙寅阳城张氏影摹重刻宋抚州本）卷一四《祭统》，页20a。

(20) 《汉书》卷二九《沟洫志》，页1684。

(21) 《汉书》卷六《武帝纪》唐颜师古注引服虔语，页210。

(22) 《汉书》卷二八上《地理志》上，页1588。别详拙文《越王勾践徙都琅邪事析义》，原刊《文史》2010年第1期，收入鄙人文集《旧史舆地文录》（北京，中华书局，2013），页43—56。

(23) 《史记》卷二八《封禅书》，页1403。《汉书》卷二五下《郊祀志》下，页1246。

(24) 田余庆《论轮台诏》，据《秦汉魏晋史探微（重订本）》，页57。

(25) 柴德赓《史籍举要》（北京，北京出版社，1982）下编《编年体类》—《资治通鉴》，页174。

(26) 张元《如何读〈资治通鉴〉》，刊《钱穆先生纪念馆馆刊》第三期（台北，台北市立图书馆，1995），页63—65。

(27) 劳榘《霍光当政时的政治问题》，又同人《对于〈巫蛊之祸的政治意义〉的看法》，并见作者文集《古代中国的历史与文化》（北京，中华书局，2006），页138、150。

第一章 论轮台之诏的性质

从清人黄中，到现代学者市村瓚次郎、田余庆，在论述汉武帝晚年政治取向时，都把所谓“轮台之诏”，看作刘彻彻底转变其治国方针的纲领性文件。那么，这道轮台诏书，具体都包括哪些内容以及是在怎样一种情况下颁布的呢？《汉书·西域传》记武帝征和四年（前89）事有云：

自武帝初通西域，置校尉，屯田渠犂。是时军旅连出，师行三十二年，海内虚耗。征和中，贰师将军李广利以军降匈奴。上既悔远征伐，而搜粟都尉桑弘羊与丞相御史奏言：“故轮台东捷枝、渠犂皆故国，地广，饶水草，有溉田五千顷以上，处温和，田美，可益通沟渠，种五谷，与中国同时孰。其旁国少锥刀，贵黄金采繒，可以易谷食，宜给足不乏。臣愚以为可遣屯田卒诣故轮台以东，置校尉三人分护，各举图地形，通利沟渠，务使以时益种五谷。张掖、酒泉遣骑假司马为斥候，属校尉，事有便宜，因骑置以闻。田一岁，有积谷，募民壮健有累重敢徙者诣田所，就畜积为本业，益垦溉田，稍筑列亭，连城而西，以威西国，辅乌孙，为便。臣谨遣征事臣昌分部行边，严敕太守都尉明燹火，选士马，谨斥候，蓄茭草，愿陛下遣使使西国，以安其意。臣昧死请。”

上乃下诏，深陈既往之悔，曰：“前有司奏，欲益民赋三十助边用，是重困老弱孤独也。而今又请遣卒田轮台。轮台西于车师千余里，前开陵侯击车师时，危须、尉犂、楼兰六国子弟在京师者皆先归，发畜食迎汉军，又自发兵，凡数万

人，王各自将，共围车师，降其王。诸国兵便罢，力不能复至道上食汉军。汉军破城，食至多，然士自载不足以竟师，强者尽食畜产，羸者道死数千人。朕发酒泉驴橐驼负食，出玉门迎军。吏卒起张掖，不甚远，然尚厮留甚众。曩者，朕之不明，以军候弘上书言‘匈奴缚马前后足，置城下，驰言：秦人，我句若马’，又汉使者久留不还，故兴遣贰师将军，欲以为使者威重也。古者卿大夫与谋，参以蓍龟，不吉不行。乃者以缚马书遍视丞相御史二千石诸大夫郎为文学者，乃至郡属国都尉成忠、赵破奴等，皆以‘虏自缚其马，不祥甚哉’！或以为‘欲以见强，夫不足者视人有余’。《易》之，卦得大过，爻在九五，匈奴困败。公车方士、太史治星望气，及太卜龟蓍，皆以为吉，匈奴必破，时不可再得也。又曰‘北伐行将，于黼山必克’。卦诸将，贰师最吉。故朕亲发贰师下黼山，诏之必毋深入。今计谋卦兆皆反缪。重合侯得虏候者，言‘闻汉军当来，匈奴使巫埋羊牛所出诸道及水上以诅军。单于遗天子马裘，常使巫祝之。缚马者，诅军事也’。又卜‘汉军一将不吉’。匈奴常言‘汉极大，然不能饥渴，失一狼，走千羊’。乃者贰师败军，士死略离散，悲痛常在朕心。今请远田轮台，欲起亭隧，是扰劳天下，非所以优民也。今朕不忍闻。大鸿胪等又议，欲募囚徒送匈奴使者，明封侯之赏以报忿，五伯所弗能为也。且匈奴得汉降者，常提掖搜索，问以所闻。今边塞未正，阑出不禁，障候长吏使卒猎兽，以皮肉为利，卒苦而**羹**火乏，失亦上集不得。后降者来，若捕生口虏，乃知之。当今务在禁苛暴，止擅赋，力本农，修马复令，以补缺，毋乏武备而已。郡国二千石各上进畜马方略补

边状，与计对。”由是不复出军，而封丞相车千秋为富民侯，以明休息，思富养民也。[\(1\)](#)

单纯分析上述记载，我以为对轮台之诏所蕴含的内容，完全可以做出不同于市村瓚次郎和田余庆等人的理解，即轮台诏所针对的内容，只是有关西域轮台地区军事部署的局部性问题，是因贰师将军李广利西征受挫所做的策略性调整，而不是朝廷根本性的大政方针。

昔吕思勉著《秦汉史》，述及轮台诏书，虽然没有上升到治国理念整体转变的高度，却也是将其视为汉武帝“悔远征伐”而“思富养民”的重大举措[\(2\)](#)；更早则至迟从宋代起，如真德秀等人，就将此轮台诏令，视作“武帝悔过之书”[\(3\)](#)。另外，在1949年之后，还有很多人，同样依据这道诏书，谓汉武帝在其末年，迫于各地农民的武力暴动等反抗活动的压力，不得不改变国策，止戈收兵，与民休息[\(4\)](#)；后来徐复观亦据此做出大略相似的论述，谓汉武帝“在征和四年做了政策的转变”[\(5\)](#)。若不考虑《资治通鉴》所展示的汉武帝治国理念发展过程，仅就其基本国策的转捩而言，这在很大程度上也可以说是单纯依据轮台之诏，得出了与市村瓚次郎、唐长孺、田余庆诸人相同的认识。

今案尽管班固在《汉书·西域传》的纪事里，是用“悔远征伐”“深陈既往之悔”这样的字样来叙述这篇诏书的主旨，在《汉书·食货志》里同样谓之曰“武帝末年，悔征伐之事，乃封丞相为富民侯”[\(6\)](#)，但汉武帝在诏书中实际讲述的“既往”之征伐，却只是前此一年之征和三年开陵侯（匈奴降者介合王）与贰师将军李广利西征的事情。事实上，这次出征，朝廷是同时“遣贰师将军七万人出五原，御史大夫商丘成将三万人出西河，重合侯莽通（马通）将四万骑出酒泉千余里”，因“汉恐车师兵遮重合侯，乃遣闾（开）陵侯将兵别围车师”[\(7\)](#)，而汉武帝在

轮台诏书中仅道及对马通（莽通）与开陵侯介合王攻取车师之役返程乏食一事和贰师将军李广利一路兵马的检讨，而对一路顺利进兵，“至浚稽山与虏战，多斩首”“杀伤虏甚重”的商丘成这支远征军⁽⁸⁾，却只字未提。所以，与其说像班固所讲的那样，是对其“军旅连出，师行三十三年，海内虚耗”的追悔，倒更像是总结李广利兵败降虏和莽通军因路遥乏食而损伤过众的教训⁽⁹⁾，审度双方实力和武备状况的对比，姑且先整顿边防，积聚财力，以伺机再战，如其所说令郡国二千石献策蓄马等事，就应该是为重新征战而预做准备。宋人林虑编纂《西汉诏令》，载录此轮台之诏，所拟题目为“诏蓄马补边”⁽¹⁰⁾，显示出按照林氏的理解，该诏重在调整对外作战的军事策略，而不是从根本上转变用兵于外的政治方针路线。

在这之前，我们也看到过类似的具体军事部署的收缩调整。例如，大约在元朔元年（前128）的时候，齐人主父偃和严安以及赵人徐乐，相继上书，以秦之亡国为镜鉴，劝谏汉武帝，外休兵戈，止征伐，罢转输；内缓刑罚，薄赋敛，省徭役。史称“书奏，天子召见三人，谓曰：‘公等皆安在？何相见之晚也！’于是上乃拜主父偃、徐乐、严安为郎中”⁽¹¹⁾。紧接着在元朔三年的春天，汉武帝即“罢沧海郡”，入秋后复“罢西南夷”⁽¹²⁾。这看起来好像是汉武帝听从主父偃等人的谏言，停罢了汉廷在东北、西南两方新开边地上兴作的戍守等项事宜，清人邵晋涵即曾评价汉武帝任用主父偃诸人事云：“此武帝悔心之萌欤？”⁽¹³⁾然而，就在汉武帝召见主父偃等人的下一年，亦即元朔二年，卫青即率大军出击匈奴，“收河南地，置朔方、五原郡”，元朔五年后更连年出兵不已，并相继将河西、岭南、闽越、朝鲜等地纳入大汉版图⁽¹⁴⁾。审其缘由，不过如徐乐上书所云，乃鉴于当时“关东五谷不登，年岁未复，民多穷困”（案据《汉书·武帝纪》记载，建元三年[前138]平原郡遭受水灾，饥民已经到了“人相食”的程度；元光三年

河水在濮阳决口，“泛郡十六”，受灾面积亦相当广泛），若是再毫无顾虑地“重之以边境之事，推数循理而观之，则民且有不安其处者矣。不安故易动”，而“易动者，土崩之势也。故贤主独观万化之原，明于安危之机，修之庙堂之上，而销未形之患”⁽¹⁵⁾，汉武帝所为，显然只是为防范内乱而做的一种策略性调整。又如，汉武帝在元狩三年（前120），亦即曾“减陇西、北地、上郡戍卒半”，但这是由于前此一年昆邪王杀休屠王降附汉朝，匈奴对当地边防的压力已经大大减轻，而汉廷紧接着在元狩四年就大规模迁徙关东贫民于“陇西、北地、西河、上郡、会稽，凡七十二万五千口”，卫青、霍去病等亦于同年率军出塞，大举北征，“封狼居胥乃还”（李广即战歿于此役）⁽¹⁶⁾，说明汉武帝依然奉行穷兵黩武的对外政策。

汉武帝临终前精心安排的托孤诸臣，不管是霍光，还是桑弘羊、上官桀、车千秋这些人，后来实际上都是在继续执行汉武帝一以贯之的施政方针，看不出市村瓚次郎和田余庆等人所说的路线转变⁽¹⁷⁾。这一历史事实，可以更为清楚地证明这一点。

尤其需要指出的是，昭帝始元六年（前81）召开的著名的盐铁会议，本来是由于太仆右曹给事中杜延年“见国家承武帝奢侈师旅之后，数为大将军光言：‘年岁比不登，流民未尽还，宜修孝文时政，示以俭约宽和，顺天心，说民意，年岁宜应。’”而霍光则出于权力斗争的需要，企图借此向桑弘羊等人发难⁽¹⁸⁾，始采纳这一建议，“举贤良，议罢酒榷盐铁”⁽¹⁹⁾。杜延年所说“宜修孝文时政”这一出发点，就意味着汉武帝治理国家的大政方针，绝没有在刘彻去世前发生过根本性转变，并且一直延续到昭帝时期，依然如此。桑弘羊在盐铁会议的辩论过程中，着意强调“君薨，臣不变君之政”，不宜“害先帝之功而妨圣主之德”⁽²⁰⁾，这也清楚表明当时执行的正是汉武帝即位以来一直贯彻实

行的施政路线。不然的话，杜延年就应该劝谏霍光之辈切实秉承汉武帝晚年遗志而不宜重蹈其早年故辙了。正因为如此，来自全国各地的贤良文学，接二连三地猛烈抨击武帝即位以来劳扰天下、苛虐子民的内外国政，除了盐铁、均输、漕挽、征戍之外，譬如刑罚之重，也已经到了“盗马者罪死”的严酷程度⁽²¹⁾。这时距离司马光所说汉武帝在泰山石闾下诏罪己，已经过去整整八年，在御史大夫桑弘羊和那些文学贤良的话语里，却一点儿也看不到汉武帝在晚年有过大幅度调整其政治取向使之转而“守文”的迹象。

特别是在讲述秦始皇求仙事时，乃谓“及秦始皇览怪迂，信机祥，使卢生求羡门高、徐市等，入海求不死之药。当此之时，燕齐之士，释锄耒争言神仙，方士于是趣咸阳者以千数，言仙人食金饮珠，然后寿与天地相保。于是数巡狩五岳、滨海之馆，以求神仙、蓬莱之属。数幸之郡县，富人以货佐，贫者筑道旁。其后小者亡逃，大者藏匿，吏捕索掣顿，不以道理。名宫之旁，庐舍丘落，无生苗立树。百姓离心，怨思者十有半。书曰：‘享多仪，仪不及物曰不享。’故圣人非仁义不载于己，非正道不禦（御）于前。是以先帝诛文成、五利等，宣帝建学官，亲近忠良，欲以绝怪恶之端，而昭至德之涂也”，即此诸“贤良”辈仅举述汉武帝诛杀公然对其行骗的所谓文成将军和五利将军作对比，亦略无一语提及《通鉴》所说武帝“悉罢诸方士候神人者”之事⁽²²⁾，看不到汉武帝本人的实质性转变。通观《盐铁论》全书，述及汉武帝所谓悔悟改过的举措，仍然只有停罢轮台屯田这一件事情⁽²³⁾。

事实上，班固只是将这道停罢轮台屯田的诏书载录于《汉书·西域传》中，而在记述一朝大政的《汉书·武帝纪》里，对此却未著一字。这已经从一个侧面向我们提示，班固本人似乎并没有明确的意识，要把它看作汉武帝政治取向转变的标志⁽²⁴⁾。特别是在《汉书·武帝纪》

篇末的赞语里，班固还很委婉地评议说：“如武帝之雄才大略，不改文景之恭俭以济斯民，虽《诗》《书》所称，何有加焉！”⁽²⁵⁾这显然是在指斥汉武帝虐待子民的一生，值此盖棺论定之时，亦略无一语提及他在晚年对此行径有过罪己悔过的举措。这更进一步显示出，在班固的眼里，汉武帝并没有改变过他的基本政治取向⁽²⁶⁾。

那么，在《汉书》的《西域传》和《食货志》里，何以又会出现“悔远征伐”“深陈既往之悔”之类的叙述呢？我想这有可能是从刘向《新序》下面一段议论中，采录了相关的内容（也有可能取自与《新序》此文同一起来源的某一著述），或是受到了这种看法的影响：

孝武皇帝自将师伏兵于马邑，诱致单于。单于既入塞，觉之，奔走而去。其后交兵接刃，结怨连祸，相攻击十年，兵雕民劳，百姓空虚，道殣相望，辎车相属，寇盗满山，天下摇动。孝武皇帝后悔之，御史大夫桑弘羊请佃轮台，诏却曰：“当今之务，务在禁苛暴，止擅赋，今乃远西佃，非所以慰民也，朕不忍闻。”封丞相号曰富民侯，遂不复言兵事，国家以宁，继嗣以定。⁽²⁷⁾

像《汉书》这样一部大书，在具体的记事中，采录一些不同来源的著述，是很自然的事情，然而，《新序》其书，本非纪事性史籍，而是借事设喻，阐发作者想要讲述的治世主张。唐人刘知几早已指出，《新序》书中往往“广陈虚事，多构伪辞”⁽²⁸⁾，譬如这里所说“孝武皇帝自将师伏兵于马邑，诱致单于”云云，与《史记》《汉书》的记载决然相违，实际上并不存在这样的事情⁽²⁹⁾，即其架空虚拟史事之至为昭彰者⁽³⁰⁾。因而，不能简单据以推定历史事实。要想准确理解汉武帝轮

台之诏的旨意，还是要以诏书本身的内容和诏书发布前后的具体事实为依据。

不过，市村瓚次郎和田余庆等人的看法，却与刘向相似，都把所谓“轮台诏”看作汉武帝政治路线转变的标志性文件，而他们之所以会得出这样的认识，在很大程度上，与本书开头引述的那段《资治通鉴》中的汉武帝“罪己”言论，具有直接关系。不仅如此，依据《通鉴》的记载，田余庆还向上追溯，找到了这条路线的发展脉络，指出在汉武帝与戾太子之间，一直存在着两条不同治国路线的分歧和斗争。

(1) 《汉书》卷九六下《西域传》下，页3912—3914。

(2) 吕思勉《秦汉史》（上海，上海古籍出版社，1983）第五章第四节《武帝事四夷》二，页120—121。

(3) 宋真德秀《西山先生真文忠公文章正宗》（明嘉靖四十三年杜陵蒋氏刻本）卷二《辞命》三《止田轮台等诏》，页20a。案检真德秀《大学衍义》（明崇祯刻陈仁锡评点本）卷二二《格物致知》二《辨人才·恤邪罔上之情》（页12a—16a），知至少就真氏本人而言，其对汉武帝与戾太子关系之认识，系完全得自《通鉴》，这与他对轮台诏产生此等认识，似亦不无关联。

(4) 何兹全《秦汉史略》（上海，上海人民出版社，1955）一二《土地兼并》，页72。张维华《论汉武帝》（上海，上海人民出版社，1957）第二章《汉武帝的生平事迹及其性格》，页50—55；又第四章《汉武帝时期的社会问题和经济问题以及汉武帝对于这些问题的措施》，页126—132。

(5) 徐复观《两汉思想史》（上海，华东师范大学出版社，2001）第三卷《〈盐铁论〉中的政治社会文化问题》，页73—75。

(6) 《汉书》卷二四上《食货志》上，页1138。

(7) 《汉书》卷六《武帝纪》，页209；又卷九四上《匈奴传》上，页3778—3779。案《汉书》卷九六下《西域传》下（页3922）系此役于征和四年，但据《汉

书》卷六《武帝纪》，乃征和三年事，《汉书》卷六六《刘屈氂传》（页2883）所记李广利等出师时间与《武帝纪》同，可证《汉书·西域传》系年应有讹误。

(8) 《汉书》卷六《武帝纪》，页209；又卷九四上《匈奴传》上，页3779。

(9) 案单纯就在这一点而言，陈苏镇在所著《汉代政治与〈春秋〉学》（北京，中国广播电视出版社，2001）第三章第三节《昭宣之治及其历史意义》中（页284—286）早已谈道：“细读轮台之诏，武帝兴兵数十年，而诏中所‘悔’的只是征和三年之役。”

(10) 宋林虑《两汉诏令》（北京，北京图书馆出版社，2005，《中华再造善本》丛书影印上海图书馆藏元至正九年苏天爵刻明人递修《两汉诏令》本）卷六《诏蓄马补边》，页27a—29a。

(11) 《史记》卷一一二《平津侯主父列传》，页2953—2960。参见《资治通鉴》卷一八汉武帝元朔元年，页599—603。

(12) 《汉书》卷六《武帝纪》，页171。

(13) 清邵晋涵《史记辑评》（上海，会文堂书局，1919）卷九，页9b。案此书系由会文堂首次石印面世，号称“邵二云先生定本”，但这种说法未必十分可靠，只是这些评语究竟出自何人之手，并不影响本书论述的问题。

(14) 《汉书》卷六《武帝纪》，页170—194。

(15) 《史记》卷一一二《平津侯主父列传》，页3557。《汉书》卷六《武帝纪》，页158、163。

(16) 《汉书》卷六《武帝纪》，页176—177。

(17) 案劳榦《霍光当政时的政治问题》一文，虽然也很重视《通鉴》所记汉武帝与戾太子治国理念的差异以及武帝晚年所谓“罪己诏书”，但却认为“汉武帝轮台之诏，也只是认清楚了当时的客观形势，为了国家一定要做一番休息，决不允许再做新的进取。但在武帝的志愿里面，并未完全放弃进取。这就是武帝指定顾命大臣之中，桑弘羊还要占一席之地之原因。这也就是后来汉宣帝所说‘汉家自有制度，本以王霸道杂之’的立场”。这也就意味着在劳氏看来，汉武帝轮台之诏并不具有根本改变其治国理念和方针的意义。劳文见作者文集《古代中国的历史与文化》，页141。

(18) 案关于霍光策动盐铁会议的内在原因，别详拙著《建元与改元》（北京，中华书局，2013）中篇《汉宣帝地节改元事发微》，页193—195。

(19) 《汉书》卷六〇《杜延年传》，页2664。

(20) 汉桓宽《盐铁论》（北京，北京图书馆出版社，2002，《中华再造善本》丛书影印国家图书馆藏明弘治十四年涂祯刻本）卷二《忧边》，页15a。

(21) 汉桓宽《盐铁论》卷一〇《刑德》，页2a—3a。

(22) 汉桓宽《盐铁论》卷六《散不足》，页7a—7b。

(23) 汉桓宽《盐铁论》卷四《地广》，页1b—2a。

(24) 案关于所谓“轮台诏”的性质问题，陈金霞《汉武帝〈轮台诏〉并非罪己诏》一文，已经具体论述过与市村瓚次郎和田余庆等人不同的看法，可参看。陈文刊《河南师范大学学报》第35卷第6期（2008年11月），页110—113。

(25) 《汉书》卷六《武帝纪》，页212。

(26) 案关于班固对汉武帝一生行事的总体评价，可参见清赵翼《廿二史札记》（北京，中华书局，1984，王树民《廿二史札记校证》本）卷二“汉书武帝纪赞不言武功”条，页34—35。

(27) 汉刘向《新序·善谋下》，据石光瑛《新序校释》（北京，中华书局，2009）卷一〇，页1398—1402。

(28) 唐刘知几《史通·杂说下》，据清浦起龙《史通通释》（上海，上海古籍出版社，1978）卷一八，页516。

(29) 《史记》卷一〇八《韩长孺列传》，页2861—2862；又卷一一〇《匈奴列传》，页2905。《汉书》卷六《武帝纪》，页162—163；又卷五二《韩安国传》，页2398—2405。

(30) 案刘向所撰《说苑》，性质同此《新序》，乃“除去与新序复重者”（刘向进书表语）编纂而成，曾巩早已指出，刘向之“著书及建言，尤欲有用于世”，逮清人张文虎撰在《舒艺室随笔》（清同治十三年金陵冶城宾馆刻本）卷四述及其书（页3a—3b），更在对比《说苑》《史记》载述的同一史事后判之曰，刘向所说，每“非事实”，而“史公所述，胜中垒（案指中垒校尉刘向）多矣”。曾巩说见《元丰类稿》（上海，商务印书馆，民国《四部丛刊初编》影印乌程密韵楼藏元刊黑口本）卷——《说苑目录序》，页14a—15b。

第二章 《通鉴》有关汉武帝与戾太子之间治国路线分歧的记载出自《汉武故事》

检读《汉书》相关记载，我们看不到在汉武帝与戾太子之间，存在明显的政治路线分歧，但司马光在《资治通鉴》中记述所谓“巫蛊之变”的由来时，却清楚记有这样的内容。为更好地说明这一问题，兹全文移录《通鉴》相关纪事如下：

初，上年二十九乃生戾太子，甚爱之。及长，性仁恕温谨，上嫌其材能少，不类己；而所幸王夫人生子闾，李姬生子旦、胥，李夫人生子髡，皇后、太子宠浸衰，常有不自安之意。上觉之，谓大将军青曰：“汉家庶事草创，加四夷侵陵中国，朕不变更制度，后世无法；不出师征伐，天下不安；为此者不得不劳民。若后世又如朕所为，是袭亡秦之迹也。太子敦重好静，必能安天下，不使朕忧。欲求守文之主，安有贤于太子者乎！闻皇后与太子有不安之意，岂有之邪？可以意晓之。”大将军顿首谢。皇后闻之，脱簪请罪。太子每谏征伐四夷，上笑曰：“吾当其劳，以逸遗汝，不亦可乎！”

上每行幸，常以后事付太子，宫内付皇后，有所平决，还，白其最，上亦无异，有时不省也。上用法严，多任深刻吏；太子宽厚，多所平反，虽得百姓心，而用法大臣皆不悦。皇后恐久获罪，每戒太子，宜留取上意，不应擅有所纵舍。上闻之，是太子而非皇后。群臣宽厚长者皆附太子，而

深酷用法者皆毁之；邪臣多党与，故太子誉少而毁多。卫青薨，臣下无复外家为据，竟欲构太子。

上与诸子疏，皇后希得见。太子尝谒皇后，移日乃出。黄门苏文告上曰：“太子与宫人戏。”上益太子宫人满二百人。太子后知之，心衔文。文与小黄门常融、王弼等常微伺太子过，辄增加白之。皇后切齿，使太子白诛文等。太子曰：“第勿为过，何畏文等！上聪明，不信邪佞，不足忧也。”上尝小不平，使常融召太子，融言“太子有喜色”。上嘿然。及太子至，上察其貌，有涕泣处，而佯语笑，上怪之；更微问，知其情，乃诛融。皇后亦善自防闲，避嫌疑，虽久无宠，尚被礼遇。

是时，方士及诸神巫多聚京师，率皆左道惑众，变幻无所不为。女巫往来宫中，教美人度厄，每屋辄埋木人祭祀之；因妒忌恚詈，更相告讐，以为祝诅上，无道。上怒，所杀后宫延及大臣，死者数百人。上心既以为疑，尝昼寝，梦木人数千，持杖欲击上，上惊寤，因是体不平，遂苦忽忽善忘。江充自以与太子及卫氏有隙，见上年老，恐晏驾后为太子所诛，因是为奸，言上疾祟在巫蛊。于是上以充为使者，治巫蛊狱。充将胡巫掘地求偶人，捕蛊及夜祠、视鬼，染污令有处，辄收捕验治，烧铁钳灼，强服之。民转相诬以巫蛊，吏辄劾以大逆无道；自京师、三辅连及郡、国，坐而死者前后数万人。

是时，上春秋高，疑左右皆为蛊祝诅；有与无，莫敢讼其冤者。充既知上意，因胡巫檀何言：“宫中有蛊气，不除之，上终不差。”上乃使充入宫，至省中，坏御座，掘地求蛊；又使按道侯韩说、御史章赣、黄门苏文等助充。充先治

后宫希幸夫人，以次及皇后、太子宫。掘地纵横，太子、皇后无复施床处。充云：“于太子宫得木人尤多，又有帛书，所言不道，当奏闻。”太子惧，问少傅石德。德惧为师傅并诛，因谓太子曰：“前丞相父子、两公主及卫氏皆坐此，今巫与使者掘地得征验，不知巫置之邪？将实有也？无以自明。可矫以节，收捕充等系狱，穷治其奸诈。且上疾在甘泉，皇后及家吏请问皆不报，上存亡未可知，而奸臣如此，太子将不念秦扶苏事邪？”太子曰：“吾人子，安得擅诛！不如归谢，幸得无罪。”太子将往之甘泉，而江充持太子甚急；太子计不知所出，遂从石德计。秋，七月，壬午，太子使客诈为使者，收捕充等。按道侯说疑使者有诈，不肯受诏，客格杀说。太子自临斩充，骂曰：“赵虏！前乱乃国王父子不足邪！乃复乱吾父子也！”又炙胡巫上林中。

太子使舍人无且持节夜入未央宫殿长秋门，因长御倚华盖白皇后，发中厩车载射士，出武库兵，发长乐宫卫卒。长安扰乱，言太子反。苏文迸走，得亡归甘泉，说太子无状。上曰：“太子必惧，又忿充等，故有此变。”乃使使召太子。使者不敢进，归报云：“太子反已成，欲斩臣，臣逃归。”上大怒。丞相屈牦闻变，挺身逃，亡其印绶，使长史乘疾置以闻。上问：“丞相何为？”对曰：“丞相秘之，未敢发兵。”上怒曰：“事籍籍如此，何谓秘也！丞相无周公之风矣，周公不诛管、蔡乎！”乃赐丞相玺书曰：“捕斩反者，自有赏罚。以牛车为橐，毋接短兵，多杀伤士众！坚闭城门，毋令反者得出！”太子宣言告令百官云：“帝在甘泉病困，疑有变；奸臣欲作乱。”上于是从甘泉来，幸城西建章宫，诏发三辅近县兵，部中二千石以下，丞相兼将之。太子亦遣使者矫制赦长

安中都官囚徒，命少傅石德及宾客张光等分将；使长安囚如侯持节发长水及宣曲胡骑，皆以装会。侍郎马通使长安，因追捕如侯，告胡人曰：“节有诈，勿听也。”遂斩如侯，引骑入长安；又发楫棹士以予大鸿胪商丘成。初，汉节纯赤，以太子持赤节，故更为黄旄加上以相别。

太子立车北军南门外，召护北军使者任安，与节，令发兵。安拜受节，入，闭门不出。太子引兵去，驱四市人凡数万众，至长乐西阙下，逢丞相军，合战五日，死者数万人，血流入沟中。民间皆云“太子反”，以故众不附太子，丞相附兵浸多。

庚寅，太子兵败，南奔覆盎城门。司直田仁部闭城门，以为太子父子之亲，不欲急之；太子由是得出亡。丞相欲斩仁，御史大夫暴胜之谓丞相曰：“司直，吏二千石，当先请，奈何擅斩之！”丞相释仁。上闻而大怒，下吏责问御史大夫曰：“司直纵反者，丞相斩之，法也；大夫何以擅止之？”胜之惶恐，自杀。诏遣宗正刘长、执金吾刘敢奉策收皇后玺绶，后自杀。上以为任安老吏，见兵事起，欲坐观成败，见胜者合从之，有两心，与田仁皆要斩。上以马通获如侯，长安男子景建从通获石德，商丘成力战获张光，封通为重合侯，建为德侯，成为秬侯。诸太子宾客尝出入宫门，皆坐诛；其随太子发兵，以反法族；吏士劫略者皆徙敦煌郡。以太子在外，始置屯兵长安诸城门。

上怒甚，群下忧惧，不知所出。壶关三老茂上书曰：“臣闻父者犹天，母者犹地，子犹万物也，故天平，地安，物乃茂成；父慈母爱，子乃孝顺。今皇太子为汉适嗣，承万世之业，体祖宗之重，亲则皇帝之宗子也。江充，布衣之人，闾

阎之隶臣耳；陛下显而用之，衔至尊之命以迫蹴皇太子，造饰奸诈，群邪错缪，是以亲戚之路鬲塞而不通。太子进则不得见上，退则困于乱臣，独冤结而无告，不忍忿忿之心，起而杀充，恐惧逋逃，子盗父兵，以救难自免耳。臣窃以为无邪心。诗曰：‘营营青蝇，止于藩。恺悌君子，无信谗言。谗言罔极，交乱四国。’往者江充谗杀赵太子，天下莫不闻。陛下不省察，深过太子，发盛怒，举大兵而求之，三公自将；智者不敢言，辩士不敢说，臣窃痛之！唯陛下宽心慰意，少察所亲，毋患太子之非，亟罢甲兵，无令太子久亡！臣不胜惓惓，出一旦之命，待罪建章宫下。”书奏，天子感寤，然尚未显言赦之也。

太子亡，东至湖，藏匿泉鸠里；主人家贫，常卖屨以给太子。太子有故人在湖，闻其富贍，使人呼之而发觉。八月，辛亥，吏围捕太子，太子自度不得脱，即入室距户自经。山阳男子张富昌为卒，足蹋开户，新安令史李寿趋抱解太子，主人公遂格斗死，皇孙二人皆并遇害。上既伤太子，乃封李寿为邳侯，张富昌为题侯。⁽¹⁾

田余庆分析上述记载，对汉武帝与戾太子之间的关系，得出了一段重要结论：

武帝既不满意卫太子“仁恕温谨”，又怕“亡秦之迹”再现；而要避免重蹈“亡秦之迹”，又正需要像卫太子那样堪为“守文”的人作为继嗣。这显然是矛盾的根源。其实在当时，武帝仍然深信自己的统治是稳固的，并不认为真会出现“亡秦”的结局。他认为，“朕不变更制度，后世无法；不出师征伐，天下不安”。显然，他还没有打定主意在自己统治的时间

内转变政策方向。他担心的是“后世”，也就是自己身后太子即位之时。他把转变政策之事付托给太子。所谓“吾当其劳，以逸遗汝”，以及告诫后世不要“如朕所为”，就是这个意思。至于他自己，那还是要继续“出兵征伐”，还是要继续“变更制度”。太初年间追匈奴，伐大宛，改正朔，易服色等，就是武帝这种思想的表现。这个时期，武帝主观上并没有意识到上述矛盾在将来有可能导致不幸的后果。

但是，从另一方面看来，矛盾确实在起着作用。卫太子与汉武帝比较，有不同的思想品格，有不同的统治政策。在武帝和太子并存的长时间里，朝廷中自然存在着两类官僚。一类是追随武帝的开边、兴利、改制、用法之臣，他们是多数；一类是拥护“守文”的太子的所谓“宽厚长者”，他们是少数。武帝和太子既然各有一班为自己效力的臣僚，他们的关系就超越了宫廷生活中的父子关系和个人权势关系，而具有朝廷中两种相矛盾的政治势力的性质。这两种政治势力的矛盾，在形势变化的时候，有可能激化起来，表现为武帝与太子的不可两立的抗争。

上引《通鉴》记事写清楚了武帝与太子冲突的两种政见的性质，但是理当作为原始资料看待的《汉书》却把这一冲突全部写成争宠、泄忿。《汉书·戾太子传》说：“武帝末，卫皇后宠衰，江充用事，充与太子及卫氏有隙”，遂有巫蛊之狱导致卫皇后和卫太子之死云云。两相比较，《通鉴》比较深刻，在史识上胜过《汉书》一筹。《通鉴》又认为元封以后武帝与太子疏远，仅仅是由于卫青死，卫太子失去了可以凭依的强有力的外家，因而臣下竞构太子的缘故。考虑到巫蛊之狱卫氏族灭的后果，此说不为无因；但仅仅如此而不究

及武帝、太子政见的不同，似乎又离开了《通鉴》本来的观点，离开了历史的深度。⁽²⁾

比较《汉书》与《通鉴》的记载，《汉书》确实没有田余庆所说“历史的深度”，甚至《通鉴》自身也有一部分记述，与这种深度不甚契合。然而，这种深度，究竟是出于司马光的认识，或者说是他的一种期望，还是历史的本来面貌，却是我们在对比分析《汉书》与《通鉴》的不同记载时，首先需要辨析的问题。而解决这一问题的关键，是《通鉴》上述记载的史料来源，即如清人阮元对《通鉴》的史料来源与其纪事宗旨之间关系所做的论述：“温公当日领袖群贤，博采载籍，斟酌异同，弃取裁截，后之学者，望洋而叹，几不尽知其所由来，安能全见其命意之所在？”⁽³⁾

我们今天要想尽知《通鉴》的史料来源，确实是无法做到的事情。面对上述《通鉴》有关汉武帝和戾太子之间关系的详细记载，清人全祖望对其史料来源，曾经感到十分困惑，谓“此条绝不知其何所出，《考异》中亦不及。西京事除班《书》外，唯褚先生补《史记》偶有异同，而荀《纪》则本班氏，温公不知采之何书，大足改正班史，而惜胡梅确亦未尝一考及也”⁽⁴⁾。不过，令人倍感幸运的是，与朱熹同时的南宋初年人吕祖谦，早已为我们揭示过《通鉴》这段记述所从出的史料及其价值。

吕祖谦著《大事记》，述及“巫蛊之变”，仅依据《汉书》本纪，简单记云：“秋七月，使者江充掘蛊太子宫。皇太子据斩充，发兵与丞相刘屈氂战，败，出奔。”⁽⁵⁾而在《大事记解题》中阐释有关这一事件的具体问题时，则有如下一段叙述：

《解题》曰：按《江充传》：“充为水衡都尉，坐法免。会朱安世告公孙贺巫蛊，连及阳石、诸邑公主，皆坐诛。后上幸甘泉，疾病，充因是为奏。言上疾祟在巫蛊。”此《公孙贺传》所谓“起自朱安世，成于江充”者也。余并见《通鉴》。

《通鉴》引《汉武故事》诸书，（书）戾太子及巫蛊事甚详。如言：“是时，方士及诸神巫多聚京师，率皆左道惑众。女巫往来宫中，教美人度厄，每屋辄埋木人祭祀之。因妒忌恚詈，更相告讐，以为祝诅上。心既以为疑，因是体不平。”此理之必然，盖可信也。

如载：“太子曰：‘吾人子，安得擅诛！不如归谢，幸得无罪。’太子将往之甘泉，而江充持太子甚急。太子计不知所出，遂从石德计。苏文迸走，得亡归甘泉，说太子无状。上曰：‘太子必惧，又忿充等，故有此变。’乃使使召太子。使者不敢进，归报云：‘太子反已成，欲斩臣，臣逃归。’上大怒。”以《汉书》考之，《戾太子传》载石德画矫节捕江充之策，止云“太子急然德言”而已，未尝有自归谢罪之说也。江充特扬声言太子宫得木人帛书，当奏闻耳，非敢如狱吏治庶僚禁止其朝谒也。籍使充果持太子甚急，太子不得往甘泉，则亦何由能发兵乎？《刘屈氂传》：“戾太子杀充，发兵入丞相府，屈氂挺身逃。是时上避暑甘泉宫，丞相长史乘疾置以闻。上问：‘丞相何为？’对曰：‘丞相秘之，未敢发兵。’上怒曰：‘事籍籍如此，何谓秘也？丞相无周公之风矣。周公不诛管、蔡乎？’”长史既乘疾置，必先苏文至甘泉。武帝闻变之始，其怒如此，必不能亮太子之无他、（无）遣使召之事也。凡此类，皆不可尽信。[\(6\)](#)

东莱吕氏，在南迁中原诸族当中，以所谓“中原文献”著称于时，即吕祖谦本人所说“我伯祖西垣公躬受中原文献之传，载而之南”⁽⁷⁾，家族富有藏书，因而就历史文献之间源流关系的分析判断而言，其权威性当不在朱熹之下。正因为吕氏家中拥有非常完备的图书，《大事记解题》所述，应当是依据当时所传《汉武故事》全本立论，信而可据。司马光《通鉴考异》亦曾数次直接征引《汉武故事》的内容，愈可证吕氏之言非妄⁽⁸⁾。而朱熹赞誉吕祖谦编著《大事记》“其书甚妙，考订得子细”，又谓“《大事记》甚精密，古今盖未有此书”，甚至希望有人能够“续而成之”⁽⁹⁾，便首先应该包括对其甄别采择史事严谨程度的认可⁽¹⁰⁾。基于朱熹的学术造诣，这在很大程度上也可以视作当时富有学识的读书人对吕祖谦《大事记》的一般看法。从总体时代背景来看，这也是南宋学术较北宋学术更为深邃精密的一种体现⁽¹¹⁾。逮清乾隆年间修纂《四库全书》，馆臣亦称誉吕祖谦撰著《大事记》与《大事记解题》，“凡《史》《汉》同异及《通鉴》得失，皆缕析而详辨之，……其用心亦为周至”⁽¹²⁾，因而我们更应该重视吕氏上述看法。

唯吕祖谦《大事记》和《大事记解题》记事都十分简略，依例本无法一一载录《汉武故事》所记戾太子事，因而从上文当中，还不易清楚看出《通鉴》所记汉武帝与戾太子的政见分歧，是否也属出自“不可尽信”的《汉武故事》。在吕祖谦之后，宋人王益之在所著《西汉年纪》中也记述了相关史事，从中则可以清楚，王氏乃是本着与吕祖谦同样的看法，有意弃除了《汉武故事》中所有这些内容：

初，上晚得戾太子，甚爱之。及长，上嫌其材能少，不类己。会女巫往来宫中，教美人度厄，埋木人祭祀之。上乃使江充入宫，掘地求蛊。充云：“于太子宫得木人尤多。”太子惧，斩江充，发兵与丞相刘屈氂战〔《考异》曰：吕氏

《解题》曰：“《通鉴》引《汉武故事》诸书，载其始末甚详。……凡此类皆未尽信。”今删去之〕。太子兵败，南奔覆盎城门〔《汉武故事》〕。亚谷侯卢贺，坐受太子节，掠死。东城侯居股，与太子举兵谋反；开陵侯建禄，舍太子所私幸女子，皆要斩〔《侯表》〕。吏士劫略者，皆徙敦煌郡。以太子在外，始置屯兵长安诸城门〔《屈牝传》……〕。上怒甚，群下忧惧，不知所出。壶关三老茂上书曰：“臣闻父者犹天，母者犹地，子犹万物也。故天平地安，阴阳和调，物乃茂成；父慈母爱，室家之中，子乃孝顺。阴阳不和，则万物夭伤；父子不和，则室家丧亡。故父不父则子不子，君不君则臣不臣，虽有粟，吾岂得而食诸？昔者，虞舜孝之至也，而不中于瞽瞍，孝已被谤，伯奇放流，骨肉至亲，父子相疑。何者？积毁之所生也。由是观之，子无不孝，而父有不察〔案《戾太子传》此下有‘今皇太子为汉适嗣’一段，叙戾太子及江充等事，此本不载，文义未明〕。臣闻子胥尽忠而忘其号，比干尽仁而遗其身。忠臣竭诚，不顾铍钺之诛以陈其愚，志在匡君安社稷也。《诗》云‘取彼谗人，投畀豺虎。’唯陛下宽心尉意，少察所亲。臣不胜惓惓，出一旦之命，待罪建章阙下。”书奏，天子感悟，然尚未显言赦之也〔《考异》曰：《荀纪》以为令狐茂，《汉武故事》以为郑茂，二者不同。《汉书》不载姓，今从之。

《故事》又云：“茂上书，上感悟，赦反者，拜郑茂为宣慈校尉，持节徇三辅，赦太子。太子欲出，疑弗实。吏捕太子急，太子自杀。”温公云：“是时上若赦太子，当诏吏勿捕，此说恐妄。”故《通鉴》削去，止云：“书奏，天子感悟，然尚未显言赦之也。”今从《通鉴》〕。八月辛亥，吏围捕太

子。太子自度不得脱，即入室，距户自经〔《戾太子传》
《本纪》〕。巫蛊之祸，起自朱安世，成于江充，遂及公主、皇后、太子皆败〔《公孙贺传》〕。[\(13\)](#)

文中“太子兵败，南奔覆盎城门”，不见于《汉书·戾太子传》等处，仅见于上引《资治通鉴》，而王益之在此特地注出语出《汉武故事》，说明王氏当时所见《汉武故事》，尚有该项纪事，而今传本《汉武故事》与《西汉年纪》以外其他诸书所引《汉武故事》片段，已不见这条佚文。由此可以进一步证明，王益之删去吕祖谦所说出自《汉武故事》等书的那一大段有关汉武帝与戾太子路线分歧的记述，也是在亲见《汉武故事》原文情况下所做的判断，并非盲目信从吕祖谦的说法。

《四库提要》称“司马光《通鉴》所载汉书（德勇案：‘汉书’文字有讹，当正作‘西汉事’），皆本班、马二书及《荀纪》为据，其余鲜所采掇。益之独旁取《楚汉春秋》《说苑》诸书，广征博引，排比成书，视《通鉴》较为详密。至所作《考异》，于一切年月舛误、纪载异同、名地错出之处，无不参稽互核，折衷一是，多出二刘《刊误》、吴仁杰《补遗》之外，尤《通鉴考异》所未及，其考证亦可谓精审矣”[\(14\)](#)。明此“广征博引”而精审考辨的著述特征，再看其记述太子兵败后“南奔覆盎城门”事，还是取自《汉武故事》，尤可知王益之在《西汉年纪》中“删去”《通鉴》中有关汉武帝与戾太子不同治国理念的记载，应是缘于经过审慎比勘考辨之后而对这段史料的可靠性无法认同使然，并非简单摒弃《汉武故事》的一切记载。

本书开头引述的那段《资治通鉴》的纪事，亦即征和四年（前89）三月汉武帝向臣下讲述的“朕即位以来，所为狂悖”与“向时愚惑，

为方士所欺”云云等所谓“罪己”之语，以及汉武帝停罢糜费天下百姓的候望神人之方士等事，在《西汉年纪》当中，同样没有移录片言只语。究其原因，可以推知，乃是由于这段记载也是出自《汉武故事》，不可信据。至清人严可均编纂《全上古三代秦汉三国六朝文》，也没有作为残断的诏书来收录这段文字，当是同样以为此文源出小说，不宜采录。

《汉武故事》原书久已失传，今传内容最为丰富的佚文，当属北宋时期与司马光约略同时人晁载之在所纂《续谈助》中节录的部分内容，其中有相关记载曰：

上欲浮海求神仙，海水暴沸涌，大风晦冥，不得御楼船，乃还。上乃言曰：“朕即位已来，天下愁苦，所为狂悖，不可追悔。自今有妨害百姓、费耗天下者，罢之。”田千秋奏请罢诸方士，斥遣之，上曰：“大鸿胪奏是也。”其海上诸侯（候）及西王母驿悉罢之，拜千秋为丞相。时上年六十余，发不白，更有少容，服食辟谷，希复幸女子矣。每见群臣，自叹愚惑：“天下岂有仙人，尽妖妄耳。节食服药，故差可少病。”自是亦不服药，而身体皆瘠瘦，一二年中惨惨不乐。三月丙寅，上昼卧不觉。明日，色渐变，闭目。乃发哀告丧。

[\(15\)](#)

两相对照，《通鉴》相关纪事，显然是用此文点窜而成，而通读上下文句，知《汉武故事》原文乃谓汉武帝因中止服食辟谷并停罢候望仙人，始身体衰败，从而迅速殒命。不仅如此，《太平御览》引《汉武故事》佚文，尚谓汉武帝死后，其“常所幸御，葬毕悉居茂陵园。上自婕妤以下二百余人，上幸之如平生，而傍人不见也。（霍）光闻之，

乃更出宫人，增为五百人，因是遂绝”⁽¹⁶⁾。即使往生他界，依旧尽享男女至乐。可见作者讲述这一故事的主旨，显然是要以汉武帝为镜鉴，来宣扬若想追求成仙得道，一定要一以贯之，不能半途而废。这与司马光断章取义之后所要体现的思想，正好相反。

正因为《资治通鉴》相关记载是强自截取《汉武故事》以接入《汉书》的纪事之下，才会出现本书开头所说其与《汉书》所记武帝“禅石闾”之事直接抵触的情况。

(1) 宋司马光《资治通鉴》卷二二汉武帝征和二年，页726—733。

(2) 田余庆《论轮台诏》，据《秦汉魏晋史探微（重订本）》，页36—37。

(3) 清阮元《揅经室集》（北京，中华书局，1993）二集卷七《通鉴训纂序》，页556。

(4) 清全祖望《经史问答》（清乾隆三十年万氏杭州原刻本）卷一〇，页6a—6b。

(5) 宋吕祖谦《大事记》（杭州，浙江古籍出版社，2005，《吕祖谦全集》本）卷一二，页180。

(6) 宋吕祖谦《大事记解题》（杭州，浙江古籍出版社，2005，《吕祖谦全集》本）卷一二，页873—874。

(7) 宋吕祖谦《东莱吕太史文集》（杭州，浙江古籍出版社，2005，《吕祖谦全集》本）卷八《祭林宗丞文》，页133。

(8) 宋司马光《资治通鉴考异》（上海，商务印书馆，民国缩印纸皮本《四部丛刊初编》影印宋刊本）卷一元光四年十二月晦“杀窦婴”条，页3；又元光五年“董偃见上”条，页4；元封五年四月“卫青薨”条、征和二年七月“壶关三老茂上书天子感悟”条，页5。

(9) 宋朱熹《晦庵先生朱文公文集》（上海，上海古籍出版社，2002，《朱子全书》本）卷二七《答詹帅书》，页1204。宋黎靖德编《朱子语类》（北京，中华书局，1994）卷一二二《吕伯恭》，页2953。

(10) 案过去我在《东莱考史例说——以五原郡的始设时间为例述吕祖谦之历史考辨》一文中，曾举例论述过吕氏历史考辨的精审程度。拙文收入鄙人文集《困学书城》（北京，生活·读书·新知三联书店，2009），页222—232。

(11) 案清人朱彝尊《曝书亭集》（台北，世界书局，1989）卷四五《书李氏续通鉴长编后》（页547），谓“宋儒史学，以文简（李焘文简）为第一。盖自司马君实、欧阳永叔书成，犹有非之者，独文简免于讥驳”，所说亦清楚体现出南宋史学著述较诸北宋欧阳脩、司马光辈更为精密谨严的特征。

(12) 宋吕祖谦《大事记》卷首录清四库馆臣撰《大事记提要》，页1。

(13) 宋王益之《西汉年纪》（上海，商务印书馆，1937，排印《国学基本丛书》本）卷一七汉武帝征和二年，页257—259。

(14) 清官修《四库全书总目》（北京，中华书局，1965，影印清浙江刻本）卷四七《史部·编年类》“西汉年纪”条，页426—427。

(15) 宋晁载之《续谈助》（上海，商务印书馆，1939，《丛书集成初编》排印清光绪间归安陆氏刻《十万卷楼丛书》本）卷三录题汉班固撰《汉武故事》，页69。

(16) 宋李昉等《太平御览》（北京，中华书局，1960，影印宋本）卷八八《皇王部·孝武皇帝》，页421。

第三章 《汉武故事》所记史事初不足以凭信

上面这条《汉武故事》的纪事，已经反映出此书记述的汉武帝行事，恐怕不尽属于信史。对司马光采录其中所谓“罪己”之语编入《资治通鉴》，明初人王祎在《大事记续编》的“解题”中也早已指出，其文“出《汉武故事》，其言绝不类西汉，《通鉴》误取尔”⁽¹⁾。清四库馆臣同样认为，就研治西汉史事而言，《汉武故事》属于“晚出伪书，不足为据”⁽²⁾。

《隋书》与两《唐书》著录《汉武故事》，或入史部旧事类，或入史部故事类，虽然具体的类别有所差异，但都是列在史部⁽³⁾；北宋中期王尧臣等奉敕编纂《崇文总目》，同样将其排在杂史类下，与《周书》《越绝书》《战国策》等史籍并列⁽⁴⁾。单纯从这样的目录分类来看，难免会给人以其书纪事信实的印象。那么，为什么从宋朝的吕祖谦、王益之，到明朝的王祎，再到清代的四库馆臣，他们这些人都觉得《汉武故事》的材料不可信据呢？事实上，在古代著述的分类体系中，有几类书籍，性质每有纠葛。如元人马端临即谓“有实故事而以为杂史者，实杂史而以为小说者”⁽⁵⁾，《汉武故事》正在这类性质容易混淆的书籍当中。

下面，我们首先从传世的《续谈助》节录本中，引述两处片段，看看这书究竟是一部什么性质的著述。如：

凿昆池，积其土为山，高三十余丈。又起柏梁台，高二十丈，悉以香柏以处神君。神君者，长陵女子也，死而有

灵，霍去病微时，数祷神君，乃见其形，欲与去病交接，去病不肯。及去病疾笃，上令为祷神君。神君曰：“霍将军精气少，吾尝欲以太一精补之，可得延年。将军不晓此意，遂见断绝。今疾必死，非可救也。”去病竟死。上乃造神君请术，行之有效，大抵不异容成也。自柏梁烧后，神稍衰。东方朔取宛若〔神君之姒〕为小妻，生子三人，与朔同日死，时人疑化去弗死也。[\(6\)](#)

又：

七月七日，上于承华殿斋。日正中，忽见有青鸟从西来，上问东方朔，朔对曰：“西王母暮必降。”尊像上乃施帷帐，烧贝末香。香，兜渠国所献也。香如大豆，涂宫门，闻百里。是日夜漏七刻，西方无云，隐如雷声，竟天紫色。有顷，王母至，乘紫车，玉女夹驭，载（戴）七胜，青气如云，有二青鸟如鸾，夹侍王母旁。下车，上迎拜，延母坐，请不死之药。母曰：“帝滞情不遣，欲心尚多，不死之药，未可致也。”因出桃七枚，母自噉二枚，与帝五枚。留至五更，谈话世事，而不肯言鬼神，肃然便去。东方朔于朱鸟牖中窥母，母曰：“此儿好作罪过，疏妄无赖，久被斥退，不得还天。然原心无恶，寻当得还，帝善遇之。”母既去，上惆怅良久。[\(7\)](#)

读此两例，即已足知此书充满怪诞传说，绝非信史。

传世《续谈助》节录本如此，那么，北宋时期其他题作《汉武故事》的传本，有没有可能是与此晁氏节录本有较大不同的另一部严肃历史著述呢？在北宋初年编纂的《太平广记》和《太平御览》当中，

也都引述有不少《汉武故事》的内容。下面让我们各举一例，来看一看情况究竟如何。在《太平广记》当中，恰好也摘录有前述神君与霍去病的故事，内容如下：

汉武帝起柏梁台，以处神君。神君者，长陵女，嫁为人妻，生一男，数岁死。女悼痛之，岁中亦死，死而有灵。其姒宛若祠之，遂闻言宛若为主，民人多往请福。说人家小事，颇有验，平原君亦事之。其后子孙尊显，以为神君力，益尊贵。武帝即位，太后迎于宫中祭之，闻其言，不见其人。至是神君求出，乃营柏梁台舍之。初霍去病微时，数自祷神，神君乃见其形，自修饰，欲与去病交接。去病不肯，责神君曰：“吾以神君清洁，故斋戒祈福。今欲为淫，此非神明也。”自绝不复往，神君亦惭。及去病疾笃，上令祷神君。神君曰：“霍将军精气少，命不长，吾尝欲以太一精补之，可得延年。霍将军不晓此意，乃见断绝，今不可救也。”去病竟卒。卫太子未败一年，神君乃去。东方朔娶宛若为小妻，生子三人，与朔俱死。[\(8\)](#)

又《续谈助》节录本中有关汉武帝与西王母会面的记述，在《太平御览》引录的佚文中，也分为几处，记有大致相同的内容：

七月七日，上于承华殿齐（斋）。（日）止（正）中，忽有一青鸟从西方来，集殿前。上问东方朔，朔曰：“此西王母欲来也。”有顷，西王母至。有二青鸟如乌，侠（夹）侍王母旁。[\(9\)](#)

西王母当降，上烧兜末香。兜末香，兜渠国所献，如大豆，涂门，香闻百里。关中常（尝）大疾疫，死者因生。[\(10\)](#)

西王母降，东方朔于朱雀牖中窥母。母谓帝曰：“此儿无赖，久被斥逐，原心无恶，寻当得还。”⁽¹¹⁾

相互对照，我们可以确认，北宋初年以来迄至司马光编纂《通鉴》的时候，再到南宋时期吕祖谦撰著《大事记》、王益之撰著《西汉年纪》的时候，世间通行的《汉武故事》理当别无他本，而上述引文乃清楚表明，此书本属驾神托仙的小说故事，内容怪异离奇，实在不宜当作纪事的史料来使用。又由此看来，《隋书·经籍志》和两《唐书》之《经籍》《艺文志》对《汉武故事》所做类别划分，自然都很不得当，清四库馆臣早已就此提出批评说：“志艺文者有故事一类，其间祖宗创法，奕叶慎守，是为一朝之故事；后鉴前师，与时损益者，是为前代之故事。史家著录，大抵前代事也。《隋志》载《汉武故事》，滥及稗官，……循名误列，义例殊乖。”⁽¹²⁾正是基于这样的认识，清修《四库全书》才将《汉武故事》改列在子部小说家中。

如本书开头所述，《论轮台诏》一文刊布未久，即有读者对《通鉴》的史料价值提出疑问。为此，田余庆后来修订此文时添加有一段跋语，补充说明甘肃玉门花海汉代烽燧遗址出土的一支多棱形木觚上所书写的汉武帝遗诏，其中有文句叮嘱身居储位的太子，要“善遇百姓，赋敛以理”等等，并且谈到“胡亥自圯（德勇案：后有学者改读作‘恣’），灭名绝纪，审察朕言，众（德勇案：后有学者指出当通作‘终’）身毋久（德勇案：后有学者指出当通作‘疚’）”云云。田氏以为“遗诏所反映的历史背景，与《论轮台诏》文中勾勒的武帝晚年诸种情况是契合的。尤其是遗诏所说‘胡亥自圯，灭名绝纪’，就是惩‘亡秦之迹’，这与《通鉴》所录武帝对卫青之言一致，也与武帝轮台之悔的思想一致。读此遗诏，自觉《论轮台诏》文又多了一点印证”⁽¹³⁾。今案清人赵翼早已指出“汉诏多惧词”这一普遍情况⁽¹⁴⁾，这些惩亡秦之迹的

警示语句，未必非武帝莫属。这支木觚上书写的汉皇诏书，究竟属于哪一位帝王，并没有清楚标记，从事整理的考古工作者当时虽然主张将其定为汉武帝的遗诏（过去我也承用过这一说法）。这篇诏书中有些文句口语的意味很浓，辞气质朴，确应是直接针对皇太子而发，但汉武帝的太子刘弗陵，在武帝去世时年仅八岁，不可能听懂看明白如此严肃庄重的嘱咐。因此，这份遗诏似乎不大可能出自武帝。

胡平生后来研究指出，从受诏对象应有的年龄、诏书中对胡亥亡国教训念念不忘的情况及所体现的“无为而治”思想、汉高祖因征黥布而受伤后自知不治的心态、刘邦之敬重天地山川各类祠祭以及他轻徭薄赋、招贤纳士的施政措施等各项因素综合来分析，这份诏书应该是汉高祖临终前留给后来的惠帝刘盈的遗言。

今案宋人王应麟尝谓汉时诏令乃“人主自亲其文”⁽¹⁵⁾，具体的情况则是在汉武帝以前的高惠文景时期尤甚；特别是如同唐人郑亚所指出的那样，在高祖肇建大汉之初，“当秦焚书之后，侍从之臣皆不习文史，萧曹之辈又乏儒墨之用，每封功臣，建子弟，其辞多天子为之”⁽¹⁶⁾。正因为汉高祖的诏敕多亲自动笔撰写，而且这一点在西汉诸帝中尤为突出，才会有《汉高祖手诏》一卷一直流传到南朝萧梁时期⁽¹⁷⁾。传世《古文苑》中尚收录有“汉高祖手敕太子”五条，审其口吻语句，正与玉门花海出土的汉帝遗诏酷似，俱非如后世由文臣拟写昭告天下的官样文章可比。宋人章樵为《古文苑》做注，释云：“《汉书·艺文志》‘《高祖传》十三篇’，固自注：‘高祖与文臣述古语及诏策也。’此编或居诏策之一。”⁽¹⁸⁾余嘉锡以为“其说是也。但《古文苑》为宋人所辑，其时《高祖传》已亡，盖即自《小说》录出也。诸家注《汉书》者皆不引此，殆疑其非真，不知已先见梁人书中矣”⁽¹⁹⁾。实则萧梁时期流行的所谓《汉高祖手诏》，正应当是《汉书·艺文志》所著录《高

祖传》中的诏策部分内容，余嘉锡提到的《小说》或称《殷芸小说》，作者殷芸正是萧梁时人，其书乃奉梁武帝敕命编撰⁽²⁰⁾，固有缘将此《汉高祖手诏》的内容，采录到书中。如同余嘉锡所指出的那样，《殷芸小说》在采录这些内容时，本来已经清楚注明系出自“汉高帝敕”⁽²¹⁾。而若后来的汉武帝刘彻，则以“好艺文”之故，书翰改而“常召司马相如等视草”⁽²²⁾，要是特地立有此等“遗诏”，似乎更应安排词臣来润色定稿。结合这一背景，再来通观胡氏的论证过程，知其所说符合汉代的实际情况，信而可从；至少要远比过去的武帝之说妥帖合理⁽²³⁾。根据这一新的研究，恐怕已经不能再简单地援据玉门花海汉代烽燧遗址出土的汉朝遗诏，来印证《通鉴》相关纪事的可信性。

在此需要稍加说明的是，阎步克因赞赏田余庆《论轮台诏》一文依据《资治通鉴》的记载来勾勒汉武帝与戾太子之间的两条路线斗争，进而撰写专文，试图证明《通鉴》取自《汉武故事》的“群臣宽厚长者皆附太子”一说⁽²⁴⁾。然而，通读阎文，感觉文中举述的所谓“宽厚长者”，或者其为人行事是否堪称“宽厚”尚无以知晓，或者其是否附从于戾太子而无从证明，所说都很难具体落实，且多属卫后家党羽或太子僚属，与戾太子有特殊的利害关系，其中稍显充实者似乎可以说只有石德一人⁽²⁵⁾。

案石德其人，时为太子少傅，固属戾太子身边的官员，也不是寻常局外之人，且其行事，在《汉书》中记载极为简略，只是在巫蛊之变发生时，才讲到他的名字。其中一处见于《戾太子传》：

（江）充遂至太子宫掘蛊，得桐木人。时上疾，辟暑甘泉宫。独皇后、太子在。太子召问少傅石德，德惧为师傅并诛，因谓太子曰：“前丞相父子、两公主及卫氏皆坐此，今巫

与使者掘地得征验，不知巫置之邪？将实有也？无以自明。可矫以节收捕充等系狱，穷治其奸诈。且上疾在甘泉，皇后及家吏请问皆不报，上存亡未可知，而奸臣如此，太子将不念秦扶苏事耶？”太子急，然德言。征和二年七月壬午，乃使客为使者收捕充等。[\(26\)](#)

另一处见于《刘屈氂传》：

太子既诛充发兵，宣言帝在甘泉病困，疑有变，奸臣欲作乱。上于是从甘泉来，幸城西建章宫，诏发三辅近县兵，部中二千石以下，丞相兼将。太子亦遣使者掎制赦长安中都官囚徒，发武库兵，命少傅石德及宾客张光等分将，使长安囚如侯持节发长水及宣曲胡骑。[\(27\)](#)

《汉书》所记石德行事仅此。（见图二）[\(28\)](#)



图二 西汉铜质“石德之印”

武帝因不甘年老体衰而祈求长生，自然极其憎恨戾太子行巫蛊咒其速死，但即便太子被废，在两汉时期亦并无擅杀废太子之事⁽²⁹⁾，今石德为戾太子首倡发兵作乱，显然是为保全自己身家性命而不顾太子、皇后的安危⁽³⁰⁾，孤注一掷，更谈不上顾惜汉家宗庙社稷，岂有一丝一毫“宽厚长者”的风范？清人易佩绅对石德此举，有一个更为合理的评议：

石德之教太子者，悖逆也；太子之初欲归谢者，正也。德但当为太子设计以速达甘泉耳，或得达而死，或不得达而死，皆听之耳。必欲为不死之计，则陷于恶矣。嗟乎！有江充为其父谋，即有石德为其子谋（德勇案：如上所述，实际上是为他自己谋求生路）。凡君臣父子之间人欲深而天性薄者，皆必至于是也。⁽³¹⁾

这不仅是易佩绅一个人的看法，清人申涵煜对石德也有同样的评价：

戾太子之死，不死于江充而死于石德。太子欲自往甘泉，德乃劝以矫诏，以致称兵阙下，授首东湖。向使得良师傅，何遽至此哉！⁽³²⁾

作为寻常官吏来说，像这样评议或许还稍嫌过苛。不过，要是以“宽厚长者”的标准来判断，易佩绅和申涵煜两人对他的要求，恐怕也是合情合理的（尽管所谓太子欲自往甘泉申说事亦当出自《汉武故事》，不尽可信，但石德怂恿太子起兵，自属“教其悖逆”，绝非“良师傅”所宜为者）。

审读《汉书》相关记载，我们可以看到，在戾太子身边，不仅看不到“宽厚长者”附从于身后的迹象，反倒是因戾太子招致诸多歹人，

从而给他制造了致命的麻烦。《汉书·戾太子传》载其“及冠就宫，上为立博望苑，使通宾客，从其所好，故多以异端进者”⁽³³⁾。其中缘由，乃如唐人李德裕所说，似汉武帝此等举措，“始皆欲招贤人，而天下贤人少，小人多；贤人难进，小人易合。难进者鸿冥，易合者胶固矣”⁽³⁴⁾。众宾客“以异端进”使太子据得以“从其所好”，这显示出戾太子绝非《通鉴》所说“性仁恕温谨”或是“敦重好静”之人。

昔全祖望因有学生询问“《戾太子传》以宾客多异端归咎于博望苑之立，盖以为巫蛊张本也。巫蛊既是江充之诬，则于戾太子何与乎？异端之说似乎成败论人矣”，从而回答说：“戾园始终不见有宾客生事者，其后起兵，亦只一石德主谋，石德谓之不学无术则可，谓之异端则非也，此为史臣之附会无疑。”⁽³⁵⁾全祖望这种说法，似乎不尽适宜，乃是曲意回护戾太子的过失。盖江充在戾太子宫中掘得桐木蛊人，石德故意为戾太子开脱，称“不知巫置之邪？将实有也？无以自明”，而戾太子并没有当面否认他有埋藏桐人的举措，这就说明他以桐木人偶诅咒汉武帝速死，当属事实。后来在本始元年，宣帝下令为其祖父议定谥号，当时系本着“谥者行之迹”的原则，定为“戾”字；其后八年，又“尊戾夫人曰戾后”⁽³⁶⁾。按照所谓周公谥法，乃“不悔前过曰戾”⁽³⁷⁾。戾太子先行巫蛊，再继以兵戎犯上，正符合所谓“不悔前过曰戾”的特征，这也可以从侧面证明，戾太子确实有过施行巫蛊的行为。那么，石德上述做法，岂不正符合“以异端进者”的行为特征？戾太子起兵后，“遂部宾客为将率，与丞相刘屈氂等战”⁽³⁸⁾，以及上引《汉书·刘屈氂传》所记“太子亦遣使者掎制赦长安中都官囚徒，发武库兵，命少傅石德及宾客张光等分将”，“宾客张光”以及其他被戾太子任为“将率”的“宾客”，同样也都应该是博望苑中罗致的“宾客”，而其公然率兵反叛，与当朝皇帝对阵交兵，又非“异端”而何？

唐人吕温论戾太子事，以为“向使太子师友尊严，左右端肃，虽江充之诈，岂敢以不义而加之耶？向使太子孝德彰闻，仁声茂著，虽武帝之惑，岂遽以大逆而疑之耶？向使太子早服师训，少知教义，岂忍一朝之忿弃其亲而忘其身耶？——由是言之，其所以陷于此者，渐矣。”⁽³⁹⁾即谓从身边的师友，到戾太子自身，都不是《通鉴》所说仁恕宽厚之人，这种评价，应当更符合历史的本来面目。

阎步克在证明所谓“宽厚长者皆附太子”一事时，还特别提到戾太子“私问《穀梁》而善之”的情况，以为这是戾太子接受儒家经典教育的重要内容⁽⁴⁰⁾。受此启发，陈曦复撰文指出，戾太子由此而“立足于《穀梁传》，形成了与汉武政治色彩不同的‘守文’思想”⁽⁴¹⁾。戾太子“私问《穀梁》而善之”一事，载录于《汉书·儒林传》，乃谓“上因尊《公羊》家，诏太子受《公羊春秋》，由是《公羊》大兴。太子既通，复私问《穀梁》而善之”⁽⁴²⁾。这与独见于《通鉴》的其他一些史事不同，假若果然如陈氏所说，似乎可以证实戾太子确实有着与汉武帝不同的思想意识，其父子之间各自秉持不同的治国理念并因此而产生两条路线的斗争，看起来好像也就是顺情合理的事情了。

今案《汉书·儒林传》谓戾太子“私问《穀梁》而善之”，这在《戾太子传》中也有相应的记载，乃谓戾太子“少壮，诏受《公羊春秋》，又从瑕丘江公受《穀梁》，及冠就宫，上为立博望苑”⁽⁴³⁾。与《儒林传》的记载相对照，可知戾太子之“私问《穀梁》”，当在其既通《公羊》之后、举行成人的冠礼之前。戾太子何时举行这一仪式，《汉书》没有明确记载，但继武帝之后即位的昭帝，举行此礼，是在十八岁的时候⁽⁴⁴⁾，戾太子的情况，应当大致与之相仿。小小年纪，他能否一问《穀梁》即为其系统的思想观念所折服，这未免令人疑惑。

《公羊》与《穀梁》两传，本同源异流，宋人叶梦得比勘二传异同云：“二学本不甚相远，同者十八九，异者亦或更相窃取而附益之。”⁽⁴⁵⁾故清人许桂林尝“疑《公羊》《穀梁》二传为一人所述，其书彼详此略，异同互存，似属有意。……《穀梁》似以《公羊》为外传”⁽⁴⁶⁾。实际上应如清人陈澧所说，这是因为《穀梁传》晚出于《公羊传》，其“研究《公羊》之说，或取或不取，或与己说兼存之，其传较《公羊》为平正者以此也”⁽⁴⁷⁾，即在《公羊传》基础上进一步讲说《春秋》大义，对《公羊传》所说，既有沿承，也有变易，二者并非截然对立的思想学说。（见图三、图四）

春秋穀梁傳時月日書法釋例 海州許桂林學

總論

穀梁傳與公羊傳皆謂春秋書法以時月日爲例而穀梁尤備先儒多譏爲迂妄桂林通案經傳而疑其說之不可廢也張晏謂春秋萬八千字李燾謂今闕一千二百四十八字自晏時至燾時闕字如此向非穀梁有日月之例則盟昧不日公子益師卒不日蔡侯肸卒不月壬申公朝於王所不繫月必指爲張晏以後闕文矣自穀梁有傳葉夢得俞臯之徒雖疑此諸經爲缺而自不敢決人亦莫信其有功於經一也春王正月秋七月穀梁皆有傳而桓四年七年無秋冬昭十年定十四年不

图三 清道光原刻本《春秋梁传时月日书法释例》正文首页

義難

其在公羊之後更無疑矣

定三年哀十年十一年公羊皆無傳穀梁亦無傳定五年六年

七年九年公羊每年只有傳一條穀梁亦然此尤可見穀梁之困於公羊也

公羊穀梁二傳同者隱公不書即位公羊云成公意穀梁云成公志鄭伯克段于鄆皆云殺之如此者不可枚舉矣僖十七年夏滅項公羊云孰滅之齊滅之曷為不言齊滅之春秋為賢者諱此滅人之國何賢爾君子之惡惡也疾始善善也樂終桓公嘗有繼絕存亡之功故君子為之諱也穀梁云孰滅之桓公也何以不言桓公也為賢者諱也既滅人之國矣何賢乎君子惡惡疾其始善善樂其終桓公嘗有存亡繼絕之功故君子為之諱也此更句句相同蓋穀梁以公羊之說為是而錄取之也穀梁在公羊之後研究公羊之說或取之或不取或駁之或與已說兼存之其傳較公羊為平正者以此也

許月南穀梁時月日例云穀梁之義多正

图四 清后期原刻本《东塾读书记》内文

关于《公羊传》与《穀梁传》之间的区别，清末人皮锡瑞曾概括论述说：“《春秋》有大义，有微言。大义在诛乱臣贼子，微言在为后王立法，惟《公羊》兼传大义微言，《穀梁》不传微言，但传大义。”⁽⁴⁸⁾大义与微言并重的《公羊传》，源出于战国的齐学，独重大义而不传微言的《穀梁传》则源自鲁学。相比之下，《穀梁传》的思想倾向，更为接近后世所说清正纯粹的儒学。

若是结合汉代政治，谈一点很不成熟的话的话，大略言之，《公羊传》最适合援经义以饰治术，所以被兴事开衅不遗余力而又阳慕儒术的汉武帝所利用⁽⁴⁹⁾，但权宜之说太多，不宜用作系统的制度性建设。《穀梁传》因其晚出于《公羊》，故阐释经义要比《公羊传》严密、齐整，尤详于礼制，因而在宣帝以后一段时期内，得以兴盛一时。汉宣帝的旨意，乃是要对以礼制为核心的制度，从事建设。稍后刘向援据《穀梁传》以说灾异，实际上也是要将天人感应之事加以制度化，使之更有规律可循，改变《公羊》家的随意性。然而与更晚通行于世的《左传》相比，《穀梁传》依旧主观性太强，臆想者太多。因而，当如何进一步建设汉家政治制度被提上议事日程的时候，《左传》便应时而出，《周官》等古文经亦随之兴起。因《左传》较诸《穀梁》更为信实可稽，王莽便借此托古改制，从而也就结束了《穀梁传》承上启下的政治招牌意义，转而式微于世。至东汉，几乎再无传习《穀梁传》的名家，此读《后汉书·儒林传》即可清楚知悉。

至于今人对《公羊》《穀梁》二传思想内涵的分析，也有许多说法，通常以为《穀梁传》较《公羊传》更为崇尚礼治和仁德，主张尊尊亲亲、正定名分等。陈曦在论述这一问题时，即认为《穀梁传》中

有《公羊传》所不具备的“民本意识”和“亲亲之道”。陈氏以为，正是这样的观念，成为“戾太子思想的重要元素，反对汉武帝征伐四夷的开边政策以及用法严苛的血腥政治则构成他评判武帝政治的主要内容”，而且“戾太子继承了《穀梁传》维护君臣大义的思想。他长期恪守为臣之道，尽管与汉武帝持有不同政见，却能以其忠孝之行而深为汉武帝信赖，这应该说是戾太子得以长期保有太子之位的一个重要原因”⁽⁵⁰⁾。这样的认识，当然都是以《资治通鉴》的记载作为支撑，假若暂且把《通鉴》中的相关记载作为一项有待验证的史料，回过头来，再看陈曦这些论述，也就成为一种毫无根据的猜想了。若是考虑到戾太子信用博望苑中那些“异端”歹人，以及施行蛊术诅咒君父速死，乃至公然起兵反叛这些大逆不道的行为，陈曦所论就更是与事实截然相反的杜撰了。

清乾隆时人顾栋高论研治经书事尝云：“学者读经，须具史识方可。”⁽⁵¹⁾其实，让我们回到这位少年太子当时的生存环境，对他“私问《穀梁》而善之”一事，或许能够找到更为切近的解释。

《汉书·外戚传》记载，戾太子母卫子夫被立为皇后之后“七年，而男立为太子，后色衰，赵之王夫人、中山李夫人有宠，皆蚤卒，后有尹婕妤、钩弋夫人更幸”⁽⁵²⁾。戾太子刘据出生于元朔元年（前128），被立为太子在元狩元年（前122），当时的年龄为七岁；至元狩六年，戾太子十二岁时，“赵之王夫人”所生的儿子刘闳与另一“李姬”所生的儿子刘旦、刘胥同日受封为诸侯王（刘闳受封为齐王），而史称“闳母王夫人有宠，闳尤爱幸，立八年，薨”⁽⁵³⁾。这一年，戾太子应为二十岁。这也就意味着在戾太子十八岁成人之前“私问《穀梁》而善之”的时候，他正处于母亲卫皇后遭受汉武帝冷落而异母弟刘闳深得宠幸的环境之中。特别需要注意的是，汉武帝“年二十九乃得太子”，

而在元朔元年戾太子生后随即尊立卫子夫为皇后之前两年的元光五年（前130），汉武帝原有的陈皇后，刚刚由于卫子夫博得汉武帝宠爱而被废黜，退居长门冷宫⁽⁵⁴⁾。前车之鉴未远，不管是卫皇后，还是戾太子，都很有可能同样遭遇被废黜的危险。

田余庆在论述轮台诏书的历史意义时，称“卫太子宠衰主要是由于他的才能志向不能称武帝开边兴利之意”⁽⁵⁵⁾，这当然是以前面引述的《资治通鉴》的记载为依据，而司马光在尚未考虑编著《资治通鉴》的仁宗庆历五年（1045），在评议汉武帝对待戾太子的态度时，本来清楚指出过，在这之后未久，戾太子就实实在在地落入了随时会被废除储位的凶险境地：“钩弋夫人之子十四月而生，孝武以为神灵，命其门曰‘尧母’。当是时，太子犹在东宫，则孝武属意固已异矣。是以奸臣逆窥上意，以倾覆冢嗣，卒成巫蛊之祸，天下咸被其殃。然则人君用意，小违大义，祸乱及此，可不慎哉！”⁽⁵⁶⁾

事实上，只要不带任何预设模式地客观对待《史记》《汉书》的相关记载，恐怕只能得出这样的结论。被田余庆指为认同《资治通鉴》所记汉武帝与戾太子间路线斗争关系的朱熹，在具体论述这一问题时，同样以为“男女有别，然后父子亲。汉武帝溺于声色，游燕后宫，父子不亲，遂致戾太子之变，此亦夫妇无别而父子不亲之一证。语在《戾太子传》，可检看”⁽⁵⁷⁾。这也就意味着按照司马光在仁宗庆历五年时原有的看法，后来成为昭帝的刘弗陵甫一出生，汉武帝就萌生了废黜戾太子而令其取而代之的意图，而这正是田余庆不以为然的后宫争宠所造成的结果，与戾太子的治国理念是否契合，于汉武帝本人没有丝毫关联，确实看不到“历史的深度”。有意思的是，这段话后来经过修饰，仍被写入《资治通鉴》的议论当中，书作：“为人君者，动静举措不可不慎，发于中必形于外，天下无不知之。当是时也，皇

后、太子皆无恙，而命钩弋之门曰‘尧母’，非名也。是以奸人逆探上意，知其奇爱少子，欲以为嗣，遂有危皇后、太子之心，卒成巫蛊之祸，悲夫！”⁽⁵⁸⁾这样的认识，与前述《资治通鉴》称汉武帝因戾太子“性仁恕温谨”而心生厌意的说法，存在明显的冲突，实际上是司马光早期看法的残留，而这时由于尚未更加深切、系统地考虑铸史为鉴，所做评议也比较符合客观实际。

《春秋》以鲁隐公的纪事为开端，而关于隐公与后来杀掉隐公并袭夺其位的桓公之间的身份地位关系，是研读《春秋》三传者共同关注的一个重要问题。隐公与桓公的身份地位关系，本来并不复杂，此可概见于《史记·鲁周公世家》：

惠公卒，长庶子息摄当国，行君事，是为隐公。初，惠公适夫人无子，公贱妾声子生子息。息长，为娶于宋。宋女至而好，惠公夺而自妻之，生子允。登宋女为夫人，以允为太子。及惠公卒，为允少故，鲁人共令息摄政，不言即位。

⁽⁵⁹⁾

《春秋》纪事始于隐公登基摄政，记云“元年春，王正月”，一开篇就触及隐公与桓公的身份地位问题，而怎样叙述和评价这一史事，在《春秋》三传之间，则存在着明显的差别，对这一问题的看法也成为体现三传差别的重要标志。

下面让我们依成书时间先后，看看《春秋》三传的具体内容。
《左传》述曰：

惠公元妃孟子，孟子卒，继室以声子，生隐公。宋武公生仲子，仲子生而有文在其手，曰“为鲁夫人”，故仲子归于

我。生桓公而惠公薨，是以隐公立而奉之。

.....

不书即位，摄也。[\(60\)](#)

《公羊传》述曰：

元年者何？君之始年也。春者何？岁之始也。王者孰谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大一统也。公何以不言即位？成公意也。何成乎公之意？公将平国而反之桓。曷为反之桓？桓幼而贵，隐长而卑，其为尊卑也微，国人莫知。隐长又贤，诸大夫扳隐而立之。隐于是焉而辞立，则未知桓之将必得立也。且如桓立，则恐诸大夫之不能相幼君也。故凡隐之立，为桓立也。隐长又贤，何以不宜立？立适以长不以贤，立子以贵不以长。桓何以贵？母贵也。母贵则子何以贵？子以母贵，母以子贵。

[\(61\)](#)

与上述两传相比，《穀梁传》的情况，要稍微复杂一些。

由于《穀梁传》是我们在这里要讨论的核心内容，需要借助前人注解，以便更为准确地理解《穀梁传》的含义，而从东晋范宁的《春秋穀梁传集解》，到清人柳兴恩在道光年间刊行的《穀梁大义述》、钟文烝在同治年间写成的《春秋穀梁经传补注》，再到光绪年间廖平名噪一时的《穀梁古义疏》，实际上都没有能够很好地体现《穀梁传》的古义。阐释西汉时期《穀梁》之学最好的著述，应属民国二十四年（1935）印行的柯劭忞著《春秋穀梁传注》（此为作者最终修改定本，列为“柯劭忞先生遗著第一种”，此前有民国十六年铅印本，本非定本，且手民误植殊甚，山东大学出版社在2011年出版的《山东文

献集成》第一辑，以及台北文听阁图书有限公司在2008年出版的《民国时期经学丛书》第二辑，都是依据此首次铅印本影印行世，《山东文献集成》且将版本误标为“民国二十四年北京大学研究院文史部排印本”，差误尤为严重）。因此，在这里即依据柯劭忞《春秋穀梁传注》本移录《穀梁传》相关内容并同时附注柯劭忞的注语：

虽无事必举正月〔柯氏注：元年之正月，非元年则无事不书正月〕，谨始也〔柯氏注：谨隐不自正之始。凡曰谨，皆恶隐让桓。曷谓恶？隐失子道之正，正月所以正隐。《说苑》：《春秋》之义，有正春者无乱秋，有正君者无危国。

《易》曰：建其本而万物理，失之毫厘，差以千里，是以君子贵建本而重立始。劭案：隐不自正，所谓无正君者，宜其为乱贼所弑矣〕。公何以不言即位〔柯氏注：隐自居于摄，旧史宜不书即位，君子因之。位者，子受于父，诸侯受于天子。春秋之诸侯，皆无天子之命而自立者，君子不书即位，以为《春秋》无诸侯也。故其事为隐之让桓，其义则为无天子之命不应即位也。《春秋》推见至隐，斯其隐之义矣。然传曰为子受之父，为臣受之君，固显言之〕？成公志也〔柯氏注：隐遇弑，让桓之志不成，故不言即位以成之〕。焉成之？言君之不取为公也。君之不取为公何也？将以让桓也。让桓正乎？曰不正〔柯氏注：立適之外，立子以贵不以长，乃《公羊》之义，若传义，则诸侯不再娶，声子与仲子均不得为夫人，隐、桓俱非適子，宜从长幼之序。隐以兄让弟，不正明矣。郑比部杲说《春秋》有三正：兄弟天伦，一也；子受之父，二也；臣受之君，三也。三正必始于子道之正，子道失而三正俱失〕。《春秋》成人之美，不成人之恶〔柯氏注：凡经之大义，必曰《春秋》以崇之。范宁说不明让者

之善，则取者之恶不显〕。隐不正而成之何也？将以恶桓也。其恶桓何也？隐将让而桓弑之，则桓恶矣；桓弑而隐让，则隐善矣。善则其不正焉何也？《春秋》贵义而不贵惠〔柯氏注：惠，私恩也〕，信道而不信邪〔柯氏注：信、申古通用〕。孝子扬父之美，不扬父之恶。先君之欲与桓，非正也，邪也〔柯氏注：惠公再娶仲子，生桓公，仲子亦妾也。惠公嬖仲子，欲立其子〕，虽然，既胜其邪心以与隐矣〔柯氏注：隐为庶长子，惠不立世子，是与隐也〕，已探先君之邪志，而遂以与桓〔柯氏补注：凡曰已，皆恶之之词〕，则是成父之恶也〔柯氏注：此隐子道之所以失〕。兄弟天伦也〔柯氏注：长幼之序〕，为子受之父〔柯氏注：父卒，长子应立〕，为诸侯受之君〔柯氏注：受命于周〕。已废天伦而忘君父以行小惠，曰小道也〔柯氏注：范宁说隐为世子，亲受命惠公为鲁君，已受之天王矣。劭案：范失之。隐不为世子，亦未受命于王〕。若隐者，可谓轻千乘之国，蹈道则未也。[\(62\)](#)（见图五）

春秋穀梁傳注卷之一

膠西柯劭忞學

隱公第一

史記魯世家惠公卒長庶子息攝當國行君事是為隱公息世本作息姑

元年春王正月

雖無事必舉正月

元年之正月非元年則無事不書正月

謹始也

謹隱不自正之始凡曰謹皆惡隱讓桓曷

謂惡隱失子道之正正月所以正隱說苑春秋之義有正春者無亂秋有正君者無危國易曰建其本而萬物理失之豪釐差以千里是以君子貴建本而重立始勦忒案隱不自正所謂無正君者宜其為亂賊所弑矣

公何以不言即位

隱自居於攝舊

史宜不書即位君子因之位者子受於父諸侯受於天子春秋之諸侯皆無天子之命而自立者君子不書即位以為春秋無諸侯也故其事為隱之讓桓其義則為無天子之命不應即位也春秋推見至隱斯其至隱之義矣然傳曰為子受之父為臣受之君固顯言之

成公志也

隱遇弑讓桓之志不成故不言即位以成之

焉成之言君之不取為公也君之

不取為公何也將以讓桓也讓桓正乎曰不正

立適之外立子以貴不以長乃公羊之義

图五 民国二十四年北京大学研究院文史部排印“柯劭忞先生遗著”本《春秋梁传注》内文首页

三传之间，相互比较，可见《左传》虽然也讲到“不书即位，摄也”，对《春秋》之义例有所阐发，但仍然只是说明客观事实，这与戾太子本人的处境，没有直接联系。再说当时《左传》尚未显现于世，戾太子无由得见其书，故与其如何看待《春秋》的经义当毫无关系。

但《公羊》与《穀梁》二传之间，在对待隐公与桓公的身份地位这一问题上，态度却截然对立。《公羊传》视隐公与桓公俱属庶出，而桓公母仲子为夫人，隐公母乃“贱人”，桓公子以母贵，故按照“立適以长不以贤，立子以贵不以长”的原则，以为“凡隐之立，为桓立也”。就戾太子当时的情况而言，虽然母亲还在皇后位置之上，但若考虑到此前陈皇后被废黜的事实和当前王夫人及其子刘闳都颇得汉武帝宠爱的情况，皇后的位置自然随时有可能被改换，走马灯似地变换的后位，也就谈不上谁为嫡出、谁属庶子的问题了。到那时候，其异母弟刘闳就完全可以按照“立子以贵不以长”的原则，取代他成为太子。因此，在这一点上，戾太子绝不会喜欢《公羊传》的说法。

与此相反，按照《穀梁传》的解释，鲁隐公想要让位于桓公，本来有悖于《春秋》大义，盖“《春秋》贵义而不贵惠，信道而不信邪。孝子扬父之美，不扬父之恶”，依照诸侯不再娶的古礼，鲁惠公既然已先有“適夫人”（元妃）孟子，那么隐公母声子与桓公母仲子均不得为夫人，隐、桓二公便俱非適子，故宜从长幼之序，确定继嗣，隐公长而桓公幼，因而鲁惠公欲传位于桓公，本非正理。穀梁家这种观念，在后世学者看来，也最符合《春秋》固有的旨意。针对《公羊传》“桓幼而贵，隐长而卑”的说法，唐人赵匡即曾明确做出反驳，并指出若是

依此行事将会造成非常严重的危害：“诸侯无二嫡，桓何得为贵？若然，是理可得而越，分可得而踰也。”与此同时，赵匡还抨击《公羊传》“子以母贵，母以子贵”的主张说：“案妾母不得为夫人，若得以子贵，即成风之赙葬不应有讥，而《公羊》经外妄生此文，遂令汉朝引以为证，首乱大法〔汉哀帝云‘《春秋》之义，母以子贵’，遂尊定陶太后及丁姬，并为帝太后〕，良可惜哉！”⁽⁶³⁾

本着穀梁家上述认识，既然惠公已经战胜其私心邪念而传位给隐公，隐公就不应该再“探先君之邪志，而遂以与桓”。若是依此经义来安排汉武帝身后的皇位继承序列，戾太子当时的处境是：要是把卫皇后视为“適夫人”，那么，无论汉武帝多么宠爱王夫人或是其他嫔妃，都没有理由更动他的太子地位；假若严格遵循所谓“诸侯不再娶”的礼制，那么，戾太子与齐王刘闾或是其他皇子，都属于庶出，犹如隐公之与桓公，在这种情况下，由于戾太子年纪最长，按照“兄弟天伦”，同样还是只能由他来继承帝位。

针对《穀梁传》上述论说，清人钟文烝在论述《穀梁传》主旨时，尝谓“正隐治桓，揭两字于卷首，则全书悉可知矣”。钟氏又云：“《春秋》始元终麟，止是正名而尽其辞，以明王道，此直揭全书本旨也。隐无正，唯元年有正，传曰‘谨始也’，所以正隐也。桓无王，唯元年有王，传曰‘谨始也’，所以治桓也。此特标开宗要义也。开宗之义，即冒全书，故孟子以《春秋》为乱后之一治，谓之天子之事，而引夫子知我罪我之言也。正名尽辞，以为之纲，正隐治桓，以弁其首，而《左氏》之三体五例、《公羊》之三科九旨，皆不足言矣。”⁽⁶⁴⁾由此可见，关于隐公与桓公之继位在礼制上的合理性问题，也是整部《穀梁传》中的一个核心思想。因此，当戾太子私下里向瑕丘江公请教《穀梁传》的义理时，瑕丘江公首先向他讲述《穀梁传》开头这段重

要内容，应该也是情理之中的事情，而《穀梁传》阐释的这些礼制，又正符合戾太子当时所期望的状态，他自然会觉得《穀梁传》讲说的经义要远比《公羊传》优长。

这样的推测，虽然也没有直接的文献依据，但揆诸事理，似乎会比陈曦的说法能更为切实一些。透过上述情况，至少我们可以看到，戾太子“私问《穀梁》而善之”，未必一定出于对《穀梁传》复杂思想体系的认同，并由此孕育出一种与乃父判然有别的治国理念，他很有可能只是在《穀梁传》中找到了切合自身利益的一种说法，而这恐怕更符合戾太子当时的年龄和心理状况。

以上论述表明，戾太子“私问《穀梁》而善之”这一记载，同样无法证明戾太子一定会持有《通鉴》所说的思想观念；《通鉴》承用《汉武故事》所记述的内容，亦依然无法取信于人。其实，就连司马光本人在《通鉴考异》中考述《汉武故事》的纪事时，也都清楚地指出“《汉武故事》语多诞妄”⁽⁶⁵⁾，同时人晁载之更贬斥此书乃“操觚凿空，恣情迂诞”⁽⁶⁶⁾，足见《汉武故事》的可信性确实存在非常严重的问题。

昔吕思勉论北魏所谓“立子杀母”一事之子虚乌有，尝有语云：“一语既虚，满盘是假。”⁽⁶⁷⁾除去司马光取自《汉书故事》的记述之后，回到《汉书》等比较信实可据的原始文献记载当中，就再也找不到任何与之相应的史事，市村瓚次郎等人在此基础之上所做的论述，自然难以成立。

(1) 明王祯《大事记续编》卷一，页1b。

(2) 清官修《四库全书总目》卷一一八《子部·杂家类》“野客丛书”条，页1021。

(3) 《隋书》（北京，中华书局，1973）卷三三《经籍志》二，页966。《旧唐书》（北京，中华书局，1975）卷四六《经籍志》上，页1998。《新唐书》（北京，中华书局，1975）卷五八《艺文志》二，页1473。

(4) 宋王尧臣等《崇文总目》（清咸丰伍崇曜刻《粤雅堂丛书》收钱侗等辑释本）卷二《杂史类》上，页17a—19a。

(5) 元马端临《文献通考》（北京，中华书局，1986，重印民国商务印书馆排印《十通》本）卷一九五《经籍考》二十二，页1648。

(6) 宋晁载之《续谈助》卷三录题汉班固撰《汉武故事》，页66。

(7) 宋晁载之《续谈助》卷三录题汉班固撰《汉武故事》，页68。

(8) 宋李昉等《太平广记》（北京，中华书局，1961）卷二九一《神》一“宛若”条引《汉武故事》，页2318。

(9) 宋李昉等《太平御览》卷九二七《羽族部·青鸟》，页4120。

(10) 宋李昉等《太平御览》卷九八三《香部·兜末香》，页4353—4354。

(11) 宋李昉等《太平御览》卷一八八《居处部·窗》引《汉武故事》，页910。

(12) 清官修《四库全书总目》卷八一《史部·政书类》序录，页693。

(13) 田余庆《论轮台诏》，据《秦汉魏晋史探微（重订本）》，页61—62。

(14) 清赵翼《廿二史札记》卷二“汉诏多惧词”条，页42。

(15) 宋王应麟《困学纪闻》（上海，商务印书馆，1935，《四部丛刊三编》影印江安傅氏双鉴楼藏元刊本）卷一三《考史》，页4b。

(16) 唐李德裕《李卫公文集》（上海，商务印书馆，民国《四部丛刊初编》影印常熟瞿氏铁琴铜剑楼藏明刊本）卷首唐郑亚撰《李文饶文集序》，页1b。

(17) 《隋书》卷三五《经籍志》四，页1087。

(18) 唐宋间佚名编、宋章樵注《古文苑》（上海，商务印书馆，民国《四部丛刊初编》洋装缩本影印常熟瞿氏铁琴铜剑楼藏宋刻本）卷一〇《汉高祖手敕太子》，页74。

(19) 余嘉锡《殷芸小说辑证》，见作者文集《余嘉锡论学杂著》（北京，中华书局，1963），页278。案余嘉锡论《古文苑》录汉高祖诏书出自《殷芸小说》事，承蒙北京大学历史系同事张帆教授的教示，谨致谢意。

(20) 《隋书》卷三四《经籍志》三，页1011。

(21) 余嘉锡《殷芸小说辑证》，据《余嘉锡论学杂著》，页278。明陶宗仪《说郛》（上海，上海古籍出版社，1988，《说郛三种》影印民国涵芬楼排印明钞本）卷二五《小说》，页441。

(22) 《汉书》卷四四《淮南王安传》，页2145。

(23) 胡平生《写在木觚上的汉代遗诏》，刊《文物天地》1987年第6期，页30—32。

(24) 案除了田余庆和阎步克之外，今专门论述汉代政治史的学者，亦颇有人信服《资治通鉴》这一记述，如张小锋《玉门花海所出汉代七棱觚新探》，刊《敦煌研究》2001年第1期，页118—119。

(25) 阎步克《汉武帝时“宽厚长者皆附太子”考》，刊《北京大学学报》1993年第3期，页120—123。

(26) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2742—2743。

(27) 《汉书》卷六六《刘屈氂传》，页2881。

(28) 周晓陆《二十世纪出土玺印集成》（北京，中华书局，2010）之《谱录》第三章第三—SY—0249号，页192。案这一印章的主人当然未必是此太子少傅石德，其究竟属于何人，现在已经无从考核，唯因太子少傅石德事迹过于鲜少，故附此以见似此姓名，在当时或可行用这一类玺印。

(29) 参见清赵翼《廿二史札记》卷四“东汉废太子皆保全”条，页96—97。

(30) 案关于卫皇后之死，田余庆《论轮台诏》一文曾有论述[见《秦汉魏晋史探微（重订本）》，页38]云：“褚补《史记·外戚世家·钩弋夫人》谓：‘诸为武帝生子者，无男女，其母无不遭死。’可见卫皇后之死为必然，只是时间迟早而已。”实则武帝后来欲立刘弗陵（昭帝）而先杀赵婕妤，本是有怨于卫后此番挟戾太子发动政变一事，因果关系，似正颠倒。

(31) 清易佩绅《通鉴触绪》卷八，页6a。

(32) 清申涵煜《通鉴评语》（清光绪五年定州王氏谦德堂刊《畿辅丛书》本）卷一“石德”条，页12b—13a。

(33) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2741。

(34) 宋李昉等《文苑英华》（北京，中华书局，1966，集配影印宋、明刻本）卷七四八唐李德裕《宾客论》，页3912—3913。

(35) 清全祖望《经史问答》卷一〇，页6a。

(36) 《汉书》卷八《宣帝纪》，页242；又卷六三《戾太子传》，页2748—2749。

(37) 《史记》卷末附张守节《史记正义》之《谥法解》，页30。

(38) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2743；又卷六六《刘屈氂传》，页2881。

(39) 宋李昉等《文苑英华》卷七八八唐吕温《望思台铭并序》，页4165—4166。

(40) 阎步克《汉武帝时“宽厚长者皆附太子”考》，刊《北京大学学报》1993年第3期，页122。

(41) 陈曦《戾太子“私问〈穀梁〉而善之”发覆》，刊《浙江师范大学学报》2008年第2期，页49—52。

(42) 《汉书》卷八八《儒林传》，页3617。

(43) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2741。

(44) 《汉书》卷七《昭帝纪》，页229。

(45) 宋叶梦得《春秋考》（清中期广东翻刻《武英殿聚珍版书》本）卷三《统论》，页30b。

(46) 清许桂林《春秋穀梁传时月日书法释例》（清道光原刻本）卷首《总论》，页5a、7a。

(47) 清陈澧《东塾读书记》（清后期初刻试印本）之《春秋》部分（案此本尚未排定卷次页码）。

(48) 清皮锡瑞《经学通论》（北京，中华书局，1954）卷四“论穀梁兴废及三传分别”条，页18—19。

(49) 清方苞《史记注补正》（清康熙嘉庆间桐城方氏刊《抗希堂十六种》本），页71b—72a。

(50) 陈曦《戾太子“私问〈穀梁〉而善之”发覆》，刊《浙江师范大学学报》2008年第2期，页51。

(51) 清顾栋高《尚书质疑》（清道光丙戌眉寿堂写刻本）卷上“编年起于《尚书》论”，页20a。

(52) 《汉书》卷九七上《外戚传》上，页3950。

(53) 《汉书》卷六《武帝纪》，页169、174；又卷六三《武五子传》，页2741、2749。

(54) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2741；又卷九七上《外戚传》上，页3948—3949。

(55) 田余庆《论轮台诏》，据《秦汉魏晋史探微（重订本）》，页34—37。

(56) 宋司马光《司马光集》（成都，四川大学出版社，2010）卷七三《史赞评议》之“戾太子败”条，页1473—1474、1477。

(57) 宋朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷六四《答林易简》，页3114。

(58) 宋司马光《资治通鉴》卷二二汉武帝太始三年正月，页723。

(59) 《史记》卷三三《鲁周公世家》，页1528—1529。

(60) 《左传》隐公元年，据晋杜预《春秋经传集解》（上海，上海古籍出版社，1988）卷一，页1—4。

(61) 《公羊传》隐公元年，据汉何休《春秋公羊经传解诂》（北京，北京图书馆出版社，2003，影印国家图书馆藏南宋绍熙二年余仁仲万卷堂刻本）卷一，页1a—2b。

(62) 柯劭忞《春秋穀梁传注》（北京，北京大学研究院文史部，1935，铅字排印线装本）卷一，页1a—2a。

(63) 唐陆淳《春秋啖赵二先生集传辩疑》（上海，商务印书馆，1937，《丛书集成初编》排印《古经解汇函》本）卷一，页1。

(64) 清钟文烝《春秋穀梁经传补注》（北京，中华书局，1996）卷首钟氏自撰序文，页1；又卷首《论经》，页10。

(65) 宋司马光《资治通鉴考异》卷一元光四年十二月晦“杀襄婴”条，页3。

(66) 宋晁载之《续谈助》卷一录题汉郭子横（案子横为两汉间人郭宪字）撰《洞冥记》（案一名《汉武别国洞冥记》）篇末跋语，页16。

(67) 吕思勉《吕思勉读史札记》（上海，上海古籍出版社，2005）丙帙《魏晋南北朝》之“魏立子杀母”条，页916。案吕氏这一论述，系针对清人赵翼《廿二史札记》卷一三“《魏书》纪传互异处”这一条目（页264）所说“立子先杀其母之例实自道武始”而发，赵翼此说尚别见于所著《陔余丛考》（上海，商务印书馆，1957）卷一六“元魏子贵母死之制”条（页310—311）。实际上先于赵翼，明人朱明镐在《史纠》（北京，中华书局，1991，《丛书集成初编》排印《指海》丛书本）卷三“北史·胡灵太后传”条（页53—54）中本已正确指出，《魏书》中此一立子杀母之说并非实录，实则“不杀者故事，杀者非故事也”。

第四章 司马光对汉武帝晚年政治取向的重构

那么，在明知《汉武故事》一书存在严重问题的情况下，司马光为什么还偏偏要采录这些“诞妄”的记载呢？这一点殊为令人困惑，恐怕不会如明人王祎所说仅仅是“《通鉴》误取”这样简单。其实，关于《通鉴》的史事取舍，前人早就有过议论，如南宋时人胡寅，即谓“司马氏史学尤精，而《通鉴》去取有难喻者”⁽¹⁾，说明骤然视之，着实不易得其要领。为准确回答这一问题，让我们先来看一看，前人是怎样评价司马光编著《资治通鉴》的材料取舍准则。

司马光撰著《资治通鉴》，虽然有着明确而又强烈的用世意图，却没有过分刻意地运用所谓《春秋》笔法，通过“书法”辞例来体现其褒贬意愿，而是重在史事的取舍剪裁，试图通过具体的史事，来说明其国策人格的是非高下，此亦遵循孔夫子所说“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也”⁽²⁾。当然，从另外角度来说，《通鉴》记述战国以来一千三百多年间史事，纷繁复杂，事实上恐怕也很难确定通例。

问题是司马光取舍剪裁史事以体现自己政治理念的具体做法，颇有失当之处。例如，田余庆赞誉之为“深谙司马光的学识”的朱熹，即曾指出司马光径以己意摒弃旧史纪事的问题，说：“温公修书，凡与己意不合者，即节去之，不知他人之意不如此。《通鉴》此类多矣。”⁽³⁾具体来说，譬如其比较明显的一种去取倾向，乃“温公不喜权谋，至修书时颇删之”，朱熹不禁为之感叹云：“奈当时有此事何？只得与他存

在。若每处删去数行，只读着都无血脉意思，何如存之，却别做论说以断之。”⁽⁴⁾朱子复有语云，此等“温公好恶所在”，皆“著其事而立论以明之可也，岂可以有无其事为褒贬？”⁽⁵⁾。有些不合司马光心意的史事，虽然也被载录《通鉴》当中，但这只是出于某种资以鉴戒的特殊需要。例如，史载在全书修纂告成之前的熙宁元年二月十一日，司马光于“延英进读《通鉴》三叶毕，上更命读一叶半。读至苏秦约六国从事，上曰：‘苏秦、张仪掉三寸舌，乃能如是乎？’光对曰：‘秦、仪为从横之术，多华少实，无益于治。臣所以存其事于书者，欲见当时风俗专以辨说相高，人君委国而听之，此所以谓利口之覆邦家者也。’……上曰：‘卿进读每存几谏。’光对曰：‘非敢然也，欲陈著述之本意耳。’”⁽⁶⁾（见图七）⁽⁷⁾

趙主曜自將擊楊難敵破之進疾難敵請稱

藩曜引兵還曜以難敵上大安求見不得安怒

獲之寔欲用之又以寔長史魯馮心為參軍二人不從安

天子敦不從竟不昌魏又攻長沙日逼城沙

孰譙王承等又將殺虞武昌王慶於道中殺之表

陶侃再拜遣人回書上牀許復還廣州

甘卓軍至未休惟家怒五月乙亥襄陽太守周

慮龍擊侯極殺之阮肥徵拜己丑王虞卒

敦以伯康必更疾平勉強苟祿自取疲

邳然矣帝憂位十二月還

吳位

△



永昌元年春正月乙卯改元。王敦既與朝將作亂，謂
 長史謝鯤之體戊辰之隗之稱巨軌之退沈充之
 乙亥下詔親帥六軍以誅大逆敦兄之敦之遣使告梁
 侯之正當之討之之卓不從之使人之死矣之然得之史問計
 一慍之曰之鄙之事兵討敦於是之說甘卓共討敦參
 軍李梁說卓曰之昔之福將軍但之代之之騫謂梁曰之竇
 融於天下未寧之時故得以文服天子非今比也使大
 將之乎且之逆說卓曰之王氏之乃露之討廣州
 刺史陶之嬰義事城固守甘卓遺承書許以兵出之
 八書曰之吾至之從二月後趙王勒立之萬圍徐龕

图七 司马光《资治通鉴》手稿

司马光这种率以己意取舍史料的倾向，在动手撰修《通鉴》以前，就一直存在。如其尝撰《史劄》，谓“愚观前世史，有存之不如其亡者”，故作此书。书中论及萧何营建未央宫事云：

萧何作未央宫。高祖见宫阙壮甚，怒。何曰：“天下方未定，故可因遂就宫室。且天子以四海为家，非壮丽无以重

威，且无令后世有以加也。”高祖乃说。

剡曰：是必非萧何之言。审或有之，何恶得为贤相哉！天下方未定，为之上者拊循煦妪之不暇，又安可重为烦费以壮宫室哉？古之王者，明其德刑而天下服，未闻宫室可以重威也。创业垂统之君，致其恭俭以训子孙，子孙犹淫靡而不可禁，况示之以骄侈乎？孝武卒以宫室糜弊天下，恶在其无以加也？是皆庸人之所及，而谓萧相国肯为此言乎？⁽⁸⁾

着手编著《通鉴》以后，司马光又明确谈到，只要“新义胜旧义，新理胜旧理”，则“史有记录之害义者，不可不正”⁽⁹⁾。这种过分强烈的主观价值取舍，难免会歪曲历史的本来面目。所以，当有门生向朱熹请教“《班史》与《通鉴》二氏之学如何”时，朱熹耐人寻味地回答说：“读其书自可见。”⁽¹⁰⁾至少就《通鉴》西汉部分纪事的写法而言，朱熹显然不甚满意⁽¹¹⁾。

过去钱穆向学生教授阅读《通鉴》的方法，谓“善读《通鉴》者，正贵能在其删去处添进处注意，细看他删与添之所以然，才能了解《通鉴》一书之大处与深处”，此语堪称真诀金针，诚深有心得之言，唯令人稍感遗憾的是，钱氏在具体阐释其应用对象时，乃特别强调说：“然而真讲起来，他所更重要的还是在删掉史料方面。”对司马光着意“添进”《通鉴》里面的内容，并没有给予切实的关注⁽¹²⁾。其实我们今天阅读《通鉴》，更为需要注意的问题，还不是司马光出于自己的道义理念或关注重点而径行删除减省旧史某些纪事，而是他为体现自己的政治观念而采录了一些根本不该采录的著述，乃至荒诞不经的小说故事，有意以此来更改历史的本来面目。

关于司马光编著《通鉴》时对史料的可信性考辨不足的问题，本来朱熹就已经有所论列。如谓：

《孔丛子》亦伪书而多用《左氏》语者。……《孔丛子》叙事至东汉，然其词气甚卑近，亦非东汉人作，所载孔臧兄弟往还书疏，正类《西京杂记》中伪造汉人文章〔《西京杂记》之缪，《匡衡传》注中颜氏已辨之，可考〕，皆甚可笑。所言不肯为三公等事，以《前书》考之，亦无其实，而《通鉴》皆误信之。其它此类不一，欲作一书论之而未暇也。[\(13\)](#)

朱熹复谓读书治学，于“读书玩理外，考证又是一种工夫”，而《通鉴》误信《孔丛子》之说，“则考之不精甚矣”[\(14\)](#)。可见他对司马光编著《通鉴》时未能审慎辨析史料的可信程度即率然录而用之的做法，颇有微词。

像《孔丛子》这样的书籍，由于其形成过程的复杂性，现代有些学者，对其文字内容的质实性或许还会有不同看法，不过《通鉴》当中还采录有远比《孔丛子》荒诞许多的史料。关于这一点，明人王祎在所著《大事记续编》中已经揭示过相关的情况。如《资治通鉴》记述汉成帝妃赵飞燕姊弟之事云：

初，许皇后与班婕妤皆有宠于上。上尝游后庭，欲与婕妤同辇载。婕妤辞曰：“观古图画，贤圣之君皆名臣在侧，三代末主乃有嬖妾。今欲同辇，得无近似之乎！”上善其言而止。太后闻之，喜曰：“古有樊姬，今有班婕妤！”班婕妤进侍者李平，得幸，亦为婕妤，赐姓曰卫。

其后，上微行过阳阿主家，悦歌舞者赵飞燕，召入宫，大幸；有女弟，复召入，姿性尤醖粹，左右见之，皆啧啧嗟赏。有宣帝时披香博士淖方成在帝后，唾曰：“此祸水也，灭火必矣！”姊弟俱为婕妤，贵倾后宫。许皇后、班婕妤皆失宠。于是赵飞燕潜告许皇后、班婕妤媚道，祝诅后宫，詈及主上。冬，十一月，甲寅，许后废处昭台宫，后姊谒皆诛死，亲属归故郡。考问班婕妤，婕妤对曰：“妾闻‘死生有命，富贵在天’。修正尚未蒙福，为邪欲以何望！使鬼神有知，不受不臣之愆；如其无知，诉之何益！故不为也。”上善其对，赦之，赐黄金百斤。赵氏姊弟骄妒，婕妤恐久见危，乃求共养太后于长信宫，上许焉。[\(15\)](#)

王祯《大事记续编》在相关史事的“解题”下面就此评述说：

淖方成之说，不见于汉史，而出于伶玄所撰《赵飞燕外传》，此后世伪书，不可取信，祸水之言，尤涉淫陋。[\(16\)](#)

案《赵飞燕外传》旧题“汉江都尉伶玄撰”。检核《汉书·外戚传》有关汉成帝后妃的记载，除了王祯所说这段淖方成讲祸水的话，其余纪事基本上都是取自《汉书》，而司马光《资治通鉴考异》卷一在“鸿嘉三年上微行过阳阿主家”条下释云：“《五行志》作‘河阳主’，伶玄《赵后外传》及荀《纪》亦作‘河阳’，《外戚传》颜师古注曰：‘阳阿，平原之县也，今俗书阿字作河，又或为河阳，皆后人所妄改耳。’今从之。”[\(17\)](#)所说《赵后外传》当即《赵飞燕外传》之别称，可见《通鉴》汉纪确实参考过此书。

《赵飞燕外传》这部书还不只是一般的“后世伪书”，也不仅如《四库提要》所说，“纯为小说家言，不可入之于史部”，以至将其降

而列入“存目”⁽¹⁸⁾。王祎称“祸水之言，尤涉淫陋”，是因为书中内容主要是描述宫闱性事，堪称华夏第一情色读物。为清楚说明此书性质，兹移录其与“祸水”之说相关内容如下：

江都王孙女姑苏主嫁江都中尉赵曼，……（赵飞燕父冯万金）得通赵主，主有娠，……一产二女。……长曰宜主，次日合德，然皆冒姓赵。宜主幼聪悟，家有彭祖方胍之书，善行气术，长而纤便轻细，举止翩然，人谓之飞燕。合德膏滑，出浴不濡，善音辞，轻缓可听。二人皆出世色。……家败。飞燕妹（姊）弟流转至长安，……与阳阿主家令赵临共里巷，托附临。屡为组文刺绣献临，临愧受之，居临家，称临女。临常（尝）有女事宫省，被病归，死。飞燕或称死者。飞燕妹（姊）弟事阳阿主家为舍直。……飞燕通邻羽林射鸟者。飞燕贫，与合德共被。夜雪，期射鸟者于舍旁。飞燕露立，闭息顺气，体温舒，亡疹粟，射鸟者异之，以为神仙。

飞燕缘主家大人，得入宫，召幸。其姊妹樊嫕，为丞光司帘者，故识飞燕与射鸟儿事，为之寒心。及幸，飞燕瞑目牢握，涕交颐下，战栗不迎帝。帝拥飞燕三夕，不能接，略无谴意。宫中素幸者，从容问帝，帝曰：“丰若有余，柔若无骨，迂延谦畏，若远若近，礼义人也，宁与女曹婢胁肩者比邪？”既幸，流丹浹藉。嫕私语飞燕曰：“射鸟者不近女邪？”飞燕曰：“吾内视三日，肉肌盈实矣。帝体洪壮，创我甚焉。”飞燕自此特幸后宫，号赵皇后。帝居鸳鸯殿便房，省帝簿，嫕上簿。嫕因进言：“飞燕有女弟合德，美容体，性醇粹可信，不与飞燕比。”帝即令舍人吕延福，以百宝凤毛步辇迎合德。……合德新沐，膏九回沉水香。为卷发，号新髻；为

薄眉，号远山；黛施小朱，号慵来妆；衣故短，绣裙，小袖，李文袜。帝御云光殿帐，使樊嫔进合德。合德谢曰：“贵人姊虐妒，不难灭恩受耻。不爱死，非姊教，愿以身易耻，不望旋踵。”音词舒闲清切，左右嗟赏之啧啧。帝乃归合德。宣帝时披香博士淖方成，白发教授宫中，号淖夫人，在帝后唾曰：“此祸水也，灭火必矣！”帝用樊嫔计，为后别开远条馆，赐紫茸云气帐，文王（玉？）几，赤金九层博山缘合。嫔讽后曰：“上久亡子，宫中不思千万岁计邪？何不时进上，求有子？”后德嫔计。是夜进合德，帝大悦，以辅属体，无所不靡，谓为温柔乡。谓嫔曰：“吾老是乡矣，不能效武皇帝求白云乡也。”嫔呼万岁，贺曰：“陛下真得仙者。”上立赐嫔蛟龙文万金锦二十四匹。合德尤幸，号为赵婕妤。[\(19\)](#)

常语云“每下愈况”，让我们再来看看文中其他情色描写，如：

婕妤益贵幸，号昭仪。……帝尝蚤猎，触雪得疾，阴缓弱，不能壮发，每持昭仪足，不胜至欲，辄暴起。昭仪常转侧，帝不能长持其足。樊嫔谓昭仪曰：“上饵方士大丹，求盛大，不能得；得贵人足，一持畅动，此天与贵妃大福，宁转侧俾帝就邪？”昭仪曰：“幸转侧不就，尚能留帝欲，亦如姊教帝持，则厌去矣！安能复动乎？”……帝病缓弱，大（太）医万方不能救，求奇药，尝得脊恤胶，遗昭仪，昭仪辄进帝。一丸一幸一夕。昭仪醉，进七丸，帝昏夜拥昭仪，居九成帐，笑吃吃不绝。抵明，帝起御衣，阴精流输不禁，有顷绝倒。裹衣视帝，余精出涌，沾污被内。须臾，帝崩。[\(20\)](#)

看了上面的内容，也就难怪清嘉道间人周中孚曾感叹说，《赵飞燕外传》“其文固不类西汉体，其事亦不能为外人道也。在文士展转援引，本属常事，而司马公反引其最纰缪之语以入史籍，则失考之甚矣”⁽²¹⁾！我想绝大多数《通鉴》的读者都会像周中孚一样，为司马光采摘这种“不能为外人道”的情色读物作史料而惊诧不已。

王祎对司马光采录《赵飞燕外传》这一谬误的批评，在明代后期，有胡应麟亦秉持同样看法，感叹其事“诚怪”⁽²²⁾；在清代，不仅如上所述，得到了周中孚的认同，在周氏之前，乾隆年间纂修《四库全书》时，四库馆臣亦完全采纳了这一见解，以为其“考证辨别，皆为不苟”⁽²³⁾。后来袁枚也曾举例指出：“杨妃洗儿事，新、旧《唐书》皆无之，而《通鉴》乃采唐人小说《天宝遗事》以入之，岂不知《天宝遗事》载张嘉贞选郭元振为婿，年代大讹，何足为信史耶？”⁽²⁴⁾因而，这种情况理应引起后世学者重视，审慎对待其源出于正史等基本史料之外的记述，对其可信性有所警觉。

然而，晚近以来，中国专门论述《通鉴》史料价值的学者，如崔万秋著《通鉴研究》、柴德赓之《资治通鉴介绍》等，不仅未能识及于此，而且还往往片面强调司马光别择史料精严不苟的一面，而完全没有提及《通鉴》以主观理念肆意取舍史料的做法。崔万秋《通鉴研究》称“《通鉴》仅采正史及稗官之可信者，且参考同异，别为《考异》，以辨正谬误”，“光自身对于修《通鉴》事，既研精极虑，穷竭所有，且抉择隐幽，校计毫厘，决不肯稍有假借”⁽²⁵⁾。柴德赓《资治通鉴介绍》也认为“《通鉴》这部书之所以写得好，重要原因之一是它在材料的选择上很有分寸”；司马光对史料的选择“采取了负责任的态度”，所以其“选材基本上是正确的，是比较实事求是的”⁽²⁶⁾。其他通论性史料学著述，如王树民《史部要籍解题》，也称赞《资治通鉴》

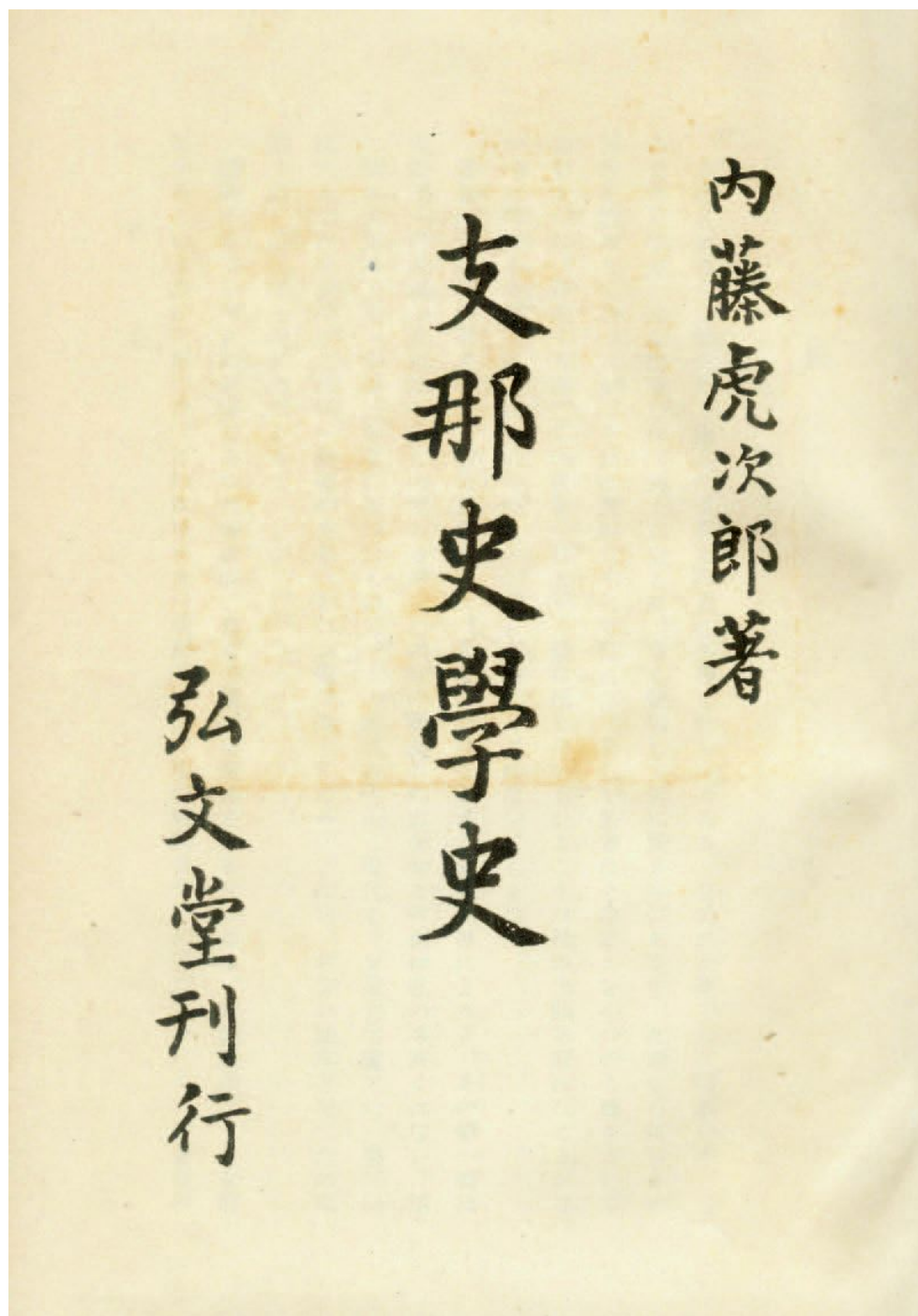
的取材“在广博的基础上又极为精审，每一史实都是以严谨的态度，自多种史料中选定其最可靠者而从之”⁽²⁷⁾。此等论著的流行，更容易蒙蔽读者只见其积极的一面，而完全不知道《通鉴》书中还有与其决然背戾的另一种面目。田余庆以为“古今史界公认”《通鉴》取舍资料无征不信，且严谨不苟，恐怕也是受此谬说所累而产生的错误印象，实际上完全不符合历史实际。

相比之下，日本学术界的情况，就要比中国好很多。前述市村瓚次郎的《东洋史统》初版印行是在昭和十四年亦即1939年12月，但在此前很久，内藤虎次郎在大正年间的授课讲义中，已经专门论述过《资治通鉴》编纂过程中的主观取舍倾向问题。在内藤氏去世十五年以后的昭和二十四年，亦即1949年，相关讲稿以《支那史学史》为题，正式出版发行，在日本东洋史学界，产生了更为广泛的影响（见图六）。内藤虎次郎在书中着重指出：

作为其著述思想的体现形式，与所谓“书法”相比，司马光更为注重史实。在这一点上，司马光与宋祁、欧阳脩等人有明显差异。……不过，在另一方面，司马光也有着与欧阳脩等人相似的著述思想，这也是当时的史学风尚。在“史略”性著述当中，像《册府元龟》这样的著述，尽管是杂陈类聚相关史事，但其择取材料的对象却很严整，即主要依据正史和实录，不取野史小说。与这种特色相反，《通鉴》巧妙地利用了野史小说，特别是时代比较晚近的唐朝的野史小说，由于存世数量众多，更被大量采用。就这一点而言，《通鉴》的编纂依然体现出与《新唐书》和《新五代史》同样的倾向。有人主张历史并非案牘和文书的排比，应当以某种象征性的观念作为主干，《通鉴》和《新唐书》就颇能体现这

样的倾向。毋庸讳言，《通鉴》在这一点上往往会导致失误。例如，《通鉴》在记述汉成帝诏命赵飞燕姊妹入宫而对其加以宠爱的时候写道，宫中有披衣博士淖方成，称“此祸水也，灭火必矣！”此说出自《飞燕外传》，是六朝时代的小说。……采录这一说法，就可以说是一个失误。不管怎么说，在实录和案牘之类的表面材料之外，试图通过野史小说来反映一个时代的内在生活，这是《通鉴》和《新唐书》共同的著述追求。[\(28\)](#)

内藤虎次郎谓《通鉴》在撰著宗旨上与欧阳脩的《新唐书》和《新五代史》一样，都是要竭力体现其个人的主观意念，他们同样大量采录野史小说，在很大程度上应是为更好地体现这种意愿，而宋人吴缜早已指出，欧阳脩《新唐书》的重大失误之一，便是“多采小说而不精择”[\(29\)](#)，司马光自然难免重蹈覆辙。



图六 内藤虎次郎著《支那史学史》初印本内封面

在编著《资治通鉴》的过程中，司马光明确要求他的助手，要在正史本纪志传这些基本史料之外，将“杂史、小说、文集尽检出一阅，其中事同文异者，则请择一明白详备者录之；彼此互有详略，则请左

右采获，错综铨次，自用文辞修正之”。盖司马光取舍史事，特别强调“其实录、正史未必皆可据，杂史、小说未必皆无凭，在高明鉴择之”⁽³⁰⁾。即使抛开司马光的政治意图不谈，这种貌似合理的说法，也存在很大问题。

清人赵翼撰《廿二史札记》，谓“家少藏书，不能繁征博采，以资参订。间有稗乘脞说与正史歧互者，由不敢遽诧为得间之奇。盖一代修史时，此等记载无不搜入史局，其所弃而不取者，必有难以征信之处，今或反据以驳正史之讹，不免贻讥有识。是以此编多就正史纪、传、表、志中参互勘校，其有抵牾处，自见辄摘出，以俟博雅君子订正焉”⁽³¹⁾。同时人钱大昕赞誉赵翼此语，称“此论古特识，颜师古以来未有能见及此者矣”⁽³²⁾，不知所说“颜师古以来”是否暗含有司马光修《通鉴》时大量援据“稗乘脞说”的做法。读到司马光上述论述，尚可清楚知悉，以纯客观的学术眼光来看，《通鉴》援用杂史小说之诸多失当，并非吴缙所说未加精择的问题，而恰恰是司马氏自以为“高明”地加以“鉴择”的结果，即为体现其政治期望而刻意为之，实可谓“别出心裁”。过去高敏曾经撰文指出，司马光在记述隋炀帝迁都洛阳的原因时，就是刻意择取唐初人杜宝所撰稗史《大业杂记》当中一些颇为片面的说法，而对《隋书·炀帝纪》和李吉甫《元和郡县图志》的正确记载视而不见，从而达到全面贬抑隋炀帝的目的⁽³³⁾。

大概正是由于日本东洋史学者对《通鉴》材料取舍的主观性及其失误都逐渐具备了诸如内藤虎次郎这样的认识，所以，后来问世的一些通论性秦汉史著述，例如西嶋定生和日比野丈夫等人分别撰著的同名书籍《秦汉帝国》，就都没有再沿承市村瓚次郎上述观点⁽³⁴⁾，显示出他们并没有采信《资治通鉴》的记载。

如前所述，司马光本人对《赵飞燕外传》和《汉武故事》这样的小说故事“语多妄诞”并非缺乏了解，那么，他又为什么还要将其写入《通鉴》呢？这只能是如“资治通鉴”这一书名所示，编录旧史中“善可为法，恶可为戒，帝王所宜知者”⁽³⁵⁾，用来警醒当政者，以期有资于世道人心。民国时张须撰著《通鉴学》一书，在赞誉司马光别择史料精严不苟的同时，亦特别指出，其于说部之书“大多存用者少，驳斥者多。其存用者，如秦王世民将诛建成、元吉，问计于李靖及绩，而二人皆辞，其事出刘餗《小说》，温公以其有补世教而取之。此在《考异》卅卷中，殆鲜相同之例，盖考证以外之事也”⁽³⁶⁾。在我们今天看来，“考证以外之事”云者，或即以私意构建史事之雅言饰语，此亦胡三省谓司马光着意“存之以示警”处，正是“后人不能尽知”的“微意”所在⁽³⁷⁾。所谓“女祸”，是宫廷政治中最容易发生、而帝王需要时刻警惕的严重危险，“祸水灭火”之说，直接关系到江山社稷的存亡，触目惊心，亦生动异常，从而才被司马光用他非常自得的“高明”手法，强行采入书中。至于汉武帝是否“罪己悔过”，亦关系到根本国策的正误是非，特别是与宋朝的政治现实具有密切关系，同样也是需要费心处理的重要问题。

昔胡三省注《通鉴》，已经指出司马光针对唐代李德裕和李宗闵的党争问题而生发的有关“君子小人之不相容”的议论，乃是针对当时党派斗争的现实，“为熙（熙宁）、丰（元丰）发也”⁽³⁸⁾。实际上，司马光在《资治通鉴》中体现其现实政见的形式，并不仅限于直抒己见的史论，而如同其贯穿全书的基本手法一样，更多的是把他的施政主张，寄寓于史事的记述之中，亦即所谓陈古证今。南宋时人林骥就曾列举具体证据，指出其中这样的一些事例：

（《通鉴》）论曹参遵何之约束，正以箴熙宁大臣变法之失〔《日录》：熙宁三年，司马光传《通鉴》汉纪，至曹参代萧何为相，一遵何故事，因曰：何独汉也，道者万世无弊，使夏商周子孙常守禹汤文武之法，虽至今犹存也〕。论贾山所言从谏、拒谏，正以讥熙宁大臣同己之非〔《日录》：熙宁三年，司马光读《通鉴》贾山上疏，因言从谏之美、拒谏之祸〕。苏秦之纵横谈说，本不足取也，存其事于书者，欲见当时辨说之覆邦家也〔《日录》：熙宁元年，光读《通鉴》至苏秦从约事，上曰：“苏、张掉三寸舌，乃能如是乎？”光曰：“秦、仪纵横，无益于治。臣存其事于书者，见当时辨说所谓覆邦家也。”〕。嗇夫之辨给驰骋，亦不足道也，公之深辨而不释口者，欲使小人知利口之无益也〔《日录》：熙宁三年，读张释之论嗇夫利口，光曰：“孔子称利口之覆邦家，夫利口何至覆邦？盖人能以是为非，则君从其言，是则邦家之覆，诚不难矣。”时惠卿在坐，光专以此斥之〕。公之所论者，拳拳乎变更持守之异，拒谏从谏之别，私说正论之不相入，岂非有益于治道乎？[\(39\)](#)

如上文所见，林駟对司马光这种做法，是持赞赏的态度。田余庆在论述《资治通鉴》有关汉武帝与戾太子不同治国路线的记载时，也注意到司马光和刘攽基于当时的政治现实而对武帝之事功多有谴责，“非常欣赏汉武帝‘晚而改过，顾托得人’，因而免蹈亡秦覆辙”，并与林駟一样，对这种做法表示认同[\(40\)](#)。而近人蒙文通的看法却恰恰相反，乃谓：“温公之书，每訾短变法，毁斥用兵之类，盖亦以激于熙宁间事，翻为全璧之瑕，正不少也。”[\(41\)](#)正由于《资治通鉴》的取舍褒贬多直接针对宋朝的政治现实来做处置，司马光的用意几乎人所共知，北宋哲宗时新党干将蔡卞甚至曾一度想要“毁《资治通鉴》板”[\(42\)](#)。其后在

南宋初年，坚决反对王安石新法的两浙转运使范冲（范祖禹之子），乃积极主持刻印《资治通鉴》。其书雕版垂成而范冲转迁离职，继任者王琮因政治立场与之截然相反，亦“指司马光为奸人，谓《通鉴》为邪说，必欲毁板，恐其流传”⁽⁴³⁾。知悉司马光在当时政治环境下如此借古喻今，我们也就有理由推断，他刻意择取《赵飞燕外传》和《汉武故事》中的某些记载，只能是通过有选择地记述历史事实，来证释和阐扬他的政治主张，尤其是针对王安石一派与其直接对立的施政方针。

汉王朝施政理民的成败得失，是历朝历代统治者在借鉴历史经验时，都要首先关注的事情。无学即如北魏道武帝拓跋珪者，在试图了解“古今旧事，王者制度，治世之则”的时候，也是着意听取侍臣为其讲解《汉书》⁽⁴⁴⁾。王通在隋唐之际亦尝拟议续撰《尚书》“以存汉晋之实”，用为“皇纲”⁽⁴⁵⁾。北宋时人杨时，尝谓“今人多言要作事，须看史”，并谓当时看史做事的具体情况，是“熙宁元丰之君子皆通晓世务，而所取以为证者，秦汉以下之事而已”⁽⁴⁶⁾。至于秦汉以下诸史的轻重主从伦次，杨氏从学问业之师、与司马光同时人程颐，在评述汉、唐两朝政治对后世的示范作用时，则十分形象地概括说：“三代而后，汉为治，唐次之。汉，大纲正；唐，万目举。”⁽⁴⁷⁾南宋精擅史学的学者吕祖谦，后来又特地重申了这一主张⁽⁴⁸⁾。足见汉朝的先例成规，同样是宋人议政施政时所要借鉴的主要对象。上面林駟所说司马光针对宋朝政治现实特地有所表述的四个例证当中，就有三个出自西汉，可以更为清楚地说明这一点。从另一角度来看，如同协助司马光编著《通鉴》的助手刘恕所讲的那样，当时“学者牵于属文，专尚《西汉书》，博览者乃及《史记》《东汉书》，而近代士颇知《唐书》，自《三国》至《隋》，下逮《五代》，懵然莫识。承平日久，人愈怠惰”⁽⁴⁹⁾，其对汉、唐两朝史籍的重视，适可与程颐、吕祖谦的说法相

互印证，而众多习练文章笔法的文士，如此专注于《汉书》，自宜最为亲近西汉史事。

汉武帝雄才大略，文治武功，都多有创建，在西汉诸帝中最受后世瞩目，司马光记述其一生行事，不能不格外用心。单纯看《史记》《汉书》的记载，汉武帝的形象在很多宋朝文士官员的眼里，乃是“穷兵黩武，侵伐四夷，繁刑重敛，残害百姓，极宫室之侈靡，溺神仙之虚无，去始皇亦一间耳”⁽⁵⁰⁾；司马光在陈请废除王安石新法时，亦曾举述汉昭帝即位后较诸武帝改弦更张的举措，谓“武帝作盐铁、榷酤、均输等法，天下困弊，盗贼群起，昭帝用贤良文学之议而罢之，后世称明”，试图以此汉朝旧事作为历史依据，来说明其主张的合理性⁽⁵¹⁾，从中可以看出司马光对汉武帝的认识和评价本来同样如此。王安石变法所主张之富国强兵政策，与汉武帝之敛财于民、用兵于外，正相类似，而这却是一贯主张“以拊循百姓为先，以征伐四夷为后”的司马光所极力反对的⁽⁵²⁾，所以司马光要抬出因革除汉武帝弊政而被“后世称明”的昭帝来做对比（实际上在昭帝时期，也并没有真正去除武帝时期的弊政）。不过，要是汉武帝自己能够幡然悔悟，一改前非，那样会更符合司马光的心意。因为从汉武帝本人身上揭示出来的这样一条治国路线转变的轨迹，对劝谏宋朝君王迁善改过会有更好的示范和借鉴意义。

无奈有关西汉历史的记载，除了《史记》和《汉书》以外，传世甚罕⁽⁵³⁾，而在《史记》《汉书》中最符合司马光意愿的纪事，只有这道轮台诏书。与司马光约略同时人孔武仲评价汉武帝一生行事，便以为能够与班固所说“雄才大略”形象相匹配的施政举措，唯“其末年愀然自悔，弃轮台之地，封丞相为富民侯”而已⁽⁵⁴⁾，司马光对此当然不会轻忽放过。这是阐扬其政治主张的绝好由头。然而，如本书开头所讲

的那样，悉心品味轮台诏书的内容，不难看出，当时真正让汉武帝追悔的事情，实际上只是征和三年（前90）这次发兵出征之不合时宜，是军事行动的战术调整，而不是战略改变，更谈不上治国理民基本的路线更张了。显而易见，这与司马光想要弘扬的政治理念，还存在很大距离，司马光需要像《资治通鉴》中所记载的那样一些更具有标志性意义的历史事例。（见图八）

以順天休命也

益贊于禹又臯陶曰贊贊襄哉

文中子曰議天子所以兼采而博聽也

續書唯至公之主為能擇焉

公朝共議擇善而從

文中子曰誠其至矣乎

有續書古

之明王敬慎所未見

懼所未聞

刻於盤孟

盤銘云德日新荀子曰君者盤也水者民也盤圓則水圓

君者孟也孟方則水方

勒於几杖

杖銘云扶危定傾皆戒也

居有常念動無過事其誠之功乎

日新扶危之誠自無過

薛收曰諫其見忠臣之心乎

有續書

其志直其言危

周昌云

口不能言心知不可是也言危若焚

會云陛下獨不見趙高之事乎是也

子曰必也直而不迫危而不詆其知命

者之所為乎

不迫若賈誼曰今之進言者皆云天下治臣獨以為未是也知命為知其君可諫則諫進退不違天命也

狡乎逆上吾

不與也

狡謂志不直也言不危也非忠順故曰逆

賈瓊曰虐哉漢武未嘗從諫也子曰孝武其

生知之乎雖不從未嘗不悅而容之

子言漢武大體生知不由人諫而理也若初即位崇太學立明堂黜百家策賢

道故能知悔而康帝業

良雄才大略此皆天縱也如汲黯之許方朔之滑稽雖未聽亦能容之矣

故賢人攢于朝直言屬於耳斯有志於

道故能知悔而康帝業

賢人若仲舒申公枚臯相如嚴樂輩是也此數子每為富民侯是知悔而帝業康也

可不謂有志之主乎

續書所子曰姚義之辭

李靖之智賈瓊魏徵之正薛收之仁程元王孝逸之文加之

以篤固

各得一長更能敦篤則固

申之以禮樂可以成人矣

既固矣必能成之禮樂通乎然後及也

子謂京房郭璞

能敦篤則固

申之以禮樂可以成人矣

既固矣必能成之禮樂通乎然後及也

子謂京房郭璞

能敦篤則固

申之以禮樂可以成人矣

图八 清光绪十六年贵阳陈矩覆宋刻本《中说》

从另一角度看，所谓《汉书》之学，在唐代初年，曾经盛极一时，著作迭出⁽⁵⁵⁾。南北朝以前的旧籍，当时存世尚多，此检《隋书·经籍志》可知。如同唐初人颜师古所指出的那样：“近代注史，竞为该博，多引杂说，攻击本文，至有诋诃言辞，掎摭利病，显前修之纰僻，骋己识之优长，乃效矛盾之仇雠，殊乖粉泽之光润。”⁽⁵⁶⁾假如在这些东汉魏晋以来的著述当中，对汉武帝与戾太子事，在《汉武故事》这样的小说之外，尚有不同于马、班之书的重要记载，那么，唐初研治《汉书》的人对这些异说理当有所采撷，而我们在唐宋古注和类书等处却根本看不到踪影。特别值得注意的是，王通曾经针对门人贾琼“虐哉，汉武未尝从谏也”这一提问回答说：“孝武其生知之乎？虽不从，未尝不悦而容之。故贤人攒于朝，直言属于耳，斯有志于道，故能知悔而康帝业。”⁽⁵⁷⁾这清楚显示出至少在王通师弟的眼里，并不存在《资治通鉴》所记汉武帝听从田千秋的谏言而罢斥“方士言神仙者”的情况，体现汉武帝晚年之“知悔”者，只有《汉书·西域传》记述的轮台一诏而已。

正因为并不存在此等著述，在司马光编纂《资治通鉴》的北宋时期，所能见到的史料，已经与今天相差无几，司马光实在找不到什么正正经经的别样材料，而如前文所述，按照《史记》和《汉书》这些基本史籍的记载，汉武帝之废黜戾太子，只不过是因其母后年老色衰以及刘彻老翁偏爱少子使然而已。在崔万秋统计的《通鉴考异》汉纪部分引述的《史记》《汉书》以外的史料当中，唐以前人所写与西汉有直接关系的书籍，只有荀悦《汉纪》、《汉武故事》、葛洪《西京杂记》和《赵后外传》（亦即《赵飞燕外传》）四种⁽⁵⁸⁾。在这四部书当中，荀悦《汉纪》只是将班固纪传体的《汉书》删改为编年体，一

般来说，并无独立史料价值；另外要数葛洪的《西京杂记》还算稍有纪实价值，但也只是无关大局的社会生活琐事。剩下的只有纯属虚构故事的《汉武故事》和《赵飞燕外传》。

在这种情况下，为凑成自己所期望的历史状态，只好从《汉武故事》和《赵飞燕外传》这样的小说家言中勉强择取相应的材料⁽⁵⁹⁾。经过这样一番苦心编排，司马光终于塑造出来合乎自己需要的汉武帝形象，满意地阐释说：“孝武穷奢极欲，繁刑重敛，内侈宫室，外事四夷，信惑神怪，巡游无度，使百姓疲敝，起为盗贼。其所以异于秦始皇者无几矣，然秦以之亡，汉以之兴者，孝武能尊先王之道，知所统守，受忠直之言，恶人欺蔽，好贤不倦，诛赏严明，晚而改过，顾托得人，此其所以有亡秦之失而免亡秦之祸乎？”⁽⁶⁰⁾

今人姜鹏在论述司马光为体现自己的施政理念而在编著《通鉴》过程中刻意剪裁史料这一问题时，举述过一个与此非常相像的事例。

《通鉴》记载唐太宗贞观五年（631）十二月，康国请求内附，而太宗以为“前代帝王，好招来绝域，以求服远之名，无益于用而糜弊百姓。今康国内附，倘有急难，于义不得不救。师行万里，岂不疲劳！劳百姓以取虚名，朕不为也”，于是，唐廷拒绝了康国这一请求⁽⁶¹⁾。

姜氏检核相关记载后指出，此事不见于新、旧《唐书》以及《通典》《唐会要》等唐代基本史籍，在早于《通鉴》的文献中，只有《贞观政要》记载了这一事件。“这就产生了一个非常有趣的现象，对于唐太宗来说，类似于拒绝康国内附这样的事件，是终其一生仅见的个例，恰恰是好大喜功、开疆拓土才是他贯彻始终的通例”。而在《贞观政要》中之所以会出现这样独特的记载，则是因为其作者吴兢“尽量避免树立唐太宗好战伐谋的形象，因而对大量史料进行了阉割。……综观《贞观政要》，除了从谏议者口中，我们还能看出唐太宗是一个好大

喜功之徒外，若仅从唐太宗本人的言论来看，甚至会有读者误会他是一个偏好和平的皇帝。《贞观政要》的目的，在于塑造一位相对完美的贞观政治形象，垂范后世，为达致这个目的，吴兢努力掩藏太宗穷兵黩武这一不足取法的侧面。具有相同写作目的的《资治通鉴》，作为编年体通史，不能像《贞观政要》那样随意取舍史料，更无法抹去唐太宗东征西伐的事迹，因此也更需引入不为它种史籍重视的康国求内附事件，以修补贞观政治的形象，而这种修补意图本身，隐含了作者的立场与取向”⁽⁶²⁾。《通鉴》对汉武帝和唐太宗这两位帝王形象的塑造，手法前后如一。

唐初人刘知几论史书功能云：“夫史之称美者，以叙事为先。至若书功过，记善恶，文而不丽，质而非野，使人味其滋旨，怀其德音，三复忘返，百遍无敎，自非作者曰‘圣’，其孰能与于此乎？”即谓后世寻常史家撰著史书，非如上古圣人述作《尚书》《春秋》之类“师范亿载，规模万古”的神圣经典，当以如实记述史事为第一要务⁽⁶³⁾。《春秋》而下以迄南北朝时期之史籍，大致可作如是观之。尤其值得称道的是，南朝梁武帝在编著《通史》时，尚且特别留意将前人旧史当中的神话、传说等不经之谈，剔除出来，指示文臣殷芸另编为《小说》（或谓之曰“殷芸小说”“梁武小说”）⁽⁶⁴⁾。司马光在编撰《资治通鉴》过程中所采取的上述做法，从表面上看，事显突兀，似乎有违这一累世相传的史家叙事准则，其实是隋唐之际特别是北宋仁宗时期以来史学著述流变过程中出现的一种新的风尚。

隋唐间人王通撰著《元经》，纯然模拟《春秋》笔法，通记西晋惠帝永熙元年（武帝太熙元年，290）至隋文帝开皇九年（589）陈亡国史事，寄寓褒贬。门人薛收论其著述宗旨云：“天下无赏罚三百载，圣人在下，则追书褒贬以代其赏罚。斯周公典礼，使后王常存而行

焉；仲尼笔削，使后儒常职而述焉。”⁽⁶⁵⁾俨然以圣人再世目之，故能放胆改变“叙事为先”的传统。这种自居于往古圣人之位而以“书功过，记善恶”为主导倾向的史学著述，在唐代开元年间，有司马贞著《史记索隐》，本以订补《史记》为主旨，其所欲改订者，乃“欲降《秦本纪》《项羽本纪》为系（世）家，而《吕后》《孝惠》各为本纪。补曹、许、邾、吴芮、吴濞、淮南系（世）家，而降陈涉于列传，萧何、曹参、张良、周勃、“五宗”、“三王”，各为一传，而附国侨、羊舌肸于《管晏》，附尹喜、庄周于《老子》，附韩非于《商鞅》，附鲁仲连于《田单》，附宋玉于《屈原》，附邹阳、枚乘于《贾生》，又谓《司马相如》《汲郑传》不宜在《西南夷》后，《大宛传》不合在《游侠》《酷吏》之间，欲更其次第”⁽⁶⁶⁾。审度司马贞改编《史记》的动机，不过是想以其道义原则，来黜陟阶降邦国人物之高下崇卑而已。

至北宋仁宗庆历二年（1042）二月，有“襄州上将作监致仕胡旦所撰《汉春秋》，上因问旦吏历及著书本末，宰臣王钦若对曰：‘旦词学精博，举进士第一，再知制诰。然不矜细行，数败官，今已退居。尝谓三代之后，独汉得正统，因四百年行事立褒贬以拟《春秋》。’上称叹之”⁽⁶⁷⁾。

胡旦这种做法，适为其后不久欧阳脩编著《新唐书》和《新五代史》之直接先导。宋人吴缜评议欧阳脩《新唐书》之谬误，谓其“不知刊修之要而各徇私好”，所谓史书“刊修之要”大体有三：“一曰事实，二曰褒贬，三曰文采。有是事而如是书，斯谓事实；因事实而寓惩劝，斯谓褒贬；事实褒贬既得矣，必资文采以行之，夫然后成史。至于事得其实矣，而褒贬文采则阙焉，虽未能成书，尤不失为史之意；若乃事实未明，而徒以褒贬文采为事，则是既不成书而又失为史之意

矣。《新书》之病，正在于此。“即谓欧阳脩”专以褒贬笔削自任”，以致“今之《新书》，其间或举以相校，往往不啻黑白方圆之不同，盖不考事实相通知之所致也”⁽⁶⁸⁾。《新唐书》为奉诏修撰，欧阳氏自己的“私好”尚有所克制，至于其独以己意撰著的《新五代史》，更是褒贬一祖《春秋》，“故义例谨严，……而事实则不甚经意”，“如《公》《穀》之发例，褒贬分明，而传闻多谬”⁽⁶⁹⁾。如前引内藤虎次郎文所说，在这一点上，司马光撰著《资治通鉴》，正体现出与欧阳脩相同的追求。与司马光同时人苏辙撰写《古史》，改写《史记》秦始皇以前古代历史，自言欲“追录圣贤之遗意，以明示来世”⁽⁷⁰⁾，亦即展现与司马迁不同的儒家历史观念⁽⁷¹⁾，其精神实质也与司马光相同。至于为体现其历史观念而刻意杂采小说异闻这样的具体手法，唐太宗时官修的《晋书》即已开启先河⁽⁷²⁾，欧阳脩、司马光亦不过步其后尘而已。从而也就难怪司马光对自己“旁采小说”的做法，不仅丝毫不加掩饰，而且还要作为一项重要优点而夸耀于人⁽⁷³⁾。

从更深一层的实质性意义上看，司马光撰著《资治通鉴》的根本目的，和他的政敌王安石撰著《三经新义》是完全相同的，即两翁之意都不在史学或经学本身，而是借助史籍或经书来阐扬治国的理念。在这一点上，诚如同时人苏洵所说：“史与经皆忧小人而作，其义一也。……经非一代之实录，史非万世之常法，体不相沿而用实相资焉。”⁽⁷⁴⁾史载王安石讥笑协助司马光撰著《资治通鉴》的刘恕（字道原）：“耽史而不穷经，相见必戏之曰：‘道原读到汉八年未？’而道原力诋荆公之学，士子有谈新经义者，道原怒形于色，曰：‘此人口出妖言，面带妖气。’”⁽⁷⁵⁾王安石的解经之作，固然带有强烈的以经注我色彩，即王氏所主张的“经术正所以经世务”⁽⁷⁶⁾，实则如前文所述，司马光主持编著的《通鉴》等史学著述，也同样散发着极其浓重的借古喻今气味。他们为了实现各自的著述宗旨，在一定程度上，都不惜曲意

横行，不惜改变历史的本来面目，同样堪称自我作古。清人阮元尝谓“北宋学者当推司马温公于经史皆最淳正，公于经未有成书，……若以公之识力，开宋之经学，则其流派必更淳正”⁽⁷⁷⁾；同时人段玉裁更直欲以《资治通鉴》等书与《十三经》并列，“广之为《廿一经》，……庶学者诵习佩服既久，于训诂名物制度之昭显，民情物理之隐微，无不憬然，无道学之名而有其实”⁽⁷⁸⁾。更晚，至清代末年，李慈铭亦云北宋中期诸如欧阳脩、刘敞一辈人“开空疏之习”而“启改乱之弊，自是而降，绝裂师法，如司马文正、陈祥道者，中流之一壶矣”⁽⁷⁹⁾，即谓司马光特立独行，能够坚守古学。实则观其于《通鉴》之恣意去取，不难看出，司马光若果为经学著述，当亦王安石《周官新义》之流亚，略无“淳正”可言；而在强扭客观实在之史纳入其内心向往之理这一点上，与道学家相比较，则允称不遑多让⁽⁸⁰⁾。

对于后世治史者而言，明人娄坚等即曾就《通鉴》与唐五代以前正史之间的关系问题论述说，读史“至秦汉而下讫于五代之季”，“必先求之正史而参以司马氏之《资治通鉴》，错综其说而折衷之”⁽⁸¹⁾；顾炎武在清代初年即曾依据《史记》《汉书》的原始记载，具体指出司马光处置失当的一些事例⁽⁸²⁾。至乾隆年间，四库馆臣更严肃批评后世学者“于历代史事每多置正史而引《通鉴》”的做法，以为这样的做法，乃“非根本之学”⁽⁸³⁾。了解到司马光的撰著意图和独特手法，治学者尤应遵从清儒确立的这一基本原则，合理对待《史记》《汉书》等纪传体正史与《资治通鉴》的史料价值。

(1) 宋胡寅《致堂读史管见》（北京，北京图书馆出版社，2004，《中华再造善本》丛书影印宋嘉定十一年衡阳郡斋刻本）卷二六《唐纪·懿宗》，页9b。

(2) 《史记》卷一三〇《太史公自序》，页3297。

(3) 宋黎德靖编《朱子语类》卷一三四《历代》一，页3205。

(4) 宋黎德靖编《朱子语类》卷一三四《历代》一，页3204。

(5) 宋黎德靖编《朱子语类》卷一三四《历代》一，页3204。案在这一点上，协助司马光撰著《通鉴》秦汉部分的刘攽所持看法，似乎与司马光略有不同。刘攽曾专门阐释其史学见解云：“古者为史，皆据所闻见实录事迹，不少损益有所避就也，谓之传信。惟仲尼作《春秋》，乃讳国恶耳。夫《春秋》圣人所特作，以见一王之法，不当引为史例。然其讳国恶，犹但使显者隐之，大者微之，率皆有文以起焉，不昧昧都为藏匿，使不可知也。”说见刘攽《彭城集》（上海，商务印书馆，1935，《丛书集成初编》排印《武英殿聚珍版书》本）卷二七《与王深甫论史书》，页373。

(6) 宋朱熹《三朝名臣言行录》（上海，商务印书馆，民国《四部丛刊初编》纸皮洋装缩印海盐张氏涉园藏宋刻本）卷七《丞相温国司马文正公》，页163—164。宋王应麟《玉海》（南京，江苏古籍出版社，1988，影印清光绪浙江书局刻本）卷二六《帝学》之“熙宁读《资治通鉴》”条，页528—529。

(7) 取自任继愈主编《中国国家图书馆古籍珍品图录》（北京，北京图书馆出版社，1999）之《资治通鉴残稿》，页12—13。

(8) 宋司马光《司马光集》卷七四《史劄》之《史劄序》，页1495；又“萧何营未央宫”条，页1500。

(9) 宋司马光《司马光集》卷六三《答景仁书》，页1304—1305。

(10) 宋黎德靖编《朱子语类》卷一三四《历代》一，页3206。

(11) 案如同田余庆已经谈到的那样，单纯从阅读理解的技术角度而言，朱熹亦主张先读《史记》《汉书》等正史，再读《通鉴》，说见《朱子语类》卷一一《读书法》下，页195—196。田余庆说见《论轮台诏》，据《秦汉魏晋史探微（重订本）》，页57。

(12) 钱穆《中国史学名著》（北京，生活·读书·新知三联书店，2004）之《司马光〈资治通鉴〉》，页177—179。

(13) 宋朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷六六《孝经刊误》，页3212—3213。

(14) 宋朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷五四《答孙季和》，页2538。

(15) 宋司马光《资治通鉴》卷三一汉成帝鸿嘉三年，页996—997。

(16) 明王祯《大事记续编》卷四，页21b—22a。

(17) 宋司马光《资治通鉴考异》卷一“鸿嘉三年上微行过阳阿主家”条，页7。

(18) 清官修《四库全书总目》卷一四三《子部·小说家类存目》“飞燕外传”条，页1216。

(19) 旧题汉伶玄撰《赵飞燕外传》（长春，吉林大学出版社，1992，影印明万历新安程氏刊《汉魏丛书》本），页745。

(20) 旧题汉伶玄撰《赵飞燕外传》，页746。

(21) 清周中孚《郑堂读书记》（上海，商务印书馆，1937，《万有文库》本）卷六三《子部》之“飞燕外传”条，页1243—1244。

(22) 明胡应麟《少室山房笔丛》（上海，上海书店出版社，2001）卷三二丁部《四部正讹》下，页317。

(23) 清官修《四库全书总目》卷四七《史部·编年类》“大事记续编”条，页429；又卷一四三《子部·小说家类存目》“飞燕外传”条，页1216。

(24) 清袁枚《随园随笔》（清嘉庆十三年刻本）卷三《诸史类》中卷“史家好言猥褻”条，页9a—9b。案清初人王夫之在《读通鉴论》中，对《通鉴》这一弊病，已经有所意识和论列，如《读通鉴论》（长沙，岳麓书社，1996，《船山全书》本）卷二六之“大中五年民起为盗由有司虐害”条（页1018）述云：“小说载宣宗之政，琅琅乎其言之，皆治象也，温公亟取之登之于策，若有余美焉。自知治者观之，则皆亡国之符也。”

(25) 崔万秋《通鉴研究》（上海，商务印书馆，1935，《国学小丛书》本）之《通鉴之批判·通鉴之信实》，页88—91。

(26) 柴德赓《资治通鉴介绍》（北京，求实出版社，1981）四《通鉴的编纂方法》，页37—38。案顾颉刚在所著《顾颉刚读书笔记》（台北，联经出版事业公司，1990）第一卷《侍养录》（一）之“《通鉴》不采俊伟卓异之说”条中（页129—130），亦谓司马光《资治通鉴》“颇能辨伪史”。

(27) 王树民《史部要籍解题》（北京，中华书局，1981）十五《资治通鉴》，页162。

(28) 内藤虎次郎《支那史学史》（东京，弘文堂，1949）第九章第4节《资治通鉴》，页262—263。

(29) 宋吴缜《新唐书纠谬》（北京，中华书局，1999，重印民国时上海古书流通处影印初印本）卷首吴氏自撰《新唐书纠谬序》，页540。

(30) 宋司马光《通鉴释例》(台北,台湾商务印书馆,1986,影印文渊阁《四库全书》本)之《温公与范内翰论修书帖》,页5b—6a。

(31) 清赵翼《廿二史札记》卷首赵氏自撰《廿二史札记小引》,页1。

(32) 清赵翼《廿二史札记》卷末附钱大昕序,页886。

(33) 高敏《关于隋炀帝迁都洛阳的原因》,刊中国社会科学院历史研究所魏晋南北朝隋唐史研究室编《魏晋隋唐史论集》第二辑(北京,中国社会科学出版社,1983),页254—268。参见宫崎市定《隋炀帝》(东京,中央公论社,1987)附《隋代史杂考·隋文帝被弑说》,页241—252。案高敏此文承北京大学历史系同事张帆教授提示,谨致谢意。又案孙永如《从史料学论〈资治通鉴·唐纪〉的撰修》一文,对司马光处理史料时“采取以我为用的方法,任意删取”这一情况,也曾有所论述。孙文刊《扬州师范学院学报》1988年第4期,页135—138。

(34) 西嶋定生《秦汉帝国》(东京,讲谈社,1974)第四章《武帝时代の外征と内政》之《神仙と巫蛊》,页235—247。案西嶋氏在此书卷末开列的“参考文献”当中,即包括市村瓚次郎的《东洋史统》在内。日比野丈夫、大庭脩、米田贤次郎合著《秦汉帝国》(东京,中央公论新社,2000)之《武帝の时代》《シルク・ロード开通》,页182—189、210—212。案日比野丈夫等人撰著的《秦汉帝国》初版于1966年,我在这里引用的新印本,卷末附有富谷至撰写的《解说》(页415—431),称誉此书是基于《史记》《汉书》等基本传世史料来研究秦汉史的实证史学的名著,足见其对相关史料应做过细致审辨。

(35) 宋李焘《续资治通鉴长编》(北京,中华书局,1985)卷二〇八英宗治平三年四月十八日辛丑录司马光应诏“编历代君臣事迹”时所上奏疏,页5050。

(36) 张须《通鉴学》(上海,开明书店,1948)第三章第九节《小说》,页72—74。案张氏讲述的道理虽然正确,但举述的这个例证却未必十分妥当。盖刘餗此书以“小说”为名,本出自作者自谦,实则所记史事尚比较可靠,有较高史料价值。说详黄永年《唐史史料学》(上海,上海书店出版社,2002)之《杂史杂说小说类》,页144。又案,此张须书承中国人民大学历史系张忠炜教授提示,谨志谢意。

(37) 宋司马光《资治通鉴》卷首元胡三省《新注资治通鉴序》,页28。

(38) 宋司马光《资治通鉴》卷二四五唐文宗太和八年十一月元胡三省注,页7899—7900。

(39) 宋林駟《古今源流至论》(台北,台湾商务印书馆,1986,影印文渊阁《四库全书》本)前集卷二《通鉴》,页15b—16b。

(40) 田余庆《论轮台诏》，据《秦汉魏晋史探微（重订本）》，页57—59。

(41) 蒙文通《中国史学史》（上海，上海人民出版社，2006）第三章第四节《孙甫与司马光》，页76—77。

(42) 宋李焘《续资治通鉴长编》卷四八五哲宗绍圣四年四月乙未，页11531。
宋朱熹《三朝名臣言行录》卷一三《谏议陈忠肃公》，页324。

(43) 宋李心传《建炎以来系年要录》（上海，商务印书馆，1936，《丛书集成初编》排印《史学丛书》本）卷二六建炎三年八月癸亥，页522。

(44) 《魏书》（北京，中华书局，1974）卷二四《崔玄伯传》，页621。

(45) 隋王通《中说》（清光绪十六年贵阳陈矩覆宋刻本）卷一《王道篇》，页2b—3b；又卷六《礼乐篇》，页3a。

(46) 宋杨时《龟山先生语录》（上海，上海书店，1984，重印《四部丛刊续编》影印常熟瞿氏铁琴铜剑楼藏宋刻本）卷一，页27a；又卷二，页26b。

(47) 宋杨时、张栻编著《二程语录》（清康熙间石门吕氏宝诰堂刻《河南程氏全书》本）卷一，页43a。

(48) 宋吕祖谦《大事记通释》（杭州，浙江古籍出版社，2005，《吕祖谦全集》本）卷三《程氏遗书》，页217。

(49) 宋吕祖谦《皇朝文鉴》（上海，商务印书馆，民国《四部丛刊初编》影印常熟瞿氏藏宋刻本）卷一三〇刘恕《书资治通鉴外纪后》，页1329。

(50) 宋蔡戡《定山集》（清光绪二十二年武进盛氏刊《常州先哲遗书》本）卷一二《武帝论》，页4b。

(51) 宋司马光《司马光集》卷四六《乞去新法之病民伤国者疏》，页991。

(52) 宋司马光《司马光集》卷三八《横山札子》，页861。

(53) 案钱穆《中国史学名著》之《范曄〈后汉书〉与陈寿〈三国志〉》（页94）即曾谈到过这一问题，乃谓：“《史记》中春秋战国还有很多材料没有收，但《汉书》，如果要补进班固所没有收的材料，就很难。西汉史料流传到今可以补进《汉书》里去的，实在很少了。”

(54) 宋孔武仲《临江玉峡孔公武仲文集》（明末孔尚斌刻《三孔先生文集》本）卷二《汉武帝论》，页31b。

(55) 清赵翼《廿二史札记》卷二〇“唐初《三礼》《汉书》《文选》之学”，页440—442。案相形之下，《史记》则自《汉书》问世以后，就颇受冷落，以至唐官修《五代史志》（见《隋书》卷三三《经籍志》二，页957）乃称“《史记》传者甚微”。

(56) 《汉书》卷首附唐颜师古《汉书叙例》，页3。

(57) 隋王通《中说》卷六《礼乐篇》，页2a。

(58) 崔万秋《通鉴研究》之《通鉴之蓝本参考资料》，页38—39。

(59) 案过去已有一些学者，从某些侧面，对《资治通鉴》中有关汉武帝与戾太子治国路线分歧的记载，表示过怀疑。如古永继《汉武帝中期不可能有“袭亡秦之迹”的自我觉察》，刊《新疆师范大学学报》1983年第2期，页83—87。

(60) 宋司马光《资治通鉴》卷二二汉武帝后元二年二月，页747—748。

(61) 宋司马光《资治通鉴》卷一九三唐太宗贞观五年十二月，页6091。

(62) 姜鹏《〈资治通鉴〉文本的内外语境——兼说〈通鉴纪事本末〉的体裁障碍》，刊《学术研究》2011年第12期，页114—118。案承蒙复旦大学历史系徐冲教授提示此文，谨致谢意。

(63) 唐刘知几《史通·叙事》，据清蒲起龙《史通通释》卷六，页165。

(64) 唐刘知几《史通·杂说》，据清蒲起龙《史通通释》卷一七，页480。顾颉刚《顾颉刚读书笔记》第九卷（上）《愚修录》（八）之“梁武帝别小说于历史”条，页6969—6970。案殷芸《小说》的取材，除了神话、传说等不经之谈外，还有一些虽然真实可信但却无关宏旨为“史官所宜略”的“细事”（说见宋晁载之《续谈助》卷四《殷芸小说》篇末跋语，页87），前面第三节引述的《殷芸小说》所收“汉高帝敕”，就属于这样的性质。

(65) 隋王通著，唐薛收传，宋阮逸注《元经薛氏传》（长春，吉林大学出版社，1992，影印明万历新安程氏刊《汉魏丛书》本）卷首唐薛收《元经薛氏传序》，页213。

(66) 清官修《四库全书总目》卷四五《史部·正史类》“史记索隐”条，页398—399。

(67) 宋李焘《续资治通鉴长编》卷一〇二仁宗天圣二年二月，页2350。

(68) 宋吴缜《新唐书纠谬》卷首吴氏自撰《新唐书纠谬序》，页541。

(69) 清官修《四库全书总目》卷四六《史部·正史类》“新五代史记”条，页411。

(70) 宋苏辙《古史》（台北，故宫博物院，1991，影印该院所藏南宋浙本）卷首苏氏自撰《古史序》，页2a。

(71) 宋黎德靖编《朱子语类》卷一二二《吕伯恭》，页2951—2952。

(72) 唐刘知几《史通·杂说》，据清浦起龙《史通通释》卷一七，页480。宋晁公武《郡斋读书志》（南京，江苏古籍出版社，2001，重印民国商务印书馆《续古逸丛书》影印宋槧袁本）卷二上《正史类》之“晋书”条，页564。清钱大昕《廿二史考异》（上海，商务印书馆，1937，《丛书集成初编》排印《史学丛书》本）卷二一，页419。

(73) 宋司马光《资治通鉴》卷末附司马氏自撰《进书表》，页9607。

(74) 宋苏洵《嘉祐集》（上海，商务印书馆，民国《四部丛刊初编》影印无锡孙氏小绿天藏影宋钞本）卷八《史论》上，页1a—1b。

(75) 宋朱熹《三朝名臣言行录》卷一四《秘书丞刘公》，页350。

(76) 宋朱熹《三朝名臣言行录》卷六《丞相经国王文公》，页134。

(77) 清阮元《揅经室集》二集卷七《通鉴训纂序》，页556。

(78) 清沈涛《十经斋集》（上海，中国书店，民国影印清道光刻本）卷一《十经斋考室文》篇末附录清段玉裁撰《十经斋记》，页7a。

(79) 王利器纂集《越缦堂读书简端记》（天津，天津人民出版社，1980）之《廿二史札记》，页219。

(80) 案清文廷式《纯常子枝语》（扬州，江苏广陵古籍刻印社，1990，影印1943年汪氏双照楼刻本）卷二（页54），谓司马光撰著《潜虚》，亦往往“专就当时时事立言”。

(81) 明娄坚《学古绪言》（台北，台湾商务印书馆，1986，影印文渊阁《四库全书》本）卷一《读史商语序》，页5a—5b。

(82) 清顾炎武《日知录》（上海，上海古籍出版社，1985，影印清道光十四年刊清黄汝成《日知录集释》本）卷二六“通鉴”条，页1944—1949。

(83) 清官修《四库全书总目》卷三六《经部·四书类》“四书通证”条，页300。

第五章 刘宋时期另一场“巫蛊之变”与王俭塑造的戾太子形象

《汉武故事》一书在存世典籍目录当中，最早见于《隋书·经籍志》著录，乃书作“《汉武帝故事》二卷”，未题撰人⁽¹⁾。《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》著录此书或书作“《汉武故事》二卷”，或书作“《汉武帝故事》二卷”，同样都没有题写作者姓名⁽²⁾。至北宋中期编撰的《崇文总目》始著录《汉武帝故事》为“班固撰”⁽³⁾，今余嘉锡以为“称班固者，实自此始”⁽⁴⁾。稍后，晁载之在节录《汉武故事》时，也称之为“世所传班固所撰”⁽⁵⁾。唯司马光在当时已经由其“语多诞妄”这一点清醒地看出，此书“非班固书，盖后人为之，托固名耳”⁽⁶⁾；晁载之亦云“其事与《汉书》时相出入，而文不逮，疑非固所撰也”⁽⁷⁾。晁载之在《续谈助》中跋所谓“郭子横《洞冥记》”，述及此书，乃谓唐人张柬之言昔“王俭造《汉武故事》”⁽⁸⁾。张柬之这一说法，复见于南宋人晁公武的《郡斋读书志》引述，书作“《汉武故事》王俭造”⁽⁹⁾。因知《续谈助》之“俭”应为“俭”字之讹。余嘉锡以为张柬之所说“自必别有据依，断非凭虚立说。……至宋以后传本之题班固，则浅人所为，非其旧也”⁽¹⁰⁾，即以王俭为该书作者。

王俭为南朝刘宋至萧齐间人，卒于南齐开国未久之武帝永明五年（487）⁽¹¹⁾。今检刘宋裴骃《史记集解》与唐人颜师古《汉书注》，可见所引六朝以前古注都没有引述《汉武故事》，而南朝梁刘孝标《世说新语注》以及与之约略同时之北魏酈道元《水经注》等始见征引此书⁽¹²⁾，适与王俭的时代相接续。又明人胡应麟亦谓“《汉武故

事》称班固撰，诸家咸以王俭造。考其文颇衰薶，不类孟坚，是六朝人作也”(13)。

另外，从中国古小说的发展历史来看，诸如盐谷温、周树人等也早已指出其书盖出自六朝词人之笔，或谓：“现存之所谓汉人小说，盖无一真出于汉人，晋以来，文人方士，皆有伪作，至宋明尚不绝。文人好逞狡狴，或欲夸示异书，方士则意在自神其教，故往往托古籍以炫人；晋以后人之托汉，亦犹汉人之托黄帝伊尹矣。此群书中，……大抵……关涉汉事则云刘歆、班固，而大旨不离乎言神仙。”而周氏具体言及其伪题班固而“关涉汉事者”，乃首举《汉武帝故事》(14)，这自然是一种淹通畅达的看法。并观上述几方面因素，综合分析，益知余嘉锡的裁断实信而可从。

不过书中记述的故事，有些或有更早的传承，这也是此等著述当中往往会出现的情况。如文中记长陵徐姓女子仪君，乃汉武帝赐予东方朔之二十名宫女之一，俾“朔与行道”，其人“至今上元延中已百三十七岁矣，视之如童女，诸侯贵人更迎致之。问其道术，善行交接之道，无他法也。受道者皆与之通，或传世淫之陈盛父子皆与之行道。京中好淫乱者争就之。翟丞相奏坏风俗，请戮尤乱甚者，今上弗听。乃徙女子于敦煌。后遂入胡，不知所终。”(15)“元延”为汉成帝年号，这当然不是刘宋时人王俭应有的口吻，但也不能据此推断像这样的内容就一定是出自汉成帝时期流行于世间的传说(16)。传世神仙家著述，有名《列仙传》者，旧题西汉成帝时人刘向所撰，虽属伪托，但应劭很早即有征引，余嘉锡考证乃东汉“明帝以后顺帝以前人之所作也”(17)。其书既然托名于刘向，而刘向在成帝时以光禄大夫校书中秘，司掌典籍，是人所共知的事情(18)，书中自然会模拟成帝时人的口吻。观葛洪对此《列仙传》多所称誉(19)，且为之续撰《神仙传》，便可知东

晋南北朝道教中人引重书中的记载，是很自然的事情，故《汉武故事》中有关仪君的内容，更有可能是从《列仙传》中移录而来。唯《列仙传》传世之本已多有后人删削，迥非唐以前旧貌⁽²⁰⁾，今已难以比勘核实。

《汉武故事》今存最早传本，为前述北宋晁载之《续谈助》节录本，明后期以来，另有李栻《历代小史》、吴管《古今逸史》等丛书本印行，然取与唐宋类书引文相较，知亦后人缀集而成，迥非原书面目⁽²¹⁾。清朝学者依据唐宋以前类书等文献辑录的本子，则以洪颐煊《经典集林》本较为完备。晚近周树人《古小说钩沉》亦有辑本，则复兼采《续谈助》节本。通览存世内容，知其所记无非道术信仰者以房中等法术修炼长生的行事，诚荒诞无稽之谈，而这正是东晋南朝时期以葛洪为代表的道家神仙学说盛行于世的产物，初不足怪。

不过，在这当中，也有一些似乎稍显另类的记述，这就是《通鉴》所采有关巫蛊之乱的发生缘由以及对汉武帝与戾太子之间不同治国理念的描摹，这些相对比较平实自然的记述，在全书神云仙雾的背景之下，颇为引人注目。（见图九）

班固漢武故事卷上

經典集林卷十五

臨海 洪頤煊 撰集

承德 孫 彤 校訂

景帝王皇后內太子宮得幸有娠夢日入其懷

初學記九太平御覽八十八

景帝常夢高祖謂已曰王美人生子可名為彘

案太平御覽八十八下有及生

與日因名之焉八字

以乙酉年七月七日旦生武帝於猗蘭殿

史記外戚世家索隱

北堂書鈔二十三初學記九又十文選宋元皇后哀策文注太平御覽三十一又八十八事類賦注五

武帝四歲封為膠東王數歲長公主抱着其膝上問曰兒欲得

婦不膠東王曰欲得婦長主指左右長御百餘人皆云不用因

指其女

案藝文類聚作陳后

問曰阿嬌好不

案史記外戚世家索隱引后名阿嬌藝文類聚阿嬌后字

於是乃笑對曰好若得阿嬌作婦當作金屋貯之長主大悅乃

苦要上遂定婚焉

初學記十藝文類聚十六又八十三太平御覽八十八又一百八十一又八百一十一事

图九 民国丙寅海宁陈氏慎初堂影印清嘉庆间《问经堂丛书》本《经典集林》中的《汉武故事》

对此，首先我们应当理解，这些内容本来正符合神仙家的追求。葛洪在《抱朴子内篇》中，有相关论述云：

仙法欲静寂无为，忘其形骸，而人君撞千石之锤（钟），伐雷霆之鼓，砰磕嘈囂，惊魂荡心，百枝万变，丧精塞耳，飞轻走迅，钓潜弋高。仙法欲令爱逮蠢蠕，不害含气，而人君有赫斯之怒，芟夷之诛，黄钺一挥，齐斧暂授，则伏尸千里，流血滂沱，斩断之刑，不绝于市。仙法欲止绝臭腥，休粮清肠，而人君烹肥宰腍，屠割群生，八珍百和，方丈于前，煎熬芍药，旨嘉饘饩。仙法欲溥爱八荒，视人如己，而人君兼弱攻昧，取乱推亡，阔地拓疆，泯人社稷，驱合生人，投之死地，孤魂绝域，暴骸腐野，五岭有血刃之师，北阙悬大宛之首，坑生煞伏，动数十万，京观封尸，仰干云霄，暴骸如莽，弥山填谷。秦皇使十室之中，思乱者九。汉武使天下嗷然，户口减半。祝其有益，诅亦有损。结草知德，则虚祭必怨。众烦攻其膏肓，人鬼齐其毒恨。彼二主徒有好仙之名，而无修道之实，所知浅事，不能悉行。要妙深秘，又不得闻。又不得有道之士，为合成仙药以与之，不得长生，无所怪也。[\(22\)](#)

读此可知，秦始皇和汉武帝穷兵黩武、劳扰天下苍生的暴政，正是神仙家之流强烈谴责的对象，也是修仙得道的重大障碍。因此，《汉武故事》写入武帝与戾太子之间的政见歧异，应是用以凸显上述理念，可以说是很合理的做法。

若是更进一步向前追溯其渊源，则可以看到，早期道家著述，本来就具有乐于设事譬喻和惯于假托往古帝君这两大特点。前者如《庄子》之多述寓言，后者如其动辄托名黄帝。稍晚的道家乃至道教著述，在假托帝王君主行事以寄寓其大道玄理时，往往称述最为热衷求仙升天的秦始皇和汉武帝。北京大学近年收藏的一批西汉竹书，内有道家著述《周训（训）》，可知出土竹书的墓葬主人应是尊信黄老一派学说，而同时出土的竹书《赵正书》讲述秦始皇史事，乃与《史记》的记载大相径庭，竟谓秦始皇临终前“喟然流涕，长太息谓左右曰……吾忠臣也，其议所立”，于是“丞相臣斯、御史去疾昧死顿首言曰：‘今道远而诏期窘，臣恐大臣之有谋，请立胡亥为代后。’王曰：‘可。’王死而胡亥立”，绝然悖戾胡亥与赵高合谋篡位自立的真实面目，其事固非信史，恰如同时出土另一篇竹书《妄稽》这一篇名所示，一望可知纯属虚妄无稽之谈⁽²³⁾。王俭在《汉武故事》中讲述的刘彻晚年悔过罪己之事，与此始皇帝“临终遗命”正如出一辙。

不过，从另一角度来看，每一位作者，都有自己特定的经历，在著述中，往往会或有意或无意地融入一些个人的感慨，或是寄寓某种情感或者主张、认识。常语云，知人论世。审视王俭在南朝的经历可以看出，或许更多的是基于某种个人的原因，才促使王俭耗费如许之多的笔墨，在《汉武故事》中写下这样的内容。

王俭身出东晋南朝天下第一望族琅邪王氏。父亲王僧绰，在刘宋时尚太祖文皇帝刘义隆长女东阳公主（初封武康，故又称武康公主），深受太祖倚重，以侍中执掌机密，“朝政小大，皆与参焉”⁽²⁴⁾，而东阳公主正卷入了其弟太子刘劭咒戾乃父的巫蛊事件。这次事件，最终发展到刘劭起兵反叛，弑父夺得帝位，而其情形恰与戾太子咒戾武帝并发兵反叛略相仿佛。

《南史·刘劭传》记其事发背景与初始情形较为简明扼要：

劭字休远，文帝长子也。……年六岁，拜为皇太子。……十三加元服。好读史传，尤爱弓马。及长，美须眉，大眼方口，长七尺四寸。亲览宫事，延宾客。意之所欲，上必从之。东宫置兵与羽林等。（元嘉）十七年（440），劭拜京陵，大将军彭城王义康、竟陵王诞、桂阳侯义融并从。

二十七年，上将北侵，劭与萧思话固谏，不从。魏太武帝至瓜步，上登石头城，有忧色。劭曰：“不斩江湛、徐湛之，无以谢天下。”上曰：“北伐自我意，不关二人，但湛等不异耳。”由是与江、徐不平。

上时务本业，使宫内皆蚕，欲以讽励天下。有女巫严道育，夫为劫，坐没入奚官。劭姊东阳公主应合婢王鹦鹉白公主道育通灵，主乃白上，托云善蚕，求召入。道育云：“所奉天神，当赐符应。”时主夕卧，见流光相随，状若萤火，遂入巾箱，化为双珠，圆青可爱。于是主及劭并信惑之。始兴王浚，素佞事劭，并多过失，虑上知，使道育祈请，欲令过不上闻。歌舞咒诅，不舍昼夜。道育辄云：“自上天陈请，必不泄露。”劭等敬事，号曰天师。后遂为巫蛊，刻玉为上形像，埋于含章殿前。[\(25\)](#)

如上文所述，王俭母东阳公主不仅积极参与巫蛊之事，并且是导致此举的关键人物，而元嘉二十七年因对文帝北伐之举政见不一，太子刘劭与江湛、徐湛之辈，产生严重冲突，应是促使刘劭行用巫蛊之术的直接原因。

检读《宋书·江湛传》的记载，可以更为清晰地看出刘劭与江湛等人冲突的严重程度：

上大举北伐，举朝为不可，唯湛赞成之。索虏至瓜步，领军将军刘遵考率军出江上，以湛兼领军，军事处分，一以委焉。虏遣使求婚，上召太子劭以下集议，众并谓宜许。湛曰：“戎狄无信，许之无益。”劭怒谓湛曰：“今三王在厄，詎宜苟执异议。”声色甚厉。坐散俱出，劭使班剑及左右推之，殆将侧倒。劭又谓上曰：“北伐败辱，数州沦破，独有斩江湛可以谢天下。”上曰：“北伐自我意，江湛但不异耳。”劭后燕集，未尝命湛。常谓上曰：“江湛佞人，不宜亲也。”上乃为劭长子伟之娉湛第三女，欲以和之。[\(26\)](#)

清初人王夫之称“劭之与君父有不两立之势也，自其怨江、徐而造巫蛊已然矣”[\(27\)](#)，就是把刘劭与江湛、徐湛之等人的矛盾，视作激使其以巫蛊之术来咒厌文帝速死的主要原因。

唯宋文帝当时，并没有萌生因此而废黜刘劭储位的想法。不仅如《江湛传》所见，积极设法调解刘劭与江湛等人的矛盾，而且还在巫蛊之事泄露之后，对刘劭也没有严加追究。至元嘉三十年正月，因“大风飞霰且雷”，文帝“忧有窃发，辄加劭兵众，东宫实甲万人。车驾出行，劭入守，使将白直队自随”[\(28\)](#)，这也显示出对刘劭的信任和关心。那么，皇太子刘劭又为什么要咒厌文帝速死乃至竟然起兵杀害文帝呢？

周一良分析刘宋一朝特别是宋文帝时期政治态势，尝谓沈约纂修《宋书》，除宋末十几年的事迹之外，都是承用何承天、山谦之、苏宝生、徐爰等人在宋时所修的旧史（德勇案：关于这一点，清人王鸣

盛已经有所论述⁽²⁹⁾），而何承天至徐爱诸人系以本朝人修本朝史，必然多所顾虑，不敢率直表述。为此，研究一些比较敏感的问题，需要透过具体史事，去探寻潜藏在表象背后的历史真相。

透过零散的历史事件，周一良总结云，大抵武帝刘裕及文帝刘义隆初即位时，朝廷内外诸大臣多为与刘裕一同起事之人，相互之间本无君臣之分，故对刘裕未必心悦诚服，因而每成猜忌对象，致使异姓大臣多被屠戮。周氏复分析宋文帝的个人品性和当时的政治环境，以为宋文帝生性多所猜忌怀疑，乃至自称于其左右“为少恩”⁽³⁰⁾。为巩固权力，宋文帝更不断诛杀大臣与宗室诸王。如其即位不久，便杀掉了对他形成直接威胁的几个“顾命”大臣。以后元嘉七年杀兖州刺史竺灵秀，十三年杀司空、江州刺史檀道济。至义隆中期以后，随着刘家天下之逐渐牢固，君臣名分趋于稳定，文帝又将猜疑的矛头转向宗室诸王。于是，元嘉十七年杀掉党于彭城王义康的丹阳尹刘湛和义康的一些亲信，二十年杀雍州刺史刘道真、梁南秦二州刺史裴方明，二十二年免彭城王义康为庶人并杀掉拥戴义康的范晔等人，二十八年赐义康死。这些大臣和宗室，多属蒙冤被杀。在这样阴森的威势之下，使得宗室诸王和执事大臣都深存戒心，惴惴无以自保，以至《世说新语》的作者、临川王刘义庆，虽“少善骑乘”，而“长以世路艰难，不复跨马”⁽³¹⁾，盖东晋南朝时期骑马一事在某种程度上已成政治野心的标志，义庆为能全身远祸，躲避政事风险，只好招聚向学之士，寄情于诸如《世说新语》这样玄谈清议的文辞⁽³²⁾。

周一良复谓宋文帝刘义隆之“刻薄少恩”，“固不止于对待左右而已”⁽³³⁾，不知这是不是也包括皇太子刘劭在内。但明了上述背景，我们也就很容易理解，刘劭身居储位竟至铤而走险，夺权篡位，同样应当是在这样险恶的环境下，公然冒犯乃父之后，难以自安所致；而且

也只有认识到宋文帝的险刻品性已经招致普遍畏惧和怨恨，我们才能理解为什么其长女东阳公主和当时身受重宠并“专主内政”的潘淑妃所生皇子刘浚都会积极附从刘劭，与身巫蛊之事，刘浚甚至协从起兵反叛（东阳公主在巫蛊之事泄露前身故，不然也很可能一同参与造反）。巫蛊之事发生数年之前，积极怂恿彭城王刘义康起兵夺位的孔熙先，因素善天文，尝谓有图讖云：“太祖必以非道晏驾，当由骨肉相残，江州应出天子。”孔某且云所谓江州天子，应以义康当之⁽³⁴⁾。孔熙先谓“太祖必以非道晏驾，当由骨肉相残”，自应基于刘宋宗室对刘义隆为政之“非道”的普遍怨恨，不然何以会编造这样的讖语。

特别需要注意的是，刘劭力主斩杀的徐湛之，人品极为卑劣龌龊。徐湛之当初本来和范晔等人一起策划拥戴彭城王刘义康夺取大位，而且“素为义康所爱，虽为舅甥，恩过子弟”，到临起事时却因担心政变失手遭受惩处而向文帝告密，赖此始获刘义隆擢拔倚重⁽³⁵⁾。江湛行事虽然堪称正人君子，但为政“颇有刻核之讥”⁽³⁶⁾，也是不该轻易得罪的人物。皇太子刘劭极力主张由徐湛之和江湛来承担轻率北伐招致兵败国削的责任，而且讲出了不斩二人“无以谢天下”这样的狠话，分明与之势不两立。像徐湛之这样的小人，必然会为求自保而伺机构陷太子，这应是情理之中的事情；若有过失为江湛察知，亦同样会面临严重危险。刘劭本人自然会清楚这一点，而宋文帝如此庇护江、徐二人，也就意味着太子时刻都面临着被其谗言陷害的危险。

更为严重的是，文帝已经明确讲出“北伐自我意”这样的话，刘劭依旧痛斥江、徐辈为“佞人”而不稍宽假，这实际上等于不依不饶地追究北伐决策的失误，直接挑战文帝的权威。试看宋文帝于北伐失利之后，因“索虏来寇瓜步，天下扰动”，文帝便担心“异志者奉义康为乱”，从而在翌年亦即元嘉二十八年正月，将人望颇高的废彭城王刘义

康赐死⁽³⁷⁾，所以刘劭恐怕不能不心存忧惧。清末民初间人刘体仁曾评议宋文帝一朝政事云：“终文帝之世，内讧最烈，甚至太子与群臣争，帝亦疑忌最深，而乃死于其子之手，猜忌亦何益哉！”⁽³⁸⁾这在一定程度上似乎已经意识到统治集团内部的权力争斗和文帝本人的过分疑忌，应该是皇太子刘劭行用巫蛊以促其父速死的根本原因。

从表面上看，在宋文帝与太子刘劭这场宫廷争斗中，王俭的父母，似乎分别站在了对立的两边。如前所述，其母东阳公主，是最早诱导乃弟刘劭以巫蛊咒厌文帝的人，堪称首事之人。其父王僧绰本深蒙宋文帝倚重，《宋书》本传记载他在巫蛊事变前后的相关行事时说：

会二凶巫蛊事泄，上独先召僧绰具言之。及将废立，使寻求前朝旧典。劭于东宫夜飧将士，僧绰密以启闻。上又令撰汉魏以来废诸王故事，撰毕，送与江湛、徐湛之。湛之欲立随王诞，江湛欲立南平王铄，太祖欲立建平王宏，议久不决。诞妃即湛之女，铄妃即湛妹。太祖谓僧绰曰：“诸人各为身计，便无与国家同忧者。”僧绰曰：“建立之事，仰由圣怀。臣谓唯宜速断，不可稽缓。当断不断，反受其乱。愿以义割恩，略小不忍；不尔，便应坦怀如初，无烦疑论。《淮南》云：‘以石投水，吴越之善没取之。’事机虽密，易致宣广，不可使难生虑表，取笑千载。”上曰：“卿可谓能断大事。此事重，不可不殷勤三思。且庶人始亡，人将谓我无复慈爱之道。”……

及劭弑逆，江湛在尚书上省，闻变，叹曰：“不用僧绰言，以至于此。”劭既立，转为吏部尚书，委以事任。……顷

之，劬料检太祖巾箱及江湛家书疏，得僧绰所启飨士并废诸王事，乃收害焉，时年三十一。[\(39\)](#)

据此，则僧绰似态度鲜明、立场坚定地站在了文帝一边。

然则在当时充满凶险的政治环境下，王僧绰得以保有尊位，在很大程度上是基于其谨言慎行，谦抑自处。史载僧绰一向“不以才能高人”，与族人晏语，每以“止足为贵”，“及为侍中，时年二十九。始兴王浚尝问其年，僧绰自嫌蚤达，逡巡良久乃答，其谦虚自退若此”[\(40\)](#)。当然，这在很大程度上也是王氏家族在南朝变换更迭政局中的自处之道，其从兄王微即因“惧其太盛，劝令损抑”，从而谓之曰：“持盈畏满，自是家门旧风。”[\(41\)](#)逮巫蛊事泄之时，东阳公主虽已先此身故，此事与王僧绰的牵连依然相当微妙。面对猜忌心极重的宋文帝，其“独先召僧绰具言之”，在王僧绰看来，很可能正是用以窥探他的态度。所以，王僧绰必须果断表达对文帝忠诚不贰的立场，以保全身家性命。也正因为东阳公主与刘劭已经有此瓜葛，至太子刘劭策划起兵之时，王僧绰更不能稍有含糊而抢先告变，并坚定主张对其加以严厉处置。刘劭在杀掉文帝的同时，一并处决江湛、徐湛之辈“太祖亲信左右数十人”，却没有诛及王僧绰，这显示出刘劭并未将其视作文帝的心腹。不仅如此，当刘劭拟议改元即位之际，“初使萧斌作诏，斌辞以不文”，且谓“旧逾年改元”，而“劭以问僧绰，僧绰曰：‘晋惠帝即位便改元’，劭喜而从之”，“乃使侍中王僧绰为之”[\(42\)](#)，即王僧绰不仅积极为其寻找历史依据，一如数日前为宋文帝罢黜刘劭而“撰汉魏以来废诸王故事”，而且还亲献笔墨，起草诏书，宣布改启新元为太初。王僧绰这一举动，显然具有浓重的拥戴意味，大概也正因为如此，刘劭才随即令其“转为吏部尚书，委以事任”。不难看出，王僧绰之于宋文帝，只是希求自保而已，绝非愚诚效忠，只是由于刘劭缺乏政治经验和操弄

手腕，才错误地将其杀掉。周一良论述东晋以后宋齐梁陈代相更替之际世家大族的政治取向，尝谓王、谢等“高门甲族重自己的门户甚于王朝，首先考虑是如何保卫家门，而不是尽忠王室”⁽⁴³⁾，亦即清人赵翼所说与时推迁“以自保其家世，虽朝市革易，而我之门第如故”也⁽⁴⁴⁾。从大的历史背景来看，王僧绰在刘义隆、刘劭父子之间的立场抉择，首先也应该基于这样的考虑。

上述情况表明，王僧绰对待刘劭，至少是一个中立的态度，与东阳公主并非完全对立。王僧绰遇难时王俭刚刚出生不久，是被叔父王僧虔抚养成人。有关生身父母在这场政治变故当中的行为和遭遇，以及宋文帝和刘劭两人在这场变故中的是非曲直，应主要得自叔父或其他王氏家族成员，而其所知所闻，与源自本朝史书的《宋书》以及其他同类记载未必完全一致，有些情况甚至有可能正相背反。《宋书·礼志》载文帝元嘉二十二年四月，“皇太子讲《孝经》通”，释奠国子学，如晋故事⁽⁴⁵⁾，《南史·周弘正传》载弘正在梁中大通间迁国子博士，“学中有宋元凶讲《孝经》碑，历代不改，弘正始到官，即表刊除”⁽⁴⁶⁾，显示刘劭死后，在刘宋国内，并非普遍痛诋其弑父犯上的行为，不然早应推倒毁掉此碑。《南齐书》本传记王俭于宋明帝时“尚阳羨公主，拜驸马都尉。帝以俭嫡母武康公主同太初巫蛊事，不可以为妇姑，欲开冢离葬，俭因人自陈，密以死请，故事不行”⁽⁴⁷⁾。这说明王俭对其母附从刘劭反对宋文帝显然有所同情和理解，他在刘宋末期积极支持齐太祖高皇帝萧道成，道成称其“谋谟之功，莫与为二”，也清楚地显示出对刘宋政治的严重不满⁽⁴⁸⁾，而这一点正应该是他在《汉武故事》这样的神仙家著述当中，特地加入一大段汉武帝与戾太子之间治国理念冲突的重要原因。

周一良曾经指出，在刘劭政变失败之后的孝武帝刘骏和明帝刘彧两朝，宋帝依然严厉监控诸王大臣。刘骏和刘彧一方面依仗宗室诸王，以钳制异姓大臣；另一方面，又深恐身后嗣子年幼，皇位不稳，于是对诸王横加疑忌，不断诛锄⁽⁴⁹⁾。在孝武帝去世之后、明帝即位之前，孝武帝子刘子业曾短暂承袭帝位，史称“前废帝”。这位“前废帝”在位两年多时间里，由于“恒虑有图之者”而肆意“诛害宰辅，杀戮大臣”⁽⁵⁰⁾，因其“凶悖日甚，诛杀相继，内外百司，不保首领”⁽⁵¹⁾，使得“左右常虑祸及，人人有异志”⁽⁵²⁾。其残害宗室诸王之酷烈，就连年仅十岁的异母弟新安王刘子鸾，亦被赐死，以致刘子鸾临死时竟感叹云“愿身不复生王家”⁽⁵³⁾。关于明帝刘彧之嗜杀，近人刘体仁述及相关史事，评述云孝武帝刘骏之“猜暴”，“亲臣犹有术自全，不似明帝之杀戮宗亲，惨无人理也”⁽⁵⁴⁾。事实上，刘宋帝王这种肆行诛戮的做法，在明帝去世之后也并没有改变。继承帝位的太子刘昱，亦即所谓“后废帝”，“狂暴”有过乃父，复“天性好杀，以此为欢，一日无事，辄惨惨不乐”，“恣行诛戮，出入无度，从者并执矛铍锥锯自随，有忤意，击脑捶阴、刺心剖腹之诛，日有数十”⁽⁵⁵⁾，结果仍旧是一派“内外百司，人不自保”的惶恐局面⁽⁵⁶⁾。

明帝泰始三年（467），王俭“年十八，解褐秘书监，太子舍人，超迁秘书丞”⁽⁵⁷⁾，已经步入仕途，肃杀的社会氛围，对其思想观念应该有直接的影响，而汉武帝之猜忌诛戮，与文帝等刘宋诸帝，亦颇多相似之处。如史称武帝时诏狱大兴，“二千石系者新故相因，不减百余人。郡吏大府举之廷尉，一岁至千余章”⁽⁵⁸⁾；又武帝时自公孙弘出任丞相并得以善终其位之后，有“李蔡、严青翟、赵周、石庆、公孙贺、刘屈氂继踵为丞相，……唯庆以悃谨，复终相位，其余尽伏诛”⁽⁵⁹⁾。“石庆虽以谨得终，然数被谴。”如此恐怖的政治现实，吓得公孙贺在拜相时竟“顿首涕泣”而不敢接受印绶。后来虽被汉武帝强行擢任为丞

相，公孙贺却心知性命“从是殆矣”，最终果然落得个“父子死狱中，家族”的下场⁽⁶⁰⁾。面对宋文帝的所作所为，王俭似乎很容易联想到汉武帝的身影。

王俭在南齐武帝永明五年（487）去世时虽然年仅三十八岁，但他“幼有神彩，专心笃学，手不释卷”，“少撰《古今丧服集记》”，在宋后废帝元徽元年（473）二十四岁时，就写成目录学名著《七志》三十卷进献，继之又写成《元徽四部书目》⁽⁶¹⁾。撰著像《汉武故事》那样的神仙故事，要比这些严肃的学术著作容易很多，所以，同样有可能是撰著于刘宋时期。考虑到前文所说何承天等人为本朝写史时对宋文帝的行事都不敢秉笔直书的情况，王俭借此神仙故事来曲折地表现他对这场宫廷争斗的看法，应该也是一种合乎情理的做法。

循此思路，进一步分析，我们可以看到，《汉武故事》中展现的戾太子之“守文”理念，不仅与刘劭反对宋文帝兴兵北伐的主张相一致，也与王俭本人的政治倾向相吻合。所谓“守文”，对外为慎兴征伐，对内则为宽治生民，节用财力。入齐后，因“都下舛杂，且多奸盗，上欲立符伍，家家以相检括”；又宋明帝所建紫极殿，本“珠帘绮柱，饰以金玉，江左所未有”，而高帝有“坏宋明帝紫极殿，以材柱起宣阳门”等兴作，凡此，王俭俱上表切谏，以为“京师翼翼，四方是凑，必也持符，于事既烦，理成不旷，谢安所谓‘不尔何以为京师’”，又云：“俭者德之舆，……守文中主，尚使谏诤在义即悦，况陛下圣哲应期，……兴土木之役，非所以宣昭大猷，光视遐迩。”⁽⁶²⁾由此可以清楚地看出王俭守文持静的思想观念。

除了司马光在《资治通鉴》中采录的内容之外，在《续谈助》节录本《汉武故事》当中，还有两条纪事，应是用以反映这一“守文”思

想。其中一条为：

元光元年（前134），天星大动，光耀焕焕竟天，数夜乃止。上以问董仲舒，对曰：“是谓星摇民，人劳之妖也。”是时谋伐匈奴，天下始不安。上谓仲舒妄言，意欲诛之。仲舒惧乞补刺史以自效，乃用为军候，属程不识，屯雁门。

另一条为：

上善接士大夫，拔奇取异，不问仆隶，故能得天下奇士。然性急，不贷小过，汲黯每谏上曰：“以有限之士，咨无已之诛，臣恐天下贤才能尽，陛下欲与谁为理乎？”上笑曰：“夫才为世出，何时无才？且所谓才者，犹可用之器也，才不应务，是器不中用也。不能尽才以处事，与无才同也，不杀何施？”黯曰：“臣虽不能以言屈陛下，而心犹以为非，愿陛下自今改之，无以臣愚为不知理也。”上顾谓群臣曰：“黯自言便辟，则不然矣；自言其愚，岂非然乎？”时北伐匈奴，南诛两越，天下骚动，黯数谏争，上弗从，乃发愤谓上曰：“陛下耻为守文之君，欲希奇巧于争表，臣恐欲益反损，取累于千载也。”上怒，乃出黯为郡吏，黯忿愤，疽发背死。赐谥刚侯。[\(63\)](#)

前后对照，尤易理解王俭借汉武帝与戾太子事来表现他对刘劭反对宋文帝之举的同情；也正是基于这样的政治见解，他才按照自己对刘劭政治主张的理解，在《汉武故事》中刻意塑造出一个与汉武帝有着完全不同治国理念的戾太子形象。

(1) 《隋书》卷三三《经籍志》二，页966。

(2) 《旧唐书》卷四六《经籍志》上，页1998。《新唐书》卷五八《艺文志》二，页1473。

(3) 宋王应麟《玉海》卷五一《艺文》之“汉武帝故事”条引《崇文总目》佚文，页965。

(4) 余嘉锡《四库提要辨证》（北京，中华书局，1980）卷一八《子部·小说家类》之“汉武故事”条，页1129。

(5) 宋晁载之《续谈助》卷三录题汉班固撰《汉武故事》篇末跋语，页69。

(6) 宋司马光《资治通鉴考异》卷一元光四年十二月晦“杀窦婴”条，页3。

(7) 宋晁载之《续谈助》卷三录题汉班固撰《汉武故事》篇末跋语，页69。

(8) 宋晁载之《续谈助》卷一录题汉郭子横撰《洞冥记》篇末跋语，页16—17。

(9) 宋晁公武《郡斋读书志》卷二下《传记类》之“汉武故事”条，页581。

(10) 清官修《四库提要辨证》卷一八《子部·小说家类》之“汉武故事”条，页1128—1130。

(11) 《南齐书》（北京，中华书局，1972）卷二三《王俭传》，页437。

(12) 南朝宋刘义庆《世说新语》（北京，中华书局，1962，影印宋绍兴刻本）卷上《文学》梁刘孝标注引《汉武故事》，页65b—66a。北魏酈道元《水经·渭水注》，据清王先谦《合校水经注》（北京，中华书局，2009，影印清光绪壬辰长沙思贤讲舍原刻本）卷一九，页287。

(13) 明胡应麟《少室山房笔丛》卷二九丙部《九流绪论》下，页285。

(14) 盐谷温《中国小说の研究》（东京，弘道馆，1949）第二节《两汉六朝小说》，页302—303。鲁迅《中国小说史略》（北京，北新书局，1927）第四篇《今所见汉人小说》，页25、28—30。

(15) 见明李栻《历代小史》（扬州，江苏广陵古籍刻印社，1989，影印明嘉靖万历间刊本）卷四《汉武故事》，页71。

(16) 案今颇有一些学者据此立论，断定《汉武故事》成书于汉成帝时期，如李剑国《唐前志怪小说史》（天津，南开大学出版社，1984）第三章第三节《杂史杂传体志怪小说》（页172—175）和刘化晶《〈汉武故事〉的作者与成书时代考》一

文即俱持此说。然而，与余嘉锡、盐谷温、周树人等人的论述相比，这些说法似甚显浅陋，尚殊难令人信服。刘文刊《沈阳师范大学学报》2006年第2期，页64—66。

(17) 清官修《四库提要辨证》卷一九《子部·小说家存目》之“列仙传”条，页1202—1207。

(18) 《汉书》卷一〇《成帝纪》，页310；又卷一〇〇上《叙传》上，页4203。

(19) 晋葛洪《抱朴子内篇·论仙》，据王明《抱朴子内篇校释》（北京，中华书局，1985）卷二，页16。

(20) 清官修《四库提要辨证》卷一九《子部·小说家存目》之“列仙传”条，页1207—1210。

(21) 参见清官修《四库全书总目》卷一四二《子部·小说家类》“汉武故事”条，页1206。

(22) 晋葛洪《抱朴子内篇·论仙》，据王明《抱朴子内篇校释》卷二，页17—18。

(23) 北京大学出土文献研究所《北京大学藏西汉竹书墨迹选粹》（北京，人民文学出版社，2012）篇首之《出版说明》，又《周驯》《赵正书》《妄稽》诸篇，页9—19。案原附释文以为“寤”字通作“群”，参见竹书整理者赵化成撰《北大西汉竹书〈赵正书〉简说》一文，知是将“寤”字连下读作“群臣”，似误。今读作“道远而诏期寤”，文义应更顺畅。赵文刊《文物》2011年第6期，页64—66。

(24) 《宋书》（北京，中华书局，1974）卷七一《王僧绰传》，页1850。《南齐书》卷二三《王俭传》并卷末附王仲萃撰《校勘记》，页433、442。

(25) 《南史》（北京，中华书局，1975）卷一四《宋文帝诸子传·元凶劭》，页386—387。

(26) 《宋书》卷七一《江湛传》，页1849。

(27) 清王夫之《读通鉴论》卷一五《宋文帝》之“袁淑死难惜去官不早”条，页576。

(28) 《宋书》卷九九《二凶传·元凶劭》，页2426。

(29) 清王鸣盛《十七史商榷》（上海，商务印书馆，《丛书集成初编》排印《史学丛书》本）卷五三“沈约宋书”条，页475。

(30) 《宋书》卷六一《江夏王义恭传》，页1642。

(31) 《宋书》卷五一《临川烈武王道规传附继子义庆》，页1477。

(32) 周一良《〈世说新语〉和作者刘义庆身世的考察》，原刊《中国哲学史研究》1981年第1期，此据作者文集《魏晋南北朝史论集》（北京，北京大学出版社，1997），页333—337。又周一良《魏晋南北朝史札记》（北京，中华书局，1985）之《〈宋书〉札记》“刘义庆传之‘世路艰难’与‘不复跨马’”条与“刘宋统治阶级内部矛盾之变化”条，页159—161、200—201。

(33) 周一良《〈世说新语〉和作者刘义庆身世的考察》，据《魏晋南北朝史论集》，页336。

(34) 《宋书》卷六九《范晔传》，页1821。

(35) 《宋书》卷六九《范晔传》，页1820—1827。

(36) 《宋书》卷七一《江湛传》，页1849。

(37) 《宋书》卷六八《武二王传·彭城王义康》，页1796—1797。

(38) 刘体仁《通鉴札记》（北京，北京图书馆出版社，2004，影印民国石印《辟园史学四种》本）卷八“明帝杀戮宗亲而祚以斩”条，页430。

(39) 《宋书》卷七一《王僧绰传》，页1850—1851。

(40) 《宋书》卷七一《王僧绰传》，页1850；又卷六二《王微传》，页1666。《南史》卷二二《王僧绰传》，页589。

(41) 《宋书》卷六二《王微传》，页1666。《南史》卷二二《王僧绰传》，页589。

(42) 《宋书》卷九九《二凶传·元凶劭》，页2427。

(43) 周一良《论梁武帝及其时代》，原刊中华书局编辑部编《中华学术论文集》（1981），此据《魏晋南北朝史论集》，页343—345。

(44) 清赵翼《廿二史札记》卷一二“江左世族无功臣”条，页253—254。

(45) 《宋书》卷一七《礼志》四，页484。

(46) 《南史》卷三四《周朗传附族裔弘正传》，页898。

(47) 《南齐书》卷二三《王俭传》，页433。

(48) 《南史》卷二二《王俭传》，页591—592。

(49) 周一良《魏晋南北朝史札记》之《〈宋书〉札记》“刘宋统治阶级内部矛盾之变化”条，页159—161、201—202。

(50) 《宋书》卷八《明帝纪》，页152。

(51) 《宋书》卷七《前废帝纪》，页146。

(52) 《宋书》卷八《明帝纪》，页152。

(53) 《宋书》卷八〇《孝武十四王传·始平孝敬王子鸾》，页2065。

(54) 刘体仁《通鉴札记》卷八“明帝杀戮宗亲而祚以斩”条，页430。

(55) 宋刘敞《南北朝杂记》（扬州，广陵书社，2007，影印道光十一年六安晁氏木活字排印清曹溶辑《学海类编》本）之“宋幼帝”条，页647。案关于前、后废帝以及武帝子少帝之荒唐，刘宋帝室之自相屠戮，清人赵翼在所撰《廿二史札记》卷一一“宋齐多荒主”条（页231—233）与“宋子孙屠戮之惨”条（页240—241）有更详细叙述，请参看。

(56) 《宋书》卷九《后废帝纪》，页189。

(57) 《南史》卷二二《王俭传》，页591。

(58) 《汉书》卷六〇《杜周传》，页2660。参见清赵翼《廿二史札记》卷三“武帝时刑罚之滥”条，页58。

(59) 《汉书》卷五八《公孙弘传》，页2623。

(60) 《汉书》卷六六《公孙贺传》，页2877—2878。

(61) 《宋书》卷九《后废帝纪》，页180；又《南齐书》卷二三《王俭传》，页433、438。

(62) 《南齐书》卷二三《王俭传》，页434。《南史》卷二二《王俭传》，页593。

(63) 宋晁载之《续谈助》卷三录题汉班固撰《汉武故事》，页64、66—67。

第六章 汉武帝谓戾太子不类己故事的原型

民国初年浙江瑞安人李笠撰著《史记订补》，勾稽归纳《史记》著述通例一十有二，杨树达称誉李氏能“求其所以然之故”⁽¹⁾。在李笠总结的这十二条通例当中，开示太史公运笔有“段托”一法：

史贵详实，然亦有意主形夸，词务奇譎者，不可以循名而责实也。《鲁世家》周公戒伯禽曰：“我一沐三抓发，一饭三吐哺，起以待士。”《吕览》《淮南》并以其事属之夏禹。《李将军传》广出猎，见草中石以为虎而射之，中石没镞，《吕览》以为养由基，《韩诗外传》《新序》又以为楚熊渠子。盖一以形容礼贤之殷，一以夸张艺术之精，初非信有其事也。若必和其事迹、考其时代，不以真乎？即如《滑稽列传》淳于髡言大鸟不飞不鸣，与伍举语同，苟不明段托之谊，何所适从？⁽²⁾

李笠所说，应属世人讲述史事，于口耳相传之际，以其性质或情形类同而无意羼入的前人典型事例，一经史家著于竹帛，后人读之，便见事同时异，或是事同人异。王俭写作《汉武故事》，本是编造历史故事，自易借取前人相关行事，作为创作的原型。

例如，在洪颐煊的辑本中，我们可以看到下面这样一段《汉武故事》的内容：

上尝辇至郎署，见一老郎，鬓眉皓白〔案《文选》注作“龙眉皓发”〕，衣服不完。上问曰：“公何时为郎？何其老矣！”对曰：“臣姓颜，名驷，江都人也〔案《文选》注作‘颜驷，不知何许人也’〕，文帝时为郎。”上问曰：“何不遇也？”驷曰：“文帝好文，臣好武；景帝好老，臣又少〔案《文选》注作景帝好美，臣貌丑〕。陛下即位，好少，臣已老，是以三世不遇。”上感其言，拜为会稽都尉〔《后汉书·张衡传》注。《北堂书钞》一百四十。《文选·思玄赋》注。《太平御览》三百八十三，又七百七十四〕。[\(3\)](#)

不同文献所引述文字的差异，正显示出像这样的故事在流传过程中很容易发生变形，而在东汉人王充撰著的《论衡》一书中，我们可以看到这个故事更早的原型：

昔周人有仕数不遇，年老白首，泣涕于涂者。人或问之：“何为泣乎？”对曰：“吾仕数不遇，自伤年老失时，是以泣也。”人曰：“仕奈何不一遇也？”对曰：“吾年少之时，学为文，文德成就，始欲仕宦，人君好用老。用老主亡，后主又用武。吾更为武，武节始就，武主又亡。少主始立，好用少年，吾年又老，是以未尝一遇。”仕宦有时，不可求也。[\(4\)](#)

两相比较，恰如父子母女间之身形面影，可以清楚地看出《汉武故事》从中脱胎而出的貌像。

与此相似，王俭在《汉武故事》中塑造的汉武帝与戾太子这一组对立形象，除了以他所要寄寓的宋文帝与太子刘劭之间的冲突作为参照的背景之外，我们还可以在西汉的历史中看到其所依托的另外一些历史原型。

如前引《通鉴》所见，《汉武故事》对武帝与戾太子之间两种治国理念和两条施政路线分歧的描写，是由戾太子“性仁恕温谨，上嫌其材能少，不类己”这段文字展开的。虽然在汉武帝与戾太子之间实际上并不存在这样的事情，但西汉其他皇帝对身居储位的太子确实有过这样的看法。

第一位皇帝是汉高祖刘邦。《史记·吕太后本纪》记云：

吕太后者，……生孝惠帝，……及高祖为汉王，得定陶戚姬，爱幸，生赵隐王如意。孝惠为人仁弱，高祖以为不类我，常欲废太子，立戚姬子如意，如意类我。戚姬幸，常从上之关东，日夜涕泣，欲立其子代太子。吕后年长，常留守，希见上，益疏。如意立为赵王后，几代太子者数矣，赖大臣争之，及留侯策，太子得毋废。[\(5\)](#)

惠帝为人处世，确实宅心仁厚，其极力护持赵王如意、齐王肥免遭生母吕后毒手，怜悯戚夫人遭吕后残害为“人彘”，俱出自一片赤诚爱心，与汉高祖刘邦之雄强阴鸷，适成鲜明对比。虽然仅仅在位七年，即过早离世，而在吕后控制之下，未能实际掌控权柄，但从其仁弱天性来看，若能享年长久，亲理国政，其所施政令确应较刘邦远为宽柔。

刘邦是汉朝的开国皇帝，对后世影响巨大，他与惠帝之间这种鲜明的品格对比，以及他因惠帝与己不类而想要将其废黜这些情况，很容易给自幼即“专心笃学，手不释卷”的王俭留下深刻印象，在塑造戾太子形象时，将其移用于《汉武故事》当中。

又《吕太后本纪》称惠帝为太子时，赖留侯之策始得免遭废黜，这是指张良为吕后划策，延请所谓“商山四皓”为其护佑储位事。《史记·留侯世家》记载张良迫使刘邦放弃易储计划事云：

汉十二年上从击破布军归，疾益甚，愈欲易太子。留侯谏，不听，因疾不视事。叔孙太傅称说引古今，以死争太子。上佯许之，犹欲易之。及燕，置酒，太子侍。四人从太子，年皆八十有馀，须眉皓白，衣冠甚伟。上怪之，问曰：“彼何为者？”四人前对，各言名姓，曰东园公、角里先生、绮里季、夏黄公。上乃大惊，曰：“吾求公数岁，公辟逃我，今公何自从吾儿游乎？”四人皆曰：“陛下轻士善骂，臣等义不受辱，故恐而亡匿。窃闻太子为人仁孝，恭敬爱士，天下莫不延颈欲为太子死者，故臣等来耳。”上曰：“烦公幸卒调护太子。”

四人为寿已毕，趋去。上目送之，召戚夫人指示四人者曰：“我欲易之，彼四人辅之，羽翼已成，难动矣。吕后真而主矣。”戚夫人泣，上曰：“为我楚舞，吾为若楚歌。”歌曰：“鸿雁高飞，一举千里。羽翮已就，横绝四海。横绝四海，当可奈何！虽有矰缴，尚安所施！”歌数阕，戚夫人嘘唏流涕，上起去，罢酒。竟不易太子者，留侯本招此四人之力也。⁽⁶⁾

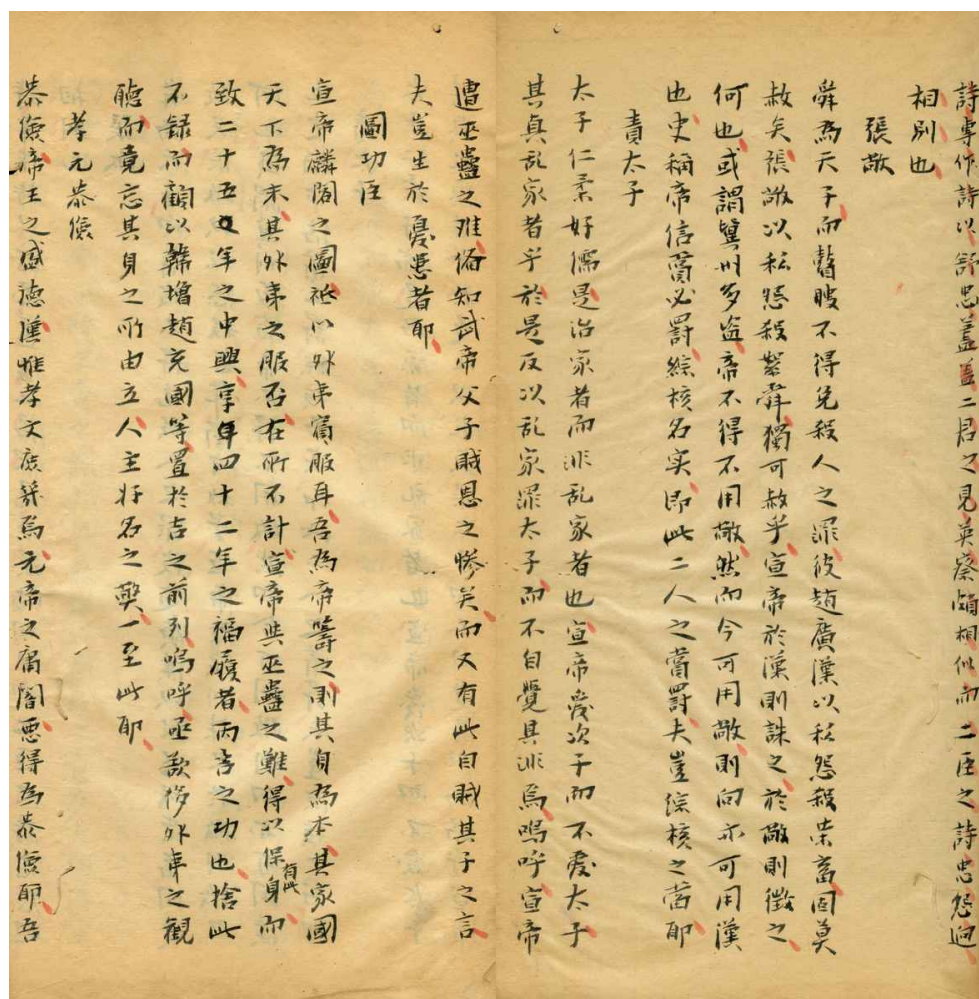
这个商山四皓护持太子的故事，传奇意味浓重，本来有很多史学家不敢信以为真⁽⁷⁾，但《汉武故事》中“群臣宽厚长者皆附太子”的说法，却有可能在很大程度上是由此衍生而来的。

汉朝嫌太子不类于己的第二位皇帝是汉宣帝。《汉书·元帝纪》记云：

孝元皇帝，宣帝太子也。母曰共哀许皇后，宣帝微时生民间。年二岁，宣帝即位。八岁，立为太子。壮大，柔仁好儒。见宣帝所用多文法吏，以刑名绳下，大臣杨惲、盖宽饶等坐刺讥辞语为罪而诛，尝侍燕从容言：“陛下持刑太深，宜用儒生。”宣帝作色曰：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎！且俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所守，何足委任！”乃叹曰：“乱我家者，太子也！”由是疏太子而爱淮阳王，曰：“淮阳王明察好法，宜为吾子。”而王母张婕妤尤幸。上有意欲用淮阳王代太子，然以少依许氏，俱从微起，故终不背焉。[\(8\)](#)

汉宣帝虽然没有直接使用太子不类于己的词语，但已清楚地讲明太子的治国理念与自己有明显差别，不如淮阳王更适宜作执行自己国策的太子，其父子之间的主要差别，则同样是太子“柔仁好儒”，而宣帝以为治国者应当“明察好法”。

若干年前，我曾偶然购得一部明人写本，失去作者姓名，乃是阅读《资治通鉴》的札记，其中列有一“责太子”的条目，谓：“太子仁柔好儒术，是治家者而非乱家者也。宣帝爱次子而不爱太子，其真乱家者乎？于是反以乱家责太子，而不自觉其非焉。呜呼，宣帝遭巫蛊之难，备知武帝父子贼恩之惨矣，而又有此自贼其子之言，夫岂生于忧患者耶？”[\(9\)](#)（见图十）实则宣帝这番说教，适可反证所谓戾太子仁厚不类武帝之说，本应该是从宣帝与其太子的关系中衍生而来。不然，因戾太子即宣帝祖父，其事既为自己祖父亲所遭遇，并由此令祖父蒙难，自己幼年也因此而备尝艰辛，宣帝何以竟会如此简单地旧调重弹，“自贼其子”？



图十 明佚名撰失题篇名之读《通鉴》札记

事实上，不仅是前面谈到的汉昭帝前期，整个昭帝以至宣帝两朝，尽管在某些具体施政措施上，曾经略有调整，但从总的方针路线上来说，都在一直坚定地执行武帝以来的内外国策，即“以霸王道杂之”的所谓“汉家制度”。即如前面提到的司马光所称颂昭帝用贤良文学之议而罢废盐铁、榷酤、均输等法，实际上仅仅是“罢权酤官”而已，并且同时又“令民得以律占租，卖酒升四钱”，亦即另行强征酒税，没有做出什么实质性改变⁽¹⁰⁾。在霍光主政的昭帝时期，甚至连汉武帝在所谓“轮台诏书”中一度停罢的屯田轮台之事，霍光亦“用桑弘羊前议”而复行之⁽¹¹⁾。又如前面第一节曾经提到《汉书·食货志》也与《汉书·

西域传》一样，记载“武帝末年，悔征伐之事，乃封丞相为富民侯”，而《汉书·食货志》复记云汉武帝为落实他在轮台诏书中下达的“方今之务，在于力农”这一指令，尚命“以赵过为搜粟都尉”，盖以“过能为代田，一岁之收常过缦田亩一斛以上，善者倍之”。虽然试种的结果表明，用这种代田法种植谷物，确实“用力少而得谷多”⁽¹²⁾，但这并不能像张维华等一些学者过去所说的那样，简单地将其理解为一种旨在“富民”的政策⁽¹³⁾。盖《汉书·食货志》下文尚有记载云，农田收成提高之后，“课得谷皆多其旁田晦一斛以上”⁽¹⁴⁾，自己清楚说明这种促进农业生产的举措，目的并不是想要恢复“文景之恭俭以济斯民”，而是如同“搜粟都尉”这一官名所显示的那样，意在为朝廷增加搜刮民脂民膏的数量，汉武帝所标榜“富民”云者，实乃诤臣汲黯所当面拆穿的本性使然，不过“内多欲而外施仁义”而已⁽¹⁵⁾。

《汉书·宣帝纪》载宣帝在即位之后未久的本始二年（前72）五月，曾颁下诏书云：“朕以眇身奉承祖宗，夙夜惟念孝武皇帝躬履仁义，选明将，讨不服，匈奴远遁。平氏、羌、昆明、南越，百蛮乡风，款塞来享。建太学，修郊祀，定正朔，协音律；封泰山，塞宣房。符瑞应，宝鼎出，白麟获，功德茂盛，不能尽宣，而庙乐未称，其议奏。”于是“有司请宜加尊号。六月庚午，尊孝武庙为世宗庙，奏盛德、文始、五行之舞，天子世世献。武帝巡狩所幸之郡国，皆立庙”⁽¹⁶⁾。如此颂扬汉武帝的文治武功，正是出自他对武帝各项大政方针的全面继承⁽¹⁷⁾。史称“宣帝颇修武帝故事，宫室车服盛于昭帝”，有上言劝谏者亦以为迂阔⁽¹⁸⁾；刘向《别录》谓“申子学好刑名”，而“宣帝好观其君臣篇”⁽¹⁹⁾，就都是对此很好的印证。

宋人王应麟尝综合相关记载，概括昭、宣二帝时期汉朝的政治状况说：“昭帝幼，霍光秉政，……遵武帝法度，以刑罚痛绳群下。繇是

俗吏上严酷以为能。……武帝用法之深，霍光因而不革，绳下益峻。……宣帝好观《申子·君臣篇》，所用多文法吏，忠厚之泽斩焉。……以刑名绳下，以法律为《诗》《书》，帝之治体可见。”⁽²⁰⁾这显然不是什么“守文”的气象。

直到后来元帝继位以后，才从根本上改变了这样的指导思想，纯用儒家理念治国，从而真正转向所谓“守文”之路。东汉人崔寔撰著《政论》，称“孝宣皇帝明于君人之道，审于为政之原，故严刑峻法，破奸宄之胆，海内清肃，天下谧如。嘉瑞并集，屡获丰年。荐勋祖庙，享号中宗。筹计见效，优于孝文。元帝即位，果行宽政，卒以堕损。威权始夺，遂为汉室基祸之主。治国之道，得失之理，于斯可以鉴矣”⁽²¹⁾。通读《汉书》相关记载，不难看出，宣、元二帝间施政理念的变化，实际上正是对汉武帝以来治国方略的转折性更改。故顾颉刚称赞崔氏“论汉事甚是”，并谓“武、宣之好儒，好其名耳，元、成之好儒，乃好其实”⁽²²⁾；钱穆论汉代学术，亦云“汉武、宣用儒生，颇重文学，事粉饰。元、成以下，乃言礼制，追古昔，此为汉儒学风一大变”；或曰“汉帝重儒者，则古昔，则自孝元始，莽政亦承自孝元遗风”。通贯有汉一代文化与政治的演变，综而论之，则谓“元成哀平新莽之际，学术风尚之趋变，政制法度之因革，其迹可以观”⁽²³⁾，这显然是把元成以降直至王莽新朝，作为有别于此前孝武昭宣诸朝的一个历史阶段。汉宣帝与元帝之间不同治国理念而导致的这一重大政治变化，更适合王俭将他们父子之间这种对比关系，移用为汉武帝和戾太子故事的原型。

2012年11月7日草稿

2013年12月13日改定

(1) 李笠《史记订补》（长沙，岳麓书社，1994，《二十五史三编》影印民国年间瑞安李氏刻本）卷首杨树达序，页463。

(2) 李笠《史记订补》卷首《史记订补叙例》，页464—465。

(3) 清洪颐煊辑《经典集林》（民国丙寅海宁陈氏慎初堂影印清嘉庆间《问经堂丛书》本）卷一五《汉武故事》，页2b。

(4) 汉王充《论衡》（上海，商务印书馆，民国《四部丛刊初编》影印涵芬楼藏明嘉靖通津草堂刻本）卷一《逢遇篇》，页4b。

(5) 《史记》卷九《吕太后本纪》，页395。

(6) 《史记》卷五五《留侯世家》，页2046—2047。

(7) 案对此事疑而不信的学者，就包括司马光在内。司马光在《资治通鉴考异》卷一（页2）曾特地考辨此事，以为《史记·留侯世家》所记本非事实，乃“司马迁好奇多爱而采之”。案此点承蒙北京大学历史系同事张帆教授的教示，谨致谢意。又案《史记》所记商山四皓事虽然颇有传奇成分臚入其中，但也语出有因。《古文苑》卷一〇载录的《汉高祖手敕太子书》（页74），有一通述及此事，云：“尧舜不以天下与子而与它人，此非为不惜天下，但子不中立耳。人有好牛马尚借（惜），况天下耶？吾以尔是元子，早有立意。群臣咸称汝友四皓，吾所不能致，而为汝来，为可任大事也。今定汝为嗣。”可见《史记》的记载应当具有一定的史实基础。

(8) 《汉书》卷九《元帝纪》，页277。

(9) 明佚名撰失题篇名之读《通鉴》札记（寒斋藏明末写本）之“责太子”条（案此本无页码）。

(10) 《汉书》卷七《昭帝纪》，页224；又卷二四下《食货志》下，页1176。陶元甘《居延汉简笺证》（北京，北京图书馆出版社，2007，《汉简研究文献四种》影印民国稿本），页496—497。

(11) 《汉书》卷九六下《西域传》下，页3912—3916。

(12) 《汉书》卷二四上《食货志》上，页1138—1139。

(13) 张维华《论汉武帝》第四章《汉武帝时期的社会问题和经济问题以及汉武帝对于这些问题的措施》，页129—132。

(14) 《汉书》卷二四上《食货志》上，页1138—1139。

(15) 《史记》卷一二〇《汲郑列传》，页2774。

(16) 《汉书》卷八《宣帝纪》，页243。

(17) 案《汉书》卷七五《夏侯胜传》（页3156—3157）记此汉宣帝为武帝立庙乐事，较《武帝纪》为详，文曰：“宣帝初即位，欲褒先帝。诏丞相御史曰：‘朕以眇身，蒙遗德，承圣业，奉宗庙，夙夜惟念。孝武皇帝躬仁谊，厉威武，北征匈奴，单于远遁，南平氏羌、昆明、瓯骆两越，东定蕤貉、朝鲜，廓地斥境，立郡县，百蛮率服，款塞自至，珍贡陈于宗庙；协音律，造乐歌，荐上帝，封太山，立明堂，改正朔，易服色，明开圣绪，尊贤显功，兴灭继绝，褒周之后，备天地之礼，广道术之路。上天报况，符瑞并应，宝鼎出，白麟获，海效巨鱼，神人并见，山称万岁。功德茂盛，不能尽宣，而庙乐未称，朕甚悼焉，其与列侯、二千石、博士议。’于是群臣大议廷中，皆曰：‘宜如诏书。’长信少府胜独曰：‘武帝虽有攘四夷广土斥境之功，然多杀士众，竭民财力，奢泰亡度，天下虚耗，百姓流离，物故者半。蝗虫大起，赤地数千里，或人民相食，畜积至今未复。亡德泽于民，不宜为立庙乐。’公卿共难胜曰：‘此诏书也。’胜曰：‘诏书不可用也。人臣之谊，宜直言正论，非苟阿意顺指。议已出口，虽死不悔。’于是丞相义、御史大夫广明劾奏胜非议诏书，毁先帝，不道，及丞相长史黄霸阿纵胜，不举劾，俱下狱。有司遂请尊孝武帝庙为世宗庙，奏盛德、文始、五行之舞，天下世世献纳，以明盛德。武帝巡狩所幸郡国凡四十九，皆立庙，如高祖、太宗焉。”读此夏侯胜谏语及其因“毁先帝”而下狱之事，尤可见宣帝与执政的霍光乃着意维护汉武帝的形象和治国理念，而刘彻至死，在治国路线上必绝无改辙易途之举。

(18) 《汉书》卷七二《王吉传》，页3062—3065。

(19) 《汉书》卷九《元帝纪》唐颜师古注引刘向《别录》，页278。

(20) 宋王应麟《通鉴答问》卷五“置廷尉平”条，页76—77。

(21) 唐欧阳询等《艺文类聚》（上海，上海古籍出版社，1982）卷五二《治政部·论政》引东汉崔寔《政论》，页938—939。

(22) 顾颉刚《顾颉刚读书笔记》第六卷《古柯庭琐记》（一）之“崔寔论宣、元二帝”条，页4060；又《得性轩读鉴记》（二）之“元帝实现儒家理想”条、“元、成好儒”条，页4679—4680、4689。

(23) 钱穆《刘向歆父子年谱》，刊《古史辨》第五册（北平，朴社，1935），页106、122、183。案关于钱穆对元帝以后汉代学术、政治之转折性变化的认识，承蒙北京大学历史系同事张帆教授的教示，谨致谢意。

附录 汉武帝太子据施行巫蛊事述说

在西汉时期所谓巫蛊之祸这一事变当中，汉武帝太子刘据，因巫蛊事发而不得不发兵反叛，最终兵败自杀。后世学者，论及此事，多谓此事纯粹出于江充陷害，太子据并未行用巫蛊；即心存审慎者，亦不过表述为其事或许如此而已。前此我撰写《汉武帝晚年政治取向与司马光的重构》一文（此文后单行出版一小册子，题作《制造汉武帝》），其中提到太子据应是确实施行了这一巫术，很多人感觉难以接受，纷纷以各种各样的形式发表看法。其中虽然也有学术论文，但更多的只是一种议论，以为拙说不能成立。

很多历史问题，因史料记载不够明晰，学者们基于各自的主观原因而做出不同的解读，从而持有不同的看法，本来很难彼此认同。尽管如此，我还是想在这里详细讲述一下我对这一问题的思索，以供认真关心这一事件的学者或历史爱好者参考，令这些朋友更具体、同时也更为切实地了解我的想法。至于了解之后，是否愿意接受，仍不过各信其是而已。

需要说明的是，关于汉武帝时期的巫蛊之祸，当代学者中，有很多人，做过乍看起来好像很深入的探讨，例如劳榦、田余庆、蒲慕州等。但我读后，感觉这些论述，似乎都与《汉书》等基本史料的记载，存在很大的隔阂，甚至明显的抵牾，好像总是作者自己想得太多了。因学识所限，一时我还难以领会这些高论与历史事实之间的

确切联系。本着“知之为知之，不知为不知”的古训，这里暂不涉及他们着力探讨的那些史料中隐而不显的问题。

一 论证的前提

近人吕思勉，在所著《秦汉史》中，对巫蛊之祸始末，做过比较细致的梳理，多信而质实。本文所论，很大程度上便是基于这一基础。当时所谓“巫蛊”，如吕氏所说：“蛊之道多端，武帝时期所谓巫蛊者，则为祝诅及埋偶人。”⁽¹⁾这是本文立论的一项基本前提。

论及汉武帝时期的巫蛊之祸，我们首先需要明确，当时人们行用巫蛊之术，只要不以汉家天子为祝诅对象，一般并不违法。

溯其缘起，在秦代，就连朝廷，甚至都设有专门施行这种法术的“秘祝”之官，“即有菑祥，辄祝祠移过于下”。唐人张守节对此解释说：“谓有灾祥，辄令祝官祠祭，移其咎恶于众官及百姓也。”⁽²⁾如此赤裸裸地以民为壑，堂而皇之地引祸水而下流，而且一直沿袭到汉文帝十三年夏，始废除这种做法⁽³⁾，犹可见此等巫术盛行的程度。民间普遍合理合法地施行，自在情理之中。

在废除此法之前的汉文帝二年三月，孝文皇帝刘恒发布了一道涉及巫蛊的重要诏令：

古之治天下，朝有进善之旌，诽谤之木，所以通治道而来谏者。今法有诽谤妖言之罪，是使众臣不敢尽情，而上无由闻过失也。将何以来远方之贤良？其除之。民或祝诅上，以相约结而后相谩，吏以为大逆。其有他言，而吏又以为诽谤。此细民之愚，无知抵死，朕甚不取。自今以来，有犯此者勿听治。⁽⁴⁾

诏书中“民或祝诅上，以相约结而后相谩”这句话，今中华书局新点校本《史记》原本连读为“民或祝诅上以相约结而后相谩”，语义不明，而看裴骃《史记集解》和张守节《史记索隐》所做旧注，则愈加糊涂不清。⁽⁵⁾

通观上下文义，知汉文帝乃云为“通治道”而欲除去“诽谤”和“妖言”两罪（《史记·汉兴以来将相名臣年表》将文帝此举概括为“除诽谤律”⁽⁶⁾），而作为这两项罪名具体针对的罪行，汉文帝列举的“妖言”之罪是“民或祝诅上”，亦即直接诅咒当今皇帝，故“吏以为大逆”。如此严重的行径，竟然能够得到汉文帝的宽宥，本来有一个重要前提，这就是皇帝在已经与民“相约结”亦即应允民众的情况下，随后复又“相谩”，也就是朝廷说话不算数，言而无信，蒙骗民众。因而，并不是任何一种诅咒皇帝的“妖言”，都可以从宽发落，免除其罪责。台湾学者蒲慕州，曾以为汉文帝此诏是取消了“祝诅上”为“大逆”亦即处以死罪的律条⁽⁷⁾，误解殊甚。这一事例向我们提示，当时在特殊情况下，即使是直接祝诅今上，也是可以免受惩罚的。那么，民间百姓之间，行用巫蛊之术，更不会轻易获罪。

又据《汉书·武帝纪》记载，天汉二年（前99）秋，“止禁巫祠道中者”。曹魏时人文颖注云：“始汉家于道中祠，排祸移咎于行人百姓，以其不经，今止之也。”但唐人颜师古并不赞同他的看法，以为“文说非也。秘祝移过，文帝久已除之。今此总禁百姓巫覡于道中祠祭者耳”⁽⁸⁾。吕思勉以为，在对天汉二年秋朝廷这项禁令的解释上，应以颜师古所说为妥，但这并不等于“汉家果无祠道中之事”，文颖“其言自有所据也”⁽⁹⁾。今案文颖所说，指出了秦汉时人于道中设祠的实质性用意，乃“排祸移咎于行人百姓”，亦即没有特定指向地把灾祸引向无辜的过路行人⁽¹⁰⁾；同时也符合此番汉廷颁发诏书的旨意，日本学者狩野

直喜就明确指出，在所有各种解释当中，应“以文说最长”⁽¹¹⁾。正因为这样行用的巫术过于荒唐，所以，汉武帝才在天汉二年予以禁止⁽¹²⁾，而颜师古把汉文帝十三年废除朝廷秘祝之官移祸于下的做法，看作除去一切“秘祝移过”行为，所说并不合理。这一事例，同样透露出：当时除了没有合理理由而直接祝诅当朝的皇帝，或者如此这般在道路中祠祝以随机移祸于无辜行人之外，其他民间的巫覡蛊祝行为，以其冤有头，债有主，并不会受到法律的限制与处罚，即这本是一种合法的行为。——这是我们讨论武帝时期巫蛊之祸问题的另一项重要基础。

对此，需要适当予以说明的是，东汉时人郑玄，在注释《周礼》“庶氏，掌除毒蛊，以攻说禴之，嘉草攻之”这一文句时，引述汉代律文注云：

《贼律》曰：“敢蛊人及教令者弃市。”⁽¹³⁾

蒲慕州曾引述此文，以为这显示汉朝治理巫蛊之罪的律法，或有处以死罪的规定，只是在汉文帝已经取消了处死行巫蛊者律条的情况下，不知“这条法律是何时开始施行的”⁽¹⁴⁾。今案汉文帝取消行巫蛊者死罪的看法，上文已说明其谬误。又《周礼》记述的“毒蛊”，郑玄释为“虫物而病害人者”。复检视《周礼》此条上一条为：“冥氏，掌设弧张，为阱擭以攻猛兽，以灵鼓驱之。若得其兽，则献其皮革齿须备。”下一条乃是：“穴氏，掌攻蛰兽，各以其物火之，以时献其珍异皮革。”⁽¹⁵⁾相互参证，通观其说，可知《周礼》所记“毒蛊”，应当是实指自然界里活生生的有毒“虫”类动物，这与西汉埋设偶人以行祝诅的巫蛊之术，性质完全不同。而汉朝的法律，是要将用毒虫害人的犯人以及教令害人的指使者，一并处以弃市之刑。《史记·淮南衡山列传》载衡山王赐，有姬徐来，尝“使婢蛊道杀太子母”，在衡山王与淮南王安谋反

事败露之后，被论此罪弃市⁽¹⁶⁾，正符合郑玄引述汉律对教令蛊人一罪的规定。孰知今蒲慕州却将其视作以偶人祝诅所行巫蛊之术或可杀人的事例⁽¹⁷⁾，实在匪夷所思。又此等“蛊道”，后世多称“蓄蛊杀人”。

《隋书·地理志》记述其中一种具体的方法说：

以五月五日聚百种虫，大者至蛇，小者至虱，合置器中，令自相啖，余一种存者留之，蛇则曰蛇蛊，虱则曰虱蛊，行以杀人。因食入人腹内，食其五藏，死则其产移入蛊主之家，三年不杀他人，则畜者自钟其弊。累世子孙相传不绝，亦有随女子嫁焉。⁽¹⁸⁾

直到清朝，此等蛊术，仍时时发生，朝廷且亦同样以死罪治之。《清经世文编》里收录有一篇《除养蛊示》，就讲到相关的情况⁽¹⁹⁾。因知此蛊非彼蛊，蒲氏所说，与事实相差太远，置之可也。

二 太子据巫蛊事件的经过

事关太子据的所谓“巫蛊之祸”，其具体经过，在《汉书·戾太子传》中有比较清楚的记载：

武帝末，卫后宠衰，江充用事。充与太子及卫氏有隙。会巫蛊事起，充因此为奸。

是时，上春秋高，意多所恶，以为左右皆为蛊道祝诅，穷治其事。丞相公孙贺父子，阳石、诸邑公主，及皇后弟子长平侯卫伉皆坐诛。……

充典治巫蛊，既知上意，白言宫中有蛊气，入宫至省中，坏御座掘地。上使按道侯韩说、御史章赣、黄门苏文等助充。充遂至太子宫掘蛊，得桐木人。

时上疾，辟暑甘泉宫，独皇后、太子在。太子召问少傅石德，德惧为师傅并诛，因谓太子曰：“前丞相父子、两宫主及卫氏皆坐此，今巫与使者掘地得征验，不知巫置之邪？将实有也？无以自明，可矫以节收捕充等系狱，穷治其奸诈。且上疾在甘泉，皇后及家吏请问皆不报，上存亡未可知，而奸臣如此，太子将不念秦扶苏事耶？”太子急，然德言。

征和二年（前91）七月壬午，乃使客为使者收捕充等。按道侯说疑使者有诈，不肯受诏，客格杀说。御史章赣被创突亡，自归甘泉。太子使舍人无且持节夜入未央宫殿长秋门，因长御倚华，具白皇后，发中厩车载射士，出武库兵，发长乐宫卫，告令百官曰江充反。乃斩充以徇，炙胡巫上林

中。遂部宾客为将率，与丞相刘屈氂等战。长安中扰乱，言太子反，以故众不肯附。太子兵败，亡，不得。[\(20\)](#)

当然还有其他一些相关的记述，随着问题的展开，下文还会有所征引。不过，通过上引《戾太子传》的内容，已经可以了解这一事件的基本情况。

按照《戾太子传》的记载，太子据被牵连到“巫蛊之祸”当中，首先是由于江充率人进入“太子宫掘蛊，得桐木人”。这种“桐木人”，也就是施展巫术时替代所诅咒对象的人偶。关于这一事件，首先，《戾太子传》文中“充遂至太子宫掘蛊，得桐木人”，这只是一种客观的记录。同样的记录，尚别见于《汉书·江充传》：

会阳陵朱安世告丞相公孙贺子太仆敬声为巫蛊事，连及阳石、诸邑公主，贺父子皆坐诛。……后上幸甘泉，疾病。充见上年老，恐晏驾后为太子所诛，因是为奸，奏言上疾祟在巫蛊。于是上以充为使者治巫蛊。充将胡巫掘地求偶人，捕蛊；及夜祠、视鬼染污令有处，辄收捕验治。烧铁钳灼，强服之。民转相诬以巫蛊，吏辄劾以大逆亡道，坐而死者前后数万人。

是时上春秋高，疑左右皆为蛊祝诅，有与亡，莫敢讼其冤者。充既知上意，因言宫中有蛊气，先治后宫希幸夫人，以次及皇后，遂掘蛊于太子宫，得桐木人。太子惧，不能自明，收充，自临斩之。骂曰：“赵虏前乱乃国王父子不足邪！乃复乱吾父子也！”太子繇是遂败。[\(21\)](#)

读文中“遂掘蛊于太子宫，得桐木人”这句话，与《戾太子传》的行文，几乎一模一样，简单明了，这里并没有什么其他的情节存在。

像《汉书》这样严谨的历史著作，其最基本、也是最为首要的功能，当然是如实记述史事。在有关巫蛊之案侦办与被告双方人物的传记里，都决然不见江充暗设计谋来诬陷太子据埋设桐木偶人以行蛊术的记载，清楚显示出这是一件在太子宫内实实在在发生了的事情，并非无中生有。

再来看东窗事发之后，《戾太子传》所记太子少傅石德的态度。当得知这一消息之后，他的第一反应，便是“惧为师傅并诛”。我们不妨设想一下当时的情形，若是不明就里，或是此事还存在太子自施巫蛊之外其他的可能，石德怎么会一下子想到自己会与太子据一并遭到诛戮？若是太子据在召唤他前来商议时就明确告诉他，此事出自江充栽赃陷害，他又何必再讲“今巫与使者掘地得征验”亦即已有确切物证证明太子据暗施蛊术这种废话？显而易见，惊慌之中，太子据并没有向这位少傅讲出诸如江充设计陷害之类的开脱词语。毕竟姜还是老的辣，危急关头，石德一下子就想到了从困境中挣脱出来的办法，以询问的口气说道：“不知巫置之邪？将实有也？无以自明。”——这个桐木偶人，究竟是司职搜查之巫自己安放的呢？还是此前确实就在宫里，这是你自己怎么也说不清楚的事情。——这是以一种委婉的形式，给太子据指明一条逃脱惩处路径。——也就是反咬一口，说是江充预埋人偶陷害太子据。即使是在这种情况下，太子据也并没有向石德申明自己的无辜，事情的真相，实已昭然若揭。

办法好像是找到了，但这只是一种没有办法的办法。要想挣脱业已紧套在脖子上的锁链，只能孤注一掷，采用非法手段，抓住汉武帝特别委派的“治巫蛊”使者江充，投入黑牢，“穷治其奸诈”，也就是采取刑讯逼供（或许应包括江充辈使用过的“烧铁钳灼”等刑讯手段）、直至以死亡相胁迫的方式，令其不得不承认石德所捏造的江充令“巫置

之“这一“奸诈”举动。然而，实际效果，并不理想。江充等人被捕之后，显然谁都没有屈服认账。无计可施的太子据，只好彻底孤注一掷，发兵反叛，希冀汉武帝或许已经病重不起，以求侥幸，并“斩充以徇，炙胡巫上林中”，用以发泄自己的愤恨⁽²²⁾。

行文至此，需要对上引《江充传》一段内容的标点，略加说明。这就是“充将胡巫掘地求偶人，捕蛊；及夜祠、视鬼染污令有处，辄收捕验治。……”这段话，中华书局点校本原文点读为：“充将胡巫掘地求偶人，捕蛊及夜祠，视鬼，染污令有处，辄收捕验治，……”对这一段文字，前人的解读，一向不够明晰。如曹魏时人张晏释之曰：“充捕巫蛊及夜祭祠祝诅者，令胡巫视鬼，诈以酒酺地，令有处也。”⁽²³⁾依此，似当读作“充将胡巫掘地求偶人，捕蛊及夜祠，视鬼染污令有处，辄收捕验治”云云。对此，唐人颜师古解释说：“捕夜祠及视鬼之人，而充遣巫污染地上，为祠祭之处，以诬其人也。”⁽²⁴⁾如其所说，似是读作“充将胡巫掘地求偶人，捕蛊及夜祠、视鬼，染污令有处，辄收捕验治”云云。至清人王先谦，复以为“二说皆非也。巫能视鬼，故《田蚡传》蚡疾，一身尽痛，上使视鬼者瞻之是也。夜祠者，夜祠祷而祝诅者也，下《息夫躬传》即其证言。捕蛊及夜祠之人，豫（预）埋偶人于其居，又以他物染污其处，托为鬼魅之迹，乃使胡巫视鬼所染污，令共知有埋蛊处，从而掘之”⁽²⁵⁾。

实际上诸人所说，于整段文句的文法语序，俱有未安。盖地中埋设的偶人，系蛊术所需，故“胡巫掘地求偶人”而抓捕“蛊”者。然而“夜祠”与“视鬼”，是另外两种巫术（“视鬼”者迟至南北朝时期仍大行于世，唯通称“见鬼人”而已⁽²⁶⁾），其施行法术时往往会“染污令有处”，亦即在作法处留下施展法术的痕迹，江充辈循此痕迹，“辄收捕验治”。至于其是否干犯国法，关键在于是否诅咒当朝天子，而不是这些

巫术本身就是违法的勾当。这些蛊者、夜祠者、视鬼者，一旦遭受下吏行用“烧铁钳灼”之类的刑讯，在求死不得的情况下，即使毫无犯上之意，往往也都不得不屈认自己行用巫术乃是“大逆亡道”使然。

三 江充之奸

若是依循过去大多数人的解读，则江充总归都有暗自栽赃陷害好人的劣迹。早在唐朝初年，颜师古就是这样看待相关史事。这大概或多或少与他信从《三辅旧事》的记载，以为江充带领胡巫在太子宫中掘得的桐木偶人系“充使胡巫作而葬（埋）之”具有关联。今案《三辅旧事》撰著年代和作者都不够十分明晰，始见于《旧唐书·经籍志》著录，称“韦氏撰”⁽²⁷⁾。审其内容，大抵东汉至曹魏时期著述。

这一内容，大多数人依据的是《汉书·江充传》颜师古的注语⁽²⁸⁾，而其更为完整的叙述，见于《太平御览》所引：

江充为桐人，长尺，以针刺其腹，埋太子宫中。充晓医术，因言其事。⁽²⁹⁾

尽管今所见《三辅旧事》的佚文，显示其纪事内容大多尚较为平实，但毕竟只是杂记琐事，其记述重大史事的可信性，远不能与《汉书》这样的“正史”相比。即以这一条记载而言，观其“充晓医术，因言其事”云云，即与《汉书》的记载存在巨大差异，且绝不可信据。因知江充预埋桐人于太子宫中的说法，也同样不足偏信。

关于江充预埋桐人于太子宫中，在唐代初年撰著的《礼记正义》当中，在疏释《礼记·王制》“执左道以乱政杀”语及郑玄注之“左道若巫蛊及俗禁”时，还有这样一段叙述：

若巫蛊及俗禁者，《汉书》武帝时江充埋桐人于大（太）子宫是也。初江充曾犯大（太）子，后王将老，欲立

大（太）子。大（太）子立，必诛充。充遂谋大（太）子，为桐人六枚，埋在大（太）子宫中。乃谗太子于帝曰：“臣观大（太）子宫有巫气。”王遂令江充检之。果掘得桐人六枚，尽以针刺之。太子以自无此事，意不服，遂杀充。武帝故怒，遂遣丞相刘屈氂（氂、今简体字作“牦”）将兵伐大（太）子。大（太）子急，窜于湖县民家而藏。后事发，大（太）子遂自杀而死于其处。[\(30\)](#)

观其所述“后王将老，欲立大（太）子，大（太）子立，必诛充”云云，与《汉书》太子或将被废的记载绝然抵牾，即可知这段记述不仅不是出自《汉书》，而且显然属于所谓齐东野老之谈，就历史纪事的意义而言，本没有任何史料价值。

覆案当时的情况，可以看出，江充预令巫者偷埋桐人之说，实际很难说通。其最显而易见的事实是：堂堂太子宫中，江充如何能够派遣私人径行阑入？进一步看，汉武帝既为一代枭雄，做事用人，无不处处防范。江充虽然以其执法严厉而深得武帝信赖，但在委任他出任“治巫蛊”使者而入宫搜查之际，还是另外“使按道侯韩说、御史章赣、黄门苏文等助充”[\(31\)](#)。稍习中国古代专制君主行事手段者，应不难看出，这同时也是令韩说等三人监督江充行事，以相钳制，防止其恣意妄为。

在这三人当中，按道侯韩说的地位，尤为特别。其兄韩嫣，是汉武帝为胶东王时即一同“学书相爱”的近幸之臣，狎昵到“常与上共卧起”的程度，曾以“出入永巷不禁”而“以奸闻皇太后。太后怒，使使赐嫣死。上为谢，终不能得”。韩说亦同样蒙受汉武帝特别“爱幸”[\(32\)](#)，显然不会任由江充胡乱作为，而不向汉武帝报告实情。

当太子据派遣门客抓捕江充等人的时候，韩说看出其假托诏命的破绽而“不肯受诏”，当即被太子宾客杀掉，而“御史章赣被创突亡，自归甘泉”，黄门苏文也同样“亡归甘泉”，亦即逃向身处甘泉宫的汉武帝，赶去报告所发生的情况⁽³³⁾。在江充已被太子据捉获，甚至或已处死的情况下，若是江某预埋桐木人偶，栽赃陷害，激使太子据造反作乱，那么，章赣和苏文，自宜向汉武帝如实报告这一重大缘由（甚至在太子据派人抓捕他们的时候，就能够坦然面对，与之一同觐见武帝，说明江充的卑鄙伎俩），武帝也一定会采取相应的措施，昭示奸人的行径，以抚慰太子和皇后，从而顺利平息事态。

然而，从征和二年七月壬午太子据发兵反叛，到其庚寅出亡⁽³⁴⁾，在这长达十天的时间内，汉武帝却没有采取任何相应的措施，反而“赐丞相玺书曰：‘捕斩反者，自有赏罚。……紧闭城门，毋令反者得出！’”并且亲自出马，“从甘泉来，幸城西建章宫，诏发三辅近县兵，部中二千石以下，丞相兼将”，实际上是直接坐镇指挥镇压太子据的行动⁽³⁵⁾。及至太子据兵败，亡命外逃，汉武帝乃“诏遣宗正刘长乐、执金吾刘敢奉策收皇后玺绶”，而在逼使卫后“自杀”之后，复令“黄门苏文、姚定汉，舆置公车令空舍，盛以小棺，瘞之城南桐柏”，并大举清洗其家族成员，以致“卫氏悉灭”⁽³⁶⁾。

又太子据出逃之后，壶关三老上书，请求宽宥太子据，“出一旦之命，待罪建章宫下”，武帝亦曾有所“感悟”⁽³⁷⁾，宋人司马光在《资治通鉴》中记述说：“书奏，天子感悟，然尚未敢显言赦之也。”⁽³⁸⁾若是已经“感悟”到太子据行巫蛊事出于江充栽赃诬告，汉武帝早就会下诏赦免太子了，司马光所谓“未敢显言”，实乃无由言之是也。正如司马光在《通鉴考异》中针对《汉武故事》“上感悟赦反者，拜郑茂为宣慈校尉，持节徇三辅，赦太子，太子欲出，疑弗实”云云假想“故事”所做

的反驳那样：“上若赦太子，当诏吏勿捕。此说恐妄也。”⁽³⁹⁾汉武帝若是得知江充陷害太子据的“真相”，自当及时颁布诏书，宽赦其举兵反叛的行为。这种种迹象，都清楚表明，章赣和苏文向汉武帝反映的情况，愈加证明太子据之行用巫蛊，乃是确凿无疑的事实。

考虑到这一因素，也就愈加容易理解，太子据派人捉拿江充以至韩说、章赣、苏文诸人，若是不能逼使其就范，一致屈认江充埋置偶人陷害，就只能杀人灭口，使之死无对证，然后再寄希望于汉武帝病体衰弱不支或是业已身亡，冒险一搏，夺取帝位。太子据图谋杀死江充、韩说等所有负责侦查巫蛊的官员，已经表明在行用巫蛊一事上，他绝不像现在很多人所认为、或是所热切期望的那样清清白白，干干净净。

另外，一个人行事，往往具有一贯性；至少考察其行事风格，有助于我们认识他在查办太子据偷行巫蛊一事时更有可能采用一种什么样的方式。江氏有仇必报，且心地险恶，甘做汉武帝的忠实鹰犬，绝不是什么正人君子。但如俗语所云“盗亦有道”，一个人并不是在某些方面品性低劣，就一定会无恶不作。我们看江充其人以前做过的事情，并没有发现他强行以栽赃手段诬陷他人的先例。例如，他举报赵太子丹“与同产姊及王后宫奸乱，交通郡国豪猾，攻剽为奸”，即皆确有其事，而赵太子丹正因所为如此妄为不法，担心江充揭露此等“阴私”，才要抓捕江充，并将其父兄处以“弃市”这样的极刑。又如他身任“直指绣衣使者”，以“督三辅盗贼，禁察逾侈。贵戚近臣多奢侈，充皆举劾，奏请没入车马，令身待北军击匈奴”，也都是罚出有据，受惩处者并不是好端端地被他冤枉。甚至就连最受诟病的究治巫蛊一事，也是首先要求确有偶人埋入地下，或是夜祠、视鬼者留下“染污”的痕迹，亦即确有犯案的事证，始得加以“收捕验治”⁽⁴⁰⁾。从这些情况来

看，江充的具体行为，系严苛执法，即汉武帝所认定的“忠直”且“奉法不阿”⁽⁴¹⁾，更近似于所谓“酷吏”。后来在昭帝时期的盐铁会议上，众贤良文学贬斥江充，即将其列为“扰乱良民”的“残吏”⁽⁴²⁾。因而，他也未必会通过制造赃证来构陷太子据，而班固在《汉书》本传中谴责他的主要罪过，亦不过“谗言罔极”而已⁽⁴³⁾。

再说，这样做风险也实在太大了。因为构陷的对象，既身为太子，从事司法审理时，自有相互质证的机会。如在这之前，武帝陈皇后巫蛊事发，即通过正常的司法审判程序，诏御史张汤案事治理，方使得“深竟党与”⁽⁴⁴⁾。在司法审判过程中，若是被人诬告，或遭栽赃陷害，太子据可充分拥有申辩检验的机会。例如，在汉成帝鸿嘉三年（前18），“赵飞燕谮告许皇后、班婕妤挟媚道，祝诅后宫，詈及主上。许皇后坐废。考问班婕妤，婕妤对曰：‘妾闻“死生有命，富贵在天”。修正尚未蒙福，为邪欲以何望？使鬼神有知，不受不臣之愆；如其无知，愆之何益？故不为也。’上善其对，怜悯之，赐黄金百斤”⁽⁴⁵⁾。这是班婕妤在皇帝亲自审问的过程中，辩明了自己的清白。当时，太子据所面临的情况，正如宋人吕祖谦所说：“江充特扬声言太子宫得木人帛书（德勇案：据《汉书》记载，江充在太子宫掘地所得，但有桐木人，未记有“帛书”），当奏闻耳，非敢如狱吏治庶僚禁止其朝谒也。”⁽⁴⁶⁾后来所谓“壶关三老”上书汉武帝，称“亲戚之路鬲塞而不通，太子进则不得上见”云云⁽⁴⁷⁾，并不符合当日实际情况，不过是刻意为太子据开脱而已。江充仅仅以一“布衣之人，闾阎之隶臣”⁽⁴⁸⁾，竟然对当朝太子横加诬衅，而他却根本无力阻止太子据为自己辩护。这样一来，他要是走栽赃陷害之类的险着，一旦败露，后果实在不堪设想，又有谁会愚蠢到去做这样的傻事呢？

四 汉武帝的“感悟”

那么，在读到壶关三老等上书之后，汉武帝所“感悟”到的究竟是什么呢？《汉书·戾太子传》记述太子据死后，“久之，巫蛊事多不信。上知太子惶恐无他意”⁽⁴⁹⁾，这段话，又该怎样理解呢？

关于这一点，我们还是从壶关三老等人上奏的内容及其缘起谈起。史载太子据在长安城中兵败逃亡之后：

上怒甚，群下忧惧，不知所出。壶关三老令狐茂上书曰：

“臣闻父者犹天，母者犹地，子犹万物也。故天平地安，阴阳和调，物乃茂成；父慈母爱，室家之中，子乃孝顺。阴阳不和则万物夭伤，父子不和则室家丧亡。故父不父则子不子，君不君则臣不臣，虽有粟，吾岂得而食诸！昔者虞舜，孝之至也，而不中于瞽叟；孝已被谤，伯奇放流，骨肉至亲，父子相疑。何者？积毁之所生也。由是观之，子无不孝，而父有不察。

今皇太子为汉适嗣，承万世之业，体祖宗之重，亲则皇帝之宗子也。江充，布衣之人，闾阎之隶臣耳，陛下显而用之，衔至尊之命以迫蹴皇太子，造饰奸诈，群邪错谬，是以亲戚之路鬲塞而不通。太子进则不得上见，退则困于乱臣，独冤结而亡告，不忍忿忿之心，起而杀充，恐惧逋逃，子盗父兵以救难自免耳，臣窃以为无邪心。诗曰：‘营营青蝇，止于藩；恺悌君子，无信谗言；谗言罔极，交乱四国。’往者江

充谗杀赵太子，天下莫不闻，其罪固宜。陛下不省察，深过太子，发盛怒，举大兵而求之，三公自将，智者不敢言，辩士不敢说，臣窃痛之。

臣闻子胥尽忠而忘其号，比干尽仁而遗其身，忠臣竭诚不顾铍钺之诛以陈其愚，志在匡君安社稷也。诗云：‘取彼谮人，投畀豺虎。’唯陛下宽心慰意，少察所亲，毋患太子之非，亟罢甲兵，无令太子久亡。臣不胜惓惓，出一旦之命，待罪建章阙下。”

书奏，天子感悟。[\(50\)](#)

首先，如此惊天动地的重大事变，京城里满朝文武官员谁都闭口不谈，各地方官员同样缄默不语，却是由远在今山西长治太行山东南边缘地带的微末小吏“壶关三老令狐茂”出面上书，这本身就很耐人寻味。

像令狐茂这样的人，当然无法直接与闻深宫秘事，身后一定另有地位较高的人物作后台。问题是不管是其背后指使人，还是令狐茂这位站在前台的壶关三老，假若确实握有有说服力的证据，或是切实了解到江充故意给太子据栽赃的行为，本应该直截了当地指明这一邪恶阴谋。这既能够直接把性命危殆的太子据解脱出来，又足以使汉武帝的盛怒涣然冰释，老皇帝和小太子，马上就能尽释前嫌，和好如初。然而，壶关三老令狐茂的说辞，却是迂曲回绕，讲了好长一大段话，还是不清不楚，只是触动汉武帝内心深处暗自有所“感悟”而已。这样的“感悟”，更像是一种拿不到台面上清楚叙说的“心照不宣”。

具体来看壶关三老令狐茂的上书，笔锋竟首先指向汉武帝本人，而不是直接出面整治太子据的江充，这更显示出江充并没有犯下诸如

诬陷太子据这样严重的罪过。令狐茂上书第一自然段的话，是在讲述太子据起兵事件的核心原因。——首先是“父不父则子不子”，亦即汉武帝有过在先；又“子无不孝，而父有不察”，也就是太子据做出的引发所谓“巫蛊之祸”的行为，实际也算不上不孝，只是汉武帝没有明察整个事件的真实性质而已。

在上面引文所划分的第二自然段，是壶关三老令狐茂为太子据所做的辩白。在这里，同样没有直接正面指斥江充弄虚作假，刻意欺骗汉武帝，而假如江充确实造假坑人，这本来应该是其指陈的核心内容，不能不直接言明。除了泛泛而谈江氏等“造饰奸诈，群邪错谬”之外，其实写的内容，重在提醒汉武帝，对待太子据与江充二人，一定要判明内外的界限，做到亲疏有别：即太子据是汉家嫡嗣，而江充只是阉宦之隶，明此，也就不必做智者不为之事，来“深过太子”。假如壶关三老令狐茂能够把“造饰奸诈，群邪错谬”这句话坐实为江充使人埋设施行巫蛊使用的桐木偶人，一语戳破其鬼蜮伎俩即可，何必还要以内外亲疏这么迂远的套话来疏解汉武帝对太子据的愤怒？

令狐茂上书的最后一段，是讲他此番上书是出自对朝廷的忠心，并再次劝告汉武帝切勿听信谗言，而应宽恕太子。

从总体上把握壶关三老令狐茂上书的内容之后，让我们再来看看，令狐氏所说“造饰奸诈，群邪错谬”究竟指的是什么？看前引《汉书》之《江充传》和《戾太子传》，可知江充看到汉武帝年老体衰，害怕武帝晏驾后遭到自己得罪过的太子据报复。当公孙贺父子行巫蛊事被朱安世揭发之后，汉武帝决意“穷治其事”，亦即予以严厉惩治，牵连所及，甚至包括阳石、诸邑两公主等亦未能宽免。江充从汉武帝对待此事的态度上，为自己找到了一线生机：“因是为奸，奏言上疾崇

在巫蛊。”亦即期望整治那些对汉武帝行用巫蛊的人，从而在这一过程中，找到太子据因怨望而施行巫蛊的证据。

公孙贺父子行巫蛊而招致汉武帝暴怒，本来就是因为其直接以汉武帝作为祝诅的对象⁽⁵¹⁾，其目的自是咒令汉武帝染病早亡。现在，江充更明确指出，汉武帝身患疾病的原因，正是出于歹人暗行巫蛊。于是，渴望长生不老的汉武帝，便指令丞相、御史以下诸二千石官员着意究治。后来江充出面查办的太子据案，本来同公孙贺父子案并没有内在联系，可是，《汉书·公孙贺传》却记载说：“巫蛊之祸起自朱安世，成于江充。”⁽⁵²⁾盖《汉书·田千秋传》另有记载云：“巫蛊始发，诏丞相、御史督二千石求捕，廷尉治，未闻九卿廷尉有所鞫也。”⁽⁵³⁾显然，这些官员，没有能够积极应和汉武帝的旨意，深挖严查。面对这种不力局面，极度担心遭致群臣子民祝诅死亡的汉武帝，不得不启用最早提示“上疾祟在巫蛊”的江充，委派他做专门查办巫蛊的使者。因为江充此前作为“直指绣衣使者”，对武帝之姑馆陶长公主和太子据都略不宽贷，从而“威震京师”，足以令汉武帝相信：他这次仍然能够“奉法不阿”，挖出那些试图戕害他性命的人来。

汉武帝这一任命，正中江充下怀，给了他直接下手的机会。——如同当年报复害死其父兄并差一点儿杀掉自己的赵太子丹一样，他可以通过举发太子据的巫蛊行为来彻底除掉对方。

那么，江充又何以会预知太子据必定会在宫中施行巫蛊以祝诅汉武帝呢？关于这一点，江充倒未必具有十全的把握。不过，因为这是当时非常普遍的做法，所以太子据这样做的可能性也非常大。江氏别无他法，只能借此求其一逞。

如同我在《制造汉武帝》中已经谈到的那样，当太子据生母卫子夫皇后年长色衰之后，汉武帝后宫当中，有“赵之王夫人、中山李夫人有宠，皆蚤卒，后有尹婕妤、钩弋夫人更幸”，亦即不断有新欢得到汉武帝的宠幸⁽⁵⁴⁾。刘据七岁就被立为太子，而当他十二岁时，“赵之王夫人”生下的儿子刘闾与另一“李姬”所生的儿子刘旦、刘胥，同日受封为诸侯王（刘闾受封为齐王），而史称“闾母王夫人有宠，闾尤爱幸”⁽⁵⁵⁾。特别需要注意的是，刘据得以被册立为太子，乃是缘于汉武帝“年二十九乃得太子”。欣喜不已的汉武帝，在刘据出生之后，随即尊立其母卫子夫为皇后，而在这之前两年，其原已正式册立多年的陈皇后，刚刚由于卫子夫博得汉武帝宠爱而被废黜，退居长门冷宫⁽⁵⁶⁾。翻覆之间，陈皇后的昨天，或许就是卫皇后的今天。《汉书》明确记载：“武帝末，卫后宠衰。”⁽⁵⁷⁾不管是卫皇后，还是太子据，都很有可能同样遭遇废黜的危险。

更为直接的威胁，是巫蛊之祸发生之前三年的太始三年（前94），正在大受汉武帝宠幸的赵婕妤，“生昭帝，号钩弋子。任身十四月乃生，上曰：‘闻昔尧十四月而生，今钩弋亦然。’乃命其所生门曰尧母门”⁽⁵⁸⁾。其事正如司马光所云：“当是时，太子犹在东宫，则孝武属意固已异矣。是以奸臣逆窥上意，以倾覆家（冢）嗣，卒成巫蛊之阹（祸），天下咸被其殃。然则人君用意，小违大义，阹（祸）乱及此，可不慎哉！”⁽⁵⁹⁾朱熹在具体论述这一问题时，同样以为“男女有别，然后父子亲。汉武帝溺于声色，游燕后宫，父子不亲，遂致戾太子之变”⁽⁶⁰⁾。亦即后来成为昭帝的刘弗陵，甫一出生，汉武帝就萌生了废黜太子据而令其取而代之的意图。这对于太子据以及乃母卫皇后来说，都是临头的大祸。事情已经到了无可回避的地步，总要有所应对。

然而，正如汉武帝李夫人临终前所说：“夫以色事人者，色衰而爱弛，爱弛则恩绝。”⁽⁶¹⁾这实在是无可奈何的事情。汉武帝已经年老体衰，太子据起兵反叛之前，石德说在甘泉养病的汉武帝“存亡未可知”，就很好地体现了这一点。若是在汉武帝正式废除太子据以及卫皇后之前，他自己就先行命归黄泉，那么，太子据以及卫皇后便自然会保住既有的地位。直接刺杀武帝，那是根本做不到的事情，他们也绝不会这样想。于是，只好以巫蛊祝诅，促其速死，——哪怕效力不验，这至少也可以发泄一下内心深处积郁多年的不满。

当年因卫子夫得受宠幸而饱受冷遇的正宫娘娘陈皇后，在三番五次寻死觅活，却导致汉武帝愈加愤怒之后，便“又挟妇人媚道”，令女巫楚服等人，为之“巫蛊祠祭祝诅”。其举动之大，被发觉后，以“大逆无道”之罪，竟“相连及诛者三百余人”⁽⁶²⁾。陈皇后祝诅的内容，当然是不利于武帝的性命，才堪以“大逆无道”论之。逮太子据巫蛊事案发且兵败身死之后，贰师将军李广利与丞相刘屈氂谋立李夫人子昌邑王髡为太子，而“内者令郭穰告丞相夫人以丞相数有谴，使巫祠社，祝诅主上，有恶言，及与贰师共祷祠，欲令昌邑王为帝”，因此“有司奏请按验，罪至大逆不道”⁽⁶³⁾。这是通过行用巫蛊以达到咒死武帝以及确立太子的地位。尤为值得注意的是，在李广利与刘屈氂联手行用巫蛊诅咒的时候，朝廷追究太子据巫蛊之案，仍处于很急迫的状态⁽⁶⁴⁾。这就更加清楚地显示出，施行巫蛊，应当是太子据和卫皇后会首先想到、也是他们当时最有可能采用的应对手段。一时风气如此，江充对此也是清清楚楚。

江充的目标，是太子据。但直接冲着太子查将过去，报复的用心，过于明显，而且在太子宫中到底能不能查到巫蛊的证据，也不能百分之百地确定，万一一无所获，恐怕会给他引来更为直接、也更

大的麻烦。特别是如上所述，当时的朝野官员，大多数人对此都漠然视之，不愿深追清查。若是贸然侦办太子，一旦失手，周遭人这种普遍的敌视态度，会使其后果更加不堪设想。

但在另一方面，其他官员之所以都不愿侦办，江充又恰恰敢于放手查拿，并且预期会有所收获，都是由于施行这种巫蛊法术，在当时本是一种从上到下普遍流行的行为。

如上所述，一般来说，只要不是直接以今上（或者还有与其特别近密相关的人物如皇后等）作为祝诅对象，以及于道路当中施法之外，当时都应属合法。公孙贺父子两人因行巫蛊而被汉武帝处以极刑，就是因为他们同时干犯了“使人巫祭祠诅上，且上甘泉当驰道埋偶人”这两项司法的禁忌⁽⁶⁵⁾。

《资治通鉴》采录《汉武故事》写成的纪事，谓“江充云于太子宫得木人尤多，又有帛书，所言不道”⁽⁶⁶⁾，但《汉书》记江充指使人挖掘太子宫，所得仅有益于祝诅的桐木偶人。又东汉殇帝延平元年，有“和帝宫人吉成，成御者志恨成，乃为桐人书太后姓字埋之”⁽⁶⁷⁾，所书太后名字，就是标明祝诅对象。但像这样标明祝诅对象，未必是一种普遍通行的做法。我们看《汉书·江充传》记载江充捕捉到的用偶人行使巫蛊等阴阳数术的疑犯，仅坐死者就多达数万人，而既然先已掘得偶人，还需要在收捕人犯后通过“烧铁钳灼”使之“强服”，就说明在大多数偶人身上，并没有写明祝诅的对象，其中很多偶人，很可能只是用来祝诅与之不睦的邻家大叔。

形象地说，当事人是在祝诅隔壁的老王，还是未央宫中的汉家天子，这需要在作法时通过具体的祝语来表述。因此，其所行巫蛊，究竟是合法还是非法，属于正当的行为抑或犯罪行为，从表面上看，实

际很难界定，巫蛊之事自然随之愈为通行。不管具体怎样施行法术，江充在短时期内，就抓获如此众多的疑犯，已经充分说明民间行用巫蛊之术的普遍程度与巫蛊之术的兴盛景况。基于这一背景，似乎不难想象，在汉武帝末年民怨几近沸腾的情况下，总会有一部分人会以巫蛊诅咒武帝刘彻速死；若再加以酷刑逼供，自然会有更多的人被屈打成招。

结合前后发生的史事，可以判断，江充指使人动用酷刑，逼使具有相关巫蛊活动迹象的人，承认是在针对汉武帝作法，凸显这种活动的广度和强度，显现事态的严峻性，这在很大程度上可以加重汉武帝对巫蛊行为的重视。更为重要的是，在揪出这些小人物之后，汉武帝的病情并没有缓解，这自然会把汉武帝的注意力，引向地位更高、与其更为亲近，从而造成更强巫蛊效果的人身上。——实际上，是要把究治巫蛊这一举措引向太子据那边。

果然，如《汉书·江充传》和《汉书·戾太子传》所记，江充“忠直”执法侦办的结果，导致汉武帝以“春秋高，意多所恶，以为左右皆为蛊道祝诅”。——前面已有当朝丞相公孙贺和后宫正室陈皇后的成例，实际发生的情况，也提示他更要对身边的亲人和重臣，高度防范。于是，汉武帝决意“穷治其事”。看到汉武帝对长生不死的渴望已经压倒一切，江充便彻底放手一搏，“白言宫中有蛊气，入宫至省中，坏御座掘地”。就检验的场所而言，所谓“入宫至省中，坏御座掘地”，实际上首先是“先治甘泉宫人”⁽⁶⁸⁾。盖汉武帝时在甘泉宫⁽⁶⁹⁾，近在身边的威胁更大。在这之后，才“转至未央椒房”⁽⁷⁰⁾，这也就是《汉书·江充传》所说“先治后宫希幸夫人，以次及皇后”。最后，才“掘蛊于太子宫，得桐木人”，终于实现了江充预定的目标。核实而论，班固在《汉书·江充传》的赞语里说“江充造蛊，太子杀”，指的就应当是上述这一

查办过程，江充之所造，是制造巫蛊之祸，而不是埋置巫蛊之具——桐木偶人。

纵观整个查办巫蛊案件的过程，可知江充之“为奸”“有诈”⁽⁷¹⁾，或称“造饰奸诈”的行径，不过是以“奉法不阿”的面目，暗行其邪恶之心，设法找出足以激怒汉武帝除掉太子据的事实而已（至于所谓“群邪错谬”，应该是指奉汉武帝之命来协同江充查办巫蛊案件的韩说等人。如前所述，若谓韩说等人一定会与江充狼狈为奸，恐怕并不符合这些人的身份和地位。如同指责江充之奸一样，令狐茂不过借此来给汉武帝安置一个下台的阶梯）。除了并不可靠的《三辅旧事》之外，我们不但找不到江充预埋桐木偶人来给太子据栽赃的任何证据，且有种种迹象表明，太子据不仅有理由对汉武帝行用巫蛊之术，同时也确有实际行动。

现在，再让我们回过头去，就会比较容易理解，汉武帝因壶关三老等上书到底“感悟”了些什么，以及《汉书·戾太子传》所记“巫蛊事多不信，上知太子惶恐无他意”这话究竟该怎样理解。

如前所述，壶关三老令狐茂开门见山，提出太子据一案发生的前提，是“父不父则子不子，君不君则臣不臣”，这实际上是讲汉武帝因后宫私爱而想要无故废黜刘据的太子地位，这是太子据后来“子亦不子”的根本原因，亦即前文所说汉武帝行事有过在先，太子据行用巫蛊既事出有因，同时这也是当时很通行的一种很一般的社会习惯做法，既没有理由、也没有必要大张旗鼓地严厉追究他的罪责，而是要辨明内外亲疏的区别，看破江充所谓“奸诈”用心。——我想，这应该就是汉武帝从令狐茂上书中所能得到的主要“感悟”。

《汉书·戾太子传》还记载，在太子据因被迫穷困而自杀之后，“久之，巫蛊事多不信。上知太子惶恐无他意”⁽⁷²⁾。所谓“巫蛊事多不信”，若仅就太子据之事而言，仅有此一事，即到底他是不是埋有桐木偶人并以此祝诅？因而，不会有“多不信”的说法。其“多”之云者，应当是指太子据案爆发之前被江充究治的那些嫌犯，多有因严刑逼供而造成的冤假错案，其实际事态，远没有汉武帝据此而做的判断那样严峻，太子据也不过是因身处将被废黜的困境而宣泄一下不满情绪而已。而在这一点上，对于汉武帝来说，实际上是咎在己身，是自己早已萌生了本不该有的更换太子的念头；至于起兵犯难，乃是太子据在施行巫蛊事发之后的惶恐当中聊求自保，更绝非蓄谋已久的篡位夺权，即所谓“太子惶恐无他意”者。

在这种情况下，为了表达这一“感悟”，据《汉书·戾太子传》记述，汉武帝在事变发生两个月后的征和二年九月，乃下诏曰：“盖行疑赏，所以申信也。其封李寿为邳侯，张富昌为题侯。”⁽⁷³⁾蒲慕州分析此诏，以为“所谓‘行疑赏所以申信’之‘疑’是武帝不能确定李寿抱解太子的动机，但假设李是执行武帝追捕太子的命令，所以要依其功劳封侯以‘申信’”⁽⁷⁴⁾。今案《汉书·戾太子传》记载汉武帝颁布“行疑赏，所以申信”这一诏书时，前面先写了一个重要缘由，这就是“上既伤太子”⁽⁷⁵⁾。换句话说，此次封赏李寿和张富昌这两个人，就是为了体现这一心情，以此来表达他对此案的“感悟”。因此，李、张二人，不可能是因为执行追捕太子据的命令而蒙受封赏，而只能是作为其曾经尝试解救太子的心意而得到汉武帝的褒扬。然而，他们二人实际的情况，确实又是在参与“吏围捕太子”之事，绝非解救太子据⁽⁷⁶⁾。所以，汉武帝才会用“行疑赏”这样的说法，来强自解说自己这一很不合理的做法。

关于此事的性质，可以从李、张二人起初受封的实际名号上看出。《汉书·戾太子传》记二人在太子据自杀前行事云：“吏围捕太子，太子自度不得脱，即入室距户自经。山阳男子张富昌为卒，足蹋开户，新安令史李寿趋抱解太子，主人公遂格斗死，皇孙二人皆并遇害。”⁽⁷⁷⁾对此，清人王念孙做过很透彻的考证：

题侯张富昌，以山阳卒，与李寿共得卫大（太）子，侯巨鹿〔谓食邑巨鹿〕。邳侯李寿，以新安令史，得卫大（太）子，侯河内〔谓食邑河内〕。师古曰：“邳，音于。”《百官表》亦作邳侯。又《武五子传》诏曰：“其封李寿为邳侯，张富昌为题侯。”韦昭曰：“邳在河内。”孟康曰：“题，县名也。”晋灼曰：“地理志无也。《功臣表》食邑巨鹿。”师古曰：“晋说是也。”《汉纪·孝武纪》题侯作踳侯，邳侯作抱侯。

念孙案：《汉纪》是也。踳，音特计反。《庄子·马蹄篇》：“马怒，则分背相踳。”李颐云：“踳，蹋也。”封李寿为踳侯者，为其足蹋开户，以救太子。上文云“大（太）子入室距户自经，山阳男子张富昌为卒，足蹋开户是也”。《广韵》踳、题并特计切，声相同，故字相通，而师古“题”字无音，则已不知其为踳之借字矣。封李寿为抱侯者，为其抱解太子。上文云“新安令史李寿趋抱解大（太）子”是也。《功臣表》在河内者，谓抱侯之食邑在河内，非谓河内有抱县也。隶书“抱”字或作“𢶏”，邳字或作“邳”，二形相似，故“𢶏”讹作“邳”。后人以河内野王县有邳城，……正与《功臣表》之河内相合，遂改“邳”为“邳”，不知“邳”乃“𢶏”字之讹。且踳侯、抱侯，皆以救大（太）子得名，非旧有之县名也。……盖此字之讹已久，不始于师古。《汉纪》云男子张富昌为

卒，足蹋开户，新安令史李寿趋抱解大（太）子，上乃封李寿为抱侯，张富昌为蹠侯，即用《汉书》之文，足正诸家之谬矣。[\(78\)](#)

所论“蹠侯、抱侯，皆以救大（太）子得名”，足证李寿和张富昌之受封为侯，都是汉武帝所谓“感悟”的一种表现形式。

五 汉廷对太子据施行巫蛊事的认定

然而，汉武帝对太子据行用巫蛊之事从未加以否定，并且直到汉宣帝时为乃祖酌定以“戾”字为谥号（故后世通称太子据为“戾太子”），并追尊祖母史良娣曰“戾后”⁽⁷⁹⁾，仍是延续这一基本政治结论。关于这一点，前此我在《制造汉武帝》中已经做过清楚表述，即依照所谓周公谥法，乃“不悔前过曰戾”⁽⁸⁰⁾，戾太子先行巫蛊，再继以兵戎犯上，正符合这一特征。或以为所谓太子据行用巫蛊系出自江充栽赃陷害，所谓“不悔前过曰戾”，应是以太子据杀掉江充为其前过，继之复起兵反叛，便是“不悔前过”。然而，太子据行巫蛊事若确是出自江充刻意栽赃，而且汉武帝也这样认为，并且成为大汉朝廷定案的话，那么，诛杀江充，实属天经地义，又何过之有？这样的解释，实际难以自圆其说。明此，亦可以从侧面证明，戾太子确实有过施行巫蛊的事情。

不过，从晋人傅瓚（即所谓“臣瓚”）起，就不断有人按照自己对相关史事的错误理解，自以为是地做出凑合己意的解释。例如，傅瓚便胡乱讲什么：“太子诛江充以除谗贼，而事不见明。后武帝觉悟，遂族充家。宣帝不得以加恶谥也。董仲舒书曰：‘有其功无其意谓之戾，无其功有其意谓之罪。’”唐人颜师古随后信而从之，将此说写入《汉书》的注文，以订正孙吴时人韦昭“以违戾擅发兵故谥曰戾”这一差相近似的旧注⁽⁸¹⁾。至清人周寿昌，为颜师古《汉书》注做校补，则更大胆揣度汉宣帝所定谥号说：

《说文》：“戾，曲也。从犬出户下。戾者，身曲也。”
《字林》同。汉宣断不忍以暴戾、乖戾、罪戾等恶谥加其祖，训“戾”为“曲”，与当时情事相合，言身受曲戾不能自伸也。壶关三老茂上书称“太子进则不得上见，退则困于乱臣，独冤结而无告，不忍忿忿之心，起而杀充，恐惧逋逃”云云数语，正“曲戾不得伸”之注解。⁽⁸²⁾

这就更是自我作古，强以清人之曲意而加诸西京之帝君。

实则如同为故太子据拟定谥号时有司所说：“谥法曰‘谥者，行之迹也。’”⁽⁸³⁾亦即值此盖棺论定之际，要恪遵谥法讲述的原则：“大行受大名，细行受细名。行出于己，名生于人。”⁽⁸⁴⁾务须忠实反映其走过的足迹，容不得私心私情私意介入其间。因为这是维系整个国家安全稳定的重要体制，正如清人计大受在评议宣帝所予“戾”字之谥的合理性时所说：“所谓虽孝子慈孙，百世不能改也。”⁽⁸⁵⁾不然的话，已故帝王谥号，都是后世子孙来拟定，岂不俱属佳谥美号？谥号，也就如同尊号一般，失去了存在的意义。与太子据同时拟定的其子史皇孙之谥曰“悼”⁽⁸⁶⁾，其夫人王氏谥曰“悼后”⁽⁸⁷⁾，便应是依循谥法之“年中早夭曰悼”以定⁽⁸⁸⁾，故为太子据选定谥号，自宜遵循同样的规矩。

即以西汉时期拟定的谥号而论，王商谥之曰“戾”，就是成帝以为他“不以自悔而反怨怒”⁽⁸⁹⁾，正符合古人谥法的准则。再来看卫皇后在汉武帝派人褫夺其皇后名号时，无奈自杀身亡，如前文所述，当时只是“盛以小棺”，草草“瘞之城南桐柏”。逮汉武帝“感悟”令狐茂的上书之后，也一直没有重新正式下葬。甚至直到汉宣帝为其“置园邑三百家”改葬之时，也只是“追谥曰思后”而已⁽⁹⁰⁾。谥法中与卫皇后行事相当的定义，应是“追悔前过曰思”⁽⁹¹⁾，亦即与明末在煤山树杈上自缢故世的

崇祯皇帝初定的谥号一样，体现他以自裁的方式，追悔以往的过失。再来看“及卫思后废后四年，武帝崩，大将军霍光缘上雅意，以李夫人配食，追上尊号曰孝武皇后”⁽⁹²⁾，如清人赵绍祖所说，李夫人这一“孝武皇后”的称号，乃是“从武帝之谥，而陈后、卫后皆以废，故不得称也”⁽⁹³⁾。这实际上是进一步确立李夫人正统的皇后地位，而卫子夫依旧是一位犯有严重罪过的废皇后。思后与戾太子，这两个谥号，相互印证，从中一点儿也没有看出汉武帝以及后来的汉宣帝对太子据施行巫蛊一事重新做过“平反昭雪”之类的评判，容不得后人强自为之开脱。

太子据行巫蛊案未曾得到“平反”的另一项证据，是发兵失败之后，其三男一女，皆同时遇害，而另有遗孙一人，即后来的汉宣帝，始生数月，系于狱中。直至后元二年（前87）武帝临终之前，一直得到治狱者丙吉的保护。后武帝“感悟”，谓天使之不亡，却依然不能简单下令释放，只能特以大赦天下的形式，使其随之得到赦免⁽⁹⁴⁾。明此愈知，不管是“戾太子”也好，还是“思后”也好，这些谥号，都反映了汉武帝以来朝廷对巫蛊事件性质的正式定性。

正由于对太子据之行用巫蛊以及进而引发的军事政变行径，始终没有做出“平反”，故后续的追查，在壶关三老令狐茂上书后，一直也没有停止。令狐茂的上书及其引得汉武帝“感悟”，发生在太子据外逃至湖，尚未身亡之前，上面已经谈到，汉武帝并没有当即下诏，停止对太子据的追捕，而且在太子据被逼自杀之后，又拔擢其中一有功者升任北地太守⁽⁹⁵⁾。史载继令狐茂之后，又有高寝郎田千秋（后亦称“车千秋”），上急变讼太子冤云：

子弄父兵，罪当笞；天子之子过误杀人，当何罪哉！臣尝梦见一白头翁教臣言。

由于已有壶关三老上书，致使汉武帝“感悟”在先，本已“颇知太子惶恐无他意”⁽⁹⁶⁾，故闻此言，武帝复“乃大感悟”⁽⁹⁷⁾。不过，“大感悟”归“大感悟”，甚至直到巫蛊之变发生将近一年以后，田千秋接替下狱腰斩的刘屈氂出任丞相时，汉武帝仍在“连年治太子狱，诛罚尤多”⁽⁹⁸⁾。时丙吉以故廷尉监征，诏治巫蛊事宜，亦称“连岁不决”⁽⁹⁹⁾。蒲慕州曾费心汇集相关史料，编制了一份《巫蛊事件牵涉人物一览表》，从中可以更为清晰、也更为具体地看到相关情况⁽¹⁰⁰⁾。

特别值得注意的是，《汉书·戾太子传》记云“车千秋复讼太子冤”⁽¹⁰¹⁾，其太子“冤”之所在，即如此语所述。田千秋在这番以“梦见一白头翁教臣言”的形式，小心翼翼提出的为太子据辩解的奏章里，只是谈论其起兵反叛不过犹如“子弄父兵”似的“过误”而已，故无须深究，可是却闭口不谈太子据施行巫蛊以不利于汉武帝一事，更没有指出所谓太子据行用巫蛊之事实是出自江充栽赃陷害。这也显示出在田千秋看来，太子据在行用巫蛊一事上，亦并非无辜。尽管班固在《汉书·戾太子传》的篇末赞语里说“车千秋指明虫情，章太子之冤”⁽¹⁰²⁾，而田千秋实际上却仍在回避谈论太子据在巫蛊事变中究竟有什么冤情，从而愈加显示出其真实情况确是难于言表。

尤其需要指出的是，田千秋在升任丞相之始，目睹汉武帝为太子据之案，牵连诛杀惩罚人员过多，群下为之恐惧不安，为“宽广上意，尉（慰）安众庶”，“乃与御史、中二千石共上寿，颂德美，劝上施恩惠，缓刑罚，玩听音乐，养志和神，为天下自虞乐”。而汉武帝却答复说：

朕之不德，自左丞相与贰师阴谋逆乱，巫蛊之祸流及士大夫，朕日一食者累月，乃何乐之听？痛士大夫常在心，既事不咎。

虽然，巫蛊始发，诏丞相、御史督二千石求捕，廷尉治，未闻九卿廷尉有所鞠也。曩者，江充先治甘泉宫人，转至未央椒房，以及敬声之畴、李禹之属谋入匈奴，有司无所发。今丞相亲掘兰台蛊验，所明知也。至今余巫颇脱不止，阴贼侵身，远近为蛊，朕愧之，其何寿之有？敬不举君之觴！谨谢丞相、二千石各就馆。《书》曰：“毋偏毋党，王道荡荡。”毋有复言。[\(103\)](#)

案“今丞相亲掘兰台蛊验”，即汉人司法术语“案验”之具体操作。汉武帝说道，直到现在他还受到巫蛊的困扰，谈不上什么寿不寿的。当初江充入宫搜查巫蛊，各相关部门并没有举报他的图谋。现在你田千秋作为丞相，亲自在兰台挖掘偶人来验证，看到巫蛊之事是确实存在的。——这些话等于是说江充虽然另有图谋，醉翁之意本不在酒，但太子据行用巫蛊，实亦确有其事。

至于《汉书·戾太子传》等处记载汉武帝在连连接到壶关三老令狐茂和高寝令田千秋的上书之后，因“知太子惶恐无他意”，进而“族灭江充家，焚苏文于横桥上，及泉鸠里加兵刃于太子者，初为北地太守，后族。上怜太子无辜，乃作思子宫，为归来望思之台于湖，天下闻而悲之”云云，对比上述各项实质性内容，便不难看出，这不过是一种自我装点的门面事，用以遮掩其为父不父、为君不君而逼使太子据施行巫蛊并最终引发兵变的尴尬行径。

原载《华中师范大学学报》（人文社会科学版）2016年第3期

(1) 吕思勉《秦汉史》（上海，上海古籍出版社，1983）第五章第十一节《巫蛊之祸》，页146—149。

(2) 《史记》（北京，中华书局，2014）卷二八《封禅书》并唐张守节《正义》，页1656—1657。

(3) 《史记》卷一〇《孝文本纪》，页541。

(4) 《史记》卷一〇《孝文本纪》，页537。

(5) 案关于《史记》这段文字的标点，别详拙文《中华书局新印纸皮简装本〈史记〉补勘》，待刊。

(6) 《史记》卷二二《汉兴以来将相名臣年表》，页1335。

(7) 蒲慕州《巫蛊之祸的政治意义》，刊《“中研院”史语所集刊》第57本第3分（1986年），页517—518。

(8) 《汉书》（北京，中华书局，1962）卷六《武帝纪》并唐颜师古注，页203。

(9) 吕思勉《秦汉史》第五章第十一节《巫蛊之祸》，页147。

(10) 案吕思勉《吕思勉读史札记》（上海，上海古籍出版社，2005）乙帙《秦汉》之第四一九条“禁巫祠道中”条（页820—821）对此有更为具体的论述。

(11) 狩野直喜《汉书补注补》，见作者文集《两汉学术考》（东京，筑摩书房，1964），页299。

(12) 案吕思勉《秦汉史》第五章第十一节《巫蛊之祸》（页147）尝引述《汉书》卷八六《王嘉传》（页3496）记汉哀帝时王嘉言董贤母病，“长安厨给祠具，道中过者皆饮食”，以此作为汉家自有“祠道中之事”的例证，所说诚是。盖如曹魏时人如淳注（页3497）所云，“祷于道中，故行人皆得饮食”，而董贤之所以能够不受武帝天汉二年以来的法律限制，依然“巫祠道中”，只能是汉哀帝因宠爱董贤而破格施与的恩典。同时，又因无端移祸于路人，朝廷禁绝已久，不得不以令“行人皆得食”的方式略加抚慰。

(13) 汉郑玄注《周礼》（北京，中华书局，1992，《古逸丛书三编》影印北京图书馆藏南宋刻本）卷一〇《秋官司寇》下，页3a。

(14) 蒲慕州《巫蛊之祸的政治意义》，刊《“中研院”史语所集刊》第57本第3分，页518。

- (15) 汉郑玄注《周礼》卷一〇《秋官司寇》下，页2b—3a。
- (16) 《史记》卷一一八《淮南衡山列传》，页3760—3762。
- (17) 蒲慕州《巫蛊之祸的政治意义》，刊《“中研院”史语所集刊》第57本第3分，页519。
- (18) 《隋书》（北京，中华书局，1973）卷三一《地理志》下，页887。
- (19) 清贺长龄《皇朝经世文编》（北京，中华书局，1992，影印清光绪十二年思补楼重校本）卷九二《刑政》三金鉷《除养蛊示》，页2282。
- (20) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2742—2744。
- (21) 《汉书》卷四五《江充传》，页2178—2179。
- (22) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2742—2743。
- (23) 《汉书》卷四五《江充传》唐颜师古注，页2178。
- (24) 《汉书》卷四五《江充传》唐颜师古注，页2178—2179。
- (25) 清王先谦《汉书补注》（北京，中华书局，1983，影印清光绪二十六年虚受堂刊本）卷四五《江充传》，页1036。
- (26) 《北史》（北京，中华书局，1974）卷八《齐本纪》，页300。
- (27) 《旧唐书》（北京，中华书局，1975）卷四六《经籍志》上，页1998。
- (28) 《汉书》卷四五《江充传》唐颜师古注，页2179。
- (29) 宋李昉等《太平御览》（北京，中华书局，1960，影印宋本）卷八三〇《资产部·附医针》，页3704。
- (30) 唐孔颖达等《礼记正义》（北京，北京大学出版社，2014，乔秀岩主持影印南宋越刊八行本）卷一九《王制》，页428、432—433。
- (31) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2742。
- (32) 《汉书》卷九三《佞幸传》，页3724—3725。
- (33) 《汉书》卷六《武帝纪》，页208；又卷六三《戾太子传》，页2743、2747；卷九七上《外戚传》上，页3950。晋荀悦《汉纪》（台北，鼎文书局，1977，杨家骆主编《中国学术类编》影印明嘉靖黄姬水刻本）卷一五，页108。
- (34) 《汉书》卷六《武帝纪》，页208—209。

(35) 《汉书》卷六六《刘屈氂传》，页2880—2881。

(36) 《汉书》卷九七上《外戚传》上，页3950。

(37) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2744—2745。

(38) 宋司马光《资治通鉴》（北京，中华书局，1956）卷二二汉武帝征和二年七月，页732—733。

(39) 宋司马光《资治通鉴考异》（上海，商务印书馆，民国缩印纸皮本《四部丛刊初编》影印宋刊本）卷一征和二年七月“壶关三老茂上书天子感悟”条，页5。

(40) 《汉书》卷四五《江充传》，页2175—2179。案《汉书》此卷，是以汉初以来的蒯通、伍被、江充和西汉末年的息夫躬四人合传，意在阐述孔子所说“恶利口之覆邦家”这一行为原则（页2189），而不是这些人具体的为人处世有多卑鄙龌龊。

(41) 《汉书》卷四五《江充传》，页2177。

(42) 汉桓宽《盐铁论》（北京，北京图书馆出版社，2002，《中华再造善本》丛书影印国家图书馆藏明弘治十四年涂祯刻本）卷五《国病》，页19b—20a。

(43) 《汉书》卷一〇〇下《叙传》下并唐颜师古注，页4250—4251。

(44) 《史记》卷一二二《酷吏列传》，页3810。

(45) 《汉书》卷九七下《外戚传》下，页3984—3985。

(46) 宋吕祖谦《大事记解题》（杭州，浙江古籍出版社，2005，《吕祖谦全集》本）卷一二，页873—874。

(47) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2744—2745。

(48) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2744。

(49) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2747。

(50) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2744—2745。案壶关三老“令狐茂”之姓，今本《汉书》阙佚，此依循清洪颐煊《读书丛录》（清道光二年广东富文斋刻本）卷二一“令狐茂”条（页7a—7b）的看法，据《后汉书》（北京，中华书局，1965）卷五六《张皓传》唐李贤注（页1815—1816）引《汉书》文补入。

(51) 《汉书》卷六六《公孙贺传》，页2878。

(52) 《汉书》卷六六《公孙贺传》，页2878。

(53) 《汉书》卷六六《田千秋传》，页2884—2885。

(54) 《汉书》卷九七上《外戚传》上，页3950。

(55) 《汉书》卷六《武帝纪》，页169、174；又卷六三《武五子传》，页2741、2749。

(56) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2741；又卷九七上《外戚传》上，页3948—3949。

(57) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2742。

(58) 《汉书》卷九七上《外戚传》上，页3956。

(59) 宋司马光《温国文正司马公文集》（上海，商务印书馆，民国《四部丛刊初编》影印铁琴铜剑楼藏宋绍兴刊本）卷七三《史赞评议》之“戾太子败”条，页4b—5a。

(60) 宋朱熹《晦庵先生朱文公文集》（上海，上海古籍出版社，2002，《朱子全书》本）卷六四《答林易简》，页3114。

(61) 《汉书》卷九七上《外戚传》上，页3952。

(62) 《汉书》卷九七上《外戚传》上，页3948。

(63) 《汉书》卷六六《刘屈氂传》，页2883。

(64) 《汉书》卷六六《刘屈氂传》，页2883。

(65) 《汉书》卷六六《公孙贺传》，页2878。

(66) 宋司马光《资治通鉴》卷二二汉武帝征和二年，页729。

(67) 晋袁宏《后汉纪》（上海，商务印书馆，民国《四部丛刊初编》影印无锡小绿天藏明嘉靖翻刻宋本）卷一五后汉孝殇皇帝纪，页1a。

(68) 《汉书》卷六六《田千秋传》，页2885。

(69) 《汉书》卷六《武帝纪》，页208；又卷六三《戾太子传》，页2742—2743。

(70) 《汉书》卷六六《田千秋传》，页2885。

(71) 案《汉书》卷四五《江充传》（页2179）记云“后武帝知充有诈，夷三族”。

(72) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2747。

(73) 《汉书》卷一七《景武昭宣元成功臣表》，页664；又卷六三《戾太子传》，页2747。

(74) 蒲慕州《巫蛊之祸的政治意义》，刊《“中研院”史语所集刊》第57本第3分，页522。

(75) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2747。

(76) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2747。

(77) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2746—2747。

(78) 清王念孙《读书杂志》（北京，中国书店，1985）之《汉书》第三“题侯、邳侯”，页5—6。

(79) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2748；又卷九七上《外戚传》上，页3952。

(80) 《汲冢周书》（上海，商务印书馆，民国《四部丛刊初编》影印江阴缪氏艺风堂藏明嘉靖癸卯刻本）卷六《谥法解》，页9b。

(81) 《汉书》卷八《宣帝纪》，页235。

(82) 清周寿昌《汉书注校补》（上海，商务印书馆，1937，《国学基本丛书》本）卷四，页53。

(83) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2748。

(84) 《汲冢周书》卷六《谥法解》，页5b。

(85) 清计大受《史林测义》（清嘉庆十九年枫溪别墅刻本）卷八“戾太子据、田千秋”条，页11a。

(86) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2748。

(87) 《汉书》卷九七上《外戚传》上，页3961。

(88) 《汲冢周书》卷六《谥法解》，页8b。

(89) 《汉书》卷八二《王商传》，页3374—3375。

(90) 《汉书》卷九七上《外戚传》上并唐颜师古注，页3950。

(91) 《汲冢周书》卷六《谥法解》，页7b。

(92) 《汉书》卷九七上《外戚传》上并唐颜师古注，页3951。

- (93) 清赵绍祖《通鉴注商》（清嘉庆己卯赵氏古墨斋刻本）卷一，页8a。
- (94) 《汉书》卷七四《丙吉传》，页3142；卷九七上《外戚传》上，页3961。
- (95) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2746—2747。
- (96) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2747。
- (97) 《汉书》卷六六《田千秋传》，页2883。
- (98) 《汉书》卷六六《田千秋传》，页2883—2885。
- (99) 《汉书》卷七四《丙吉传》，页3142。
- (100) 蒲慕州《巫蛊之祸的政治意义》，刊《“中研院”史语所集刊》第57本第3分，页523—525。
- (101) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2747。
- (102) 《汉书》卷六三《戾太子传》，页2770—2771。
- (103) 《汉书》卷六六《田千秋传》，页2883—2885。

《制造汉武帝》的后话

各位同学：

大家晚上好！

很高兴来到南京工业大学，和同学们交流。我在大学里教书，很喜欢这个职业，几乎每个学期，都至少要同时上一门本科生的课和一门研究生的课，希望自己讲授的内容，能够帮助同学们多获取一些知识。

除了在本校教授规定的课程之外，偶尔也会在校内外做一些专题学术讲座。在这当中，最让我高兴的，是能够有学生们喜欢，喜欢有同学们让我来做讲座。因为我的工作，是因同学们而存在的。同学们喜欢，会让我由衷感到幸福。所以，这次当我们南工大的学生团体表示希望我能来讲点儿什么的时候，我自然欣然从命。

虽然我们南京工业大学是一所著名的工科院校，在座的同学，大多数都应该是学习理工科的，但来这里讲很专门的历史问题，我并没有什么担心，并不担心大家听不懂，或是不爱听。这是因为我也是理科出身，上大学本科时学的是地理学，系统学习过理科的基础课程。所以，我相信自己和大家会有共同或相近的思维方式；看待问题，分析问题，会有许多一致的习惯，甚至比很多历史学的同行会更多一些。唯一担心的，是怕自己才疏学浅，讲得不好，不能满足大家的期望，这让我有些紧张。

今天想给大家讲的内容，是关于我在前年秋天出版的一本小书——《制造汉武帝》。书籍出版后，受到的关注，远远出乎我意料之外。初印7000册，半年多就脱销了。三联书店第2次加印4000册，到现在仅仅一年时间，也即将售罄。在此，首先要向广大读者表示衷心的感谢。

这本小书，涉及司马光撰著《资治通鉴》时对史实的忠实程度和处理方式，涉及汉武帝晚年以至霍光执政时期西汉施行的是怎样一种治国路线，这都是中国古代史研究中的重要问题。我这本小书的很多看法，都与学术界已有的观点不同；或者更准确地说，是与当今中国学者的主流意见直接冲突。于是，在受到众多读者关注的同时，一些人也纷纷撰文，或是以其他形式，对我的看法，提出了尖锐的批评。

这些批评，促使我重新审视自己的研究，帮助我发现自己论证不够完善的地方，也帮助我订正一些行文的疏失，对此，我表示衷心感谢。但就我的整体论证过程和基本观点而言，目前还不能接受反对者的意见，我还是坚持自己的做法和认识。同时，由于《制造汉武帝》出版之后，我一直忙于从事其他研究和比较繁重的教学工作，后来又患病医治很长时间，至今仍未痊愈，所以，就没有专门对这些批评做出回应。我想，这给很多读者会造成一定困惑，不知我是否会修正乃至放弃自己的观点。

下面，我就借这次机会，结合已经看到的批评意见，简要谈谈对其中一些主要问题的看法（而不是与批评者进行辩论），以便广大读者了解我的态度和固持己见的理由。在座的同学，若是还没有读过《制造汉武帝》，也没有关系，大家同样可以听到我对这些重大历史

问题的看法，可以了解我是怎样研究这些历史问题的，还可以了解到我对历史研究的基本认识。

一 《制造汉武帝》的著述宗旨与结构设计

首先向大家介绍我这本小书的著述宗旨和结构设计，让大家了解它究竟是怎样一本书。

这本小书，原来是一篇篇幅比较长的论文，题目是《汉武帝晚年政治取向与司马光的重构》。撰写这篇文章的目的，是我在北大给研究生讲授目录学课程时，想尽可能清楚一些说明司马光《资治通鉴》各个部分的史料价值。

研究历史，首先要有可信的史料。打个不太确切的比方，这些史料，就像我们做理工科实验使用的试验材料。史料的可信程度有大有小，不同的史料，有不同的使用方法，造成的结果会有很大不同。大家很容易明白，其中有些研究，若是史料运用不当，就像在理工科的研究中使用了不该使用的试验材料，或是采用了错误的试验方法，自然不会得出正确的结论，或是真正有科学价值、有社会应用意义的结果。

北宋时人司马光撰著的《资治通鉴》，就在这方面存在很大问题：为体现自己的社会理想，司马光在写作过程中不仅刻意摒弃了很多真实可信而且也很重要的历史事实，同时还采用了一些绝不可信的史料，用现在的话来讲，就是着意悖戾客观实际而人为地“构建”自己所期望的历史。作为一位大政治家付诸现实政治生活的工具，尤其是提供给皇帝“资治”的镜鉴，司马光这么做，固然有相当积极的意义，

无可厚非。但我们今天要是把司马光这样写成的纪事，简单认作真实发生的历史，以此为基础来论述古代史事，其结论就难免会“谬以千里”。

与理工科研究过程中对试验材料或是试验方法的区分比较容易得出清晰结论的情况有所不同的是，历史学研究中所运用的史料，往往真赝杂陈，辨别起来，颇费周章。就《资治通鉴》各个不同时期的纪事而言，隋唐五代，由于相关记载比较丰富，相对而言，还比较容易考辨；由此出发，越向前期追溯，相关记载越少，辨析的难度自然也就越大。

不过物极必反。到了秦和西汉时期，因为除了《史记》《汉书》和《盐铁论》等少量子书这些今人仍可看到的史料之外，基于传世文献的记载，人们实在想不出司马光还会看到什么我们今天看不到的东西。所以，一些具备完善文献学基础的学者，就清楚地指出，《通鉴》对于秦汉史研究并不具有史料价值，绝不能引用《通鉴》来做秦汉史研究。业师黄永年先生在给研究生讲授治史的入门基础时，即反复强调这一点，并且指出《通鉴》的纪事内容，系依据《史记》《汉书》等著述编录改写，并没有我们今天看不到的可信史料作依据。

在接受先师教授的这一基本治史原则的前提下，我在《制造汉武帝》这本小书中，具体剖析了司马光在《资治通鉴》一书中人为构建的汉武帝晚年政治形象，指出其所依据的史料亦即《汉武故事》等存在严重问题，不足凭信。

如前所述，问题的复杂性在于，历史研究所使用的史料，其适宜与否，不像理工科实验用的材料那样容易分辨，往往需要研究者首先具备比较完备的文献学基础。然而，文献学涉及的范围是相当广泛

的，学者们对它的掌握，实际上是一个终生渐进的过程，谁都难以做到尽善尽美。事实上，就研究者自身的情况而言，并不是所有人都具有同等程度的文献学素养，因而当代一些著名学者的著名论著，在史料运用方面，同样也会不同程度地存在一些缺陷。另一方面，若是就史学论著的接受者或者阅读者而言，具备较好文献学素养或者说受过相应史料学训练的人，就很容易理解我在《制造汉武帝》一书中提出的看法，但这对另外一些人来说，自然会有不同的反响。

在研究者方面，著名学者田余庆先生有一篇题作《论轮台诏》的论文，在学术界影响很大，其结论不仅被编入多种中国通史的教科书，甚至还被某些学者誉为经典之作。田余庆先生这篇文章，即主要依据司马光在《资治通鉴》构建的汉武帝形象，论证在汉武帝与其太子刘据之间存在着两条相互对立的治国路线：老皇帝“尚功”，小太子“守文”。这两条路线的斗争，导致所谓“巫蛊之变”的发生，而汉武帝在经历了这一番动荡之后，在去世之前两年，幡然悔悟，下诏罪己，把治国的路线，由自己的“尚功”转向已故太子的“守文”，汉代政治的总体走向，从此踏上一条全新的路途。虽然这种观点的萌芽，至迟在上世纪三十年代，即已经由日本著名东洋史学家市村瓚次郎先生率先提出，但市村先生的观点，本来就不是十分周详，后来又被日本学术界所抛弃，对中国学术界的影响，远没有田余庆先生这么大。

在这种情况下，若不具体指明田余庆先生这篇文章的不合理性，就难以清楚阐释司马光在《资治通鉴》一书中恣意构建汉武帝晚年政治形象的问题。为此，我在这本小书的前四章论述司马光对汉武帝晚年政治形象的构建时，即密切结合田余庆先生的相关看法，一一论证了各项相关问题。

论证这些内容的前四章，虽然是构成《制造汉武帝》一书的基本内容，但只是指出了司马光怎样“制造”汉武帝晚年政治形象和他为什么要进行这种“制造”的问题。此外，水有源、树有根，司马光是一个“老实人”，《资治通鉴》的每一项记载都是有“史料”出处的。其具体出处，主要就是南朝刘宋时期写成的神仙家小说《汉武故事》。那么，司马光依据的《汉武故事》一书为什么又要编排出这样一通汉武帝与戾太子之间的对立冲突呢？若不对此做出合理的解释，对司马光“制造”汉武帝的解析，显然还不够完满。

现在，我们面对的问题，开始变得更为复杂。这就是从总体上来说，已经脱离历史编撰的领域，进入文学创作的范畴。——因为按照现代学者对古人著述形式的认识，南朝刘宋时期王俭撰著的《汉武故事》，是一部地地道道的文学作品，纯粹属于虚构的性质。

分析文学作品的创作因缘，这是一个具有很大相对性的个人认识问题；分析一部一千五百多年以前的文学作品，时移世易，对那时的社会环境，对那个执笔写作的人，文献记载，都很有限，做出这样的分析，尤其困难。这更具有挑战性，也往往是不可能的。在今天，我们具体能不能做，首先是要靠你的运气和对相关知识的了解：只有有迹可循，才能做出相应的解析。

在这一点上，我的运气还算不错，因平时胡乱读书，涉猎范围较广，在分析这一问题时，很自然地看到、想到了一些相关的记载。当然，作为历史研究者，材料的多与少，也是相对的。研究者首先要时刻怀揣知人论世的意念，要把这看作自己的基本职责。不然的话，记载再多、再充分，你也很难看到它，并将其挖掘出来，加以利用。

透过《汉武故事》总体内容的“神仙家”属性，透过其创作时代的文化思潮，透过《汉武故事》作者王俭家庭的遭遇和个人的社会追求，我努力尝试解析王俭在《汉武故事》中写入相关内容的缘由。这部分内容，就是《汉武故事》的第五章：《刘宋时期另一场“巫蛊之变”与王俭塑造的戾太子形象》。

可以说，这是司马光“大构建”中套着的一个“小构建”。通过对这一“小构建”的解析，可以更进一步地展示这一历史构建的复杂性。像这样一个多重组的历史构建，在历史构建问题的研究中，典型性很强；特别是在秦汉魏晋南北朝时期的史事记述当中，是更难碰到的典型事例。我想，这样的努力，在同类研究中，是会有很大积极意义的。

一些读者，未能理解我的写作意图，误以为《刘宋时期另一场“巫蛊之变”与王俭塑造的戾太子形象》这一章是用来批驳市村瓚次郎和田余庆等学者的“汉武帝晚年政治路线转变说”。这完全不符合我的意图。我认为，只要认真阅读，也不可能在我的书中看到这样的逻辑关系。不仅是这一章，《制造汉武帝》全书，都是在探讨司马光的历史构建问题，这是我的著述宗旨，而不是着意驳难市村瓚次郎和田余庆等学术前辈的观点。

在学术探索的过程中，出现互不相同以至于截然对立的观点是很正常的，即使对所谓“名家”的观点提出不同意见，也不值得大惊小怪。恕我直言，某些人、某些报章，抱着一种看热闹的心态，瞪大眼睛聚焦我同市村瓚次郎和田余庆诸位先生的学术观点分歧，甚至采用市井流氓的手段恶意散布流言蜚语，这虽然会误导一些读者，但只是作者和刊发者心态的自我表曝，与我无关，也与《制造汉武帝》一书

无关。排印新闻纸和编辑学术期刊有很大的不同，在他们那个行当里有一句名言：狗咬人不是新闻，人咬狗才是新闻。我没有疯，当然不会去咬狗。

作为一部文学作品，进一步深入分析，就会涉及《汉武故事》中汉武帝和戾太子形象的创作原型问题。本书的第六章《汉武帝谓戾太子不类己故事的原型》，是把眼光重新转归西汉，探寻这一复杂历史构建的实在原型，依然不是用它来论证司马光是否构建过汉武帝晚年的政治形象。这同样是一项具有很大相对性的个人认识。我脱离《汉武故事》王俭的时代而到《史记》《汉书》中去找寻其创作原型，是基于后人了解的西汉史事主要是这两部史书的记载，这两部史书的内容，在王俭其人的汉代知识构成中，占据了绝对主体的成分。

上面讲的《制造汉武帝》一书第五、六两章的内容，因为是通过历史分析来看文学作品创作过程中的主观因缘，自然无法像研究历史事件和历史时期的典章制度等问题一样，得到确切的证明。这就像我们探讨当代作家的文学作品一样，评论家讲的，是不是符合作家本人的真实心态和具体创作原委，这都是具有很大相对性的。所以，我说这不是用实证的方法就能够获取读者认可的，信与不信，更多的是取决于读者自己，而我只能是尽己所能，努力做出探析而已。当然，这并不意味着我自己没有把握，我自己也不相信自己的结论。

另外，这是对古代文学作品所做的历史分析，而不是讲什么“历史书写”问题，因为王俭在《汉武故事》中写的不是历史，它更接近“寓言”。借用北京市井土话来讲，王俭是在拿这些故事来“说事儿”。司马光有意把它移用于历史纪事，硬把它转换成实际发生的史事，是有其特殊政治目的的，二者是性质完全不同的两码事，不能相提并论。

只有准确理解上述著述宗旨和结构设置，才能合理理解《制造汉武帝》这部小书的内容，这一点，希望在座的对《制造汉武帝》感兴趣的同学以及其他所有读者都能够明白；至少能够认真阅读一下这本书前面的“撰述缘起”，先把它看明白了，明白我写的究竟是什么，再发表议论也不迟。不然的话，你评议的，可能根本不是我的意思，那只是你自己的话，与我，与我的小书，是没有任何关系的。

顺便说一句，《制造汉武帝》出版后，我看到有一些人发表议论说，司马光这样写《资治通鉴》没有什么不好的，这会给读者带来更好的影响；可以告诫后世君主，不要效法汉武帝，祸国殃民。其实这和我研究是两个不同层面的问题，这是在谈历史著作的社会效用和“写历史”的时候应当怎样写，而这个问题，比较复杂，三言两语，很难在这里说清。我想简单说明的是，就个人的政治态度而言，我是比较赞赏司马温公的，我也非常理解他在《资治通鉴》中所体现的政治立场，但是我写《制造汉武帝》，是在做历史研究，是要揭示历史的真相。这样的研究，借用余嘉锡先生讲过的话来说，就是“考证之学之于古书也，但欲考其文之真伪，不必问其理之是非”（《四库提要辨证》卷二三“岳武穆遗文”条）。

二 《汉武故事》的撰著时间及史料价值

如上所述，《汉武故事》的纪事，绝非信史；更准确地说，根本不是历史记载，只是文学创作。正因为如此，南宋初年的吕祖谦和王益之，就断然否定并且摒弃了书中的纪事。从我在《制造汉武帝》一书中引录的佚文，读者也很容易看到其荒诞无稽的程度，明白它是决不能用作普通史料的。可是，司马光为了体现自己的政治追求，为此而构建符合自己期望的历史状况，竟刻意移用其中的内容，写入《资治通鉴》，“制造”出了一个悖戾历史真相的晚年汉武帝形象，还有汉武帝在临终前两年对治国路线的大转变。

这些情况，是由《汉武故事》的性质所决定的，本不因《汉武故事》的写作时间和具体作者而会有所改变，但颇有一些读者，或许是因为未能正确理解前面所讲的《制造汉武帝》一书后面两章的作用，从而就此大发议论，以为《汉武故事》的撰著时间不会晚至南朝刘宋时期，其作者也不是王俭；其中有些人甚至以为，这样一来，拙著也就失去了论证的基础，从而变得毫无意义。

人和人是不一样的。对后面这一类人，我无话可说，也不需要再讲什么。道理，这类人根本不会懂，但我相信，与之不同的另一类人会懂的。在这里，我想针对前面一类人对《汉武故事》成书时间和作者的疑惑，再和大家谈谈我的看法。因为这涉及我对《汉武故事》相关内容的解析，涉及撰著此书时的社会思潮与作者个人身世对书中相关内容的影响。

我认定《汉武故事》系南朝刘宋时人王俭的作品，最主要的依据，是晚近学者余嘉锡先生的研究结论。

一些人在根本没有读过余嘉锡先生的论述，甚至根本不知道余先生是何许人也的情况下，随便看一两眼时下某某人写的什么东西，就放胆发表自己的“看法”，以为敝人认定王俭为《汉武故事》的作者，这根本不能成立；甚至还有人说什么我没有参照他看过的某某人的所谓“成果”，是不管别人做了什么新的研究，是不符合所谓“学术规范”，等等。

对于这些人的看法，我想先转述一个晚明文人张岱讲过的故事，内容如下：

昔张公凤翼刻《文选纂注》，一士夫诘之曰：“既云‘文选’，何故有诗？”张曰：“昭明太子所集，与仆何与？”曰：“昭明太子安在？”张曰：“已死。”曰：“既死，不必究也。”张曰：“便不死，亦难究。”曰：“何故？”张曰：“他读得书多。”（张岱《琅嬛文集》卷一《一卷冰雪文后序》）

梁昭明太子萧统在《文选》中编录诗赋等多种文体的篇章，是因为“文”可以兼该诗等一切体裁的文辞，只有不读书、没文化的所谓“士夫”才会发出这么傻、这么蠢的疑问。张凤翼先生告诉这位“士夫”，昭明太子“读得书多”，所以就是活到今天，你也不能去究问他的做法有什么不妥，这实际上是在讲像这样一个根本不读书的人，是没有资格来谈论这些问题的。

在目录学研究方面，余嘉锡是一位空前绝后的大师。这是一位真正的大师，不像现在那些硬靠学生吹捧出来的假货。至少在我有生之

年，以及根据目前世界学术界的状况来做推论，是没有什么人能够超越他的研究水平的。他有宽厚而又坚实的基础，有通观的眼光，这都是其他学者很难具备的素养和能力。我想，要是有什么人真的关心这一问题，想了解其中的原委，最好还是先仔细读一读余嘉锡先生的论述再来发表意见为好。不然的话，让明眼人看起来，恐怕很像是张凤翼曾经遇到过的那位“士夫”一样呆傻，用过去学人文士常用的话来讲，就是难免令人齿冷。

余嘉锡先生的论述，见于所著《四库提要辨证》。这是文史研究中最基本的书籍，感兴趣的人，自会覆按，而不想读书求知的人，你拿给他看，他也不会稍一展读，故毋庸在此赘述。我想稍加说明的是，虽然我非常敬重余嘉锡先生的学术造诣，但从未把他当作神来看待。水平再高，他也是人，而在学术研究中，是人就会犯错误；况且水平高的学者一旦出错，性质往往还会更加严重。所以，我并不是盲目采信余嘉锡先生的观点，自己是做过相应的审辨的。

首先，如同余嘉锡先生所指出的那样，王俭是《汉武故事》见于史籍记载最早的作者。唐朝人张柬之最先谈到此书作者，乃谓“王俭（俭）造《汉武故事》”。余嘉锡先生以为，这样的说法“必自别有据依，断非凭虚立说”。没有办法，张柬之出生的时间确实比现代人早很多，能看到很多后人看不到的书籍，能看到《汉武故事》散佚之前的原貌，看到原本上题写的作者姓名，而在没有其他强硬证据的情况下，依早出者为是，这是治史的一项基本原则，也是判定古书作者和成书年代的基本原则。

第二，王俭为南朝刘宋至萧齐间人，卒于南齐开国未久之时，而最早引述《汉武故事》的书籍，是梁刘孝标的《世说新语注》以及与

之约略同时的北魏酈道元著《水经注》，正紧密接续于王俭的时代之后。这一点，验证了张柬之的说法是完全符合历史实际的。

第三，从中国古代小说的总体发展历程来看，日本学者盐谷温、中国学者周树人（鲁迅）等人，都早已指出，像《汉武故事》这一类“汉人小说”，无一不是“晋以后人之托汉”。这是从内容、文笔两方面的基本特点所做的概括总结，是从大处着眼所把握的时代特征，而王俭撰著《汉武故事》，与这一时代趋向恰相符合。又《汉武故事》原书虽久已失传，但详观今日所见佚文，亦正属东晋南朝神仙家盛行时期的内容，同样契合王俭所处的时代。

上述几点，本来我在《制造汉武帝》一书中都有清楚的表述，无奈一些人随便看到一两种时下学者轻浅的说法，既不认真阅读拙著，也不做任何分析考辨，就信口表态，指斥拙说不能成立。余嘉锡先生的观点不一定都正确无误，我的看法，更难免错谬，这个问题仍然可以继续探讨，但要想对王俭撰著《汉武故事》一说加以否定，需要对余嘉锡先生的观点和敝人的看法做出具体的批驳，而如上文所述，这些断然否定敝人看法的人，却完全不对我的具体论证做出任何辨析，就悍然挺身亮相。对待严肃的学术问题，这样的做法，实在轻率，甚至可以说过于轻浮。

尽管如此，今天，我还是愿意在这里对其中比较有代表性的说法向大家适当说明一下自己的态度。

在这些否定拙说的人当中，有人根据一些概述性书籍列举的研究成果，谓潘岳《西征记》中“厌紫极之闲敞，甘微行以游盘，长傲宾于柏谷，妻睹貌而献餐”云云数句，是化用《汉武故事》讲述的刘彻微行

柏谷故事，从而说明西晋时人潘岳已见有《汉武故事》，故其书最迟也是汉魏之际的建安正始间人所著，绝不会晚至南朝刘宋时期。

今案唐朝人李善笺注《文选》，最早引述《汉武故事》来笺释《西征赋》上述文句，但这并不意味着潘岳写作此赋时就一定是借用《汉武故事》的记述。因同类故事流传于世，固非一定仅仅见载于《汉武故事》一书，这一时期散佚的古书还有很多，而且我们可以明确看到，《汉武故事》中有的内容，是有早于王俭时代很多的渊源。

对此，我在书中已经做过清楚的论述。例如，书中述及长陵徐姓女子延君事，竟明白记有“至今上元延中已百三十七岁”云云的话语，俨然汉成帝时人口吻，但这只能说明王俭在撰著《汉武故事》时采录了一些更早来源的数据，而不能据此将《汉武故事》视作成帝时期的作品（案今亦有人做出这样的论断，我在《制造汉武帝》书中已经对相关论述做出了说明）。其实余嘉锡先生早就注意到这条材料，并做出了合理的解释。明白了这一点，就很容易理解，潘岳写作《西征赋》时，同样可能是利用了这样一类素材，对此本不值得大惊小怪。

最后，基于前文提到的我对余嘉锡先生在历史文献学研究方面的权威性地位，我想在这里再补充摘录一段余嘉锡先生对《汉武故事》这一类“小说”的源流衍变及其史料价值的具体阐释：

方士说鬼，文士好奇，无所用心，聊以快意，乃虚构异闻，造为小说也。……讖纬之与小说，方技之与神仙，相为因缘，亦已久矣。及至魏、晋之后，六经告退，庄、老方滋，风尚浮华，文词靡丽，于是不经之书，杂然并作。观《洞冥》托之郭宪，《拾遗》造自王嘉，并皆方术之流，故多荒唐之论。……盖此二书，凡所纪述，并杜撰无稽，凭虚

臆造。……爰逮齐、梁，人矜博洽，诈伪之作，其流实繁。
或假托古书，或虚造新事，但可用作谈资，不当认为信史
（《古书通例》卷二《明体例·古书多造作故事》）。

王俭撰著的《汉武故事》，正处于上述“诈伪之作，其流实繁，或假托古书，或虚造新事”的齐梁时期，读其书者自应但用作谈资而绝不宜将其认为“信史”，这就是我从余嘉锡先生那里学来的对《汉武故事》一书的基本态度。自己才疏学浅而又墨守成规，不敢妄谈其他。

三 汉武帝晚年是否改变国家的政治路线

前面第一部分已经谈到，尽管在揭示司马光如何构建汉武帝晚年政治形象时不可避免地触及汉武帝晚年是否改变治国路线的问题，但这并不是《制造汉武帝》一书的核心内容；或者说，这并不是《制造汉武帝》的主线，汉武帝晚年政治取向的真相，只是在解析司马光如何构建史事的过程中所列举的一个典型事例而已。我的著述宗旨，更不是着意驳难市村瓚次郎先生和田余庆先生等前辈学者。

虽然在阐述我的著述宗旨的过程中，同样不可避免地对市村瓚次郎先生和田余庆先生等学术前辈的观点提出了不同的意见，但关注的核心问题，是他们依据司马光人为构建的汉武帝形象立论。这样得出的研究结论，犹如海市蜃楼，在那些崇信者的眼中，看起来或许很美，实际上却是一种虚幻的景象。

拙著刊布后，一些人踊跃表态站队，亮明力挺田余庆先生的态度，同时自视是在批判敝人的看法，坚持认为汉武帝晚年对其治国路线做出了根本性转变。

对此，首先需要原则性地做出如下两点说明。

第一，在这些持不同意见的学者当中，仍有个别人坚信《资治通鉴》载录的相关内容都是信史，坚信司马光移用《汉武故事》是一种质实审慎的做法。对此，我只能重复我在回答《澎湃新闻》记者提问时讲过的一句话：这是一个最基本的史料学问题；也就是说，这是一

个跨入学术门槛就必须明白的基本常识。假如你非信不可，那么，对于我来说，已经失去所有对话的基础，再讲什么，都没有意义，你信就好了。

第二，更多的人以为即使没有《资治通鉴》的记载，田余庆先生的观点依然成立。这些人认为，汉武帝晚年确实像田余庆先生所讲的那样，改弦更张，对治国路线做出了根本性转变。对此，我想说明的是，这只能表明你的看法，而与你所要维护的田余庆先生的观点没有丝毫关系。至于极个别的人，旗帜鲜明地表明自己是坚定地站在田余庆先生一边，那就去和忠心捍卫老师学术观点的田门弟子（假如有这样的学生的话）讲好了，这对我并没有什么意义。

田余庆先生《论轮台诏》一文的基本脉络是：在元封年间，形势已经促使汉武帝产生了转变治国路线的需要，而田先生指认的汉武帝本人对这一形势的认识，是《资治通鉴》利用《汉武故事》写就的汉武帝与卫青的对话，田余庆先生说汉武帝此语是出自“郑重思考，而不是敷衍之词”。在既然早已“郑重思考”此事的情况下，又为什么迟至征和末年临死之前才颁下轮台之诏，确认由兴利尚功向所谓“守文”的转向呢？田先生认为，是汉武帝和卫太子之间的两条路线斗争延误了政策的转向，而这种两条路线的斗争，同样仅见载于《资治通鉴》移录的《汉武故事》。在此基础上，田余庆先生又把《资治通鉴》中根据《汉武故事》写出的征和四年三月汉武帝颁下“丑诋”自己的所谓“诏书”，视作“汉武帝‘罪己’的开端”，从而才会在“是年六月就有轮台之诏”，二者实乃密不可分，“为一事的重申”。

清楚上述情况，便很容易看出，田余庆先生阐述的汉武帝晚年政治路线的转变，是以《资治通鉴》录自《汉武故事》的纪事作为极其

重要的基础的。若是抛开这一点不谈，那就不是田余庆先生的观点，只是那些私心笃信自己是田余庆先生忠实信徒的人所偏执的意念。

这本来就不是田余庆先生的观点，也不是司马光书写的汉武帝，那么，这些人怎样看待汉武帝晚年的政治取向问题，至少到目前为止，我并不关心；他们就我的文章而谈论的这些话题，虽然目标直接指向我，但在我看来，与我本人的学术观点也是风马牛不相及的事儿。有人愿意谈，那只是谈他自己的观点，想谈，谈就好了，这既然不是敝人提出的问题，我自然也就没有必要专门就此作答。不是不要讨论，是你自以为是针对我的论述所提出的问题，实际上与我的论述完全无关，而我现在对你谈论的问题一点儿也不感兴趣，自然无意参与其中，对你的问题进行讨论。

除了上面两种情况之外，还有很多人在阅读《制造汉武帝》后，思索《汉书》等可信文献的记载，单纯地对汉武帝晚年的治国路线是否发生过重大改变也产生一些疑惑，或是得出了与敝人不同的看法，因而希望我能够就此再做些说明。

对这一问题，我认为《制造汉武帝》一书，已经做出了很充分的论证，实在没有必要再多缀加笔墨。另外，过去我在回答《澎湃新闻》记者提问时也对此做了进一步的说明（在我的文集《祭獭食蹠》中收录了这篇采访的内容）。在这里，我想再重复一遍在《制造汉武帝》书前的“撰述缘起”里讲过的话：

我论证汉武帝晚年并没有司马光所期望的政治路线转变，并非仅仅是由于《汉武故事》不可信据，更重要的依据是，《汉书》和《盐铁论》等基本史籍的记载，与此都存在严重冲突。

稍微有些复杂的是，有人对《汉书》相关记载的解读，与我有很大差别。这是个大问题，从大处着眼，看起来会更明晰，而对这些具体的纠缠，没有必要多费笔墨。在这里，我想有必要再强调一下《盐铁论》对说明这一问题的意义。

昭帝始元六年二月召开的盐铁会议，是霍光为了打击在外朝实际施政的车千秋和桑弘羊而蓄意谋划的。在这次会议上，来自全国各地的贤良、文学，对当时正在全面施行的汉武帝既定国策（如桑弘羊在盐铁会议上所说：“君薨，臣不变君之政。”）做了猛烈的抨击，涉及内外治国方略的方方面面，而且直接溯及汉武帝在世时期的国政。

面对这些贤良、文学的放肆攻讦，我不禁要问：假如像田余庆先生等人理解的那样，汉武帝在其晚年对治国路线做出了一百八十度的大调整，大汉王朝已经由兴利尚功全面转向“守文”，那么，这些贤良、文学何以还会没事找事儿地大放厥词？难道他们都同时精神失常以致发疯乱咬吗？为应对这些攻击，桑弘羊又何必不嫌辞烦，尽奋一人之力滔滔不绝地舌战群儒？他只要讲一句“先帝业已罪己改过”，不就足以斥退这般无的放矢的胡话了吗？

答案很简单，汉武帝的祸国殃民路线是一以贯之，至死未休的。知道自己要死了，也还要安排忠实执行既定国策的接班人接着来祸害苍生百姓，凡是自己定下来的，都要按既定方针办，一样儿也不能改。在中国历史上，这样的事情，恐怕不止出现过这么一次。

我觉得，该论证的，我都已经做了清楚的阐述。在论述过程中，小的疏失是有（就这些具体问题而言，我衷心感谢所有指出拙著错谬的人，《制造汉武帝》一书若有机会再版重印的话，我会尽量吸取这

些批评意见，改订拙作），但到目前为止，我还没有发现需要更改乃至放弃自己基本观点的理由。

至于别人怎样看，读者接不接受，那都不是我的问题了。我尊重所有人思考的权利和根据自己的思考所做出的判断，也不希求任何人一定要接受我的看法，但我也没有义务非接受别人的看法不可。

本月初我在浙江大学历史系做学术讲座时，一位很喜欢中国古代历史的律师朋友当众向我讲述说，他是认真阅读过《盐铁论》的，从中丝毫看不出汉武帝晚年改变治国路线的迹象。他不明白，为什么有些人就看不明白这一点？我告诉他，人和人的交流本来就是很难的，这在很大程度上是由于人的生理差异所决定的。所以，没有必要强求和不能交流的人交流。

另外，还有人谈论所谓《汉书》的“历史书写”与汉武帝晚年是否转变治国路线的关系，而观其所论，类皆游离于班氏之书以外，给人以以为谈“历史书写”而强说“历史书写”的感觉。恕我愚钝，对于这样的议论，我只能借用顾炎武针对明后期以来言心言性者所说的一句话，来表达自己的看法，即这样的论述已超出于敝人的理解能力之外，故“我弗敢知也”（《亭林文集》卷三《与友人论学书》）。若是一定要讲班固对汉武帝一生政治路线的认识的话，那么，我认为，《汉书·武帝纪》不载“轮台诏”而篇末复有评语说武帝若能“不改文景之恭俭以济斯民，虽《诗》《书》所称，何有加焉”，这就已“书写”清楚：终其一生，汉武帝一直劳民伤财不已，绝无改弦更张的政治路线转折。

附带说一下，有一些学者在汉武帝晚年政治取向问题上对拙说虽基本赞成，但却以为汉武帝晚年对内政虽无改变，对外用兵方面却做了很大调整。我认为，汉武帝晚年对外用兵作战虽然大体停歇，但这

并不意味着他在这一点上对国家的施政路线做出了根本性改变。这是因为历史时期中原政权对外侵略扩张领土在地理上是有极限的，汉武帝的侵略扩张也是有自己既定目标的（元封三年制作的“惟汉三年，大并天下”瓦当，是汉武帝业已实现既定目标的一项重要标志），汉武帝晚年不仅已经实现了自己拟定的领土扩张目标，而且也已最大限度地抵达了这一可能的极限，是几乎无处可以继续用兵，绝不是因与民休息而不想用兵。这一点，仅仅看一下《盐铁论》中直接关涉对外用兵的《地广》《备胡》《西域》诸篇，就可以一清二楚。

最后再指出一点基本事实，供同学们参考。若仅仅就汉武帝晚年是否对治国路线做过根本性转换这一点而言，在整个国际学术界范围内，田余庆先生所持转换说，实际上是日本学者市村瓚次郎先生早已提出的观点，并不是田先生的新发现，而这又是一个被日本的东洋史学界早已抛弃的陈旧观点。各位同学大多是学自然科学的，以大家所接受的科学素养来判断，这究竟意味着什么，相信同学们都能够理解。其实，这也正是我撰写《制造汉武帝》一书时并没有单纯、直接地针对田余庆先生这一观点提出问题的一项重要原因，即就整个国际学术界的认识而言，应当说本来早已超越了这样的认识。

四 历史研究也是一门科学

各位同学，上面讲述的关于《制造汉武帝》的问题，一些学者提出的不同看法，实际上还涉及一些历史学研究的基本问题。我想在座的大多数人，虽然对历史都很感兴趣，但对历史研究的性质和方法并不一定都很熟悉；甚至对于更多的人来说，可能是很陌生的。其实这也不怪大家，你们多是学习理工科的，和历史学的学科距离比较远，而是它本来就很不清楚。

刚才一开头我就说了，我本来和各位同学一样，在大学本科也是学习理科的，后来从事的专业，叫“历史地理学”。今天中国绝大多数专攻此道的学者，也把“历史地理学”划归地理学的范畴，而且其中一些具体问题，在很大程度上需要主要依赖自然科学手段或是紧密结合自然科学手段才能解决。所以，我的学科出身和主要从事的专业研究，都和自然科学较为亲近。

不过我现在具体研究的问题，更多的是采用很传统的历史学方法，切入问题的角度，也更具有历史学的特色。这一点看上去似乎很清楚，可实际上却不那么简单。这是因为从本质上讲，历史学者对自己所从事的这一学科的认识，要比像理工科这样的自然科学工作者复杂得多。

有相当一批学者认为，历史学不是科学，而是一门艺术。既然是艺术，研究的结果也就不存在是非正误，研究者所强调的和旁观者需要评价的，只是构思、创意和手法的高下优劣。历史学界有数量众多的一大批人，开口闭口大谈特谈什么研究的结论对错并不重要，甚至

错成啥样都没有关系，重要的是你的研究思路要能与众不同，要能够独辟蹊径，这才是对学术最大的贡献，这才是个中高手。我认为，在实质上这就是把历史研究艺术化，是在用艺术创作的标准来评判学术。

例如，我的老师黄永年先生，对陈寅恪先生很多观点都提出了否定意见，而颇有那么一些人，说什么黄先生即使批评得对，也跳不出陈寅恪先生手掌心，也就是没有超越陈寅恪先生所提出的问题，终归还是提出问题更加重要。我在论证司马光构建汉武帝晚年政治形象的时候，对田余庆先生的看法提出了否定的意见，同样有人说，即使田余庆先生的结论错了，那他文章的思路也是具有重要创见的。

我对历史学科性质的看法，与此不同。我认为历史学也是一门科学。从本质上讲，历史学研究是同理工科一样的科学。在科学研究的过程中，从来就没有神，想造也造不出来神，只有踏踏实实地工作，而在具体的工作中谁都可能出错，这是不可避免的。我们不能仅仅依据某一具体结论的对错来评判研究者学术水平的高下，但错了就是错了。虽然一项严谨的探索，错误的结论，也可以告诫后来者此路不通，这也是有积极意义的贡献，但世上绝不存在伟大的错误。一项历史学的研究成果，若是出现严重的失误，必然是在研究的基础、方法等方面存在很大的问题。坦诚面对这些问题，认真汲取教训，才能切实推动学术的进步。况且对于一位真正的学者来说，从事学术研究的目的是价值，是切实解决一些疑难问题，而不是像黑社会一样争老大、抢地盘，非要标榜自己或是自己膜拜的某人一定要比别人高明不可。

即以研究的基础而论，历史学研究的一个重要基础，就是丰富的史料学的知识。这是一项看似简单而实际上需要终生努力以不断提高的基本素质。疏忽这一点，就很容易犯下错误。就秦和西汉的历史研究来说，如前面所谈到的，文献学造诣深厚的黄永年先生一贯认为，在传世史料中，除了《史记》《汉书》这样的基本典籍之外，《资治通鉴》这一时段的纪事，并没有采录我们今天看不到的可信史料。——这就是研究相关史事最一般的史料学基础，研究者若是充分了解并掌握了这一点，就不会误信司马光蓄意构建的汉武帝史事，而中国自清代乾嘉时期以来的历史研究传统，即特别强调治史者必须首先具备这样的基础知识和相应的考辨分析能力。这一研究方法，也最好地体现了中国传统史学研究的科学属性。

另一方面，历史学既然是一门科学，就如同所有科学研究一样，其研究结论，必须通过检验，要能够经得起检验。清代乾嘉学者所强调的“实事求是”，所谓“无征不信”，实质上讲的就是这一点。与自然科学的实验方法不同的是，检验一项历史学研究成果最基本的手段，就是要通过史料的验证。

实际情况比较复杂的是，相关史料之间有时会出现不同程度的抵牾，而且不同学者对同一史料往往会有不同的解读，但这仍然有一套分析考辨的办法，有一定的客观标准。即以汉武帝晚年是否改变治国路线这一问题而论，如前所述，我认为《盐铁论》的记载，是最重要、最基本的史料依据，如果说汉武帝晚年的治国路线有过根本性的重大转折，那么，就通不过《盐铁论》的检验，这样的认识就不能成立。

道理就这么简单，一点儿也不难理解，只是在具体的研究实践中，需要首先具备良好的史料学素养，才能在研究过程中，随时衡量好自己对史事的判断是否能够符合各项基本史料所限制的条件，这也就是前面所说史料学的基础。

历史学研究科学性的另一体现，是需要展示论证的具体细节，同时还要一一注明其史料出处，不能随意省略哪一个论证的环节，也不能不告诉读者你的史料依据。在我看来，历史学研究过程中每一个具体的论证环节，每一处论证的细节，亦即犹如理工科研究过程中一个个实验的步骤，一个个具体的实验数据。因而，对于一项严谨的研究来说，在其表达形式中，一定要尽可能体现这些内容。只有这样，人们才能准确地把握其研究路径并具体覆核其每一道研究程序，以有效地审辨其是非正误。

我们理工科的人看历史学界的研究状况，会发现一个与理工科有很大不同的现象，这就是好像历史学界很多人都能看懂那些非常专门的高端研究成果，而这在理工科却是很难做到的。在理工科，通常大多数未曾从事同样课题研究的人，只能依赖很少那么几个专家的判断，要看文章发表在什么等级的专业刊物上，需要等待具备相应资质的实验室对其加以检验。

其实，历史学的研究与理工科并没有什么不同，大多数人只是觉得自己看懂了而已。历史学界颇有一些众人拍案叫绝的研究成果，在未曾核对史料加以验证之前，相当一大批旁观者通常并不了解其具体研究过程是否存在问题，看着觉得差不多，或是出于对研究者名声、地位的崇信，相信他不会在具体的论证环节上出错，尤其绝不可能出现这些膜拜者万万意想不到的低级差错。

逐一展示论证的各个环节，才能给读者提供检验核实的路径。明白了这一点，我想同学们也就能理解了：作为一门科学，历史学中一个正确的研究结论，同样是可以依据研究者的路径重复实现的，而错误的结论，显现的结果，必然是“此路不通”。

与我主张的这种论证方式相反，我们可以看到，一些学者在撰写历史学论著时，在表述的形式上，特别追求文字的简省，特别强调所谓畅达易读，为此而省却对具体细节的证释。我认为，从实质上来说，这是在以通俗读物、也就是科普读物的标准来写专题研究报告；或者说这更像是讲演稿的写法。但是，若非已经有充实可靠的先行研究和具体的阐释作基础，这样的通俗读物或讲演稿是没有多大学术意义的。

专题的历史研究论著，若是过于求简，只在意宣布自己认识的结果，而不向读者讲清楚论证的具体过程，刻意追求让一般读者而不是真正的专家读起来觉得畅快，往往会造成很严重的问题。譬如，我在研究中国雕版印刷术起源问题时遭遇的英国学者巴雷特，就是这样，其绝大部分论述都不交代史料出处，缺乏对各个环节间逻辑关系的说明，几近于信口开河。

必须指出的是，至少在中国古代史研究领域，事实上并没有什么像相对论那样常人不易想到的问题，也不需要什么离世脱俗的想象。因为古人也都是肉眼凡胎，所作所为也是首先基于饮食男女的日常生活。别的学者不随意乱讲，不一定是因为智力低下想不到；至少对于我本人来说，是觉得，在历史学研究中，只提出问题而不解决问题，或是随便胡说几句就以为自己解决了问题，这是没有任何意义的。说历史学是实证的科学，可能很不全面，很多人也都不能接受，但我认

为，只要还把对历史问题的探究看作一种科学研究，就必须承认，历史学研究首先要具备充分的实证基础。

我写《制造汉武帝》，探讨司马光构建汉武帝晚年政治形象问题，研究的实质内容，虽然不是简单的是非考证，但却是努力把整个论证过程建立在尽可能扎实的史料分析和史实判定基础之上。一些人可能觉得论证的过程过于繁琐，因此，在这里谈谈我对历史学研究的一些基础性认识。我知道，这些认识，不一定能得到很多同仁的认同，只是希望读者能够了解这一点，以便更好地理解我的论证方式和表述形式。

上面就是我向各位同学讲述的内容。下面，各位有什么不同的看法，或是有什么疑问，我愿意在这里和大家交流。

谢谢各位同学。

2017年5月20日晚讲说于南京工业大学浦江报告厅

田余庆先生印象（代后记）

田余庆先生离世，门生故旧纷纷撰文悼念。我与先生接触有限，追忆往昔，只有很少几个片段的印象。

第一次登门拜见先生，是为接收一名田门弟子到历史所工作。我们相向而坐。先生讲话很少，大大的眼睛里，投射出审视的目光。我感觉，这道目光，在落到我身上之前，还穿透过很长一段岁月。这样的场景神色，直到今天，仍历历在目。这是我唯一的经历。

先生《代北地区拓跋与乌桓的共生关系》一文写成之后，由于篇幅较长，一时找不到合适刊物发表。当时我正在《中国史研究》主编任上，听说后马上求来，并当即发稿，为刊物增光生色。人生老年得子，往往格外爱惜。学者为文似乎也是如此。在发稿前后和先生的通话中，我感觉先生对这篇文章瞩目殊深，想尽早面世，看到学术界的反应。

入室弟子为先生举行八十寿庆座谈会，先生请人转告，安排我也参加。这自然是很荣幸的事情，觉得自己为人为学有些基本的东西，或许得到了先生的认可。这一天，先生很动情，吟诵了前晚写的一组诗。说句失敬的话，从文学色彩和古诗素养两方面看，诗写得并不太好，但感情抒发，淳朴真挚。并不是所有老人，都能返璞归真。

和先生最近密的接触，是有一次在昆明参加学术会议。晚饭后陪先生散步，先生突感心脏不适。我架住先生在路边稍事休息，待状况平复后，又搀扶先生慢慢走回宾馆房间。这时候的先生，只是一位需要有人照顾的长者，看晚辈的眼光，温厚柔和。

近七八年来，因与先生同居一个小区，时常会遇到先生在院子里散步。大约是在两年前，先生很关切地说，你这些年写了不少文章，这很好，但年纪也不小了，应该考虑选择重大问题，写一两部放得住的书。

先生的关切，让我十分感动，也深知先生所指示的正是大学者应该走的路径。只是我天资驽钝，而且生性顽劣，读书做学问，不过满足好奇心而已，从来没有什么抱负。我们七七级上学时校园中有一句流行语：“不想当将军的士兵绝不是好士兵。”把它套用到学者身上，就是“不想当大师的学者绝不是好学者”。如果说我在年轻时对自己也曾有所期望的话，那么，能做一个不太蹩脚的匠人也就心满意足了。

先生已经身患重病，还为我谆谆指点学术前程，实在没法跟先生谈这些不着调的想法。同时，也不便汇报自己在一些具体问题上与先生不同的看法。

2015年2月11日记

增订本后记

《制造汉武帝》这本小书出版后，有一些人提出批评，或做出评议。这些批评和评议，可以帮助我更好地思索相关问题。除了极个别表述，拙文存在疏误，有必要适当修正之外，总的来说，我认为自己的论证，没有严重问题，即使是极个别需要适当修正的疏误，也并不影响我的基本论证和各项结论。基于这样的认识，我感觉重新修订原稿的价值，并不很大；同时，由于很多人已经做出的这些批评和评议，若是改动原稿，也将改变已有讨论所依托的背景，不利于关注相关问题的学者，在此前各项讨论的基础上，进一步深入探究相关问题。因此，这次重印，我决定不对原书的内容进行修订，其中也包括那些我已经认识到的疏误。

原稿是用繁体字书写，在付印前，我将其转换为简体字的过程中，由于我的疏忽，个别一些字，出现错误；还有一些字，是原稿书写错误。利用这次重印的机会，我对这些文字讹误，做了必要的修改。

此外，原稿付印时，有些注释引书的形式，前后不够统一，这次也适当做出了调整，但同样不涉及内容的更改。

这次重印此书，最重要的“增订”，是附加了《汉武帝太子据施行巫蛊事述说》和《〈制造汉武帝〉的后话》两篇文章。

增入前一篇文章，是因为很多人读到拙著之后，对我认为卫太子对汉武帝实施了巫蛊之术这一看法，感到很难接受。由于这个问题在拙著中只是很次要的一个部分，讲与不讲，都不影响我的总体论述，

所以，原稿没有对此展开充分论证。但这并不等于我是信口而言，没有经过充分的思考。既然有很多人对这一问题感到困惑不解，就有必要做出必要的说明，所以，我写了这篇文章，具体阐述了自己的想法。现在把它附在这里，便于读者了解我的思考过程。

后面的这篇《〈制造汉武帝〉的后话》，是2017年5月20日在南京工业大学一次讲演的文稿，曾收入拙著《书外话》。这篇文稿，是针对本书出版后读者的疑惑、议论和批评，比较系统地阐述了我的旨意、态度和看法。这些内容当然不会得到所有人的认同，但它能够加深读者对这本小书和我本人治学旨趣的了解。

2018年5月11日记

文化
中国界
中世
CULTURE
THE WORLD
新

甘阳
主编

甘阳 著

通 三 统

生活·读书·新知 三联书店

甘 阳 八十年代在北京大学外哲所毕业后创办“文化：中国与世界”系列丛书（三联书店出版）；九十年代赴芝加哥大学社会思想委员会师从希尔斯和布鲁姆等名师深入研究西方文明史。现任香港大学亚洲中心专职研究员，香港中文大学历史系客座教授，中山大学哲学系客座教授，博士生导师。近著有《政治哲人施特劳斯》、《古今中西之争》、《将错就错》，编著有《八十年代文化意识》、《中国大学的人文教育》（与陈来、苏力合编）等。

Copyright © 2007 by SDX Joint Publishing Company

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

通三统 / 甘阳著. —北京: 生活·读书·新知三联书店, 2007.12

(文化: 中国与世界新论)

ISBN 978-7-108-02844-0

I. 通... II. 甘... III. 传统文化—研究—中国 IV. G12

中国版本图书馆CIP数据核字 (2007) 第156035号

责任编辑 冯金红

封扉设计 宁成春

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京京海印刷厂

版 次 2007年12月北京第1版
2007年12月北京第1次印刷

开 本 850毫米×1092毫米 1/32 印张5.25

字 数 86千字

印 数 00,001—10,000册

“文化：中国与世界”新论

缘 起

百年前，梁启超曾提出“中国之中国”，“亚洲之中国”，以及“世界之中国”的说法。进入21世纪以来，关于“世界之中国”或“亚洲之中国”的各种说法益发频频可闻。

但所谓“中国”，并不仅仅只是联合国上百个国家中之一“国”，而首先是一大文明母体。韦伯当年从文明母体着眼把全球分为五大历史文明（儒家文明，佛教文明，基督教文明，伊斯兰文明，印度教文明）的理论，引发日后种种“轴心文明”讨论，至今意义重大。事实上，晚清以来放眼看世界的中国人从未把中国与世界的关系简单看成是中国与其他各“国”之间的关系，而总是首先把中国与世界的关系看成是中国文明与其他文明特别是强势西方文明之间的关系。二十年前，我们这一代人创办“文化：中国与世界”系列丛书时，秉承的也是这种从大文明格局看中国与世界关系的视野。

这套新编“文化：中国与世界”论丛，仍然承继这种从文明格局看中国与世界的视野。我们以为，这种文明论的立场今天不但没有过时，反而更加迫切了，因为全球化绝不意味着将消解所有历史文明之间的差异，绝不意味着走向无分殊的全球一体化文明，恰恰相反，全球化的过程实际更加突出了不同人民的“文明属性”。正是在全球化加速的时候，有关文明、文化、民族、族群等的讨论日益成为全球各地最突出的共同话题，既有所谓“文明冲突论”的出场，更有种种“文明对话论”的主张。而晚近以来“软实力”概念的普遍流行，更使世界各国都已日益明确地把文明潜力和文化创造力置于发展战略的核心。说到底，真正的大国崛起，必然是一个文化大国的崛起；只有具备深厚文明潜力的国家才有作为大国崛起的资格和条件。

哈佛大学的张光直教授曾经预言：人文社会科学的21世纪应该中国的世纪。今日中国学术文化之现状无疑仍离这个期盼甚远，但我们不必妄自菲薄，而应看到这个预言的理据所在。这个理据就是张光直所说中国文明积累了一笔最庞大的文化本钱，如他引用Arthur Wright的话所言：“全球上没有任何民族有像中华民族那样庞大的对他们过去历史的记录。二千五百年的正史里所记录下来的个别事件的总额是无法计算的。要将二十五史翻成英文，需要四千五百万个单词，而这还只代表那整个记录中的一小部分。”按张光直的看法，这笔庞大的文化资本，尚未被现代中国人好好利用过，因为近百年来的中国人基本是用西方一时一地的理论和观点去看世界，甚至想当然地以为西方的理论观点都具有普遍性。但是，一旦“我们跳出一切成见的圈子”，倒转过来以中国文明的历史视野去看世界，那么中国文明积累的这笔庞大文化资本就会发挥出其巨大潜力。

诚如张光直先生所言，要把中国文明的这种潜力发挥出来，我们需要同时做三件事，一是深入研究中国文明，二是尽量了解学习世界史，三是深入了解各种西方人文社会科学理论，有了这三个条件我们才能知所辨别。做这些工作都需要长时间、深功夫，需要每人从具体问题着手，同时又要求打破专业的壁垒而形成张光直提倡的“不是专业而是通业”的研究格局。这套丛书即希望能朝这种“通业研究”的方向作些努力。我们希望这里的每种书能以较小的篇幅来展开一些有意义的新观念、新思想、新问题，同时丛书作为整体则能打破学科专业的篱笆，沟通中学与西学、传统与现代、人文学与社会科学，着重在问题意识上共同体现“重新认识中国，重新认识西方，重新认识古典，重新认识现代”的努力。

之所以要强调“重新认识”，是因为我们以往形成的对西方的看法，以及根据这种对西方的看法而又反过来形成的对中国的看法，有许多都有必要加以重新检讨，其中有些观念早已根深蒂固而且流传极广，但事实上却未必正确甚至根本错误。这方面的例子可以举出很

多。例如，就美术而言，上世纪初康有为、陈独秀提倡的“美术革命”曾对20世纪的中国美术发生很大的影响，但他们把西方美术归结为“写实主义”，并据此认为中国传统美术因为不能“写实”已经死亡，而中国现代美术的方向就是要学西方美术的“写实主义”，所有这些都一方面是对西方美术的误解，另一方面则是对中国现代美术的误导。在文学方面，胡适力图引进西方科学实证方法强调对文本的考证诚然有其贡献，但却也常常把中国古典文学的研究引入死胡同中，尤其胡适顽固反对以中国传统儒道佛的观点来解读中国古典文学的立场更是大错。例如他说“《西游记》被三四百年来的无数道士和尚秀才弄坏了”，认为儒道佛的“这些解说都是《西游记》的大敌”，但正如《西游记》英译者余国藩教授所指出，胡适排斥儒道佛现在恰恰成了反讽，因为欧美日本中国现在对《西游记》的所有研究成果可以概观地视为对胡适观点的驳斥，事实上，“和尚，道士和秀才对《西游记》的了解，也许比胡适之博士更透彻，更深刻！”

同样，我们对西方的了解认识仍然远远不够。这里一个重要问题是西方人对自己的看法本身就在不断变化和调整中。例如，美国人曾一度认为美国只有自由主义而没有保守主义，但这种看法早已被证明乃根本错误，因为近几十年来美国的最大变化恰恰是保守主义压倒自由主义成了美国的主流意识形态。这种具有广泛民众基础而且有强烈民粹主义和反智主义倾向的美国保守主义，几乎超出所有主流西方知识界的预料，从而实际使许多西方理论在西方本身就已黯然失色。例如西方社会科学的基本预设之一是所谓“现代化必然世俗化”，但这个看法现在已经难以成立，因为正如西方学界普遍承认，无论“世俗化”的定义如何修正，都难以解释美国今天百分之九十以上的人自称相信宗教奇迹、相信上帝的最后审判这种典型宗教社会的现象。晚近三十年来是西方思想变动最大的时期，其变动的激烈程度只有西方17世纪现代思想转型期可以相比。这种变动导致几乎所有的问题都在被重新讨论，所有的基本概念都在重新修正，例如什么是哲学，什么是文

学，什么是艺术，今天都已不再有自明的答案。但另一方面，与保守主义的崛起有关，西方特别美国现在日益呈现知识精英与社会大众背道而驰的突出现象：知识精英的理论越来越前卫，但普通民众的心态却越来越保守，这种基本矛盾已经成为西方主流知识界的巨大焦虑。如何看待西方社会和思想的这种深刻变化，乃是中国学界面临的重大课题。但有一点可以肯定：今天我们已经必须从根本上拒斥简单的“拿来主义”，因为这样的“拿来主义”只能是文化不成熟、文明不独立的表现。中国思想学术文化成熟的标志在于中国文明主体性之独立立场的日渐成熟，这种立场将促使中国学人以自己的头脑去研究、分析、判断西方的各种理论，拒绝人云亦云，拒绝跟风赶时髦。

黑格尔曾说，中国是一切例外的例外。近百年来我们过于迫切地想把自己纳入这样那样的普遍性模式，实际忽视了中国文明的独特性。同时，我们以过于急功近利的实用心态去了解学习西方文明，也往往妨碍了我们更深刻地理解西方文明内部的复杂性和多样性。21世纪的中国人应该已经有条件以更为从容不迫的心态、更为雍容大气的胸襟去重新认识中国与世界。

承三联书店雅意，这套新编论丛仍沿用“文化：中国与世界”之名，以示二十年来学术文化努力的延续性。我们相信，“文化”这个概念正在重新成为中国人的基本关切。

甘 阳

2007年中秋于杭州

目 录

“文化：中国与世界”新论 缘起

自序 关于“通三统”

上篇 新时代的“通三统” ——中国三种传统的融会

当代中国三种传统的并存

何谓“中国文化问题”

熟知不是真知

重新认识中国

中国经济改革成功的内在逻辑

传统中国与现代中国

结语

评论 朱苏力 汪晖

中篇“中西绘画，要拉开距离”

[评论 潘公凯](#)

[下篇 大学之道与文明自觉](#)

[打造中国的精英](#)

[大学的文化之根](#)

[哈钦斯的大学理念与芝加哥大学的转型](#)

[哈佛三校长与哈佛红皮书](#)

[美国大学通识教育的五个阶段](#)

[哥伦比亚模式](#)

[芝加哥模式](#)

[斯坦福模式](#)

[所谓哈佛模式的误导](#)

[我国大学的通识教育之路](#)

[问答录](#)

[返回总目录](#)

自序 关于“通三统”

“通三统”本是中国古典思想传统中的一个基本概念，我近年借用这个概念，则是想用来讨论全球化时代中国文明主体性的一些问题。

在中国古典思想的脉络里，所谓“通三统”乃与孔子以来的“春秋大一统”理念相关。按清儒陈立在其《公羊义疏》中的解释，“春秋大一统”的理念至少包括以下三个方面的含义：

第一，“春秋大一统”是指在中国这个历史文明共同体内，人民具有共享的文化传统和习俗礼法，这就是陈立引《汉书·王吉传》那句名言所说：“春秋大一统者，六合同风，九州共贯也。”用现代的语言讲，“春秋大一统”首先是指以往风俗各异的先民们在长期交往过程中逐渐形成共同的文化认同。没有这种共同的文化认同，也就不可能有任何历史文明共同体。

第二，“春秋大一统”是指中国这个历史文明共同体同时是一个统一的政治共同体，具有政治统一性而反对政治分裂，如陈立所说：“《礼记·坊记》曰：天无二日，土无二王，国无二君，家无二尊，以一治也。即大一统之义也。”用现代政治学的语言讲，一个政治共同体必有统一的最高主权，不能有两个以上的主权，更不能允许有国中之国的现象，否则政治共同体就会分崩离析。

第三，“春秋大一统”同时是指中国这个历史文明共同体具有高度的历史连续性，表现为每一个后起的新时代能够自觉地承继融会前代的文化传统，这就是所谓“通三统”：“大一统者，通三统为一统，周监夏商而建天统，教以文，制以文。春秋监商周而建人统，教以忠，制尚贤也。”这个说法自然是脱胎于孔子的名言：“周监于二代，郁郁乎文哉！”——周代虽然取代了商代和夏代，但却能自觉地承继融会夏商

二代的传统，从而创造更高的文明。周代的这种“通三统”精神由于孔子的高度赞扬（“吾从周！”）而成为中国历史文明的基本传统，从而不但汉族主导的汉、唐、宋、明各朝各代，而且少数民族入主中原的元代和清代，也都以“通三统”的方式自觉地承继融会中国历代积累的文明传统。假如不是这样，而是每个新起朝代都只认自己的新统而不认前代的旧统，那么中国历史文明必然早就中断，不可能延续到今天。惟其每个后起的新时代都能自觉地“通三统”，才有生生不息的中国历史文明连续统。

不过可以指出，“春秋大一统”的理念甚至还可以用来表达“世界大同”的理想。因为根据春秋公羊学中的“三世说”，到了所谓“太平世”的时候，就不再有中国和外国区别了，而是“天下远近大小若一”，全人类都成了亲亲爱爱的一家人了。晚清公羊学巨子康有为正是据此立论，提出中国人的“世界大同”观，在他看来“春秋大一统”的理念就是“地球一统”，人类一家，所谓“奉天合地，以合国合种合教一统地球”。在这样的“大同之世”，天下将“无国土之分，无种族之异，无兵争之事，则不必划山为寨，因水为守，……铁道横织于地面，气球飞舞于天空，故山水齐等，险易同科，无乡邑之殊，无僻闹之异，所谓大同，所谓太平也”（《大同书》）。这里可以注意，在这样的“全球太平世”，我们前面讲的“春秋大一统”的含义恰恰都被消解了，而且“通三统”也已经没有必要，因为在康有为看来，在“大同之世”，所有的历史文明传统无论儒教、耶教还是回教都将烟消云灭，惟有“仙学和佛学”二者大行，因为人类那时已经“去乎人境，而入乎仙佛之境”，所以“大同之后，始为仙学，后为佛学；下智为仙学，上智为佛学”——除了上智与下愚之别仍然不移外，其他所有的人间差异和不平等都将消灭。

所谓“似曾相识燕归来”，进入21世纪的全球化时代，我们常常感觉仿佛又回到了百年前康南海苦思冥想“大同世界”的时代。晚近十余年来世界各地高人智士关于全球化时代的种种高论，其实并没有多少

东西真正超越南海先生，即使最新颖的所谓电子信息世界和互联网时代将促进人类沟通云云，亦不过是悟到了康有为当年“因电机光线一秒数十万里，而悟久速齐同之理”，说到底仍然不脱“故山水齐等，险易同科，无乡邑之殊，无僻闹之异”那点道理。人们今天所向往的，自然仍是南海提出的“无国土之分，无种族之异，无兵争之事”的理想。而近年来学人们谈得最起劲的“话语”即所谓要“超越民族国家”，“克服民族国家”，或“去民族国家”等等，其实都不如康有为当年拈出的“去国界合大地”来得更简明扼要，一语中的，而且气象上远没有康有为的恢弘，立论更没有康有为之真正大公无私。今日重读《大同书》，不能不惊讶南海圣人当年的“破除九界”说，几乎笼罩了今天的所有时髦话语——不但要“去国界合大地”即超克民族国家，而且要“去级界平民族”（今天所谓超越“族群之争”也），“去种界同人类”（今天所谓“超越种族差异”也），“去形界保独立”（今天所谓“超越性别差异”也），“去家界为天民”（以同居代替婚姻家庭，包括同性恋的权利），还要“去类界爱众生”（今天所谓“动物权利”或“猫狗鸟兽均与人平等”也），同时还包括“安乐死”的权利（“知其无救，则以电气尽之，俾其免临死呻吟之奇苦焉”）。而所有这些主张，如康有为所说，都是基于“天赋人权”这一个大道理。事实上我们可以发现，整个20世纪中国人都特别追求这种“环球同此凉热”的大同理想，正是这种理想追求使中国人先是接受了西方的共产主义，晚近又特别热烈地拥抱“全球主义”，乐观地相信现在的全球化必然会走向“全球太平世”。实际上，从向往世界大同，信仰共产主义，到拥抱全球主义，说到底都仍然是儒家“普世主义天下观”的传统使然。

但正如康有为本人当年相当清醒地指出的，在列强纷争的时代过早谈论“世界大同”，只能“陷天下于洪水猛兽”。本书作者从不敢作“全球太平世”之想，本书所谈自然非常狭隘，仅限于前述“春秋大一统”的三层意思，特别是其中的“通三统”之义。我以为全球化加速的今天，恰恰更加突出了“通三统”的重要性：唯有自觉地立足于中国历史文明

的连续统中，方有可能在全球化时代挺拔中国文明的主体性。本书上篇初步提出了当代中国“通三统”的特殊含义，亦即认为今天特别需要强调，孔夫子的传统，毛泽东的传统，邓小平的传统，是同一个中国历史文明连续统。本书下篇所谈则是强调今天“通三统”需要通过教育特别是大学人文通识教育的努力而促成当代中国人的文化自觉亦即形成中国文明主体性意识。本书中篇则提出了拉长时间和历史的维度来抗拒全球化带来的“空间化”困扰。所有这些都只是一些很不成熟的看法，有待方家指教。

上篇 新时代的“通三统” ——中国三种传统的融会

2005年5月12日在清华大学的讲演

当代中国三种传统的并存

我们目前在中国可以看到三种传统，一个是改革二十五年来形成的传统，虽然时间很短，但是改革开放以来形成的很多观念包括很多词汇都已经深入人心，融入中国人日常语言的一部分，基本上形成了一个传统。这个传统大致是以“市场”为中心延伸出来的，包括很多为我们今天熟悉的概念，例如自由和权利等等。另外一个传统则是共和国开国以来，毛泽东时代所形成的传统，这个传统的主要特点是强调平等，是一个追求平等和正义的传统。我们今天可以看得出来，毛泽东时代的平等传统从1990年代中后期以来表现得非常强劲，从90年代中期以来关于毛泽东时代就有很多的讨论，90年代后期以来这个平等传统更是非常强劲。这在十年以前恐怕不大可能会想到，毛泽东时代的平等传统已经成为当代中国人生活当中的强势传统。最后，当然就是中国数千年形成的文明传统，即通常所谓的中国传统文化或儒家文化。中国传统文化常常难以准确描述，但在中国人日常生活当中的主要表现简单讲就是注重人情和乡情，这在中国现在的许多电视剧特别是家庭生活剧以及讲结婚离婚的日常伦理剧中可以看得非常清楚。

以上三种传统的并存是中国社会特别是中国大陆非常独特的国情。如果我们以香港社会作为对照的话就可以看出，香港社会有上面说的第一种传统（市场和自由的传统）和第三种传统（高度注重人情乡情的传统），但香港社会没有上面说的第二种传统，即没有强烈追求“平等”的传统。因此尽管香港社会是一个高度不平等的社会，也有很多人在致力改善这种不平等，但不平等的问题在香港从来没有成为一个引起激烈意识形态争论的问题。另一方面，如果我们以美国作对比的话则可以看出，美国有上面说的第一种和第二种传统，即自由和平等的传统都非常强烈，而且这两种传统之间的张力可以说就是美国

的基本国情，但美国没有我们上面说的第三种传统，没有什么人情和乡情观念，更没有人情和乡情背后的一整套文化传统和文化心理。

但我们经常会看到，在当代中国的讨论当中，这三个传统似乎常常被置于一种互相排斥的状态，有些人会特别强调其中的一种传统而排斥其他的传统。大家可能都会感到，90年代以来中国社会充满着争论，这些争论有时候甚至影响到个人生活。已经有十几年友谊基础的好朋友，突然之间看法不太一样了，分歧很严重了以后，朋友都很难做下去，很伤感情。这就是因为一些比较大的争论，特别是涉及到对毛泽东时代的看法分歧很大，而且争论特别容易情绪化。

这次演讲的题目“三种传统的融会与中华文明的复兴”，源于2004年底《21世纪经济报道》年终特刊的一次采访。当时说了一个很不成熟也很简单的看法，即认为我们今天需要重新认识中国改革成功与毛泽东时代的联系和连续性，重新认识整个传统中国的历史文明对现代中国的奠基性。我今天演讲的主题也就是要强调，孔夫子的传统，毛泽东的传统，邓小平的传统，是同一个中国历史文明连续统，套用从前中国公羊学的一个说法，就是我们今天要达成新时代的“通三统”。

何谓“中国文化问题”

现在大家对于中国传统文化的看法，似乎正面的肯定开始比较容易被接受了，至少在对中国传统文化的看法上如果有分歧，也不一定会引起那么强的感情纠纷。但这仅仅是最近两三年的事，以往一谈到中国传统文化同样会争得剑拔弩张的。

因为实际上所谓中国文化的问题，背后带出来的是一个中、西文化的问题。你谈中国文化意味着你怎么看西方文化，隐含着一种比较中国跟西方的看法，这就是贯穿整个20世纪不断的中西文化争论。一直到1980年代的时候，当时知识界的最大焦点是所谓“文化热”，文化热的主题就是又一次的“中西文化争论”。80年代文化争论的好处在于，它使当时知识分子重新接上了晚清以来中国知识分子对中国文明的问题意识，这就是所谓“三千年未有之大变”：晚清以后整个中国文明突然彻底地瓦解了，从头到尾地瓦解掉了，不但是政治制度瓦解，经济制度瓦解，而且是文化和教育体系都全盘被瓦解。由于整个中国传统文明被瓦解，因此20世纪以来，无论是关于中国还是西方的研究，中国人引用的权威都是西方的。我们或许也会提到孔夫子，但是并不把他作为一个权威。不过最近两年情况似乎开始有变化，2004年底《南方周末》等国内几家报纸都说2004年是传统文化回归年。

今年是废除科举一百年，我们今天的人很难想象废除科举是什么意思，废除科举对于当时的中国读书人是什么样的冲击。打一个比方说，今天这里清华的学生，从小学考到初中，从初中考到高中，从高中考到大学，毕业的时候，突然下一个通知说，你们所有这些学的东西都是没有用的，你学了这些东西都找不到工作，你们会怎么样呢？你们肯定会疯了，有人恐怕会跳楼，这是非常震撼的。你们可以想见这样一种冲击吗？当时中国社会的瓦解是彻底性的，全面性的。

什么叫科举？今天的中国人已经习惯用轻蔑的眼光去看所谓的科举。但科举说到底是整个中国社会维持精英系统再生产最基本的机制。在传统中国，理论上只要是读书人就都会去考科举，能考上进士的诚然不会很多，但你只要是读书人，就会想着去考科举，你下意识中就已经认同了一整套中国传统精英的思想和生活方式。所以尽管你考不上进士，也是中国社会的基层精英。而且你可以一年一年地考，从前中国传统考进士没有年龄限制，可以考到七八十岁。你考到七八十岁还没考上，皇帝见这么大年纪还没考上，或许赐你一个进士。为什么？因为要给社会的潜在精英永远存一个希望，如此就可以维持精英系统再生产的运作。从隋唐开始，科举的时间至少有一千三百多年，是传统中国最基本的政治—文化机制。

晚清废除科举无非意味着传统中国的整个政治—文化机制的彻底崩溃和瓦解。整个科举制度的废除，整个机制崩溃了以后，中国面临一个全面重组中国社会的巨大任务。这样的社会怎么重新奠定组织一套新的机制，绝不是容易的事。在西方，从传统到现代的转型用了数百年才完成，而中国从晚清瓦解到现在是百年左右。我们今天仍然在这样的过程中，我们必须把从晚清瓦解到中国革命和中国改革的整个过程看成是寻求奠定现代中国的一个连续统。

熟知不是真知

美国人Joshua Ramo最近提出“北京共识”（Beijing Consensus）的概念，认为“北京共识”已经取代了“华盛顿共识”。他的具体看法是可以争论的，但提出这个看法的意义在于，他实际提醒大家，理解中国是非常困难的，不能按照各种流俗的看法来了解中国。从西方的角度来说，21世纪最大的问题是中国。中国对西方是一个问题，因为西方统治全世界已经数百年，以西方为主形成的这个世界有一套他们的规范和程序，现在中国似乎像一个突然闯进来的人，导致整个系统都在摇荡。怎么办？中国以后会怎么样？没有人知道。两三个月前，美国《波士顿环球报》有一篇社论，批评美国国防部长，他在接受采访时，关于中国讲了一句非常有趣的话：“我们祷告中国能够规规矩矩地进入文明世界。”《波士顿环球报》的社论对美国国防部长的这个说法很不以为然，社论开头就说，中国是有三千多年文明的国家，美国建国一共只有两百多年。人家的文明已经三千多年了，你却以为中国好像是一个化外之民，要人家规规矩矩地进入你的文明世界。社论认为美国人要去看看中国的历史，中国是在恢复他从前的光荣和伟大。我当然认为《波士顿环球报》的这个社论很有见地。

但是问题在于，我们自己很多人也是像这个美国国防部长那样看中国。国内近年的有些说法我是不大认可的，比如很多媒体常常说“中国要融入国际主流文明社会”，言下之意是我们中国人应该把自己看成野蛮人，要脱胎换骨想办法去“融入西方主流社会”。90年代以来因此常常有这样的心态，认为中国正当性的根据不在于中国自己，而是在西方的认可。本来美国是美国，中国是中国，但是中国人有时候经常为美国而辩论，争得面红耳赤。为什么会出现这样的情况？我想就是因为有相当一部分人认为中国应该一切都站在美国一边，如果美国打伊拉克，中国当然也应该跟上，总而言之最主要的目的是一切事情都

希望能让西方高兴，尤其是美国，得罪不起。但是我想最近几年一个比较好的发展，就是越来越多的中国人开始明白，很多事情中国人是没有办法满足西方的，没有办法老让西方高兴的，除非你自己不要活。例如突然之间，所有的西方国家都谈中国人民币的问题。中国人民币该不该贬值我不懂，但是我想这是中国人自己的事情，该由中国人首先根据自己的利益自己来决定。又如，本来大家都参加WTO了，都自由贸易了嘛，可是你看美国、欧洲都可以通过他们国家的立法来限制中国的纺织品。我们对比一下中国，中国很规矩，加入WTO以后，我们就一直宣传，WTO了，我们要做好准备，意思就是要你作好准备被淘汰。但人家就可以立法规定你中国的纺织品限制有多少额，我们中国人却似乎相信我们加入WTO，那么我们就归WTO管了，其他什么都不可以做了。天下只有中国人天真地相信国际组织比中国政府大，但任何美国人都知道他们的美国政府高于任何国际组织。美国什么时候把国际法、国际组织放在眼里过？

西方有两种人，一种比较看好中国，比如说2020年中国经济增长到多少，2030年中国经济可能仅次于美国，等等；还有一种是崩溃说，按照西方很多理论的说法，中国一定会崩溃，因为中国有这么多的问题，比如基尼系数早就超过警戒线，现在又有能源的危机等等。但西方人对我们是恶意还是善意，我从来不大在意，善意恶意并不那么重要，只看他判断的根据在哪里。现在问题的复杂性在于，所有关于中国的谈论几乎都有一定的根据。我们不要以为我们中国人自己就很懂中国，是不是因为我们是中国人就一定懂中国呢？我想不是。至少我是不懂，我是真的不懂。部分的原因和我的专业有关，我的专业是研究西方的，我在北大读的是外国哲学研究所，我在美国也基本上是研究西方，我在美国很怕别人问我中国的问题，因为我真的不懂。我一点都不是谦虚，我觉得我懂一点西方，但是很不懂中国。从西方的角度来看中国，实际上中国很难懂。我会提倡大家放谦虚一点，不要以为自己是中国人就懂中国，我们诚然知道中国很多很多事情，但

正如老黑格尔说过，“熟知的东西正因为它是熟知的，所以就不是真正了解的了。”为什么？因为这些东西你自以为熟悉，你就以为知道，就不再去追问一个“为什么”，而其实你并不知道这个为什么。

关于中国，可以提出很多问题，未必在座的人能回答出来。例如中国改革开放二十五年来，经济成就绝对非凡，为什么中国这么成功，我没有看到很满意的答案。事实上从80年代初一直到90年代初，整个西方学术界没有人看好中国的经济改革。原因很简单，他们很自然地认为，如果苏联东欧的经济改革都不成功，中国又怎么可能成功呢？特别是苏联，工业化、现代化、教育的程度比中国高得多，农村人口也比中国少得多，各方面的生活水准都比中国高得多。比方说西方学界发现，到1978年前后，中国所有的厂长和经理的平均教育水准是9—11年，9年就是初中毕业，11年高中还没有毕业，高中毕业要12年，而苏联当时的经理厂长自然清一色都是至少大学毕业。比较那时中国和苏联东欧的生活水准就更不用讲了。我刚到美国时有一个朋友是南斯拉夫人，那时南斯拉夫各个共和国都宣布独立了，国家已经是战火连天，炮弹到处打。他是塞尔维亚人，到中国去待了三四个月以后回来和我说，你们中国现在是从下往上走，我们南斯拉夫是从上往下掉，但中国和南斯拉夫还差那么多。你可以想象他们那种优越感、自豪感。80年代时中国人一般家里都没有电话，更不要说汽车了，但是苏联、东欧那时候电器汽车早已经进入日常生活了。按照常理来说，所有的西方国家都认为，既然同样是中央计划经济体制，如果苏联东欧经济改革都改不下去，中国怎么可能改得下去？这个看法是很自然的。西方一般都认为，如果苏联东欧经济改革像中国这样成功，以后的瓦解就不会发生。是因为改革不下去，才会有这样的全面崩溃和全面瓦解。

我们都知道中国改革是从1978年开始的，但整个80年代，经济改革并不是中国知识界的话题和关心，当时大家谈论的都是思想和文化的问题，亦即80年代的所谓“文化热”。我们现在都知道，80年代整个

中国经济每年递增10%，但是在80年代我们住在中国自己没有感觉，我们不知道，也没有这个意识。我想绝对不是我个人，所有80年代活跃过的知识分子都没有意识到当时中国经济已经起飞。所谓中国经济起飞首先是西方说的，美国是1992年第一次报道，大概是9月份《纽约时报》头版头条，一整版说中国经济起飞了，根据是世界银行的报告，有一张很大的照片。我们看了都大吃一惊。因为在这之前，所有的谈论中国都是说中国哪一天垮台。西方学者还说，不但整个80年代中国经济每年近10%地增长，而且中国经济从1949年到改革前也一直都在高速增长，只不过那时的钱都用去再投资了，没分给老百姓。所有这些初听时都让人大吃一惊，因为住在中国的我们好像还不如西方人了解中国。

重新认识中国

所以我想提出一个问题，我们现在要重新认识中国，重新认识也就是检讨我们以前对自己对中国的看法。有些看法根深蒂固而且非常流行，但是未必站得住脚。不要以为我们自己是中国人就一定了解中国，不一定。我们需要重新来看全球化时代的中国，我们需要从全球的角度来看中国。

第一点，我们需要从世界文明历史的角度来了解中国历史。中国文明是最外在于西方的，是和西方文明最相异的，这是西方人的感觉，我们需要了解。我们可以举出很多非西方的古老文明，比如说埃及、印度、波斯，但是他们和中国都是不一样的，他们都是从上古时代，很早就和西方文明糅合在一起。举个例子，大家知道埃及是第三世界国家，也是四大文明古国，但是埃及并不是到近代以后才和西方发生关系的。即使对埃及再不了解，也知道埃及历史上有一个非常有名、非常妖艳的女王Cleopatra，她是埃及女王但却不是埃及人，她是希腊人，整个家族都是希腊人，统治埃及两三百年，他们家根本不会说埃及话。因此埃及和西方从上古就已经纠缠在一起，这是因为西方文明发源地是在地中海一带，埃及、非洲原来都和西方文明糅合在一起。西方文明的发展是从南往北走，即从所谓的南欧为中心逐渐转移到今天的西欧为中心。我们中国文明正好相反，是从北向南发展。

另外还有印度，印度也并不是仅仅在英国人殖民印度以后才和西方发生关系。早在罗马以前，亚历山大大帝已经征服了印度。亚历山大大帝的扩张方向和罗马帝国的扩张方向完全相反：罗马是从南向北打，是北伐，亦即从今天的南欧打到今天的西欧。亚历山大大帝则对那时的欧洲没有兴趣，他的兴趣是东方，是从西往东打，要打到印度。他果然达到了目标，印度在那个时候就已经向他屈服。

还有波斯，也就是现在的伊朗和伊拉克一带，就更不用说了。对于中国人来说，“波斯湾”这个词是很中性的，听了以后不会引起任何的历史联系。但是对于西方人来说，波斯湾引起的是整个两千多年历史的记忆。西方人会马上想起希腊和波斯之战，想到马拉松之战。19世纪西方自由主义的鼻祖密尔（J. S. Mill）有一句非常有名的话，说以后欧洲和英国历史上所有的战役根本都不重要，唯一重要的就是马拉松战役，因为如果这一战役中波斯人打败了希腊，那么以后整个西方文明就没有了。任何一个受过高等教育的西方人自然都读过希罗多德的《历史》，因此一提起“波斯湾”这个名字，马上就会联想起这些历史。美国人两次打“波斯湾战争”，心里自然就觉得好像自己就是从前的古希腊人和波斯作战那样在保卫西方文明。

还有阿拉伯人，和西方的关系就更不用说了，从头就纠缠在一起。我们知道古希腊文明所有的文本都失传了，整个中世纪欧洲没有一个人懂古希腊文，从奥古斯丁到阿奎那都不懂希腊文，连文艺复兴最早的创始人也不懂希腊文。欧洲人重新了解古希腊思想文化首先是通过阿拉伯世界的，是阿拉伯人保存了古希腊文本，近世欧洲人最早是通过阿拉伯译本了解希腊的，因此研究中世纪欧洲政治哲学，必须研究中世纪阿拉伯政治哲学例如法拉比（Al farabi）的思想。阿拉伯人的历史从来和西方分不开。

我举这些例子是想说明，在所有“非西方文明”中，中国与其他非西方文明是不一样的。中国在历史上和西方没有任何关系，是完全外在于西方的，西方也完全外在于中国。诚然有很多人在研究中西文明交往史或所谓交通史，但我想中国人不要像穷人攀富亲戚那样去夸大中西文明的交往史。中国和古罗马之间或许有些非常间接的贸易，但绝对谈不上有任何关系，中国没有影响罗马，罗马也没有影响中国。很长时间以来，不但中国不了解西方，西方也不了解中国。中国是完全外在于西方的，西方也是完全外在于中国的，没有任何亲戚关系可言，不必套近乎。我们需要认识的是，中国是一个西方很难了解的文

明，是完全外在于他们的，中国是西方很不容易了解的一个文明，西方也是中国很不容易了解的，两大文明之间的差异太大，因此凡是做中西文明比较而强调中国与西方如何有相似性的必然都是肤浅的，没有多大意义的，尼采早说过，这类相似性比较是心智弱的表现。

西方开始谈论中国主要是18世纪以后。整个西方的所谓近代历史学是从伏尔泰的《风俗论》开始的。在他以前的西方历史都是按照西方的《圣经》开始的，西方的所谓《圣经》上自然没有中国。18世纪以后西方知道还有这么一个中国，怎么办呢？西方的上帝据说要管全世界全人类的，现在突然有这么大一块土地没有在上帝的管辖范围之内，是很麻烦的。我们如果把伏尔泰《风俗论》前面一百多页的导论拿掉（导论是后加的），直接从正文开始，就可以看到非常清楚的脉络，即在伏尔泰那里，人类历史是从中国开始的，然后是印度，然后是波斯，阿拉伯，然后是欧洲。但这些不同文明之间都是什么关系，世界历史怎么个说法，伏尔泰没有解决这个问题，只是说中国肯定是最古老。这样一来，西方本身在世界历史中的位置就成了问题。

这个问题是黑格尔的《历史哲学》解决的。黑格尔这《历史哲学》如果去掉导论看，第一章就是中国，然后是印度、波斯，再是欧洲。但黑格尔很高明，他论述说最前面最古老就是最低级最差的，因此最古老的中国是最低级的最没有价值的，波斯就比中国高级很多，因为波斯在黑格尔看来是西方内在的一部分，没有波斯也就没有欧洲和西方。学西方哲学的人都知道，西方哲学的源头是所谓“伊奥尼亚”学派，可是这“伊奥尼亚”并不是在希腊本土，而是在亚洲的，当时是波斯人统治的，因此西方学界历来有人论证“伊奥尼亚哲学”是受波斯文化影响产生的。

总之，从伏尔泰开始，突然有一个全新的世界出来了，这么大一个中国怎么摆，西方的《圣经》上没有讲过，《圣经》并不知道，因为上帝都不知道，这个事情比较麻烦。黑格尔来了一个从最低到最高，把它化解了，最早是最低级的，因此中国是最低级的最差的，最

晚是最高明最好的，因此欧洲特别是黑格尔自己的德国是最好的。因此人类历史从中国开始，到黑格尔的德国结束。1990年代以来西方的所谓“历史终结论”，本是从黑格尔那里来的，不过把德国换成了美国而已。这样一个西方中心论，今天的西方人一般是不会这么明说的了，因为这种说法显得没有教养，显得非常可笑而不文明。不过不这么说，不等于就不这么想。今天的西方自然认为他们就代表正义代表真理，他们谈起中国来个个都像法官一样，还不如黑格尔至少要给个哲学的论证。其实我认为，西方人以西方为中心，并没有什么错，难道要他们以中国为中心？西方反对西方中心论的人可能更危险，因为他们以为自己免除了西方的偏见，是最公正的，代表全人类的。我宁可西方人老老实实主张他们的西方中心论，不要说他们是反对西方中心论而主张什么世界主义，他们说这话就表明他们是西方中心论，因为今天高谈阔论世界主义者恰恰就是西方中心主义，难道世界主义是说中国主义或印度主义吗？

现在的问题是，中国人看世界应该以什么为中心？中国人也应该以西方为中心吗？这就是今天的问题所在。我觉得，我们需要有一种新的眼光来看今天的世界，我们有必要了解，中国文明原先是自成一体的，西方也是相对而言自成一体的。西方最近数百年统治了全世界，一度想当然地以为中国也和其他国家一样，都要接受西方的统治，都必然被纳入西方的世界，西方在鸦片战争中也确实一度打败了中国。但今天的西方不得不开始认真考虑，中国今后到底会怎么样，他们不得不考虑，中国可能将按她自己的逻辑，而不是按西方的逻辑行事。Ramo的“北京共识”论就是这种西方看法的表现。这种看法认为，中国很多的情况按西方的逻辑都是解释不通的。比如说我们刚才讲到中国晚清时代，整个传统中国文明彻底瓦解，按照西方的逻辑，一个古老文明在现代崩溃，就不可能再维持自己成为一个统一国家，比如说奥匈帝国、奥斯曼帝国等都瓦解成了无数国家。我们看西方的历史地图，1914年第一次世界大战以前，有很大的奥匈帝国和奥斯曼

帝国，奥匈帝国的钞票上要印十几种文字，因为它包括很多不同的所谓“民族”，而奥匈帝国和奥斯曼帝国崩溃以后，这些“民族”都变成了独立的民族国家。

按西方的逻辑，中国在晚清瓦解以后如果分裂成很多国家，方才是符合逻辑的。但看今天的中国版图，除了台湾还没有回归以外，中国版图现在跟清朝几乎是一样的，这对于西方人来说很不可思议。在西方的逻辑中，中国整个近代历史是不正常的，不符合西方逻辑的。中国人似乎很自然地认为，中国历史从尧舜禹夏商周秦汉一路下来到现在，这整个历史是贯通的没有间断的，这也是西方人认为很奇怪的，因为西方自己的历史是断裂性的，是不连贯的。例如古希腊和现代的希腊，根本就没有关系。我们知道，上一次奥林匹克运动会是在希腊的雅典，口号是“奥林匹克重新回到雅典”，可是现在的雅典跟古代的雅典有什么关系吗？没有关系。现在的雅典和希腊是1830年独立，但既不是从英国独立出来，也不是从美国独立出来，而是从亚洲的土耳其奥斯曼帝国独立出来的。亦即这希腊有七百多年是在亚洲土耳其人的统治之下。希腊要标榜自己是西方文明的一部分，这七百多年的历史怎么办？就必须把这七百多年的历史先否定掉。但问题是，即使否定了这七百多年，再前面这希腊也不属于真正的欧洲，而是属于拜占廷，因此这类国家的历史比较麻烦。

中国现在没有这个问题，只有晚清曾一度有过类似的问题，当时孙中山和章太炎要推翻满清，因此不承认满清是中国历史的一部分。章太炎有一篇很有名的文章，认为中国在1644年就已经亡国了，因为他不承认满清是中国人，这倒是非常符合西方逻辑西方版本的。但这只是章太炎老先生一时糊涂，把两百多年的历史划了出去，后来满清被推翻以后，他和孙中山都马上收回原来的论断，谈“五族共和”了。后来章太炎曾有一句很有名的话，说当时也没有想别的，只想着推翻满清，没想过推翻了以后怎么办的问题。

黑格尔说中国是一切例外的例外，他那套逻辑到了中国就行不通了。这个事情比较麻烦，西方人因此心里会有很多疙瘩，他老想解释你，要解释得你符合他的逻辑。而他们可以这么做的本钱之一就是中国很多人也跟着他解释，西方人这么说，中国人也跟着这么说，西方解释不通中国的时候，很多中国人帮着他解释。

但严格说来，中国自成一个世界。我在下面因此想提出一些问题来跟大家讨论。中国的许多事不但是西方难以理解的，而且实际上有些也是我们自己都很难理解的。比方说我一开始讲到，中国二十五年改革开放的巨大成功，并不那么容易解释。很多人在强调改革成功的时候，总是隐含着一个对毛泽东时代的一种全面否定，似乎只有全面否定毛泽东时代才能够解释中国的改革成功，这实际是很肤浅的。另一方面，近年来的很多争论，有些人又常常用毛泽东时代来否定改革，也是不正确的，我觉得是大可不必的。不管中国今天有多少问题，但是二十五年来改革的成就在人类历史上是空前的，人民生活水平有了实质性的提高，中国的国际影响力大幅度上升，这都不是假的，是晚清以来，中国历代人梦寐以求的。对于拥护毛主席的人来说，应该认识到，如果看到改革的成就，即使毛主席也不会否定改革的。

中国经济改革成功的内在逻辑

我现在就回到我前面提出的问题，也是很多西方学者在80年代初到90年代初一再提出来的问题，即按照常理，中国的经济改革应该是难以成功的，因为苏联和东欧工业化的程度、教育的程度要比中国高得多，他们的经济改革都不成功，为什么中国会成功？

有个美国学者叫谢淑丽（Susan Shirk），她后来曾任克林顿第二届政府的远东助理国务卿，亦即美国政府的亚洲事务最高官员，但在她当官以前，曾出版一本专著，是我特别愿意向大家推荐的。这书是根据她从1980年到1990年每年到中国实地考察的结果写的，她了解的中国比我们知道的多得多。书是1993年出版的，叫作《中国经济改革的政治逻辑》（*The Political Logic of Economic Reform in China*）。这个书名本身就很有意思，因为她实际觉得，中国经济改革的这个“逻辑”是很不符合西方的逻辑的，而苏联戈尔巴乔夫的改革则非常符合西方的逻辑，问题是，为什么符合西方逻辑的苏联改革反而不成功，而不符合西方逻辑的中国改革却空前成功？这就是她实际提出的问题。从政治社会学的角度看，戈尔巴乔夫给他自己设定的目标，自然不是要把苏联瓦解，他希望苏联像中国一样经济改革成功，人民生活水平大幅度提升。他所做的一切，和邓小平的目标是一样的，但是邓小平成功了，戈尔巴乔夫却搞垮了。为什么会出现这样的问题？中国的教育水准、经理的水准、工业化的程度、现代化的程度，和苏联怎么能够相比，怎么会是中国成功了？

她的书为什么值得推荐呢？因为她写这本书最早的出发点，也是像其他西方学者那样，认定中国改革是一定不行的。但在带着这个基本问题详细考察中国以后，她在美国学者当中是比较早认为，中国经济改革有可能走出来，有可能成功的，这确实不同寻常。而她研究得出的看法其实隐含着一个结论，就是中国改革和苏联改革的根本不

同，在于中国的改革事实上是在毛泽东奠定的“分权化”（decentralization）的轨道上进行的，而且这是苏联无法仿效的，因为苏联没有毛泽东。最根本的一点在于，由于毛泽东的“大跃进”和他的“文化大革命”，使得中国的中央计划经济从来没有真正建立过：毛泽东不断地破坏中国建立中央计划经济的工作，使得中国在改革前就从来不是一个苏联意义上的中央计划经济体制。这个美国学者实际上认为，如果没有毛泽东的话，中国的经济改革一定会像苏联东欧那样失败，亦即如果中国像苏联那样建立了完整的中央计划经济体制的话，那么就没有理由想象中国的改革会与苏联东欧有任何不同，想象不出来。

毛泽东不断破坏中国的中央计划经济体制是中国人自己都知道的，但一般人却没有从毛泽东时代和邓小平时代的连续性这个高度来看问题。当然毛时代与邓时代有根本不同的地方，这就是把阶级斗争转到经济建设上来。但是仅仅这个转移并不足以保证中国经济改革的成功，因为苏联东欧很早就放弃阶级斗争，很早就把一切都转到经济建设上来了，可是他们的经济改革却不能成功。为什么中国就转成功了，苏联东欧反而不成功？根本问题就在于中国有毛泽东，毛泽东决定性地破坏了中国建国后想建立中央计划经济的努力。因此虽然他的“大跃进”等造成了破坏，但可以借用熊彼特的说法，毛泽东时代实际上是一个“创造性破坏”的过程。毛的“大跃进”和“文革”确实对当时的中国造成了破坏，但这种破坏同时是“创造性破坏”，就是破坏了苏联式中央计划经济，创造了中国经济体制不是中央高度集权，而是高度“地方分权”的经济结构。谢淑丽认为这个“地方分权化”就是中国经济改革的“政治逻辑”，而她强调这个政治逻辑不是邓小平时代才形成，而是由毛泽东奠定的，邓小平是继承毛泽东的这一政治逻辑，邓小平的整个改革是在毛泽东所奠定的这个政治逻辑和政治基础上才有可能的。

这里还可以推荐另一个美国学者的一本著作，弗朗茨·舒曼（Franz Schurmann）早在1966年就出版的《共产主义中国的意识形

态与组织》（*Ideology and Organization in Communist China*），这本书对中国与苏联体制的不同有非常深刻的分析。我认为这本书是从政治社会学角度分析中国的杰作，作者对中国问题的看法是入木三分的，虽然此书也被批评为取向上过于社会学功能主义。舒曼认为，1949年中国共产党占领全中国要开始现代化建设的任务后，实际面临一个基本选择，就是中国的工业化和现代化道路应该学苏还是应该继续按中共自己的“延安道路”去发展。苏联道路是高度依赖技术专家来贯彻中央计划经济指令，而“延安道路”则是一切首先发动群众依赖群众。走苏联道路就要强调技术专家，强调知识分子政策；而走“延安道路”则要首先强调人民群众，强调所谓“人民群众的首创精神”。因此，毛泽东从50年代开始强调的所谓正确处理“红与专”的矛盾，强调所谓“政治与业务的关系”，在舒曼看来实际都具有深刻的社会学内容，是与中国社会的基本社会结构和社会分层有关的，即建国初期中国的技术专家极少（陈云曾说中共从国民党那里接收的技术知识分子一共只有两万人），而中共自己的社会和政治基础则是最广大的农民和工人。中国的工业化和现代化是应该主要依靠少数的技术专家走苏联道路，还是可以继续走中国的“延安道路”，依靠大多数当时没有文化不懂技术的普通民众，这在舒曼看来就是中国建国初期面临的基本选择。

舒曼指出，中共最初的决定是必须学苏联工业化的道路，即迅速建立全面的高度中央计划经济体系。中国第一个五年计划就是全面的苏联化，整个按照苏联的中央计划经济的做法来奠定。但是从1956年开始，毛泽东就已经怀疑苏联这套中央计划经济体制，并开始思考如何摆脱。苏联式中央计划经济意味着高度专业化分工，所有的企业都要纳入中央的经济管辖，一切经济计划都要由中央计划部门来决策。中国第一个五年计划就是按这种苏联模式搞的。按照刘少奇当时的说法，计划经济就是“在全国计划之外，不能再有其他计划。全国是一本账，一盘棋。不应该有不列入计划的经济活动。不列入计划就会发生

无政府状态。不能一部分是计划经济，一部分是无计划经济”。但这种把所有经济和所有企业都纳入中央计划的工业化道路，正是毛泽东很快就坚决反对而且从实际上加以摧毁的。1958年毛泽东把中国88%的工厂的管理权全部移出中央部委的管辖范围，而把它们转交给各级地方政府管理，把财权、企业权统统给地方，不但各省、各地区，而且各县都有自成一套的工业，这就是毛泽东所谓“麻雀虽小，五脏俱全”，要每一个县都可以自己发展工业。1961年以后刘少奇把所有的工厂又都收回中央管辖，但毛泽东1964年以后又开始把所有的经济下放给地方，提出要“虚君共和”，反对一切由中央管辖。毛泽东说了一句非常有名的话：从地方上收编中央的企业统统都拿出去，连人带马都滚出北京去。到“文化大革命”，1968年甚至根本没有计划，整个国家没有国民经济计划，这是非常不可思议的事情。从“大跃进”到“文化大革命”，毛泽东实际上把中国正在建立的中央计划经济基本摧毁掉了。

舒曼这本书曾深刻分析为什么毛泽东要这样干。舒曼指出，仿效苏联经济模式对当时的中国必然会导致严重的政治后果，即这种计划体制必然使得所有经济工作都依赖于少数中央计划部门和技术专家，而中共的社会基础即农民和工人以及中共的大多数干部包括多数高级干部都将无事可干，处在中国工业化和现代化过程之外。近年公布的一些文件证明了舒曼当年观察的洞见，例如毛泽东在1958年提出要求全党工作重心真正转移到经济建设上来时就说：“党的领导干部真正搞经济工作，搞建设，还是从1957年北戴河会议以后。过去不过是陈云、李富春、薄一波，现在是大家担当起来。过去省一级的同志没有抓工业，去年起都抓了。过去大家干革命，经济建设委托一部分同志做，书记处、政治局不大讨论，走过场，四时八节，照样签字。从去年起，虽然出了些乱子，但大家都抓工业了。”毛泽东发动“大跃进”，就是要全党干部都抓经济，要全国普通民众都投入工业化建设。这个过程是我们大家熟知的，一般都被看成是毛泽东头脑发热。但舒曼的

看法远为深刻。在舒曼看来，毛泽东之所以要发动“大跃进”，要各省各地和各县的第一书记都要抓经济抓工业，并且提出“外行领导内行”，“政治统帅经济”等等，都是与中国当时的社会政治结构有关的，即毛泽东强烈地要求中共的社会基础即农民、工人和党的干部成为中国工业化和现代化的主人和主体，他怕的是农民工人以及没有文化的所谓工农干部被边缘化而被置于中国工业化现代化之外，这就是他为什么要强烈地反对把工业化和现代化变成只是中央计划部门和技术知识分子的事。

舒曼认为，从“大跃进”开始，中国的工业化和现代化道路开始摆脱苏联模式，重新回到毛泽东和中共自己的“延安道路”，即毛泽东一贯的发动群众、发动地方的道路。毛时代的一个特点是，很多最重要的中央会议都是在地方开的，例如郑州会议、南宁会议、杭州会议、武昌会议，等等，老是在地方上。从前“文化大革命”时的一个传说，只要毛主席的专列一出动，北京都人心惶惶，不知道他又要干什么，因为毛泽东总是要移出中央，靠发动省地县干部甚至公社干部去做他的事情，他所有的事情都是从地方从基层发动的。与此相应，毛泽东时代形成的中共领导层结构与苏联东欧共产党的结构非常不同，即中央委员会的构成里面省地干部占了最大比例，达43%，到“文化大革命”的时候毛泽东更刻意提高中央委员会中普通工人和农民党员的比例，到中共十大的时候达30%，他要把整个政权的权力基础往下放。

今天的人常常会对此很不以为然，认为应该强调知识、科学、技术、文化等才对，靠农民工人有什么用。但这种看法其实是片面的，而且是缺乏政治学常识的。任何学过一点西方政治学的人都应该知道，现代政党的政治生命取决于它是否有西方所谓“草根基础”，即中国所谓的群众基础。如果一个党由一大批诺贝尔奖得主组成，那不但是有什么用都没有，而且根本就是不知政治为何物。这在任何西方国家的政党都是基本常识。实际上类似毛泽东在1969年前后提升工农在中央委员会比例的做法，美国的民主党和共和党也都在做，他们改革的

根本方向都是要政党更有群众代表性。美国的民主党在68年首先规定党代表中必须有多少黑人，多少女人，多少拉丁裔人等硬性比例，随后美国的共和党也只能跟进，因为都要争取群众基础。而毛泽东在“文革”中则是要求中央委员中必须有工人多少，农民多少，女人多少，他也强调这个，他是要求把这个社会结构带进来。我们今天过分强调学历、学位，实际上是有片面性的。从政治上讲，并不是说你文化程度越高越好，如果没有草根政治，没有群众基础，只有一大批高学历高学位的人指手画脚，有什么用。

不过这里有必要强调托克维尔提出的一个重要政治学区分，即两种“集权”和两种“分权”的区别。托克维尔在其名著《民主在美国》中比较美国政治和法国政治时指出，很多人都错误地认为美国政治和法国政治的差别就在于美国是分权的，法国是集权的，他认为这是完全错误的，是混淆了两种根本不同的集权和分权概念。这就是他提出的“政治集权”和“行政集权”的区分，以及与此相应的“政治分权”与“行政分权”的区别。他认为任何一个国家要繁荣昌盛必须要“政治集权”，而英国和美国恰恰是这种“政治集权”的典型，亦即英国和美国能形成统一的政治意志：“整个国家就像一个单独的人在行动，它可以随意把广大的群众鼓动起来，将自己的全部权力集结和投放在国家想指向的任何目标”；而法国却恰恰是“政治分权”的典型，即总是被内部分歧撕裂而难以形成统一政治意志。但同时法国却是“行政集权”的典型，即一切具体管理事务的权力都在中央政府的官僚机构，地方反而没有什么权力；美国则是“行政分权”的典型，即各种具体事务的管理，特别是地方的发展是由地方政府管辖的。

我们可以认为，毛泽东时代实际形成了中国式的“政治集权”与“行政分权”的统一。毛时代一方面是高度的政治集权，即强调党的一元化领导；但另一方面则成了高度的“行政分权”，特别是经济结构向地方倾斜的“地方经济分权”，摆脱了苏联中央计划经济的高度“行政集权”模式。上面提到的谢淑丽的专著指出，毛泽东破坏中央计划经济体制

而走向“行政分权”的道路，实际导致了中国在改革以前的经济结构已经完全不同于苏联东欧的计划经济结构。例如中国在计划经济最高点的时候，中央政府也只控制不到600种产品的生产和分配，而苏联则高达5500种。换言之，苏联的体制是一切经济活动无不在中央政府控制管辖之下，中央计划之外几乎没有经济，但中国经济体制则是多层次、区域化和地方化的，造成中国经济决策和协调特别向地方政府倾斜。谢淑丽的研究发现，中国改革前夕，只有3%的中国国营企业直接归中央政府调控，其余的都为各级地方政府管，其利润也多归地方政府。这种高度“行政分权”的结果，使中国和苏联的经济结构截然不同。苏联的中央计划经济特点是，企业数量少但规模大，专业分工程度高，现代化程度高；中国的经济分权化特点则是企业数量多，但规模小而且非常土。谢淑丽指出，1978年的时候，苏联一共只有四万个企业，但规模都比较大；中国却有三十四万八千个企业，其中只有四千个规模比较大，其余三十四万四千个都是中小企业，而且当然都是很落后。这样大数量而且落后的中小企业是不可能被纳入中央计划体制的，大多数甚至都不是省级企业而都是地县以至乡镇管辖的企业。

但在谢淑丽看来，正是中国和苏联体制的这种不同，决定了苏联的经济改革难以成功，而中国却可能成功。因为在苏联体制下，中央计划经济以外几乎就没有经济，因此苏联东欧的经济改革完全取决于国营企业改革，如果国营企业改革无法成功，则整个经济改革就必然失败。但国营企业的改革事实上是最困难的，因为涉及无数利益关系以及无数工人的福利。而中国经济改革所以可能成功，恰恰就在于毛泽东时代已经造成大多数经济都不在中央计划管辖内，而是在中央计划以外。毛泽东把相当大的财权和企业经营管理权已经给了地方，所以中国的许多县都是“麻雀虽小，五脏俱全”，在经济上可以自行其是。因此中国经济改革最根本的特点就在于它并不依赖国营企业改革，而是主要由中央计划以外的地方经济发展起来的。中国经济改革的成功在于它能够在计划的国营企业之外又发展了一套新的经济主

体，这是由地方企业特别是乡镇企业所带动的。而这种改革道路对高度专业化分工的苏联体制来说是完全不可能的，因为苏联的地方并不是“麻雀虽小，五脏俱全”，并不是可以自行其是的独立经济系统。因此苏联东欧的特点就是其经济改革无法形成一个在计划体制之外快速发展的活跃经济。谢淑丽认为，中国改革之所以可以走出一条与苏联东欧不同的道路，原因就在于70年代末以来的邓小平改革实际是在毛泽东时代形成的“地方分权化”基础上进行的。她特别强调，邓小平的改革同样是依靠地方的，例如首先在广东、福建建立“经济特区”，以及1992年的著名“南巡”，都与毛泽东依靠地方发动地方的做法如出一辙。不但如此，在她看来，邓小平改革的地方分权道路，只有在毛泽东已经造成的中国整个社会经济结构高度地方分权化的基础上才有可能，邓小平时代的地方分权化实际是毛泽东时代地方分权化的延续。

但是谢淑丽特别指出，在“文化大革命”刚刚结束，邓小平尚未重新掌权以前，中国曾一度想走回50年代第一个五年计划那样的中央计划经济，这就是华国锋主政的三年。当时“文革”刚结束，很多人首先想到的是要恢复50年代。大家认为50年代第一个五年计划是黄金时代，那时候管得多好，第一个五年计划确实也很成功。华国锋当时提出的经济改革方案，是认为石油危机以后国际石油价格会很高，因此企图用“再开发十个大庆油田”的方式，以出口石油来换取外汇，然后买西方先进的科技，着重发展中国的重工业。这整套设想实际是想重新走第一个五年计划的路子，即重建中央计划经济的模式。但一方面，中国自己的石油储量根本不多，靠出口石油换取外汇的设想整个就是不现实的。另一方面，更重要的是，华国锋的这一经济方案必然要求把经济大权都重新集中到中央部委来。谢淑丽指出，这是完全不符合毛时代已经形成的地方政府的利益的。在她看来，在毛时代已经形成地方分权化以后，重新走回中央计划经济的道路在中国事实上已经不可能，这就是为什么华国锋那么快就下台的原因。

邓小平主政以后的中国经济改革，在整个80年代常被称为“让权放利”，亦即把权力和权利让给地方和企业。不过这里应该指出，当时很多人其实强调“让权放利”的主体应该是企业，而不是地方。换言之，许多人的思考和苏联东欧一样，把所有的注意力和精力都放在如何改造国有企业上，而认为把经济主要让地方搞不是经济学的正道。但事实证明，中国的经济改革成功，并不是因为中国的国营企业改革比苏联东欧更好，而完全是因为中国新的经济是在地方上发动起来的，尤其是由当时谁也看不起的乡镇企业所带动的。我们都知道，邓小平本人就讲过，乡镇企业的发展和根本作用是谁也没有想到过，中央也没有想到过，完全是乡镇和农民自己搞起来的。但西方学者几乎一致认为，中国乡镇企业的基础正是当年毛泽东的“大跃进”奠定的，“大跃进”本身当时虽然失败，但却在很多乡村留下了所谓的“社队企业”，这些社队企业就是日后中国乡镇企业的基础。

我们都知道，费孝通先生当年写“江村经济”，他是最早看到中国现代化的可能性在发展乡村工业，但是他同时指出，这种发展在当时即解放前的中国是不可能的。因为乡村工业的发展需要很多条件，比方说至少要有电，有公路，所有这些条件是那时中国的大多数乡村没有的。没有电、没有水、没有交通运输通达城市，怎么可能有乡村工业的真正发展呢？但是费孝通的梦在中国80年代实现了，其原因就在于，由于毛泽东从“大跃进”开始力图把中国的工业化过程引入到乡村，不断把中国的企业和经济下放到社会基层，使得中国的乡土社会不是外在于中国的工业化过程之外的。在毛时代，交通、水电以及至少小学教育和赤脚医生的进入乡村，都是中国乡镇企业在70年代后可以大规模发展的根本性基础。80年代中国乡镇企业的运作方式也几乎完全是“大跃进”式的，所谓“村村冒烟”本身就是“大跃进”的传统。虽然这种经济发展方式的问题非常多，比如重复生产和环境污染等等，以及大规模的放权给地方导致后来的中央财政能力下降，都是事实。但是我要强调，所谓此一时彼一时，我们不能用后来出现的问题就否定

中国的经济改革根本上是由乡镇企业搞活带动的。许多人常常想当然地以为，应该而且可以为中国的发展找到一条一劳永逸的理性化道路，可以走上所谓正规的现代化道路，但这种思路本身不过是削足适履而已。中国的事常常是前五年正确的做法，后五年可能就是不正确的，需要不断调整，不断创新。

简言之，邓时代的改革是以毛时代为基础的，所以我认为我们没有必要把这两个时代对立起来。从毛时代和邓时代的连续性着眼，实际上我们不应该把改革二十五年来成就和毛泽东时代对立起来，而是要作为一个历史连续统来思考。我以为我们需要摆脱那种非此即彼的思考方式，把改革的二十五年完全孤立起来，把它与前面的共和国历史相割裂，却看不见毛时代与邓时代的连续性。我们今天不但需要重新看改革时代与毛时代的关系，而且同样需要重新看现代中国与传统中国的关系，不应该把现代中国与中国的历史文明传统对立起来，而是同样要看传统中国与现代中国的连续性。

传统中国与现代中国

我们今天应该特别强调，中国漫长的独特文明传统对于中国的现代发展具有根本的重要性。现代社会的普遍特点是社会分殊化高、离心力大，因此一个现代社会如果没有足够的传统文明凝聚力，社会分崩离析的可能性相当大。我们前面曾经讲到，几乎所有传统大帝国在现代转型中都解体而分裂成许多民族国家。冷战结束以来我们也目睹了苏联的分崩离析、南斯拉夫的解体、捷克斯洛伐克分裂为捷克与斯洛伐克两个国家，甚至在发达国家也有英国的苏格兰问题、加拿大的魁北克问题等等。从这种角度来看，中国经济高度地方分权化的过程在西方人看来是不可思议的，因为如此高的地方分权化，从西方理论来看必然隐含解体的危险，许多人因此一直在预言中国不可能逃脱其他古老帝国的解体命运。但另一方面，也有许多西方学者认为，中国文明的独特性之一似乎就在于其巨大的历史连续性和不可思议的高度文明凝聚力。中国历史上的很多时期例如三国时代、南北朝时代等等，如果换成任何其他文明，都足以分成多个国家而很难再恢复统一，但中国似乎总是一次又一次地成为黑格尔所谓世界史中例外的例外。

有许多事情我们中国人自己习以为常，不觉得有任何独特，但在其他国家的人看来则非常奇怪而难以理解。我在这里因此想特别提出一个观点，即中国文明本身就是中国经济改革成功的一个重要因素。其中的例证之一就是改革开放以来海外华人大量回国投资的现象。我们现在都知道，中国大陆有很多海外华人资本的投资，例如港商、台商、新加坡华商，还有全世界各种各样的华人资本。我们对这些都早已习以为常，不觉得有任何特别之处。但世界上很多国家对这种现象感到又奇怪又妒嫉，其中最突出的就是印度人。我在香港大学亚洲研究中心有一个好处，就是从许多同事那里学到了许多以前不了

解的东西。我们中心一个法国同事是专门研究印度的，她告诉我说印度人非常奇怪，他们看到中国总是酸溜溜的，不是一点点酸溜溜，而是很酸溜溜，因为印度人心里觉得印度应该比中国好，他们最酸溜溜的就是为什么西方的焦点都放在中国。但也是因为这种心理，印度人总是在和中国比，对于中国和印度的差异也就特别敏感。我曾参加过一些关于“中国—印度”的研讨会议，发现印度学者最感兴趣的问题之一就是，为什么中国有这么多的海外华人资本，而印度同样有那么多的海外印度人，却并没有在印度经济改革中成为重要因素。印度和中国都是海外同胞最多的国家，现在中国官方数字海外中国人是3300万，印度2005年宣布有海外印度人2500万，其中在美国的就有150万，而且这150万在美国都是属于中上阶级。尤其在90年代的IT技术产业中，美国的硅谷有一个说法，认为其中40%最好的工程人员都是印度人。但印度人自己非常奇怪，为什么海外印度人并没有成为印度经济发展的一个很重要的力量，为什么印度与中国在这方面如此不同？

印度人自己觉得这是一个很大的问题。从1999年以来，这个如何吸引海外印度人回来投资的问题尤其被印度政府提到了印度的国家发展战略的高度。印度政府首先在1999年设立了海外印度人身份证，在全世界所有地方的四代以内的印度人，包括配偶不是印度人的，都可以申请“海外印度人卡”，有了这个卡可以随便往返，不需要签证，二十年内有效，还可以在印度投资、购房等等，都是朝这个吸引投资的方向发展。2000年印度政府又专门成立了“海外印度人委员会”，专门研究如何吸引海外印度人回来投资的问题。这个委员会提出而印度政府当即立法批准的一个措施，就是建立一个“海外印度人日”，定在每年1月9号。这个日子是特别有象征性的，因为1月9号是当年甘地从南非回印度号召发起反殖民运动的日子，甘地本人就是海外印度人，他是在南非开始当律师的。确定1月9号为“海外印度人日”，也就是希望所有的海外印度人都像甘地一样，为印度的发展出力。印度政府在

2003年正式发起第一届“海外印度人日”，全世界来了两千多人，规格非常之高，总统、总理亲自出席讲话。而且在2003年第一次会议上印度政府正式宣布，开始承认双重国籍。印度和中国一样是在1955年宣布不承认双重国籍的，但到2003年却宣布放弃这一政策，而首先承认六个国家的双重国籍：美国、英国、加拿大、新西兰、澳大利亚、新加坡。但这个政策宣布以后，引起很多印度人的不满，认为仅仅对这六个国家开放，明显地是偏向富人，因此有很多的批评。之后印度政府又做了一个改革，在2005年的“海外印度人日”宣布，只要对方国家承认双重国籍，印度就承认双重国籍。印度把现有海外印度人问题放在这么高的国家发展战略上，基本是因为看到在中国的经济改革中海外华人资本的投资是一重要因素；他们很纳闷为什么中国有，印度没有，因此作出种种努力希望中国有的，印度也有。

以印度作为对比，我们实际就可以看到，所谓海外华人投资的问题，并不是那么想当然的事。并不是任何国家的海外同胞都那么感兴趣回母国投资或发展的。大多数国家的人移民以后就和母国没有什么关系了，也没有那么多的感情牵连。我们知道现在中国还有很多“海龟（归）”，而且“海龟（归）”太多了，都变成“海带（待）”了。我们对此习以为常，不觉得有什么特别的，但在印度人看来，却觉得非常奇怪，不是很容易明白的。犹太人号称是最有凝聚力和认同最强的民族，我们知道世界上有很多犹太富商，但犹太人的国家以色列的经济并不是靠世界上的犹太富人投资，而是完全靠美国政府的经济援助的。

我们现在有必要强调，海外华人资本对于中国经济改革的成功是起了极大作用的。如果没有海外华人资本，至少最早的“经济特区”可能就不会那么成功。我们知道邓小平在1979年三中全会后宣布，中国将首先建立四个经济特区，第一批四个特区就是深圳、珠海、汕头和厦门。邓小平自己后来讲得非常清楚，这四个特区的地点选择，都是着眼于海外华人的。深圳当时是不毛之地，但是和香港是陆地上相连

的；珠海则是因为与澳门相连；汕头则是潮州人的老窝，而海外很多华人大资产包括李嘉诚先生都是潮州人；厦门则是闽南人的中心，因此利于建立与台商的关系。我们可以想象，这四个特区如果没有海外华人资本的话，恐怕不会那么成功的。中国从整个80年代一直到1992年，外商直接投资的70%都是华人资本。1992年中国修改外商投资法后，美国和其他国家投资开始多起来，但是从1992到1995年，华人资本仍然占外商直接投资的50%。80年代是中国经济改革的启动时代，海外华人投资起了非常关键的作用。我们自己对这种现象早已习以为常，但是从印度和其他很多国家如俄罗斯的角度来说，就非常奇怪，为什么有那么多海外华人资本如此热衷于回中国投资，为什么海外印度人或海外俄罗斯人就没有那么大的热情？而且我们知道香港、台湾很多人都是1949年以后逃出去的，很多人是仇恨共产党的，很多人是很怕共产党的，但一有机会他们仍然想回来。

这好像是中国比较独特的问题。中国人尤其是老一代，叶落归根的观念非常强。19世纪中国最早开始移民到美国去打苦工，当时遇到一个很大的问题，这些人死了怎么回来？我的一个香港朋友有一个很好的研究，指出当时是用棺材运回来，整个运的过程很复杂。中国人怎么会那么复杂，埋在哪儿不行，非要回来。我可以再补充一个例子，有一些现象是中国文明特有的。例如在台湾，两蒋的遗体问题是个非常大的政治问题，蒋介石已经死了那么多年了，却不能安葬，老是放在上面，因为按中国传统他要回老家的祖坟去安葬。这个问题在台湾变成了非常敏感的政治问题，两蒋一定要回大陆安葬，实际成为国民党坚持“中国认同”的一个象征性事情。我们知道蒋家第三代很惨，男的基本上都死光了，而且死得很早，而台湾人是比较相信风水的，风水师就认为，这是因为两蒋棺材老是暴露在外面，破风水，不利后代。这些问题是中国文明当中比较独特的，非常麻烦。两蒋最近是安葬了，但是仍然不叫正式入土，而是叫“厝葬”，暂时入土，也就是临时的安葬，以后仍然要迁回老家去安葬的。我们不要小看这些事

情，这次连战和宋楚瑜回大陆拜祖宗三跪九叩，我们都很感动，感动什么呢？有中国文明的因子在里面。我们最近从连战在大陆的讲话也可以看到，传统的中国历史文明对整个中国和中国人具有很强的凝聚力。

结语

我今天想提出的问题就是我们要重新去看我们的中国。可能我们对中国的了解都还只是刚刚开始，我们要重新去了解。包括这二十五年的改革为什么有这么大的成就，都需要重新了解。要重新认识中国改革成功与毛泽东时代的联系和连续性，重新认识中国传统历史文明对现代中国的奠基性。我们今天要强调，孔夫子的传统，毛泽东的传统，邓小平的传统，是同一个中国历史文明连续统，套用从前中国公羊学的一个说法，就是要达成新时代的“通三统”。

总结地说，21世纪最大的问题是要重新去认识中国，而且要在比较当中才能真正地了解我们中国。因此有一点我不希望被误解，我不同意有些人主张现在可以完全不理睬西方，而只需要就中国研究中国。我历来强调的是，要深入研究中国，必须首先研究西方。因为事实上我们现在是生活在一个西方主导的全球化世界中，西方的影响无所不在。所以研究中国很重要的方面，就是要研究西方，只有深入研究西方，我们才能有自己的辨别能力。

首先我们必须了解，一百多年来实际上我们都是用西方的视角来看中国，马克思主义也是西方的。中国人从20世纪以来，当我们说“中国是这样那样”时，实际背后总是隐含着“西方是那样那样”的看法。20世纪以来，所有对中国的讨论其实都是在做这类比较。比较本身没有任何不好，问题只在于很多人自以为了解的东西实际常常是靠不住的，你以为你了解西方，但通常大言不惭谈论西方如此这般的，往往都是对西方不甚了解的人。我们深入了解西方以后，就会知道很多中国人所说的西方往往都是不知所谓的东西，西方并不是像这些人谈论的那样肤浅。成天说点西方意识形态的外在话语例如高唱民主自由之类的口号是容易的，不需要什么智商的，但要深入认识西方则不是那么简单那么容易的，即使西方人本身也并非一定就是了解西方的，就

像我今天所说并非中国人就一定了解中国一样。要认识西方和认识中国都是要花大力气大功夫的。

中国人真正了解西方的其实不多，乱套西方的多。今天其实人人都在参考所谓西方，我们当然需要不断参考西方，问题是怎么个参考法。比如说我们今年是2005年，是不是中国的2005年就要参考西方的2005年？是不是2003年的北大改革就要参考最新最近的哈佛大学的做法？这种胡乱的所谓“国际接轨”是可疑的，很可能变成根本不了解西方的历史而没有头脑地参考西方。我个人认为，今日中国最值得参考的西方，或许是1800年前后的英国和1900年前后的美国，这两个时间段比较接近2000年左右的中国。1800年前后，英国的工业革命造成了英国社会结构的巨大变化，1780年以后，一方面是大幅度的经济增长，一方面是大规模的贫富差距，社会矛盾尖锐。我们需要了解英国在其现代转型的这个关键期是如何解决现代经济发展所带来的尖锐社会分化和社会冲突的。另外是1900年前后的美国。确切地说，美国南北战争结束后，从1870年到1930年左右是美国的现代转型期，经济和社会结构都发生了巨大的变化，同样一方面是高速的经济增长，一方面巨大的社会分化和社会冲突。所有的情况都同我们现在非常相像，有各种各样的社会运动，有对于美国新富阶层的强烈抨击。这一转型期的社会矛盾和冲突一直到1930年代罗斯福的所谓“新政自由主义”才形成一种新的社会政治格局，“新政”是一个社会各方多少可以接受的、大家妥协的产物，虽然很多人仍然不满意，但好歹多多少少有了一定的社会共识。英国和美国在现代转型关键期的许多做法对我们是有参考价值的，我们对于西方的了解和参考，要从我们的问题意识出发，才能知道西方的哪些方面对我们是有启发的。因此问题并不是要把研究中国和研究西方对立起来，而是要更深入、更广阔地研究西方。我们要大规模地研究西方，深入地研究西方的整个历史，因为不管怎么样，西方在各个方面影响着我们，影响着我们的思考。只有造成一大批真正深入了解西方的人，才会发觉很多人说的所谓西方往往

是似是而非的，所以研究中国很重要的方面，恰恰就是要深入地研究西方。

评论

朱苏力（北京大学法学院院长）：

这个评论我从两个方面来讲，一个是中华文化，这个中华文化包括了经济方面，政治和文化的方面，包括了思想方面。必须要有一个清醒的意识，中国是一个大国，我们属于一个古老的民族，我们属于一个古老的文化。毛泽东曾经讲过，中国人应该对世界做出重大的贡献，不然的话，会被开除球籍。中国人一直是有所谓泱泱大国的气度，但是近代以来很多中国人，特别是我们这一代人，都曾经很激进，曾经怀疑中国文化能够给我们的民族带来什么，有一段时间曾经认为我们应该快速地加入到所谓西方文化当中。西方文化其实也不是真正的西方文化，只是在非常有限的资料当中想象出来的西方文化，是凭着自由、市场经济、两党制或者是宪法、法制这几个抽象的词想象出来的。但是我觉得到90年代以后，特别是21世纪以后，我们这一代人都有一个雄心大志，无论是偏左一点的还是偏右一点的，都对文化的认识开始有一个新的转变。可能在思想界来说，比如说今天在座的甘阳，更注重思想，稍微“新左派”吧。我还遇到其他一类学者，自由派知识分子，比如说张维迎，他现在在写一本著作，大概是想对儒家的思想进行经济学分析。他认为儒家思想是最伟大的制度创造，他要从经济学上分析为什么是最伟大的。包括林毅夫先生也是如此，他认为我们这一代学者应该为中华民族做贡献，随着中国经济的发展，我们必须对自身文化特征，对我们自己的制度，对我们的优势做出解剖。

我还是比较相信马克思主义。如果一个学说不能对这个制度，对经济问题提出一种解说，即使是理论化的东西，意识形态的东西，这个学说也是不完善的。美国的制度很大程度上并不是美国的制度本身。我们很多在座的同学实际上没有去过美国，但我们看好莱坞影

片，通过这些方式感受到美国人是什么样的，美国的司法是多么讲正义，律师是多么讲正义，法官是多么公正，诸如此类。美国这些文化上的东西，包括我们读的许多著作，都是这种实例。因此中国在21世纪当中最重要的问题，像甘阳刚才讲的，是我们要重新认识我们自己。现在讲所谓和平崛起，这是一个政治口号，我借用这个口号。和平崛起不光是说崛起的问题，也不仅仅是说我们不用武力的问题。和平崛起的另外一个含义实际上就是意识形态的崛起，使它有召唤力，当然它必须伴随着经济实力，比如说人民币在周围国家基本上都通用。前不久我去台湾，台币是最没用的，但是人民币走到哪儿，走到阿里山去都能用。在山上我就看一个木雕城，我说能用人民币吗？他说行行，我说人民币怎么用，他说有去大陆的。这是经济实力的影响。

我们对自己的文化，五四以后都有一个传统，我们否认的太多了，这种否认是基于什么呢？基于我们希望自己超越自己，但是另外一方面，也是不理解自己。所以我觉得甘阳先生今天讲的问题，其实也是我们一直要思考的。我觉得我们这一代人还是有一些五六十年代人的情结，我不知70年代、80年代、90年代出生的人有没有这种情结了，其实我相信永远都是有的，理想主义的东西，追求超越的东西，应当是在每一代中国人的心目中都有的。甘阳先生讲的问题就是我们怎么样去重新认识，不仅仅是认识我们几千年的文明史，也包括毛泽东的这一段历史，包括我们过去25年的历史，这是非常重要的。没有这个东西就等于你不自信，就像甘阳说的，我们常引证哈贝马斯如是说，却从不说“正如孔子所说的”。有一个讨论中国的案件，一个中国的学者说“正如美国大法官在1804年所说”，这怎么类比？这种修饰语，体现了在潜移默化当中接受西方作为判断标准。这个问题是很重要的，比如追一个女孩子，如果你自己都没有自信心，你怎么去追求这个女孩子，一定要有自信。而这种自信是建立在什么上？重新认识历史，客观地去认识历史，我觉得这是非常重要的话题。

另外一方面，我想挑战甘阳的，就是怎么去解释它。甘阳提出了问题，但只是把问题提出来了，关键是我们怎么去解释它。我觉得我们需要尊重人文学科，尊重文史哲的传统和中国的传统文化，但是要解释它，可能还是需要更多的社会科学。为什么在50年代，或者在五卅时期，很多人急于去批评它，我觉得就是因为传统文化本身隐含着一种道德主义的评价，而缺少了一种现代社会科学的评价。前不久，费孝通先生去世了以后，大家评价他最好的著作是《江村经济》，但是我写了一个很短的文章，我认为他最伟大的著作是《乡土中国》。为什么说他的《江村经济》好，是因为英国人说他好。但是《乡土中国》用短短的15篇文章，解释中国儒家文化和传统社会，这是一个社会科学的解释，帮助我们用很细小的事情去理解中国。我介绍给法律系的学生读，他们读完了以后，都觉得写得非常好。费孝通先生不是用一种传统的儒家学说来解释，他是用一种科学的眼光去解释。这除了因为他到西方接受过训练以外，更重要的一点，他是一个天才，是20世纪中国最伟大的社会科学家。80年代我在北大看了他的书以后，一下对中国的文化有了理解，原来中国文化有很多的道理在里面。可能有些东西我并不完全赞同，但是基本上觉得他非常有说服力，而且这种雄辩和说服力，是在一个世界知识文化市场当中进行交流。所以从这方面来说，我们这一代人能做的工作比较少，但是一代人必须要坚持，把西方文化的传统、社会科学的传统、自然科学的传统更多地纳入到中国文化当中来，有容乃大，才能促使我们对自身有更深刻的理解。

古希腊时代就提倡理解自己，但“了解你自己”这句话变成个人主义了：知道自己是什么，知道自己想要什么。不仅对于一个人应当了解，对于一个民族、对于一个社会都应当了解，而且可能需要用一些新的思维方式、新的范式来了解。作为学者，其贡献就是提供理论上有说服力的解说。很大程度上我们也关心政治制度层面，但还是不太关心，书生气比较足。我们至少要从理论上提供一种解说，而不单是

出一本畅销书，或者是在美国有学者引证。像我们看《乡土中国》这样的著作，你觉得这是一个经典，15篇文章解说两千多年中国文化的主要方面，这样的著作才能够使中国文化走向世界。所以我比较赞同甘阳先生曾经讲的，要从民族国家走向文明国家。如果说中国是民族国家，世界上有将近两百个民族国家，但如果中国是文明国家，那就是说中国代表了一种文明形态。这要靠我们经济、政治、社会的发展，通过我们一代代人的创造，来推进中国文化在世界上的影响。当然这并不是说我们一定能成功，但我们必须要做，要证明我们是有意義的，我们活在这个世界上不是白费的，不是西方人已经把理论都讲光了，我们来翻译一下。到了哪一天有人说，你知道甘阳吗？不要以为这是开玩笑，为什么我们就不能这样去想象呢？我不是说人有多大胆，地有多大产，但是你要有这个雄心壮志，为什么不可能是我们当中的人呢。我们的智力在人口当中是呈正态分布的，我相信中国13亿人当中应当有一些优秀的人才。我看很多西方学者著作的时候，就想这个道理我曾经也想过，怎么他敢讲，我不敢讲，这就是我们的心理。甘阳提出的这个问题，其实是很值得我们关注的！

汪晖（清华大学人文学院教授）：

崔之元教授组织的“北京论坛系列”我差不多每次都在场，这几场讨论很有意思，我做一个最简单的回顾。第一次Ramo先生来讲“北京共识”，他提出两个判断，他说西方没有中国学，他说西方所有关于中国的学说都说错了，我们怎么还能承认中国学呢。当时我做评论，特别提到不要迷信西方的社会科学，好像跟刚才朱苏力教授说得有点不太一样，不迷信是要重新找文化的自信，不是说不去学习。我想补充甘阳先生演讲当中对章太炎先生提出的一点微辞，这个微辞有道理，亦即太炎先生等的反满民族主义大概是六年的时间，此前不是，此后也不是，也就是那几年一个很特殊的时期。不过章太炎在晚清要推动一个新的中国的出现，提出的第一个问题就是什么是我们的自信，用

的佛教的用语，自信到底在哪儿？我们要找这个自信，如果没有自信的话，一个社会什么都没有。鲁迅先生是他的学生，跟着他学，那时候写的论文差不多都是模仿了章太炎的东西，用真正的古文，古文本身是要找中国的自信，形式本身的探索是对自信的追寻。鲁迅在一篇很著名的文章《破恶声论》当中，他说你要做国民学民族主义，这些都是伪士，都是假的，还有人说我们要成为世界人，那也都是伪士。鲁迅有一句话，在当时的人很不好理解：“伪士当去，迷信可存。”什么是迷信可存？为什么要有迷信呢？他说的迷信是中国文明里面想象力的根源，换句话说，是寻找自身自信的过程，不是一个简单的回到某个教条里面，不是孔子曰孟子曰，而是在文明的基础上有创造性的想象。所以他说迷信可存的部分的意思是在自己有自信的基础上，要有这个想象力，这一点非常有意思。

第二，甘阳先生刚才是上下五千年，纵行几万里，从东到西，各大文明都谈到了。其中提到了一个问题，他说到黑格尔的历史哲学，说文明从中国这儿开始，最后走到了日耳曼，一个新型的国家的历史终结了。还有一个现代20世纪的另外一个哲学家，亚斯贝尔亚，写过《历史的目标和起源》，其实是受那个影响，在那个书里面他提过一个问题，很有意思。他认为历史所有的母体起源都在亚洲，所有的文明就是从亚洲起源的，认为欧洲人，是从黑格尔的历史观发展来的，有强烈的危机感。欧洲人最大的危机是什么？他说欧洲人最大的危机就是有一天会丧失自我意识。如果欧洲人不自觉的话，就会退回到亚洲巨大的母体里面去，因为亚洲是孕育所有文明的母体。当然这是欧洲中心的历史，也就是一个脱离亚洲的历史，脱离亚洲是欧洲意识的根源，如果没有这个不断的摆脱的话，有一天他就变成亚洲了，这是很有意思的一个问题，因为如果讲到这一件事情，当然就会很自然地想到日本明治维新以后，日本提出脱亚入欧。现在经常有人说，不仅日本脱亚了，中国人也脱亚了，虽然我们今天穿着西服，民族服装都没有了，我们的自我意识非常弱。在这个过程当中，有重新找回自信

的问题，当年还是章太炎先生提到的，他的理解当然跟康有为先生不一样，但是最终某个面上还是比较接近，重新来找，到底怎么来理解中国根本性的问题，重新理解中国。

甘阳先生的叙述有两个层面的问题。一个层面甘阳先生对我们知识状况、社会自我意识状况是非常不满的，因为我们现在完全是跟着别人，完全以别人作为尺度，在自觉的层面我们已经没有自信了，所以我们老是拿别人作为一个尺度。甘阳先生另外一个讨论是说，在我们的历史实践里面，这个连续性从来没有中断，所以他说改革开放25年的新传统，从晚清改革以来，整个中国前赴后继，可歌可泣的20世纪的历史，是缔造中国现代文明基础的历史。要想把那个历史从我们的世界当中抹去，就谈不上我们当代世界的历史。如果你讲到20世纪，20世纪似乎也是脱亚入欧、整个学习西方、摆脱我们自己文明的一个过程，但是同时在一个层面，像“五四”我们今天看成是激进反传统的文化运动，但是只要我们看一看鲁迅，甚至郭沫若，看一看陈独秀、胡适、李大钊，在他们的文化实践当中渗透的文化精神，毫无疑问是没有中断这个历史。

有一个左翼的理论家葛兰西说过一句话，他说有两种不同形态的理论，指当时的无产阶级有两种理论的形式，一种是他的日常生活实践，实践本身是一个理论，对于当时很落后的社会阶级来讲，实践的理论性要比自觉意识的理论性先进得多，实践中这个逻辑理念是对自己的历史处境当中不断应对的过程的体会，他的理论的先进性，远远超过了他的自觉意识，因为他们的自觉意识都是统治阶级的意识，别的统治国家的意识等等。这是葛兰西左翼的理论，我们读马克思的理论就可以知道马克思的阶级理论，是从自在的自为的理论当中发展出来的。但是这个理论对于我们是有启示的，这个启示就是说，我们对于自己的意识层面进行反思的过程，同时是对我们自觉的社会实践的再思考的理论总结的过程，恰恰是你的理论创新，所谓寻找自信的过程，不是否定这个实践，而是通过把这个实践里面所体现的自己不自

觉的理论的先进性，把它上升到一个高度，因为没有上升到这个高度是危险的，因为这个行为受到后面其他的意识形态、霸权的支配。所以在这个意义上，重新认识中国的过程，离不开我们非常具体地讨论我们的实践过程。而要理解这个实践过程，首先要了解实践的主体在哪儿，这时，一个在哲学上似乎不太时髦了的观念变得有意义，就是重新来寻找主体性，也就是自信的问题。这个部分是所有的理论创造和我们实践研究根本的出发点。

刚才朱苏力教授提到费孝通先生的研究，我也想到另外一个学者，假定完全按照西方的社会科学这样走下去，中国解释不了，西方也解释不了了。当然不是要否定社会科学的学习，但是另外一方面，他用了一个中国老的概念，这时候我们要重新有智慧，我们要把智慧的视野和知识的视野重新结合起来。换句话说，智慧的视野是对我们自己习以为常的观念、方法、范式、知识本身构成一个反思的视野，自己给自己创造出这个视野，才能找到自己的自信，这是一个新型的创造过程。到现在似乎是各种各样的中国极其复杂的现实放在我们面前，我们所有的人都感觉到认识中国的困难，但是这个困难本身好像提供了一个契机，这个契机给我们一个创造性的机会和空间，这个时候好像到来了。

中篇“中西绘画，要拉开距离”

2006年5月在“现代性与20世纪中国美术转型”跨学科研讨会上的发言

谢谢主席，谢谢各位。我因为昨天晚上刚从北京赶回来，很匆忙参加这次会议，实在没有时间做充分准备，今天说的基本上是一些很不成熟的想法。

我的题目“中西绘画要拉开距离”，很多人都知道这是潘天寿先生的一句话。所以我想从这句话发挥讲一些想法。从中国美术界来讲，潘天寿先生这句话是有一个背景，基本上20世纪的中国美术虽然林林总总有很多派，比较大的两个趋势，一个是可以称为“中西融合论”，主要以徐悲鸿先生为代表，还有林风眠先生等。另外一派则以齐白石、黄宾虹等为代表，比较坚持中国传统美术的道路，而理论上特别鲜明、特别自觉的表述是潘天寿提出来的，就是“中西美术要拉开距离”，我们不妨称作“中西距离论”。

这两个分野，这两个取向，当然并不是中国美术界所特有的，在20世纪中国广义的总体的思想文化学术界，基本上都可以看出这样一个两分法。比方说从一般的思想文化的倾向上来看，以梁漱溟为代表，比较强调中国文明和西方文明的异义。另外一方面比较多的人则强调中西融合论，最有名的代表可能是钱锺书先生，所谓“东海西海，心理攸同”，强调的也是一种融合论。这样的融合论当然比较多，我们看20世纪中国的历程，不管是美术也好，还是其他文化艺术也好，毫无疑问中西融合论是压倒性的主流。理由很简单，因为在20世纪，中国人对自己传统的东西基本上都采取全面否定、全面排斥、全面批判的一个路向。所以凡是坚持传统的，虽然也有一定的生存空间，但总体上说，所有和中国过去相连的东西，都被看成是封建的、反动的、落后的。这种情况在1949年后并没有得到改变，中共掌握政权以后，实际上“中国画”曾经被取消过。记得没错的话，江丰当中央美院的院长时明确地提出来，中国画不科学，所以国画系很多都被取消了，国画系和油画系合并，实际上是被排斥。相当一段时间中国画几乎跟中医一样都被看作所谓“不科学”。这样一个倾向，我想在20世纪的脉络里是比较明显的，就是说中西融合论是主流。如果以美术界来讲，中

西融合论本来也有两大流派，一个是徐悲鸿的流派，比较强调融合西方写实主义的传统，另一个可能是以林风眠为代表，比较强调现代主义，野兽派、抽象派这样一些东西，但是基本倾向仍然是融合论。

当然我想强调一点，在20世纪的过程中，无论中西融合论，还是中西距离论，两者都对中国现代文化有很大贡献。

但是现在的情况有点不同，90年代后的全球化运动环境下，中西融合论可能会有另外一个变化。因为以往的，无论是钱锺书先生也好，或者是徐悲鸿、林风眠，融合大体是指“融合进来”，比方说把西方的无论是绘画技术、技巧，或者是西方文化思想融合到中国思想里来，这种融合论是从明确的中国文明自主性出发的。但90年代到现在，大概更多的是追求被融合出去，追求“被融合”，这种融合论的背后已经没有对中国文明自主性的坚持。美术界又是相当鲜明的代表，现在的表现主要是看怎么被卖，看国际拍卖行。所以现在你说画的好坏，谁说了算？那是国际拍卖行说了算。我想我们从一个有健康常识的角度来说，大概都会承认，卖得好并不等于就是好画，卖得好的东西未必就是好。但实际上我们并不能否认，卖得好就等于好画。因为它实际上就会被人承认，还有什么东西在今天比金钱更有说服力？他那个画，卖到几十万几百万一张，你还敢说它不好？你这个画卖不出去，你还有什么发言权。

所以艺术的标准现在不在艺术，文化的标准不在文化，而在金钱，艺术界只不过是涉及到的金钱额比较大，表现比较突出而已。我在来之前——因为我上两个月都在北京——和北大艺术系的朱青生谈的时候，我问他最近拍卖行有好几幅画拍得价钱非常高，你觉得正常吗？他说他也认为不正常。我相信艺术界的人（正好今天高名潞也在）大概都有一种矛盾心理，就是一方面他们都很赞成支持一些国际拍卖的事业，以便提高中国的绘画也好，艺术品也好，在国际市场上的价格；另外一方面，就是再赞成的人，心里也会有一种担忧，认为

中国的美术艺术会完全被金钱所corrupted，而且导致标准很难维持。这种矛盾心理是可以理解的。

但是，在这样一个新的加速全球化的时代下，我觉得潘天寿他们这一代比较少数派提出的“中西绘画要拉开距离”，或许会有一个特别新的含义。我个人认为“中西距离论”或许可以扩大到对整个中国人文学事业的一个总体性原则，它在21世纪应该得到特别强调。一个原因是，在目前情况下再谈中西融合，很可能更多的只是庸俗化的融合论，实际也是主要融合庸俗化的东西，越融合越庸俗，越庸俗越能融合，整个全球化基本上是一个全球金融市场、金融化、货币化带来的全面庸俗化倾向，这是无法否认的。

但是在谈所谓的“中西绘画要拉开距离”的时候，我们需要对它有一个比较确切的了解。这不是片面的要用中国绘画来排斥西方绘画，或者用中国文化来排斥西方文化。不是的，因为潘天寿他们当时提出“中西距离论”的同时实际上还有另外一个原则，就是所谓“中西文化两端深入”。这两个原则——中西拉开距离，中西两端深入——和潘天寿他们二三十年代在杭州艺术专科学校的教学实践经验有很大的关系。

“两端深入”就是对中国和西方两端都要做深入研究，但是两者要保持距离。这是二三十年代杭州国立艺专的一个非常明显的特点，一方面中国画有黄宾虹、潘天寿，另一方面油画有林风眠。他们所走的路线是截然不同的：潘天寿他们是完全强调中国画包括技巧技法的所有方面，致力于研究和开发中国古典绘画的可能性空间；另外一方面林先生致力于研究和扩大油画和西画的空间，但是同时他们都是很好的朋友。潘天寿先生是一直比较反对把油画中国化，比较反对把西方文化中国化，同时主张中国文化要拉开距离以保持自己的特长。我不久前看了潘公凯先生在十年前的文章，大概是96年，谈当时浙江美院教学科研的方针和方向的时候，曾经谈“两端深入”的问题。这个和我的想法很相近，因为最近一年多我基本上比较关注中国大学的通识教育的可能性和设置问题，这个学期在清华也是在试验通识教育。

我觉得应该把“两端深入”作为一个不但在美术界，而且在中国大学基本教育方面的原则，是可以通过通识教育而把它贯彻和发挥的一个可能的原则。这样一个所谓“拉开距离”、“两端深入”的思路，我下面把它发挥成几个方面来讲。

第一点：拉开时间的长度，以抗拒、抵抗、抵消全球化带来的空间距离的消失。

这个问题我待会儿会讲一下，因为我对目前美术界谈的所谓“当代性”——我猜想它是对西方美术界、艺术界所谓contemporaneity概念的一个翻译——有相当大的保留和怀疑，我基本上是反对的。不过当然我首先强调，我对美术界最近情况的了解非常有限。反正潘先生也在，高名潞也在，可以纠正我。我待会儿会讲这样一个问题，即全球化带来的最大的一个问题是空间距离的消逝，这会带来很多问题。我认为这样情况下不是要盲目拥抱空间距离的消逝而大谈什么contemporaneity，而是应该反其道而行之，要拉开时间的长度，扩展时间的距离，来抵消空间感的被缩短。这样的拉开时间长度的做法，在实践上意味着拉到尽可能的长。

比方说，大学的人文通识教育应该强调中国和西方两边的古典和经典。这是我最近一两年来一直在想，和很多高校的同仁朋友一直在谈的问题，也就是以古典来抵消过分的当代化、当代性，以古典文化的深度和长度来抵消过分当代化的庸俗性和浅薄性，这是第二点。

第三点，我想这里实际蕴含着拉大少数人和多数人之间的距离。我相信，这样一个取向，无论是拉开时间的长度还是强调经典阅读的投入，基本上会是一个比较少数人的事业。可以想见，大多数人当然是追随最现代、最当代的潮流，他们不会觉得最新的就是最肤浅的，而是觉得最新的就是最好的，最好的就是现在的moment。这种倾向基本上有一个非常大的全球商业广告在推动，这种强调短平快、方便面式的一次性消费的东西，对大多数人来说是不可抵抗的。

我觉得刚才林毓生先生讲得特别好，说韦伯的disenchantment应该翻译成“不再迷人”，也就是说韦伯等西方思想家认为现代社会是一个“不再迷人”的社会，而中国许多知识分子却肤浅地觉得现代社会特别迷人。不过我个人觉得，这问题可能并不在于中国和西方的差异，而是少数人和多数人的差异。像韦伯这样感到现代世界不再迷人，不再可爱，在西方也是少数人。大多数人都觉得很幸福，这和中国没有什么区别。因为现代社会的一个特点就是为大多数人所设计的，一种很舒服的、很自由的生活。比较痛苦的是少数人，少数人之所以痛苦，是因为他有一个历史文明的视野，他感觉到一种历史文明的消失。大多数人并不认为这有什么好痛苦的。

第四点，就是在文化和思想的领域上，要看到这些无论当代性、现代性还是后现代性的说法，所有这些最终的辩护，在西方说到底无非都是民主化，亦即思想文化也开始民主化，所以人人大谈艺术和生活没有区别，艺术家和一般人也没有区别。但我想，这里恰恰应该旗帜鲜明地提出，在思想文化上反对民主化、反对平民化。这一点我要补充一下，我十年前曾经发表过一篇文章，《自由主义是贵族的还是平民的》，引起很大的争论。我那篇文章讲的是社会经济生活的民主化，强调平民性。这一点我仍然坚持，在社会经济层面，在物质生活资料的分配上，要强调民主化和平民化。但是在思想文化上、艺术上，要强调贵族化，反民主化，反平民化。我认为这两点并不矛盾而是互补的。

最后一点，如果回到中国文化的脉络上，这实际同时意味着在中国要重新建立“成年人的文化”，来抵制青少年文化。我想，某种意义上中国古典文明基本上是一种中年人的文化。我曾经在北京和潘公凯先生有一次很长的谈话，也就是这次谈话使我改变行程，来参加这个会。我想有一点非常有启发，就是以国画而言，确实青少年是不大会欣赏的，这是一个事实。油画五彩鲜艳，小孩儿一看到就很高兴。同样，虽然你可以说唐诗宋词小孩也能读，但是我觉得真正比较有领会

的恐怕也是要中年人。我觉得中国古典文明无论在哪一个境遇里，它基本上都是成年人的文化。当代中国，包括香港在内，一个很大的危机是成年人文化的完全失落。

因为我涉及领域比较多，这里可以谈一下一个社会学的问题：中国现在某种意义上是没有“父亲”的。现在父亲都不像是父亲，父亲并没有资格教育儿子，而是儿子来教育你。这个很简单，因为儿子玩的肯定是最新的、最先进的东西，而且代表西方文明最新发展，你怎么可以说他呢？现在五六岁的小孩玩的各种游戏、各种东西，大人都不懂，他们觉得很羞愧，自尊心是完全没有的。社会学界有几个人在做调查，我觉得这是一个非常严重的问题。因为父母亲自己没有好坏的标准，什么都不敢说。任何东西只要它是流行的，一定是好的。这样你就完全放弃了父母的责任。这会导致一个结果，即不仅是中国，而且大概所有非西方社会，和西方社会会有一个差异，这个差异在于，西方虽然也是青少年文化非常蓬勃，但是西方的成年人文化并没有崩溃。所以在青少年文化之上，仍然有一个成年人文化在支配着，或者至少平衡着。没有让青少年文化支配全社会的趣味和话语。

但中国却越来越为青少年文化所支配。我们可以看见，中国现在整个社会都“青少年化”，而且年龄是越来越小：作家年龄越来越小，画家年龄越来越小，“超女”的年龄越来越小，都在办五六岁的“超女”了。我最近在北京待了两个月，令我大吃一惊的地方，是家长都趋之若鹜要把小孩子送去做“超女”。我们如果从香港来看也一样，看最近十年好了，我们发现歌星年龄越来越小。TWINS大家都知道的吧，十五岁出道的吧？下面肯定还要早，十三岁、十二岁，然后越来越小，以后可能是五六岁，而且淘汰率极高，不可能耗很长的，一年左右就报废，以后可能只红半年就完了。娱乐圈如此，我们的大学也好不到哪里去。我1999年刚到香港大学的时候，香港一般来说拿到一个项目要做三年研究，以后变成两年，现在都是一年，有些研究项目甚至是

六个月和四个月，钱刚刚拿到，还没有焐热，已经要交研究报告了。这都算什么研究，都是快餐速食。

这种现象在现在是弥漫性的，要为此找到一些根源。我觉得我们都有一种相当的无力感，无法抵制。很大的体制力量，全球化力量，在推动着所有这些东西。最近一年多我基本上觉得，唯有一个可以着手的地方，就是教育。应重整中国教育，特别是大学教育，因为中小学教育你也管不了，这个已经是没有办法的了。大学教育是不是有可能，因为这会直接牵扯到学者和知识分子可以用力的地方。如想纠正这样一种极端性的、一切只讲“当下性”和“当代性”的倾向，很重要的一点是看中国的学者也好，艺术家也好，是不是还有可能重建一个中国自身的学术文化共同体。全球化之后所有的东西都是发散性的，支离破碎，互相之间没有共识，因为每个人忙于应付自己的小小专业中一点点的所谓研究项目，实际上是些越来越鸡毛蒜皮化的东西。

这样的状况通过通识教育也许能够改观。这次和清华大学合作，我觉得中国的通识教育应该简化，不要这么多五花八门的、学什么“哈佛方案”的等等。你看美国20世纪的通识教育的历史，从哥伦比亚大学的模式来看实际上比较简明。我和很多的朋友在谈的问题是，中国大学通识教育可以简化，贯彻“两端深入”的原则，建立西方文明和中国文明两个科目作为通识教育主干。当然这个马上会受到台湾朋友的批评，认为我仍然没有“杂多文化”的观念。这个问题，我有我自己的看法，因为在我看来美国学院里流行的所谓“杂多文化”，根本就是一个虚像，假相，在美国哪里有什么“杂多文化”？根本就只有一个文化，就是“美国文化”。我的老师布鲁姆（Allan Bloom）就曾经尖锐批判西方学术界近年来大谈非西方文化的时髦即所谓“杂多文化主义”（multiculturalism），认为这种“文化民主化”时髦其实根本就没有向非西方文化学习之心，而只是把美国流行的“文化研究”特别是性别研究、种族研究或同性恋研究这类“政治正确的学术”输出到非西方国家。这恰恰是一种“恩赐”心态，是一种“伪装的新帝国主义”（a

disguised form of a new imperialism) 和文化上的“美国和平队心态” (the Peace Corp mentality)。在他看来，今日以“文化研究”为名研究非西方文化的学术工业越发达，所有非西方文化也就越被加速美国化，结果只能是“杂多文化成为美国校园文化，而美国校园文化成为全球知识分子文化”。^[1]我很同意他的这个批判。因此我的基本想法是，中国大学的通识教育不能仿效现在美国特别流行的表面上的杂多文化主义，杂七杂八什么都来一点，而是应该一方面以中西文明两方面作为主干，另外一方面是以经典文本阅读为中心。假定有这样一个可能性的话，或许会有利于重建一个比较长的历史文明视野。^[2]

我现在就回到我刚才讲的第一点，稍微作些发挥。我觉得全球化的最大的问题，而且很多人比较标榜的，是空间化这个概念。空间化概念某种意义上并不是我们日常经验所理解的空间距离，相反，它意味着空间距离完全消失。最明显的是在社会理论方面。西方社会理论原本的基本构架是一个时间概念，如传统与现代，传统社会与现代社会，传统文明与现代文明，是以时间向度作为基本构架的。全球化之后，90年代以来，所有社会理论都是在强调空间化。所谓空间化就是说，因为航空距离的缩短，加之电子信息等所有网络系统进一步导致空间距离消失，因此所有的地方，所有的人，所有的东西都是同时性的、当代性的，没有也无所谓“传统”，也无所谓相对传统而言的现代，大家好像都在同一起跑线，都是一个全球化标准时间。这样大家似乎都很happy。但这样一来其实造成了一个非常大的问题和假象，因为它使得所有文明的历史维度、深度统统消失，整个世界变得日益的空洞化。

我刚才说我比较怀疑美术界的“当代性”概念，我觉得“当代性”概念背后——这一点可能高名潞可以纠正我——实际上是全球化带来的一个空间化的概念。虽然我们都知道，对这样一种概念，从西方学界开始都比较焦虑，因为它意味着一切都越来越一体化，越来越单一化、同质化，所以你看到现在很多人谈所谓差异。但是我们今天必须

承认一个非常古怪的现象：这就是越谈差异，越没有差异；越谈所谓杂多文化，越没有杂多文化，都是一样。你再看青少年文化，看广告文化，完全是单一化和单调性的。表面上看好像越来越个性化，其实越谈个性越没有个性。你去看看博客网上的大学生，全都一样的，千篇一律。这是表面上的个性化，而实质恰恰是没有个人自我。

这样的状况，到底如何纠正？我刚才提出一个想法，就是拉长时间维度和历史视野。中国文明数千年，西方文明也比较长，如果拉长时间距离和历史维度，或许可以抵制这样的当代性同质化。我强调要同时拉开中西文明的距离，而不是在全球化时代继续追求中西融合论。包括中国人研究西方，同样要和西方人研究西方拉开距离。中国人研究西方有自己的考虑，有自己的文明背景和视野，有自己的问题意识。而他们考虑的问题在深层背景上往往和中国学者研究中国方面可能更一致，虽然他们用力方向不同，我觉得这就是所谓的“拉开距离、两端深入”可以开展的地方。当然，我觉得这点非常困难，几乎不可能，尤其在现在的时刻。中国的一个吊诡，在于经济发展到最高的时候，恰恰是中国文明底气低到无以复加的地步。什么时候底气能够稍稍有点恢复？最近作家余华说：已经落到底了，总要有点儿回复吧。大家都希望如此，但是，虽然落到底部了，它还可以横向继续蔓延，它可以在面上蔓延。所以你还恢复不起来，它还要往下沉。我想大概还要10年以后、15年以后，才会有点希望。在这个情况下，我对一些朋友提出了一个建议：在全球化时代，要勇于做反动派，中国文化最大的问题是没人敢做反动派。所以整个20世纪很少有反动派，都是现代派。我觉得如果有一大批人敢于做反动派，那么中国文明可能还有点儿希望，还有点儿救。

谢谢大家。

评论

潘公凯（中央美术学院院长）：

甘阳先生是在国内、在很大的范围内有重要影响的学者，他刚才提出的这些问题，我觉得对我个人的启发非常大。他借用潘天寿的“拉开距离”这样一个说法，其实提出了一个非常重要的、策略性的思考。比如说要拉开时间的长度来抵消空间的缩小，而且要拉到尽可能的长，避免过分的当代化，以及要拉大少数人和多数人的距离，反对平民化，要区别于青少年文化，同时提出了要建立我们自己的学术文化共同体和恢复经典文本的阅读等等。这些问题我个人觉得是非常具有当代性的。在我看来，这是对中国目前正在发生的情况的最敏锐的一个反应，最敏锐的一种策略性的反应。

我自己也是这么想的。正像甘阳先生自己做通识教育的尝试一样，在我们的中央美术学院里面，我一方面想强调对于传统文化深入的研究。在这种研究中，我希望不必要夹杂太多的融合因素。我在80年代跟名潞一块争论的时候，我就提出能不能够在20年或更长的时间中，使中国画保持它的相对封闭性；如果中国画不能保持相对封闭性，其未来发展是无从谈起的。当时我是这么一种观点。一直到现在，我的主张不太有人拥护，封闭性说了半天封闭不起来。所以说实在的，现在中国画的发展几乎已经失去了标准。就像刚才甘阳先生讲到，就是没法评判了，大家都在平面化，水平普遍都提高了。现在的大学生能画出来的技巧，以前50岁的人可能都不一定画得到，但是大师是没有了。谁能说谁是一流画家？谁都说不了。这个平面化的现象是非常明显的，整个文化现象确实是在向青少年化的方向发展。我是很赞成刚才甘阳先生提出来的一种策略性的思维。我在中央美术学院里面既强调美术史系和中国画方面要保持传统，要把传统做深了，不要搞些稀奇古怪的新玩意儿，我觉得没有多大意思。但是我在中央美

术学院外面建立了一个小小的分院，是以设计教学为主的。我对分院提出了一个非常年轻化的主张。我这个分院叫作城市设计分院，我给他们的发展方向提了三个词：一个叫作城市，一个叫作青少年，一个叫作时尚。这个分院做的就是最时尚最前卫的东西。因为设计教学在美术学院里面已经是非常国际化、全球一体化的理念，在这个大家都国际化，都全球一体化的情况下，我们中央美术学院如何做出特点呢？我说你们要比他们更加平民化，更加年轻化。年龄段，针对17岁——我明确地对分院的教学提了这么一个要求。其实在做的过程当中，我跟甘阳先生虽然没有密谋过，但是想法好像是非常一致，就是有一部分人，你就去做传统文化，你就做深；你就做中国画。中国画说白了是老年文化，或者是中老年，到了40岁才能有所理解，20岁的年轻人跟他怎么讲都讲不通的。这部分人，你给我专门做好这一部分；然后我也不否定，我也非常赞成“博客”和“超女”，就有一个学校专门去研究“超女”，专门去研究“博客”，我把它分开。这是个拉开距离的思路，在操作上能否行得通，我们正在试着做。

[\[1\]](#) 参见甘阳，《政治哲人斯特劳斯》，香港，牛津大学出版社，2003年。

[\[2\]](#) 参本书下篇《大学之道与文明自觉》。

下篇 大学之道与文明自觉

2005年6月22日在清华大学的演讲

打造中国的精英

今天在清华大学这个地方演讲关于大学的题目，我要首先为“精英教育”辩护。今天很多人似乎都不大敢提精英教育，因为一提精英教育，就会引来很多批评，说你为什么不关心平民和平民教育。我不怕这种批评，因为我认为这种批评是错误的，是混淆不同的问题。很简单地讲，我以为中国大学的使命就是要打造中国的精英，而清华、北大这样中国的顶尖大学，其使命就是要打造中国的顶尖精英。

但我所谓“打造中国的精英”，并不是指要把中国的大学生培养成西装革履、一口英文的那种类型，这种类型往往有文化自卑感，多半是伪精英。一个真正的中国精英首先必然地具有文化自信，这种自信从根本上来自于对中国文明的充分自信。打造“中国的精英”，就是要打造对中国文明具有充分文化自觉，从而对自己作为一个中国人具有高度自信的有教养的中国人。但也是从这种角度来看，中国今天恰恰是一个极端缺乏精英和精英意识的国家。

上个月我在清华大学公共管理学院演讲时（按：即本书上篇《新时代的通三统》）曾经指出，从世界文明史的角度看，21世纪的主题是中国，问题是我们中国人自己现在似乎还没有充分意识到这一点。中国的崛起和当年所谓亚洲四小龙的崛起具有完全不同的意义，亚洲四小龙的经济崛起只有区域经济史的意义，并不具有世界文明史的意义。但中国的崛起，中国文明的复兴，是一个世界文明史的事件，这是西方人今天看中国的角度，因此现在整个西方都在紧张地观察和研究中国会怎么样。当然西方有各种各样的看法，有一种看法是认为或者说是盼望中国会垮台，会崩溃；还有一种看法则是认为中国文明的崛起将会根本改变世界的格局，包括改变数百年来西方主宰世界的格局，因此西方必须要认真对待。

不管怎么样，在21世纪，中国文明的任何一举一动影响到的将不仅是中国，而且是整个世界的文明进程，整个人类文明史的进程。因此，今天提出“打造中国的精英”，就是指要培养当代中国的大学生达到充分的文化自信和文化自觉，能自觉地认识中国文明在当代世界中举足轻重的地位，自觉地去认识中国的崛起并不仅仅是中国文明史的事件，而且是世界文明史的事件。因此我今天的演讲题目，虽然与上个月在清华公共管理学院的演讲题目不同，但两者贯穿的其实是同一种关切，那就是21世纪的中国人是否能够具有充分的文化自觉。不过今天是从大学的角度来追问，亦即要追问当代中国的大学生是不是能达到这样的文化自觉，追问现代中国大学是否能担当起这样一种文化责任，是否能成为中国文明的担纲者。因为任何一种伟大事业，任何一种文化复兴，必定有其担纲者，而在现代社会，这种文化复兴的担纲者非大学莫属。

这里我要引用美国伯克利大学前校长Clark Kerr说过的话：伟大的大学是在历史上的伟大国家的伟大时期发展起来的。换言之，一个二流三流的国家是不可能产生伟大的大学的，一个没有文明根基的国家是不可能发展出伟大的大学的。我们知道，最近英国《泰晤士报》的全球大学排名将北大排在全世界大学的第17位（按：2005年《泰晤士报》的新排名榜进一步把北大升级到第15位）。我们需要老老实实承认，这其实是考虑到文明潜力和国家地位的排名，并非单纯根据大学本身的实力。北大现在并不具备这样世界领先的实力，这是从中国文明在当今世界的地位，以及北大在中国的地位来衡量北大在全球大学中的位置。但是，这个排名却点出了非常重要的一个方面，那就是北大、清华这样的中国大学，其前途和命运是与中国这个文明、中国这个国家的前途和命运联系在一起的。所以最近我们在香山开了三天会，议题是“中国大学的人文教育”。^[1]杨振宁先生在开幕的时候提出了四个字：“文化自觉”，亦即中国大学的一个根本任务是要唤起中国大学生的文化自觉。今后二三十年，或许是中国文明复兴的最关键

时期，也是中国大学发展的最关键时期。如果中国人对中国文明本身没有信心，如果中国人对中国文明的传统以及中国的一切总是抱着一种否定的态度，那么可以肯定，中国的大学是办不好的。反之，如果中国人和中国大学生能够具有充分的文化自觉，如果中国的大学牢牢地植根于中国文明的最深处，那么，即使今天中国的大学仍然很不理想，但我们有理由期望，经过一两代人的不懈努力，中国的大学作为伟大中国文明的担纲者将会成长为伟大的大学。

大学的文化之根

但也正是在这里，我们立即可以发现中国大学的根本致命伤，这就是中国的现代大学是没有根的，是没有自己文化根基的。因为中国现代大学从一开始就没有植根于中国文明传统之中，事实上中国现代大学的诞生恰恰以与中国传统文明断裂为标志。这只要比较中国最早的两个现代大学方案就可以看出。中国的第一个现代大学方案是晚清政府在1904年公布的，当时设计的中国大学共分八大科，其中第一科为经学科，下分十一门类，全部都是关于中国古典文明的教育。但1911年民国建立后，1912年民国政府又公布了一套新的大学方案，这个1912年方案与1904年方案的差别是：它把1904年方案的八个科变成了七科，也就是把原先的第一科全部砍掉，把中国古典文明教育的内容全部砍掉，称之为清除封建余孽。从此，20世纪以后的中国高等教育就把中国古典文明教育以“封建”、“反动”的名义全部清除出去了。诚然，专门研究中国古典文明的专家仍然有，但那是专门性的研究，并不是把中国古典文明和中国经典文本作为所有中国大学生最基本的共同教育。可以说，20世纪中国普遍彻底的、反传统心态，特别是这种反传统心态在中国教育，尤其是高等教育中的制度性体现，乃从根本上造成了我们今天普遍感到的文化底气不足，这也正是今天中国极端缺乏精英的根本原因。

从回顾的立场看，如果1912年新方案能够延续1904年的方案，如果中国的现代大学能始终把中国古典文明教育放在大学的重要地位，那么中国的文化状况将相当不同。但我们现在提出这一问题，并不是要简单化地否定当年反传统的正当性，而只是要指出，时代已经完全不同，今天已经必须重新审视这一问题。20世纪那种普遍的反中国传统的心态和行动，在21世纪必须彻底扭转，否则我们将永远处于文化无根状态。

今天中国的所有大学都在学美国的大学，号称学美国模式。但我以为，中国大学目前的学美国，实际只是在学其皮毛，而并未学到其根本。因为中国大学几乎从来没有问过，美国大学的根在什么地方？因此我在下面将把中国大学与美国现代大学作一比较。我将指出，美国大学的生命力在于其自觉地植根于西方文明的深处，这最突出地体现在美国大学的本科通识教育体制中。

简单地说，美国大学并非只有那些专家才研究西方古典文明和西方经典，而是每个本科大学生首先都必须接受高度强化的西方古典和经典教育。但这种现代通识教育制度并不是自然而然地形成的，相反，美国现代大学实际和中国现代大学一样，在其最初同样经历了传统的断裂和经典教育的断裂，而且这一断裂的时间实际也正相当于中国的清末民初，亦即中国现代大学的形成期。但不同的是，在美国，这种传统断裂和经典教育断裂的状况，不久即以建立现代大学本科通识教育体制而得到了扭转。我个人认为，美国大学对我们确实特别有参考借鉴的价值。但我要强调，美国大学比较好的制度都是长期努力的结果，并不是自然形成的，他们也曾经面临和我们同样的问题。我认为我们要了解美国大学，至少要从现在往前追溯一百年，要对美国大学及其通识教育制度从20世纪初以来的历史形成有一个基本的深入的认识，这样才能对我们有真正的参考借鉴意义，否则我们的大学就会永远只是追逐一些泡沫地在那里做些东施效颦的举动而已。因此下面想对美国现代大学的这个历程作些简略讨论。

就社会经济发展状况而言，我们中国今天的情况非常类似于美国的现代转型期，这就是美国南北战争以后的1870—1940年间。当时美国的情况和今天中国的情况很相像，也是经济高速起飞，但社会急剧分化，贫富差距迅速拉大，道德沦丧，腐败，黑帮盛行。一直要到1936年以后的所谓“罗斯福新政”才基本奠定一个新的政治秩序，亦即拒绝“市场放任”的发展方式，而采用国家干预来调节市场，缩小贫富分化，缓和社会矛盾，逐渐达成社会妥协。

美国的现代大学制度也正是在1870—1940年期间逐渐成形。一般公认，美国现代大学的起点以两个新型大学的建立为标志，这就是1876年建立的新的霍普金斯大学，和1892年建立的芝加哥大学。在此之前，美国虽然也有历史悠久的哈佛和耶鲁等老的学院，但这些并不是现代意义的大学，其目标是培养本地区本教派的牧师及其政治领袖。这些老学院长期实行的是西方的传统教育，即以希腊文和拉丁文为中心的西方古典人文教育。这种西方传统教育模式以英国的牛津、剑桥和法国的巴黎高师为代表，常被称为西方大学的英国模式。这种西方古典教育模式和中国古典教育模式虽然在具体内容上不同，但其精神实质是相当一致的，这就是都着重古典语言训练、经典文本研读和古典文化的熏陶。这种以人文教育为核心的教育目的是培养具有高度古典文化修养的统治精英。英国上层阶级向有名言：虽然希腊文拉丁文对于管理印度殖民地毫无实际用处，但只有精通希腊文拉丁文的人才能统治印度！美国传统的教育制度基本是照搬这种英国模式，哈佛、耶鲁和哥伦比亚等老学院的传统入学考试都要首先考希腊文和拉丁文。

但随着1870年后美国开始现代转型和高度经济发展，美国老学院的传统人文教育也被看成不能适合社会经济发展，导致美国教育制度在19世纪末开始重大的转向。霍普金斯大学和芝加哥大学的建立之所以被看成美国现代大学的起点，就是因为他们当时代表新的大学方向，这就是所谓以“德国大学模式”取代以往传统的“英国大学模式”，不再强调传统的古典文化的人文教育，而是强调以自然科学研究方法为取向的“研究”为主的专业性教育，尤其着重发展自然科学和技术科学的研究生院，建立专业性的系科、研究所和研究中心，而当时新兴的社会科学也主要以自然科学为模板。不但新建的霍普金斯大学和芝加哥大学标榜所谓德国模式，而且老的学院如哈佛等也都开始转向这种现代研究型的德国大学模式。与此相应，美国的大学相继取消传统的希腊文拉丁文考试要求，例如老牌的哥伦比亚大学在1897年正式取

消了传统的希腊文入学考试规定，到1916年则进而取消了拉丁文的入学考试要求。这实际意味着，美国以往的以古典语言和古典文化教育为中心的传统教育体制到19世纪末基本瓦解。

但是美国现代高等教育发展的特点就在于，它并没有沿着所谓“德国大学模式”这条路一直走到底，并没有完全以新的取代旧的。

首先，在1870—1940年这一现代大学转型期，虽然很多老的学院例如哈佛、耶鲁、哥伦比亚等，都仿效霍普金斯大学和芝加哥大学的德国模式而转型为现代研究型大学，但相当数量的老学院，即所谓传统的“文理学院”（liberal arts college）却并没有追随这一“时代潮流”，它们仍然坚持自己传统的英国模式的古典人文教育，并不追求“升级”为所谓研究型大学。

而更重要的是，在新型的研究型大学本身，从20世纪初开始就出现了拨乱反正的潮流，关于大学发展道路的激烈辩论在二三十年代达到白热化的阶段，而辩论的中心恰恰就发生在原先作为新大学样板的芝加哥大学：1934年发生在芝加哥大学的教育大辩论轰动全美，史称芝加哥之战（Chicago Fight），是美国高等教育史上影响非常深远的辩论。

下面我将举两个标志性文献来说明，一个是芝加哥大学校长哈钦斯（Robert Hutchins）1936年发表的《高等教育在美国》（*The High Learning in America*），该书第三章即题为“通识教育”（General Education）；一个是哈佛大学校方1945年发表的《自由社会的通识教育》（*General Education in a Free Society*）。这两个文献的精神一脉相承，比较有代表性地阐明了美国现代大学通识教育的基本理念。最后我会再谈到1987年斯坦福大学的通识教育改革，这个改革导致通识教育问题在90年代初中期成为美国的头号政治辩论。但我们只有首先了解美国20世纪上半叶的大学通识教育实践，才有可能了解何以大学通识教育问题的辩论在20世纪末时竟会成为美国的头号政治辩论。

哈钦斯的大学理念与芝加哥大学的转型

今天谈到美国高等教育史以及美国大学的现代通识教育，大家一定会谈到一个人：芝加哥大学校长哈钦斯。芝加哥大学现在被普遍看成是美国大学通识教育的重镇，因为它的本科通识教育制度特别发达。但这并不是芝加哥大学从1892年建校开始就形成的传统，一切都是从哈钦斯入主芝加哥大学以后才开始。哈钦斯于1929年入主芝加哥大学，当时他刚刚三十岁，是美国最年轻的大学校长。但他主持芝加哥大学后不久，即开始对当时的美国高等教育状况和方向发起了全面的批判，他批判美国的高等教育已经完全走入歧途，充满了功利主义、实用主义、专业主义、唯科学主义、唯技术主义、唯市场取向的庸俗化方向。哈钦斯1936年发表的《高等教育在美国》，如果把书名中的“在美国”改成“在中国”，几乎完全可以适用于我们中国现在的情况。他一开头就指出，美国教育从中学到大学全都混乱之极，完全失去教育的自主方向，例如中学只为大学考试服务，却完全不顾当时大多数中学生并无机会继续上大学，同样，大学本科完全只为考研究院服务，却完全不顾大多数学生并不继续入读研究院；同时，各种适应市场需要的新兴科系在大学内不断增生，导致大学日益成为就业培训所。哈钦斯大声疾呼，大学这样下去将根本丧失“大学的理念”或“大学之道”，只能成为乱七八糟的大杂烩。

哈钦斯强调，大学之道首先在于所有不同科系不同专业之间必须具有共同的精神文化基础，这就要求所有不同科系不同专业的人应该在大学内接受一种共同的教育，这就是他提出的“通识教育”主张，所谓“通识教育”就是对所有人的“共同教育”（common education）。在哈钦斯看来，如果现代大学没有这样一种“共同教育”，那么专业分工越来越细的各不相同的系科和专业根本没有任何共同性，也没有任何共同语言，完全没有必要都凑在一个大学之内，这徒然增加管理成本

和行政膨胀，根本没有意义。各系科专业何不各自成立自己的专业学院，而且大多数以市场就业为目的的系科也根本不需要四年的教育，两年就完全够了，何必浪费家长的钱和学生的时间。哈钦斯提出，大学之所以为大学，就在于大学必须具有自己独立的教育理念，而不能完全被外在的市场和就业需要所决定。大学应该作为现代社会的头脑领着社会走，而不是成为市场的奴隶被动地跟着社会走。

哈钦斯由此提出现代大学只有发展通识教育或共同教育才符合大学之道的思想，因为只有这种通识教育才能沟通不同系科不同专业的人，从而建立大学所有师生的共同文化语言。而更重要的是，只有这种通识教育才能沟通现代与传统，使文明不致断裂。因为他认为现代大学通识教育的内容必须属于“永恒学习”（permanent studies）的范畴，亦即这种通识教育的内容并不是现代人在现代社会的特殊问题，而是人类之为人类永远需要探讨的永恒内容和永恒问题，这就是他所谓探讨“共同人性”（common human nature）以及“本族群的属性”（the attributes of the race）。哈钦斯强烈批判现代人的狭隘“进步观”，强调大学并非仅仅是“创新之所”，而首先是“文明传承之所”，大学应该是人类文明历代积累的文化精华的储存所，并通过现代通识教育使一代又一代的学生首先能够吸取和掌握这一共同文明财产，从而才能成为一个“有教养的人”（an educated person）。

正是在这里，哈钦斯提出了他最著名的主张，即认为对西方人而言，对“共同人性”以及“本族群的属性”这种永恒性研究，其精华首先体现在西方文明自古以来的历代经典著作中。因此，美国现代大学通识教育的基本内容就是要让大学生在进入专业研究以前，不分系科专业全都应该首先学习“西方经典”或所谓“伟大著作”（Great Books）。他认为，虽然现代没有必要再像以前那样坚持以希腊文和拉丁文为中心，但必须以现代语言和现代教学方式重新阅读和重新研究这些“伟大著作”，否则现代美国大学就会没有共同精神基础，没有共同文化根基。而哈钦斯在实践上的最大雄心和目标，就是要在芝加哥大学内建

立一个新的四年制本科生院，四年时间全部用于他这种以阅读经典为中心的通识教育。

但哈钦斯理念在当时的美国成为众矢之的，最强烈批判反对哈钦斯理念的首先就是当时芝加哥大学的教授们，尤其芝加哥大学的自然科学和社会科学教授们最初几乎全体一致地强烈反对哈钦斯校长的主张。这是因为芝加哥大学在1892年建校开始就代表美国最新型的研究型大学，学校完全以研究院为主，所有的院系都高度强调专业化研究，强调要让学生尽早进入专业研究。他们因此认为哈钦斯的通识教育计划简直是发神经，认为他是传统主义、复古主义，想要把现代大学倒退回中世纪的学院。于是，整个30年代芝加哥大学内部都处于严重分歧甚至分裂状态，哈钦斯的方案多次被否决。但到1942年，哈钦斯的四年制本科生院方案终于被通过，芝加哥大学由此建立了美国现代研究型大学中最强化通识教育的本科教育体制，芝加哥大学的本科生院以后也由此而以“哈钦斯学院”闻名。与此同时，哈钦斯更于1943年建立了日后闻名全美的芝加哥大学“社会思想委员会”（最初实际拟名为“文明委员会”），这是在博士阶段不分系科专业而致力于综合人文研究的特殊高等学术研究机构。

哈钦斯的大学理念和通识教育理念，可以说是力图把西方古典人文教育的理想 and 传统重新移植到现代研究型大学，并加以现代改造。虽然芝加哥大学以后的本科体制也和美国多数研究型大学一样，改为本科前两年通识教育，后两年往专业方面分流，但哈钦斯时代奠定的传统，尤其是现代通识教育以经典阅读为中心的传统，使芝加哥大学以后被公认为大学本科通识教育的典范。同时应该强调，芝加哥大学之强调本科和通识教育，丝毫没有削弱其研究型大学的地位，事实上芝加哥大学是历来获取诺贝尔奖人数最多的大学。在美国，芝加哥大学尤其以能够出各种学派闻名，例如芝加哥社会学派，芝加哥经济学派，芝加哥古典政治哲学学派，等等，这在美国大学中是非常罕见的。因此说来有趣的是，哈钦斯校长在芝大改革的时候，很多教授都

恨死他了，但以后则大家都以他为荣，直至今天人们仍然津津乐道“哈钦斯的芝加哥”，似乎芝加哥大学不是在1892年建立，而是哈钦斯来了才真正建立一样。而且芝加哥大学历代有很多校长，人们也几乎只记得一个哈钦斯。可见，一个理念的推行需要一种相当的坚持。要坚持自己的理念，说不定哪天它就实现了。

哈佛三校长与哈佛红皮书

芝加哥大学的转型并不是一个孤立的现象。事实上正如Clark Kerr后来总结美国现代大学历程时所指出，在19世纪末的德国模式冲击以后，从20世纪30年代开始，传统的英国大学人文教育模式重新开始在美国发挥影响。到40年代和50年代，美国现代大学的模式终于基本成型，这种新的大学模式就是Kerr所说的“英国模式加德国模式”的混合型大学，亦即本科教育更多秉承英国模式的传统，而研究生教育则采取德国模式。

Kerr指出，哈佛大学长达八十年的现代转型过程正是这方面最典型的例子。因为在这八十年（1870—1950）转型过程中，前后相继的三位哈佛校长恰代表上述的三种模式，即第一位现代校长把哈佛引上德国模式，第二位现代校长走向英国模式，而第三位校长则致力于综合而形成“英国模式加德国模式”的混合模式。这里的第一位现代校长就是指1869—1909年任哈佛校长的埃略特（Charles Eliot），他在任期间首创美国大学的选修课制度，同时着重发展研究生院和专业学院，把哈佛从一个学院转型为德国现代研究型模式的大学。可以说，哈佛之真正成为一所大学，始于埃略特时代，始于1870年以后的发展。但是，随后于1909—1934年继任哈佛校长的劳威尔（A. L. Lowell），其理念则恰恰接近哈钦斯，他和哈钦斯一样明确反对埃略特校长实行的选修课制度，而且反对把重心放在研究生院，走向着重强调本科生院和本科必修课的英国模式。而后于1934—1954年继任哈佛校长的科南（James Conant）则走综合道路，使哈佛最终走向美国的混合型大学模式：本科教育秉承英国模式，强调通识教育，注重文化传承，而研究生教育则采取德国模式，注重研究、注重创新。

美国大学在40年代和50年代形成的这种现代大学及其通识教育理念，特别集中地体现在哈佛大学在科南校长领导下于1945年发表的著

名报告《自由社会的通识教育》（俗称“哈佛红皮书”），这个报告被公认对二战以后的美国大学具有广泛的影响。我们或许知道这位科南校长是美国政府二战期间和战后制订原子弹发展计划的重要人物（从哈佛卸任后又担任战后美国驻西德大使），但却未必知道这个科南同时也是推进美国大学现代通识教育的重要人物。我特别要强调的是，哈佛这份区区两百页的报告，起草却用了两年半的时间，而且是在二次大战正激烈的1943年1月开始，一直工作到1945年6月。在这两年半的紧张战争年代，科南却召集了美国一批第一流的学者每个星期聚集在一起开会讨论“通识教育”的问题，好像大学通识教育的问题要比前线的战争更紧迫，可见他们对于“通识教育”的问题是何等重视、何等认真。事实上他们确实认为通识教育的问题比原子弹更重要，因为原子弹归根结底是要人来掌握人来控制的，而人成为什么样的人则是由教育的目的和方向来决定，不是由原子弹有多大来决定的；而且人是否能成为负责任的道德主体，也不是专业化的博士生教育所决定，而是由基本的人文历史教育所塑造。因此他们认为这一“大学本科通识教育”问题，关系美国的根本，关系美国的未来。而我们国家现在对通识教育没有这样的基本共识，所以讨论问题往往无法深入，更难以理解一个小小通识教育问题怎么要讨论两年半。

这里实际可以指出，美国现代大学通识教育的形成，事实上与美国参与两次世界大战有密切关系，而且是由美国联邦政府推动的。首先，美国在1914年到1918年第一次世界大战参战时，很多美国公民不明白为什么美国要卷入欧洲事务，因为美国建国以来开始的整套教育都强调美国是新大陆，而欧洲是腐败的旧大陆，为什么美国要去管欧洲的烂事？所以美国联邦政府痛感有必要对美国公民进行西方文明史教育，要他们明白美国与欧洲文明的关系，以及美国参与欧洲战事的必要性。于是，联邦政府向各个学校拨款，希望大学建立有关课程对美国学生进行公民教育。因此当时许多学校开设了这种课程，课程名字最初就叫“战争目的”（War Aims）或“战争问题”（War Issues）。

但哥伦比亚大学的教授认为，既然这个“战争目的”课是要说明美国文明与欧洲文明之间的关联，因此他们从1919年开始把这个课逐渐发展成了较系统的“西方文明”课程，规定全校一年级必修，当时是每周上课五天，每天三课时。这一模式以后成为美国各大学“西方文明史”课程的样板。斯坦福大学等也是在此期间开“战争问题”课，最初课程名为“公民问题”（Problems of Citizenship），十年后正式定名为“西方文明”课，基本模仿哥伦比亚模式。美国现代大学通识教育的起点，现在一般都被推前到认为是起源于1917—1919年的哥伦比亚大学，原因即在这里。

如果说美国参与第一次世界大战促成了哥伦比亚等各校把“战争目的”课开始发展为“西方文明课”，那么第二次世界大战则更在美国引发了普遍的“西方文明危机感”，这恰恰是为什么美国的大学正是在二战期间大力推动了通识教育发展的最深刻动因。科南校长在为哈佛1945年报告所写的导言中一开始就指出，正是战争极大地推动了美国对教育问题的广泛讨论，以致恰恰是二战期间，几乎每一所美国大学都成立了专门的委员会，深入讨论今后教育特别是通识教育的问题。科南指出，无论在信息时代可以获取多少信息，无论在技术时代发展多少专业技术，无论数学物理生物科学如何发达，无论可以掌握多少外国语言，所有这些都加起来仍然不足以提供一个真正充分的教育基础。因为所有这些都加在一起仍然没有触及最基本的问题：什么是“我们（美国）的文化模式”（our cultural pattern），或什么是“传统形成的智慧”（the wisdom of the ages）。科南提出，现代通识教育的核心问题是继承西方古典的人文教育传统，关注的是“如果我们的文明要保存”而必须考虑的最基本问题，这些看法显然与哈钦斯的理念相当一致。

如果说哈钦斯1936年的《高等教育在美国》引起的是激烈的争辩的话，那么哈佛1945年报告则更代表二战结束后美国大学的共识。这个报告实际可以看成是对30年代“芝加哥之战”以来的长期大辩论所作

的理论总结。这个报告对“通识教育”的理解，与哈钦斯提出的“通识教育”理念完全一脉相承，其特点是进一步从社会理论的高度出发，强调“通识教育”的目的是要以“共同教育”奠定不仅是一所大学的共同文化基础，而且是要奠定美国现代社会的共同文化基础，实际就是要打造美国文化共同体或“美国文化熔炉”。

哈佛报告认为，现代社会的最基本特点是社会的高度分殊化，因此社会离心力极大，不同阶层之间、不同职业之间、不同年龄群体之间，都日益缺乏共同语言，因此难以达成社会共识。如何使这些不同阶层、不同职业、不同年龄的人之间能够有共同的语言相互沟通而达成社会共识，这是现代社会面临的严峻挑战，解决之道在于要提供一种“共同教育”。广义而言“共同教育”包括对所有公民的教育，哈佛红皮书中因此虽然是谈哈佛大学的本科通识教育，但很大的篇幅谈的是美国中学的通识教育，因为当时美国中学毕业生只有四分之一升入大学，四分之三没有机会上大学。哈佛报告提出“共同过去”、“共同现在”和“共同未来”的概念，亦即一个共同体首先需要强烈体认“历史的共同过去”，这样这个共同体的成员今天无论有多少分歧仍然会认为他们拥有一个“共同的现在”，而只有“共同的现在”才使人们有理由去期盼一个“共同的未来”。如果没有一个历史的共同过去，那么一个共同体就失去了其存在的根本基础，更有什么理由去期盼一个共同的未来？拥有一个共同的历史基础，才会使每个公民意识到他不但有权利，而且有对共同体成员以及共同体本身的责任，只有这样才能建立一个不但人人有权利，而且人人有责任的真正的文明共同体。

而哈佛报告对于这种“共同教育”的基本内容的看法，同样与哈钦斯的看法一脉相承，这就是共同教育的基础乃在于对西方文明传统和美国历史的共同体认。就大学本身的教育体制而言，则“本科通识教育”的目的就是要对所有本科生提供这种“共同教育”，这种共同教育将使大学生毕业后无论涉足哪个行业、哪个领域都能够有共同教育的背景进行沟通。可以说，从40年代开始，美国现代大学的通识教育体制

正是高度自觉地承担了为美国现代社会奠定共同文化基础的责任，这种通识教育可以毫不夸张地说就是打造“美国文化熔炉”的最基本政治机制，也是打造美国精英的最基本机制。其具体表现就是，美国大学现代通识教育不管如何多样，其核心实际是通识教育课程中以各种形式开设的“西方文明课”（western civilization，以往的课表上一般都直接缩写为CIV）。而且，以西方经典阅读为中心的教学方式，事实上也成为美国大学通识教育最普遍、最基本的方式，尽管一般没有芝加哥大学这样的强度。

只有从这种背景出发，我们才能了解，何以1987年斯坦福大学在通识教育课程上的小小改革，竟然会引发全美国的政治大风暴，使得大学通识教育的问题在90年代初中期成为全美国的头号政治辩论问题。其原因简单说就是斯坦福的通识教育改革，被看成是要颠覆美国通识教育以西方文明为中心这一核心。由此我们也就可以看出，大学通识教育在美国政治中占有多么重的分量。具体点说，斯坦福首先对传统的“西方文明课”的名称作了改革，但改革后的课程缩写仍然是CIV，但代表的则是复数的Cultures、Ideas、and Values，翻译成中文就是“各种文化、各种观念、各种价值”，因此被看成是有意颠覆以往单数的“西方文明”。但是，如果我们仔细考察斯坦福1987年课程改革的新方案，特别是新CIV的具体课程和阅读书目，那么我们实际就会发现，斯坦福的这个方案的核心科目与核心阅读，实际上仍然完全是以西方经典阅读为中心，只不过在以往清一色的西方经典之外加了一两本非西方经典。我们可以很肯定地说，斯坦福大学的新变化更多是象征性的，而不是实质性的，其中心内容仍然是西方文明经典，根本谈不上颠覆西方文明中心论。

美国大学通识教育的五个阶段

从上面所说的情况可以看出，美国大学现代通识教育并不是从未中断地自然延续以往的古典人文教育，而是先在19世纪末经过了断裂，又经过激烈的辩论和长期的争执，才在20世纪30年代到50年代重新得到制度化的奠基和重建。但是60年代以后，美国的通识教育又有反复。我下面将以四个美国大学为线索简略回顾20世纪美国大学通识教育变迁的全过程，这四个大学按顺序分别是哥伦比亚大学、芝加哥大学、哈佛大学和斯坦福大学。如此选择并非因为这些都是名校，而是因为这四个大学可以代表美国大学通识教育发展的不同阶段和主要争论。

第一阶段：美国现代大学通识教育的起点，现在一般都被推前到认为是起源于1917—1919年的哥伦比亚大学。我们前面曾经提到，哥伦比亚大学在1897年正式取消了传统的希腊文入学考试规定，到1916年则进而取消了拉丁文的入学考试要求，标志着传统古典教育模式的解体。但正是在1916年取消拉丁文要求后，现代通识教育的尝试于1917—1919年在哥伦比亚大学开始出现。但这种尝试在最初主要是个别教师的教学实践，要经过二十多年时间的努力，到30年代末和40年代初，才逐渐开始成为哥伦比亚大学制度化的现代本科通识教育体制。哥伦比亚大学的这个通识教育模式以后成为很多美国大学的样板，在一定意义上可以说整个美国以后的大学通识教育都是哥伦比亚模式的扩大和改造。

第二阶段：芝加哥大学从30年代开始到1940年代成型的通识教育模式，实质上是把哥伦比亚两年的通识教育扩大为整个四年本科都是通识教育。哈钦斯推行的通识教育，实际就是要把哥伦比亚最早开始的尝试更全面更系统地在芝加哥实行。就完备而言，芝加哥大学可谓登峰造极。但这个模式目标太高，因此以后也改成本科前两年通识教

育而后两年转向专业。但芝大由此积累的整套通识教育课程配置和教学方式、经验则仍然被公认全美第一（以后的芝大制度是本科生要完成共42个课程，其中21个为通识教育课程，占整整一半）。

第三阶段：哈佛大学1945年的《自由社会的通识教育》报告，其实是在二战结束后对哥伦比亚大学和芝加哥大学经验的社会学总结，把通识教育提到打造“美国文化熔炉”的高度，因此当时对全国影响非常大。但也因为如此，这个报告在1980年代后成为被批判的靶子，因为80年代美国意识形态变成批判“文化熔炉论”是扼杀“文化多元”。但我认为我们必须历史地看待哈佛1945年的这个报告，对了解美国大学的现代通识教育而言，哈佛1945年报告仍然是基本文献。

第四阶段，哈佛大学1978年的通识教育“方案”（所谓Rosovsky方案，1979年在哈佛试行）似乎后来的影响颇大，尤其对中国大学很有影响。但这个哈佛1978年方案的性质完全不同于哈佛1945年报告，其背景是：60年代美国学生造反运动极大破坏了美国大学的通识教育。因为从哥伦比亚开始的通识教育首先意味着一整套“全校公共必修课”，即强制必修，学生运动则反对任何公共必修课，认为是强制而限制学生自由，因此60年代后美国大学的通识教育一度大大衰落。但70年代中后期，社会、家长和大学都呼吁因大学本科质量下降，应重新恢复“必修”通识教育，很多大学如斯坦福等都是在那时又恢复必修通识教育课程。哈佛1978年通识教育方案，以及卡内基教育基金会1980年代初很多有关通识教育的报告，都是这一背景的产物，其特点都是力图恢复以前的通识教育质量，但尽可能不要给学生以“强制”的感觉。哈佛1978年方案其实很泛泛，并不特别高明，我个人认为其理论价值远远低于哈佛1945年报告。

但由于哈佛地位特殊，我国许多大学现在往往都盲目地标榜仿效哈佛1978年方案，却并不真正了解其背景，更不了解美国大学20世纪上半叶奠定的通识教育基础和传统。实际上正如美国政治最无法仿效，哈佛恰恰也是最不可仿效的，因为在通识教育的实践方面，哈佛

其实只有一条，即它在50年代通识教育全盛时，与芝加哥大学一样，都是由全校最有名的大师级学者教本科一年级的通识课。因此哈佛的特点并不在于其课程设置的规划，而是在于用什么人来教通识。任何学校如果不能学这一条即以第一流学者教本科大一，而只是外在模仿哈佛的1978年方案，那只能是最糟糕的，因为这必然变成把各系最泛泛的“概论”课变成通识课的状况，看上去课程极多，其实却是根本没有通识教育可言。因为通识教育的根本，是要有若干精心设计的最基本的全校本科“必修课”，而不在于有无数的选修课。选修课再多，只是“目”，必修课才是“纲”。现在国内大学的通识教育尝试之所以都不理想，根本原因我认为就是这些尝试都把精力放在抓“目”上，却很少有人想这个“纲”的问题。没有“纲”，就没有灵魂，就没有真正的通识教育可言。

第五阶段：斯坦福大学1987年的通识教育改革不但成为全美大学的争论中心，而且成为全美政治的风暴中心，原因就在于这个改革被看成是要颠覆历来美国通识教育不可更易的“纲”。从斯坦福引发的大论战恰恰最可以看出，整个20世纪美国大学通识教育不管有多少变化，其实历来都有一个“纲”和灵魂，这就是通识教育基本课程设置是以巩固学生的“西方文明认同”为目的，整个通识教育的核心因此历来是一整套的“西方文明”课。由斯坦福大学通识教育改革引发的大辩论从80年代一直贯穿到90年代，其焦点问题是通识教育要贯彻“西方文明中心”，还是所谓“杂多文化主义”（multiculturalism）。但这整个辩论可以说都是美国保守派过度神经紧张，因为斯坦福大学的新CIV变化其实并不大，根本谈不上颠覆西方文明，实际上只是让美国学生读了一点点非西方文明，这些美国学生阅读非西方文明的时间和数量绝对不会超过中国人阅读西方文明的百分之一。从我们外人的角度来看，这点小小的改动实在太微不足道，尤其我们中国人一百年来早就彻底颠覆了中国自己的文明传统，从来不觉得不读中国经典有什么大不了，对这种少读一本西方经典多读一本非西方书就会颠覆西方文明

传统的说法，未免觉得好笑，对美国人的紧张兮兮更未免觉得不可思议。我们只能说，西方人对西方文明的传统看护得太严实，而且这种看护已经下意识地成为他们最高的政治原则。

但斯坦福的通识改革需要很仔细分析，因为其真正取向实际并不在于重视非西方文明，而是把最时髦的西方文化思潮例如性别、种族分析引入通识课程（现在所谓“文化研究”在美国就是性别、种族研究），这种时髦如果不加辨析，对我国今后大学通识教育的发展可能会产生负面的效果。因为在西方和美国大学，这种时髦虽然流行，但大学长期形成的人文教育基础和传统足以平衡流行的这种时髦。而我国大学现在正是缺乏基本性人文传统基础建设而迫切需要从根本上奠基，因此不能盲目地“接轨”，把这类时髦课当作通识教育的样板，否则很可能冲垮奠基的努力，恰恰变成只是跟着西方流行思潮走（这是所有非西方国家的通病）。

我们因此有必要进一步更具体地考察美国现代大学通识教育的具体设置和课程安排，以便把握从20世纪初的哥伦比亚大学通识教育尝试到20世纪末的斯坦福大学改革这一漫长过程中，美国通识教育最突出的共同特点是什么，哪些是我们可以借鉴的东西，哪些则仅仅是外在的不重要的东西，并不值得盲目模仿。我首先从哥伦比亚模式说起，因为以后的芝加哥和哈佛以及斯坦福可以说都是在哥伦比亚模式的基础上发展的。

哥伦比亚模式

哥伦比亚大学通识教育传统的最大特点是其简明和容易操作。传统上主要由两门课组成，一门称为“当代文明”（contemporary civilization），另一门称做“人文经典”（Humanities）。“当代文明”这个课名很容易被误解为只是讲现代文明，其实该课内容是讲从古到今的西方文明，因此它其实就是以后美国各校普遍开设的“西方文明”课，而“人文经典”课当时自然是指西方经典。1917或1919年之所以被

认为是美国现代通识教育的起点，就是因为1917年哥伦比亚有个教师首先开设了一门“人文经典选读”课，但这门课开始时完全只是这个教师个人在学校开的一门选修课，该课程一个星期读一本西方经典，不要求希腊文、拉丁文。这项举措在当时很是被学术同人嘲笑，认为不但读经典不合时宜，而且读经典不要求希腊文和拉丁文更被看成不专业而被讥为不伦不类。但这课证明很受学生欢迎，因此大家都跟着他学，开设类似的人文经典阅读课。但要经过二十年后，到30年代后期，这门课才逐渐制度化为哥伦比亚的全校必修课，也即所有本科生的必修课。这就是所谓“人文经典”课的起源，它基本上是以阅读西方经典著作作为中心，从古代一直读到现在。

在哥伦比亚，最初“现代文明”课与“人文经典”课是各不相干的，但到40年代，这两门课开始成为配套的全校本科必修课，形成了哥大以后的通识教育基本构架。两门课都是连续两学年四个学期的全校必修课。在长期的实践中，这些课程逐渐形成了自己的内在理路。例如，“当代文明”课第一学年的内容是讲西方从古代到近代的历史，基本属于史学和人文学科的训练多而第二学年课程内容转向现代西方社会，这就必然引进了现代社会科学例如社会学、政治学、经济学等学科的视野。因此这门课通过两个学年的教育，实际自然地形成了一个从“人文学科”的训练向现代“社会学科”训练的过渡。而在“人文经典”课方面，则同样是从古代经典一直读到现代当代经典，从柏拉图读到尼采、马克思。而更重要的是，“人文经典”和“现代文明”这两门原先各自独立的课，成为通识教育基本构架后，隐然体现出了一种内在理路或配套原理：“文明”课讲的是西方文明的历史“演变”，而“人文经典”则强调经典著作提出的问题之永恒价值，即“不变”的东西。从课程上讲，实际上“经一史”又是互相渗透的，因为讲史的课同样包括很多经典选读，而经典著作的课同时涉及这些经典的产生时代以及思想的传承关系。

哥伦比亚这一由“史”和“经”交互构成的通识教育构架，是以后芝加哥等各校通识教育课程体制都贯彻的基本原则。这实际是非常契合我国传统教育的“经—史传统”的，“史”讲的是一个文明的盛衰变化，“经”或经典则是这个文明的最基本智慧结晶亦即科南所谓“传统形成的智慧”。遗憾的是我们现在早把自己的“经史传统”扔得干干净净，我们现在的大学从未把中国历代经典还当经典看待，也从未有任何努力系统发展中国经典通识教育课程，而我们的悠久历史更被归结为“封建专制”四个字而弃之如糟粕，好像除了农民起义就没有什么有正面价值的东西。我们对中国自己的传统实际还不如西方人更为重视，例如哥伦比亚大学在二战以后，在全校通识教育课程中发展了一套相当有名的本科通识教育课程，这就是“东方文明课”（oriental civilizations）以及与之配套的“东方经典课”（oriental humanities）。两个课都是讲三个文明：中国文明、日本文明和印度文明，课时都是连续两个学期。这两门课的设计理路也是仿照哥大的西方文明和西方经典课，即由“经和史”交互构成。“东方文明课”讲的是历史，第一个学期讲中国、日本和印度的古典文明，第二学期则讲三个文明的现代转型，以日本明治维新作为三种文明转型的开端。而“东方经典”课则把中国、日本和印度的历代经典译成英文阅读，我们熟悉的陈荣捷翻译成英文的许多中国经典，其实就是当时供哥大这两个本科通识课程用的。

芝加哥模式

如果哥伦比亚大学代表美国大学现代通识教育的起点，那么哈钦斯的芝加哥大学四年通识教育方案，无疑代表最雄心勃勃的美国大学通识教育的努力。尽管哈钦斯的这套方案在芝大后来也从四年改为两年，四年制方案转移到圣约翰学院（Saint John's College）推行，但我们仍有必要看一下这个曾在芝大实行的四年通识教育方案。

整个四年本科的课程看上去非常简单，即前三年的课是人文科学三门，社会科学三门，自然科学三门，数学一门，最后的第四年称为

“整合”课，分两门，一是“西方文明史”，另一门是哲学（课名为“观察、解释、整合”）。芝大说明这样安排的理由是，前三年上过的所有课最后在第四年通过“西方文明史”课和哲学思考课加以融会贯通。但芝大所有这些课都是连续三学期的系列课（芝大是每学年为三学期），因此一门课实际等于三门课，所以人文科学三门其实等于九门课，社会科学亦然。

人文和社会科学的所有课程都明确规定不能是“概论”课，而必须精心选择经典或重要文献作为阅读材料，例如“西方文明史”课并不是用一本西方文明史教材，而是主要阅读历代西方经典选读材料（芝大有九卷本《西方文明史原著选读》，至今仍常被各校选用），哲学课更没有概论，课程内容主要是阅读柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、休谟和康德等的著作。这种强调原著的必然结果是，西方重要思想家往往反复出现在不同课程中，例如柏拉图，人文科学必读，社会科学必读，西方文明史课必读，哲学课必读。我们现在先举人文科学的三门课来看其具体安排：

人文科学1即第一学年连续三学期，内容为“文学、艺术、音乐”。其中“文学”的阅读材料为：西方历代诗歌、荷马史诗、《圣经》、莎士比亚、屠格涅夫、乔伊斯和美国作家选读；艺术则分为历代西方绘画作品、历代西方雕塑作品、历代西方建筑三部分；音乐部分则是古典音乐作品。

人文科学2即第二学年连续三学期，内容为“史学、修辞学、戏剧、小说、哲学”。史学阅读材料是希罗多德、修昔底德、吉本；戏剧是希腊悲剧和莎士比亚；小说是奥斯丁、康拉德、陀思妥耶夫斯基；哲学是柏拉图和亚里士多德。

人文科学3即第三学年连续三学期，则学生可以向几个不同专业方向选修：一是“文学”，二是“批评理论”，三是“艺术与音乐”，四是“外国语言与文学”（当时共五种：希腊文、拉丁文、法文、德文和西班牙文）。

我们再从社会科学三门课来看其具体安排：

社会科学1即第一学年连续三学期，是完整的美国史（所以第四年的西方文明史课不再包括美国史），从17世纪殖民地时期开始一直讲到当时的美苏争霸，内容从内政到外交无所不包。同样，该课不是概论课，而主要是按历史顺序阅读美国各种重要历史文献，包括对美国历史有影响的经典著作，例如亚当·鲁斯密、霍布士、洛克、托克维尔等，以及美国史家选读，历代美国总统的重要论述，最高法院的重要判决，外交政策文献，和各历史时期社会重大辩论的文献等等，三个学期的阅读量非常密集。

社会科学2即第二学年连续三个学期的课名为“自我、文化与社会”，主要是社会学和人类学内容，阅读材料因此集中在西方现代经典，特别是弗洛伊德、韦伯、涂尔干、马克思以及美国社会学家和人类学家如帕森斯和本尼迪克特等。

社会科学3即第三学年连续三学期的课名为“自由与秩序”。阅读材料包括柏拉图、霍布士、洛克、伯克、密尔、韦伯、熊彼特等，分别讨论社会秩序、经济秩序、政治秩序、国际秩序与自由的关系，以及社会科学与社会政策的关系，等等。

芝大当时方案的最特别之处是把“西方文明史”放到最后的第四学年作为“整合课”，这也是当时芝大最有名的课，从古希腊罗马一直讲到现代，课程的阅读材料力求综合前三年人文和社会科学的内容。

芝大现在的通识教育课程虽然已经改为两年，但内容更精干，而且其分量仍然比其他美国大学要重很多。90年代我在芝加哥的时候，芝大本科生四年要求完成一共42门课程，其中21门为通识教育核心课程（core course），是所有本科生在四年期间都必须完成的。通识教育核心课程分为六领域，每个本科生必须至少修满以下21门核心课程：人文学三门，社会科学三门，文明研究三门，外国语文四门，数理科学两门，自然科学六门。以其中的“社会科学共同核心课程”为例，就数量而言，一共只有三门课程，分别名为“财富、权力、美

德”，“自我、文化、社会”，以及“社会政治理论经典”。但这三门课程都是连续三个学期的，因此相当于九门课。学生可以在其中任选三门，亦即你可以选修其中一门课程的连续三个学期，也可以每门课都只选其中一个学期，但每个本科生都必须修足三个学期即三门社会科学核心课。

这些课程的具体内容，无一例外是经典著作的阅读和讨论。以上述“财富、权力、美德”课为例，其连续三个学期的课程安排是每个学期集中阅读4—5本经典著作，通常第一个学期以柏拉图、亚里士多德的著作为主；第二个学期四本书是霍布士的《利维坦》，亚当·斯密的《国富论》和《道德情感论》，以及涂尔干的《社会分工论》；第三个学期则一定有马克思的《共产党宣言》，韦伯的《新教伦理与资本主义精神》，尼采的《论道德的谱系》和《善恶之外》。芝大的通识核心课程尤其以强度大出名，没有一个课是可以随便混学分的，因为这些课程都是主课而且必修，不像我们的通选课是兴趣性的，随便选修。

这些核心课程在具体教学方式和要求上，通常都是小班教学。也有上千人的大课，但大课在讨论时就必须分成很多小班，这当然就需要很多博士生做助教。例如90年代时的“财富、权力、美德”课，是由当时芝大的本科生院院长（Dean of the College）亲自上，选修学生多达千人（芝大一共三千本科生），需要二十多个博士生做助教，每个助教带两个小班，每个班20人左右。该课程每周两课，每课80分钟，学生每两周要交一份作业。助教每周要带领两个班分班讨论一次，亦即每个助教每周要主持两次讨论，同时要批改两个班40个学生每两周一次的作业，工作量可以说相当大，而且所有助教每周要和主讲教授再碰头开一次会，汇总各小班问题情况并讨论下周课程安排。这样的教学方式对学生的负责是不待言的，但对学生的要求之严同样也是不待言的。在这样的强度训练下培养出的本科生，怎么还会不是精英？

斯坦福模式

这里可以再特别举出斯坦福大学改制后的通识教育计划，因为斯坦福改革常被说成是最激进、最极端、最新潮，甚至被说成是“反西方文明中心论”。我们因此有必要仔细看一下这个斯坦福的通识教育改革。

斯坦福学制与芝加哥相同，也是一年三学期（每学期十周），通识课也称为“核心课程”，这些核心课也是连续三学期。整个新通识教育构架是三大类九个领域（芝加哥是六个领域）：第一大类是“文化核心课程”（其中分三个领域，第一个就是前面曾提到的新CIV，即“各种文化、各种观念、各种价值”，第二个领域为“世界文化”，第三个领域为“美国文化”）；第二大类是“科学核心课程”；第三大类是“人文社会科学核心课程”。每个本科生要在这九领域中选修11门核心通识课（每课3学分以上，亦即至少33学分）。虽然看上去很多，但核心课的核心则是九领域中的第一个领域，即争议最大或号称最新潮的新CIV，因为这课是大学本科第一年必修，连续三个学期，每周上课五小时（5个学分，连续三学期共15学分），外加每周讨论时间要求最好三一四小时，最少不低于两小时，讨论课要求必须分成每班不超过15人（这自然需要甚多博士生做助教来带领讨论）。

这个连续三学期的新CIV即“各种文化、各种观念、各种价值”课程，在三个学期的每一学期中都有五六个甚至十多个名目不同的课可供选择，每个课程都需要经过学校专门的委员会审定批准，学生任选其中之一。看上去好像选修范围很广，但其内容则无一例外都是经典著作的阅读和讨论，而且只要仔细看这些不同课目的指定阅读材料，就立即可以发现其主体阅读材料基本都是传统西方经典，而且重叠度非常高。“新潮”的地方主要表现在每门课中加了一本或两本非西方或非传统主流的著作。不妨举出三学期中第一学期的新CIV中数门不同课的书目来比较，可以看出这些课程看上去名目不同，实际内容却是大同小异的：

第一学期的一门课名为“经典阅读”，指定要阅读和讨论的读物为：荷马史诗；柏拉图《理想国》；亚里士多德选读；《基督教圣经》；奥古斯丁《忏悔录》；维吉尔的罗马史诗；古希腊女诗人萨福诗歌；然后有孔子和老子。换言之，前面的阅读材料都是最传统的，新加的是老子和孔子。

同一学期的另一门课名为“古今欧洲”，指定要讨论的读物为：柏拉图对话两种；亚里士多德《政治学》；《圣经》；奥古斯丁的《忏悔录》；中世纪英国文学作品《坎特伯雷故事》；马基亚维里的《君主论》。这都是以往标准书单中的西方经典，加了一本非西方经典《可兰经》。

同一学期的另一门课称为“文学与艺术”，其指定阅读内容是：荷马史诗《奥德赛》；古希腊悲剧一种；柏拉图《理想国》；亚里士多德选读；《基督教圣经》；奥古斯丁《忏悔录》；维吉尔的罗马史诗；古希腊女诗人萨福诗歌；中世纪乔叟的《坎特伯雷故事》；但丁《神曲》。这都是标准传统书单，新加的是“孔子选读”和“中国道家哲学”。

同一学期的“哲学”课阅读内容为：荷马史诗《伊利亚特》；柏拉图的《斐多篇》和《理想国》；亚里士多德《物理学》；阿奎那《神学大全》选读；欧洲中世纪哲学选读。新加的非西方读物是《孟子》选读和《庄子》选读。

也是同一学期的“神话与现代”课阅读内容：荷马史诗《奥德赛》；维吉尔的罗马史诗；《圣经》；奥古斯丁《忏悔录》；歌德的《浮士德》和马娄的《浮士德医生》；卢梭的《论不平等的起源》；托尔斯泰小说。新加的非西方读物是日本的《源氏物语》。

其他还有几个课程，情况大体都类似。这些课都是同一个学期中的新CIV领域的可选课，学生任选其中之一。但我们可以看出，不管选哪一课，基本阅读材料的重叠度是非常高的，都围绕最基本的西方历代经典著作。斯坦福在同一个领域一个学期内可以开出十门左右类

似的课，表明其相当多教授都可以开类似的经典阅读通识课，这当然是因为这些教授从本科生时代就已经有这种通识教育基础训练，在研究生时又多数当过通识课的助教，当教授后再讲这些。这就是文化学术的传统，年年读，年年讲，因此他们的传统越讲越厚。斯坦福这个基本书目，除掉新增的非西方读物以外，主体部分与哥伦比亚大学30年代成形和芝加哥大学40年代成形的通识书目基本是一致的，与哈佛1945年报告建议的书目也是基本一致的。唯一的差别在于斯坦福大学在每一门课中加了一两本非西方经典。此外，前面提到芝加哥大学核心课程一般一门课只有四五本经典书目，而斯坦福的书目往往多至十多本，可以想见在深度阅读上斯坦福的训练要比芝加哥弱。

我在这里想要说明的就是，美国的大学本科通识教育，其核心和灵魂实质是他们的“经史传统”，以阅读西方历代经典著作为课程主干，而不是随随便便的当前流行的东西。斯坦福虽然号称引领新潮，而且也确实在重视非西方文明方面开风气之先，但从上面所说可以看出，在通识教育基本模式和基本阅读文本方面，斯坦福与早先的哥伦比亚和芝加哥等的共同性和连续性相当明显，所谓的改革实际是相当有限而保守的。在芝加哥，本科通识教育核心课通常有不成文的规定，即不会列入当代流行学者的著作，例如不会有哈耶克或罗尔斯或哈贝马斯或德里达这些人的著作，亦即读的必然是已经公认无疑的传世经典（研究生的课则有大量最新发表的学术论文给学生读，以了解最新学术状况）。也因此，他们看上去不同名称的课，其基本阅读文本往往都高度重叠。斯坦福是如此，芝加哥大学更是如此。例如芝大社会科学三门课，无论你选修哪一门，都会读到那些最基本的西方思想家著作，芝大的“人文学”核心课可选六七门中的一门，但任选一门与文学有关的，在连续三学期中一定会读到最基本的经典，例如柏拉图对话，莎士比亚，福楼拜、卡夫卡、奥斯丁、康拉德等人的小说。

哈佛1945年报告在这方面完全相同，报告中建议的通识教育课程计划实际基本是哥伦比亚模式的翻版，提出“人文学”全校通识必修课

程一种，名为“文学的伟大文本”，建议阅读材料为：荷马史诗；希腊悲剧两种；柏拉图对话；《圣经》；维吉尔；但丁；莎士比亚；弥尔顿；托尔斯泰。而“社会科学”方面全校必修课名为“西方思想与制度”，阅读材料为：柏拉图、亚里士多德、阿奎那、马基雅维里、路德、博丹、孟德斯鸠、洛克、卢梭、亚当·斯密、边沁、密尔。不难看出，哈佛这两门通识教育课其实就是哥伦比亚的“人文经典”和“当代文明”课的翻版。我们可以看出，从哥伦比亚到芝加哥，从哈佛到斯坦福，所有这些美国顶尖大学的通识教育课程，其基本阅读文本无不围绕西方经典展开。美国大学教授常戏称通识教育乃围绕所谓“神圣的15种书”，亦即通识教育课程的基本读本总围绕这些最基本的西方经典。

所谓哈佛模式的误导

以此为背景，我们就可以再来看所谓“哈佛1978年方案”的实质是什么了。哈佛1978年方案其实并没有什么高明之处，只不过是把所有通识教育课程分为五大类十个领域，要求哈佛本科生必须在这十个领域中至少修满8—10个课程，亦即通识教育课程占全部本科课程的三分之一。我要强调，美国大学通识教育课程的外在分类方式其实并不重要，这些五类十领域的划分，仅仅是外在的方便划分，并没有任何内在理路或科学根据。首先，美国不同大学各有不同的分类方式，例如前面提及的芝加哥大学分六类，斯坦福大学分九类，等等；其次，即使同一大学在不同时期也有不同的分类，例如哈佛1978年体制分五类，1985年后分六类，现在则分为七类。这些不同分类往往与各校自己的传统、强项和重点发展方向有关，如果不从本国本校的实际出发而盲目照搬这些分类方式是完全没有意义的，甚至在效果上适得其反。

最近几年我国主要大学都在尝试本科的通识教育，这是好事，但现在的通病是，我国大学特别喜欢标榜学什么“哈佛方案”，以致所谓“哈佛方案”目前对我国大学产生的更多是误导，因为它使我国很多大学几乎把注意力完全集中在盲目仿效哈佛通识课程的外在分类方式，仅仅满足于把学分有限的通选课切割成五类六类或七类八类，追求门类齐全、无所不包，供选择的课程数量越多越好，但实际却完全缺乏教学目的，更缺乏对教学方式的要求和规定。目前我国各校普遍把一共只有几个学分的“文化素质课”或“通选课”依样画葫芦地分为五大类或六大类，但同时却很少认真考察美国大学通识教育课程的教学目的和具体要求，这是典型的只重外在形式，不重内在实质。

这种做法实际上恰恰忽视了，我国目前的通选课，与美国大学的通识教育课并不是对等的，因为美国大学通识课程无论怎样分类，例

如芝加哥分为六领域、哈佛分为七领域、斯坦福分为九领域，其共同点是这些科目就是本科生前两年的主课即“核心课程”，因此对这些“核心课程”都是严格设计严格要求，对教师和学生都有严格的教学要求和学术训练要求，而且这些课程往往是这些大学的精华和风格所在。例如，芝加哥大学本科四年须修满42门课，其中一半即21门课为“共同核心课”即通识教育课程，这些课程就是所有本科生前两年的主课和基础课，每门课的要求都很严格。但在我国大学现行体制中，由于通选课在目前实际上只是本科生主要课程以外的附加课，因此在教学体系中实际多被看成是额外的、次要的、可有可无的、最多是锦上添花的课（理工科院系尤其如此），这些课因此大多没有任何严格的要求和训练，往往成为学生混学分的课，或最多增加点课外兴趣的课。

可以说，我国大学目前对通识教育有一种普遍的误解，亦即不是把通识教育课程看成是本科的主要课程和基础学术训练，而是看成仅仅是在主课以外“扩大”一点学生的兴趣和知识面；不是有效利用目前学分有限的“通选课”来着重建设通识教育的“核心课程”，而是片面追求不断扩大通选课的范围和数量，似乎通识教育目标就是“什么都知道一点”，因此可供选择的通选课门类越全、数量越多，通识教育就搞得越好。目前的实际结果往往是，通选课的数量越多，学生就越不当回事，因为反正不是主课，而且一般都很容易混学分，而各院系对这些通选课同样不重视，学校本身也不重视。如果继续按照这样的方式去发展，我国大学发展通识教育的努力实际将只能流产，再过十年二十年，也不大可能有什么结果的。

我个人认为，我国大学发展通识教育，最值得参考借鉴的确实是美国大学的通识教育制度，因为这种制度对学生高度负责任，而且确实非常有效地达到了“打造精英”这一大学本科的教育目标。我在芝加哥时印象最深刻的就是，他们的许多本科生第一年进来时傻傻的，基本是一个uneducated guy，通常在知识面方面远不如我国优秀大一本本科生，但四年下来，这些学生可以说完全脱胎换骨，名副其实地成为

一个educated person。现在的问题是，我们必须着重看美国通识教育的内在实质，亦即它对“核心课程”的严格设计和严格要求，而不宜只看其外在的课程分类方式，否则很多模仿只是东施效颦，根本都不知所谓。

就美国主要大学本科通识教育课程的基本建制而言，最值得注意的是有三点，第一，美国大学本科通识教育事实上是以人文社会科学为重心；第二，这些人文社会科学的通识核心课程普遍采取深度经典阅读的方式，而特别反对我们习惯的“概论”和“通史”的教学方法；第三，核心课程普遍采取教授讲课与学生讨论课并行的方式，讨论课严格要求小班制，一般不得超过15人。这三点都是特别值得我们借鉴的，而美国各校的外在课程分类方式则并不值得特别重视。

让我们先看第一点，这就是美国大学本科通识教育事实上是以人文社会科学为重心，在核心课程中通常占三分之二，即使纯理工学院的通识教育也包含相当大比例的人文社会科学课程。以哈佛大学为例，1978年开始的哈佛通识教育核心课程方案分五类，其中人文社会科学占四类（文学与艺术；历史研究；社会科学与哲学系；外国语言与文化），自然科学占一类。1985年后哈佛改为六类，其中五类为人文社会科学（顺序改为：外国文化；历史研究；文学与艺术；道德思考；社会科学），而自然科学占一类。近年哈佛又改为七类，每个学生必须在每领域选修一门以上，这七个领域分别为：外国文化；历史研究；文学和艺术；道德思考；社会分析（社会科学）；定量推论（这里一半是社会科学的课）；自然科学。换言之，人文社会科学的核心课程占到将近百分之八十。这从提供选择的课程分布也可以看出，以2001—02学年两学期通识教育七领域供选择的课程为例：文学和艺术31种，历史研究23种，外国文化14种，道德思考10种，社会科学9种，定量推论7种（其中4种为社会科学），自然科学17种。事实上哈佛的通识核心课程传统上以“文学和艺术”以及“历史研究”领域的课最多，近年来则特别强调发展“外国文化”领域，将之提到了通识核

心课第一类。比较哈佛大学1978、1986到2001年的课程分类变化，可以看出人文社会科学课程在哈佛本科通识教育中的比例一直特别大。

其次，我们必须了解，哈佛通识教育的外在分类体制不管如何变化，其人文社会科学的通识课程中，很多课的阅读材料都是与上面所说斯坦福和芝加哥的课程一样，以西方经典为中心而且重叠度很高，说到底是以哈佛50年代通识课的传统为基础的。因此，表面看上去学生自由度很高，可以在很多课中任意选择，其实很多课程的阅读文本都是类似上述芝加哥、斯坦福的内容，学生所受的教育因此是与芝加哥、斯坦福非常类似的。

正因为如此，我国大学如北大等盲目仿效所谓哈佛方案，是只可能得其形，而绝不可能得其神的。现在很多大学都号称学哈佛1978年模式，把“素质教育通选课”分为五大领域，分别为：数学与自然科学；社会科学；哲学与心理学；历史学；语言文学和艺术，要求学生在每个领域至少选2学分，在“历史语言文学和艺术”至少选4个学分，等等，而学校的努力往往放在力图今后把这些领域的可选修课程尽量扩大，有不少大学提出几年内要达到200种或300种，等等。但所有这些都是典型的抓“目”不抓“纲”，完全只是外表功夫，因为在完全没有以往通识教育课程传统和积累的条件下，所有这些课没有一门是像上述芝加哥、斯坦福、哈佛那样按“经史传统”原则以经典为中心而精心设计的，学生的小班讨论课更几乎从未尝试过。这样的做法仅仅是在学表面而不是学实质，如此下去必然导致学校把所有开设通选课的精气神都放在增加可以选择的科目的量上。但就算所有通识课的品种加起来能有三四百种，有时候某些学校甚至加到上千种，又有多大意义？实际结果是大部分课相当于把各个系最基本的概论课都拿出来让大家选，弄得很倒胃口。根据我在香山会议上了解的一些情况，学校的通选课实际上有可能变成这样的情形，即很多学生把通选课变成一种捡便宜学分的课，大多数情况下选的是最容易上的课、老师最好糊弄的

课。如果变成这样的情况，那通选课是没有意义的，它将变成老师的负担、学生的负担以及学校的负担，最后将一无所成，而上百种的“概论”课再多仍然只不过是杂乱无章的拼凑，我将之称为“通识教育的大杂烩主义”。这样搞下去是永远不会有结果的，不会有“通识教育”的灵魂和核心的，亦即没有哈佛、芝加哥、斯坦福所谓“共同核心课”的通识教育效果。美国这些大学的通识课称为“共同核心课”，实际就是暗示通识教育应该是有灵魂有核心的。

我国大学的通识教育之路

我个人认为，我国通识教育或“素质教育课”的道路，由于是在没有传统、没有积累和没有经验的条件下从头开始，因此不应该成为这种没有任何规划、没有任何精心设计的“通识教育大杂烩”，而应该是在有限的学分和时间的限制下，精心设计少而精的几门“共同核心课程”作为第一步。要以纲带目逐渐形成配套课程，而不是泛滥成灾地弄一大堆泛泛的“概论”式选修课。就此而言，我以为现在比较值得参考的是哥伦比亚大学的传统模式，这不仅是因为如前面所说，全美大学通识教育基本都是由哥大样板变化发展而来，而且更因为哥大模式比较简明而容易操作。具体地说，我认为在建立通识教育或“文化素质课程”方面可以尝试的方式是，首先下大功夫设计以下五门“共同核心课”作为通识教育课的主干，每门课都应为一学年连续两个学期：

- 一、中国文明史
- 二、中国人文经典
- 三、大学古代汉语
- 四、外国人文经典
- 五、外国文明史

这里所谓一门课，是指一个门类，比如说“中国文明史”，每学期可以同时有七八种或更多具体课程，有人讲先秦，有人讲两汉，有人讲唐宋，有人讲明清，可以由学生任选其中一门。但重要的是，应该尽可能摆脱“通史”或“概论”的讲法，所有课都最好集中阅读少而精的经典著作。我们的大学本科多年来习惯了“概论”加“通史”的教学方式，例如哲学系先来一个“哲学概论”，再来一个“中国哲学史”和“西方哲学史”；文学系则先来一个“文学概论”，再来“中国文学史”之类。这

种课往往老师讲得大而化之，学生听得也是大而化之，年复一年地导致老师本人可能都从未在任何经典上下过功夫，而学生在本科时期更是几乎很少深度阅读任何经典。结果是老师满头大汗地罗列甲乙丙丁，学生则无可奈何地死记硬背考试要点。这种教学方式必须加以改革，应该让本科生从大学第一个学期开始就直接进入经典文本阅读。如果第一个学期用一门课集中深入阅读《孟子》或《庄子》，效果要比用一个学期教半部哲学史好得多，因为经过一个学期的深入阅读《孟子》或《庄子》后，这些学生以后就可能有能力自己去阅读其他的经典原作；反过来，一个学生用两个学期上完了全部中国哲学史，看上去好像什么都知道了，实际却是什么都没有真正读过，很可能仍然完全没有能力阅读任何经典原作。重要的是要通过一门深度阅读的课来培养学生的阅读能力、思考能力和写作能力，而不是要一门课满堂灌地讲上千年的哲学史或文学史。事实上编写出来的各种哲学史文学史之类都受编写者的很大局限，其价值是不能与经典原作相比的。

此外，目前我国大学普遍重视英语，却不重视中文，这是说不过去的。解放前40年代的教育部规定大学“国文”6学分，外文6学分，而那时的高中生的“国文”程度恐怕普遍比现在研究生的水平还要高一些。现在英文早已经成为我国大学的“公共必修课”，但许多大学生的中文水平却越来越差，写作的文字往往俗不可耐还不知道脸红，因此加强大学的中文包括古代汉语课程很有必要，课时应该不少于英文课。

这里有一个问题，有人或许会提出，我们中国的大学不应设立外国文明史和外国经典作为必修，应该只以中国文明史和中国经典作为“共同核心课”。但我以为，第一我们应该有更开放的文化心态；第二，不可否认我们是处在一个以西方文明为主导的世界，我们必须花大力气了解和研究西方。事实上现在西方的东西大量充斥于学校内，真正的问题是道听途说而盲目崇拜。我个人历来认为，越是深入西学的人越是会形成自己的批评性看法，通常都是对西学了解肤浅的人反

而容易盲目崇拜。设立西方文明和西方经典课的目的恰恰是要引导学生通过深入阅读而形成自己的分辨和批评能力；第三，就我国目前的实际社会心态而言，如果单纯规定“中国文明和经典”作为“共同必修核心课”，很可能让人有“强制灌输”的感觉而引来学生的反感和反弹，而以中学西学并举作为“共同必修”是比较容易被接受而且可以有较好效果的。

我以为，只有首先努力建立这样高标准严要求的“共同核心课”作为通识教育课程的主干，我国大学的通识教育才会有灵魂和“纲”，才能真正走上可以逐渐有所积累而成熟的轨道从而形成自己的传统，否则必然是永远无所积累而流入泛泛的肤浅课程。如果先确定了“核心”必修课，以后有条件则可以再逐步配备其他比较成熟的课作为通识选修课，例如“日本文明”，“伊斯兰文明”或“印度文明”等，以及其他各种人文和社会科学方面的选修科目。但任何新的通识选修课都需要专门的学校通识教育委员会认真审查是否真的成熟再批准，要建立通识课的声誉和品牌，宁可少而精，不要多而滥，这样才能逐渐形成通识教育的传统。最根本的是一定要“以纲带目”，必须避免“有目无纲”。这里最困难的首先是要花大力气来建立以上这些核心课程的内容。这会很不容易，因为每一学期课程的内容和指定读物都需要仔细研究来确定。同时，由什么人来教也特别重要，一般地说，应该由最好的教授来上本科的通识教育课程。

尽管这种尝试一定会有很大困难，但我认为这是我国大学必须走的路。我实际认为，如果中国要在21世纪成为一个真正的“文明大国”，那么能否建立起质量可与美国大学相比的通识教育体系，可以说是最基本的衡量标准所在。因为这涉及到今后中国大学培养出来的中国的干部、教师、商人、律师等究竟具备什么样的文化底蕴和人文素质修养。我认为，美国大学现代通识课程以“经史传统”为原则来设计本科“共同核心课”是高度成功的，而且对我们极有启发。我在开始时讲到，事实上美国教育同样经历了传统断裂的问题，而且时间和中国

清末民初的教育断裂差不多，问题是美国比较早地通过奠定大学的现代通识教育而重新激活了对西方经典的阅读。与此相比，我们的大学在20世纪开始就切断了自己的文明传统，因此成为没有文化之根的大学。中国文化传统及其经典在我国大学的地位就是被当成解剖批判的对象和材料，最多是少数专业人士的研究对象，而不是所有大学生必须阅读讨论的经典。以后三四十年代的学制改革在“国文”课中多少保留了一些传统，但中国传统及其经典的地位并没有在大学教育系统中重新确立，没有人像哥伦比亚和芝加哥大学那样真正下大力气重新设计研读中国古典文明及其经典的本科通识课程。50年代以后，我们基本上用政治课取代了文化课，如此一直要到1995年前后才开始提出“文化素质教育”课程的问题。但整个问题意识仍然是模糊的，并不清楚到底什么是“文化素质教育”。可以说，整个20世纪我们都以“废除封建传统”为名彻底否定了我们自己的整个历史文化传统，我们这个民族还能有多少文明底蕴也就可想而知了。说到底，文明底蕴是不可能离开文化传统的。90年代以来，中国文化传统在部分学者特别是传统中国学术的学科中得到了比较多的重视，但在整个社会包括大学里，多数人包括多数大学生仍然没有对中国文化传统有起码的尊重。但一个鄙视自己文明传统的民族是断然不可能成为一个“文明大国”的！

我因此认为，中国大学通识教育课程的中心任务，实际是要把我们从民国以来就断裂的文化传统重新做现代整理，并以此逐渐形成我们大学的“核心课程”传统。也因此，我们对美国等通识教育经验的考察，并不能仅仅看他们最近最新的外在形式，而是必须了解他们在传统教育断裂后的最初是如何努力的，这就是哥伦比亚和芝加哥大学等早期的通识教育建设，因为整个美国的现代大学通识教育传统是从那时开始奠基并形成传统的。即使80年代斯坦福大学的所谓激进改制实际也根本没有改变这个传统，而只是这个传统的继续扩大。我们现在可以说是像当年哥大和芝大那样从头做起。但是，这一目标并不能以“独尊中学”而排斥西学的方式来做，目前国内一些自称新儒家的朋

友颇有这种主张，但这既不现实，也不可欲。西方的学术和思想事实上无所不在地影响着我国大学的师生，独尊中学而排斥西学只能让人反感，只能让人更向往西学而排斥中学。真正重要的是要更深入地研究西学，才有可能不为西方最表层的东西、最时髦的东西牵着鼻子走，而是通过深入的研究逐渐形成中国人自己对西方思想学术的判断力和分析力。因此我们建设通识课程不可能像西方和美国早期那样独尊自己的传统，而需要走“中西并举”的道路。

问答录

问：甘老师您好，对于人大最近成立的国学院讨论比较激烈，两方的意见都比较极端。一方认为它是在开历史倒车，另一方则认为它做得还不够，没有真正把中华文化的主干抓住，而仅仅是囿于皮毛，请问您的看法？

答：我想首先目前对人大国学院的批判，大多数比较肤浅、有问题，这个并没有什么好批判的。而且我觉得现在经常有一种非常大的误解，认为如果重读中国古代的经典就是什么简单复古，我想这种批判的水准比当年还要低，因为这是一种非常粗浅的意识形态。我们现在要问的是，为什么美国当代大学生每个人必然读柏拉图？柏拉图是干嘛的？柏拉图反民主反自由！为什么要读？为什么美国的大学必读马克思的《共产党宣言》？为什么要读尼采？他反现代啊！这些是因为什么？因为现代社会并不是一个perfect的社会，而且现代社会是一个非常有问题社会。一个educated modern person（受过教育的现代人）对现代社会的很多弊端、很多问题需要有一种自觉，而这种自觉恰恰是那些非常肤浅的现代著作不能提供的。现代人动辄说不符合现代的东西应该取消，这是很肤浅的。而我们对于这种肤浅差不多付出了一百年的代价。我刚才提到，如果1912年教育方案延续1904年教育方案的话，中国的文化底气将完全不同，不会像现在这样没有文化，而是会使中国一百年来对中国古典文明的研究基础大大深化，并且将会转化成一种现代式的、更深入的理解，这是第一点。

第二点，人大国学院具体怎么样我们先不要求全责备，因为人家也刚起步，要经历一个历史过程我们再观察它是不是成功。我主张在中国多做一些新的尝试，对新的尝试要采取一种与人为善的态度。我觉得我们现在经常有一种抱怨文化，通过批评他人来表白自己的高

明，我觉得这样是非常讨厌的。新尝试有它不够完善的地方，这点是肯定的，但是应该给它一点时间然后我们再去观察，如果它真不高明的话那我们就多提提建设性的意见，试着去修正，而不应该是上来就彻底否定人家。当然其中的缺陷与问题必须指出，但关键的是态度要与人为善。这是我对人大成立国学院的看法。

问：我想问两个小问题，一是现在教育部提出教育产业化，似乎让人觉得这种教育是在生产一些供人使用的产品而不是真正地对大学生进行人文教育，请问您怎么看待大学产业化与通识教育之间的矛盾？第二，请问您如何看待主流意识形态与通识教育之间的矛盾？

答：关于教育产业化，我认为前几年的教育政策需要检讨，但我更主张的是与人为善。在这个社会转型期中我们也不要太苛求，我觉得教育部还是做了很多工作，比如1995年和1999年的推动“文化素质教育”我认为都是正确的。我们也注意到教育部对于教育产业化问题其实也很矛盾，一时反对它一时又认可它。我认为教育产业化的说法在大多数情况下造成了一些很负面的效果，不过这个问题在最近几年已经得到相当多的讨论，并且已经达到了一些共识。一般来说大家也会注意到，单纯地鼓吹教育产业化、单纯地把教育看成是一种市场上的商品，这类观念绝大部分人大概已经不再认同了，因为大家都知道这种观念是比较极端的。假如“教育产业化”的说法就是主张把教育看成是一个单纯的市场商品，那这个观点就绝对错误，我相信大部分人现在也不会这样认为。

第二个问题比较复杂。我觉得比较有意思的是文化素质课的推动，也是在一个历史过程之中，并且是会演变的。比如山东大学对最近的通识教育课做了一个很大的改变，但并不是在文化素质课当中调整，而是对传统政治课的部分做了一个改变，就是用了“两课”的5个学分来讲两门课：一是中国民族精神，一是中国文献经典。这个项目在

教育部得了奖，而且还上了中央电视台，也就是说这两门课在被宣传的时候用的当然是比较主流的语言。但据我了解山东大学的学生非常喜欢这些课，而且课程讲得也很好，这就是一种转变，而我认为这样的变化还会继续发生。当然像这样的转变需要时间，而且一开始的时候可能不完善，但是大家只要有耐心，很多事情会有比较多的改变。

问：甘老师好，我的问题与大学的职能有关。美国大学都认为自己有三个职能，教学、科研和社会工作。现在中国大学也认为自己有三个职能，您刚才讲的主要是在教学和科研方面，我想问一下，在社会服务方面中国大学应该做什么？

答：我想我在这里不可能做太多说明，但是这个方面的确可以注意一下。西方最近十多年来有一个新的概念叫service learning（服务学习），比如香港中文大学社会学系就把它引进来并做了些实验。基本上美国大学的service learning是在基督教大学里面首先发展，但是后来这个概念便开始不断地扩展和蔓延到更多的大学。所谓“服务学习”是有严格定义的，它一定是为穷人、为社会弱势群体服务，而且强调双项作用，也就是说一方面利用学生的知识去为社会服务，另一方面强调在社会的过程中来检验知识。香山会议期间我特意请了温铁军先生谈中国大学的支农问题，我认为这是中国式的“服务学习”，而且规模和做法都比西方更好。温先生并不是因为看到国外的服务学习而开始做这些工作的，而是从中国的实际出发强调中国大学生的返乡，我非常支持他。他的尝试非常值得我们关注。但是社会服务如何与大学学习产生出一种有机的磨合关系，我觉得还需要相当一段时间。我认为在这方面每个大学都应该有它自己独特的经验，而不要强行用某一种方式去固定它。社会实践的方式需要探索，需要做新的总结，需要看哪些方面做得好。

问：对照美国的历史经验，中国在大学之道与大学之用的矛盾与张力之间最要注意的地方在哪里？

答：大学之道与大学之用的矛盾是任何一所大学必然面对的一对矛盾。我认为解决之道就在于协调好通识教育与专业教育这两者的关系。我们国家长期以来不重视通识教育而特别重视专业教育，特别是自1952年院系调整以来，学生从大一开始就进行专业教育，因而我们国家历来没有通识教育这样的一个部分，所以通识和专业两种教育的矛盾在从前并没有凸现出来。从1995年开始，教育部提出的文化素质课实际上是在推动通识教育，包括清华大学在2002年明确提出清华大学本科教育要发展通识教育，可以说我国的大学最近五年左右基本上都有一种探索的方向，在探索本科向通识教育转型的这样一个过程。这个转型过程最不容易，特别是像清华大学这样专业划分特别强，通识教育不那么好开展。之所以说通识教育与专业教育之间的张力体现了大学之道与大学之用的区别，是因为专业教育实际是一种把人作为工具和手段的教育方式，现在尤其突出了专业与市场的关系，为市场所用，为就业而教育。而目前我们大学中过早的专业教育实际上是过早地，在没有给予一个充分的个人人格发展的时间的情况下，把学生推到市场的供求中去。我们可以发现我们的本科生现在都非常的浮躁，现在大学最糟糕的问题就是学生从一进大学便开始考虑就业，一年级选课就开始考虑多学了那个或多学了那个最后对于就业将会有有什么好处。许多外在因素使他们无法静下心来思考自己到底想要成为什么人，想过什么样的生活，这恰恰是一个学生在本科阶段最应该想的问题。而我认为这种情况是比较严重的，所以需要研究在这样一个高度商业化而且诱惑如此之多的社会，怎样才能够确保大学生能够有一个比较健康的人格发展，能够在一段时间之内沉下心来进入和世俗无关的大学一二年的学习中？这需要相对好的外界环境来配合，来营造一个氛围，而通识教育是一个比较重要的手段。我们需要给予本科

生一个平台，给予他们一段时间来思考他们自己想做什么。通识教育创造了一种可能，一种在本科生阶段能够使学生在最初的一两年时间内处于一个相对比较安静的、相对少受外界影响的环境中通过人文教育来认识自我的可能性。

最近几年我国主要大学基本都已经建立了“文化素质课”作为推动大学通识教育的平台，北大的文化素质课要求是16学分，我知道清华理工科是13学分，武汉大学现在是12学分并准备提到14学分。我觉得，清华相比其他学校有一些更为有利的通识教育条件。首先，清华最近几年的扩招幅度不是那么大，目前每年本科生招生数基本保持在三千人左右，但像武汉大学、山东大学、中山大学这些学校基本上都在七八千人左右。这种扩招增大了各大学开展人文教育的难度，也带来了其他很多问题。就此而言，应该说，清华大学在大学转型中处于较为有利的位置。

第二个优点，清华大学的人文社会科学非常新，而且规模小，本科招生到目前为止不过一百多人，而且人文社会科学院基本实现了一二年级本科生不分科。

第三点在理工科方面，虽然清华的专业倾向很严重，但由于杨振宁等先生在清华的推动，清华大学从2002年开始有些小班在本科一二年级也不分科。

这样一些因素，将成为清华大学日后向更符合现代大学理念的方向发展的极为有利的条件。然而，清华还是有些不利条件，最明显的一点是，自1952年院系调整以来，清华就成了理工科大学，大学一年级就分专业，这个传统的力量非常强大。教育部从1995年以来推行素质教育，实际上是希望扭转从前办本科的方法，即苏联的本科模式。苏联模式是从大学一年级就分专业，好处在于它可以在四年内造就工程师，毕业即可派上用场。但在上世纪八九十年代后，我国各高校都开始意识到，这种模式当年的确有一定意义，放在今天却已经不可取。所以清华和北大等近年都提出“淡化专业”、发展通识教育的目

标。但由于清华这样的理工科大学的专业主义传统比较强，转型可能会比较困难。

我个人很希望清华的文化素质课或所谓通选课设计能走出一条新的路子，以推动我国大学走向实质性的通识教育方向，这就是要突破目前北大等国内高校普遍采取的天女散花式的所有领域选点课的模式。这种模式实际只能使通选课成为可有可无、学生视为可以逃课混学分的课，效果极差而不可能真正走上通识教育方向。因此，我建议清华的通选课设计不追求形式上的面面俱到，而是以有限的通选课学分来补自己之不足，重点发展清华大学最需要的通识教育的“共同核心课”。现在的问题是，什么是清华目前最需要发展的通识教育“核心课程”？我想可以很肯定地说，清华最需要集中发展的通识教育课程领域是人文社会科学的核心课程。因为在数理自然科学方面，实际上清华理工科的本科一二年级学生，在课程数量和训练要求上不但肯定超出哈佛、芝加哥等本科生的通识自然科学要求，甚至很可能超出MIT和普林斯顿理工学院低年级学生的要求。因此，清华的通选课完全没有必要像北大等那样模仿所谓“哈佛模式”之类，而应将通选课的有限学分集中于发展高质量的人文社会科学核心课程。清华恢复文科以来的最重要发展目标之一是要改变单纯工科院校的形象，力图恢复老清华文理并重的风格与气质，因此，以重点发展人文社会科学核心课程来强化全校的本科通识教育，正是提升全校人文素质的最有力途径。这里重要的是不应把有限的通选课学分再作平均分配，追求华而不实的门类齐全，而应该把这些学分用在刀口上，有针对性地集中用于发展对全校通识教育最基本的少数领域的“核心课程”上，尤其尽可能在课程教学方式上引入小班讨论和助教制度以及论文要求等实质性措施，以确保并不断提高这些核心课程的质量和声誉。我相信清华是有一定条件的，问题就在于做还是不做。一开始肯定不完善，比如哥伦比亚大学和芝加哥大学等都用了将近二十年的时间才奠定通识教育的基础，我们可能也要二十年时间，但关键是要方向正确，目标明确。

[\[1\]](#) 会议论文已经出版，可参：甘阳、陈来、苏力主编，《中国大学的人文教育》，北京，三联书店，2006年。

文化中国界
甘阳主编
朱子思想再读

甘阳 主编

吴震 著

朱子思想再读



生活·读书·新知 三联书店

Copyright © 2018 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

朱子思想再读 / 吴震著. —北京：生活·读书·新知三联书店，2018.11

(“文化：中国与世界”新论)

ISBN 978-7-108-06359-5

I. ①朱... II. ①吴... III. ①朱熹 (1130—1200) - 哲学思想 - 研究 IV. ①B244.75

中国版本图书馆CIP数据核字 (2018) 第145259号

鸣谢：本书为国家社科基金重大项目“多卷本《宋明理学史新编》”
(项目号：17ZDA013) 的阶段性成果。

责任编辑 钟 韵

装帧设计 薛 宇

责任校对 安进平

责任印制 宋 家

出版发行 生活·讀書·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

制 作 北京金舵手世纪图文设计有限公司

印 刷 河北鹏润印刷有限公司

版 次 2018年11月北京第1版

2018年11月北京第1次印刷

开 本 787毫米×1092毫米 1/32

印 张 15.25

字 数 245千字

印 数 0,001-5,000册

(印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542)

“文化：中国与世界”新论 缘起

百年前，梁启超曾提出“中国之中国”，“亚洲之中国”，以及“世界之中国”的说法。进入21世纪以来，关于“世界之中国”或“亚洲之中国”的各种说法益发频频可闻。

但所谓“中国”，并不仅仅只是联合国上百个国家中之一“国”，而首先是一大文明母体。韦伯当年从文明母体着眼把全球分为五大历史文明（儒家文明，佛教文明，基督教文明，伊斯兰文明，印度教文明）的理论，引发日后种种“轴心文明”讨论，至今意义重大。事实上，晚清以来放眼看世界的中国人从未把中国与世界的关系简单看成是中国与其他各“国”之间的关系，而总是首先把中国与世界的关系看成是中国文明与其他文明特别是强势西方文明之间的关系。二十年前，我们这一代人创办“文化：中国与世界”系列丛书时，秉承的也是这种从大文明格局看中国与世界关系的视野。

这套新编“文化：中国与世界”论丛，仍然承继这种从文明格局看中国与世界的视野。我们以为，这种文明论的立场今天不但没有过时，反而更加迫切了，因为全球化绝不意味着将消解所有历史文明之间的差异，绝不意味着走向无分殊的全球一体化文明，恰恰相反，全球化的过程实际更加突出了不同人民的“文明属性”。正是在全球化加速的时候，有关文明、文化、民族、族群等的讨论日益成为全球各地最突出的共同话题，既有所谓“文明冲突论”的出场，更有种种“文明对话论”的主张。而晚近以来“软实力”概念的普遍流行，更使世界各国都

已日益明确地把文明潜力和文化创造力置于发展战略的核心。说到底，真正的大国崛起，必然是一个文化大国的崛起；只有具备深厚文明潜力的国家才有作为大国崛起的资格和条件。

哈佛大学的张光直教授曾经预言：人文社会科学的21世纪应该中国的世纪。今日中国学术文化之现状无疑仍离这个期盼甚远，但我们不必妄自菲薄，而应看到这个预言的理据所在。这个理据就是张光直所说中国文明积累了一笔最庞大的文化本钱，如他引用Arthur Wright的话所言：“全球上没有任何民族有像中华民族那样庞大的对他们过去历史的记录。二千五百年的正史里所记录下来的个别事件的总额是无法计算的。要将二十五史翻成英文，需要四千五百万个单词，而这还只代表那整个记录中的一小部分。”按张光直的看法，这笔庞大的文化资本，尚未被现代中国人好好利用过，因为近百年来的中国人基本是用西方一时一地的理论和观点去看世界，甚至想当然地以为西方的理论观点都具有普遍性。但是，一旦“我们跳出一切成见的圈子”，倒转过来以中国文明的历史视野去看世界，那么中国文明积累的这笔庞大文化资本就会发挥出其巨大潜力。

诚如张光直先生所言，要把中国文明的这种潜力发挥出来，我们需要同时做三件事，一是深入研究中国文明，二是尽量了解学习世界史，三是深入了解各种西方人文社会科学理论，有了这三个条件我们才能知所辨别。做这些工作都需要长时间，深功夫，需要每人从具体问题着手，同时又要求打破专业的壁垒而形成张光直提倡的“不是专业而是通业”的研究格局。这套丛书即希望能朝这种“通业研究”的方向做些努力。我们希望这里的每种书能以较小的篇幅来展开一些有意义的新观念、新思想、新问题，同时丛书作为整体则能打破学科专业的篱笆，沟通中学与西学、传统与现代、人文学与社会科学，着重在问题

意识上共同体现“重新认识中国，重新认识西方，重新认识古典，重新认识现代”的努力。

之所以要强调“重新认识”，是因为我们以往形成的对西方的看法，以及根据这种对西方的看法而又反过来形成的对中国的看法，有许多都有必要加以重新检讨，其中有些观念早已根深蒂固而且流传极广，但事实上却未必正确甚至根本错误。这方面的例子可以举出很多。例如，就美术而言，上世纪初康有为、陈独秀提倡的“美术革命”曾对20世纪的中国美术发生很大的影响，但他们把西方美术归结为“写实主义”，并据此认为中国传统美术因为不能“写实”已经死亡，而中国现代美术的方向就是要学西方美术的“写实主义”，所有这些都一方面是对西方美术的误解，另一方面则是对中国现代美术的误导。在文学方面，胡适力图引进西方科学实证方法强调对文本的考证诚然有其贡献，但却也常常把中国古典文学的研究引入死胡同中，尤其胡适顽固反对以中国传统儒道佛的观点来解读中国古典文学的立场更是大错。例如他说“《西游记》被三四百年来的无数道士和尚秀才弄坏了”，认为儒道佛的“这些解说都是《西游记》的大敌”，但正如《西游记》英译者余国藩教授所指出，胡适排斥儒道佛现在恰恰成了反讽，因为欧美日本中国现在对《西游记》的所有研究成果可以概观地视为对胡适观点的驳斥，事实上，“和尚，道士和秀才对《西游记》的了解，也许比胡适之博士更透彻，更深刻！”

同样，我们对西方的了解认识仍然远远不够。这里一个重要问题是西方人对自己的看法本身就在不断变化和调整中。例如，美国人曾一度认为美国只有自由主义而没有保守主义，但这种看法早已被证明乃根本错误，因为近几十年来美国的最大变化恰恰是保守主义压倒自由主义成了美国的主流意识形态，这种具有广泛民众基础而且有强烈

民粹主义和反智主义倾向的美国保守主义，几乎超出所有主流西方知识界的预料，从而实际使许多西方理论在西方本身就已黯然失色。例如西方社会科学的基本预设之一是所谓“现代化必然世俗化”，但这个看法现在已经难以成立，因为正如西方学者普遍承认，无论“世俗化”的定义如何修正，都难以解释美国今天百分之九十以上的人自称相信宗教奇迹、相信上帝的最后审判这种典型宗教社会的现象。晚近三十年来是西方思想变动最大的时期，其变动的激烈程度只有西方17世纪现代思想转型期可以相比，这种变动导致几乎所有的问题都在被重新讨论，所有的基本概念都在重新修正，例如什么是哲学，什么是文学，什么是艺术，今天都已不再有自明的答案。但另一方面，与保守主义的崛起有关，西方特别美国现在日益呈现知识精英与社会大众背道而驰的突出现象：知识精英的理论越来越前卫，但普通民众的心态却越来越保守，这种基本矛盾已经成为西方主流知识界的巨大焦虑。如何看待西方社会和思想的这种深刻变化，乃是中国学界面临的重大课题。但有一点可以肯定：今天我们已经必须从根本上拒斥简单的“拿来主义”，因为这样的“拿来主义”只能是文化不成熟、文明不独立的表现。中国思想学术文化成熟的标志在于中国文明主体性之独立立场的日渐成熟，这种立场将促使中国学人以自己的头脑去研究、分析、判断西方的各种理论，拒绝人云亦云，拒绝跟风赶时髦。

黑格尔曾说，中国是一切例外的例外。近百年来我们过于迫切地想把自己纳入这样那样的普遍性模式，实际忽视了中国文明的独特性。同时，我们以过于急功近利的实用心态去了解学习西方文明，也往往妨碍了我们更深刻地理解西方文明内部的复杂性和多样性。21世纪的中国人应该已经有条件以更为从容不迫的心态、更为雍容大气的胸襟去重新认识中国与世界。

承三联书店雅意，这套新编论丛仍沿用“文化：中国与世界”之名，以示二十年来学术文化努力的延续性。我们相信，“文化”这个概念正在重新成为中国人的基本关切。

甘阳

2007年中秋于杭州

目 录

“文化：中国与世界”新论 缘起

自序

一 论朱子仁学思想

引言：“仁”何以“难言”

一、仁性、仁道、仁体

二、对“程门言仁”的批评

三、心之德、爱之理

四、《仁说》义理构架

五、仁者天地之心

六、结语：朱子仁学“四句”

二 论儒家仁学“公共性” 以程朱理学“以公言仁”为核心

一、问题由来：何为“公共性”？

二、仁性爱情：不可“以爱为仁”

三、以公言仁：“公而以人体之”

四、朱子释仁：“惟公然后能仁”

五、结语：反思“两德论”

三 “心是做工夫处” 关于朱子“心论”的几个问题

一、心是做工夫处

二、虚灵自是心之本体

三、心者人之神明

四、心里光明照彻

五、心即理与心生道

六、心本善

七、仁即心

八、全体大用

九、结语：人心两元论

四 敬只是此心自做主宰处 关于朱子“敬论”的几个问题

引言

一、问题由来：秦汉以来无人识“敬”字

二、敬只是此心自做主宰处

三、以敬为主而心自存

四、将个“敬”字收敛个身心

五、主敬工夫诸说

六、结语：敬以存心抑或心以主敬？

五 格物诚意不是两事 关于朱子工夫论思想的若干问题

引言

一、问题由来：朱熹格物论的形成

二、格物致知是《大学》第一义

三、从“察之于身”到“反身穷理”

四、格物致知与诚意正心不是两事

五、结语：儒家工夫系统论

六 政治文化视阈中的道学工夫论 有关朱子工夫论思想的一项新了解

引言

一、程明道“以诚意感动人主”

二、尊德性与道问学“互相发明”

三、“吾平生所学”只有正心诚意“四字”

四、结语

七 宋代政治思想史中的“皇极”说 以朱子《皇极辨》为中心

[一、有关“皇极”概念的传统解释](#)

[二、朱子对“皇极”的新解释](#)

[三、政治文化视阈中朱子“皇极”说的意义](#)

[四、结语](#)

[八 鬼神以祭祀而言 关于朱子鬼神观的若干问题](#)

[引言](#)

[一、朱子鬼神论述的类型及其基本立场](#)

[二、鬼神有无：合有底当有，合无底当无](#)

[三、以气释鬼神](#)

[四、鬼神以祭祀而言](#)

[五、鬼神之理即是此心之理](#)

[六、结语](#)

[征引文献](#)

[返回总目录](#)

自序

——

当今的中国哲学特别是宋明理学领域已取得了丰厚的成果，各种专著层出不穷，它们在理论广度、议题深度以及诠释视野和方法取向等方面都出现了喜人的变化。然而一段时期以来，我一直有一个疑惑，与阳明学以及阳明后学研究领域的各种专题论著如雨后春笋般不断涌现的学术现象相比，朱子学以及朱子后学研究领域的专题论著却有略显“冷清”之感。就笔者管见所及，撇开海外学界不论，就大陆学界而言，自1981年张立文先生《朱熹思想研究》和1988年陈来先生《朱熹哲学研究》出版以来，三十多年后的今天，以哲学史或思想史为视域的朱子学研究的专著（个别有关经学、传记以及论文集等专著或编著不在其列）竟然极为罕见，不免令人唏嘘。我的一个直观感受是：朱子研究存在很大的提升空间。

阳明学与朱子学研究态势一消一长之现象是耐人寻味的，其中的深层原因无法细究，因为原因显然多种多样。概而言之，仅从思想史的层面看，11世纪之后，作为儒学新形态的理学思想大大促进了儒家义理学的理论拓展，然而自16世纪以降，另一种理学新思潮——阳明心学的横空出世，更表现出一股巨大的思想能量，不仅使儒学理论得到了进一步的深化，而且也加速了儒学的世俗化转向，亦即作为士人文化或知识精英的儒学思想的影响力经由民间社会的渗透而得到了空前的爆发式增长。譬如阳明后学中的“二溪”（王龙溪与罗近溪）不仅有高度的理论抽象能力，他们的心学理论已足以成为审视阳明学的重

要坐标，而且他们热衷于讲学活动，龙溪年近八十犹讲学不辍，而近溪在逝世前几年于南京讲学一月有余，听众竟达一万多，可以想见，心学在当时引发了空前绝后的社会效应，这是17世纪中叶入清之后再也无法看到的现象。正是由于大批心学家基于孔子“学之不讲，吾之忧也”的精神，投身于民间讲学，从而使得阳明心学很快便转化为一场思想运动，加快了儒学下渗庶民阶层的渗透速度。这就为我们审视儒学与社会互动提供了重要视角，儒学的思想活力正是在晚明时代经过了社会化、民间化的转向而得以激活，这促使我们认识到，作为心学的儒学已经不再是一种知识工具而已。

相比之下，有一个事实不能回避：朱子学在元明时代被定格为科考制度下的官方学问之后，遂成为一种固态化的知识体系，而其内部的思想活力便日渐萎缩，整个明代朱子学的理论发展乏善可陈，特别是在阳明心学以及明代气学等思想轮番夹击下，朱子理学几乎已难以做出有力的理论回应。举例来说，当历史的步伐走向明末清初，明末大儒刘宗周虽对心学末流乃至阳明学不无微词，然其思想旨趣无疑更接近心学，而与理学自觉地保持距离，故有“新心学”（荒木见悟语）之称，而另一位大儒王夫之虽力图颠覆心学而重建道学，然其理论趣向则与横渠气学更具亲近感。入清之后，特别是18世纪的清代中叶，大批知识精英热衷于文史传统的重建，以为彻底推翻宋学便可直入汉学的学术殿堂，因而专心于音韵、训诂、考据之学，以为学术之真谛就在于搞清楚字义训诂、经典史实，他们或因皇家召唤而从事大型丛书的编纂，遂使身心俱疲而难以有闲暇时间去从事系统性的义理思考；当然他们之所以愿意从事这种繁琐的考据工作，或是为了摆脱当时严酷的文字狱网罗。只是在经史考据之风的影响下，朱子学最终被政治意识形态所架空，渐渐沦为一种“护教形态”。尽管从制度层面

看，朱子学在科考制度笼罩下，仍然不失为当时社会的主要知识典范，但其思想已经难以再现新的理论活力。

另一方面，朱子学乃至整个宋明理学有关天道性命的哲学思考却不断受人质疑或批判，出现了如戴震、凌廷堪或阮元等人的新礼学或新人性论，而以汪的中新荀学为代表的新子学的出现虽为当时的考据学时代多少带来了一些新气象，但这些思想学说由于不合当时的学术主流，几乎不受人待见，却又是不得不承认的事实。道、咸以降，在内忧外患的时局逼迫下，宋学又重新抬头，朱子学仿佛有了一时中兴的迹象，出现了像曾国藩、倭仁、朱一新等一批朱子学者，然而朱子学（当然也包括阳明学）的衰落命运却已经无法得到根本上的改变了。

当然，若从哲学史的角度看，朱子学在前现代的历史命运并不意味着朱子哲学就不存在理论发展的可能性，朱子哲学应当有其自身的内在理论活力，因为哲学所重在于理论理性的思考以及对宇宙人生等根本问题的追问，由此而形成的哲学理性以及理论价值既被赋予某种历史形态，并在历史文化的发展过程中得以自我展现，同时又具有超出社会历史阶段的普遍性意义，并不由某种特定的历史境遇来决定。因此，值得我们深思的是，朱子学研究是否还有重新开拓的余地？抑或重新解读朱子学是否还有什么重要的“法门”未被发现？

无疑地，自20世纪80年代的朱子研究成为某种典范之后，若要有所突破，不仅需要广泛吸纳海内外朱子研究的学术新成果，更要深入朱子文本的内部，并对自己的理论视域以及问题意识等研究取径做一番自省工作。特别需要反省的是，自现代西方的学术范式及知识体系涌入中国之后，整个传统中国的古典学术遭遇了前所未有的冲击，面

临被拆解或分化的危机，儒学乃至宋明理学的研究亦概莫能外，人们似乎已习惯于现代性的一套哲学观念模式，以至于理学思想原有的整体性和独特性却湮没不彰。所以关键在于：我们必须回归文本本身，着眼于其中的基本问题，尽量拓展理论视野。就结论言，本书对朱子学的“重读”属于一种问题史研究，正是通过对这些问题的多重探讨，或可能促进我们获得对朱子哲学旨趣的新发现。

本来，宋明时代理学或心学的核心关怀在于：天道人性、天理良心、本体工夫等理论重建；不论是朱子理学还是阳明心学，作为儒学思想的一种理论新形态，更有强烈的重整秩序等政治关怀以及身心修炼等精神领域的宗教薪向。因为，经由宋明时代的发展，儒学充分表明出它既是一种哲学思想，更是一种文化传统、价值体系，倘若以现代学术范式来分而治之，将儒家文化视作互不干涉的哲学史、思想史或学术史的不同门类（虽然我们不必对这类专门史的研究加以排斥），则其研究结果对于把握儒学思想精神而言，终不免隔靴搔痒。具体而言，即以朱子学为例，除了理气论、人性论或本体论等思想建构以外，朱子有关仁学问题、人心问题、工夫问题、宗教问题等理论思考也极大地丰富和深化了儒学思想的哲学内涵。对这些问题的史与论的综合考察，对于全面揭示朱子学的义理系统具有重要学术意义，值得展开深入的思想探讨。

本书所收八篇文章主要就上述朱子思想中的各种问题展开专题性的探讨，之所以称作“思想再读”，是由于这些问题在前人的研究中也有所关注，而本书所做的主要工作在于“重新解读”——即相对于前人研究而言，更注重从朱子思想文本中“重新解读”出未曾发现的某些理论新意。故本人的意图并不在于全面描绘朱子思想的“世界地图”，也不在于理学史的客观重建，因为所谓的历史“重建”往往难以容纳任何立场预设的思想诠释，而对于任何一种思想文本的“重读”都需要解读者对文本的重新理解；本书旨在通过“重读”朱子文本以重新理解朱子思想，揭示以往有所忽略的另一种的朱子学特有风貌。

在“重新解读”这个大前提下，首先要考虑的是文本的思想性与解读的视域如何交织。首先“文本”的思想性会涉及好几个方面，因为朱子的思想文本实在数不胜数，如何从中择取重要的文本以发现其“思想性”，这个工作有点像“大海捞针”一般，令人难以下手；所以问题的另一面便是：你的文本选择取决于你想探讨什么问题或者究竟有什么问题可以令你感到有无穷的理论趣味。例如本书所收的《论朱子仁学思想》以及《论儒家仁学“公共性”》这两篇去年刚发表的“新作”，就论题而言，其实算不上什么“新”，因为“仁学”历来是中国哲学的老问题，而这一问题近年来也已成为中国哲学的一个学术“热点”，甚至已有专著出版（如牟钟鉴《新仁学构想》以及陈来《仁学本体论》）。笔者只是觉得朱子仁学的理论构架、思想旨趣仍有重议的余地，正是通过对朱子文本的系统解读，我发现其仁学思想的核心论旨可以用“仁学四句”来归纳，仅以耳熟能详的“心之德爱之理”六字是不可穷尽的，更不能误以为朱子对“仁”的理解只有抽象的“天理化”这一根筋；事实上，朱子的“仁学四句”表达了丰富的哲学意涵：“仁”不仅具有“天地之心”这一宇宙本体论的意义以及“心之德爱之理”这一仁学伦理学的意义，而且是“人之所以为人”的存在依据，更具有“人之所以尽性至命”这一德性伦理的实践意义。因此，归结而言，如果在某种意义上可以说儒学即“仁学”（徐复观语），那么，其成熟的理论形态则非朱子莫属，尽管阳明心学在另一种意义上，推进了“一体之仁”的理论发展。

至于“仁学公共性”的问题，此前学界则重视不够。此章原与上面一篇是一体而成的，后拆成两篇发表，是由于杂志字数所限的原因所致，不过，在后来的改写过程中，我又有一些新的问题发现，从而得以采用专题的形式来加以处理。所谓新的问题，涉及我对此问题的一个解读视域。我发现，宋代程伊川对仁学的两大解释：仁性爱情说和以公言仁说，具有重大理论意义，特别是后一项思想命题，对于我们

重新思考儒家仁学的“公共性”问题十分关键。因为近代以来，尤其是在“五四”时期的启蒙叙事或道德革命的影响下，总以为理学鼓吹的封建礼教必须为中国人为何老是“一盘散沙”的国民性承担罪责，如果说理学的最终根源在于儒学，那么，儒学也应当为中国人为何老是喜欢讲亲亲之爱的“私德”而普遍缺乏社会公共伦理的“公德”承担罪责，于是，“以公灭私”几乎成了近现代以来道德革命、家庭革命乃至社会革命的主旋律。可以理解，在一个充满激情的理想主义时代，人们的眼光总是整齐一律地朝向未来，相信未来充满希望，并不愿平心静气地回顾“历史”和访问“传统”，相反，却一味地指责“传统”为落后、为倒退、为政治不正确。在近代中国一百年来，“五四”和改革开放初期就是两个最为典型的理想主义时代。

但是，冷静一想我们却会发现一个历史的悖论，以批判儒学为标识的所谓“以公灭私”或“大公灭私”却不免与儒学强调的天下为公观念存在某种思想的连续性。如果我们将公私问题置于伦理学的领域看，那么，任何对于一己之私欲的克服以实现道德价值，乃是伦理学的当然要求。然而更重要的是，欲以“公德”消灭“私德”的两德二元对立论其实恰恰是对儒家仁学的一种莫大误会，导致我们不能深入地领会在仁学的文本后面除了含有亲亲仁爱这一私德之意涵以外，更有强调仁爱精神的公共意识以及对于社会“公德”问题的强烈关怀。因为事实上，“仁”作为“天下公共之理”并不是一种抽象的普遍性，而是具体落实为“亲亲、仁民、爱物”这一富有人文精神的公共社会的建构，作为宋明理学的一项重要共识——“万物一体之仁”则是建构人类社会共同体的重要思想资源，因此，作为普遍存在的“仁”又具有重新安顿社会秩序的具体性。由此可见，朱子思想的“仁学”文本经由重新解读，便延伸出“公德”与“私德”这一所谓“两德论”如何重建的问题，进而揭示了宋明理学向来有重视社会公共性等问题的理论关切。如果我们忽略了

这一层，就有可能误失儒家仁学的意义，也会失去转化自己的“私德”以重建现代社会性“公德”的机会。

三

历来有一种观点认为，中国传统文化就是一种“心”文化，中国人特别重视“心”的问题，然而有关“心”的表述则是众说纷纭、莫衷一是，有一点则是明确的，“心”是一个最为棘手而难解的问题。比较消极负面的说法有“人心如面”（语出《左传》），这意思是说，每个人的心思都是难以捉摸、善变多样的，就好像每个人的脸都各有特征、不可能完全同一那样。在中国最早的一部史书《尚书》中，就有“人心惟危，道心惟微”的记录，据说这还是尧舜禹三代相传的心传秘诀，告诫人们需要对人心走向时常保持高度警惕。饶有兴味的是，就在《尚书》中，已经出现了“以义制事，以礼制心”的观点，认为人心是靠不住的，需要一个外在的东西来加以控制和管理。

至于孔子，显然也非常关注“心”的问题，如其主张的“内自省”“内自讼”其实就是一种非常深刻的“心自咎”（朱子语）的自我审视方式，只是在“心”的定义问题上，孔子以“出入无时，莫知其乡”一语，小心避开了对此下任何定义性描述；然而被后世指责为“以心治心”理论鼻祖的孟子尽管很强调良知本心的自主性，但他仍断言：“学问之道无他，求其放心而已矣。”对于心灵容易迷失方向表示了忧心忡忡，因而在强调人心自律的同时，也主张采用“以仁存心，以礼存心”的方法来收拾人心，而并没有掉入所谓“以心治心”的理论怪圈；而荀子则把“心”喻作“人君”，认为心对于形体的自我控制具有相当的重要性，而如何使此心恢复“大清明”的本来状态，则是打通心与道之关联的关键。另外两部儒家经典《大学》和《中庸》所说的“慎独”观点则要求人们在“人所不知而已所独知之地”使内心保持高度紧张，永远集中在

道德意识这一点上，开辟了儒家“戒慎恐惧”“诚意慎独”这一重要的工夫论传统。

可见，对于儒家而言，“心”是一个根本性的问题，如何实践“求其放心”与“诚得自家意”（阳明语）成为儒家工夫论在兹念兹的一大理论关怀。倘若就法家如韩非而言，唯有“务法”才是治理天下国家的首出之要务，围绕自己内心问题兜圈子的所谓“心治”工夫则是徒劳无益的。当然在中国思想史上，“心”更是佛老哲学所关注的核心问题之一，如果放眼世界，甚至是一个世界级的难题。即便是最前沿的脑神经理论，虽然能捕捉到人的心理意识运作之规律，却也无法最终测定道德情感的兴奋点在脑神经中的发动机制。只是心理学家有一个重要发现已经充分揭示了人心的复杂性：“人类大脑里不是只有一个自我，而是有很多不同的自我在相互竞争，争夺控制权。这里面有想获得即时满足的自我，有铭记远大目标的自我，有现在的自我，也有未来的自我。”^[1]若按朱子之说，此现象正可谓“一心三用”或“三心相觑”。

在中国思想史上，围绕“心”的问题喋喋不休，讲得最多的不是心学家陆象山或王阳明，而正是理学家朱子，同样，不断引发后人争议的也是朱子有关“心”的一套复杂论述。就我的初步考察，朱子心论大致涉及以下这些层面的涵义：知觉义、主宰义、本然义、体用义、虚灵义、管摄义、贯通义、功能义、活动义、动静义、无穷义、生道义、善恶义等等；如果就其论述方式言，他又有如下多种比拟性的表述：以镜喻心、以水喻心、心犹阴阳、心如谷种等等。一眼望去，令人眼花缭乱。本书所收的《“心是做工夫处”》则是尝试从如此众多的朱子“心论”的复杂表述当中，找出其核心观点以及问题的要害所在。

我发现人心听命于道心、“气是心之精爽”等命题在朱子心论的思想系统中固然重要，但是，“心是做工夫处”才应当是朱子心论的一个核心命题，通过对此问题的理论辨析，就能从一个独特的工夫论视角来重新衡定朱子哲学中的“心—气”“心—理”“心—善”等关系问题，进而展现出朱子心论的独特面相及理论意义。要之，在朱子，“心”具有作为人心之知觉与作为性情之主宰的双重性涵义，这表明朱子心论既不能认同人心一元的立场预设，亦不能认同本体意义上的“心体”观念的设定。于是，“心属气”这一结构论命题能否推出“心即气”这一本体论命题？而“心即气”命题究竟是对朱子心论的一种诠释结论还是朱子心论的本来之义？我认为，对于这一问题的解答可以尝试从多种角度加以处理和提供思路。

我有一个基本看法，以为在朱子，心与气、心与理均非本质上的同一关系，如果断定心即气或者心即理，对朱子而言，都是不成立的；但是如果从结构论或工夫论的角度看，心—气—理又处在互相涵摄的关系中，心借助于气而展现为情，同时又须以“理”来为心的工夫运作贞定方向，因为“心犹阴阳”与“理具心中”，在朱子是可以同时成立的两个论断。总之，心不是一个独立孤悬于理气之外或之上的形上存在，这一点已然毋庸置疑。

四

正因为“心”是一个复杂多样、难以捉摸的存在，所以如何“治心”便成了儒学特别是理学必须应对的一项核心任务。二程以及朱子从孔孟儒学的传统资源中发现“敬”才是对治人心的灵丹妙药，提出了“涵养须用敬，进学则在致知”这一两条腿走路的工夫论方针，以“敬”作为处理内心问题的妙方，以“穷理”作为增长知识、明白道理的要津。

本来，“敬”在先秦原典儒学那里，含有“敬畏”的意涵，其对象指向外在的超越存在——上帝或上天，故“敬”字有敬畏天命之意。然而经过二程道学的解释，“敬”字工夫的对象发生了内向性的转化，直指人心意识，要求做到心灵意识的高度集中——叫作“主一无适”。这个主敬工夫论被朱子所激赏，认为是大有功于“圣门”的一项发明，彻底扭转了秦汉以来无人识“敬”字的尴尬局面。后经朱子的一番义理发挥，主敬工夫论获得了贯穿所有工夫的基础性地位，成为儒门工夫“第一义”，跟“格物”相比，“居敬”更具有打通内外、贯穿动静的巨大能量。他认为，主敬可以使“心”自己决定自己（自作主宰、收敛身心），儒学所谓存心养心等工夫都可通过主敬来实现，因为主敬“而心自存”“敬以存心”，所以敬才是提升人心自控力、保证人心正确方向的法宝。只是对朱子而言，主敬工夫的主体究竟是谁的问题却依然存在而无法得到根本解决，因为他从根本上拒斥心体的形上存在，这就为后来阳明心学的展开埋下了伏笔。

然而，历史上却对朱子工夫论哲学的一套理论存在重大误解，总以为朱子将“即物穷理”与“正心诚意”割裂为两套工夫，前者不免趋向于“道问学”的知识进路，而后者则属于道学家所注重的内圣工夫；由

于朱子在工夫之次序不可乱的前提下，曾经特别强调“格物”才是《大学》工夫论的“第一义”，因此在后人看来，朱子的为学进路偏向于外在知识的追求，而注重内心世界的居敬工夫亦不免局限于对内在心理活动的关注，至于作为意识活动之主宰的道德主体则始终没有出场，遂致正心诚意与即物穷理这两种一内一外的工夫进路便掉入支离破碎的窠臼中。

但是经过重新解读，我们却发现朱子工夫论自成一套环环相扣的系统，各个工夫环节构成了彼此互动的有机联系；同时我们也意外发现，如同阳明的自我思想总结“吾平生讲学只有‘致良知’三字”一样，朱子晚年对自己的思想也有一个总结：“正心诚意”乃是“吾平生所学”所谨守的“四字”而已。这就表明如果我们照搬“理智主义”与“反理智主义”这套框架来判定朱子理学与阳明心学的哲学属性，便有可能遮蔽朱子的尊德性与道问学正可“互相发明”这一重要观点，也会阻碍我们对宋明理学的整体性关照。这就是本书所收《格物诚意不是两事》《政治文化视阈中的道学工夫论》两文的主旨所在。

五

本书所收的最后两篇文章《宋代政治思想史中的“皇极”说》以及《鬼神以祭祀而言》的旨趣在于：朱子通过对儒家经典的两个概念——“皇极”和“鬼神”的重新解读，显示出朱子思想在政治与宗教这两大问题领域有重要见解。我们采用的并不是单纯的经典诠释方法，更主要的是转化了审视问题的角度，将“皇极”这一经学概念置于宋代政治文化史的视域，而将“鬼神”问题置于宗教实践论的角度来重新审视，同样，我们也有一些新的发现。

按照经学传统的训诂原则，“皇”者大也，“极”者中也，在疏不破注的经学原则下，“皇极”本意就是“大中”的经典解释几乎是牢不可破、无法动摇的。然而，在宋代政治文化中，“皇极”不仅是一个经学问题，而且演变成“政治正确”——即“国是”的问题，于是，“皇极”的“大中”义被敷衍解释成“安中之善”的意思。对于偏于一隅的南宋而言，这种讲求安稳的所谓“国是”便产生了种种意外结果，在面对外敌以及如何收复故土的严峻形势下，“安中之善”却有可能被“含容姑息、善恶不分”的主张者“张目”。因而，朱子特意撰述《皇极辨》，力图“一破千古之惑”——即从根本上颠覆“皇极”的传统解释。

经过朱子的重新诠释，“皇”者王也，“极”者标准之意，于是，“皇极”就是指作为最高政治统治者的道德标准这一富有政治学意涵的概念；换言之，“皇极”概念便具有了要求君主率先垂范天下的政治道德涵义。至于朱子的这一创造性诠释具有何种独特的政治性涵义，我们需要将此置于两宋政治文化的历史背景中，才能获得一项善解。当然，朱子《皇极辨》作为一篇经典诠释的文字，其中自有一套内在的

义理脉络与思想意涵，不必受制于时局的影响，因此对这部文本的政治学解读并不是唯一的方法，这一点自是毋庸讳言。

至于“鬼神”观念，这是中国思想史上的一大宗教问题，其历史由来非常悠久，可追溯到上古原始宗教的时代。然而经过“轴心突破”之后，儒家文化成功地实现了宗教人文化的转向；另一方面，儒家文化中的“祭祀”传统又表明，儒学传统向来没有倒向“无神论”，只是殷商以来的“尚鬼”观念被后世儒家的“祭祀”文化所吸纳消化。发展到宋代新儒学，以程朱为代表的道学家们对此问题进行了理性主义诠释，一方面以气释鬼神，另一方面又以气之感应来诠释“祭神如神在”的“如在”问题，而将“鬼神有无”的实在论问题悬置起来而付诸不问；朱子更是从“祭祀”这一宗教实践的角度出发，来重新安顿“鬼神”观念在人类精神领域中的位置，充分表现出朱子理学的实践主义精神。朱子对鬼神问题的新诠释，既维护了儒家祭祀文化对于建构人伦社会的重要性，同时，又充分表明儒学具有一定的终极关怀这一宗教性倾向。

最后须说明的是，本书是笔者近十余年来有关朱子学研究的部分内容。由于本书专注于个别思想问题的专题性思考，当然无法全面呈现朱子学的理论整体性，唯希望对这些问题性及专题性的分析考察，或将有助于从某些侧面来展现朱子思想的整体意义。我相信任何理论的整体性意义，必须透过思想文本的具体性才能得到客观的呈现。至于“思想重读”的结果是否达到了名副其实的地步，则有待学界公论。在我看来，与阳明学在中晚明时期得以领时代风骚百余年不同，朱子学则在近世中国七百年（1200—1900）的历史文化发展中绵延不息，尽管历史进程有起有伏，但其理论内部必有尚待开发的思想资源可供

探寻。本书的目的在于说明：作为宋代新儒学的朱子学的思想意义仍有不断重新解读、重新发现的可能性。

2018年3月30日

于复旦大学哲学学院

[\[1\]](#) 凯利·麦格尼格尔：《自控力》，王岑卉译，北京：文化发展出版社2013年，第192页。

论朱子仁学思想

引言：“仁”何以“难言”

朱子（1130—1200）在己丑（1169）“中和新悟”之后，与湖湘学派等学者展开了仁说之辩，这场论辩的意义不仅在于使各种道学议论得以规范化，从而促成道学话语的形成，^[1]更重要的是，对于朱子仁学思想的建构具有十分关键的意义，朱子通过对二程前后各种仁说的批判继承，最终建立了一套儒家新仁学。

从历史上看，孔孟以来直至宋初，有关仁的问题，争议不断，道学奠基人物二程就曾经发出“仁至难言”“仁道难名”的感叹，^[2]及至南宋朱子之师李侗仍说：“仁字极难讲说。”^[3]朱子友人张栻亦感慨仁字“难言”而“为仁”更难。^[4]朱子则明确指出孔孟说仁大多是“指示”语而非定义语，如他判定孟子“仁，人心也”并不是用人心来定义仁，而是“把人心来指示仁也”，因此“非以人心训仁”，^[5]意谓仁与人心并不构成字义界定关系，只是通过人心来“指示”仁之所在。及至晚年，尽管朱子已建构起一套四书学的经典诠释系统，但他仍深深叹息“仁字最难形容”。^[6]这表明仁的问题并不简单。从解释学上看，它牵涉字义训诂及义理诠释等诸多方面的问题，但它最终又是实践的问题，即如何以儒家仁学来引领修身实践，才是如何重建仁学的关键所在。例如“仁者爱人”这句名言，按道学家的理解，这不是以“爱”来确定“仁”的字义，而是指点人们通过“爱”来体会“仁”，故爱与仁就不是字义上的解释关系，而是实践上的行为关系——即爱的行为可以呈现仁的意义。

也正由此，故朱子认为周敦颐“爱曰仁”并非定义性命题，而是“就爱处指出仁”，至于韩愈的“博爱之谓仁，‘之谓’便是把博爱做仁了”，所以这两个说法“终不同”。^[7]朱子认为“博爱”只是对“仁”的现象描述，而不能成为对“仁”的整体性意涵的确切定义，故“博爱之谓仁”为不成立。可是事实很显然，按传统的语法结构看，“爱曰仁”中的“曰”意近判断系辞“是”，于是，“仁”成为“爱”的述词对象，故可将“爱”看作是对“仁”的一种定义描述；重要的是，“爱曰仁”乃是源自《论语》“樊迟问仁，子曰爱人”的孔子之说，此说表明“仁”的本义应当就是“爱”。

但是，朱子不以为然，他认为“爱曰仁”只是就爱言仁的描述句，而不是爱即仁的述谓句式，换言之，只是对“仁”的行为描述。朱子的理由是：何况在孔门“问仁”的语境中，“孔门学者问仁不一”而“圣人答之亦不一”，这是由于孔子“亦各因其人而不同”，然而“大概不过要人保养得这物事。所以学者得一句去，便能就这一句上用工”，这是朱子对孔门言仁的总体判断。至于仁是什么？这是儒学知识化（如经学知识）之后伴随而来的问题，对此，朱子毋宁是非常不满的：“今人只说仁是如何，求仁是如何，待他寻得那道理出来，却不知此心已自失了。”^[8]可见，朱子对于孔门仁学重在实践是有认同的。就此而言，朱子判定孔子言仁多是“指示”语，应当说是十分贴切的。^[9]

对于宋代道学家而言，如何通过孔子的“指示”语来了解“仁”的真义，便成为他们在建构道学思想之际不得不面临的重大思想课题。一方面需要梳理清楚孔子言仁的确切涵义，另一方面又要通过对仁字的理解来重建仁学的传统。问题是，为何一千余年以后，朱子断言“大抵二先生（按指二程）之前，学者全不知有仁字”？这是因为在他看来，孔孟以降，仁的精神已经失传，故汉代以来儒者凡是看到“圣贤说仁处”，就把仁字“只作爱字看了”，似乎仁再也没有其他的意义。直到二

程以后，“学者始知理会仁字，不敢只作爱字说”。^[10]那么，“爱”不足以训“仁”的理由何在呢？朱子继承小程的观点，他也认为以爱释仁的实质是以情为性，必使“性情”的地位发生严重错置。^[11]不过，朱子也并未全然否定仁有爱之意，相反他对程门后学言仁而不讲爱的观点表示了深刻的担忧。

总之，“仁道难名”不只是针对汉儒释仁的批评，同时也表明在宋代道学家看来，自汉代以降，孔孟仁学精神已经失传。一方面，爱、人、心等概念不足以训仁，另一方面仁字的丰富意涵有待重新阐发，进而从根本上重建儒家新仁学，这项思想工作始于二程而大成于朱子。

一、仁性、仁道、仁体

朱子仁学与程子言仁有重要继承关系，然朱子显然更重视程颐（1033—1107），而于程颢（1032—1085）言仁有认同也有批评，对于程门后学谢良佐、杨时等人主张以觉训仁、以一体言仁等观点的批评则更为严厉。我们先从程子言仁说起。

朱子指出：“谨按程子言仁，本末甚备，今撮其大要，不过数言。”此“程子”，是指程颐。所谓“不过数言”，朱子归纳为四点：

1. 仁者，生之性也；
2. 爱，其情也；
3. 孝悌，其用也；
4. 公者所以体仁，犹言“克己复礼为仁”也。

朱子进而指出：“学者于前三言者可以识仁之名义，于后一言者可以知其用力之方矣。”^[12]关于“用力之方”的第四点，暂置勿论。有关“仁之名义”的前三点分别对应于三段程颐语：

心譬如谷种，生之性便是仁也。

问仁。曰：“此在诸公自思之，将圣贤所言仁处，类聚观之，体认出来。孟子曰：‘恻隐之心，仁也。’后人遂以爱为仁。恻隐固是爱也。爱自是情，仁自是性，岂可专以爱为仁？孟子言恻隐为

仁，盖为前已言‘恻隐之心，仁之端也’，既曰仁之端，则不可便谓之仁。”

盖仁是性也，孝弟是用也。性中只有仁义礼智四者，几曾有孝弟来？仁主于爱，爱莫大于爱亲。[\[13\]](#)

朱子认定以上数语便是“程子言仁”的基本要点，以为这是程颐对“仁之名义”的确切定义，其中最重要的便是“仁性爱情”说。程颐认为仁是性，爱是情，故以爱说仁，便会使本体之性与发用之情发生错位。这个观点反映出儒家仁学开始向本体论的论述发生转向，一方面这种新论述意在解构汉唐以来以爱释仁的解释传统，[\[14\]](#)与此同时，也为重建道学模式的新仁学奠定基础。在程颐看来，从“性体”观念出发，才是构建“仁说”的关键。而“性体”既指性之本体，同时亦与道学的本体概念“道”或“理”属于同质同层的概念，故性体概念的提出，也就意味着仁须提升至道或理的高度来重新诠释。程颐明确指出：

仁即道也，百善之首也。苟能学道，则仁在其中矣。

仁者，天下之正理。失正理，则无序而不和。[\[15\]](#)

此所谓“仁即道”，显然与程颐（亦含程颢）的“性即理”这一程朱道学至上命题密切相关。既然仁是性而性是理，那么在理论上就必能推出“仁即道”的命题，这就意味着仁具有与道或理一样的本体性、实在性。正是通过这样一番重新诠释，以仁为核心内涵的性体（即仁体）才得以确立。[\[16\]](#)

其实，朱子早年从学李侗时期，便已注意到程颐“仁即理”说，他指出：“仁是心之正理，能发能用底一个端绪。”这是用“端绪”一词来

表明仁是发用的根源（意近本体）。对此，李侗加以充分的肯定：“此说推扩得甚好！”^[17]并断言：“仁只是理，初无彼此之辨。当理而无私心，即仁矣。”^[18]这说明李侗对“仁是心之正理”的观点是从本体论上来理解的，所以说仁与理更无彼此之分。另一方面就工夫言，“当理而私心”则表明在工夫上实现合理而无私心，即可谓之“仁”。另外，李侗还用“天理统体”^[19]来指称“仁”。可见，“仁即理”可以有两个角度的讲法，一是从“百善之首”的角度讲，意谓仁是最高的道德原理；一是从“当理而无私心”的角度讲，意谓仁即道德原理的实践方式。

至于程颢，他首次提出的“仁体”概念^[20]以及《识仁篇》“学者须先识仁”的观点，既是其思想的一大标志，同时也意味着仁的问题成为道学思潮中的核心问题之一，对宋明儒学思想发展产生了深远的影响，特别是《识仁篇》中的“仁者，浑然与物同体”的主张，与明代阳明心学的“万物一体”论更是有着直接的渊源关系。不过在程颢自己的意识中，他很清楚“与物同体”说可以上溯至孟子的“万物皆备于我”，并坚信“同体”之仁乃是打通人己物我之隔阂、实现宇宙社会之和谐的依据，因为“与物同体”不仅有境界义，更有本体义。所以程颢特别强调“仁者，全体”“仁，体也”^[21]的观点，而此“全体”之“体”即与“仁体”同义，“体”字既非载体义亦非体认义，而应当是本体义。正是在仁即全体的意义上，故仁具有一体义、统摄义。^[22]这些说法后来被朱子发展为“仁包四德”说。

另外程颢又强调“仁道”概念，他说：“盖不知仁道之在己也。知仁道之在己而由之，乃仁也。”^[23]这表明“仁道”是内在于人的存在，故有必要按“仁道”去体认，便可使仁得以呈现。可见，“仁体”与“仁道”是同义词，均含本体义，强调仁作为一种“道之在己”，乃是人之所以为

人的内在本质。后来朱子明确提出“仁者，人之所以为人之理也”（详下），应当与程颢的这个思想是一脉贯通的。

当然，对程颢而言，仁既是一种本体存在，如同“与物无对”的道体一般，与此同时，仁体又是一种境界，表现为“与物同体”，故有“仁者，以天地万物为一体”之说，^[24]这是说“与物同体”乃是一种仁者气象或仁者境界。达此境界者便已超越了“以己合彼”的对治，而与“万物”构成一体存在。可见，与程颐重在字义分疏的诠释思路有所不同，程颢更强调仁的两层意义：浑然一体的仁者境界义以及与物无对的仁道本体义。更重要者，在程颢看来，由仁者之境界可以展现仁体之实义。换言之，仁体之实义不是抽离于“诸己”之外的概念设定，而是真实地存在于人心之中的“体”——即“仁体”或“仁道”。

在程颢的仁说中，还有一层重要的涵义——即仁体具有感通无碍的能力，可以打通人己物我之区隔，此可称作仁的感通义。程颢喜欢以医家所言“手足痿痹为不仁”为喻，认为“此言最善名状”，盖谓描述仁的感通义最为贴切。^[25]反过来说，“痿痹”则意味着全身脉络阻隔不通，恰是感通的反义词。

与此相关，程颢又强调仁的“生生”义，这也是其仁说的重要特色。他说：

“天地之大德曰生。”……万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。人与天地一物也，而人特自小之，何耶？^[26]

这是基于儒学“天地之大德曰生”的立场，以为天地万物生生之意便是“仁”的体现。于是，仁就不仅是表示伦理学的人性概念，而是宇宙论领域中的普遍概念，表明仁才是人生乃至宇宙的生命力、创造力

之源泉。在这个问题上，不仅程颐有基本认同，如“生之性便是仁也”即与程颢生生谓仁之意同，而且朱子更是对此观点有所继承和发挥。及至明代心学的时代，生生、生意、生理等观念更是大行其道，几乎所有儒者都对此持有基本认同的立场。因此可以说，以生言仁几乎成了宋明儒者的公认之义。

归结而言，程颢将仁置于体、道及理的本体论视域来审视，突出仁具有本体、境界、感通、生生等方面的意义，与程颐的“仁是性”“仁即道”“仁即理”等观点一样，在理论上丰富和发展了儒家仁学思想。尽管历来以为二程在思想归趣上不尽一致，但有一点是可以明确的，即在仁说问题上，二程论说虽偏重不同，然基本立场并无重大差异。尤其是在以生言仁这一点上，两者是完全一致的。^[27]要之，二程仁说的基本特质即其主要思想贡献在于：提出了由仁即性而仁即道、仁即理，乃至“仁体”“仁道”“识仁”等观念，赋予“仁”以本体和境界的普遍意义。既然仁即道、仁是理、生生之谓仁，那么仁就超越人性论域而进入本体论域，仁不仅是人的德性问题，也是普遍的宇宙本体问题，标志着儒家仁学的理论发展到了一个新的阶段，也就为后来朱子仁学思想奠定了基础。

二、对“程门言仁”的批评

乾道八年（1172）朱子撰成《仁说》，在结尾处，朱子展开了对程门后学各种仁说的批评，引起了后人的议论及关注。归纳而言，主要有两点：一是“万物与我为一为仁之体”的“一体”说，一是“以心有知觉释仁之名”的“知觉”说。^[28]朱子虽未点名，但我们知道前者是指杨时，^[29]后者是指谢良佐。往上追溯，这两个观点都与程颢有关，特别后面所述“泛言同体者”的“同体”，显然暗指程颢“仁者浑然与物同体”说，在朱子的语脉中，此“同体”说与“与物为一”的“一体”说实是异名同实。

朱子以为一体说只说得“无不爱”而“非仁之所以为体之真”，究为何意呢？其实，朱子不喜境界语，在他看来，“物我为一”乃是一种境界语，唯有做到“无不爱”，才能实现“物我为一”——即泯灭物我差别相，朱子担心按照这种说法，会使人“含糊昏缓”——即物我不分、以己为是，这是所谓“无不爱”的弊端。另一方面，知觉说则“非仁之所以得名之实”，意谓此说并不是对仁之名义的确实定义，因为“觉”属“智之端”，属于“智”一边事，故未得仁名之“实”。朱子列举了两条经典资料作为理由：一是孔子对“博施济众”的表述，可用以批评一体说；一是程颐“觉不可以训仁”之说，可证知觉说在训诂上不能成立。

关于“博施济众”与仁的关系，依朱子的理解，“博施济众”唯有“圣人能之”，且圣人“犹有所不足于此”，故按“博施济众”的方法来“求仁”，则必导致“愈难而愈远矣”。^[30]因此，“博施济众”不是求仁之方，“能近取譬”才是求仁之方的真正落实。朱子还注意到程颢曾有“故博施济众，乃圣之功用，仁至难言”^[31]的说法，这就表明“博施济众”

非求仁之方的观点是程颢亦能认同的。但在朱子看来，程颢的“仁者以天地万物为一体”之说，却不免与“能近取譬”的求仁之方不相契。这就涉及朱子对“万物一体”问题的理解。

一方面，朱子承认程颢的“万物一体”说在原理上是成立的，并表示了极大赞许：“明道这般说话极好”；另一方面，就在表示赞许之后，朱子紧接着又指出：“只是说得太广，学者难入。”^[32]故朱子编《近思录》，甚至未将《识仁篇》采纳其中，以至于晚年有所反省，以为“仁者浑然与物同体”一段“当添入《近思录》中”。^[33]这表明朱子的基本立场是：从道理上说，万物一体说是成立的，但从工夫上看，万物一体说却是难以适从的。质言之，朱子是将“一体”说理解成工夫熟后之境界，此境界虽高，然而却不是工夫下手处。^[34]另一方面从仁爱与同体的关系上看，朱子认为仁之爱“不在同体上说，自不属同体事”，仁自是“无所不爱了，方能得同体。若爱，则是自然爱，不是同体了方爱”，因此，“同体”不能视作“仁爱”的前提设定。不过，这并不意味着朱子对“同体”说的全盘否定，其实朱子同时也强调：

惟其同体，所以无所不爱。所以爱者，以其有此心也；所以无所不爱者，以其同体也。^[35]

这是说，仁爱的推广扩充必至于“无所不爱”而后已，而“无所不爱”之所以可能，恰是由于人人共具“仁体”，由此必可推出仁乃“同体”存在的结论。

但是，朱子又坚持认为，仁与一体绝不是互相界定的关系，他说：“仁者固能与万物为一，谓万物为一为仁，亦不可。”并由此判定“龟山言‘万物与我为一’云云，说亦太宽”^[36]。如同他判定程颢《识仁篇》“说得太广”一般。至此可见，朱子对“万物一体”或“一体之仁”说

有义理上的了解，但他始终对“一体”说保持警惕，原因在于朱子在实践问题上更注重由“分殊”而“理一”、由“下学”而“上达”的为学旨趣。

然而，与朱子判定杨时言“一体”只是“说亦太宽”不同，谢良佐之言“觉”字太重，便相似说禅”，^[37]显然，“知觉”说的问题更为严重。这是由于朱子坚决站在程颐“觉是觉此理”的立场上，从而认定谢良佐所言“知觉”只是“知痛痒”之义——即生理知觉义，于是便与禅学所言知觉“无异”。^[38]上引《仁说》“张皇迫躁”一语正是指此而言，意谓不免坠入“禅障”。朱子的这类批评引发了湖湘学者如胡实（广仲，胡宏从弟）、胡大原（伯逢，胡宏从子）、吴翌（晦叔，胡宏弟子）等人的强烈不满，对此，朱子进行了辩解：“愤骄险薄，岂敢辄指上蔡而言？”但他最终还是认定“张眉努眼”必是“说知说觉”者的弊端之表征，^[39]这是朱子的坚定看法。而所谓“张皇迫躁”或“张眉努眼”绝非泛泛之言，而是概指“狂禅”作风。^[40]在朱子看来，谢良佐的“心有知觉”说难辞其咎，因为其所谓知觉，“正谓知寒暖饱饥之类尔”，即将生理义的知觉作用等同于仁体，其后果必将是任由心中“知觉”为是而不必顾虑“知觉”本身是否可靠，在行为上必表现为“张皇迫躁”，在观念上必表现为“认欲为理”。

依朱子，必须这样表述：“谓仁者心有知觉则可，谓心有知觉谓之仁则不可。”^[41]对知觉与仁做了清楚分别，其因在于“觉”只是“智之端”。同样也必须说“仁者固能与万物为一，谓万物为一为仁，亦不可”，明确区分一体与仁的关系，其因在于“一体”说“只是说得仁之量”而非“仁之体”。^[42]当然也须看到，朱子判定“一体”说将导致“认物为己”，“知觉”说将导致“认欲为理”，只是属于理论推断而非现实判断，即不等于说“认物为己”“认欲为理”已然是程门后学言仁所导致的思想现实。

由上所述，朱子亦承认一体是“仁之后事”，知觉是仁之所“固有”，只是一体或知觉不能“训仁”。而朱子更关心的是工夫问题，当他将“一体”说界定为“仁之后事”的境界语，便意味着“仁之前事”的工夫更为重要，同样，他批评“知觉”说，主要是针对湖湘学所坚持的“识仁”有赖于“先察识”的工夫论观点。在朱子看来，湖湘学者的“识仁”“察识”都建立在此心“必有所觉知，然后有地可以施功而为仁”的设定之上，对此，朱子虽肯定“此则是矣”，但是他同时又认定湖湘学者的“知觉”说之实质就在于主张为仁之前“苟能自省其偏，则善端已萌，此圣人指示其方，使人自得”的自省、自得说（又叫“自知自治为说”），其结果便似有两样工夫，即在“克己复礼而施为仁之功”之前，已另有“觉于天理人欲之分”的所谓“自得于仁”的察识工夫，朱子对此则有严厉批评：“不应无故而先能自觉，却于既觉之后方始有地以施功也。”^[43]意谓若先以知觉为功，等到“自得于仁”之后，然后再“有地以施”求仁之功，这就无疑将工夫打成两橛、不相连贯，如此而谓“识仁”、讲“察识”，断无可行之理。

在朱子看来，湖湘学者坚持“以觉训仁”当与其“先察识”的工夫主张有关，而所谓“先察识”，要在察识其心之偏，并对此“自省”“自知”“自治”之后，便“善端已萌”，进而加以“涵养”之功，此即湖湘学所谓“体仁”工夫的进路。问题是，“自省”之主体究竟为何？朱子敏感地捕捉到这一问题，故他对湖湘学者将“知觉”说解释成“知仁觉仁”以便为“察识”工夫的主张提供支持的观点表示了重大质疑：如果说“心有知觉”是指“知仁觉仁”，那么，“仁本吾心之德，又将谁使知之而觉之耶？”^[44]也就是说，知觉之主体为“心”，而知觉之对象是“吾心之德”的仁，那么其结果岂不出现“以心察心”（详后）的奇妙现象？犹如有两个心在自我搏斗。

朱子的担忧非为无故。根据庚寅（1170）朱子弟子杨方所录，朱子在读到胡宏《知言》一书中“彪居正问仁一段”，发现胡宏弟子彪居正曾就“求放心”问题，向胡宏表示了“以放心求放心，可乎”的疑问，朱子立刻意识到这个疑问正是湖湘学提倡“察识涵养”不得不面对而又难以解决的问题。朱子说：

既知其放，又知求之，则此便是良心也，又何求乎？又何必俟其良心遇事发见，而后操之乎？[〔45〕](#)

这是说，倘若知其放心之主体是“良心”，则已不必再作“求之”之功，亦不必等待“良心”发现后再下“操存”工夫，因此也就不存在“以放心求放心”的问题。关键在于“良心”如何自我发现？然而在朱子，良心不依赖于如何发现，而有赖于通过居敬穷理的工夫，在心体未发之际加以涵养之功，若能存养得“此心常明”，则“物来自见”。[〔46〕](#)这其实是朱子己丑之悟后竭力主张居敬工夫的一项重要内容，另当别论。

另据壬辰（1172）朱子与吴翌书，对湖湘学的“察识”说将导致以心察心的严重后果提出了更尖锐的批评：

……且心既有此过矣，又不舍此过而别以一心观之；既观之矣，而又别以一心知此观者之为仁。若以为有此三物递相看觑，则纷纭杂扰，不成道理。若谓止是一心，则顷刻之间有此三用，不亦匆遽急迫之甚乎？[〔47〕](#)

这是说，依湖湘学者的主张来看，首先是己心有过，继以一心“不舍此过而别以一心观之”，再以一心“知此观者之为仁”，朱子讽批为“三物递相看觑”、一心不免“三用”，并呵斥为“不成道理”！不过，湖湘

学的察识涵养、观过体认之主张是否便如朱子所云已落入“一心三用”“三心相觑”的怪圈，这是另一层面的问题，自当另议。[\[48\]](#)

事实上，朱子在己丑之悟之后，已经对心性论问题获得了根本的了断，认为在工夫上更须回到致知穷理、居敬涵养上来。这一观念上的转进，是朱子与湖湘学者展开仁说之辨的基础。故他在与张栻的论辩中，便尖锐指出湖湘学“察识”说的症结就在于“以心察心”，其后果则有可能导致“释氏擎拳竖拂、运水搬柴之说”那样的弊端——即唯以知觉运动为是，而迷失了知觉者知此理觉此事的方向，这与我们在上面看到的《仁说》一文对“知觉”说的批评如出一辙。[\[49\]](#)至此已可断定，朱子不唯推翻了自己的“中和旧说”——以为“良心萌蘖”“因事而发见”然后“致察而操存”[\[50\]](#)的观点，同时也彻底摆脱了湖湘学“先察识后涵养”之观点的阴影笼罩，朱子认为“以觉训仁”不仅在训诂上犯错，更在义理上导致无穷危害，故他绝不能认同将“识仁”工夫建立在“心有知觉之谓仁”的前提之上。

须提及的是，朱子对“别以一心观之”的质疑，一方面表明他与胡宏为代表的湖湘学“察识”说的彻底决裂，同时又表明朱子在理论上非常警惕在意识之心之上或之外另有“一心”以作为本体之心的形上学观点，即朱子向来对心的实体化、形上化保持一种特别的警觉，尤其是在“操舍存亡”的存心工夫问题上，朱子断然指出：“存者，此心之存也；亡者，此心之亡也。非操舍存亡之外别有心之本体也。”[\[51\]](#)这是对形上化实体之心的本心论表示了明确的反对，故在朱子的心说中并无“本心”义。[\[52\]](#)朱子心论的形成，显然与仁说之辩也有相当程度的理论关联，这是需要注意的。

三、心之德、爱之理

在乾道五年（1169）己丑之悟至乾道八年（1172）的数年间，朱子藉清算历史上特别是程门后学的各种仁说，逐渐形成了对“仁”的一套系统看法。其中蕴含诸多方面的义理问题：一方面与其理气论有不少牵涉，另一方面也是最为主要的方面，则是与其心性论有着密不可分的关联；一方面他从天理天道的本体论角度来审视仁学问题，另一方面他更关注的则是“体仁”工夫如何可能的问题；一方面他要在字义训诂上解决何谓“仁”的名义问题，另一方面又不能仅止于此，而要在总结和继承孔孟仁学思想精神的同时，更上一层楼，从本体与工夫融会贯通的新视野来重构儒家仁学。

那么，在《仁说》中，“仁”是被如何重构的呢？朱子开宗明义地指出：

天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。故语心之，虽其总摄贯通无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣。请试详之。[\[53\]](#)

这段话可谓是《仁说》的纲领。关于第一句“天地以生物为心”，我们准备在下一节来专门讨论，这里将集中探讨第二句“心之德”以及与此相关的“爱之理”的问题。

在“请试详之”之后，朱子用四段文字来展开论述，依次是第二段“盖天地之心”，第三段“盖仁之为道”，第四段列举了孔子的五句话来回应“此心何心”的问题，第五段采取“或曰”的方式来解答“以爱为仁”的问题，其中出现了“爱之理”三字，用以“名仁”。出于论述上的逻辑需

要，我们将首先探讨“心之德”和“爱之理”的问题。这里先将第五段的全文抄录如下：

或曰：若子之言，则程子所谓“爱，情；仁，性；不可以爱为仁”者，非欤？曰：不然。程子之所诃，以爱之发而名仁者也。吾之所论，以爱之理而名仁者也。盖所谓情性者，虽其分域之不同，然其脉络之通，各有攸属者，则曷尝判然离绝而不相管哉！吾方病夫学者诵程子之言而不求其意，遂至于判然离爱而言仁，故特论此以发明其遗意，而子顾以为异乎程子之说，不亦误哉！

朱子对问题的设定已经表明“以爱为仁”能否成立乃是问题之关键。而此设问的一个思想背景便是自程颐说出“不可以爱为仁”之后，程门后学变得谈爱色变，纷纷反对“以爱言仁”。然而在朱子看来，这是莫大的误会，他认为程子所反对的只是“以爱之发而名仁者也”。言外之意难道说，“爱”还有“已发之爱”与“未发之爱”之分吗？

依朱子的看法，既非“以爱名仁”亦非“爱之未发名仁”，而必须说“爱之理”才是完整的表述，故云：“吾之所论，以爱之理而名仁者也。”这是朱子对“仁”所下的最为明确的定义性描述。^[54]其中的关键词是“理”，显示出朱子理学的强烈色彩，仿佛朱子是在以理释仁，如同他以理释天一般。的确，倘若仅凭这里的文字表述，或许“以理释仁”是朱子仁学的一个指向，但是严格来说，与朱子以理释天——如“天即理”——的思路不同，朱子以“爱之理”为仁，并不意味着“理”字可以用来直接规定“仁”，这是其仁学思想的一个重要特质。

至于“未发之爱”，这是涉及如何理解“爱之理”这一概念的关键。朱子在上引“以爱之理而名仁者也”之后，接着就开始讲“盖所谓情性

者”的性情问题，关于这一点我们稍后再说。先来看朱子有关“未发之爱”的论述：

以名义言之，仁特爱之未发者而已。程子所谓“仁，性也；爱，情也”，又谓“仁，性也；孝弟，用也”。此可见矣。其所谓“岂可专以爱为仁”者，特谓不可指情为性耳，非谓仁之与爱了无交涉……[\[55\]](#)

这是从名义角度指出仁者是特指“爱之未发”而言的。接着朱子引用了程子的两段话，意在强调仁与爱分别属于性情两个不同领域，由此便可得出“仁特未发之爱”的结论。朱子之意在于指出：由于性为心之未发，情为心之已发，而仁属性、爱属情，故仁必属“爱之未发”——情感未发状态之下的性之本体。唯有如此，一方面可以清楚区分仁与爱，不至于混淆仁性与爱情的不同，与此同时，也可说明仁并非与爱全无交涉，只是爱之情尚未发动而已。故朱子接着引用程子“岂可专以爱为仁”之说，并对此做了全新诠释：程子此说绝非主张仁与爱“全无交涉”，而是告诉我们不可混同性情——即“不可指情为性”而已。

在壬辰（1172）与张栻《论仁说》书信中，朱子又说：

……却于已发见处方下“爱”字，则是但知已发之为爱，而不知未发之爱之为仁也。[\[56\]](#)

《语类》中也有不少相关表述：

仁是未发，爱是已发。

仁是爱之理，爱是仁之用。未发时，只唤做仁，仁却无形影；既发后，方唤做爱，爱却有形影。[\[57\]](#)

所谓“爱之理”者，则正谓仁是未发之爱，爱是已发之仁尔。

[\[58\]](#)

这几段话更是直接用未发与已发来分指仁与爱。至此我们已经明确朱子之所以拈出“未发之爱”的概念，其旨意在于揭示“爱之理”的真正内涵。从中可见，朱子对“仁”的思考是从本体论角度出发的，当他将仁认定为性之本体，就势必推出“仁即理”的结论，故有“仁是理”“仁是天理”等等说法，不一而足，他甚至断言：仁“只是一个浑然天理”，“仁是本有之理”。[\[59\]](#)朱子还用体用这对概念来进行解释：

以名义言之，仁自是爱之体，觉自是智之用，本不相同。

[\[60\]](#)

“爱之体”应与“爱之理”同义，相对而言，爱则是“仁之迹”[\[61\]](#)而不是“仁之体”。这些说法都表明仁须置于本体领域来审视的思维特征，也是朱子对二程以来的“仁道”“仁体”之思想的继承与拓展。按朱子的体用论思维，仁乃性之本体，性体即理，本是未发，而其所发则为情，爱作为情，必有其“体”作为依据，必是性体之发，否则便会落入肆情溺爱之结果。重要的是，仁之本身有体有用，未发之爱即仁之体——性之体，已发之爱乃仁之用——性之用。所以说：“‘仁者爱之理’，只是爱之道理。……盖仁，性也，性只是理而已。”“仁者，爱之体；爱者，仁之用。”[\[62\]](#)这里已将何谓“爱之理”的意义说得十分清楚。

朱子撰成《仁说》后，在与张栻论仁过程中又指出：

仁乃性之德而爱之本，因其性之有仁，是以其情能爱。（原注：义、礼、智亦性之德也。义，恶之本；礼，逊之本；智，知

之本。因性有义，故情能恶；因性有礼，故情能逊；因性有智，故情能知。亦若此尔。）[\[63\]](#)

这里“性之德”当与“心之德”同，而“爱之本”即与“爱之理”同义。

与“爱之理”引发众多争议相比，[\[64\]](#)关于“心之德”的争议却不多。大致而言，“心之德”有三层意思：

首先，仁是心中之德，换言之，仁是德之在心者。但此心有广狭两义，就狭义言，专指人心，如仁“乃恻隐之心”，[\[65\]](#)此义较易理解；就广义言，则指“天地生物之心”，就“心之德”主要涵义来看，盖指心有生生之德，如“仁者，天地生物之心”“天地之心别无可做，‘大德曰生’，只是生物而已”。[\[66\]](#)因此，“心之德”正是为了表明仁是天地生生之“大德”（详见后述）。

其次，关于心之德与爱之理的关系，朱子指出这两种说法的角度有所不同，前者是“专言”，后者是“偏言”。所谓“专言”与“偏言”，原是程颐的说法：“四德之元，犹五常之仁，偏言则一事，专言则包四者。”[\[67\]](#)朱子的具体解释是：心之德是专就仁的统体而言，故称“统言”又称“统看”，可包仁义礼智四德；爱之理则是“分言”又可称“分看”，是就仁义礼智之性的作用而言。经过这样的区分，更加明确了“心之德”是专指“仁”的基本特性，即“只是仁专此心之德”。[\[68\]](#)不过，这种区分并不意味仁有两种，从根本上说，“爱之理便是心之德”“爱之理即是心之德，不是心之德了，又别有个爱之理”。[\[69\]](#)

再次，“心之德”是为表明仁不可直接等同于心，如同“爱非仁，爱之理是仁”一般，“心非仁，心之德是仁”。[\[70\]](#)如所周知，孟子有“仁，人心也”之说，朱子认为孟子此言绝非定义语而是指示语，是使

人由“人心”而见“仁”之“不可须臾失矣”。^[71]换言之，所谓“仁，人心”，只不过是“要就人身上说得亲切，莫如就‘心’字说”，这表明孟子是“兼体、用而言”。^[72]显然，“心之德”是对孟子“仁，人心也”的重新诠释，以免后人误将心与仁画等号。所以朱子断言“仁，人心也”只是说“仁只在人心，非以人心训仁”。^[73]

总之，朱子《仁说》以“心之德”“爱之理”释仁，可谓是儒学史上的一项重要理论创新，其意义在于：经过朱子的重新诠释，仁既非心字亦非爱字可以定义，由此避免仁被理解为只是一种（道德上）感情表现，与此同时，仁又必然经由心与爱才能呈现作为人心之德、仁爱之理的意义，故又不能仅以德或理的本体观念来限定仁的意义，以避免仁的纯粹抽象化或纯粹观念化，否则的话，仁便成了“死理”了（如牟宗三、李泽厚所批判的那样）。也正由此，故朱子再三强调两层意思：心虽不可直接名仁，但又“不是心外别有仁”；^[74]爱虽不足以训仁，但仁又“主乎爱”。尽管德或理在朱子思想中，具有本体义而不免抽象性，然而正如上述，如果德与理脱离了心与爱，不仅不足以言仁，更是对仁的片面理解。因此，“心之德、爱之理”六字才是“仁”整体意义的展示。

四、《仁说》义理构架

上面提到，《仁说》第一段话是朱子仁说思想的总纲。朱子晚年回顾道：“《仁说》只说得前一截好。”^[75]指的便是这段文字。其中“天地生物之心”一句，无疑是全文的核心。所谓“天地生物”原本是一种宇宙生成论表述，然而朱子却将此转化为宇宙本体论的论述，如朱子释《中庸》“天命之谓性”，其曰：“天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。”在天地化生万物的过程中，气是物得以构成的质料，理则由天而赋予万物，这一过程即“天命”之过程。

更重要的，“于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也”。这是说借由被赋予的理而形成健顺五常之德，此即是“性”。这是朱子所描述的宇宙生成及人性形成的图景。根据这里的描述，仁作为“五常之德”之一而被蕴含其中。与此不同，《仁说》却强调指出天地生物之心作为天地之心，而其“心之德”又在万物之中“总摄贯通无所不在”，此“心之德”即“仁而已矣”。这是朱子《仁说》对“仁”的经典表述，显然与历史上“仁者，人也”“仁，人心也”“仁，性也”等等说法均不同，仁被明确地描述成“天地之心”。

《仁说》第二段“盖天地之心”从元亨利贞、春夏秋冬、仁义礼智这三个方面来论述天地之心“其德有四”的问题，提出“元无不统”“春生之气无所不通”以及“仁无不包”的观点，认为仁在天地宇宙存在当中具有首出地位，并以不同方式流行发用，如仁义礼智四德之“发用”便表现为“爱、恭、宜、别之情”，反过来说，发用之中“恻隐之心无所不贯”，所以说“仁无不包”（又称“仁包四德”）。这个观点凸显了宇宙的整体性、关联性特征，强调作为天地之心的仁遍在于整个宇宙。

《仁说》第三段“盖仁之为道”，对何谓“仁”进行了说明：“盖仁之为道，乃天地生物之心，即物而在，情之未发而此体已具，情之既发而其用不穷，诚能体而存之，则众善之源、百行之本，莫不在是。此孔门之教所以必使学者汲汲于求仁也。”其中“即物而在”“此体已具”的说法相当重要，这是说仁之所以为仁，原因在于仁作为天地生物之心必随任何生物“而在”；另一方面，不论心之未发还是已发，仁之体“已具”而仁之用“无穷”。因此，若能做到体仁而存养之，则作为众善之长和百行之本的“仁”便无所不在。可见，“仁之为道”既是普遍存在，同时又是实践依据。

《仁说》第四段以“其言有曰”为始，援引了五句孔子语，依次是：“克己复礼为仁”“居处恭，执事敬，与人忠”“事亲孝，事兄弟，及物恕”“求仁得仁”“杀身成仁”，并指出这五句话都涉及一个根本概念，即“心”。具体而言，1. “克己复礼”盖谓“克去己私，复乎天理”，于是，“此心之体无不在，而此心之用无不行也”；2. “居处恭”一句“则亦所以存此心也”，意谓恭、敬、忠这三种伦理要求也无非是存养仁心之工夫；3. “事亲孝”一句“则亦所以行此心也”，意谓孝、弟、恕这三种道德行为都是推行仁心的实践；4. “求仁得仁”如同历史上的典故“让国而逃，谏伐而饿”那样，^[76]表明“为能不失乎此心”才能做到；5. “杀身成仁”如同“欲甚于生，恶甚于死”^[77]一般，这是不得已而做出的道德选择，表明“为能不害乎此心也”才能做到。最后，朱子回答了“此心何心也”的问题：

此心何心也？在天地则然生物之心，在人则温然爱人利物之心，包四德而贯四端者也。

在《仁说》的义理系统中，这段话的重要性绝不亚于“天地以生物为心”这句命题，因为这是从“块然”、“温然”、包贯这三个方面，具体阐释了何谓“天地之心”。其意大致可分三层：一是就天地言，仁象征着春意盎然、生机勃勃、化生万物的生命力，这是从宇宙论的角度，强调了仁的生生义；二是就人而言，仁表现为温然爱人、润泽万物的人文精神，这是从人文的角度，强调了仁的感通义；三是就体用而言，仁心之体足以“包四德”（仁义礼智），仁心之用足以“贯四端”（恻隐、羞恶、辞让、是非），这是从体用的角度，强调了仁的总摄义、贯通义。

概括而言，第二至第四段是从各种角度对第一段“仁说”总纲展开详细的阐释，其核心问题无疑是：为什么说仁是“天地生物之心”？文中以“心之德”“爱之理”对“仁”做了全新诠释。接下来，我们有必要对“天地之心”的问题稍做详细的考察。

五、仁者天地之心

按《仁说》，仁即天地之心。其实，“天地之心”是“天地以生物为心”的简化表述，其“生物”两字是指“人物之生”，涵指万物化生，用以解释“天地之心”。《仁说》中关于天地之心的表述大致有以下四层意思：

一、《仁说》第一段总纲所说：“天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也。”这是表示天地之心其实就是“天地以生物为心”，而在“人物之生”的过程中，人物无不禀受此天地之心，由此构成禀受者之“心”。这个表述显然是宇宙论的讲法，其重点在于强调“生”，认为整个宇宙处在生生不息的过程中，仁作为天地之心就是“生生”的体现。因此朱子常说：“‘仁’字恐只是生意。”^[78]“天地之心，别无可做，‘大德曰生’，只是生物而已。”^[79]他甚至用“生道”来表述仁的“生意”，其曰：“‘仁’字有生意，是言人之生道也。”^[80]据此，可以断定《仁说》首句“天地以生物为心”，旨在表达“仁者，天地之心”或“仁者，天地生物之心”^[81]这层道理。

二、第二段出现两次“天地之心”的表述，“盖天地之心，其德有四”以及“故论天地之心者，则曰乾元、坤元”，这是描述天地之心的特质。关于“其德有四”，包含天地之心和人物之心，具体指的是元亨利贞、春夏秋冬、仁义礼智。不仅如此，朱子更为强调“元无不统”“仁无不包”的观点。这就与“乾元坤元”的观点有关。在儒家宇宙论体系中，乾坤两元是天地的象征，也是“万物资始”的根源，一切存在无不由此而发，无不以此为源头，因此“四德之体用”就根源于乾元坤元，这表明天地之心具有宇宙本体的意义，其本身是具足圆满的，包含一切存

在的要素。所谓“不待悉数而足”“不待遍举而该”，就是强调在所有现象中，都存在天地之心。所以说“一个物里面便有一个天地之心”。

[\[82\]](#)

三、第三段阐述了“仁道”问题，其曰：“盖仁之为道，乃天地生物之心，即物而在。”所谓“即物而在”，这是从存在论的角度阐明天地之心必是一种存在，换言之，仁之道是“即物而在”的。既然是仁道，故其存在必具普遍性，而此普遍性并不脱离人伦庶物，这是由仁道“即物而在”所保证的。另一方面，就心的未发已发来看，此心未发（性），仁之体“已具”，此心已发（情），仁之用“无穷”，故可说众善百行之“本源”就在于“已具”或“而在”的仁道，而体仁工夫之依据亦在于“即物而在”“此体已具”的仁道。

四、最后在《仁说》第四段，朱子对天地之心有一个总结性的表述，即有关“此心何心也”的一段表述，这一点已如上述，这里从略。

归结而言，“天地之心”是对“仁”的一项重要规定，甚至可说仁直接就是天地之心，天地之心即仁心。重要的是，仁心既是普遍超越的，同时又必然在化生万物过程中“即物而在”，在情感未发之前“此体已具”。正是由“而在”“已具”，可证仁心如同仁道、仁体一般，必是一普遍之存在，因而赋予仁以本体的意义。须指出，若从本体立论，必可得出仁即理或仁即道的结论，故朱子断言仁是“万理之原，万事之本”，[\[83\]](#)然而《仁说》却以“天地之心”作为其论述的逻辑起点，这就表明朱子的解释理路明显具有宇宙本体论的特征，目的在于赋予人心之仁以宇宙本体论的依据，而其理论效果则在于：在实现心性本体化的同时，也导致心性宇宙化。这应当是朱子为何不止于以理说仁，更要将仁置于“天地之心”的论域中来加以审视的根本原因。

至于“天地之心”作为概念出现，最早见诸《周易》复卦“彖辞”：“复，其见天地之心乎？”《礼记·礼运》：“故人者，天地之心也。”两者都是耳熟能详的古老说法。前者是说，复卦之象“一阳来复”，正是“天地之心”得以展现之几；后者是说，人是天地生物之主导，而且是万物之灵。只是两者都没有具体阐明何谓天地之心。按照一般的理解，此“心”意味着某种主导力量、内在根源；它虽不是人格化的精神意识，但又如同意识具有主导力一般，能够主导万物生长的发展方向。朱子在解释《论语》“人能弘道”章时指出：“‘人者，天地之心。’没这人时，天地便没人管。”^[84]这个观点其实是宋明学者的共识，如王阳明（1472—1529）亦指出：“人者，天地万物之心也；心者，天地万物之主也。”^[85]都是把“心”理解为主宰义，看作某种主导力量，认为天地须由人的参与和主导，才能使这个世界成为有价值意义的存在，而宇宙万物之所以秩然有序而构成一关联性的有机整体，也是由于人的参与，在这个意义上说，人为天地之心。但是，宇宙世界从来不是某种外在的人格意志之下的产物，同时又不是毫无秩序可言的一团乱麻。天地生物的秩序性就是由天地之心所规定的，所以说天地之心乃是天地生物的主导。表面看，天地之心的说法是拟人化的，仿佛天地也具有人那样的“心”，^[86]但这个说法并不意味“心”是某种人格化或实体化的意志或精神，人的参与和主导也并不意味着人可以宰制自然万物。

及至北宋初，欧阳修对《易传》“天地之心”概念进行解释之际，明确提出了“天地以生物为心”的观点。^[87]朱子早在师从李侗之际，在辛巳（1161）与李侗书中既已讨论了“天地之心”的问题，朱子指出：“既言‘动而生阳’，即与《复卦》一阳生而‘见天地之心’何异？窃恐‘动而生阳’，即天地之喜怒哀乐发处，于此即见天地之心；二气交感，化生万物，即人物之喜怒哀乐发处，于此即见人物之心。”^[88]

这是就太极动静的角度来理解天地之心，以为“复卦”初九的“一阳爻”即意味着动，故强调天地之心于动处见的观点，这应当是承袭程颐“动则见天地之心”的观点而来，但是这里的天地之心并没有与仁联系起来。

如果说欧阳修和程颐提出“天地生物之心”的观点，其理论贡献在于以“生”解释天地之心，那么，朱子仁说的理论贡献则在于以“天地生物之心”来为“仁”重新定义。根据朱子晚年的回顾，可知其所以用“仁”来解释天地之心，意在防止一种误解：即误将“天地之心”理解为实体化的“有心”——具有某种“思虑”“营为”的人格意志；同时，又要防止误将“天地之心”理解为空洞化的“无心”——导致天地生物的失序（如“牛生出马”之类）。《语类》载：

（朱子曰）“《易》所谓‘复，其见天地之心’，‘正大而天地之情可见’，又如何？如公所说，只说得他无心处尔。若果无心，则须牛生出马，桃树上发李花，他又却自定……心便是他个主宰处，所以谓天地以生物为心……”问：“程子谓：‘天地无心而成化，圣人有心而无为。’”曰：“这是说天地无心处。且如‘四时行、百物生’，天地何所容心？至于圣人，则顺理而已，复何为哉！所以明道云：‘天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。’说得最好。”[\[89\]](#)

这里讨论了天地有心无心的问题。朱子援引程颢的“心普万物而无心”“情顺万事而无情”，来说明天地既有心又无心的道理，反映的其实是儒家宇宙论的重要智慧。宇宙之有序则表明其自有主宰处——即有心，宇宙之生物并无思虑安排而是“合当如此”——即无心。有心者即是仁，无心者亦是仁。故关键在于，“今须要知得他有心处，又要见得

他无心处”。^[90]不能偏执于有无的任何一端，而有无统一才是仁体的整体性。须指出，这里的有无统一说乃是本体论的说法，也是仁体的说法，而从仁体立论，便可说“仁者，天地生物之心”。

其实，从概念史的角度看，以仁者为“天地之心”，并非朱子的发明，最早见于董仲舒的说法：“天，仁也。”“仁，天心。”^[91]陈来称其为宇宙论形态的仁体论，不同于近世宋代以后的本体论形态的仁体论，^[92]此说甚是。因为董仲舒的观点不仅是建立在气化宇宙论之基础上的，而且其所谓“天心”，实具有某种宗教性意涵，即与源自《尚书》早期中国宗教文化中的“天心”观念有关，^[93]涵指上天意志。宋代以降，“天心”转而与“天地之心”趋近，如朱子极为赞赏的邵雍《冬至吟》中“天心无改移”一句，讲的便是“复卦”一阳初生的问题，显然指“天地之心”，对此，朱子的解释是确切的：“凡发生万物，都从这里起，岂不是天地之心！”^[94]

此外，张载（1020—1077）也喜讲“天心”，如：“天本无心，及其生成万物，则须归功于天，曰：此天地之仁也。”这可能是道学史上第一次出现以仁释天心的案例，而张载对“天心”的理解显然已经人文化，而不是指某种超越的上天意志，这由其“天则无心”以及用“生物”来解释“天心”便可得到证明。对张载而言，从人文的角度看人在宇宙中的意义，而人如何通过“大其心”以与“合天心”，乃是其思想的核心关怀，故他所说的“天心”又有“熟后无心如天”^[95]的境界义。

及至南宋胡宏，更有“仁者，天地之心也”的明确说法，^[96]强调“仁之一义，圣学要道”“夫圣人之道……曰：仁而已”“唯仁者为能一以贯天下之道”^[97]等重要观点。可见，以仁释天地之心，这是自张载及胡宏以来就已出现的主张。须指出的是，尽管朱子对胡宏《知言》

一书屡有微词，但他在《胡子知言疑义》中并未对胡宏仁说有任何批评，相反，他坦承《知言》一书“提掇仁字最为紧切”，[\[98\]](#)其中应当包含胡宏的“仁者天地之心”说。

要之，从概念发生学的角度看，天心与天地之心，意自有别，及至宋代以降，天心观念的宗教性意涵逐渐减杀，而被放置在天道宇宙论的领域来重新阐释，便与“天地之心”的涵义趋近。于是，仁既是天地之心，而此仁心又可化约为天心，甚至人心与天心亦可实现贯通的观点渐渐蔚为主流，这也就是中国哲学中老生常谈的，某种意义上可以说是终极问题：即天人合一如何可能？无疑地，实现人心与天心的融贯会通，其关键就在于“仁”。换言之，仁才是打通天人的依据所在。从北宋初直至南宋朱子，在形形色色的仁说思想中，之所以频繁出现“天地之心”这一主题词，并以此来规定仁，可以肯定这与宋代道学家念兹在兹的如何贯通“性与天道”、实现“尽性至命”这一核心关怀有着重大关联。正如朱子早在乾道四年（1168）所指出的那样：

盖仁也者，心之道，而人之所以尽性至命之枢要也。[\[99\]](#)

这句话已经和盘托出“仁”在儒家思想中的重要意义。及至晚年，朱子仁学思想成熟之后，更直截了当地将天地之心与万物之心、天下之心、圣人之心贯穿起来，指出：

万物之心，便如天地之心；天下之心，便如圣人之心。天地之生万物，一个物里面便有一个天地之心。圣人于天下，一个人里面便有一个圣人之心。[\[100\]](#)

此即朱子仁学的“万物一体”论。但有别于程颢“浑然与物同体”的仁者境界说，因为境界属工夫以后事，而朱子在此所表达的却是工夫以前

既已存在的事实，因此这是一种存在论的表述。朱子的仁学观认为，天人物我之所以可以彼此贯通，关键就在于仁心，而仁心才是使所有存在构成一有意义的连续体之依据。

须注意的是，仁是本体，心非实体，天地之心（或圣人之心）必仁，故仁是“心之全体”，[\[101\]](#)然而这并不意味着心即本体，此心只是意味着“生”。朱子说得很明确：

发明“心”字，曰：“一言以蔽之，曰‘生’而已。‘天地之大德曰生’，人受天地之气而生，故此心必仁，仁则生矣。”[\[102\]](#)

至此我们终于明白朱子仁说何以从“天地之心”说起的缘由了。原来，朱子专就心之生处着眼，为证明“心必仁，仁则生”的道理，进而得出宇宙万物乃为一体的结论。对此，钱穆的一句评论堪称至言：“当知从来儒家发挥仁字到此境界者，正惟朱子一人。”[\[103\]](#)这是值得重视的论断。

六、结语：朱子仁学“四句”

从历史上看，孔子言仁大多是“指示”语，即孔子并不回答“仁是什么”，而是告诉人们怎么做才是“仁”，此即说，怎么做才能体现出“仁”的意义，换言之，仁的意义和价值必须在实践中得以体现，这是宋代以来诸多儒者（特别是程朱）既已注意到的现象。然而，从名义角度看，“仁者爱人”“仁者人也”“亲亲，仁也”等孔孟言仁，不妨可以看作是孔孟原始儒家对仁的定义性描述，尽管这种说法属于伦理学的论述，突出了人与人的关系（包含家庭与社会两个层面）这一维度的重要性。

及至宋代二程，发展出仁体、仁道、仁理、仁性等重要观念。特别是程颢的仁学思想，强调了仁的一体义、感通义、生生义。尽管程门后学以“一体”言仁等观点而遭到朱子的批评，然而程颢的仁体三义无不为朱子所继承和发展。也就是说，在仁学问题上，朱子其实与程颢并没有显出根本性的隔阂，朱子对“同体”说之所以不满，是从工夫论着眼，认为“同体”之类的境界说未免说得“太高”，但在理论上，朱子其实并不反对“万物一体”说。^[104]至于程颐，则是朱子仁学的主要源头，他的仁性爱情说、以公体仁说、心如谷种说、仁道仁理说，显示出其在理论分解上更为严密。相比之下，不是程颢的那种注重仁者气象、一体境界的“识仁”说法，而是程颐的这种严判仁字属性的理论界定，更赢得朱子的青睐。

朱子《仁说》是其仁学思想的纲领性文献，也是其仁学思想的挺立标志，尽管单以这篇文章还不足以涵盖朱子仁学的全部内涵，但其

仁学的要义应当已经完备。我们以《仁说》为基础，结合朱子的其他论述，不妨可以对朱子仁学的理论构造及其思想意义做出几点归纳：

第一，既然认定孔孟言仁多是“指示”语，故而孔孟言仁所使用的“爱”“人”或“心”等概念都不足以为仁字定名。朱子认为，仁的基本义应当是“德性”，而此德性必普遍存在于每个人的人心之中，故心不足以训仁，唯有“心之德”才符合仁的基本属性。

第二，“心之德”不仅指向人——即不仅具有伦理学的意义，更指向整个宇宙，从而具有宇宙论的意义，而且具有“总摄贯通、无所不备”的特征，以此名“仁”，就使朱子仁论具有伦理学和宇宙论的双重意义，此“心”既是人之心，又是天地之心。若从根源上说，人之心“得夫天地之心以为心者也”，故作为“心之德”的“仁”必然是总摄贯通、普遍超越的。

第三，仁还具有本体论的意义。从体用论的角度看，仁自有体有用，故说“圣贤言仁，有专指体而言者，有包体、用而言者”。^[105]就体而言，仁之体具有“无所不统”“无所不包”“无所不通”之特征；就用而言，仁之用则展现为义、礼、智等德行乃至众善百行，直至无穷。重要的是，“仁之为道”既是普遍超越的，同时又是“即物而在”的，即便情感尚未发动，此仁之体“已具”。这表明仁之体用相即不离，故朱子仁论是一种“体用不二”论的形态。

第四，不论就人心之仁还是就天心之仁来看，或表现为“块然生物之心”，或表现为“温然爱人利物之心”，“块然”“温然”便是仁的本质属性，所以说慈爱是仁的“本相”，“仁是爱底道理”，仁“毕竟本是个温和之物”，^[106]因此从“仁”的角度看世界，世界不会是冷酷无情、充满争斗的，而是宇宙大和谐的显现。但是严格说来，爱不等同于仁，而

应这样说，仁者必爱人，爱人未必是仁。所以说“以名义言之，仁自是爱之体”。[\[107\]](#)

第五，所谓仁是爱之体，这正说明情感的发动表现为爱，是不能无缘无故、毫无来由的，用必须是体之发用，而仁体既然是“本有之理”“浑然天理”，故仁体之发所表现的爱，也就必然是“爱之理”。所谓“爱之理”，是欲表明仁爱精神如同天下公理一般，因而具有普遍性、共通性。后人以为朱子以理释仁，减杀了仁的伦理情感的意义，这是一种误解。依朱子，慈爱既是仁的本相，也是仁体之大用，若无仁体则无大用。在这个意义上，所以说仁是爱之体。对于“爱之理”，也唯有从这个角度来理解才是善解。所以说“仁者，人之所以为人之理也”，[\[108\]](#)这也是朱子为何强调“爱之理”的根本缘由所在。

综上所述，可以看出朱子仁学在继承孔孟原典儒家的仁学思想的基础上，在义理上有了全面深入的推演和发展，从这个意义上可以说是一种“新仁学”。其所谓“新”，主要体现为方法之新，即从方法论讲，朱子仁学显然体现出宇宙论、本体论、心性论的思维向度；从理论结构看，朱子仁学在概念名义上，对于仁与人、仁与心、仁与公、仁与爱、仁与德、仁与天等问题做了一番正本清源的思想工作。由于这项工作必须在原典解读、概念梳理及义理诠释等多方面同时下手，从而使其所建构的仁学言说系统略显繁复，然而其宗旨则是明确的，我们可以用朱子的四句话来概括其“新仁学”的思想特质：

仁者天地生物之心也。

仁者人之所以为人之理也。

仁者心之德、爱之理。

仁者人之所以尽性至命之枢要也。

[1] 参见陈来：《论宋代道学话语的形成和转变》，载刘东主编：《中国学术》2001年第4辑；后收入氏著：《中国近世思想史研究》，北京：商务印书馆，2003年。陈来指出，“在哲学史的意义上说，《仁说》并不是朱子最重要的著作”，比不上《太极西铭解义》《四书章句集注》《已发未发说》等“来得重要”（《论宋代道学话语的形成和转变》，载《中国近世思想史研究》，北京：商务印书馆，2003年，第77—78页）。这一看法在其“立意以仁本体回应李泽厚的情本体”而撰述的造论之作——《仁学本体论》（北京：生活·读书·新知三联书店，2014年）发表之后，似已得到修正。

[2] 程颢、程颐：《河南程氏遗书》（以下简称《遗书》）卷二上，《二程集》，北京：中华书局，1981年，第15页；《遗书》卷三，《二程集》，第63页。

[3] 李侗：《延平问答·壬午六月十一日书》，《朱子全书》第十三册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第331—333页。

[4] “嗟乎！仁虽难言，然圣人教人求仁，具有本末。譬如饮食，乃能知味，故先其难而后其获，所以为仁。而难莫难于克己也。”（《南轩文集》卷十四《洙泗言仁序》，《张栻集》，长沙：岳麓书社，2010年，第616页）

[5] 《朱子语类》（以下简称《语类》）卷五十九，北京：中华书局，1986年，第1405、1406页。按，朱子记李侗《壬午六月十一日书》：“孟子曰：‘仁，人心也。’心体通有无、贯幽明，无不包括，与人指示于发用处求之也。”（《延平问答》，见《朱子全书》第十三册，第331页）此即说孟子“仁，人心也”是“指示”语而不是用“人心”来定义“仁”。

[6] 《语类》卷六十一，第1459页。

[7] 《语类》卷二十，第464页。

[8] 《语类》卷五十九，第1406页。

[9] 牟宗三也强调：“孔子说仁大抵皆指点语也。”因此“仁是要超脱字义训诂之方式来了悟”（《心体与性体》中册，上海：上海古籍出版社，1999年，第181—182页）。这个说法几乎已成学界常识。另参杨儒宾：《理学的仁说——一种新生命哲学的诞生》，《台湾东亚文明研究学刊》第六卷第1期，2009年6月。

[\[10\]](#) 《朱文公晦庵先生文集》（简称《文集》）卷三十一《答张敬夫》第六书，《朱子全书》第二十一册，第1335页。

[\[11\]](#) “由汉以来，以爱言仁之弊，正为不察性、情之辨，而遂以情为性尔。”（《文集》卷三十二《答张钦夫·又论仁说》第十三书，《朱子全书》第二十一册，第1412页）

[\[12\]](#) 《文集》卷三十二《答张钦夫·又论仁说》第十三书，《朱子全书》第二十一册，第1411页。

[\[13\]](#) 《遗书》卷十八，《二程集》，第182、183、184页。

[\[14\]](#) 关于汉儒仁说的主流观点在于以爱释仁，例如董仲舒甚至以“博爱”说仁。参见陈来：《汉代儒学对“仁”的理解及其贡献》，《船山学刊》2014年第3期。

[\[15\]](#) 《遗书》卷二十二上，《二程集》，第283页；《程氏粹言·论道篇》，《二程集》，第1173页。

[\[16\]](#) 不过程颐并没有直接提出“仁即理”，及至弟子谢良佐才明确指出：“仁者，天之理，非杜撰也。”（《朱子全书外编》第三册《上蔡语录》卷上，上海：华东师范大学出版社，2010年，第3页）这个说法显然是对程颐“仁者，天下之正理”的推论。另外，谢良佐根据程颐“仁性爱情”说，竭力反对以爱说仁（同上书，第6页），又根据程颐“麻木为不仁”的观点，力主“有知觉，识痛痒，便唤作仁”（同上书，第10页）的知觉说。这个以觉训仁的观点，一时成为程门后学的主流解释，一直影响到湖湘学派。

[\[17\]](#) 《延平答问·壬午六月十一日书》，《朱子全书》第十三册，第332页。

[\[18\]](#) 《延平答问·辛巳二月二十四日书》，《朱子全书》第十三册，第328页。

[\[19\]](#) 如：“仁字极难讲说，只看天理统体便是。”（《延平答问·壬午六月十一日书》，《朱子全书》第十三册，第331页）

[\[20\]](#) “学者识得仁体，实有诸己，只要义理栽培。”（《遗书》卷二上，《二程集》，第15页）

[\[21\]](#) 《遗书》卷二上，《二程集》，第14页。

[\[22\]](#) 如：“仁、义、礼、智、信五者，性也。仁者，全体；四者，四支。”（《遗书》卷二上，《二程集》，第14页）

[\[23\]](#) 《程氏外书》卷三，《二程集》，第366—367页。

[\[24\]](#) 《遗书》卷二上，《二程集》，第15页。

[\[25\]](#) “医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状。仁者，以天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干，如手足不仁，气已不贯，皆不属己。故博施济众，乃圣之功用。仁至难言，故止曰‘己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已’。欲令如是观仁，可以得仁之体。”（《遗书》卷二上，《二程集》，第15页）

[\[26\]](#) 《遗书》卷十一，《二程集》，第120页。

[\[27\]](#) 程颢有“万物之生意最可观”之说，程颐则指出：“心，生道也，有是心，斯具是形以生。恻隐之心，人之生道也，虽桀、跖不能无是以生。”（《遗书》卷二十一下，《二程集》，第274页）又说：“道则自然生万物……道则自然生生不息。”（《遗书》卷十五，《二程集》，第149页）可见，对二程而言，“生”的问题贯穿天道、人性等论域。

[\[28\]](#) 以下所引《仁说》，均见《文集》卷六十七，《朱子全书》第二十三册，第3279—3281页，不再一一出注。

[\[29\]](#) 语见《龟山先生语录》卷二《京师所闻（丙戌四月至六月）》，四部丛刊续编本。

[\[30\]](#) 《论语集注·雍也》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1986年，第92页。

[\[31\]](#) 另参《语类》卷三十三，第852—854页。

[\[32\]](#) 《语类》卷六十，第1437页。

[\[33\]](#) “明道曰‘学者须先识仁。仁者，浑然与物同体，义礼智信皆仁也’云云，‘极好，当添入《近思录》中’。”（《语类》卷九十五，第2447页）

[\[34\]](#) 如：“与天地万物为一体，是仁之后事。惟无私，然后仁；惟仁，然后与天地万物为一体。”（《语类》卷六，第117页）

[\[35\]](#) 以上均见《语类》卷三十三，第852页。

[\[36\]](#) 《语类》卷六，第118页。

[\[37\]](#) 《语类》卷六，第118页。

[\[38\]](#) 参见《语类》卷三十三，第851页。

[\[39\]](#) 《文集》卷四十二《答胡广仲》第五书，《朱子全书》第二十二册，第1903页。按，此书作于乾道八年（1172），据陈来《朱子书信编年考证》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年增订本，第98页。以下朱子书信系年，均出此书，不再注明。

[\[40\]](#) 又如朱子所批评的“禅家擎拳竖拂”，亦同此意，均为宋以后狂禅之弊，参见《文集》卷六十二《答甘吉甫》，《朱子全书》第二十三册，第2991页。按，此书作于1197年。

[\[41\]](#) 《文集》卷三十二《答张钦夫·又论仁说》第十四书，《朱子全书》第二十一册，第1413页。又如乾道九年（1173）在《答游诚之》第一书中，朱子也指出：“若以名义言之，则仁自是爱之体，觉自是知之用，界分脉络，自不相关。”（《文集》卷四十五，《朱子全书》第二十二册，第2061页）

[\[42\]](#) 《语类》卷六，第118—119页。

[\[43\]](#) 以上参见《文集》卷四十六《答胡伯逢》第三书，《朱子全书》第二十二册，第2149—2150页。

[\[44\]](#) 《文集》卷三十二《答张钦夫·又论仁说》，《朱子全书》第二十一册，第1412页。

[\[45\]](#) 《语类》卷一〇一，第2593页。

[\[46\]](#) 如朱子晚年针对胡宏“如齐宣王不忍觳觫之心，乃良心，当存此心”以及张栻“观过知仁，当察过心则知仁”之说，指出：“二说皆好意思。然却是寻良心与过心，也不消得。只此心常明，不为物蔽，物来自见。”（《语类》卷一〇一，第2593页）

[\[47\]](#) 《文集》卷四十二《答吴晦叔》第六书，《朱子全书》第二十二册，第1911页。

[\[48\]](#) 其实在朱子看来，“以心察心”之弊源自胡宏的“识心”说，朱子认为心的问题不能依赖于“察识”工夫以求得解决，而须依靠即物穷理、居敬涵养这套双管齐下的工夫以祛除心中物欲之障蔽，便能实现“此心自明”的效果，他说：“如湖南五峰多说‘人要识心’。心自是个识底，却又把甚底去识此心！……故学者只要去其物欲之蔽，此心便明。”（《语类》卷二十，第477页）朱子在此虽未明言如何祛除物欲之蔽的方法，但是根据朱子的工夫理论，不难理解其所谓方法，不外乎“涵养须用敬，进学则在致知”。关于这一点，请参本书第五篇：《格物诚意不是两事——关于朱熹工夫论思想的若干问题》。

[\[49\]](#) “若曰于事物纷至之时，精察此心之所起，则是似更于应事之外别起一念，以察此心。以心察心，烦扰益甚，且又不见事物未至时用力之要，此熹所以不能亡疑也。儒者之学，大要以穷理为先。盖凡一物有一理，须先明此，然后心之所发，轻重长短，各有准则。……若不于此先致其知，但见其所以为心者如此，识其所以为心者如此，泛然而无所准则，则其所存所发，亦何自而中于理乎？且如释氏擎拳竖拂、运水搬柴之说，岂不见此心？岂不识此心？”（《文集》卷三十《与张钦夫》第二书，《朱子全书》第二十一册，第1313—1314页）按，是书作于己丑（1169）。

[\[50\]](#) 《文集》卷三十《与张钦夫》第三书，《朱子全书》第二十一册，第1315页。按，是书作于丙戌（1166），为“中和旧说”四书中的第一书。

[\[51\]](#) 《文集》卷四十七《答吕子约》第十书，《朱子全书》第二十二册，第2183页。

[\[52\]](#) 所以朱子会说：“心是做工夫处。”（《语类》卷五，第94页）“心”字只一个字母。”（同上书，第91页）另参本书第三篇：《“心是做工夫处”——关于朱子“心论”的几个问题》。

[\[53\]](#) 《文集》卷六十七《仁说》，《朱子全书》第二十三册，第3279页。按，以下凡引《仁说》，见第3279—3281页，不再出注。

[\[54\]](#) 与《仁说》第一段出现的“故语心之德，虽其总摄贯通无所不备，然一言以蔽之，则曰仁而已矣”中的“心之德”三字合并，成为朱子《论语集注》及《孟子集注》中解释仁字的著名语句。在《论语集注》中出现了一次，即《论语集注》卷一《学而第一》“仁者，爱之理，心之德”（《四书章句集注》，第48页），其余三次表述为“仁者，心之德”，在《孟子集注》中亦出现一次，即《孟子集注》卷一《梁惠王上》“仁者，心之德，爱之理”（同上书，第201页），另外“仁者，心之德”的表述也有一次，见《孟子集注》卷十一《告子上》。

[\[55\]](#) 《文集》卷四十六《答胡伯逢》第四书，《朱子全书》第二十二册，第2152页。

[\[56\]](#) 《文集》卷三十二《答张钦夫·论仁说》，《朱子全书》第二十一册，第1409—1410页。

[\[57\]](#) 《语类》卷二十，第464、465页。

[\[58\]](#) 《语类》卷二十，第470页。该语又见戊申（1188）朱子《答周舜弼》第五书（《文集》第五十，《朱子全书》第二十二册，第2333页）。

[\[59\]](#) 以上分别见《语类》卷二十，第462页；卷六，第118、117、116页。

[\[60\]](#) 《语类》卷六，第118页。

[\[61\]](#) “爱分明是仁之迹。”（《语类》卷六，第118页）按，这个说法只是就严格体用之分的意义上而言的，并不意味朱子是在贬斥“爱”，仁之有爱、仁不离爱，这才是朱子的固有观点，故而又有慈爱乃是仁的“本相”（同上）说，关于这一点，详见后述。

[\[62\]](#) 《语类》卷二十，第464、466页。

[\[63\]](#) 《文集》卷三十二《答张钦夫·又论仁说》，《朱子全书》第二十一册，第1411页。

[\[64\]](#) 朱子曾透露：“某尝说‘仁主乎爱’，仁须用‘爱’字说，被诸友四面攻道不是。吕伯恭亦云‘说得来太易了’。”（《语类》卷二十，第476页）

[\[65\]](#) 《语类》卷六十八，第1691页。

[\[66\]](#) 《语类》卷五十三，第1298页；卷六十九，第1729页。

[\[67\]](#) 《周易程氏传》卷一，《二程集》第697页。朱子引程颐此语，不一而足，如《文集》卷五十八《答陈器之·问玉山讲义》，《朱子全书》第二十三册，第2780页。

[\[68\]](#) 《语类》卷二十，第465页。

[\[69\]](#) 均见《语类》卷二十，第467页。

[\[70\]](#) 《语类》卷二十，第474页。

[\[71\]](#) 《孟子集注》卷十一《告子上》，《四书章句集注》，第333页。

[\[72\]](#) 《语类》卷二十，第475—476页。

[\[73\]](#) 《语类》卷五十九，第1406页。按，此说原是李侗之主张，王辰（1172）朱子与何叔京书指出：“孟子之言固是浑然。……然则仁字心字亦须略有分别始得。记得李先生说孟子言‘仁，人心也’，不是将心训仁字。此说最有味，试思之。”（《文集》卷四十《答何叔京》第三十书，《朱子全书》第二十二册，第1841页）

[\[74\]](#) 《语类》卷六十一，第1459页。

[\[75\]](#) 《语类》卷一〇五，第2632页。按，撰于同年而略早的《克斋记》也有“盖仁也者，天地所以生物之心”（《文集》卷七十七，《朱子全书》第二十四册，

第3709页)的说法。不过,《克斋记》于次年(1173)又有更定,故已非旧貌。

[\[76\]](#) “求仁得仁”,语见《论语·述而》。关于“让国而逃,谏伐而饿”,朱子释曰:“伯夷、叔齐,孤竹君之二子。其父将死,遗命立叔齐。父卒,叔齐逊伯夷。伯夷曰‘父命也’,遂逃去。叔齐亦不立而逃之,国人立其中子。其后武王伐纣,夷、齐扣马而谏。武王灭商,夷、齐耻食周粟,去隐于首阳山,遂饿而死。……程子曰:‘伯夷、叔齐逊国而逃,谏伐而饿,终无怨悔,夫子以为贤,故知其不与辄也。’”(《论语集注·述而》,《四书章句集注》,第96—97页)

[\[77\]](#) 语见《孟子·告子上》:“生亦我所欲,所欲有甚于生者,故不为苟得也;死亦我所恶,所恶有甚于死者,故患有所不辟也。”朱子释曰:“而欲恶有甚于生死者,乃秉彝义理之良心,是以欲生而不为苟得,恶死而有所不避也。”(《孟子集注·告子上》,《四书章句集注》,第332页)

[\[78\]](#) 《语类》卷六,第110页。

[\[79\]](#) 《语类》卷六十九,第1729页。

[\[80\]](#) 《语类》卷六十一,第1460页。

[\[81\]](#) 《语类》卷五十三,第1298页。

[\[82\]](#) 《语类》卷二十七,第689页。

[\[83\]](#) 《语类》卷六,第114页。

[\[84\]](#) 《语类》卷四十五,第1165页。

[\[85\]](#) 《王阳明全集》卷六《答季明德·丙戌》,上海:上海古籍出版社,1992年,第214页。

[\[86\]](#) 如张载所云:“天无心,心都在人之心。”(《经学理窟·诗书》,《张载集》,北京:中华书局,1978年,第256页)

[\[87\]](#) 《易童子问》,见《欧阳修全集》,北京:中国书店,1986年,第563页。按,张载、邵雍也有类似之说,这里仅以张载为例:“大抵言‘天地之心’者,天地之大德曰生,则以生物为本者,乃天地之心也。地雷见天地之心者,天地之心惟是生物,天地之大德曰生也。”(《横渠易说·复卦》,《张载集》,第113页)这是根据“天地之大德曰生”的观念,以“生物”来解释天地之心,应当与二程的立场是一致的。关于张载及邵雍有关“天心”问题的讨论,详参拙著《罗汝芳评传》第三章第五节“天心观”,南京:南京大学出版社,2005年;陈来:《仁学本体论》“天心第六”,北京:生活·读书·新知三联书店,2014年。

[\[88\]](#) 《延平答问·辛巳二月书》，《朱子全书》第十三册，第328—329页。

[\[89\]](#) 《语类》卷一，第4—5页。

[\[90\]](#) 《语类》卷一，第4—5页。

[\[91\]](#) 《春秋繁露》卷十一，王道通三第四十四，《二十二子》本，上海：上海古籍出版社，1986年，第794页；《春秋繁露》卷六，俞序第十七，《二十二子》本，第780页。

[\[92\]](#) 陈来：《仁学本体论》，第229—230页。

[\[93\]](#) 即《古文尚书·咸有一德》所载“克享天心，受天明命”，此“天心”之意近于《论语·尧曰》所引“汤诰”语“帝心”一词。

[\[94\]](#) 《语类》卷七十一，第1793页。按，朱子还称“康节此诗最好”。

[\[95\]](#) 以上张载语分别见《经学理窟·气质》《横渠易说·系辞上》《正蒙·大心篇》《经学理窟·气质》，《张载集》，第266、189、24、269页。

[\[96\]](#) 《知言·天命》，《胡宏集》，北京：中华书局，1987年，第4页。

[\[97\]](#) 分别见《与孙正孺书》《求仁说》《论语指南》，《胡宏集》，第147、196、305页。

[\[98\]](#) 《文集》卷三十《答张钦夫》第十书，《朱子全书》第二十一册，第1327页。尽管朱子不忘批评：“但其间亦有急于晓人而剖析太过、略于下学而推说太高者，此所以或启今日之弊。”（同上）所谓“剖析太过”“推说太高”，概指胡宏的“察识”“求仁”说。

[\[99\]](#) 《文集》卷三十《答张钦夫》第十书，《朱子全书》第二十一册，第1327页。

[\[100\]](#) 《语类》卷二十七，第689—690页。

[\[101\]](#) 《语类》卷六，第115页。

[\[102\]](#) 《语类》卷五，第85页。

[\[103\]](#) 钱穆：《朱子新学案》上册《朱子学提纲》，成都：巴蜀书社，1986年，第41页。

[\[104\]](#) 《近思录》虽未采录《识仁篇》“仁者浑然与物同体”一段，但已经录入与此相似的另一段话：“仁者以天地万物为一体。”

[\[105\]](#) 《语类》卷六，第115页。

[\[106\]](#) 《语类》卷六，第118、116、114页。

[\[107\]](#) 《语类》卷六，第118页。

[\[108\]](#) 《孟子集注·尽心下》，《四书章句集注》，第367页。

二

论儒家仁学“公共性”

以程朱理学“以公言仁”为核心

近年来，李泽厚再三强调“两德二分”的重要性，认为宗教性私德和社会性公德的“两德论”恰能用来解释儒家伦理的“忠恕之道”，主张“情本体”的“忠”可以范导公共理性的“恕”（“己所不欲勿施于人”），进而主张伦理学的“两德论”应成为“政治哲学的基础”，认为在政治哲学上需要研究如何使中国传统的“两德论”来范导从西方传来的普遍价值的“现代社会性道德”，以创造一种适合于中国的道路。^[1]这些观点都很重要，值得重视。

然而，儒家伦理的忠恕之道显然是以“仁”这一儒家核心观念为基础的，因此，我们可以从儒家传统的仁学思想来重新思考“两德论”的问题，本文旨在通过对宋代理学重构传统仁学的思想史考察，来探讨儒家仁学的公共性问题，最后对“两德论”问题尝试做出若干回应。

众所周知，“仁”是孔子的中心思想，也是儒学的核心价值，然而由于孔子言仁大多是“指示语”（朱子语）而非定义语，如“仁者爱人”亦至多表明“爱人”是“践仁”的表现，而难以认定是对“仁”字的确切定义，因此，关于“仁”的名义问题遂引发后儒的不断诠释，^[2]宋儒特别是道学家多感叹仁字“难言”“难名”，根据朱子的判断，汉唐以来“学者全不知有仁字”，二程以后“学者始知理会仁字”，但“不敢只作爱字说”。^[3]这是指程颐言仁的两个主要观点：仁性爱情和以公言仁。前者是指程颐对“仁者爱人”的全新解释：仁是性，爱是情，故不可以爱

名仁，导致程门后学不敢以爱说仁；后者是指程颐从“仁近公”“仁者公也”的角度对“仁”的新解释。这两个观点具有理论上的内在关联，特别是“以公言仁”说揭示了“仁”的公共性特征，是程颐的独创性诠释，也是其仁学思想的重要特色，在仁学诠释史上十分重要，但未引起后人的足够重视。

关于以公言仁，程颐大致有三种提法，词意相近而又有微妙差异：

1. 仁者公也。
2. 仁道难名，惟公近之。
3. 公只是仁之理，不可将公便唤做仁。[\[4\]](#)

第一种是全称肯定命题；第二种以“近之”说仁，是部分肯定；第三种则显得有点特别，前一句是肯定判断，后一句者却是对前者的限定，等于说：公是仁而公又不是仁。这个说法是程颐特有的语言习惯，如“仁者固博爱，以博爱为尽仁，则不可”[\[5\]](#)，便属此类。乍看之下，有点难解，仔细品味，却发现有一些值得深入探讨的问题。

例如：先肯定后否定的这种命题方式如何在义理上得以自圆其说？在这个说法的“言外”又蕴含怎样的思想深意？引申开去，我们会想：在宋代道学史上，程颐对“公”与“仁”的关系描述有何理论意义？朱子仁学在继承程颐思想的基础上，对此又有何理论发展？本文通过对这些问题的考察，以展示儒家仁学的公共性特征以及普遍性意义，对于我们思考“私德”与“公德”的“两德论”如何打通的问题或有裨益。

一、问题由来：何为“公共性”？

“公共”两字叠加成语的用语习惯较为后起，在先秦时代，古人喜用单字表意。及至宋代，“公共”常与“天下”连用，如：“理者，天下公共之理也。”当然，通过电子检索的方法，我们也可轻易得到《史记》“法者，天子与天下公共也”的记录，此“公共”指共同拥有。

关于“公”字的语源学考察，前人已有相当的研究积累，不必在此细考。仅举一例，如陈弱水《中国历史上“公”的观念及其现代变形》一文从语言和观念的发展史两个层面对“公”的来龙去脉有相当详细和出色的论考，列举了“公”的五种涵义：1. 原始的涵义是指朝廷、政府或国家；2. 普遍、全体之义，具有超越于朝廷、政府的意涵，同时还带有平均、平等等伦理意涵；3. 代表善或世界的根本原理，如义、公正、天理，主要流行于宋明理学；4. 类型四的大致涵义仍然是普遍、全体，其特点在于它承认“私”的正当性；5. 类型五的基本意涵是“共”，包括共同、共有、众人等义。^[6]根据这项分类，程颐所言“公”大致可归类于第三种，主要有公义、公正、公理、天理等涵义；当然同时也含有第二种及第三种的部分涵义，如“普遍”以及“善”的原理。

但是，还有一种更简明的说法。大致可分两类：1. 从文字学的角度看，“公”为会意字，由上“八”下“厶”构成，八表相背之意，厶是“私”的古字，故“公”是“私”的反义字，战国末年韩非所言“背私者谓之公”^[7]，便是对“公”的一项最明确的定义；2. 从思想史的角度看，由于“公”字原义就是公平、公正、无私，与“私”构成一种对立关系，反映了公私二元的思维方式，因而公私成为善恶两分的概念，而“公”

便具有道德性的涵义。因此，西方近代社会的共（public）与私（private）主要指社会上的公共或非公共，属于社会学或政治学的概念，相比之下，在传统中国，“公私”主要是伦理学或形上学的概念，^[8]公代表道德上的善——犹如公共之天理，私代表道德上的恶——犹如一己之私欲，两者之间不存在任何妥协的空间。

在先秦儒家典籍中，《论语》言“公”达五十六次，大多指人名或爵位之称，唯一例是指“公事”，并未出现公私对举的用例。^[9]《孟子》已有公私对举的案例，其引《诗经》“雨我公田，遂及我私”一句，这里的“公私”概指公事和私事，显然含有社会学的涵义，但其“私”字并未含贬义。《荀子》中“公”字多见，有明确的道德和政治的意涵，并与“私”字对举，如：“君子之能以公义胜私欲。”（《荀子·修身》）“公道达而私门塞矣，公义明而私事息矣”（《荀子·君道》）。这里的“公道”“公义”已有一定的抽象性，与“私”相对而言，用以指称道德正义、政治公正等，属社会政治领域的概念。《礼记·礼运》“大道之行也，天下为公”则更为著名，郑玄注曰“公，犹共也”，合言之，即“公共”之意。可以说，“天下为公”乃是儒家公共意识的原始典范，也是儒学公共性的一个重要表现，构成儒家建构理想社会的重要传统。

要之，“公”或“公共”的观念，在中国历史文化传统中有一个发展演变的过程，由原始的概指公家、政府、祭祀场所等涵义，逐渐发展出公正、公平、正义、公理、普遍以及善的原理等等，具有社会性、政治性、道德性等多重涵义。这些是中国思想史上有关“公共性”问题的基本特征。

二、仁性爱情：不可“以爱为仁”

那么，作为儒家的核心概念“仁”是单纯指向人伦亲情的“爱”，还是蕴含更为丰富的“公共性”的涵义呢？我们将通过对宋代理学家（主要就程颐和朱子来谈）仁学思想的考察以获得对此的基本了解。上面提到，“仁性爱情”和“以公言仁”，是程颐仁学思想的两个主要观点，而两者又有内在的理论关联。我们探讨的重点在“以公言仁”，但是为了明确“以公言仁”与“仁性爱情”的理论关联，有必要先来探讨“仁性爱情”说的义理结构。程颐说：

问仁。曰：“此在诸公自思之，将圣贤所言仁处，类聚观之，体认出来。孟子曰：‘恻隐之心，仁也。’后人遂以爱为仁。恻隐固是爱也。爱自是情，仁自是性，岂可专以爱为仁？孟子言恻隐为仁，盖为前已言‘恻隐之心，仁之端也’，既曰仁之端，则不可便谓之仁。退之言‘博爱之谓仁’，非也。仁者固博爱，然便以博爱为仁，则不可。”^[10]

程颐认为孟子所言“恻隐之心”是指“情”，是“仁之端”而非仁之本身，因为“端”者乃是发动之意，既然已是发动，便不是性之本体而已落在了用的层面，即情感层面。据此，所以说仁是性，爱是情。后人误将孟子此说，解释成“以爱为仁”或“恻隐为仁”，都是不对的。显然，这是从体用论的角度来重新规定仁与爱，认为作为性之本体的“仁”，不能用本体发用的“爱”来命名，因为“爱”只是体之用的“情”。将“恻隐之心，仁之端也”解释为性体之发用，属于道德情感，故不可在名义上来直接定义“仁”，这个说法是可以成立的，显示出程颐对概念定义的严谨性；但是，作为情感发动的“爱”不可定义“仁”与“仁”是否含

有“爱”的道德情感，则是属于两个层次的问题，但两者又是有关联的，仁之体只可用“性”或“理”来命名，但是有体必有其用，仁之体必展现为爱之用，对于这层意思，程颐当然是有所了解的，所以他说：“仁者必爱，指爱为仁则不可。”^[11]这个说法与“公只是仁之理，不可将公便唤做仁”是同样的道理。上述观点表明，程颐只能认同仁是性本体而不能认同仁是情本体。

在上述引文中，程颐接着对韩愈《原道》“博爱之谓仁”的命题进行了批评，但其批评并没有全盘否定的意思。程颐首先承认“仁者固博爱”，这与上述“仁者必爱”的观点是一致的，他认为从“仁者”的角度言，固然具备“博爱”的道德情感，也会展现出“博爱”的道德行为，换言之，爱是仁在行为表现上的主要方面，所以程颐在其他地方再三表示：“仁主于爱，爱莫大于爱亲。”“圣则无大小，至于仁，兼上下大小而言之。博施济众亦仁也，爱人亦仁也。”“爱人，仁之事耳。”^[12]这些都是从行为表现或人事表现上讲，仁表现为爱的道德情感。

然而，若从名义上说，程颐认为不可用“爱”或“博爱”来命名“仁”，理由如同前出，“爱”为情而“仁”为性，性情在体用上自当有别，不可互相逾越或直接等同。要之，仁蕴含着情，也表现为爱，但不可“以爱为仁”。这一严分性情的诠释立场，受到程门后学的一致认同，按朱子的观察，这导致了程门“不敢只作爱字说”的结果。这一点引发了朱子的不满，认为程门后学误解了程颐的本意：

程子之所诃，以爱之发而名仁者也。吾之所论，以爱之理而名仁者也。盖所谓情性者，虽其分域之不同，然其脉络之通，各有攸属者，则曷尝判然离绝而不相管哉！吾方病夫学者诵程子之

言而不求其意，遂至于判然离爱而言仁，故特论此以发明其遗意。[\[13\]](#)

首先朱子表明他与程颐有关“仁”的命名角度有所不同，他认同程颐从严分性情的立场出发，反对以爱名仁的观点，朱子自己以“爱之理”来重新规定“仁”，继承了程颐的这一观点主张；进而朱子表示，性情虽然“分域不同”，然两者自有“脉络之通”而不可“离绝而不相管”，这是说，仁之体用虽分属不同层次的领域，但是道德之本体与情感又不可截然隔断；故朱子严肃批评程门后学误解程颐而主张“判然离爱而言仁”等观点，认为道德情感的“爱”当然是“仁”的必然呈现。可见，朱子承认性情自有体用之别，分属不同领域，但性情又不能截然隔绝，更不能“离爱而言仁”。这应当是符合宋明儒学“体用一源”之致思精神的。[\[14\]](#)

的确，从历史上看，孔孟提出的“仁者爱人”说，并未从语义上对此展开充分的概念论证。但是，从儒家立场而言，孔子“泛爱众，而亲仁”（《论语·学而》）的命题理应含有“爱人”之意，因为仁作为一种内在心性，必然展现为仁爱精神，而使“仁”具有普遍性的意义。根据历史记载，以博爱言仁，原是一种古义，据《国语·周语》载“言仁必及人”，韦昭注：“博爱于人曰仁。”[\[15\]](#)《孝经》亦有“博爱”一词，汉儒董仲舒继承和发展了“博爱”为仁的传统，提出了“仁者，爱人之名也”“仁者，所以爱人类也”[\[16\]](#)的命题，是对先秦儒学“仁者爱人”说的重要发展。

问题是，“博爱”易与墨家“兼爱”混同，更与儒家“爱有差等”说看似相悖。其实，“博”泛指广大而言，并不意味否定“差等”这一行为差序原则。所谓“差等”，是指“爱人”须由家庭伦理出发，根据爱自己的父

母这一经验事实，然后才能渐次推广扩充至社会伦理，以实现爱他人之父母，正如孟子所言“亲亲，仁民，爱物”，充分表明了儒家仁爱并不局限于血缘关系中的“亲亲”而已。郭店楚简《五行》也有记载：“爱父，其继爱人，仁也。”^[17]“继”者，随后义，由“爱父”而后“爱人”；“人”者泛称，与“己”相对，讲的也是仁爱实践的差序性。此差序性原则表明儒家仁爱精神的具体性，而不是一种空洞的抽象性的“兼爱”。故“差等”并不是指仁爱精神在本质上存在差异，毋宁说，仁爱的有序拓展才是体现仁之精神的普遍原则。

宋儒张载《西铭》的“民胞物与”、程颢《识仁篇》的“仁者浑然与物同体”，无不表现为仁爱精神的普遍原则。从这个角度看，“仁者爱人”或“爱人为仁”的观点应当是儒家仁学的重要传统。王阳明亦认为韩愈“博爱”说、周敦颐“爱曰仁”说以及“子曰爱人”说，原是可以相通的，因为“爱字何尝不可谓之仁欤”？只是王阳明认为爱固然可以谓之仁，“但亦有爱得是与不是者，须爱得是方是爱之本体，方可谓之仁。若只知博爱而不论是与不是，亦便有差处”。故阳明坚持主张：“博字不若公字为尽。”^[18]其中，“是与不是”的判断属于伦理学的正义原则。可见，阳明从“爱得是与不是”的立场出发，亦能对“以公言仁”说表示认同。

然而，程颐力主仁性爱情说，反对以爱名仁，主要是基于体用论或本体论的立场而言，是对“仁体”概念的严格界定，自有其重要的理论贡献。但是，程颐也承认仁之“体”必发为情之“用”而呈现为“爱”，故而从行为角度言，他也主张“仁主于爱”“爱人亦仁”。可以说，性之本体的仁必然内含“爱”的道德情感，这应当是程颐仁学的固有立场。

但是，程颐也显然意识到一个问题：爱作为一种情感表现，若无性之本体加以规范和引导，则有可能流于溺爱或偏私。也正由此，所以程颐在指出“仁性爱情”的同时，又十分强调“以公言仁”的观点，以为从“公”的角度出发，既可保证仁爱的“公正性”“公共性”，以实现“物我兼照”，[\[19\]](#)又可防止爱之情“或蔽于有我之私”，但是反过来说，这个观点绝不意味“爱之与仁了无干涉也”。[\[20\]](#)

三、以公言仁：“公而以人体之”

朱子对程颐仁说曾有四点归纳：仁者生之性也、爱其情也、孝悌其用也、公者所以体仁。然后说：“学者于前三言者可以识仁之名义，于后一言者可以知其用力之方矣。”最后针对程门后学的误解，对程颐仁说做了一个总结：“非谓爱之与仁了无干涉也，非谓‘公’之一字便是直指仁体也。”[\[21\]](#)并且认定这才是程颐仁说的本意。这里我们主要讨论程颐的“以公言仁”说。

先来看程颐的五条重要论述：

1. 仁之道，要之只消道一公字。公只是仁之理，不可将公便唤做仁。公而以人体之，故为仁。只为公，则物我兼照，故仁，所以能恕，所以能爱，恕则仁之施，爱则仁之用也。

2. 又问：“如何是仁？”曰：“只是一个公字。学者问仁，则常教他将公字思量。”

3. 仁者公也，人此者也；义者宜也，权量轻重之极。

4. 先生曰：“孔子曰：‘仁者己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。’尝谓孔子之语仁以教人者，唯此为尽，要之不出于公也。”

5. 公者仁之理，恕者仁之施，爱者仁之用。[\[22\]](#)

总起来看，大致可分为两类：一者“公而以人体之”“只为公，……故仁，所以能恕，所以能爱”；一者“仁者公也”“公者仁之理”。前者即朱子所总结的“公者所以体仁”的“用力之方”，盖指工夫论的观点表述；后者乃强调“公”是“仁之理”“仁之道”，是相对于“仁之用”或“仁之施”而言的，因此，“仁之理”便是“所以体仁”的工夫论依据，可以概括为“公”即“仁理”“仁道”。可见，程颐用“仁之理”（公）与“仁之用”（爱）来加以区别，表明程颐是认同“仁体”这一概念的。^[23]但是，朱子却认为程颐所言“公”并不是“直指仁体”而言的，关于这一点，我们在下一节再来讨论。

根据程颐“以人体之”的说法，朱子归纳为“体仁”一词，是十分恰当的。“以人”是接着“仁者人也”讲的，“体之”则相当于“体认”的工夫义，指向“仁”的体认，通过对“仁”的默默体认，以使德性之仁化为自己的生命。从“公者所以体仁”的句式看，表明“公”是“体仁”工夫的“所以”然，故“公”不构成与“仁”的直接等同，而是“体仁”得以可能的方法论依据（而非本体论依据），所谓“仁者公也”和“公者仁之理”，只有在这个意义上才能获得善解。若反过来说“公即仁”，则显然不合程颐的本意。依程颐，公是一种立场宣示而非对“仁”的名义规定，唯有从“公”的立场出发，才是实现“体仁”的有效方法；而“体仁”既然是一种工夫，则必有工夫之所以可能的进路，“公”就是体仁的立场、方法、进路。以上，大致是五条程颐“以公言仁”的旨意所在。

然而问题是，作为“用力之方”的“以公体仁”如何可能？换种问法，“公”何以是体仁的有效方法？“公”除了方法立场之外，是否还有其他重要的涵义？这些问题显然涉及对“公”字的理解。在宋代道学中，“公”与“共”又与“同”字相通，程颐说：“公则同，私则异。”^[24]“公则一，私则万殊。至当归一，精义无二。”^[25]朱子亦说：“人只有

一个公私，天下只有一个邪正。”^[26]如此一来，“公”被提升至普遍性的高度，具有普遍性涵义。所以朱子说：“道者，古今共由之理，如父之慈，子之孝，君仁，臣忠，是一个公共底道理。”^[27]

可见，从诠释的角度看，公指向理的公共性，是对理之本体的一种定义描述，如公理、公道、公正、公义，都是对普遍存在的理、道、正、义的一种公共性规定；换言之，若理缺乏公共性，便沦落为私、邪，而私则无法“体仁”。另一方面，“公者仁之理”表明，公展现为理一般的公共性、普遍性。在这个意义上，朱子认为“‘公’之一字”并不是“直指仁体也”。

抛开“公”与“仁”的诠释关系，若从伦理学的角度看，公与私构成背反义，由非公即私的判断看，公具有正面的道德义，因此，“克己复礼”——即“克去己私”便意味着“公”的实现。再从哲学上讲，仁之理表现为“公”，则“仁体”便是天下公共之理，换言之，公共之理即“仁体”，故仁就具有普遍性、公共性。因为，“公”意味着“同”和“一”，所以说“至当归一”“同者天心”。^[28]

可见，在道学理论的系统里，“公”所展现的不仅是伦理学，也涉及社会政治学。由“仁即公”这一命题看，意味着仁就是“公道”“公理”。正如周敦颐所言：

圣人之道，至公而已矣。或曰：“何谓也？”曰：“天地至公而已矣。”^[29]

道学家相信，圣人之道是“至公”的，因为天地是“至公”的。作为个体的人既然身处天下公共的空间，也就面临如何应对“公共”的问题。周敦颐认为，须做到“公于己者公于人，未有不公于己而能公于人也”。

[\[30\]](#) 此即说“公”乃是处理人己关系的关键，先须自己的行为符合“公”，才能用“公”来要求他人。这是“推己及人”“立己达人”的儒家原始典范。周敦颐的独特之处在于，他揭示了人与己的社会关系具有公共性，故“公”是正确处理人己关系的重要方法。

与周敦颐一样，程颐（包括程颢）也强调：

圣人致公。

至公无私，大同无我。

道者，天下之公也。

理者天下之公，不可私有也。[\[31\]](#)

这些都表明“道”或“理”作为绝对存在，容不得“私欲”或“私心”的掺杂，因此“理者”具有天下公共之品格，所以说“天下公理”。[\[32\]](#) 反之，“虽公天下事，若用私意为之，便是私”[\[33\]](#)。可见，公不仅是社会政治学意义上的公共领域概念，同时也意味着道德上的“无私”。程颐说“公近仁”（“仁道难名，惟公近之”），表明“仁”的公共品格是对“私”的一种否定，因而落实在行为上，就必须“以公体仁”。

根据上述第四条所引程颐语，“公”反映了孔子的“忠恕之道”：“仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”程颐认定：“孔子之语仁以教人者，唯此为尽，要之不出于公也。”原来，忠恕之道也就是“为仁之方”，也就是体仁方法。可见，若要真正实现儒家“己所不欲，勿施于人”的仁学目标，关键在于从“公”的立场出发，端正人己关系的审视态度，确信“仁之理”原是“公平”的。程颐强调指出：

立人达人，为仁之方，强恕，求仁莫近，言得不济事，亦须实见得近处，其理固不出乎公平。公平固在，用意更有浅深，只要自家各自体认得。[\[34\]](#)

总之，仁不仅是个人的德性存在，更是人人同具的普遍存在，如同“理”一样，因其普遍而具“公共”之品格，也正由此，“仁者公而已”“人能至公便是仁”[\[35\]](#)等命题才能成立；一方面，“公近仁”或在“仁者用心以公”的意义上，可说“公最近仁”，[\[36\]](#)但是另一方面，又“不可将公便唤做仁”，因为，公之本身并不等于仁，它只是实践意义上的一种立场态度和呈现方式。本来，在程朱理学的系统中，天理即公理，故理即天下公共之理，非一己可得而私，亦非一心可得而有，这是理学思想系统中的应有之义。正是在这个意义上，所以程颐一再强调“公者仁之理”。更重要的是，在二程看来，儒佛的本质之异就在于公私之别，故说：“人能放这一个身公共放在天地万物中一般看，则有甚妨碍？虽万身，曾何伤？乃知释氏苦根尘者，皆是自私者也。”[\[37\]](#)可见，“公”又是一种价值判准，是辨别正统与异端的标准。

四、朱子释仁：“惟公然后能仁”

在儒家仁学史上，继北宋二程开拓仁学诠释新模式之后，至朱子完成了“新仁学”的思想体系，这一点已得到学界的共认。^[38]我们知道，朱子对程颢的“一体境界”说、程门的“知觉言仁”说等各种观点都有批评，但是朱子却十分认同程颐严分性情的立场，对其“仁性爱情”以及“以公言仁”的观点极表赞赏，同时更有理论上的推进。这里仅就朱子对“以公言仁”说的分析略作考察，以观朱子仁学的公共性问题。朱子指出：

“公而以人体之”，此一句本微有病。然若真个晓得，方知这一句说得好。……盖这个仁便在这个“人”字上。你元自有这仁，合下便带得来。只为不公，所以蔽塞了不出来；若能公，仁便流行。……能去其私，则天理便自流行，不是克己了又别讨个天理来放在里面也，故曰“公近仁”。^[39]

朱子是从“公私”二元相对的角度，来阐发程颐“公而以人体之”说的思想意义，并有很高的评价。朱子指出，严格来说，“公而以人体之”的说法微有语病，然而若能善加领会，便可了解程颐此说“说得好”。根据朱子的解释，程颐从“人”说起，点出了一个重要道理：“仁”是人生而具有的，是“合下便带得来”的；但是，由于现实中人往往易受外在因素的影响，从而遮蔽了“公”，反而流于“自私”，因此，关键在于克去“自私”，则“天理便自流行”。显然，这是朱子理学对“克己复礼为仁”的一套固有解释。朱子不仅强调从本体的角度看，还须从工夫的角度着手，便不难理解程颐所说的“公而以人体之”的真义，“体”便

是以身践之的“体仁”实践，而“体仁”乃是克去己私，一旦克去己私，便等于做到了“公”。因此在这个意义上，程颐说“公近仁”。对于程颐的这套诠释思路，朱子无疑是深表赞赏的。

与名义问题相比，朱子更注重“体之”的工夫问题，故他进而强调指出：

公却是克己之极功，惟公然后能仁。所谓“公而以人体之”者，盖曰克尽己私之后，就自家身上看，便见得仁也。[\[40\]](#)

这里将“公”认定为“克己”工夫之“极功”，意谓“公”是实现“克己”的最高工夫，进而朱子自己提出了“惟公然后能仁”的主张。显然，朱子这个说法无非是继承程颐观点而来，但却是朱子所下的一句重要判定。按朱子，他想表达的观点是：“克己”工夫的前提唯在于“公”；基于此，他对程颐“公而以人体之”的理解是：“克尽己私”之后的必然展现。

显然，朱子非常清楚“以公言仁”并非以公名仁，而是以“公”为方法，以“仁”为“体之”的对象，故朱子明确指出：“公是仁之方法。”[\[41\]](#)既然是“方法”，那么可以说“公”是引领工夫实践的方向，而体仁工夫则是指“克己复礼”，祛除“自私”则仁体自然流行，换言之，“能公”则“仁便流行”，同时也意味着“天理便自流行”。这是朱子对程颐“公而以人体之”的一项重要解释。即从实践角度讲，公与私相对而言，公是对私的克服，在此意义上，可说“公近仁”。但是，公与仁并不构成语义上的诠释关系，归根结底，“公也只是仁底壳子”，[\[42\]](#)“壳子”不具价值意义，只有方法意义。

然而，与程颐不同的是，朱子对“公”还有另一层重要思考，也是其基本立场：

盖公只是一个公理，仁是人心本仁。

凡一事便有两端：是底即天理之公，非底乃人欲之私。

仁是天理，公是天理。 [\[43\]](#)

这里从“公理”的角度来定义“公”，与此相应，“仁”是人心本具的德性。公与仁是分属两个层次的概念，于是，“天理之公”便具有了独立的意义。也就是说，在朱子看来，公是“理”的基本属性，故公即“公理”。但是，由于理是实体，如同仁亦是实体一样，而公非实体，故“公”毕竟只是形式概念，只具描述功能，用以描述“理”或“仁”的公共性特征。

在理学的视域中，公与私、理与欲都是二元对立的观念，构成非公即私、非私即公的关系。进而言之，公作为“公理”一般的抽象原则，具有覆盖和吞没“私”的能力和特性。常言道“大公无私”“铁面无私”，公的原则不允许有任何情感因素的渗入。这一点也为朱子所强调，例如：“无私以间之则公，公则仁。” [\[44\]](#)但是，朱子同时也提醒人们注意这种过度强调“公”的原则性，会导致“公而无情”之弊，如“世有以公为心而惨刻不恤者”，为避免这一点，所以“须公而有恻隐之心”。 [\[45\]](#)意谓一方面要讲求“公”——以公体仁，但是另一方面，又应当以“恻隐之心”一般的仁爱温情，来纠正“以公为心”而导致的“惨刻不恤”之弊。他在与张栻讨论“以公言仁”问题时，便针对张栻的“公天下而无物我之私，则其爱无不溥矣”的观点提出了批评：

若以公天下而无物我之私便为仁体，则恐所谓公者漠然无情，但如虚空木石，虽其同体之物尚不能有以相爱，况能无所不

溥乎？

这里的讨论显然深了一步。“公天下而无物我之私”应当是宋明道学家的共识，自仁学视域看，从“公天下”的立场出发，克除“物我之私”，无疑是实现“仁体”的重要方法。但是，朱子却另有一种忧虑，他担心这样的“公”有可能导致“漠然无情”，将使人人变得“虚空木石”一般，缺乏仁爱同情之心。倘若如此，则尽管可由“公天下”而实现“万物同体”，却不能因此而产生人与人之间的“相爱”之情，要实现“无所不溥”则更无可能。

那么，朱子的主张呢？他坚决认为：

须知仁是本有之性、生物之心，惟公为能体之，非因公而后有也。^[46]

什么意思呢？关键在于最后一句。这是说，仁是本有之性、是生物之心、唯公为能体仁，这三点都没有问题，但不能以此为由，得出仁因公而“后有”的存有论命题。这样说的原因在于，朱子认为“公”只是一种立场、态度和方法，而非本体，更不是实体，因此，作为实体的“仁体”不能以“公”为前提“而后有”。可见，朱子意识到“公”不能直接等同于“仁体”，更不能认同公而无私便可推出“爱无不溥”的结论。

朱子在给弟子的一封信中，更明确地指明了公与仁的关系：

公则无情，仁则有爱，公字属理，仁字属人。克己复礼，不容一毫之私，岂非公乎？亲亲仁民，而无一物之不爱，岂非仁乎？^[47]

应当注意的是，从字义上说，“公则无情”并不含贬义，因为“公字属理”，如同“克己复礼，不容一毫之私”一般，这是与“公”的立场相吻合的；“仁则有爱”则可弥补“无情”，因为“仁字属人”，而人必有情，此情便是“仁”的表露，如同“亲亲仁民”一般，表现出“无一物之不爱”，这正是仁爱精神的体现。重要的是，这种仁爱精神是普遍而公正的，因此，又是公的真实呈现，此便是仁的公共性。这应当是朱子对程颐“公近仁”“以公言仁”说的解释，同时也表明了朱子自身对公与仁之关系问题的基本见解。

质言之，公而不仁，则必流入残忍刻薄，所以说“惟仁然后能公”；反之，仁而不公，则必流入私情溺爱，所以说“公了方能仁，私便不能仁”。结论是：“故公则仁，仁则爱。”^[48]“公在仁之前，恕与爱在仁之后。公则能仁，仁则能爱能恕故也。”^[49]按照此前所说，此处所谓“公在仁之前”，显然不是存在论命题，而是工夫论命题，是说“体仁”须从公的立场出发，并落实为“克己复礼”的工夫，然后便能实现无私，而无私则公，公展现为仁，仁表现为爱。所以，朱子在淳熙八年（1181）与张栻反复讨论“仁说”之际，特别强调一个观点：

盖仁只是爱之理，人皆有之，然人或不公，则于其所当爱者反有所不爱。^[50]

这就表明“公”是实现仁爱的保证，反过来说，仁爱须从公的立场出发才能使仁爱表现出公正性、公共性，以防止出现偏私的弊端。

但是，朱子对程颐“以公言仁”说更有理论上深一层的推进。朱子承认，公是一种“体仁”工夫的立场、态度和方法，具有实践的意义，而在“天理之公”与“人欲之私”二元对立的意义上，朱子更强调公具有公正、道义、公义等道德意义和政治意义，与此同时，朱子又强调指

出，公一旦消除“私意间隔”，便可实现“人与己一，物与己一”的道德境界，不仅如此，而且天下之“公道”亦能自然流行，实现理想的公共社会。他是这样说的：“（仁）此意思才无私意间隔，便自见得人与己一，物与己一，公道自流行。”^[51]很显然，仁者爱人、亲亲谓仁的家庭伦理在“公道”意识的引领下，发展为具有普遍意义的伦理学。在这个意义上，仁爱不仅是根基于家庭伦理的“私德”，更能成为普遍的社会“公德”。因为在朱子看来，儒家伦理学的基本德性如仁义礼智，基本德目如父慈子孝、君仁臣忠等，都“是一个公共底道理”。^[52]

总之，从程颐到朱子，可见公是对私而言的道德正义，是实践领域的一种态度和立场，从公的道德意识出发，做到克去己私，便能使仁在“人”身上得以自然呈现，这是程朱理学就道德领域“以公言仁”的主要涵义；另一方面，就观念而言，公字本身并非实体存在，只是对实在之“理”或“道”的一种性质描述。但是在哲学上，公却有公共、普遍之义，根据理学的观念，理是天下公共之理，道是天下公共之道，故天下之“公理”和“公道”具有公共性和普遍性，同样，仁体作为实体，也与公理公道一样，具有天下主义的公共性和普遍性。因此按照程朱理学的观念，便有“仁即道”“仁即理”“公则仁”等思想命题，强调仁作为性体而与公理一样具有普世伦理的意义。但是，“仁者公也”“以公言仁”等观点是否可以经过一番创造性的诠释，转化出社会性道德的涵义，这是另一层值得探讨的问题。

五、结语：反思“两德论”

徐复观指出“孔学即是‘仁学’”“《论语》一书应该是一部‘仁书’”，但是，在整部《论语》当中，孔子答仁竟然完全不同，如果我们不能从这些差异性的答案当中找到其中的内在关联，如果“仁”不是这种内在关联所发展出来的“一个高级概念”，那么，恐怕“仁”的概念本身就毫无内涵可言，但是，“《论语》上所说的仁，不应该是这样”，其中肯定有一个中心观念可以贯穿，以供了解“仁”在儒家文化史上到底有什么确定的意义。^[53]然而事实上，确定《论语》中“仁”字的中心内涵，迄今尚无定论，有待进一步深入探讨。

我们以为从程颐到朱子，通过“以公言仁”的言说方式对仁学问题的理论探讨，具有十分重要的意义。这一言说方式所确立的仁学思想充分表明，儒家仁学的一个重要思想特征就在于强调仁爱精神的普遍性和公共性，在天理之公的观念基础上，建构起以公天下为核心关怀的“天下主义”伦理学。事实上，不仅程朱如此，从程颢“仁者与物浑然一体”的万物一体论到王阳明“一体之仁”的仁学理论，也都表明以“仁”为核心价值的儒家仁学正是一种“天下主义”取向的普遍伦理学。^[54]因此，历来以为中国传统道德建立在仁义礼智这类个体性道德原则的基础上，故而未免重个体性私德而轻社会性公德的观点，看来有必要重新审视。

归结而言，程朱理学在天下公共之理——公道、公理的观念支撑下，以重建儒家传统的“仁学”，通过“以公言仁”“公而体仁”等命题以及“仁体”“仁道”等概念，充分展示了儒家仁学的公共性、普遍性，表明孔孟以来对“仁者爱人”“亲亲仁也”等家庭伦理观念的重视并不能遮蔽

儒家对公共性问题的思考，反而，从先秦时代既已存在的“保民”、“利国”、^[55]“爱众”、“安人”、“仁民”、“爱物”、“达人”等与“仁”相关的观念表述中可以看到，儒家仁学从来不缺乏公共意识、人文关怀，因为“仁”作为人的基本德性，不仅是个体性私德，同时也必然展现为社会性公德，因为仁爱感情始于“亲亲”的家庭伦理，进而通过由亲而疏、由近及远的“推恩”原则，最终指向的是“仁民”乃至“爱物”。从哲学上说，这种仁爱精神不是抽象普遍性而是注重差序性原则的具体普遍性，它不同于主张爱己之父母犹如爱他人之父母的无差别的“兼爱”原则，后者不免沦为空洞的抽象性原则。

然而，19世纪末以来，中国人大多以为中国落后挨打的主因在于传统文化出了问题，中国人只讲私德而缺乏公德，因此若要重振中国，就必须首先培养中国人的社会道德心。集中反映这一观点主张的便是梁启超《论公德》（1902）一文。他对“公德”的界定是：“公德者何？人群之所以为群，国家之所以为国，赖此德焉以成立者也。”并宣称：“知有公德而新道德出焉矣，而新民出焉矣。”^[56]而且他认为这问题就出在儒家伦理的核心概念“仁”，指出中国人“善言仁”，而西方人“善言义”，相比之下，他断定：“若在今日，则义也者，诚救时之至德要道哉！”^[57]显然，这类观念是近代中国转型期这一特殊背景下的产物，梁氏受当时西方国家主义的思想影响，试图用国家伦理的“公德”概念来质疑儒家伦理的传统，而且出于一种激进主义“道德革命”的心态，故有此偏激之论。他在1902年2月《新民丛报章程》中甚至宣称：“中国所以不振，由于国民公德缺乏。”^[58]此后被视作“国民公德缺乏论”得以广泛流行。

不过，梁氏思想多变，1903年年底访美归来后，其思想发生了陡然转变，从激进主义转变为温和的保守主义，他在随后所撰的《论私

德》中，明确反对“破坏主义”，反对“瞎闹派”之革命，认为维护儒家传统的私德更为迫切，指出：“公德者，私德之推也。……蔑私德而谬托公德，则并所以推之具而不存也。”“欲铸国民，必以培养个人之私德为第一义，欲从事于铸国民者，必以自培养其个人之私德为第一义。”^[59]这可以看作是梁启超“两德论”的基本立场向儒家传统文化的回归。

事实上，“公德”一词源自日本近代启蒙思想家福泽谕吉，他在《文明论概略》（1875年初版）中首次提出“公德”说，据称这是他制造的“和制汉语”而非译自西学。^[60]福泽是一位激进的道德主义批判者，他认为中国及日本的传统道德几乎都属于个人有限范围内的私德，而缺乏社会生活中的德行规范（公德），如自由、平等、博爱等西方公民社会的普遍道德。梁氏赴日之后，对“公德”问题的关注或许源自福泽亦未可知，但是梁氏也运用日译西词的概念，认为“公德”主要指国家伦理和社会伦理，^[61]相比之下，儒家的“仁”只是一己之私德，并不能发挥社会伦理的作用。这就表明梁氏不仅对儒家仁学的思想涵义缺乏全面的考察，对公德概念也缺乏学理上的深入了解，他没有认识到西方近代以来市民社会的“市民特质”（civility）与公德观念的落差，一个最为明显的差异是：在西方“市民特质”是一种低标准理想下，自下而上的“中人的道德”，而梁氏《新民说》所提倡的自由、权利、国家思想、平等、进取等主张，却是一种高标准的自上而下的“君子的道德”，^[62]反映出儒家传统文化一向提倡的道德楷模是“君子”而非“中人”的根本趣向。当然，这一基于现代自由主义的观点，有必要从儒家仁学的公共理性原则来加以反思，在我们看来，成圣成贤固然是儒家传统的君子道德理想，然而儒家伦理也强调通过仁学公共性的重建，可以使仁学成为打通士庶两层的社会性公德的基础。

在当今学界，公德问题仍然广受关注。李泽厚认为儒家传统伦理的“两德论”过于强调“宗教性道德（私德）”，以此涵盖、包摄、吞并“社会性道德（公德）”，构成儒家伦理的总体特质。这个说法与梁启超《论公德》所言“我国民所最缺者公德其一端也”的立场看似很接近。不过，李氏思想显然更有深度，他看到儒学也有公德思想的因素，并用宗教性私德和社会性公德来解释儒家的“忠恕原则”，认为“忠”（“尽己则谓忠”）是宗教性私德，而儒家的恕道原则（“己所不欲勿施于人”）便是公德的典范，“正好可作‘社会性公德’的基础规范”，另一方面，他认为《论语》时代“盖其时宗教性私德与社会性公德常浑然同体，去古未远”，^[63]意谓“两德”合一而不分乃是原始儒家的常态，而问题毋宁说是出现在近世以后。特别是从戊戌到“五四”、从20世纪80年代以降到当今中国，整个社会发生了两次巨大的转变，传统伦理受到严重威胁和破坏，新旧道德观念的冲突，社会行为的无序混乱，形成了种种今日所谓“道德危机”“信仰危机”的症候群。当代中国在现代经济发展中，人们“已经有意识和无意地在突破两种道德合一的传统状态，而追求建立适合现代要求的‘社会性道德’”。^[64]

无疑地，李泽厚有关儒家伦理学“两德论”须由浑然不分走向分化，通过一番现代性的转化，创造出适合当代社会普遍价值的“现代社会性道德”的哲学思考值得重视。的确，两种道德混而不分，以为两德可以同质化为“一个世界”，这就无法真正建立起“现代社会性道德”。近年来，李泽厚更是主张用“情”渗入政治，以“情本体”的宗教性道德来“范导和适当建构”社会性道德，以实现“和谐”的目标，提出“和谐高于正义”的主张，使“两德论”成为政治哲学的基础。^[65]这些都是值得重视的重要见识。

然而，李泽厚对宋明理学有关儒家仁学的重建工作似乎并不看重，他可能并不愿正面评估中国近世思想史上出现的“以公言仁”“公而体仁”等命题的理论意义。^[66]其实，按宋代理学的解释，儒家仁学已明确点出“公”即儒家伦理的恕道原则，正如上面所提到的，程颐更是强调儒家恕道原则“要之不出于公也”，而且是孔子仁学的终极教义，清楚表明了儒家伦理学的公共理性意识。由此可见，儒家仁学既是“私德”的实践基础，同时也可以成为社会性公德的基础，两者并非截然对立而是可以互相打通的，其依据就在于“公者仁之理”“公而体仁”这一仁学公共性原则，这一点应当是毋庸置疑的。

从历史上看，自宋明以降，随着公道、公理、公正、公义等观念的流行，甚至出现了公善、公欲等观念表述，^[67]乃至在政治、经济、地方团体等公共社会领域逐渐出现公议、公论、公所、公团、公堂、公祠等观念主张以及组织机构，特别是在明代1500年以后，在地方士人的率领下，基层社会纷纷出现各种善会、善堂等民间组织，使得仁爱精神、慈善义举得以推广普及。当然，对于16世纪中国社会的公共意识问题能否采用近代西方政治学的“公共社会”理论来进行分析则需格外谨慎，笔者赞同魏斐德的一个看法，他认为将哈贝马斯的公共社会理论直接应用于中国研究的尝试是“不恰当”的，因为传统中国的一般民众主要是按照“义务和依附”的观念而不是按照“权利和责任”的观念“来理解社会存在的”。^[68]的确，在中国历史的长期经验当中，可能缺乏西方意义上的“公共领域”的社会意识，但这并不意味着儒家传统文化缺乏对社会公共性问题的关怀，相反，儒家仁学的普遍性可以视作对人类生活的另一种秩序安排。另一方面，日本学者多采用“地域社会论”来探讨16世纪中国社会在公众舆论、乡绅组织等层面所发生的种种社会变化，由微观考察切入，进而引发人们思考晚期帝

国“国家与社会”之间的关系到底发生了哪些微妙的变化等问题，足资参考。[\[69\]](#)

然而，若从近世中国以来的思想发展来看，我们却也不能无视，儒家士大夫对于“公论”“公议”乃是“国是”等问题表示普遍关注的社会现象之背后，显然存在宋明理学的“天下公共之理”的观念支撑。程朱且不论，就以阳明学为例，按照王阳明的良知理论，良知即天理、良知即天道，因而良知就是“公道”“公学”“公论”，所以在阳明后学中，甚至有学者断言：“一部《春秋》只是留得一个公论，千载公论只是提得一个良知。”[\[70\]](#) 沟口雄三更是强调晚明社会的“公”意识已呈勃发之势，他注意到东林党中有相当一批人如顾宪成（1550—1612）就曾激言：“将长安有公论，地方无公论耶？抑缙绅之风闻是实录，细民之口碑是虚饰耶？”高攀龙弟子华允诚（1588—1648）亦坦言：“国家所恃以为元气者，公论也。”另一位著名的东林党人缪昌期（1562—1626）则说得更为坦率：“惟夫国之有是，出于群心之自然，而成于群喙之同然。则人主不得操而廷臣操之，廷臣不得操而天下之匹夫匹妇操之。”[\[71\]](#) 或许，东林党人对于阳明心学张扬“良知现成”“无善无恶”等说颇不以为然，但是，他们的公共意识与阳明心学的良知即公道、良知即公论的思想观念却很难说就不存在一定的连续性，甚至应当说，这是宋代以来儒者士大夫在共享的一种思想氛围，因为程朱理学有关“以公言仁”的仁学讨论，无疑对于“仁者天理，公者天理”（上引朱子语）的意识普及有着助推的作用。

可见，正是在朱子仁学以及良知心学的思想背景下，社会公共意识开始出现升温的转机，因为作为“仁”的良知既是个人的基本德性，充满“温然爱人”的情感因素，以避免过度强调“公”而带来的“残忍刻薄”的倾向，构成了儒家社会重视“和谐”的个体性道德的基础；但是，仁

又是作为“仁者公也”“一体之仁”的存在而具有普遍性、公共性，它作为“公道”“公理”而存在于整个历史文化的发展过程中，构成了儒家社会性道德的根基。在这个意义上，笔者赞同劳思光针对程颐“以公言仁”的一个评价，以为颇中肯綮：“‘仁’是一超越意义之大公境界，此可由‘人己等视’一义显出；而人之能除私念，而立‘公心’，则是一纯粹自觉之活动，故此处乃见最后主宰性，而超越一切存有中之约制。”

[\[72\]](#)

总之，历史表明以公道、公理、公正、公义为基础的儒家仁学至少在近世中国社会发挥了显著的作用，道学思潮中出现的“以公言仁”“仁者公也”“一体之仁”等思想命题，意味着“仁”的核心价值固然以家庭伦理为基础，然又不局限于家庭或个人，而被赋予公共性、社会性的普遍意涵，转化出“以天下为己任”等社会道德意识。而将视野从近世延伸到近代中国，围绕“公私”观念的争辩呈现更复杂的情形，或持“公德缺乏”论，或持“以公灭私”论。然而，若从一个纵览全局的认识来看，则可以说，儒家仁学的公共性和普遍性原则可以起到沟通和平衡个体性私德与社会性公德的作用，而不至于公私两德混而不分、互相吞并（一方吞没另一方），因为，在仁学的范导下，“公”并不是抽象性的普遍观念，而“私”也不应导致原子式的个体主义。也正由此，儒家文化才不至于沦落为抽象主义的普遍性或者相对主义的特殊性。这是本文可以获致的一个结论。

[\[1\]](#) 李泽厚、刘绪源：《中国哲学如何登场？》，上海：上海译文出版社，2012年，第103、143页。按，李泽厚“两德论”的提出，最早似见诸《哲学探寻录》（1994年），继而在《历史本体论》（2002年）等论著中不断强调，直至最近的《回应桑德尔及其他》仍在提及（北京：生活·读书·新知三联书店，2014年，第4页）。其要旨在于从建立在“情本体”基础上的中国传统“两德论”出发，来回应现代西

方建立在普遍价值观念如自由、平等、正义、权利等基础上的“现代社会性道德”，以重建当今中国的“私德”和“公德”。

[\[2\]](#) 关于儒学史上“仁”字的文献梳理，参见黄俊杰新著：《东亚儒家仁学史论》，台北：台大出版中心，2017年。

[\[3\]](#) 《文集》卷三十一《答张敬夫》第六书，《朱子全书》第二十一册，第1335页。

[\[4\]](#) 《遗书》卷九，《二程集》，第105页；《遗书》卷三，《二程集》，第63页；又见《程氏粹言·论道篇》，《二程集》，第1171页；《遗书》卷十五，《二程集》，第153页。

[\[5\]](#) 《程氏粹言·论道篇》，《二程集》，第1175页。

[\[6\]](#) 见陈弱水：《公共意识与中国文化》，北京：新星出版社，2006年，第69—117页。原刊于台湾《政治与社会哲学评论》2003年第7期。

[\[7\]](#) 原文是：“古者苍颉之作书也，自营者谓之私，背私谓之公。公私之相背也，乃苍颉固知之矣。”（《韩非子·五蠹篇》）许慎《说文解字》引韩非之说：“公，平分也。从八从厶。八犹背也。韩非曰‘背厶为公’。”（北京：中华书局，1963年影印本，第28页）

[\[8\]](#) 参见翟志成：《宋明理学的公私之辨及其现代意涵》，载黄克武、陈哲嘉主编：《公与私：近代中国个体与群体之重建》，台北：“中央研究院”近代史研究所，2000年，第1—2页。关于中国“公私”问题，还可参见沟口雄三：《中国的公与私·公私》，郑静译，孙歌校，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年；陈乔见：《公私辨：历史衍化与现代诠释》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年。

[\[9\]](#) 台湾“中央研究院”汉籍电子文献（<http://hanji.sinica.edu.tw>）。转引自朴素晶：《韩国东学对儒家公共性的革新与实验——东学的自我认识与主体性》，载魏月萍、朴素晶主编：《东南亚与东北亚儒学的建构与实践》，新加坡：南洋理工大学中华语言文化中心，2016年，第149页。

[\[10\]](#) 《遗书》卷十八，《二程集》，第182页。

[\[11\]](#) 《程氏粹言·论道篇》，《二程集》，第1173页。

[\[12\]](#) 《遗书》卷十八，《二程集》，第183页；《程氏外书》卷六，《二程集》，第382页；《程氏外书》卷十二，《二程集》，第439页。

[\[13\]](#) 《文集》卷七十二《仁说》，《朱子全书》第二十三册，第3280页。

[\[14\]](#) “体用一源，显微无间”，语见程颐《易传序》（《河南程氏文集》卷八，《二程集》，第582页），后为朱子和阳明所认同，此不赘述。

[\[15\]](#) 《国语》卷三《周语》，上海：上海古籍出版社，1978年，第94—95页。

[\[16\]](#) 《春秋繁露·仁义法》，北京：中华书局，2011年，第106页；《春秋繁露·必仁且智》，第117页。

[\[17\]](#) 郭店楚简《五行》第十九章，李零：《郭店楚简校读记》（增订本），北京：中国人民大学出版社，2007年，第102页。按，帛书《五行·说》释曰：“言爱父而后及人也。”魏启鹏指出两说旨意“相合”，见魏启鹏：《简帛文献〈五行〉笺证》，北京：中华书局，2005年，第30页。

[\[18\]](#) 《王阳明全集》卷五《与黄勉之·二·甲申》，第195页。

[\[19\]](#) 《遗书》卷十五，《二程集》，第153页。

[\[20\]](#) 这是朱子对程颐的“仁性爱情”说的一个解释：“因其性之有仁，是因其情能爱。但或蔽于有我之私，则不能尽其体用之妙。惟克己复礼，廓然大公，然后此体浑全。……程子之言意盖如此，非谓爱之与仁了无干涉也。”（《文集》卷三十二《答张钦夫·又论仁说》第十三书，《朱子全书》第二十一册，第1411页）

[\[21\]](#) 《文集》卷三十二《答张钦夫·又论仁说》第十三书，《朱子全书》第二十一册，第1411页。

[\[22\]](#) 《遗书》卷十五，《二程集》，第153页；《遗书》卷二十二上，《二程集》，第285页；《遗书》卷九，《二程集》，第105页；《遗书》卷九，《二程集》，第105页；《程氏粹言·论道篇》，《二程集》，第1172页。

[\[23\]](#) “仁体”概念首见于程颢：“学者识得仁体，实有诸己，只要义理栽培。”（《遗书》卷二上，《二程集》，第15页）程颢又有“仁者，全体”“仁，体也”等说（《遗书》卷二上，《二程集》，第14页）。关于“仁体”的讨论，参见陈来：《仁学本体论》“仁体第四”。

[\[24\]](#) 《程氏粹言·心性篇》，《二程集》，第1256页。

[\[25\]](#) 《遗书》卷十五，《二程集》，第144页。

[\[26\]](#) 《语类》卷十三，第228页。又如：“无私以间之则公，公则仁。”（《语类》卷六，第116页）

[\[27\]](#) 《语类》卷十三，第231页。

[\[28\]](#) 《程氏粹言·心性篇》，《二程集》，第1256页。又见《遗书》卷十五：“若有私心便不同，同即是天心。”（《二程集》，第145页）

[\[29\]](#) 《通书·公》，《周敦颐集》，北京：中华书局，1990年，第41页。

[\[30\]](#) 《通书·公明》，《周敦颐集》，第31页。

[\[31\]](#) 《遗书》卷十四，《二程集》，第142页；《程氏粹言·论道篇》，《二程集》，第1172、1177页；《程氏粹言·论学篇》，《二程集》，第1193页。

[\[32\]](#) 《遗书》卷一，《二程集》，第9页。

[\[33\]](#) 《遗书》卷五，《二程集》，第77页。

[\[34\]](#) 《遗书》卷十五，《二程集》，第152—153页。

[\[35\]](#) 《程氏外书》卷十二，《二程集》第433、439页。

[\[36\]](#) 《程氏外书》卷四，《二程集》，第372页。

[\[37\]](#) 《遗书》卷二上，《二程集》，第30页。

[\[38\]](#) 参见本书第一部分：《论朱子仁学思想》。

[\[39\]](#) 《语类》卷九十五，第2453页。

[\[40\]](#) 《语类》卷九十五，第2454页。

[\[41\]](#) 《语类》卷九十五，第2454页。

[\[42\]](#) 《语类》卷九十五，第2419页。

[\[43\]](#) 《语类》卷九十五，第2454页；《语类》卷十三，第225页；《语类》卷六，第118页。

[\[44\]](#) 《语类》卷六，第117页。

[\[45\]](#) 《语类》卷九十五，第2454—2455页。

[\[46\]](#) 《文集》卷三十二《答张钦夫·又论仁说》第十三书，《朱子全书》第二十一册，第1412页。

[\[47\]](#) 《文集》卷五十八《答杨仲思》第三书，《朱子全书》第二十三册，第2753—2754页。

[\[48\]](#) 以上见《语类》卷六，第116页。

[\[49\]](#) 《语类》卷九十五，第2455页。

[\[50\]](#) 《文集》卷三十二《答张钦夫·又论仁说》第十五书，《朱子全书》第二十一册，第1413—1414页。

[\[51\]](#) 《语类》卷六，第111页。

[\[52\]](#) 《语类》卷十三，第231页。

[\[53\]](#) 徐复观：《释〈论语〉的“仁”——孔子新论》，载氏著：《中国思想史论集续篇》，上海：上海书店，2004年，第231—232页。

[\[54\]](#) 参见吴震：《论王阳明“一体之仁”的仁学思想》，载《哲学研究》2017年第1期。

[\[55\]](#) “仁所以保民也”（《国语》卷二《周语中》，第45页）；“为国者，利国之谓仁”（《国语》卷七《晋语一》，第275页）。

[\[56\]](#) 梁启超：《饮冰室合集·专集》之四《新民说》，北京：中华书局，2015年典藏版，第12、15页。

[\[57\]](#) 梁启超：《饮冰室合集·专集》之四《新民说》，第35页。

[\[58\]](#) 《新民丛报》第一号，第1页，转引自陈弱水：《公德观念的初步探讨》，载氏著：《公共意识与中国文化》，第5页。

[\[59\]](#) 梁启超：《饮冰室合集·专集》之四《新民说》，第119页。

[\[60\]](#) 陈弱水：《公共意识与中国文化》，第9页。按，福泽的“公德”定义是：“接于外物而与人类交际上所见之德的作用者，名为公德。”（福泽谕吉：《文明论之概略》，松泽弘阳校注，东京：岩波书店，1995年，第119页）他根据文明进化论的立场，认为私德必为公德所取代：“私德在野蛮草昧的时代，其功能最为显著，而随着文明的进步，其权力渐失，而其趣向亦为公德所取代。”（同上书，第178页）因此他是一位传统道德的批判主义者，参见子安宣邦：《福泽谕吉〈文明论概略〉精读》，陈玮芬译，北京：清华大学出版社，2010年，第99—101页。

[\[61\]](#) 梁启超：《饮冰室合集·专集》之四《新民说》，第12—13页。

[\[62\]](#) 参见墨子刻（Thomas A. Metzger），“The Western Concept of the Civil Society in the Context of Chinese History”，in Sudipta Kaviraj and Sunil Khilnani eds.，Civil Society: History and Possibilities, pp. 204-231。转引自黄克武：《近代中国的自由主义的发展：从严复到殷海光》，载氏著：《近代中国的思潮与人物》，北京：九州出版社，2013年，第117—118页。

[\[63\]](#) 李泽厚：《论语今读》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年，第134页。

[\[64\]](#) 李泽厚：《伦理学纲要》“两种道德论”（2001年），载氏著：《哲学纲要》，北京：北京大学出版社，2011年，第21—22页。

[\[65\]](#) 李泽厚：《中国哲学如何登场？》，2012年，第103—104页。

[\[66\]](#) 李泽厚特别反感理学家对“仁”的解释，认为他们“把‘仁’说成天理”，殊不知如此一抽象，就失去了那活生生、活泼泼的人的具体感性情感内容而成为君临事物的外在律令，歪曲了“仁”不脱离情感的（本体不离现象）的根本特点”（《论语今读》，第121页）。这个论断或有过度诠释之嫌。其实，牟宗三也认定程颐“任性爱情”说及朱子“爱理心德”说，是将仁体看成“死理”，“把仁定死了”（《心体与性体》第三册，上海：上海古籍出版社，1999年，第212页）。此判断固与牟氏立场有关，即以为朱子的理“只存有不活动”。然须看到，朱子仁学其实特别强调仁体的生生义，作为“生物之心”的仁体具有生生不息、发用流行的基本特质，因此不可能脱离于现实世界而存在。

[\[67\]](#) 例如南宋湖湘学者胡宏既已提出“公欲”说，他从“夫人目于五色，耳于五声，口于五味”的角度出发，指出：“夫可欲者，天下之公欲也。”（《胡宏集》所收《知言·阴阳》，北京：中华书局，1987年，第9页）认为五色、五声、五味都是“其性固然，非外来也”，构成人性的基本要素，而此“可欲”性乃是普遍的，是人所同具的，故谓“公欲”。及至明代中晚期，“公欲”论的类似主张已变得相当普遍，姑举几例：吕坤（1536—1618）指出：“世间万物皆有所欲，其欲亦是天理人情，天下万世公共之心。”冯从吾（1556—1627）说：“货色原是人欲，公货公色，便是天理。”顾炎武（1613—1682）则主张“公”须建立在“私”的基础上，而有“合天下之私，以成天下之公”之说，值得重视。以上转引自沟口雄三：《中国的公与私·公私》，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年，第23—26、58页。

[\[68\]](#) 魏斐德：《市民社会和公共领域问题的论争》，载邓正来、J.C. 亚历山大主编：《国家与市民社会：一种社会理论的研究路径》，北京：中央编译出版社，2002年，第400页。

[\[69\]](#) 参见岸本美绪：《明清交替と江南社会——17世紀中国の秩序問題》，东京：东京大学出版会，1999年。笔者近年来对晚明民间儒学思想的研究也发现16世纪中国正发生社会性公共意识的微妙变化，参拙著：《明末清初劝善运动思想研究》（修订版），上海：上海人民出版社，2016年；《颜茂猷思想研究——17世纪晚明劝善运动的一项个案考察》，北京：东方出版社，2015年。

[\[70\]](#) 周汝登：《东越证学录》卷四《越中会语》，台北：文海出版社，1970年影印本，第320页。关于阳明后学有关“公论”问题的探讨，另参拙著：《阳明后学研究》（增订本）第九章第三节“政学合一”，上海：上海人民出版社，2016年，第429—431页。

[\[71\]](#) 转引自沟口雄三：《转型期的明末清初》，载《中国的历史脉动》，乔志航、龚颖等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年，第194、197页。

[\[72\]](#) 劳思光：《新编中国哲学史》第一册，台北：三民书局，2010年，第116页。

三

“心是做工夫处”

关于朱子“心论”的几个问题

朱熹自乾道五年（1169）“己丑之悟”之后，直至淳熙元年（1174），在短短的几年间，频繁地与湖南学派的学者及其他友人，就“中和”“观过”“仁”“心”等一系列问题展开了多次思想辩论，成为朱熹建构其思想体系的重要资源。其中，有关“中和说”“仁说”受到学界的特别重视，然而关于朱熹“心说”，历来虽有讨论，但意见分歧较大。大致可分为三类：1. 朱熹之言“心”是认知心，是气的一种功能，故可以说“心属气”或“心即气”，持这类意见者为数众多，如钱穆、牟宗三、刘述先等；2. 朱熹之“心”主要是知觉范畴，但心不就是气，而是意识活动的“功能总体”，如陈来；3. 朱熹之“心”与心学意义上的“本心”概念有相通之处，其“心体”概念尤其如此，如蒙培元、金春峰。[\[1\]](#)前两种意见既有交叉也有争论，值得关注。[\[2\]](#)

本文的重点在于厘清“心”在朱熹思想系统中的确切内涵及其地位。质言之，朱熹“心论”具有多义性之特征，唯其多义而不免发生种种义理上的纠葛。他关于“心”的各种表述非常繁复，大致上有以下几种：知觉义、主宰义、本然义、体用义、虚灵义、管摄义、贯通义、功能义、活动义、动静义、无穷义、生道义、善恶义等等，其中，知觉义和主宰义乃是朱熹“心论”的两大立论支柱。若就其论述方式言，则有多种比拟性表述方式，如：以镜喻心、以水喻心、心犹阴阳、心如谷种等等。在“尽心”工夫的问题上，他一方面赞同伊川“以心使心”说，主张“以心观物”“本心穷理”，同时也批评湖湘学的“以心观心”说，

指出这有可能坠入“以心尽心”“以心存心”之窠臼。^[3]另外，还有“仁心”说、“道心”“人心”说亦很重要。总之，朱熹“心论”所涉及的义理问题之繁复远远超出一般的想象，其基本立场在于不能承认“心”为形上本体。

本文的任务分二步走，首先从文献学的角度，对朱熹“心论”的几个重要方面做一番梳理；然后对其“心论”所存在的问题提出几点思考，以就正于学界。

一、心是做工夫处

在朱熹，“心”的问题不是本体论问题而是工夫论问题，这一点可由其所言“心是做工夫处”^[4]不难窥见。朱熹这句话不可轻忽，其意盖谓心是工夫的对象而非工夫的主脑。显然，这个说法与陆王心学的立场正相反，充分表明了朱熹哲学的一种立场，亦即：他绝不能认同与性或理具有同等地位的心，也不能认同心是什么抽象的形上本体。

按，上述这句话为己亥（1179）以后程端蒙（字正思，1143—1191）所录，全文是：

心者，主乎性而行乎情。故“喜怒哀乐未发则谓之中，发而皆中节则谓之和”，心是做工夫处。

前一句是说“心统性情”，这是朱熹的重要主张，第二句为《中庸》首章的说法而非朱熹的观点，第三句当是承上两句而来。其意是说，心固然具有“主乎性而行乎情”的管摄作用，^[5]然而要实现未发已发所达到的“中”或“和”的理想状态，则与如何将“心”落实在“工夫处”有关。具体地说，如何使自己的意识在喜怒哀乐未发之际能保持“中”的状态，以及如何能在喜怒哀乐已发之后能保持“和”的状态，均与如何在“心”上做工夫有关。

我们知道，朱熹在己丑之悟时，对“中和”问题已有基本了断，“心统性情”则是己丑之悟以后，在其哲学体系中渐渐明朗起来的一个重要命题，两者均与“心”的问题有关。严密说来，与朱熹最终建立心性理论三分构架的心性理论有关。“性”在朱熹哲学中，其义甚明，大致可以“性即理也”一句概之，这里不用细说。说到“心”，则与性情、中和等

问题有种种微妙的关系。就心与性情之关系言，己丑之悟后，朱熹有一重大领悟：性为心之体，情为心之用，质言之，即性体情用而不同于“中和旧说”时的性体心用。这是从体用的角度对心性之关系所做的一个最为明确的界定。在这个规定中，“心”具有怎样一种角色呢？换种问法，既然心之体是性，心之用是情，那么心又是一种什么样的“存在者”呢？

朱熹用一个“统”字来定位“心”，这个“统”字又被释作“统帅”之“统”，似乎是一个高高在上的存在者，其实就“心统性情”而言，此“统”字更近于“统摄”义或“涵摄”义，无非指性情为心所涵摄或心统摄性情，而真正具有发号施令之作用的主体却不是“心”，而是心之体——“性”，由于“性以理言”，^[6]故真正的主宰其实是心中之“理”。由于理无动静、无造作、无计度，所以理本身不能实际主宰，这就需要“心”作为中介来发挥主宰的作用。“心统性情”正是在此意义上得以立论的。

也许有人会问，朱熹不是经常强调“心，主宰之谓”、^[7]“主宰是心”^[8]吗？然而我们却不能忽略朱熹在“心，主宰之谓”的下文又说：“言主宰，则混然体统自在其中。”^[9]这个“混然体统”的说法很特别，究为何指呢？如果我们稍知朱熹的那套哲学语言的话，马上会联想起“性是太极浑然之体”、^[10]“万物统体一太极”^[11]等重要说法。显然，“浑然体统”绝非泛泛之言而是有所指的，即指“太极”“理”或“性”而言。因此所谓“言主宰……”一句，其意盖谓吾人说心是主宰之时，那是指“自在”心中的理。故朱熹云：

心固是主宰底意，然所谓主宰者，即是理也，不是心外别有个理，理外别有个心。^[12]

这段话已说得很明确，所谓“心是主宰”，并非说“心”之本身就是主宰，心中之理才是真正的主宰。至于“不是心外别有个理”，我们不要想象为阳明学意义上的“心外无理”，关于这一点，我们在后面“心即理”一节中会有较详的讨论。

由上可见，我们不能以“心统性情”或“心是主宰”为据，断定朱熹的“心”是一个主体存在或实体存在。关于这一点，我们又可结合朱熹“‘心’字只一个字母”的观点来获得进一步的了解，他说：

盖心便是包得那性情，性是体，情是用。“心”字只一个字母，故“性”“情”字皆从“心”。[\[13\]](#)

这是朱熹在界定心、性、情之关系时所表明的一个观点，似乎并未受到学界的特别注意，其实这里的表述已明确地告诉人们，“心”字本身绝非是一种价值存在。既然不是一种价值存在，它又何以能具备“主宰”性情的责任和能力？显然这里就有探讨的余地。

上述引文总共两句，第一句意同心统性情，“包得”即“统”字之意，第二句是从字形构造上讲，由性情有“心”字旁，故云“‘心’字只一个字母”。然而，朱熹此说当另有深意，他一是要强调“心”不是独立实在，二是要强调“心”不具有独立的价值和意义。这两点又互为关联。也就是说，“心统性情”并不意谓心是超越于性情之外或之上的独立存在，心之本身没有意义，它的意义取决于性。[\[14\]](#)杨祖汉曾指出朱熹的“心”是“中性的”，诚为确论。[\[15\]](#)

总之，在朱子哲学的义理系统中，“实体”只能是指性或理。虽说心具有统领或主宰性情的作用，然而这是就心的功能义、作用义上讲的，其因在于朱熹所言“心”绝非一实体概念。如其所云：“性虽虚，都

是实理。心虽是一物，却虚，故能包含万理。”^[16]性是实理或万物莫实于理，这几乎是程朱理学的标志性观点，在此不必赘言。然而又说心是一物却虚，究为何意呢？为了解这个“虚”字的涵义，就须结合心的“虚灵”义来讲。

二、虚灵自是心之本体

朱熹有两段话可谓是对“心”之问题的经典表述：

明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。[\[17\]](#)

心之虚灵知觉，一而已矣。[\[18\]](#)

其中有一个共同点，亦即“虚灵”。前一句是释“明德”，后一句是释“心”。至于“心”与“明德”有何关系，我们稍后再说。这里须指出的是，“虚灵不昧”一词，盖指“心”而言，这在朱子哲学中是一个通义。有学者指出，该词源自佛教，[\[19\]](#)但我们不必过于纠缠这个语源学问题，重要的是，应当从正面来了解“虚灵”在朱子“心论”中的确切涵义。朱熹曾指出：

虚灵自是心之本体，非我所能虚也。耳目之视听，所以视听者即其心也，岂有形象。然有耳目以视听之，则犹有形象也。若心之虚灵，何尝有物！[\[20\]](#)

首句“虚灵自是心之本体”，这是对“心之本体”之概念的一个界定。所谓“本体”，在宋明理学中大致有两层基本涵义，一是指某种存在的本来状态、本来面貌、本来特质；一是指“体用”范畴之下存在于现象背后的本原性实体。朱熹的“心之本体”或“心体”“本心”等用语在其哲学上说，都是指前一层涵义，[\[21\]](#)意谓意识处于未发之前而寂然不动的本来状态，而不同于陆王心学所说的超越义的道德本心。基于这样的理解，可以说“虚灵”乃是指心体本来所具有的状态，故云“非我所能

虚”。就其实质而言，心之本体不是一件物事，不能等同于一物，亦即不是“实有一物”，因此“岂有形象”“何尝有物”之可言！其意至为明显，他是要破除人们的一个观念：视“心”为某种独立存在的实体。应当说，朱熹再三以“虚灵”来描述“心之本体”，其用意即在于此。

心非实在故而虚灵不昧，这是朱熹之论“心”的一个根本见解。不过，心为虚灵，并不意味着佛学所讲的非实在论意义上的“空”。所以，朱熹再三强调指出儒家与佛教所言“虚灵不昧”，其表述虽同而其实质迥异，其云：

“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。”禅家则但以虚灵不昧者为性，而无以具众理以下之事。

[\[22\]](#)

可见，在朱熹看来，心体唯虚而能“具众理而应万事”，乃是区别儒佛的关键。这表明朱熹有一个基本思路：心体之虚非谓空无一物，其中万理具备，且能应事如神；另一方面，唯其包含众理、遇事能应，故心体必虚而非实有一物。

必须指出，所谓心体唯虚，又可与“虚灵知觉，一而已矣”合而观之。在朱子，“虚灵”主要是用来解释心之本体的一个用语；“知觉”则是指心的功能作用，其物质基础离不开“气”，其结构形态则是理与气的结合。然而虽说虚灵与知觉有别，但两者又是无法析而为二的，心之知在根源上离不开心之虚。如同“唯虚故灵”，心唯虚故其有知。相反，如果心为实物而丧其虚灵，那么知觉便无从谈起。故朱熹又以“心之全”来表明心之虚与心之知毕竟为“一”。[\[23\]](#)

关于心体之虚与心体之知的关系，朱熹又说：

人之一心，湛然虚明，如鉴之空，如衡之平，以为一身之主者，固其真体之本然，而喜怒忧惧，随感而应，妍蚩俯仰，因物赋形者，亦其用之所不能无者也。故其未感之时，至虚至静，所谓鉴空衡平之体，虽鬼神有不得窥其际者，固无得失之可议；及其感物之际，而所应者，又皆中节，则其鉴空衡平之用，流行不滞，正大光明，是乃所以为天下之达道，亦何不得其正之有哉？

[\[24\]](#)

这里，朱熹以“湛然虚明”“鉴空衡平”来表述心体之本然义，意指“虚灵”；同时，他又以“随感而应”“流行不滞”来表述心体之作用义，意谓“知觉”；最终，朱熹又以“正大光明”“天下达道”来表明心体“何不得其正之有”，其意与“吾心之全体大用无不明”相通。

要之，“湛然虚明”是心体“未感之时”的本来状态，又称为“鉴空衡平之体”；及其“感物之际”，心体“随感而应”而能实现“所应者又皆中节”，则是心体已发之后的理想状态，又称之为“鉴空衡平之用”。其实，讲的都是人心意识的状态问题，并未涉及人心之本质为何的存在论问题，同时，我们也看不出“心”具有道德义（关于这一点，下文将有讨论）。顺便提一句，王阳明也汲取“虚灵知觉”之说而将此改换成“虚灵明觉”，并以此定义为“本然之良知”，这显然属于心学思路，而非朱熹所能言。

三、心者人之神明

“虚灵”通常是结合知觉而言，朱熹说：

此心至灵，细入毫芒纤芥之间，便知便觉，六合之大，莫不在此。又如古初去今是几千万年，若此念才发，便到那里；下面方来又不知是几千万年，若此念才发，便也到那里。这个神明不测，至虚至灵，是甚次第！[\[25\]](#)

这里除“至灵”以外，又出现了“神明”一词，值得注意。事实上，“虚灵”或“神明”都是朱熹用来形容人心的一种措词。关于“神明”，他在《孟子·尽心上》释“尽心”章时，说得更为明确：

心者，人之神明，所以具众理而应万事者也。性则心之所具之理，而天又理之所从以出者也。人有是心，莫非全体，然不穷理，则有所蔽而无以尽乎此心之量。故能极其心之全体而无不尽者，必其能穷夫理而无不知者也。[\[26\]](#)

显然，首句与《大学章句》注“明德”如出一辙。在《大学或问》中，朱熹则将此首句归约为“心之神明，妙众理而宰万物”。其中，“妙”“宰”均指人心具有“神明不测”之功能，意在揭示意识活动具有“无限量”[\[27\]](#)之特性，在时间上能跨越古今、在空间上能细入毫芒。

既然人心具有“神明不测”的功能，那么人心的属性到底是形上还是形下呢？朱熹曾与弟子廖谦[\[28\]](#)围绕这个问题有一段问答：

问：“人心形而上下如何？”曰：“如肺肝五脏之心，却是实有一物。若今学者所论操舍存亡之心，则自是神明不测。故五脏之

心受病，则可用药补之；这个心，则非菖蒲、茯苓所可补也。”
问：“如此，则心之理乃是形而上否？”曰：“心比性，则微有迹；
比气，则自然又灵。”[\[29\]](#)

这里提出的问题对于理解“心”在朱熹哲学中的地位非常关键。无疑，提问者意识到朱熹之论“心”并没有在心究竟是形上还是形下这一根本问题上明确表态。应当说，这个问题之实质在于，如果我们把“心”放在性、情、理、气等哲学概念的层面上看，那么我们就必须对“心”做出一个明确的定位。

朱熹首先将“心”分为两种，一种是“肝肺五脏之心”，这是“实有一物”之心，如同动物一般，此非朱熹哲学所讨论的对象；另一种是孟子所说的“操舍存亡之心”，它不是“实有一物”之心，而是一种“神明不测”的意识存在。然而朱熹所言，到此为止，他并没有进而推论作为“神明不测”之心是形上还是形下。其实，依朱熹之语气看，“肝肺五脏之心”固然是形而下，但能否据此便认为“操舍存亡之心”是形而上呢？其实不宜如此推论。这里涉及另一层面的问题，即“操舍存亡之心”是道心还是人心的问题，这个话题暂不讨论。[\[30\]](#)要之，“操舍存亡之心”是指如何“操存”人心意识的工夫问题，不能用形上形下的分析模式来看待，否则的话，“操存”之工夫就变成了有一个所谓“本体”之心去对治另一个“作用”之心，这是朱熹所不能认同的。

接着的问题是：“如此，则心之理乃是形而上否？”这个问题对朱熹来说其实是不言自明的，心之理当然是形而上的。然而，朱熹的回答却突然转了一个方向，他不是从心与理之关系而是从心与气及心与性之关系的角度讲，一方面将心与性相比，谓“心比性，则微有迹”，意指与性相比，心接近于物；另一方面又将心与气相比，谓“比气，则

自然又灵”，意指与气相比，心更为灵妙。这是说心既不是性也不是气，既不是形而上也不是形而下。表面看来，好像说了等于没说，其实，按照上述“心之虚灵知觉，一而已矣”的观点来反观朱熹此说，则不难了解其中之旨意。在他看来，既然人心主要是一种意识知觉，具有虚灵不昧、湛然虚明、神明不测等特征，因而我们就不能用形上形下这套观念模式来规范定义。

关于朱熹的这一想法，我们又可从“心无间于未发已发”的观点来获得了解，他指出：

心无间于已发未发。彻头彻尾都是，那处截做已发未发！如放僻邪侈，此心亦在，不可谓非心。[\[31\]](#)

这个说法亦能用来回应上述“人心形而上下如何”的问题。当然，形而上下与未发已发，就问题之性质看，虽然不同，然就提问的方式看，两者却未必不能相通，因为未发状态亦即所谓“鉴空衡平之体”，相应地，已发状态亦即所谓“鉴空衡平之用”。在这个意义上，未发已发的问题可以延伸出体用的问题。朱熹说“无间于未发已发”，其意甚明，这是说“心”是贯穿于未发已发的，我们无法用“未发”或“已发”来规定局限人心。[\[32\]](#) 上述朱熹以“神明不测”来回应廖谦的“形而上下”问题，其思路与此亦同。因为“神明不测”正可理解为贯通上下、无间于上下之义。

朱熹甚至用“神出鬼没”来形容“神明”，说得更为生动：

问《或问》“心之神明，妙众理而宰万物”。曰：“神是恁地精彩，明是恁地光明。”又曰：“心无事时，都不见；到得应事接物，便在这里；应事了，又不见，恁地神出鬼没！”[\[33\]](#)

当然，所谓“神出鬼没”并非实指，只是形容“心”之功能的神妙性，这个“心”显然是属于认知范畴的“心”。

四、心里光明照彻

通过以上探讨，我们已经明确“虚灵不昧”指心而言，那么“心”与“明德”的关系究为如何呢？根据《大学章句》首章“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也”，得之于天的“明德”与“虚灵不昧”之心体正有一种相即不离之关系，若用朱熹的另一种说法，“心”与“明德”之关系如同“性便是心之所有之理，心便是理之所会之地”[\[34\]](#)一般，明德之在心中，心中之有明德，已是不容争辩的事实。在此意义上，可以说“明德”是指向“心”而言。

《朱子语类》卷十四“大学一”主要就三纲展开讨论，其中就“明德”问题，朱熹有不少重要说法，例如：

或问：“所谓仁义礼智是性，明德是主于心而言？”曰：“这个道理在心里光明照彻，无一毫不明。”[\[35\]](#)

问：“《大学注》言：‘其体虚灵而不昧，其用鉴照而不遗。’此二句是说心，说德？”曰：“心、德皆在其中，更子细看。”又问：“德是心中之理否？”曰：“便是心中许多道理，光明鉴照，毫发不差。”[\[36\]](#)

若人之明德，则未尝不明。虽其昏蔽之极，而其善端之发，终不可绝。但当于其所发之端，而接续光明之，令其不昧，则其全体大用可以尽明。且如人知己德之不明而欲明之。只这知其不明而欲明之者，便是明德，就这里便明将去。[\[37\]](#)

这里的“光明照彻”“光明鉴照”“未尝不明”以及“虚灵不昧，鉴照不遗”等等说法都表明，“心中之理”便是“明德”。其意非常明显，“明德是主于心而言”的。那么这个表述是否可以理解为：心即明德呢？若此，则“心”成为一个价值论的概念，其意便趋近于道德本心。对此，我们须有一分析。

依《说文解字》“明，照也”，《礼记·大学》郑注“明明德”曰：“‘明明德’，谓显明其至德也。”孔疏谓“明明德”为“章明己之光明之德”，将首字“明”解作动词“章明”，而将后字“明”解作形容词“光明”。由此看来，朱子将“明德”理解为“在心里光明照彻”，显然是有古注字训作为依据的。可见，朱子将“明”与“心”关联起来，以便与后面的“虚灵不昧”相衔接，这是郑注、孔疏所未曾有的思路，可谓是朱子的一个创造性诠释。重要的是，所谓“光明照彻”乃是指“明德”而言，即指“德”之自身而言，同时又指人心的一种能力，所以说人心若能“接续光明之，令其不昧”，就可使“全体大用可以尽明”，这又是将“心”落实在工夫论上讲。

须提起注意的是，“知其不明而欲明之者，便是明德”一句尤为重要，“不明”之“明”盖指“明德”的丧失状态，“欲明”之“明”则是指“明明德”的首字——亦即作为“提撕”义的“明”。^[38]要之，“明德”即心中之理，而“明明德”之工夫更须落实在心上做。所以，有弟子曾将《大学或问》中的“明德”解释直接理解为“人之明德，全体大用”，其云：

然《或问》又云：“人之明德，全体大用，无时不发见于日用之间，人惟不察乎此，是以汨于人欲而不知所以自明。”^[39]

按，这个提问乃是针对《大学或问》的以下一段话：

人受天地之中以生，故人之明德非他也，即天之所以命我，而至善之所存也。是其全体大用，盖无时而不发见于日用之间。

[\[40\]](#)

这里，“人之明德”亦即“心之明德”，而“全体大用”则是指心之明德的全体大用。

由上所述，我们可以读取出朱熹之言“心”又有两个重要涵义：一是指明德的存在场所，可称之为涵摄义；一是指自觉的判断能力，可称之为主宰义。前者，如同“心具众理”所表明的心涵摄理一般，心与明德亦是一种涵摄关系而非本质同一之关系；后者，如同“合如此是性，动处是情，主宰是心”[\[41\]](#)所表明的心统性情一般，故心的主宰义可用“心统性情”之“统”字来表述，这一点已如上述。

要之，心的虚灵义表明，朱熹所说的“心”并非一物，更非实体存在，而是“做工夫处”，所以他又说：

能存得自家个虚灵不昧之心，足以具众理，可以应万事，便是明得自家明德了。[\[42\]](#)

这个说法，是把“存心”工夫视作“明明德”之前提，由此，“心”与“明德”就不是同一之关系，不能用来互相规定，两者仅仅是一种涵摄关系。关于这一点，我们在下面讨论“心即理”及“心本善”的问题时还将涉及。

五、心即理与心生道

朱熹在心与理的关系问题上，绝会说“心即理”，这是其哲学的一条基本底线，这一点已是众所周知的事实。然而我们却发现《朱子语类》中有“心即理”“理即心”的命题（姑且称其为命题），这是朱熹与其门人在讨论格物理论时提出来的，严格地说，是由其弟子汤泳提出来的，最后得到了朱熹的印可：

“先生《或问》中间一段‘求之文字，索之讲论，考之事为，察之念虑’等事，皆是也。……今日明日积累既多，则胸中自然贯通。如此，则心即理，理即心，动容周旋，无不中理矣。先生所谓‘众理之精粗无不到’者，诣其极而无余之谓也；‘吾心之光明照察无不周’者，全体大用无不明，随所诣而无不尽之谓。……此谓格物，此谓知之至也。”先生曰：“是如此。”^[43]

按，通过运用电子文本的检索，“心即理”一说在其《文集》及《语类》中仅此一例，但应引起我们的关注。在笔者看来，这个说法实际上是有取于朱熹的“人之所以为学，心与理而已矣”^[44]以及“心与理一”^[45]的观点，也就是说，朱熹对于汤泳的“心即理”“理即心”之所以表示“是如此”，乃是从“心与理一”的角度出发的，事实上所谓“积累既多”“胸中贯通”“动容周旋，无不中理”，已是工夫熟后之境界，而所谓“心与理一”，亦指境界义而非本体义，盖谓心呈现理而非心与理的融释为一。换言之，这里所说的“心即理”，只可理解为心理相即，绝非心学意义上的本体论预设。

其实，在“心”与“理”的关系问题上，朱熹还喜欢用“本来贯通”一语来表述，这个表述也很容易让人有“心”与“理”本来为一的联想，这里有必要做一分疏。其弟子甘节曾问：“心是知觉，性是理。心与理如何得贯通为一？”朱熹答道：“不须去着贯通，本来贯通。”甘节又问：“如何本来贯通？”朱熹回答：“理无心，则无着处。”^[46]这是从理为心之所摄的角度以论两者“贯通”，其结果“心”不免下坠为“理”的挂搭处，迹近于“气”。不过，朱熹坚持的是“心是知觉”、^[47]“心是主宰”^[48]这一诠释立场而不变。作为主宰之心，“则混然体统自在其中”，^[49]作为知觉之心，理是“所觉”而气则是“能觉”。^[50]

从哲学上说，“能所”相对的“能”，具有根源性的意义。若此，则所谓“能觉”是指心之知觉的原因，而“所觉”则是指心之知觉的对象，换言之，气之灵成了知觉的原因，而心之理倒成了知觉的对象。这里还须另做分疏。其实，在朱熹的这个说法中，“所”应作“所以”解，“能”应作“功能”解。这里可举一例，以说明“能知能觉”之“能”，在通常意义上是指“理”而言，朱熹曾说：“（心）至静之时，但有能知能觉者，而无所知所觉之事。”^[51]显然，所谓“能知能觉者”盖指性理，而不能是指“气之灵”。因此，“所觉者心之理”或“所知觉者是理”，盖是特指，意谓理是知觉之所以可能的依据，“能觉者气之灵”，亦为特指，盖谓气之灵为知觉的功能。既然是一种功能，那么就可以理解为气是心之知觉的一种固有属性，在此意义上，谓“心犹气”并非不可，然而若说“心即气”或“心即理”则都偏于一端而不合朱熹思想的义理进路。

饶有兴味的是，与如何理解“心即理”有关，朱熹曾与门人反复讨论伊川“心，生道也”这一命题。伊川的原话为：

心，生道也，有是心，斯具是形以生。恻隐之心，人之生道也，虽桀、跖不能无是以生，但戕贼之以灭天耳。[\[52\]](#)

按，《二程集》标点本作“心生道也”，盖误。据其下文“恻隐之心，人之生道也”，当断作“心，生道也”，这里我们暂且简称为“心生道”。伊川之意在于指出，人之心便是人之生道，如“恻隐之心”，是人之降生之初便具有的，其中的“生”字作“生生”解。

那么，这句话是否可以直接理解为“心即道”呢？关于这个问题，朱熹与其门人曾有多次对话，如：

“心，生道也。”心乃生之道。“恻隐之心，人之生道也”，乃是得天之心以生。生物便是天之心。[\[53\]](#)

伊川云：“心，生道也。”方云：“生道者，是本然也，所以生者也。”曰：“是人为天地之心意。”又曰：“生亦是生生之意。盖有是恻隐心，则有是形。”[\[54\]](#)

这里已说得很明确，所谓“心，生道”，是说“心乃生之道”而不是说“心生道”，这个“心”乃是指“天地之心”；所谓“生道”，乃是指“生生之道”。所以“心，生道也”，应当理解为“天地之心乃生生之道”，显然这个说法绝不意味着人心本身就是“道”。

质言之，心与道的关系应当是相即之关系，犹言道在心中或心中有道之意。故伊川在解释“人心”“道心”之问题时，指出：“心，道之所在；微，道之体也。心与道，浑然一也。”[\[55\]](#)这个观点为朱熹所继承，他亦说“一身之中，浑然自有个主宰者，心也”，[\[56\]](#)又说“吾心浑

然一理”，[\[57\]](#)盖源自于此。此“浑然”非混沌之意，而是说心体浑然涵摄众理，这就又回到了“心具众理”的理路上。

须说明的是，吾人提起“心即理”“心生道”之问题，目的不在于指出朱熹理学有倾向于心学之思想因素，事实上，从朱熹思想的义理系统看，其本质显然不同于心学，因此也唯有结合其整体的哲学立场以观，才能对其“心即理”或“心生道”的说法做出适当的理解而不能望文生义。问题是：我们既不能依据朱熹没有说过“心属气”，便全然否认朱熹在有关“心”之问题的阐述过程中，有可能是从“气”之角度来审视的，同时我们也不能依据朱熹认可“心即理”“心生道”，于是便开始质疑朱熹思想属于理学这一最终归属而主张朱熹理学也有心学因素这一含糊观点。

六、心本善

关于心的善恶义，朱熹的论述亦有几层曲折。通常以为，朱熹主张“心有善恶，性无不善”，^[58]因为“动处是心，动底是性”，^[59]既然心有动静，因此心必然有善有恶。朱熹曾面对“心有善恶否”的提问，回答道：“心是动底物事，自然有善恶。”他还举例说：“且如恻隐是善也，见孺子入井而无恻隐之心，便是恶矣。”所以，他的结论是：“离着善，便是恶。”^[60]至此，我们就容易理解朱熹的思路，他是说，心之有善恶，是因为心之有动静、有未发已发。然而如果就心之静或心之未发而言，到底是善还是恶呢？这个问题对朱熹来说是否成立？我们不妨看一下朱熹在上述“离着善，便是恶”的后面所说的一段话：

然心之本体未尝不善，又却不可说恶全不是心。若不是心，是甚么做出来？

他在另处又说：

性无不善。心所发为情，或有不善。说不善非是心，亦不得。却是心之本体本无不善，其流为不善者，情之迁于物而然也。

心之本体何尝不正？所以不得其正者，盖由邪恶之念勃勃而兴，有以动其心也。^[61]

这两段话的意思一致。乍见之下，“心之本体未尝不善”“心之本体本无不善”“心之本体何尝不正”，不正是阳明心学的命题吗？其实，朱熹之

有此言，大有讲究，就结论言，他绝不是在“心即理”的意义上主张本心为善，朱熹所言“心本善”与其“性本善”并非同一涵义。

其实若究其源，朱熹此说乃沿袭伊川而来。伊川曾说：

心本善，发于思虑，则有善有不善。若既发，则可谓之情，不可谓之心。譬如水，只谓之水，至于流而为派，或行于东，或行于西，却谓之流也。[\[62\]](#)

这是伊川“以水喻心”的一个思路，其意是说，心之本身犹如“水”，是无所谓善也无所谓恶的，“有善有不善”端在于其水之流行，心亦复如此，心发于思虑，始有善有不善。

那么，这个“心本善”说，是否意同“性本善”呢？应当说，这正是带给朱熹的一个问题，就伊川而言，当他说“心本善”时，其实是相应于孟子“尽心知性”说而来，他说：“孟子曰：‘尽其心，知其性。’心即性也。在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道。”[\[63\]](#)正是基于这一思路，故伊川针对“心有善恶否”的问题回答道：“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。心本善……”[\[64\]](#)可见，他说“心本善”的前提是，心中自有天命性理的存在，在此意义上，可以说“心即性”，由此亦可说“心本善”，事实上，这里的“心之本体”，盖指性或理。

不过，正如我们在上面所分析的那样，这里的“心即性”如同上述的“心即理”，都不宜理解为定言令式的判断句，而应当理解为心性相即或心理相即之本来状态的描述句。换言之，所谓“心本善”，并不是就心体之本质而论，而是就心之合乎性、合乎理的本来状态而言。既

然是状态，它的存在便是有条件的而不能永久不变，当心体流于已发状态时，就不免有善有恶，故朱熹特别强调，恶亦不可不谓之心。

可见，朱熹讲“心有善恶”，其“善”是指心之本来状态，是相应于已发状态而言的。依此，则“心之本体未尝不善”只是说心之未发状态有善而无恶，这个“有”只是现象之“有”而非本质之“有”，故这句话并不意味着本体论意义上的“心本善”说。也正由此，故他同时又强调指出心之所以有善亦有恶，这是由于“盖凡事莫非心之所为，虽放僻邪侈，亦是心之为也”^[65]的缘故。

朱熹有一段话说得更为明确：

心体固本静，然亦不能不动；其用固本善，然亦能流入于不善。夫其动而流于不善者，固不可谓心体之本然，然亦不可不谓之心也。^[66]

由此可以说，在朱熹，善恶之于心，并不是本质上的规定，而只是一种现象上的表现，也就是说，心必然表现为善恶，但不是说心之本质为善，心之现象为恶。所以，当朱熹说“本心元无不善”，只是意谓心之本来状态为善。与此同时，他又竭力反对所谓“本心之善自在”^[67]的观点，因为前者所谓的“本善”是就心之未发状态言，故可认同，而后者所谓的“自在”却是就心之本质言，故绝不能认同。这与朱熹只能认同理是自在的而不能认同心是自在的这一观点立场有关。故此，朱熹对于二程的“心本善”说，有时也表示“微有未稳处”，^[68]他的顾虑是，如果不加严密分疏，就易导致“本心之善自在”的妄论。

总之，若以“善恶”论心、性、情，朱熹的基本立场应当是：

情有善恶，性则全善。心又是一个包总性情底。[\[69\]](#)

据此可说，“心本善”乃是一种状态描述，而不具有实质性的意义，这是因为心之本身并没有独立价值，它只是“包总”善恶，其中自然“有善有恶”，犹如“‘心’字只一个字母”一般，它的价值和意义须随着性理而展现，应当说这才是朱熹“心论”的一个重要立场。

七、仁即心

关于“仁心”说，这与朱熹有关“仁”的问题思考有关。乾道八年（1172），朱熹为石子重作《克斋记》，其中对“仁”的定义是：

盖仁也者，天地所以生物之心，而人物之所得以为心者也。惟其得夫天地生物之心以为心，是以未发之前，四德具焉，曰仁、义、礼、智，而仁无不统。已发之际，四端著焉，曰恻隐、羞恶、辞让、是非，而恻隐之心无所不通。[\[70\]](#)

所谓“天地所以生物之心，而人物之所得以为心者也”，便是朱熹对“仁”的基本定义。

同年，朱熹撰《仁说》，劈头一句便是“天地以生物为心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以为心者也”，表述得更为清楚。可见，他的“仁心”说是可以与“天地之心”之观念相衔接的。具体地说，“仁心”就天地言，即是“天地以生物为心”的“天心”；就人身言，即是“得夫天地生物之心以为心”的“人心”。依朱熹之思路，“天地之心，其德有四，曰元亨利贞”，与此相应，“人之为心，其德亦有四，曰仁义礼智”，其中，“元无不统”“仁无不包”，所以“论天地之心”，只需以乾元统之，“则四德之体用不待悉数而足”，同样，“论人心之妙，则曰‘仁，人心也’，则四德之体用亦不待遍举而该”，这里朱熹用孟子的“仁，人心也”来具体解释仁即心之德的涵义。所以，朱熹对于“此心何心也”的自我设问，做了这样的回答：

在天地则然生物之心，在人则温然爱人利物之心，包四德而贯四端者也。[\[71\]](#)

这段话可以视作朱熹对“仁”与“心”之关系的一个经典表述，他是用“仁”来贯穿“天心”与“人心”。后来，朱熹将“仁”字的涵义明确概括为六个字：“心之德，爱之理”（虽在《仁说》中已经提到，但未明确概括出来）。例如，《论语集注》释“君子务本”，曰：“仁者，爱之理，心之德也。”释“克己复礼”，曰：“仁者，本心之全德。”释“己欲立而立人”，则曰：“以己及人，仁者之心也。于此观之，可以见天理之周流而无间矣。状仁之体，莫切于此。”^[72]关于“爱之理”，这里暂且不论，所谓“心之德”，其实就是对“仁心”的一个界定，其中包含义礼智以及四端之心。所以，朱熹又说：

心之本体无不仁。

仁者，人之本心也。

仁与心本是一物。

盖仁即心也，不是心外别有仁也。^[73]

所有这些说法，似乎给人以一个印象，亦即：“仁”与“心”无论在内涵上还是在本质上都是完全同一的。这里需要略作分疏，关键在于如何理解“仁即心”。事实上，“仁即心”是这样推论出来的：

“仁者，人也。”人之所以为人者，以其有此而已。一心之间，浑然天理。……虽曰二物，其实一理。盖仁即心也，不是心外别有仁也。

这个表述非常明确，朱熹是说，仁是存在于心中的，如同心中有理一样，心中也必有仁的存在，所以说“以其有此”。进而言之，因为心中

有仁，仁在心中，所以仁就是心之本体、人之本心。

然而正如上述，其所谓“本体”“本心”，主要是指心的本然状态而言，而非“心即理”意义上的本体、本心。据此，则“仁即心”可以涵指“心有仁”，意同“心具理”，但不可表述为“心即仁”。

按，“仁心”之概念虽为朱熹所常用，但须有一分疏，在朱熹，“仁心”非以仁为心之本质，他对孟子“仁，人心也”的解释是：

仁是无形迹底物事，孟子恐人理会不得，便说道只人心便是。却不是把仁来形容人心，乃是把人心来指示仁也。

（孟子）缘人不识仁义，故语之以仁只在人心，非以人心训仁。[\[74\]](#)

最后一句，其意甚明，朱熹其实是并不赞同“心即仁”之说的。

我们知道，朱熹在字义问题上一贯非常严谨，他对孟子的“仁也者人也”有一个重要分疏，颇有助于我们对“仁即心”说的理解，他指出：

或问“仁者人也”，曰：“仁是仁，不可说。故以人为说者，是就人性上说。”

“仁者，人也”，非是以人训仁。且如君臣之义，君臣便是人，义便是仁，尽君臣之义即是道，所谓“合而言之”者也。

问：“合而言之，道也。”曰：“只说仁不说人，则此道理安顿何处？只说人不说仁，则人者特一块血肉耳。必合将来说，乃是

道也。”[\[75\]](#)

这三段话，意已甚明，所谓“仁者人也”，只是就人言仁，而不是以人训仁，因为“仁”是一个价值的观念，如同“性”不能与“人”画上等号一样，只是由于“性”必落在人身上讲，故不妨与人“合而言之”。

朱熹在乾道八年（1172）与何镐（字叔京）讨论“仁说”问题时，一方面指出“人之本心无有不仁”，同时又反省自己的“心是本来完全之物”一说，[\[76\]](#)“又却只说得上一截”，因此，他强调指出：

然则“仁”字、“心”字亦须略有分别始得。记得李先生（按指李侗）说孟子言“仁，人心也”，不是将“心”训“仁”字，此说最有味，试思之。[\[77\]](#)

这段话对于我们理解“仁即心”亦颇具参考价值。可见，朱熹并不认为仁与心是可以字义互训的。所以他后来在《孟子集注》释“仁也者人也”一句时，对“仁”字有这样一个明确的界定：

仁者，人之所以为人之理也。然仁，理也；人，物也。以仁之理，合于人之身而言之，乃所谓道者也。[\[78\]](#)

由此可见，从根本上说，“仁”字为“理”字，故不能训“人”，同样也不能训“心”，但将仁与人“合而言之”则不妨。

至于“仁与心本是一物”亦当细看，其意如同“一心之间，浑然一理”，与上面提到的心体浑然涵摄众理之意相近。故严格说来，所谓“本是一物”，仍是就二者之相即关系而论，而非就二者之本质同一而言。这句话的上下文是这样的：

仁与心本是一物。被私欲一隔，心便违仁去，却为二物。若私欲既无，则心与仁便不相违，合成一物。

如果说，“仁即心”意谓心与仁在本质上的完全同一，那么就不存在“被私欲一隔”便分而为二的问题，也不存在“私欲既无”便使心与仁又“合成一物”的问题。依朱熹之思路，仁与心之间仍存在“合”与“不合”的问题，须通过工夫实践才可实现“合成一物”，若此，则所谓“本是一物”就不能是本体论意义上的前提设定。

总之，朱熹所谓的“仁心”说，表明人心是存在道德意识的，在这个意义上，仁心接近于良心，是人心本来具有的，这一点朱熹亦类能言之，如“仁者心之德”“仁者，本心之全德”；但是另一方面，他在广义上所说的心之本体，主要是指虚灵知觉、主于一身之心，这就不能用“仁”来规范和定义，如同不能用“理”来规范和定义一样。如若不然，“心”就可能被实体化、形上化。因此，朱熹在解释孟子“仁，人心也”之命题时，指出：

仁者心之德，程子所谓心如谷种，仁则其生之性，是也。然但谓之仁，则人不知其切于己，故反而名之曰人心，则可以见其为此身酬酢万变之主，而不可须臾失矣。[\[79\]](#)

这里，朱熹用程子的“心如谷种”[\[80\]](#)说来明确仁与心的各自品相与位置，同时又说明了为何以人心说仁的理由，已经讲得很清楚。

显然，按朱熹的理解，“仁，人心也”不是说“仁就是人心”。准此，严格地说，只能说“仁者心之德”，故“仁即心”也只是以心说仁，并不意味着仁与心的本质同一。

八、全体大用

一般说来，朱子的工夫论思想主要表现为他的格物理论，而他的《格物补传》乃是其整个格物理论的纲领性文献，这一点当为学界之共识。应当说，从整部《格物补传》的结构来看，可谓字斟句酌，文理严密，是朱子在《大学》诠释学上的点睛之笔，尽管后人对此非议不断，甚至以为这只是“蛇足”“续貂”之作，例如王阳明，但这显然是跳出了朱子义理系统之外所做的评价，这里毋庸赘述。那么，在朱熹的格物理论中，“心”又具有怎样的地位呢？我们先来看《格物补传》全文：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。[\[81\]](#)

这篇文章共一百三十四字，为朱子思想研究者耳熟能详，人们大都注目于其中的“即物穷理”“至乎其极”“豁然贯通”以及“表里精粗”的提法，然而“吾心之全体大用无不明”对于朱熹的格物理论来说究竟含有怎样的思想意义，却一向缺乏专门的探讨。就管见所及，似乎只有日本学者楠本正继在《全体大用の思想》一文中略有讨论，他指出：“所谓‘全体’，是指所谓具众理者，所谓‘大用’，是指所谓应万事者。”“全体即指心之体虚而具众理，大用即指灵而应万事。”[\[82\]](#)这个解释显然是从朱熹《大学章句》第一章释“明德”的角度出发的：“明德者，人

之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。”楠本之意在于指出，心之全体是说心“具众理”，心之大用是说心“应万事”。这个理解是恰当的。不过，如果结合朱熹“心论”来看，可能问题还更复杂。

朱熹在与张栻论“中和”问题的书信中，指出：

心者，固所以主于身，而无动静语默之间者也。然方其静也，事物未至，思虑未萌，而一性浑然，道义全具，其所谓中，是乃心之所以为体而寂然不动者也。及其动也，事物交至，思虑萌焉，则七情迭用，各有攸主，其所谓和，是乃心之所以为用，感而遂通者也。然性之静也而不能不动，情之动也而必有节焉，是则心之所以寂然感通、周流贯彻而体用未始相离者也。[\[83\]](#)

这里涉及“心之体用”，盖就“中和”问题而言，“体”者，谓“一性浑然，道义全具，其所谓中”，专指心之未发状态；“用”者，谓“七情迭用，各有攸主，其所谓和”，专指心之已发状态。可见，心之体用亦可从未发已发的角度来理解。

一般说来，按朱熹“心统性情”的理论架构来看，心之体用应当是分别指性和情而言，亦即：性为心之体，情为心之用。若此，则“全体”应是指性之全体，“大用”应是指情之大用。这样理解也是有一定理由的。然而若紧扣《格物补传》的义理脉络来看，所谓“吾心之全体大用无不明”，显是就“物格”“知至”——亦即格物完成的境界而言，因此“吾心之全体大用”与其说是心与性情的合一，毋宁说是心与理事的合一。也就是说，心与理、心与事之间的关系如何打通，乃是朱熹格物理论的核心问题。

诚然，就朱熹的格物理论来看，其手段方法可以是多种多样的，这里可置勿论，就其最终目标而言，无非就是两句话：“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明”，前者指向“众物”，后者指向“吾心”，亦即分别指向心与物。不过，朱熹也一再强调，《大学》一书之要领在于“格物”两字，而格物之目标则在于实现“明此心”，其曰：

格物所以明此心。

格物，只是就事上理会；知至，便是此心透彻。

格物，是物物上穷其至理；致知，是吾心无所不知。格物，是零细说；致知，是全体说。[\[84\]](#)

可见，格物为穷理，致知为明心，这是朱熹格物理论的重要观点。向来以为朱熹所言格物穷理有近于为知识而知识的科学主义取向，这并不符合朱熹格物论的本旨。其实，依朱熹之思路，格物与明心乃是工夫与效验的关系，前者之工夫必能带来后者之效验。归结而言，明心不能置于格物之前。

严格说来，格物致知、诚意正心都是“明明德”之工夫，相应地，修身以下，则属于“新民”之工夫。他在《大学章句》第一章释“知至”时就说：“知至者，吾心之所以无不尽也。知既尽，则意可得而实矣，意既实，则心可得而正矣。修身以上，明明德之事也。”这里所说的“吾心之所以无不尽”，亦即“吾心之全体大用无不明”之意，要之，吾心之全体大用既是“知至”的实现，同时也是“明德”的实现。

观朱熹一生，其为学工夫在“道问学”上著力尤多，然其最终追求的目标却仍然是“尊德性”的实现。故其所说的“吾心”及“明心”之“心”显然指向“明德”而言。要之，从“全体大用”这一角度出发，我们可以对朱熹之言“心”获得一个新的理解。尽管朱熹对“心”的诠释有层层曲折，但是，“心”在朱熹哲学的义理系统中处于关键的地位，这已是不容争议的事实。由其格物理论以观，在朱熹的设想中，圣学工夫的最终目标绝不仅仅是为了掌握“众物之表里精粗”，而且还是为了实现“吾心之全体大用”。

九、结语：人心两元论

由上可见，朱熹之论“心”充满多义性。也正由此，所以朱熹主张“论心”应注意“地头”——意谓看问题的角度，他指出：“如‘心’字，各有地头说。如孟子云：‘仁，人心也。’仁便是人心，这说心是合理说。如说‘颜子其心三月不违仁’，是心为主而不违乎理。就地头看，始得。”^[85]所谓“心是合理说”，例如孟子的“仁，人心也”，便是从心与理合的角度说的；也有从“心为主而不违理”之角度说的，例如颜回“其心三月不违仁”。朱熹的这个“各有地头说”的说法表明，论心是不能单从未发已发、形上形下的某个角度来讲的。又如朱熹对“心为太极”（按，邵雍语）说，指出：“这般处极细，难说。”^[86]其实，就朱熹的基本态度而言，他认为“心之理是太极”，心之本身并非太极。所以对于“心为太极”说就必须下一转语，始能成立。由此可以说，我们对于朱熹论“心”的各种表述的确切涵义，亦应采取“就地头看，始得”这一诠释态度。

但是，我们仅从朱熹心论的“地头看”还不够，还需要越出其心论的义理范围，从朱熹哲学的角度去观照其心论的地位及意义。毋庸置疑，对于一位哲学家来说，概念预设是为其思想体系的建立而服务的，朱熹亦不例外。朱熹之论心与其整个思想系统的确立是有关联的。尽管朱熹的心之概念有多义性之特征，但是其论心亦自有其根本义，在我看来，主要有二点：《格物补传》的“人心之灵，莫不有知”的知觉义以及《观心说》的“夫心者，人之所以主乎身者也”的主宰义。然而，不论是知觉义还是主宰义，都是落在人身上讲的，离开了人，则知觉、主宰便无意义；既然是就人身而言，就离不开理气的因素，因为按朱熹的想法，就物上看，“理气不离”是一普遍原则。所

以，朱熹论心便强调理与气合而有知觉，同时又强调心之主宰乃谓心中之理。也正由此，朱熹之论心就有一个总的立场，亦即“心”永远不会如性理一般而成一独立的实体存在，“心”总是一个具体的存在者。然而这样就会出现一个问题：从哲学上说，既然心不是本体的存在，那么它又何能成为“主宰”？关于这一问题，就须结合朱熹的工夫论来说。

工夫论问题可谓是宋明理学的显题。其实，大凡中国哲学的研究者大都注意到中国哲学之特色在于实践。就宋明理学而言，所谓“实践”也就是“工夫”的问题，大而言之，如何实现“内圣外王”之道，便是宋明理学家的最终实践目标。事实上，朱熹哲学未尝不以“内圣外王”作为其自身的核心关怀。具体说来，《大学》八条目的工夫论课题，修身以上为“明明德”之工夫，修身以下为“新民”之工夫，所以格物、致知、诚意、正心都是为了“成就那修身”，然后由“修身推出，做许多事”，^[87]以实现齐家、治国、平天下，这是朱熹哲学在工夫论问题上的一个基本思路。那么，“明明德”之工夫如何做，在朱熹，固然可依格物致知、诚意正心之顺序着手，但是“明德”者即人之明德、心之明德，所以归根结底，“明明德”又与“明心”有关，原因在于“明德是主于心而言”的。由此推之，则存心、尽心之工夫便理应是朱熹哲学在工夫论领域的主要课题之一。本文开头说过，“心”在朱熹哲学中是一个工夫论问题，正是在这个意义上说的。

然而，朱熹的问题在于，他把“尽心”看作“知止”或“意诚”，而把“知性”看作“物格”，因此不唯在工夫顺序上，他要讲孟子的“尽心、知性、知天”来一个扭转，将“尽心”置于“知性”之后，^[88]而且事实上，当他把“尽心”看作“知止”“意诚”之时，那么“尽心”工夫的实际意义便已失落，而成了工夫熟后的一种境界设定而已。也就是说，在朱熹，只

有格物工夫才具有真正的实践意义，心的问题虽然重要，但是我们在“心”上却无法直接着手。^[89]既然如此，那么“心”作为一种工夫论的问题设定，也就无法最终落实。在此意义上，笔者很赞同李明辉的一个判断：朱熹之论心“将使心之主宰能力成为一种虚妄的假相”。据其分析，这是因为朱熹之“心”并不具有真正的道德主体的地位，^[90]此说甚是。在我看来，正是由于朱熹始终不能承认“心”是一价值主体之存在，所以，“心”不能在其工夫论中占有主导地位。

唐君毅亦曾尖锐地指出：

若谓以心能知理，理下贯于身之气，即能主宰，则心于此乃成为一虚脱之闲家具，何不径言理为主宰？^[91]

此言可谓一针见血！道出了朱熹心论所存在的一大理论困境。上引朱熹所言“心固是主宰底意，然所谓主宰者，即是理”，正印证了唐君毅的批评。由朱熹此言可见，他亦坦白所谓心是主宰，是说心中之理为主宰。依朱熹，不如此说，则“心”倒有可能成为真正意义上的“本体”。然在吾人看来，若此说成立，则心的主宰地位不啻成了“虚妄的假相”或“虚脱之闲家具”。究极而言，“心体”本身无法成为真正的主宰。

在心的问题上，朱熹还一再强调“心一也”，主张本心状态与非本心状态，都是同一层次的心，竭力反对“此心之外复有一心而能管乎此心”^[92]的主张，以为此说之实质就在于承认在人心之外之上存在着另一心之本体。所以无论在《知言疑义》还是在《观心篇》中，他都严厉批评湖湘学派的“以心观心”说，这是他坚持“心一也”的立场所致。然而问题是，朱熹在如何存心的工夫问题上，却又主张须以道心

主宰人心，人心听命于道心，[\[93\]](#)原因在于他有一个前提设定，即人有“两般心”，他说：

人只有两般心：一个是是底心，一个是不是底心。只是才知得这是个不是底心，只这知得不是底心底心，便是是底心。便将这知得不是底心去治那不是底心。知得不是底心便是主，那不是底心便是客。……程子所谓“以心使心”，便是如此。人多疑是两个心，不知只是将这知得不是底心去治那不是底心而已。

人须将那不错底心去验他那错底心。不错底心是本心，错底心是失其本心。[\[94\]](#)

这是说，人有“两般心”，“不错底心”是本心，“错底心”则是本心状态之丧失。表面看来，他仍然坚持“心一也”，然而从工夫论的角度看，朱熹所言须以“是底心”去对治“不是底心”，这无疑是在主张“以心治心”“以心验心”，最终导致两种“心”的格斗。这就不免与朱熹自己对“以心观心”“以心存心”的批评立场发生背离。导致这一结果的原因，在于朱熹所说的“为主而不为客者”[\[95\]](#)的“心”虽有实践主体的意味，但究其实质，此主体之心不免形同虚设。

引人深思的是，不仅上面引文中的伊川“以心使心”说，[\[96\]](#)看上去颇类朱子所批评的湖湘学“以心观心”的观点，故曾不断引起朱子与其门人的讨论，而且朱子还坚持认为湖湘学之说有“病”而伊川此句“无病”，他认为，伊川的旨意在于“只要此心有所主宰”，[\[97\]](#)所以尽管“被他（按，指伊川）说得来却似有两个”，但是“子细看来，只是这一个心”。[\[98\]](#)然而，不得不说朱子的辩解仍有疑问，因为他自己就把“心”设定为两种心：“是底心”与“不是底心”，但他又绝不能认同“是底

心”为一超越义的本体心。由此，朱子之论心就不免受到后儒的人心两元论之诘难，认为朱子的立场在于“人有二心”。

不过也须看到，朱熹所言“是底心”，毕竟是指“良心”，亦具道德义，只是这一道德义构成了心的意识活动的要素，而此一要素却随着状态的不同而改变，故不是指心灵之本质。在他看来，与仁义礼智属于性不同，孟子的“四端之心”虽为良心，却都属“情”一边事，故朱熹说得很清楚：“恻隐、羞恶、辞让、是非，情也。仁义礼智，性也。心，统情性者也。”^[99] 他的一个训诂学的理由是“端便是情”。^[100] 在朱熹的理解中，“四端之心”的传统说法是可以换称“四端之情”的。^[101] 可见，即便是良心或是非之心，终究也不是本体义的道德本心。朱熹心论问题之症结便在于此。

从理论上说，“心一也”，不唯是朱熹的立场，更是阳明的立场。但是两者的区别却是根本性的。在朱熹，他始终反对在人心之外另有一心之本体，故他所说的“心一也”，便只能是认知意义上的“心”，而非道德意义上的“本心”；在阳明，正与此相反，他在“心即理”之命题中就已预设了心为本体的立场，由此立场出发，就不存在道心与人心、“是底心”与“不是底心”的格斗问题，因为本心乃是一知是知非之法则，而“不是底心”这一概念本身就不成立，“不是”只能是属于“意”的现象。所以，就阳明言，他只能说“《大学》之要，诚意而已矣”，^[102] 若就朱熹言，则只能说《大学》一书“要紧只在‘格物’两字。……本领全只在这两字上”。^[103] 可见，两人在工夫问题上的出发点犹如南辕北辙，相距甚远。当然，“诚意”也向来为朱熹所重，甚至有“诚意是善恶关”“诚意是转关处”“诚意是人鬼关”等说，^[104] 但在工夫次第的具体问题上，他却主张“诚意”须紧扣“知至”来讲，认为“必须知至，然后能诚其意也”，^[105] 而“知至”乃是格物以后事。故此，诚意、正

心不得不落为后手，所谓“心是做工夫处”也就无法在《大学》的工夫程序中得到真正的落实。

其实，在朱熹思想的理论构造中，“心是做工夫处”也只有在其“敬义夹持”的“居敬”理论中才能落实。在他看来，作为内省工夫的“居敬”说主要是指向意识活动而言，如其所云：

只敬，则心便一。

敬，只是此心自做主宰处。

敬不是只恁坐地。举足动步，常要此心在这里。 [\[106\]](#)

仁则心之道，而敬则心之贞也。 [\[107\]](#)

可见，“主敬”实即“存心”之工夫，它是可以达到“一”或“贞”（作“正”字解）之境界的，用他的话来说，这又叫作“心定而理明”。 [\[108\]](#) 关于“居敬”与“存心”的具体义理问题，这里已无暇详论。若一言以蔽之，则可说“主敬”工夫所对治的仍是人心意识，何为“主敬”之头脑的问题，依然无法找到确切的答案。事实上，如果不讲头脑，只讲“主一无适”的“主敬”——意识的高度集中，那么这种说法就只具有心理学的意义，而不具有伦理学的意义，因为即便是盗贼在行窃之时，意识也能达到高度集中。所以，若从哲学上讲“主敬”，便须追问“主敬”之所以可能的依据何在的问题。显然，朱熹所欠缺的正是此一追问，故其虽把“主敬”提到“圣门第一义” [\[109\]](#) 的高度，却仍然不免落空。当然，朱熹也注意到有必要将“集义”配以“主敬”，以批评湖湘学的只讲“察识”而欠缺“涵养”的“主敬”说（朱熹称之为“死敬”），然而他将“主敬”与“集

义”看作是直内与方外之“夹持”关系，所以“集义”终亦不能为“主敬”引领方向。

总之，朱熹之论心，详密有余，意欠圆融。他将“心”归诸工夫领域，此诚有见地。^[110]如孟子所言“学问之道无他，求其放心而已矣”，可谓是儒学即工夫而言心的一句至理名言，对此，朱熹亦能认同，而且其所主张的由外向内、由心识性的工夫一旦成熟，亦能臻至心与理一之境界，至少朱熹在理论设定上以为是如此。应当说，“心”的问题是朱熹自“苦参中和”的丙戌（1166）、己丑（1169）之悟以来即已直面的关键课题，可见“心”在朱熹思想中地位重要。然在吾人看来，“心”之问题对于朱熹思想而言仍然悬而未决。我们知道，朱熹在与湖湘派等学者激烈争论“中和”以及“仁”之问题后，最终完成了《未发已发说》和《仁说》，以此作为自己的独立宣言，然而在淳熙初年，尽管湖湘派等学者纷纷撰述《心说》，^[111]以与朱熹激辩，但朱熹自身却始终未能写出一部独立宣言式的《心说》以作正式回应，这成了朱子学研究史上的一个难解之谜。^[112]在我看来，这或许与朱熹自身在“心”的问题上尚未找到最终答案有点关联。

^[1] 分别参看钱穆：《朱子新学案》，成都：巴蜀书社，1986年；牟宗三：《心体与性体》，上海：上海古籍出版社，1999年；刘述先：《朱子哲学思想的发展与完成》，台北：学生书局，1982年初版，1995年增订三版；陈来：《朱子哲学研究》（修订版），上海：华东师范大学出版社，2000年；蒙培元：《中国心性论》，台北：学生书局，1990年；金春峰：《朱熹哲学思想》，台北：东大图书公司，1998年。

^[2] 所谓交叉，盖指在心为认知心这一点上并无分歧；所谓争论，主要集中在“心即气”这一点上。参见陈来：《朱子哲学中“心”的概念》，原载《国学研究》第四卷，北京：北京大学出版社，1996年，后收入氏著：《中国近世思想史研究》，北京：商务印书馆，2003年。李明辉：《朱子论恶之根源》，载钟彩钧主编：《国

际朱子学会议论文集》，台北：“中央研究院”中国文哲研究所筹备处，1993年；李明辉：《朱子对“道心”“人心”的诠释》（上），载《鹅湖月刊》第三十三卷第3期，台北：财团法人东方人文学术研究基金会，2007年。

[3] 参见朱熹：《观心说》，《朱子文集》卷六十七，《朱子全书》第二十三册，第3278—3279页。按，“以心观心”乃是胡安国传于胡宏的一个重要观点，参见朱熹：《胡子知言疑义》，《文集》卷七十三，《朱子全书》第二十四册，第3559页。另据其于乾道八年（1172）与吴翌的书信中所说，湖湘学的“以心观心”说甚至有可能导致一心裂而为三之弊，参见《文集》卷四十二《答吴晦叔》第六书，《朱子全书》第二十二册，第1910—1911页。朱熹的立场则是：“存者，此心之存也；亡者，此心之亡也。非操舍存亡之外别有心之本体也。”（《文集》卷四十七《答吕子约》第十书，《朱子全书》第二十二册，第2183页）

[4] 《语类》卷五，第94页。

[5] 按，“心统性情”之“统”字，朱熹又解作“统摄”“管摄”，见《语类》卷五，第94页。

[6] 《语类》卷五，第94页。

[7] 《语类》卷五，第94页。

[8] 《语类》卷五，第89页。

[9] 《语类》卷五，第94页。按，“体统”似应作“统体”。

[10] 《文集》卷五十八《答陈器之·问玉山讲义》，《朱子全书》第二十三册，第2778页。按，朱熹在信中又说：“所谓浑然全体，无声臭之可言、无形象之可见，何以知其粲然有条如此？盖是理之可验，乃依然就他发处验得。”（同上书，第2779页）这段话表明朱熹所以说“浑然全体”，盖就太极之“无声臭”“无形象”之角度立论，但这并不等于说太极为“无”。

[11] 《太极图说解》，见《周敦颐集》卷一，第6页。

[12] 《语类》卷一，第4页。按，台湾学者刘原池根据朱熹的这句话，判断朱熹主张“心体就是理、就是性”，心之所以成为主宰，“主要是从本体论存在的意义上说的”，参见其作：《朱熹对张载“心统性情”说的开展》，载台湾辅仁大学：《哲学与文化》第三十二卷第7期，2005年，第36页。这一看法未免有误。在我看来，心体绝不能是理，心之主宰义也不是从本体论意义上说的。

[13] 《语类》卷五，第91页。

[\[14\]](#) 如：“舍心无以见性。”（《语类》卷五，第96页）按，“见”读如字，意谓“现”。不过，朱熹又说“舍性无以见心”（同上）。可见，心性互见其实是朱熹的心性为“一而二，二而一”之关系的另一种表述。严格来说，这是一种心性结构论，而不是心以呈性的观点。

[\[15\]](#) “按照朱子的想法，心是中性的。……在朱子的理论系统中，并无‘心即理’之‘本心’义，心只是虚灵，必须通过格物的工夫，才能知理。”（杨祖汉：《中庸义理疏解》，台北：鹅湖出版社，1983年，第258页）

[\[16\]](#) 《语类》卷五，第88页。按，此条下附李方子（字公晦）录云：“性本是无，却是实理。心似乎有影象，然其体却虚。”（同上）

[\[17\]](#) 《大学章句》，《四书章句集注》，第3页。

[\[18\]](#) 《中庸章句序》，《四书章句集注》，第14页。

[\[19\]](#) 参见陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台北：学生书局，1992年修订版，第70页。

[\[20\]](#) 《语类》卷五，第87页。

[\[21\]](#) 关于朱熹“心之本体”的考察，参见陈来：《朱子哲学研究》，第236页。

[\[22\]](#) 《语类》卷十四，第265—266页。

[\[23\]](#) 参见《大学或问》下，《四书或问》，第24页。

[\[24\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第30页。按，绍熙辛亥（1191），朱熹在给黄子耕的书信中讨论了这段文字，将末句修改为“此心之体用所以常得其正，而能为一身之主也”，其意更为通畅，见《文集》卷五十一《答黄子耕》第七书，《朱子全书》第二十二册，第2379页。又，此信的年代考证，见陈来《朱子哲学研究》，第217页。

[\[25\]](#) 《语类》卷十八，第404页。按，此条为叶贺孙于绍熙二年（1191）以后所录。

[\[26\]](#) 《四书章句集注》，第349页。

[\[27\]](#) 乾道七年（1171）朱熹作《尽心说》，谓：“天大无外，而性禀其全，故人之本心，其体廓然，亦无限量。”（《文集》卷六十七，《朱子全书》第二十三册，第3273页）按，“心无限量”，原为伊川语，意指知觉意识具有无所不至的特殊

功能，而不是说心之本身具有“无限性”之特征，参见《遗书》卷十八，《二程集》，第204页。朱熹说“心无限量”，其意亦同。

[\[28\]](#) 绍熙五年甲寅（1194）所闻。

[\[29\]](#) 《语类》卷五，第87页。

[\[30\]](#) 参见陈来：《朱子哲学研究》第十章“心说之辩”。

[\[31\]](#) 《语类》卷五，第86页。

[\[32\]](#) 按，这是朱熹己丑之悟以后的一贯观点，在此之前，朱熹受湖湘学的思想影响，尚持性为未发，心为已发的观点。

[\[33\]](#) 《语类》卷十七，第382页。

[\[34\]](#) 《语类》卷五，第88页。

[\[35\]](#) 《语类》卷十四，第260页。

[\[36\]](#) 《语类》卷十四，第265页。按，所引《大学注》二句不见今本《大学章句》，当是“虚灵不昧，以具众理而应万事者也”一句的旧注。依此旧注，“其体虚灵而不昧”的“其体”是指“明德”而言。

[\[37\]](#) 《语类》卷十四，第261页。

[\[38\]](#) “明明德”的第一个“明”字作工夫解，这是朱熹的一个重要观点，如：“‘明明德’，明只是提撕也。”（《语类》卷十四，第261页）当然这里的“提撕”义又不同于象山的“发明本心”的“发明”义，依朱子，“明之”工夫应当包括“致知、格物、诚意、正心、修身”，“五者不可阙一，若阙一，则德有所不明”（同上书，第265页）。

[\[39\]](#) 《朱子文集续集》卷十《答李孝述继善问目》，《朱子全书》第二十五册，第4818页。

[\[40\]](#) 《四书或问》，第12页。

[\[41\]](#) 《语类》卷五，第89页。

[\[42\]](#) 《语类》卷十四，第265页。

[\[43\]](#) 《语类》卷十八，第408页。按，汤泳录为乙卯所闻。

[\[44\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第24页。

[45] 按，“心与理一”，查《语类》，不一而足，其意大致有二：一是指“理在心中”，心理本来贯通；一是指功夫熟后之境界，如：“惟学之久，则心与理一。”（《语类》卷二十，第446页）而朱熹更为强调的显然是后者，他指出：“虽说心与理一，不察乎气禀物欲之私，是见得不真，故有此病。《大学》所以贵格物也。”（《语类》卷一二六，第3016页）可见，他把《大学》“格物”工夫看作是“心与理一”之实现的前提条件。至于格物工夫是否真能通向“心与理一”，则是朱熹义理系统之外的评价问题，在此不赘。

[46] 《语类》卷五，第85页。按，甘节所闻在癸丑（1193）以后。

[47] 《语类》卷五，第85页；《语类》卷三十一，第784页；《语类》卷七十八，第2009、2010、2013页等。

[48] 如“心，主宰之谓也”（《语类》卷五，第94页）；“心有主宰之义”（同上书，第89页）；“动处是情，主宰是心”（同上）。

[49] 原文为：“言主宰，则混然体统自在其中。心统摄性情，非优侗与性情为一物而不分别也。”（《语类》卷五，第94页）

[50] 见《语类》卷五：“所觉者，心之理也；能觉者，气之灵也。”（第85页）又：“所知觉者是理。理不离知觉，知觉不离理。”（同上）

[51] 《文集》卷四十八《答吕子约》第十书，《朱子全书》第二十二册，第2221页。

[52] 《遗书》卷二十一下，《二程集》，第274页。

[53] 《语类》卷九十五，第2440页。

[54] 《语类》卷九十五，第2440页。按，此段为杨方录，在乾道六年（1170）。

[55] 《遗书》卷二十一下，《二程集》，第276页。

[56] 《语类》卷二十，第464页。

[57] 《语类》卷二十六，第644页。

[58] 《语类》卷五，第89页。

[59] 《语类》卷五，第88页。

[60] 《语类》卷五，第86页。

[61] 《语类》卷五，第92页；《语类》卷十五，第306页。

[\[62\]](#) 《遗书》卷十八，《二程集》，第204页。

[\[63\]](#) 《遗书》卷十八，《二程集》，第204页。

[\[64\]](#) 《遗书》卷十八，《二程集》，第204页。按，此段末尾原有一行小注：“在义为理，疑是在物为理。”

[\[65\]](#) 《语类》卷九十五，第2438页。

[\[66\]](#) 《文集》卷四十五《答游诚之》第三书，《朱子全书》第二十二册，第2062页。

[\[67\]](#) “固是本心元无不善，谁教你而今却不善了！今人外面做许多不善，却只说我本心之善自在，如何得！”（《语类》卷五，第89页）

[\[68\]](#) 《语类》卷九十五，第2438页。

[\[69\]](#) 《语类》卷五，第90页。

[\[70\]](#) 《文集》卷七十七，《朱子全书》第二十四册，第3709页。

[\[71\]](#) 以上所引《仁说》，均见《文集》卷六十七，《朱子全书》第二十三册，第3279—3280页。

[\[72\]](#) 以上三条分别见《论语集注》之《学而》《颜渊》《雍也》。

[\[73\]](#) 《语类》卷九十五，第2439页；《语类》卷三十四，第866页；《语类》卷三十一，第781页；《语类》卷六十一，第1459页。

[\[74\]](#) 《语类》卷五十九，第1405、1406页。

[\[75\]](#) 《语类》卷六十一，第1459、1460页。

[\[76\]](#) 按，此说见《文集》卷四十《答何叔京》第二十九书，《朱子全书》第二十二册，第1839页。

[\[77\]](#) 《文集》卷四十《答何叔京》第三十书，《朱子全书》第二十二册，第1841页。按，此书作于乾道八年，见陈来：《朱子书信编年考证》，第97页。

[\[78\]](#) 《四书章句集注》，第367页。

[\[79\]](#) 《四书章句集注》，第333页。

[\[80\]](#) 为伊川语，“心譬如谷种，生之性便是仁也”（《遗书》卷十八，第184页）。朱熹对此有一个解释，颇能反映朱熹论心的立场，其曰：“心性以谷种论，则包裹底是心；有稂种，有粳种，随那种发出不同，这便是性。心是个发出底，池本

作：‘心似个没思量底。’他只会生。”（《语类》卷九十五，第2438页）这是说，性是种子，心只是包裹种子的一层外壳。这个说法如同“‘心’字只一个字母”一样，心不是一个价值的存在。

[\[81\]](#) 《四书章句集注》，第6—7页。

[\[82\]](#) 楠本正继：《全体大用の思想》，载《楠本正继先生中国哲学研究》，东京：国士馆大学附属图书馆，1975年，第355页。

[\[83\]](#) 《文集》卷三十二《答张钦夫》，《朱子全书》第二十一册，第1419页。

[\[84\]](#) 以上分别见《语类》卷一一八，第2857页；《语类》卷十五，第297页；《语类》卷十五，第291页。

[\[85\]](#) 《语类》卷五，第84页。

[\[86\]](#) 《语类》卷五，第84页。

[\[87\]](#) 《语类》卷十四，第252页。

[\[88\]](#) 如：“尽其心者，由知其性也。先知得性之理，然后明得此心。知性犹物格，尽心犹知至。”（《语类》卷六十，第1422页）“某前以孟子‘尽心’为如《大学》‘知至’，今思之，恐当作意诚说。盖孟子当时特地说个‘尽心’，煞须用功。所谓尽心者，言心之所存，更无一毫不尽。”（同上书，第1424页）

[\[89\]](#) 如《观心说》释“尽心”，则曰：“若尽心云者，则格物穷理，廓然贯通，而有以极夫心之所具之理也。”竭力反对“以心尽心，以心存心，如两物之相持而不相舍哉！”（《文集》卷六十七，《朱子全书》第二十三册，第3278、3279页）可见，尽心工夫必须落实在格物穷理上讲。

[\[90\]](#) 参见李明辉：《朱子论恶之根源》，载《国际朱子学会议论文集》，第576页。

[\[91\]](#) 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第311页。

[\[92\]](#) 《文集》卷六十七《观心说》，《朱子全书》第二十三册，第3278页。

[\[93\]](#) 如：“道心则是义理之心，可以为人心之主宰，而人心据以为准者也。……故当使人心每听道心之区处，方可。”（《语类》卷六十二，第1488页）尽管朱熹竭力声辩“然此又非有两心也，只是义理、人欲之辨尔”（同上），但是既然

用主宰、准则、听命等词语来指定两者之关系，则难逃人有二心之讥。按，又见《中庸章句序》，《四书章句集注》，第14页。

[\[94\]](#) 《语类》卷十七，第376—377页；《语类》卷十二，第205页。

[\[95\]](#) 《文集》卷六十七《观心说》，《朱子全书》第二十三册，第3278页。

[\[96\]](#) 原文为：“人心须要定，使佗思时方思乃是。今人都由心。‘曰：‘心谁使之？’曰：‘以心使心则可，人心自由便放去也。’”（《河南程氏遗书》卷十八，《二程集》，第203页）

[\[97\]](#) 《语类》卷九十六，第2471页。

[\[98\]](#) 《语类》卷三十四，第901页。

[\[99\]](#) 《语类》卷五十三，第1285页。

[\[100\]](#) 《语类》卷五十三，第1286页。

[\[101\]](#) 参见《语类》卷五十三，第1297页。

[\[102\]](#) 《王阳明全集》卷七《大学古本序》，上海：上海古籍出版社，1991年，第242页。

[\[103\]](#) 《语类》卷十四，第255页。

[\[104\]](#) 《语类》卷十五，第298页。

[\[105\]](#) 《语类》卷十五，第299页。

[\[106\]](#) 以上均见《语类》卷十二，第210、211页。

[\[107\]](#) 《文集》卷三十二《答张钦夫》第十八书，《朱子全书》第二十一册，第1419页。按，此书作于己丑（1169）。

[\[108\]](#) 《文集》卷五十九《答方子实》，《朱子全书》第二十三册，第2820页。

[\[109\]](#) 《语类》卷十二，第210页。

[\[110\]](#) 徐复观曾指出作为中国文化之根源的“心”，其作用须由工夫而见，而且“心的作用一定是实践的”（《心的文化》，载徐复观：《中国思想史论集》，第216—217页）。

[\[111\]](#) 例如，吕祖俭、石子重、何镐等均有《心说》之作。

[\[112\]](#) 束景南认为朱熹《观心说》即为“心说”之辩的总结性文字，指出该文确立了其“一套心说体系”（束景南：《朱子大全》，福州：福建教育出版社，1992年，第294—295页）。此说似言过其实。束氏《朱熹年谱长编》“淳熙元年”条，以《文集》卷四十七《答吕子约》第十一书“近作一文字，正述此意”之说为据，以为“近作一文字”正指《观心说》（上海：华东师范大学出版社，2001年，第519页）。陈来认为《观心说》作于乾道七年（1171），但未明示证据，唯云“由观过之辨所引发，朱子又作《观心说》及《尽心说》”（《朱子哲学研究》，第182页）。其在《朱子书信编年考证》“乾道七年”条，仅列《尽心说》而未及《观心说》。笔者于《观心说》的确切撰述年代并无详考，然曾以“观心”为关键词，查找了《朱子文集》（北京书同文数字化技术有限公司《四部丛刊》电子版）及《朱子语类》（南开大学多媒体中心整编的电子版），结果令人吃惊，《朱子语类》仅见一例，即卷一〇〇引邵雍“以性观心”语，非朱熹之言；在《朱子文集》中，除《观心说》篇名以外，共有九例，四例为诗作，且不论，其余五例出现在书信之中，即卷四十七《答黄商伯》引黄商伯语，卷六十七《观心说》二例（一为佛教语，一为胡宏语），卷七十三《知言疑义》引胡宏语二例。结论是：朱熹自己正面阐述“观心”者竟无一例。再看《观心说》劈头一句：“或问：佛者有观心之说，然乎？”可见，该文乃为辟佛而作，全文并未出现朱熹自己正面使用“观心”之例，唯见“以心观物”“本心穷理”，意同“以心观众理”（《语类》卷七十八，第1983页）等说，但与“观心”迥异。钱穆指出《观心说》之主旨在于“驳斥佛家，此即当时流行识心说之所由来也”（《朱子新学案》上册，第532页）。所谓“识心说”盖指湖湘学的观点。总之，《观心说》虽为朱熹的重要文字，其中明确了心为“主乎身”“具之理”（但没有“应万事”之说）、“心则一也”等重要观点，但却不宜说此篇即是朱熹之“心说”，而“观心”更非朱熹之重要立论。

四

敬只是此心自做主宰处

关于朱子“敬论”的几个问题

引言

如所周知，在宋明理学史上，自北宋程颐提出“涵养须用敬，进学则在致知”^[1]以来，经南宋朱熹的阐扬发挥，主敬与致知构成了缺一不可、互相为用的一套工夫论体系。就朱熹哲学而言，主敬思想无疑是其整个理论系统中的重要组成部分。

然而，就当今中文世界有关朱熹哲学的研究来看，却有不少重量级的经典论著对朱熹之“敬论”竟然未加重视或论之甚略，这里我们仅举三例，例如牟宗三《心体与性体》^[2]第三册为朱熹专论，其中就看不到有关朱熹“敬论”思想的章节安排，只是在讨论朱熹心论问题时顺便涉及且有严厉之批评；刘述先《朱子哲学思想的发展与完成》^[3]一书有专章论其心而无专章论其敬；陈来《朱子哲学研究》^[4]也没有安排章节来专论朱熹敬说，只是在后来撰述的《宋明理学》^[5]这部教材中对此有概括性的论述。^[6]

最近台湾学者杨祖汉发表了《从朱子的“敬”论看朱子思想的归属》^[7]一文，打破了以往略于朱熹主敬思想之讨论的局面，而以“敬的形态”来为朱熹思想定位，^[8]指出朱熹之言敬是由敬“契入本心”，而恭敬亦是“道德心本有之内容”，^[9]故可说朱熹的主敬思想“确立了儒家重恭敬这一义理形态，彰明了恭敬之心之道德涵义”。^[10]依杨

文，如此理解朱熹思想之形态，庶可对朱熹的心性论、工夫论有更妥当的整体理解，“不会将朱子学归于意志的他律的形态，以其言持敬，只是空头的涵养，也不会忽略朱子重礼文的部分”。^[11]不用说，对朱子学的这一同情之了解难能可贵，不唯与牟宗三判朱熹为“别子”异趣，更可启发吾人以朱熹敬论为切入点来重新省思朱子学的思想特质及其相关理论问题。不过，以笔者之见，若依事实判断而言，朱熹思想固然重视主敬以涵养心性，然其工夫理论亦重格物穷理，更重要的是，若从理论判断的角度看，朱熹之敬论何以能使良心呈现出来，也就是主敬工夫的依据问题依然存在。正如杨文所言，正是这一点“值得深入研究”。^[12]而这也是本文所要探讨的主要问题之一。

事实上，朱熹的敬论与其心论、性论有十分密切的理论关联。正如朱熹己丑之悟（1169）所表明的那样，朱熹之所以归宗于二程主敬，乃是缘自其对“心为已发”“性为未发”之心性问题的最终解决。笔者最近撰文指出，由于朱熹之论心始终将视野限于工夫论领域而缺乏本体论的关怀，故其心论详密有余而意欠圆融。尽管从儒学传统看，孟子所言“学问之道无他，求其放心而已”可谓是儒学即工夫而言心的一句至理名言，宋明理学家也几乎无不奉为圭臬，由此以观朱熹所言“心是做工夫处”这一心论观点亦应是儒学的一种理论形态。然而，朱熹之心论何以成立，则需要与其敬论思想合以观之始能获得充分之了解，因为在朱熹的理论构造中，“心是做工夫处”也只有在其“敬义夹持”的“居敬”理论中才能落实。^[13]反过来说，若要真正理解朱熹的心性论，亦须对其主敬思想的理论构造有一相应的了解。这便是继拙文之后，进而探讨朱熹敬论的一个缘起。

本文的任务分三步走，首先从概念史的角度来探讨朱熹敬论的问题之由来；其次从文献学的角度，对朱熹敬论的几个重要方面做一番

梳理；最后对其敬论所存在的问题提出几点思考，以就正于学界。

一、问题由来：秦汉以来无人识“敬”字

朱熹对程颐评价之高，这是众所周知的，例如他认为程颐的“性即理”揭示了“颠扑不破”的普世真理，[\[14\]](#)而且是“自孔孟后，无人见得到此。亦是自古无人敢如此道”[\[15\]](#)的。事实上，朱熹对程颐的称赞还不止于此，他认为程颐的主敬思想也同样是对儒学的一大贡献，甚至是孔子以后、秦汉以来的一大发明，他说：

圣人言语，当初未曾关聚，如说“出门如见大宾，使民如承大祭”等类，皆是敬之目。到程子始关聚说出一个“敬”来教人。

自秦汉以来，诸儒皆不识这“敬”字，直至程子方说得亲切，学者知所用力。

程先生所以有功于后学者，最是“敬”之一字有力。[\[16\]](#)

不用说，我们可以从这种赞美声中读取朱熹自身的思想倾向：这被程子“关聚说出”的、“说得亲切”的、“有功于后学”的“敬”之一字无疑也正是朱熹所取的一个思想立场。不过，“秦汉以来，诸儒皆不识这‘敬’字”之说，实有振聋发聩之效，意思是说，“敬论”思想无疑是二程道学的一大发明。

朱子曾对宋代道学以来的“敬论”历史及其内涵之演变有一个概要性的总结：

然则所谓敬者，又若何而用力耶？曰：程子于此，尝以“主一无适”言之矣，尝以“整齐严肃”言之矣。至其门人谢氏之说，则又

有所谓“常惺惺法”者焉。尹氏之说，则又有所谓“其心收敛不容一物”者焉。观是数说，足以见其用力之方矣。[\[17\]](#)

这是将程颐的“主一无适”“整齐严肃”与程门弟子谢良佐的“常惺惺法”（《上蔡语录》卷中）以及尹焞的“其心收敛不容一物”（《和靖尹先生文集》卷八《师说附录》）作为理学主敬思想的四大要点，这个说法在《朱子语类》也到处可见，[\[18\]](#)可谓是朱熹对主敬问题的一个基本认识，也是程颐之后朱熹之前，理学之论主敬的主要脉络。

质言之，“主一无适”是就心上做工夫，保持意识的高度集中而不走失；“整齐严肃”则是就外貌上做工夫，要求仪容整齐、举止端庄；“常惺惺法”则是“心不昏昧之谓”，[\[19\]](#)常令此心保持唤醒而不间断的状态，重在“唤醒”而令此心不间断；“其心收敛不容一物”则是“心主这一事，不为他事所乱”[\[20\]](#)之意，重在“收敛”而令此心为主。显然，除了“整齐严肃”是就外貌仪容而言以外，其余三种工夫均与内心有关，故可归为一类。至于外貌与内心的关系，依程颐，又可叫作外与中的关系，如其《四箴·视箴》所言“制之于外，以安其内”，强调通过“制外”——外部的整齐严肃，以通向“安内”——内心的安定宁静。然而“制外”与“安内”又是互为连贯的，程颐《四箴序》指出“由乎中而应乎外，制于外所以养其中也”，便是对“主一无适”与“整齐严肃”这套主敬工夫之关系的恰当说明。要之，“制外”和“养中”均属“涵养”工夫，故结论可以说：“敬只是涵养一事。”[\[21\]](#)

不过，这里的“内外”只具相对意义而不能截然两分，因为事实上，若从程颐的另一重要命题“敬义夹持”的角度看，相对于“义外”而言，“直内”的敬字工夫便“只是内”，[\[22\]](#)即意谓敬是一种内在工夫。程颐说：

君子主敬以直其内，守义以方其外。敬立而内直，义形而外方。义形于外，非在外也。敬义既立，其德盛矣，不期大而大矣，德不孤也。[\[23\]](#)

可见，敬是一种“内”的工夫，“方其外”的“义外”工夫最终也取决于“直其内”，所以说“义形于外，非在外也”。程颐虽然注重“整齐严肃”作为主敬工夫的入手处，强调从外貌上做工夫的基础性意义，但在他的问题意识中，不论是端正容貌还是集中意识，都最终指向“直内”的内心工夫。甚至可以说，程颐之所以极力倡导主敬工夫论，其问题意识就在于如何安定人心。

例如程颐指出：

人心作主不定，正如一个翻车，流转动摇，无须臾停，所感万端。又如悬镜空中，无物不入其中，有甚定形？不学则却都不察，及有所学，便觉察得是为害。著一个意思，则与人成就得个甚好见识？心若不做一个主，怎生奈何？张天祺昔常言：“自约数年，自上著床，便不得思量事。”不思量事后，须强把佗这心来制缚，亦须寄寓在一个形象，皆非自然。君实自谓“吾得术矣，只管念个中字”，此则又为中系缚。且中字亦何形象？若愚夫不思虑，冥然无知，此又过与不及之分也。有人胸中常若有两人焉，欲为善，如有恶以为之间；欲为不善，又若有羞恶之心者。本无二人，此正交战之验也。持其志，便气不能乱，此大可验。要之，圣贤必不害心疾，其它疾却未可知。佗藏府，只为元不曾养，养之却在修养家。[\[24\]](#)

程颐以“翻车”来比喻“人心作主不定”的各种现象，如“流转动摇，无须臾停，所感万端”等；又以“悬镜”为喻，指出人心作主就好比“悬镜空

中”，万物自来而又无一定之形状可以把捉（“有甚定形”），因此重要的是，人心作主而又不能“著一个意思”。他所列举的张天祺“不思量”和司马光“念中”的事例则从一个侧面表明，寻求心定乃是当时的一个普遍问题。

不过在程颐看来，张天祺和司马光在寻求心定的问题上犯了“著一个意思”的根本错误，具体表现为“寄寓在一个形象”——亦即追求某种“定形”，而这个错误的本质在于二心“交战”（“本无二人”的二人，意谓二心）、“皆非自然”。须指出，这里“交战”一词生动地揭示了“人心作主不定”的所有症结之所在——程颐所说的“心疾”，而且是所有疾病中最为根本的疾病，所以说尧舜等圣贤或许也有其他疾病，但却不会有“心疾”，反过来说，正是因为没有“心疾”，所以尧舜才得以成为尧舜。针对常人的“心疾”，程颐提出的对治方法则是孟子的“持志养气”说，以为这是从根本上克服“心疾”的良方，因为“持其志便气不能乱”。事实上，程颐是以孟子的“持志养气”作为主敬思想的理论支持，关于这一点，这里也就不必深究了。

毫无疑问，以上这段叙述所揭示的“人心作主不定”的问题，其实也就是如何解决“心疾”的问题，程颐所得出的结论既不是张天祺的“不思量”，也不是司马光以“中”定心，而是以主敬来对治“心疾”，因为主敬才是解决“心主不定”的根本方法，换言之，程颐在工夫论上强调的主敬工夫所要应对的问题就是人心如何做主以及如何克服二心交战的问题。事实上，就宋代以来的理学思潮来看，这个问题具有一定的普遍性。我们不妨来看两段程颐的语录：

学者先务，固在心志。有谓欲屏去闻见知思，则是“绝圣弃智”。有欲屏去思虑，患其纷乱，则是须坐禅入定。如明鉴在此，

万物毕照，是鉴之常，难为使之不照。人心不能不交感万物，亦难为使之不思虑。若欲免此，唯是心有主。如何为主？敬而已矣。有主则虚，虚谓邪不能入。无主则实，实谓物来夺之。今夫瓶罍，有水实内，则虽江海之浸，无所能入，安得不虚？无水于内，则停注之水，不可胜注，安得不实？大凡人心，不可二用，用于一事，则他事更不能入者，事为之主也。事为之主，尚无思虑纷扰之患，若主于敬，又焉有此患乎？所谓敬者，主一之谓敬。所谓一者，无适之谓一。且欲涵泳主一之义，一则无二三矣。[\[25\]](#)

人多思虑不能自宁，只是做他心主不定。要作得心主定，惟是止于事，为人君止于仁之类。如舜之诛四凶，四凶已作恶，舜从而诛之，舜何与焉？人不止于事，只是揽他事，不能使物各付物。物各付物，则是役物。为物所役，则是役于物。有物必有则，须是止于事。[\[26\]](#)

可以说，以上两段语录集中反映了程颐主敬思想的问题意识，程颐所欲解决的根本问题无疑在于人心做主这一点。以下，我们对这两段语录略做解释。

在第一段，程颐明确指出“学者先务固在心志”，重要的是，若要使不得不交感、不得不思虑的人心安定下来，“唯是心有主”。那么“如何为主”呢？答案只有一个：“敬而已矣。”为什么呢？程颐指出：“有主则虚，虚谓邪不能入；无主则实，实谓物来夺之。”这是以虚实来做一个比喻，人心之虚，故能应万事，人心若实（如心中若有一物），则人心已然有种种阻塞，便不能“作主”；程颐进而指出：“事为之主，尚无思虑纷扰之患，若主于敬，又焉有此患乎？”这是说，“止于事”是

使人心做主的一个条件，况且使人心“主于敬”，则更无“思虑纷扰之患”。^[27]那么，究竟如何做到“主敬”呢？程颐提出了一个命题式的答案：“主一之谓敬”“无适之谓一”；“须是直内，乃是主一之义”。这是将“主一无适”和“直内方外”结合起来——用程颐的另一种说法，亦即敬义夹持的方法，做到内外交互使用、合作并进，便是主敬工夫的全部内容。这样一种主敬工夫，在程颐看来，就是“涵养”工夫，其下手处不能脱离“事”（如“不敢欺、不敢慢，尚不愧于屋漏，皆是敬之事也”），其最终目标则是“自然天理明”。

在第二段，程颐以舜诛四凶为例，一方面强调了人心做主须落实在“事”上，即所谓“止于事”，同时又强调“止于事”必须按照“有物必有则”的原则顺而从之，而不能强“揽他事”，他以“物各付物”而不为物“所役”作为定心的重要方法，告诉人们实现“作得心主”的关键在于“止于事”而又不为“事”所扰乱。在这里程颐虽然没有提到“主敬”，然而事实上若要做到“作得心主”，唯有从敬入手，这就是程颐通过对主敬内涵的阐发而欲再三强调的由敬定心、心要做主的思想。合而言之，以上这套说法，既是程颐对其主敬思想的完整解释，同时也是程颐何以极力主张主敬工夫的思想缘由。

那么，对于自觉继承了程颐主敬思想的朱熹来说，他强调主敬的问题意识究竟何在呢？

二、敬只是此心自做主宰处

朱熹之言敬，不胜枚举，所涉义理极为繁复。不过他在《大学或问》一上来讲到大学与小学之分的问题时，就对“敬”字工夫在儒学体系中的重要性表明了一个基本的看法：

盖吾闻之，敬之一字，圣学所以成始而成终者也。为小学者，不由乎此，固无以涵养本原，而谨夫洒扫应对进退之节，与夫六艺之教。为大学者，不由乎此，亦无以开发聪明，进德修业，而致夫明德新民之功也。是以程子发明格物之道，而必以是为说焉。不幸过时而后学者，诚能用力于此，以进乎大，而不害兼补乎其小，则其所以进者，将不患于无本而不能以自达矣。其或摧颓已甚，而不足以有所兼，则其所以固其肌肤之会、筋骸之束，而养其良知良能之本者，亦可以得之于此，而不患其失之于前也。……若徒归咎于既往，而所以补之于后者，又不能以自力，则吾见其格勤苦日有甚焉，而身心颠倒，眩瞶迷惑，终无以为致知力行之地矣，况欲有以及乎天下国家也哉！^[28]

在这段叙述中，朱熹首先将“敬之一字”定位为儒家圣学“成始成终”之工夫，继而论述了此一工夫可由小学阶段的“涵养本原”而进之于大学阶段的“进德修业”，最终实现“明德新民”“治国平天下”这一儒家终极理想。须指出的是，这里虽将主敬比作小学工夫，但并不意味着主敬只是针对十五岁之前的小学之工夫而言，其方法也不仅仅是“洒扫应对进退”三项工夫或“礼乐射御书数”六艺而已；^[29]朱熹之用意在于强调这样一个观点：大学虽是针对十五岁之后的“大人”而言，但“大学之道”则是一以贯之的，也必然表现在小学工夫的过程当中，这就是“敬之一

字”。所以朱熹的意思并不是说，先在小学阶段做一番“涵养本原”的主敬工夫，然后在大学阶段才能进之于格物工夫，事实上，在大学阶段何尝不需要主敬？所以程子在讲格物的同时，也必然讲主敬。朱熹最后指出，如果我们只是把主敬看作是以往的小学阶段之工夫，以为当今做大学工夫已经无法弥补而只能放弃主敬，那么就必将导致“身心颠倒，眩瞶迷惑”，根本不能有进于“致知力行”，更谈不上去实现“治国平天下”。要之，朱熹在这里阐述的核心思想是：“敬之一字”是贯穿小学和大学的根本工夫。

既然主敬是贯穿小学与大学的“涵养本原”之根本工夫，那么具体地说，主敬又主要是一种什么样的工夫呢？显然，虽说主敬贯穿于“洒扫应对”及“致知力行”，但主敬又不能简单地等同于“洒扫应对”或“致知力行”。同样，虽说涵养本原之主敬含有“养其良知良能之本”的涵义，但“敬之一字”本身也不能简单地等同于“良知良能”。其实在我们看来，若以一言以蔽之，则可说“敬只是此心自做主宰处”^[30]乃是朱熹之敬论最为重要的核心观点。

对照以上程颐言敬重在心要做主、以心为主的观点，可以说朱熹之论敬同样重在心做主宰这一点上，只是朱熹更为突出强调“自做主宰”，也就是我们在上面所提到的心的“自存”义、“自省”义。接下来，我们就要思考两个问题：一是朱熹为什么强调此心自做主宰？一是敬又如何才能使此心自做主宰？在本节中，我们首先来考察第一个“为什么”的问题，亦即朱熹之论敬的思想缘由、问题意识究竟何在，至于第二个“怎么做”的问题，则有待以下各节来展开讨论。

如所周知，朱熹的两次“中和”之悟，均与心性问题的有关，特别是标志着朱熹思想最终确立的第二次己丑之悟，不唯从根本上解决了心

性的名义问题——即如何从哲学上来定义心性关系，更为重要的是，朱熹确立了以“敬”为“日用本领工夫”的思想——居敬工夫。向来讨论朱熹“中和”之悟，较多关注朱熹由“心为已发，性为未发”转向“性为未发，情为已发”而心贯未发已发的心性名义问题之解决，并以此作为朱熹最终建立心性情三分构架之理论的标志。当然，这一分析有诸多朱熹文献可以提供支持，无疑有充分的说服力。

然而，就在己丑之悟以后，朱熹自己是怎么说的呢？他在己丑之悟以后的第一时间，给湖南学者发出的那封著名的《与湖南诸公论中和第一书》中这样说道：“……乃知前日之说非惟心、性之名命之不当，而日用功夫全无本领，盖所失者不但文义之间而已。”在这里，朱熹无疑表明以往在心性名义问题上的“所失”虽大犹小，而在日用本领工夫问题上的“所失”虽小犹大。这里的关键在于如何理解朱熹所谓的“日用功夫全无本领”，现在我们就来读一读《与湖南诸公论中和第一书》：

《中庸》未发、已发之义，前此认得此心流行之体，又因“程子凡言心者，皆指已发而言”，遂目心为已发、性为未发。然观程子之书，多所不合，因复思之，乃知前日之说，非惟心、性之名命之不当，而日用功夫全无本领，盖所失者不但文义之间而已。

按《文集》《遗书》诸说，似皆以思虑未萌，事物未至之时，为喜怒哀乐之未发。当此之时，即是此心寂然不动之体，而天命之性，当体具焉。以其无过不及，不偏不倚，故谓之中。及其感而遂通天下之故，则喜怒哀乐之性发焉，而心之用可见。以其无不中节，无所乖戾，故谓之合。此则人心之正，而情性之德然也。

然未发之前不可寻觅，已觉之后不容安排，但平日庄敬涵养之功至，而无人欲之私以乱之，则其未发也，镜明水止，而其发也，无不中节矣。此是日用本领工夫。至于随事省察，即物推明，亦必以是为本。而于已发之际观之，则其具于未发之前者，固可默识。

故程子之答苏季明，反复论辨，极于详密，而卒之不过以敬为言。又曰：“敬而无失，即所以中。”又曰：“人道莫如敬，未有致知而不在敬者。”又曰：“涵养须是敬，进学则在致知。”盖为此也。向来讲论思索，直以心为已发，而日用工夫，亦止以察识端倪为最初下手处，以故缺却平日涵养一段工夫。使人胸中扰扰，无深潜纯一之味，而其发之言语事为之间，亦常急迫浮露，无复雍容深厚之风。盖所见一差，其害乃至于此，不可以不审也……

[\[31\]](#)

此函颇长，然其要点无非有二：一是朱熹反省了“以心为已发”这一心性名义上的错误，导致平常一味就已发之后着手做“察识端倪”的工夫而“欠缺平日涵养一段工夫”；一是朱熹明确了“平日庄敬涵养”才是“日用本领工夫”。他引用三段程子有关“敬”的语录，以强调程子的为学宗旨“不过以敬为言”，这也就意味着朱熹自己的主敬思想的确立。

当然，从思想史的角度看，这封书信所透露出来的思想内涵是十分丰富的，其中令人关注的是相对于“平日涵养”而言的“察识端倪”。不用说，于宋代思想之史实稍熟悉者便可知这是指以胡宏为首的湖湘学派的标志性观点：先察识后涵养。朱熹的己丑之悟正标志着他从湖湘学的先察识后涵养这一工夫论思想的阴影中摆脱了出来，确立了以敬来贯穿先后、上下、动静以及未发已发的工夫论立场。然而，从理

论上看，先察识后涵养的主张又究竟错在哪里呢？也就是问，朱熹对湖湘学的批评与其主敬思想的确立又有何理论上的必然关联呢？

我们知道，其实胡宏所谓的“察识”工夫也就是“识心”工夫，因为察识的对象就是已发之心，若已发之心为良心则存而养之，若已发之心为人欲则制而去之，可见察识工夫的理论预设是“心为已发”，由于“此心在人，其发见之端不同”，因此工夫的关键就在于“识之而已”。

[\[32\]](#)依胡宏，所谓“察识”是就已发之际，对已发之心做正面的自觉反省，然后“操而存之，存而养之，养而充之”，[\[33\]](#)这就与杨时至李侗的“道南一脉”所言由静摄心并于未发之际涵养之指向不同。在中和新悟之前，朱熹的工夫论便在湖湘一路与道南一路之间流连忘返，结果于此二者均未能相契，[\[34\]](#)最终向程颐的主敬说回归。

要之，正是对于湖湘学的这一“知之而已”的“识心”说，朱熹在己丑之悟之后，开始表现出强烈的批判态度。为什么呢？因为在朱熹看来，心是知觉，心自会识，如果说“识心”，那么这个“识”的主体又是谁呢？难道是以一个心去“识”另一个心？朱熹打了一个比方，就好比人的眼睛自会看见东西，但是眼睛决然不能看自己的眼睛，他说：

如湖南五峰多说“人要识心”。心自是个识底，却又把甚底去识此心？且如人眼自是见物，却如何见得眼！故学者只要去其物欲之蔽，此心便明。如人用药以治眼，然后眼明。[\[35\]](#)

所论近世识心之弊，则深中其失。古人之学所贵于存心者，盖将即此而穷天下之理；今之所谓存心者，乃欲恃此而外天下之理。其得失之端，于此亦可见矣。故近日之弊，无不流于狂妄恣肆而不自知其非也。[\[36\]](#)

这里的第一段是说，胡宏“识心”无非是以心识心，其错误犹如以“人眼”见“人眼”，而在朱熹看来，“人眼自是见物，却如何见得眼”，这是非常荒唐的。第二段是指“识心”说一味向内用功而忘却了天下之理——亦即置穷理工夫于不顾。朱熹以为以上两点便是湖湘学“识心”说的主要弊病。

关于“识心”何以导致排斥穷理，这里且不深究，重要的是朱熹的第一点批评，正是在这一批评的背后，朱熹想要表达的一个观点十分重要。可以这么说，假设“识心”说成立的话，就必将导致两种后果：要么承认在人心之上之外存在另一个心之本体，^[37]要么承认心既是知觉的主体又是知觉的客体。当然须看到，这两种后果的假设其实都是朱熹依其理论所做的诠释和判断，未必就是湖湘学主张“识心”的必然结论。若依胡宏，心体本无善恶，心体之发动有善有恶，故于心之已发之际察识其端倪，见其善者涵养之，见其不善者克服之，此便是胡宏“识心”说的真实涵义，其中并没有“以心识心”之意。但不管怎么说，在朱熹看来，上述两种后果都是非常严重的错误，更是己丑之悟后的朱熹所遇到的必须解决的理论问题。若结合本节开首所提示的“敬只是此心自做主宰”的命题来看，这个问题的实质就是此心何以能做到“自做主宰”？

三、以敬为主而心自存

事实上，自己丑之悟后，朱熹的思想体系虽已基本确立，但他所面对的问题仍有许多，其中之一就是与其“心论”密切相关的工夫论问题。在解决这一问题的同时，他所要面对的却是当时的湖湘学派，而他所用的理论武器便是由程颐那里继承而来的主敬思想。那么，敬与心又有什么理论上的关联呢？

朱熹曾在给当时湖湘学主要代表人物之一的张栻的书信中指出：

以敬为主，则内外肃然，不忘不助而心自存。不知以敬为主而欲存心，则不免将一个心把捉一个心，外面未有一事时，里面已是三头两绪，不胜其扰扰矣。就使实能把捉得住，只此已是大病，况未必真能把捉得住乎？儒释之异，亦只于此便分了。如云“常见此心光烁烁地”，便是有两个主宰了。不知光者是真心乎，见者是真心乎？[\[38\]](#)

这里讲了三层意思：第一，朱熹从正面指出“以敬为主”的主敬工夫能够使内心和外表获得整齐肃然的效果，并使内心达到“不忘不助”的状态，最终实现“心自存”的境地；第二，如果不以敬为主而企图做一番“存心”工夫，则其结果必将导致“将一个心把捉一个心”，还未等到应接事物，内心已经纷乱不堪，退一步说，即便能做到“把捉”此心，这种“把捉”方法本身已是“大病”，何况未必真能“把捉得住”；第三，是根据“以敬为主”“而心自存”的工夫去做，还是按照“将一个心把捉一个心”的方法去做，这是儒家与佛教的根本分歧之所在，佛教所说的“常见此

心光烁烁”，其实已经表明存在着两个“主宰”，不知到底“光”之本身是“真心”，还是“见”此光者是“真心”？

无疑地，朱熹在这里所涉及的问题愈发关键，一言以蔽之，由主敬立场出发，便可实现此心“自存”而从根本上消解二心之间的“把捉”问题（即“一个心把捉一个心”），这正是朱熹敬论的一个核心观点。那么，何谓“把捉”呢？事实上，由这封寄给张栻的书信来看，朱熹的话是有针对性的，他所针对的就是湖湘学的“识心”说。在朱熹看来，胡宏等人主张的“识心”说未免陷入了“以一个心把捉一个心”的窠臼。

上面提到胡宏所言“察识”工夫其实就是“识心”工夫，对此，我们须再做稍详的探讨。向来以为，从学术史的角度看，胡宏的思想经由其父胡安国、谢良佐而上溯至程颢，相对于程颢重“识仁”，胡宏则重“识心”，他说：“知天之道，必先识心，识心之道，必先识心之性情。”^[39]可见，他将“识心”提到了“知天之道”的高度，同时他也强调“识心”须从“识心之性情”入手。那么，何谓“心”呢？在胡宏，大致可以两段话来阐明：“心无不在，本天道变化，为世俗酬酢，参天地，备万物，人之为道，至大也。”^[40]“心也者，知天地，宰万物，以成性者也。”^[41]可见，就客观上看，心是一种“参天地，备万物”的存在，能与天道为一；从主观面看，心具有“知天地，宰万物”的能力，最终达到“心以成性”。牟宗三用“以心著性”四字来概括胡宏思想之宗旨，是有一定道理的。

在心性关系问题上，胡宏表明了一系列观点：

心纯则性定而气正。

气之流行，性为之主；性之流行，心为之主。

有而不能无者，性之谓欤！宰物而不死者，心之谓欤！

圣人指明其体曰性，指明其用曰心。性不能不动，动则心矣。

未发只可言性，已发乃可言心。[\[42\]](#)

以上这些说法都是在强调相对于性体而言，“心”则是工夫的着手处、落脚点。对于胡宏的以上观点，唐君毅有一个总结性的评语：

观此五峰之言，乃明以心为形而上的普遍而永恒之一流行之体，而大同于象山之所谓宇宙即吾心，吾心即宇宙之言。……此所谓心之已发，同于心之呈现，故无论在事物思虑之交，或无思无为之际，但有此心之呈现，即是发。……故性之流行，心为之主，而性亦由心而成。……心乃居于一切有形有气者上一层次，与形气不直接相关者。[\[43\]](#)

这是说胡宏所言“心”乃一形上的普遍之心体，同于象山心学意义上的“吾心”，由此以观胡宏所言“心之已发”，实即“心之呈现”之意，而“性之流行”亦取决于“心之呈现”，在此意义上可以说“性亦由心而成”。总之，胡宏所说的“心”是超越于形气之上的本体存在。据此，胡宏所谓的“识心”之“识”同于程颢的“识仁”之“识”，“皆当顺孔子所谓默识之识去了解”。

那么，何谓孔子的“默识之识”？唐君毅进而指出：“孔子之默识，正当为一无言之自识，而自顺理以生其心者，固非往识事一物、一对象，而涵把捉或捕捉意味之认识也。”[\[44\]](#)由此推知，故胡宏“识心”之“识”绝非是以外在事物为对象的认识活动意义上的“识”——内含把捉或

捕捉之意味，而是指向内心的一种“默识”——亦即“无言之自识”。换言之，胡宏“识心”之“识”绝非寻求把捉之意，而是对心体的一种“默识”。唐氏此说值得参考。

不过，唐君毅的上述分析是针对朱熹对胡宏“识心”的批评而提出的反批评，然而对朱熹而言，则未必能完全承受，因为在朱熹看来：“若‘默而识之’，乃不言而存诸心，非心与理契，安能如此！”^[45]意谓“默识”已是“心与理一”之境界，非常人所能做到。故朱熹认为，胡宏的“识”谈不上是什么“默识”，而仍然是一种“把捉”而已。更重要的是，朱熹认为若依胡宏所说，在心之已发处去做察识之工夫，则将导致“此心遂成间断”之后果，而且若就“已放之心”而后去察识、操存，则其工夫转辗繁难而“无复有用功”之处；如果总是等待已发之后，才去察识操存，其结果也不过是“发用之一端”而已，对于心体之“本源全体”未能做到“一日涵养之功”，以为由此“扩充”便可达到“与天同大”，也就未免太过狂妄了。^[46]在这里，朱熹显然强调工夫不能片面地追求于心之已发后察识，更有必要在未发前涵养“本源全体”，并以此来打通未发已发之工夫。

由此可见，朱熹主敬之最终确立，与其反省湖湘学“先察识”之工夫理路密切相关，其关节点有二：一是“察识”已不免“把捉”之意，与儒学所言操存涵养此心而令此心自做“主宰之味不同”，即所谓“今人著个‘察识’字，便有个寻求捕捉之意，与圣贤所云操存、主宰之味不同。……如胡氏之书，未免此弊也”；^[47]一是若无主敬之涵养工夫而欲察识已发之心体，则终无成功之日，即所谓“若必待其发而后察，察而后存，则工夫之所不至者多矣”，^[48]“盖发处固当察识，但人自有未发时，此处便合存养，岂可必待发而后察、察而后存耶”？^[49]正是针对以上两种弊端，所以朱熹强调以敬为主而心自存。

至此，我们终于了解朱熹之主敬并非单纯地向程颐思想的回归，而是通过对湖湘学派（亦含道南一派）的反省与批判而逐渐形成的，他所说的主敬更为强调心在未发与已发的过程中自做主宰。当然，心之主宰义也是程颐“主一”以及胡宏“识心”的固有主张，但朱熹论心之主宰则强调须由敬契入，以提撕唤醒心的自存自省，而这一点才是朱熹敬论的最大特色之所在。在这个意义上，朱熹说敬就是心的自做主宰处。

其实，从字义上说，敬就是提撕唤醒、令其警觉之意，所谓心的自存自省，也就是在此意义上说的，朱熹指出：

“涵养须用敬，进学则在致知。”无事时，且存养在这里，提撕警觉，不要放肆。到讲习应接时，便当思量义理。

敬是个莹彻底物事。今人却块坐了，相似昏倦，要须提撕着。提撕便敬；昏倦便是肆，肆便不敬。

此一个心，须每日提撕，令常惺觉。

何者为心？只是个敬。人才敬时，这心便在身上了。

只敬则心便一。

敬者，一心之主宰，而万事之本根也。[\[50\]](#)

可见，提撕警觉便是涵养用敬之意。但须注意的是，敬毕竟不是心体本身，敬只是一种工夫，所以可以用“持”“居”“主”“存”等动词加在“敬”字之上，如其所云：

摄心只是敬。

只是要收敛此心，莫要走作，走作便是不敬。

人能存得敬，则吾心湛然，天理灿然，无一分着力处，亦无一分不着力处。[\[51\]](#)

这都是说，敬是一种工夫，敬之本身不是湛然之“吾心”或灿然之“天理”。所以，朱熹极力反对在主敬过程中去寻求什么“敬之体”，例如：

静坐而不能遣思虑，便是静坐时不曾敬。敬则只是敬，更寻甚敬之体？

敬只是敬，更寻甚敬之体？[\[52\]](#)

其实，在朱熹，敬并不是如性理那样的终极实在，也不是心之本体（朱子学意义上的心之本然状态）之本身，故根本谈不上“敬体”这一概念。

然而，何以又有所谓“敬之体”的问题出现呢？这部分原因也许出在朱熹自己的某些表述，例如他说：“‘敬’字通贯动静，但未发时则浑然是敬之体。非是知其未发，方下敬底工夫也。”[\[53\]](#)然细按其意，“体”字并非实指，意谓未发正是做主敬工夫的理想状态。不过，朱熹接着又说：“既发则随事省察，而敬之用行焉。”[\[54\]](#)这样一来，“敬之体”与“敬之用”成为相对而言的对句，不免引起后人将“体用”套在对敬的解释上，仿佛“敬”是一种有体有用的独立存在。诚然，从名义的角度看，以体用言敬，确有失严密。然朱熹无非是借“体用”一语以表明持敬工夫贯穿于心之未发与已发，并没有将敬字本身提升至本体地位的丝毫想法。

问题在于，既然“敬”的工夫能令此心“自做主宰”“自省自存”，那么这个被称为“敬只是敬”的工夫本身是否需要由“心”来主导？事实上，从学理上说，我们可以问：敬的工夫何以只是敬的工夫而已？如果没有“心”（且不论是否是孟子的本心抑或是象山的吾心、阳明的良心）的引领，敬的工夫何以可能？更为直截了当地问，敬与心究竟何者为先（非时间在先而是形上在先）？何者为本？能否用先后、本末、体用这类范畴来规定敬与心的关系——例如心本敬末、心先敬后、心体敬用？恕笔者直言，在朱熹的文字中，完全看不到有此类的说法，也就是说，在朱熹，他根本不曾想把敬字工夫的理据诉诸心体。在这个意义上，笔者倒是赞同牟宗三以“空头的涵养”来批评朱熹之敬论，只是此所谓“空头”应理解为朱熹的主敬工夫缺乏心体的指引，而不是指朱熹主敬缺乏内容。关于这一问题，我们将在结语中再做稍详的讨论。

四、将个“敬”字收敛个身心

按照敬只是此心自做主宰处、以敬为主而心自存等命题来看，敬是令此心“作主”“自存”“常存”的保证，但不能倒过来说，以心为敬做主。与此思路一致，朱熹还有一个重要说法，即“将个‘敬’字收敛个身心”，而且朱熹将此提到了“为学”之“大要”的高度来加以肯定，换言之，以敬收心，可谓是朱子学的为学宗旨。他说：

为学有大要。若论看文字，则逐句看将去。若论为学，则自有个大要。所以程子推出一个“敬”字与学者说，要且将个“敬”字收敛个身心，放在模匣子里面，不走作了，然后逐事逐物看道理。尝爱古人说得“学有缉熙于光明”，此句最好。盖心地本自光明，只被利欲昏了。今所以为学者，要令其光明处转光明，所以下“缉熙”字（缉，如“缉麻”之“缉”，连缉不已之意。熙，则训“明”字）。心地光明，则此事有此理，此物有此理，自然见得。且如人心何尝不光明。见他人做得是，便道是；做得不是，便知不是，何尝不光明。然只是才明便昏了。又有一种人自谓光明，而事事物物元不曾照见。似此光明，亦不济得事。今释氏自谓光明，然父子则不知其所谓亲，君臣则不知其所谓义。说他光明，则是乱道！

[\[55\]](#)

这是说，做学问是有根本方法的，如果读书，可以逐字逐句地读，但若是说做学问，则自有根本之法，这就是程子向学者所说的“敬”。这个“敬”是什么意思呢？要而言之，就是要用“敬”来收敛身心，如同把身心放在一个“模子”里面那样，能使身心运作不走样，然后随事就物上去穷究事物之理。朱熹接着说：就本来意义上而言，心地原是“光

明”的，本无污染，犹如人见他人做得对便说对，做得不对便说不对那样，心里面的是非是十分清楚的，但是人心易受后天环境的不良影响，染上利欲熏心等毛病，使得心地昏暗了。至于佛教所说的“光明”则全不着地、脱离事物，如父子不知亲、君臣不知义，这种所谓的心地“光明”最为危险可怕。

朱熹在这里所欲表明的观点有互为关联的两层意思：第一，为学大要在于以敬之工夫来收敛身心；第二，这是由于人心“才明便昏了”的缘故。至于另一层意思——心地原是光明，则不是主敬工夫的前提设定。朱熹的思路是：心地虽然原本光明，但不可以光明之心去主导敬之工夫，否则的话，就必须承认有一个形上的、普遍的、永恒的心之本体或道德本心的存在。由此可见，朱熹所说的“光明”只是就心地的原初意义而言，而非就心地的超越意义立论。要之，不能在主敬工夫之前之上预设心之本体的存在，这是朱熹不可退让的原则立场，他之所以强烈反对湖湘学的“以心观心”（当然这是朱熹的诠释而不一定是胡宏“识心”说的真实内涵）并将其喻作佛教的“以心求心”，其思想缘由便在于此。

值得一提的是，朱熹所说的“放在模匣子里面”的比喻性说法非常生动有趣，这是由于朱熹很担心“身心”容易脱离轨道、胡乱运作，故有必要用“模匣子”来规范它、约束它。这个“模匣子”就是比喻“敬”，由此推论，由“敬”摄心便是指知觉层面上的人心而不能是道德层面上的本心。例如朱熹还有一些说法，也表明了同样的意思：

人只有个心，若不降伏得，做甚么人！

人心万事之主，走东走西，如何了得！

心既常惺惺，又以规矩绳检之，此内外交相养之道也。

今于日用间空闲时，收得此心在这里截然。……常常恁地收拾得这心在，便如执权衡以度物。

且要收拾此心，令有个顿放处。若收敛都在义理上安顿，无许多胡思乱想，则久久自于物欲上轻，于义理上重。[\[56\]](#)

这里所说的“降伏”“收拾”“收敛”“绳检”等动词的主体都是“敬”，相对地说，“心”则是“敬”的客体对象。要把心安顿下来，安顿在“义理上”，便是主敬工夫的主要任务。其云去“物欲”存“义理”而令此心不至于“东走西走”“胡思乱想”，亦是将心之状态规定为敬之工夫的对象。正是通过上述“收拾”“收敛”等主敬工夫的程序，然后才能实现人心为主（“万事之主”）的目标，朱熹喻作“如执权衡以度物”，意谓由敬摄心，方能使此心成为“度物”之标准。也正由此，所以朱熹说敬既是“一心之主宰”又是“万事之本根”（见上引），不能倒过来说，心是敬之主宰。其云“人之心性，敬则常存，不敬则不存”，[\[57\]](#)亦同此义，意谓敬才是存心养性的根本方法而不是相反的。由此出发，故朱熹说，敬是为学之根本大法，是圣学第一义之工夫。朱熹断然指出：

“敬”之一字，万善根本，涵养省察、格物致知，种种功夫皆从此出，方有据依。

圣门之学别无要妙，彻头彻尾只是个“敬”字而已。[\[58\]](#)

其中的“据依”亦即“依据”。这是说，“‘敬’之一字”乃是“涵养省察、格物致知，种种功夫”的依据。但须指出的是，此所谓“依据”，只是就方法论而言的本源之意而非就本体论而言的理据之意，换言之，就方法论

而言，各种工夫方法虽然名目繁多，但其中有一个根本的方法，那就是主敬，显然这是平铺地说主敬是一切工夫的“据依”，而不是形上地说“敬”是心性之“理据”，因为“敬”并非是独立存在的实体。不过令人注意的是，朱熹的上述说法涉及主敬与致知的关系问题，也就是主敬与集义、居敬与穷理的关系问题，这里须稍加考察。

由上所述，主敬工夫主要是指向人心而言，属于一种内心之工夫，这一点殆无疑义，然而如果说只要“守定一个‘敬’字”，便可一了百了，于应事接物亦可全然不顾，则非但不是朱熹之主张，而正是朱熹所批评的偏见。他指出：

敬不是万事休置之谓，只是随事专一，谨畏，不放逸耳。

若学者当求无邪思，而于正心、诚意处着力。然不先致知，则正心、诚意之功何所施；所谓敬者，何处顿放。今人但守一个“敬”字，全不去择义，所以应事接物处皆颠倒了。[\[59\]](#)

这里以“随事专一”言“敬”，表明主敬工夫必落在“事”上，也就是后一段所强调的在“应事接物处”做一番“集义”工夫的观点。关于这一点，朱熹常常用程颐的“敬义夹持”说来加以强调，他说：“敬义夹持，循环无端。”[\[60\]](#)

那么，如何来理解这种“夹持”关系呢？朱熹有一个解释，可谓曲尽其详：

彼专务集义而不知主敬者，固有虚骄急迫之病，而所谓义者或非其义；然专言主敬，而不知就日用间念虑起处分别其公私义利之所在，而决取舍之几焉，则恐亦未免于昏愤杂扰，而所谓敬

者有非其敬矣。且所谓集义，正是要得看破那边物欲之私，却来这下认得天理之正，事事物物，头头处处，无不如此体察，触手便作两片，则天理日见分明，所谓物欲之诱，亦不待痛加遏绝而自然破矣。若其本领，则固当以敬为主，但更得集义之功以祛利欲之蔽，则于敬益有助，盖有不待着意安排而无昏愤杂扰之病。……使正叔知得鄙意不是舍敬谈义、去本逐末，正欲两处用功，交相为助。正如程子所谓“敬义夹持，直上达天德自此”者耳。[\[61\]](#)

在这里，朱熹强调居敬与集义交相为用的观点，不过从中仍然可以看出，朱熹还是坚持“若其本领，则固当以敬为主”的观点，这是朱熹己丑之悟后所坚持的“日用本领工夫”的一贯立场，不容改变。

朱熹还用“互相发”的说法来解释居敬与穷理的关系：

学者工夫，唯在居敬、穷理二事。此二事互相发。能穷理，则居敬工夫日益进；能居敬，则穷理工夫日益密。譬如人之两足，左足行，则右足止；右足行，则左足止。又如一物悬空中，右抑则左昂，左抑则右昂，其实只是一事。[\[62\]](#)

问题是这种“互相发”的工夫，何者更为根本？从上述这段话的字面来看，朱熹只是说两者互以他者为必要条件，缺一不可，亦即两者是平行的关系，而其最后一句“其实只是一事”，则意谓两种工夫其实只是同一个工夫的过程。这一思维方式，颇类似于朱熹的“知行并进”说，关于这一点，我们在下一节还有讨论，这里须指出这一并行关系的两种工夫虽同处在一个工夫过程中，可以说穷理离不开居敬，也可说居敬离不开穷理，但是只有居敬工夫具有贯动静、通上下、成始终、无间断、常惺惺之特征，显然比穷理工夫更为根本。故有学者认为朱熹

在工夫论问题上，以主敬为第一义，穷理为第二义，亦不无道理。

[\[63\]](#) 如朱熹曾说：

为学两途，诚如所喻，然循其序而进之，亦一而已矣。心有不存，物何可格？然所谓存心者，非拘执系缚而加桎梏焉也。盖尝于纷扰外驰之际，一念之间，一有觉焉，则即此而在矣。勿忘，勿助长，不加一毫智力于其间，则是心也，其庶几乎！[\[64\]](#)

这段论述非常重要，虽然没有提到“敬”字，但我们却可以将此放在“敬”的脉络下来观察朱熹有关心物关系问题的立场。从其表述看，存心与格物并存不悖、相互为用，故谓“一而已矣”，然而心若不存，则格物工夫亦无可下手，显然存心较诸格物更为根本。如朱熹曾明确指出：

大学须自格物入，格物从敬入最好。只敬，便能格物。敬是个莹彻底物事。[\[65\]](#)

至于如何存心，朱熹强调只是在一念之间，一觉此心，则此心在也，其间容不得丝毫的智力安排。其实，这里的“觉”字，便是敬字工夫的提撕义。关于觉、心、敬的彼此关联，我们可以归纳为八个字：觉底是敬，觉处即心。[\[66\]](#)要之，存心其实就是由居敬工夫“一觉此心”之意。重要的是，由“一觉此心”便可令此心自在（“即此而在”），而觉此心者端在于敬字工夫，此即朱熹再三强调的主敬可使“自心自省”之意，也就是“将个‘敬’字收敛个身心”之意。

最后顺便指出，在有关敬与心的关系问题上，朱熹曾有这样一个定义：“敬则心之贞也。”[\[67\]](#)这是说，敬就是指心之贞定。按，此《答张钦夫》书非常著名，即所谓“诸说例蒙印可”书，为朱熹四十岁

时所作，然清儒王懋竑《朱子年谱考异》于三十八岁条却谓“后来都无此语”，意指该说为朱熹未定之论，不明理由何在。牟宗三则断定王说为非，并对“敬则心之贞也”有所肯定：“此语实甚佳。在朱子系统中，其意即是心气之贞定与凝聚，非从本体性的超越心而言也。”并说：“此义亦不悖于朱子静涵静摄之系统。”^[68]可以看出，牟氏之肯定是顺着朱熹而说，若依牟氏之判教立场而言，则此“静涵静摄”盖谓朱熹思想之特质为理“存有而不动”，其动者为心气，而这一点正是牟氏所不能认同的。

不过，在笔者看来，于朱熹之主敬则不可以“静”字概之，朱熹所言主敬工夫意义上的“自心自省”之“心”亦非“心气”一词可以概之。诚然，由“敬则心之贞也”之命题的内涵来看，心是敬之对象，此即朱熹所言由敬摄心的题中应有之意，若此，则心莫非是现象实然之存在而可归于“气”之范畴？关于心是否就是气的问题，上引拙文已有讨论，这里不必赘述。要而言之，至少在朱熹敬论的思想脉络中，由敬而提撕唤醒之心乃是一“为主”而不“为客”之存在，^[69]绝非“心气”一词所能涵盖。朱熹所用的“心气”一词，例如“讽诵歌咏之间，足以和其心气”、^[70]“心平气和”、“心气和平”^[71]等，均是日常语言所说的心平气和之意，并不具有特殊的思想意涵。事实上，如何结合朱熹所说的“敬只是此心自做主宰处”来看，那么“敬则心之贞也”便不难理解，其意无非是说敬能令此心“贞定”而发挥“主宰”之作用。

五、主敬工夫诸说

以上我们初步探讨了朱熹敬论的问题意识之由来以及由敬而令此心自做主宰、自省自存、收敛身心等问题，这些探讨还不足以覆盖朱熹敬论的全部内涵。在这里，我们有必要再对朱熹敬论的其他相关论述做相应的了解。

须指出，朱熹工夫论之特质表现为以主敬“立本”、以穷理“致知”，然其论敬主要指向“心定理明”，[\[72\]](#)亦即属于如何使内心得以贞定之工夫，但是主敬工夫又必落在“事为”上讲，如其所云“（敬）只是随事专一”，这是其敬论的一项原则，同时也是指主敬工夫的着手处，朱熹这方面的言论甚多，例如：

持敬之说，不必多言。但熟味“整齐严肃”“严威俨恪”“动容貌、整思虑”“正衣冠、尊瞻视”此等数语，而实加工焉，则所谓直内，所谓主一，自然不费安排，而身心肃然，表里如一矣。[\[73\]](#)

夫持敬用功处，伊川言之详矣，只云：“但庄整齐肃，则心便一，一则自无非僻之干。”又云：“但动容貌、整思虑，则自然生敬，只此便是下手用功处，不待先有所见而后能也。须是如此，方能穷理而有所见。惟其有所见，则欲之几，了然在目，自然乐于从事，欲罢不能，而‘其敬日跻’矣。伊川又言：‘涵养须用敬，进学则在致知。’”又言：“入道莫如敬，未有致知而不在敬者。”……若能持敬以穷理，则天理自明、人欲自消，而彼（按，指佛教）之邪妄将不攻而自破矣。[\[74\]](#)

朱熹认为主敬工夫非常简单，即从平常的整齐严肃、严威俨恪、动容貌、整思虑、正衣冠、尊瞻视等这些外部层面做起即可，重要的是，在施行这些工夫之前，不须“先有所见”，这里的“见”，大致是指意见或见解，意思是说，不必在持敬之前，先有什么“意见”安排，因为一旦做到“动容貌、整思虑”，就“自然生敬”，所以说“敬以直内”的工夫是“自然不费安排”的。这个说法值得回味，这是否意味着敬字已含有道德心之涵义，故不必另以道德之本心来主导引领，这一点还须另做探讨。简言之，由其“庄整严肃，则心便一”“动容貌、整思虑，则自然生敬”的表述来看，整齐严肃就是持敬工夫之本身，甚至可谓是主敬之“至论”，^[75]但是却不能看出整齐严肃之前另须设定一个“心”的存在。相反，“身心肃然，表里如一”乃是整齐严肃等一套持敬工夫的结果而不是前提。

也正由此，所以朱熹对程颐以来的主敬四句，就特别重视“整齐严肃”，以为时常保持此心警觉而不间断的谢良佐“心常惺惺”之说固然“极精切”，但“不如程子整齐严肃之说为好。盖人能如此，其心即在此，便惺惺。未有外面整齐严肃，而内不惺惺者”。^[76]尽管朱熹也承认“四句不须分析，只做一句看”，^[77]但从根本上说，“整齐严肃便是敬，散乱不收敛便是不敬”，^[78]仍然强调“整齐严肃”更具有基础性的意义，“心常惺惺”则是主敬工夫过程中的一种效果，尹和靖的“其心收敛不容一物”，亦复如此。

事实上，所谓整齐严肃，在儒家的教学体系中，原本属于“小学”一段工夫，无甚高妙之可言，如朱熹所云：“问：‘《大学》首云明德，而不曾说主敬，莫是已具于小学？’曰：‘固然。自小学不传，伊川却是带补一敬字。’”^[79]又说：“持敬以补小学之阙。小学且是拘检住

身心，到后来‘克己复礼’，又是一段事。”^[80] 尽管如此，持敬乃具有贯穿儒门工夫的根本特性。

上面曾提到朱熹论敬必落在事上讲，但是并不等于说主敬工夫没有独立的意义，切不可误认为敬只具有针对特定事物而言的相对意义。例如朱熹曾针对程迥（号沙随）反对单独说“敬”的观点，提出了严厉的批评：

近世程沙随犹非之，以为圣贤无单独说“敬”字时，只是敬亲、敬君、敬长，方着个“敬”字。全不成说话！圣人说“修己以敬”（《论语·宪问篇》），曰“敬而无失”（《论语·颜渊篇》），曰“圣敬日跻”（《诗·商颂·长发篇》），何尝不单独说来！若说有君、有亲、有长时用敬，则无君亲、无长之时，将不敬乎？都不思量，只是信口胡说！^[81]

朱熹的意思是说，主敬既“主于事”而言，同时也“主于心”而言，因此虽然持敬须在事上落实，但在无事时持敬涵养也同样重要；如果执定持敬工夫只能在有事时做，则完全有可能忽视无事时的主敬工夫。关于无事时做涵养工夫，朱熹曾说：

谓当涵养者，本谓无事之时常有存主也。……谓省察于将发之际者，谓谨之于念虑之始萌也；谓省察于已发之后者，谓审之于言动已见之后也。^[82]

按照程颐“涵养须用敬”的说法，显然朱熹所说的涵养，意同主敬。相对而言，“省察”则是已发以后的工夫。在朱熹，格物致知亦相当于已发后知工夫。但是，究竟是涵养在先省察在后，还是两者应同时并进，却成了困扰朱熹的一个问题。

从根本上说，既然主敬是圣门彻上彻下之工夫，因此就必须说：“当以涵养为本。”朱熹曾说：“涵养、体认、致知、力行……四者本不可先后，又不可无先后，须当以涵养为先。”^[83]这个说法很微妙。所谓本无先后，这是指在具体的工夫过程中，涵养至力行的四项工夫应当同时并进；所谓不可无先后，则是指从原则上说，涵养更为根本，应以涵养为先。^[84]这一观点的正式确立应当是在己丑之悟以后，对湖湘学的“先察识后涵养”之工夫次序的彻底扭转而提出的，此亦不再赘言。

但是，在反映朱熹晚年思想的《语类》中，朱熹的种种说法却表明其对涵养省察的工夫次第之看法并不严格，他一方面说“须先涵养清明，然后能格物”，但接着又说“亦不必专执此说”；^[85]他一方面说“须是平日有涵养之功，临事方能识得。若茫然都无主宰，事至然后安排，则已缓而不及于事矣”，^[86]但另一方面又说“须先致知而后涵养”，^[87]“理不明，看如何地持守，也只是空”，^[88]“义理不明，如何践履”，^[89]显然又主张穷理在涵养之先。朱熹又说：

某向时亦曾说，未有事时且涵养，到得有事却将此去应物，却成两截事。

已发未发，不必太泥。只是既涵养，又省察，无时不涵养省察。

未发已发，只是一件工夫，无时不涵养，无时不省察耳。……不曾涵养者亦当省察。不可道我无涵养工夫后，于已发处更不管他。……今言涵养，则曰不先知理义底涵养不得；言省察，则曰无涵养，省察不得。二者相挨，却成担阁。^[90]

可见朱熹晚年于涵养省察之工夫次第的看法很宽松，认为两者既互相独立又相辅相成。据此可知，朱熹最终还是不得不承认，以涵养为主，只是就“大纲说”，^[91]而就具体的工夫过程而言，则如同“知行并进”的命题一样，朱熹不得不说：“涵养、穷索，二者不可废一，如车两轮，如鸟两翼。”^[92]

由此以观，我们就很难说，朱熹思想只是一重敬的义理形态，因为朱熹始终不能放弃的一个立场是《大学》之要领在于“格物”两字，所以他就不能单方面地强调涵养可以取代致知而致知亦有助于涵养的想法。准此，我们则不妨可说，朱熹思想亦是一重格物的义理形态。当然也须看到，若是就“大纲说”——亦即从原则上说，无疑地以敬为本乃是朱熹工夫论的基本立场，敬可令此心自做主宰、可以自省自存、可以收敛个身心等观点才是朱熹工夫论思想的核心所在。故云：“《大学》须自格物入，格物从敬入最好。只敬，便能格物。”^[93]至于朱熹的主敬理论能否真正地实现“此心自做主宰”，而朱熹的这套工夫理论是否蕴含有以此主宰之心来引领格物致知之想法，则属于理论评判的问题，已经越出了朱熹思想本身的范围。

最后与朱熹敬论有关，有必要探讨一下朱熹对孟子“求放心”说的看法。上已提及孟子“学问之道无他，求放心而已矣”可谓是宋明理学家莫不关注的一个工夫论问题。在朱熹的时代，他便遇到其门人不断的提问，究竟应该如何“求放心”？我们翻开《语类》卷五十九《孟子九·告子上》“牛山之木章”及“仁也人心章”，便可看到朱熹与其门人有关这一问题的讨论，这里仅就其所论“求放心”与主敬有何关联略作探讨。

孟子说：“学问之道无他，求其放心而已矣。”此最为学第一义也。故程子（按，指程颢）云：“圣贤千言万语，只是欲人将已放之心，约之使反复入身来，自能寻向上去。”某近因病中兀坐存息，遂觉有进步处。大抵人心流滥四极，何有定止。一日十二时中有几时在躯壳内？与其四散闲走，无所归着，何不收拾令在腔子中。且今纵其营营思虑，假饶求有所得，譬如无家之商，四方营求，得钱虽多，若无处安顿，亦是徒费心力耳。[\[94\]](#)

这段话肯定了孟子“求放心”说的重要性，以为是“最为学第一义”，这个说法与其将主敬视为圣学工夫第一义的观点是相通的，因为“求放心”其实与主敬工夫是有关联的。朱熹又说：

季成问“放心”。曰：“如‘求其放心’主一之谓敬’之类，不待商量，便合做起。若放迟霎时，则失之。”

孟子言“求放心”。你今只理会这物事常常在时，私欲自无著处。且须持敬。

孟子说：“学问之道无他，求其放心而已矣。”可煞是说得切。子细看来，却反是说得宽了。孔子只云：“居处恭，执事敬，与人忠。”“出门如见大宾，使民如承大祭。”若能如此，则此心自无去处，自不容不存，此孟子所以不及孔子。

这里所说均与敬字工夫有关，特别是第三段说孟子“求放心”“却反是说得宽了”值得引起注意，显然这是朱熹在将“求放心”与孔子“居处恭，执事敬”进行比较后所做出的判断，至于朱熹所说“若能如此，则此心自无去处，自不容不存”，若能对上述朱熹主敬思想有所了解，显然一望便知，这正是朱熹的敬只是此心自做主宰、自省自存之意。也

就是说，在朱熹看来，毕竟孔子的“执事敬”要比孟子的“求放心”说得更为严密。

那么，何以有此一说呢？事实上，朱熹对“求放心”的“求”字如何解读有所困惑，他指出：

人心才觉时便在。孟子说“求放心”，“求”字早是迟了。

孟子云“求放心”，已是说得缓了。心不待求，只警省处便见。“我欲仁，斯仁至矣。”“为仁由己，而由人乎哉？”其快如此。盖人能知其心不在，则其心已在了，更不待寻。[\[95\]](#)

这里的第一句“人心才觉时便在”以及最后一句“人能知其心不在，则其心已在了，更不待寻”不就是朱熹在论述主敬时常说的“一念之间，一有觉焉，则即此而在”的意思吗？也就是我们所总结的“觉底是敬”“觉处是心”的意思。依朱熹，“觉”字即提撕义、唤醒义，乃是主敬工夫的要领所在，而孟子的“求”字“早是迟了”，意思是说“求”的前提必有一主一客的对峙、时间先后的差异。由时间上“迟了”来反推，则可看出，“求”也有可能导致“来不及”，正是在此意义上，朱熹又说“求”字亦是一“剩语”：

或问“求放心”。曰：“知得心放，此心便在这里，更何用求？适见道人题壁云：‘苦海无边，回头是岸。’说得极好！《知言》中或问‘求放心’，答语举‘齐王见牛’事。某谓不必如此说，不成不见牛时，此心便求不得！若使某答之，只曰：‘知其放而求之，斯不放矣。’而求之三字，亦自剩了。”

或问：“求放心，愈求则愈昏乱，如何？”曰：“即求者便是贤心也。知求，则心在矣。今以已在之心复求心，即是有两心矣。虽曰譬之鸡犬，鸡犬却须寻求乃得；此心不待宛转寻求，即觉其失，觉处即心，何更求为？自此更求，自然愈失。此用力甚不多，但只要常知提醒尔。醒则自然光明，不假把捉。今言‘操之则存’，又岂在用把捉！亦只是说欲常常醒觉，莫令放失，便是。”

这两段话已经说得十分明确，“即觉其失，觉处即心，何更求为”其实便是朱熹的主敬论述，包括“常知提醒”“不假把捉”“常常醒觉”等等说法，无不都是朱熹之论敬的重要观念表述。重要的是，在朱熹看来，“求”字已不免“以已在之心复求心，即是有两心”之弊，质言之，亦即“以心求心”之弊。对此一问题的态度，朱熹通过对湖湘学的清算已经表达得十分清楚，这里也就不必赘言了。

不过须指出的是，朱熹对“求”字虽有种种苛求，但并不意味着他对孟子“求放心”采取的是否定态度，其实朱熹的意图在于欲将“求放心”纳入其主敬思想的轨道中，这才是朱熹对孟子“求放心”的一种创造性诠释，例如：

孟子盖谓，鸡犬不见，尚知求之；至于心，则不知求。鸡犬之出，或遭伤害，或有去失，且有求而不得之时。至于此心，无有求而不得者。便求便在，更不用去寻讨。那失底自是失了，这后底又在。节节求，节节在。只恐段段恁地失去，便不得。今日这段失去了，明日那段又失，一向失却，便不是。

或问“求放心”。曰：“此心非如鸡犬出外，又着去捉他；但存之，只在此，不用去捉他。放心，不独是走作唤做放，才昏睡去，也是放。只有些昏惰，便是放。”

不待说，这里用“便求便在，更不用去寻讨”“但存之”“不用去捉他”等说法来解释“求放心”，已明显有朱熹主敬的诠释思路。

要之，朱熹的思路是，“求”字不免有“寻讨”义、“把捉”义，相比之下，“敬”字的“自存”义、“提撕”义更为重要。关于这一点，由朱熹对“持敬”的批评可见一斑，他说：

只一个持敬，也易得做病。若只持敬，不时时提撕着，亦易以昏困。须是提撕，才见有私欲底意思来，便屏去。且谨守着，到得复来，又屏去。时时提撕，私意自当去也。[\[96\]](#)

六、结语：敬以存心抑或心以主敬？

由上可见，朱熹“敬论”在其整个工夫论系统中实占有核心的地位。事实上，宋代以来，在以理学或道学（亦含心学）为主流的儒学思想史上，本体与工夫这对重要观念，乃是儒学思想家在思考宇宙人生问题之际的核心关怀。也就是说，理学家们所关心的主要问题并不仅仅是天道性命的形上建构，更重要的是，如何在工夫论上对于儒家圣人之道在现实人生中的意义和价值上做一番真实的体验和践履。因此，工夫论问题从来就是理学史上的一大核心问题。上引朱熹《大学或问》所云“盖吾闻之，敬之一字，圣学所以成始而成终者也”这段表述充分说明，“敬之一字”作为一种“圣学”工夫是贯穿始终的。具体而言，它是贯穿《大学》三纲领八条目的根本工夫，同时也是贯穿人之一生（包括小学阶段与大学阶段）的根本工夫。

朱熹弟子黄榦（勉斋）在《朱子行状》中对朱子之“为学”有一个非常贴切的概括：

穷理以致其知，反躬以践其实，居敬者，所以成始成终也。谓致知不以敬，则昏惑纷扰，无以察义理之归；躬行不以敬，则怠惰放肆，无以致义理之实。……以为小学大学，皆本于此。

[\[97\]](#)

这是说，朱熹的“居敬”工夫乃是贯穿“穷理致知”与“反躬实践”两大领域的，换言之，“敬”乃是贯彻于知识活动和道德活动的共同要求。至此已很明显，即便称朱熹的工夫论思想乃是一“敬”的思想形态亦无不

可。但正如本文开头所说，现在的问题是我们仍有必要追问朱熹之言“敬”的义理根据究竟何在。

笔者曾在上述拙文中，就朱熹的主敬思想提出了一个质疑：

若一言以蔽之，则可说“主敬”工夫所对治的仍是人心意识，何为“主敬”之头脑的问题，依然无法找到确切的答案。事实上，如果不讲头脑，只讲“主一无适”的“主敬”——意识的高度集中，那么这种说法就只具有心理学的意义，而不具有伦理学的意义，因为即便是盗贼在行窃之时，意识也能达到高度集中。所以，若从哲学上讲“主敬”，便须要追问“主敬”之所以可能的依据何在的问题。显然，朱熹所欠缺的正是此一追问，故其虽把“主敬”提到“圣门第一义”的高度，却仍然不免落空。[\[98\]](#)

由于拙文的核心问题在于朱熹的心论，对其敬论只是顺便提及，故未能展开详细的讨论。在这里则有必要对其心论与敬论的理论关联再做稍详的探讨。

事实上，有的读者或已察觉，上述质疑之关键在于“头脑”一词，由此出发，所追问的便是主敬之所以可能的依据问题。不容否认，这里所谓的“头脑”，其实是阳明学所喜欢使用的思想术语，特指心体良知，而朱熹所用“头脑”一词大多属于日常用语，如“凡看道理，要见得大头脑处分明”[\[99\]](#)之类，并没有特殊的思想涵义，这里不必细说。重要的是，阳明曾从“心即理”这一“头脑”处出发，对朱熹（亦含程颐）的“居敬穷理”说提出了非常尖锐的批评，此文颇长，但很值得回味，故全段录出：

梁曰孚问：“居敬穷理是两事，先生以为一事，何如？”先生曰：“天地间只有此一事，安有两事？若论万殊，礼仪三百，威仪三千，又何止两？公且道居敬是如何？穷理是如何？”曰：“居敬是存养工夫，穷理是穷事物之理。”曰：“存养个甚？”曰：“是存养此心之天理。”曰：“如此亦只是穷理矣。”曰：“且道如何穷事物之理？”曰：“如事亲便要穷孝之理，事君便要穷忠之理。”曰：“忠与孝之理在君亲身上，在自己心上？若在自己心上，亦只是穷此心之理矣。且道如何是敬？”曰：“只是主一。”“如何是主一？”曰：“如读书便一心在读书上，接事便一心在接事上。”曰：“如此则饮酒便一心在饮酒上，好色便一心在好色上，却是逐物，成甚居敬功夫？”曰孚请问。曰：“一者天理，主一是一心在天理上。若只知主一，不知一即是理，有事时便是逐物，无事时便是着空。惟其有事无事，一心皆在天理上用功，所以居敬亦即是穷理。就穷理专一处说，便谓之居敬；就居敬精密处说，便谓之穷理；却不是居敬了别有个心穷理，穷理时别有个心居敬：名虽不同，功夫只是一事。就如《易》言‘敬以直内，义以方外’，敬即是无事时义，义即是有事时敬，两句合说一件。如孔子言‘修己以敬’，即不须言义，孟子言‘集义’即不须言敬，会得时横说竖说，工夫总是一般。若泥文逐句，不识本领，即支离决裂，工夫都无下落。”问：“穷理何以即是尽性？”曰：“心之体性也，性即理也。穷仁之理，直要仁极仁，穷义之理，真要义极义：仁义只是吾性，故穷理即是尽性。如孟子说充其恻隐之心，至仁不可胜用，这便是穷理工夫。”曰孚曰：“先儒谓一草一木亦皆有理，不可不察，如何？”先生曰：“夫我则不暇。公且先去理会自己性情，须能尽人之性，然后能尽物之性。”曰孚悚然有悟。 [\[100\]](#)

其中涉及对程朱理学工夫论的两大支柱——居敬与穷理——的关系究竟应如何理解的问题，而这一问题其实也就关涉到朱子学与阳明学的思想歧义究竟何在。至于阳明依何理路坚持居敬穷理只是一事，并非这里所欲讨论的主题，我想提请注意的是，其中加上着重号的一段话：“如此则饮酒便一心在饮酒上，好色便一心在好色上，却是逐物，成甚居敬功夫？”显然是针对用“如读书便一心在读书上，接事便一心在接事上”来解释“主一”（即居敬）所提出的批评。

阳明的思路非常明确，在他看来，不论是居敬还是穷理，也不论是读书还是接事，固然需要由“一心”来主导，但更要追问的是，此“一心”究为何意？如果只是指意识集中，那么譬如“饮酒”“好色”之行为，也会达到意识集中的状态，因此如果我们放弃对“一心”之本质内涵的追问，仅仅强调主一无适、收拾身心，那不仅是毫无意义的，甚至会使人走入歧途却又茫然不知。依我们的理解，阳明的意思是说，将“主一”解释为“一心在读书上”“一心在接事上”，那么这只不过是心理学意义上的精神集中，如同“饮酒”“好色”也能做到“一心”那样，这种“一心”状态并不具有伦理学的意义。至此，阳明的结论已很明显：须将“一心”往上提升，理解为形而上的“心体”，亦即“心即理”意义上的超越之道德本心，唯有从道德本心的立场出发，主敬工夫才具有相应的思想意义。

须指出的是，向来有一种观点认为，由于阳明心学过于推崇心体的能动力量，从而未免导致道德上的乐观主义态度而缺乏对人心负面因素保持应有的戒慎恐惧，^[101]其依据之一便是阳明在《大学古本序》中对朱熹在《大学》八条目之外添入“居敬”工夫所表示的不满，亦即“合之以敬而益缀，补之以传而益离”，^[102]意谓朱熹在工夫论上突出“居敬”，完全是多此一举。依阳明，“《大学》之要，诚意而已

矣。诚意之功，格物而已矣。诚意之极，止至善而已矣”，[\[103\]](#)故本
领工夫不在格物也不在居敬而在于诚意。所以阳明强调：

《大学》工夫即是明明德；明明德只是个诚意；诚意的工夫
只是格物致知。若以诚意为主，去用格物致知的工夫，即工夫始
有下落，即为善去恶，无非是诚意的事。如新本（按，指朱熹
《大学章句》）先去穷格事物之理，即茫茫荡荡，都无着落处；
须用添个敬字方才牵扯得向心身上来。然终是没根源。若须用添
个敬字，缘何孔门倒将一个最紧要的字落了，直待千余年后要人
来补出？正谓以诚意为主，即不须添敬字，所以提出个诚意来
说，正是学问的大头脑处。于此不察，直所谓毫厘之差，千里之
谬。大抵《中庸》工夫只是诚身，诚身之极便是至诚；《大学》
工夫只是诚意，诚意之极便是至善：工夫总是一般。今说这里补
个敬字，那里补个诚字，未免画蛇添足。[\[104\]](#)

这是批评朱熹居敬说“没根源”，意即“没头脑”。在阳明看来，《大
学》一书为足本，其自身的义理自成一体系，更不必添“敬”字以补
其不足，否则难免“画蛇添足”。

但这里须注意两点：第一，朱熹《大学章句》并没有用居敬来补
充解释格物，朱熹只是对《大学》文本出现的“缉熙敬止”“止于敬”“畏
敬而辟”等三处的“敬”字做了文字学的解释，并没有采用程颐以来的主
敬观点（如“主一无适”）来加以附会，所以阳明提出“缘何孔门倒将一
个最紧要的字落了，直待千余年后要人来补出”这一质疑，以此批评朱
熹是不公平的，况且孔门从来没有遗落这个“敬”字；[\[105\]](#)第二，同时
也须看到，阳明所针对的其实是朱熹《大学或问》将敬字来贯通大学
与小学的观点。尽管如此，阳明之意并不在于否认“敬”字本身在儒学

史上的应有地位，只是对于阳明而言，朱熹以主敬来穿凿附会《大学》的义理体系，以为不如此则《大学》义理就无法彰显，这完全是庸人自扰、多此一举，因为《大学》既无缺字亦无错简，其自身便构成了一套义理圆融的体系。

其实，阳明虽对朱熹以敬字穿凿附会《大学》不以为然，但这并不意味着阳明对于敬字在儒学工夫论中的重要性有所轻忽，他指出：“尧舜之兢兢业业，文王之小心翼翼，皆敬畏之谓也，皆出乎其心体之自然也。出乎心体，非有所为而为之者，自然之谓也。敬畏之功无间于动静，是所谓‘敬以直内，义以方外’也。敬义立而天道达，则不疑其所行矣。”^[106]此可见阳明之于《尚书》“敬畏”、《周易》“敬义”既有充分了解，又认定敬畏工夫出于“心体之自然”，亦是可以实现“天道”的。要之可说，阳明是以“心体”作为“主敬”之头脑，以克服朱熹之主敬“没根源”之弊病。

诚然，阳明心学亦有“乐是心之本体”^[107]的命题，继承了周敦颐至程颢以来倡导的“寻孔颜乐处”的精神，但阳明对心体的戒惧义、敬畏义亦有一定的重视。只是阳明的基本立场在心体良知，故在敬与心的关系问题上，他的想法是，如果脱离心体而谈居敬，则是一种“没根源”的说法而已，如朱熹之言敬便是此类。总之，如以“敬畏”与“洒落”作为一种类型学概念来区别朱子学与阳明学为两种形态，则恐怕与整个宋明理学的历史实情并不相符。^[108]

问题是，设问由心学立场以批评朱熹敬论“没根源”，这在理论上是否有效？回答应当是肯定的。但是，任何理论判断必涉及思想立场的问题，由立场之不同所得出的结论也自然不同，这一点本来无可争议。然而由心学立场出发，注重在心之本体的主宰下随时用功，所谓

即本体之工夫，自有其一贯之理路，由此以观朱熹之主敬，可以看出其谓由敬定心、由敬存心，的确欠缺心体对居敬工夫的主导，在此意义上，即便说朱熹之主敬“没根源”亦有一定道理，我认为牟宗三以“空头的涵养”来批评朱熹主敬亦源自于此。当然这一理论判断已然越出了朱熹思想的义理范围，亦不意谓朱熹敬论是毫无内容、不成体系的一套空话。其实若就朱熹的义理系统看，其敬论不唯完全可以自立自足，而且自有其心性论提供坚实的理论基础。

正如上文既已指出的那样，朱熹之主敬的问题意识在于，他要应对二程以来以体验喜怒哀乐未发为主的道南学派，以及以察识已发之端倪为主的湖湘学派之观点的挑战，以防止由“以心察心”、^[109]“以觉求心，以觉用心”^[110]以及“以心求心，以心使心”^[111]等观点而导致“心有二主，自相攫拿”^[112]之弊，由此来杜绝可能出现的心的实体化、本体化之趋向，而这些弊端的根源既来自儒学内部（如湖湘学乃至象山学）又与佛教不无关联。^[113]要之，朱熹所关注的始终是人心意识的现实状态及其分解状态，如何在现实当中扭转人心的错误走向乃是其思想的核心关怀，故他要求通过层层下就的、脚踏实地的居敬工夫以解决如何上达天德、实现心理合一的问题，由此看来，朱熹之主敬亦在另一层面开辟出一条工夫入路的途径，亦不失为儒学的一种理论形态。

但是从记录朱熹晚年之语的《语类》中，我们却可看到朱熹又常以两翼两轮来为居敬穷理的关系定位，据此则可说在朱熹的工夫论系统中穷理仍有相当重要的地位，非居敬可以替代。表面看来，在居敬与穷理的关系上，朱熹主张应做统一的把握，然而这种观点如同朱熹所言“知行相须”，并不能归为阳明学意义上的“知行合一”，理由在于朱熹所言知行相须，其前提是知行属于一种平行关系，而当阳明讲知

行合一之时，则意谓在良知本体的统领之下，知行必然合一。倘若说朱熹思想属于“敬的形态”，则必须肯认朱熹所主张的“此心自做主宰”之“敬”不仅贯穿于格物工夫的过程中，而且还是格物工夫的前提和依据。然而事实上，朱熹晚年不仅坦承自己平日在“道问学”上着力尤多，而且他的《大学》诠释所透露出来的一个思想立场无疑是：唯有“格物”二字才是儒学工夫之核心。

问题的复杂性在于，朱熹之敬论与其心性理论相关密切，当朱熹说由敬而生心之精明，乃是就心的“自省自存”处言，故其所言“若知敬字只是自心自省，当体便是，则自无此病矣”^[114]，按此所谓“病”，则是指“将此敬字别作一物，又以一心守之”之病，意指将居敬工夫的敬与心割裂开来所生之人病。朱熹以为由敬定心而使心自省自存庶能从根本上对治此病。这里的“自心自省，当体便是”以及上文提及的“以敬为主”“而心自存”可以合而观之，这两句话十六个字可谓是朱熹敬论的核心观点，也是其敬论思想的意义所在。其意义就在于：由心之自省自存，使得在“主宰之谓”意义下的心具有了实践主体的地位，^[115]而不只是被动地包总性情、涵摄众理，由此心出发，自能判断是非，实现“当体便是”的效果，如此则居敬工夫确能贯彻于格物穷理的工夫进程当中。

但同时也须看到，在朱熹，其所谓由敬而立的心的主宰义毕竟是就功能而言，而不是就本体而言，这是因为朱熹始终不能承认有一超越义的本体心，而其所谓“当体便是”亦不能想当然地等同于陆九渊心学在心即理的意义上所主张的“当下便是”，^[116]更与阳明后学所谓的良知“当下论”“现成论”不可同日而语，关于其间的义理纠缠，这里已无法深究了。^[117]只是有一点须指出，在朱熹看来，若能真正做到以敬为主而心自存，通过居敬工夫以使心体自做主宰，那么此心之发

用便必定是合理的，这又叫作“心定理明”，也就是朱熹所言“自心自省，当体便是”的真实内涵。倘若如此，则朱熹所云“当体便是”乃是对工夫效应的一种状态描述而不是指向道德本心之当下呈现，因为这种“自心自省”的状态取决于工夫程度的不同而会发生变化，故“当体便是”并不能获得本体的必然保证。这是由于朱熹之论心所指向的是工夫论问题而不是本体论问题。[\[118\]](#)

总之，朱熹的敬论继承了程颐以来的主敬思想，接受了“主一无适”“整齐严肃”“常惺惺法”“其心收敛，不容一物”以及“敬义夹持，循环无端”等有关主敬学说的内涵，同时又有更深入的理论发挥。[\[119\]](#)与程颐当时须要应对“心疾”问题相比，朱熹所要应对的理论问题及其敬论中所蕴含的理论问题也显然更为复杂。朱熹主敬思想之形成与其应对道南学派的“体验未发”以及湖湘学派的“先察识后涵养”等理论有关，更是他通过“中和新悟”所建构的心性情之理论体系的一个结果。

朱熹心性论有一个基本的思想立场：作为“主乎性而行乎情”的心，只具有工夫论的意义，其云“心是做工夫处”“‘心’字只一个字母”，[\[120\]](#)便充分反映了朱熹之论心的基本立场。正是由此立场出发，故朱熹极力反对在心的操舍存亡的工夫论问题上设定“另有心之本体”的前提，亦即不能在居敬之前预设超越义的本心存在，依朱熹的说法，这就必然陷入“以一个心把捉一个心”的窠臼之中。所以我们说，朱熹的主敬工夫并不是道德本心的直接发动，而是对心的知觉意识之功能的控制调整，其云“敬只是此心自做主宰处”“以敬为主而心自存”“将个敬字收敛个身心”，都应当是在这个意义上说的。但问题是，敬作为一种内心状态的调节工夫，其工夫之主体是否是另一种朱熹所谓的“是底心”的“本心”呢？于是，问题就变成：究竟是敬以存心，还是心以主

敬？这显然是朱熹敬论必然遇到的一个问题，对此，朱熹并没有做出明确的回答。王阳明批评朱熹主敬工夫缺乏“头脑”，正是有见于此。

当然我们也须看到，朱熹主敬作为一套收拾“身心”的涵养工夫，自有其心性论作为理论依据，故其主敬思想自有“心统性情”“敬义夹持”等一套理路，而其核心关怀则在于如何解决人心之私的现实障蔽，因而不必同于阳明心学由良知即心体的预设出发，然后由良知本心直接悟入、当下呈现的这套理路。归结而言，朱熹的主敬思想乃是对儒学工夫论的一项重要理论贡献，这一点是不容置疑的。

[\[1\]](#) 《遗书》卷十八，《二程集》，第188页。

[\[2\]](#) 牟宗三：《心体与性体》，台北：正中书局，1979年；上海：上海古籍出版社，1999年。

[\[3\]](#) 刘述先：《朱子哲学思想的发展与完成》，台北：学生书局，1982年初版，1995年增订三版。

[\[4\]](#) 陈来：《朱子哲学研究》（修订版），上海：华东师范大学出版社，2000年。

[\[5\]](#) 陈来：《宋明理学》，沈阳：辽宁教育出版社，1991年。

[\[6\]](#) 当然相关论文不胜枚举，这里仅举两例：吾妻重二：《居敬前史》，载氏著：《朱子学の新研究——近世士大夫の思想史的地平》，东京：创文社，2004年；姜广辉：《主静与主敬》，载氏著：《理学与中国文化》，上海：上海人民出版社，1994年。

[\[7\]](#) 杨祖汉：《从朱子的“敬”论看朱子思想的归属》，载吴震主编：《宋代新儒学的精神世界——以朱子学为中心》，上海：华东师范大学出版社，2009年。以下简称“杨文”。

[\[8\]](#) 杨文此说当源自牟宗三早年著作《王阳明致良知教》（台北：“中央文物供应社”，1954年）提出的朱子思想为“敬的系统”（转引自上引杨文，第83页），然而杨文的结论却与牟说不同。

[\[9\]](#) 杨文，第78页。

[\[10\]](#) 杨文，第81页。

[\[11\]](#) 杨文，第82页。按，“空头的涵养”为牟宗三对朱熹论敬的判定语，见牟宗三：《心体与性体》第三册。杨文略而不提，然我们则须在此点明。

[\[12\]](#) 杨文，第78页。

[\[13\]](#) 吴震：《“心是做工夫处”——关于朱熹“心论”的几个问题》，即本书第三部分，原载吴震主编：《宋代新儒学的精神世界——以朱子学为中心》，第137页。以下简称“拙文”。

[\[14\]](#) 例如：“伊川‘性即理也’、横渠‘心统性情’二句，颠扑不破！”（《语类》卷五，第93页）“伊川‘性即理也’四字，颠扑不破，实自己上见得出来。”（《语类》卷五十九，第1387页）

[\[15\]](#) 《语类》卷五十九，第1387页。

[\[16\]](#) 《语类》卷十二，第208、207、210页。

[\[17\]](#) 《大学或问》，《朱子全书》第六册，第506页。

[\[18\]](#) 例如：“问：‘敬，诸先生之说各不同。然总而行之，常令此心常存，是否？’曰：‘其实只一般。若是敬时，自然“主一无适”，自然“整齐严肃”，自然“常惺惺”，“其心收敛不容一物”。但程子“整齐严肃”与谢氏尹氏之说又更分晓。’”（《语类》卷十七，第371页）

[\[19\]](#) 《语类》卷十七，第373页。

[\[20\]](#) 《语类》卷十七，第373页。

[\[21\]](#) 《遗书》卷十八，《二程集》，第206页。以上有关程颐之论敬，可参钟彩钧：《二程道德论与工夫论述要》，载《中国文哲研究集刊》第4期，台北：“中央研究院”中国文哲研究所，1994年，第456—463页。钟文以程颢“敬则无间断”（《遗书》卷十一，《二程集》，第118页）为据，揭示了程颢之论敬重在以主观上的体验来接续客观面的天道流行“无间断”，并由此向天地圣人境界趋近；相对来说，程颐的论学宗旨“涵养用敬，进学致知”的“敬”说承自程颢而有深入的发挥，但与程颢落在事为上论敬之路数不同，程颐则强调在心体上落实“主一”工夫，而朱熹解程颐“主一”则兼动静言，亦以“主于事”为主，盖已不得“伊川本意”（见钟氏论文，第463页）。此说无疑具有参考价值，然须补充说明的是，由程颢的“无间断”至谢上蔡的“常惺惺法”实有内在一贯的理路在，于朱熹敬论亦有重要影响。

[\[22\]](#) 《遗书》卷十五，《二程集》，第149页。

[\[23\]](#) 《周易程氏传》卷一“坤”，《二程集》，第712页。

[\[24\]](#) 《遗书》卷二下，《二程集》，第52—53页。

[\[25\]](#) 《遗书》卷十五，《二程集》，第168—169页。

[\[26\]](#) 《遗书》卷十五，《二程集》，第144页。

[\[27\]](#) 关于“有主则虚”“无主则实”，朱熹与其门人曾议论及此：“此二条，一以实为主，一以虚为主，而皆收入《近思录》。唐臣以愚意度之，虚以敬言，实以事言，以敬为之主则虚，虚则邪不能入；以事为之主则实，实则外患不能入。故程先生于‘有主则实’下云‘自然无事’；于‘无主则实’下云‘实谓物来夺之’。详此二条之意，各有所在，不可并作一意看。未知是否？德明（按，即廖子晦）答云：‘有主则实，有主则虚，虚实二说虽不同，然意自相通，皆谓以敬为主也……’（朱熹评曰）‘子晦之说甚善，但敬则内欲不萌、外诱不入。自其内欲不萌而言则曰虚，自其外诱不入而言故曰实，只是一时事，不可作两截看也。’”（《文集》卷四十五《答廖子晦》，《朱子全书》第二十二册，第2095—2096页）

[\[28\]](#) 《大学或问》，《朱子全书》第六册，第506页。

[\[29\]](#) 依古制，一般八岁入小学，十五岁入大学，如程颐曾说：“古者八岁入小学，十五岁入大学。”（《遗书》卷十五，《二程集》，第166页）不过，若依《礼记·内则》篇所云，自“六年，教之数与方名”，经“成童（郑注：‘成童，十五以上’）舞象”，至“二十而冠，始学礼”，可见有关儿童至成人的学习年龄及其相应的学习内容另有详细的规定。关于小学的问题，可参朱熹作于淳熙十四年（1187）的《小学》一书以及《语类》卷七“小学”各条。另参钱穆：《朱子新学案》第四册“朱子之礼学”，台北：三民书局，1971年，第174—176页。

[\[30\]](#) 按，语见《语类》卷十二，第210页。然未明示记录者，据其前条“只敬，则心便一”，为叶贺孙录，由于两条意思相近，疑该条亦为叶贺孙所录。据《朱子语录姓氏》，“叶贺孙，字味道，括苍人，居永嘉。辛亥（1191）以后所闻”，当属朱熹六十二岁以后之言。

[\[31\]](#) 《文集》卷六十四，《朱子全书》第二十三册，第3130—3131页。另参《文集》卷六十七《未发已发说》（作于四十岁），所论大旨略同。

[\[32\]](#) 引自朱熹《文集》卷七十三《胡子知言疑义》，《朱子全书》第二十四册，第3561页。

[\[33\]](#) 引自朱熹《文集》卷七十三《胡子知言疑义》，《朱子全书》第二十四册，第3561页。

[\[34\]](#) 朱熹对胡宏为首的“湖湘学”有诸多严厉之批评，然而其对李侗之工夫论的不满，向来所言不多，其《答吕士瞻》书则透露了个中消息：“但程子云‘涵养于未发之前则可，求中于未发之前则不可’，……李先生当日用功，未知其于此两句为如何，后学未敢轻议。但今当只以程先生之语为正。”（《文集》卷四十六，《朱子全书》第二十二册，第2122页）《语类》卷一〇三载：“李先生当时说学，已有许多意思。只为说‘敬’字不分明，所以许多时无捉摸处。”（第2603页）《语类》卷九十六亦云：“（验喜怒哀乐未发之前）然亦有病，若不得其道，则流于空。”（第2468页）这里虽未点名，显然也是针对杨时至李侗一路延续下来的体验未发说而提出的批评。而这些批评的关节点无疑在于“说‘敬’字不分明”。据此，中和新悟的问题意识虽与如何解决湖湘学的察识涵养问题直接相关，但同时也意味着朱熹对杨时以来道南一脉的主静涵养工夫的扬弃。

[\[35\]](#) 《语类》卷二十，第477页。

[\[36\]](#) 《文集》卷四十五《答廖子晦》，《朱子全书》第二十二册，第2088页。按，另见《文集》卷五十六《答方宾王》（《朱子全书》第二十三册，第2660页），语意亦同。

[\[37\]](#) 如朱熹曾说：“若欲以所发之心别求心之本体，则无此理矣。此胡氏‘观过知仁’之说所以为不可行也。”（《文集》卷四十六《答黄商伯》，《朱子全书》第二十二册，第2131页）这里的“观过知仁”，意同“识心”说。

[\[38\]](#) 《文集》卷三十一《答张敬夫》，《朱子全书》第二十一册，第1345—1346页。

[\[39\]](#) 《知言·复义》，《胡宏集》，第38页。

[\[40\]](#) 《知言疑义》，《胡宏集》附录，第338页。

[\[41\]](#) 《知言疑义》，《胡宏集》附录，第338页。

[\[42\]](#) 《知言·仲尼》，《胡宏集》，第16页；《知言·事物》，《胡宏集》，第22页；《知言·一气》，《胡宏集》，第28页；《知言疑义》，《胡宏集》附录，第336页；《与僧吉甫书三首》，《胡宏集》，第115页。

[\[43\]](#) 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，载《唐君毅全集》，台北：学生书局，1991年，第566页。按，着重号原有。

[\[44\]](#) 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，第618页。

[\[45\]](#) 《语类》卷三十四，第856页。

[\[46\]](#) 以上参见《文集》卷七十三《胡子知言疑义》。

[\[47\]](#) 《文集》卷四十二《答石子重》，《朱子全书》第二十二册，第1922页。

[\[48\]](#) 《文集》卷四十三《答林择之》，《朱子全书》第二十二册，第1981—1982页。

[\[49\]](#) 《文集》卷三十二《答张钦夫》，《朱子全书》第二十一册，第1420页。

[\[50\]](#) 《语类》卷九十五，第2456页；《语类》卷十四，第269页；《语类》卷十六，第334页；《语类》卷十二，第209页；《语类》卷十二，第210页；《大学或问》，《朱子全书》第六册，第506页。

[\[51\]](#) 《语类》卷一一八，第2851页；《语类》卷一一八，第2854页；《语类》卷十二，第210页。

[\[52\]](#) 《文集》卷五十五《答熊梦兆》，《朱子全书》第二十三册，第2624页；《语类》卷十二，第214页。

[\[53\]](#) 《文集》卷四十三《答林择之》，《朱子全书》第二十二册，第1980页。

[\[54\]](#) 《文集》卷四十三《答林择之》，《朱子全书》第二十二册，第1980页。

[\[55\]](#) 《语类》卷十二，第208—209页。

[\[56\]](#) 《语类》卷十二，第199页；同上书，第199页；同上书，第200页；同上书，第202页；同上书，第201—202页。

[\[57\]](#) 《语类》卷十二，第210页。

[\[58\]](#) 《文集》卷五十《答潘恭叔》，《朱子全书》第二十二册，第2313页；《文集》卷四十一《答程允夫》，《朱子全书》第二十二册，第1873页。

[\[59\]](#) 《语类》卷十二，第211页；《语类》卷二十三，第545页。

[\[60\]](#) 《语类》卷十二，第216页。

[\[61\]](#) 《文集》卷五十九《答余正叔》，《朱子全书》第二十三册，第2851—2852页。

[\[62\]](#) 《语类》卷九，第150页。

[\[63\]](#) 参见唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，第571页。

[\[64\]](#) 《文集》卷六十四《答或人》，《朱子全书》第二十三册，第3131—3132页。

[\[65\]](#) 《语类》卷十四，第269页。

[\[66\]](#) 参《语类》卷五十九：“此心不待宛转寻求，即觉其失，觉处即心，何更求为？自此更求，自然愈失。此用力甚不多，但只要常知提醒尔。”（第1407页）

[\[67\]](#) 《文集》卷三十二《答张钦夫》，《朱子全书》第二十一册，第1419页。

[\[68\]](#) 牟宗三：《心体与性体》第三册，第147页。

[\[69\]](#) 参《文集》卷六十七《观心说》，《朱子全书》第二十三册，第3278页。

[\[70\]](#) 《语类》卷八十四，第2190页。

[\[71\]](#) 《语类》卷二十五，第622页。

[\[72\]](#) 《文集》卷四十九《答滕德粹》，《朱子全书》第二十二册，第2273页。

[\[73\]](#) 《语类》卷十二，第211页。

[\[74\]](#) 《文集》卷四十一《答程允夫》，《朱子全书》第二十二册，第1872—1873页。

[\[75\]](#) 如：“程子言敬，必以整齐严肃、正衣冠、尊瞻视为先，又言未有箕踞而心不慢者，如此乃是至论。”（《文集》卷四十三《答林择之》，《朱子全书》第二十二册，第1969页）又如：“详考从上圣贤以及程氏之说，论下学处，莫不以正衣冠、肃容貌为先。盖必如此，然后心得所存而不流于邪僻。《易》所谓‘闲邪，存其诚’，程氏所谓‘制之于外，所以养其中’者，此也。”（《文集》卷三十三《答吕伯恭》，《朱子全书》第二十一册，第1429页）

[\[76\]](#) 《语类》卷十七，第372页。

[\[77\]](#) 《语类》卷十七，第371页。

[\[78\]](#) 《语类》卷十七，第371页。

[\[79\]](#) 《语类》卷十七，第370—371页。

[\[80\]](#) 《语类》卷十七，第370页。

[\[81\]](#) 《语类》卷十二，第207—208页。

[\[82\]](#) 《文集》卷五十三《答胡季随》，《朱子全书》第二十二册，第2513页。

[\[83\]](#) 《语类》卷一一五，第2771页。

[\[84\]](#) 例如由以下朱熹所言可见，敬乃是致知力行之依据：“承喻致知力行之意，甚善。然欲以静敬二字该之，则恐未然。盖圣贤之学，彻头彻尾，只是一‘敬’字。致知者，以敬而致之也；力行者，以敬而行之也。‘静’之为言，则亦理明心定，自无纷扰之效耳。今以静为致知之由，敬为力行之准，则其功夫次序皆不得其当矣。”（《文集》卷五十《答程正思》，《朱子全书》第二十二册，第2323页）

[\[85\]](#) 《语类》卷十八，第404页。

[\[86\]](#) 《文集》卷四十二《答胡广仲》，《朱子全书》第二十二册，第1899页。

[\[87\]](#) 《语类》卷九，第152页。

[\[88\]](#) 《语类》卷九，第152页。

[\[89\]](#) 《语类》卷九，第152页。

[\[90\]](#) 《语类》卷十八，第404页；《语类》卷六十二，第1514页；《语类》卷六十二，第1514—1515页。

[\[91\]](#) 全文是：“问致知涵养先后。曰：‘须先致知而后涵养。’问：‘伊川言：未有致知而不在敬。如何？’曰：‘此是大纲说。要穷理，须是着意。不着意，如何会理会得分晓。’”（《语类》卷九，第152页）

[\[92\]](#) 《语类》卷九，第150页。

[\[93\]](#) 《语类》卷十四，第269页。

[\[94\]](#) 《语类》卷五十九“仁也人心章”，第1412页。按，以下凡出此卷，不再出注。

[\[95\]](#) 《语类》卷九，第151页。

[\[96\]](#) 《语类》卷十八，第402页。

[\[97\]](#) 《朱子全书》第二十七册附录，第560页。

[\[98\]](#) 吴震：《“心是做工夫处”——关于朱熹“心论”的几个问题》，《宋代新儒学的精神世界——以朱子学为中心》，第137页。即本书第三部分。

[\[99\]](#) 《语类》卷九，第155页。

[\[100\]](#) 《传习录》上，第117条。按，条目数字据陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台北：学生书局，1998年修订版。

[\[101\]](#) 参见安田二郎：《中国近世思想研究》，东京：弘文堂书房，1948年初版，东京：筑摩书房，1976年再版；荒木见悟：《明代思想研究》，东京：创文社，1972年。

[\[102\]](#) 《王阳明全集》卷七，第243页。

[\[103\]](#) 《王阳明全集》卷七，第242页。

[\[104\]](#) 《传习录》上，第129条。

[\[105\]](#) 例如《论语》有云“君子敬而不失，与人恭而有礼”（《颜渊》），“居处恭，执事敬，与人忠”（《子路》），“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣”（《卫灵公》），“子张曰：士见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣”（《子张》）。孟子更有“恭敬之心，礼也”（《孟子·告子篇上》）之说。顺便一提，陆九渊曾批评朱熹所言居敬：“持敬字乃后来杜撰。”（《陆九渊集》卷一《与曾宅之》，北京：中华书局，1980年，第3页）向来以为这是心学派学者在思想性格上表现为“洒落”而与程朱理学偏重“敬畏”的思想趣向不合的典型言论。然而，此所谓“杜撰”概指九渊对朱熹于《大学》解释添入“敬”字以为不妥，而并不表明九渊对孔门之言“敬”持否定之态度，如其所云：“有先生者在，却不肃容正坐，收敛精神，谓不敬之甚。”（《陆九渊集》卷三十四《语录上》，第430页）又说：“吾家合族而食，每轮差子弟掌库三年。某适当其职，所学大进，这方是‘执事敬’。”（同上书，第428页）可见，心学家对孔门“敬”说其实亦有相当程度的认同。

[\[106\]](#) 《王阳明全集》卷五《答舒国用》，第190—191页。

[\[107\]](#) 此命题见《答陆原静书·又》，全文如下：“来书云：‘昔周茂叔每令伯淳寻仲尼、颜子乐处。敢问是乐也，与七情之乐，同乎？否乎？若同，则常人之一遂所欲，皆能乐矣，何必圣贤？若别有真乐，则圣贤之遇大忧大怒大惊大惧之事，此乐亦在否乎？且君子之心常存戒惧，是盖终身之忧也，恶得乐？澄平生多闷，未

尝见真乐之趣，今切愿寻之。“乐是心之本体，虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐。虽则圣贤别有真乐，而亦常人之所同有。但常人有一之而不自知，反自求许多忧苦，自加迷弃。虽在忧苦迷弃之中，而此乐又未尝不存。但一念开明，反身而诚，则即此而在矣。每与原静论，无非此意。而原静尚有何道可得之问，是犹未免于骑驴觅驴之蔽也。”（《传习录》中，第166条）

[\[108\]](#) 按，以这种类型学区分的方式观察宋代以来理学的不同趣向，在阳明时代已经出现。针对此，阳明以下所言值得引起重视：“夫谓敬畏之增，不能不为洒落之累”，又谓“敬畏为有心，如何可以无心？而出于自然，不疑其所行”。凡此皆吾所谓欲速助长之为病也。夫君子之所谓敬畏者，非有所恐惧忧患之谓也，乃戒慎不睹，恐惧不闻之谓耳。君子之所谓洒落者，非旷荡放逸，纵情肆意之谓也，乃其心体不累于欲，无入而不自得之谓耳。夫心之本体，即天理也。天理之昭明灵觉，所谓良知也。君子之戒慎恐惧，惟恐其昭明灵觉者或有所昏昧放逸，流于非僻邪妄而失其本体之正耳。戒慎恐惧之功无时或间，则天理常存，而其昭明灵觉之本体，无所亏蔽，无所牵扰，无所恐惧忧患，无所好乐忿懣，无所意必固我，无所歉馁愧作。和融莹彻，充塞流行，动容周旋而中礼，从心所欲而不逾，斯乃所谓真洒落矣。是洒落生于天理之常存，天理常存生于戒慎恐惧之无间。孰谓敬畏之增，乃反为洒落之累耶？”（《王阳明全集》卷五《答舒国用》，第190页）这是说，吾人所谓“敬畏”非一般心理意义上的恐惧忧患之意，而是专指《中庸》“道也者不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”这一文本中紧扣天道而言的戒慎恐惧；吾人所谓“洒落”亦非一般感性意义上的“旷荡放逸，纵情肆意”之意，而是就“心体不累于欲，无入而不自得”这一紧扣心体而言的快乐。因此，只要天理之常存，则吾人必不能时而忽忘“戒慎恐惧”之工夫，由此日进而必能达到“动容周旋而中礼，从心所欲而不逾”之境界，这才是真正意义上的“洒落”。至于在阳明后学的发展流变过程中，是否存在一种一任本心、放纵自肆而欠缺敬畏之念的思想倾向，则是另一层面的问题。

[\[109\]](#) 《文集》卷三十《答张钦夫》，《朱子全书》第二十一册，第1313页。

[\[110\]](#) 《文集》卷四十五《答游诚之》，《朱子全书》第二十二册，第2060页。

[\[111\]](#) 《文集》卷六十七《观心说》，《朱子全书》第二十三册，第3279页。

[\[112\]](#) 《文集》卷五十四《答项平父》，《朱子全书》第二十三册，第2541页。

[\[113\]](#) 按，这是朱熹心论的一个原则立场，如其于乾道八年（1172）与吴翌的书信中所说，湖湘学的“观过”说甚至有裂一心而为三之弊（参《文集》卷四十二《答吴晦叔》，《朱子全书》第二十二册，第1911页），朱熹又说：“非操舍存亡之外，别有心之本体也。”（《文集》卷四十七《答吕子约》，《朱子全书》第二十二册，第2183页）据此来看，朱熹之所以猛烈批评湖湘学的识心说，关键在于“以心观心”有可能导致在观心之上“另有心之本体”的结论。关于这一问题，请参陈来：《朱子哲学中“心”的概念》，载《国学研究》第四卷，北京：北京大学出版社，1996年，后收入陈来：《中国近世思想史研究》，北京：商务印书馆，2003年；并参上揭拙文。

[\[114\]](#) 《文集》卷五十三《答胡季随》，《朱子全书》第二十二册，第2520页。

[\[115\]](#) 李明辉指出，朱熹之“心”凭其知觉涵摄“理”，在此意义下成为实践主体，而就心能涵理而言，可以将心视为一种道德理性，只是这种道德理性并不像康德的“实践理性”那样，可以制定道德法则，参见李明辉：《朱子对“道心”“人心”的诠释》（上），载《鹅湖月刊》第三十三卷第3期，总号387，2007年，第19页。

[\[116\]](#) 参见《语类》卷一二四，第2980、2981页。

[\[117\]](#) 将南宋思想史上出现的“当下便是”说置于朱子学与象山学的义理纷争之脉络中来展开讨论，可参小路口聪著、吴震译：《陆九渊的“当下便是”是“顿悟”论吗——“即今自立”哲学序章》，载吴震、吾妻重二主编：《思想与文献：日本学者宋明儒学研究》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第282—298页。

[\[118\]](#) 参见本书第三部分：《“心是做工夫处”——关于朱熹“心论”的几个问题》。

[\[119\]](#) 当然朱熹有关敬字的训释还有不少，例如朱熹又以畏字释敬，“敬只是一个畏”（《语类》卷六，第103页），“敬，只是一个‘畏’字”〔《语类》卷十二，第211页；并参《语类》卷十五〕。黄勉斋则于《论语集注学而疏义》指出在敬字的诸多训释中唯有“畏字于敬字之义最近”（《勉斋先生黄文肃公文集》卷二十六，《北京图书馆古籍珍本丛刊》第九十册所收元刻延祐二年重修本，北京：书目文献出版社，1988年，第581页），而黄勉斋《敬说》（《勉斋先生黄文肃公文集》卷二十六）一文亦特别强调敬的“畏”字义。关于黄勉斋的观点，参见佐藤仁：《朱熹の敬説に関する一考察》，载《広島大學文學部紀要》第四十九集，1990年，后收入佐

藤仁：《宋代の春秋学——宋代士大夫の思考世界》，东京：研文出版，2007年，第498页。当然，以畏释敬，有不少儒家经典可作为依据，如《中庸》“戒慎恐惧”、《诗经》“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”便是例证。程颢则说“毋不敬”，可以对越上帝”（《遗书》卷十一，《二程集》，第118页），此说颇受朱熹重视（参见《文集》卷八十五《敬斋箴》），可见程朱之主敬亦指对外在绝对者的一种敬畏情感。不过，《中庸》的“戒慎恐惧”，朱子认为不如以“提撕”义释之而不宜以通常意义上的“惊恐”视之，其云：“不须得将戒慎恐惧说得太重，也不是恁地惊恐。只是常常提撕，认得这物事，常常存得不失。”（《语类》卷一一七，第2823页）所谓“提撕”亦即“敬”字义。

[\[120\]](#) 这两句话的全文分别是：“心者，主乎性而行乎情。故喜怒哀乐未发则谓之中，发而皆中节则谓之和，心是做工夫处。”（《语类》卷五，第94页）“盖心便是包得那性情，性是体，情是用。‘心’字只一个字母，故‘性’‘情’字皆从‘心’。”（《语类》卷五，第91页）相关分析，请参上引拙文。

五

格物诚意不是两事

关于朱子工夫论思想的若干问题

引言

朱熹的格物论及诚意论，是构成其工夫论域中的两大论述，关于格物及诚意的字义诠释问题，学界已有大量研究，在此一概不及。本文所要追究的是这两种工夫在朱熹思想体系中究竟构成怎样的理论紧张等问题。值得一提的是唐君毅的相关研究已然触及格物与诚意的关系问题，这里先对其主要论述略作介绍，以引出本文所要面对的问题。

唐君毅对《大学》一书的文本结构及其思想义理有精深独到的研究，整理出了被学界称为“唐本”的《大学》改本。^[1]唐君毅首先对《大学》文本有一基本梳理，以为“《大学》之文，原自具首尾，而文义完足”，^[2]此立场接近于王阳明以《古本大学》为义理自足圆满之立场，然而唐氏却以为“朱子、阳明之论致知格物，皆无当于大学本文之文理，及朱子重订章句，与阳明一派固守大学古本，皆非是”，^[3]对朱王两家《大学》诠释的基本立场提出了批评。进而唐氏对朱王两家在《大学》诠释上的具体理论得失做了如下判断：“朱子讲格物，不直对物讲，而冒过物字，而以物之‘理’为所对之故。”“阳明讲格物，已不对物讲，而以正意念之不正，使归于正，而使事得其正，即为格物。……如此释大学，亦将使大学之物之一字落空。物字在于二家，

既皆落空，则物之本末之次序，与事之始终之先后之次序之重要，即亦为二家所忽视。”^[4]质言之，唐氏立足于《大学》经文“物有本末，事有始终”之义，来衡断朱熹阳明两家之于《大学》诠释的不足之处，具体表现为二家都看轻“物”字，因此，不论是朱熹注重穷理，还是阳明注重诚意，其结果却使得穷理与诚意彼此分离而不能兼容。

的确，上述唐君毅以本末之物与始终之事作为理解《大学》义理系统的关节点，为历来注家所忽略，诚为洞见。重要的是，他所提示的朱王两家在工夫论域中所表现出来的问题之关键——亦即格物穷理与诚意正心如何打通为一的问题，更是十分重要。然而我以为，若在阳明，他以《大学》之要在诚意^[5]为基本立场而排斥格物在其工夫论域中的首要地位，所以对阳明而言，格物与诚意自然不构成工夫次第的关系问题，因为这并不是阳明所要解决的问题；若在朱熹，由于他在工夫论领域中秉持涵养居敬、进学致知^[6]这一两条腿走路的方针，因此他就时常被居敬与穷理、格物与诚意究竟何者为先或何者为本的问题所困扰，构成其工夫论域中必须面对的一大问题。从表面上看，格物与诚意在《大学》工夫论系统中自有其先后次第，然而就问题之实质而言，两者之间的关系构成了朱熹整套工夫论域中的理论问题，例如其中特别涉及朱熹的居敬涵养工夫在其格物论中的地位，如果我们将《大学》八条目看成是一整套工夫论系统，那么格物与诚意显然同属于内圣领域的问题而与齐家治国平天下的外王工夫又构成必然的理论紧张。^[7]因此，对朱熹来说，格物与诚意之关系其实是其整套工夫论述不可回避的一大问题。

本文出于论述上的逻辑需要，不可能对整套朱熹工夫论思想进行全盘考察，而将探讨之重点放在朱熹的格物论及其与诚意论之关系方面，主要探讨四个方面的问题：首先，我们将对朱熹格物论形成过程

中的问题意识之由来做一简要梳理，指出朱熹在其格物理论的构成过程中对二程格物论述的取舍，反映出朱熹在格物问题上的独特思想立场；其次，对于朱熹的“格物致知是《大学》第一义”这一正面论述进行必要的考察，分析其在何种理论企图之下，再三强调格物在《大学》工夫系统中的首要地位；第三，我们将考察伊川“察之于身”的格物论及其与朱熹“反身穷理”之命题的理论关联，进而考察反身穷理之于格物论的意义，指出朱熹已明确意识到居敬与穷理具有“互相发”的关系；第四，问题将逐渐逼近本文的核心：“格物致知与诚意正心不是两事”，我们将要揭示朱熹的工夫论述自成一系统，正是在此系统之中，格物与诚意既可两立又不可分离，但这种不可分离又不具有浑然合一的性质，至多只能是齐头并进、互相发明。最后在结语部分，我们将对朱熹工夫论存在的某些问题略作探讨。

一、问题由来：朱熹格物论的形成

关于朱熹格物理论的形成过程，目前学界已有较为清晰的历史梳理，似已不再需要旧题重做。^[8]然而，为了本文论述上的整体需要，有必要对朱熹格物论形成过程中的问题意识略作探讨。

我们知道，就文献学上看，格物问题主要是《大学》第五章补格致传阙文的问题，因此朱熹格物论思想的成熟无疑应当以其完成该章的《格物补传》作为最终标志，尽管有历史记载显示，朱熹一生对《大学》修改不断，直至逝世前三天，仍在修订“诚意章”，^[9]然而如果撇开对个别字句所作的训诂上的修改，我们有充分理由认定朱熹完成《大学章句》并将此书与《四书章句集注》合并刊刻时，其格物理论得以正式确立。

就结论言，朱熹初定《大学章句》在淳熙元年（1174）前后，然其最终定稿，则要一直等到十五年后的淳熙十六年（1189），以与《中庸章句》合并以及同年撰成《大学章句序》为标志。因此，《格物补传》之作当于淳熙初年草成《大学章句》时已基本完成，最终定稿则在1189年，时朱熹六十岁。关于草成《格物补传》的一条文献证据是朱熹的《记大学后》一文，^[10]其云：

右《大学》一篇，经二百有五字，传十章。今见于戴氏《礼》书，而简编散脱，传文颇失其次。子程子盖尝正之。熹不自揆，窃因其说，复定此本。盖传之一章释“明明德”，……五章释“致知”并今定。……^[11]

此处“五章释‘致知’并今定”，当指《格物补传》今定之意。当然，所谓“今定”，应理解为只是初定而非定稿。因为有资料显示，此后朱熹曾多次修改《大学章句》，例如淳熙十二年（1185）朱熹《答潘端叔》云：“今年诸书都修得一过，《大学》所改尤多，比旧已极详密。”^[12]此后淳熙十三年（1186），朱熹在《答詹帅书》（三）、《答潘恭叔》（四），淳熙十五年（1188）《答黄直卿》（二十）等书信中，一再说到了修改《大学章句》（以及《大学或问》）事。^[13]

由上述《记大学后》一文可知，朱熹修订《大学》之际，面对《大学》文本“简编散脱，传文颇失其次”的状况，主要是采用了“子程子”之说而“复定此本”的。这里所说主要是指朱熹根据二程的《大学》改本而对《大学》经传的文字进行了重新厘定，总计，朱熹移错简一（三纲传与本末传）、异字二（齐治传中之二“帅”字）、改字一（改“亲”为“新”）、删字四（删“此谓知本”）、另增《格物补传》一百二十八字。^[14]

问题在于二程的《大学》改本并未作《格物补传》，那么，朱熹在另作《格物补传》之际，其思想建构与二程特别是伊川的格物论又有哪些理论关联？这是我们了解朱熹格物论之问题由来的关键所在。朱熹另一部与《大学章句》几乎同时完成的《大学或问》（当在淳熙初年）^[15]为我们把握程朱格物论之间的思想关联提供了重要的线索。

朱熹在《大学或问》中，具体表明了他引用了哪些二程的格物致知论，他首先指出：

此经之序，自诚意以下，其义明而传悉矣。独其所谓格物致知者，字义不明，而传复阙焉，且为最初用力之地，而无复上文

语绪之可寻也。子乃自谓取程子之意以补之。[\[16\]](#)

这段话表明，在朱熹看来，《大学》本文自“诚意以下”至“治国平天下”，其“义明而传悉”，不复有何疑义，唯有“格物致知”一章，不但“字义不明”，而且其“传复阙”，重要的是，恰恰就是这一章乃是整部《大学》工夫论系统中具有“最初用力之地”地位的，于是，朱熹在采用程子的格物致知论的基础上，以“补”其阙——亦即现在的《大学章句》第五章“格物补传”。由此可见，《大学》工夫论的整体建构，关键就在于“格物致知”章，朱熹所作的《补传》一百二十八字可谓是构成其《大学》经典诠释的核心。

那么，朱熹采用了哪些程子的格物致知论呢？朱熹将问题分成三大类：一、“格物致知所以当先而不可后”，其中引二程语两条；二、“格物致知所当用力之地，与其次第功程”，其中引二程语十条；三、“又言涵养本原之功，所以为格物致知之本者”，其中引二程语五条。总计引用了二程格物论共十七条。[\[17\]](#)总的看来，朱熹有关格物论的问题意识有三点值得注意：第一，格物致知是《大学》工夫系统中具有“当先而不可后”的首要地位，这也是朱熹以格物为《大学》之要的基本立场；第二，关于格物工夫的次第问题，用朱熹的话来说，亦即“格物之论”“亦须有缓急先后之序”；[\[18\]](#)第三，涉及涵养本原与格物致知的关系问题，朱熹明确指出当以涵养为“格物致知之本”的观点，这一问题对于本文的主旨而言尤为关键，有待下文展开讨论。

至此可见，朱熹格物论的问题由来与程子尤其是伊川的格物思想有重要关联。上引伊川有关格物致知论十七条语录，便是明证，这些语录构成了朱熹建构格物致知论的主要问题意识及其思想资源，已经毋庸置疑。事实上，朱熹对其自身形成的格物致知论有一个很明确的

自觉意识，据其四十六岁时自称，他曾详参格物问题三十年，最终是以程子所论为“本”，其云：

格物之说，程子论之详矣。而其所谓“格，至也”“格物而至于物，则物理尽”者，意句俱到，不可移易。熹之谬说，实本其意，然亦非苟同之也。盖自十五六时，知读是书，而不晓格物之义，往来于心，余三十年。近岁就实用功处求之，而参以他经传记，内外本末，反复证验，乃知此说之的当，恐未易以一朝卒然立说破也。[\[19\]](#)

这段话凸显出朱熹之于程子的格物论抱有坚定的信念，他以为自己所形成的格物“谬说”基本上都可从程子那里找到文本依据。

尽管朱熹这么说，但是，事实并非全然如此，其实朱熹对于二程尤其是伊川的格物学说是有所取舍的，显示出朱熹自身在格物问题上的思想立场。这里我们不宜对二程格物论作全面的介绍，我们就择取上述朱熹所引用第二类问题十条二程语录中的两条重要条目略作分析，由此窥看二程尤其是伊川之格物论的特色，并以此来了解朱熹对二程格物论有哪些取舍：

第一条：又有问进修之术何先者。程子曰：“莫先于正心诚意。然欲诚意，必先致知，而欲致知，又在格物。致，尽也；格，至也。凡有一物，必有一理，穷而至之，所谓格物者也。然而格物亦非一端，如或读书讲明义理，或论古今人物而别其是非，或应接事物而处其当否，皆穷理也。”[\[20\]](#)

这段话为伊川语，我们对照《二程集》中的原文可以发现，朱熹做了不少语言修饰，文意更通畅，但基本观点未变。此语主旨在于讲述工

夫次序，从“进修之术”的角度，伊川首先肯定须以“正心诚意”为先，这一点值得注意，然而从工夫的角度看，诚意在致知，致知在格物，因此结论是，工夫须从格物做起。这句结论才是引起朱熹欣赏的原因。然后讲到“致”“格”的字义以及格物的前提是“凡有一物，必有一理”，最后讲到各种格物方法如读书、讨论、应接事物等。应当说，伊川的这段话也就是朱熹格物论的基本立场。引起我们注意的是，朱熹忠实地转述了“莫先于正心诚意”这句表述，表明这也是朱熹所能认同的观点。若就此句表述来看，“正心诚意”在《大学》工夫论中占有重要地位，这是不用怀疑的，但是从工夫次第上看，格物致知必然在正心诚意之先，这才是朱熹欲从伊川语当中读取出来的旨意之所在。

第八条：问：“观物察己者，岂因见物而反求诸己乎？”曰：“不必然也。物我一理，才明彼即晓此，此合内外之道也。语其大，天地之所以高厚；语其小，至一物之所以然，皆学者所宜致思也。”曰：“然则先求之四端可乎？”曰：“求之情性，固切于身。然一草一木亦皆有理，不可不察。”[\[21\]](#)

对于伊川这段话，朱熹也有一些修辞学上的处理，此不待说。我们所关注的是，对于伊川在此处所表明的观点应当如何解读的问题。显然这里向伊川提出的两个问题可以归纳为这样一个关键性问题：格物除了向外求理之外，是否还应该“反求诸己”，甚至应该“先求之四端”（即孟子的四端之心：恻隐、羞恶、辞让、是非）——亦即先做一番切身的“性情”实践？伊川的回答是，从原理上讲，这是对的，但是话不必这么说，因为“物我一理”，所以明白了“物”的道理，也就等于明白了“我”的道理，这叫作“合内外之道”。从这段对话中可以看出，伊川并没有否认格物致知工夫其实包含了两个方面：一是反求诸己的道德践履，一是外在事物的知识追求。

将以上两条合起来看，应当说，不论是伊川还是朱熹，他们都清楚地意识到，格物的问题并不是单纯的客观知识问题，还有切身的道德实践问题，这可以表现为一外一内的问题，而对这两个问题的解决，就是“合内外之道”。然而通过朱熹的语言修饰，我们从中可以看出，朱熹欲从伊川语中读取出来的意思是，以为伊川突出强调的是唯有格物在工夫次序上才具有首要地位。

由上可见，朱熹对伊川格物论既有继承又有拓展，他利用《大学》格物致知论欲建构起一整套道学工夫理论，其论述的完备性以及义理的丰富性都要远远超过伊川，在整个宋代道学史上，可谓是独一无二的。因此以朱熹的格物论作为切入点，进一步深入了解并揭示朱熹工夫论思想之义理系统的丰富性及复杂性，无疑是朱熹思想研究中的重要一环。

二、格物致知是《大学》第一义

关于上述朱熹的问题意识中的第一点——“格物致知所以当先而不可后”，历来学界所论颇多，几乎成为研究朱熹格物论的常识性问题，亦即在朱熹看来，格物乃是《大学》之要，在《大学》工夫系统中具有首出的地位，其引程子语：“故《大学》之序，先致知而后诚意，其等有不可躐者”，^[22]也是为了证明这一点。其中，“致知”一词，在朱熹的理解中，几乎与“格物”为组合词，此不赘述。显而易见的是，这里所引程子的观点也正是朱熹的立场。朱熹自己曾在修订完成《大学章句》的同一年就明确指出：

格物致知是《大学》第一义。^[23]

这句话可谓是朱熹工夫论思想的基本立场，如果我们翻开《朱子语类》，更可看到大量朱熹有关这方面的集中论述，这里仅举两例：

此一书之间要紧只在“格物”两字。……本领全只在这两字上。
〔贺孙〕^[24]

《大学》是圣门最初用功处，格物又是《大学》最初用功处。^[25]

显然，朱熹的工夫论立场首先便是将格物致知定位为《大学》之要旨及本领。至于具体的工夫次第问题——亦即“进修之术何先”的问题，朱熹则引用了伊川的一个说法：

莫先于正心诚意，然欲诚意，必先致知，而欲致知，又在格物。^[26]

这个说法也强调了格物的首要性。不过其中显示有一层曲折，首先说正心诚意当为工夫之“先”，但是推论下去，根据《大学》经文的论述脉络，一旦涉及具体操作，正心诚意又不得不在格物致知之后，这就清楚地表明，在具体操作上，伊川以及朱熹都严格遵守《大学》经文所说的“欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚”的先后次序。因此，在工夫次第问题上，朱熹的结论就是格物致知才是真正的“用力之地”，至此已不可动摇。

既然格物为《大学》工夫之首，那么，我们又应当如何审视和理解上述朱熹所列举的有关程子所论格物致知的第三类问题：“又言涵养本原之功，所以为格物致知之本者？”其中，朱熹引程子五条语录，所表明的却是涵养为格物之本的观点，就未免与格物为工夫之首的观点形成冲突，所以非常值得关注。我们有必要了解程子究竟是在何种意义上提出这一主张的，而朱熹又是如何理解和诠释的。这里我们先将这五条语录引用如下：

1. 格物穷理，但立诚意以格之，其迟速则在乎人之明暗耳。
2. 入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。
3. 涵养须用敬，进学则在致知。
4. 致知在乎所养，养知莫过于寡欲。
5. 格物者，适道之始，思欲格物，则固已近道矣，是何也？以收其心而不放也。 [\[27\]](#)

朱熹在此集中引用了五条伊川论格物与诚意、致知与涵养的关系，其用意十分显然，从上述伊川语所蕴含的语意来看，仅是格物致知一条腿走路是不行的，更要注意“涵养须用敬”“入道莫如敬”的主敬工夫，换言之，也就是上面已提到的必须贯彻涵养居敬、进学致知这一两条腿走路的方针才行。然而，若将上述五条作为一套工夫论述的整体来看，我们却可发现，第一、二、四、五条都非常清楚地表明，诚意、居敬、涵养、收放心等道德层面的修养工夫较诸格物致知占据着主要的地位，相对而言，格物致知反而位居其次。如果从整体来看，那么第三条“涵养须用敬，进学则在致知”这条非常著名的工夫论主张，也就可以这样去解读：涵养至少不能落在致知之后，其中的一个“则”字，不仅含有语气转折之意，还有先后次第之意。其中，意思表达得最为明显者莫不过第一条“格物穷理，但立诚意以格之”以及第二条“入道莫如敬，未有能致知而不在敬者”，这显然是说，格物致知须有赖于诚意及主敬，这样一来，岂非要推翻格物致知是《大学》第一义这一朱熹的重要立场吗？

那么，我们就来看朱熹对这句话的解释。然而对于伊川的这些观点表述，朱熹的解释仅一句：“此五条者，又言涵养本原之功，所以为格物致知之本者也。”^[28]更没有在《大学或问》中就此展开论述。那么，朱熹的这一解释或理解是出自什么角度呢？其实，如果熟悉朱熹的思路，那么就不难发现，所谓涵养或居敬（诚意暂且除外）之工夫，在朱熹的工夫论思想系统中，属于小学阶段就应着手的工夫，而非大学阶段才开始的工夫，正是在此意义上，朱熹能够认同“入道莫如敬”“致知在乎所养”的观点，似乎主敬涵养在致知之先，然而此所谓“先”，不是说在《大学》工夫论系统中可以将涵养置于格物之先。我们来看朱熹的两段表述：

故程子曰：“敬而无失，乃所以中。”此语至约，是真实下功夫处，愿于日用语默动静之间，试加意焉，当知其不妄矣。近来觉得“敬”之一字，真圣学始终之要，向来之论，谓必先致其知，然后有以用力于此，疑若未安。盖古人由小学而进于大学，其于洒扫应对进退之间，持守坚定，涵养纯熟，固已久矣。是以大学之序，特因小学已成之功，而以格物致知为始，今人未尝一日从事于小学，而曰必先致其知，然后敬有所施，则未知其以何为主，而格物以致其知也。故程子曰：“入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。”又论敬云：“但存此，久之则天理自明。”[\[29\]](#)

盖古人之教，自其孩幼而教之以孝悌诚敬之实；及其少长，而博之意诗、书、礼、乐之文，皆所以使之即夫一事一物之间，各有以知其义理之所在，而致涵养践履之功也。此小学之事，知之浅而行之小者也。及其十五成童，学于大学，则其洒扫应对之间、礼乐射御之际，所以涵养践履之者略已小成矣。于是不离乎此而教之以格物以致其知焉。致知云者，因其所已知者推而致之，以及其所未知者而极其至也。是必至于举天地万物之理而一以贯之，然后为知之至。而所谓诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下者，至是而无所不尽其道焉。此大学之道，知之深而行之大者也。

[\[30\]](#)

这两段话道出了理解涵养居敬与格物致知先后关系的玄机。原来，涵养主敬主要指小学阶段如何践履“洒扫应对”“孝悌诚敬”“礼乐射御”之工夫，由于古人小学工夫已成，所以“由小学而进于大学”之际，便“以格物致知为始”，意谓大学工夫仍然应以格物致知为先。问题是今人比古人已经远远不如，小学工夫未能完成，所以即便是大人，也有必要补上小学一段工夫，从涵养本原的居敬工夫做起，由此亦可打通格物致

知，因为“‘敬’之一字”原是“圣学始终之要”。^[31]故朱熹又一次引伊川语“入道莫如敬”，再次突出强调了居敬的重要性。至此我们终于明白，根据朱熹的理解，在原本的意义上，居敬涵养不属于大学工夫而属于小学一段工夫，因此就大学工夫本身而言，格物致知仍为首出。朱熹强调指出：

故为《大学》之教，而必首之以格物致知之目，以开明其心术，使既有以识夫善恶之所在，与其可好可恶之必然矣，至此而复进之以必诚其意之说焉。^[32]

为学之实固在践履，苟徒知而不行，诚与不学无异。然欲行而未明于理，则所践履者又未知其果何事也。故《大学》之道，虽以诚意正心为本，而必以格物致知为先。^[33]

应当说，上述说法显然是朱熹从《大学》经典的工夫次第本身出发，不得不强调格物致知在诚意正心之先。只是这里的最后一句“虽以诚意正心为本，而必以格物致知为先”的说法，值得进一步深究，其中“为本”一词究应作何理解，涉及朱熹工夫论的整体问题，还有待后面再做进一步的考察。^[34]

这里须先指出的是，朱熹将工夫分成小学与大学两个阶段，将涵养居敬与进学致知分成这两个阶段所应努力的目标，由此来解释上引伊川“但立诚意以格之”“入道莫如敬”等五条对涵养与格物、居敬与致知之关系的论述，应当内含有朱熹个人对《大学》的理解，而是否完全符合伊川之本意，可能未必。当然，朱熹在《大学或问》中引用了伊川这些语录之后，非常自信地坦言：

此愚之所以补乎本传阙文之意，虽不能尽用程子之言，然其指趣要归，则不合者鲜矣，读者其亦深考而实识之哉！[\[35\]](#)

这是说，朱熹所作的《格物补传》虽未能尽采程子之言，但该作之旨趣仍与程子之论格物的精神吻合无异。

不过，也有学者指出，事实可能并不尽然，二程特别是伊川的格物思想中有些偏向于主观内省的观点并未被朱熹所取。例如日本学者吾妻重二就曾指出，伊川的以下一些言论，便被朱熹的《近思录》及《大学或问》剔除在外：[\[36\]](#)

穷理尽性至命，只是一事。才穷理便尽性，才尽性便至命。
[\[37\]](#)

理也，性也，命也，三者未尝有异。穷理则尽性，尽性则知天命矣。[\[38\]](#)

尽其心者，我自尽其心；能尽心，则自然知性知天矣。如言“穷理尽性以至于命”，以序言之，不得不然，其实，只能穷理，便尽性至命也。[\[39\]](#)

程颢的说法与伊川基本一致：

“穷理尽性以至于命”，三事一时并了，元无次序，不可将穷理作知之事。若实穷得理，即性命已可了。[\[40\]](#)

“穷理尽性以至于命”，一物也。[\[41\]](#)

看来，以上乃是二程共同的主张。对二程的上述见解，张载曾提出批评，以为将穷理尽性至命理解为“三事一时并了”未免“失于太快”。

[\[42\]](#)对于二程及张载之间的这场争论，《朱子语类》有如下记载，其中朱熹表明了赞同张载而反对二程的态度：

伯丰问：“‘穷理尽性以至于命’，程、张之说孰是？”曰：“各是一说。程子皆以见言，不如张子有作用。穷理是见，尽性是行，觉得程子是说得快了。如为子知所以孝，为臣知所以忠，此穷理也。为子能孝，为臣能忠，此尽性也。能穷此理，充其性之所有，方谓之‘尽’。‘以至于命’是拖脚，却说得天者。尽性，是我之所至也；至命，是说天之所以予我者耳。” [\[43\]](#)

朱熹还认为，“穷理尽性以至于命”不宜当作学者的方法论来看待的，而是“圣人作《易》之事”。 [\[44\]](#)

据吾妻重二的分析，上述二程有关穷理尽性至命的理解未免偏向于主观内省之一途，而对于朱熹来说，外在的客观知识是必不可缺的，做学问要有客观的依据，这才是朱熹不能动摇的立场，由此就显示出程朱在格物论问题上并非完全一致。 [\[45\]](#) 我以为，吾妻的这个分析是有一定道理的，也是有文献依据的。但他可能过于强调了二程与朱熹的分歧，却未能充分注意伊川的格物论更有大量被朱熹所赞赏的观点，或许这些观点才是伊川格物论的真实想法、根本立场。例如，伊川就曾把穷理比作医生看病，指出医生诊病必须“诣理”，需要通过“食其味、嗅其臭、辨其色”而知其性，然后才能下药治病，他说：

医者不诣理，则处方论药不尽其性，只知逐物所治，不知合和之后，其性又如何？……古之人穷尽物理，则食其味、嗅其臭、辨其色，知其某物合某则成何性。 [\[46\]](#)

可见，在伊川看来，穷理乃是指对客观物理的了解和把握。

因此，上述有关易学问题而阐发的伊川穷理论不能孤立地看，而要将此与其格物论等量齐观，庶可从整体上把握其真实的思想立场。举例来说，对于伊川所说“穷理尽性至命，只是一事。才穷理便尽性便至命”，我们不妨可以参照伊川的另一些说法来加以斟酌，如伊川在格物问题上，曾经指出：

求一物而通万殊，虽颜子不敢谓能也。夫亦积习既久，则脱然自有该贯。所以然者，万物一理故也。[\[47\]](#)

物我一理，才明彼即晓此，合内外之道也。语其大，至天地之高厚；语其小，至一物之所以然，学者皆当理会。[\[48\]](#)

一物之理，即万物之理。[\[49\]](#)

表面看来，“脱然贯通”的说法未免有“一超直入”的味道，如同朱熹批评吕本中《大学解》那样，吕本中主张“存心于一草木器用之间”，[\[50\]](#)这在朱熹看来，就未免有佛教所说的“一闻千悟”“一超直入”[\[51\]](#)之弊。然而，在伊川的真实想法中，格物穷理能达到脱然贯通的依据在于“所以然者，万物一理”“物我一理，……合内外之道也”“一物之理，即万物之理”，由此推论，则“穷理”也就可以实现“尽性”“至命”。然而重要的是，“穷理”是前提，犹如格物，至于“尽性”“至命”，则可能并不是每一个人都能亲身做到，可以通过穷理工夫的积累来实现“脱然贯通”。这在伊川看来，只要遵循的是格物穷理的工夫次序，自然不存在任何问题。因为即便是“脱然贯通”，也必须置于“积习既久”的条件之下才有可能，“物我一理”“万物一理”固然是原则性命题，是宇宙一切存在莫不皆然的事实，但是伊川也明确表示：在工夫论上，“求一物而通万殊，虽颜子不敢谓能也”；所以对于学者而言，就必须是“至一物之所以然，学者皆当理会”。伊川在此所表明立场已经很明确，格

物穷理是一个渐进的过程，“一超直入”之类的直觉内省方法是不足为取的，这与朱熹所赞赏的伊川格物穷理理论并不发生任何龃龉，相反，由此正可显出，在格物论问题上，伊川与朱熹的基本立场是一致的。例如朱熹所说：

上而无极太极，下而至于一草一木一昆虫之微，亦各有理。一书不读则阙了一书道理，一事不穷则阙了一事道理，一物不格则阙了一物道理，须着逐一件与他理会过。[\[52\]](#)

应当说，这个说法其实正是伊川“至一物之所以然，学者皆当理会”的老调重弹。

综上所述，不论伊川还是朱熹，注重客观知识的考察构成其格物理论的一个重要特质，至此已十分明显。以至于在朱熹门下，就已有人意识到那种外向型的格物致知一路恐怕有“外驰”之弊：

问：“格物则恐有外驰之病？”曰：“若合做，则虽治国平天下之事，亦是己事。‘周公思兼三王，以施四事。其有不合者，仰而思之，夜以继日，幸而得之，坐以待旦。’不成也说道外驰！”又问：“若如此，则恐有身在此而心不在此，‘视而不见，听而不闻，食而不知其味’，有此等患。”曰：“合用他处，也着用。”又问：“如此，则不当论内外，但当论合为与不合为。”先生颌之。
〔节〕 [\[53\]](#)

这段对话值得吟味。提问者连续提了两个问题都十分尖锐，乍见之下，这里对“外驰之病”的质疑不免令人联想这似乎是阳明学者发出的疑问，而朱熹的回答也正可回应数百年后阳明心学对程朱格物论不免有“遗内逐外”之疑。

对于“外驰之病”之质疑，朱熹的回答可谓斩钉截铁，首先他断然否定格物有所谓“外驰之病”。其次，对于格物恐有“身在此而心不在此”之忧，朱熹的回答也很巧妙，他以“视而不见，听而不闻”这类事例来表明，导致身在此而心不在此的症结在于格物者自己将“心”遗落了。换言之，就格物本身而言，既没有“外驰”之弊，也没有“心不在此”之忧。要之，在他看来，格物工夫的关键在于“合做”与“不合做”，而不存在“在内”还是“在外”的问题。这里所谓的“合”字，意谓理当如此。至于注重“反求者”或偏向于“外驰”与注重“博观者”或偏向于“内省”，从而导致“学者之大病”，这在朱熹，则是格物论域之外的问题，可置诸勿论。[\[54\]](#)

总之，朱熹在格物问题上与伊川并无根本之分歧，而且朱熹格物论的问题意识也大多源自伊川，已是确定无疑的事实。但是其中也透露出一些问题，例如涵养与致知、格物与诚意的本末、先后关系，伊川对此已有涉及，对于这些问题，朱熹也不得不做出响应。向来以为在程朱道学的工夫论域中，容易偏向于对外在客观事物作穷理工夫，而未免轻忽诚意正心的内向工夫，对此可能尚须做一番更全面的重新探讨。

三、从“察之于身”到“反身穷理”

事实上，朱熹不但看重格物，而且对诚意也非常重视，这已是学界的一般常识。朱熹曾说过一段著名的话：

格物是梦觉关。格得来是觉，格不得只是梦。诚意是善恶关。诚得来是善，诚不得只是恶。过得此二关，上面工夫却一节易如一节了。到得平天下处，尚有些工夫。只为天下阔，须着如此点检。”又曰：“诚意是转关处。”又曰：“诚意是人鬼关！”诚得来是人，诚不得是鬼。〔夔孙〕[\[55\]](#)

这段话记录于庆元三年（1197）以后，属于朱熹最晚年的观点。在这里，朱熹仍然将格物与诚意看成一种平置的关系，若放在《大学》工夫系统中看，那么格物与诚意却有两个关头，工夫实践必须得过此“二关”，他把格物称作“梦觉关”，相应地，诚意则被称作“善恶关”“人鬼关”，显然，其语气甚重。在朱熹看来，若能过此“二关”，《大学》的其他工夫已经不在话下，例如他说：

致知、诚意，是学者两个关。致知乃梦与觉之关，诚意乃恶与善之关。透得致知之关则觉，不然则梦；透得诚意之关则善，不然则恶。致知、诚意以上工夫较省，逐旋开去，至于治国、平天下地步愈阔，却须要照顾得到。〔人杰〕[\[56\]](#)

这段话记录于1180年左右。由此我们可以看到朱熹晚年其实有一个一贯的态度，亦即在其工夫论述中，格物与诚意乃是最为重要的两项基本工夫，其重要性毋庸置疑。若分而言之，则格物与诚意是两个关头，若合而言之，其实两者便是“凡圣界分关隘”，[\[57\]](#)意谓格物与诚

意的成功与否就是决定一个人到底是凡人还是圣人的关键处、分水岭。

但是当朱熹这样表述之时，是否意味着诚意在格物之前或在格物过程之中具有实质性的工夫论意义？这里涉及格物与诚意的关系，如果将其置于《大学》工夫论系统中看，那么不管怎么说，在朱熹的观念当中，由格物至诚意或由知至到意诚，其间还有一个关口，亦即在工夫次第上，朱熹仍不能放弃格物在先而诚意在后的基本立场。所以他有时也坦承：“‘知至而后意诚’，这一转较难。”他说：

叔文问：“正心诚意莫须操存否？”曰：“也须见得后，方始操得。不然，只恁空守，亦不济事。盖谨守则在此，一合眼则便走了，须是格物。盖物格则理明，理明则诚一而心自正矣。不然，则戢戢而生，如何守得他住。”……又曰：“今却不用虑其他，只是个‘知至而后意诚’，这一转较难。”〔道夫〕[\[58\]](#)

这是淳熙十六年（1189），朱熹思想已相当成熟后所表明的一个看法。很显然，朱熹在此对格物与诚意的关系已说得很清楚。朱熹认为，心、意的操存工夫，“须见得后”始可，所谓“见得后”，便是指格物致知完成以后，用《大学》经文的说法，即“知至”以后，可见朱熹仍然将道德意义上的存心工夫置于格物致知之类的知识问题之后。更重要的是，“物格”——格物的实现——之后，自然能实现心中“理明”，而由心中之“理明”就可自然实现“诚一而心自正”，这就意味着，意诚心正的实现端赖于物格知至。如此一来，问题重大，诚意不仅总是落入后手，且由格物转至诚意的一关不免变成一种虚设或悬置，而朱熹所谓“这一转较难”的问题之关键全都落在了如何实现“知至”上，而与

“诚意”工夫并无实质性关联。不得不说，这是朱熹工夫论中存在的一大问题。

所以朱熹修订《大学章句》时（淳熙十六年），在与弟子杨道夫的对话中，针对《大学或问》所引伊川语“格物穷理，但立诚意以格之”，做了这样一番苦心的解释：

问“格物穷理，但立诚意以格之”。曰：“立诚意，只是朴实下工夫，与经文‘诚意’之说不同。”〔道夫〕[\[59\]](#)

这是说，伊川所说的“立诚意”然后格物的所谓“立诚意”，并不是《大学》经文所说的那个“诚意”工夫，只是一般意义上的“朴实下工夫”之意。这个说法透露出朱熹的真实想法是：诚意固然重要，但不能取代格物为第一序工夫的地位，因此这里的所谓“立诚意”并不是《大学》经文中的“诚意”。他又说：

问“立诚意以格之”。曰：“此‘诚’字说较浅，未说到深处，只是确定徐录作‘坚确’。其志，朴实去做工夫，如胡氏（按，指胡宏）‘立志以定其本’，便是此意。”〔淳〕[\[60\]](#)

及至朱熹最晚年，他仍然坚持这个说法：

诚意不立，如何能格物。所谓立诚意者，只是要着实下工夫，不要若存若亡。遇一物，须是真个即此一物究极得个道理了，方可言格。若“物格而后知至，知至而后意诚”，《大学》盖言其所止之序，其始则必在于立诚。〔佐〕[\[61\]](#)

可见，对于伊川所说的“立诚意以格之”的解释，在朱熹是前后一贯的，他在《大学或问》中虽然引用了伊川这段话，但他绝不能将诚意

置于格物之前来加以理解，而将这里的“立诚意”解释成立意做格物工夫之意，如同胡宏所说的“立志”做格物的意思。[\[62\]](#)当然，至于伊川此说之本意究竟为何，我们可以暂不深究，因为此非这里的主题，问题在于经朱熹这样的解释，“立诚意”成了一种泛泛之谈，因为做任何工夫实践，何尝不需要首先立定一个朴实用功的志向？[\[63\]](#)这种立志，并非指立定成圣成贤的道德志向，而只具有心理学意义上的集中精力之意。此集中精力之意，在朱熹，却与其“主敬”思想有关，在某种意义上，主敬恰恰含有集中精力之意。[\[64\]](#)

大约在绍熙四年（1193）春秋间，朱熹与弟子廖德明就格物问题有过两次对话，朱熹对春天时所讲的格物之论有如下的反省，其中牵涉到主敬的问题：

问：“春间幸闻格物之论，谓事至物来，便格取一个是非，觉有下手处。”曰：“春间说得亦太迫切。只是伊川说得好。”问：“如何迫切？”曰：“取效太速，相次易生出病。伊川教人只说敬，敬则便自见得一个是非。”〔德明〕[\[65\]](#)

又说：

问：“春间所论致知格物，便见得一个是非，工夫有依据。秋间却以为太迫切，何也？”曰：“看来亦有病，侵过了正心、诚意地步多。只是一‘敬’字好。伊川只说敬，又所论格物、致知，多是读书讲学，不专如春间所论偏在一边。今若只理会正心、诚意，池录作‘四端情性’。却有局促之病；只说致知、格物，池录作‘读书讲学’，一作‘博穷众理’。又却似泛滥。古人语言自是周浹。若今日学者所谓格物，却无一个端绪，只似寻物去格。如齐宣王因见牛而发不忍之心，此盖端绪也，便就此扩充，直到无一物不被其泽，方

是。致与格，只是推致穷格到尽处。凡人各有个见识，不可谓他全不知。如‘孩提之童，无不知爱其亲；及其长也，无不知敬其兄’，以至善恶是非之际，亦甚分晓。但不推致充广，故其见识终只如此。须是因此端绪从而穷格之。未见端倪发见之时，且得恭敬涵养，有个端倪发见，直是穷格去，亦不是凿空寻事物去格也。”〔德明〕 [\[66\]](#)

可见，朱熹反省春间所论格物“太迫切”的原因在于，过于强调格物而忽视了主敬，致使格物“侵过了正心、诚意地步多”，变成了“凿空寻事物”了。但值得注意的是，为了纠正春间的说法，朱熹的主张不是返回到正心诚意，而是应返回到伊川主敬的路线。依朱熹，如果只是理会正心诚意，也难以避免“局促之病”，同样，如果只说格物致知，也会导致“泛滥”，所以结论是：“且得恭敬涵养，有个端倪发见，直是穷格去。”

也正由此，所以及至朱熹最晚年，即庆元三年（1197）他逝世前三年，朱子仍然坚持主敬在格物工夫论域中具有彻上彻下的意义，他说：

问：“格物，敬为主，如何？”曰：“敬者，彻上彻下工夫。”
〔祖道〕 [\[67\]](#)

其实，朱熹这个说法，自绍熙元年（1190）后便已确定不移，例如他在绍熙二年（1191）就曾说过应当“用诚敬涵养为格物致知之本”：

问：“伊川说格物致知许多项，当如何看？”曰：“说得已自分晓。如初间说知觉及诚敬，固不可不勉。然天下之理，必先知之

而后有以行之’，这许多说不可不格物致知。中间说‘物物当格’，及‘反之吾身’之说，却是指出格物个地头如此。”又云：“此项兼两意，又见节次格处。自‘立诚意以格之’以下，却是做工夫合如此。”又云：“用诚敬涵养为格物致知之本。”〔贺孙〕[\[68\]](#)

这里的“诚敬涵养”之说，或许仍然是在“立诚意以格之”的意义上所说的，因此表面看来，“诚敬涵养”似乎提升到了“格物致知之本”的高度，以此推论，格物致知则变成了“诚敬涵养”之后的工夫；但是，若从上述所见朱熹之基本立场来看，这种解释又是难以成立的，否则的话，朱熹对“立诚意以格之”这句话，就不会煞费苦心地宣称此“诚意”非《大学》经文中之“诚意”，而只是一般意义上的“立志”。

其实，在上引的这段话中，令我们关注的有一句表述：“中间说‘物物当格’，及‘反之吾身’之说。”这是指伊川之说，其中的“物物当格”与“反之吾身”便是伊川格物论的两项主要意思（“此项兼两意”），[\[69\]](#)一方面主张任何事物都要“格”，另一方面又要求返至自身上来，这里就涉及在工夫论上或主内或主外的理论紧张，其实这就是儒学史上在工夫论域中的“博识”与“反约”的关系问题。然而在朱熹看来，这个问题似乎不成问题，因为在这两项“意思”当中，自有格物工夫次第在，依朱熹，这其实便是伊川“指出格物个地头如此”，意谓无论是“物物当格”还是“反之吾身”，都是在格物前提之下的工夫方向，如伊川说过：“自一身之中，以至万物之理，理会得多，自当豁然有个觉处。”[\[70\]](#)按朱熹的解读，这是说格物工夫的对象原本包括“一身”与“万物”，对此，朱熹也深表认同，故提出了“反身穷理”这一重要概念，来响应“然则所谓格物致知之学，与世之所谓博物洽闻者，奚以异”的问题，朱熹指出：

此以反身穷理为主，而必究其本末是非之极至；彼以徇外夸多为务，而不核其表里真妄之实。然必究其极，是以知愈博而心愈明；不核其实，是以识愈多而心愈窒。此正为己为人之所以分，不可不察也。[\[71\]](#)

这里的问题原是朱熹自设的，但未尝不能反映当时对于格物致知已经存在一个重大疑问：是否有可能导致一味向外追求博学多识之偏向，而忽略向内作“反身诸己”的道德省察？对此，朱熹以“反身穷理”这一概念作为立论依据进行了反驳，意谓他所主张格物致知不仅要穷索事物之理及其本末，还要反诸己身以明确心之是非，最终可以达到“知愈博而心愈明”这两种效果，不会产生“识愈多而心愈窒”的弊病。可见，反身工夫亦为朱熹所注重，只是此所谓反身工夫仍然须纳入即物穷理（格物致知）的工夫程序中，而不能脱离致知而一味向内“存心”，不然，则会与朱熹早年在《杂学辨》中批评二程再传弟子吕本中的“存心于一草木器用之间”的格物主张一样，坠入“一超直入”之佛学窠臼中而不自觉，这才是朱熹所担忧的现象。[\[72\]](#)

其实，细按上述朱熹所言，不难发现其中涉及心与理的关系问题，关于这一问题，此处不宜细说，有兴趣者，可参看拙文《“心是做工夫处”——关于朱熹“心论”的几个问题》，[\[73\]](#)质言之，在朱熹，“心”是工夫问题而非存有问题，是具体的工夫对象而非超越义的道德本心。这里我们仅对朱熹逝世前一年所说的一段话略作分析：

曰：“理必有用，何必又说是心之用！夫心之体具乎是理，而理则无所不该，而无一物不在，然其用实不外乎人心。盖理虽在物，而用实在心也。”又云：“理遍在天地万物之间，而心则管之；心既管之，则其用实不外乎此心矣。然则理之体在物，而其

用在心也。”次早，先生云：“此是以身为主，以物为客，故如此说。要之，理在物与在吾身，只一般。”〔熹〕[\[74\]](#)

这是说，理不仅存在于物而且还存在于人之心，理之用必在心中呈现，故说“理在物与在吾身”都是一样的，由此，落实在格物工夫领域中看，则理与心同时可以是工夫之对象，由格物穷理便可实现理明而心明。朱熹所谓“反身穷理”，便是在此意义上说的。至此我们终于明白，此所谓“反身穷理”，不是说先做一番反求诸己的内心省察，然后再具体实施外在的格物穷理，这在朱熹看来，就不免将“反身”与“穷理”打成先后、内外两截。

也正是基于这一立场，所以朱熹能够认同伊川的“格物，莫若察之于身，其得之尤切”之说，[\[75\]](#)却不能认同胡宏的“身亲格之”之说。[\[76\]](#)表面看来，胡宏此说来自伊川“察之于身”，然在朱熹看来，两者却有本质差别，他说：

格物以身，伊川有此一说。[\[77\]](#)然大都说非一。五峰既出于一偏而守之，亦必有一切之效，然不曾熟看伊川之意也。〔方〕[\[78\]](#)

如果说朱熹此言之意仍不甚明了，那么，朱熹的以下两段话则说得非常明确：

《知言》要“身亲格之”。天下万事，如何尽得！龟山“反身而诚，则万物在我矣”。太快。伊川云：“非是一理上穷得，亦非是尽要穷。穷之久，当有觉处。”此乃是。〔方〕[\[79\]](#)

问：“湖南‘以身格物’，则先亦是行，但不把行做事尔。”曰：“湖南病正在无涵养。无涵养，所以寻常尽发出来，不留在家。”

〔方〕 [\[80\]](#)

以上所引三段语录，均为朱熹弟子杨方记录于1170年，这是朱熹刚刚经历了乾道五年己丑（1169）“中和新悟”，并开始向湖湘学发起挑战的一个特殊时期，其间对于胡宏的格物说尤有关注且有批评。

总的来看，朱熹认为胡宏一系的湖湘学主张“身亲格之”偏向于向内用功，[\[81\]](#)而在根本上欠缺涵养一路的工夫，不得不说，朱熹的评论相当苛刻。他其实也未尝不清楚，在二程后学中，对于格物问题的论述，“只有五峰说得精”，亦即胡宏《复斋记》中的两句话：“身亲格之”“必立志以定其本，居敬以持其志”。[\[82\]](#)然而朱熹在“只有五峰说得精”之后，接着就说：“其病犹如此。”[\[83\]](#)所谓“其病”，即有两条：一是“语意颇伤急迫”，[\[84\]](#)二是说胡宏“无涵养”。后一条所谓“无涵养”，乃指淳熙初年朱熹对湖湘学的思想主张“先察识，后涵养”的一个批评，其意非指胡宏本人无涵养，而是说涵养反而落入后手。前一条“语意颇伤急迫”则另有两层意思：一是指：“‘身亲格之’，说得‘亲’字急迫。自是自家格，不成倩人格！〔赐〕”[\[85\]](#)二是指“身亲格之”之说：“但只不是正格物时工夫，却是格物已前事。〔道夫〕”[\[86\]](#)

要之，从原则上看，“身亲格之”之说并没有错，与伊川“察之于身”相合，与朱熹“反身穷理”的命题也并不完全背离，然而错就错在胡宏“只说得向里来，不曾说得外面”，只说得格物前一段工夫而不曾说得格物如何用功。由此反观朱熹“反身穷理”说，其意已经非常明显，不论是“反身”还是“穷理”，绝不能断成两截，而应将此看作“正格物时”

的工夫过程，只有在此意义上，才可说反身与穷理本非两事，故朱熹明确指出：

学者工夫，唯在居敬、穷理二事。此二事互相发。能穷理，则居敬工夫日益进；能居敬，则穷理工夫日益密。〔广〕[\[87\]](#)

这是说，在工夫论域中，唯有居敬与穷理最为根本，若落实在《大学》工夫领域而言，则相当于说格物与诚意最为根本。很显然，这里所谓的“居敬穷理”，相当于“反身穷理”。

然而须注意的是，在朱熹，所谓“反身”，还有“切己”这层意思，意谓格物须从自己身边的切近之事做起，故朱熹有云：“格物，须是从切己处理会去。待自家者已定迭，然后渐渐推去，这便是能格物。

〔道夫〕”[\[88\]](#)因此，所谓“反身”虽有道德涵养之意，但这种实践也不能脱离“事事物物”。[\[89\]](#) 否则的话，就会犯胡宏偏向于内的那种毛病。至于上述朱熹所说的居敬与穷理“互相发”之说，这涉及格物与诚意的关系，我们将在下一节展开探讨。

四、格物致知与诚意正心不是两事

由上可见，朱熹工夫论不唯重格物亦重诚意，若扣紧宋明道学之问题以观，则可谓格物诚意其实便是居敬穷理之问题。事实上，关于《大学》八条目之工夫，朱熹最看重的也唯有格物与诚意，他在最晚年引其弟子周谟之说：“《大学》之道，莫切于致知，莫难于诚意。”周谟还说：“意有未诚，必当随事即物，求其所以当然之理。”对此，朱熹深表赞同。^[90]在这封书信往来的对话中，其实已涉及格物与诚意的关系。

上面提到，反身与穷理当“互相发”，其实，这是朱熹在解释伊川“格物，莫如察之于身，其得之尤切”时就已提出的一个主张：

前既说当察物理，不可专在性情，此又言莫若得之于身为尤切，皆是互相发处。^[91]

那么，如何“互相发”呢？在朱熹看来，不仅有必要先从身上做起，还有必要格物后反求诸身，朱熹的这个看法围绕伊川的格物问题而展开，在针对“观物察己，还因见物反求诸身否”的问题时，伊川曾明确指出：“不必如此说，物我一理，才明彼，即晓此，合内外之道也。”^[92]这里涉及“内外之道”——亦即内外合一的问题，这一点也引起了朱熹门生的关注，有弟子问：“格物须合内外始得？”朱熹答道：

他内外未尝不合。自家知得物之理如此，则因其理之自然而应之，便见合内外之理。目前事事物物，皆有至理。如一草一木，一禽一兽，皆有理。草木春生秋杀，好生恶死。……自家知得万物均气同体，“见生不忍见死，闻声不忍食肉”，非其时不伐

一木，不杀一兽，“不杀胎，不夭，不覆巢”，此便是合内外之理。[\[93\]](#)

可见，由格物而反身，实现内外合一，有两个重要的前提预设，1. 从“气”的角度看，“万物均气同体”，故构成一体之存在；2. 从“理”的角度看，又何尝不是人物同此一理？所以，所谓内外合一，其实就是“才明彼，即晓此”——这是由于彼此一理才有可能的缘故。正是由此出发，所以格物也好反身也好，彼此相通，尤不可偏执一边。

在朱熹工夫论的问题意识中，他也充分了解工夫有内外之分，但割裂内外便是学者大病。重要的是，在朱熹看来，内外相合的途径正在于格物穷理，知得物之理以后，“因其理之自然而应之”，于是便可实现“合内外之理”，也就是说，将反求内省置于格物致知之前或之外，反而有碍于内外合一。当然另一方面，朱熹也意识到反求诸己的重要性，他说：

要之，内事外事，皆是自己合当理会底，但须是六七分去里面理会，三四分去外面理会方可。若是工夫中半时，已自不可。况在外工夫多，在内工夫少耶！此尤不可也。[\[94\]](#)

可见，朱熹也非常看重“里面理会”的工夫。关键是，此所谓“里面理会”，其实是指“切己”处去理会，[\[95\]](#)而不能错以为可以脱离格物穷理，比如“去父慈、子孝处理会”这类切合人身之道德实践便是“里面理会”，而不是一味守住内心而与日常生活相脱节之类的所谓内省工夫。因为朱熹最为反对也是他最为痛恨的一种学说便是“以心尽心”或“以心存心”。[\[96\]](#)按朱熹的理解，孟子所说的“尽心”“存心”，都不能置于格物穷理之外。反之，即便在格物穷理的过程中，也不能做所谓“存心于一草木器用之间”的工夫，而应把握事物的“所以当然之则”而已。

要之，在朱熹，从狭义上看，所谓内外的“外”无非是指外界存在的事物，其所谓“内”无非是指身家之内的实事，然而从广义上说，这类内外之事都是“物”，所以都离不开格物的领域。若以工夫次第言，则可说格物为先而反求为次，若以轻重言，则当以反求为重而以外求为轻。如朱熹曾明确说过：“以反身穷理为主，而必究其本末是非之极至。”^[97]而穷理也是可以通过“反身”工夫获得的，在自己身心上究其“本末是非”，也是一种穷理工夫，更是一种格物工夫。故在朱熹看来，博学多识固然重要，但更重要的是如何真正做到贯通——亦即“一以贯之”，此所谓贯通，当是指在格物基础上的内外贯通：

圣人也不是不理睬博学多识，只是圣人之所以圣，却不在博学多识，而在“一以贯之”。今人有博学多识而不能至于圣者，只是无“一以贯之”。然只是“一以贯之”而不博学多识，则又无物可贯。〔夔孙〕^[98]

博学多识离不开“物”，同样，一以贯之也离不开“物”；“物”既是博学多识的必要前提，同样，“物”也是一以贯之的必要条件。

因此究极而言，格物依然是《大学》的首要工夫，诚意工夫则在其次，就两者之关系，朱熹有一个经典的说法，也是其基本立场：

物格者，事物之理各有以诣其极而无余之谓也。理之在物者，既诣其极而无余，则知之在我者，亦随所诣而不尽矣。知无尽，则心之所发能一于理而无自欺矣。^[99]

这里的“一于理而无自欺”，与朱熹对《大学》经文“诚意”的经典解释“一于善而无自欺”^[100]虽相差一字，然语意基本一致，也是其晚年所持的一个诠释立场。^[101]

在上述这段话的叙述脉络中，须等到格物后“知无不尽”，而后“心之所发”，才能实现“一于理而无自欺”，此则可见，诚意工夫之实现须有赖于格物工夫而后才有可能。这一过程的关键无疑在于，如何首先做到物格与知至，否则的话，如果“理有未穷”“知有不尽”，则心之所发必会产生问题——亦即必会受到外来物欲私意等影响而不能真正实现诚意。问题在于，如果假设物已格、知已至，然后随其心之发动的意，自能保证“一于理而无自欺”的话，那么，这已不是诚意工夫，而是诚意的实现——“意诚”。换言之，诚意工夫已经不再需要着手去做。由此推论，也就是说，诚意工夫已无必要。难道朱熹真的以为诚意工夫是如此不重要吗？

行文至此，有必要指出，到目前为止，我们所看到朱熹有关格物与诚意之关系问题的讨论，都是在围绕《大学》经典的诠释而展开，也就是说，就《大学》工夫次第而言，朱熹始终坚持格物在先而诚意在后这一基本立场，即便讲到彻上彻下的居敬工夫，甚至讲到“合内外之道”的问题，朱熹也并没有从这一基本立场退让半步。如果我们转换一下视角，不从工夫次第的角度，而是将《大学》工夫视作一整套工夫系统，那么，格物与诚意或居敬与穷理，是否可以是一种互相涵摄、同时并进的关系呢？

我们来看一些朱熹的说法：

存心养性便是正心诚意之事，然不可谓全在致知格物之后。
但必物格知至，然后能尽其道耳。[\[102\]](#)

一则说正心诚意不全在致知格物之后，一则说必等到“物格知至”，然后才能真正做到正心诚意。朱熹之意似在强调：前者是就工夫系统而

言，后者是就工夫次第而言。为理解这一点，我们不妨再来看一下朱熹有关涵养与穷理交相为用、同时并进的观点：

穷理涵养，要当并进。盖非稍有所知，无以致涵养之功，非深有所存，无以尽义理之奥，正当交相为用，而各致其功耳。

[\[103\]](#)

此说法更为明确。朱熹是说，涵养居敬与即物穷理是彼此相即不离之关系，若无所知则无以致涵养之功，若无涵养工夫则无以尽物理之奥，所以涵养与穷理正当互相为用，涵养中不离穷理，穷理中亦不离涵养。依此推论，《大学》各种工夫作为一套系统，彼此紧密关联，不能缺少其中的任何一个环节，而在任何一个工夫环节中，其实已有其他工夫与之“交相为用”，对于工夫节次也不能固执死守。事实上，朱熹在这方面的论述颇多，例如：

若以《大学》之序言之，诚意固在知至之后，然亦须随事修为，终不成说知未至，便不用诚意正心！但知至已后，自不待勉强耳。[\[104\]](#)

蔡元思问：“《大学》八者条目，若必待行得一节了，旋进一节，则没世穷年，亦做不彻。看来日用之间，须是随其所在而致力：遇着物来面前，便用格；知之所至，便用致；意之发，便用诚；心之动，便用正；身之应接，便用修；家便用齐；国便用治，方得。”曰“固是。他合下便说‘古之欲明明德于天下’，便是就这大规模上说起。只是细推他节目紧要处，则须在致知、格物、诚意迤迤做将去”云云。又曰：“有国家者，不成说家未齐，未能治国，且待我去齐得家了，却来治国；家未齐者，不成说身未

修，且待我修身了，却来齐家！无此理。但细推其次序，须着如此做。若随其所遇，合当做处，则一齐做始得。”〔僩〕 [\[105\]](#)

在上述两段语录中，可以看出朱熹虽然一再强调工夫次第不可乱，若“细推其次序”，还必须按照《大学》工夫次第做，然而正如蔡元思所说，也是得到朱熹之认同的：若按照《大学》八条目的次第去做，恐怕一生“亦做不彻”。重要的是，在朱熹看来，若固执死守工夫次第，严格按照修身、齐家、治国、平天下的次序去做，其结果将导致工夫的层层断裂：“终不成说知未至，便不用诚意正心。”“有国家者，不成说家未齐，未能治国，且待我去齐得家了，却来治国；家未齐者，不成说身未修，且待我修身了，却来齐家！”

朱熹又说：

《大学》自致知以至平天下，许多事虽是节次如此，须要一齐理会。不是说物格后方去致知，意诚后方去正心。若如此说，则是当意未诚、心未正时，有家也不去齐，如何得！……须是多端理会，方得许多节次。圣人亦是略分个先后与人知，不是做一件净尽无余，方做一件。若如此做，何时得成！又如喜怒上做工夫，固是，然亦须事事照管，不可专于喜怒。如《易·损卦》“惩忿窒欲”，《益卦》“见善则迁，有过则改”，似此说话甚多。圣人却去四头八面说来，须是逐一理会。〔明作〕 [\[106\]](#)

这里朱熹所说的“一齐理会”“多端理会”，便是强调应把工夫当作一种系统看，而不能把工夫节次看死了。与此相同，朱熹还说：

说为学次第，曰：“本末精粗，虽有先后，然一齐用做去。且如致知格物而后诚意，不成说自家物未格、知未至，且未要诚

意，须待格了、知了，却去诚意，安有此理！圣人亦只说大纲自然底次序是如此。拈着底，须是逐一旋旋做将去始得。”〔雉〕

[\[107\]](#)

这里所说的意思与上引几段资料的意思大致相同，朱熹甚至用“安有此理”这一极其强烈的反问，来表示“自家物未格、知未至，且未要诚意”之观点实在是荒谬至极。

既然《大学》工夫是一套系统，那么，在格物致知的过程中，是否也可同时做诚意工夫呢？这个设问看似唐突，其实不然，朱熹曾有一段语录涉及于此，他说：

舜功问：“致知诚意是如何先后？”曰：“此是当初一发同时做底工夫，及到成时，知至而后意诚耳。不是方其致知，则脱空妄语，倡狂妄行，及到诚意方始旋收拾也。孔子‘三十而立’，亦岂三十岁正月初一日乃立乎！白乐天有诗：‘吾年三十九，岁暮日斜时。孟子心不动，吾今其庶几。’此诗人滑稽耳。”〔璘〕 [\[108\]](#)

这段话很值得吟味。朱熹以孔子“三十而立”为例，指出孔子此说的涵义绝不是指正好在三十岁正月初一那一天实现“而立”，意谓“三十而立”乃是孔子的活生生的生命历程，其中自然包含前一阶段的“吾十有五而志于学”之内涵，同时也意味着指向“四十而不惑”。同样的道理，格物致知虽是《大学》工夫的第一阶段，然而这并不意味着格物工夫过程中就应当截然排斥诚意工夫，因为工夫实践既是一套系统，同时也是一个过程，如果硬将格物与诚意割裂为二，恐怕在致知阶段就会导致“脱空妄语，倡狂妄行”，这是不可想象的。应当说，朱熹在此再次明确表示格物与诚意在原理上应当彼此并进，是可以“一发同时做底工夫”。

如果说以上采自《朱子语类》的材料可信度比不上朱熹的亲笔书信，那么我们不妨再摘取几段朱熹书信中的材料：

《大学》之序，自格物致知以至于诚意正心，不是两事。但其内外浅深自有次第耳，非以今日之诚意正心为是，即悔前日之格物致知为非也。[\[109\]](#)

持敬格物功夫本不相离，来喻亦太说开了，更宜审之，见得^{不相离处}，日用间方得力耳。[\[110\]](#)

治国平天下与诚意正心修身齐家只是一理，所谓格物致知，亦曰知此而已矣。此《大学》一书之本指也。今必以治国平天下为君相之事，而学者无与焉，则内外之道异本殊归，与经之本旨正相南北矣。[\[111\]](#)

“敬”字之说，深契鄙怀。只如《大学》次序，亦须如此看始得，非格物致知全不用诚意正心，及其诚意正心却都不用致知格物。[\[112\]](#)

要之，由以上所引这组史料可见，朱熹显然清楚地意识到《大学》工夫是一整套系统，须要“一齐理会”“一齐做去”，这与上述“反身穷理”须“互相发”或“穷理涵养，要当并进”的观点，旨趣是完全一致的。而且朱熹也非常明确地表示：“《大学》之序，自格物致知以至于诚意正心，不是两事。”“持敬格物功夫本不相离。”也正由此，所以说朱熹工夫论思想的一个重要特质在于：应把《大学》工夫看作一整套系统，对于《大学》的各种工夫论述理应“一齐理会”“多端理会”，而不能将各种工夫层层隔绝、彼此断裂。这就说明，格物诚意“不是两事”而应对此做统一之把握的观点才是朱熹心中的真实想法。

不过，如何真正实现这一点，其实在朱熹的工夫论述中仍有一些问题有待解决，关于这些问题，我们留待下面的结语中再来讨论。

五、结语：儒家工夫系统论

综上所述，在朱熹庞大的哲学体系当中，除了理气心性等本体问题、宇宙问题的理论建构以外，应当说，朱熹所建构的一套工夫论思想体系也十分庞大，其重要性绝不亚于其对本体论、宇宙论的思想建构。就他所看重的《大学》经典而言，朱熹几乎倾其一生致力于这部经典的诠释工作，足见《大学》一书对于朱熹工夫论的思想建构具有十分重要的意义。其中，格物论与诚意论始终是萦绕在朱熹心头的两大问题，故他有时说“格物最难”，^[113]有时又说“莫难于诚意”，^[114]便是他这一心境的写照。而朱熹将《大学章句》看作自己一生最为重要的注释工作，也不是没有理由的，因为他工夫论的主要建构几乎都与《大学》诠释有关。他在《大学章句》以及《大学或问》和晚年的《经筵讲义》当中，严格按照《大学》经文的义理脉络，坚持强调格物致知是《大学》第一义。但是，朱熹的工夫论述绝非这么简单，他所要面对的问题其实非常繁复，其中最为关键且重要的便是格物与诚意、涵养与致知或居敬与穷理的关系问题。

我们知道，在朱熹的工夫论述中，他还曾经强调“居敬”是儒门彻上彻下的工夫，甚至被提到了“圣门第一义”的高度，但是饶有兴味的是，朱熹拒绝将“敬”字纳入他的《大学》诠释当中，特别是他所作的《格物补传》并未采纳居敬思想。根据朱熹自己的解释，如果这样做，是不符合传统经学解释之手法的，然而这只是表面的理由，更深一层的原因却在于：朱熹在经典诠释问题上，坚持严守经典本身的义理脉络而不愿越雷池一步。在他看来，居敬涵养原本属于小学阶段诸如“洒扫应对”之工夫，而到了大学阶段则应从格物致知做起，这是儒

家圣人在《大学》经典为何省略居敬涵养而直接从格物致知讲起的根本原因。

然而，工夫论述固然需要以经典为支撑，不能游离于经典之外而胡乱发挥，但是作为一位思想家，在建构自己的一套工夫理论之际，必须充分注意到各种工夫论述的自足圆满性，不能彼此之间发生龃龉冲突。由此以观，我们不得不说，到底是坚持格物致知是工夫第一义，还是坚持居敬涵养是工夫第一义，就应当对此做出必要的理论说明。在我们看来，朱熹在这一问题上，并没有给我们做出充分的解答。事实上，当朱熹将涵养须用敬、进学则在致知看作是工夫论域中两条腿走路的方针之际，就将导致这样一种理论后果：即便这两条腿走路不至于互相打架，但是最终涵养居敬与进学致知究竟孰先孰后、孰本孰末，始终是朱熹不得不面临的一大难题。从原理上看，朱熹也知道两者应当是互相发明的，但从现实上看，朱熹不得不从《大学》工夫论的立场出发，始终强调格物致知在先诚意正心在后，而居敬涵养却被解释成小学一段工夫，其结果使得所谓圣门第一义的居敬工夫未免旁落。[\[115\]](#)

当然，我们也充分地关注到，当朱熹将《大学》工夫作为一整套系统来看的时候，朱熹十分清楚地意识到，格物致知、诚意正心一直到修身齐家、治国平天下，乃是彼此层层相扣、互相不可或缺的有机整体，若用朱熹有关知行问题的表述来看，这叫作“知行同时并进”——亦即互相之间都以对方为自身的必要条件，彼此之间可以实现同时并进。尽管格物与诚意的关系问题是否可以套用知行概念的模式来进行解释需要谨慎，然而朱熹自己也的确做过这样的比喻：

如格物、致知、诚意、正心、修身五者，皆“明明德”事。格物、致知，便是要知得分明；诚意、正心、修身，便是要行得分明。若是格物、致知有所未尽，便是知得这明德未分明；意未尽诚，便是这德有所未明……〔僩〕 [\[116\]](#)

在这里，朱熹将格物致知比作“知”，而将诚意正心修身比作“行”，这个提法应格外注意。

又如，我们不妨重引一次上引朱熹《答曹元可》的一段话，其中讲得更明确：“为学之实固在践履，苟徒知而不行，诚与不学无异。然欲行而未明于理，则所践履者又未知其果何事也。故《大学》之道，虽以诚意正心为本，而必以格物致知为先。” [\[117\]](#)很显然，道德践履属“行”而格物致知属“知”，由于知在行先，若行而不明于理，则践履为不可能，故诚意正心虽为《大学》之本，但工夫次第必以格物致知为先。

再如，朱熹在解释“知至至之”和“知终终之”这两个概念时，也套用知行这对概念，指出行有赖于知，知亦有赖于行，《大学》以格物致知为始，但并不等于说在致知之前可以不要“行”（涵养践履），如果说我们必须等到“知”实现之后才可“行”，那么日常生活中的“事亲从兄、承上接下”这类人生不能“一日废者”的道德践履也可以“暂辍以俟其至而后行哉”！朱熹说：

“知至至之”，则由行此而又知其所至也，此知之深者也；“知终终之”，则由知至而又进以终之也，此行之大者也。故《大学》之书，虽以格物致知为用力之始，然非谓初不涵养履践而直从事于此也。……若曰必俟知至而后可行，则夫事亲从兄、承上接

下，乃人生之所不能一日废者，岂可谓吾知未至而暂辍，以俟其至而后行哉？[\[118\]](#)

至此可以明确，朱熹确有一种想法，将格物与诚意的问题看作犹如知行关系一样，两者不可分离。也正由此，与知行并进、知行相须的思考模式相同，朱熹拈出格物致知与诚意正心“不是两事”之观点可谓顺理成章之事。故我以为，这才是朱熹工夫论思想中的终极之论、出彩之处。

但是我们却仍要追问：格物诚意“不是两事”如何可能？换言之，格物诚意“同时并进”如何可能？朱熹自己也承认，《大学》经文中的“知止而后意诚”这一转进“较难”，可见在朱熹的意识中，由格物致知向诚意正心如何转进的问题始终存在。这就充分表明，事实上，朱熹对于格物与诚意不是两事的命题仍需进一步论证。或许在朱熹看来，格物诚意不是两事只是一种原则上的设定或理论上的理想状态，一旦落在具体的工夫程序上看，格物仍然是诚意的前提条件，也就是说，理论上的终极之论在具体的工夫实践过程中往往容易受阻。

总之，朱熹所建构的一套工夫论思想具有一定的复杂性、歧义性，其中也包含着一些有待解决的问题，主要有以下两点：

第一，就《大学》的工夫程序来看，格物致知断然在诚意正心之前，只有先做到物格知致，然后才能实现意诚心正。这是朱熹《大学》诠释的基本立场、核心观点。但这样一来，诚意正心的工夫变成了格物致知实现之后的一种效验，而诚意正心作为工夫本身，也就失去了实质性意义，不得不说，这是朱熹工夫论思想中所存在的一个理论问题。因此，尽管朱熹有时也意识到涵养与穷理应“互相发”，并强调“反身穷理”的重要性，主张从自己切身处做起，然而此所谓“互相

发”，毕竟只是一种原理设定，难以在《大学》工夫的实际操作中得以落实；至于所谓“反身”，虽有道德实践的涵义，但朱熹始终非常警觉这种反身工夫有可能落入内省之一途而忽略在事事物物上用功的正常入路，他对湖湘学的批判便反映了这一点。

第二，若就“系统”的角度看——亦即将《大学》工夫看作是一整套系统，那么，不仅格物致知与诚意正心不是两事，而且由格物致知一直到治国平天下，《大学》的整套工夫构成了彼此不可或缺、环环相扣的有机联系，任何一项工夫的落实推动，必已包括其他的工夫实践。我们说，这才是朱熹工夫论思想中的最为重要的观点，也是其工夫论思想的出彩之处。然而我们亦不得不说，朱熹的这个设想似乎只是向我们表明了一种理论可能性，至于说到现实上的可操作性，却仍然必须落实在《大学》工夫的次第上讲——亦即由格物致知进发，经诚意正心，直至修齐治平。这样一来，在《大学》“八条目”的工夫系统中仍然无法消解次第安排的问题。

总之，在我们看来，朱熹工夫论思想中之所以存在这些问题，其根本原因正如本文开头所说的，朱熹绝不能放弃格物在《大学》中的核心地位，[\[119\]](#)因此，只要朱熹坚持格物致知为《大学》之要（工夫程序之意），同时他又无法否认诚意正心为《大学》之本（工夫系统之意），于是，他就无法在根本上摆脱格物与诚意究竟何者为先或何者为本这一问题的魔咒。尽管在朱熹工夫论述中有格物与诚意不是两事这一重要观点，但这个观点只是论证了格物与诚意既可两立又不可分离，而这种不可分离性却并不意味着浑然合一，两者的关系最终只能指向齐头并进、互相发明，而在齐头并进或互相发明的命题当中，显然已有一前提预设：格物与诚意毕竟是二元之存在。故就朱熹

而言，格物与诚意如何得以真正贯通，这并非是不证自明的而是仍然有待解决的一个问题。

尽管如此，若就《大学》经典诠释的角度看，朱熹的《大学》诠释自成一套系统而在儒学的《大学》诠释史上当有一定的历史地位，这是不容置疑的。如果朱熹真能从尊德性为主的立场出发，将格物亦视作德行修养的一个环节，由此推进，或许便能真正落实格物诚意不是两事的观点，因为朱熹自己也曾明确说过，由格物致知至诚意正心修身乃为“明明德之事”——同属内圣领域的“明明德”之工夫，^[120]所以若能在尊德性的统领之下，则格物诚意同为明明德之事，如此才能真正实现格物诚意不是两事的理想境地，足以建构起一套义理自足的儒学工夫论理论形态。

^[1] 参见李纪祥：《两宋以来大学改本之研究》第七章第一节之二“唐君毅改本”，台北：学生书局，1988年，第261—263页。另参唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》第九章“原致知格物上：大学章句辩证及格物致知思想之发展”，第十章“原致知格物下：大学章句辩证及格物致知思想之发展”，北京：中国社会科学出版社，2005年，第181—223页。

^[2] 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》第十章“原致知格物下”，第202页。

^[3] 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》第十章“原致知格物下”，第202页。

^[4] 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》第九章“原致知格物上”，第197页。

^[5] 参见阳明：“《大学》之要，诚意而已矣。”（《王阳明全集》卷七《大学古本序·戊寅》，第242页）

^[6] 不用说，此观点源自程颐“涵养须用敬，进学则在致知”。见《遗书》卷十八，《二程集》，第188页。按，朱熹对伊川此说，终身坚守不渝，并将这两套工夫比作车之两轮、鸟之双翼：“涵养、穷索，二者不可废一，如车两轮，如鸟两翼。〔德明〕”见《语类》卷九，第150页。按，此条为廖德明（字子晦）记癸巳（1173）以后所闻。

[\[7\]](#) 关于朱熹的主敬思想及其有关内圣外王的问题，请参见本书第四部分：《敬只是此心自做主宰处——关于朱熹“敬论”的几个问题》及拙文《对“内圣外王”的一种新诠释——就余英时〈朱熹的历史世界〉而谈》，中国人民大学国学院《国学学刊》2010年第2期，第76—85页。

[\[8\]](#) 参见陈来：《朱子哲学研究》第十二章“格物与致知”，第276—278页；乐爱国：《朱子格物致知论研究》第二章“朱子格致论建构的心路历程”，长沙：岳麓书社，2010年，第65—88页。

[\[9\]](#) 参见王懋竑：《朱熹年谱·年谱考异》卷三“庆元六年七十一岁三月辛酉改《大学》诚意章”条，北京：中华书局，1998年，第407页。

[\[10\]](#) 据陈来，该文作于淳熙初年，见上揭陈来论著，第277页。另据束景南，朱熹于乾道八年（1172）初定《大学》新本，至淳熙元年（1174）九月正式修订《大学章句》，见其著：《朱熹年谱长编》卷上，第510—512页。

[\[11\]](#) 《文集》卷八十一《记大学后》，《朱子全书》第二十四册，第3829—3830页。

[\[12\]](#) 《文集》卷五十《答潘端叔》第二书，《朱子全书》第二十二册，第2292页。

[\[13\]](#) 参见上揭乐爱国：《朱子格物致知论研究》，第74页。又如，朱熹庆元六年（1200）二月即逝世前一月仍在修订《大学章句》，据吕柟《朱子抄释》引杨与立《朱子语略》所载：“先生捐馆前一月，以书遗廖子晦曰：‘《大学》又修得一番，简易平实，次第可以绝笔。’”（转引自束景南：《朱熹年谱长编》卷下，第1410页）

[\[14\]](#) 参见上揭李纪祥：《两宋以来大学改本之研究》第二章第四节“朱子改本”，第64页。另按，二程的《大学》改本，见《河南程氏经说》卷五《明道先生改正大学》《伊川先生改正大学》，《二程集》，第1126—1132页。

[\[15\]](#) 按，最初将《四书或问》合为一帙的刻本，为书商偷刻于建阳的丁酉（淳熙四年，1177年）本，参见王懋竑：《朱熹年谱》卷二“淳熙四年”条，第76页。另参《文集》卷六十二《答张元德》第7书：“（张元德问）《语孟或问》乃丁酉本，不知后来改定如何？（朱熹答）《论孟集注》后来改定处多，遂与《或问》不甚相应，又无功夫修得《或问》，故不曾传出。”〔《朱子全书》第二十三册，第2988页〕据陈来，该书作于庆元三年（1197），见陈来：《朱子书信编年考证》，第446页。按，以下有关朱熹书信的年代考证，均出陈来此书。另按，朱熹晚年对

《或问》颇为不满，他曾说：“张仁叟问《论语或问》。曰：‘是五十年前文字，与今说不类。当时欲修，后来精力衰，那个工夫大，后掉了。’〔节〕”（《语类》卷一〇五，第2630页）按，此条为甘节（字吉父）记癸丑（1193）以后所闻。这里所说“五十年前”，不可解，据王懋竑《朱熹年谱》卷二“淳熙四年”条，“年”为“岁”字之误（第79页），即1179年，当从之。朱熹甚至说：“《论语或问》不须看。请问，曰：‘支离。’〔泳〕”（《语类》卷一〇五，第2630页）按，此条为汤泳（字叔永）记乙卯（1195）所闻。这个“支离”的说法大致可信。可见，朱熹自己看重的是《四书章句集注》，而对《四书或问》则有不满意之意，且一直“无功夫”对此重修。

[\[16\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第20页。

[\[17\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第20—22页。

[\[18\]](#) 《文集》卷三十九《答陈齐仲》，《朱子全书》第二十二册，第1756页。按，作于乾道二年（1166）。

[\[19\]](#) 《文集》卷四十四《答江德功》第二书，《朱子全书》第二十二册，第2037页。按，作于淳熙二年（1175）左右。

[\[20\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第20—21页。按，《二程集》中的原文为：“或问：‘进修之术何先？’曰：‘莫先于正心诚意。诚意在致知，致知在格物’。格，至也，如‘祖考来格’之格。凡一物上有一理，须是穷致其理。穷理亦多端：或读书讲明义理，或论古今人物别其是非，或应接事物而处其当，皆穷理也。”（《遗书》卷十八，《二程集》，第188页。伊川语）

[\[21\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第21页。按，《二程集》中的原文为：“问：‘观物察己，还因见物，反求诸身否？’曰：‘不必如此说。物我一理，才明彼即晓此，合内外之道也。语其大，至天地之高厚；语其小，至一物之所以然，学者皆当理会。’又问：‘致知，先求之四端，如何？’曰：‘求之性情，固是切于身，然一草一木皆有理，须是察。’”（《遗书》卷十八，《二程集》，第193页）

[\[22\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第20页。按，所引程子语，在《二程集》中未见其完整表述，似采自伊川以下语：“未致知，便欲诚意，是躐等也。”（《遗书》卷十八，《二程集》，第187页）

[\[23\]](#) 《文集》卷五十八《答宋深之》第五书，《朱子全书》第二十三册，第2773页。按，作于淳熙十六年（1189）。

[\[24\]](#) 《语类》卷十四，第255页。按，此条为叶贺孙（字味道）记辛亥（1191）以后所闻。

[\[25\]](#) 《文集》卷五十八《答宋深之》第三书，《朱子全书》第二十三册，第2772页，按，作于淳熙十六年。

[\[26\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第20—21页。按，伊川语见《遗书》卷十八：“或问：‘进修之术何先？’曰：‘莫先于正心诚意。诚意在致知，致知在格物。’”（《二程集》，第188页）

[\[27\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第22页。按，朱熹所引五条均为伊川语，出处为：1.《遗书》卷二十二上，《二程集》，第277页；2.《遗书》卷三，《二程集》，第66页；3.《遗书》卷十八，《二程集》，第188页；4.《河南程氏外书》（以下简称《外书》）卷二，《二程集》，第365页；5.《遗书》卷二十五，《二程集》，第316页。

[\[28\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第22页。

[\[29\]](#) 《朱子文集》卷四十二《答胡广仲》第一书，《朱子全书》第二十二册，第1894—1895页。按，作于乾道六年（1170）。

[\[30\]](#) 《朱子文集》卷四十二《答吴晦叔》第九书，《朱子全书》第二十二册，第1914—1915页，按，作于乾道八年（1172）。

[\[31\]](#) 从道理上讲，既然“敬”是“圣学始终之要”，是彻上彻下之工夫，那么“敬”在《大学》工夫论系统中理应占有重要之地位甚至是首出之地位，然而朱熹在《大学章句》的历次修改过程中，始终未将“敬”字工夫纳入《格物补传》当中，引人不解。故朱熹晚年遇到其弟子的质疑：“‘格物’章补文处不入敬意，何也？”对此，朱熹答曰：“敬已就小学处做了。此处只据本章直说，不必杂在这里，压重了，不净洁。〔寓〕”（《语类》卷十六，第326页）按，此条为徐寓（字居父）记庚戌（1190）以后所闻。朱熹此说道出了他的本意。然而值得注意的是，朱熹在《大学或问》中却开始大量讨论敬的问题，这引起了陆九渊及后来王阳明的反拨，陆九渊曾批评：“持敬字乃后来杜撰。”（《陆九渊集》卷一《与曾宅之》，第3页）王阳明亦云：“如新本（按，指朱熹《大学章句》）先去穷格事物之理，即茫茫荡荡，都无着落处，须用添个‘敬’字方才牵扯得向身心上来。然终是没根源。……今说这里补个‘敬’字，那里补个‘诚’字，未免画蛇添足。”（《传习录》上，第129条）关于朱熹论“敬”，详参本书第四部分：《敬只是此心自做主宰处——关于朱熹“敬论”的几个问题》。

[\[32\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第29页。

[\[33\]](#) 《朱子文集》卷五十九《答曹元可》，《朱子全书》第二十三册，第2811页。按，作于绍熙二年（1191）。

[\[34\]](#) 淳熙十六年（1189）朱熹在与宋之汪的书信中就曾披露宋氏有“《大学》以正心诚意为本”之说，对此，朱熹劝道：“且请试考经文（按，指《大学》经文），正心诚意、致知格物何者为先后耶？”这句质问便已透露出朱熹的立场，亦即若就《大学》经文的工夫次第而言，“《大学》以正心诚意为本”的说法显然有误。参见《朱子文集》卷五十八《答宋容之（之汪）》第一书，《朱子全书》第二十三册，第2775页。

[\[35\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第24页。

[\[36\]](#) 参见吾妻重二：《朱子学の新研究》第二部第三篇第二章“格物窮理のゆくえ”，东京：创文社，2004年，第361页。

[\[37\]](#) 《遗书》卷十八，《二程集》，第193页。

[\[38\]](#) 《遗书》卷二十一下，《二程集》，第274页。

[\[39\]](#) 《遗书》卷二十二上，《二程集》，第292页。

[\[40\]](#) 《遗书》卷二上，《二程集》，第15页。

[\[41\]](#) 《遗书》卷十一，《二程集》，第121页。

[\[42\]](#) 见《遗书》卷十：“亦是失之太快，此义尽有次序。须是穷理，便能尽得己之性，则推类又尽人之性；既尽得人之性，须是并万物之性一齐尽得，如此然后至于天道也。其间煞有事，岂有当下理会了？”（《二程集》，第115页）

[\[43\]](#) 《语类》卷七十七，第1969页。

[\[44\]](#) 参见《语类》卷七十七，第1969页；《文集》卷四十《答何京叔》第十九书，《朱子全书》第二十二册，第1830页，按，作于乾道八年（1172）。

[\[45\]](#) 参见上揭吾妻重二论著，第362—363页。

[\[46\]](#) 《遗书》卷十五，《二程集》，第162页。

[\[47\]](#) 《河南程氏粹言》（以下简称《粹言》）卷一《论学篇》，《二程集》，第1191页。朱熹对此深表赞赏，见《大学或问》下，朱熹引程子“皆言格物致知所当用力之地，与其次第功程也”第二条，《四书或问》，第21页。朱熹又说：“如曰：‘一物格而万理通，虽颜子亦未至此。但当今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然有个贯通处。’此一项尤有意味。向非其人善问，则亦何以得之哉？”

〔道夫〕”（《语类》卷十八，第391页）按，此条为杨道夫（字仲愚）记己酉（1189）以后所闻。另可参见伊川之语：“或问：‘格物须物物格之，还只格一物而万理皆知？’曰：‘怎生便会该通？若只格一物便通众理，虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处。’”（《遗书》卷十八，《二程集》，第188页）

[\[48\]](#) 《遗书》卷十八，《二程集》，第193页。又见《大学或问》下，朱熹引程子“皆言格物致知所当用力之地，与其次第功程也”第八条，《四书或问》，第21页。

[\[49\]](#) 《遗书》卷二上，《二程集》，第13页。

[\[50\]](#) 按，王阳明的“格竹”事件，倒可以说与这种“存心于一草木器用之间”的格物方法相类，这种方法其实是被朱熹所批评的，因此从朱子学的立场看，阳明的格物实践未免是对朱熹格物论的一种误解。

[\[51\]](#) 《文集》卷七十二《杂学辨·吕氏大学解》，《朱子全书》第二十四册，第3493页。按，《杂学辨》作于乾道二年（1166）。顺便指出，朱熹所针对的吕本中《大学解》的一段话是这样的：“吕氏曰：致知格物，修身之本也，知者良知也，与尧舜同者也。理既穷则知自至，与尧舜同者忽然自见，默而识之。”这是将致知的“知”字作“良知”解，然后将穷理所达到的最终目标设定为修身者“与尧舜同也”——成就圣人。对此朱熹表示了强烈不满：“愚（按，即朱熹）谓致知格物《大学》之端，始学之事也。一物格则一知至，其功有渐，积久贯通，然后胸中判然，不疑所行，而意诚心正矣。然则所致之知，固有浅深，岂遽以为与尧舜同者，一旦忽然而见之也哉？”（同上）可见，朱熹竭力将格物致知纳入知识论领域，他认为致知的“知”不能简单地规定为与尧舜相同的“良知”，而且对于通过知识积累能否实现尧舜这样的道德人格，也是持谨慎态度的，至少在朱熹看来，成就圣人不是“忽然而见之”那般容易的。值得注意的是，这个想法在朱熹三十七岁时就已形成。

[\[52\]](#) 《语类》卷十五，第295页。

[\[53\]](#) 《语类》卷十五，第288页。按，此条为甘节记癸丑（1193）以后所闻。

[\[54\]](#) 朱熹指出：“务反求者，以博观为外驰；务博观者，以内省为狭隘，堕于一偏。此皆学者之大病也！”（《语类》卷九，第160页）

[\[55\]](#) 《语类》卷十五，第298页。按，此条为林夔孙记丁巳（1197）以后所闻。

[\[56\]](#) 《语类》卷十五，第299页。按，此条为万人杰（字正淳）记庚子（1180）以后所闻。

[\[57\]](#) “知至、意诚，是凡圣界分关隘。未过此关，虽有小善，犹是黑中之白；已过此关，虽有小过，亦是白中之黑。过得此关，正好着力进步也。〔道夫〕”（《语类》卷十五，第299页）

[\[58\]](#) 《语类》卷十八，第392页。

[\[59\]](#) 《语类》卷十八，第401页。

[\[60\]](#) 《语类》卷十八，第401页。按，此条为陈淳（字安卿）记庚戌（1190）、己未（1199）所闻。

[\[61\]](#) 《语类》卷十八，第401页。按，此条为萧佐（字定夫）记甲寅（1194）所闻。

[\[62\]](#) 朱熹基本同意胡宏有关格物问题的一句话：“格之之道，必立志以定其本，而居敬以持其志。志立于事物之表，敬行乎事物之内，而知乃可精。”（《复斋记》，《胡宏集》，第152页）朱熹晚年一方面称赞道“这段语本说得极精”，另一方面却批评道：“然却有病者，只说得向里来，不曾说得外面，所以语意颇伤急迫。……他言语只说得里面一边极精，遗了外面一边，所以其规模之大不如程子。且看程子所说：‘今日格一件，明日格一件，积久自然贯通。’此言该内外，宽缓不迫，有涵泳从容之意。”〔僩〕（《语类》卷十八，第419页）按，此条为沈僩记戊午（1198）以后所闻。另外在《大学或问》下，朱熹对胡宏此说也有评论，一方面认为此说“合乎所谓‘未有致知而不在敬’（按，即伊川语）者之旨”，同时也批评：“但其语意颇伤急迫。”（《四书或问》，第27页）与其晚年的评论完全一致。可见，在朱熹看来，胡宏将“立志”与“居敬”看作格物之本，未免有遗外逐内之弊，倒是伊川的“今日格一件，明日格一件”之说是“内外”兼顾。

[\[63\]](#) 对此，朱熹也并非不知，他明确是说：“立志之说甚好，非止为读书说，一切之事皆要立志。”〔椿〕（《语录》卷十八，第403页）按，此条为魏椿（字符寿）记戊申（1188）所闻。

[\[64\]](#) 参见上揭拙文：《敬只是此心自做主宰处——关于朱熹“敬论”的几个问题》。

[\[65\]](#) 《语类》卷十八，第402页。按，此条为廖德明记癸巳（1193）以后所闻。

[\[66\]](#) 《语类》卷十八，第402—403页。

[\[67\]](#) 《语类》卷十八，第403页。按，此条为曾祖道（字择之）记丁巳（1197）所闻。

[\[68\]](#) 《语类》卷十八，第407页。按，此条为叶贺孙记辛亥（1191）以后所闻。

[\[69\]](#) 例如在朱熹《大学或问》所引伊川语十条“皆言格物致知所当用之地，与其次第功程”的第十条，伊川这样说：“格物，莫若察之于身，其得之尤切。”（《四书或问》，第22页）按，伊川语的原文为：“致知在格物，格物之理，不若察之于身，其得尤切。”（《遗书》卷十七，《二程集》，第175页）此“察之于身”，即这里的“反之吾身”之意。

[\[70\]](#) 朱熹《大学或问》所引伊川语十条“皆言格物致知所当用之地，与其次第功程”的第三条，见《大学或问》下，《四书或问》，第21页。

[\[71\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第28页。

[\[72\]](#) 参见《文集》卷七十二《杂学辨·吕氏大学解》，《朱子全书》第二十四册，第3493页。按，《杂学辨》作于乾道二年（1166）。

[\[73\]](#) 见本书第三部分，又吴震主编：《宋代新儒学的精神世界——以朱子学为中心》。

[\[74\]](#) 《语类》卷十八，第416页。按，此条为吕焘（字德昭）记己未（1199）所闻。

[\[75\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第22页。

[\[76\]](#) 见胡宏《复斋记》：“儒者之道，率性保命，与天同功，是以节事取物，不厌不弃，必身亲格之，以致其知焉。”（《胡宏集》，第152页）

[\[77\]](#) 按，即上引伊川语：“致知在格物，格物之理，不若察之于身，其得尤切。”

[\[78\]](#) 《语类》卷十八，第419页。按，此条为杨方记庚寅（1170）所闻。

[\[79\]](#) 《语类》卷十八，第418—419页。

[\[80\]](#) 《语类》卷一〇一，第2595页。

[\[81\]](#) 见《大学或问》下：“（胡宏）独有所谓‘即事即物，不厌不弃，而身亲格之，以精其知’者，为得致字向里之意。”（《四书或问》，第27页）

[\[82\]](#) 参见《大学或问》下，《四书或问》，第27页。另参朱熹评语：“五峰说‘立志以定其本，居敬以持其志。志立乎事物之表，敬行乎事物之内，而知乃可精’者，这段语本说得极精。然却有病者，只说得向里来，不曾说得外面，所以语意颇伤急迫。”（《语类》卷十八，第419页）按，该条为沈僩记戊午（1198）以后所闻。

[\[83\]](#) 《语类》卷十八，第421页。

[\[84\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第27页。另参朱熹之评语：“问：‘先生说格物，引五峰《复斋记》曰‘格之之道，必立志以定其本，居敬以持其志’云云，以为不免有急迫意思，何也？’曰：‘五峰只说立志居敬，至于格物，却不说。其言语自是深险，而无显然明白气象，非急迫而何！’”（《语类》卷十八，第420页）按，此条为徐寓记庚戌（1190）以后所闻。

[\[85\]](#) 《语类》卷十八，第417页。按，此条为林赐（字闻一）记乙卯（1195）以后所闻。

[\[86\]](#) 《语类》卷十八，第420页。按，此条为杨道夫记己酉（1189）以后所闻。

[\[87\]](#) 《语类》卷九，第150页。按，此条为辅广（字汗卿）记甲寅（1194）以后所闻。按，湖湘学者张栻亦有相同主张：“盖居敬有力，则其所穷者益精；穷理浸明，则其所居者益有地，二者盖互相发也。”（《南轩文集》卷二十六《答陈平甫》，《张栻集》，第733页）张栻此说与上引朱熹之说非常接近，由于两人常有思想交流，因此居敬穷理“互相发”的观点似是两人共识，而不一定存在谁影响谁的问题。

[\[88\]](#) 《语类》卷十五，第284页。

[\[89\]](#) 然而也有朱熹弟子以为“切己工夫”就是从身上体察“仁义礼智”的道德实践，如《语类》记载：“子渊说：‘格物，先从身上格去。如仁义礼智，发而为恻隐、羞恶、辞逊、是非，须从身上体察，常常守得在这里，始得。’”朱熹答道：“人之所以为人，只是这四件，须自认取意思是如何。……事事物物上各有个是有个非，是底自家心里定道是，非底自家心里定道非。就事物上看，是底定是是，非底定是非。……如今若认得这四个分晓，方可以理会别道理。”（《语类》卷十五，第285页）这表明，朱熹也并反对在自己身上做切实的道德实践。只是这种道德实践，在朱熹看来，不能与格物工夫脱节。

[\[90\]](#) 《文集》卷五十《答周舜弼》第十书，《朱子全书》第二十二册，第2336页。按，作于庆元三年（1197）。

[\[91\]](#) 《语类》卷十八，第401页。

[\[92\]](#) 《语类》卷十八，第401页。

[\[93\]](#) 《语类》卷十五，第296页。

[\[94\]](#) 《语类》卷十八，第406页。

[\[95\]](#) 有关朱熹格物论中的“切己工夫”问题，详参乐爱国：《朱子格物致知论研究》第四章“朱子格致论的理论内涵”，第133—135页。

[\[96\]](#) 参见《文集》卷七十二《观心说》，《朱子全书》第二十三册，第3278页。

[\[97\]](#) 《大学或问》下，《四书或问》，第28页。

[\[98\]](#) 《语类》卷四十五，第1149页。按，此条为林夔孙记丁巳（1197）以后所闻。

[\[99\]](#) 《大学或问》上，《四书或问》，第8页。

[\[100\]](#) 见《大学章句》首章释诚意：“诚，实也。意者，心之所发也。实其心之所发，欲其一于善而无自欺也。”（《四书章句集注》，第3—4页）关于诚意章的修改问题，参见许家星：《论朱子的“诚意”之学——以“诚意”章诠释修改为中心》，载《哲学门》总第二十四辑，北京：北京大学出版社，2011年，第329—331页。

[\[101\]](#) 例如《语类》卷十五，第304页，载林夔孙记丁巳（1197）以后所闻，有云：“问：‘实其心之所发，欲其一于理而无所杂。’曰：‘只为一，便诚；二，便杂。’〔夔孙〕”

[\[102\]](#) 《文集》卷四十《答何叔京》第十九书，《朱子全书》第二十二册，第1830—1831页。按，作于乾道八年（1172）。

[\[103\]](#) 《文集》卷四十五《答游诚之》第二书，《朱子全书》第二十二册，第2061—2062页。按，作于乾道九年（1173）。

[\[104\]](#) 《语类》卷四十二，第1076页。

[\[105\]](#) 《语类》卷十五，第310—311页。

[\[106\]](#) 《语类》卷十五，第311页。按，此条为周明作（字符兴）记壬子（1192）以后所闻。

[\[107\]](#) 《语类》卷十五，第300页。按，此条为吴雉（字和中）记，不详何年所闻。

[\[108\]](#) 《语类》卷十五，第303页。按，此条为滕璘（字德粹）记辛亥（1191）所闻。

[\[109\]](#) 《文集》卷五十六《答方宾王谊》第一书，《朱子全书》第二十三册，第2654页。按，作于淳熙十五年（1188）。

[\[110\]](#) 《文集》卷五十五《答苏晋叟》第三书，《朱子全书》第二十三册，第2633页。按，约在淳熙十五年以后。

[\[111\]](#) 《文集》卷四十四《答江德功》第二书，《朱子全书》第二十二册，第2040页。按，约作于淳熙二年（1175）。

[\[112\]](#) 《文集》卷四十二《答石子重》第五书，《朱子全书》第二十二册，第1923页。按，作于乾道四年（1168）。

[\[113\]](#) 《语类》卷十五，第285页。

[\[114\]](#) 原为朱熹引周舜弼语：“《大学》之道，莫切于致知，莫难于诚意。”（《文集》卷五十《答周舜弼》第十书，《朱子全书》第二十二册，第2336页）想必这也是朱熹所能认同的观点。

[\[115\]](#) 当然，朱熹之“敬论”所涉义理并不简单，笔者曾指出：“要之，朱熹所关注的始终是人心意识的现实状态及其分解状态，如何在现实当中扭转人心的错误走向乃是其思想的核心关怀，故他要求通过层层下就的、脚踏实地的居敬工夫以解决如何上达天德、实现心理合一的问题，由此看来，朱熹之主敬亦在另一层面开辟出一条工夫入路的途径，亦不失为儒学的一种理论形态。”（见本书第四部分：《敬只是此心自做主宰处——关于朱熹“敬论”的几个问题》）

[\[116\]](#) 《语类》卷十四，第264—265页。另可参见《文集》卷四十二《答吴晦叔》第九书，《朱子全书》第二十二册，第1914—1916页，按，作于乾道八年（1172）。

[\[117\]](#) 《文集》卷五十九《答曹元可》，《朱子全书》第二十三册，第2811页。

[\[118\]](#) 《文集》卷四十二《答吴晦叔》第九书，《朱子全书》第二十二册，第1915页。

[\[119\]](#) 这一点显然与王阳明的《大学》诠释立场有根本差异。当然，阳明是否真正解决了《大学》各条工夫的融合贯通，这是另一层面的问题，非此处所能详论。

[\[120\]](#) 例如：“格物致知诚意正心修身者，明明德之事也，齐家治国平天下者，新民之事也。”（《文集》卷十五《经筵讲义》，《朱子全书》第二十册，第696页）

六

政治文化视阈中的道学工夫论

有关朱子工夫论思想的一项新了解

引言

对朱熹而言，格物与诚意以及与此相关的居敬与穷理或涵养与致知（例如“涵养须用敬，进学则在致知”）的关系究应如何在理论上加以衡定，始终是其工夫论思想领域中的一大理论问题。朱熹一方面坚持“格物致知是《大学》第一义”^[1]的立场而毫不松懈，另一方面又坚称“敬之一字”才是“圣学始终之要”^[2]而始终不渝。这两个表述，不免引发后世学者的疑惑：格物与诚意（或穷理与居敬），^[3]究竟何者才是朱熹工夫论域中占有首要地位的工夫？换言之，在朱熹，格物与诚意之间究竟是否存在本末先后的关系问题，对此问题，我们后人又应如何理解并做出相应的理论评估？

最近笔者撰文指出，由《大学》经典的诠释角度看，朱熹的基本观点是《大学》工夫之次第不可乱，因而朱熹坚持格物在先而诚意在后这一基本立场不变，也就是说，从工夫的“次第”看，格物与诚意必有先后关系；但是，如果我们转换一下视角，不从工夫次第的角度，而是将《大学》工夫视作一整套工夫系统，那么对朱熹而言，格物与诚意或居敬与穷理则完全可以是一种互相涵摄、同时并进的关系，因而朱熹又有“自格物致知以至于诚意正心不是两事”^[4]以及“持敬格物

功夫本不相离”^[5]之论，可以归约为“格物诚意不是两事”之论。笔者指出，此论才是朱熹工夫论的终极之论、出彩之处。^[6]

本文则沿着上述问题意识，指出为了进一步深化对朱熹工夫论中格物与诚意之关系问题的了解，我们拟再一次转换审视问题的视角，亦即从朱熹亲身参与的政治文化活动这一独特视角出发，^[7]来尝试了解朱熹为何强调“吾平生所学”只有正心诚意“四字”这一十分醒目而前人未免有所忽略的重要观点。通过对此观点的相应了解，或可使我们对朱熹工夫论思想获得一种新的观察：亦即当我们将审视问题的角度转向政治文化层面，却发现以朱熹为代表的宋代道学家在面对君主进行思想劝说时，劝导君主实践的第一序工夫往往不是格物致知而恰恰是诚意正心，至于外在事功则可以随着正心诚意的完成而得以实现。若用今天的话来说，朱熹对君主所期望的与其是成就知识人才而毋宁是首先实现高尚的道德人格。进而言之，道德在知识之上的道德主义才是朱熹政治思想的基本趋向。

当然，朱熹（亦含其他主要道学家，文本以程明道为例）等人之所以在政治领域强调这样的观点，绝不意味着他们放弃自己的学术立场而只为了迎合特殊的政治场合所致，应当说，正是通过“政治文化”这一特殊的政治场景，反过来可以让我们就他们的学术主张是如何折射到政治领域有更深入的了解。与此同时，这种了解也可加深我们对宋代道学思想的一个观察：亦即道学家们的哲学思考从来就没有游离于生活场景——包含政治生活及其实践——之外，他们的人文关怀以及政治参与意识与其理论建构从来就是密切相关的。

一、程明道“以诚意感动人主”

余英时在其颇具独创性的朱熹研究中指出，若从政治文化的角度看，宋代以来儒家士大夫以《大学》正心诚意等观念开导皇帝，这是早在北宋神宗、哲宗时代便已流行的做法。他以张载弟子范育、二程友人吕希哲、范祖禹三人为例，对此做了很有说服力的论证。^[8]我们则从北宋道学家程颢说起。

程明道曾于宋神宗熙宁年间，受到吕公著的赏识和推荐，一时在中央做官，尽管后因与王安石不合而遭罢黜，但他在任太子中允期间，获得了与神宗会面交谈的机会。据其弟程颐的回忆，明道前后向神宗“进说甚多，大要以正心窒欲，求贤育材为先”，并说：“先生（按，指明道）不饰辞辨，独以诚意感动人主。”^[9]所谓“正心窒欲”，显然是道学工夫的一项重要内容，毋庸置疑。从《大学》工夫论域中看，此“正心窒欲”之说无非就是“正心诚意”之工夫而已。然而所谓“以诚意感动人主”，此“诚意”或许只是一般意义上的真诚之意，而非特指《大学》工夫论中的“诚意”工夫，但是就明道与神宗的这场对话的场景来看，“诚意”未尝不是明道的一种实践工夫，所以若在道学家的眼里，明道算是“诚意”工夫的真正实践者而不至于用“格物”说去“感动人主”。

关于明道与神宗的交往应对，《河南程氏粹言》所载更详：

神宗首召伯淳（按，即明道），首访致治之要。子对曰：“君道稽古正学，明善恶之归，辨忠邪之分，晓然趋道之至正，君志定而天下之治成矣。”上曰：“定志之道何如？”子对曰：“正心诚

意，择善而固执之也。夫义理不先定，则多听而易惑；志意不先定，则守善而或移。必也以圣人之训为必当从，以先王之治为必可法，不为后世驳杂之政所牵滞，不为流俗因循之论所迁改……必期致治如三代之隆而后已也。”^[10]

明道首先要求神宗皇上确立“定志之道”——亦即“立志”，至于如何“立志”这一神宗提出的问题，明道的回应是：“正心诚意，择善而固执之。”明道指出这就是儒家的“义理”。

当然，所谓正心诚意、择善固执，这应当是儒学思想的题中应有之义，但具体到政治文化的场合，所谓“立志”乃是针对人主而言的“治道之要”三要素中位居首位的要务。如二程所说：“治道之要有三：曰立志、责任、求贤。”^[11]其中“立志”属于内圣领域的正心诚意工夫，而“责任”或“求贤”则是要求人主在政治上要有担当，就重要性而言，显然“立志”这项工夫位居首位。

《粹言》还记录了明道告诫神宗当防“未萌之欲”：“明道告神宗曰：‘人主当防未萌之欲。’上拱手前坐，曰：‘当为卿戒之。’”^[12]这里的“当防未萌之欲”，亦应属于正心诚意这一重要的道学工夫。有趣的是，神宗对此并不反感，反而表示诚恳接受。这也是明道能够“以诚意感动人主”的一个具体例证。

另有一段史料虽未明确是明道还是伊川的话，但我推测或许应是明道语：“子曰：人君欲附天下，当显名其道，诚意以待物，恕己以及人，发政施仁，使四海蒙其惠泽，可也。”^[13]这是明道告诫神宗应以诚意待物、以恕道待人。显而易见的是，这个说法在儒家伦理学当中属内省涵养之事——内圣工夫。至于“发政施仁”，意即实施仁政，则属于外王工夫，殆无可疑。而在明道看来，这两种工夫之间，当以

前者“内圣”为首为主，而以后者“外王”为次为末，这已是再明白不过的事了。

至此，我们有一个惊奇的发现，在以上这些工夫论述中，格物致知丝毫不见身影，“诚意”才是相当重要的关键词。与此相应，二程还有一个重要观点，若从“臣”的角度言，在面对人主之际，其自身同样也应做到以诚意为先：

非特人君为然也，臣之于君，竭其忠诚，致其才力，用否在君而已，不可阿谀奉迎，以求君之厚己也。虽朋友亦然，修身诚意以待之，疏戚在人而已，不可巧言令色，曲从苟合，以求人之与己也，虽乡党亲戚亦然。[\[14\]](#)

这里所谓“修身诚意以待之”，其实也就是“臣之于君，竭其忠诚”的要求。重要的是，这个行为原则已经被抽象为一般性原则，不唯臣下对待君主为然，即便对待朋友以及乡党亲戚亦当如此。因为在二程看来，君臣关系在五伦中最接近朋友关系，均属于一种外在关系，而与父子、夫妇、兄弟等家庭伦理关系有所不同，所以说：“君臣朋友之际，其合不正，未有久而不离者。”[\[15\]](#)须注意的是，这里将“君臣朋友”相提并论，大概又是宋代政治文化中富有特色的政治表述。

或许正是由于把君臣看成犹如朋友一般，互相之间，唯以“意气相投”作为交往准则，因此，宋代道学家敢于说出这样的话：“义当往则往，义当来则来。”这里的“义”是指“正义”的意思。这句话出自张载，是张载表达自己在为官处世之际应采取的正义态度，[\[16\]](#)从中我们可以感受到宋代士大夫正义凛然之气质，表明他们在政治上，是以一个“义”字当先的，而绝非是“利”字当头的，所以他们敢于以“格其君”作为一种信念和行为准则，出处进退也唯有以“义”作为最高原则。同样，

在这里我们所能看到的工夫理论，并不是格物致知那套面向客观世界的知识追求，而是对于君主之心的道德要求——正心诚意。用孟子的话来讲，也就是“格君心”。

然而须指出的是，道学家们虽然从原则上要求君主以诚意正心为首要之工夫，不能为外物私利所诱惑，但他们也并不是一概反对从事实际事务，道学家们的思路是：对于执一国之政的人主来说，若能首先做好正心诚意工夫，然后发之于外，自然就能随顺事物而实现外在事功，因为事物是否“各得其所”，并不能由事物本身决定，而必然取决于如何应对事物的主体行为。所以，二程又说：

事事物物各有其所，得其所则安，失其所则悖。圣人所以能使天下顺治，非能为物作则也，惟止之各于其所而已。止之不得其所，则无可止之理。[\[17\]](#)

这是告诉君主做事应当随顺事物来应对，以使事物各得其所，这就可以达到“止之”的境界。具体而言，二程要求君主“养民”以及重视“教化”，其云：

养民者，以爱其力为本，民力足则生养遂，然后教化可行，风俗可美。是故善为政者，必重民力。[\[18\]](#)

这里所表述的其实便是孔孟以来一贯强调的以民为本的“仁政”理想。二程是说，儒家所说的仁政，主要包括两条：一是养民，一是教化；只要做到这两条，就是一个“善为政者”，换言之，也只有先实施仁政，然后社会教化自然“可行”，地方风俗自然“可美”。

以上主要就程明道在政治场合的一些观点进行探讨，至于程伊川的相关表现已无暇详述以避枝蔓，这里仅就朱熹为伊川所作《年谱》之记录为据，略作介绍。我们知道伊川早年以布衣身份为由，屡辞征召，及至晚年他在无法推脱的情况下出任崇政殿说书，根据朱熹的记述，他的表现竟与明道“以诚意感动人主”相类：“先生在经筵，每当进讲，必宿斋豫戒，潜思存诚，冀以感动上意。”^[19]伊川还明确主张讲官须“积诚意以感上心”。^[20]仅此一例足见，伊川与其兄明道一样，他们一旦立身朝廷，就往往涌现出一种自信：以为在“诚意”这一道学工夫的不断催促和鼓动之下，便可感动人主从而改变朝廷的道德风气。^[21]

最后须指出，尽管正心诚意是关涉人主能否“立志”的关键所在，但是我们也应看到，若要真正实现二程所提出的上述“养民”“教化”等政治主张，格物致知的工夫亦不可或缺，因为光靠正心诚意这一内在人格的修炼是不充分的，而格物致知的方法确有助于了解怎样的制度措施为可行。关于这一点，朱熹似有更深切的体会。

二、尊德性与道问学“互相发明”

朱熹一生的政治经历颇为曲折坎坷，据《宋史》本传，“仕于外者仅九考，立朝才四十日”，似乎并没有什么显赫的大作为。但他十九岁便及第进士，出道甚早，长年在地方任职的经历以致其政治阅历十分丰富，于朝廷上的政治风向往往能观若洞火。就在高宗绍兴三十二年（1162）六月，高宗内禅、孝宗即位之后，朱熹就曾因孝宗诏求直言而上封事，其中便根据《大学》工夫次第指出：

是以古者圣帝明王之学，必将格物致知以极夫事物之变，使事物之过乎前者，义理所存，纤微毕照，了然乎心目之间，不容毫发之隐，则自然意诚心正，而所以应天下之务者，若数一二、辨黑白矣。……盖致知格物者，尧舜所谓精一也；正心诚意者，尧舜所谓执中也。自古圣人口授心传而见于行事者，惟此而已。

[\[22\]](#)

朱熹在此运用《尚书·大禹谟》“道心惟微，人心惟危，惟精惟一，允执厥中”——即道学家所谓“十六字心诀”中的“精一”与“执中”的工夫分别指称格物致知与正心诚意，这个说法有点特别，很值得注意。这说明时年三十三岁的朱熹已对《大学》工夫系统有了自己的独到看法：一方面须要先格物致知，然后“自然意诚心正”，不待说，这是朱熹严格按照《大学》经典文本的义理脉络，对格物致知与正心诚意的次第关系所做的一项界定，这个看法后来在其《大学章句》等著述中被正式定格；然而另一方面，正如“精一”与“执中”同样重要那样，格物致知与正心诚意在朱熹工夫论系统中也是一种不可偏废的关系，可用“互相发明”来加以表述（详后）。

次年隆兴元年（1163）四月，朱熹又有一场重要的政治体验，这一年他受召赴行在，获得了与孝宗见面“登对”的机会，他向孝宗上的第一封《奏札》一上来就宣讲《大学》之道，他首先指出：“臣闻《大学》之道，‘自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本’，而家之所以齐，国之所以治，天下之所以平，莫不由是出焉。”强调“修身”作为主要工夫乃是君主实现“平治天下”理想的首要条件。诚然，修身原是儒学工夫论思想的传统，自不待言，然在朱熹看来，修身在《大学》工夫系统中具有枢纽之地位，可以由此上下开阖，他把其中的“壹”解释成“一切”（而不是单纯的数字“一”），而“一切”之意则涵指包括《大学》八条目的“一切”工夫，所以说：“壹是，一切也。正心以上，皆所以修身也；齐家以下，则举此而措之耳。”^[23]盖谓格致诚正皆为修身之助力，而齐治平则为修身之展开。套用“内圣外王”之俗语而言，修身工夫正是上达内圣下贯外王的关键。那么具体而言，修身工夫又应如何落实呢？朱熹接着指出：

然身不可以徒修也，深探其本，则在乎格物以致其知而已。夫格物者，穷理之谓也。盖有是物，必有是理，然理无形而难知，物有迹而易睹，故因是物以求之，使是理了然心目之间而无毫发之差，则应乎事者，自无毫发之谬。是以意诚心正而身修，至于家之齐、国之治、天下之平，亦举而措之耳。此所谓《大学》之道，虽古之大圣人生而知之，亦未有不学乎此者。^[24]

从整篇《奏札》的基调来看，朱熹通篇强调的是《大学》工夫次第的重要性，由“格物致知”做起，然后及于“修身”，至于修身是否可从“正心诚意”着手，朱熹并未明确点出。他在《奏札》末尾，进一步强调若能按照《大学》工夫顺序进行实践，那么：“则意不得不诚，心不得不正，于以修身、齐家、平治天下，亦岂有二道哉！”^[25]在这里，诚

意正心被描述成格物致知之后自然而然的結果，这与朱熹四十岁思想成熟以后将格物定位为《大学》工夫“第一义”的思想立场是一致的。

事后，朱熹在与朋友的一封信中，对自己的《癸未垂拱奏札》第一封《奏札》以及与孝宗会面的对话情景有这样一番回顾：

熹六日登对，初读第一奏，论致知格物之道，天颜温粹，酬酢如响。[\[26\]](#)

看来，朱熹对自己的这场政治秀是比较满意的。他的意识很清楚，他跟孝宗进讲时所强调的乃是《大学》工夫之要——“致知格物之道”。重要的是，他的这一观点及至晚年都没有发生根本变化。例如绍熙五年（1194），朱熹时年已届六十五岁高龄，是年七月宁宗即位，八月，朱熹除焕章阁待制兼侍讲，十月，奏事行宫便殿，朱熹获得了最后一次向皇上进讲的机会，这次，朱熹讲的还是《大学》，留下了一篇著名长文《经筵讲义》，其中说道：

格物、致知、诚意、正心、修身者，明明德之事也，齐家、治国、平天下者，新民之事也。格物致知所以求知至善之所在，自诚意以至于平天下，所以求得夫至善而止之也。……物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。（臣熹曰：物格者，物理之极处无不到也，知至者，吾心之所知无不尽也。知既尽，则意可得而实矣，意既实，则心可得而正矣。）臣谨按此覆说上文之意也。物格者，事物之理各有以诣其极而无余之谓也，理之在物者，既诣其极而无余，则知之在我者，亦随所诣而无不尽矣。知无不尽，则心之所发可一于善而无不实矣。意不自欺，则心之本体可致其虚而无不正矣。心得其正，则身之所处可不陷于其所

偏，而无不修矣。身无不修，则推之天下国家亦举而措之耳。岂外此而求之智谋功利之末哉？[\[27\]](#)

可见，当朱熹在宣讲《大学》文本之际，他的演讲仍然严格按照《大学章句》及《大学或问》的诠释思路，格物致知被置于《大学》的头等工夫，而诚意正心则在其后，并没有突出强调格物致知与诚意正心并非两事的观点。很显然，朱熹的宣讲受到《大学》经典义理本身的制约，他不得不按照《大学》经文的工夫叙述脉络来讲，容不得任何题外发挥。也许在朱熹看来，遵循《大学》工夫次第，由格致诚正进至修齐治平的工夫路数具有普遍有效性，不论士人还是帝王，在原则上，均可由此一路来落实工夫，不能说格物工夫只是针对士人而有效，帝王可以对此忽略不顾，但是正如我们在下一节所叙，朱熹在面皇上进讲之际，也怀有一种“格君心”的抱负，竭力以诚意正心的道学工夫进行劝诫，要求皇上首先做一番道德人格的转化，此有待后述。

同年十一月，朱熹来到江西玉山，讲学于县庠，这次讲演的内容非常丰富，但基本上抛开了《大学》的问题，[\[28\]](#)主要阐发的是他对“仁”说以及孟子的性善学说的看法，此处不论。令人颇感兴味的是，朱熹在讲演中提到了《中庸》尊德性与道问学的关系问题，并发表了这样的观点：

故君子之学，既能尊德性以全其大，便须道问学以尽其小。……学者于此，固当以尊德性为主，然于道问学亦不可不尽其力，要当使之有以交相滋益、互相发明，则自然该贯通达，而于道体之全无欠缺处矣。[\[29\]](#)

据此看来，朱熹对于尊德性与道问学的主次本末关系的看法非常肯定，他认为尊德性为大为主，道问学则相应地处于为小为末的地位。尽管从原则上说，朱熹认为两者是不可偏废、同样重要的，但在最终的价值判断上，他坚定地认为尊德性要比道问学更重要。

须指出，朱熹的上述说法推翻了人们以往在朱陆之辩中得到的一般印象：似乎陆九渊专讲“尊德性”而朱熹专讲“道问学”，由此两人开辟了道学史上两条路线的重要争论。现在我们根据这篇《玉山讲义》，可以明确的一个事实是，其实朱熹心里并非不清楚，在价值判断上，尊德性为重，道问学为次，然而在为学次序上，朱熹则仍然强调道问学乃是尊德性得以实现的必要条件，因此道问学“亦不可不尽其力”。重要的是，尊德性与道问学应当是“交相滋益，互相发明”的关系而不是对抗关系。

必须看到，格物与诚意的问题，就好比是这里的尊德性与道问学，两者之间的关系其实非常相似。也就是说，从轻重本末的角度看，诚意正心为本、格物致知为末，若从工夫次第的角度看，则格物致知为先、诚意正心为次。但究极而言，两者的关系应当是“交相滋益，互相发明”。所谓究极而言，也就是从原则原理上说，格物与诚意的本来状态或理想状态应当是“互相发明”的，而这种关系不能以工夫的次第论，只能以工夫的系统论——亦即唯有将工夫当作一套系统看，格物与诚意或尊德性与道问学才是不可分离、彼此相即的关系。应当说，这才是朱熹工夫论的究极之论。

三、“吾平生所学”只有正心诚意“四字”

现在我们再回到政治场合，来考察一下朱熹是如何在此特殊场合，以“正心诚意”工夫向人主进行开导劝说的。当有人提醒朱熹，在面对皇上发表言论之际，要特别小心勿以“正心诚意”进言，对此劝告，朱熹竟奋然坦言：“吾平生所学”只有正心诚意“四字”（详后）。作为有强烈政治关怀意识、以“格君心”或“正君心”为己任的宋代儒家学者，朱熹在政治权威面前具有绝不委曲求全的气概。

我们先从余英时的一项研究说起。他注意到淳熙十一年（1184）冬发生在朱熹与陆九渊之间的一个事件。是年冬，陆九渊终于有了一次与孝宗直接会面进言（称作“轮对”）的机会，陆九渊先后作了《轮对五札》。^[30]这件事很快传到了朱熹那里，引起了朱熹的极大兴趣，并得到了陆九渊的《奏札》，然而当朱熹读了以后，却语带揶揄地说道：“但向上一路未曾拔转处，未免使人疑着，恐是葱岭带来耳。如何如何？一笑。”^[31]本来，这句话可能有点朋友之间开玩笑的味道，但是陆九渊却相当认真，以为这玩笑有点过分，于是他在回信中严肃说道：“肺肝悉以书写，而兄尚有‘向上一路未拔转着’之疑，岂待之太重，望之太过？”^[32]那么，这里的所谓“向上一路”，又有何具体所指呢？余英时依据其师钱穆先生的推测，做了这样的断定：“至于‘向上一路未曾拔转’，先师钱先生疑指对语未在‘正心诚意’功夫上开导孝宗，可谓洞见隐微。”^[33]笔者曾在一篇旧文中指出：“倘若钱、余师徒所见果然的确，则可断言‘正心诚意’不唯被朱熹视为‘内圣’工夫，更是被朱熹认定为‘向上一路’的最高学问。”^[34]现在我又有了一些新的发现，可在朱熹文献中为钱穆上述“推测”找到几项重要的内证，以下略作介绍，唯不能详论。

就在朱熹与陆九渊发生上述“不愉快”之后的若干年——淳熙十五年（1188），朱熹自己获得了一次上封事的机会，亦即著名的《戊申延和奏札》，朱熹向孝宗直谏应当作诚意正心工夫，他这样说道：

臣愚不肖，窃愿陛下即今日之治效溯而上之，以求其所以然之故，而于舜禹孔颜所授受者少留意焉。自今以往，一念之萌，则必谨而察之，此为天理耶，为人欲耶？果天理也，则敬以扩之，而不使其少有壅阂；果人欲也，则敬以克之，而不使其少有凝滞。推而至于言语动作之间，用人处事之际，无不以是裁之。知其为是而行之，则行之惟恐其不力，而不当忧其力之过也；知其为非而去之，则去之惟恐其不果，而不当忧其果之甚也。……如此则圣心洞然，中外融彻，无一毫之私欲得以介乎其间，而天下之事将惟陛下之所欲为，无不如志矣。[\[35\]](#)

这是要求孝宗存天理去人欲、做一番“知其为是而行之”“知其为非而去之”的为善去恶工夫。显然，这属于诚意正心的道德实践，已是非常明显的事实。

有趣的是，朱熹弟子黄榦在《朱子行状》中亦摘录及此（自“窃愿陛下”至“无不如志矣”），并记录了一则逸闻：“是行也（按，指朱熹出任江西提刑），有要之于路，以‘正心诚意’为上所厌闻，戒以勿言者。先生曰：‘吾平生所学，止有此四字，岂可回互而欺吾君乎？’及奏，上未尝不称善。”[\[36\]](#)这里所谓的“要之于路”应是指当道的一位重要官员，他究竟是谁，并不重要，重要的是，朱熹的那段自白：我平生所学只有正心诚意“四字”。尽管这段自白似乎并不能与王阳明“吾平生讲学，只是‘致良知’三字”[\[37\]](#)这一思想宗旨的自我表白相提并论，

但至少可以说明这是朱熹明确地将“正心诚意”视作自己平生学问关注之重点所在，而朱熹易箦前三日仍在修改“诚意章”便可印证这一点。

不过，上述黄勉斋之传闻是否可信，似尚可一辨。我从余英时书中偶然读到一则史料，可释此疑。约在淳熙十五年（1188），楼钥有一篇题为《论道学朋党》的奏议，其文略曰：

比年以来，曰执中、曰克己、曰谨独、曰正心诚意，往往有所讳而不敢言。人主躬行此道于上，而士大夫反讳言于下。试考之十数年间章奏，无虑千万，未闻以一语及此，而又相戒以毋言。[\[38\]](#)

此处末句“相戒以毋言”最值得留意，竟与勉斋转述“戒以勿言”正心诚意的说法如出一辙。据此，勉斋的传闻乃是当时之史实而不复可疑，而朱熹则显然是有意反其道而行之。

同年数月后的十一月，朱熹又有《戊申封事》，其中朱熹明确指出“陛下之心”乃是“天下之大本”，因此“人主之心”的正与不正，关涉天下之事的正与不正，诚非同小可，朱熹说：

然天下之事所当言者不胜其众，顾其序有未及者，臣不暇言，且独以天下之大本与今日之急务深为陛下言之。盖天下之大本者，陛下之心也。……臣请昧死而悉陈之，惟陛下之留听焉。臣之辄以陛下之心为天下之大本者，何也？天下之事千变万化，其端无穷而无一不本于人主之心者，此自然之理也。故人主之心正，则天下之事无一不出于正，人主之心不正，则天下之事无一得由于正。……是以古先圣王兢兢业业，持守此心，虽在纷华波动之中、幽独得肆之地，而所以精之一之、克之复之，如对神

明，如临渊谷，未尝敢有须臾之怠，然犹恐其隐微之间或有差失而不自知也。[\[39\]](#)

细读此奏，我们不禁为朱熹的大胆直言而深深感慨，其用词沉痛激昂，兼而有之，他苦苦劝说孝宗“天下之大本者，陛下之心也”，并教导孝宗当以“十六字心诀”中的“惟精惟一”及孔子“克己复礼”为主要工夫，才能实现“人主之心正”。

饶有兴味的是，日后朱熹在为《戊申封事》这一段落下注时，具体指明“正心诚意”之学便是三代圣人之学，其经典出处就在儒家经典《周礼》一书当中：

臣窃见《周礼·天官·冢宰》一篇乃周公辅导成王，垂法后世，用意最深切处。欲知三代人主正心诚意之学，于此考之可见其实，伏乞圣照！[\[40\]](#)

如果说上面所引资料均属政治文献，因此有其特殊性，那么我们不妨来引用朱熹书信中的两段话来做进一步的考察。其一，他将正心诚意提到了“天下万事”之“大根本”的高度，强调这是人主平治天下的根本工夫，他说：

熹常谓天下万事有大根本，而每事之中又各有要切处。所谓大根本者，固无出于人主之心术，而所谓要切处者，则必大本既立，然后可推而见也。……此古之欲平天下者，所以汲汲于正心诚意以立其本也，若徒言正心，而不足以识事物之要，或精核事情而特昧夫根本之归，则是腐儒迂阔之论、俗士功利之谈，皆不足与论当世之务矣。[\[41\]](#)

其二，朱熹强调应将格物致知与正心诚意包括修身、齐家、治国、平天下等工夫统一起来把握，依照我们的理解，这显然是朱熹从系统论的角度出发来阐述《大学》工夫论的重要观点，他说：

治国平天下与诚意正心、修身齐家只是一理，所谓格物致知亦曰知此而已矣。此《大学》一书之本指也。今必以治国平天下为君相之事，而学者无与焉，则内外之道异本殊归，与经之本旨正相南北矣。[\[42\]](#)

至此我们已可断然指出，若从政治文化的角度看，由程至朱，当他们在面对君主，向君主劝导工夫实践之际，都拥有一股“正君心”的勇气，而且他们也一致认为，君主所应实行的第一序工夫恰恰应该是正心诚意。

诚然，在他们看来，作为士大夫或许应当按照《大学》的工工程序，从格物致知做起，然后自能实现意诚心正，然而作为一国之君主则有必要从正心诚意做起，必须以正心诚意之内圣工夫为天下建立道德楷模，至于平治天下等外王事业则是随后而至之事，相反，如果要求人主“精核事情而特昧夫根本之归”，这在朱熹看来，无疑是“腐儒迂阔之论、俗士功利之谈”。这里所谓的“根本之归”，特指上述引文“正心诚意以立其本”中的“正心诚意”一语，已无可疑。据此，我们则可以说，朱熹自述平生所学只有正心诚意“四字”，当是发自肺腑之言而绝非泛泛之谈。

四、结语

最后我要用另一段史实来试加说明朱熹劝人主以正心诚意为首要工夫的想法源自其强烈的政治关怀。大都知道朱熹晚年于淳（熙）末绍（熙）初与官僚集团发生了一场围绕政治思想史上的《尚书·洪范》“皇极”概念的重要争执，我们撇开其中具体字义诠释的是非问题（详见本书下一部分），就朱熹的解释来看，便可充分了解，朱熹釜底抽薪般地推翻了孔《传》以来释“皇极”为“大中”的主流观点，而竭力主张以“君”释“皇”、以“极至”或“标准”释“极”，其良苦用心在于：劝导人主以身作则，为天下树立道德典范。故朱熹将“皇极”解释成：“此是圣人正身以作民之准则。”^[43]所谓“正身”，正是道学家非常强调的“正心修身”的儒家传统。可见，以正心诚意工夫要求人主以身作则，不如说是朱熹在政治上的一种重要立场。

或许，读者会有疑问，朱熹在几次上封事及论对时的态度似乎并不一致，有时他仍然要求人主以格物致知为先，而有时却强烈要求人主须先着手正心诚意。其实，在我们看来，这并不表明朱熹在学术与政治之间采取了圆滑的态度，相反，这恰恰表明了朱熹所持的格物诚意“不是两事”这一学术立场，可以在政治场合有更为突出的表现。诚然，在朱熹早年的《壬午应诏封事》（1162）及《癸未垂拱奏札一》（1163）等文献中，我们便可看到朱熹严格按照《大学》经典文本的义理脉络，坚持先格物后诚意的学术立场，这一立场直至朱熹晚年（例如1194年的《经筵讲义》）仍没有放弃。

然而，正如我们在上面已提及的那样，这一立场在很大程度上受制于《大学》经典的义理脉络而容不得任何题外发挥的缘故。而当我

们将审视的眼光转向朱熹工夫论思想的整个体系，则可清楚地看到，若从工夫系统而非从工夫次第的角度出发，朱熹再三强调的观点毋宁是：格物诚意“不是两事”，应把《大学》工夫看作是一整套系统，而不能将各种工夫层层隔绝、彼此断裂。如若不然，就有可能以物未格、知未致为借口，理所当然地放弃诚意正心、修身齐家等所有工夫，于是朱熹就不得不用“安有此理”这一极其强烈的反问，来表示“自家物未格、知未至，且未要诚意”之观点实在是荒谬至极。[\[44\]](#)

综上所述，我们完全有理由说，朱熹正是由格物诚意“不是两事”这一工夫论的究极之论出发，所以他在政治场合向人主进行道德劝说时要求人主做一番正心诚意的工夫，以为天下树立道德楷模。历来以为，朱熹思想偏重于道问学而未免于尊德性有所轻忽，从某种角度看，这一看法或许依然有效。不过，通过本文的考察，我们却可发现，不论朱熹自己是否曾经在实践上身体力行正心诚意之工夫，至少就朱熹而言，他对正心诚意工夫之重要性是有理论自觉的。否则的话，朱熹在政治场合劝说人主须做正心诚意之工夫的那套说辞，便不免是一种虚伪之词、假作之态了。

要之，我们有理由相信，“吾平生所学”只有正心诚意“四字”，正是朱子工夫论思想之特质所在。注意到这一点，或许可以有助于我们对朱子的整个思想体系有一更全面的了解。

[\[1\]](#) 《文集》卷五十八《答宋深之》第五书，《朱子全书》第二十三册，第2773页。按，作于淳熙十六年（1189）。

[\[2\]](#) 《文集》卷四十二《答胡广仲》第一书，《朱子全书》第二十二册，第1894页。按，作于乾道六年（1170）。

[\[3\]](#) 按，关于“居敬”，朱熹有时又表述为“诚敬涵养”，例如：“用诚敬涵养为格物致知之本。”（《语类》卷十八，第407页）。按，此条为叶贺孙记辛亥（1191）以后所闻。显然，“诚敬涵养”一语已然含有一层诚意工夫的意味，或者说，至少就注重内在修身实践的角度来看，诚意正心与居敬涵养同属内向工夫，而与注重外在事物的知识积累的格物致知工夫显然有别。

[\[4\]](#) 《文集》卷五十六《答方宾王谊》第一书，《朱子全书》第二十三册，第2654页。按，作于淳熙十五年（1188）。

[\[5\]](#) 《文集》卷五十五《答苏晋叟》第三书，《朱子全书》第二十三册，第2633页。按，约在淳熙十五年以后。

[\[6\]](#) 参见本书第五部分：《格物诚意不是两事——关于朱熹工夫论思想中的若干问题》。

[\[7\]](#) 无疑地，从政治文化视角审视宋代士大夫的思想活动，余英时有关朱熹的研究为我们开创了这方面的先例。参见余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004年。

[\[8\]](#) 参见余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》下册，第417—418页。

[\[9\]](#) 以上见程颐：《明道先生行状》，《河南程氏文集》卷十一，《二程集》，第633页。

[\[10\]](#) 《粹言》卷二《君臣篇》，《二程集》，第1251页。

[\[11\]](#) 《粹言》卷一《论政篇》，《二程集》，第1218页。

[\[12\]](#) 《粹言》卷二《君臣篇》，《二程集》，第1251页。

[\[13\]](#) 《粹言》卷二《君臣篇》，《二程集》，第1242页。

[\[14\]](#) 《粹言》卷二《君臣篇》，《二程集》，第1242—1243页。

[\[15\]](#) 《粹言》卷二《君臣篇》，《二程集》，第1243页。

[\[16\]](#) 原文是：“张子厚再召如京师，过子曰：‘往终无补也，不如退而闲居，讲明道义，以资后学，犹之可也。’子曰：‘何必然？义当往则往，义当来则来耳。’”（《粹言》卷二《君臣篇》，《二程集》，第1244页）

[\[17\]](#) 《粹言》卷一《论政篇》，《二程集》，第1211页。

[\[18\]](#) 《粹言》卷一《论政篇》，《二程集》，第1211页。

[\[19\]](#) 《文集》卷九十八《伊川先生年谱》，《朱子全书》第二十五册，第4564页。

[\[20\]](#) 《文集》卷九十八《伊川先生年谱》，《朱子全书》第二十五册，第4563页。

[\[21\]](#) 另据《宋史·宁宗本纪》载，绍熙五年（1194）八月南宋宁宗即位后曾向朱熹透露，他希望朱熹能效法伊川师徒在元祐、绍熙间出仕之举，从而“副吾尊德乐义之诚，究尔正心诚意之说，岂惟慰满于士论，且将增益于朕躬”（王懋竑：《朱子年谱》卷四，引自《朱子全书》第二十七册，第367页）。按，当时朱熹受召赴行在，依当时政坛惯例，朱熹上疏恳辞，而宁宗作《告词》挽留，故有上述一番表露。足见，最高权力者对道学话语已有一定程度的认知，并且意识到正心诚意之说可以成为帝王与儒士产生互动的一种动力。

[\[22\]](#) 《文集》卷十一《壬午应诏封事》，《朱子全书》第二十册，第572页。按，据束景南《朱熹年谱长编》，朱熹上封事在该年八月，第282页。

[\[23\]](#) 《大学章句》第一章，《四书章句集注》，第4页。

[\[24\]](#) 《文集》卷十三《癸未垂拱奏札一》，《朱子全书》第二十册，第631页。

[\[25\]](#) 《文集》卷十三《癸未垂拱奏札一》，《朱子全书》第二十册，第632页。

[\[26\]](#) 《文集》卷二十四《与魏元履书》，《朱子全书》第二十一册，第1082页。按，书中朱熹还回顾了第二及第三封《奏札》：“次读第二奏，论复仇之义；第三奏，论言路壅塞，佞幸鸱张，则不复闻圣语矣。”（同上书，第1082—1083页）由末句可见朱熹的建议受到了冷落，不如第一封《奏札》引发了孝宗“酬酢如响”的积极响应，这似可说明孝宗对道学问题尚能容忍而对时局议论则表态谨慎，而朱熹似未吸取教训，下文将涉及其在绍熙五年（1194）任侍讲时，又在进讲《大学》之余议政，结果“立朝四十日”（黄勉斋《朱子行状》语）便被罢黜，缘由便是宁宗对于朱熹在讲授《大学》外却“事事欲与”的满腔政治热情不满（参见佚名编：《续编两朝纲目备要》卷三，北京：中华书局，1995年，第51页）。另按，朱熹《与魏元履书》还透露了他对时局的看法非常悲观：“和议已决，邪说横流，非一苇可杭。”（《朱子全书》第二十一册，第1083页）这显然也是不合时流之见。

[\[27\]](#) 《文集》卷十五《经筵讲义》，《朱子全书》第二十册，第696—698页。

[\[28\]](#) 朱熹仅简单提及：“……但为科名爵禄之计，须是格物、致知、诚意、正心、修身而推之，以至于齐家、治国，可以平治天下，方是正当学问。”（《文集》卷七十四《玉山讲义》，《朱子全书》第二十四册，第3588页）不过，朱熹并未展开讨论格物与诚意的问题。

[\[29\]](#) 《文集》卷七十四《玉山讲义》，《朱子全书》第二十四册，第3592页。

[\[30\]](#) 《陆九渊集》卷三十六《年谱》“淳熙十一年”条，第496页。

[\[31\]](#) 《文集》卷三十六《寄陆子静》第一书，《朱子全书》第二十一册，第1564页。

[\[32\]](#) 《陆九渊集》卷三十六《年谱》“淳熙十一年”条，第497页。

[\[33\]](#) 余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》下册，第434页。

[\[34\]](#) 参见拙作：《对“内圣外王”的一种新诠释——就余英时〈朱熹的历史世界〉而谈》，载中国人民大学国学院：《国学学刊》2010年第2期，第81页。

[\[35\]](#) 《文集》卷十四《延和奏札五》，《朱子全书》第二十册，第664—665页。

[\[36\]](#) 《朱子全书》第二十七册，第546页。另参《语类》卷一〇七李闳祖记，所录多为朱熹与孝宗讨论地方政务以及选贤任能等事，却一言未及“正心诚意”语。

[\[37\]](#) 《王阳明全集》卷二十六《寄正宪男手墨二卷》，第990页。

[\[38\]](#) 楼钥：《攻媿集》卷二十，引自余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》上册，第340页。余先生入木三分地分析：导致这一现象的根本缘由在于当时朝野已处于道学家集团颇受压制的政治氛围，而正心诚意之类的经典词语为道学家所常用，故一旦使用这类词语便有“道学”嫌疑，于是，其“政治前途便会受到很严重的负面影响”（同上）。这是形成“相戒以毋言”正心诚意之风气的一个合理解释。

[\[39\]](#) 《文集》卷十一《戊申封事》，《朱子全书》第二十册，第590—592页。

[\[40\]](#) 《文集》卷十一《戊申封事》，《朱子全书》第二十册，第593页。按，次年淳熙十六年（1189），朱熹在《己酉拟上封事》中同样指出：“臣闻天下之

事，其本在于一人，而一人之身，其主在于一心，故人主之心一正，则天下之事无有不正，人主之心一邪，则天下之事无有不邪。……是以古先哲王欲明其德于天下者，莫不壹以正心为本。”（《文集》卷十二《己酉拟上封事》，《朱子全书》第二十册，第618页）

[\[41\]](#) 《文集》卷二十五《答张敬夫》第三书，《朱子全书》第二十一册，第1112—1113页。按，作于乾道六年（1170）。

[\[42\]](#) 《文集》卷四十四《答江德功》第二书，《朱子全书》第二十二册，第2040页。按，该书似作于淳熙二年（1175）。

[\[43\]](#) 《语类》卷七十九，第2045页。按，此条为廖德明记癸巳（1193）以后所闻。

[\[44\]](#) 详见朱熹如下语：“说为学次第，曰：‘本末精粗，虽有先后，然一齐用做去。且如致知格物而后诚意，不成说自家物未格、知未至，且未要诚意，须待格了、知了，却去诚意，安有此理！圣人亦只说大纲自然底次序如此。拈着底，须是逐一旋旋做将去始得。’”（《语类》卷十五，第300页。按，此条为吴雉记，不详何年所闻）

七

宋代政治思想史中的“皇极”说

以朱子《皇极辨》为中心

“皇极”是《尚书·洪范》中的一个概念。《洪范》篇相传是箕子答周武王关于治理天下之问，共九条，史称“九畴”，“皇极”居中，为第五，在《洪范》中具有核心地位。笔者曾在旧著中指出，《洪范》篇在汉代便已广受关注，据今人刘节的考察，在秦汉时代，《今文尚书》二十八篇中，唯有《洪范》学“可谓极一时之盛矣”，^[1]这其中的原因就在于：《洪范》所表达的“德福之道”“天人感应”等观念完全可以通过政治学的重新诠释，从而被赋予重要的社会现实意义。及至宋代，《洪范》作为儒家政治学说的范本也受到士人的广泛关注，各种注释层出不穷，俨然形成了一种“洪范学”，而且有一个基本倾向：亦即对《洪范》进行政治学上的诠释和理解。^[2]

然而，最近笔者却注意到，《洪范》“皇极”概念同样受到宋代士人的特别关注，人们围绕“皇极”概念提出了种种解释，发生了一些重要的争论，尤其是朱熹晚年正当“庆元党禁”^[3]发生之际，发表的《皇极辨》一文，对汉唐以来的历代注疏以及当时政坛上流行的正统解释做了一番釜底抽薪般的全面批判，提出了自己独到的全新闻释，这不唯在宋代道学史上具有重要意义，而且在宋代政治史上也留下了深刻影响，值得我们对此展开重新检视。

本文主要从三个方面展开探讨，首先，我们将立足于概念史的角度，对“皇极”概念的传统解释做一番历史梳理；其次我们将对朱熹

《皇极辨》一文的义理脉络展开检讨，指出其全面推翻了解释而提出了自己的一套独特见解；最后，我们将要审视在“皇极”问题背后所存在的政治文化背景，由此揭示朱熹的“皇极”解释在当时可能具有的现实意义及思想意义。

一、有关“皇极”概念的传统解释

首先将《尚书·洪范》“皇极”章之全文揭示如下，以便后面讨论：

五、皇极。皇建其有极，敛时五福，用敷锡厥庶民。惟时厥庶民于汝极，锡汝保极。凡厥庶民无有淫朋，人无有比德，惟皇作极。凡厥庶民有猷、有为、有守，汝则念之。不协于极，不罹于咎，皇则受之。而康而色，曰：“予攸好德。”汝则锡之福。时人斯其惟皇之极。无虐茆独而畏高明。人之有能有为，使羞其行，而邦其昌。凡厥正人，既福方。汝弗能使有好于而家，时人斯其辜。于其无好德，汝虽锡之福，其作汝用咎。无偏无陂，遵王之义。无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平。无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极。曰皇极之敷言，是彝是训，于帝其训。凡厥庶民极之敷言，是训是行，以近天子之光。曰天子作民父母，以为天下王。[\[4\]](#)

汉唐以来，关于“皇极”的解释，以孔颖达《尚书正义》的疏解最为流行，其所据的伪孔安国《传》的解释影响最大，其释“次五曰建用皇极”：

皇，大；极，中也。凡立事，当用大中之道。[\[5\]](#)

又释“五、皇极，皇建其有极”：

大中之道。大立其有中，谓行九畴之义。

又释“凡厥庶民……惟皇作极”一句曰：

民有安中之善，则无淫过朋党之恶，比周之德，惟天下皆大
为中正。

显然，这些都是以“大中”来解释“皇极”。孔《疏》释“皇极”亦沿袭孔
《传》，其曰：

皇，大；极，中也。……大中者，人君为民之主，当大自立
其“有中”之道，以施教于民。

孔《疏》并且以训诂为依据指出：

“皇，大”，《释诂》文。“极”之为“中”，常训也。[\[6\]](#)

上列这些解释都是文字训诂意义上的字义解释，“皇极”两字在儒家经典中常用作“大中”之意，所以注释家常用“大中”训之，故谓“常训”。汉唐以来，儒家学者于“皇极”的解释上基本恪守这一“常训”，是到了朱熹才发生了彻底的扭转。

要之，由孔《传》至孔《疏》，释“皇极”为“大中”可谓是汉唐注疏的主流见解，其核心意思是，皇极乃是人君树立起来的、教导平民百姓必须服从的“大中之道”。质言之，“皇”为“大”之义，而“极”为“中正”之义。于是，“皇极”便是“大为中正”之义。因此，皇极乃是人君“施教于民”的一种政治策略，教导百姓安于中正之道而行，便可体现出一种“善”——“民有安中之善”，由此就不会产生“淫过朋党之恶”，最终可以实现天下“大为中正”。可见，“皇”字被训释成“大”，成为一种状态描述语，是对“中”的一种形容描述。至于“大中”之道的制定者究竟有何所指，我们从“大中”这一解释中找不到行为主体。这也是后面将要看的

到的朱熹的“皇极”解释竭力反对释“皇”为“大”而主张释“皇”为“君”的根本原因（详见后述）。

不过，或比伪孔《传》还要早出现的一个解释案例则见于颜师古注《汉书·五行志》所引东汉应劭的“皇极”解：“应劭曰：‘皇，大；极，中也。’”此似为最早释“皇极”为“大中”之案例，此后为伪孔《传》、孔《疏》及颜师古《汉书》注等所继承。^[7]此外，另有以“皇”为“君”的解释。这个解释见班固《汉书·五行志》“王莽篡位”条：

“皇之不极，是谓不建。”皇，君也；极，中；建，立也。人君貌、言、视、听、思，心五事皆失，不得其中，则不能立万事。

此解以“皇”为“君”与朱熹同，以“极”为“中”则与朱熹异（详见后述）。

及至北宋，理学思想的先驱者之一胡瑗撰有《洪范口义》，其释“皇极”亦从孔《传》之说，但其辟汉代以阴阳术数灾异之说解释皇极的立场则很明显，其释“建用皇极”曰：

皇，大；极，中也。言圣人之治天下建立万事当用大中之道。……然皇极独不言数者，何也？盖皇极者，万事之所祖，无所不利，故不言数，以此观之，包括九畴，总兼万事，未有不本于皇极而行也，故处于中焉。

其释“五、皇极，皇建其有极”曰：

皇，大；极，中也。自圣人治天下，当大立其大中之道而后可。

这是将“皇极”解释成圣人治理天下所须建立的“大中之道”，基本上未脱离汉唐以来的注疏传统。

王安石作为北宋著名的政治改革家，对政治问题的关心异乎寻常，他不仅撰有《洪范传》，而且还将此文上呈神宗皇帝，要求神宗根据《洪范》所述，“以图尧舜太平之治”，^[8]足见其对《洪范传》自视甚高，以为是可以作为政治之用的。根据王安石《书义序》所载，他曾于熙宁二年（1069）向神宗进讲之际，“以《尚书》入侍，遂与政”。^[9]可见，王安石除了看重《周礼》一书以外，对《尚书》也颇为重视，以此作为他推行变法的工具之一。他对“皇极，皇建其有极，敛时五福，用敷锡厥庶民”一句的解释是：

皇，君也；极，中也。言君建其有中，则万物得其所，故能集五福以敷锡其庶民也。^[10]

以“君”释“皇”，这一点与伪孔《传》、孔《疏》的传统解释不同，而与班固以及后来朱熹的解释一致。

事实上，正如王安石在《书洪范传后》中所指出的那样，他撰述《洪范传》有一个明确意识，即意图破除汉代以来的“传注之学”，因为在他看来，《洪范》之精义“为传注者汨之，以至于今冥冥也”。^[11]要之，王安石认为《洪范》完全是一部政治文献，对它的重新解释是可以与他推行的政治改革事业相配套的。

与王安石有密切交往的唐宋八大家之一曾巩对“皇极”则有独到的解释，他对“五曰建用皇极”的解释是：“立中以为常。”又说：“故皇极曰建用，建，立也。……凡此者皆人君之道，其信不可杂，而其序不可乱也。”^[12]由此处“常”字以及“人君之道”的解释可见，曾巩之说已

蕴含着这样一层意图：将“皇”解释成“君”，将“极”理解为“标准”——人君所树立的“道”。特别是后一解释，得到了朱熹的激赏（详后）。曾巩又说：

曰九畴者，皆人君之道也，福极者，人君所以考己之得失于民。^[13]

所谓“人君之道”，当然也包括“皇极”而言，这就不同于以往的仅以“大中之道”来解释“皇极”的思路；所谓“人君所以考己之得失”，则意指人君应该首先以身作则，这就与朱熹释“皇极”之“极”为“标准”的思路非常接近。因此，朱熹对北宋时代的“皇极”解释尽管大多持否定批判态度，但唯有对曾巩的解释大为称赞：“‘五福六极’，曾子固说得极好。

《洪范》，大概曾子固说得胜如诸人。”^[14]这是对曾巩之释“洪范”（其中主要指“皇极”）的极高评价。

著名文人苏轼对《洪范》亦有关注，他释“皇建其有极”曰：“大立是道，以为民极。”^[15]其说已含有以“极”为“准”之义，故朱熹称赞道：“《东坡书传》中，说得‘极’字亦好。”^[16]因为朱熹自己也说：“皇极，如‘以为民极’，标准立于此，四方皆面内而取法。皇，谓君也；极，如屋极。阴阳造化之总会枢纽。”^[17]按，“以为民极”，语见《周礼》卷一《天官冢宰第一》，郑玄注以为“极”字为“中”之义：“极，中也。令天下之人各得其中，不失其所。”贾公彦疏指出：“‘极，中也’，《尔雅》文。”^[18]然而在朱熹的理解中，此处“极”字却应当作“标准”解，关于其中的理由则有待后面详述。

在朱熹之前，^[19]二程传人范俊著有《洪范论》一文，文中以皇极概念为专门讨论对象，以为皇极与《易》“太极”概念相同，万事万物无不以皇极为本，指出：“盖皇极者，大中也，天下之道至中而极，

无余理矣。”^[20]可见，其释“皇极”依然遵守传统训诂。另外，张栻友人史尧弼（绍兴二十七年，1157年进士）《洪范论》一书亦关注皇极问题，他反对孔《传》以及刘向、刘歆以“灾异说”“感应说”来附会解释《洪范》，指出：“夫皇极之于天下，犹人之有心，谓心为无所不治。……而皇极盖居其虚位，而无所不治者也。”^[21]这里并没有对皇极作字义上的解释，而是将皇极理解为治理天下的一种抽象理念。

令人注意的是，受到朱熹弹劾的唐仲友在其著《帝王经世图谱》十六卷中也特别关注了皇极问题，^[22]他指出：“圣人之道，皇极而已；皇极之德，正直而已。”^[23]并将皇极视作君主推行政治、导民为善的责任，其曰：

人受天地之中以生，均有是极，而“建用皇极”，其责在君。……“建用皇极”者，善民之习而复其性也。^[24]

显然，在唐仲友看来，“皇极”首先是指向君主的一个概念，是构成皇朝如何导民为善的政治根本。这里虽然未见其对“皇极”的字义训释，但其释“皇”为“君”的解释，却与朱熹相近，根据这一解释，“建用皇极”的意思便是君主以身作则、化民于天下的一种责任，这个解释就与朱熹非常接近。

然而须指出的是，在淳熙末年，唐仲友不仅是当时右相王淮的得力人物，两人更是同乡兼姻亲，朱熹先后六次上疏猛烈弹劾唐仲友，这或许是由于朱熹之耿直性格所使然，在世人眼里，朱熹劾唐的目的显然在于反对王淮，这在当时似已成为一种常识。^[25]但有趣的是，恰恰这样一位与朱熹对立的人物，在“皇极”问题的解释上却与朱熹趋近，这就值得深思，从中或可看出，职业官僚群体与道学家群体（余英时语）在学术上的异见并不是构成他们势如水火、争斗不息的根本

原因。^[26]另一方面，与朱熹同属道学家阵营的叶适或陆九渊，在“皇极”问题上却并不一定与朱熹同调。接下来，我们就来审视一下叶、陆的观点。

叶适对于《汉书·五行志》利用灾异学说来附会解释“皇极”有严厉批评，^[27]但在“皇极”问题上，叶适亦将此理解为一种政治哲学概念，其著《进卷》中收有《皇极》一篇，作于淳熙四年（1177）以前，他在《进卷·总叙》中指出：

道不可见，而在唐虞三代之世者，上之治谓之“皇极”，下之教谓之《大学》，行之天下谓之《中庸》。^[28]

他不唯将“皇极”与儒家经典《大学》《中庸》并列，而且将其视为三代之治的重要经典依据。他理解皇极为“大道”，意思接近“大中”，在叶适看来，皇极就是贯穿宇宙万物的大原则，而且是圣人制作的一项政治大原则，尽管他对“皇极”字义的解释仍然未脱传统注解的范围。

陆九渊在晚年荆门之政时期著有《皇极讲义》，^[29]曾引起朱熹的格外注意。^[30]尽管陆九渊在文中仍然依照旧说，将“皇极”理解为“大中”，但是他的解说具有浓厚的心学色彩，与朱熹的诠释路向完全不同。在他看来，以“大中”释“皇极”的传统解释不用任何改变，也完全可以为其心学解释服务。其中他以“敛福锡民”作为贯穿此篇的主旨，强调指出三层意思：“古代圣王”的政治目标是“为民祈福”；作为地方的“郡守县令”便应“承宣此福”以便为圣王“锡尔庶民”服务；至于庶民百姓则更应发明“心善”以便“自求多福”。显然在陆九渊看来，“福”与“心”有直接关联，所以他说：

实论五福，但当论人一心。此心若正，无不是福；此心若邪，无不是祸。[\[31\]](#)

对于九渊此说，朱熹有一个酷评：“和气致祥，有仁寿而无鄙天，便是五福；反是则福转为极。陆子静《荆门军晓谕》乃是敛六极也。”[\[32\]](#)平心而论，这里最后一句评陆九渊《皇极讲义》“乃是敛六极”，意谓不是“敛五福”，反而将导致六种祸害，不免说得有点过重。惹恼朱熹生气的原因显然是，陆九渊的“皇极”解释偏重于由心体出发的祸福转移而未免偏离“皇极”主题太远了。

以上我们对汉唐以来朱熹以前宋代士人对“皇极”问题的解释做了概观，当然远非全部，例如与朱熹同时的事功学派薛季宣及陈傅良也对“皇极”问题略有涉及，但基本上仍局限于传统解释的范围之内。[\[33\]](#)要之，除了个别的解释案例释“皇”作“君”、释“极”为“道”以外，基本上，都将“皇极”理解为“大中”，则已然是显而易见的事实。

二、朱子对“皇极”的新解释

朱熹对于历史上将“皇极”释作“大中”的传统解释非常不满。就结论而言，朱熹竭力主张应将“皇极”作分别解释，“皇”为“君”，“极”为“标准”，因此皇极的意思“便是指其（按，指君主）身为天下做个样子，使天下视之以为标准”。^[34]那么，朱熹为何全然不顾历史上那么多人坚持的传统解释（而且这些解释有《尔雅·释诂》的支持），非要“别出心裁”，另出新意？这就需要结合朱熹撰述《皇极辨》的政治文化背景来说，不过在此之前，我们先有必要了解朱熹《皇极辨》阐述了哪些主要观点。

《皇极辨》开宗明义地指出：^[35]

《洛书》九数，而五居中，《洪范》九畴，而皇极居五，故自孔氏《传》训皇极为“大中”，而诸儒皆祖其说，余独尝以《经》之文义语脉求之，而有以知其必不然也。盖皇者君之称也，极者至极之义，标准之名，常在物之中央，而四外望之以取正焉者也。故以极为在中之准的则可，而便训极为中则不可。……顾今之说者，既误于此而并失于彼，是以其说展转迷缪，而终不能以自明也。即如旧说，姑亦无问，其它但即经文而读皇为大，读极为中，则夫所谓惟大作中，大则受之，为何等语乎？

这段话的旨意已相当明确，朱熹对伪孔《传》以来训皇为大、训极为中的传统表示了坚决反对，以为不符合“《经》之文义语脉”，换言之，在朱熹看来，以“皇极”为“大中”的诠释路向不符合《洪范》经典

的义理脉络。由此出发，朱熹提出了自己的独到解释：“盖皇者君之称也，极者至极之义，标准之名”，质言之，“皇”为“君”之义，“极”为“标准”之义。进而言之，如果按照“旧说”，看到经文中有“皇极”两字，便一味“读皇为大，读极为中”，便成了“惟大作中，大则受之”的意思，这就显然不成语句。可见，朱熹是按照《洪范》文本的“文义语脉”（即义理系统）来重新解读的，但是至此他还没有挑明独创新解的意图究竟何在。

接着上文，朱熹进而指出：

今以余说推之，则人君以眇然之身，履至尊之位，四方辐凑，面内而环观之，自东而望者不过此而西也，自南而望者不过此而北也，此天下之至中也。既居天下之至中，则必有天下之纯德，而后可以立至极之标准。故必顺五行、敬五事，以修其身，厚八政、协五纪，以齐其政，然后至极之标准卓然有以立乎天下之至中，使夫面内而环观者莫不于是而取则焉。语其仁则极天下之仁，而天下之为仁者莫能加也，语其孝则极天下之孝，而天下之为孝者莫能尚也，是则所谓皇极者也。由是而权之，以三德审之，以卜筮验其休咎于天，考其祸福于人，如挈裘领，岂有一毛之不顺哉？此《洛书》之数所以虽始于一、终于九，而必以五居其中，《洪范》之畴所以虽本于五行，究于福极，而必以皇极为之主也。

由这段表述可见，朱熹是将“皇极”置于整部《洪范》九畴的系统当中来综合思考的。在他看来，如果就《洪范》的结构系统而言，“皇极”位居第五，恰如位居“至尊之位”，东西南北四方皆“辐凑”而“环观”之，既然是位居天下之“至中”，则必“而后可以立至极之标准”，标准一

立，则“使夫面内而环观者莫不于是而取则焉”。因此结论就是，从《洪范》第一“五行”一直到第九“福极”（“五福六极”），无不以第五“皇极”为其主宰。换言之，“皇极”之标准相对于整部《洪范》而言都具有决定性意义。反过来说，如果“皇极”不是“标准之义”而只不过是“大中”，那么“皇极”就不能在《洪范》系统中具有核心的地位和作用。

那么，对于“皇建其有极”，朱熹又作何解呢？其曰：

若箕子之言有曰“皇建其有极”云者，则以言夫人君以其一身而立至极之标准于天下也。

这里用一句话就将“皇极”的意思解释得更为明确。用我们的话来说，“皇极”的意思就是人主（或皇上）应当以身作则，为天下树立道德楷模。如果说，以孔《传》为代表的释“皇极”为“大中”，其立论意图并不明显的话，那么我们可以说，朱熹的诠释意图则非常明确，一是从政治立论，一是从道德立论。显然，朱熹通过对“皇极”的重新诠释，其目的在于从道德的角度要求人主或皇上为天下做出表率，而在这当中就已含有强烈的政治意图。

由上述诠释立场出发，因此对《洪范》“皇极之敷言，是彝是训，于帝其训”一句，朱熹的解释便是“以言夫人君以身立极”，此“以身立极”便是以身作则之意；同样，对于《洪范》“天子作民父母”一句，朱熹的解释便是“以言夫人君能立至极之标准，所以能作亿兆之父母”。总之，“皇极”就是皇上“以身立极”之意而不能再有其他的解释。更重要的是，朱熹之所以竭力反对以“大中”释“皇极”，源自于他强烈的现实关怀意识，他指出：

先儒未尝深求其意，而不察乎人君所以修身立道之本，是以误训“皇极”为“大中”，又见其词多为含洪宽大之言，因复误认“中”为含糊苟且、不分善恶之意。……其弊将使人君不知修身以立政，而堕于汉元帝之优游，唐代宗之姑息，卒至于是非颠倒，贤否贸乱而祸败随之，尚何敛福锡民之可望哉！

此处所说误以“中”为“含糊苟且、不分善恶”这八个字的提法事关朱熹对当时政局的一个重要判断，同时也表明朱熹为何在庆元二年（1196）政治生态已经非常严峻的时局当中突然发表《皇极辨》的缘由之所在，因为朱熹所针对的恰恰就是当时政坛上的诸多庸俗之辈，在他看来，那些职业官僚整天“含糊苟且”过日，在大是大非之前“不分善恶”。故朱熹非常担心如果按照“旧说”来理解的话，其结果将有可能“使人君不知修身以立政”，最终导致“是非颠倒，贤否贸乱而祸败随之”的严重后果。至于朱熹为何将“中”字理解为“含糊苟且、不分善恶”之意，在此只能提请大家注意，具体分析将留待后面详述。

在全文末尾，朱熹附一《跋语》，末署“庆元丙辰腊月甲寅”，即庆元二年，其大意是说：有一位四川人冯当可（字时行），其论“皇极”谓：“愿陛下远便佞，疏近习，清心寡欲，以临事变，此兴事造业之根本，《洪范》所谓‘皇建其有极’者也。”朱熹指出此说“深合鄙意”。故朱熹坦言以前他以为“千有余年无一人觉其缪而正之者，亦近诬矣”。^[36]这段记述透露出一个信息：亦即朱熹以为他的解释在当时唯有一位知音。也就是说，自北宋以来，虽有曾巩、苏轼等人的某些解释受到朱熹赏识，但在朱熹看来，这些解释与他自己的理解仍有距离，并不能算作是对“皇极”的正解。

另外，朱熹有关“皇极”的大量解释，还可参看《朱子语类》卷七十九《尚书·洪范》，这里恕不具引，只引一条，以观朱熹之于“皇极”问题的重视：

《洪范》一篇，首尾都是归从“皇极”上去。盖人君以一身为至极之标准，最是不易。又须“敛是五福”，所以敛聚五福，以为建极之本。又须是敬五事，顺五行，厚八政，协五纪，以结裹个“皇极”……[\[37\]](#)

朱熹弟子蔡沈曾奉朱熹之命，著《书集传》，该书后来成为明清以降科举教科书之一，其中完全采纳了朱熹的解释，释“皇极”曰：“皇，君；建，立也，极犹北极之极，至极之义，标准之名，中立而四方之所取正焉者也。”[\[38\]](#)朱熹的三传弟子王柏则撰有《洪范九畴说》，其释“皇极”也完全采用朱熹之说，并指出：“皇极之奥义，朱子言之详矣。”[\[39\]](#)由此可见，朱熹的新解终于在元明以后开始得以确立并广泛流传。

三、政治文化视阈中朱子“皇极”说的意义

我们先从《皇极辨》一文的撰述过程说起。由上引《皇极辨》之《跋语》来看，该文定稿是在庆元二年（1196），不复可疑。然而事实上，据朱熹书信，该文撰述则有可能是在七年前的淳熙十六年（1189）左右，该年朱熹在给吴伯丰的信函中说道：

《皇极辨》并往，此亦一破千古之惑，可录一本送正淳，皆勿广为佳耳。^[40]

这表明《皇极辨》之作，朱熹有“一破千古之惑”的强烈自我意识。该文撰述当另有缘起，其后经过不断修改，最终才在庆元二年定稿。

首先，淳熙十六年值得引起注意，是年朱熹与陆九渊激辩“无极而太极”的问题，明确提出了“极”为“标准之意”的观点，^[41]同时这一年也是孝宗在位的最后一年。而此前的淳熙八年（1181）至淳熙十五年（1188），朝廷的权力完全掌控在以王淮为首的官僚集团（余英时语）手中长达八年之久。根据余英时先生的考察，在王淮执政期间，“皇极”问题其实是一个“国是”问题，也就是说有关“皇极”的解释乃是关涉当时国家最上层应当采取何种政策的重大问题。那么，当时的所谓“国是”又有何具体所指呢？质言之，王淮集团坚守的是自高宗以来的“国是”——“安静”（宋金对抗的安稳），而将“皇极”理解为“大中”便突出了“安中之善”之义，而王淮之相业正是建立在“主于安静”这一核心观念上的。虽然孝宗登基以来一直试图改变这一“安稳”国策而采取“恢复”（收复失地）的国策，然而由于孝宗即位以后长期处在太上皇高宗的阴影之下，使得“恢复”这一政策计划始终未能上升为“国是”，之所

以如此，实际上道学家群体的势力长期受到官僚群体的压制是其中的重要原因。那么，淳熙年间的“国是”问题为何与“皇极”有关呢？余英时先生已有充分可信的论证，这里不必复述。[\[42\]](#)

在此我们来看余先生提供的一段重要史料，以便进一步了解淳熙至庆元年间，当时政坛围绕“皇极”问题所展开的争辩。据朱门后学李心传《道命录》卷七下所收上疏于庆元五年十二月（1199）《言者乞虚伪之徒姑与外祠使宿道向方》的奏札，李心传在该篇奏疏的跋语中谈到当时“皇极”的诠释问题，其中涉及庆元年间政坛上流行的“建极”说、朱熹的《皇极辨》以及王淮的“皇极”论、韩侂胄的“建极用中”论，其言曰：

伪学之禁，虽出胄，而力主其说者，宰执京镗、何澹，台谏刘德秀、胡也。至是，德秀、皆去，胄亦稍厌前事。凡以伪学得罪者，往往奉祠补郡，而或者又以“建极”之说投之，小人惧其事之变也。故复令言者以“辨治”为请。然《经》所谓“皇极”者，非此之谓也。盖“皇”者君也，“极”者至也，言人君之身居极至之地，以为天下之标准，周公所谓“以为民极”者，是也。自汉儒误以“大中”二字训之，后世因之，遂以为含容姑息、善恶不分之目，如曾布之“建中”、王淮之“皇极”，皆是也。然自胄主“建极用中”之论，而学禁渐弛，一时废绌之士稍稍牵叙，议者亦以为幸焉。[\[43\]](#)

这段史料所蕴含的信息非常丰富，但略显繁复，有待细细分疏。

余先生所引，自“然《经》所谓‘皇极’者”至“皆是也”为止，而我在这里则将全段录出。李心传自“伪学之禁”谈起，最后说到韩侂胄主张

“建极用中”之说，使得当时政坛上发生的“庆元党禁”得以“渐弛”。其中李心传指出，当“庆元党禁”发动之际，“凡以伪学得罪者，往往奉祠补郡，而或者又以‘建极’之说投之，小人惧其事之变也。故复令言者以‘辨治’为请”，这段话相当重要，从中透露出一个信息，在党禁之后不久的庆元五年（1199），随着积极推动党禁的胡纆、刘德秀等先后去职，^[44]韩侂胄也表现出对党禁“稍厌”的情绪，故有些被列入“伪学”之名单者“往往奉祠补郡”，得到宽厚对待，问题是“或者又以‘建极’之说投之”，究为何意？其实，所谓“建极”，就是后文韩侂胄所谓的“建极用中”之意，典故显然出自《洪范·皇极》“皇建其有极”一语，由于官僚群体采用的“皇极”解释大多沿袭孔《传》旧说，故有“用中”之说，意谓不偏不倚，以达到“安中之善”的目的。若从庆元初年的政治文化背景来看，此“建极”之说另有来源，有待后述。要之，所谓“建极”，即指“建极用中”，突出的是“用中”的重要性，意谓凡事不能走向极端。因此庆元初年党禁之势正如火如荼的时局之下，“建极用中”说显然含有纠偏的意思，使得当时政局出现一股“凡以伪学得罪者，往往奉祠补郡”的现象，故而引起了官僚群体（即上述引文中的“小人”）的反弹，他们害怕庆元党禁发生逆转，故而有人“复令言者以‘辨治’为请”，意谓对于官僚做出重新审查，此即“辨治”之语的涵义，至于何人“复令言者”上疏提出这一要求，则已不得而知。

然而，对于这个“建极”说，李心传特意在“然《经》所谓‘皇极’者”以下用了一段文字提出了反驳，可细按其语，我们竟然发现，李心传采用的其实全是朱熹《皇极辨》中的“皇极”解释，只是他特意不提朱熹之名而已，这里不必复述。特别是其中提到的“含容姑息、善恶不分”八字，正是我们在上面提请大家特别留意的，在朱熹的眼里，所谓“用中”或“安中”，无非是“含容姑息、善恶不分”的借口。按照李心传的解读，朱熹的这八个字所针对的恰恰就是当时官僚群体所主张的“建极

用中”之说，当然也包括北宋熙宁年间参与变法的曾布的“建中”说以及淳熙年间“王淮之‘皇极’”。

更重要的是，我们发现韩侂胄所谓的“建极用中”之说，其实另有更深的来源，值得在此稍费笔墨，略作介绍。据《道命录》卷七上《胡纘论伪学猖獗图不轨岂可容其并进》奏疏末所附李心传跋语，庆元二年（1196）正月，原丞相赵汝愚遭罢黜，在归途中得病遽逝，讣闻传至京师，有旨复赵汝愚“元官，许归葬”，然而在围绕如何处理赵汝愚的问题上，执政当局中有不同的声音，有人甚至竭力主张将赵氏一门的人物“根株断除”以绝后患，对此，当时的皇太后出来建议刚刚即位的宁宗发一道诏书，明确提出“救偏建中”的国策，以纠党争过于偏激之倾向，李心传曰：

中书舍人汪义端以赵丞相之门多佳士也，引唐李林甫故事，欲根株断除之，一时善类贬斥相继。宪圣慈烈皇后闻而非之，六月二十六日御笔：“今后给舍台谏论奏，不必更及旧事，务在平正，以称朕‘救偏建中’之意。”命下，右谏议大夫刘德秀，监察御史姚愈、张伯垓力争以为不可，乃改为“不必专及旧事”。始御笔之出也，殿中侍御史黄黼元章独赞之，与同列异。七月徙元章起居郎兼权刑部侍郎，姚愈为殿中侍御史。元章去左史、改除兵部侍郎，实疏之也。[\[45\]](#)

其中，宪圣皇太后令宁宗下诏“救偏建中”，值得注意。从当时党禁之势刚刚形成的政局氛围来看，官僚集团成员恨不能痛打落水狗，将赵汝愚、朱熹等人为首的理学集团一网打尽而后快，然而从皇权的角度看，朝廷上的党派势力必须取得平衡才能保持政局稳定，而由皇太后发出的“救偏建中”之建议，目的显然在此。但在庆元二年的时间点

上，党禁一发而难以收束，故“救偏建中”之说反而受到来自官僚群体的反弹，刘德秀等人公然对抗力争，只同意以后不必“专及旧事”，但不同意在“救偏建中”的方针下，缓解已发动的对伪学的攻击，导致赞同这一方针政策的黄黼（字元章，乾道五年，1169年进士）由殿中侍御史这一重要职位被迁至兵部侍郎，亦即被逐出权力中心。^[46]显然，在这一重要事件中，“救偏建中”乃是一关键词，其意在于缓解党争，当无可疑。不待说，此所谓“救偏建中”其实就是上引韩侂胄力主的“建极用中”之论的另一表述而已。这说明韩侂胄当时对于宪圣皇太后的说法必有耳闻，或许正是两人共同商定的。^[47]因此“救偏建中”或后来的“建极用中”，应当是庆元二年就已出现的一项新国策，只是遭到了来自官僚集团的强力反弹。

有趣的是，在庆元二年，宪圣皇太后发出“救偏建中”的建议是在六月，而朱熹编订《皇极辨》则在年底的腊月。我们不知这年六月前后发生在中央朝廷之上的有关“救偏建中”的争议是否被朱熹所耳闻，这一点其实并不重要。重要的是，朱熹先是在淳熙十六年（1189）撰述《皇极辨》，继而在庆元二年（1196）编订《皇极辨》，在这过程当中，“皇极”问题恰恰就是当时政坛上的一个热点，这一点通过以上种种史料的引证已然不容置疑，朱熹之所以撰作《皇极辨》肯定与这一政治背景有着密切的关联。

最后我们略为考察一下朱熹“立朝四十日”（黄勉斋《朱子行状》语）的问题，因为从中透露出朱熹担任侍讲之际，心中抱有一种“皇极”意识。据载，绍熙五年（1194）八月癸巳，除朱熹焕章待制、侍讲，诏命下，“熹发长沙，且行且辞，文略曰：‘……至于博延儒臣，专意讲学，盖将求所以深得亲欢者为建极导民之本，思所以大振朝纲者为防微虑远之图。’”^[48]其中“建极导民”一词尤值得注意，自己终于

迎来了面对皇上进讲的机会，朱熹心中有一个远大抱负，亦即要求人主真正做到“建极导民”。显然，“建极”也就是“皇极”章中“皇建其有极”一语的缩写。换个角度说，在朱熹的观念当中，新君登基之初，宁宗当务之急应当实施“建极导民”的政策，而这才是治国之“本”。因此，作为讲学之儒臣，其首要任务也就是向人主讲明“建极导民”的道理。对此，朱熹显然是有自觉承担之意识的。根据记载，此次朱熹担任侍讲，先后仅有四十六天，“中间进讲者”共达七次，“内引留身奏事者再，面对、赐食各一”。^[49]那么，朱熹进讲的具体内容又有哪些？显然，这不是本文的主旨所在，这里只介绍一段历史记载以窥其一斑。

绍熙五年十月辛丑，“是日，命朱熹讲《大学》”。于是，朱熹将《大学》讲义编为“册子”进呈宁宗，^[50]一日问宁宗：“不知于圣意如何？”上欣然曰：“看来紧要处只在求放心耳。”顿首曰：“圣学高明，宣谕极是，老师宿儒穷日竟月，不曾见得此意、说得此语。陛下天纵生知，拈出此“求放心”语，正是圣学要领，愿推之以见于实行，不患不为尧舜之君也。”他日，熹又奏疏言：“愿陛下日用之间，语默动静必求放心，以为之本，而于玩经观史已用力处益用力焉……”熹每进讲，务积诚意以感动上心，以平日所论著者敷陈开析，坦然明白，可举而行。……上亦虚心嘉纳焉。”^[51]由此可见，朱熹主要讲的是《大学》，其内容不外乎道学力主的工夫主张“求放心”。而所谓“求放心”之工夫，究其内容之实质，无非就是道学家力主的“正心诚意”工夫。因此，在朱熹对“皇极”的诠释中，就曾明确要求君主实行“正心诚意”之工夫，在他给弟子梁瑑（字文叔）的书信中，这样指出：

“皇极”之说，来说亦得之。大抵此章自“皇建其有极”以下，是总说“人君正心修身，立大中至正之标准以观天下而天下化之”

之义。[\[52\]](#)

可见，朱熹提出皇极新解，其目的之一在于要求人君切实实行道学提倡的“正心修身”工夫，由此才能最终实现“立大中至正之标准以观天下而天下化之”这一政治目标。[\[53\]](#)

那么，朱熹立朝又为何如此短命：仅有“四十日”？以往的历史见解是，朱熹被卷入了当时以赵汝愚为首的道学士大夫群体与以韩侂胄为首的官僚集体之争的政治漩涡，当然此解仍有一定效力，然而据另一份史料的记载，是年“十一月戊子朔”，罢黜朱熹之际，宁宗有两句话披露了其中的原委：“始除熹经筵耳，今乃事事欲与。”“朱熹所言多不可用。”[\[54\]](#)前者是说，当初任命朱熹出任经筵侍讲，然而朱熹却“事事欲与”，意谓朱熹除了讲授经书之外，还要议论各种朝政；后者是说，朱熹的种种议论（或可包括所谓“求放心”之说）大多不切实际而不可用。当然，不能排除在宁宗道出这两句说辞的背后，有韩侂胄等职业官僚诋斥朱熹之影响，但至少可以从中了解到，朱熹的进讲要求宁宗立即实行“建极导民”政策可能有点过急了。[\[55\]](#)

由上可见，朱熹《皇极辨》提出的“皇极”新解，肯定有其针对性，他的意图并不一定是针对某个个人的皇极主张，而是针对这样一个尖锐的问题：朝廷官员如何通过对皇极的重新理解，来真正做到“得君行道”。换言之，他的这篇《皇极辨》既意味着要求人主应当做正心诚意的道学工夫，同时也意味着作为臣子应该积极劝导人主实行这样的道德实践。应当说，《皇极辨》之撰述的主要目的及其现实意义即在于此。

四、结语

综上所述，“皇极”本来是出自《尚书·洪范》篇中的一个概念，自汉唐以来乃至朱熹以前的两宋时代，除了极个别的案例以外，主流意见均以“皇极”为“大中”，这在朱熹之前早已是儒家经学诠释史上的定论。然而，朱熹却要对皇极的传统诠释来一个釜底抽薪般的全面批判，释“皇”为“君”，释“极”为“标准之名”，将皇极解释成人君为天下树立道德楷模，应当承认，这是极富道学思想色彩的全新解释，是与朱熹道学思想之性格相吻合的。

同时，从某种角度看，也可以说朱熹是将“得君行道”之理想寄托在“皇极”的重新解释上，因为如果缺乏对皇极的这样一层重新理解，或许朱熹在面对宁宗之际，就无法要求宁宗须以“建极导民”的国策为“本”。另一方面，朱熹通过对皇极的这一新解释，也在暗中批评当时朝廷官员利用皇极旧说以图安稳，从而导致“含容姑息、善恶不分”的后果。

表面看来，《皇极辨》所涉及的只是有关“皇极”概念的诠释之争，然而当我们将审视问题的视野扩展到当时的政治文化背景，便可从中发现诠释背后所透露出来的却是南宋淳熙至庆元年间已然十分严峻的政治生态，“皇极”不仅仅是一个概念诠释的问题，更是一个相当现实的政治问题，因为政治上意见不同的各派人物均可利用“皇极”的解释权来推行自己的政治主张。也正由此，所以尽管朱熹在庆元二年（1196）已被罢职，党禁之势正愈演愈烈，但他仍然要奋笔直书，将自己的不合时流的解释公之于世，以完成自己作为士大夫一员的使命。

[\[1\]](#) 刘节：《洪范疏证》，《古史辨》第五册，上海：上海古籍出版社，1982年，第388页。

[\[2\]](#) 参见拙著：《明末清初劝善运动思想研究》“导论”，台北：台大出版中心，2009年，第20页注20。关于宋代洪范学，可参看蒋秋华：《宋人洪范学》，台北：台湾大学出版委员会，1986年。此书笔者未见。吾妻重二根据朱彝尊《经义考》的记录，列举了两宋《洪范》的注释书共达四十五种之多，并指出若就单篇著作的注释数量而言，《洪范》或许仅次于《大学》《中庸》，参见氏著：《朱子学の新研究——近世士大夫の思想史的地平》第一部第二篇第一章“《洪范》と宋代政治思想の展開”，东京：创文社，2004年，第84—87页。

[\[3\]](#) 据载，庆元元年（1195）“六月丁巳，刘德秀请考核真伪（此论伪学之始也）”。同年“秋七月丁酉，何澹请禁伪学。赵汝愚落职罢祠”。标志着庆元党禁正式发端，直至嘉泰二年（1202）“二月，弛学禁”，庆元党禁才告一段落，参见佚名编：《续编两朝纲目备要》，北京：中华书局，1995年，第63、124页。另按，朱熹晚年担任侍讲官（所谓的“立朝四十日”）则在绍熙五年（1194）十月辛丑至十一月戊子，同参上书，第45、51页。

[\[4\]](#) 孔安国传、孔颖达疏：《尚书正义》卷第十一《周书·洪范第六》，上海：上海古籍出版社，2007年，第459—465页。按，以下凡引《洪范》“皇极”的孔《传》、孔《疏》均见于此，不再注明页码。

[\[5\]](#) 孔安国传、孔颖达疏：《尚书正义》卷第十一《周书·洪范第六》，第449页。

[\[6\]](#) 孔安国传、孔颖达疏：《尚书正义》卷第十一《周书·洪范第六》，第450页。

[\[7\]](#) 释“皇极”为“大中”之案例，另见《汉书·孔光传》《汉书·谷永传》等颜师古注。《汉书·孔光传》“羞用五事，建用皇极”：“师古曰：《周书·洪范》之言。羞，进也；皇，大也；极，中也。”《汉书·谷永传》：“《经》曰：‘皇极，皇建其有极。’师古曰：‘《周书·洪范》之辞也。皇，大也；极，中也。大立其有中，所以行九畴之义也。’”

[\[8\]](#) 参见《王安石全集》卷二十《进洪范传表》，上海：上海古籍出版社，1999年，第181页。

[\[9\]](#) 《王安石全集》卷三十六，第322页。据载，实际宣讲者为王安石子王雱，神宗命其撰文“以献”，于是，王安石于熙宁八年（1075）撰《书义》，获颁于

最高学府太学。

[\[10\]](#) 《王安石全集》卷二十五《洪范传》，第211页。

[\[11\]](#) 《王安石全集》卷三十三，第301页。

[\[12\]](#) 曾巩：《元丰类稿》卷十《洪范传》，文渊阁四库全书本。

[\[13\]](#) 《元丰类稿》卷十《洪范传》。

[\[14\]](#) 《语类》卷七十九，第2051页。按，朱熹对曾巩文章也非常欣赏，其曰：“南丰文字确实。”“南丰文却近质。”（《语类》卷一三九，第3313页）

[\[15\]](#) 苏轼：《东坡书传》卷十《洪范第六》，文渊阁四库全书本。按，《东坡书传》另见《学津讨原》本。

[\[16\]](#) 《语类》卷七十九，第2047页。

[\[17\]](#) 《语类》卷七十九，第2046页。

[\[18\]](#) 郑玄注、贾公彦疏：《周礼注疏》卷一《天官冢宰第一》，上海：上海古籍出版社，2007年，第6页。

[\[19\]](#) 以下有关朱熹之前宋代“皇极”概念的解释，多有参考吾妻重二：《朱子学の新研究》第二篇第一章“‘洪范’と宋代政治思想の展開——災異説と皇極概念”，东京：创文社，2004年，第98—100页。

[\[20\]](#) 范俊：《香溪集》卷十《洪范论》，文渊阁四库全书本。

[\[21\]](#) 史尧弼：《莲峰集》卷六《洪范论下》，文渊阁四库全书本。

[\[22\]](#) 唐仲友《宋史》阙传，《宋元学案》卷六十《说斋学案》有传。该书为唐仲友门人金式所刊，今国家图书馆藏宋版，现存八卷九十七篇。本文据文渊阁四库全书本。

[\[23\]](#) 唐仲友：《帝王经世图谱》卷三《三德会极之图》。

[\[24\]](#) 唐仲友：《帝王经世图谱》卷三《皇极建用之图》。

[\[25\]](#) 关于此事经过，参见周密《齐东野语》卷十七“朱唐交奏本末”条，叶绍翁《四朝闻见录》乙集“洛学”条。

[\[26\]](#) 余英时强调指出，朱熹劾唐一案既不能完全诿之学术异同，也不能归于个人恩怨，而是朱熹对当时以王淮为代表的官僚体制发出的挑战，而且是朱熹最后也是最大的一次挑战（《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》上册，

第370页)。这是将唐案置于当时政治文化背景中重新审视所得出的结论，相信更具说服力。

[\[27\]](#) 参见《习学纪言序目》卷二十二《汉书二》，北京：中华书局，1977年，第312—315页。

[\[28\]](#) 叶适：《叶适集·水心别集》卷七《进卷·总叙》，北京：中华书局，1961年，第726页。

[\[29\]](#) 该文全名为《荆门军上元设厅皇极讲义》，见《陆九渊集》卷二十三。按，该文作于绍熙三年（1192）。

[\[30\]](#) 朱熹曾在给友人的书信中说：“荆门《皇极说》曾见之否？试更熟读。《洪范》此一条详解，释其文义，看是如此否？”（《文集》卷五十三《答胡季随》十二，《朱子全书》第二十二册，第2517页）胡季随名大时，胡宏季子，张栻弟子。该书陈来《朱子书信编年考证》缺考。陆九渊《皇极讲义》作于绍熙三年，故朱熹此书必在1192年以后不久。关于朱熹之评《皇极讲义》，另参《语类》卷七十九，第2047—2048页。

[\[31\]](#) 以上参见《陆九渊集》卷二十三《荆门军上元设厅皇极讲义》，第284—285页。按，关于陆九渊这篇讲演的分析，参见拙著：《明末清初劝善运动思想研究》“导论”，第14页。

[\[32\]](#) 《语类》卷七十九，第2045页。

[\[33\]](#) 关于陈傅良之论《洪范》，参见《朱子语类》卷一二三“陈君举”，第2959页。另按，朱熹对陈傅良的印象非常不好，直斥其说为“尤为大害”，其曰：“君举先未相识，近复得书，其徒亦有来此者。析其议论，多所未安。最是不务切己，恶行直道，尤为大害。”（《文集》卷五十三《答胡季随》第十一书，《朱子全书》第二十二册，第2516页）然而陈傅良对朱熹始终非常尊重，其有诗提及朱熹：“洛学今无恙，东南属此翁（按，指朱熹）；从游虽已晚，趣向竟谁同。一第收良易，遗经语未终；归期定何日，我欲叩新功。”（陈傅良：《止斋集》卷七《送长溪高国榘从学朱元晦》，文渊阁四库全书本）陈傅良后来在“庆元党禁”之际竟也被列入黑名单。关于薛季宣，参见《薛季宣集》卷二十七《皇极解》，上海：上海社会科学院出版社，2003年，第350页。

[\[34\]](#) 《语类》卷七十九，第2044页。

[\[35\]](#) 以下凡引《皇极辨》均见《朱子文集》卷七十二，《朱子全书》第二十四册，第3453—3457页，不再出注。

[\[36\]](#) 另可参见《朱子文集》卷七十一《偶读漫记》引冯当可之说：“惟陛下远便佞，疏近习，清心寡欲，以临事变，此兴事造业之根本。《洪范》所谓‘皇建其有极’者也。‘此绍兴庚辰辛巳之间（1160—1161）所上，其谋画议论皆奇伟的当，而所论‘皇建有极’，又深明治本，而略识经意。”并称：“余尝作《皇极辩》，与之暗合，因笔其语，以证余说旧见。”（《朱子全书》第二十四册，第3414页）按，冯当可（或作冯时行）生平不详，宣和六年（1124）进士，著有《缙云文集》四卷。据《四库全书总目提要》转述：“时行《宋史》无传，《四川通志》称其与曾开、朱松等共斥和议，忤秦桧坐贬。”按，朱松即朱熹父，则冯当可或与朱熹一家有渊源，然朱熹似未尝面识。

[\[37\]](#) 《语类》卷七十九，第2048页。

[\[38\]](#) 钱宗武、钱忠弼整理：《书集传》，南京：凤凰出版社，2010年，第143页。按，蔡沈另撰有《洪范皇极内篇》，有《性理大全》本。

[\[39\]](#) 《鲁斋集》卷六《洪范九畴说·皇极说》，文渊阁四库全书本。按，关于王柏《洪范·皇极》，参见程元敏：《王柏之生平与学术》下册第四编“尚书学”第三章“洪范说”，上海：华东师范大学出版社，2011年，第680—681页。

[\[40\]](#) 《文集》卷五十二《答吴伯丰》第二书，《朱子全书》第二十二册，第2422页。据陈来，此书作于淳熙十六年夏，见其著：《朱子书信编年考证》，第300页。

[\[41\]](#) 陆九渊坚持训“极”为“中”，对此，朱熹指出“极”字当为“标准之意”：“若皇极之极、民极之极，乃为标准之意，犹曰立于此而示于彼，使其有所向望而取正焉耳，非以其中而命之也。”（《文集》卷三十六《答陆子静》第六书，《朱子全书》第二十一册，第1572页。按，是书作于淳熙十六年己酉春正月）这个解释与其《皇极辨》完全一致。

[\[42\]](#) 以上参见上揭余英时书，第808—845页。

[\[43\]](#) 《续修四库全书》第五一七册，上海：上海古籍出版社，2002年，第544—545页。

[\[44\]](#) 参见《续编两朝纲目备要》卷五“庆元五年”条，第89、93页。

[\[45\]](#) 《续修四库全书》第五一七册，上海：上海古籍出版社，2002年，第537页。

[\[46\]](#) 李心传在《建炎以来朝野杂记》中记此事更详：“寻诏改‘不必更及旧事’为‘不必专及旧事’。黄元章为殿中侍御史，独上言：‘治道在黜其首恶而任其贤，’

使才者不失其职而不才者无所憾。故仁宗尝曰：“朕不欲留人过失于心中。”此皇极之道也……疏奏，元章竟徙它官。”（甲集卷六《御笔禁言旧事》，北京：中华书局，2000年，第140—141页）这里黄黼引述仁宗之言，将任贤选能看作“皇极之道”，可见，“皇极”概念在当时政局中占有极重要的地位。

[\[47\]](#) 余英时力主此说，理由之一是，韩侂胄不仅是宪圣的姨侄，而且还娶了宪圣的侄女，宁宗之立便是由他向姨母沟通的结果。庆元二年，宪圣年已八十二，她在做出如此重大决定时，不可能不与韩侂胄相商（详见上揭其著，第684页）。所以可以断定，在赵汝愚死后，韩侂胄便有意逐渐开放党禁。他所使用的口号便是“救偏建中”。

[\[48\]](#) 《续编两朝纲目备要》卷三，第40页。

[\[49\]](#) 《续编两朝纲目备要》卷三，第51页。按，关于朱熹“立朝四十日”还是四十六日，参见余英时：《朱熹“立朝四十日”辨》（《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》下册，第552—554页）。

[\[50\]](#) 这极有可能便是朱熹所撰《经筵讲义》的初稿，见《文集》卷十五《经筵讲义》，《朱子全书》第二十册。

[\[51\]](#) 《续编两朝纲目备要》卷三，第45—46页。

[\[52\]](#) 《文集》卷四十四《答梁文叔》第二书，《朱子全书》第二十二册，第2025页。按，此书作于光宗初年（1190）左右。据余英时，朱熹提出此一新解，目的在于推翻王淮的解释，参见《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》下册，第823页。

[\[53\]](#) 不过，朱熹在孝宗晚年多次所上的封事中以及在宁宗初年上呈的《经筵讲义》中也十分强调内圣工夫可依照《大学》工夫次第从格物致知做起，因为在朱熹看来，究极而言，格物致知与诚意正心不是两事，同属尊德性之内圣工夫。参见本书第五部分：《格物诚意不是两事——关于朱熹工夫论思想的若干问题》。

[\[54\]](#) 《续编两朝纲目备要》卷三，第51页。

[\[55\]](#) 据载，针对朱熹的进讲，当时朝廷之上就有一些风言风语：“傅良（按，指陈傅良）疏中有‘朱熹论事，频繁迂阔’之语，盖侂胄尝言：‘陛下千乘万骑，而熹乃欲令一日一朝，岂非迂阔？’故时人谓傅良因庙议不合，阴肆中伤云。”（《续编两朝纲目备要》卷三，第51页）按，陈傅良是否确有此言，今已不可确知。考同书卷三绍熙五年十二月条载：“乙丑，陈傅良罢。坐留朱熹，为谢深甫所劾。”（同上书，第54页）另据《止斋集》末附《蔡幼学行状》载：“会有诏朱熹与在外宫观公

请对，将陈其不可，诏候别日宣引。公连疏言朱熹三朝故老，难进易退，欣慕圣明，幡然一出，天下相贺，以为得人，则进退之间岂宜容易。内批之下，举朝失色。”据此，则陈傅良似不应有“频繁迂阔”之语而对朱熹“阴肆中伤”。另按，蔡幼学（1154—1217），字行之，乾道八年（1172）进士，为陈傅良弟子，与傅良同列《庆元党禁榜》。

八

鬼神以祭祀而言

关于朱子鬼神观的若干问题

引言

在中国传统文化中，鬼神问题源远流长，自孔子道出“敬鬼神而远之”“未能事人，焉能事鬼”“吾不与祭，如不祭”等观点以来，儒家学者便大多以为鬼神属于敬畏、祭祀等实践问题领域，而不是如何证明其言说的言说问题领域——亦即人们应当在行为上“敬鬼神”，但却不宜谈论鬼神是什么，换言之，鬼神是一个实践问题而非言说对象。若就宋明理学史的角度来看，实际上，儒家学者对于鬼神的专题讨论并不多，尽管他们多少都会谈到鬼神问题，但是以专题的形式编纂而成的论著，大概唯有《朱子语类》卷三“鬼神”算得上是一篇“鬼神论”的集录。除此以外，由宋至明，我们竟看不到一部有关鬼神的专题论著。

[\[1\]](#)这一现象表明，鬼神问题似乎不是儒家学者所欲谈论的核心议题。但是事实上，鬼神观恰恰与生死观及人们的宗教信仰问题有关，是儒学宗教性传统中具有重大意义的问题之一。

就目前中文学界而言，对于朱子的思想系统，其理气论或心性论，在某种程度上可以说已获得了基本的了解，然而，或许是由于鬼神问题所涉领域的广泛性以及所涉义理的复杂性，故当代学界不唯对宋明以来儒家鬼神观问题关注较少。特别是研究朱子哲学者，则往往详于论其心性理气而略于论其鬼神生死，几部重要论著，如：牟宗三

《心体与性体》、刘述先《朱子哲学思想的发展与完成》、陈来《朱子哲学研究》等无不如此。就管见所及，对朱子的鬼神观有较详论述的专著唯有两部：张立文《朱熹思想研究》以及金永植《朱熹的自然哲学》，而秦家懿的专著《朱熹的宗教思想》之论朱子鬼神观亦略嫌简略。^[2]

相对而言，日本自近世（1603—1868）以来便对儒家的鬼神观特别是朱子的鬼神论述有着浓厚的知识兴趣及理论关怀，江户中期的古学派大儒荻生徂徕在《弁名》卷下“天命帝鬼神”条中对鬼神问题多有讨论和批评，与徂徕同时的朱子学者新井白石撰有《鬼神论》一书，江户晚期的国学家平田笃胤则针对此书撰写了《鬼神新论》，^[3]尽管三人的思想倾向不尽一致，但他们都以儒家特别是朱子的鬼神观作为共同的思想资源，只是平田笃胤所取的立场与徂徕趋近而与白石维护朱子学的立场不同，他对以朱子为代表的儒家鬼神观多有批评，而将鬼神论述提升至国家意识形态的高度：一方面笃胤与徂徕一样，也认定中国的上古圣人便已采取了“制鬼以统民”^[4]的社会策略；另一方面，笃胤以为鬼神信仰不仅存在于祭祀礼仪的制度之中，更重要的是，在圣人制定祭祀礼仪之前，鬼神观早已存在于世俗社会及其民俗信仰之中。^[5]由此可说，鬼神观的问题是东亚儒学中颇为重要的议题之一。至于现当代日本学者对朱子鬼神观的评述，则将在本文结语中再探讨。

本文主要从这样几个方面来展开讨论：首先从类型学的角度概述一下朱子鬼神论述的类型，并对朱子在鬼神问题上的基本立场做一分析；接着依次对“鬼神有无”问题、“以气释鬼神”与“鬼神以祭祀而言”的诠释方式以及“鬼神之理即是此心之理”等观点进行探讨，最后指出对朱子而言，鬼神主要是祭祀问题而不是言说问题、是宗教问题而不是

气学问题，朱子在鬼神上强调实践的重要性，这是其宗教思想的一大特色，我们唯有从这个视角出发，才能较为全面地把握朱子思想中鬼神论述的特质之所在。

一、朱子鬼神论述的类型及其基本立场

朱子弟子黄士毅在《朱子语类门目》中对于《朱子语类》卷三集为“鬼神”之一“门目”有一个说明。姑可称作“三种鬼神论”：

1.1在天之鬼神，阴阳造化是也；在人之鬼神，人死为鬼是也；祭祀之鬼神，神示祖考是也。三者虽异，其所以为鬼神者则同，知其异又知其同，斯可以语鬼神之道矣。[\[6\]](#)

朱子弟子陈淳在其著《北溪字义》“鬼神”一项也收集了三十七条有关“鬼神”的论述，开头有陈淳的一段说明，讲明了编辑“鬼神”一项的分类原则，姑可称作“四种鬼神论”：

1.2鬼神一节说甚长，当以圣经说鬼神本意作一项论，又以古人祭祀作一项论，又以后世淫祀作一项论，又以后世妖怪作一项论。[\[7\]](#)

这里的分类大体就是朱子之论鬼神的四项主要内容。所谓“圣经”，当指儒家经典，所谓“古人祭祀”，亦当是指儒家经典中有关祭祀的论述，这两项应是朱子对鬼神问题的正论。所谓“淫祀”，主要针对佛老而言，根据陈淳的引述，朱子的观点是“大凡不当祭而祭，皆曰淫祀”，如祭拜“与中国人”不相关的“胡神”，道教“设醮”祭天，也是“与我无相关涉”的，至于所谓“妖怪”则指各种民间信仰。[\[8\]](#)对于“淫祀”和“妖怪”，朱子的立场是反对的。

由上可见，朱子的鬼神观主要体现在两个层面：圣经本意与祭祀实践。这个划分与黄士毅略有不同，弱化了朱子鬼神观中以“气”释鬼

神的因素，而突出了朱子的鬼神诠释与“圣经说鬼神本意”的异同，并揭示了朱子从祭祀实践的角度来理解鬼神的独特性，后者又与黄士毅的“祭祀之鬼神”一说完全一致。可见，在朱门后学中，就已出现一种观点，认为应当从祭祀角度来理解朱子对鬼神的解释。这个观点对后人全面理解朱子的鬼神观实有十分重要的启发意义。换言之，从祭祀的角度来讨论鬼神，这是朱子探讨鬼神问题的重点，也是我们把握朱子鬼神观的重要视角。

朱子自己对于鬼神也有类型划分，在他看来，鬼神大抵有三种：“公平正直”之鬼神，“不正邪暗”之鬼神，祈祷对象之鬼神，亦可称作“三种鬼神论”。其曰：

1.3风雨露雷、日月昼夜，此鬼神之迹也，此是白日公平正直之鬼神。若所谓“有啸于梁，触于胸”，此则所谓不正邪暗，或有或无，或去或来，或聚或散者。又有所谓祷之而应，祈之而获，此亦所谓鬼神，同一理也。世间万事皆此理，但精粗小大之不同尔。[\[9\]](#)

而在另外的语境中，朱子又说鬼神大约分为两类即可——鬼与神虽都是“气”的某种变化，但毕竟都与“祭祀交感”有关，这就指明鬼神大致有两种：一是作为阴阳二气的鬼神，一是作为祭祀实践的鬼神。他说：

1.4问：“鬼神恐有两样：天地之间，二气氤氲，无非鬼神，祭祀交感，是以有感有；人死为鬼，祭祀交感，是以有感无。”曰：“是。所以道天神人鬼，神便是气之伸，此是常在底，鬼便是气之屈，便是已散了底。然以精神去合他，又合得在。”[\[10\]](#)

不过，细按其意，我们却可发现，问者的提问思路很独特，他指出对于阴阳二气之鬼神的存在离不开后人的祭祀之感，他称之为“以有感有”；同时又指出，人死为鬼之后，人们通过祭祀行为以与鬼神沟通，他称之为“以有感无”。对此，朱子简单地以“是”之一字回应，表明赞同提问者的思路及观点。这就可以看出，朱子也非常赞同即便作为阴阳二气之存在的鬼神也同样离不开“祭祀”的行为，换言之，祭祀是一种作为人的主体存在的行为，因此实际上，鬼神的存在就与人的行为发生必然关联。

顺便提一下，朱子的好友张栻对于鬼神问题虽无专论性文章，但亦有类型学的思考，他从“合而言之”“分而言之”“就人物言之”“就一身言之”四个方面对鬼神问题进行了多层面的分析，并以“一言以蔽之”的表述方式对鬼神问题表达了结论性看法，足资参考，他说：“鬼神之说，合而言之，来而不测谓之神，往而不返谓之鬼；分而言之，天地山川风雷之属，凡气之可接者，皆曰神，祖考祀享于庙曰鬼；就人物言之，聚而生为神，散而死曰鬼；又就一身言之，魂气为神，体魄为鬼。凡六经所称，盖不越是数端。然一言以蔽之，莫非造化之迹，而语其德，则诚而已。”^[11]很显然，在张栻看来，前四个方面——即阴阳往来、祖先祭祀、聚散生死以及魂魄，是儒家六经所言鬼神的大致范围，而最后一句张栻所强调的以“诚”言鬼神，可谓是他鬼神观的一个要领（其实，这是以《中庸》第十六章“诚之不可掩”一句为依托的），这一点也曾受到朱子的关注，有弟子问：“南轩：‘鬼神，一言以蔽之，曰诚而已。’此语如何？”对此，朱子做了相当肯定的回答：

1.5诚是实然之理，鬼神亦只是实理。若无这理，则便无鬼神，无万物，都无所该载了。^[12]

由此可见，朱子不但不反对张栻以诚释鬼神，更将“诚”提到“实然之理”的高度，亦即将鬼神收摄于“理”的领域范围来加以诠释，而这一解释立场颇与朱子的理气论立场相契合。因为在朱子看来，宇宙间的一切存在，都离不开理或气，同样，鬼神若作为一种“存在”，就不能仅用“气”来解释，还应当从“理”的角度来加以理解。不过须注意的是，这里的“诚”已不全然是心理学意义上的诚实或诚心之概念，而是作为宇宙间一切存在均为真实无妄的真实存在，在这个意义上，真实无妄之“诚”便是最高的“实然之理”。上文朱子所谓“鬼神亦只是实理”，倒不是说鬼神本身就是“实理”，而是说鬼神作为一种正常现象之存在（朱子有时又称作“正理”），自有其自身存在的道理，推而言之，任何存在都有其存在的道理，若无道理，则不但鬼神不存在，就连万物也不存在了，这就是最后一句一切“都无所该载了”的意思。

接着这里的最后一句，朱子进而指出：“‘鬼神之为德’（语出《中庸》第十六章）者，诚也。德只是就鬼神言，其情状皆是实理而已。”^[13]这就更为明确地告诉我们，所谓“实理”非指鬼神之存在本身，而是指“鬼神之情状”（语出《易传》），意即鬼神的种种现象。明乎此，则我们也就可以明了朱子所说“鬼神是实有者”的意思也同样不是指鬼神存在本身，而是指就气而言鬼神之际，气之屈伸往来等现象为“实有”，故说鬼神是实有，例如朱子曾说：

1.6鬼神主乎气而言，只是形而下者。但对物而言，则鬼神主乎气，为物之体，物主乎形，待气而生。盖鬼神之气之精英，所谓“诚之不可掩”者。诚，实也。言鬼神是实有者，屈是实屈，伸是实伸。屈伸合散，无非实者，故其发见昭昭不可掩如此。^[14]

以上，我们对朱子之论鬼神的几种类型做了初步的归纳整理，除了在文献历史上，朱子以儒家经典为依据，在思想立场上，还对佛道两教的所谓“淫祀”以及民间信仰的所谓“妖怪”多有批评。若就朱子本身的鬼神论来看，可以归结为两点：一是以气释鬼神，一是以祭祀论鬼神。对此，还有待我们在后面再展开探讨。

那么，朱子在鬼神问题上的基本立场又如何呢？在进入探讨朱子鬼神观之前，有必要对此先有一前提之了解。其实，朱子的立场很明确，在他看来，鬼神对人生而言，乃是“第二著”的，而从理论上说，则是无形象的、难理会的、不可测的：

1.7鬼神事自是第二著。那个无形影，是难理会底，未消去理会，且就日用紧切处做工夫。子曰：“未能事人，焉能事鬼！未知生，焉知死！”此说尽了。此便是合理会底理会得，将间鬼神自有见处。若合理会底不理睬，只管去理会没紧要底，将间都没理会了。[\[15\]](#)

这里所引的孔子语，便是上引陈淳所谓的“圣经说鬼神本意”的一项主要内容，成为朱子诠释鬼神的观念基础。那么，何谓“第一著”呢？无疑地，“人道”才是最为重要的“第一著”，也就是说，尽人道以事天道，这在朱子看来，才是“正道”。这对儒者来说，此一思想立场自然不难理解。

然而朱子又为何说鬼神是“无形影，是难理会底，未消去理会”？这里就涉及何谓鬼神以及鬼神有无的问题。在这个问题上，朱子同样站在孔子的“未能事人，焉能事鬼！未知生，焉知死”的立场上，指出“人且理会合当理会底事，其理会未得底，且推向一边”：

1.8或问鬼神有无。曰：“此岂卒乍可说！便说，公亦岂能信得及。须于众理看得渐明，则此惑自解。’樊迟问知。子曰：务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。’人且理会合当理会底事，其理会未得底，且推向一边。待日用常行处理会得透，则鬼神之理将自见得，乃所以为知也。’未能事人，焉能事鬼’，意亦如此。”

[\[16\]](#)

朱子明确表示，人生应取的态度是首先理会“日用常行处”，然后“鬼神之理将自见得”，这是朱子思想的坚定立场。可是，引人注意的是，朱子在这里也没有完全否认鬼神的存在，由其“鬼神之理”这一概念则可表明在朱子的观念里鬼神有无是有答案的——鬼神是存在的，而不能说鬼神不存在。

那么，我们究竟应该如何理解朱子所说的“鬼神之理”呢？且让我们从“鬼神有无”的问题说起。

二、鬼神有无：合有底当有，合无底当无

所谓“鬼神有无”，这可能是人们在讨论鬼神之际最为关注的一个问题——既是朴素的、经验的问题，同时又可以是理论上需要论证的问题。其实，在宋代道学史上，有关鬼神有无的问题，最早发生在程颢与其弟子谢良佐的一场对话，据《上蔡语录》载：

2.1余问死生之说。谢子曰：“人死气尽也。”曰：“有鬼神否？”谢子曰：“余当时亦曾问明道先生，明道曰：‘待向你道无来，你怎生信得及，待向你道有来，你但去寻讨看。’谢氏曰：‘此便是答底语。’”[\[17\]](#)

此所谓“明道云”，另见《河南程氏遗书》，文字略异，其载：

2.2问鬼神有无。（明道）曰：“待说与贤道没时，古人却因甚如此道？待说与贤道有时，又却恐贤问某寻。”[\[18\]](#)

按，这段记录又见《河南程氏粹言》：

2.3或问鬼神之有无。子曰：吾为尔言无，则圣人有是言矣；为尔言有，尔得于吾言求之乎？[\[19\]](#)

这里的“圣人有是言矣”值得注意（意同资料2.2“古人却因甚如此道”），意谓关于鬼神问题，儒家圣人抑或记载圣人言论的儒家经典是有明确说法的，是可以证明鬼神为有的。这就清楚地表明程明道认为鬼神是有的，不可说鬼神为无。只是若向“你”（指上蔡）说“有”，恐怕“你”会去到处寻找那个“有”，这是明道的担忧，这就表明程明道的基本态度是，虽然依据圣人之说，鬼神为有，但亦不必在言论上向他

人宣扬这一点。显而易见，明道的态度也正是孔子的“未能事人，焉能事鬼”的态度，以为“事人”为“第一著”，而“事鬼”则不必多谈。

要之，据《遗书》记录的对话，明道并未用明确的说法来论述鬼神有无的问题。不过，以《上蔡语录》“待向你道无来，你怎生信得及”以及《粹言》“圣人是有是言矣”的记载看，很显然，明道是相信鬼神为“有”的。只是由于记述简略，我们并不能明确了解明道是在何种意义上认为鬼神是有的。

这里我们有必要来看一下谢良佐有关鬼神的一个表述，他是将鬼神有无的问题置于祭祀行为中来加以考察的（关于这一点，详见第四节）：

2.4（谢子）曰：先王祭享鬼神则甚？只是他意思别。……如武王伐商，所过名山大川致祷，山川何知？武王祷之者以此。虽然如是，以为有亦不可，以为无亦不可，这里有妙理于若有若无之间，须断置得去始得。曰：如此却是鶻突也。谢子曰：不是鶻突。自家要有便有，自家要无便无始得。鬼神在虚空中辟塞满，触目皆是，为他是天地间妙用，祖考精神便是自家精神。^[20]

此所谓“要有便有”“要无便无”的提法在思路上与上引明道的观点是可以互相印证的，因为明道所谓“待向你道无来，你怎生信得及，待向你道有来，你但去寻讨看”的说法也正是上蔡在此所说的“要有便有”“要无便无”。关于上蔡的这个观点，朱子与其弟子曾有多次讨论并提出了独特解释：

2.5或问鬼神有无。曰：“此岂卒乍可说！便说，公亦岂能信得及。须于众理看得渐明，则此惑自解。”

2.6叔器问：“上蔡说鬼神云：‘道有便有，道无便无。’初看此二句，与‘有其诚则有其神，无其诚则无其神’一般。而先生前夜言上蔡之语未稳，如何？”曰：“‘有其诚则有其神，无其诚则无其神’，便是合有底，我若诚则有之，不诚则无之。‘道有便有，道无便无’，便是合有底当有，合无底当无。上蔡而今都说得粗了，合当道合有底，从而有之，则有；合无底自是无了，便从而无之。今却只说‘道有便有，道无便无’，则不可。”

2.7说鬼神，举明道有无之说，因断之曰：“有。若是无时，古人不如是求。‘七日戒，三日斋’，或‘求诸阳’，或‘求诸阴’，须是见得有。如天子祭天地，定是有个天，有个地；诸侯祭境内名山大川，定是有个名山大川……”

2.8陈后之问：“祖宗是天地间一个统气，因子孙祭享而聚散？”曰：“这便是上蔡所谓‘若要有时便有，若要无时便无’，是皆由乎人矣。鬼神是本有底物事。祖宗亦只是同此一气，但有个总脑处。子孙这身在此，祖宗之气便在此，他是有个血脉贯通。”

[\[21\]](#)

由资料2.5可见，首先朱子表明“鬼神有无”的问题是不便言说的，即便说了，恐怕也难以令人“信得及”。那么，“鬼神有无”到底是无法言说，还是不愿言说？由以下所录三段资料以观，其实朱子对于有无问题是有独到理解的。他对于上蔡所谓的“道有便有，道无便无”的理解是，鬼神存在“皆由乎人矣”，因此从根本上说，“鬼神是本有底物事”，而且在祭祀时也“须是见得有”，这就清楚地告诉我们，朱子的立场是鬼神为有。至于为何这样说，在朱子看来，其依据仍在于宇宙万

物之间普遍存在着“气”，子孙与祖先“亦只是同此一气”——此即以气释鬼神的思路，关于这一点有待下文探讨。

由资料2.6的记录来看，朱子对于上蔡“道有便有，道无便无”的措词方法仍有一些不满，因为在朱子看来，鬼神之为“有”乃是“合有底当有”，鬼神之为“无”乃是“合无底当无”，而不是我们从主观上随便说说而已，不能是说他“便有”或说他“无”便无”。显然，这里的“合有底”与“合无底”的“合”字乃是关键字，依据宋代的语言习惯，“合”字意谓“合当”，亦即合理或当然之意。由朱子强调此“合”字以观，鬼神对于朱子而言，有一个当然是“有底”的问题以及当然是“无底”的问题。

那么，朱子是在何种角度又是在何种意义上说“合有底当有，合无底当无”呢？这个问题触及朱子鬼神观的实质，且让我们从朱子以气释鬼神这一诠释思路谈起。

三、以气释鬼神

事实上，朱子“以气释鬼神”的诠释思路主要继承了程颐“以功用谓之鬼神”“鬼神者，造化之迹也”^[22]以及张载“鬼神者，二气之良能也”的观点。^[23]总体而言，朱子这一解释思路与其理气论的哲学构架密切相关，一方面他认为鬼神是“阴阳造化之迹”，就此而言，可谓鬼神是无形无象的；另一方面他又认为鬼神现象“亦只是实理”，意谓鬼神自有其作为鬼神之存在的道理，故又提出“鬼神之理”这一概念。概括地说，虽说鬼神“无形影”，但又“不可谓无”。这一看似“矛盾”的表述方式，其实与朱子从自然主义角度出发来审视鬼神问题的思想立场有关。须注意的是，此所谓“鬼神之理”，意谓鬼神乃是经验意义上的实际存在，而不是说鬼神本身乃是实在论意义上的“理”之存在。因此，朱子思想在鬼神问题上既非无鬼论亦非无神论。首先我们来看一下朱子对程颐及张载之说的分析判断，由此渐可进入朱子论鬼神之本旨，他说：

3.1“伊川谓‘鬼神者，造化之迹’，却不如横渠所谓‘二气之良能’。”直卿问：“如何？”曰：“程子之说固好，但在浑沦在这里。张子之说分明，便见有个阴阳在。”曰：“如所谓‘功用则谓之鬼神’，也与张子意同。”曰：“只为他浑沦在那里。”^[24]

这是说，程颐以“造化”和“功用”来解释鬼神，不如张载以阴阳二气之功能来解释鬼神更为明确，朱子以为程颐说得“浑沦”而张载则说得“分明”。但是，朱子的思想倾向很明显，他主张可以用“气”来直接解释鬼神。

至于“功用”以及“良能”的涵义，朱熹则有这样的分析：

3.2问：“鬼神是‘功用’‘良能’？”曰：“但以一屈一伸看，一伸去便生许多物事，一屈来更无一物了，便是‘良能’‘功用’。”问：“便是阴阳去来？”曰：“固是。”问：“在天地为鬼神，在人为魂魄否？”曰：“死则谓之‘魂魄’，生则谓之‘精气’，天地公共底谓之‘鬼神’，是恁地模样。”

3.3“鬼神者，造化之迹”，造化之妙不可得而见，于其气之往来屈伸者足以见之。微鬼神，则造化无迹矣。

3.4“鬼神者，二气之良能”，是说往来屈伸乃理之自然，非有安排布置，故曰“良能”也。[\[25\]](#)

可见，无论是“功用”还是“良能”，以朱子的理解，无非都是指“阴阳去来”或气“一屈一伸”之运动变化。所以从根本上说，程颐和张载的鬼神解释又是趋于一致的。重要的是，在朱子看来，由于天地万物莫不由气构成，因此既然鬼神是气之造化或良能，故鬼神可谓是“天地公共底”，以区别于人死为鬼意义上的“魂魄”概念。

朱子以气释鬼神的典型论述甚多，下面我们撮其要者摘录几段：

3.5问：鬼神便只是此气否？曰：又是这气里面神灵相似。

3.6鬼神只是气。屈伸往来者，气也。天地间无非气。人之气与天地之气常相接，无间断，人自不见。人心才动，必达于气，便与这屈伸往来者相感通。

3.7鬼神不过阴阳消长而已。亨毒化育，风雨晦冥，皆是。在人则精是魄，魄者鬼之盛也；气是魂，魂者神之盛也。精气聚而为物，何物而无鬼神！

3.8以二气言，则鬼者，阴之灵也；神者，阳之灵也。以一气言，则至而伸者为神，反而归者为鬼。一气即阴阳运行之气，至则皆至，去则皆去之谓也。

3.9因言魂魄鬼神之说，曰：只今生人便自一半是神，一半是鬼了。但未死以前则神为主，已死之后，则鬼为主。[\[26\]](#)

由上可见，这里的所谓鬼神论，更像是一种自然主义的观点描述，从中我们看不见有什么神秘性，鬼神被描述为十分自然、实在的存在物一样，只不过是阴阳二气的运动变化而已，而且贯穿整个宇宙万物，包括人生。这样的论述显然包含上引黄士毅所说的“在天之鬼神”与“在人之鬼神”这两个方面的内涵。其实，这两方面内容是可以贯穿的，因为气是普遍存在于天人之间的。按照朱子在这里的阐述，阳为神，阴为鬼；魂为神，魄为鬼；伸为神，屈为鬼。一言以蔽之，这是用阴阳二气来解释鬼神。由此看来，鬼神似乎并不完全是宗教性的概念，而成了自然哲学可以解释清楚的存在。

但问题并非如此简单。我相信朱子会时常遇到这样一个棘手的情况：既然人死为鬼，例如祖先，何以通过祭祀，子孙与其祖先会发生“感格”？（关于这一问题，我们在下一节再说。）另一个现实的问题是，在世人看来，他们之所以相信鬼神，是因为在日常生活中常常亲眼所见，故鬼神为“实有”之存在。朱子曾就薛士龙家里有鬼出现一事，有这样一段记录：

3.10因论薛士龙家见鬼，曰：“世之信鬼神者，皆谓实有在天地间；其不信者，断然以为无鬼。然却又有真个见者。郑景望遂以薛氏所见为实理，不知此特虹霓之类耳。”[\[27\]](#)

对于信鬼神“实有在天地间”以及“断然以为无鬼”这两种观点，朱子都是不赞同的。朱子不赞同仅凭自己的感官经验（“所见”）便从存在论的角度肯定鬼神为“实有”的观点，因为从理论上说，鬼神毕竟只是“二气”的变化作用而已，而非“实有”亦非“实在”，鬼神是“无形无影”的，更是不可论证，甚至是不可言说的。

然而这个观点并不直接意味着朱子否认鬼神的存在，因为他对“无鬼”论也是反对的。在朱子看来，儒家经典中对于鬼神不仅屡屡言及，而且还有“精密”的定义，亦即《礼记·祭义篇》，朱子认为《祭义篇》对鬼神下的定义“最精密”，原文甚长，这里就其要者摘录如下：

3.11宰我曰：“吾闻鬼神之名，不知其所谓。”子曰：“气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。合鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土，此之谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土。其气发扬于上，为昭明蒿凄怆，此百物之精也，神之著也。因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则，百众以畏，万民以服。圣人以是为未足也，筑为宫室，设为宗祧，以别亲疏远迩，教民复古复始，不忘其所由生也。众之服自此，故听且速也。二端既立，报以二礼。……教民相爱，上下用情，礼之至也。君子复古复始，不忘其所由生也。是以致其敬，发起情，竭力从事以报其亲，不敢弗尽也……”[\[28\]](#)

这段话是以孔子口吻讲的，将何谓祭祀及何谓鬼神的问题说得很明确，特别是打上着重号的那几句话，可谓是历代儒者在叙述鬼神问题时，头脑中必会浮现的经典表述。从上述记录可见，以气释鬼神，原来非始于张载、二程，张、程所说原是本诸孔子，所以朱子对这段记录非常看重：“宰我问鬼神一章最精密，包括得尽，亦是当时弟子记录得好。”[\[29\]](#) 并指出：

3.12或问鬼神之说，其详奈何？曰：鬼神之义，孔子所以告宰予者，见于《祭义》之篇，其说已详，而郑氏释之，亦已明矣。其以口鼻之嘘吸者为魂，耳目之精明者为魄，盖指血气之类以明之。程子、张子更以阴阳造化为说，则其意又广，而天地万物之屈伸往来皆在其中矣。……盖二气之分，实一气之运，故阳主伸，阴主屈，而错综以言，亦各得其义焉。[\[30\]](#)

细按以上两段文字，可发现孔子答宰我之问鬼神的重点有二：一则以气释之，一则以教释之。前者，以孔子的理解，“鬼神”显然不是什么“怪力乱神”，而是与每位民众自己的生死及其祖先的生死有关，其中贯穿着“气”；后者亦即“圣人以是为未足”以下一段回答，孔子的回答是从社会政治、祭祀礼仪等角度出发的，亦应引起我们的充分关注。孔子说“合鬼与神，教之至也”，并说君王设立“宫室”“宗祧”，以教民“复古复始”，揭示的其实是祭祀缘何可能又为何必要的根本问题，在孔子看来，要回答此一问题，正需民众通过祭祀实践，从而使得自己不忘“所由生”，而在上者的“君子”正是由此而最终获得“众之服”的社会效果，换句话说，祭祀鬼神是可以收到治天下之效应的。由此可见，鬼神问题最终与教化、祭祀乃至与安定人心等社会问题密切相关。朱子之所以赞赏这段记录为“最精密”，其根本之缘由亦在于此。

要之，在鬼神问题上，朱子的某些言说显得并不确定，他在大多数场合，是以“气”这一立场出发来加以理解和解释的，而这一解释立场也是有经典依据的；[\[31\]](#)同时，他也试图从理论的角度表明鬼神存在是难以言说的，或者说，鬼神是无法论证的；然而更重要的是，当他从儒家的祭祀立场出发来看鬼神问题时，立场则非常坚定，鬼神是否存在的问题在祭祀这一儒家实践领域变得相当重要，所以朱子总是十分强调“就日用紧切处做工夫”“须去理会眼前事”。这是朱子在鬼神问题上的一个基本的也是重要的思想立场。

四、鬼神以祭祀而言

二程曾言：

4.1 古之言鬼神，不过著于祭祀。亦只是言如闻叹息之声，亦不曾道闻如何言语，亦不曾道见如何形状。……尝问好谈鬼神者，皆所未曾闻见，皆是见说，烛理不明，便传以为信也。假使实所闻见，亦未足信，或是心病，或是目病。[\[32\]](#)

这里的第一句话值得引起重视，意谓古人主要是从祭祀的角度来谈论鬼神的。二程所依据的主要是《礼记》，“如闻叹息”见《礼记·祭义》：“祭之日，入室，僾然必有见乎其位；周还出户，肃然必有闻乎其容声；出户而听，忼然必有闻乎其叹息之声。”程子以此断言，古人之言鬼神，不过是就祭祀而言的，不像今人好谈鬼神者，“皆是见说”；即便说“实所闻见”，然大多只是源自“心病”或“目病”而已，是“未足信”的。程子“不过著于祭祀”的这个说法对朱子显然是有影响的。

如果说，朱子在继承张、程的基础上，坚持以气释鬼神的立场，是朱子之论鬼神的一个重要特质，那么可以说，朱子之论鬼神的另一重要特色则在于其将鬼神置于“祭祀”领域来加以审视，对此，他有一个很明确的说法，全文稍长，摘录如下：

4.2 问：“鬼神以祭祀而言。天地山川之属，分明是一气流通，而兼以理言之。人之先祖，则大概以理为主，而亦兼以气魄言之。若上古圣贤，则只是专以理言之否？”曰：“有是理，必有是气，不可分说。都是理，都是气。那个不是理？那个不是气？”

问：“上古圣贤所谓气者，只是天地间公共之气。若祖考精神，则毕竟是自家精神否？”曰：“祖考亦只是此公共之气。此身在天地间，便是理与气凝聚底。天子统摄天地，负荷天地间事，与天地相关，此心便与天地相通。不可道他是虚气，与我不相干。如诸侯不当祭天地，与天地不相关，便不能相通。圣贤道在万世，功在万世。今行圣贤之道，传圣贤之心，便是负荷这物事，此气便与他相通。如释奠列许多筩豆，设许多礼仪，不成是无此姑谩为之！人家子孙负荷祖宗许多基业，此心便与祖考之心相通……”

[\[33\]](#)

这段话内含诸多信息。首先，提问者所说的“鬼神以祭祀而言”，应当就是朱子的观点，若以祭祀之角度言之，则大致有三个方面需要关注：一为天地山川之祭祀，二为自己祖先之祭祀，三为上古圣贤之祭祀（如祭孔）。提问者的问题是，这三种祭祀与理气问题又有何关联？朱子的回答很明确，“有是理，必有是气”“都是理，都是气”，认为理气在祭祀对象中自是不可分的，因为不仅理是天地公共之理，气亦是“天地公共之气”，所以祖先祭祀的对象——“祖考”也就是“此公共之气”。接着，朱子强调，人的三种祭祀行为：祭天地、祭圣贤、祭祖先，都在“气”的前提下，祭祀者与祭祀对象可以彼此“相通”（亦即“感通”或“感格”）。

但问题是，为何人死之后的气与生人之气通过祭祀便可“感通”？如果说，气与气之间在“同类相应”的前提下可以彼此感通，这是自汉代董仲舒以来儒家思想的固有传统，[\[34\]](#)那么我们要进一步追问的是，人死之后，其气还在吗？换言之，在祭祀的场合，作为行为主体的祭祀者的“气”如何与既死之后的祭祀对象的“气”发生感通？我们知

道，根据朱子的气论及其生死观，他坚决认为，人死之后，其气必然会“散尽”的，我们称其为“散尽”说。本来，在人死而气散的问题上，朱熹继承的是程颐的观点，用以反对张载“形溃反原”说，他指出：

4.3横渠说“形溃反原”，以为人生得此个物事，既死，此个物事却复归大原去，又别从里面抽出来生人，如一块黄泥，既把来做个弹子了，却依前归一块里面去，又做个弹子出来。伊川便说“是不必以既屈之气为方伸之气”，若以圣人“精气为物，游魂为变”之语观之，则伊川之说为是。盖人死则气散，其生也又是从大原里面发出来。[\[35\]](#)

这是说，人死之后，其气并不是回归气之“大原”，然后又从“大原”中复活，而是一旦“气散”之后，就不会再以“既屈之气为方伸之气”，这也就是“散尽”的意思。不过，人还是会从“大原”中不断地“生生”出来，只是这种“生”不是已死之气的复活。程子及朱子之所以反对张载的“形溃反原”说，另一个主要原因在于，在程朱看来，张载之说简直就是佛教“轮回”说的翻版，程朱对于张载的这类批评很多，此不具引。[\[36\]](#)我们还是要回到上述的问题上来，亦即气散之后，如何能够与祭祀者之气发生感通？

朱子认为，在祭祀行为中，鬼神与祖先有关联，祭祀便是为了与气已散尽的祖先进行沟通，朱子称其为“感格之理”又称“感通之理”，他说：

4.4气有聚散，理则不可以聚散言也。人死，气亦未便散得尽，故祭祖先有感格之理。若世次久远，气之有无不可知。然奉祭祀者既是他子孙，必竟只是这一气相传下来，若能极其诚敬，

则亦有感通之理。释氏谓人死为鬼，鬼复为人。如此，则天地间只是许多人来来去去，更不由造化，生生都废，却无是理也。

[\[37\]](#)

按照朱子的设想，人死气散有一个渐进的过程，人死后，其气并不是一下子便全部散尽，所以通过祭祀祖先便有“感格之理”，如果祖先遥远，则祖先之气的“有无”便是“不可知”的。然而归根结底，气毕竟是会散尽的，这又是朱子的一个基本立场。《语类》载：“问：‘人死时，这知觉便散否？’曰：‘不是散，是尽了，气尽则知觉亦散。’”[\[38\]](#)换言之，朱熹并不相信人的灵魂是永远不灭的。也正由此，他对佛教的轮回说是绝不能认同的，由上述亦可见，有关气有聚散的说法蕴含着对佛教轮回说的批判。

与此相应，朱子对世俗民间的各种鬼怪传说也表示了不屑一顾的态度。至于世俗信仰中的人死而气不散尽的现象问题，《语类》载：

4.5问：“世俗所谓物怪神奸之说，则如何断？”曰：“世俗大抵十分有八分是胡说，二分亦有此理。多有是非命死者，或溺死，或杀死，或暴病卒死，是他气未尽，故凭依如此。又有是乍死后气未消尽，是他当初禀得气盛，故如此，然终久亦消了。”

[\[39\]](#)

可见，在朱子看来，世俗有关鬼神的信仰，大抵说来十分中只有二分是真实的，而这一切又与人死后其气是否“散尽”有关。死后而气未散尽者，大多属于死于非命者，或者生来所禀之气强盛的缘故。这种气未散尽的现象便表现为鬼神“凭依”——俗称鬼神附体之现象。对此，朱子也是加以一定程度之认可的。但是朱子从其“散尽”说的立场出

发，坚持认为，那种未散之气最终还是会随着时间的推移而“散尽”的。他举例说道：

4.6如人说神仙，古来神仙皆不见，只是说后来神仙。如《左传》伯有为厉，此鬼今亦不见。[\[40\]](#)

可见，朱子对于世俗的许多怪力乱神传说，大致是不信的，但也没有完全否定鬼神的存在。他引二程之说，指出：“二程初不说无鬼神，但无而今世俗所谓鬼神耳。”[\[41\]](#)同样，朱子也站在这一立场上，认为虽是祭祀行为，但民间的某些祭祀活动却并不可信，例如他对自己乡里盛行的“五通神”信仰就认为很荒唐，在其信仰者当中竟有“士人”及“向学之人”，更令朱子感到不快，他指出：

4.7风俗尚鬼，如新安等处，朝夕如在鬼窟。某一番归乡里，有所谓五通庙，最灵怪。众人捧拥，谓祸福立见。居民才出门，便带纸片入庙，祈祝而后行。士人之过者，必以名纸称“门生某人谒庙”。某初还，被宗人煎迫令去，不往。……中有某人，是向学之人，亦来劝往，云：“亦是从众。”某告以“从众何为？不意公亦有此语！某幸归此，去祖墓甚近。若能为祸福，请即葬某于祖墓之旁，甚便”。又云：“人做州郡，须去淫祠。”[\[42\]](#)

朱熹在另一处还谈到四川有“二郎庙”和“梓潼神”的信仰，指出“今两个神似乎割据了两川”，[\[43\]](#)这段记述很长，这里不能具引，从其描述来看，朱子以为人们之所以相信这些传说中的神灵，都是为了现世的某种利益追求而有求于鬼神而已。但朱子对于世俗信仰亦非持全盘否定之态度，他的基本立场是：

4.8问：“道理有正则有邪，有是则有非。鬼神之事亦然。世间有不正之鬼神，谓其无此理则不可。”（引者按，这句提问其实也正是朱子的看法。）曰：“老子谓‘以道莅天下者，其鬼不神’。若是王道修明，则此等不正之气都消铄了。”[〔44〕](#)

首先，朱子认可理有正有邪，故鬼神亦有正有邪，其次，朱子毕竟认为“不正之气”——即“不正之鬼神”是会“消铄”的，至于如何“消铄”，则端赖于人世间的“王道修明”如何。

要之，修明人间之“王道”才是从根本上解决鬼神问题的关键所在，这就回归到了孔子“未能事人，焉能事鬼”的人文主义精神上来了。据此看来，《语类》编撰者将朱子此语作为卷三“鬼神”最末一条的压卷之语，应当不是没有理由的。

五、鬼神之理即是此心之理

上面提到“鬼神以祭祀而言”，也多次提到“鬼神之理”，事实上，我们从朱子的表述当中可以发现，他有一个非常重要的思路，就是欲将鬼神问题诉诸祭祀领域，将鬼神之理安顿在祭祀之礼当中来加以考察。其实，较诸“以气释鬼神”而言，这一思路所反映的才是朱子鬼神论最为重要之特质。此话何讲，让我们从朱子对祭祀感格的表述说起。首先，毋庸置疑，祭祀行为的对象是死者，死者的灵魂化为鬼神，通过祭祀者的行为而得以与生者之气发生感通，这一点我们在上一节已略有叙述。朱子还有一个说法，讲得更为简洁明了：“自天地言之，只是一个气。自一身言之，我之气即祖先之气，亦只是一个气，所以才感必应。”^[45]可见，祭祀者与其对象之间发生“感应”（又可称“感格”或“感通”）的依据在于“气”。

然而，祭祀既然是一种宗教性的实践行为，在此过程中，何以能够做到让自己的气与祖先之气发生感应？也就是问，祭祀感格是否需要一定的条件？朱子的回答是肯定的，其答案就是“诚敬”，他要求祭祀者必须做到“诚敬”，唯有如此，才能实现感格。他说：

5.1只是这个天地阴阳之气，人与万物皆得之。气聚则为人，散则为鬼。然其气虽已散，这个天地阴阳之理生生而不穷。祖考之精神魂魄虽已散，而子孙之精神魂魄自有些小相属。故祭祀之礼尽其诚敬，便可以致得祖考之魂魄。这个自是难说。看既散后，一似都无了。能尽其诚敬，便有感格，亦缘是理常只在这里也。^[46]

这里所谓的“感格”显然与“气”有关，但仅仅说“气”还不够，在具体的祭祀行为中，还要讲求行为者的内心诚敬，所以说“能尽其诚敬，便有感格”。对于这一点，朱子再三强调：

5.2 毕竟子孙是祖先之气。他气虽散，他根却在这里。尽其诚敬，则亦能呼召得他气聚在此。

5.3 若是诚心感格，彼之魂气未尽散，岂不来享？

5.4 盖神明不可见，惟是此心尽其诚敬，专一在于所祭之神，便见得“洋洋乎如在其上，如在其左右”。然则神之有无，皆在于此心之诚与不诚，不必求之恍惚之间也。[\[47\]](#)

那么，何以“尽其诚敬”便可发生“感格”，按照资料5.1的说法，这是因为“理常在这里也”，这个“理”是指“生生而不穷”的“天地阴阳之理”，在某种意义上也就是“鬼神之理”，因为鬼神无非就是阴阳造化之理的一种表现。重要的是，这一“鬼神之理”其实就存在于祭祀者的心里，所以朱子断然指出：

5.5 鬼神之理即是此心之理。[\[48\]](#)

对于这句话，我们可以视之为朱子在鬼神问题上的一句重要命题。它告诉我们，鬼神之理虽然“圣人盖难言之，谓真有一物固不可，谓非真有一物亦不可”[\[49\]](#)，但是讲到最后，毕竟就是祭祀主体的“此心之理”。因为很显然，诚敬无非就诚意和敬畏之意，落在祭祀过程中讲，就是要求祭祀者的行为必须是发自内心的真诚，并保持对祭祀对象的一种敬畏心。也正由此，所谓“诚敬”也就与“人心”的状态有关，而端正人心之心态，是保证祭祀行为符合祭祀之礼的前提条件。在朱子看

来，人心若能做到“正直”而“私意”遮蔽，则不仅符合祭祀之礼的要求，即便“对越上帝”亦莫过于此。朱子指出：

5.6人心苟正，表里洞达无纤毫私意，可以对越上帝，则鬼神焉得不服？故曰：“思虑未起，鬼神莫知。”又曰：“一心定而鬼神服。” [\[50\]](#)

须指出的是，这里的能够“对越上帝”的“心”显然已经含指信仰之心，而非一般意义上的心。上述资料5.1及5.2所云“尽其诚敬”，也唯有在此一信仰心的前提之下才有可能。

至此可见，鬼神祭祀问题已经超出一般所谓“知”的领域，而进入了宗教信仰领域。如《论语·雍也》所载：“樊迟问知。子曰：‘务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。’”本来在孔子，“敬鬼神而远之”可以是属于“知”的领域。而在朱子，当他将鬼神纳入祭祀行为中来加以考察，并强调在祭祀过程中“尽其诚敬”之际，便显然是要试图超出这一“知”的领域，而将祭祀行为及其对象——鬼神，看作一种宗教性的存在对象。也正是在这个意义上，所以朱子会说“人心苟正”，“可以对越上帝”。

然从朱熹自身的思想历程来看，他富有一种宗教精神是显而易见的，其集中表现在一首长诗中的开头两句：

5.7正其衣冠，尊其瞻视；潜心以居，对越上帝。 [\[51\]](#)

诚然，这是朱熹对“敬”的一个重要表述，其思想源头或可追溯至二程：“毋不敬”，可以对越上帝。” [\[52\]](#)可从中我们能看到的，却是朱子对于自身在“对越上帝”之际的严肃要求——“潜心以居”的那种“敬”。

这就使我们最终了解了朱子在阐述祭祀之礼时再三强调“尽其诚敬”的思想缘由。

无疑地，对于朱子来说，祭祀祖先或祭祀鬼神乃是实践领域的问题，由此也可以说，归根结底，鬼神问题本身就是实践的问题而不是言说的问题。

六、结语

以上我们仅从五个方面对朱子鬼神观进行了一些观察，最后若要做一小结，则可说朱子之言鬼神的基本思路有二：以气释鬼神，以祭祀言鬼神。

历来以为，前者乃是朱子之论鬼神的最大之特色，也是其论鬼神的“矛盾”之所在（详见后述），其实在我看来，以气释鬼神的传统非常久远，甚至可以追溯到孔子，例如资料3.11所示，孔子就曾说过“气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也”。尽管从现代知识学的角度看，《礼记·祭义》所引“子曰”未必真是孔子语，但至少反映了早期儒家的观点，则无可疑。据此可说，孔子此语乃是儒家以气释鬼神的典型案例。当然，朱子以气释鬼神要比历史上任何一位儒家学者都要详尽严密，由此构建起朱子独特的鬼神观，这一点也是毋庸置疑的。然而，在我们看来，朱子之言鬼神的最大特色更在于其以祭祀言鬼神。

诚然，当朱子将鬼神纳入气的领域来加以审视之际，便有一个明显的意图，亦即欲将鬼神置于自然哲学的领域来加以限定，以为若此便可对鬼神现象有一个合乎自然的解释，并认为以此便可彻底推翻佛教的灵魂不死、生死轮回等观点，同时也可从理论上抵制世俗社会的种种神怪学说。然而当朱子再三强调鬼神以祭祀言的时候，我们便可发现，鬼神问题对于朱子而言，与其说是一个自然问题，还不如说是一个宗教问题；与其说是经验现象上的有无问题，还不如说是祭祀实践中的信仰问题。为何这么说呢？这是因为朱子明显地意识到鬼神问题的言说，其实是一个涉及如何与重视神灵崇拜、祖先祭祀这一中国传统文化传统抑或儒家文化传统相契合的根本问题。

毋庸赘言，在儒家文化中自有一套作为生活实践模式的礼仪规范，而在这套行为规范中，祭祀更是构成礼仪系统的不可忽视的重要成分。即便从历史文献的角度看，事实也很显然，反映儒家“圣经本意”的鬼神言说，除了《论语》《中庸》有一些思想议论以外，更多涉及鬼神祭祀的具体论述则见诸《礼》经。也正由此，所以朱子经常强调：“如鬼神之事，圣贤说得甚分明，只将《礼》熟读便见。”^[53] 这从一个方面透露出朱子之论鬼神非常注重儒家礼仪中的祭祀问题之缘由。我们说，朱子一方面从自然经验的角度来解释鬼神，但是另一方面这一解释趋向却并没有导致朱子对鬼神存在采取否定的立场，其因之一就在于，在朱子看来，尽管“鬼神只是气”，但更重要的是，人们必须将这种与气相关联的鬼神存在置于祭祀行为中，才能做出更全面合理的解释。由此我们就可进一步说，朱子以气学理论来解释鬼神，又以气之感通、心之诚敬来解释祭祀中的“来格”“感格”等，两者其实有着理论上的一贯性而并非如有的学者所言，朱子鬼神论已陷入自相矛盾之困境。

例如日本学者大多认为朱子论鬼神有着无法解决之“矛盾”，岛田虔次便认为朱子以气释鬼神的解释尽管有其“合理”的一面，但这种解释在朱子学中“存在着极大的矛盾，朱子于此并未明确解决。……朱子气的理论终究不能解决此矛盾”；后藤俊瑞认为朱子的气理论“未能圆满解释祭祀祖宗的气的来格问题”；山田庆儿认为“朱子未能以气的理论为祭祀祖先找到根据，此破绽很清楚地显示出社会伦理很难建立在自然主义的基础上，甚至可以说是不可能的”；福田殖则反对以无神论来理解朱子的鬼神观，他认为朱子的鬼神观表明其思想并非是“合理主义者”，但在朱子肯认鬼神存在的同时，却也无法对此做出合理的解释。^[54] 这些看法或有一定的道理，也就是说，若将审视的眼光限定在“气”之问题领域的话，朱子的气学理论尤其是他人死气散的“散尽”

说的确很难解释清楚“来格”问题，即便朱子退一步说，人死气散有一个渐进过程，但是祭祀过程中祖先来格之现象却在根本并不是时间的问题，就此而言，仅从气的角度确实难以解释“感格”现象的必然性。

但是笔者想要指出的是，如果我们将目光转向宗教领域，则可说祖先来格以及祭祀者的行为本身，归根结底，无疑是一个信仰的问题。换言之，鬼神是否存在，鬼神何以来格，说到底都与祭祀者发自内心的信仰有关而已经超出了“知”的领域。朱子之所以强调“鬼神之理即是此心之理”“尽其诚敬，便有感格”“人心苟正……可以对越上帝”等等观点，其缘由也正正在此。又如，历来有一种观点认为，孔子所说“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》）的“如在”两字正表明鬼神“非真有在者”，朱子对此表示了强烈反对，斥之为“此言尤害理”，^[55]原因在于朱子坚持认为“如在”两字正表明孔子主张祭祀须讲求“诚敬”，由诚敬而行祭祀，则鬼神“如在”。关于这一点，还有一条证据可以证明，如孔子曾说过“吾不与祭，如不祭”（《论语·八佾》），对此，朱子解释道：“言己当祭之时，或有故不得与，而使他人摄之，则不得致其‘如在’之诚。”^[56]此“如在”一词，显然与上文“祭如在”相同，在朱子的观念中，祭祀如不亲与，便是违反了“‘如在’之诚”，故孔子有不如不祭之说。由此可见，将鬼神置于祭祀实践中来审视的态度，是自孔子以来就有的儒家传统，朱子对此更有充分之肯定。要之，祭祀行为中的诚敬决定了鬼神在祭祀者心中的有无，在此意义上，诚敬所指向的乃是一种信仰心——导向对无限者的信仰。重要的是，这种信仰所指的对象总是具体的。因为祭祀活动并不能证明有一种抽象一般的神之实在性，所以，神的实在性取决于祭祀者的个人信念、动机乃至情绪。^[57]

从当今宗教多元论者的角度看，神灵是否是一种超越的实在是很
难回答的，宗教在本质上并不能表象这个实在，据此，上帝这类超越
的实在性既不能独立于我们生活中关于上帝的观念，也不能孤悬于由
此观念所从事的活动之外，所以只有通过宗教祭祀才能获得对超越实
在者的真实感受。^[58]朱子认为鬼神“自是难说”，并不意味朱子在存
在论上认为鬼神为无，其实在朱子看来，“鬼神之理”就存在于“祭祀之
礼”当中，人们只要坚定“诚敬”这一信仰心，便可由“气”的感通而实现
与祖先之气的“感格”，鬼神的存在性正是在这样的活动中才能得到证
实。

根据麦克斯·缪勒对宗教的定义，宗教的涵义之一是指与感觉和理
性无关的一种心理能力和倾向——对无限者的信仰。^[59]而在朱子对
鬼神的理解中，也常常出现某种自然主义或心理主义的解释方式，当
然这种理解方式大多是以《礼记》以及二程或张载为依据的，然而朱
子强调“祭祀之鬼神”这一问题时，却凸显出其思想在鬼神问题上重视
内心信仰这一要素。在我们看来，这一理解与孔子“吾不与祭，如不
祭”的思想精神是一致的，只有通过实践才能体现鬼神观念的真实性，
在此意义上，故朱子说“鬼神亦只是实理”。尽管祭祀的行为对象所指
向的并不是鬼神本身，但是若没有祖先神灵这一观念，祭祀行为本身
也会失去意义，人们的祭祀行为所依据的仍然是祖先神灵这一观念的
真实性。所以朱熹说：“若道无物来享时，自家祭甚底？”^[60]

行文至此，我们可以得出四点初步结论：1. 鬼神为造化之迹、
气之良能，这是一种自然主义的解释，在此意义上，鬼神不可测、自
是难言，而当朱子这样说的时候，其实他就陷入了传统实证主义的困
惑；2. 为摆脱实证的困惑，朱子认为只有在祭祀活动中才能确认鬼
神为实在，因为若无鬼神观念则不可能有祭祀活动，但这是一种具体

的实在性，终极而言，鬼神毕竟是会“散尽”的，而这又是一种理性的解释；3. 祭祀过程中的诚敬心是证实“鬼神亦只是实理”的关键，否则祭祀成了一种自欺欺人的虚假（“伪”）行为而已，孔子的“如在”正是这种诚敬心的表现，故曰“体物而不可遗”“诚之不可掩”；4. 从宗教学的角度看，将神灵的实在性问题诉诸宗教实践十分重要，这一观点表明祭祀是一种具体的宗教生活，而不是一般的（即不是具体的）宗教行为，如同语言总是具体的，我们不能说一种一般的语言，^[61]宗教生活有关神灵的观念也必然是具体而实在的，从而具有实践之特性。

总之，我们可以说，对朱子而言，鬼神主要是实践的问题而不是言说的问题，是宗教的问题而不是气学的问题。朱子在鬼神问题上强调实践的重要性，这是朱子宗教思想的一大特色，我们唯有从这个视角出发，才能较为全面地把握朱子思想中鬼神论述的特质之所在。

^[1] 在另外一些个别的专著或类书中也有涉及鬼神问题的记述，如陈淳《北溪字义》“鬼神”条、真德秀《西山先生读书记》卷四十《鬼神》、胡广等编《性理大全》卷二十八《鬼神》以及张九韶《理学类编》卷五《鬼神》等，主要汇集了宋代以来道学家之论鬼神的言论，但构成其主体的则是朱子的鬼神观。

^[2] 张立文：《朱熹思想研究》，北京：中国社会科学出版社，1981年；金永植：《朱熹的自然哲学》，上海：华东师范大学出版社，2003年；秦家懿：《朱熹的宗教思想》，厦门：厦门大学出版社，2010年。

^[3] 新井白石：《鬼神論》，见《日本思想大系》第三十五册《新井白石》，东京：岩波书店，1975年；平田笃胤：《鬼神新論》（又称《新鬼神論》），文政三年（1820）刊。

^[4] 这是笃胤引用荻生徂徕《私擬對策鬼神一道》（《徂徕集》卷十七）中的一句话，转引自子安宣邦：《鬼神論》“旧版序：鬼神的言說”，东京：白泽社，2002年，第38、52—53页。

[5] 关于日本近世的鬼神论述，可参看上引子安宣邦的《鬼神論》各章。子安尖锐地指出平田笃胤可能不知，当他批评朱子鬼神观在鬼神有无问题上的言论未免是一种“遁词”（第36页）之际，他却忽略了朱子同样是在努力将鬼神问题置于世俗社会，特别是祭祀礼仪的层面来加以思考并展开论述的。这个说法对于我们理解朱子鬼神观之特质有一定启发意义。

[6] 《语类》卷首《朱子语类门目》，第28页。

[7] 陈淳：《北溪字义》卷下，北京：中华书局，1983年，第56页。

[8] 《北溪字义》卷下，第62—63页。

[9] 《语类》卷三，第34—35页。

[10] 《语类》卷三，第49页。

[11] 张九韶：《理学类编》卷五，载《丛书集成续编》第四十一册，台北：新文丰出版公司，1989年，第211页。

[12] 《语类》卷六十三，第1550页。

[13] 《语类》卷六十三，第1550页。

[14] 《语类》卷六十三，第1544页。

[15] 《语类》卷三，第33页。

[16] 《语类》卷三，第33页。

[17] 《上蔡语录》卷上，《朱子全书》外编，第12页。

[18] 《遗书》卷三，《二程集》，第59页。

[19] 《粹言》卷二《天地篇》，《二程集》，第1225页。

[20] 《上蔡语录》卷上，《朱子全书》外编，第13页。按，关于“祖考精神”一语，也引起朱子的极大关注，《语类》中多有讨论，例如：“汪德辅问：‘祖考精神便是自家精神，故斋戒祭祀，则祖考来格。若祭旁亲及子，亦是一气，犹可推也。至于祭妻及外亲，则其精神非亲之精神矣，岂于此但以心感之而不以气乎？’曰：‘但所祭者，其精神魂魄，无不感通，盖本从一源中流出，初无间隔，虽天地山川鬼神亦然也。’”（《语类》卷三，第52页）又如：“这鬼神生死之理，却惟上蔡见得。看他说‘吾之精神即祖考之精神’，说得有道理。”（《语类》卷二十五，第618页）又如：“问：‘谢氏谓“祖考精神，便是自家精神”，如何？’曰：‘此句已是说得好。祖孙

只一气，极其诚敬，自然相感。如这大树，有种子下地，生出又成树，便即是那大树也。”（《语类》卷六十三，第1551—1552页）

[\[21\]](#) 以上四条分别见《语类》卷三，第33页；卷一〇一，第2565页；卷三，第51页；卷三，第47页。

[\[22\]](#) 以上分别见诸《周易程氏传》卷一《乾卦》（《二程集》，第695页）以及《周易程氏传》卷一《乾卦·文言》（同上书，第705页）。

[\[23\]](#) 《正蒙·太和》，《张载集》，第9页。

[\[24\]](#) 《语类》卷六十三，第1548页。

[\[25\]](#) 以上三条见《语类》卷六十三，第1546、1547页。

[\[26\]](#) 以上各条见《语类》卷三，第34页；《语类》卷六十三，第1548页；《语类》卷三，第40页。

[\[27\]](#) 《语类》卷三，第36页。

[\[28\]](#) 郑玄注、孔颖达疏：《礼记正义》卷五十六《祭义》，上海：上海古籍出版社，2008年，第1832—1838页。

[\[29\]](#) 《语类》卷六十三，第1546页。

[\[30\]](#) 《中庸或问》上，《四书或问》，第74页。

[\[31\]](#) 如《礼记·郊特牲》：“魂气归于天，形魄归于地，故祭求诸阴阳之义也。”此即所谓祭祀求诸气，显然这是由于人死之后，其魂魄便随阴阳之气上天入地的缘故。

[\[32\]](#) 《遗书》卷二下，《二程集》，第52页。

[\[33\]](#) 《语类》卷三，第46—47页。

[\[34\]](#) 《春秋繁露·四时之副》第五十五，《同类相动》第五十七，袁长江主编：《董仲舒集》，北京：学苑出版社，2003年，第280、286页。

[\[35\]](#) 《语类》卷一二六，第3032页。

[\[36\]](#) 例如张载有一种元气死而不亡论，他说：“聚亦吾体，散亦吾体。知死之不亡者，可与言性矣。”（《正蒙·太和篇》，《张载集》，第7页）这个观点被朱子批判为类似佛教的“大轮回”。其实，在北宋初也有人认为“元气不死”，如石介便曾说：“夫生于天地之间无不死。……大凡有血气，有性命，飞走、生植、衣服、饮食者，皆死。……唯元气不死。”（《徂徕集》卷七《可嗟贻赵狩》，北京：中华书

局，1984年，第76页）不过在朱子看来，张载的轮回不同于佛教仅关注于人的个体之轮回，而是扩展到整个宇宙的“大轮回”（《语类》卷九十九，第2537页）。另外，朱熹认为张载的“太虚”说虽与轮回说有些差异，但却是肤浅之说（《文集》卷四十六《答吕道一》第一书，《朱子全书》第二十三册，第2122页）。朱熹的“散尽”说较为彻底，这是由其理气二元、理在气先这一宇宙论构架所决定的。

[\[37\]](#) 《语类》卷三，第38页。

[\[38\]](#) 《语类》卷六十三，第1551页。

[\[39\]](#) 《语类》卷六十三，第1551页。

[\[40\]](#) 《语类》卷六十三，第1551页。

[\[41\]](#) 《语类》卷三，第34页。

[\[42\]](#) 《语类》卷三，第53页。

[\[43\]](#) 《语类》卷三，第54页。另据《宋史·地理志》“川陕四路”条载：“涪陵之民尤尚鬼俗。”

[\[44\]](#) 《语类》卷三，第55页。

[\[45\]](#) 《语类》卷三，第47页。

[\[46\]](#) 《语类》卷三，第46页。

[\[47\]](#) 以上三条见《语类》卷三，第47页；《语类》卷三，第38页；《语类》卷二十五，第620页。按，朱子的这个说法是对范祖禹以“有其诚则有其神，无其诚则无其神”诠释“祭如在”的一种继承。

[\[48\]](#) 《语类》卷三，第50页。全文是：“问：‘祭祀之理，还是有其诚则有其神，无其诚则无其神否？’曰：‘鬼神之理即是此心之理。’”

[\[49\]](#) 《文集》卷五十一《答董叔重》第五书，《朱子全书》第二十二册，第2359页。

[\[50\]](#) 《语类》卷八十七，第2262页。

[\[51\]](#) 《文集》卷八十五《敬斋箴》，《朱子全书》第二十四册，第3996页。

[\[52\]](#) 《遗书》卷十一，《二程集》第118页。按，此为明道语，然伊川亦能赞同。

[\[53\]](#) 《语类》卷三，第34页。按，除《祭义》以外，《礼记》中《效特性》《檀弓上》的相关记述也引起朱子的关注。

[\[54\]](#) 以上参见福田殖：《朱熹的生死观》，载《国际朱子学会议论文集》，台北：“中央研究院”中国文哲研究所筹备处，1993年；同氏：《朱子の生死観について（続）——鬼神の理は即ち是れ此の心の理なり》，载九州大学教养部《文学論辑》38号，1993年。另参三浦国雄：《朱子鬼神論の輪廓》，载氏著：《朱子と氣と身体》，东京：平凡社，1997年；同氏：《朱子鬼神論補》，载《人文研究》（大阪市立大学）37-3，1985年。

[\[55\]](#) 《文集》卷六十一《答欧阳希逊》第三书，《朱子全书》第二十三册，第2960页。

[\[56\]](#) 《论语集注》卷二，《四书章句集注》，第64页。

[\[57\]](#) 格尔兹：《文化的阐释》，上海：上海人民出版社，1999年，第105页。

[\[58\]](#) 参见黄勇：《宗教多元论和宗教对话》，载氏著：《全球化时代的宗教》，台北：台大出版中心，2011年，第13—45页。

[\[59\]](#) 麦克斯·缪勒：《宗教学导论》，上海：上海人民出版社，1989年，第12页。

[\[60\]](#) 《语类》卷三，第51页。

[\[61\]](#) 此为林贝克（George Lindbeck）有关宗教之文化特性的一个观点，引自上揭黄勇论文：《宗教多元论和宗教对话》，载氏著：《全球化时代的宗教》，第37页。

征引文献

一、古籍

《国语》，上海：上海古籍出版社，1978年。

孔安国传、孔颖达疏：《尚书正义》，上海：上海古籍出版社，2007年。

郑玄注、贾公彦疏：《周礼注疏》，上海：上海古籍出版社，2007年。

郑玄注、孔颖达疏：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年。

董仲舒：《春秋繁露》，见《二十二子》，上海：上海古籍出版社，1986年。

董仲舒：《董仲舒集》，北京：学苑出版社，2003年。

许慎：《说文解字》，北京：中华书局，1963年。

胡瑗：《洪范口义》，文渊阁四库全书本。

石介：《徂徕集》，北京：中华书局，1984年。

欧阳修：《欧阳修全集》，北京：中国书店，1986年。

周敦颐：《周敦颐集》，北京：中华书局，1990年。

曾巩：《元丰类稿》，文渊阁四库全书本。

张载：《张载集》，北京：中华书局，1978年。

王安石：《王安石全集》，上海：上海古籍出版社，1999年。

程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年。

苏轼：《东坡书传》，文渊阁四库全书本。

谢良佐：《上蔡语录》，见《朱子全书外编》，上海：华东师范大学出版社，2010年。

杨时：《龟山先生语录》，四部丛刊续编本。

李侗：《延平答问》，见《朱子全书》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。

范俊：《香溪集》，文渊阁四库全书本。

胡宏：《胡宏集》，北京：中华书局，1987年。

朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1986年。

朱熹：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年。

朱熹：《朱子全书》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。

张栻：《张栻集》，长沙：岳麓书社，2010年。

史尧弼：《莲峰集》，文渊阁四库全书本。

薛季宣：《薛季宣集》，上海：上海社会科学院出版社，2003年。

唐仲友：《帝王经世图谱》，文渊阁四库全书本。

陆九渊：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年。

陈傅良：《止斋集》，文渊阁四库全书本。

叶适：《习学纪言序目》，北京：中华书局，1977年。

叶适：《叶适集·水心别集》，北京：中华书局，1961年。

黄榦：《勉斋先生黄文肃公文集》，《北京图书馆古籍珍本丛刊》第九十册，元刻延祐二年重修本，北京：书目文献出版社，1988年。

陈淳：《北溪字义》，北京：中华书局，1983年。

蔡沈：《书集传》，南京：凤凰出版社，2010年。

李心传：《道命录》，《续修四库全书》第五一七册，上海：上海古籍出版社，2002年。

李心传：《建炎以来朝野杂记》，北京：中华书局，2000年。

王柏：《鲁斋集》，文渊阁四库全书本。

佚名：《续编两朝纲目备要》，北京：中华书局，1995年。

张九韶：《理学类编》，《丛书集成续编》第四十一册，台北：新文丰出版公司，1989年。

王守仁：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。

周汝登：《东越证学录》，台北：文海出版社，1970年。

王懋竑：《朱熹年谱·年谱考异》，北京：中华书局，1998年。

梁启超：《饮冰室合集·专集》，北京：中华书局，2015年。

二、专著

1. 中文专著

陈来：《宋明理学》，沈阳：辽宁教育出版社，1991年。

陈来：《朱子哲学研究》（修订版），上海：华东师范大学出版社，2000年。

陈来：《中国近世思想史研究》，北京：商务印书馆，2003年。

陈来：《朱子书信编年考证》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年。

陈来：《仁学本体论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年。

陈乔见：《公私辨：历史衍化与现代诠释》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年。

陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台北：学生书局，1992年初版；1998年修订版。

陈弱水：《公共意识与中国文化》，北京：新星出版社，2006年。

程元敏：《王柏之生平与学术》，上海：华东师范大学出版社，2011年。

邓正来、[美] J. C. 亚历山大主编：《国家与市民社会：一种社会理论的研究路径》，北京：中央编译出版社，2002年。

郭齐勇主编：《儒家文化研究》第四辑，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年。

黄俊杰：《东亚儒家仁学史论》，台北：台大出版中心，2017年。

黄克武、陈哲嘉主编：《公与私：近代中国个体与群体之重建》，台北：“中央研究院”近代史研究所，2000年。

黄克武：《近代中国的思潮与人物》，北京：九州出版社，2013年。

黄勇：《全球化时代的宗教》，台北：台大出版中心，2011年。

姜广辉：《理学与中国文化》，上海：上海人民出版社，1994年。

蒋秋华：《宋人洪范学》，台北：台湾大学出版委员会，1986年。

金春峰：《朱熹哲学思想》，台北：东大图书公司，1998年。

劳思光：《新编中国哲学史》，台北：三民书局，2010年。

乐爱国：《朱子格物致知论研究》，长沙：岳麓书社，2010年。

李纪祥：《两宋以来大学改本之研究》，台北：学生书局，1988年。

李零：《郭店楚简校读记》（增订本），北京：中国人民大学出版社，2007年。

李泽厚：《论语今读》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年。

李泽厚：《哲学纲要》，北京：北京大学出版社，2011年。

李泽厚：《中国哲学如何出场？》，上海：上海译文出版社，2012年。

李泽厚：《回应桑德尔及其他》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年。

刘述先：《朱子哲学思想的发展与完成》，台北：学生书局，1982年初版；1995年增订三版。

蒙培元：《中国心性论》，台北：学生书局，1990年。

牟宗三：《王阳明致良知教》，台北：“中央”文物供应社，1954年。

牟宗三：《心体与性体》，台北：正中书局，1979年；上海：上海古籍出版社，1999年。

钱穆：《朱子新学案》，台北：三民书局，1971年；成都：巴蜀书社，1986年。

束景南：《朱子大全》，福州：福建教育出版社，1992年。

束景南：《朱熹年谱长编》，上海：华东师范大学出版社，2001年。

唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，见《唐君毅全集》，台北：学生书局，1991年。

唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，北京：中国社会科学出版社，2005年。

魏启鹏：《简帛文献〈五行〉笺证》，北京：中华书局，2005年。

吴震：《罗汝芳评传》，南京：南京大学出版社，2005年。

吴震：《明末清初劝善运动思想研究》，台北：台大出版中心，2009年；上海：上海人民出版社，2016年修订版。

吴震主编：《宋代新儒学的精神世界——以朱子学为中心》，上海：华东师范大学出版社，2009年。

吴震、〔日〕吾妻重二主编：《思想与文献：日本学者宋明儒学研究》，上海：华东师范大学出版社，2010年。

吴震：《颜茂猷思想研究——17世纪晚明劝善运动的一项个案考察》，北京：东方出版社，2015年。

吴震：《阳明后学研究》（增订本），上海：上海人民出版社，2016年。

徐复观：《中国思想史论集》，上海：上海书店，2004年。

徐复观：《中国思想史论集续篇》，上海：上海书店，2004年。

杨祖汉：《中庸义理疏解》，台北：鹅湖出版社，1983年。

余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，台北：联经出版公司，2003年；北京：生活·读书·新知三联书店，2004年。

张立文：《朱熹思想研究》，北京：中国社会科学出版社，1981年。

钟彩钧主编：《国际朱子学会议论文集》，台北：“中央研究院”中国文哲研究所筹备处，1993年。

2. 外文专著

[日] 吾妻重二：《朱子学の新研究——近世士大夫の思想史的地平》，东京：创文社，2004年。

[日] 新井白石：《鬼神論》，《日本思想大系》第三十五册《新井白石》，东京：岩波书店，1975年。

[日] 荒木见悟：《明代思想研究》，东京：创文社，1972年。

[日] 岸本美绪：《明清交替と江南社会——17世紀中国の秩序問題》，东京：东京大学出版会，1999年。

[日] 楠本正继：《楠本正繼先生中国哲学研究》，东京：国士馆大学附属图书馆，1975年。

[日] 子安宣邦：《鬼神論》，东京：白泽社，2002年。

[日] 子安宣邦：《福泽谕吉〈文明论概略〉精读》（陈玮芬译），北京：清华大学出版社，2010年。

[日] 佐藤仁：《宋代の春秋学——宋代士大夫の思考世界》，东京：研文出版，2007年。

[日] 平田笃胤：《鬼神新論》（又称《新鬼神論》），文政三年（1820）刊。

[日] 福泽谕吉：《文明論之概略》（松泽弘阳校注），东京：岩波书店，1995年。

[日] 三浦国雄：《朱子と氣と身体》，东京：平凡社，1997年。

[日] 沟口雄三：《中国的公与私·公私》（郑静译，孙歌校），北京：生活·读书·新知三联书店，2011年。

[日] 沟口雄三：《中国的历史脉动》（乔志航、龚颖等译），北京：生活·读书·新知三联书店，2014年。

[日] 安田二郎：《中国近世思想研究》，东京：弘文堂书房，1948年初版；东京：筑摩书房，1976年再版。

[韩] 金永植：《朱熹的自然哲学》，上海：华东师范大学出版社，2003年。

[美] 格尔兹：《文化的阐释》，上海：上海人民出版社，1999年。

[德] 麦克斯·缪勒：《宗教学导论》，上海：上海人民出版社，1989年。

[加] 秦家懿：《朱熹的宗教思想》，厦门：厦门大学出版社，2010年。

[新] 魏月萍、[韩] 朴素晶主编：《东南亚与东北亚儒学的建构与实践》，新加坡：南洋理工大学中华语言文化中心，2016年。

三、学术论文

1. 中文论文

陈来：《朱子哲学中“心”的概念》，原载《国学研究》第四卷，北京：北京大学出版社，1996年；后收入氏著：《中国近世思想史研究》，北京：商务印书馆，2003年。

陈来：《论宋代道学话语的形成和转变》，载《中国学术》第四辑，2001年。

陈来：《汉代儒学对“仁”的理解及其贡献》，载《船山学刊》2014年第3期。

李明辉：《朱子论恶之根源》，载钟彩钧主编：《国际朱子学会议论文集》，台北：“中央研究院”中国文哲研究所筹备处，1993年。

李明辉：《朱子对“道心”“人心”的诠释》（上），载《鹅湖月刊》第三十三卷第3期，台北：财团法人东方人文学术研究基金会，2007年。

刘节：《洪范疏证》，见《古史辨》第五册，上海：上海古籍出版社，1982年。

刘原池：《朱熹对张载“心统性情”说的开展》，载台湾辅仁大学《哲学与文化》第三十二卷第7期，2005年。

吴震：《论朱子仁学思想》，载《中山大学学报》2017年第1期。

吴震：《“心是做工夫处”——关于朱子“心论”的几个问题》，载吴震主编：《宋代新儒学的精神世界——以朱子学为中心》，上海：华东师范大学出版社，2009年。

吴震：《对“内圣外王”的一种新诠释——就余英时〈朱熹的历史世界〉而谈》，载《国学学刊》2010年第2期。

吴震：《敬只是此心自做主宰处——关于朱熹“敬论”的几个问题》，载《哲学门》总第二十二辑，2011年；又载《人文与价值——朱子学国际学术研讨会暨朱子诞辰880周年紀念会论文集》，上海：华东师范大学出版社，2011年。

吴震：《格物诚意不是两事——关于朱熹工夫论思想的若干问题》，载《杭州师范大学学报》2014年第6期；又载人大复印资料中心《中国哲学》2015年第4期。

吴震：《论王阳明“一体之仁”的仁学思想》，载《哲学研究》2017年第1期。

许家星：《论朱子的“诚意”之学——以“诚意”章诠释修改为中心》，载《哲学门》总第二十四辑。

杨祖汉：《从朱子的“敬”论看朱子思想的归属》，载吴震主编：《宋代新儒学的精神世界——以朱子学为中心》，上海：华东师范大学出版社，2009年。

翟志成：《宋明理学的公私之辨及其现代意涵》，载黄克武、陈哲嘉主编：《公与私：近代中国个体与群体之重建》，台北：“中央研究院”近代史研究所，2000年。

钟彩钧：《二程道德论与工夫论述要》，载《中国文哲研究集刊》第4期，台北：“中央研究院”中国文哲研究所，1994年。

2. 外文论文

[日] 佐藤仁：《朱熹の敬説に関する一考察》，载《広島大學文學部紀要》第四十九集，1990年；后收入其著：《宋代の春秋学——宋代士大夫の思考世界》，东京：研文出版，2007年。

[日] 小路口聪著，吴震译：《陆九渊的“当下便是”是“顿悟”论吗——“即今自立”哲学序章》，载吴震、[日] 吾妻重二主编：《思想与文献：日本学者宋明儒学研究》，上海：华东师范大学出版社，2010年。

[日] 福田殖：《朱熹的生死观》，载钟彩钧主编：《国际朱子学会议论文集》，台北：“中央研究院”中国文哲研究所筹备处，1993年。

[日] 福田殖：《朱子の生死観について（続）——鬼神の理は即ち是れ此の心の理なり》，载九州大学教养部《文学論辑》38号，1993年。

[日] 三浦国雄：《朱子鬼神論の輪廓》，载氏著：《朱子と氣と身体》，东京：平凡社，1997年。

[日] 三浦国雄：《朱子鬼神論補》，载《人文研究》（大阪市立大学）37-3，1985年。

[韩] 朴素晶：《韩国东学对儒家公共性的革新与实验——东学的自我认识与主体性》，载 [新] 魏月萍、[韩] 朴素晶主编：《东南亚与东北亚儒学的建构与实践》，新加坡：南洋理工大学中华文化语言文化中心，2016年。

[美] 魏裴德：《市民社会和公共领域问题的论争》，载邓正来、
[美] J. C. 亚历山大主编：《国家与市民社会：一种社会理论的研究路径》，北京：中央编译出版社，2002年。

文化
中国
世界
CULTURE
CHINA
AND
THE
WORLD
新论

王铭铭 著

人生史与人类学

生活·读书·新知 三联书店

Copyright © 2010 by SDX Joint Publishing Company

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目（CIP）数据

人生史与人类学/王铭铭著.—北京：生活·读书·新知三联书店，
2010.11

（“文化·中国与世界”新论）

ISBN 978-7-108-03554-7

I.①人... II.①王... III.①人类学—研究 IV.①Q98

中国版本图书馆CIP数据核字（2010）第190517号

责任编辑 舒 炜

封扉设计 宁成春 崔建华

出版发行 生活·读书·新知三联书店

（北京市东城区美术馆东街22号）

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京京海印刷厂

版 次 2010年11月北京第1版

2010年11月北京第1次印刷

开 本 850毫米×1092毫米 1/32 印张11.375

字 数 182千字

印 数 0,001—7,000册

目 录

[“文化：中国与世界”新论 缘 起](#)

[致 谢](#)

[绪 论](#)

[以“力”为核心的人生观](#)

[“生活的说明”](#)

[自我困境](#)

[哲学意涵](#)

[谁的人生？](#)

[“人人不分”的历史](#)

[一种看法：“神就是历史”](#)

[另一种看法：“英雄论”](#)

[再一种看法：主流“文明论”](#)

[“不祥之物”与“人心”](#)

[英雄与拉伯雷的世界](#)

[人的无名化](#)

[文化史](#)

[“人的专史”](#)

[史感之变](#)

[人生史的回归](#)

[本 书](#)

[从“当地知识”到“世界思想”——对民族志知识的反思](#)

[认识姿态](#)

[英国人类学](#)

[格尔兹与美国人类学](#)

[面对混合的世界](#)

[历史与思想](#)

[线条与结构，人物与境界——文明、历史形态与人生史](#)

[结构、形态与“治乱”](#)

[“天才”与文明：克虏伯与杨联陞的论述](#)

[莫斯、“人物论”与传记](#)

[文明、人生史与人类学](#)

[士、文章与大一统——从《史记·司马相如列传》看人生史](#)

[本为游士](#)

[赋与帝国山川](#)

[在夷夏之间](#)

[半仕半隐](#)

[结 语](#)

[参考文献](#)

[返回总目录](#)

“文化：中国与世界”新论 缘 起

百年前，梁启超曾提出“中国之中国”，“亚洲之中国”，以及“世界之中国”的说法。进入21世纪以来，关于“世界之中国”或“亚洲之中国”的各种说法益发频频可闻。

但所谓“中国”，并不仅仅只是联合国上百个国家中之一“国”，而首先是一大文明母体。韦伯当年从文明母体着眼把全球分为五大历史文明（儒家文明，佛教文明，基督教文明，伊斯兰文明，印度教文明）的理论，引发日后种种“轴心文明”讨论，至今意义重大。事实上，晚清以来放眼看世界的中国人从未把中国与世界的关系简单看成是中国与其他各“国”之间的关系，而总是首先把中国与世界的关系看成是中国文明与其他文明特别是强势西方文明之间的关系。二十年前，我们这一代人创办“文化：中国与世界”系列丛书时，秉承的也是这种从大文明格局看中国与世界关系的视野。

这套新编“文化：中国与世界”论丛，仍然承继这种从文明格局看中国与世界的视野。我们以为，这种文明论的立场今天不但没有过时，反而更加迫切了，因为全球化绝不意味着将消解所有历史文明之间的差异，绝不意味着走向无分殊的全球一体化文明，恰恰相反，全球化的过程实际更加突出了不同人民的“文明属性”。正是在全球化加速的时候，有关文明、文化、民族、族群等的讨论日益成为全球各地最突出的共同话题，既有所谓“文明冲突论”的出场，更有种种“文明对话论”的主张。而晚近以来“软实力”概念的普遍流行，更使世界各国都已日益明确地把文明潜力和文化创造力置于发展战略的核心。说到底，真正的大国崛起，必然是一个文化大国的崛起；只有具备深厚文明潜力的国家才有作为大国崛起的资格和条件。

哈佛大学的张光直教授曾经预言：人文社会科学的21世纪应该是中国的世纪。今日中国学术文化之现状无疑仍离这个期盼甚远，但我们不必妄自菲薄，而应看到这个预言的理据所在。这个理据就是张光直所说中国文明积累了一笔最庞大的文化本钱，如他引用Arthur

Wright的话所言：“全球上没有任何民族有像中华民族那样庞大的对他们过去历史的记录。二千五百年的正史里所记录下来的个别事件的总额是无法计算的。要将二十五史翻成英文，需要四千五百万个单词，而这还只代表那整个记录中的一小部分。”按张光直的看法，这笔庞大的文化资本，尚未被现代中国人好好利用过，因为近百年来的中国人基本是用西方一时一地的理论和观点去看世界，甚至想当然地以为西方的理论观点都具有普遍性。但是，一旦“我们跳出一切成见的圈子”，倒转过来以中国文明的历史视野去看世界，那么中国文明积累的这笔庞大文化资本就会发挥出其巨大潜力。

诚如张光直先生所言，要把中国文明的这种潜力发挥出来，我们需要同时做三件事，一是深入研究中国文明，二是尽量了解学习世界史，三是深入了解各种西方人文社会科学理论，有了这三个条件我们才能知所辨别。做这些工作都需要长时间，深功夫，需要每人从具体问题着手，同时又要求打破专业的壁垒而形成张光直提倡的“不是专业而是通业”的研究格局。这套丛书即希望能朝这种“通业研究”的方向做些努力。我们希望这里的每种书能以较小的篇幅来展开一些有意义的新观念、新思想、新问题，同时丛书作为整体则能打破学科专业的篱笆，沟通中学与西学、传统与现代、人文学与社会科学，着重在问题意识上共同体现“重新认识中国，重新认识西方，重新认识古典，重新认识现代”的努力。

之所以要强调“重新认识”，是因为我们以往形成的对西方的看法，以及根据这种对西方的看法而又反过来形成的对中国的看法，有许多都有必要加以重新检讨，其中有些观念早已根深蒂固而且流传极广，但事实上却未必正确甚至根本错误。这方面的例子可以举出很多。例如，就美术而言，上世纪初康有为、陈独秀提倡的“美术革命”曾对20世纪的中国美术发生很大的影响，但他们把西方美术归结为“写实主义”，并据此认为中国传统美术因为不能“写实”已经死亡，而中国现代美术的方向就是要学西方美术的“写实主义”，所有这些都一方面是对西方美术的误解，另一方面则是对中国现代美术的误导。在文学方面，胡适力图引进西方科学实证方法强调对文本的考证诚然有其贡献，但却也常常把中国古典文学的研究引入死胡同中，尤其胡适顽固

反对以中国传统儒道佛的观点来解读中国古典文学的立场更是大错。例如他说“《西游记》被三四百年来的无数道士和尚秀才弄坏了”，认为儒道佛的“这些解说都是《西游记》的大敌”，但正如《西游记》英译者余国藩教授所指出，胡适排斥儒道佛现在恰恰成了反讽，因为欧美日本中国现在对《西游记》的所有研究成果可以概观地视为对胡适观点的驳斥，事实上，“和尚，道士和秀才对《西游记》的了解，也许比胡适之博士更透彻，更深刻！”

同样，我们对西方的了解认识仍然远远不够。这里一个重要问题是西方人对自己的看法本身就在不断变化和调整中。例如，美国人曾一度认为美国只有自由主义而没有保守主义，但这种看法早已被证明乃根本错误，因为近几十年来美国的最大变化恰恰是保守主义压倒自由主义成了美国的主流意识形态，这种具有广泛民众基础而且有强烈民粹主义和反智主义倾向的美国保守主义，几乎超出所有主流西方知识界的预料，从而实际使许多西方理论在西方本身就已黯然失色。例如西方社会科学的基本预设之一是所谓“现代化必然世俗化”，但这个看法现在已经难以成立，因为正如西方学者普遍承认，无论“世俗化”的定义如何修正，都难以解释美国今天百分之九十以上的人自称相信宗教奇迹、相信上帝的最后审判这种典型宗教社会的现象。晚近三十年来是西方思想变动最大的时期，其变动的激烈程度只有西方17世纪现代思想转型期可以相比，这种变动导致几乎所有的问题都在被重新讨论，所有的基本概念都在重新修正，例如什么是哲学，什么是文学，什么是艺术，今天都已不再有自明的答案。但另一方面，与保守主义的崛起有关，西方特别美国现在日益呈现知识精英与社会大众背道而驰的突出现象：知识精英的理论越来越前卫，但普通民众的心态却越来越保守，这种基本矛盾已经成为西方主流知识界的巨大焦虑。如何看待西方社会和思想的这种深刻变化，乃是中国学界面临的重大课题。但有一点可以肯定：今天我们已经必须从根本上拒斥简单的“拿来主义”，因为这样的“拿来主义”只能是文化不成熟、文明不独立的表现。中国思想学术文化成熟的标志在于中国文明主体性之独立立场的日渐成熟，这种立场将促使中国学人以自己的头脑去研究、分析、判断西方的各种理论，拒绝人云亦云，拒绝跟风赶时髦。

黑格尔曾说，中国是一切例外的例外。近百年来我们过于迫切地想把自己纳入这样那样的普遍性模式，实际忽视了中国文明的独特性。同时，我们以过于急功近利的实用心态去了解学习西方文明，也往往妨碍了我们更深刻地理解西方文明内部的复杂性和多样性。21世纪的中国人应该已经有条件以更为从容不迫的心态、更为雍容大气的胸襟去重新认识中国与世界。

承三联书店雅意，这套新编论丛仍沿用“文化：中国与世界”之名，以示二十年来学术文化努力的延续性。我们相信，“文化”这个概念正在重新成为中国人的基本关切。

甘 阳

2007年中秋于杭州

致 谢

作为一位社会科学研究者，我之所以对人生史产生浓厚兴趣，背景有三：

其一，1980年代到1990年代中的一个十年，我在福建、台湾城市与乡村地区从事人类学田野工作，期间，我意识到，对于地方上“杰出人物”的认识，是理解地方上由各种社会力量交织起来的“整体”的关键。基于这一观察，我曾于1994年设计有关“魅力型权威”

(charisma) 的国际合作科研项目，自己也获得一个对人生史做历史与民族志探讨的机会。

其二，1990年代中期，我接触到许多国内社会史与历史人类学的研究，从中感到，社会科学的民粹主义，局部已以各种变相的形态，成为国内“新史学”与社会科学的某个大局部的主导思想。有鉴于此，我转向历史人类学家从神话学引申出来的理论解释体系，试图以此为基础，在所谓“社会”有“差序格局”的内外上下关系体系中，展开“以人物为中心”的人类学研究。

其三，1990年代末以来，我转向西南地区研究，在这个广大地区，我接触到了民族学与海外“族群人类学”，并依据前人的相关书写，进行了频繁的行走，期间感到，“以人物为中心”的研究方式，实在重要，但却不易被包括年轻一代社会科学研究者在内的学者认可。是什么“知识的力量”推使一代代社会科学研究者坚守其所习惯的、与具体的整体人物无关的“体系研究”？为了“解惑”，我继续“以人物为中心”的思索，特别是对社会人类学传统中关于“人这个类别”(person) 进行“反思性继承”思考，对社会科学的“人的无名化”之成因展开探究。

对于以上具体背景之“生成”有贡献的人与机构很多，择其要者，人这方面，有费孝通、Marshall Sahlins、Stephan Feuchtwang、郑振满、杨念群、潘乃谷、和少英、李绍明等教授，机构这方面，有支持

我东南沿海人类学研究的伦敦大学、伦敦城市大学，有邀请我充任访问教授的芝加哥大学，有促成我西南行走的云南民族大学、北京大学、中央民族大学等。我借此机会向这些人物及机构表示衷心的感谢。

在我写作此书各篇论文时，我的学生杨清媚、张帆、舒瑜等给予过重要帮助，对此，我十分感激。

王铭铭

2009年3月7日

绪 论

我推崇“人生史”这个概念。

“人生史”指的是一种不怎么像社会科学的方法，它不同于“量化研究”，虽则相比更接近“质性研究”，却与之差异也大。

“人生史”这个概念，可以译为“life history”。最能表达其中奥妙的，莫过于“life”这个词了。不过，我用“life”这个词时，比一般用法远为郑重。所谓“life history”（一般译为“生活史”），容许的研究法比较多，即使只研究“生活”中的一瞬间，也都可以叫做“life history”。用人类学的有关观点来看，“生活史”，大体有注重人生过渡阶段这种被人类学家叫做“人生礼仪”的“非常时间”的，也有注重人生过渡阶段之外的种种“日常时间”的。大凡关于某群被研究者经历的时间，都可视为是“生活史”的对象。这样的“生活史”，与我所说的“人生史”，二者大不相同：不管别人有没有说过同类看法，我的主张是，“人生史”研究有一个明了的前提，即，被选择的个别人物的整体一生。

什么是“整体一生”？那也就是被选择的人物生死之间的生活。

这个意义上的“人生史”，与古代中国的“人物志”是有相通之处的。我的追求是历史方面的，以为，要做好“人生史”的研究，最好是选择一位重要，却并非是路人皆知的“非常人”为对象，围绕这个人物，穷尽相关文献，进行相关口述史或口承传统（如传说、传闻、谣言、访谈）研究，将零碎的信息当作“补丁”，恢复该人物一生经历的所有事，一生所想象的物，制作某一“history of a life”。

人的一生既不可能没有变化。人生的变化，有些可以预期，比如，通过渐次升学而变为有职业和地位的“人才”，有的不可或难以预期，比如，意外的风波、升迁、“成圣”、隐居。无论是可以预期的还是不可以预期的，“人生史”所触及的事项，不可能不与“变”这个概念有关。

这一观察给社会科学家带来的挑战够大。社会科学家以研究“整合的秩序”为宗旨，以诸如社会、文化、经济、政体这类概念，将所有人的生活套到一个“整合的秩序”中。这些年来，不少社会科学家对自己的研究方式进行反思，揭示出这类“科学”，受制于近代国族这一“整合的秩序”的制约。为了重新构思社会科学，有提出了超国族的世界体系和区域体系的综合研究方案。置身社会科学核心观念地带的社会学，则反复强调“社会”概念的不足，企图将研究导向游离于“整合的秩序”之外的“能动的个体”。“人生史”固然可以说跟这些再思考都有关系。可是，“人生史”却在本质上不同于这种个人、社会（可与国族合并）及世界的“空间单位化”做法，也不同于其在个体中寻找“社会化”、社会中寻找“整合机制”、世界寻找“阶级体系”的思路。对“人生史”研究者而言，这三类规模不等的“空间单位”，都是紧密关联的，如同古人所说的“家国天下”，而我们观察这种关联的最好不过的方法，是人生。

对整体的人生的关注，不同于现代社会对于个体的关注。现代社会之所以“照顾”个体，是因为要文明地在关怀个体中消灭个体，促成结构对个人的“全权监控”。在这个社会学的视野中，“人生史”若有意义，便是在于它对于“生命政治”的揭露。“人生史”研究者关注个体，不以认识“全权监控”为最高宗旨，不轻言“生命政治”，而是以更好地把握“生命的意义”为目的。

俗话说，“生命的意义”，内涵主要在“成就感”，而一旦说到“成就感”，就不能不说，它既是个体的，也是社会的，世界的。

以“力”为核心的人生观

“生命的意义”概念，有哲学的基础。大致比较则可知，近代社会科学虽则曾从生物学中获取“有机体”概念的启发，但其研究的基本方式，是设定被研究物为无生物。将生机勃勃的人生，切割出一小段来“解剖”，消灭了它的生命，将之当作一个“整合的秩序”中一个微小的、固定不变的“原子”，为的是替“整合的秩序”寻找其所需要的人的支撑（在这个意义上，“人物”已荡然无存）。我以为，社会科学的研究，之所以难以脱离这种“人生的消减”，乃是因为，这类研究的哲学前提为西方宗教观念中的“灵魂”。

在社会科学研究中强调对于“生命的意义”，其哲学依据来自于另一种境界。这一境界，不是某一文化的特殊造物，而广泛地存在于人类学研究的“原始社会”与“古式社会”之中。在这些不同类的社会中，“力”不表现为关系结构中的“支配性”，而表现为一种“生命”。从西方宗教观念角度来理解这类“力”，研究者时常将之翻译为“灵”。固然也可以说，这种注重“生命”的“力”的观念，总是以“灵肉混融”的观念为前提的，说它有“灵”，本不是大错。然而，将之翻译为“灵”，则无法把握其本有的“生命的意义”。也即是说，“灵肉不分”的力，乃为“生命”，而“人生史”之研究，正是要在这个生命感的哲学诠释基础上展开探索。

“生活的说明”

“人生史”可预期的一个发现是：置身于宇宙中生活，乃为人生与世界之一切。

在对“生命的意义”给予充分重视的中国哲学传统中，对这个道理早有论述。到了近代，在西式“灵魂哲学”压力下，这些论述重新涌现。

举梁漱溟为例，这位出生于清末的人物，深刻感受“西化”带来的危机，于是，综合了儒家思想，以之为体，将佛教哲学和少见的西方“生命哲学”糅合，把整个宇宙看成是人的生活、“意欲”不断得到满足的过程。梁漱溟以“意欲”为根本，赋予中国传统哲学中“生生”概念以本体论意义，认为宇宙是在生活形成和存在的。

梁漱溟有关西洋、印度和中国哲学“三型”的划分，其以儒家学说为人类文化理想归宿的做法，及其关于农业引导工业实现民族复兴的“计划”，皆可存疑，但他对于“生活的说明”，精彩地展示了“人生史”研究所需的哲学视野。

在《东西方及其哲学》中，梁漱溟进行了“生活的说明”，他说：

照我的意思——我为慎重起见，还不愿意说就是佛家或唯识家的意思，只说是我所得到的佛家的意思，——去说说生活是什么。生活就是“相续”，唯识把“有情”——就是现在所谓生物——叫做“相续”。生活与“生活者”并不是两件事，要晓得离开生活没有生活者，或说只有生活没有生活者——生物。再明白的说，只有生活这件事，没有生活这件东西，所谓生物，只是生活。生活、生物非二，所以都可以叫做“相续”。生物或生活实不只以他的“根身”——“正报”——为范围，应统包他的“根身”、“器界”——“正报”、“依报”——为一整个的宇宙——唯识上所谓“真异熟果”——而没有范围的。这一个宇宙就是他的宇宙。盖各有各的宇宙——我宇宙与他宇宙非一。抑此宇宙即是他——他与宇宙非二。照我们的意思，尽宇宙是一生活，只是生活，初无宇宙。由生活相续，故尔宇宙似乎恒在，其实宇宙是多的相续，不似一的宛在。宇宙实成于生活之上，托乎生活而存者也。这样大的生活是生活的真相，生活的真解。

[1]

“尽宇宙是一生活，只是生活，初无宇宙。”听起来颇有人类中心主义的嫌疑，不细细琢磨，就会将梁漱溟说的“生活”误当“人之常情”。而梁漱溟想说的，既关乎“人之常情”，也关乎宇宙的理解。他把生活自身视作世界的本质，把生活视作是高于“生活者”的存在方式，认为“生活”才使世界“生生相续”。这可谓一种“动态”的宇宙论与人生观。这个意义上的“动态”，不与“静态的整合的秩序”形成对照，而是与“动态”的“生活”之承载物——生活者，或生物——形成对照，且对照不是要切割关系，在梁漱溟看来，“生活者”的本质恰在它的“对照物”——“生活”。

生活即为宇宙存在之本这一说，是哲学命题，表面似与社会科学研究志趣不相投合。社会科学研究生活，旨在理解人的关系，通过人的关系的把握，达到理解“整合的秩序”的目的。而这种本体论的生命观，不局限于“整合的秩序”，把眼光投向“天”或包括人在内的宇宙。这便使这一“生活的说明”难以在社会科学中找到自身的位子。

然而，梁漱溟进行“生活的说明”，对于社会科学的再构思意义重大。先不说其总体思路，将视野限定在其所谓“生活的表层”，可见其“生活的说明”已触及了社会科学关注的“具体的人”的“浅层次”。梁漱溟将“生活的表层”视作在某范围内的“事的相续”，即一“事”，一“事”，又一“事”，如是涌出不已，无已的“相续”。“事的相续”是“表层的生活”实质。“表层的生活”虽是“小范围的生活”，但却由人的“意欲”指向“殆成定局之宇宙”的努力。在人生的努力中，有这六样“工具”居间活动，造就“事”的往复。这些工具为探问或追寻的工具，包括眼、耳、鼻、舌、身、意。人生靠感觉与宇宙互动，“相续而转”，因而，自身“貌似坚顽重滞之宇宙”。^[2]

人生与宇宙之合一，听似抽象，其实具体。梁漱溟接着将人生与宇宙分别视作“前此的我”（或“已成的我”）与“现在的我”（或“现在的意欲”），认为，“小范围生活”，即是“现在的我”向着“前此的我”的奋斗努力。何为“前此的我”或“已成的我”？这决非个人反观的“以往”，而是物质世界以能为我们所得到的色感、声音、硬度等方式，呈现在我

们面前的“影子”。倘若人生即宇宙的“影子”，那么，所谓“现在的我”，便是人生的“心”或“精神”，“是当下向前的一活动”。^[3]

“当下向前的一活动”，是“现在的我”向作为宇宙的“影子”的“此前的我”作斗争的努力。花费不少精力论证“奋斗”概念对于“生活的说明”的意义，梁漱溟认为，“奋斗”即是克服“现在的我”要求向前活动面对的“前此的我”造成的“碍”。在这个意义上，作为“宇宙的影子”的“此前的我”，通过对于身外物质条件的限制，设置出“现在的我”需克服的困难。“奋斗”指的就是“现在的我”改变“前此的我”的局面的行动。所以，“凡是一个用力都算是奋斗；我们的生活无时不用力，即是无时不奋斗，当前为碍的东西是我的一个难题；所谓奋斗就是应付困难，解决问题的”。梁漱溟认为，“奋斗”几乎是一切生物的生活。这个意义上的“奋斗”，相当于时下所谓“能动”（agency），有别之处在于，这一“能动”不纯为个体性的，也不纯为社会性的，还间杂着宇宙的“能动”。对人而言，“无论为本能的或为有意识的向前努力，都谓之奋斗”。^[4]

自我困境

在“人生”意义上，梁漱溟的哲学是在“自我”与“他者”交融中展开的，其论述若显“模糊”，那也是因为他采取的概念体系全然不同于“自我”与“他者”二分的西方“自我论”。在他看来，“此前的我”之实质，既是“我”，又是“宇宙的影子”，不是脱离世界的“自我”。这个既是物质世界又是“自我”的存在方式，对“现在的我”——能动的人——构成矛盾，使人生体现为对这个物质世界—自我混融的“我”的连续不断的“克服”。若硬要如同人类学家那样，将梁漱溟的“人观”与西方的“自我”作跨文化比较，那我们也只好说，这一“自我论”“混淆”了人与世界。

在梁漱溟那里，“现在的意欲”或“自我”之价值实现，等同于“我”对物质世界—自我混融的“我”的克服。因而，人生既是由相续的“奋斗”组成的，又通常包含这以下“自我的困境”（我的理解）：

1.物质世界与“他人”的“我性”，一方面使人生（“现在的我”）在克服“已成的我”时，不断醒悟到“已成的我”乃为“现在的我”自身的存在条件，另一方面在使面对“他者”时，不断醒悟到他们各有与“我”相通的“现在的我”。尽管人总将他人视作“已成的我”的一部分，难办的是，这一“已成的我”，与“现在的我”一样，是有其与“现在的我”相通的自我；

2.因果法则和自然律限制人的“奋斗”（能动）之功效，使之时常醒悟到“功效”的人生论的局限；

3.人生除“奋斗”之外，还必定有“如乐极而歌，兴来而舞，乃至一切游戏、音乐、歌舞、诗文、绘画等等情感的活动，游艺的作品”，这些“差不多都是潜力之抒写”，所以不属于“奋斗”，它们是“自然的流露而非浮现于意识之上的活动”，在本性和态度上，与“奋斗”全然不同。而他们却是人的“潜力之抒写”，必定是人生的意义的重要组成部分。^[5]

梁漱溟反复提到“物质”这个词汇，且将世界之本源视作“生活者的生活”。这一貌似“物质主义”的哲学，与“心灵主义”构成鲜明反差。然而，深受中印哲学双重影响的梁漱溟之特殊之处却在于，他的哲学，并非可以用“物质主义”或“心灵主义”来加以定义。这一哲学，寻求心物之通，不断在有“意欲”的人的奋斗与作为“意欲”的最高境界及限定的“非我”之间寻找纽带，且将“生活”（即我所谓“生命”与“人生”）视作

联通心物的纽带，更接近于“泛生主义”（即将死亡与沉寂与“不朽”相联系的人生一宇宙观）。

哲学意涵

在两层相互关联的意义上，“人生史”研究奠基于这类哲学的思索：

1.“人生史”研究，集中于“人物”，人与物在此意义上，可借梁漱溟的“生活的说明”定义为“现在的我”与“此前的我”，而不可借西式“自我”与“他者”的二分法加以界定。也即是说，人与物，都是“我”，而不是“物割裂于人之外”。人“奋斗”，而成“人物”，“人物”便是典范地呈现宇宙的意义的人，而非受“超我”压抑的“自我”。因此，研究被选择人物的“人生史”，便是研究一人的“事的相续”，透过这一“事的相续”，揭示人物的意涵。

2.在较低一个境界上，“人生史”研究，也是心物研究，它在关注人的“奋斗”与“奋斗”的困境中，呈现人生对人生的激励与限制，在同时认识“自我的他性”和“他性的自我”中，在物质世界中看到心，在心中看到物质世界，在“奋斗”中看到因果与自然律，在因果与自然律中看到“奋斗”，在艺术中看到生活，在生活中看到艺术，在创造或“潜力的抒写”中看到“日常实践”的“异化”。梁漱溟在《人心与人生》中再度诠释了人生的道德境界，从人生与作为社会关系互动的集体伦理产物的人心之间的互构关系，解析了人生作为人心的基础却又难以脱离人心的“辩证法”。梁漱溟指出，人心是在人的社会交往中发展起来的，建筑于人心之上的社会，又对人生。“心非一物也，固不可以形求。所谓人心，离开人的语默动静一切生活则无以见之矣。是故讲到人心必于人生求之。而讲到人生又不可有见于个体、无见于群体。群体谓始从血缘、地缘等关系而形成之大小集团，可统称曰社会。人类生命盖有其个体生命与社会生命之两面。看似群体不外乎个体集合以成，其实个体乃从社会（种族）而来。社会为本，个体则其支属。人类生命宁重在社会生命之一面，此不可不知。即人生以求人心，若只留意在个体生活上而忽于其社会生活间，是失之矣。（于体则曰生命，于用则曰生活；究其实则一，而体用可以分说。）”^[6]这个“辩证法”，颇接

近于社会学家论述“个体社会”的“良知”之说，甚至可被用来翻译后者。

谁的人生？

“人类生命宁重在社会生命之一面……即人生以求人心，若只留意在个体生活上而忽于其社会生活间，是失之矣”。^[7]

梁漱溟这话，让社会学主义者听得痛快——梁漱溟对于社会生活，态度果断，如同社会学神话的讲述者涂尔干，偏向于有别于个体生活的社会生活。

我虽也爱好社会学，但不能理解“即人生以求人心”这个说法到底能给社会学的具体研究带来什么启迪；于我，一个饶有兴味的问题是：此处的“人生”到底指的是谁的人生？

作为哲学家，梁漱溟说“人生”，想必是在说“自己”，而情况又似非如此，假如他说的不是所有人的人生，而只是自己的人生，那么，他也便很难接受自己是个哲学家这项事实了——可以猜想，梁漱溟是想贯通自己的人生与全人类的人生。而我的疑虑，恰源自于他这一将自己的生活与全人类的生活合一的做法。按常理，人分三六九等，境界也因此不同。以好的哲学家为例，他们被誉为人的心灵的“工程师”，自视境界高尚，自信惟有其人生，方与全人类之人生合一，相信其他人之人生，不过是其“哲学战争”的“敌人”。因而，当哲学家说自己的人生与全人类之人生合一时，明显是在要求地球人都变成有他那个“超地球人之德性”的存在。换言之，所谓“即人生以求人心”，乃是：哲学家以身作则，为全人类树立一个道德典范（这一意义上的“道德”，可变大为贯通天地的道理）。

另外，相比鼓吹人生境界之说的冯友兰，梁漱溟似更平等主义（不愿在自己的文本里陈述“人生境界”之分便可能是这的证明）；不过，他流露出的这一平等主义心境却不说明，他没有境界的区分——如同冯友兰，他也将提升人的人生境界当作哲学的使命。由此，我们触及了一个难题：何者之人生可以成为人心？有关于此，梁漱溟给了我们模棱两可的答案。他的“生活的说明”，一方面让人觉得，研究任

何人之人生，都能理喻作为社会生活之核心的人心，另一方面又让人觉得，只有研究典范人物之人生，方能贴近所谓“人心”。

也便是说，哲学家表白的信仰，不是社会科学的准则；哲学家言论中的这一“自我困境”，才是社会科学追问的问题。

“人人不分”的历史

“何者之人生可以成为人心？”在当下社会科学里，如我这样设问会犯忌。统治着社会科学的理念，自然也还是历史观念，但这种历史观念下的历史，不再是有人物之选择的历史，而是一种普泛地将所有人生等同于人心、将人心等同于所有人生的“人人不分”的历史。

人类学固然不是造成这种“人人不分”的历史的惟一原因（兴许作为例外，人类学还对这种历史唱过反调），不过，这门学科的一些影响深远的传统观点，却是这种历史生成过程的极好说明。人类学家喜欢带“ethno-”这个“前缀”的词汇，动不动就称其微观研究法为“ethnography”，称其宏观比较研究为“ethnology”。“Ethno-”到底所指为何？某些著名的词典错误地将之译作“人种”，而“专业界”过去常将之译作“民族”，后来又不知何人，将之改译作“常人”。汉语里，实在是难以找到能充分贴近“ethno-”的词汇，不要难为别人，特别是不要“五十步笑百步”，讥笑那些将“ethno-”译成“人种”的人——将之译作“民族”也好，“常人”也好，也都一样地不恰当。什么是“Ethno-”？感觉而论，这是一种消除“种”、“族”、“类”内部区分的概念，代表一种奇特的近世西学模本，而它的实际内涵，恰是“人人不分”的历史。无论是“人种”，是“民族”，抑或是“常人”，都追求“人人不分”的境界。

去偏远之地从事调查的人类学家，若曾仔细聆听“被研究者”说故事，那肯定知道，他们“谈天说皇帝”的时间其实很多——他们绝对不像我们所想象的那样，无时不刻地只关注“日常生活”。东部汉人村庄的闲话、传说、戏剧、歌谣，必然关涉“地下”、“百姓”之事，但却也无不牵涉天上，牵涉到帝王将相；西部的少数民族寨子，无不透露着巫术、宗教、神话的气息，散发出令人叫绝“宇宙观味道”。经典民族志的文本，涉及西方的“他者”——非洲、太平洋岛屿、美洲、南亚、东南亚、东亚，在这些“他者”中，中国式的“皇帝”之说不见得存在，但这却不意味着这些“他者”向未有类似于“谈天说皇帝”的行为——从经典民族志的“字里行间”，可以窥视到“地方”与更大的世界之间的关系，也可以窥视到，“在地方上”生活的“土著”，也总要以他们的方

式，诠释高高在上或者远不可及的力量。对于那些“超日常”、“超地方”的、“谈天说皇帝”之类的事，关注宗教、象征、宇宙观的人类学家，已给予过“浓厚的描述”；这说明，在当今知识界，人类学家的贡献是独到的。然而，人类学家对文化研究加以过于清晰的“地点定位”（location），他们在呈现所研究地的景观时，总是要强调，“谈天说皇帝”那些事儿，不过是作为“常人”的被研究者“日常生活”的“观念扭曲”。人类学研究的“规则”，就是人类学的“经验主义”，而要有“经验主义”，不是不要付出代价，被人类学家丢弃那些“谈天说皇帝”的事儿，就是主要的代价。

是什么力量推使人类学家不顾歪曲事实地只集中于“常人”的所谓“日常生活无思索的素材”？我不大相信极端批判派所说的，因为我不认为人类学是一门由权力阴谋促成的学科，不过，我却不能不说，出于天真，或出于老谋深算，人类学家往往将“他者”的世界描绘成“地方”，将他人“谈天说皇帝”的事儿说成“日常生活无思索的素材”之外的“剩余价值”，这就显露出了他们对自己“精神优势”的迷信了。

促成文明之间的平等关系，是人类学家自担的责任。不过，令人遗憾的是，在承担这个责任中，善意的人类学家做的事，却不是“抬高”他人，而是“降低”自己——说自己与他人一样地“平常”，一样地是“日常生活无思索的素材”的组成部分。另外，有些许害人的是，因把人类都降低成民族志意义上的“日常生活无思索的素材”，人类学家笔下的“他者”中，便没有了像他们自己那样的思考者了。在人类学家的笔下，“他者”就是“他者”，充其量有其对于为人——融入社会与自我认同的“辩证法”——的“集体表象”，绝对不可能有才华出众的“思想家”。于是，“集体表象”、“文化”、“当地知识”、“思维”、“结构”等等，成为人类学家关注的项目，而“谈天说皇帝”的那些人，在这些概念的笼罩下，成了林林总总的人类学概念的“体现”。我不是反对这些概念的人（其实，我最欣赏的人类学思想，是结构主义），但我对于这些概念导致的民族志对于因既有身体又有脑子、既身陷制约又心游四方才“活生生”的“整体人”的淡漠，却一向心存反感。

吊诡的“ethno-”，早已成为学科的“现代规矩”，而也是这个“现代规矩”在它的行内丧失了“时势”之同时，赢得了历史学界的拥护（过往的历史学，多注重人物传记的书写，而近期所谓“新史学”，却一反常规，模仿人类学的“集体表象说”）。当下最杰出的人类学家萨林斯（Marshall Sahlins）二十多年前观察到一个人类学与历史学之间互动的微妙细节，他“祝贺新史学最终接受了人类学”^[8]，他说，“长期以来，西方历史学家们历史编纂何以达到正确这一问题上，一直各执一词，争论不休”。^[9]历史上，西方历史学家们大概跟司马迁也差不多（我的理解），“只注重高层政治的精英历史研究”。后来，另一些历史学家学到了点滴人类学，于是提出了相反的主张。如萨老说的，他们的前身可能是伏尔泰，他“曾抱怨说：‘过去1400年间，显然，法国人仅有国王、大臣和将军，’于是，发誓要另写部‘普通人的历史’”；而可笑的是，伏尔泰后来却写成“一部罪行、蠢事和不幸事件的总汇”。新史学之所以值得“祝贺”，那是因为同理——这一新学派为了痛改帝王将相史的前非，而如同伏尔泰那样追寻“普通人的历史”，且在结果上，也与伏尔泰一样，写出了“一部罪行、蠢事和不幸事件的总汇”。^[10]

萨老说，“最近的‘新史学’同样持有民粹主义的观点。它有时成为社会科学的代理人，关注诸如无意识结构、集体心态及总体的经济动向等方面的研究。就其重视下层民众的实际环境而言，它是倾向于成为民粹主义的……这个理念想说明历史是自下而上以文化的方式建构起来的：就像存在于社会的各种制度和后果中的沉淀物，反映了老百姓的主要倾向。”^[11]

“Ethno-”这个早已在人类学里成为废物的“前缀”，到了“新史学”里成为了学者们的圣物。

对于民粹主义“新史学”的批判，不禁使人想起“英雄”。“英雄造时势，时势造英雄”，可能是梁漱溟“人生即为人心”观点的另类方法论注解。可是，“英雄”又为何许人？神话学家韦尔南（Jean-Paul Vernant）替我们考证说，古希腊的英雄，亦神亦人，其雷同于神的方面，是其战神般的勇敢，其雷同于人的方面，是其行动带着的人间正

义。也就是说，在英雄那里，人生与人心得到了完美的合一。是这样吗？兴许也不尽然。不能忘记，对于韦尔南笔下的“英雄”，萨老耿耿于怀——这位注重野蛮人世界观的人类学家坚持说，古希腊意义上的英雄在他研究的野蛮人那里尚未出现；那里，充其量不过是有古希腊英雄出现之前的“神—王”。当然，萨老不是个进化论者，所以，他这里的这个“追溯”，不是历史时间性的，而是跨文化比较的——他想从野蛮人那里找到一个映照出英雄主义的西方历史观的神话历史观：英雄因为有了正义，所以也有了“民粹主义”，真正有别于英雄主义历史的历史，于是，还是那些野蛮人神话中“蛮不讲理”的神祇们的所作所为。在萨老那里，从“不普通的人”的历史发现“人人不分”的历史，再度得到了追求，《历史之岛》，再度表达了“ethno-”的基因。

一种看法：“神就是历史”

萨老笔下太平洋岛民的历史，是与希腊英雄史形成反差的迈锡尼文明的历史，这部历史的核心，先于希腊英雄史存在，且是希腊英雄史的脱胎于其中的“胚胎”。换句话说，萨老的历史，就是杜梅齐尔（Georges Dumézil）复原的印欧神话的“岛民化”版本。^[12]当我们在此地寻找“何者之人生可以成为人心”之答案时，他在彼处为我们提供了一种可能的解释：“历史的意义依存于人群中的神性而发生，神性在诸如神圣的国王或祭祀首领的神力中存在。相应地，历史实践的原则就成为神圣行为的同义词：神创造了人类和宇宙秩序”。^[13]

萨老对于民粹主义的人类学批判，恐有美国文化人类学文明史研究的依据；在他之前，美国大人类学家们已对进化史中的发明和创造给予关注，他们曾得出结论说，在文明的进步中，天才起过关键作用。^[14]而萨老并不满足于这个天才论，而力求将之与大人物意象结合起来。在他看来，“新史学”的弊端，恰在于它的西方中心主义自我蒙蔽，在于它对于非西方“历史”的无知。“新史学家”以为将目光从帝王将相转移到“庶民”，就能缔造一种“历史心理学”，对于“ethno-”给予法国年鉴派史学第三阶段版（心态史）的深刻解释。而对于萨老而言，这等同于希腊英雄史的正义论。在他看来，要认识非西方，即先要认识到这是人类学家可借之映照出希腊英雄史的“镜片”——是这个“彼处”的历史，解释了“此处”的历史，而非反之。

我惊讶地发现，“历史之岛”上的人，如同溪村人^[15]，在他们中，能为人类学家提供“历史素材”的，不过是极其个别的人物。在中国，“新史学家”从两条路线上走到了“社会史”路线上，一条是自诩为“历史人类学”的“庶民的士绅化”与“士绅的庶民化”历史学，另一条是“海外新社会史说什么我们就应说什么”的“彻底庶民化”的历史学，其共同宿命，都是庶民——好像士绅若不庶民化，就构不成研究对象，好像研究士绅本身，就等同于历史学的反动。因为有了“新史学”，史学家们便义无反顾地放弃对于真正发生的历史的关注，拒绝承认，至少我们

这个国度的不少角落中，如同“历史之岛”，“头人”过着整个部落的生活，‘他与周边部落和继嗣群体保持一定的关系’，‘他把与其他部落的联系集于一身’”（萨老因他人的论述道出自己的观点）。

在“历史之岛”，如萨老所说：

头人的婚姻是部落间的联盟；其仪式性的交换就是贸易；对他的伤害是战争的起因。这里，历史在原则上被拟人化，也就是说在结构上被拟人化。^[16]

这种“社会拟人化”的图景，是“何者之人生可以成为人心”问题的一种别致解释，它认定，是统治者而非庶民，创造着历史，而二者之间不是没有关联：庶民与统治者共同缔造的神性，就是关联。“只有普通人一般的生活条件，如社会形态和集体命运一样，是由掌权者一手强制地安排的”；“君权本身就可能包含矛盾甚至斗争的因素，这不仅存在于印欧国家，也存在于其他君主政体”。^[17]溪村的老陈，犹如当地的“土皇帝”，他老是照着毛主席的模样打扮，这个头人，对于毛主席不是没有意见（他曾于1959年违背毛主席的教导，暗中支持械斗，搞地方主义，最终被判作“封建把头”、“黑干将”入狱），但却为了符合“老百姓”的领袖形象，而以身作则地表达出他的“朴素干部作风”——他使我赞同，研究头人，就是研究社会，“传统史学”，就是“新史学”。^[18]而从结构上分析，老陈的“君权”，有接近于萨老笔下的“国王”的一面，至少从他的打扮来看，他“表现出一种来自社会之外的面貌”，他“起初是一个陌生人和某种可怕的东西，然后被土著接纳和归化，其间经历了国王作为一个地方神象征性地死亡而后又再生的过程。”^[19]不过，相比于他，更接近于“国王”的，却是村神法主公这个曾游在石牛山以妖魔为敌而成神的道士。老陈自身，在接近“国王”的同时，也有所不同：他是来自于本地社会内部的，出身为长工（一个闽南家族社会之下的“untouchable”）；他借助这个出身，于1949年充分地来自于外部（北方）的解放军“并接”（充任其“普通话—闽南话”翻译），顺着这条路线成为地方干部，而且还因为，他恰因与对于当地“百姓”而言因“猛”而值得惧怕的力量融合过，并受害于它，而使自己有了“土皇帝”身份——既土又不土的“君权”。无须地方神，老陈自身就是地方神与库克的综合体。

另一种看法：“英雄论”

韦尔南在杜梅齐尔笔下的罗马神话之外，找到一个意义相反的“史前史”。在他看来，在罗马宗教之前，欧洲已发生一场政治理性之革命。古希腊确曾存在如同罗马那样神支配一切的宗教，但随着时间的推移，却发育出了一种与人间正义（一个意义上的“人心”）紧密相关的英雄（此即为欧洲政治理性的前身）。^[20]萨林斯赞同韦尔南关于古希腊已出现政治理性的看法，却不认为，这一看法的论证，应是学者的使命。在他看来，学者应做的，是“在他处思考”，在迈锡尼文明那边，回望希腊；在神明那边，回望英雄。英雄形象固然难以脱离神祇形象——他们多数是神话的人，但这也恰表明，宗教是我们反观英雄的重要镜片。萨林斯认为，杜梅齐尔理论尽管更早提出，但却并未陈旧，在我们解释世界诸文化的“通理”时，其意义远超韦尔南那一以欧洲近代关怀为中心的理论（这是一种旨在为欧洲政治理性寻找“渊源”的理论）。

再一种看法：主流“文明论”

韦尔南以英雄表达人心，既包容又排斥“民粹主义”（萨林斯在使用他的概念时，巧妙地用它来解释“民粹主义”的弊端），他致力于开辟一条“中间路线”。萨林斯则更像是两个极端中的一端——神明中心主义。在二者之外，还有另外一个理论的端点，即那种不仅反对神明中心主义，而且也反对英雄主义的观点。这一观点之总特征在于：将近代文明进程等同于英雄的衰落。

清末的梁启超，即曾表达过这一历史观。

1902年，梁启超写过一篇叫做“文明与英雄之比例”的短文，提出，“民不倚赖英雄之境界，然后为真文明”。^[21]

梁启超承认，直到他的时代，英雄一直是历史的主角。他说，“世界果借英雄而始成立乎？信也。吾读数千年中外之历史，不过以百数十英雄之传记磅礴充塞之，使除出此百数十之英雄，则历史殆黯然无色也”^[22]不过，到了他的时代，历史出现一个巨大的转变，“十九世纪之末叶，旧英雄已去，新英雄未来”。他举出欧洲的一些现象：“试观英国，格兰斯顿去矣，自由党名士中，可以继起代兴者谁乎？康拔乎？班拿曼乎？罗士勃雷乎？殆非能也。试观德国，俾士麦去矣，能步其武者，今宰相秘罗乎？抑阿肯罗乎？抑亚那特乎？殆非能也。试观俄国，峨查伋去矣，能与比肩者，谟拉比埃乎？谟拉士德乎？殆非能也。”^[23]接着，他总结说，“今日欧洲之政界，殆冷冷清清地，求如数十年前之大英雄者，渺不可睹，而各国之外交愈敏活，兵制愈整结，财政愈充溢，国势愈进步”。^[24]也便是说，在欧洲，大英雄衰落后，国家势力非但没有减弱，反倒增强了。到底何以解释这个新现象？“其毋乃二十世纪之文明，将随十世纪之英雄以坠于地？”

梁启超认为：

英雄者，不祥之物也。人群未开化之时代则有之，文明愈开，则英雄将绝迹于天壤。故愈在上古，则英雄愈不世出，而愈见重于时。^[25]

接着，他对以上观点进行了大概的历史论证：

上古之人之视英雄，如天如神，崇之拜之，以为终非人类之所能及。（中国此风亦不少，如关羽、岳飞之类皆是。）若此者，谓之英雄专制时代，即世界者，英雄所专有物而已。降及近世，此风稍熄。英雄固亦犹人，人能知之，虽然，常秀出于万人之上，凤毛麟角，为世界珍。夫其所以见珍者，亦岂有侥幸耶？万人愚而一人智，万人不肖而一人贤，夫安得不珍之？后世读史者，啧啧于一英雄之丰功伟烈，殊才奇识，而不知其沉埋于蚩蚩蠕蠕、浑浊黑暗之世界者，不知几何人也。^[26]

那么，这是否意味着英雄将随着近代文明的展开而消失？恰非如此。梁启超比较了欧洲与中国，提出，英雄之所以式微，是因为教育平等化、职业分工化，“世界之无英雄，实世界进步之征验也”，英雄的式微，是文明的标志。他说：

二十世纪以后将无英雄。何以故？人人皆英雄故！英雄云者，常人所以奉于非常人之徽号也。畴昔所谓非常者，今则常人皆能之，于是乎彼此皆英雄，彼此互消，而英雄之名词，遂可以不出现。夫今之常人，所以能为昔之非常人；而昔之非常人，只能为今之常人者，何也？其一，由于教育之普及。昔者教法不整，其所教者不足以尽高才人脑筋之用，故往往逸去，奔轶绝尘；今则诸学大备，智慧日平等，平等之英雄多，而独秀之英雄自少。其二，由于分业之精繁。昔者一人而兼任数事，兼治数学，中才之人，力有不及，不得不让能者以独步焉；今则无论艺术，无论学问，无论政治，皆分劳赴功，其分之日细，则专之者自各出其长，而兼之者自有所不逮，而古来全知全能之英雄，自不可复见。若是乎，世界之无英雄，实世界进步之征验也。一切众生皆成佛，则无所谓佛；一切常人皆为英雄，则无所谓英雄。^[27]

然而，中国有所不同，中国近代化落后于欧洲四百年，要追赶欧洲，便需要“非常人”之兴起：

古之天下所以一治一乱如循环者，何也？恃英雄也。其人存则其政举，其人亡则其政息，即世界借英雄而始成立之说也。故必到人民不倚赖英雄之境界，然后为真文明，然后以之立国而国可立，以之平天下而天下可平。虽然，此在欧美则然耳。若今日之中国，则其思想发达文物开化之度，不过与四百年前之欧洲相等，不有非常人起，横大刀阔斧，以辟榛莽而开新天地，吾恐其终古如长夜也。英雄乎，英雄乎，吾夙昔梦之，吾顶礼祝之！^[28]

“不祥之物”与“人心”

梁启超的许多文章，都带着“中国自强”这一关怀，也因之，其智识上的判断，多与政治选择有关。在“论文明与英雄之比例”中，他既认识到，“文明愈开，则英雄将绝迹于天壤”，又主张让“非常人”“横大刀阔斧，以辟榛莽而开新天地”。可19世纪以来，中国是否如梁启超所愿，承袭古代的英雄史，为自强而放弃“真文明”（即进入“人民不倚赖英雄之境界”）？我等待着有能力之人对这一问题展开研究；至于梁启超所言，对于我们理解“人生史”有何启迪？此处则可略说一二。

将中国近代思想的开启者与当下西方学者之思想比较，可能犯“欺师灭祖”之罪。然而，我却深感，梁启超的问题，与杜梅齐尔、韦尔南、萨林斯等的问题，是紧密相关的。梁启超论述英雄之时，已考虑到其广泛涉猎的知识，他的知识库，容纳了后来仍为西方学者讨论的“事实”（近世西方文明进程），他更从自己的角度，流露了对于这一“事实”的判断。似可如同上述，将杜梅齐尔、韦尔南、萨林斯三人分为两派，杜梅齐尔—萨林斯的神明中心主义，与韦尔南的英雄中心主义，且可将梁启超的欧洲观视作第三派——文明中心主义。在这个意义上，梁启超比杜梅齐尔、韦尔南、萨林斯都更重视近代史；在他看来，近代西方文明的主要建树，在于“文明”，即通过教育的普及和社会分工的细化，造就“文明的庶民化”或“庶民的文明化”，使英雄这种“不祥之物”不再支配社会，使人人成为英雄。

虽然梁启超的关怀是“人民”，但是他不是民粹主义者，他并未将“民间文化”视作“旧社会的救星”，而承继着中国士大夫的“教化论”，以之“消化”欧洲近世文明。

另外，梁启超对于近代的“史前史”的判断，杜梅齐尔、韦尔南、萨林斯三人也可贯通。如萨林斯，他认为近世欧洲政治理性出现之前的历史，确以英雄的“能动性”为特征。他说，“上古之人之视英雄，如天如神，崇之拜之，以为终非人类之所能及……若此者，谓之英雄专制时代，即世界者，英雄所专有物而已。”他也如同萨林斯那样关注

“本土宇宙观”，他借用这个“英雄论”来解释古代中国的治乱史，说，“古之天下，所以一治一乱如循环者，何也？恃英雄也。其人存则其政举，其人亡则其政息，即世界借英雄而始成立之说也。”梁启超在“论文明与英雄之比例”时，并未触及“人生与人心”的问题，而更多地关注英雄的“势”与“神”。但其对英雄之神化与“治乱”政治之论述，却也可谓是对“何者之人生可以成为人心”问题的一种解答。暂时撇开其“自强关怀”，仅论其学术上之见解，则可见此一“解答”含有以下：

1.人生与人心之“抽象对等”，乃起于近世文明之完结，而不能解释古史；

2.在古史上，存在的更多是“英雄”的人生与“人心”之间关系。

梁启超早已逝世，不能知道韦尔南与萨林斯，也因此未关注到，学者对于“英雄”与“人心”之间关系，可出现激烈争辩。对于韦尔南而言，“英雄”乃为“人心”的表达，而在萨林斯看来，“英雄”不过是个宗教现象，其“集体性”是必然的，但其在“人心”意义上的“善恶”，则不好判别。前辈留下的疑问，显然是有的：“英雄”有“人心”的得失，他们有时会“得人心”，有时会“失人心”（也就是因此，梁启超才可以将之形容成“不祥之物”），在其“得人心”时，被“史官”写为“英雄”，在“失人心”后，则会遭受“历史法庭”的负面判决。在很大程度上，“英雄”可导致治，也可导致乱，我们不愿将那些“捣乱”的“英雄”当作“英雄”，那是因为我们接受了“历史法庭”的“道德”或“地方性知识”。

换言之，从梁启超的学术“得失”看，若非是从事欧洲近世文明之研究，那么，其他历史研究，都应关注“英雄”、“人心”、治乱与“历史的德性”之间关系的分析。

英雄与拉伯雷的世界

“一切众生皆成佛，则无所谓佛；一切常人皆为英雄，则无所谓英雄。”^[29]这是梁启超在20世纪之开端对于未来的预测。听起来，这像是一种“民粹主义”的论调，但用“民粹主义”或“英雄主义”来理解梁启超，都不公道。在梁启超的理想中，将英雄这种非常人降低为常人，恰非他的追求；相反，“真文明”，应建立于常人的非常人化基础之上。对某些社会史学家而言，常人的非常人化（庶民的精英化），与非常人的常人化（精英的庶民化），指的是同一过程；而对他而言，二者之间存在着鲜明的区别——前者是指人通过教育的普及、公德的养成及社会分工合作机制的建立而实现的文明，而后者，则相反，是指为文明论者所不齿的，将文明推入“野蛮”境地的图谋。

可悲者，梁启超对于20世纪“真文明”之期待，并未出现；与他所表露的未来期待相反，20世纪出现了手段渐渐替代目的的悲剧。

对梁启超而言，历史目的为“人民不倚赖英雄之境界”，培育出“真文明”，“然后以之立国而国可立，以之平天下而天下可平”；达到此一目的的手段，欧洲与中国有所不同——在欧洲，英雄之式微，是“真文明”出现的手段，而在中国，“则其思想发达、文物开化之度，不过与四百年前之欧洲相等，不有非常人起，横大刀阔斧，以辟榛莽而开新天地，吾恐其终古如长夜也”。^[30]

20世纪的中国确如梁启超预期的那样，出现了以实现“真文明”为自身使命的英雄。然而，正是在英雄辈出的历史过程中，在社会意识层次上，也出现了混淆“常人的非常人化”与“非常人的常人化”的观念，并在一个相当长的阶段中，出现了以“非常人的常人化”为己任的“革命”，因而，“真文明”并未出现，而英雄则不断地以“常人化”的众生（包括着大量的“非常人”）之牺牲为其自身存在的代价。

实现“真文明”的手段之替代“真文明”的目的，成为20世纪中国的总特征。这个总特征不是没有历史内涵的空洞抽象，它具体表现为对

反的决定性——英雄与小丑、王与人民——的“钟摆”与“混合”，与巴赫金（Mikhail Bakhtin）分析的拉伯雷小说中的“节日形式”极其相近。

巴赫金认为，民间节日的形象体系最鲜明的体现就是狂欢节，而狂欢节是“针对上层——针对‘国王’的一场象征性表演”，^[31]“在这个形象体系中，国王就是小丑，他是全民选举的，然后，等他在位的时刻一过，他又受到全民的讥笑、谩骂和殴打……辱骂就是死，就是青春即逝老死将至，也就是一个活生生的身体现在已成为一具僵尸。辱骂就是摆在行将过去的生活面前，摆在注定死亡的东西面前的一面哈哈镜”。^[32]自20世纪初期开始，“国王就是小丑”这个观念，已在中国的观念世界里占据了主流，随着它的出现，不少国族主义者便以为迫使皇帝走下宝座、脱掉龙袍就等同于“革命”，以为将英雄小人化，就等同于“文明化”。然而，也是在同一过程中，那些自诩或被相信有能力“辱骂”、“处死”皇帝之类的“人神复合体”的人物，便替代了皇帝，成为英雄，以“非常化的常人”之面目出现于历史中，同样以“人神复合体”的形象，对那些即将对他们自身实施“小丑化”的“人民”施以“神圣王权”感召下的暴力——献祭。也便是说，20世纪中国历史在这方面的表现，并未推翻巴赫金的“节日形式”观点，而不过是证明了它的精彩。在巴氏看来，“国王”的遭辱和小丑化，不过是一个“双体世界的两个侧面”之一。“节日形式”本质上不是死亡仪式——虽则它的一个最大特征，是以辱骂造就“国王”的“死亡”。但“也是在这个形象体系中，继死亡而来的又是复活、新的一年、新的青春、新的春天。”

可以如同“后结构主义者”那样，将巴赫金的思路，与他的“民主主义”思路结合思考，但也可以不这样做。假如将巴赫金笔下的“国王”，与结构人类学的“神圣王权”理论摆在一起“解读”，那么，便可以得出一个结论：巴氏之所以成为“后结构人类学家”“认祖仪式”中识别出来的“祖宗”，正是因为“神圣王权”在他的“拉伯雷的世界”里已不复神圣——“国王”摇摆于辱骂与赞美之间，其形象自身，乃为民间“节日形式”的生命之本。然而，不能因此将巴赫金误当“民粹主义者”——至少从以上对他的理论的“中国延伸”看，他对于“节日形式”的“浓描”，既使“国王”这个形象沦落于“狂欢泥潭”中，又使人醒悟到，当所谓的“政治

理性”将自身奠定于“节日形式”之上时，“非理性”便成为“政治理性”自身的实质，“神圣王权”便将得以复兴。

“拉伯雷的世界”，是辱骂与赞美的“轮替”，因为，“辱骂与赞美是同一个双体世界的两个侧面”。^[33]20世纪中国，是一个特定意义上的“拉伯雷的世界”，而不是一个梁启超意义上的“真文明”。

在一个以“拉伯雷的世界”为特征的时代中，某些方式的历史书写，易于同时存在，在逻辑上的相互颠覆中结合成“整体”。历史颠覆了“神圣王权”，拉近了“英雄”与“人民”之间的距离，造就“国族史”这种“集体英雄叙事”。在核心内涵上，它将“人创造历史”这个哲学命题改造为“人民创造历史”的政治命题，对古代史进行再书写，使之符合近代史文明理想的特征。为了缔造“集体英雄叙事”，采纳“史诗”格式，以“斗争”替代“交换”。国族在不同历史时期的内忧外患，成为历史叙事的主题，其“内忧”又可用诸如“繁荣”、“萧条”、“阶级”、“生产”、“矛盾”之类社会科学语言来描绘，成为不同程度的“历史唯物主义历史解释”。而历史以颠覆“神圣王权”为己任，故转向“下层”，塑造出某些不同于“帝王将相”却与大体一样伟大的“英雄”来，使其人生等同于人心。这种英雄之典范，在“民间史”上包括了从孟姜女到花木兰，再从花木兰到白毛女—刘胡兰等一系列从性别上颠覆夫权社会、在政治心态上哀怨与反叛合一的“人物史”，也包括了中国史中“帝王”的“史前史”，特别是如刘邦、李世民、朱元璋之前的农民起义领袖史（为了使这些领袖与后来成为帝王的人物相区分，史家常赋予其纯粹的德性，并将之与成为帝王后的“人民英雄”之腐朽与混用相区分）。“斗争”可以表现为“正义的战争”，也可以表现为爱情对于专制的反叛这种现代道德上的“正义的战争”，目的都在使“英雄”（或“女英雄”）拥有人心意义上的德性。而“斗争”的历史也获得了某种“长时段”的时间感，古代的“斗争”是有限的，只有近世的“斗争”，方有韦尔南揭示的“政治理性”。为了表达这个时间感，历史叙事通常将古代史上的“英雄”当作“假英雄”，且将近代史上的失败者当作或接近于“草寇”或接近于“帝王”的人物来书写，使纯粹类型的“英雄”只与当下的权威相关，使“拉伯雷的世界”中“辱骂与赞美”的“轮替”获得某种规定的时间性。在这个时间性中，辱骂死人与赞美活人相辅相成，而吊诡的却是，因赞美有了如

此高度的价值，以至于，当有必要将之“施舍”给与当下的权威者无缘的人物时，需以后者之死亡为前提。

总之，在一个以“拉伯雷的世界”为特征的时代中，历史叙事清晰地分为“国家的神话”与“人民的传说”。“国家的神话”通过辱骂死人、赞美活人赋予当下的权威者合法性，“人民的传说”则通过辱骂活人、赞美死人起到一种巴赫金强调的效用——“辱骂就是摆在行将过去的生活面前，摆在注定死亡的东西面前的一面哈哈镜”。

.....历史中所实际发生的，在颠覆了梁启超“真文明”的理想之同时，证明了他的思想在“理想之局部”之外的另一个局部——其围绕“治乱”展开的“历史的本土解释”。

人的无名化

在20世纪中国这个基础上书写人生史，易于落入“国家的神话”与“人民的传说”两个陷阱中的一个中。而若说20世纪中国的历史观念有什么“正统论”的话，那么，充作“正统”的，又恰为“神话”与“传说”的合一。这种合一是空前的。此前的“正统”，以排斥“人民的传说”为特征，而到了20世纪，“正统”则在“国家的神话”中涵盖“人民的传说”，或者说，总是借助“人民的传说”来缔造自身，使后者获得某种“人生”意义上的普遍而非具体的相关价值。在此合一中，被叙述的神祇或英雄，摆脱了传统中国史学正统之约束，不再是“命的解释”、“帝王的本纪”，而时常以“人民的儿子”的面目出现，其事迹多数不同于古希腊的英雄史诗，而更接近于巴赫金的“民间节庆”。神祇与英雄，都被赋予某种接近于“旧社会”的“哈哈镜”的角色，其成长，被紧密地与“辱骂旧社会”、“处死旧时代”相关联。在这类“国家的神话”中，对于历史的谋杀，以“人民的传说”为形式，集中表达于个别英雄的“人生史”中。作为结果，由“人民”构成的“民族”，光荣地得到无名化，在成就了“众生皆成佛”的理想同时，致使众生皆无缘于“佛”。

梁启超期待出现的“横大刀阔斧”、“以辟榛莽而开新天地”的“非常人”，是剩下的屈指可数的“佛”。

进化史观，是这些“佛”成就自身的理论基础。

如梁启超所期待的，20世纪中国的“英雄”，与“新天地”关系最为紧密，而“新天地”即为“真文明”，“真文明”即为社会的进化，“众生成佛”，即为全民族作为一个整体的“人”，抵达某种文明境界的历程。

为了书写这部未来的历史，一代史家投身于将未来改造为历史的结构的事业中。梁启超本人在书写“文明与英雄之比例”同时，也书写了“史学之界说”（1902），宣称：“历史者，叙述进化之现象也。”^[34]欧洲的社会进化论多借助自然史理解人类之进化，而对此并非无知的梁启超，却“本土化”地将“历史”严格限定在“人类”内部，使之疏离于

“天然界”之外，认为人的历史，必然是进化的，而自然的历史却是循环往复的。在解释“现象”时，他说：

现象者何？事物之变化也。宇宙间之现象有二种：一曰为循环之状者，二曰为进化之状者。何谓循环？其进化有一定之时期，及期则周而复始，如四时之变迁、天体之运行是也。何谓进化？其变化有一定之次序，生长焉，发达焉，如生物界及人间世之现象是也。循环者，去而复来者也，止而不进者也；凡学问之属于此类者，谓之“天然学”。进化者往而不返者也，进而无极者也；凡学问之属于此类者，谓之“历史学”。天下万事万物，皆在空间，又在时间，（空间、时间，佛典译语，日本人沿用之。若依中国古义，则空间宇也，时间宙也。其语不尽通行，故用译语。）而天然界与历史界，实分占两者之范围。天然学者，研究空间之现象者也；历史学者，研究时间之现象者也。就天然界以观察宇宙，则见其一成不变，万古不易，故其体为完全，其象如一圆圈；就历史界以观察宇宙，则见其生长而不已，进步而不知所终，故其体为不完全，且其进步又非为一直线，或尺进而寸退，或大涨而小落，其象如一螺线。明此理者，可以知历史之真相矣。^[35]

为了“文明”，为了“进化”，需得将历史与自然割裂开来，使之凌驾于自然之上。梁启超认定，历史学比“天然界之学”意义重大，且解释说，这是因为历史学研究的是人的进化这个远为艰难的课题：

……凡属于历史界之学，（凡政治学、群学、平准学、宗教学等，皆近历史界之范围。）其研究常较难；凡属于天然界之学，（凡天文学、地理学、物质学、化学等，皆天然界之范围。）其研究常较易。何以故？天然界，已完全者也，来复频繁，可以推算，状态一定，可以试验。历史学，未完全者也，今犹日在生长发达之中，非逮宇宙之末劫，则历史不能终极。吾生有涯，而此学无涯。此所以天然诸科学起源甚古，今已斐然大成；而关于历史之各学，其出现甚后，而其完备难期也。

此界说既定，则知凡百事物，有生长、有发达、有进步者，则属于历史之范围；反是者则不能属于历史之范围。^[36]

使历史的“英雄”，代表“人民”的正义，是西式政治理性古已有之的“特色”，而以本土形式“西化”的梁启超，为此对中国史学传统进行了双重批判。他一方面批判中国史学传统的“治乱”之说，认定，这种史学研究，混同了自然与人类，以自然的研究法来研究人类，不符合进化的历史观点：

孟子曰：“天下之生久矣，一治一乱。”此误会历史真相之言也。苟治乱相嬗无已时，则历史之象当为循环，与天然等，而历史学将不能成立。孟子此言盖为螺线之状所迷，而误以为圆状，未尝综观自有人类以来万数千年之大势，而察其真方向之所在；徒观一小时代之

或进或退、或涨或落，遂以为历史之实状如是云尔。譬之江河东流以朝宗于海者，其大势也；乃或所见局于一部，偶见其有倒流处，有曲流处，因以为江河之行，一东一西、一北一南，是岂能知江河之性矣乎！

（《春秋》家言，有三统，有三世。三统者，循环之象也，所谓三王之道若循环，周而复始是也。三世者，进化之象也，所谓据乱、升平、太平，与世渐进是也。三世则历史之情状也，三统则非历史之情状也。三世之义，既治者则不能复乱，借曰有小乱，而必非与此之乱等也。苟其一治而复一乱，则所谓治者，必非真治也。故言史学者，当从孔子之义，不当从孟子之义。）吾中国所以数千年无良史者，以其于进化之现象，见之未明也。

另一方面，梁启超指责中国史学传统以人物为中心，缺乏“人群进化”关怀：

畴昔史家，往往视历史如人物传者然。夫人物之关系于历史固也，然所以关系者，亦谓其于一群有影响云尔。所重者在一群，非在一人也。而中国作史者，全反于此目的，动辄以立佳传为其人之光宠。驯至连篇累牍，胪列无关世运之人之言论行事，使读者欲卧欲呕，虽尽数千卷，犹不能于本群之大势有所知焉，由不知史之界说限于群故也。^[37]

摆脱“治乱”之类的“自然史观”，以人为中心叙述历史，克服传统史学的“人物中心主义”，使史学成为社会进化史的部门，是梁启超20世纪初为“新史学”定义的使命。从另一个角度看，这个使命又可被理解为，将史学重新定义为对“进步公理”的求解，如梁启超所言：

历史者，以过去之进化，导未来之进化者也。吾辈食今日文明之福，是为对于古人已得之权利；而继续此文明，增长此文明，孳殖此文明，又对于后人而不可不尽之义务也。而史家所以尽此义务之道，即求得前此进化之公理公例，而使后人循其理、率其例以增幸福于无疆也。^[38]

也便是说，史学家是“英雄”，他们以当下的“进化”概念来痛斥过去的“英雄”（史学家的前身）的“小人性”，使过去的事情成为未来图景的路标，而为了完成其神圣的使命，作为“英雄”的史学家，务先使历史成为纯粹的“人的故事”，摈弃其与“天然界”的关系，避免以“天然界”的规律如兴衰治乱，来理解人自身，消灭个别人物的历史，使历史成为一个社会整体的叙事（国族的叙事）。

叙事决定实践。20世纪以来，多数精英也按照作为“英雄”的史学家的形象来规划自己的人生。通过是历史获得战胜“天然界”的所有能

力，使自身纳入到社会整体历史的“洪流”中，作为“英雄”的政治精英，实践着为了“英雄”之实，而对自身和他人实施真真假假的无名化——他们从一开始便知道，在“新天地”，惟有无名化，方为“英雄化”之必由之路。

文化史

对于经历过“英雄时代”的梁漱溟而言，那些大刀阔斧，以开辟“真文明”之路为自身存在合法性的英雄，已证实了“英雄”这一概念的失当。人们可以猜想，他由此可能比我们早些意识到，这类“英雄”，获得的地位离“君主”、“皇帝”、“国王”已不远。因而，他对“英雄”这一概念，保持着高度警惕。梁漱溟“生活的说明”中蕴含的，乃为近世“生活的困境”。梁漱溟对于人生与人心之间关系的解释，有如近代西方改良主义社会理论，但在一个关键点上，这一解释具有某种“中国特色”：将人生视作为人心，表达了其对“真文明”的追求，也暴露了其将人生视作与“此前的我”奋斗的“另类英雄论”。为了“真文明”，而与“此前的我”而非他人展开斗争，是一种梁漱溟式的非阶级斗争的“和平主义奋斗”。

与此相关，我们却不应忘记，梁启超也早已因目睹了“英雄”的所作所为，而于1922年所写的“研究文化史的几个重要问题”一文中，有胆识地批判的“此前的我”。

“文明与英雄之比例”、“史学之界说”，与这篇文章发表之间，流过了20年。相比于华夏文明史，20年实为一瞬间。不过，这20年给当时的人们的感觉，却显然是漫长的。梁启超本人，经历了政治观点的变化，不无遗憾地给人留下缺乏“一致性”的印象。但正是这位被认为已从清末“立宪派阴影”走出来的人物，到1921年“双十节”发表了以“辛亥革命之意义与十年双十节之乐观”为题的讲话，在表现其对于“共和”的屈服之同时，一方面将“革命”说成是“中国历史上的家常茶饭”，另一方面则对“民主”进行了某种中国中心论的解释。梁启超说：

咱们虽说是几千年的专制古国，但咱们向来不承认君主是什么神权，什么天授。欧洲中世各国，都认君主是国家的主人，国家是君主的所有物。咱们脑筋里头，却从来没有这种谬想。咱们所笃信的主义，就是孟子说的“民为贵，社稷次之，君为轻”。拿一个铺子打譬，人民是股东，皇帝是掌柜；股东固然有时懒得管事，到他高兴管起事来，把那不妥当的掌柜撵开，却是认为天经地义。还有一件，咱们向来最不喜欢政府扩张权力，干涉人民，咱们是要自己料理自己的事。咱们虽然是最能容忍的国民，倘若政府侵咱们自由超过了某种限度，

咱们断断不能容忍。咱们又是二千年来没有甚么阶级制度，全国四万万人都是一般的高，一样的大。一个乡下穷民，只要他有本事，几年间做了当朝宰相，并不为奇；宰相辞官回家去，还同小百姓一样，受七品知县的统治，法律上并不许有什么特权。所以政治上自由、平等两大主义，算是我们中国人二千年来公共信条。事实上能得到甚么程度，虽然各时代各有不同，至于这种信条，在国民心目中却是神圣不可侵犯。我近来常常碰着些外国人，很疑惑我们没有民治主义的根柢，如何能够实行共和政体。我对他说，恐怕中国人民治主义的根柢，只有比欧洲人发达的早，并没比他们发达的迟；只有比他们打叠的深，并没比他们打叠的浅。我们本来是最“德谟克拉西”的国民，到近来和外国交通，越发看真“德谟克拉西”的好处，自然是把他的本性，起一种极大的冲动作用了。^[39]

讲话中，梁启超口口声声赞成“共和”，表白自己的乐观。但当他将“革命”说成是“中国历史上的家常便饭”，将古代中国说成是比欧洲还要民主的国度时，不由要使人想到这位“不冒天下之大不韪”的士大夫，依旧保留着的“双轨政治”的理想。^[40]不过，考据他的身份谱系，不是此处的使命；此处，有必要看到的不过是这位给人“变色龙”印象的思想者的“口风之易”：在清末，梁启超在“文明与英雄之比例”等文中，对于中国历史上的帝王将相故事作了批判，到1921年，他却转而宣扬中国历史上的民主故事。

梁启超缘何变了“口风”？

人们惯于纠缠于梁启超的“不可捉摸”之处，可对我而言，他这一“不可捉摸”之处，恰是对“此前的我”的“奋斗”，是士大夫的品质。梁启超在改变“口风”中，保持着士大夫“话语”的中国方式：持续以“双轨政治”为安身立命之本，对深陷“时代”不能自拔的人，持续给予带有质疑的“提醒”。

在一个“革命的年代”里，对于历史的“反思”，不再是士大夫的使命；士大夫应当做的，是对“革命”带来的“生活的困境”展开某种不同于常人的思考。在这类思考中，“中国历史上”这个时间概念，成为一种“社会形态”概念，刺激人们，使他们敢于求知，不为“近世社会”所蒙蔽。若说所谓“近世社会”，乃如以上所言，为“作为‘英雄’的政治精英，实践着为了‘英雄’之实，而对自身和他人实施真真假假的无名化”，那么，1921年的梁启超，试图通过“中国历史上”的事来说的，便是对于这一“近世社会”的省思。

“研究文化史的几个重要问题”一文，是这一省思的一个史学表达。该文约形成于1922年底，副题为“对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正”，其意涵多为对《中国历史研究法》所倡导之民族进化史之否定。形成于1921年的《中国历史研究法》，定义了史学的使命，论述史学具体研究方法，其关于“史之意义”的论述，可谓是对1920年代之前梁启超史学思想的概括。^[41]“研究文化史的几个问题”形成于《中国历史研究法》发表后短短数月间，不能不含有不少观点的连续性，但该文却从三大方面反思了梁启超过去提出的“新史学”，大大借重于“文化”概念，对“新史学”提出了全然不同的主张。

首先，关于史学研究应否运用科学研究常用的归纳法，过去梁启超认为，“新史学”既然为科学，归纳法便是要必须用的。但在“文化史研究的几个重要问题”一文中，却指出，归纳法的“效率是有限制的”。^[42]在他看来，归纳法是自然科学对于事物进行分类的工具，这种方法“把许多事物相异的属性剔去，相同的属性抽出，各归各类，以规定该事物之内容及行历何如”。^[43]梁启超认为，自然科学运用的归纳法，不应应用到史学，原因是，历史现象充满偶然性，“只是‘一躺过’，自古及今从没有同铸一型的史迹”；“史迹是人类自由意志的反影，而各人自由意志之内容绝对不会从同”。^[44]

其次，对于史学研究应否遵循因果律，梁启超也提出了否定的看法。此前，梁启超一向主张因果分析法，认为，“因果律是自然科学的命脉”，史学也应当成为科学，所以应运用因果律。但触及“文化史”时，梁启超却改弦更张，指出，在史学中主张史的任务在于“求得其因果关系”，这是说错话了。根据自己曾经提出的，“宇宙万物可以把他们划分为两系，一是自然系，一是文化系，自然系是因果法则所支配的领土，文化系是自由意志所支配的领土”^[45]之说，梁启超质疑自己：“历史为文化现象复写品，何必把自然科学所用的工具扯来装自己门面？”^[46]在20世纪初，梁启超认为，人的自由意志落实为“真文明”，“真文明”为自然进化的结果与目的，而到1922年，则非惟不必，则指出，“必然”与“自由”，是两个不同的“极端”，“既必然便没有自由，既自由便没有必然”，“承认历史为人类自由意志的创造品，当然

不能又认他受因果必然法则的支配”。梁启超举出一些事例表明，史学是研究自由意志，而非研究必然性的，首先是佛陀的例子，他说：

距今二千五百年前，我们人类里头产出一位最伟大的人物名曰佛陀。为什么那个时候会产生佛陀？试拿这问题考试一切史家，限他说出那“必然”的原因，恐怕无论什么人都要交白卷。这还罢了，佛陀本是一位太子，物质上快乐尽够享用，原可以不出家。为什么他要出家？出家成道后本来可以立刻“般涅槃”，享他的精神快乐，为什么他不肯如彼，偏要说四十九年的法？须知倘使佛陀不出家，或者成道后不肯说法，那么，世界上便没有佛教，我们文化史上便缺短了这一件大遗产。试问：有什么必然的因果法则支配佛陀，令其必出家、必说法？一点儿也没有，只是赤裸裸的凭佛陀本人的意志自由创造。^[47]

如何解释以偶然性为特征的文化史现象？梁启超提出了“互缘”的概念，以替代“因果”。所谓“互缘”，是指“互相为缘”，即佛典上常说的“相待如交芦”，“这件事和那件事有不断的联带关系，你靠我、我靠你才能成立。”在梁启超看来，“互缘”是一种“关系状态”，“前波后波衔接动荡，便成一个广大渊深的文化史海”。^[48]历史研究，就是要看“关系状态”中历史的“动相”和“不共相”。梁启超并未彻底否定“因果律”，而是认为，“文化总量中，含有文化种、文化果两大部门。文化种是创造活力，纯属自由意志的领域，当然一点也不受因果律束缚；文化果是创造力的结晶，换句话说，是过去的‘心能’，现在变为‘环境化’。成了环境化之后，便和自然系事物同类，入到因果律的领域了”。^[49]也便是说，文化史对于历史研究的要求是，区分属于自由意志的文化创造过程与属于必然性的文化创造（心能）的“环境化”，以“互缘”来解释文化的动态，以因果关系来理解这些创造的结果之特征。

最后，关于“历史现象是否为进化”这个问题，梁启超承认，他“本来毫无疑义，一直都认为是进化的”，且说，他“现在也并不曾肯抛弃这种主张”，但他同时指出，对于进化，他“觉得要把内容重新规定一回”。^[50]

梁启超特别回到此前他常批判的“治乱史”，说孟子所言之“天下之生久矣，一治一乱”，代表旧史家的观念，他“向来最不喜欢听这句话”，认为它与他“所信的进化主义不相容”。^[51]然而，在“研究文化史的几个重要问题”中，梁启超却表白说：“近来我也不敢十分坚持了。

我们平心一看，几千年中国历史，是不是一治一乱的在那里循环？何止中国，全世界只怕也是如此。埃及呢，能说现在比‘三十王朝’的时候进化吗？印度呢，能说现在比优波尼沙昙成书、释迦牟尼出世的时候进化吗？说孟子、荀卿一定比孔子进化，董仲舒、郑康成一定比孟、荀进化，朱熹、陆九渊一定比董、郑进化，顾炎武、戴震一定比朱、陆进化，无论如何，恐说不去。说陶潜比屈原进化，杜甫比陶潜进化；但丁比荷马进化，索士比亚比但丁进化，摆伦比索士比亚进化；说黑格儿比康德进化，倭铿、柏格森、罗素比黑格儿进化；这些话都从那里说起？又如汉、唐、宋、明、清各朝政治比较，是否有进化不进化之可言？亚历山大、该撒、拿破仑等辈人物比较，又是否有进化不进化之可言？所以从这方面找进化的论据，我敢说一定全然失败完结。”^[52]否定进化论的必然性对于作为自由意志的呈现的历史之解释力，是梁启超1922年底致力于完成的使命，也因此，梁启超特别重视对于精神文明的意义，认为，物质文明的所谓“进步”，若无法在精神文明的价值体系中得到证实，那便无法说是“进化”。梁启超说：

从物质文明方面说吗？从渔猎到游牧，从游牧到耕稼，从耕稼到工商，乃至如现代所有之几十层高的洋楼，几万里长的铁道，还有什么无线电、飞行机、潜水艇……等等，都是前人所未曾梦见。许多人得意极了，说是我们人类大大进化。虽然细按下去，对吗？第一，要问这些物质文明于我们有什么好处。依我看，现在点电灯、坐火船的人类，所过的日子，比起从前点油灯、坐帆船的人类，实在看不出有什么特别舒服处来。第二，要问这些物质文明，是否得着了过后再不会失掉。中国“千门万户”的未央宫，三个月烧不尽的咸阳城，推想起来，虽然不必像现代的纽约、巴黎，恐怕也有他的特别体面处，如今那里去了呢？罗马帝国的繁华，虽然我们不能看见，看发掘出来的建筑遗址，只有令现代人吓死羞死，如今又都往那里去了呢？远的且不必说，维也纳、圣彼得堡战前的势派，不过隔五六年，如今又都往那里去了呢？可见物质文明这样东西，根柢脆薄得很，霎时间电光石火一般发达，在历史上原值不了几文钱。所以拿这些作进化的证据，我用佛典上一句话批评他：“说为可怜愍者。”^[53]

对反于物质主义史观，梁启超此时更接受“心灵主义”史观，部分接受其时在华讲学的杜里舒关于“只有心的文明，是创造的进化的”之观点，他对“历史的进化的主张”进行了修正，认为，“历史现象可以确认为进化者有二”，其一为“人类平等及人类一体的观念”，其二为“世界各部分人类心能所开拓出来的‘文化共业’”；除此之外，他认为，其他所有历史现象都“只好编在‘一治一乱’的循环圈内了”。^[54]

对于归纳法、因果律、进化论的否思，是“文化史研究的几个重要问题”一文的核心内容。梁启超在文中，借对“此前的我”的修正，系统表露出他的人文史观。梁启超的人文史观，乃为对佛家的“互缘”、儒家的“治乱”、西学“心灵主义”的“心的文明”之广泛综合。在这一史观下，梁启超引申出了对于人物的文化创造、历史的偶然与循环的看法，强调了“心的文明”对于世界的重要价值，基于对其“此前的我”的错误论点的否思，为真正意义上的“中国新史学”作了铺垫。

“人的专史”

作为近代中国思想的启蒙者之一，梁启超对于历史的想象，从国族进化论转变为他所定义的“文化史”；这一转变，大致发生在1922年。也正是在这一年，英国出版了两部人类学在否定进化论的基础上写就的巨著——马凌诺斯基（Bronislaw Malinowski）的《西太平洋的航海者》^[55]、拉德克利夫—布朗（Alfred Radcliffe-Brown）的《安达曼岛人》^[56]。梁启超的转变，是否与人类学的功能派一样，与欧战相关？他的“文化史”，是否为其时兴起的将进化论视为文明的破坏力的“文化人类学”相关？他前后不一的“新史学”界说之间的区分，是否表明他到了1920年代已对现代主义史学产生了怀疑？对于这些问题，研究者之间可以存在对立的看法，却难以推翻一个事实：到1920年代，梁启超的进化论已摆脱了国族观念的制约，成为一种观念的进化论，指的是，随着时间推移渐渐形成的“人类平等及人类一体的观念”及“世界各部分人类心能所开拓出来的‘文化共业’”的历史积累，而与此同时，在严格限定了进化论的范围之后，梁启超拒斥了以历史的“进化结果”来解释历史的过程的做法，转向将“编在‘一治一乱’的循环圈内”。

对于文明的期待，留存于心，对于历史自身，展开“互缘”、“治乱”、“心灵”的解释，是1922年之后的梁启超之“新史学”的内涵。

作为梁启超1922年之前历史思想的概述的《中国历史研究法》，与形成于1926年的《中国历史研究法补编》之间存在着鲜明的差异。有胆量的梁启超并不讳言，这一差异来自于他此后对于《中国历史研究法》提出的一些观点的“自我批评”。二者之间的差异最易识别者为，前书基于“民族”（国族）而非人类，将进化论落实在中国通史的研究上，后书则摈弃了“民族”这个国家主义的概念，而将中国史研究落实在“人”、“物”、“事”这些类别上。由是，关于“人的历史”，1922年之前的梁启超，注重作为国族集体的中国人的“民族自传”的书写，之后的梁启超，则将焦点放在“人的专史”上。而所谓“人的专史”，即为我称之为“人生史”的东西。

梁启超并未将其在“文化史”上的主张，一一落实在“人的专史”之研究上，但在定义“人的专史”的对象时，他即用“互缘”来定义“人的专史”的对象：

当然，人物要伟大，作起来才有精彩。所以伟大人物是作专史的主要对相，但所谓伟大者，不单指人格的伟大，连关系的伟大也包在里头。^[57]

对于现代欧美史学历史与传记“分科”，梁启超给出了批评，他说，在现代欧美史学中，被认为是“好的历史”，“都是把人的动作藏在事里头，书中为一人作专传的很少”。^[58]这种“把人的动作藏在事里头”的现代史学，即可谓“事件中心主义”，在其中，人被藏匿在对于通史的身影背后。1922年之前，梁启超对于这种历史至为崇尚，且借助于它对中国史学传统进行了严厉的批判。如在“史学之界说”（1902）一文中，他即说，“畴昔史家，往往视历史如人物传者然。夫人物之关系于历史固也，然所以关系也，亦谓其于一群有影响云尔。所重者在一群，非在一人也。而中国作史者，全反于此目的，动辄以立佳传为其人之光宠。驯至连篇累牍，胪列无关世运之人之言论行事，使读者欲卧欲呕，虽尽数千卷，犹不能于本群之大势有所知焉，由不知史之界说限于群故也。”而在“人的专史”的论述中，梁启超则将这个主张颠倒了过来，说，“每一时代中须寻出代表的人物，把种种有关的事变都归纳到他身上”，^[59]且说，“一个人的性格、兴趣及其做事的步骤，皆与全部历史有关。”^[60]

从国族的通史，到“人的专史”，是梁启超史学研究方式的转变，这个转变并非是“人的观念”从“团体主义”到“个体主义”的转变，而是国族笼罩社会的史学，向以人为中心考察人与事物之间“互缘”关系的“中国式新史学”的转变。

如果说可以从梁启超那里获得什么“新史学”教益，那么，它一定来自于梁氏20世纪20年代对其此前国族史观的“反悔”。梁启超在“反悔”中，回归于中国的“史传”传统，从那里延伸出了“人的专史”。在另一个方面，梁启超也给予启发：他并未因要回归于自身承载的传统而全面否定远西的近代史学，他否定的，只不过是其中与社会科学结合得最为紧密的那一部分——国族通史；他也并未因此否定在近世西方

文化中传记的存在及对社会的深刻影响（相反，在论及“人的专史”时，他反复强调，在近代西方也是存在优秀的传记的），他试图指出不过是，随着社会科学在学术界中势力的增强，传记渐渐丧失了其在此前拥有的地位，而沦为作为“大传统”的国族通史之外的“小传统”（我的理解）。

史感之变

固然可以将梁启超对旧史的批判，与明治之后日本启蒙史学联系起来。在日本启蒙史学中，诸如福泽谕吉之类的人物，曾缔造一种文明史观，以之激励日本民族为自身之开化而奋斗。主张此说者，多以西方文明为历史目的，以破除日本传统陋习为使命，以斯宾塞社会进化论为原理，批判传统史学。^[61]身处于19—20世纪之际的梁启超，认为中国危在旦夕，为了救亡图存，便模仿日本启蒙史家，宣称“旧史乃帝王家谱”，为了“进步”，中国史需基于日本明治式的文明史观重新构思。

也可以将梁启超对旧史的回归，与他的“国际经验”联系起来。如钱穆所言，梁启超“及第一次欧洲战役既毕，草为《欧游心影录》一书，大意谓，欧洲文化流弊已显，中国文化再当宣扬”。^[62]

学人“国际经验”之事，引致其内心思维之变易，可以解释诸如梁启超之类的史家心路历程之变。然而，不断追溯心之变之“背景”，易于使人忘记，由变的内涵，方为今人所应重点把握者。梁启超从日本学来的文明史观，是一种“事件中心主义”的历史，因其主张的，乃为某一社会空间单位演进的历程，故又可谓为一种“人的无名化”的历史。在1902年发表的“中国之旧史”一文中，梁启超说，历来之中国旧史，“陈陈相因，一丘之貉，未闻有能为史界辟一新天地”，因而，他“推其病源，有四端焉”：“一曰，知有朝廷而不知有国家……二曰，知有个人而不知有群体。历史者，英雄之舞台也……三曰，知有陈迹而不知有今务……四曰，知有事实而不知有理想。”他又说，旧史“缘此四蔽，复生二病：其一，能铺叙而不能别裁……其二，能因袭而不能创作。”^[63]鉴此“四弊二病”，梁启超叹曰：

今日欲提倡民族主义，使我四万万同胞强立于此优胜劣败之世界乎？则本国史学一科，实为无老无幼、无男无女、无智无愚、无贤无不肖所皆当从事，视之如渴饮饥食，一刻不容缓者也。然遍览乙库中数十万卷之著录，其资格可以养吾所欲、给吾所求者，殆无一

焉。呜呼，史界革命不起，则吾国遂不可救。悠悠万事，惟此为大！《新史学》之著，吾岂好异哉？吾不得已也。^[64]

到1922年，梁启超的史观发生的极大转变，转而主张“中国文化再当宣扬”的他，迈上了回归于中国旧史的道路——朝廷而非国家、人而非群体、陈迹而非今务、事实而非理想，成为他的“新史学”的纲要。在一个“共和”既成事实的阶段中，“朝廷”固然不再可能成为他的历史叙事的核心了；于是，在《中国历史研究法补编》中，梁启超将史学的“对象”，重新定义为人、文物、事的专史（另外，梁启超也主张更多地研究地方和断代的专史），而此三者，其实即为旧史中“朝廷”之外的另三项（人、陈迹、事实）。

梁启超笔下的“文物”与“事”，并非在此处关注的方面，而“人的专史”，则足以引起任何有志于“人生史”研究的人所最应关注的。

不能说梁启超回归于旧史，就必定放弃现代科学。通过“人的专史”，为历史中的人“复名”，固然是梁启超的《补编》意在实现的夙愿。但这一为人“复名”的“后民族主义史学”，却未使梁启超放弃对现代史观中“史的本真性”的追求。在“人的专史的对相”一章中，梁启超说，“有许多人虽然伟大奇特，绝对不应作传”。他认为，“带有神话性的”历史人物，“纵然伟大，不应作传”，且批判了司马迁《史记》中的《五帝本纪》，说它史“词章家的点缀堆砌，一点不踏实”。^[65]他还认为，“资料太缺乏的人，虽然伟大奇特，亦不应当作传”。^[66]梁启超对于“不应作传”之人，给出严格的经验科学的定义，这一定义指明的两种不该在“人的专史”中研究的人，便是具有神话传说色彩、缺乏文字史料记载者，与后来顾颉刚致力于揭露的“伪历史”一致。

那么，应“作传”的历史人物又是哪些？在同一章节中，梁启超列举了以下7类：

（一）“思想及行为的关系方面很多，可以作时代或学问中心的”。

(二) “一事情或一生性格有奇特处，可以影响当时或后来，或影响不大而值得表彰的”。

(三) “在旧史中没有记载，或有记载而太过简略的”。

(四) “从前史家有时因为偏见，或者因为褊狭，对于一个人的记载完全不是事实”，“被诬的人”。

(五) “皇帝的本纪及政治家的列传有许多过于简略的”。

(六) “有许多外国人，不管他到过中国与否，只要与中国文化上政治上有密切关系的”。

(七) “近代的人学术、事功比较伟大的”。^[67]

从“对相”的界定看，梁启超的“人的专史”，显然指某种“英雄史”，如其所说，“人物要伟大，做起来才有精彩”。不过，其对“英雄”的定义，又在两个方面上不同于西方。其一，如其所言，“所谓伟大者，不单指人格的伟大，连关系的伟大也包在里头”。^[68]他举了袁世凯、西太后的例子，说二者“人格虽无可取，但不能不算是有做专史价值的一个人物”。^[69]其二，从其罗列的应加研究的历史人物类别来看，梁启超的“人的专史”，承继了中国旧史的“英雄观”，不将“英雄”等同于希腊罗马的“武士种族”之后，而以之包括作为“某个时代的政治中心”的人物，及作为“某种学问的思想中心”的人物，前者即为古代中国之“雄”，后者即为古代中国之“英”，而梁启超显然将后者视作为“人的专史”的更主要对象——如同古代中国人物观将“英”置于“雄”之上一般。

人生史的回归

钱穆曾举其与一位美国史学家的对话，论说中西史观之区别：

余曾谓历史记载人物，而事必出于人，故中国史重人尤重其事。一美国史学家当面质询，果使其人为历史人物，则其事又岂得见于史。余答，此乃中西双方历史一大不同处。中国史籍中，更多非历史人物，有超出于历史人物之上者。^[70]

我举梁启超的例子，将1922年视为其历史观念前后时期的分水岭，而此两个时期，前者可谓“国族主义史学”时期，后者可谓“文化史学时期”。若以钱穆关于中西历史观念之别的论说观之，则又可称前者为“国族事件史学”时期，后者为“人物史学”时期；前者为“西化史学”，后者为“中国史学”。简言之，1922年梁启超历史观念之变，是在“事”为中心的西方历史观念下出现了某种“中国式的反应”。

纠缠于中西之间，到底何者为优，并非我的兴趣。而或许我只不过可以“攀附”地说，此处我借数位前辈有关我所谓“人生史”的相关论述，意在表明，回归于“人生史”，即在国族时代的“社会科学”迫力下回归于“文化史”的努力。兴许这一“回归”，不过是一种“回应”，而不能自诩为对“真理”的“回归”，不过，此一“回归”却并非“无心”——对于国族时代的“社会科学”迫力所造成的叙事的单一化、平面化加以反思与修正，实为此一“回归”之诉求。

以下，请允许我借梁启超之“心变”所体现中国思想之变，对此稍加说明。

钱穆有关晚清至民国中国学术史大势之论述，使我们认识到，近世中国学术，持续地向“他者”求取真知，而历史之变，可谓是这样一求索在不同阶段所谓“意欲”的实现。晚清之末，中国有康有为、章炳麟两大学人。其时，西学已东渐，而康、章皆承继旧学传统，“两人虽同治经学，其崇儒尊孔之意其实不纯，皆欲旁通释氏以为变”^[71]；所不同的是，康有为谋求变法维新，故未明确宣扬佛教这一“他者”，而章炳麟对于佛教，则深有理解，认为“孔子地位远在释迦之下”，借佛教

“他者”鄙斥中国旧传统。不久后，章炳麟与梁启超均从日本习得维新思想，极其重视“西化”，其论述，对于国内思想，有着强大影响。在1915至1919年，帝制摧毁之后，继之出现两度“破旧立新”知识运动，而第一次世界大战，亦在欧洲爆发。中国的政治界、知识界新旧文化之争风起云涌。一战后的梁启超，及曾深刻影响“新文化运动”的王国维，鉴于“欧洲文化流弊”^[72]，变为“专治国故”之学者，获得高度成就。不过，不久后，胡适游学美国后归国，与梁启超、王国维“鼎足并峙”，“抑且其名乃渐超任公静安而上之”。^[73]胡适势力的上升，既是“国人思变心切，旧学日遭怀疑”的表现，又对之推波助澜。胡适成为“一时想望所归”的人物的过程，也就是旧学势力日渐衰落的过程。不过，此时，新旧之学，仍并存争锋。胡适门下弟子顾颉刚，著《古史辨》，驰誉海内外，而冯友兰则多采纳梁启超的观点，致力于通过中国哲学史的再书写，回应新文化运动造成的“西化”。对钱穆而言，可惜者，顾氏与冯氏这代人之后，中国学术出现了两个变化：其一，此前，无论是国故派，还是西化派，都无意提倡西方社会科学式的“专门”，而渐渐地，人文学与社会科学的“专门化”，越来越占优势；其二，那种主张“非先通康德，即无以知孔子”的观点，越来越占主流。^[74]

“事必出于人”的“人的专史”或我所谓之“人生史”主张，对于展现梁启超之类历史人物的心路历程，乃一可行之历史研究观点。梁启超未及中国及其学术最终服膺于“有西方，无中国”的现代化历史心态下，而于1929年逝世，但其人生，却大体已展现了其于这一变局的“互缘”。

出生于1873年的梁启超，接受传统教育，1889年中举，1890年赴京会试，归家路经上海，见识西学，同年投在康有为门下，此后，走上改良维新的道路。在1895年“公车上书”之后，梁启超致力于宣传“变法”思想，并曾受光绪青睐，“变法”失败后，逃亡日本，此间，大量介绍西学。在“革命时代”，梁启超试图调和“革命”与“帝制”，且曾因之，支持袁世凯，却又反对袁氏称帝，与蔡锷策划武力反袁，赴两广地区参与反袁。1918年底，梁启超赴欧，了解到西方社会的许多问题和弊端，回国后，即宣扬西方文明已破产，主张光大传统文化。梁启

超“终为秀才”，1922年其任教于清华学校，1927年，离开清华研究院。1929年病逝。

梁启超的人生，可谓构成其所倡导之“人的专史”的第一类研究对象：“思想及行为的关系方面很多，可以作时代或学问中心的”。^[75]用梁漱溟关于人生的解释来看，他的人生是“事的相续”，人生中的“事”，为其“意欲”、“精神”、“心”的实现，而这些，都以变易为特征，且与“身心”之外的世界息息相关，构成“互缘”关系。

梁启超的人生，同样也为我们更好地理解“人生即为人心”的说法提供了“中国式的启迪”。一方面，在钱穆为我们再现出的清末民国学术大势背景下，梁启超的人生，并非是这个大势的所谓“反映”，他有时有力地影响了这个“大势”的一个阶段的形成，有时却又致力于抵御那些他认为不合理的“大势”，而终究又可能“无法挽回局面”。另一方面，从一个时间上更长远的历史观点看，梁启超的人生，可谓是在“文明与英雄之比例”一文中预示的中国历史命运的表达，但这个表达，却不能说是这个命运本身。也便是说，其人生与中国那个时常表达为历史性的社会性的“人心”之间，“即为”的关系不是“等于”，而是他自己所说的“互缘”，而这一“互缘”关系，仅能在其人生的变易中得到更好的理解。

梁启超如此，梁漱溟亦如此——前者兴许是通过所谓的“后悔”、“放弃”来表达心态的一贯性，后者则兴许是通过心态的一贯性的表达来塑造其变易（梁漱溟能在社会主义下保持新儒家的心境，向来被认为是人生的奇迹；这个奇迹背后，被认为是一贯的“心”。但这一贯的“心”，却又可谓是对激烈变迁中的社会的某种反应），而二者之人生，都因充满“事”，而超越常人，成为“人心”意义上之“物”。

对于梁启超的“人的专史”的回归，便是对其关于国族时代“社会科学”之弊端的反思的回归，而这一回归，又迫使我们回归于其自身的“人的专史”，从中获得对于“回归”一词的理解。

本书

本书收录我近两年来写的三篇文章，它们以“社会科学叙述”为形式，为人生史的以上思索作了兴许尚待“社会科学论证”的“长篇脚注”。

【注释】

[1]梁漱溟：《东西方及其哲学》，见其《梁漱溟全集》，第1卷，376页，济南：山东人民出版社，2005。

[2]梁漱溟：《东西方及其哲学》，见其《梁漱溟全集》，第1卷，377页。

[3]同上，377—378页。

[4]梁漱溟：《东西方及其哲学》，见其《梁漱溟全集》，第1卷，378页。

[5]梁漱溟：《东西方及其哲学》，见其《梁漱溟全集》，第1卷，378—379页。

[6]梁漱溟：《人心与人生》，见其《梁漱溟全集》，第3卷，538—539页。

[7]梁漱溟：《人心与人生》，见其《梁漱溟全集》，第3卷，538—539页。

[8]萨林斯：《历史之岛》，蓝达居、张宏明、黄向春、刘永华译，58页，上海：上海人民出版社，2003。

[9]同上，59页。

[10]同上，58页。

[11]萨林斯：《历史之岛》，蓝达居、张宏明、黄向春、刘永华译，58页。

[12]参见萨林斯：《历史之岛》，105页。

[13]参见萨林斯：《历史之岛》，61页。

[14]Alfred Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, Berkeley: University of California Press, 1944.

[15]参见王铭铭：《溪村家族——社区史、仪式与地方政治》，贵阳：贵州人民出版社，2004。

[16]萨林斯：《历史之岛》，61页。

[17]同上，62页。

[18]Stephan Feuchtwang and Wang Mingming, *Grassroots Charisma*, London: Routledge, 2001.

[19]萨林斯：《历史之岛》，105页。

[20]韦尔南：《希腊人的神话与思想》，黄艳红译，383—423页，北京：中国人民大学出版社，2007。

[21]梁启超：“文明与英雄之比例”，见其《饮冰室合集》，专集第二册，专集之二，86页，上海：上海中华书局，1936。

[22]梁启超：“文明与英雄之比例”，见其《饮冰室合集》，专集第二册，专集之二，84页。

[23]同上，85页。

[24]同上。

[25]梁启超：“文明与英雄之比例”，见其《饮冰室合集》，专集第二册，专集之二，85页。

[26]同上。

[27]梁启超：“文明与英雄之比例”，见其《饮冰室合集》，专集第二册，专集之二，85—86页。

[28]同上，86页。

[29]梁启超：“文明与英雄之比例”，见其《饮冰室合集》，专集第二册，专集之二，86页。

[30]梁启超：“文明与英雄之比例”，见其《饮冰室合集》，专集第二册，专集之二，86页。

[31]巴赫金：《巴赫金文论选》，佟景韩译，164页，北京：中国社会科学出版社，1996。

[32]巴赫金：《巴赫金文论选》，佟景韩译，164—165页。

[33]巴赫金：《巴赫金文论选》，165页。

[34]梁启超：“史学之界说”，见其《饮冰室合集》，文集第四册，文集之九，7页。

[35]梁启超：“史学之界说”，见其《饮冰室合集》，文集第四册，文集之九，7—8页。

[36]梁启超：“史学之界说”，见其《饮冰室合集》，文集第四册，文集之九，8页。

[37]梁启超：“史学之界说”，见其《饮冰室合集》，文集第四册，文集之九，8—9页。

[38]梁启超：“史学之界说”，见其《饮冰室合集》，文集第四册，文集之九，11页。

[39]梁启超：“辛亥革命之意义与十年双十节之乐观”，见其《饮冰室合集》，文集第十三册，文集之三十七，3—4页。

[40]费孝通、吴晗等：《皇权与绅权》，天津：天津人民出版社，1983。

[41]梁启超：“研究文化史的几个重要问题——对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正”，见其《中国历史研究法》，137—144页，上海：上海古籍出版社，1998。

[42]梁启超：“研究文化史的几个重要问题——对于旧著《中国历史研究法》之修补及修正”，见其《中国历史研究法》，137页。

[43]同上，137页。

[44]同上，138页。

[45]梁启超：“什么是文化”，见其《饮冰室合集》，文集第十四册，文集之三十九，99页。

- [46]梁启超：“研究文化史的几个重要问题”，见其《中国历史研究法》，137—144页。
- [47]梁启超：“研究文化史的几个重要问题”，见其《中国历史研究法》，139—140页。
- [48]梁启超：“研究文化史的几个重要问题”，见其《中国历史研究法》，140页。
- [49]同上，141页。
- [50]同上。
- [51]梁启超：“研究文化史的几个重要问题”，见其《中国历史研究法》，141页。
- [52]同上，141—142页。
- [53]梁启超：“研究文化史的几个重要问题”，见其《中国历史研究法》，142页。
- [54]同上，143页。
- [55]马凌诺斯基：《西太平洋的航海者》，梁永佳、李绍明译，北京：华夏出版社，2002。
- [56]拉德克利夫—布朗：《安达曼岛人》，梁粤译，桂林：广西师范大学出版社，2005。
- [57]梁启超：《中国历史研究法补编》，见其《中国历史研究法》，186页。
- [58]同上，173页。
- [59]梁启超：《中国历史研究法补编》，见其《中国历史研究法》，174页。
- [60]同上，173页。
- [61]福泽谕吉：《文明论概略》，北京编译出版社译，北京：九州出版社，2008。
- [62]钱穆：“序”，见其《中国学术论衡》，2页，北京：生活·读书·新知三联书店，2001。
- [63]梁启超：“中国之旧史”，见其《饮冰室合集》，文集第四册，文集之九，2—5页。
- [64]同上，7页。
- [65]梁启超：《中国历史研究法补编》，见其《中国历史研究法》，194页。
- [66]同上，194—195页。
- [67]梁启超：《中国历史研究法补编》，见其《中国历史研究法》，186—194页。
- [68]同上，186页。
- [69]同上。
- [70]钱穆：《中国学术论衡》，108页。
- [71]钱穆：《中国学术论衡》，1页。
- [72]同上，2页。
- [73]同上，3页。

[74]钱穆：《中国学术论衡》，4—5页。

[75]梁启超：《中国历史研究法补编》，见其《中国历史研究法》，186页。

从“当地知识”到“世界思想”——对民族志知识的反思

人类学知识如何获得？人类学家对此作过太多复杂的论述。我总想，事情并不像所说的那么复杂，而不过如所有事物那样，包含了两方面。一方面，人类学要获得知识，有一般的规律，要如孔子“学而篇”那段所说的，学了并按时实习，拿它去验证，广交来自远方的友人，与有不同经历与见识的同道形成交流圈子，平心静气，人家不了解自己，自己却不怨恨，将所学的价值与世俗名利作妥善区分，营造一个学习、交流、省思三位一体的“认识制度”（“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”）。另一方面，人类学的所谓“研究方法”，也不过就是“学而篇”说的另一个道理。“学而篇”说，孔子“至于是邦也，必闻其政”，对于“是邦”的知识，“温、良、恭、俭、让以得之”。从事研究的人类学家，所做的，最多也不过就是这个。人类学家声称自己有“主位观点”（emic）和参与观察（participant observation）方法，其实，所谓“主位观点”不过就是说，人类学研究的出发点，应是尊重被研究的那个“邦”的当地知识，而“参与观察”，则像是在说，人类学家要做好研究，便要用当地的方式进入当地社会，与当地入长久相处，避免如同入侵的帝国主义者那样趾高气扬，“温、良、恭、俭、让”，以获得所谓“民族志的事实”（ethnographic facts）。

形成一种“认识制度”，与在对被研究者的谦卑态度，二者相互配合，最终成为20世纪初以来人类学界共同承认的“方法规则”。

不过，这么说，也只是“形容”。人类学终究不是儒学。虽然人类学家要求自己做的那些，多半可以用儒家先知以身作则实践的那些看法来形容，但人类学家之追求，却不是儒家式的政治—人伦实践，而本质上，仍是一种居高临下的“科学认识实践”。人类学知识，通常来自一种人类学家对于自身的双重的或自相矛盾的要求。人类学家称自

己的具体研究为“田野工作”（field work）。谦卑的田野工作者，与高傲的“科学研究者”，两者之间本有形象上的不同，而就过去一个世纪的人类学史看，好人类学家，大抵都是“两面派”。他们多半需要兼有两种形象，其中，一个形象是给被研究者看的，一个是给同行看的。以最优秀的人类学家之一埃文斯—普里查德（E.E.Evans-Pritchard, 1902—1973）为例，他自己就提到，为了求解他的学理困惑，在阿赞德人的田野工作，他“尽可能地适应阿赞德人的文化”，“只要条件允许，我都会像接待我的阿赞德人一样地过日子，分享他们的希望和喜悦，落寞与哀愁”^[1]。为了进入阿赞德人巫术充满奥秘的领地里，他甚至使用过各种诡计，试图套出他们思想的真实情况，达到“在巫术领域‘思黑人之所思’，或者更准确地说‘惑黑人之所惑’”的境界。^[2]然而，就他所著的关于阿赞德人巫术的论著来看，他在田野工作中“心不在焉”，老是记挂着英国与法国学界关于宗教、巫术、进步、社会伦理、法律等等方面的辩论；对于英国20世纪政治生活的是非之回应^[3]，才是他认识中的“社会科学”。

人类学家借田野工作以“致远”，但却难以抵达其本欲抵达的境界。困境缘何出现？不妨再拿另一位一样优秀的人类学家格尔兹（Clifford Geertz, 1926—2006）所写的一本书来说事儿。

书名的原文叫Local Knowledge，翻译成中文变为《地方性知识》。“地方”这个词在中国有特殊含义，与西文的local实不对应。按我的理解，local是有地方性、局部性的意思，但若如此径直翻译，则易于与“地方”这个具有特殊含义的词汇相混淆。Local感觉上更接近于完整体系的“当地”或“在地”面貌，因而，不妨将Local Knowledge翻译为《当地知识》或《在地知识》，而这个意义上的“当地”或“在地”，主要指文化的类型，而非“地方文化”。Local Knowledge这本书收录了格尔兹关于解释人类学的一些新论，乃其名作《文化的解释》之续篇。书中，有他于1974年在美国人文和自然科学学院院刊上发表的一篇著名论文，叫做“From the Native’s point of view: On the Nature of Anthropological Understanding”^[4]，即“从土著观点出发：论人类学理解的实质”。这篇文章，开篇即谈马凌诺斯基（又译马林诺夫斯基）日记公开出版一事。马太太在他逝世后将其私人日记公诸于众，现代派

人类学导师之一马氏田野工作期间心理的阴暗面一时暴露，与它宣扬的光荣的人类学构成了鲜明反差，这导致了人们对人类学的失望以至绝望。在格尔兹看来，这个不大不小的丑闻，暴露出人类学家的公共叙事与其个人生活真实写照之间的脱节。人类学家在所至之地文质彬彬的“为人之道”，与其“为学之道”之间形成的反差，是脱节的性质。

人类学家的两类作品——民族志与田野日记——是人类学家的“两张皮”；民族志与日记分公私。

民族志是写给大家看的，如马氏的《西太平洋的航海者》这书，即是如此。为了给大家看，就要照顾自己的脸面，遮蔽自己的心路历程，于是，作者便不断重复一个光彩的论点：人类学家要跟当地人形成一个共同体，至少要暂时变成他们那样的人，要钻到当地人的脑子里去，试着像他们那样思考。这样一个人类学的追求，虽则也遭到局部批评，但却改造了人类学，使它成为一个形象上不同于“帝国主义人类学”的“学术慈善事业”。

出于马氏的意料，其遗孀在他逝世后公开发表了他的日记，且在一些人类学同行的鼓动下，名之为《一篇实实在在的日记》，以透露马氏田野期间的躁动；如此躁动，跟他要我们去实现的理想，实在不符。马氏在日记里总说，恨不得不在他致力于研究的那个鬼地方。后来，他宣扬“参与观察”，可日记却说，这种活动让人痛恨，而被研究的土著人，更是可恨，他们肮脏，他们生活的地方让人鄙视。马凌诺斯基的人类学被批评为一种“罗曼蒂克式的逃避”，而实质上，这家伙并不浪漫，没有觉得自己去往的“遥远之处”有什么浪漫可言。^[5]

“从土著观点出发：论人类学理解的实质”这篇文章，从这个“丑闻”出发，进入了一个人类学的重要问题：人类学家与被他们研究的所谓“当地人”之间关系到底作何理解？^[6]

为此，格氏引入了他对“人的观念”（personhood）或“人观”的研究。在他之前，法国年鉴派莫斯（Marcel Mauss）早已用精彩陈述了社会和人的观念如何相互建构。^[7]不知出自何由，格尔兹在这篇文章中竟没有提到莫斯，而仅围绕自己的三个个案展开陈述。他说，西方

人观基于“selfhood”（自我）观念，在这一观念中，自我是一体化的、有明确边界的东西，因之，外在于自我的东西，便被认为是完全是外在的。内外区分明确的人观接近于他早期爪哇岛人。^[8]爪哇岛人也把人分为身内与身外，通过inside（内外）的内敛和outside（外在）的礼仪之优雅这双重作用来塑造人的观念，回答人是什么这一问题。这种当地的、非西方的解答，与西方的解答相类，但不构成一个西方与非西方之间的二分法。在非西方，不同文化中的人观相互之间也是有区别的。比如说，巴厘人的人观就与爪哇人的不同。爪哇人有点接近西方人，其对inside和outside的区分很像西方，但不完全一样，如，在外面怎么做人和“内敛”这些东西，在西方心理学里就不存在。^[9]而巴厘人更不一样。他们的人观是一种注重剧场般的表现，可以说是一种“dramatism”（剧场主义）。在剧场主义人观之下，巴厘人也易于怯场。怯场是怎么导致的？是因为他们太关注表演的精确性，过去注重仪式表演如何准确体现人的实质。^[10]在摩洛哥人中，核心的是一种叫nisba的制度，这个nisba制度有点像我们中国人理解中国社会时经常说的“关系中心主义”，格尔兹认为它可谓是“contextualism”（场合主义）、situationalism（情景主义），将人视作情景化的、关系化的人，无法把个人分离于情境与关系之外。^[11]如果说巴厘人注重个人的表演，那么，摩洛哥则注重所谓“patterns of social relations”（社会关系的样式）。

格尔兹举几个例子不单是为了说这几个例子；那他要说什么呢？首先一点，精彩至极：他主张，人类学家对symbol system（象征体系）进行主位和客位、近经验和远经验相结合的考察，不要简单停留于主位观点，也不要简单做客位研究。^[12]“近经验”又是什么？比如说，大家都是“局内人”，混得很熟，我对你们的一举一动的含义可以揣摩得出，根据揣摩，形成某种看法，比如，对于你们的为人之道观念的看法。“远经验”是什么？我从一种局外的眼光来看你们，且试图贴近得更深，如医生那样，对你们进行诊断，把你们当成“病人”看待。作为“医生”，我的“诊断”是“远经验”。^[13]格尔兹区分得很明确，但他试图做的工作是综合。他认为，“symbol system”这个概念是综合的好办法，而他的这篇文章就是想通过人观的研究对此给予阐释。他说的“symbol system”包含哪些内容？研究“symbol system”要关注哪

些现象？具体就是一些被研究者当地的词汇、当地的仪式、当地的符号行动，格尔兹企图通过这些层次来说制度，通过“symbol system”来研究当地人，并认为，这个方法能使我们同时关照到主观与客观。

格尔兹同意马凌诺斯基的民族志方法，说这一文类，有双重性，一方面在写“most local local”，即“最当地的当地现象”，另一方面，通过书写这个“most local local”，人类学家也在讨论“most global global”，即“最全球的全球问题”。^[14]谈当地的事项便是谈具有全球的事项，自马氏加以示范后，即成为现代人类学方法的规则。对于这个观察人文世界的方法主张，格尔兹深信不疑。

然而，关于如何抵达这个“因小见大”的境界，他则认为，马氏主张的深入“当地”是不充分的，因为人类学家建立不同的“当地知识类型”（如不同的人观类型），目的应在于以“一种知识的不断运动”，使这些类型变成相互印证的案例。^[15]

至于人类学家与当地人之间关系，格尔兹与马凌诺斯基的看法也有所不同，他认为，人类学不是要获得跟当地人的一种“communion”，即不是像人们去基督教堂那样，跟当地人合为一个整体的教众，去做礼拜，成为作为共同体的教众。表白自己在土著人面前温、良、恭、俭、让，不过是人类学家的“骗局”。人类学家若不是做这个，那又是在做什么？在格尔兹看来，人类学家所做的，兴许“要保持一定的外部性，才能真正理解土著人的思想”。^[16]或者说，如同艺术，人类学研究是从一个有距离的角度，捕捉当地的歌谣，观察当地人的投影，或者看待一个笑话。

认识姿态

格尔兹对马凌诺斯基若有讥讽，讥讽也是源于他对人类学的真诚心。

读马凌诺斯基的著述，你会发现，这位20世纪初的人类学家，行文中确时常透露出自诩为“文化科学家”的一面——他表露出一种特殊类型的道貌岸然。书中，他一面以亲身的体会教导读者如何与被研究的土著人打交道，如何在异邦展示自己的职业伦理与道德良知，一面卖弄“文化科学家”相比于土著人而言高级的把握客观性的能力。特别是在论述土著人的情感时，为了表露初作为“文化科学家”，他有“大视野”，他说，土著人个人到底怎么感受，他可以漠不关心——如他自己所说，他关心的其实是，“模式化的思想和情感方式”。^[17]这一研究方法，被后来的人类学家宣扬为“整体论”（holism），其中暗藏“杀机”——所谓“整体论”不恰是在消灭被研究者的情感与解释的那把“科学之刀”吗？就这点看，格尔兹的论文及他致力于表达的所有观点，即已足够使他成为一位划时代的人物。

如已被人们承认的，格尔兹代表了现代人类学方法的一个新阶段；在这个阶段中，人类学家更真诚地面对研究者与被研究者之间的关系，在摆脱了“文化科学”的虚伪之后，试图采择一条人文主义的道路，来贴近被研究者的生活与思想世界。

如何理解现代人类学方法的“格尔兹阶段”？先得理解“现代人类学”之与“古典人类学”的区分。“古典人类学”主要是在19世纪发展起来的，它的方法视野宏大，对于未来人类学的革新，有不可多得的价值（比如，进化论、传播论时代，人类学与民族学、考古学的结合，未来就须引起更多重视）。不过，如前所述，对于现代人类学家而言，19世纪的古典人类学因过于超脱于被研究者的“当地世界”，将思想更多地放在己身的西方想象世界里，犯了太多不该犯的错误。为了纠正这些错误，现代人类学的奠基人（尤其是马凌诺斯基）另辟蹊径，主

张将人类学改造为一门脚踏实地的学科，将人类学研究的焦点，集中在被研究的土著人的内部世界上。

在“现代人类学”初期——即格尔兹所试图揭示的马凌诺斯基阶段，人类学家因对“科学”二字尚存“迷信”，其所作所为，便接近于后现代主义者专门批判的“伪科学”。那个阶段，人类学家过于强调“文化科学”的客观性，当这种强调暴露出它的虚伪性时，人类学家作为人的本来面目，也便暴露了出来。某些人类学家变得颇自恋，有的甚至接近于英雄狂，结果给人留下了“现代伪科学”的印象。格尔兹出于修正人类学的目的，试图创造了一种介于主观和客观之间的人类学。他一方面还是试着从当地的观点看问题，但另一方面则并不主张人类学家伪装成被他们自己研究的当地人，而是主张要在作为人类学家的自我与作为人类学研究对象的他者之间寻找一种比较（这里格尔兹说的“自我”是西方，并没有局限于美国，但它却可能并不代表欧洲观点）。

格尔兹有一段话活灵活现地概括了他的人类学的总特征：

用他人看我们的方法看我们自己，这件事情会让人大开眼界；把他人当作他者（others）跟我们自己共享一个品质的人，承认他人的品质和我们一样，叫最起码的礼貌。比较困难的是，在他人当中看我们自己，特别是把我们自己的生活方式当成是和其他人的生活方式在一块的一种。把我们的文化当成是无数个例中的一个例（a case among cases），诸多世界中的一个世界（a world among worlds），思想的宏大才可能获得。只有这样一种态度才可以避免自我吹嘘，避免虚假的宽容。如果说解释人类学在世界上会有什么样的作用，它就是要重新教给我们已经被排斥了的、逃亡了的真理。^[18]

以上引文说到的，将研究者所处的文化当作“无数个例中的一个例”、“诸多世界中的一个世界”，乃为人类学诠释学派阶段之总特征，此一特征牵涉到如何理解人类学的认识者与被认识者之间的关系。诠释派人类学家企求将学科从认识者的理论体系中解放出来，使之成为将自身文化纳入一个丰富而多元的人文世界的志业。

不能不承认格尔兹的返璞归真；在他之前，人类学家再尊重土著人，也不能真正看到自身的学问与构成学问的“素材提供者”的知识之间如何形成更为亲和的关系。格尔兹是人类学界有胆识的少有几个之一，他较早敢于指出，人类学家应鲜明地区分自己的学问与被研究者

的观念世界之间的差异，且在此基础上主动地将被研究者的观念世界视作是和平相处的众多观念世界的一个世界。

时至今日，格尔兹的人类学观，依旧是有限的观点中最值得人类学家骄傲的一种。如何理解这一理解？让我们看看格尔兹之后出现的人类学方法第三阶段。

在人类学方法的第三阶段，人类学的思考方式产生了不少转变；其中不少，既得益于格尔兹又是针对他的论调而来。

格尔兹说过一句名言，他说，把自我与他者看作是共享一种人性的看法，无非是一种最起码的礼貌，是虚伪的。也就是，说美国人与印第安人都是“好哥们”，都是“人类”，是一种礼貌，但有骗人的成分。格尔兹认为，对于人类学探索而言，这种“最起码的礼貌”是不够的，人类学探索之目的，在于发掘将人类学家遵循的文化放置于众多文化中加以“相对化”。可以认为，格尔兹的努力，正在于破除人性论中的“最起码的礼貌”。

然而，世界变化很快，这句话的信息养分在还未被充分消化之前，便在人类学家中产生了某种“混沌效应”。一方面，这话说得好，毫无疑问，另一方面，也就是在同意这话的时刻，许多人类学家又打出了一张违背格尔兹本意的“牌”来。

在第三个阶段，多数人类学家认为，自我与他者的共同人性（格尔兹认为就是“最起码的礼貌”之说），是人类学家要揭示的。大家可能会问，人类共享的“人性”又是什么呢？涉及到这个问题，多数人类学家都异口同声地说，人类的本性要么是对经济利益的追求，要么是对权力的追求。人类学认识方法的第三个阶段，即以这种利益或权力的理论为基础。在这个阶段中，对格尔兹的批判，多基于对他所说的“symbol system”背后的经济或政治理性进行的揭示。

在第三个阶段中，人类学家对自己作了尖锐的质疑。^[19]不少人类学认为，西方与非西方、自我与他者之间的区分，历史上存在过，但随着时代的变化，随着西方世界霸权及西方中心的世界体系的确立，

他者已消亡。也就是考虑到这个，在社会学中，过去十五年来，有些野心勃勃的学者提出了人类学将消亡的说法。他们以为，随着现代化和全球化的到来，所谓非西方民族的“他者”已经荡然无存，人们都进入“后传统社会”（post-traditional society）。“后传统社会”是一种社会形态，所说的是：在一个不断全球化过程中，传统人类学所关注的原始部落、农民社会、古代帝国就彻底消失。说这话的最早是社会学家，但人类学内有社会学的“跟屁虫”，企图使人类学成为研究“后传统社会”的学问。于是，过去三四十年，人类学家多数不再像格尔兹那样从“当地观点看”了，他们认为，“当地观点”背后是有值得西方学者用普遍的观点去透视的层次，分析它，像医生那样去诊断它，人类学才有前景。而普遍的观点是什么呢？政治的决定论、经济的决定论以至于医疗和心理分析的决定论，是主要的。

新一代人类学家提出一些有优点的看法；其中，特别值得关注的是，他们提出：过去人类学家研究社会、民族、文化这些“东西”，为了研究的方便与“创见”，对于被研究的人文世界给予了过于武断的分类与区划；而至少在过去五百年来的，最值得关注的是，社会、民族、文化这些“东西”所代表的“当地体系”之间发生的不平等关系。^[20]另外，有更多人类学家致力于指出，人类学自身恰是在这世界性的关系中兴起的。^[21]

对于“后诠释时代”的上述两点，我一方面同情，另一方面怀疑。这些新的观点似乎在说明，格尔兹的“当地知识”论点，只适合“传统社会”，在近代西方的世界体系形成之前，非西方世界犹如“一盘散沙”，之间没有纽带，突然间来了西方人，给世界带来了“关系体系”，并从此改造了“世界知识”。如萨林斯说的：

在我们接触到美洲、亚洲、澳洲或是太平洋岛屿的人民之前，他们都是“原住民”（pristine）和“土著民”（aboriginal）。这就好像说，他们与其他社会没有历史上的联系，从来就不曾被迫在生存上相互适应。更进一步说，直到欧洲人出现，他们还是“被隔离开的”，或者说“我们不在那里”。他们是“遥远的”和“未知的”，或者说“他们是远离于我们的”，并且我们也没有意识到他们的存在。（我以前的同事史蒂文斯 [Sharon Stephens]，常常在她的演讲中介绍维科，她也常指出：“尽管传说维科过着一种暗淡的生活，但我肯定他并非如此。”）故而，在我们看来，这些社会的历史只是欧洲人出现以后才开始的：这是一种主显节

的时刻，在性质上是不同于任何以前所经历的和文化上的摧残。与殖民主义以前有所差别的每一件事情，都被我们看成“权力”（power），或西方权力：面对且要服从于西方的支配，没有权力的人民，就失去了他们的文化一致性。^[22]

从格尔兹解释人类学到“后现代”，能否被视为一种学术的进步？这个问题需与“后现代”提出的问题合在一起思考。也就是说，假如传统世界果如新一代西方人类学家所说的那样，“一盘散沙”，那么，我们是否可以认为，诸如他的“当地知识”论，也只符合“前现代社会”研究的需要？“前现代社会”与“后传统社会”之间的差别，是否是“当地知识”与“世界体系”之间的区别？人类学的叙事，是否必定要采取“现代前后”的线性历史论？

要认识上述问题之实质，不能不触及西方人类学对认识者—被认识者强加的武断区分。西方人类学家在其方法论思考的第三个阶段中，已采取激烈言辞批判了西方自己，但他们实际采用的分析框架却回归于西方知识论的自我中心主义。近来有不少西方人类学家自责说，人类学这种强加于世界的自我与他者之分，缘起于欧洲“文艺复兴”、启蒙，在其中，人类学无非是下属的小小言论。^[23]假如这个看法可取，那么，格尔兹那一将西方放置于一个由不同的世界构成的世界的说法，便具有重要的内涵。然而，当20世纪人类学方法越过诠释派迈向对于“现代派”之否定时，便不免出现了自相矛盾。人类学家一方面批判自己的认识论自我中心主义，一方面以“普遍主义”为由重新肯定这种自我中心主义。他们不仅否定诠释派，而且还全面否定了现代派那一尊重他者的姿态。这“否定之否定”，被不少人认为是学术进步所必须的，但于我看，却似乎走回了认识论自我中心主义的老路。

人类学方法对诠释派的所谓“超越”，实质等同于舍弃了这个学派中弥足珍贵的方面——文化的相对价值观，重新将西方当作世界的惟一认识者（而非被认识者）。假如我们将这种旨趣定义为“认识姿态”，那么，这个“姿态”的总特征，便是将西方与非西方（或主要包括中南美洲、非洲、太平洋地区的“南方”与以欧洲为中心的“北方”）的二元对立，等同于世界的认识者与被认识者的二元对立。

西方人类学出现的所有问题，根源都在这简单的“等式化”里。有了这个“等式”，西方人类学才可能提出普遍—特殊、世界—当地、传统—现代的众多时间—空间化的对子。要对这个“等式”背后的认识姿态进行建设性的批判，初步的工作，不应是像近期的“反相对主义的后现代主义”那样，恢复某些出自欧洲的理念（如权力、政治经济、话语）的“世界意义”，而应是指出，与这一认识姿态有关的人群分类概念如社会、民族、文化等等的内在复杂性与外在关系的深刻历史性。

相对于人类学方法第三阶段出现了西方普遍主义论调，格尔兹的人类学，确有其优点。解释人类学下的文化差异论，拒绝以二元对立的世界观为自身的基础；这种文化差异的解释，也能在相对平和的心境中面对他者，谦卑地意识到自身文化的局限与他者文化的重要借鉴价值。这一观点的存在，自身也表明，人类学方法第三阶段的出现，不过是在对第二阶段的“否定”中肯定了第一阶段的普遍主义。

然而，假如完全用“知识进化”的观点来看待格尔兹的贡献，那就大错特错了。至少在人类学史中，如果有“知识进化”，那也向来不是能脱离特定思想出现的具体空间场合的。如同无法将时间隔离于空间之外，我们无法将知识衍生的时间割裂于其产生的空间氛围之外——具体说，无法单纯将马凌诺斯基与格尔兹之间的差异形容为时代性的差异。若要理解格尔兹方法出现的背景与意义，那么，我们便有必要进一步解释这一方法自身的文化土壤；对于马凌诺斯基，同理也适用。

英国人类学

马凌诺斯基是个合格的“国际人”，他是移民英国的波兰学者，且曾长期在西太平洋土著人中从事田野工作。从他的著作中，这个“国际性”，也得以显示。他的关键词并非英国人类学长期使用的“社会”，而是“文化”，这与他在欧陆接触到的民族学及德奥文化理论有着密切关系。然而，马凌诺斯基的文化论，又可说是英国近代思想的某种现代表现，他对于“功能”的解释，贴近于英国实利主义哲学的制度理论，他对于人类学方法的阐述，长期影响着英国人类学（相比“纯英国人”拉德克利夫—布朗模仿法国年鉴派社会学制造出来的“比较社会学”，实际生命力似更为强大）。

如果说对于格尔兹而言马凌诺斯基有什么问题的话，那么，我们也可以说，这个问题不是他自己的——英国人类学长期存在着特殊主义的田野工作方法与普遍主义的解释方法相割裂的问题。

英国学派的面貌为何？要认识人类学方法不能不谈这个问题。

近些年来，国内人类学界最近流行一种观点，以为人类学等于村庄志、民族志。这导致一个现象，即不少人认定只要是去了偏远的村子，就算是做人类研究了。这个观点在世界各国都能找到“学术支持”。比如，法国本来富有社会哲学思想，但近来有不少法国人类学家主张人类学等于民族志。对于这种看法，我持反对意见。我认为，这个现象之所以出现，原因是英国学派的“全球化”。英国学派到底是什么？我先说个事儿。2000年我去芝加哥萨林斯那里作客，有次在他家里吃饭，我们在餐桌上聊到这个问题；他说，他不喜欢英国学派，我问他对伦敦经济学院人类学家布洛克（Maurice Bloch）怎么看，他说“他是一位优秀的民族志作者”（He is a good ethnographer）。他话中有话，他所谓“优秀的民族志作者”，听起来像是在说布洛克不是一个人类学思考者（thinker），而是个“学匠”。我之所以提到这件事，是因为从萨林斯这席话，我们大体能感受到一位优秀的美国人类学家怎样识别英国派了。

说英国人类学的所作所为主要是民族志的描述，没有大错。不过，这个说法，也可以说有不公道之处。英国人类学还是有理论探索的。

在英国国内过去主要存在三个流派。首先是大家通过前辈费孝通认识到的伦敦经济学院的马凌诺斯基式经验主义人类学（empiricist anthropology），也就是萨林斯说的那种，其基本论述方式是功能派的，与马林诺夫斯基的传统有关；另外一个就是牛津大学的（英国的贵族喜欢学点法文，牛津是个贵族大学，所以他们的学问比较像法国年鉴派），当然是拉德克里夫—布朗、埃文思—普里查德的传统，它前后有些变化，老派的比较注重社会理论，新派的比较注重民族志的人文解释，后来与法国结构主义结盟——比如，尼达姆（Rodney Needham, 1923—2007）在青睐于法国派的同时，企图用“情感”概念来补充结构理论^[24]。牛津的人类学最后有意义的东西，是埃文思—普里查德留下的，他对于社会的宇宙论模式给予空前关注，企图从物来观察整个社会的世界观，对于解释人类学有重大贡献。1970年代初期，著名汉学家弗里德曼（Maurice Freedman, 1920—1975）曾任那里的社会人类学研究所所长，可惜他过世得太早，否则牛津的人类学就全变成文明社会的人类学了。^[25]更遗憾的是，牛津现在的人类学很实用化，连中国政治都研究，对于移民问题，也很关注，成为政治实用主义的阵营了。第三个比较强的就是曼彻斯特大学的“曼城学派”，代表人有格拉克曼（Max Gluckman, 1911—1975）、特纳（Victor Turner, 1920—1983）^[26]等，注重我们今天叫做“法律人类学”的研究，他们从冲突怎么得到解决这一问题入手研究社会。在我看来，“曼城学派”综合了牛津和伦敦经济学院的传统。现在，这一派人不多了。

三派之间有宗派之争，不过对话却也颇多，它们之间关键的争论焦点在于“一致与冲突”问题，伦敦与牛津分别从文化的一体性与社会的整合性探索社会内部的“一致性”，而局部受马克思主义思想影响的“曼城学派”，则更多关注“冲突”如何解决。

后来的英国人类学发生了许多变化。我1980年代去英国留学，那时，英国大学人类学的职位，不到两百个，个个精兵强将，很活跃。

人类学系也很多，有50几个。就伦敦大学一家，就有4个人类学系，除了伦敦经济学院人类学系外，还有东方非洲学院（SOAS）、大学学院（UCL）、哥德斯密学院（Goldsmith College），这些学院的人类学各有风格，力量都很强，老师都蛮有名的。不同学院的人类学，的确还保留着英国社会人类学的民族志传统，聘任教员首先要考虑其所研究的区域是否与他人有区分。尽管英国人类学界中有人特赶时髦，研究很多新课题，但总体说来，它还是很坚持民族志传统。在坚持民族志传统的基础上，各学院的学术风格才得到区分。比如，我上的东方非洲学院，对跨文化比较特别重视。这个学院本身是从研究“东方学”起家的，所以还带有它的风格。我们确有不少“后现代”的老师，但他们谈起具体问题，隐约地还是有“文化相对主义”的腔调。相比而言，伦敦经济学院的人类学，对于文化相对主义就不怎么感冒，那里的人类学家最近特别重视“认知”（cognition）、儿童研究，在理论上表现出它是一个普遍主义倾向。我在伦敦读书时，发觉我们系的教授帕金（David Parkin）教授与伦敦经济学院的布洛克教授关系不怎么和谐，读他们的文章，总能觉察出存在互相批判的方面。^[27]他们一个比较讲究文化差异，一个比较讲究人类共性。比如，针对时间研究，帕金感兴趣的是不同民族的不同时间观念，而布洛克感兴趣的则是历史时间与文化时间的交织，他们曾就格尔兹那篇关于时间的著名论文展开过激烈辩论，两个学院分成两派，辩论了很久，很多老师都参加了。

在牛津和曼城人类学式微之后，伦敦大学上述这两个学院，成为英国最强的阵营。不过，这并不是说，英国就没有其他人类学风格了。

在伦敦大学内部，大学学院（UCL）的人类学，就很不同，那个学院的人类学，比较美国式，人类学的四大分科体质人类学、考古学、语言学和社会人类学它全有，它这个系也最大，曾有强大影响力。著名人类学家道格拉斯（Mary Douglas, 1921—2007）就曾在那里当教授，现在过世了。^[28]最近，大学学院出现了研究物质文化与文化遗产的热潮，办了个《物质文化研究》杂志，颇有影响。歌德斯密学院的人类学，也有自己的特点。我在伦敦时，那里的系主任、领军

人物是我们系主任的太太，注重女性研究和所谓“紧急人类学”（urgent anthropology）。女性研究我不必多讲，大家都了解，而什么是“紧急人类学”？也不复杂，指的是：世界上有很多少数民族文化要消失，人类学家要赶快去研究它们，“拯救”资料。出了伦敦，该提到的还很多，牛津的人类学到现在也开始恢复元气，但具体做什么，还是很分散，人事矛盾太多。剑桥过去有著名人类学家利奇（Edmund Leach, 1901—1989），是费孝通先生的师弟，他很智慧，学术建树颇高，到剑桥后使那里的人类学成为他的风格，那里所有教授都讲他建立的“钟摆模式”^[29]，到80年代，影响力下降，90年代调来著名人类学家斯特雷森（Marilyn Strathern）教授，最近有了起色。^[30]

英国还有无数其他的值得一谈的大学，它国家很小，但每个大学都有自己的人类学博士点。其中值得一谈的，如，北爱尔兰的贝尔法斯特大学，它也很有特色。北爱尔兰的人类学对音乐人类学特别重视，有自己的研究期刊，叫做《民族音乐学杂志》，他们还有口述史研究专才。音乐、口述，都是关于嘴巴的，他们很关注这个，为什么呢？因为爱尔兰人能歌善舞，为那里的人类学成为音乐人类学、舞蹈人类学和叙事学研究的阵地提供了地方条件。另外，苏格兰的爱丁堡大学和圣安德鲁斯大学，人类学也都不错。苏格兰人类学对于本地社会的关注，是有名的，那里的人类学家研究当地渔民、农牧民及所谓“边缘文化”。圣安德鲁斯大学有一个新人类学系，只有五六个老师，却栽培了不少有建树的人物。

英国派可以引以为自豪的是人类学教育。英国人类学教得很实在，不像美国人类学，教给你一百门学科，每门学科你都只懂得初步知识，英国人类学全是关于社会人类学的课程——除了大学学院。另外，英国的学术讨论风气很好，很尖刻，批评色彩很浓，使学术能在辩论中进步。

要初步了解英国派，除了马凌诺斯基的《文化论》^[31]之外，读读埃文思—普里查德《努尔人》^[32]也是必要的。读这两本书，一定会感到，对于美国人类学家来说特别重要的“历史”，在英国人类学中地位

颇低。在英国人类学中，确实一直有一种设想，即，对于“土著民族”而言，所谓“历史”是研究者强加在被研究者身上的。不过，我们一定要区分两个意义上的历史，即美国文化人类学现代派的“具体历史”，与古典人类学意义上的“人类进步史”。英国人类学之所以不喜欢谈历史，是因为对于英国人类学而言，虚构的“人类大历史”曾是所有一切。在我看来，英国人类学的19世纪，对于我们思考文化，还是有许多启发的。比如说泰勒与弗雷泽对宗教的论述中谈到的“物灵”与“巫术”理论，还是不错。另外，那个时代人类学的研究比较宏观、丰富，与后来出现的民族志相比，对我更有吸引力。不过，现代英国派对于进化论的历史观念之批判，还是一针见血的。历史有好有坏，进化论的人类学是一种糟糕的历史，它将非西方的历史当成西方的“史前史”来研究，否认了非西方自己的历史及其叙事。这样的历史观念，实际是一种反历史的观念，是西方中心主义的世界观的人类学反映。这样的“历史”，使欧洲创造出一些缺乏历史的人类来，它本身强化了人类学的“无历史性”。功能论反对的是这种将欧洲自身的历史强加于欧洲以外的人民身上的历史。物极必反，功能论在反对伪历史的过程中，使自己漠视非西方自己的历史。功能论的代表人物们用文化、社会结构这些同样是出自于欧洲的概念来掩盖“原始社会”的丰富生活面貌，特别是“谋杀”其历史的生命。

为了更好地理解英国人类学在自我否定的过程中陷入的困境，我们须参考沃尔夫在《欧洲与没有历史的人们》。这本书以一种新的世界史表明，在欧洲出台于世界史舞台之前，整个世界已是活生生的，世界各地、各民族、各文化在有着自己的体系的基础上，形成了相互交流的网络和关系。所谓欧洲中心的近代“世界”，无非是一种新的网络和关系体系对旧的网络和关系体系的取代，并非是一种史无前例的独创。

怎样理解新旧世界的历史关系？在美国人类学界争论颇多。比如，萨林斯和奥比耶斯克勒（Gananath Obeyesekere）的争论，就是一个典型事例。^[33]萨林斯和奥比耶斯克勒都想复原真实的“世界史”，前者采取文化理论，后者采取政治经济学，前者想“从土著观点出发”理解历史，后者认为这种所谓“土著观点”否定了西方帝国主义的历

史。两种理论的出发点，都是为了对人类学中的“被研究者”表示亲善，表示关怀。然而，恰是在这两个人物之间，出现了激烈争论，互相攻击对方是“帝国主义神话的制造者”。萨林斯把土著文化的结构看得太重，奥比耶斯克勒就跳了出来抗议道：你怎么会如此忽视了西方人征服非西方人的殖民史啊？倒过来，萨林斯也表现得很精彩，他回答说：那你在反映历史的过程中，怎么用的理论全是西方的（政治经济学），而不是土著的（神话）？

这个争论，焦点问题是：到底是什么代表了“土著观点”？争论双方已形成仇恨关系，不过就学术史的客观效应来说，二者都有巨大贡献，因为，要不是有这个争论，我们就不可能如此清晰地看到文化理论与政治经济学之间的差异，就不可能理解功能派在否定进化论的“人类大历史”时给人类学带来的新问题。

英国功能派的问题出在哪里？要知道问题所在，我们应用新的眼光来重新解读马凌诺斯基的《文化论》。不过，由于这本书自七十多年前被介绍到中国来以后，已为大家所熟知，并且，国内学界似乎有一个“共识”在保护着它的尊严，因此，我便不多谈了。为了说明问题，我想可以提到英国人类学的另一本名著《努尔人》。这本书是牛津派从僵化的结构—功能论转向松散的人文主义社会人类学的重要过渡，出自当代英国学派导师埃文思—普里查德之手。按说我是特别喜欢《努尔人》的，这本书可以说是民族志中条理最为清晰、思路最为活跃、文本结构最为精致的一本。它的开篇，用畜生（牛）的“象征意义”来看人及其社会结构的做法，真可谓是精彩至极，令人赞叹。不过，我们这里要谈的是英国学派的特点与问题，以此为出发点，我以为这本精彩的经典，存在两大缺憾。其一，《努尔人》这本书让人感到“土著”没有历史；其二，它让人感到“土著”在西方人来以前没有邻里，没有我们所谓的“他者”。

在《努尔人》当中，非洲似乎是一个自从有了人类以来便是如此的“部落社会”之松散结合体，而苏丹的少数民族努尔人，无非是其典范。我们研究这样的少数民族固然可以为了弄清它的内在结构而将之切割出来，作为标本来观察。然而，在这样做的时候，我们不应忘

记，我们是在做切割、找标本，是在为了主观理论而实行“科学实验”；我们更不应忘记，这种“科学实验”，会使我们忘记被实验的对象的自在历史。就我的认识而言，努尔人生活在非洲，非洲历史上曾有不少文明古国存在，作为小部落，诸如努尔人之类的民族，必然与文明化了的古代国家产生过关系。若是我自己要派学生去非洲做田野工作，我一定会建议他们先读读有关非洲历史的有关著作，而我也相信，读了这些历史，学生一定会知道，在那片大陆上，帝国的历史也很漫长。我能想象努尔人生活在漫长的非洲文明史当中，这部文明史在遭遇到欧洲人的侵袭之前，也曾遭遇过印度世界与阿拉伯世界的征服。非洲人当今被认为是“原始社会”的范例，于我看，实际它更是古文明在遭受冲击后衰败为部落的范例。我们不能找到努尔人的远古史资料，但具有一点非洲史方面的知识，我们便能想象到，非洲“逝去的繁荣”导致的后果。为了衬托出这个“后果”，对于古代非洲与当下非洲进行比较研究，是一件重要的工作。

《努尔人》犯的这一忽视少数民族文明史的错误，可以跟中国民族学研究的问题结合起来看。我们研究中国少数民族，曾拼命地寻找资料，去证实这些民族代表某些“社会形态”。为了证明“社会形态”概念的合理性，我们将少数民族相互之间平等和不平等交往的历史放到一边去了。为了寻找出“理想类型”，学者不惜以历史素材的牺牲为代价，切割出一个一个“民族”。遗憾的是，这样的做法还被个别青年学者换了不同面目宣扬。

另外，我上面说到，《努尔人》的叙述，缺乏“他者”。这又怎么理解？我这里所指的“他者”，比一般人类学上说的，要广泛一些，它既涉及到一个人们日常社会交往过程中对于邻人、陌生人、外来人等等的经验，又涉及结构人类学意义上的“联结理论”（alliance theory）。英国派的人类学在描述一个族群时，总是将它当成一个只有“他们自己”的社会，这个社会，似乎代代相传，由少数祖先繁衍出一大批后代，这些后代构成一个氏族或部落。实际上，无论是在哪个族群，所谓的“社会”恰不是这样构成的。男女之间的结合，是超越于个体之上的“社会”的基础。男女之间，互为“他者”，没有异性，何以谈得起“自我”？这是我理解的结构人类学的“联结理论”。“他者”还可以

推及两性联结的单位之外，出现“内外”之间的结合，无内即无外，反之亦成，也还可以推及到熟人与陌生人。对于人的生活世界而言，“他者”可能又可以指人无法将之融入自身、却又希望如此做的自然与神灵。《努尔人》并非完全没有涉及这些类别，比如，它谈到丁卡人与努尔人之间相互敌视与相互建构的关系。不过，这本书因还没有脱离功能派的怪圈，而没有能够在分析努尔人的“社会”时，将丁卡人充分考虑在内。

英国人类学的现代派，对于历史与“他者”缺乏关注，是其普遍的问题。但是，倘若我们说这个学派没有发生内在“革新”，那就不公道了。其实，到了1950年代，英国派已意识到自己制作的民族志存在的诸如此类的问题。利奇可以说是试图一揽子解决这些问题的伟大人类学家之一。利奇的建树主要在于两个方面，一是在民族志内部加进动态过程（历史）的因素，二是试图将专注于个别群体研究的民族志改造为一种区域性的研究。他认为人生活的空间领域，一般超越个别群体或部落，在比较广大的空间领域中，人接触到的文化，是多类型的。人从他们临近的群体或部落中得到反观自身的文化模式，并经常要借着不同于自身的文化模式，来改变自己的社会生活，使社会长期处在动态过程中。他的名著《上缅甸诸政治体制》一书，内容丰富，谈到的问题很多，但从上面说到的这两个方面，挑战了英国派自身的传统。后来，利奇大量引用法国学派的论点，宣称自己是结构人类学家，这都是有背景和根据的。

要认识一个学派的特征，最好的办法是理解他的批评者对它的批评。萨林斯从外在的角度批判了英国派，而利奇早已在他之前从内部批判了自己的学派。萨林斯认为英国派人类学不成功，一方面是因为它主张功能论，另一方面是因为它局限于民族志。利奇的批判也有两方面，一方面针对它的“无历史”，另一方面针对它的“无他者”。综合他们的批判，我们可以看出，英国派的“现代传统”有三个特征，一是注重社会的结合与分裂的功能关系探索，二是注重案例的平面解剖分析，三是为了将研究单位营造成一个整体，而往往舍弃一个族群或一个社会共同体的“外交关系”之分析。这三个特征，是相互关联的。

格尔兹与美国人类学

格尔兹的著作中文译本出版后，引起比较广泛的关注。这位人类学界思想最活跃的分子，可以说是不典型的美国派，是人类学国际化的表现，他采用的观念不局限于美国，他的影响范围也超过美国。可是，他却实在还是美国派人类学最重要的代表人物之一。怎么理解像格尔兹这样的人类学大师的过“国际性”和“美国性”？

先谈美国人类学的演变脉络。

美国的人类学是整个地球上最发达的，它到1990年前后将近有337个人类学系，有数十个人类学博物馆，现在可能更多了。数量巨大的研究与成果展示机构，使美国人类学肉身庞大而沉重，本身成为一个帝国。美国的人类学帝国有过重要的历史变化。大体说来，它的第一个阶段之发展，发生于1851年—1889年间。这一段的人类学工作，其特点与当下中国的民族学相近，工作由美国民族学局主持。这个机构，派出业余和专业的人类学家走向田野。他们充满渴望和激情，绝望地在印第安人中做田野工作。他们的工作很简单，经历探险式的研究，他们带着大量材料回家，根据摩尔根和斯宾塞（Herbert Spencer, 1820—1903）这两人的社会类型比较研究法，对资料进行分类，将它们放置在整齐划一的橱柜里，使其自身的意义丧失殆尽，成为了一类一类的社会形态的标志，只剩下干巴巴的几种。有人将第一个阶段称作“美国人类学史中的发展主义阶段”，就是说，那个阶段人类学只研究“人类文化的童年”，他们将童年的研究当成理解成年的基础。“发展”本来是个心理学的概念，指的是小孩怎么变成大人。进化论跟心理学本来相去甚远，但进化论的人类学由于致力于研究不同民族如何处在人类文化成年过程的不同阶段，因而，其解释模式与心理学无异。到了1890年以后，博厄斯出现于美国人类学舞台，美国人类学就此进入了第二个阶段。紧接着，出现了大批博厄斯门下的学生，他们或是德国人，或是美国人，多数在博厄斯的引领下基于德国民族学的基本原理缔造新人类学，使美国人类学出现了一个所谓“历史具体主义”（historical particularism）的阶段。因为这一阶段中的人类

学不注重“发展”，所以他们能够提出完全不同的看法。这些人在漫长的50年的努力中做出了很多成就，为美国人类学奠定了所有观念的基础（从一定意义上讲，也为法国的结构人类学奠定了符号理论的基础）。^[34]

尽管美国人类学有它的“古典时代”，但美国人类学家们多数似乎更乐于忘本。在他们看来，所谓“美国人类学”不从19世纪开始，而开始于20世纪，其典范特征形成于1900年至1950年之间。这段时间，恰好也是美国通过成为世界霸权而使其社会科学成为文化霸权的阶段。

怎么理解所谓的“美国人类学”？作为“美国人类学”第一特征的，是“文化独立论”，所谓“文化独立论”，意思就是说，文化决定一切，决定自己，不受别的因素决定，其背后不存在什么，特别是不存在社会或经济的基础结构，文化本身定文化，就是定一切。“文化”是什么呢？五花八门，各种各样的定义于是出台。美国人类学不乏有人意识到文化之外还有别的。然而，其大多数的缔造者认定，文化可以包容上层建筑和经济基础。

有了所谓“文化独立论”，在美国派中就必然出现文化存在自在价值的看法，这个看法一般叫做“文化相对主义”。“文化相对主义”经历不少内涵的变化，对它的解释也各种各样，照我的粗浅理解，它的意思大概就是说，文化的价值在自身，不在别的，因而，一种文化的局外人，对于文化的价值，就不能说三道四、评论好坏了。美国人类学家认定局外人对局内人不该说三道四，但他们不一定也因为考虑这点而接着认定，人类学这个行当毫无价值观和政治性。“文化相对主义”实际还有另一个内涵，那就是通过不同于研究者文化的人文世界的研究，来反观研究者自己的文化，进而从“他者的眼光”，来批判自己的文化。

美国派的第三个特点，则是一套研究方法，与英国派一样，叫做“民族志”。与英国派不同的是，美国人类学的民族志采纳的观点是“历史具体主义”的，而非功能主义的个案研究。“历史具体主义”的方法，部分继承了1851年—1889年间美国本土的民族学调查方法，部分结合了德国的文化研究方法，它的关键词有“文化特征”、“文化丛”、“文化

区”等等。^[35]这些词我们听起来耳熟，那是因为中国考古学时至今日仍没有放弃这些概念。说到这，我有必要指出，与关注社会实际生活的情景的英国人类学不同，美国派一出现，就特别关注考古学意义上的物质文化研究，美国之所以有那么多人类学博物馆，跟它的这一物质文化民族志传统有密切关系。要理解“历史具体主义”的方法论，我们不妨了解一点所谓的“民族考古学”。什么是民族考古学？在我大学时代，国内学界曾有概念之争。我的理解比较简单化，在我看来，所谓“民族考古学”，就是那一试图把古代遗物和当代（少数民族）生活中的用物联系起来研究的做法。一派“民族考古学家”认为，今天我们在一些偏远少数民族地区发现的衣食住行及生产中使用器具的方式，可以用来解释地下挖掘出来的用具的古代使用方式。“民族考古学”所做的，因而是通过民族志研究来恢复古代社会生活的情景。人类学家亲眼目睹的少数民族用具（包括生活、生产用具），自身也有当代地区性分布规律，所谓“文化区”，就是指通过用具的分布探知的人文地理学范畴。

美国派最初的追求，是比较谦逊而低调的，在其演变过程中，也有不少学者保持这种谦逊而低调的作风。然而，在两次世界大战之间，这个学派的论著空前流行起来，成为影响大众观念的学术观点。人类学的跨文化“集体人格”比较研究，一时导致洛阳纸贵的现象，到二战时，自身已演变成“国民性研究”（national character）。

生于1926年的格尔兹，1950年代在哈佛大学受人类学博士教育，60年代成为知名学者，他是战后美国人类学的一代巨星，他的成长期，正值美国人类学从第二个阶段进入第三个阶段。1940年到1960年，美国人类学出现了若干新变化。首先，这个阶段美国一些重要大学出现英式社会人类学家的影子。伦敦经济学院的民族志方法与拉德克利夫—布朗的结构功能论，早已于1930年代渗透进北平（北京），造就了费孝通这一代中国人类学家，更早已被美国人类学界局部（到了1940年代，英式社会人类学已大大影响了哈佛大学、芝加哥大学、哥伦比亚大学的人类学研究与教学方式）。此后，曾受到美国人类学熏陶的法国人类学家列维—斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）独创自己的理论，名声大噪，开始影响美国人类学，使美国人类学开始出现法

语的腔调，使此前美的德语腔调，添加上了另一种感觉。另外，在这个阶段，美国政府空前地广纳各国人才，将海外精英吸收到美国学界来。这在人类学界，这个政策也发挥了它的重要作用。马凌诺斯基、布朗本人都曾到美国短期讲学，后来更多英国人类学家迁移来美国工作。再者，二战前几十年，在犹太人家庭成长起来的青年一代，已成为可造之材。而与此同时，更有大量来自欧洲和亚洲的青年才俊涌进美国，为其科学事业输入新鲜血液。随着战争的胜利，美国国际能力空前提高，其“势力范围”空前扩大。美国人类学的田野工作地点，渐渐才从本土移到海外。美国人类学本来主要从事印第安人的考古、文化及语言的综合研究，人类学家的调查研究主要是在印第安人中展开的（我们从本尼迪克特的《文化模式》就可能看出美国人类学这方面的学术遗产最为丰厚）。战后，美国军舰、飞机更多了，对外交通空前发达，为美国人迅速地抵达异地他乡提供良好条件，使他们能在美国的“势力范围”内从事各类活动。人类学也顺此形势拓展到环太平洋地区的广大地区甚至世界所有大洲。美国人类学的视野空前开阔起来。

格尔兹是这个时代的产物。他的研究方式接近于英国的民族志，而与美国的“历史具体主义”有所不同，他研究的地点是远离美国本土的印度尼西亚，后期还从事其他地区研究，他的思想，综合了欧洲社会哲学、文学与人类学。格尔兹的成果卓著，著作等身，要了解他的全部作品，需要费点心血。不过，若我们只想对他的学术风格有初步把握，我以为阅读他有关巴厘人斗鸡的习俗及有关法律与民族志“地方性知识”的论文，已可获得比较生动的认识。

“深层的游戏：关于巴厘岛斗鸡的记述”，列于其杰作《文化的解释》最后一篇，它是民族志最优秀的作品之一。10年前，我开始筹划《社会与文化丛书》时，将该书列入翻译出版计划。^[36]译格尔兹不易，当时我们的译者们耗费了大量精力，最后推出来的文本，仍不可能没有缺憾，不可能“复原”作者的风格。阅读“深层的游戏：关于巴厘岛斗鸡的记述”这篇，我们易于觉察出格尔兹民族志的风范。我以为他的民族志更像是埃文思-普里查德的，对于“土著思想”更加重视。他的民族志的这一特点，不能不说受到英国人类学自身革新的启发（他

成名之前，英国人类学已从结构—功能论向埃文思—普里查德的“社会解释论”过渡)。不过，格尔兹的思想空间里容纳更多东西，其中，两种东西值得我们重视。其一，他还是试图以德—美的文化论来改造英国的民族志；其二，在他的民族志中，出现了“文学化”的苗头。在研究仪式时，格尔兹与英国社会人类学的一般态度不同。英国人类学家中研究仪式最有名的如特纳，实在已十分不同于他以前的结构—功能论了。不过，在格尔兹看来，他还是在纠缠仪式如何有益于社会的结构化，而他自己的美国人类学，则不一定有这个追求。所谓“深层的游戏”，含有心理学的意味，而格尔兹想用它来说的，无非是，诸如斗鸡这样的仪式，是“浓缩的形式”(condensed form)，本身既是社会的结构，又是社会的形态，二者无法分离，我们不能像英国人类学家特纳那样，硬去区分它的结构如何通过仪式的反结构来重新生成自身。对于社会现象产生如此想象，使格尔兹有可能抱持一个新的信念，认定民族志必须接收诠释学的挑战，将自身当成在不同解释体系之间活动的文本。“深层的游戏：关于巴厘岛斗鸡的记述”本身，构成了一个文本范例。它的描述比以前的民族志而言，相对零乱。但恰是在相对零乱的情况下，这一文本，具备了某种前后连贯的思想线索，具有了更高的思想启发力。民族志的描述，成为“文学化”的文本，它脱离于僵化的教条，本身成为“意义之网”。

格尔兹的“地方性知识”(即我改译的“当地知识”)概念，已在国内人类学界以外的领域里一石激起千层浪，得到了热烈回应。法学研究者运用并翻译了这篇论文，本着刺激中国法学家思想的目的。《地方性知识》(解释人类学续篇)一书中文版出版后，“地方性知识”这个概念更加时髦起来，从法学领域移向政治学领域。国内学者对于格尔兹依据的观察并不了解，不过，大家纷纷想从他的概念存在的问题来提出自己的问题。

国内接受“地方性知识”的方式，存在两点遗憾。其一，人类学行内，对于这个重要概念，实际接触得不够，缺乏理解；其二，在这样的情况下，法学、政治学、社会学反倒对它“别有一番滋味在心头”，将它与这些领域关注的普遍主义与相对主义、世界主义与民族主义、自由主义与“新左派”等等问题混合起来研究，延伸出来的论点并非缺

乏相关性与启发性，但给我留下“过度诠释”的印象。比如“local knowledge”被翻译成“地方性知识”，接着有不少学者便对“地方”这两个字纠缠不放。实际上“local”既可以指“地方性的”，也可以指广义上的“当地性的”，而它绝对与我们中国观念中的“地方”意思不同。我们说的“地方”，更像“place”、“locality”，而非“local”。“Local”可以指包括整个“中国文化”在内的、相对于海外的“当地”，其延伸意义包括了韦伯所说的“理想类型”。遗憾的是，我们中有不少人焦急地将这个概念运用于村庄的政治学研究。我不是说不能这么做，无非是说，如果我们这么做，那么，我们必须考虑到我们的概念改造可能需要考虑的问题。比如说，我们中国人以前脱离不了的“孝道”概念。“孝道”这个概念是村子里来的吗？大家确实能在村子里感受到它，知道它与现在政府所要推行的“法”不同，也知道它不同于历史上的“孝道”（特别是儒家的解释）。于是，围绕着村庄里感受到的“孝道”，人类学家可以思考“大小传统”的关系问题、传统与现代的关系问题、“中国文化”内在的地区差异问题，这些问题，格尔兹的“地方性知识”概念，无法全部将之包罗在内。

格尔兹的解释人类学，与结构人类学一样，持续影响世界各国的人类学思想。人们在给予它学术定位时，甚至将它与20世纪初至结构人类学时代的所有学派区分开来，认为它是“现代人类学”向“后现代人类学”的过渡阶段。格尔兹的文笔清新，思想活跃，其“浓厚描述”等概念给人深刻印象，他与哲学、宗教学与文艺学的对话，有着拓展人类学视野的功用。拒绝拘泥于英美式的“实证主义”，格尔兹在人类学中恢复了历史—解释学派的元气，宽容更多的学术文本形式。从这个意义上，说他的解释人类学是一个过渡，是有理由的。

在解释人类学之后，美国的人类学出现了对政治经济学（历史学的法国年鉴派）和马克思主义，如沃尔夫，即主张用历史唯物主义观点来削弱“文化”这个模棱两可的概念在美国人类学当中的支配性。在美国人类学界，理论的“普遍主义”，也有了凌驾于“文化相对主义”情调之上的苗头。受到英国和法国思想的影响，不少美国人类学家将“文化”视作被经济、社会、权力决定的“上层建筑”。然而，我们不能轻易地认为，美国人类学的“文化论”已失去了所有的市场。事实上，70年

代以来，坚持“文化独立论”的学者，综合了德国历史—解释学与法国结构人类学的不同因素，与“越战”之后成长起来的极端派人类学家之间长期斗争。于是，过去几十年来的美国人类学界，大多数人口的确追逐浅薄的学术时尚，对于“口号话”的学术，给予更多重视，而美国人类学的“上层”，则保留着一贯的“美国作风”，对于“文化”给予一如既往的关注。

面对混合的世界

如果我有选择权，那么，我一定会选择以诸如格尔兹那样的现代人类学“修正版”作为自己研究的“初始基础”。那种人类学更自觉地意识到普遍主义科学观的文化界限，且未因此丧失对于人文世界普遍问题的关怀。然而，我却不能因此而使自己完全服膺于格尔兹的人类学“版本”。格尔兹那篇关于人类学认识论的论文，表现出了美国人类学最优秀的一面，其最触动我的方面在于：他将偌大的西方也放在“无数个例中的一个例，诸多世界中的一个世界”中考察。他继承了美国人类学现代派的思想，综合的德国社会学理论的文化观，认为，西方思想只有形成这种根本意义上的文化谦逊心，才能有真正的“宏大”。这一观点，确能起到尊重非西方“小小个例”的作用。不过，格尔兹提出此说的目的，还是在于文化理想型的比较，而要进行这一比较，便首先要通过边界的区分，建立清晰的类型。因而，他崇尚的“文化谦逊心”，与其他研究框架一样，服务于作为研究者的他自己对于被研究者的“世界”的把握。更严重的是，为了理性型的建立，格尔兹需预先割断被研究者的“世界”与其他“世界”之间的关系，而使之成为内在一致的“文化”。

格尔兹的“从土著观点出发：论人类学理解的实质”一文的“慈善”，表达于他将西方基于“selfhood”（自我）观念的人观放在各种“世界”中比较的努力中，而论文的主要内容，比较了接近于西方的爪哇岛人的人观、巴厘人的剧场主义人观、摩洛哥人的关系中心主义人观。

比较不是毫无意义，它显然有使人们更清晰认识到文化之间不同的功用。作比较，若说有什么问题，那也不是故意造成的，它们的资料来源于格尔兹在田野生涯中或许是出于偶然才经过的一些地点——爪哇、巴厘、摩洛哥。

然而，在比较中，在跨越不同地点的过程中，格尔兹却不可能不犯错误——为了建立为比较所用的“理想型”，他略去了不同“理想型”之间的历史关系。

在其著作《尼加拉》^[37]一书，格尔兹开篇便触及了巴厘这个小小世界历史与中国、阿拉伯世界、印度有过的文化接触。可格尔兹的学术宗旨不是研究这些接触中产生的关系，不是研究这些关系带来的影响，不是研究地方世界的混合性，因此，在《尼加拉》，他用一种具有人类学特征的切割法，将巴厘完全悬挂在一个本来有密切来往的地区性体系之外，使之成为一种理想型。在有关人观的那篇名作中，格尔兹更是如此。在该文中，爪哇、巴厘、摩洛哥、西方，在古代和近代相继发生的文化关系，都被切除了，剩下的只是几种有助于格尔兹比较西方人类学的“重头戏”——人观研究——的素材。

我没有研究格尔兹去的那些地区，可能仅有资格表明，对于这些地区进行跨文化研究，格尔兹抛弃了美国人类学曾拥有过的相对复杂的文化史研究法，在方法上转向英式社会人类学的深度民族志。为了制作民族志，他使自己对于不同文化或不同社会之间频繁接触的历史视而不见，致力于清除文化内部的混杂因素、切断其与外部因素之间关系的工作。但凭着我对于“小小世界”研究的经验，我怀疑，格尔兹在做这项贡献巨大的工作时，着力点恰在于清楚“乱相”，建立干净的类型，这就可能使他丧失了对于人文世界中混融的内涵之关注。

如何理解我的这个批评？请允许我引用一点自己的田野所得予以说明。

在我开始东南汉人社区的人类学调查之前，不少海外人类学家已来过此地。他们来这个地区，寻找的只有一种东西，就是诸如宗族和“民间宗教”之类的中国本土社会模式和信仰。假如他们看到的是非本土的，就立即被舍弃，因为他们考虑到，那些东西不“代表”中国。尽管来自西方的人类学家不全采纳格尔兹的观点——他们相互之间区分为不同的流派，但对于干净的类型之追求，却是他们的共同点。^[38]我1991年开始在福建溪村调查，就搜集了不少材料，在这种学术规则的

引领和约束下，也做过类似的工作。不过，回想起来，要形容我在实地观察到的事物，“乱”这个字却可能是最妥当的。

说得明白点，溪村人多数姓陈，他们形成一个人类学家所说的“宗族村”，说他们是“中国儒家文化”的代表，未必算得上太过分。然而，也就是这群多数同姓的人，历史上有过激烈的内在矛盾不说，在象征与仪式上表现出极其“混乱”的状态。这个村庄若有它的“文化”，那么这个“文化”一定是如巴斯（Frederik Barth）所说的，在当地的不断再创造中。^[39]它与邻近村庄的差异，表明我们不能将这个村庄简单当作是一个“大文化”的缩影。而在村庄内部进行细致调查，我们能从当地象征与仪式的“组织”中发现，起作用的不是显眼的表现形态，而是具有相当隐秘性的人物及与他们相关的文化创造、表达与传递过程。借用巴斯的话，我们可以将溪村的“文化”理解为“一套人们赖以理解与应对他们自己及他们的所处之地的观念”。^[40]这个人文世界，所涉范围大大超过了“当地”，自身是一个世界。而比巴斯提供的新几内亚个案不同的是，“当地”人文世界的宏大，除了表现为村庄内部文化创造与再创造方面的动态过程之外，还表现为其宗教的“混杂性”。

溪村大约有四种“宗教”。它的社会组织 and 人际关系的方式可以说是以儒家学说建构的。关于儒家的学说如何影响了乡村的生活，我们太缺乏研究。我大致认为，自宋儒提出“礼下庶人”之说后，士大夫思想对农村的影响就特别大了。也就是在这种一千年前才开始的“礼的庶民化”或“庶民的礼仪化”过程中，东南地区出现了大量宗族村。溪村是明初基于一个小小的军户渐渐扩大而成的，这个宗族的扩张过程，有分有合，分房，建立统一的祠堂，时间上基本一致，表现出了古代宗法制度的某种“封建逻辑”。然而，溪村的社会生活中，除了这种儒家式的“封建”外，广受重视的还有村庙庆典。这种庆典，以前被海外人类学家定义为“地方认同”（local identity）的表现，我则认为它是当地公共生活的集聚点。作为当地公共生活的集聚点的村庙节庆，把握者是当地人，仪式程序的安排者却是由村民共同出资聘任的道士。为溪村服务的道士，来自溪流对岸的另一个村，他们的活动半径远比村庄广，涉及几个乡镇。道士是家传的，擅长的是道教科仪仪式，是职业的、专替村民处理村庄仪式的专家。在村庙与道士之间形成一种内

外关系，村庙是村民全体共有的，属于“内”，庙的仪式则是外来的道士负责安排的，村庙的神圣空间为村外的道教科仪仪式所笼罩。在溪村，还存在第三种宗教，这就是佛教。溪村所在的地区，佛教不是纯正的，一些地区性的神庙组织，渐渐佛教化，如城隍庙、祖师庙，都有和尚。这些和尚与乡村的祠堂和家户有着密切关系，他们能为祠堂和家户表演亡灵的超度仪式。在溪村，只要跟人的死亡有关的事，都会被归为佛教事务。如果说死亡是人最终“成圣”的唯一途径，那么，将之交给从印度传来的佛教“管理”，是必要的前提。农民成“圣人”

（我说的圣人是广义的），其基本层次，是成为后人的祖宗，要成为祖宗，还是先得过佛教仪式这一关，没有经过和尚超度，亡灵的危险不能免除，只有当亡灵去“西方极乐世界”一趟，回来才会成为祖灵。另外，祠堂重建，也要为没有超度过的所有家族亡灵集体超度。这仪式，也由和尚做。有个老头相信某年命不好了，也叫和尚离开给自己做“活超度”。佛教的超度仪式，被认为有克服道教推崇的“命”观念的作用。此外，溪村还有第四种宗教，这就是基督教。这种宗教在闽南山区的传播，有相当长的历史了。从这个地区存留下来的教堂来看，民国期间，基督教在这个地区有相当广大的信众。过去二十多年来，这个宗教也重新活跃起来，不少教堂得以重建。溪村人中，只有一家基督教徒，是村支书的母亲，她本来就是信基督教的，嫁到了这个村子里来。人们骂村支书时，都说他的妈是基督徒。显然，基督教在村里很没地位，被认定为“不端正的信仰”，但还是存在的。

上面所说的宗教，被我形容成“外来的”。在当地，“外来的”道教与佛教实际也是在必要时才被动用。我们似乎可以认为，这些“外来的”行为程式，代表一些过去人类学家形容的“文化类型”。在这些“文化类型”呈向外环形辐射的文化地理体系中，溪村是边缘，那些类型有各自的“中心”，都在村子之外。^[41]不过，这一内外关系的形成，恐非出于“中心”的压力，由内而外的“向心力”，也显然存在。不过，村子有进香仪式，假使这种仪式可以被形容为“朝圣”，那么，这种“朝圣”便可以说融合众多对村庄的宗族而言“异己”的成分。村子集体朝圣的四个目的地（庙宇），有三个被认为是佛教的，包括了清水岩祖师庙（安溪蓬莱，奉祀清水祖师）、东岳寺（安溪县城，奉祀地藏王）、真觉寺（邻近村庄，奉祀观音菩萨）、石壶寺（德化石牛山，奉祀法

主公)。这些寺庙本来奉祀的神灵，三个是本土的，后来佛教化了，一个是地区性道教的。

像我上面叙述的溪村，就很像是整个“世界”，其文化特征，富有高度的开放性和综合性，其形成，如同是格尔兹在《尼加拉》绪论中铺陈的那样，缘自于各地的文化向“当地”的流入。在这个村子的人文世界中，村民的“土著性”通过日常生活表现得淋漓尽致，他们在一个大变动的国家中的无力感，给人深刻的印象，他们对于外面世界的敌意，更时常表露出来，他们的“性格”，甚至颇接近于19世纪传教士乡村研究者笔下的“可怜的中国人”。然而，在当地的公共生活中，也就是这同一群人，其文化胸怀之博大程度，远非我们这些惯于社会科学的类型化工作的人所能想象到的。

许多研究中国的人类学家，秉持民族志传统，将村庄视作一个方法单位，对之作时空隔离，欲求以之为单位，“解剖麻雀”，达到通过小地方认识整体社会的目的。过去半个多世纪以来，对中国市场与所谓“民间宗教”的研究，已充分表明这种切断村庄实际存在的内外关系的做法，遮蔽了中国社会的复杂内涵。然而，村庄依旧给中国人类学家许多幻想，使人以为它能“影射”整个中国。“影射”固然有其理由，但研究者若不能看到村庄在与外界的长期互动中成为一个复合体，那么，“影射”就是空洞的，其实质为：将村庄当作一个孤立却代表一切的类别。

人类学到底应研究他们的日常生活体现出来的“集体性格”和人的观念，还是应研究他们与外面的人文世界的联系？“两者都要做！”这是人类学前辈们告诉我们的。可为什么人类学家一旦到了这样的“小小的世界”中，就非得抓住“当地特色”不放？我以为，原因在于我们已习惯于像格尔兹那样，寻找干净的类型。为了揭示这种干净的类型研究法的错误，我写过《溪村家族》^[42]一书，侧重指出这个村庄在近代化的进程中，祠堂、村庙这些空间，如何需与新建的学校、村行政楼并存、混合。而我同时也感到有必要将这样的村庄，与更长远的历史结合研究。比如，这个村庄的宗族制度之由来如何理解？它的道教的区

域性如何？它的佛教与中外交通史之间的关系如何？基督教的“中国史”如何？

人类学界并非不存在注重文化之间关系研究的人。我上面这些思考，并非独创，而是受到了萨林斯的启发。三十多年来，萨林斯致力赋予结构的理论文化的动态，赋予文化的动态结构的解释。^[43]他认为，将历史视作文化，也就是在将文化视作历史。为了促成一种人类学的新综合，萨林斯将结构人类学的内外、上下之分放在历史过程中考察。他选择文化接触事件作为反映历史过程的“结构性事件”，着力于展现对于内外、上下关系有不同制度性定义的文化之间产生相互关系。他的研究，主要是针对西方资本主义文化与“土著文化”之间的近代关系，但他从中得出的解释，也有助于我们理解其他时段。萨林斯继承了从葛兰言到列维—斯特劳斯结构人类学的“关系”和“结盟”

(alliance) 理论，由此告诫我们，人类学研究的使命，不在于求取地理空间意义上的“与世隔绝”的单位（如村庄），而在于追问流行于不同的地理单位中的宇宙观在相互碰撞的过程中如何保持自身的“不同”。从深层看，萨林斯与格尔兹的认识姿态是一致的——他们都主张，人类学家应当将自身的世界当作众多世界中的一个，而不应以自身的世界观来解释世界所有民族的世界观。将萨林斯诠释的“结构”，与格尔兹的“理想型”相比较，我们也能发现，二者之间也有相同点——二者都主张，文化的意义在于其自身。不过，萨林斯不同于格尔兹的一点是，他的“结构”，指的是一个文化对于整个世界的看法，其中主要包含这个文化定义的世界万物包括人文世界) 的内外、上下关系；而格尔兹的“类型”，虽则也有这些因素，却不强调所有类型的文化都是对于世界万物的看法。将注意力集中于考察“人的世界”，格尔兹局限于从“社会的内部”发现问题。相比而言，萨林斯所做的研究，则使人类学有可能形成一种关照等级的内外合一的研究法。

若要深入理解萨林斯与格尔兹的观念差异，最好的办法是比较前者大量关于王者来自社会之外的看法，与后者在《尼加拉》一书中描绘的发自社会之内的王的模式。二者之间的差异恰在于：萨林斯认为，文化是内外、上下合一的，而非内在一致的，在文化的观念体系

与制度安排中，外在于社会的力量，被定义为“高等”的；格尔兹的理论则缺乏这一对文化复杂性的思考。

假使可以将萨林斯的思想形容成“他者为上”的文化论，则这一理论对于我们理解从溪村引申出来的问题，是有帮助的。尽管溪村人也有自我中心主义的看法，但其仪式的观念和制度，展现出社会空间的“内小外大”逻辑。地方化的宗族，不过是历史上更大空间范围的宗族模式的地方实践；此外的道士、和尚、基督徒代表的世界，虽则可能被“内部人”贬低，但也被承认代表力量更大的文明体系。古今对于这个村庄实施间接或直接统治的政权，都未曾“内发”与溪村，却自外而内，在该地占据显要位置。说溪村人“抗拒”这些外来力量是不够的，因为，仔细观察他们的仪式会发现，在当地的仪式制度中有一项规定，即在大型祭祀活动中扮演带头角色的人，必须是退休或现任干部。人的分类的上下关系，与地理单位的大小关系，相互结合。如果说，外即是他者，那么，在溪村，也存在“他者为上”的世界观。那里的进香，就是这种世界观的表现。进香将这个村子“往上粘”。为什么要进香？那是因为村子里的神灵若没有定期到大寺庙里“作客”，就会渐渐失去“灵验”。而“灵验”一词在当地被翻译成“圣”，意思大抵是说，“凡圣者，都有灵验”。这种赋予巫术之力以道德之力的看法，使我们看到，在所谓“中国民间文化”中，异己成分一直是占有显要位子。

溪村在宗教和文化上的复合性特征，不是一个孤立现象，而与此村子所处的东南沿海区域息息相关。这个区域自三国至唐，迎来大量南来移民，唐宋之间经海洋与“诸番”形成密切的商业与宗教关系，经陆路与王朝内部其他地区密切交往，到元、明、清，不同朝代对其海洋关系有不同的政策，但向来未曾彻底终结过这一关系。如果说溪村构成什么“缩影”，能“影射”什么，那么，这首先是东南沿海区域长期的内外、上下关系。而在东南沿海区域的关系体系，又可谓是中国这个“天下”的“缩影”。

可以从上面所说延伸出一种对于地方“内部世界”所含有的“内外混杂”现象的认识，及这种“内外混杂”现象在人文地理上的反映。至少在中国，这种认识方式可以在大小不同的空间范围内运用。比如，研究

以城市为中心的区域，不能不关注以“围城”为分界的“内部世界”与“外部世界”；即使我们只关注城市的“内部世界”，也不能不看到，内外因素的“混合”，恰是城市的特征。又如，研究所谓“民族”，也不能不看到被识别为“民族”的人群之认同，正是在内外的互动关系中生成的。再如，研究中国的历史人类学，应关注从长城到卫所这些分界线内外的关系，及“中国内部”长期存在着的“夷夏文化综合体”。

格尔兹“从土著观点出发”一文，依据的素材，乃为不同文化中关于“己”的不同看法。其实，世界上不同文化，还各自有关于“他/它”的不同看法，并且，应指出，“己”与“他/它”各自的意义，必定是在相互关系中产生的。将眼光局限于“己”，格尔兹造就了作为内在一致的群体的“土著”，再将这些“土著”的小小人群当作与偌大的“西方文化”对等的理想型，这确实太尊重“土著”了！不过，也是在太尊重“土著”的理想型之世界意义之同时，格尔兹将各“土著”人群的世界想象贬低为“当地知识”，而未能看到，再小的地方中人们的经验与心态，都远远超出“当地”这个范围。

萨林斯于1988年发表“Cosmologies of Capitalism”^[44]（“资本主义宇宙观”）这篇文章，为我们呈现了如何看待“土著”与西方接触过程中的自我和他者关系。文中，萨林斯隐晦地声称，当力量弱小的民族接触到西方文化时，会把这个外来的他者当成自己的神来看待，当力量本来远远超过西方的文化接触到西方文化时，则更多地会把外来的他者当成和魔鬼同类的东西。无论怎么说，要认识人类学的历史研究，先要认识历史中对于“土著”而言的内外关系及“土著”对于内外关系的看法。他集中探讨的事例，主要关于夏威夷土著人，这些人群中，存在一种将陌生人当作王者的观点。这种观点，在古代中国，也是存在的。我们的世界观中，从西王母到佛陀，再到马克思，不都有“陌生人王”的影子吗？即使是我们考察另一类的他者——魔鬼，也应看到，把陌生人当魔鬼，可能出自于一个特殊年代的一种矛盾心态。一方面，中国国家大，做它的皇帝甚为恐怖，另一方面，自我尊大也时常会落入“黔驴技穷”的地步，于是诉诸种种排外的灵魂分类学，将人类分为神、鬼、祖先。过去海外中国史学中，常存在一种简单的看法，比如，有人可能将天主教的传入当作中国之他者出现的“创世纪”。持这

些简单看法的海外汉学家未能看到，非中国因素，向来是中国的“自我形象”的一部分。人类学界，向来有将中国人的信仰世界划分为神、鬼、祖先三类的做法，同行之间围绕这个分类，产生分歧，如有的认为，这三类“农民信仰”的广泛存在，表明中国有一个统一的文化，又如有的认为，无论是神，还是鬼或祖先，都在从不同的角度定义不同的地方，所以可以说，中国文化是由不同的地方构成的文化差异体。

[45]鬼和神从外部，祖先从内部，对于中国人的社会世界进行了双重定义，这本来已表明，内外合一的研究法，是中国研究必需采纳的。可汉学人类学家却因此进行无谓的争辩。由于没有特别关注内外合一的研究法，汉学人类学家也时常忘记“鬼”这个概念，既有上古时期的根源，又有与外来的佛教的密切关系。这个代指外在灵魂的字，如何在历史中渐渐于佛教的地狱世界联系起来？又如何得到联系之后重新传入汉人社会中？要解决这个问题，内外关系的历史，是必须的。

人类学家在过去被人类学家定义为“土著”的民族中必定能发现，众多的他者观念广泛存在。过去数十年来，人类学家自以为只有人类学才有他者观念，其实不然，被研究者也具有这种观念。比如，在中国历史上，除了存在儒家式的自我定义之外，道学、玄学则更重视作为人、物、神混杂体的他者。到了汉唐时期，在中国已出现以佛国为真正理想的道德王国的思想，这种思想到玄奘时代，还明显存在。不应否认，帝制时代的中国之异域认识，包含着许多与近代西方的异域认识一样的德性问题。比如，古代中国人在将印度浪漫化为“西方极乐世界”时，可能已把“印度”跟“月”之间关系拉得太近，最终将印度当作是无白天黑夜之分的死亡之城。死亡之城也就是神圣之城，所谓“西方极乐世界”也就是这个意思。不过，在对印度作这样的认识和想象时，我们的祖先是否忘记了印度也是一个活生生的国度？玄奘之类的人物之建树，包含了将印度“浪漫化”的因素，也包含了将活生生的印度带到中国来的因素。玄奘所著《大唐西域记》[46]有不少民族志信息，其详实程度，可与《努尔人》等现代人类学经典比肩。说到印度，他说到当地的观念、生态时间和社会时间，它的度量衡与中国的有什么不同，它的季节是什么样的，人们之间怎么称谓，他们穿什么服装，吃什么东西，文字是什么样的。特别是在论述印度教育时，他指出他们的教育很完备，到三十岁才成才。关于“种性”，玄奘也给予精确的论

述，其定义，与人类学界一千多年后的论述一样准确。他还描绘了印度的洁净观、刑法、“孝道”、物产等等。玄奘的《大唐西域记》之所以有对印度活生生世界的细致描述，恐怕是因为这书是玄奘应唐太宗之要求而写。当年他西游印度，没有获得国家许可，回城中，唐太宗要他干什么，他只能乖乖地干了。可以想见，对玄奘而言，书写的最好宗旨是成就慈善，而与其让唐太宗这样一个征服者对世界全然无知，还不如让他有所了解。他接受了太宗的命令，把他所经历之地的地理、文化、物产加以描绘。这一点是否证明玄奘是“中华帝国主义”下的“人类学叙事”？兴许有这因素。唐玄奘这本书里面最精到的，可能就是他的描述与今日美国电子战术中的GPS相近的东西。《大唐西域记》有一大半信息如同GPS的定位，对所历之国的地理、风物、宗教、人情的描述，深入细致。

对于玄奘的论述之德性进行再诠释，不是这里的要点；我拟借助于此指出，中国之佛教，融汇了异域与本土的他者世界，其特质是一方面是佛教的“非当地性”，另一方面却又是这种“非当地性的当地化”（佛教不能不算是中国文化的一部分）。既然如此，那么，注重“土著观点”的人类学家如何处理这类“土著化的非土著知识”？

历史与思想

为什么人类学家要在他们的“研究对象”面前表现得如此“儒雅”？作为“文化科学家”的马凌诺斯基提供了一种解释：温、良、恭、俭、让不过是作为科学家的民族志作者（或人类学家）为了“科学认识”的目的而暂时采取的策略。看到马凌诺斯基的伪善，格尔兹试图直接切入“为人之道”这个主题。比较西方及三种非西方的人观，格尔兹为我们指出，以“自我”为中心，将“自我”与外在于“自我”的“他人”作截然二分的人观，只是众多类型的人观中的一类；在不少文化中，有将自我与他人理解为剧场式的演员与观众的看法，也有用人与他人之间的关系看作是人的本质的看法。格尔兹指出这个文化差异，为的是表明，近代西方的“个体主义”，不能解释人类的所有生活可能性。

马凌诺斯基与格尔兹各自缔造了自己的人类学类型，学习人类学，对于这些类型的由来、特征、问题、去向，都应作更深入的把握。在不同的认识姿态和方法类型面前，人类学的学习者不可以轻言“取舍”。而我们最不应舍弃的，是解释人类学关于“土著观点”的主张。我们不应认为，格尔兹提出的比较方法毫无意义。然而，我们是否必须如他那样，为了避免普遍主义的错误，而卸去了自己对于所作出的解释承担着的责任？格尔兹在“相对化”西方时没有忘记了一个事实，即，无论是“个体主义”，还是“剧场主义”或“关系主义”，都是对人与他人之间关系的“当地解释”（这类解释可谓是中国所说的“为人之道”）。不过，在免除了自己的道德责任时，格尔兹却似乎没有能够“浓描”一个重要的事实：以割裂自我与他者的本体论为出发点，进入多元的人文世界，表面上是在对自身文明加以相对化，实质上还是以西方为出发点。无疑，在任何文明体系中书写，都应现实地面对这个文明体系中的“读者”习惯的概念，人类学家所能做的，不过是借助于他者的“常识”来稍稍“相对化”这些“常识”；因而，我们不能对格尔兹提出过高的道德要求。然而，这一“体察”，却不构成我们彻底免去我们对格尔兹的高论所作的质疑。尽管格尔兹采取的认识姿态已成就了他对西式的“自我观”与非西式的“人观”的比较，但却没有将他推向另一

个层次：“为人之道”，都是世界想象（宇宙观）、道德及本体论的综合型（这三类话语、叙事及展现之区分，为的是更高地把握它们在“当地”的综合）。我一直认为，这三类东西的综合，为不同的“当地”造就了各自的道德世界（这个意义上的道德世界，固然不是一元的）。我以为，人类学研究，不简单是去追寻不同于自己、且相互不同的文化模式，而是寻找不同的模式的当地综合方式。进行现实的人类学研究，基于差异与区分而确立的理想型概念，显然是不充分的；人类学研究者尚需对这“三位一体”的文化基础加以宇宙观的结构分析及社会观的道德分析，并在方法论上形成一种基于“当地的广泛综合”。

田野（包括文献研究在内的田野）中的人类学家，不是不可能超越“当地性”的。如萨林斯那样，在“当地性”（“土著宇宙论”）中寻找“当地”与“非当地”的历史结合点，是在保留“当地”中超越“当地”的一种可能。萨林斯致力于完善那套方法，激励我们探知当地世界思想中“他者为上”的观念，这对于我们避免人类学家为了自身认识需要而对非西方世界进行的类型分割，有不可多得的价值。他的作品表明，要实现真正的认识论世界主义，承认“当地性”的“世界性”，是最为重要的。

然而，人类学家何以实现格尔兹所表露的“重新教给我们已经被排斥了的、逃亡了的真理”这个理想？格尔兹的解释人类学，局限于将任何“文化”当作是内在一致的整体，在政治伦理学上，这种整齐划一的论调，最终只能推使诠释派崇尚方法论的“平民主义”，从而回避了知识和能力的等级性问题。要实现他的理想，对于他指向的通向这个理想的道路，需要重新思考。

在这方面，巴斯所做的工作，需要引起更多的关注。如巴斯所言，现代人类学认识论存在两个核心问题：其一，为了获得资料，人类学家到底该与被研究的“当地社会”形成何种关系？进行多大程度的参与和互动？其二，现实上，人类学这种知识的内部，是以切近“真相”的程度划分等级的，那么，这种知识的等级与被研究的社会中另外一种知识的等级如何贯通？巴斯认为，研究者的知识与被研究者的知识之间在逻辑上是相通的。人类学家不能因为为了自身认识的需要，而忘记一个事实：在广大的被西方人类学家研究的非西方，也存在着

“试图把握真实世界”的思考者，^[47]这些思考者与他们继承和创造的知识之间的关系，无论在逻辑上，还是在实践上，都如同是人类学家与人类学之间的关系。要贴近这一关系，人类学家有待在认识姿态上有所改变：

人类学家的强项，是借助来自我们研究的其他文化传统的观念，对我们自己的类别进行超越——然而，在做此工作的过程中，我们接着却常倾向于通过抽象化，将这些观念融合到我们既已确立的人类学中。通过赋予其他文化中观念深嵌于其中的实践场合的一体性，我们可以拓展视野。^[48]

所谓“实践场合的一体性”是什么？巴斯提供的思路，与利奇在其《上缅甸诸政治体制》一书中提供的，有相通之处——二者都重视一个包含不同类型或“亚传统”（巴斯的定义）的区域内部行动者的选择如何影响文化差异的形成。如果说利奇更重视平权、等级、国家形态在一个广大地区的并存、相互替代及“当地权威”的选择，那么，也就可以说巴斯更重视“当地思考者”的作用，更侧重于为我们呈现平行存在的传统宇宙观创造的过程。在巴斯看来，所谓“实践场合的一体性”，就是在一个区域中，不同的“当地思考者”与他们创造的不同观念之间的互动关系体系。巴斯在贯通人类学家与人类学、被研究者与他们的“传统”方面所作的努力，将人类学推向了一个新的高度。而如果巴斯定义的“实践场合的一体性”存在，那么，它必定无异于前文所述的“当地的广泛综合”——当地实践—思考者在一个相互关联的区域体系中综摄他们的世界内外的不同“文化”，从而造就的一种“具有当地性”的“亚传统”。

从事民族志研究的人类学者，面对这种“当地的广泛综合”的挑战。利奇与巴斯分别提出的研究区域内部权威人物的历史创造力、区域内部当地思考者在“亚传统”缔造中的作用等观点，这些都值得我们进行更多的运用与检验，它们对于我们从经验上把握“当地性”的内在差异与动态，至为关键。

固然，这并不意味着我们应停留于这些观点提供的线索上。利奇在先，巴斯在后，致力于为现代人类学的结构方法增添人物个体的能动性因素。二者的努力，成效显著。但他们“矫枉过正”，在强调个体

的能动性时，未能解释一个重要现象：人物再大，也有感到“不得已”的时候。怎样认识这种“不得已”的感觉？人能创造，但必定是在一个限定条件下创造。人确有选择与创造观念形态与传统的能力，但他们不能无端地选择与创造，而只能在历史存在的或现成的资源中选择或综合。这些历史存在的或现成的所谓“资源”，通常构成一个覆盖着“当地”的更大混合型观念体系。这一观念体系是一种社会性的约束，或者说，是一种世界观和人观综合而成的“道德世界”，它的存在，制约着行动者的选择与思考，自身通常转化为一种“命运”的无奈感。那么，人如何通过当地的“命运”观念，接纳天地人神等各种非人势力的影响？它们如何在共同参与当地的历史叙事中，参与造就一个道德话语？人如何运用各种历史资源，定义主体的福利与痛苦？这些问题是人类学研究必须关注的。

形形色色的算命术有丰富的宇宙观内涵，这种宇宙观建立于对宇宙的时间性与个体的时间性之间关系的价值判断上。比如，就中国而论，所谓“吉凶”，就是指人在某个时刻遭遇宇宙间物物关系之特性的影响，而须对自身的行动加以掌控，避免“得罪”天。这种将人置身于一个宇宙的物物关系状态之中的观点，需要得到人类学家的更多关注。固然，“命”的观念，不是脱离历史叙事与道德话语而单独存在的。^[49]在我研究的闽台汉人地区，典范的例子是签诗这种文类。人到庙里去抽签，抽出一个号码，去专职“诠释者”那里换成一张写有诗句的纸条，诗句的内容多为历史故事，历史故事里的人物在历史中发生某种事件，这个事件被解释为对于人把握自己的运气有启迪的“符号策略”。签诗里的历史叙事，也在剧场里被不断重演着。演戏，使历史叙事隐藏的意义得到普及，使人更清晰地看到戏如何可以梦人生，也使历史叙事隐含的意义与人的道德判断更紧密地联系起来，成为人“该做什么，不该做什么”的“教科书”。这就触及了主体论了。所谓“主体论”，就是指人如何定义自身。格尔兹等人类学家用人观来替代主体论，主要是为了表明个体的社会性。这种社会的观点是一定不充分，因而，在社会的定义，若无法与个体的福利紧密相关，其传承，必定很困难。

把世界想象、历史叙事中的德性及本体论相结合的“当地的广泛综合”当作人类学研究的焦点，与我自己研究的“当地”有一定关系。这一对欧美现代人类学“他者”概念的坚持，与对于中国古代异域志的领悟相一致。我认为，人类学家要如格尔兹所说的那样，“在他人当中看我们自己，特别是把我们自己的生活方式当成是和其他人的生活方式在一块的当中一种而已来看待是比前面说的困难，把我们的文化当成是无数个例中的一个个例，诸多世界中的一个世界”。我同时也认为，为了造就人类学的真正“思想的宏大”，“避免一种自我吹嘘，或者是一种虚假的宽容”，格尔兹从“自我”观念引申出来的研究是不充分的。“自我吹嘘”与“虚假的宽容”，都缘于“自我的关注”。而无论是中国的“田野”，还是其他地方的田野，都告诉我们，人无法不生活于一个自我与他者的密切关系中——尽管不同文化对于自我与他者有不同的定义。从西方的“自我”迈向一种更普遍的“人观”，格尔兹也是在贴近自我与他者的密切关系。遗憾的是，局限于不同文化中的自我观念之探索，他未能更深刻地启发我们如何解释只有与他者不相割裂的人观才是具有普遍解释力的。小到个体的被研究者，大到国家，这一关系都是基本的，它的构成和表达方式不同，固然是重要课题，但这一关系的“基本性”，更加重要。任何群体，任何人，都关注人与非人力量之间的关系，人与过去的人之间的关系，人自身福利的问题，而这三方面，在生活中是相互交叉混合的，分类，不过是为了研究之便而进行的。比如，人自身福利的问题这条，就时常与人与非人力量之间的关系这条难以区分，而人与过去的人之间的关系这条，就更难以脱离世界想象与本体论的干系了。只有获得这种认识，人类学的真正的“思想的宏大”，才可能实现。

【注释】

[1]埃文思—普里查德：《阿赞德人的巫术、神谕和魔法》，117页，覃俐俐译，北京：商务印书馆，2006。

[2]同上。

[3]E.E.Evans-Pritchard, "Religion and the anthropologists", in his *Social Anthropology and Other Essays*, New York: The Free Press of Glencoe, 1962, pp.158—171.

[4]Clifford Geertz, *Local Knowledge*, New York: Basic Books, 1983, pp.55—72.

[5]Cliford Geertz, Local Knowledge, pp.56—57.

[6]Ibid., p.56.

[7]Marcel Mauss, "A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self", in The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History, eds.Michael Carrithers, Steven Colins, and Steven Lukes, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp.1—25.

[8]Cliford Geertz, Local Knowledge, p.59.

[9]Cliford Geertz, Local Knowledge, pp.59—62.

[10]Ibid., pp.62—64.

[11]Ibid., pp.64—68.

[12]Cliford Geertz, Local Knowledge, p.70.

[13]Ibid., pp.57—58.

[14]Cliford Geertz, Local Knowledge, p.69.

[15]Ibid.

[16]刘雪婷：“两位大师，两份礼物——从马氏日记到格尔兹”，见王铭铭主编《中国人类学评论》，第4辑，184页，北京：世界图书出版公司，2007。

[17]马凌诺斯基：《西太平洋的航海者》，17页。

[18]Cliford Geertz, Local Knowledge, p.16.

[19]参见王铭铭：《西方人类学思潮十讲》，122—172页，桂林：广西师范大学出版社，2005。

[20]如，Eric Wolf, Europe and the People without History, Berkeley: University of California Press, 1982,

[21]如，Talal Asda, ed., Anthropology and the Colonial Encounter, London: Athlone Press, 1973; George Stoking, Colonial Situations, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1991.

[22]萨林斯：《甜蜜的悲哀》，王铭铭、胡宗泽译，111页，北京：生活·读书·新知三联书店，2000。

[23]如，Bernard McGrane, Beyond Anthropology, New York, Columbai University Prees, 1989.

[24]尼达姆著述相关介绍，参见梁永佳：“读罗德尼·尼达姆的象征分类研究”，载《西北民族研究》，2006年第2期。

[25]王铭铭：《社会人类学与中国研究》，57—61页，桂林：广西师范大学出版社，2005。

[26]特纳著述相关介绍，参见王铭铭主编：《20世纪西方人类学主要著作指南》，286—293页，北京：世界图书出版公司，2008。

[27]帕金著述相关介绍，参见刘琪：“多样的‘恶’——读《恶的人类学》”，载《西北民族研究》，2006年第4期。

[28]道格拉斯著述相关介绍, 参见梁永佳: “玛丽·道格拉斯所著《洁净与危险》和《自然象征》的天主教背景”, 载《西北民族研究》, 2007年第4期。

[29]Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, London: Athlone, 1954.

[30]斯特雷森著述相关介绍, 参见王铭铭主编: 《20世纪西方人类学主要著作指南》, 446—453页。

[31]马凌诺斯基: 《文化论》, 费孝通译, 北京: 华夏出版社, 2002。

[32]埃文思—普里查德: 《努尔人——对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述》, 褚建芳等译, 北京: 华夏出版社, 2002。

[33]萨林斯: 《“土著”如何思考——以库克船长为例》, 张宏明译, 上海: 上海人民出版社, 2003。

[34]关于博厄斯的介绍, 参见王建民: “远离现代文明之外的对传统的蔑视和反叛”, 见博厄斯: 《人类学与现代生活》, 刘莎等译, 1—9页, 北京: 华夏出版社, 1999。

[35]如, 威斯勒: 《人与文化》, 钱岗南、傅志强译, 北京: 商务印书馆, 2004。

[36]格尔兹: 《文化的解释》, 纳日碧力格等译, 上海: 上海人民出版社, 1999。

[37]格尔兹: 《尼加拉——19世纪巴厘剧场国家》, 赵丙祥译, 上海: 上海人民出版社, 1999。

[38]王铭铭: 《社会人类学与中国研究》, 桂林: 广西师范大学出版社, 2005。

[39]Frederik Barth, *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

[40]Ibid., p.87.

[41]威斯勒: 《人与文化》, 102—117页。

[42]王铭铭: 《溪村家族——社区史、仪式与地方政治》, 贵阳: 贵州人民出版社, 2004。

[43]萨林斯历史人类学的主要论著有: Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure of the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1981; *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1985; *How “Natives” Think, about Captain Cook, for Example*, University of Chicago Press, Chicago, 1995; *Culture in Practice*, Zone Books, New York, 2000.

[44]Marshall Sahlins, “Cosmologies of capitalism: The trans-pacific sector of the world system”, in Ronald Brown Lecture in Social Anthropology, *Proceedings of the British Academy* LXXIV: 1—51, 1988.

[45]王铭铭: 《社会人类学与中国研究》, 149—185页。

[46]季羡林: “玄奘与《大唐西域记》”, 见其《大唐西域记校注》, 上卷, 1—138页, 北京: 中华书局, 1985。

[47]Frederik Barth, *Cosmologies in the Making*, pp.87—88.

[48]Ibid., p.86.

[49]王铭铭: “命与历史”, 载《读书》, 2007年第5期。

线条与结构，人物与境界——文明、历史形态与人生史

结构人类学大师列维—斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）曾将历史与神话、文明与野蛮二分；^[1]他出于良知，借助神话与野蛮意境，揭示历史书写出现后，文明所导致的人的碎片化。列氏同时却也承认，历史与文明，神话与野蛮，相互之间距离不过只有一步之遥。他似并不漠视历史，而自以为是具有真正历史感的社会科学家，他说，“一切都是历史”，^[2]且批评以往的人类学家道：

他们中很多人都深信，应该在对当地居民一无所知的情况下去实地考察，不应让了解过去，或者阅读以前的考证扰乱自己的视线……他们却不明白，这样做的结果却总是使观察更为贫乏。^[3]

列氏所谓“过去”，到底所指为何？列氏“一切都是历史”一语，模仿的前辈人类学家的语调，话可能含有真诚，但却也可能是托词，其似是而非之层次，特别易于令身为文明传承者的历史学家徒增疑惑。

列氏认为，在其自身定义范畴内，“过去”并非史学家所谓的“变”，而是缺乏时间概念的神话。神话解释历史，历史不解释神话——自有文字以来，人们惯常书写的“纪年”，只不过是可以用神话的无时间性来分析的“对象”，这些“纪年”不过是表象，在它们“下面”，是神话的“深层”，而这个“深层”，不过是可变的历史中不变的语言—社会结构体。

列维—斯特劳斯让法国年鉴派史学家不以为然，后者指责他说，如此做，是牵强附会，那套以神话为“长时段决定因素”的历史结构观念，是生硬地制造出来的。列氏以为，历史三天两变，无规律可循，恰接近神话中常见的、我们可谓之为“无道”或“混沌”的意象，因而，可以认为，正是“原始思维”概括了历史的总貌。对年鉴派史学家而言，这观点乃无稽之谈。^[4]在他们看来，在研究中，列氏这位结构人

类学家表现出一种对于神话的历史根源的无知——假使他真的研究神话，便会知道，这类“传闻”亦不过是某些历史进程在口承传统上的表达。历史学本应注重历史的“三天两变”——若非如此，则历史学又有何可为？人类学若不尊重历史，那又何以尊重事实？

当下，结构论与历史论是非之辩，仍未过时；但我不拟对此多加赘述，而只拟提及一事。此前，追溯列维—斯特劳斯的自我辩护，我提到他的一个说法：人类学与历史学异曲同工，一个以空间上的异乡为他者，一个以时间上的别处为他者，而二者都是为了从另外一个地方来观望自己。空间上的与时间上的他者相互有别，前者是活人的世界，后者是死人的世界。^[5]而按我的理解，列氏试图做的，乃跨越于生死两端，从活着的他者（原始人）象征体系中生生不息的意境，抽象出“结构”，认定，这一结构在任何时代都起作用。^[6]

列维—斯特劳斯的这一解释，含有对历史学家的“退让”的因素，但它并不含混——其对历史深处那个“生生不息”的结构层次的人类学家与诸如杜蒙之类的“整体主义者”，产生于结构人类学之后，鉴于后者为了人类学之“科学化”而忽视道德意识形态研究，而致力于解决作为普遍社会道德意识的社会包容性问题。作为社会人类学研究者，我不能不受其影响。不过，英法两派学者均未直接涉及“历史”这个概念，他们将“社会结构”视作是一种恒定的体系，这就使我这个生活于一个“历史社会”中的研究者，对之稍感遗憾。幸而，西学中重历史者也大有人在；萨林斯即又致力于在结构论与历史论之间构建人类学的关系纽带，他把列氏与年鉴派史学较真中提出的“历史有结构”的观点继承了下来，提出一种对我启发颇大的说法。^[7]萨林斯替我们指出，说“历史有结构”，乃是说，人对于世界及人自身的看法，不仅限定了人们的社会生活、文化意境、民族认同，而且限定了人们发挥其社会能动（social agency）的方式。对于人与非人的世界的看法，在历史中累积为“文化”，构成了人创造历史的“条件”，而这个“条件”自身不乏有其创造力。萨林斯并不排斥“人创造历史”之说，不过，他反对将这一创造视作是无条件的。在他看来，“人创造历史”的条件，是人对于世界的想象，即其所谓之“宇宙观”（Cosmology），而不简单是社会的关系制度。将人类学与历史学相结合的萨林斯，为表达历史的结

构，将实践与结构放在事件中考察，提出了精彩论说。他的研究表明，要将社会、文化、民族视作是历史现象，先要透视这些现象的所谓“神话的现实”（mythical realities）。^[8]

如果可以将萨氏称作“历史人类学家”，那么，他为之求索的精神，便是“anthropology of history”（历史的人类学），而非“historical anthropology”（带有历史色彩的人类学）；不同于后者，这是对不同文化中历史的“编撰”（包括书写、言说、仪式性展演）及其所承载的观念进行的人类学研究。

我对结构与历史之间关系兴致盎然，因之也最看重萨氏的著述。不过，出于某种原因，我却又与之形成不知是“貌合神离”还是“貌离神合”的关系。

我所从事的人类学，来自于故乡。^[9]如同我自以为的，回归于故乡，如同离家，可以穿越历史与现实，游离于此处，游离于彼处。在身处的学界与遥想的故乡之间，在生活与先辈的实践留下的痕迹之间，穿插不同的时间线条，线条构成旅行的道路，思路形成于“路上”，只不过“路”有不同——坐在摇椅上玄想是一条人类学之路，离家是一条人类学之路，回乡也是一条人类学之路；在“路上”，我的人类学获得了一种历史色彩。可历史中的“变”，只不过是我的思索的一个局部。主要用汉字来陈述经验与心态，我天然地要受到这种文字带着的那一文明体系的沉重负担，采取一个不同于“原始主义”的方式——这一方式恰为列氏所主张的——进入研究领域，不自觉地对“兴衰”这种具有中国色彩的历史感给予关注。

“兴衰”这个词汇，一方面指历史自身的线条，另一方面指我们对历史的“好坏”的判断。^[10]主客合一的意境，在行走中得以实现，有其“含混性”，这一“含混性”，自身不乏有催化历史与现实合一的人类学之力，而我的研究却以某种不合格的方式靠近于历史学，更关注对于人为之事的时间线条的梳理。^[11]

这不同于萨林斯。萨氏围绕文化接触（cultural contacts）事件展开论述，依据现代史学观点，使历史成为由事件造就的结构：一方

面，人在历史事件中行动，借助于文化的社会性，塑造事件与人物，自身成为事件的担当者与人物；另一方面，人在所有这些通过“肇事”来“创造历史”的举动中，深受内在于人与他们眼中的世界的传统世界观之局限，成为“历史的牺牲品”。而在我的历史叙事中，线条多于事件，即使是关于人物的研究，^[12]也侧重于从人的传记入手考究其“文化价值”。一如我自知的，若以既有人类学格式来套，则对“兴衰”的“地方线条”加以研究，既非好史学，又非好人类学，与萨氏意义上的“历史的人类学”恐相去更远。然而，对于某些被人类学家看来是有定论的问题，我却还是有自己的不同看法。

难道历史线条（而非事件）的人类学，真的与“结构”的意境风马牛不相及？难道“具有历史色彩的人类学”与“历史的人类学”之间，区别真的如此巨大，以至于无法两相结合？在一篇叫做“经验史与心态史”^[13]的文章中，我表明，没有经验是缺乏心态的，没有心态是缺乏经验的。这也就是说，写作“经验史”（即“带有历史色彩的人类学”）的学者，若无“精神之灌注”——若不关心历史中的思想世界及历史叙述者的观念，那是不可能造就好史学；写作“心态史”（即“历史的人类学”）的学者，若无“经验之堆积”——若不关心“历史的深描写”与“实践的重量”，那也不可能造就其所期待的好人类学。经验史与心态史之说，实则是在将历史视作“过程”与“结构”的合一。不过，这一说，却毫无意外地未能解决历史与结构之间关系的难题——历史学家关注的时间线条到底如何可以与人类学关注的“深层结构”汇合？此处，我将继此前的论述，对针对问题再加辨析与解释。我的出发点是“结构—历史论”，但渐渐地，我将从其“事件中心主义”历史观念中摆脱出来，具体从中国历史观念的“兴衰”之说，延伸到杨联陞有关“历史形态”的论述，并将之回归于其所依据的人类学家克虏伯（A.L.Kroeber）的“文化成长的形态”理论，借后者有关“天才人物”在文明成长中起到的关键作用之看法，反观诸如社会、文化、民族之类“社会科学关键词”之广泛影响所导致的人类学对于真正意义上的“人的历史”的漠视。我亦将在西方人类学中寻找可资构思研究人物与文明之间关系之思路的观点，尤其是将借鉴社会学年鉴派人类学家莫斯（Marcel Mauss）对于“人物”观念的论述，同时，从冯友兰的“人生境界”之说，对之加以“去

蔽”，使之可为我们构思文明的“大历史”与人生的“小历史”之间的纽带提供可能的启发。

如此跳跃与以上提及的学术人物之间，我难以同时兼顾前人各自的学术思想脉络，难以对他们之间的联系与差异，进行深入的论述。不过，不加“考证”地将这些各别的人物与论点摆放在篇幅有限的同一文本中，并非毫无理由与意义。

我的论述之关怀，为西式社会科学的再构思，但所关系到的，却为中国历史观念之特征，所介入的，又与一项试图将“史”的观念植入于社会科学中的努力相关。“中国史学重人尤重于事”，^[14]与西方史学的“事件中心主义”有所不同，这使中国学人可依据其自身的“思想遗产”，评述西式社会科学，对其优劣加以甄别，提出自己的观点，构思自己的思想方法。有鉴于此，不少前辈已做了不少论述误解历史的。比如，综合了古代中国历史观的钱穆曾提醒我们，“昧却历史中之神性，妄认鬼相为历史，以为凡属过去者则尽是历史。这譬犹普通人误解人生，妄认为凡属过去者全是我。其实我是生生不息的，事已过去而不复生，生不息的只是鬼，只是已死之我。已死之我早已不是我，只是物质之化。自然之运，只有在过去中保留着不过去的，依然现在，能有作用，而还将侵入未来的，那才始是我，始成为历史，始是神。历史和我和神，皆非先在，皆有待于今日及今日以下之继续创造与新生”。^[15]这一“生生不息”的历史观，就历史与人生之间的那一具有神性的关联展开历史哲学的想象，所给人的启迪，甚至可谓与结构人类学的神话论同等重要。有鉴于此，我将另文专论。我在此处的主要关注点放在：1) “兴衰”观念中过程与结构合一的可能性之存在及对于“历史的人类学”的启示，及2) 在这一可能性中，以人为中心的历史观之重要性之认识。若说“历史的人类学”自担的使命在于寻找历史与结构合一的“粘合层次”，那么，它是否可以从中国既有的历史观念中获得教益？而如果“兴衰”之说确有其人类学价值，那么，这一又如何在这门学科的思想方法中得到实现？以人为中心的历史观，在替代社会、文化、民族之类的观点时，^[16]如何避免落入杜蒙所警示的“个人主义”的陷阱？

名望、个性、学问特征各别的克虐伯、杨联陞、莫斯、冯友兰等，在本文中得到的并非“规范”的并置与关联，恰与以上关怀与疑问紧密相关。

结构、形态与“治乱”

不少人已用“历史的结构”来看待中国的过去，在这一方面，较为流行之著述，有孙隆基的《中国文化的深层结构》^[17]之类，流行的概念有自1980年代出现的“在历史的表象背后”之类。^[18]更早，还有难以列举的史学家，以诸如“封建制度的长期延续”来揭示制约中国近代化的因素。

这些说法^[19]，带有“反封建”的意味，是在表达一种对于近代中国曲折回归道路的关注，其聚焦点为前现代“结构”何以总是“不灭”。

接近“中国历史的结构”之说的，还有诸如费正清（John King Fairbank）之类的海外汉学家提到的观点；他们认为，历史上的王朝总是把三代当成是自己的治国理想，以为自己充其量不过是抵达了三代的某个层次，如此一来，王朝创造的历史是循环往复的，没有真正意义上的进步可言。^[20]也就是说，三代是一个神话结构，如结构主义者所说的那样，总是框定着中国历史的后期变化脉络。与西方相比较，或可以说，近代西方有进步主义的历史观与社会观，而古代中国却没有；西方是“热社会”，中国是“冷社会”。^[21]汉学的另一接近结构论之说，便是施坚雅（G.William Skinner）的理论。施坚雅是少有的直接用“中国历史的结构”一语的人。不过，1985年，他担任亚洲研究会主席，就职演讲（Presidential Address）的副题却为“The structure of Chinese history”。^[22]他笔下的古代中国是动态的，不像费正清那么局限于稳定的三代往复。但是，他的笔下，历史动态是什么样的？由什么决定的？宏观地区的核心作用，即是他所说的“结构”。在施坚雅看来，地区性的经济发达史，规定了朝代周期。结构与历史如何互动？在施坚雅看来，就是宏观经济区与朝代周期的互动，而且，前者总是其决定性作用，后者不过是其后果。

对于中国进行人类学的研究，我倾向于用一种“长远观点”（Long View），这种观点比较容易被人与“长时段”（Long Term）相混淆，

其实二者完全不同。

“长远观点”主张看历史的长线条，但不主张线条内部持续不变，成为一个“长时段”。于我看，基于“中国历史的结构”展开“历史的人类学”思索，要回答的问题是：起伏不定的历史是否有某种结构式的“规律”可循？

首先想到的是治与乱的循环。这一说，古人那里一直有，近世如梁启超之类，在“新史学”的论述提出之后不久，即有涉及。^[23]如我在“命与历史”^[24]中所说，梁启超氏的治与乱之说的提出，为的是反省自己对于进步史观的迷信。不过，说到这还不够。对于治与乱，我们还可以围绕几个要点进行论述：

1. 治与乱的相对性。显然，治与乱是相对而论的，史的正统掌握在谁手里，谁就会说自己创造了天下大治。

2. 乱有时被看成坏东西，有时被看成好东西，在许多时候，乱是具有创造性的。这一说起源于道家的混沌之说，在“分而治之”的年代，很可能升级为主流意识形态。作为好东西的乱有民间的“乱世出英雄”之说，有朝廷的治乱——创造朝代的武功，多为乱之过程及结晶。

3. 治与乱还与朝代循环的线索息息相关，是我特别关注的朝代兴衰问题的一部分。

其次，涉及到朝代兴衰问题；这个问题，颇受史学家杨联陞的关注。杨联陞是经济史家，1937年毕业于清华大学经济系，1940年赴美就读于哈佛大学，在那里完成硕士、博士学位，1947年起任教于哈佛大学。杨氏曾在“国史诸朝兴衰刍论”一文中提出：

在朝代的兴衰更迭中，有一个周而复始的模式，他们称之为朝代循环（dynastic Cycle）。无疑地，一个朝代可以经历过好几次衰落与复兴，然后才完成整个循环。对一个已知的循环加以详细的描绘——不但顾虑到该朝代整体的兴起与衰落，同时也考虑到其间的小起伏，我们就可以称之为朝代的形态。这种形态的研究，如果能够正确而公平地反映出一切既往的陈迹，那将会使我们对朝代循环的理解更加深入。^[25]

杨氏改用的“朝代的形态”，原文为“dynastic configuratoin”，提出这个概念，是针对费正清、施坚雅等的“dynastic cycle”（朝代的周期）。在configuration与cycle之间，有重要区别。“Cycle”是循环往复，没有向前的时间演绎，而configuration则在略带结构色彩之同时，构成对作为结构的“dynastic cycle”概念的再构思。杨氏的理论受一代人类学大师克虏伯文化理论的启发，后者写过一部叫《文化成长的形态》，^[26]旨在分析“文化生长在时间、空间及成就中的形态”。^[27]克虏伯关注不是人类学家一般集中研究的文化，而是有高低之分的文明，特别是文明的生长。他用“生长”（growth）这个词，赋予文化一种历史的生命力，并将他自己的人类学定义为一门为了把握文化生长规律的历史科学。杨氏则说，要把握中国历史，要如同把握文化生长规律那样要把握不同朝代的生死，用中国话来说，就是把握我以上所谓之“兴衰”的线索。

以什么方法把握朝代兴衰？杨文作了以下提示：

1.中国历史上的朝代很多，有长的，有短的；有汉族的，有异族的。对于传统史学家而言，又分正统朝代与僭伪朝代。杨氏主张，对于长短\华夷\正伪朝代，都要进行研究，特别是要注重那些朝代区分与正统观念之间的关系，及小朝代、伪朝代相对于大朝代、正朝代的意义。

2.关于“朝代的终始”，杨氏说，过去的传统通常都把建立国号的时间定为一个朝代的开始，把一个新朝代的确立，当作是其末日。其实，朝代的开始，不过是象征性的宣明，结局也总是不以新朝代的建立为标志，在历史上存在许多末朝势力。这些值得研究。^[28]

关于后面这点，杨氏说了段精彩的话：

把大小朝代还有朝代成立前的既存状况都包括到我们的研究里来，使我们必须要考虑到各个形态在时间上重叠的问题。这种重叠或许是外部的，或许是内部的。^[29]

关于“内部重叠”，杨氏说：

内部重叠的典型例子是经由禅位方式而来的朝代变迁。先是，新朝代的创立者或他的父亲在旧朝代里掌握大权。最后，他的声势足以翻云覆雨，旧皇朝的末代君主也就被迫禅让了。这是从汉到宋皇位嬗递的正常过程。在这种情况下，我们对旧朝代之形态的解释就得十分小心了。例如两汉末叶，都有迹象显示中央政府日益强大——这一定会反映到形态上去的。但是这种强大主要是王莽与曹操的功劳，只不过他们挟天子以令诸侯罢了。这个形态上的显著进步表现了新朝与魏朝的兴起，而非汉代的中兴。^[30]

关于“外部重叠”，他则说：

外部的重叠可以存在于两个朝代，或者许多王朝与邦国之间，不管是异族的还是汉族的都一样。在比较它们的形态时，我们可以发现到促使共存的因素，也可以发现到导致征服的因素。毫无疑问，得以维持共存状态的局面是因为两个皇朝同样地强大与繁荣，而且也彼此互重相敬。北宋与辽朝之间，从1004年延续到1122年的长久和平，便是一个绝佳的说明。^[31]

在杨联陞看来，朝代的形态研究中，最重要的问题牵涉到如何衡量统一与扩张、和平与繁荣，其衡量标准，可参考古人所谓的“文治与武功”。他说：

当然，这两种功绩，多少是互相对立的，因为统一与扩张总会卷入战争，而这必然破坏和平。总之，中国人一向期待皇朝的建立者有武功，而其继位者有文治，这也就是“创业之君”与“守成之主”的分野……不过，适当的国防则被公认为是不可或缺的。而“武”这个字用作皇帝的谥号时，大概也都是恭维的意思。为了要标示出这样的形态，现代学者可以根据文治、武功两个标准来描绘其起伏线，或者用一条起伏线来表现这两者的平均值。使用两条分开的起伏线有其长处，比如说，在形态上，他们可以将文治上的巅峰总出现在军事巅峰之后的事实给表露出来。这种事实，正与传统的意见：对朝代的建立者与继位者的成就有不同的期望一致。^[32]

说到文治与武功，杨联陞似又联想到古代中国的历史撰述中文人的书写与帝王的业绩之比较，指出文人的书写之繁盛与水平之提升，依赖于借武功维持的和平与繁荣，^[33]而帝王的业绩，则与帝王的武功、能力与寿命关系更大。

受到后文将论述的克虏伯有关“天才”（genius）在文化的量与质的增长方面所起的关键作用的论述之影响，^[34]杨氏认为，要把握“朝代的形态”，就要研究“历史的舞台与演员”如何起作用。^[35]在这

上，他又与克虏伯的见解产生微妙分歧。克虏伯认为，文化的成就不一定与国家的统一相关，这使他颇觉失望。而杨联陞则以中国为例，表明文治与武功时常是有相关性的。

杨联陞上文发表于1961年。四年后（1965年），中国现代考古学家奠基人李济70岁，在生日祝贺会上，杨氏提交了“朝代间的竞赛”一文作为贺礼，该文更为清晰地表明了他对于“朝代的形态”的看法，且补充了“朝代间的竞赛”之说。“朝代间的竞赛”一文的基础是古代中国历史观念中所谓一治一乱五百年的说法，基于这一“本土观点”，杨氏说“朝代的形态”，不过是更长远的阶段（整体）的局部。尽管他反对古代五百年说的机械时间观，但他对于这一超朝代的周期，却给予了集中关注。杨氏回到了对于三五往复“崇古论”的批判，一再说明中国历史本身是有“进步”动力的，而这个动力主要在于朝代间围绕某种兴衰的价值观相互竞争。杨氏承认有些所谓“竞争”属于朝廷自我粉饰，但也主张研究这一竞赛的目的论与程序，对于探究中国的朝代形态有关键意义。^[36]杨联陞的这些历史观点，都未得到充分论证，但却暗示了历史学与人类学结合的一种方式。

“天才”与文明：克虏伯与杨联陞的论述

通过印象式地分析“朝代的形态”，杨联陞预示了在中国进行某种与我所谓“线条中心”的历史结构论的可能。他那一将历史线条视作是历史的舞台与演员造就“故事”，那一将历史中的文化成就归功于历史人物的文治与武功的研究法，使我们领略了一幅动态的历史结构图景，这幅历史结构图景的“动”，即为它的“静”——也就是说，在其中，变化是永久的，变化的永久性可以被理解为所谓的“结构”。他使历史成为人物的历史，要么与文治有关，要么与武功有关，使其造就的文化增量可以用经验史的方法来研究，特别是从文治与武功的动态关系入手研究。换言之，“朝代的形态”，是一种时间，但这种时间不是直线的，其线索的展开受制于历史行动者在“历史深层结构”下的行动，而这个“深层结构”，均与克虏伯“文化成长”的概念息息相关（虽则表现为文武两种方式）。

杨联陞生于此处，关注此处，却工作于彼处，对话与彼处。他引据的人类学大师克虏伯，是远离于他的故土、邻近于他的工作地点的美国人类学杰出人物。

克虏伯他出生于一个美国第二代德裔移民的商人家庭，青年时代师从美国学派导师博厄斯，后在加州大学伯克利分校人类学系工作。考古学是他的爱好。他在人类学中贡献巨大。他认为，考古学能为人类学研究提供求知文化史的证据。克虏伯《文化成长的形态》一书，是其1931—1938年间研究成果的呈现，也是他的代表作。僵化地坚持人类学等同于民族志的人，会视克虏伯的这本书为“非人类学作品”。

《文化成长的形态》，内容为文明史，涉及到希腊、中世纪欧洲、阿拉伯—穆斯林、近代欧洲、印度、中国、日本、美洲印第安人的哲学、科学、语言文字学、雕塑、建筑、绘画、戏剧、文学、音乐的成就，“考察被承认的知识与美学活动的每个可区分的过程”，旨在“以尽可能贴近原貌的方式确认这一活动的质的成长历程”，确认“其主要是时间意义上，但却也与地理方位化有关的价值曲线上的位子”。^[37]与

一般印象中的人类学不同的还有，《文化成长的形态》关注的不是文化中“常人的知识与美学”，在这本书中，克虏伯求索“较高级文化的模式成长的历史形态”，涉及的主要素材，是“被承认为上乘的个人创造”。^[38]克虏伯解释说，之所以集中研究有造诣的个人创造，是因为“有文字史以来，甚至在文字史之前，文化产品总是与伟大的人物相联系”。^[39]

焦聚于“大人物”与文化成长的形态，克虏伯给人一种“个人意志论”的印象，使人以为它的意图是在注重“集体表象”研究的人类学植入传统史学的个体主义“英雄史观”。然而，克虏伯明确表示，他的历史观不同于我们的想象。《文化成长的形态》，“靶子”既是传统史学，又是人类学。针对这两个知识的“门派”，他说：

可以说，通常所谓“史学”，主要乐于研究人物（persons），而史学在进行人物研究时，却总是用制度、社会或文化这些更广泛的场景来呈现人物的生命。相比而言，文化史有意识的宗旨在于分析和再现不受个人纠缠的文化动态。然而，文化史尚未全然脱离作为史学一分支的存在。学者们展开研究的自然而然的程序是，不考虑不可触摸的社会潮流与文化发展，而考虑人与事件。这个传统史学家的习惯背后有一种强化这个习惯的流行观念，在这个流行观念带着的设想中，既然人物做出那些被历史再叙述出来的事情，那么，他们的行动所涌现的，及因此而成为历史事件的所有事项，其意义都在于人物的个体性中。这个传统史学观念忽略了观察心理学告知我们的：人格是极富可塑性的。人类学家可能是最强调文化环境或社会母体的巨大塑造力的人。更天真的态度接近于将人类意志视作是自由的那一说。不乏有比较有能力的历史学家已用不同于明确驳斥的方式超越了这种天真态度。写历史不一定要用这个观念，但历史大多数是用自由意志论来书写的。文化—历史研究法，则消灭了个人的人格，也消灭了传统历史观念，而保住了一种将社会或文化事件与关系放在其自身的场景中考察的自由。人类学研究包容的因果论因而倾向于变得与历史学不同。人类学分析与解释总是在没有参考个人意志的情况下进行的。^[40]

克虏伯一面批判传统史学的个人自由意志论，一面质疑当时流行于美国人类学的文化与人格或“集体性格”理论。^[41]不过，质疑传统史学的个体意志论，却不等同于放弃个体的研究。克虏伯解释了集中考察“大人物”与文化成长之间关系的原因，甚至说，他的著作追溯“文化价值成长的程度与性质”，乃鉴于“天才是文化价值的平常表征”。^[42]在他看来，“文化模式及其价值的确最全面地被天才所表达”。^[43]在不同文化或社会中，存在着集中表达其所处的文化成长形态的“天才”。

然而，“天才”不是个人优越性的表现，“天才”基于历史积累与其所处于同时代的其他人的文化成就，表达出文化的创造。因而，他展开比较研究的主题，“并非是谁表达了，而是什么东西以什么形式被表达了：即每种表达在时间、空间、实质内涵方面与较高级文化的其他表达的关系”。^[44]“文化优越性显然利用个人优越性，将之当作自身的一个重要表达方式。因而，文化优越性有助于具有个人优越性的人物成长为杰出的历史人物，而从另一方面看，缺乏文化优越性，也会使具有个人优越性的人物难以在历史中实现其个人的优越性。”^[45]也就是说，克虏伯定义下的“天才”，不是一般常识意义上的有超凡智力禀赋的个人，“天才”有这一面，但更重要的是，其作为社会存在的定义：“天才是文化价值模式整体成长的实现之指标”。^[46]

“天才”与历史有何关系？克虏伯重点想探究的是文明成就的缘由。为什么在某些时间不长的时期中文化的高尚价值（如哲学、美学、宗教）会取得成功？《文化成长的形态》，部分是因要回应斯宾格勒（Oswald Spengler）提出的世界文明史猜想而写的。在局部接受斯宾格勒将文明的历史视作是一个有生有死的出生、兴盛、衰败、死亡的看法的同时，克虏伯在以下两个关键点上，与斯宾格勒的史观形成的重要区别：

- 1.斯宾格勒对于历史学的贡献，可谓是引入了文化模式的观点，他强调要从文化入手研究文明的兴衰。由于他对于历史采取一个“非人化”的研究法，因此，在其著作中，传统史学关于呈现的“历史人物之网”完全被抹杀了。克虏伯提出“天才论”，并认为文化成长的主要指标，是“天才人物”的“混聚”（clustering）现象的出现，以此修正了斯宾格勒的“非人化”文化生命史观点。

- 2.斯宾格勒在分析文化的兴衰史时，采取将文化隔离于其他文化的办法，将文化视作有其自身命定的“主模式”（master pattern）的东西。时间意义上的前代文化积累，空间意义上的其他文化的向内传播，都不被当作是值得考虑的因素。克虏伯承认，文化是有决定性的“主模式”的，但归纳历史经验却能使我们意识到，不同时间段上、不同空间方位上文化因素的传递，也是历史的重要内容。更重要的是，

天才不是凭空创造的，他们总是要综合他时、他地的人的创造，来实现自己的创造。^[47]

与斯宾格勒一样，克虏伯拒绝将历史视作文化的不断进步的进程，认为不同文明的阶段性衍生，应是历史学家与人类学家关注的焦点；也与斯宾格勒一样，克虏伯拒绝用“周期循环”（cyclic）的时间观来阐述历史，认为文化的生命历程不能等同于“从头再来”。克虏伯与斯宾格勒之间的重大区别显然是：斯宾格勒更重视研究文化的衰竭（文化之死）进程，而克虏伯则如其著作的标题所透露的，更注重揭示文化的“生长形态”。这个“生长形态”有什么特殊的时间形态上的特征？克虏伯得出的明确结论只有一点：高级文化价值得到成功生长的阶段，往往也是“天才混聚”的阶段。至于这个阶段中，高级文化价值是否必定与财富的增长、政治社会的发达成正比？在克虏伯看来，答案是否定的。^[48]

比克虏伯乐观的杨联陞，在将启发了他的《文化生长的形态》一书与中国“朝代的形态”相联系的过程中，一面接受了克虏伯关于“天才混聚”的论述，一面试图“修补”他有关文化价值与财富、经济、政治发达程度不成正比的观点。

谙熟人类学基本信条的克虏伯不可能不知道，这门学科到20世纪初期已演变成为以跨越文化疆界为己任的志业。如格尔兹（Cliford Geertz）后来总结的，从事人类学研究，就要“从土著观点出发”。^[49]为什么在谙熟这个信条的同时，克虏伯却采取一种“客位”的观点来看不同文化的生长史？克虏伯的文明史观，秉承欧洲思想传统，而他借以解释这一文明史研究带来的问题的理由可能是——他研究的主要是有文字史的文明社会。

杨联陞在将他的解释模式引入中国史的在理解时，似隐约洞见了克虏伯方法的这一问题。在其关于“朝代的形态”的论述中，他不断回溯古代中国的历史概念。例如，在阐述朝代终始时，他提到古代的“中兴”观念，说到，“朝代的终结牵涉到‘中兴’这个有趣的问题。按照传统，中兴总在彻底的崩溃之后来到，比如说东汉、东晋与南宋，它也

可以在救平一次大变乱之后到来。”^[50]关于“中兴”这个概念的文化特殊性，杨联陞似给予了语义学的关注，他说：

历史家所用的措辞“中兴”，只是意味着“复兴”，而非如一般人所设想的为“在一个朝代中期复兴”。传统上，喜欢把“中”这个字念成去声而非平声，其意思也就是“第二的”（与“仲”字相同），因而也就是“再”或者“另一个”的意思。“中”的这种用法在年号中也同样可以发现。^[51]

另外，杨联陞似宁愿用传统中国的本纪而非外来的“科学词汇”来诠释文化生长的规律。这个观点的前提是，与克虏伯笔下的世界诸文明的形态不同，杨联陞笔下的中国文明在高级的文化价值与政治经济价值方面找到的对称点。这个前提的存在，是杨氏有可能形成一种观点，认为史学家可以透过帝王的本纪来把握朝代这个生命体的“命脉”。杨氏说：

透过正史的本纪，我们便可以掌握该形态的基本面貌。历史家在本纪末尾的批评，即所谓的论赞中，经常讨论那位皇帝在该朝代历史中的地位。这种讨论在形式上通常都已样板化了。虽然如此，它们还是相当重要，因为它们代表了传统的评价。^[52]

杨联陞还“从土著观点出发”，陈述了传统史学关于长治与久安的认识：

对于长治与久安两者之间的关系，传统历史家也把享国短暂与国势中衰联想在一起。在位年数与朝代长短都是很难加以解释的，因为牵涉到的因素既多又复杂。用传统的说法来说，这些因素经常被笼统地划分成属于“天”——即自然——和属于人的两大范畴。传统上对人为因素的引证通常都是基于常识性的，因此也就十分容易了解。不过，“天”这个因素在理解上较不容易掌握，它们经常以五行、气运、气数这类半神秘性的概念出现。^[53]

不过，对于中国史“本土观念”的关注，却又未致使杨联陞抛弃近代史学。他认为，“阅读本纪所得到的总合图像可能不一定正确。”为了保证对中国“朝代的形态”进行更可靠的历史研究，杨联陞主张，将“本土观念”体系中“中兴”、“长治久安”、天、气数等等传统概念当作一个“粗疏的形态”，“接受一些我们或许可以称之为多重检查的办法”。为此，“有关领土、内外战争的次数、频度与结果、人口、已耕地、水利工程、通货、物价水准、自然灾害的频数、应付这类挑战的各种努

力、科举考试及格与落第者的人数、能臣与循吏的数目等等资料，都要尽可能去加以收集”。^[54]

作为历史学家，杨联陞并不关注其所引据的克虏伯到底在人类学领域里有何方面建树。要知道，在《文化生长的形态》一书中，克虏伯除了将大量篇幅用在分析世界诸文明的文化史研究上之外，还重点提出了上述有关“天才”的定义，坚信这个重新定义的概念，有助于我们理解文化的生长史。^[55]“天才”这个概念，在人类学里显然是没有市场的。这样一个基于研究者自身对文化价值的判断而提出的概念，与人类学惯常追求的“从土著观点出发”似背道而驰。在人类学中，有着巨大市场的，乃为相反的概念，即，平等的人的观点。克虏伯在人类学领域里提出这个概念，并用它来分析世界诸文明“成长的形态”，不仅易于被企图将“天才主义历史观”打入学术地牢的形形色色政治经济史与社会史学派敌视，而且似与人类学惯常接受的“社会理想”相违背。^[56]

莫斯、“人物论”与传记

与人类学的“社会理想”相关，现代人类学从一种人文主义的“人”的观念衍生出来，这种“人”的观念既不同于视“人”为机器的物理学，又不同于视“人”为待解剖的生物个体的生物学，它在人与物、人与人、人与神之间寻找“人”的定义。社会、文化民族的概念，是为了定义“关系中的人”而提出的。无论是社会，还是文化，都是指古人所说的“仁”；二者之间的概念差异，形成于近代欧洲“民族自觉”的不同道路中，而“民族”则是这一“自觉”的更直接表达。用“社会”二字来形容自己的研究主题的人类学家，会以社会为基础来解析文化，将“文化”二字指代的事物当作是社会的象征体系；而用“文化”来形容自己的研究主题的人类学家，则会视文化为包罗万象、独立于其他因素或层次的体系。^[57]

社会、文化、民族，是现代人类学诸流派用来营造自己的研究法式的“关键词”。这些“关键词”背后有一种深刻的“集体情结”，这个“情结”在莫斯关于“人物”（person）的论述中得到个性化的表达。

莫斯要寻找的是社会人的“实体”，社会人的“实体”之间，不是没有差异，但与克虏伯不同，莫斯拒绝关注差异的个体基础，注重分析社会人的观念的形成史。

莫斯的思想是典范的人类学思想，这毫无疑问，但这是否意味着我们就此可以认为，克虏伯的“天才论”及由此延伸出来的解释，都已跨出了人类学的疆界？

不妨回到莫斯的相关论述，去寻找可能的答案。

1938年克虏伯完成他为《文化成长的形态》所作研究时，莫斯获得了赫胥黎奖章，他提交了一份长篇讲稿，该讲稿题为“人的精神这个类别”，英文翻译成“A category of human mind”。据说，此为莫斯一生的最后一篇论文，也是最重要的。文章概述了莫斯从20世纪开初即

开始思考的关于人的观念问题，通过比较民族志与比较历史学，呈现出几种人的观念，这个意义上的“人”，就是中文译出的“人物”。固然，莫斯的“person”与中文的“人物”，还是有所不同——如后文将指出的，前者似更重视社会内部人的一致性，后者似更重视人上下差异。但鉴于莫斯谈“人”时也是在谈“物”，所以这个翻译不妨可先接受下来。在莫斯看来，人类历史上出现过三种人的观念，第一种展现于在北美印第安人与和澳大利亚土著的民族志中，这些民族志叙说的是欧洲文化圈之外的最外一圈——部落社会。在部落社会中，人的角色在日常生活和仪式中都得到了定义。在日常生活中，人是氏族中对于权力、义务的规定，是亲属称谓代表的关系，人是种种社会意义的“所在地” (locus)。在部落社会的仪式中，人的意义不同的面具和身体绘画所呈现，面具与身体绘画作为兼有他人、他物的体系，又是人区分于他人的符号。在部落社会中，人的角色没有一般性的规定，也没有内发的个体良知要求，而是沉浸于社会生活中。这样一种人的观念，在一些非西方古代文明中得到了继承，而在罗马时代的欧洲，则产生了变化。罗马时代，角色、面具、人物这些概念都得到了系统的定义，其内涵，与部落时代也有重要的继承。但人在日常生活中被定义为一般意义上的权利、责任的主体，人的观念紧密地与法律人的定义相结合，成为国家公民的抽象定义，成为所谓的“civil identity”（公民身份）。再到基督教时代，欧洲的人的观念，又经历了一次重要的变化。基督教改变了罗马时期的法律化和公民化的人的概念，在其中添加进了人类史上从未出现的内省的个体的观念，这种内省的个体论主张，人内在地有良知，良知可以形容为人的内在生命，它是人的道德存在的基础。^[58]

莫斯人物论可作何解？有述评者^[59]富有启发地将莫斯的人的观念类型区分为三类，人观1，人观2，人观3。人观1是基督教意义上的人，继承了罗马法律人的概念，新创了有道德良知的个体的观念。人观2就是部落社会的人观，其特征是“关系性”，可谓是“人的关系定义”（related concept of person）。人观3就是介于人观2向人观1衍化的过渡阶段，是罗马时期的人的观念，是一种中间形态，是古代文明的人观。

也就是说，在莫斯看来，近代的个体的人的定义，是从部落社会的人的关系定义中脱胎出来，与之相区分的概念，在其衍化中，罗马法起到了关键的过渡作用，罗马法继承了部落社会的观点，经过提炼、改造，在社会人基础上造就了法律人的概念，到了基督教时期，这个概念，得到了宗教化，良知成为个体主义的人的基本内涵。

莫斯的这套理论，不乏有进化论因素，不过，莫斯是谨慎之人，并未落入进化论的俗套。如果说他叙述的人的观念史是一种衍化史的话，那么，这个衍化史，也是有极严格的限定的：从相互关联的人，到可以相互替代的法律人，再到道德良知一致化的个体，这个历史进程既是有方向感的线条（如从部落社会的社会人到国家时代的法律人再到国际时代的宗教人），又是古老社会人观念不断再现的历程。这个衍化的历史，内容可一分为三，从相互关联的人，到富有道德自觉的人，从封闭的部落社会，到开放的国际时代，从神秘的、物化的人，到人化、道德内化的人。不过，衍化只是历史的一个方面。倘若没有部落社会中人的关系定义的铺垫，那么，法律人与宗教人的概念，也便缺乏历史基础。

莫斯的思想不无内在矛盾。一方面，这位人类学的思想大师在论及人的观念时，似继承了进化论的思想，将近代欧洲宗教人视作是人的观念的完善化表现。另一方面，他似又怀抱这一种怀旧主义情调，对于基督教造就的个体主义，暗含着深刻忧虑。这两个方面，在莫斯的思考中相互混合，对于其由来的最好解释似乎是：他并不是没有看到近代西方个体主义的潜在危险，但为了表达自己的社会理想，而竭力在个体主义中发现一种古老的社会意象。对于莫斯而言，社会既是人（仁）性，又是人存在的条件，世界上不存在完全隔离于“群”之外的个体，部落社会、古式社会、近代社会，都不是例外。然而，他所处的基督教世界的历史，却又可谓以社会性的蜕变为特征。如何理解这一进程？莫斯给予的诠释是隐喻式的，直到他的人类学传人杜蒙的思想得到系统阐发之时，这个解答才基本完成。

杜蒙笔下的近代西方个体主义，与印度持续存在的社会模型形成了鲜明反差。不是说西方因有了个体主义而没有了社会，只是说在个

体主义意识形态支配人们的心灵这一条件下，个体已在社会的内部成为原子化的存在方式，而失去了诸如印度那样的整体意境。在印度那样的整体意境中，也存在个体主义，甚至可以说，那种个体主义远比西方近代个体主义彻底。不过，印度的个体主义者，是在社会之外映照社会的“遁世修行者”，是作为社会反观自身的镜子存在的。在这个意义上，作为出世的个体遁世修行者，乃是入世的种姓化的“常人”之所谓能成为一个整体的前提。^[60]

可见，杜蒙的思想，一样也有矛盾；但有一点不可辩驳，那就是，莫斯思想的这位传人以最浓厚的笔墨，书写了基督教下个体主义意识形态的成长史。他的跨文化比较，免不了也有其生硬之处，但这一比较，使我们更清晰地看到，没有基督教，就不可能有近代个体主义的诞生。

可这又意味着什么？在论文的开头，杜蒙说，“在其他伟大文明的背景下观察，近代个体主义是个例外现象”。^[61]也就是说，莫斯与杜蒙的人类学，都在书写作为“例外现象”的基督教文明史，而这个“例外现象”的核心，就是个体主义。

话既至此，有人不免会对于克虏伯有关个别“天才”文明建树的解释顿生质疑：这项注重文明中个体人物文化创造的人类学研究，是否近代西方个体主义的产物？与此密切相关，古斯多夫（Georges Gusdorf）曾在“自传体的条件与局限性”一文中说到一个相关观点，他认为，自传这种文体，若不是在个体主义高度发达的社会，便不可能发育。当非个体主义的文化中，人都是在关系当中被理解的，个体不存在“自主性”，其意义相对性强烈，自传都成为不可能。^[62]若硬要把克虏伯推到西方个体主义一边，古斯多夫关于自传体的文化特殊性的论述，似也可以用来解析克虏伯的“天才论”——没有区分于他人的个体思想，“天才论”就不可能。不过，古斯多夫的看法，只是西方学术界不同看法中的一种，其他学者完全可能从中得出完全相反的结论。例如，在对莫斯的“人的精神这个类别”进行评论时，即有古典学家指出，莫斯的论文忽略的一个方面是，从希腊丰富的传记与自传来看，欧洲上古时期人的关系概念也是十分发达的。传记是其作者对他人的

看法，决非个体主义所致，它不能不牵扯到人之间的关系。甚至连希腊的自传，也多是为了替作者自己辩护而写的，而辩护，读起来虽则十分“自我”，可它恰都来自于作者对于他人的关注。^[63]如此说来，从传记与自传看，欧洲人的观念之社会意涵，与其他地区的同类观念是同等的。

事情似是而非，其可能导致的解释莫衷一是，但有一点也十分显然：莫斯是为了寻找社会的“实体”而触及不同社会中的人的观念的，他那一将人这一实体等同于社会整体事实的做法，给人的印象是“反个体主义”，实质内涵却是一项试图将人与作为“人心”的社会同时研究的努力，这项努力既是普遍主义的，有与欧洲基督—犹太教的普遍人论保持着某种重要的距离。

直到1990年代还有诸如杰尔（Alfred Gell）这样的人类学家致力于复兴莫斯关于人的社会性的论述，主张将其有关部落社会的人的关系概念当作是富有普遍解释力的理论。杰尔在论述他的人类学观时说，人类学之不同于社会学，乃在于其对于“传记的深度”

（biographical depth）的追求。不同于关注制度分析的社会学，人类学企图活生生的人物的传记语境中寻找传记性的系列，并借此来考察人与人之间的关系。他说，这个观点源于“莫斯式”的人的关系概念理路，不仅使人类学区分于只关注“超传记”事实的社会学，而且也使之有别于只关注“下传记”（infra-biographical）的心理学。杰尔对于莫斯的领悟准确无误，莫斯确代表了现代人类学中最伟大的传统，且这个传统的核心内涵在于其对于社会生活实质的准确把握。莫斯之后的社会学与心理学，的确走了“超传记”与“下传记”两个反方向，一个关注“结构”，另一个关注“自我”。但这两个相反的方向上，社会学与心理学做了同一件事——对“社会能动”的人生弃之不顾。杰尔的努力，在于复兴莫斯有关人生等同于社会的观点，其所谓“传记的深度”，恰为这一观点的表达。他通过对于作为物的艺术品，作为人的艺术家，与这些人物之外的其他人物建立关系的概念体系表明，要理解人的造物，就要把它当人看，要理解人自身，就要看到人之区分为艺术家与非艺术家、超群人物与非超群人物，乃是前者拥有更多赋予物更大“魅力”的巫力。试图将人人之间的关系与差异放在一个整体中考察，杰尔

遵循莫斯建立的人类学研究原则，在强调人的“传记的深度”同时，尽力使自己与那些强调个体能动性的社会学家相区分，从一个角度维护了莫斯思想的完整性。^[64]

杰尔毫无做作地从莫斯思想引申出“传记的深度”这一看法；这意味着，莫斯的整体社会人概念虽给人过度强调外在于个体的社会的强制性的印象，但实与集中于个体人物（或作为社会能动体的人物）的研究是不相矛盾的。可这是否也表明，克虏伯的“天才论”也由此获得了理由？杰尔分析的富有魔力的艺术家，是否克虏伯意义上的“天才”？对杰尔而言，艺术家作为人物，用一种魔幻力量，以既非推理又非演绎的方式，造就了他们的作品，也造就了这些作品的社会价值。克虏伯意义上的“天才”，包括了文艺家，他们也一样具有这样的魔幻力量。然而，在克虏伯那里，人类学家考察具有这种力量的人物，并非为了说明人人关系与人之间差异的同时性，而是为了解释为什么某些时代（或地区）文化会比其他时代（或地区）成长得更好。正是在这点上，克虏伯有别于莫斯（及杰尔）：莫斯更强调人物之间的关联性，而克虏伯则更强调人物之间的差异性。

使人备感疑惑的是，在我的印象中，偏是强调人人关系的莫斯，却为后人创造了“传记的深度”挖掘的空间，而偏是强调人人差异的克虏伯，却未触及“传记的深度”，而表现得有些像他自己批判的传统历史学家，“乐于研究人物”，“却总是用制度、社会或文化这些更广泛的场景来呈现人物的生命”。^[65]是何种原因使二位大师有此“思想后顾”？

在面对以上疑惑时，面前又出现了另外一个问题：我们很可以在其他学者赞颂莫斯社会思想的成就之时，指责这位伟大的思想家，说他的论证根据不足——莫斯笔下的个体主义非但不是基督教基础上发育出来的，而且，还可能早已作为东方复杂社会的一个重要元素存在于非西方文明中。作为例证，一位汉学家跟随着其他学者参与回归莫斯的研讨，在会上提交了一篇反驳莫斯的文章，^[66]指责莫斯对中国的无知。文章是个简写版的中国哲学史，大意是说，莫斯在书里谈到中国，说中国古代没有发生罗马那样的巨变，而与印度一道停留在人的

关系概念中。文章精彩地论证了中国哲学史上存在过的种种不同的人的观念，其中，有些是儒家的，有些是法家的，有些是道家的，有些是释家的。在论及上古时代的“根基概念”时，作者一下子就提到《诗经》的浪漫之爱与屈原的自主个体主义。这些曾被法国人类学家葛兰言（Marcel Granet）当作是表达关系体系的东西，^[67]一下子就成了上古中国个体主义存在的论据。那么，到底中国跟欧洲是不是完全一样？作者倒也没有那么绝对。在看到中国古代雷同于近代西方个体主义思想的元素之同时，他还是认定中国思想与西方思想有不同。在文章的最后，他说，中国文明中，自始至终没有出现过如欧洲哲学家那样焦虑地关注着人之死魂灵的思想者。

莫斯对差异的承认，克虏伯对差异的强调，及汉学家对于诸如中国这样的文明内部思想多样性的展示，都与其各自的思索有着密切关系。关注社会人的莫斯之所以要承认人人之别，为的是赋予社会以活力；关注文化成长的克虏伯之所以要强调杰出人物的建树，为的是解释文化高低之别的因由；关注文明内部思想差异的汉学家之所以要展示思想的种种可能，为的是论证西方社会科学历史想象力的局限。

然而，对于社会内部人人之别的承认与强调，却也“出乎意料之外”地告诫我们，不要以为一种社会形态只有一种观念。在任何一个社会中，不同的人存在不同的境界，这些不同的境界并非发于虚乌有，而与其所处的时间与空间的场合融为一体，要解析不同人物的差异与关系，便要将这些人物回归于境界的差异与关系，使“传记的深度”获得“境界的深度”。莫斯若有不足之处，那么，那必定在于他从未在文本中界定自己在己身所处社会中的位子。不能过高估价法国社会学年鉴派对于法国百姓的影响，但也不能低估这个学派的成员对于法国社会观念营造的贡献。社会学年鉴派可谓是现代法国道德话语的营造者，而这个话语，对于整个欧洲，以至整个西方世界影响都至为深远。用中国的“仁”字形容他们，他们可谓是法国的“仁者”；用克虏伯的概念形容他们，他们又可谓是法国的“天才”。概言之，他们是在境界上有别于社会中的其他人的人物。

由此，可以把话题引到巴斯（Frederick Barth）的论点。巴斯认为，人类学家研究一个地区，要看到那个地区并存很多不同的传统，并因此不同于传统人类学叫做“社会”、“文化”、“民族”的东西，这些个并存的传统如果都可以叫做“亚传统”的话，那么，它们之间的相互分化是重点。研究一个区域，不能想象它的内在一致性，而要看到不同传统同一地区的并存。巴斯从这个观察里引申出一个问题：这么大区域的“亚传统”是怎么样创造出来的？巴斯得出一个结论认为，就像人类学界创造一种门派，在“土著”创造自身的世界观的过程中，某些（而非全部）思考者所起的作用是最关键。这类思考者的思想，不是百姓共享的，甚至有其隐秘色彩，但他们的思想，对于地区之内亚传统的形成，重要之事，莫过于此。^[68]巴斯从其人类学派形成的看法，引申出一种对于他研究的新几内亚奥克山区土著思想的认识。若说人类学家的世界与被人类学研究的世界之间有这一“通性”，那么，我们照样也可以将奥克山区的思想形成之说，引申来定位诸如莫斯之类的大人类学家的社会位子。并非所有法国思想者都听信莫斯的话语，他的话语，因与其他种种思想（如功利主义与个体主义）有区分，而成为一个学派的基础。莫斯之所以能创造他的思想世界，那是因为这位接近于巴斯轻微触及到的思想者的脱俗力量。我愿用克虏伯所谓的“天才”来形容这类大人物，称他们具备了超凡的知识与感悟能力，并因此在其“亚传统”内部获得了不同于他人的地位。

亦可用以上修正了的巴斯论点，回过头来思索人类学家研究的地区。举个例子说，我研究的闽南地区，就有不少巴斯意义上的“思想者”，他们的思想深度，知识丰厚度，甚至可能远远超越自以为是的人类学家。闽南地区内部又区分为“亚地区”，各自围绕着自己的行政—文化中心缔造着自己的世界观。从地方史研究塑造当地传统的独特性，是这些思想者的志业。巴斯笔下的亚传统之间的区分，是他们学术之主要所为，但在这一区分之外，这些思想者还致力于巴斯没有明确阐明的另一项工作——论证自己的亚传统相对于邻近的其他亚传统的文化优越性。论证自己的亚传统之相对的文化优越性，根据的观念是什么？以泉州和莆田为例，前些年，两地的思想者都各自在寻找南少林的正宗所在地，各自宣称自己的故乡才有正宗南少林。少林寺这个意象之南传，导致中国南方地区广泛存在以南少林为名的寺院。各

地营造自己的少林寺，恐怕是为了创建自己的地区凝聚力。因而，南少林可谓不同地方的凝聚力的自我表达。然而，南少林的平等并存状态，似并不为当地思想者所满足——他们更多想从这个来自于北方的意象开拓出自己的所在地文化的优越视野。

巴斯的论点虽则很有启发，但却不能充分说明中国这个文明社会中地区内部亚传统的差异形成。闽南话是闽南地区的通行语言，在此之下，还有不少不同的“地方腔调”，这些“腔调”之间的区划，基本与亚传统的区划对成。闽南的确存在着巴斯所说的亚传统并存的现象。然而，不同的亚传统之间围绕着一个超越自身的更大的意象的竞争，也是这个地区的一大特点。意象的竞争，力量大小似来自于思想者阐述自己观点的依据的丰富性和实在性，而在这背后，更重要的因素，是竞争各方接受的一个超越各方的“正宗性”（authenticity）的感觉。泉州的南少林与莆田的南少林到底哪个更正宗，是泉莆亚传统竞争的关键辩论。“正宗性”又是什么？到底哪个寺庙与它的远方的“根庙”有更近的历史关系，是正宗与否的衡量标准。远在河南的嵩山少林寺，作为一种超越泉莆的意象，高高在上，凌驾于竞争各方的“社会理性”之上。

能在其各自研究的地区举出一些接近于泉莆亚传统竞争的实例来；有些实例是关于方言区内部的亚传统的，可如此的竞争范围可以扩大到省级，甚至扩大到包含不同省份以至大区（如华南与华北）。而我这里的主旨，并非是要举难以计数的实例来论证什么，而只是要通过一项观察表明，对于社会内部亚传统的研究，既要如巴斯那样关注其分立并存的面貌，又要接受一个事实：思想者除了创造各自分立并存的亚传统之外，总还是会与某种相对遥远的意境形成关系，关系的亲疏，定义着他们各自的竞争“实力”。倘若我们拿这个观察来重新定义克虏伯所谓“天才”，那么，在他笔下成为“天才”的，即为那些与我所谓“遥远的意象”靠得比较近的。“境界的深度”概念，与这项分析息息相关。

我所用“境界”概念，是中国哲学家冯友兰的。冯友兰凭靠其对中国古代哲学的综合，提出“哲学是人类精神的巨思”这个说法。他将哲

学区分于求真的科学，使之更注重人的精神价值，更注重人生论与人生方法的探究。在现代世界哲学中，冯友兰独树一帜，反对将增加关于实际的积极的知识当作是哲学的任务，主张哲学应以提高人的精神境界为宗旨。“人生境界说”是冯友兰哲学思想中重要的部分。在完成于1940年代的《新原人》^[69]一书中，他解释落入“境界”的含义。“境界”的基础，是人的定义。冯友兰认为，人与其他动物的不同，在于人做事时了解其所谓，并且能自觉其所为。他将人的这种有知与自觉的行事方式形容为“觉解”，并提出，人因有“觉解”这个特点，做的事便有了意义。人做各种事，有各种意义，所有意义合成一个整体，构成“人生境界”。做事者，是个体，个体有各自的“人生境界”，“人生境界”的不同，就是个体觉解程度的不同及意义的不同。“人生境界”分为四个等级，从最低的说起，分别是：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。所谓“自然境界”，指的是做事顺着本能或其社会的风俗习惯；所谓“功利境界”，出现了自我意识，做事客观结果可能利于他人，但内心的追求是利己的，其行为本质是“行利”；所谓“道德境界”，指的是对社会的存在有了“觉解”，意识到人是社会的一员，社会是一个整体，个体是这个整体的一部分，人“行义”，做事为社会的利益，接近于儒家的理想，成为有道德的人；所谓“天地境界”，指的是个体了解到超乎社会整体之上还存在一个更大的宇宙整体，意识到自己不仅是社会的一员，还是宇宙或大自然的一员，是孟子所说的“天民”，有了这种“觉解”，个体便为宇宙的利益而做事，拥有了“天地境界”。他了解他所做的事的意义，自觉他正在做他所做的事。这种觉解为他构成了最高的人生境界，就是“天地境界”。

冯友兰在论述这些“人生境界”时，说的既是人类史整体境界演进的规律，又是任何一个社会内部个体的“人生境界”的等级差序。比如，说到“自然境界”，冯友兰将之与小孩与原始人相联系，说这种境界，是人类最初级的境界；顺此，也可以理解到，冯友兰将文明社会衍生出的“境界”，分为三等：功利境界、道德境界、天地境界。在《新原人》中，冯友兰论述到这三等境界在古代中国哲学思想中的并存，且承认，在近代欧洲哲学中，功利境界与道德境界，也有所开拓。不过，涉及到天地境界，冯友兰则将之当作是人生境界最不易抵达的最高“觉解”。对“人生境界”作人类史的理解，并不是冯友兰哲学

研究的宗旨。冯友兰反复强调，这四种境界的先后出现不是重点，重要的是要看到：它们同时存在于任何一个特定的社会中，影响着不同人的行动。在他看来，自然境界与功利境界，定义了人的现实存在，而道德境界与天地境界，则定义了人的理想存在，前两者是自然产物，后两者是精神创造。任何社会中，自然产物与精神创造都同时存在。从人生的理想看，精神创造是高于自然产物的。哲学的任务在于帮助人达到道德境界和天地境界，特别是达到天地境界（冯友兰又将之等同于哲学境界）。生活于“道德境界”的人是“贤人”，生活于“天地境界”的人是“圣人”，哲学的终极任务，是培养“圣人”。

自其学科产生以来，人类学便在西方哲学的阴影下工作，形成了一种以增加关于实际的积极的知识为目的的使命感，这种使命感，使人类学无以如同哲学家冯友兰那样，有志于提高人的精神境界，甚至使他们对于这种境界的求索深恶痛绝。然而，即使站在人类学家一边，自认承担增加关于实际的积极的知识任务，也不能否认冯友兰阐述的不同等级的“人生境界”在社会中同时存在的事实——若否认这点，那又如何解释以上讨论的事实存在的不同亚传统的并存与竞争？

如何解释超地方、超社会的意象与“当地知识”形成的源流与上下关系？如何解释人类学家自身的理想？有理由将莫斯定义为在道德境界中的人，也有理由将他有关人的观念的论述理解为以道德境界（人的关系概念）为镜反观罗马法时代以来西方功利境界的方法。在莫斯有关人与物的关系论述中，也能隐约看到一种萌生中的天地境界，而这棵苗子，后来由列维—斯特劳斯培育成材了。将冯友兰的“人生境界”，与克虏伯的“天才论”相联系，也能发觉二者之间存在差异的同时，有着不可深测的相通层次。“天才”乃为注重文化创造力的西方文化的观念产物，其意义，不同于冯友兰的“贤人”与“圣人”。然而，从“精神创造”这个角度看，二者之间又有深刻的通行。在论述“天才”时，克虏伯注重的恰也是文明中杰出人物的精神创造对整体文化成长的价值，而“贤人”与“圣人”之说，则能赋予“天才”社会的道德与神圣价值。如果说莫斯深嵌于道德境界中，那么，也可以说，克虏伯处在功利境界与道德境界之间，模糊地感受着天地境界的召唤，却远远没有接近过这个境界。而莫斯与克虏伯关于人物观念的阐述，若得到

哲学家冯友兰“人生境界”思想的再陶冶，那么，二者由汇合而产生的理论“共振”作用，将是巨大的。

带着以上道理，回头考察闽南地区文化精英“亚传统”竞争中的“正宗说”，可发现，这类言论，也可谓是一种“境界说”，只不过这里的“境界”不同于“人生境界”。到底哪座寺庙更“正宗”？争论双方保持一种适应其所处的情景的“地方中心主义心态”（在某地说当地的寺庙最“正宗”，似为闽南地区地方文化精英乐于做的事），然而，说地方寺庙相比于其他地方的寺庙更正宗，用的已是一个超越地方的标准——“正宗感”总是超本地的。另外，地方文化精英人物之所以能成为当地“地方中心主义心态”的代言人，也是因为他们自身拥有一种在当地而言“超凡的知识境界”——他们比其他入把握更多文献，对于“正宗”这个概念的运用更加娴熟，有更多的激情致力于关于本土传统的思考。如果说地方文化精英代表某种“境界”，那么，这一“境界”便是文明社会中层层叠叠的文化差序的表现。

地方文化精英并不因身处于文明社会中层层叠叠的文化差序中而没有自己的“人生境界”。从冯友兰的“人生境界说”来衡量这些人物，能发现，在与邻近区域的言论竞争中，他们表现出某种功利的心态，但他们已非生存于“自然境界”和“功利境界”的人，他们对于当地社会凝聚力的关注，对于“天地境界”的向往，都表现得超群脱俗。与一般意义上的“天才”所不同的是，他们在抵达某种境界时总是要面对文明社会中层层叠叠的文化差序对于己身的制约。这些人物是否克虐伯意义上的“天才”？在运用克虐伯“天才”一词时，更要慎重理解其含义。克虐伯所谓“天才”，有别于常识中的“天生之才”。克虐伯笔下的“天才”，是从他们的文化创造的结果来定义的，“天才”之所指，系为对于“文化成长”有巨大贡献者。从当地情景看，我所说的地方文化精英，也是对于当地“文化成长”有巨大贡献者。从当地“文化成长”的情况看，他们也可称为当地的“天才”。不过，如此“天才”是怎么成长的？理解“天才成长”的过程，与理解“文化生长”的过程，本来关系巨大，而克虐伯却因不够重视杰尔所谓“传记的深度”与我借助冯友兰哲学提出的“境界的深度”，而未提供充分的解释。若要获得充分的解释，未来的研究，需要同时关注文明社会中层层叠叠的文化差序与“境界的深

度”在具有高度社会能动力的个体身心之上的表达、继承与再创造过程。

文明、人生史与人类学

以上，我以结构与历史之间关系这一主题为出发点，掠过若干“中国历史深层结构”之说，落脚于中国历史观念中的“兴衰”论，针对从列维—斯特劳斯神话结构论引申出来的萨林斯事件中心的“结构—历史论”，提出向来被视作有悖社会科学原理的、内在于被研究历史的线条感，应为历史的结构形态研究所应重视的主要方面。线条之说，不是独创；早已有学者采取时间历程的解释，质疑了诸如萨林斯之类的“结构—历史论”。比如，奥贝耶斯克（Gananath Obeyesekere）即以近代西方帝国主义政治经济势力对非西方的入侵过程所导致的线条性变化为角度，“揭开”萨氏“结构—历史论”中事件选择的“西方中心主义”。^[70]这一质疑，导向的方向，与我们在此处作出的努力有相近之处——彼此都重视历史的线条性把握。然而，二者之间，却也存在着鲜明的差异。在其替代事件中心的“结构—历史论”时，奥氏落入近代西式政治经济—权力普遍论和理性论的陷阱中，虽则自称为“土著”，却难以从近世西式直线史观中自拔——如萨林斯在回应中所指出的，他“在占据反帝国主义的道德高地之后……难以压制其荒唐的逻辑性结论的抬头”，^[71]“将西方人视为思想的最高形式的那种‘理性’全给予了‘土著’”。^[72]我接受萨林斯的观点，认为人类学研究的使命不在于反复重申资本主义宇宙观的普遍论与理性论，而在于揭示这一宇宙观在意义上的局限。我也赞赏结构人类学家在比较宇宙观上所作的努力。不过，当我无法从萨林斯的“历史—结构论”找到当地观念下的历史线条时，我一样地深感失落。问题自何处而来？兴许还是与人类学在20世纪40年代后渐渐形成的自我（文明）—他者（野蛮）二元化空间结构有关。^[73]二元化空间结构的诞生，致使人类学长期忽视人文世界构成因素的第三元，即，曾经得到“古典派”人类学家高度重视的“古式社会”。

至少在中国的历史上，可以找到一种既是观念性的，又是实在性的线条感。从当下看过去，这是一种“历史”，即某种富有文化意义的时间线索。也就是说，这种所谓的“历史的线条”，是不同时代的“当下”对于“过去”的诠释。然而，“历史的线条”却不全为“当下”对于“过

去”的幻想，因为这些看法一旦形成，便在历史中发挥着他们的作用，影响着历史自身的过程之演绎。

如前所述，研究诸如中国这样的历史撰述丰厚的“社会”，“历史的人类学”有其应重点把握历史的线条感；而对于我们把握中国历史的线条特征，史学家如杨联陞的有关论述，提供了饶有兴味的切入点。而杨联陞之受人类学大师克虏伯“文化成长的形态”理论的影响，则又表明，历史的线条，本与人类学的“结构关怀”不相矛盾。在我看来，如果说，“历史有结构”，那么，这个结构不仅可以表现为宇宙观的空间秩序，而且也可以表现为历史观的时间形态。

在认识历史的时间形态时，我们也重点触及到了克虏伯将文明成长归功于“天才人物”之创树的观点，这一观点，在有关中国史的结构论述中与兴衰论相结合，构成了对于人类学的社会、文化、民族概念之反思有重要启示的思路。克虏伯将人物研究视作文明人类学研究的主要领域，他的观点，对于重新思考人物与“集体表象”之间的关系，有着可贵的贡献。兴许不无问题地，这又激励我们回归于社会学年鉴派人类学家莫斯的人物论，对之加以理解并加以一个局部的“去蔽”，并由此构拟出一条结合文明的“大历史”与人生的“小历史”的“历史的人类学”新思路。

基于“中国史学重人尤重于事”的传统，我试图对于历史给予非事件中心的解释，并借此强调，所谓的“历史的人类学”，可能会在对于文明的兴衰线条及人物人生史的社会能动线条的同时把握中得到新的提炼，这一“历史的人类学”思路的构思，有其当代社会科学的针对性，也有其近世中国学术史的相关性。

1902年，梁启超写过一篇叫做“文明与英雄之比例”的短文，提出，“民不倚赖英雄之境界，然后为真文明”。在该文中，梁启超作了一项历史比较，认为，近世之前，英雄是历史之主角，到了近世，随着文明之发达，英雄成为“不祥之物”，“文明愈开，则英雄将绝迹于天壤”。^[74]

梁启超论文明与英雄，有其政治学的“别有用心”之处，但他对于近世社会之变作出的判断，却与本文的论述密切相关。

近代以来，随着“民主”观念的大众化，人们对于“英雄”总是抱着矛盾的看法。近世文明作为一个文化的舞台，确表现为“大人物”的退出历史舞台与“小人物”纷纷出场上。人们将这一现象，形容为“民主”。兴许是因为此，社会科学改换了古代人文学的思想方法，将关注点放在对由“大家一样小的人物总合起来的整体”上。这就使人为中心的历史退出了历史舞台。研究“人物”观念者，大有人在，但真正用具有“传记深度”的方式研究人物者，则愈来愈少。莫斯的理论，为理解“英雄”成为“不祥之物”的历程，提供了最佳说明。与“非人化”的社会科学潮流息息相关，莫斯的社会理论探索，宗旨是揭示社会的实体，看见社会人的实在。听起来，这像是在向“富有良知的个体”或“自身即为人心的个体”的方向迈进。但是，莫斯在人这个实体之时，取向还是人的“关系概念”。人的“关系概念”，接近于古代中国的“仁”，或后来冯友兰阐发的“道德境界”。但莫斯从这个概念中发挥出来的，最终还不是“富有良知的个体”；作为社会中多数人的“人物”，而非克虏伯意义上的少数“天才”，才是他的要点。历史中浮现出的人物，在这个理论面前都变得琐碎了。结果是，人类学这门学科所走的，似为一条与人物无关的方法论道路。在这个学科中，“天才”一向没有地位，富有“意义”的，被认为只是那些所谓“常人”。如克虏伯指出的，人类学如同文化

史；在其中，人物的创造性遭受压抑。身处美国文化与人格学派思想境况的克虏伯，转用“persons”（人物），舍弃“personality”（人格）之说，胆识过人。但遗憾的是，因他关心的问题，是不同时代和地区文化成长的“总量”，故未能充分关注人物的“传记的深度”。

在“后现代主义”时期，反思过去的人类学，新一代人类学提出要更注重人的能动性的研究，写出了一批有关个体身心经历的新民族志。这些新民族志有了某种“传记的深度”。但遗憾的是，其传记的部分，多数与人类学家自身的反思性陈述相关。人类学家变得有些“自恋”，他们对自己的“处境”、“遭遇”、“情境”喋喋不休，对被研究者的身心漠不关心，甚至认为任何意义上的“关心”，都构成某种“殖民化支配”。^[75]

新民族志若有传记因素，那么，这便是民族志作者的自传。这种“自传”，最接近于古斯多夫所形容的——它是个体主义的表达。后现代主义人类学家执行的一种文化良知的旅行，在路程中不断搜索自己的脚印，对于欲探知之境界自身的历史印记，态度变得淡然起来。

后现代民族志里加入了“我”这个概念，拒绝像传统民族志那样，“只说他们（被研究的、作为集体的他者）的事”。这确起到使民族志更现实地面对研究者与被研究者之间关系的作用。但是，在“矫枉过正”中，人类学家落入了一种反复自我辩解与自我批判（特别是通过自我批判来进行自我辩解）的陷阱中。

在文明兴衰线条与人物观念的思索中，我们触及到一个新的层次，这要求人类学研究者更重视被研究的世界中杰出人物（特别是思想者）的地位生成与“败落”过程，不仅深入于“当地知识”的世界中，深入于后现代主义者强调的“自我”的世界中，而且，还要深入于“当地知识”的缔造者、维护者与反对者的“当地世界”中。在这方面，巴斯的论述，也给予我们不少启发。他笔下的奥克山区的思考者，如同克虏伯定义下的“天才”，与自己身处的传统形成了某种积极的互动关系，也因此在当地获得名望。

研究被研究世界中的杰出人物，不是要舍弃莫斯的人的“关系概念”。人物的思想与名望都是在关系中生成的。以“关系概念”来理解人物，使我们能深刻理解到“人物”这个概念的本质——人与非人、人与物的混一过程。^[76]

如何想象人与非人、人与物的混一过程？杨联陞对于克虢伯理论的“中国延伸”，为我们的想象作了问题意识方面的铺垫。

克虢伯对于文化成长的历史规律采取一种稍带悲观主义的看法；他认为，特定文明的力量优势，不一定与“天才”人物的文化创造成正比。也就是说，历史上不乏有太多“怀才不遇”的“天才”，他们被湮没在文明中，未能“人尽其才”，为其文明作出足够的贡献。文明的繁荣，也不见得能自动带来“天才”成长的良好环境。

将这个“假设”拿到中国历史上“验证”，杨联陞则说，以中国文明为例，文明的兴衰规律，大致是可以从“文化人”的创造之多寡来衡量的。在古代中国和平年代，文化的产品，都相对与其他时期优秀而繁盛。

无论是克虢伯，还是杨联陞，关心的都是文化成长的“总量”多寡问题。他们在杰出人物、文化创造、时代三个因素之间的关系寻找着关联性，且得出不同答案。把杰出人物与后面两个因素放在人与非人、人与物的“二分结构”里考察，二者的不同结论便是：在克虢伯看来，在历史中，杰出人物之创造力，往往受他人（包括他人在规则方面的“创造”）的制约，而在实现方面遭到了限制；在杨联陞看来，在历史中，杰出人物之创造力，与他人（包括他人在制度方面的“创造”）提供的条件息息相关；二者之间的不同在于，克虢伯更强调“怀才不遇”，而杨联陞在论述“天才”（他将之翻译为“大师”）时，采取的姿态接近于儒家，有将“行仁”当作是文化创造的前提的意味。

“怀才不遇”与通过现实主义的“行仁”实现文化创造，与其说是历史中杰出人物与整体社会之间关系的两种对立的结论，毋宁说是任何社会中杰出人物（或巴斯定义下的“思想者”）与整体社会之间关系的两种同时存在的方式。^[77]冯友兰所说的四种人生境界，在不同地方、

不同年代，都并存于社会中。对我而言，所谓“社会”，乃是指在其不同的人生历程中采取不同的“人生境界”的大小人物以和或不和的方式相处的现实。如果说一个社会有一种文化，那么，所谓“文化”，便是承载着不同“人生境界”的思想体系。不能说某些“文化”完全是“习惯主义的”，另一些“文化”是“行利”的，又另一些“文化”是“行义”或“行天”的。对“文化模式”进行境界方面的比较，曾使人类学为自身的方法所蒙蔽。关注社会生活的人类学家，不应将社会当作是整齐划一的个体粘结起来的整体，也不应将文化当作是对这个粘结起来的整体的“象征表达”，而应将社会当作生活、当作是大小人物相处的方式来研究。一个现实的社会观，就是一个能将历史提供的种种“人生境界”与人生对于这些“境界”的选择与适应结合看待的社会观；一个现实的文化观，也就是一个能将文化中不同的“人生境界说”与人们的社会行动相联系考察的文化观。

有什么文体适合于表达这一文化观？传记无疑是民族志的一种重要替代物。做一族、一地的民族志，不能将“田野”之所见都归结为一种“非人过程”（impersonal processes），而要具体分析这些表现为“非人过程”的东西，如何沉浸和表达于活生生地在“人的生命”（lives of persons）中。巴斯的研究，初步呈现了实地情景下所谓“非人过程”在与“人的活动”交合中，出现的值得关注的差异——尤其是当地思考者的超凡力量造就的差异。将这一论述与克虏伯关于等级化文明社会中“文化成长”的论述相联系，我们能反思地继承巴斯，既看到其对于当地思考者超凡力量的具有优点的强调，又更清晰地看到，诸如秘鲁、中国、中东、埃及、欧洲等文明社会中，历史中“天才辈出”，其担当的历史，创造的文化，不是奥克山区“非文明社会”的模式所能充分解释的。

研究文明社会，人类学家要同时研究生命周期、年度周期与“朝代周期”。多层次的结合使致力于文明社会研究的人类学家能见识社会内部的等级差序的交错，见识人物的活动对于整体文明的深刻影响。对于中国历史的形态进行考察，杨联陞触及到了“文治”和“武功”概念。至少在中国，历史中的杰出人物，都与“文治”和“武功”相联系。克虏伯所谓“天才”，在中国这个文明社会中，便是在“文治”或“武功”方面有

建树的大人物。“文治”和“武功”，自身都不是“境界”。将“文治”和“武功”与冯友兰的“人生境界说”相联系，可以发现，“文治”恰是超越“自然境界”与“功利境界”或“行仁”或“行天”的文化作为。而“武功”呢？这个方面与“功利境界”的关系更为密切，但至少从观念形态上来看，其通过“武功”的“功利”达到“行义”（促成统一），进而实现天下理想或“行天”的目的，也是主流。生活于历史中的人，不可能在其人生的初始阶段即进入“文治”和“武功”的境界，但历史上成为我们这个文明中之佼佼者的，都与这二者自身的成就有密切关系。“史传合一”，是“定体”，作为“吾华史学传统”，与拒绝将传当作史的西方史学形成鲜明差异。^[78]这种“史传合一”的史学传统的形成，源于古代史学家对于人生与历史的难以分割状态之深刻认识，值得人类学家善加借鉴。不是说人类学应转向整体文明的“史传通说”，而是说，“史传合一”这个概念，使人类学家更易于贴近所研究的人和地之间“活跃关系”，更易于贯通“非人过程”与“人的生命”，更同时把握“人生境界”与“人的选择”。

我在《人类学是什么？》一书里称，人类学研究要懂得如何将时间看成社会，或理解“时间就是社会”这个命题，^[79]“时间就是社会”这个说法，牵涉到人的社会生活的两个层次，一个是人的“一辈子”，另一个是“社会的年度周期”，也就是人类学家致力于研究的“life cycle”（生命周期）与“annual cycle”（年度周期）。人类学研究，常被等同于富有艺术色彩的民族志描述。民族志呈现生命周期与年度周期的关联性，通过这个关联性的陈述，诠释人的社会性。如果“时间就是社会”的表达符合一般人类学的信条，那么，克虏伯对于“天才”的论述，给予我们提出的问题就大了。借助于他的理论的杨联陞，已在我们所说的生命周期与年度周期两个层次上增添了“朝代的形态”这个层次。人类学界已作了不少“life cycle”、“annual cycle”的研究，特别是对“人生礼仪”、“年度节庆”诸方面，关注颇多。不过，现存研究多局限于对作为社会构成中围绕着“私人”（人生礼仪）与“公”（年度节庆）形成的过程性与制度性“习惯”，对于人生历程中人的社会角色动态与转变关注不多，对于被研究地点不同“周期”的复合结构关注也不多。带着历史的关怀对中国文明展开人类学研究，能看到，中国人历来怀有家、国、天下“三位一体”的理想，在不同人的人生中，也反复出现这一理想的实现难题。一个实在的人，不能不在三者之间作抉择，要成

为“人物”，又不能不付出代价，以身作则，表达这个理想。人分小我大我，所谓的大我，就是能结合三者的人。一个人若不能同时关怀家事、国事、天下事，人们便称之为“小人”，而“君子”，恰是能表达“三位一体”的人物，是做一件再小的事，也都能关怀其他事的“贤人”与“圣人”（就是冯友兰说的有高度“人生境界”的人物）。以人类学方法研究中国，可以选择在一个明确的时间和空间的坐落中考察家、国、天下的理想与实现难题，也可以选择以一个个别人物的人生，来考察同一理想与它的实现难题。而克虏伯的“天才”概念对于这一研究是有启发的，同样地，在将这一概念“落实”到中国“历史的形态”上的过程中，我们能洞见的更深层的存在，也有助于修正这一概念，使之更具解释力。

从文明史的兴衰说，到人生史的人物说，我们触及到了一种“生命论”的历史观。文明的兴衰，人物的“生死”，都表现出历史的生命感受。这个感受，与以物之死为前提的“分类论”社会科学大相径庭，它比后者更注重被研究的“有机体”的前后相续、起伏、终结与轮回。也因此，它又与“事件中心主义”的历史研究构成鲜明的差异，不同于重视结构与转型的后者，它更集中于历史的线条，与人物的“传记”。

若说生命是有限的，死亡是无限的，那么，这一围绕着兴衰与人生史展开的论述，则必定是以生命的有限性为前提的。然而，不能将这一论述归结为被无限的死亡规定的有限的生命之论述。可以从死亡的无限洞见生命的有限，亦可从生命的有限洞见死亡的无限。在以往存在的西式社会科学中，前一看法，尤占优势。思想家钱穆曾谓，“西方政治重法，法则必有权力行使，本于外，非可归于内，无生命性”，而“中国政治必尚礼，礼则本于人之性情，亦富生命性”。^[80]20世纪初致力于研究中国式社会理论的葛兰言，对于罗马式与古代中国式社会理论之别，亦有同样论断。^[81]我已从列维—斯特劳斯那一以神话为“生生不息”的历史，从克虏伯那一文明生命史，从莫斯有关人物的社会生命论，看出了西方人类学家驾驭“生命论”的能力。这一能力的存在表明，对中西加以对比，难以体现人之相通性。不过，对比却并非毫无启迪——至少它提醒我们，作为西式社会科学政治观基础的“罗马法”，长期影响着由社会科学研究者的一个奇异“部落”的“原始思维”，

使其甚至是在论述“生生不息”的历史时，依旧坚持着物理学而非生物学的“结构”概念。这个“结构”的思维，在史学导致的后果便是，“在现代欧美史学界，历史与传记分科。所有好的历史，都是把人的动作藏在事里头，书中为一人作专传者的很少”。^[82]以此观之，此处对于文明兴衰及人生史的“抽象层次”的诠释，同时也是某种社会科学“认识型”的检讨。它预示一种可能的前景：基于“生命论”的历史观，将对社会科学之再构思，起到其早该起到的作用。社会科学能从重视生命性的历史观——包括从中国的历史经验汲取的历史观——中获得的教益，远比我们想象的丰厚。

【注释】

[1]梁启超：《中国历史研究法》，173页，上海：上海古籍出版社，1998。

[2]Johannes Fabian, *Time and the Other*, New York: Columbia University Press, 1983.

[3]埃里蓬：《今夕纵横谈——克劳德列维—施[斯]特劳斯传》，袁文强译，154页，北京：北京大学出版社，1997。

[4]埃里蓬：《今夕纵横谈——克劳德列维—施特劳斯传》，袁文强译，154页，北京：北京大学出版社，1997。

[5]埃里蓬：《今夕纵横谈——克劳德列维—施特劳斯传》，袁文强译，155—156页。

[6]王铭铭：《经验与心态——历史、世界想象与社会》，22—41页，桂林：广西师范大学出版社，2007。

[7]不能不说列氏的这一说，让我们无言以对。死人不恰都是因为活过，我们才称之为死人吗？死人不也有过自己的生命吗？况且，在人之中，对生死划分出界线，不正是为了在二者之间寻找连续性或“不朽性”吗？

[8]萨林斯：《历史之岛》，蓝达居、张宏明、黄向春、刘永华译，上海：上海人民出版社，2000。

[9]Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Michigan: University of Michigan Press, 1981.

[10]王铭铭：“由彼及此，由此及彼——家乡人类学自白”，上、中、下篇，《西北民族研究》，2008年第1—3期。

[11]从先辈那里“遗传”来的关注历史“兴衰”的那一心态，可以说是一种不同的历史观念，抑或一种“文化”。

[12]如，王铭铭：《逝去的繁荣——一座老城的历史人类学考察》，杭州：浙江人民出版社，1999。

[13]Wang Mignmign, “Mapping ‘chaos’: the dong xi f ofeuds of Quanzhou, 1644—1839”, in *Making Place: State Projects, Globalisation and Local Resopnses in China*, Stephan Feuchtwang ed., pp.33—60, London: UCL Press.

[14]王铭铭：“经验史与心态史”，见其《经验与心态》，201—215页。

[15]钱穆：《中国学术论衡》，108页，北京：生活·读书·新知三联书店，2005。

[16]钱穆：《湖上闲思录》，94页，北京：生活·读书·新知三联书店，2000。

[17]人类学研究的社会、文化、民族都属于历史现象，这不言自明；但不少人类学家却时常用这些“关键词”，来代指“非历史的现状”，这便暴露出了这门学科在其思想方法上的矛盾。经过19世纪进化论的“臆测历史”（conjectural history）阶段，在20世纪最初的二三十年里，不少人类学家致力于“去历史化”，以图使学科摆脱19世纪欧洲中心主义时空幻想的制约，获得对于作为当下生活方式的“文化”的认识。此后，“去历史化”，成为数代人类学家自认的使命，直到1980年代后，情况才出现了变化。

[18]孙隆基：《中国文化的深层结构》，桂林：广西师范大学出版社，2004。

[19]金观涛：《在历史的表象背后》，成都：四川人民出版社，1983。

[20]林甘泉等：《中国古代史分歧讨论五十年》，58—72页，上海：上海人民出版社，1982。

[21]对费正清的批评，参见James Hevia, *Cherishing Men From Afar*, Durham: Duke University Press, 1995, pp.9—14.

[22]关于这对概念的内涵，参见王铭铭：《经验与心态》，21—42页。

[23]G.William Skinner, “The structure of Chinese history”, in *Journal of Asian Studies*, 44: 2, pp.271—292.

[24]梁启超：《中国历史研究法》，137—144页，上海：上海古籍出版社，1998。

[25]王铭铭：《经验与心态》，3—20页。

[26]杨联陞：“国史诸朝兴衰刍论”，见其《国史探微》，14页，北京：新星出版社，2005。

[27]A.L.Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, Berkeley: University of California Press, 1944.

[28]Ibid., p.6.

[29]杨联陞：“国史诸朝兴衰刍论”，见其《国史探微》，17页。

[30]同上。

[31]杨联陞：“国史诸朝兴衰刍论”，见其《国史探微》，17页。

[32]杨联陞：“国史诸朝兴衰刍论”，见其《国史探微》，18页。

[33]杨联陞：“国史诸朝兴衰刍论”，见其《国史探微》，19页。

[34]有关于此，杨联陞说：“正常说来，总需要一个和平与繁荣的时期，以便许多人得以献身于艺术与文学。至于他们爱玩这种游戏还是那种游戏，则又是另外一个问题了。结果，朝代的形态与文化的形态两者之间就显得只有部分关联了——此处之文化形态代表了艺术或文学中的一个部门，或者这个部门中的某种风格或体裁。就文化活动整体来说，若从量而不从质来看，最低限度，在中国，文化的巅峰与朝代形态的尖峰显然就有相当可观的关联了。战国时代经常被引用来作为这个论点的一个例外。因为在此分崩离析的时代，文化活动却是异常活跃。可是，如果我们抛开东周王室不管，而把注意力集中在七雄上，这种关联性立刻就凸显出来了。我们所用的术语一旦得到澄清，在通行的标准中加入五花八门的文化成就——即我们中文所说的‘文明物之治’——也就没什么不可能了。”（杨联陞：“国史诸朝兴衰刍论”，见其《国史探微》，21—22页）

[35]A.L.Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, pp.7—14.

[36]杨联陞：“朝代间的竞赛”，见其《国史探微》，28页。

[37]杨联陞：“朝代间的竞赛”，见其《国史探微》，31—42页。

[38]A.L.Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, p.21.

[39]*Ibid.*, p.7.

[40]*Ibid.*

[41]*Ibid.*, pp.7—8.

[42]关于“集体性格”理论，参见王铭铭：《西方人类学思潮十讲》，62—92页，桂林：广西师范大学出版社，2005。

[43]A.L.Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, p.839.

[44]*Ibid.*, p.8.

[45]*Ibid.*

[46]*Ibid.*, p.16.

[47]*Ibid.*, p.839.

[48]*Ibid.*, pp.825—827.

[49]*Ibid.*, p.839.

[50]Cliford Geertz, *Local Knowledge*, New York: Basic Books, pp.55—72.

[51]杨联陞：《国史探微》，16页。

[52]杨联陞：《国史探微》，16页。

[53]同上，22页。

[54]杨联陞：《国史探微》，24—25页。

[55]杨联陞：《国史探微》，27—28页。

[56]有趣的是，杨联陞将克虏伯的“天才”论与古代中国的事例相联系，提出一种接近于斯宾格勒的解释：“在一个已知的社会里，文化中的某一部门，是否特别为人喜爱或不喜爱，以及在历史上发展得或早或迟，牵涉到许多因素——物质的与义理的——这是不能轻易概括的。文化部门中某一特定形式的起落，在某种程度上可以用我所谓的‘游艺说’（game theory）来加以解释。艺术与文学的某种特定形式是要遵守某一套规则，就像任何竞争性的比赛需要技巧一样。在这些规则下，只有一些有限的可能会被与赛者察觉，而那些察觉到最佳可能的人就成了杰出的大师。当然，那些发现有许多可能的新玩法，或者将一种旧游戏加以修改，使它更加好玩的人，也都是出类拔萃的。当人们把一切的可能，或者至少是最好的可能都发挥极致时，这种游戏（或说艺术或文学的形式）也就没落了。”（同上，20页）

[57]关于人类学“从当地观点出发”论点的批判，我已撰有专文：“从当地知识到世界思想”（未刊）。

[58]第二次世界大战之后，社会人类学与文化人类学出现了新的综合。以格尔兹为代表的解释人类学，试图用文化的眼光来看待社会，而以列维-斯特劳斯为代表的结构人类学，则建立了一个无论是社会的概念还是文化的概念都无法说清楚的“第三维度”。在列氏那里，思维的结构，是作为超越社会与文化界线的普遍模式存在的。

[59]Marcel Mauss, "A category of human mind: the notion of person, the notion of self", in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, ed. Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp.1—25.

[60]N.J.Allen, "The category of the person: a reading of Mauss's last essay", in *ibid.*, pp.26—45.

[61]Louis Dumont, "A modified view of our origin: the Christian beginnings of modern individualism", in *The Category of the Person*, pp.93—122.

[62]*Ibid.*, p.93.

[63]转引自Judith Okely, "Anthropology and autobiography", in *Anthropology and Autobiography*, ed. Judith Okely and Helen Gallaway, London: Routledge, 1992, pp.1—28.

[64]A.Momigliano, "Marcel Mauss and the quest for the person in Greek biography and autobiography", in *The Category of the Person*, pp.83—92.

[65]Alfred Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1998, pp.1—17.

[66]A.L.Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, p.7.

[67]Mark Elvin, "Between the earth and heaven: conceptions of the self in China", in *The Category of the Person*, pp.156—189.

[68]葛兰言：《古代中国的节庆与歌谣》，赵丙祥、张宏明等译，桂林：广西师范大学出版社，2005。

[69]Frederik Barth, *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

[70]冯友兰：《新原人》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007。

[71]Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

[72]萨林斯：《“土著”如何思考》，张宏明译，248页，上海：上海人民出版社，2003。

[73]同上，251页。

[74]Johannes Fabian, *Time and the Other*, New York: Columbia University Press, 1983.

[75]梁启超：“文明与英雄之比例”，见其《饮冰室合集》，专集第二册，专集之二，64—86页，上海：上海中华书局，1936。

[76]王铭铭：“一本书的廿年阅读体验”，载《中华读书报》，2006年7月26日。

[77]王铭铭：“人物观念的原型”，见其《心与物游》，48—99页，桂林：广西师范大学出版社，2005。

[78]因此，不能直接从“人生境界论”推导出文明社会复合历史形态的观点，倘若要作如此推行，则我们必定会面对一个巨大的障碍，那就是：境界高的人不见得能在社会中获得比境界低的人高的地位，不见得能拥有支配境界低的人的力量。本质上，“境界说”提出的本意，是为了培育出诸如杜蒙笔下的“遁世修行者”之类的人物，而非为了把握事实，它确有反思知识人所处的“现实”的作用，但其自身，却毫无必要解释“现实”。然而，若稍加改造，则“人生境界说”对于注重现实的人类学研究将有重要启示。

[79]汪荣祖：《史传通说》，78—79页，北京：中华书局，1989。

[80]我说：“围绕着人生的成年、结婚、劳作、休闲、交往等等，人形成行为的习惯，习惯接着成为惯例，惯例和社会性的时间节律结合起来，形成风俗，习惯和风俗接着结合成社会，社会在人生和劳作和庆典的节奏里，构成了一种难以切分的整体性，我们将这种整体性叫做‘社会整体现象’。时间就是社会整体现象的核心。社会整体现象要起作用，却不能离开每个个人的实践，受社会时间节律调节的劳作和交往，一方面起着让人‘过一辈子’的作用，另一方面通过提供一个节律的体系，循环往复地复制着人对自然界及对社会的解释，这种解释就是‘宇宙观’。这种总体性、整体现象及宇宙观的能动过程，时常被人们形容为‘传统’。”（王铭铭：《人类学是什么？》，111—112页，北京：北京大学出版社，2002）

[81]钱穆：《中国学术论衡》，99页。

[82]Marcel Granet, 1930, Chinese Civilization, London: Kegan Paul, Trench, Trubner, and Co., LTD.

士、文章与大一统——从《史记·司马相如列传》看人生史

“武帝时文人，赋莫若司马相如，文莫若司马迁。”^[1]这是鲁迅在其《汉文学史纲要》^[2]第十篇“司马相如与司马迁”开头说的话。汉代的“两司马”，都为武帝时之大文人。司马相如的生平因有司马迁详加记载，其生卒年份明确可考——他生于公元前179年，卒于公元前117年；而写了一部具有高度开创性意义的史书的司马迁，却未留下自传，因其生平不载，后人只能提出种种猜想，^[3]一般言之，则他比司马相如年轻30多岁，约于公元前145年生，约于公元前86年逝世。鲁迅在给予“两司马”文学史的定位之后，感叹说，两位大文人“一则寥寂，一则被刑”。大文人给后世留下丰厚的文学财富，但他们的人生却以“寥寂”与“被刑”终结，他们的“命”缘何如此？鲁迅给出了自己的解释，他说：“盖雄于文者，常桀骜不欲迎雄主之意，故遇合常不及凡文人”。^[4]在文学家鲁迅的文学史叙述里，两司马在文学上各在某个方面达到时代的顶峰，二者相映成趣，形成一个形象的整体，代表“雄于文者”，其文化业绩之杰出，与其在帝制下的命运形成反差，折射出“文者”不为“雄主”所容的“命相”。

此处，我亦将论述两司马，但我不拟重复近代文学家从文人的“原型”中得出的士人命运观，而是将集中于“解读”后一位司马（迁）在《史记·司马相如列传》^[5]对于前一位司马（相如）的记述，借这些记述呈现出的司马相如人生史，陈述对士与大一统之间关系的一种理解，并将这一理解融入于社会科学的反思中，使之发挥某种社会理论方面的作用。

司马迁的《司马相如列传》，是一篇特殊的人物传记。此文主线为司马相如的人生史，内容除此之外，还包括司马相如的主要作品。司马迁连篇累牍，“若《遗平陵侯书》、《与五公子相难》、《草本书》篇不采，采其尤著公卿者云”，^[6]收录了司马相如遗留的大量作品

——即，《子虚赋》、《上林赋》、《喻巴蜀檄》、《难蜀父老》、《上书谏猎》、《哀二世赋》、《大人赋》、《封禅文》等八篇。这些文赋有的表达司马相如对其身处的诸侯与天子之华美苑囿宫室的赞誉与评价，流露了他对大一统下“国”与“天下”之间关系的看法，铺陈了他对帝王戒奢持俭、防微杜渐、超世成仙等方面的主张；有的针对时政而写，反映了司马相如对于天下格局中朝廷、地区与夷狄之间关系的历史演变的经验，表露了他对大一统政治的见解；有的涉及到他对于帝国的宇宙观与礼仪制度之营造的主张。这些，共同构成了一位汉代士大夫的政治观念。

司马迁笔下的司马相如，是一个活生生的人物，他“口吃而善着书”，人格也有内在矛盾，“纵诞”，且“窃赀卓氏”，虽“其学无方”，但“其才足倚”。^[7]作为一位在特殊区域（蜀郡）和年代（汉朝政治从内敛到张扬的阶段）中成长起来的有性格的文豪，他游梁、娶文君，与在地域经济中起重要作用的商人有过密切互动；后以颂扬、教诲帝王的天下感的一篇文赋感化了汉武帝，得其青睐。作为出仕的士人或官僚，司马相如曾致力于平衡中央、地方（巴蜀地区）与“蛮夷”三者之间关系，他对大一统的营造，有特殊贡献。他出使西南夷，欲以德化之，后因此而遭人诟病，称病与卓文君在家中“隐居”。晚年，他尚不忘教诲帝王，而能写出诸如《大人赋》的美文，勾勒出一一种既道又儒的皇权模式。

《司马相如列传》是否全然无“说事儿”的成分？时过境迁，难以回到历史现场拷问作者，但对我而言，有一点值得强调，那就是：司马相如既是一个人，又代表着一个历史的结构；既是真实的，又是观念的或传奇式的。在很大程度上，司马迁所写的《司马相如列传》，既是司马相如的人生史，又是司马迁自己的心态史，是大一统形成后，一种以士人的人生与心态为“人心”表达方式的^{政治文化}，这一文化，蕴含着一种被后世复制的模式，这一模式，为司马相如这一人物为表达方式，“缩影式地”展现出了大一统下中国的上下内外关系特征。如费孝通所言，“在那种时代，历史并不一定是实际社会事实演变的记录，它和神话是并不相分的。正因为这个缘故，理论、史实、神话混合的程度高，它们反映时代实际需要的程度也高”。^[8]

此处，我将集中于《司马相如列传》的“内容分析”，我拟借此展开一种人生史与心态史综合分析的试验，在传记的“内容分析”中，对于历史人物的人生与作品进行结合研究，并基于此，考察大一统下士大夫、王、商人与“边疆民族”等类型的社会力量之间构成的关系，及这些关系在司马相如人生史和心态史中的体现，及它们构成的结构图式。

以诸如《司马相如列传》之类的古代人物传记为“资料基础”，呈现大一统的人生史中的关系，必然引起同行社会科学研究者的质疑：司马相如这个个别历史人物的人生，是司马迁这个后人“制作”出来的，以当下社会科学的经验研究规则论之，其真实性，本足可置疑，而我在此处却竟又进一步宣称，司马相如的人生，若说有“孤立”之处，那便是因为这个“个体”，是一个宏大的天下之关系结构的体现；这如何可能？在迈进本项研究时，我早已意识到，就人们接受的“常理”而论，我已犯下了一个“错误”，这就是“以个别代整体”。

这一“错误”，在我所处的人类学界，特别不易被容忍。

“后现代主义”重申个体主义之前，“整体论”（holism）持续地作为分析的规范统治着本学科研究者的心灵。“整体论”主张研究人的前提在于认识到人的实质是在人与人之间关系的基础上建立的“社会”，特别是笼罩着人生的超个体的、作为“物”存在和起凝聚作用的“集体表象”。^[9]为了把握这个“集体表象”，人类学家分工合作，各自占据不同的“知识高地”，分别从宗教—象征体系、亲属制度、经济、政治等等角度，侧视那个远在的“整体”。“整体论”并不禁止人类学家研究具体的个人；恰相反，它在方法上要求他们在从事考察研究时，注重亲临现场，与人们打交道。它之所以是“整体论”，主要是因为分析的需要。

“整体论”与“分析”本为两个相反的东西，前者的意思是，事物一旦遭到“分析”，则已不再是“整体”，而后者的意思则是，只有对事物加以细致入微的切割、分辨、分类，人类学家方可理解到它们的“性质”。恢复整体的原状，与将整体“分析”为“元素”，本为相反的行动，

但因二者都是研究的方法，故人类学家却对它们之间的关系长期有信仰而无解释。

过去三四十年里，“后现代主义”勃兴，“整体论”遭到了严厉批判，被学者们共同指责，其失误被认为是忽略人的个体性（individuality）和能动性（agency）。于是，一大批关于个体的人的行动的研究出现了。许多学者“试图将活跃分子的态度引入人类学”，这种态度，“即以个人介入为基础的人为主义”^[10]这种所谓“新观点”，以一种及其荒诞的方式，否定了人与人之间的依赖性，进而，正在将借助“人性的西方幻象”，将社会科学引向个体主义的方向。^[11]

无论是对于现代的“整体论”，还是对于后现代的“个体论”，此处将展开的对于人物传记的研究，都是有问题的。从“整体论”的角度看，以一个个别历史人物的人生为角度认识偌大的汉帝国，跨越了“个体”与一个宏大的文明体，所关注的两者之间，隔着厚厚的一层，这如何可行？规范的社会科学式的历史研究，最好是如同瞿同祖的《汉代社会结构》^[12]那样，将生活在被研究的时代中的人，放在亲属、妇女、阶级、豪族、士人等社会性的类别里，作为服务于整体的个别材料安置，方为“科学”；从“个体论”的角度看，则司马相如既然是“个体”，则他虽有“能动性”，但其人生，却是难以体现汉帝国“整体”的意义的。

撇开人类学，就历史而论，对于诸如司马相如之类的人物加以人生史的探究，一定也会被认为存在着“大问题”。对于这点，此处，我似不必赘述，作为问题的见证，钱穆曾回忆说，有次他与一位美国史学家有如下对话：

余曾谓历史记载人物，而事必出于人，故中国史重人尤重其事。一美国史学家当面质询，果使其人为历史人物，则其事又岂得见于史。^[13]

与以上问题紧密相关，对于《司马相如列传》的这项研究，还存在着历史的“研究单元”选择上的问题。“重人”的传统中国史学到了20世纪初遭到了国人的批判，如梁启超在《中国历史研究法》中就说，历史叙述的目的，在于“记述人类社会赓续活动之体相”，中国史的叙

述，则应“专述中国先民之活动，供现代中国国民之资鉴者”，^[14]其主旨应在“说明中国民族成立发展之迹而推求其所以能保存盛大之故，且察其有无衰败之征”。^[15]梁启超的“新史学”，在内容和宗旨上均不同于“旧史学”。梁启超即认为，史传不分的“旧史学”，是“一人一家之谱牒”，其“研究单元”，不能体现全体国民之全部经历，因而，要改造“旧史学”，就应放弃这以人物传记为中心的方法，而转用以国家—民族为中心的方法。^[16]尽管梁启超自己的历史观念在1920年代出现了巨变（此后，他更侧重于在回归于“旧史学”的基础上思考现代史学的问题），但就20世纪史学论述的大势而言，他提出的以现代的国族为“研究单元”的“新史学”，已越来越占主流。在20世纪的“新正统”之下，史学叙述出现了社会科学化。19世纪中叶，人文学在欧洲世俗化国家的压力下，渐渐让位于社会科学这类仰赖世俗国家的部门化实现知识的专门化的认识体系。^[17]社会科学的“研究单元”一向是“一族一国”意义上的国家。当历史叙述被社会科学化之后，它便不可避免地要向国族中心的“通史”方向演化，变成了以国家为“研究单元”、以国家之内的民族、社会、政治、经济、文化、宗教、日常生活等等“国家的侧面”为具体叙述内容的“新史学”。在这种“新史学”下，个别人物的传记，依旧持续地存在着，但一向难以进入史学的“新正统”。如汪荣祖指出的，“一人一生之事，虽详之矣……然今之论师，仍不以传属史’（Biography is not a branch of history），盖史非众生相，不得视为传记之汇聚，而系属军国大事、典章制度之综述”。^[18]

我之所以在意识到问题之同时，仍旧有动力展开有关司马相如人生史的研究，是有原因的。在我看来，尽管社会科学研究者时常以“研究单元”的“妥善把握”为规范，来要求研究者，但其对于“研究单元”的主张，自身却问题丛生：“西方科学路数中那些关于人的学问，如心理学、生理学、人类学等，都不是直接就个体的生命人格整全地、如其为人地来品鉴之。它们就人的存在，分解出某一面现象而论述其法则，然终不能还原其为一整全的人、为一整全的个体生命人格”。^[19]社会科学“集体表象”的理论，在根源欧洲的神话结构，^[20]在西方近代历史叙述中得到进一步的“规范化”。这一叙述“风格”倾向于排斥所谓无关宏旨的“个人小事”，偏重国族政治、文化、战争、经济的所谓全局之描述。“集体表象”的叙述，符合国族主义政治的需要，

也易于感召“民族觉醒”中的人们。在这个意象下生长的社会科学，主干在于国族建构，为了国族整体的需要，必定要抹杀其他整体——特别是作为生命之整体的人生，而更倾向于根据人在一瞬间中的举动或表达之观察，拼凑出对于所谓“整体”的抽象论述。

另外，社会科学“集体表象”的理论中之“集体”，实为“国族”，这一概念，在致使社会科学研究者丧失对人的生命实质关怀的同时，亦使其视野局限于“国家”，而无以涵盖小于这一“整体”，或大于这个“整体”的“整体社会事实”。对于小于“国家”这一“整体”的“整体”——特别部落社会，20世纪上半叶人类学家已作了大量研究，这些研究从各自的侧面表明，国族之外并非没有“整体社会”；而对于大于“国家”这一“整体”的“整体”，反思自己提出的“集体表象”理论，社会学家涂尔干和莫斯，早已于1913年指出，社会科学应重视研究民族学与史前史关注的超越“政治社会”（特别是“国家”）的共同体。为此，他们提出了一种“文明”的概念^[21]。

在涂尔干与莫斯的定义下，所谓“文明”指的是，“不严格地归属于确定的社会有机体的社会现象。”^[22]这些社会现象“在超越单一国族（nation）的地域上存在，或者说，它们是在超越任何一个单一社会的历史之上的时间阶段中发展出来的，其生命，在某些方面是超国族的”。^[23]我认为，与近代社会学的“文明”概念之所指最接近的中国古代概念，是“大一统”。所谓“大一统”，起初见于上古，所指为天下诸侯统一于周天子。“大一统”的原意，是围绕着周天子的象征核心组织起来的政治文化秩序，这种秩序的理想，是以等级主义的礼仪与军事行动安排为特征的“王道秩序”。固然，如顾颉刚指出的，春秋的“大一统”观念，从今人的眼光看，不过是一种“世界的想象”；被想象为“世界中心”的周，“不过后来进了中原，自以为诸夏罢了”，在先秦，存在的更多是并立的小国，而所谓“王道秩序”，也不过是周的王族“把自己的家族和姻亲封到王畿以外做国君”。^[24]然而，我们不能否定，即使周的“大一统”向未充分实现，它至少在观念、亲属制度（宗法）和礼制方面是成立的。先秦时期，对“大一统”的概念，还有其他论述，如，荀子的解释是，“天下为一，诸侯为臣，通达之属，莫不臣属，无它故焉，以济义矣，是所谓义立而王也。”^[25]这种天下为一，兼纳万

物，长养人民，兼利天下，通达之属，莫不从服的“天下观”中的“服”字，不指军事和政治的征服或降服。上古的“大一统”，不指“统一”，而是指以王权为象征与政治信仰归向核心的一种封建式的、层次—等级化上下内外关系体制。在这一关系体制下，诸侯的“国”，才是近代社会科学所谓之“国族”、“社会”，而在这些“国”之上，还有“王道秩序”，这个层次，“超越单一国族”，实为近代社会学奠基人涂尔干和莫斯所谓之“文明”名异实同。

“王道秩序”，曾指与一种与周公的创造密切相关的既拓展又内敛的统一（王权）与分治（封建）合一的政治理想。这一理想，到了秦汉时期，增添了更多政治的内涵，又曾与所谓“典型专制政治”^[26]结合过，因而，产生了相当深刻的变化。秦汉时期，本来不被当作“大一统”最高追求的政治版图意义上的“统一”，悄悄由手段演化为理想。

吕思勉在一篇可谓是顾颉刚“秦汉统一的由来和战国人对于世界的想象”的“长篇脚注”里谈到这个转变在帝王观念方面的体现。他说，“‘帝’，本来是神，自有战国的‘帝制’运动而化为人，于是把‘皇’字来替代。过了不久，不知以何缘故，而‘皇’字又化为人了”。^[27]基于战国末期“帝”和“皇”在士人想象世界里意义的演变，秦王政在削平六国统一天下之后，命令丞相、御史等议帝号，后者建议秦王政称“秦皇”^[28]，最终以“皇”为人王之称。吕思勉认为，君主的“位号”之演变，体现着大一统与一人专制形成的历程，这自然是有实在根据的，但我们不能因此否定，与这个历程同时展开的，还有另一个过程：“大一统”与“统一”的渐渐结合，却不仅未能消灭上古时期的“天下大治”之理想，而且，无法摆脱它的约束。在秦汉“大一统”下，如何处理中央与地区、华夏与“夷狄”、教化文明的内与外（化内与化外）之间关系，成为政治话语的核心问题。此时，“天下大治”的问题，依旧与上古天下图式下的上下内外关系息息相关。

作为一个历史人物，司马相如固然是小于所谓“社会”的。然而，正是这一个别人物，在其人生的时间段中穿越过“社会”一词所无法涵盖的不同层次的空间。他的人生并不局限于定居的、等待社会学家去访谈或观察的家或地方，而是贯穿了家、国（封建王侯之国与地

区)、天下。在古代中国,“家与家同处一地,日乡党邻里,其上有国,有天下。家国天下,皆指人与人之关系”。^[29]司马相如的人生史之所以引起我的关注,乃因他的那“一人一生”,文化的创造广泛地牵涉到人与天地之间关系的看法,生命从家居而游离于家,融入于国与天下之中,在人生的起伏和政治道路的“仕”与“隐”中,穿越了“社会”一词所无法概括的另一种可谓也是“整体”的范围。中国“初无社会一名。社会一名,乃传译西方语。西方人在社会之下有个人,在社会之上有国,轻视家,又无天下观”。^[30]司马相如的力量虽则有限,其人生史,却让人领略了一个接近于涂尔干和莫斯笔下的“文明”的风采。

为推进“人生民族志”,1990年代初期,我已致力于对村庄中“民间权威”和“草根卡里斯玛”的整体价值的揭示。^[31]我固然不全盘否定自己在一些年前从事的研究,但经过再度思考,我却意识到,社会科学中,人生史研究若要得到深化,那便需要舍弃“民间”、“草根”这些与国族主义的“大众文化”概念息息相关的概念,转向国族主义成为社会科学“新正统”之前人文学叙述的本来面目,转向涂尔干和莫斯在近一个世纪前期待出现的历史文明的叙述模式。^[32]我认为,将人物传记的研究,与历史文明的研究结合,在“研究单元”上追求大小合一,在历史视野上追求文化史的时间结构模式(如中国的治乱)与杰出历史人物的文化创造的合一,有助于我们趋近历史的原貌;而这两个层次上的合一,在“史传合一”的“旧史学”里早已存在——司马迁的《史记》,便是经典的范例。以人物传记为史的核心,是司马迁的创造。《史记》“草创本纪、世家、列传,载一人一世之事迹,以传于后世”。^[33]这里的“传”字,既指“薪火相传,绵长史迹”,又指“转”或“转授经旨”。^[34]就是在传记的这一双重意义上,《司马相如列传》为我们提供了认识国族主义观念传入中国之前大一统初创时期家国天下上下内外关系的机会。

本为游士

司马相如者，蜀郡成都人也，字长卿。少时好读书，学击剑，故其亲名之曰犬子。相如既学，慕蔣相如之为人，更名相如。以货为郎，事孝景帝，为武骑常侍，非其好也。会景帝不好辞赋，是时梁孝王来朝，从游说之士齐人邹阳、淮阴枚乘、吴庄忌夫子之徒，相如见而说之，因病免，客游梁。梁孝王令与诸生同舍，相如得与诸生游士居数岁，乃着《子虚之赋》。^[35]

《司马相如列传》一开始讲述了司马相如的出身与士人性格，在简短地形容了他的才气之后，司马迁即提到他不好为官，偏爱游士的性格，他接着提到，司马相如在与一群游士在梁国同为宾客期间，写下了名篇《子虚赋》。

司马相如的游士风度，产生于其所处的时代中国学术的境况之中。

中国学术在先秦已成熟，形成官学与百家之学之分。秦代焚书，焚的主要是六国史记、诗、书，而百家之学得以保存。因而，汉兴之后，学统并未中断^[36]。汉室起初推崇黄老之学，主张无为，接着，主推法家，对学问文章不重视，因而，学术未获得自主空间。在这个情况下，“游士食客散走于封建诸王间，以辞赋导奖奢侈”，纵横游说也很时兴，游士、商贾，对于大一统构成了某种“反动”。^[37]

司马相如原籍蜀郡成都，年轻时，士人买官的风气已盛，司马相如的家庭很富足，曾凭借钱财，得到郎官之职，侍卫孝景帝，做了武骑常侍。不过，因他不喜欢当官僚，而喜欢舞文弄墨，而所侍的汉景帝，却又不喜欢辞赋，司马相如有了游离在外之心。碰巧有次梁孝王前来京城朝见景帝，跟来一批善于游说之人，司马相如与之一见如故，称病“辞职”，旅居梁国。梁是一个封国，先后有彭越、刘恢、刘揖和刘武就封，其彭越时代，被司马迁称颂为“席卷千里，南面称孤”、“云蒸龙变”。^[38]到了与汉景帝有特殊关系的梁孝王刘武时代（梁孝王刘武和汉景帝刘启是同母兄弟，母亲窦太后最疼爱刘武），

梁国借其特殊的交通地位，成为商业名邦。其时，汉朝封国中，不乏有叛乱者，而梁国则与汉王朝中央同心。梁王“拟于天子”，财力巨盛，亦是天下名士汇聚之所。据司马迁《史记·梁孝王世家》说，梁孝王刘武曾“招延四方豪桀，自山以东游说之士。莫不毕至，齐人羊胜、公孙诡、邹阳之属。公孙诡多奇邪计，初见王，赐千金，官至中尉，梁号之曰公孙将军。”^[39]集中于梁国的，有众多文学之士。《汉文学史纲要》第八篇中，鲁迅写道，“（梁孝王）招延四方豪杰，自山东游士莫不至。传《易》者有丁宽，以授田王孙，田授施仇，孟喜，梁丘贺，由是《易》有施孟梁丘三家之学。又有羊胜、公孙诡、韩安国，各以辩智着称。吴败，吴客又皆游梁；司马相如亦尝游梁，皆词赋高手，天下文学之盛，当时盖未有如梁者也。”^[40]梁孝王让司马相如他们这些读书人一同居住，相如有了机会与游士相处了好几年。

司马相如人生史前段，先后与游士和商贾，都构成过密切关系，集中体现了文化史汉初文人的一般状况。如司马迁记载的，在与游士为伍期间，司马相如后来赶上梁孝王去世，失去了其在封国中的靠山，只好返回成都。此时，他家境贫寒，没有职业，生活无以为继，幸亏他一向与临邛县令王吉关系很好。王吉对他很恭敬，邀请他前往临邛看看是否有出路。司马相如到临邛后，暂住在城内的一座小亭中。作为县令，王吉是官。但在临邛，富豪的势力显然也很大。王吉显然与他们有不少来往。尽管如此，他并不鄙视文人，而至少是通过天天拜访司马相如来表现他的谦恭。那时，司马相如保持着一种士人的清高，对于县令，最初以礼相见，后来，就谎称有病，婉拒王吉的拜访。而王吉却更加谨慎恭敬起来。故事说到这，司马迁引入了司马相如与临邛巨富之间那段闻名遐迩的“恩怨”。

对于司马相如此时所到之地临邛，成书于晋代的《华阳国志》提到：

汉文帝时，以铁、铜赐侍郎邓通。通假民卓王孙，岁取千匹。故王孙货累巨万亿，邓通钱亦尽天下。^[41]

关于邓通，司马迁在记述说，他本是蜀郡南安人，因得文帝宠幸，而得赏赐“巨万以十数，官至上大夫”，后又得蜀严道铜山，被皇

帝特许“自铸钱”，他的钱流通很广，有“邓氏钱布天下”之说。^[42]卓王孙借着邓通而发财，“货累巨万亿”，有家奴八百。另外，临邛还有程郑家，也很富有，也有家奴数百。关于司马相如与临邛巨富之间的特殊关系，《华阳国志》简略写道，“王孙女文君，能鼓琴。时有司马长卿者，临邛令王吉与之游王孙家，文君因奔长卿”。^[43]而《史记》则详细讲述了这一关系的由来。

据司马迁，卓王孙家和程郑家对文人比较敬仰，于是商量在卓家宴请县令的贵客司马相如。王吉去赴宴，到了卓家，客人已上百号。等到了中午，司马相如仍未光临，于是去请。司马相如恐怕还是有士人的骨气，他推托有病，不肯前来。王吉见相如没来，为表现恭敬，就候着，不进食，而亲自前去接司马相如，后者不得已来到卓家。接着，司马迁讲述了司马相如引诱卓家寡妇卓文君的故事。

司马迁并没有交代到底司马相如是否早已得知卓文君的存在并有意勾引这位富家女性，他轻描淡写地说：司马相如无论是相貌还是才气都让赴宴的商人们惊叹，大家酒兴正浓时，王吉拿来一把琴，走上前去，把琴放到司马相如面前，说他听说司马相如善于弹琴，望能聆听一曲；司马相如辞谢一番，便弹奏了起来。“是时卓王孙有女文君新寡，好音，故相如缪与令相重，而以琴心挑之。相如之临邛，从车骑，雍容间雅甚都；及饮卓氏，弄琴，文君窃从户窥之，心悦而好之，恐不得当也。既罢，相如乃使人重赐文君侍者通殷勤。文君夜亡奔相如，相如乃与驰归成都。”^[44]也就是说，卓王孙的女儿文君，刚守寡不久，又很喜欢音乐。司马相如来临邛时，气派很足，仪表堂堂。他到卓王孙家喝酒时，卓文君已注意到他，到他弹奏琴曲时，卓文君则从门缝里偷偷看他，心中暗自喜欢。司马相如则装作是在与王吉相互敬重，而实则用琴声暗自诱发卓文君的爱慕之情。宴会完毕，他还托人以重金赏赐文君的侍者，委婉地向她转达爱慕之心。卓文君乘夜逃出家门，与司马相如私奔。二人赶去成都司马相如自己那个空无一物的破窝。不知是王吉的故意安排，还是命中注定，至此，司马相如得罪了卓王孙。

司马迁接着讲述了司马相如这个贫寒文人与好面子的商人之间“斗智斗勇”的故事；在其中，插入了其对临邛地方社会“舆论压力”的作用之评述。他说，起初，卓王孙得知女儿与司马相如私奔之事，大为恼怒，虽则有人劝阻，还是决定不分给她一文钱。司马相如和卓文君在成都过得很清苦，以至于后来卓文君感到很不快乐，到了忍不住的阶段，就建议司马相如一起回临邛；她说，“长卿第俱如临邛，从昆弟假贷犹足为生，何至自苦如此！”^[45]于是，二人前往临邛，把自己的车马全部卖掉，换得一家酒店，做卖酒生意。司马相如还让文君亲自主持垆前的酌酒应对顾客之事，自己穿起犊鼻裤，与雇工们一起干活，不顾面子，公然在闹市中洗涤酒器。不知是不是司马相如和卓文君故作劳累，反正这事让卓王孙听说了，事后，他感到如此耻辱，以至于躲在家里，闭门不出。慢慢地，就有亲友来相劝，他们说，“有一男两女，所不足者非财也。今文君已失身于司马长卿，长卿故倦游，虽贫，其人材足依也，且又令客，独奈何相辱如此！”^[46]卓王孙不怎么甘愿地分给文君家奴一百人，钱一百万，还将她正式嫁给了司马相如。这样，卓文君就同司马相如一同回到成都，买了田地房屋，在成家后数年才立了业。

由一位傲气的士大夫，“沦为”一位凭靠对其他人看来兴许不怎么光彩的手段得到富豪之女及财富的“才子”，是司马迁笔下的司马相如的人生史一个方面。

现代知识分子尽可以将司马迁的这个叙述改造成为一部解放女性的戏剧——如郭沫若即曾于1923年创作了历史剧《卓文君》，后又将之与《王昭君》、《聂嫈》并列，汇编成《三个叛逆的女性》出版，以现代浪漫主义的笔调，讴歌卓文君反抗以父亲为代表的族权的事迹，^[47]但司马迁本人在叙述司马相如这段人生史时的内心感受，却不见得是现代浪漫主义可以解释的。汉初中央王朝因师法家而“掩塞社会各方面之活气”，^[48]致使士大夫不得已要在封国的区域社会中寻找活路，方为司马相如前段的时代背景。

赋与帝国山川

若可以将《司马相如列传》视作一部戏剧，那么，这场戏中的角色，除了司马相如这个士人之外，还有皇帝、封国之王、游士、县令、地方富豪、卓文君等。司马相如在皇帝不识文采的情况下，受梁王及他的游士们之吸引，而前去文化高度繁荣的梁国，在频繁的文人对话中培养出了文豪的气质。司马相如人生的前段，实与汉初士大夫的一般状况无异，与出生于汉高帝七年（公元前200年）的贾谊一样才华横溢。贾谊18岁时便以能诵诗书擅写文章而闻名于郡中，且曾于汉文帝间受推荐下被征召入朝，立为博士，一年之中，又被“破格晋升”为太中大夫。22岁，贾谊已成为西汉政治集团中的一员。后因遭群臣的反对，汉文帝开始疏远他，将他派去当长沙王的太傅。贾谊在政治上受挫，辞别了京城，在地处偏远的长沙写下《吊屈原赋》。景仰贾谊的智慧与才气的汉文帝，后曾召他进宫，听他高谈阔论，过不了多久，又拜贾谊为梁怀王之太傅。也是在梁国，贾谊写下了如《治安策》、《论积贮疏》等政论名篇。汉文帝十一年（公元前169年），梁怀王入朝，不幸坠马而死。贾谊伤心过度，一年以后，年仅33岁即过世。^[49]司马迁在《屈原贾生列传》中叹曰：“余读离骚、天问、招魂、哀郢，悲其志。适长沙，观屈原所自沈渊，未尝不垂涕，想见其为人。及见贾生吊之，又怪屈原以彼其材，游诸侯，何国不容，而自令若是。读服鸟赋，同死生，轻去就，又爽然自失矣。”^[50]在人生遭际上，与可比屈原的贾谊有所不同的是，司马相如并没有因梁王的事而死，也因此，在他后来的生活中，便遭遇到了贾谊所没有遭遇到的许多事。梁王逝世后，他失去了“庇护者”，回归家乡，却因贫寒而接受县令的邀请前去一个富庶的地方寻求生计。在那里，他竭力至少在表面上保持着士人的尊严，而其实际的生活状况又迫使他对本来不见得尊重的商贾作出名誉上的让步。其间幸而得之的卓文君之爱，是对他的一种补偿。不同的还有，贾谊提出过完整的政治学说，却未能看到这一学说的实践，而司马相如在经过了那些坎坷之后，却有幸转入了贾谊的政治学说成为朝廷信奉的“理论”的时代。

当司马相如与卓文君在成都享受生活时，有个叫杨得意的蜀郡人在朝廷担任狗监（皇帝猎犬的主管），侍奉汉武帝。有一天，武帝读书，读到《子虚赋》，认为写得好，于是叹曰：“朕独不得与此人同时哉！”杨得意告诉他说，他的老乡司马相如自称写了这篇赋。武帝喜出望外，召来司马相如询问。司马相如承认说那是他写的，又说，那篇赋写的只是诸侯的事，不值得武帝看，请武帝让他再写篇天子游猎赋作为进献皇上的献礼。武帝命令尚书给他笔和木简。司马相如写下了《上林赋》，“以子虚，虚言也，为楚称；‘乌有先生’者，乌有此事也，为齐难；‘无是公’者，无是人也，明天子之义。故空藉此三人为辞，以推天子诸侯之苑囿。其卒章归之于节俭，因以风谏。”^[51]

《上林赋》以优美的文字描绘了诸侯苑囿的奢华，接着，借无是公之口批评道：“夫使诸侯纳贡者，非为财币，所以述职也；封疆画界者，非为守御，所以禁淫也。今齐列为东藩，而外私肃慎，捐国逾限，越海而田，其于义故未可也。且二君之论，不务明君臣之义而正诸侯之礼，徒事争游猎之乐，苑囿之大，欲以奢侈相胜，荒淫相越，此不可以扬名发誉，而适足以贬君自损也。”^[52]司马相如佯装讥讽诸侯，说“齐楚之事又焉足道邪！君未睹夫巨丽也，独不闻天子之上林乎？”^[53]就是说，齐、楚自以为他们有的那些玩意儿，很华丽和值得骄傲，其实，那是因为他们没见过真正“巨丽”的苑囿，特别可能因为连天子的上林苑都没听说过。由此，《上林赋》笔锋一转，进入对于上林苑的描述。

司马相如以极美的文采，展现了武帝的游息场所上林苑的胜景。^[54]上林苑有石关、封峦、支佳鹄、露寒等四处宫馆，在云阳甘泉宫外，上林苑“宫宿馆舍，庖厨不徙，后宫不移，百官备具”，^[55]有珍稀果木和百兽。武帝秋、冬两季在苑内校猎应各有两次以上。

形容了帝王苑囿的奢华之后，司马相如赞美了陪皇帝游玩嬉戏的宫女的超凡丽质，说，“若夫青琴宓妃之徒，绝殊离俗，姣冶媚都，靓庄刻饬，便嬛绰约，柔桡嬛嬛，妩媚娉袅；挫独茧之榆袍，眇閭易以戍削，编媵黼黻，与世殊服；芬香沇郁，酷烈淑郁；皓齿粲烂，宜笑昞皦；长眉连娟，微睇顰藐；色授魂与，心愉於侧”。^[56]紧接着，他

话锋一转，文赋带着想象翅膀从云端轻飘飘然滑入天子的“良心发现”。司马相如说：

于是酒中乐酣，天子芒然而思，似若有亡，曰：“嗟乎，此泰奢侈！朕以览听馀闲，无事弃日；顺天道以杀伐，时休息于此。恐后世靡丽，遂往而不反，非所以继嗣创业垂统也。”于是乎乃解酒罢猎，而命有司曰：“地可垦辟，悉为农郊，以赡萌隶，隳墙填堑，使山泽之民得至焉。实陂池而勿禁，虚宫馆而勿仞。发仓廩以振贫穷，补不足，恤鰥寡，存孤独。出德号，省刑罚，改制度，易服色。革正朔，与天下为始。”

于是历吉日以齐戒，袭朝服，乘法驾，建华旗，鸣玉鸾，游于《六艺》之囿，驰骛乎仁义之涂，览观《春秋》之林，射狸首，兼驹虞，弋玄鹤，建干戚，载云罕，揜群雅，悲《伐檀》，乐《乐胥》，修容乎《礼》园，翱翔乎《书》圃，述《易》道，放怪兽；登明堂，坐清庙；恣群臣，奏得失。四海之内，靡不受获。于斯之时，天下大说。乡风而听，随流而化，喟然兴道而迁义，刑错而不用。德隆于三皇，功羨于五帝。若此，故猎乃可喜也。

若夫终日暴露驰骋，劳神苦形，罢车马之用，抚士卒之精，费府库之财，而无德厚之恩；务在独乐，不顾众庶，忘国家之政，贪雉兔之获，则仁者不繇也。^[57]

司马相如狡黠，在《上林赋》的最后一段，说的好像是讥讽齐国和楚国国君的话，他说“从此观之，齐楚之事，岂不哀哉！地方不过千里，而囿居九百，是草木不得垦辟，而民无所食也。夫以诸侯之细，而乐万乘之所侈，仆恐怕百姓被其尤也”，话分明也是说给皇上听的，司马相如想告诫皇上，不要不顾众庶，“忘国家之政”。

接到司马相如进献的赋文，作为一代英武天子，汉武帝恐非全然欣喜，他深知，《上林赋》中无是公称说上林苑的广大，山谷、水泉和万物，以及子虚称说云梦泽所有之物甚多，奢侈淫靡，都言过其实，而司马相如之所以要言过其实，不过是要在天子与诸侯之间划出一条界线，告诫诸侯不要逾越古礼划出的等级疆界。武帝恐怕还是认为，朝廷推行的制度，与这些奢侈的苑囿，是有别的：天子的宫苑理当如此宏大，他大兴土木，不过是要展示帝国的威严，对此，他人无权干涉。不过，他并没有因此责备司马相如，反倒为其文章所动，龙颜大悦，任命他为郎官，此后还参照《上林苑》中隐约表露的建言，改革朝政。

《上林赋》是司马迁笔下的司马相如，与帝王产生的第二次交换关系的表现。在第一次交换时，他已文武双全，有了“心游”这个典范

的文人气质。但因当时朝廷并未建立一个“文治政府”，他的家族替他“以货为郎”，亦即以财物换取武骑常侍的职位。不知司马相如辞职是否有别的原因，但据司马迁，“景帝不好辞赋”，是主要的。也就是说，景帝不喜欢他所热爱和擅长的，致使两者（帝王与士人）之间的交换产生一个结局：司马相如借梁孝王及他的游说之士晋见皇上之际，“因病免，客游梁”，“与诸生游士居数岁”。尽管“客游梁”也不见得是实质上的退隐，但这比以《上林赋》换得郎官之职而言，离朝廷远了一些，从中央朝廷的角度看，可谓是一种“游离在外”。司马相如因梁王的逝世，而回归故乡，在那个地方，经营起另一种的生活——我们可以将他的这个阶段，视作从王府转入地方的阶段。司马相如之转入人生中与帝王进行的第二次交换，发生得有些偶然——倘若汉武帝还是如汉景帝那样“不好辞赋”，倘若杨得意不是他的同乡，那么，他就丧失了再次入朝的机会。至少在司马迁的笔下，这一历史的偶然性，是实在的。而第二次交换，情况也完全不同于第一次。他不再“以货为郎”，而是“以赋为郎”，亦即用他热爱和擅长的文章换得了职位，而对于他和他的文章，“天子大说”，且采纳了他在优美的“散文”中悄然流露的治理天下的思想。

若说第一次交换的结局，是司马相如因欣赏一个文化兴盛的封国，而选择离开作为中心的帝都，前往次级中心的封国王府，那么，他与皇帝的第二次交换所借以的“本钱”《上林赋》，则展现出了另一番图景：诸侯的游戏之乐、苑囿之大，远不如帝王的苑囿之气派，帝王的苑囿及在其内部举行的狩猎、宴饮礼仪，都已然成为整个世界的隐喻，使封国的繁华，变成了上林苑的陪衬。司马相如借以与帝王进行交换的“本钱”，已非仅是夸张的形容；更重要的，还有此时的他必然或偶然地产生的“为帝王师”的志向与本事。

司马相如与汉武帝，是否围绕着上林苑展开过超过《上林赋》范围的对话，不得而知；可以想见的是，这个宫苑的意象，已成为当时士大夫与帝王关系的缩影。

在先秦时期，山川意境，已成为民间、贵族与宫廷共同信仰的“圣地”。随着等级社会的发达，这个意境也开始产生“意义的阶级分化”，

“它们拥有王侯的地位和与其力量相当的头衔”，“只有王侯才能崇拜”，“更重要的是，在关系到自然的事务时，统治者是以人类的名义与它们协商的”。^[58]营造上林苑，意在以人为的方式，将自然包容于帝王与诸侯的等级位置内，使统治者的“代表性”，得到妥当的展现。因而，诸如此类的帝国宫苑和狩猎山庄，“意味着一种文化政治学，它蕴涵着一种既是包容性的又是排斥性的、因而也恰到好处地适应于实践状况的经济学。皇帝的乡村与帝国的城市的对立不断重申着一种文明的整个宇宙结构图——有时被称为‘内外之分’……通过将中国另立出来，将其视为世界秩序的中心源泉，这种文明论将其与帝国扩张和文化收缩的方案，以及支配性的包容和憎恶性的排斥保持着同步的节奏”。^[59]

上林苑始于战国时期的秦国，汉武帝于建元二年（公元前138年）在秦的一个旧苑址上加以扩建，使之成为一个规模宏伟的宫苑。有兼并诸侯意图的秦国，一统天下的秦始皇，与怀抱大一统理想的汉武帝，三代不同背景的君主除了以非常的方式，关注都城的礼制建筑之外，还共同地关注上林苑的营造。上林苑的功能，与礼制建筑^[60]有所不同。在其中展开的活动，也与“礼仪”有关。然而，与规训——即天、神、祖先对于人事的规定——色彩甚浓的礼制建筑不同，上林苑的建设，意在展现的，主要是地大物博的天下与显赫的帝王广收万物的气度。它宫室众多，空间广阔，地跨长安、咸宁、周至、户县、蓝田五县县境，纵横300里，有霸、产、泾、渭、丰、镐、牢、橘八水出入其中。这个宫苑，养百兽，供天子春秋射猎，亦有苑、宫、观等类建筑。上林也容纳了远方之臣进献的物种，“帝初修上林苑，群臣远方，各献名果异卉三千余种植其中”。^[61]这个宫苑，还包括了从附近富民没收来的私家苑囿。^[62]苑中，有供游憩的宜春苑，供御人止宿的御宿苑，为太子设置招宾客的思贤苑、博望苑等。尚有大型宫城建章宫，及各有用途的其他宫、观建筑，如供奉乐和唱曲的宣曲宫，供观看赛狗、赛马和观赏鱼鸟的犬台宫、走狗观、走马观、鱼鸟观，供饲养和观赏大象、白鹿的观象观、白鹿观。除了这些，帝王修筑上林苑，还重在以植物类型的广阔包容度，来表达天下的一统——在这个意义上，“一统”意味着人文世界与自然界多元性的汇集。上林苑有引种西域葡萄的葡萄宫，有养南方奇花异木如菖蒲、山姜、桂、龙眼、

荔枝、槟榔、橄榄、柑橘之类的扶荔宫等。作为山水的意象，上林苑自然还拓有河池，如昆明池、镐池、祀池、廩池、牛首池、蒯池、积草池、东陂池、当路池、大一池、郎池等。

若说都城礼制建筑是“收”为主，则上林苑表达的是大一统帝国的“放”的一面，二者一收一放，一缩一伸，一张一弛，体现出一种帝国的世界图式。而司马相如在《上林赋》对皇帝宫苑活动所作的评论，则强调，在这个以“放”为主的空间里，亦需平衡收与放、缩与伸、弛与张。上林苑的本来图式之设置，早已不可避免地要凭借方士与儒生“合作研究”。而对司马相如而言，这些方案，恐怕是在放、伸、弛方向上走得太远了。

今人难以发现直接的证据来表明当年司马相如的内心活动具体如何，而《上林赋》给我们的印象是，司马相如对于帝王宫苑的评价是双重的。一方面，对于这个宏大的宫苑赞颂有加，如其所言，“左苍梧，右西极，丹水更其南，紫渊径其北；终始霸产，出入泾渭；酆鄼潦滹，纡馀委蛇，经营乎其内。荡荡兮八川分流，相背而异态。东西南北，驰骛往来，出乎椒丘之阙，行乎洲淤之浦，径乎桂林之中，过乎泂莽之野。”^[63]关于天子的田猎所展现出的帝王之气，司马相如更是渲染：“于是乎背秋涉冬，天子校猎。乘镂象，六玉虬，拖蜺旌，靡云旗，前皮轩，后道游；孙叔奉辔，卫公骖乘，扈从横行，出乎四校之中。鼓严簿，纵獠者，江河为陆，泰山为橹，车骑雷起，隐天动地，先后陆离，离散别追，淫淫裔裔，缘陵流泽，云布雨施。”^[64]以超凡脱俗“长眉连娟”、“微睇顰藐”的美女之在场，来形容帝王的放、伸、弛，更是《上林赋》的一个重要段落。^[65]

另一方面，司马相如对上述这一切，又保持着一种特别的谨慎。帝王的放、伸、弛，固是值得赞美的气质，但若是事情没有把握一个“度”，那天下又何以继？他把政治领导人的奢靡之罪责，推给以前他甚为景仰的诸侯。含沙射影的鞭笞，背后是一种新兴的道统。至少在司马相如的内心中，这一道统已独立于汉武帝的政统，并对之起着约束的作用。

换言之，司马相如的《上林赋》，表达着一种山川之“德”。这一“德”的理论，不是他的原创，而是一个“传统”。

如葛兰言 (Marcel Granet) 指出的：

山川是国家之统治力量得以施行的代理者。它们之所以具有这样的力量，并不是它们自身就有这样的属性，而是因为这种调控力量的授权。这种调控力量所拥有的权威，它们同样也拥有，而只要这种力量能够维持下去，它们同样也能够维持下去。它与那种赋予任何国家的统治权力以权威的“德”之间的关系是如此紧密地同一，可以说，山川乃是统治自身显示自身的原理。^[66]

按这个推理，则汉武帝的上林苑，自身已是一种复古的“德”，而在司马相如看来，若要使这种“德”表现得更好，则需要对自身给予更多约束。

对于理解司马相如所代表的汉代士人的心态，现代学者顾颉刚于1920年代发表的“秦汉统一的由来和战国人对于世界的想象”一文，有其价值。在该文开篇，顾颉刚即说：

我们往往有一种误解，以为中国汉族所居的十八省从古以来就是这样一统的。这实在是误用了秦汉以后的眼光来定义秦汉以前的疆域。我这一次讲话，要说明的意思，就是：秦汉以前的中国只是没有统一的许多小国；他们争取并吞的结果，从小国变成了大国，才激起统一的意志；在这个意志之下，才有秦始皇的建立四十郡的事业。^[67]

他认为先秦的王朝，都很难算得上中国的朝代。夏朝不是一个朝代，而是在汤以前与商并列的一国，夏在西，商在东。周是在陕西中部发展起来的，大约是氏羌中的一种，进了中原才称“诸夏”，把自己的家族和姻亲封到王畿以外做国君，小的占几十里地，大的一百里地，势力分散。“那时中国的国家情形实在是很简陋的……国家仿佛是现在的村庄。只因他们有文化，比一班土人（蛮夷）高，所以他们的势力会得到逐渐发展，开辟了许多地，融化了许多民族。”^[68]采取一种国家疆域进化论的观点，顾颉刚认为，到战国时，中国才开始有了几个比夏、商、周大的“大国”。“因为他们的国大了，富饶得很；又因此争竞，食客，游士，学者天天绞尽脑汁，想出许多新鲜的议论，做出许多新奇的事业，将士又出力打仗，打通了许多道路，所以那时的

文化特别发展，而且灌输得很普遍的。在这种状态之下，自然把种族渐渐地淡了下去，无形中把‘中国’一个名词放得很大，凡是七国的疆土都变成中国了”。^[69]“因为那时的疆域日益扩大，人民的见闻日益丰富，便在他们的思想中激起了世界的观念，大家高兴把宇宙猜上一猜。”^[70]在顾颉刚看来，秦汉的大一统，正是建立在战国时期几个争雄的大国人们的世界想象基础上的。这些大国的霸主与士人，势力与眼光向不同方向拓展，往东、南、西、北诸方向，把中国推到极远，使之自身构成山海围绕的世界。

顾颉刚被称为“疑古派”，对于秦汉时期帝王伪造一个神圣的谱系有激烈的言辞，他关于“秦汉统一的由来”的解释，是这一观点的表达。然而，对于顾颉刚勾勒出来的中国的疆域从小到大的历程，我们亦可有另一种理解：诸封国向四周的拓展，为当地人们的世界视野的拓展提供了前提，而世界视野的拓展，又为大一统提供了前提；对于世界视野的拓展与政治实现，先秦的食客、游士、学者，有着巨大的贡献。

早年的司马相如之爱好游士，且通过客居梁国而融入其中，恰可被理解为一种对于先秦士人的回归。而我们却不能因此忘记，秦汉大一统帝国形成之后，具有这一先秦士人心态的人物，已不可能如战国时那样，终生致力于这一事业。

秦汉之前方为“封建社会”，在这种社会中，士人也属于统治者群体。那时，“政权并不集中在最好的王的手上，这是个一层层重叠着的权力金字塔，每个贵族都分享着一部分权力，王奈何不得侯，侯也奈何不得公，一直到士，都是如此”。^[71]封建解体，在大一统的皇权下，帝王即为国家，士成为皇权之下的官僚的一部分。^[72]而因皇帝不同于先秦的王，其政权并非依血统来分配和传袭，武力争夺天下的做法开始成为历史的常态。在此情况下，武力争天下也成为危险之事，“成固然可以称王，败则只有一死”。^[73]皇帝的宝座是命拼来的，因而，他们对其他形态的力量保持着高度的警惕，自身成为“政治老虎”。^[74]也就是在大一统的政治状况下，士大夫找到了一条既不同于皇帝，又不同于农民的政治道路。在理想形态上，这条道路的实质

是，“从官僚的怠工做到无为而治的、‘天高皇帝远’的、不发生作用的，被软禁了的皇权”，^[75]这是“孔孟老庄合作努力达到的理想政治”。因“皇权被软禁的理想不易充分实现，退而求其次，为了自身的安全，这些官僚即使不能怠工，也得为自己和自家亲戚朋友们打开一个方便之门。他们可以利用着他们在行政机构里的位置作掩护，一个不受权力所威胁的租界地”。^[76]

司马相如不可能有多少甲子之后中国社会学家的那种“文化自觉”，不过，从他篇汇集了所有可能找到的优美言辞的《上林赋》来看，这位文人对于“政治老虎”，不可能不保持警惕。汉初的封建，为司马相如这类人提供了自由发挥其文化创造的空间。然而，“在专制下对诸侯王的特别猜嫌禁制，不仅足以反映出专制君主达到一人专制的目的”，而且也“对知识分子及学术发展，发生了莫大的窒息作用”。^[77]司马相如所向往的梁孝王，受景帝的利用，后又受他的猜嫌，死得不明不白。他创造出来的文学活动中心，在他逝世后，归于消灭。自汉初，对于诸侯王庇护下的士人的迫害，就屡见不鲜，即使是待司马相如不薄的汉武帝，对诸侯王学术活动，也有着深刻的嫉恨。^[78]对于大一统约制下因封建之局限而造成士人命运的不幸，司马相如必定是深刻了解的。在梁孝王过世后，他回归故里，在有一定地区性自由度的巴蜀之地，得到了另一类势力——商贾与地方官——的庇护（即使这一庇护，看似不光彩）。到了得到皇帝的看狗人杨得意推荐，面见武帝，得到郎官之职后，他则谨小慎微地进入了一个阶段的“新生活”。

在夷夏之间

司马相如的才气，不能不与他的天分有关，但养育他的区域及这个区域在帝国体系中所处的特殊位置，也为他的才气的发挥及才能的被发现，提供了必要的条件——如《华阳国志》所载，“蜀自汉兴，至乎哀平，皇德隆熙，牧守仁明。宣德立教，风雅英伟之士，命世挺生，感于帝思。于是玺书交驰于斜谷之南，玉帛乎梁、益之乡。而西秀彦盛，或龙飞紫阁，允陟璇玑，或盘桓利居，经纶皓素。故司马相如耀文上京……”。^[79]

司马相如在另一方面的条件，也使他有机会在汉武帝的政治宏图之展开进程中扮演特殊角色。他出生于蜀郡，这个郡所在之地，与“中原”的关系，可以追溯到上古时期，在“中原”出现了集权政体之后，即是作为其封国存在的。“蜀之为国，肇于人皇，与巴同囿。至黄帝，为其子昌意娶蜀山氏之女，生子高阳，是为帝嚳。封其支庶于蜀，世为侯伯。历夏、商、周”。^[80]这种与“中原”形成一定程度依附关系的地区，对于“中原”的改朝换代也起过作用，如常璩声称的，“武王伐纣，蜀与焉。”^[81]到了“周失纪纲”，这个地区，“蜀先称王”，即抢先建立独立王国，秦统一六国之前，一直处在相对独立的状态中。到了秦惠王、秦始皇时期，蜀获益于与秦之间形成的特殊关系，秦惠王、秦始皇，“克定六国”之后，“辄徙其豪侠于蜀；资我丰土，家有盐铜之利，户专山川之材，居给人足，以富相尚。”到了汉初，蜀与朝廷的都城之间，“玺书交驰于斜谷之南”，形成交通、行政和文化上的密切关系。然而，蜀地而在其他方向上，则又紧邻“蛮夷”之地。如《史记·西南夷列传》记载的，“西南夷君长以什数，夜郎最大；其西靡莫之属以什数，滇最大；自滇以北君长以什数，邛都最大：此皆魋结，耕田，有邑聚。其外西自同师以东，北至牂牁，名为犍、昆明，皆编发，随畜迁徙，毋常处，毋君长，地方可数千里。自犍以东北，君长以什数，徙、榨都最大；自榨以东北，君长以什数，笮牁最大。其俗或土著，或迁徙，在蜀之西。自笮牁以东北，君长以什数，白马最大，皆氏类也。此皆巴蜀西南外蛮夷也。”^[82]

司马相如生长的地方，是一个介于帝国朝廷与“蛮夷”之间的地区。在先秦时期，它的当地领袖时而受封，时而称王，到了秦时，变成一个“经济特区”，到了汉初，则颇受“中原”教化体制的庇荫。蜀地的经济与文化不仅受益于“中原”，而且还受益于“蛮夷”。“中原”之人之所以能知晓“蛮夷”的分类，那是因为蜀地的百姓，早已与这些部族有频繁的接触，^[83]在时常遭受这些部族的冲击之同时，凭借其政治自主性及经济和文化实力，向南、向西开拓。

作为来自于“夏夷之间”的士人，司马相如对于有大一统抱负的汉武帝而言，是可派用场的。

司马迁记述说，司马相如担任郎官数年后，正逢汉将唐蒙受命掠取和开通夜郎及其西面的焚中，为此，他大动干戈，征发巴、蜀二郡的官吏、士卒上千人，又从当地征调陆路及水上的运输人员万余人。唐蒙在战时用刑严酷，规杀了一位渠帅，这使巴、蜀百姓大为惊恐。正是巴、蜀官民看到朝廷大军的严酷，且对此又强烈反应之时，司马相如这位人物再次出台了。汉武帝兴许是因担忧巴、蜀民众这时的心态会向不利于大一统的方向发展，所以，在听说这种情况后，就派司马相如去“责唐蒙”，且向巴、蜀百姓解释，唐蒙之所为，并非皇上本意。为此，司马相如写了一篇檄文。檄文恩威并施，在头一段就表明汉武帝一统天下的决心已定，而他在四裔、蛮夷中的威严也已建立：

蛮夷自擅不讨之日久矣，时侵犯边境，劳士大夫。陛下即位，存抚天下，辑安中国。然后兴师出兵，北征匈奴，单于怖骇，交臂受事，诎膝请和。康居西域，重译请朝，稽首来享。移师东指，闽越相诛。右吊番禺，太子入朝。^[84]

接着，檄文说，本来西南地区的蛮夷对于朝廷也是有归属感的，朝廷征发巴、蜀的士卒百姓各五百人，为的只是护送礼品和保卫，并没想到要进行战争。皇上听说中郎将竟然动用战时法令，导致巴、蜀动荡，是他自己的错，而巴、蜀二郡地方政府擅自为中郎将转运粮食，也不是皇上的意思，而是他们自己的错。在帮朝廷把责任推得一干二净之后，司马相如也讥笑了那些被征之人逃跑、自相残杀的行径，说那“亦非人臣之节也”。那什么是“人臣之节”？司马相如显然是一位宣传高手，他从逃兵问题一下转入为臣之道的阐述，说：

夫边郡之士，闻烽举燧燔，皆摄弓而驰，荷兵而走，流汗相属，唯恐居后，触白刃，冒流矢，义不反顾，计不旋踵，人怀怒心，如报私仇。彼岂乐死恶生，非编列之民，而与巴蜀异主哉？计深虑远，急国家之难，而乐尽人臣之道也。故有剖符之封，析珪而爵，位为通侯，居列东第，终则遗显号于后世，传土地于子孙，行事甚忠敬，居位甚安佚，名声施于无穷，功烈着而不灭。是以贤人君子，肝脑涂中原，膏液润野草而不辞也。今奉币役至南夷，即自贼杀，或亡逃抵诛，身死无名，谥为至愚，耻及父母，为天下笑。人之度量相越，岂不远哉！然此非独行者之罪也，父兄之教不先，子弟之率不谨也；寡廉鲜耻，而俗不长厚也。其被刑戮，不亦宜乎！^[85]

一如司马相如所言，汉武帝期间，武士的一种新式“爱国激情”已出现，这个“激情”表现为对“人臣之道”的信仰，及在信仰的激励下，武士所表现出的浴血守护边疆的行动上。与此同时，在接近帝国边陲的巴蜀，也广泛存在着一种有别武士“激情”的“情绪”——当地人并未把家庭和地方利益与帝国的利益联系起来，于是，不理解“贤人君子”“膏液润野草而不辞”的精神。司马相如认为，这种只顾己身利益，而不顾国家——并非近代意义上的“国家”，而是指汉朝的天下——利益的态度，是缺乏气度和荣誉感的表现。司马相如劝说他的乡亲们，要跟那些浴血奋战的将士们学习，要有汉人的“爱国精神”，对于不服从、骚扰边境的蛮夷要同仇敌忾，不应违背了做臣民的基本荣辱准则。

司马相如显然知道，西南地区的汉人中，对朝廷的战略有抵触情绪，是有一定的历史背景的。早在战国时期，秦、楚争霸于中国，西南成为其角逐核心，此时，蜀守和楚将都已进入西南，为秦、楚各自的利益，开拓边疆。而比他们进入西南更早，西南地区已在商人的开拓下，于公元前四世纪成为中国—印度交通线——“蜀身毒道”——一个组成部分，这条道是印度与蜀、楚之间文化和经济交流的通道。^[86]在汉朝的队伍进入巴蜀地区之前，当地人早已习惯于与周边“蛮夷”相处。有此背景，他们对于汉朝中央直接经略西南，自然是不大能理解的——他们关心的，不是那些“蛮夷”是否承认汉武帝为皇帝，而是如何维持当地人与“蛮夷”之间的长期和平互利关系。

司马相如到巴蜀公干，使命是替皇上劝说巴蜀两郡百姓理解汉朝的大一统事业。可以想见，对于大一统帝国的皇帝，司马相如的用处，是在皇帝与地方百姓之间有了矛盾之时，以“乡亲加官员”的双重

身份，加以调解。有这个双重身份，司马相如便比较重视政策的灵活性，他恩威并施，在一面“利诱”家乡父老，一面直白地指出，两郡百姓中，有“不肖愚民”，皇上要他来做的，是晓喻百姓，“数之以不忠死亡之罪，让三老孝弟以不教诲之过”。他对于乡亲的批评，可能是说给朝廷听的。他的言辞背后，也可能隐藏着某种私下的“交易”。

在开拓西南的问题上，司马相如与主张征服的武将唐蒙，态度有所不同。司马相如主张，运用政治和文化等“软手段”来解决问题，而唐蒙则主张，用军事等“硬手段”来解决问题。另外，与蜀郡无亲缘关系的唐蒙，对于此地的利益不甚关注，而只管带兵南进；当司马相如完成了劝说父老乡亲的使命回京向汉武帝汇报之时，唐蒙已掠取并开通了夜郎，趁机要开通西南夷的道路，为此，征发巴、蜀、广汉的士卒，他还强迫他们筑路，修路二年，没有修成，士卒多死亡，而耗费了朝廷和地方的大量钱财，引起了蜀地民众和一些朝廷官员的反对。与唐蒙不同，司马相如的主张是蜀势力中心论的，他宁愿朝廷将更多精力花在从蜀郡向西拓展的事业中。碰巧，当时南夷归服朝廷，得到不少赏赐，邛、笮的君长听说后，多半也都想模仿，向汉朝“申请”进入君臣关系，要求比照朝廷给予南夷的待遇，给予封赏，委任他们以官职。汉武帝来询问司马相如对此事的看法，司马相如说，邛、笮、冉、駹等“蛮夷”之地离蜀郡很近，道路易于开通，且，秦时已设郡县，到汉朝建国初期才废除。他认为，在这样的地区设置郡县，其价值超过唐蒙一直想开通的南夷。汉武帝对司马相如的意见颇为赞许，就任命相如为中郎将，命令他持节“往使”西南夷。（武帝派司马相如去西南，用“往使”一词，表明那是西南夷并没有纳入汉朝的版图，而相对独立。）

出使西南夷，司马相如“衣锦还乡”的成分也颇高。从司马迁的记载可见，司马相如的使团威风得很，有副使王然于、壶充国、吕越人等，队伍乘坐四匹马驾驭的专车，规格很高。抵达蜀郡，“蜀太守以下郊迎，县令负弩矢先驱，蜀人以为宠”，^[87]全然不同于他当初离开钟爱的梁国“流落”于家乡的情景。此时，卓王孙、临邛诸位父老都凭借关系来拜访司马相如，为了巴结这位钦差，他们送来了牛和酒，与相

如畅叙欢乐之情。^[88]卓王孙还“喟然而叹，自以得使女尚司马长卿晚，而厚分与其女财，与男等同。”^[89]

显然，朝廷对司马相如的使团只是“给政策”，汉武帝深知作为蜀郡人，司马相如在西南一带是有他的办法的，他要求他的使团凭借巴、蜀的官吏和地方财物，笼络西南夷。在钦差和地方积极配合下，司马相如果然“略定”西南夷，又诱使邛、榨、冉、駹、斯榆的“君长”（酋长）“皆请为内臣”。于是，他命人拆除了旧有的关隘，使边关扩大，西边到达沫水和若水，南边到达牂柯，以此为边界，开通了灵关道，在孙水上建桥，直通邛、笮。^[90]

汉兴七十有八载，德茂存乎六世，威武纷纭，湛恩汪濊，群生澍濡，洋溢乎方外。于是乃命使西征，随流而攘，风之所被，罔不披靡。因朝匡从駹，定笮存邛，略斯榆，举苞满，结轶还辕，东乡将报，至于蜀都。^[91]

这是司马相如对于出使西南夷的光荣事迹的自我宣扬。不过，事情都有两面。为了大一统，司马相如耗费财务笼络西南夷“君长”、拓展疆土，有一统天下企图的汉武帝，固然是高兴的。但因财务来自地方，因而，地方上的人觉得这劳民伤财，“蜀长老多言通西南夷不为用”。司马相如自己说：

耆老大夫荐绅先生之徒二十有七人，俨然造焉。辞毕，因进曰：盖闻天子之于夷狄也，其义羁縻勿绝而已。今罢三郡之士，通夜郎之涂，三年于兹，而功不竟，士卒劳倦，万民不赡，今又接以西夷，百姓力屈，恐不能卒业，此亦使者之累也，窃为左右患之。且夫邛、笮、西焚之与中国并也，历年兹多，不可记已。仁者不以德来，强者不以力并，意者其殆不可乎！今割齐民以附夷狄，弊所恃以事无用，鄙人固陋，不识所谓。^[92]

朝廷大臣中，也有不少人支持这些地方耆老大夫荐绅先生的意见，认为蜀郡的长老们所说甚是，认为，司马相如为了笼络西南夷，“割齐民以附夷狄”，也就是，把当地汉族划归到为“夷狄”设的郡县里，这样，对汉族就不公道了。在朝廷利益与地方利益之间，司马相如本想谋一个平衡，但此时，他已进退维谷，只好写文章，讴歌大一统的好处，他说，假如采纳那些地方精英的意见，那么，结果便是“蜀不变服而巴不化俗也”。司马相如的意思是，如果不尽力经营西南边陲，那么，连与之接壤的巴蜀，都会沦为“化外”，更谈不上提升自身

在大一统天下中的地位。为了说服上下，他著文称颂了大一统的德性：

盖世必有非常之人，然后有非常之事；有非常之事，然后有非常之功。非常者，固常之所异也。故曰非常之原，黎民惧焉；及臻厥成，天下晏如也。

昔者鸿水浞出，泛滥衍溢，民人登降移徙，隤陟而不安。夏后氏威之，乃堙鸿水，决江疏河，漉沈赡菑，东归之于海，而天下永宁。当斯之勤，岂唯民哉。心烦于虑而身亲其劳，躬胝无胝，肤不生毛。故休烈显乎无穷，声称浹乎于兹。

且夫贤君之践位也。岂特委琐龌龊，拘文牵俗，循诵习传，当世取说云尔哉！必将崇论闳议，创业垂统，为万世规。故驰骛乎兼容并包，而勤思乎参天贰地。且《诗》不云乎：“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”是以六合之内，八方之外，浸浚衍溢，怀生之物有不浸润于泽者，贤君耻之。今封疆之内，冠带之伦，咸获嘉祉，靡有阙遗矣。而夷狄殊俗之国，辽绝异党之地，舟舆不通，人迹罕至，政教未加，流风犹微。内之则犯义侵礼于边境，外之则邪行横作，放弑其上。君臣易位，尊卑失序，父兄不辜，幼孤为奴，系累号泣，内向而怨，曰“盖闻中国有至仁焉，德洋而恩普，物靡不得其所，今独曷为遗己”。举踵思慕，若枯旱之望雨。懿夫为之垂涕，况乎上圣，又恶能已？故北出师以讨强胡，南驰使以诮劲越。四面风德，二方之君鳞集仰流，原得受号者以亿计。故乃关沫、若，徼牂柯，镂零山，梁孙原。创道德之涂，垂仁义之统。将博恩广施，远抚长驾，使疏逖不闭，阻深闇昧得耀乎光明，以偃甲兵于此，而息诛伐于彼。遐迩一体，中外提福，不亦康乎？夫拯民于沈溺，奉至尊之休德，反衰世之陵迟，继周氏之绝业，斯乃天子之急务也。百姓虽劳，又恶可以已哉？

且夫王事固未有不始于忧勤，而终于佚乐者也。然则受命之符，合在于此矣。方将增泰山之封，加梁父之事，鸣和鸾，扬乐颂，上咸五，下登三。观者未睹指，听者未闻音，犹鸛鸣已翔乎寥廓，而罗者犹视乎薮泽。悲夫！^[93]

大一统的汉帝国与周边地区与“夷狄”之间的关系，是汉武帝及其朝臣致力于处理的“主要矛盾”之一。是耗费心神对待西南夷，还是对这个概念所指的那些部落、部落联盟与酋邦弃之不顾？是由朝廷来直接干预地区与“夷狄”的关系，还是由地方官吏、士绅、商人，来自主、自然地安排当地的内外关系？诸如此类的问题，朝野议论纷纷。

对于以上问题的由来，司马迁在《西南夷列传》中有更为全面的解释。据司马迁，在秦以前，西南夷的政权、势力、生活方式各异，那里的原住民处在自主、自立的状态中。这些政权形态、势力范围、生活方式各异的族群，到楚威王时，局部遭到华夏诸侯势力的兼并。

秦朝大一统之后，开通了五尺道，还兼并了西南的那些独立王国，并在那里派驻官吏。汉兴后的最初几十年里，中原无暇顾及西南的化外之地，于是，蜀郡原来的边界，变成了关塞。在朝廷监控松懈的情况下，巴郡和蜀郡的百姓借机出塞作买卖，于是，巴、蜀两郡都特别富有。在其他一些地区，诸侯势力，则借助其与当地“夷狄”的特殊关系，为自身谋得更大的生存和拓展空间。如东越和南越，就通过与西南夷开展贸易，扩大自己的势力和影响，而南越王，则不仅有了广阔的世界视野，想用财物使夜郎归属自己，而且，乘坐黄屋之车，车上插着左纛之旗，他的土地东西一万多里，名义上是外臣，实则为一国之君。为了维护汉朝大一统局面，唐蒙建议通过制服夜郎来制服南越。汉武帝任命唐蒙为郎中將，率领一千大军，以及负责粮食、辎重的人员一万多人，从巴符关进入夜郎，会见了夜郎侯多同。唐蒙给了多同很多赏赐，软硬兼施，终于在那里设了犍为郡。此后，朝廷又调遣巴、蜀两郡的兵士修筑了从犍直到牂柯江的道路，意在打通汉朝与南夷的交通线。司马相如就是在这个背景下，倡议在西夷的邛、笮设郡的。

汉武帝确有司马相如所形容的“创业垂统，为万世规”的理想，但要实现这个理想，他也要付出代价。削弱以至消除诸侯势力，在边疆地区设置郡县，把相对独立的区域（如巴蜀）与“蛮夷”同时纳入帝国直接监控的范围内，要耗费的人力、物力、财力巨大。而一时被笼络或征服的“蛮夷”，却时时会因各种因素的变化而不服管辖。西南夷“郡县化”后，巴郡、蜀郡、广汉郡、汉中郡开通西南夷的道路，戍边的士卒、运送物资和军粮的人很多。过了几年，道路也没修通，士卒疲惫饥饿和遭受潮湿而死的很多。军队及与中原同属“化内”的西南汉区人民，为大一统事业付出巨大牺牲。而西南夷却又屡次造反。为了平息西南夷的“叛乱”，朝廷调遣军队去打击，耗费钱财和人力，却无成果。

另外，汉武帝时，关于今日所谓之“民族问题”，朝廷显然存在着“南派”与“北派”之争。包括司马相如在内的“南派”，倾向于从经由西南拓展帝国的天下视野；而“北派”则更关注匈奴对中原造成的压力。^[94]据《西南夷列传》，鉴于西南夷的不服与巴蜀地区百姓的不满，汉武

帝曾忧心忡忡地派公孙弘去西南视察。公孙弘回京禀告说，那里的情况很不利。后来，公孙弘当上了御史大夫，此时汉朝正修筑朔方郡城，企图凭借黄河驱逐匈奴，公孙弘便借机屡次陈说开发西南夷的害处。他强烈建议暂时停止开发西南，集中力量对付匈奴。汉武帝听信了公孙弘。司马相如开发西夷的主张，遭到了冷遇。^[95]

半仕半隐

据《后汉书·西域传》，大秦（罗马帝国）王一直想与汉朝互通有无，可介于欧洲与它的“远东”的安息国，“欲以汉繒彩与之交市”，为了垄断贸易，而“遮阂不得自达”。到了至东汉桓帝延熹九年（公元166年），安敦才遣使自日南徼外献象牙、犀角、玳瑁，这时，罗马与大汉才“始乃一通焉”。尽管中国与欧洲的交通开始得比其与印度、波斯晚些，但汉朝对欧洲，并非全然无知，从《后汉书·西域传》的大秦国记述看，当时的知识已相当丰富：

大秦国，一名犁鞞，以在海西，亦云海西国。地方数千里，有四百余城。小国役属者数十。以石为城郭。列置邮亭，皆堊（既土）之。有松柏诸木百草。人俗力田作，多种树蚕桑。皆髡头而衣文绣，乘輜辘白盖小车，出入击鼓，建旌旗幡帜。

所居城邑，周围百余里。城中有五宫，相去各十里。宫室皆以水精为柱，食器亦然。其王日游一宫，听事五日而后遍。常使一人持囊随王车，人有言事者，即以书投囊中，王室官发省，理其枉直。各有官曹文书。置三十六将，皆会议国事。其王无有常人。皆简立贤者。国中灾异及风雨不时，辄废而更立，受放者甘黜不怨。其人民皆长大平正，有类中国，故谓之大秦。

土多金银奇宝，有夜光璧、明月珠、骇鸡犀、珊瑚、虎魄、琉璃、琅玕、朱丹、青碧。刺金缕绣，织成金缕罽、杂色绫。作黄金涂、火浣布。又有细布，或言水羊毳，野蚕茧所作也。合会诸香，煎其汁以为苏合。凡外国诸珍异皆出焉。

以金银为钱，银钱十当金钱一。与安息、天竺交市于海中，利有十倍。其人质直，市无二价。谷食常贱，国用富饶。邻国使到其界首者，乘驿诣王都，至则给以金钱.....^[96]

《后汉书》所没有记载的是，相当于司马相如在世的那段光阴里，“大秦国”也酝酿着一场政治文化的巨变：

在公元前2世纪中期，人们有了新的体验，这新的体验带来了新的一类概念，从这个时代开始，这些观念已经成为了我们所继承的政治概念中的一部分。东方的思想深深镶嵌在有关人类社会在宇宙中地位的宇宙论观点中。希腊政治思想则可能以城邦的框架为基础，它把荷马史诗作为历史的宏大帷幕。各种文明的omphaloi [世界的中央] 各自成为世界的中心，而所有的政治事件和问题都要适合于神话的体系。这个旧时的世界现在分裂了：历史中最重要的一对敌人，希腊人和波斯人，在政治上变得无足轻重；亚历山大的短暂征服也在他的继承者之间分崩离析；那些继承者的帝国一直处在争斗中.....政治单位所具有的内在结构是

希腊思想的主要课题，但是随着帝国的兴衰成为一个具有魅力的新主题，它现在变得次要了.....^[97]

在此后的一段时间里，世界的圈子、由暴力的压制导致的和平等观念，渐渐在欧洲“糅合成帝国的一个有效的组织形式”，成为一种帝统（imperium）的秩序政治。^[98]

司马相如生活的年代里，罗马、波斯、印度之间的贸易关系，已得到了中国人的关注，司马迁记载过欧洲，提到，汉武帝时，有大秦国入贡，^[99]但“远西”发生的那一从希腊城邦式的政治到罗马式的帝统演变，却似乎无人论及。不过，也正是在罗马帝统思想衍生的时期里，在司马相如生活的罗马之“远东”，一种超越“小国家主义”的大一统思想，正在大汉帝国的皇帝与士人的脑海里萌生。罗马帝国，“其人民皆长大平正，有类中国”于是被中国人“谓之大秦”。其实，在西方的大秦与东方的秦朝之间，除了人种的体质特征之外，还是有政治文化上的相近性的。罗马式的帝统，与秦朝典型的法家专制式大一统是接近的。借助19世纪法国史学家古郎士（N.D.Fustel de Coulanges）的论述可知，罗马式的帝统，观念的基础是一种相对于城邦信仰而更普遍的信仰，在罗马帝国形成的过程中，越来越多的人“不因宗教及神而爱邦；乃由其法律、制度、及人民所享的权利，人民居住的安全而爱他”，其结果是，“人心既不属邦火、保佑神、地、而属于制度及法律”。^[100]在秦代，建立普遍适用的法律和制度，也成为帝国的初衷。中国与欧洲之间政治文化的差异，似乎不是在秦始皇阶段，而是在汉武帝阶段产生的。任何一个帝王，内心都可能并不排斥罗马式的帝统，秦始皇如此，汉武帝也如此。然而，经历过秦朝的帝统之后，汉朝的帝王绝对能够了解秦亡的教训：过大的帝统和过小的道统，使秦的命短暂得如一瞬间。司马相如追究秦朝的过失，“历吊二世”，说他“持身不谨兮，亡国失埏。信谗不寤兮，宗庙灭绝。”此话绝非戏言。秦二世因执身不慎而亡国，不是话的重点，司马相如话里包含着对于专制式大一统的反思。为什么罗马式的“帝统”不适合于“中国国情”？秦之亡，与平民野心家的兴起有密切关系，但更重要的是，其大一统的设置，违背了先秦残余贵族的封建要求。^[101]也因此，刘邦统一天下（公元前202年），才不得已在继承秦代专制政治的同时，复活了

封建制度。^[102]可见，要解答所谓“国情”问题，我们似还得回到汉代士大夫满怀深情地回望的古典封建式大一统模式中去。

希腊成熟的政治思想与神话密切相关，一切政治事件都要与城邦与它的神话相联系方获得意义。而尽管诸如顾颉刚之类的学者，宁愿把先秦的中国整个形容为春秋战国式的小国时代，但至少从士大夫书写的历史神话而论，一个值得回望的周天下，是存在过的。周的象征王权，及与之匹配的封建等级主义礼仪制度，是汉士大夫继承的历史遗产。在这一体制下，不仅礼仪有严格的“阶级差异”，而且征伐之事，亦是如此。在解释大一统时，孔子说，“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出”。这听起来，似乎很接近罗马式帝统的观念，但在实际内涵上却与之不同。其一，这里的征伐，是放在礼乐之后的，甚至是具有礼仪色彩的；其二，天子的征伐，被定义为一种“道”，其宗旨并非在于通过武力造就和平，而在于通过武力的展现，保持天子与诸侯的等级差序。在周的大一统中，大一统的合与诸侯—地区—民族—社会的分，关系逻辑的基础，是宗法制度，这一制度，绝非罗马式的军事—政治制度，而是一种具有浓厚部落民主政治色彩的亲属制度。

除此之外，汉朝的大一统与罗马式的帝统之间，还存在一个重要的差异。汉朝皇权观念中，保留了诸多宇宙哲学的元素，把政务与宇宙动态规律紧密联系，是这一观念的特征。为了达到宇宙论意义上的绝地天通，皇帝、武士、百姓，都需凭靠把握自然知识与社会知识的士的作用。不同于罗马帝国的祭司—战神—财富之神的神圣性“三合一”，^[103]汉朝的皇权观念的思想主干，是阴阳五行这一贯穿于宗教、政治、学术的方式，它以“阴阳之说统辖天地、昼夜、男女等自然现象，以及尊卑、动静、刚柔等抽象概念”，以“五行之说，以水、火、土、金、水五种物质与其作用统辖时令、方向、神灵、音律、服色、食物、臭味、道德等等，以至于帝王的系统和国家的制度”。^[104]这一以宇宙论为基础的政治文化观，先在先秦士人的“世界的想象”中得到发展，到了汉朝，则形成了系统的知识体系，以五行、三统等观念体系，解释和约束着帝王的“命”。^[105]

在大一统的政治文化下，不过士是作为统治集团之外的“四民”（士、农、工、商）之首存在的，但因其把握着宇宙论的奥秘，而有特殊的政治地位。一方面，中国的士，有与印度的“遁世修行者”相近之处。“遁世修行者”，“绝弃世俗的体制”，而有一种“完全的独立性”，这些“寻求最高真理的人放弃了社会生活及其约束，以便全心关注本身的进步与命运”。^[106]中国的士，与统治集团与“四民”中的其他类型，也构成了这个区别，他们本身的“修行”，要凭靠“十年寒窗”的“苦读”。另一方面，中国的士，又不同于印度的“遁世修行者”。“遁世修行者”持续地生活在社会世界之外。^[107]中国的士，却常在居与游、仕与隐之间摆动，寻求入世与出世的平衡，而这一平衡，与社会世界的道德价值，有着相互呼应的关系。

司马迁笔下的司马相如，可谓是士的一个浓缩形态。司马相如是一个才子，鲁迅说他是“雄于文者”。司马相如不仅“少时好读书”，而且“学击剑”，大概是想成为一个文武双全的大人物。这种人物在中国古代的记载中，是“英雄”这个行列的一分子。成书与汉至三国之间的刘邵（约公元180年—245年）《人物志》如是说：“夫草之精秀者为英，兽之特群者为雄。故人之文武茂异，取名于此。是故聪明秀出谓之英，胆力过人谓之雄，此其大体之别名也。”^[108]而古代中国对于英与雄之分，却又是相对的，其理想为二者之合一。刘邵说，“若校其分数，则互相须，各以二分，取彼一分，然而乃成”^[109]。司马相如留下的遗产，多数表达他的“文”这一面，他曾为汉武帝凿通西南而奔波，但却不是作为一位武将，而是充任“使者”。尽管少年时的司马相如想成为一个符合古人为士理想的完整的“士”（文士与武士合一的生命体），但在他的人生中，文却胜于武。

像司马相如这类士，其知识分子的自觉，早已在秦汉帝国建立以前出现。^[110]关于上古时期士与政治之间关系，孟子早已总结出三种模式：

非其君不事，非其民不使；治则进，乱则退，伯夷也。何事非君，何使非民；治亦进，乱亦进，伊尹也。可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速，孔子也。皆古圣人也，吾未能有行焉。乃所愿，则学孔子也。^[111]

孟子根据伯夷、伊尹、孔子三人参政上的“进退”态度之别，去分出三种“圣人”来。第一种以伯夷式的，其为士之道是，不侍奉不符合理想的君主，不使唤不符合理想的百姓，只在天下安定时入朝为官，天下动乱，则辞官隐居。第二种是伊尹式的，其为士之道是，永远进取，可以侍奉不好的君主，可以使唤不好的百姓，天下安定去做官，天下动乱也去做官。第三种是孔子式的，其为士之道是，该做官就做官，该辞官就辞官，该任职长一些就任职长一些，该赶快辞职就赶快辞职。孟子说他所希望学习的，是孔子，但他承认，伯夷、伊尹、孔子这三种人，都是“圣人”。

司马相如没有伯夷那么原则性强，没有伊尹那么永远进取，更没有孔子那么内心有道而外在行动随遇而安，但作为士，他也与政治发生过特殊关系。从他青年时代热爱游士、客居梁国的事实看，他的初衷，颇有春秋战国“游士”的气质。一个地方，无论其是否帝都还是诸侯国的王府，对他之所以有吸引力，主要是在文化繁盛与否、士人的才气得到尊重与否这方面。选择梁国，并非因为他是一个“封建论者”，倾向于为诸侯国开拓其独立的社会整体性，而是因为他在“大一统”的理解方面，保持着一种“好古幽思”，倾向于保持他自己的思考。他理想中的“大一统”，更接近于先秦士人的“王道”。假如梁孝王没去世，汉武帝没过多地致力于压抑封国的自主性，那么，司马相如兴许还会继续留在梁国，对推进其封国文化风景向“王道”的衍化起到推进作用。然而，历史与这个“假如”走了一个反方向。在梁孝王过世后，司马相如回归故里，在蜀地谋生。他先与当地巨富之女结缘，后因偶然或必然的机会，为汉武帝所知，从家居转而入朝为仕，由不得已的“退”转为“进”，由“隐”转为“仕”。以自己的才气，交换皇帝的青睐，是他为仕期间必须做的事，但在与汉武帝交往的期间，他并未放弃士人的自主性，而是反之，如司马迁所言，他以“虚辞滥说”，来表达其对建立一个宏大而“节俭”的大一统帝国的设想。他的创作，保留着上古“诗之风谏”。

作为一个“半仕半隐”的士，司马相如也通过文赋的创造，持续地叙述着自己对于不同于帝统的大一统观，而这一看法，亦未曾脱离中国士人政治传统的土壤。

对于大一统，司马相如的理解，似乎是荀子式的，在重视圣君之制礼的同时，重视天下民生与超地区（“国”）关系的“通达”。在处理汉朝的化内与化外——即中央、地方、“夷狄”——之间关系时，他讴歌汉武帝“一天下”的雄心，称颂其为“非常者”，为他解释说，“非常之原，黎民惧焉；及臻厥成，天下晏如也”。同时，从其处理西南夷问题时采取的战略看，他对那种焦急地以武力开拓边疆的做法，显然有不同的看法，而倾向于在“财万物、长养人民、兼利天下”的前提下，促成文明的“通达”。

司马相如关于大一统的思考，在丢了官位之后，渐渐地表达得更为明朗。

在公孙弘将汉武帝的视野拉向西北的过程中，司马相如的治理西南策略，广遭质疑。在为自己辩护时，司马相如的美文，力量巨大，使“诸大夫芒然丧其所怀来而失厥所以进”，且“迁延而辞避”。然而，这并没有解除他们暗自对于司马相如的猜忌。后来，有人告发了司马相如，说他出使时接受了别人的贿赂，有贪污腐败之罪。司马相如丢了官职，自此从显赫转入隐忍。司马迁记述说，司马相如“常有消渴疾。与卓氏婚，饶于财。其进仕宦，未尝肯与公卿国家之事，称病间居，不慕官爵。”也就是说，他经常患糖尿病。他同卓文君结婚后，很有钱。他担任官职，不曾愿意同公卿们一起商讨国家大事，而借病在家闲呆着，不追慕官爵。

在武帝眼中，司马相如毕竟是一位能给帝王启发的罕见文学天才，也因此，他常让司马相如时常陪着去打猎。有次在长杨宫打猎，天子驰马追逐野兽，相如上疏加以劝谏，最后说，“盖明者远见于未萌而智者避危于无形，祸固多藏于隐微而发于人之所忽者也。故鄙谚曰‘家累千金，坐不垂堂’。此言虽小，可以喻大。臣原陛下之留意幸察。”^[112]回程，经过宜春宫，司马相如又“奏赋以哀二世行失”。武帝深受这篇文章的触动，授司马相如为汉文帝的陵园令。

司马相如选择了隐居的生活，但依旧乐于“为帝王师”，善于选择良好时机，向武帝表露心迹。

“汉武帝即位，受了不少方士李少君们的诱引，很喜欢祀神求仙”。^[113]武帝时，方士们的工作有召鬼神、炼丹砂、候神或到名山寻访仙人几类。^[114]武帝求仙求了五十年，用了许多方士，又杀了许多方士，甚至把自己的女儿嫁给方士，然而不死之药究竟得不到。无可奈何地自慰，他只有在建章宫北面的泰液池内筑了几个岛，唤做蓬莱、方丈、瀛洲，雕刻了许多石鱼、石鳖排列在上面，算是真到了海上神山”。^[115]

司马相如显然特别了解武帝；作了陵园令，他看到皇上喜爱仙道，就顺着说：“上林之事未足美也，尚有靡者。臣尝为《大人赋》，未就，请具而奏之。”司马相如的《大人赋》，很像是武帝“求仙”之事的颂词。从顾颉刚这个接受了“新文化”理念的近代学者角度看，这“暴露了汉代学术的黑暗面”。^[116]但若我们设身处地，从汉代人的角度看，则这一所谓“求仙说”，自有它的“理性”在。司马相如的《大人赋》，不是对于一般的仙道之说的复述，而是企图超越于这些流行的看法，如司马迁所说，“相如以为列仙之传居山泽间，形容甚癯，此非帝王之仙意也，乃遂就《大人赋》”，设身处地，为武帝指引成圣的道路。饶有兴味的是，《大人赋》之题并非“圣王”，而是“大人”。“大人”所指为何人？大抵是指人格完善的人物，或者说，是指“得道之人”。

《大人赋》的内容，核心是“大人”得道的方法，文本读起来，颇让人想到此时的司马相如游离在外的“隐士”气派。但是，《大人赋》绝非只是司马相如的“精神自画像”，这篇文赋除了表达这位士人的求索之外，还巧妙地将士人在游仙思玄中寻得的道，阐发成一种帝王之道。

如果说当司马相如讴歌怀抱大一统情怀的汉武帝时强调的是皇帝的事与功——他说，“盖世必有非常之人，然后有非常之事；有非常之事，然后有非常之功”意义上的“非常人”，那么，《大人赋》则诠释了一种超越事与功的人生境界。尽其所能，做一个如同游士那样善于“神游冥想”的帝王，是《大人赋》所要传递给武帝的信息。《大人赋》的第一段，说的是，真正的伟人，要有一种超凡性，他哀伤世俗的胁迫困厄，企求离世轻飞，向着远方漫游。他善于动员大自然本来存在的一切力量，腾云驾雾，恣意奔驰，如龙那样，忽进忽退，融入于天。第二段则说，真正的伟人，还要在神话中的伟大帝王和神仙的引领

下，“往乎南嬉”，在宇宙间嬉戏。第三说，真正的伟人要通过天地山川的“空间漫游”，融入于万物和历史中，与天之女西王母参会。第四段说，真正的伟人要通过特殊的游历，贯通上下阴阳，最终“超无友而独存”，获得一种孤独的永生。^[117]原文如下：

世有大人兮，在于中州。宅弥万里兮，曾不足以少留。悲世俗之迫隘兮，揭轻举而远游。垂绛幡之素蜺兮，载云气而上浮。建格泽之长竿兮，总光耀之采旒。垂旬始以为幃兮，拽彗星而为髯。掉指桥以偃蹇兮，又旖旎以招摇。揽欃枪以为旌兮，靡屈虹而为绸。红沓渺以眩愍兮，焱风涌而云浮。驾应龙象舆之螭略逶迤兮，骖赤螭青虬之鞬轡蜿蜒。低印天螭据以骄骜兮，诎折隆穷蠓以连卷，沛艾赳螭以佻儻兮，放散畔岸骧以孱颜。踰蹊茀辘轳容以委丽兮，绸缪偃蹇怵鞫以梁倚。纠蓼叫募蹋以蹶路兮，蔑蒙踴跃腾而狂赴。莅飒卉翕燿至电过兮，焕然雾除，霍然云消。

邪绝少阳而登太阴兮，与真人乎相求。互折窈窕以右转兮，横厉飞泉以正东。悉征灵圉而选之兮，部乘众神于瑶光。使五帝先导兮，反太一而从陵阳。左玄冥而右含雷兮，前陆离而后漓。厮征伯侨而役羡门兮，属岐伯使尚方。祝融惊而蹕御兮，清雰气而后行。屯余车其万乘兮，綈云盖而树华旗。使句芒其将行兮，吾欲往乎南嬉。

历唐尧于崇山兮，过虞舜于九疑。纷湛湛其差错兮，杂沓胶葛以方驰。骚扰冲丛其相纷拏兮，滂溥泱轧洒以淋漓。钻罗列聚丛以茏茸兮，衍曼流烂坛以陆离。径入雷室之砰磷郁律兮，洞出鬼谷之嘖囂崑崙。遍览八纮而观四荒兮，揭渡九江而越五河。经营炎火而浮弱水兮，杭绝浮渚而涉流沙。奄息总极泛滥水嬉兮，使灵媧鼓瑟而舞冯夷。时若蓼蓼将混浊兮，召屏翳诛风伯而刑雨师。西望昆仑之轧沕洸忽兮，直径驰乎三危。排阊阖而入帝宫兮，载玉女而与之归。舒阊风而摇集兮，亢乌腾而一止。低回阴山翔以纡曲兮，吾乃今目睹西王母皤然白首。载胜而穴处兮，亦幸有三足乌为之使。必长生若此而不死兮，虽济万世不足以喜。

回车谒来兮，绝道不周，会食幽都。呼吸沆瀣餐朝霞，噍咀芝英兮叽琼华。儵侵淦而高纵兮，纷鸿涌而上厉。贯列缺之倒景兮，涉丰隆之滂沱。驰游道而修降兮，鸞遗雾而远逝。迫区中之隘狭兮，舒节出乎北垠。遗屯骑于玄阙兮，轶先驱于寒门。下崢嶸而无地兮，上寥廓而无天。视眩眠而无见兮，听惝恍而无闻。乘虚无而上假兮，超无友而独存。^[118]

《大人赋》描绘的求道之旅，是超凡之人“悲世俗之迫隘兮，揭轻举而远游”的历程，但这一远游的历程，也与帝王出征的壮观景象相近。文章以优美的文字，刻画出了一幅立体的世界地图，在其上，伟人把自然天成的和人为造就的所有可能存在的物，当作是自己的阵容，顺着一定的轨迹，上下左右。伟人先是往上腾飞，直到抵达云之上，“焕然雾除，霍然云消”，他抵达了云雾之上的层次。接着，他斜渡东极、登上北极，与仙人们交游，再曲折之处向右转，横渡飞泉，

奔往正东方向。在东游抵达的方位上，他把众仙都召来挑选，在瑶光之上给众神分派任务，在神明的引路和护卫下，他直奔南方。由东而南，他的目的地，却不是南方——南方只不过是借以靠近天，并转向西方的“驿站”，从那里，他飞跃了崇山峻岭和汪洋大海，接着，穿过雷室和鬼谷，遍览八纮，远望四荒，渡过九江，越过五河，瞬间，抵达炎火之山，浮过弱水河，横渡浮渚，涉过流沙河，瞬间到了葱岭山，在那儿由仙人陪着乐舞一番，便西望昆仑，去往三危山。他推开天门闯进帝宫，载着玉女与她同归。伟人的回程，路途坎坷，但他的超凡能力却使他能长空而降，抛开云雾而疾驰。他走出北极的边际，在天北门超越先驱。“下峥嵘而无地兮，上寥廓而无天。”伟人成为一个超凡之人，他“视眩眠而无见兮，听惝恍而无闻。乘虚无而上假兮，超无友而独存。”

《大人赋》的“伟人之道”，起点是感知上的“悲世俗之迫隘”，终点是境界上的“超无友而独存”，一始一终，均非“个体人”或“社会人”的概念所能形容，而更像是绝弃人之功力与社会之仁义“世外修行”。司马相如抒写的“大人”之“大”，是一种抵达冯友兰所谓“天地境界”的“哲学人”，在这种境界上的人，“了解于社会的全之外，还有宇宙的全”，^[119]或者如近代大思想家康有为意象中的“天游”，是一种“心游物表，乘云气而驾飞龙”的精神活动，其宗旨在于“知宇宙之广大，觉地球之渺小”。^[120]“哲学人”是人自我发展的最高境界，因为“人必于知宇宙的全时，始能使其所得于人之所以为人者尽量发展”^[121]。超越于功利与社会境界之外而有天地境界之“哲学人”，是自外而内反衬出功利人与社会人的真面目的“他者之镜”，他与庄子意象中的“道德人”相近，“乘道德而浮游”，“浮游乎万物之祖，物物而不物于物”。^[122]

《大人赋》展现的穿越，是宇宙论和神话学意义上的，其企图抵达的最高境界为“下峥嵘而无地兮，上寥廓而无天。视眩眠而无见兮，听惝恍而无闻”，亦即抵达天地和认识的极点。这一可以用“绝地天通”来形容的境界，只有在伟人的“旅行”经历了上下和四方的所有角落后才能触及。

司马相如在《大人赋》中将“大人”放在一个外在并超越社会的宇宙整体内，定义其地位。这个宇宙整体，有一种等级制度，“大人”在其中的地位，只低于天帝，而与帝女西王母平等，因此，他在形成中，有理由驱使在“中州”（即“社会”）之外、之上的而上下和四方及居住于所有方位的神仙、生长于所有地方的万物，使之成为服务于“大人”神游的“团队”。神仙与万物，本为世界，而司马相如的世界意象，显然不仅得益于战国时期秦、齐、楚等大国，向西、东、南等方向的开拓，是“昆仑神话”与“蓬莱神话”的综合。^[123]“大人”之大，于神话的综合意义上的博大相关；而司马相如在此抒写的“大人”，在指抵达“天地境界”的“哲学人”之同时，亦可理解为“皇”或“天子”，因而，他意象中的“大人”，便可被视作是能够综合天下所有方位的神话世界的人物，他与印欧宗教体系中接近“天地境界”的神—王有相近之处，亦可谓由巫师演化为祭司，再由祭司演化为“伟人”的。不过，司马相如笔下的“大人”境界，不同于依旧作为社会之上的体系维系着社会道德境界的“上帝”^[124]，而更具“游”与“知”这两个字所形容的境界的特征，因有更多的“哲学人”的成分，而可谓是一种哲学意义上的圣与政治意义上的王之间的合一。

为生命体的长生不老，是汉代“仙道说”的特征之一，但不是它的所有特征，至少从司马相如的《大人赋》来看，这一“伟人”的观念，有接近于斐济人的“神王”（sacred king）之说。“斐济神王是一种‘双重的存在形式’（twinned being），或者说，他是一个‘复合人’（duplex person），有些像坎托罗维兹在《国王的两个身体》里描述的中世纪欧洲的国王。他有个自然天成的人的形态，这个形态又体现了一个通过祭祀而获得的神圣形态……而神则也可以在某些动物或其他非人之物中得到体现，同样也可以在那些进入神庙仪式的祭司身上体现——在这种情况下，祭祀的状态被视作‘神’，以至于也被称作‘神’”。^[125]神王是通过加冕仪式获得了神性的人，他的人生，几位其神—人双重人格不断呈现历程，他无论生死，作为一种双重的存在，他都是斐济历史的中介体。^[126]与“神王”相近，“大人”或“圣王”，也具有人与超人的双重性，他的人的一面，兴许与斐济神王相同，但他的“非人”的那一面，则不见得与之完全一致。他固然也通过接近于斐济加冕典礼的仪式，获得一种双重性，但就《大人赋》所展现出来的情景，他似还不

满足于这一双重性，将之视作是“世俗之迫隘”的内容。所谓“大人”或“圣王”，其形成的基本条件是，“神王”接受士人提供的“哲学人”模式来塑造自身，使身心升华到一个超越人与神的境界至上的“天地境界”上，在神祇和化身为带有怪诞形态的动物、植物、宇宙现象（如云彩雷电）的“神明”的引导和陪同下，奔赴远方，与天之女结合。

与帝王的“神游冥想”说紧密搭配，司马相如还主张建立一套礼仪制度。在一个人力、物力、财力都无以满足大一统事业需要的情况下，司马相如产生了以帝王封禅礼来达到“绝地天通”境界的主张。

《司马相如列传》记述说，他的这一主张，是在一卷偶然发现的书里表达的。据说，司马相如献上《大人赋》后，天子飘飘然，有凌驾云天的感觉。后来，司马相如已因病免官，居住在茂陵。

司马迁笔下的司马相如之死，一样地富有传奇的意味。他记述说，武帝担心司马相如死后，所写的书散失，就派人去把他的书取回来；可人到后，司马相如已经死去，在他家中，差人也找不到书。他们于是询问卓文君，卓文君说，司马相如时时写书，但写后都被别人取走，因而，家中总是空空的。她说，司马相如临去世时，是写过一卷书，可以献给皇上。那卷书内容是关于封禅的，转交给了武帝。在该卷中，司马相如对汉武帝提出了以下建议：

陛下仁育群生，义征不悖，诸夏乐贡，百蛮执贄，德侔往初，功无与二，休烈浹洽，符瑞众变，期应绍至，不特创见。意者泰山、梁父设坛场望幸，盖号以况荣，上帝垂恩储祉，将以荐成，陛下谦让而弗发也。挈三神之籙，缺王道之仪，群臣恧焉。或谓且天为质闇，珍符固不可辞；若然辞之，是泰山靡记而梁父靡几也。亦各并时而荣，咸济世而屈，说者尚何称于后，而云七十二君乎？夫修德以锡符，奉符以行事，不为进越。故圣王弗替，而修礼地祇，谒款天神，勒功中岳，以彰至尊，舒盛德，发号荣，受厚福，以浸黎民也。皇皇哉斯事！天下之壮观，王者之丕业，不可贬也。原陛下全之。而后因杂荐绅先生之略术，使获耀日月之末光绝炎，以展采错事，犹兼正列其义，校饬厥文，作春秋一艺，将袭旧六为七，摭之无穷，俾万世得激清流，扬微波，蜚英声，腾茂实。前圣之所以永保鸿名而常为称首者用此，宜命掌故悉奏其义而览焉。^[127]

司马相如的遗书使汉武帝意识到，“天人之际已交，上下相发允答。圣王之德，兢兢翼翼也”。也便是说，尽管有遗憾，但在他的统治下，自然界和人类社会已经发生关系，两者相互启发而和谐，要当一

个圣明君王，就要有兢兢业业、小心翼翼的美德，要“兴必虑衰，安必思危”。

无论是《大人赋》的宇宙论与神话论，还是封禅的礼仪论，都很难说是为了迎合帝王的合法性建构和意识形态“欺骗”的需要而创作的，它们的诉求，显然在于通过创造一套完整的制度，来造就一个合乎其地位之要求的皇帝，来推使皇帝为维持大一统，付出其必要的代价。由士人“代天”表达出来的对于皇帝的要求与约束，在“明堂说”里表现得更为集中。如顾颉刚所言：

（明堂说）说天子应当住在一所特殊的屋子里，这屋子的总名叫做明堂，东西南北各有一个正厅，又各有两个厢房。天子每一个月应当换住一地方，穿这一个月应穿的衣，吃这一个月应吃的饭，听这一个月应听的音乐，祭这一个月应祭的神祇，办理这一个月应行的时政；满十二个月转完这一道圈子。这大院子的中间又有一个厅，是天子在季夏之月里去住的；另有一说是每一季抽出十八天（所谓“土王用事”）去住的。这把方向的“东、西、中、南、北”和时令的“春、夏、口、秋、冬”相配，使天子按着“木、火、土、金、水”的运行去做“天人相应”的工作.....^[128]

要完全依照这些规则办事，皇帝真的要很“兢兢翼翼”。如果可以将汉武帝称作“天才”，那么，他的生活，便是“天地之风姿”，而当他遭遇圣人的世界时，则面对“天地之理性”：“当风姿用事，俨若披靡一世，而在理性宇宙前，则渺乎小矣。反观往时之光彩，尽成精魂之拨弄”。^[129]司马相如通过《大人赋》的抒写，及古代封神礼仪的再设计，试图达到的效果，正是以高高在上的“圣人的世界”来映照有其风姿却不见得没有极限的“天才的世界”，使后者在遥远之处反观自身，见识自身的渺小。如此出于精心设计的“远行”，必然会导致皇帝的周而复始的劳顿，但结果却没有遭到汉武帝的拒绝——显然，这位“天才”，并非不知道“山外有山”：如司马迁记载的，汉武帝在司马相如去世五年后，开始祭祀土地神，八年后，又祭祀中岳嵩山、封泰山、禅肃然山。

结 语

据文献记载而非现场采访，去复原一个生活在两千多年前的历史人物之生平与心境，这在人文学界，兴许是再平凡不过的事了；但在社会科学界，这样做，却可能被指责为缺乏所谓“科学性”。人文学与社会科学之间在人物研究这个边界上形成的分界线，自19世纪以来，越变越明晰，以至于成为了一条深深的鸿沟。六十多年前，人类学家克虏伯（Alfred Kroeber）有感于此，而揭示说：“历史大多数是用自由意志论来书写的。文化—历史研究法，则消灭了个人的人格，也消灭了传统历史观念，而保住了一种将社会或文化事件与关系放在其自身的场景中考察的自由。”^[130]克虏伯对于史学与人类学在研究倾向上各自存在的弊端之分析，亦是对整个人文学与近代社会科学之间分歧之解释。在学术研究分歧日益严重的时代，从事历史人物人生史的研究，可能会得到后现代主义个体主义者出于误解（这一误解，大抵产生于个体论者对于人生的意义的错误判断）的称赞，但在正常的情况下，却必遭质疑。在近代社会科学里成熟起来且带有认识支配力的“当代主义”和“整体主义”，已使在其领域内从事研究的学者们，习惯于以现代概念衡量历史，用种种不同的“结构”概念，磨灭人的“活生生状”。于是，在此展开历史人物的社会科学研究，我们即使能幸免于遭彻底否定的命运，往往也会被理解为并非讨巧之事。

然而，从事社会科学研究的学者，“解读”司马迁对于司马相如的记述，却必定还是会得到颇多启发。

司马迁书写《史记》，追求“史实”与“道统”的合一，因而，本身具有浓厚的传奇色彩，因主观上建构“道统”的需要及客观上资料和篇幅的限制，司马迁记述的司马相如，不可能完全符合“客观”——其实，尽管科学家追求“客观”，但他们的“科研成果”，亦很难说不是人对于物的世界的表达。然而，他的《司马相如列传》，却为我们了解司马相如的人生史及其意义提供了丰富的素材。

所谓“人生史” (life history) , 既非是指作为现代西方观念形态组成部分的“活生生的个人”^[131] , 亦非是指对人类学意义上的“人生礼仪” (rites de passage) 这种集体性仪式的研究, 而是指对人物生死之间的生活 (这一生活在停止之后维持其生命力, 则被理解为“不朽”) 的研究, 或者说, 是指对我们基于特定思想条件和关怀而选择的个别人物的整体一生或其在生与死之间的所有“过渡阶段”的研究。受人类学家克虏伯之相关论述之启发, 人生史不是指对一个社会所有人口的“集体人生”的研究, 而是指有选择地对历史中杰出人物的研究, 其宗旨在于理解杰出人物的文化创造在文明史整体中的地位。通过对于被研究者生命历程与起伏变化的研究, 来理解人物在“被决定”与“自由意志”之间的“中间性”, 是人生史在理论上的追求。

在现代个体主义笼罩下, 社会科学研究通常“逃避等级”^[132] , 即使是在另一个极端上使用“阶级理论”, 亦通常不将等级差异落实于具体的人上, 而将之限定于集体的“阶级”的论述。在历史中选择所谓“杰出人物”加以研究, 即是引入区分人与人之间性格、为人、为事、地位、境界等等方面区分的概念。这在现代平均式个体主义中, 通常是不被容许的。不过, 在我看来, 尽管那种只承认被研究群体有“社会”或“文化”的观点, “尊重”被研究者的社会性或文化价值, 因而, 实属可贵, 但这一观点, 却抹杀了这些群体内某些与众不同的“非常人”的角色——特别是士之心超越于身、精神超越于肉体、思想的自由超越行动的约束的特征。

社会科学需要一种新的人物观, ^[133]而对于历史这个“异邦”的研究, 将有助于它的建立。

《司马相如列传》, 生动地描绘了司马相如一生的起伏。在司马迁笔下, 司马相如作为一个“个体”, 与其所处的时代息息相关, 既有人生的选择, 又在仕与隐之间摆动, 从而融入于大一统的文化表达中。

研究人生史, 既以“终其一生”为追求, 则不能不关注人物一生前后经验与心态的不一中关注变异中的“贯通”, 而要同时关注人生的变

异与“贯通”，则应关注人物的“自我”与广泛意义上的“他者”（包括人之外的事物与其他人）之间的关系之衍化。司马迁笔下的司马相如，人生起伏不定，曾加盟于梁国的游士之中，后漂泊于故乡，接着，仕于汉武帝的朝廷，晚年既病又孤独，其出仕是对其“游”的否定，其任职期间，因“衣锦还乡”，难以摆脱人情而遭人告状，是对其出仕的否定，当中的“否定”及“否定之否定”，是他的人生的丰富性的表现。他的人生在摆动中，既要受制于生命自然规律的限制，又受一个超越他个人而存在的家、国、天下的系列的限制，充满着“无力感”。然而，作为一个士人，他毕竟是“文字阶级”的组成部分，这个“阶级”的人生，除奋斗（能动）之外，尚有一种其致力于维持的“道”的抒写。正是“道”的抒写，表达了他的人生的总体意义和价值。由此，我们可以说，至少在司马迁的笔下，司马相如的人生，自身体验和表达着一种“道统”。

关于“道统”，费孝通在“论师儒”一文中说：

道统观念的形成是因为社会上发生了一种新的人物，这种人物已经被排斥于握有政治权力的圈子，但是在社会上还保持着他们传统的威望；他们没有政权不能决定政治，但是他们要维持他们的经济特权，有他们政治的主张，这一套主张用文字构成理论，对政治发生影响。他们不从占有政权来保障自己的利益，而用理论规范的社会威望来影响政治，以达到相同的目的——这种被认为维持政治规范的系列就是道统。道统并不是实际政治的主张，而是由士大夫阶层所维护的政治规范的体系。^[134]

司马迁说，“春秋推见至隐，易本隐之以显，大雅言王公大人而德逮黎庶，小雅讥小己之得失，其流及上。所以言虽外殊，其合德一也。相如虽多虚辞滥说，然其要归引之节俭，此与诗之风谏何异。”司马相如的人生的断裂、摆动、“自我颠覆”，之与持续的“道统”诉求的综合，体现在超越其个体生命的文赋上；文赋，在此，成为一种与先于其所处的汉代存在的政治规范的体系相并接的“德”，作为一个局部、一种缩影，代表着“天意”，尽其所能，约束着皇权。

正是在这个综合的意义上可以认为，理解司马相如之类人物的人生，也就是理解政治文化中“道”与“德”。也因此，我们可以认为，为了理解政治文化中的“道”与“德”，我们有必要理解“非常人”与其创造之

间的关系。那么，如何理解诸如司马相如之类的历史人物与他们的创造之间的关系？我们若是能将人物的文化创造（如司马相如的赋）视作“物”，那么，在我看来，莫斯提出物即为人、人即为物那一人一物部分的人类学看法，^[135]便是有一定用途的。司马迁在写作《司马相如列传》时，之所以不厌其烦地征引司马相如的文章，恐怕是因为司马相如这个人与他的文化造物已无法分离——他的“物”，就是他之所以为人的表达。从今天的定义看，司马相如应可以说是一位“艺术家”。这一人物的研究，不妨从艺术人类学的视野展开。在艺术人类学研究中，人（persons）与物（things）是相互交换并共同作为“社会中介体”（social agents）存在的“主体”。艺术家作为“主体”，易于理解，而作为“主体”的艺术作品，又作何解？艺术作品之所以是社会性的，是因为“仅只是美或神秘的东西，并非是其本原”。也便是说，艺术作品是一种将人与物这两种存在联系起来的“物体”（physical entity），这一“物体”在人与物之间创造了关系，“并随之为更广泛的社会关系和社会影响，提供表达的渠道”，^[136]因而，自身成为如同人那样的“主体”——人亦是关系的承载体。值得强调的是，对西方人类学家而言，“社会性”还是与有边界的“整体”相关，但对我而言，这个意义上的“社会性”，并非指一个完整的“社会整体”，而是一个应兼容作为“超社会的社会存在”的文明体及如《大人赋》所呈现的那一游离在外的、更广阔的视野。

司马迁之所以将司马相如的人生与作品放在同一个文本中，是因为作为中国的“史传”传统的缔造者，他对于人与物之间的关系，富有最伟大的想象力。其所罗列的司马相如的作品，此处无须赘述，而仅有必要指出，司马相如的文赋，既是对于“时务”的回应，又是对于“时务”的超越，这些可谓是“艺术作品”的“物”所具备的超凡的美感和神秘感，使自身具备了作为“社会中介体”的资格，成为家国天下这个关系体得以在其上展开的“物体”。

对于人物与创造之间关系的研究，对于我们重新思考近代社会科学，有着重要的意义。

近代社会科学虽则曾从生物学中获取“有机体”概念的启发，但其研究的基本方式，是设定被研究物为无生物，将生机勃勃的人生，切割出一小段来“解剖”，消灭了它的生命，将之当作一个“整合的秩序”中一个微小的、固定不变的“原子”，为的是替“整体”寻找其所需要的人的支撑（在这个意义上，“人物”已荡然无存）。社会科学的研究，之所以难以脱离这种“人生的消减”所导致的困境，乃是因为，这类研究的哲学前提为罗马帝国的帝统到了后期，为了缔造一种宗教的普遍主义，基于印欧—希腊的神话与思想的传统，而提出的“上帝之灵”观点，^[137]这种“灵”的观点，经历过文艺复兴“人的解放”之挑战，但到了19世纪中叶以后，在进入西方思想的社会科学时代的节骨眼上，与国族的特殊主义相结合，获得了以下两个社会科学“价值”：

1.它作为一种“无心的思维”，为社会科学欲求的“理性”作了原初的宗教铺垫；

2.它的存在之最高方式产生于“灵肉”分离或人死之后。这一对“灵魂”的最高存在方式的追求，在社会科学研究中表达为“整合的秩序”——这种秩序的“健康存在”，前提是个人不成为严格意义上的“人物”，既成为“物”的人，而停滞在个体的状态中，以便沉默地接受“超我”的“全权监控”。^[138]

借助司马迁的《司马相如列传》来理解人生与人心，企图在于，在社会科学研究中强调“生命的意义”。这一意义，不是某一文化的特殊造物，而广泛地存在于人类学研究的“原始社会”与“古式社会”之中。在这些不同类的社会中，“力”不表现为关系结构中的“支配性”，而表现为一种“生命”。^[139]

《司马相如列传》，为我们展开生命感的哲学诠释提供了良好的素材。司马相如的一生，栖居与漫游、出仕与退隐交替展开，他的生命力，既表现为人生的“生”字上，又表现为这个“生”字的文化意涵，即它的可变性。而在两个意义上，这一人生，不是社会科学的“社会”一词可以代表的。“中国本无社会一名称，家国天下皆即一社会。一家之中，必有亲有尊。推之一族，仍必有亲有尊。推之国与天下，亦各

有亲有尊。最尊者称曰天子，此下则曰王曰君。王者中所归往，君者群也，则亦以亲而尊。人则尊天，故天子乃为普天之下所同尊”。^[140]司马相如出生的地区（蜀郡），固更接近于“社会”这个概念所形容的范围，但这个范围，不是孤立地存在着的，而是作为大一统帝国的内外上下关系的一个枢纽存在。也因此，司马相如人生之活动范围，远远超出了生养他的“社会”，而游居于梁国、出仕于朝廷，处理过中央朝廷与地方及“边疆民族”之间关系，甚至到晚年，其所“栖息”之地，亦非其“本土社会”，而是远在他乡的帝王陵园附近。作为士人，既然属于“文字阶级”，则司马相如的生命感，亦最集中地表达于他创作的文赋上。这些文赋在政治理论方面，涉及到大一统与封国、地区、“夷狄”之间的关系，已是“超社会”的，而司马相如在抒写“道统”时，对于笼罩在大一统之上的“天”，及支撑和包围着大一统的强调，则又使其“游”的范围，这远远超越了世俗政治意义上的国家或民族，而能“屯余车其万乘兮，絳云盖而树华旗。使句芒其将行兮，吾欲往乎南嬉。”

《司马相如列传》作者司马迁，在形容司马相如在家国天下的穿行时，用了一套“体制内”的概念，在谈到他游居于梁国时，用的词是“客”，在谈到他在与卓文君共同组合而成的家庭安居时，用的是“居”，在谈到他向汉武帝呈递文赋时，用的是“奏”，在谈到汉武帝任命他为某官职时，用的是“授”和“拜”，在谈到他从中央朝廷出发出差回到西南故里时，用的是“使”。“客”、“居”、“奏”、“授”、“拜”、“使”，这些概念，是“体制内”的，无以充分反映司马相如自己对于这些人生转折点的理解。司马相如在“客”于梁时，对这个封国是有发自内心的归属感的，在“居”于家时，对于天下不是停止思索的，在“奏”文赋于武帝时，不是简单把文章当作“奏折”的，在天子“授”、“拜”其为某官时，并没有放弃自己的“士”身份，在“出使”西南时，未曾能忘记，“出使”的另一方面意义，在于回归故乡。

司马迁所用的词汇，远比社会科学运用的那些充满定式的概念灵活而符合实际，它们表明，司马相如生活于其间的空间，不是一个与其他层次无关的“整体社会”，因而，我们在分析其人生时，不能简单地运用个体与社会两分的模式。一方面，如果说他确实是一个个体，那么，也可以说，这个个体，自身就是整体性的，他不是作为等待的

整体的社会加以涵盖的碎片存在的。相反，作为一个活生生的整体，司马相如集家国天下的所有成分于一身。社会，亦给予这个个体的人生相对立存在的。如果说有什么东西与这个个体相对立存在，那么，我们只能说，那一定就是在他这个个体之外的家国天下。而因为这个个体因兼容了家国天下，所以，个体与“身外之物”之间，并不存在一条清晰的界线。换言之，在司马相如身上，我们看到的，不是一个与一个巨大的统治机器对立存在的孤独人生。司马相如时隐时仕、时游时居，在他的文赋里，不乏可看到这个人物绝弃于世俗社会的“遁世修行”的一面，但我们至少应当承认，他的人生，与这一人生之外的世界之间，不是二元分立的关系，而是相互交错和包容的关系。作为一个个体，他所包容的，也不是一个近代社会学意义上的“社会”，而是一个正在构成某种相互关系的、超越社会的大一统体系。如果一定要用社会学的概念来定义这个体系，那么，涂尔干和莫斯意义上的“文明”，在此是可暂时采用的。

说司马相如“集家国天下为一身”，不是要讴歌这位两千多年前的“非常人”，而是要借他的那远去的“一身”，对于我们所处的时代之认识方式展开一次反思。当下的中国社会科学研究者之主流，为了不断地“重新发现中国”而耗费了大量人力、物力、财力、心力，但他们并没有真的“重新发现中国”，而是不断复制19世纪西方社会科学为世界提供的国家图式。中国社会科学的“主流”，以“社会体”、“经济体”、“政治体”为主要概念手段，组织当代“中国事实”，切断了“当代”与作为这个时代的历史基础存在的“过去”之间的纽带——更甚者，则将“当代”视作是解释“过去”的方法或宗旨。这就使“主流”中国社会科学家在“重新发现中国”时，难以意识到，“当代中国”是一个从家国天下的复合体转变而来的国家，这个国家背负着一个文明体之“历史的沉重负担”，面对着一个以民族国家为基本单位构成的世界体系对于自身构成的挑战。无法理解所谓“沉重的历史负担”为何，便无法理解要真的“重新发现中国”，我们从何处下手。社会科学再认识的一个“常识性前提”是：近代以来，以民族国家为基本单位构成的世界体系已迫使中国放弃了家国天下三层的最高层次，而使家国这两个层次的次序颠倒过来，成为国家。也是在“重新发现中国”的努力中，我已指出，我们因为自认为有知而陷入的无知，其最核心的问题表现在“主流”社会科学家对于

人类学和民族学所可能呈现出的作为一个文明体的中国，本具有的区域与民族的特殊多样性与自主性。遗憾的是，人类学和民族学在“重新发现中国”时，一样地背负着以民族国家为基本单位构成的世界体系的压力。因而，尽管人类学家施坚雅（G.William Skinner）早已在其大量作品中提出中国区域与大一统的关系问题，费孝通早已在其过去30年来的民族叙述里从民族研究的角度提出了“多元”与“一体”关系问题^[141]，但既有研究因没有摆脱民族国家概念的纠缠，而广泛存在着停滞于对于自身定位问题的“无思索”的状态中。

当下中国社会科学界是发表了大量研究报告和理论述评之作，但他们所呈现的世界却远不如司马迁以司马相如之“一身”所汇集的世界博大。“主流”社会科学家不断复制民族国家图式，其论述，缺乏司马相如这“一身”的头颅——天；“非主流的”人类学家和民族学家不断将这个图式搬到乡民和“少数民族”当中，借“社区—社会”、“民族”、“社会形态”、“族群性”等等概念，反复论证被研究的单元的从与“我们”无关到与我们形成关系的现代化进程，在进化论的号召下，不自觉地陷入了单向传播论的泥潭，而无以看到司马迁从司马相如的人生史中所看到的——一个汉代文官之“出使”西南，不过是其丰富的人生的一部。

借助司马迁的记述，我们认识了司马相如的人生；既已成为久远的过去汉代两司马，留下了不朽的篇章，使我们能在对它们的阅读中看到，在于人物与文明二者之间相互关联，形成穿插交错的旧影，让生活在一个被社会科学既有观念限制着的我们，看到了认识的新希望——如梁启超在严厉批判了“一人一家之谱牒”的旧史之后不久反省到的，“一个人的性格、兴趣及其作事的步骤，皆与全部历史有关”。^[142]对于人物内涵的博大，社会科学家若无法在人生史“皆与全部历史有关”的意义上给予充分肯定，则其对新认识方式的探究，便将继续停留于重复论证。

【注释】

^[1]鲁迅：《汉文学史纲要》，载其《鲁迅全集》，第10卷，第十篇，576页，上海：鲁迅全集出版社，1946。

[2]1926年，鲁迅在厦门大学讲授中国文学史，编写了一部讲义，题之为《中国文学史略》；次年，鲁迅在广州中山大学讲授同一课程时，再次使用这一讲义，改题为《古代汉文学史纲要》。这部文学史讲义，直到鲁迅逝世后方于1938年改为《汉文学史纲要》编入《鲁迅全集》。

[3]汪荣祖：《史传通说》，54—75页，北京：中华书局，1999。

[4]鲁迅：《汉文学史纲要》，576页。

[5]司马迁：《史记》，672—684页，北京：中华书局，2006。

[6]司马迁：《史记》，684页。

[7]司马迁：《史记》，680页。

[8]费孝通：“论师儒”，载于费孝通、吴晗等著《皇权与绅权》，25页，天津：天津人民出版社，1983。

[9]涂尔干[迪尔凯姆]：《社会学方法的准则》，狄玉明译，35—65页，北京：商务印书馆，1995。

[10]迪蒙[杜蒙]：《论个体主义》，谷方译，187页，上海：上海人民出版社，2003。

[11]萨林斯：“人性的西方幻象”，罗杨译，载王铭铭主编：《中国人类学评论》，第8辑，1—58页，北京：世界图书出版公司，2008。

[12]瞿同祖：《汉代社会结构》，上海：上海世纪出版集团，2007。

[13]钱穆：《中国学术论衡》，108页，北京：生活·读书·新知三联书店，2005。

[14]梁启超：《中国历史研究法》，1页，上海：上海古籍出版社，1998。

[15]同上，6页。

[16]梁启超：“中国史叙论”，见其《饮冰室合集》，文集第三册，文集之六，1—11页，北京：中华书局，1989。

[17]华勒斯坦等：《开放社会科学》，刘锋译，北京：生活·读书·新知三联书店，1998。

[18]汪荣祖：《史传通说》，79页。

[19]牟宗三：《才性与玄理》，38页，桂林：广西师范大学出版社，2006。

[20]王铭铭：“‘中间圈’与罗马神话之外的社会科学”，见其《中间圈：藏彝走廊与人类学的再构思》，208—258页，北京：社会科学文献出版社，2008。

[21]Emile Durkheim and Marcel Mauss, “Note on the concept of civilisation”, in Marcel Mauss, Techniques, Technology and Civilisation, New York and Oxford: Durkheim Press/Berhahn Books, 2006, pp.35—41.

[22]Ibid., p.36.

[23]Ibid.

[24]顾颉刚：“秦汉统一的由来和战国人对于世界的想象”，见其《古史辨》，第二册，2页，海口：海南出版社，2005。

- [25]转引自萨孟武：《中国政治思想史》，32页，北京：东方出版社，2008。
- [26]徐复观：《两汉思想史》，第一卷，38页，上海：华东师范大学出版社，2001。
- [27]吕思勉：“三皇考”，载于吕思勉、童书业编著《古史辨》，第七册，284页，海口：海南出版社，2005。
- [28]吕思勉：“三皇考”，载于吕思勉、童书业编著《古史辨》，第七册，287页。
- [29]钱穆：《中国学术论衡》，196页。
- [30]同上。
- [31]王铭铭：《村落视野中的文化与权力》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998；Feuchtwang and Wang, Grassroots Charimas: Four Local Leaders in China, London: Routledge, 2001。
- [32]王铭铭：《西学“中国化”的历史困境》，桂林：广西师范大学出版社，2005。
- [33]汪荣祖：《史传通说》，78页。
- [34]同上，65页。
- [35]司马迁：《史记》，672页。
- [36]钱穆：《国史大纲》，上，140—141页，北京：商务印书馆，1996。
- [37]同上，142页。
- [38]司马迁《史记》，542页。
- [39]司马迁《史记》，374页。
- [40]鲁迅：《汉文学史纲要》，第八篇，562页。
- [41]常璩：《华阳国志》，107页，成都：四川大学出版社，2007。
- [42]司马迁《史记》，725页。
- [43]常璩：《华阳国志》，107页。
- [44]司马迁：《史记》，672页。
- [45]司马迁：《史记》，672页。
- [46]司马迁：《史记》，672页。
- [47]参见郭沫若：《郭沫若作品经典》，第二卷（戏剧），北京：中国华侨出版社，2002。
- [48]钱穆：《国史大纲》，142页。
- [49]司马迁：《史记》，505—509页。
- [50]同上，509页。关于贾谊的政治思想，参见萨孟武：《中国政治思想史》，139—149页。

[51]司马迁：《史记》，673页。

[52]司马迁：《史记》，674—675页。

[53]同上。

[54]同上，675—677页。

[55]同上，676页。

[56]司马迁：《史记》，677页。

[57]司马迁：《史记》，677页。

[58]葛兰言：《中国古代的节庆与歌谣》，赵丙祥、张宏明译，163页，桂林：广西师范大学出版社，2005。

[59]萨林斯：“资本主义的宇宙观”，赵丙祥译，见王铭铭主编：《人文世界》，第一辑，97页，北京：华夏出版社，2001。

[60]杨宽：《中国古代都城制度史研究》，上海：上海古籍出版社，1993。

[61]何清谷校注，《三辅黄图校注》，270页，西安：三秦出版社，2006。

[62]同上，275页。

[63]司马迁：《史记》，675页。

[64]司马迁：《史记》，676页。

[65]同上，677页。

[66]葛兰言：《古代中国的节庆与歌谣》，166页。

[67]顾颉刚：“秦汉统一的由来与战国人对于世界的想象”，见其《古史辨》，第二册，1页。

[68]同上，3—4页。

[69]顾颉刚：“秦汉统一的由来与战国人对于世界的想象”，见其《古史辨》，第二册，3—4页。

[70]同上，4页。

[71]费孝通：“说绅士”，1页，见费孝通、吴晗等：《皇权与绅权》，天津：天津人民出版社，1983。

[72]同上，1—2页。

[73]同上，3页。

[74]同上，4页。

[75]费孝通：“说绅士”，6页。

[76]同上。

- [77]徐复观：《两汉思想史》，第一卷，107页。
- [78]徐复观：《两汉思想史》，第一卷，112页。
- [79]常璩：《华阳国志》，97页。
- [80]同上，80页。
- [81]同上。
- [82]司马迁：《史记》，670页。
- [83]方国瑜：《方国瑜文集》，第一辑，126页，昆明：云南教育出版社，2001。
- [84]司马迁：《史记》，678页。
- [85]司马迁：《史记》，678页。
- [86]方国瑜：《方国瑜文集》，第一辑，109页；120—121页。
- [87]司马迁：《史记》，678页。
- [88]司马迁：《史记》，679页。
- [89]同上。
- [90]同上，678页。
- [91]司马迁：《史记》，679页。
- [92]司马迁：《史记》，679页。
- [93]司马迁：《史记》，679—680页。
- [94]关于匈奴与汉朝之间关系的历程，参见陈序经：《匈奴史稿》，173—265页，北京：中国人民大学出版社，2007。
- [95]同上，670—671。
- [96]转引自张星烺：《中西交通史料汇编》，第一册，123—124页，北京：中华书局，2003。
- [97]沃格林：《希腊化、罗马和早期基督教》，谢华有译，151—152页，上海：华东师范大学出版社，2007。
- [98]同上，153页。
- [99]张星烺：《中西交通史料汇编》，第一册，113—117页。
- [100]古郎士：《希腊罗马古代社会史》，第二册，李宗侗译，332页，台北：中华文化出版事业委员会，1955。
- [101]徐复观：《两汉思想史》，第一卷，97页。
- [102]同上，96页。

[103]George Dumnezi, *IArchaic Roman Religion*, 2 Volumes, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

[104]顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，1页，上海：上海古籍出版社，1996。

[105]同上，2—3页。

[106]迪蒙 [杜蒙]：《论个体主义》，21—23页。

[107]同上，24页。

[108]刘邵：《人物志》，100页，上海：上海古籍出版社，2006。

[109]刘邵：《人物志》，100页，上海：上海古籍出版社，2006。

[110]余英时：《士与中国文化》，3—76页，上海：上海人民出版社，2003。

[111]杨伯峻：《孟子译注》，上卷，63页，北京：中华书局，1960。

[112]司马迁：《史记》，681页。

[113]顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，16页。

[114]同上，18页。

[115]顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，19页。

[116]同上。

[117]司马迁：《史记》，681页。

[118]司马迁：《史记》，681—682页。

[119]冯友兰：《新原人》，48页，北京：生活·读书·新知三联书店，2007。

[120]汪荣祖：《康有为论》，143页，北京：中华书局，2006。

[121]汪荣祖：《康有为论》，143页，北京：中华书局，2006。

[122]同上，49页。

[123]顾颉刚：“《庄子》和《楚辞》中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合”，见其《古史辨自序》，下，633—880页，石家庄：河北教育出版社，2003。

[124]冯友兰：《新原人》，132—160页。

[125]Marshall Sahlins, *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*, p.161, Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

[126]同上，162—164页。

[127]司马迁：《史记》，683页。

[128]顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，4页。

[129]牟宗三：《历史哲学》，146—147页，桂林：广西师范大学出版社，2007。

[130]A.L.Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, Berkeley: University of California Press, 1944, pp.7—8.

[131]迪蒙 [杜蒙]：《论个体主义》，187页。

[132]迪蒙 [杜蒙]：《论个体主义》，196页。

[133]王铭铭：《心与物游》，48—99页，169—191页，桂林：广西师范大学出版社，2006。

[134]费孝通：“论师儒”，见费孝通、吴晗等：《皇权与绅权》，25—26页。

[135]莫斯：《礼物》，汲喆译，上海：上海人民出版社，2002。

[136]Alfred Gell, “Technology of enchantment and the enchantment of technology”, in Jeremy Coote and Anthony Shelton eds., *Anthropology, Art, and Aesthetics*, p.52, Oxford: Clarendon Press, 1998.

[137]钱穆：《灵魂与心》，1—15页，桂林：广西师范大学出版社，2004。

[138]这恰如萨林斯所说的，“两千多年来，我们所指的‘西方人’一直被自身内在本性的幽灵困扰着：人性的幽灵如此贪婪，充满争议，若不加以某种控制，它会使社会陷入混乱。在对付这匹难以驯服的动物时，政治科学采取了两种对立的和轮替的手段：等级或平等，君权或共和：它要么是一个宰制体系，凭借外力（理想地）约束人们的自利天性；要么就是一个自由、平等之权力的自为体系，（理想地）将人们的特殊利益融于公共利益之中。我说的不止是政治学，我说的是有关‘秩序’的总体的形而上学，因为通过等级或平等来解决的根本混乱的基本结构，我们在诸如世界和城市的构造，乃至对身体加以诊疗的观念中同样都能够找到。”（萨林斯：“人性的西方幻象”，2页）

[139]从西方宗教观念角度来理解这类“力”，研究者时常将之翻译为“灵”。固然也可以说，这种注重“生命”的“力”的观念，总是以“灵肉混融”的观念为前提的，说它有“灵”，本不是大错。然而，将之翻译为“灵”，则无法把握其本有的“生命的意义”。也即是说，“灵肉不分”的力，乃为“生命”，而“人生史”之研究，正是要在这个生命感的哲学诠释基础上展开探索。

[140]钱穆：《现代中国学术论衡》，192页。

[141]参见王铭铭：《中间圈》，148—192页。

[142]梁启超：《中国历史研究法》，173页。

参考文献

中文文献：

埃里蓬，1997，《今夕纵横谈——克劳德列维—施特劳斯传》，袁文强译，北京：北京大学出版社

埃文思—普里查德，2006，《阿赞德人的巫术、神谕和魔法》，覃俐俐译，北京：商务印书馆

埃文思—普利查德，2002，《努尔人——对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述》，褚建芳等译，北京：华夏出版社

常璩，2007，《华阳国志》，成都：四川大学出版社

陈序经，2007，《匈奴史稿》，北京：中国人民大学出版社

迪蒙，2003，《论个体主义》，谷方译，上海：上海人民出版社

方围瑜，2001，《方园瑜文集》，第一辑，昆明：云南教育出版社

费孝通、吴晗等，1983，《皇权与绅权》，天津：天津人民出版社

冯友兰，2007，《新原人》，北京：生活·读书·新知三联书店

福泽谕吉，2008，《文明论概略》，北京编译出版社译，北京：九州出版社

格尔兹，1999，《尼加拉——19世纪巴厘剧场国家》，赵丙祥译，上海：上海人民出版社

葛兰言，2005，《古代中国的节庆与歌谣》，赵丙祥、张宏明等译，桂林：广西师范大学出版社

古郎士，1955，《希腊罗马古代社会史》，第二册，李宗侗译，台北：中华文化出版事业委员会

顾颉刚，1996，《秦汉的方士与儒生》，上海：上海古籍出版社

顾颉刚，2003，《庄子》和《楚辞》中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合，见其：《古史辨自序》（下），石家庄：河北教育出版社

顾颉刚，2005，秦汉统一的由来和战国人对于世界的想象，见其：《古史辨》，第二册，海口：海南出版社

郭沫若，2002，《郭沫若作品经典》，第二卷（戏剧），北京：中国华侨出版社

何清谷校注，2006，《三辅黄图校注》，西安：三秦出版社

华勒斯坦等，1998，《开放社会科学》，刘锋译，北京：生活·读书·新知三联书店

季羨林，1985，玄奘与《大唐西域记》，见其：《大唐西域记校注》，上卷，北京：中华书局

金观涛，1983，《在历史的表象背后》，成都：四川人民出版社

瞿同祖，2007，《汉代社会结构》，上海：上海世纪出版集团

拉德克利夫—布朗，2005，《安达曼岛人》，梁粤译，桂林：广西师范大学出版社

梁启超，1936，“史学之界说”，见其：《饮冰室合集》，文集第四册，文集之九，上海：上海中华书局

梁启超，1936，文明与英雄之比例，见其：《饮冰室合集》，专集第二册，专集之二，上海：上海中华书局

梁启超, 1936, “辛亥革命之意义与十年双十节之乐观”, 见其: 《饮冰室合集》, 文集第十三册, 文集之三十七, 上海: 上海中华书局

梁启超, 1936, “中国史叙论”, 见其: 《饮冰室合集》, 文集第三册, 文集之六, 上海: 上海中华书局

梁启超, 1936, “中国之旧史”, 见其: 《饮冰室合集》, 文集第四册, 文集之九, 上海: 上海中华书局

梁启超, 1998, 《中国历史研究法》, 上海: 上海古籍出版社

梁漱溟, 2005, 《东西方及其哲学》, 见其: 梁漱溟全集, 第1卷, 济南: 山东人民出版社

梁漱溟, 2005, 《人心与人生》, 见其: 《梁漱溟全集》, 第3卷, 济南: 山东人民出版社

梁永佳, 2006, “读罗德尼·尼达姆的象征分类研究”, 见: 《西北民族研究》, 第2期

梁永佳, 2007, 玛丽·道格拉斯所著《洁净与危险》和《自然象征》的天主教背景, 见: 西北民族研究, 第4期

林甘泉等, 1982, 《中国古代史分歧讨论五十年》, 上海: 上海人民出版社

刘琪, 2006, 多样的“恶”——读《恶的人类学》, 见: 西北民族研究, 第4期

刘邵, 2006, 《人物志》, 上海: 上海古籍出版社

刘雪婷, 2007, “两位大师, 两份礼物——从马氏日记到格尔兹”, 见: 王铭铭主编, 《中国人类学评论》, 第4辑, 北京: 世界图书出版公司

鲁迅, 1946, 《汉文学史纲要》, 见其: 《鲁迅全集》: 第10卷, 第十篇, 上海: 鲁迅全集出版社

吕思勉, 2005, “三皇考”, 见: 吕思勉、童书业编著, 《古史辨》, 第七册, 海口: 海南出版社

马凌诺斯基, 2002, 《文化论》, 费孝通译, 北京: 华夏出版社

马凌诺斯基, 2002, 《西太平洋的航海者》, 梁永佳、李绍明译, 北京: 华夏出版社

莫斯, 2002, 《礼物》, 汲喆译, 上海: 上海人民出版社

牟宗三, 2007, 历史哲学, 桂林: 广西师范大学出版社

钱穆, 1996, 《国史大纲》(上), 北京: 商务印书馆

钱穆, 2000, 《湖上闲思录》, 北京: 生活·读书·新知三联书店

钱穆, 2004, 《灵魂与心》, 桂林: 广西师范大学出版社

钱穆, 2005, 《中国学术论衡》, 北京: 生活·读书·新知三联书店

萨林斯, 2000, 《历史之岛》, 蓝达居、张宏明、黄向春、刘永华译, 上海: 上海人民出版社

萨林斯, 2000, 《甜蜜的悲哀》, 王铭铭、胡宗泽译, 北京: 生活·读书·新知三联书店

萨林斯, 2001, “资本主义的宇宙观”, 赵丙祥译, 见: 王铭铭主编, 《人文世界》, 第一辑, 北京: 华夏出版社

萨林斯, 2003, 《“土著”如何思考——以库克船长为例》, 张宏明译, 上海: 上海人民出版社

萨林斯，2008，《人性的西方幻象》，罗杨译，见：王铭铭主编，中国人类学评论，第8辑，北京：世界图书出版公司

萨孟武，2008，《中国政治思想史》，北京：东方出版社

司马迁，2006，《史记》，北京：中华书局

孙隆基，2004，《中国文化的深层结构》，桂林：广西师范大学出版社

涂尔干 [迪尔凯姆]，1995，《社会学方法的准则》，狄玉明译，北京：商务印书馆

汪荣祖，1999，《史传通说》，北京：中华书局

汪荣祖，2006，《康有为论》，北京：中华书局

王建民，1999，远离现代文明之外的对传统的蔑视和反叛，见：《人类学与现代生活》，博厄斯著，刘莎等译，北京：华夏出版社

王铭铭，1998，《村落视野中的文化与权力》，北京：生活·读书·新知三联书店

王铭铭，1999，《逝去的繁荣——一座老城的历史人类学考察》，杭州：浙江人民出版社

王铭铭，2002，《人类学是什么？》，北京：北京大学出版社

王铭铭，2004，《溪村家族——社区史、仪式与地方政治》，贵阳：贵州人民出版社

王铭铭，2005，“人物”观念的原型，见其：《心与物游》，桂林：广西师范大学出版社

王铭铭，2005，《社会人类学与中国研究》，桂林：广西师范大学出版社

王铭铭，2005，《西方人类学思潮十讲》，桂林：广西师范大学出版社

王铭铭，2005，《西方人类学思潮十讲》，桂林：广西师范大学出版社

王铭铭，2005，《西学“中国化”的历史困境》，桂林：广西师范大学出版社

王铭铭，2006，《心与物游》，桂林：广西师范大学出版社

王铭铭，2006，一本书的廿年阅读体验，见：《中华读书报》，7月26日

王铭铭，2007，《经验与心态——历史、世界想象与社会》，桂林：广西师范大学出版社

王铭铭，2007，“命与历史”，见：《读书》，第5期

王铭铭，2008，“中间圈”与罗马神话之外的社会科学，见其：《中间圈：藏彝走廊与人类学的再构思》，北京：社会科学文献出版社

王铭铭，2008，“由彼及此，由此及彼——家乡人类学自白”，上、中、下篇，见：《西北民族研究》，第1—3期

王铭铭，2008，《中间圈：“藏彝走廊”与人类学的再构思》，北京：中国社会科学文献出版社

王铭铭主编，2008，《20世纪西方人类学主要著作指南》，南昌：江西人民出版社

威斯勒，2004，《人与文化》，钱岗南、傅志强译，北京：商务印书馆

韦尔南，2007，《希腊人的神话与思想》，黄艳红译，北京：中国人民大学出版社

沃格林，2007，《希腊化、罗马和早期基督教》，谢华有译，上海：华东师范大学出版社

徐复观，2001，《两汉思想史》，第一卷，上海：华东师范大学出版社

杨伯峻，1960，《孟子译注》，上卷，北京：中华书局

杨宽，1993，《中国古代都城制度史研究》，上海：上海古籍出版社

杨联陞，2005，“国史诸朝兴衰刍论”，见其：《国史探微》，北京：新星出版社

余英时，2003，《士与中国文化》，上海：上海人民出版社

张星烺，2003，《中西交通史料汇编》，第一册，北京：中华书局

英文文献：

Allen, N.J..1985.The category of the person: a reading of Mauss's last essay.In: The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History.eds.Michael Carrithers, Steven Colins and Steven Lukes.Cambridge: Cambridge University Press.

Asad, Talal ed.1973.Anthropology and the Colonial Encounter. London: Athlone Press.

Barth, Frederik.1987.Cosmologieis nt he Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea. Cambridge: Cambridge Universtiy Press.

Dumezil, George.1996.Archaic Roman Reliogni.2 Volumes. Chicago: University of Chicago Press.

Dumont, Louis.1985.A modified view of our origin: the Christian beginnings of moderni ndividualism.In: The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History.eds.Michael Carrithers, Steven Colins and Steven Lukes.Cambridge: Cambridge University Press.

Durkheim, Emile and Marcel Mauss.2006.Note on the concept of civilsiation.In: Techniques, Technology and Civilisation.by Marcel Mauss.New York and Oxford: Durkheim Press/Berhahn Books.

Elvin, Mark.1985.Between the earth and heaven: conceptoins of the self in Chin.aIn: The Category of the Person: Anthropology, Pihlosophy, History.eds.MichaelC arrihter, s Steven Colins and Steven Lukes.Cambrdige: Cambridge Universty Press.

Evans-Prichard, E.E..1962.Relgiino and the anthropologists.In hiSso ciaAl nthropoogly and Other Essayas.New York: Tbe Free Press of Glencoe.

Fabian, Johannes.1983.Time and the Other.New York: Columbia University Press.

Feuchtwang, Stephan and Wang Mingming.2001.Grassroots Charimas.London: Routledge.

Geertz, Clifford.1983.Local Knowledge, New York: Basic Books.

Gell, Alfred.1998.Art and Agency: An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press.

Gell, Alfred.1998.Technology of enchantment and the enchantment of technology.In: Anthropology, Art, and Aesthetics.eds. Jeremy Coote and Anthony Shelton.Oxford: Clarendon Press.

Granet, Marcel.1930.Chinese Civilization.London: Kegan Paul, Trench, Trubner, and Co., LTD.

Hevia, James.1995.Cherishing Men From Afar.Durham: Duke University Press.

Kroeber, A.L..1944.Configurations of Culture Growth. Berkeley: University of California Press.

Leach, Edmund.1954.Political Systems of Highland Burma, London: Athlone.

Mauss, Marcel.1985.A category of human mind: the notion of person; the notion of self.In: The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History.eds.Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes.Cambridge: Cambridge University Press.

McGrane, Bernard.1989.Beyond Anthropology, New York, Columbia University Press.

Momigliaono, A..1985.Marcel Mauss and the quest for the person in Greek biography and autobiography.In *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. eds.Michael Carrithers, Steven Collins and Steven Lukes.Cambridge: Cambridge University Press.

Obeyesekere, Gananath.1992.*The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*.Princeton: Princeton University Press.

Okely, Judith.1992.*Anthropology and autobiography*.In *Anthropology and Autobiography*.ed.Judith Okely and Helen Gallaway.London: Routledge.

Sahlins, Marshall.1981.*Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure of the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*.Michigan: University of Michigan Press.

Sahlins, Marshall.1985.*Islands of History*.University of Chicago Press, Chicago.

Sahlins, Marshall.1998.Cosmologies of capitalism: The transpacific sector of the world system.Radcliffe Brown Lecture in Social Anthropology.Proceedings of the British Academy LXXIV: 1—51.

Sahlins, Marshall.1995.*How "Natives" Think, about Captain Cook, for Example*.University of Chicago Press, Chicago.

Sahlins, Marshall.2000.*Culture in Practice*.New York: Zone Books.

Sahlins, Marshall.2004.*Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*.Chicago: The University of Chicago Press.

Skinner, G.William.1991.The structure of Chinese history.In: *Journal of Asian Studies*.44: 2.

Stocking, George.1991.Colonial Situations.Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Wang, Mingming.2004.Mapping "chaos": the dong xi fofeuds of Quanzhou, 1644—1839.In: Making Place: State Projects, Globalisation and Local Responses in China.ed.Stephan Feuchtwang.London: UCL Press.

Wolf, Eric.1982.Europe and the People without History. Berkeley: University of California Press.

芥川文学奖
中国世界
SINCE 1900
THE WORLD
新论

甘阳
主编

丁耘 著

儒家与启蒙

哲学会通视野下的当前中国思想

[增订版]

生活·读书·新知三联书店

Copyright © 2020 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

儒家与启蒙：哲学会通视野下的当前中国思想 / 丁耘著．一增订版．
—北京：生活·读书·新知三联书店，2020.10

（“文化：中国与世界”新论）

ISBN 978-7-108-06881-1

I. ①儒... II. ①丁... III. ①哲学 - 研究 - 中国 IV. ① B2

中国版本图书馆CIP数据核字（2020）第169667号

责任编辑 吴 莘 冯金红

装帧设计 薛 宇

责任校对 陈 明

责任印制 宋 家

出版发行 生活·讀書·新知三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 北京新华印刷有限公司

版 次 2020年10月北京第1版

2020年10月北京第1次印刷

开 本 850 毫米×1092 毫米 1/32 印张11

字 数 200 千字

印 数 0,001-3,000 册

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

“文化：中国与世界”新论 缘起

百年前，梁启超曾提出“中国之中国”，“亚洲之中国”，以及“世界之中国”的说法。进入21世纪以来，关于“世界之中国”或“亚洲之中国”的各种说法益发频频可闻。

但所谓“中国”，并不仅仅只是联合国上百个国家中之一“国”，而首先是一大文明母体。韦伯当年从文明母体着眼把全球分为五大历史文明（儒家文明，佛教文明，基督教文明，伊斯兰文明，印度教文明）的理论，引发日后种种“轴心文明”讨论，至今意义重大。事实上，晚清以来放眼看世界的中国人从未把中国与世界的关系简单看成是中国与其他各“国”之间的关系，而总是首先把中国与世界的关系看成是中国文明与其他文明特别是强势西方文明之间的关系。二十年前，我们这一代人创办“文化：中国与世界”系列丛书时，秉承的也是这种从大文明格局看中国与世界关系的视野。

这套新编“文化：中国与世界”论丛，仍然承继这种从文明格局看中国与世界的视野。我们以为，这种文明论的立场今天不但没有过时，反而更加迫切了，因为全球化绝不意味着将消解所有历史文明之间的差异，绝不意味着走向无分殊的全球一体化文明，恰恰相反，全球化的过程实际更加突出了不同人民的“文明属性”。正是在全球化加速的时候，有关文明、文化、民族、族群等的讨论日益成为全球各地

最突出的共同话题，既有所谓“文明冲突论”的出场，更有种种“文明对话论”的主张。而晚近以来“软实力”概念的普遍流行，更使世界各国都已日益明确地把文明潜力和文化创造力置于发展战略的核心。说到底，真正的大国崛起，必然是一个文化大国的崛起；只有具备深厚文明潜力的国家才有作为大国崛起的资格和条件。

哈佛大学的张光直教授曾经预言：人文社会科学的21世纪应该中国的世纪。今日中国学术文化之现状无疑仍离这个期盼甚远，但我们不必妄自菲薄，而应看到这个预言的理据所在。这个理据就是张光直所说中国文明积累了一笔最庞大的文化本钱，如他引用Arthur Wright的话所言：“全球上没有任何民族有像中华民族那样庞大的对他们过去历史的记录。二千五百年的正史里所记录下来的个别事件的总额是无法计算的。要将二十五史翻成英文，需要四千五百万个单词，而这还只代表那整个记录中的一小部分。”按张光直的看法，这笔庞大的文化资本，尚未被现代中国人好好利用过，因为近百年来的中国人基本是用西方一时一地的理论和观点去看世界，甚至想当然地以为西方的理论观点都具有普遍性。但是，一旦“我们跳出一切成见的圈子”，倒转过来以中国文明的历史视野去看世界，那么中国文明积累的这笔庞大文化资本就会发挥出其巨大潜力。

诚如张光直先生所言，要把中国文明的这种潜力发挥出来，我们需要同时做三件事，一是深入研究中国文明，二是尽量了解学习世界史，三是深入了解各种西方人文社会科学理论，有了这三个条件我们才能知所辨别。做这些工作都需要长时间，深功夫，需要每人从具体问题着手，同时又要求打破专业的壁垒而形成张光直提倡的“不是专业而是通业”的研究格局。这套丛书即希望能朝这种“通业研究”的方向做些努力。我们希望这里的每种书能以较小的篇幅来展开一些有意义的

新观念、新思想、新问题，同时丛书作为整体则能打破学科专业的篱笆，沟通中学与西学、传统与现代、人文学与社会科学，着重在问题意识上共同体现“重新认识中国，重新认识西方，重新认识古典，重新认识现代”的努力。

之所以要强调“重新认识”，是因为我们以往形成的对西方的看法，以及根据这种对西方的看法而又反过来形成的对中国的看法，有许多都有必要加以重新检讨，其中有些观念早已根深蒂固而且流传极广，但事实上却未必正确甚至根本错误。这方面的例子可以举出很多。例如，就美术而言，上世纪初康有为、陈独秀提倡的“美术革命”曾对20世纪的中国美术发生很大的影响，但他们把西方美术归结为“写实主义”，并据此认为中国传统美术因为不能“写实”已经死亡，而中国现代美术的方向就是要学西方美术的“写实主义”，所有这些都一方面是对西方美术的误解，另一方面则是对中国现代美术的误导。在文学方面，胡适力图引进西方科学实证方法强调对文本的考证诚然有其贡献，但却也常常把中国古典文学的研究引入死胡同中，尤其胡适顽固反对以中国传统儒道佛的观点来解读中国古典文学的立场更是大错。例如他说“《西游记》被三四百年来的无数道士和尚秀才弄坏了”，认为儒道佛的“这些解说都是《西游记》的大敌”，但正如《西游记》英译者余国藩教授所指出，胡适排斥儒道佛现在恰恰成了反讽，因为欧美日本中国现在对《西游记》的所有研究成果可以概观地视为对胡适观点的驳斥，事实上，“和尚，道士和秀才对《西游记》的了解，也许比胡适之博士更透彻，更深刻！”

同样，我们对西方的了解认识仍然远远不够。这里一个重要问题是西方人对自己的看法本身就在不断变化和调整中。例如，美国人曾一度认为美国只有自由主义而没有保守主义，但这种看法早已被证明

乃根本错误，因为近几十年来美国的最大变化恰恰是保守主义压倒自由主义成了美国的主流意识形态，这种具有广泛民众基础而且有强烈民粹主义和反智主义倾向的美国保守主义，几乎超出所有主流西方知识界的预料，从而实际使许多西方理论在西方本身就已黯然失色。例如西方社会科学的基本预设之一是所谓“现代化必然世俗化”，但这个看法现在已经难以成立，因为正如西方学者普遍承认，无论“世俗化”的定义如何修正，都难以解释美国今天百分之九十以上的人自称相信宗教奇迹、相信上帝的最后审判这种典型宗教社会的现象。晚近三十年来是西方思想变动最大的时期，其变动的激烈程度只有西方17世纪现代思想转型期可以相比，这种变动导致几乎所有的问题都在被重新讨论，所有的基本概念都在重新修正，例如什么是哲学，什么是文学，什么是艺术，今天都已不再有自明的答案。但另一方面，与保守主义的崛起有关，西方特别美国现在日益呈现知识精英与社会大众背道而驰的突出现象：知识精英的理论越来越前卫，但普通民众的心态却越来越保守，这种基本矛盾已经成为西方主流知识界的巨大焦虑。如何看待西方社会和思想的这种深刻变化，乃是中国学界面临的重大课题。但有一点可以肯定：今天我们已经必须从根本上拒斥简单的“拿来主义”，因为这样的“拿来主义”只能是文化不成熟、文明不独立的表现。中国思想学术文化成熟的标志在于中国文明主体性之独立立场的日渐成熟，这种立场将促使中国学人以自己的头脑去研究、分析、判断西方的各种理论，拒绝人云亦云，拒绝跟风赶时髦。

黑格尔曾说，中国是一切例外的例外。近百年来我们过于迫切地想把自己纳入这样那样的普遍性模式，实际忽视了中国文明的独特性。同时，我们以过于急功近利的实用心态去了解学习西方文明，也往往妨碍了我们更深刻地理解西方文明内部的复杂性和多样性。21世

纪的中国人应该已经有条件以更为从容不迫的心态、更为雍容大气的胸襟去重新认识中国与世界。

承三联书店雅意，这套新编论丛仍沿用“文化：中国与世界”之名，以示二十年来学术文化努力的延续性。我们相信，“文化”这个概念正在重新成为中国人的基本关切。

甘阳

2007年中秋于杭州

目 录

[“文化：中国与世界”新论 缘起](#)

[引言：重启古今中西之问](#)

[第一编 启蒙主体性之终结](#)

[启蒙主体性与三十年思想史 以李泽厚为中心](#)

[文化民族主义：刺猬的抑或狐狸的？](#)

[现时代知识分子如何“以天下为己任”？ 从“曹锦清道路”说起](#)

[第二编 儒家之断续](#)

[当前儒学的政治论述](#)

[张广生《返本开新——近世今文经与儒家政教》序](#)

[康有为：在十九与二十世纪之间 章永乐《万国竞争》序](#)

[“新民”与“庶民” 新文化运动的“梁启超问题”](#)

[五四、儒家与启蒙 “封建专制”问题再思考](#)

[中国哲学无法不直面梁漱溟的遗产 （访谈）](#)

[大陆新儒家与儒家社会主义 以梁漱溟为个案](#)

[第三编 哲学之会通与分际](#)

[论西方哲学中国化的三个阶段](#)

[哲学与神学的政治对照 柏拉图《会饮篇》解](#)

[是与易 道之现象学导引](#)

[《易传》与生生 回应吴飞教授](#)

[后记](#)

[增订本后记](#)

[返回总目录](#)

引言：重启古今中西之问

近十年来，中国学术思想的气质和特点发生了很大变化。与上世纪相比，这十年在对研究传统与学术纪律的强调上，应当说延续与推进了上世纪90年代的风气。但在问题视野的完整性上，则多半是对80年代精神的回应与深入。

中国的现代化建设显然取得了长足进步，以至于现代社会的一些固有问题甚至根本问题都以更加清晰的形态涌现出来。80年代的思想界主流是憧憬一个隐然在地平线上浮现的现代社会，因而反能对现代性有个不无粗率然而大致完整的概观。90年代沿袭了80年代对现代社会的憧憬，但在社会与学科两者均迅速分化的情形下——这本身就是现代化一个重要的面相——90年代失落了站在临界点的80年代那种可以两面瞻视的优越视野。至于80年代是否在这个位置上做了周详冷静的观察，那是另一个问题。

80年代精神的原典导师是康德，90年代的导师则是康德的两极分化——韦伯及海德格尔。90年代的中国学术属于社会科学，因而海德格尔还在韦伯之次。这就是说，现代化是这个时代的思想基调，而对现代性的哲学反思，则仅是第二声部的衬托。更不必说，韦伯那里本来就包含着所谓的反思维度。但现代社会科学本身的现代反思维度，在90年代仍然是隐而未彰的。90年代的另一个推进，则是对现代社会的政治建构做了一些理论上的探索，以弥补80年代实践上的顿挫。

这二十年来高度发展的现代化，使得现代社会的面目在中国人眼里从来没有这么清晰过；现代社会里人所得到的享用，和他必然付出的代价，也从来没那么实在过。是生活本身，教育了我们从头来看这个现代性。在这个时代里，那些仍未丧失其锐敏的心灵，无论以什么进路，都必然会再次抵达80年代初的那个老问题——古今中西问题。

然而80年代这个几乎唯一的大问题，实有其更久远的渊源——这也是自始即纠缠于中国现代历史的老问题。对于中国人来说，古今问题之所以不断重现，当然不是因为欧洲的什么时代也有类似争论，而是由于中国人遭遇现代之后的全部生活历程本身。古今问题必然蕴含的文明间关系问题，本身既有现代性自身内部的来源，也提示了超越现代性的外部可能。

中国现代思想，每当社会面临巨大转变、历史在岔口歧途忽感迷失之际，必兴起新一轮的古今中西之辩。如从晚清算起，这次应当是中国现代思想发轫以来的第五期——前四期是维新运动前后、五四新文化运动前后、30年代社会史论战、80年代改革开放初期。前三次的思考与争论最终都被证明是更为彻底的革命之先声。第四次作为改革的先声，则重新激发了前三次讨论中那些被革命主题压制到历史表面之下的动机。

在这全部的古今中西之思中，这一次的时机颇为独特。如果说之前的争论都是在现代社会尚未以被期待的方式到来之前发生的，那么这一次，我们却是在自己及他方经验的开展之中，来重启这个思考。

或因如此，在这轮讨论中，比之前的三次更多地出现了对现代的反思和对传统的温情。这种基于理解的温情甚至鼓励有的儒学研习者

表现出跨越了五四以来的新儒学、直接绍继清代经学的努力。这种态度显示这一轮古今中西之辩比其他三次更多地与晚清相似。

当然，与正在脱离传统、进入现代、朝贡体系解体的晚清不同，已进入现代、重思传统的本轮思考将更多地从人类本身的现代命运以及当前中国的世界位置入手。位置总是思考的起点，如果说不是基点的话。

此次思考与80年代有连续性，也有明显的不同。正如新文化运动前后与30年代社会史论战之间既有连续性，也有不同那样。

总之，这个重启直接承续的是80年代的思考。80年代对于现代化的期待，被概括在它的启蒙理想中。这是古今问题为主，中西问题为辅。而这次反思间接绍继的，却是晚清以降关于中国传统——其可概括为儒学——的争论。这是中西问题为的，古今问题为矢。本篇之所以名为“儒家与启蒙”，实有志于探究晚清以来互为表里的古今中西问题。

或问：这是天下数一数二的大问题，能以小册子、小文章研究吗？答曰：如不得要领，则五车之书亦未必切题。如观之有术，即使不以皇皇巨著载之，亦不可谓未得厥要。前四次关于古今中西的一切论辩解析，多出以报章时文，便是明证。

或问：90年代以来中国社会科学有了长足的进步，这样的问题为何不以学科的方式研究？答曰：学问与学科未必合一。学科式的学术自有其利弊，于今日则已蔚然主流。而能自我作古，在“学科”外杀出一片天地者鲜矣。中国思想今日渐入困厄，泰半害于“学科”。如不欲中华之学绝于偏狭迁就、因循支离，非立新风气，从头振作不可。作

者少年问学，得惠于80年代诸贤多矣。虽未及其盛，在精神上则绝不否认80年代之子。请允许我延续80年代的姿态，保留一点在与“学科”的若即若离之中探索真理的自由。

本篇虽作者从十年来部分文章所搜集，却不期然自有体统，可见当代思想之律动，个人既不自觉，亦无法置身其外。今勒为三编，启蒙、儒学、哲学各据其一。而其要旨，则是从不同方面与层面观察考辨古今-中西问题。启蒙编总论这三十年思想变迁大势以及可能的出路，将古今问题转并入中西问题。儒学编则试图从新一轮古今之争的处境中，在启蒙之后的时代里重新激发儒家新的可能性。

以上两编思想评论居多。古今-中西问题，其根本在体用问题。而体用问题在其自身的形态里则是哲学问题，或至少与哲学相应的问题。在西方哲学是本体问题，在中国思想则是道体问题、心性论问题。能从体用上考虑古今中西，当有慧眼，已属罕见。而知道从哲学上阐述体用论，再以之判断古今中西各大精神史形态，则非巨擘不办。作者不才，虽略窥此理，未及发皇。姑于哲学编中，列入十年来的思考纲要，特别是方法论与问题论上的探索。周密完整之构，尚俟来日。

凡人一生中，十年时间固已不短。但对这一轮的古今中西之思来说，则还远远不够。中国，也许整个人类，都又到了一个大关头。在这个关头的复杂艰险面前，那些关于人类未来的种种陈词滥调大都变得苍白无力。而以反省现代激活古典资源的当代中国思想者，也许能以中国人解决大问题的传统能力，为人类找到一条新的出路。让我们这样期待、这样努力、这样见证吧。

2011年夏，上海

第一编 启蒙主体性之终结

启蒙主体性与三十年思想史

以李泽厚为中心

2008年是改革开放三十周年。一系列的天灾人变在很大程度上影响了知识界的纪念活动。当然这个事件不可能被遗忘。伟大的中国改革本身无疑是纪念活动的主体。在不断回顾三十年的伟大成就、坚持申说改革的正当性之外，其他的有关活动似乎仅见于“中国人文社会科学三十年”之类的纪念。同义反复恐怕不是好的论证方式，对改革的最好纪念也许并非在“改革开放”这个词的表面打转或者争辩，而是深入到它的历史脉络与内在逻辑中去。观念史大体上是人类现实生活史的自觉意识。检讨这三十年前后的思潮兴替，对于复杂繁多的实际历史过程而言，是一条比较简明的线索。

古人以三十年为一世，盖有以焉。人间之事，凡三十年大概可作一小结。我们提出“三十年思想史”这个概念，就是希望为这个伟大的世代作一个精神上的小结。小结不是总结，倒带点展望的因素。“思想史”也不是“学术史”或者“社会文化史”。它比“学术史”宽泛些，又比“社会文化史”确切些。在学院体制已基本成型的今天，“学术”以及“社会科学”对于“思想”固已取得了压倒性的优势，但这两者的兴起当然有具体的因素与条件。这些条件中的观念方面，本身就属于“三十年思想史”的重要内容。

“西学东渐”以来，中国思想文化史上的重大起伏，都同知识界对海外学术文化的理解与态度密切相关。即便是“研究国故”的学术、“保存国粹”的思想，亦概莫能外。上世纪70年代末以来的思潮兴替，不失

为这条规律的极好例证。回顾这段历史，可以发现四位西方思想家产生了超越单一领域的广泛影响——我称之为改革开放时期的“西学四导师”。他们是青年马克思、康德、海德格尔与施特劳斯。如果我们能够关注：为什么恰恰是这四人在我们这里占据了如此重要的地位，他们的思想学说如何被我们这个时代所解释、各自产生了什么样的影响，特别是这四位导师的教诲之间具有什么样的内在关联，或可获得一个合适的视角，去理解“三十年思想史”的整体气质与发展脉络。

改革绝不仅是基本国策的调整，它意味着大时代的自新精神。除了大决裂的时刻，新时代当其酝酿期间，必然要同旧时代的正统意识形态发生积极的联系，要从老经典那里挖出新可能。因而毫不奇怪，为了抵消在正统解释下几全无生气的老年马克思，知识界发现了作为《巴黎手稿》或者《博士论文》作者的青年马克思，一个费尔巴哈派、人道主义者，一个带着明显18世纪气息的革命者——一句话，一个典型的启蒙知识分子。青年马克思给70年代末带来的刺激叫作“人”。实际上《巴黎手稿》里的这个概念本属费尔巴哈，在当时更是被塞入了不少卢卡奇的东西。马克思主义与任何形式的人道主义的联姻注定是短暂的。除了少数人取道《巴黎手稿》终生周旋于“西方马克思主义”之外，卢卡奇化的马克思的崇拜者们很快找到了一个更合适的挖掘对象，这就是李泽厚化的康德。

李泽厚并不是什么康德专家，他的康德述评也很难说是康德研究的必读书。但在用康德解释把握时代命脉甚至推动时代精神的意义，李泽厚无人可比——即使海德格尔高明的康德书在这一点上也无法相提并论。康德在20世纪（这个世纪即使不属于尼采也应该属于海德格尔）的某个时刻居然如此激动人心，究其原因，天时地利因素占

据泰半。但把这种因素转化为活生生的现实力量，李氏解释其功至伟。

无论正统派们怎么想，时代精神的必然要求是从“人”这个概念向前推进。思想的要求如此，社会经济文化的要求也是如此。经李泽厚轻轻一拨，青年马克思对老年马克思之局就变成了康德对黑格尔之局，省却多少麻烦，打开无限生机。经由康德，一方面可以直接继承18世纪的整个启蒙传统，另一方面绕开了与正统意识形态密切相关的黑格尔-马克思一系，取道新康德主义奔向原先几乎属于“不可接触者”的“现代西方资产阶级学术”、奔向现代社会与现代思想的另一种可能。通过解释康德，李泽厚找到了一个比“人”更有意蕴的概念——主体性。他试图通过这个概念深入思索改革时代的主要问题：如何论证并建设现代社会？在这个现代化过程如何重新评价中国传统文化？同时“主体性”概念还触及了一个当时不那么显著的问题：在那个新旧交替、剧烈变革的大时代，如何确定个人的生活意义？这三个问题可以归约为“社会”“文化”“个体生命”；或者也可从另一个角度表述为“现代”“传统”“安身立命”。至少在改革的前半段，思想领域是被这样三个问题轴所宰制的。

以李泽厚的康德解释为原点，基本上可以确定一个参照系，为这三十年来的思潮起伏绘出一个比较清楚的图景。雄心勃勃的后学们从康德开始了他们80年代的新长征。甘阳为什么要引介卡西尔这么个平庸角色？原因不在卡西尔本人，而在李泽厚的康德。后辈必须突破作为康德解释者的李泽厚。有人选择了更深入细致地研究康德，甘阳选择了研究那些同样要突破康德的人。对于他特别关注的文化问题或者古今问题，提出“人是符号的动物”的新康德主义者卡西尔有助于把关注从“理性批判”转到“文化批判”上。在“社会”问题（或者“现代性”问

题) 轴上, 同新康德主义有密切关系的马克斯·韦伯开始得到重视。韦伯研究者苏国勋、甘阳等参与了社会学的学科重建工作。同时, 国家的经济体制改革也导致了现代西方经济学研究的崛起。社会学与经济学一同带动了现代社会科学研究的复兴。逐渐坐大的经济学把社会学重建时那种对现代性的深沉思索简单化为“如何实现市场经济体制以及适应该体制的现代社会”这个问题。不幸的是, 现代中国社会科学主流, 乃至后来的社会学主流本身, 都沿袭了现代经济学的这个倾向。社会学复兴时刻的那个关注, 除了被年轻的福柯研究者们一度保持并且加以深化之外, 主要通过马克斯·韦伯的对方, 新康德主义的真正终结者马丁·海德格尔得到了最集中的表达。

进入90年代, 在李泽厚那里保持完整的问题领域在研究的深入中逐渐失衡、解体并分化为“学科之争”。这是“现代社会科学”独大的时代。“传统”除了依附于海外汉学或者新儒家被知识分子匆匆瞥过之外, 主要是在民间获得了学人难以赞同的复兴。“文化”热退潮了, 取而代之的是后现代种种娱乐形态(也就是反文化的文化形式)的兴起。在这个传统隐退、现代逐渐成形的商业社会中, “个体生命”的意义被突出地放到了那些游走在社会科学之外的所谓“人文知识分子”面前。刘小枫对基督徒体验的诗化思考, 以及人文精神的反思运动等, 无不表达了这个时代的基本焦虑。这个焦虑是社会科学主流无法关注的。即使在所谓“人文学科”, 也无非体验丰富, 至于系统反思, 则无从措手。关于个体生命意义的基本焦虑, 在思潮上体现为对一干“诗化哲人”的关注。但海德格尔最终把国人对尼采、萨特、叔本华之类的热情全都收入自身之内。在《存在与时间》中文本出版以来的二十一年中, 海德格尔影响了当代哲学学科下包括马克思主义哲学在内的诸多学科, 影响了文艺理论、艺术评论甚至诗歌创作。其流泽之广远大大超出了韦伯, 甚至超越康德。这个外人难以理解的现象, 其主要原因

当然在于这个时代。伟大的改革瓦解了基本的旧共同体，消除了那种陈腐的归属感，把人驱逐到了无所不包的市场丛林与科层体制之中。如何安身立命的茫然之感也许很难成为一个专门的社会科学课题，但此刻却是折磨每个敏感心灵的首要问题。海德格尔的存在意义之问正是这些心灵当时所能找到的最深刻依靠。职是之故，“海德格尔”超越了专门的研究领域，成了“个体生命意义”这个问题的总象征。这个古怪的马丁·海德格尔是我国80年代马克思主义人本学探索与康德主义主体性探索的最后归宿。在这个意义上，人文学科与社会科学那不对称的“学科之争”也许就是海德格尔一个人的战争——一场思想文化的后启蒙与社会现实的总体启蒙之间的战争。90年代后期以来，思想文化方面的后现代主义与社会经济体制上的泛现代主义从相互斗争逐渐趋向相互依存。这种主观意识上的非理性主义与客观精神上的理性主义都发展着把对方统一在自身之内。陌生的客观现实越是膨胀弥漫无远弗届，主观意识就越是茫然无措进退失据。而无法区分虚无与自由的内在状态正是那个摧毁一切边界、宰制一切对方的客观现实的主观环节。无视黑格尔的教诲、孤立阐发主体性的代价，就是这个“主体”在与“实体”的遭遇战面前一败涂地。时代精神是哲学思维的内容，但单纯的“主体性哲学”已经无法思维这个被它呼唤出来的时代了。如果哲学不想走黑格尔-马克思的道路去面向实体，那么就只有以一种比康德更彻底的态度去倒腾那个“主体”了。

李泽厚-康德的启蒙主体性就这样消融在海德格尔的时代中。启蒙归根结底在于对理性的积极态度——哪怕德国唯心论将感性解释为理性的异在形态，哪怕这种对理性的依靠会导致宗教批判甚至社会革命这种感性材料十足的现实活动。但当海德格尔在他的康德解释中把创生性想象力（相当于他自己的时间性或者现象学的内在时间意识）抬到高于理性与感性的本源地位之时，当他在那些赋予人最突出的存在

论地位的真正未来形而上学探究中却把“主体”之存在透彻地描述为茫然无据的“深渊”之时，当他神秘而又锐利地宣布理性离开思想最远之时，80年代笼罩在启蒙、现代甚至整个西方文明上的魅力之光就全都苍白黯淡了。

我们看到，李泽厚“要康德不要黑格尔”的哲学立场使他重视“个体主体”到了压倒“社会存在”的地步。但在更彻底的哲学分析那里，这个“个体”（字面意义是“不可分者”）的存在稳固性（主体性-主词性）消失了。如果根本不存在什么原子那样不可入的坚实“主体”，那么由这“个体主体”呼唤出来的、对“社会存在”的启蒙要求还值得认真论证吗？与把无价值的东西撕给人看的人间喜剧不同，历史喜剧是把无价值的东西实现给人看。历史对启蒙哲人们的最大嘲弄就是，当现代社会终于呱呱坠地之时，他们突然发现早就为她准备的那张合法出生证丢失了。先知所呼唤的来了，但哲人论证不了。

不过，对于一个时代的成长来说，哲学有什么用呢？早在90年代前期，“主体性哲学”或者“生命意义”之类玄远问题就被大踏步前进的市场经济与现代社会置之脑后。“建设现代社会”这个问题轴非但占据了时代英雄们的几乎全部注意力，还在它自身中孕育出另一个相对完整的问题领域。由政府的经济政策一手建立的市场经济体制首先面临市场与政府的磨合问题，这个问题向前走一步就成了社会与国家的关系问题。社会不平等的加剧强化了不同社会集团关于国家制度变革趋势的争论。随着现代社会的成熟与社会领域的分化，80年代的脆弱共识破裂了。同时，“开放”的市场经济使得整个社会不可避免地一步步卷入经济乃至政治的全球体系之中。市场经济与社会变革既带来了巨大的经济增长，也带来了社会分配与国家安全方面的挑战。“现代性问题”逐渐摆脱了单纯的“经济建设”形态，而变得越来越复杂。知识界的

争论话题纠缠在社会平等、国家安全与民族复兴的多重关注中，论战的阵营也在单纯的“左”“右”翼之外增加了“国家建设”乃至“文明复兴”的密切关注者。

问题的分化与复杂为知识界的系统性思索带来了障碍。这就是说，除非把问题复杂的完整性当作头等重要的思索对象，任何一种讨论都可能是片面甚至有害的。一个突出的例子就是，经济学主流仅关注如何刺激经济增长，却极少（严格地说根本不可能）考虑经济政策在社会正义、道德风气尤其是国家安全上带来的问题。从根本上说，片面性是高度分化的现代社会科学自身的问题。克服片面性的尝试在现代社会科学的时代注定是罕见的。必须自觉地关注整全的，在实践上首先是统治国家的技艺，在理论上则是现代哲学、现代社会理论与古典政治哲学。90年代晚期以来的知识界，自觉渴望整全的绝不是头脑基本停留在80年代的哲学界——也许李泽厚本人是个例外。社会学理论是某些清醒者试图克服片面性的最早尝试。但90年代的公共知识界已经浮躁到连韦伯都无法消化的地步。甘阳翻译的那本比《人论》重要得多的《民族国家与经济政策》几乎没有引起任何关注——虽然十多年之后，形势已经逼迫许多人重新思考此书的问题了。与现代社会理论相比，古典政治哲学却在21世纪初取得了令人惊异的影响。列奥·施特劳斯的历史地位自然无法同康德、海德格尔相提并论，但这并不妨碍他的阐释者们正在中国着手结束海德格尔的时代。以药除病，药复成病。施特劳斯的教诲原本就是用来克制德国哲学之病的。

海德格尔以一种现象学的彻底性把李泽厚所依据的康德式的主体性解释为此在之存在。同德国唯心主义的“自我意识”概念一样，此在之存在方式具有两重性：其一是在处世行事中向着外物、他人、世界等而在，是为非本真的存在方式；其二是在遗世独立中向着自身而在

并借此接近存在自身，是为本真的存在方式。前者意味着以不同的方式与存在者打交道，后者才把存在者以及整个世界悬置起来（生存论讲法是：在“畏”的恍惚中一切沉陷），如是才能显露与存在者有着绝对差异（“存在论差异”）的存在自身。一句话，作为对存在的追问，哲学的代价是对整个世界了无兴趣，是直面断绝了一切外缘的、孤立无据的自身。

海氏的存在之问达到了哲学与人生的极限。这一看似比以往任何哲学体系都重视生活的学说，也恰恰是彻底勾销了生活根据的学说。正如其同代人所批评的那样，存在论现象学是纯形式性的——无论对世界还是此在都是如此。它描述了此在决断的时间性结构，但必须撇开一切据以决断的先内容。海德格尔把哲学最纯粹的那面无保留地展现出来，给他的追随者们留下了这样几个麻烦：世界的现象化，生活的无根化，存在论真理与存在者真理的分离化。“我是谁？我该如何生活？”这类被大时代唤醒的安身立命问题，只是被现象学当成存在之问的此在基本现象加以描述。至于对这些问题的回答，与基本存在论毫不相干——此类问题之为基本现象，恰恰在于它没有答案。如它被赋予任何实质性的回答，那么此在即刻就沦落到“非本真”的存在方式上去了。是的，哲学反省生活，甚至不去追问什么是好的生活，而是为了阐明，任何诸如此类的“好”都来自前见世界之非本真生存，都是对存在之真的遮蔽。

不过，一切时代的总问题都只属于“如何在这个世界好好生活”的非本真问题，海德格尔学说通过赋予人生一个殊胜的第一哲学地位恢复了对世界整体的关注，以此克制着现代生活与现代知识体系带来的片面性。但基本存在论上的世界整体性只是现象的、形式的、为了本真之故必须悬置的。海德格尔在形式上给出了一切，在内容上则

剥夺了一切。哲学对于生活的消极意义在他那里达到了巅峰。施特劳斯对海氏学说的挑战并不表现为攻击与摧毁，而只是加以明智的限制。施氏并不会去攻击作为本真存在方式的存在之问——去掉这些问题，哲学还是什么呢——而只是把目光投向那个“在世界之中”的非本真存在方式。他的根本任务在于克服现象学的形式主义缺陷——“世界现象”的内容无非就是柏拉图的洞穴。换言之，生活世界归根结底就是政治世界。政治世界不是世界的片段，不是诸“世界”之一，不是区域式的存在者，而是世界整体本身。作为此在基本现象，“存在于世界之中”印证了那个古老的命题：“人是政治的动物”。即使人的“形而上学本性”也无法越过这个界限。转成启蒙哲人们熟悉的行话说，“主体”的本性告诫人们，“理性”不可突破“权威”“神话”“诗教”或者一言以蔽之“传统”的界限。基本存在论贬抑理性，古典政治哲学限制理性。这就进一步打击了“有勇气运用理智”的启蒙精神。

总之，通过推进基本存在论从而将哲学上的首要地位赋予生存之政治性，施特劳斯就为重新聚合在90年代被切割得支离破碎的问题域提供了一个有力的襄助。他提醒知识人在面向事情本身的同时历史性地认识自身，认识哲学、科学或者知识冲动在现代社会形成中的对象化效果。这意味着，对现代社会的深入审视无法绕开对启蒙本身的反省。后启蒙的时代静悄悄地过渡到了反（省）启蒙时代。与浪漫主义或者批判理论之类相反，保守主义式的反启蒙是被古典政治哲学的沉静气质所熏染的。保守主义思潮不声不响地，但也是不可逆转地更新了问题整体：政治问题，或者说文明-国家的问题是统摄性的，此前的现代社会、传统文化问题均附丽其下，个体生命问题则完全隐退消失了。或者不如说，后海德格尔的保守主义政治哲学的出现，其本身就是对个体生命问题的回答——人是政治的动物，只有在这个伦理-政治-历史世界中的世俗生活才是个体生命存在的首要意义。在形而上学

上保持沉默的保守主义，对海德格尔所代表的一切纯粹哲学的态度，让人们回想起儒学复兴时代对待佛老的态度。宋明儒学在“形而上学”方面之所以比保守主义政治哲学多费了那些周折，无非要告诫说，“在世界之中存在”，才是真正的本真存在；哲学生活不是毫无意义的，但以圣贤功夫浸润的伦理-政治生活才是最高的哲学生活。可以逆料，施特劳斯的保守主义在完成其历史使命之后，将迎来儒学乃至中国政治思想的又一次复兴。西学伟人们的时代行将结束。更深入的西学译介工作当然不会停止，但西学为中国思想界提供导师的情景将一去不复返了。这三十年的思想史，将以中国思想的自觉为归宿——一个真正意义上的归宿。

要而言之，撇去“导师”们的名字，“三十年思想史”经过了如下几个概念环节：人、主体、此在、政治的动物；人对应于对象，主体对应于客体，此在对应于世界-存在，政治动物对应于文明-国家。这几个概念是逐次丰富、发展起来的。每一个概念未必将前一个概念完全包含在自身之内，却都是其某个方面的推进，都是摆脱前一概念带来的思想困境的产物。目前的这个概念环节最丰富、最成熟。

如果反观三十年思想史的真正起点——李泽厚的主体性学说，似乎也可以说，这三十年的观念历程，就是主体性自身的辩证法，只是这个主体性的辩证展开已经超越了启蒙自身的内容。与时代精神的展开类似，李泽厚本人的思想，无非就是“主体性”概念的不断充实与发挥。把这三十年的时代思想史与李泽厚个人的思想发展做一对照，会是一件很有兴味的事情。

实际上，李泽厚真正的体系性贡献，不是他著名的康德评述，而是以此为起点在“主体性哲学”上的不断探索与建设。依据其“人类学本

体论”（历史本体论、主体性实践哲学），李泽厚在对包括儒学在内的中国古典思想的阐释上贡献良多。与研究道路有些类似的牟宗三相比，李的特点在于更偏重心体而非性体，在于他对“主体性”复杂性的重视。早在1983年，他就勾画出“主体性”的“两个双重内容”。

“第一个‘双重’是：它具有外在的即工艺-社会的结构面和内在的即文化-心理的结构面。第二个‘双重’是：它具有人类群体（又可区分为不同社会、时代、民族、阶级、阶层、集团等）的性质和个体身心的性质。这四者相互交错渗透、不可分割。而且每一方又都是某种复杂的组合体。”（《实用理性与乐感文化》，页218）

这就用主体性概念把这三十年思想史涉及的基本问题都囊括在哲学之内了。因而问题整体领域的失衡同样也表现在主体性概念含义的偏重上。清楚地认识到主体性概念的复杂性的同时，李泽厚也明确指出了他更重视每一重含义的第二方面，也就是个体的、内在的一面。随着对原始儒学的深入研读，李更是将个体的“心理”因素、“情”放到了本源的位置上。在他进入本世纪的作品中，“主体”基本被“本体”概念取代了，但仍然保持着以情为本的“文化-心理”之基本结构。“情本体”可算是李泽厚晚年体系的基石，他认为情本体“伦理-宗教”的走向可将牟宗三的体系囊括其中，更试图通过阐发该本体“伦理-政治”的走向，以“儒法互用”为主轴建立为儒家复兴乃至中国政治思想的重建提出新的方案（参见《实用理性与乐感文化》，页97，及《历史本体论·己卯五说》，页189）。

必须将李泽厚“效应”与李泽厚本人区别开来。前者停留在80年代的新启蒙时期，后者虽然没有放弃启蒙的基本理想，但已通过对“主体性”概念的不断阐发回应了整个“三十年思想史”。“情本体”的提出实际

上已经是在借鉴海德格尔以推进康德——李泽厚认为牟宗三也在不同的方向上做了同样的事情。“儒法互用”学说运思精警，切中了后施特劳斯时代政治思想讨论的一个要害：中华政制或者中国国家形态的本质究竟是什么？更难能可贵的是，李泽厚试图从“情本体”推出其“伦理-政治”维度。这在“欲求整全”已被所谓“政治哲学”剥夺了权威的今天，是绝无仅有的努力。这是体系的开端，是牟宗三去世之后唯一真正的中国哲学冲动。虽然他只是独断地宣布新概念中的内容，既缺乏对“情本体”的某种所谓“现象学描述”，也缺乏对“伦理-政治世界”的“现象学构成”或者“辩证推演”，但对于一个真正的哲学开端来说，接下来的工作，也许只是必要的余事而已。

李泽厚的后康德探索，无论在“情本体”方面，还是在这个本体“儒法互用”的“伦理-政治”维度方面，都早已超越了他素朴的启蒙信念，独自走了一条对这三十年思想史具有对照意义的沉思之路。其最富教益之处在于，李泽厚仍然是以“哲学”这种18、19世纪之交的思想形式进行探索的。这位老人的不懈思考表明，从哲学那里释放出来的问题整体，也许仍可被收回到一个更深刻、更完满的体系中去。三十年之后，我们如何重新上路，开始思想？哲学能否还是启蒙之后的下一个三十年的起点？在生活·读书·新知三联书店重版的那些崭新的李氏旧作面前，每一个受过他精神恩惠的后学都会这样思考。

2008年8月

文化民族主义：刺猬的抑或狐狸的？

这是一个小文章大行其道的时代。后现代主义说得好，“书”其实已经终结了。如此看来，编文成书无非是个障眼法。但如文集碰巧呈现了一个前后呼应的有机整体，只有一个可能：这些文章或者本来就是有意无意地围绕着同一问题发生的。学院图书馆是书籍应该在的地方，报纸专栏是小文章应该在的地方。小文章一旦被编为真正的书，就出现了言说的错位。那些原该在学院里为学院人写作大书、考虑唯一问题的人，却去报纸上开专栏为传媒大众写些琐碎细事，这已经是一个错位；再把这些琐细文章编辑为书转交学院人琢磨，只能算将错就错吧。

报纸读者与书籍读者的性格大不相同。报章作者与书籍作者的性格也呈现差别。西谚有云：“狐狸知道许多小巧，刺猬却知道一件大事。”以赛亚·伯林曾拿来给两类思想者画像。毕生关注唯一永恒问题，因此有一元论倾向的思想者，是谓刺猬；持续关注不同事情，有多元论立场的是谓狐狸。从这个比方看，眼里只有一部大书的自然是刺猬，而手头写下许多文章的无疑就是狐狸了。

伯林本人的重要著述都是文集，没有写出大书虽是他一生的憾事，但这个事实，和他对一元论的不断批评一起，印证了伯林似乎是个言行一致的狐狸。大陆学界介绍伯林最早的是上世纪80年代的甘阳。自此往后，可以发现甘阳与伯林的相似越发多了起来。卷帙对平生，文名满天下。在其本人，却是好谈第一、编书第二、撰文只落得

第三。90年代中期，由于种种机缘，甘阳忽然为香港的报纸写起专栏文章来。彼时彼地，晨报早已替代了晨祷，而甘阳于海外负笈多年，或已熟习这种处境下的劝谕技艺。然而言者谆谆，听者藐藐，繁华处毕竟不适合领受这种文字。今将之编为一集，内地学人终于有了阅读与索解的机会。

《将错就错》文凡八编，东拉西扯，左右逢源，看来是典型的狐狸踪迹。在这部文集中，作者也不止一处谈到了伯林。文集较前的部分谈了伯林的“价值多元论”，而终编（“世界大同”）关于伯林的关键词则是“民族主义”。难道“重提价值多元论”只是为了给“民族主义”留下一席之地吗？“大同编”为什么反要用民族主义开头？这样开头的“大同”可以通向何方呢？

回答这些问题之前，对“大同”编的结构、用意做一概观，并因之倒溯全书，是不无收获的。此编文字共一十七篇。头四篇主要在学理上谈自由主义语境下的民族主义，借此托出了两个基本关怀：曰个人自由，曰族群归属感——难得的是并不讳言两者之间的紧张。接下来五篇谈了欧美列强冒犯民族国家界限导致的实际罪恶与理论麻烦。其后四篇检讨冷战之后美国主流的历史哲学及国际关系理论思潮，主要是“历史终结论”与“文明冲突论”。作者显然认为后者更符合实力政治的主流——因而这部分的末篇题为“乱世将临”。最堪注意的是，作者冷峻指出，无论历史终结论还是文明冲突论，其根源都在基督教政治神学。由此我们才不至轻忽，为什么本编亦即全书的最后四篇谈中西（中美）冲突的文字要围绕“上帝与尘世”做发挥。作者援引尼采与洛维特，把现代性的根基安置在彻底的世俗化上。所谓彻底，是连暗以“末世论”为样板的“历史进步论”“历史终结论”都不要了。真正自足的尘世的历史是摆脱了“绝对理念之实现”的生灭循环。在这个已无上帝、

理念与终极目的的唯一尘世上，人是否还有理由活下去？作者预言，这个始终纠缠着现代性的虚无主义问题必将进一步折磨人类。然而，文末突然一转说，这个问题对中国人从来不是问题——因为上帝在我们这里从未活过，也就谈不上死去了——这个洞见只轻轻一点便戛然而止。但借此我们或可揣测，所谓中西冲突实质就是尘世与上帝的冲突、大地与理念的冲突、循环与目的的冲突，或者，“太现代的”与“现代的”之冲突。

这名曰“世界大同”的满纸冲突透露了一个消息：甘阳其实只关注一个最大最老的问题——“文化：中国与世界”（一个“与”字揭示了冲突的事实与大同的抱负。而“文化”提示了冲突或大同的最终维度）。这与甘阳揭出的伯林面相类似。这个问题现在仍然值得关心的理由只有一个：亦即它仍是个问题，而且恐怕是最终的问题；而这个问题值得现在关心的理由在于，这二十年已使我们具备了一定的政治感受力。

文化曾是80年代的最重大话题之一。当时的讨论明显围绕中西、古今两个问题轴进行。较年长的几代大陆学者多仍倾向于围绕前一问题轴考量文化。与此不同，更年轻的一代则明确主张将中西问题还原为古今问题，并通过“文化的现代化”保全中国文化的“主体性”，从而在更深的层面解决中、西之争。作为一代新锐的代表，甘阳运用存在论诠释学的时间性学说解析了文化主体的未来筹划可能，在理论上有力地回答了“现代化是否会导致文化认同消失”的疑问（参见甘阳《传统·时间性·未来》）。彼时的甘阳宣称，筹划现代性就是筹划自我，文化主体的未来重建恰恰将通过文化现代化完成。在这个意义上，“现代的”就是“中国的”。

“十年一觉星洲梦”（《将错就错》），随着80年代思想文化运动的中断，围绕着文化问题的各种争论也逐渐退场。这是中国现代化进程的当然结果。现代性在中国的实际展开迅速侵蚀着原已接近底线的文化认同；这种侵蚀已经到了这样的程度：人们甚至不再有文化认同方面的任何危机感。危机感是认同坚守最后底线的标志，80年代文化问题的提出正源于这种最后的危机感。危机感的丧失并不代表文化认同问题已经得到解决，只是说明它被暂时搁置了。现在占据焦点位置的是现代性问题。80年代文化问题的解释与争论主要依靠人文思想的资源，而90年代接纳、处理现代性问题的各种构架则主要源于诸社会科学。现代化进程的复杂导致了现代性问题的分化。90年代轮流坐庄的各门显学为中国的现代性问题大开药方，固然各领一时风骚，但由于它们的“科学”（也就是“部分知识”）本性，均难免把部分研究得到的结论运用到整体上的摸象之讥。于是我们有了种种“思潮”，或者说越过自己的天然界限从而成为意见的部分知识。例如主要得到经济学支持的自由主义，主要得到社会学（包括社会理论、社会史、人类学乃至“文化研究”等）支持的新马克思主义以及后现代主义。几乎同时，这些思潮也展开了对政治学以及法学领域的争夺。经济自由主义紧紧抓住“效率”，而政治自由主义一心想论证“自由”；对手们则回敬以“公正”与“平等”。作为实际裁决者的历史进程付与前者更多的偏爱，交给后者更多的荣誉，但这并不能消除双方对现代化的埋怨或不满。处于双方争论焦点的无疑仅仅是现代性。在相当长的一段时期内，双方对中国日益严重的民族认同危机均无足够的意识。从这个角度看，中国文化云云确已是80年代的繁华旧梦了。

现代性问题真的能与民族性问题割裂开来吗？如果把现代性当作更高的正当性源泉，那么似应承认，中央集权的民族国家是实现现代化最有效的政治单位。这是文艺复兴以来的西欧历史明白揭示的。这

就是说，如果现代化是目标，那么坚强的民族认同就是不可或缺的途径。另一方面，中国的情形则恰恰相反。在本国现代化进程的启动环节上，现代性本身并非正当性源泉，而是通过另一个更高的源泉得到正当性保证的工具性选择。这个源泉就是中国文化的“主体性”（甘阳语）。实际上，现代性的正当性从来就是派生的。它要么源自某种基督教政治神学（西方），要么源自某种文化自我保存与自我荣耀的本性（中国）。文化的主体性并不等于民族认同，但一定蕴涵着民族认同，即使该民族并非严格意义的近代民族国家。如果现代化进程侵蚀了某文化的基本主体性，从而无法建立有效民族认同的话，那么对之可有两个判断：一、由于民族认同对现代化的必要性，侵蚀民族认同的现代化无法在实际上真正完成自己；二、由于文化主体性是现代化的正当性源泉，威胁其正当性基础的现代化就无法在理念上为自己辩护。遗憾的是，在实际与理念两方面，中国的现代化进程都受到了不同程度的威胁。在实际层面，由于对本国文化传统的长期妖魔化或侏儒化，由于某类自由主义者对普世主义的天真信赖，由于所谓全球化进程的全面展开，现代化所必需的民族认同正处于空前严重的危机之中；而在理念层面，天真的自由主义者对正当性问题表现了出奇的幼稚与迟钝；而左翼方面最深刻的意见却表达了对现代性的质疑以及对民族性的暧昧——当然，除了后现代主义或不如说虚无主义之外，它们不会带来任何别的东西。有鉴于此，某些有识之士不得不改弦更张，探索另外的思想可能性。这意味着政治民族主义的兴起。

政治民族主义者基于对世界历史与中国时局的观察，特别从联邦党人的政治实践以及马克斯·韦伯的政治理论与中得到启发，试图调和自由主义与民族主义的基本诉求。他们认为，只有真正的宪政民主才能实现真正的民族认同。“以公民个体为政治社会之本，以统一宪法为民族国家之纲，就是联邦党人为美国民主筑下的基石。我以为这同样

应成为今后中国民主的基本原则。”（甘阳：《走向“政治民族”》）“成熟的民族主义必然要建立在政治认同的基础之上。……要有一种宪政民主制度，把每一个人都纳入到这个政治体系中来，成为现代意义上的公民，形成强大的政治认同……这样……代表民族国家的整体意志就形成了。”（王焱：《关于民族主义的发言》）主流的政治民族主义者把民族认同明确表述为政治认同，并以此与据说“不成熟的民族主义”也就是文化民族主义区别开来。他们无疑看到了民族认同对于现代化的实际与理念意义，进而把民族认同归结为以宪政民主为基础的政治认同，这是对上世纪90年代以来中国思想的重大推进，标志着中国知识界开始具有初步的“政治成熟”意识。但问题是，作为政治民族主义隐秘导师的甘阳（国内关于政治民族主义的一切谈论都没有超出甘阳发表于90年代中期的《走向“政治民族”》《公民个体为本，统一宪政立国》的水准）非但并不非议文化民族主义，而且还在多年以来的著述中隐晦曲折但一以贯之地关注文化问题，甚至通过对伯林式自由主义的阐释支持某种文化民族主义，这一切难道是偶然的吗？是甘阳仍未摆脱80年代的天真呢，还是某些政治民族主义者其实并不像他们自己所想象的那样成熟？

在甘阳的政治论说和文化论说之间有一个至关重要的晦暗地带。他本人从未明白道出政治民族主义与文化问题之间可能有的关系。为了进入这个地带，我们必须回到一切争论的根基，重新考察甚至政治民族主义者也匆匆掠过的问题：现代的正当性与民族认同。

单纯的政治民族主义者无疑看到了民族认同对现代化的构建作用，这是他们比粗浅的普世自由主义者高明的地方。但当他们把民族认同还原为政治认同，并因而自以为超越了“不成熟的民族主义”亦即文化民族主义时，其不成熟恰恰暴露无遗。单纯依赖政治认同构建民

族认同的思路实际上源于某种“宪法爱国主义”。这意味着，个体对某共同体的归属感仅取决于个体在该共同体中以立法的方式得到保证的自然权利特别是政治权利。应当承认，自然权利之认可确实是归属感的一个重要甚至必要条件。但把后者完全建立在自然权利基础上，就会忽视一个至关重要的方面：归属感意味着唯一性，意味着个体对某共同体的不可替代性的认肯。个体以公民或者权利主体身份属于某共同体，这是一回事；个体在某共同体中找到归属感，这又是一回事。前者意味着可以转移的政治身份。而后者则源于自然发生的文化身份。归属感不仅仅是万民法的事情，而且还是市民法的事情。它不仅要求宪政，还要求固有的文化。文化身份犹如生命，可以抛弃，但决不可转移。一旦政治认同与文化认同彻底分离，一旦个体除自然权利（natural rights）之外并不拥有作为历史正当（historical right）或民族虔敬的文化归属，那么就不会有实际或理念上的任何东西阻止个体选择一个现成的宪政国家。政治民族主义的意图原是通过实现自然权利重建民族认同。但如果没有“谁的”民族认同这个前提，一切民族认同都将是空话甚至更坏。而这个前提只能来自文化认同。

政治民族主义错误的真正根源乃是他们与自由主义隐秘共享的一个前提——近代自然权利的至高地位。自然权利的基础是抬高欲望贬低激情。但是，政治就是划分敌友，民族的敌友只能通过激情设定。自然权利将使政治民族主义走向自己的反面：以欲望为前提的“政治民族主义”将既不是“政治的”，又不是“民族的”。

不管欲望的政治学还是激情的政治学，都是某种政治神学。无非前者的神是eros，而后者的是维柯意义上的自然-民族-生命。如果我们相信柏拉图笔下的蒂俄提玛，eros其实并非真神，而是神人之间的精灵，那么它只配喜剧酒后的私下赞美，却没有资格要求悲剧人前的

公开虔敬。自然或者民族是虔敬的唯一正当对象。普世神就是某个在天国仿效了恺撒的民族神。虔敬就是信从神话并赞美神祇。民族的神话就是传统文化，民族的神祇就是文化传统。普世上帝已经死了，而诸神之争仍在持续。只有政治民族主义才知道战争仍在持续；只有文化民族主义才知道民族关乎诸神；而只有政治上成熟的文化民族主义才知道最终的政治不是别的，正是诸神之争。甘阳在他的“小文章”里所前瞻的，就是这样一幅异象。

我们的追踪至此可以告一段落了。看来这位作者把自己理解为掌握了狐狸技艺的刺猬。一贯虔敬，那就是刺猬吗？按照伯林的意见，刺猬与狐狸的真正区分在于用绝对一元论还是相对多元论解决问题。按照甘阳的看法，一贯思考某个问题就是刺猬。那么也许伯林或甘阳都是问题上的刺猬与解答上的狐狸？作为伯林的阐释者，甘阳的虔敬在于用相对主义多元论为民族之神留下一席之地。但相对主义多元论真的能保全民族认同吗？

伯林的论敌曾以一种苏格拉底式的冷峻追问了相对主义的自由主义：“支持最低限度私域的绝对诉求无法完全得到满足；……因为相反的诉求也有同等的权利。伯林所理解的自由主义既不能有，也不能没有绝对的基础。”（列奥·施特劳斯语）。这位颇让伯林头疼的“古典学者”还指出了文明与文化的区别——似乎专门针对伯林的诸“文化”平权的说法。文明的支柱是科学与道德。只有这两者才能养成真正的人性，而它们却是唯一的。但哪个文化最终成了文明，这却是“偶然的命运”。同为犹太人，施特劳斯便面对了伯林试图回避的文化普世主义。作为哲人，前者对“文化主体性”之类神话不感兴趣，可他也没有丧失节制到公然打碎这个神话的地步。犹太亡国已久，历来有那么些错把他乡当故乡，以为自己比希腊人还希腊的犹太人（例如，现象学家胡

塞尔在纳粹上台后赌气似的拼命阐发“我们欧洲文明”里的希腊精神)。即使着眼于犹太之天下兴亡者,也要从西学武库里拣几样最先进的武器打造“犹太文明的主体性”(例如柯亨、罗森茨威格、勒维那之辈)。不过费尽心机,也只为西方文明做出个看着好玩的“他者”。伯林看来比这些人聪明,相对主义多元论似乎可以绕开“主体”“他者”的陷阱。但相对主义自己却是个更大的陷阱。相对主义不承认有任何普世的东西,那么本己的那个文化自然不可能是普世的。倘若面对一个其势汹汹自以为代表“世界精神”的文明,持相对主义立场的一方所争取的,便永不会超过帝国自治省的范围。文明的冲突是不属于同一神谱的诸神之争。而没有普世诉求的神只是伪神。欲以相对主义为自己的神保留一个祭坛的民族主义者,已通过这种活动本身偏离了“虔敬”。

以相对主义的方式为民族主义留一席之地,这是学的“历史主义”(虽然伯林也许更愿意用“文化多元论”来命名),特别是维柯与赫尔德。赫尔德虽然对诸民族的历史神话有兴趣,但其用意只是树立当时不成气候的德意志民族。也就是说,相对主义其实只是通向民族主义的策略,但后者却无法停顿于此。至于维柯,他表面上关心的是各民族的“自然法”(《新科学》),实则只对一种能当作普世法(《论普世法权》)的民族自然法感兴趣——这就是古拉丁民族的罗马法。无论用后世的“历史主义”抑或“文化多元主义”,都无法完全解释维柯的意图。也许在伯林们看来,维柯的用意无非也是为本民族的“文化”及其“主体性”辩护。但与他聪明的学生们不同,维柯对“文化”之类未尝多予理会。与古典政治哲学一样,他关心的只是各民族法统(nomos)的共同性。通过论证“自然”(nature)与“民族”(nation)的同源性(生命、产生),维柯给出了人类可能有的最有力的民族政治神学。民族的就是自然的,也就是普世的。但这样一来,伯林意义

的民族主义就被扬弃了。力求普世的意志只能在自然神学的前提下实现（维柯的著作实在应该与但丁的on monarchy《论天下一统》或《论世界帝国》相参看）。对本民族法统的辩护，应当按照如下顺序展开：自然神学-自然法-万民法-市民法。不懂得在自然层面论战的民族主义者，就不是真正的民族主义者。但已经在自然层面论战的民族主义者，也就没有必要继续自称为民族主义者。这就是说，无论什么形态的民族主义，都只是世界帝国之自我意识的环节。作为政治诠释学的自然神学论述是民族主义可能有的最高政治行动。但也正通过这种论述-行动，民族主义会把自己扬弃在帝国的世界大同之中。中国人的“大同”编以《论语》乃至经学收尾，这有什么可奇怪的呢？

政治只能是民族的政治。这意味着，没有虔敬也就没有政治。虔敬是关于神圣事物的认肯见解，而民族的经典神圣地解释着神圣事物。虔敬因此首先是面对经典的虔敬。那经典是什么呢？历史学家们站出来说，经典就是最早的历史，是对古代生活的不尽可靠的叙述。历史学家只关心厘定人事与文物，历史主义者则认为，更重要的是进入古人的整个生活脉络。而解构主义者又说，根本无法进入那个脉络，一切都是那么不确定，经典与其他一切文本一样，是某种无穷游戏的又一个开端。所有这些说法都拒绝把“经”的与永恒不变的原则或者法统联系起来。但神圣一定是永恒的。拒绝经典就是拒绝神圣。拒绝神圣就是拒绝民族生活的正当性本源。拒绝这个本源就是拒绝了民族自己。但问题是，存在着那样的永恒吗？

中国的经典是圣人写的。并且圣人知道自己写的是经典，叙述的不仅是当时的生活（就是我们眼里早就过去的古人生活）还有这些生活里生活着的永恒原则。从周天子到汉天子，生活到底变了没有？苏子瞻曰“自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬；自其不变者而观之，

则物与我皆无尽也”。由此可见，关于永恒的问题是与“观”相联系的。圣人能站得高看得远，所以为圣人。金文里“道”比“行”多的一个部首，就是“目”。学着像圣人也就是经典作者那样“观”，才是诠释经典的正当途径。圣人的眼里不仅是永恒不变的东西，倒首先是一去不复返的生活。学着像圣人那样观看，就得像他们那样去生活和看生活。经典之所以是经典，因为它也适用于每一个人的生活。圣人的生活就是一切人的生活。用当下生活去丰富经典的字里行间，就是“体会”。体会不是历史学，也不是历史主义诠释学，更不是解构主义反诠释学。体会是经典与生活的相互照亮，是通过古今生活经验的耦合建立或发现了“永恒”。这个永恒是政治的真正archy（开端-统治）。坐而论道，谓之三公；作而行之，谓之士大夫。论与行都是政治整体的部分。政治整体就是“一统”（monachy），也就是道统，或者，永恒之统治。

伯林与甘阳都没有弄错，文化-政治问题最终决定性地依赖于一与多的关系。甘阳甚至隐隐然地看到了世界大同的那个“一”。关于这个“一”，我可以为谈《论语》的甘阳做一个谦逊的补充：“关于善的理念我们知道得很少；如果我们不知道它，那么别的知识再多对我们也没有用处……”(柏拉图《理想国》505a)。正是在柏拉图看来，由于我们是有肉身的，凡我们经验到“多”之处，都没有“正确”可言。也许，那个返回洞穴的囚徒，就是将错就错的第一人吧？

2002年10月，上海

现时代知识分子如何“以天下为己任”？

从“曹锦清道路”说起

上世纪90年代初以来，由于社会大环境与文教单位小环境的变化，当代中国知识分子的集体面目发生了比较显著的转变。80年代热情关心文化意义与社会转型的知识分子群体产生了分化。知识分子群体的大多数脱离了公共论域，主要精力耗费于逐渐定型的学院建制内的种种体制化任务。其中有的知识分子，由于所属专业的特性，也通过学科的方式介入了中国社会转型中的重大讨论，这在经济学、社会学、法学及政治学工作者身上体现得比较明显。

知识分子群体中的一小部分，仍然保有比较强烈的现实关怀，以他们特有的方式持续参与到关于中国社会状况与趋势的争论之中。这些坚守本位的公共知识分子的阵营与光谱比较复杂，但约略地看，有这样几个共同特点。

首先，勇于对现实下判断、开药方。关心现实本是公共知识分子的天职，我们不必以此要求学院知识分子——他们的天职是学科建设、申请项目。但公共知识分子既然以此自期，则我们不得不加以绳墨。现时代公共知识分子对现实的关心程度远远高于对现实的了解程度。中国社会现实是一个正在发生迅速深刻变化的、处于内外多重、彼此交织的复杂动态关系之中的巨大整体，仅凭局部的观察、过时的感受与零碎的印象，是没有权利对现实指手画脚的。与作为四民之首的古代士绅不同，现代知识分子本来就没有在社会主要阶层中占有名

正言顺的位置（我们要时刻记住自己是工人阶级的一员，这就是说，我们的法定属性不是什么“知识分子”，而是工人阶级），主要生活在严重脱离社会实际的学院环境中，从不调查研究而又垄断发言大权。这样的国家医生难道能开出可靠的药方吗？

其次，热衷于运用理论。应该承认，公共知识分子仍保有一点理论表述的真诚热情，这是他们比拾人牙慧、以学谋食的学院知识分子高贵的地方。但这点热情的实现，仍基本依靠学院知识分子对西学的生吞活剥。我国自上世纪80年代以来大规模引进了——即使不那么同步——各种时兴的西方思潮。与被各种课题支配、埋头于引述西学的学院知识分子不同，公共知识分子确有自己的问题意识。但问题总是依据理论来表述和解决的。他们既不能在西学的问题脉络里历史地、全面地理解他们所运用的概念与方法，也谈不上批判地审视各种理论背后的预设与背景，更做不到面对中国现实调整、反省乃至改造自己从学院那里匆忙接受的理论前提。在现实与理论轩輊之处削足适履，无视现实或者裁剪现实以迁就理论的权威，这是当代公共知识分子面对现实要么无言失语，要么胡言乱语的直接原因。其根本原因还是在于缺乏通过全面观察现实建设合理社会理想的诚实、勇气与毅力。

再次，道德化情绪强烈。公共知识分子当然要有真正的道德热情，而不能只是干瘪贫血的理智动物。但情感愈深沉者，理性愈成熟；理性愈成熟者，阅世愈通达。让情绪压倒理性的心智是难成大器的。当代公共知识分子不幸感情用事者多，理性行事者少。往往是激情洋溢的理想主义、冷漠厌倦的犬儒主义与玩世不恭的后现代主义交替发作，将理论、理想乃至教义混为一谈。或曲学阿世、见风使舵，为狮子的份额做狐狸的辩护；或怨恨难消、逢共必反，与体制在情绪

上严重对立，这两种表现都谈不上什么成熟的独立自觉意识。前者有清客箴片的灵魂，后者则是典型的青春期心理。

在这么一个图景衬托之下，曹锦清其人其道确属异数。他观察现实、了解现实，但从不轻下药方；他读经览史，钻研西学，但心存警醒，从不滥用名相；他既热情洋溢又头脑清楚，既矫矫不群又世情通达，与肉食者游而能远谋，忠君爱国而又崖岸自高，见庶民则亲，见大人则藐。一言以蔽之，曹锦清不大像我们的公共知识分子。他更不像专业知识分子。他不那么狭隘，也就显得不那么专业。曹锦清的行当算是社会学，不过不像该行当一般从业人员那么传承有自，没有专业学者那么多的家法和门户。

凡此种种，都给估计、评价曹锦清道路带来了困难。只有把这条道路放到合适的历史脉络中，才能比较恰切地理解并进一步推进其意义。下文只是一些需要进一步充实展开的提纲式观点。

一 曹锦清道路属于什么传统？

将曹锦清道路与出于不同旨趣做过地方调查的前贤做一对照，可以发现，他在精神气质上与梁漱溟乃至顾炎武比较接近，并借此与儒学中的实学传统与乡约实践建立了半自觉的关系。曹锦清对梁漱溟相当熟悉，曾经编辑过后者的文选，本人也有从哲学研究转向社会观察的类似履历。自《黄河边的中国》出版以来，随着视野的丰富与体会的加深，曹锦清已逐渐意识到，自己所首要关切的并不是社会学意义上狭义的农村调查问题，而是中华民族的气运盛衰之数。本篇发言从道统开始，就是一个清楚的证据。笔者冒昧预言，曹锦清对自己工作的性质和意义，会有更为强烈、更为自觉的道统意识；同时，他的这

种自觉，也会加深我们对儒家传统的了解，突破儒生不是解释经文就是静坐存养的片面意见。曹锦清曾口头表示，浩然之气不当在静坐处养，而当在天地苍生、奔走颠沛间养，此语是他实实在在力行体贴出来者，恐发千古未明之覆。

与此相应，曹锦清在调查方法上综合了顾炎武、毛泽东以及费孝通等的一些特点。他着力比较多的是经济政策调整对农村生活的影响。在微观方面注意看似随机亲切的个人口头调查。这一点似乎接近费孝通，但曹锦清不曾像费老那样对某个乡村做比较全面的调查，他的视野一方面更为狭窄（没有费老对社会组织结构的关注），一方面更为宏观——也因此难入专业社会学家之青目。就宏观方面言，曹锦清除注重数据关系外，尤其将天下之山川形势、地方之历史沿革、国家之政令畅滞、阶层之消息兴替、人心之升降悲欣纳入考察，视野渐因此而开、胸次渐因此而弘。天地之间，万里行来，乃与斯民血肉相连。亲于天地山川即知，亲于苍生万民即仁。斯民既亲，斯道渐明。曹至一地，必先览地方志，以明山川形势、风俗嬗替；实际调查，围绕日常生活所透露之社会生活大要，未尝数数于叙述细节。这些特点，远绍顾炎武，近接毛泽东，与所谓学院知识分子的社会学调查大相径庭。“知识分子”如欲以天下为己任，首先要亲自体察天下。就自然面而言，天下无非山川民情。走万里路，而后知天下；读万卷书，而后明天下之道。这个传统，本是士大夫之实学传统。如能接上这个传统，当代知识分子或者还有自救之机。

二 如何理解农村调查工作的意义？

上文说过，曹锦清对他工作的意义是半自觉的。这就是说，他虽然对乡村调查与天下关怀之间的积极意义日益重视，但还没有足够清晰具体的考虑。这与毛泽东、梁漱溟等有很大的区别。曹锦清是下学上达，通过调查积累了关于农村的丰富经验之后，逐渐在心中展开更宏大的抱负与更广阔的图景（在当代的“三农问题”专家那里，似乎只有贺雪峰也这样慢慢接触到了更大的文明整体问题，其余多不免就农村谈农村）。毛、梁等则一上手就处理的是全中国社会的问题，无非从乡村入手解决这个大问题而已。我们且引梁漱溟的原话：

乡村建设理论在我一名《中国民族之前途》，因为这是我从对中国问题的烦闷而找出来的答案。（《乡村建设理论·引言》）

今日中国问题在其千年相沿袭之社会组织构造既已崩溃，而新者未立；乡村建设运动，实为吾民族重建一新组织构造之运动——这最末一层，乃乡村建设真意义所在。（《乡村建设理论·甲部一·丁》）

他在“文革”中草就的著作中更进一步说：

中国人意识所有者，近则身家，远则天下，而于国家观念则缺乏……其过去政治生活的消极，在今天必然改从积极，同时其君主制度必须改从民主，这都是无疑义的。但这要从实际生活上慢慢培养成功，断非一纸宪法空文所能奏效。我以一个生长大都市（北京）的知识分子而发愿投身乡村建设者，最初动机就是想从小范围的地方自治团体入手以养成国人从事民主政治生活的能力。中国要走向民主，全在从散漫转进于组织，全在国人学习组织团体来生活……中国人在集团生活上既病在向心力不足矣，则

必进求组织以补救之……此在四五十年后之今天回首看来犹是对症下药，未云有误。（《中国——理性之国》第二十四章）

这些话清楚地表明，梁漱溟对解决中国问题的总方案是建设新的基本社会组织，与老中国的家族本位与近代西方的个人本位不同，该组织是以礼俗调节的团体生活单位。乡村建设只是团体生活建设——社会建设之入手处而已。

梁漱溟建设先行，曹锦清则首先做调查了解。这点互有短长，梁对中国社会并无系统的调查，是以有三个基本的错误判断导致了乡建运动的失败。首先，农村只是中国社会的一部分，中国社会不仅是农村社会与农业社会。工业化与城市建设是中国现代化的基本趋势，不在这个大趋势下观察农村的命运，一定会被时代抛弃。其次，中国社会问题总解决固然在于后家族的团体建设，这点丝毫没错。但从中国社会的现代化需要而言，该团体不能是地方自治的小团体，而应该是现代国家。回避国家建设的社会建设是没有前途的。历史证明，梁漱溟对中国难以建立现代统一国家的悲观判断是错误的。中国的任何社会团体建设都只能在现代国家建设的大前提下实现。最后，同时解决中国社会建设与国家建设的基本团体是强大有力的革命政党。构建这个政党的基本因素是组织纪律而非乡约礼俗，这个政党进行治理的首要前提是移风易俗，推动宗族解体（这个解体过程并非由该政党肇始，无非由其完成）。这就解决了梁漱溟乡建运动中的最致命麻烦——乡绅阶层解体之后，新风俗由谁担当，新乡村由谁治理？

毛泽东道路的实践遗产，与梁漱溟道路的理论遗产，是我们批评曹锦清道路的两个基本尺度。曹的调查中，似乎没有把处于城乡互动关系网络与国家社会互动关系网络——这两重关系网络是现代社会的

本质属性之一——之中的社会组织考虑在内。他对于这两重关系网络是有清楚的注意的，这是他高于梁漱溟的地方。但他没有明确地从社会组织整体建设着手（或者说仅从乡村的经济-家务一面着手），也没有把城市的同一问题考虑在内，这是他的调查需要改进的地方。

什么是天下？从社会理论看，天下首先就是基本社会组织及其生活礼俗；从文明理论看，天下就是作为主导生活方式的文明传统。这是“天下”的非物质自然一面，是超越山川形胜的层面。这也是顾炎武、梁漱溟首先关心的问题。只有在这个意义上，才能把曹锦清从事的实际工作与他自觉到的远大抱负结合起来。

三 作为社会建设与国家建设中介的精英教育

毛泽东的遗产——新中国的社会建设与国家建设的成就是现时代任何实践的根本前提。毛在社会组织方面留下了几个基本贡献，这是他比梁漱溟成功的地方。就乡村而言，毛建立了人民公社制度，一方面为农业发展的基建和规划与农民的团体生活及其治理做了成功的探索，另一方面也大力支持了由国家主导的工业化建设，实现了中国现代化必要的原始积累。在城市，毛建立了单位制度，一方面借助单位通过经济计划逐步实现国家的基本积累与基本建设，另一方面也以单位为中心满足了市民的基本社会保障需求。这就以他自己的方式，在更高的层面上实现了梁漱溟的理想——中国人进入了团体组织的生活。在社会建设方面，之所以毛成功而梁失败，这与毛通过国家政令的计划调控分不开。毛并非就乡村建设乡村，而是通过动员乡村进行

武装斗争，而后获得国家政权，再通过国家建设推行包括乡村建设在内的社会建设。

旧中国一盘散沙，这是各方政治势力都看到的问题。唯独毛泽东解决了这个问题。解决这个问题的关键是组织化，社会团体建设需要一个组织化程度更高的团体也就是国家进行推动，而国家则需要另一个组织化程度最高的团体——也就是列宁主义的、具有高度组织性纪律性的政党来进行建设。这可以说是一种组织化强度下推的过程。一盘散沙归根结底只能依靠中央集权由上而下解决，在中国这样一个缺乏团体生活传统的国家，绝无由社会自治解决根本建设问题的可能。这就是说，与西方家庭-市民社会-国家的基本结构不同，毛泽东时代中国实践领域的三要素是：基层组织（人民公社与单位）-国家（权力部门）-政党。只有反省来自西方的国家-社会对立的理论，反省来自西方的政党国家理论，才能准确地解释毛泽东时代社会建设与国家建设的成就。在社会、国家与政党三种团体建设中，最根本的团体建设是政党建设。中国的政党成员不仅是政治组织的一员，而且是社会组织的基本整合力量，在宗族解体，士绅消亡之后，政党成员作为替代性的基层精英担负起了社会整合与政治治理的使命。

随着市场经济的推行，随着人民公社制度与全能单位制度的终结，中国社会遂从一个集体主义式的团体社会转到了一个对于传统而言比较陌生的，近似于个人本位的社会。同时，与西方的成熟的个人本位社会不同，中国社会仍然有集体主义的残留传统，有家庭幸福的残留理想，有高度组织纪律与丰富执政经验的政党，有古代典籍及其残留的解释传统，这些都是我们解决现时代问题时可以加以运用的特有资源。

在这样一个时代，继续推进曹锦清式的格物致知道路，全面观察现实，深刻体会生活，密切注视中国社会的基本状况与发展趋势，在前人各种遗产的基础上解决个人-家庭-社会-国家-天下之间的各种实践问题，乃至在这样一个基本环境中解决人生在世安身立命的根本问题，才是现时代知识分子的真正天职。

（本文原载《经学、政治与现代中国》，《思想史研究》第三期，上海人民出版社，2007年4月）

第二编 儒家之断续

当前儒学的政治论述(1)

比中国现代思想史上的几乎所有主流派别都更为严肃或者更为诚恳地看待儒学，这是我国思想界正在发生的一大变化。同其他一些态势一样，这个变化标志着，长期徘徊在意识形态站队与学术研究行当之间的中国思想正学着走向深入与成熟。可以预料，思想界的变化对于意识形态与学术研究本身也会产生缓慢而深远的影响。这个变化的实质，是在中国社会、中华文明乃至人类历史所面临的复杂沉重的问题谱面前，将儒学传统作为思想资源加以激活、推衍、运用与考量——这是有别于学术研究解剖与意识形态裁决的关键所在。这个变化之所以能够发生，也许有两方面的原因。首先，人类在每个新时代面对的诸多新问题，对于某种成熟——这至少意味着，阅历丰富——的智力品质而言，无非都是那些永恒问题的最新变形而已。这层奥妙一旦窥破，思想界求新惊奇的风气往往会一变而为返本溯源、重解传统。征诸史实，大率如此。其次，就“传统”一词的本义而言，每一伟大传统都不仅适用于建立之初，而且通过直面当时的问题切中了那永恒问题的某个面相，这也正是传统能够在看似差别巨大的历史境遇中不时复兴的根据。这两方面的原因显然是彼此相应的。随着永恒问题的变形，传统也可以而且应当变形——其中的契机在于体察到“时代问题”对“永恒问题”，或者不如说“传统问题”的归属。换言之，这要求我们，既“保守”地理解“时代”，又“开放”地理解“传统”。温故知新，察今知古，互为因果。用“旧”眼光看看“新”的，用“新”眼光看看“旧”的：新的不那么新，旧的也不那么旧。生活与死亡、永恒与有朽的一切秘密，不就在“新”“旧”之间吗？体会到新旧之机，当是心智成熟的开始吧。

依据这样一种传释学觉悟去清理当代儒学的复兴，既能比较清楚地领会它在思想史上的意义与趋势，也能发现同它的历史使命不甚相称的若干不足，这也就是说发现它更伟大的可能性，从而给予它适当的辩护与友好的提醒。

当前儒学问题域的开展，包括它的自我描述、自我辩护，包括它的解释、判教与建议，都围绕着政治这个唯一的主轴进行。这与“第三期新儒家”⁽²⁾以文化为主要视野出发对儒家进行解释、辩护乃至创造性重建的工作方法有明显差别。如果说这属于“永恒问题”方面的偏重，那么两造在“时代问题”方面存在着同样明显的差别：当前儒学对“现代性”理想多少带有清醒的检讨态度⁽³⁾，而新儒家的主要焦虑则表现为将儒家现代化，或者说在现代社会基本价值的论证中为儒家传统争得光荣的一席之地。

我们要强调的是，不能因为“第三期新儒家”对于儒学的主旨论说基本集中在文化领域，就断定他们的问题意识中缺乏政治维度。恰恰相反，新儒家的文化论说背后隐含了涉及政治的一些前提，它们可以还原为这样几个判断。

第一，儒家既有心性-文化论说也有政治-制度论说，这两种论说可以分离。

第二，新儒家——无论熊、梁一代还是其后一代——默默假定或者被迫承认儒家传统的政治论说（外王学）与现代社会的政治价值难以兼容。⁽⁴⁾

第三，现代政治价值（人民民主或者自由民主）是可取的或者必然的；于是——

第四，这两种论说也必须分离。

第五，心性为制度之本。心性论说是中国文化的血脉。为了在现代社会中保全儒家传统，必须切断其内圣学与外王学的关系。即明确地将新儒家的主要任务限定为重述道体，次要任务为通过道体之变开出现代社会基本价值。

新儒家在自己的工作中明显透露的是第五条判断，当代儒学对他们的批评也主要集中在这一条。⁽⁵⁾当代儒家似乎完全颠倒了新儒家凝结在第五条判断中的基本意识，对心性-文化论说抱着敬而远之的悬置态度，明确将依据今文经学特别是公羊学传统，为中国现代社会乃至人类未来设计政治制度当作自己的基本任务。但正如我们所展示的，假如没有上述第一到第四条判断（它们都是关于政治的或者涉及政治的判断）的支持，第五条判断（这一条主要是关于文化的判断）是难以成立的。同样，没有对前四条判断的攻击，对第五条判断的批评也难以成立。在当代儒家对新儒家工作方向的批评背后，隐含着它们对第二、第三条判断的颠覆。这是政治儒学的真正前提，值得论者格外重视。

与新儒家不同，政治儒学的代表人物拒绝“西方民主”（在蒋庆那里可以等同于“自由民主”）的可取性，无视“人民民主”的必然性⁽⁶⁾。进一步说，政治儒学完全否认儒家的外王学与现代的脱节。但如现代仅仅包括人民民主与自由民主，那么这个否认似乎无法成立。因此，政治儒学对上述第二条判断必须抱有双重态度，如果现代社会的政治价值不外乎“民主”，那么甚至蒋庆也能同意新儒家的这个判断。而这样一来，他也不得不承认儒家外王学的“过时”。但如果现代政治价值可以有“民主”之外的可能，那么外王学的当代论证就可获保全。这就

是说，在政治儒学那里，儒家外王学的当代成立必须以设计另外一种“现代政治价值”为基础。这个设计对于儒家外王学的现代辩护是至关重要的。它之所以仅仅是设计，是因为政治儒学对于现代实际政制的考察只能得出不利于儒家传统外王学的结论。这点与新儒家完全一致。任何既有形态的儒学，都无法直接从现代实际政制出发对儒家传统做全面的辩护，也无法从儒家传统出发对现代实际政制做有效的论证。儒家政治传统与现代政制之间看起来必定是非此即彼的。

要留心的是，当代儒家的代表人物虽仍将“现代的”一词以某种积极的方式纳入了自己的设计任务，但他们的具体论述事实上已经掏空了历史赋予“现代政治”的任何实际内容。例如，从蒋庆的论说看，“政治儒学”与自由主义、保守主义、马克思主义乃至基督教政治神学等都有某种或积极或消极的联系，但政治儒学明显无法还原为其中任何一种立场⁽⁷⁾。按照蒋氏的表达，政治儒学依据重建的“以制说经”传统，主张创建“中国式的政治制度”，这也就是所谓“王道政治”。另一方面，他同样强调，创建王道政治也就是“中国式现代化”的应有特质与方向⁽⁸⁾。

任何细心的读者都不会放弃追问：对于“王道政治”与“现代化”的关系，蒋庆在这里到底持何主张？他如何理解、看待“现代化”？揆诸事理，只有两个可能，要么他将“现代化”理解为一个偏于形式的、代表历史政治大势的表态式用语；要么他真诚地认定中国现代化的实质内涵就是王道政治，“现代”在这里只是一个纯粹的时态用语，并不隐含立场上的“古今之争”这样的东西。无论姿态用语还是时态用语，蒋庆对“现代”的理解都同他的论敌或同情者有莫大的差异：他要么在古今之争中实际上完全否定现代（所谓名与实不与，只保留空洞的形式），要么进一步否定古今之争本身。无论哪一种可能，蒋庆所持的

都是通常所谓“古代”立场。然而，我们要立刻加以补充的是，这只是古代典籍微言之下的理想立场。古代的实际已被他以“政治化儒学”这个符咒镇压到几不可见的黑暗中去了。这与古代正好相反，古代的政治实际之下是微言，微言之下的东西几不可见。古代必须以“理想”面目、几不可见的形态出现的东西（有一个哪怕无法实现的理想，这对于政治的现实是至关重要的），被经学的现代阐释者们公开强调了。蒋庆试图在“现代化”的进程中通过真正的政治行动、合理的政治设计实现古代的理想。政治理想出于比较高贵的爱欲。理想之为理想，正在必须实现与不可实现之间。一经实现，理想就不再是理想了。蒋庆对于古代理想的态度，已经完全不同于古代，而是属于浪漫化保守主义之类的现代潮流。

与蒋庆的似古实今形成微妙对照的，是甘阳的似今实古⁽⁹⁾。既与的，或者说无论如何无法公开重新设计的现代国家是甘氏儒学论述的出发点。甘阳的儒学论述从属于他的共和国解释。从表面上看，儒家论述并未参与政制解释，而仅仅代表了对于共和国伦理性（Sittlichkeit）资源的描述，它表达的至多是一种渊源于马克斯·韦伯、脱胎于丹尼尔·贝尔的“文化保守主义”⁽¹⁰⁾。甘阳从未公开尝试依据儒学经典给出任何政治设计之类的东西。在所谓“通三统”的折中工作中，关涉政制之统的其实既非“儒家”，亦非那里表述的“社会主义”，而是“自由”宪政。在对“中华人民共和国”的解释中，严格对应于“共和国”的正是宪政之统，“人民”对应于“社会主义”，“中华”对应于“儒家”。针对这种解释，很可能发生的疑问是，儒家传统意义上的“中华”，其后应当系之以“帝国”“王朝”，何以可能是共和国？也就是说，通常意义上的现代政体与古代传统的结合是否具有真正的亦即内在的必然性？政治儒学与另一个极端都会拒绝这种必然性。政治儒学要从头设计政体，这就是说，他们与新儒学一样否认儒家与“共和国”的这

种协调性。自由主义的左右两翼同样会拒绝让“共和国”（右翼）或者“人民共和国”（左翼）与儒家发生任何积极联系。历史似乎站在他们这边，中国建立现代国家的进程，同时就是在文化与政治中一步步“去儒家化”的进程。这是明显的事实，它也意味着明显的道理。要维护、调整现代政体，就必须继续维护“去儒家化”的历史成就——彻底的自由右翼与彻底的自由左翼，在这个问题上保持了默契。另一方面，要复兴儒家，也就必须对以“去儒家化”为前提的中华现代政体“去现代化”，或至少抽掉“现代化”的通常含义。

对于甘阳的共和国解释，自由、保守两极在原则上都应持批评态度如是。事实上政治儒学的反应更温和克制，因为甘阳的工作至少包含了对儒家的辩护。虽然这种辩护方式明显不同于政治儒学，但也算得上把政治与儒学联系了起来，并在现代社会中为儒家留下了一席之地。政治儒学家们对甘阳的不满在于，后者似乎是在维护现代政体这个前提之下进行辩护的，留给儒家的一席之地只是“文化”。换言之甘阳的辩护同时也就是限制。甘阳论述的最终目的是调整现代政体，他对儒学的容纳从未超出新儒家的文化立场，且更进一步切断了文化与政体的实质性联系⁽¹¹⁾——实际上新儒家在儒学历史上的真正贡献仅在于为现代开辟了这种联系。

甘阳的论述明显诱导人们仅仅将他理解为现代政体（“公民个体为本，统一宪政立国”）明智的维护者。在这个意义上，为现代政体辩护确实是他的目的。不过，甘阳的这一辩护方式——而不是辩护内容——表明，他同样是古代传统的明智维护者。这个辩护在伦理理想方面非启蒙、非现代，而在政治体制方面尊重启蒙式现代性的直接后果——现代共和国。甘阳并未以文化保守主义的直白立场去拒斥制止政治儒学的激进政治保守主义，而是通过他特有的辩护方式，将之转化

为仅仅发挥文化作用的政治保守主义。理想之为理想，正在必须实现与不可实现之间。没有实现的冲动，理想也不复其为理想。要让政治保守主义发挥文化保守的作用，就必须在言辞内容上既尊重又限制政治儒学的王道理想。但对古代政治理想进行正面阐述与恰当限制，正是古代政制的特征。与此相反，毫无顾忌地将古代理想付诸实施，倒是现代浪漫主义复古派的做法。通过在言辞中限制古代理想、尊重既有政体，甘阳恰恰在行动中表达了高于现代的东西。在言辞上批评现代理想，在行动中尊重既有政体——哪怕从文化保守主义立场上看来这是极不可欲的政体——这就是真正的政治保守主义。

我们再重复一遍，从政治儒学的视角看，甘阳的辩护归根结底仍然是将儒学理解为发挥文化保守主义效力的心性儒学。这个观察在这个方面是正确的——甘阳确实只想让儒学发挥文化保守主义的功效。但与旧的文化保守主义不同，甘阳绕过了心性儒学良知坎陷的实质性论证，避开了政治儒学的攻击，反而回过头来，通过对政治儒学的有限承认，进一步逼迫政治儒学本身担当起被他们攻击的心性儒学的文化保守主义使命——要知道政治儒学之为政治儒学，正在于超越了这个使命。甘阳的这种论证方式，乃至他整个的“通三统”，正是一个典型的“将错就错”策略。[\(12\)](#)

因此，甘阳既不是以文化保守主义的方式，也不是以心性儒学的实质性论证进行他的儒学辩护的。他恰恰是以政治保守主义的方式为文化保守主义辩护，恰恰是以政治哲学的方式为政治儒学辩护。换言之，甘阳的儒学辩护与儒学内容本身没有任何实质性关系。

让我们按现代儒学那张隐藏的“自我判断表”来勘察甘阳的儒学立场。此时，这个“政治哲学-公民宗教”式的儒学论述就完全显现出复杂

或狡猾的一面。由于没有介入任何实质性论证，这个论述其实在那些自我判断的每一论题上都保持了沉默。无法从言辞上获得的东西，可以从行动上勘探到，沉默本身就是一种行动。甘阳对儒学的心性-文化论说与政治-制度论说没有做出明确区分，这就表明，是否进行这样的区分乃是完全无关紧要的，无论什么传统的儒家，都只能作为现代共和国的伦理资源而非政治制度发挥作用。同时，更重要的是，儒家传统——无论是所谓心性儒学，还是所谓政治儒学——实际上是否可以同现代社会的政治价值兼容，这个一百多年以来一直纠缠着儒家的唯一致命问题、这个儒家的真正梦魇，就这样被甘阳的论述轻轻化解了：即便是那种激烈反对现代的、持有顽固保守立场的儒家，对于现代社会本身的健康来说，也是可以容纳甚至必须容纳的。健康的现代社会事实上必须包含各种张力，这些张力必须拥有反现代的一极，以防止现代性的走火入魔⁽¹³⁾——在这个意义上，儒家不现代化或反现代化倒好，这样反而能够更好地为现代服务。这里可以清楚地看到，甘阳破开儒家现代困境的关键一步是对问题的前提釜底抽薪。他没有调整儒家本身——他根本就没有理睬儒家本身，而是调整了那个“现代社会的政治价值”。说得更明确些，甘阳之所以破开了这个死局，是因为他的论证实际上倾向于破除传统派与现代派的共同前提——古今冲突。不同于蒋庆的做法，这种破除不是阐发古代传统吃掉实质性的现代价值，而是谋求一个容纳古代传统力量的、更为成熟健康的“现代社会”。

同蒋庆一样，甘阳颠覆了新儒家的第二条基本判断，不再坚持儒家与现代政治的不相兼容，同时批判了新儒家第三条基本判断的朴素性，超越了新儒家对现代政治的朴素理解。他与蒋庆的根本差别在于是从现实存在、变化乃至动荡着的现代政体本身出发的。甘阳对现代做了改制而非设计。通三统的根本意义就是通过政制调配⁽¹⁴⁾改进一个

因有内在张力而兼有激发与制衡机制的、健康成熟的现代中国社会。如果说，蒋庆以古代名义对现代政体的设计，可以算作对现代性的“托古改制”（实际上当然比改制更为激进）的话，那么甘阳就是在托今改制。似乎，现代性的根基恰恰在前现代的古典政教精神之中⁽¹⁵⁾。

保守主义的主旨是尊重权威、依托权威改制。鉴于现代的权威恰恰就是现代性本身，托今改制更符合保守主义的精神。真正明智的古典派不会在言辞上强调古今之争，也不会与激进浪漫的保守主义明确对立。它恰恰通过包容、支持后者而超越之。

综上所述，当代占据主导引地位的两种儒学论述，都力图通过表明儒学传统本身与现代社会特别是现代政治本身的积极联系，来重新激发儒学在当代生活中的庄严力量。与新儒学试图坎陷道体、“创造性地解释”儒学传统以开出新外王的做法不同，当前的两种努力都十分注意对儒学传统本身的尊重。蒋庆对“新外王”毫无同情，甘阳式的“新外王”则必须依靠旧传统的当下活跃。这些探索毫无疑问属于中国现代思想界的显著成就，贡献了思想史当下进展的关键环节。

这里最有活力的东西无疑就是儒学传统与现代社会的相互贯通。这个贯通可以有两个起点。蒋庆从儒学传统往现代社会走，甘阳从现代社会往儒学传统走。但我们要着重指出的是，这两个看似相向而行者，恐怕永无可能相遇在那个神秘的贯通之处。因为蒋庆理解的现代社会并不同于甘阳，也许不同于任何人。蒋庆对现代社会无法给出任何实质性阐述，正如甘阳对于儒学传统没有任何实质性辩护。甘阳要的只是某个现代化社会的前现代传统权威。在这里究竟是儒家还是其他什么传统宗教其实都一样，无非中国社会的支配性传统正好是儒家而已。如果面对的是美国或者土耳其，那他会在伦理性资源这个空格

里毫不犹豫地填上基督教或者伊斯兰教。实际上，由于缺乏来自儒学立场的实质性论证，甘阳的保守主义主张很难同美国保守派真正区别开来。⁽¹⁶⁾学习乃至毕肖于另外一个帝国的保守主义，有比这个更让一个国家的保守主义走向反面的东西吗？⁽¹⁷⁾美国式保守主义支持儒教的一切论据，就其言辞内容而言，就其对于伦理风俗的捍卫而言，都更有利于中国的基督教。换言之，仅以美国保守主义的方式捍卫中国，其危险在于中华国家的解体甚至中华文明的终结。

甘阳的整全视野当是文明冲突图景。文明间的冲突是自然事实，而不是什么“相对主义”哲学的推论结果。不过，如果只看到这一个方面的自然，看不到另一种自然的话，那就会导致相对主义，最终取消这前一种自然。每一真正的文明都包含普遍立法意图，这同样是个自然事实。没有这种意图，文明之间根本不会产生真正的、属于文明的那种冲突。换言之，后一种自然（普世化权力意志）就是前一种自然（文明冲突）的自然根据。自然无法改变，也许可以掩饰，但决不可以掩饰到反自然的程度。因而，文明之为文明，最终必须在言辞上宣称自己是普遍绝对的。⁽¹⁸⁾言辞并不外于行动。仅仅停留在形式上，不进行实质论证的“文明”，其实并无文明的精髓，并无资格进入那个自然事实。文明的自我断言必定是实质的。甘阳通三统的这个论述无法进入实质论证（这不是说他本人，而是说他的这种论述方式无法进入这个论证），因为其后已经过社会学理论与文明学说所必需的抽象——既然谈论普遍意义上的社会与文明，他也就必须抽掉中华文明的具体内涵。甘阳儒学论述的真正立场，是一种戴着文化保守主义面具的、明智或狡猾的政治保守主义。其文化保守主义的面具上清楚地写着儒学，其政治保守主义底细则写着政治哲学。那个面无表情的面具，仅仅显示了自己是被实质的政治保守主义所要求的形式的文化保

守主义。而我们的总批评是，停留在形式上的文化保守主义最终无法真正捍卫实质的政治保守主义。

我们在这一点上同情蒋庆而非甘阳：对儒学乃至中华文明的真正辩护，最终当然必须落实为对传统基本内容的实质性阐发与证成。至于蒋庆对儒学传统的证成方式是否完善，其发挥的结论有无偏颇，这是第二位的问题。

我们也在这一点上同情甘阳而非蒋庆：儒学辩护的合法出发点，或至少隐秘的出发点之一，必须是现代政体本身，必须是面对现代问题的实质检讨与恰当调适。⁽¹⁹⁾现代性的发生与传统的断裂或变革是任何现代社会的既定现实。现代社会的任何自我批判都不可能是传统的直接运用。传统之为传统的真正力量，更体现为向死而生的、复活式的“非直接”运用上。被打断乃至失语，正是传统证成自己的必要环节。无视传统被启蒙打断这个基本的“传释学处境”，就无法深刻地理解“传统”作为世界本原的本性。儒家的首要任务并不体现为自我论证，而应该表现为对于中国的政治现代性也就是革命建国的正当性论证。儒家只有通过以儒家的方式哪怕以所谓“文与实不与”的方式论证革命建国，才能同时论证自己。只以儒家的方式调适现代社会，才能让儒家在现代社会真正复活。至于例如甘阳对现代社会的调适与均衡（通三统），这个当今思想界首先关注的主张，是否可取可行，同样也是第二位的问题。

总之，我们对这两种儒学论述的最大赞成是，对儒学传统辩护（或者对现代政体改良）的工作直接地就是将中华现代政制与儒学传统贯通起来。我们不满足于他们的贡献，为自己提出的任务则是实质

性地通古今之统：必须在实质上将现代中华政制与儒学传统贯通起来。

这个实质性的古今贯通要求我们的论述具有双重出发点：现代共和国与儒家传统。我们将首先从共和国出发，一般性地考虑共和国与古代政制的积极联系，一般性地考察，伴随着中国古代社会结构的变化，政治制度所发生的相应变化及其连续性，特别考察宗族制度瓦解之后，古代政制残留部分的崭新形态与必要作用。这就是共和国中的君主功能问题。

同时，我们也从问题的另一端出发，考察儒家传统如何分化，如何分别发挥其政治效用。我们将特别关注被政治儒学抛到心性儒学名下而忽略的伟大政治传统——人君教育之传统。

最后，我们将结合如上两方面的考察，同时对照政治儒学的制度设计，对心性儒学在共和国中的政治功效做出辩护。

2007年10月

(1) 本文曾以《共和国的君主教育——试论心性儒学的政治性》第一部分的形式在“共和国六十周年：回顾与展望”学术讨论会（复旦大学，2007年10月）上宣读。目前发表的这个评论其实只是该论文的导引。

(2) 有的意见，将当代儒家称为“大陆新儒家”，以别于“港台新儒家”。不过这就把熊十力、梁漱溟一辈与当代大陆儒家混为一谈，又把他们与其港台弟子分割过甚了。下文将熊十力、牟宗三、唐君毅及其门派中人统称“新儒家”，以别于当前主要活跃在中国大陆的儒家。后者的思想体系，本文也称为政治儒学或者制度儒学。

(3) 在当代儒家代表人物蒋庆的表述中，被清醒检讨的是“西方民主”；他对于“现代”这个光辉字眼还是保留了相当程度的温情。下文将讨论这种耐人寻味的保留。与之形成对照的是甘阳，他明智地维护着文化保守主义（也仅仅是文化保守主

义)的儒家对现代文化(也仅仅是文化)的批判锋芒——但这只是作为现代社会本身的必要一极被维护的。参见蒋庆,《政治儒学》,生活·读书·新知三联书店,2003,页359;甘阳,《中国道路:三十年与六十年》,《读书》2007年第6期。

(4) 被迫承认指被历史现实而非权势所迫,这主要指梁漱溟。也许钱穆是个异数(他其实并未拒绝现代政治的基本价值,无非认为这些价值要素是中华古代政制在一定程度上即已包含的)。但余英时出于某些考虑已明确拒绝将钱穆列入新儒家阵营,见氏著《钱穆与中国文化》,上海远东出版社,1996。另外,康、梁、章、王、陈等的政治-文化论说都很难纳入简单的现代化派,不过他们同样也难以归入新儒家的历史阵营。如确按余英时上引说法为标准,那么熊、梁一代之前的,带有明显儒家情怀的学术思想家们就处于某种难以简单归类的思想史局面中(这对于某种思想史叙述来说很可能是好事)。余氏划分标准导致的一个尖锐问题是,为何同属新儒家,熊、梁一代基本不约而同地选择以儒学结合现代政治的人民民主一翼,而下一代则整齐地以儒学结合现代政治的自由民主一翼。

(5) 参见蒋庆,《政治儒学》第一章之第一、二节;也请参见干春松,《制度儒学》,上海人民出版社,2006。蒋庆主要依据经学中表达的儒学“理想”。干春松更注重史学也就是说发挥了实际制度效用的儒家实践,陈明等倾向以当下行动发挥这种效用。这些都是蒋庆“政治化儒学”的简单表述容易忽视的。

(6) 而正是“人民民主”统一建国的实现迫使梁漱溟与熊十力正视乃至论证社会主义中国。特别参见梁漱溟动笔于1950年的未完成稿,《中国建国之路(论中国共产党并检讨我自己)》,《梁漱溟全集》第三卷,山东人民出版社;以及熊十力,《原儒》,《熊十力全集》第六卷,湖北教育出版社。

(7) 参见蒋庆,《政治儒学》,页118—125。蒋庆毫不隐讳地表明,政治儒学同基督教政治神学在基本的方面“特别相近”;同时也与保守主义有密切的联系;对于自由主义,在认同其代表现代社会一些基本共识的前提下,进行了多方的批评。蒋庆对于政治儒学同马克思主义或者社会主义的具体关系则保持了引人注目的沉默。而这正是甘阳勇敢探索的地方。

(8) 参见蒋庆,《政治儒学》,页359。

(9) 甘阳被当今学界各派贴上了“崇美西化派”“民族主义”“自由主义”“新儒家”“保守主义”乃至“左派”的大量标签。这些彼此嘲弄的头衔只不过表现了他清楚文风之下的复杂性。学界极少有人严肃地面对——甚至极少有人意识到——甘氏简明风格之后的复杂性,更不要说自觉探索这种复杂性背后真正重要的东西了。如何阅读甘阳大

概能测试出这个时代的智力与耐心，正像如何对待蒋庆能够测试出这个民族的气运与傲骨。

(10) 在这个意义上，蒋庆对甘阳的儒学论述内容的评论是正确的。但他没有考虑这种论述的意图。参见《政治儒学》，页6。

(11) 在对《将错就错》所做的书评中，我讨论的核心问题在于，能否公开切断文化与政治的实质性联系，而诱导人们将伦理资源表述为公民宗教或者高贵的谎言。参见拙文《文化民族主义：刺猬的抑或狐狸的？》，《读书》2003年第3期，现收入本书第一编。

(12) 让我们发挥一下甘阳本人的用语。真正的政治保守主义的灵魂一言以蔽之就是“将错就错”；保守主义就是以古代的方式承认现代，而不是以现代方式否认现代；就是以保守的方式肯定革命，而不是以革命的方式否定革命。与此相反，一切复古的、浪漫的、反革命的保守主义则“越改越错”。甘阳与那些拥有高贵激情的古典派的差别在这里，与那些天真的低级自由派的差别同样也在这里。真正的保守主义者不会用言辞告别革命；明智的古典主义者也不会一直强调古今之争。

(13) 固然甘阳也许仅仅将之理解为文化、伦理上的走火入魔；一种不加限制地反对现代政体的儒家，同样也是在政治上走火入魔的。

(14) 这也就是柏拉图意义上的Politeia（政制）。伦理资源同样也是这种政制的要素。

(15) 参见列奥·施特劳斯，《现代性的三次浪潮》。

(16) 实际上被施特劳斯派滋养长大的中国青年保守派们（甚至一些禀赋良好但不明西学底里的儒生们）对美国保守派在其国内政策辩论中的每一胜利都欣喜不已，对他们经略政治文化的几乎每个手腕都赞赏不已。我国的青年保守派是大有希望的，但这取决于他们如何进一步改造自己。目前的状况是，施特劳斯派的中国青年门徒们想学着以美国保守派热爱、捍卫美国的方式来热爱、捍卫中国。他们极力寻找中国的可爱之处、寻找中国政教传统中符合施特劳斯教诲的地方。同时忽视、蔑视乃至憎恨中国一切不同于美国之处。而中国与美国最大的不同之处就在于她是中国，在于她的整个自然与历史。辩护方式或者可以学习，但辩护的前提是无条件的热爱或者出于习惯的热爱。这点绝不可能通过智巧习得。中国青年施特劳斯派们颇为类似当年的留苏派，后者对莫斯科比对北京习惯得多。这些言必称希腊、动必称美国的“中国”保守派必须经过彻底“整风”、经过脱胎换骨的改造，才能真正领会他们成天挂在嘴边的词句。仅当他们懂得如何同施特劳斯及美国保守派公开决裂，中国的“青年”保守派才有望“成熟”起来，有望成为他们一直自许的真正的保守派。

(17) 也许正因如此，甘阳最近在公开作品中开始有意地批评美国保守派的具体观点或政策。但也正是这种批评显示了甘阳具有更明智的美国式保守派立场。聪明的美国式保守主义在中国无疑会支持儒教。但鉴于其实质主张而言，鉴于格外活跃的基督教比尚未复活的儒教更能克制激进主义而言，支持基督教也无疑能够更好地达到保守派之具体主张。至于儒学自己能否无条件地支持保守主义，那就更是另一回事了。保守主义与激进主义乃至一切主义一样都是执一之学，而儒学是守中知时达变之学，该保守时就保守，该激进处还得激进。

(18) 参见《文化民族主义：刺猬的抑或狐狸的？》，本书页25。

(19) 因此我们同意梁漱溟于20世纪70年代对熊十力的批评：不能将儒学当作给定的东西来论证社会主义，而应该将社会主义作为前提来论证儒学。参见梁在批林批孔中为儒家的辩护《今天我们应当如何评价孔子》的开头。见《梁漱溟先生论孔孟》，广西师范大学出版社，2003，页173。事实上，将儒学作为给定的出发点，导致的结果很可能就是对儒学的过度解释乃至歪曲。反过来反而能够最大限度地发挥儒学之真精神。

张广生《返本开新——近世今文经与儒家政教》序⁽¹⁾

广生同我，迄今唯一面之缘。但我印象颇深。其为人也，老成平实而有活力，谦和审慎而不乏锐见。这当然未尽准确，不过广生这部新作，给我类似的印象。此书研究近世今文经学。我对经学用力不多，本无资格评论，遑论作序。广生善劝，说他对大问题的判断同我接近，委托他人，恐难尽其意。故只能勉为其难，略发几句议论，聊以塞责。

撇开几处具体观点，广生对政教基本问题的文明论见地，确与我有相通处。所异者主要在进路。由于立论的不同机缘，我多从文明而政治，文明论在起手处就摆开，下行路向明显。广生此著，则由政教而文明，末章方大书政教文明及当代中国，是有积累与铺垫的上升路线。此进路中最重要的几步，是对清代经学家的评述。在一个能够具体化的大历史视野中，对清代经学的铺陈贯通、取舍裁断，或是广生此书最独到的贡献。

近年来，大陆新儒家的头绪逐渐清晰。荦荦大者，无非经学复兴。此运动自有其历史意义，但受制于时势、流品，不乏浮诞之处。其中之一就是哲学背景的儒家学者，也许哲学太好，深植灵魂，故急于甩掉包袱。鼓吹经学而外，一定附送清算哲学。又有极端重视康有为者，重开门户家法之争，排斥古文经乃至理学。广生以政治学、政治思想史背景而治经学，虽同样注重今文经及康有为，然而没有包袱，故能别辟蹊径，不落时贤窠臼，是真能平心静气出入古今者。广

生在汉宋之间，并无深入阐述，对理学、哲学等是非，亦未置一词，故反而能在清代经学中出入自得，时有卓见。

进而言之，广生之政治学训练，尤其是在这种训练下养成的政治判断力，是当前经学研究中难能可贵的。这对揭橥经学讨论之政治史背景，以及在这种背景下挖掘经学文本的丰富意蕴，可谓极有助益。将特定的经学贡献置于相应政治史语境中加以解释和评论，这原是史学界“经学史”研究的标准方法，亦取得不少成绩。但此法固有之弊，是对传统的政治与经术，均采取毫无同情甚至难掩恶意的知识态度。一些学识丰富的经学史名家，亦未能免俗。这无非是用一种简单粗暴的方式理解同继承了新文化运动对传统的裁断。广生此著，则推进了经学史与政治史交互解释的方法，无论对特定政治史情境的把握，还是阐述此情境中经学统绪的开展与纷争，都能采取豁达、通透的了解。读者自可参阅其书中关于庄存与、章学诚、龚自珍的部分，试看其方法的出入贯通、其分析的缜密周详、其态度的平和裕如、其结论的从容不迫，较诸之前的经学史研究方法，是否少了僵硬与刻薄，而实现了真正的“同情之理解”？

另一方面，作为对史学界经学史研究方式的反动，当前的儒家复兴运动则毫不掩饰其经学教条主义意图，将经学义旨普遍化、现世化，以裁断现实中的一切。只要与现实建立真正的、有效的联系，教条主义也能发育出某种成熟练达的明智乃至系统前瞻的学说，有时甚至比其他所有方案都合乎实际。但经学的这种生命力不仅取决于经典本身，更取决于解释者对大势的洞察和远见，同时用这种得之于现实的东西反哺经典，并让经典焕发出既抓得住当下，又可超越当下的普遍性光辉。这就是经典的存在方式。经典总是存活在最具现实感的教条主义者身上，康有为是这方面的典范。康有为的历史存在表明，经

学仍然能够以经学自身的方式解释并强有力地介入现代政治。不过，康有为介入政治生活的方式并非只有经学一种。康有为先知般的问题意识与思想方向，在多大程度上可以归因于公羊学传统，还是要归因于康有为本人；康有为主义里真正有生命的东西究竟是公羊学及其变形，还是康有为强大健全的历史判断力；真正接上康有为的是当前的经学复兴者们，还是政治史中对大形势表现出同样健全并且更为敏感的判断的行动-思想者——所有这些都是在成问题的。纯正的教条主义者大可不必理会这些问题。进入康有为的世界有三种方式，要么只有教条主义，要么只有现实感，要么既有现实感又有教条主义。当然所有的新康有为主义者都试图在现实和教条之间建立某种联系。但很不幸，教条主义远比现实感易学，而现实与教条之间的联系往往是教条的、主观的而非现实的。于是我们有了各种各样的经义裁断、制度设计、政治儒学理想、公羊学研究、康有为研究，但似乎从来没有人像康有为那样去观察和判断当下现实。

对康有为本人的态度几乎能够鉴别一位康有为研读者的真正品质。在康有为几被视为孔子之保罗的今天，广生的论著对康有为表现了强烈的热情，这是完全可以理解的。但是，在一些我未必完全赞同的具体论断背后，可以看到作者仍保留了难得的清醒。一门深入康有为而能清醒归来者，恕我未曾识见。而广生在分析庄、章、龚时表现出的洞见、灵敏与圆融，当足以应付康有为的魔力。不过，此书康有为之后部分展示的冷静与决断，与其归因于作者讨论康有为时成功保持了清醒，不如归因于作者本人对晚清以来中外大势的健全判断。能置南海于大背景下从容谛视，能善学而不随南海把握大势大局，方能出入自得，转康子而不被康子所转矣。广生其庶几乎。

今文经学固然返本开新。而正是其所开之新，使得返本开新有了新的方式。经学复兴在今天恰恰是最新的思想运动。而广生之作，为经学与政教的交互生发，提供了新的反省。其基本视野，并非经学，而是政教文明。本乃根株，草木元气所在。草木之本，复有其本，是为大地。经典犹故国乔木，或有盛衰。文明犹大地，无新无旧。非草木繁茂，不见大地之德。非大地厚生，草木不得滋长。善返本者，亦善培元固本。善待经典者，亦善培经典之本。是所望焉。谨序。

2016年3月

[\(1\)](#) 载张广生，《返本开新——近世今文经与儒家政教》，中国政法大学出版社，2016。

康有为：在十九与二十世纪之间

(1)

章永乐《万国竞争》序

清德既衰，士人横议。康南海以旧学出新义，因客帝保孔教，一时天下耸动。而学术新新不已，政教激荡陵夷，其人其学，身后寂寞久矣。不期于清鼎革后百年，势迁运转，时贤佳构迭出，以康子为先知大哲，而非仅近代史上一过时人物也。

迄今为止，康有为研究无非三种方式。一是老派的近代史研究。此派之长，在考订史料，编撰文献。康有为一度身陷晚清政局漩涡，后周游列国，辙迹遍天下。交游广泛、著述繁多而又好矫辞自饰。故收集、考辨、核实有关史料，极费周章，非精勤老成功夫不办。姜义华、朱维铮、茅海建诸公，用力甚勤，贡献甚巨，是史家康有为研究之典范。⁽²⁾此派之长处即其短处，考叙有余，自然诠释不足。盖解释必逾越史料，史家谨慎，议论有限，无可厚非。

另一路为思想史研究。思想史虽亦为大史学之一科，然而其旨趣不在史料，而在理解人物或时代之观念。而理解观念、阐释观念，必据观念。思想史之观念每有二层，表层为所研究之观念，底层则为据以研究此观念之观念系统。思想史研究中较素朴者，多自以为能够纯粹客观地叙述传主之思想，而对据以解释之观念，则少自觉。然而亦因此能尽量避免主观意见。老派的、思想史个案进路的康有为研究，李泽厚、萧公权等先生贡献良多。⁽³⁾与此相应，哲学史进路中康有为亦列为专章，如冯友兰先生之有关著述。⁽⁴⁾唯冯先生以哲学家治哲学

史，故怀整体之史观，于深层观念，不无自觉。其撰述意图，亦非纯粹“历史”之客观，而是体现于历史之“逻辑”之客观耳。此等研究固有卓见，唯在此系统史观中，康氏无非已消逝的哲学史环节之一。而中国“哲学史”之难，恰在于近代以来之中国思想，并非传统中国“哲学”之合乎“逻辑”的推演，故冯契先生不名之为“逻辑发展”，而名之曰“革命进程”，以古今中西问题为近代哲学之主轴。此真大见地也。然而此“革命”既为“进程”，则无非又是“从……到……”之演进。故康氏仍为一环节，处“进化论”阶段，贡献止于“初步探索”⁽⁵⁾而已。此哲学史之整体观与思想史之个案差别所在。两者亦有相通处，皆以康氏为对象、为过往、为仅供借鉴之历史“初步”而已。

本世纪以来，康有为研究虽有不同方向之推进，而大体皆重视康氏之“旧学”，而非徒取其“新义”。上世纪研究偏爱康氏之激进，本世纪研究则重视其保守。后见易明，所谓数千年大变局，今日似已波澜不惊，而首当其冲之世，四顾皆有生路，四顾亦皆是绝路。或生路毕竟走绝，或路路走绝乃现生路。其左右彷徨之郁苦、东西隳突之躁厉，非后世所能想见。王纲解纽，祸福相缠，夷夏易位，天崩地解，其纠结纷乱远超以往末世。如不能于此处体贴、深入，随其行止，共其悲欣，其研究即难免隔膜、轻巧。故体会康氏情境愈切，则理会康氏思想愈真。本世纪之康有为研究有所推进，皆缘于此。

汲取旧派思想史个案研究之长处，而又以整体史观为本者，有汪晖及张广生之研究。⁽⁶⁾汪晖以“现代中国”或“中国现代”为研究之轴，以政治史、社会史中所嵌之“思想史”为进路，不复仅据观念研究观念，亦不复将“中国现代”之上限定于晚清。张广生则重视今文经学传统中的康有为对晚清实际政治局面的应对。汪及张对康有为身处之错综诡谲情境皆有更为深入清醒的认识。汪之历史叙述远较一般思想史

学为复杂；其理论解释，亦远较一般近代史学为精致，是其兼综两派所长处。而其骨架，则无非“天理”“公理”之变，盖仍以思想史概观为本，无非将议论之简易，化为叙述之繁复矣。这是第二路研究近期之变化，亦思想史学一时之盛也。

康有为研究之第三条道路，以曾亦、唐文明、干春松的有关著作为代表，可谓横空出世。⁽⁷⁾此种研究虽亦以思想史研究之面目出现，但既不将康氏对象化，更非视其为过往，而是将康尊为整个现代中国思想史的“先知”式人物（唐），或儒家传统应对中华政教文明现代总危机的终结式人物（曾、干）。先知式人物也就是终结式人物，因为他们都超越了时间。“先知”与“初步”属于两种时间性。“现在”包含并超越了初步，而先知则既包含“现在”也包含“将来”。没有一个时刻可以超越先知，先知则超越了任何时刻。“初步”是被后人扬弃的，而“先知”始终是支配性的。如果说通常的思想史阅读是“对象化”的，那么这种阅读则属于“基源化”或曰“资源化”的。在这种阅读态度中，康有为在思想史的写作时刻非但仍然在场，而且比思想史写作者的同时代人更有支配力。因此，这第三条道路体现了思想史研究从单纯的“对象式”到“基源式”的转折。这种转折在其他的精神形态史门类（例如哲学史、经学史等一切不被现代科学知识增长法则所支配的精神形态）中虽一再发生，但在康有为研究中并无先例可循，故仍能算作突破。当然，曾、唐、干只代表基源化阅读之一派，盖用其为资源未必即尊其为先知。

“基源化”阅读是诠释学的，而非科学的。不过诠释学本身也有各种形态。诠释性实践基于被诠释者与诠释者两者视域或情境的关系，这层关系的另一面相是文本与情境之间的张力。可以说诠释学的全部立足点就是这层关系。也正是这一关系的复杂性导致了诠释学的不同

形态，例如基源化的诠释以及其他。对象化的理想阅读在于尽量排除情境，特别是诠释者的情境，而把重心放在文本的意义及其情境条件上。20世纪的哲学诠释学则主张在有差异情境之间的“融合”⁽⁸⁾，以打开文本的新义。情境方法进入思想史尤其是政治思想史之后⁽⁹⁾，渐凌驾于文本意义之上，也打破了诠释者与被诠释者之间情境的平衡。此派以为，文本的意义要在诸文本之间构成的情境中确定。尽管如此，这也可归属于诠释学而非科学。哲学诠释学与语境主义思想史之间的差别并不妨碍它们的共同之处，即强调对话式的阅读，无非前者那里的对话存在于文本与理解者之间，而后者的对话存在于语境之内，或诸文本之间。

对话式的阅读不是对象化的阅读，但也不是基源化的阅读。基源式的阅读建立在被诠释者的语境与诠释者语境之间的类似性上，因此既确立语境，又不过于强调语境之间的差异。其背后，是对两下情境的把握和对照。例如，那种认为所有真正的政治哲学文本都在大义下掩藏着微言的阅读，正在于将一切语境都视为本质上同一的永恒语境——基于礼法而非哲学的政治共同体。只要政治存在，语境便一贯如此，绝不改变，在诸作者之间是这样，在作者与解释者之间也是这样。故有助于理解文本意义的是永恒的礼俗共同体，而非那些川流不息的周遭情况。理解作者的原意非但是可能的，而且是唯一正确的。因为作者和读者处于本质上相通的语境之中，故经过恰当解释的古代典籍完全可用于获致当代生活之幸福与正义。这，就是一种基源化阅读，无非是读出了哲人，而非先知。

其他的阅读方式也同样如此。显然，对政治思想史做基源化解释的最大考验是把握作品之语境。而语境是复杂多面的。剑桥学派重视语境盖无大错。如有所误，则在低估政治语境的复杂多变。他们从维

特根斯坦或奥斯丁处学得一些语用学分析方法，懂得了失火时说“起火了”是用来让人逃生的而不是让人理解语义的，明白了说话也是行动，就勇敢地用这套东西去分析政治世界。犹如在盆中观察研究过水之后，就以为自己懂得水了，就敢于扬帆出海了。在政治世界中，语境与行动是高度复杂的，非但不止一维，且彼此作用，随时改变。一指入水，四海起变。行动基于语境，行动也改变语境。你的行动，就是别人的语境。别人对你的行动采取行动，又是你的新语境。现在的行动，就是未来的语境，而现在的行动，取决于行动者如何把握它的语境或曰过去的行动总和。对政治人物来说最重要的语境当然是总体政治形势，而非同代人的政治小册子。以康南海为例，他的语境至少具有三个维度：一是当时之实际政治，中外形势；二是经学史；三是同代人复杂的政治言行。故南海之写作，既在谋一时之效，亦欲垂万世之教。⁽¹⁰⁾语境中最重要维度是当时之中外形势总体。无此形势，康对公羊学的解旧与开新，对大同义的向往与克制，与论敌等的争辩，就无焦点可聚。而今文经学，是其立论根本，绝非无足轻重。形势所趋，不得不维新变法。维新变法就要驳守旧派。守旧派都是儒家士大夫，不是留学生，那就不可讲西学，而必讲孔子改制、公羊大义。要讲公羊大义，就不得不驳古文经，上及刘向歆父子。既驳古文经，就不得不遭遇章炳麟、刘师培辈经学、时论之夹击。实际政治、经典历史、政见时论彼此纠缠、因缘相生，环环相扣，哪有什么单纯稳固的语境可觅！康有为保皇、组党、立教、纵横捭阖。他不仅属于政治思想史，也属于政治史。其积极的政治行动远较柏拉图、马基雅维利或霍布斯等重要、复杂而有实效，故一方面其著述更明显地从属于政治行动；另一方面，其政治行动也绝非仅限于经教著述与报章辩论。政治人物既处复杂语境之中，而其行动自身的复杂性又导致了新的语境。故政治思想史既要把握思想人物之情境，也要对该人物自身的情

境把握进行再把握。康有为对经学历史之判教，与时贤政论之纠缠，皆相对简易清晰。语境之中，最难再把握的，就是他对实际政治维度的把握。

19、20世纪之交的中外政治总形势，就是康有为的根本政治处境。一种类似的情境仍然支配着当前。那种以后见之明轻率褒贬康有为的素朴研究，就是对此情境之复杂性认知不足，而那种基源化的阅读方式，即有所见于康有为情境之支配性。政治人物存在于政治世界中的基本方式是政治智慧，是对其语境的把握、应对、转化、超越，也有对其行动界限的自觉。仅当行动被语境限制，政治智慧才会回转到主观，成为较纯粹的“政治思想”。理解政治智慧的只能是政治智慧，真正理解政治思想的也只能是政治智慧。而政治智慧无非是对政治处境、具体形势的总体把握。政治思想史只有能力把握文本，或诸文本构成的语境之一隅，故政治思想史研究既不同于政治智慧，甚至也理解不了政治智慧。贫血的“政治思想史”所缺乏的，就是总体把握具体形势的能力。这也是康有为研究的症结所在。

康有为之根本处境，是19世纪与20世纪“之间”。此非物理时间的定位，而是历史时间的定位。此亦非单纯中国历史时间的定位，而是世界历史时间的定位。阿瑞基、汪晖有长19世纪、短20世纪之说，即此意也。唯他们对两个世纪“之间”的张力，对两个世纪之中国与外国“之间”的张力，或留意不足。大体而言，晚清士人，即处于此两个世纪之间，康有为更处于中外各自两个世纪之间。晚清认知的所谓世界，归根结底就是19世纪的西方。正是这个19世纪，把中国卷入其殖民世界体系之内，也正是这个体系内部的强权兴衰与战略失衡，终结了19世纪，开启了20世纪。19世纪始于拿破仑战争的终结，而终于俄国革命。20世纪始于俄国革命，终于70年代末中国革命结束。中国的

两个世纪问题与欧洲的两个世纪问题有关联，而不尽相同。欧洲虽“万国竞争”，其实则非独有列强争霸，非独有英法德俄等远及亚洲、美洲的地缘之争，且有一国之内共和、君主、教会之争，民族国家间教会教派之争，更有成为国际运动的工人运动、阶级斗争。“维也纳体系”固然本指列强在地缘上的脆弱平衡，其实则是君主制的西欧联手应对法国革命，驯服共和主义乃至一切激进社会运动的总体系。而只要回顾一下《共产党宣言》的开头，就知道这个体系要对付的决不仅仅是拿破仑和共和派。亚洲的那些老大帝国遇到的西方，包括“船坚炮利”“技术与机器”“经济”“制度”“思想”“文化”，无非就是这个体系的不同面相。那么，19世纪对中国又意味着什么呢？固然没有不同战线的统一战争与争霸战争，但有朝贡体系之解体、海防塞防之优劣，且不时遭遇明火执仗之劫、瓜分豆剖之危；固然没有工人运动，但有此起彼伏、原因复杂、震荡内外的农民起义；固然没有街垒、炮兵与断头台，但面临着更为复杂的、与民族央地问题纠缠在一起的君主共和之争；固然没有新旧教派与宗教批判之争，但有更为严重、影响深远的经学科学、中西体用之争以及各种民间宗教运动。欧洲19世纪的破题，是比共和革命更为激进的革命，非独皇冠落地、帝国瓦解，更有殖民地解放、国际共产主义运动与多国的无产阶级专政。康有为看到了19世纪中国的所有难题，也看到了用共和革命破题之后面临的更大难题。但他没有看到，真正的破题是20世纪的俄国，而非19世纪的德国。康氏之经术虽然雄奇，论其无匹则不及其政治智慧；康氏之政治判断虽然中肯，论其难得则远逊其实地周察。康寻伺欧美之深广周密、裁断由己，远超一切讲西学之留学生，遑论旧学者。以一代儒宗，亲造欧美，默观政教，缔造党派，经营产业。此因缘之会，千载难遇。康有为一人兼具饱学硕儒、雄才大略、博闻多识、身谋其事、亲历其地诸缘，岂一般政客、学者可比？岂一般复古派、西化派可

比？岂一般帝制派、革命党可比？岂西洋思想史上一般政治哲学家可比？故康有为之所见，极为重要，而康有为之未能见，尤为重要。以此书议题喻之，康有为之所见，即19世纪之德意志、英格兰、法兰西诸国政教得失，康之未能见，即20世纪之俄罗斯之革命专政。康之所见与未见，即永乐书点睛之处。

曾、唐、干诸人于康有为研究实有大贡献。身处20世纪终结之后，诸学者已遍历此世纪之忧乐苦欣，回看康南海当年之警告，不无痛切追悔之感。曾、干书重审康氏之共和评议，于共和弊病中，重估其君主立宪、虚君共和主张。唐书于人伦解体，“新儒家”一任心体遍润之际，重估康氏立教之议。儒门附议者甚夥，一时纷纷攘攘以新“康党”自命。曾、唐诸儒，真能见南海之所见，此治康有为之前辈所难及也。此即所谓“基源化”阅读者。基源或是问题资源，或是答案资源。较其同代人，康氏尤其在正确的发问方向上。时人及后人批评康氏者，多在君主制、孔教会两端。曾、唐诸儒独能见康氏之所忧。数千年之帝制所支撑的多民族、多宗教的历史共同体，共和革命之后，确难以保全疆域之统一、文明之连续与藩属之屏障。此确乎君主制之所长，而共和制之所短也。保中国不得不保君主。数千年帝制，一家能治天下，一族能统万族，一教能理诸教，一士能率四民，端赖儒教调停其间。而儒教虽长盛不衰，势力则处君王之下。儒士散漫，各奉其宗，无统一教会，故教权弱，君权强，唯知有家族，不知有社会。列强环伺，衰乱之世，欲抔万民为一国，而又不破家族、不断伦常、不易礼俗者，必不能无儒教，亦必不能无组织。遂有孔教会之立。孔子既为素王，孔教之耶稣早存。唯成立教会，尚需保罗，康子自任之。康氏保君以保国，保国以保教。君国既然不保，则以教会保教，而教会有组织，亦能据之抔合国家，则保教亦能保国矣。故君主制、孔教会皆良有以也。此康南海应对数千年巨变之方案。此方案于书册中甚

雄辩合理，盖切中要害、推演透彻。曾、唐、干诸儒，因康子对问题看得真切透彻，故认肯其方案，乃至尊其人为先知，尊方案为教条矣。以为康子方案既出，儒家当能应对现代之全面挑战，何必去君去教、一路革命耶？此议不徒儒门拥戴，保守主义学者亦大激赏。儒门与西学保守派一同以为，共和麻烦重重，革命并无必要。贤等恐未尝自问，何以共和革命之后，多民族大一统之疆域，终究并未如康子所言削弱、崩解？何以共和革命、文化革命、不断革命之后，非但能保其国，而且能强其国，甚而至于渐能恢复儒门元气，于今日指点古今是非也？如不破教，何以强国，如不强国，何以复兴其教？何以康氏树为君主制楷模之德意志第二帝国，其土崩瓦解也速，其复辟帝制也难？其拒帝制之决绝，何以较反复政变之法兰西尤甚？康子多大略、有远见，极了解中国，亦极了解西方。唯于中西方大势所做之大判断，皆有大误，何也？

永乐新著，即意在解释康有为对西方的判断何以失误，如此了解西欧，尤其欣赏德国之康圣人，何以料事并不如神，何以抓住了正确的问题，却抛出了错误的方案。永乐此书，同近年曾、唐、干诸书，皆能深入康子语境之实际政治维度，对康子之把握，做同情共识式再把握。两者均开辟新路，超越既往之思想史研究。两者之差别，首在取舍有所不同。曾、唐、干等于康子语境之经学、政论维度亦颇有照应，而于康子理解、判断外国之政教诸论，未尝措意。外国政教之论，原非它事，本是康子介入中国政教之争的一种方式。假设法兰西共和制弊病较少，英、德诸国君主制弊病甚多，则康子持论未必如是之坚耳。永乐之书，详他人之略，略他人之详，于内容贡献实多。而其方法论之贡献，尤胜于内容之贡献。此亦章著与曾、唐、干所著最重大之差别。如曾、唐、干等先生之康有为阅读，为方案化、教条化的基源阅读，那么永乐此著，即是问题化或再问题化的基源阅读。既

以康为基源，深入康之理路甚至情感，顺康思索19、20世纪之交中外实际政治共通之核心问题。此问题于作者并非突兀，盖正承其前书⁽¹¹⁾而来，既由一世收为一人，复从中国拓至诸国。两书作法，大迹略同，而前书非“思想史”主题。故本书方法于“思想史”尤有创发之功。此即鄙人所谓“政治语境之基源式研究”。作者认同康之问题而追究康之方案。此非作者主观欲如此追问，读史至此，必有此一问。无此一问，即从根本上不能理解康氏以来之所有中西历史，即从根本上不能理解，何以有19、20世纪之变。将康子视同教条，而非问题，此种态度隐含康圣人为正确，为应然，而历史，换言之20世纪革命，虽是实然，却是不应当，是越走越错、将错就错。此虽亦可化为儒门之语，其内里即汪晖所谓“革命之悔恨学派”。无非汪所谓悔恨学派，追悔的是中国革命，而某些保守主义者，追悔的首先是欧洲革命而已。因偏离先知裁断而判世俗历史为罪错，这既不是真正历史科学的态度，也不是真正儒家的态度，而是基督教的态度。

对于19与20世纪的整个人类史，对于理解上世纪70年代末以来的全部历史，最有意义的恰恰是追问，康有为错在哪里。这样追问，绝非低估康有为。一个错误的康有为比他侥幸正确的同代人伟大得多。同样，一个错误的康有为也比一个在可能世界里正确的康有为伟大且意味深长得多。因为，站在康有为伟大错误背后的，是更伟大的历史意图。看历史之手如何捉弄伟人、英雄与智者，能给人以极大的震撼与教益，远超一切悲剧、神学和哲学。或许历史才是唯一真正的启示，而领会这个启示需要的既非虔诚，亦非知性，而是理性。

康子已经抓住了几乎所有正确的问题，且如此切实、中肯、雄辩，怎么会错？康子对民国派的批评完全正确，无君的共和势必不能保持历史延续的大一统，去儒教的士绅也不能维系日趋散漫的社会，

承担伦常、抔聚国家。但康对民国批评正确，不等于康替代共和的方案是有效的。康替代共和具体方案之无效，不等于其原理是不正确的。与儒门激进派所设想者相反，康决非排斥共和以及其他现代因素，而是要限制共和的危险。康的政制设想，无论君主立宪还是虚君共和，其要义是综合君主制与共和制，其形态是寓共和制于君主制之中。康对郡县制大一统君主制亦有重要的修订或限制，如其地方自治说、孔子素王说，皆是此意。康的孔教会运动，其要害不是孔教，而是教会。孔子之教，古已有之，而家国同构之天下并不需要教会。教会有其宗教性，更有其政治性。教会作为一个有组织与纲领的政教团体，正如康有为仰慕的路德或保罗的时代那样，其机乃是古典世界瓦解、近代原理兴起。它既是自然的政治共同体崩解的征兆，也是其补救。君国既亡，科举已废，士绅败坏，孔教会乃兴，其意乃一统政教，再造精英，寓政治团体于宗教组织之中。

要之，康有为方案中真正有活力的东西就是，综合君主制与共和制，融合政治团体与宗教团体，重建精英组织。这个活的、正确的原理为何导致了失败？因为康用来容纳共和制的清朝皇帝仍是一个旧君主，是一个受到肉身限制、种族限制的君主，不够抽象故不够普遍，于满蒙种种瓜葛，无法代表万民。他用来融合新政治的是旧孔教，虽经公羊三世说等极力推扩，仍无力容纳西学，亦无力支撑对历史普遍而具体的解释。他通过孔教会造就的又能是何等样的精英呢？19世纪的殖民资本主义世界体系对资源、市场和利润的无限渴求将旧士绅阶级置于一种崭新的、揭去温情脉脉面纱的生产关系之中。同时，皇权崩溃、乡村败落、都市兴起。在这些新的时代状况中，旧士绅沟通朝野、美政美俗的意义已一去不复返了。科举的消失、儒教的失势和资本主义经济环境的兴起让士绅淤积在上下之间，从起敦化表率作用的“乡贤”逐渐变成单纯的剥削、压迫、守旧者。而无法沟通、维护、教

育和发动人民的就不是真正的精英。康有为之正确，在于看到了19世纪。中国从未有人那样清楚地看到整个19世纪。康有为的失败，在于他只看到19世纪的表征，没有看到其原理性矛盾，没有看到19世纪因此必然解体；在于他依靠19世纪对付19世纪，无力解释旧世界体系的崩溃与新世界体系的产生。他没有看到资本主义关系的普遍性必定会完全摧毁他试图依赖的旧文明的肉身，包括旧君主、旧孔教、旧精英。而这个普遍性会带来新的矛盾和新的力量。

康有为虽逆大势而败，并不能直接证明顺势者之高明。一时顺逆，不可据以抑扬豪杰；一味顺势，适足因之断定小人。盖历史之势，绝非其直如矢，而历史中人，终当有所保守。此非关血气之衰，亦非只问应然，不顾现实。乃因人之所守，其实亦势之所守也。康子于旧制度、旧文化、旧士绅命无可续之际，倡君主、教会、精英。此似逆势而行，实则大势因之而成。大势取康子之方向，而不取康子之道路而已。“康有为写了《大同书》，他没有也不可能找到一条到达大同的路。”⁽¹²⁾即此意也。岂止大同而已，康有为要保国、保君、保教，但他没有也不可能找到一条通向大一统、君主制、新精英和公民宗教的道路。历史同康有为，更同他的对手们开了个玩笑。虚君共和是寓共和制于君主制之内，孔教会是寓政党于教会之内，三世说大同义是寓共产主义于儒学之内。历史之所成，其实与康子内容全同，而显隐颠倒、表里皆反。无产阶级专政是寓君主制于共和制之内，革命政党是寓教会于政党之内，革命史观是寓儒学于共产主义之内。在共和之内的，是无身体的、普遍化的“新君主”；在政党之内的，是有共同信仰、社会构建能力和先锋表率作用的新教士；在革命史观之内的，是经过重新解释的大同小康学说。

共和制、新君主、新教会、新民与新精英就是现代革命的真正原理。这条原理的实现，就是20世纪。这个实现的契机，就是整整一百年前，一声炮响送来的“列宁主义”。这既是19世纪西方的破题，也是19世纪中国的破题。

2017年4月

感谢永乐的强大，让我有责任拜读他的新作。读后兴奋之余，乘写序的机会，表达一点对康有为、思想史研究及晚清以来中国历史的看法。永乐书讲的是康有为的西欧研究，是迂回的，但语言平易活泼，很好读。拙文试图直接理解近现代中国，不过表达笨拙，很不好读。永乐和我的不同写作方式说明，他属于20世纪，我属于19、20世纪之间。

上世纪70年代末以来的时间，属于什么世纪？有思想家认为，之后历史又摆回了19世纪。有很多证据支持这个判断。但也有很多证据可以支持其他的判断。我个人意见，这段时间总体呈现了19、20世纪“之间”的紧张和复杂。也正因如此，被整个20世纪放在一边的康有为似乎毫无预兆地复活了。康有为身上几乎所有令人难忘的对立特征：卓越和拙劣，远见与短视，先锋与过时，激进与保守，也全都因为这个“之间”。当然这个时代，尤其是这个十年，出现了许多新鲜的东西。如此之多，如此之新，以至于有迹象表明我们也许正开始进入一个与以往人类历史总体断开的时代。究竟是天道有常、太阳底下无新事，还是万物皆流、于今为烈？没有什么现成的软件能推算出来。我们只能从人那里、前人那里学会分辨持久的和暂时的，恒常的与崭新的。这就是思想的开始。也许人的超级产品可以计算。但计算从来不是思想。思想史最大的教训和收获就是这个。康有为虽然擅长这种分

辨，终究也做出了错误的判断。他不是唯一拥有这种命运的人。历史即便充满矛盾，也没有错误。人类哪怕处处算到，也终有一错。不该因此指责他，这是思想者的特权。思想史的研究者则没有这种特权，他们应该做的是解释错误，而不是坚持错误。章永乐这部书的真正旨趣就是这样。这部书非常精彩，但愿它不会终结当代的康有为研究。因为此书只是打开了一条道路，而非走到它的尽头。

附识于2017年4月

(1) 载章永乐，《万国竞争：康有为与维也纳体系的衰变》，商务印书馆，2017。

(2) 姜义华、张荣华编校，《康有为全集》，中国人民大学出版社，2007。朱维铮编，《康有为大同论二种》，生活·读书·新知三联书店，1998。茅海建，《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》，生活·读书·新知三联书店，2009。

(3) 李泽厚，《中国近代思想史论》，生活·读书·新知三联书店，2008。萧公权，《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，江苏人民出版社，2007。

(4) 冯友兰，《中国哲学史》新编第六册，见氏著，《三松堂全集》第十卷，河南人民出版社，2000，页1893以下。

(5) 冯契，《中国近代哲学的革命进程》，上海人民出版社，1989，页101。

(6) 汪晖，《现代中国思想的兴起》，特别是上卷，第二部，生活·读书·新知三联书店，2008。张广生，《返本开新——近世今文经与儒家政教》，中国政法大学出版社，2016。

(7) 曾亦，《共和与君主》，上海人民出版社，2010。唐文明，《敷教在宽——康有为孔教思想申论》，中国人民大学出版社，2012。干春松，《保教立国》，生活·读书·新知三联书店，2015。

(8) 参见伽达默尔，《真理与方法》，洪汉鼎译，商务印书馆，2007。

(9) 参见丁耘编，《什么是思想史》（《思想史研究》第一辑），上海人民出版社，2006。

(10) 康有为好矫文自饰，正说明其行动指向是多重的，既欲立教，必指向后世，而非仅针对同代人。

(11) 章永乐，《旧邦新造》，北京大学出版社，2011。

(12) 毛泽东，《论人民民主专政》，《毛泽东选集》，第四卷，人民出版社，1991，页1471。

“新民”与“庶民”

新文化运动的“梁启超问题”

无论要为历史复杂性付出多少额外补偿，衡量新文化运动的最有效尺度，似乎仍可概括为“科学”与“民主”，“问题”与“主义”这两组范畴。观念史的复杂性在很大程度上潜藏在这两组范畴的交错纽结处。“主义”产生的根本原因，就是为了研究和解决问题。“主义”论与“问题”论所争者，无非是“主义”论试图诉诸“主义”找到一个总方法与总解决。而“问题”论以为问题林林总总，应该具体地、逐渐地解决，万能灵丹是没有的。但即使“问题”论者也无法否认，问题总有其本末源流、纲目主次。与此相关，“主义”大体可分为三类，第一类是解决问题的总方案。此类主义以“答案”“立场”的面目出现，且往往来自东西洋。主义论者所欲鼓吹、问题论者所欲抑制的，往往是这种主义。第二类是研究问题的总方法。例如“实验主义”。此类主义，即使问题论者，亦不能不用。第三类则既是方法，又是方案。因方法周全、解释有效，方案方能大行。马克思列宁主义就是这样。从最终趋向看，新文化运动的总问题就是民主，方法上的总主义就是科学⁽¹⁾，方案上的总主义就是关于民主的科学——“科学的”社会主义。

新文化运动的“民主”与“科学”都是在实际与观念的历史中不断变形、分化、具体化和谱系化的。在许多情形下，它们虽然丧失了通名，但却保持了通义。

“民主”之为问题，起于清帝国的危机，更起于王朝政治与中国古代文明的总危机。它在时间上固然早于新文化运动⁽²⁾，在逻辑上也未

必完全包含在新文化运动的主张之内。梁启超的“新民说”，试图在调和儒家和西学的基础上，对民主问题（或民治问题、民权问题）有所回应。而新文化运动及其最终开启的中国共产主义运动，同样是对民主问题的回应。本文希望，对有关史料的分析可以呈现，新文化运动在其发生阶段，是如何受惠且受制于梁启超的，而在其兴盛阶段，又是如何努力摆脱梁启超的。本文试图用“梁启超问题”来指称“新民说”所蕴含的可能路向对于新文化运动的启迪、挑战与限制。此议题的意涵当然不是实证的，不会停留在梁启超与《新青年》真实的历史关系中，甚至也不局限于任公本人为“新民说”注入的内容。本文更多地期望，通过显露于这种复杂的历史关系的那种契机，探索儒学的“新民”政治传统与《新青年》发皇的“庶民”或者人民政治传统达到一种既相互限制，又相互激发的思想可能性。为了打开“新民”说更丰富的可能性，同时也为了避免对复杂传统的单调理解，本文将适度展开新文化运动之前儒家之不同脉络对于“新民”解释的分歧，以探索在丰富的儒家政治学说中，找到回应梁启超问题的契机。因此，在新文化运动的历史效果即将动摇之际，提出“梁启超问题”的最高意义无非是，既回顾新文化运动对儒家政治传统的扬弃，也在这种扬弃的基础上，期待重新激活丰富的儒家政治学说传统，为人民政治传统再次奠基。这个历史时刻独具的思想活力，也许只能存在于新文化运动和儒家政治传统的相互激荡之中。

一 《新青年》与梁启超：以“新民说”为引

一年之后逐渐占据中国思想论战漩涡位置的《新青年》，在它创刊后的第一篇论战文字，是指向梁启超的。⁽³⁾七年之后，刊物停在第

九卷第六号上。整个第九卷的第一篇论战文字，还是指向梁启超的。

[\(4\)](#)如果不算第九卷第六号施存统对许新凯同路人式的批评[\(5\)](#)，那么全部《新青年》的论战文章，就是从梁启超开始，到梁启超结束的。

与陈独秀对康有为持续两三年的一系列猛烈批判相比，《新青年》对梁启超态度客气、情绪克制、论辩精密，表现出激进思想家们罕见的慎重。这并不意味着，康有为比梁启超更加危险。批梁文章数量虽然不多，但位置重要。更耐人寻味的是，批康文章里洋溢着雄辩与讽刺风格，到批梁文章中，一概不得其用，只能代之以细密的辨析。对《新青年》来说，主张孔教、反对共和、同帝制复辟纠缠在一起的康有为，其“反动”色彩是如此鲜明，其立论依据是如此背时，故毋庸细心剔抉，只需迎头抨击。梁任公则大不一样。

近人伍启元于1933年撰写、1934年出版的《中国新文化运动概观》一著，是对新文化运动比较早的系统梳理，研究者以为“见解持平”、面世时“颇有影响”[\(6\)](#)，当能窥见时人意见。此书将新文化运动分为1895年—1915年的启蒙时期，和1916—1933年的全盛时期。后者的代表固然为《新青年》诸公；而前者之代表，则首推公车上书时期的梁启超。[\(7\)](#)此书又以为，新文化运动进入全盛期后，其唯一的敌人是折中派的东方文化论者。他们“有许多是新文化运动的先驱，后来却转了态度，赞扬东方的文化（不过他们并不是反对新文化）。梁启超先生就是一个例。（《新民丛报》时代的梁氏是西方文化的提倡者；但《欧游心影录》的作者梁氏，却变成了一个东方文化学者……）”[\(8\)](#)此书又总结说，五四以来直至社会史论战的一切论战无非都是东方文化学者和新文化学者之间的论战。如此说来，对新文化运动的晚辈而言，这个梁任公真可谓瞻之在前、忽焉在后、身法飘忽、难以捉摸。后辈所虑，每在难逾先驱范围。故后学起家，总要清算先驱。而从先

驱变成的对手，尤为危险。康南海不足深虑，而任公对《新青年》之重要主张⁽⁹⁾，皆有开导之功、限制之意，则洵为《新青年》诸公之大敌矣。

不过，伍启元的观察，犀利诚然有余，周密或者不足。这是其粗糙的叙述框架导致的。伍氏思想史分期的框架是中西文化之争。他以为新文化运动启蒙时期的基本问题，不在经今古学，而在中西文化。而全盛时期之巨变，是从中国文化转到西洋文化。之后的论争，仍在东西文化之间进行。这一框架对于理解《新青年》同仁的分裂是无效的，对于处理新文化的分期、解释梁启超的转变也不够有力。虽然如此，这个框架本身仍触及了中国近现代的思想基本问题的某些方面，只是需要更加精细，需要更多的区分。梁启超在新文化运动中复杂的乃至不无突兀的形象，部分是这个叙述框架的简单性造成的。梁启超形象的复杂性表明，他应该意味着比这个框架更多的东西。因此，从梁启超与《新青年》杂志的关系着手，或者可以找到丰富这个框架的入路。

《新青年》作者群的思想倾向本身是多方面的，而梁启超也以思想多变著称。本文拟从梁的“新民说”入手考察两者之间的关系。这样做出于以下几点考虑。

其一，梁在中国近代史上地位的奠定，同他担任《新民丛报》主笔关系极密切。⁽¹⁰⁾“新民”之说，虽来自儒家传统，且为君宪派所污，但一直保持着某种超然的地位。毛泽东等于1918年在湖南组织的共产主义小组，仍名为“新民学会”，而没有像同时期的《新青年》那样采用“庶民”这个词。这一举动表明，儒家新民学说与所谓激进主义的人民学说之间并不是毫无积极联系的，这种联系在近代观念史上，至少

应该追溯到梁启超。在古代思想史中，或涉及更复杂的脉络。循名自可责实，离开特定的政见，梁启超“新民说”的丰富内容仍值得考察。“新民”这个《大学》的“三纲领”之一，实在为儒家、启蒙和共产主义传统建立了明确的联系。当然这种联系的内容是需要历史中和观念中不断重新解释和赋义的。

其二，“新民”要义，既在“民”，也在“新”。梁启超早在《新青年》问世多年之前，已大谈“少年中国”“新大陆”，甚至“新中国”。而《新青年》之“新”，原是《青年杂志》之新，非中国青年之新，无关乎思想内容。后陈独秀为之弥补，1916年始作《新青年》一文，内有“德之立教，体育殊重，民力大张”⁽¹¹⁾之语。转年毛泽东乃于《新青年》第三卷第二号发表《体育之研究》。内有“天地盖唯有动而已”一语，实为毛泽东哲学之滥觞。动无非日新，“人之身盖日日变易者：新陈代谢之作用不绝行于各部组织之间”⁽¹²⁾。而彼时梁任公则已感叹“新”的未必是“真”的⁽¹³⁾。《新青年》既以“新”自期，而梁氏言“新”在先，则其必当对梁氏“新民说”之“新”有所了断。而梁氏亦当与《新青年》之“新”有所区隔。然而了断与区隔，实因两者原本相续，又皆有虞于儒家新民、日新之说也。两造之“新”，皆可释“新文化运动”之“新”，而又有其别也。此别即在“新民”之“民”中。

其三，人民概念，是全部中国现代政治制度及其相应学说的基石。中国革命的全部意义，就是把政权牢固地安顿在这块基石上。中国革命的全部顿挫，就是这块基石在政治、社会、经济与文化之下的动摇、摩荡乃至偶有崩解之虞。人民概念与儒家传统之间既有连续，也有断裂。从儒家有分别之“人”“民”⁽¹⁴⁾到阶级学说基础上的“庶民”“人民”“群众”，有着极值得注意的观念转变史。从梁启超的《新民说》到《新青年》的“庶民”学说，可充这段历史的范例之一，亦不失为一种

过去将来时的可能性。《新青年》对梁启超“新民说”的转变，既增添了一些东西，也丢失了一些东西；既展开了一些东西，也收缩了一些东西。这些损益折中的思想意涵，正是我们需要研究的。

总起来看，“新民说”体现了以梁启超为中介的、儒家人民学说和现代人民政治之间的联系。故以上三条思考，实可贯通为一。

二 《新青年》杂志及其作者与梁启超的三重关系⁽¹⁵⁾

对梁任公，《新青年》杂志及其作者至少表现出了三重态度。第一重是在问题意识、学术旨趣甚至关键概念方面，反映出梁的足以产生“焦虑”的影响。

首先有一些在内容上或者次要，但在形式上引人注目的表现，例如对“新”的阐扬、对青年的呼吁⁽¹⁶⁾、对墨子学的兴趣、梳理政治思想派系的方法、风格甚至措辞⁽¹⁷⁾。但更重要的，是对以“人民”为中心的一系列政治问题的研究⁽¹⁸⁾。例如李大钊的“民彝”思想，与梁启超《新民说》当不无关系。《新民说》提出：“凡一国之能立于世界，必有其国民独具之特质，上至道德法律，下至风俗习惯文学艺术，皆有一种独立之精神。祖父传之，子孙继之，然后群乃结，国乃成。”⁽¹⁹⁾这是一个极其重要的观点，但任公并未专门为此特质取一术语。而李大钊所谓“民彝”，实可指此“特质”。又，李大钊比同辈深刻之处，在于不侈谈民权、民约，而推究民权之条件。他说“但叹悼民德之衰，民力之薄耳。民力宿于民德，民权宿于民力。无德之民，力于何有？无力之民，权于何有？”⁽²⁰⁾与高一涵在《新青年》第一卷第一号上发表的

《共和国家与青年之自觉》相比⁽²¹⁾，李大钊的上述言论，其实更接近于梁启超《新民说》的立场⁽²²⁾——民力、民智、民德齐进，则民能自认其天职、主张其权利，民气不期进而自进。无疑，梁李二人，都不欲如高一涵等，劈头空谈民权，而是探索民权的条件或限制。

第二重，有意区隔与自然断裂。或者正因为这种无意的吸取和默默的影响，《新青年》更要明确地将自己与梁启超区别开来。除上述首篇论战文字外，陈独秀为《青年杂志》撰写的宣言，多针对梁启超《新民说》语。⁽²³⁾

《新青年》（含《青年杂志》）凡九卷五十四号，初唯主张文学革命、实验主义，虽批孔教，亦仅在捍卫共和，未必彻底激进。陈、李、高、胡，尚未分化；科学民主，皆所拥戴。偶论及社会主义，则附马克思于拉萨尔之后。至欧战结束、俄国革命，五卷五号，基调亟变。李守常《庶民的胜利》《布尔什维克主义的胜利》两文既出，其后各卷各号，均措意于社会主义、共产主义、马列主义、苏俄政策。至此民主之意乃传，非复泛指民众之治，而特指庶民、劳工之治。

《新青年》之分裂，非分裂于科学，乃分裂于民主。非分裂于民主之名，乃分裂于人民之实。中国近代政治思想，梁启超不独有援引古今西学之功，复有调和中西古今之意。于民治之说，所谋所虑，皆周全深远。《新民说》不独论民治民气，亦反复申论民德民力民智。可谓始终把德性置于权利之前，以为权利之前提。唯对人民仍统而言之，既不明提民权，亦不加阶级分析。而《新青年》诸公虽始于民权之说，毕竟从泛泛所谓“新民”“民约”，中经民力、民德，最终归束为“庶民”、劳工。而梁之新民说，是仍以中国不易之特质为本：“新民云者，非欲吾民尽弃其旧以从人也。新之义有二，一曰淬厉其所本有而新之，一曰采补其所本无而新之。二者缺一，时乃无功。”⁽²⁴⁾庶民的

胜利、赤旗能插遍世界，此自非中国之“特质”，民彝明矣。这是大关键处，既是梁启超后来转持东方文化论旨的嚆矢，也是李达批其社会主义观之吃紧处。既是李大钊自己前后转折的拐点，也已开启多年以后毛泽东和梁漱溟关于中国社会普遍、特殊之争的先河。⁽²⁵⁾如此看来，“庶民”论起，则新民论消。马列主义兴，则儒家传统退。此时之《新青年》才真正与梁启超发生自然的断裂，而不必大事论战、刻意区别了。然虽经此析离，《新青年》亦未必如后世论者设想的如此激进、偏执。这就是《新青年》与梁启超的第三重关系：断裂后的接续。

陈独秀在1919年11月作的《实行民治的基础》一文中，郑重提出，孔子的“均无贫”等高远理想，确实证明国民性里包含着社会经济的民治主义成分⁽²⁶⁾，这与梁启超《欧游心影录》里的话：“社会主义绝对是孔孟固有，我没有丝毫附会”⁽²⁷⁾实在只有语气上的不同。而陈独秀发表在《新青年》第7卷第5号上的《新文化运动是什么？》（1920年4月1日）实较他猛批康有为的文字有所收缩，且再次刻意与梁启超等区别开来。

例如，独秀批孔教时一口咬定一切宗教与现代不相容，而此文则大书，除科学外，也不能没有宗教。同时又批评一战之后所谓“科学无用，西洋人倾向东方文化”的论调。此似指梁启超而实略有误会⁽²⁸⁾。除此之外，更进一步为新文化运动对儒家的批评稍作限制和引导。陈辩解说，批评儒家所谓孝悌，不是不要父母，唯因孝悌太狭，不能扩充。新文化运动反对青年以新文化、新思想为借口抛弃老母。“因为新文化运动是主张教人把爱扩充，不是主张教人把爱缩小。”最后，在提醒所应注意的几件事中，明显带有为运动纠偏的意图，其实是在提醒新文化运动存在的不足。大略有以下几点：第一，强调团体的活动和

组织。认为西洋人不比中国人高明，只是中国人缺乏组织、缺乏公共心（这点梁启超在《新民说》中早已提出）。更辩解说，这恰恰是传统家族主义而非个人主义之过；第二，强调要有创造的精神，不仅要古代文化、东方文化不满足，也要对西洋文化不满足，要超越；第三，新文化运动不能局限在文化上，要影响到别的事物上，影响到军事、产业，特别是政治上。

陈独秀的这一文献，是正本清源之作，也是承先启后之作。可消除许多对于新文化运动的误会和小视。其值得注意的最重要方面，首先是陈文带来的新态度：既非一味厚今薄古、厚西薄中，当然亦非一味复古，而是在通过对儒教有意断裂的前提下，在以拓展、改善的新文化运动本位的基础上，表现出了重新肯定包括儒家在内的中国文化⁽²⁹⁾的倾向。其次是希望中国青年组织起来，超越知识分子的小圈子，将新文化运动推向社会其他领域、推向民间。

从对梁启超引入的儒家政治学说的视角看，陈独秀此文表现出了自然断裂之后的自主接续态度。这种态度既孕育了毛泽东等发挥儒家新民之义以接引共产主义思想的政治实践，也启发了在清洗儒教的政治、社会旧关联的前提下，重新阐释儒学义理、组织民众的新儒家道路。这就是新文化运动对梁启超问题的真正解决：破是立的前提、断裂是接续的前提、革命是传统重生的前提。只有摧毁旧制度、旧社会、旧思想，才能吸收旧的制度、社会、思想的精髓。当人民的时代到来时，才能有大同之世、圣贤之治。

三 申论：“新民”歧说

前文已示，康梁是新文化运动一代必欲讨伐的导师。共和以来，康有为保守立场强悍直白，反不足虑。梁启超持论灵活多变，于趋新守旧之间，每求折中，不无迷惑性。故《新青年》诸贤立论，多针对之。任公政治思想，舛驳多方，而要在“新民”，可贯新旧。新文化运动诸贤，虽未触动其“新民”说，而李大钊“庶民”之论既立，则任公“新民”说之势，自然渐转渐杀。20世纪20年代之后，新文化运动之至激进者，虽陈独秀亦不得不曲引旧学，苦心开导。然而中国思想史中之“新民”主旨，所包实广，虽极激进之庶民立场，亦非不可从中引出。新文化运动一批最富活力、远见与实干精神的健将们，在长沙创建的革命团体，其名即为“新民学会”。在中国学术思想史上，对“新民”最权威的解释无疑来自朱熹的《大学章句集注》。不过这些湖南的革命领袖，对朱子表现的认同实在有限⁽³⁰⁾，而对作为明末大儒及湖湘先贤的王夫之，则表彰备至。即使70年代“评法批儒”时期，其著述亦可流布天下。然而吊诡的是，船山之“新民”说实较朱子及一切宋明儒“保守”。盖船山见晚明王学之荡，有所激也。虽其大体尊朱而辟王，然朱王《大学》之教虽大相径庭，其别要在“格物”“致良知”，不在“新民”矣。王守仁虽据古本改“新民”为“亲民”，其释明明德于天下，其实亦同朱子。无非之所以明明德之方与朱有别而已。

“新民”出于《大学》首章。经谓：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”⁽³¹⁾朱子从程子，以为“亲”当作“新”。此与汉唐儒之释既迥然不同，则无论后人对“新民”做何解释，都以宋学为前提。盖无程朱之释，即无所谓“新民”之说。

“新民”云云，为宋儒所谓“三纲领”之第二项。“新民”之解，当从属于完整之三纲领。首章释义如有不同，则《大学》全书之意亦必有别。《大学》之释，古来众说纷纭，尤见于首章。宋明儒之内异说纷

纷，姑置勿论，最大差别，当在汉唐经学与宋明儒之间。其次在船山与宋明儒之间。船山绍述周张，仍未破宋学之统，然其解经倾向，有极似汉儒者。此处先别汉宋，终判朱王，据此定“新民”说之歧路。

朱子注首章曰：“大学者，大人之学也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏；然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。新者，革其旧之谓也，言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也。止者，必至于是而不迁之意。至善，则事理当然之极也。言明明德、新民，皆当至于至善之地而不迁。盖必其有以尽夫天理之极，而无一毫人欲之私也。此三者，大学之纲领也。”⁽³²⁾据朱注可知，首章之要在明明德。朱子曰：“明德为本，新民为末⁽³³⁾，新民是推己之明德及人；止于至善是明明德之极。”故汉宋亲民、新民之别，尤在明明德也。据朱注，所谓新民，“新”在于自明其明德之后，推之及人，亦使之消除旧染；“民”字则泛泛解为“人”。

汉唐儒则大不然，郑玄注曰：“‘明明德’，谓显明其至德也。‘止’，犹自处也。”孔颖达疏曰：“此经大学之道，在于明明德，在于亲民，在止于至善。积德而行，则近于道也。‘在明明德’者，言‘大学之道’，在于章明己之光明之德。谓身有明德，而更章显之，此其一也。‘在亲民’者，言‘大学之道’，在于亲爱于民，是其二也。‘在止于至善’者，言‘大学之道’，在止处于至善之行，此其三也。言大学之道，在于此三事矣。”⁽³⁴⁾

故据汉唐儒，首章所重，实是君道。大学如确可定为“大人”之学⁽³⁵⁾，则“大人”云云，不能如后世泛泛而指，而当如《易·乾》之九

二、九五，特指有人君之德或人君之位之君子。⁽³⁶⁾《学》《庸》中尤指文王。所谓明明德于天下，盖指尚未有天子之位者向天下显示有君临天下之德。故《学》《庸》重视文王，正因其以圣人之德素其位而行，虽据臣位，而能彰显天子之德。《大学》既重君道，则亲民无非君道之一极。首章大义：大人之有天下，必显明其德；欲显明其德，必亲民；欲亲民，必自处于至善。经引《大雅·文王》，赞成“为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信”。汉唐经解，止于至善即自处于这些具体德目，并非直到超越一切的抽象至善才停的意思。所以首章是下落语序，由高远而切实、由广大而精微、由天下而己身。这个顺序，和《中庸》首章三句“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”是一致的。《大学》之教落实在自处、“修身”。《中庸》之说落实在“自明诚谓之教”。《大学》谈论“明德”，也像《中庸》那样，可以追溯到《诗经》里那些赞美周文王的诗篇。《中庸》末章引了《大雅·皇矣》：“予怀明德，不大声以色。”又用孔子的话解释说：“声色之于以化民，末也。”⁽³⁷⁾这是《中庸》里“明德”二字联用的唯一地方。而《庸》此章的开头说“故君子之道，暗然而日章”⁽³⁸⁾。这和郑孔的《大学》注疏一样，大义都是显明其德。这也是郑笺《大雅·文王之什》里明明德的基本含义。⁽³⁹⁾有明明德这样的共同前提，则《大学》首章的“亲民”，也就接近《中庸》末章的“化民”之义。《中庸》又把入君的默默化民，比为上天的默默生物，所谓“上天之载，无声无臭”⁽⁴⁰⁾。上天生物，不可能把万物生成上天一般。故人君之化民，也不是让万民都具备人君之明德，像宋儒设想的那样。故《大学》所谓明明德于天下，正是郑笺《大雅·皇矣》所谓“照临四方”⁽⁴¹⁾之意。这也对应于《易传》的“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明……”⁽⁴²⁾故于汉儒，明明德唯人君之道，固不可推之及民也。

汉宋解“明明德”的相悖，更与他们对“明”的体会与阐释有关。

《大戴礼记·曾子天圆》云：“天道曰圆，地道曰方，方曰幽而圆曰明；明者吐气者也，是故外景；幽者含气者也，是故内景，故火曰外景，而金水内景，吐气者施而含气者化，是以阳施而阴化也。”⁽⁴³⁾郑玄解“明明德”为“施明德”，即阳施之义也。光显于天下，即“火曰外景”之义也。而朱熹解“明德”为“虚灵不昧，以具众理而应万事者也”，即阴含之义也。宋儒通常将明明德比为磨镜，即“金水内景”之义也。然则宋儒之“明”，于汉儒实非“明”也，乃“幽”也。船山于汉宋之间，大体尊宋。于朱陆之间，显然尊朱。但船山对“明明德”之总体看法，确乎离朱子远，离汉学近。船山一方面指出，如仍然遵从宋学传统的解释，那么这首先就不是对文王那样“承乱君师”说的。⁽⁴⁴⁾无论明明德者是人君还是君子，也就是无论遵从汉儒还是宋儒的解释，像朱子那样将明明德推至人民，都是不可能的。所以船山说：“君德可言新，于民不可言明。‘明明德于天下’，固如朱子所云‘规模须如此’，亦自我之推致而言，非实以其明明德者施教于民也……明是复性，须在心意知上做工夫。若民，则勿论诚正，即格物亦断非其所能。”⁽⁴⁵⁾这番话虽仍尊重朱子的权威，但还是做了委婉的批评，认为明明德这个意义上的“新民”是不可能的。另一方面，他更进一步阐释了“明”的意涵。“孟子曰：‘日月有明，容光必照焉。’明自明，光自光。如镜明而无光，火光而不明。内景外景之别也。‘明德’只是体上明，到‘致知’知字上，则渐由体达用，有光义矣。”⁽⁴⁶⁾这段解释实际上已经用了《大戴礼记·曾子天圆》的“幽明”之别，只是为了维护宋学解释的正统性，没有点破而已。又照朱子对《孟子·尽心》的解释，希望明德有“明”之体，有“光”之用⁽⁴⁷⁾。但这实已割裂体用，希望如镜的“明”，倒有如“火”的用，这在汉儒那里是根本不可能的。但船山既用孟子“日月”照临义解释“明明德”，实际上也就沿用了汉儒的显明其德的解释。

据以上材料，可以认定，在解释《大学》“明明德”学说时，船山一方面明确拒绝宋儒可将明德推至人民的解释。另一方面阴从汉儒，将“明明德”转解成了显明其德，从而进一步突出了君民之别，这就从源头上拒绝了宋儒对“新民”的解释。

由上可见，船山并不如古本《大学》那样以经文为“亲民”，亦非不主“新民”说，而是不同意以朱子为代表的宋儒的“新民”说。船山以为，民之染污较人君尤重，故人君固可自明其德，而民只能以礼俗渐渐化之。这就不期然地与汉儒有了某种一致性。进一步说，船山之有这样的“新民”说，乃因他有一个相对完整的对“民”的认识。这层认识是借助对儒家主流民本学说的批判而呈现的。“新民”说固然只能围绕《大学》，完整的“民”论则当涉及其他儒家经典。本文略示其要，看看船山如何呈现儒家传统在这个问题上的复杂性与丰富性。

首先船山对孟子的民贵君轻学说原则上是赞成的，但对传统解释做了修正。他强调说，轻君贵民者恰恰是更高的“君”，也就是天子。孟子本意，是王所奉者唯民心，奉民之好恶以进退天下诸侯。⁽⁴⁸⁾这就将民放置到与天子的基本政治关系中予以考量了。这是船山论“民”的基本视野。其《大学》解释所据的就是这一视野，而表达了“民”论最丰富内容的《尚书引义》更是全面展现了这一视野。与关于《大学》和《孟子》的讨论所依托的“君民”关系相比，《尚书引义》引入了最重要的第三维度：天。

君民是最古老的基本政治观念，而天则是周代统治者的至尊观念。殷人尚鬼，周人尊天。故儒家正统莫不重天。无非各派认知不同。伪《古文尚书·泰誓》记载了武王伐纣誓师时的一句名言：“天视自我民视，天听自我民听。”⁽⁴⁹⁾实际上以此话为基础，就可以做出一

套基于天道观的最强版本的民本主义，比孟子的民贵君轻说更为完整深入。船山一方面在不止一种撰述中肯定，不可能离开民去理解天意⁽⁵⁰⁾；另一方面针对民本一元论的倾向，反复强调民并不等于天，更不能脱离天去理解民。重视民不是重视民之私欲，而是重视在民心中显现的天命。故“民之重，重以天也”⁽⁵¹⁾。舍民言天易则诬；舍天言民则乱。⁽⁵²⁾

所以在船山的政治学说中，天民关系才是奠基性的关系，比君民关系更为源初。而天民关系之所以必定是奠基关系者，盖这是理气这对基本关系在政治与历史领域中的体现。天即理，民即情。情志归根结底是气。作为气本论者，船山不是否定心、理、志、神的存在，而是将心志等理解为气之特定状态。在这个基本哲学框架下，船山强调，一方面理必定不脱离气而在，故天命必显于民；另一方面，气如不定之以理，则为浮荡之气，可悖理而浊恶。所以他说：“古之善用其民者，定其志而无浮情。”⁽⁵³⁾又说：“民之视听，一动而浮游不已者也。”⁽⁵⁴⁾注意这个在不同文本里出现的“浮”字，及与之相关的“游”字。这原是张载气论描述气态的基本概念。⁽⁵⁵⁾正如船山在道体学上不是理一元论者，他在政治学上也绝非那种认可垄断真理的精英论者——因为理不可能离气而在；但正如前文所示，他也不是那种认为真理可以推及全体民众的启蒙论者——因为气有清浊升降正邪。船山对理气关系的处理是辩证的。与此同理，他对理情或天民这一最基本政治关系的处理也是辩证的、非还原主义一元论的。所以他主张，“以民迓天，而以天鉴民，理之所审，情之所协”⁽⁵⁶⁾。如果“民心之大同”，则“理在是，天亦在是”⁽⁵⁷⁾。如果民陷入私心恩怨，则与天、理已不相应。人君之己私不可徇，民私亦不可徇。⁽⁵⁸⁾

民意属气。气虽涵理，亦必流行多变。如一味任气流行，则如晚明王学末流之一任情识，天则隐而政乱生。船山对此说过一句完全可以纳入新文化运动对话语境的话：“民权畸重，则民志不宁。”⁽⁵⁹⁾而新文化运动从“民”中区分出“庶民”的视野，亦非船山学所不能涵。他在论及前汉著名的盐铁论辩时指出：“汉武、昭之世，盐铁论兴，文学贤良竞欲割盐利以归民为宽大之政，言有似是而非仁义之实者，此类是也。夫割利以与民，为穷民言也；即在濒海濒池之民，苟其贫弱，亦恶能食利于盐以自润，所利者豪民大贾而已。未闻割利以授之豪民大贾而可云仁义也。”⁽⁶⁰⁾对豪民、穷民的这一区分适用于他对于“民”本说的所有限制。利者，欲之所趋也。民之合天或悖天，端在理欲之间、公私之间。豪民者，较庶民能逞其欲者也。理欲之辨明，而后天民之辨显。故曰“有公理，无公欲。私欲净尽，天理流行，则公矣。天下之理得，则可以给天下之欲矣”⁽⁶¹⁾。

综上所述，通过对朱子与王船山“新民”说及其完整人民学说的检视，可以发现儒家传统本身在这个问题上的复杂性。对于“梁启超问题”，运用朱熹或李大钊的方案，固然是一种回应；而借助王夫之的学说，又何尝没有可能尝试另外一种回应呢？

在新文化运动越来越单纯、明晰的走向中，朱子的新民说与李大钊的庶民说其实是结合在一起了。只有日新其明德的庶民，才是中国革命的真正主体。只不过朱熹的名字，连同儒家或理学本身的名字，在这个结合进程中隐去了而已。这种结合，是历史本身对“梁启超问题”的回应，超出了新文化运动诸贤当时的理论图景。无疑，在一个新文化运动不断遭到质疑的、后革命的新时期，新民与庶民的这种结合，无论从历史上还是理论上，都逐渐开始破裂。那么对“梁启超问题”的重新检视和再次回应，就有了其历史的必要性。而本文尝试的，

是回到新文化运动的开始时刻，甚至回到宋明理学的完成时刻，找到再次回应此问题的理论可能性。从儒家传统本身的断裂和延续中回顾，从新文化运动历史延长线的延续和断裂回顾，如果我们承认新民说本身的复杂性，那么也就可以期待它在不断解释中重新丰富起来的可能性。对于尚待展开的这种丰富性而言，无论梁启超本人的发问，还是新文化运动前辈对此问的回应，都是值得激活和接续的。对新文化运动的反思性接续，也许将是对整个中国思想传统的反思性接续无法绕开的第一步。

2018年7月

(原文刊登于《杭州师范大学学报》2018年9月第5期)

(1) “主义”中极重要的部分不是纯粹的主张，而首先是研究与解决“问题”的方法。当科学以不限于研究自然问题的普遍方法的面目出现，就成了形形色色的主义（例如马克思主义与实验主义）。科学可否运用到人生与文化之类自然之外的东西上，这些领域是否需要不同于自然科学的研究方式，这是科玄论战以及东西文化论战的实质。民主与科学的最终结合，就是通过历史科学研究民主需要的社会、经济和文化条件。这就是新文化运动为社会史论战乃至马克思主义中国化提供的逻辑动力。

(2) 参见熊月之，《中国近代民主思想史》，上海人民出版社，1986。

(3) 一卷四号，高一涵，《读梁任公革命相续原理论》。此时刊物名尚为《青年杂志》。

(4) 九卷一号，李达，《讨论社会主义并质梁任公》。

(5) 这一期也编选了许新凯本人的两篇文章。故存统和新凯的辩论不同于一般论战，更多的还是同志式的商榷。

(6) 语出罗志田为此书作的编者后记，参见伍启元，《中国新文化运动概观》，黄山书社，2008，页183。

(7) 即使谈及公车上书，此书亦附康于梁后。此虽不合历史，却是从对新文化运动的影响立论的。参见《中国新文化运动概观》，页6。

(8) 参见《中国新文化运动概观》，页34。

(9) 如激励青年、民众政治、社会主义、阐扬墨学等。

(10) 如冯友兰《中国哲学史新编》列有康有为但没有梁启超的专章；而在评述章太炎的时候，则专门分析了作为章太炎论敌的《新民丛报》的主张。

(11) 《独秀文存》，安徽人民出版社，1987，页46。

(12) 毛泽东，《体育之研究》，《新青年》第三卷第二号。

(13) 参见《欧游心影录》，《梁启超全集》，北京出版社，1999，页2981。

(14) 参见赵纪彬，《论语新探》，人民出版社，1976，页1—27。

(15) 梁启超本人的政治行动，与“五四”反帝救亡运动也有直接联系，此间忽略不论。参见张朋园：《梁启超与五四运动》，载汪荣祖（编）：《五四研究论文集》，台北：联经出版事业公司，1979，页277—311。

(16) 可对比陈独秀《敬告青年》与梁启超之《少年中国说》及《新民说》。复可参见陶履恭，《新青年之新道德》，第四卷第二号，其中多袭任公语。此不赘述。

(17) 如《近世三大政治思想之变迁》（第四卷第一号）。

(18) 《民约与邦本》的作者就是第一篇论战文字的作者：高一涵。

(19) 《梁启超全集》，页657。

(20) 李大钊，《论民权之旁落》，全集，人民出版社，2006，卷一，页41—43。

(21) 高曰：“然无论何国，苟稍顾立国原理，以求长治久安，断未有不以民权为本质。故英宪之根本大则，亦为吾华所莫能外。然则自今以往，吾共和精神之能焕发然发扬与否，全视民权之发扬程度为何如。澄清流水，必于其源。”

(22) 参见《新民说》（1902）第二节对用“民力”“民智”“民德”对“民气”的限制。见《梁启超全集》，页656。民力和民德这两个概念也为李大钊所用。

(23) 参见梁启超，《新民说》第三节“世界上万事之现象，不外两大主义，一曰保守，二曰进取。人之运用此两主义者，或偏取甲，或偏取乙，或两者并起而相冲突，或两者并存而相调和。偏取其一，未有能立者也”，见《梁启超全集》，页

658。复见陈独秀《敬告青年》（《青年杂志》首卷首号），“进步的而非保守的”“进取的而非退隐的”。这是取舍的根本不同，梁启超紧上文谓“善调和者，斯为伟大国民，盎格鲁撒克逊人种是也”。陈独秀同期（《青年杂志》首卷首号）独标“法兰西人与近世文明”等。不一而足。

(24) 《梁启超全集》，页657。

(25) 自由主义的民权、宪政要落实，固然要有本国的条件，庶民与布尔什维克的胜利要在中国落实，难道就不需要本国的民气、民力、民德、民智之类的条件吗？这就是毛泽东思想既区别于梁漱溟的特殊论，也区别于党内教条派的根本之处。

(26) 参见《独秀文存》，页252。

(27) 《梁启超全集》，页3493。

(28) 此颇似梁启超《欧游心影录》语，然梁强调，本意非云“科学破产”，乃云“科学万能破产”。参见《梁启超全集》，页2974。

(29) 扩充孝悌，本来就是儒家仁义之说的主旨。

(30) “宋朝的哲学家朱熹，写了许多书，说了许多话，大家都忘记了……”毛泽东，《论人民民主专政》，见《毛泽东选集》，人民出版社，第四卷，页1478。

(31) 朱熹，《四书章句集注》，上海古籍出版社，2001，页4。

(32) 朱熹，《四书章句集注》，上海古籍出版社，2001，页4。

(33) 朱熹，《四书章句集注》，上海古籍出版社，2001，页4。

(34) 郑注孔疏均见《礼记正义》，北京大学出版社，1999，页1592、1594。

(35) 参见朱熹，《四书章句集注》，页4。

(36) 参见《周易正义》，北京大学出版社，1999，页3、7。

(37) 参见朱熹，《四书章句集注》，页46。

(38) 参见朱熹，《四书章句集注》，页45。

(39) 参见《毛诗正义》，北京大学出版社，1999，页966。

(40) 《中庸》引《大雅·皇矣》。参见朱熹，《四书章句集注》，页46、47。郑玄注“载”谓“生物”。参见《礼记正义》，页1466。

(41) “照临四方曰明”，《毛诗正义》，页1026。

(42) 《周易正义》，页23。

(43) 方向东撰，《大戴礼记汇校集解》，中华书局，2008，页587。

(44) 参见王夫之，《读四书大全说》，中华书局，1989，页4。

(45) 王夫之，《读四书大全说》，页13。

(46) 王夫之，《读四书大全说》，页3。

(47) 参见《四书章句集注》，页421。

(48) 《读四书大全说》，页746。

(49) 《尚书正义》，见《船山全书》，岳麓书社，1996，第二册，页277。

(50) “圣人所用之天，民之天也；不专于己之天，以统同也。”《尚书引义·皋陶谟》，《船山全书》，第二册，页271。“可以行之千年而不易，人也，即天也。天视自我民视者也”。《读〈通鉴〉论》，卷十九，中华书局，1995，中册，页540。

(51) 《尚书引义》，页328。

(52) 《尚书引义》，页328。

(53) 《诗广传·唐风》，《船山全书》，第三册，页363。

(54) 《尚书引义》，页329。

(55) 参见《正蒙》开宗明义的首篇《太和》。《张子正蒙》，上海古籍出版社，2000，页85、96。

(56) 《尚书引义》，页331。

(57) 《张子正蒙注》，页112。

(58) 《张子正蒙注》，页112。

(59) 《尚书引义》，页331。

(60) 《读〈通鉴〉论》，上册，中华书局，1995，页246—247。

(61) 《船山思问录》，上海古籍出版社，2000，页36。

五四、儒家与启蒙⁽¹⁾

“封建专制”问题再思考

在人类的社会文化史上，也许很少有这样一场思想文化运动，像五四新文化运动⁽²⁾那样，在它当时的发生、随后的解释与最终的评价中都充满了热情洋溢的理论争辩，而又是以不同社会集团之间日益残酷的政治斗争为背景的。没有一场以文化性自命的社会运动具有像五四运动那样直接的政治起因与深远的政治后果⁽³⁾。

五四运动是旧时代的寂灭点与新时代的爆炸点。它一方面代表了新文化的认同者与旧制度旧文化的彻底决裂——这意味着中国的现代性只能通过“古今断裂”达到其明晰的自觉。同时在政治上，这也意味着对渊源于前清政统的北洋共和政府合法性⁽⁴⁾的彻底拒绝。另一方面，随着中华现代国家革命建国所伴随的社会变革进程的日益激进，在五四新文化运动中曾取得基本共识的文化-政治集团产生了显著的分化。中国国民党的激进化与中国共产党的建立本身就属于五四运动的政治效果⁽⁵⁾。国共两党的联合、分裂，它们各自的游移转化与它们之间的势力消长直接导致了对五四运动的不同解释与定位。⁽⁶⁾对五四运动的解释与评价取决于中华现代国家的自我论证与自我描述。

“五四运动”是中国现代性最强烈、最清晰的符号。然而，现代性本身固有的复杂与紧张会不断侵蚀任何符号的一义性。如果现代性本身——无论是其可取性或者可行性——成为问题⁽⁷⁾，这个符号就会从用以指称对象的东西，变成被争辩的对象。正如五四运动解释史表明

的那样，对现代性本身的不同态度、不同的现代化道路、现代化道路的不同时期，必然会导致对五四运动解释的歧异乃至争辩。⁽⁸⁾

现代性或者尚未完成，但现代世界已经是、并将仍然是既与的东西。我们在几代前辈之后，之所以再次思考五四运动，无非试图借以思考我们现在身处的这个世界，思考它的前提、起源与原则，思考那些仍然活跃的、已经过去的或者暂时休眠的东西。新文化运动凝结了中国现代思想的诸多冲突要素。思考五四，就是反思中国的现代性。

五四新文化运动的基调，史家们虽然议论多端，然而大体不出这个范围：五四新文化运动的主流特征是被爱国热情所强化的、与儒家传统最直白的彻底决裂。换言之，它是在鲜明强烈的古今之争中实现的、通过激烈否定传统文化总体（包括学术、伦常、品性、习俗、特别是家族制度，而不仅限于传统政制）达到的现代性自我认同。五四新文化运动最大的思想效果就是彻底切断了儒家传统与现代社会的积极关系，就是以现代的名义对儒家的去魅、拒绝乃至公开蔑视。五四运动之后，任何明确诉诸儒家传统的现代化方案、任何高调的保守主义努力，甚至任何调和传统与现代的智性尝试都会遭到时代主流的无情嘲弄。另一方面，这种与传统的断然决裂恰恰出自对祖国命运的关切与焦虑。思想史家们充分注意到五四新文化运动包含的这种复杂性，它总是被双重化地命名为“反帝反封建”“反传统的民族主义”或者“救亡与启蒙的双重变奏”等等。⁽⁹⁾救亡、反帝、民族主义或爱国主义大体同位，反封建、反传统、启蒙大概相应。但对于这两重因素之间的关系，论者们却聚讼不休。在新中国最雄辩简易的自我论证中，帝国主义与封建主义拥有联盟的关系，因此反帝反封建之间不存在任何逻辑冲突。当然这种判断主要是以社会政治现实角度为基础的。⁽¹⁰⁾而其他论者几乎全都承认这两重因素之间隐含的冲突关系。⁽¹¹⁾为了解释

这种近乎吊诡的冲突，学者们要么将其归为传统思维方式本身，⁽¹²⁾要么认为这两重主题在本质上仅具外在关系，启蒙只是救亡的历史工具，自为目的的高于为他的工具，救亡最终压倒启蒙，中国思想界的任务是继续启蒙事业等等。⁽¹³⁾

这两种解释都有各自的问题。前一种论调的传统概念过于笼统。五四新文化运动诚然激烈反对儒家传统，但与这种拒绝相伴随的是对传统文化中儒家敌对学派的积极评价。例如对法家、墨家等的重视，不无为现代社会寻找传统资源的深刻动机。⁽¹⁴⁾“反传统”也不仅属于一种姿态或者“思维方式”，而是带有丰富的具体内容。这个论调最大的问题是所谓“民族主义”的断言。五四新文化运动的复杂光谱中明显包含了超越单纯民族意识的世界视野。⁽¹⁵⁾即便那种体现为救亡意识的爱国热情，也必须与辛亥前革命党之“驱除鞑虏”区别开来。反帝的爱国主义与排满的民族主义切不可混为一谈。前一种论调有意回避了反传统与启蒙的关系，而在一定程度上将反传统动机追溯到传统本身。这显然出于某种带有保守主义色彩的深长顾虑，但并不切合五四运动领袖们的自我理解。迄今为止，在所有对五四新文化运动的分析工具中，“救亡与启蒙”——固然经过某种调整——仍是被最广泛接受的话语。确切地说，越来越多的论者更愿意用“启蒙”为五四新文化运动提供一个尽可能恰当的分析尺度。⁽¹⁶⁾

由于救亡的历史目的无非是建立现代国家，而现代国家的正当性论证只能来自启蒙⁽¹⁷⁾，是以根本不可能将启蒙从救亡中排除出去。考虑到这种复杂性，更有谨慎的学者再将欧洲启蒙传统辨析为二，试图将“救亡”限制在法式启蒙传统的历史效果之内⁽¹⁸⁾。无论如何，所有仅仅使用“启蒙”范式的论证同样无法抹杀“救亡”与“启蒙”的彼此冲撞。五四新文化运动的思想史意义就存在于这个吊诡关系之中。必须看到，

这种吊诡就是中国现代性固有的特征。这就是说，古今必然冲突，儒家与现代不能两立，只有拒绝儒家传统，才能建立现代社会与现代国家，完成救亡之使命。这个驱使中国现代世界得以构成的基本信念，当然建立在对中国传统、现代社会及其关系的特定理解上。另一方面，按照这个信念建立起来的中华现代国家与现代社会，无论如何并不完全符合启蒙运动关于现代性的想象与期待。它在很大程度既具有现代色彩，又拥有古代要素，这一切又是怎么发生的？现存的东西总有其充足的根据。探索中国现代性的实际根据，借此批判中国启蒙运动那个古今截然对立的信念，将是一项极有意义的工作。

限于篇幅，本文只能在这个论题意识下将自己的任务限制为：检讨中国启蒙运动对传统特别是儒家传统之理解。我们且从五四运动对儒家的批判入手。

五四运动爆发仅两年之后，胡适就及时总结了当时两大风云人物的反儒贡献：

吴先生和我们的朋友陈独秀是近年来攻击孔教最有力的两位健将。他们两人……精神上很有相同之点……吴先生是学过法政的，故他的方法与独秀稍不同。[\(19\)](#)

诚如胡适所描述的，五四运动反孔的代表性人物就是陈独秀与吴虞。后世从五四运动中汲取的反儒资源，大概不出此二子之议论范围。陈吴两位，就其否定儒家传统的果毅决绝而言，并无二致。然而其论据与效果，都有不容忽视之差别。大体而言，吴氏主要从专制方面攻击儒家，而陈氏则将这个观点拓展到了对“封建社会”的总体批判上。早在其1915年的反孔檄文《家族制度为专制主义之根据论》中，吴虞开宗明义便说：

商君、李斯破坏封建之际，吾国本有由宗法社会转成军国社会之机；顾至于今日，欧洲脱离宗法社会已久，而吾国终颠顿于宗法社会之中不能前进。推其原故，实家族制度为之梗也。[\(20\)](#)

晚清以来，中国知识界对传统君主制的猛烈批判，起于甲午战败之后，谭嗣同、严复、梁启超都曾参与。据有关考证，关于中国传统皇权制度的专制政体叙述，源自日本及其远绍之孟德斯鸠学说，中国知识界首先以“专制”直陈中国传统政体的，则是1899年的梁启超。[\(21\)](#)然而，梁氏在20世纪初虽一面以《中国专制政治进化史论》《论专制政体有百害于君主而无一利》等雄文猛烈批判传统政治，一面对尊孔保教婉转批评，却仍对孔子之教持有敬意，从未直接将所谓专制政体的根源追溯到孔学与家族制度上。[\(22\)](#)这是吴虞的贡献，也是五四新文化运动更为激进的主要表征之一。

概言之，吴氏对儒家的谴责出于这样一个基本论断：在社会组织上支持宗族制度的儒家在政治上必然支持君主专制制度。在辛亥革命之后，君主立宪政体与开明专制制度或许还有争辩之余地，单纯君主专制政体即使在保皇派那里也难以取得一致的拥戴。在共和革命之后，与君主专制紧密联系在一起儒家遭受全面清算，不过是个时间问题而已。在共和制度政治正确的前提下，吴虞对儒家的批判是难以反驳的[\(23\)](#)，即使对儒家做了托古改制式的改造也不成，除非在与传统政制清楚切割的前提下重述儒家——后者就是五四之后兴起的新儒家道路。不过，吴氏论证中也还隐含了一系列的社会史判断：战国之前的中国社会是“封建”的政治制度与宗法社会；法家变法破坏封建，宗法社会有转为“军国社会”之机；欧洲现代社会就是某种“军国社会”；正是儒家所支持的家族制度使中国滞留于“宗法社会”；欲学习西方建立“军国社会”，只有否定儒家，破坏宗族制度。

吴虞的这个论证，就思路上与一般反孔者并无不同。但其关于东周、秦汉以降乃至清代的社会及现代社会（他没有用“现代”一词）三者的性质断定，流传不广，逐渐湮没不彰。其说盖因袭严译《社会通论》之分类，却恰与严复本人之判断相反。⁽²⁴⁾严复看到了法家所立秦汉郡县制度的“军国”性绝不同于封建制的“宗法”性。而吴虞相反则坚执郡县专政制度的另一面甚至基础，就是宗族制度。合二子之论，中国古代历史是“军国的”（郡县的、专制的）国家、“宗法的”（封建的）社会而已。他们各自看到了一面，而这两面的结合恰好是所谓“封建专制”或“儒法合流”。吴虞的贡献在于深刻地看到了这两面之间的关系，指出“专制”国家（表面上的法家式君主制国家）的根源在于宗法社会（儒家式社会）之家族制度。这里的问题十分复杂，既隐含了儒家亲亲尊尊学说的深意，隐含了周秦之际原始儒家自身的转化，也隐含了解决儒法之间或封建郡县之间表面矛盾的密钥。但在五四的语境下，吴氏观点很快就通向了通过社会史给予儒家毁灭打击的唯一道路。

吴氏“只手打倒孔家店”的政治-文化论证接受者甚夥，没有遭遇任何实质性的挑战。但就这种论证必须隐含的社会史论证而言，被继承光大的，乃是陈独秀的“封建说”。

陈独秀比吴虞有更为自觉的现代意识。他明确宣判了“孔子之道”与“现代生活”之不相容。⁽²⁵⁾然而他对现代生活的看法，主要兼经济与伦理而言，更偏重唯物史观的色彩：

现代生活，以经济为之命脉，而个人独立主义，乃为经济学生产之大则，其影响遂及于伦理学。故现代伦理学上之个人人格独立，与经济学上之个人财产独立，互相证明，其说遂至不可摇

动；而社会风纪，物质文明，因此大进。中土儒者，以纲常立教……此甚非个人独立之道也。[\(26\)](#)

在五四前后对儒家的批评中，陈氏并未像吴虞那样，仅从对专制主义的无条件反对出发，进行带有主观意愿的历史判断，而是以某种唯物史观加进化论的色彩的、更加全面的社会史观点评价了儒家。这就是说，一方面对儒家在历史上的意义不无肯定，另一方面，则从“历史必然性”——而不仅是“政治可取性”——的角度宣判了儒学之必不可行于当日：

孔子生长封建时代，所提倡之道德、礼教、政治，封建时代之道德、礼教、政治也……其范围不越少数君主贵族之权利与名誉，与多数国民之幸福无与焉。[\(27\)](#)

必须注意，在这里陈独秀对封建概念的使用已与吴虞大不相同，不再拘于中国制度史的旧义，而是明确在与马克思主义社会史相一致的意义上使用该词的。按照有关学者的考证，在陈氏之前，“封建”概念的使用仍处在中西日语文之间的彼此“格义”阶段，而此概念之逐渐赢得唯物史观中feudalism之含义，并且以此原本指涉欧洲中世纪社会的社会史概念去指吴虞之类老派学人所指的“宗法社会”，并连同其背后的普遍社会发展史学之定于一尊，陈氏在五四期间的论调起了关键的前驱作用。[\(28\)](#)

陈独秀破斥儒家之激烈，未必有甚于吴虞。其殊胜之处在立不在破。在新文化运动期间，陈氏为自己的反儒论调辩解说，其排儒反孔，无非为了立德赛二先生。为拥护民主与科学，只有反对儒家传统、旧制度、旧文化乃至一切国粹。欲为儒家辩护者，必须先打倒民主与科学。[\(29\)](#)然而民主科学是果非因，其所立者，就根本言，其实并

非科学民主，而是唯物史观。按照唯物史观在中国社会中的运用，民主与科学的作用无非横扫封建文化与封建专制政治而已。⁽³⁰⁾正如哲学史家指出的那样，五四新文化运动乃至近代思想的一切探索，其中心问题，无非是建立历史观用以指导革命。⁽³¹⁾

五四新文化运动的启蒙意义究竟何在？解决这个问题的关键也许并不在于完全参照欧洲启蒙的具体内容⁽³²⁾，而在于当时中国社会的具体语境。中国启蒙运动的锋芒所指就是被断定为“封建专制”之精神支柱的儒家传统⁽³³⁾。五四新文化运动的那两位反孔健将，各自从一个方面批判儒家，综合起来正好就是“封建专制”。经过社会史论战，作为五四新文化运动的正统继承者，新民主主义论遂将“封建”“专制”结合在一起描述秦汉直到清朝的中国社会。⁽³⁴⁾于是，“封建专制”说作为新中国的自我论证的一部分，遂构成中华现代国家自我理解的一种成见。作为启蒙运动，五四新文化运动对于所谓救亡的意义，归根结底在于提供了这个必要的成见。儒家在现代社会之所以被反复批判，中国传统政治之再辩护之所以艰难⁽³⁵⁾，归根结底都在于这个成见。反省五四，归根结底就是反省这个前见。

“封建专制”说的内在结构大体是：封建的社会、专制的国家。社会性质决定政权性质，封建的土地、宗族制度决定政权的君主专制形态。封建专制是前现代的、落后的社会形态与政制形态。新文化运动的民主理想，就是反对专制；科学理想，就是反对封建文化的某个方面（例如“封建迷信”）。

我们要把概念的本来意义、语境意义与历史效果区分开来。“封建专制”说在民国以来复杂的社会政治现实中，有其具体所指。“封建”首先指军阀割据，其次指土地的私人占有制度，最后指宗法制度。⁽³⁶⁾其

中，“割据”意义与“封建”之古义基本可通。宗法制度与封建之古义有密切的关系，但不宜混同。土地制度私人占有制度上的封建关系，则基本是西文feudalism之含义，与中文之作为政治关系之“封建制”不是一个概念。但“封建”在当时社会中既然实有所指，就是一个有功能的概念，其本义即使发生偏转，也是无可奈何之事。“专制”则当指帝王、军阀的家长式、统帅式统治以及民国领袖们非宪政的独自统治。

我们的问题并不仅在这个概念的语境所指，而是关切其历史效果。为考察其历史效果，则不得不复核其本意及其偏转之机。考诸中西历史，儒家“封建专制”说及其前现代落后之论调会面临一些问题。本文只尝试初步提出这些问题以及解决的一般思路。

“封建”与“专制”这对概念都有诸多歧义，这些歧义来自古义、西义、翻译格义与现实关切等多个源头。它们纠缠交织在一起，为我们恰当地理解中国古今社会与政体带来麻烦。然而，如果对儒家传统的批判值得我们认真对待，就非澄清这些歧义不可。首先来看“封建”。

“封建制”概念在中国古代史的本义，当指封土建侯之政治结构。然而此政治结构对应于宗法系统的社会结构。政治与社会同构，国家与家族同构，君统与宗统的对应，是“封建制”之核心内容。因此，殷周之际以来，统治方式中虽然也有郡县制的直接治理方式，就天下而言，封建制是占主导地位的统治方式。封建制与宗法制是彼此造就的。封建制就是宗法制的政治延伸，宗法制就是封建制的社会基础。殷周制度之变，即将君统合于宗统，是以其政治结构是礼治的、封建的。但在这种政治体系中，有土皆为君的封建君主绝非大权独揽之专制君主。其原因在于，一，受礼法（主要是宗族关系）限制，小宗受制于大宗，诸侯大夫受制于天子诸侯，岂有所谓专制之意？二，封建

宗法同时也限制大宗君主对小宗君主之统治。封建诸侯大夫之封地并不被其宗子——天子诸侯直接统治。封建制天然地与专制不合，封建制中的后一因素、非集权因素逐渐压倒前一因素。这就是东周之礼崩乐坏，陪臣执国政之原因。春秋战国正是封建分权因素与专制集权因素彼此相争之过程。周礼之封建制已无法遏止其导致的权力下移过程。这个倾向的遏止，是由法家变法，尊国君、抑世卿实现的。春秋战国之际，国家形态实已发生了根本的变化，从贵族主导之春秋式国家，转为国君主导之战国式国家。⁽³⁷⁾有秦一代，无非是将这种强大的君主制因素扩大至全天下而已。周秦之际，制度巨变。但这个变化在政治层面上当然归于法家而非儒家。战国之后，列国由于法家变法，国君逐渐大权独揽，专制因素逐渐压倒封建因素。秦汉制度遂即奠定。这个制度被称为“专制”，带有一定的“东方学”话语背景⁽³⁸⁾，并非历史学的定论。盖命名必以政体。秦汉制度并非政体表中的现成制度，而要从政体分类中侧面推得。如仅以对贵族制的否定看，可以说是君主专制，也不妨说是平民政体。例如钱穆就直陈秦汉政体为“平民政府”，甚至将秦的灭亡归因于不能以最后一个贵族国家领导“平民政府”。⁽³⁹⁾

然而，必须注意，周秦之际，并非彻底毁灭宗法制度，而只是将政治原则与社会原则分开，将国家形态与家族形态分开。战国时国家形态有人称之为所谓儒法国家。⁽⁴⁰⁾汉承秦制，自谓王霸道杂用，也有学者以儒法互用称之。⁽⁴¹⁾究其大端，无非是儒家的社会、法家的国家而已。但由于宗法制度未遭根本撼动，亲亲世袭原则仍对统治基础产生影响。汉代以来，虽经强干弱枝、削藩推恩，不断贬抑封建贵族，仍不能阻止强宗大姓之门阀兴起，直至隋唐科举或唐宋转型。

我们的问题是，先秦儒家宗周，可以说代表封建因素⁽⁴²⁾，然而所谓专制因素明显来自独尊国君之法家⁽⁴³⁾，何以概以“封建专制”称之？如果以此间“封建”盖指“封建社会”而非“封建制”，那么“封建专制”所指无非秦制。秦制难道竟然是“孔子之道”的理想吗？问题的关键在于，儒家传统在秦汉之际作了怎样的调整，怎样吸纳了法家因素以适应封建周礼崩溃后的专制大一统。后世儒家——特别是理学传统——又是如何依据先秦原典精神、依据三代理想批判秦汉制度的。

另一方面，儒家之所以在周秦巨变之际未尝断绝，甚至在秦汉制度下获得了远较先秦为高的独尊地位，应当有其深刻的社会原因。在这个意义上，“封建”与feudalism亦非全无相符之处。可以将“封建”概念，不论其渊源，解析为三个方面。即经济关系上的土地制度、社会关系上的宗法制度与政治关系上狭义的封建制。由于土地兼有“领土”与“财产”之双重含义，是以土地制度必然具有经济、政治两方面的变化。周秦之际，土地制度变化必然导致政治制度变化，拥有司法、行政、税收各权之领主转变为只拥有所有权、享用地租而非赋税之地主⁽⁴⁴⁾，（商君变法甚至以军功授庶人以田，则所谓新兴地主阶级亦可来自庶人，而非旧领主）。土地既然国有，则政治制度必定导致各级封建领主之消失。天子遂真正而非仅在名义上（即通过司法、行政、赋税关系）领有/占有天下之土，即所谓封建转为郡县。然而，在土地制度与政治制度的巨变背景下，家族宗法制度未曾有实质性触动，经过某种转化的宗法之基本精神（孝悌）仍为郡县制天下所迫切需要者，此即儒家在秦汉制度下——即便在所谓唐宋转型之后——反而持续成为独尊之学的主要原因。

在这个背景下，我们要对中国启蒙运动追问的是，秦汉制度是否前现代的落后制度？如欲以“封建专制”合理地指称秦汉制度，其中所

指的“封建”当为土地制度与宗法制度。土地之真正的国有制度并非欧洲中世纪之土地制度（仅仅单独命名为亚细亚制度是毫无意义的），而郡县制与宗法制度的两下适应实际意味着地方自治与国家权力的相互合作与彼此制衡。⁽⁴⁵⁾那么，什么是现代？什么是专制？现代国家是与专制截然对立的吗？要解决这个问题，我们要在接着“封建”之后，看一下“专制”。我们先考察一下欧洲启蒙运动的专制观，以了解现代国家与专制之关系。

与中国启蒙运动将儒家作为主要批判对象截然相反，欧洲启蒙运动在相当长的一个时期内，将儒家传统当作了启蒙的重要资源之一。⁽⁴⁶⁾儒家传统与中国制度给了欧洲启蒙哲人两个大刺激，其一在宗教方面，其二在政治方面。在宗教神学方面，理学系统中没有人格神的位置，天理与哲人之理神观念非常接近。⁽⁴⁷⁾在政治方面，中国（主要是清政府）成功统治一个庞大帝国的方式与经验——通过耶稣会教士们的转述——给处于潜伏危机之中的绝对主义国家提供了某种借鉴。值得注意的是，无论中国的颂扬者（例如伏尔泰与魁奈）还是批评者（例如孟德斯鸠）都用“专制”去指示中华帝国的政体性质。⁽⁴⁸⁾关于中国的争论实际上就是关于“专制”的争论，关于欧洲绝对主义国家未来的争论。这是开明君主制与宪政制衡这两种不同的现代国家方式的争论，但从来不是什么古代与现代、落后与进步的争论。魁奈之所以撰写“中华帝国的专制制度”，很大程度上是以中国为例子，对孟德斯鸠对专制的批评进行反批评。⁽⁴⁹⁾在这场争论中，前者实际上代表了法兰西王国的君主制要素，而后者实际上代表了法兰西地方贵族的利益，也就是进入绝对主义国家之后封建领主的利益。⁽⁵⁰⁾无论“封建”还是“专制”，并不自在地就是前现代的。现代国家中仍有某种程度的封建/专制的冲突与均衡，例如地方自治传统与中央集权的斗争、例如部门-集团利益与国家利益的斗争。从欧洲历史的脉络中看，专制对于封建

而言正代表了典型的“现代”因素。君主专制的绝对主义国家正是现代国家的早期形态。君主专制一方面剥夺了教皇的世俗统治之权，另一方面削弱了封建领主的权威，实现了国家立法政令财政以及司法上的统一。西欧中世纪现代之变与周秦之变同样昭示了，“专制”才是真正的“反封建”因素。⁽⁵¹⁾周秦之变与西欧中世纪现代之变也同样昭示了，专制一统，才是真正的“现代”因素。

欧洲政治思想史经验提示我们，不能匆忙地用进步/落后、现代/前现代为标准去考量封建专制问题，这些尺度即使合用，也不是第一位的。对于国家体制来说，首要的应该是政体要素（也就是不同的权力要素）以及政体形式之分析。第一个为欧洲现代国家作正当性论证的博丹是这样做的⁽⁵²⁾，第一个使用中文“专制”概念对中国古代政制进行清算的梁任公也是这样做的。⁽⁵³⁾任何完备的政体分析都是“君主”“贵族”与“人民”的三元关系分析。从这个视野来看，“封建专制”与“民主”的二元对立具有严重的误导性。五四新文化运动的这个基本前设，使我们无法恰当地理解中国古代历史，也无法恰当地理解在五四运动激励之下建立的中华现代国家的自然正当性（而不是社会史的正当性）。

虽然历史学者大多认为，自秦汉到清朝的政治制度基本沿袭秦制，⁽⁵⁴⁾但仍有越来越多的古代史学者强调了所谓唐宋转型问题。⁽⁵⁵⁾当然在转型的实际发生契机是否在唐宋之间⁽⁵⁶⁾、其思想史前提究竟何在、如何理解民族国家与帝国的关系⁽⁵⁷⁾等问题上仍有很大的争论余地，但概括来看，学者们在这样几个观点上具有默契：第一，所谓转型，按照内藤湖南等的观点，实即贵族制因素削弱，君主专制因素加强⁽⁵⁸⁾；第二，中华现代国家的渊源应当追溯到这个转型；于是，这就是说，第三，君主专制是现代国家兴起的必需因素。

这几点与欧洲现代主权国家兴起的历史是可以相互参照的。但我们要加以补充的是，一方面，转型后之君主专制因素早在周秦之际即已经出现，转型只是使之强化而非从头缔造。第二，门阀氏族政治不是先秦与欧洲意义上的贵族统治。它与儒家学术与宗法制度的沿袭有着密切的关系。在野蛮民族消灭汉族国家政权的时代里，宗族保全了社会结构不随政权的崩溃而动摇。第三，君主专制因素的强化，直接削弱了贵族制因素，在这点上有利于平民。与其说“民主”与“专制”对立，不如说与“专制”直接对立的是“贵族制”。第四，君主专制因素的加强在客观上造成了有利于平民的效果，但现代政体仍非完全不需要混合与制衡的因素。虽然如此，像黑格尔那样持混合政体立场而将明清政体批评为“在君主面前一切人都是一无所有因而平等”，是不符合中国政制的实际的。最后，也是最重要的一点，在这样一个大一统的“封建专制”政体下，要对儒家传统的政治与社会功能做出恰当的理解。儒家传统一方面通过宗法制度维持着底层社会的自治以与皇权相制衡，另一方面同样在政治结构上融入大一统的官僚制国家之中。⁽⁵⁹⁾只要宗法社会仍然存在，封建制国家的解体并不足以中断儒家传统。儒家对秦制的基本判断，可以从船山的史论中得到基本的佐证：

秦以私天下之心而罢侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不测，有如是夫！⁽⁶⁰⁾

五四新文化运动对儒家的攻击，其最高的历史意义无非是摧毁了封建的土地关系与宗族制度，但并没有也不可能破坏中央集权与土地国有——这就是启蒙与救亡的各自使命。换言之，救亡使命的实现恰恰释放了原来已被儒家整合的法家传统。经过某种转化的法家的专制/平等因素正是中华现代国家与现代社会的构成要素。现在的问题是，在宗族制度基本瓦解了的现代社会，那已经与法家合流了两千余年，

维系着中华政统正当性的儒家传统，应当如何重新论证自身？那没有儒家的中华现代共和国，又将如何继续维持自己的正当性而不致丧失文化与历史的基本认同？

2008年10月

(1) 为五四运动九十周年而作，未曾发表。收入本书时有修改。整篇文章都要参看2010年写的“论中华特性的根本特性”（《文化纵横》2011年第一期），后改名为“论中华传统——中国化马克思主义的历史基础”，收入丁耘，《中道之国》，福建教育出版社，2014，页115—130。

(2) 广义的新文化运动时期当指1917年至1921年，而不仅指1919年5月4日之游行那一天。参见周策纵，《五四运动》，江苏人民出版社，2005，页1。

(3) 百家争鸣、智者运动、文艺复兴或者启蒙运动固然有着或许更为漫长、更为丰富的思想交锋，但除了百家争鸣中的个别例子之外，其领导者与参与者仅仅是理论先知，并无可能同时成为社会变革的主要推动者。然而中国启蒙与中国革命在时间上如此接近，（转下页）（接上页）社会使命竟然迫使启蒙先知们尝试同时扮演卢梭、罗伯斯庇尔乃至拿破仑的角色。就这个特点而言，五四运动显然与国际工人运动更为接近，但涉及的领域较后者远为广泛。五四运动催生了职业革命家，但它却是由知识分子推动的。五四一代知识分子是古典士大夫的最后一代，现代知识分子的第一代。这个特点在某种程度上意味着中国士大夫传统的现代转化。参见林毓生，“五四式反传统思想与中国意识的危机”，见氏著，《中国传统的创造性转化》，生活·读书·新知三联书店，1996，页147。

(4) 就法理而言，中华民国的合法性并非直接源于辛亥革命，而是来自清帝逊位、各派制宪。

(5) 从整个20世纪的世界历史角度也可以说，一战带来的列强格局的变化，特别是作为一战最重要后果之一的俄国革命显然正是五四运动、国民党激进化与共产党成立的重要原因。正是这同一个凡尔赛格局导致了二次大战，而其战后的国际格局也正是国共两党力量消长的关键因素之一。

(6) 一个显著的事实是，在民族主义乃至传统主义色彩不断强化的中国国民党那里，对五四运动的评价发生了微妙起伏与总体下降。与此相应，中国共产党那里的

五四运动地位则隆然上升。参见《毛泽东选集》第二卷，页569，注2。五四运动的“反帝反封建”定位与新民主主义论的成立本来就是一个硬币的两个方面。注意毛泽东是在所谓新中国“望得见桅杆”的1939年以这样一种最隆重的方式纪念五四运动的：他把从旧民主主义转向新民主主义的“革命建国史转折时刻”归给了五四运动。鉴于新民主主义对于新中国最原初以及最被接受的合法性论证意义，可以说，新中国与五四运动是相互归属的，两者的正当性联为一体、密不可分。参见毛泽东“青年运动的方向”，《毛泽东选集》第二卷，页561。

(7) 现代性本身不断地成为问题，这难道不是现代性最清楚的特征之一吗？

(8) 参见周策纵，《五四运动》，江苏人民出版社，2005，第十四章。

(9) 参见林毓生，“五四式反传统思想与中国意识的危机”，见氏著，《中国传统的创造性转化》，生活·读书·新知三联书店，1996，页147。又，李泽厚，“启蒙与救亡的双重变奏”，氏著，《中国现代思想史论》，页11。又，毛泽东，“五四运动”，《毛泽东选集》第二卷，页558。毛泽东的命名解决了吊诡。封建主义与帝国主义在他的叙述中是联盟关系，显然这不是从思想角度而是从政治现实与社会现实出发的。这就是地主阶级与官僚买办阶级之间的密切关系。反封建论述真正诉诸的与其说是传统文化批判，不如说是土地革命。

(10) 如以学术观点看，问题自然是，作为帝国主义走狗的买办资产阶级的意识形态难道是封建的吗？具有反帝民族资产阶级的意识形态固然有争取民主的一面，但难道可以说是反封建的吗？但毫无疑问，“封建”一词在毛泽东的政论中有社会史论战的支持，也有其当时的实际所指，参见下文。

(11) 无论是否受民族主义热情的激发，反传统主义显然极易导致民族主义的反面，导致民族自尊心的下降与民族自我统治合法性的丧失。20世纪30年代以来，国民党的民族主义走向了与传统和解，这在一定程度上导致了五四运动地位的下降。共产党对五四的肯定程度与国民党的否认程度是同步一致的。参见周策纵，《五四运动》，江苏人民出版社，2005，页348。

(12) 参见林毓生，“五四时代激烈的反传统思想与中国自由主义的前途”，见氏著，《中国传统的创造性转化》，生活·读书·新知三联书店，1996，页160。又参见刘小枫，《儒家革命精神源流考》，上海三联书店，2000。

(13) 参见李泽厚，“启蒙与救亡的双重变奏”，氏著，《中国现代思想史论》，页11。

(14) 整个20世纪中国思想史研究中法家的引起争议的独特地位，颇耐人寻味。

(15) 参见程农, “重构空间: 1919年前后中国激进思想里的世界概念”, 见许纪霖编, 《二十世纪中国思想史论》, 东方出版中心, 2000, 页253。

(16) 周策纵对此有所犹疑, 参见前揭, 页345。舒衡哲则坚持五四运动之启蒙性, 见氏著, 《中国启蒙运动》, 新星出版社, 2007, 页3ff。又参见李泽厚, 前揭。又, 汪晖, “中国现代历史中的五四启蒙运动”, 参见许纪霖编, 《二十世纪中国思想史论》, 东方出版中心, 2000, 页31。胡适的“文艺复兴”之说除了暗示儒家传统充满中世纪的黑暗之外, 显然不符合五四新文化运动的特点。后者不是托古改制, 而是明确的求新求变。

(17) 新中国的正当性论证直接来自社会史论战中马克思主义历史观的全面胜利。社会史论战本身是对五四运动基本问题的最深刻辩护, 而唯物史观又是对欧洲启蒙运动的维柯式继承(将自然法转为天命或者历史必然性)。在这个意义上, 没有中西启蒙运动, 就不可能有新民主主义论。

(18) 参见高力克, “《新青年》与两种自由主义传统”, 参见许纪霖编, 《二十世纪中国思想史论》, 东方出版中心, 2000, 页135。

(19) 《吴虞文录·序》, 黄山书社, 2008, 页2f。

(20) 《吴虞文录》, 卷上, 页1。

(21) 参见侯旭东, 《中国古代专制说的知识考古》, 《近代史研究》, 2008年第4期。

(22) 参见梁启超, 《饮冰室文集》, 上海新文化进步社, 民国二十四年, 第三卷。

(23) 在民国初年的政治斗争中, 帝制复辟往往伴随着尊孔读经。这是对儒家的批判逐渐全面激进的主要背景。

(24) 严复说, 《社会通论》的作者举中国为宗法社会的例子是错误的, “盖支那固宗法之社会, 而渐入于军国者”。见《严复集》, 中华书局, 1986, 第四册, 页923。

(25) 否定孔教之第一理由, 即不能适应现代社会。“孔教研究”, 《独秀文存》, 安徽人民出版社, 1996, 页415。

(26) 《独秀文存》, “孔子之道与现代生活”, 安徽人民出版社, 1996, 页82f。

(27) 《独秀文存》, “孔子之道与现代生活”, 安徽人民出版社, 1996, 页85。

(28) 参见冯天瑜,《封建考论》,第九章,武汉大学出版社,2006。按冯著考证,五四新文化运动期间实际只有陈独秀一人在后来的主流意义上使用封建概念。其借鉴前提是以批判幕府门阀政治的日本思想界。陈氏封建概念之定于一尊,实由于30年代初的社会史论战。显然,社会史论战为毛泽东在30年代末从历史高度总结五四运动提供了极清楚的史学叙述。从这个脉络看,相比“科玄论战”“中西文化论战”“社会史论战”才是五四运动在主干上的实质性发展。普遍史观一旦底定,科玄之争、中西文化之争,其结局不问可知。冯契精辟地指出,历史观问题才是近代思想的首要问题。中西古今之争所围绕的实即历史观问题。参见氏著,《中国近代哲学的革命进程》,上海人民出版社,1999,绪论之第二节。

(29) “《新青年》罪案之答辩书”,《独秀文存》,页242f。

(30) 参见1938年陈独秀为五四运动的再辩护。转引自周策纵,前揭,页350f。又毛泽东在批判陈独秀的几乎同时,仍然坚持新民主主义文化的民主与科学理想。科学就是反封建,民主就是大众。参见毛泽东,前揭,页567,页707f。

(31) 冯契,前揭。

(32) 参见汪晖,前引。又,舒衡哲,前揭。

(33) 参见李泽厚,前揭。李文与其他思想史作品不同,通篇没有给“启蒙”下定义,而只是通过启蒙所反对的东西来显示这个立场。这是巧妙的做法,因为正如卡西尔看到的,启蒙运动难以给出统一的定义。参见氏著,《启蒙哲学》,山东人民出版社,1988。

(34) “新民主主义论”,《毛泽东选集》,第二卷,页664,“封建社会”。“中国革命与中国共产党”,谓秦代之前是割据的封建国家,秦代之后是中央集权的专制主义的封建国家,同上,页624,辛亥革命推翻了“皇帝与贵族的专制政权”,同上,页631。

(35) 参见甘怀真所谓钱穆情结问题,甘怀真,“皇帝制度是否为专制”,见氏著《皇权、礼仪与经典诠释》,华东师范大学出版社,2008,页381。

(36) 参见冯天瑜,前揭,页212。

(37) 孟子所谓贵戚之卿可废国君的议论,必对战国时国君权重之势而发。难以想象春秋时儒家能有这种意见。

(38) 关于“专制”,参见侯旭东,前揭。

(39) 参见钱穆,《国史大纲》,商务印书馆,1996,上册,页127。

(40) 参见赵鼎新,《东周战争与儒法国家的诞生》,华东师范大学出版社,2006。

(41) 参见李泽厚,“说儒法互用”,见氏著,《历史本体论,己卯五说》,生活·读书·新知三联书店,2006,页189。

(42) 直至战国时期,孟子仍试图以贵戚之卿限制君主专制。

(43) 春秋礼崩乐坏,竟至陪臣执国政。儒法皆倡尊君,而实有差别。儒家以周礼的精神(固有变通),在等级制下尊君;法家的倾向是敕平等级独尊国君。儒家代表了一种与贵族制平衡的君主制精神,法家代表了独大的君主制精神。在这里,法家意义的专制的主要对立物当然是贵族制而非民主制。这些其实都可容纳到不同形态的现代国家政体中去。

(44) 参见侯外庐之社会史辨析,参见氏著,《中国思想通史》,人民出版社,1992,第二卷第一章;第四卷,页3—34。

(45) 参见费孝通,《中国士绅》,生活·读书·新知三联书店,2009。

(46) 参见朱谦之,《中国哲学对欧洲的影响》,上海世纪出版集团,2006。又,张国刚等,《启蒙时代欧洲的中国观》,上海古籍出版社,2006。

(47) 即使不同于神学之神,但也无疑更近自然而非人格神。参见庞景仁著,《马勒布朗士的“神”观念与朱熹的“理”观念》,商务印书馆,2005。参伏尔泰,《哲学辞典·中国教理问答》,商务印书馆,1991,下册,页266。

(48) 参见伏尔泰对孟德斯鸠的批评,《风俗论》,商务印书馆,1997,下册,页478。

(49) 魁奈,《中华帝国的专制制度》,商务印书馆,1992,页93f。

(50) 参见安德森,《绝对主义国家的系谱》,上海人民出版社,2001,页105。

(51) 体现为地方、民族自治的“民主”倒有可能是“封建”的表现形态。

(52) Bodin,《政制六书》描述了王政、专制以及僭政这样三种独治的政体。他所谓王政相当于魁奈用于描述中国的“合法专制”。

(53) 梁启超详细介绍了几种不同的政体学说,参见梁启超“中国专制政治进化史论”“开明专制论”等文。

(54) 参见侯外庐著,《中国思想通史》,第二卷,页2。

(55) 参见内藤湖南，《中国史通论》，社会科学文献出版社，2003。

(56) 陈寅恪的《唐代政治史述论稿》的问题意识实与唐宋转型说一致。只不过他将此追溯到唐代科举的兴起与关陇集团的衰落。

(57) 参见汪晖，《现代中国思想的兴起》，第一卷，生活·读书·新知三联书店，2004。

(58) “这种贵族政治，自唐末到五代，从中古向近世过渡中衰落下来。代之而起的是君主独裁统治。贵族衰落的结果，是君主与人民之间的距离，越来越接近了。”内藤湖南，前揭，上册，页324。

(59) 参见马克斯·韦伯的《儒教与道教》。

(60) 王夫之，《读通鉴论》卷一。

中国哲学无法不直面梁漱溟的遗产

(访谈) (1)

问：梁漱溟以中学学历被蔡元培聘任为北大教师的故事为人津津乐道，人们常以此说明蔡元培之“开明”或梁漱溟之“天赋异禀”。然而梁漱溟早年表现出的“天赋”究竟在何处？《究元决疑论》讲了些什么内容，为何会被蔡元培、梁启超等人如此看重？仅从教育背景看，梁漱溟所受无论中学、西学训练均不系统，尤其是和当时北大其他一些教员比较，他的学问与洞见又从何而来？

答：此事无甚稀奇。梁漱溟其实颇符合蔡元培的要求。蔡氏“开明”固不假，“精明”更是真。彼初掌北大，既不欲依靠旧学统绪中出来的教员，又不能废中学而不讲。而胡适之这位以西方哲学为范本整理中国思想的、有“系统西学训练”的大人物尚未归国，则蔡氏只能在本国寻觅能用新眼光讲中学的人。印度哲学专才，就是今天也仍奇缺。从佛学背景入手寻找，也只是聊胜于无。本来梁漱溟和他的印度哲学，对于蔡元培也就是聊备一格。他真正倚重的，将是胡适博士与西学。而梁漱溟在当时一些尸居余气、残留晚清气味的北大教员衬托下，绝对是自带西学光环的新派人物。

《究元决疑论》显示了这位二十四岁的作者既熟悉中文佛教典籍，又能读英文西学文献，能用西学道理谈论佛学，且分析颇深入精细。这在当时国内接受教育的年轻一代里，可以算中西学俱佳了。要知道当时大学毕业生都是凤毛麟角，遑论“海归”。梁漱溟是新学堂出身，从小习英文，“西学训练”可谓不错了。而“中学训练”成系统者，

往往守旧，非蔡氏所欲延揽者也。梁漱溟本人在佛学修养方面的表现亦可谓早慧。《究元决疑论》是探讨佛理的作品。具体分为《佛学如宝论》（即“究元”）、《佛学方便论》（即“决疑”）两文。佛学文章不比其他，要写得如理又得体，其实甚难。首先佛学不是学佛，盖出于学术而非宗教，否则难以说服尚无正信者。其次佛学也不是一般哲学或科学，又要有一些亲身修习，否则或成史学考证，或成概念戏论。民初时好谈佛学的名流不少，但往往不是谈成考据如梁启超，就是搞成玄理如章太炎。梁漱溟晚年坦率地说，这两位研究过佛学的前辈，其实并不真懂佛。至于胡适，于佛学可谓始终隔膜；并玄理及考据亦实非其所长，尚差章、梁一头地在。像《究》文那样既深细又纯正，且能同西学相互参照的佛学文章，其实罕见。蔡元培本人前清翰林出身，又尝负笈泰西研究哲学，可谓于中西学均有“系统训练”了，其能提携梁氏，岂偶然哉？

梁漱溟先生自幼即善自学。唯善自学者，能抉择、能裁断，能增学力，能有主见。仰他人鼻息，一心欲预西学之流者，学问或者有之，洞见则不易得，盖人云亦云、不敢专主也。胡适训练似较陈寅恪正规，成就难望其项背者，盖因陈氏之见地，绝非欧美大学可教也。“学识”高于“学问”。而前者不如后者可传可授也。无论多正规的“学术训练”，都无法培养出见识、思力、愿力。梁漱溟以及一切深造而自得的传统思想者，除自主阅读外，皆得力于观察世情、反躬自省、身体力行、学思相长。“学术训练”固决不可缺；唯条件不足时，尚可自行弥补。而洞见、见识与思想，则非单纯“学术训练”可致者。

问：您会如何在近现代中国知识分子的谱系中为梁漱溟定位？从新儒家的角度，有人将其与熊十力、冯友兰等并提；从身体力行寻找中国现代之路的角度，有人将其与黄炎培、晏阳初等并提……您觉得

谁是可与梁漱溟相参照或对比的人物？又或者，他的定位是独特的而无法在近代中国内部寻得一参照？（如艾恺曾将梁漱溟比作“中国的甘地”）

答：梁漱溟曾这样概括自己：非学问中人，乃问题中人。这话既含谦虚，也有骄傲。实则学问与问题很难截然分开。唯学问有精粗，问题有大小。精致的学问必当自我限制，不可直接触及大问题。而被大问题抓住的人，未必没有学问，只是志趣不在以学院派的方式精致地打磨学问；更无法以精细的、符合学术统绪的方式呈现关于大问题的学问。梁公当属体大思精、有学无统的情形。他留下的著述，大体分为四类，第一类是纯粹的学术著作，如《印度哲学概论》《唯识述义》。第二类关于大问题的系统论述，也可以说是“思想”作品，例如《东西文化及其哲学》《中国文化要义》《人心与人生》等。第三类是实际政治方面的文献，包括大量的政论，及其政治思想的系统表述。后者如《乡村建设理论》，实际上也是思想性作品，但更多的属于实际政治行动的“理论基础”。最后一类是关于自己的学习、体会和功夫方面的讨论和记录。虽也涉及经典，但不能算纯粹的学术研究著作，如《朝话》《礼记大学篇伍严两家解说》等。

要较为真切地理解梁漱溟，恐怕就要抓住他始终身处其中的大问题，同时也要注意他进入这些问题的方式。梁公的第一类作品，相对而言清楚简要，自成系统，但缺乏专家之学所追求的精细烦琐。梁公说自己不是学问中人，盖指这一层而言。他的第四类著述，其实有极精微真切者，宋明儒语录中之学问，亦无非如此。但已难以纳入现代学术。其第一类作品，关乎某个学术“论题”。此类论题对梁公解决自己的大问题当然有所帮助，但就其自身，毕竟只能算“有问题意识”，

而不就是“问题”。其第二、三、四类作品，则更多的是梁漱溟对大问题的探索与表述。

要比较准确地为梁公在中国近现代知识分子历史上定位，恐怕首先要明白，“知识分子”虽必有学术背景和学术立场，但其身份未必是大学或研究所里的纯粹学者；更要明白中国近现代思想史的基本问题轴。已故的中国哲学史大家冯契先生曾概括，中国近现代思想的总问题轴无非是“古今中西”。纯粹的学术问题未必围绕此轴，而“思想”则必回应此轴。梁漱溟的看法则有些不同，虽然他本来就是冯契的研究对象之一。梁毕生探索，概而言之无非两类问题。曰：人生问题，曰：中国问题。其著述对此二问题的回应，有分说，也有合论。分说，如第三类作品，基本围绕中国问题；第四类作品，基本围绕人生问题；合论，如第二类作品，基本将人生与中国问题合而言之。在中国近代思想史上，能将此二种问题并举而分合的，举世罕匹。

青年毛泽东臧否当世人物，以其学思是否有“本源”为准绳。梁漱溟可谓学有本源，行有体用矣。以所谓新儒学视之，或以为梁近熊十力。其实梁毕生以毛泽东为思想上的诤友。一生交往，或从容长谈，或激烈争辩。“文革”中写成《中国——理性之国》，还亲赴新华门托将书稿呈毛。此举不无再启对话之意。当然他同熊十力思想纠葛亦不可忽视。熊之研究佛学，本激于梁之批评。熊之重要论著，梁每细读之，时有苛评。彼此书信论辩，更何止数通。大体熊立论善巧，气魄雄伟，然不无造道之言。而梁更能做心性功夫，其言多出自笃实体会。熊虽重心学，而更有性与天道之说，有本体论、宇宙论。梁学则纯心性之学矣。

故梁漱溟于近代思想史大抵处于毛泽东与熊十力之间。熊学有本源，虽有政治思想，并无政治实践。可谓有体无用。黄炎培、晏阳初辈则唯有政治行动，学无本源，可谓有用无体。将梁漱溟比作甘地不妥。甘地以苦行沙门相介入政治，以出世相入世，此非梁所能认同。梁是以出世精神，而非出世之相介入政治的。要之梁与甘地，就像佛教与印度教的关系，看上去有不少相似处，大本则异。甘地政治实践较梁算成功，盖因中印基本情况有异也。印度独立，有甘地即成功泰半；中国革命，非出毛泽东不能胜利。

问：梁漱溟以多种观念在其身上的并存而著称。通过他，我们看到了民国时期诸种相互竞争的思想资源进行沟通的新的可能性。在将不同思想资源进行连接这一点上（如佛与儒、儒与社会主义……），您最看重梁漱溟的哪个面向？

答：梁漱溟之可贵，恐恰在于多重面向之共存。如列举他所依傍、亦有所贡献之统绪，大致有：儒佛、新旧、中西（外），知行、学道、世间出世间、儒家与社会主义等。其之所以如此，不是因为他视野广大、兴趣良多，而是身处古今中西之间、人生问题中国问题之间，不得不如此。梁公毕生探索之大问题，本就是两重面向，可分可合的。而古今中西，既是中国问题、人生问题之必然包含者，也是回答中国问题与人生问题所运用的资源。

多重面向虽然并存，本末体用则有区分。梁毕生自我理解为佛家，这是他回应人生问题的最终回答。而梁公一生为中国奔走，虽皈依受戒，以佛法自修，仍是白衣，未能遁入空门。儒家于梁，既是世间立身之本，也是中国救世之方。故梁学游于佛儒之间，可谓以佛学为体，以儒学为相，以乡村建设或社会主义为用。他在“文革”中受冲

击后，第一反应是写作《儒佛异同论》，则其志可见矣。然而在梁漱溟，内学虽能彻底解决人生问题，但对于中国问题，并无直接贡献。前面论及梁与甘地的差别，说梁不会以出世间的形相去行世间的事业。这有证据，就是梁虽为佛弟子，却并不赞成太虚法师直接用佛教救国的主张。另一方面，儒家对于解决中国问题极有意义，但对于解决人生问题，并不彻底。梁在《儒佛异同论》中对比了儒佛之破“我执”的彻底性，以为儒家只能破分别我执，佛家才能破俱生我执。

梁虽认信佛家，其一生修证，要在儒佛之间。他的修佛经历，学界亦有梳理。梁虽曾研习藏传佛教（噶玛噶举派），但恐亦以五加行为主，算基本功课。虽曾修习大手印，是否有实证，不得而知。于汉传佛教，虽习禅定，亦无证据言其破参开悟。倒是梁自己老实留下佛门高僧训斥他不得妄语的材料。但他自律极严，长斋礼佛，每以日记自讼。诵经持咒、念佛念观音当是日课。内学有云：诸恶莫作、众善奉行、自净其意、是诸佛教。梁公于此，庶几无愧乎！唯修佛者当不起分别、不事攀缘。而为国是奔走，政诤教辩、是自非他，在所难免。俗事上打转，则此处需借力儒家。俗事消磨，而又期自性弥陀、一念灵明不失，则儒门内唯有王学契合此机。故梁漱溟毕生尊王，重《大学》而轻朱子。晚年对艾恺说：我好像远远地见到了王阳明。故梁于儒家，盖可确认有修有证矣。王学本就在儒佛之间，以其学佛固不足，以其修儒则有余。梁公50年代面折庭争、70年代拍案而起，固然是儒家的“威武不能屈”焉，亦可说是佛家的“直心是菩萨道场”。无论梁公于内学所证如何，其养成世间光明俊伟之人格，盖无疑矣。全部近现代学术思想史，学术史地位高于梁者虽不乏其人，而论人格之纯粹强矫，恐无人出其右也。大知识分子易自恋自大、意必固我。虽不曲学阿世，难免崖岸自高、责世贵己。如不假儒家之省察克治、佛家之念念忏悔，易陷顽固我执。如梁反省自己常犯一个“矜”字，即是

此意。这是梁漱溟对人生问题以及与中国问题相交织的人生问题的处理。

用今天的话说，梁漱溟倾向于在人生、中国两个问题之间保持必要的张力，而交织也是不可避免的。正缘有此交织，梁漱溟作为思想者和力行者才有其不可取代的殊胜意义。中国问题在梁亦可分为两个任务：认识老中国和建设新中国。而他对老中国的认识，又须从中国人的人生态度出发——这并非梁自己的安身立命问题，而是文化中国之根底。梁漱溟本质上把文化理解为人生对外物及自己与他人的态度。前者可以解释中国为何科学技术不发达，后者可以解释为何中国重家庭、天下，轻团体、国家。建设新中国，即从老中国不合现代的特点出发，进行团体建设。这就是乡建运动的理论出发点。在人生、中国二重问题的汇合处，梁独重心学。这既可以解释他的贡献，例如对西方哲学中直觉主义的独到认识；再如对团体建设的伦理性的重视；又如对社会主义的认肯；也可以解释他学说和努力的短处，例如对格物与科学世界观缺乏积极的判摄与回应；再如对团体建设政治性的忽视。故其得其失，都同梁学的心学品格有极大干系。

问：请您谈谈梁漱溟的“乐观”问题，他的乐观由何而来，所乐观的究竟是什么（尤其是他生命最后所透露出的乐观）？如果梁漱溟看到今天中国与世界的状况，对比他30年前的乐观，以他自己的观点看来，会是一种印证还是削弱？

答：梁先生的乐观，或者说不悲观，恐怕归根结底还是同他的佛教正知见有关。唯因悲智，故不悲观。菩萨道的慈悲，与凡夫消极颓废的悲观不一样。悲观乃因所执着的东西必将破灭，而已破灭的东西仍被执着。梁先生学佛得力，本不执着，本无来去，故无所谓破灭。

众生无量誓愿度，有此大悲故不容悲观；而实无一众生得度，有此性智故不必悲观。这是从梁学的根底上说。从时势的起伏上说，梁先生的最后几年，正是中国的80年代，欣欣向荣、只争朝夕。梁先生见世人对佛陀和孔子又开始敬重和研究，岂有不乐观之理？

至于今日世界，无论中外，梁先生恐亦当有许多批评。他原赞许的社会主义“透出了人心”的向上精神，今日多被物欲取代。梁先生曾对“欲望”和“志气”做过著名的区别。或者他会以为，今日之政治原理，不再建立在志气之上，而是建立在欲望之上吧。不过他对一时状况的批评，恐怕未必会意味不乐观。如天假以年，他对儒家经典当有更全面深入的阅读，或许也会同意：以为政治建立在满街人都有做圣人的志气上，只是某些心学家的善良意愿，而远非儒门的古今共识。梁先生是个有理智上的真诚、勇气和彻底的人。对他来说，悲观和乐观都不重要，根本的是认识和建设。正如他壮年时的志向是认识老中国那样，他在今天也许会提出，认识新中国、认识新世界；建设新中国、建设新世界。不改初心、持志不堕，此之谓也。

问：您不仅是一位哲学史研究者，也身处“做哲学”的第一线。虽然艾恺将梁漱溟称为“最后的”儒家，但今日也有儒家，也有人在创造新的中国哲学。距离梁漱溟去世三十年过去了，中国知识界在建构属于中国人的伦理、哲学方面取得了怎样的进展，对梁漱溟的思想遗产有怎样的继承与扬弃，未来的思想构建的方向又在何处？

答：艾恺的这个判断很出名，也概况了梁先生的某些特点。但从根本上说，是不准确的。梁漱溟既不是“儒家”，也不是“最后的”。梁自己澄清过，熊十力是儒家，他本人是佛家。而几乎所有宣布某种“最后”的判断，都会被历史嘲弄。梁先生虽不以儒家与哲学家自居，儒家

与中国哲学却无法不直面梁先生的遗产。梁先生、熊先生那一代学人，对西学的了解，较康梁一代为专精，较贺麟、冯友兰一代则为浮泛。然而迄今为止，中国哲学界固然对西学越来越多的流派有了越来越专门的了解，但仍缺乏对西学整体的合理判摄。这也是当前中国哲学所面临的最重要任务之一。在西学译介和研究极为薄弱的情形下，梁先生、熊先生他们依据有限的、零星的、局部的、三四流乃至普及性的西学读物，做出的关于西学的大判断，仍能切中要害、发人深省。这就是思想家的品质。一流人物能据三流材料做出深刻的判断，而三流人物饱读一流材料，却只能拿出平庸的结论。梁先生去世已经三十年了，我们对西学文献的积累已远非民国和前三十年可比，对西学的研究也越来越广泛和精细，但梁、熊二先生“发愿见体”的志趣，不仅已成空谷足音，甚至对新一代学人恐已变为难以理解的、“民哲”般的東西。当不是具体学人，而是学术这件事情本身已经开始排斥真正的思想志趣的时候，回到晚清以降直到上世纪80年代的那种既生机勃勃，又严肃诚恳；既有专门学问，更具求道热情和天下担当的中国思想传统，就成了最迫切的事情。在这一统绪中，非独梁先生、熊先生，而且康有为、廖平、章太炎、梁启超、王国维、蒙文通、刘咸炘、吕思勉、钱穆等在中国的土地上顽强地生长出来，同时对西学怀有整体判断意图的学人，都是值得敬重、研究和继承的。中国学术复兴的契机，必然是对西学的整体判断和扬弃，而非以西学为正果的什么“预流”。这一统绪中的前辈，虽怀此志，而格于时势，无法从整体上，据其本末源流学习、理解和解释西学。当今之世，这一条件正在逐渐成熟。同时，对中学传统，特别是经学的真正理智兴趣也正在复活。在这个意义上，无论儒家还是中国哲学，可能正面临着西学东渐以来最好的创发时刻。中国年轻一代的学人，哪怕不赞成梁先生的某些具体结论，如能常常体会他的悲悯、严肃和诚恳，学得一二分他的

愿力、毅力与思力，那么梁漱溟先生和真正的中国思想传统，就会仍然与我们同在。

(1) 原载《三联生活周刊》2018年第27期，问题为刊物编辑所提。

大陆新儒家与儒家社会主义

以梁漱溟为个案

一 现代新儒家的出现、宗旨与问题，儒家对社会主义中国的态度

儒家是一个具有深刻政治旨趣与复杂历史面目的思想流派。它同传统中国政治史、社会史乃至整个中国文化的关联较之其他任何学派都更为密切。在传统中国向近现代中国转变的历史关头，儒家自然占据着争论的焦点。无论从政治、社会还是思想文化方面看，这段转变都是不折不扣的革命史。就政治而言，革命意味着推翻君主制，建立共和国。儒家与君主制本来就难以切割。近代儒门代表人物保全君主制的言论与行动，只能让儒家同君主制捆在一起沉入历史的深渊。就社会而言，革命意味着破除儒家所引导的、作为君主制正当性资源的宗族制度——现代共和国当然难以同传统的宗族社会相互匹配。当其社会、政治基础都已丧失殆尽，儒家在思想文化上便难以维持下去。

无论情感上接受与否，道、咸以降，有识之士均能清醒看到这一时代巨变。集中了传统中国泰半精华的儒门子弟，自然更不例外。即令殉道殉君，也正是确知势无可挽之后的决绝之举。儒门本身对儒家的检讨反省，其痛切深沉，一如明末遗老之于阳明心学。面对现代转折自我变革的儒家，虽已不据学界主流，但血脉所传，自成一系，这就是所谓现代新儒家。

由于中国现代化道路的曲折与分殊，新儒家在不同历史时期也有复杂的分化。清末保守派、维新派乃至革命派中都有旧学统中的大儒，其中多当时政界的风云人物，虽彼此攻讦不已，但均能依据对儒学的发挥引领不同政见。对此本文暂不予以梳理。本文所谓新儒家，是在五四运动前后，儒家传统与现代文明之间的主客地位已然颠倒，儒家已丧失引领政治思潮的权威之后出现的统绪。他们不是因传统教育而持先天立场之儒家，而是了解新学，出入中外，以平心权衡折冲中西高下之后，重归六经的儒家。他们的时代，政治问题的中心已不再是清朝政权与君主制度的存亡，而是民国自身的政治危局：党派林立、军阀割据、中日关系、国共之争。

虽然不必像清末儒家那样纠缠在君主制度与民族主义这些麻烦问题上，新儒家还是要面对那个时代最大的政治争论：中国应该建设怎么样的共和国？或者说，在宪政与党国之间，在三民主义与新民主主义-社会主义之间，如何评判？

鼎革之际，新儒家门下精英多选择离开大陆，故一般将新儒家与海外及港台新儒家相混同。20世纪末，中华人民共和国境内儒家思潮复兴，亦自立为大陆新儒家，以与境外新儒家相区别。也许两造都忽视了民国新儒家有宗师居于大陆，建元之后尚著述思考不辍。

本文拟重新梳理新儒家之谱系如下：新儒家于五四运动前后出现之后，其整体在新中国成立前后分化，一支为境外新儒家，以牟宗三、唐君毅等为代表，基本为熊门弟子，再加上钱穆、方东美等老一辈；另一支则为大陆新儒家，第一代以梁漱溟、熊十力等为代表，第二代则以近十年兴起的儒家人物为代表。大陆新儒家的代际之间，虽没有明确的师承关系，但不可否认梁熊等作为大陆第一代儒家的地

位。不唯宁是，作为境外新儒家大多数代表人物的师长辈，他们在共和国建元之后的思考，更值得思想界的重视。大陆新儒家的第二代与他们面对着同一个社会主义共和国，尤其不应当绕开梁熊二位的思考去谈论所谓的“儒家社会主义”。

新儒家外王学的根本问题就是中华文化传统和现代中国的关系问题。撇开中华人民共和国这六十年的历程，现代中国从何谈起？

从儒家立场出发，对于中华人民共和国大体可以有这样几种态度。

第一是既不承认其政统，更不承认其道统。于政治、文化全盘否认之。境外新儒家主流大体如此。大陆新儒家第二代中亦有此态度。

第二种态度是将其政统作为给定的历史实际接受下来，但不承认其有独立之道统，效法历代儒家对待正统王朝的态度分辨道势、以道压君。大陆新儒家第二代的主流，例如所谓“政治儒学”之方案，即属此列。即使目前的“儒家社会主义”论调，也是将两造作为外在的东西相互结合的。

第三种态度则是正视新中国自有之道统，努力理解之，且把新老中国在道政二统上的联系视为最根本的问题。目前只能在第一代大陆新儒家中看到这种努力。

由于儒家与革命政党在中国近代史上的直接冲突，要儒家严肃承认革命所建之国的正统性非常困难，遑论正视其后的道统。这既需要有一个足够展开现代中国政治及思想趋势的充分的历史过程，也需要直面实际不计俗议的大丈夫气概，更需要冷静全面的观察和客观深远

的思考。同时满足这些条件的人物确实不多，我们且以新儒家的代表人物梁漱溟为例，简单地考察一下儒家对于社会主义与现代中国的第三种态度，为大陆新儒家的进一步开展提供方向上的参考。

二 梁漱溟与新中国

与一些新中国成立后在中国共产党的建议下才去努力“接触实际”的纯学院派思想家不同，梁漱溟毕生的实践与思索本来就以“中国问题”为起点之一。民国年间，他在此大问题上的贡献主要是两个方面，即“认识老中国、建设新中国”。对老中国的认识见于其著作《中国文化要义》及《东西文化及其哲学》。建设新中国的实践则主要是乡村建设运动以及在国共内战时期以民盟领袖身份的调停活动。反映在著作上，则是《乡村建设理论》。

中华人民共和国建元之后，梁漱溟虽以参政建言的方式参与了新中国的建设，但政治上的波折使他对新中国的旁观更多一些。这位在新中国生活了近四十年（已略久于他中华民国时期的生命）的老人因此获得了一个“认识新中国”的机会。这在著作上的主要体会则是“文革”期间草就的《中国——理性之国》以及新中国成立初的《中国建国之路》。

梁漱溟的思索和行动是贯通的。他政治生活的根本目的源于他对老中国的认识。他对新中国——即使是一个不同于他自己理想的“新中国”——的态度也取决于自己在老中国时期的认知与实践。更重要的是，作为对中国传统文化与传统社会进行过系统的研究和总结的思想家，他对新中国政治的文化根源给予了深邃的考察。梁漱溟是一个极其自信而有骨气的人，他对新中国的认识绝非曲学阿世有所贪求的一

时狡狴之作，而是面对一个绕不过去的巨大历史存在的深沉思索。无论辩护、反省、批评与赞美，皆从廓然大公之直心流出。唯仁者能好人、能恶人，此之谓也。

《中国建国之路》是认识新中国的政统之作，而《理性之国》则是论证新中国的道统，将之同老中国之道统积极联系起来的。这两部作品也是他1949年之前所关怀的问题的自然延伸。

梁漱溟在民国年间孜孜奔走数十年者，只为建设一个新中国。为此必须检讨老中国的崩溃。老中国是所谓伦理本位、职业分立的社会。传统文化则是一个理性早熟的文化。与西洋文化相比，中国传统文化个人、团体之地位弱于西方，家庭与天下的地位则强于西方。由于早熟的理性主要运用在生活伦理上，故既无科学技术传统亦无宗教组织传统；而伦理本位、职业分立的特点则排除了社会阶级的存在。老中国自有其治道，拥有这些特点怡然自得，无往不适。但经与西洋文化全面接触，这些长处同时即是短处。最大的一个结果是无法建立真正的国家。国家发育于团体生活，而必须以阶级社会为基础。

若特指其〔丁按：指中国〕失败之处，那不外两点：一是缺乏科学技术；二是缺乏团体组织；更无其他。而近代西洋正是以科学技术和团体组织见长，也更无其他。我在《东西文化及其哲学》上曾指出近代西洋的长处有三点：一是社会和政治上的德谟克拉西精神……现在……因我悟得德谟克拉西精神是团体生活的一种进步，不宜只提这一种进步，而忽置其根本团体生活……（《乡村建设理论》，见《梁漱溟全集》第二卷，页192）。

这里的团体，指超越家庭的共同体组织，包括宗教组织、阶级与国家。

首先，撇开表述上的不准确，梁漱溟确实超越了五四新文化运动的根本见解，与此相比，熊、牟一系的新儒家仍然纠缠在道体坎陷开出“科学-民主”新外王的思路。甚至直至今日，不少以西方研究为业的学者，仍然没有领悟到家庭之上的“团体”（无论其为城邦、教会、阶级或者国家）之于西方远比所谓“民主”根本得多。团体其实也是梁所谓“个人”的另一方面，两者不可割裂。

其次，梁漱溟对国家和阶级的看法大体符合马克思主义。但他对中国社会的判断则与中国共产党完全相反。梁以为传统中国社会根本不是那种阶级社会，是以俄国式的革命（无论资产阶级革命还是无产阶级革命）在中国根本行不通（参见《我们政治上第二个不通的路——俄国共产党发明的路》，见《梁漱溟全集》第五卷，页261）。

最后，既然中西社会之差别主要在团体组织，而国家亦由此团体发育而来，那么建国事业，莫急于建立这样一个新组织。又因为中国社会没有阶级，只有哪怕式微着的家庭，那么建立这样的组织就该在旧式家庭占统治地位的乡村入手，以新礼俗锻造新团体。此即梁氏乡建运动的根本关怀——通过乡村建设入手解决中国问题。

可以看到，梁与老中国的那些革命者的出发点与目标有共通点，即建立新团体，进而建立新国家。也有进一步的差异，即否认老中国社会有阶级，进而否定建立作为阶级先锋队的革命政党之必要。梁1938年在延安窑洞里和毛泽东的热烈辩论，症结就在这里。毛批评梁没有看到人类社会的普遍性——阶级斗争，而梁则反驳毛没有看到中国社会的特殊性——伦理本位职业分立，等等。

历史为这场双方互不服输的辩论做了裁决。对中国共产党的胜利建国，除国民党之外，最不服气的大概就是梁漱溟此类另有一套建国

方略的人，但最慎重地加以思考与总结的也是他。1950/1951年之际，梁总结了中国共产党之三大贡献：统一建国、树立国权，引进了团体生活，“透出了人心”——即奋发向上的忘我精神。

第一大贡献非常明显。第二大贡献实即能够建立主权国家的主要理由。梁的乡建乃至国民党的党建，何尝不是团体生活的努力，何以唯独中国共产党成功了呢？这是给梁带来最大痛苦的地方——不仅他对新中国的建设失败了，甚至他对老中国的认识可能也是错误的。而建设新中国之失败正因认识老中国的根本错误。在和毛的辩论中，他似乎是一败涂地了。

但梁仍然坚持他对老中国以及中西差别的根本看法。在《建国之路》中，他认为中国共产党在中国社会造就了准阶级（这也就是说，本无阶级），然后以一种近乎早期基督教的方式在血与火的斗争中建立了团体生活。因为斗争能最大限度地凝聚团体的力量。与此相比，试代表全民因而丧失阶级基础的国民党失败了，试图通过礼乐而非斗争建立团体生活的乡建道路也失败了。历史表明，中国的团体生活只有通过阶级斗争才能成功地建立起来，而这是作为儒家的梁漱溟明知而不肯为的。

原来集团引起斗争，斗争促成集团。集团实与斗争相联，而散漫则与和平相关。（同上，页333）

集团生活在数千年来我们中国人一直是缺乏的，而今天中国共产党在其团体组织上的成功，几乎可以说是前所未有的。（同上，页339）

我苦心要引进团体生活，却不成功；因为我不想走这条路
[丁按：即斗争之路]。及至见到共产党成功了，胸中只有说不出的感慨。（同上，页351）

梁漱溟没有接着去沉思这个对于儒家来说至关重要的政治哲学基本问题：政治团体是否一定源于斗争，政治团体内部的伦理风气与其外在斗争的需要如何相辅相成。他直接将团体生活所需的基本伦理精神（人心）归诸中国共产党无意所做的第三大贡献：

今天我的路没有走通，而共产党的救国建国运动却有成效于世。——特别是见出了人心的透达流行渐有其新道路，人的生命之相联相通渐有其新道路，大致可解答我夙日的问题……中国共产党自始即不理睬这问题，但它却不知不觉竟然走对了……中共只是无意中作了两件事：好像一个伟大宗教的样子，填补了中国缺乏宗教的漏空……从而引进了团体新生活，以代伦理旧组织。
（同上，页384）

团体生活所需的这个向上的、忘我的精神透出了人心的本性。人心与人生的问题本出于梁漱溟独得之思，也是他“中国问题”与“人生问题”两大根本问题的联系中枢。梁漱溟对资本主义社会的法权基础一向有一个批评（这和中国共产党的影响无关），即“权利”意味着一种利己的、占有的、向下的精神，表现了人心染污沦落的一面。是以所谓宪政民主的道路非但行不通，而且要不得。这是梁漱溟晚年接受共产主义理想的主要背景。

由此大体可看出新中国成立之初梁漱溟对中华人民共和国之政统与中国共产党之道统的基本意见：中华人民共和国结束分裂建立国权，其政权之正统性自无可疑。其建国的根本方式也是引进团体生

活。团体生活有两面性，一是对外斗争，另一是内部的积极向上之人心。对外斗争（阶级斗争、民族斗争）是中国共产党最自觉的，然而不合道统，为梁所不取，却正是历史之所选择。积极向上之人心则关乎道统之基本问题，但又是中国共产党为了缔造团体无意中获得的。总之，虽然人民共和国的政统毋庸置疑，中国共产党之新统却不尽符合旧道统，即使有所发扬，也是不自觉的。

中国共产党的意识形态决不会像梁漱溟那样割裂斗争与人心。中国共产党也不会承认它只是无意地弘扬忘我精神。用党的术语表达，阶级斗争、阶级意识、无产阶级革命精神本来就是不可分割的整体。当梁漱溟在中华人民共和国继续生活20多年之后，在毛泽东时代的巅峰，他就有了一个绝好的机会全面观察这一切是如何联系在一起的。

梁漱溟在《中国——理性之国》中继续了他对新中国的认识。与一切肤浅阅读告诉我们的相反，这部书固然是一次在道统上论证社会主义的笨拙尝试，但它同时也比例如《中国建国之路》更顽固地坚持了梁漱溟对老中国道统的一贯看法。这是一部融贯中国古今道统的奇特作品。梁氏认为：社会主义革命大成于中国的主要根源在于中国的传统文化，而作为世界革命的中心，中国将来能在人类社会率先进入共产主义，其契机仍然在于发扬、提高传统之精神。

为此，他对新中国成立前后的观点做了大幅度的调整。表面上他不再纠缠于中国共产党与他各自“团体化道路”的得失，但新中国成立初年归为中国共产党团体化道路特有优点的东西，梁氏现在几乎全部重新吸收到中国传统中去。他虽然承认了中国古代社会确实是阶级社会（这是30年代他和毛辩论的焦点），但仍然强调伦理本位才是这个相当弱的阶级社会的根本特点。而伦理本位的文化在老中国的时代既

使“汉族无比拓大”，更使中国共产党能够团结有关社会力量，发扬超越个人的集体主义精神进行革命与建设。梁漱溟巧妙地运用了中国共产党在工人阶级弱小的社会发动无产阶级革命成功的例子，援引了列宁的理论，区别了无产阶级的存在与无产阶级的意识，将中国革命与社会建设的成功归结为“无产阶级精神”，从而收入他自己所谓“人心”的方面。

这就是说，随着对中国共产党革命与建设事业的了解，梁漱溟放弃了“中共不自觉地建立起向上之心”的看法，但同时立刻将此向上之心与基督教式的斗争-团结精神区别开来。在仍然只对“阶级斗争”教义做象征性援引的同时，梁漱溟将中国共产党团体精神的实质同伦理本位的传统文化以前所未有的方式积极地联系起来。这不能不说是新中国的社会主义建设为他提供了新的证据。

〔丁按：社会主义建设的问题是：〕一、在大小集体中，如何把彼此协作共营的生活做好？二、如何提高人们的品行风格和陶成社会良好风纪，把劳动纪律、社会秩序径直寄托在人们的自觉自律上？……中国社会传统的伦理本位主义无疑地将是对前一问题最适合的贡献；而在后一问题上，则中国古人所好讲的礼乐正切合需要……（《中国——理性之国》，《梁漱溟全集》第四卷，页459）

梁修正了自己对传统中国文明的批评，将伦理本位主义与家族本位主义区别开来。认为伦理本位主义虽然没有导致老中国成为现代意义上的国家，却使得汉族在人类文明史上无比拓大，为中国社会主义革命提供了基本的历史条件。更有甚者，伦理本位主义既克服了个人主义，也高于集体主义——因为集体主义只是放大的个人主义而已。

伦理本位主义表示“心的时代”将取代个人主义、资本主义的“身的时代”之到来。在这个意义上，中国的社会主义，只是这个人类的“心的时代”的先声。

正是通过他的晚年“心学”，梁漱溟将哪怕脱离无产阶级存在的、大公无私的“无产阶级精神”与伦理本位主义紧密地联系起来，从而在新时代里完成了他对伦理本位主义也就是中华文明的最高肯定。他用这个自己体会为中华文明精粹的东西贯通了中国的过去、现在和未来，贯穿了儒家和社会主义-共产主义、概括了中西文明-政治之高下。传统儒家能够克服狭隘阶级立场是伦理本位主义中为对方（包括被统治者）设身处地着想的因素，中国走社会主义而非资本主义道路是因为伦理本位主义中重视义务而非权利的要素，中国将来能够率先进入共产主义，则是因为伦理本位主义中的人心向上因素。

无产阶级精神既有其高于我们传统习俗之处，同时又和我们固有精神初不相远，中国人很容易学得来。（同上，页309）

中国在世界上所以率先建设社会主义，盖因其自有几千年的文化背景在；这里根于同一理由，又可以指出在“超出资产阶级法权的狭隘眼界”，实现“各尽所能，各取所需”〔丁按：即共产主义〕的问题上，吾人较之西方人将容易的多。（同上，页477）

三 如何继承第一代大陆新儒家的遗产

从表面上看，大陆第一代新儒家的历史处境已经过去了，但他们留下的沉重遗产是无可回避的。梁漱溟朴拙深沉的思考给后人留下了这样一些问题。

首先，如何在中华文明的危机与中兴的历史背景下重新思考政治哲学的那个基本问题：对外斗争与对内团结的团体精神；更重要的，如何在伦理本位的中国式共同体中给出解决这个问题的新线索？

其次，如何总结中华文明的基本生活方式与社会结构？这个问题即使在新儒家内部亦有争论，遑论其他思想流派。对梁的伦理本位说，熊十力曾批评道：“中国家庭确是国家民族衰败危亡之原。他拿伦理本位来粉饰太过。实则帝制之久、封建思想之长不拔……皆由家庭之毒太深”（《熊十力全集》，第八卷，页646f）。此非一时激愤语，熊十力撰写《原儒》，本就针对着“伦理本位”之类的儒家而发。熊氏以一代儒宗，视中国传统家庭制度为毒刺赘疣，这难道不发人深省吗？

第三，如何理解社会主义中国。第一代大陆新儒家历史处境的最大变化是社会主义中国的发展和变化。社会主义中国本身的变化及其中之不变，乃是我们思考儒家传统常变之道的历史前提。

总之，继承第一代儒家的遗产，首先是进入以下三方面所构成的完整的问题视野，即中外文明的消长之势、儒家传统乃至中华文明传统之再理解、与现代社会社会主义中国之命运，这三方面缺一不可。尤其不能脱离现代国家与中外关系阐述儒家传统。而进入这个问题视野的最好线索，莫过于重新发动毛泽东、梁漱溟与熊十力辩论的核心话题：家庭、团体与国家的关系曾经是怎么样的？又应当是怎么样的？在这样的思考进程中，儒家的命运同社会主义的命运将难以逆料地纠缠在一起。

2010年3月

第三编 哲学之会通与分际

论西方哲学中国化的三个阶段⁽¹⁾

中国的，或者说中文的西方哲学研究是中国哲学本身的一个部分，而不是西方哲学的一个部分。正如法国哲学家弗朗索瓦·朱利安（Francois Jullien，一译弗朗索瓦·于连）等对中国哲学的研究不是中国哲学的一部分，而是法国哲学的一部分那样⁽²⁾。中国的西方哲学研究与其说是“西方哲学在中国”，不如说是“西方哲学之中国化”，属于广义上的“西学中国化”。西方哲学作为一个变化着的历史整体，不可能全部体现在中国的西方哲学研究中，而必有其选择、权衡、解释。其中的取舍、译解、权重，没有中国思想的主体地位是无法完成的，即便中国研究者对此并无自觉。西方哲学中的思潮、学派、人物在欧美学院的盛衰隆替，与在中国多不一致⁽³⁾。故中国思想界眼中的西方哲学必不同于其在西方之状况。造成这一差别的，就是“中国化”。无论如何评价，“西方哲学之中国化”是一个基本的诠释学事实。对之非但不应回避，而且应当给予历史地理解。这种理解或自觉将有助于哲学的创发。

西方哲学中国化不仅限于中国的西方哲学研究，更体现在对西方哲学的运用上，体现在中国哲学对其历史与原理的解释上，也体现在中国哲学当前的最有活力的创发动机上。非但如此，中国传统学术中的某些部分被称为“哲学”，也就是说，“自古就存在着中国哲学”这个基础性判断的成立，本身就是西方哲学中国化的直接后果。依照西学的分科重新整理、命名、解释中国的传统学术，从而奠定现代中国学术的整体格局，这是标志着中华文明卷入现代世界的头等大事。在这件事情上，西方哲学的中国化起到了关键的作用。

按照中西文化交通史的内在节奏，可以把西方哲学的中国化乃至整个西学中国化分为三个历史阶段：明清之际（16世纪末至18世纪初）；晚清（19世纪下半叶）至上世纪70年代末；上世纪70年代末迄今。这三个历史阶段之间的中国学术思想和西方哲学本身都发生了巨大的变化。中国学术思想发生的是古今之变、学统之变、学术建制之变、“三千年未有之变”，表现出明显的、巨大的、整体性的断裂。西方哲学发生的是典范之变、思潮之变，风格之变。西学四百年来的变化亦不可谓不巨，唯相对中国古今之变为小。西学之变虽较小，而无西学中国化，即无中国学术之古今巨变。本文就西方哲学中国化三阶段各自之特点、贡献、任务与局限略述其要，以期对哲学本身之推进，尤其是中国哲学之新开展有所助益。

一 格义阶段：明末清初西方哲学之中国化

1583年（明万历十一年），耶稣会传教士利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）由澳门抵达广东肇庆，入华传教。⁽⁴⁾1610年代中后期之后，随着高一志（Alfonso Vagnone 或Alphonsus Vagnoni, 约1568—1640）、艾儒略（Jules Aleni, 1582—1649）等人著述的刊行，西学的整体概况，包括“西学”这个名称，才开始出现、传播。⁽⁵⁾此时西学的主要内容，除天文地理、制器技艺外，均可归于包括神学在内的广义的西方哲学。⁽⁶⁾这既是当时传教士所传西学整体内较尊贵的部分，也是他们最重视的部分，用以“补儒易佛”、诱导秉持儒家正统学说的儒家士大夫接受天主教义。⁽⁷⁾而晚明正是阳明学勃兴的时期，士人或计较朱陆异同，或昌言三教会通。换言之，西方哲学初传于中国，传播方、被传播方、传播目的、传播情境因而传播策略都是高度特定

的。或许是这些因素的综合，导致了明清之际西方哲学的中国化有以下几个特点。

首先，这个时期对西方哲学的理解与翻译，带有明显的“格义”色彩。所谓“格义”，原指佛学初传初译，以道家、玄学名相翻译、解释佛教概念的做法。⁽⁸⁾与此类似，晚明传教士们选择以儒学的，尤其是宋明理学的基本概念去对译、解释西方哲学。但这种做法并不是纯然被动的，而是既有诠释学上境域融合之不得已、无意识，也试图在尽量降低陌生感与敌对感的同时注入真正的经院哲学内容。其中最重要的范例当然是以利玛窦为代表的最早一代传教士，将拉丁文的Deus顺着宋明理学——确切地说，程朱理学——的传统翻译为“天主”。这既巧妙地诉诸了程朱派理学家一贯坚持“本天”“本心”之分，拒绝佛教乃至陆王心学的正统化倾向⁽⁹⁾，更顺之塞入了天有其“主”（Lord）的真正基督教精髓，可谓出于格义、超越格义。这样的策略也体现在对西学整体的初步翻译上。被称为“西来孔子”的艾儒略所著《西学凡》是一部在明清之际士大夫中产生过广泛影响的西学概论。⁽¹⁰⁾书中将哲学音译为“斐录所费亚”，意译为“理科”，径直解为“理学”“义理之大学”；将神学音译为“陡录日亚”，意译为“道科”“道学”。且依当时欧洲大学学科格局，又将理科划分为逻辑学、物理学或自然学（Physica）、形而上学（Metaphysica）、数学、广义的伦理学（Ethica）五类⁽¹¹⁾且将物理学译解为“察性理之道”，形而上学译解为“察性以上之理”，广义伦理学解释为修身、齐家（Oeconomica）、治平（Politeia）之西学。⁽¹²⁾艾氏及其他耶稣会士在他处也将物理学翻译为“性学”，形而上学翻译为“超性学”。⁽¹³⁾这些关键概念直接来自儒家尤其是宋明理学的经典。但亚里士多德哲学和经院哲学在其深处当然不同于宋明理学，格义自然也有其边界。只要涉及各自至深之处，格义即无法持续。晚明西学已有这样的努力：非但坚持关键概念的音译，并且在至深之处明确解

释西方哲学传统与理学的不可调和之处。⁽¹⁴⁾这种工作的意图是划界而非融合，在格义的主基调之下，这样辨别差异的努力是更可贵的。

格义对于准确地理解外来思想是不利的，但好处是在未尝触及中国学术思想传统的主体性的前提下，从另外的视域、他者的眼光丰富了这个传统的可能性。在这个意义上，西方哲学中国化的第一阶段，也可以从另外一方面理解为中国哲学本身的局部延伸或“另类化”。

其次，这个阶段的西学传播主体是高度限定的，具有高度同质化的耶稣会背景。西方哲学的整体格局是介绍过来了，但重点内容则以亚里士多德哲学、托马斯主义的经院哲学以及宗教文献为主。另有少量文艺复兴与宗教改革之后的学问，而科学技术方面的著作则是经过精心选择的。⁽¹⁵⁾这种传播是深谙体用主次之妙的。按中国传统学术的看法，哲学与宗教属于“道体之学”，天文历算、制造技术等属于“器用之学”；道体之学重而旧，器用之学轻而新。虽然耶稣会教士译介了不少科学技术作品，但其究竟意图是传道体之学。而结果不尽如人意，倒是那些器用之学被中国学术的主流吸纳，于清代被编入《四库全书》等学术丛书中。⁽¹⁶⁾

耶稣会士在传播了整体西学概貌的前提下，重点介绍了亚里士多德哲学的基本学说以及经院哲学之要义。这样做的缺点是很明显的，即狭隘片面，且未能真正触动中国学术思想中最根本的部分。但这种做法也有好处，这就是单刀直入，径直抓住了西方哲学传统中最高妙，同时也呈现了与中国哲学最大张力的那些主题：本体论、逻辑学与神学。正如马丁·海德格尔指出的那样，这三个主题可以合而为一，以表示西方形而上学最根深蒂固的传统：本体-神-逻各斯（Onto-Theo-Logie）。⁽¹⁷⁾可以说，耶稣会士在华传播西方哲学的主要贡献不

在于那些具体的学说观点，而是把一种与中国传统学术思想有着根本差异的西方形而上学论题带入了中文语境。

第三，耶稣会教士们的“格义”主要是一种策略，他们自己十分清楚西方哲学与中国哲学的差异所在。因此他们反过来，既从自己的欧洲哲学立场努力理解和解释中国学术传统，也通过翻译、通信等向欧洲思想界介绍了他们所认识的中国哲学。这些工作确实在17、18世纪的欧洲思想界产生了不可忽视的影响。⁽¹⁸⁾虽然其中不无美丽的误会，但耶稣会传教士，尤其是阅读中国材料的欧洲哲学家们确实试图从西方哲学自身的论题出发严肃理解中国传统的学术思想。

可以说，与西方哲学的中国化相对应，耶稣会教士同样在欧洲引发了一个规模较小而影响较深的中国哲学的西方化运动。他们回译到欧洲的中国著作数量远比传译至中国的西学著作为小，但阅读过有关著作，或在自己的撰述中对中国哲学做出解释、运用和回应的欧洲思想家包括了马勒伯朗士、莱布尼兹、伏尔泰、魁奈、沃尔夫等知名哲学家⁽¹⁹⁾，而当时几乎没有同等地位的儒家学者表现出接触过西方哲学。⁽²⁰⁾

耶稣会教士对中国思想的重要判断有这样几条：首先，中国思想中同样存在着哲学，并且存在着不止一种哲学。其次，必须区分孔子哲学（或曰六经的哲学、古儒真教）与宋明理学。耶稣会士以为孔子的哲学与天主教精神是一致的，六经所谓“上帝”“帝”即天主教之天主。“上帝”之中译名遂长行不衰。而理学所主之天理因无位格，故无灵觉意志，故耶稣会主要代表人物如利玛窦、龙华民等均对理学采取否定态度。虽然这并不妨碍耶稣会人士私下对理学的推崇，也不妨碍他们拉拢程朱理学排斥心学与佛教。⁽²¹⁾利玛窦于他所肯定的那种中国

哲学（孔子哲学），虽承认非逻辑为其弱点，但更指出这是另一种形态的哲学，即修辞的哲学。⁽²²⁾而那些阅读耶稣会士所译中文著作的欧洲哲学家们，则反而对宋明理学的基本论述抱以极大的兴趣，非但援引理气之说构建自己的本体论与宇宙论系统⁽²³⁾，且将天理之说、士大夫之治对应于自然法、自然理性、哲人统治的理性王国以反对基督教会。⁽²⁴⁾耶稣会士与西欧哲学家们各执一端的奇妙局面正表现了儒家哲学内部的张力。耶稣会士们即便再排斥理学，也无法拒绝以理学术语去翻译西方哲学的基本概念，毕竟六经中的名目只适用于宗教经典。而欧洲哲学家们也忽视了宋明理学对先秦儒家的自觉接续，其中就包含天理的“主宰”意涵。⁽²⁵⁾

要之，在西方哲学中国化的第一阶段，中西方哲学之间的“交互格义”以互为镜像为结果：在西方哲学眼中，中国传统学术思想是“另一种哲学”；而在儒家思想眼中，西方哲学是“另一种理学”。这种交互理解固然有其必然的偏差，但确实是在各自思想形态的最高层面展开的。耶稣会教士对西方哲学的格义抓住了形而上学与理学道体之间的关系。从中国哲学这方面看，虽然他们对道体的理解在大方向上是错误的⁽²⁶⁾，但其以道体为中国哲学至高论题则未失大体。换言之，这个阶段对中国哲学的理解，可谓正确的发问与错误的回答并存。而同时对西方哲学的传播，则是正确的问题与片面的回答并存，因为耶稣会士们虽然展示了西方形而上学的最基本问题，却只提供了亚里士多德传统的解答，而几不涉及文艺复兴之后西欧哲学的贡献。与中国传统学术的西方化相对照，西方哲学的中国化的第一阶段的主干确实同样也是“第一哲学”，但这根主干未结出任何果实。在中国学术传统中得到传承的只是数学、物理学等旁支。

二 反向格义阶段：19世纪中后期到20世纪70年代末

西方哲学中国化的第二阶段始自晚清的“西学东渐”运动。由于历史总体情境的变化，这个阶段与第一阶段是断裂的⁽²⁷⁾，可谓横空出世。这导致西方哲学第二阶段的若干特点与上一阶段形成了鲜明的对比。这一历史时期的“西学东渐”成果巨大，可以说完全更新了中国学术的整体格局和面貌。不言而喻的是，它也是西方哲学中国化的第三阶段的历史前提。在这个意义上，对第二阶段的西方哲学研究的总结和检讨是非常重要的。

清代的西学作品传译固然可以追溯到19世纪初期基督教新教传教士们在中国沿海的零星传教活动⁽²⁸⁾，但大规模的西学东渐运动应该始于19世纪下半叶。尽管从晚清到新文化运动，数目众多的西方哲学家被介绍到中国，并在知识界——而非单纯的哲学界，甚至主要不是哲学界——的研究、争论和开新中扮演了越来越重要的角色，但中国的西方哲学研究真正成为一个学术传统，应该始自贺麟所说的20世纪20年代⁽²⁹⁾。另外，与17世纪耶稣会士们的译介相对照，西方哲学本身的外延也发生了巨大的变化。数学和物理学明显从这个时期的“哲学”中分离了。不过，如果把西方哲学对万有的划分算作西学整体格局的主要根据的话，那么西方哲学中国化第二阶段的最重要成就当然不是中国人开创了自己的西方哲学研究传统，而是中国学术整体建制的西学化。其中最引人注目的是传统学术之王——经学的隐退和“哲学”、文学、“新史学”和诸社会科学对传统学术地盘的接管和瓜分。⁽³⁰⁾换言之，中国学术整体的现代转型，或所谓从“四部之学”到“七科之学”的转变，其实就是“经学化”到“哲学化”的转变。自此以往，中国学术成

为旧学，西方学术成为新学，中西关系被纳入古今关系之下。尽管思潮兴替，对这两对关系有许多深入的争论，但所谓“古今中西问题”在教育建制（新式教育、新式学堂）和学科建制（现代学科体系）上早已解决。这就是西学为主，为灵魂、原理、方法、框架；中学为宾，为肉身、结论、对象、材料。这个数千年未有之巨变，才是西方哲学中国化第二阶段的首要成就。这个变化远非学科内部的“范式转换”“思潮转型”或“知识型”更替可比，只有大规模的宗教改宗才差勘比拟。与此相应，西方哲学在中国学术内部赢得了它在第一阶段从未获得的影响。这个影响远远超越了狭义的哲学界，当然也远远超越了西方哲学研究者自己的估计。如果说学科建制意味着西学重塑了中国的知识图景，那么这个历史时期在中国得到传播、解释和转化的西方哲学内容则塑造了现代中国的整个宇宙图景和历史图景。

当代哲学家冯契曾判断，天道观是中国传统哲学的基本论题，而近现代思想则除此之外，尤以历史观问题为紧要，居于中枢地位。⁽³¹⁾旨哉斯言。但可以补充说，天道观与历史观是不相割裂的，前者是后者的前提，后者是前者的落实。天道观包含但不止宇宙图景，历史图景则属于历史观。中国古代思想的宇宙图景是化生论而非创生论的。总说为一气，分说为二五（阴阳五行）⁽³²⁾；历史图景则基本是循环论而非演进论的，具说则谓五德终始。五德配五行，故历史观实出于天道观。第二阶段西来的哲学已不再像第一阶段那样以古代哲学、经院哲学及前牛顿时代的科学技术为主，而是以19世纪以及20世纪初的哲学为主。⁽³³⁾即便把近代科学的传入排除出西方哲学中国化，也无法否认，第二阶段所传的西方哲学是以近代科学为背景甚至为楷模的。换言之，近代哲学仅仅依靠它与近代科学相适应的自然观，就能完全推翻传统中国的阴阳五行学说（天道观）。进化论的一个通俗改写版（严复编译之《天演论》）就能改写传统中国的历史循环论（历史

观)。 ⁽³⁴⁾马克思主义中国化也不外于西方哲学中国化的这种特点。马克思主义的天道观就是辩证唯物主义，历史观就是历史唯物主义。而这两种主义，都是基于19世纪的自然科学、19世纪及18世纪的社会科学总成就的。

从学院哲学的视角看，西方哲学中国化第二阶段的基本任务有两个，一是在理解与解释的前提下系统介绍、研究西方哲学。二是以西方哲学为准绳重新区分、整理、解释中国的传统学术思想，写出系统的“中国哲学史”、建构学院化的现代中国哲学系统。从有活力的非学院哲学的视角看，西学中国化的基本任务就是帮助重新解释全部中国历史、帮助解释中国社会的性质、为中国的社会危机和政治危机做出总体的理论描述和实践决断。与这三项任务对应的历史贡献，就是西方哲学研究、中国哲学研究、马克思主义中国化。这三者之间存在着密切的相互关系。西方哲学中国化的成就不仅局限于西方哲学研究的具体成果，更通过一些基本概念和基源判断对“中国哲学史”的建立、现代中国哲学的系统甚至马克思主义的中国化都产生了巨大的作用，远比人们认识到的更为深远。

诚如贺麟所指出的，在现代中国，学院化的西方哲学研究要到上世纪20年代才刚刚上路，30年代之后才略有可观。 ⁽³⁵⁾此时及稍后，已有张颐、郑昕、贺麟、陈康、庞景仁、洪谦等一批留学欧美，系统接受西方哲学学术训练、学有专攻的学者返国任教、撰述。但所谓“上路”并不仅仅指这些，而是指这一代先生开创的西方哲学研究之学术传统基本形成。这个传统的建立，标志着西方哲学中国化第二阶段的成熟。这个阶段有这样几个特点。

首先是对西方哲学之历史整体有自己的判断，既不像晚明那样只传一派，也不像晚清到新文化运动期间那样杂乱无章。贺麟明确指出，西方哲学史之高峰在古希腊哲学和德国唯心论。⁽³⁶⁾基于这个整体判断，这个时期的西方哲学研究也就有了重心，这就是近代哲学特别是近代德国哲学。⁽³⁷⁾这个选择固然和当时西方哲学的主流有关，也同晚清以降中国思想史自身的整体情境有关。

第二，这个历史判断的背后是对哲学最基本问题的理论判断。例如，正是尚不具备马克思主义立场的西方哲学研究者，明确用“近代唯心论”去描述近代德国哲学。⁽³⁸⁾唯心主义、唯物主义、实在主义等的基本区分，并不始自马克思主义的哲学史，而是与马克思主义一样源自更早的欧洲哲学尤其是德国古典哲学的遗产。“唯心主义”不仅是一个译名，而是意味着或多或少承认，引发唯心主义与唯物主义区别的那个问题，就是第一哲学之所在。近代哲学的主流——即使属于最对立的流派——把一切哲学的基本问题理解为思维与存在之关系问题，而不去沉思在此问题之下的更基本的事情：存在自身之多重含义，以及思维与存在之划分之所从出。如果说，晚明西方哲学的解释者对此基本问题——道体问题或本体论问题及其张力——有清楚的意识，而对此问题的回应则不无偏枯片面的话，那么此时的西方哲学研究者乃至一般意义的哲学研究者则正好相反，执着于对不同回应统绪——唯物主义、唯心主义、实在论等——之简别、衡量与取舍，而从不在问题本身那里逗留。这种做法或不足深责，盖近代西方哲学本身就是这样。⁽³⁹⁾但这种做法仍需批评，因为中国思想中本来没有对“存在”（“是”或“有”）⁽⁴⁰⁾的根深蒂固的逻各斯（Logos）化理解⁽⁴¹⁾，中国思想的最高问题也不是西方形而上学意义上的“存在论”（“诸是者论”）。这种创生性的差异本来应该让中国的西方哲学研究者面对西方哲学的基本问题时比欧洲哲学家保持更多的清醒。他们之所以仍昧于

哲学基本问题，一个重要的缘由是，他们已无法像晚明学者那样在中国传统思想里发现别样的东西了。原因在于——

第三，西方哲学中国化第二阶段的一个极为重要的成就，是以西方哲学为典范叙说、论述中国哲学史、构建现代中国哲学。

这种论述方式，借用当代中国哲学史研究者的一个说法，可以说是某种“反向格义”⁽⁴²⁾，指中西哲学之间宾主地位的颠倒。如果说，晚明“格义”阶段的最大表征是：哲学被理解为“另一种理学”；那么晚清以来的“反向格义”阶段的表征则正好相反，“理学”乃至传统中国的一切义理之学，被理解为“另一种哲学”。随着经学为尊时代的消逝⁽⁴³⁾，“中国哲学”这个学科已根深蒂固，无法撼动。更重要的是，将传统“义理之学”视为“另一种哲学”，也不无严肃的根据。而这种根据，才是思想创发的大契机所在。传统义理之学中当然包含着“相应于”哲学，尤其是第一哲学（在西学传统中即为metaphysics）的部分，这就是上文述及的“天道观”。天道之问，横赅儒道诸派，纵贯周秦汉宋，是中国传统学术最古、最高之议题。《论语·里仁》：“吾道一以贯之。”《易传》云：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”《老子》首章云“道可道，非常道。”《孟子·滕文公上》云：“夫道，一而已矣。”《孟子·尽心上》云：“尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。”朱子编《近思录》概括北宋理学，开宗明义就是“道体”。故心性理气诸宗旨，都是对道体之不同解说。体用、形器、名辩、格物、致知等论式，都是道体学之不同进路。这些进路、框架既是论说的，也是践履的。迄至明代，“本体”所云，已不异“道体”。故“本体”“道体”之学，实可对应于西方哲学第一哲学之最高问题：“存在之为存在”（to on hei on）、“什么是存在”（on）、“什么是实体”（ousia）。⁽⁴⁴⁾但对应并非等同。道体经验与连系动词无关，道体亦非出自to on之ousia。恰恰相反，道与to

on/ousia之差别才是至深问题之所在。而几乎所有的中国现代哲学都混同两者。这体现在，他们用存在、存有或实体去解说道、天道⁽⁴⁵⁾，把思维/存在之关系问题视为天道问题的基本内容，从而把源自亚里士多德追问ousia的“形式主义”或“理型主义”（通常翻译为“唯心主义”）与“质料主义”（通常翻译为“唯物主义”），当成中国传统思想的基本分野。用“本体”论去翻译ontology，这一方面遮蔽了中文“本体”“道体”之原意。另一方面对ontology之渊源与症结所在，亦往往昧而不解。可以说，反向格义是双重误解支配下的某种创造性解释。由于现代中国哲学的构建基本以19、20世纪之交的某些西方哲学流派为楷模⁽⁴⁶⁾，这种“旧瓶装新酒”（冯友兰语）式的体系构建虽然也以“道”“理”为其最高议题，但对道、理之预先理解，都是被某种亚里士多德主义或柏拉图主义支配的。金岳霖之道论背后的形式学说与潜能学说、冯友兰新理学背后的共相与殊相学说等都是比较明显的。当然不能说道论、理学与柏拉图-亚里士多德哲学的基本问题（归根结底是理念论问题或形式质料问题）毫无关系，但这种关系是必须反省和检查的，而非先天等同。在最高问题上素朴地、不加反省地加以等同，这才是“反向格义”的症结所在。

然而，正如上文指出的，“反向格义”是被双重误解所引导的，对中国思想之“反向格义”，未必意味着对西方哲学之准确的解释。这个阶段对西方哲学了解的全面和深入固然远非明清之际可比，但在对西方哲学最高议题的理解和解说上，中国学术思想传统仍然顽强地在这场。这个时期的中国哲学家，无论学术、文化与政治倾向有多大的差异乃至冲突，普遍地将源自亚里士多德追问ousia的“形式主义”或“理型主义”译解为“唯心主义”，“质料主义”译解为“唯物主义”，无非取舍不同。这个甚至一直支配到当代的译解当然是错误的。亚里士多德的基本划分源于四因说中的形式与质料之对立。形式并不是中文的“心”。

后者在柏拉图、亚里士多德哲学中可对应于来自阿那克萨戈拉的nous概念，而非他们二人的eidos（理型、相）或idea（理念）概念。“质料主义”所主张的第一质料（或译“原始质料”）也不是中文的“物”，前者没有确定形态，是逻辑上的主词或底层，是分析的结果，而非直接可经验的。⁽⁴⁷⁾而中文的物含义丰富，一般与事相通，是具体的、可经验的。在重要的上下文中，几乎可理解为“实事本身”。⁽⁴⁸⁾即使idealism在其流变中与精神、思维建立了越来越密切的关系，这也从来不意味着理念或观念直接就等同于中文的“心”。中国哲学家们将idealism与materialism翻译为“唯心主义”和“唯物主义”，不是因为对西方哲学的基本问题不约而同产生了个人误解，而是因为他们的基本问题意识是“心”与“物”，而非“形式”与“质料”。

这个基本问题意识哪里来的呢？心、物问题也不是中国哲学史一以贯之的基本问题。甚至佛学中类似的表达也不是心与物，而是心与法、心与境等。心性天问题、诚体问题，有无问题、道器问题、理气问题都曾在不同时期中成为中国哲学的基本问题。而心、物之为问题，其经典依据固然可以追溯到《礼记·大学》，但在中国学术思想史上之成为基本问题，不能不归诸阳明学的强大影响。阳明虽因疑朱而悟“心外无物”之旨⁽⁴⁹⁾，但在朱子及整个宋代理学那里，基本问题则是理气关系而非心物关系。⁽⁵⁰⁾心物之为基本问题，固然可追溯到《大学》。作为四子书之首，此书及其朱注在朱子以后的儒学教育中起到了基础的作用。但即使在《大学》，心物关系亦非其轴心问题。《大学》全篇的枢纽是修身⁽⁵¹⁾，工夫落在格物。“正心诚意”只是八条目之较次要者。且心物之间，尚有“意”“知”之隔，并无直接联系。因之，心物并非在《大学》本文中即如此重要，而是在阳明教法和对《大学》的阐释中，才成为中心的问题。更确切地说，阳明最在意的是心

与理之间的关系。心、物关系是一个处理心、理关系的更强的方案。
[\(52\)](#)

换言之，正因在西方哲学中国化之第二阶段，中国哲学思想的真正底盘与境域是复兴了的阳明学[\(53\)](#)，故对全部西方哲学最高问题的解释乃至翻译，皆以心、物问题为旨归。而这种对阳明学的元理解本身又是单向度的，阳明学内部更为复杂的基本问题都被心物问题取代了，遑论整个宋明理学之基本问题。这种简单化的理解表现在，这个时期主流的中国哲学诠释者们，甚至将“理气”问题也转化为心物问题，以“物”解“气”。这种理路恐怕对包括气本论学者在内的理学主流都是陌生的。西方哲学中国化第二阶段的这个特点，同样体现在马克思主义中国化上。

第四，对马克思主义的影响。

由于马克思主义哲学与西方哲学尤其是德国观念论的密切关系，马克思主义在中国的理解和解释，与西方哲学之中国化密切相关，同时也与这个时期中国思想的底盘——阳明学密切相关。西方哲学中国化将唯心、唯物问题作为哲学的基准问题，同时不排斥以此为框架整理和判断全部西方与中国哲学史。从马克思、恩格斯、列宁论著中得到基本动力的中国化马克思主义当然认同这个框架，甚至独尊此框架，更给出了自己的理解与贡献。如果说，哲学家们的兴趣是书写中国哲学史，以便对“天道观”做出最新的贡献的话，那么马克思主义的兴趣是书写中国通史或社会经济，给出最明确和雄辩的“历史观”。这同时意味着对“唯物主义”做出不同于学院派哲学的解释。历史唯物主义在历史领域比哲学领域取得了更多的成就。还是以贺麟为例，学院派哲学家们在解释实际政治历史，特别是中国当代政治思想时，已点

出了知行问题，并明确地将之追溯到王阳明，且与西方哲学的有关学说相联系。⁽⁵⁴⁾这与它对理论哲学基本问题的判断是一致的。而中国化马克思主义同样以“知行问题”去进入和理解马克思主义哲学的基本概念——实践。⁽⁵⁵⁾马克思主义者与学院派哲学家在唯心唯物、知行问题上截然相反的意见不能抹煞他们之间有三个最基本的共同之处：第一，他们对理论哲学和实践哲学之基本问题的把握完全一致，无非取舍不同；第二，他们都认为这种把握既适用于，甚至首先适用于从泰勒斯到黑格尔的全部西方哲学，也适用于从老子到孙中山的全部中国哲学。⁽⁵⁶⁾第三，心物、知行作为问题直接来自阳明学，马克思主义哲学家并不像学院派哲学家那样对此有显白的表述，虽然他们从王船山与颜习斋这样明末清初的理学家那里同样汲取了不少有意义的东西。

马克思主义哲学在其源头上当然属于广义的西方哲学，但比起西方哲学的任何流派来说，马克思主义哲学的中国化、实践化、启蒙化更为成功。撇开复杂的实际历史原因，这与马克思主义的总体化论述特点有关。马克思主义最大的优点是可以顺畅地过渡，19世纪完备的科学体系与20世纪的实践学说对接。它甚至把哲学理解为一切科学的科学、太上科学。用中国传统学术的语言说，这可以说是体用不二，即可以用一个原理贯通本体之学与诸器用之学。

不过，从学院哲学的视角看，本体论问题才是哲学之中心问题。在这个问题上，这个阶段的西方哲学研究者和马克思主义者都力有不逮，没有牢牢抓住本体论进行追问。这同晚明时期形成了鲜明的对照。在这个时期，只有那些受西学影响较少的、从传统学术的路子，特别是佛学和儒学中走出来的中国哲学家（如熊十力以及梁漱溟）对本体论问题异常敏感。但也正因为他们对西学相当隔膜，虽然了解传统中国学术之体（本体、道体），但并不了解此体虽相应于

ontology，但却不等于ontology。因此其后学如牟宗三等，一转用西学概念（如存有、活动等）来说中国传统学术之道体，便又产生了偏差，仍然未能打开道体中不同于“存有”之维度。

综上所述，西方哲学中国化之第二阶段取得了不同于第一阶段之大成绩。首先是体用一贯，使得“哲学”这一学术形态在中国确立起来，且能下摄自然科学、社会科学等器用之学，同时用广义哲学整理与概括中国传统学术思想。其次，这个阶段之哲学，仍未失去本体论这个中心，然而只有本体论的答案（唯心唯物），而未能追问本体论自身之双重性（传统学术之道体，西方哲学之“存在论”）。这与晚明的西学解释形成了鲜明对照。最后，在这个阶段，中国传统学术与西学之间的宾主关系已然倒转，对中国学术思想的解释呈现了明显的“反向格义”特点，而中国传统学术尤其是阳明学，仍默默地起着巨大的作用，构成了中国哲学理解和转化西方哲学的基本视域。

三 即用见体与交互格义：西方哲学中国化之第三阶段

20世纪70年代末以来，中国的西方哲学研究进入了一个新的历史时期。从所涉范围看，在此时期的西方哲学研究中得到注重的，恰是前一历史时期相对忽视的内容，特别是马克思主义之后的西方哲学⁽⁵⁷⁾，以及古代的西方哲学。换言之，在新时期得到关注的都是与“近代哲学”或“近代唯心论”有最大差异的哲学。在中国朝野自觉走上现代化道路的同时，中国的西方哲学研究在“现代西方哲学”的名目之下，涉及与关注了许多反思现代性的哲学。黑格尔独尊的局面消失了，80年代兴起了康德哲学研究的热潮，但90年代之后，则代之以现象学尤

其是海德格尔、胡塞尔研究的热潮。⁽⁵⁸⁾在某种意义上，康德哲学标志着从黑格尔到海德格尔这两个研究中心之间的过渡。在这个脉络里，对康德哲学的研究进路其实是被海德格尔式的问题意识——本体论或存在论引导的⁽⁵⁹⁾，这与本世纪从道德哲学或政治哲学出发对康德哲学的重新关注有很大不同。随着海德格尔一同兴起的，是关于本体论、存在问题以及真理问题的持续的研究旨趣，甚至波及马克思主义哲学研究领域。⁽⁶⁰⁾海德格尔之名首先意味着本体论的复兴。他穷本究源的“存在之问”终结了关于唯心唯物（黑格尔-马克思脉络）、主体客体（康德脉络）的一切套话，逼迫中国哲学从头（也就是从古希腊）追究本体论的全部历史，逐渐明白源于连系动词的ontology与中文之存有、本体的基本差别。⁽⁶¹⁾虽然这个差别的意义尚未被中国哲学界充分估计，但与西方哲学中国化之第二阶段相比，可以说本体论之问题自觉终于重新登场了。

以海德格尔哲学为新基点，产生了当代中国西方哲学研究的三条道路，一是向前进入法国哲学乃至后现代哲学的研究（德里达、福柯、列维纳斯、梅洛-庞第等的研究）。这条道路是接着现象学的诸多母题思考的。二是沿着海德格尔的弟子辈进行研究，例如伽达默尔、列奥·施特劳斯以及汉娜·阿伦特。⁽⁶²⁾这条道路则逐渐偏离了现象学及本体论，将研究领域推进到了诠释学特别是政治哲学。三是沿着海德格尔及其弟子返回古希腊哲学。这里同样有本体论与政治哲学之双重关怀。除老一代古希腊哲学的集大成式贡献之外⁽⁶³⁾，年轻一代对柏拉图与亚里士多德的热情也令人印象深刻。同样值得注意的是，包括黑格尔研究在内的德国古典哲学研究亦不无复兴之势。⁽⁶⁴⁾

无论哪一条道路，无论取道本体论还是政治哲学，无论基本倾向有多大差异，西方哲学中国化之第三期的基本出发点是“现代”。现代

观与中国“近代”哲学中的“历史观”及“革命观”具有同等的地位与相应的内容。⁽⁶⁵⁾本体论则相当于“天道观”。正如历史观不能脱离天道观那样，哲学之现代观也不能脱离本体论，哪怕本体论看起来有多么迂远。但从本体论开出现代观或新的历史观，需要更艰难的工作。这需要某种体用融贯的总体性哲学。海德格尔哲学有助于重新深入本体（“体”），也有助于思索历史之“用”，但并未也不可能给出具体的总体性。

黑格尔以及正统的马克思主义哲学都是体用融贯的总体性之学。围绕中心、建立整体性，这也是西方哲学中国化第二个历史时期的特点。而在第三历史时期研究者所注重的黑格尔之后的哲学中，那种至大无外的总体性倾向已一去不复返。同时，正统的马克思主义哲学支配一切学科的总体权威实际上也已经削弱。此时无论在中国还是在西方，哲学陷入的局面是大致相同的，即体用分离、道器殊绝。一方面，道体之学彰显，另一方面，器用之学猛进。如果说19世纪哲学还能勉强收拾住19世纪的科学，那么20世纪的自然科学与社会科学已非20世纪哲学所能笼罩，哲学已无法像19世纪那样作为太上科学、科学的科学来统领诸科学了。哲学不再是科学，也不再可能是科学的哲学（scientific philosophy），哪怕仍有人试图这样做。但哲学如不再是科学，那它应该是什么样的呢？体用隔绝对哲学的考验是巨大的。西方哲学对此有各种各样的回应，对科学技术批判的哲学固然是一种回应，认同科学、运用科学、侍奉科学的哲学也是一种回应。用中国传统术语说，前者达体而绝用，后者立用而失体。但在这个时期的中国，在西方哲学的研究中，对此的回应非常有特点。这就是在哲学的本体层面尽力思考“用”，并且特别注重能够有助于此的西方哲学资源。这是中国思想传统中“体用不二、即用见体”的强大加持力量所致，尽管研究者对此几乎没有自觉。

在“体”的层面思考“用”、容纳“用”，这不是器用之学，仍是道体之学；不是科学，仍是哲学，无非不直接从“体”，而是从“用”入手进入哲学原理。对此可以举一个意味深长的例子。这个时期西方哲学研究最早的杰出人物李泽厚先生明确重提体用问题，强调中国文化之“实用理性”，将此与“实践理性”区别开来。而他之后的思想努力，从工具本体到情本体等，都试图由“用”及“体”。同样在这个历史时期，在黑格尔之后的各哲学流派中，在中国得到异常关注和充分研究的是现象学运动与实用主义传统。⁽⁶⁶⁾中国人远比德国人重视胡塞尔，也远比美国人重视杜威。这不是偶然的，而是一个哲学史事件。在对现象学和实用主义看似相互平行的研究兴趣中，透露着同一个思想旨趣：即用见体或由用及体。按照詹姆士的说明，实用主义（pragmatism）一词源于古希腊文的pragma，与实践（practice）概念同源，意思是行动、实行。⁽⁶⁷⁾无独有偶，现象学的口号叫作“面向实事本身”（zur Sache selbst）。⁽⁶⁸⁾海德格尔指出，所谓实事本身，也就是希腊人说的to pragma auto。⁽⁶⁹⁾由此可见，现象学和实用主义在根本旨趣上是相通的，都可源于“实践”与实行。⁽⁷⁰⁾作为译名的“实用”与“实践”之间并无李泽厚指出的鸿沟。而pragmatism一词，更贴切的翻译应该是“实行主义”或“行事主义”。无论在古希腊文还是中文那里，行与用并不能直接等同。中译名之所以带有原文所无的“用”，这是中国传统思想中强大的“体用论”力量之体现。正如ousia被翻译为“实体”，ontology被翻译为“本体论”一样，都源于“体用论”学脉。译名虽未贴着字面，但准确表达了字面背后的精神气质。盖实用主义与现象学派的理论倾向本身，都是即用见体的。在实用主义那里，思想之意义无非就是其引发的行事⁽⁷¹⁾，换言之，抽象不可见的思想含义，被还原到了呈现的行事之中。同样，现象学的主旨，即把在哲学史中一向被定为只可思、不可见的本质、理念（eidos）还原为直接被给予的现象。⁽⁷²⁾脱离行事

之思想、脱离现象之本质，同于乌有。现象被海德格尔考证为即同于实事或曰事情⁽⁷³⁾，亦即希腊人之pragma。故现象学之“现象”与实用主义之“实用”，非但其源为一，其义实亦一也。实用主义与现象学之行事或现象之内容有差异、范围有广狭，其即用见体之义则了了分明。此二学派在中国之兴盛，其深层原因，盖为克服体用断裂之时代难题，不期然暗合于体用论传统。

克服体用断裂的另一条道路则是深入器用之学，直接忽略本体问题；或用器用之学之方法，处理本体问题，或排除，或回应。这就是科学技术哲学与分析派哲学的道路。这两派在80年代之前的西方哲学研究中，基本处于边缘地位。从80年代之后直到21世纪初，亦远非显学。近年随科学技术之长足进步，人工智能、生命伦理、认知科学等问题在中国亦渐出场，科技哲学渐渐壮大。随着分析派哲学势力的不断扩充，甚至已进入欧洲大陆的哲学教席，而中国学界的留学运动正方兴未艾、全面铺开——这将是中国有史以来最大规模的留学运动——分析派哲学渐有压倒欧陆哲学，占据中心之势。这表现在，分析式的西方哲学不仅在英语国家哲学的研究中，而且也在对欧陆传统哲学的历史研究中，甚至在对中国传统哲学的研究中都成为一支越来越主流化的力量，更不必说在伦理学或政治哲学领域了。在欧美，哲学研究的基本方式正在发生文艺复兴以来最大的变化。如果说，哲学在19世纪以太上科学自居，那么自20世纪下半叶以来，尤其进入本世纪，哲学则渐有“科学的婢女”之势。这对中国的西方哲学研究乃至哲学一般的研究，绝不会毫无影响。如果说，西方哲学中国化第二期的显著特点是以西学为基源、以中学为对象的“反向格义”，那么，第三期可能即将出现“反向格义”的新形态——即以科学为基源，以哲学为对象；以分析哲学为基源，以大陆哲学为对象；以当代哲学为基源，以其外所有哲学为对象。与现象学等由用反体不同，这是以祛除本

体、只认器用的方式来克服体用断裂。一旦哲学只能依附于器用之学，那么它的末日也就可以想见了。

最后，西方哲学中国化第三期最重要之趋势，是对传统中国哲学的解释与当代中国哲学的自身建设，正逐渐获得自觉，开始走出反向格义阶段。“反向格义”一说既于此时期出现，这本身就意味着中国哲学某种程度的自觉。但走出“反向格义”则远非易事。彻底摆脱西学去解释中国哲学，在现代是不可能的。在面对真正的哲学问题之前，首先就会面对“是否存在中国哲学”，或“中国哲学应该持何法度”这样关乎“中国哲学合法性”的基本问题。事情不在于要还是不要西方哲学，而在于如何在整体上判摄西方哲学、如何辨析西方哲学之内的不同传统、如何理解西方哲学的基本问题。所以，走出“反向格义”的道路主道不是一蹴而就的，走出“唯心唯物”的框架，只是走出了“反向格义”的一种形态，而非彻底走出“反向格义”。完全走出“反向格义”，需要的恰恰是更全面、更中肯地了解和判断西方哲学。而这首先必然意味着自觉地用中国学术去解释西方哲学。换言之，需要某种“反反向格义”或“交互格义”。在西方哲学中国化的第三时期，这项工作正缓慢但有效地展开。但仍需要检讨、总结与更自觉地推进。

新时期以来的中国哲学研究，可以说基本摆脱了唯心唯物的解说框架，但这并不意味着对西方哲学的排斥。恰恰相反，正是这个时期对西方哲学更深入的研究、更全面的了解，使人能够以更开阔的背景与更贴切的态度进入传统中国哲学的解释和当代中国哲学的建设。换言之，这个时期的中国哲学研究，非但没有脱离西方哲学之中国化，而且本身就是西方哲学中国化的最好表征。如果说，第二时期的中国哲学研究之基本框架，囿于某种不无流俗的黑格尔-马克思传统的话，那么第三期的中国哲学解释，则自觉地逾越或偏离黑格尔主义术语。

顺着这个时期西方哲学研究的几个重心，基本就能找到这个时期中国哲学解释的原初框架。按照时间线索，第三期西方哲学研究的学派重心首先是康德。这是以一种不突破“近代唯心论”的方式突破黑格尔。然后突破康德以转移重心。西方哲学研究者突破康德的方式是沿着德国哲学自身的途径，起初是短暂的新康德主义时期⁽⁷⁴⁾，然后过渡到现象学尤其是海德格尔时代。之后进入后海德格尔时期。

西方哲学研究的重心转移与中国哲学研究的典范转移有明显的相应之处。以康德哲学，或李泽厚与牟宗三的康德解释为基本框架所引导的中国哲学史研究，占据了 this 时期新兴著作的相当比例。牟宗三本人的一系列著作是这个典范最好的展示。到现在为止，中国哲学史学界的许多年轻人仍对牟的著作情有独钟。

以康德解理学有合榫处，也有大抵牾处。以康德解中国哲学中的其他流派就格格不入了。此时，西方哲学研究的其他重心就显出它们的意义。由于海德格尔亲自译解过《道德经》，更由于其思想倾向，海德格尔哲学在解释道家或非理学化的中国天道思想的工作中具有很大的启发性。⁽⁷⁵⁾海德格尔对中国哲学最大的教诲不是直接运用他的学说，而是如何更源初地思“道”，如何以更合乎中国思想传统的方式进入道论之域，而不再受心-物或主体-客体框架的支配。这不是说将心物、主客问题简单地搁置一旁，而是要在一个本源的问题情境中衡量它们。⁽⁷⁶⁾要之，打开原初经验的完整情境是首要的，这是现象学传统为中国哲学解释做出的大贡献。⁽⁷⁷⁾

海德格尔之后的哲学重心则不一而足，既有后海德格尔哲学（保守主义政治哲学、以法国哲学为中心的后现代哲学，也有以古希腊哲学为中心的古典哲学运动），也有非海德格尔哲学或反海德格尔哲学

传统（分析哲学及科学化的哲学）。这些为中国哲学的解释与建设提供了不同的典范选择。其中值得重视的有：第一，以一种保守主义的姿态反思启蒙甚至反思理学，而回到非哲学化的经学的儒学努力；以及从保守主义的诠释学策略出发，从整体上重新整理和解释中国传统学术。第二，从海德格尔出发，返回西方哲学基本问题的源头，同时批判地审视现代西方哲学和现代中国哲学。第三，从海德格尔或后海德格尔哲学基本问题意识（本体论或形而上学）出发，在反思西方哲学架构的同时，批判地推进现代中国哲学、构建当代中国哲学。⁽⁷⁸⁾这三条道路都可算作中国哲学之后海德格尔典范，更是西方哲学中国化的最新成就。而非海德格尔式的典范，体现为用分析哲学传统，以还原论证的方式解释或构建中国哲学。⁽⁷⁹⁾

后海德格尔时代也许正在到来，但海德格尔时代尚未真正过去。海氏思想对西方形而上学根源的彻底追究启发着中国哲学家拆除或悬置西方形而上学传统，以同样的彻底性直面道体经验，就像晚明西学初入时那样。海德格尔哲学本身也包含着接触东方思想的可贵努力。列奥·施特劳斯在论及海德格尔时指出，东西方哲学应在“至深根源”上会通⁽⁸⁰⁾，这绝非空穴来风。与西方哲学中国化的第二期相比，第三期已触摸到了“至深根源”，也就是“存在”（sein）与“道”之差异，但其相应的展开还远远不够。正如上文所示，走出“反向格义”的重要一步是反省整个西方哲学，就其根源和统绪做整体性的判摄。迄今为止，这一步尚未进入当代中国哲学的议题。而只要这一层工作没有完成，西方哲学之中国化就远未了结。

2017年5月9日初稿于上海

2017年6月16日定稿于巴黎

(1) 在此文收集资料过程中，张奇峰博士与苏杭同学贡献良多，特此致谢。文章的删节版于2017年5月29日在巴黎高师做过宣读，蒙在场师生提了问题或发表了评论，笔者在此也表示感谢。后经编者删订，载于《天津社会科学》2017年第5期。这里是原稿未删节版。

(2) 参见朱利安，《功效：在中国与西方思维之间》，北京大学出版社，2013；于连，《圣人无意》，商务印书馆，2004；于连，《迂回与进入》，生活·读书·新知三联书店，2003。

(3) 这方面例子很多。例如黑格尔研究在中国曾长期占据重要位置。当前，整个现象学运动在中国仍方兴未艾，在欧美则已变质与衰落。分析传统在欧美哲学界已趋主宰，在中国则远未如此。

(4) 利玛窦并非首位入华的传教士，但可以说是第一位在儒家士大夫中产生重要影响的。参见朱维铮主编，《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001，“导言”，页6。

(5) 以欧洲学术为核心的“西学”概念的使用可能源自耶稣会传教士艾儒略与高一志，虽然之前，“西术”“西法”“西洋之学”与“天学”已略有使用。参见邹振环，《晚明汉文西学经典：编译、诠释、流传与影响》，复旦大学出版社，2001，页4—5。又参黄兴涛撰，《明清之际西学的再认识》，见黄兴涛、王国荣编，《明清之际西学文本——五十种重要文献汇编》，中华书局，2013，第一册，页4。

(6) 见荷兰汉学家许理和的概括。参见邹振环，前揭，页5。

(7) 自然科学、几何与逻辑属广义哲学。有的自然科学著作也大谈宗教义理。参见黄兴涛，前揭，第一册，页26。

(8) 参见汤用彤，《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，页38、39。

(9) 杨廷筠与许胥臣为艾儒略《西学凡》分别撰写的序言和引言都明确援引了程子儒者本天之说。参见黄兴涛等，前揭，第一册，页231、232。

(10) 参见邹振环，前揭，页225—226。其影响甚至延续到晚清，参见黄兴涛等，前揭，第一册，页230。

(11) 参见艾儒略，《西学凡》，见黄兴涛等编，前揭，页233—238。

(12) 修身西学、齐家西学、治平西学等，参见《西学凡》，第二册，页447。

(13) 参见《性学统述》《超性学要》等。参见黄兴涛等，前揭，第一册，页241；第二册，页777。

(14) 参见《灵魂道体说》，参见黄兴涛等，前揭，第一册，页439—443。

(15) 参见邹振环，前揭，页5。

(16) 参见邹振环，前揭，页15。

(17) 逻辑学的传入不是孤立的、纯工具性的，而是被首先定位为讨论形而上学基本问题的方法，故不仅包括亚里士多德《工具论》的内容，也包括了亚氏《形而上学》中的有关讨论。参见南怀仁，《理推之总论》，参见南怀仁集述，《穷理学存（外一种）》，浙江大学出版社，2016，页1—341。同时，形而上学和神学也有密切的内在关联。海德格尔将存在、逻各斯与神的问题合为一个表述，以为代表了西方形而上学最根本的机制：Onto-Theo-Logie（一译“存在-神-逻辑学”）。参见海德格尔，“形而上学的存在-神-逻辑学机制”，见孙周兴编，《海德格尔选集》，上海三联书店，1996，页820—843。

(18) 参见朱谦之，《中国哲学对欧洲的影响》，上海人民出版社，2006，页187—326。

(19) 参见朱谦之，《中国哲学对欧洲的影响》，上海人民出版社，2006，页187—326。

(20) 徐光启本人当然是个例外，但他既皈依天主教，也就不能算“儒家学者”了。值得注意的是刘宗周的回应，参见何俊，《西学与晚明思想的裂变》，上海人民出版社，1998，第七章第一节。

(21) 参见邹振环，前揭，页111—114。又参见艾儒略，《西学凡》，黄兴涛等编，前揭，第一册，页234。

(22) 利玛窦认为，西方哲学也自有其修辞哲学，西塞罗、塞涅卡等即为其代表人物。参见梅谦立，《理论哲学和修辞哲学的两个不同对话模式》，见景海峰编，《拾薪集——“中国哲学”建构的当代反思与未来前瞻》，北京大学出版社，2007，页98—104。

(23) 参见朱谦之，《中国哲学对欧洲的影响》，页240—245。

(24) 参见沃尔夫，《中国人实践哲学演讲》，李鹃译，华东师范大学出版社，2016。

(25) “天者理也，神者妙万物而为言者也。帝者以主宰事而名”，见“河南程氏遗书卷第十一”，《二程集》，中华书局，1981，页132。又，“【天与上帝】以形体言

之谓之天，以主宰言之谓之帝，以功用言之谓之鬼神，以妙用谓之神，以性情言之谓之乾”。“河南程氏遗书卷第二十二上”，同上，页288。

(26) 龙华民撰《灵魂道体说》，一方面以为“太极、大道、佛性皆指道体言也”，一方面则以“太极、大道、太素、太朴、太质、太初、太极、无极……”等皆“形容道妙”。而确解道体为“质体”（又作“体质”，即当时亚里士多德“质料”概念之译名）。与灵魂等“神明”之体、“灵明之体”有别。这些对“道体”的判断是含混乃至错误的。见《灵魂道体说》，黄兴涛等，前揭，第一册，页439、441—442。“道体”当然是宋明理学的基本名相，非但不是“质料”，且蕴含神明、天地之心、上帝、主宰之意。参见朱子编，《近思录》第一卷“道体”。陈荣捷，《近思录详注集评》，华东师范大学出版社，2007，页1—38。

(27) 清代盛期的学者，已只能以追忆前朝旧事的野史笔调记载晚明的西学中国化运动了。“明天启中，西洋人艾儒略作《西学》，……斐录所费哑者，理科也……陡禄日亚者，道科也……理科如中国之大学，道科则彼法中所谓尽性至命之极也。其致力亦以格物穷物为要，以明体达用为功，与儒学次序略似。”见纪昀，《阅微草堂笔记》卷十二，“槐西杂志”。

(28) 参见黄见德，《西方哲学东渐史》，人民出版社，2006，上册，页113。

(29) 贺麟，《五十年来的中国哲学》，上海人民出版社，2012，页38。

(30) 冯友兰所谓“子学时代”，其实已将诸子“哲学化”了，而他虽未命名子学时代之前的时代，但从他引述章学诚则可推知其当为“六经的时代”。参见冯友兰，《中国哲学史》（两卷本），中华书局，1947，页28—29。又参，左玉河，《从四部之学到七科之学》，上海书店，2004，页423—424。

(31) 参见冯契，《中国近代哲学的革命进程》，上海人民出版社，1989，页12。

(32) 参见刘咸炘，《气道》《二五》等文，载氏著，《推十书·内书二》，参见刘咸炘，《推十书》增补全本，甲辑贰，上海科学技术文献出版社，2009，页722—736。

(33) 彼时看待19世纪哲学，犹如今天看待20世纪哲学，唯觉其前沿、鲜活。

(34) 康有为虽然用今文经学的语言赋予公羊三世说以激进的解释，但近代进化思想的主要语汇仍然是西学的。

(35) 贺麟，《五十年来的中国哲学》，页38。

(36) 参见贺麟，《五十年来的中国哲学》，页37。

(37) 而古希腊哲学研究的热潮一直要到21世纪才真正开始。除了治学人数相对稀少之外，对哲学史“演进”的信念也促使学者们对德国唯心论更感兴趣，更不必说，民国时期古希腊哲学研究的重镇陈康先生之哲学底蕴，本来就与近现代德国哲学息息相关。

(38) 参见贺麟，《近代唯心论简释》，商务印书馆，2011，页1—7。

(39) 按海德格尔的判摄，整个西方形而上学开端（所谓“第一开端”）时就是这样，虽然在柏拉图本人那里仍存在着其他可能，但柏拉图主义则彻底丧失了通向另一开端的道路。参见海德格尔，《哲学论稿》，商务印书馆，2014。另参其文《哲学之终结与思的任务》《柏拉图之真理学说》等。

(40) Being这个西方哲学的基本概念在翻译为中文时之所以有“存在”或“是”的争论，这本身就说明了中国思想对“存在”或“有”的理解不是从逻各斯或陈述出发的，所以无法先天地将之追溯到连系动词。参见宋继杰编，《Being与西方哲学传统》，河北大学出版社，2002。

(41) 参见柏拉图，《菲多篇》，99E。载《柏拉图对话集》，王太庆译，商务印书馆，2004，页264。

(42) 参见刘笑敢，“反向格义与中国哲学方法论反思”，载《哲学研究》，2006年第四期，页34—39。

(43) 参见陈壁生，《经学的瓦解》，华东师范大学出版社，2014。

(44) 参见亚里士多德，《形而上学》，1003a20，1028b3-4。见Aristoteles' *Metaphysik*，Neubearbeitung der Uebersetzung von H.Bonitz，Felix Meiner，Hamburg，1989希德对照版，第一册，页122—123，第二册，页6—7。

(45) 冯契固然认为，中国哲学的基本问题和一般哲学一样，也是思维与存在的关系问题。中国哲学之天道观也是探究世界统一于物质还是精神之原理。参见冯契，《中国古代哲学的逻辑发展》，上海人民出版社，1983，页7—9。而劳思光这样在哲学和政治上与冯倾向完全相左的学者，解说“道”之意涵时，也不免论其为“形上之实体，是实有义”“泛指规律”等，与冯领悟相近。参见劳思光，《新编中国哲学史》，广西师范大学出版社，2005，第一册，页188。

(46) 贺麟在叙述中国当代哲学时，非常有见识地将金、冯体系都放在受西方哲学影响的专章中。参见氏著，《五十年来的中国哲学》，第二章“西方哲学的绍述与融会”。

(47) 参见亚里士多德,《形而上学》,第八卷,第1、2、4章。见Aristoteles' *Metaphysik*, Neubearbeitung der Uebersetzung von H.Bonitz, Felix Meiner, Hamburg, 1989, 希德对照版,第二册,页274—285,页288—295。

(48) 参见丁耘,“心物知意之间——《大学》诠释与现象学”,载《外国哲学》第23辑,商务印书馆,2012,页326—340。

(49) 参见黄宗羲,《明儒学案·姚江学案》,《黄宗羲全集》,浙江古籍出版社,1992,第七册,页201。

(50) 参见朱熹,《近思录·道体》。

(51) 所谓“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”《礼记·大学》第一章,见朱熹,《四书章句集注》,上海古籍出版社,2001,页5。

(52) 参见王守仁,《传习录》,转引自黄宗羲,《明儒学案·姚江学案》,参见《黄宗羲全集》,页221—223。

(53) 西方哲学中国化第二阶段中,译介、研究西方哲学最力的哲学家贺麟,同时也是弘扬陆王心学的干将。参见贺麟“知行合一新论”“宋儒的思想方法”等文,参见氏著,《近代唯心论简释》,页49—105。

(54) 参见贺麟,《五十年来的中国哲学》,页85—88;页139—227。知行合一说与阳明密切相关,朱熹虽已将知-行分为两截进行讨论,但知行关系并非理学的基本问题,与此问题相关的《大学》文本内容,字面的,同时也是正统的解说是对应于“诚意”“不自欺”,而非知行。

(55) 毛泽东《实践论》的副标题正是“论认识和实践的关系——知和行的关系”,参见《毛泽东选集》,人民出版社,第一卷,页282—298。

(56) 在此标准下的具体判断可以争论,例如新中国成立后关于老子是“唯物主义”还是“唯心主义”者的争论。但在不同回答的争论中,被争论各方一再重复和确认的,就是那个不言而喻的基本判断——哲学系统的根本宗旨不是唯物主义的,就是唯心主义的。

(57) 参见刘放桐,《现代西方哲学》,人民出版社,1981。

(58) 萨特热、尼采热与弗洛伊德热基本都被吸收到对海德格尔的持久兴趣之中,参见丁耘,“启蒙主体性与三十年思想史”,载《读书》2008年第11期。熊伟、叶秀山、张志扬、倪梁康、靳希平、李幼蒸、张祥龙、关子尹、张灿辉、刘国英、

王庆节、陈嘉映、张汝伦、张庆熊、孙周兴、陈小文等通过译介、研究、教学或出版有力推进了中国的现象学运动。

(59) 参见谢遐龄,《康德对本体论的扬弃》,湖南教育出版社,1987。李泽厚,《批判哲学的批判》,人民出版社,1979。李泽厚此书虽未以本体论为焦点,但此后提出了“情本体”“历史本体论”等重要设想。杨祖陶、邓晓芒、李秋零、张志伟、韩水法等推进了康德哲学本身的译介与研究。

(60) 在此问题意识下,又可参见俞宣孟,《本体论研究》,上海人民出版社,1999。钱广华,《近现代西方本体论学说之流变》,安徽大学出版社,2001。吴晓明、俞吾金、王德峰等代表了马克思主义哲学研究中的本体论取向。取道西方哲学或西方马克思主义对一般意义的马克思主义进行更深入研究的,或从马克思主义出发对西方哲学做出回应的,还有孙正聿、陈学明、童世骏、张一兵、王南湜等。

(61) 参见宋继杰编,《Being与西方哲学传统》,河北大学出版社,2002。是与存在(或存有)之争论从海德格尔研究界开始,逐渐拓展到古希腊哲学乃至整个西方哲学研究。王路、熊林(较早则有陈康、俞宣孟等)对以“是”译Being的一贯主张值得注意。但最有意义的是用中文对译Being之困难这一基本事实。

(62) 甘阳、刘小枫等通过著述特别是博雅教育开创了经典诠释的新传统,这是后海德格尔哲学道路中最值得注意的一条。

(63) 汪子嵩、陈村富、范明生、姚介厚等的四卷本《希腊哲学史》可以追溯到第二期之研究,特别是接续了陈康与严群的学脉。

(64) 参见张世英、梁志学、杨祖陶、先刚、邓安庆等对黑格尔、谢林、费希特等的新译介。这与贺麟、王玖兴、王太庆等先生在第二时期的译介活动既有连续性,也有重要的推进。

(65) 参见冯契,《中国近代哲学的革命进程》,上海人民出版社,1989,页12。

(66) 刘放桐教授作为现代西方哲学这个领域的开拓者,同时也是当代中国实用主义研究的开创者,这也许并非偶然。参见刘放桐等主编,《杜威全集》(38卷本),华东师范大学出版社,2015。

(67) 威廉·詹姆士,《实用主义》,商务印书馆,1995,页26。

(68) 参见海德格尔,《我进入现象学之路》,载孙周兴编,《海德格尔选集》,上海三联书店,1996,下册,页1285—1286。

(69) 参见海德格尔,《哲学的终结与思的任务》,载孙周兴编,《海德格尔选集》,下册,页1248。

(70) 实践、实事乃至实现在希腊人那里是相通的,参见亚里士多德,《形而上学》1048b20-21。 *Aristoteles' Metaphysik*, Neubearbeitung der Uebersetzung von H. Bonitz, Felix Meiner, Hamburg, 1989希德对照版,第二册,页116—119。

(71) 参见威廉·詹姆士,前揭,同上页。

(72) 参见胡塞尔,《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆,2012,页84—85。

(73) 参见海德格尔,《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,生活·读书·新知三联书店,1987,页36—40。

(74) 参见恩斯特·卡西尔《人论》,甘阳译,上海译文出版社,1985。

(75) 参见张祥龙,《海德格尔思想与中国天道》,生活·读书·新知三联书店,1996。

(76) 参见陈来与杨国荣的阳明学研究著作。

(77) 参见《是与易——道之现象学导引》,本书页238。

(78) 参见陈来,《仁学本体论》,生活·读书·新知三联书店,2014;杨国荣,《道论》,华东师范大学出版社,2009。

(79) 既有解释,如黄勇与郁振华关于王阳明良知概念的争论;黄勇,“王阳明的良知概念:命题性知识,能力之知,抑或动力之知?”,《学术月刊》,2016年第1期,页49—66;郁振华,“再论道德的能力之知——评黄勇教授的良知诠释”,《学术月刊》,2016年第12期,页14—30。也有构建,参见赵汀阳,《天下体系》,江苏教育出版社,2005。

(80) 参见列奥·施特劳斯,“海德格尔式存在主义导言”,丁耘译,载列奥·施特劳斯,《古典政治理性主义的重生》,华夏出版社,2011。

哲学与神学的政治对照

柏拉图《会饮篇》解⁽¹⁾

“我还留着何等最后之罪呢？”……“同情！对于上等人的同情！”

——尼采《查拉图斯特拉如是说》

在柏拉图的所有对话中，《会饮篇》拥有一个独特的地位。这个地位乍看起来是由形式而非主题来的。形式教导的东西有时多于内容。在一篇苏格拉底只是参与而非全盘主导的对话中，他人言谈的重要性便被文体强调了。要窥测柏拉图的深意（*nous/intention*），所依赖的不仅仅是这些言谈之间的内容牵连，还在于这些不同言谈的形式关系。在《会饮篇》中情况更是这样，因为相当一部分发言者与苏格拉底（据信便是柏拉图本人的面具）所云并不构成直接的对谈关系。他们的本意是轮流颂扬eros，而不是陷入与苏格拉底的“问答辩证法”。在这些颂词以及偶然插入其中的若干小对话之间固然有内容上的牵连（例如对先前发言的评论，对在座者的暗指等等），但形式上的安排还是告诉了我们更多，甚至更深的东西。解读是要有“切入点”的。切入点要“正中肯綮”，而后“以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地”。《会饮篇》的切入点，首先要到结构中寻找。

所谓会饮（Symposium）也就是“一起喝酒”，并且在一起喝酒时候“一起谈论”一个主题，颂扬eros。于是出现了两个“一起”：酒的共同体与谈论（也就是logos的动词形式）eros的共同体。酒是一种冲破界限的东西（甚至康德都看到，酒能消除人的隔阂。参看《实用人类

学》。在《会饮篇》中可以看到，亚尔西巴德最后如何在酒神的力量下冲进了原来把他排除在外的欢宴），但它并不取消界限。一切共同体都是有界限的。

开篇先划定的便是喝酒的界限。苏格拉底出场时与转述者谈论了一番为“酒的共同体”划界的理由。照例先引用而后批评荷马。“逢到好人的宴会，好人不请自来”（注意宴会的主人阿伽通的名字与“好人”的字面联系）；可是在荷马笔下，仍然有不那么“好的人”参加了“好人们”的宴会。这番言论不是什么泛泛而论（柏拉图那里没有什么毫无用意的“泛泛而论”）。注意它是苏格拉底在这篇对话中的第一番言论（最后的言论是关于另一个界限，喜剧与悲剧的界限）。开头就出现了，其真正下文是在整篇对话的末尾。那时亚尔西巴德要打破这个界限，“不请自来”。这位酒宴上唯一的“政治家”亚尔西巴德，他是“好人”还是“不太好”的人呢？

在苏格拉底正式入场之前，有个小过渡。他落在别人（那个人，也就是对话的转述者，被苏格拉底强行带去赴宴的不速之客）后面，驻足不行，“沉思默想”了好一会儿，直到主人派人来邀请。苏格拉底的“请而迟来”与亚尔西巴德的不请自来，对于这个共同体而言，有什么意味吗？

入席之后，酒的共同体刚形成就改变了性质。有人说自己不胜酒力（因为前一天喝得太多，有点宿醉未醒），建议以清谈代替饮酒。众人同意。于是再次划定一个界限（言谈的，也就是logos的界限），将吹笛女打发走了（而当亚尔西巴德入场时，人们又听见了吹笛女的声音。这就是说，亚尔西巴德还打破了对谈的界限；甚至在话题上）。话题是斐德若的。因此就话题而言，这篇对话涉及了《斐德若

篇》。并且后来苏格拉底结束自己的“颂词或其他什么”时候，是对着斐德若说的。后者是eros这个话题的“父亲”。

就这样，一个因为悲剧诗人作品上演而形成的“酒神共同体”，就转化为关于eros的logos共同体。在后者当中，悲剧与酒神主题并未消失，而是转入了与logos、eros的微妙对峙之中。直到亚尔西巴德以酒神的形象出场赞美eros的形象或者肉身——苏格拉底为止。毫不奇怪，可以在尼采《悲剧的诞生》中看见多处暗涉《会饮篇》的场景与气氛。据说尼采“倒转了柏拉图主义”，至少《悲剧的诞生》倒转了《会饮篇》。

按照提议，与会者决定轮流颂扬eros。关于这个话题的决定性赞同是苏格拉底给出的。颂词出现之前的最后的话属于苏格拉底。这番话把与会者分为几个声部。除去斐德若与厄里什马克外，有“我”“阿伽通与泡塞尼阿斯”（悲剧诗人与智者）、阿里斯托芬（喜剧诗人）以及其他的人。这种安排提示了：悲剧诗人与智者的言论是属于一个声部的；苏格拉底之赞同是因为他“只知道爱欲论”（erotika）。而阿里斯托芬“更”不会反对，因为他的整个时光都耗费在“酒神与爱神（这里是阿弗洛狄忒）”上了。也就是说，苏格拉底暗示自己对酒神是一无所知的（苏格拉底临终前，听见他的“灵机”告诉他说：“苏格拉底啊，从事音乐吧”；并因此做了献给阿弗洛狄忒的赞歌。尼采对此事有所发挥。）那么源于作为酒神祭礼的悲剧呢？

在柏拉图的作品中，轮流颂扬这种文体是奇特的。与“问答辩证法”不同，在轮流颂扬中找不到直接的对谈关系。这是一种习见的前苏格拉底文体。颂词是关于“神”的。关于神，问答是不得体的。颂词属于政治神学的logos，问答属于政治哲学的logos。认识到这点并不困

难。问题是，这里柏拉图本人何以给出这许多logos（神学的、前苏格拉底的自然哲学的、苏格拉底的）？何以把苏格拉底的话淹没或隐藏在众人的颂词之中？柏拉图何以长篇大论、几乎全面（苏格拉底之外的颂词作者依次有修辞学者、智者、医师、喜剧诗人、悲剧诗人与未来的政治家）地给出那些非苏格拉底的言论？他怎样安排他们的颂词顺序？这个安排透露了什么深意？如何理解嵌在这个安排中的苏格拉底言论？也就是，如何理解它的位置、文体与内容？在苏格拉底的似乎是总结性的erosology（这个生造的词指关于eros的logos）之后，为什么安排亚尔西巴德“不请自来”的颂词？这些问题，是《会饮篇》的独特结构所带来的众多切入点。

言谈共同体的声部分析：结构与主题

众人决定就eros给出各自的logos（关于eros的logos这个提法见《斐德若篇》）以后，柏拉图安排了一系列颂词。按实际顺序，发言者依次是：斐德若、泡塞尼阿斯、厄里什马克、阿里斯托芬、阿伽通、苏格拉底、亚尔西巴德。关于这个顺序，可以注意的是：厄里什马克与阿里斯托芬的位置是临时对调的。亚尔西巴德是不请自来、在预料之外的。阿伽通做颂词前后，均插有苏格拉底与阿伽通的对话（第一次关于是否应该欺骗大众与少数聪明人的问题；另一次则关于eros究竟是否有神性的问题）。苏格拉底的“颂词”实际上仍然是对话体。借此引入了一个不在场的发言者第俄提玛。亚尔西巴德的到场恢复了酒神共同体。整篇对话结束在转述者的醉眼朦胧中。他依稀记得，苏格拉底与悲剧诗人与喜剧诗人仍然在辩论：是否有人可以同时兼善这两种诗艺。

声部很多。“多”对于柏拉图是不陌生的。他深谙毕达哥拉斯的数学。如果用数恰当安排，“多”就可以成为有秩序（cosmos）的“一”。这是宇宙logos的秘密，也是“文章”（logos）的秘密。《会饮篇》的言谈共同体出现的若干个声部是：斐德若，一；“泡塞尼阿斯与阿伽通”，二；厄里什马克，三；阿里斯托芬，四；苏格拉底，五；第俄提玛，不在场的六；亚尔西巴德，七。

毕达哥拉斯派的数是有神秘含义的。也就是说，它是有内容暗示的形式。在数的含义中，结构与主题相通了。按照毕达哥拉斯派的数论，第五级生命是神人之间的精灵，第七是雅典娜，第八是友谊或爱情，等等。

城邦的理由：eros的政治神学

苏格拉底之前的颂词大体都是从自然（physis）、礼法（nomos）、城邦三者谈论eros的。从苏格拉底的言谈表现看（在引述第俄提玛之前，他只有两次进行了特有的“问答辩证法”，而对方都是阿伽通），他的颂词对阿伽通（悲剧诗人）与泡塞尼阿斯（智者）有特别的针对意义。这两个人属于同一个声部，文中有两处暗示。更重要的理由也许是，比起其他人，他们代表的更是雅典的主流意见；或者竟可以说，他们表述的就是城邦的理由。此二人一为悲剧诗人，一为智者派演说家。都是在剧场中左右大众意见的人。（参看苏格拉底关于是否应该欺瞒“大众”与“一部分聪明人”的问题与阿伽通的被打断的问答；被打断意味着，也许可以在别处发现下文。又可参见《法篇》中关于“剧场政制”的讨论）。他们是雅典民主政制的代言者（其他的与会者中，阿里斯托芬是民主政制的讽刺者；亚尔西巴德

是在其中投机的寡头分子)。二人立论各有偏重而无实质的不同，无非前者从关于eros的nomos、从城邦的角度(这种nomos有利于“公民团结”)说得更多些；后者从physis，从神学的角度说得更多些。把两者的颂词联起来看，就可以明白，eros便是雅典的友爱政治的神学根据。这个友爱政治的枢纽，是智者理解的民主制的公民教育。“高尚的友谊不能由金钱与政治地位(注意金钱与政治地位是寡头政制下的积极价值)产生”(184B)这种独特的教育方式只有一条途径，就是关于德性。“按照雅典的礼法(nomos)，只剩下一条路可以让爱人光荣地接受情人……这就是为了德性”(184C)出于某种隐秘的理由，苏格拉底从不冒犯nomos(这从他的就死便可看得非常清楚)，虽然他的毕生活动其实就是动摇甚至刨除nomos的神学之根。这也许因为他既是公民，又是哲人？

苏格拉底的“老实话”与政治哲学的eros

苏格拉底的言谈直接针对的是阿伽通的神学。这回倒并没有“不信城邦所信之神”(他的罪名)，苏格拉底只是说，阿伽通赞美的其实并不是神，而只是个“精灵”。阿伽通颂词的结构是先说eros的“本性”，再说其“恩惠”。苏格拉底大体也顺着这个话题结构。可是仍然坚持着他惯用的“问答辩证法”。看来对于哲人来说，文体决非无足轻重的事情。这关乎与神学、与智者的本质区别。苏格拉底不惜以退出共同体来要挟他人接受他独有的言说方式：对谈，哪怕是和一位不在场的人：

这种颂扬的方式倒是顶堂皇典丽的，可是当我答应跟着你们颂扬eros时，就不知道要用这样的方式。所以那只是我的口头应

允，而非我的衷心应允。请诸位允许我告辞吧，我不能做这样的颂词，我根本不会。不过你们如果肯让我们以我自己的方式专说些老实话……那么我倒情愿来试一试。

在说这番“老实话”之前，苏格拉底先与阿伽通进行了短暂的对答，消除了eros的神性。“eros既然缺乏美的东西，而善的东西同时也是美的，他也就该缺乏善的东西了。”并且极不寻常地自陈为“真理”（须知，甚至连“知识是什么”，苏格拉底也没有确定的回答。参看《泰阿泰德》）。“亲爱的阿伽通，你所不能反驳的是真理而非苏格拉底，反驳苏格拉底倒是很容易的事情。”

真理就是关于eros不是什么的述说；至于说eros是什么（也就是阿伽通所谓“本质”——tiesitin与恩惠），那有的只是“老实话”了，以苏格拉底“自己的方式”，当然。

这番“老实话”说的是eros的来历、本质与功用。来历与本质，说的是physis；“功用”（阿伽通则称之为“恩惠”），则是对nomos或者城邦说的。苏格拉底假托第俄提玛的这番教诲，说的是哲人的本性及其对城邦的意义。

eros的本性是既充盈又疲乏的、介于有知与无知之间的。“因为智慧是事物中最美的，而eros以美为他的爱的对象，所以爱神必定是爱智慧的哲人，并且就其作为哲人而言，是介乎有知与无知之间的。”

哲人只是爱智慧，他缺乏智慧。他是贫乏的、暗弱的。他不是太阳，不是只是给予从不索取的查拉图斯特拉；他不是在西乃山上目睹火光，听从火光后的声音记下律法（nomos）的先知；也不是身体化之后降临到洞中的光；他也不是已经被灵所感，已经站在光下的目睹

“异象”（vision）的使徒。他的本性中是有黑暗的。他的周围仍是黑暗。除了城邦这个洞穴，他从未到过其他任何地方。在这个洞穴中，他与那些对他好奇或憎恶的人对谈，用一个洞外的朗朗世界去惊吓他们。那个真相（eidos）大白的朗朗世界，苏格拉底可曾真的目睹？

那么，向往“智慧”似乎便是eros的全部本性了？苏格拉底以为已经明白了这个问题，于是急忙转向下一个，关乎“哲人的用处”：“eros的本质既然如你所说，那么他对于人类有何用处（usage）呢？”这个问题，实在是代城邦提的：既然没有智慧，要尔等哲人何用，在我们已经有了“智者”的情形下？

接过这个问题的第俄提玛其实并未终止关于eros之physis的教诲。对城邦的某种功用，正是苏格拉底的eros的physis。eros的本性，原是政治本性。

对谈中的独白，两种不朽

在“功用”名义下的进一步的教诲中，第俄提玛逐渐引导苏格拉底认识到“eros的目的并不是美”，而是凭借“在美中孕育”“追求不朽”。接下来，柏拉图的文体突然发生了变化。对谈淹没在第俄提玛“十足智者式的”长篇大论的独白之中。这样的嵌入式的文体，在柏拉图的其他对话中，是比较罕见的，但总是意味深长地出现在关键之处（参见《理想国》末尾关于“灵魂转世”的神话故事体）。难道这便是苏格拉底“以自己的方式”说的“老实话”？

独白已经不是追问和质疑了。独白的政治哲学已经有了肯定（positive）的品格；换言之，已经成了神学的政治哲学。柏拉图为什么

么要拒绝他人颂词式的独白，而把自己教诲式的独白隐藏在对谈之中？颂词关乎悲剧诗人的旧神（酒神、爱神），教诲关乎先知的新神？那是一种什么神？至少有一点可以确定，那是一种无人知道“它是什么”的神，甚至它是否存在，也只是通过文体与一些不为人注意的极少几处暗示出来的。

这长篇教诲的线索是“不朽”。第俄提玛实际上展示了两种不朽：政治（教育城邦）的与“神学”（智慧的、神秘的）的不朽。前一种属于苏格拉底可以领会的关于eros的教诲；后一种，苏格拉底完全没有插话的资格，只能“专心静听”。他是否有福领受？不大好说。

在表面上，这两种不朽之间，除了深浅之别以外，似乎没有什么联系。但是，从柏拉图为前一种不朽所举的例子可以发现他的深意。他关心的是立法者与诗人的作品。这些作品据说是“对爱人进行教育”也就是生殖的产物。诗的例子先前已经出现了一次，第俄提玛在那里的意思是，eros与poesis（诗、创制）都是广义的说法。实际上，“生殖”就是“创制”。政治（教育）的不朽的意图，就是立法。后一种不朽乃是为了给前一种一个“神学”根据。创制者的立法能力（他的生殖力）的正当性（正当性先于合法性）来源于智慧，也就是对“美的本体”的观照。为了把立法的德性奠基在知识的德性（“真实的德性”）之上，柏拉图必须宣扬后一种不朽。无论那神是什么，他是存在的，能应答的。“只有这样生育真实的德性的人才能赢得神爱（theophilei），如果凡人能够不朽，也只有像他这样才能不朽。”

（212A）对于肯定的政治哲学来说，关于应答的教诲不是无足轻重的，即使它是“显白”的。这也是要拿eros说事（立法及其“神学”根据）的缘故。因为应答是eros或philei的题中应有之义。没有应答，就无哲学可言：“如果没有从智慧得到爱的回答，就不是爱智慧的人了。”

(Lysis, 212D) (关于苏格拉底——柏拉图的“爱智慧”中“爱”的追慕品格与前苏格拉底的“爱智慧”的“协和”的区别，参看海德格尔《什么是那——哲学？》。) 那么，只要关怀立法问题，政治哲学难道便是另一种政治神学吗？苏格拉底的“神”是否为不得不有的“显白”之辞？

“老实话”的意图与危险

在一种近乎辉煌的雄辩风格中，苏格拉底的老实话结束了这个言谈共同体的全部游戏。如果整篇对话便随之结束，也符合柏拉图的常规。从气氛、道理、情节与结构上看，苏格拉底的“颂词”本就应该是终结性的了。相比若干没有什么积极结论的柏拉图对话而言，苏格拉底的这篇颂词应该能很好地满足人们寻找肯定答案的愿望。文中的苏格拉底似乎也是这样期望的：

这就是第俄提玛教我的一番话。我自己对它心悦诚服，我也在设法使旁人对它也心悦诚服.....

问答辩证法真的就在这意在令人心悦诚服的假托独白中结束了吗？苏格拉底真的就这么卸下了喋喋不休的情人面具，不再追慕、引诱、劝告、虚情假意地赞美、温柔敦厚地讽喻他唯一真正的爱人——雅典城邦（上等人！）了吗？他终于显露了无爱情的情人（参《斐德若篇》）、比爱人更神圣的情人（参本篇）的真相了吗？他真的便是用卑微姿态立法的奇特先知吗？在情人特有的卑微〔“在这个世界上谦卑的，在天国便是最大的”〕温顺中，隐藏着与十字架上的加利利人同样的“权力意志的狡计”吗？他只不过用一种政治神学代替了另一种吗？这只是一种与智者不同的调情风格的胜利吗？

但与会众人除了例行的赞赏之外，并无特别的“心悦诚服”的迹象。阿里斯托芬甚至试图提出疑问（其意在于把演说的高峰体验上的苏格拉底拉回问答辩证法之中）。和在别的语境中一样，只有喜剧诗人阿里斯托芬懂了苏格拉底。他正确地看到，苏格拉底顺着那辉煌独白再次上升到云端（虽然这次学了乖，假托了某位不在场的人）。他居然在悲剧诗人的欢宴上大谈什么旁人无缘得见的“美的本体”的世界。情人的面具是苏格拉底在城邦中自保的盾牌。面具本是戏剧的道具。一旦问答被其他的文体所代，调情也就结束了。等待着这位虚情假意情人（原来他爱的是“美的本体”！原来他不是哀恳，而是在立法！被大批追慕者宠坏了的雅典人能容忍一个以情人面目出现的人为他们立法吗？）的将是城邦旧神的怒火（参看阿里斯托芬《云》）。雅典的民主政制是建立在政治家们（情人）对人民（爱人）的谦卑爱慕（以比旁人更多的“爱情”来劝诱人民选择自己。“我们爱人民！”）上的。人民很满意被追求宠爱的感觉（人民当然觉得自己是强大的、主动的甚至有“主权”的。也是至少潜在地有德性的。而“女子无才德可称”。因此人民的政治性别不是女性。这就是民主政制的eros象征必然是希腊男风的缘由），人民还觉得，他们是为了增进自己德性（arete）的缘故接受被智者训练得非常善于调情（诚恳并力陈自己有德性）的政治家的。既然德性是可以被普遍教育（普遍教育是民主政制的基础，参看卢梭《爱米儿》）的，大家就都是贵族了。真正的民主政制（demokratie，平民政制）也就是真正的德性政制（aristokratie，贵族政制）。eros从来是有政治本性（physis）的。泡塞尼阿斯——阿伽通（智者——欧里庇得斯式的悲剧诗人）的eros是民主友爱政制的神学根基。谁想在民主的eros外教诲一个“城邦不信之神”，就必须把这个意图掩藏在阿里斯托芬式的戏谑之下。如果特立独行，产生危险的魅力（这个魅力是希腊男风的悖论式结果——无爱情

的情人的魅力；也就是说，反自由民主的logos的魅力是自由民主政制的悖论式结果——在自由民主多声部中的神法声音的魅力），且在高处对城邦滔滔不绝，那就难免旧神的祭火了。

醉者的“真话”：苏格拉底为什么要隐藏他的教诲？

关于eros的言谈共同体就要结束了。这是一个毫无共识、只有诸神（eros）的“世界观之争”的共同体，在最后的那个声部中，甚至好像连通常的神都没有。“不请自来”的亚尔西巴德结束了这个难以为继的尴尬局面。他模仿狄奥尼索斯的打扮使得他像是酒神的祭司。事实上他确实以酒神的权力恢复了酒的共同体：

朋友们，我看你们都还很清醒。这不行，你们得喝酒，你们知道，这是大家原来约定的事。现在我选我自己来做主席，一直到你们喝够了再说。

与尼采所揭示的有所不同，看来这是个作为喜剧形象的酒神祭司。在别人的提醒下，他终于明白这还是一个言谈共同体。加入这后一个共同体的条件是，必须颂扬什么人。亚尔西巴德，这个只会说真话的人，（“‘酒说真话’，是否要连‘孩子们’在一起都没多大关系”，注意亚尔西巴德那时非常年轻）坚持要颂扬苏格拉底，颂扬苏格拉底的logos对个人（而非像智者或人民领袖那样对大众）的巨大力量，颂扬苏格拉底作为无爱情的情人的奇特魅力，颂扬苏格拉底向他隐藏教诲时表现出来的惊人克制。亚尔西巴德的圈套是：

“希望可以用我的恩情去换取他的教诲，把他所知道的全都教给我。”

但苏格拉底逃脱了。他并没有“教诲”“他所知道的一切”。其缘由，天真的亚尔西巴德以为是一种前苏格拉底的传统美德——克制（sophrosyne）。他虽然在“真话”中照录了苏格拉底的话，看来却没有理解：

但是，亲爱的朋友，你也许看错了，我也许毫无价值。到了肉眼开始朦胧的时候，心眼才尖锐起来，你离那个时节还远着呢。

苏格拉底确实是在克制，但所克制的不是情欲，而是全盘“说真话”的冲动。必须注意的是，亚尔西巴德是《会饮篇》中唯一以政治为业的人。并且他确实发现苏格拉底“有一种力量能使自己变得更好（better）”，因而被苏格拉底认为“倒还真不太愚笨”。那么苏格拉底何以没有什么肯定性的教诲呢？要回答这个问题，必须诉诸亚尔西巴德的自然等级。就社会等级看，亚尔西巴德可谓优秀。门第高（他是伯里克利的养子），聪明过人，并且早立军功。尤其难得的是对苏格拉底的衷心崇拜。在民主政制下得到如此优秀的寡头分子，难道不是苏格拉底的eros式对谈的“效用”吗？他难道不希望凭借教育使美好心灵受孕，达到上文所谓第一种不朽吗？苏格拉底对这位无疑有着远大政治前途的人说道：

你的算盘打得很好，很占了我一些便宜，因为你拿出的是外表美，要换得的是实在美，这真是所谓“以铜换金”。

铜与金是柏拉图关于自然等级的著名比方（参看柏拉图《理想国》第三卷）。怎么，亚尔西巴德不是个“上等人”吗？在自然等级上居然只是铜种吗？他处在苏格拉底的魅惑控制之下，“从来奴隶受主人的支配还不至于像我这样”。在自然等级上，可怜的亚尔西巴德只是个奴隶而已。在他对苏格拉底的颂扬的结尾，亚尔西巴德还提到了卡尔米德斯等等都有与他类似的遭遇。卡尔米德斯何许人也？柏拉图的舅舅，著名的寡头分子，三十僭主时期的政治家。

亚尔西巴德的这番真话，说的是苏格拉底对寡头分子的态度。这些人也是民主政制的批评者。他们对苏格拉底和现存的雅典民主政制来说，都是“不请自来”的人。他们诚然也对现存的城邦之神心怀不满，可他们身后的是一个更为古老的神祇：狄奥尼索斯；在与之有关的悲剧式生活态度上，他们属于前欧里庇得斯的传统，与阿伽通的民主式悲剧艺术隔着一道鸿沟（尼采在《悲剧的诞生》中，对欧里庇得斯大加挞伐。这与他对于民主政制的批判是一致的）。

民主分子对苏格拉底是心怀不满的（审讯、处死他的都是民主分子）。来亲近苏格拉底的多是像亚尔西巴德、卡尔米德斯那样的旧贵族（在民主政制下他们就是寡头分子）。事实上，苏格拉底的更重要的教诲对象就是他们。“德性便是知识”主要是说给这些自认为天生便有德性的人听的（注意“德性”与“贵族政制”的字面联系）。对这些“不请自来”、试图以高贵的门第“以铜换金”的家伙，苏格拉底只得隐藏哲学的秘密。

什么秘密呢？哲学的态度不是政治态度，不是在政制、主义、神学之争中进行抉择。民主政制的eros政治神学与更古老的、寡头政制

的狄奥尼索斯政治神学，都是苏格拉底要回避的东西。也许在这里，尼采的（或者对尼采的）近代保守主义误解可以得到一点教训？

三十僭主复辟寡头政制（恢复酒神共同体）的短暂时期，为了镇压民主分子，杀人如麻。苏格拉底对那些少年时代亲近他，执政之后禁止他讲授的寡头分子说道，他所感到惊异的是，当一个牧羊人所牧之羊越来越少的时候，此人居然毫不承认自己是坏的牧人（参看色诺芬《回忆苏格拉底》）。

那么，好的牧人应该怎样呢？

也许这不是哲学的问题？

这是个理想城邦的问题？

无论如何，在《会饮篇》中，我们看见的就是个现实的城邦。在柏拉图的其他作品中，很少有这样用文体安排来直接描述城邦的做法了。苏格拉底在这个言谈共同体中的表现，就是他在现实的雅典民主政制中如何安身（或应该如何安身）的缩影。

但是，如果那个天真的亚尔西巴德还活着（他由于政治上的反复无常在三十僭主时期死于波斯；他毕生都在“冲破界限”，最远的是冲破了城邦的界限。他投降过斯巴达与波斯），想必会拉着苏格拉底问道：好的牧人究竟应该怎样呢？

《约翰福音》中的“牧羊”问题

牧羊的比方很容易让人想起圣经传统。施特劳斯在《雅典与耶路撒冷》一文的末尾将上述苏格拉底所云与《旧约·撒母耳记》中的同样比喻做了对照，但那里也还是个坏牧人的例子。出于与施特劳斯同样的兴趣，我们可以注意《新约·约翰福音》中如下的一段话（本文所引福音书译文据《和合本圣经》以及中国天主教会版《耶路撒冷圣经》，有的地方根据《中希英逐字对照版圣经》的希腊原文做了附注）：

耶稣对西门彼得说：“约翰的儿子西门，你爱（agapas）我比这些更深吗？”彼得说：“主啊！是的；你知道我爱（philo）你。”耶稣对他说：“你喂养我的小羊。”

耶稣第二次又对他说：“约翰的儿子西门，你爱（agapas）我吗？”彼得说：“主啊，是的；你知道我爱（philo）你。”耶稣说：“你牧养我的羊。”

第三次对他说：“约翰的儿子彼得，你爱（phileis）我吗？”彼得因为耶稣第三次对他说：“你爱（phileis）我吗？”就忧愁，对耶稣说：“主啊！你是无所不知的，你知道我爱（philo）你。”耶稣说：“你喂养我的羊。”（约翰福音21：15—17）（《和合本圣经》没有标明agapas与philo的区别；《耶路撒冷版圣经》前二次彼得回答均是agapo。）

这段对话，出自《约翰福音》的《附录》（这个部分不见于对观福音）。第四福音书作者如此书写，用意何在？我们来看一看上下文。这个极短《附录》的主要内容只有三部分：按标题一曰“耶稣向七个门徒显现”；二曰“耶稣与彼得”（就是上文所引）；三曰“耶稣与他所爱的门徒”。这个门徒（约翰），据说便是第四福音的作者。附录第

三部分，彼得探问约翰的命运，耶稣回答说：“如果我希望 [wish] 他留着 [remain] 直到我来，与你何干？”（同上，21：23。此间译文有改动。）

从这个附录看，第四福音的意思是说，彼得与约翰是最重要的两个门徒。而这两个门徒对基督的领会与基督对他们的安排是有差别的。约翰又被称为这部福音的作者，那么上述耶稣与彼得的对话写的似乎是约翰那派对彼得的微词。历史中的彼得是所谓犹太基督徒的首领、大众基督徒（羊）的牧人。第四福音开篇就说，律法（nomos）是从摩西来的；恩典与真理（aletheia）是从耶稣来的。实际上犹太基督徒自认是犹太教的一个小派（此派另一首领雅各甚至是犹太教与基督教共同的圣徒），他们把耶稣说的“成全律法”的话做了实在的理解、死守犹太律法（彼得甚至拒绝未受割礼者入教；保罗就此开导过他）。在约翰那派以及保罗看来，成全律法的并非律法，而是真理。真理仅向属灵（pneuma）者敞开（第四福音中耶稣大谈另一个保惠师——“圣灵”的即将来临。圣灵岂能登山训众、以五饼二鱼使众人皆饱？大众目睹圣子神迹；圣灵能有多少人有福得见？）看来彼得只能领会律法，不能领会真理。耶稣所问为agape，回答都是philei。耶稣有什么必要和他的犹太同胞用希腊语说话？彼得这个希伯来渔夫怎么会懂希腊话的微妙区别（连保罗这个有教养的犹太人说起希腊话来还让罗马士兵感到吃惊。见《使徒行传》21：37）？这些都是福音书作者的有意安排，为了表明彼得根本不懂或干脆拒绝agape的真理。与此对照，处处突出约翰与agape的联系。这些都不难理解。问题是，既然彼得这石头（“我要把我的教会立在这块磐石上”）如此冥顽不灵，基督问东他偏答西，何以还要安排他去“牧羊”？

基督问agape，彼得偏偏回答philei。这比不假思索问啥答啥要困难。这样地坚持选择philei，是彼得明白agape乃是显白的道理(logos)。agape就是上文《会饮篇》所谓神爱(theophilei)，有了agape，牧羊就有了神学的根基。但做一个好牧人，philei就足够了。根基不如“石头”。石头在地上。根基却是天上的。至于说agape的道理是什么？懂得agape的人的命运如何？一个牧人提出这些问题，基督的回答是“这与你有何相干呢？”

亚尔西巴德是政治家，也就是牧人（参见上文所引苏格拉底对寡头政制的批评）。一个政治家想套出苏格拉底的“所知道的所有东西”，这便越出了他自然等级的本分。苏格拉底的回答其实是：“这与你有何相干呢？”

苏格拉底有他的神吗？没有神他便不能立法、不能牧羊吗？政治神学是政治哲学的姿态吗？“到了肉眼朦胧的时候，心眼才尖锐起来”，现在是回答这个问题的“时节”吗？

对于耶稣和苏格拉底来说，城邦或者世界都是洞穴。苏格拉底是试图走出黑暗目睹光明的人或者精灵。耶稣则是来到洞穴中的光明。但何以目睹他的彼得也不能领会神学真理而只知道政治的微言呢？约翰领会了光明与logos的真谛，那耶稣何以不让他去牧羊，只把母亲托付给他呢？看来真理是光，它照耀着律法。但是光并非被照耀的东西。目睹光本身并不是政治。但立法要求目睹被照耀着的原型。用我们熟知的话说，哲学与政治的这个差别，属于“存在论差别”。

(1) 本文是2001年夏季在一次小型学术讨论会上提交的。所引《会饮》译文出自朱光潜。文章在形式上很不严格。多年来未曾修改。现在中文学界已有不止一种

对《会饮》的出色诠释了，本文就不再修改，算留个历史的见证吧。

是与易(1)

道之现象学导引

《存在与时间》问世已经整整八十年了。它的中文初版距今正好也有二十个年头。在这个历史性的时刻，中文学术界重新研讨这部几乎仍对当下的哲思起着决定性作用的伟大作品，是对八十年前那个精神事件的最好纪念与回应。

《存在与时间》差不多被公认为20世纪最伟大的哲学著作之一。但这并不妨碍我们细心地追随、追问乃至追究之。对著作的追问追究或者是对作者最忠实的追随。《存在与时间》虽是海德格尔最出名的作品，却并非他最究竟的作品。他自此书发表之后进行了一系列的探索。它们在“转向”上的一致性也无从掩盖这样一个事实：围绕这个主轴“拓扑学”式旋转的面相是复杂的。《存在与时间》之后的诸“路标”并不标志着唯一道路的前后迢递，也不仅意味着从不同方向指向同一圆心的、简单的“殊途同归”，倒是展示了诸道路之间的分叉、疏离、呼应、缠绕与交汇——虽然其间不乏复调对位的意趣（“赋格”只是这些对位手法中比较引人注目的一种）。

无论如何，即使这些道路构成了一幅迷宫般的图景，这个迷宫的入口还是确定的。作为海德格尔早期思想道路的唯一交汇点，发展出后期复杂路网络局的正是《存在与时间》所包含的不同动机。在这部著作中仿佛以“体系”的方式得到暂时安顿的那些动机，突破了“基础存在论”结构赋予它们的彼此关联，从一种建筑式的“力学关系”进入了音乐式的“乐章关系”，这就是前后期思想风格的转变。就复调式思想动

机而言，几乎不存在衡量这些复杂变化的唯一尺度。最合适的做法也许是，在海氏后期著作那些反复出现的动机——这些动机在《哲学的奉献集萃》⁽²⁾中的那些“乐章”中都可以找到——选择一个，沿着这个动机的发展走到尽头。在这样一个追随过程中，某个动机会自然呈现出与其他诸动机的对应与缠绕关系。无论我们从真、后物理学⁽³⁾、语言、艺术品、时间、此在、自由或哲学史中某概念等动机中的哪一个出发，最后都能达到一个可以将所有这些动机都组织在内的“境域”或者说“境地”。存在/存有（Sein/Seyn）或者发生（Ereignis）在其中向我们涌-现的境域，这就是海德格尔的一切写作言说所引向的地方，就是他试图教会我们领受、赞叹的地方。

但我们如何确定那个引导性动机？这种选择是随意的吗？我们开启随便一扇（法）门都能穿越迷宫、登堂入室吗？回答这个问题的钥匙藏在《存在与时间》的命运之中。更确切地说，《存在与时间》之后的海德格尔如何检讨这部著作，如何以不同的方式拆除这座——固然是未完成的——宫殿，而把那些片断点化为归属另一个“整体”的各种彼此缠绕的主题与动机，这些做法是我们确定路途的指针。

二十年前，任务是进入并勘察《存在与时间》。二十年后，任务倒是看人如何拆掉《存在与时间》？拆掉不是毁掉，看人拆掉也并非“看他楼塌了”。会造的人才会拆。不管怎么说，《存在与时间》已经“过去了”。也许，这才符合纪念一词的真意。

有鉴于此，本文即尝试从海德格尔对《存在与时间》的检讨出发，以对照互文还原问题语境的方法，将海德格尔的运思推进到一个原初现象情境之中。本文希望，这个通过还原原初现象整体呈现的基

本问题情境，能为在中国传统思想的本源境地中衡量海氏的思想贡献，并通过这种衡量进一步发明这个境地，勾勒出最初的努力方向。

一 探本与破本：《存在与时间》之后

1935年，海德格尔在一次通信里明白指出：

这些文稿顺带增加了一个封面，标题是《〈存在与时间〉批判》。我慢慢理解了这本书，现在我更清楚地把握了它的问题；我看到此书充斥着大的粗疏……只有现在才可能再一次更本源得多地提出相同的问题，并且更自由得多地摆脱一切同时代人以及学者学生。⁽⁴⁾

1942年他更是直言：“《存在与时间》是一个失败。”⁽⁵⁾

如所引比较诚实地表达了海氏的想法，则其所谓“失败”，当然是就《存在与时间》的计划本身而言，而非表示此书并未完成这样的计划。⁽⁶⁾不妨略带夸张地说，《存在与时间》之后的所有运思活动，都是对《存在与时间》的“批判”。这种批判的精义，正在于所谓“更本源得多地再次提出相同的问题”。既然这种“本源得多”的活动同时意味着“更自由得多地摆脱一切同时代人”等等，那么对问题提法的深入也就呈现了明显的历史之维。

为这通私人信件的内容——当然也为我们的以上解释——提供明确注脚的是短小周密的《哲学之限与思的任务》（下文简称《哲思》）一文。⁽⁷⁾此文于篇首小引便近乎精准地回应了上述通信中的主张：

自1930年以来，我一再尝试更本源地构成《存在与时间》的主题，而这意味着，要对《存在与时间》的出发点作一种内在的批判。……所以，《存在与时间》这个任务的标题也将改变了。我们问：一、哲学如何在现时代进入其大限了？二、哲学大限之际为思留下了何种任务？⁽⁸⁾

这就是说，所谓“更本源得多地”提出《存在与时间》的问题，无非意味着回到哲学之“限”⁽⁹⁾，回到哲学开端所聚集的一切可能性，特别是“最极端的可能性”，展示“任务”不得不突破“哲学之限”而留给“思”的命定之理。对哲学史的解释，或更确切地说对“存在论史”的“解构”——亦即展示、追究并且突破哲学本身的可能性——是内在于“思”之事情之自我构成的。⁽¹⁰⁾对“哲学之限”的考察看起来是“哲学史”上追根溯源的通常工作，就其真义而言，则是为“思”之“起兴飞跃”（Sprung。形而上！）提供可据以跃起的跳板。

在《哲学之限与思之任务》的正文开篇，作者即摆出了哲学之基本任务：

哲学即后物理学。后物理学着眼于存在，着眼于存在者在存在中的共属一体来思整全中的存在者——世界、人与上帝。后物理学以建基着行表象的方式来思存在者之为存在者（Die Metaphysik denkt das Seiende als Seiende in der Weise des begruendenden Vorstellens）。……作为根据，存在将存在者带入其当下在场。根据将自己显示为在场性（Anwesenheit）。在场性之当前（Gegenwart）乃在于：当前造就了在场性中的各以其方式的〔引者按：或可译为“各从其类的”〕在场者。按照在场性之纹理（Gepräge），根据遂具有〔按照根基〕建立这个特性

(den Charakter des Gruendens)后物理学思想——它是为存在者求根据的 (das dem Seienden den Grund ergruendet) ——的特点在于，后物理学从在场者出发去表象在其在场性中的在场者，并因而由其根据而来将之表述为在根据上被建立起来的 [引者按：或译为“有根据的”] 在场者。⁽¹¹⁾

这些文字精到而周密，涵摄了海德格尔解构存在论史的基本纲领⁽¹²⁾——这就是追究那个求根据、求本根的势用或者说机制。海氏在这里有意连续运用了几个以Grund为词根的词语以强调这种机制。思考“存在者之为存在者”本来就是发源于亚里士多德“第一哲学”之“后物理学传统”的首要任务。⁽¹³⁾后物理学的基本特征不在于为自己提出这个任务，而在以求本根的机制解决这个任务。即使某种“后-后物理学”的思之风格亦是从“存在让存在者在场”这个基本“真-象”出发的。要害在于将“存在”领会为根据 (Grund)，并进一步在这个根据 (也就是基础) 上建立 (Gruenden) 起存在者整体。而“本真地思存在要求让作为存在者根据的存在走开.....”⁽¹⁴⁾长期以来，海德格尔的工作无非就是以不同方案探索如何破掉这个把存在领会为存在者之根据的求本根机制。结集在《走向思之事情》中的两篇主要文章 (《哲学之限与思之任务》以及《时间与存在》) 即展示了两条彼此扭结、互有呼应的“破-立”之路。

求本根机制是在柏拉图以降的古希腊哲学那里成熟的。但从海德格尔对后物理学的提法，以及他对柏拉图哲学的反复考量⁽¹⁵⁾，这个机制的主要特点应当在亚里士多德那里找到更充分的证据——虽然上文所引“按照在场性之纹理 (Gepräge)”云云亦已暗指柏拉图“相论”。⁽¹⁶⁾亚里士多德在《后物理学》第四卷开首提出“实是之为实是” (to on hei on /das Seiende als Seiende/Being qua Being) 的最高问题之后

[\(17\)](#)，即在第七卷第一章末将此问题转为何谓“本体”（ousia/Wesen/substance）的问题。[\(18\)](#)用上文所引海氏的话说，到了这一章末，才决定以“建基着行表象的方式”去思考第四卷所提的“存在者之为存在者”问题。这就是说，整个第七卷第一章就以最权威的方式决定性地建立了求本根势用——《后物理学》一书乃至后物理学全部历史对于ousia的反复考量追寻，都被此章的义理所决定。我们还是来看文本：

〔‘是’的其他涵义〕没有一件自在地持存，或是能够脱离本体。……行走者、安坐者、健康者属于存在者。后者之所以显示为更是存在着的，乃是由于它的基底是某种特定的东西——也就是本体与这个——这个东西把自己显示为在陈述方式（范畴）之下的东西。……所以很明显，其他通过这个东西才是〔引者按：也可译为存在〕。因而第一义的存在者〔引者按：也译为实是〕——它就不是某种特定关系中的存在者〔是者〕，而是绝然的存在者——就是本体。[\(19\)](#)

显然，有一种“力量”驱使亚里士多德（以及在他看来的前苏格拉底哲人）去建立生生之流之下或背后（这个“之下”与“背后”也是同时建立起来的）驻留着的“自体”。当这种力量用于探究存在者之整全-宇宙时，即将存在解为最高本体——神。东方的思想或者会把这种力量称为执-着，也就是把捉为持续驻留的“着-者”。[\(20\)](#)“着”是某种本源的时间状态，也就是刹那起灭的生生之流（逝者如斯夫）忽而凝滞为“暂存”“同时”。对于所有的时相性（Temporalität）而言，“着”是本源。有了“着”，方有由“过去”-“未来”-“现在”三相构成的（流俗）时-间。也就是说，有了把不断流逝凝滞（凝-着！）为“时刻”的机制，才有由时刻点绵延而成的向度时间。凝着势用是绵延的本因，而绵延又先于时

刻。不是时刻在绵延，因为没有持续-绵延就没有一切“时刻”。如果从生生之流的本然看，也就是说如果没有同时性，“是”就不能“是着”；而没有“是着”，则一切“是”就将无条件地等于“不是”。这就无法谈论什么“是者之为是者”（to on hei on /das Seiende als Seiende）。为了确立这个最高任务，亚里士多德必须祛除“是又不是”这个赫拉克里特的幽灵。他的祛除方式正是建立（凝滞）“同时性”。真正无须证明的第一性东西，是这个“同时性”“时刻点”（“着”）而非其他。正是在这个提出最高任务的第四卷，他急忙提出了那条通常被误认为逻辑学定律的后物理学原理：

同样属性在同一情况下不能同时属于又不属于同一主词。[\(21\)](#)

之所以说这是“原理”，那是由于它无法被证明，却是一切证明的前提[\(22\)](#)；之所以这是后物理学的，那是由于，它所说的要义不过是，“同时”才是（一义性的）“存在/是”的前提。这条在第四卷就出现的原理，似乎也在支持着第七卷中求本根机制的前提。“是着”是“是者”的前提，似乎也是“第一是者”（本体）的前提。不过，这里的前-后只是随俗说的。探求本根的机制其实也就是执着留驻的机制。后者作为势用，必定运用到现象之流上。当它如此运用，也就成了求本根的机制。

我们再回顾一下上文所引海氏原话：

作为根据，存在将存在者带入其当下在场。根据将自己显示为在场性。在场性之当前乃在于：当前造就了在场性中的各从其类的在场者。

根据与当前的这种叠合也就是我们所谓探求本根机制与执着留驻机制的叠合。这就意味着，也可以从瓦解当前入手破斥根据。这就是海氏的整个时间论述——此间特别是《时间与存在》一文——与存在论述的呼应。

这里需要再仔细地审视一下这个求本-执着势用。⁽²³⁾从“是-不是”到“是着-是者”，这是一种什么功用？要破除这个机制，又要依据什么“方法”，这个“方法”又将展现怎样的别种境地？以这些道路-境地看，该如何全面地估计、接续、了结海德格尔的哲-思探索？如此这些问题，本文将在第二尤其是第三部分给予比较详细的解说。此间姑从西方思想传统的古希腊哲学起源“视角”，对这个求本势用及其消解略作提示。支配着海德格尔本人的，主要是这个“视角”。

从古希腊哲人的自觉来看，这个求本-执着势用是与语言的力量纠缠在一起的。那位主张流变的哲人也正是那位自觉语言的哲人。⁽²⁴⁾从语法上看，在亚里士多德那里成熟起来的求本根势用，或正表明了主词对于谓词、名词对于动词的在先地位。用海德格尔习惯的提法，即Was对Wie的在先地位。无论亚里士多德在对本体的追寻中考虑过哪些东西（形式、质料、作为可感事物的综合具体、最后目的、最先动力、完满实现等），它们都是主词或者伪装的主词⁽²⁵⁾，因而同时也都是被名词指示的东西。这些候选答案的共同点（即海氏所谓“求根建基的行表象方式”），在希腊语言通过亚里士多德提出“是之为是”（to on hei on）这个问题时，已经在发问中潜伏下来了。亚氏以“本体研究”回答“实是研究”这个最高任务，即无非将动名词那里呈现的“主词-名词”势用发挥到底而已。“动名词”是现在式与名词之间的中介形态。通过这个中介，现在式-动名词与主词-名词之间，驻留-凝滞势用与求本根-求根据机制之间都产生了对应关系。而正是这些决定了当前-在场与基

底-根据之间所谓叠合关系。“时间”问题与“存在”问题在语言那里也是一而二，二而一的。以“现在时-动名词”的方式提出“实是/存在”问题，以“动名词-名词”的方式回应这个问题，这本身就说明那种体现在语法中的力量对希腊存在学说的支配地位。⁽²⁶⁾在西方传统之中，破斥凝滞-求本势用是无法绕开语言的。但另一方面，又不能将这种势用等同于被语言决定的东西，将哲-思研究归结为语源学研究。形而上学与语言学之间确有相互发明的对应关系，却无法以一个取代另一个。正因如此，海氏既提醒我们不可将语法决定哲学，将“动词/名词何者在先”执为一个究竟问题⁽²⁷⁾；又不断沉思语言之本，以道说（Sagen）与名言（Wort）之类指示本无法凝滞在名词与（哪怕是“形式的”）主词中的仿佛天命/生生（Es gibt/Ereignis）。考虑到Sagen/Wort发声的那些场合，从语言那面看，破本之法当然意味着破除主词-名词的统治。

那种以形式上的同义反复出现的道说(例如Ereignis ereignet、Zeit zeignet、Wesen westet之类)似乎即可理解为这样一种尝试，即用见体、摄体归用、以动词直显主词-名词。这并非A=A之同一律，而是以此取消了同一律赖以成立的主-名词优先性或竟连系动词之优先性。逻辑的后物理学前提是存在者之优先性。在逻辑开展之前，才是抵达存在者之存在的现象学的真正用武之地。我国哲学前辈贺麟先生尝曰：“所谓现象学的方法，就是即用以观体……”⁽²⁸⁾虽未明言胡塞尔以降之现象学传统，但与之并无睽离。海德格尔尝自许在存在之思上运用的是不同于胡塞尔本人的“可能的现象学”⁽²⁹⁾，我们或亦可如此理解海氏道说的“现象学性”。

在海德格尔比较正式的“方法论”探索中，或隐或显地起着引导性作用的，当是遮Was显Wie之“形式指引”。此法未提语言之名，实含破斥名词，显现原初“动词”之意蕴。⁽³⁰⁾

二 哲学之限与柏拉图洞喻

作为思之任务的开端，破本返虚的努力从突破哲学的事情开始。思之事情并非将哲学的事情简单地抛到一边，而是在哲学的极限上探勘其最大的可能性，正是在这里，“隐藏着不再可能是哲学之事情的有待思的东西”⁽³¹⁾。这就是说，哲学的“终限”与思之“开端”是重合的。这个终限-开端就是存在者之存在或存在之于存在者——让在场（Anwesenlassen）。

关于《时间与存在》的讨论课中说得明白，让在场可有上下两机。一是着眼于在场者来看，关涉存在者。我们可以将之领会为“让……在场”，勉强可称“所让”。二是着眼于那让在场者在场的来看。我们可以将之领会为“……让在场”，我们强名之曰“能让”。⁽³²⁾《时间与存在》的运思，是通过沉思Es gibt……而将这个“能让”思为“给予-赋予-赠予”的形式主语——Es/Ereignis。这里有个很大的麻烦⁽³³⁾，这个表述虽然尽可能地避免主词，强调从“给予-赋予-赠予”以及“发生”的原初“活动”意去沉思那进行“施与”的。但德文乃至一切西文语法的力量迫使以主词去猜度这个Ereignis。即使不名之以某概念，也会顺理成章地将之解为“给予者”——这样，那个应该被克服的求本根势用就仍还在发挥作用。形式主语毕竟还有主语的外表。⁽³⁴⁾但一切真正的主词都是被给予的在场者。则居于主位的那“使在场者在场”的当非在场者。不过，如仅这么理解，会将上面的阐述认作避免无穷倒退的逻辑论证之类的东西。这里的事情早于逻辑，论证无从措手。海德格尔在这里要做的不是论证，而是指点-显示-引导。另一条通向Lichtung的进路未直接从Es gibt入手，但其发用的场合则更为广泛——可以说，海氏思

想道路中对“真”的思考都从属于这进路。此间更清楚地展示了“形式指引”或者“形上指引”的力量。

这条进路的入口还是“让在场”，但却是将之放到形而上学的开端——也就是放到那个聚集了最大可能性的基本问题情境下加以追究的。这个问题情境，就是柏拉图的洞穴隐喻所展示的东西。

海德格尔反复考量解说过《理想国》[\(35\)](#)里这个著名的隐喻。这自然不无理由。前期所陈的理由是：

自柏拉图以来，哲学在其枢要问题上未尝取得任何进步。[\(36\)](#)

柏拉图在触及哲学追问之外限的地方，也就是说在触及哲学的开端与终结的地方打比方，这并不是偶然的。这比喻的内容尤其不是偶然的。在《理想国》第七卷开头，柏拉图所阐释的就是洞喻。[\(37\)](#)

其后则是“为什么对柏拉图洞喻的这个解释是历史地本质性的？因为此间在一种被引出的沉思中还可清楚地见到，aletheia是如何同时还本质地承担希腊人对on的追问的，这个aletheia最终又是如何被这个追问（被对于理念的设置）带向坍塌”[\(38\)](#)。

前后期的有关论述有相通的地方，也就是从对此隐喻中的真（无-蔽）学说的解释探问其担当的希腊存在之问；也有实质性的转变，这就是将前期的解说中一定程度上赋予柏拉图的地位转给了巴门尼德-赫拉克里特。但即使以解构存在论史为主要任务之一的后期思想，柏拉图的洞穴隐喻也还是承担着用以“触及哲学开端-终结”的基石作用。

《哲思》一文将柏拉图而非其他任何人作为对哲学-后物理学起决定作

用的人物提出来，这绝非仅对尼采鹦鹉学舌而已。这里的根据正在于，以洞喻-日喻为主体的柏拉图隐喻最鲜明地表明了后物理学的特性⁽³⁹⁾，由此也比其他进路——例如《时间与存在》中跳过“无蔽”直引Es gibt/Ereignis的进路——都更清楚地指示了对后物理学的破除之机。

在前后期对柏拉图真理学说的解释中，柏拉图的地位虽有实质性变化，但使得其地位发生变化的、海氏本人的真（无-蔽）之思则没有根本的转变。也就是说，对柏拉图的解释变了，但解释要表达的思想结果仍是一贯的。区别仅仅在于，前期（以《柏拉图的真理学说》为代表）他认为柏拉图在一定程度上还算阐发了无蔽之精义，后期（以《哲思》为代表）他则认为将这个地位赋予巴门尼德更加合适。

为更好地领会后期那条破本返虚、由在场引出Lichtung的进路，我们先来看一下前期海德格尔对柏拉图洞穴隐喻的解释。

如所周知，《理想国》第六卷末至第七卷的三个隐喻——即所谓直线隐喻、太阳隐喻与洞穴隐喻——最集中地体现了柏拉图在这篇主要对话中的核心思想。其中，洞穴隐喻最复杂也最全面，实际上将前两者包摄在自身之中。⁽⁴⁰⁾正如海氏敏锐地注意到的，洞穴隐喻不同于仅有简单比方的前两个隐喻，而是包含了一个动态的情节。这个隐喻的要点，乃至《理想国》整篇对话的精髓，都隐藏在这个情节之中。⁽⁴¹⁾用海德格尔的话概括，这个情节讲的是“从洞穴到日光，又从日光到洞穴的〔两次〕转折”⁽⁴²⁾。从洞穴上升到日光的“灵魂转折”，当然就是（柏拉图笔下的）苏格拉底强调的，灵魂从城邦礼俗攀升到自然真相的“教化塑形”（Peideia/Bildung）进程。这个进程，包括从洞穴的黯淡光线中摸索出来，再到洞穴之外学习观察真实的事物乃至光与

太阳，都与前两个隐喻相合。问题在于，洞穴隐喻中“从日光回到洞穴”的第二次返转究竟说明了什么？

一般而言，仅从“纯粹哲学”“第一哲学”“后物理学”角度解释《理想国》，固然可以很好地说明前两个隐喻，但很难将洞穴隐喻解释周全。⁽⁴³⁾在《理想国》本文中，这个第二返转过程一方面明显指涉真实的（而非此书中的）苏格拉底在雅典的那些为自己招致杀身之祸的谈话活动；另一方面，由此隐喻的上下文亦可推想，也暗指哲人（也许是在柏拉图笔下重获虚拟生命的苏格拉底）在城邦中为了正义⁽⁴⁴⁾学习与世浮沉从而屈身为王的过程。无论动机与结果如何，下降到洞穴即指耽于哲学生活者结束自然退隐，返回城邦参与政治生活的过程。对于这个情节，似乎只能容忍非“后物理学”的“政治哲学”解释。⁽⁴⁵⁾

然而，海德格尔在这个显然关涉正义-政治的地方坚持认为，这个过程讲的是“真”之发生，正如他在另外一个显然关涉美-艺术的地方，仍认为讲的同样是“真”之发生那样。这当然并不表示海德格尔依从传统所谓“后物理学”的“相论”解释。毋宁意味着，在破除了求本势用所规定的“后物理学”之后，海德格尔也破除了那种被“第一哲学”框定的“实践哲学”或者“政治哲学”。只有在这种破本返虚的工作之后，才能更为原初地探索真之本质——包括了政治与艺术的本质。下面可以看到，在“真之本质”这条道路——这条道路落实为海德格尔对柏拉图洞喻的不断解释、变形、运用与瓦解——上，“政治”与“艺术-宗教”，或者还有“哲学”罢，本来就纠缠在同一个完整境地之中。

在海德格尔看来，柏拉图已经通过提出Eidos（相或者外观——Aussehen）达到了（“存在者之真”）无-蔽意义上的真。⁽⁴⁶⁾“相”表明事物自身的闪现与自显。无此则一切事物都还是被遮蔽的。在柏拉图

那里，“相”甚至可被称为最无蔽者，“因为它首先在一切显现者中显现出来，并且使显现者成为可通达的了”⁽⁴⁷⁾。Eidos包含向上之机，即在“何所是”（Was-sein）之中存在者自身的出场呈现。由此而上，可以通过对“成相成形”的条件作进一步的观察而通达“存在之真”意义上的无蔽。⁽⁴⁸⁾但柏拉图的真理学说表现了更多的相反势用——即让相与形控制着无蔽，从而将无蔽置于相-形之下。⁽⁴⁹⁾由存在者之无蔽而下，存在者之真遂凝固在何所是（即相或形）之中，且落入与观看乃至眼睛的关联之中，以致符合意义上的命题真理学说在后世占据突出位置。⁽⁵⁰⁾总之，柏拉图真理学说包含了“必然的两义性”⁽⁵¹⁾，向上通达无蔽，向下则沦为符合意义的“正确性”。且后者实占主导地位。

这就是《柏拉图真理学说》的“真俗两谛”结论，它大体已可通向后期对柏拉图在表面上更无歧义的“不利”结论。然而，这里更为引人注目的则是海德格尔对第二次返转的解释。这个解释在一定程度上动摇了此文的结论，从而使柏拉图洞穴隐喻在海德格尔那里的地位变得暧昧了。

海德格尔敏锐地注意到，返转下降（海氏所用词为Rueckstieg）回洞穴，乃至回洞者与其他囚徒们的“斗争”才完成了整个（甚至整整三个）隐喻。这里虽然没有提及“无蔽”这个词，但却以这个返转-斗争的情节象征了“无蔽”最重要的一层涵义：“……无蔽者总是克服着被遮蔽者之遮蔽状态。无蔽者必然是从一种被遮蔽状态所夺取的……”⁽⁵²⁾只有通过对再次返转的强调性解释，才能通达希腊人那里关于真的原初经验：“真就是以解蔽方式进行的争夺。”⁽⁵³⁾“……真之本质就是与被遮蔽者……相联系的无蔽状态。”⁽⁵⁴⁾

无蔽在自身中包含着、依赖着同时也照亮着作为蔽护含藏的遮蔽，无蔽作为无-蔽与遮蔽的这种斗争-依存，以至于遮蔽几乎作为无-蔽的“心脏”发生作用，这是海德格尔关于“存在之真”的成熟定论⁽⁵⁵⁾，也是在对Lichtung的沉思与道说中必然要述说的东西。虽然海氏后来为了坚决区别无蔽与“正确性”而拒绝用“真”——哪怕是“存在之真”——这样的字眼去描述无蔽⁽⁵⁶⁾；虽然在这里，柏拉图被解释成只涉及了“存在者之真”意义上的无蔽，洞穴隐喻还是提供了通向Lichtung的丰富的经验描述。与其他地方相比，这种描述与关于艺术品的经验描述同样清晰有力地展示了内在“斗争”对无蔽的构成作用。正是返回洞穴的情节指涉着无蔽对遮蔽的“斗争”——而在晚期作品中，道出无蔽的光荣被明确归于巴门尼德（在那里柏拉图被解释为仅仅在讲“外观”与“正确”了），“斗争”则毫无疑问是赫拉克里特的贡献。⁽⁵⁷⁾于是，柏拉图洞喻中的最深刻部分道出的仿佛却是赫拉克里特式的“真理学说”。此事吃紧。切不可忘记，无蔽与遮蔽之间的这种斗争，是真之发生的基本境域，也是海德格尔一贯反复强调的东西。⁽⁵⁸⁾柏拉图的“地位”容或有所降低，“斗争”的地位从未降低过。

比解释更重要的是解释所要表达的东西。无蔽与斗争——而不是柏拉图的地位究竟何在——才是海德格尔试图通过解释柏拉图洞喻所要揭示的。但即便如此，我们也还是可以指出海德格尔略过的两个关节。这不是为了考证柏拉图或者海德格尔，而是为了把事情弄得更清楚些。

在洞穴隐喻的设置与情节中，有两处向来比较费解的地方，海德格尔在《柏拉图的真理学说》中没有涉及。第一处是洞穴较高处的“火堆”，以及火堆与被缚囚徒之间举着一些器物走来走去的自由人。⁽⁵⁹⁾在此文中，海氏固然也提到“火是太阳的后裔”⁽⁶⁰⁾。但至于火堆、器

物、行人究系何指，他只字未提。第二处，在柏拉图原文中，“外观”（Eidos）——至少万物之“外观”——并非观察的最高最后目标。在学习凝视真实或者无蔽（此即柏拉图所谓学习哲学⁽⁶¹⁾）的过程中，目光还要越过外观而上，看到光，最后看到光的来源，也就是作为一切事物生长与被看见的根本原因，作为无蔽之“原因”的太阳。⁽⁶²⁾虽然柏拉图以太阳比喻的还是“善之相”，也就是说还是“外观”，但太阳闪耀与万物闪现当然并非同一回事；对通常事物外观的观看，与对光乃至光源的观看，也是绝不相同的、迭次“超越-而上”（meta/beyond）的三个阶段。这也符合事物外观-光-太阳三者的等级。这是柏拉图用太阳比喻“善”或者“太一”的根本理由所在。如不明这层要义，日喻就整个失效了，攀升出洞的人亦毕竟毫无所得。⁽⁶³⁾对于这一点，海德格尔此文中也基本含混过去了。

这两处都是关节肯綮，不是什么可有可无的细节。一处关涉礼法宗教，一处关涉自然存有，哲学的基本问题（后物理学-政治哲学问题）已皆为所涵。海德格尔此间略去关节不谈，当属有意为之。实际上，他后来在表述“无蔽”时所做的关键推进，都是扣着这两处关节，也就是说扣着整个柏拉图洞喻的。

三 洞喻的变形与破除

现在可以回到海德格尔在《哲思》一文中的破本返虚之道了。此文的关键之处就是顺着洞喻中察看相-光-日的经验而推进的。与《柏拉图的真理学说》相比，此文对柏拉图的解释更为切近，而其整个姿态则距柏拉图更为疏远。在这里方可明白，克服后物理学并不是说对柏拉图主义置之不理，相反倒是紧扣柏拉图追问。哲学问题的基本情

境都已包含在柏拉图洞喻之中了，同样克服哲学的基本可能也已聚集在此，只待挑明。恐怕这就是所谓“哲学之限”的深意。

对后物理学的这个立场是某种调适的结果。在《时间与存在》一文中，“罔顾存在者而思存在”⁽⁶⁴⁾的任务意味着同时罔顾后物理学。该文对此道路做了完备的概括：

本真地思存在这种事情，这要求我们的沉思紧跟着在让在场中显示的指点。这一指点在让在场中指出了解蔽（Entbergen）。但是，从这种解蔽中说出了—一种给出（Geben），—一种有（Es gibt）。

所引“但是”之下，便是此文之路。也就是跳过“在让在场指出了解蔽”而大谈其“有（它给出）”乃至Ereignis。此文虽亦简略指点解蔽意味着“带入敞开（das Offene）之中”，仍不免使讨论者疑惑道：“在此未曾道说并且大可置疑的还是，从何而来并且如何有‘敞开’？”⁽⁶⁵⁾于是便可确定《哲》文与《时》文的关系，前者可嵌入后文道路之中，乃专言“敞开”如何有。至于这个“有”本身，海德格尔在该文之末方才发问，将线索牵回《时》文。但正是这样一个脚注式的“嵌入”，才使得“罔顾后物理学”这样一个激进立场调适为“克服后物理学”，才让腾空而起的飞行转为顿挫而兴的跳跃。随着思落回“哲学之限”的跳板上，柏拉图洞喻于是再次作为基本问题情境出现了。

哲学的事情——作为让在场的存在，不从在场者而从在场者之在场、出场方面来看的在场本身，就是外观之闪现（Scheinen）。由此闪现，才有现身当前。外观闪现是依他的而非究竟的。正如柏拉图所看到的，闪现必然在某种光亮中发生。仅当有了光亮，闪现者才能如是闪现——也就是说才有外观（Eidos）。光亮同样是依他的而非究竟

的，这是柏拉图与海德格尔一起踏过的最后一步——但是，光亮所依者是什么？柏拉图回答说，是光源——太阳，也就是善-太一。柏拉图的这个回答，是西方哲学一切本体-神学的发端。海德格尔以一个对西方哲学传统来说完全是陌生的与歧出的路向说，光亮所依并非光亮所来，而是它在其中到达的“敞开之境”：

我们把这一允诺某种可能的让闪现与显示（ein Moegliches Scheinenlassen und Zeigen）的敞开性命名为敞亮。[\(66\)](#)

并非光创造敞亮；光——以及黑暗——都是以敞亮为前提的。“敞亮是在场者与不在场者的敞开之境。”[\(67\)](#)

这个“敞亮”对于西方哲学传统来说是陌生的，倒是与老子“以无为本”的思想经验[\(68\)](#)不无相通之处。但海德格尔此间所想，比单纯“崇本息末”的贵无论又深了一层。在他看来，巴门尼德哲理诗中所道出的“无蔽”——此词便是《柏拉图真理学说》的那个核心概念——正是对敞亮（而非后世所解释的“真理”）之思考。然则，自柏拉图以降，此义何以黯然不彰？在抵达这样深处的思考面前，任何原罪式的外在偶因论是幼稚可笑的。使得无蔽被蔽、躲藏起来（Sichentziehen，通译所谓“恬然不居所成”）起来的绝非外于无蔽的东西（在已经超越任何存在者的地方，还会有外于这种地方的“东西”吗？）而只能是无蔽自身。“遮蔽”在这个意义上，就像无蔽的词形（A-letheia）所显示的那样，成了无蔽心脏般的核心：

倘若情形是这样，那么敞亮就不会是在场性之单纯敞亮，而是自身遮蔽着的在场性之敞亮，是自身遮蔽着的含藏之敞亮（Lichtung des sich verbergenden Bergens）。[\(69\)](#)

这样，专注于存在者而“遗忘”了存在的“后物理学”本来就是无蔽遮蔽自身的结果。

我们看到，《柏拉图的真理学说》所强调的无蔽与遮蔽的互依共生又出现了。但在这里，“斗争”一词所含的二者互外之义消失了——本文自始至终没有出现赫拉克里特的名字或者学说——取而代之的是无蔽深沉的自身退隐。对存在者的照亮，正是那照亮存在者的存在之自身隐没。那让在场者在场的，自身必定不在场；它正是以自己退场的方式让在场者在场。进一步说，在场者被超越而上到允诺让在场之敞亮，那么敞亮自己就敞开了。无蔽将自己作为那自我闭藏的敞开出来。但既然这是“罔顾存在者而思存在”的结果，那么，当无蔽现身，存在者便退隐。不过，无蔽是作为自身隐没者现身的，因而，存在者也是作为自身现身者隐没的。遮蔽不再现身在遗忘无蔽的自己之中（也就是说，存在者状态上的真理被遮掉了），却作为遮蔽无蔽的东西在无蔽中现身。

无蔽就自己说，包含遮蔽（存在在存在者那里隐退）。

遮蔽就自己说，包含无蔽（存在者存在、在场、被照亮）。

如遮蔽被遮蔽，则无蔽亦被解蔽。

如无蔽被解蔽，则遮蔽亦被遮蔽。

如上一切，方是圆转的无蔽。

这个海德格尔逆料将被指责为“非理性”的呓语的复杂语式，也许就是被比喻为通过走到反面又回到正面的“拓扑”结构的东西。不过对中文传统来说，这个用现代数学来比方的别扭东西也许没那么古怪。

如果我们把无蔽理解为“阳”，遮蔽理解为“阴”，那么上述四个短句所描述的就是两仪的阴阳鱼而已。第四个短句，就描述了两仪所构成的闭合而明显的圆圈——也就是所谓“太极图”而已。[\(70\)](#)

我们难道有根据随随便便地用阴阳太极之类来解释无蔽-遮蔽吗？我们确乎没有什么“根据”，不过倒也不曾随随便便。海德格尔如果不抛弃一切根据（Ab-grund），如果不脱离基地（Grund），那他也就无法起跳，无法形了又而上到旷达空灵的敞亮之中。支持这一切的不是根据，而是源于柏拉图洞喻的经验。只不过他的经验与《理想国》里那个解放了的囚徒最终有所不同而已。正是在这个最终不同的地方（也就是自身遮蔽的无蔽），海氏这个文本没有提供更多的经验。要知道，这个位置（无蔽与遮蔽的互依互启），在柏拉图的经验里是以回到洞穴了结的。而在这个文本中，自从海德格尔开始谈论光的前提以来，似乎没有任何回到洞穴的迹象。《理想国》里的苏格拉底也许会诘难说，难道光的前提仅是开辟-蹈空的敞亮吗？如果海氏那里的经验者一直在洞穴之外，那么太阳的位置何在？如果洞穴才能提供对遮蔽的经验，那么这里作为无蔽心脏的遮蔽又从何而来？

倘若海氏的经验尚且不足，我们有什么经验可以支持阴阳之互含互兴不断圆转？

确实，《哲思》在谈论无蔽自身遮蔽时，失去了此文严密的经验描述风格，而代之以语词游戏。不过，这倒也不是通常的游谈戏论，因为有关的经验在另一篇更为著名的文本《艺术品之本源》早就给出了。基于本文的脉络，我们且以另一种目光重新审视这篇易遭误解的名著。

这部作品与通常所谓艺术哲学、所谓美学毫无关系。为避免对此文——实际上是对艺术本身以及“美”本身的——流俗误解，海德格尔明确指出：“艺术就是真自行设置入作品之中。”⁽⁷¹⁾“真发生的方式之一就是作品之作品存在……美是作为无蔽之真之现身方式。”⁽⁷²⁾

同《柏拉图的真理学说》一样，这篇作品的主题是“真”。同《哲学之限与思之任务》一样，这篇作品在“遮蔽”与“无蔽”的互含互兴中朗现真之玄奥。上文已经展示，这两部构成参照空间的作品都是从对柏拉图洞喻的发挥-追究而来。正如海氏《哲学的奉献集萃》中所暗示的，一切关于“真”的经验，都与柏拉图洞喻构成了某种或承继或紧张的对应关系。那种克服“后物理学之真”抵达无蔽之境的经验，也是从挑开被洞喻遮挡的可能性开始的。《艺术品之本源》（比《哲思》更为）沉着耐心地描述了关于无蔽之境的经验。然则，这种经验是否也同柏拉图洞喻构成了某种对应关系——就像更为扼要的《哲思》那样？这里对真的经验是从艺术品——在这里是神庙——开始的，柏拉图洞喻中是否也包含了“审美”经验？

回答是肯定无疑的：柏拉图洞喻包含了关于“艺术品”的经验。并且，这种“包含”对于柏拉图洞喻而言绝不是无足轻重的。

海德格尔对柏拉图洞喻的解释首先是以“真实性”（无蔽性）程度的高低为基本线索的。在他对洞喻的解释中，比“阴影”更“无蔽”的相起到了核心作用。不过，在提出洞喻之前，柏拉图自己已在线段比喻中给出了“真实性”的等级序列。⁽⁷³⁾在那条由真实性程度不同的灵魂-认知状态组成的线段中，投影、诗歌描述与造型模仿等“再现性影像”属于真实性最低的最初一段直线，与之对应的想象则低于把握可感事物的知觉。这就是说，艺术作品与作为最无蔽者的相恰恰处于真实性

的两个极端。将艺术品视作“真之发生”显然是对柏拉图的尼采式的断然颠倒。

柏拉图将艺术品与倒影之类相提并论，视为最不真实的幻影，自有其理由。这个理由与《理想国》的主旨密不可分。在柏拉图那里，“艺术品”（技艺的作品）都是模仿性的。这种艺术品包括诗歌在内——或者不如说，主要指涉的就是诗歌。《理想国》中，诗艺-艺术在真实等级中的地位，僭政在正义等级中的地位，爱欲-想象在灵魂等级中的地位，三者是一致的，都是最低劣的。僭主的灵魂被爱欲统治，诗人是僭主的朋友，被束缚的囚徒就是欲望之民——被诗剧影像所教导的、民主政体下的无数小僭主而已。柏拉图所描述的“艺术品”经验正是《理想国》的关键所在。如果洞穴确实指涉城邦，那么按照洞穴底壁上被认为是“唯一真实”的影像生活，这就是城邦的根基。苏格拉底的命运就是与这样的城邦敌对。这就叫作“诗与哲学之争”——正是这个争，曾被海德格尔以赫拉克里特的方式释为更高意义上的无蔽所内在包含的东西。

但是，在《艺术品的本源》中，得到申辩的仿佛是那处死了哲人的城邦。看起来，这个能让我们回想起尼采《悲剧之诞生》立场的颠倒翻案只不过重复了被缚囚徒们的世界：哲学是希腊精神的堕落，诗与艺术才是唯一真实的！

在《艺术品的本源》里，海德格尔不知出于什么原因——也许不想仅在表面上卷入柏拉图、尼采关于“真理”的争论里去吧——有意绕开了那些模仿性的作品（这也就绕开了希腊人的诗剧），举了一个特别的例子：古希腊的神庙。

这个“艺术品”是太特殊了。在希腊人那里，神庙本来就不是什么供“审美”的艺术品。更不必说，希腊人那里有各种“技艺”，而没有现代意义上的所谓“艺术”。即令可以“艺术”去解说希腊经验，神庙在城邦生活中也更多的属于“宗教”而非“艺术”。从“艺术史”这样一门现代学科的视角来看，神庙不仅仅本身是一个“艺术品”，而且是其他一切作为供奉物的艺术品的源泉与中心。通过仪式，神庙把一切物件与语言都组建到以自身为中心的城邦宗教生活之中。它赋予其他一切以意义。

实际上，城邦生活是以神庙为基础与中心的。我们不必广引材料来阐明古代城邦与古代宗教的密切关系了。现在要解决的是这样一个问题：真理是一个晚于宗教-艺术的“哲学概念”；这个更多的属于宗教-艺术的神庙，与真理之类有什么关系？

宗教-艺术自在地同哲学-真理没什么关系。没有哲学-真理，宗教-艺术仍然可以保有自己以及自己的世界。不过，一旦“哲学”出现，宗教-艺术——或者不如说关于神的“艺术”——便无可回避地被真理牵连到同一个处境里去了。哲学缘何出现？这个问题，如果站在宗教-艺术那边，正如柏拉图洞穴中那个自由了的囚徒缘何突然解除束缚那个问题一样，只可归于机运而无法穷诘。⁽⁷⁴⁾问题的关键在于，如何安顿这个把真理与神话全都牵涉在自身之内的处境？如何安顿真理、又如何真理既有之后安顿神话？这就是哲学的基本处境。哲学的首要问题自然是，如何处理“被真理教化塑造的人”与“没有被真理教化的人”的关系；这就是说，如何安顿神话，安顿或者改造基于神话的传统城邦。这个处境正是柏拉图洞喻最终要表达的东西。《理想国》以那种戏剧化的方式也正彻底化了这样一个问题：宗教-艺术与真理之类有什么关系？

艺术不得不归于宗教问题，宗教不得不归于真理问题，真理不得不归于哲学-神话的关系问题，而这个问题又不得不归于“政治-哲学”问题。只有把《艺术品的本源》与《理想国》放到同一问题脉络中，才能明白海德格尔真理论述的深意。同他另外两部关于真理-无蔽的论文一样，同一切关于真理的论述一样，《艺术品的本源》仍然是以洞穴隐喻为基本背景的。

现在可以回到文本，来看看神庙这个例子的特殊性了。对于洞穴隐喻来说，《哲思》中的Lichtung之类并未明确提及，但可从同一个目-光现象追究而得。可以说，洞喻隐含了Lichtung——哲学隐含了终结自己的思之可能。同这种手法一样，《艺术品本源》对洞喻也是入吾室而操吾戈，因其述而革其道。首先，作为城邦意义中心的神庙，当然也出现在柏拉图全面描述城邦的洞喻中——神庙的位置正是洞中火焰的位置。这就是为什么它不是表现性-模仿性的艺术品⁽⁷⁵⁾，但却作为源泉与中心照亮了所有诸如此类的艺术品的缘故。如果说海德格尔在其他对于柏拉图洞喻的解说中总有意无意地略去洞中之火，那么在《艺术品的本源》对太阳以及整个洞外世界的略去，以及对神庙的描述与沉思，就更发人深省了。

在对洞喻中设置的解说中，柏拉图笔下的苏格拉底把“火”指为可见世界中的“太阳”。⁽⁷⁶⁾这个表面上最权威的说明却无法解释与洞中之火相关的其他场景：在火焰与囚徒之间的行人以及他们手举的日常器具、假人假兽；特别是囚徒所认为最真实的东西——火焰所造成的洞穴底壁上的投影。实际上，洞穴隐喻具有某种两重性。洞穴既有苏格拉底明言的可见世界-太阳的一层隐喻，也指涉它未曾明言的城邦-礼法意思。⁽⁷⁷⁾也就是说，洞穴指的是城邦-自然界，洞外指的是自然界-可智思世界。柏拉图本人的意思是，（神所确立的⁽⁷⁸⁾）礼法之火（通

过诗人的述-作) 照亮城邦世界, 产生立教-立法诗作中的种种意象 (洞穴底壁的种种影像); 而太阳则照亮可见世界, 产生自然界中的万物。可以确定的是, 如果洞穴指称城邦, 那么火的位置恰好相当于神庙。苏格拉底在《理想国》中对那个所谓最好城邦的规划蓝图中, 神庙的定位问题是最后讨论的, 这正与火堆在洞穴中的地位相应。⁽⁷⁹⁾

将自然与城邦分离, 将神与太阳之类的自然力量分离⁽⁸⁰⁾, 这是哲学导致的必然后果。换言之, 洞穴隐喻的两重性本来就是自然哲学式解说的结局。在《艺术品本源》一文中, 海德格尔依据前哲学的传统, 破除了自然-城邦的分离对立, 将洞穴隐喻的两重性 (拓扑学地?) 扭结在一起——在此他要阐述的是: 是神庙 (而非“太阳”) 照亮了自然, 神庙最终照亮的是自然, 神庙通过这种照亮最终揭示了不同于自然哲学总问题的那个自然; 在《柏拉图的真理学说》中他明确对之批评, 而在这里他始终对之保持沉默的是: 自然之上的那个可智思世界。

首先, 海德格尔同前人一样, 并未否认神庙的直接含义。神在神庙中现身在场, 这种在场勾勒出一个领域。该领域敞开的范围“正是这一历史性民族之世界 (die Welt dieses geschichtlichen Volkes) ”⁽⁸¹⁾ 民族的命运-使命正是在这一世界中被展开、落实的。此间所谓民族世界, 实含古人城邦之义。⁽⁸²⁾

海德格尔在简略提及民族世界之后, 就将之按下不表, 开始描述自然。这并不是说, 他转到了另一件事情上。没有完整的自然, 民族世界、历史世界也就无从谈起, 无从兴起。民族世界正是在被神庙所照亮的整个自然中获得其位置的。这个“位”并不是物理空间中的确定坐标, 而是人世在整个原初现象中的发生位置。与自然哲学的假设不

同，人并非在与自然界的对立中找到自己的位置——无论这个位置是高于、低于还是效法于自然——毋宁说，仅当整全自然显示自己，人世才能作为人世发生定位。神庙并不像通常所谓艺术品那样表现、指示或者象征自然，而是开启自然、撑开自然，将包含人世的自然本身聚拢起来、显示出来。严格地说，并不是人建造了神庙，而是神庙打开了人所归属的、在其上才能自我建构的世界——正如火焰照亮了被缚囚徒们的洞穴。在这个意义上，神庙超越了古希腊人那里自然/人工乃至自然/约定的对立。这些对立仅在神庙撑开的整全领域之内才是可能的。无疑，海德格尔对神庙-自然的描述方式本身意味着对柏拉图洞喻所含的城邦/自然对立这一哲学本身的前提的否定。

海德格尔对神庙的“照亮”（*lichtet*——请注意这个词与*Lichtung*的字面牵连）之用并不仅限制在狭义的所谓“无蔽”的范围里。或者说，“无蔽”并不仅指涉天空、海洋、山石、鸟兽这些自身涌现而来的“自然物”。若仅仅如此，海氏所谓神庙与柏拉图洞喻中洞外的太阳没有什么差别。神庙所照亮的，除了自身无蔽着的“自然”（*physis*）之外，还有自身遮蔽着的大地。

大地同样是从“作品之是作品”（*Werksein*，一译“作品存在”）中所开启的。作品之为作品，其存在一方面包含了它所归属的“意义脉络”，这个脉络属于民族生活世界与自然世界之统一体。与其他艺术作品不同，神庙并不以片断的（*um-zu*即为何而用）方式勾连出世界整体，而是直接昭示了宇宙-城邦在世代-地域上的统一体。另一方面，所有的作品都是有质料的。但一般作品只是为了特定用途消耗质料，唯独神庙让质料就它们自身显示出来：正是在神庙这样一个所谓“人工制品”中，金木土石之类才作为自然要素本身——也就是说，恰恰不是作为某个产品的材料，而是作为它们自身——显示出其存在。

神庙这个人工作品就这样展开了另一类“自然存在”——含藏一切财用的大地。⁽⁸³⁾作品打开的世界中包含了质料所归属的大地。这就是说，作品照亮的原初的真——无蔽世界恰恰显示了质料的存在。甚至恰恰“制作了”质料及其总和——大地。这意味着，作为世界现象的原初之真——展开描述这个真，就是《艺术品本源》的唯一目的——恰恰不是柏拉图的可智思世界中的相。

如所周知，这个相（Eidos）就是亚里士多德那里与质料相分离的形式。形式沾染质料（灵魂沾染肉体⁽⁸⁴⁾）就是可见世界（人世）的起因。正如海德格尔早已考证过的那样，相（形式）在柏拉图那里是最无蔽的东西。那么可以推想，造就阴影（最不真实的东西，被遮蔽的东西）之有蔽与黑暗的就是质料。毫无疑问，作为一切质料之母体，大地就是遮蔽自身。大地，似乎就是直接无蔽意义上的真理（在柏拉图那里，在海氏的这个文本这里，这一层真理就是光天化日的世界）的对立面。海德格尔解释柏拉图洞喻时，阴影被解释为被遮蔽，洞穴则为一切遮蔽之渊薮——遮蔽自身。正所谓“坤以藏之”⁽⁸⁵⁾。很清楚，大地在《艺术品的本源》中的地位，相当于洞穴在《柏拉图的真理学说》中的地位。这一点毫不可怪，海德格尔早在解说柏拉图洞喻时，已强调指出，洞穴是“被大地所包围的”⁽⁸⁶⁾。这意味着，《哲思》一文中显得有些突兀的对于无蔽-遮蔽互依互发的阐述，是以《艺术品本源》中关于大地-世界的经验描述为前提的。正是神庙这样的艺术作品，展示了那个原初法象，让天地各成其位：“建立一个世界和制作大地，乃是作品之是作品的两个基本特征。”⁽⁸⁷⁾

地是遮蔽——遮隐含藏，天是无蔽——开辟敞亮。法象莫大于天地，原初法象是天地位焉，而非只有无蔽之天。然则圆转无待意义上的无蔽便并不等于第一层意义上的无蔽，而是天尊地卑的浑然。在

《柏拉图的真理学说》中，海德格尔用哲人回到洞穴的历程来解说无蔽-遮蔽的共生；在《哲学之限与思之任务》中，他以某种不无生硬的文字游戏简略提及两者的互含共生；而在《艺术品的本源》中，海氏则以邃密的现象学经验描述昭示了“艺术品”所展开的原初意义上的真或无蔽，就是以神佑民族之位撑开的天地⁽⁸⁸⁾，我们称之为原初现象整体（原初的世间经验）或者原初法象。无论如何解释，都有关于无蔽-遮蔽之共生互含的现象之机。对于这一点，海德格尔始终通过赫拉克里特的统绪统称为“争”，虽然他也意识到了这个字眼可能导致的误解。⁽⁸⁹⁾《艺术品之本源》的最大贡献，在于对无蔽-遮蔽之争的阐发。这种阐发对于领悟无蔽之玄义提供了有效的现象学支持。上文已经指出，如没有这种支持，空口阐发无蔽之义，既难免非理性呓语之讥，更是不切实事之举：遮蔽正是显露无蔽之核心。

艺术品之存有显示了原初法象；原初现象整体的构形之理即无蔽-遮蔽相争相成之理。神庙通过其祭祀聚集万有。如同在柏拉图洞喻中，外观-理式可以把目光引向超越了存在者的阳光与太阳那样，被聚集的存在者整体也可以显示超越这个存在者整体的敞亮（Lichtung）。但与那种典型的柏拉图主义传统不同，敞亮并不离乎万有，而是即之而在，寓于存在者整体而现有（west）。由于敞亮是那个使得存在者/在场者存在/在场的，故以存在者传统视之，敞亮似乎比存在者更存在一些（seiender als das Seiende）。⁽⁹⁰⁾敞亮包容存在者整体，如无包容万有——在这个环节上，由于海德格尔突然提到（固然就那么一次）“无”，当然让人想起贵无论传统下的老子形象。海氏之意犹云，当无之用，以用视之，无即本-体；自体清静，万有自有。

然而，正如《哲学之限与思之任务》一文已经显示的，海氏并非那种崇本息末、体无蹈空、沉溺在无的直接性之中的贵无派。无蔽之玄义在于，无蔽是自身遮蔽着的。这种自身遮蔽着的无蔽才是存在本身之真。

在《柏拉图的真理学说》中，海德格尔强调的是无蔽与遮蔽之争；在《哲学之限与思之任务》一文中，他强调的是无蔽之自身遮蔽。而《艺术品之本源》所昭示的则是，无蔽与遮蔽之争，就是无蔽之自身遮蔽。真并不仅仅是敞亮或者说敞亮意义上的无蔽；毋宁说，真——圆转无待意义上的无蔽——乃是作为清虚敞亮与含藏遮蔽的原初争执发生的。在神庙之存在中，“天地位焉”就是原初的真之现象。

天有高明清虚之德，天下有广大悠久之相。这就是说，世界自在地是无蔽的。混沌二分、天尊地卑、上下是也⁽⁹¹⁾，由于大地的承载，由于有博厚，才有那高明清虚、广大悠久。两仪之生就是出现地平线。世界就是地平线（Horizont）。没有大地与地平线，天无法显示自己。没有遮蔽即无法显示无蔽。世界既生，浑然之天遂为有待之天。⁽⁹²⁾浑然之天之为有待之天，也就是在“天地位焉”之中撑开天地法象，此即所谓无蔽之自身遮蔽。所谓无极而太极，其“而”字即表浑天始分之机也。无蔽与遮蔽之争，就是无蔽之自身遮蔽。这就是说，天地成位就是浑天一气凝为大地。于是，无蔽之自身便遮蔽呈现为“世界一味地建基于大地之中”⁽⁹³⁾。

以上是就天之为无蔽而言的。与此相应，原初真相之另一端，即作为大地的遮蔽也有对应的双重玄义。在天尊地卑的原初法象中，大地呈现顺应宁静之德、含藏闭锁之相。含藏闭锁是为翕，顺天而动是为辟。翕者，合也，闭也。辟者，开也，豁也。遮蔽原文所表，无非

翕义。敞开所表，无非开义，敞亮所表，无非辟义。翕辟皆为坤德。⁽⁹⁴⁾在海氏那里，大地表遮蔽之本相。大地闭锁含藏，是自在的遮蔽。按海氏所言，是为遮蔽之“拒绝不纳”（Versagen）之义。⁽⁹⁵⁾然而在原初法象中，大地又作为大地显露。大地如不显露，则天地不成其位，天、天下、地平线皆无所显。天尊地卑即意味着大地显露，而显露即是进入无蔽。大地作为大地进入无蔽，既作为遮蔽被去蔽。大地被去蔽，即呈露地平线。即以卑位之博厚，显示尊位之高明，同时显示天地之间之广大悠久。于是，遮蔽越出自身，为它地起指示出天与天下。此间遮蔽不再意味着自身，而是意味着另外，显示敞亮清虚，此即海氏所谓遮蔽之第二义：“伪装”（Verstellen）。⁽⁹⁶⁾

神庙撑开天地，给出世界这个地平线，天地各成其位。既生两仪，天地成位。开天辟地，天尊地卑。开天同时就是辟地。在天曰开，在地曰辟。大地显露，遂有天下。遮蔽指引敞开，即天随地显；遮蔽指引敞亮（Lichtung），即天下随大地辟显。这是“伪装”所含之两层。

大地辟显无非原初真相之一端。中西文明都以辟显大地为基。然而中西关于大地辟显的经验有所不同，意味着中西原初真相发生方式的不同。在西方是以火开荒（lichten），显露被黑暗密林围绕之林中空地，由此遂有文明之火。林中空地的内外界限是清楚的。由此确立原初之政治空间与城邦世界。中国则艮止于山、道（导）出洪水、坎于四渎、归陷大海、显露大地。烧荒不过为了逼退禽兽。⁽⁹⁷⁾故在中国原初文明经验中，天下悠久无疆。盖因大地之辟因水土之“道”，而非仅以火lichten之。

要之，在《艺术品之本源》中，海氏以无蔽-遮蔽之争彰显自身遮蔽着的圆转无待的无蔽。此时，无蔽便不能理解为直接的开敞。为避免Offene、Lichtung之说带来的字面误解，海德格尔指示说，无蔽之真不是一个幕布永远拉开的舞台。⁽⁹⁸⁾这或许暗示了，开合相引之道才能显示无蔽。因而无蔽-遮蔽之争就超越了柏拉图洞喻中哲人与公民、哲学与诗的斗争，表现为天地开合之道。

在中国关于原初现象整体的描述中，天地开合都是乾坤阴阳之道。当海氏通过对艺术品的现象学描述阐发天地之义时，我们上文对无蔽-遮蔽的阴阳太极解释才得到了某种程度的经验支持。幕布开合之喻更接近了乾坤动辟生化之理。似乎海氏之思与中国传统思想越来越相似了。

不过，恶紫夺朱，子恶似是而非者。思想论衡是虔诚精微的事业，越是相似的东西越要引起警惕。否则，思想的火花便极易熄灭在比较哲学之类滞重现成的东西里。

为了推进海德格尔的思之道路，我们必须在思想经验的原初完整境地里权衡西方哲学。兹事体大，固非一文所能完成。本文终章，仅凭上文结论从方法论上提点一二，完整系统之论尚待来日。

四 遮是显易：原初现象整体的还原

诚如海德格尔以尼采式口吻所断言的那样，哲学或者说西方哲学就是柏拉图主义。然则，西方哲学的基本经验及其基本表达方式便奠基在柏拉图洞喻所展示的问题情境中。如本文所示，海氏对西方哲学传统的克服与超越，即体现在他对那个基本问题情境的解释、运用与

超越上。这正属于严格意义上的诠释现象学方法。本文的这个部分，试图进一步运用这个方法，以检讨海氏自己的思想经验及其表达。本文之所以没有像一般的海德格尔研究那样，直接从讨论他的那些名相（Sein, Lichtung, Ereignis等）出发（甚或不加讨论地直接运用这些表达），这恰恰是因为遵循了海德格尔的方法。

对诸思想形态的权衡，如仅限于在概念表达之间格义比较，终归流于表面。无论作何比较，都是合法误解的结果。概念表达归属于一定的经验整体与问题情境，表达习惯本身也是一种特殊的经验。这种经验整体的基本视野，就是诠释学试图以“境域”（Horizont）去指示的。诸思想形态之间的恰当权衡，当以在各基本境域之间自如出入为前提。自如出入自然意味着可以在一定程度上反省-描述某个基本境域。“对境域的反省-描述”这种诠释学表达对应于“描述世界现象”的现象学主张。诠释学的最高任务不是描述某个境域之内的特定经验，而是描述境域本身；正如严格意义上的现象学工作是从对世界现象-世界意识的描述开始的。至于“能否反省-超越本己境域”之类的诠释学争论，应当早已被各种层面的交互理解与解释工作所解决。本己境域并非潜在境域，境域互融之所以可能，正缘于在各本己境域之下彰显发皇更大的共同潜在境域。仅当彰显了原初境域（这属于解构-还原之现象学方法），也就是发明了相对最大的共同境域（这属于交互理解之诠释学方法），论衡平议之类才是可能的。

海德格尔克服柏拉图主义的前提恰恰是深入而非摆脱柏拉图那里的基本问题情境。换言之，如果不是对柏拉图所提示的东西做更为本源的理解，那就没有资格权衡克服柏拉图主义。对我们来说，这意味着，海德格尔与柏拉图从不同方面共享了那个天（道）-人（道）经验所展示的基本现象整体。

我们按照先秦道论术语生造的“天道经验”一词，大体对应于西方哲学中关乎自然的经验⁽⁹⁹⁾。然在中国古典思想中，天道经验实是经验道体的入路之一。人道经验亦可为另一入路，两者并不相滥，但亦并不隔绝。此间所谓“关乎自然经验”中所涉之“自然”严格指示 physis/natur 概念，而不从中文固有脉络理解。这个论衡部分所关注的是，大成于柏拉图之手的西方哲学传统如何在完整的天道经验中抽取片段构成了那个与礼俗对立的自然 (physis/natur) ⁽¹⁰⁰⁾；海德格尔又是如何对之反省、颠倒乃至克服的；权衡与推进海氏的工作，尚需哪些关节。这些关节点归属本文所谓道之现象学。只要通过几处文本评注，对道之现象学的性质、任务、方法与节次做一初步勾勒，本文的使命即告完成。由于“现象学”语境的特殊性，本文将尤其侧重对呈示原初现象整体之道体经验做“方法论”上的阐发。

也许可以预先说明一点，此间关乎道体经验的阐释对照，所切者即天人之际，从人道-天道关系入手直探道体。本文进路，不拟区分心体与性体，而重道之体用，涵摄心性（分梳心性亦是一重要进路，固不可忽也）。与此相应，海氏之思虽以重思“自然”为一重要取径，却是以前苏格拉底哲人为依傍，回到狭义的“自然哲学”（宇宙论）、“人文哲学”（道德论）与“后物理学”（本体论或存在论）有所区别的亚里士多德传统之前。在这一点上，正与以易庸所代表之中国古典思想中以天人之道交互发明的传统若合符节。海氏并非不知他之前的德国哲学（特别是新康德主义）所着意区别之“自然”及“领域”。以现象学术语说，这充其量涉及了“区域存在论”的问题。而海氏以人为一殊特卓异之存在者，以此存在者之分析论展开所谓“基本存在论”，以人之世界所遭际事物以及人自身之存在方式出发追问存在之涵义。这就比新康德主义更深刻地回应了以“人是什么”为基础问题的康德本人。

宇宙论与道德论的刻意区别，源于亚里士多德对存在者的分类（永恒必然的与可变或然的等），此分类基于对存在涵义的某种领悟。而海氏依靠疏解前苏格拉底哲人欲追问且超越的恰恰是肇端于柏拉图、大成于亚里士多德的这个存在领悟与存在者分类。故以缺乏“自然哲学”或者“伦理学”指责海氏，实未原其深旨也。另一方面，亚里士多德本人在区别自然与人事之后，复以其潜能/实现学说贯通两造，使人事伦理之基有其自然之根，或竟有与自然共通之根。此固大哲之事也。如其不然，则伦理与自然、人道与天道必将断为两橛，人道之基不在自然则当在约定、意志、自由、理性、精神等。遂滥入近代哲学而不可收拾矣。以此回观易庸之统，则知其以人道天道、心体性体相互发明之统续有其深意焉。《中庸》系统以性体建立心体（天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教），复以心体通于性体（以诚之通诚、天命於穆不已，而文王法天亦纯之不已），是以天道人道构成循环往复之洪流，以“诚体”统之而已。如以“诚”为所谓“价值”概念不当为宇宙本体之说责之，则可观柏拉图系统以“善”之相为自然人事以及一切相之源头，即令亚里士多德不用“善之相”建立哲学，而此宇宙目的论之构架则未尝无，即明所谓“价值”“事实”之新康德主义区分，未足以理解古人之深意也。本文限于论题，置《中庸》不论，以《易传》为本直探道体。《易传》固乏《中庸》以心体回证性体之进路，然其乾坤二元乃至六十四卦之德，实足以涵摄天地君子，此细玩《十翼》，历历可见者也。如此，则足证乾坤二元，实表道体。道体发用，方在天人，以道体贯通天人，自不必复以“自然”“人文”之别责之也。盖易庸实一贯者，此即周濂溪立说之本，无此即无宋明儒之学，终无中国思想可言。

（一）是、易与原初现象整体

在柏拉图那里，哲学当然包含着向自然经验开敞的维度。按照正统的哲学述说，这一维度才是哲学发生的前提。柏拉图哲学的复杂性在于处理哲学之自然经验与神话经验-政治表达的关系。按照柏拉图的描述，仅当否定了礼俗经验（从洞穴中返身而出），自然经验才是可能的。在洞穴之外，自由了的哲人依次观察到如下现象：

首先大概看阴影是最容易，其次要数看……倒影容易，再次是看东西本身；经过这些之后他大概会觉得在夜里观察天象和天空本身，看月光和星光，比白天看太阳和阳光容易……接着他大概对此可以得出结论了：造成四季交替和年岁周期，主宰可见世界一切事物的正是这个太阳，它也就是他们过去通过某种曲折看见的所有这些事物的原因。[\(101\)](#)

之后，由于某种外缘——按照《理想国》的表述是由于被热爱正义者所强迫——哲人不得不返回洞穴，此时，他又这样获得神话-礼俗黯淡火光之下的人道经验：

这时他的视力还很模糊，还没来得及习惯于黑暗……如果有人趁这时就要他和始终禁锢在地穴里的人们较量一下评价影像，他不会遭到笑话吗？……要是把那个打算释放他们并把他们带到上面去的人逮住杀掉是可以的话，他们不会杀掉他吗？[\(102\)](#)

柏拉图这里的描述虽暗指苏格拉底的命运，其笔调则属诗艺式的打比方，不无戏论嬉谑。我们不妨效法禅宗机锋，以戏了戏，以诗结诗，也顺之追究一二。

上攀出洞者觉得洞外可惊可观，为之盘桓依止者，盖因洞外恰有日光，换言之，盖因洞外恰是白昼之故。然而，洞外此时恰巧晴朗有

日，乃是偶然之事——他难道没有同样的可能性遭遇黑夜、风雨、雷霆等其他时刻？我们可以说，柏拉图式的自然观察者，正好在那样一个时刻目睹洞外日光，遂以人道湫隘黯淡而不足居，遂于洞外逡巡不去。这个时刻对于后物理学的历史实乃肇端-统治之元，我们可名之为“是的时刻”——是者，日正之象也。⁽¹⁰³⁾构成后物理学历史的那些基本概念：存在、存有、本体、是、真，等等，均出于柏拉图郑重描述的这个日丽于天、光明朗现的时刻。假如，这个出洞者按照同等的可能性遭遇沉沉黑夜，此人必以人道-洞穴更为无蔽而归止，毫无时间酝酿那种苏格拉底式的可笑“晕眩”。柏拉图赋予太阳之地位，此人亦必以之赋予神话礼俗之火——一切以为礼俗自治，文明无须天道或“自然法”基础即能成立者，或即此人之苗裔。知崇礼卑，此人既无向上之机缘，亦只能下降到礼俗、盘桓于卑处了。这样的文明，就是低于哲学的政教文明。

进一步言之，即令此人遭遇日光，若诚如苏格拉底所说，此人在洞外长期盘桓，学习观看，有关于昼夜、天地乃至四时的经验，他何以仍然以为：“主宰可见世界一切事物的正是这个太阳”？

如上文已示，通过关于真理问题的一切探讨，海德格尔取消了太阳的这个主宰地位。他将天地之间的开辟敞亮——与“天下”相比，这个敞亮是有边界的——立为原初的无蔽现象；并且通过进一步追问遮蔽-无蔽之有（es gibt）指示无端发生（Ereignis）之精义。海德格尔同样也要解释光-形的呈现，他抓住了自然经验中的天地之间（加以洞穴的限制，因为洞穴是有边界的⁽¹⁰⁴⁾），而略去了日月天体。不过，这同时也意味着，他与柏拉图目睹同一境地，无非取舍不同，缘各自取舍所悟自然之理亦复不同。

柏拉图依据太阳之德，确立超越、产生、揭示一切理念之上之善。太阳亦自有形，虽为自我揭示，然终是一物。故善虽超越，亦为一相及存在者。现象学遮是显有，悬置存在者，而后存在者之出场现有可见。海德格尔不滞于物，遂用蹈空示无之法，以敞亮开辟之自现自隐表存在者之现有到场。复又追问何以而有开辟敞亮。后者已非万有之一，故命有之形式主语es实为无端之端、无始之始、乌有之有。开辟敞亮乃无端自有、自成发生者。海氏遂以“其命有”（es gibt）或“自发自生”（Ereignis）为最后教诲。

海氏之说，自有精义。不过，天地敞亮自现自隐与乾坤之义虽略有暗合之处，仍拘于形、滞于势。乾坤之理不外阴阳之道。后者含健进生生、贞下起元、不断生成之义。仅仅通过天地的静态对峙，再脱开经验，纯依求本势用，迫于德文语法追问何以es gibt，终无法领悟生生之义。盖因海氏于现象整体也只窥一端，略去了日月四时万物化育。

如以原初现象整体观之，柏拉图与海德格尔皆各有所偏。前者唯见日月，后者唯见天地。柏氏不知，天道有阳亦复有阴，人道有阴亦复有阳。柏拉图病在天人二分，所谓政治哲人无非看了天上忘记地下，回到地下又讳言天上耳。海氏于“天地位焉”固略有所窥，于“万物育焉”则毫无心得，遑论天人诚明、知崇礼卑、乐阳礼阴、鸢飞鱼跃等义。更不从日月经天四时之行领会自生自成之理。

原初现象整体既非日正的片刻停滞，亦非对峙的天地之间，而是日月经天、昼夜之道、四时之行、天地化育。西方哲学关于天道的基本经验已用日行之停顿——日正之“是”标明，中华思想对此的基本表达可用日月之“易”来表示。易字面原义，即日月之行。[\(105\)](#)以日月之

行为象，推而广之，则可通达作为天人至道的易理，正所谓“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”⁽¹⁰⁶⁾。“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有地道焉，有人道焉。”⁽¹⁰⁷⁾

在儒家经典中，关于原初现象整体与道体经验的表述不一而足，尤以《易·系辞》描述为系统赡富。举其端曰，“通乎昼夜之道则知”，更云，“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月……”。

与西方哲学将日行瞬间停滞切割为日正之“是”不同，易理以日月之行为道体经验之开端，所谓“阴阳之义配日月”而“一阴一阳之谓道”。观日月之象而后明昼夜之道，明昼夜之道而后通四时之行，通四时之行而后彰天地化育之道。知天道，则王天下之理在焉。圣王政教之道，无非法天。子曰，“大哉！尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉……”⁽¹⁰⁸⁾“无为而治者，其舜也欤！夫何为哉？恭己正南面而已矣”⁽¹⁰⁹⁾。又云：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉。”⁽¹¹⁰⁾

四时行、万物生是天德之用，无言无为是天德之体。故《观卦》之《彖》曰：“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。”⁽¹¹¹⁾不宁唯是，亦观天下、观民。故其爻辞有：“九五，观我生，君子无咎。”此爻《象》曰：“‘观我生’，观民也。”

《观卦》阐发观天人生民以设教之道。此卦所紧接的《临卦》则阐发为政统治之道。“象曰：泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。”⁽¹¹²⁾其爻辞则有：“初九，感 [引者按：原文作咸，下同] 临，贞吉。九二，感临，吉无不利……六五，知临，大君之宜，吉。”⁽¹¹³⁾关于六五的爻辞：“象曰：大君之宜，行中之谓也。”

“宜”，来知德注曰：“宜者，得人君之统体也。”⁽¹¹⁴⁾“知临”，焦循注曰：“知崇礼卑……”⁽¹¹⁵⁾李道平疏曰：“《中庸》曰‘唯天下至圣，为能聪明睿智，足以有临也’，故曰知临。……‘知临’而言‘行中’者，《中庸》言‘舜之大知，用中于民’，是其义也。”⁽¹¹⁶⁾

按，朱子曰：“义者，事之宜也。”⁽¹¹⁷⁾大君之宜，所说无非政事之义，含摄作为《理想国》主题之一的城邦共同体之“正义”（dikaiosyne/Justice）。哲人王欲施正义于民，必先观察日光，转而回洞以知临之。此“知”（sophia）先无感象，且徒事高明不得中行，则必被穴民所拒。是观临二象，必为任何统治所固有。易理的殊胜在于，大君临民之象，承之以观天观生之象。观民生则以感通天下之志，遂易知易从。观天则明与时中行之道。以通志之感，中行之知以临民，遂能成天下之业。大体而言，在观道之不同耳。《中庸》引《诗》曰，鸢飞鱼跃，上下察尔。⁽¹¹⁸⁾上以知观四时，是设教与时中行；下以身感民生，是制礼不逆人情。观象贯通天地四时民生，是易之“原初现象整体”圆转无碍，毫无所遗。哲人王所观，则上下断为两截。盖因柏拉图切断天人，且只见日头高照不见昼夜四时也。

西方哲学所观，上文已以“是”名之。“是”为日头高照，乃易道之一时。易是之则有是焉。用“是”字固取其古义，大抵还在于此名在现代中文与现代哲学中的作用。从易象说，“是”字之义，当归属下乾上离之“大有”卦。其《象》曰：“火在天上，大有。君子以遏恶扬善，顺天休命。”⁽¹¹⁹⁾此卦明白，火在天上，乃天行之一时。阴爻得阳尊之位（六五，其他五位皆为阳爻），上下感应，应天顺时耳。正所谓无为，恭己正南面而已矣。故其《彖》曰：“柔得尊位大中，而上下应之，曰大有。其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”⁽¹²⁰⁾此卦上接“同人”，后续“谦”“豫”“蛊”“临”“观”诸卦，述圣王之道可谓备矣。

有心人如将之与《理想国》哲人王四枢德之说次第合勘，当自有所见。

综上所述，易表日月之行、衍为昼夜之道、四时之行、天地之位。是乃易之时位之一，易是之乃有是。易含是而统摄之，易道含哲学而统摄之。依易之天地人三道所制之礼乐文明，就是高于哲学的政教文明。

（二）《易》中的形象指引问题——以《系辞传》为中心

日月之行是道体经验的开端，然而尚不是真正的道体经验。《帛书周易》所含易传有《要》一篇，记孔子语曰：

故《易》有〔按：原文为又〕天道焉，而不可以日月星〔按：原文为生〕辰尽称也，故为之以阴阳.....[\(121\)](#)

《系辞传》则单举“道”说：

一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也.....[\(122\)](#)

《系辞传》的如上说法赅摄天地人三道。人道等原来就不在天道之外，故《中庸》首句即能从属于天道的天命推衍至人道。是以，“一阴一阳之谓道”应该是对完整道体经验的真正表述。不过，这是什么样的表述？要确定这一点，需将它同此传中另一段造成若干历史性误会的名言相对照：

形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。[\(123\)](#)

与一般的看法不同，我们不认为“形而上者谓之道”是在表述道体的。相反，“一阴一阳之谓道”才表出了道体。戴东原已经指出：

古人言辞，“之谓”“谓之”有异，凡曰“之谓”，以上所称解下……《易》“一阴一阳之谓道”，则为天道言之，若言道也者一阴一阳之谓也。凡曰“谓之”者，以下所称名辨上之实……《易》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，本非为道器言之，以道器区别其形而上形而下耳。[\(124\)](#)

戴东原此言，辨经传义例甚明。“形而上者谓之道，形而下者谓之器……”云云，当然不是用以解释道器等，不是在整个论域内划分出道器且对立之，否则以下的“变、通、事业”又当何解？古来各种解释，之所以未能恰切，要害首先在于对这个“形”字做“形体”“形质”理解，“形而上”作无形解，“形而下”作有形解。[\(125\)](#)此恐未合古意。我们可用内证旁通之法，初步确定此字的含义。《系辞传》“形”字出现多处。姑从《上传》举其大者：

在天成象，在地成形，变化见矣。

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。

注意这里的用法，形象多并列（最后一个例句，形作动词用，为特例）。《下传》又有“仰则观象于天，俯则观法于地”。对照《上传》的“仰以观于天文，俯以察于地理”“成象之谓乾，效法之谓坤”并“法象莫大于天地”可知这里的“形”字基本与“理”“法”等同义。⁽¹²⁶⁾与“象”对举时，当指在地之象。独自出现——犹如象字也有独自出现——当指广义的卦形与爻形。这种解释符合《系辞传》的性质。须知此篇是为卦爻辞作传。⁽¹²⁷⁾卦爻辞之作，基于对卦形爻象的一定看法与用法。卦爻辞有表达天地之道的，如“乾，元，亨，利，贞”、“坤，元，亨”，⁽¹²⁸⁾也有表达制作之器的，如“鼎，元吉，亨”。同一个卦象，或可表达天人之道，或可表达所作之器，或可表示吉凶。如“离为火、为日、为电……为甲冑、为戈兵”。又如《系辞下传》说：“包牺氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。”是《益》卦之意，有“形乃谓之器”，又有“推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业”。而同一个《益》卦，在《帛书周易·要》那里，又指示天地人君之道：“《益》之为卦也，春以授夏之时也，万物之所出也，长日之所至也，产之室也……《损》、《益》之道，足以观天地之变，而君者之事已。”⁽¹²⁹⁾

由上可知，“形而上者谓之道……”云云，直接地看是《系辞传》作者对系辞者对卦形爻象解释的再解释⁽¹³⁰⁾，间接地看，也就表达了系辞者对易象的不同观法与用法。关于易之德用，《系辞传》在别的地方也做了提示：

夫《易》，圣人所以崇德而广业也。

盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。

《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言……夫《易》，圣人之所以谓极深而研几也。唯深也，故能通天下之志，唯几也，故能成天下之务，唯神也，故不疾而速，不行而至……子曰：“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。

将这些段落中的相关描述作一综合。可以发现，易有这样几个德用：制器（开物，尚象，形乃谓之器）、断天下之疑（化而裁之谓之变，以之动者尚其变，定之以吉凶所以断也）、通天下之志（推而行之谓之通）、定天下之业（广业，富有之谓大业，举而错之天下之民谓之事业，成天下之务，通变之谓事）、卜筮。

以之回勘到“形而上者谓之道……”这段，即可以综合为“制器”“施为裁断推行”⁽¹³¹⁾、“见道”三个环节。“施为裁断推行”包括“通天下之志从而断天下之疑、制而用之、民咸用之或者说举而错之天下之民”几个环节。大体说来，把“辞”的问题撇开，易象（形）之用，可勉强对应于亚里士多德所谓技艺（制作）、实践（裁断推行）、理观（见道）。同一个形，相应于不同的德用，可以是形式（用以开物制器）、形势（用以断事成务）、形象（用以通神见道）。所谓“形而上谓之道”也者，即将形观为道象（即所谓“见乃谓之象”），而不观为制器的形式或者实践的形势耳。

这就是说，“形而上谓之道”并非描述道，而是描述如何观道或者道如何显示自己。

那么，道象究系何指，道又如何观法？这就需要对“形而上谓之道……”一段的意图作更精细的考察。

我们把“形而上谓之道……”这一段回复到其上下文中，就可以发现，它原是顺着上文讲乾坤之卦象而作：

子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”乾坤，其《易》之蕴 [引者按：帛书本作“经”] 邪……乾坤毁，则无以见《易》；《易》不可见，则乾坤或几乎息矣，是故形而上者谓之道……举而错之天下之民谓之事业。是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象……极天下之赜存乎卦……

夹着这个段落的前后两个“是故”说明，这段就是用来谈象对易之“现”用的——往来不息、显易发用的就是乾坤。易之有圣人之道，不一而足。以观道体无非其中之一。

另外，所引段落中“卦”“象”两字的关系值得玩味。所引段落开头明白将当“卦”“象”作为作用不同的东西。所引最后似乎隐然以两字为同义语使用。其实象并不可见，借卦明之也。故卦辞以“象”释卦爻。经中只有卦爻，何尝可举出象。“极天下之赜”者就是象，象存乎卦，非言象就是卦。此前有“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶……”之语，乃知象虽非诸卦，却非卦不可观、不可显也。而合“在天成象，在地成形”“成象之谓乾，效法之谓坤”“见乃谓之象，形乃谓之器”三语观之，

乃知象属乾属天也。又“天尊地卑”，尊者，上也；卑者，下也。“形上之谓道”盖谓借天象明天道也——“是以明于天之道，而察于民之故。”

能借之以明天道的象究系何指？《系辞传》说的明白：“悬象诸明莫大乎日月。”这不是说，天道之象就是日月，而是说，日月之形⁽¹³²⁾最清楚地表示了天道之象。再回顾一下《帛书周易·要》中孔子的教诲：

故《易》有天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之以阴阳……⁽¹³³⁾

于是乎可以确定，天道之象、设卦所观之象、形而上之象，即阴阳也。

阴阳明明属于两仪，《系辞》云：“《易》有四象”者，何也？四象者，象四时也，元亨利贞也。四时无非阴阳往来也。往来无穷，不息不殆，决不可表之以“阴与阳”，而须表之以“一阴一阳”。表天道之象，即“一阴一阳”也。乾坤本是卦形，如何见易？借其卦表阴阳之象也。乾坤被用作形上观道之时，即不再实指天地万物，而指阴阳开合。“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变……”“一阴一阳”表生生不息的变化。

现在我们才可以同意戴东原的那个结论，即描述道体的句子是“一阴一阳之谓道”。也同意朱子所谓，说“一阴一阳之谓道”可，说一阴一阳为道则不可。⁽¹³⁴⁾我们所不敢苟同于前贤者，在于既不将道等同于阴阳（《系辞传》引孔子说“知变化之道者，其知神之所为乎”，又云“阴阳不测之谓神”，是阴阳不同于变化之道也），也不像理学那样将

阴阳解释为“形下之器”（器可制作，阴阳可制作否？），而是以一阴一阳为道体之象，指引生生不息，周流不殆的易道。

我们将这种通过阴阳开合不已显示道体的形上观道之方法称为“形象指引”。

（三）发生与生生——代结语

牟宗三说过，“一阴一阳之谓道”是“指点语”，而非“界定语”，我们的意思同他相仿。⁽¹³⁵⁾这里所需的进一步工作是现象学反思的，即需检讨这种“指点”属于何种方法。

从西方哲学的传统看，必须询问它是概念化把握，是符号，是表象，是显示，还是指号等等。所有这些指点方式，都通过名词化势用指向在场者。海德格尔力图以形式指引之法，把在场的在场者括出去而显示在场者之在场。用本文的话说，即中断名词化势用而显示原初动词。他的努力体现为这样的追问：“开辟敞亮从何而有、如何而有？在这‘有’中什么在说话？”⁽¹³⁶⁾根据海德格尔的阐发，在es gibt etwas（它给出某某/有某某）之中，那个超越在场者甚至在场者之在场乃至让在场（相当于开辟敞亮）的es（它），及其对某某的给出-赋予-命，在给出-赋予-命某某的发送之中，已经自行规避隐没（Entzug）了。有者之有（无蔽、朗现）即有自身之无（没-默-莫）。此即所谓自行遮蔽。要彰显这个沉没-沉默-隐没的“它”及其给出-赋予-命，只有罔顾它所给出的有者（存在者、存有者）而思。这种为了自己不必规避隐没而切断阻隔了etwas的单纯es gibt，被海氏称为Ereignis——（自行）发生。发生发生（自成成自、自生生自）：Ereignis ereignet。发生发生与es gibt etwas其实不二，无非遮显各别。发生发

生遮去etwas而显es gibt, es gibt etwas遮去 Ereignis ereignet (=Es gibt“Es-gibt”)——也就是海氏所谓es之自行隐没——而显etwas耳。粗略地说, 后者就叫作遗忘存在。在我们看来, 海氏的这种方法是一种彻底化了的的形式指引——虽然他后来不再提到这个名称。

与国际海学界的兴趣相关, 中文学界往往将海氏“发生”之说与佛老之学相参照。⁽¹³⁷⁾老学流派歧出, 且本于人君南面之术, 兹不具论。缘起性空之说与无端发生之说确有可以相互发明之处。不过我们还是要提醒一点, 隐藏在Ereignis背后的主谓结构并不因为海氏强调了es这个主语的形式性而完全不起作用。主语或空, 主位仍在。那种“开辟敞亮从何而有、如何而有”的问法本身就仍是主谓结构发用的结果。海氏之学, 只在遮有者而显有的方法上, 与破斥缘起, 直显自性空的路数有所接近。而空亦自空, 佛家断不会接受“(哪怕是空的)自性给出诸假有”的结构。“给出者”与“给出”都不是佛家所能承认的。另一方面, 假有是自性空, 非断灭空。至少大乘佛学, 也不会完全接受所谓“罔顾存在者而思存在”的遮-显之路。佛学恰恰是凝视所谓“存在者”, 而发现该存在者自身乃至存在完全不能成立。佛学破斥存在者自身(所谓自性), 海氏则是追问存在者何以能立。其间差池, 可谓谬以千里矣。此点本文略加说明, 限于篇幅, 不克阐述。

按照本文的阐发, 在天地、敞蔽、开合等一系列重要关节上, 在原初现象整体的呈现方式上, 以易道诠释、权衡海德格尔之学当更为恰切。

海氏最终发问的是, 如何有敞亮开辟。上文已经解释, 敞亮开辟实指自行遮蔽之无蔽。是以这个问题相当于易学中的观道问题——如何即阴阳之象显明道体?

当然，《易》之经传都不曾这样提问。这对于古人是那样显豁明白，一如日月经天、江河行地。在眼前朗现的境地本不必追问，隔膜远遁的东西才要通过追问抓住。古人与希腊哲人不同——或者说经学与哲学不同——震撼所带来的并非惊奇追问，而只是单纯的描述、赞叹乃至惋惜。《系辞传》便以如此口吻直指道体：

一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。

所谓道之现象学，其基本任务就是接绍《乐记》《中庸》以及《通书》的作者，将思想引领到这段文字所显豁的境界面前。道论的纲要就是解释这段文字。限于本文的主题，我们仅从上文所引发的、同海德格尔思想——归根结底是同整个西方哲学——有关的若干关键问题出发，根据这段文字的片段略做点评。

首先，“一阴一阳之谓道”，乃破本返道-形象指引-遮是显易之法（约略相当于熊-牟系统的即用显体之法）。此体为道体，非主体、基体。阴阳往复屈伸开合之外无道。“一阴一阳”无主位系之，道并非“一阴一阳”之主语。故不可说道为“即活动即存有”，因其自体不可以存有说。存有只是道之用。“缘起性空”说庶几近之，不如云“性空缘起”；“如如不动”亦有所似，更不如说“不动如如”。要之，唯“生生之谓易”可确解“一阴一阳之谓道”。“所谓”为道也屡迁，变动不居”也者。道体为变，有无乃道体之用。生生无其后使生生者，所谓“神无方而易无体”，此海学与易道差别之一。

其次，生生之流，一阴一阳，有生有成。生乃乾德，所谓乾知大始、继之者善。⁽¹³⁸⁾成乃坤德。生成自是二事，而不相脱离。生必有所成，所成必贞下起元，原始要终，不断重生。此正所谓“乾道变化，各正性命”⁽¹³⁹⁾。海氏发生之说，发生之体（Ereignis）与发生之用（etwas）相互割裂，是只见生理，未见成理；只见生成之理，未见贞下起元、不息不殆之理。海氏大抵只见天地位焉，未见万物育焉。此海学与易道差别之二。

再次，天道诚者自成，人道法天诚之。继之者善、成之者性是天人不二之道，礼乐因之生焉。《乐记》《中庸》皆发挥易理之作。海氏只说制器（艺术）、政教、祭祀乃至思等都是真之不同发生方式。这些方式彼此间是何关系，是否殊途同归之类，他没有进一步的说明。天人关系，在他那里终不免或以人摄天，或以天摄人。此在所忧所患（Sorge、Angst），绝不同于圣人之所忧所患。大业出于决断，盛德从何谈起。诸如此类，皆由海学之境，虽有天地众神，终非所谓参天地而赞化育之境也。此海学与易道差别之三。

2007年5月初稿

2011年3月改定

(1) 为纪念《存在与时间》出版八十周年而作。本文前半部分初稿曾在香港中文大学2007年5月举行的“诠释现象学及其蜕变：海德格尔《存在与时间》出版八十周年学术会议”上宣读过。全文在复旦大学思想史研究中心2007年春季学期的学术交流会上宣读过。一些师友，尤其是香港中大的特约审稿者提了若干中肯的意见，笔者据此做了一些修订。特此致谢。但有的意见，所涉者大，超出此文处理范围，只能留待他时了。

(2) Heidegger, *Beitrage zur Philosophie-Vom Ereignis*, GA65, Vittorio Klostermann, FaM, 1989.

(3) 兹将Metaphysik依其原义译为“后物理学”，下同。以与出自易传之“形而上”区别。关于后者的诠释，参见本文第四部分。

(4) 给Elisabeth Blochmann的信。转引自Guenter Figal, *Martin Heidegger zur Einfuehrung*, Hamburg, 1992, S48.

(5) 给Elisabeth Blochmann的信。转引自Guenter Figal, *Martin Heidegger zur Einfuehrung*, Hamburg, 1992, S48.

(6) Figal的论述至少使人有这样的误解，似乎这个失败仅指《存在与时间》并未按计划完成。参见给Elisabeth Blochmann的信。转引自Guenter Figal, *Martin Heidegger zur Einfuehrung*, Hamburg, 1992, S48f.

(7) 载于Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tuebingen, 1976。中译载《面向思的事情》（下文简称SD），商务印书馆，1996。为便于读者查考，所引海氏著作凡有中译本者，皆注中译本页码。译文都由笔者核对原文（版本在首出处注出）。通行译文中若干地方径直做了改动，除了必须特别提出讨论的以外，不再——注明。

(8) SD, S58.

(9) Ende一词译“终结”不妥。此词多义，虽有此义，但据海氏文中解释说，Ende之义与位置（ort）同，“从这个Ende到那个Ende”即从一位置到另一位置。例如一线段始终两点都是Ende。此词即亚里士多德讨论之peras，参见亚里士多德，《后物理学》，卷五，章十七。此书通行德文本将此词译为Grenze。参见Aristoteles' *Metaphysik*, Neubearbeitung der Uebersetzung von Hermann Bonitz, Hamburg, 1989, S79.

(10) 从后期思想的准衡来看，《存在与时间》中唯一可以通向“思之事情”的道路就是对存在论学说史的解构。参见SD, S10, 并《存在与时间》第6节。

(11) SD, S58f.

(12) 我们在引文中略去了海氏对从柏拉图到尼采的后物理学史的各自点评。但即使不涉及具体历史内容，在这段概括中他还是无法绕开亚里士多德与柏拉图。

(13) 作为存在者之存在者。后物理学卷四章一，1003a24。后物理学此书仅自述为“第一哲学”早期海在基本问题中的另外阐述。

(14) 见《时间与存在》，SD，S6。

(15) 海德格尔如何在柏拉图与赫拉克里特-巴门尼德之间犹豫以厘定“去-蔽”意义上的真，请特别参看本文第二部分。

(16) 参见 Martin Heidegger, *die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt am Main, 1975, S149。

(17) 《后物理学》诸卷次序固然是编者所定。但这两卷的前后关系是可以确定的。参见不同于传统的另一种编法, *Aristotle's Metaphysics*, Edited and Trans by John Warrington, London/Newyork, 1956。

(18) “所以，从古到今，大家所常质疑问难的主题，就在‘何谓实是’亦即‘何谓本体’。”亚里士多德，《后物理学》，1028b。兹用吴寿彭译文。

(19) 参见亚里士多德，《后物理学》，1028a10-32。兹据Boniz德译本自转译。主词-基底的原则贯穿在亚氏的本体学说中，“分离性”与“这个性”是在此基础上的限制，如无此限制，则纯粹质料（物质）将成本体。亚氏说得明白，无“分离性”与“这个性”的质料乃是“最后基底”（同上书，1029a20）。被质疑的是“最后基底”而非“主词-基底”标准本身。可以看到，也是以这个标准，《范畴篇》即确定了以可感事物为第一实体。最能显示求本根机制发挥作用的应该是亚氏《论生灭》（*On Coming-to-Be and Perishing*）。从哲学史角度看，这篇论文即展示了Sein/Being 对Werden/Becoming，或者说“本体”对“现象”，“体”对“用”的压倒性胜利。或以佛学术语说，展示了“自性”或“常见”之建立（“断见”恰由于“常见”而可能）。

(20) 东方思想对“自体”的尊-显与破-斥，详见本文第三部分以下。这里只需指出，“自体”之确立，即东西方思想唯一的决定性分野。

(21) 《后物理学》，1005b22，吴寿彭译文，有改动。

(22) 《后物理学》，1006a。

(23) 上文仅是在比喻的意义称之为“力量”。如它真是一种原本力量，那是什么力量？强力意志？强力意志论述要求从解析亚里士多德《后物理学》第9卷的潜能论开始，本文点评的海氏原作不是与之特别相宜的文本。

(24) 也许正是由于这个原因，柏拉图探究语言的对话《克拉底鲁》（*Kratylos*）即以这位哲人的后学命名。

(25) 吾人于“潜能/现实”与“隐德来希”之思或可容有其他解释——正如于柏拉图相说亦可有其他解释。此间盖从海氏“求根”之解。海氏此解亦未深违亚氏之说。正

是亚氏本人以“形式/质料”说吞没了“潜能/现实”说触及的其他可能。此义容当别申。

(26) 此间可以给予一个决非无关紧要的旁证，对《克拉底鲁》的相关研究表明，“名词”之含义即“所依追寻之存在者”。参见柏拉图《克拉梯楼斯篇》，彭文林译注，联经，台北，2002，“导论”xxxvii。

(27) 见氏著，《形而上学导论》，商务印书馆，1996，页57。此理甚明。在印度-欧罗巴语系中，动词与名词是作为词性分别同时出现的，当然不存在孰先孰后的问题。只有在那种词形上无词性分别的“文字”中，这种探问才是可以回答的。问题不在于成熟语法意义上的动词与名词孰先孰后，而仅仅取决于，我们如何突破这种“成熟的”——或者太“成熟的”，也就是“逻辑的”——“语法”去领会原初的文字、词语或者形-象。这恐怕是海德格尔之学对那个所谓“语言-语用”转向的世纪所给予的最可贵的教益。同时这也是破除“语言哲学”这个最后哲学偶像的锤子。自然，极少有人勇于领受锤子般的教益。

(28) 贺麟，“王船山的历史哲学”，见氏著《文化与人生》，上海人民出版社，2011，页256。

(29) 参见SuZ第7节，并“我进入现象学之路”，SD，S85。

(30) Martin Heidegger, *Phänomenologi des religioesen Lebens*, GA 60, Frankfurt am Main, 1995, SS57-65.

(31) SD, S67。“能让”只是偏于“让在场”的施发者，不可有主词-主体方面的理解。

(32) “让在场”中的差异见SD, S38。

(33) 这个麻烦海德格尔看到了，参见同上书，S18ff。

(34) 以英文为例，如说“下雨了”（It is raining.）不像中文可完全省略其主语。中文这样的句子在在皆是。比如“着火了”“打雷了”“发大水了”“开花了”等。电闪雷鸣雨落花开，诸自然现象皆无真正主语。诸现象仿佛自成主语，然实唯天之命。所谓天何言哉，万物生焉，四时行焉。无主语，表天之至德、天的无为而治。

(35) 原书名Politeia有城邦以及灵魂之政制之意。兹姑用旧译。

(36) Martin Heidegger, *die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt am Main, 1975, S399.

(37) Martin Heidegger, *die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt am Main, 1975, S402.

(38) Martin Heidegger, *Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt am Main, 1989, S359f..

(39) 参见Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1978。《路标》，商务印书馆，2000，页430。亦请参见《现象学基本问题》中这样的话，“既然我们试图越过存在而进入存在由之出发并在其中得到发明领会的‘光’，那我们当然就直接活动在柏拉图的一个基本问题当中”，GA 24, S402。

(40) 参见Seth Benardete, *Socrates' Second Sailing*, Chicago/London, 1989, 页176。

(41) 《理想国》原文开头的词就是“下降”（Bloom英译本作went down to）。与表出洞囚徒折返回洞之词同。

(42) Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief ueber den Humanismus*, Bern/Muechen, 1975。《柏拉图的真理学说》，见《路标》，页248。

(43) 参见黑格尔，《哲学史讲演录》，第二卷，商务印书馆，1996，页176、196—199。其中涉及洞穴隐喻的，只谈出洞，未及回洞。讲政治的精神哲学部分也未提及。

(44) 《理想国》里正义的精义就是哲人克制哲学爱欲、放弃幸福，也就是哲人为王。舍此则正义的其他一切形态均无从谈起。灵魂的逻各斯部分向上凝视相之世界，是为哲人之理论生活；向下管住非逻各斯的诸部分，是为明智者之实践生活。正义的要义在于强迫这个部分向下统治。

(45) 参见以Seth Benardete上引书为代表的Leo Strauss派的各家解释。

(46) 参见海德格尔，《路标》，商务印书馆，2000，页54ff。关于“无蔽”，也可参见《存在与时间》第44节B、C。代表性的看法参见《真之本质》一文之第四部分，《路标》p217。那里明确突破了命题真理而进入“存在者之真”意义上的无-蔽之思。存在者之真（即在场者在场）本藏有通向“存在之真”（或更早所谓“存在论之真”）之向上之机。海在从解释命题真理出发的、1930年的《真之本质》一文中仅达到“存在者之真”意义上的无蔽，“有意不提”“存在之真”意义上的无蔽（参见《路标》页232）。而从在1931/32年的《柏拉图真理学说》乃提高起点，直接从“存在者之真”意义上的无蔽开始，诠释其向上之机何以在柏拉图那里失落而沦为命题之真。

(47) 《路标》，页255。

(48) 如何由此向上，盖即《哲思》第二部分的出发点。

(49) 参见《路标》，页265。

(50) 参见《路标》，页258f。

(51) 参见《路标》，页266。

(52) 参见《路标》，页257。

(53) 参见《路标》，页257。

(54) 参见《路标》，页258。

(55) 参见SD，页74。又见，Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief ueber den Humanismus*, Bern/Muechen, 1975。《人本主义书简》，《路标》，页400。

(56) SD71ff..

(57) 参见GA65, S360。

(58) 《艺术品本源》中的真理乃至《德意志大学的自我主张》中的教育，都以斗争的方式发生。教育以斗争方式发生，同时可以参见《柏拉图的真理学说》中对无蔽-阴影关系的解说。

(59) 参见《理想国》，514a-515b。

(60) 《路标》，页263，可以对照《现象学基本问题》，S403。那里对洞喻的描述完全忽略了“火”。

(61) 参见《理想国》，475e。

(62) 参见《理想国》，509b。

(63) 后世所谓柏拉图主义，特别是新柏拉图主义，在此三个等级上发挥尤多。

(64) 此口号于此文中首尾呼应，实贯穿该文。也就是说，此文表明的无非是一条如何“罔顾存在者而思存在”的道路。

(65) 参见《一次关于〈时间与存在〉的讨论课纪要》，SD, S38。

(66) SD, S67。Lichtung在字面上是动词lichten的动词化，此词除“照亮”外，也有开辟草莱、“使茂密的树木稀疏”之义。按照海氏自己的释义，当从后解（参见《一次关于〈时间与存在〉的讨论课纪要》，SD, S67-68）。译为“澄明”固然不妥，即使译为“林中空地”“空明”等仍不够确切，盖此词源于使“林中空地”可能的那个动词。故确切译法当为“辟”（与此相近的Offenheit当相应译为“开”）。此间照顾到

它与“敞开”与“光明”的关系，姑且译为“敞亮”。本文第三部分将回归“辟”的用法。体会中文之意，明是被照，亮是能照。按照维科的解说，在森林中以火烧荒，露出大地，也就是开辟林中空地，乃是文明生活的起源。参见Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, translated by T.G. Bergin and M.H. Fisch, Cornell University Press, Ithaca/London, 1970, 页208f。

(67) SD, S68.

(68) 参见《老子》，王弼本第十一章。

(69) SD, S74。注意遮蔽与含藏的字面关系。“含藏”通译“庇护”。

(70) 太极图虽由宋儒光大。太极生两仪等之理则由《系辞传》来。“无极而太极”之说则由周敦颐《太极图说》来。

(71) Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1980。《林中路》，上海译文出版社，2004，页25。

(72) Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1980。《林中路》，上海译文出版社，2004，页42f。

(73) 参见《理想国》，509d-514a。

(74) 但如在哲学-真理那边，就会对机运作真理化的理解，即所谓历史与逻辑的统一。可以参见黑格尔精神现象学的工作。

(75) 由于“艺术品”一词的歧义，以及柏拉图洞喻本身的双重性，现代所谓艺术品在柏拉图洞喻中有两种出现方式，一是广义的，被制作的东西，也就是文明生活所必然包含的技艺制品。即在火堆之前矮墙之上不断活动的假人假马与日常器具之类。可举的例子是军事行动中涉及的马匹战车以及木匠做的床（作为可感物的马是对马之相的模仿，故在洞喻中为假兽。其他皆仿此）；另一是狭义的，被模仿出来的东西，即当今所谓艺术品。在洞喻中相当于洞穴底壁的影子。在其他比喻中所举的例子就是诗中的马具兵车、画作中的床之类。参见《理想国》的整个第十卷，并整个《伊安篇》（*Ion*）。

(76) 参见《理想国》，517b。

(77) 参见Seth Benardete, *Socrates' Second Sailing*, Chicago/London, 1989, 页177。

(78) 参见柏拉图《礼法》（*Laws*）的开篇。

(79) 参见《理想国》，427b。意味深长的是，在神庙定位的问题上，苏格拉底尊重阿波罗祭司们的传统权威。这也就说明在最好城邦中，火堆仍然存在，并且它是作为传统被哲人王所尊重的。

(80) 诚如阿那克萨戈拉所云：太阳（阿波罗）是会发热的石头。

(81) 《林中路》，页27。

(82) 如涉及古典时代，德文Volk每有表城邦（Polis）之义。参见黑格尔在古典立场上对费希特所代表的现代自然法权学说的批判。G.W.F.Hegel, *System der Sittlichkeit*, Hamburg, 2002, 特别是S84f.。此间海氏“世界”概念，亦有历史的生活世界之义。

(83) 五行见《尚书·洪范》，孔颖达疏曰：“……金木者百姓之所兴作也，土者万物之所资生也。是为人用。五行即五材也。”《尚书正义》卷第十二。是传统思想解所谓“质料以材用”之义。

(84) 参见柏拉图《斐德罗》（*Phaedrus*）。

(85) 《周易·说卦传》。

(86) 《路标》，页258。

(87) 《林中路》，页34，在《演讲与论文集》的有关篇目中，世界-大地二元，被代之以天地神人四方。本文下以天地代替世界-大地。

(88) 此间未提同天地神人四端的关系。神谓民族之神，虽祖先不附，亦有本族家神之意，仿佛谛礼，而非普世之宇宙神（参见古郎热，《古代城邦》）。人则居其间成位，与参天地对照。然而幽明异路，《中庸》虽盛赞鬼神之神德，亦未将鬼神摆入原初现象。《艺术品本源》既以神庙与天地为参，故不必单列神与人。神庙包含二者之故。

(89) 《林中路》，页35。

(90) 《林中路》，页39。

(91) 见《说文解字·叙》。按《说文解字》中，上下于六书为指事。上乃“一”上所示，下乃“一”下所示。“上，高也”，“下，底也”。上下云云实据天尊地卑之象而来。故《说文》开篇列“一”字，云“惟初太极，造分天地，化成万物”（《说文解字·第一篇》）。又参见同篇“示”字，解为“天垂象”，其部首“上”即指天。

(92) 天有既分对待、未分无对两义。无对义之天盖即大一（即太一）。“天”字从大，从一。《礼记·礼运》云：“是故夫礼必本于大一。分而为天地，转而为阴

阳.....夫礼必本于天，动而之地.....”孔颖达疏曰：“大一者，曰天地未分，混沌之元气也。极大曰天，未分曰一.....”

(93) 《林中路》，页42。

(94) 翕辟不等于阴阳，一阴一阳不可全解为一翕一辟。熊十力之说虽自有其据（《系辞》有“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变”之语），然不全合经义。盖辟为坤德，并非自动，乃顺天行而动之相。《系辞》又有“夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉”。

(95) 《林中路》，页40。

(96) 《林中路》，页40。

(97) 参见《尚书·禹贡》。又《孟子·滕文公上》。掌火之益只是禹的助手。

(98) 《林中路》，页40。

(99) 关于先秦道论，参见张舜徽从治统出发所做的研究，《周秦道论发微》，武汉，2005。此书论天道较少，基本没有涉及易学。天道问题参见张祥龙，《海德格尔思想与中国天道》，生活·读书·新知三联书店，1996。此书基本在道家视野中论天道。

(100) 这个过程的另一侧面当然是：如何在完整的人道经验中构成了与自然对立的礼俗（nomos）。天道经验与人道经验的完整性在于，它们共属于同一个现象整体。

(101) 《理想国》，516a-c。

(102) 《理想国》，516e-517b。

(103) 参见《说文解字》第二篇下“以日为正则曰是.....天下之物莫正于日也”。古代汉语出现连系动词固然较晚，而后更以“是”字表之且以是/有翻译Sein，其义深矣。此与柏拉图洞喻论存有/真理之源，若合符节。又参见下文论“大有”卦部分。

(104) 在洞穴有界、天下无疆的意义上，洞穴单用于指示全部可见世界是不恰当的。而海氏以可见世界与礼俗世界叠合，解释为被神庙撑开、又被代表野蛮的密林所限制的城邦小天地，则能圆转地解说柏拉图对整个洞穴的描述。

(105) 参见姚配中，《周易姚氏学·序》。

(106) 《周易·系辞上传》。

(107) 《周易·系辞下传》。

(108) 《论语·泰伯第八》。

(109) 《论语·卫灵公第十五》。

(110) 《论语·阳货第十七》。

(111) 《周易·观卦第二十·彖》。

(112) 《周易·临卦第十九·彖》。

(113) 《周易·临卦第十九》。

(114) 来知德，《周易集注》卷五。

(115) 焦循，《易章句·上经》。

(116) 李道平，《周易集解纂疏》卷三。

(117) 朱熹，《论语集注》卷第一。

(118) 朱熹，《论语集注》卷第一。

(119) 《周易·大有卦第十四·彖》。

(120) 《周易·大有卦第十四·彖》。

(121) 《帛书周易·要》章四。

(122) 《周易·系辞上传》。

(123) 《周易·系辞上传》。

(124) 戴震，《孟子字义疏证》，卷中，“天道”条。撇开戴震自己对道体的看法不论，他对文字义例的分辨是可靠的。但他对“一阴一阳之谓道”的界说性气论理解，以及对“形”的“形质”式解释，我们是不能接受的，参见正文下文。

(125) 即使遵照这种解释，此言明明说得有“道”“器”“形”三者。器在形下，则两者明明非一物。如何可以混为一谈？不同于道器之形究系何指？

(126) 帛书本“形”作“刑”，与“法”字的关系更为直接。

(127) “圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”

(128) “乾”“坤”之类已是所系之辞。乾、健也，坤，顺也。皆从音训，各表天道地德。

(129) 《帛书周易·要》章四。

(130) 此所谓“人更三圣”。旧说卦爻伏羲作，卦爻辞文王作，易传孔子作。虽不足据，其间的解释关系还是清楚的。十翼也有直接解释卦爻之象的，唯《系辞传》还要解释系辞乃至“象”“彖”等之所以作，包含再次解释的成分。

(131) “化而裁之谓之变”，帛书本作“为而施之谓之变”。

(132) 在六书中，日月即“象形”之例。参见《说文解字·叙》。

(133) 《帛书周易·要》章四。

(134) 《周易折中》引，见李光地，《周易折中》卷第十四，系辞上传（下）。

(135) 参见牟宗三，《周易哲学讲演录》，上海古籍出版社，2004，页111。

(136) Woher aber und wie gibt es die Lichtung? Was spricht im Es gibt?

(137) 参见 Graham Parkes, *Heidegger and Asian Thought*, University of Hawaii Press, 1987。此书中用以比较之中国思想，以老庄为主，其次为禅宗。另参张祥龙，前引。

(138) 朱子本义云：“道具于阴而行乎阳。‘继’，言其发也。‘善’谓化育之功，阳之事也。‘成’，言其具也。‘性’，谓物之所受，言物生则有性，而各具是道也，阴之事也。”朱熹，《周易·周易系辞上传第五》。李鼎祚引虞翻曰，继，统也，谓乾能统天生物，坤合乾性，养化成之。参见李道平，《周易集解纂疏》卷八。

按，生、成不宜相混。“生”即“乾道变化”，“成”即各正性命，盖即“曲成万物而不遗”之谓也。《中庸》只说个“诚”“诚之”，无非“成之者性”“成性存存”“各正性命”之理也。

(139) 《周易·乾卦第一·彖》。

《易传》与生生⁽¹⁾

回应吴飞教授

吴飞先生的《论生生》是近期一篇重要的中国哲学文献。⁽²⁾文章从现代中国思想的历史处境出发，梳理和辨析了对生生之道的几种阐释理式，进一步提出了作者关于自然与人伦关系的基本主张。吴文考据周详、论证缜密、视野开阔、辨析入微，且显然具有更为完整的意图，本来非我所应置喙。由于文章在论题与理路上均直接涉及几年前发表的拙作《生生与造作》⁽³⁾，而近来自己也试图推进有关思考，故不揣冒昧，撰文回应。因篇幅有限、时间仓促，于西学部分只做两点申辩。第一，吴飞先生以形质论判断西方哲学的基本传统，自有其合理之处。但在亚里士多德及其统绪中，目的论主导形质论，而非相反。目的论确有超越形质论之努力与效验。第二，吴飞先生对中西学关系的看法与我大本不异，而态度略有不同。吴飞先生主判析，欲划清一切界限；我主判摄，欲划清界限之后收摄西学，依中学阐释而安顿之。唯此两点所涉颇大，尚需论证，且待来日。下文仅就生生问题略申己见。

吴文与拙文交涉之关键，是如何理解生生。以此为前提，才能展开进一步的工作，彻底划清生生与制作两个模式的界限，推进中学、判摄西学。生生之为吴文的主题，理固宜然。

在这个议题下，吴文的生生之论有三个步骤。第一是通过内外考证，确定“生生”在《易传》中的文义。第二是在厘定“生生”文义的基础上，阐释“生生”的理义，确定其中所蕴之中国哲学出发点：取象。第三是从此基本取象出发，解释整个中国哲学的特质，尤其是其与中国文明（人伦）的关系。笔者先考察吴文生生之论的第一、二步，因为这是他所有工作的真正基础；然后试着提出笔者对有关问题的看法。

吴文在考证“生生”时，广引先秦典籍，结论为：“由‘生’叠字而为‘生生’，在先秦典籍中出现多处，其义多为迭言‘生’字以强调之，或为‘进进’，或为‘生计’，或为‘使生者生’。孔颖达亦释《易传》的‘生生’为‘不绝之辞’。”“这些地方【丁按：指《易传》之外有此二字的先秦典籍】的‘生生’要么二字都是动词……要么第一个‘生’为动词，第二个‘生’为名词。”

此结论大体可从，然尤可益。《系辞》里有一个同样的叠词现象，且在义理上与“生生”关系密切，即“成性存存”。孔颖达对此有确诂：“……存，谓保其终也”；“存存”为：“存其万物之存，使物得其存成也。”⁽⁴⁾至于“生生”，孔氏则云：“生生，不绝之辞。阴阳变转，后生次于前生，是万物恒生谓之易也。前后之生，变化改易。”⁽⁵⁾孔诂“存存”为明确的前动后名，而其解“生生”未以此种方式，表明孔未以“生生”为前动后名。故可确认，孔疏“生生”，“二字都是动词”。然而严格地说，孔氏于“生生”只有解义，并无如对“存存”那样的字义之诂。其解“不绝”，实因生生二字前后相联，示前后相继，故有恒而不绝。此来自叠词现象，犹“绵绵不绝”“喃喃不休”，而与生之字义无直接关系。故孔氏解生生以“不绝”者，以阴阳之理义，非生之字义也。而其

阴阳之理义，盖从上文“一阴一阳之谓道”来。生生之理在阴阳，吴文对此广引史料，解释甚精：

京房释“生生之谓易”云：“八卦相荡，阳入阴，阴入阳，二气交互不停，故曰生生之谓易。天地之内，无不通也。”荀爽云：“阴阳相易，转相生也。”王弼注：“阴阳转易，以成化生。”孔颖达疏：“生生，不绝之辞。阴阳变转，后生次于前生，是万物恒生，谓之易也。”朱子：“阴生阳，阳生阴，其变无穷，理与书皆然也。”李道平云：“阳极生阴，阴极生阳，一消一息，转易相生，故谓之易。”

吴文据此概括：“各家的理解均指向同一个方向：阴阳之间的关系。阴阳消息变化，显然是理解生生的关键。而诸家释阴阳关系大致有两个方面。一方面，强调阴和阳的相互转化变易；另一方面，强调通过阴阳之间的相互作用，化生万物。”

此概括甚准确。不过，吴文所引六条材料中，主阴阳相互转化义的占五条，唯京房一条主阴阳相互作用义。而在吴文后面的关键部分，对生生的理解，却只基于阴阳相互作用之义。此处据材料六分之五强的阴阳相互转化义已消失不见，生生之义乃等于阴阳交合，两个方面变成了一个方面。这是吴文对生生文义的梳理。

关于生生之理，吴文的阐述非常清楚。其所依文本为：

《系辞下》云：“天地氤氲，万物化醇；男女构精，万物化生。”这是言生生之理最重要的十六个字，我们将它简称为“生生十六字”。

吴文对“氤氲”与“化醇”做了比较细致的解释：“‘氤氲’……状天地间之烟云元气交泰之象，故所谓‘天地氤氲，万物化醇’者，指的就是天地之间，元气蒸腾，阴阳交感，……强调天地化生万物之过程。”

吴飞先生又以此与《序卦传》对照：

《系辞传》中的生生十六字，又对应于《序卦传》中上经、下经开首的两段话。《序卦传》以“有天地然后万物生焉”来概括上经三十卦，因上经始于乾坤，中有泰否，终于坎离，其大致结构是讲天地间之万物，即“天地氤氲，万物化醇”。对下经的概括则是：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”下经三十四卦始于咸恒，中有损益，终于既济未济，主言人事，即“男女构精，万物化生”……上经始于天地乾坤，以天地化生万物为主题……下经言人类社会，始于咸恒夫妇之道，与上经乾坤两卦相对。

这就是说，吴飞先生在前文所说的“阴阳相互作用”，在这里落实为“天地氤氲”“男女构精”；吴文理解的“生生”，也就是这里的“化醇”“化生”。其直接所据的卦象，就是乾坤与咸恒。

非独如此，在天地与男女之间，吴文则又以男女结合更为基本，是为全部中国哲学的取象。而天地氤氲，则自男女构精推衍而来：“中国哲学取象于父母的生育，并以此推衍为天地与万物的关系，好像天地也是万物的父母，如同人类的父母那样孕育万物。这一点既经确立，动物和人的交合生育，倒好像是模仿天地的交合了。”又借《周易正义》孔疏“十六字”的“得一”之说发挥道：“借助人间男女交合之象，推想天地氤氲之事，而抽象出阴阳两大原则，再以此来解释万物生

灭，并认为，雌雄万物与人间男女的交合，不过就是对天地氤氲的一种模仿，因而应该模仿天地自然得一的品质，不可差二。这应该就是作易者构造出生生这个概念的大致思路。”

《系辞上》云：“乾道成男，坤道成女。”而吴文之意，可谓“男道成乾，女道成坤”。从卦象上说，可谓乾坤出自咸恒，而后摄咸恒于其下。吴文所谓生生之理，于卦象根植于咸恒二卦，以咸恒为生生之本。

故吴文的结论为：“‘生生’之德最核心的含义，就是父母生子这件事，这是一切中国哲学思考的起点，也是一切人伦关系的始点。”

综上所述，吴飞生生学说要点如下：第一，生生之义的文本依据是《系辞下》的十六个字，即“天地氤氲，万物化醇；男女构精，万物化生”；第二，此又相应于《序卦传》之上下经之始，亦即乾坤咸恒四卦；第三，乾坤之卦，因而全部六十四卦，皆是以咸卦为基本取象推衍而来；第四，因此，父母生子之象，是中国哲学之起点，也是中国人伦之起点。



我对吴飞先生的一贯观点，即“夫妇之道为中国人伦之起点”的看法，非常赞赏，基本同意。但此文是通过证明男女结合是中国哲学的基本取象，来证明夫妇之道是人伦起点的。对吴先生证明这个我本该同意的观点的方式，则恕难苟同。具体地说，吴飞文上述理路的第一、二、三点，恐均有不妥之处。

第一，关于所谓“生生十六字”。

“生生”在《易传》中出现的地方非常清楚，就是《系辞上》的“生生之谓易”。吴先生不去解释此处的文本，反从《系辞下》找出那与“生生”并无直接字面联系的十六个字，以为这是《周易》经传关于“生生”之义的核心文本。这点令人费解。盖《系辞上》多讲八卦之成象。⁽⁶⁾亦讲如何从八卦引申出六十四卦⁽⁷⁾，讲了卦变（错综等）的原则，总论卦、爻、象、辞等的产生与解读原则，《系辞下》则对卦爻辞进行串讲，即所谓系属卦爻也。⁽⁸⁾讲六十四卦多，讲特定的卦变爻动关系多，引述具体爻辞多。上下篇关系虽不可归为纲目，总别之义则在焉。总论易道，当见《系上》。“生生”之说是总论易道者，非仅属特定卦象。生生之义，当求之于《系辞上》的这段话：“一阴一阳之谓道……阴阳不测之谓神。”⁽⁹⁾这段总论，与“十六字”有本末轻重之别，先儒如来知德、王夫之等，皆从“一阴一阳之谓道”贯通生生之义。下详。这就是说。对生生大义之出处，吴飞先生有些误会。那十六字是关乎特定卦象的，不足以解释“生生”。

第二，即使吴飞先生所摘的“十六字”，也并非在解释他最重视的咸卦，而是在解释损卦。因而与作为《序卦传》大书的上下经之首的乾坤咸三卦，并不能等量齐观。

《系辞下》对损卦的全部解释是：“天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生。《易》曰：‘三人行则损一人，一人行则得其友。’言致一也。”孔颖达清楚指出“三人行”云云为损卦六三之爻辞。但他对“天地氤氲”等十六字的疏解则是：

“天地氤氲，万物化醇”者，氤氲，相附著之义，言天地无心，自然得一，唯二气氤氲，共相和会，万物感之，变化而精醇

也。天地若有心为二，则不能使万物化醇也。“男女构精，万物化生”者，构，合也，言男女阴阳相感，任其自然得一之性，故合其精则万物化生也。若男女无自然之性，而各怀差二，则万物不化生也。[\(10\)](#)

这段话恐怕就是吴先生灵感的来源。吴文对此用了二千多字来阐发，对比中西古典文明对待性欲与生育的不同态度，特别赞赏不以生育为目的之“任其自然得一”的交合。吴先生在这里发挥出来的道理甚是高明，但他据之发挥的孔疏其实并非毫无问题。

孔疏在此用老子《德经》“得一”之义理疏通此十六字[\(11\)](#)，脱离了损卦之象，且隐隐然指向了“感”，误导吴文将之与《序卦传》有关地方相联。王弼对六三爻辞的注倒是基于卦象的：“损之为道。‘损下益上，其道上行’[\(12\)](#)。三人，谓六三已上三阴也。三阴并行，以承于天，则上失其友。内无其主，名之曰‘益’，其实乃‘损’。故天地相应，乃得化醇；男女匹配，故能生育。阴阳不对，生可得乎？故六三独行，乃得其友。二阴俱行，则必疑矣。”孔颖达疏曰：“夫阴阳相应，万物化醇，男女匹配，故能生育，六三应于上九……”[\(13\)](#)

王弼在注损卦时，很清楚《系辞下》里的“天地氤氲……”十六字是解释损卦的，故力图将之贯穿到对此卦象的注解里。但他又无法依据卦象确切解释这十六个字，故只泛泛地引为阴阳相应之原理，来解释六三与上九之应。孔疏亦是如此。这恐怕无法解释，为何《系辞下》在串讲损卦时，要用宝贵的篇幅来引用一个周易的常识：阴阳爻在特定爻位之相应？有此相应的卦在在皆是，为何仅损卦提及此十六字？换言之，王孔其实只是依据此十六字解释损卦，而没有依据损卦解释这十六字。王孔在对损卦的注疏中，涉及天地男女处都是随处可用的

泛论。正因王弼对此十六字的理解本来就是原理性的，与任何卦象都没有确切关系，故孔疏《系辞下》时干脆脱离了卦象，依据《老子》发挥自己的义理。而吴飞先生被孔颖达的这番发挥所吸引，又据此进一步发挥了他的生生之说。吴先生自己的学说亦非原则上不可成立。但如依据《系辞下》此十六字，则难以成立矣。盖此十六字在周易经传中决非泛泛通理，而是有其独特含义的。

天地，谓泰卦，乾下坤上，故谓天地。男女，谓损卦。此卦兑下艮上。兑，少女之象；艮，少男之象；故谓男女。吴飞先生偏爱的咸卦则是艮下兑上，也是少男少女之象，故其混淆，在义理上亦无可厚非。但在卦象上则仍需批评，盖损与咸相互是错卦，即每一爻之阴阳皆相反。《易》系于人伦之原的是咸卦，而非损卦。其中有深意存焉。下详。

何以《系辞下》论及损卦要说“天地氤氲，万物化醇”？盖损卦是泰卦所变九卦中的一个。这点古今治易象者皆清楚，包括吴先生非常敬重的潘雨廷先生。⁽¹⁴⁾泰卦之变为损卦，无非泰中乾之三阳爻之一，上升至坤之上六，则乾损一阳为兑，坤益一阳为艮。一得一失之间，泰变为损矣。从卦气说是阳爻上行。此即《彖》所谓“损下益上，其道上行”。至于乾之三阳爻中究竟何者上行，古之治易者有争论。李道平从虞翻，认为是乾之初九上行。⁽¹⁵⁾损从泰来，泰下乾之三爻，损一而上，此谓之“三人行而损一人”。初九上至泰之上六（“一人行”），外坤卦变为外艮卦，内乾卦变为内兑卦，兑即友也。此即“一人行则得其友”也。李道平引虞翻曰：“兑即友，初【九】之上，据坤应兑，故则得其友，言致一也。”⁽¹⁶⁾此与王孔引老氏之“得一”何干耶？

故李道平解所谓“十六字”曰：“天地谓泰乾坤，男女谓损艮兑。天地交则化醇，男女合则化生。”⁽¹⁷⁾这就比王孔泛指阴阳相应确切得多。按此解释，天地氤氲、男女构精之间不是什么类推关系，而是精确的卦变关系。天地氤氲导致男女构精，从卦象上说，泰变为损，即阳爻所代表的阳气特定运动的结果。

虞翻、李道平等径直以天地氤氲为“泰”之天地交。而明代易学者，如来知德、王夫之则更精微地区分了天地交泰与天地氤氲。来氏《周易集注》说：“以卦象言，地在中爻，上下皆天，有天将地缠绵之象，故曰天地氤氲。”⁽¹⁸⁾这就把天地氤氲归为损卦自身之象，而与泰卦的天地交有所区别。来氏也区分了化醇与化生：“天地氤氲，气交也，专一而不二，故曰醇；男女构精，形交也，专一而不二，故化生。”⁽¹⁹⁾是天地、男女为气交与形交之别。

船山《周易内传》亦以为，损卦“有天包地之象；阳运乎外，阴处乎中，天地之化机于此而著”。⁽²⁰⁾《周易外传》体会更精，以为阴阳莫盛于泰卦，损卦未如泰卦之盛，“授之成而不能成，欲致之而未可致也”。犹如密云不雨、暑气蒸腾，天地将交而未交，故云“天地氤氲，万物化醇”⁽²¹⁾。船山亦如来知德区分气交、形交，为分辨神、形留下余地：“氤氲，二气交相入而包孕以运动之貌……化醇，化其气而使神；化生，化其形而使长。”⁽²²⁾其《尚书引义》更认为：“形化者化生也，气化者化醇也……形日以养，气日以滋，理日以成。”⁽²³⁾而不能离形言神，故“人不能离生以养醇”，才有吴文重视的人伦之基：“不可专归生化于天地以遗父母。”⁽²⁴⁾

综合上引诸易学者之说，可知吴文被孔疏所诱，以咸感之义解“天地氤氲”等十六字为误。将天地交泰与天地氤氲等而视之，于义亦有未

安。而此十六字所云化生化醇，尤非“生生”之总义，下详。

第三，即使撇开“天地氤氲”等十六字，依据《序卦传》定生生之义，亦非确凿无误之说。诸易传中，《序卦传》最为可疑。岂独宋儒非之？韩康伯云：“《序卦》之所明，非《易》之蕴也。”⁽²⁵⁾船山语更截然：“【序卦传上下】二篇必非圣人之书，即以文义求之，亦多牵强失理。”⁽²⁶⁾通达如来知德，以为《序卦》乃为象设，非为理设，不失为“圣人之至精”，然亦承认其唯述一端之理而已。⁽²⁷⁾

吴飞先生极为重视《序卦传》，以为“惜乎汉唐宋明诸儒大多不够重视，或存而不注，或略陈数语，如孔颖达云‘凡《序卦》所明，非《易》之蕴也，盖因卦之次托以明义’”。又以为清儒焦循、近人潘雨廷独得《序卦传》之真蕴：“焦里堂释其义曰：‘此赞伏羲作《易》之功也。父子、君臣、上下，礼义皆本于夫妇，伏羲定人道，制嫁娶，其教切矣。’……至潘雨廷先生更张大其义，以明《周易》全经之义理结构。”这几条判断恐皆有误会。吴文所引孔颖达语，实韩康伯语也。⁽²⁸⁾而孔氏关于全经结构之意见，实同于焦循，异乎韩康伯。孔氏于《周易正义》下经之首即疏咸卦云：

先儒以《易》之旧题，分自此以上三十卦为《上经》，已下三十四卦为《下经》，《序卦》至此又别起端首。先儒皆以《上经》明天道，《下经》明人事，然韩康伯注《序卦》破此义云：‘夫《易》，六画成卦，三才必备，错综天人，以效变化，岂有天道、人事偏于上下哉！’案：《上经》之内，明饮食必有讼，讼必有众起，是兼于人事，不专天道。既不专天道，则《下经》不专人事，理则然矣。但孔子《序卦》不以咸系离。《系辞》云“二篇之策”，则是六十四卦旧分上下，乾、坤象天地，咸、恒明

夫妇。乾坤乃造化之本，夫妇实人伦之原，因而拟之，何为不可？⁽²⁹⁾

据孔疏，韩氏之前，即有先儒以夫妇为人伦之大原，故以咸恒另起下经。上经明天道，下经明人事，故全经之“义理结构”，不必待潘雨廷而后明也。而孔颖达之攻韩康伯，正据《序卦传》。故焦循之意，绝非孤明独发。前人之疑《序卦传》，非因不同意咸感为人伦之原，而实因《序卦传》上经卦象关系紊乱。⁽³⁰⁾清理此关系，方是潘氏之贡献。故潘氏所明，实非“义理结构”，而是《序》传之卦象结构也。而潘氏如此维护《序》传，亦不能否认韩康伯之指责。潘论《序》传云：“《序卦》曰：‘《屯》者，盈也；物之始生也。物生必蒙，故受之以《蒙》。《蒙》者，蒙也；物之稚也。’此论自然现象尚可。继之取天一生水之象而卦为需讼。序卦合以人事而言：‘《需》者，饮食之道也。饮食必有讼’云云，殊非列卦象者之思想。”⁽³¹⁾这正是用了孔颖达的例子，来复述韩康伯的判断：“凡《序卦》所明，非《易》之缊也……”

然而潘雨廷对整个《序卦传》的态度因此显得有些怪诞。因为他坚持《序卦》与《彖》的区别是，在前者，上篇仅言天地，“于人事宜归下篇”⁽³²⁾。这样，他的批评就是，《序卦》之言义理，未能坚持《序卦》自己的原则。为何如此？因潘氏是纯粹按照卦象来推衍《序卦》的。焦循亦是此意，而来知德早有此说矣。⁽³³⁾如吴飞先生确尊主潘学，当如潘所做，从卦象解释上下经之关系，而非仅笼统地说：“下经言人类社会，始于咸恒夫妇之道，与上经乾坤两卦相对……与上经同中有异，异中见同，参天地以成人伦，明生生而言变化。”按，人伦之原，夫妇也，咸恒也。天地，乾坤也。于《易》，夫妇之于天地，即咸恒之于乾坤。此卦象推衍关系，非“相对”“参照”那样简单。诸易

家包括焦、潘于此又微有不同。来知德、焦循以为从作为上经之首之乾坤两卦推出。而焦循“相错旁通”之说更精微，以乾坤六子相错成损益咸恒等象。船山用来氏错综之说，其推《序卦传》则较来氏为繁。⁽³⁴⁾而虞翻、荀爽、李道平及潘雨廷等则以天地为泰否两卦所含之乾坤。咸自否来，恒自泰来。⁽³⁵⁾无论天地取何种解释（乾坤或否泰），无论咸恒来自否泰（虞李潘等）或艮兑震巽（焦），都是由天地直接或间接地推衍为夫妇，不可能如吴飞先生所主张，推衍从咸卦体现的夫妇之道出发。如吴先生坚持以夫妇之道反推天地之道，《中庸》或有比《周易》更直接的证据，盖《庸》有所谓：“君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。”⁽³⁶⁾而《易》之取象则天地日月也：“是故法象莫大乎天地……悬象著明莫大乎日月。”⁽³⁷⁾

吴飞先生极为重视咸恒之卦，以此为人伦之原。善哉斯言！诚古人之遗意也。然而吴飞先生以损卦十六字诠释咸卦，或于男女交合与夫妇之道，有所混淆。损卦兑下艮上，咸卦艮下兑上，皆少男少女之象，而圣人以咸卦而非损卦为下经之首，以男女构精之辞系于损卦而非咸卦之下，盖有微意也。单纯交合，尚非人伦。咸卦柔上刚下，男下女、止而悦，方是礼义之象、娶女之象、婚姻之象，而非单纯交合之象。故卦辞曰：“咸：亨，利贞，取女吉。”《彖》曰：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。”仅云二气感应，区分不了咸、损二卦。故《彖》紧接着说：“止而说，男下女，是以‘亨，利贞，取女吉’也。”⁽³⁸⁾王弼注“止而说”曰：“故‘利贞’也”。孔颖达疏曰：“不失其正，所以‘利贞’也。”⁽³⁹⁾而损卦无“利贞”之德。唯云：“有孚，元吉。无咎可贞，利有攸往。”必“有孚”，然后“元吉”；必“无咎可正”，然后“利有攸往”⁽⁴⁰⁾。故来知德注曰：“人心之说易失其正，唯止而说则无徇情纵欲之私，此所以‘利贞’也。‘男下女’者，以艮之少男下兑之少女也。凡婚姻之道，无女先男者，必女守贞静，男先下之，则为得男女之

正，此所以‘取女吉’也。”⁽⁴¹⁾而女先男实损卦之象。咸损之别，宜玩味也。综合前人之说，损卦未必有正，而咸卦必正也。二卦差异，即夫妇之道与男女交合之差异，人伦与“化生”之差异也。故唯咸恒为人伦之原，损卦十六字不与焉。吴飞先生的整个学说，志在夫妇正始、彝伦攸叙。故咸、损差异所在，对之绝非无关紧要。冀贤者察之。

三

拜读吴文之后，鄙人之献疑如上。至于拙见，将上文之批评倒转即可明白。即我不主张从咸损等特定卦象曲通生生之义，而当以文脉定文意，径从出处推阐其义、寻绎其理。吴文已引其出处：“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。”此篇幅稍长，古人有引述极简者，唯摘“日新之谓盛德，生生之谓易”两句。⁽⁴²⁾其征虽简，其诂则在焉，即以为两句意通，合说顺天改易之理。古人亦有引述极繁者，即从“一阴一阳之谓道”以下全章摘录，方能确解“生生之谓易”。来知德、王夫之皆如此。为将“一阴一阳之谓道”以下与“显诸仁，藏诸用”以下合说，来、王皆破《周易正义·系辞》之分章⁽⁴³⁾，依朱子《周易本义》⁽⁴⁴⁾，将“一阴一阳之谓道”判为第五章首，“显诸仁”以下段落均摄此章以下。⁽⁴⁵⁾吴文引“生生之谓易”出处不全，盖从《周易正义》之分章也。朱来王之分章是。盖《正义》判“显诸仁”以上为第四章，以下为第五章，以为“上章论神之所为，此章广明易道广大，与神功不异也”⁽⁴⁶⁾按，其所判第四章有“故神无方而易无体，一阴一阳之谓道”，非无易道也；所判第五章有“阴阳不测之谓神”，非无神之所为也。要之强分神与易道为二章则非。所判第五章之“显诸仁，藏诸用”当用所

判第四章之“仁者见之谓之仁……百姓日用而不知”解，此王孔自己言之⁽⁴⁷⁾，何故分属二章？故当从朱来王判章，亦当从来王，从“一阴一阳之谓道”以下一义直贯而解“生生之谓易”。盖“一阴一阳之谓道”章实乃全部《系辞》乃至全部《周易》经传最重要之一章，易道之通义、天人际之微、儒家义理之髓、儒道之分野等皆包摄其中。故不揣辞费，俱引朱、来、王本《系辞上》第五章如下：

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。

《周易》经传中“生生”唯见乎此章。不通此章之义，即便旁涉广大，所得皆非《易》所谓“生生”之实义也。此篇之难，不在文字，而在道理。孔疏文义不精，盖未得理义也。此章理义，船山解极精。然亦有所宗，有所变。其《内传》颇宗来注，而《外传》取精用弘，与《尚书引义》之说互为犄角，别开生面矣。鄙人对于生生之见解，大体近宗船山，远绍明道。略释如下。

来知德注此章，从“一阴一阳之谓道”一气贯下。以为“一阴一阳”是理乘气机出入。气迭运，故太极之理流行而日新，故谓之道。⁽⁴⁸⁾此一阴一阳之道既在天地，也在天人之际，也在《易》经中。“以天人赋受之界言之”，就是继善成性。此道在《易》一书之中，就是生生之谓《易》。“生生”即“阳生阴，阴生阳，消息盈虚，始终代谢，其变无穷”⁽⁴⁹⁾。以吴文所举两重释义衡之，来知德乃以阴阳相生，而非阴阳交入义注“生生”。⁽⁵⁰⁾来注可谓一体贯通，而诸用殊绝。盖以为天、

人、经三者平行，皆道之所在也。彼以“接续不息”注“继”，则天道内自有其继，贞下起元，何必继之以善？继既在一阴一阳之道内，为何道后又要说个“继”？此则犹有天人二本之疑。

船山《周易内传》解此章大处依来，但极重视“继”。船山以为“道统天地人物，性则专就人而言也”⁽⁵¹⁾，“继”则示“天人相接续之际，命之流行于人者也”⁽⁵²⁾。此言固与来注无大差别。但天命流行之后，“于是人各有性，而一阴一阳之道，妙合而凝焉”⁽⁵³⁾。这就非来注所能包含的了。船山此解，本宗《中庸》“苟不至德，至道不凝焉”之理。⁽⁵⁴⁾虽然性小道大，但“性小而载道之大以无遗”⁽⁵⁵⁾。船山此说远应明道之学。程颢云：“……若如或者别立一天，谓人不可以包天，则有方矣，是二本也。”⁽⁵⁶⁾又云：“天人无间断。”⁽⁵⁷⁾《内传》虽云道大性小，但性能包道，这就向破天人二本迈进了一大步。《内传》之于“生生之谓易”，亦宗来氏，解“易”为《易》经。道既全凝于性，道与性皆为《易》理所涵。故《内传》注“生生之为易”一节曰：“此以下正言《易》之所自设，皆一阴一阳之道，而人性之全体也。”⁽⁵⁸⁾可见《周易内传》以阴阳相推之道解生生，而张大“继”义，以融天人为一也。“同一道也，在未继之前为天道，既成之后为人道。”⁽⁵⁹⁾则天人固因“继”而同一，而其言则似“继”仍在天道之后、之外也。

《周易内传》或微有未安，《外传》则极周澈矣，唯以“继”之一义，贯天人、贯道善性。“甚哉！继之为功于天人乎，天以此显其成能，人以此绍其生理者……天人相绍之际，存乎天者莫妙于继，然则人以达天之几，存乎人者，亦孰有要于继乎？”⁽⁶⁰⁾

据此，“继”之义大矣哉！天人之所以非二本，盖因天人无非皆继而已。继非唯存乎人道，亦存乎天道。故人之继天，即人即天，即天

即人。既是人道，也因之就是天道。反之亦然。这才叫道成于性、至道凝于至德。在人性中成就的，无非就是天道。故《周易外传》实以“继”释“生生”，而又以此“生生”为总纲回释道体、回释道善性。故在《外传》，生生为易之说已非道在《易经》而已，而是道之总纲，遍在天人。“夫繁然有生，粹然而生人，秩焉纪焉，精焉至焉，而成乎人之性，唯其继而已矣。”⁽⁶¹⁾这是将人性之成，皆归于生生、归于继。而在人之生生，无非即天道也。故“道之不息于既生之后，生之不绝于大道之中，绵密相因，始终相洽，节宣相允，无他，如其继而已矣”⁽⁶²⁾。这就是《外传》对“生生之谓易”的字面解释。保留了孔疏“不绝”之文义，而以继之理义彻解之。又以大道释“易”，彻底与来注撇清关系。⁽⁶³⁾故此继绝非仅在天人之际，而是贯穿天人。“一阴一阳之谓道”者，亦无非“继”也。故船山云：“以阳继阳而刚不馁，以阴继阴而柔不孤，以阳继阴而柔不靡，以阴继阳而刚不暴。”⁽⁶⁴⁾至此，船山生生之说大明，无非一继而已。一阴一阳之谓道者，继也。天人之际者，继也，人之成性者，亦继也。继故不绝。唯生生不绝，故“天人无间断”。天人无间断，天道乃凝成于人性。性理即生理也。人之绍天者，非与天了不相干，而即天道所立、至道之凝也。此流行不已、成人凝道之总体，即生生，即道体也。

此即鄙人所依之船山“生生”说，旧文判释牟海亚氏之学，无非为引出此道体而已。船山此说，盖以“继”为“生生”之理义，下通孔疏“不绝”之文义。鄙意“不绝”为文义亦不确。盖生生故不绝，非生生文义即“不绝”也。故略呈考证，为船山释补一文义。《春秋公羊传·庄公三十二年》有“【叔】牙谓我乎：‘鲁一生一及’”。何休解诂曰：“父死子继曰生，兄死弟继曰及。”⁽⁶⁵⁾《史记·鲁周公世家》则云：“叔牙曰：‘一继一及，鲁之常也。’”裴驷集解引何休：“父死子继，兄死弟及。”⁽⁶⁶⁾何解较裴引尤精。两处正文相参可知，继即生也。故船山解非独合

《易传》之理义，亦合其文义。生之为继，乃可作用于自生。生即继其生，意即生生。生有此理故不绝不息。而此理非独见于天道之一阴一阳，亦见于人道之仁义礼信。人道之仁义礼信，即一阴一阳之继与成也。唯如此，儒家义理之学，乃与道家判然有别。⁽⁶⁷⁾生生之说，实道体所系。故曰：“生生之谓易，是天之所以为道也。天只是以生为道，继此生理者，即是善也。”⁽⁶⁸⁾

以上是鄙人关于生生的基本见解⁽⁶⁹⁾。与吴学大旨，并无实质差别，只入路不同。吴飞先生取道阴阳之交、夫妇之合，鄙人取道阴阳相继、天人相绍。吴说重人伦，鄙说重道体。鄙说可包吴说，吴说也可推出鄙说，要皆易理也。故《系辞》云：“天下同归而殊涂，一致而百虑。”

(1) 原文刊于《哲学研究》2018年第一期。

(2) 本文据以摘引的是吴飞2017年9月13日在中国社会科学院哲学研究所所做学术讲座之全文。

(3) 此文删节版发表于《中国社会科学》2013年第4期，名字亦改为“哲学在中国思想中重新开始的可能性”。后收入丁耘的文集《中道之国》，福建教育出版社，2014，页249，标题恢复为《生生与造作》。

(4) 《周易正义》，北京大学出版社，1999，页274。

(5) 《周易正义》，北京大学出版社，1999，页271。

(6) 如“是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女”即讲乾坤如何产生其六子：震坎艮三男与巽离兑三女。

(7) “……八卦而小成，引而伸之……”，《周易正义》，页282。

(8) 故《系辞下》篇首即云：“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。”

(9) 《周易正义》，页268—272。

(10) 《周易正义》，页310。

(11) 参见李道平，《周易集解纂疏》，中华书局，1994，页653。

(12) 这是损卦之《象》辞。

(13) 《周易正义》，页174。

(14) 参见潘雨廷，《论〈周易·象〉作者的思想结构》，见氏著，《易学史发微》，复旦大学出版社，2001，页150。

(15) 参见《周易集解纂疏》，页374—375。

(16) 参见《周易集解纂疏》，页378。

(17) 参见《周易集解纂疏》，页378。

(18) 《周易集注》，卷十四，九州出版社，2004，页676。

(19) 《周易集注》，卷十四，九州出版社，2004，页676。

(20) 王夫之，《周易内传》，卷三下，见《船山全书》第一册，岳麓书社，1996，页345。

(21) 参见王夫之，《周易外传》，卷六，同上书，页1051。

(22) 参见王夫之，《周易外传》，卷六上，见同上书，页597。

(23) 王夫之，《尚书引义》，卷三，见《船山全书》，第二册，页300。原文为“形化者化醇也，气化者化生也”，当是笔误，据《内传》之说改。

(24) 《周易内传》，卷六，见同上书，页598。吴文所引王夫之《正蒙注》之义同此。

(25) 《周易正义》，页334。

(26) 《周易内传》，卷六下，见《船山全书》第一册，页638。

(27) 参见来知德，《周易集注》，卷十五，页717。“物不可久居其所，泛论物理也。如人臣居宠位之久者是也。岂有夫妇不久居其所之理？《序卦》止有一端之理者正在于此。”此来氏对《序卦传》之微词也。见页722。

(28) 参见《周易正义》，页334。

(29) 《周易正义》，页139。

(30) 参见潘雨廷,《论〈周易·序卦〉作者的思想结构》,见氏著,《易学史发微》,页302。

(31) 参见潘雨廷,《论〈周易·序卦〉作者的思想结构》,见氏著,《易学史发微》,页303。

(32) 参见潘雨廷,《论〈周易·序卦〉作者的思想结构》,见氏著,《易学史发微》,页303。

(33) 来知德云:“殊不知《序卦》非为理设,乃为象设也。”见《周易集注》卷十五,页717。

(34) 焦循曰:“乾坤,父母也……六子一父母所生,不可以合。故必相错旁通”,见焦循,《易章句》,卷十一,陈居渊主编,《焦循著作集》,《雕菰楼易学五种》,凤凰出版社,上册,2012,页221。八卦相错,见其《易图略》卷四“八卦相错图第四”。乾坤相错为否泰,震巽相错成恒益,艮兑相错成咸损。见《雕菰楼易学五种》,下册,页914、915。焦氏之“旁通”虽与虞翻用语相同,实较虞为繁。其相错亦非来氏所谓“错”。船山则用错综之法,推行《序》传诸卦。参见王夫之《周易外传·序卦传》,《船山全书》,第一册,页1099。

(35) 泰否皆含乾坤,皆含天地。否变为咸,泰变为恒。夫妇之道,咸恒一贯,非独取咸。皆由天地出,是所谓有天地而后有男女,有男女而后有夫妇也。参见《周易集解纂疏》,页314、315、320。

(36) 《礼记正义》卷第五十二,北京大学出版社,1999,页1429。

(37) 《周易正义》卷七,页289。

(38) 《周易正义》,页139。

(39) 《周易正义》,页139。

(40) 参见《周易正义》,页171—172。

(41) 来知德,《周易集注》卷七,页374—375。

(42) 参见杨树达,《周易古义·老子古义》,上海古籍出版社,2006,页85。

(43) 《周易正义》之分章盖从周氏。先儒亦有其他分章方式,然均不同于朱子。参见《周易正义》,页256—257。

(44) 参见朱熹,《周易本义》,卷七,北京大学出版社,1992,页140—141。

(45) 参见来知德，《周易集注》卷十三，页620；王夫之，《周易内传》卷五上，《船山全书》第一册，页524。

(46) 《周易正义》，页270。

(47) 《周易正义》，页270。

(48) 参见来知德，《周易集注》，卷十三，页620。

(49) 参见来知德，《周易集注》，卷十三，页622—623。

(50) 焦循以反复推移解生生，亦以为此句说《易》经而非易道，与来注无实质差别：“生而又生，往来交易，此《易》所以名《易》也。”见焦循，《易章句》，卷七，《雕菰楼易学五种》，上册，页164。

(51) 《周易内传》卷五上，《船山全书》，第一册，页526。

(52) 《周易内传》卷五上，《船山全书》，第一册，页526。

(53) 《周易内传》卷五上，《船山全书》，第一册，页526。

(54) 郑玄注“凝”为“成之者性”也之“成”。见《礼记正义》，页1455。

(55) 《船山全书》，第一册，页526。

(56) 《二程集》，中华书局，2004，页121。

(57) 《二程集》，中华书局，2004，页119。

(58) 《船山全书》，第一册，页529。

(59) 《船山全书》，第一册，页529。

(60) 《周易外传》卷五，《船山全书》第一册，页1007。

(61) 《周易外传》卷五，《船山全书》第一册，页1007。

(62) 《周易外传》卷五，《船山全书》第一册，页1007。

(63) 此处可参程子之说：“易是个甚？易又不只是这一部书，是易之道也。”《二程集》，页31。

(64) 《船山全书》第一册，页1007。

(65) 《春秋公羊传注疏》，上海古籍出版社，2014，页216。

(66) 《史记》卷三十三，中华书局，1953，第五册，页1532。

(67) 近人刘武注《逍遥游》，以《易·乾·彖》解“若夫乘天地之正，而御六气之辩”，谓：“夫《庄子》此书，所以明道也。其所谓道，非仁义之谓，乃阴阳之谓也”见氏著，《庄子集解内篇补正》，中华书局，1987，页16。其说固是，然而道家虽排仁义，儒家则不排阴阳也。非独不排，在儒家，仁义方成就阴阳，天道凝成于人德，此即《易传》继善成性之理、生生之理也。

(68) 《遗书》卷第二上，见《二程集》，页29。

(69) 篇幅所限，言不尽意，详见丁耘，《道体学引论》，华东师范大学出版社，2019，尤其是下篇第二章。

后记

此书大体编辑旧文，而略成其统。这只是为未尽的思考，特别是体系性的工作，提供一个开端，以确定基点和方向。

此书得以面世、此内的文章得以撰写，要感谢甘阳、刘小枫、舒炜、冯金红、李学军、施宏俊等诸位师友。

感谢生活·读书·新知三联书店（以下简称三联书店）。对我来说，三联书店就意味着80年代。每当重新打开三联书店的那些旧书，打开当年的《读书》，就如同回到了精神故乡。正是三联书店，多年以来以她的睿智和耐心，调教着我们这些莽撞的年轻人。并把我们中的一些，从读者教养成了作者。

至于那些朝夕切磋、共同求学问道的朋友们，你们已是我生命的一部分，就不再专门致谢了。

丁 耘

2011年7月

增订本后记

《儒家与启蒙》初版问世已历多年，坊间搜罗不易，三联书店的朋友建议再版。旧版多21世纪的第一个10年间、三十来岁时的旧作。世事兴旺，人到中年。目下时势、心境均有些不同。原样重印，实非所愿。故趁此机会，增删了一些篇目，同时改订了各编标题。个别地方做了文字订正，引言、后记则一仍其旧。

请允许我再次向三联书店致敬，再次感谢责任编辑冯金红、吴莘女士、感谢丛书主编甘阳老师。在这个泥沙俱下的时代，他们比我，更不容易做一块江中的顽石。

丁耘

2019年8月9日周五

暴风雨之夜

文化
中国世界
甘阳主编
WORLD
CHINA
THE
JOURNALS
新论

童庆生 著

汉语的意义

语文学、世界文学和西方汉语观



生活·读书·新知 三联书店

Copyright © 2019 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

汉语的意义：语文学、世界文学和西方汉语观 / 童庆生著. —北京：
生活·读书·新知三联书店，2019.1

（“文化：中国与世界”新论）

ISBN 978-7-108-06286-4

I. ①汉... II. ①童... III. ①汉语—研究 IV. ①H1

中国版本图书馆CIP数据核字 (2018) 第077684号

责任编辑 王晨晨

装帧设计 薛 宇

责任校对 常高峰

责任印制 宋 家

出版发行 生活·讀書·新知 三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 河北鹏润印刷有限公司

版 次 2019年1月北京第1版
2019年1月北京第1次印刷

开 本 787毫米× 1092毫米 1/32

印 张 14.25

字 数 296千字

印 数 0,001—5,000册

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

“文化：中国与世界”新论 缘起

百年前，梁启超曾提出“中国之中国”，“亚洲之中国”，以及“世界之中国”的说法。进入21世纪以来，关于“世界之中国”或“亚洲之中国”的各种说法益发频频可闻。

但所谓“中国”，并不仅仅只是联合国上百个国家中之一“国”，而首先是一大文明母体。韦伯当年从文明母体着眼把全球分为五大历史文明（儒家文明，佛教文明，基督教文明，伊斯兰文明，印度教文明）的理论，引发日后种种“轴心文明”讨论，至今意义重大。事实上，晚清以来放眼看世界的中国人从未把中国与世界的关系简单看成是中国与其他各“国”之间的关系，而总是首先把中国与世界的关系看成是中国文明与其他文明特别是强势西方文明之间的关系。二十年前，我们这一代人创办“文化：中国与世界”系列丛书时，秉承的也是这种从大文明格局看中国与世界关系的视野。

这套新编“文化：中国与世界”论丛，仍然承继这种从文明格局看中国与世界的视野。我们以为，这种文明论的立场今天不但没有过时，反而更加迫切了，因为全球化绝不意味着将消解所有历史文明之间的差异，绝不意味着走向无分殊的全球一体化文明，恰恰相反，全球化的过程实际更加突出了不同人民的“文明属性”。正是在全球化加速的时候，有关文明、文化、民族、族群等的讨论日益成为全球各地最突出的共同话题，既有所谓“文明冲突论”的出场，更有种种“文明对话论”的主张。而晚近以来“软实力”概念的普遍流行，更使世界各国都

已日益明确地把文明潜力和文化创造力置于发展战略的核心。说到底，真正的大国崛起，必然是一个文化大国的崛起；只有具备深厚文明潜力的国家才有作为大国崛起的资格和条件。

哈佛大学的张光直教授曾经预言：人文社会科学的21世纪应该中国的世纪。今日中国学术文化之现状无疑仍离这个期盼甚远，但我们不必妄自菲薄，而应看到这个预言的理据所在。这个理据就是张光直所说中国文明积累了一笔最庞大的文化本钱，如他引用Arthur Wright的话所言：“全球上没有任何民族有像中华民族那样庞大的对他们过去历史的记录。二千五百年的正史里所记录下来的个别事件的总额是无法计算的。要将二十五史翻成英文，需要四千五百万个单词，而这还只代表那整个记录中的一小部分。”按张光直的看法，这笔庞大的文化资本，尚未被现代中国人好好利用过，因为近百年来的中国人基本是用西方一时一地的理论和观点去看世界，甚至想当然地以为西方的理论观点都具有普遍性。但是，一旦“我们跳出一切成见的圈子”，倒转过来以中国文明的历史视野去看世界，那么中国文明积累的这笔庞大文化资本就会发挥出其巨大潜力。

诚如张光直先生所言，要把中国文明的这种潜力发挥出来，我们需要同时做三件事，一是深入研究中国文明，二是尽量了解学习世界史，三是深入了解各种西方人文社会科学理论，有了这三个条件我们才能知所辨别。做这些工作都需要长时间，深功夫，需要每人从具体问题着手，同时又要求打破专业的壁垒而形成张光直提倡的“不是专业而是通业”的研究格局。这套丛书即希望能朝这种“通业研究”的方向做些努力。我们希望这里的每种书能以较小的篇幅来展开一些有意义的新观念、新思想、新问题，同时丛书作为整体则能打破学科专业的篱笆，沟通中学与西学、传统与现代、人文学与社会科学，着重在问题

意识上共同体现“重新认识中国，重新认识西方，重新认识古典，重新认识现代”的努力。

之所以要强调“重新认识”，是因为我们以往形成的对西方的看法，以及根据这种对西方的看法而又反过来形成的对中国的看法，有许多都有必要加以重新检讨，其中有些观念早已根深蒂固而且流传极广，但事实上却未必正确甚至根本错误。这方面的例子可以举出很多。例如，就美术而言，上世纪初康有为、陈独秀提倡的“美术革命”曾对20世纪的中国美术发生很大的影响，但他们把西方美术归结为“写实主义”，并据此认为中国传统美术因为不能“写实”已经死亡，而中国现代美术的方向就是要学西方美术的“写实主义”，所有这些都一方面是对西方美术的误解，另一方面则是对中国现代美术的误导。在文学方面，胡适力图引进西方科学实证方法强调对文本的考证诚然有其贡献，但却也常常把中国古典文学的研究引入死胡同中，尤其胡适顽固反对以中国传统儒道佛的观点来解读中国古典文学的立场更是大错。例如他说“《西游记》被三四百年来的无数道士和尚秀才弄坏了”，认为儒道佛的“这些解说都是《西游记》的大敌”，但正如《西游记》英译者余国藩教授所指出，胡适排斥儒道佛现在恰恰成了反讽，因为欧美日本中国现在对《西游记》的所有研究成果可以概观地视为对胡适观点的驳斥，事实上，“和尚，道士和秀才对《西游记》的了解，也许比胡适之博士更透彻，更深刻！”

同样，我们对西方的了解认识仍然远远不够。这里一个重要问题是西方人对自己的看法本身就在不断变化和调整中。例如，美国人曾一度认为美国只有自由主义而没有保守主义，但这种看法早已被证明乃根本错误，因为近几十年来美国的最大变化恰恰是保守主义压倒自由主义成了美国的主流意识形态，这种具有广泛民众基础而且有强烈

民粹主义和反智主义倾向的美国保守主义，几乎超出所有主流西方知识界的预料，从而实际使许多西方理论在西方本身就已黯然失色。例如西方社会科学的基本预设之一是所谓“现代化必然世俗化”，但这个看法现在已经难以成立，因为正如西方学者普遍承认，无论“世俗化”的定义如何修正，都难以解释美国今天百分之九十以上的人自称相信宗教奇迹、相信上帝的最后审判这种典型宗教社会的现象。晚近三十年来是西方思想变动最大的时期，其变动的激烈程度只有西方17世纪现代思想转型期可以相比，这种变动导致几乎所有的问题都在被重新讨论，所有的基本概念都在重新修正，例如什么是哲学，什么是文学，什么是艺术，今天都已不再有自明的答案。但另一方面，与保守主义的崛起有关，西方特别美国现在日益呈现知识精英与社会大众背道而驰的突出现象：知识精英的理论越来越前卫，但普通民众的心态却越来越保守，这种基本矛盾已经成为西方主流知识界的巨大焦虑。如何看待西方社会和思想的这种深刻变化，乃是中国学界面临的重大课题。但有一点可以肯定：今天我们已经必须从根本上拒斥简单的“拿来主义”，因为这样的“拿来主义”只能是文化不成熟、文明不独立的表现。中国思想学术文化成熟的标志在于中国文明主体性之独立立场的日渐成熟，这种立场将促使中国学人以自己的头脑去研究、分析、判断西方的各种理论，拒绝人云亦云，拒绝跟风赶时髦。

黑格尔曾说，中国是一切例外的例外。近百年来我们过于迫切地想把自己纳入这样那样的普遍性模式，实际忽视了中国文明的独特性。同时，我们以过于急功近利的实用心态去了解学习西方文明，也往往妨碍了我们更深刻地理解西方文明内部的复杂性和多样性。21世纪的中国人应该已经有条件以更为从容不迫的心态、更为雍容大气的胸襟去重新认识中国与世界。

承三联书店雅意，这套新编论丛仍沿用“文化：中国与世界”之名，以示二十年来学术文化努力的延续性。我们相信，“文化”这个概念正在重新成为中国人的基本关切。

甘 阳

2007年中秋于杭州

目 录

“文化：中国与世界”新论 缘起

第一章 绪论

第二章 语文学、世界文学和人文科学

1. 比较文学和世界文学

2. 帕斯卡尔·卡萨诺瓦 (Pascale Casanova)

3. 佛朗哥·莫瑞蒂 (Franco Moretti)

4. “世界文学共和国”与“世界公民”

5. 人文科学和语文学 (Philology)

6. 奥尔巴赫：语文学和世界文学

第三章 普世主义的政治：大众语、“原始语言”和汉语

1. 民族、现代性和罗曼语

2. 白话、大众语和民族文学

3. 罗曼司传奇和现代文学

4. 民族语言的标准：分离还是统一？

5. “原始语言”的迷思

第四章 人造通用语、比较语文学和西方汉语观的形成

1. 传教士的发明

2. 完美的理性和不完美的语言

3. 语言乌托邦的回响：“基本英语”和世界语

4. 汉语形象的转变

5. “印欧语系”之谜和比较语文学

6. 世界的语文学：帝国主义和神秘主义

第五章 自我东方主义和汉语的命运

- [1. 传教士和汉语改革](#)
- [2. 比较语文学和中国知识分子](#)
- [3. 自我东方主义：想象和创造](#)
- [4. 红色的语文想象：拉丁新文字](#)

[第六章 旅行的观念：重复、误读和传播](#)

- [1. “剽窃”还是自我建构？](#)
- [2. “误读”和想象：跨文化理解的伦理](#)
- [3. 汉语观的美学：一个未结束的故事](#)
- [4. 作为“事件”的汉语观](#)

[第七章 走向共同的文学](#)

- [1. 奥尔巴赫：“个别的”和“普遍的”](#)
- [2. 范式的转变：白话、小说和世界文学](#)
- [3. 共同的文学之路](#)
- [4. “世界”的“文学”](#)

[附录一](#)

[附录二](#)

[参考文献](#)

[后记](#)

[返回总目录](#)

第一章 绪论

在社会科学中，知识进步的前提是我们在对知识条件的认识上的进步。

皮埃尔·布尔迪厄，《实践的逻辑》[\(1\)](#)

对语言的定义总是间接或直接的对生活在世界中的人的定义。

雷蒙·威廉斯，《马克思主义与文学》[\(2\)](#)

西方（主要是西欧）在了解、研究和想象中国的漫长的历史过程中，积累了大量的言论、评论、意见和观点，为了便于叙述和讨论，我们不妨将其统称为西方的“中国观”。作为认知形态的观念（idea），既不同于完整的知识体系和系统的理论架构，又有别于具体的、孤立的、经验性的、可实证的信息，虽不是经过严密的逻辑论证和系统的考据研究得出的结论，但相对于偶然的经验或个人的意见，又具有一定的抽象性、普遍性和代表性。西方对中国文化、中国社会和中国人的误读、再误读，想象、再想象，挪用、再挪用，构成了其中国观的主要内容，涉及中国社会、政治、经济、历史、语言、文学等各个方面，对历史上的中西交流产生过深远的影响，在过去几个世纪里，转述复制，循环往复，历久不衰，留下的文献材料汗牛充栋。今天，在新的历史条件下，西方的中国观仍以不同的形式，在不同的场景中不断地出现在我们眼前，继续影响着世界对中国的认识和想象，同时也影响着中国人对自己的社会、文化和历史的认识。

面对浩瀚的历史文献，我们难免感叹学术生命的短暂，时间的无情，纵然穷经皓首，仍有未曾涉猎或遗漏的文本材料和人物观点。这就给研究者提出了严肃的方法论上的问题。罗曼语语文学家、文学思想史家埃里奇·奥尔巴赫（Erich Auerbach, 1892—1957）在其著名的论文《语文学和世界文学》中指出，世界文学研究中最大的挑战首先是方法论上的，我们必须找到合适的“出发点”（*Ansatzpunkt*）和“抓手”（*handle*），⁽³⁾研究的成败往往取决于切入点的选择和材料的取舍。我们可以从多种角度，在不同层面上考察西方的中国观，而我最关心、最感兴趣的则是西方有关中国语言的论述和想象。这主要是因为西方有关汉语，尤其是汉语书面语的论述尤为丰富，具有相当高的历史和学术价值，值得研究。当然，历史上论者有关汉语的观点五花

八门，并不一致，也不可能完全一致，他们论及汉语的原因或初衷也因人、因时、因地而异。尽管如此，在研究方法上，我们可以将西方有关汉语的著述、言论视为一种集体的表述和话语形态（a discursive formation），为了讨论和叙述的方便，统称为西方“汉语观”。

汉语观不仅集中表达了西方思想界、学术界对汉语的总体认识，更是西方对中国文化、社会 and 历史的总体想象中的核心内容，是其中中国观的重要组成部分，为我们审视、分析和研究西方思想界对中国的认识和想象及其带来的后果，提供了极佳的切入点和抓手。需要强调的是，西方汉语观同时也构成了西方现代思想史的一部分，是西方现代知识生产过程中的重要环节和产品，故而同时为我们认识、解读和批判西方现代思想谱系提供了独特的视角。从世界文学的角度看，讨论西方汉语观的形成、发展和影响，不必囿于西方对中国语言文化的认识，同时可以考察西方语言思想和理论对中国文化和中国知识分子的影响，特别是对“五四”前后语言文字改革运动的影响。对所谓“他者”的认识，无可避免地构成了自我思想体系的一部分，最终将影响自我身份的建构和认同。

讨论西方汉语观的形成和发展并非研究汉语本身，也不是研究西方汉学体系的形成和发展，尽管汉学学术体制的建立对后期汉语观的发展有着重要的影响。我无意在西方汉学史的框架下讨论西方汉语观的发展和流变，总体上看，本书未涉及汉学家的中文研究。这首先是因为西方汉学作为建制内的学科出现较晚，在欧洲汉学的重镇，汉学专职研究教学职位的设立大都在19世纪后半期。⁽⁴⁾本书关注的重点是西方思想史视野下的汉语观。在西方思想界集体注视下的汉语与后来汉学研究中的汉语不尽相同：前者不是，至少不完全是简单的研究对象。在欧洲早期现代化的历史语境中，汉语往往成为思想家们探索和

思考语言起源和分布、人类史和世界文明史等宏大课题的重要材料、例证和参照系。在这样的话语体系中，汉语的意义已不限于汉语本身，讨论汉语的目的不在于界定和确认汉语的特征，而是为了探索一系列关乎人类文明进程的重要问题。相比之下，汉学研究中的汉语是界限清晰的对象，汉语本身是研究的起点、重点和目的。所以，西方汉语观与西方对汉语的专业研究史属于两个不同的领域和范畴。

西方对汉语开始产生兴趣并开展严肃的讨论至少可以上溯到17世纪，历经几个世纪不衰。大致说来，欧洲对汉语较为系统的认识始于利玛窦。这位在中国传教长达十七年之久的意大利传教士身后留下了大量的文字材料，并以日记随笔的形式详细记录了他对中国社会、历史和文化的观察与认识。其《中国札记》用意大利语写成，由金利阁1614年从澳门带回罗马，整理辑集，译成拉丁文，于1615年出版。后多次再版，并迅速翻译成法语、德语、西班牙语、意大利语等多种语言，在欧洲广为流传。17世纪出版的《中国札记》英译本只是摘译本，1625年收入著名的《珀切斯朝圣者丛书》，而英文足本还要多等三百多年，直到20世纪中叶才完成出版。⁽⁵⁾《中国札记》记录了利玛窦亲身经历的中国，是他直接观察、学习、研究中国社会、文化和历史的总结，具有极高的史料文献价值，出版后立即成为欧洲中国观的重要来源。⁽⁶⁾其中有关中国语言的论述，为西方汉语观定下了基调，直接或间接地成为历代西方思想家论述汉语的参照和材料来源。18世纪末、19世纪初，随着比较语文学（comparative philology）的兴起和发展，欧洲历史上积累的汉语观成为包括施勒格尔兄弟、洪堡特、谢林、黑格尔等在内的一大批思想家和语文学家讨论中国文化、社会、民族和政治的常见的切入点，并在此基础上发展出一系列充满偏见和歧视的观点、立场和看法，进一步充实和强化了汉语观的东方主义倾向。然而，讽刺的是，20世纪初中国学者对流溢着帝国主义思想

和情绪的比较语文学产生了浓厚的兴趣，陈寅恪、傅斯年、姚从吾、罗家伦、毛子水，以及稍后的季羨林等，都曾在国外留学期间研习过比较语文学或与其相关的梵文和“印度学”，其中傅斯年更是在建制的层面上依据比较语文学的学科范式，于1928年推动成立了历史语言研究所，在中国现代人文学科的发展中扮演了重要角色。⁽⁷⁾

西方在长期的历史过程中积累下来的有关汉语的言论、观点、态度等，通过各种渠道和途径，辗转挪移，直接或间接地影响了中国人对自身语言文字和文化的理解和认识，在19世纪末激发了声势浩大的语言文字改革运动。“五四”时期激进的知识分子、思想家和社会活动家表现出明显的“自我东方主义”，有意无意地接受并传播西方汉语观，在中国本土演绎了汉语观巨大的实践力量，至今我们仍然可以感受到这一话语实践的影响。汉语观中的汉语和萨义德的东方主义中的“东方”一样，并非仅仅停留在观念和建构的层面上。⁽⁸⁾观念不仅是抽象的，也不仅仅生活在文字里，更可以转化为强大的物质和社会力量，成为改变和改造现实的动因，正所谓“观念是有后果的”。⁽⁹⁾

西方汉语观的形成和传播——在西方思想史内的承续以及对中国知识分子的影响——及其在思想史上的意义，是本书关注的重点。如果说对汉语的认识构成了西方现代知识的一部分，那么，追溯其传播的方式和扩散的途径，不可避免地涉及西方现代知识的发展过程，拷问汉语观的话语体系必然同时拷问现代知识体系的政治。汉语观是流动变化的观念，是“旅行”的思想，在不同的时间和空间扩散和传播，不停地印证、肯定和确立自身的存在，影响了欧洲数百年来对中国语言文化的认识和立场。⁽¹⁰⁾本书考察西方汉语观形成、发展、传播和扩散的过程，并非满足于书写汉语观的历史，而是旨在讨论思想史中那些决定和影响西方认识汉语文化的因素和条件。而将汉语观与中国语

言文字改革运动联系在一起，则是为了发掘现代语言思想和现代知识话语体系之间在历史与思想上的联系，以期说明中国语言改革运动和新文化运动并不是孤立的和完全本土化的社会实践，而是具有世界意义的现象。

诚然，西方汉语观是（前）东方主义的表现和产物。⁽¹¹⁾在近三个世纪的历史进程中，西方学者有关汉语的言论，鲜有新意，他们互相征引，不断重复，反复挪用既存的观点，服务于种种宏大叙事。这些言论虽然在不同时期有不同的表现，但在态度和立场上保持着明显的延续性和一致性。西方汉语观既相对稳定，又在历史过程中自我调整和修正，反复相互挪用，在传播扩散和演变发展中不断试图证实自身的合理性、合法性和可信性。欧洲思想家和学者对汉语的认知和论述多依赖二手、三手的材料，以转述、援引为其主要的知识来源和表述模式，充斥着想象和歪曲，舛讹和偏见，这自不待言。然而，我们的讨论不能因此而停留在辨析其真伪对错的层面上，这主要有两个原因。首先，在批判历史上西方汉语观的同时，通过纠正其谬误进行自我辩护和自我弘扬，极易陷入阐释的怪圈，犹如和古人理论，在亡者墓前自我辩白，根本无法揭示西方汉语观的历史必然性以及支撑它的现代西方知识体系的意识形态。其次，16世纪以降，西方思想家、学者对中国文化和中国语言的言论不可胜数，留下的文献卷帙浩繁，涉及多种欧洲语言，若以文献学或数据研究的方式对这些言论进行全面完整的收集和整理，在实际操作上有着相当大的难度，甚至是不可能的。需要在此说明的是，受到客观条件和个人学识的限制，我只能依赖自己相对熟悉的英语材料，包括英文的翻译文献，顾及者少，遗漏者多。不过，在材料的整理和收集上，不管如何仔细和全面，即使通晓阅读这些材料所需的各种欧洲语言，可以预期的是，总会有遗漏的文本和言论；即便真有可能把西方所有思想家、学者的所有言论收集

殆尽，逐条勘误，我们得到的又是什么呢？最好的可能也许是建立一个历史资料库，囊括可供检索的西方有关汉语的所有论述，整理罗列其谬误，给后人的研究提供方便，但这对了解西方的中国观念和汉语观的发展帮助不大，遑论对西方思想史发展变化的认识了。

因此，在类似的考察和研究中，大可不必追求资料上的齐全和完整，只选取具有代表性的个例，在研究方法上，从个别始，思考其体现的普遍性现象。历史材料和文本并非研究思考的唯一对象，由材料引出的现象和问题有时意义更大。本书的重点是通过对汉语观形成的历史语境的考察，将西方学术思想界对汉语的认识与现代知识的形成和发展联系在一起，考察西方现代观念和现代知识体系中一些带有典型性和普遍性的问题及其对中国现代知识发展的影响。考察作为“抓手”和“出发点”的汉语观有以下几个目的。第一，梳理汉语观发展的轨迹和流变的谱系。西方在长期的历史过程中积累下来的有关汉语的代表性观点、论述和评论，分散在各个时代的不同文本中，数量相当可观；表面看来，各门各派的观点和论述之间并无必然的联系，但对这些分散的观点和论述进行基本的梳理和分析后可以看出，尽管西方汉语观的构成及其思想源流杂乱纷繁，但本质上仍然是福柯所说的话语体系，貌似无序的观点、立场、评论其实有着内在的发展脉络。无论是西方学者对汉语的好奇和惊讶，还是传教士对汉语的研究和描述，汉语引发了西方思想界对文化和语言全球化的想象，对语文学——特别是在19世纪成为显学的比较语文学，对比较文学和世界文学，都曾产生过重要的影响。20世纪初的中国，一些投身于轰轰烈烈的新文化运动的知识分子，尤其是曾在西方留学的知识分子，受到比较语文学理论和实践的影响，试图将其付诸改造中国传统文化的实践。

第二，梳理汉语观的传播有助于认识汉语观在西方现代知识发展中曾经起过的作用，有助于思考世界体系中知识和思想的流动和传播。16、17世纪，在西方建构和发展“新科学”的集体项目中，语言和现实的关系，语言在人对外部世界认知中的作用等，构成了认识论的基本问题。与欧洲语言迥异的汉语，特别是汉字，成为重要的参照物 and 比较研究的对象。语言不仅是思想的媒介，更是思想的构成要素，这是欧洲语言思想史上的基本共识。如果说表音的字母书写系统已经为思想家们提供了一套认知的体系和方法，那么作为象形文字的汉字又是如何把握表现与被表现之间的关系呢？此时的欧洲思想家们面对汉字特殊的表现力感到惊讶，他们对汉字的兴趣不无东方主义式的猎奇。但需要强调的是，这种惊讶和猎奇已经构成了现代知识的一部分。欧洲思想界、知识界对中国的认识，特别是对中国语言的认识，在时间上与欧洲现代知识结构、现代人文科学和现代思想体系的发展几乎是同步的。17世纪初，汉语逐步受到西方知识界和思想界的重视，而此时的欧洲正处在“新科学”和世界通用语兴起并蓬勃发展的历史时期，这并非时间上的巧合。将汉语观置于西方现代人文科学兴起的大环境下考察，不仅为认识汉语在西方现代知识体系建构中的历史作用提供了新的视角，同时也为批判建制中的现代知识系统及其所代表的意识形态提供了具体的例证。西方对汉语的想象构成了现代人文知识史中的组成部分，讨论西方汉语观的发展可以揭示其在西方现代思想史中所起的作用，从不同的侧面描述现代知识的形成和发展。

第三，通过讨论汉语观的形成和发展，考察思想、语言、文本跨文化传播的机制和条件，以及负面的观点和思想（包括偏见）在跨文化认知中的作用和价值。汉语观凝聚了现代西方两百多年来对汉语的认识和理解，这些观点和描述在今天看来可能充满谬误、歪曲和偏见，却催生了包括印欧语系论在内的一些重要的思想潮流和运动，并

且直接影响了19世纪末至20世纪初中国新文化运动中最为重要的语言文字改革运动。误解向来都是双向的。中国学者对汉语观的“误解”，集中体现在对比较语文学中的汉语观的挪用，以及对作为学科建制的比较语文学的推崇。我想强调的是，谬误、歪曲、偏见和挪用既是历史的一部分，就应该是跨文化交流的内容和跨文化研究的对象。历史观念的意义不在于它的对错，而是更多体现在对后世的影响及其在思想史中扮演的角色。对于那些错误的观念，我们首先需要厘清的是，它们在思想发展史的“证据链”上所处的具体位置和曾经产生的影响。讨论历史上有影响的观念，在方法论上较为有效的手段是描述观念形成的谱系，尽可能全面地展示其来龙去脉，分析和讨论它们在时间中的传承和流变、变化和挪用，考察它们何以会产生如此深远的影响。对我而言，讨论西方汉语观的重点在于描述和揭示其传播过程和流通渠道，以及对中国现代文化和思想，尤其是语言观念的影响。西方对汉语的认识可以影响中国人对自身语言、文学和文化的认识，或者说，中国人在改造自己语言、文学和文化的过程中可以策略性地挪用西方汉语观。这充分说明现代知识（包括现代语言和文学知识）是具有普遍性的。

全球化，包括文学思想的全球化，是无法回避和否认的现实。重新认识、理解语文学和世界文学的理念和实践既是全球化的要求，也是在文学、文化领域对全球化的反应。在思想谱系上，西方汉语观的形成和现代语文学（philology）的发展有着紧密联系。众所周知，以意大利语文学家维柯的学术思想为代表的语文学，是西方现代人文科学发展史上的重要成果，直接影响了18世纪末和19世纪初出现的世界文学的概念。讨论西方汉语观，无法绕过语文学、世界文学和现代人文科学。今天，在重新认识世界文学对文学研究的意义时，我们自然而然地重新将目光投向语文学的传统和汉语观，汉语因而成为西方现

代学术与现代中国文化之间直接接触的纽带和媒介。世界文学是现代社会的产物，与语文学和现代人文知识结伴而来，表达了启蒙运动的普世人文主义的思想。我们不必将世界文学视为独立的学科，而是可以将它回归到人文思想建构的早期，揭示语文学、世界文学和汉语观的关联与重叠之处。本书的基本思路是，从世界文学的思想谱系出发，追问其普世主义的政治，进而论述语文学和世界文学的关系，并在此基础上，通过讨论17世纪人造世界通用语运动和稍后的比较语文学，分析西方汉语观的形成和发展及其对中国语言文学思想现代化的影响。奥尔巴赫将世界文学的理念和实践追溯到维柯的人文主义，强调语文学和世界文学有着共同的倾向：它们所关注的不仅是本地、本文化、本民族的问题，而且是具有一定共通性、普遍性和世界性的问题：人类所面临的共同的挑战、危机和变迁。将语文学和世界文学的发展置于现代人文科学的传统中，研究的视野可能更为开阔，关注的问题也会更具普遍性。奥尔巴赫正是这种语文学和世界文学研究的杰出代表。萨义德终身服膺和推崇奥尔巴赫，在自己的批评实践中坚持强调文学研究的历史性和实践功能，以人文主义入世（secular）的态度，从过去的文本中审视当下和周遭带有普遍意义的问题。

(1) Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, trans. Richard Nice (Stanford: Stanford University Press, 1990), p. 1. 本书所引英文文献中译文，除注明出处的以外，均为作者翻译。

(2) Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 21.

(3) Erich Auerbach, "Philology and *Weltliteratur*," trans. Maire and Edward Said, *Centennial Review* 8, no. 1 (winter 1969), p. 14.

(4) 一般认为，欧洲汉学作为建制学科始于1814年。这一年，Jean-Pierre Abel-Rémusat (1788—1832) 被任命为法兰西学院第一任汉学讲座教授。相比于法国，

英国学院建制内的汉学研究起步较晚。牛津大学于1876年设立汉学讲座席位，理雅各（James Legge, 1815—1897）为首任教授，而剑桥大学汉学讲座席位创立于1888年，首任教授为威妥玛（Thomas Francis Wade, 1818—1895）。有关西方汉学的发展情况，中国学界一直较为关注，莫东寅的《汉学发达史》（1949）（上海：上海书店，1989）应该是第一部较为系统介绍海外汉学的著作。另可参看 David Honey, *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology* (New Haven, Conn.: American Oriental Society, 2001) ; M. Wilson and J. Cayley, eds. *Europe Studies China: Papers from an International Conference on the History of European Sinology* (London: Han-Shan Tang Books, 1995) ; 刘正, 《图说汉学史》（桂林：广西师范大学出版社，2005）；熊文华, 《英国汉学史》（北京：学苑出版社，2007）。

(5) Matthew Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583—1610*, trans. Louis J. Gallagher, with a Foreword by Richard J. Cushing (New York: Random House, 1953 [1942]) .

(6) See Translator's Preface to *China in the Sixteenth Century*, p. xvii. 另见中译本《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译（桂林：广西师范大学出版社，2001）。

(7) 见张谷铭, 《Philology与史语所：陈寅恪、傅斯年与中国的“东方学”》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第87本，第2分（2016年6月）。

(8) Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 2003) , p. 5.

(9) 引言取自 Richard M. Weaver, *Ideas Have Consequences* (Chicago: University of Chicago Press, 1984) 书名。

(10) Edward Said, “Travelling Theory,” in *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983) .

(11) 萨义德的“东方主义”大体始于18世纪末19世纪初，而我这里说的“汉语观”早在17世纪初开始形成和发展，故称之为“前东方主义”。见 Said, *Orientalism*, pp. 4, 7.

第二章 语文学、世界文学和人文科学

简短些说，[资产阶级]按照自己的形象，为自己创造出一个世界。

马克思、恩格斯，《共产党宣言》[\(1\)](#)

语文学是整个欧洲语言学必不可少的，独有的标识……不管语言学分类和方法的历史可以追溯到多么久远，我们随时随地都能遇到语文学家。不仅是亚历山大人，希腊人（亚里士多德就是位典型的语文学家）以及古罗马人都是语文学家。还有古印度人也是语文学家。

V. N. 沃洛西诺夫，《马克思主义和语言哲学》[\(2\)](#)

我们的文化里缺乏精神传播的具体范畴，确保文化传统的纯正和传承的任务就总是落在语文学的身上。这也是为什么了解语文学的本质和历史应该成为一切文学教育的前提，但这种知识即使在语文学家中也难以找到。

吉奥乔·阿甘本，《幼年与历史》[\(3\)](#)

1. 比较文学和世界文学

文学研究和批评的进步源于不懈的自我认识和自我批判。学术建制中的文学研究，包括比较文学在内，都是特定历史社会条件下的产物。比较研究，尤其是中西比较研究，是中国现代学术体系构成中的重要组成部分，而西方对中国、中国文化和中国文学的认识、了解和研究构成了中西比较研究的主要内容。中国现代学术是19世纪下半叶国门被强行撞开，西学大量涌入后逐渐发展起来的，其方法、目的、对象等都与传统学术有着显著的，甚至是本质上的区别。现代学术并非传统中学的延续和发展，也不是国学传统内的有机产物，而是在传统断裂的情况下，由外力催生，在波澜跌宕的时代中成长起来的。现代学术的发展历程，可说是中国现代史的缩影。⁽⁴⁾因此，中国现代学术在总体上无可避免地以西方为主要的参照系和比较对象，而中西比较理所当然地成为中国现代学术体系中的重要分支。就文学而言，中国现代文学思想，总体说来，不论是在观念上，还是在研究方法上，都与西方现代文学思想有着千丝万缕的联系。

包括比较文学在内的中西比较研究可以是直接的比较：平行类比中外文化之间的异同之处，梳理分析中外文化相互影响及其带来的后果；也可以是间接的比较：对外国文学思想、理论批评和文本的介绍、翻译、评述、挪用乃至批判。比较文学研究中，无论是平行研究还是影响研究，均致力于发现不同民族文学之间的联系，发掘沉淀在时间中的文学记忆，寻找文化间共同的情感结构、经验历史和人文诉求，论证不同文学传统共享的，具有普遍意义的理想、原则与实践。就文学而言，关注跨文学、跨文化的互动和交流，及其对认识和实践的重大影响，不仅是对昔日的文学活动做档案式的研究，更是对人类

文化资源的采掘和利用，通过比较的手段，确认为了共同的事业和前途所需付出的努力。在一定意义上说，比较文学的流行已经印证了世界文学的存在，因为比较文学的目的之一乃是寻求民族文学体系间可以互通的共性之处。

然而，比较文学中的“比较”终究是一种手段，而比较的前提是国别文学间并无必然内在联系的预设：之所以需要比较，是因为民族文学有着相对独立的传统，有着先验自设的语言、文化和地域的疆界。比较文学研究的目的之一，是将原本割裂的世界文学版图尽可能地重新连缀在一起，其视野和对象应该是超越民族疆界的世界文学。就此来说，比较文学与世界文学两者之间有着某种内在的联系，实现从比较文学向世界文学的转变，不仅可能，而且完全必要。这将不仅有助于推动世界文学研究的发展，同时也能为比较文学自身的发展开辟新的空间，创造新的可能。

从世界文学的角度重新思考比较文学的出路，也是比较文学发展的内在要求。众所周知，20世纪60年代末至70年代初，文学研究在西方经历了革命性的转变。1966年，德里达在霍普金斯大学结构主义学术会议上的著名演讲“人文科学话语中的结构、符号、戏动”，强烈震撼了英美文学批评界，颠覆了占据近半个世纪统治地位的实践批评（ Practical Criticism ）和 美国 新 批 评 （ the American New Criticism ）。⁽⁵⁾此后，法国源源不断地向世界输送着似乎只有法国人才能构想出来的理论框架和批评模式。不管我们如何评论这些框架和模式本身的得失，必须承认的是，法国式的理论旋风刮完后，传统文学研究、文学批评和文学理论的园地，已是落红狼藉，干折枝摧。在这样的学术背景下，已无法再回到过去，如果不想沉湎在怀旧的思绪中追忆文学研究的似水年华，我们所能做的就是检视和反思习以为常

的研究方法和思维模式，以期获得更大程度的自醒和自觉，并在可能的条件下，探索新的思想角度和研究手段。世界文学正是在这样的背景下，在上世纪90年代重新受到人们的重视。

学术界似乎有这样一个共识：比较文学的建立和发展与19世纪颇为流行的世界文学的观念息息相关。众所周知，歌德在1827年做出了著名的断言：“民族文学在现代算不了很大的一回事，世界文学的时代已快来临了。现在每个人都应该出力促使它早日来临。”⁽⁶⁾歌德从文学现象的变化中感受到世界的变化，认识到世界文学不仅是全球一体化的产物，同时也是全球化的具体表现。19世纪初，国别文学间的交流已经司空见惯，触发歌德这番有关世界文学感慨的文学实例，是他当时正在阅读的一本中国小说。有感于文学全球化中民族文学身份可能出现的变化，以及民族文学间可能出现的交叉影响，歌德敏锐地感到，将国别文学孤立分割的研究方法即将成为过去的认知模式。面对萌芽中的世界文学，歌德要求人们超越习以为常的思维方法，从新的角度看待超越民族体系的文学现象。此时，刚刚出炉不久的新词“世界文学”（*Weltliteratur*），经歌德之口不胫而走，广为流传，成为比较文学学科的经典论断。

在歌德发出世界文学的呼吁后不久，马克思和恩格斯在《共产党宣言》（1848）中，从资本主义社会发展的历史逻辑出发，高屋建瓴地预言民族文学在资本主义经济全球化的过程中将会不断边缘化，并最终被世界文学取代。资本主义文化如同资本主义经济，其本质和内在冲动就是在全球范围内不可逆转地向外扩张：

资产阶级既然榨取全世界的市场，这就使一切国家的生产和消费都成为世界性的了。不管反动派怎样伤心，资产阶级还是挖

掉了工业脚下的民族基础。旧的民族工业部门被消灭了，并且每天都还在被消灭着。它们被新的工业排挤掉了，因为建立新的工业部门已经成为一切文明民族的生命攸关的问题；这些部门拿来加工制造的，已经不是本地的原料，而是从地球上极其遥远的地区运来的原料；它们所用的产品，已经不仅供本国内部消费，而且供世界各地消费了。旧的需要为新的需要所代替，旧的需要是用国货就能满足的，而新的需要靠非常遥远的国家和气候悬殊的地带的产品才能满足了。过去那种地方的和民族的闭关自守和自给自足状态已经消逝，现在代之而起的已经是各个民族各方面互相往来和各方面的互相依赖了。物质的生产如此，精神的生产也是如此。各个民族的精神活动的成果已经成为共同享受的东西。民族的片面性和狭隘性已日益不可能存在，于是由许多民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。[\(7\)](#)

马、恩的论断带有强烈的经济决定论的色彩，但与歌德的言论相比还是要深刻得多。他们认为，世界文学是资本主义内在的普世化冲动和欲望的结果与表现，因而是历史发展的必然。这类有关世界文学的言论与19世纪流行的宏大叙述的书写方法如出一辙，虽不免流于空泛，但呼吁或想象世界文学的努力激发了学术创造的热情，直接催生了比较文学的理念和实践。

尽管歌德、马克思和恩格斯的观点具有相当的前瞻性，然而，严格说来，他们对世界文学的期待或想象基本停留在经验的层面上，流于缺乏分析的直感和观察，主要是对业已存在或即将出现的世界文学做出的直觉性的反应。后来的比较文学研究者，包括中国比较文学学者，不停地发掘、阐释、扩充歌德和马克思、恩格斯的论述，试图将他们的片言只语系统化、理论化，但是世界文学的概念仍然极为抽

象、模糊，基本上无法在分析的层面展开。世界文学到底是什么？世界文学的内涵是什么？世界文学有无内在的规律？这一概念对讨论超越民族文学的文学流通和传播的作用以及意义何在？世界文学的对象和方法是什么？世界文学与民族文学之间的关系如何？为什么要研究世界文学？诸如此类的问题，歌德和马克思、恩格斯都未详细讨论并给予清楚的回答，甚至没有给后人留下具有启发性的思考方向。近两个世纪后的今天，在经济全球化的语境中重提世界文学，当然不能停留在歌德和马克思、恩格斯论述世界文学的那几段话上，反复从不同的角度推论、猜测他们的用心所在。否则，这一本来生动活泼的观点，只会渐渐变得空乏而索然无味。

马克思和恩格斯在《共产党宣言》中有关世界文学的论述，是针对资本主义在全球范围内的必然扩张而做出的预言。21世纪初，我们正经历着深刻、全面的全球化运动，虽然不同于19世纪资本主义的经济扩张、帝国主义的掠夺、殖民主义的占有，但是后现代世界经济的一体化，国际政治格局的深刻变化，科学技术革命性的发展和突破，使得传统意义上的民族国家以及与此相关的民族文学的概念受到了前所未有的冲击和挑战。这对我们理解在世界体系中流通的民族文学，提出了新的要求和期待，我们的文学经验因此也正经历着深刻的转变。重新考察世界文学不仅是全球化经济发展的要求，更是文学研究自身的要求。文学研究者应该对这一现象做出合理的、有意义的阐释。20世纪90年代起，一批学者开始对世界文学这一历史现象进行了认真的回顾、梳理和反思，在理论上有一定的突破，为我们重新认识世界文学提供了新的可能和视角。过去三十多年中，这方面的研究成果丰硕，著述可观，下面将简单讨论与本书主旨联系较为紧密的几例。

2. 帕斯卡尔·卡萨诺瓦 (Pascale Casanova)

当代法国文学社会学家帕斯卡尔·卡萨诺瓦的《世界文学共和国》(*The World Republic of Letters*) 是一部极富想象力的学术著作。⁽⁸⁾ 她的著述不算多, 在《世界文学共和国》出版前, 著有《抽象的贝克特》(*Beckett the Abstractor*, 1977), 在英语学术界并不知名。

《世界文学共和国》1999年在法国初版后, 随即引起了英美学术界的高度重视, 哈佛大学出版社于2004年出版英译本, 受到广泛好评。佩里·安德森 (Perry Anderson) 甚至认为, 此书的出版具有里程碑式的意义, 其重要性可与萨义德的《东方主义》媲美。⁽⁹⁾ 安德森的评价是宣传推介此书的溢美之词, 还是对它学术价值比较客观公正的评价, 这里暂不讨论。重要的是, 卡萨诺瓦认识、分析和解读世界文学的视角和方式都颇有新意, 为我们重新认识世界文学提供了纵深的历史维度。《世界文学共和国》是新的全球化条件下的学术想象, 承接欧洲传统的世界文学观, 同时又具有鲜明的时代特色。从标题即可看出, 这是一本论述世界文学系统和机制的著作, 很容易使人联想到歌德的世界文学观, 及欧洲思想界对文学的普世价值和全球统一知识构造的想象。

卡萨诺瓦认为, 文学作品在世界范围内的传播、发行有其自身的渠道、机制和规律, 是一个完整的历史和物质性的过程, 与世界范围内的资本和贸易流通颇为相似。在卡萨诺瓦的描述中, 世界文学不再是简单的文学研究类别, 也不同于歌德和马克思所期待出现的全球性文学现象, 而是一个物质性的、实实在在的、早已在历史中形成并长

期存在的文学体系，是被一只无形的手所支配、掌控的文学空间。简单说，所谓“世界文学共和国”即是在世界范围内形成的，超越民族、语言和国别文学界限的现代世界文学体系和空间。卡萨诺瓦认为，这个文学共和国于16世纪首先在欧洲出现，英国和法国是其最主要的领土疆域。此后，它从未停止过在世界范围内的扩张，其疆域及辐射的范围愈来愈宽广，直到今天仍未完成其扩张的进程，继续在全球范围内扩展着自己的版图。卡萨诺瓦在《文学的世界》（“Literature as a World”）一文中，提纲挈领地描述了世界文学共和国建立和发展的历史过程：

这一文学空间当然不是一夜之间就成了现在这样，而是一个历史过程的产物，并在这一历史过程中渐趋独立。大致说，这一文学空间16世纪在欧洲出现，法国和英国是其最早的领地。在得到巩固以后，它在18世纪特别是19世纪，在赫尔德民族理论的推动下扩展到中欧和东欧。在20世纪，主要是通过持续至今的去殖民化运动，它继续扩张……尽管这一文学空间在世界各地都已建立起来了，但是它最终在全球的统一还远未完成。[\(10\)](#)

文学共和国是相对独立的空间，在不同的历史时期有不同的中心，或者说不同的文学都市——文学共和国的首都。不同语种的民族文学作品必须首先得到这一文学中心的承认，才有可能在文学共和国内更广泛地传播，获得世界性的意义和影响，成为世界人民共同拥有的文学财富。其实，即使在民族国家内，成功的文学作品也首先需要得到该民族文化中心的接受和认可，才有可能产生全国性的影响，加入民族文学的经典系列。在一定意义上，世界文学在更大的范围内复制了民族文学体系内文学作品经典化的过程和机制。卡萨诺瓦特别强

调，世界文学空间并非凭空而来，而是在现代民族国家间的激烈竞争中形成和发展起来：

16世纪，正值文学在欧洲开始成为竞争的源流时，国际文学空间形成，从此就一直没有停止过扩张与延伸自己的范围。随着最早一批欧洲国家的形成和发展，文学上的权威和认可（recognition）——及其带来的民族间的竞争——也由此产生。文学此前隶属于相互孤立的地区，而现在却成为共同的战场。……世界文学共和国有自己的运作模式：它有制造种种等级制度和不同形式暴力的经济，更为重要的是，它有自己的历史，尽管由于人们一直在民族范围内（因此，也是在政治层面上）近乎系统地挪用文学的地位，这一历史长期以来被掩盖了，迄今尚未书写出来。[\(11\)](#)

在时间上把世界文学共和国的出现锁定在16世纪，卡萨诺瓦将歌德心目中的世界文学的概念和实践大大推前了两百多年，其深刻之处，不仅是在时间上将世界文学的历史向前延伸，更重要的是在这一概念中灌注了历史的物质性，赋予其具体的历史形态。她的世界文学共和国因此不再如歌德的世界文学那样抽象和空洞，也有别于马克思、恩格斯笔下的世界文学，不完全隶属于资本主义的经济逻辑。在卡萨诺瓦细腻而丰满的描述中，世界文学有着悠久的历史，早在16世纪已初具雏形，与现代人文主义文化、现代国家意识和欧洲现代性的发展几乎是同步的，是欧洲现代文学史、现代思想学术史中必不可少的一部分。

值得注意的是，卡萨诺瓦笔下的世界文学与民族文学全球化是不同的概念。世界文学共和国与现实中的政治世界和经济世界完全不

同，其“疆界”、“首都”、“高速公路”和“交流方式”等，有着自己的运作方式。⁽¹²⁾成熟发达的民族文学必然期待突破本民族语言和文学机制的限制，以求在全球范围内延伸影响，获取更多的文化利益，而这种突破不可能在本民族文学体系内完成，必须通过世界文学共和国的机制和体系来实现。曾几何时，像巴黎、伦敦等欧洲都市占据了世界文学共和国的中心地带，凭借其文化中心的优势和文化市场的力量与资源，在将民族文学推向国际市场的同时，又在更大范围内制定、统一和规范文学创作中的基本要素，如主题、形式、叙述方法、语言等等，在形式上为世界文学的实践确立了可供各民族文学复制的模式和标准。显然，世界文学共和国从它诞生的那天起，就带有内部机制的失衡和不公平。民族文学间不平等的现象普遍存在，然而正是这些内在的、体制性的不平等，以及民族文学间无休止的竞争、博弈、冲突和矛盾，让人真实地感受到世界文学共和国的存在。⁽¹³⁾

将文学作为一个相对独立的跨国空间和体系来研究，描述和分析这一空间内的各种利益关系，意味着我们应该承认，民族文学并非文学生产唯一合理的存在形式，换言之，文学不仅可以是民族的、国别的文学，也可以是世界的文学。这对我们重新认识和理解民族文学以及民族文学和世界文学间的关系有着重要的意义。以民族、语言或地域对文学进行划分的传统方法，在一定程度上制约了我们对文学的世界性的理解。卡萨诺瓦的“世界文学共和国”对于传统的比较文学观不啻一次颠覆。前面提到，传统比较文学观的前提是民族文学的合理性和唯一性，其研究的重点是在不同的民族文学间发现并确认相同或相似的成分。然而，在世界文学共和国中，文学文本的合理性并不完全依赖其民族文学的身份，事实上，民族文学文本世界化的过程也是其民族性被淡化，甚至被消解的过程。一旦民族身份不再构成文学文本的合理性的基础，比较文学的认知框架也就失去了必要的稳定性。卡

萨诺瓦的世界文学观首先确认的，是超越民族文学存在的全球文学流通体系，并通过制定在全球范围内可以共同接受和遵循的原则进一步界定文学价值，规范文学创作。这些共同遵守的原则当然不仅是某些创作形式或体裁上的技术性规定。为了迎合世界读者群和适应国际市场流通，民族文学传统内的作家，在立足自身语言和传统的同时，必须考虑如何在不牺牲自己文化身份的前提下尽可能地满足国际读者的趣味和需求，以吸引更加广泛的读者群。一旦进入到世界文学体系，不管承认与否，不管愿意与否，民族文学在传播的途径上已受到了世界文学体系和机制潜在的影响、规范甚至控制。

传统比较文学观的最大问题是将民族文学视为各自独立，在本质上互不相关的体系。相比之下，卡萨诺瓦的世界文学观认为，虽然民族文学在各自的历史文化地域内生存、发展和发挥作用，但民族文学间一直都存在着互动、交叉影响和相互挪用的现象，这说明在民族文学体系之外，还有一个至今仍未受到充分重视的世界文学体系。值得注意的是，民族文学间的互动、影响和挪用并非世界文学体系存在的前提，恰恰相反，由于有了世界文学体系的存在，民族文学间的互动、影响和挪用才有了实际的意义和价值。世界文学体系与民族国家体系相似，虽在各自文化地域内生生不息，绵延生长，但同时又是在世界体系内生存和活动；因为有了这种世界体系，民族国家与民族文学的存在才有更加丰富的意义。

世界文学并非民族文学的总和或集合，也不仅仅是文学在全球范围内的整合，或是在商业取向引领下，文学主题、形式、语言和故事类型的统一化、规范化和标准化。在卡萨诺瓦的历史叙述中，文学共和国有其内在的机制和具体的组织形态。与现代国家体制一样，它并不完全平等。文学共和国内部的不平等突出地表现在两个方面。一是

制定、组织、实施和颁发文学奖的世界性的组织机构，如诺贝尔文学奖委员会，具有审查、规范和定义文学作品价值的权力，并通过这一机制赋予的权威对民族文学做出具有明显价值取向的区分和归类。二是确立超越民族、国别文学界限的文学经典，并将其转化为现代审美的尺度标准，规定和引导各国的文学创作；这些世界文学共和国的文学经典，占有至高无上的地位，如易卜生的戏剧，福克纳的小说等等。世界文学共和国成为民族文学的奥林匹克，民族文学必须积累足够的文学资源才能进入世界文学共和国并参与激烈的竞争，在这一体制中，不同民族文学的地位和影响并不相同，进入的时间越早，参与竞争的时间越长，能够获得经典作品的数量越大，积累的资源也就越雄厚，在文学共和国中就能占据更重要的位置。民族文学只有在进入世界文学共和国之后，才有可能产生世界性影响。

为了达到世界文学共和国的门槛，民族文学必须首先接受世界文学共和国内通行的审美价值体系和其他相关规则、制度和标准。世界文学共和国以自身的标准规范民族文学，世界文学经典的产生也是对世界文学审美标准的阐释、呈现和发展。换言之，世界文学共和国施行着自以为是的普世主义的文学观和审美标准，而各国文学不仅可以，而且必须以世界文学所要求的尺度来衡量其价值和成就。理论上，民族文学可以不去理会世界文学共和国制造和生产文学经典的标准，继续在本国文学传统中延续本土形成的价值、典范和规则，满足于世界文学共和国以外的生存发展空间。但在全球化的今天，世界文学共和国对民族文学空间的影响极大，完全自足独立的民族文学体系实际上不可能存在，民族文学不可避免地与世界文学联系在一起。当然，民族文学也可以通过积极介入世界文学共和国的体系，逐步影响和改变其既定的原则和标准，使之更加有利于本民族文学在世界文学空间中的存在和发展。

由于民族语言的限制，进入世界文学共和国，翻译是无法回避的难题。卡萨诺瓦以易卜生为例，说明即便是来自“边缘国家”使用“边缘语言”的文学家，仍然可以通过独具慧眼并处于中心的世界文学中介人翻译家，在世界文学共和国中获得承认。当然，易卜生的边缘性不同于中国作家的边缘性。易卜生的边缘乃是文学共和国中心内部的边缘，挪威语仍是欧洲语系的一种，伦敦的萧伯纳，巴黎的安东尼，在理解易卜生的作品时遇到的障碍相对较小。同样处于相对边缘的东欧和拉美，语言也不应该成为其文学作品经典化的主要障碍。而汉语与西文相去之远，互译之难，有过译事经验的人都会有所体会。对于汉语文学和西语文学间存在的这种“先验”的不同，卡萨诺瓦似乎没有过多深入讨论。严格说来，文学作品是无法翻译的；一部好的作品，读译本与读原文的感觉完全不同，通过翻译进行文本的对等移植是不可能的。必须解决的问题是：如何通过翻译家的再创作，将审美现代性民族化，在民族语言的语境中阐释文学现代美，并将之运用到文学创作中；同时把民族文学的特性融入创造世界文学的过程中，从而达到卡萨诺瓦所说的理想目标，既发展了民族文学，同时又促进了世界文学的共同发展。翻译不仅是语言的转换，更是文化思想的融合，如何更加准确地把握翻译实践在世界文学发展史中的特殊作用和地位，是研究世界文学必不可少的环节。

3. 佛朗哥·莫瑞蒂 (Franco Moretti)

如果说卡萨诺瓦从历史主义和文学社会学的视角描述和解读世界文学共和国成长和发展的过程，在全球经济一体化的物质条件下分析和探讨世界文学体系的结构机制和运作模式，那么莫瑞蒂则认为，世界文学只能是一种观念形态和形式范畴。在莫瑞蒂看来，我们无法对世界文学在本体论上做出实质性的界定，世界文学的概念首先是一个理论设想，是一个研究的方法论问题。围绕着诸如世界文学的内容、范围和价值等问题，曾经出现过不少争论，但莫瑞蒂认为这样的争论意义不大。对待文学现象，无论是世界文学还是民族文学，重要的是在方法论上提出能够实际操作的研究手段和建构可供讨论的平台。他指出：“真正的问题不是我们应该做什么——问题是怎么做。研究世界文学，这到底意味着什么？我们怎么来做这件事？”他的回答是：“世界文学不是一个目标，它是一个问题，一个要求新的批评方法的问题。”⁽¹⁴⁾世界文学首先需要解决如何研究文学的问题，而对这个方法论问题的阐释和分析需要从理论设想开始。

对文学现象做本体论的界定和规定，在传统文学研究中十分常见。然而，文学研究中最重要的问题并非定义文学，而是如何解读复杂纷繁的文学现象，因此，世界文学研究中最为棘手的依然是方法论问题。按照达姆罗什 (David Damrosch) 的说法，对世界文学的认识理解大概有以下三种：世界文学是业已被接受的一组经典名著，或是一组演变中的传世之作，又或者是了解世界的多扇窗口。⁽¹⁵⁾在文学和文学作品之间画等号，也许是定义文学时最常见、最普遍的做法。已经被接受的经典，将来的经典，了解世界的窗口等种种说法的共同之处，是将世界文学直接理解为世界文学作品和文本，带有明显的实证

主义的色彩。然而，“文学”和“文学作品”是两个不同的概念，文学不等于（经典）文学作品，更不是文学作品和文本的总和。莫瑞蒂指出，考察世界文学现象不应该停留在或局限于对文学作品的考察。这是文学研究中一条基本的方法论原则，应该得到充分的重视。仅从作品的角度，几乎无法掌握和解读世界文学现象，因为就阅读的基本经验而言，我们无法掌握世界上所有的民族语言，遑论遍读所有民族文学作品，甚至单一民族文学内部的作品也难以穷尽。讨论世界文学从何处入手，由哪里切入，是困扰莫瑞蒂的问题之一。他提及自己在研究英国小说时，深深感到以文本为基础和框架的传统的文学研究方法，尤其是所谓细读（close reading）文本的方法的局限。他写道：

.....我在研究各国书目时体会到，我们自己文学研究领域的那一亩三分地是何等之小，两百本19世纪英国经典小说听上去很多（比起现在被接受的经典小说数目要大得多），但还不到实际出版小说数量的百分之一：两万本，三万本，或更多，没有人真正知道到底有多少——这里，细读无助于事，每天读一本小说，要花差不多一个世纪的时间.....而且这根本不是一个时间的问题，是方法上的问题，要理解如此庞大的领域，不能通过将零碎分散的知识缝缀在一起，因为它不是个案的总和，而是一个集合体系（a collective system），只能将其作为这样的集合体系从总体上把握.....[\(16\)](#)

既然民族文学不是民族文学作品的总和，世界文学更不可能是各民族文学作品的总和。因此，世界文学研究的主要对象不应是个别孤立的文学文本，研究的注意力不应该局限在文学经典上。这里，莫瑞蒂以自己研究英国小说的切身经历说明，文学不等于文学文本，世界文学不同于经典世界文学作品——不管是公认的经典，还是将来的经

典。将世界文学的存在理解为经典作品的存在，显示出认识上的偏差，更为严重的是，这样的定义有可能将我们的认识和研究引入一条死胡同。莫瑞蒂认为，世界文学必须在类别上有别于传统意义上的文学概念，世界文学研究应该关注超越民族文学传统的文学现象及其带来的各种问题，因此，世界文学研究的对象是我们可以观察到的世界文学中存在的问题及其之间的关系。他引用马克斯·韦伯（Max Weber）说，“决定不同学科范围的并非‘事物’间的实际联系，而是问题和问题之间在概念上的联系”。⁽¹⁷⁾世界文学是概念性范畴里形形色色的问题组成的现象，并不是由既定文学经典文本组成的实体文学，也不是具有固定内容和界限的文学体系。

卡萨诺瓦和莫瑞蒂的世界文学观有着诸多相同或近似之处，而他们之间最大的不同是切入世界文学的角度。卡萨诺瓦以历史为依托，从文化唯物主义的角度思考世界文学的形成和运作机制，因此，世界文学共和国不再是抽象的、想象的文学空间，而是一个有着物质基础，与资本主义现代性和物质文明同步发展的文学空间。资产阶级人文主义天生具有普世主义的要求，而普世人文主义代表的是资产阶级的价值体系。在资本主义完全掌握了自身的命运后，它便立即以自己的普世主义替代神权的普世主义。作为建立全球性新秩序的始作俑者，新兴资本主义是全球化历史的起源。在探讨早期资本主义全球化时，我们常常将眼光停留在经济贸易上，较少关注早期殖民主义和宗教文化的扩张在全球化过程中起到的作用和带来的后果。卡萨诺瓦的世界文学观可以弥补这方面的欠缺。世界文学共和国虽不是有形的组织机构，没有可见的疆界，但其内在的规范和逻辑，体系机制和等级制度则是实在的存在。相比之下，莫瑞蒂更多关注的是观念形态上的世界文学和作为方法的世界文学，强调文学形式的普遍意义和价值。莫瑞蒂认为，世界文学和比较文学研究的目的之一是摆脱民族文学研

究的局限，通过对世界文学的研究，培养文学研究的国际视野和人文情怀。因此，抵制和反对文化民族主义乃是文学研究的作用和价值：“做一枚刺针，永不停息地挑战民族文学——特别是地方文学，这是世界文学（也是比较文学系科）存在的唯一的理由。比较文学如果不是这样的，那就一钱不值。”⁽¹⁸⁾以世界文学的眼光，在民族文学和民族文化交流碰撞的背景下思考文学现象和实践，常常可以带来惊喜。萨义德认为世界文学“将世界上的文学作为一个交响的整体来研究，可以在理论上将这一整体理解为既保存了国别文学的个性，又不失整体感”。⁽¹⁹⁾他的《东方主义》以世界文学的观点和方法考察表现“他者”的政治，是世界文学研究中的范例，而萨义德奉行的语文学的研究方法，更是为比较文学和世界文学研究开拓了新的视野，提供了新的研究范式。

4. “世界文学共和国”与“世界公民”

卡萨诺瓦的“世界文学共和国”是个令人印象深刻的书名，同时也是有着深厚历史文化内涵的概念，可以说，是我们认识世界文学现象和历史的一个关键词。众所周知，锁定一些关键词，由此切入相关的文本、问题和现象，是雷蒙·威廉斯解读文学史和进行文化批评的方法。我们不妨依照这一方法，寻觅文学共和国的历史轨迹，庶几可以更具具体地理解作为历史现象的世界文学。“文学共和国”（the republic of letters）一词在18世纪的广泛使用，反映出此时人们对文学活动和现象产生了新的认识，同时表达了早期资产阶级在文学创作领域里蓬勃向上的精神和积极的政治态度——文学世界和民主政治的国体并无不同，这里同样可以建立理想的“共和”体制。⁽²⁰⁾在这个理想化了的文学共和国里，作者们可以享有同等的权利、平等的地位和写作的自由。

一则文坛轶事或许可以说明18世纪的英国文坛充溢着共和民主的思想和对贵族等级制度的厌弃。塞缪尔·约翰逊（Samuel Johnson, 1709—1784）是18世纪英国文坛的无冕之王，其门生和传记作者詹姆斯·博斯韦尔（James Boswell）在和《世界公民》（*The Citizen of the World*）的作者戈德史密斯（Oliver Goldsmith, 1728—1774）一次谈话中说：约翰逊是我们这个时代的文学巨人，无人可望其项背。戈德史密斯对这样的个人崇拜，尊约翰逊为作家之王的现象甚为不满。他立刻反驳博斯韦尔说：“你这是将原本应是共和国的国度变成君主国了。”⁽²¹⁾博斯韦尔是约翰逊的追随者，吹捧约翰逊并不让人感到意外，不过在戈德史密斯看来，将约翰逊推向文学的神坛，接受读者和其他作家的膜拜却破坏了文学共和国内的平等原则，至少是打破了作

家和读者们对平等机制的向往和期待。现代主义小说家维吉尼亚·沃尔夫（Virginia Woolf）的父亲，英国思想史家莱斯利·斯蒂芬（Leslie Stephen）认为，博斯韦尔将个人的喜好转化为评判文学成就的标准，他对约翰逊的评价带有明显的个人偏见。⁽²²⁾然而，此等偏见却有相当的代表性，将文学大师经典化、丰碑化的现象普遍存在。就这一个例而言，戈德史密斯对博斯韦尔独尊约翰逊的反感或许有嫉妒的成分，文人相轻的现象中外皆有，但戈德史密斯的反驳多少说明，文学共和国的理念和平等思想在18世纪的英国文坛已经深入人心，直接影响了人们对作家之间关系的理解。稍后的托马斯·胡德（Thomas Hood）指出，文学共和国指作家的群体形态，并无严密的机制，只是一种松散的社会形式，其基本的特点或要求就是消除作家之间的等级和高低贵贱之分，没有至高无上的文学权威，更没有君临众生的文学之王。⁽²³⁾不难看出，英国现代文学的发展与英国社会形态的现代化是同步的，与资本主义的民主政治、社会多元化的发展顺向而行。戈德史密斯对文学共和国的短评似乎表达了对新的文学秩序的梦想，此时，旧时文学界的等级制度与现代文学发展的大趋势已明显格格不入。当然，在实际历史中，正如卡萨诺瓦所说，文学共和国与现代社会一样，充满了权力斗争，不平等现象比比皆是。

在早期全球化的过程中，文学生产的全球化已相当普遍。而作为较为自觉的文学思想和观念，世界文学观可能出现得更早，滥觞于16世纪和17世纪的人文主义“新科学”。世界文学的思想源流主要有以下两支：一是欧洲思想史中源远流长的乌托邦思想，对世界大同、普世平等和人类共同进步的诉求和想象；二是启蒙运动中勃兴的人文主义的知识理论，即将人置于具体社会历史条件下，以人的行为活动为认知对象的现代知识体系。现代知识以普世主义原则为出发点，其对象并非具体的个人，或是个别社群，而是人类共同体。毋庸置疑，这是

一种以欧洲（人）为中心的知识体系，不过，从历史主义的角度看，受到时代的局限，现代知识体系的欧洲中心主义也是不可避免的。对于我们来说，更重要的是考察和解读世界文学背后的精神世界，以及置身于这个精神世界的思想家和文人（men of letters）的开阔的视野和对人类共同体的情怀。他们视人类及人的生存活动为有机的整体，以发展和推动具有普遍性意义的新知识为最终目标。此时的欧洲，正在进行着知识再造的工程，而世界文学构成了这一工程中重要的组成部分。

对世界文学的想象有着悠久的传统，和对乌托邦的政治想象一样，也是对普世主义道德的追求。与此相关的是18世纪颇为流行的另一个关键词，“世界公民”（the citizen of the world）。在一定意义上说，世界文学也是世界公民的文学实践，并以世界公民社会的形成和存在为可能性条件。戈德史密斯既信奉文学共和国，也是世界公民的阐释者，他的同名作品《世界公民》让这个响亮的名字深深镌刻在文学史的记忆中。由于书中的主人公是来自中国的哲学家，《世界公民》被认为是18世纪中英文化交流的标志性文本，深受中国学者的重视，范存忠、陈受颐 and 钱锺书等都曾讨论过戈德史密斯在此书中表达的中国观。⁽²⁴⁾然而，在英美文学界，《世界公民》似乎并未得到应有的重视，企鹅经典文学丛书系列中，《世界公民》至今仍然缺位。在文学全球化的大环境下，充分认识戈德史密斯及其对世界文学的贡献具有迫切的现实意义。这不仅因为他是18世纪英国文学中一位多产的重要作家，也不仅因为《世界公民》描写的是一位中国智者在英国的经历，因而对中国读者有着特殊的意义，更重要的是，18世纪是英国文学史中一个重要阶段，是英国现代文学活动全面发展壮大的时代，而戈德史密斯是这个时期英国文学集体中的重要一员。包括戈德史密斯

斯在内的18世纪英国作家筚路蓝缕，为建设现代文学共和国做出了重要的贡献。

现代文学是资本主义市民社会的文学创作，是资产阶级在城市这一新的生活和社会空间中，以表现自身生活为主要内容的创作活动。现代文学写作的主要形式或体裁，如现代小说（现实主义小说）和文学批评，在18世纪啼声初试，脱颖而出，继而长足进步，最终成为主流的文学种类。这段时期的英国文学史与20世纪初我国现代文学史的发展有诸多相似或重合之处，虽然两者所处的时代不同，地域不同，但它们相似的发展路径却印证了现代文学在不同民族文学的框架内可能有着相同的成长历程，为我们认识世界文学的特性提供了独特的视角。我会在本书的最后一章重返这个问题。

18世纪，英国文学集体想象世界文学的成果丰美。《世界公民》的出版并非偶然，无论就实际文学创作而言，还是就其象征意义而言，它对我们认识18世纪的英国世界文学观都极有价值，可以说，《世界公民》的出版是一个标志性事件。戈德史密斯在书中虚构了一位来自中国的世界公民游历欧洲的感受，这说明，跨越遥远地域的交流已是18世纪英国公众社会生活中的一部分。来自中国的思想、文化、文学可能还属于“他者”，但对于英国大众传媒的读者已不再神秘和不可思议。《世界公民》最初发表在伦敦的一份日报《公簿报》（*Public Ledger*）上，全书为中国哲学家李安·济·阿尔坦基（Lien Chi Altangi）的通信集，统称“中国书简”（Chinese Letters）。头两封信于1760年1月24日刊出，此后每周约两次，前前后后，历时近两年，戈德史密斯共写了119封“中国书简”。戈德史密斯随后将这些“中国书简”集结成书，更名为《世界公民》于1762年出版。⁽²⁵⁾戈德史密斯是职业的专栏作家，主要以为报纸杂志定期撰文为生。可以说，是报纸

这种新型的大众媒体造就了戈德史密斯，也成就了《世界公民》。大众传媒的繁荣标志着英国消费文化和大众文化已经相当成熟，一大批专职为报纸杂志写作的文人涌现出来，而文人的这种生存模式在18世纪以前是难以想象的。⁽²⁶⁾同时，大众传媒的兴起也标志着市民社会和公共空间的建构，这对现代文学的发展和繁荣起到了至关重要的作用。哈贝马斯认为，社会公共空间是资本主义社会形成的表现和象征，而彻底商业化的大众传媒的繁荣则是资本主义市民社会和公共空间必不可少的条件。⁽²⁷⁾特里·伊格尔顿（Terry Eagleton）从公共空间理论的角度出发，具体考证了英国现代文学批评在18世纪出现和发展的情况，认为现代文学批评是资本主义社会中现代文化实践的产物。⁽²⁸⁾

解读《世界公民》首先遇到的问题是应如何对其进行体裁上的归类。主人公阿尔坦基来自遥远的东方，是一位想象的中国的智者，书中记录他在英国的所见所闻，均属虚构。有了虚构的主人公和虚构的情节，大多数文学史都愿意将它归为小说类。然而，纵观全书，从头至尾并无统一完整的情节，也没有细致的人物塑造，更无正反面人物之间的冲突，现代（现实主义）小说的要素几乎全部缺位。从形式看，《世界公民》与英国早期小说，如《鲁宾逊漂流记》有着明显的区别，与稍后的英国小说，如简·奥斯汀的小说差别更大，因此，将《世界公民》定义为小说并不恰当。那么，到底应该如何界定《世界公民》？其实，对作者来说，《世界公民》的文体并不重要，也许戈德史密斯自己并没有想过这个问题。《世界公民》的形式之所以成为问题，是因为后来的文学史家有了一套文体分类的标准和方法，而《世界公民》又很难被纳入单一的文学类别。可以认为，这是一部书信体小说（因为书中塑造了一个虚拟的人物，并以这个人物的所见所闻为主要线索），也可以说它是一组报章专栏作品（因为这些“中国书

信”最初是在报纸上发表的），还可以认为它是一卷散文集（因为全书由相对独立的短文缀辑而成）。

18世纪的英国文坛百花齐放，百家争鸣，文学创作形态尚未定型，出现了不少难以按照今天的标准归类作品。斯威夫特的《格列佛游记》也面临着类似的体裁分类上的争议。然而，文学分类是现代学院批评的产物，是文学建制内的想象。《世界公民》的体裁分类问题并非源于作者，而是后人对文学体裁的僵化分类造成的。文学分类学往往赋予文学体裁某种形而上的特点，将其视为跨越时空的存在，忽略了文学体裁的历史性、时间性。比如，我们讨论西方文学批评，往往从亚里士多德的《诗学》说起，似乎从古至今，文学批评的传统一直绵延不断。然而，我在前面提到，依照哈贝马斯和伊格尔顿的观点，现代文学批评直到17、18世纪才逐步兴起，而且在各个层面上都与此前的诗学旨趣迥异。小说是另一个现代文学体裁的例子，和现代文学批评一样，也是现代社会条件下的产物，英国现代小说直到18世纪才开始兴起和发展。新文体、新体裁的兴起，往往意味着某些旧文体的衰老，甚至消亡。⁽²⁹⁾文学形式的历史性应该引起充分的重视，忽略文学体裁和形式的历史变迁和转化，文学史研究将无法准确把握文学发展的时代特征。这对我们认识中国现代文学的形式特征尤其重要。在本书的最后一章我会较为详细地讨论这个问题。

鉴于《世界公民》的体裁难于归类，这里姑且将它视为书信体文学的范例。18世纪在英国文学史上是个充满创造活力的时代，此时的英国已经开始了被威廉斯称为“漫长的革命”的工业革命。⁽³⁰⁾作为新型生活空间的现代城市的出现，教育的普及、读者群的增长和大众传媒的繁荣，这些都为现代文化生产模式的发展提供了必要的社会物质基础，是包括书信体文学在内的现代文学普及和流行的必要条件。写作

形态和作品的文体与社会和物质条件密不可分，只有在现代社会形态下，书信文体才有可能在文学创作中获得空前的普及和发展。这就像在今天的数字时代，很难想象传统书信写作还能继续成为主要的交流工具，书信体文学可以继续成为流行的创作体裁。18世纪的英国，书信写作被称为“笔谈”（the converse of the pen），是文字世界中静静的晤谈，是连接友谊的纽带。同时，书信写作又是一种文学教育和人文教养，是日常练笔的最佳形式之一。一般来说，这个时代的作家都有极好的文字功夫和相对成熟的写作风格，这与他们早年接受大量的写作训练（包括书信写作）应该不无关系。

在18世纪的实际生活中，人们需要书信的“笔谈”，是因为彼此地域上的阻隔，“面谈”困难。资本主义的蓬勃发展极大扩展了人的活动和发展空间，早期帝国主义和殖民主义的实践使得现代欧洲人具有了更大的流动性。在世界范围内跨越地理、文化疆界的旅行，包括旅行者的旅行和观念的旅行，让世界文学的概念获得了更大的空间和更具体的物质内容。游记或旅行书写（travel writing）在欧洲，尤其在英国和法国风行一时也就不足为怪了。孟德斯鸠的《波斯人信札》（1721）先于戈德史密斯的《世界公民》出版，是此类文体的范例。书信体和游记的结合是极佳的形式组合，旅人通过书信和家人朋友分享异国他乡的经历再自然不过。书信体游记作品中的主要人物不一定是虚构的，但对主人公的选择却大有讲究。来自遥远东方的旅人因带有一丝异域的浪漫而备受青睐。《世界公民》选择了一位来自中国的哲学家作为主人公，也是迎合了一般读者猎奇的心理，满足了读者对异国风情的向往。以一位东方访客的眼光看欧洲，可视欧洲人所未见。此外，选择外国旅人作为叙事者，至少还有其他两层含义：一是“外国”旅者对本国社会文化现状的批评往往具有更大的权威性，因而能更有效地传达作者的目的；二是这类虚构的信札通常会针砭现实，

借“外国”旅者之口说出，可以无所顾忌，毫不留情，而虚构的叙事者可以掩盖作者的意图，也能起到保护作家的作用。

仅从《世界公民》的书名就可以看出作者对普世主义理念和实践的向往。这是个响亮的书名，也是戈德史密斯内心的呼声。此前，他也曾用过“世界公民”这个词组，现在再次用它作“中国书简”的书名，可见戈德史密斯对这一概念有着强烈的认同。当然，“世界公民”的说法古已有之，并非戈德史密斯的发明。古希腊历史学家、作家、哲学家普鲁塔克（Plutarch，46?—120?）可能是使用“世界公民”的第一人。他在《论流放》中说，苏格拉底并不是雅典人，也不是希腊人，而是一名世界公民，苏格拉底的国家不只是希腊，而是整个世界，他的同胞不仅是希腊人，而是整个人类。⁽³¹⁾愿意放弃自己的家园和故土，流亡他乡去实践自己的理想，这种世界主义的情怀浸染着乌托邦式的想象。然而，对于戈德史密斯和其他浪漫的人文主义者来说，这源自一千五百多年前的理想并不完全是空想。在他们看来，人类的发展史似乎已经表明，文化的进步和发展，总是通过不断扩展生存的地理空间获得成长的机遇：从家庭到部落，从部落到社群，从社群到国家，从国家到世界。而在实际历史中，乌托邦式的普世主义思想从未消失过，总是与文明的发展相伴而来，曾经驱动过全球化的进程，也构成了世界文学共和国的政治伦理之基础。托马斯·潘恩（Thomas Paine，1737—1809）自豪地宣称：“我的国家是世界，我的宗教是做好事。”（My country is the world, and my religion is to do good.）⁽³²⁾英国诗人丁尼生（Alfred Tennyson）在诗中写道：

我潜行至未来，放眼看去
见到愿景中的世界，及其神奇的一切

.....

直至在人类国会里，世界联邦中，
战鼓不再擂动，战旗永远偃息。[\(33\)](#)

在硝烟弥漫，杀戮不绝的欧洲，又有多少人会和丁尼生一起想象和憧憬着没有战鼓连天、旌旗蔽日的和平。丁尼生以诗歌的语言和意象呼吁建立人类共有的“国会”和“世界联邦”，正是企图以国际社会组织的形式调和、解决民族矛盾，为理想中的世界和平建立制度上的保障。丁尼生所处的时代，正是大英帝国逐渐形成并在全球扩张的时代，此时对世界体系的想象多是通过帝国扩张和殖民占领，通过文化输出和对世界文化体系的想象建构得以实现的。然而，丁尼生的“世界联邦”是对政治管理的全球化想象，具有一定的前瞻性。20世纪中期，在经历了残酷的两次世界大战后，与他当年想象中的“世界联邦”十分相似的国际组织——联合国终于建立。

世界公民所体现的乌托邦思想，构成了欧洲人文主义传统中的重要组成部分，也是世界文学思想的重要脉络。当然，应该同时看到，普世主义思想中内在的矛盾，特别是其中隐含的帝国主义意识形态。一方面，在世界大同的旗帜下，启蒙思想家们推崇的民主自由的理念和实践对增进文化间的理解，消除民族间的偏见，减少种族和国家间的争战和屠杀有一定作用。另一方面，也正是普世主义的理念和原则为帝国主义扩张和殖民主义统治提供了理论支持，将西方在世界范围内的掠夺、侵略实践合理化和合法化，这不能不说是早期人文主义的普世主义情怀的背叛和亵渎。

5. 人文科学和语文学 (Philology)

在对世界共同体的集体想象中，戈德史密斯塑造的世界公民阿尔坦基的形象，直接而清楚地表达了在全球公共空间中，跨越地域、种族和文化隔阂，实现人类共同进步的乌托邦思想。戈德史密斯理想中的世界公民似乎只能是来自中国的智者，这位智者应该具备以下的基本品格：胸怀全球，自觉自愿跨越民族、国家和语言的界限，关注人类共同面临的问题，竭力推动人类的共同发展和进步。想象中的东方哲人阿尔坦基集智慧、道德、思想于一身，游走在知识和文学的世界中，生动地演示了世界公民的政治意义、道德价值和人格魅力。18世纪的欧洲对来自他乡异国的思想、文学、习俗已经不会感到过分的惊奇和陌生，此时距离卡萨诺瓦所说的“世界文学共和国”之建立已经过去至少百年了。那些曾经为世界文学共和国，为普世的人文主义思想和人文科学的建立付出的努力，此时已经硕果累累。世界文学的政治伦理起点和目的都可以追溯到人文主义的普世主义思想原则。启蒙运动时期知识生产领域的革命，以人为研究对象及中心的知识再造运动，包括语文学 (Philology) 在内的现代知识体系的蓬勃发展，都为人文主义思想积累了大量的文化和思想资源，也为世界文学及其普世主义的理想提供了思想理论上的支撑。

培根和维柯式的新科学的发展以传统学术体系的瓦解为前提，而在这之前，长期占据主导地位的学术构成是经院哲学 (Scholasticism)。尽管在经院哲学思想体系中，信仰与理性也许并不矛盾，但其研究理性的最终目的是为了建立和强化宗教信仰；即使是研究人的智性，经院哲学中的“智性的‘真正对象’是存在 (Being)，适当地研究人类就是研究上帝”。⁽³⁴⁾文艺复兴时期，发展人文主义和

人文科学的目的之一在于冲破经院哲学的束缚。按照威廉斯的说法，新型教育理念“文化”的兴起，从根本上动摇了经院哲学的中心地位，随之而起的人文教育强调“自由技艺”的重要，揭开了现代人文知识发展史和教育史的崭新一页。[\(35\)](#)

“自由技艺” (“liberal arts”) 原意指“自由人”应该而且值得拥有或掌握的知识和技能。《牛津英语词典》 (*Oxford English Dictionary*) 对“liberal”的释义为：形容词，通常用来修饰技艺 (arts) 或科学 (sciences)，与“奴性的” (servile) 和“机械的” (mechanical) 等词相对。“自由技艺”或“自由科学”是较高社会阶层的专利和特权，也是绅士们必备的技艺和知识，故而学习自由技艺不同于技术和职业训练，主要目的在于开拓思想，培养独立自由之精神。Liberal一词同时还含有慷慨和胸襟宽广的意思，因而“自由技艺”与汉语中的“博雅”在表面词义上较为接近。[\(36\)](#)与自由技艺相对的“机械技艺” (mechanical arts) 则指以手工劳动为主要形式的技艺，对身体各相关部分有不同的要求，包括各种手工职业，如铜匠、鞋匠等，由于雕塑主要依靠手工完成，也归类为机械技艺。这类手工技艺主要以个人从师的方式学习，而自由技艺却必须在课堂中系统学习。中世纪学堂中的自由技艺可以分初级和高级两等，前者包括三门技艺（科目） (the *Trivium*)：修辞、语法和逻辑，后者含有四门 (the *Quadrivium*)：数学、天文、音乐和地理。修习这些技艺或科目一般前后共需七年时间，顺利完成学业后，在英国和法国可以获得“技艺硕士” (Master of Arts) 的头衔，而在德国则可获得“哲学博士” (Doctor of Philosophy) 的名号。[\(37\)](#)值得注意的是，初级“三艺”的科目：修辞、语法和逻辑几乎都是围绕语言知识和技能展开的。

米歇尔·福柯（Michel Foucault）在《词与物》（英文版题为《事物的秩序》）中，对西方现代知识体系的形成和发展做了整体的审视、考察和批判，特别强调了语言研究在早期人文科学发展过程中发挥的独特作用。福柯指出，西方现代知识，或所谓的“人文科学”（the human sciences）——即关于人的知识——是围绕人的三个基本生存条件发展起来的：人的身体（body）、劳动（labour）和语言（language）。对福柯而言，现代知识的出发点和关注点是具体的、社会的人的本身，即对作为活着的人、劳动的人和说话的人的了解。福柯写道：

事实上，人文科学针对的是活着的人，说话的人，生产的人。作为活着的生命体，人生长，人发挥作用并产生需求，人可以看到一个开放的空间，而这一空间的移动的部分在人这里相遇交汇。总体上，人的肉体的存在与外部的生命世界完全交融在一起。由于人生产物品和工具，交换所需要的东西，组织完整的流通网络以供自己所需的消费品进行流动，这样人就成了网络中的一处中介点，人的存在便立刻与他人交织在一起了。最后，人因为有语言，便可以为自己组建一个完整的象征性宇宙（a whole symbolic universe），置身其中，人便和自己的过去，和事物，和他人就有了联系，在此基础上，人同样可以建立一个知识体系（特别是建立有关自己的知识，再由人文科学赋予它某种可能的形式）。[\(38\)](#)

在福柯的“知识考古学”（the archaeology of knowledge）中，现代知识体系建立的过程也即现代人自觉意识成长的过程，是现代人努力从各个方面增进对人自身的认识和理解的过程。与人的生存条件不可分割的三个活动领域：生活（living）、生产（producing）和讲话

(speaking)，自然成为现代知识关注的重点，因此构成启蒙运动以来的西方现代知识的主体部分，在此基础上发展出最早的三门现代知识体系：生物学（biology）、经济学（economics）和语文学（philology）。生物学关注人的身体；经济学关注人生存的物质条件——劳动生产；语文学关注人们通过语言相互交流、自我表述、认识社会关系的行为。以此为起点，现代知识进一步发展演化为分类更为细致的知识学科。

福柯的着眼点并非现代知识体系和学科分类本身的对错得失，他所关注的是，不同知识体系到底是如何产生、形成和发展起来的，又如何在发展的过程中影响和改变了人自身的生存条件和发展轨迹。因此，人文科学（the human sciences）考察的对象并非人的本质这类抽象的问题，而是具体人的具体社会行为，以及包括生活、言语和劳动在内的生存形态和条件：“人文科学并不是去分析人在本质上是什么，而是从分析实证中的人（即活着、讲话和劳动的人）延伸到分析到底是什么因素使得这样的人可以了解（或试图了解）什么是生活，劳动的本质和规律是如何构成的，以及在何种意义上人能够说话。”⁽³⁹⁾这些具体的认知领域的开拓和发展为人类认识自我提供了有效的途径和平台，同时为西方现代知识体系的进一步发展和完善以及与此相联系的现代意识的建立奠定了基础。

福柯的知识考古叙事不仅重现了现代知识的人本（文）主义的历史渊源，在方法论上对于思想史的研究也有重要的启示。他在理论和历史的层面上提醒我们，对人或物只做形而上的或本体论的探讨和定义是错误的，因为这只会将思考带入死胡同。他认为，认知的对象应该是事物的“秩序”（the order of things），而不是事物的“本质”（the nature of things）。所谓事物的秩序，就是组成世界的人和物的关

系、序列和组织。话语不仅是有关某物或某事的话语，其本身就是“物”和“事”；话语不仅是对历史的阐释，其本身就已经构成了历史，是历史的一部分；话语不仅是阐释的手段和记录，更是我们需要阐释的对象，不仅是知识的表述和载体，同时也是已经经过反复论证并被普遍接受的知识体系。所有对于人有意义的“事”和“物”，都是历史的，都是话语系统的产物，也只有在话语的历史语境中才能获得有意义的阐释。在福柯对现代知识谱系的厚实描写（thick description）中，语文学是西方现代知识中最早发展和成熟起来的人文学科之一。它以人的语言研究为重点，考察“讲话的人”。显然，现代学术在其发展初期就已经认识到语言在人的经验中不可或缺的重要地位。

然而，语文学的历史不仅是人文科学的历史，也是世界文学的历史。在历史主义的观照下，世界文学与语文学共生，皆源于早期人文主义试图了解人以及人的生存和发展条件的强烈冲动。英文philology可以有多种译法，“语文学”、“语言学”、“言语学”和“文献学”等。据《牛津英语词典》记载，philology源于拉丁文philologia，由Philo（热爱）和Logia（词、文字、语言）两部分组成，在意义上与哲学philosophy相对：前者热爱语言，后者热爱智慧。Philology的基本意义包括热爱学问和文学，热衷于辩论和推理，喜欢演讲和讨论，与前面提到的“三艺”训练的宗旨和目标完全一致。从词源看，将philology译成意义宽泛一些的“语文学”似乎更加贴近原意。尽管philology在词源上较为古老，但作为知识学科领域的语文学直到17世纪才开始迅速发展。《牛津英语词典》注明，英语中最早在现代意义上使用语文学一词的是托马斯·福乐（Thomas Fuller），他在1661年将语文学定义为包括各种门类的人文研究的学问。语文学关注的范围十分广泛，包括一切保留在文字中、文本里的人的活动。在现代知识的发轫期，“语文学是唯一可以涵盖语言、外国语言和文本研究的标签”。⁽⁴⁰⁾在研究

方法上，语文学重视历史文档，通过考察解读各种文献文本，分析和批判历史、社会。因此，语文学在其发展的早期，几乎等同于人文科学，直到18世纪晚期，语文学才渐渐演变成专业化的语言学研究，特别是历史语言学和语言分类学。⁽⁴¹⁾

语文学的发展与卡萨诺瓦描述的世界文学共和国的兴起在时间上是重叠的，这应该不是偶然的巧合。作为一种新型的知识生产模式和研究方法，语文学所关注的是有关人的综合的历史知识，其研究对象包括一切文字记录的有关人的知识，当然也包括文学文本；这是一个整体性的“标签”，没有更细的学科分类，没有文本体裁的区分，也没有（民族）语言的界限。语文学的兴起从一开始就体现了欧洲现代意识中普世主义的诉求和胸襟：实现对民族文化语言的超越。语文学意味着包罗万象的知识体系，吐纳百代文本，融会贯通人类迄今为止所有文字记载的历史。因此，语文学不仅是综合的、跨学科的人文知识，也是解读世界和把握世界的全新的认知领域，昭示着现代人文学科的精神、取向和方法。

现代语文学的奠基人、意大利思想家维柯（Giambattista Vico，1668—1744）是现代人文学科发展史上的一座丰碑。他在理论上将语文学与人文主义和现代人文科学的发展紧紧联系在一起，同时将语文学定义为有着具体实践意义的知识体系。维柯的语文学是彻底的综合性知识体系，其理论和实践也是统一的。他认为人是可以认识并改变自己的生存条件的主体：“民政世界既然是由人类创造的，人类就应该希望能认识它。”⁽⁴²⁾维柯这一著名论断将超验的知识转化成世俗的人的知识，将抽象的思辨转化为可以实践的知识。人之所以可以认识和了解人的世界，是因为人创造了自己生活的社会，并在创造的过程中

认识人自己的行为。有了创造，才有可能认识，没有创造，何来认识？

就人类知识生产的过程和范畴而言，维柯认为有必要区分“意识”（consciousness）和“科学”（science），尤其要区分二者之间在研究对象和研究方法上的不同，而区分的目的是为了更好地了解、把握，进而规范知识生产。维柯区分的原则简单而直接。他认为意识的认知对象是可以确认的事件和现象，比如历史事实或事件，风土民情，法律制度，社会机制等等，虽然它们在历史的长河中不断变化，但是通过仔细观察和研究，人们可以在某个特定的历史时期把握、认识它们。相比之下，科学关注的是超越时空限制，永恒不变的原则，并非具体个别的社会现象或机制。显然，维柯所说的“意识”是历史范畴的知识，“科学”则属于形而上的认知范围。在区分了意识和科学两者在考察的对象和范围上的相异之处后，维柯得出了这样的结论：语文学的任务是考察和研究意识，即可以确认的历史中的人物、事件和现象，而哲学则专注于科学，其主要任务是揭示绝对真理。维柯在《新科学》中写道：“哲学思考理性，从而达到对真理（the true）的认识；语文学观察来自人类选择的东西，从而达到对确凿可凭的事物（the certain）的认识。”维柯接着对语文学家的范畴作出了进一步的说明：

（139）这条公理的下半截在语言学家们之中，包括所有的语法学家、历史学家和批评家，这些人都从事于研究各民族的语言和行动事迹，包括国内的，例如习俗和法律，以及国外的，例如战争、和平、联盟、旅游和贸易。

(140) 这条公理还显示出：哲学家们如果不去请教于语文学家们的凭证，就不能使他们的推理具有确凿可凭性，他们的工作就有一半是失败的；同理，语文学家们如果不去请教哲学家们的推理，就不能使他们的凭证得到真理的批准，他们的工作也就有一半失败了。如果双方都向对方请教，他们对他们的政体就会更有益，而且也就会比我们早一步构思出这门新科学了。[\(43\)](#)

维柯的论述中有两点值得注意。第一，维柯认为哲学和语文学的目的和性质都有所不同，前者关注的是抽象的绝对理性，寻求超验的真理及认识绝对真理的途径，而语文学以人和社会为本，关注的是人的经验范围内的事物或现象。因此，语文学有别于超验的神学和形而上的思辨哲学，是入世的世俗知识。第二，语文学研究的对象和媒介是语言，尤其是以文字记录的人类的历史经验，在语文学内并无进一步门类学科的分野，所有记录在文本中的有关人的事迹（如战争、和平、旅游和贸易等）以及有关人的生活的社会机制（如习俗和法律等），都是语文学审视、认识和研究对象。

我们知道，17世纪是欧洲现代知识蓬勃发展的时代。《新科学》的书名表达了作者建构新的人文知识体系的雄心和自信。“新科学”之“新”，新在知识领域的蜕变和革新，从方法到内容，“新科学”都不同于旧时的经院哲学。然而，何谓“新科学”？“新科学”的主要内容是什么？维柯总是试图界定“新科学”的范围和意义，从不同的角度、以不同的方法去解释“新科学”的对象和原则，但最终也未能清楚说明“新科学”为何物。奥尔巴赫在“维柯和语文学的观念”中，带着一丝静静的幽默写道，对于新科学，“维柯提供了太多的答案，但从未给出一个统一完整的答案”。[\(44\)](#)尽管如此，维柯发展新科学的目的和思路清晰明确；他希望在寻求绝对真理的哲学和关注人的语文学之间建立某种平

衡。虽说维柯要求哲学和语文学能够相互“请教”，取长补短，恐怕他更加希望的是哲学家多向语文学请教。就认知模式而言，哲学的形而上与神学的形而上没有本质的区别，因此强调历史的语文学的世俗特点具有特殊的意义，这不仅因为语文学研究的对象和关注的中心是人和有关人的事件——生活中或历史中的具体的人和人的事件，更重要的是因为语文学的最终目的是为了改造和改进人的现实生存的条件，促进社会和文明的进步。人可以而且应该了解自己所创造的事物，包括社会、制度、习俗和法律等，并以此为起点改进或改变自己的创造物，这是维柯的语文学的基本信念。这里没有孤立、抽象的人；人的特点只有在一定的社会关系中，一定的历史条件下才能体现出来，人的本性——如果人真有本性的话——也只是人的社会关系和不停变化中的社会机制的反映。显然，维柯的语文学是人学，重点关注人在社会中的活动和发展，是彻底的世俗化的人文科学。与伽利略对天体和牛顿对自然的研究一样，维柯期望建构一套完整的人的科学体系。语文学始终都是维柯新科学中的重点，它构成了，甚至可以说等同于他自己未曾明确定义的新科学。在维柯关于人类历史和思想的宏大叙事中，语言竟占有如此特殊重要的地位。他撰写《新科学》基于这样的认识：民族和民族之间，个体的人与人之间，必然有相通的品质、性格、禀赋和习性，因此应该存在一种超越民族语言的“精神通用语”（*lingua mentale comune*），即属于人类内心世界的通用语，一种超验的元语言，而民族语言或个体的语言只是这种元语言的不同反映。维柯的语文学思想对世界文学的观念和实践产生了深远的影响。

6. 奥尔巴赫：语文学和世界文学

20世纪伟大的语文学家埃里奇·奥尔巴赫被认为是“比较文学的奠基者”“流亡知识分子的榜样”“世界文学研究的预言家”。⁽⁴⁵⁾他继承并发扬光大了欧洲深厚的语文学传统，以宽广的视野，将人类的文学经验与人类的成长史联系在一起，指出世界文学是语文学传统中的重要组成部分，其文学研究展现出一幅幅宏大的人文主义全景，具有动人的学术思想魅力。二战前，奥尔巴赫在德国马尔堡大学语文学系教学。1935年，纳粹崛起后，他被迫离职，尔后离开德国，流亡伊斯坦布尔。1947年移民美国，先在宾夕法尼亚州立学院任职，后于1950年任耶鲁大学罗曼语语文学教授。奥尔巴赫逃离德国时，只带了一箱资料和书籍，在流亡伊斯坦布尔的孤寂中，凭借着有限的图书资料，写下了不朽的名作《摹仿论：西方文学中现实的再现》（*Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*）。1953年，《摹仿论》英文版由普林斯顿大学出版社出版。奥尔巴赫是从德国语文学传统中走出来的学者，博大精深，通晓多种语言，兼容并蓄，善于融会贯通一切可为文学批评所用的思想、知识、文本和材料。《摹仿论》是语文学传统在文学批评、比较文学和世界文学领域内的一座丰碑。2003年，在萨义德的推动下，普林斯顿大学出版社隆重推出了《摹仿论》五十周年纪念版，萨义德写了长篇序言，高度评价了奥尔巴赫对文学研究的贡献及其人文主义语文学在新的历史条件下的意义、价值和作用。

萨义德是奥尔巴赫语文学的忠实追随者。早在1969年，他就将奥尔巴赫的经典论文《语文学和世界文学》（1952）翻译成英文。在译者前言中，萨义德简明扼要地总结了奥尔巴赫所代表的欧洲语文学传

统，指出语文学的研究范围包括人类主要社会历史活动如法律史和经济史等方面的文字材料；语文学的研究方法是彻底的历史主义的方法；语文学不同于哲学，它所探寻的并非永恒、抽象的真理，而是具体的社会历史条件下的相对真理；在研究切入点上，语文学从最基本、最具体的历史层面入手，但并不局限于文学文本。⁽⁴⁶⁾奥尔巴赫在《拉丁古典后期和中世纪的文学语言及其受众》一书中是这样界定语文学的，“语文学是通过对文献的阐释来分辨历史上曾经被确认的真理的科学。因此，在德国，语文学意味着思想史（*Geistesgeschichte*），包括法律史和经济史在内的所有历史学科”，⁽⁴⁷⁾当然还有文学史。

由于语文学的方法是以历史为支撑的，奥尔巴赫认为，他写作《摹仿论》其实也是在书写历史。奥尔巴赫特别强调，语文学并不期待获得形而上的永恒的认识，只求在某个时代所能达到的认知水平上获得相对的真理。在《语文学和世界文学》一文中，奥尔巴赫对语文学和世界文学的关系做了深刻的论述，清晰勾勒出世界文学和语文学的历史渊源。文中，奥尔巴赫首先回顾了歌德提出世界文学概念的历史条件，然后指出，人们对世界文学的认识，源自历史的、人文的关怀，源自语文学的历史主义，世界文学的传统便是启蒙时代的人文主义传统，以及代表这一传统的语文学。奥尔巴赫写道：“我们世界文学的知识归功于历史人文主义给予那个时代的冲动；人文主义所关心的不仅是发现材料和研究方法的进步，而是通过对这些材料和方法的检视和评估，去书写一部人类的内在历史（an inner history of mankind），而这内在历史建立了人在多样性中的统一。”⁽⁴⁸⁾

奥尔巴赫认为，世界文学的宗旨是探索人类心灵深层结构中具有普遍意义的人文主义精神，以及人文主义传统所体现的人的心灵史。

研究人类内心史不仅是语文学的任务，也是世界文学的基础：

历史是最能直接影响我们，最能深深打动我们，最能有力推动我们走向自我意识的科学。只有在这门科学中，人类才会集体走到我们眼前。在历史的指引下，人们不仅可以了解过去，而且懂得一般事件的进展，所以历史包含着现在。过去一千年的历史就是人类获得自我表达能力的历史：这便是语文学这一历史性学科研究的对象。这一历史包含着人在认识自我生存条件和实现内在潜能的道路上勇敢无畏向前迈进的记录。[\(49\)](#)

在奥尔巴赫看来，过去的一千多年是欧洲人自我觉醒的历史过程，约从10世纪起，欧洲现代民族国家逐渐摆脱了拉丁语这一帝国语言的统治，先后获得了语言文化上的自觉和独立。这一漫长的思想自觉的过程为现代欧洲文化的形成和发展创造了必要的历史条件，也为现代欧洲思想史拉开了序幕。在语文学精神引导下的世界文学，同样试图在具体的历史过程中探索人的内心史——人的精神史，并以此为出发点，为实现人在多元条件下的统一做出贡献。那么人的内在精神历史到底是怎样的历史？奥尔巴赫对此做出了进一步解释：人类心路历程中最普遍、最突出的部分就是人类不断努力加深对自己生存条件和环境的认识，并在这种认识的基础上永不止息地试图改变和改善自己的生存条件和生存环境。

奥尔巴赫认为，维柯和赫尔德（Johann Gottfried Herder, 1744—1803）开启并发展了语文学的传统，而以维柯和赫尔德为代表的欧洲语文学传统是世界文学的思想源流和生长的文化土壤。学界通常认为，歌德在1827年提出世界文学的概念是世界文学和比较文学的起点。然而，奥尔巴赫明确指出，维柯和赫尔德的语文学思想才是世界

文学最重要的来源和组成部分，因而将世界文学的概念和实践大幅推前了一百五十多年。世界文学之所以是“世界”的，不完全因为经济全球化，更重要的是语文学和世界文学中综合的、普遍性的人文主义的关怀。维柯和赫尔德思想的核心内容便是这种普世的人文关怀。奥尔巴赫指出：“自维柯、赫尔德以降，语文学真正的目的——一直就是这种人文主义，语文学由于有了这样的目的，而成为人文学科中最主要的一支。”⁽⁵⁰⁾德国语文学的传统植根于德国学术中特有的历史人文关怀，在这一伟大的传统中，赫尔德和稍后的施勒格尔兄弟（A. W. Schlegel 和 F. Schlegel）都认为历史的发展体现在个体的民族精神（*Volksgeist*）之中，并将此定义为语文学研究中最重要主题。⁽⁵¹⁾

然而，奥尔巴赫并没有完全沉浸于德国思想史上惯有的宏大叙事，忽略了普遍主义思想中反人文主义的因素。或许是出于一种天生的反讽气质，语文学要求我们正视其普世主义的悖论。奥尔巴赫在强调人类共同进步、共同繁荣的重要性的同时，对于他所处时代的人的生存状况和条件表达了深深的不安和忧虑。在我们这个日益变小的地球上，全球化的力量正在无情地消解着文化多元性和不同民族文化的个性，让极权思想和独裁实践获得了滋生的土壤。在解释歌德的世界文学的概念时，他指出：

我们的地球，也就是世界文学的领地，正变得越来越小，失去其多样性。然而，世界文学不仅指一般意义上的相同和人性的东西，而是认为人性是人类成员之间富有成果的交流的产物。世界文学的设想是基于一个幸运的错误（*felix culpa*）：人类分化成不同的文化。然而，今天我们的生活不断标准化，强制标准化的过程源于欧洲，仍然在进行中，破坏着所有不同的传统。⁽⁵²⁾

现代化的过程与全球化的过程高度重叠，而全球化又是统一化、标准化的过程，是摒弃多元性，甚至通过暴力的手段铲除人类经验中本应存在的差别的过程。奥尔巴赫在亲历了第二次世界大战的血腥、残酷和黑暗后写下的这段文字，理性沉静的语言背后流淌着挥之不去的忧思。这位战时流亡异国、独居伊斯坦布尔的犹太人亲身经历了纳粹征服世界的野心给人类带来的巨大灾难，认定在文学领域中对世界极权主义最好的抵抗就是坚持世界文学的人文主义理想，尽最大可能在人类共性和民族个性之间取得某种平衡：既要努力追求人类共同的精神，同时也要尊重民族发展的不同需要。

奥尔巴赫对世界文学历史源流的勾勒高屋建瓴，极富远见卓识，他似乎觉得有必要提醒今天的读者，任何时候都不应忘记，深沉的人文主义关怀仍然是语文学和世界文学的最终目的。语文学的研究方法中所蕴含的人文主义精神是奥尔巴赫对世界文学的追求，其历史人文主义旨在维护历史精神和人本主义的统一。奥尔巴赫将现代意识中的人文主义情怀与语文学的历史传统联系在一起，以语文学的方法分析世界文学，使得世界文学不仅获得了纵深的历史感和丰润的思想土壤，而且充满了浓烈而浪漫的人文主义情怀。毋庸讳言，奥尔巴赫的学术思想中留有19世纪宏大叙事和启蒙时期乌托邦思想的痕迹，洋溢着过多的理想主义色彩。然而，我们今天的文学研究中缺少的或许正是这种深沉的感情、紧迫的现实感和略带感伤的理想主义。

确实，这种人文主义的理想和情怀浓缩沉淀在奥尔巴赫的世界文学观中。他引用12世纪的教士圣维克多的雨果（Hugo of St. Victor）的一段话作为《语文学和世界文学》一文的结束语：

道德的坚实的基础……在于，具有实践精神的心灵慢慢地学会首先在可见的、暂时的事物中做出改变，而后再将它们完全放下。感觉只有故乡甜美的人，尚属青涩的初学者；待每一片土地如故土之人是强者；但对完人而言，整个世界都是异国他乡。⁽⁵³⁾

奥尔巴赫饱蘸着情感写下了对这段文字的感受：“雨果的文字是写给那些想要摆脱对世界之爱的人的，但是对于那些希望推动为世界而爱的人，也同样适用。”⁽⁵⁴⁾“对世界之爱”和“为世界而爱”代表了两种不同的态度和立场，表达了两种不同的文学观和人生观，在英文译文中以两个介词“of”和“for”做区分。“对世界之爱”（love of the world）中的“世界”是爱的对象，也是期望拥有或占有的对象，这种爱虽然已经十分宽广，但仍然受制于外部世界。“为世界而爱”（love for the world）中的世界并非爱的对象，也不是期待占有或拥有的对象，而是爱的理由；因为世界而爱，没有具体物质对象的爱，无功利的爱，这是无私的博爱。只有当思想融合了深沉的道德诉求和理想，只有当我们有了超越自我——自己的传统、文化和民族的意愿和胸怀，文学研究才有可能超越技术性的学术研究，才会具有令人怦然心动的感染力。

萨义德在20世纪60年代将《语文学和世界文学》译成英文，其中雨果的这段文字给他留下了深刻的印象，其深沉的情感和宏大的视野在萨义德心中挥之不去。他在《东方主义》（1978）中解释了雨果的这段话：“人们越是能够离开自己的文化家园，就越容易判断家园以及整个世界，因为真正的见识有赖于超脱和宽容的心态。如此亦亲亦疏的心态也让人更易于评估自我和外来文化。”⁽⁵⁵⁾在《文化与帝国主义》（1994）中，萨义德再次提到雨果的这段话，写下了这段感人的文字：

我发觉自己一遍又一遍地重温12世纪萨克森地区的教徒，圣维克多的雨果这段令人无法忘怀的美丽的文字……二战期间流亡土耳其多年的伟大的德国学者埃里奇·奥尔巴赫引用这段话，乃是为所有期望超越帝国、民族和区域限制的人——男人和女人——树立一个榜样。以历史学家为例，只有以这样的态度才能全面把握人类经验及其文字记录的多样性和特殊性……[\(56\)](#)

一位12世纪的教徒的文字在七百多年后仍然如此撼人心魄，或许是因为在“语文学和世界文学”的语境中，这段话对《东方主义》的作者有着特殊的意义。萨义德和奥尔巴赫一样，也是一位流亡他乡的批评家。这里，我们自然想起了被普鲁塔克称为世界公民的苏格拉底，也想起了戈德史密斯《世界公民》中的那位中国智者，以及托马斯·潘恩、丁尼生等，他们都在“自我流放”中关注并感受着陌生的世界。显然，萨义德选择翻译奥尔巴赫的这篇文章并非偶然，亦非单纯的学术译事，更像是一次人文主义理想的演示。在真正的语文学话语体系中，批评的理念和实践应该是统一的。作为一位巴勒斯坦学者，一位为巴勒斯坦人民解放事业奔走呐喊的批评家，萨义德如此推崇一位犹太裔学者，这并非一个无足轻重的细节，其中或许蕴含着政治道德的深意。

奥尔巴赫竭力推动并身体力行的语文学，作为一种研究方法，尤其值得重视和学习。如果说战时在伊斯坦布尔做研究的障碍是资料匮乏，奥尔巴赫在战后和平时期碰到的问题正好相反。二次大战后，等待他的是一个信息爆炸的时代。面对大量的材料、数据和文本，奥尔巴赫颇有力不从心的感觉。在《语文学和世界文学》一文中，他提出研究方法必须与时俱进。任何领域的研究都面临着点和面的矛盾，若要深入讨论，就必须找到处理材料的“抓手”（a handle），找到有效

进入问题或文本的起点 (a point of departure)。⁽⁵⁷⁾在《摹仿论》中，奥尔巴赫由小到大，从个别到一般，研究西方文学对现实的表现，是语文学研究方法的典范，对建立世界文学的研究范式极具启发。

概而言之，奥尔巴赫语文学研究模式有以下两个重要特点。首先，语文学的研究对象是语言，是用语言记录下来的历史文献，不仅是文学文本，而是包括所有相关学科的文本，有关人类经验的历史文献是不分领域的。流亡伊斯坦布尔期间，受到战时客居他乡造成的研究条件的限制，奥尔巴赫的《摹仿论》主要取材自文学作品，但奥尔巴赫在书中的旁征博引显示出他雄厚的知识积累以及浇灌在这些积累中的精细深邃的思想和深切的人文关怀。语言是一种社会实践，正如威廉斯所强调的，语言的物质性 (the materiality of language) 是语文学学者，以及所有人文学者应该接受的前提。⁽⁵⁸⁾因此，语文学不同于以非文本为对象的文化研究和形式语言学。威廉斯进而认为，语言尤其是文学语言是实践性意识 (practical consciousness)，对于认识历史和社会具有档案材料的价值。威廉斯本人的文化批评实践大都以文学作品为基础或起点，与语文学的方法并行不悖，和欧洲人文主义的学术传统一脉相承。其次，奥尔巴赫反复强调，语文学的研究方法以 (文学) 文本为起点，但不以文本为终点。在具体操作上，语文学从具体、个别的文本出发，对文本进行细致的比较，涵泳玩味其语言、风格、修辞，但语文学终须超越文本本身，进入具有普遍意义的思考和分析的层面。奥尔巴赫的《摹仿论》便是践行这种研究方法的范例。

这里强调奥尔巴赫语文学研究方法的意义，也是因为有感于这样一种现象：长期以来，我国学院内的文学研究和教学，特别是外国文

学学科，似乎已经习惯了将（经典）文本视为唯一和最终的学习对象。20世纪20年代在英国剑桥大学设立的“剑桥英语”和40年代在美国流行的新批评，在文学研究方法论和课堂教学实践上影响了几代人，一直持续至今。英美学院派文学批评之父、剑桥实践批评的创始人伊·阿·瑞恰慈（I.A. Richards, 1893—1979）在课堂上引导训练学生阅读匿名的诗篇：不提供作者姓名和作品标题，要求学生只凭孤立的文本进行解读。脱离了社会历史背景，学生当然难以通过诗人的生活经历来阐释诗篇的意义，他们所习惯的由作家到作品的传统批评方法完全失效，只能根据诗篇的语言结构来理解和阐释该诗可能表现的内容和思想感情。孤立的花篇成了实践批评唯一的起点、焦点和终点。不难想象，不同的人对这些孤立的花篇的阐释各不相同，有时甚至完全相反。然而，瑞恰慈的实践批评课程获得了巨大的成功，他将学生对这些花篇的不同反应和解读进行整理，附以评论，汇编为《实践批评》（1925），将这种新颖的教学和批评方法推向了世界。瑞恰慈的实践批评使文学批评成为可操作的教学手段和学生阅读文学作品时可以操作的分析手段，为文学批评开辟了一条新的道路，对后来的美国新批评派产生了深远的影响。

批评方法固然是工具性的程序，但总是基于一定的批评理论和意识形态，是相应的文学理论在实践中的延伸。在瑞恰慈的实践批评中，有几点值得注意的普遍性问题。第一，实践批评反映出当时文学界力求以“科学”“客观”的态度来研究文学作品的立场和要求，似乎剔除了作者的文本才是客观的研究对象。第二，将诗篇本身作为文学批评的唯一对象，坚持只能通过对诗歌语言的分析来探求该诗的意义，这就突出了孤立的文学语言对于理解文学作品的重要性，大大缩小了文学研究的范围。第三，阐释作品意义的过程也就是考查文学语言运用的过程，而由于言与义这两者的关系受到诸多变量影响，因此对某

一诗篇有不同的解释不仅是正常的，而且是必然的。换言之，文学表达中的歧义（ambiguity）和多义（multiple meaning）是普遍现象，而批评实践就是在不同的解释中，找到一种兼顾各方，相对贴切的意义。

就在实践批评和新批评的细读法在英美盛行之时，奥尔巴赫正在伊斯坦布尔以语文学的方法撰写《摹仿论》。表面上看，奥尔巴赫细读文本的模式同样强调文本和语言，似乎与实践批评和新批评有相似或重合之处，但细究之下，不难看出两者在本质上相去甚远。语文学虽以文本为起点，但不受制于文本的桎梏；虽以文学作品和语言为主要材料，但不止于作品，甚至不止于文学。语文学的研究方法，不但要超越文本，更要注重文本的历史。相反，实践批评和新批评一类的批评方法是反历史的，从文本出发，终止于文本，永远走不出，也不愿走出文学语言，特别是诗歌语言的迷宫。对文本的顶礼膜拜，是20世纪文学批评最大的成功——瑞恰慈的实践批评和美国新批评的文本中心主义至今仍然影响颇巨——但同时也是文学批评自我庸俗化的鲜明例证。

相比之下，奥尔巴赫以自己的批评实践展示了语文学独特的思想魅力。今天重提奥尔巴赫，正是希望今日的人文研究不要忘记语文学的光荣传统。从维柯、赫尔德到奥尔巴赫，语文学和世界文学的理论和实践构成了欧洲文艺思想中极具人文精神的历史传统，在人文主义的原则下，憧憬和想象人类的团结、和平和进步，同时不忘改善人类生存条件的可能和责任。语文学本质上是历史主义的研究方法，是以人为起点和终点的知识和阐释系统。正如奥尔巴赫说：“不管我们是什么，我们在历史中成长，只有在历史中我们才能保持我们存在的方式，并由此得到发展；以人类历史的世界为空间的语文学家的任务就

是要揭示这一点，使之浸染我们的生活，不会被遗忘。”⁽⁵⁹⁾萨义德推崇奥尔巴赫的语文学，身体力行地提倡和推行语文学的方法和实践，并非仅仅出于个人的学术喜好，更非学科的门户之见，而是在积极回应他所面对的批评理论界的现状。萨义德对20世纪70年代兴起的后现代批评日趋明显的形式化的倾向深感忧虑。如果说20世纪上半叶，文学批评的主流是形式主义和文本主义，那么20世纪后半叶，则是文化研究和后结构主义主导了批评理论实践，而这些批评和理论的思潮在不同程度上都带有反历史主义和反人文主义的倾向，与语文学的精神渐行渐远。萨义德推崇奥尔巴赫，或许正是希望批评界能够重拾语文学的优秀传统，更多关注当下人的生存条件的改变和进步。

前文提到，奥尔巴赫是在资料文献极其匮乏的情况下写作《摹仿论》的。写成后，他感到书中尚有诸多漏洞，但苦于缺乏参考文献而无法填补，为此颇感遗憾。在《摹仿论》的结尾，他写道：

我或许应该提一下，本书是战争期间在伊斯坦布尔写成的，那里的图书馆在欧洲研究方面藏书不丰。国际交流受到阻碍；我几乎读不到任何杂志，看不到最新的研究成果，有些文本没有可靠的学术版本可用。所以，我或许，甚至极有可能忽略了本应该考虑的一些问题，提出了一些已经被现代研究否认或修正过的观点……从另一方面看，本书的存在完全有可能归功于没有这么一个丰富而专门的图书馆。如果可以了解如此之多课题的研究成果的话，或许我永远都不会动笔。⁽⁶⁰⁾

奥尔巴赫一方面为自己书中的缺陷抱憾，另一方面又觉得得益于这些欠缺。战争造成了《摹仿论》材料上的缺憾，但也成就了这部伟大的欧洲文学史。语文学研究的对象是文本，但更重要的是关注人类

的生存现状以及研究者对这些条件的感受和认识。《摹仿论》不仅是一部学术著作，它还展示了灾难中人类文明生存（civilizational survival）下去的勇气和决心。⁽⁶¹⁾伊斯坦布尔十一年流亡生涯中的分离、孤独、匮乏和苦难，奥尔巴赫写来却是波澜不惊，风轻云淡，仿佛这一番生离死别最多只是《摹仿论》的一个尾注。书中沉静的批评语言、高度学术化的叙述、严谨周密的分析交织着作者“流亡的痛苦”，⁽⁶²⁾悄然将读者带入了一个理性与感性交融的世界。《摹仿论》结尾的这段个人感怀，仿佛一道划过的光电，霎时照亮了奥尔巴赫人文主义思想的轨迹。

(1)马克思、恩格斯，《共产党宣言》，《马克思恩格斯全集》（北京：人民出版社，1958），第4卷，470页。

(2)V. N. Vološinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, trans. Ladislav Matejka and I.R. Titunik (New York: Seminar Press, 1973), p. 71.

(3)Giorgio Agamben, *Infancy and History: The Destruction of Experience*, trans. Liz Heron (London: Verso, 1993), p. 145.

(4)现代学术体系在中国的形成和发展模式是值得深入研究的重要课题，对学术研究的发展和进步，特别是学术主体的自觉具有特殊意义。现代学术及其相关的现代知识体系的形成和发展是思想现代性的具体表现，福柯对现代知识建构过程的批判对我们认识知识的政治仍然具有示范性意义。我国学者在这方面著述丰硕，包括汪晖《现代中国思想的兴起》（全四册）（北京：生活·读书·新知三联书店，2008），罗志田《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》（北京：生活·读书·新知三联书店，2003）和陈平原《中国现代学术之建立：以章太炎、胡适之为中心》（北京：北京大学出版社，2010）。

(5)Jacques Derrida, “Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences,” in *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1978) .

(6)歌德,《歌德谈话录,1823—1832》,朱光潜译(北京:人民文学出版社,1982),113页。

(7)马克思、恩格斯,《共产党宣言》,《马克思恩格斯全集》,第4卷,469—470页。

(8)这里将书名译为《世界文学共和国》,而非《文学世界共和国》,主要是因为“文学共和国”(the republic of letters)一词早在18世纪就广为流传,已成固定词组,“世界”一词为后加,修饰和扩展“文学共和国”的含义。

(9)Perry Anderson,“Union Sucrée,”*London Review of Books*, September 23, 2004. 这里将*Orientalism*译为《东方主义》,而非《东方学》,主要是因为萨义德将“Orientalism”定义为一个复杂的话语体系,而“东方学”仅仅是其中的一部分。从构词上看,“Orientalism”的意义也超出了“东方学”的范围。参见萨义德《东方主义》“导论”和本书第六章有关东方主义和西方汉语观之间异同的有关讨论。

(10)Pascale Casanova,“Literature as a World,”*New Left Review*, January/February, 2005, pp. 73—4.

(11)Pascale Casanova, *The World Republic of Letters*, trans. M. B. De Bevois (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), pp. 11—2.

(12)Casanova, *The World Republic of Letters*, p. 11.

(13)Casanova,“Literature as a World,”p. 74.

(14)Franco Moretti,“Conjectures on World Literature,”*New Left Review*, Jan./Feb., 2000, p. 54.

(15)David Damrosch, *What Is World Literature?* (New Jersey: Princeton University Press, 2003), p. 15.

(16)Franco Moretti, *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History* (London: Verso, 2005), pp. 3—4.

(17)Moretti,“Conjectures on World Literature,”*New Left Review*, Jan./Feb., 2000, p. 55.

(18)Moretti,“Conjectures on World Literature,”p. 68.

(19)Edward Said, Preface (2003) to *Orientalism* (London: Penguin Books, 2003), p. xviii.

(20)“文学共和国”英文为“Republic of Letters”; “Letters”一词多指文字的艺术, 意同“good letters”, 近似“美文”的意思, 因此又特指文学。《牛津英语词典》记载, 早在13世纪“letters”就已经有了类似用法。当然, 现代意义上的“文学”(literature)要到18世纪后期才出现, 与“letters”的内涵并不完全相同。关于“文学”与资本主义现代性的关联, 参见Williams, *Marxism and Literature*, 尤其是第三章“Literature”。

(21)William S. Walsh, *Handy-Book of Literary Curiosities* (Philadelphia: J.B. Lippincott Company, 1892) , p. 960.

(22)Leslie Stephen, *Samuel Johnson* (New York: John W. Lovell Company, 1883) , p. 34.

(23)Walsh, *Handy-Book of Literary Curiosities*, p. 960.

(24)见范存忠,《中国文化在启蒙时期的英国》(上海:上海外语教育出版社, 1991); 陈受颐,《中欧文化交流史论丛》(台北:台湾商务印书馆, 1970); 钱锺书,《钱锺书英文文集》(北京:外语教学与研究出版社, 2005)。

(25)书中的主人公阿尔坦基, 籍贯中国河南, 哲学家, 是一位名副其实的世界公民。他在广州与一位荷兰商人共事, 并通过他与在广州的英国商人相识还从他们那儿学会了英语。18世纪的伦敦已逐渐显露出国际大都市的气象, 阿尔坦基为了目睹伦敦的富庶繁华, 与他的荷兰朋友结伴而行, 历经“七百个痛苦的日子”(函二)终于到达目的地。“中国书简”有一部分书信是阿尔坦基写给儿子的, 他为了追随父亲, 只身前往欧洲, 不幸在途中被一个波斯暴君捕获囚禁, 后与被这暴君当作性奴的一位欧洲姑娘相爱, 两人结伴逃出了这个暴君的魔爪。“中国书简”大部分是写给一个叫Fun Hoam的人。Fun Hoam在北京做官, 阿尔坦基与他的关系亦师亦友。Fun Hoam有可能是“凤凰”的音译。一些中国神话传说在18世纪的欧洲广为流传, 英国读者对“凤凰”不会陌生。

(26)See Jeremy Black, *The English Press, 1621—1861* (Thrupp, Stroud, Gloucestershire: Sutton Publishing, 2000) .

(27)Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger (Cambridge, Mass: MIT Press, 1991) .

(28)Terry Eagleton, *The Function of Criticism: From the Spectator to Post-Structuralism* (London: Verso, 1984) .

(29)现代小说（主要是现实主义小说）和现代文学批评不同于诗歌和戏剧，是现代资本主义文明的产物，在前工业社会条件下，这两种文体是不可能出现的。有关现代英国文学批评和资本主义公共空间的关系，可参看Eagleton, *The Function of Criticism, From the Spector to Post-Structuralism*, Peter Uwe Hohendahl, *The Institution of Criticism* (Ithaca: Cornell University Press, 1982) 和童庆生、周小仪, "Criticism and Society: The Birth of the Modern Critical Subject in China," *boundary 2: an international journal of literature and culture* 29:1 (2002), pp. 153—76。Ian Watt, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson, and Fielding* (London: Chatto & Windus, 1957) 和Michael McKeon, *The Origins of the English Novel, 1600—1740* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987) 详细讨论了现代小说兴起的条件和背景，对于我们认识小说这一体裁的现代性和历史性具有一定的参考价值。

(30)See Raymond Williams, *The Long Revolution* (London: Chatto & Windus, 1961) .

(31)Plutarch:"Of Banishment, or Flying One's Country,"in *Plutarch's Morals*, corrected and revised by William W. Goodwin (Boston: Little, Brown and Company, 1878) , vol. iii, p. 19.

(32)Thomas Paine, *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, ed. Mark Philp (Oxford: Oxford University Press, 1995) , p. 281.

(33)Alfred Tennyson,"Locksley Hall,"in *Tennyson: A Selected Edition* (revised edition) , ed. Christopher Ricks (London: Routledge, 2007) , p. 189.

(34)Basil Willey, *The Seventeenth Century Background, Study in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion* (London: Chatto & Windus, 1946) , p. 14.

(35)See Williams, *Marxism and Literature*, especially Chapter 1"Culture".

(36)See"Liberal"in the *Oxford English Dictionary*.

(37)G. G. Coulton, *Medieval Panorama: The English Scene from Conquest to Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1949) , p. 411.

(38)Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1973) , p. 351.

(39)Foucault, *The Order of Things*, p. 353.

(40)James Turner, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities* (Princeton: Princeton University Press, 2014) , p. 3.

(41)See“Philology”in the *Oxford English Dictionary*.

(42)维柯,《新科学》(上),朱光潜译(北京:商务印书馆,1989),154页。

(43)维柯,《新科学》(上),103页。笔者根据英文版 *The New Science of Giambattista Vico*, trans. T. G. Bergin and M.H. Fisch (Ithaca: Cornell University Press, 1984) , 对中译做了个别文字上的调整。

(44)Erich Auerbach,“Giambattista Vico and the Idea of Philology,”in *Time, History, and Literature: Selected Essays of Erich Auerbach*, trans. Jane O.Newman (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014) , p. 25.

(45)James I. Porter,“Introduction”to *Time, History, and Literature*, p. x.

(46)见萨义德为奥尔巴赫的《语文学和世界文学》写的题记。Erich Auerbach, “Philology and *Weltliteratur*,”trans. Maire and Edward Said, *Centennial Review* 8, no. 1 (winter 1969) : 1—2.

(47)Erich Auerbach, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trans. Ralph Manheim (New York: Bollingen Foundation, 1965) , pp. 15—6.

(48)Auerbach,“Philology and *Weltliteratur*,”p. 4.

(49)Auerbach,“Philology and *Weltliteratur*,”p. 5.

(50)Auerbach,“Philology and *Weltliteratur*,”p. 4.

(51)Auerbach, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, p. 5.

(52)Auerbach,“Philology and *Weltliteratur*,”p. 2.

(53)Auerbach,“Philology and *Weltliteratur*,”p. 17.

(54)这段话的英文译文为:“Hugo intended these lines for one whose aim is to free himself from a love of the world. But it is a good way also for one who wishes to earn a proper love for the world.”Auerbach,“Philology and *Weltliteratur*,”p. 17.

(55)Said, *Orientalism*, p. 259.

(56)Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1993) , p. 335.

(57)Auerbach, "Philology and *Weltliteratur*," p. 14.

(58)See Williams, *Marxism and Literature*, especially Chapter 2 "Language".

(59)Auerbach, "Philology and *Weltliteratur*," p. 6.

(60)Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1953) , p. 557. 流亡土耳其期间，奥尔巴赫还写了部教材《罗曼语系和文学导论》。他在前言中谦虚地写下了一段类似的话：

这本小书是1943年在伊斯坦布尔写的，目的是为我的土耳其学生提供一个框架，可以让他们更好地理解课目的起源和意义。那是战争期间，我远离欧美图书馆，长期看不到新书和新杂志。现在，我忙于教学和其他工作，无法考虑修改这本手册。读过书稿的朋友认为，即使不做修改，它也可能是有用的。然而，我必须请具有批评精神的读者在审视这本书时，不要忘了本书写作的时间及其目的。

Erich Auerbach, Preface to *Introduction to Romance Languages and Literature: Latin, French, Spanish, Provençal, Italian*, trans. Guy Daniels (New York: Capricorn Books, 1961) .

(61)Edward Said, "Secular Criticism," in *The World, the Text and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983) , p. 6.

(62)Said, "Secular Criticism," p. 6.

第三章 普世主义的政治：大众语、“原始语言”和汉语

所以，白话催生了欧洲。

翁贝托·艾柯，《寻找完美的语言》[\(1\)](#)

我必须极尽我的智力所能，冒险去探讨毫无权威可以依靠的问题：本来同一种语言成为多种语言的变化过程。

但丁，《论白话》[\(2\)](#)

起源这里意指某物为某物以及某物作某物的来源和途径。我们将某物作为此某物的东西称作本质或本性。某物的起源即为此物本性之来源。有关艺术作品起源的问题探讨的正是其本性的来源。

马丁·海德格尔，《艺术作品的起源》[\(3\)](#)

“人类”这个词在柏拉图和亚里士多德那儿是找不到的；人类是一个大家庭，是同一个上帝的孩子的观念是基督教创造的；没有基督教，关于人的科学，以及关于人类语言的科学，永远都不会产生。当人们被告知应视所有人为兄弟时——只有在这时，人类语言的多样化在惯于深思的观察家眼中才会成为一个需要解决的问题。所以我将语言科学的真正起点定在五旬节的第一天。

马克斯·缪勒，《语言科学演讲录》[\(4\)](#)

中西比较研究和跨文化研究似乎从未真正走出二元对立的阴影。形形色色的二元对立中，较典型和常见的有普世主义与区域主义、世界主义与民族主义间的矛盾与调和、冲突与融合。如果说鸦片战争开启了中国现代史，那么这部现代史的主线自始就注定是中国与西方列强（及日本）的关系史，是中国、中国人和中国文化与西方、西方人和西方文化的关系史。如何解读和解构中西这对终极的二元对立是中国现代意识中挥之不去的困惑。特定历史条件下的普世主义是人文主义和语文学的题中之义，也是世界文学存在的基础。可以确定，人的历史经验中如果没有可供思考、讨论和研究的某种共通性，人文科学将不复存在。当然，这里所说的共性只能是特定历史条件下的产物；只有受到时空限制的相对普遍性原则，而没有绝对的，放之四海而皆准的原则。与普世主义相对的多元文化主义（multiculturalism），其道德理想的逻辑归宿是地区本位主义（regionalism/localism）。普世主义和多元文化主义的对立不仅是中国现代性的内在矛盾，也是人文主义与生俱来的悖论。前一章提到，尽管奥尔巴赫相信并强调语文学中的人文主义和普世主义原则，但他在《语文学和世界文学》一文中，对于二战后世界的一体化，特别是文化价值标准化的趋势，显得忧心忡忡。在全球化已成为日常生活经验的今天，如何处理和协调普世主义和多元文化主义不同的政治伦理倾向，仍然是十分棘手的问题。查尔斯·泰勒（Charles Taylor）承认，一元和多元的矛盾是伦理哲学中不可避免，无法回避的悖论，不管我们如何小心翼翼地对待它们，这对矛盾在历史的关键时刻总会出现在我们面前，而我们因难以在两者之间做出选择陷入无法自拔的道德困境。⁽⁵⁾

以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）认为，这种困境，这种无法在二元对立中做出选择的困境，是人类经验中挥之不去的悖论。他引用古希

腊诗人阿奇洛克思（Archilochus）的寓言诗形象地比拟这一悖论：“狐狸懂得很多事情，而刺猬只知道一件大事。”（The fox knows many things, but the hedgehog knows one big thing.）人对世界的认知大体也可分为两种：有些人如狐狸，对各种事物都感到好奇，而另一些人则更像刺猬，只关心着一件自以为重要的大事。接着，伯林以十分雕琢的英文写下了这段话：

各类之间，有一道巨壑：一边的人凡事归系于某个单一的中心识见、一个多多少少连贯密合成条理明备的体系，而本此识见或体系，行其理解、思考、感觉：他们将一切归纳于某个单一、普遍、具有统摄组织作用的原则，他们的人、他们的言论，必惟本此原则，才有意义。另一边的人追逐许多目的，而诸目的往往互无关联，甚至经常彼此矛盾，纵使有所联系，亦属于由某心理或生理原因而做的“事实”层面的联系，非关道德或美学原则；他们的生活、行动与观念是离心，而不是向心式的；他们的思想或零散、或漫射，在许多层次上运动，捕取百种千般经验与对象的实象与本质，而未有意或无意把这些实相与本质融入或排斥于某个始终不变、无所不包，有时自相矛盾又不完全、有时则狂热的一元内在识见。[\(6\)](#)

显然，伯林所说的第一类人是“刺猬”，第二类人是“狐狸”。刺猬可说是普世主义者（universalists），固执而教条地只关注一种可能；多元文化主义者（multiculturalists）犹如狐狸，兴趣广泛，愿意包容不同的人和物，却没有思想的焦点。依照伯林的说法，思想家也可分成两大类：他们或是刺猬，或是狐狸；他们在价值取向上的区别和矛盾是一道横亘在两者之间的鸿沟。

在某些特定的历史条件下，二元对立并非总是针锋相对的，这有时可能制造出一种错觉：似乎通过主体的选择取舍，可以在两者之间获得平衡。然而，伯林和泰勒都指出，普世主义和文化多元主义对于文化个体来说，也许是一种选择，即个体的人可以在刺猬和狐狸之间做出选择，但是就社会的总体发展和人类的整体经验来看，二元对立并不是一种选择，而是一种必然和合理的存在。我们所能做的就是尽量缩小二者间的差距，减少二者间矛盾的尖锐程度，但我们无法根除二者间的矛盾。试图从根本上消除文明间的差异、矛盾和冲突，是不切实际的幻想，恰如世界大同主义，不过是人们无法解决自身矛盾时的一种自我慰藉。因此，普世主义与文化多元主义间的二元对立成为思想和知识发展的可能性条件。

17、18世纪前，思想史中根深蒂固的普世主义主要来自宗教话语体系，其后在哲学、伦理学、美学、文学和语言学等领域得到了进一步巩固和发展。早期资本主义社会和文化的发展表现出资产阶级蓬勃的自信心，认定自己创造的现代工业文明代表着人类的未来，相信自己的价值体系放之四海而皆准。英国第一部现代小说，笛福的《鲁宾逊漂流记》淋漓尽致地宣泄了早期资产阶级在自我认同和自我评价上的自信。照理说，自我中心感如此强烈，甚至有些自恋的资产阶级应该是排斥他者的，但这不等于说，它同样排斥普世主义的价值和原则。早期资产阶级解决自我和他者这一内在矛盾的手法简单而直接：它视自己的价值为普世价值，视自己的文化为普世文化，视自己的文明为普世文明，一旦条件许可，便不顾一切地在全球范围内将自我的存在演绎为普世的存在，将自我的发展模式转化为适用于他者的范例。不论在个人的层面上，还是在民族国家的层面上，资本主义的文明遵循着这条冷酷的逻辑：首先确认自我，继而在此基础上，将自我的价值原则上升为适用于他者的普世的价值原则。

1. 民族、现代性和罗曼语

民族国家的建立标志着多元文化观开始影响国家意识形态。民族认同是民族国家的必要条件，在确认和接受民族构成要素的基础上，民族认同是对该民族共有的物质条件和内在属性所形成的共识。民族首先是一种组织，具有强烈的集体性和高度的稳定性。克雷格·卡尔霍恩（Craig Calhoun）在《民族主义》（*Nationalism*）一书中列举了以下八个民族构成要素。一、民族拥有共同的领土疆界和共同的人口；二、民族是有机整体，不可分割，民族内部个体之间有着内在的联系；三、民族是独立、自足、自治的实体；四、民族成员有共同参加和决定集体事务的义务，在战争时期或大型社会运动中这种义务更为突出，可以成为一种责任；五、民族成员自动拥有所属民族的身份，在这一点上，民族成员之间是绝对平等的；六、民族拥有共同的语言和文化，包括共同的信仰、价值观和习惯；七、民族的构成需要一定的时间积淀，作为共同体的民族在时间中发展和存在，其先人和后代拥有共同的历史和传统；八、民族成员具有相同的种族特性。理论上，民族的构成需要符合上述要求，但这八点是构成理想民族的条件，并非构成所有民族的必要条件。因此，现实中的民族并不都具备这八点要素。但卡尔霍恩认为，一个独立的民族至少需要符合其中的三点要求：具有相同的种族根源，享有共同的文化传统（其中最重要的是语言），拥有共同生息的土地。民族国家是在上述民族基础上形成的国家管理组织。⁽⁷⁾共同的语言是构成现代民族国家的必要条件之一，现代民族身份认同与对民族语言价值的确认几乎是同步的，语言的统一和独立是现代民族国家首先必须完成的任务。在这一点上，20世纪中期获得民族解放和国家独立的前殖民地国家则是例外。前殖民

地国家（如印度）有着长期殖民地历史，加之其种族、宗教和语言的构成复杂，殖民者的语言（如英语）反而成为各方比较容易接受的通用语言。

意大利批评家、作家翁贝托·艾柯（Umberto Eco, 1932—2016）认为，现代欧洲民族国家的崛起以民族语言的独立为前提，在一定意义上说，是现代“白话催生了欧洲”。艾柯可谓一语点破了民族语言在欧洲民族身份的形成和民族国家独立等问题上的关键角色。独立的、现代的民族语言是凝聚民族国家认同不可缺少的历史条件，也是现代文化、现代学术和现代文学必要的土壤和媒介。因此，有关独立、统一和规范的民族语言对于民族身份构建的重要性的讨论，构成了欧洲现代思想史的关键。直到18世纪后期，赫尔德仍然需要关注德国特殊的语言状况，反复强调语言对于建构民族文化身份的重要性，呼吁人们充分认识并重视语言问题。

早期现代欧洲民族语言的崛起，实际上否定了拉丁语作为欧洲通用语的合法性，同时也否定了通用拉丁语所代表的普世主义的语言观。不无讽刺的是，在民族语言的地位完全确立后，语言乌托邦主义却又悄然而至。有无可能找到一种超越民族语言的世界通用语，以促进不同语言社群间的交流，从而有效遏制，至少降低由于语言隔阂造成的种族与地域之间的偏见和仇恨？欧洲历史上，语言观念经历了合而分，分而又合的变迁。历史的反复真实地折射出语言和其他话语体系之间错综复杂的关系，同时反映出语言一元论和语言多元论之间的矛盾。欧洲的这段历史与中国19世纪末至20世纪初的语言文字改革运动，有着诸多可资比较参鉴之处，这一点留待后文讨论。

欧洲现代民族语言的发展过程其实就是罗曼语（the Romance Languages）（即艾柯所说的“白话”）的发展过程。奥尔巴赫在流放土耳其期间，除了《摹仿论》一书外，出于教学的需要，还为他的土耳其学生写了部教材《罗曼语系和文学导论》。书中，奥尔巴赫从语文学的角度详细描述了欧洲现代语言、现代文化和现代知识兴起的历史过程。大约自公元4世纪起，在长达近十个世纪的历史中，拉丁语在欧洲广泛使用，几乎等同于欧洲通用语。拉丁语原为罗马城附近的拉丁姆（Latium），即今天的拉齐奥（Lazio）地区的语言。随着罗马帝国的扩张，拉丁语在欧洲广为传播和扩散而成为“罗马人”的语言。“罗马人”（the Romans）不仅指居住和生活在罗马城内的居民，奥尔巴赫指出，“罗马人”其实是司法治理（juridical）上的概念，是罗马帝国的“政治的象征”和“管理体系”。经营、管理和扩张罗马帝国，不能只靠土生土长的罗马人，一个小城的居民，不足以统治庞大的帝国。历史学家们所说的“罗马人”是后来逐渐罗马化的、来自各地区的人群的概称。⁽⁸⁾因此，“罗马人”并非历史人类学上的分类，也非现代意义上的种族或民族社群的概念，甚至不算是文化地理上的概念。罗马帝国的统治不同于一般的殖民统治，其殖民扩张和治理主要通过罗马化来完成。被帝国征服的民族和人群，可以实现身份的转换，逐渐由被征服者成为征服者的一部分，成为既非出生在罗马，又不在罗马居住的“罗马人”。通过这种殖民同化的过程，罗马帝国不仅迅速有效地扩展了管理的疆域版图，而且培养出更多的“罗马人”，并随之将学校、文艺作品、剧场和奢侈消费品等，源源不断地输出到帝国的各地。由此，拉丁语作为罗马人的语言在帝国的广袤疆域内得到了物质、行政、文化的全面支持和保障，成为帝国辖区的通用语：

拉丁语成为行政管理和重要生意往来的语言。这样，罗马帝国的声望地位，加上实际的利益，促使被征服民族中的高层首先

接受了拉丁语，为了后代的发展，他们又将自己的儿子送到罗马学校上学。普通人也随之接受了拉丁语。与今天相比，那时的乡村对中心城市的依赖性更大；所以，继城市之后，乡村也相对缓慢地罗马化了。（这一过程通常需要几个世纪去完成。）帝国经济和行政的统一有利于这样的发展。甚至宗教也变得越来越相像，地方性的神灵被认定为朱庇特、墨丘利、维纳斯，如此等等。[\(9\)](#)

罗马帝国扩张的历史就是将所征服地区全面罗马化的过程，在政治和经济上如此，在语言上更是如此。接受了帝国的语言等于接受了帝国的文化和身份；语言的同化带来其他领域的同化。尽管在地中海东部盆地，希腊语的地位此时远高于拉丁语，长期以来一直扮演着“通用语”的角色，但在西部地区，拉丁语逐步击败了相对独立的地方语言。从此，这些地方语言不复存在，拉丁语取而代之，成为这些地区的通用语言。在语言上被罗马化的地区统称为“拉丁”地区，包括伊比利亚半岛、法国、比利时部分地区、阿尔卑斯山脉西南地区的国家、意大利及其附属岛屿等。公元330年至442年间，拉丁文本中出现了一个新词Romania，指的就是这些在语言上已经罗马化的地区。[\(10\)](#)

语言拉丁化首先是拉丁白话（Vulgar Latin）在拉丁区的接受、流传和使用。[\(11\)](#)口语和书面语之间本来就有差距，而在罗马帝国时代，拉丁书面语和口语之间的差距则更大。拉丁区的学校里教授的拉丁文是罗马文学黄金时代的文学语言，西塞罗精致的文风是学生们研习模仿的典范，而在学校围墙外，社会下层的士兵、奴隶、流徙的移民使用的则是拉丁白话。拉丁白话自身也不统一，拉丁区中各地使用的口语有着巨大的地区差异。奥尔巴赫指出，意大利、西班牙、高卢、北非等地区和国家虽然采用拉丁白话，但这些地区在罗马化之前都有自

己的语言传统。⁽¹²⁾虽说这些地方语言最终被拉丁语取代，但旧时的语言习惯和用法，如发音、句式和表达上的习惯，无可避免地会在后来的拉丁白话中留下种种痕迹。这些带有鲜明地方特色的语言习惯在使用中逐渐固定下来，久而久之，成为当地拉丁语特有的语言要素，继而又在此基础上逐步发展，在传播流动中产生分化，演变为不同的拉丁白话。

罗马帝国自公元5世纪开始衰亡，拉丁语区域分化，出现了一些独立的语言社群。5世纪至10世纪间，帝国中的通用语开始了不可逆转的分裂，衍生出多种方言式的拉丁白话，最终演变为十几种独立的语言。这些独立的、融合了当地居民语言特点和习惯的新型拉丁白话即为罗曼语的前身。拉丁区地域辽阔，分化出的地方性的拉丁白话众多，作为通用语的拉丁白话已名存而实亡。此时的拉丁白话已不能算作单一的语言，更确切地说，它只是语言分类上的统称，包括所有由拉丁语演化而来的，带有方言性质的地方性拉丁白话。依照奥尔巴赫的叙述，我们不妨可以这样理解拉丁语的传播：拉丁语在拉丁区的传播经历了两次“白话运动”。第一次是拉丁白话在传播扩散中取代各地的方言，在一定时间内建立了较为统一的拉丁口语社群，并因此拉开了与拉丁书面语言的距离。第二次演变是随着罗马帝国的衰亡，失去了强有力的帝国在政治和经济上的支持，拉丁白话进一步地方化和口语化，衍生出罗曼语，为后来出现的欧洲现代民族语言打下了基础。这两次历史的转换在走向上正好相反：第一次是拉丁白话对地方方言的干预介入以促使统一口语社群的形成，第二次则是统一的拉丁白话在拉丁区被分化和地方化，催生出独立多元的欧洲现代民族语言。

据彼得·伯克（Peter Burke）判断，9世纪末至10世纪初，在拉丁区已无人将拉丁口语作为母语使用，以拉丁语为母语的社群基本全部

消失。至此，帝国时代的拉丁语只剩下书面语，由于失去了母语社群，实际上已是无根的语言，类似人造书面语。⁽¹³⁾此后，在10世纪到13世纪的几个世纪中，在分离独立后的地方性“拉丁白话”区，开始出现记录当地口语的文字书写系统，逐渐取代拉丁文字，发展出现代欧洲主要的民族语言，如法语、意大利语、西班牙语等，历史语言学家将这些语言统称为“罗曼语”，同属拉丁语系。

由于罗曼语的前身拉丁白话是社会下层人士日常生活用语，没有相对稳定的语法结构，能用文字保留下来的拉丁白话的材料极少，后世对罗曼语形成的具体历史过程所知有限，因此，现代罗曼语也是研究已经消失的拉丁白话（Vulgar Latin）的语言素材和历史材料。正是在此意义上，奥尔巴赫将“拉丁白话”界定为一个语系，包括大多数罗曼方言区的地方语，而非单一具体的语言。⁽¹⁴⁾他提醒读者，语言的一元和多元是互相交替的。罗曼语是拉丁白话整体分化的结果，但在罗曼语基本成形后，又必须进行局部的整合和统一，因此，罗曼语系中的语言可谓同中有异，异中有同。⁽¹⁵⁾罗曼语系这一漫长的分化演变的过程与欧洲主要民族国家建立的过程在时间上基本上同步，然而，各国确认和发展民族语言的做法不完全一样。一些国家，如葡萄牙，主要通过语言立法加速完成民族语言的建立，而在其他一些地区如意大利，诗人和作家们自觉以本地白话作为创作语言，促进了该地区书面语非拉丁化的过程，有力地推动了民族语言的发展。从词源看，“Romance”原意为“以罗马白话写成的文本”，后衍生出“白话”和“大众语”的含义。16世纪后，随着现代印刷术和大众传媒的发展，年轻的罗曼语在各自的地理、民族、政治区域内得到了进一步的整合、统一和规范，由此诞生了现代标准罗曼语。

这一过程与我国“五四”时期语文改革运动统一方言，废弃文言，有意识地大量使用白话写作和创作的情况极为相似。当然，中国从未彻底沦为殖民地，并未受到外来帝国语言的统治，虽然直到19世纪末仍未建立统一的口语系统，但毋需像印度那样借助帝国语言英语去克服方言的阻隔。中国需要的恰恰是由政府和社会组织的领导力量，规划和推动统一的、可以在各方言区通用的白话。从20世纪早期的统一读音运动到现在已经广泛使用的普通话，这些行政主导，由上至下的运动都有效推动了语言的整合和统一。虽然普通话也是“人造”口语系统，但不同于强制性的外来语言，它是通过国家行政手段规划和确立的通用口语系统，在实际使用中，不必也不可能完全取代其他方言，在方言区内部可与方言并行，而在方言区之间则可以超越方言的阻隔，促进沟通。这种双轨语言现象在现代西方社会中也十分常见，普通语（标准化的大众语）和方言之间的关系既统一，又矛盾。社会个体在语言选择上的矛盾往往显示出社会阶层间的矛盾，以及不同生活形态和方式之间的矛盾。[\(16\)](#)

2. 白话、大众语和民族文学

罗曼语内部的发展并不平衡，与此相应的欧洲民族文学的发展速度和进程同样参差不齐。民族文学不可能是单向线性的发展，即使仅从民族语言的角度考察民族文学的源流，也难以确认一个清晰的民族文学的起点。但为了叙述的方便，我们可以选取有代表性的事例作为切入点，讨论民族语言和民族文学的关系。与法国和英国相比，意大利民族语言和文学的发展相对滞后。众所周知，但丁是意大利民族文学道路的先驱，在现代意大利文学的崛起和发展史中起到了无可替代的作用；他的创作和语言理论在意大利，乃至整个欧洲文学史和思想史上留下了深深的烙印。对本书而言，但丁的意义和价值还体现在他在探索民族语言和民族文学道路上表现出来的多面性。拉丁语是借来的语言，如何从现代意大利语出发，走出拉丁语的阴影，开辟一条民族文学的道路？作为诗人的但丁，以自己的创作回答了这个问题。被奥尔巴赫称作“诗性的百科全书”的《神曲》以意大利语写成，成为意大利文学史上不朽的光荣。⁽¹⁷⁾但丁在意大利文学的处女地上开垦出一片勃勃生机，同时还为这片土地浇灌了理论的营养。但丁是一位极具思想性的语文学家，他在《论白话》中全面论述了使用白话进行诗歌创作的正当性和合理性。但丁身处历史的转折点，在民族意识、民族语言和民族文学自觉的历史转变过程中，作为当事人，作为意大利民族文学的开创者和实践者，不可能完全超越当时的语言条件。他以意大利语进行诗歌创作，却选择了用拉丁文写作《论白话》。但丁在语言选择上的不确定性，恰恰反映出意大利民族语言在初创阶段的不确定性。

《论白话》（*De vulgari eloquentia*）未完稿，约写于1303年至1305年间，是但丁流放早期的著作。⁽¹⁸⁾全书两卷，卷一19章，卷二14章。但丁在第一卷第一章开宗明义，点出他写作《论白话》的目的和原因：

因为我觉得在此之前尚未有人讨论过白话的理论，还因为我们深知这种语言是人人所必需的，不仅男子，就是妇女儿童，莫不尽其性灵之所能及去掌握它，但愿皇天庇佑，我将尽我所能，就关于讲普通话的那些人的语言说点有用的东西，况且我们希望能够略为启迪某些人的识力，他们好像盲人走路那样，把明明是在前面的东西当做是在后面。⁽¹⁹⁾

《论白话》所关注的论题是大众作为母语使用的白话。但丁认为，人们每天都在使用它，但对它的作用和特点知之甚少。此时的意大利民族语言犹如黑夜里远方地平线上的一片无名之地，面对它，但丁希望照出一道光亮。那么何谓白话？但丁对白话定义清晰明了，显示出他出色的语文学天分：

所谓白话，就是孩提在起初解语辨音之时，从其周围的人们听惯而且熟习的那种语言，简而言之，白话乃是我们不凭任何正规的教育从模仿乳母而学来的那种语言。从白话又产生离我们稍远的第二种语言，罗马人称之为文言（*grammatica*）。.....在这两种语言中，白话更为可贵，首先因为它是人类最初使用的语言；其次因为全世界都使用它，尽管各地发音不同，用词用字不同；第三，因为对我们来说，它是自然的，而文言相比之下却是人为的。⁽²⁰⁾

显然，但丁这里所说的“白话”相当于母语中的口语，主要通过模仿习得，是牙牙学语的孩童尝试自我表达时使用的口语；在这种近乎自然的母语语言实践中，语法、修辞和文体等层面上的原则规范并不存在或作用甚微，因而白话的表达形态变化较多，在句法结构、词汇、表达方式等方面都不太固定。这是口语和书面语的不同之处，也是白话较书面语优越的原因。《论白话》的核心论点之一就是，与书面语相比，白话大众语的优势是其“自然”。

但丁论证“白话”优越性的思想直接影响了欧洲作家和诗人对民族语言的反思和认识；通过比较本民族口语和拉丁语来论证自然语言对诗歌创作的重要性，几乎成为一种论述的范式。罗兰·格林（Roland Greene）在《五个单词：莎士比亚和塞万提斯时代的批评语义学》中写道：“但丁对大众语的推崇在其身后留下了一条深深的人文主义的传统：早期现代欧洲对语言——对‘自然’语言的反思以比较为主要的分析论证模式，大多比较本地区、本民族的（口语）大众语和拉丁语（有时也涉及其他语言），主要目的是论证前者的自然和优越。”⁽²¹⁾与白话相比，文言或文学语言（*grammatica*）的建立主要是为了将流动变化的口语固定下来。但丁写道：

这是文言艺术（*the art of grammar*）发明者们的起点。所谓“文言”，其目的不过是要要求一种语言历千载而不变、放之四海而皆准罢了。这种文言的规则是在许多民族的共识的基础上制定的，不以个人的意志为转移；因此，它不会改变。所以，他们发明文言是为了避免语言因个人主观判断而改变，致使我们对古人的行为和权威性的书写（writing），或其他地区由于距离与我们不同的人的言行和书写，完全不懂或不能全懂。⁽²²⁾

文言显然是指经过高度提炼的拉丁书面语。白话与文言在本质上是两种不同的语言。由于文言规则严格繁复，必须通过长期的学习才能掌握。在但丁所处的时代，文言仍然是课室里唯一的教学语言。今天，“拉丁学校”（Latin schools）和“语法学校”（Grammar schools）在英国等一些欧洲国家仍在运作。这些学校和但丁时代的学校已完全不同，但正如弗朗索瓦·瓦克（Françoise Waquet）在《拉丁文，或一种符号的帝国》中所说：“‘拉丁学校’这一称谓本身……充分说明拉丁文在学校这个世界里的分量。”⁽²³⁾相对于“不凭任何正规的教育从模仿乳母而学来”的白话，通过课本习得的拉丁文显得格外不自然。然而，吊诡的是，拉丁文正是凭借其“非自然”的习得和传播方式获得了极高的语言结构上的稳定性，其严格而僵硬的规则不会因为时空变化而轻易改变。罗曼语崛起后，拉丁语失去了母语社群，已成死语言，然而在语法学家的努力下，通过设立严格的语言规则，具有稳定结构的拉丁书面语在教会和教育机构中传承并进一步固化，成为欧洲通用书面语。⁽²⁴⁾

在区分白话和拉丁文的同时，但丁做出了鲜明的价值判断和取舍：他更强调语言的自然性和白话的优越性。从但丁的行文看，他所谓的自然语言至少包含两个特质：第一，它必须是产生于本土的语言，对于使用者来说，它如同母语或第一语言，与生俱来，无需经课堂教授即可获得；第二，它必须扎根在民族的土壤中，是溶化在民族血液中的活着的语言，有稳固的母语社群为依托。但丁几乎毫无保留地赞赏白话，这在理论上为他选择意大利语进行诗歌创作提供了强有力的支撑，特别是为接下来《神曲》的创作做了必要的理论和技术上的准备。尽管白话没有西塞罗、维吉尔式的拉丁文体的精美和崇高，但它来源于生活，植根于社群，具有强大的表现力。但丁在自己的诗歌创作中淋漓尽致地展示了意大利语的表现力。在一定意义上说，本

土的、有着广泛口语社群的白话是民族文学生长和发展的最基本、最重要的前提条件。白话文学的对象是本民族的大众；民族文学发展的过程，特别是在其早期，也是大众文学的发展过程。意大利民族语言为但丁的诗歌创作提供了丰富的语言材料，而他的诗歌创作成果成为白话文学文本的范例，有力推动了白话的形式化和标准化。但丁在意大利民族文学兴起和发展的道路上，筚路蓝缕，是第一位意大利民族诗人和民族语文学家，同时在创作和理论两个层面上为意大利民族语言的统一和发展奠定了基础。

建构统一的民族大众语是发展民族文学的前提条件。18世纪后期，赫尔德面临着相似的问题。此时，拉丁语已不是阻碍德国民族语言和民族文学发展的唯一因素，但建构统一的德国民族文化身份，依然任重道远。⁽²⁵⁾赫尔德在理论上最重要、影响最为深远的创新或许是他以宏大叙事的模式，阐述了民族语言对民族文化和民族认同的独特作用，通过重新定义文化，再次强调建构民族文化的合理性。自赫尔德起，“文化”一词在词义和用法上都发生了变化，最明显的标志是，“文化”从不可数名词转变为可数名词。“文化”词义和词法上的变化在欧洲思想史上具有重要的意义，昭示着民族文化、文化多元主义以及民族主义思想的出现。对于这段错综复杂、千头万绪的思想史，需要专门的研究进行仔细的梳理和辨析，这里无法充分展开。雷蒙·威廉斯在《马克思主义与文学》的前三章中，以不到60页的篇幅，高屋建瓴地勾勒了这段至今仍令人怦然心动的文化、语言和文学思想流变转换的过程，这是我迄今所见最为简洁、准确的描述。

威廉斯以其标志性的关键词的讨论模式，在第一章“文化”中首先指出，“文化”不是一个“概念”（concept），而是一个问题（problem），一个充满矛盾和变化的问题，一个至今未能完全解决

的历史问题。我们或许可以定义已经固定成型的概念，但对于“文化”这样居于思想史核心的关键词，我们需要的不是简单的定义，而是厚实的描述。“文化”（culture）的原意是“农作物和牲畜的成长与培育”，由此衍生出“人类能力的成长和培养”。⁽²⁶⁾“文化”更像一个动名词，一个“过程名词”（a noun of process），特别是“内在过程名词”（a noun of inner process）——描写人的内在素质成长过程的名词，⁽²⁷⁾因而是不可数名词，不同于后来属于某地区、社群或民族的“文化”。因此，“文化”原意中并不包含民族文化的思想和意义，当然也就没有英国文化、德国文化或中国文化这样的区分；“文化”关注的重点是人自身的发展及对自我的思考 and 认识。威廉斯指出，正是“文化”中含有的普世主义思想，构成了维柯的人文主义和人文科学的起点，也构成了语文学和世界文学的逻辑起点。然而，到了赫尔德这里，所有这一切都改变了。威廉斯写道：

他〔赫尔德〕同意，“文化”概念侧重人类自身的历史发展，但认为这种发展十分复杂，不宜简单归为一种单一原则的演进，特别不宜将其简化为“理性”一类抽象概念的发展；他进而认为，人类自身的发展十分多样，不可能归结为以“欧洲文明”为归宿的线性进程。因此，他认为有必要指出“文化”是复数，而不是单数，以确认文化的多元性，并认识到同一文化内部各种动力的复杂性和多变性。⁽²⁸⁾

赫尔德首次提出，不同的民族必然拥有不同的文化，世界上可以有德国文化、英国文化、法国文化等等分类，即使是同一文化，由于其来源和构成的多元性，也有可能呈现出特有的多样性和复杂性。赫尔德的多元文化论为他以及后来的思想家们想象民族文化身份认同开辟了一片广阔的空间。

那么，究竟是哪些因素决定了民族文化身份，令其独特化，并有别于其他民族文化？赫尔德认为文化与其所属的特定地区、社群等客观环境有着紧密有机的联系。他所说的客观环境主要包括以下几个要素：一、自然地理和气候环境；二、本地区的历史；三、民俗特质或群体性格。⁽²⁹⁾这三点侧重各有不同，但它们之间有着内在的紧密联系，相辅相成，特别是第二点和第三点互为表里，构成地方（民族）文化的来源和主要内容。赫尔德的民族文化理论直接催生了现代文化民族主义的思想，对德国现代民族意识的形成发挥了重要的作用。事实上，“民族主义”一词可能就是赫尔德创造出来的。⁽³⁰⁾

在其民族文化理论的基础上，赫尔德在两个层面上阐述了民族文学的主要条件。首先，民族文学的存在和发展依赖民族语言的独立、成长和成熟。18世纪的德国学术界，仍弥漫着以拉丁语为荣，以德语为耻的风气。如果民族语言是构成民族身份认同的基础，那么只有在德语彻底占据了主导地位后，才有可能想象德国自己的民族文化和文学身份；只有首先颠覆拉丁语的统治，民族白话文学才有可能成长壮大；只有摆脱了古典文学范式，民族文学才能走出自己的道路。这是赫尔德一以贯之的立场。在著名的比较文学论文《古代和现代不同民族诗歌比较的结果》中，赫尔德指出：“诗歌在不同民族中是普罗透斯神，根据民族语言、习俗、习惯，根据民族性情，气候，甚至根据他们的口音，改变自己的形式。”赫尔德进一步解释民俗、语言和文学如何在变化中发展，在发展中变化：

随着民族的迁徙，语言的交融和变化，随着人们受到新事物的触动，人们喜好的改变及为之努力的目标的改变，随着新的模式影响着他们塑造形象，定义概念，甚至随着舌头这个小小部位

的动作的变化，随着耳朵习惯了不同的声音：这样一来，诗歌艺术不仅在不同民族间有变化，在同一民族中也有变化。[\(31\)](#)

民族语言与民族文学的成长过程并非简单线性的或先后相继的有序过程，二者相互交叉渗透，相互促进。赫尔德认为，民族意识的凝聚力来自统一的民族语言，独立的民族语言支撑起独立的民族文化，严格说来，没有独立语言的民族，不能算作独立的民族，语言是构建民族身份的根本条件之一。[\(32\)](#)在世界民族之林中，民族语言之于民族身份犹如军队之于国家，强国不以刀剑治天下，文功胜于武略，优越的民族语言是提高国家的世界地位的最佳武器，拉丁语的帝国正是这样建立的。而在殖民和后殖民时代，英语一直都是英国极为重要的文化资源和软实力，是一则现代版的拉丁语帝国的故事。众所周知，民族语言与民族文化认同之间的关系是欧洲思想史上的重要课题。在德国思想界，除了康德，几乎所有重要的思想家、哲学家和语文学家，如费希特、A. W. 施勒格尔、F. 施勒格尔、黑格尔、谢林、洪堡特等，都从各自的角度，在不同的层面上阐发、论证和想象语言对民族文化和民族性格构建的重要性。

其次，在文学创作的范式问题上，赫尔德认为，德国民族文学必须摆脱古典主义的创作原则和模式，找到适合自己的发展道路。在这一点上，英国文学，特别是莎士比亚给德国文学的发展带来了巨大的灵感和创作活力。1770年，赫尔德“偶然”发现了莎士比亚的戏剧创作，其磅礴的想象力和置古典戏剧形式于不顾的自信，极大地震撼了赫尔德。莎士比亚剧作就是一部讲述历史、天命和人世的巨著，引领赫尔德进入一个奇特的想象空间，置身于这一空间中，剧场、人物、场景等技术性的细节一一消失，历史的暴风骤雨呼啸着掠过书面，赫尔德眼前飘舞着一片片吹散的书页。莎剧中的那些人、物、财产、灵

魂、形形色色的道具，各不相干，但在莎翁的笔下全都“走到了一起，组成了一个完整统一的意象，一个只有这位诗人才能够俯察的无与伦比的宏伟事件”。⁽³³⁾诗人以文字想象建构的世界竟如“创世记”一般美妙。赫尔德猛然感到，莎士比亚的剧作不正是古典文学压迫下的德国文学苦苦寻找的出路吗？德国语言和文学的现代化应该从接受和效仿莎士比亚开始。

三年后，赫尔德发表了著名的《莎士比亚》（1773）一文，以感性的语言，尽情宣泄了他对这位天才的“北方”诗人、剧作家的仰慕。这篇文章不仅是对这位英国诗人剧作家的礼赞，更是一份发展德国民族文学的独立宣言。在比较“南方”的古希腊戏剧和“北方”莎士比亚戏剧的基础上，赫尔德的结论清晰明确：莎士比亚代表的是北方民族文学发展的未来。在古希腊戏剧和莎士比亚之间，赫尔德更倾心于后者。这不仅是美学趣味的选择，更是政治和时代的选择。赫尔德的选择并不是对古典戏剧的拒绝，而是在新的历史条件下，为发展独立的民族文学必须进行的探索。

此时，赫尔德对长期主宰欧洲的法国古典戏剧早已心生厌倦，对那些匍匐在古典戏剧规范和原则脚下的法国戏剧家不屑一顾，称之为“傀儡、模仿者、猿人”。⁽³⁴⁾莎士比亚是不知“模仿”为何物的天才，这位文学的天神，不仅属于英国，也属于德国，属于全欧洲——此时，赫尔德所能看到的世界文学的疆界，大概也就止于此了。赫尔德据此在古典戏剧和现代戏剧之间划出了一条边界，但他并没有抛弃古典传统。他仍然认为民族文学需要有时间纵深的，因为历史和传统是民族性格的源泉，只不过他觉得应该建构一种不同于法国古典文学的传统。赫尔德敏锐地感到，在荷马、《旧约》和莎士比亚之间有着某种内在的有机联系，但绝不是简单的模仿和直接的承续。至于三者之间

这种气质上的延续性是否确实存在并不重要，关键是赫尔德在此勾勒出另一种欧洲文学传统，同时描绘出德国文学发展的路线图。在这张文学版图上，莎士比亚是一座无可替代的丰碑，而一旦确认了这一点，德国文学也就拥有了自己的新的文学传统——浪漫主义。毫不夸张地说，赫尔德对莎士比亚的“发现”（或者说挪用和想象），催生了德国浪漫主义文学，影响了包括英国在内的整个欧洲浪漫主义文学思潮，从而完成了一个奇妙的超越民族文学的影响圈。

以上，我以但丁和赫尔德为例，概述了他们在想象和建构民族语言和民族文学过程中面临的问题以及为此付出的努力。但丁和赫尔德相距五百多年，所处的时代不同，但他们面对着相似的问题，也有着相近的目标。但丁有关白话（大众语）之于民族文学的重要性的讨论，赫尔德为发展德国民族语言和民族文学寻找新的理论支持和创作模式，与“五四”时期以胡适为代表的知识分子推动白话文学的努力有着相似和重合之处。当然，中国20世纪初面临的问题并非外来的帝国语言和本土语言之间的博弈，但文言和白话的冲突使胡适等人面临着与但丁和赫尔德相似的境遇和选择。胡适在《文学改良刍议》中强调现代白话文的时代性，关注的主要是形式和技术上的问题，并未像但丁在《论白话》中那样，从语言的起源、本质以及语言与现实的关系等角度去论证白话的必要性和优越性，也没有以此为基础系统论证白话之于创作现代白话文学的作用和价值。这里，将13世纪意大利民族文学、18世纪德国民族文学和20世纪中国现代文学并置讨论，不仅是为了显示它们之间的相似和重合之处，更重要的是为了揭示白话文的构建与新型民族文学发展之间紧密的联系，并说明，从统一的白话文和民族语言身份的建构出发，想象和推动现代民族文学的发展，是中国和欧洲现代文学共同走过的道路。从民族土壤中首先孕育出活生生的口语，继而发展出最大限度贴近口语的白话文，这些都构成了新型

民族文学产生的必要条件。最终，摒弃“非自然”的语言——不论是外来帝国的语言，还是已经失去口语社群依托的书面语（如拉丁文和中国的文言文），采用本民族的白话文，是民族文学走向繁荣的共同道路，构成了世界现代文学的历史共性。这一点已经在但丁和赫尔德代表的欧洲民族文学运动和中国“五四”时期新文学运动中得到了反复的实践和证明。

3. 罗曼司传奇和现代文学

在德国思想史上，赫尔德的宏大叙事具有一定的代表性。然而，观念上的巨变常常始自细微之处，比如，某个关键词的词义变化。上文提到“文化”一词词义的转变，特别是其词性从不可数的“过程名词”转变为可数名词就是典型的一例。柯勒律治曾精辟地指出：“有些情况下，一个词的历史比一场运动的历史能够传达出更多有价值的知识。”⁽³⁵⁾有着悠久历史的关键词具有丰富的内涵，常常记载着重大的变迁。本章的关键词之一是Romance。如前所述，Romance是罗曼语系的统称，但它亦指中世纪流行的新型文学体裁：罗曼司小说或传奇故事。中世纪，所谓严肃文学仍然是拉丁文书写的文学，但大众叙事文学，如罗曼司故事则大都以通俗的民族白话写成。现代小说兴起前，欧洲最流行的叙事文学非罗曼司传奇莫属。从词源上看，romance源自拉丁语romanice，意为“罗马式地”或“用拉丁白话写成”，在拉丁口语转化为罗曼语的过程中，其意义逐渐演变为“用法语写成的”作品，尤其是从拉丁文译为法语的作品，并由此衍生出“法语流行诗”和其他语言流行诗的含义。此外，据《牛津英语词典》记载，12世纪初，romance主要指“法语白话”，后词义扩展，成为集体性名词，指由拉丁白话转化而来的罗曼语系；相关的其他词义包括：从拉丁原文翻译和改编成法语的文本或作品，以白话（而非拉丁文）写成的中世纪流行叙事文学，等等。Romance一词中这些相关的意义于10世纪中前期出现，并在广泛而长期的使用中沉淀固定下来，形成了稳定的词义。从词源上看，Romance主要的两层意义——现代罗曼语系和中世纪流行文学体裁罗曼司传奇——之间有着内在的历史联系，其词义的演变记录了从拉丁书面语向欧洲现代民族语言的转变和现代罗曼司叙事文

学的兴起这两个过程。罗曼语在不同地区的崛起和强势发展，标志着具备高度民族性和地方性的白话的胜利，在取代了欧洲通用语拉丁语后，罗曼语的发展是现代民族文学发展的必要条件，而现代民族文学的发展又有力地促进了民族白话的成熟和丰富。

在语言形式上，罗曼司传奇的发展早期以诗体为主，后以散文体为主。威廉斯在《关键词》中指出，中世纪传奇文学泛指“冒险、骑士或爱情的诗歌故事”，后在16世纪西班牙传奇文学的影响下，散文体罗曼司故事渐渐流行。这种新型的叙事文学多为夸张而感伤的故事，以不羁的想象安排故事中的人物和事件。18世纪末出现的浪漫主义文学的称谓和趣味正是源自罗曼司传奇体裁及其丰富的想象力。⁽³⁶⁾文学体裁的兴衰折射出文学思想史的变迁。在罗曼语全面取代拉丁语的过程中，史诗，这一在前现代社会形态下辉煌一时的文学体裁，开始渐渐衰落，而迅速崛起的罗曼司传奇给欧洲带来了别样的文学经验和叙事方式。W. P.克尔（W. P. Ker）在《史诗和罗曼司传奇》中指出，史诗诞生于“英雄时代”，而罗曼司传奇则流行于“骑士时代”，两者之间的区别相当明显。“英雄时代”是“骄傲和勇敢的时代”，在这样的时代中，“没有任何极端的政治组织可以压制个人的才能和成就”，也“不可能通过民族或大众意识去孤立英雄”。⁽³⁷⁾克尔对史诗形成的历史社会条件的描述简洁、准确，但同时暗示了史诗必然走向衰落的历史原因：史诗中的“英雄”只能在没有政治组织机制，没有自然社群，更没有民族意识和身份认同的社会历史条件下存在。所以，一旦这些早期现代社会的因素出现，史诗英雄就必然面临着“生存的危机”（existential crisis），而表现英雄事迹的史诗也必然随之衰落。

从英雄诗篇到骑士传奇转变的历史，反映了欧洲现代民族“总体进步”的历程。Romance首先在法国流行，冲击了欧洲各国的史诗传统，

影响极大，而新兴民族文学很快放弃了史诗，接纳采用新型的传奇叙事形式。⁽³⁸⁾作为现代叙事文学体裁的先声，罗曼司传奇并非局部的、地方性的文学体裁，也并非仅属于法国，而是具有一定普遍性并广为流传的文学形式。在相当长的一段时间里，罗曼司都是广受欢迎的叙事性文学，但它表现现实的态度和方式备受质疑。传奇故事并不注重文学表现的真实性，毫不掩饰其虚构的成分，其人物和事件与理性的、合乎常识的生活观和日常经验往往相悖。1605年，托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes, 1588—1679）总结罗曼司传奇文学的特点时指出，这类故事总是充斥着一些不可思议的叙述元素，如“坚不可破的铠甲，魔幻的城堡，金刚不坏之身，铁人，飞马”等等，严重违反了文学应该忠实于现实的基本原则。霍布斯对罗曼司传奇的批判对英国文学产生了深远的影响，成为新古典主义理论的先声。⁽³⁹⁾约翰逊博士（Samuel Johnson, 1709—1784）在其《英文词典》中沿用了这样的看法，将罗曼司定义为：流行于中世纪的军事故事，有关战争和爱情的极度冒险的故事，热衷于不可能的事与物，完全是虚构的。⁽⁴⁰⁾

上面提到，如果将romance视为欧洲文学史上的关键词，浪漫主义文学（Romantic Literature）中的“浪漫”与罗曼司传奇在词源和文学倾向性上皆有内在的联系。浪漫主义勃兴前，在新古典主义的话语体系里，形容词“浪漫的”（romantic）基本意思为“和传奇一样的”，“不真实的”，不入高雅艺术殿堂。⁽⁴¹⁾正如传奇文学在12世纪后逐步取代古典史诗，它自身也将被新型的叙事文学形式所取代。18世纪初，英国现代小说崛起，很快取代了传奇文学，成为新型叙事文学的范式。在18世纪读者的眼里，传奇文学讲述的是遥远的过去，它所代表的是中世纪和文艺复兴时期的美学趣味，与18世纪新古典主义的追求相去甚远。然而，文学形式本来是历史性的，没有永远的主流和不变的体裁；流行的会被遗忘，被遗忘的可以被重新发现，稍加修正，再度流

行。本来带有贬义的Romantic——“浪漫的”“罗曼司传奇式的”“虚假的”等——即将迎来又一次意义上的转变，在18世纪末至19世纪初完成了一次华丽的转身，由一个贬义词转变为一个色彩斑斓，蔚为壮观的文学运动的名称。

此时，在浪漫主义诗人和一般读者眼里，“浪漫的”等同于“充满想象和创意的”。：在著名的《文学生涯》中，柯勒律治谈到他和诗友：华兹华斯共同创作《抒情歌谣集》过程中的合作分工时说：华兹华斯专写日常生活中普通的人与事，而他自己则负责表现超自然的人和物，“至少也是浪漫的人物和性格”。⁽⁴²⁾显然，柯勒律治所谓“浪漫”的人和物是带有浓烈的想象色彩，富有诗意，超越现实世界的人物和事件，这些描写未必符合日常生活的经验和逻辑，却饱含着诗人绚丽的想象，在别样的时空中演绎了日常社会生活的意义。柯勒律治的名篇《古舟子吟》就是一部“浪漫的”诗作，以诗的意象具体阐释了“浪漫”的意义，生动展示了浪漫主义文学追寻遥远和陌生的美的冲动，以及对超越现实局限，在想象的世界里自由创作的渴望。柯勒律治在观念和实践这两个层面上同时对“浪漫”做出了新的解释，这是英国文学史上正面使用“浪漫”一词较早的实例，从中可以看出诗人企图借助罗曼司传统的资源，拓展诗歌表现空间的创意，以及以华兹华斯和柯勒律治为代表的第一代英国浪漫主义诗人美学趣味的变化。在浪漫主义诗人寻求新的表现对象和形式的过程中，被新古典主义和现实主义叙事文学所摒弃的罗曼司传奇获得了新的意义。

从约12世纪到19世纪初这段漫长的历史中，“罗曼司”这个关键词在欧洲现代文学的发展中扮演了多种不同的重要角色。作为语言分类学概念，“罗曼司”一词的演变过程显示出拉丁语言区的分化和罗曼语崛起的过程，标志着欧洲在构建民族文化身份认同和文学现代性的道

路上迈出了至关重要的第一步。另一方面，作为中世纪流行的文学体裁，罗曼司传奇的发展，特别是其形式上的演变表明，文学的发展，尤其是形式和文体的发展与语言的发展是同步进行的。罗曼司传奇的流行也是文学本土化和大众化的过程。由于年代久远，缺乏第一手文献材料，今天我们无法详尽描述作为现代语言类别的“罗曼司”和作为想象性叙事文学体裁的“罗曼司”之间的关系，但这并不影响我们的总体判断：民族白话的发展是现代文学（这里主要指传奇叙事文学）崛起的前提之一，罗曼司传奇的流行进一步巩固和提高了民族白话的地位。没有罗曼语，罗曼司传奇文学难以迅速发展，广为流传。以拉丁语创作传奇故事是难以想象的。

简单回顾“罗曼司”及相关词义的变化，并非为了探讨传奇文学自身的发展和变化，而是希望得出几点具有一定普遍意义的结论。关于“罗曼司”词义的发展和演变对认识中国现代语言文学的启示，后文将进一步论及。这里，暂且就前述讨论进行总结。一、“罗曼司”一词的发展说明，早期欧洲文学的发展同样经历了“从白话的文学到文学的白话”这一历史过程。如果说罗曼语和罗曼司文学的崛起拉开了欧洲思想文化的现代性的序幕，那么语言和文学现代性的首要条件是语言的本土化，而语言本土化又意味着语言大众化。只有在理论和实践的两个层面上同时确认白话和大众话的主导地位，现代民族文学才有可能获得生长的土壤和养料。二、文学体裁和形式是历史的。罗曼司传奇最终取代史诗不仅是由于读者美学趣味的改变，更重要的是史诗赖以生存的社会历史条件在中世纪中后期已渐渐消失，“骑士时代”取代“英雄时代”的过程不仅是历史时代的更替，更是社会制度和政治秩序的变迁。在新的社会历史条件下，史诗辉煌不再，最终被罗曼司传奇取代只是时间上的问题。三、文学体裁并非民族和地方性的，而是在反复传播过程中获得了普遍的意义和价值。罗曼司传奇虽然依托于地方性

白话，但作为文学形式的罗曼司具有一定的广泛性和普遍性。上面提过，罗曼司最初指“法语”并因此而得名，它首先在法国发轫，继而在原拉丁区的其他罗曼语区流行，成为全欧洲的文学形式，其影响广泛而深远。尽管在18世纪开始衰落，但它所代表的审美趣味在浪漫主义文学和实践中得到了继承、修正、提升和充实。在今天的大众文艺中，“现代罗曼司”仍然具有一定的影响，在英国007系列电影中的詹姆斯·邦德身上，我们可以看到罗曼司传奇里骑士的身影。

4. 民族语言的标准化：分离还是统一？

尽管拉丁白话早已演化为多种罗曼语，并且罗曼语已经在各自的民族国家体系内深深扎根，成为民族文学创作的主要媒介，但拉丁文在少数特定的社会空间和阶层内继续使用，游离于各新兴民族国家语言之外，扮演着欧洲“知识共和国”（Republic of Learning）通用书面语的角色。减少和削弱拉丁文的影响是一个长期的过程。即使是在民族语言发展得最早、最好的法国，诗人约阿希姆·杜·贝莱（Joachim Du Bellay, 1522—1560）仍然感到古典语言对法国民族文学发展的负面影响。他在《法语辨析》（*Déffence et Illustration de la Language Française*, 1549）中强调，必须为法语注入新的活力，并在诗歌形式上大胆创新。《法语辨析》是法国16世纪新诗运动的一部宣言。文艺复兴时期的英国也有类似情况，培根和霍布斯创作了大量拉丁文著作。直到18世纪中叶，随着大英帝国的蒸蒸日上，英文地位不断上升，英国总体的拉丁文水平才有所下降。即便如此，在当时，以拉丁文写作仍然是风雅时尚。

据载，约翰逊博士的传记作者詹姆斯·博斯韦尔一次将自己准备向爱丁堡律师学会提交的拉丁文论文呈交约翰逊过目。该学会以前收到的论文，拉丁语表述都很规范和优雅，因为都经过已故新拉丁学者、编辑托马斯·拉迪曼（Thomas Ruddiman）的校订。而博斯韦尔的拉丁文实在不敢恭维，可谓错误百出。约翰逊读了博斯韦尔的论文，连连摇头，不禁长叹一声：拉迪曼已经死了！⁽⁴³⁾拉迪曼之后，再难看到像样的拉丁文了。这则轶事从一个侧面表明，18世纪的英国，拉丁文已完全失去了必要的语言环境和社会空间。此时距拉丁文成为“死语言”的那一刻已有七八百年，仍以拉丁文写作，不免让人有时空穿越的

感觉。这与在21世纪的今天，读到中学生以文言作文的感受颇有几分相似。如果真正的古文大师仍在世，他们是否会发出与约翰逊博士相同的感慨？15世纪后的欧洲，除了少数拉丁文专家外，受过一般教育的文人、学者、神职人员的拉丁文水平已经是江河日下。伊拉斯谟（Desiderius Erasmus, 1466—1536）的一位朋友曾经听到一名牧师布道时误用拉丁文，将“Sumpsimus”（“坚持正确的用法”）说成“Mumpsimus”（“以讹传讹”），他便善意地提醒这位牧师，但牧师漫不经心地答道，他这样表述已有20多年了，现在实在看不出有什么必要纠正这个错误。[\(44\)](#)

彼得·伯克（Peter Burke）在《早期现代欧洲的语言和社群》中指出，文艺复兴时代的欧洲知识分子在写作中首先面临的问题是选择何种语言。他以伊拉斯谟和马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546）为例，说明这段时期欧洲文人在使用语言上的考量及其比较典型的做法。伊拉斯谟的母语是较小的语种，为了摆脱地域和语言上的限制，在知识共和国里更广泛地传播自己的思想，他选择以拉丁文写作。相比之下，路德虽然在面向知识界读者时仍以拉丁文为主，但他更感兴趣的是如何能深入到社会下层，为讲德语的“普通人”写作。路德的拉丁文极好，流畅程度不亚于德语。据说，他能以拉丁文和自己的学生聊他在梦中的见闻和魔鬼现身一类的话题。然而，此时尚无统一的现代德语，两个村庄相隔不到五十公里，语言已互不相通。路德选择以德语翻译《圣经》，为建构统一的现代德语打下了重要的基础。[\(45\)](#)

至17世纪中叶，随着现代欧洲民族国家意识进一步增强，在学术界、知识界长期占据中心地位的拉丁文不断受到来自各方的质疑和挑战。进一步边缘化拉丁文有助于民族语言的发展和完善，因此，在这段时期，对民族语言的赞美和颂扬司空见惯。此前，英国学者们大多

看不起自己的母语，认为英语是“干枯荒芜”、缺乏表现力的语言，但随着民族身份认同的加强和文化民族主义的兴起，英语的地位有了显著提升，在读者的心目中也就自然成为充满活力、“丰腴滋润”的语言。同样地，路德声称，在所有语言中（包括拉丁文），“德语是最完美的”。⁽⁴⁶⁾这段时期，对语言的价值，尤其是对民族语言价值的推崇将欧洲对语言的认知推向了新的层面。语言已不仅是表达思想的工具、灵魂的外衣，更是思想的物质性的构成要素。正如上文所说，赫尔德正是从这个角度重新阐释民族语言在建构民族文化身份过程中的价值和作用的。

在理论上阐明民族语言的重要性，只是第一步，接下来还需要进一步在实践中推广。罗曼语从近似方言的地方语发展而来，与拉丁语相比，其形式不免粗糙，在语法、句式、拼写、发音等方面都需进一步统一和规范。制定相关的原则和规则，让民族语言在结构和用法上稳固下来，为不同时代、地区和阶级的语言社群制定统一的语言标准，这是建构和发展民族语言身份的基本要求。语言的统一化和标准化对民族语言的发展至关重要，需要权威性的国家机构制定、推广和实施相关规范。在写出英国文学史上第一部现代小说《鲁宾逊漂流记》（1719）之前，笛福便热衷于英语的改革和管理。他曾呼吁建立一个类似国家科学院的机构，专门监管英语的使用，认为英语只要经过系统的“打磨提炼”，必然会成为世界上“最高贵、最完整的白话”：

如果国王陛下觉得合适，他可以亲自设立一个学会，其成员都是第一流的学者……学会的工作包括：鼓励雅学（polite learning），完善精炼英语，促进被忽略的正确使用语言的能力，建立纯净得体的文体，清除由于无知和装腔作势带来的文体不规范之处……通过这个学会的工作，我敢说我们英语文体的真

正的光荣会展示出来，在世界上所有有教养的地方受到敬重.....
[\(47\)](#)

在整顿规范统一民族语言，提高民族语言地位的实践上，法国远远走在了英国的前面，早在1635年就建立了法兰西科学院（*Académie Française*），负责监督和管理法语的使用及其相关的事务。当时，英法两国在几乎所有重要的领域都是竞争对手，但法国继续引领着欧洲大陆的文化美学趣味，法语比英语的使用范围更广，认受程度更高。然而随着英国蒸蒸日上，漫长的工业革命即将全面展开，英国的文化民族主义也开始膨胀，让英语走向世界的冲动悄然在大英帝国的早期民族意识中搏动。难怪笛福觉得，英国在语言上应该奋起直追，建立权威的国家科学院，规范并净化英语，将它磨炼打造成可与法语一争天下的世界性语言。然而，在自由主义深入人心、尊奉个人主义为至高无上的政治伦理的英国，除了法律，又有什么行政制度可以规范个人使用母语的行为呢？国家语言科学院一类的机构最终没有成立，规范英语使用的重担于是落到了个人和学术组织的肩上，他们通过编写词典、撰写语法指引等，逐步引导和规范英语的使用。17世纪和18世纪，英国较有影响的词典有罗伯特·鲁宾逊（Robert Robinson）的《发音的艺术》（*The Art of Pronunciation*, 1617）、威廉·约翰斯顿（William Johnston）的《读音和拼写词典》（*Pronouncing and Spelling Dictionary*, 1764）以及约翰逊博士亲自编纂的《英文词典》。

另一个促进民族语言统一化、标准化的重要因素是大众传媒和出版业的迅速崛起。17、18世纪，印刷技术突飞猛进，为以报纸为代表的现代大众传媒的市场化流通提供了物质和技术支持。与此同时，随着现代出版业的兴起，现代书籍“在语言的形成和规范管理上起到了根

本性的作用”。⁽⁴⁸⁾书籍和报纸需要读者，读者也需要书报，书报阅读日益成为日常生活的一部分。大众传媒和现代书籍将来自不同方言区的读者凝聚在一起，形成新的读者社群，他们对书报语言有相同或相近的期待，语言的标准化、统一化成为读者群体的基础和纽带。在大众文化传媒中，书面语和口语达到了最大限度的一致。成熟的语言必须具有结构上的统一性、稳定性和可预期性。在一定意义上，民族语言的进一步统一化、标准化和形式化已经不仅是语言的问题，而是现代社会整体发展的要求。

从这一角度看中国19世纪末20世纪初的语文改革运动，也许我们会得出和胡适相同的结论：中国的语文改革运动开始的标志是白话报纸的出版和发行。⁽⁴⁹⁾当然，胡适这一判断基于经验和直觉，并未从根本上揭示中国语文改革，特别是汉字改革的历史必然性。中国语言文字改革，包括以白话取代文言，统一读音和拼音汉字等，只能发生在中国起步走向现代社会的历史转型期。白话报纸的出现说明，19世纪末的中国终于初步具备了汉语改革的物质社会条件。统一标准的语言是现代社会的的基本前提条件之一，而现代社会的兴起和发展也要求语言的统一化和标准化。以下即将讨论的欧洲“原始语言”运动，以及下一章讨论的世界通用语运动，可以说都是规范和统一语言的工程，它们企图在更大范围内管理语言的使用。在这两次发生在欧洲的语言运动中，汉语都扮演了关键角色。

5. “原始语言”的迷思

民族语言的发展和巩固是现代民族国家的必要条件，然而，在欧洲民族语言相继独立，取代拉丁语的同时，寻求新的欧洲甚至世界通用语的努力也悄然开始了。虽然新兴民族国家的独立和随之而来的民族语言的独立成为现代欧洲崛起的前提，但后拉丁时代语言的碎片化给欧洲内部的交流带来了隔阂和困难。⁽⁵⁰⁾与此同时，欧洲列强几乎同时开始了在海外的殖民扩张和宗教文化扩张，其全球意识不断增强，跨国的人员、物品和商贸往来日趋频繁，在与不同语种，特别是与欧洲语系以外地区的交流中，语言隔阂造成的困难更加反衬出想象中的通用语言的便利。世界通用语因此有了某种客观上的需要和一定的合理性。在欧洲现代化的早期，当第一次真正意义上的全球化过程启动后，对零障碍的跨文化、跨语言交流的向往，成为新的历史条件下对普世主义的诉求。这个时期在欧洲兴起的世界通用语运动是世界一体化过程中极其重要的一环。世界通用语运动主要是在两个层面上展开的：一是依照《圣经》的描述，寻找人类在巴别塔丢失的原始语言；二是依照理性主义的原则和“新科学”的方法，创建一种全新的世界通用语。这里首先讨论17世纪在欧洲出现的寻找原始语言的运动，人造世界通用语的问题留待下一章讨论。

建立和传播全球性的知识体系——超越种族、文化、国别、语言的知识体系——的愿望，在西方源远流长。人类一统是《圣经》的基本立场和叙事起点，而文化和语言的分化则是人类的“错误”造成的，尽管或许如奥尔巴赫所说，这是个“幸运的错误”（*felix culpa*），它所带来的直接后果是语言、文学和文化的多元性。⁽⁵¹⁾世界万事万物同宗同源是《圣经》普世主义价值体系的基础，这突出表现在《圣经》的

语言观念上：人类的语言本来是统一的，后来才分道扬镳，各奔东西，衍生出不同的语言。《创世记》（11：1—9）里这样写道：

那时，天下人的口音，言语，都是一样。他们往东边迁移的时候，在示拿地遇见一片平原，就住在那里。他们彼此商量说，来吧，我们要作砖，把砖烧透了。他们就拿砖当石头，又拿石漆当灰泥。他们说，来吧，我们要建造一座城和一座塔，塔顶通天，为要传扬我们的名，免得我们分散在全地上。耶和华降临，要看看世人所建造的城和塔。耶和华说，看哪，他们成为一样的人民，都是一样的言语，如今既作起这事来，以后他们所要作的事就没有不成就的了。我们下去，在那里变乱他们的口音，使他们的言语彼此不通。于是，耶和华使他们从那里分散在全地上。他们就停工，不造那城了。因为耶和华在那里变乱天下人的言语，使众人分散在全地上，所以那城名叫巴别。闪的后代记在下面。洪水以后二年，闪一百岁生了亚法撒。[\(52\)](#)

对17世纪以前的欧洲学者而言，人类原本只有一种语言。这是再简单不过的逻辑：具有同样理性的人怎么可能有不同的语言？著名的《圣经》学者、神学家约翰·加尔文（John Calvin, 1509—1564）认为，人类语言共同体分裂的唯一合理的解释是，这是上帝对人的报复：“确实，必须将语言的多样性视为极为古怪的现象。因为语言是大脑的印记，具有同样理性，生来即在社会中生活的人不用同一种语言交流。这是怎么发生的呢？……上帝正当的报复将他们的语言分裂开了。”[\(53\)](#)建造巴别塔表现出人类的傲慢和虚荣，理应受到上帝的惩罚。从此，“巴别塔”成了一道沉重的符咒。丢失了共同的语言，也就丢失了共同的理性和共同的文化记忆，人类与生俱来的共性便无从谈起。既然世界的分化始于语言的分化，那么世界的一统，自然首先是

语言的统一。在《圣经》的叙述中，语言的分化本来就是不应有的错误造成的。经历了漫长的语言交流的混乱、隔阂后，人们重新将目光投向《圣经》，投向上帝最初赋予人的语言，对完美的原始语言的憧憬又重新开始了。

整合碎片化的人类和普世文明最有效的办法，似乎就是找回已经失落的“原始语言”。恢复前巴别塔时代的统一语言也是人类在宗教意义上通过语言进行自我救赎的努力。这里所说的“原始语言”（the primitive language）指的是传说中亚当的语言（*Lingua Adamica*）。“原始语言”中的限定词“原始”的英文“primitive”有“第一”、“最初”、“原生”和“唯一”的含义，因此中文“原始”其实不能完全涵盖“primitive”的多重意义，但苦于没有更好的对应中文，姑且用之。那么，亚当的语言到底是什么样的语言呢？能否找回这个失去的“原始语言”呢？当时，许多学者潜心从事这项今天看来近乎毫无意义的研究。然而，在特定的历史背景下，欧洲思想界对“原始语言”的想象又有其内在的逻辑和合理性。17世纪前，欧洲思想界研究和讨论语言现象离不开《圣经》，语言哲学和理论的依据主要也是《圣经》，我们迄今所见的17世纪以前有关语言起源的讨论，绝大部分都是以前述《创世记》中的叙述作为讨论的起点。[\(54\)](#)

例如，上面提到的但丁，也是在《圣经》有关语言起源和原始语言的框架下，论证白话对于建构意大利民族诗歌传统的价值和作用。在《论白话》中，但丁首先需要回答：什么是语言，什么样的语言才是“自然”的语言等问题。这类有关（自然）语言本质的问题直接涉及语言的起源。在一定意义上，语言的本质关乎语言起源；起源决定本质，本质体现起源，了解和认识语言起源同时也是了解和认识语言的本质，可以说，语言的起源和本质是同一问题的两个方面，两种表

述。在《论白话》中，但丁完全接受并详细复述了《圣经》有关人类语言起源的叙述。他认为，亚当的语言首先是上帝为其创造的口语，这种语言必然是最自然的语言，其语法结构拥有内在的逻辑和意义，名词和称谓词与所指外界事物有着内在的必然联系。天下语言本来归一，然而，巴别塔计划造成了语言的混乱，致使原来统一的语言分裂开来，互不相通，直接导致了人类群体的分化、迁徙和重组。但丁是这样描写这段想象的人类语言迁徙史的：

.....语言之混乱可以让我得出并非无关紧要的观点：人类初次散开，到世界的每一处温度区和可居住地区，直到天涯海角的僻壤。因为人类的主根是种在东方地区，我们的种族也是从东方散开，枝梢百出，四面八方，终于达到西方的边陲。所以，也许正是那时候理性的人类初饮欧洲清新的河流之水，或者至少是其中一些河流的河水。然而，不论那些人是第一次初到欧洲，还是在欧洲出生现在重返故地，总之他们带来了欧洲三个支系的语言；他们中间有些定居在南欧，有些定居在北欧，第三组，即今日我们所称的希腊人，则一半在欧洲一半在亚洲。[\(55\)](#)

但丁描绘了一幅巴别塔后人类语言流动分布的历史地图。经历了横跨亚欧的大迁徙后，重新回到欧洲定居的移民带回了三支语系：一、东欧-希腊语；二、北欧语言；三、南欧-罗曼语。[\(56\)](#)有人认为，但丁对欧洲语言分布的描述是欧洲文学史上最早使用罗曼语分类的例子，不过近年来有学者对此提出了质疑。[\(57\)](#)对当时欧洲的语言现状，尤其是意大利的语言现状，但丁深感不满。巴别塔造成的千年的语言混乱必须得到纠正，即使一时还无法找到亚当的语言和恢复完美的原始语言，至少可以在回归欧洲的语言分支内首先建立某种形式的统一。既然原始语言已经失去，此刻但丁所能做的就是现存语言的基

础上思考和寻找民族语言的出路，为此他走遍了意大利半岛，却未能找到令他满意的、可以统一方言的白话，去重新激活意大利的诗歌传统。意大利似乎也正等待着但丁自己去完成这项伟大的事业。此时的但丁，颇有天将降大任于斯人的感觉。前面说过，但丁写作《论白话》的一个重要目的，就是在理论上阐明统一的意大利白话的重要性，而他的诗歌创作则在实践的层面上展示了新型民族白话的魅力。

但丁之后的几个世纪中，面对持续的语言混乱，寻找亚当的语言的工作蒙上了一层神圣的色彩。虽然上帝分化了人类的语言，但原始语言或许并未消失，只是驻留在地球的某一处，不再担负人类通用语的职责。但丁推想，人类最早的语言是希伯来语（Hebrew），这种观点直到17世纪还颇为流行。然而，猜想和寻找《圣经》中的原始语言，犹如打开了潘多拉的盒子：17世纪的语文学家们提出了各种充满想象的理论和形形色色的假设。除希伯来语外，一说是法语，一说是佛兰德语（Flemish）或瑞典语（Swedish），不一而足，可谓众说纷纭。然而，让人最感意外的是，17世纪后半期和18世纪早期开始流行一种观点，认为汉语是亚当的语言。比如，曾在中国传教并在清廷工作过的法国传教士白晋（Joachim Bouver, 1656—1730），相信汉语这个古老的语言就是上帝赋予人类的原始语言。⁽⁵⁸⁾如果说，来过中国，粗通汉字，对中华悠久历史和文化有所了解的传教士们推崇汉语还可以理解，那么那些完全不谙汉语，更未曾来华的欧洲文人也对此深信不疑，则令人诧异。早在白晋之前，英国人约翰·韦伯（John Webb, 1611—1672）依据《圣经》的描述，参照他当时所见的有关中国历史、文化和语言方面的材料，得出了汉语为原始语言的结论，并洋洋洒洒写成一部篇幅不小的著作加以论证：《论中华帝国语言可能是原始语言的历史论文》（*An Historical Essay Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China Is the Primitive*

Language [1669])。在韦伯的笔下，汉语这个“异教徒”的语言却成了基督教徒正统的原始语言，听来令人啼笑皆非。

韦伯是职业建筑师，师从英国早期著名建筑师英尼哥·琼斯 (Inigo Jones)。从1628年随琼斯学徒到1652年琼斯去世，在24年职业生涯中，韦伯似乎一直生活在老师的阴影之下，未有任何骄人的建树。或许是为了提升自己的学术声誉和地位，在学术界博得一席之地，韦伯加入了这场有关原始语言的大讨论，写了这部充满争议的《历史论文》。韦伯书中依据的材料多是传教士带回欧洲的有关中国历史和汉语的信息，包括利玛窦和金尼阁的著述。然而，韦伯并未对这些信息进行必要的梳理甄别，去伪存真，而是按照自己的需要，大胆使用和挪用这些材料，并在此基础上发挥自己的想象，既不依照事实，也不遵循严密的推理，轻易将汉语定义为《圣经》中的原始语言。韦伯最重要的论据就是，汉语有着悠久的历史，早在巴别塔之前就已经存在了。

东方世界的大部分地区在巴别塔大分离之前就已经存在了，在出现语言混乱 (the Confusion of Tongues) 之前，整个地球只有一种语言，一种发音。毫无疑问，诺亚以及那些追随诺亚但并没有去示拿 (Shinnar) 的人，肯定不在那里，因此无缘参加那项虚荣的工作，卷入到那里的混乱之中，也不会背负混乱语言的诅咒，而是完整保留了从诺亚那里继承的原始语言。[\(59\)](#)

亚当的语言并没有在上帝的诅咒下消失，而是在对欧洲人来说极其遥远而陌生的东方完整无瑕地保存下来了。至此，韦伯的奇特想象愈发不可收拾，他觉得完全有理由相信，中国人就是诺亚的后裔。在传教士有关描述的基础上，韦伯加上自己的推论，声称根据史册的记

载，中国上古时期也发生了大洪水，治理洪水的卓越领袖尧帝（Jaus）应运而生，这在时间上和巴别塔前的大洪水相吻合，因此，尧帝可能就是诺亚。中国地处远离语言混乱的遥远的东方，在英明的尧帝的领导下，得以保存了原始语言，并在此基础上建立了统一而强大的帝国。优越的语言是国家繁荣的基础，中国创造了非凡的物质文明，冠于全球，这充分说明汉语的优越。此外，中国帝王的文治武功、雄才大略是中国的社会稳定和经济繁荣的重要保障。除了尧帝，韦伯还推崇汉武帝（Hiavouur）和成吉思汗（Chingus Xius）等中国帝王，前者一面对外征伐，扩张中华帝国的版图，一面铁腕治理内政，而后者无情镇压一切的骚乱和反抗，以强大的武力统一国家，韦伯认为他们都是值得欧洲君主们研究、学习和效仿的榜样。韦伯对中国的科举制度更是赞不绝口，认为中国依赖知识精英治国的理念和实践是中国开明政治和智慧治国的基础：“中国的国王可说是哲人，哲人可谓国王；一切都由他们管理。”⁽⁶⁰⁾在他看来，只有拥有上帝的语言的族群才能创造出如此的辉煌。

韦伯对自己的观点很是得意，觉得已经找到了亚当的语言。尽管当时就有人质疑汉语即大洪水前的原始语言的说法，但韦伯自负地认为，历史上所有重要的发明、发现都超越了所在时代的认识高度，自然很难为同代人理解和接受。⁽⁶¹⁾带着一丝自嘲，韦伯将自己比拟为“发现血液循环的第一人”，虽然不为人理解，但他告诉自己，发现汉语就是原始语言的重要意义毋庸置疑。韦伯的宏大叙述今天听起来简直匪夷所思，近乎荒唐，但在特定的历史背景下，自有其特定的逻辑和意义。韦伯写作《历史论文》的意图并不限于讨论原始语言，表达对中国文化的向往，极有可能是为了宣泄自己对英格兰政治和社会的不满及其怀才不遇的郁结情志。⁽⁶²⁾

17世纪关于原始语言的争论，可谓百家争鸣，百花齐放，限于篇幅，这里无法面面俱到地讨论。巴别塔的故事讲述了语言乌托邦的可能性，其道德感召力吸引了许多人投身于寻找通用语的宏伟事业。人性中似乎天生带有自我毁灭的倾向，只有当理性恢复后才能回顾往昔的过错，自我反思和改进，重新发现自己，获取新知。寻找原始语言不完全是工具理性的冲动，不仅是为了日常交流的便利，也是一场人类自我救赎的伦理实践。这是早期语言普世主义者共同努力的方向。在欧洲早期现代性的发展中，语言成为至关重要的问题，而语言问题的关键又是民族国家内的地方语和普通语，世界范围内的民族语言和通用语之间的矛盾和统一的问题。帝国的统一语言建立在殖民霸权的基础之上，对于向往独立的民族文化形成了压迫，而相互独立并行的民族语言又给民族社群间的交流造成了隔阂，不利于民族国家和欧洲的总体发展和繁荣。《圣经》中描述的巴别塔语言的分裂与真实历史中拉丁语的分裂和罗曼语的崛起有诸多契合之处。巴别塔带来的混乱首先是语言多元化带来的交流上的隔阂和语义上的混乱，人与人之间，民族与民族之间失去了统一的语言基础。此外，寻找原始语言的运动尚有另一层常常被人所忽视的含义。原始的语言——亚当的语言——必定是尽善尽美的语言，是人们获得终极真理的最佳工具和途径。⁽⁶³⁾分裂后的现代语言无法与之相提并论，距离上帝、真理和真实必然更为遥远。原始语言运动以宗教的权威宣传并建立通用语的合理性和合法性。

然而，经过几代人的努力寻找，原始语言仍然踪迹全无，而欧洲面临的语言碎片化问题仍然需要解决。于是新的解决方案出现了。首先，规范民族语言，争取在表意上达到最大程度的清晰和准确；其次，克服独立的民族语言间交流上的障碍和阻隔。上文讨论过，前者是通过国家权威机构对民族语言进行全面、系统的整理和监管；后者

的解决方法是，在找不到原始语言的情况下，设计和创造出一种科学的人造世界通用语。不难看出，这些语言问题的背后乃是挥之不去的一元和多元的冲突。17世纪寻找原始语言的运动和下章讨论的人造世界通用语运动，并不是偶然的、孤立的努力，而是具有代表性的思想史运动，其中固然有重新阐释和论证《圣经》有关论述的虔诚和神秘乌托邦思想的冲动，但它们出现在欧洲民族语言获得完全独立和充分发展之后，无疑是对欧洲现代文明带来的人的分化的一次集体反思，对世界共同文明的一次集体憧憬。

(1) Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language* (Oxford: Blackwell, 1995), p. 18.

(2) 但丁，《论白话》（《论俗语》），《缪灵珠美学译文集》（北京：中国人民大学出版社，1987），第1卷，272页；Dante, *De vulgari eloquentia*, edited and translated by Steven Botterill (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 19. 译文以缪灵珠译本《论俗语》为基础，参照英译本，做适当调整修订，题目改译为《论白话》；下同。参见本章注11和注18。

(3) Martin Heidegger, "The Origin of the Work of Art," in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York: Harper and Row, 1971), p. 17.

(4) Max Müller, *Lectures on the Science of Language* (New York: Charles Scribner, 1862), p. 128.

(5) See *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 214.

(6) 以赛亚·伯林，《刺猬与狐狸》，《俄国思想家》，彭淮栋译（南京：译林出版社，2001），26—27页。

(7) Craig Calhoun, *Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota, 1997), pp. 4—5.

(8) Auerbach, *Introduction to Romance Languages and Literature*, p. 17.

(9)Auerbach, *Introduction to Romance Languages and Literature*, p. 20.

(10)Auerbach, *Introduction to Romance Languages and Literature*, p. 20.

(11)“Vulgar Latin”多译为“拉丁俗语”。“俗”字应是“vulgar”的直译，但不准确。据《牛津英语词典》，“vulgar”为限定词，用于修饰语言时意为：“Of language or speech: commonly or customarily used by the people of a country; ordinary, vernacular”，与中文的“大众语”“白话”较接近，而与“俗语”有别；“大众语”与“白话”之间则没有本质的区别。黎锦熙在界定“白话”等概念时做了以下简单明了的区分：“‘国语’是对‘外国语’说的，‘白话’是对‘文言’说的，‘大众语’是对‘小众语’说的。”“大众语”当然是白话，所谓的“小众语”也是白话，尽管它是少数人使用的语言（如“买办式的白话”和“职业用语”）。应该注意的是，“白话”和“大众语”都是历史的概念；“宋元话本明清白话小说之类，大都是根据当时的‘大众语’做的，但到现在却有许多不能说而且不能懂了”（见黎锦熙，《国语运动史纲》，上海：商务印书馆，1935，7页）。

文言和白话都是书面语，但构成了两相对立的概念。张中行区别二者时，云：“文言和白话，实物是古已有之，名称却是近几十年来才流行的。两个名称相互依存，互为对立面：因为提倡照口语写，所以以传统为对立面，并称文言；因为一贯用脱离口语的书面语写，所以以革新为对立面，并称作白话。文言，意思是只见于文而不口说的语言。白话，白是说，话是所说，总的意思是口说的语言。”可见，同口语的亲疏远近是文言和白话最大的区别。又云：“‘五四’时期的文学革命，举出白话以反对文言，用意是不再用文言‘写’，写出来的称为‘白话文’，后来有些人称为‘语文体’，总之都是‘文’，所以也是书面上的。”（见张中行，《文言和白话》，收入《张中行作品集》，北京：中国社会科学出版社，1995，第1卷，3、6页。）“白话”为“白话文”的简称。《现代汉语词典》“俗语”条定义云：“通俗并广泛流行的定型的语句，简练而形象化，大多数是劳动人民创造出来的，反映人民的生活经验和愿望。”依此定义，“俗语”只是语言（口语和书面语）中一种表达的方式，是语言整体中的一部分。此外，“俗语”略含贬义，容易被理解为社会底层用语，甚至是粗俗的语言。据此，本书将“Vulgar Latin”译为“白话”，而不用“俗语”。参见本章注解18。

(12)Auerbach, *Introduction to Romance Languages and Literature*, p. 23.

(13)Peter Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) , p. 44.

(14)Auerbach, *Introduction to Romance Languages and Literature*, p. 26.

(15)Auerbach, *Introduction to Romance Languages and Literature*, p. 23.

(16)威廉斯在《乡村和城市》中指出，19世纪英国乡村生活在现代（城市）文明的冲击下发生了转变。哈代的名著《苔丝》的深刻之处，在于作者以饱满的同情、百般的无奈，描述了女主人公苔丝身处的历史困境及其正视困境的勇气。这部分表现在苔丝的语言上：苔丝使用“两种”语言，在外工作和出席较为正式的场合，和受过教育的绅士淑女交谈时使用的是标准英语，而在家和父母交谈时，则使用本地人世代使用的方言。Raymond Williams, *The Country and the City* (Oxford: Oxford University Press, 1973), p. 201.

(17)Erich Auerbach, "The Three Traits of Dante's Poetry," in *Time, History, and Literature: Selected Essays of Erich Auerbach*, p. 188.

(18)但丁的*De vulgari eloquentia* (On eloquence in the vernacular) 书题为后人所加，中文通常译成《论俗语》。题中“俗”字应从*vulgar*而来，但译成“俗语”似有不妥，汉语中的俗语有“野语村言”或带有语言等级区分的含义，如此演绎但丁的*De vulgari eloquentia*与其原意相去甚远。英文译文中的eloquence意指修辞或演讲中“雄辩”“流畅”等一类的品质，但也有“口语”或“语言”的意思（参见*Oxford English Dictionary*）。在《论白话》中，但丁甚少在修辞学的意义上使用“eloquence”，比如卷一，第十一章中，但丁以“eloquence”指“日常用语”和“优雅用语”。“Eloquence in the vernacular”在意义上比较接近“口语”“大众语”等，英文vernacular与vulgar tongue意近。据此理解，本书将但丁书名改译为《论白话》。参见本章注解11。

(19)但丁，《论白话》（《论俗语》），《缪灵珠美学译文集》，第1卷，263页；Dante, *De vulgari eloquentia*, p. 3.

(20)但丁，《论白话》（《论俗语》），《缪灵珠美学译文集》，第1卷，263—264页。“文言”（*grammatica*），英文直译为“grammar”。据斯蒂芬·博特瑞尔（Steven Botterill）解释，但丁用“*grammatica*”意指“受制于各种语法规则的文学语言”。但丁在《论白话》中都是在此意义上使用*grammatica*的。See Dante, *De vulgari eloquentia*, p. 3; Note 1, p. 90.

(21)See Roland Greene, *Five Words: Critical Semantics in the Age of Shakespeare and Cervantes* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), p. 55.

(22)但丁，《论白话》（《论俗语》），《缪灵珠美学译文集》，第1卷，273页；Dante, *De vulgari eloquentia*, p. 23.

(23)Françoise Waquet, *Latin or the Empire of a Sign: from the Sixteenth to the Twentieth Centuries*, trans. John Howe (London: Verso, 2001), p. 19.

(24) See Eco, *The Search for the Perfect Language*, p. 36.

(25) 有人曾对18世纪中期德国语言状况总结如下：那时候德国人依照他们所讲的语言被分成三类：“宫廷和贵族讲法语，学者们讲拉丁语，一般市民和农民则讲一种拼拼凑凑的德语（*ein Mosaik-Deutsch*）。”参见姚小平，《17—19世纪的德国语言学与中国语言学》（北京：外语教学与研究出版社，2001），18—19页。

(26) Williams, *Marxism and Literature*, pp. 11, 17.

(27) Williams, *Marxism and Literature*, p. 13.

(28) Williams, *Marxism and Literature*, p. 17.

(29) Carlton J. H. Hayes, “Contributions of Herder to the Doctrine of Nationalism,” *The American Historical Review*, Vol. 32, No. 4 (Jul., 1927), p. 723.

(30) See Isaiah Berlin, “Herder and the Enlightenment,” in *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (London: Chatto & Windus, 1976), p. 181.

(31) Herder, “Results of a Comparison of Different Peoples’ Poetry in Ancient and Modern Times,” in *The Princeton Sourcebook in Comparative Literature*, eds. David Damrosch, Natalie Melas, and Mbongiseni Buthelezi (Princeton: Princeton University Press, 2009), p. 4.

(32) Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, p. 164.

(33) Herder, “Shakespeare,” in Johann Gottfried Herder, *Selected Writings on Aesthetics*, translated and edited by Gregory Moore (Princeton: Princeton University Press, 2006), p. 299.

(34) Peter Uwe Hohendahl, ed. *A History of German Literary Criticism, 1730—1980* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1988), p. 73.

(35) S.T. Coleridge, *Aids to Reflection* (London: William Pickering, 1839), Note, p. 6.

(36) See Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (London: Fontana, 1983), p. 275.

(37) W. P. Ker, *Epic and Romance: Essays on Medieval Literature* (New York: Dover Publications, Inc., 1957), pp. 20—1.

(38) Ker, *Epic and Romance*, pp. 3—4.

(39)See Logan Pearsall Smith, *Words and Idioms: Studies in the English Language* (London: Constable and Co. Limited, 1925) , p. 71.

(40)Samuel Johnson 是这样定义“romance”和“romantick”的:“Romance: 1. A military fable of the middle ages; a tale of wild adventures in war and love. 2. A lie; a fiction”;“Romantick, *adj.* 1. Resembling the tales of romances; wild.... 2. Improbable; false. 3. Fanciful; full of wild scenery” 。 见 *Samuel Johnson's Dictionary: A Modern Selection*, ed. E. L. McAdam, Jr., and George Milne (New York: Pantheon Books, 1964) , p. 349.

(41)See Marilyn Butler, *Romantics, Rebels and Reactionaries: English Literature and Its Background, 1760—1830* (New York: Oxford University Press, 1981) , p. 1.

(42)柯勒律治, 《文学生涯·第14章》, 刘若端译, 收入《十九世纪英国诗人论诗》, 刘若端编(北京: 人民文学出版社, 1984) , 63页。

(43)Anthony Grafton, *Worlds Made by Words: Scholarship and Community in the Modern West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009) , p.155.

(44)Grafton, *Worlds Made by Words*, p. 155.

(45)Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, pp. 55, 103; Grafton, *Worlds Made by Words*, p. 152.

(46)See Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, p. 68.

(47)Daniel Defoe, *An Essay on Projects* (London: Printed by R. R. for Tho. Cockerill, 1697) , pp. 232—34. 乔纳森·斯威夫特(Jonathan Swift)对通过国家的力量统一规范英语同样深感兴趣。在笛福提出建立国家科学院后, 斯威夫特于1712年发表了《关于订正、改进、确定英语的建议》(*A Proposal for Correcting, Improving and Ascertaining the English Tongue*) , 主张建立规范使用英语的国家机构, 由上至下地制定标准, 使得英语的语法和用法固定下来。《皇家学会史》(*History of Royal Society*, 1667) 的作者托马斯·斯普拉特(Thomas Sprat, 1635—1713) 做过类似的提议。

(48)Lucien Febvre and Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book: The Impact of Printing , 1450—1800* (London: Verso, 1997) , p. 319. 另参见 Burke, *Languages and Communities*, p. 91.

(49)胡适,《国语运动的历史》,《胡适学术文集·语言文字研究》,姜义华主编(北京:中华书局,1993),307页。

(50)参见 Erich Auerbach, *Introduction to Romance Languages and Literature*, especially Part One, "The Origins of the Romance Languages," pp. 13—81.

(51)Auerbach, "Philology and *Weltliteratur*," p. 2.

(52)"中文圣经在线", <http://www.chinesebibleonline.com/book/Genesis/11>, 2016年10月4日。

(53)John Calvin, *A Commentary on Genesis*, translated and edited by John King (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1965), pp. 325—26.

(54)See Paul Cornelius, *Languages in Seventeenth- and Early Eighteenth-Century Imaginary Voyages* (Genève: Librairie Droz, 1965), p. 5.

(55)但丁,《论白话》(《论俗语》),《缪灵珠美学译文集》,第1卷,270—271页; Dante, *De vulgari eloquentia*, p. 17.

(56)See A. Ewert, "Dante's Theory of Language," *The Modern Language Review*, vol. 35, No. 3 (Jul., 1940), p. 358.

(57)A. Ewert在"Dante's Theory of Language"一文中具体描述了但丁对欧洲语言的分类。尽管但丁对欧洲语言分布的论述仅是片言只语,但Ewert认为,但丁早在13世纪初就提及罗曼语文学的概念,令人印象深刻。See A. Ewert, "Dante's Theory of Language," *The Modern Language Review*, vol. 35, No. 3 (Jul., 1940), pp. 355—66. Marcel Danesi持有不同意见,认为但丁并未提出罗曼语系的概念,参见 Danesi, "Latin vs Romance in the Middle Ages: Dante's *De vulgari eloquentia* Revisited," in *Latin and the Romance Languages in the Early Middle Ages*, edited by Roger Wright (London and New York, Routledge, 1991), pp. 248—58.

(58)Burke, *Languages and Communities in Early Modern Europe*, p. 21; 参见 George J. Metcalf, "The Indo-European Hypothesis in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," in *Studies in the History of Linguistics*, ed. Dell Hymes (Bloomington: Indiana University Press, 1974)。

(59)John Webb, *An Historical Essay, Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China Is the Primitive Language* (1669) (London: Printed for Obadiah Blagrove, 1678), p. 32.

(60) Webb, *An Historical Essay*, p. 93.

(61) John Bold, "John Webb: Composite Capitals and the Chinese Language," *Oxford Art Journal*, vol. 4, no. 1 (Jul., 1981) , p. 9.

(62) See Rachel Ramsey, "China and the Ideal of Order in John Webb's an 'Historical Essay...'," *Journal of the History of Ideas*, vol. 62, no. 3 (Jul., 2001) , pp. 483—503.

(63) James Knowlson, *Universal Language Schemes in England and France, 1600—1800* (Toronto: University of Toronto Press, 1975) , p. 13.

第四章 人造通用语、比较语文学和西方汉语观的形成

一个古老的谚语说：上帝依照重量、度量和数量创造了万物。

莱布尼茨，《通向一种普遍文字》[\(1\)](#)

在所有知识领域，我们都必须首先注意知识的来源或起源。

康德，《自然地理》[\(2\)](#)

1800年前，我们所知的世界是完全古典的（classical）世界，或者说，在一定意义上一直是已被分类的（classified）世界。

雷蒙·施瓦布，《东方文艺复兴》[\(3\)](#)

我们要点燃德国对印度语的热爱，至少也得为研究造势.....

弗·施勒格尔，《论印度人的语言和哲学》[\(4\)](#)

在17世纪的欧洲，寻找或创建可供全世界通用的语言似乎成了实践普世主义最具体、最有效的方法之一。上一章论及，因无法确定亚当到底使用的是何种语言，寻找“原始语言”的运动以失败告终。然而，几乎同时出现的人造世界通用语（universal language）的思想和实践又给普世主义者、理想主义者和乌托邦主义者带来了新的希望。从思想史的角度看，发现或发明一种超越国界和文化疆界的通用语，其意义并不限于促进便捷的交流。在启蒙理性的主导下，即将全面登上历史舞台的资产阶级及其普世价值体系同样期待着以自己的语言、形象、思想和知识体系整合碎片化的世界。就此来说，世界通用语运动是新兴资产阶级科学理性的自我表述，是资本主义为进一步在全球扩张，实现自我期许的普世价值所做的准备和努力。人造通用语运动从一个侧面反映了欧洲现代性与全球一体化之间的历史联系，而对本书的讨论尤为重要的是，它同时记录了汉语全面进入欧洲视野的轨迹，以及汉语在这场运动中扮演的角色和产生的影响。在现代知识的宏大话语体系中，西方思想界、知识界首先在语言领域内，环顾当时可能了解到的，包括汉语在内的世界上的主要语言系统，加以比较研究，试图从中提取和搜集设计人造通用语的元素和材料。⁽⁵⁾在此过程中，汉语直接启迪了西方学者对世界通用语，特别是通用书写系统的想象，为他们设计人造通用语提供了不同于字母表音文字的实例。建立和推广不分种族、文化、语言的普世性知识体系是启蒙运动的核心，17世纪欧洲通用语运动正是这种普世主义价值体系的具体表现。在这一场运动中，汉语的意义已经远远超出了汉语研究本身，知识界和思想界对汉语的认识和解读构成了欧洲现代知识话语体系的重要环节。

在这样的历史背景下，汉语再次引起欧洲主流思想界和学术界的高度重视，然而，正因如此，汉语在西方的形象和意义也渐渐被固定化、教条化，西方汉语观逐渐形成了某种思维定式。在对汉语的集体解读中，局部的误读扩展为整体的判断，偏见被视作真理，想象和事实的界限日益模糊。更为严重的是，这些思想界和知识界对汉语的误读、想象和偏见逐步构成了某种“共识”以及相应的表述方式，不停地被引述和沿用，重复之频繁，挪用之广泛在中西交流史上实属罕见，对中国在西方的形象产生了极为负面的影响。这里需要说明的是，本书讨论的西方汉语观有别于汉学界对汉语的认识和研究，以及在此基础上产生的有关汉语的专业性知识。哲学家和思想家们不同于中国文化和汉语专家，他们对汉语和中国文化的了解极其有限，在讨论汉语时主要依赖早期来华传教士的有关论述。因此，汉语观不同于汉学研究，两者在性质和影响上都有很大的区别：前者属于广义的思想史的范畴，后者则是汉学这一特定学科领域内的活动。本书讨论的西方汉语观是集体性的意见、观点和立场，是漫长的历史进程中积淀下来并被普遍接受的某种既定思想方式，在西方现代思想史上占有重要的一席。这也是西方汉语观的重要性所在。

1. 传教士的发明

重大的历史事件往往是在偶然中酝酿和发生的。利玛窦虽非首位将汉语介绍到西方的人，但他是首次依据第一手材料，较为系统和全面论述汉语文化的西方传教士。在华传教期间，为了便于识读汉字，他以西语字母标注汉字读音，类似我们初学英文时用汉字为英文词注音（现代汉语词汇中一些外来词语还带有这种原始注音法的印记）。然而，正是这一无心之举和权宜之计，为三百多年后声势浩大的语言文字改革运动埋下了种子，这恐怕是利玛窦始料未及的。当然，在利玛窦之前，欧洲已出版过不少有关中国文化和汉语的著述，但这些论著大多不太可靠。金尼阁在《利玛窦中国札记》的卷首语“致读者”中写道：“到现在为止，有两类写中国的著者：一类想象得太多；另一类听到很多，不假思索就照样出版。”⁽⁶⁾利玛窦的《中国札记》出版之前，西方对中国语言和文化的认识，大多依赖这两类作者的书。⁽⁷⁾尽管发行量不小，且颇为流行，这些著述的知识性和学术价值都相当有限。相比之下，利玛窦的《中国札记》堪称中外文化交流史上的里程碑。

利玛窦1582年8月到达澳门，1610年5月11日卒于北京，前后在中国生活、工作长达28年，几乎占去了半生岁月。出于传教的需要，利玛窦学习汉语，最终能较为熟练地以汉语写作。他在中国用意大利文写下的日记和笔记，由金尼阁整理、补充后，又译成当时欧洲通用书面语拉丁文，1615年在德国出版，后很快被译成多种语言，在欧洲广为流传。利玛窦在中国生活多年，又比较系统熟练地掌握了汉语，他在汉语上的造诣，其他传教士难以望其项背。⁽⁸⁾《中国札记》出版之时，正值欧洲世界通用语运动兴起之时，书中有关汉语的论述，为

热衷于创造完美人造通用语的学者们提供了可信的第一手材料，成为西方汉语观的重要起点。利玛窦在书中写道：

.....他们使用的字形很像古埃及人的象形文字。在风格和结构上，他们的书面语言与日常谈话中所用的语言差别很大，没有一本书是用口语写成的。一个作家用接近口语的体裁写书，将被认为是把他自己和他的书置于普通老百姓的水平。然而，说起来很奇怪，尽管在写作时所用的文言和日常生活中的白话很不相同，但所用的字词却是两者通用的。.....所有中国的字词无一例外都是单音字。我从未遇到过双音或多音字，虽然有些字可能包含两个甚至三个元音，其中有些是双元音。.....中国人不习惯说元音和辅音，因为每个字正好像每个对象一样，都是用它自己的汉字或符号来表示的，用于代表一个意思。因此汉字符号的数目就等于字的数目，措词的单位不是字而是音节。.....虽然每个对象都有它自己恰当的符号，但由于许多符号所组成的方式，所以总数不超过七万或八万。一个人掌握了大约一万个这样的符号，他受的教育就达到了可以开始写作的阶段。这大概是写作通顺所要求的最低数目。在整个国家或许没有一个人掌握了所有的符号，或者说对于中国语文有了完全的文字知识。有很多符号发音相同，写出来却很不一样，意思也很不同。所以结果是，中文或许是所有语言中最模棱两可的了。.....人们运用重音和声调来解决我称之为含义不清或模棱两可的困难问题。一共有五种不同的声调或变音，非常难于掌握，区别很小而不易领会。[\(9\)](#)

将利玛窦的论述归纳一下，有以下几点值得注意：一、汉字是象形文字，均为单音节字，汉字是独立的表意符号，其数量等同于表意符号的数量；二、汉语同音字众多，在日常口语交流中容易产生歧

义，因此汉语在表意上极不精确和稳定；三、汉语的书面语与口语差异巨大；四、汉语词汇量庞大，总数有七万到八万，使用汉语写作，至少需要掌握一万字左右的词汇量。利玛窦的结论是中文难学，汉字难学，耗费时间：“没有一种语言是像中国话那样难于被外国人所学到的。”⁽¹⁰⁾由于汉语，特别是汉字繁难，学习汉语造成了巨大的资源浪费，致使文人难以腾出时间探索实用的知识：“在这个国家，以文为业的人们从小到老都要埋头学习他们的这些符号。毫无疑问这种钻研要花去大量的时间，那本来是可以用来获得更有用的知识的。”⁽¹¹⁾

篇幅所限，这里无法详细引述利玛窦的汉语观。事实上，在综合描述中国历史、文化和社会的《中国札记》中，他对汉语的评论只是一小部分。即便如此，利玛窦有关汉语的论述和汉语注音的实践在西方产生了深远的影响，成为后代思想界和学术界讨论汉语时主要的参照系和信息源，而在利玛窦言论基础上衍生出来的汉语观更是广为流传，被反复征引沿用，渐而演变为一套既定的话语体系，成为欧洲思想界、知识界集体想象汉语的原型和基础。自利玛窦来华到20世纪初，在长达三个世纪的时间中，西方在汉语及其与中国民族性、文化和社会的关系等问题上，生产和积累了大量的著述和观点，究其源头，大都可追溯到利玛窦和17世纪的人造通用语运动。

利玛窦有关汉语的论述在多方面启迪了人造通用语的理念和实践。他在《中国札记》中特别指出，汉字在相当广泛的地区扮演了通用文字的作用。这可以从两个方面看出。首先，由于历史和地理的原因，中国各地区方言间的差别巨大，以至口语不通，在实际交流中有着巨大障碍，只能依靠书面语进行沟通。因此，在口语断裂的情况下，汉语书面语实际上起到了“通用”书写系统的作用。其次，在本土汉语区以外的地区，如今天的朝鲜、日本、越南等地，虽然各有自

己的民族语言，但由于这些国家在本国书面语言体系中大量采用了汉字，甚至以汉语书面语作为本国书面语的基础，汉字在这些国家间的实际交流中起到了“通用书面语”的作用。利玛窦写道：“有些国家在他们的口语方面互相之间有很大的不同，但书面语却是共通的，他们最后可以通过交换书籍和信件相互接触，这是通过说方言所无法做到的。”他举例说：“日本人、朝鲜人、交趾人和琉球人有一些大家都有的书，但是他们口语却差别很大，以致谁也听不懂别人的话。他们都能看懂同样意义的书面语，但是各个民族却都说它自己特殊的方言。”利玛窦认为，这种情况类似中国境内方言分割的情况：“在中国的各个省份，口语也大不相同，以致他们的话很少有共同之点。然而书写却构成彼此接触的充分基础。”⁽¹²⁾

利玛窦对汉字和汉语书写系统的描述引起了思想界极大的兴趣，对于那些苦苦思索何种文字更加适用于世界通用语的学者来说，这不啻是一项惊喜。在其早期发展阶段，人造通用语运动的重点是设计可供各民族使用的书面文字或符号。象形文字不同于表音字母文字，直接表意，超越地区口语之间的差异，可为不同的口语社群所用，被培根称为“真正的文字”（Characters reall）。⁽¹³⁾艾柯高度评价利玛窦的中文研究，认为他的有关著述“直接开启了自培根以来的寻求真正文字的努力”，是17世纪欧洲通用语思想和实践的主要灵感来源之一。⁽¹⁴⁾

2. 完美的理性和不完美的语言

奥尔巴赫说过，17世纪是“理性乌托邦”的时代。⁽¹⁵⁾在语言问题上，“理性乌托邦”最为突出的表现是期盼人类共享一门统一完整、严谨实用、简明便捷的人造世界通用语。众多17世纪思想家和饱学之士对于创造人造世界通用语的设想表现出极大的兴趣，其中有来自欧洲大陆的笛卡尔、伽桑狄（Pierre Gassendi, 1592—1655）、马林·梅森（Marin Mersenne, 1588—1648）、夸美纽斯（J. A. Comenius, 1592—1670）、阿塔纳斯·珂雪（Athanasius Kircher, 1602—1680）、莱布尼茨，以及来自英国的弗朗西斯·培根、牛顿、罗伯特·玻意耳（Robert Boyle, 1627—1691）、塞思·沃德（Seth Ward, 1617—1689）、威廉·佩蒂（William Petty, 1620—1687）、约翰·沃利斯（John Wallis, 1616—1703）、约翰·雷（John Ray, 1627—1705）和约翰·威尔金斯（John Wilkins, 1614—1672）等一大批重要的哲学家、科学家、语文学家和文人。⁽¹⁶⁾在欧洲这场人造通用语运动中，英国知识界的贡献尤其引人注目。在英国学术传统中，不少学者不仅是知识疆域的开拓者，同时也是具有极强实践能力的行动者。这里无法逐一讨论世界通用语的各位推动者，仅以约翰·威尔金斯为例，简要回顾英国17世纪世界通用语的研究状况。

约翰·威尔金斯是英国重要的学术机构“皇家学会”（the Royal Society）的创始人之一，并担任该学会首任秘书长。在他身边科学家云集，他们研究兴趣有别，方向各异，但有着共同的理念和志向：推动理性的、实践性的新科学的发展，重新认识包括语言在内的宇宙万物及其相互关系，并在此基础上发展出解读自然和社会的新知识和新理论。皇家学会初创之时就已经认识到，科学研究必须具有现实意

义，学会的主要工作便是鼓励和支持实用科研项目。作为现代科技强国，英国早在17世纪就已建立了类似我们今天审批、资助科研项目的组织体系，极大地促进了英国现代科学和知识的进步。威尔金斯自己的人造通用语研究项目，也在皇家学会赞助之列。因此，他的人造通用语研究并不是孤立的个人研究，而是带有一定组织性质的科研项目，这多少能说明，当时英国主流科学界和思想界已经认识到人造通用语的意义和潜在价值。

在现代学科分类建立前的17世纪和18世纪，杰出的思想家、作家、学者都是知识渊博的“文人”（men of letters），其兴趣之广、著述之博，与今天的治学之道大相径庭。威尔金斯就是这样的文人，仅从他出版的著作题目，我们就可以感受到那时的学者在知识想象的空间中如何自由欢快地遨游：《发现月球上的世界》（*The Discovery of a World in the Moone*）（1638），《论新星球》（*A Discourse Concerning a New Planet*）（1640），《神奇数学》（*Mathematical Magick*）（1648），《论自然宗教的原则和责任》（*Of the Principle and Duties of Natural Religion*）（1675）；与语言直接有关的著作主要有两部：《墨丘利神，或秘密、快速的信使》（*Mercury, or The Secret and Swift Messenger*）（1641）和1668年在伦敦出版的《论真正的文字和哲学语言》（*An Essay towards a Real Character, and a Philosophical Language*），前者是英国第一部研究密码语言的著作，后者是讨论世界通用语的专著。《论真正的文字和哲学语言》在17世纪欧洲人造通用语的运动中占有极为重要的位置，是英国人造通用语著述中的经典之作。艾柯认为，威尔金斯在此书中设计的人造通用语是17世纪最为完整和系统的分析性语言，[\(17\)](#)与当时形形色色的世界通用语方案相比，他的通用语书写系统更加简洁、规范和实用。

在《论真正的文字和哲学语言》书首“献辞”中，威尔金斯开宗明义，指出他写作此书和创立人造世界通用语言的目的，是为了摆脱人类长期背负的“混乱的诅咒”。上帝对人类建造巴别塔的惩罚是剥夺人类本来共享的语言，在现实世界中，形形色色、互不相通、彼此排斥的语言书写系统，就是这一“混乱诅咒”的现实注脚，而更为糟糕的是，除了语言之间的隔阂，每种语言的内部还存在着不同程度的语义混乱，夹杂着大量的比喻和不标准的词汇，表意不清，进一步加剧了理解和交流的困难。他写道：

因为比喻和词语用法所带来的歧义，在所有成型的语言中都存在，非常明显，非常多样化，故无需在此举例说明。任何语言都有自己特定的词语，如果直译到另一种语言，会显得不合常理（wild）、无意义。我们的英语中这样的词语太多了。看看下面这些词吧：*Break, Bring, Cast, Cleare, Come, Cut, Draw, Fall, Hand, Keep, Day, Make, Pass, Put, Run, Set, Stand, Take*，查一查词典就可以知道，根据它们在词组中的用法，每一个词都有三四十种意思，有些词有一百多种意思。尽管语言中的词语的多样化有助于演讲的优雅和修饰，但如同其他有意而为的修饰一样，不利于演讲应有的简明，给演讲带上了伪饰的面具。此外，和其他时髦的东西一样，它们非常易变，一代人有一代人的词语。看看我们这个时代，特别是近一段时间，装腔作势的堂皇的词语吞噬了各行各业中的牢靠的知识，[这样使用语言的人]都是地位极高的人，他们精于哗众取宠的演讲形式，在其他方面却一窍不通。[\(18\)](#)

威尔金斯这里列举的常用英语单音节动词，因为多义而模糊，不同的搭配竟然可以产生几十种意义和用法。除了词义，冗繁的用法和

不断翻新的修辞手法更是令威尔金斯分外沮丧。为什么不能一词对一物呢？一个可以表达几十乃至上百种意思的词如何能做到精准表意？难道还要再加上“优雅的修饰”，使得本来歧义丛生的语言更加意义含混？同一事物真需要几个甚至几十个词语来表达吗？同一个词真的需要有几十种意义吗？为什么语义用法可以如此多变，每一代人总要造出属于自己的词汇？威尔金斯对语言的现状深感不满，而更加令他忧心的是，冗繁、重叠、多元的词汇表达必然会扭曲所指的意义，使语言成为认识和真理之间的一道屏障，引发思想的混乱和道德的堕落。17世纪英国科学家认为，一词多义，多词同义，尤其是喻指或其他修辞手段，乃语言运用之大弊；比喻类的修辞手段（明喻、暗喻、拟人、寓言等），总是以迂回的语言取代直截了当的表达。[\(19\)](#)前一章提到，比威尔金斯晚生约半个世纪的小说家笛福，建议设立专门的国家语言科学院，监管英语的使用和发展，目的也是规范语言的用法。但对威尔金斯来说，消灭语言混乱最有效的办法，就是再造一种科学的语言，一种没有歧义的语言，供世界各国使用。试想一下，如果有这样一种通用语言系统，一物一词，一事一词，没有讽喻和曲隐，只有严谨的表述，人际和国际交流便可变得简洁高效，免除歧义和误解，岂不人类的幸事？这正是威尔金斯思考、设计人造通用语的缘由。

威尔金斯满怀语言乌托邦的浪漫想象，但并非完全脱离现实。他十分清楚，他的语言改革有可能面临的质疑：既然世界上已经存在如此之多的书写系统，各门语言的缺陷又如此之多，再造一种全新的语言，岂非乱上添乱？这世界上多一门语言，犹如增加一种新的“疾病”，人造通用语的理念、思想和实践有何价值可言？然而，威尔金斯鼓励自己不必为这种可能出现的质疑感到泄气。他在书中告诉读者，同时也是告诉他自己，为了促进世界各民族间在贸易、“自然知识”和“宗教知识”等各方面的交流往来，人类应该有一种所有民族共享的新

语言。既然语言并非人与生俱来的自然属性，那么就有可能创造一种高度理性化的语言。况且，人类不是曾经拥有过统一的原始语言吗？原始语言已经失落，便有必要另辟蹊径，创造新的通用语。威尔金斯的这部论著正是朝着这个方向努力的成果。⁽²⁰⁾在他看来，人造通用语是针对“混乱的诅咒”的一剂良药，如真能创造出来，它将取代世界上现有的语言，从而一劳永逸地解决“语言混乱”的问题。⁽²¹⁾

接下来的问题就是设计什么样的人造通用语，特别是什么样的通用书面语。在新科学思想引领下，此时英国学术界已经有了这样的共识：在理想的语言系统中，能指和所指之间的关系应该是明确的，作为表意的文字与其所指事物之间应该具有直接显白的联系。前面提到，文艺复兴以来，思想界和学术界想象中的原始语言是带着宗教光环的，人们相信，亚当的语言必定真实完美，透明直白，不夹杂丝毫的歧义和晦涩。正因如此，现实中的语言更加显得杂乱粗糙。在直感上，象形文字和所指事物及观念间的关系似乎最直接、最明显，因而，相对于字母表音书写系统，象形文字可能更接近原始语言。于是，在对原始语言宗教想象的驱动下，汉字作为典型的象形表意文字受到广泛的重视。

17世纪，为数不少的世界通用语的论著和提案，均以象形的方块汉字为主要参照物，这是因为文艺复兴以来欧洲普遍存在着这样的观点：最自然的书写符号应该是直接表意的。埃及文字，几何、速写符号等都有象形或直接表意的功能，但在17世纪早期汉语观中，汉字是最为典型的象形表意文字，是“真正的文字”，似乎可以有效克服语言交流中词与物之间的障碍。通过传教士的著述，17世纪初的欧洲开始“发现”并逐渐认识汉字的特性。利玛窦是这方面知识和信息的最重要的来源。不过，此前西方就已经对象形文字表现出强烈的兴趣。胡安·

冈萨雷斯·德·门多萨（Juan González de Mendoza, 1545—1618）的《中华大帝国史》（*The History of the Great and Mighty Kingdom of China and the Situation Thereof*）于1585年出版。三年后又由罗伯特·帕克（Robert Parke）译为英文，于1588年在伦敦出版。书中刊印了汉字，这大概是汉字首次出现在公开发行的欧洲书籍中，使一般读者可以直观感受到汉字与字母的不同（见图1）。19世纪，由12岁曾和父亲随马戛尔尼使团访华并受到乾隆接见和赏赐的著名汉学家乔治·斯当东（Sir George Staunton）编辑，《中华大帝国史》分两卷于1853年和1854年在伦敦再版。

pollicie and curiosity : to tel you now of their characters, and the manner they haue in writing, and then of the colledges and schooles. Now vnto the first. You shall finde verie fewe in this kingdome but can both write and reade, yet haue they not the alphabet of letters as we haue, but all that they doe write is by figures, and they are long in learning of it, and with great difficultie, for that almost every word hath his character. They do signifie the heauen, which they do call Guant, by one character alone, which is this 𠄎¹

the king, whom they doo call Bontay,² by this 𠄎, and by consequent the earth, the sea, and the rest of the elements. They do vse more than sixe thousand characters different the one from the other, and they doo write them verie swiftly (as it hath beene scene many times at the Philippinas, by manie Chinos that are there, and come thither daily) ; it is a kinde of language that is better vnderstood in writing then in speaking (as the Hebrue toonge), by reason of the certaine distinction of points that is in euery character differing one from the other, which in speaking cannot be distinguished so easilie. Their order of writing is cleane contrarie vnto ours, for that they doo beginne their lines from aboue downewards, but in verie good order : likewise they begin their lines at the right hande and write towards

Size thou
sand cha-
racters in
writing.

¹ This character is so vague as to be scarcely recognizable. The proper Chinese word for heaven is tien. The word here given may perhaps mean tsang, *the azure sky*, which is sometimes used metaphorically for heaven. At the same time the modern Chinese character for Keen,

also pronounced Kan 健, which is likewise a very old word for heaven, appears somewhat to approximate in form to the character given in the text.

² Evidently hwang te, the character here given corresponding with the modern Chinese character Hwang. 皇

图1

第一位提出依照汉字制定一套“真正的文字”的人可能是培根。⁽²²⁾他所谓的“理性知识”中的一个重要部分是知识的“表达”和“传播”，他将这类知识称作“传统”（tradition）。传统存在的唯一形式是语言，只有在书面文字中传统才能被保存下来。他在《学术的进步》（*The Advancement of Learning*, 1605）中写道：

传统的工具不是言语（speech）就是书面语（writing）；亚里士多德说得好：“词语（words）是思想（cogitations）的形象（images），字母（letters）是词语的形象。”然而，思想并非只能用词语的媒介来表达。所有可以充分区分出差异，同时又能被感官认识的手段，在本质上都能有效地表达思想。……我们知道，中国和黎凡特的一些王国习惯使用真正的文字（Characters reall）书写，这些文字既不表达字母，也不表达词语，而是直接表达事物或观念，不同国家和地区间虽然语言不通，但能读懂各自的书写，因为文字较之语言（languages）延伸的程度可以在更大范围内被接受；所以他们文字的数量巨大，（我认为）和词根的数量一样多。⁽²³⁾

培根认为，从文字和思想的关系看，文字分两种：一种文字与其所表达的观念有相似相通之处，两者之间有着内在的、天然的关联（affinity）；另一种文字与其所表达的观念没有直接或自然的联系，两者之间的关系随意偶然、约定俗成。在培根的描述中，“真正的文字”由于能够直接表意，便可以在一定的范围内超越民族或社群语言的界限，扮演通用语的角色。表音字母文字的最大问题是语言所表达的

意义需要通过字词这个中介的调和，而“真正的文字”无需依赖这一中介。

培根对中文的认识极其有限，甚至有误，但他是第一位将汉字置于总体的语言哲学及其新科学视野中加以考察的英国思想家，具有深远的意义。⁽²⁴⁾威尔金斯晚于培根约半个世纪，不算同时代的人，但培根对汉字书写系统的论述，特别是其“真正的文字”所蕴含的语言哲学，对威尔金斯有重大影响，这从他的书名《论真正的文字和哲学语言》就可以清楚看出。威尔金斯不仅沿用了“真正的文字”这一表述，而且在实践的层面上践行培根的语言哲学，并在某种意义上超越了培根：他认为自己设计出了优于象形汉字的“真正的文字”。

威尔金斯比较了他所知的各国书写系统的特征，深入讨论了文字表意的本质和机制，在此基础上提出了理想文字的标准和世界通用语方案。他认为，理想的文字与其所指涉的事物之间应该有着某种直接而必然的关系，表意方式灵活，不但可以指称具体事物，还可以有效传达抽象的观念和意义。象形文字可以字形表意，这是它的优越之处，但也是它最大的缺陷：图形易于表达有形的人、物、动作等，却难以清楚表达无形的抽象概念。理想的文字应该一目了然，至少能示人以大意，同时它还应该能够表音，易于记诵。显然，要造出如此完美的书面文字难度极高，但这正是世界通用语应该努力的目标。具体说，威尔金斯认为理想的通用语文字必须符合以下几条原则：“第一，这些字应该简单易写，一笔，至多两笔，就能写成；第二，它们彼此易于分辨，以免混乱；第三，外观形态优美；第四，应该比较系统化，同类的字应有内在联系。这些特点对于理解、记忆和使用这种文字都有极大的好处。”⁽²⁵⁾这是威尔金斯心目中的世界通用语需要达到

的标准。理想的文字兼具形意和形声特性，实用而美观，简明而准确，便于人们理解、记忆和使用。

为了设计出这种近乎完美的“科学”和“哲学”的语言，威尔金斯认为，必须首先了解世界上现有的主要语言系统。威尔金斯应该熟知利玛窦的《中国札记》，早在1641年出版的《墨丘利神》一书中，他就提到汉语书面语作为地区通用语的功用。然而，尽管汉语书面语有种种优点，但与他心目中的“哲学”语言相比，汉语的“缺陷”暴露无遗。威尔金斯总结出汉字的以下“缺点”：

（1）字词量庞大，大约有八万字，有人说有十二万个字，至少要掌握大约八千到一万的词汇量，才能动笔写东西，才会被认为可以用文字表达自己的思想。（2）就其形状来看，这些汉字非常奇怪复杂，因而难学。……他们的阅读方法是从上到下，从右到左。（3）此外，汉语表意不精确，一字多意，有些字的字意多达二三十种。（4）据一位作者说，发音难，每个音节（比如音节 *Ko*）多达十种发音法。……他们使用别人无法模仿的不同的声调。音节 *Ba* 因其音调重音不同，有六个不同的意思，相互间毫无关联且意义不相近。如果不多次重复解释自己的意思，或用手指在空中、墙上或桌子上画出汉字的形状，他们中间的专家也未必能准确分辨出发音……（5）尽管他们的文字在某些方面好像是以事物哲学（the Philosophy of things）为基础，但是并非所有的字都如此。[\(26\)](#)

威尔金斯在书中插入一页友人送他的“主祷文”的中文译文手稿，用以说明汉语象形文字的表意方式（见图2）。这份手稿很有可能是由传教士带回欧洲的。译文汉字旁夹有罗马注音字母，不过，对于不

通中文的威尔金斯来说，这些所谓的象形文字完全不能直接形意，他看到的只是一组组无意义的符号。可能威尔金斯无法想象，即使对于母语使用者来说，汉字的象形表意功能也已几近丧失，在实际使用中，汉字的象形特点从未真正发挥过表意的功能。不能排除这样的可能：威尔金斯过度解读了当时在欧洲广为流传的有关汉字象形表意的论述，误认为读到陌生的象形文字，即可凭字形会意。在插图下，威尔金斯带着一丝无奈写道：“这些文字既困难，又让人困惑，而且，按照我的判断，这些字的形状和它们所代表的事物既不一致，也非相互对立，两者之间似乎并无任何的类比关系，也没有起码的规则揭示它们之间的必然联系。”⁽²⁷⁾汉字有如此之多的“毛病”，与他心目中理想的“哲学文字”相距甚远。他的结论自然是，汉字不宜用作世界通用语书写系统的文字符号。

Chiu	ti	ngò	lin	Ngò
6	ay	ngò	àl	tém
	tsiè	zié	chi	fu'
	yé'e'u	jong	chim	che
	pu	leang	him	tuay
	ngò	'u'ul	y'u	thiæn
	chiù	myen	ty	ngo
	chi	ong-o	s'u	tem
	cu	tsi	sim	yuen
	ju'	áy	thyæn	ul
	jedü	ziu	ngò	niám
	caan	ngò	teng	chím
	nay	yé	liwáng	xím
	kyeca	ssa	ú'ul	ul
	ngò	tóu'	kyn	góc
	yu'	ngò	jún	

天報等父音我
 格爾音承行於地
 女放天馬我等望爾
 日與我日用糧
 市由我請如我亦
 負我債者又不我許
 陷於誘惑乃救我
 亞國能福是爾於無窮
 世以世亞並

Besides the difficulty and perplexedness of these Characters, there doth not seem to be any kind of Analogy (so far as I am able to judge) betwixt the shape of the Characters, and the things represented by them, as to the Affinity or Opposition betwixt them, nor any tolerable provision for necessary derivations.

图2

威尔金斯在比较了汉语和其他语言后，更加认为有必要创造一套更为科学合理的书写系统。他的世界通用语计划是一个语言再造工程，但其社会意义远远超出了语言本身。威尔金斯有着更为宏大的目标，他提出的“真正的文字”，为他建构百科全书式的知识体系提供了合适的框架和平台，充分体现了17世纪英国理性科学主义的思想及其运作方式。在他看来，语言的世界与人的世界和自然的世界是完全对应的。为了系统地造字、造语言，他首先将宇宙万物统归为四十个大类，进而将每一大类分为不同的次类，再在次类中区分出不同的小类，然后分别命名。在威尔金斯的知识想象中，宇宙间万事万物，有形的和无形的，有机的和无机的，具体的和抽象的，活动的和静止的……都可以被清楚系统地划分归类，而这种分类法是建立普世知识体系的基础（见图3）。

All kinds of things and notions, to which names are to be assigned, may be distributed into such as are either more

General; namely those Universal notions, whether belonging more properly to

Things; called TRANSCENDENTAL { GENERAL. I
RELATION MIXED. II
RELATION OF ACTION. III

Words; DISCOURSE. IV

Special; denoting either

{ CREATOR. V

Creature; namely such things as were either created or concreated by God, not excluding several of those notions, which are framed by the minds of men, considered either

{ Collectively; WORLD. VI

{ Distributively; according to the several kinds of Beings, whether such as do (belong to

Substance;

{ Inanimate; ELEMENT. VII

{ Animate; considered according to their several

Species; whether

{ Vegetative

{ Imperfect; as Minerals, { STONE. VIII
METAL. IX

{ Perfect; as Plant, { HERB confid. accord. to the { LEAF. X
FLOWER. XI
SEED-VESSEL. XII

{ SHRUB. XIII

{ TREE. XIV

{ Sensitive; { EXANGUIOUS. XV

{ Sanguineous; { FISH. XVI

{ BIRD. XVII

{ Parts; { PECULIAR. XIX { BEAST. XVIII

{ GENERAL. XX

Accident;

{ Quantity; { MAGNITUDE. XXI

{ SPACE. XXII

{ MEASURE. XXIII

{ Quality; whether { NATURAL POWER. XXIV

{ HABIT. XXV

{ MANNERS. XXVI

{ SENSIBLE QUALITY. XXVII

{ SICKNESS. XXVIII

{ Action; { SPIRITUAL. XXIX

{ CORPOREAL. XXX

{ MOTION. XXXI

{ OPERATION. XXXII

Relation; whether more

{ Private. { OECONOMICAL. XXXIII

{ POSSESSIONS. XXXIV

{ PROVISIONS. XXXV

{ CIVIL. XXXVI

{ JUDICIAL. XXXVII

{ MILITARY. XXXVIII

{ NAVAL. XXXIX

{ ECCLESIASTICAL. XL

图3

现将威尔金斯囊括宇宙间万事万物的四十种类分列如下：（1）超验的（I）：普遍的（Transcendental: General I），（2）超验的（II）：混杂的关系（Transcendental: Relation mixed II），（3）超验的（III）：行动关系（Transcendental: Relation of action III），（4）话语（Discourse），（5）上帝（God），（6）世界（World），（7）元素（Element），（8）石（Stone），（9）金属（Metal），（10）叶（Leaf），（11）花（Flower），（12）子房壳（Seed-vessel），（13）灌木（Shrub），（14）树木（Tree），（15）无血之物（Exanguious），（16）鱼（Fish），（17）鸟（Bird），（18）兽（Beast），（19）奇特的（Peculiar），（20）一般的（General），（21）巨型事物或范围（Magnitude），（22）空间（Space），（23）尺寸丈量（Measure），（24）自然力量（Natural Power），（25）习惯（Habit），（26）风俗（Manners），（27）理性品质（Sensible Quality），（28）疾病（Sickness），（29）精神的（Spiritual），（30）肉体的（Corporeal），（31）运动（Motion），（32）操作（Operation），（33）经济的（Economical），（34）财产（Possessions），（35）供给（Provisions），（36）国家社群（Civil），（37）司法（Judicial），（38）军事（Military），（39）海军（Naval），（40）基督教会（Ecclesiastical）。[\(28\)](#)

对威尔金斯来说，设计人造通用语首先需要规划和整理万事万物，因而这也是重新认识世界和自然的过程。对宇宙万物的分类是对外部世界的重新想象和建构，以便设计出与外部世界相对称、相对应的语言世界。他以宇宙分类的知识图谱为基础，分别为大类、次类、

小类中的事物命名，设定相应的文字符号，进而设计出一套符合宇宙分类学的整齐、规范的语言体系。首先，威尔金斯以两个字母的单音节词命名各大类，例如，将第7类的“元素”（Element）称作*de*，将第8类的“石”（Stone）命名为“*dʹ*”，将第22类的“空间”（Space）命名为“*pʹ*”，将第38类的“军事”（Military）指定为“*sʹ*”，如此等等。然后，他以一个辅音命名大类下的次类，再以一个元音命名次类下的小类。例如，第7类“元素”*de*中的第一次类是“火”，加一个辅音表示，于是“火”被称作*deb*，而“火苗”（flame）是次类“火”下的小类，再加一个元音表示：*deba*。⁽²⁹⁾因此，在他的书写系统中，意为“火苗”的*deba*，从其构词就可以看出，从“火”（*deb*），从“元素”（*de*），有着规整而“优美”的逻辑序列：“元素”（*de*）→“火”（*deb*）→“火苗”（*deba*）。其他类别中的单词词义以此类推。

在威尔金斯建构宇宙知识图谱和人造通用语的过程中，汉语是重要的参考。虽然汉字有“瑕疵”，但他对汉字归类表意的方法却颇感兴趣。他引用葡萄牙传教士曾德昭（Álvaro de Semedo, 1585—1658）的著述，认为汉字有两个突出的优点：一、汉字表意的理论基础是“事物哲学”（the Philosophy of things），即汉字直接指称事物，而不必以字音为中介，尽管在实际使用中，汉字几乎完全失去了以形达意的功能。二、汉字在构词法上，以偏旁表意，这表明汉字的构造也是以对世间万物分类为前提的，他举例说：“表达任何树木的汉字都必须加上木字；铁、铜、钢等必须和表达金属的字母（letter）连在一起。”⁽³⁰⁾威尔金斯回忆说，当他读到传教士有关汉字的相关论述后，十分兴奋，大受启发，汉字的形意功能与他心目中的事物分类法有诸多相同之处。可以认为，汉字的结构体现出的语言原则也应该是世界通用语的语言原则，即能够直接而有规则地表意。仅从这一点来看，汉字就大大优于拉丁文以及欧洲其他的书写系统。但他又不无遗憾地指出，

汉字构造的原则虽好，但未得到彻底的贯彻，汉字表意并不统一，部分汉字的构造有规律可循，但尚有许多例外。他为汉语书写系统的不完整、不统一和不规范感到失望。⁽³¹⁾加之，汉语还有前面提到的诸多“弊端”，终究不适合作为世界通用语使用。

不难看出，人造世界通用语不仅是语言学的问题，本质上是哲学问题，因为设计、规划和创建通用语的基础是对自然和社会的再认识、再规范和再分类。重新排列大千世界中的万事万物，建构逻辑严谨、排列井然的事物的秩序（the order of things），是人造通用语的可能性条件。对事物的分类也是对知识的分类。在设计通用语的同时，威尔金斯已经悄然建构了一套宏大的知识谱系。这是一套极具时代性的知识体系，反映出英国17世纪知识分子对普世的、无所不包的现代知识的想象，与乌托邦式的全球主义的社会政治思想一脉相承。随着教育程度和识字率的提高，印刷技术的广泛使用，以及吕西安·费弗尔（Lucien Febvre）所说的“书籍的到来”，⁽³²⁾欧洲迎来了第一次信息爆炸，出现了大量前所未闻的事物。在这样的形势下，新的分类法有助于重建和规范事物的秩序，同时可以构建一套相应的语汇，用以辨识、界定和称呼新事物。斯劳特（M. M. Slaughter）在《17世纪的世界语和科学分类》中指出，17世纪世界通用语运动首先是一场新科学运动，威尔金斯的分类法实际上“集百科全书、命名和词典于一身”，其“分类图表通过[对事物的]分类去定义[事物]，通过定义来命名，通过命名来设立一种语言”。⁽³³⁾威尔金斯将自己设计的人造通用语称为“哲学”语言，这首先是指其书写系统背后的理念的科学、理性和完美。从语言设计的角度看，他认为自己的通用语系统逻辑严谨，能指和所指关系直白，单词拼写规范简洁，便于不同民族记忆和使用，实用性很强。此外，他突出其人造通用语的哲学性和分析性，

也意在强调，这门语言还是人们认识世界万物的一把钥匙，一张普世的知识图谱。

三百多年后，威尔金斯的人造通用语体系仍然散发着神秘的魅力，引起了阿根廷作家博尔赫斯（Jorge Luis Borges, 1899—1986）的浓厚兴趣。博尔赫斯认为，与其他拼音文字不同，威尔金斯人造通用语中的单词，并非仅仅表音，更不是“无意义或主观随意的符号（symbols），每一个字母都是有意义的”，⁽³⁴⁾正如威尔金斯本人所言，这些单词“直接表达所指的事物或观念”。⁽³⁵⁾博尔赫斯指出，威尔金斯设计的书写系统实用性很强，可以用作教材。如果在小学推广威尔金斯的哲学“文字”，“孩子们在并不知道这是人造语的情况下学会这门语言，然后在学校里他们会发现，这门语言还是一套普世的符码，一部秘密的百科全书”。⁽³⁶⁾这样的语言岂能不让人心动？然而，越是“完美”的体系，往往漏洞也就越多。威尔金斯的宇宙秩序中常有些奇葩的分类和归纳，令博尔赫斯不胜惊愕。例如，他将第8类“石”，分为以下几个次类：普通（燧石、碎石、石板），中等（大理石、琥珀、珊瑚），珍贵（珍珠、蛋白石），透明（紫晶、蓝宝石）和非溶解性（煤、漂白土、信石）。面对这样的分类，博尔赫斯哭笑不得。威尔金斯的宇宙分类图谱中类似的“意外”之处比比皆是。不过，博尔赫斯提醒读者，热衷于此类宇宙分类法的并非威尔金斯一人。比如，布鲁塞尔文献所的分类法囊括一千种人、事、物，其中教皇是262号，礼拜天学校268号，罗马天主教堂282号，婆罗门教、神道教、佛教和道教同列294号。⁽³⁷⁾就在同一篇讨论威尔金斯的文章中，博尔赫斯引述了一本未具名的中国百科全书对事物的分类，凸显其逻辑上、思想上的混乱和非理性，与威尔金斯及布鲁塞尔文献所的分类法一样荒谬。在《词与物》中，福柯以这本想象的中国百科全书的“疯狂”分类开

始，对西方现代人文学术进行了全面的批判和清理，这部从未存在过的中国百科全书成了后结构主义理论史上的一大公案。[\(38\)](#)

威尔金斯所处的时代是一个知识的“实验的时代”，也是英国新科学蓬勃发展的时期。[\(39\)](#)新科学研究不再是个人兴趣，已悄然发展成为集体的实践。威尔金斯推动建立的皇家学会，为新科学提供了机构组织上的支持。皇家学会的宗旨是以实证和实验的手段探索新的知识领域，建设和完善语言及其表述体系是其重要任务之一。皇家学会最早成员除去威尔金斯外，还有以上提到的罗伯特·玻意耳、威廉·佩蒂和约翰·沃利斯等人。这些科学家大都视语言为科学实验的对象，视语言研究为新科学的一部分。托马斯·斯普拉特（Thomas Sprat, 1635—1713）在其著名的《皇家学会史》（*History of the Royal Society*, 1667）中写到，皇家学会新生代的科学家一致认为，语言应该严谨、规范、直白，最大限度地接近“数学公式”的简明和程式化。[\(40\)](#)

17世纪有志于人造通用语的思想家普遍认为，语言是客观科学的符号系统，可以对其进行数学式的精确处理，人造世界通用语或通用文字的想象正是基于这样的认识。既然语言的表意符号和数学符号一样，设计人造语言的文字系统无异于书写一套复杂的数学公式。这种科学理性主义听上去颇为机械，却真实展示出这个时代的自信和对理性创造力的崇拜。对中国文化有着浓厚兴趣的莱布尼茨受到威尔金斯“哲学文字”的影响，醉心于寻找语言数学化背后幽深的奥秘。在威尔金斯的《论真正的文字和哲学语言》（1668）出版后不到十年，莱布尼茨在《通向一种普遍文字》（1677）中写道：

确实，长期以来，不少杰出的人已经宣布了一种“普遍语言”或“文字”，在其中，各种各样的概念和事物都能用一个合适的顺

序加以组合，借助于它，不同民族的人才有可能相互交流思想，把一种外来语的书写符号译成他们自己的语言。可是，迄今为止，还没有人已经掌握到这样一种语言，它既能包含发展新命题技术，又能包含对这些命题的批判的考察的技术。一般说来，这种语言的符号和文字，将会起到像计数的算术符号和计量的代数符号一样的作用。真好像在上帝把这两门科学授予人类时，他要我们去认识在我们的理智中隐藏着一个极其深奥的秘密，这是通过这两门科学预示出来的。⁽⁴¹⁾

莱布尼茨所说的“不少杰出的人”应该包括威尔金斯。这里，莱布尼茨并未提及威尔金斯的人造通用语方案，不过可以确定的是，莱布尼茨对威尔金斯人造通用语的实践和工作有所了解，并受到影响。他的《人类理解新论》（*New Essays on Human Understanding*）初稿完成于1704年，但生前未出版，迟至1765年才正式出版。莱布尼茨在书中论及词语表意时写道：“也许有些人造语言完全是人为的选择，完全是不自然的，就像中国的语言，或是像乔治·达尔加诺和已经去世的切斯特的威尔金斯主教创造的语言。”⁽⁴²⁾

英国新科学主义对语言的期待，反映出正在逐步形成的工具实用主义思想，同时在政治和意识形态的层面上，呼应了影响日盛的清教思想。在这样的文化、学术和语言思想背景下，17世纪英国的科学语言学家们坚持认为，越是容易学的语言就越好，“语言学习应该服从对自然的实用的研究”。⁽⁴³⁾上文提到，对于世界通用语的想象，最初可能是出于宗教情怀，目的是纠正和解除漫长的“巴别塔的诅咒”。但伴随新科学的发展，以及工具理性和清教精神的盛行，威尔金斯设计的“哲学的”和“科学的”人造世界通用语获得了新的正当性和合理性。就整合语言碎片化的世界来说，人造通用语的设计与找寻原始语言的努

力相比，更实用、更具可操作性；就语言本身来看，人造通用语的书写系统与曾经长期扮演欧洲通用书面语的拉丁文相比，更科学、规范、简明。人们普遍认为，拉丁文已经基本完成了它的历史使命，⁽⁴⁴⁾在“新科学”时代，拉丁文必然愈加边缘化。此时的英国，厚今薄古，生机勃勃的新科学让现代英国人和古人渐行渐远。

应该看到，人造世界通用语并不完全是空想的语言乌托邦，更像是奥尔巴赫所说的“理性乌托邦”。人造通用语运动是17世纪新科学运动的产物，从设计理念到实践程序都严格遵循新科学的理性和逻辑方法，采用分析性手段，或用威尔金斯的话说，遵循了“哲学”的程序。从实际效果看，通用语的构想并非完全空想，毫无实现的可能。热衷于人造通用语的学者、思想家们清楚，通过行政机构和国家政策的引导，在一定的语言社群中全面推广和使用人造语并非不可行。外来语言可以本土化，人造语也可逐渐实现从不自然到自然的转变。这方面的例子不胜枚举：早期拉丁语在欧洲广泛传播和使用，进而衍生出罗曼语系；英语凭借帝国主义扩张和殖民主义的管制在世界各地传播，并在其前殖民地生根；日本、越南、朝鲜等国为减少汉字的影响而设计自己的书写符号或字母；等等。移植现有语言或借助人造符号改造语言系统，都经历了语言、文字或书写符号本土化的过程。从一定意义上说，现今广泛使用的普通话也是“人造”语言。在国家政策引导支持下，通过大众传媒、教育、政府机构、公共事业机关等组织机构的努力，普通话可以在相对较短的时间内克服方言的阻力，在全国范围推广和施行。

汉语，特别是汉字，对17世纪人造通用语的影响不言而喻，但人造通用语的研究者们大都不谙中文。威尔金斯只能参照当时在欧洲流传的中文知识，比较和分析中文与其他语言的异同，但这并不影响他

进行世界通用语书写系统的研究。汉字的“瑕疵”也为他构想和设计“完美”的人造语言提供了反面例证。前面说过，17世纪的欧洲对汉语的认识主要来自在华传教士的著述，其中利玛窦的《中国札记》极具代表性和影响力。因此，威尔金斯引述利玛窦和其他传教士的汉语观不足为奇，而且从知识传播史的角度看，他是否认真核实过相关论述，他对中文究竟有多少认识等问题，并不关键。重要的是，从威尔金斯引用利玛窦等传教士有关中文的论述和观点可以看出，西方汉语观在17世纪中叶已初具形态。知识的传播也是话语体系的延伸和扩张，威尔金斯这样的知识人置身其中，不仅受到总体话语体系的影响和制约，同时也参与和促进了这一话语体系的延伸和扩张，这是辩证的历史过程。威尔金斯将早期传教士有关中文的论述融入自己的知识体系，并在设计人造通用语的过程中将传教士的汉语观带入了欧洲主流知识界和思想界，从而巩固、强化和发展了早期的欧洲汉语观。当然，威尔金斯的人造通用语的实验最终还是成了闭门造车的想象。他似乎完全没有考虑到关键的一点：民族语言作为民族国家身份建构中不可或缺的成分，不太可能被外来语言轻易取代。他的“哲学语言”实践，与其他热衷于通用语的思想家、学者的工作一样，最终以失败告终，但是，设计一套简明有序的普世通用语的理想对后世的语言乌托邦主义者影响深远，直到20世纪，在遥远的中国仍然可以听到这一思想的回音。

3. 语言乌托邦的回响：“基本英语”和世界语

17世纪发生在欧洲的人造通用语运动，并没有直接影响20世纪初期中国的语言文字改革运动，尽管人造通用语运动浓厚的乌托邦情结与“五四”时期语文改革的政治理想之间有着明显的相似之处。尚无材料证明，“五四”语言文字改革运动的参与者了解17世纪欧洲人造通用语运动的有关情况。如果说威尔金斯人造语的理论和实践对中国有某种间接影响的话，那是通过“基本英语”在中国的推广实现的。20世纪初，现代学院派文学批评之父、剑桥大学的瑞恰慈（I. A. Richards）及其合作者奥格登（C. K. Ogden），受到威尔金斯人造通用语的实践的启发，试图简化英语，创造了“基本英语”（Basic English）。瑞恰慈承继了威尔金斯等早期人造世界通用语学者的语言乌托邦思想，坚信若要消除国家和民族间的误解、偏见和歧视，增进国际沟通和跨文化了解，世界需要统一的语言，这也是争取世界永久和平的前提。威尔金斯的“真正文字”虽然规范、理性和科学，但早已尘封于历史中。瑞恰慈并不企图设计一套全新的语言体系，而是在现有语言条件下探索世界通用语的可能，在自然语言（而非人造语言）的基础上加以改进，设计一套简单、规范的语言。在他看来，英语在世界上的广泛使用，一定意义上已经成为一种国际语言，之所以尚未完全推广，最主要的原因是英语在词汇、语法等方面太过复杂。如果系统简化英语，使其便于学习和使用，他认为，英语完全可能成为真正的世界通用语，至少是世界各国的第二语言。

带着这样的理念，他和奥格登大刀阔斧地削减英语词汇，推出了“基本英语”。整个基本英语系统只有850个英语单词，包括600个名词，150个形容词，18个动词和其他类别的词汇如介词等。瑞恰慈断言，只要掌握了这850个英语单词和基本的语法规则，便可在不同领域和场合充分表达使用者的想法和意图，即使是表述抽象的思想，基本英语也绰绰有余。瑞恰慈亲自以基本英语翻译了柏拉图和多种文学名著，以证明基本英语丰富的表现力。当然，基本英语的最主要功能是在国际日常生活的主要领域和交流中扮演工作语言的角色。“基本英语”中“基本”的英文BASIC是由五个英语单词的第一个字母组成的缩写：British（英国的），American（美国的），Scientific（科学的），International（国际的）和Commercial（商业的）。这个名称表明，20世纪的英语意欲在国际事务中扮演旧时拉丁语在欧洲的角色，同时赤裸裸地暴露了语言帝国主义的野心。不过，从语言形式上看，基础英语明显带有威尔金斯“哲学语言”的影子，两者都是英国工具理性的产物：冷漠的逻辑和理性，严谨的自律和规范，没有一丝一毫的累赘，如机器般整齐划一地运转。

瑞恰慈为在全世界推广“基本英语”而放弃了他在剑桥的教职，以及曾经令他一度声名远扬的文学批评事业，从1929年起，他多次来到中国，在清华任教，推广基本英语，前后在中国工作生活达四年多之久。对于瑞恰慈来说，中国是推广基本英语的关键一站。首先，此时的中国，语言改革运动初见成效，正在进一步推进汉字的拼音化。曾几何时，钱玄同等人还呼吁以拼音语言，如法语、英语，甚至世界语，取代汉语。20世纪30年代，瞿秋白在上海仍在极力推动汉字拉丁化，以拉丁新文字取代汉字。此时，瑞恰慈将基本英语引入中国，可谓恰逢其时，满足了中国社会的需要，回应了中国人对语言现代化的诉求。其次，上文提过，在西方的话语体系中，汉语的书写系统和字

母表音语言有着根本性差异。如果基本英语的实验能在中国获得成功，这将表明基本英语具有广泛的适用性和推广价值。基本英语既然适用于与其语言条件完全不同的汉语世界，那么也自然可以在全球推广。果然，基本英语受到赵元任、叶公超等人的热心支持，当时南京国民政府教育部很快将基本英语列入议事日程，准备在中学率先推广试用。但抗战爆发，提案遂被搁置。几十年后，瑞恰慈仍对基本英语念念不忘，认为中国在经历了革命的狂热后，也许会重新认识到基本英语的价值。1973年，他从哈佛给北大英文系寄去一批基本英语的文字和音像材料，希望北大重新启动基本英语的研究和推广。当时北大英文系主任以未署名的公函回复，感谢瑞恰慈寄来的材料，并表示对他的语言学研究很关注和感兴趣，却只字未提基本英语。这位“文革”中的系主任似乎并未理解瑞恰慈的良苦用心，对其关注的问题，即基本英语在中国的运用和推广，没有做出任何回应。1979年，年届86岁的瑞恰慈，不顾医生的劝阻，再次来华推广基本英语。他在讲学时病倒，被迫返回英国，不久就在剑桥去世了。⁽⁴⁵⁾

差不多就在瑞恰慈初到北京推广基本英语的同时，波兰人柴门霍夫于1887年创造的“世界语”（Esperanto）也在中国开始流行。在中国语言文字改革运动的背景下，世界语的流行显示，中国在探索语言现代化的道路上尝试着一切可能的模式。20世纪初期，进步知识分子形成了一定的共识，在综合考察了现存的拼音、注音方案的基础上，认为世界语是中国语言未来的发展方向。鲁迅对世界语充满了期待，他相信世界语能够成为在全球通行、被各国采用的通用语，并希望世界语在中国落地生根。他对钱玄同说，他赞成世界语的理由很简单，因为“人类将来，总当有一种共同的语言”。鲁迅虽不是语言学家，但在通用语的问题上颇有远见卓识。他认为：“学Esperanto是一件事，学Esperanto的精神，又是一件事。”⁽⁴⁶⁾那么，世界语的精神是什么

呢？这里，鲁迅没有明说。1936年8月，鲁迅病重卧床，他回顾了自己二十多年来支持和推动世界语的缘由，总结出如下几点：第一，通过世界语可以联合世界上所有的人，“尤其是被压迫的人们”；第二，世界语“可以互相介绍文学”；第三，“世界语家都超乎口是心非的利己主义者之上”。⁽⁴⁷⁾在生命的最后时刻，鲁迅以宽广的眼光，在全球政治和世界文学两个层面上表达了他的语言乌托邦思想和对自由平等的向往。⁽⁴⁸⁾

鲁迅可能未必知道，世界语所承载的政治伦理在17世纪已经相当成熟了。以威尔金斯为代表的17世纪世界通用语运动虽然没有成功，但不难看出其理念和实践在20世纪的影响。瑞恰慈本人直接受到威尔金斯“真正文字”理论的启发，而20世纪的“世界语”可以说是威尔金斯“哲学语言”或其他17世纪人造通用语的翻版。世界通用语的思想从未真正消失，一直在历史的进程中若隐若现。20世纪初，在中国探索语言文字现代化的过程中，“基本英语”和“世界语”似乎为中国知识分子提供了不同的表音语言模式和社会想象空间。然而，以人造语言或外来语言替代民族语言文字，涉及政治、社会和文化等各方面的问題，远远超越了语言的范畴，不是语言改革本身所能解决的问题。

4. 汉语形象的转变

17世纪人造通用语运动是一场新科学引领的语言乌托邦运动，汉语正是在欧洲乌托邦的集体想象中进入其主流知识界和思想界的视野。威尔金斯不同于传教士，也不同于汉学家，他与中国文化、汉语并无特殊的关系。《论真正的文字和哲学语言》并非讨论汉语的专著，他只是在策划“真正文字”的书写系统的工程中，提及以往一直被认为是“真正文字”的汉字的“缺点”。在17世纪现代科学精神和普世主义精神并进的背景下，威尔金斯对汉语的批评和论述将汉语进一步定格在英国和欧洲大陆思想界的视野中，这一历史意义远远超出了汉语研究本身。上文已经提及，威尔金斯对汉语的论述，包括对汉语“缺点”的批评，基本停留在语言技术层面上。然而，后来的学者和思想家论及汉语时，渐渐远离语言，更多从汉语生发开去，论及中国社会、文化、政治等各个方面。由此，西方的汉语观也开始转变，并据此逐渐形成了一套有关中国文化、社会 and 历史的固定僵化、充满偏见的话语体系，在此后的一百多年中，被众多思想家接受、引用、复述，成为主导西方中国观念的“范式”。在18世纪苏格兰哲学家、诗人詹姆斯·贝蒂（James Beattie, 1735—1803）的《语言理论》（*The Theory of Language*）一书中，我们可以清楚看到这种转变的脉络。

贝蒂是苏格兰启蒙运动中重要的成员，一生著述丰硕，在18世纪英国学界和文学界颇有名望，1760年出任苏格兰思想学术重镇阿伯丁大学教授，1773年和1774年间，爱丁堡大学有意邀请贝蒂出任道德哲学讲座教授，但贝蒂拒绝了。《语言理论》是贝蒂《道德和批判论集》（*Dissertations, Moral and Critical*, 1783）中的一部分，1788年出单行本。全书分两大部分，第一部分讨论语言和思想理性的关系；

第二部分具体探讨各种词类的性质和特点。书中多处涉及汉语，贝蒂毫无顾忌地将语言问题与中国的政治、历史、文化、社会 and 民族性等联系在一起。他在书中写道：

如果我们相信旅游者带回来的报告，在中国书写的艺术也有三四千年了，但他们至今尚未有表音字母系统。每个单词由固定的方块字表示。**据说**，词汇总量有八万个。如此说来，中国的学者学到老死时，才不过学会一半词汇……**又据说**，中国话说起来每个单词都是单音节；依据发声的音调，一模一样的音节可能表达十几种不同的意思。如果这些是事实的话，中文比起我们迄今所听到的任何一种语言的声调都多。中文对外国人之困难，就毫不足怪了。[\(49\)](#)

汉语词汇量庞大，汉字又多为单音节字，在贝蒂看来，这毫无道理地增加了学习汉语的难度；学习汉语意味着大量时间和社会资源的浪费。贝蒂对汉语的这些看法，我们并不陌生，他只是重复着利玛窦等早期传教士的有关汉语难学难用的观点，虽然无甚新意，却充分说明，在18世纪的西方，以利玛窦为代表的传教士的汉语观已广为流传并被普遍接受，构成了欧洲的公共知识。值得注意的是贝蒂在引用有关汉语材料时的方式和语态，选用了没有主语的被动语态：“据说”（“it is said”），“又据说”（“it is further said”）。这里的“据说”，到底是据谁说？而“又据说”的信息来源又是什么？我将在第六章详细讨论这一句式的含义。

在材料的来源上，贝蒂和威尔金斯大概都会征引和沿用传教士带回欧洲的信息，但仔细比较后可以发现，贝蒂讨论汉语的角度和目的与威尔金斯已大不相同。汉语的“缺陷”于威尔金斯而言，仍是语言上

的“缺陷”，但到了贝蒂的笔下，汉语的“缺陷”已经悄然成为与中国文化和民族性格有关的“缺陷”了：

我们的一些现代哲学家十分赞叹和钟情于中国人的天才、政策和道德。而事实是，欧洲人对这一遥远的民族所知甚少；我们总是易于赞叹我们不了解的人和物……然而，如果考虑到他们的帝国已有四千年的历史，那么中国人几乎每一门学科都很粗糙。尽管最博学的中国人肯定听说过世界上其他地方有这种叫做字母的东西，但他们从没想过是否值得发明或者采用一种表音字母系统。他们的绘画虽然绚丽，但不讲透视，看上去像一大堆人物、树木、屋宇、山峦重叠在一起。在广州，安森船长（Commodore Anson）亲眼目睹了一场火灾，他们不知救火，却捧出神灵的像；如果考虑到他们有着欺骗和偷窃的倾向，他们低下的狡诈……我们会倾向于认为，他们是愚昧、心胸狭窄的民族……[\(50\)](#)

在一本自称研究语言的哲学著作中，贝蒂竟对中国人和中国文化横加指责，肆意诋毁，今天读到这些言论仍然使人感到不快，甚至气愤。然而，在比较思想史和比较文学史的研究中，不应该回避这些批评和贬抑中国的历史材料和言论，否则我们将无法全面了解中国文化在西方传播扩散的历史状况。贝蒂是18世纪重要的思想家，苏格兰启蒙运动的重要成员，其汉语观，或推而广之，其中国观，构成18世纪英国思想史的一部分。他在《语言理论》中对中国语言文化和中华民族的诬蔑，至少可以让我们重新思考一个颇为流行的观点，即中国形象在18世纪的欧洲基本上是正面的，只是到了19世纪下半叶，特别是鸦片战争后，中国形象才开始由正面转向负面。贝蒂的论述清楚表明，这种观点并不符合史实，至少是将西方的中国观简单化了。[\(51\)](#)贝蒂在《语言理论》中从中国语言跳到中国画，再联系到广州的火灾，

继而对中国民族性做了彻底的否定，如此天马行空的论述，今天看来，不免荒谬。然而，由于语言问题在西方思想史中占有极其重要的位置，如此将语言与政治、社会以至国民性联系在一起的论述模式，在18世纪末和19世纪几乎成为西方思想界、知识界的共识。以下我们还会反复碰到类似的论述。

前面提到，17世纪欧洲思想界对汉语的兴趣集中在汉字，主要是因为汉字以形表意，与所指之物有着内在而自然的联系。在培根首先阐发了“真正文字”的语言哲学理论后，由于汉语悠久的历史和传统，韦伯等人认为汉语为亚当的语言的观点似乎有了一定的理据。然而，贝蒂对此持否定的态度。他写道：

对于大洪水之前的或是最初的书面语的性质，即到底是字母还是象形文字，我们只能猜想。人类祖先的智慧和简单的方式使我倾向于认为，他们使用的必定是字母，而象形字显得古怪，自作聪明。我们可以确定摩西懂一种字母文字，甚至可以说，他是在他出生和受教育的埃及学的这种文字。[\(52\)](#)

埃及的文字和汉字一样，也是象形文字，贝蒂在此特意指出摩西有可能是在埃及学习字母书写，无非是想通过“原始语言”话语体系的宗教权威，说明表音字母文字的优越和象形文字的不足。当然，这些都是带着深深文化偏见的理论构想，但从语言思想史的角度看，自培根以来认为象形文字是自然的书写符号的观点至此已经被彻底颠覆。贝蒂对书写系统的评判，直接影响到他对汉语和中国文化的看法。稍后“印欧语系”理论和比较语文学的兴起则为贝蒂的观点提供了新的“理据”。这一点留待下文讨论。

总的说来，17世纪出现的两场重要的语言运动：寻找亚当的语言和人造世界通用语运动，虽然在出发点、目标和形式上均有所不同，但都致力于消除“语言的混乱”，借助某种理想化了的语言——不管是原始语言还是“科学”的人造语——来打破民族语言间的隔阂，也就是说，通过语言的手段，实现人类自身的整合和统一。这两场运动均以失败告终：原始语言本就是子虚乌有的神话，而各式各样的人造语，即使如威尔金斯的“哲学文字”那般“完美”的书写系统，没有民族国家和语言社群的依托，也如秋潦无源，浮萍无根，只能是文人们在书斋里想象的语言乌托邦。但是，欧洲对通用语的想象并未因为这两场运动的失败而完全消失，寻找或发现某种通用语和原始语言的思想仍会以其他形式出现，认为人类语言同宗同源的观点仍然有着相当大的市场。这种信念突出表现在18世纪末、19世纪初出现的“印欧语系”理论中，在此基础上发展出来的比较语文学（comparative philology）成为一时的显学，直到20世纪初，影响犹存，深刻影响了包括陈寅恪、傅斯年在内的一批中国学者，推动了我国现代学术思想的形成和发展。不出所料，在比较语文学的宏大叙事中，汉语再次成为参照、比较和批判的对象。

5. “印欧语系”之谜和比较语文学

1783年9月25日，英国护卫舰“鳄鱼号”在加尔各答泊岸，船上走下的是前来赴任的孟加拉最高法院法官威廉·琼斯（William Jones, 1746—1794）。琼斯不远万里来到印度，并非为了从事日后令他声名大噪的比较语文学研究，此时的他，绝不会料到他会以“第一位现代语言学家”的头衔留在思想史的记忆中。事实上，琼斯身上并无多少现代气息，更像一位典型的旧式英国绅士：早年入哈罗公学，后就读牛津大学，选择律师为终身职业，娶一位主教的女儿为妻，然后代表帝国管理印度司法体系，期望以此荣膺英皇授予的爵士头衔。琼斯到印度的另一个目的与绝大多数殖民地官员一样：迅速致富，而后提早退休回国，安享荣华富贵的晚年。然而，琼斯终究未能如愿荣归故里，于1794年在加尔各答病逝，终年47岁，离他向世界宣告他的比较语文学发现仅仅8年。[\(53\)](#)

无论是在琼斯短暂的一生中，还是在语言学史上，1786年都注定是一座里程碑。这一年，他向全世界公布了著名的“印欧假设”（the Indo-European hypothesis）：印度的梵语和欧洲的希腊语、拉丁语等之间有着历史的“亲缘”关系，它们同宗同源，属于同一个语系。琼斯因此获得了“印欧语系”论之父的头衔。[\(54\)](#)1786年2月2日，琼斯在亚洲学会第三次年会上宣读了他的研究发现：

不管其古语形态是怎样的，梵语结构完美，比希腊语更完善，比拉丁语更丰富，比二者更精致高雅，但无论是在动词词根上，还是在语法形式上，与二者有着极强的亲缘性，这不可能是偶然的现象；三者之间的紧密关联，让语文学家们不得不相信它

们是同源的，尽管这一源头或许已经消失了。出于类似的、尽管不那么充分的原因，我们可以假设，尽管哥特语和凯尔特语与不同的方言融合，它们也与梵语同源。如果我们在这里进一步讨论波斯古迹的相关话题，古波斯语或许也可以加入这一家族。[\(55\)](#)

R. H. 罗宾斯 (R. H. Robins) 在《语言学简史》中高度评价了琼斯这一发现的历史意义，认为它“标志着历史语言学的绝对的开端”。[\(56\)](#)从琼斯宣读论文的那一刻起，欧洲的历史语言学和比较语言学也就诞生了。梵语、希腊语和拉丁语及其他几门欧亚语言同宗同源的结论是基于琼斯在印度研习梵语时的发现：梵语、希腊语和拉丁语在动词词源和语法形态（变格变位）等多方面有着惊人的相似。在他看来，这些语言在词法和句法上的共同特性，绝非偶然的巧合，不可能是相互借用、相互影响的结果，因为相互借用或影响只能表现为局部的，不规则的相似或相近。审视梵语、希腊语和拉丁语之间的契合之处，琼斯似乎看到了它们之间结构上的内在联系。他认为，唯一合理的解释是，这些共有的特征源于遗传，这些语言之间有着共同的语言“基因”，属于同一语言家族。换言之，琼斯相信，历史上曾经存在过“印欧语系”的原型语言，梵语、希腊语和拉丁语是其后代或下属的分支语言，尽管琼斯承认，这一共同的语言源头可能已经永远消失了。值得注意的是，琼斯的印欧语系家族是开放性的概念，除去其核心成员外，似乎还可以加上哥特语 (Gothic)、凯尔特语和古波斯语。琼斯是语言的天才，据说他通晓11种外语，另外略通其他15种语言，[\(57\)](#)毫无疑问，他的语言知识和才能是建构印欧语系说的关键条件之一。

琼斯以典型的英国式的清晰和简洁，描述了自己在学习梵语过程中观察到的这一组语言间的相通之处，其论据均取自这几种语言，都是可以实证的语言个例。琼斯的叙述没有夹带晦涩的理论和大量的学

术考据，更没有当时学界讨论原始语言和原始文化时常见的神秘和故弄玄虚，只有具体坚实的例证，简单得有些过于浅白，近乎“浅薄”。然而，犹如牛顿受坠落的苹果启发发现万有引力，琼斯从自己学习语言的经历发展出“印欧语系”论，为在19世纪成为显学的世界史和人类史研究开辟了全新的思考空间。被海洋和大陆相隔的两大文明：古印度文明和欧洲古典文明，从此有了共同的语言文化根源，像是失散多年的亲人的重聚，这是多么神奇的“发现”！此刻，人们对17世纪寻找原始语言的失败还记忆犹新，因此“印欧语系”论重新开启了整合世界的可能。不难想象，琼斯演讲最后的结论给欧洲思想界、学术界带来的兴奋和期待：

古印度人与古代的波斯人、埃塞俄比亚人、腓尼基人、希腊人、托斯卡纳人、塞西亚人（即哥特人）、凯尔特人、中国人、日本人和秘鲁人自远古以来就有亲缘关系；至此，尚没有论据表明印度和这些民族到底哪一方是殖民者，哪一方被殖民，因此我们可以公允地总结：双方都源于同一个中心国家，至于到底是哪一个国家，这将是未来演讲要探讨的主题。[\(58\)](#)

总体上，琼斯的叙述带着英国式的低调和含蓄，没有明确涉及人类文明分布等宏大议题。就琼斯来说，他的发现只是语文学的发现，如果说这一发现有助于重新解释人类文明史的进程，那么这一宏大叙事也是渗透在他那些精巧、具体的实例之中。琼斯在论述形式上的谦虚与他的发现的重大意义形成了鲜明的反差，犹如一种反讽，而这种形式和内容上的落差使得琼斯的论文获得了始料未及的戏剧性的效果。随着德国语文学家的进一步阐发，“印欧假设”的意义终于得到了淋漓尽致的展现，上升到宏观理论的层面，成为解读人类文明前世今生的钥匙，重新勾勒世界文明和解读民族文化以及民族性格的框架。

就这样，琼斯的“印欧语系”假设成就了几代德国语文学家的事业，而由此发展起来的比较语文学在德国大学里成为神圣的显学，以至一百多年后仍然魅力不减，深深地吸引了20世纪初的一批中国学子，对中国现代学术的发展影响深远。相隔两个世纪，今天重温这段学术思想史，仍让人感慨不已。

弗·施勒格尔（F. von Schlegel, 1772—1829）的《论印度人的语言和哲学》（1808）是这段学术史中的又一座里程碑，它记录了比较语文学从英国式的业余和“浅显”向德国式的专业化、系统化研究范式的转变，具有继往开来的意义。施勒格尔在书中首次提出了比较语文学的研究方法，进一步论证了梵语、希腊语和拉丁语同源的语言学根据。他根据自己学习梵语、研究印度古典文学的经历，指出以比较的方法研究语言、文学、文化的重要性，可以说，《论印度人的语言和哲学》也是施勒格尔在方法论上的一次成功探索，初步确立了较为自觉而系统的比较语文学的研究模式。施勒格尔指出：“语言的比较研究，对厘清各民族的历史起源和发展及其早期的迁徙和漂泊的状况极为重要。”⁽⁵⁹⁾比较研究法似乎可以有效地将具体的语言研究升华至更高层次的人类史的研究。对我来说尤为重要的是，施勒格尔引述汉语作为“印欧语系”的他者加以比较，通过揭示汉语的“弊端”反证印欧语系语言的优越，并在此基础上初步提出了世界语言分类学的想法。

19世纪初，欧洲学术研究仍处于学科建制前的“业余”状态。施勒格尔本人只是一位梵语和印度文学的爱好者，一位半路出家的比较语文学学者，但他的《论印度人的语言和哲学》初步显示出比较语文学研究的雏形。施勒格尔从“词根的近似”（第2章）和“语法结构”（第3章）等方面论述印欧语言的同构性，列举了大量的语料例证。他清楚地知道，在漫长的历史过程中，语言一定经历过千变万化，而这些变

化的具体情况大都早已湮没在历史的尘埃中，无迹可寻，鲜为人知。因此，仅从词源或语法结构变化的角度，无法最终确认这几种语言是否同宗同源。然而，现存的语言是我们可以依赖的仅有的材料，具体确实的语料总是比随意的类比或自由的想象要可信，所得的结论也更为可靠。在这一点上，他和琼斯所见略同。施勒格尔写道：

如果以历史研究为依据，而不是用武断的理论来强行阐释的话，那么关于语言最初起源的假说，或是只能全盘放弃，或是要变换为全然不同的形式。有一种谬论认为，语言和智力的起源在各地都是相似的。相反，正由于起源类型繁多，迄今构建的任何理论，总能找到一门语言加以印证。[\(60\)](#)

此时，琼斯已经提出了“令人信服”的印欧语系论。施勒格尔认为，比较语文学的研究重点不应停留在语言起源的问题上，因为语言的起源只是无法证实的假设。如果说在时间的维度里无法更为深入探讨语言的起源和归类，那么在空间维度上——在横向的比较上，倒是大有可为。通过比较现存语言之间的同质性，论证它们同宗同源，可以逆向反证语言的起源。施勒格尔写道：“相关的比较进一步证明，印度语是最古老的，而后演变出了其他语种。”[\(61\)](#)他认为，词汇和语法规则的比较不仅可以显示语言的历史，更能证明印度语、希腊语和拉丁语之间的关系：

印度语语法和希腊语、拉丁语十分协调，可以说印度语与这两种语言的关系和这二者彼此之间的关系一样密切。规则的相似性是最关键的。任何程度的变化或是比较的表达，都不通过外加单独的缀词和助词，而是借助屈折变化，这样从始至终都清晰地保留了词根的独特形态……如果说希腊语、拉丁语和印度语的关

系相当于意大利语和拉丁文的关系，可能言过其实了，但确凿无疑的是，这些语言中某些不规则形态以及介词的使用，已经预示了向现代语法结构的转变，而同样情况下，印度语简洁的规则无可争辩地证明了其更为古老的地位。⁽⁶²⁾

比较不仅适用于同一语系的语言，同样适用于完全不同的语言。在施勒格尔看来，汉语与印欧语系的语言有着本质的不同，极具对照和比较的价值。在比较语文学的框架下，施勒格尔引入汉语，作为印欧语言的他者，比较的对象，讨论的参照物。他写道：“中文是典型的无词形屈折变化的语言，通过独立的单音节词来表达各种所需的变化，每个词都有独立的含义。思考这种特别的单音节形式，以及结构的高度单一性，有助于我们理解其他语言。”⁽⁶³⁾在施勒格尔看来，汉语没有变位变格的词法、语法机制，只能以相关的单字表示语态的变化，汉字皆为单音节，意义孤立。这些特点表明，汉语与梵语、希腊语、拉丁语是两类根本不同的语言。

如果以上描述仅仅是对具体语言现象的探讨，施勒格尔倒也并无大错。然而问题是，施勒格尔最终却做出了语言分类学的价值评判。在他看来，汉语有着悠久的传统，正如它所承载的文化一样，但作为语言体系，汉语仍然处在初级的发展阶段，特别是汉语书面语可能直接阻碍了汉语内在机制的发展：

就中文而言，所有指示时间、人称及其他变化的缀词都是单音节词，是完整自足的，可独立于词根存在。因此，尽管这个民族在其他方面优雅而文明，其语言却位于最低阶段；看起来，中文的缺陷可能是很早发明的高度艺术化的书写系统造成的，其在语言的幼年期便占据主导地位，并使语言过早地定型了。⁽⁶⁴⁾

施勒格尔为汉语的价值和地位定下了基调，他的这些论述对西方汉语观的定型和理论化影响深远，后来的比较语文学家大都蹈袭了他的观点和方法：在印欧语系理论和比较语文学的指导框架下，通过比较和对照，指出汉语的“缺陷”，确认印欧语系语言的优越性。在施勒格尔和其后的德国比较语文学家对汉语的责难中，有几点值得重视。

首先，以施勒格尔为代表的比较语文学者，通过对印欧语系和汉语进行实证性比较和分析得出貌似客观的结论，从语言研究，特别是从词法和语法研究的角度，对汉语内在机制进行了全面的批判，并在此基础上发展出一套有机主义的语言理论，用以划分世界语言。梵语、希腊语、拉丁语等印欧语系的语言，由于具有内在变格变位的语法机制，被认定为“有机”的（organic）语言；相比之下，汉语没有屈折变化的语法机制，因而缺乏内在的语言制约和管理能力，算不上“有机”的语言。“有机”和“无机”都是饱含价值判断的形容词：“有机的”即“自然的”“有生命的”“充满活力的”，而“无机的”则是“有机的”反面：“机械的”“无生命力的”“不自然的”，等等。针对印欧语言的有机特性，施勒格尔写道：

在印度语和希腊语中，每个词根都是实义词汇，正如活着并发育的胚胎，所有状况或程度的改变都来自内部的变化；如此便赋予了它更广阔的发展空间，活力确实无可限量。而且所有从词根演变而来的词汇都有相似性，因为共同的来源和成长过程而彼此相联。这一结构一方面赋予语言丰富性和活力，另一方面赋予它力量和持久性。可以说，由于语言结构初期即已成熟，因此很快发育成为艺术化的精细的细胞组织。这样，即使数百年后，也可以发现其中规律，并以此为线索，追溯其衍生语言之间的关

联；尽管这类语言散布全世界各地，也可以追溯到单纯的原始源头。[\(65\)](#)

这段文字中的印欧语言犹如充满活力的生物。那么汉语呢？在施勒格尔比较语文学的框架下，汉语必然属于“无机的”语言：

相反，那些用补充性缀词，而非词根屈折变化来构成词形变化的语言，没有这样统一的联系：他们的词根不是活的发育的胚胎，而像是一团原子，呼口气便可轻易散开。缀词只是机械相连，词汇之间没有内在联系。这类语言自其发源即缺乏充分发展所必需的活力萌芽；他们的衍变不足且欠佳，只是词缀的积累，未能产生更高级的艺术性的结构，只产生了繁冗失灵的词汇，有损语言真正的简洁和美。表面丰富，实际匮乏，并且这一类的语言，无论其结构粗糙还是精细，都一律笨重，惑人，常常过于主观、有缺陷。[\(66\)](#)

施勒格尔断言，汉语是“世界上最不自然的”语言体系。[\(67\)](#)由印欧语系论发展出来的世界语言分类理论影响深远，在比较语文学的框架内，汉语被彻底排斥在有机语言之外，其价值仅仅是反衬印欧语言的自然、严谨和规律。从这一角度审视汉语，威廉·冯·洪堡特（Wilhelm von Humboldt, 1767—1835）只能得出同样的结论：

从汉语到梵语，我们似乎可以认为二者之间是一个逐渐发展的过程。但如果我们真实地感觉到人类语言的本质，以及这两种语言的特质，并深入考察它们二者中思想与声音相结合的方式，那么我们会发现，它们具有不同的有机体（Organismus），具有不同的从内部进行创造的原则。[\(68\)](#)

汉语与梵语的区别不仅在于两者在语言的进化链上所处的位置不同，而且在于它们在本质上是不同的语言机体。洪堡特认为，梵语内在的语法机制是梵语句式有机统一的根本原因，而汉语只能依赖字的排序获得句子的统一，两者的构造完全不同：

有些语言像梵语一样，在词的统一性之中已指明了词与句子的关系，使句子有可能被划分为一些组成部分，通过这些成分，句子的真实特性才为知性所认识。这类语言仿佛是从这些成分中建立起了句子的统一性。在有些语言如汉语里，不发生任何变化的词干词（Stammwort）组成了句子，这样的词完全是分离、独立的单位，因此可以在更严格的意义上说，句子的统一性是由词构成的。[\(69\)](#)

其次，在德国比较语文学家看来，汉字为单音节构成，句子中字与字之间缺乏有机的纽带和联系，复合构词的能力弱，因此汉语词汇量巨大，不便于初学者识记。汉字的这一特点成为他们讨论和批判汉语文化的起点和切入点。施勒格尔在《语言哲学讲演录》中说：

〔中文〕通过不同的声调区别词义，词汇量不少于八万。一些有发言权的人和饱学之士都认为，尽管这么大的词汇量中最多只有四分之一的词汇是实际使用所需的，但是由于中文的基础并非活生生的口语，而是这套不自然的书面语，出错的可能性仍然很大。因此，受过教育的中国人在一起交谈时出现误解的现象颇为常见。当然，这种情况在其他国家也存在，不过区别是，在前者，误解的根源在于语言本身。只有在书面语中，中国人才可以确认他们可以明确表达自己的真正意思。[\(70\)](#)

西方思想界对汉语词汇量庞大，高达八万字这一点，尤为津津乐道。我们不妨再引一段黑格尔的话，他说，拼音文字的词汇量是有限的，而“中国人要认识千千万万的字。经计算，必须的基本词汇量是9353，如果加上新字，是10516；就书本记载的表意组合来看，汉字的总量在80000到90000之间”。⁽⁷¹⁾ 虽不能完全确定，但黑格尔所说的汉语基本词汇量很有可能来自《说文解字》，该书收录的汉字数量正好是9353个。果真如此的话，黑格尔极有可能征引了传教士带回的有关信息，只不过不谙汉语的黑格尔断章取义，以此证明汉语的艰难和繁杂。

第三，在比较语文学的话语体系中，汉语的问题已不仅是语言的问题。在德国人尤为擅长的宏大的思辨和叙述体系中，比较语文学者们从理论和实践两方面同时论证，语言是所属民族文化的综合：民族思想、民族性格、民族文化、民族文学等；语言不仅是文化的载体和表达思想的工具，更是构成民族思想、文化和性格的基本要素，语言的发展程度与民族和社会的发展水平一致。前一章中讨论过，赫尔德民族语言理论的基本观点是，民族语言体现了民族文化的特性。施勒格尔持有相同的观点，稍后的洪堡特更是在语言哲学的层面上对这种观点进行了恣意尽情的发挥，声称语言不仅是民族心理的反映，更是民族世界观的重要组成部分：“语言是构成思想的器官……智力活动与语言是一个不可分割的整体。”⁽⁷²⁾ 又称，语言本是“民族语言意识的产物”：“语言的所有最为纤细的根茎生长在民族精神力量之中，民族精神力量对语言的影响越恰当，语言的发展也就越合乎规律，越丰富多彩。”⁽⁷³⁾ 因此，在洪堡特看来，民族精神的差异是语言差异的根本原因，民族语言的差异也是民族精神差异的关键所在。语言构成思想，故而语言的缺陷也是思想的缺陷，进而导致了文化的缺陷。在民族语言和民族性格之间的关系上，施勒格尔甚至认为，中国的闭关自守与

单音节的汉字有着某种内在的联系：“这个天朝帝国，使用的是单音节语言，不久前还将自己封闭着，与世界上其他国家老死不相往来。”⁽⁷⁴⁾单音节汉字似乎是闭关自守的国家的象征，决定了它与外界不相往来的文化传统。这样的汉语观自然也是洪堡特语言哲学理论的逻辑归属：“汉语习惯于把语音孤立、分隔开来（这种习惯恐怕是汉民族固有的）。”⁽⁷⁵⁾

包括施勒格尔在内的众多的思想家和学者，在不同的场合和语境中，不厌其烦地重复着汉字的繁杂和难学以及汉语落后的论调，以印证印欧语言的自然、规范和优雅。在对待汉语，特别是汉字的态度上，19世纪德国比较语文学家们和思想家们几乎无一例外地沦为了逻各斯中心主义的囚徒。比较语文学以语言的“有机”或“无机”来划分世界语言，描述民族文化的特性，这种生物学决定论不再是服从于叙述需要的比喻和对照，不再是研究方法和手段上的创新，最终成为一种语言观，一种学术信念，一种世界观。一方面声称比较语文学是科学的知识体系，另一方面据此进行价值的判断，这是19世纪比较语文学家思想中的根本性矛盾；“人们不应该在信奉科学分析的同时，呼吁道德的重要”。⁽⁷⁶⁾

比较语文学影响深远，通过各种渠道形成话语网络，渗透到各个思想和知识领域。对于这类言论，我们其实并不陌生。此前提过，传教士在向欧洲介绍汉语时，夹杂了不少相似的评价；其后，威尔金斯和贝蒂等学者和文人都曾或多或少，在不同的语境下有类似评论；而后，在新知识生产条件下，施勒格尔等德国比较语文学家和思想家重复着这些观点。不过，应该看到，这些相似的表述有着不同的侧重点和倾向。比如，贝蒂是全面否定汉语的代表性人物，他从语言出发，直接推断和评判中国文化传统和民族性，不屑在理论上说明和论证语

言与民族性格之间的关系。他那些裹挟着个人情感色彩，没有理论和分析支撑的评论，充满了偏见，显得粗糙、肤浅和幼稚。相比之下，在德国比较语文学的话语体系中，汉语在理论上被定义为印欧语系的他者，在具体分析中成为梵语、希腊语和拉丁语的反衬。前文提及，利玛窦《中国札记》出版后，书中有关汉语的基本认识和观点在欧洲已普遍为人接受，成为此后论述汉语的起点和参考，被反复沿用和征引，经久不衰，涉及语法学、词汇学、语义学等各个方面。此后，受到欧洲比较语文学影响的来华传教士们，又将这样的汉语观带回中国。他们持续不断地制造和传播相似的信息、知识或叙述，进一步强化、充实既存的汉语观，使其不断合理化、常态化。然而，他们所看到的汉语已经是被印欧语系说定义和归类的汉语。在汉语问题上，19世纪中后期赴华的传教士大都沿用了印欧语系理论，有的还在华著书立说宣传和推广印欧语系论，这对19世纪末、20世纪初兴起的语文改革运动有一定影响。[\(77\)](#)

被反复传播、演绎和挪用的汉语观从根本上说是互文性的话语体系。施勒格尔的《论印度人的语言和哲学》激发了德国知识界对东方语言和文学的集体兴趣。19世纪早期，德国涌现出一批比较语文学家，包括弗朗兹·葆朴（Franz Bopp, 1791—1867）和雅各布·格林（Jacob Grimm, 1785—1863）等。葆朴的《梵语动词变位与希腊语、拉丁语、波斯语、日尔曼语动词变位的对比》（1816）和《梵语、古波斯语、希腊语、拉丁语、德语、立陶宛语、哥特语及斯拉夫语言比较语法》（1833—1852）是比较语文学学科的奠基之作。葆朴早年求学时就受到施勒格尔的影响，对东方文化产生了浓厚的兴趣。1812年，他前往欧洲东方学的中心巴黎学习梵语，1817年转往伦敦。此时，洪堡特正在伦敦出任普鲁士驻英国公使。他在外交工作之暇，

拜葆朴为师，学习东方语言和文化。1821年，经洪堡特举荐，葆朴出任柏林大学“东方文学和一般语文学教授”，直到1867年去世。

至此，可以对比较语文学的发展轨迹做个简单的总结：琼斯1786年在亚洲学会年会上的演讲，从语言学的角度首次提出了印欧语系论，深刻影响了德国的东方语言文化研究，启发了一批比较语文学者，施勒格尔便是其中的代表性人物，而施氏的名作《论印度人的语言和哲学》继而影响了比较语法学大家葆朴，而葆朴又是洪堡特的启蒙老师。当然，比较语文学真实的历史要复杂得多，⁽⁷⁸⁾但这一简史仍然清楚显示，比较语文学的发展经历了几个有趣的转变：从英国转向德国，从琼斯经验性的、以个人观察为基础的、相对业余的比较研究到德国比较语文学家（如葆朴）的高度形式化、规范化和专业化的研究，从琼斯以语言为中心的研究到施勒格尔和洪堡特的高度哲学化、思辨化、政治道德化的论述。在这样的转变中，比较语文学在德国迅速地专业化、建制化，葆朴的学术职位聘任是这一过程中的重要事件。我无意重蹈19世纪宏大比较叙事的覆辙，据此宣称英德两国学术传统的不同，不过大致可以认为，将民族性格和民族文化引入比较语言学研究是德国语文学家和哲学家的一大发明。在他们将比较语文学转化为学院内的学科建制后，人们也渐渐遗忘了重要的一点：琼斯的印欧语系说原本只是一种理论假设。

6. 世界的语文学：帝国主义和神秘主义

有历史学家认为，1783年琼斯到印度走马上任是“印度历史上的一个里程碑”。⁽⁷⁹⁾这当然是从大英帝国的立场而言。时任印度首任总督的沃伦·黑斯廷斯（Warren Hastings, 1773—1785）是琼斯的好友，琼斯赴印度之前，他对琼斯在语文学和东方学上的造诣已是由衷地敬佩。对他来说，欢迎琼斯上任不同于一般官场仪式，因为他所欢迎的不仅是一位同事，还是一位友人、著名的学者和诗人。琼斯的到来，令这位略带文人风范的英国驻印最高殖民官员十分欣悦；在冗繁的行政管理之余，他可以与这位著名的英格兰文人切磋语言文学上的问题。⁽⁸⁰⁾琼斯对黑斯廷斯鼓励东印度公司职员学习印度语言、了解印度历史和社会的政策也是赞赏有加，十分珍惜黑斯廷斯对自己的友谊、欣赏和支持。两人不时相聚，海阔天空，无所不谈。在文学方面，琼斯说他自己“总是受益者”，从黑斯廷斯那儿学到很多。⁽⁸¹⁾黑斯廷斯自然格外鼓励和支持琼斯学习梵语，研究印度文学。1784年，即琼斯到达印度的第二年，他和琼斯共同创建了著名的亚洲学会（the Asiatic Society）。两年后的1786年，琼斯正是在学会的第三次年会上宣读了那篇有关印欧语系的著名论文。

黑斯廷斯的支持表明，琼斯的印欧语系论也是大英帝国海外知识生产的成果，构成英国东方主义的重要组成部分。这不仅因为琼斯的印欧假说产生于英国的海外属地印度，更重要的原因是，琼斯的研究项目受到了大英帝国在亚洲的殖民政府的鼓励和支持。在海外军事、经济和领土扩张的同时，英国启动了海外知识生产的工程。黑斯廷斯在统治印度期间，十分重视包括语文学研究在内的东方学的发展。他非常清楚，若想有效实施大英帝国的海外统治，更有效地管理帝国的

殖民地，掌握当地的语言，了解当地的历史文化、政治宗教、风土人情等各方面的知识是必不可少的准备。作为代表大英帝国在海外的管理者，黑斯廷斯及其领导的殖民政府的任务之一就是收集、整理、分析有关当地的信息，编制系统可靠的知识，向伦敦反馈，为帝国进一步的征服和扩张提供可靠有用的背景知识。

在琼斯抵达印度前，黑斯廷斯就鼓励东印度公司的雇员学习印度语言和文学，深入了解印度及其周边地区的情况。正是基于这样的考虑，他于1774年派出了历史上首次出访西藏的英国使团。黑斯廷斯为使团团长乔治·博格尔（George Bogle, 1746—1781）制定的任务包括：和西藏贵族统治阶层建立良好关系，并通过他们和北京的中央政府建立联系，同时全面搜集有关西藏社会、宗教、历史、地理、文化等各方面的信息和材料。⁽⁸²⁾博格尔出访西藏的使团应该是英国首任赴华外交使团，比1792年马戛尔尼使团早了18年。遗憾的是，博格尔未能到达拉萨，只在日喀则的扎什伦布寺拜会了六世班禅喇嘛。博格尔此行时间不长，前后仅几个月，却带回了大量有关西藏及周边地区的信息和材料。黑斯廷斯对这次外交出访的成果十分满意，计划派遣博格尔于1779年4月再度出使西藏，但由于班禅喇嘛正准备动身去北京而推迟了行程。后班禅喇嘛在京染上天花，于1780年11月去世，而博格尔次年也在加尔各答染疾身亡。⁽⁸³⁾

帝国主义时代，英国东方知识的生产主要是在政府机构的资助下有组织、有计划地进行的。仅就印度来说，博格尔的出访、琼斯的印欧语系说、亚洲学会的成立等，都是黑斯廷斯殖民治理中重要的环节和措施。在此之前，有关亚洲和中国知识的整理和传输主要依靠个人的力量来完成，包括传教士、商人和旅游者等。相比之下，由帝国组织生产的知识更系统、更完整、更可靠，更容易融入正式的、建制性

的知识体系，而这样生产出来的知识，首先服务于帝国的事业。比较语文学的历史表明，知识生产只能是一定历史和社会条件下的产物，所谓纯粹的学问和学术并不存在。正如雷蒙·威廉斯所说，以科学为名的印欧比较语文学，在对待其他外国语言的态度上，表现出来的是文化帝国主义的立场。⁽⁸⁴⁾如果离开了18世纪英国和欧洲的社会历史条件，根本无法解释印欧语系理论何以能够迅速崛起，并在相对较短的时间内取得长足的发展，成为学院内的显学。

琼斯的研究发现开创了历史语言学和语言分类学，为19世纪蔚为大观的比较语文学奠定了基础，而比较语文学作为一种学术体系和研究范式，又在理念和方法两个层面上启发了比较文学和世界文学研究。时值欧洲浪漫主义思潮方兴未艾，追寻未曾受到现代工业文明污染的原始文化成为思想界和文学界的热门话题。印欧语系论的最大诱惑是它鼓励人们去想象，梵语和欧洲语言在未曾异化的过去可能同根而生，这给浪漫主义思想家在语言领域内提供了有机原始文化的具体例证。前面说过，人类一统的有机历史观在西方思想史上有着深厚的传统，无论是赫尔德以抽象的人为考察对象的历史哲学，还是黑格尔宏大的先验目的论，其共同信念是人具有相同的特性、标准和目标。这类哲学历史观所体现的不仅是一种特定的叙事模式，同时也是一种世界观、意识形态和认识论。资本主义文化从一开始就以普世文化自居，任何与其普世原则、规范 and 标准不相符的现象或事物（如汉字），必然成为排斥和贬抑的对象。福柯指出，由于强调人类具有普遍的本质或本性，人文主义必然认为人类应有共同遵守的原则、规范和价值标准，因此人文主义不可避免地会走向自己的反面，成为霸权的话语体系。⁽⁸⁵⁾在普世主义的旗帜下，19世纪相当数量的自由主义思想家都认为，西方可以“改造”或“教化”其他文化，这在不同程度上为帝国主义的侵略扩张及其霸权主义提供了理论支持和法理辩护。例

如，在维多利亚时代的英国，穆勒在赞美推崇个人主义、自由和平等的同时，却无法摆脱以欧洲为中心的普世主义的意识形态。⁽⁸⁶⁾

宏大叙事多为膨胀的自我建构。比较语文学对印欧语系的同构性及其与汉语的差异性的演绎以及据此得出的结论，终究是建构在假设上的叙事。尽管印欧语系论引证的语言材料大都是可实证的个例，论述也以貌似客观的分析示人，但这些只是分析性叙述的材料或工具，不等于论证的目的和结果，并不能必然得出梵语、希腊语、拉丁语等同源的结论。威廉斯说过，将分析性条件（terms of analysis）与本质性条件（terms of substance）混为一谈，是人文科学分析、叙述和讨论中常常出现的问题。⁽⁸⁷⁾琼斯、施勒格尔、洪堡特等人的比较研究，显示梵语、希腊语、拉丁语等语言系统在词源、句法等层面上的相似甚至相同，并不能确证这些语言同宗同源，至多只能支撑印欧语系的理论假设（hypothesis）。然而，比较语文学家们不可能满足于假设——假设的价值和意义都有限，其轰动效应必然大为削弱。只有当假设成为定论，印欧语系论才可以改写世界语言文化史，重新解释语言、文明和人的关系。比较语文学者们竭力证明本来无法证明的语言之起源，这最终只能让思想坠入神秘主义的迷宫，踏上一条不归路。

被萨义德称为“法国的博尔赫斯”的学者、小说家和文人雷蒙·施瓦布（Raymond Schwab, 1884—1956）的《东方的文艺复兴》（1950），是一部从传统的语文学角度研究东方文化、语言和文学等对西方影响的著作。遗憾的是，这部重要的语文学研究论著并未受到西方学术界的重视，而在中国有关该书的研究几乎完全阙如。施瓦布在书中指出，欧洲对世界的认识在18世纪末19世纪初出现了重大而深刻的转变。大致说来，19世纪前，一种普遍的观点是世界并非统一的世界，而是由不同等级、类别和组织构成的集合体，由多个不同的世

界组成：西方世界和东方世界、文明世界和野蛮世界、宗教世界和世俗世界、物质的世界和思辨的世界等。世界依照“相异”或“不同”的原则组合运作，自我的世界和他者的世界天生相隔。施瓦布引用笛卡尔的话作为佐证：“尽管波斯人和中国人中有理性的人数也许和我们一般多，但对我来说，最有用的做法似乎还是去适应那些我需要天生与其生活在一起的人。”孟德斯鸠和伏尔泰持有相同的观点。施瓦布说，这些启蒙运动的“儿子们”需要时间、材料，更需要灵感去想象一个统一的世界。18世纪末、19世纪初的欧洲，到处是躁动，对变革的渴望蔓延并孕育了社会危机和政治革命。正是在这样的历史条件下，“总体上与西方相异的东方研究开始了自己的起义”。⁽⁸⁸⁾东方学的崛起不但冲击了欧洲的知识结构，更冲击了欧洲人的世界观，让他们看到东方和西方终究还是生活在同一个世界中。萨义德指出，在1770年到1850年这80年中，“东方”的引入和东方学的发展，促使欧洲思想界不得不重新思考一系列根本性的问题：如何理解“原始”的意义？“原始文化”“原始语言”等到底首先源于东方还是西方？谁拥有“原始”文明？世界的中心何在？如何解读、区分、识别世界史研究中的“文明”与“野蛮”、“起源”与“终极”、“本体论”和“目的论”？⁽⁸⁹⁾东方研究打破了欧洲文明中心观，促使欧洲重新认识人类共同拥有的世界。欧洲的犹太基督教传统不得不承认，在地球另一边，原来还有着更加古老悠久的文明。“多个世界”论已经崩塌，再无可能确认犹太基督教文明的绝对优越性，如想继续在世界中心地带占有一席之地，就必须首先接受东方文明更为悠久的事实，然后在此基础上建构一个为自己预留好位置的世界新秩序。然而，如何建构这个新秩序？这是一个怎样的世界秩序？此时，琼斯的印欧语系论不啻来自上天的答案。⁽⁹⁰⁾

对于一个世纪前发生的寻找原始语言的运动，无论是琼斯还是施勒格尔大概都还记忆犹新。“巴别塔的诅咒”犹如失乐园的惩罚，这是

欧洲宗教教育的一部分。寻找亚当的语言也是人类自我救赎的努力，然而，这场运动是失败的，或者更准确地说，无疾而终。不过，西方思想界从未停止过思考世界语言的起源和分布，以及与此相关的世界文明的起源和分布等问题。语言的起源成了一桩悬而未决的公案，18世纪中期再次成为思想界、学术界关注的焦点。学者，思想家，还有幻想家们，都跃跃欲试，无不试图解决这一千古之谜。柏林普鲁士皇家科学院于1769年设立专门奖项，昭告天下，征求语言起源之谜的解答。科学院收到来自欧洲各国的30多篇论文，其中有卢梭和赫尔德的论文。最终获奖的当然是德国人赫尔德，他的《论语言的起源》被评为最佳论文。语言起源之谜似乎有了“最佳”的答案，却没有最终的答案。“语言的起源”这个题目本身其实是一个伪命题。这一命题预设了“语言应该存在明确的起源”，而这一设定本身便是一项有待证实的假设。既然问题的前提是假设性的，答案也必然是假设性的。面对这样一个假设性的问题，再精妙的思辨性推理和想象性构建都无济于事。

[\(91\)](#)

琼斯的印欧语系论则不同，它触动了欧洲，特别是德国思想学术界的神经，引起了巨大的反响。19世纪头10年中，包括施勒格尔和约瑟夫·戈雷斯（Joseph Görres，1776—1848）在内的一大批语文学家、思想家开始将语言、宗教、神话的起源追溯到印度：“我们热爱未知的远方，因为可以将自己移送到那里，在那里有可能实现我们所能想象到的最美、最圣洁、最理想的东西。”[\(92\)](#)琼斯的印欧语系说适逢其时，不仅为印度、欧洲语言文明同源而出的神话提供了新的佐证，而且给世界文明史和人类史研究披上了一层实证科学的色彩。琼斯使用现存的、可实证的语言材料，使得有关语言起源的研究摆脱了高蹈的思辨常见的空洞和无聊。通过大量语言特征的对比，论证梵语、希腊语和拉丁语之间近乎基因上的同质性，也是以实证手段论证某种原

始语言存在的可能。虽然印欧语系原型语言不同于《圣经》中的原始语言，但它也是横跨欧亚，在世界主要文明区域内广泛使用的语言。可以想象，在寻找亚当的语言运动失败后大约一个世纪，琼斯的这一近乎偶然的“发现”带给欧洲学术界怎样的惊喜和兴奋，正可谓：“众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在灯火阑珊处。”

众多的德国思想家、学者相信，人类文明的发展是一次伟大而光荣的时空之旅。它首先在遥远的东方古国印度诞生，传至波斯，途经埃及和希腊，最终抵达北欧。世界文明的历史犹如一种巨型的生命体，源于一点，衍生了文明的分支和后代，最终扩散至全世界。约瑟夫·戈雷斯认为，世界文明的发展就是原始文明滋生繁殖的过程：“每一个年轻的时代降生时，环绕它的摇篮的四周堆满了东方、中土、西方的智者带来的礼物。”⁽⁹³⁾由此得出的人类文明同源论，与《圣经》对人类起源的叙述不谋而合。形形色色的语言同源、文明同源的理論叙述，折射出相似的思想冲动，它们携带的意识形态和情怀未必都是宗教性的，但几乎毫无例外地披上了神秘主义的面纱。

18世纪德国最具代表性的思想家、哲学家康德在其世界史的宏大叙事中，从形而上的思辨模式出发，推演出类似的观点：世界文明，甚至整个人类极有可能是同源同宗的。他认为，人类文明首先出现在地球上海拔最高的地带，其后扩散到欧亚大陆的平原，所以世界文明在空间和地理上的起点应该是西藏-印度高地。康德的思辨将读者和他自己一起带入了这个近乎神话的境界：

有关地处亚洲的西藏的更准确的知识是我们需要掌握的最重要的东西之一。我们由此将会得到所有历史的钥匙。这是地势最高的国家，也许是最早有人居住的地方，甚至可能是文化和科学

的发祥地。特别是印度人的学问几乎可以肯定源于西藏，而我们的技艺，如农业、计数、棋艺等似乎都源于印度。据说亚伯拉罕住在印度的边界。这样一个技艺、科学甚至可以说人类的发祥地，当然值得仔细探究。⁽⁹⁴⁾

康德叙述的人类史和世界史，散发着淡淡的神秘气息，犹如一部世俗版的“创世记”，令人再次想起17世纪寻找原始语言的运动和印欧语系同源论。有意思的是，1763年至1764年，康德在柯尼斯堡大学讲授自然地理时，赫尔德正是康德的学生。康德讲到藏传佛教的灵魂转世和达赖喇嘛灵魂不死的神秘力量，给赫尔德留下了深刻的印象，这在他的课堂笔记中有详细的记录。⁽⁹⁵⁾众所周知，德国思想史上神秘主义的话语体系为20世纪纳粹主义的崛起提供了丰富的思想资源。1939年，恩斯特·谢弗（Ernst Schäfer, 1910—1992）由纳粹党卫军资助，远赴西藏，寻找超乎自然的原始力量和那些能够驾驭这种力量的领袖和大师。

我们在阅读德国思想史时，无法忽视那条若隐若现的神秘主义的传统。⁽⁹⁶⁾康德对世界地理的描述，赫尔德的《人类史哲学的思考》（*Reflections on the Philosophy of the History of Humanity*），以及施勒格尔的《论印度人的语言和哲学》等，都在不同程度上流露出这种神秘主义的倾向。这些思想家、哲学家和比较语文学家们以各自的研究方式，共同论证现代文明的内在生命。显然，这些思想性的、知识性的工作带有强烈的意识形态的导向，得出的结论往往充满矛盾，经不住推敲。比如赫尔德一方面热衷于建构统一的世界历史秩序，另一方面又一再强调民族文化的多元性；他一方面推崇文化多元主义，另一方面却又热衷于自身民族文化的神话建构，宣扬本民族文化的优越性，为狭隘的民族主义提供理论支撑。后殖民批评家罗伯特·扬

(Robert Young) 指出，赫尔德的言论带有根本性的矛盾：在民族文化相对性和平等性这一点上，赫尔德既是自由主义思想的先知，也是第一位自觉的文化民族主义者，在德国思想史上留下了一道深深的原型法西斯主义的思想烙印。⁽⁹⁷⁾

世界文明同源论和印欧语系论之间可能并无直接的联系，但两者在思想和意识形态上的重叠显而易见。它们几乎同时出现，应该说这并非巧合。自20世纪初起，比较语文学就在我国享有特殊的学术地位，我们似乎至今尚未充分认识到这门学科内存在的问题。⁽⁹⁸⁾指出印欧语系论和比较语文学的局限并非否认其历史和学术价值。学术思想史的意义不在于它是否可以为当下的学术研究继续提供有用的理论和观点。事实上，不少曾经流行的理论和观点不仅无用，而且是错误的，甚至颇为荒谬。它们的价值在于展示了人们在思考有关问题时付出的劳动，取得的进步，犯下的错误，迫使我们正视自己学科的去。回避学科中的种种难堪和尴尬只能是自我麻痹，丝毫无助于学科的健康发展。每门学科都有自己的光荣和屈辱，我们应全面认识学科谱系，梳理学科的去，就不必回避学科本身的问题、偏执和谬误，更不应掩饰那些不为外人所知的学科的心魔。

⁽¹⁾莱布尼茨，《通向一种普遍文字》（1677），《莱布尼茨自然哲学著作选》，祖庆年译（北京：中国社会科学出版社，1985），1页。

⁽²⁾Immanuel Kant, *Physical Geography* (1802), in *Kant: Natural Science*, ed. Eric Watkins (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 434—679 (p. 445) .

⁽³⁾Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680—1880*, trans. Gene Patterson-Black and Victor Reinking (New York: Columbia University Press, 1984), p. 23.

(4)Friedrich von Schlegel, *On the Language and Philosophy of the Indians*, in *The Aesthetic and Miscellaneous Works of Friedrich von Schlegel*, trans. E. J. Millington (London: George Bell & Son, 1900) , p. 427; 中文译文(节译)见本书附录二“论印度语言”。

(5)受到篇幅限制, 这里无法详细讨论世界通用语工程的历史细节, 有关欧洲思想界17世纪以来对世界共同语的想象及其在这方面所做的努力, 可参看Paul Cornelius, *Languages in the Seventeenth-and Early Eighteenth-Century Imaginary Voyages* (Genève: Librairie Droz, 1965) , Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language*, Umberto Eco, *Serendipities: Language and Lunacy*, James Knowlson, *Universal Language Schemes in England and France, 1600—1800* (Toronto: University of Toronto Press, 1975) , Robert E. Stillman, *The New Philosophy and Universal Languages in Seventeenth-Century England: Bacon, Hobbes, and Wilkins* (London: Associated University Presses, 1995) , and M. M. Slaughter, *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) 。

(6)利玛窦、金尼阁,《利玛窦中国札记》, 何高济、王尊仲、李申译, 何兆武校(北京: 中华书局, 1983) , 41页。

(7)比如, 门多萨的《中华大帝国史》是其中比较出名的一部。但门多萨从未到过中国, 书中多是转引的材料。谈到汉语时, 门多萨写道: “这个国家既能写又能读的人很少, 而他们没有跟我们一样的字母, 只有用图形书写, 同时他们要长时间, 很困难地学会它, 因为几乎每一个词都有一个字……他们一共有六千多彼此不同的字, 但他们写得很快……它是一种书面比口语更容易理解的语言(如希伯来语), 因为每个不同的字表示的含义肯定不同, 这在口语中不那么容易区别。他们书写的顺序和我们的截然不同, 因为他们是从上往下写, 但很整齐; 他们同样从右边开始朝左边写, 跟我们相反。……该国人们说着各不相同的语言, 可是总的说他们通过文字相互理解, 用口语则不成。原因在于, 一个图形或字, 对他们说都表示一事物, 尽管读音不同。……日本人、琉球人、苏门答腊(Samatra)人、交趾支那国的人及邻近中国的人都用这种方式跟他们交谈; 而他们的谈话和语言中, 并不比希腊人跟塔斯康人(Tuskanes)之间更能理解。”门多萨:《中华大帝国史》(1585), 何高济译(北京: 中华书局, 1998) , 111—112页。

(8)有关《利玛窦中国札记》对西方汉语研究的历史意义和学术价值, 参见Rüdiger Schreyer, *The European Discovery of Chinese (1550—1615) or the Mystery of Chinese Unveiled* (Amsterdam: Stichting Neerlandistiek VU, 1992) 。

同时代中国文人对利玛窦的评价极高。李贽说，利玛窦“凡我国书籍无不读，请先辈与订音释，请明于四书性理者解其大义，又请明于六经疏义者通其解说。今尽能言我此间之言，作此间之文字，行此间之仪礼，是一标志人也，中极玲珑，外极朴实”。李贽，“与友人书”，《续焚书》（卷一）（北京：中华书局，1974），上册，91页。

(9)《利玛窦中国札记》，27—29页。

(10)同上书，29页。

(11)同上书，31页。

(12)《利玛窦中国札记》，29—30页。

(13)Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, ed. Michael Kiernan (Oxford: Clarendon, 2000), p. 120.

(14)Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language*, p. 158.

(15)Erich Auerbach, “Giambattista Vico and the Idea of Philology,” in *Time, History, and Literature*, p. 27.

(16)See Knowlson, *Universal Language Schemes in England and France, 1600—1800*, p. 8.

(17)Eco, *The Search for the Perfect Language*, p. 238.

(18)John Wilkins, *An Essay towards a Real Character, and a Philosophical Language* (London: S. Gellibrand, 1668), pp. 17—8.

(19)See Richard Foster Jones, “Science and Language in England of the Mid-Seventeenth Century,” in *The Seventeenth Century: Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope* (Stanford, Calif: Stanford University Press. 1951), p. 155.

(20)Wilkins, *An Essay towards a Real Character*, pp. iv—v.

(21)Wilkins, *An Essay towards a Real Character*, p. 13.

(22)See M. M. Slaughter, *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century*, p. 85.

(23)Bacon, *The Advancement of Learning*, pp. 119—20.

(24)David Porter, *Ideographia: The Chinese Cipher in Early Modern Europe* (Stanford: Stanford University Press, 2001) , p. 39.

(25)Wilkins, *An Essay towards a Real Character*, pp. 385—86.

(26)Wilkins, *An Essay towards a Real Character*, pp. 450—52.

(27)Wilkins, *An Essay towards a Real Character*, p. 451.

(28)Wilkins, *An Essay towards a Real Character*, p. 23.

(29)See Jorge Luis Borges,"John Wilkins' Analytical Language,"in his *Selected Non-Fictions* (New York: Viking, 1999) , p.230.

(30)Wilkins, *An Essay towards a Real Character*, p. 452.

(31)Wilkins, *An Essay towards a Real Character*, p. 452.

(32)Lucien Febvre and Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450—1800*.

(33)M. M. Slaughter, *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century*, pp. 66—7.

(34)Borges,"John Wilkins' Analytical Language,"p. 230.

(35)Wilkins, *An Essay towards a Real Character*, p. 13.

(36)Borges,"John Wilkins' Analytical Language,"p. 230.

(37)Borges,"John Wilkins' Analytical Language,"pp. 230—1.

(38)See Michel Foucault, Preface to *The Order of Things*.

(39)See Richard Foster Jones, *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth Century England* (2nd edition) (St. Louis: Washington University Studies, 1961) , p. viii.

(40)See Richard Foster Jones,"Science and Language in England of the Mid-Seventeenth Century, "in *The Seventeenth Century: Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope* (Stanford, Calif: Stanford University Press. 1951) , p. 150.

(41)莱布尼茨, 《通向一种普遍文字》, 2页。

(42) G.W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, translated and edited by Peter Remnant & Jonathan Bennett (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 279.

(43) Richard Foster Jones, *The Seventeenth Century: Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope*, p. 147.

(44) Jones, *The Seventeenth Century: Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope*, p. 153.

(45) 关于瑞恰慈在中国推广基本语的情况，参看拙作“The Bathos of A Universalism, I. A. Richards and His Basic English,” in *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulation*, ed. Lydia H. Liu (Durham: Duke University Press, 1999), pp. 331—354。此文被译成中文：《普遍主义的低潮：I. A. 瑞恰慈及其基本英语》，程玉梅译，周发祥校，收入《人文新视野：社会·艺术·对话》，周发祥编（天津：百花文艺出版社，2004），第2辑。

(46) 鲁迅，《集外集·渡河与行路》，《鲁迅全集》，第7卷，34页。

(47) 侯志平，《鲁迅与世界语》，《四川大学学报》，1982年，四期，48页。

(48) 有关世界语在中国传播的情况，已有不少研究成果，这里不再赘述。参见侯志平，《世界语运动在中国》（北京：中国世界语出版社，1985年）；侯志平主编，《中国世界语运动简史》（北京：新星出版社，2004年）；侯志平，《中国世运史钩沉》（北京：首都师范大学出版社，2015年）等。另见张仲民，《世界语与近代中国知识分子的世界主义想象——以刘师培为中心》，《学术月刊》，第48卷，4期（2016）；罗志田，《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想争论》，第4章“种界与学理：抵制东瀛文体与万国新语之争”；刘进才，《语言运动与中国现代文学》（北京：中华书局，2007），第2章第3节“从Esperanto到国语罗马字”。

(49) James Beattie, *The Theory of Language* (1788) (New York: AMS Press, 1974), pp. 113—14. 粗体强调为笔者所加。

(50) Beattie, *The Theory of Language*, pp. 115—16.

(51) 其实，除去贝蒂，18世纪对中国持排斥态度的大有人在，仅在英国就有不少这方面的例子。最出名的大概是有“英国小说之父”之称的笛福。他在《鲁宾逊漂流记》第2卷中对中国的评论与贝蒂的话如出一辙。当时欧洲的“中国风”（*Chinoiserie*）主要集中在中国的物质文化，尤以中国园林和茶叶为甚。然而，即

使是在18世纪“中国风”的巅峰，对中国物质文化的排斥现象依然存在。如在英国，便曾就中国茶叶的利弊爆发了一场大辩论。

(52) Beattie, *The Theory of Language*, p. 110.

(53) See James Turner, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities* (Princeton: Princeton University Press, 2014), p. 93; Roy Harris, "Introduction: Comparative Philology: A 'Science' in Search of Foundations," *Foundations of Indo-European Comparative Philology, 1800—1850* (London and New York: Routledge, 1999), vol. 1. Michael J. Franklin 撰写的琼斯的传记 *Orientalist Jones: Sir William Jones, Poet, Lawyer, Linguist, 1746—1794* (Oxford: Oxford University Press, 2011) 是近期有关琼斯生平较为全面的著作。

(54) Maurice Olender, *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*, trans. Arthur Goldhammer (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), p. 6.

(55) See William Jones, "The Third Anniversary Discourse, delivered 2 February 1786," in *The Works of Sir William Jones* (London: Printed for G. G. and J. Robinson, 1799), vol. 1 (of 6 vols.), pp. 19—34. 中文译文见本书附录一。

(56) R. H. Robins, *A Short History of Linguistics* (London: Longmans, 1967), p. 134.

(57) James Turner, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities* (Princeton: Princeton University Press, 2000), p. 93.

(58) Jones, "The Third Anniversary Discourse, delivered 2 February 1786"; 中文译文见本书附录一。

(59) Friedrich von Schlegel, *On the Language and Philosophy of the Indians*, in *The Aesthetic and Miscellaneous Works of Friedrich von Schlegel*, trans. E.J. Millington (London: George Bell & Son, 1900), p. 429; 中文译文(节译)见本书附录二“论印度语言”。

(60) Schlegel, *On the Language and Philosophy of the Indians*, p. 453; 中文译文见本书附录二。

(61) Schlegel, *On the Language and Philosophy of the Indians*, p. 429; 中文译文见本书附录二。

(62) Schlegel, *On the Language and Philosophy of the Indians*, pp. 443—5; 中文译文见本书附录二。

(63) Schlegel, *On the Language and Philosophy of the Indians*, p. 447; 中文译文见本书附录二。

(64) Schlegel, *On the Language and Philosophy of the Indians*, p. 448; 中文译文见本书附录二。

(65) Schlegel, *On the Language and Philosophy of the Indians*, p. 449; 中文译文见本书附录二。

(66) Schlegel, *On the Language and Philosophy of the Indians*, pp. 449—50; 中文译文见本书附录二。

(67) Schlegel, *The Philosophy of History in a Course of Lectures*, trans. James B. Robertson (London: Henry G. Bohn, 1847) , p. 121.

(68) 威廉·冯·洪堡特, 《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》, 姚小平译 (北京: 商务印书馆, 1997) , 31页。

(69) 洪堡特, 《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》, 167页。

(70) Frederick von Schlegel, *The Philosophy of Life, and Philosophy of Language*, trans. A. J. W. Morrison (London: Henry G. Bohn, 1847) , pp. 395—6.

(71) Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York: Dover Publications, 1956) , p. 135.

(72) 洪堡特, 《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》, 63页。

(73) 同上书, 17页。

(74) Schlegel, *The Philosophy of Life, and Philosophy of Language*, pp. 182—3.

(75) 洪堡特, 《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》, 279页。

(76) Richard M. Weaver, *Ideas Have Consequences*, p. 1.

(77) 参见 Thomas Watters, *Essays on the Chinese Language* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1889) 。作者在书中详细介绍了比较语文学和印欧语系说中有关汉语的讨论及其主要观点。

(78) 由于篇幅的限制, 这里无法展开讨论比较语文学的历史, 而且笔者的重点也不在此。对此有兴趣的读者可参看 Roy Harris, ed. *Foundations of Indo-European*

Comparative Philology (London and New York: Routledge, 1999) , 13 vols, 本书收入德国比较语文学家的主要著作, 共13卷。Roy Harris的导论“Comparative Philology: A ‘Science’ in Search of Foundations”简洁明了地勾勒了比较语文学在19世纪上半叶的发展历程。另可参看 William R. Schmalstieg, *Indo-European Linguistics: A New Synthesis* (University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1980) ; Michael N. Foster, *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2010) 和 *German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond* (Oxford: Oxford University Press, 2011) 。

(79)Garland Cannon, *The Life and Mind of Oriental Jones: Sir William Jones, the Father of Modern Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) , p. 200.

(80)Cannon, *The Life and Mind of Oriental Jones*, pp. 200—1.

(81)Keith Feiling, *Warren Hastings* (London: Macmillan, 1954) , p. 236.

(82)Alastair Lamb, ed. *Bhutan and Tibet: The Travels of George Bogle and Alexander Hamilton, 1774—1777* (Hertingfordbury: Roxford Books, 2002) , vol. 1, p. 177.

(83)笔者另有专文讨论博格尔使团的历史和文化意义, 特别是使团在西方想象西藏的叙述中所起的作用。见拙文“‘Lost Horizon’: Orientalism and the Question of Tibet,”in *Essays and Studies* (2016) (Cambridge: D.S. Brewer, 2016) , pp. 167—187。

(84)Williams, *Marxism and Literature*, p. 27.

(85)福柯进而指出, 历史上各式各样的人文主义, 从马克思主义到存在主义, 从民族社会主义到斯大林主义, 其实并没有提供这样统一有效的普世价值体系。比如, 启蒙人文主义从西方宗教、科学和政治等领域借用有关人的论述, 转而运用于抽象化的人类整体, 反映出典型的狭隘的欧洲中心论。参见 James W. Bernauer and Michael Mahon, “Michel Foucault’s Ethical Imagination,”in *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) , p. 149.

(86)19世纪英国的自由主义和殖民主义的关系, 是一个亟待深入研究的课题。参见 Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth Century*

British Liberal Thought (Chicago: University of Chicago Press, 1999) 。

(87)Williams, *Marxism and Literature*, p.129.

(88)Schwab, *The Oriental Renaissance*, p. 23.

(89)See Edward Said, "Foreword" to Schwab, *The Oriental Renaissance*, p. x.

(90)Schwab, *The Oriental Renaissance*, p. 13.

(91)不难想象，面对众多这类有关语言起源的“学术”著作，读者会有怎样的反应。19世纪，学者对于有关语言起源的讨论已经开始感到厌烦，以至于“1866年巴黎语言学会发表通告，禁止在会议上讨论这个题目”。见戴维·克里斯特尔编，《剑桥语言百科全书》，方晶等译（北京：中国社会科学出版社，1995），447页。

(92)这是法国哲学家查尔斯·德·魏乐思（Charles de Villers, 1765—1815）对德国人何以痴迷印度语言文化做出的解释。他因不满法国大革命的暴力，移居德国。见George S. Williamson, *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche* (Chicago: Chicago University Press, 2004) , p. 129.

(93)Williamson, *The Longing for Myth in Germany*, p. 80.

(94)Kant, *Physical Geography* (1802) , in *Kant: Natural Science*, p. 504.

(95)See Urs App, "The Tibet of the Philosophers," *Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries*, ed. Monica Esposito (Paris: École française d'Extrême-Orient, 2008) , vol. 1, p. 12.

(96)有关德国思想史中的神秘主义，参见 Williamson, *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*.

(97)Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London: Routledge, 1995) , p. 42.

(98)造成这种状况的原因之一，是对印欧语系论的历史缺乏充分的认识。20世纪60年代，高名凯、石安石从语言学的角度提醒过我们，所谓的“亲属语言”和语言间的“亲属关系”只不过是“一种比喻的说法，和生物学上所说的‘亲属’是两回事”。不仅“印欧语系”，就是“汉藏语系”也都是“比喻”，“尽管语言学家们把原始汉藏语称为汉语和藏语的‘母语’……但谁也不能说出这个‘母语’是怎样‘怀胎’生出这一些‘子语’的，谁也不能说出汉语和藏语的‘父亲’是谁”。遗憾的是，学界似乎已经淡忘了这类语言理论的常识，常有研究者毫无保留地以这样的分类法作为世界语言体系划分的基

础。见高名凯、石安石主编，《语言学概论》（北京：中华书局，1963），239—240页。

第五章 自我东方主义和汉语的命运

当然，作为古典科学的语文学不可能长盛不衰，其组成部分并非不可穷尽。不可穷尽的是不断创新地将古典文化应用于自己的时代，是两者的比较。如果我们的任务是通过古典文化更好理解当代，那么我们的任务将会具有永久的生命力。

尼采，《我们语文学家》⁽¹⁾

各种学问到了现在，都有他因循的轨道。这种轨道并不是学术界上的无理的权威，强迫人家去服从的；而是这数十百年来许多学者苦心孤诣的推求出来，凡是有理性用的人去研究这项学问时不容得不遵从。我们生在此机，应该永远想着：这个时代是一个怎么样的时代？我们研究的学问有怎么大的范围？我们向那里寻材料？我们整理学问的材料应当用怎么样的方法？能够这样，我们自然可以在前人的工作之外开出无数条的新道路，不至拘守前法，不能进步。

傅斯年（？），《〈语言历史研究所周刊〉发刊词》⁽²⁾

盖学术为人类之共有物，既无国界之可言，焉有独立之必要？

陈独秀，“致钱玄同信”⁽³⁾

拉丁化是东方的伟大革命。

列宁⁽⁴⁾

1. 传教士和汉语改革

学界一般认为，语言文字改革运动始于清末。胡适是语文改革运动的参与者和见证人，他的看法具有一定的代表性和权威性。胡适认为，国语运动始于19世纪90年代出现的白话大众传媒，并将国语运动的发展分成白话报时代、字母时代、读音统一会、国语研究会和国语文学运动等几个阶段。⁽⁵⁾在《国语运动的历史》中，胡适说，“有一部分人要开通民智，怕文言太深，大家不能明了，便用白话做工具，发行报纸，使知识很低的人亦能懂得”。⁽⁶⁾和胡适一样，黎锦熙也是国语运动的参与者和见证人，他的《国语运动史纲》（1935）记录、描述了这场运动的过程，是这一领域早期的代表作。在这本专著中，黎锦熙与胡适略有不同，采用了历史学家的视角。他将国语运动分为以下几个时期：切音运动时期、简字运动时期、注音字母与新文学联合运动时期、国语罗马字与注音符号推进运动时期。他认为国语运动发轫于1897年前后，标志性的事件包括：商务印书馆在这一年开馆，前一年，即1896年，《时务报》出版，并在同年11月刊发了梁启超《沈氏音书序》；后一年，即1898戊戌变法年，“所谓‘厦门卢汉章等所著之书’，居然见诸煌煌明谕；三十几年前的大清政府，居然也在那儿提倡‘谐声增文’”。黎锦熙写道：“大凡一种‘运动’，总是起于少数先知先觉者一种有意思的宣传，跟着社会上一般人士受其影响而相与追随，跟着政府也就受其影响而起了反应。”⁽⁷⁾黎锦熙强调梁启超和1898年清政府的作用，在他们的推动下，卢汉章的《一目了然初阶》（1892）、《新字初阶》（1893）和沈学的《盛世元音》（1896）才能够产生一定的社会影响。可见，获得政府和学界领袖的重视和支持是民间汉语改革工作取得成效的前提。不过，所谓“先知先觉者”当

是在主流社会关注汉语改革之前，便以一己之力推动汉语改革的人士。如此，语言文字改革的“先知先觉者”还应当包括《六斋卑议》（1891）的作者宋恕，甚至更早的西方传教士。[\(8\)](#)

在国语运动何时兴起的问题上，胡适、黎锦熙二人的观点颇为相近。他们都认为晚清是这场运动时间上的起点，白话大众传媒的出现标志着这场运动的全面展开。那么，为什么晚清会出现大规模的语文改革运动呢？普遍认为，引发这场运动最主要的社会历史动因来自中国内部：受到鸦片战争以来中国传统文化面临全面解体的命运的刺激，有识之士萌生出革故图新的冲动和愿望，试图通过普及教育和启迪民智，延续中国传统文化，进而实现国家的自强。他们在对汉语进行“会诊”后，认为实现教育的普及必须改革中国的语言文字。[\(9\)](#)从这个角度看，语言文字改革运动近乎是完全自发的本土的文化教育运动，与外界并无必然的关联。然而，这一缺乏历史纵深感观点忽略了几个基本问题：改变中国的落后为何需要从改造汉语开始？在什么意义上，汉语需要对中国文化和社会的衰落负责？语言和社会现代化之间到底有怎样的关系？就白话传媒的出现而言，到底是白话报纸催生了语文改革运动，还是改革汉语的努力促使了白话报纸的出现？语文改革运动如何从第一阶段的“白话报”发展到“字母注音阶段”？两者之间联系何在？汉字何以需要注音？注音的观念源于何处？为什么注音汉字便于启迪民智？这一系列问题都有待深入思考。

清末文字改革运动以汉字“切音”为中心，主要为了解决汉语口语和书面语分离的问题，具有明确的针对性。当然，“切音运动”的鼓吹者未必认识到其中的“语音中心主义”的意识形态，极有可能是受到传教士的影响，出于克服汉字“难学”“难记”等所谓“弊端”和普及教育的需要，提出了各种切音方案。如果说这些方案是对汉语“会诊”后开出的

药方，那么“会诊”则是在西方传教士、比较语文学家等的影响下进行的，至少也是在其研究和实践的基础上进行的。更重要的是，汉语必须改革的结论首先是在西方汉语观的话语体系中形成的，并由在华传教士最先提出。19世纪末20世纪初，中国有识之士对汉语的“会诊”是一次历史的重演，在不同的时间和不同的地点，以自己的方式重复了西方汉语观的结论，并在此基础上开出了“药方”。“会诊”预设了汉语是“患病”的语言：若无病，何需诊治？这一假设性前提明显带有先验的价值取向，而这正是西方汉语观的核心内容。然而，此时的中国思想界和知识界对西方汉语观并无清醒的认识，更谈不上在吸收采纳的同时进行具有针对性的解读和批判了。⁽¹⁰⁾在对国语运动时间上的起点的界定上，胡适和黎锦熙等人都忽略了西方汉语观这只无形的手对中国语言文字改革运动的影响和推动，因而未能充分认识到，中国语文改革运动其实是世界语文现代性话语体系的一部分，中国现代白话文学是现代世界文学史的一部分。

西方汉语观通过各种途径浸透在“五四”前后语言文字改革运动参与者的相关言论著述之中，在不同程度上直接或间接地影响了他们对汉语在现代社会中的价值和作用的认识。比如，西方思想家和语文学家对象形文字的贬抑，对单音节汉字的“庞大”数量的批评，直接影响了中国知识分子对汉语的再认识，成为“五四”前后改革汉字呼声的有力理据。汉语中言、文分离的现象是汉语改革的重点所在，而在这一点上，在华传教士和教会对文字改革的影响最直接，也最深远。前文提到，传教士在汉语方面的工作，特别是介绍、分析和评论汉语的文字著述是西方汉语知识的主要来源，主导了西方汉语观的形成和发展，也为后来的思想家、语文学家在评论和想象汉语时提供了原始材料和例证。其实，欧洲汉语观早就注意到汉语内部严重分化的情况。杜赫德（Jean Baptiste du Halde, 1674—1743）在《中华帝国全

志》中写道：“中国人有两种语言，第一种是普通人讲的大众语，因省份地区不同而不同，第二种叫作官话，犹如欧洲的拉丁文，在学界使用。”⁽¹¹⁾这里，将“官话”比拟为拉丁文不仅是简单的语言学上的比较。众所周知，在欧洲早期现代性的语境中，拉丁文与白话的关系喻指着帝国和殖民地的关系，封建王朝和民众的关系，梵蒂冈腐败的教廷和广大信众的关系；以此类比，使用文言文和“官话”文体的中国知识精英犹如以拉丁文研究教义、注释经典的神职人员，已经与时代、民众和社会严重脱节。从这一角度看，中国的语文改革运动和早期现代欧洲去拉丁化的过程，遵循着相同的语言政治的逻辑。在社会实践的层面上，建立和推广大众语（白话）也是为了改革精英主义的特权教育，在最大范围内普及基础教育，让普通民众受惠于现代知识，推动国家和民族的复兴。因此，中国语言文字改革运动与早期现代欧洲持续了几个世纪的去拉丁化运动一样，始终带有浓厚的政治和社会改革的色彩。这样，以传教士的工作为中介，语言文字改革运动与早期欧洲现代化进程，特别是欧洲新科学运动以及普世主义的价值理念遥相呼应。

在技术层面上，对于如何改革汉字，如何注音汉字，传教士的方案往往极为实用，颇具启发。他们设计出了比“反切”这类传统手段更简便、规范的汉字注音法。可以说，没有传教士注音汉字的实践，很有可能就没有早期的“切音运动”。有不少学者已经注意到传教士在汉语研究方面取得的成就，从不同的角度高度评价了他们对汉语研究的贡献，尤其是他们在汉语音韵学方面的巨大贡献，甚至敏锐地指出早期传教士的注音工作与“五四”语言文字改革运动的关系。⁽¹²⁾然而，这些论述和观点的视野大都囿于语言学学科，将汉字注音等问题视为语言技术性的问题，很少从语文学的角度，从宽广的历史和社会的角度，探讨西方汉语观以及中国语言文字改革运动中包含的现代性思

想。众所周知，清末民初的语言文字改革运动的意义远不止于语言学，严格说来，这场运动本质上并不是语言文字的改革运动，而是一场思想启蒙、知识再造、文化改革的运动。如果说，传教士在汉语和翻译方面的工作启发了这场语文改革运动，那么他们同时也启发了知识、思想和文化改造的运动。传教士对于中国现代知识发展的贡献是多方面的，他们的汉语研究及其对中国思想知识转型的影响有待更加全面和充分的评估。

从16世纪末17世纪初到20世纪上半叶，在这漫长的三百多年中，西方思想界和知识界产生了大量有关汉语的论述，形成了一套完整的话语体系，它所考察、批判的对象不仅是汉语本身；在西方认识中国的知识版图上，汉语渐渐演变为中国文化的象征和代表。通过不断自我确认和自我合理化，西方汉语观悄然从较为单一的语言观扩展为整体性的中国观。以利玛窦为代表的早期传教士首先将汉语的知识传入西方，为西方汉语观的形成和发展奠定了基础，定下了基调。在相当长的时间内，西方汉语观在自身的话语体系内不断自我生产和自我复制，而这些观念又被后来的传教士带回中国，冲击着国人对汉语的认识，并在全球的传播扩散中增强了其合法性和权威性。观念的传播不受民族、语言和文化等疆界的限制，知识的扩散并无天然的壁垒。在知识全球化的大背景下，西方汉语观走出了自己的话语领域（the discursive field），在更大的知识空间游走，在更多的领域施展影响。作为（前）东方主义的产物，西方汉语观对中国语言和文化认识充满了谬误和偏见，然而当它传播到中国后，便开始强烈地冲击着中国语文的自我认识和中国文化的自我理解，带来了令人意想不到的后果。观念，即使充满了想象和谬误，都有可能改变现实，并创造出新的事物的秩序。

中国文字改革运动，无论从历史的角度，还是从其理念谱系的角度，都直接或间接地受到了西方汉语观的影响，可以说是在和西方汉语观的互动中源起、发展和完成的，其最初灵感当源于早期在华西方传教士为汉语注音的实践。尽管早期传教士对汉语的局部修正或改良并非真正意义上的语言改革，但在晚清和民国期间，不少传教士明确提出了中国语言改革的必要性，并直接参与了中国本土的语言改革，特别是中国文字拼音化的实践。陈望道将传教士汉字注音、拼音工作的过程分为三个阶段：第一阶段是来华的传教士为了自学汉语而使用注音的时期；第二阶段“为随地拼音、专备教会中人传道给不识字人之用的时期”；第三阶段是为了普及教育而推广拼音的时期。⁽¹³⁾这三个阶段的工作为19世纪尚未全面展开的文字改革运动，做了必要的铺垫和准备，也可以说，后来的文字改革运动是早期传教士工作的延续和发展。

明万历十一年（1583），利玛窦偕同罗明坚入端州，“初时语言文字未达，按图画人物，倩人指点，渐晓语言，旁通文字”。⁽¹⁴⁾后以拉丁字母注音识字，利玛窦的汉语水平遂大增。1584年至1588年期间，他与罗明坚合编《平常问答词意》，这是一部葡华字典抄本，附有罗马字母注音，方豪称其为“第一部中西文字典”。⁽¹⁵⁾经过长期的实践，利玛窦的汉字注音识字法从个人研习汉语的辅助工具，发展成为较为规范的汉字注音系统，简便而实用，在实际操作上，完全能够用于大规模的文字工作，不仅可以用来翻译中国经典，甚至在中文写作上也大有可为。1593年底，利玛窦将朱熹的“四书”以拉丁文注音的形式译出；1605年，利玛窦在北京出版《西字奇迹》一卷，这是利玛窦以拉丁文拼写汉字的作品，含宗教画四幅，文字三段，在明末清初广为流传。陈垣说：“明季有西洋画不足奇，西洋画而见采于中国美术界，施之于文房用品，禁之于中国载籍，则实为仅见。其说明用罗马

字注音，亦前此所无。”⁽¹⁶⁾《西字奇迹》的出版使中国有了第一份用拉丁字母拼写汉字读音的方案。1625年，金尼阁在利玛窦拼音方案的基础上编成一部以罗马字注音的汉字字汇《西儒耳目资》，次年在杭州出版。金尼阁在《西儒耳目资·自序》中释题，并说明编撰此书的目的：“幸至中华，朝夕讲求，欲以言字相通之理。但初闻新言，耳鼓则不聪；观新字目镜则不明。恐不能触理动之内意，欲救聋瞽，舍此药法，其道无由：故表之曰‘耳目资’也。”⁽¹⁷⁾《西儒耳目资》“所定字母凡自鸣者五，同鸣者二十”，简明且有规律，容易上手，便于记忆，“方诸反切旧法，其繁简难易，实不可以道里记”，⁽¹⁸⁾“把向来被人认为繁难的‘反切’，开了一条‘不期反而反，不期切而切’的简易途径”。⁽¹⁹⁾当然，利玛窦、金尼阁等传教士的汉字注音工作并非自觉的学术行为，而是以实用方便为主要目的。但《西儒耳目资》的出版意义重大，“是一部具有划时代意义的著作”，⁽²⁰⁾其注音法实际上颠覆了中国传统的汉字注音法，尽管其重要性直到近三百年后的文字改革运动中才充分显示出来。

《西儒耳目资》出版后，立刻引起了当时中国音韵学者的注意。方以智、杨选杞、刘献廷等人受到了极大的启发，此后，“三家所著之书虽犹未能径用罗马字母拼音，而于声韵之理，颇多新悟”。杨选杞在《声韵同然集纪事》中回忆，他偶然看到《西儒耳目资》，未读完，“顿悟切字有一定之理，因可为一定之法”。方以智在《通雅》中说：“字之纷也，即缘通与借耳。若字属一字，字各一义，如远西因事乃合音，因音而成字，不重不工，不尤愈乎？”⁽²¹⁾罗常培认为，明朝万历、天启年间欧洲来华的耶稣会士，总体说来，“挟着[耶稣]会里特殊的精神跟学养，相继来到中国”“对于明清之交的学术思想，发生了很大的影响”，对中国音韵学做出了特殊的贡献。他认为，利玛窦的罗马字注音法和金尼阁的《西儒耳目资》在中国音韵学史上的地位，绝

不亚于守温参照梵文所造的三十六字母和李光地在《音韵阐微》中参照满文所造的“合声”反切。罗常培提供了三条理由：“1. 用罗马字母分析汉字的音素，使向来被人看成繁难的反切，变成简易的东西；2. 用罗马字母标注明季的字音，使现在对于当时的普通音，仍可推知大概；3. 给中国音韵学的研究开出一条新路，使当时的音韵学者，如方以智，杨选杞，刘献廷等受到了很大的影响。”⁽²²⁾其实，当时受到利玛窦罗马字注音法和《西儒耳目资》影响的远不只语言学家。一般士大夫文人以能得到利玛窦以拼音文字所作的文章为荣，哪怕是只言片语，⁽²³⁾利玛窦在当时中国知识界的影响和声望由此可见一斑。《西儒耳目资》的影响更是广泛而深远，据金尼阁自己说，受到该书的影响，有佛教徒改信天主教；前礼部尚书不但慷慨解囊资助《西儒耳目资》的出版，还代为作序。⁽²⁴⁾《西儒耳目资》1626年问世后，一直受到后人的重视，其影响“迄清初百余年末衰”。⁽²⁵⁾虽然有识之士认识到西文注汉字的便利、规整、统一、易学，但此时若以罗马字母取代汉字是不可想象的，即便是用作汉字的辅助音标系统，也很难为知识精英接受。⁽²⁶⁾

“雍正元年（1723）因耶稣会士党允初，乃徇闽浙总督满宝请：除在钦天监供职之西洋人外，其余皆驱往澳门看管，……此后二百年间，闭关为治”，汉字注音方面的研究也因此减少，渐渐衰落。⁽²⁷⁾直到19世纪后半叶，教会和传教士才又重新开始有组织地推广拼音汉字的工作。鸦片战争后，海禁大开，中国永远不可能再回到闭关自守的过去，这为西方传教士的传教工作扫除了最大的政治障碍，教会可以在更大范围内推广教义，吸纳教徒。传教的道路必然是大众的道路，传播基督福音的重要一环是在普通人中普及《圣经》，而普及《圣经》又要求普通人能识字断文，因此，扫除文盲成为传教工作的重要组成部分。为了在更大范围内更有效地推广《圣经》，1843年，传教

士在香港集会并做出如下决议：“应将《圣经》译成中国文字，比之先前所出版的，更加注意普通，以求广布。”⁽²⁸⁾于是，教会开始着手进行有组织、有系统的《圣经》翻译工作。译文不以官话为限，涉及各地区方言。为了便于民众识记，有些译文不用汉字，而直接使用罗马拼音，这大概是教会翻译《圣经》这项集体工程中最富创意的部分了。这些以罗马字拼音的方言文字，被称作教会罗马字。⁽²⁹⁾

传教士翻译《圣经》，在语体上或白话，或方言，在形式上或汉字，或罗马字，后来，以西文字母翻译《圣经》，又产生了多种不同的方案。汪晖在《现代中国思想的兴起》中讨论“方言问题与现代语言运动”时，论及19世纪来华传教士以方言拼音翻译《圣经》的实践。他注意到，传教士的翻译“有些用汉字”“有些用罗马字”，产生了多种《圣经》方言译本，“据统计，19世纪末到20世纪初，至少有十七种方言用罗马字拼音，不同方言的《圣经》广为流传”。以方言翻译《圣经》的运动“对其后的中国现代语言改革运动产生了重要的作用，并渐渐地从方言注音转向统一语言和语音的创新，即在民族主义的动力之下，以拼音化为主要方式促进统一语音的形成”。使用方言翻译《圣经》，主要是为了让未受过多少教育的普通民众尽快用自己熟悉的言语识读《圣经》。19世纪末，中国尚未形成统一普通话的共识，在这种情况下，方言应是最容易上手，最容易为当地人所接受的语言，从传教的角度看，方言当然是最有效的传播《圣经》的手段。但是汪晖认为，早期传教士的“口语化运动不仅是一种方言口语运动，而且是西方宗教文化和语言对中国文化和语言的侵蚀，它并不是一种语言上的民族主义运动，毋宁是语言上的殖民主义运动”。⁽³⁰⁾西方传教士在中国的存在和实践，本来就是西方文化扩张侵略的表现，这一点无需赘述和强调。这里，“西方文化扩张侵略”只是问题的一个方面。使用和强调方言主要是出于普及《圣经》的需要，从语言的角度而言，这将

会强化地方语言身份，致使民族身份进一步碎片化，因此，传教中的方言主义既不是语言上的“民族主义运动”，也不仅仅是“语言上的殖民主义运动”，实际情况要复杂得多。

对于用何种语言翻译《圣经》，19世纪在华传教士之间存在着不同的意见。一般来说，天主教传教士倾向于以“标准”汉语翻译《圣经》，而新教传教士则认为应该以地方白话或方言译经。表面上看，两者间的分歧仅是选择标准汉语书面语还是地方性白话，但这背后的分歧可以追溯到欧洲的宗教改革与去拉丁化运动。在语言问题上，新教的政治伦理坚持民族的和地方的身份认同，拒绝普遍的语言文化身份认同，认为即使在宗教实践中，也应该以民族语言作为工作语言，路德就是以德语翻译《圣经》，为统一标准的德国民族语言的形成奠定了坚实的基础，这点前文已经论及。19世纪末，在民族国家观念还未形成的中国，新教伦理的逻辑指向必然是以地方白话翻译《圣经》，宣讲教义。就语言而言，将19世纪前的中国与宗教改革前的欧洲相比，历史似乎有着某种惊人的相似，在新教的语言伦理中，文言文如同拉丁文，中国的士大夫犹如宗教僧侣阶层，而清廷就像梵蒂冈一样，只有“腐败的仪式、秘密的官僚制度和古语”。⁽³¹⁾约300年前欧洲与拉丁文的战斗，就是现在中国必须进行的和文言文的战斗。

如此说来，早在胡适之前，新教传教士就已经提出了废除文言的主张，尽管他们尚未提出统一白话的方案。⁽³²⁾就语文改革运动来说，值得注意的是，新教传教士们翻译《圣经》的理念和实践，在宗教以外的领域产生了意想不到的影响，在理论和实践的两个层面上成为中国语文改革运动的资源。讨论传教士以方言口语翻译《圣经》以及与此相关的办学扫盲工作，不仅需要指出其文化帝国主义的本质，同时应该客观评价他们在大众语问题上的探索和实践对汉语改革的启示和

贡献。表面上看，传教士的方言口语运动进一步确认了方言的价值，强化了方言的地位，这与后来的语言改革运动通过正音统一读音的思想和目标相悖，但以罗马字注音汉字，翻译《圣经》的实践至少为汉语读音的统一开辟了一条可行的道路。

传教士们通过罗马字翻译、传播和普及《圣经》的工作，在时间上和清末民初的文字改革运动十分接近。但以罗马字转写汉字，至少可以上溯到利玛窦，陈望道因此而断言，20世纪初声势浩大的文字改革运动滥觞于利玛窦等人的汉字注音工作。陈望道又说，《西儒耳目资》的出版为中国声韵研究的发展和中国拼音文字运动奠定了拉丁化的基础，“就此引起了汉字可用字母注音或拼音的感想，逐渐演进，形成二百年后制造推行注音字母或拼音字母的潮流”。⁽³³⁾当然，早期传教士在这方面工作的意义并不局限于语言学上的贡献。以西文字母注音汉字这个看起来简单而平常的语言实践，在中国近代史上产生了巨大的影响，直接启发和推动了新文字和新文化运动，仅从语言学和汉语发展史的角度看，根本无法充分认识和解释其历史意义。今天，重新回顾这段历史，毫不夸张地说，传教士在汉语注音上的工作对中国现代性工程的启动，以至对现代中国文化形态和中国现代知识的建立都有直接的影响和实际的贡献，其意义远远超越了语言学的范围。他们的注音工作对后来中国文字改革运动的影响似乎是历史的偶然，但当外来文化可以从全新的角度解读、批判、补充本土文化时，跨文化交流的过程便可以释放出改变现状的巨大能量。

2. 比较语文学和中国知识分子

语言文字改革运动，包括早期的切音运动、国语运动、拉丁化运动、直至后来的汉语拼音和汉字简体字等，与西方汉语观和比较语文学有着千丝万缕的联系。在一定意义上，“五四”时期的知识分子在语言文字改革问题上的自我东方主义倾向，可以理解为西方汉语观在中国的延续和发展。今天，我们对这一时期普遍存在的东方主义一定会有严重的保留，然而，置身于特定的历史进程中，语言文字改革运动中的自我东方主义倾向又是不可避免的，甚至是必然的。这不仅因为“五四”知识分子大都受到欧美和日本现代文化的影响，他们其中很多人都曾出国留学，“求新声于异邦”，而国外现代知识带来的巨大冲击在他们的知识构成中不可避免地留下东方主义的痕迹。就20世纪初中国社会的现实而言，自我东方主义可以是一种手段，一个工具，一项策略，一条最直接、最有效的改造中国传统，构建中国现代性的捷径。中国语言文字改革的代表性人物如胡适、鲁迅、钱玄同等虽然未必认真研究过比较语文学，但他们对西方汉语观的主要论点和立场应该有一定的了解，受到过不同程度的影响，并以各自不同的方式，直接或间接地在自己的有关文字中传达了这些论点和立场。20世纪初，先后留学欧美的吴宓、陈寅恪、傅斯年、姚从吾、罗家伦、毛子水，以及稍后的季羨林等，他们对语言文字改革运动的态度不同，但都折服于比较语文学博大精深的学术传统，在留学期间专门研习或关注过比较语文学的研究进展，其中部分人回国后更是将语文学理论和研究方法引入中国传统文史的研究。这一辈学者中，相对来说，傅斯年对欧洲比较语文学的传统和现状以及语文学的人文关怀，有比较深刻的认识和体会，能够在自己的研究和学术实践中自觉运用比较语文学的

相关理论和方法，并坚持不懈地推动扩大语文学在中国的影响。在语言文字改革、传统文化的现代化、中国现代学术进步等一系列问题上，傅斯年观点鲜明，与吴宓等人的立场截然相反。

1919年夏，傅斯年负笈英国，入伦敦大学学习实验心理学，1923年赴德国，入柏林大学就读。从英国转到德国，既有偶然的机缘，又有必然的因素。当时，陈寅恪、俞大维等人正在柏林，去德国，傅斯年既可以与他们结伴，又可以在比较语文学大师葆朴曾经工作过的柏林大学攻读比较语文学。傅斯年对语文学重视，并非仅仅因为比较语文学在欧洲，尤其在德国是曾经的显学而追随其后，也不仅因为通晓梵语或许可以让他戴上某种学术的光环，而是因为傅斯年深切感受到语文学深厚的人文主义传统及其对改造中国传统学术的价值。长期以来，由于种种原因，国内学界对于语文学，特别是比较语文学对傅斯年等人的学术思想和知识构成的影响，未有充分重视。近期才有相关论著出版，如张谷铭的《Philology与史语所：陈寅恪、傅斯年与中国的“东方学”》（2016），比较全面地评价了语文学对傅斯年等人的影响。张谷铭指出，“今天中文世界的研究者和一般读者，对philology在世界学术史中的意义所知不多，对philology与中国学术界及史语所的渊源也不熟悉”，又云，“philology对陈、傅的意义，光从两人公开谈论的部分，就大有可观，更遑论潜移默化、尚未明言的部分”。⁽³⁴⁾张谷铭所言指出了中国学术史研究中一处令人遗憾的空白，尽管张谷铭自己对语文学的理解并未完全摆脱德国比较语文学学科的界限。如张谷铭所说，中国学界对于比较语文学对傅斯年、陈寅恪等人的影响，以及对中国现代学术的形成和发展的影响已渐渐淡忘，或者说，这一问题从未引起学术思想史研究者的重视。

20世纪初，了解学习比较语文学并非一项简单的工作，这首先需要西方语文学的传统和历史有足够的了解，其次是通晓包括梵语在内的几种古典语言，要做到这两点，需要有国外（主要是欧美）留学的经验。在中国延续和发扬语文学的传统，主要依赖傅斯年等海归学者。1928年，傅斯年回国后不久便创办了“历史语言研究所”，研究所冠名的学科之一正是语文学（研究所的英文名为Institute of History and Philology），这足以显示傅斯年对语文学的重视及其借助学科建制在中国弘扬比较语文学的计划。在历史语言研究所成立之际，他写下了《历史语言研究所工作之旨趣》，刊登在《国立中央研究院历史语言研究所集刊》首期。他向读者这样介绍欧洲比较语文学：

欧洲近代的语言学在梵文的发见影响了两种古典语学以后才降生，正当18、19世纪之交。经几个大家的手，印度日耳曼系的语言学已经成了近代学问最光荣的成就之一，别个如赛米的系，芬匈系，也都有相当的成就，即在印度支那语系也有有意味的揣测。19世纪下半的人们又注意到些个和欧洲语言完全不同的语言……所以以前比较言语学尚不过是和动物植物分类学或比较解剖学在一列的，最近一世语言学所达到的地步，已经是生物发生学、环境学、生理学了。无论综比的系族语学，如印度日耳曼族语学等，或各种的专语学，如日耳曼语学、芬兰语学、伊斯兰语学等，在现在都成大国。……在历史学和语言学发达甚后的欧洲是如此，难道在这些学问发达甚早的中国，必须看着他荒废，我们不能制造别人的原料，便是自己的原料也让别人制造吗？[\(35\)](#)

这段引文清楚地表明德国比较语文学传统对傅斯年的影响及他建立中国语文学传统的愿望，同时反映出傅斯年忽略或淡化了英国人威

廉·琼斯爵士在比较语文学上不可替代的历史地位。值得注意的是，在这段看上去略带随意的描述中，印欧比较语文学被描绘成普世的人文科学研究范式，可以推广应用到其他地区和语言社群的分类研究上。以家族、家庭、血缘这类概念作为划分世界语言的模式，是比较语文学中有机主义理论的逻辑使然。傅斯年熟悉比较语文学的理论、实践和方法，意识到比较语文学并非实证型的科学，他敏锐地指出，同一语系里的比较研究以“揣测”为主。“语言家族”之类的说法不过是一种比喻。然而，这似乎并不影响傅斯年将比较语文学定义为“科学”，更不影响他继续以“最光荣”一词来描述印欧比较语文学所取得的“成就”。傅斯年的这段话，几乎是对欧洲语言思想的总结，明确勾勒出19世纪语言学研究的两种重要的趋势：比较语文学的发展和语言学研究的自然科学化（尤其是生物学化）。

在实践的层面上，傅斯年推动建立语文学研究的学术机构和建制，在《工作之旨趣》中更是不厌其烦反复推介比较语文学，鼓励将比较语文学的方法移用于中国历史语言研究，以期通过比较语文学的传统、理论、方法及其“光荣的”学术地位发展和振兴中国现代学术。他认为，作为一门学术，一种研究范式，比较语文学超越了中国的学术传统：“即使中国近代学术的高峰，也就是乾嘉考据，和西方的 philology 的方法、视野和成就相比，都相形失色。”陈寅恪持相同的观点：“如以西洋语言科学之法，为中藏比较之学，则成效都较乾嘉诸老，更上一层。”张谷铭感叹道：“这是深知中国学术的底蕴，又深入学习西方学术的傅斯年、陈寅恪等人，所发出的由衷赞叹。”⁽³⁶⁾在《中国古代文学史讲义》（1928）中，傅斯年论及语言、思想和文学的关系，以生物学的语言介绍了比较语文学的谱系，仍然称之为“光荣的学问”：

近来所谓“比较言语学”者，就是这一个认识语言亲属之学问，到了十八九世纪之交，因梵语学之入欧洲才引生。德意志、丹麦两地的几个学者，经数十年的努力，又因印度、希腊、拉丁三种语学以前各有很好的成绩，可以借资，而欧洲又很富于各种方言的，于是所谓“印度日尔曼语学”（或曰印度欧洲因东起印度西括欧洲）成为一种很光荣的学问。到现在欧洲各国的大学多有这一科的讲座，各国大家辈出，而这一族的语言中之亲属关系紧，大致明白了。[\(37\)](#)

联系上一章对比较语文学历史的简略回顾，可以看出，傅斯年明确指出比较语文学18世纪末19世纪初首先在欧洲出现，但完全忽略了“梵语学之入欧”的帝国主义和殖民主义的历史条件和背景，而这种历史条件和背景对认识比较语文学的兴起和发展至关重要。没有充分的证据或材料显示，傅斯年了解自维柯以来的欧洲语文学博大精深的人文主义传统，及比较语文学20世纪初已经开始在欧洲衰落的情况。这一点可以间接地从张谷铭对傅斯年的研究中看出。他对philology和傅斯年思想源流的论述牢牢地将语文学限定在德国印欧比较语文学的框架内，未涉及傅斯年等人在认识西方语文学传统上的局限，更未意识到，他们推崇和挪用当时已经走向衰落的比较语文学，这本身便是一种历史的讽刺。[\(38\)](#)

20世纪早期，中国学者对比较语文学的接受似乎有一定偶然性。季羨林在德国选择比较语文学的经历便能说明这一点。据他自己回忆，他1935年初入哥廷根大学时，对自己的专业方向尚无清楚的想法和明确的规划，只有主修“德国语文学”和“欧洲古典语文学”的初步想法。在德国研习“德国语文学”的理由显而易见，这个专业也是相对容易的选择。至于“欧洲古典语文学”，他考虑到自己在希腊语与拉丁语

上无法与德国大学生竞争而放弃。但经过一番犹豫之后，季羨林最后选定的专业却是“印度学”。他回顾自己选择“印度学”的过程时这样写道：“1936年的夏季开始了。我偶尔走到大学教务处的门外，逐一看各系各教授开课的课程表。我大吃一惊，眼睛忽然亮了起来：我看到了Prof. Waldschmidt开梵文的课程表。这不正是我多少年来梦寐以求而又求之不得的那一门课程吗？”季羨林选择学习梵文几乎完全出于偶然，然而，有意思的是，他却赋予了这一偶然某种学术传承的必然性。他回忆自己出国前在清华读书时，曾和几位同学一起请求陈寅恪为他们开设梵文课，陈寅恪没有答应。“焉知在几年之后，在万里之外，竟能圆了我的梵文梦呢？”季羨林兴奋地写道，“我喜悦的心情，简直是用语言文字无论如何也表达不出来的”。⁽³⁹⁾

这样的描述让人不禁莞尔。老师的专业领域、学问所长不必是（甚至不应该是）学生日后专业选择的起点或原因；陈寅恪学过梵文不构成季羨林选择学习“印度学”的理由。无论如何，选修“印度学”是临机的决定，他似乎尚未找到真正的学术志向。季羨林的另一个解释同样说明他在专业选择上并不是完全自觉的。他告诉读者：“印度学”和梵语研究在德国是显学，而在解释德国人何以重视比较语文学、印度学时，他说厚古薄今，厚彼薄此是德国人的“民族心理因素”。⁽⁴⁰⁾梵语可谓既“古”又“彼”。上面提过，德国自赫尔德以来就是所谓“民族心理”和“民族性格”等概念的发源地和理论重镇。季羨林以此解释德国学术界何以看重时间久远的欧洲古典语文学和空间上遥远的印度学，当然可以说得通，但这也不必是选择专业的充分理由。以鲜为人知的绝学标榜一门学科，不能完全排除有为该学科及其实践者制造学术精英光环之嫌。可能是由于历史和学术条件的限制，此时追随比较语文学的留学生们尚未充分了解比较语文学的谱系，但也不能完全排除这样

的可能：他们身上崇古抑今、厚彼薄此的倾向和为学术而学术的理念，致使他们忽略了这门学科的政治、历史和意识形态。

在20世纪初的德国，在学院的高墙深院里，梵语依旧神秘，比较语文学依然辉煌。然而，此时在其发源地英国，比较语文学大势已去。致使这门学科在英国和欧洲大陆衰落的原因主要有两点。首先，自琼斯之后，比较语文学在19世纪下半叶日益专门化，渐渐远离早期语文学的目的、对象和方法。从维柯的涵盖历史、哲学、文学等各门学科的语文学，到琼斯对梵语和欧洲语言的比较研究，再到后来德国式的，专门化的比较语法、比较语音、比较词法的研究，语文学的历史可说是现代学术发展的缩影。这一发展过程就是持续不断的学术思想碎片化和专业分化的过程，直至在学院内的学科之间筑起森严的壁垒。随着传统人文学科门类的进一步分化和专业化，维柯语文学的人文主义的初衷及其饱含的温情几乎丧失殆尽。此时，语文学（包括古典语文学和比较语文学）长期以来形成的教条而僵化的研究方法令人深感厌烦，对语文学的批判在欧洲日益增多。在德国，早在1874年，尼采在《我们语文学家》中就对语文学进行了凌厉的批评，尽管这部尼采式的片段集直到他去世后才发表。尼采所谓的语文学主要指古典语文学，“语文学家”主要指德国大学里的古典学教授。在他看来，此时的德国语文学已经完全脱离了古典精神，完全不能适应新时代的需要，而学院内现行的文科教育犹如被宗教原则扭曲的人文学科。尼采强调的是古典的创新和人文学科对此时、此地的关怀。19世纪末期的德国语文学的表现令尼采十分失望，语文学教授们擅长的是混日子、领薪水；“语文学家就是那些为了自己的三餐，剥削现代人淡淡的不满情绪及追求‘好一点的东西’的欲望的人”。⁽⁴¹⁾《我们语文学家》的英文译者肯尼迪（J. M. Kennedy）由此想到英国古典语文学的状况。在英国，语文学家的地位没有德国同行那么高，然而，他们的声誉却与他

们理论的混乱程度成正比：理论越是混乱，似乎影响越大。这些语文学家们，德国的、英国的，全都一样，都是披着语文学外衣的神学家（theologians in disguise）。⁽⁴²⁾在英国学院建制里，传统语文学受到了严厉的批评。威廉斯论及20世纪初剑桥大学现代文学批评兴起的背景时指出，此时，语文学的研究和教学都已经到了非改不可的地步，他所能看到的文献材料显示，20世纪初期剑桥大学的语文学，特别是“当代语文学和词语形态学方面的研究工作，都让人有充分理由感到不耐烦”，⁽⁴³⁾必须进行脱胎换骨的改造。现代文学批评的兴起适应了时代的需要，彻底取代旧式语文学研究只是时间的问题。

其次，比较语文学是学术想象的产物，充斥着假设虚构的成分，虽然未必是伪科学，但并无可靠材料的支撑，其方法论远不够科学，多为建立在异同类比基础上的推测和假设，局限性很大，却举着“科学”的旗号。傅斯年认为比较语文学是一门“光荣的学问”，一个重要的原因是他深信“‘比较言语学’已经达到自然科学的地位”：“19世纪的‘比较言语学’只和‘动物植物分类学’或‘比较解剖学’相当，因其方法在分类与比较；但‘比较言语学’最新的发展，已经是生物发生学（genealogy）、环境学（ecology）、生理学（physiology）。”⁽⁴⁴⁾此时，英国知识分子眼里的“比较语文学”与傅斯年眼中的“比较语文学”几乎是两个完全不同的概念，两门不同的学科，两个不同的学术世界。也是在论及剑桥文学批评兴起时，蒂利亚德（E. M. W. Tillyard）将语文学置于现代文学批评的对立面，指出发展现代文学批评的目的之一就是颠覆（比较）语文学在学院内的主导地位。他这样描述“语文学”和“比较语文学”在当时人们心目中的变化：

“语文学”一词带有的情感意味发生了很大的变化。此时此刻，语文学的含义不是学究式的枯燥，就是专门化的知识，让受

过教育的人反感。但曾几何时，大概一百多年前吧，“比较语文学”具有优越的情感内容，可以产生神奇的、令人眩晕的效果。不久前，当我听说有人声称血液检查可以辨别不同种族时，我感受到突如其来的、非理性的兴奋。比较语言学声称可以解决一切种族和历史问题，带来的也是这种兴奋。[\(45\)](#)

比较语文学的神话在英国早已破灭。在蒂利亚德略带戏谑的描述中，我们可以感受到有关比较语文学的双重讽刺。其一，尽管在20世纪初，比较语文学在德国学院内还带着某种光环，但在其发源地的英国，不仅谈不上“光荣”，而且已经成为一个自以为是，以至令人厌烦的学科，不仅在方法上枯燥，更为严重的是它毫不掩饰其种族主义的思想倾向。其二，正值比较语文学在欧洲衰落之际，中国不少学子却趋之若鹜，而对比较语文学背后的政治及其对汉语和中国文化的偏见和歧视，或一无所知，或视而不见，更谈不上批判，在他们的推动下，比较语文学在20世纪初的中国获得了在欧洲也未必拥有的荣耀。

跨文化交流中，常有此情形：貌似是双方的互动，实际上却是单向运动，貌似是交流和理解，其实是误解和挪用，貌似是对话，实质却是各自的独白。我将这类跨文化交流中脱节、断裂的现象，这些实际上没有交流的“交流”称为“否定性”交流（negativities）。值得注意的是，“否定性”交流案例在中外关系史上并非偶发现象，而是一种常态，尽管此类“否定性”跨文化案例在实际历史中的作用和价值并不完全是负面的。这个问题留待下一章详细讨论。

虽然傅斯年等中国学者对比较语文学的理解不同于尼采和此时英国学界的看法，但这并不影响比较语文学在中国的传播。诚如张谷铭所说，傅斯年创办的历史语言研究所“是西方philology在中国留下最明

显的印记”。⁽⁴⁶⁾但史语所最终未能如傅斯年所愿，开创新的东方学研究传统，取代巴黎，成为世界东方学的中心。事实上，傅斯年的期望多有不切实际之处，对比较语文学的研究难度严重估计不足，史语所最终成了单纯的“中国”历史语言研究所。张谷铭指出，中国东方学的研究还是以汉语材料为主，从未能够真正达到比较语文学的要求，同时也未能以多种传统语言为研究对象和媒介，对历史文献进行细致、深入和全面的研究。⁽⁴⁷⁾

傅斯年不仅在语文学学科发展上，而且在学术思想方法和研究模式上，甚至在文化与民族性格等问题上，都受到了比较语文学传统的影响。此时，他所推介和传播的那些带有明显偏见的比较语文学的观点和理论，似乎从理论上支撑了他本人十多年前就表露出来的自我东方主义倾向。1918年他在《新青年》上发表的《中国学术思想界之基本误谬》历数中国学术传统的“弊端”，而他批判的出发点正是西方的中国观。文章开篇引用了他三年前读到的一本英国杂志上谈“东方民性”的文章，其中涉及东方学术，曰：“东方学术，病疴生于根本；衡以亚利安人之文明，则前者为无机；后者为有机，前者为收敛，后者为进化。质言之，东方学术，自其胎性上言之，不能充量发展。”傅斯年的摘译偏短，原文中的具体所指不明。引文中的“后者”当指与“东方学术”相对的“西方学术”。引文结尾处还有这样的结论：“所谓近世文明者，永无望其出于亚细亚人之手；世间之上，更不能有优于希腊、超越罗马之政化。”初读此文时，傅斯年“深愤其狂悖”；不过，三年后，他对这一论述有了不同的认识，“及今思之，东方思想界病中根本之说，昭信不诬”，并据此在七个方面对中国学术传统做了全面的否定：

一、中国学术，以学为单位者至少，以人为单位者转多。前者谓之科学，后者谓之家学……二、中国学人，不认个性之存在，而以为人奴隶为其神圣之天职。每当辩论之会，辄引前代名家之言，以自矜重，以骇庸众，初不顾事理相违，言不相涉……质而言之，中国学术思想界，不认有小己之存在，不许为个性之发展……三、中国学人，不认时间之存在，不察形势之转移。每立一说，必谓行于百世，通于古今……中国学者，专以“被之四海”、“放之古今”为贵，殊不知世上不能有此类广被久延之学术，更不知为此学术之人，导人肤浅，贻害无穷也。四、中国学人，每不解计学上分工原理（Division of labour），“各思以其道易天下”。……究之，天下终不可易，而学术从此支离。……其才气大者，不知生也有涯而知无涯，以为举天下之学术，皆吾分内应知，“一事不知，以为深耻”。五、中国学人，好谈致用，其结果乃至一无所用。……六、凡治学术，必有用以为学之器。学之得失，惟器之良劣足赖。……名家之学，中土绝少，魏晋以后，全无言者；……中国学术思想界之沉沦，此其一大原因。七、吾有见中国学术思想界中，实有一种无形而有形之空洞间架，到处应用。……此病所中，重形式而不管精神，有排场不顾实在；中国人所想所行，皆此类矣。[\(48\)](#)

傅斯年的基本判断是，中国传统学术无法抵御西学的强大势力，我们别无选择，唯有全面吸收和采纳西学：“中国与西人交通以来，中西学术，固交战矣；战争结果，西土学术胜，而中国学术败矣。”[\(49\)](#)这里，傅斯年对其文化和学术的达尔文主义毫不掩饰，传统和现代这对时间上的概念对应着空间上的东方和西方，正如未来必然取代过去一样，现代的西方学术必然战胜传统的东方学术。傅斯年的思想方法典型地体现出自我东方主义的运作模式：首先接受西方的理论假设，

继而在其理论话语体系的原则指引下，得出与上述假设相符的结论。他所援引的英人杂志中有关东方文化是无机文化的论点，与德国比较语文学话语体系的结论如出一辙，而傅斯年对这类观点的征引和扩展无疑进一步延伸扩大了东方主义的影响。在20世纪初特定的学术思想条件下，以傅斯年为代表的一批杰出的知识分子却有意无意地陷入了自我东方主义的陷阱，比较语文学的盲点和谬误成为他们学术话语建构的灵感和起点。

比较语文学中的汉语观是典型的东方主义。将汉语研究中得出的结论用于对中国国民性和中国文化的整体认识和解读，是19世纪西方思想界普遍的叙事方法。不无讽刺的是，不少这类东方主义的观点后来却成了中国语言文字改革运动的理据。萨义德在《东方主义》中集中讨论和批判了西方对东方的想象和建构，但并未深入讨论东方主义对东方自身的影响，特别是东方知识界如何通过挪用东方学知识来影响和引导本国或本地区的现代化路程。本书讨论的西方汉语观不仅是对汉语的想象和建构，而且对中国本土文化，特别是对语言文字改革运动产生了直接的影响，而这种影响又是通过中国学者对西方汉语观的反向挪用实现的。东方主义和自我东方主义之间的关系，是我们亟须进一步思考的问题。

3. 自我东方主义：想象和创造

在比较语文学理论的影响下，“五四”知识分子对语言的认识发生了根本性转变。这段时期知识界普遍认为，汉字直接阻碍了中国社会和文化的现代化，对中华文明发展的极端滞后负有责任。在这一点上，傅斯年的言论颇具代表性。前文提过，在《历史语言研究所工作之旨趣》中，他认为“本来语言即是思想，一个民族的语言即是这一个民族精神上的富有”，理清其中的关系是语文学的任务，“所以语言学总是一个大题目，而直到现在的语言学的成就也很能副这个大题目”。⁽⁵⁰⁾从语言和思想，语言和民族精神之间的关系去认识 and 解读语言的社会历史作用，不同于传统语言理论的视角和方法，却是比较语文学理论中基本的原则，也是西方语言思想史中语言本体论的要义。傅斯年虽没有点明，但显而易见，他的这些语言本体论的言论与施勒格尔、洪堡特等人的有关言论如出一辙。众所周知，在西方思想史中，语言从来就不仅是交流和表达的工具，语言具有本体论上的地位和价值，是构成思想的元素和材料，用海德格尔的话说，语言是“存在的居所”（the house of being）。⁽⁵¹⁾

相比之下，中国古典思想并不重视语言在认知中的作用，认为语言有可能影响甚至阻碍和扭曲认知。所谓“道可道，非常道，名可名，非常名”，实际上否定了语言在认知过程中的积极作用。人们无法通过语言把握和表达代表终极真理的“道”，一切能够通过语言表述的“道”，都不可避免地失去了永恒性和完整性，因而严格说来不再是“道”。就此来说，语言只能是所指的⁽⁵²⁾对立物和他者，在语言和“道”之间横亘着一道不可逾越的鸿沟。在一定程度上，语言和“道”是一对不可调和的矛盾，彼此以对方的缺位为自身存在的条件和理由。这样的

认识自然不会承认思想、文化和社会的进步与语言有内在的必然联系。

任何根本性的社会和文化变革，都需要理论上的自我合理化和舆论上的支持。中国社会的改造为何从语言开始？对中国传统文化和传统思想的批判为什么必须从语言的批判开始？国家的现代化为什么首先是语言的现代化？什么是语言的现代化？什么样的语言是现代语言？这些都是“五四”时期呼吁改革汉语的知识分子思考的问题。或许这些问题并没有明确的答案，却推动着他们对语言社会功用的认识由原来的工具语言观渐渐转变为带有浓重本体论色彩的语言观。这一转变之所以重要，是因为这种新的语言观确信，在语言与文化、语言与思想、语言与现实之间存在着某种内在的、必然的、有机的联系，因此认识和解读中国语言也是认识和解读中国文化和思想传统。语言不仅是思想、知识和文化的载体，其本身就是思想、知识和文化的体现，文化和思想首先存在于语言中，语言之外没有文化、思想、知识可言。只有承认这一点，才会得出改造中国，必须首先改造汉语和汉字的结论。这正是傅斯年的观点，也是西方汉语观的基本立场。当然，另一种可能是，“五四”知识分子采纳比较语文学的语言本体论未必是在理论上认同西方汉语观，这只是他们推动语言文字改造运动的策略。不管动机如何，有一点是明确的：“五四”知识分子对汉语，尤其是对汉字的批判，远远超越了语言的范围，涉及中国文化、历史和社会等各个方面，至少在表面上呼应了西方汉语观对汉语的批判，同时也充分体现了西方汉语观在中国的传播和影响。

“五四”语言文字改革运动以及稍后的拉丁新文字运动的自我合理化，主要是围绕着两个方面展开的：一是充分揭示汉语，尤其是汉语书写系统的所谓“弊端”，二是充分说明和展示拼音文字或汉语拼音化

的“优越”。对汉语，特别是汉字“弊端”的责难，大概集中在以下这几个方面。第一，“五四”新文化运动的代表人物大都认为，汉字为原始落后的前现代文字，完全不能适应新时代的交流需要，与现代工业文明和科学技术的发展严重脱节，在中国自强的道路上，汉字的“弊端”日益暴露出来，与科学理性的兴国之道南辕北辙，成为中国现代化的障碍。第二，汉语书写系统中凝结了中国传统的思想、文化、习俗和知识，承载着一切与现代文明相悖的过去，废弃汉字可以丢下历史的包袱，轻装前进，是中国走向现代化的前提。倪海曙在回答一直关注和支持中国文字改革的美国友人德范克（John DeFrancis）的问题时，一再强调汉字拉丁化是中国走向现代化的必要条件，即使牺牲用汉字书写的传统经典也在所不惜，因为“广大的人民并没有人人去读四书五经的必要”。⁽⁵²⁾第三，汉字书写无严格的系统和语法，字与字之间，缺乏互为参照、彼此相关、此呼彼应的内在机制组织，汉字的构造没有科学性，无规律可循，除去死记硬背外，别无捷径可走，在实际使用中，汉字难记、难学、难写，拒人于千里之外。第四，汉字是僵化的书写系统，其单音节形态是束缚思想的枷锁，有人甚至将汉字的单音节比拟成女人的裹脚布，钳制思想的自由，导致思想的畸形，改造汉语的一个主要任务是解放“被单音节的汉字所束缚和歪曲了的语言”。⁽⁵³⁾第五，汉字发展到现在，从其书写形态上看，已经与其初建时的旨趣大异，方块字不再象形、指事、会意和形声，其最初形义上的实用性几乎荡然无存。⁽⁵⁴⁾

语言现代性和社会现代性之间的联系基于这样一个简单的设想：没有现代知识体系就没有社会现代化的可能，而没有现代语言体系，也就失去了延伸和扩展现代知识体系的物质基础。上文提过，在这个问题上，傅斯年的观点颇有代表性。他曾明确指出，语言和思想实为一体，民族语言与民族精神密不可分，有什么样的语言文字，就有什

么样的思想。钱玄同认为，中国文字最适合儒、道学术：“欲废孔学，不可不先废汉文；欲驱除一般人之幼稚的野蛮的顽固的思想，尤不可不先废汉文。”又说：“欲废孔教，欲剿灭道教，惟有将中国书籍一概束之高阁之一法。何以故？因中国书籍，千分之九百九十九都是这两类之书故；中国文字，自来即专用于发挥孔门学术，及道教妖言故。”

[\(55\)](#)

鲁迅在《中国文与中国人》中记录了他读汉学家高本汉的《中国语和中国文》中译本的感受。他十分赞同高本汉的汉语观，并加以引发，鞭挞了中国知识界对汉字拜物教式的崇拜。高本汉（Klas Bernhard Johannes Karlgren）在比较汉字和西洋文字时指出：“中国文字好像一个美丽可爱的贵妇，西洋文字好像一个有用而不美的贱婢。”受过良好教育的精英们使用文言文，以显示自己与未受教育的贫民的区别。高本汉忆及自己在中国的经历，切身感受到中国人在使用语言上的分裂。他不无感慨地说：“本书的著者和亲爱的中国人谈话，所说给他的，很能完全了解；但是，他们彼此谈话的时候，他几乎一句也不懂。”汉语使用者通过语言对不同听众的区分竟可以如此鲜明，其排外性由此可见一斑。鲁迅不禁就此写道：“美丽可爱而无用的贵妇的‘绝艺’，就在于‘插诨’的含混。这使得西洋第一等的学者，至多也不过抵得上中国的普通人，休想爬进上流社会。这样，我们精神上胜利了’。为要保持这种胜利，必须有高妙文雅的字汇，而且要丰富！”[\(56\)](#)

汉语书面语与口语差距极大，几乎成了社会特权阶层的专利。传统文人普遍认为文字能力与教育程度和修养水平成正比，书面语与口语的差异也是是否受过教育的差异；与口语俗语相比，知识精英自然倾向于经过高度提炼、充满玄机和隐喻的文学语言。汉字难，以汉字写成的文言更难，这样的书写系统实际上剥夺了大众学习和掌握汉语

的机会和权利。鲁迅对此深感不满：“文明人和野蛮人的分别，其一，是文明人有文字，能够把他们的思想，感情，藉此传给大众，传给将来。中国虽然有文字，现在却已经和大家不相干……所以大家不能互相了解，正像一大盘散沙。”⁽⁵⁷⁾鲁迅又说：“汉字和大众，是势不两立的。”⁽⁵⁸⁾他的结论是：“汉字也是中国劳动大众身上的一个结核，病菌都潜伏在里面，倘不首先除去它，结果只有自己死。”⁽⁵⁹⁾在鲁迅眼中，汉字乃是专制的象征，制造社会不公的工具，封建专制的卫道士：“方块汉字真是愚民政策的利器，不单劳苦大众没有学习和学会的可能，就是有钱有势的特权阶级，费时一二十年，终于学不会的也多得很多。”⁽⁶⁰⁾汉字给中国人带来了什么呢？在鲁迅看来，汉字使用者为了学习掌握汉字，除去投入大量的资源和时间外，心甘情愿地将自己置于由语言划分的等级社会中，不是奴役人就是被人奴役，或者是既奴役人又被人奴役。鲁迅写道：“为了这方块的带病的遗产，我们的最大多数人，已经几千年做了文盲来殉难了，中国也到了这模样。到别国已在人工造雨的时候，我们却还是拜蛇、迎神。如果大家还要活下去，我想是只好请汉字来做我们的牺牲了。”⁽⁶¹⁾汉字与“拜蛇”“迎神”一样，是前现代社会的产物和代表，面对传统和现代的抉择，在如何对待汉字的问题上，鲁迅没有丝毫的犹豫：“不错，汉字是古代传下来的宝贝，但我们的祖先，比汉字还要古，所以，我们更是古代传下来的宝贝。为汉字而牺牲我们，还是为我们牺牲汉字呢？这是只要还没有丧心病狂的人，都能够马上回答的。”⁽⁶²⁾

文字书写的政治带来的后果是社会的阶层分化和不平等，汉字已远远脱离了广大的口语社群，因而不再生民族语言的代表，难以担负起凝聚社会、整合民族共同体的责任。以批判的眼光重新审视包括语言在内的传统文化似乎成了某种共识，然而，“五四”时期对汉语和汉字的拷问过于严厉，批判过于激烈，拒绝过于彻底。将中国社会的问题

题全数归咎于汉语汉字不仅言过其实，有失公允，而且有可能掩盖或淡化中国社会发展滞后的更加重要的根源。本书的目的不是讨论这些观点本身的得失，而是想通过这一现象说明，西方汉语观对“五四”知识分子，对语言文字改革运动产生的直接和间接的影响。不难看出，“五四”时期批判汉字传达出的诉求与在华教会推广罗马字的工作有着相似的政治取向。虽然两者的出发点和目的完全不同，但都强调语言的实用性和大众语的必要性，坚持语言教育旨在让绝大多数人可以自由、平等地学习和使用汉语，认为语言，尤其是书面语，不应成为分化社会、区分阶级的工具，不应只是社会精英的特权。陈望道将推广文字改革的知识分子称为“民众教育家”，⁽⁶³⁾他们视文字改革为救国救民的良方，是扫盲、普及教育、消除社会不公的手段，因此这场运动具有广泛的群众基础。在语言问题上，“五四”知识分子反精英、为大众的立场，多少可以解释他们对待传统文化的偏激，或许可以令我们理解其苦衷。通过挪用西方汉语观，他们为语言文字改革运动做好了理论上和舆论上的准备，同时也在自我东方主义的道路上渐行渐远。

语文改革运动需要解决两个关键的问题，一是废弃文言，走白话的道路；二是废除汉字，走拼音文字的道路。第一点是统一书面文字和口语的句式、语法和表达形式，第二点是统一书面语和口语的发音，使书写系统准确反映口语的语音。全面彻底废除文言，代之以白话是大多数“五四”知识分子的共识。文言作为文人的书面语，发展到19世纪已迥异于口语，成为俨然独立的书写系统。在保留汉字的前提下废弃文言，拉近书面语和口语之间的距离，这是一种妥协。但从促进现代文学发展的角度看，白话文是必须的选择。胡适提倡以白话代文言，以大众的口语替代文人的书面语，首先是为了文学形式的变革。他在1920年发表的《谈新诗》中清晰地表述了这样的观点：

文学革命的运动，不论古今中外，大概都是从“文的形式”一方面下手，大概都是先要求语言文学文体等方面的大解放。欧洲三百年前各国国语的文学起来代替拉丁文学时，是语言文字的大解放；十八、十九世纪法国器俄，英国华次活（Wordsworth）等人所提倡的文学改革，是诗的语言文字的解放；近几十年来西洋诗界的革命，是语言文字和文体的解放。这一次中国文学的革命运动，也是先要求语言文字和文体的解放。新文学语言是白话的，新文学的文体是自由、是不惧格律的。初看起来，这是“文的形式”一方面的问题，算不得重要，却不知道形式和内容有密切的关系。形式上的束缚，使精神不能自由发展，使良好的内容不能充分表现。若想有一种新内容和新精神，不能不先打破那些束缚精神的枷锁镣铐。因此，中国近年的新诗运动可算得是一种“诗体的大解放”。因为有这一层诗体的解放，所以丰富的材料，精密的观察，高深的理想，复杂的感情，方才能跑到诗里去。[\(64\)](#)

这里，胡适的参照系是欧洲去拉丁化，在建构民族语言身份的基础上推进民族文学发展的实践和历史。他将语言、文字、文体的改革与新精神和新内容的表达结合在一起，认为只有白话文和白话诗才能适应新社会的需要和表达新的时代精神。值得注意的是，胡适这里公开表明，他的文学观受到了欧洲浪漫主义文学语言理论的影响，凸显出他对西方现代语言观和现代文学思想的引进是自觉的、主动的。在废除文言的问题上，与胡适相比，鲁迅更加直截了当地表明，文言文既是古代的语言，表达的当然是古代的思想和观念，而现代人只能运用现代白话文进行思想和生活：“张三李四是同时人，张三记了古典来做古文；李四又记了古典，去读张三做的古文。我想：古典是古人的时事，要晓得那时的事，所以免不了翻着古典；现在两位既然同时，

何妨老实说出，一目了然，省却你也记古典，我也记古典的工夫呢？”
[\(65\)](#)

总的说来，语文改革在废除文言文、采用白话文这一工作上进行得相对比较顺利，但在废除汉字或汉字拼音化的问题上受到极大的抵制，不仅需要在理论上更加充分说明汉字拼音化的必要性，还有一些相当棘手的技术问题需要解决。论证拼音文字的“优越”和说明汉字的“弊端”是同一问题的两个方面，展现使用汉字的种种“弊端”往往可以凸显拼音文字的“优越”。“五四”期间赞成文字改革的知识分子提出了不同的拼音方案，甚至为了各自的方案而互相激烈争辩，但分歧是局部的、技术性的，他们的共同之处在于几乎全盘接受了西方汉语观，认为汉语拼音化是汉语的唯一的出路。倪海曙在《中国拼音文字概论》（1948）中将在福州传教的美国传教士哈伯（Geo. M. Habber）的一段话置于卷首，以示汉语拼音化是历史的必由之路：

罗马字母在横的方面看来，可以使思想的传达迅速。中国语文中繁难的方块字是二十世纪最有趣时代错误。为那些能够贡献生命于读写和训诂它意义的人，它看来是足够的；作为一种驱使全国学者去保守在旧形式中的工具，使他们没有时间再能在思想领域上作更深的进取，它也是最成功的……但是交换思想的老方法，必须逐渐让位给新方法……既然罗马字母在西方完成了一个空前的工作，它必须也在东方完成同样的工作。

澈底精通旧文字的学者，在将来的一个长时期中应该继续用方块字作古典学问的研究。但为向一切人有效地打开智识的大门，无疑地罗马字拼音是一把钥匙！[\(66\)](#)

这段文字引自1903年的《教务杂志》（*The Chinese Recorder and Missionary Journal*）。作者哈伯与历代学者一样，重复着那些已经深深植入欧洲现代知识体系的汉语观，其中有几点值得注意：一、方块字是文人的书写工具，并非大众的文字；二、方块字是前现代语言产物，是过时的社会形态和生产模式，与现代社会格格不入；三、罗马字母是可以通用的文字，已经在西方取得了成功，现在应该在东方，特别是中国加以推广。倪海曙对这位传教士的观点深信不疑，在书中以此为纲，回顾中国拼音运动史，完全将中国文字改革的道路纳入“世界文明”（西方文明）体系。他认为，中国虽落后于西方诸国，但不应该，也不能回避现代化的历史道路，西方语言演变的历史过程可以成为中国新文字运动的榜样。在倪海曙宏大的历史叙述中，10世纪后，西方各民族摆脱了罗马帝国最后的控制，纷纷走上了民族自决的道路，先后建立起自己的民族国家，以罗马字母拼写民族语言，这才有了今天的英文、法文、德文、西班牙文、意大利文等，这是欧洲民族国家语言在早期发展中取得的成就，也是这些民族能够在后来的几个世纪里实现工业化和社会现代化的前提。这条由语言现代化到社会现代化的道路应该是中国现代化的必由之路。倪海曙写道：

后来经过十八世纪的工业革命，拉丁字母被那些资本主义先进国家长期应用之后，进步为一套和现代文明分割不开的、最科学化和最国际化的文字记号……二十世纪，资本主义的发展到了烂熟期，东方各民族为了民族的独立解放，掀起反帝反封建的浪潮，于是也纷纷实行文字拉丁化，用这套容易识、容易记、容易写、容易用的文字记号拼写各自的语言，来普及教育，启发民智，争取西洋资本主义国家皆所已达到的文化水准。[\(67\)](#)

在倪海曙看来，中国显然属于那些摆脱了或即将摆脱封建主义和帝国主义奴役的新兴民族国家，依照这样的历史叙事和语言现代化规律的设定，中国选择拉丁拼音字母书写系统是再自然不过的事。然而，中国20世纪初的语言状况与欧洲前现代社会的语言条件之间究竟有多大可比性？20世纪初的中国与13、14世纪的欧洲诸国又有多少相同之处？倪海曙在书中没有说明，或许他也无意在这方面做深入探究，将两者并列考察表明了作者的取态和思维模式及其依赖的理论框架。倪海曙的这些文字，又一次清楚地表明西方汉语观的痕迹以及作者的自我东方主义倾向，尽管他本人未必清楚意识到这一点。

注音汉字和拼音标准化还有更重要的社会政治意义。19世纪末20世纪初的中国风雨飘摇，内忧外患，维护国家统一、领土完整是迫在眉睫的任务。纵观中国语言分布状况，各地都有根深蒂固的方言传统，四分五裂。方言的实践和使用客观上强化了本土主义和地区主义，不利于形成和发展整个民族国家的身份认同，在缺乏强有力的中央政府的情况下，任由方言发展，有可能萌生方言区要求政治独立的分裂主义，“如广东人等提出建立广东国的要求”。⁽⁶⁸⁾蔡元培充分认识到文字改革对汉语言文化的重要性，呼吁统一口语，主张以北方方言为标准音，在此基础上制定统一的拼音系统。从民族认同角度审视语言文字改革运动，其意义当不下于两千多年前李斯实施“书同文”。李斯统一文字，改变了先秦时期天下“文字异形”的状况，但未能扭转各地“言语异声”的情况，方言的隔阂竟然延续了两千多年，这不能不说是中国语言文化史上一个巨大的问题和遗憾。“五四”语言改革运动取得的最大成果是以白话替代文言，并为汉字设计了拼音方案，为汉语口语的统一和最终消除方言的隔阂，提供了必要的技术准备。中国在建设现代化国家的历史过程中，虽然没有帝国语言和民族白话的矛盾，但却面临着类似的问题，即如何发挥语言在民族身份认同中的作

用，克服方言的障碍，最大限度地凝聚和强化国家主体意识。消除方言阻隔的有效方法是找到，或者创造一种能够超越各种方言的共同（口）语，并通过国家行政和政策的指引普及这一共同（口）语。

新兴民族国家在争取独立的过程中，碰到的首要问题之一是民族语言问题，即如何摆脱外来语言的统治或主导，使本土的民族语言获得合法的国语地位。前面讨论过，欧洲民族国家在10世纪前后，先后以民族白话取代拉丁文，以大众语书写民族文学。亚洲的现代民族国家是否走过同样的道路呢？柄谷行人以日本和韩国采用地方语言作为民族书写系统基础为例，说明语音中心主义并非仅仅是西方的问题。他所说的日本和韩国的语音中心主义其实是一种方言民族主义。柄谷行人认为，追求以民族方言为国语的努力是新兴民族国家形成中的普遍现象，“世界各地无一例外地出现了同样的问题”，18世纪日本的古学运动就是例证。但汪晖并不完全同意这种看法，认为中国可能就是一个例外。晚清以降的印刷文化和语言革命并没有以方言民族主义为方向，而是以帝国的书面语为中心，通过书面语来促进方言的统一，将地方性纳入“全国性”的轨道之中。汪晖认为：“‘五四’至30年代的语言革命是近代民族文化运动的重要内容，但其主要的取向不是在方言民族主义与帝国语言之间展开的，而是在贵族与平民、精英与大众、传统与科学之间阶级性和文化性的对立之中展开的。”⁽⁶⁹⁾诚然，中国语言改革并非源于本土语言和帝国语言的冲突，然而，“贵族”与“平民”、“精英”与“大众”、“传统”与“科学”之间的阶级和文化冲突，在语言上的表现仍是书写中心主义和语音中心主义的冲突。一方面，中国语言改革推动方言统一，这其实是通过规范语音，在横向上实现民族语言的统一。另一方面则要求简化汉语书写系统，解决纵向的“阶级性”和“文化性”冲突，具体措施是废除文言，推广白话、注音或拼音汉字，建立接近口语的书写范式，在全国范围内实现语言资源的全面共

享和语言的平民化。最终，语言文字改革旨在消除文言书面语和地方方言在纵向和横向两个维度上对社会的分化。中国的语言改革针对的并非外来帝国语言的统治，其内容和指向是推动“科学的”、平民的、大众的语言，但实施语言改革的途径却是汉语书写系统的拼音化。这两方面的工作——推广大众语和书写拼音化，都遵循着语音中心主义的逻辑。因而，世界上新兴民族国家基本上都经历过语音中心主义的变革，柄谷行人的这一判断基本上是可靠的。

一旦在理论上说明社会文化的现代化首先是语言的现代化，下面就是技术性的问题，即如何通过拼音汉字实现汉语的现代化。1891年，宋恕在其《六斋卑议》中首先发出了文字拼音化的呼吁，此后，在清末的最后二十年中，改造汉字书写系统的呼声不断高涨。清末汉语拼音运动的重点是以下几个问题：1. 用什么字母注音汉字（是否用拉丁字母注音汉字）；2. 拼什么音（是否以北方语音作为标准音）；3. 写什么话（是否以北方白话为书写模式）；4. 怎样写（以字还是以词为单位）；5. 拼音的步骤（是注音还是直接以拼音取代汉字）。1912年以后，救国兴亡，维护国家统一成了紧迫的任务，汉语拼音运动渐渐转变成统一语言运动，即“国语运动”。1913年，在蔡元培的推动支持下，“读音统一会”在京召开。会议有两个主要议题：一、“决定每个汉字的标准读音”；二、“拟定一套全国通用的汉语拼音方案”。1923年，“国语统一筹备会”推举钱玄同、赵元任、黎锦熙等11位委员，组成“国语罗马拼音研究委员会”。1924年，研究委员会在京以聚谈形式开始工作，经过22次聚谈，于1925年推出“国语罗马字”拼音方案，并于1926年经委员会正式通过。1930年，“全国教育会议”又决议推行注音字母。[\(70\)](#)

除去以罗马字母（或其他表音符号）注音汉字，还有更激烈的主张和提议。钱玄同建议废除汉字，直接采用拼音文字。和傅斯年一样，钱玄同的有关论述与西方汉语观有着惊人的相似之处，从语言的本质到使用，全面否定了汉语，尤其是汉字的价值。在《中国今后之文字问题》一文中，他对汉字的批判涉及中国传统文化、思想和社会的最根本的问题；如此全面、彻底否定中国文字在现代条件下存在的合理性，等同于拒绝中华民族身份的认同。没有语言，民族身份从何谈起？钱玄同不仅在理论上排斥汉字，更是鼓吹在确定本国的拼音文字前，引进外来的拼音文字取代汉字。他认为“世界语”（Esperanto）“文法简赅，发音整齐，语根精良”，可以成为中国的国语。⁽⁷¹⁾钱玄同对世界语的推崇，不免使人联想到前述17世纪威尔金斯建构世界通用语的实践及其语言乌托邦思想。由于“世界语”初创不久，仍在推广期，而汉语又不能“遽尔消灭”，因此以世界语全面替代汉语，仍需一段相当长的时间。钱玄同建议设立一段介乎汉语和世界语之间的过渡期，在过渡期中，不妨选用一种强势的欧洲拼音语言，如英文或法文。⁽⁷²⁾

今天看来，钱玄同等人以世界语或其他拼音文字取代汉字的想法和建议，可谓匪夷所思，近乎荒唐，但却表明了17世纪人造通用语运动以来的西方汉语观及其语言思想在中国的回响。废除汉字不仅是语言技术问题，更涉及语言民族身份等重大问题，而民族自我意识、自我身份和语言的内在关系同样十分复杂。要废除生于斯、长于斯的汉字，语言使用者在情感上很难接受。今天我们回顾这段历史，不仅可以感受到那个时代知识分子的激情和理想，同时也清楚地看到他们的偏激和幼稚。出于改造中国社会、文化的目的和需要，知识界、思想界对汉语和汉字进行了毫不妥协的批判和排斥，言辞之激烈，批判之彻底，令人感到惊诧、困惑、沮丧甚至愤懑。何以中国人竟会如此厌

恶自己的语言？欧洲思想家、语文学家对汉语的百般诋毁已极为荒唐，但与这段时期中国知识分子的言辞相比，他们的论点可谓相当的温和与宽容。

“五四”时期有关汉语的激烈言论和观点并非钱玄同一人独有。很多知识分子在不同程度上都认同汉字确有改革的必要，即使不同意立即废除汉字，但也认为汉字已是过去的书写系统，最终会被淘汰。比如，陈独秀并不赞同钱玄同的主张，指出文字改革必须清楚区分两个问题：“惟仅废中国文字乎？抑并废中国言语乎？”他说这两个问题之间虽有紧密的关系，却是“性质不同之问题”。与钱玄同相比，陈独秀的思考要细致缜密得多。然而，陈独秀同样认为汉字是已死的书写系统：“中国文字迟早必废之，浅人闻之，虽必骇怪，而循之进化公例，恐终无可逃。”他所说的“进化公例”大概就是社会达尔文主义和有机主义的语言进化论，汉语这门“落后”的语言必然会被“先进”的语言所取代。陈独秀主张“先废汉文，且存汉语，而改用罗马字母书之”，⁽⁷³⁾这似乎是一种折中的道路。胡适赞同陈独秀的主张，但他对取消汉字的难度有更深的认识，认为“文字是最守旧的东西，最难改革，——比宗教还更守旧，还更难改革”，非要“社会的大力量”不能改造汉字。而中国并没有这种能够改造汉字的社会力量，“所以我不期望在最近百年内可以废除汉字而采用一种拼音的新文字”。胡适认为语文改革在当时最主要的任务就是“提倡白话文，用汉字写白话的白话文”。⁽⁷⁴⁾拼音文字的方向是对的，但不能操之过急，“凡事有个进行次序”；中国的语言革命可分两步走：“先用白话文字来代替文言的文字；然后把白话的文字变成拼音的文字。”⁽⁷⁵⁾在语言改革的问题上，胡适是自由主义者和改良主义者的结合。

其实，陈独秀和胡适等人与钱玄同之间没有根本性的分歧，他们都主张汉语必须改革，汉字书写系统必须拼音化。不同之处在于技术层面的考虑，如完成汉字拼音化的途径和时间表。在对待中国文字的问题上，立场不同，意识形态相异的思想家、学者成为了同道。胡适、钱玄同自不必说，左翼知识分子也持有类似态度，各派知识分子表现出少有的统一。左翼知识分子和以启蒙为指归的自由主义知识分子有着政治分歧，但对于改造中国语言文字形成了基本共识，而其主要差异则在于，左翼知识分子在汉字拼音化（拉丁化）上的立场更为激进：以瞿秋白为代表的汉字拉丁化运动的目标是以拉丁新文字全面取代汉字。

4. 红色的语文想象：拉丁新文字

可供汉字用作注音、拼音符号的选择其实并不多，或取自西文字母，或从汉字书写系统中提取一定数量的注音符号。其实，两者本质上区别不大，在语言技术的层面上说，两者都是首先设定限量的基本发音符号，然后通过发音符号的组合系统注音汉字。从使用的方便和广泛程度来说，拉丁字母已经较为普及，比较容易付诸注音、拼音实践，在国际上的认受度更高。使用汉字偏旁注音有利于增强语言的亲和力和认同感，但这首先需要统一汉字音素的读音，而在非汉语地区使用汉字注音符号可能会受到限制。相比之下，拉丁字母的实用性和广泛性更具吸引力。在汉字拼音化（包括选择何种拼音符号）的问题上，左翼知识分子的态度更趋激进。其中，瞿秋白竭力推动的拉丁新文字运动在中国文字改革运动史上有着独特的历史地位。

为什么选择拉丁新文字作为替代汉字的拼音文字？这一选择与欧洲去拉丁化过程中的世界通用语运动有没有一定的历史联系？前面讨论过，去拉丁化的过程是欧洲现代化过程的准备阶段，是想象和建构现代民族国家的必要条件。随着罗曼语以不可逆转之势成为新兴国家的民族语言，拉丁语失去了国家、民族和社群的依托，犹如无根的浮萍。然而拉丁语有着悠久的历史，特别是在知识界有着广泛的基础，在现代欧洲语言全面独立后，仍然长期在形式上扮演着欧洲通用语的角色。拉丁字母在中国的传播，以至最终被选用为汉字的拼音符号，显然与它在欧洲历史上的重要地位有着密切的关系，而拉丁字母在中国的传播进一步扩展了作为通用语的拉丁语在全球范围内的能见度、存在感和影响力。

西方传教士们到达中国后，首要的任务是学习汉语，以自己的语言为汉字注音或标音本是非常自然的语言行为，不论葡萄牙语、意大利语、荷兰语、法语，只要是拼音文字即可。然而，如果传教士们都用自己的母语为汉字注音、拼音，由于罗曼语并不完全互通，注音方案无法统一，来自不同罗曼语系统的传教士未必都能受益。传教士研究学习汉语的工作毕竟是一项集体工程，在这样的情况下，拉丁语便成为旅华传教士社群的“通用语”，这一点虽在意料之外，却在情理之中。曾几何时，拉丁语雄视欧洲文坛长达十个多世纪，当罗马帝国随着新兴民族国家的崛起渐渐衰亡，帝国的语言却并没有彻底消失，它不仅在欧洲知识界扮演着通用语的角色，其影响还延伸到中国。⁽⁷⁶⁾有了传教士，特别是早期天主教传教士这一中介，拉丁字母在中国的认可度远远高于现代欧洲语言，在20世纪成为汉字拼音和拼音文字的首选符号，并不是历史的偶然。由于拉丁文通过传教士传入中国，且拉丁新文字运动使用拉丁字母，中国20世纪初的拉丁化运动和千年前的罗马帝国之间似乎有了某种意味深长的关系，至少可以说，拉丁新文字运动是在作为通用书面语的拉丁文的辐射影响下发生的。欧洲的去拉丁化在13世纪前已基本完成，而20世纪30年代的左翼知识分子却全力以赴，执意推行拉丁化汉字，这不能不说是一种历史的悖论。

语言改革运动有着明显的工具理性的倾向。在外来侵略的强烈刺激下，中国在图新求变中对语言变革有了新的期待和要求。怀有理想主义的知识分子，无不以追求社会公正和平等为目标。社会的不平等，突出表现在受教育机会的不平等和教育资源分配的不合理。教育机会均等，扫除文盲，成为全面实现民主社会的前提和可能性条件。以拉丁字取代汉字，能以最少的社会投入、在最短的时间内，以最高的效率让最大多数的民众掌握汉语书面语，将识文断字这一曾经的社会特权向大众开放。知识分子必须考虑如何让普罗大众克服汉字的困

难，接受现代教育，参加到全社会的文化活动中来，同时应该重新审视自己的社会定位，思考自己与社会底层的，无法接受教育的工人和农民的关系。1922年，应蔡元培邀请，俄国盲诗人爱罗先珂（Vasilii Eroshenko, 1890—1952）在北京大学教授世界语期间，在北京女子高等师范学校做了题为“知识阶级的使命”的演说，从普世主义政治道德的角度，论证中国文字必须改革的理由：

在这四万万人民的国中，怎么只有少数喜欢文学的人呢？这件事很奇怪的，可是也很容易解释的。作工的人，没有空闲去学习，更没有空闲去研究白费功夫而难见功效的希奇古怪的中国字……全世界没有一个民族的文学和民众完全隔离，象不幸的中国文学这种样子的。现在一般工人并不是对于文学没有兴趣，他们也许是非常有兴趣的；他们不爱文学，只是因为终日要工作，没有希望能制胜这种希奇古怪的文字的困难。因为中国有这种文字的障碍，你们知识阶级不但与欧美的土蛮相隔绝，并且与你们自己的人民相隔绝。这种障碍比古代的万里长城更要坚固，比专制君主的野性更要危险。[\(77\)](#)

此时，正值邻国新生的苏维埃政权蒸蒸日上，苏俄的文字改革更是直接影响了中国共产党和左翼知识分子。无论从建构国家认同的角度，还是从意识形态的取向上看，苏联拉丁化运动都为中国文字改革提供了极好的范例。倪海曙指出，苏联和中国同为多民族国家，“全国共有一百八十种民族，一百五十种语言。有些地方有语言但没有文字”，1920年苏联成立“化除文盲协会”，一方面在全国范围内扫除文盲，另一方面为那些有语言，但没有文字的民族“创造一种用拉丁字母就是罗马字母拼写当地语言的新文字”。[\(78\)](#)其实，早在1917年，苏联拉丁化的实践就首先在民间开始了。雅库特（Yakut）语言学家诺夫高

罗道夫 (Semyon Novgorodov, 1892—1924) 根据国际语音学会的注音字母, 设计出一套拉丁字母书写系统, 后经官方批准, 成为雅库特扫盲运动以及知识分子从事文化活动的语言媒介。⁽⁷⁹⁾20世纪20年代, 苏联已经有了这样的共识: 苏联社会主义的发展和繁荣, 取决于拉丁化运动的成功与否, 因为, “拉丁文字不仅是现代科学技术的载体, 更是所有文明国家共同的书写文化。采用拉丁字母, 在我们迈向无产阶级-农民的英特纳雄耐尔 (international) 的同时, 可以利用国际文化的成果”。⁽⁸⁰⁾

中国共产党早期领导人瞿秋白是中国设计和倡议拉丁化新汉字的第一人。1921年, 他在苏联受到拉丁化运动的影响, 开始研究汉语拉丁化的可能性, 写出了中国第一份“拉丁化中国字”的草稿。1927年大革命失败后, 瞿秋白与其他共产党人到了莫斯科, 重新开始汉字的改造工作。据当时参加过这项工作的吴玉章回忆说, “经过一年的研究, 作了几次草案, 结果由瞿秋白等同志作成了一本小册子, 叫做《中国拉丁化字母》”。这个字母表和相关的“几条简单的规则”便是拉丁化汉字的起点, 吴玉章称其为“中国新文字”, 并自豪地指出, 这种新文字是中国共产党人的发明, 而钱玄同和赵元任等早期的文字改革家在这方面的贡献和共产党人相比是有限的。⁽⁸¹⁾创造这种新文字的直接目的是在苏联远东工作的中国工人中扫除文盲。据称, 新文字在工人扫盲中获得了极大的成功。1931年9月, 在苏联远东的中国工人在海参崴召开了中国新文字第一次代表大会, 通过了《中国汉字拉丁化的原则和规则》, 其中“原则”共计13条, 清晰地表达了语言革命与中国政治和社会革命的关系, 值得详细摘录如下:

(一) 大会认为中国汉字是古代与封建社会的产物, 已变成了统治阶级压迫劳苦群众工具之一, 实为中国人民识字的障碍,

已不适合于现在的时代。（二）要根本废除象形文字，以纯粹的拼音文字来代替它。并反对用象形文字的笔画来拼音或注音。如日本的假名，朝鲜的拼音，中国的注音字母等等的改良办法。

（三）要造成真正通俗化、劳动大众化的文字。（四）要采取合于现代科学要求的文字。（五）要注重国际化的意义。（六）大会认为要达到以上的目的，只有采用拉丁字母，使汉字拉丁化，才有可能。也只有这样才能发展形式是民族的，而内容是国际的社会主义的中国工人及劳动者的文化。（七）中国旧有的“文言”，是中国统治阶级的言语，……学习文言的困难并不少于学习汉字本身。这种特权的言语，成了中国劳动群众普遍识字的“万里长城”。……（八）……大会认为拉丁化的中国文字和中国劳动群众的口头语，不仅有发表政治的、科学的、技术的思想之可能，而且也只有中国文字拉丁化，只有中国劳动群众口头语之书面的文字底形成，才能使他们的言文有发展的可能。（九）大会反对资产阶级的所谓“统一国语运动”。所以不以某一个地方的口音作为全国的标准音。……（十）大会认为有些不正确的说话，或翻译的意思不恰当，尤其是在苏联远东的中国工人，特别错误的厉害，而且有些腐旧不好的意思……都必须在拉丁化的过程中，加以纠正和改进，来建设新的文字与文化。（十一）同时，大会认为只有拉丁化，才是国际革命的、政治的、科学的及技术的各种术语有机的灌注到中国言语中的一条容易的道路……（十二）……实行新文字并不是立刻废除汉字，而是逐渐把新文字推行到大众生活中去，到了适当的时候，才能取消汉字。……（十三）因为拉丁化的出发点，在于根据劳动者生活的语言，所以研究中国方言的工作，在文化政治的意义上，有第一等的重要。[\(82\)](#)

这份带有强烈纲领性和政策性的文件给汉字判了死刑，为拼音文字的近期任务和长远目标都定立了明确的方向。《原则和规则》特别强调拼音文字在大革命时代的重要作用，不仅可以成为扫除文盲，团结劳苦大众的武器，更是中国与世界接轨的一条捷径。这里，拉丁新文字似乎成了另一种“世界通用语”，或者说，一种便于世界识认的新汉字，其中西方汉语观的身影若隐若现。⁽⁸³⁾《原则和规则》明确指出，文字改革必须全面彻底，采用拉丁字母，反对像日文、朝鲜文那样注音，反对用象形文字偏旁笔画作为音符。新文字的倡导者们认为，“五四”时期的“统一国语运动”是资产阶级自由主义者妥协的结果，白话文运动是不彻底的运动。《原则和规则》不认同“五四”时期的语言文字改革运动，但坚持中国新民主主义运动的文化前提是设计易认、易写、易记的新文字。就这一点而言，拉丁新文字运动与早期各派文字改革者的工作并不矛盾，也是以反对精英语言、普及教育、开启民智为首要目的。

1931年，瞿秋白从苏联回国，在上海继续研究中国文字改革方案，并写出了系列文章，批判“五四”文学革命的妥协和软弱，提出发动第三次文学革命运动，主张建立现代普通话的新中国文。⁽⁸⁴⁾瞿秋白认为，革命文学若要真正起到宣传群众、教育群众和组织群众的作用，就必须采用通俗易懂的形式和语言。在上海领导党的文化工作期间，他要求“左联”到学生、工人群众中去，以大众能够听懂的语言，进行团结抗日宣传。据夏衍回忆，瞿秋白是“身体力行地主张用拉丁化来代替汉字的。记得1932年底，秋白曾花了很长时间，向我宣传拼音文字的好处和汉字的难学难懂，认为用拼音文字代替汉字是大势所趋”。夏衍虽支持语文改革和使用大众语，但对取消汉字，代之以拼音文字不以为然。⁽⁸⁵⁾1935年底，以蔡元培和鲁迅为代表的688位文化知

识界人士联名签署被吴玉章称作“拉丁化运动的革命宣言”的《我们对于推行新文字的意见》，积极支持拉丁化新文字。[\(86\)](#)

正如德范克在《中国的民族主义和语言改革》（1950）中所说，拉丁新文字是在苏联语言改革运动的直接影响下出现的，在意识形态和社会实践两个层面上都带有早期苏联语言政策的痕迹。德范克的书出版不久，胡适1951年用英文在《美国历史评论》（*The American Historical Review*）上发表书评，对德范克同情新文字，轻视他所倡导的白话运动非常不满，以颇为尖锐的语言称德范克“充满偏见”和“无知”。胡适声称，拉丁新文字并不比他所倡导的以方块字写的白话文优越。有趣的是，他引用鲁迅和共产党人的例子，似乎意在说明他自己的语言观和共产党人的语言文字改革的理念并不矛盾。胡适写道：

人们不禁要问：著名的鲁迅有没有用新文字写过文章？徐特立、吴玉章或任何其他鼓吹新文字的共产党人用它或能够用它写过东西吗？毛泽东和刘少奇不会也不愿意用新表音文字写自己的发言稿或文章，因为他们知道如果他们用它写的话，没有人会读。故而他们继续用在孩童时代通过偷偷阅读自己热爱的伟大的白话小说学到的白话（用方块字写的活的口语）写作；文学革命让白话小说受人尊敬。[\(87\)](#)

胡适的诘问中，隐含着一丝庸俗社会学的倾向：提倡新文字者不必以尚未建立的新文字写作，提倡新文字而未使用新文字也不能说明新文字之不可行。然而，从根本上说，他认为语言革命的主要目的是革文言的命，建立白话的正统地位，而不是以表音字母文字取代汉字，今天看来，这是对的。在他发起文学革命近半个世纪后，胡适以鲁迅和共产党人的实践再次证明白话的活力，可以看出，他对自己早

年推动白话和白话小说的历史遗产十分珍惜。对于本书来说，特别值得重视的是，胡适在这篇书评中还指出，中国的语言改革运动并不是封闭的文化民族主义运动，而是国际主义思想和实践的一部分：

中国所有的语言改革，无论是白话运动，还是鼓吹字母表音体系，必定由国际主义者（internationalists）领导（包括无政府主义者和共产主义者），也必定是为民族主义者（nationalists）所反对（包括国民党；我对国民党的不满是公开的：在20年的统治中，它对白话文运动只是口头上的承认）。甚至革命领袖，中华民国的缔造者孙中山先生写道，文言文远较白话文优越和美丽。⁽⁸⁸⁾

胡适以对语言改革的态度区别民族主义者和国际主义者，并将自己划入了国际主义者阵营。这一区分是否正确，这里暂且不论，但这至少说明，中国的语言文字改革运动自始至终都是在世界主义的框架下展开的，是一场具有世界意义的语言运动。中国共产党人确实也是从世界革命的角度来思考中国文字改革的问题的。毛泽东在《新民主主义论》中认为，中国文字的改造是中国社会改造的一部分，他说：“文字必须在一定条件下加以改革。”⁽⁸⁹⁾1951年，毛泽东再次表示：“文字必须改革，要走世界各国共同的拼音方向。”⁽⁹⁰⁾中华人民共和国成立后，拼音字母和简化汉字的制定和修订受到中央政府的高度重视，在新中国文化工作日程表上占有醒目的位置。新中国成立仅仅几天后，中国文字改革协会便于1949年10月10日在京成立。中国文字改革研究委员会于1951年12月26日成立；1954年12月23日，中国文字改革委员会（简称文改会）成立，为国务院直属机构。1958年2月11日，全国人大一届五次会议批准汉语拼音方案。“文革”后，文字改革工作重启。1980年3月，国务院任命倪海曙为文字改革委员会秘书

长。1981年4月26日倪海曙开始编辑全部以汉语拼音写成的小报*Pinyin Bao*，第一期于同年7月31日出版，前后共出版六期。倪海曙在1983年10月号《文字改革》上撰文《我们能够消灭这个差距》，又一次重复着西方汉语观的论点。他指出，由于汉字难认、难写、难记，中国小学的语文水平比国外差两年：“拿苏联小学来比，他们一年级到四年级的语文课本，有人作过统计，阅读量是我们的七倍。他们的小学一年级语文课本已经采用著名作家的儿童文学作品为课文，是厚厚的一本，而我们每课只有三五个字、几句话。”又说：“尽管我们的孩子资质很聪明，可是由于文字制度的关系，他们硬是要吃亏两年，注音识字、提前读写试验使我们完全有把握地说：‘我们能够消灭这个差距！’”(91)

前面提过，西方对汉语批评最多之处，乃是汉字难写难记，词汇量大。利玛窦在17世纪已有论及，其后论者，言及汉语时，大都会重复这类套话，而此类观点至今仍有一定的市场。就倪海曙而言，“五四”时期兴起的语言文字改革运动是一场未完成的运动，汉语拼音方案是一项暂时的妥协。1937年因抗战爆发，倪海曙辍学，便全身心投入拉丁新文字工作，直至1988年病逝，历时整整半个世纪，他初衷不改，仍然期望用拼音文字取代汉字。弥留之际，他留下了最后一句话：“文改万岁！”(92)这位被称为著名语言学家、中国拉丁化新文字运动的“杰出代表”、文字改革活动家的倪海曙，为汉字的拼音化贡献了自己的一生。面对这样一位一生执着，将青春和生命倾注于“文改”的学者、活动家和领导者，我们肃然起敬，但同时又有一丝莫名的遗憾和失落。

“五四”以来语文革命的两个主要对象是文言文和方块字，前者终于退出了历史的舞台，而后者在近一百年后的今天仍然生机勃勃。随

着电脑技术和汉语拼音的进一步普及，书写汉字的繁难大为降低，可以断言：数字技术条件下的汉字已完全不同于过去的书写系统，汉字拼音化、拉丁新文字等建议和方案不啻是明日黄花。这是否意味着倪海曙及其前辈们为之奋斗的目标，可能永远无法完全实现？毋庸置疑，20世纪上半叶，在轰轰烈烈的民族革命和解放运动中，文字改革运动在中国现代化的道路上留下了深深的历史烙印。现代中国意识的形成在很大程度上是以对汉语的否定为起点的。“五四”新文化运动以狂飙激进之势，对传统文化进行了彻底全面的清理，文字改革是其中最为重要、意义最为深远的一部分。包括胡适、鲁迅、蔡元培、傅斯年、钱玄同等在内的“五四”时期具有代表性的思想家、学者、教育家，或多或少，直接或间接地受到西方汉语观的影响，将中国现代社会的发展，民族认同，国家的统一和富强与汉语汉字改革紧密联系在一起，把中国的现代化和中国语言的现代化等同起来。轰轰烈烈的语言文字改革运动，终于在传统与现代、落后与文明之间划出了一道泾渭分明的界线。对汉语的解读代表着对中华民族的未来与过去，成功与失败，光荣与屈辱的解读。今天，我们回顾这一段并不久远的历史，感到语言、文化、民族认同仍然是极为沉重和充满挑战的论题。

(1) Friedrich Nietzsche, *We Philologists*, trans. J. M. Kennedy, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Oscar Levy (New York: Macmillan, 1911), vol. 8, p. 112.

(2) 傅斯年(?), 《〈语言历史研究所周刊〉发刊词》，《傅斯年全集》，欧阳哲生主编（长沙：湖南教育出版社，2003），第3卷，12—13页；《全集》编者注云“此文发表时未署名，有关作者现有两说：一为傅斯年，一为顾颉刚”，故引文作者后以“(?)”存疑。但作者身份并不重要，重要的是这段话本身所表达的《周刊》的立场及其自我期许。

(3)陈独秀,“致钱玄同信”,《钱玄同文集》(北京:中国人民大学出版社,1999),第1卷,169页

(4)Quoted in John DeFrancis, *Nationalism and Language Reform in China* (Princeton: Princeton University Press, 1950), p. 90.

(5)胡适,《国语运动的历史》,《胡适学术文集·语言文字研究》,姜义华主编(北京:商务印书馆,1993),306页。

(6)同上书,307页。

(7)黎锦熙,《国语运动史纲》(上海:商务印书馆,1935),1—2页。

(8)参见倪海曙,《清末汉语拼音运动编年史》(上海:上海人民出版社,1959)。

(9)吴晓峰,《国语运动与文学革命》(北京:中央编译出版社,2008),33页。

(10)有关清末民初汉语改革运动的历史意义和社会价值的研究成果颇丰,这里不再赘述。可参看倪海曙,《清末汉语拼音运动编年史》;《清末文字改革文集》,文字改革出版社编(北京:文字改革出版社,1958)(本书汇编了历史上文字改革相关言论的一手材料);费锦昌主编,《中国语文现代化百年记事》(北京:语文出版社,1997);陈永舜,《汉字改革史纲》(长春:吉林大学出版社,1995);黎锦熙,《国语运动史纲》(上海:商务印书馆,1935);John DeFrancis, *Nationalism and Language Reform in China* (Princeton: Princeton University Press, 1974); Elizabeth Kaske, *The Politics of Language in Chinese Education: 1895—1919* (Leiden: Brill, 2008); Shang Wei, “Writing and Speech: Rethinking the Issue of Vernaculars in Early Modern China,” in *Rethinking East Asian Languages, Vernaculars, and Literacies, 1000—919*, ed. Benjamin A. Elman (Leiden: Brill, 2014); Theodore Hutters, *Bringing the World Home: Appropriating the West in Late Qing and Early Republican China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), especially Part 1. Late Qing Ideas; W. K. Cheng, “Enlightenment and Unity: Language Reformism in Late Qing China,” *Modern Asian Studies*, Vol. 35, No. 2 (May, 2001), pp. 469—93.

(11)Jean Baptiste Du Halde, *A Description of the Empire of China and Chinese-Tartary, Together with the Kingdoms of Korea and Tibet* (London: Printed by and for John Watts, 1736), vol. 2, p. 389.

(12)早期这方面有代表性的学者包括罗常培、陈望道等，他们都有专文论述传教士的注音实践及其与语言文字改革运动的关系。稍后，周法高在其《论中国语言学的过去、现在和未来》中充分肯定了传教士对中国语言学的贡献，见周法高，《论中国语言学》（香港：香港中文大学出版社，1980）。何九盈在《中国古代语言学史》（广州：广东教育出版社，2000）中详细评述了利玛窦、金尼阁等明末传教士在汉语音韵学上的突出成就。

(13)陈望道，《中国拼音文字的演进——明末以来中国语文的新潮》，《陈望道文集》（上海：上海人民出版社，1981），第3卷，159页。

(14)参见罗常培，《汉语拼音方案的历史渊源》，《罗常培语言学论文集》（北京：商务印书馆，2004），406页。明代尝试以罗马字对汉字注音的传教士，除了利玛窦，还有不少，其中重要的有郭居静（Llizaro Catfino, 1560—1640）和庞迪我（Diego de Pantoja, 1571—1618）。见罗常培，《国音字母演进史》（北京：文字改革出版社，1959），2页。

(15)方豪，《中西交通史》（台北：“中国文化大学”出版部，1983），下册，947页。

(16)陈垣，“跋”，《利玛窦中文著译集》，朱维铮主编（上海：复旦大学出版社，2001），288页。

(17)金尼阁，《西儒耳目资》（拼音文字史料丛书）（北京：文字改革出版社，1957），上册，50页。

(18)罗常培，《国音字母演进史》，2页。

(19)倪海曙：《中国拼音文字运动史（简编）》（上海：时代书报出版社，1948），7页。

(20)何九盈，《中国古代语言学史》，251页。

(21)参见罗常培，《国音字母演进史》，2—3页。

(22)罗常培，《耶稣会士在音韵学上的贡献》，《罗常培语言学论文集》，252—253页。

(23)如《西字奇迹》，由于是罗马字写成，人多有不识，有人竟“信手剪裁，任意联缀，不顾其汉音文意如何，欺当时识罗马字者希，特取其奇字异形托之利赠，以惊世炫俗。可见当时风尚，士大夫以得利玛窦一言为荣也。”见陈垣，“跋”，《利玛窦中文著译集》，289页。

(24)金尼阁对他和利玛窦创立的汉字注音系统对中国社会的影响颇为得意，他不无自负地说，《西儒耳目资》“使汉字与吾邦之元音辅音接近，俾中国人得于三日之内通晓西洋文字之系统。此文典式工作，颇引起中国人之惊奇。彼等目睹一外国人矫正其文字上久待改善之疵病，自觉难能可贵也，此书且为吸引偶像教人进入天主教网罟之饵，前礼部尚书某公捐资刊刻，并作一极有价值之序，为之增色”。方豪指出，“所谓某公，当指张问达。其任官礼部者，问达父也，尼阁偶误为其本人”。方豪，《中西交通史》（下），948页。

(25)方豪，《中西交通史》（下），950页。

(26)有关《西儒耳目资》引起的争论，参见罗常培，《耶稣会士在音韵学上的贡献》的“余论”部分，《罗常培语言学论文集》，307—309页。

(27)参见罗常培，《国音字母演进史》，3页。

(28)陈望道，《中国拼音文字的演进》，《陈望道文集》，第3卷，159页。

(29)见倪海曙，《中国拼音文字运动史（简编）》，10页。

(30)汪晖，《现代中国思想的兴起》（北京：生活·读书·新知三联书店，2004），第2部，下卷，1517页。

(31)Christopher Hutton,“Writing and Speech in Western Views of the Chinese Language,”in *Critical Zone: A Forum of Chinese and Western Knowledge*, eds. Q. S. Tong, Wang Shouren, and Douglas Kerr (Hong Kong: University of Hong Kong Press and Nanjing: Nanjing University Press, 2006), vol. 2, p. 92.

(32)Hutton,“Writing and Speech in Western Views of the Chinese Language,” p. 88.

(33)陈望道，《中国拼音文字的演进》，《陈望道文集》，第3卷，157页。

(34)张谷铭，《Philology 与史语所：陈寅恪、傅斯年与中国的“东方学”》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第87本，第2分（2016年6月），444页。

(35)傅斯年，《历史语言研究所工作之旨趣》，《傅斯年全集》，欧阳哲生编（长沙：湖南教育出版社，2003），第3卷，3—4页。

(36)见张谷铭，《Philology 与史语所：陈寅恪、傅斯年与中国的“东方学”》，416、437页。

(37)傅斯年，《中国古代文学史讲义》（1928），《傅斯年全集》，第2卷，17页。

(38)见张谷铭,《Philology 与史语所:陈寅恪、傅斯年与中国的“东方学”》及其英文文章“Philology or Linguistics? Transcontinental Responses,”in *World Philology*, eds. Sheldon Pollock, Benjamin A. Elman, and Ku-ming Kevin Chang (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015), pp. 311—31.

(39)季羨林,《我的学术人生》(北京:中国社会出版社,2012),27页。

(40)同上。

(41)Friedrich Nietzsche, *We Philologists*, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, vol. 8, p. 146.

(42)J. M. Kennedy, Translator's Introduction, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, vol. 8, p. 107.

(43)Raymond Williams,“Cambridge English, Past and Present,”in *Writing in Society* (London: Verso, 1983), p. 179.

(44)张谷铭,《Philology 与史语所:陈寅恪、傅斯年与中国的“东方学”》,430页。

(45)E. M. W. Tillyard, *The Muse Unchained: An Intimate Account of the Revolution in English Studies at Cambridge* (London: Bowes & Bowes, 1958), p. 45.

(46)张谷铭,《Philology 与史语所:陈寅恪、傅斯年与中国的“东方学”》,377页。

(47)同上书,439页。

(48)傅斯年,《中国学术思想界之基本误谬》,《傅斯年全集》,欧阳哲生主编(长沙:湖南教育出版社,2003年),第1卷,22—26页。

(49)同上书,27页。

(50)傅斯年,《历史语言研究所工作之旨趣》,《傅斯年全集》,第3卷,3页。

(51)Martin Heidegger, *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz (New York: Harper & Row, 1971), p. 5.

(52)倪海曙,《答复美国 John DeFrancis 君关于中国文字改革的问题》,《倪海曙语文论集》(上海:上海教育出版社,1991),25页。倪海曙出生于1918年,

不是“五四”一代，但他从20世纪30年代起，即投身文字改革运动，1949年后继续从事文字改革工作，直到1988年去世，将一生贡献给了文字改革事业。在中国近一个世纪的语言文字改革运动中，倪海曙承上启下，具有一定的代表性。

(53)倪海曙，《答复美国 John DeFrancis 君关于中国文字改革的问题》，《倪海曙语文论集》，24页。

(54)见钱玄同，《汉字革命》，《钱玄同文集》，第3卷。

(55)钱玄同，《中国之今后文字问题》，《钱玄同文集》，第1卷，162—163页。

(56)见鲁迅，《中国文与中国人》，《鲁迅全集》（北京：人民文学出版社，1981），第5卷，363—364页。

(57)鲁迅，《无声的中国》，《鲁迅全集》，第4卷，11—12页。

(58)鲁迅，《答曹聚仁先生信》，《鲁迅全集》，第6卷，76页。

(59)鲁迅，《关于新文字》，《鲁迅全集》，第6卷，160页。

(60)同上。

(61)鲁迅，《汉字和拉丁化》，《鲁迅全集》，第5卷，556页。

(62)同上书，557页。

(63)陈望道，《语文运动的回顾和展望》，《陈望道文集》，第3卷，173页。

(64)胡适，《谈新诗》，《胡适学术文集·新文学运动》，姜义华主编（北京：中华书局，1993），385—386。胡适提到的英国诗人华兹华斯（华次活）在理论和实践的两个层面上同时推动英国诗歌改革，身体力行，引领英国诗歌创作完成了从古典主义向浪漫主义的转变。胡适有关新诗的观点与华兹华斯的观点重叠相似之处甚多。见华兹华斯，《抒情歌谣集·序》，收入《十九世纪英国诗人论诗》，刘若端编（北京：人民文学出版社，1984），1—27页。

(65)鲁迅，《随感录·四十七》，《鲁迅全集》，第1卷，335页。

(66)倪海曙，《中国拼音文字概论》（上海：时代书报出版社，1948），题页。

(67)倪海曙，《中国拼音文字概论》，3页。

(68)见倪海曙，《答复美国 John DeFrancis 君关于中国文字改革的问题》，《倪海曙语文论集》，22页。

(69)汪晖,《现代中国思想的兴起》,上卷,第1部,74—75、77页。

(70)参见倪海曙,《汉语拼音史话》,《倪海曙语文论集》,62—110页及《清末汉语拼音运动编年史》(上海:上海人民出版社,1959)。

(71)钱玄同,《中国今后之文字问题》,《钱玄同文集》,第1卷,167页。毛泽东也曾对世界语在中国语文改革运动中的作用给予了高度评价。邱及动情地回忆了自己学习、推动世界语的经历,特别提到毛泽东1939年在延安为世界语写的题词:“我还是这一句话:如果以世界语为形式,而载以真正国际主义之道,真正革命之道;那么,世界语是可以学的,是应该学的。”邱及,《关于世界语的作用和前途问题》,《语言教学与研究》(北京:语言学院,1979),第4集,125页。参见本书第四章“人造通用语、比较语文学和西方汉语观的形成”,注48。

(72)钱玄同,《中国今后之文字问题》,《钱玄同文集》,第1卷,167页。当然,钱玄同也不断修正自己的观点。据朱我农介绍,1918年前后,教会罗马字在厦门、汕头、台湾等地已相当流行,这似乎证明用罗马字母拼写汉字是可能的。钱玄同思想因此转变,收回不可以罗马字拼音汉字,直接采用世界语的观点:“我个人的意见,以为中国文字不足以记载新事新理,欲使中国人智识长进,头脑清楚,非将汉字根本打消不可。……但文字易废,语言不易废;汉语一日未废,即一日不可无表汉语之记号。此记号,自然以采用罗马字拼音为最便于写识。我一年前也有此种主张,后来因为想到各方面困难之点甚多(如单音之词太多,一义有数字,声音之平上去入等等),恐一改拼音文字,反致意义混淆,于是改变初衷,主张仍用汉文,而限制字数,旁注‘注音字母’。……今见朱先生之信,证明罗马字拼中国音之可行,并知已有以此种文字撰写为医书的,于是使我一年前的主张渐渐有复活之象。……中国今后果能一面采用一种外国文,作为第二国语,以求学问,一面将中国语改用拼音,以适于普通说话,粗浅记载之用,则教育上可谓得到很好的一种工具了。”钱玄同,《关于Esperanto讨论的两个附言》,《钱玄同文集》,第1卷,212—213页。另见倪海曙,《中国拼音文字运动史(简编)》,95页。

(73)陈独秀,“致钱玄同信”,《钱玄同文集》,第1卷,169页。

(74)胡适,《国语与汉字——复周作人书》,《胡适学术文集·语言文字研究》,329页。

(75)胡适,《〈中国今后之文字问题〉的附识》,《胡适学术文集·语言文字研究》,288页。

(76)有关拉丁语传入中国情况,参看方豪,《拉丁文传入中国考》,《方豪六十自定稿》(台北:著者自刊,1969),上册,1—38页。

(77) 演讲记录稿分两期刊登在1922年3月6日和7日的《晨报副刊》。

(78) 参见倪海曙,《中国拼音文字运动史(简编)》, 114页。

(79) Simon Crisp, "Soviet Language Planning 1917—1953," in *Language Planning in Soviet Union*, ed. Michael Kirkwood (London: Macmillan, 1989), p. 26.

(80) Lenore A Grenoble, *Language Policy in the Soviet Union* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003), p. 50.

(81) 吴玉章,《文字改革文集》(北京:中国人民大学出版社, 1978), 56—57页。

(82) 吴玉章,《文字改革文集》, 58—61页。

(83) 推动拉丁新文字的冲动主要来自共产主义本身带有的世界主义之理念, 但与欧洲早期语言乌托邦思想有一定的联系, 在语言技术的层面上更是依靠比较语文学的相关观点。吴玉章认为中国文字“高深虚伪, 毫无实用”, “不仅不能提高文化, 倒反而阻碍文化的发展, 并且汉字写起来很困难, 因为中国从前造字, 原是拿一个形体表示一个音段, 又大都是一个音段表示一个概念, 所以世界语言学家, 都说中国是单音段语系 (mono syllable)” (吴玉章,《文字改革文集》, 83页)。有意思的是,《原则和规则》第七条中, 将汉字类比为维护语言特权的“万里长城”, 令人想起施勒格尔将单音节汉字比喻为清王朝闭关锁国的语言长城。

(84) 参见瞿秋白,《论文学革命及语言文字问题》《新中国文草案》, 收入《瞿秋白文集》(北京:人民文学出版社, 1953), 第2卷。

(85) 夏衍不反对汉字拉丁化或拼音化, 但反对废除汉字:“解放后, 国家成立了文字改革委员会, 我亲耳听过周恩来同志对文字改革问题的讲话, 他提出用拼音来普及普通话, 有计划地简化汉字, 但并没有说一定要废除汉字……中国是世界上独一无二的有四千年文字记录的文明古国, 十三经、二十四史、诸子百家、类书、传奇、小说, 古籍渺如烟海, 废止了汉字之后, 试问如何对待这笔精神遗产? 能把它们译成拉丁拼音么? 即使译了出来, 在乡音未改的情况下, 有多少人能看懂? ……记得鲁迅先生逝世之后, 香港开的追悼会上有一副对联:‘先生虽死, 精神永存; 汉字不灭, 中国必亡。’这是香港新文字研究会送的, 上联我完全赞同, 下联则未免有点荒唐。”[夏衍,《懒寻旧梦录》(北京:生活·读书·新知三联书店, 2000), 149—151页。]“汉字不灭, 中国必亡”一般认为是鲁迅临终前, 在病榻上接受采访时所言。但胡适认为, 这是伪造的鲁迅“遗言”, 是“某个不负责任的宣传鼓动者”移植在鲁

迅头上的。[见 Hu Shih, *Review of Nationalism and Language Reform in China*, by John DeFrancis, *The American Historical Review* 56, no.4 (1951) : 897。] 然而，从上文所引鲁迅的有关言论可以看出，“汉字不灭，中国必亡”符合鲁迅的思想。

(86)周有光，《汉字改革概论》（修订本）（香港：尔雅社，1978），46页。

(87)Hu Shih, *Review of Nationalism and Language Reform in China*, 898.

(88)Hu Shih, *Review of Nationalism and Language Reform in China*, 899.

(89)毛泽东，《新民主主义论》（1940），《毛泽东选集》（北京：人民出版社，1991），第3卷，708页。关于延安时期的新文字运动，参见潘磊，《鲁迅在延安》（桂林：广西师范大学出版社，2008），第4章“鲁迅的文艺大众化思想在延安的实践”。

(90)转引自吴玉章，《文字改革文集》，3页。

(91)参见倪海曙，《倪海曙语文论集》，537页。

(92)同上书，544页。

第六章 旅行的观念：重复、误读和传播

他们刚从一场文字的盛宴上，偷了些吃剩的肉皮鱼骨回来。

莎士比亚，《爱的徒劳》，第5幕第1场⁽¹⁾

我们现在知道，文本并非一组文字，仅仅释放出单一的“神学”的意义（作者-上帝的“信息”），而是一个多维度的空间，这里有多种书写，其中没有一种是原创的，它们既交融又冲突。文本是一片薄薄的棉纸，上面书写着引自无数文化中心的引文。

罗兰·巴尔特，《作者的死亡》⁽²⁾

机缘凑巧，这些错误又带来了新的发现，这只能说明：甚至谬误也能产生有趣的副作用。

翁贝托·艾柯，《机缘凑巧：语言和疯痴》⁽³⁾

绝不应该假设东方主义的结构只不过是一组谎言或神话，只要坚持揭露它们的真相，它们便会荡然无存。

爱德华·萨义德，《东方主义》⁽⁴⁾

本书的重点是叙述、考察、讨论西方汉语观形成、发展和传播的过程及其在现代思想史上所起的作用。诚然，西方汉语观是广义的东方主义知识形态的一部分，但其传播的过程和扩散的特点为思考世界文学提供了新的视角和具体的例证。从根本上说，19世纪末20世纪初，我国新文化运动和语言文字改革运动源于中国社会发展的内在冲动和需要，但催发语言文化现代化运动的直接动因是西方现代知识对中国传统知识体系和语言文学观的巨大冲击。在此意义上而言，包括语言文字改革和新文学运动在内的新文化运动并非完全本土的运动，在一定程度上体现出思想、理论、观念和文本在世界范围内的流通体系和传播机制。讨论某种知识形态的形成当然应该关注其构成的内容，但深入考察其生产方式、传播形式和扩散过程往往更为重要。

现代理论、观念和知识是“旅行”的理论、观念和知识。“旅行”不仅是理论、观念、知识传播的途径，更是它们存在的形式和条件；很难想象在封闭的情况下，在和外界断绝交流的条件下可以产生现代理论、观念和知识。“旅行”意味着运动和行走，出发和回归，周期性的开始和结束；“旅行”又是发展和变化的过程，处在出发点的理论、观念和知识与完成旅途后回归的理论、观念和知识已是大相径庭了。萨义德在著名的《旅行的理论》一文中写道：

观念、理论和人与批评流派一样，也是在人与人之间，地方与地方之间，时代与时代之间旅行。观念的流通传播一般都会丰富，并常常延续文化和精神生活。观念和理论从一地到另一地的运动，可以是自觉的或不自觉的影响，创造性的借用，或彻头彻尾的挪用，不管采取何种形式，都是生活中的事实和一般情况下有助于思想活动的条件。[\(5\)](#)

接着，萨义德具体描述了理论和观念“旅行”的过程和路径。首先是起点或可能的起点。在起点，理论或观念在公共记忆中最先出现，产生影响，并逐渐向其他地方开始运动、延伸和扩散。其次是“旅行”完成的历程，即从一点到达另一点的物理过程；这个历程可以是空间上的概念，也可以是时间上的概念，可能是地理空间意义上的移动，也可能是从一个时代到另一个时代的传承。第三，当理论或观念行至陌生的时间段和空间时，需要与当时当地的条件进行必要的协商，以达成一定的妥协，外来的理论和观念可能受到欢迎而被接受，也有可能遭遇抵制和排斥，但富有生命力的理论和观念最终会在此时此地的抗拒和排斥中，落地生根，在新的环境下枝繁叶盛，并有可能在他乡取得主导地位。第四，理论和观念在旅行中同时也完成了自身的转换，在新的使用者和挪用者手中获得新的形式和新的生命。萨义德对观念和理论的传播方式的描述基本上是正面的，认为这种跨文化传播和交流最终带来的是积极的思想认识，这与他东方主义的叙述截然不同。然而，旅行的观念和理论不都是正面的，未必每次都能圆满完成旅行的历程，在新的家园生根发芽，衍生出新的思想和观念。西方汉语观在旅行传播中，主要是不断地自我重复，鲜有新的思想和创造，经过漫长的时间和空间之旅后，最后陷于陈腐和僵化而不能自拔。

观念、理论和知识传播的过程同时也是自我建构和自我定义的过程。跨文化的交流与人际交流相似，我们习惯于积极的交流，期待交流带来相互理解、同情，甚至赞赏，确信积极的交流可以带给我们有益的经验 and 知识，认为跨文化交流中的误读、挪用、歪曲、偏见不仅毫无价值，更是造成矛盾、冲突、敌意的历史根源。跨文化和比较文学研究大都倾向于选择正面的个案作为讨论的对象和例证，负面的文本、人物和事件长期处于边缘，甚至尘封于历史的档案中，无人问

津，最后被彻底遗忘，似乎从未存在过。作为一种话语体系，汉语观是特定思想文化条件下的产物，在漫长的历史过程中汇集了来自不同时代、不同领域、不同学科的言论、观点和立场，其中有对汉语的赞颂，而更多的则是对汉语以及汉语文化的想象、误读和歪曲。然而，应该承认，赞颂和排斥的言论对于讨论汉语观的形成和发展同等重要，具有相同的价值，一样可以在方法论上提供深入讨论的切入点和扩展分析的平台，引出具有普遍意义的问题。比较语文学对汉语近乎暴力的解读如何“意外”地被中国知识分子挪用，成为中国现代知识、语言和文学的思想资源？如何解读汉语观中无意或有意的误读、歪曲、偏见？怎样理解它们在认识论上的意义和价值？这些“负面”的交流案例是否有助于我们在理论的层面上思考跨文化知识建构的特征？这些问题我在前几章中有所涉及，但汉语观的发展过程表现出一些典型的否定性和负面特征，值得进一步思考。

1. “剽窃”还是自我建构？

前几章的讨论表明，重述和引用前人的言论和观点是汉语观发展过程中的显著现象，这也表明，作为话语体系的汉语观是通过其内部的互文性联系建立起对汉语的集体想象，并逐渐发展为集体立场和集体意志。汉语观的缘起可能纯属偶然，但其自我生成、扩展和延续的形态和方式显示出知识生产机制内部的问题。前面讨论过，为了便于识认汉字，利玛窦等早期传教士以拉丁字母注音汉字，这种个人的语言实践带有一定的偶然性。然而，正是这一看似偶然的行为，在中国文化的集体意识中埋下了语文现代化理念的种子，为近三百年后声势浩大的语言文字改革运动，为“五四”知识分子批判以汉字为代表和象征的传统文化提供了理论上、舆论上和技术上的支持，在中国历史上书写了重要的一页，这是利玛窦和其他早期传教士始料未及的。

自利玛窦《中国札记》的出版到19世纪下半叶，西方思想界和知识界积累了大量有关汉语的论述，逐渐形成了一套固定的讨论汉语的话语知识体系及特定的叙述方法和程序。包括威尔金斯、贝蒂、施勒格尔、洪堡特和黑格尔等在内的思想家、哲学家、语文学家都认定，汉语是有“缺陷”的语言，而他们眼中笔下的所谓“缺陷”，利玛窦和其他传教士此前早已讨论过了。在两个多世纪中，西方知识界、思想界对汉语的认识基本上没有超出利玛窦等早期传教士的论述范围，对汉语和中国文化的理解鲜有新的突破，习惯性地征引和袭用这一话语体系内既存的材料、观点和立场，在思想方法上逐渐形成强大的惯性和惰性，失去了汲取新知识和新观点的愿望和动力。西方汉语观不可避免地成为思想贫困、叙述僵化的话语体系。威尔金斯转引利玛窦，贝蒂转引其他传教士的论述，德国思想家论及汉语时主要依赖传教士的

言论和文字，他们无需学习和深入了解汉语，只是相互征用援引，从前人那里搬运观点和论述，而这些衍生的观点和论述又继续影响着后来的论者。

在大量重复引用的过程中，汉语观得以进一步强化，逐渐演变成约定俗成、带有相当权威性的话语体系。这个过程与罗兰·巴尔特（Roland Barthes）在《作者的死亡》中所说的文本的互文性和互指性颇为相似。巴尔特认为，作者并非个别的、有着鲜明个性的主体，而是语言文字建构出来的主体，并非作者写出了自己的作品，而是先于作者存在的语言、文本和观念等，定义并规范了主体及其作品。这里，主体不过是语言互相征引的媒介和渠道，文本则是语言征引的结果，是“作者”重新组装语言材料后的产品。⁽⁶⁾西方汉语观就是这样一个没有作者的文本，一个由引述、语录和摘要等组成的话语体系，其文本互指性的明显标识就是循环不断的相互征引。

置身这一话语体系中的思想家、学者和文人，在反复不断地相互引用中，逐渐形成相同的思维定式，依照话语体系的内在逻辑，以汉语为切入点或例证，讲述着他们所关注的历史、社会、文化等方面的问题，而这些问题多为欧洲的问题，未必与汉语、汉语文化和汉语社会有直接和紧密的关系。西方主流思想界、知识界对汉语和中国文化的认识，历经二百多年，生产出大量的言论，然而，其基调并无根本改变，在不停地自我重复中延伸着自己的存在。可以设想一下，如果将西方论述汉语的文字汇辑成书，当我们翻阅这本文集时，会有怎样的感受呢？一定是无休止的重复和不断的自我引用。在西方汉语观的话语体系中，经过传教士、“新科学”家、原始语言论者、人造世界语的实验者、比较语文学家和汉语改革家等的挪用、想象和评论，汉语早已面目全非。这并不是说，原先存在一种汉语的“真”面貌，而是

说，他们笔下的汉语，较之大多数中国人心目中的汉语，几乎是另一种语言。今天，我们重读这些思想家有关汉语的论述，难免感到可笑、无奈和沮丧。

汉语观和其他思想史中的观念一样，在自我建构和发展的过程中，没有零的开始。由于无法置身于前人观点和理论的影响之外，思想和书写不能从一张白纸开始，只能在业已存在的话语体系中进行；首先需要接受话语体系中主导的例证、观点和结论，才有可能进一步阐发，为后来的论者提供依据、材料和启发。正如福柯所说，话语体系即权力体系，置身于这一系统中进行知识生产的个体，必须接受话语体系已经形成的话语模式和表达方法。换言之，在话语体系的霸权下，个人的话语位置——即主体可能形成的观点和立场——几乎完全受制于话语体系的意识形态和思想倾向。严格说来，话语体系内没有个人的观点和立场，只有话语的观点和立场。论者的谬误不仅是个人的谬误，而是整个话语体系的产物。因此，需要关注的并非某位思想家个人言论的得失对错，而是应该追问，为什么会产生这些“对”或“错”的解读？为什么那些明显的误读甚至偏见，经过众多论者的反复引证，竟然可以成为思想史上主流的观点和共识？

应该承认，西方思想界对汉语的评论和判断并非都是负面的，比如，前文提到的约翰·韦伯对汉语的想象和莱布尼茨有关汉语作为通用语的研究和思考，表明西方汉语观对汉语的想象是多方面的。然而，正面与负面的论述至少有一点是相同的：两者都是在自我重复的模式中延续着对汉语的想象。赞颂汉语与诋毁汉语的思想家、学者、作家一样，不谙汉语，韦伯、莱布尼茨自不必说，后来因为“翻译”中国古典诗歌，开创意象派一代诗风的庞德也基本不通汉语。他们对汉语（汉字）的褒扬，所发议论大多似是而非，与历史上责难汉语的言论

没有本质区别；他们同样重复前人的观点，沿用前人有关汉语汉字的论述，从中摘取可用的材料、个案和论点，加以想象和发挥，只不过，在他们笔下，汉语（汉字）的“缺陷”被翻转过来，成为独特的优点。

福柯在《知识考古学》（*The Archaeology of Knowledge*）中谈到知识生产话语体系时，特别论及一种常见的表达方式，即以“据说”或“据称”（it is said）引导的主语缺位的被动语态。福柯指出，这种句式的最大特点就是不点明具体主体，甚至根本无需主体，因此比较典型地展示了话语体系的生产模式。在以上引用的西方思想家论述汉语的文字中，不乏使用这种句式或表达模式的例子。例如，我在第四章中引用的贝蒂的一段话，就反复出现了这样的句式。为了方便讨论，这里再次摘引如下：

如果我们相信旅游者带回来的报告，在中国书写的艺术也有三四千年了，但他们至今尚未有表音字母系统。每个单词由固定的方块字表示。**据说**（it is said），词汇总量有八万个。如此说来，中国的学者学到老死时，才不过学会一半词汇.....**又据说**（It is further said），中国话说起来每个单词都是单音节；依据发声的音调，一模一样的音节可能表达十几种不同的意思。如果这些是事实的话，中文比起我们迄今所听到的任何一种语言的声调都多。中文对外国人之困难，就毫不足怪了。[\(7\)](#)

这段短短的引文中，贝蒂两次使用了主体缺位的被动语态。在被动语态的表达模式中，话语主体不必出现，作者不必为句中的论断或结论做出说明，进行辩护，提供证据，更不必为句中的观点和论述承担任何责任。贝蒂以这样的句式援引某种论点，无需解释其来源，似

乎引用的方式足以确认所引材料的可靠性。“据说”引导出间接引语，引用部分以匿名的形式出现，好像所引论点是无需证明的历史共识或常识，因而具有极大的权威性。但是不能排除这样的可能：间接引语是编造和想象的引语，也许从未存在过，只是以引文的形式确认一种既存的论点。这样的句式说明，知识的生产既是集体行为，同时也是话语行为（discursive behaviour），论者个人的表述只是重复话语体系的表达方式，再次确立其合理性和合法性。然而，福柯提醒我们，应该充分重视这一表达方法在知识生产中所起的作用：

论断的分析并不涉及主体意识（cogito），并不提出有关讲话的主体（the speaking subject）的问题：这一主体在自己所说的话中是显示出自己还是隐藏了自己，他在讲话的过程中拥有自主的自由，抑或在不知不觉中受到连他自己也不完全清楚的种种限制的支配。事实上，它停留在“据说”（it is said）的层面上——我们不可将此理解成某种强加在个人头上的群体意见或集体表述，不可将此理解成一种必须通过个人的话语体系才能发出的无名的、巨大的声音。我们只能将此理解成所有说出来的东西是一个整体，我们可以观察到其中的种种关系、规律和变化，在此领域内，某些身影的交错，显示出讲话的主体的特殊位置，可以将其称为作者（author）。“任何讲话的人”，但他所说的话不是在任何地方都可以说。[\(8\)](#)

福柯和巴尔特的观点十分相似，所谓“作者”只是话语体系中“讲话的主体的特殊位置”。“主体”可以是“任何讲话的人”，但“任何讲话的人”未必可以讲任何的话：他只能在合适的地方讲合适的话。按照福柯的说法，个体在话语体系中几乎不可能对知识体系做出原创性的贡献。就西方对汉语的认识而言，早期传教士有关汉语的论述构成了汉

语观知识谱系的主要学术源流，为西方汉语观提供了话语意义上的论点和结论，成为可供直接或间接援引的信息源。置身于这样的话语体系中，后代论者是否认真阅读研究过这些著述以及这些著述的对象，是否具有一定的汉语知识，并不是问题的关键所在，重要的是早期传教士的观点已经成为现成的、可供援引的公共知识（public knowledge），以征引、沿用的方式在欧洲思想界和知识界广为流传，并在传播中完成了自我的话语建构。

当代学院研究日趋规范化，形成了一套完整的价值判断体系，未标明出处的引文和引用通常被认定为剽窃。依照现行研究规范和标准，上述诸多思想家，均有剽窃之嫌。当然，在学术规范制度化之前，现代意义上的学术“剽窃”尚未被提上议事日程。例如，英国浪漫主义时期的批评家、诗人柯勒律治在其著名的《文学传记》（*Biographia Literaria*）和其他著作中，大量引用德国哲学家谢林（Fredrick Schelling）的观点和论述，均未一一注明出处。20世纪前，思想界、知识界互相征引的现象十分普遍，而循环征引带来的互文性本身构成了现代知识生产过程的一部分。汉语观在形成和发展过程中相互援引的情况同样说明，话语内部的“抄袭”和重复在知识发展过程中难以完全避免。在现代学术规范指引下，注明出处的引文不在“剽窃”之列，然而，这只不过是形式上的道德约束，并不能改变知识体系自我重复的特性和事实。注明出处的引文还是引文，仍然是话语性重复（discursive repetition）。事实上，话语性重复或“抄袭”不仅是现代知识生产中必不可少的手段和途径，同时也构成了现代知识的内容。

“抄袭”和重复未必是主体自觉的行为或有意为之。在福柯看来，个体难以从根本上摆脱话语体系的制约。即使我们自认为在做着独立

的学问，进行着自由的思想，一套先于个体存在的话语体系，早已规定和制约了我们的思想行为和说话方式，换言之，我们无时无处不受制于福柯所说的“历史的先验存在”（a historical *a priori*）。抄袭、重复和引用非但不能带来新思想、新观念，甚至新视野，只会不断强化已被普遍接受的观念和立场，使得那些“历史的先验存在”自然化、合法化、合理化，成为既定事物秩序中的一部分，而事物的秩序也因此进一步获得了自身存在的理由，并通过自我重复不断延续其存在的合理性和权威性。在这样的情形下，正如萨义德所说：

知识不再需要应用于现实；知识在不加评论的情况下，悄然无声地从一个文本传递到另一个文本。观念在匿名的情况下被大量推销和传播，不明出处地重复，成了真正的“既定观念”（*ideas reçues*）：重要的是它们**在那儿**，可供人们重复，以及不加批判地反复附和。[\(9\)](#)

重复、抄袭、挪用构成了跨文化传播的体系和机制。如果知识生产的主要形式是话语体系的自我重复，那么个体观点意义何在？我们又如何确认某种知识、观念和理论的原创性？

2. “误读”和想象：跨文化理解的伦理

西方汉语观以持续不断的重复、引用甚至抄袭实现了自我的延续和传播，其中充斥着谬误、偏见和想象，由此引申出有关中国社会、文化和历史的言论及立场，直接影响甚至塑造了西方眼中的中国形象，成为中外交流史上一项布满阴霾的知识传统。跨文化研究中，如何解读、界定、处理类似汉语观这样充满负面观点、知识、形象和事件的话语体系，具有相当的挑战性。漠视它们的存在，任由其尘封于历史档案中固然容易，但这不利于深入跨文化理解和研究，不利于全面认识中外交流史，同时也暴露出研究方法上的盲点。

在中西交流史上，成功的出访，有益的对话，双赢的贸易，文化间的互敬互认，译介推广彼此的经典文本等，都是人们喜闻乐见的跨文化交流形式，似乎只有这样的交流和互动才是成功有效的。跨文化交流中，人们通常期待相互尊重和理解，并在此基础上通过交流达成共识。“人同此心，心同此理，往古来今，概莫能外”，陆九渊精练地概括了儒家的普世人性观以及在此基础上产生的“此心”和“此理”，与亚当·史密斯（Adam Smith）所说的道德情感的基础，即人所固有的“共情”（sympathy）极为相似。⁽¹⁰⁾与此相反，负面的、失败的交流带来的是歪曲、断裂、相互排斥和彼此猜疑，往往导致交流互动的终止，甚至兵戎相见。以武力解决争论，改变对方的“偏见”，推行自己的立场和观点是帝国主义推进其“文明使命”的常规方法。

跨文化知识的传播似乎只限于“正面”的交流，否则便是没有意义和价值的。一切曲解、误读、偏见、矛盾和冲突，非但不能视为交流的成果，更是对我们所期待的正面交流的否定、消解和破坏。“失败”

的互动之于成功的交流，恰如不受待见的他者（the undesired other）。然而，在真实的历史中，绝大多数情况恰恰是负面的或否定性互动，如将它们完全排斥在“正常”的交流之外，不予考虑，那么历史上还有多少值得研究的人和事呢？进而言之，更为重要的问题是：我们何以觉得矛盾、冲突、偏见、误解等所谓“负面”的跨文化交流个案无价值和无意义？判断正面或负面交流的标准是什么？谁又有权做出这些判断？不难想象会有这样的情况：在同一时空中，面对同一事件，交流双方中的一方持否定的态度，而另一方则坚持肯定的立场，双方的观点完全相反。这类分歧通常归因为双方观点立场或文化传统的差异。这固然不错，但是双方讨论的事件本身到底是正面的还是负面的呢？双方不同观点和立场的背后，又隐藏着什么样的问题？历史上，跨文化交流中“正面”的例子为数不多，而其中又有不少“成功”个案也是误读、误解和挪用的结果。在真实的历史中，更常见的则是“负面”和“失败”的案例。如果误解、偏见和冲突就意味着“失败”，那么一部中外交流史，特别是鸦片战争前后的中外交流史，几乎每一页都写着“失败”两个字。

1792 年，著名的马戛尔尼使团出访中国就是一次典型的跨文化交流的失败案例。然而，在历史的语境中，完全没有理由期待英国的首次对华外交之行会皆大欢喜。扩大双边贸易，建立稳固的对华贸易机制和平台是使团的主要目的之一。此时，对于英国来说，自由贸易已经成为资本主义的市场原则和国际关系的基础，⁽¹¹⁾而对大清朝来说，马戛尔尼有关双边贸易的种种要求，不啻是对大清意识形态根基的挑战，甚至是全面的否定；要求或期待乾隆理解和接受英国的贸易请求，无异于异想天开。使团的失败绝不仅因为马戛尔尼拒绝对乾隆行三跪九叩之礼，乾隆给英王的回信清楚地表明两国在对双边关系的理解上有极大落差。在乾隆看来，两国通商不过是再次确认天朝物产的

丰富自足。马戛尔尼带着极度的失望离开了中国，不管对他个人，还是对大英帝国，这次出使中国都是一次失败之旅。然而对乾隆而言，拒绝英国使团的要求是宣誓和维护了天朝的尊严，同时也让万里之外的“英吉利红毛小国”认识到大清的威严和富足。在现代资本主义的大英帝国和前现代的大清朝之间，很难想象可以达成任何共识。在马戛尔尼觐见乾隆时是否应行跪礼的问题上也许双方有误解，但彼此都清楚对方的立场，了解对方的关切，而这并不意味着双方可以相互妥协、互让一步达成某种共识，促使谈判向“正面”方向发展。历史学家们尽可用相互间的误解来解释这次使团最终的失败，但误解既在，且不能消除，这只能说明这种误解是不可避免的，因而是必然的。马戛尔尼日记的编辑J. L. 克兰默-宾 (J. L. Cranmer-Byng) 指出：马戛尔尼使团“从一开始就毫无成功的机会。中英两国不存在相互理解的基础 (the common ground of understanding) ”。⁽¹²⁾像马戛尔尼使团这样“失败”的案例在中英（西）交流史上比比皆是。一般认为，目的和结果的高度统一与否是衡量成功还是失败，正面还是负面的标准。然而，在真实的历史中，失败和成功是相对的。从马戛尔尼使团的案例可以看出，一方的成功可能意味着另一方的失败，没有失败的交流也就没有成功的互动。

跨文化互动中的误解和冲突并非偶然的、孤立的现象。如何理解交流中的错误、失败等负面性因素在认知上的作用是一个重要的理论课题。德里达指出，语言交流中词不达意的表述导致的误解是交流中正常的一部分，带有某种必然性，是一种“结构性的可能” (a structural possibility) 。⁽¹³⁾在对牛津大学语言哲学家奥斯汀 (J. L. Austin) 的语言理论的批判中，德里达充分肯定了交流中“负面”性因素的认知价值。奥斯汀在《如何以言行事》 (*How to Do Things with Words*) 中指出，虽然语言表述不能以真实或虚假一类的价值类别评

判，但语言研究的对象只能是意义明确的、成功的（因而也是正面的）语言表述。语言交流是“演示性”（performative）行为，讲话即为演示，如果在交流过程中“出了错，那么演示……至少在一定程度上是失败的”。奥斯汀认为错误的表达“未必是假的”表达，却是“不幸的”和不必要的表达，他将“这些言语表达中的错误或可能出错的原则称作**不恰当表达**原则（the doctrine of the *Infelicities*）”。⁽¹⁴⁾奥斯汀将这些“不幸的”和“不恰当”的表述排除在考察的范围之外。

德里达对奥斯汀语言哲学的批判是一次解构主义的经典演示，语势磅礴，读来格外酣畅淋漓。他首先将奥斯汀的理论置于英国实证主义传统之中，继而揭示其逻辑上的矛盾：奥斯汀承认，“负面的可能性（这里指不恰当表达的可能性）其实是结构性的，失败是他考察语言演示中的固有的危险；然而，几乎与此同时，又以某种理想化了的规则的名义，将这种危险排斥在考察的范围之外，视它为偶然的，外在的危险，对其所考察的现象毫无启发意义”。⁽¹⁵⁾正如德里达所说，奥斯汀理论中存在着内在的逻辑矛盾。既然词不达意是语言交流中不可避免的现象，是结构性的存在，就应该承认这些负面性的表述是语言交流的常态，是正常语言交流的一部分。然而，奥斯汀区分正面和负面，恰当和不恰当的语言表述，却是将后者归诸反常的、否定性的、无价值的语言现象，将它们打入另类，不予考虑，只愿讨论他认为是正面的语言“演示”。这正是奥斯汀理论中的自我矛盾之处。德里达指出：

在描述所谓的“正常的”“规范的”“中心的”“理想的”结构时，必须包括〔负面的〕可能性，而这种可能性不能简单地视为是偶然的——次要的或寄生的……在对所谓正常案例的分析中，要保持理

论的活力，我们不能，也不应该排斥违规的可能，即使是暂时的，或出于所谓方法论上的考虑。[\(16\)](#)

这里较为详细讨论德里达对奥斯汀语言哲学的批判，主要是因为奥斯汀对待语言交流“失败”的态度具有一定的代表性。奥斯汀自己也认为他所讨论的语言问题不止于语言，因此，德里达对这类问题的思考和批判有助于我们重新认识中外交流史上负面的案例。西方汉语观的发展过程充分说明，知识的生产和语言的交流一样，其中存在大量的负面认识：误读、挪用、虚构、歪曲、偏见、抄袭等；“不恰当”的表述比比皆是，“非正常”的叙述备受青睐，而“违规”的论点广为流传。所有这些“不恰当”、“非正常”和“违规”的表述或论点都构成了汉语观的话语体系，也构成了西方思想史的一部分，是无法回避的事实。它们与对汉语的赞颂一样，至少在方法论上，对于我们认识真实的跨文化历史具有同等的价值和意义。

知识形态发展的一个特点是，在自我重复的基础上，依据未经证实，甚至不能证实的二手、三手材料，建立知识体系自身的正当性。汉语观既是历史的产物，必然充满误读、谬误、偏见，这一点前面多处论及，无需赘言。但这里我想强调的是，这些误读、谬误和偏见是汉语观存在的唯一可能的形态，换言之，没有这些负面的成分和表现，也就没有汉语观，很难想象完全摆脱误读和偏见的汉语观。萨义德建议，我们可以从不同的角度看待交流过程中的误读，“完全可以认为误读（在它们出现时）是观念和理论从一种环境到另一种环境历史转换的一部分”。[\(17\)](#)讨论西方汉语观的发展和建构，固然需要指出并充分认识其中的谬误，但这不应该成为讨论的重点，更不应该是研究的唯一目的。热衷于查找、确认汉语观中的误读、误解和偏见，最终得到的可能是一张勘误表，一份错误的清单。对我来说，更加值得重

视和考虑的问题是：何以谬误百出的汉语观能够流传几百年，构成欧洲东方主义思想中的重要组成部分，影响甚至规范了西方对中国文化、社会、历史的认识 and 表现？更为重要的是，这些有关中国语言错误百出的论述，在历史的长河中辗转循环传入中国后，何以竟能影响中国知识分子，为声势浩大的语言文字改革运动，为中国文化的现代化，为中国知识界的自我东方主义化提供理论上的依据？“五四”时期普遍存在着自我东方主义的现象，这是不争的事实，而在语言和文字的改革问题上，西方汉语观的影响更为明显。追寻它跨越时代和国界的影响的轨迹，描述并分析它如何游走到中国，在多大程度上影响了中国知识分子，又怎样改变了中国自身的学术传统，这无疑是一项迫切的理论工作，也是重新认识中国现代思想和学术的一个至关重要的起点。

中外交流史上不乏这样的情况：交流双方看似在同一平台上，同一历史背景下，针对同一个话题进行对话、交流和商讨，然而，彼此在起点、目的、方法上均不相同，有时甚至截然相反，双方自觉或不自觉地受制于各自话语体系的逻辑，顺着各自思想传统的定势，重复着自己熟悉的语言和叙事模式。这种对话的实际效果是，双方并无真正意义上的交流，貌似认真的对话，实质却是各自的独白，这是跨文化交流中的“戏剧反讽”，就如同两个戏剧人物在同一舞台上，却不知道对方的真实存在。这种情形在20世纪的中西交流中并没有得到根本性的改变。英国现代文学批评之父瑞恰慈在中国推广基本英语的经历就是一例。前文提过，20世纪20年代末30年代初，瑞恰慈应聘赴清华大学任教。在清华，瑞恰慈的中国同事们理所当然地视他为剑桥批评的代表，希望借他在清华任职的机会，推动中国现代文学批评和文学研究的进步。然而，瑞恰慈却志不在此，他更关注的是语言对社会政治生活的影响，准备在华试行并推广“基本英语”。瑞恰慈和他的清华

同事有着不同的社会关注和学术倾向，而当时很少有人意识到他们之间的区别。时任外语系负责人的吴宓自然不会在思想上认同瑞恰慈的基本英语，而瑞恰慈对包括吴宓在内的一些清华同事的学术工作恐怕也有不少保留。据瑞恰慈书信记载，1930年秋，吴宓计划出访欧洲，有意在英国拜访瑞恰慈的朋友，此时名满天下的诗人、批评家T. S. 艾略特，希望瑞恰慈为其引荐。1930年7月13日，瑞恰慈在给艾略特的信中提到吴宓，用语略带讥讽，这封信从不同的侧面显示出瑞恰慈和吴宓在观念上的隔阂，颇具代表性。瑞恰慈在信中写道：

今年秋天一个中国人可能会拿着我的名片找你。他年轻，天真，简单得如休伦族人，带有很浓的旧学者的气质，他是反白话文学语言，推崇文言文运动的领袖。他还在清华讲授（！）浪漫主义诗歌。（天知道他都讲些什么！）他是一份颇似华北文学副刊的主编。他的名字叫吴先生（中文吴宓）。我肯定他可以就现代中国的文学问题（或准确地说，乱象）做点有意思的事，中国现在需做的工作和西方过去从拉丁文转向以白话为文学语言一样困难。他是为数不多的懂文言文的较年轻的中国人，能以文言作文而受人尊重。[\(18\)](#)

瑞恰慈的这段文字散发着压抑不住的东方主义，在给朋友的信中，如此议论一位中国同事，实属不厚道。然而，瑞恰慈和艾略特可算是“公共知识分子”，在学术尚未完全职业化、专业化的20世纪30年代，他们心里清楚，彼此之间的私人信件很有可能会被编辑出版，信中所论将立刻成为公众知识领域的话题。因此，瑞恰慈信中对吴宓的评价未必完全是朋友间的八卦。他对吴宓在清华讲授浪漫主义诗歌尤其感到惊讶，表现出相当的保留和不信任。这里，瑞恰慈是否另有所指，我们今天无从知道。但我们知道，瑞恰慈对中国、中国文化和中

国知识分子怀有深厚的感情。李欧梵教授曾亲口对笔者提到，在哈佛大学期间，瑞恰慈曾与他谈起在中国的经历，很是动情，说到徐志摩，双眼湿润。这似乎表明，瑞恰慈与吴宓之间缺乏最基本的了解，他们的学术立场及其背后的意识形态南辕北辙。值得重视的是，瑞恰慈将吴宓完全归入语言文字改革运动的对立面，指出吴宓对文言的坚持犹如欧洲现代化早期精英知识界对拉丁文的捍卫，而这正是中国语言改革运动最大的阻碍，可能也是瑞恰慈在中国推动基本英语的最大障碍。对于吴宓这位誓死坚持文言文、旧式文学、旧式诗歌的复古主义者，瑞恰慈的基本英语是没有价值、没有意义、必须加以抵制的东西。既然如此，在语言文学上如此保守的吴宓又如何能够深切理解英国浪漫主义诗歌的政治？如何正确向学生解释浪漫主义诗歌在语言、美学、形式上的主张和立场？须知，讲英国浪漫主义诗歌，必然绕不开华兹华斯，讲华兹华斯必然绕不开他在著名的《抒情歌谣集·序》中提出的文学主张。华兹华斯认为，诗歌语言必须直接取自生活，以口语白话入诗，甚至颇为极端地声称，诗歌的语言和散文的语言在本质上没有区别，废除诗歌格律，不必追求韵律节奏，摈弃诗歌语言（poetic diction），不用或尽量少用倒装句，去除诗歌语言修辞上的雕饰。前文提到，“五四”白话文学运动的旗手胡适，正是打着华兹华斯的旗帜鼓吹文学语言改革，推行白话文学的主张。华兹华斯在诗歌创作的实践和理论上，皆与吴宓的文学主张相悖，反对白话文学的吴宓如何能够真正理解以华兹华斯为代表的英国浪漫主义诗歌的政治和价值？讲授与自己学术、文化和政治主张有着根本冲突的课题，至少说明，吴宓在课程选择上不是完全自觉的。也许正是这些因素，触发了瑞恰慈的感叹：“天知道他都讲些什么！”而另一方面，瑞恰慈也许永远无法理解，饱受传统文化熏陶的吴宓对文言文及其代表的价值不

可撼动的认同和情感依恋。瑞恰慈和吴宓的隔阂虽然是两个个体之间的，但在一定意义上象征着中英（西）交流史上类似的断裂和讽刺。

3. 汉语观的美学：一个未结束的故事

误读、重复和挪用是观念和理论必然的组成部分。汉语观的发展过程其实就是一部误读、挪用甚至贬抑汉语的历史。作为知识形态的汉语观不过是互相征引、自我重复的话语体系，其高蹈的理论背后是陈旧、僵化的偏见。误读、重复和挪用在形式上是负面的，但在特定的历史条件下也会产生正面作用。20世纪初，中国对西方汉语观的误读、重复和挪用催生了语言文字改革运动，推动了中国文化和社会现代化的发展。与此同时，汉语观也启迪、催发了英美现代主义文学和艺术的美学趣味，在西方文学艺术史上留下了浓墨重彩的一笔，也在中外跨文化交流史上留下了一个美丽的误会。这方面较为著名的例子，是庞德对汉字和汉语古典诗学的想象和苏联导演爱森斯坦将汉字构造原则用于开发电影语言的试验。有关现代主义文学艺术和中国传统美学的关系已有不少研究成果，本来不必赘述，但为使本书叙述的汉语观能相对完整，这里简单回顾一下庞德和爱森斯坦对汉字和中国诗学的误读、重复和挪用。

诚然，没有庞德的汉语观是不完整的汉语观。在英美现代主义诗歌史上，庞德的诗歌及其诗歌理论是一座丰碑，而构建这座丰碑的主要材料来自汉语和汉语古典诗词。庞德对汉字和中国古典诗词的误读和挪用的程度，远远超过了本书中论述的和尚未提及的语文学家、哲学家和传教士。不过，对于庞德对汉语的误读和挪用，我们乐见其成，因为他的汉语观堪称英美现代派诗歌对以汉字为代表的中国文化的集体致敬。汉语在西方哲学、语言学、思想史上曾经受尽了误解、歧视和屈辱，此刻在庞德的笔下却完成了一次华丽的转身，成为纯美的象征，代表了诗歌意象的最高境界。

庞德获取汉字和汉语诗歌知识的方式与大部分西方知识分子类似，也是通过间接的、二手的途径，不同之处在于，他得益于意外获得的一批有关中国和日本语言文化的笔记手稿。19世纪后期，急于实施现代化的日本政府邀请一批年轻的美国学者来日本大学传授西方文化和现代知识。这批年轻人大都来自哈佛大学，厄内斯特·费诺罗萨（Ernest Fenollosa, 1853—1908）是其中的一位。1878年起，费诺罗萨在东京大学讲授西方哲学。在日期间，费诺罗萨对日本语言艺术产生了浓厚的兴趣，开始学习东方艺术、汉语和中国古典诗歌，做了大量的笔记。费诺罗萨去世后，他的夫人感到这些珍贵的手稿和笔记应该交与一个合适的人来整理、出版。此时，她已读过庞德的诗作，认定这位天才的年轻诗人是不二的人选。1913年，经一位孟加拉诗人介绍，费诺罗萨夫人结识了庞德，并将这些文稿无条件地赠送庞德，共有16本之多，希望庞德“能对这些材料有兴趣，以自己的方式吸纳这些材料，然后进行新的翻译”。得到这些材料后，庞德喜出望外。庞德此前对中国传统文化就已产生了浓厚的兴趣，此时，这个儒家传统的文明古国在他的心中已经取代了希腊，成为人类文明的灯塔，中国是他心中的“新希腊”。[\(19\)](#)

庞德立即开始整理编辑费诺罗萨的手稿和笔记。他对费诺罗萨在东方语言和艺术方面的研究及其取得的成果，予以高度评价，称费诺罗萨的一生是“现代学术的出色的传奇（romance）”。[\(20\)](#)在费诺罗萨留下的材料中，有他研读150多首中国古典诗歌写下的笔记。庞德选择其中15首，整理“翻译”成英文，编入《华夏集》（*Cathay*），于1915年出版；翌年，他删除其中一首，另增四首，这就是现在我们所见的《华夏集》，共收入18首中国古典诗歌，其中11首为李白的作品。《华夏集》到底是翻译还是原创，引起过不少争论，这里不去赘述。[\(21\)](#)其实，这样的争辩对于理解庞德帮助不大。庞德基本不通中

文，当然无法进行翻译。费诺罗萨的原稿是他研习中国古典诗歌时记下的释义和笔记，自然也算不上译文，而以费诺罗萨的汉语水平，似乎也不足以独立翻译中国古典诗词。庞德“译”中国诗与林纾“翻译”欧美小说有几分类似（如果林纾的“翻译”可算是翻译的话）。不管是翻译、创作，还是翻译和创作的糅合，庞德的《华夏集》都是英美现代派诗歌史上的一座里程碑。还是T. S.艾略特说得好：“庞德是我们这个时代中国诗歌的发明者。”⁽²²⁾

如果说，《华夏集》在创作实践上吸收了中国古典诗歌和汉字中的意象诗学，那么五年后，庞德整理出版的费诺罗萨的论文《作为诗歌媒介的中国文字》则对意象诗学做出了理论上的阐述。庞德为论文写了简短的题解，高度评价费诺罗萨的研究。庞德写道：

这里我们看到的并非干枯的语文学的讨论，而是美学中根本性问题的研究。在通过艺术进行探索的过程中，费诺罗萨接触到一些未知的主题，一些尚未被西方承认的原则，他因此而进入到许多已经在西方的“新”画和“新”诗中取得成效的思想模式。他是一个不为人知，也不自知的先行者。⁽²³⁾

费诺罗萨文中讨论的汉语诗歌的原则和特点，与西方现代诗歌和绘画中的创新意识异曲同工，显示出相同的美学追求，昭示了现代艺术的未来。费诺罗萨以及包括庞德在内的新诗人和新画家们恐怕此前都没有认识到这一点。庞德编辑整理此文发表，实际上是通过费诺罗萨对汉字和中国古典诗歌美学原则的论述，首次在理论上系统阐释了现代艺术的美学原则。

费诺罗萨的论文是一首汉字和汉语诗歌的赞美诗，但从论文的内容看，作者是刚刚入门的中国文化爱好者，识得一些汉字，对汉字的

间架结构稍有了解。也许正是由于初识汉字和汉语古典诗歌，费诺罗萨才有可能写出这样充满想象，甚至有些无拘无束的论文。在他眼中，中国律诗用词精炼隽永，意韵深远悠长，这种独特的风格主要得益于大量使用意象。诗歌是语言形象的艺术，汉语诗歌的意象又是由象形的汉字表达的，而汉字绝非“主观随意的符号”，每一个汉字都是一幅图画，一幅描写“自然行动的生动的简笔画”；⁽²⁴⁾每一个汉字似乎都是一个故事，带有一段与众不同的叙事。由这些带着故事的简笔画组成的诗，既是意象的集合体，同时又在讲述汉字自己的故事，构建另外的叙述；一首古典诗中排列着一组组的意象，意象里镶嵌着一幅幅汉字的简笔画，画面里夹杂着一个个汉字的故事。汉语古典诗是多么绚丽、神奇的世界啊！

费诺罗萨的字里行间跳动着按捺不住的兴奋，也展现出诗人的想象力。在他眼里，象形汉字对诸如“日”“月”等这些有形物体的表现力自不必说，对于抽象的概念，甚至动态的过程，汉字同样具有出色的表现力。比如，“人見馬”三个字组成的简单句，在他的眼中，简直就是一套动画片，从主体（“人”）由动作（“見”）到客体（“馬”），费诺罗萨以拆字法讲述着这些汉字里的故事：它们构字的共同之处是“腿”：“人”，是两条腿的动物，“見”字是“双腿”架着的眼睛，而“馬”字则是四条腿呼啸生风的动物。简单的三个字，却以意象描述了整个动态的过程：行走中的人通过运动中的双眼看见奔跑的骏马。在他看来，句子的意义和文字生成的意象获得了完美的统一。如果用英语说同样的话：（A）Man sees （a）horse，即使是描述性的句子，读者接受到的仍然是抽象的意义。相比之下，读汉字时，读者读到的，或者更准确地说，读者看到的，是一幅连贯的动态画面，就是“人”和“馬”这样的名词也具备动态的神采。费诺罗萨由衷地赞叹汉字的神奇：“有关中文最有意思的事实之一就是，读中文时我们不仅能看到句

子的形式，而且可以确实看到不同词性的字生长、绽放在一处。中国文字和大自然一样，有着生命的具体形态，因为物与动作在形式上是一体的。”⁽²⁵⁾汉字之美，如诗如画。显然，费诺罗萨的赞叹反映的仍然是由比较语文学发展出来的有机主义的语言观，只不过，汉语，尤其是汉字这次成了有机语言理论最好的例证。

20世纪初期的欧洲，现代艺术蓬勃发展；“象形”的汉字成为现代主义艺术家们探索新的表现形式的灵感。以象形字写成的充满意象的中国古典诗歌终于突破了语言表述上的限制，在线性的语言中创造出动态的空间视觉效果。这是一种全新的美学感受。众所周知，打破时间对语言艺术（特别是叙事性语言艺术）和空间对视觉艺术的限制，是包括庞德在内的现代主义诗人和作家关注的课题和努力的方向。⁽²⁶⁾差不多就在庞德埋首于费诺罗萨的手稿笔记，探索现代诗的语言形式的同时，苏联导演爱森斯坦（Sergei Eisenstein, 1898—1948）也在思考着如何进一步丰富电影艺术语言和表现手段。

1917年至1918年之交的冬季，还在大学专修工程建筑的爱森斯坦和他的同学一样受到了苏维埃革命的影响，为了保卫十月革命取得的成果，粉碎反动派的反扑，参加了苏联红军。作为一名年轻的红军知识分子，爱森斯坦充满了对未来新社会的憧憬和期待，他真诚地相信，这个社会应该没有阶级的差异，人人平等。在红军中他负责宣传工作：为运送战士的专用列车制作标语、宣传口号、旗帜等。爱森斯坦似乎是为鼓动宣传工作而生，他在视觉艺术上的天分得到了充分的表现和发挥。爱森斯坦很快晋升为政治指导团委员，被派往明斯克前线。在前线，他与其他委员们同住，其中有一位委员曾经做过日文教员，从他那儿，爱森斯坦第一次接触到其实是汉字的“日本文字”。这

次与汉语的偶然相遇成就了我们所认识的爱森斯坦。爱森斯坦的传记作者这样写道：

此时，许多俄国学生也许对日本有那么点兴趣……但一千个人中也不会有一个人像爱森斯坦那样决心了解日文的本质，而且还学会了三百个字。他对象形文字着迷，并追根溯源到汉字……从日本象形字的结构，爱森斯坦发现了日本歌舞伎（Kabuki Theatre）的基本特征及其创造效果的相应技术。[\(27\)](#)

汉字深深地吸引了爱森斯坦。对这位年轻的红军文宣战士来说，汉字的构成和表意就是一个奇妙的魔幻世界。比如“馬”字，就生动地保留了其所指物的形体；而他更加感兴趣的是复合型汉字，两个互为独立的部分拼放在一起却生成了全新的字义：“门”和“耳”的叠加，并非“门之耳”，而是“闻”；“犬”加“口”，不是“犬之口”，而是“吠”；“鸟”加“口”就有了“鸣”；等等。爱森斯坦将这种汉字称为复合型字（corpulative）：

两个最简单的象形字复合（或者说，相加）不能被看作是两者的总和，而是两者的产物，具有另一程度和层面的价值；分开来，两者各有所指，或物体、或事实；但两者相加意指一个概念。通过两个可以“描述的东西”的相加，得到了一个无法在视觉上描述的东西。[\(28\)](#)

汉字的表意方式和表意能力给爱森斯坦带来极大的冲击和启发。汉字结构中两个意象相加带来了意象空间的扩展以及不同于两者的新的意象或概念，这一方法，如果运用于电影胶片剪辑，效果如何呢？胶片上孤立的意象，孤立的蒙太奇细胞，投射到屏幕上会产生新的连贯的意象群，新的意义吗？爱森斯坦敏锐地感到，他似乎触摸到了尚

未有人实践过的电影语言和表现手段。几年后，汉字的启示“将成为他自己的‘蒙太奇’戏剧和电影技术的基石之一”。⁽²⁹⁾蒙太奇艺术可谓爱森斯坦对电影艺术的最重大的贡献，而灵感就来自他对汉字的象形构造的理解。可以想象爱森斯坦初识汉字时的兴奋，在他身上似乎闪动着那个为汉字着迷的美国年轻人费诺罗萨的身影。

庞德、费诺罗萨和爱森斯坦对汉字的解（误）读及其成果，让我们这些母语读者为之振奋。不过问题是，在日常的母语使用中，我们大概从来不会像他们那样以拆字法解读汉字，更不会像他们一样，解读汉字背后的“深层”的意象或潜藏的意象空间。我没有考证过，庞德、费诺罗萨和爱森斯坦对历史上的汉语观有多少了解，他们三位是否知道威尔金斯曾经因为象形的汉字其实并不形意而感到失望。如果汉字历史上真的曾经以形会意的话，时至今日，也只有在那些受过专门训练的汉语专家眼里，汉字才是象形的。然而，对庞德、费诺罗萨和爱森斯坦来说，这些并不要紧，重要的是，他们可以通过汉字做些什么。此时的中国，语言文字改革运动正如火如荼，打倒汉字的呼声一浪高过一浪。汉字在自己的文化传统中遭受责难、批判的同时，却在海外经历了这般美丽的邂逅。这似乎从另一个角度说明，中西跨文化交流中的戏剧式反讽十分普遍，几乎是一种常态。

4. 作为“事件”的汉语观

庞德、费诺罗萨和爱森斯坦对汉字和汉语的想象和挪用可以说是汉语观在文学艺术领域的延伸。汉语观的意义不在于它所理解的汉语的本质、特点和文化意义是否正确或真实，也不在于它所蕴含的对汉语和汉语文化的价值评判是否客观和公平。历史上的汉语观不仅是抽象的观念，也不仅是思想史上积累的档案材料；有关汉语汉字的文字著述，都是文化知识的实践和改变现实的力量。用萨义德的话说，观念和文本一样都是曾经发生过的历史“事件”。他认为，文学是物质的存在，而不是“反映”“表现”或依附于其他实体的抽象存在。在著名的《世俗批评》一文中，萨义德宣称：“我的立场是，文本是世俗性的（worldly），在一定程度上说，它们是事件（events）；即使当它们似乎在否认这一点时，它们依然是社会世界、人类生活尤其是历史时刻的一部分，并在这些具体条件下被解读。”⁽³⁰⁾这里，萨义德将文学文本定义为“事件”——社会事件和历史事件，历史上的文本，就像大大小小的“事件”，构成了社会、生活和历史的一部分。这些文本“事件”总是在特定的时刻出现，而它们出现的时刻，便是有意义的历史时刻，需要我们去认识和解读。因此，文学文本不仅描写、反映或再现某个历史“事件”，文本的出现或存在本身就是历史“事件”。萨义德对文本及其历史作用的解读在一定程度上颠覆了传统文论中的反映论、文以载道论、浪漫主义的情感外溢说和唯美主义的形式至上论等等，也完全超越了文学理论中形形色色的二分法：表现与被表现，形式与内容，文学与现实，等等。在萨义德文本“事件”论的背后，可以清楚看到威廉斯的文化唯物主义理论的影响。在20世纪60年代末70年代初横空出世的后现代文学理论的冲击下，几乎所有传统的文学观念都受

到了解构和破坏，而这场思想的狂欢后，却鲜有脚踏实地的建设；来自不同政治光谱的批评家，无论左翼，右翼，还是中间派，像威廉斯和萨义德这样认真思考文学和语言，以及文本的物质性、历史性和实践性的批评家，寥寥无几。

萨义德曾经公开承认威廉斯对他有过重要的影响。他以威廉斯在《乡村和城市》中对17世纪英国乡村别墅诗歌的分析为例，指出威廉斯所关注的并非这些诗歌反映了何种英格兰乡村生活，或是表现了什么样的主题思想。威廉斯关注的是如何认识 and 解读推动这些诗歌创作的社会关系及其带来的冲突和博弈。换言之，在威廉斯看来，这些诗歌不仅反映了17世纪英国农业社会中的阶级关系，置放在今天读者眼前，它们就是一桩桩英格兰乡村曾经发生过的事件。⁽³¹⁾威廉斯对马克思主义文学理论的最大贡献，是他对庸俗马克思主义和机械唯物主义反映论的批判，他拒绝将文化、语言、文学简单归类为上层建筑的范畴，坚持认为文学和语言并非抽象的精神活动，而是人的“实践意识”（practical consciousness），具有实实在在的物质性。解构反映和被反映的两分法需要精细的理论说明，威廉斯著名的“情感结构”（structures of feeling）论就是其文化唯物主义在文学史研究中的结晶。以“情感结构”为框架解读英国文学史，特别是19世纪英国现实主义小说，威廉斯的文学批评达到了罕有的深度。⁽³²⁾

威廉斯和萨义德对文学的历史作用 and 价值的解读同样适用于作为话语体系的观念和理论，自然也适用于本书讨论的汉语观。我所说的“汉语观”乃是广义的文本和具体的历史“事件”，也是中西在政治、文化、思想、语言等各个方面交流、冲突、调和、博弈的过程，其内容的构成可能充满谬误、偏见，甚至谎言，但作为“事件”的汉语观在中西交流史上——在具体的思想史运动中，在知识范式和分类理论的发

展中——都曾扮演过重要的角色。作为历史事件的观念和作为事件的文本一样，要求我们关注催生这些观念出现的历史条件和社会关系，要求我们充分认识到观念带来的现实后果。以汉语观对我国语言文字改革的影响为例，今天也许不应该再纠缠这类问题：“五四”时期语言改革者们是否应该自我东方主义化？他们对汉语，特别是汉字的批判是否合理、客观和公平？如果没有语言文字改革运动，中国传统文化是否可以得到更好的传承？实现中国现代化是否需要从语言文字改革开始？如此等等。这些问题在本质上是假设性问题；提出这样的问题，容易让人误认为我们今天仍然可以行使自由意志，对这些问题做出不同的选择。然而，“五四”新文化运动已经发生，声势浩大的语言文字改革运动已经构成了中国现代史和现代语言意识的一部分。就汉语来说，文言文作为集体书写的文字系统已经是消亡的书面语，完全被白话文取代，而普通话和拼音系统也已经是汉语体系的组成部分。对于今天的读者来说，这些都是曾经的“历史事件”“历史的先验存在”。承认和接受历史既存事实是讨论汉语观的前提条件。在方法论上，也许更值得思考的是以下这些问题：为什么在“五四”时期，西方汉语观和中国知识分子对汉语的认知之间可以产生如此强烈的共鸣？为什么钱玄同呼吁用拼音文字（比如法语）取代汉语？为什么鲁迅认为汉字和儒教一样钳制青年自由的思想？语言文字改革运动是如何在与汉语观的互动中实现和完成的？这场运动在多大程度上促进了“五四”新文化运动的总体发展，又在多大程度上促进了中国现代意识的形成？如何处理民族语言与旨在建构大同世界的世界通用语之间的关系？

世界通用语的乌托邦，帝国语言理论的霸权，“五四”时期中国新文字运动中的自我东方主义等现象说明，汉语观一直都在世界知识空间游走和传播。普世主义思想和欧洲中心主义一脉相承，汉语观最终

转化为权力体系，跨越欧洲的疆界，向中国传播。一定意义上说，这也是知识全球化的过程，对此，我们可以做出正面或负面的不同反应，但应该首先承认，知识一体化也是“历史的先验存在”，套用卡萨诺瓦的说法，不妨将这种跨越民族国家的知识生产空间称为“世界知识共和国”。这一空间的形成与“文学共和国”的形成在时间上几乎是同步的，其间，多种现代性话语体系汇聚在一起，共同叙述着现代思想的方方面面，包括东方主义、世界文学、语言哲学、比较语文学、历史哲学、语言与民族认同、语言与现代知识结构等等，并在此基础上持续不断地重复着相同或相似的论述、立场和结论。在对汉语的认识上，西方思想家无须通过自己的努力掌握一定的汉语知识，而是不断地引用彼此的观点和例证，同时生产出更多想象的、错误的、充满神秘主义的言论。这里，汉语到底是一种什么样的语言并不重要，重要的是，如何在自身的话语体系中描述和解释汉语，同时通过对汉语的解读建构自身的话语体系，以及如何在讨论汉语的同时，将批判性思辨扩展到中国社会、政治和文化的各个方面。不同时代的汉语观在内容上具有明显的同质性。在汉语的问题上，西方思想界、知识界犯下的错误不计其数。按照德里达的说法，这类认识中的错误并非无知造成的，它们只是误解而已，而误解又是认识过程中不可避免的。德里达指出：“汉字概念因此成了欧洲人的一种幻觉。这丝毫不是偶然的：汉字概念所起的幻觉作用遵循严格的必然性。幻觉更多地表现了误解而不是无知。它不受我们掌握的有限而实在的汉字知识的影响。”⁽³³⁾正如德里达所言，既然不存在绝对的正确，不同形式和程度的误解则是必然的。

讨论汉语观的形成和传播，由于材料文本冗繁，出于论述的方便，也考虑到本书的重点，我的注意力可能集中在特定时段或特定问题上，挂一漏万，远未能全面展示汉语观的话语体系的复杂性和多样

性。尽管如此，我想本书的意图和观点还是清楚的，即在现代知识和思想的世界体系框架下，描述和解读旅行和流动的汉语观，不是将其固化为一个概念，而是将它理解为历史留给我们的一个问题。本书讨论的西方汉语观在研究的对象、范围和方法论上与萨义德的东方主义多有重合之处，萨义德批判审视东方主义的理论、原则和立场基本适用于汉语观的讨论。然而，两者之间的差异也十分明显，⁽³⁴⁾这突出表现在以下几点。第一，汉语观不同于一般意义上的东方主义，它是以汉语和汉语文化为对象的思想 and 知识活动的积累，包括长期以来形成的有关汉语的想象、叙述和言论。汉语观以话语的形态出现和传播，是集体的知识系统，参与建构汉语观的包括传教士、哲学家、作家、科学家、比较语文学家和汉学家等。应该强调的是，汉语观发挥影响的场所不仅是西方，19世纪末20世纪初，中国本土也成为它的另一个重要的活动场域。“五四”知识分子积极介入了汉语观的话语体系，在语言改革和新文化运动的平台上戏剧性地演绎了汉语观的影响和能量。在萨义德的理论叙述中，东方主义主要是西方针对东方的表现和想象，在这一话语体系中，东方只是无声的存在，而本书讨论的汉语观在一定意义上却是中西合作的产物。在汉语观的构成中，不仅有西方的声音，也有中国的声音，汉语观因此而成为真正的跨文化历史“事件”。作为历史“事件”的汉语观最为重要的社会实践，就是它在语言文字改革运动和新文化运动中起到的作用。

第二，从思想史的角度看，汉语观更是一种特定的思想方法，一种看待他者和“异质”文化的模式，触及的领域远远超出了语言和语言学，牵涉到文化、社会、历史、文学、政治，甚至民族性格等各个方面，范围之广，历时之长，足以说明它在思想史上的重要影响。在方法论上，汉语观最主要和常用的工具是比较，并由比较得出带有本体论性质的结论。比如，通过对世界语言的比较和划分，印欧语系论在

所谓“科学”的层面上定义了汉语的历史地位和命运。汉语观的方法论在很大程度上代表了传统知识体系内的思维模式，将在比较框架下观察到的异同，设定为本质意义上的异同。这是导致误读、偏见和想象等否定性知识的根源。

第三，汉语观不仅是抽象的观念存在，或纯思想、纯学术的论题，也不仅是思想家和学者讨论的对象。观念的作用不会停留在抽象的领域，而是可以带来切实的后果。汉语观在西方认识中国的过程中扮演过不同的角色，既为帝国主义的扩张和所谓的“文明使命”提供过理论支持，也为西方思想史的总体发展提供过丰富的思想资源，还为“五四”知识分子想象现代中国提供了灵感，并通过国家的权威和机制，将其部分思想转换为行政政策和既定的组织形式，至今仍然影响着我们的生活。

第四，汉语观的扩散形式表明，思想、知识和文学的传播并非单向线性的运动，并非由一点传向另一点，始于一处而终于另一处的单向过程。汉语观的扩散典型地表现出现代知识传播的过程和机制：双向对流，循环往复，在流动传播中完成多重的互动。从中国出发的汉语知识，到作为话语体系的西方汉语观，再到中国语言文字改革运动及其给传统知识和文学体系带来的冲击和变化，从中可以清楚地看到现代思想知识在世界范围内互动和循环影响的过程。在这个意义上，将中国19世纪末20世纪初的语言文字改革运动视为欧洲罗曼语和民族语言运动在中国的重现也未尝不可。语言现代性在西欧和中国经历了相似的实验，走过了相似的道路。

(1) 莎士比亚，《爱的徒劳》，《莎士比亚全集》，朱生豪译（长春：时代文艺出版社，2010），第2卷，615页。

(2) Roland Barthes, "The Death of the Author," in *Image-Music-Text*, trans. Stephen Heath (New York: Hill and Wang, 1977), p. 146.

(3) Umberto Eco, *Serendipities: Language and Lunacy*, trans. William Weaver (San Diego: Harvest, 1998), p. 53.

(4) Said, *Orientalism*, p. 6.

(5) Edward Said, "Traveling Theory," in *The World, the Text, and the Critic*, p. 226.

(6) See Barthes, "The Death of the Author," in *Image-Music-Text*, pp. 142—48.

(7) Beattie, *The Theory of Language* (1788), pp. 113—4.

(8) Michele Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith (London: Tavistock Publications, 1974), p. 122.

(9) Said, *Orientalism*, p. 116.

(10) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie (Indianapolis: Liberty Fund, 1984).

(11) 比如，浪漫主义作家德·昆西论及鸦片战争时，强调自由贸易是建立平等的国际关系的基础：“当时东印度公司垄断了广州的茶叶贸易，后来垄断了鸦片贸易……我们向中国人提出的要求总体上说非常合理，对我们在平等的基础上建立我们民族的名誉至关紧要，关于这一点是无可争辩的，因为任何有关这种平等的争辩的企图已经表达了否定它的目的。”见 Thomas De Quincey, "China (I)," in *The Works of Thomas De Quincey*, vol. 18, pp. 88-9. 包令 (John Bowring, 1792—1872) 在 1854 年至 1859 年任香港总督期间直接引发了第二次鸦片战争；他曾任实用主义哲学家边沁的私人秘书，竭力鼓吹自由贸易：“自由贸易就是耶稣基督，耶稣基督就是自由贸易。”参见 K. Theodore Hoppen, *The Mid-Victorian Generation* (Oxford: Clarendon, 1998), p. 156.

(12) J. L. Cranmer-Byng, Introduction to *An Embassy to China: Lord Macartney's Journal, 1793—1794*, ed. J. L. Cranmer-Byng (London: Routledge, 2000), p. 34. 另参斯当东, 《英使谒见乾隆纪实》, 叶笃义译 (上海: 上海书店出版社, 2005); James Hevia, *Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham: Duke University Press, 1995); 黄一农, 《印象与真相——清朝中英两国的觐礼仪之争》, 《“中央研究院”历史语言研究所集刊》, 第78本, 第1分 (2007)。

(13) Jacques Derrida, "Signature Event Context," *Limited Inc* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988), p. 15.

(14) J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford: Clarendon, 1962), p. 14.

(15) Jacques Derrida, "Signature Event Context," *Limited Inc*, p. 15. 德里达和塞尔 (John Searle) 关于奥斯汀理论的辩论, 见 Raoul Moati, *Derrida/Searle: Deconstruction and Ordinary Language*, trans. Timothy Attanucci and Maureen Chun (New York: Columbia University Press, 2014)。

(16) Jacques Derrida, "Afterword: Toward an Ethic of Discussion," in *Limited Inc*, p. 133.

(17) Edward Said, "Traveling Theory," in *The World, the Text, and the Critic*, p. 236.

(18) I. A. Richards, *Selected Letters of I. A. Richards*, ed. John Constable (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 57.

(19) A. David Moody, *Ezra Pound: Poet, A Portrait of the Man and His Work* (Oxford: Oxford University Press, 2007), vol. 1, pp. 238—39.

(20) See Ernest Fenollosa and Ezra Pound, *The Noh Theatre of Japan* (New York: Dover Publications, Inc., 2004), p. 3.

(21) See Wai-lim Yip, *Ezra Pound's Cathay* (Princeton: Princeton University Press, 1969)。

(22) T. S. Eliot, "Introduction" to Ezra Pound, *Selected Poems* (London: Faber & Gwyer, 1928), p. 14.

(23) Pound, Headnote to Ernest Fenollosa, *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry* (San Francisco: City Lights Books, 1936), p. 3.

(24) Fenollosa, *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*, p. 8.

(25) Fenollosa, *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*, p. 17.

(26) 约瑟夫·弗兰克 (Joseph Frank) 是首位明确将现代主义小说形式上的某些特征总结为“空间形式”的批评家。参见他的论文, 《现代文学中的空间形式》 ("Spatial Form in Modern Literature", 1945), in *Critiques and Essays on Modern*

Fiction, 1920—1951: Representing the Achievement of Modern American and British Critics, ed. J. Aldridge (New York: Ronald Press, 1952) 。

(27) Marie Seton, *Sergei M. Eisenstein* (New York: Grove Press, Inc., 1960) , p. 37.

(28) Sergei Eisenstein, *Film Form: Essays in Film Theory*, edited and translated by Jay Leyda (New York: A Harvest/HBJ Book, 1977) , pp. 29—30.

(29) Seton, *Sergei M. Eisenstein*, p. 37.

(30) Said, "Secular Criticism," in *The World, the Text, and the Critic*, p. 4.

(31) Said, "Secular Criticism," in *The World, the Text, and the Critic*, p. 23.

(32) 威廉斯以“情感结构”描述从传统农业社会向现代工业社会转变的过程以及这种转变给日常生活带来的巨大冲击。有机的“可知的社群” (knowable community) 悄然变成“不可知”的社群，随之而来的是焦虑和不安。“情感结构”在威廉斯文化批评体系中占有重要地位，自始至终贯穿在威廉斯论述英国文学，尤其是维多利亚小说的文字中。在《文化与社会》 (*Culture and Society*) 、《漫长的革命》 (*The Long Revolution*) 、《乡村与城市》 (*The Country and the City*) 、《英国小说：狄更斯到劳伦斯》 (*The English Novel: From Dickens to Lawrence*) 等多部著作中，威廉斯都曾解释、运用、扩展过“情感结构”，而在《马克思主义与文学》中，更是独辟一章，集中阐释、讨论和深化了这一概念。

(33) 德里达，《论文字学》，汪堂家译（上海：上海译文出版社，1999），117页。

(34) 参见 Edward Said, Introduction to *Orientalism*。

第七章 走向共同的文学

世界：人的生存；人的生存的阶段；.....与人在地球上的生存有关的志趣、追求和关注.....。（影响人的）生活的事物和条件；人类事件的潮流。

《牛津英语词典》

小说是一个被上帝抛弃了的世界的史诗。

卢卡奇，《小说理论》[\(1\)](#)

无论如何，我们的语文学之家是地球，再也不可能是民族了。

奥尔巴赫，《语文学和世界文学》[\(2\)](#)

在道德上独立于自己成长的社会是一切文学中最宏大的主题，因为这是道德进步，建立更高伦理概念的唯一途径。

威廉·燕卜苏，《〈福尔蓬奈〉》[\(3\)](#)

在当代文学理论批评界的集体记忆中，萨义德的标志性成就也许是对“东方主义”的批判。他在1978年出版的《东方主义》是当代文学批评中的一座里程碑，在理论和实践两个层面上，同时拓展了文学批评和研究的空间，影响深远。1988年夏，《东方主义》出版10周年之际，萨义德应邀出任美国著名的批评和理论暑期学校（School of Criticism and Theory）导师，他讲授的课程正是“东方主义”。那年的暑期学校由常青藤大学中最小的达特茅斯学院（Dartmouth College）承办。我有幸成为一名当期学员，从伦敦飞往纽约，再转车前往达特茅斯学院所在地，新罕布什尔州的小镇汉诺威（Hanover）。在近两个月的学习期间，目睹和感受了《东方主义》在美国文学理论批评界和学术界的巨大影响。此时的萨义德正值壮年，英俊、潇洒，在课室里，在演讲台上，淋漓洒脱，雄辩优雅，深深吸引了来自世界各地的学生，以至课余午后他在网球场上的一举一动，映照出新英格兰夏日柔和的阳光，也成了学员们关注和议论的话题。《东方主义》获得了巨大的成功，我实在想不出，20世纪后期英美学术界还有哪一部文学批评著作可以与之媲美。然而，不无讽刺的是，《东方主义》的巨大成功却在一定程度上掩盖了萨义德在文学批评研究和其他领域的成就，将这位视野极其开阔的批判知识分子（critical intellectual）的形象狭隘化了。学界固执地将萨义德定义为“东方主义”批评家和后殖民主义批评和理论的创始人，尽管他本人以及对其文学理论和批评实践有较为全面了解的读者都不会认同这样的标签。萨义德的贡献和成就远不止《东方主义》，甚至可以这么说，在萨义德的批评思想中，《东方主义》并不是他最富理论想象力的著作。

萨义德本人十分重视的“世俗批评”（Secular Criticism）至今尚未引起我国学术界充分的重视，然而“世俗批评”的思想自始至终流淌在

萨义德批评文字之中，是他写作、研究和教学的起点，散发着浓郁的人文主义情怀。现为加州大学洛杉矶分校比较文学教授的阿米尔·穆夫蒂（Aamir R. Mufti）曾是萨义德的学生，他在《奥尔巴赫在伊斯坦布尔》一文中，呼吁我们重视萨义德“世俗批评”的理论和实践，指出萨义德一生的关怀是那些置身政治文化版图边缘地带的少数派以及那些自觉逃离主流社会的自我流放者。逃离包括宗教在内的主流意识形态，在思想上与其保持距离，在情感上与其疏远，这是一种策略，一种姿态和立场，也是自我保护的机制。流放的意义和价值在于，面对霸权和强权，还可以在体制外的空间寻找生存的可能和发展的机遇。因此，萨义德说，流放并非“特权”，而是“有别于掌控着现代生活的大众建制的**另一种方式**（*alternative*）”。⁽⁴⁾

“流放”在萨义德的世俗批评中有着多重的意义。“流放以故乡的存在，对故乡的爱，与故乡千丝万缕的联系为前提。流放的真实意义并非丢失家园和对家园的爱；丢失本来就是家园和对家园之爱的题中应有之义。”⁽⁵⁾有“家”和“爱”，才可能有“丢失”；“丢失”中蕴含着不同的爱，别样的充实。在第一章中，我提到奥尔巴赫以圣维克多的雨果为例，强调流放和超越本土意识的重要。在萨义德的心中，奥尔巴赫和雨果都是流放的杰出的代表，在相隔遥远的两个完全不同的时代，他们以亲身经历演绎了流放的意义和价值。奥尔巴赫之于萨义德似乎已经形成了全新的意义，穆夫蒂对萨义德和奥尔巴赫二者的关系有精辟的解释。他认为，对于萨义德来说，奥尔巴赫不仅是位杰出的语文学家，更是一部意蕴丰富的文本，与其说萨义德分析和解读奥尔巴赫的著述、观点和立场，毋宁说他是通过奥尔巴赫的文字解读流放中的奥尔巴赫本人。这样，文本与作者之间的距离消失了，文本流淌进作者的生活，作者转化为文本，萨义德解读的是奥尔巴赫这本大书，关注的是“作为文本的奥尔巴赫”。⁽⁶⁾奥尔巴赫不就是雨果所说的那种“视整

个世界为他乡”的“完美之人”吗？萨义德真切地感动了。他在自己的文字中多次转引奥尔巴赫引用雨果的那段话，据穆夫蒂统计，至少达四次之多。⁽⁷⁾一位批评家反复引用另一位批评家文中的引文，实属罕见，不免令人产生种种联想。在萨义德的批评想象空间中，奥尔巴赫和雨果似乎完成了一次穿越时空的重叠，两者合二为一，升华为“流放”的象征。只有愿意“流放”，才能感受到“世界”的存在，才能真正地去爱。雨果的为世界而“爱”，构成了奥尔巴赫世界文学观的道德基础。

1. 奥尔巴赫：“个别的”和“普遍的”

语文学和世界文学的概念中本来就在一定意义上蕴含着普世的价值理念。坚持世界文学的实践是否意味着必然回到普世主义的霸权时代？回到放弃民族文学、民族文化甚至民族国家的乌托邦式的世界主义？讨论世界文学是否需要重启19世纪宏大叙事的模式？奥尔巴赫的世界文学观可能遇到的最大挑战和难题，就是如何处理和限制其中普世主义和理想主义的成分。相对于国别和民族文学，世界文学当然具有更明显的综合性和普遍性特点，然而，奥尔巴赫深信不疑，语文学的思想方法仍然是20世纪世界文学发展的方向，其关注和研究的对象仍然是综合性的、带有普遍意义的文本、现象和个案。经历了“二战”，语文学和世界文学不能重蹈比较语文学和比较文学的老路，更不应该对多元的世界进行肆意妄为的划分，为法西斯种族主义再次提供语言、文学和文化上的辩护。我们应该永远记住19世纪德国比较语文学的教训。

奥尔巴赫认为，走向世界文学的未来，应该从回到过去开始，从现代语文学的源头重新起步。语文学和世界文学都必须重返维柯开创的传统，以“为世界而爱”的精神，解读人类总体的经验和世界历史的整体进程，目的则是为了思考改进此时此地的生存条件和文化条件。奥尔巴赫当然清楚世界文学概念内的张力，知道过分强调“综合”和“普世”对民族文化造成的不良影响，以及可能带来的理论上的苍白和空洞。为了解决“一般”和“个别”、“世界”和“民族”等一系列矛盾和冲突，奥尔巴赫提出了具有特殊意义的世界文学研究方法论。他指出，虽然世界文学是综合性文学现象，不完全隶属于国别文学体系，然而，个别和一般、民族和世界之间的矛盾并非不可调和。他以库尔提乌斯

(Ernst Robert Curtius, 1886—1956) 的新著《欧洲文学和拉丁中世纪》(1948) 为例, 指出综合性文学研究的前提和方法是确立具体个别的讨论之起点, 在寻找和确立起点、个例的过程中, 个别性的分析和一般性的综合可以得到一定程度上的统一。观念上的问题可以是一般的和抽象的, 但在方法上, 研究者必定是从个别的和具体的例证开始。因此, 研究方法可以界定较为抽象的概念, 使得一般性和综合性的问题变得具体而明确。奥尔巴赫在《摹仿论》一书中精彩地演绎了这种研究方法, 以语文学的方法对世界文学的观念做了一次逆向的界定。我在第一章中简单讨论过作为批评方法的“起点”和“抓手”。其实, 奥尔巴赫语文学的方法论的意义远不止于“方法”二字。让我们重新回顾一下奥尔巴赫有关“起点”和“抓手”的论述:

为了完成一本综合性的主要的著作, 必须要找到一个起点 (*Ansatzpunkt*), 或者说一个可以让我们把握论题的抓手 (handle)。这一起点一定要选择一组清晰界定、明了易懂的现象, 对它们的阐释由此辐射出去, 而对这组现象观照和解释的范围远远大于现象本身。⁽⁸⁾

尽管语文学是综合性的研究领域, 关注的是具有普遍性意义的问题, 但在研究和批评的实践中, 在研究和批评的具体过程中, 语文学家应该杜绝使用抽象的观念、总体的分类或概念性的框架等, 研究的切入点必须是个别的和具体的。奥尔巴赫进一步解释道:

一个好的起点必须准确而客观, 不可使用形形色色的抽象类别。故而以下这些概念: “巴洛克的”或“浪漫的”, “戏剧性的”或“命运的观念”, “强度” (intensity) 或“神话”, “时间的概念”或“视角论” (perspectivism) 等等, 都是危险的。这些概念的意义在具

体的上下文中清楚时是可以使用的，但用作起点，它们意义含混，不够精确。因为起点不应该是由于外部强加在某一主题上的普遍化的概念，而应该是该主题有机的，内在的组成部分。应该让研究对象自己说话，但如果起点不具体，且又未清楚界定，就做不到这一点。[\(9\)](#)

“应该让研究对象自己说话”，诚哉斯言。好的起点，可以自然延伸到一般意义上的讨论。但何为好的、合适的、意蕴深远的起点？应该如何寻找这样的“起点”或“抓手”？奥尔巴赫解释道：

一个好的起点的特点是，它一方面具体而精准，另一方面具有由中心点向外辐射的潜能。一则语义的解读，一个修辞手法，一种句式排列，一个句子的解释，或者一组议论——这中间任何一项都可以是起点，但一旦选定，就必须有辐射的力量，庶几可以让我们讨论世界史（*Weltgeschichte*）。[\(10\)](#)

“起点”必须“具体”而“精准”，但不应该是孤立的、封闭的，其内在的逻辑应该将讨论引领至综合、普遍的层面。所以，起点的选择实际上是由个别（一则语义、修辞手法、句式等）到一般（世界史）的思想之过程。读过《摹仿论》的读者应该记得，全书共20章，每一章都以具体的实例为出发点，从奥德赛的“伤疤”到伍尔夫的小说《到灯塔去》中的“棕色的袜子”，由此生发开去，引导出具有普遍意义的现象、原则、规律或方法，既具体，又全面。《摹仿论》几乎囊括了欧洲文学史上各个主要阶段的叙事模式，堪称一部欧洲文学史，视角独特新颖、评述纵横捭阖，至今无人超越。奥尔巴赫注重“起点”，在思想和理论上的最终目的则是有效地考察他所说的“世界史”，尽管在当

时的条件下，这个“世界史”可能只是欧洲史，甚至只是西欧史。奥尔巴赫写道：

无论如何，我们的语文学之家（our philological home）是地球，再也不可能仅是民族了。自己的民族文化和语言仍然是语文学家传承中最珍贵、不可或缺的部分。然而，只有当他首先从自己的传承中分离开来，继而超越它，这种传承才会真正地发挥作用。诚然，现在的情况变了，但我们必须重返前民族（prenational）的中世纪文化已经具有的知识：精神（*Geist*）不是民族性的。[\(11\)](#)

奥尔巴赫在《语文学和世界文学》中以“精神”（*Geist*）描述人类的共性，因为“精神不是民族性的”。何谓“精神”？我在第一章中提过奥尔巴赫对此的解释。他认为，人在努力理解外部世界，创造社会历史的同时，也在书写着对自己内心世界的理解，并据此表达改变或改进自身生存条件的欲望和努力。奥尔巴赫所说的“精神”包括人类共同怀有的“要求”、“愿望”、“意志”和“期待”等等，具体而言就是：在真实的社会历史中，群体的人（社群、民族等）和个体的人在改善、改进自身生存条件的过程中，同时增进了自我认识，并将获得的新知再度付诸改造自我、社会和世界的实践。奥尔巴赫的“精神”类似人改进生存条件的集体意志、集体品格和集体努力，而这种具有普遍意义的意志、品格和努力构成了世界文学的可能性条件和“物质”性基础。奥尔巴赫指出中世纪思想家们早就认识到这一点了，然而不幸的是，随着民族国家的发展，人们似乎又淡忘了这一点。因此，人文学者，尤其是语文学家的迫切任务是重拾“前民族”时代的知识传统，因为确立共同拥有的“精神”是发展语文学的必要条件，也是发展世界文学，乃至整个人文科学的必要条件。

世界文学的综合性与民族文化和民族语言的个别性之间并非零和博弈。民族语言、民族文学仍然是语文学家的传承中最为重要的组成部分，因为语文学家无法置身民族文化、民族语言之外，然而，只有当他们超越了自己的文化、语言和文学，语文学的意义和价值方能得到充分的展现，其作用方能得到充分的发挥。同样的，世界文学的研究只有从具体的、个别的、民族的出发，才有可能准确进入“精神”的空间，进入“世界史”的领域。语文学和世界文学的综合是由个别和具体演化出来的综合，是基于“有限的、部分的和地方性的”材料之上的综合。⁽¹²⁾因此，奥尔巴赫的“综合”并非根据某种先验的、放之四海而皆准的普世性原则得出的结论，恰恰相反，是“让研究对象自己说话”的结果，是从研究讨论中的个别具体对象自然延伸出来的，具有一般意义的方法和原则。如此获得的“综合”是对普遍性中的地方性、世界性中的民族性、一般性中的具体性的认识、把握、肯定和超越。在对地方性、民族性和具体性的认识、把握、肯定和超越的过程中，语文学的综合思考得以完成，世界文学的综合性得以实现。

从具体的、本地的、民族的实例辐射至具有普遍意义的一般性，这是奥尔巴赫语文学的基本方法和原则。需要注意的是，这不同于我们常见的论断：越是民族的，就越是世界的，越是地方的，就越是普遍的。事实上，一些典型的本土艺术形式的地方特色既是其独特和吸引人的地方，同时也是其局限性所在。虽然优秀的民族艺术形式可以在世界上受到广泛的欢迎，但由于其品质独特，不能被复制，通常并不具备广泛适用于其他民族或地区文化生产的普遍性原则，缺乏向外“辐射”和被其他文化移用的潜能。“越是民族的，就越是世界的”，这主要指民族艺术在世界上的能见度和认受度。但是，民族艺术形式的世界性与其在国际上的认可度并不成正比，越是民族的，不等于越是世界的，有时甚至相反。历史上西方对东方民族艺术的追慕大都出于

东方主义的冲动，他者的艺术由于形式独特，不能被复制，常常只能是东方主义猎奇或审美的对象。他者只能作为对象而存在，自我和他者之间横亘着不可跨越的鸿沟。应该说明的是，这并非否定传统的、民族的或地方的艺术形式本身具有的价值，事实上，很多民族的和地方性的文化艺术形式之美，令人叹为观止。这里做这样的区分，意在从不同的角度说明，地方性和普遍性、民族性和世界性的复杂关系。相比之下，奥尔巴赫所说的世界文学的“世界性”的基本要求之一，就是个别中体现出的普遍性原则能够超越自我身份认同，可以在其他的语言文化体系内生根发芽、枝繁叶茂。

2. 范式的转变：白话、小说和世界文学

前面提过，世界文学不是文本的总和或集合体，并非简单的单向线性的文学体系，甚至不能完全归类于狭义的形象性文学的范畴。与语文学一样，世界文学既是历史现象，也是理论框架和批评方法，同时代表着研究者的态度和立场。歌德19世纪初对世界文学的呼吁以及稍后马克思对世界文学的预言，都说明世界文学是历史的产物，有一定的时代性，至少歌德和马克思都认为，世界文学属于他们各自生活的时代。卡萨诺瓦则认为，早在16、17世纪，世界文学就已经显露出旺盛的生命力，我们甚至可以上溯到更早的时期。对世界文学的起点可以有不同的意见，但学术界在以下几个方面是有共识的：世界文学是现代社会、现代知识的产物，借用奥尔巴赫的观点，它与现代人文科学和语文学有着共同的历史渊源；世界文学是传播流通的过程，而非置于某文化语言体系内孤立静态的经典文本，或经典文本的集合体；在世界范围内的流通构成了世界文学存在的方式和基础，在流通和传播中，世界文学获得了自己的身份，及其可持续发展的资源和能量。这里，“传播”和“流通”不仅是一般描述性概念，而是限定了世界文学的存在形态。世界文学在方法论上要求我们在动态的传播条件下认识和理解语言、文学和文化，从具有典型共性的经验出发，把握人类共同的“精神”（*Geist*），并在此基础上书写奥尔巴赫所说的“世界史”（*Weltgeschichte*）。

我在前几章中回顾了西方汉语观的形成和发展的过程及其与思想史上一些重要潮流的关系，其中包括罗曼语的兴起，寻找原始语言的运动，世界通用语运动，印欧语言论和我国“五四”前后的语言文字改革运动。可以看出，这些貌似孤立、各不相关的事件之间存在着某种

内在的联系；发生在不同历史时段、不同历史空间的语言改革运动表述了相同或相似的诉求和期待，即都希望通过改革语言达到改进人的生存状况和条件的目的。从这个角度看，置于这段历史两端的两场运动：西方12世纪前后的罗曼语运动和中国19世纪末20世纪初的语言文字改革运动，更是试图通过建设和发展适合本土语言社群的现代白话，建构现代意识，催生现代文化，促进现代民族文学的成长。罗曼语运动针对的是外来的拉丁语，由于后罗马帝国时代的拉丁语已是失去口语社群的“死语”，将中国现代社会中的文言文类比为拉丁文不无道理。也许，正是因为我国语言文字改革运动的对象是本土的，而非外来的文言，它所面临的工作更加复杂，需要解决的具体问题更多，除去建构现代白话，还要考虑西方汉语观长期以来对象形汉字的诘难。然而，罗曼语运动和我国的语言文字改革运动表明，在语言现代性和社会现代性的问题上，不同文化之间可以追求共同的目标，并使用相同的手段实现这一目标。维柯说过，人可以了解自己创造的一切，并可以改变或改进自己创造的一切，包括语言。语文学和世界文学的主要任务不正是揭示、理解和把握这些跨越历史和文化的共识和相通之处吗？奥尔巴赫提醒我们，语文学和世界文学属于我们共同拥有的人文主义的传统，我们需要关注一切保留在文字中的曾经活跃的理想、信念和努力。

如果说现代欧洲是随着罗曼语的兴起而诞生的，那么与此同时，现代欧洲也随之发生了全面分化。欧洲的分化首先是语言的分化，拉丁白话的分化导致的欧洲语言碎片化是现代欧洲与生俱来的问题。在分析17世纪通用语运动背后的历史动因时，翁贝托·艾柯指出：“白话催生了欧洲。对突然涌现出的白话的反应常常感到惊恐，这是欧洲批判文化（critical culture）的起点。欧洲从诞生的那一刻起，就必须面对语言碎片化这一幕，欧洲文化的兴起其实是对自己包含了多种语言

文明的未来的反思。”⁽¹³⁾这也是为什么语言，特别是语言的改良和整合，一直都是欧洲批判文化的关注点。从17世纪寻找“原始语言”和人造通用语运动，到18世纪后期兴起的印欧语系论，再到19世纪末20世纪初出现的种种世界语方案，以至后来的基本英语运动，都是这种批判文化的具体表现和历史延续。在一定意义上说，现代中国诞生于现代统一的白话，而“五四”前后的语言文字改革运动同样是对既存的汉语碎片化的反应：书面语和口语的分离，文言与大众语的分离，方言之间的分离，等等。此时的共识是，建构统一的白话是纠正这种语言支离破碎局面的最有效的手段。

白话不仅是建立现代民族国家身份的前提，也是现代民族文学发展必不可少的条件。现代文学发展史告诉我们，不同文化语言体系内的现代民族文学在一些重要的领域有着共同或相近的特点，走过相同或相似的发展道路。这是以流通形态存在的世界文学的突出表现。我们可以从两方面思考现代文学的普遍性特征。首先，建构统一的民族白话，以白话取代文言书写现代民族文学，是中西现代社会共同走过的历程；现代文学是白话的文学，是以白话为媒介的文学。其次，现代文学的内容可以是地方的、民族的，但其主要形式和体裁，包括小说、诗歌、戏剧和文学批评，并非地方性和民族性的，而是普遍存在和共同拥有的。

首先讨论第一点。前面提到，世界文学是历史的，是现代社会的产物，因而，世界文学首先应该是现代文学。这里，“现代”不仅是时间上的概念，更是内容和形式上的概念。从语言媒介上看，现代文学必须是白话的文学。很难想象，约10世纪后开始流行的罗曼司传奇不是以民族白话写成的，就像很难想象，我国20世纪初期出现的新文学作品可以继续以文言为媒介。现代文学必然是大众的和世俗的文学。

毋庸置疑，白话不仅是语言媒介，它所记录的是不同的时代精神，全新的文学种类，现代的社会内容。以白话取代文言是现代文学的前提，白话的建构和合法化是现代文学的必要条件。在这一点上，中国现代文学和欧洲现代文学走过了相同的道路。

1917年，在庞德演示中国古典诗学的经典之作《华夏集》出版后两年，胡适在庞德的祖国美国发出了改革中国文学的宣言。在《文学改良刍议》中，胡适提出了八点改革方案，其中至少有五条针对的是文学语言。⁽¹⁴⁾在胡适看来，建构现代文学的根本问题是语言媒介问题，而语言问题的关键是言文一致。胡适主张文学创作中使用“活字”的正当性建立在简单的、近乎直觉的观察之上。他认为，当代口语是活的语言，面向当代口语社群的文学媒介自然应该是这种活的语言的书面语：“吾主张今日作文作诗，宜采用俗语俗字。与其用三千年前之死字……，不如用二十世纪之活字；与其作不能行远不能普及之秦汉六朝文字，不如作家喻户晓之《水浒》《西游》文字也。”⁽¹⁵⁾现代人自然应该使用现代人的语言，胡适的论点几乎无需理论的支撑。文学的语言媒介是历史性的，因此有时间上的限制，过去的媒介已成过去，文言是“死”文字。然而，白话也是历史的，“俗语俗字”同样受到时间的限制。也许是对《水浒》《西游记》等古典小说情有独钟吧，胡适不愿意以同样的语言进化论的观点看待“俗语俗字”的演变，也未看到“白话”小说形式本身的历史性及其演变。不过，胡适的主要观点是清楚的，现代文学几乎等同于他所说的以现代“活字”写成的文学。几十年以后，胡适仍然坚信白话是现代文学的基础：

但是文学革命该走什么路呢？大家都觉得应该从内容改革起，我觉得文学是根据文字，而文字是根据语言；说话是文字的根本，文字是文学的根本。……中国每一个文学发达的时期，文

学的基础都是活的文字——白话的文字。但是这个时期过去了，时代变迁了，语言就慢慢由白话变成了古文，从活的文字变成死的文字，从活的文学变成死的文学了。[\(16\)](#)

作为新文学运动的旗手，胡适对新文学的看法有一定的代表性。他的文学媒介观带有明显的语音中心主义和语言有机主义思想的痕迹，与20世纪初在欧美学术界仍有影响的印欧比较语言学理论有一定程度的契合。至少在直观感觉上，语言媒介是现代文学和传统文学之间最明显的区别，但如果仅以此论证新旧文学的区别则严重低估了文学转型的复杂性。文学变革首先是观念的变革，而文学观念的变革首先反映在文学创作中最敏感的部位：文学形式和体裁。语言媒介是形式的重要组成部分，文言之于传统文类体裁恰如白话之于现代文学形式。白话全面取代文言当然是形式上的革命，但推动这种转换的却是整个语言观念的转变，而语言观念的转变标志着社会历史条件的变化。值得注意的是，胡适将文学语言媒介的改变与欧洲现代文学兴起的过程联系在一起。在《刍议》中，他较为详细地向国人介绍了这场发生在欧洲的漫长的文学革命：

欧洲中古时，各国皆用俚语，而以拉丁文为文言，凡著作书籍皆用之，如吾国之以文言著书也。其后意大利有但丁（Dante）诸文豪，始以其国俚语著作。诸国踵兴，国语亦代起。路得（Luther）创新教始以德文译《旧约》《新约》，遂开德学文之先。英法诸国亦复如是。今世通用英文新旧约乃一六一一年译本，距今三百年耳。故今日欧洲诸国之文学，在当日应为俚语。迨诸文豪兴，始以“活文学”代拉丁之死文学，有活文学而后有言文合一之国语也。[\(17\)](#)

法英两国的现代民族文学，即胡适所说的“俚语”白话文学，都先于意大利民族文学出现，比如，在8世纪至9世纪间，英国已经出现了以（古）英语写成的史诗和民谣了，远在但丁之前。此外，严格说来，成就各国民族文学的不仅是各国的“文豪”（英国文学初创期并没有出现可与但丁比肩的“文豪”），白话的兴起是历史的必然。在一定意义上，可以说是民族白话成就了“诸文豪”，至少应该说，“诸文豪”和白话运动相互成就了彼此。除去上述这些不够严谨之处，胡适对欧洲现代文学兴起的语言条件的描述基本上还是准确的。

这里，胡适特别强调民族语言对于建构现代文学的重要性，他的理据之一是欧洲各现代民族文学的兴起和发展尽管先后次序不同，但是都经历了十分相似的过程。当然，中国从未有过真正意义上的殖民经历，不存在以民族语言取代帝国语言，建立独立的民族文学的问题，中国面临的问题是由传统向现代转型的挑战。然而，在胡适看来，建构中国现代文学的过程和欧洲民族文学独立的过程两者之间，至少在文学媒介的转变这一点上，是可比的，这也是为什么胡适将他那个时代的文言比作但丁和路德时代的拉丁文，呼吁“但丁路德之伟业”也能在神州大地上演。⁽¹⁸⁾虽然没有明确地、有意识地表达出来，胡适的论述中已经蕴含着世界文学的思想：欧洲现代文学的道路也是中国现代文学的道路，中国现代文学与欧洲民族文学成长的经历应该是一致的。尽管此时的胡适未必能够充分认识到这一论点的意义，但他似乎已经初步表达出这样的思想：中国现代文学与传统文学才是本质相异的文学体系，而与欧洲现代民族文学却有着相同或相似的特质和属性，相对于传统文学体系，胡适心目中的新文学与欧洲现代民族文学之间有着更多的相通和类同之处。欧洲民族文学的历史、社会和文化条件各不相同，但它们的发展道路大体相同，都先后走上了大众的、白话的文学之路，可见“现代文学”的概念本身已经蕴含着普遍性

原则，具有奥尔巴赫所说的“综合性”意义，或许可以说，“现代文学”显现出文学的世界体系，具体表明了世界文学的存在。

在同时代知识分子中，胡适有着较为宽广的国际视野和全球意识，能够自觉地在世界（当然主要是欧美）文学发展的框架下思考中国文学必须经历的根本性的转变。此时，胡适的文学改良论，明显受到文化进化论的影响，对他来说，文学语言媒介的变换是文学进步的要求。然而，至于为什么会有这样的进化，为什么白话必然是现代文学的媒介等问题，胡适未做理论上的说明，他在《刍议》中提出的理据大都为直觉的、经验的和实用性的：现代人应该使用活的语言，现代文学应该用“活字”，每个时代应该有每个时代的文学形式。身为新文学运动的旗手，胡适的理论解释之简单，可能会令今天的读者感到失望。

再看第二点，即现代文学的主要体裁和形式并不囿于民族文化和民族文学传统，在很大程度上是世界性的。胡适的一个基本论点是，新文学运动追求文学形式的变革。上文提过，他所谓的形式的转变主要是文字媒介的转变。但形式的更迭不仅是媒介的变换，不仅是白话取代文言，或“活字”取代“死字”，更加值得注意的是文学表现形式和体裁的转变。“五四”前后的文学已经出现了明显的形式上的转换：现代小说取代旧式小说，新诗取代旧诗，“文明剧”取代旧剧，新型的文学批评取代以诗话为代表的点评式批评。这些形式上的转变和替换超出了文学语言媒介的范围。胡适写道：“文学者，随时代而变迁者也。一时代有一时代之文学；周秦有周秦之文学，汉魏有汉魏之文学，唐宋元明有唐宋元明之文学。此非吾一人之私言，乃文明进化之公理也。”⁽¹⁹⁾胡适敏感地意识到形式变换对于构建新文学身份的重要性，但遗憾的是，他始终未能深入探讨这个问题，充分揭示新文学体裁和

表现形式在现代文学发展过程中扮演的角色，及其带来的文学观念上的变化。对胡适来说，历史上文学形式的交替变更似乎只能进一步强化其有机主义文学观，他强调白话媒介的重要似乎最终是为了说明，与所有旧文学形式相比，白话小说才是代表现在和未来的文学形式：“今人犹有鄙夷白话小说为文学小道者，不知施耐庵，曹雪芹，吴趼人，皆文学正宗，而骈文律诗乃真小道耳。”⁽²⁰⁾当今中国，能进入世界文学殿堂的也只有白话小说：“吾每谓今日之文学，其足与世界‘第一流’文学比较而无愧色者，独有白话小说……一项。”⁽²¹⁾

胡适似乎感觉到现代小说的形式是世界性的，并非某个民族文学所独有的专利，但并未充分认识到文学形式的发展有它内在的逻辑，不仅是语言媒介的问题。以白话定义新小说和新文学，最大的问题在于，他不仅将白话的文字媒介作用局部化、教条化，而且以此为基础，进一步做出价值上的判断和选择，得出这样的结论：以白话写作的文学作品是“活”的文学，因而是“现代”的、甚至是“伟大”的。从这样的白话文学观出发，自然不可能认识到古典白话小说和现代白话小说在本质上的区别。虽然《水浒》《西游记》等是以作者所处时代的白话写成，但完全不同于现代（现实主义）白话小说。仅从语言媒介角度认识中国小说的演进，不可能看到传统白话小说和现代小说其实是两种不同的形式和文类，更不可能预见传统白话小说最终被现代白话小说替代的结局。诚然，现代文学是白话的文学，但还应该看到，白话之于新文学的意义不囿于其媒介的作用，还应该认识到白话建构的世界——新的社会关系、事物的秩序等，对于新文学创作在观念上和内容上的指导意义，以及在形式上为新小说预设的一些原则，包括现实主义的叙事和人物塑造原则。仅以媒介定义白话小说形式显然是不够的。

陈平原在《中国小说叙事模式的转变》中引用周作人的话，说明形式之于小说的重要性：“新小说与旧小说的区别，思想固然重要，形式也甚重要。”⁽²²⁾周作人在1918年已然意识到形式之于理解新小说的决定性作用，而这形式不仅是语言媒介。在一定意义上说，形式决定文类。19世纪后半期，英国唯美主义批评家瓦特·佩特（Walter Pater, 1839—1894）甚至认为，文学研究中内容和形式的区分既无必要，也无道理，文学只有形式，而无内容，如果一定说有内容的话，内容也只能通过形式表现出来。⁽²³⁾陈平原提醒我们注意中国现代小说的历史性：它出现在19世纪末20世纪初，经过两代人的努力，现代小说才最终找到和确认了自己的形式身份和叙事模式。也就是说，现代小说在叙事模式上与传统白话小说是不同的：“中国小说叙事模式的转变，基本上是由以梁启超、林纾、吴趼人为代表的与以鲁迅、郁达夫、叶圣陶为代表的两代作家共同完成的。”1902年，《新小说》创刊，为梁启超倡导的“小说界革命”提供了实验的平台和空间，而鲁迅的《狂人日记》“在主题、文体、叙事方式等层面全面突破传统小说的藩篱，正式开创了延续至今的中国现代小说”。⁽²⁴⁾如此说来，新小说和传统小说之间有着根本的区别，严格来说，现代小说并非从传统小说转化而来，尽管它们都被称作“小说”，两者其实属于不同的文类。陈平原指出：

就叙事模式而言，唐传奇无疑高于同时期的西方小说。第一人称叙事、第三人称限制叙事、倒装叙述以及精细的景物描写，都不难在唐传奇中找到成功的例子。只是由于文言表现功能的限制，文言小说在中国文学中很难真正发展。中国小说主潮实际是由宋元话本发展起来的章回小说。白话利于叙事、描写乃至抒情，可章回小说脱不掉说书人外衣，作家就只能拟想自己是在对着听众讲故事。……自觉把写作对象定为“读者”而不是“听众”，这

是晚清才开始的。……中国小说这一传播方式的转变——从口头化（拟想的）到书面化，无疑为中国小说叙事模式的转变提供了必要的文化背景。[\(25\)](#)

陈平原认为，唐传奇高于同期的西方小说，但与唐传奇同期的西方小说所指为何？有哪些代表性文本？陈平原没有点明。前文提过，西方现代小说作为文类集体出现应该在18世纪初，如果将《堂吉珂德》也算作现代小说的话，可以上溯到17世纪。散文叙事文学的前身罗曼司传奇也要等到10世纪前后首先在法国出现。唐传奇繁盛期，西方小说还未充分发展，至少不具规模，因此，两者之间并无多少可比性。然而，陈平原的论点是清楚的：新型的大众传媒，即以白话为媒介和“读者”为对象的大众传媒，特别是报纸，催生了现代小说，换言之，大众传媒是现代小说兴起和发展的可能性条件。

当然，现代小说兴起的历史条件远不只大众传媒。伊恩·瓦特（Ian Watt）的《小说的兴起》（1957）从社会、历史、哲学等多个角度讨论英国现代小说在18世纪初兴起，及最终取代罗曼司传奇的过程，指出现代小说兴起需要多项条件，包括思想观念的转变，关注普通人的生活条件的人文主义思想，现代社会制度（包括民主政治），新兴中产阶级的成长和壮大及公民社会的形成，大众传媒的兴起和教育的普及，等等。这些特定的社会历史条件，不但决定了现代小说在内容上有别于传奇和话本小说中的神灵怪异或才子佳人的故事，而且要求它在创作方法是现实主义的。“现实主义”的概念本身的内涵和意义并不固定，我们可以列举出多种不同的“现实主义”的定义和描述，但作为表现方法和模式的现实主义是现代小说的“限定性特征”，可以有效地“使18世纪的早期的小说家的作品与先前的虚构故事区别开来”。[\(26\)](#)唐传奇故事有可能采用第一人称叙述，但这第一人称的“我”

往往不是作为具体的、代表市民社会的一分子，在故事中同时扮演人物和叙述者；至于现实主义小说中的重要的一支，个人成长故事（*bildungsroman*）中的“我”，比如英国小说《简·爱》中的女主人公简·爱，可以肯定，不会出现在传奇和话本小说中。体裁研究（genre studies）中重要的问题之一是充分认识到文学表现形式的社会条件和文学关系的变化，正如诺思罗普·弗莱（Northrope Frye）所说：文体批评（criticism by genres）的主要目的是，在解释文本形式的源流的基础上“凸显大量的文学关系，而这些关系在没有上下文的情况下往往为人所忽视”。[\(27\)](#)

这里无法详细讨论中国传统小说和现代小说的区别，这既不是我的专长，也不是本书的重点。还应该说明的是，这里对传统小说和现代小说所做的简单区分，并非价值上的判断，更非在两种叙事模式中分出孰优孰劣，而是以小说为例，说明文学形式和体裁的历史性。就小说本身而言，上面简单的讨论挂一漏万，远不能全面概括和展现传统章回小说和现代小说之间的区别，主要是为了强调一个基本的观点，即叙事形式的转变反映出文学关系的变化及其背后的历史社会条件的改变；现代小说和传统章回小说是两种不同的叙事形式，尽管都以“小说”二字冠之，“五四”前后出现的新小说与《水浒》和《西游记》等传统小说有着根本的区别。[\(28\)](#)在一定意义上说，中国现代白话小说与欧洲现实主义小说在理念上、形式上更加相近。小说中的内容：人物、事件、故事等，可以是民族的、地方的，而小说的体裁和形式及其基本的创作原则却不拘于民族文化的传统和框架，可以跨越语言、跨越国界。包括小说在内的民族现代文学体系在体裁、形式或文类上有着惊人的相似或相同之处。在此意义上说，中国现代文学和欧洲现代文学同属世界文学的一部分，世界文学通过各个民族文学体

系的发展实现了自我。是否可以认为，这就是奥尔巴赫所说的“世界史”的一种呢？

现代小说不是民族性的文学体裁，现代小说形式的起源是世界性的，这不是我原创的观点，对于小说形式的世界性这一点，已有不少理论家和批评家做过相同或相近的论述。⁽²⁹⁾瓦特的《小说的兴起》关注的重点是18世纪英国小说，但他探索的不仅是英国小说的兴起，而是小说的兴起，英国小说是小说在地方性和民族性条件下的具体表现。小说这一文学体裁的发展史典型地体现了我想象中的世界文学，因而小说为讨论、描述和界定世界文学提供了最佳的例证。首先，由于小说形式的起源不限于某一民族，其缘起就已经在很大程度上决定了小说的世界性。其次，小说的形式有着其他主要体裁所没有的明确的时间性和历史性。不同于诗歌和戏剧，小说完全是现代文学的形式，现代社会的产物，是新型的文学形式，在前现代社会条件下不可能存在，这就从历史的维度限定了小说以及世界文学的时间性。

卢卡奇在著名的《小说理论》中指出，小说形式是现代社会的产物，它的出现就是重新寻找和定义生命的意义。卢卡奇写道：“小说是一个被上帝抛弃了的世界的史诗。”⁽³⁰⁾ (The novel is the epic of a world that has been abandoned by God.) 在失去了超验秩序的世界里，现代人只能尽可能地挽救正在消解的意义，小说是这种努力的自我表现，它是“观念的超验的流离失所” (the transcendent homelessness of the idea) 的文学形式。⁽³¹⁾例如，塞万提斯的《堂吉珂德》就是在这样的历史节点上出现的：“世界文学的第一部伟大小说 [《堂吉珂德》]，就矗立在基督教上帝开始抛弃世界的那个时代；这时代人变得孤独，只能在自己无家可归的灵魂中寻找意义和实质……”⁽³²⁾ 小说是社会危机的产物，卢卡奇对小说起源的哲学解释，使

人联想到前面讨论过的寻找“原始语言”和人造通用语的运动。这两场运动的兴起与《堂吉珂德》的出版差不多同时代，可以说它们也是人们对失去超验性世界秩序作出的反应，只不过与小说相比，它们的反应更直接，更具体，目的性更强。巴别塔的诅咒使交流永远失去了意义的基础；失去了统一语言的家园，在后原始语言时代，在语言破碎的世界版图中，人所能做的只能是修补破碎的意义，尽管我们知道，想要完全恢复过去的完整注定只是徒劳。卢卡奇对小说形式意义的解读，还让人联想到，10世纪前后，罗曼司传奇取代史诗的历史过程。其实，上帝早在小说出现之前就已经抛弃了这个世界，只不过那时的罗曼司传奇尚未认识到失去超验故土的深远影响，在后英雄和后史诗时代，人们混淆了英雄和骑士、史诗和传奇的区别。小说、罗曼司传奇和寻找世界通用语一样，都是在被上帝抛弃的世界里寻找意义的家园，精神的故土。这大概就是奥尔巴赫所说的语文学和世界文学的发展史：在过去的一千多年里，人类就是这样以不同的方式，通过具体的努力，探寻自己的过去，书写自己内在精神的历史。

3. 共同的文学之路

现代文学的主要体裁和形式或许首先出现在西方，但这不等于说它们是西方的发明，更不意味着后起的中国现代文学是西方现代文学的模仿和翻版。来自于西方，不等于属于西方。以胡适所说的白话文学为例，前面提过，“五四”前后，白话兴起，取代文言而成为文学创作的主要的语言媒介，这就已经改变了中国文学创作的语言生态环境和物质条件，为现代文学形式的产生和发展打下了坚实的基础。可以假设，中国现代文学在没有受到西方文学体裁影响的情况下，也同样会创造出适合于白话文和现代生活的文学体裁，走出自己的现代文学之路，而这条道路与欧洲现代文学发展的路径应该不会相差太远。当然，历史不能假设，但思想史和文学史上却不乏这样的实例。奥尔巴赫敏锐地看到了思想、观念共同生长的可能性。在《维柯和民族精神》一文中，他讨论了相同或相似的思想范式在不同地区先后出现的情况及其意义。奥尔巴赫写道：

经常有这样的情况发生：相似的和思想范式在不同的地方几乎同时出现，但它们又是完全相互独立的。我们有理由认为，这意味着它们到了该出现的时候了，由完全不同的人提出来；由于这些不同的人所处的环境和时代相似，他们的经验和活动的发展方式相似。[\(33\)](#)

在没有明显交叉影响的情况下，相同或相似的和思想方法可以在不同的、甚至是互不相知的社会和文化中出现，而这种情况在历史上时有发生；这只能说明，思想和思想方法的发展有着一定的共性和普遍性，处于不同空间和时间段的不同民族或社群有着相同或相近

的关怀。发展出相似思想的思想家和社群此时并不相互了解，甚至不知道彼此的存在，然而，一旦他们之间有了接触、交流和相互了解，不管后来是敌是友，都能够相互充实和丰满彼此的思想。奥尔巴赫以维柯和赫尔德为例：相隔整整半个多世纪，两位思想家在语言、诗歌和历史等问题上的观点却极为相近，几乎如出一辙，读他们的文字，如果掩去两人的名字，有时竟难以分辨孰为维柯，孰为赫尔德。奥尔巴赫进一步指出，不仅维柯与赫尔德思想相似，后来的浪漫主义作家，甚至黑格尔的一些观点和言论都与维柯高度重合。

欧洲思想史上不同国家出现如此相似的理论 and 观点，我们也许会认为，这可能是因为维柯首先影响了赫尔德，进而影响了整个德国思想界。然而，事实并非如此。赫尔德生前没有读过维柯，甚至从未听说过维柯的名字。维柯的著作此时尚未翻译成德文，而“阅读意大利原文并非易事，加之他〔维柯〕在本国的名声尚不足以让他引起外国人，特别是德国人的注意”。⁽³⁴⁾德国思想界对维柯的认识要晚得多，始于维柯去世80多年后，也就是1820年前后。在这样的情况下，赫尔德提出的理论和观点和维柯的思想竟不谋而合，令人惊奇。当然，这并不是说，维柯的思想与以赫尔德为代表的德国浪漫主义思想的观点完全一样，置于不同的历史条件下，维柯和赫尔德的“出发点”和“目的”必然有所不同。⁽³⁵⁾然而，奥尔巴赫提出的论点，即不同民族在没有交叉影响的情况下，可以独立发展出相同的思想和思维方式，这对我们认识中国现代文学道路的世界性有着积极的意义。某种新思想和新形式可能有着多种不同的来源，或许还有先后的区别，但这并不意味着首先提出该思想、首先使用该形式的个人或集体就是该思想或该形式的发明者和拥有者。

奥尔巴赫描述的情形，在全球化之前特别明显。地理上的阻隔限制了观念、知识、文本的传播，国别文学的发展沿着各自已经踏出的道路前行，相对独立、有效的交叉影响几乎不存在。在这样相对封闭的情况下，相同或相近的思想、观念和形式完全有可能独立发展起来。在全球化的条件下，当各种隔阂和壁垒被陆续打通后，思想史上和文学史上“人同此心，心同此理”的情况必然更加显豁。现代文学的交叉影响、相互补充、彼此启发是文学世界化的条件，也是世界文学的可能性条件。尽管不同民族文学身后有着不同的民族传统，但在发展现代性这一点上，它们有着相同的要求、愿望和期待，走过相同或相似的道路。这些共同之处构成了世界文学的物质基础。

总的说来，现代中国知识形态以及中国新文学的主要体裁：现代小说、现代诗歌、现代戏剧和现代批评，是在与西方现代知识和现代文学的接触、碰撞、交流和融合的基础上产生的。在全球化的现代社会中，严格说来，纯粹本土的现代文学形式是不存在的。在文学形式的问题上，相比中西间的差异，也许更有意义的课题是考虑传统文学和现代文学在形式上的区别，及其背后蕴含的思想流变。同样，就知识生产而言，纯粹民族的或地方性的现代知识形态，在现代社会和文化条件下生存的空间十分有限。现代知识并非西方的发明，也不等同于西学。如果说没有只属于美国、法国、英国或德国的现代学术，也不可能有独属中国的现代学术。如何在现代知识和学术全球化的条件下重新理解和认识民族学术传统在现代知识体系中的地位和作用是不可回避的问题。这需要超越中、外二元对立，既不必固守传统，更不必如傅斯年所说，中国学术思想已成为历史，我们只能全盘接受西学。其实，“中学”“西学”的提法本身就有问题，现代知识内部的分类和界定是学科自身的产物，如何以国界而定？早在上世纪初，陈独秀就对此提出了疑问：“盖学术为人类之共有物，既无国界之可言，焉有

独立之必要？⁽³⁶⁾中国学术界应该有这样的国际视野和抱负，而不必自困于已经属于历史的知识体系，投入巨大的资源，希望将其改造成适合当代并为世界普遍接受的知识体系。当然，这并非否认各国有其独特的学术方法、传统和表达手段。现代学术所以“现代”，就在于它能够、而且应该在流动和旅行中获得生存价值和发展机遇。

对“五四”时期的狂飙激进，对那个时代的知识人对中国传统文化批判之激烈，今天我们不免有所保留。然而，自鸦片战争以来，革新求变是不可逆转的历史潮流，对中国传统的积愤大于对传统衰落的伤感，弃旧图新的向往多过抱残守缺的固执，全面革新求变是“五四”知识分子唯一的选择。文学革命引领和催动着思想和文化的转型。在变革的大潮下，不仅是汉字和文言，整个传统文化的生产形态都受到了全面的挑战。梁启超发出了小说革命的呼喊，将现代（西方）小说视为中国文学，甚至是中国社会现代化的方向。传统的文学形式如律诗成为摒弃的对象，而中国独有的诗话和词话也在20世纪初黯然退出历史的舞台，王国维的《人间词话》成了古典诗话和词话的绝响。⁽³⁷⁾新文学运动全面颠覆了以文言或旧白话为创作媒介的传统文体形式，代之以与西方现代文学形式一致的现代文体：新诗、现代小说、话剧和文学批评等文类体裁。现代文学体裁既是西方现代文学的体裁，也是中国现代文学的体裁。中国现代文学是世界现代文学的一部分，其存在本身丰富了世界现代文学的形式、内容和审美趣味，同时又一次证实现代文学形式和体裁具有普遍性和世界性。讨论20世纪初文学变革和形式的转型，不应简单地认为，本土传统文学体裁的消退是全盘西化的结果。文学史家有必要说明，传统文学体裁何以如此全面彻底地退出历史的舞台，有必要清楚描述和解释新文学体裁取代旧文学体裁的过程以及新文学体裁的源流和发展的基础等问题。尽管“五四”时期集中出现的新体裁是在和西方现代文学的接触下发展起来的，但推动

其发展的更为关键的因素是其内在的冲动，反映出急剧变化中的中国社会的文化需求。我们至少可以从两方面理解中国现代文学形式的世界性：首先，建构统一的民族白话，以现代白话书写现代民族文学，是中西现代社会共同走过的历程；其次，包括小说、诗歌、戏剧和文学批评在内的中国现代文学的发展道路与西方现代文学中相应的体裁形式的发展道路是一致的。

4.“世界”的“文学”

确认观念、思想、形式等可以平行生长，或先后自行发展，有助于消除欧洲中心主义的阴霾，同时可以避免跨文化研究中常见的狭隘的文化民族主义和浅薄的民族竞争心理，鼓励研究中更多关注“人同此心，心同此理”的现象以及不同学术传统在思想方法和研究手段上的相通之处。即使是在影响研究中，也应该看到，跨越文化疆界的民族文化在传播的过程中，可以发现与其他民族文化的相通之处。首先起源流行于某地、某语言、某文化的观念和形式，在发展的早期尚未和外界接触，往往带有明显的地方性或民族性特点。而此后，不管由于何种原因，通过什么样的渠道，跨入“世界文学共和国”后，由地方性和民族性带来的限制便会减弱，甚至消失，可以在实践的层面上，成为其他语言和文化发展相类的观念和形式的原型和模本。前面讨论过，赫尔德正是在这样的基础上挪用莎士比亚，对推动莎士比亚的德国化、欧洲化起到了重要的作用；对于无法摆脱欧洲中心主义的赫尔德来说，此时的欧洲化或许等同于世界化。

在承认历史的限制和民族文化传统独特性的同时，应该看到现代思想、知识和文学中带有普遍性的元素，这些普遍性元素往往通过一些具体的形式表现出来。对歌德来说，它们就表现在那本他正在阅读的中国小说中，对马克思来说，它们是资本主义的经济商品，对卢卡奇来说，是后上帝时代的“史诗”小说，对奥尔巴赫来说，是人类共同的心路历程，等等。而对于我来说，这些元素则有可能就是一种循环往复，流动不止的现代观念。我所理解的“世界文学”首先是流转传播的过程，以及这一过程中留下的观念、文本、言论和痕迹。

本书讨论的汉语观就是典型的流动的话语性观念，它游走在漫长广袤的时空中，留下了难以计数的文字痕迹。汉语观的形成和发展与现代知识体系的发展几乎同步，不仅构成了现代知识话语体系中重要的一支，而且为其发展提供了至关重要的思想材料。在语文学传统的早期发展阶段，汉语就已经进入了语文学家的视野。培根对汉语的想象，尤其是对汉字的想象，从根本上说，是对现代知识的想象：如果作为知识最重要的载体的文字能够像汉字那样可以直接表达思想，毫无扭曲，客观而公正地书写认知对象，这对促进知识进步的意义不言而喻。回顾关于汉语的历史想象，特别是17世纪寻找原始语言和建构人造世界通用语运动中的汉语想象，目的是为了说明汉语在西方思想史以及在现代知识发展中扮演的角色，特别是汉语观对汉语自身的改革和中国文化现代身份建构的影响，以及在建构新的社会关系和思想秩序中起到的参照作用。汉语观如文化旅者，在不同的话语体系之间频繁来往，假以时日，慢慢出现了一条跨文化的道路，正如世上本来是没有路的，走的人多了，就有了道路。在这条道路上，汉语见证了自己地位的转换和变化，有光荣，也有屈辱，有崇高，也有荒诞，既见证了西方现代知识在兴起发展期的自信、清晰和蓬勃的创造力，也见证了它成熟后的自恋、幻想和偏执。汉语观漫长的时间之旅，划出了一个共同的想象空间。

这样，讨论又重新回到何谓“世界文学”的问题上来了。对世界文学的定义已经够多了，众说纷纭，侧重点各有不同，各有短长，据我所知，迄今为止，似乎还没有任何一家之说得到普遍认可。⁽³⁸⁾定义概念在方法论上具有先天性不足，它最大的问题是将定义的对象，即概念，视为先验或超验的存在，而不是历史过程中不断变化的现象。定义何谓文学，何谓美，文学和美的本质是什么等这类本体论意义上的问题，最终难以逃脱这一思维陷阱。文学和语言的发展既是历史的，

必然处于不断变化之中，内容丰富，形式多变，远非任何定义所能涵盖和囊括。定义不可避免地带有形而上的思想倾向，提出“何谓文学”这类本体论上的问题，同时也就预设了问题的范围，而这个预设的范围并不包括被定义的对象在历史过程中因变化而产生的多面性和矛盾性。威廉斯认为，像“文化”、“语言”和“文学”等现象是不同形式的“实践意识”（practical consciousness），并非可以固定下来的概念，或是可以被概念定型的分类，与其说它们是稳定的概念，不如说是悬而未决、仍在发展中的问题。⁽³⁹⁾概念也许可以定义，而问题则不能定义。我总有这样的感觉：形形色色的定义在对世界文学的理解上都有重要的缺失。也许，我们应该抵制定义的冲动，换个角度重新理解世界文学的内容、意义和价值。那么，是否可以从语文学的角度重新检视世界文学？

“世界文学”中的限定词是“世界”，正是这个限定词赋予了“世界文学”特殊的意义。那么，理解、限定和确认“世界”的意义是否可以成为把握“世界文学”意义的一个“抓手”？我们不妨再一次依照奥尔巴赫的语文学的方法论，从具体的、个别的地方开始，从“世界文学”的词义开始。《牛津英语词典》“世界”条下有多种释义，现摘录主要的相关意义如下：“人的生存；人的生存的阶段；……与人在地球上的生存有关的志趣、追求和关注……。（影响人的）生活的事物和条件；人类事件的潮流”；“与特定文化、思想和经济特点或条件联系在一起的人类历史上的某个时段和时代”。⁽⁴⁰⁾依据《牛津英语词典》对“世界”一词的释义去理解和解释“世界文学”，“世界文学”应该是以上述“世界”一词的意义为内容的文学，即有关人的生存和人的生存历史的文学。这里，没有依照不同分类原则拆解开来的文学类别或体系；没有按地理区域划分的文学种类，如民族文学、国别文学等；没有按语言媒介区分的文学种类，如英语文学（Anglophone literature，不同于英国文

学)、汉语文学(Sinophone literature, 不同于中国文学); 没有按时间段划分的文学种类, 比如古典文学、19世纪文学、20世纪文学; 也没有按照性别或地缘政治分类的文学研究种类, 如“女性文学”、“后殖民主义文学”等等。“世界文学”中的“世界”既是限定词, 但在一定意义上, 又是对各种限定的解构, 是没有限定的限定, 并在最大程度上还原了“文学”的原有意义。以上列举的文学类别中的种种限定, 如“英国文学”中的“英国”、“汉语文学”中的“汉语”、“19世纪文学”中的“19世纪”等, 究其渊源, 均来自学院建制内的设定, 反映了学科分类的需要, 并非文学研究的内在逻辑使然。前学科和前建制时代的“文学”本来只是反映、再现和反思“世界”的文学, 并不属于上述任何一种文学或文学研究类别。

显然, “世界文学”中的“世界”是综合性的, 要求世界文学在研究和考察的对象上, 注重具有普遍意义的内容和题材。那么, “世界文学”中的“文学”(literature)呢?“文学”是个耳熟能详的概念, 然而, 我们今天理解的“文学”——想象性的创意写作(或其他类似的定义), 较为晚近才出现。维柯的时代还没有我们现在所说的“文学”的概念, 或者说维柯不可能懂得我们今天所说的“文学”的意义。威廉斯在《关键词》中指出, “文学”大约14世纪进入英语词汇, 原意中并不包含“想象性”或“创意”书写的意思, 主要意指“通过阅读”学习和积累知识, 像“a man of literature”这样的称谓, 不是指进行创意写作的“文学人”, 而是饱读诗书之士, 与“a man of letters”(文人)的意义相近。⁽⁴¹⁾作为想象性书写的“文学”迟至18世纪末19世纪初才出现。“文学”一词的意义经历了从“饱读诗书”到“想象性文学”和“创意写作”(creative writing)的转变。

威廉斯对这一转变的解读，揭示了文学思想史上阅读书写的社会条件的转变。这是一个复杂、充满矛盾的过程，简单说，在机械工业文明和资本主义体制条件下，人的创造性思维能力受到根本性的压制，个人创造的空间受到前所未有的挤压，社会整体的美学趣味大幅下降，平庸成为主流趣味的主旋律。在这种情况下，继续发展以人为本的人文主义传统，必须重新确认个人的创造力，而想象是这种创造力的具体表现。在威廉斯看来，现代意义上的“文学”实际上是工业文明条件下一次十分重要的“肯定性反应”（affirmative response），即以文学的方式肯定了精神创造在个人发展中的中心地位。⁽⁴²⁾换言之，在“被上帝抛弃的世界”里，文学成为个人思想自救和自我保护的手段和工具——“文学”原本也是危机的产物。值得注意的是，随着现代意义的文学的发展，与此相关的另一主要变化是18世纪70年代起，民族文学（*Nationalliteratur*）的概念在德国开始发展，这也与前面讨论过的赫尔德对民族文化的定义及其在文学上挪用莎士比亚有着密切的关系。

在威廉斯对“文学”词义的描述中，有几点值得重视。首先，严格说来，文学词义的变化表明，文学一词中已经包含了“现代”文学的意义。仅从词源看，文学的概念是现代社会的产物，只有在现代社会中才可能出现现代意义上的“想象性文学”或“创意写作”的实践；在前文学时代，可以有史诗、悲剧和诗，但它们都不同于文学，都不含有抵抗现代工业文明的色彩。今天，我们将它们统称为“文学”，是后人对历史活动进行分化归类，将过去的实践纳入现代知识、现代思想体系的结果。作为想象性书写的形式，文学的出现深刻表明，现代工业文明和资产阶级社会内部的不和谐，在精神和个性都被严重异化的情况下，文学既是对现实的拒绝，更是现代人自我救赎的行为，同时也是对失落的人文主义的哀悼。作为历史现象的文学是现代社会中的“挽歌

式的人文主义” (elegiac humanism) 。

⁽⁴³⁾其次，文学并没有具体区分虚构书写的形式和体裁，而是将想象性书写作为整体来看待。如果参照literature词源的意义，即“饱读诗书”“满腹经纶”，而不必仅指虚构的想象性书写，那么文学的内涵则更加显现出其综合性倾向，因而也就更加接近维柯式的语文学的理念。

在语文学传统的框架下，以其词源的意义为“抓手”和“出发点”来考察“世界文学”，世界文学的意义似乎越来越接近奥尔巴赫的思想了。他坚持将世界文学与语文学视为同源而生的人文主义传统，意在提醒我们，世界文学是批判性人文主义 (critical humanism) 的实践，对我们把握和理解自我与世界的关系具有重要的理论价值和现实意义。既然我们只有通过语言才能真正走进过去，走进历史，尤其是走进人的内在的精神史，研究历史人文主义也就是研究语言中的人文主义；既然语文学的材料包括一切有意义的历史档案，包括所有历史活动的文字记录：社会的、军事的、经济的、政治的、文化的和心灵的活动，那么世界文学和语文学一样，是最佳的人文科学档案馆和检阅人类过往的思想博物馆。奥尔巴赫的世界文学观有两个鲜明的倾向：第一，以语文学方法为基础的世界文学所包含的文字材料，必然是我们能够看到的一切相关的文献、文本和档案材料，超越地区、语言和传统的偏好；第二，与第一点紧密相关，在全球化进程日益加快的今天，强调文化和文学的地方性和民族性，不仅不会模糊世界文学的综合性视野，恰恰相反，可以进一步丰满世界文学的普遍性。奥尔巴赫承认，语文学家和世界文学学者也是全球化的参与者。我们无法改变全球化这一历史的先验存在，我们的研究甚至在一定程度上促进了全球化的过程，我们所能做的，就是在这一过程中，以最宽容的心态和最宽广的视野去接纳和解读不同的文学和文化传统，这不仅是世界文学研究方法的要求，更是学术伦理上的期待。这种心态和视野，

在研究方法上的表现就是寻找有意义、有辐射能力的“出发点”。“出发点” (a point of departure) 是离开之起点，是走向未知的第一步，也是象征性“流放”的开始。

奥尔巴赫倡导的世界文学观，没有形而上的抽象，也无人为的、满足学科需要的分析性归类，但它要求我们首先承认“世界”的重要，认识到文学研究是由个别到一般、由具体到抽象的综合性研究，注重考察和追问具有普遍性意义的问题。这里所说的“普遍性意义的问题”，不必是本体论上的“本质性问题”，而是指一定历史社会条件下，我们需要共同解决的问题、共同面临的威胁、共同走过的道路，以及在具体时空中可以共享的资源、材料和知识等等。还应该再一次强调，这些“共同”之处必然是历史的，可能随着时间的流逝而改变。然而，正因为有了这些“共同”之处，我们才相互需要，相互依赖，并在此基础上发展出“世界”的概念。否认这些“共同”之处，不仅会使“世界文学”成为空洞的概念，而且会令民族国家赖以存在的“世界”失去具体的意义。“世界” (the world) 不同于自然物理的地球，是人与人、民族与民族、社会与社会、文化与文化、文学与文学之间的关系交织而成的空间。

因此，奥尔巴赫呈现给读者的世界文学和语文学的传统，不同于单纯的学术或文学研究传统，它更多体现了现代人文主义的精神，洋溢着厚重的人文主义的情感。世界文学通过解读语言记录的去审视历史中的人和事，它所关注的是沉淀在文本中的人的历史性和历史中的人性，不以语言和文化传统限制和设定思考的范围。奥尔巴赫的世界文学与维柯式的语文学在精神和方法两个层面上完全一致，自觉地将追寻、发现和重温消逝了的去作为了解自我、充实自我和重塑自我的手段和过程。世界文学的这种自觉意识来自于超越了狭隘的地方

主义和民族主义的“爱”。在奥尔巴赫看来，世界文学的思想方法要求世界文学的实践者自觉走出自己与生俱来、习以为常的语言、文化和传统的框架，培养“为世界而爱”的精神境界。显然，奥尔巴赫已经不是简单地讨论文学和文学研究了，而是在诠释他所理解的人文主义的世界观、人生观和价值观。这正是世界文学和语文学的任务和目的。从这个角度考察世界文学，就不难理解奥尔巴赫、威廉斯和萨义德等批评家何以认同世界文学的政治伦理，何以认为世界文学和语文学构成了维柯以来的人文科学的伟大传统。逆着时间的走向溯流而上，从萨义德和威廉斯到奥尔巴赫，直追18世纪的赫尔德和17世纪的维柯，可以清晰看到语文学和世界文学在欧洲人文科学传统中的承续和延伸。重塑人文主义的传统，绕不开世界文学，绕不开语文学。只要我们还需要人文科学，还需准备应对可能共同遇到的问题和挑战，还愿意想象共同的未来，那么语文学和世界文学的历史任务就远远没有完成。早在一百多年前，尼采就做出了这样的预言：“人们一般认为语文学已经完了，而我相信它才刚刚开始。”⁽⁴⁴⁾

(1) 卢卡奇，《小说理论》，杨恒达编译，丘为君校订（台北：唐山出版社，1997），61页；笔者根据英译本Georg Lukács, *The Theory of the Novel*, trans. Anna Bostock (London: Merlin Press, 1971)，对中译文做了个别文字调整；下同。

(2) Erich Auerbach, "Philology and *Weltliteratur*," p. 17.

(3) William Empson, "Volpone," in *Essays on Renaissance Literature*, ed. John Haffenden (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), vol. 2, p.72.

(4) Edward Said, "Reflections on Exile," in *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), p.184.

(5) Edward Said, "Reflections on Exile," in *Reflections on Exile and Other Essays*, p. 185.

(6) Amir R. Mufti, "Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture," *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 1 (Autumn, 1998), p. 106.

(7) Mufti, "Auerbach in Istanbul," p. 97.

(8) Auerbach, "Philology and *Weltliteratur*," pp. 13—4.

(9) Auerbach, "Philology and *Weltliteratur*," pp. 15—6.

(10) Auerbach, "Philology and *Weltliteratur*," p. 15.

(11) Auerbach, "Philology and *Weltliteratur*," p. 17.

(12) Mufti, "Auerbach in Istanbul," p. 105.

(13) Eco, *The Search for the Perfect Language*, p. 18.

(14) 这五条分别是：“须讲文法”“务去烂调套语”“不用典”“不讲对仗”“不避俗语俗字”。参见夏晓虹，《中国现代文学语言形成说略》，《文学语言与文章体式——从晚清到“五四”》，夏晓虹、王风等著（合肥：安徽教育出版社，2005），15页。

(15) 胡适，《文学改良刍议》，《胡适学术文集·新文学运动》，姜义华主编（北京：中华书局，1993），28页。

(16) 胡适，《白话文的意义》，《胡适学术文集·新文学运动》，274页。

(17) 胡适，《文学改良刍议》，《胡适学术文集·新文学运动》，28页。

(18) 胡适，《文学改良刍议》，《胡适学术文集·新文学运动》，28页。

(19) 胡适，《文学改良刍议》，《胡适学术文集·新文学运动》，21页。

(20) 胡适，《文学改良刍议》，《胡适学术文集·新文学运动》，27页。

(21) 同上书，22页。

(22) 陈平原，《中国小说叙事模式的转变》（上海：上海人民出版社，1988），2页。

(23) See Walter Pater, "The School of Giorgione," in *The Renaissance: Studies in Art and Poetry* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

(24) 陈平原，《中国小说叙事模式的转变》，7页。

(25) 同上书，21—22页。

(26)伊恩·瓦特,《小说的兴起》,高原、董红钧译(北京:生活·读书·新知三联书店,1992),2页。

(27)Northrope Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton: Princeton University Press, 1957), pp. 247—48.

(28)Judith T. Zeitlin在“*Xiaoshuo*”中,详细描述了作为文学分类的“小说”的由来和发展,并与日本和韩国接受和使用“小说”的情况做了比较;另可参看Andrew H. Plaks,“The Novel in Premodern China”。两文均收入 *The Novel: History, Geography, and Culture*, ed. Franco Moretti (Princeton: Princeton University Press, 2006), vol. 1。

(29)对此课题有兴趣的读者,可参看 Franco Moretti, ed. *The Novel* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 2 volumes; Margret Cohen and Carolyn Dever, eds. *The Literary Channel: The Inter-National Invention of the Novel* (Princeton: Princeton University Press, 2002); Michael McKeon, *The Origins of the English Novel 1600—1740* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987)。

(30)卢卡奇,《小说理论》,61页。

(31)同上书,91页。

(32)同上书,75页。

(33)Erich Auerbach,“Vico and the National Spirit,”in *Time, History, and Literature: Selected Essays of Erich Auerbach*, p. 46.

(34)Auerbach,“Vico and the National Spirit,”in *Time, History, and Literature*, pp. 46—7.

(35)Auerbach,“Vico and the National Spirit,”in *Time, History, and Literature*, p. 55.

(36)陈独秀,“致钱玄同信”,《钱玄同文集》,第1卷,169页。

(37)见童庆生、周小仪,《文学类别的历史性和中国文论产生的条件》,《开放时代》,2005年,第6期,65—75页。另见南帆,《后革命的转移》,特别是第6章“现代性、民族与文学理论”(北京:北京大学出版社,2005)。

(38)介绍、综述“世界文学”理论、方法和历史方面的著述甚丰,可参看C. Prendergast & B. Anderson, eds., *Debating World Literature* (London: Verso,

2004) ; Theo D'haen, César Domínguez and Mads Rosendahl Thomsen, eds., *World Literature: A Reader* (London: Routledge, 2012) ; Theo D'Haen, David Damrosch and Djelal Kadir, eds., *Routledge Companion to World Literature* (Milton Park, Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2012) 。

(39)Williams, *Marxism and Literature*, p. 11.

(40)See“World”in *Oxford English Dictionary*.

(41)Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (London: Fontana Press, 1988) , p. 184.

(42)See Williams, *Marxism and Literature*, p. 50.

(43)“elegiac humanism”的概念转引自 Ken Seigneurie, *Standing by the Ruins: Elegiac Humanism in Wartime and Postwar Lebanon* (New York: Fordham University Press, 2011) 。

(44)Nietzsche, *We Philologists*, p. 120.

附录一

第三次年会演讲^[1]

1786年2月2日

威廉·琼斯

威廉·琼斯 (William Jones, 1746—1794) 是欧洲比较语文学的奠基人。他出生在伦敦，自幼就表现出极高的语言天赋，除了母语英语和威尔士语，他在很小的时候就学会了希腊语、拉丁语、波斯语、阿拉伯语、希伯来语以及汉语的基本书写。琼斯曾就读于哈罗公学，于1773年在牛津大学获得硕士学位。1783年4月12日，他与妻子安娜·玛利亚启程前往印度，任孟加拉最高法院法官。琼斯醉心于印度文化，是欧洲学者中最早对其进行深入研究的学者之一。抵达印度的第二年，琼斯就在加尔各答创立了亚洲学会，并创办学刊《亚洲研究》。此后十年中，琼斯完成了大量关于印度的著作，涉及当地律法、音乐、文学、植物学和地理学，同时翻译了许多重要的印度文学作品。在他的影响下，众多相关的人文社科领域都纷纷开始了对印度次大陆文明和历史的研究。琼斯的主要贡献在于，他发现并阐述了印欧语言之间可能存在的亲缘关系，还组织成立了“亚洲学会”。1786年2月2日，在著名的第三次亚洲学会年会演讲中，他提出，梵语、希腊语和拉丁语是同源的假设。琼斯的这项研究不仅奠定了现代比较语文学的基础，给语言和历史研究带来了革命性的突破，更改变了欧洲对东方的传统观念，让被殖民者以新的、优越的姿态出现在殖民者的视野

中。琼斯多次提出，欧洲人只有先摒弃对殖民地人民的偏见，才能认识理解印度人民在知识、艺术及宗教方面的成就，并承认亚洲社会在人类文明中的地位。琼斯还强调，欧洲对印度的统治只是暂时的，他并不支持英国的殖民统治。作为东方学的代表人物，琼斯的学术理念在一定意义上超越了欧洲中心论，在世界思想史上有着深远影响。

《第三次年会演讲》也被认为是欧洲第一篇重要的比较文学论文。1794年，年仅47岁的琼斯病逝于加尔各答。

中译文根据“The Third Anniversary Discourse, delivered 2 February 1786,” *The Works of Sir William Jones* (London: Printed for G.G. and J. Robinson, 1799) , volume 1 (of 6 volumes) 译出。

译者

先生们，在此前的演讲中，我有幸向大家报告了学会的建制和目标，我特意只讲了一些总体性问题。第一次年会上，我描绘了启动此项宏大事业之远景；第二次年会，我描述了通过对亚洲文献的研究，我们可以期待在历史、科学和艺术等各方面获得的发现，我的描述更为宽泛，且依然比较浅显。这一次，我提议全面充实这一描述，不要遗漏任何关键内容，同时，力求表述简练，避免冗繁。如果身体状况允许我在这样的气候下继续长期工作，并且你们也同意的话，我打算为每次的年会准备系列短篇论文，题目和主题未必彼此关联，但都会从重要的共通之处入手，探求有价值的真知。

无论是当代还是其他时代，围绕“古代世界的历史”和“这个宜居星球的先民”这两个主题，一些著作已有所探讨，其中，令我敬爱的雅克布·布莱恩特（Jacob Bryant），巧妙地运用深厚的学识，广泛从周边汇聚知识之光，圆满阐明了新的理论，最值得赞誉。⁽¹⁾不过人的作品

都有缺点，他的作品也不完美，恐怕其中最无法令人满意的地方就是有关亚洲语言的派生词汇。词源学无疑有助于历史研究，但作为论证的手段，则是很不可靠的。因为，它在阐明一件事实的同时，模糊了其余的一千种，常引出荒谬的、脆弱的结论。词源学未能从语言中相似的发音和字母出发，发展出自身内部的可靠判断标准，离开这种便利，它便只能依靠外部论据来论证。通过归纳（*à posteriori*），我们了解到，*fitz*和*hijo*，虽然来自两种不同的方言，但都源于*filius*；*uncle*来自*avus*，*stranger*来自*extra*；*jour*可推断来自意大利语的*dies*；*rossignol*来自*luscinia*，即“林中歌者”（*the singer in groves*）；*sciuro*，*écureuil*以及*squirrel*是由描述该动物的两个希腊词语合成的。尽管词源并不能靠演绎（*à priori*）证实，但在必要时，它可以用来证实一个庞大帝国各成员之间的关联。但是，由于不明就里的旅行者误拼了*khanjar*（这实际上是另一种武器），我们误以为*hanger*（短悬剑）来自波斯语；仅仅因为我们觉得*sandal-wood*（檀香木）可以是制作*sandals*的材料，就推断*sandal-wood*来自希腊语，这样研究词源，是无法证明民族之间的亲缘性的，相反，只会削弱原本强有力的论证。CÚS或者CÚT，在某种古代的方言中它确实是这么写的，在其他一些方言中，可能写作CÁS，因此我们或许很有理由相信，它进入了不少专有名词的组合中；还可以确定的是*Algeziras*来自于阿拉伯语词汇中对岛的称呼。但是，当欧洲学者告诉我们，印度的一些地名和邦名确实来自这些词语，这时我们必定会首先注意到：我们会场所在的城市，无论是书面语还是口语都很清楚地写作或叫作*Calicātā*（加尔各答）；而*Cātā*和*Cūt*毫无疑问是“力量之地”（*places of strength*）的意思，或者，更普遍的一种意思是“圈地”（*inclosures*）；*Gujarāt*至少在声音和地理位置上都与*Jezirah*相距甚远。

针对《古神话分析》这本书的另一点质疑是（再直言不讳的批评应该也找不出第三个缺点了）：如此博学的著作，无论是在论证方法上还是在主题安排上都与书名不太契合，全书几乎都是综述。⁽²⁾尽管在纯科学中，综述法可能更合适，因为科学定理无可辩驳，但对于史学研究来说，这种方法就不那么让人满意，因为史学研究中任何假定都可能被推翻，每种定义都会有争议：这看起来只是小小的批评意见，但这个题目本身十分有趣，让人渴望说服所有理智的人，因此用纯粹的分析法去讨论相同或相似的理论，并且在众所周知的、毫无争议的事实基础上，探寻起初未知或尚未辨明的真相，就不算是白费力气。

在不同时期，印度人、中国人、鞑靼人、阿拉伯人和波斯人这五大主要民族占据着众岛环绕的广袤亚洲，这形成了传统。他们是谁，从哪里来，什么时候来，现居何处，充分了解他们会给欧洲世界带来什么好处，我想，这些问题将会在五篇不同的论文里面找到答案；第五篇论文会解释他们彼此之间的关联或者差异，也会解决巨大的疑问：他们是否拥有共同的源头？是否像我们通常认为的那样，这个源头是同一个？

我的研究从印度开始，并不是因为我已经确信它就是人口或知识的中心，而是因为我们现在正住在此地，从这里探索周边地区最为合适。这就像是，虽然在很早以前太阳已被想象为行星系的中心，现在也证明了这一点，但在日常语言中，我们仍然说太阳“升起”，并“沿着黄道带运动”。这里说明一下，关于印度历史，我研究的时间下限是11世纪初穆斯林对印度的征服，但会尽可能上溯至最早的关于人类的可靠记载。

对古人来说，印度史上疆域最广袤的阶段，是它的每一面都覆盖将近40经纬度的区域，大小几近整个欧洲；西面，印度与波斯被阿拉霍西亚山脉（the Arachosian mountains）隔开，在东面半岛远端与中国接壤，北面紧邻鞑靼的荒野，向南绵延至爪哇群岛。因此，这种梯形结构，包含了博域（Potyid）或西藏的巨型山脉，克什米尔美丽的山谷，以及古老的印度赛西亚人（Indoscythians）的全部领地。还包括尼泊尔、不丹、卡姆如普（Cámrúp）又称阿萨姆（Asàm）、暹罗、缅甸（Ava⁽³⁾）、拉堪（Racan）以及邻近王国，一直延伸到中国，当时被印度人称作“支那”（China），被阿拉伯地理学家称作“秦”（Sín）；更包括整个西部半岛，其最南端有著名的斯里兰卡岛屿（island of Sinhala⁽⁴⁾），即“类狮人”（Lion-like men）岛屿。简言之，我所指的印度是一个整体区域，这个区域中印度人（Hindus）原始的宗教和语言多少保留着古代的纯粹性，直到今天依然广泛使用。其中，天城体文字（Nāgarī letters）仍在使用，只是多少偏离了其原始形态。

印度人（Hindus）自负地称本国为 *Medhyama*，意为“中心的”，还有 *Punyabhumi*，意为“美德之地”，他们相信自己的国家是婆罗多（Bharat⁽⁵⁾）的一部分，婆罗多及其兄弟共有九人，其父统治着整个地球；他们代表着横亘于北边的喜马拉雅山，西面的文迪亚（Vindhya）山脉，希腊人称之为 *Vindian*；旁边就是印度河（the Sindhu），经几条支流汇入海中，交汇点差不多正对着德瓦拉加（Dwāracá），这里是著名的牧神（Shepherd God）所在地。在东南面，有条大河萨拉瓦提亚（Saravatya），也可能指缅甸河，其流域的一段也叫艾拉瓦提（Airávati），或许就是用它古时候的名字给萨巴拉（Sabara）海湾命名。他们把婆罗多的领地看作詹普岛（Jambudwipa）的中心，西藏人也称此岛为“赞普之地”（Land of

Zambu)。这一称谓非同小可，因为 *Jambu* 是一种美味水果的梵语名称，而穆斯林将这种水果称为 *Jáman*，我们称之为葡桃（rose-apple），其中长得最大而多汁的被称为“阿姆梨塔”（Amrita），意为“不朽”，西藏的神话作者也以之命名一种会结“敬神果”（ambrosial fruit）的圣树（celestial tree），并将其与四大巨岩联系起来，多条圣河正是从这里细分出数个支流。

对这片广阔土地上的居民，洛德先生（Mr. Lord）有精准的描述，其文字如古语一般生动、优雅：我面前的这一民族身着垂坠的亚麻布服，在我看来，他们的姿态和服装文雅柔美，几近女性化，面孔羞涩，略显拘谨，笑起来有一种掩饰和羞涩的亲切。⁽⁶⁾印度史学家奥姆先生（Mr. Orme）⁽⁷⁾借助对美术的精致品位来准确了解亚洲人的行为举止，他在早期的精练的论文中写道：“自古以来，这个民族的人就在这片国土栖息，无论是体形还是举止，他们与邻近的人都不相同。”而且，“尽管不同时期的征服者先后控制了印度的不同区域，但是这里的原住民的传统几乎没有改变”。事实上，早期的旅人证实了古人对印度人的描述，而且我们自身对他们的了解也能够大致加以印证；在狄奥尼索斯（Dionysius）的《地理诗篇》（*Geographical Poem*）的选段中可以感知到这一点，这首诗在《古神话解析》中翻译得十分传神：

印度，向东一直延伸，美丽的国家，
边境是宽广的海洋；
太阳刚刚升起，愉快地向她微笑，
溢出东方的光芒。
这里的人们黑黝黝的，他们的头发，
露出黑色风信子的色彩。

这里的人们聪明能干；
能从石头里挖出金矿；
能将纬纱巧妙地变成亚麻布；
还能把那象牙打磨得光滑漂亮：
就算退到河岸浅滩，还能寻得绿宝石，
躺在河床上，似一团绿火在燃烧，
也能找到钻石，光芒闪耀。
更常见的是碧玉，绿油油，轻盈透明；
黄玉的光线清澈悦人；
最后还有可爱的紫水晶，温和的紫色，
或明或暗，或深或浅。
这一片富饶的土地上，流淌着千条河流，
带给这一众人民，滚滚涌来的财富。[\(8\)](#)

虽数次经历革命与入侵，印度人民依然拥有丰富的财富来源，棉花制造业一直领先世界；而且几乎可以肯定，他们的民族特征自狄奥尼修斯时代以来就一贯如此。不管今天的印度人看起来多么颓然与卑微，都没有理由质疑他们早期的辉煌，艺术上和军备上都曾显赫一时，政府令人满意，法律严明，对各门类知识的掌握程度出类拔萃。然而，距今十九个半世纪之前的印度文明史都笼罩在传说的烟雾中，似乎只剩下四个途径来满足我们的好奇心；首先是他们的语言文字，其次是哲学宗教，第三是现存的古老雕塑和建筑，最后是科学与艺术研究的回忆录。

一、令人惋惜的是，无论是追随亚历山大进入印度的希腊人，还是在巴克特里亚诸王（Bactrian Princes）治下的、长期与印度打交道的那些人，都没留下任何资料能清楚地说明当时的口语白话是什么样

的。可以肯定的是，伊斯兰教徒听到当地人，或者说一定范围以内的印度人，讲一种“帕沙”（Bhāshā）话，这是一种鲜活的、结构独特的口语，其中最纯正的方言以诗意的马图拉语（Mat'hurà）为基础并流行于阿格拉（Agrà）一带，这通常被称作腊加（Vraja）土语。⁽⁹⁾这一语言中，每六个词中可能就有五个来自梵语。梵语是宗教和科学书籍所使用的语言，而且就像梵语这个词所暗示的，它是某种未经润饰的土语按照精细的语法设计构成的。但是，印度斯坦语的基础，特别是动词的屈折变化与情态，都与上述两种方言不一样，这就像阿拉伯语不同于波斯语，德语不同于希腊语一样。印度被占领后，虽然其民众的日常语言在根本上并未发生变化，或者说变化微小，但融入了指称事物及行为的大量外来词汇，这在遭到他国侵略及占领的国家中很常见，我所知道的都是如此。同时，征服者的语言也不可避免地受到当地人影响，比如，当土耳其人征服了希腊，撒克逊人占领了不列颠，都有类似的情形。这样的类比可能会引导我们相信：纯粹的印地语，不论其源头是鞑靼语还是察尔丁语，在印度北部都是十分古老的语言，梵语正是在极久远的时代被其他王国的征服者引入当地语言的；这是因为《吠陀》中的语言在印度大部分地区都在使用，前面已经讨论过，这和梵天宗教在当地盛行有关。

不管其古语形态是怎样的，梵语结构完美，比希腊语更完善，比拉丁语更丰富，比二者更精致高雅，但无论是在动词词根上，还是在语法形式上，与二者有着极强的亲缘性，这不可能是偶然的現象；三者之间的紧密关联，让语文学家们不得不相信它们是同源的，尽管这一源头或许已经消失了。出于类似的、尽管不那么充分的原因，我们可以假设，尽管哥特语和凯尔特语与不同的方言融合，它们也与梵语同源。如果我们在这里进一步讨论波斯古迹的相关话题，古波斯语或许也可以加入这一家族。

印度原先使用的文字叫作Nāgarī（天城体），来自于Nagara一词，意为城市，前面有时冠以前缀Dēva⁽¹⁰⁾，因为人们相信这些文字由神亲自传授，神的声音自天上飘下，硬性规定了词汇字母的次序。这些字母外形的曲直变化和库斯克（Cusick）字母进入印度过程中的变化相仿，现在仍然在二十多个王国和国家中被使用，包括从卡什加（Cashgar）和科坦（Khoten）边境到罗摩桥（Rāma's bridge），从信德河（Sindhu）到暹罗（Siam）；虽然完美雅致的天城体（Dēvanāgarī）可能比不得贾拉山塔（Jarasandha）大山洞的石碑文字那样古老，但我不能不相信的是，用以誊抄了大部分希伯来著作的察尔丁（Chaldaick）方形文字与印度和阿拉伯的文字同源，或者说派生自同一原型（prototype）；腓尼基语也有着同样的来源，经由各种变化及倒置后形成了希腊文字和罗马文字，这是没有什么疑问的。现在，你们手头也有了卡那拉（Canārah）刻写字符的精确版本，看起来是天城体和埃塞俄比亚字母的混合体，它表明二者关系很近，都是从左向右书写，元音和辅音组合的方式都很奇特。这些说法佐证了时下很流行的一种观念：起初，可能所有的声音符号都只是人类发音的粗略模拟，都有同一源头。而表意符号，目前用于中国与日本，可能以前用于埃及和墨西哥，特性则大为不同。但值得注意的是，中文结构形式里的语音序列跟我们观察到的西藏语的序列几乎是对应的，极少有不一致的情况，而印度人认为藏语是他们的神创造的。

二、关于印度的宗教和哲学，在此只能略谈，如要完整讨论，每个主题都要一卷书才能说清楚。在本文中，只需讨论以下无可争议的情况：我们现在生活在神灵的崇拜者之中，只不过在古希腊和古意大利，这些神灵⁽¹¹⁾有着不同的名字；我们还生活在宣讲哲学信条的信徒之中，爱奥尼亚（Ionick）和阿提卡（Attick）的作家们用最动听、最美丽的语言描述了这些信条。一方面，我们看到了海王神的三叉戟、

朱庇特的鹰、罗马酒神的狼、丘比特的弓、太阳神的马车；另一方面，我们听到了莉雅的铙声、缪斯的歌声、阿波罗·诺缪斯（Apollo Nomius）的田园故事。⁽¹²⁾在离群隐居之处，克莱门斯⁽¹³⁾提到过，在小树林，在神学院，都能看到婆罗门和萨满教徒，他们进行逻辑学辩论，讨论人类欢愉之虚妄，灵魂之不朽，灵魂出自恒久之心智，灵魂之堕落、徘徊，最终归于来处。《哲学论》（*Dersana Sāstra*）中梳理了六个哲学流派的主要理论学说，其中详尽地归纳了柏拉图学派（the Academy）、斯多亚哲学（Stoa）和亚里士多德学园派（the Lyceum）的全部形而上学。如果读过《吠檀多》（Vēdānta），或者读过许多该书的精细注疏，便不能不相信毕达哥拉斯（Pythagoras）和柏拉图都是从印度圣贤的同一源头出发，阐发宏伟的理论学说。塞西亚人和极北净土之人（Hyperborean）的经论与神话也可以从东方这片土地上找到踪迹。我们确信，北方的史学家也已经承认，沃德神（Wod）或奥登神（Oden）与佛陀（Buddha）是相似的，其宗教由外民族传入斯堪的纳维亚，佛陀这一宗教仪式极有可能是在同一时期传入印度，进入中国则要晚得多，而且中国人用更柔和的“佛”（Fó）字来代替佛陀的名字。

借此机会，我们正好可以确定印度教徒的编年史中十分重要的一点，因为无论是出于想象还是实际，佛教僧侣在西藏及整个中国都留下了佛在印度出现的确切年代的记录，基督教传教士和学者们将僧侣们保存的文字记载与我们的时代对比。伯应理（Couplet）、金涅（De Guignes）、乔治（Giorigi）、贝利（Bailly）等人对那个时代的陈述有所不同，其中伯应理的说法看起来最为正确⁽¹⁴⁾：不管怎样，我们取四个不同时间的中间点，可以确定佛陀，即毗湿奴（Vishnu）的第九世化身的时代是在基督诞生前的1014年，距今2799年。现在，克什米尔人自豪地认为佛陀降生在他们的王国，并肯定他是在克里希那

(Chrishna) 二百年后来到世间的。克里希那是印度的阿波罗，他在摩诃婆罗多战争 (the war of the Mahābhārat) ⁽¹⁵⁾ 中起了决定性的作用；如果有词源学家指出：雅典人在亚洲关于帕都斯 (Pāndus) 和优蒂希提 (Yudhishtir) 的故事中发现了本民族史诗的影子，如潘迪翁 (Pandion) 被驱逐和埃勾斯 (Aegeus) 复辟，尽管他们连 Pāndus 和 Yudhishtir 这两个词都不会拼读，我绝不会急着嘲笑他的推测。潘都曼德尔 (Pāndumandel) 被希腊人称为潘迪安的邦国，这确有其事。我们将克里希那确定在距今三千年的时期，就可以确定另一个有趣的时代；前三次天神降世 (Avatārs)，即毗湿奴降临凡间，和那场仅有八人被救出的普世大洪水 (an Universal Deluge) 有明确关联，就像第四、第五次转世与不敬神灵和侮辱德行 (humiliation of the proud) 有关。因此，目前可以假定：印度教徒的第二时代，即白银时代，发生在巴别塔夭折，人类散居各地以后；所以，我们有着约一千年的黑暗间歇期，这段时间中，各民族安居，国家与帝国始具形态，民间社会逐渐成长。这一过渡期中，两个伟大的神灵都被命名为 Rāma，但别称不同，其中一位与印度酒神巴克斯惊人地相似，他参与的战争成为数首英雄诗歌的主题。他被描述为苏利亚即太阳神 (Sūrya) 的后代，西多 (Sītā) 的丈夫，考赛利亚 (Caūselyā) 公主之子。令人称奇的是，据印加人称和自己同一血统的秘鲁人，竟按照罗摩西多 (Ramasitōa) 的传统来庆祝他们最盛大的节日，据此，我们可以推断，南美洲居民来自同一种族，他们把罗摩神奇的历史和习俗带入了亚洲最边远的地方。这些习俗和历史极为奇特；虽然我不赞同牛顿所说的古神话只是披着诗歌外衣的历史真相，也不赞同培根 (Bacon)，他认为神话只是一些道德和玄学故事⁽¹⁶⁾，布莱恩特的观点同样难以令我信服，他认为所有的异教神灵都只是对由太阳象征的已故祖先的种种寄托和描述，而他同时却又推想，整个的宗教寓言体

系就像尼罗河一样是发源于几处截然不同的源头，但是有一点，我是不得不认同的，全世界所有偶像崇拜的最根本的源头是人类对太阳这个巨大火球的顶礼膜拜，它“从它那独有的领地望来，有如此世的上帝”；另一源头是极度的崇拜和缅怀强大或有德的先祖，特别是王国的创立者、立法者和武士，人们普遍相信他们是太阳和月亮的后代。

三、我这里提到的印度古代残存的建筑和雕塑，仅指古代文明丰碑，而非古代艺术的样本，它们似乎可以证明印度与非洲之间早期的关联：埃及金字塔，帕萨尼亚斯（Pausanias）及其他人都描绘过的巨型雕塑，斯芬克斯和赫尔墨斯犬（Hermes Canis），后者极像瓦拉哈瓦塔（Varāhāvatār）的雕塑，即化身为野猪的毗湿奴，这些雕像展示了那些不屈不挠的工匠们的风格与神灵观念，他们雕凿了巨大的卡那拉（Cānārah），佛陀的各种庙宇及肖像，还有神灵群像；在伽雅（Gayā）及附近地区，此类雕塑正不断出土。正如我之前所说，这些纪念碑上的很多文字看起来部分源于印度语，部分源于阿比西尼亚语，即埃塞俄比亚语。所有这些不争的事实可以合理地推论，在埃塞俄比亚和印度居住或殖民的是同一个了不起的种族；为了证实这一点，可以补充的是，孟加拉和巴哈尔的山地人的一些特征很难和埃塞俄比亚人区别开来，特别是他们的嘴唇和鼻子。阿拉伯人将埃塞俄比亚人称为库什之子：根据斯特拉波（Strabo）的说法，⁽¹⁷⁾古印度人，跟非洲人一模一样，只不过他们的头发是直顺的，而非洲人的头发卷曲、毛茸；这一区别主要源于当地气候的干湿程度。所以，据我们对古人有限的了解，阿普列乌斯（Apuleius）说过，迎接第一缕阳光的人是阿鲁人（Arū）和埃塞俄比亚人，可以肯定，他说的是某些印度民族；在印度，我们常看见佛像的头发被设计成卷曲的，这显然是为了展现其本来的面貌。

四、《楔尔毗论》（*Silpi Sastra*），即《工艺与制造业论集》，包含许多关于印染、绘画及冶金等方面的宝贵信息，但不幸的是它的价值长期被忽视，以至于很少能找到它的相关信息。不过，印度的纺织业（织布机和梭子的作业）却闻名世界，精制亚麻布被称作“信登”（*Sindon*），我们有理由相信，这种工艺完美的亚麻布得名于其制作地：信登河附近。科钦人（people of Colchis）也因这项制造而著名，埃及人更甚，对此，可在一些典籍中发现相关记载，特别是《以西结书》（*Ezekiel*）中优美的一章十分逼真地还原了古代贸易情形，其中泰尔（Tyre）是当时非常重要的交易场所。自远古以来，印度人就制作丝绸，尽管一般将这项技艺归功于赛利卡（*Serica*）或坦卡特（*Tancūt*）人，他们用*Sēr*这个词指金子，这种用法现在还能在西藏看见，这个词在希腊则指蚕。事实证明印度人早年是善于经营的民族，他们早期的神圣法典据说是数百万年以前由摩奴神（*MENU*）传授的。其中有一段十分有趣，讲到了货币的法定利息，即在不同个案中的限定利率，而海上探险则是例外；虽然直到查理一世执政以后，司法部门才在涉及海事合同时完全认可上述做法，但此类例外情况是人类理性认可的，也是贸易需要的。

希腊作家宣称印度人是最聪慧的民族，他们在道德智慧方面尤为出色：他们的《尼楸论》（*Nīti Sāstra*）即《伦理制》（*System of Ethicks*）至今尚存。还有《毗湿奴萨曼寓言》（*Fables of Vishnuserman*）[我们将毗湿奴误称为皮尔佩（*Pilpay*）⁽¹⁸⁾]，即便不是最古老的，也是世界上最美丽的：6世纪，布泽楚米尔（*Buzerchumihir*）下令将它们从梵语翻译过来，布泽楚米尔被尊称为“明亮如太阳”，是重要的物理学家，后来成为伟大的安鲁施雷万（*Anūshirevān*）的宫廷大臣（*Vēzīr*）。这本寓言以不同的书名存在于二十多种语言中，其最初的名称是《益世嘉言》（*Hitōpadēsa*）或

《友善箴言》（*Amicable Instruction*）。伊索其人是否真实存在尚有疑问，阿拉伯人相信他是阿比西尼亚人。鉴于此，我倒是有意做出推测：最早出现在欧洲的教导性寓言，其源头正是印度或埃塞俄比亚。

让印度人十分自豪的三大发明的确值得钦佩：寓言的训导、十进制（现为所有文明国家采用），以及象棋。关于象棋，他们还有些趣味横生的著述。印度关于语法、逻辑、修辞、音乐的著作难以计数，且至今仍可读，如果能以一种通行的语言来解释，印度人将更有资格被誉为多产的、创意十足的天才。印度短诗生动雅致，史诗则辉煌崇高，其《往世书》（*Purāṇas*）以无韵诗写成，包括自创世直到佛陀降世的系列神话历史。《吠陀》中的精要《奥义书》

（*Upanishat*）显示此书富于高贵的思辨和哲理，很好地解说了神之存在及其属性。印度最古老的医书是《遮罗迦集》（*Chereca*），据说是湿婆神（Siva）的作品。在其三位一体的各种神性（divinities）中，至少有一种归属于湿婆。完全由人写就的历史与地理方面的著作，据说在克什米尔是有的，但是我未能找到。他们的天文和数学著作又包含什么呢？我相信，这个答案很快将能揭晓。此类书籍易得，其重要性也无可置疑。一位名叫耶槃·阿查亚（Yavan Achārya）的哲学家的著作据说涉及宇宙系统，该系统建立在太阳引力和日心说原则之上，据说他曾旅行到爱奥尼亚（Ionia），这也是他名字的由来。

⁽¹⁹⁾如果这是真的，那么他就是跟毕达哥拉斯谈过话的人之一。至少可以确定的是一本梵文写就的、关于天文学的书，名为《耶槃那宗》

（*Yavana Jātica*），可能指的是爱奥尼亚宗派（Ionic Sect）；阿拉伯人从希腊人那里借来了行星名和黄道十二宫的恒星名，而我们在最古老的印度文献里也发现了这些名字，其实它们都是由同一个机敏而进取的种族创造的，⁽²⁰⁾希腊人和印度人都源于这一种族。这一种族，就像狄奥尼修斯所说：

最先探知了深海，
将货物送至未知的海岸，
他们首先领悟了星空的合唱，
记录他们的运行，称呼他们的名字。[\(21\)](#)

以上关于印度人的浅显观察，若要深入扩展和解释，将需要好几卷本的篇幅，以下是初步结论：古印度人与古代的波斯人、埃塞俄比亚人、腓尼基人、希腊人、托斯卡纳人、塞西亚人（即哥特人）、凯尔特人、中国人、日本人和秘鲁人自远古以来就有亲缘关系；至此，尚没有论据表明印度和这些民族到底哪一方是殖民者，哪一方被殖民，因此我们可以公允地总结：双方都源于同一个中心国家，至于到底是哪一个国家，这将是未来演讲要探讨的主题。我们的一位极有才华的成员，[\(22\)](#)是他最先开启了梵语文学这座无可估量的宝藏，尽管他已经离开这里，回到欧洲，我们因此失去了有关印度语言和古文物的精确可靠信息的来源，但我仍然充满信心地期待，你们今年所收集的材料将带来许多有价值的发现。

陈柳 译

[\[1\]](#)本附录译文注解均为中译者注。

[\(1\)](#)雅克布·布莱恩特（Jacob Bryant, 1715—1804）为琼斯好友，著有三卷本《新体系，或者，古神话分析》（*A New System, or an Analysis of Ancient Mythology*, London, 1774—76）。

[\(2\)](#)“综述”（synthesis）与书名中的“分析”（analysis）相对。

[\(3\)](#)Ava, 即Burma（缅甸）。

[\(4\)](#)Island of Sinhala, 即Sri Lanka（斯里兰卡）。

[\(5\)](#)婆罗多（Bharat）是里沙巴那（Rishabhanatha, 又作Rsabha）的长子。

(6) 摘自 Henry Lord, *A Display of Two Forraigne Sects in the East Indies* (London, 1630) 。

(7) 罗伯特·奥姆 (Robert Orme) 是琼斯的朋友, 被认为是研究印度的英国历史学家权威, 他的代表作是两卷本 *A History of the Military Transactions of the British Nation in Indostan from the Year 1745* (London, 1763—78) 。

(8) 英文原文为:

To th' east a lovely country wide extends,
INDIA, whose borders the wide ocean bounds;
On this the sun, new rising from the main,
Smiles pleas'd, and sheds his early orient beam.
Th'inhabitants are swart, and in their locks
Betray the tints of the dark hyacinth.
Various their functions; some the rock explore,
And from the mine extract the latent gold;
Some labour at the woof with cunning skill,
And manufacture linen; others shape
And polish iv'ry with the nicest care:
Many retire to rivers shoal, and plunge
 To seek the beryl flaming in its bed,
Or glitt'ring diamond. Oft the jasper's found
Green, but diaphanous; the topaz too
Of ray serene and pleasing; last of all
The lovely amethyst, in which combine
All the mild shades of purple. The rich soil,
Wash'd by a thousand rivers, from all sides
Pours on the natives wealth without control.

(9) Vraja, 即 Vraga, 也作 Braja, 是印度神克利须那 (Krishna) 度过青春岁月的地方。

(10) Dēva, 梵语, 意为“神”。

(11) 琼斯的论文《论希腊、意大利和印度之神灵》 (“On the Gods of Greece, Italy, and India”, 1784) 确立了他的印欧比较神话之父的地位。

(12) Nomius 意为“田园”；阿波罗因在塞萨利（Thessaly）为阿德墨托斯（Admetus）放牧七年而得此名。

(13) 克莱门斯（Clemens Alexandrinus），基督教神学家，深受希腊哲学，特别是柏拉图及斯多葛派学者的影响，他在公元3世纪写下了 *Stromata*，意为拼缀物（patchwork），顾名思义，这本书所涉及的主题极其广泛，试图在《圣经》及传统的基础上阐释基督教信仰。

(14) 伯应理（Philippe Couplet, 1623—1693），比利时耶稣会教父，17世纪曾活跃于中国，他的著作 *Confucius, Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis Latine Exposita* (Paris, 1687) 中包括早期儒家经典著作的翻译。

(15) 摩诃婆罗多战争发生在公元前1478年（一说前1500年）。史诗《摩诃婆罗多》详细记载了这场战争。

(16) 这里指艾萨克·牛顿的著作《古代王国编年史校勘》（*The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, London, 1728）以及弗朗西斯·培根的著作《古人的智慧》（*De Sapientia Veterum*, London, 1609）。

(17) 斯特拉波（Strabo, 约公元前64—公元24）著有17卷《地理学》，其中第15卷专论波斯和印度。

(18) 皮尔佩是一位古印度智者的阿拉伯语译名，他善用寓言教导人们。

(19) Yavan Achārya 意为“希腊老师”。

(20) 琼斯于1789年11月5日在亚洲学会宣读论文《论印度黄道带的古老性》（“On the Antiquity of the Indian Zodiac”），他认为印度的黄道十二宫图不是从希腊或阿拉伯借来的。

(21) 英文原文为：

— first assayed the deep,
And wafted merchandize to coasts unknown,
Those, who digested first the starry choir,
Their motions mark'd, and call'd them by their names.

(22) 指查尔斯·威尔金斯爵士（Sir Charles Wilkins），他首次将《薄伽梵歌》（*Bhagavad-Gita*）译为英语，于1785年出版。

附录二

论印度语言⁽¹⁾

弗里德里希·冯·施勒格尔

弗里德里希·冯·施勒格尔 (Friedrich von Schlegel, 1772—1829) 是18世纪至19世纪初德国早期浪漫派的旗手之一，他和其兄奥古斯特·威廉·施勒格尔 (August Wilhelm Schlegel) 一道，对浪漫主义批评思想有重要贡献。与此相比，他在语文学领域的重要成就则较少受到中国学界关注。施勒格尔是继威廉·琼斯之后比较语文学的又一先驱。他早年就表现出对欧洲不同民族文学传统的广泛兴趣，对但丁、歌德和莎士比亚都有较深入的研究。耶拿浪漫派解体后，1802年，施勒格尔来到巴黎，并将目光投向了东方，尤其是印度。施勒格尔师从欧洲梵文研究的首位受聘教授、英国学者亚历山大·汉密尔顿 (Alexander Hamilton) 学习梵文。在此基础上，施勒格尔发表了《论印度人的语言和智慧》(1808)，这是他的首部比较语文学著作，也是德国梵文研究的奠基之作。该书包括一百余页的导论，论及印度语言、文学和哲学，并节录了代表性梵文作品译文，包括史诗《罗摩衍那》和剧作《沙恭达罗》。施勒格尔的主要贡献在于，奠定了比较语文学新的方法论。在比较世界各语言关系的研究中，他摒弃了外观相似性（词音和词形）这一浅显的评判标准，转而以语法结构（特别是构词法则）的相似性为标准。施勒格尔旁征博引地比较了三十余种语言的构词规则和语法体系，试图证实琼斯主张的印欧语系的同源性和同构性。受浪漫主义影响，施勒格尔并非志在纯粹实证的语言研究，而是要进一

步探索世界文明体系。他将印欧语系和其他语系之间的差异归结为文明的差异，认为印欧语言是“有机”的，其屈折变化恰似生命的生长过程，而汉语等缺乏屈折变化的语言则是“机械”的。施勒格尔的比较语文学和同时代的比较解剖学、动植物分类学等互相呼应，推动了认识论变革，为19世纪欧洲的东方学奠定了基础。

中译文据施勒格尔《论印度人的语言和哲学》英译本（收入《弗里德里希·冯·施勒格尔美学及杂著选》）的前言和第一部分译出，这一部分论述印度的语言（“On the Indian Language,” *The Aesthetic and Miscellaneous Works of Friedrich Von Schlegel*, trans. E. J. Millington, London: George Bell & Sons, 1900）。

译者

前言

如今，古典研究者对于古代印度文献和遗迹充满期待，尤其在威尔金斯（John Wilkins）和威廉·琼斯爵士（Sir William Jones）丰硕的研究披露了原始社会先前鲜为人知的众多重要史实之后；《沙恭达罗》的出现让全体诗歌爱好者都有理由期待，许多类似的、同样美妙的亚洲天才之作，像传承着美好和爱的《沙恭达罗》一样，不久便会来到我们面前。

因此，我相信我这本著作的主题会受到公众的关注。本书是我自1803年投身梵文和古印度文献研究以来的成果。关于资料的来源，我要感谢亚历山大·汉密尔顿先生的友情相助，他是英国协会加尔各答分会会员（the British Society of Calcutta），目前在伦敦任波斯和印度

方言教授。在1803年至1804年之交的春天，我曾蒙他亲自指教。⁽²⁾在研究中，帝国图书馆东方手稿馆藏员德·郎格日（M. de Langlès）先生给了我更多帮助，他以大量宝贵的著作而闻名于世。这位先生允许我免费使用公共图书馆的一切馆藏，同时还向我开放他的私人收藏，其收藏内容丰富，品位高雅，整理有序，同样宝贵。

除了以上各位的指导，一份巴黎帝国图书馆所藏的手稿（馆藏目录183号）也对我学习印度语言帮助极大，该手稿由一位未具名的传教士所写。它包括，第一，简明的梵语语法，模仿了伐婆提婆（Vópadéva）所作的《启蒙》（*Mugdhabódha*）；⁽³⁾其二，阿马拉辛哈（Amarasinha）编纂的实用辞书，附有拉丁文释义；⁽⁴⁾其三，有“诗人的宝树”之称的辞书（梵文为Roots Kovikolpodruma，英译poet-treasure-tree）。印度语用孟加拉字母书写，全部笔迹都很清晰——少数情况下，原文无法用拉丁字母拼写，就用法语和葡萄牙语代替。就词根表而言，亚历山大·汉密尔顿先生为我修订并勘误的那一稿，只有极少的错误和疏忽，而对于这样一部综述性的著作来说，初稿难免有误。

我曾想发表一部印度语的文选（Chrestomathie），同时以原文字母和拉丁文书写，除了语言的基本规则外，还包括一批最重要的印度语作品的选段，附以拉丁文译注和术语表。该书的出版已万事俱备；除了语法和两篇词汇表，我又附上了大量类似篇目，用原文字母书写，预备添入书中。除了附录中选自《薄伽梵歌》、《罗摩衍那》和《摩奴法典》（*Menù's Book of Laws*）的各类选段，我还收入了迦梨陀娑《沙恭达罗》的第一幕，以十分精美的孟加拉字母誊抄，附有注释，其中普拉克里特语（Pracrit）撰写的部分译成了梵文，以及《益世嘉言》（*Hitopadesa*）的选文，书名直译为“有益的教诲”，一部对

初学者极其重要的书。⁽⁵⁾然而，该书的巴黎本不是很准确，和威尔金斯用来翻译的底本时常相去甚远。加尔各答印本我尚未见到。我希望仔细誊抄最精致的手稿，同时用“天城体”（Dévanāgarī）⁽⁶⁾和孟加拉字母书写，力求完美，以便制成上好的字模，供制模机使用。但我发现，备制字模需要更高效的协作，非我一人之力可成。牺牲个人爱好追求科学成就是值得的；但如因缺乏外援而被迫半途而废，则令人懊丧。

因此，我目前必须专注于从丰饶的印度文献中搜集更多例证，其中埋藏的丰富宝藏值得我们努力研究；我们要点燃德国对印度语的热爱，至少也得为研究造势；要打下坚实的基础，以便今后研究得以更加稳妥的推进。

印度文献研究应该得到学者和赞助人的推崇，就像15世纪和16世纪意大利和德意志突然燃起的品鉴古典学问之美的热情，并迅速获得极大重视。一切智慧和科学的形态，以及世界自身的形态，在古典知识复苏的影响下，也变化和更新了。我大胆地推想，印度语研究如果得到相同的投入，这项工程也会同样宏伟和广阔，对欧洲知识界的影响不在其下。难道哪里有什么不同吗？在美第奇家族的时代，尽管科学和艺术如此卓越，但好战和动荡破坏了意大利社会；然而以数人之力即有大成，这得益于他们个人的热忱，无比辉煌的公共事业，以及数位君主的壮志雄心，因而研究创始时期获得了所需的支持和鼓励。

下面我要历数那些曾为耕耘印度文献贡献才智的德国作家。

第一位是我熟悉的亨利希·诺斯（Heinrich Noth），他在1664年学习梵文，以便“他能够与新英格兰贵族（Brahmins）辩论”。耶稣会士汉斯莱登（Jesuit Hanxleden）在1699年访问印度，在马腊巴传

(Malabar) 教团工作三十余年 (他死于1793年)，在教士中声誉极隆；他用古印度语言格容松语 (the Gronthon) 以及日常语言 (马腊巴语) 创作了许多文章和诗歌，此外还编纂词典和语法。他有许多宝贵的著作残稿还在罗马，有待搜集。因论印度古代的博学著作而闻名的圣巴塞洛繆的保林 (Paulinus St. Bartholomew)，便常常引述汉斯莱登的著作和遗稿。

维尔福德上尉 (Captain Wilford)，在英国服役，但生于德国，因在加尔各答英国协会文集中发表的专论而闻名。

我也要说说我的哥哥，查尔斯·奥古斯都·冯·施勒格尔，他于1789年9月9日在马德拉斯去世，在生前的最后岁月中曾数次探访印度，并和当地人有许多接触，开始对印度社会、文献和印度人智慧的研究，但这一计划因其早逝而夭折了。[\(7\)](#)

第一部

第一章 印度语言概论

古老的印度语包括结构成熟和完美的梵文，以及写作和文学中所用的语言格容松语 (Gronthon)。二者与希腊文和拉丁文，包括波斯语和日耳曼语，都极为相似。这种相似性和亲缘性不只体现在大量词根和以上民族的语言相似，而且延伸到语法和内部结构；这种相似性也不是语言间融合产生的偶然现象，而是起源相同的语言所具备的根本特质。相关的比较进一步证明，印度语是最古老的，而后演变出了其他语种。

与此相反，相比亚美尼亚语、斯拉夫语（Slavonic）和凯尔特语这一语族内部惊人的一致性，印度语和这些语言的亲缘性并不显著。但也不能完全忽视这种微弱的联系，因为在对这些语言分类时，我们发现，它们在语法形态构成方面有很多相似之处。这不是语言的个别现象，而是取决于语言内部的结构和组织。

印度语词根存在于科普特语（Coptic）和许多希伯来语方言中；[\(8\)](#)不过这可能只是语言融合产生的，并不能证明原先就有联系。科普特语和巴斯克语（Basque）的语法与印度语有着根本差别。

印度语支和尚未明确归类的大量北亚、南亚以及美洲语言没有联系。这些方言的语法结构和印度语截然不同；尽管有一些明显相似之处，词根始终完全不同，因此二者似乎并非同源。

语言的比较研究，对厘清各民族的历史起源和发展及其早期的迁徙和漂泊的状况极为重要，本书后续章节将对这一丰富课题进行研讨。本书第一部的任务是，通过细致的研究得出简单而明晰的结论，确立前述观点。

第二章 论词根的关联性

稍举几例就足以清楚地证明，语言之间的总体相似性不总是遵循词源学规则，因为很多这类规则订立的时候，尚未发现真正的词源；我们应该以清楚的事实为准，这些只需很粗略的观察就能发现。

拼写体系中字母的改变和移动不能作为例证，只有原始词汇间极其相似，才能证明它们的起源。如果我们完全以史实为据，就会发现

giorno（白天）一词应该是由dies（拉丁文）演变而来；因为拉丁文的F在西班牙语中常常变成了H，拉丁文中的P对应德语中的F，而C则时常变作H。我们可以依此类推其他情况，尽管并不一定像上述情形那么明显，而且，上面提过，一般和个别的类推仍有待史实确证。不能单凭设计好的理论去捏造事实，但如果整体上高度一致，那些小的区别便可忽略不计。

下面我会列出一些和德语相同的印度语单词。*Shrityoti, er schreitet* [他大步走]，*vindoti, er findet* [他找到]，*schliszyoti, er umschlieszet* [他拥抱]，*onto, das ende* [结局]，*monuschyo, der mensch* [人]，*shoosa, shoostri, die schwester* [姐妹]，*rotho, das rad* [轮子]，*bhruvo, die brauen der augen* [眼珠]，*torsho, der durst* [渴]，*tandovon, der tanz* [舞]，*ondani, die enten* [鸭子]，*noko, der nagel* [指甲]，*sthiro, stier* [不可移动]，*oshonon, das essen* [吃]，等等。[\(9\)](#)

其他词根则对应着相应方言中的词形：*yuyon*对应英语 *you* [你]；*shoopno, der schlaf*，冰岛语 *sveffn* [睡]；*lókote* [他站着]，古德语 *lugen; upo, auf* [向上] 和低地德语一致；类似的还有，*vetsi, vetti, du weiszt, er weisz* [你知，他知] 和拉丁文 *videt* 相关，尽管含义有所不同。低地德语完整地保留了许多古代词形，因而在词源学上有重要意义。*Roksho*和*rakshoso*可能是古词 *reche* [巨人] 的变形。

这里我只提到了少数几个特别的德语词根，以此为例来应对可能的反驳。我没有提到拉丁文和其衍生语支共有的那些词根，例如 *nasa, die nase, the nose* [鼻]；*mishroti, er mischt, he mixes*

[他混合]；*namo, der nahme, the name* [名字]；或是和波斯语相同的词根，如*tvari, die thur* [门]，波斯语*dur; bondhon, das band* [带子]，波斯语*bund; ghormo* [暖]，波斯语*gurm; gauh, die kuh* [奶牛]，波斯语*gâo*。我略去了一些称呼，如*vater, father* [父亲]；*mutter, mother* [母亲]；*bruder, brother* [兄弟]，*tochter, daughter* [女儿]；印度语中对应的是*pita, mata, bhrata, duhita*，我发现这些词汇的宾格都带有*r*，也对应其他一些变格，*pitoron, the father* [父亲]等。后面会论及和这些共同词汇关联的其他突出的现象。

我将从希腊语中择例进行讨论，这些词汇或是简单和基本的词根和词缀，或是能够证明两种语言的相似性。如果我们将希腊语*eimī*和*eis*看作更古老的词形，*osmi, osi, osti* [我是，你是，他是]和希腊语中*esmi, essi, esti*完全一致。字母*o*不是用于强调，而是短元音，一般略去不写，除非位于词首。在语法结构中*o*由短*a*来表达；但在现行语言中为短*o*，在少数词汇中念作短*e*。有个例子足以证明其相似性。*Dodami, dodasi, dodati* [我去，你去，他去]和希腊语*didōmi*完全相同。长*a*近似拉丁语的*das*和*dat*。*Ma*是印度语中的否定词，对应希腊语的*mē*。短元音*o*是词的前缀，和希腊语*a*相同，表示缺失或否定（*privativum*）。前缀*dur*和希腊语*dus*同义；波斯语*dush*意为*dushmūn* [恶魔]，对应印度语*durmonoh*。

印度语与希腊语、拉丁语和德语这三门语言的相似之处在于：它们不仅都有用前缀改变动词本义的功能，而且几乎所有这类用途的词缀都存在于这几门语言中。下列词语为希腊语和印度语所共有：*son*十分近似希腊语*sum*；*poti*对应*poti*，希腊语*pros*的早期词源；*onu*意为“此后”，类似希腊语*ana*。*Pro*和希腊语、拉丁文同义；*-ā*和拉丁文

*ad*及德语*an*同义；*upo*即德语*auf* [向上]，属于低地德语方言；*ut*，即*aus* [向外]，同属低地德语。

所有语言研究者都必定清楚，即使在最为简单和基础的句法成分中也可以追溯到无数的对应关联。因此，我决定略去许多仅仅是原始词根相似，而没有其他特别之处的单词：如*osthi*，希腊语*osteōn* [骨]；*prothomo*，希腊语*prōtōs* [第一]；*etoron*，希腊语*hētērōn* [另一个，第二个]；*udokon* [水]，希腊语*hudōr*；*druh*和*drumoh* [树]，希腊语*drus*；*labho* [取得，接受]，*lobhote* [他取得]，与希腊语*labō*，*lambanō*同义；*piyote* [他喝]，希腊语*piēi*；*sevyote* [他尊敬，受尊敬]，希腊语*sebein*，等等；*masoh* [月份]，希腊语*meis*；*chonro* [月亮]，也作*chondromah*，其中末音节其实是词根，来自*masoh*，也来自波斯语*māh*，也近似德语*mond* [月亮]，低地德语拼作*mahn*。

拉丁语中的印度语词根可能多于其他语言，我只引一些相似点极为独特的单词为例。*Vohoti*，拉丁语*vehit*；*vomoti*，拉丁语*vomit*；*vortute*，拉丁语*vertitur*；*svonoh*，拉丁语*sonus*；*nidhih*，拉丁语*nidus*；*sorpoh*，拉丁语*serpens*；*navyon*，拉丁语*navis*；*danon*，拉丁语*donum*；*dinon*，拉丁语*dies* [白天]；*vidhova*，拉丁语*vidua*；*podon*，拉丁语*pes*，*pedis*；*asyon*，拉丁语*os* [脸]；*yauvonoh*，拉丁语*juvenis*；*modhyoh*，拉丁语*medius*；*yugon*，拉丁语*jugum*，来自*yunkte*，拉丁语*jungit*及*jungitur*，该词根使用广泛，其派生词在印度人的哲学术语中占有重要地位。此外，如*rosoh* [汁液]，拉丁语*ros*；*viroh*，拉丁语*vir* [英雄]；*dontah*，拉丁语*dentes*，波斯语*duntan* [牙齿]；*soroh*，拉丁语*series*；*keshoh* [头发]，亦见于*Caesa-ries*，由此衍变为*Caesar*及*crinitus*，可能是比通行词根更准确

的词源；*ognih* [火]，拉丁语*ignis*；*potih* [所有者或所有物，引申为强大]，似乎和拉丁词汇*potens*一样常见于合成词中。有许多仅凭发音便可追溯词形演变的单词，如*shushvoti*，拉丁语*sugit*；*mormoroh*，拉丁语*murmur*；*tumuiok*，拉丁语*tumultus*，以及众多的单词，虽然不如前述例证那么明显，但如果仔细分析，便可确定其相似性，我这里就不赘述了。

波斯语中的印度语词汇符合波斯语的特征，缩写极其随意，极少完整保存下来，如*rōjo* [辉煌、耀眼]，变成了波斯语*roshūn*。词尾常常有所节略，双音节词一律变为单音节词，如*apoh* [水]，波斯语*âb*；*ospoh* [马]，（波）*asp*；*bhishmoh*，或*bhimoh* [恐怖]，（波）*beem*；*shiroh* [头]，（波）*sir*；*shakhoh* [分支]，（波）*shâkh*；*kamoh* [欲望]，（波）*kam*。即使是重要的音节也常常被缩减，如波斯语*pâ* [脚]，来自*podo*，或*pado*；（波）*pur* [满]，来自*purnon*；（波）*tun* [身体]，来自*tonūh*或*tonuh*；（波）*deh* [十]，来自*doshoh*；（波）*seeah* [黑]，来自*shyamoh*。单音节词波斯语*pâk* [纯粹]，来自三音节词*pavokoh* [净化者]，也是火的修饰词。我们很难辨认出波斯语*mur*来自印度语*mitroh* [朋友]，这也是太阳的修饰词，好在古波斯的光明之神（*Mythras*）及其他相似情况下两者间的类比启发了我们。如果比较其他词例，可以进一步推论，由波斯语*dŭm* [呼吸]演变出印度语*atmoh* [精神]等词，这一现象仍表现在希腊语*atmē*和德语*athem* [呼吸]中。古梵文在普拉克利特语和印度斯坦方言中呈现的这类新的常见缩略形式，会极大促进我们对波斯语派生现象的研究。

波斯语中缩略表达的特征鲜明，甚至影响了词根和原始音节，可谓一个突出的例子。波斯语采用拟声词，[\(10\)](#)并在这一方面表现出语言

的创造力。在所有和印度语近似度一致的语言中，波斯语最偏爱表现声音的词汇，波斯语中和声音有千丝万缕联系的词汇也最多。

拉丁语、希腊语和德语中的印度语词汇比波斯语的变化要小得多。但细致的比较往往也能证明印度语是最古老的。德语 *Roth* [红]，明显是来自 *Rōktoḥ*，或 *rokitoh*；德语 *schletim* [污水]，来自 *schleshmo*；德语 *viel* [许多] 来自 *vohulon*。单词，就像钱币，铸币的印记虽然不易改变，但会随着频繁的使用和流通而磨灭。

派生语言的不同形式往往都出自印度语词汇，印度语词汇就像是它们共同的词根。印度语 *putroh*（和凯尔特语 *potr* 有明确关联），派生出拉丁词 *puer* 和波斯语 *pisūr*；低地德语词 *schweisz* [汗]，和拉丁语 *sudor* 都来自 *svedoh*。波斯语 *nur* 和希腊语 *arnp*，⁽¹¹⁾ 似乎都来自印度语 *noroh*；印度语 *trasoh* [颤抖和惧怕]，派生出希腊语 *treō*，拉丁语 *tremo* 和波斯语 *turseedān*；*samudron* [海]，涵盖了德语 *meer* [海] 和希腊语 *hudōr* [水]。德语 *Knie* [膝]，不太像是直接派生自 *janu*，除非是通过希腊语 *gonu* 和拉丁语 *genu* 逐渐转化而来。

更重要的是，有少数词汇，似乎在现代语言中找不到对应的词根，但容易在印度语中发现其来源，也可以借助印度语理解相关的复合词。例如 *prandium*，无疑来自印度语 *prahnoh* [午前]，由缀词 *pro* 和 *ohoh* [白天] 构成，第五格和第六格写作 *ohnoh*；同样，*monile* 来自 *moni* [钻石]；*sponte* 的夺格意义和 *svante* 一致，而 *svanton* 则由缀词 *svo* 和词根 *oton* 复合构成，该梵文词意为“以其自身为边界”（*Quod finem suum in se habet*）。

即便考虑到性、格、数的变位，这些词汇间常常高度一致，令人吃惊。例如，*ayonton* 和拉丁文 *euntem* 来自 *yati* [他去] 和 *eti*

[它]；出现在复合词中时，是*tvarshito* [看门人]，*ontortvari* [内门]。

颇为值得注意的是，许多异教神祇的名字，包括拉丁文名和希腊文名，如果在本语言中找不到对应词根，或可追溯到印度语。尽管这类普遍相似性已极受重视，至少还是值得一提的。但这一点似乎属于不同的研究领域，只能略述一二，以便集中讨论我现在关心的几个引人注目的问题，而不旁涉太多相关研究和比较。有一个奇特的现象，就连罗马城的名字都有着印度语的渊源。当然，希腊语有*Rōmē*一词，但这只是孤例，考察词根*roma*, *romotī*及其派生的*roti*, *ramo*等如何广泛分布在印度语中，我们便可以确定无疑地推断出该词最早所属的语言。这些词语大致都带有欢悦的意思，尤指征服者或英雄的欢庆，在古史《罗摩衍那》中常常出现，以美妙的形式喻指所赞扬的英雄的名字。

同一个印度语单词，常常以一种倒装形式融入一种相关语言，而以另一种倒装形式融入另一种语言。例如，*chindonti*几乎和拉丁语*scindunt*完全一致；但动词不定式*chettun*更像德语*scheiden*；*tonu*像拉丁语*tenuis*而不是德语*dünn* [薄，透明]；动词*tonōti*（词义包括*tonu*和*dünn*），相比拉丁语*extendit*和德语*dehnte* [延伸]更接近。分散在这两门衍生语言中的词汇，在印度语中统一起来，找到了共同的词根。*ut*，低地德语写作*aus* [向外]，这已经提过，由此派生出比较级的标准形式*uttoron*，德语*äuszeren* [外部的]，通用的最高级*uttonmon*，拉丁语*ultimum*，但词义类似*summum* [终结处]。所有拉丁语、波斯文和德语中的词汇*mors*, *mortalis*, *mŭrd*, *moordŭn*, *morden*, *mord* [谋杀]，其词根都是印度语*mri*，也派生出*mrityuh*, *morttyah*, *moronon*等。结论也同样适用于另一组单词，*stehen*和

stand [站]，在拉丁语、希腊语、波斯语和德语这四种语言中广泛使用；*tisthoti*, *er steht* [他站着]，几乎和希腊语完全一致；*sthanon* [地方]和波斯语*sitân*一致；*sthiro* [无法移动]和德语*stier*一致，这点前面已经提到；*janami*, 拉丁语*gigno*, 希腊语*gennaō*, 也是派生词十分丰富的词根。这类词汇数量极多，难以尽述。

我将选择一些特别明显的表示思维、思想和科学的词汇，作为其印度语起源的明证。*Monoh monoson*, 拉丁语*mens*, 动词*monyote* [他想]对应德语*meinet*。*Motih*对应希腊语*mētis*。另一种与此及德语*muth* [精神，勇气]密切相关的词是*amōdoh* [愉悦]，*anmuth*；印度语单词*amōdo*（可能也和波斯语*omēd* [希望]有关）中的字母a只用作前缀；同一词根派生出*unmadoh*，通常用*un*代替*ut*，以使声音更悦耳；*unmadoh* [绝望、愤怒]，字面上和*exmens*同义，也可能缩写为英语中的*mad*。*Atmoh*表示*ipse*和*spiritus*，已经在希腊语和德语中留下痕迹，如*atmē*和*athem* [呼吸]。还有词根*vedo*，派生出*vetti*，德语*wissen* [知道]。拉丁语*video*的含义有所不同，但形式上更接近印度语。派生众多的词根*ina*，表示知识、科学和理解，派生出波斯语*shuneedn*, *shunoodŭn*, *shinakhtŭn*。词根*dhi*表示深刻思考和反思，派生出*dhiyote*，德语为*dichtet* [创作]，原意为沉思，或作诗；*dhyayo*, *dhyayot*等和德语*dachte* [他想]相关。拉丁文*Vox*可能来自*vocho*或*vakyon*，两种形式均通用。词根*re*表示言说或语言，德语为*rede*。*Ganon*对应拉丁文*cantus*，词根为*gi*, *giyote* [他歌唱]，波斯语为*khōndan* [歌唱和朗读]。

印度语代词通常和拉丁文相符。显然，*tvon* [你]适用于所有派生语言；相反，*vhon* [我]只在凯尔特语*on*中保留着痕迹；与格形式的单词*moya* [对我]最接近希腊语*moi*；用于替代*man* [我（宾

格)] , 并用于第四和第六格的单词 *me* , 在希腊和拉丁语中相同; 但词根 *svo* (拉丁文 *suus* , *-a* , *-um* [他的] 的词源, 且常作为前缀表示自主或自信) , 变格形式近似拉丁文词汇, 如 *svon* 对应拉丁文 *suum* , *svan* 对应拉丁文 *suam* , 等等。代词 *eschoh* , *eschah* , *etot* 实际上是 *is* , *ea* , *id* 和 *iste* , *ista* , *istud* 的共同词根, 因为在这两组词汇的派生形式中都带有 *t* ; *iti* 也属于这一词根, 有时对应 *id* , 有时对应 *ita* 。 *Koh* (在词句中通常作 *kos*) , *ka* , *kon* 对应拉丁文 *qui* , *quae* , *quod* , 甚至在少数情况下是印度语的派生词, 如 *kan* 和拉丁文 *quam* , 疑问词 *kim* 和拉丁文 *quid* , 波斯语 *keh* 来自同一语源。相反, 前面提到的 *yūyon* 对应德语, 英语是 *you* ; 代词 *soh* 见于希伯来语, 阿拉伯语, 也用于早期德语; 宾格 *ton* 和希腊语 *ton* 完全一样, 也对应德语 *den* ; 属格 *tosyo* 对应德语 *dessen* ; 复数形式 *te* 对应德语 *die* ; *tot* 中的短元音可拼作 *a* 或 *o* , 对应德语 *das* , 低地德语为 *dat* 。 *Oyom* 通常带有 *i* , 且又习惯写作 *y* , *jener* 对应的波斯语 *een* 可能是由此派生的。还有其他很多例子可供引证, 但这样做就可能陷入词源研究了。

数词也有相似性。德语 *Eins* , *fünf* , *hundert* , *tausend* ——即数字 1, 5, 100, 1000——对应梵文 *eko* , *pancho* , *shoto* , *sohosro* , 也对应波斯语 *ek* , *punj* , *sūd* , *hūzar* 。除第一个词 *chotur* [四] 对应斯拉夫语 *chetyr* 之外, 这些数词都和我们的语言近似, 甚至表示数字的派生形容词也一致; *tvītiyoh* , *trītiyoh* 明确对应着德语 *der zweite* [第二] 和 *der dritte* [第三] ; *soptomoh* [七] (末尾的送气音 *h* 常常在句中变为 *s* , 拼作 *soptomos*) , *soptoma* , *soptomon* , 大部分和拉丁词完全一致, 如 *septimus* , *septima* , *septimum* ; 类似例子还有 *duadosho* , 对应拉丁文 *duodecim* 。

目前我仅仅列举了独立的单词间较为明显的对应关系的个例。如果继续深究词根之间的关系，我们将会发现联系是充分确定的，尽管这一联系还有待更严密的分析。例如，*moho*和*maho*可追溯到拉丁文*magnus*，德语*mächtig* [强大]，波斯语*meh; volo, valo*象征着力量，对应拉丁文*validus; tomo* [暗] 对应德语*dämmern; lōhitoh* [火红的、燃烧的] 对应德语*lohe* [火、热情]；*chestote* [他寻找、想要] 和*quaesitus*及波斯文*khwaheedün*一致。还有很多来自同一词根的不同变格，如*goccho, goto, gomo, gomino*；德语*gehen*，英文*going*；德语*kommen*；拉丁文*caminus*；但如果进行这些研究，这篇论文将会扩大成一部比较词汇录，并需要对这里提及的每门语言做大量研究。

出于同样的原因，我略述了许多类似的例子，词义略有改变，但词形不变：如*vijon* [种子]，拉丁文*vis*；*guno* [表示不同种类或形式中的属性，特征]，波斯语*goon* [颜色]。毋庸置疑，德语*morden* [谋杀] 和波斯语*murdan*是同一个词，尽管前者有主动意味，后者是被动意味。波斯文*déo*无疑就是*devo*，对应拉丁文*divus*和*deus*；虽然波斯语*déo*总是指邪恶，*devo*仅用于指善的神灵。*Modkuroh*一词在表达中变形为*modhueros, modhura, modhuron*，我们不难发现其近似拉丁词*maturus-a-um*，尽管该词在印度语中表示甜；名词形式*modhu* [蜂蜜] 即德语词*meth* [蜂蜜酒]。类似的还有：*lōkoh* [世界、空间]，拉丁文*locus*；*vesthitoh* [着装的]，拉丁文*vestitus*；*mordjharo* [猫]，德语*marder* [燕子]。⁽¹²⁾动物的名字通常对应很远的分支，如拉丁语*vulpis*和德语*wolf* [狼]；我们几乎不会把波斯文*mūrgh* [鸟] 和*mrigo*联系起来（后者泛指野生动物，尤其是鹿），二者只有一点共通，印度语词根也表示快速的飞行或追逐。*Topo*和*tapo*在印度语书写中通常指悔恨，其本义“热”几乎被遗忘了，但这一含义

保存在印度语词根及其派生词 *tapoyittun* 中，拉丁语 *calefacere*，希腊语 *thalpein*。大相径庭的词汇常常以这种方式相联系，如果知道中间的关联环节，并思考相关语言的习惯组合，很容易追溯词源。因此，波斯语 *boo* [芳香]，特别是花的气息这一义项，结合波斯语 *bostan* [花园] 来看，必定来自印度语 *pushpo* [花]，这和德语 *busch* 也相近；还有很多未及详述的个例都可以表明这类变化的一般模式和进程，以及类似的词义变迁所遵循的法则。

第三章 论语法结构

虽然前一章引证了语言之间惊人的相似性，并且许多例子证据坚实，仍然有一个问题：这些是否足以证实印度语既是前述所有语言中最古老的语言，亦是其共同的源头呢？或许有另外一种可能：印度语也来自于与其他语言的融合，因此呈现出同样的相似之处？

此前引证的许多事实已经清楚地驳倒这一设想，此外，我会进一步引述足以一锤定音的证据，以无可置疑的论证，奠定印度语的古老地位。有理论认为，印度语中的希腊语词根受到统治巴克特里亚（Bactria）地区的赛琉西（Seleucidae）王朝的影响，[\(13\)](#)可这并不比埃及金字塔是自然结晶形成的假设高明多少。

不过，有一个问题的研究足以打消任何疑虑，解决所有难题。印度语的结构，或者说比较语法学成为了理解语言之间相似性的关键，就好像比较解剖学的研究推动了自然科学最前沿的研究。

波斯语必须和一般的语言圈子区分开来，因为长期以来波斯人和阿拉伯人之间的交流使得波斯人采用了表示人称的后缀（*suffixa*），

并且导致其语法和印度语相去更远，甚至不如和德语相近，更不用说拉丁语和希腊语了。不过，综合考虑所有这些相似之处，还是有价值的。

关于变格，毋庸赘论：波斯语的比较级词汇 *tur* 肯定和希腊语及印度语 *taro* 相似，而相应的表示“小”的词缀通过 *k* 来构成，就像德语和印度语用法一样。例如，*manovokoh* 来自 *manovoh* [人]；波斯语 *duktŭrŭch*，德语 *das Töchterchen* [小女儿]。动词变位更为重要。第一人称的标记是 *m*，这在拉丁文中已经消失，但在印度语和希腊语中清楚地念作 *mi*；对应着印度语和希腊语中表示第二人称的 *si*；第三人称的标志是 *t* 或 *d*，复数为 *nd*，和拉丁文及德语一样；希腊语中完整保留着古代的词形，即 *t* 和 *nti*。波斯语的现在主动分词 *ndeh* 近似德语 *nd*，过去写作 *nde*；过去和被动分词 *deh*，加上前面的元音，和拉丁文 *tus*，*a*，*um* 一致，也符合日耳曼语中的古德语形式；印度语动词，如 *kritoh* 也有这一现象。

我觉得不能忽略波斯语的限定词 *kar*，*war*，*dar*，和形容词一起使用时，表示某人以某种方式做了某事，或表示占有的某物，或按某一模型建造某物，对应印度语 *karo* 和 *koro*，*voro* 和 *dhorō* 就像波斯语限定词 *man* 对应印度语缀词 *mano*。表示否定的波斯语缀词 *neh*，*ny* 和 *ma*，对应印度语 *no*，*nā* 和 *ma*；波斯语缀词 *bé*，用作表示否定的前缀，和印度语 *vi* 一样；此外，波斯语 *andŭr* 和 *anderoon* [在内]，近似印度语 *ontor* 和 *ontoron*，前面提到的波斯语代词 *keh* 对应印度语 *koh*。

波斯语的助动词 *āst* 对应印度语 *osti* [是（单数第三人称）]；波斯语 *bood* [是（现在完成时）] 来自 *bhovoti* [他是]，在普拉克利特语中写作 *bhōdi*，梵文的过去式是 *obhut*；波斯语 *kŭrdan*，德语 *thun*

〔做（不定式）〕，印度语 *korttun* 在波斯语和现代印度方言中一样普遍。印度语词根 *kri* 的一些屈折变化，如 *kriyan*, *kryote*，则和拉丁文 *creare* 相关。

我们非常期待有条件开展这类研究的人士，着手探索波斯语的起源，发掘其历史变迁，确定它在更早的时候和希腊语以及拉丁语的近似度是否高于现在。哪怕搜集无数的相关词根，都不如这些信息确凿可信。着实十分遗憾的是，在德国，对这门美丽语言的研究也并不十分受关注；诗歌如此丰富的语言是罕见的，甚至不输于希腊语。⁽¹⁴⁾此外，波斯文和德语极为相似，有理由期待发现许多新的事实和情况，有助于认识部分鲜为人知的德国历史。不过，波斯语研究应该与斯拉夫语研究结合。对二者比较，并梳理主要的异同，有助于澄清古史记载中波斯与赛西亚战争的疑点。

波斯语除了和德语语法相似之外，还与希腊语和印度语有更为特别的关联。*N* 在德语和印度语中都是宾格，*s* 是属格。印度语限定词 *tvon* 对应德语的限定词 *thum*，表现了印度语的创造力。动词变位部分取决于元音的变化，就像其他许多遵循古老的语法结构的语言一样。在某一类德语动词中，过去未完成时由元音变化构成，这点和其他语言一致；在另一类中，过去未完成时以增加字母 *t* 的形式来表达；这就像拉丁文过去未完成时中的 *b*，确实与众不同。不过规则并没有变，表达时间和其他情况带来的变化不是通过在主词上附加缀词，而是通过词根的变化。

如果我们考察古老方言的语法，以哥特语和盎格鲁-撒克逊语代表德语，以冰岛语代表德语的斯拉夫语分支——我们会发现，就像希腊语和印度语那样，不只有完成时和增强词义的词缀的搭配，而且还有

双数形式 (dual) [\(15\)](#)，对性别精确的界定，缀词的关联，以及格的变化，现在这些已经消失了。还有很多屈折变化的形式，已经有所改变，不太容易识别了。例如，动词的第三人称单数和复数是完全一致的。简而言之，对德语的这些古老范式的研究确凿无疑地表明，其语法结构最初和拉丁语、希腊语是一样的。

在日耳曼语系中还能找到这种古老语言的许多痕迹，在正统德语中比英语或斯堪的纳维亚语中要更常见。尽管现代语法的一般规则，包括助动词变位和介词变格，似乎是普遍适用的，但不能因此而误认为，所有源于拉丁语的罗曼语都发生了同样的变化。现在印度斯坦的方言也不是这样，虽然它和梵文之间的联系就像意大利语和拉丁语一样密切。没有必要以外来影响来解释这种普遍的相似性。这一语言艺术性的结构在日常使用中磨灭了，尤其是经历了长年的粗糙和野蛮生活，最终完全消失了，或是缓慢地消失，或是仿佛一瞬间就抹去了；靠助动词和介词构建的语法，最为简洁和便捷，为广泛使用提供了简明的指导。所有语言可能都遵循这条规律：随着结构逐渐简化，学习语言也更容易。

印度语语法和希腊语、拉丁语十分协调，可以说印度语与这两种语言的关系和这二者彼此之间的关系一样密切。规则的相似性是最关键的。任何程度的变化或是比较的表达，都不通过外加单独的缀词和助词，而是借助屈折变化，这样从始至终都清晰地保留了词根的独特形态。未来时态在希腊语中由 *s* 表达；*korōmi* [我做]，*korishyami* [我将做]；过去完成时由短元音前缀和限定词 *on* 构成；*bhovami* [我是]，*obhovon* [我过去是]。印度语形容词性别变格和拉丁语惊人地相似，其比较级的变化和动词的人称限定与希腊语相似，以及由增强意义的前缀构成的完成时，这些都提到过。印度语和希腊语的

第一人称完成时也一致，不像其他时态用*m*或*on*限定，也不像第三人称用*te*或*ti*；二者的第一人称变位都以元音结尾。*Chokaro* [我做，他做了（现在完成时）]；*vobhuvo* [我是，他是（现在完成时）]。语言结构最为精微的细节处竟如此吻合，那些认为语言不过是巧合形成的学者，一定会震惊的。第三人称的祈使式的限定词是*out*，复数*ontu*；前者缀词的阳性形式是*on*。不过，这里不必赘述了，已经有众多例证，它们惊人的相似性足以让我们得出定论。

拉丁语不定式及其限定词*re*构成了明显的例外。这自然是拉丁语的特点，最重要的词类之一和其他同族语言产生了差异。即使在这一点上我们也发现了某种相似的纽带和共同点，表现在印度语的不定式的词尾*tun*，这和拉丁语的动名词形式相近，且与在不定式中一样常见，甚至更为频繁。

第五格的变位，如*at*，对应拉丁语的夺格*ate*；复数的第七格*eshu*，*ishu*等对应希腊语*ess*和*oisi*；第四格和第五格*bhyoh*，在使用中常常写作*bhyos*，长元音前置，近似拉丁语*bus*的与格和夺格。印度语的与格单数形式是*ayo*，可参照古拉丁语*ai*；双数的限定词是*an*，对应希腊语*ō*。印度语的变格的很多特点和上述语言一致，对基本语法的变更也一致。比如，中性词的表达是普遍统一的，宾格和主格一样；双数形式完全一样，而其他数式则有差别。

这里我就不再重复前述的这些共同点了，对于可能重要的其他共同点也只能略述。尽管这几种语言在重要方面是协调的，但细节上还是有很大差异，以及许多偶然的不同。主要的区别在于以下这点：印度语语法，尽管遵循着和希腊语、拉丁语相同的规律，但比二者都更为简洁和艺术。希腊语和拉丁语是变格的语言，也就是说，遵循现代

语言的普遍规律，描述对象的比例和数值由词根的屈折变化来表达，而不是附加或前置某些缀词。不过，他们自身还是不够完美，无法摆脱介词的使用。印度语的变格从来不需要介词，拉丁语的夺格常用的词缀 *cum*, *ex*, *in* 所表达的差异，在印度语中通过相应的格来表达。我不是说印度语语法没有不规则动词，但可以肯定的是，与希腊语和拉丁语相比，印度语的不规则情况从数量上和比例上都可忽略不计，动词变位本身规则得多。祈使式有第一人称，这一点与一系列规则和完美的语言一致；祈使式的第二人称的缩略和缺失程度不像波斯语那么普遍，也没有其他语言那么频繁。如果简单动词变为反复动词、意愿动词、使动动词或借助其他形式行动的动词，动词变位的方式是基本统一的，适用于所有原始词根。大量从动词原形派生的单词组成了完美的序列；几乎所有印度语形容词都来自动词（*verbalia*）。世界上没有像印度语这样完美的语言，也没有哪种语言的词根之间的内在联系如此清晰可循。

如果说希腊语、拉丁语之于印度语的关系相当于意大利语之于拉丁语的关系，可能言过其实了，但确凿无疑的是，这些语言中某些不规则形态以及介词的使用，已经预示了向现代语法结构的转变，而同样情况下，印度语简洁的规则无可争辩地证明了其更为古老的地位。下面还有一个重要结论。希腊语词汇中附加的音节和原词已完全融合，但至少看上去它们最初很有可能是单独的缀词和助词。但验证这一假说，需要高超和细腻的词源学功夫，否则任何对语言起源的科学研究或历史辨析都无法完成，即使如此，这一理论也很难成立。这种词根和缀词的组合在印度语中找不到一丝迹象；必须承认，印度语的结构高度有序，由屈折变化，或是由主要的词根音节变形构成，适用于各种含义和表达法，而不是在缺乏生机、贫瘠的词根上机械地添加缀词。印度语语法是极简形态和丰富艺术性相结合的最佳范例。要合

理解这门语言的起源，需要假设存在一种思维特质：可以这么描述，这是对词根与音节的不同内涵和相应意义的细腻感觉，对语言整体的活动和影响的感知，而我们现在几乎感觉不到这些了，因为耳朵在千差万别的印象迷惑下已经迟钝，每个单词最初的印记也在长期使用中磨灭了。但无疑这种能力曾经对人的心智有着巨大影响，否则语言不可能产生，至少不可能产生印度语这样的语言。

这种对声音和音节的敏锐的感受力在产生口语的同时也会发明书写体系。不仅仅是象形的绘画，复制自然外在形态的图像，而是一种系统，可以用任意符号或有形的轮廓表达人们已经熟悉其发音的字母的本质特性。

第四章 论语言可按内部结构分为两大分支

主导印度语的独特规则，以及其他派生规则，在对照和比较中可以一目了然。极少语言的语法构成像印度语和希腊语这样惊人的简单，我在前一章阐述了其特点。大部分其他语言的特征差别很大，其法则的性质也截然不同。

意义的改变，及意义不同程度的差异，或是由原型词汇的变位或内部变化来表示，或是靠附加某些指示过去、未来或其他状况的特殊小品词（particles）[\(16\)](#)来表达。以上两项简要规律是我们区分两大主要语言分支的基础。其他更为细致的区别或变化，不过是这两大类别的派生的变化。原始词根看似无穷无尽，但从这两大类不同的特征入手，便能充分理解各类词根。

中文是典型的几乎无词形屈折变化的语言，通过独立的单音节词来表达各种所需的变化，每个词都有独立的含义。思考这种特别的单音节形式，以及结构的高度单一性，有助于我们理解其他语言。马来语的语法也有类似特点。美洲特殊而困难的方言表明了这一分支最重要的特性。⁽¹⁷⁾尽管这些语言的原始词根变化无穷，即使比邻而居的部族，发音往往也不同，然而，迄今的研究表明，它们都遵循同样的构词法则，时间或程度的种种变化体现在增加实词或小品词，这些词往往和原有词汇结合，但又保持自身的独立含义，并借助所联接的词根表意。美洲语言的语法使用词缀，并且像该语系的其他语言一样，拥有极其丰富的后缀式代词，以及联系动词和相应的动词变位。巴斯克语中此类代词有不下21个，通常置于助动词前后。⁽¹⁸⁾在这类语言中，小品词可能纳入动词（如巴斯克语和大部分美洲方言那样），或是用作前缀（如科普特语），或是两种形式混用（像秘鲁语、墨西哥语和其他美洲语言），这些区分并不十分紧要。主要原则是一致的，不是靠屈折变化，而是靠增加小品词。有时，原有词汇附上小品词看上去像是屈折变化。在阿拉伯语和相关方言中，首要的变化，如动词的人称，是通过引入有着自身独特含义的单个缀词来表达的。在这种情况下，后缀不容易和原始词根区分，我们可以推断其他情况也有类似的组合，尽管可能难于追溯外来缀词的来源。至少，我们有理由将阿拉伯语归于前述的无屈折变化的语系，尽管从其更丰富和更有艺术性的发展中，或与外来方言的融合上可以看出，它在个别地方已经有明显的更为高级的特征。

从这一类型语言的语法规则来看，语言的进步可以分为如下几个阶段。就中文而言，所有指示时间、人称及其他变化的缀词都是单音节词，是完整自足的，可独立于词根存在。因此，尽管这个民族在其他方面优雅文明，其语言却位于最低阶段；看起来，中文的缺陷可能

是很早发明的高度艺术化的书写系统造成的，该系统在语言的幼年期便占据主导地位，使语言过早定型了。巴斯克语、科普特语及许多美洲语言的语法完全由前缀和其他词缀构成，这些词缀往往易与词根区别，有独立含义。嵌入的缀词很快与主词结合，这常见于阿拉伯语及相关的方言。从语法结构的主要特征来看，阿拉伯语似乎属于前述语系，不过许多其他特点无法追溯到同一源头，且个别地方甚至与屈折变化机制相似。后缀的使用在凯尔特语中有所体现，但依靠助动词实现变位及靠介词实现变格的现代规则通常占主导地位。

美洲的方言没有什么美感，人们对其巨大的数量和多样性望而生畏；巴西和巴拉圭的方言就如新老墨西哥语一样，彼此差异不大，在北方甚至趋于单一，其相似性说明了语言规则的一致性。这种显著的多样性源于规则的语法结构。在印度语和希腊语中，每个词根都是实义词汇，正如活着并发育的胚胎，所有状况或程度的改变都来自内部的变化；如此便赋予了它更广阔的发展空间，活力确实无可限量。而且所有从词根演变而来的词汇都有相似性，因为共同的来源和成长过程而彼此相联。这一结构一方面赋予语言丰富性和活力，另一方面赋予它力量和持久性。可以说，由于语言结构初期即已成熟，因此很快发育成为艺术化的精细的细胞组织。这样，即使数百年后，也可以发现其中规律，并以此为线索，追溯其衍生语言之间的关联；尽管这类语言散布全世界各地，也可以追溯到单纯的原始源头。相反，那些用补充性缀词，而非词根屈折变化来构成词形变化的语言，没有这样统一的联系：他们的词根不是活的发育的胚胎，而像是一团原子，呼口气便可轻易散开。缀词只是机械相连，词汇之间没有内在联系。这类语言自其发源即缺乏充分发展所必需的活力萌芽；他们的衍变不足且欠佳，只是词缀的积累，未能产生更高级的艺术性的结构，只产生了繁冗失灵的词汇，有损语言真正的简洁和美。表面丰富，实际匮乏，

并且这一类的语言，无论其结构粗糙还是精细，都一律笨重，惑人，常常过于主观、有缺陷。

研究美洲方言也是重要的，可以证明并不是所有语言的原始词根和结构都能溯及共同的源头。不过，我们必须承认每一种有屈折变化构词的语言都来自一个源头，但属于另一分支的语言有着极大的多样性，即使在源头处也无法发现任何统一性。考察亚洲和欧洲许多语言可以充分证明这一点，更不用说美洲大陆的无数方言。甚至人口稀薄的北亚也包含了四个区别较大的语言家族：鞑靼语，芬兰语，莫卧尔语（Mogul），满语（Mantcheou）；此外还有许多分布不广的语言，语文学者可能较难对其恰当定位。我们还得列举唐古特语（the *tangutische*, 即西藏方言），锡兰语，日语，以及除去印度语和阿拉伯语成分的马来语。这里的马来语特指在印度和美洲之间的岛屿方言，可以追溯到分别位于马六甲群岛和以黑人为主的巴布亚岛的两大完全不同的语族。赛姆斯（Symes）列举了印度半岛东部六种不同的方言，很多甚至在数词这样的重要语言特征上有差异。缅甸语分成四大方言，最重要的是阿瓦语，吸收了中文的单音节词形。居于孟加拉、阿拉坎和缅甸之间的克伦族方言，及勃固（Pegu）地区的一些方言，属于同一语支：据赛姆斯（Symes），勃固的原始语言是极其不同的，阿萨姆（Assam）的锡兰语及其南部的麦克利（Meckley）地区方言都各有不同。除了这些小的相似，相比稀少的人口，当地方言是极其多样的。大量完全孤立的语言尚遗存在中亚西部的高加索地区；在欧洲，就科普特语、巴斯克语和部分未受拉丁语和阿诺提克语（Arnautic）影响的瓦拉几亚语（Wallachian）而言，很明确的是，想追溯这些语言的共同来源注定站不住脚，无济于事。两大语言分支之间的另一大区别是：许多缀词型语言都是完全独特的；但对于屈折变

化型语言，随着我们往前追溯其发展历史，其词根内部也愈发惊人地相似。

不过，我并不是单单拔高语言的一支，而忽视或贬低另一支。语言的领域涵盖极广，极多，极大，并且语言已高度发达，对语言的研究已很深入，因此不可能得出如此笼统的结论。谁能否认阿拉伯语和希伯来语的崇高的权威和活力？就结构和演变而言，它们确实站在那一分支的最高处，但它们并不彻底遵循相应规则，也吸收了另一语族的少数特点。不过，最为博学的语言研究者认为，这些相似点是后期随意移植到简陋的原生体系中的。

毫无疑问，经过充分调研和比较后，具备屈折变化语法的语言通常更好，其结构的艺术性更高；不过，不去推论希腊语和罗马语的类似情况，我们自己的高贵语言，业已有所贬损，这充分证明了即使最美的语言也会因低劣作家的失职和吸纳大量方言而败坏。

两大分支的语法发展是截然相反的。词缀型语言起初便是粗糙的，完全不成型，但随着缀词逐渐融入原始词根，变得更有艺术性。相反，对屈折变化型语言来说，最初结构的美与对称在简化和阐释的过程中逐渐磨灭了。这一点，通过比较日耳曼语、罗曼语和印度语的方言与它们的原型便可发现。

美洲的方言往往是较低等的，这表现在它们缺乏许多必不可少的字母：例如，墨西哥语缺少辅音字母B, D, F, G, R, S, J, V；克丘亚语（Oquichua）缺少B, D, E, F, K, X, 字母O亦少见；奥托米语（Othomides）缺少F, I, K, L, R, S；柯克萨语（Coxa）缺少D, F, G, I, L, F；托托那克语（Totonaca）缺少B, D, F, R；米斯特克语（Mixteca）缺少B, P, F, R；瓦斯泰克语（Huasteca）缺少F, R, S, K。

少数硬辅音会有软辅音辅助，不然就会有缺陷，就像西班牙语一样，没有任何软辅音；但如果缺少R, L, F等必不可少的辅音，或是B, P, F等同类辅音，又如何弥补呢？我们也发现，墨西哥语中常用一些复合辅音，如TL。积累而成的庞杂词缀陆续堆积在词根上，这一现象恰恰证实了我的解释：这类语言需要大量小品词，尤其是在动词变位时，以表达人称变化，或是区分刚刚开始的动作和长期的习惯、职业、相互关系，或持续重复的动作。除去词根的差异，全体美洲方言的语法结构有多少共同特点呢？许多语言没有性、格、数的变化，也没有不定式语态；后者在墨西哥语和秘鲁语中用将来时表示，用动词“I will”表达；有时是缺少动词“to be”，或者形容词（如克丘亚语）和所有格形式一样，例如*Runap*来自*Runa*，本意是“男人”，既表示男人，也表示有男性气概。

不过，许多这类语言都饱含感情，富有表现力，毫不缺乏艺术性，结构完善。尤其是克丘亚语和秘鲁语；很可能就像古老传统所说，正是因为这门语言广博而杰出，才被印加人广泛使用。在秘鲁语词汇中，偶尔有一些印度语词根，如*veypul* [伟大]，印度语拼作*vipulo*；*acini* [笑]，印度语拼作*hosono*，等等；最明显的是*inti* [太阳]，印度语为*indra*。传统认为，印加人使用一门独特的语言，只有他们自己能说和理解，今则尽已失传。如果这一历史可信，那么这些流浪的词根可能从那门语言传入了大众方言；因为中国早期历史记录清楚地表明，秘鲁王国和语言的创建者肯定是从中国东部和印度群岛迁徙而来的。[\(19\)](#)

第五章 论语言的起源

如果以历史研究为依据，而不是用武断的理论来强行阐释的话，那么关于语言最初起源的假说，或是只能全盘放弃，或是要变换为全然不同的形式。有一种谬论认为，语言和智力的起源在各地都是相似的。相反，正由于起源类型繁多，迄今构建的任何理论，总能找到一门语言加以印证。如以满语的词汇为例，其拟声词数量比例惊人，占词汇总量的一大部分。因此，如果这门方言较为重要并分布广泛的话，我们可能会相信这一规律适用于所有语言。这个例子告诉我们，认为语言自然具备的形式都基于相似的规律，及认为相去甚远的语言有共同的起源，这样的观念必须立即放弃。我们看一下此前讨论的各种语言所属语族的情况。和前面的例子相比，德语中拟声词的数量微不足道，但仍然十分重要，并不下于吸收了鞑靼语、斯拉夫语及一些其他方言的波斯语中拟声词的地位；希腊语和拉丁语的拟声词数量更少，在印度语中则完全消失，以至我们无法想象这些语言有共同的起源。

那么，我们怎样才能找到所有屈折变化型语言的共同起源呢？印度语是如何产生的？还有，尽管印度语比其他语言要古老许多，但也是演变而来的，那么整个语族最早是如何产生的？这个重要问题至少可以部分得到满意的解答，那就是，最早的语言不仅仅是出于身体需要而发出的本能的呼喊，也不是异想天开地尝试和戏拟发声组合，并逐渐从最初粗野的声音发展为更理性的表达和形态。相反，结合其他诸多证据，语言结构可以进一步证明，人类的历史，不是在原始动物本能的基础上缓慢勤勉地发展，直至最终瞥见一线理性和智力的微光。语言结构恰恰证明了相反的观点：即使不是所有国家，至少在我们研究的语言所在地区，很早就产生了极为深入的思考和敏锐的才智；因为，如果没有足够的努力和反思，就不可能设计出印度语这样

的语言。即使是最简单的印度语也能传达纯粹思想世界中的至高理念，不靠喻示的象征，而是直接清晰地展示意识的蓝图。

人类思维如此之早就具备了卓越的天赋才智，这是怎样形成的？才智是逐渐发展的，还是与生俱来就崇高和完美，或是完全出自人类心智的天赋能力？这是本书第二部要涉及的研究主题，也许能激发进一步的探讨。⁽²⁰⁾下面我将讨论经历史研究证实是最古老的宗教和哲学体系，并考证和辨识是否有明确迹象表明更早的方言曾经存在。不过，这必须按照语言自然的规律和发展来分析才有效，因为它没有融入任何外来语的痕迹。我并不要争论广义上语言的自然起源，而只是质疑一种理论，即一切语言起源都是相似的，它们最初的结构同样粗糙和不规则——此前引述的大量事实已足以驳倒这一观点。

至于人的理性和才智是如何臻于崇高和完美的，这又另当别论；但相同的精神，一样深切的感受和才智无疑体现在语言中，很难找到和我们讨论的语言一样构造巧妙而精致的语言。它既能清晰地传达事物的本性意义——能精细区分用作思想表达媒介的语音的原始含义和力量，也就是说，具有很强的模仿力，可以整理和杂糅字母以及表意音节那些语言的神秘元素——又有发明、发现、决定语言的力量，并能通过不同变格把语言转化成有生命的组织，通过自身的内力和能量推动语言不停地进步和发展。这就是语言的起源；形式和结构极美，而且发展无可限量；原始词根是语言的基础，原始词根和语法结构之间的统一十分紧密，二者都源出一处——深切的感情和清晰的辨析力。与此同时，最古老的书写系统也在发展，和口语发展的方式一样；象征的形式开始没有被采纳，直到后来为适应文明程度较低的民族生活才使用，最初，书写由符号构成，以语言的最基本要素表达当时族人的情感。

如果要对带有最初粗糙而贫乏痕迹的语言结构进行分析，区分其中的外来语成分以及其他更美妙的系统的改造，本书就离题太远了。或许由于过着幸福而简朴的生活，有着天赐的理智之光，感受清晰敏锐，人类无需在艺术方面发展自己的能力，也可能人类最初只是稍异于不可理喻的禽兽。无论如何，至少有一点确定无疑，言语的特性主要有赖于人的物质条件。在许多语言中，我们看到的，并非由表意音节和多变的词根组成的高度发达和艺术化的语言结构，而是各类模仿，以及近乎动态的音节组合——就像是出乎本能冲动的叫喊，而后逐渐吸收了感叹语、独特的断句和补缀，又在不断的使用中加入了一些约定俗成的意义。

此前的所有证据清晰地表明，梵语或印度语比希腊语和拉丁语更为古老，遑论德语和波斯语。如果我们能够核对《吠陀》原籍，并借助早期的辞书对比《吠陀》经文和梵语间的巨大差异，我们或可更稳妥地推断，作为最早演变而来的语言，梵语和语言的源头之间是什么关系。传说中的罗摩是南部蛮邦的征服者，这或许可以说明，印度语很早就吸收了大量来自融入主体民族的各个部落的外来语。印度北部正是其语言和哲学的中心。在锡兰，我们可以发现锡兰部落的影响，这在早前很可能影响更广。不过，印度语规则而简单的结构说明，外来语的影响从不像同族其他语言那么强烈和多样。

和其他民族相比，印度人的风俗和习惯变化较慢；历史上，他们的语言很可能也经历了缓慢的发展；这根本上取决于印度人的性情和哲学，他们不认可随意的创新和广泛的革命，而在其他语言中，人们的疏忽或漠不关心却往往造成了这些现象。研究语言结构可以更有力地证实这一点。千真万确，印度语几乎完全是一门哲学语言，或者说宗教语言，可能连希腊语都不及它哲学般的清晰和精确：印度语没有

多变而随意的抽象概念组合，而是基于恒久的系统，其中词语和表述的深层象征意义可以互相阐释和支撑。同时，如此崇高的精神亦极为朴素，原本不是通过单纯的感官体验来传达，而主要是通过最初奠定的语言基本要素的恰当和特别的意义来表达。许多语言的类属，尽管含义清晰，但只能进行纯粹形而上的阐释，于是我们在确定语言的古老历史时，往往考证术语使用的历史，或是合成词的词源。有一种无稽之谈，认为在各种语言形成的初期，都充斥着放肆而逾矩的想象。许多语言或许如此，但并非全部，尤其不包括印度语。印度语深刻的哲学内涵和清晰明了的表达胜过了诗性的灵感和意象。不过，印度语受诗的启发也颇深，在以譬喻和想象见长的迦梨陀娑（Calidas）的诗歌中，意象有了极大的发展。

然而，诗歌是印度语后来发展产生的。如果追溯到最古老的源头，印度语更加简朴、平淡，但并不至于枯燥抽象、了无生气。因此，摩奴的韵文法典，⁽²¹⁾比印度史诗（Puranas）更为古老，结构则明显不同，可能比威廉·琼斯爵士比较的西塞罗与十二表法残片之间的差异还要大。⁽²²⁾印度语变迁缓慢而琐碎，这就能充分解释为何过了许多世纪才产生了这样的差异。

第六章 论联系最为紧密的语言之间的差异，及一些处于中间地带的特别方言

考虑到印度语及其他许多衍生语言的变化，马上就碰到一个问题。这些语言的相似性十分明确，很难相信这仅仅是偶然；这样一来，这就证明了这些语言全部源出一处。于是我们必须面对一个问题：这些语言最初是同一种语言吗？是什么造成了他们的差异？我们

不能凭发音或形态的第一印象来判断这些差异，而要关注内在的本质特征，这需要通过研究深入到语言的表象之下。当专学希腊语或拉丁语的学生头一回同时关注这两门语言的时候，在他看来，二者的差距该有多么显著！他仿佛进入了一个万物新奇的世界。熟悉一段时间之后，他的看法会大为改变，他会发现两门语言的整体结构协调，像是遥相关联的两门方言，而不是不同的分支。

如果以同样的尺度评估其他语言之间的相似性，便会发现这个语言家族中不同方言之间的差异要大许多，而且这些不是局部的差异，也不是某个时期里心灵发展中多样的冲动造成的。这些差异必须从另一个角度才能充分解释，我们的论点部分来自精确的语法分析，部分以历史记录为证。

各种派生的语言及其部族的性格，明显经常受到了混杂各异而不协调的外来影响，这必然造成语言和民众之间更深的疏离。我指的不仅是波斯语中的阿拉伯语，或英语中的法语元素这类混合；这类外来词汇，虽然完全被主体语言吸纳，但仍然保留了原来的形态，可以认出是外来词汇：这些例子有力地证明了一个事实，每一种具有宏大原则的语言，也就是说，组织完善、结构巧妙的语言，自有其稳定性和个性，即使是最强烈的外部影响也很难征服它。英语完整地保留了日耳曼语的特征，而波斯语和阿拉伯语中仍然存在着惊人的差异。我也观察了更为古老年代的语言交融，那时外来成分更彻底地融入了语言的原始结构，并且由于当时的语言更灵活，吸纳力和创造力更强，语言更容易融合，只有仔细分析才能找到融合的痕迹。

这种类比和融合往往有着重要的历史意义，而历史科学则能提供追溯语言发展的线索。例如，我们发现希腊语有不少阿拉伯语词根，

这起初令人难以置信，因为这两种语言的结构和性质相去甚远，以至这一共同点往往会被忽视。然而，希腊人和腓尼基人持久的交往恰恰可以合理解释这一点。如果了解意大利早期的定居者，就可以解释为何意大利语中有很多凯尔特语和坎特布连语（Cantabrian）的词根。[\(23\)](#)德语和波斯语的紧密联系揭示了在什么节点这两种语言从父系语言那里分离出来，无数日耳曼语和突厥语共享的词根指示着先民迁徙的路线，据其他历史证据表明，他们是沿着基训河和里海海岸，一直向着西北方行进。[\(24\)](#)

不管情况和特质相去多远，很少有语言没有德语词根；如 *das jahr* [年]，在古波斯语和满语方言中写作 *jarē*；*legen* [躺]，西班牙语 *poner*，菲律宾群岛的塔嘎啦（Tagala）方言 *laygan*；*rangjo* [evil seeking, 寻恶]，日语是 *ranzig*；秘鲁方言中也有一些词例。这很容易归因为日耳曼民族的迁徙，他们曾在北亚和西亚停留，这一地区后来成为日耳曼各部族的交汇点，也是他们长期游荡的疆域。

在本书的第一部中，我集中论述语言，以及由此推演出来的一切现象，而本书第三部则会用历史事实和假说讲明，众多遥远的语言和民族，在被海洋和陆地分隔的情况下，如何达成美妙的一致，并释证人类最早的迁徙的状况。语言的领域会有很多发现，或能填补大量空白，或可限制其范围，或可表明其分离和转移。这里我不是指少数德语的遗迹还存在于克里米亚、高加索地区和里海周围，也不是指众多不重要的但十分显著的残存语言，来自其他失传的语言。我指的是仍然存在和兴盛的那些语言，因其混杂的结构和使用者的状况，一则可以填补介于印度语和波斯语之间的空白，二则填补了德语、拉丁语和希腊语之间的空白。

亚美尼亚方言无疑最为重要，因为它包含了无数希腊语、拉丁语、波斯语和德语词根，这些词根实际上关乎语言首要和最核心的部分：例如，数词、代词、小品词和部分最重要的动词。最明显的一些例子有：*kan*，对应拉丁连词*quam*；*mi* [一]，对应希腊语*mia*；*hing*，拉丁语*quinque* [五]；*ciurch*，拉丁语*circa* [附近]；*ham*，希腊语*hama*，作前缀，和希腊语*sum*及拉丁语*con*相同；否定小品词*mi*，希腊语*mē*；*an*和*ab*作前缀，和希腊语*a*，拉丁语*ab*，*a*，德语*un*用法相同；*aminajim*对应拉丁语*omnis*。还有一些动词：*lusauorim*，德语*ich leuchte* [我点燃]，拉丁语*luceo*；*luzzim*，德语*ich löse* [我拯救]，希腊语*luō*；*uranam* [我否认]，希腊语*arneomai*；*zairanam*，德语*ich zürne* [我愤怒]；*arnum*，德语*ich nehme* [我取得]，希腊语*arnumi*；*tenim* [我坐]，希腊语*theinai*；*adim* [我恨]，拉丁语*odium*；*udium* [我吃]，拉丁语*edo*；*garodim* [我有麻烦]，拉丁语*careo*；*lnum* [我填补]，拉丁语*plenus*；*dam* [我给]，拉丁语*do*；*im*，英语*I am* [我是]；*pirim* [我承受]，拉丁语*fero*，波斯语*burun*；*porim* [我挖掘]，德语*bohre*；*ham*，德语*ich komme* [我来]，德语*ich kam*；还有其他很多波斯语词根。它们的身份通常是确定无疑的，只是发音较为刺耳，这一点是所有山区方言的普遍特点，无法解释，也证明了这些词汇来自更为卓越的古代。它们结构上的一致性更为显著，例如*luanam*，拉丁语*lavo*；*luanas*，拉丁语*lavas*；*luanam*，拉丁语*lavant*；未来时态由*ziz*，*szis*，*sze*构成，发音总体类似印度语和希腊语。一些小品词*in a*和斯拉夫语一致，类似情况还有第三人称单数*luanay*，拉丁语*lavat*。动词变位通常由屈折变化构成，部分也依赖助动词。

亚美尼亚语无疑是重要的中介，是认识亚欧语言起源和历史的线索。我无法确定格鲁吉亚语是否也是如此，我们也缺乏有效的协助，

因此对古波斯语和巴列维方言⁽²⁵⁾的研究尚无定论，二者都没有编纂完整的语法可供参考。古波斯语的变格近似格鲁吉亚语；巴列维语采用波斯语间接格*ra*，及许多波斯语名词和形容词的限定词，如*man*，等等；*atan*的不定式也可以参照波斯语中的*adŭn*。但所有这些已经发现的少量细节，还是单薄的，不够充分。我们没有在阿拉伯语和希伯来语中发现和印度语语法的一致之处，只有阴性限定词*a*和*i*，以及希伯来语代词 [nn] 对应波斯语*an*，印度语*soh*，日耳曼语*sa*，*sa*又演变为德语*so*。这些语言的共同词根保留了许多痕迹，印证了古代民族和语言之间互相融合的进程。重要的是，精确把握来自另一主要语系的希伯来语词根数量在多大程度上超过了相应的阿拉伯语词根，这种近似性可能在腓尼基语中更强烈。

地位仅次于亚美尼亚语的，无疑是庞大而分布广泛的斯拉夫语系，其亲缘性依然明显，只是相对疏远一些。斯拉夫语方言在许多语法的屈折变化方面和相关语言一致，在一些方面，甚至连变格的符号都一致，如现在时的第一和第二人称，包括单数和复数形态。这部分研究搜集的材料不够充分，但我在斯拉夫语中发现一些其他语言中不存在的印度语词根；但离开对语法和词汇的比较，不可能确定不同斯拉夫方言的相对比例，也无法确认哪一种方言是最古老、最纯粹的，从而可以作为研究后来方言的可靠基础。不事先形成相似的系统的归类，就不可能找到独立的语言分支之间的关联。

我不能断言凯尔特语是否像斯拉夫语一样贴近高贵的原始语言世系。某些词根群表明这门语言吸纳了其他的符号和象征，形成了融合。数词的相似也不是决定性因素，科普特语采用了希腊数词和其他特殊的数词，特别是古埃及数词。布列塔尼（Bretagne）方言⁽²⁶⁾的介词有变格现象，而纯厄尔斯语（Erse）的变格有很大不同，很特别的

一点是靠变换单词的首字母来构成变位，这种变化需要前缀配合，表明人称。例如，*mac* [儿子]，*wihic*（念作*wic*）[儿子的]；*pen* [头]，*i ben* [他的头]，*i phen* [你的头]，*y'm mhen* [我的头]。有一个特点，类似科普特语中表示人称的小品词和前缀及主词结合的方式：*pos* [主人]，*paos* [我的主人]，*pekas* [你的主人（古称）]，*pefos* [这位大人]，*pesos* [你的主人]，*penos* [我们主人]，*naos* [我的主人们]，*nekos* [你的主人们（古称）]，等等。在凯尔特语的布列塔尼方言中，动词变位需要助词，虽然在许多情况下，助词与后缀融合，完全消失了，如*comp* [我们去]、*ejomp* [我们去过]、*efsomp* [我们将去]都是从*omp* [我们]派生出来的。这种类比接近巴斯克语所属的主要语系，但它和凯尔特语之间，除了方言的融合带来的共通之处外，没有任何共同点。凯尔特语的混合性有特殊原因，即布列塔尼方言中表示“我”的代词不下于四种：*anon*对应科普特语*anok*；*on*对应印度语*ohon*；另两种是*in*和*me*。有人断言凯尔特和德国在民族和语言方面存在密切联系，甚至是同文同种的，并举布列塔尼方言中融合的痕迹为证。上面的例子就足以驳斥这种谬论，无需赘言。

在和印度语、希腊语和德语相距遥远的语言中，也能轻易发现细微的相同之处。例如，巴斯克语中形容词的限定*ezco*，类似德语*isch*和希腊语*ikos*，但在西班牙语中很少见。移民、殖民、战争和商贸彻底联通了欧洲的古老民族，民族身份不再那么分明了。

仅仅是概述这一领域迄今搜罗的成果，就会令读者们厌倦和困惑了。如果我能大体上证明一套固定原则，为比较语法和真实的历史——即语言起源的历史，而不是迄今为止那些编造的理论——奠定基础，就心满意足了。这里所述足以证明印度研究的重要性，至少是在

语言方面：在下面几个部分，我们将从东方天才的历史出发来思考印度文明。

在这部分的结尾，我想回顾一下威廉·琼斯爵士的著作，琼斯证实了印度语与拉丁语、希腊语、德语、波斯语之间的联系，首次开启了这一鲜为人知的研究领域，也介绍了这方面最早的通史，在他之前这是无人问津，令人困惑的。不过，他将这种关联扩大到其他微不足道的情况中，将无穷宽广的语言世界上溯到三个主要家族：印度语、阿拉伯语和鞑靼语。最终，在精细展示了阿拉伯语和印度语的巨大差异后，出于对统一的热爱，试图证明所有语言同出一源。在这一点上，我不尽然赞同这位博学之士，他的观点都是为了支撑一个相反的理论，而这无疑和我自己的看法是冲突的。

[下略]

王冬青 译

(1)印度全国的官方语言是印地语和英语，但在实际使用中并没有一门统一的语言。施勒格尔所讨论的“印度语言”，指的是印度历史上和现实中使用的各种方言和书面语，包括梵文、印地语、孟加拉语、泰米尔语等，因印度各邦及使用者的情况而异。为表述方便，中译有时统称为印度语。——中译注（如无特殊说明，则均为作者原注。）

(2)汉密尔顿加入了威廉·琼斯创办的亚洲协会（Asiatic Society），后改名为孟加拉皇家亚洲协会（The Royal Asiatic Society of Bengal），协会地址在加尔各答。原文采用了简称。——中译注

(3)《启蒙》，又称“知识之美”，尊者伐婆提婆著，在短短200页的篇幅中讲述了梵语学习者所需要的全部知识；见《威廉·琼斯爵士著作集》，卷一。（《启蒙》为著名梵语语法手册，出版于13世纪，在印度孟加拉地区使用广泛，影响很大。——中译注）

(4)此书为现存最早的梵文词典，主要收录梵文中的同义词。——中译注

(5)该书近期已由赫特福德镇的黑利伯里学院（Haylebury College）的梵文教授翻译。

(6)“天城体”是一种书写印度语字母的优雅方式；印度语中称作纳格利（Nāgari），得名于纳格利城（Nagará），通常以Déva作前缀（此为梵文词，意为“天”。——中译注），因为当地人相信这些字母是神授的，其次序是天神亲口颁布规定的。（施勒格尔这里直接引用了琼斯“第三次年会演讲”中的有关内容，参见本书“附录一”。——中译注）

(7)查尔斯·奥古斯都·冯·施勒格尔（Charles Augustus Schlegel）是弗·施勒格尔的长兄（二哥为奥古斯特·威廉·施勒格尔），曾随其所属汉诺威军团参加东印度公司的工作，对梵语文学用力甚深。——中译注

(8)科普特人最早是古罗马时代生活在埃及的基督徒群体。目前世界上以科普特语为母语的人仅余300人左右。——中译注

(9)各组对应词中，前者为印度语，后者为德语。——中译注

(10)Onomatopœtic，来自希腊语onomatopoeiō，指创造模拟感官感受的词（东尼根希英辞典）。模拟声音的单词，如碰撞声（crash），爆裂声（crack），喝倒彩（hish），示意安静（hush），等等。——英译注

(11)此处的希腊语单词，德文原著的拼写 *arnp*，和英译本稍有出入。希腊语 *arnp* 意为“人”，与同一句中的梵语词例 *noroh* 同义，前后一致，因此，此处根据德文原著译出。——中译注

(12)此处括号内英译martin疑为marten（貂）。——中译注

(13)赛琉西王朝是亚历山大治下的帝国分裂后形成的四大古希腊王朝之一，统治现伊朗等中亚地区。——中译注

(14)巴黎图书馆的波斯文手稿的馆藏并不是很丰富，但管理者谢兹先生（Chézy）是一位大学问家，对各类语言的知识渊博，对诗歌结构和措辞的具体的美妙和难解之处有着敏锐的判断。（安东尼奥·莱昂纳·德·谢兹，Antoine-Léonard de Chézy，是法兰西学院首任梵文教授，施勒格尔在巴黎期间曾跟随其学习梵文和波斯文。——中译注）

(15)双数形式是语法现象，双数形式的名词专用于指代两个人或事物的共同状态或行动，是单数和复数之外的一种特殊形式，一般也有相应的谓语形式。双数形

式存在于早期印欧语系语言中，如梵文和古希腊文，并延续到许多现代语言中，如英语中的both等。——中译注

(16)根据不同语境，文中particle一词，或译为“小品词”（配合动词使用的介词、副词和助词的通称），或译为“缀词”（指具体的前缀后缀）。——中译注

(17)借这个机会，我要感谢杰出学者A. 冯·洪堡（Alexander von Humboldt），他帮我查找了许多词汇书和辞典，在此基础上我得出了本书前述和后续的结论；除了两部较为完整的辞书和语法书，分别关于美洲方言以及在秘鲁和基多广泛使用的克丘亚语（Oquichua），他还给了我几本简短的手册，涉及奥托米语（Othomi）、科拉语（Cora）、瓦斯泰克语（Huastec）、莫斯卡语（Mosca）、米斯特克语（Mixteca）和托托那克语（Totonaca）。（这些语言是墨西哥及南美其他地区原住民的方言，参见后文对其字母的讨论。——中译注）

(18)引自拉腊门迪（Larramendi）。或许老洪堡特（William von Humboldt）可以对这一特别的语言进行更丰富的，并且更为清晰和高明的分析。

(19)值得注意的是，秘鲁的印加文明号称和印度的罗摩同源（即来自Suryá，太阳），其盛大节日叫作罗摩斯托阿（Ramasitoa）。我们可以推想，南美的部族和将罗摩的仪式和历史传播到亚洲最边缘的先民是同一个种族（《论印度历史》，《威廉·琼斯爵士著作集》，卷一，第30页）。

(20)本书的第二部是“论印度哲学”。——中译注

(21)这部称为Smriti的“法典”包括十八章，每章分三部分——宗教义务、司法、惩罚和赎罪：摩奴及其他圣人制订法典以教导人类（《威廉·琼斯爵士著作集》，卷一）。

(22)《摩奴法典》，因传说中的人类始祖及立法者摩奴而得名，是英国殖民印度期间最早翻译的梵语文献之一，由威廉·琼斯于1794年译为英文，后成为殖民政府制定适用于印度教徒和佛教徒的印度法（Hindu Law）的重要依据。——中译注

(23)坎特布连语是位于西班牙北部坎特布连山地区使用的方言。——中译注

(24)据《旧约·创世记》记载，基训河（Gihon）是四条发源于伊甸园的河流之一。——中译注

(25)巴列维语是波斯的神圣语言之一。

(26)这里的论述参考了布里刚（Le Brigant）、平克顿（Pinkerton）、肖（Shaw）、史密斯（Smith）、瓦兰西（Vallancey）及其他我尚未查阅的著作。对

于其他几门语言，我也缺乏足够的材料；除了前述关于东北亚语言的主要著作，我尚未掌握最新的和最完整的关于科普特语和亚美尼亚方言的论著。我的研究尚不完备，望博学之士能够海涵，他们最清楚获取这方面作品的困难，就连许多好的图书馆也完全没有这一领域的藏书；另一方面，我的著作也能提供一些此前不为人知的细节。（布列塔尼语是法国西部布列塔尼的少数民族语言，属于印欧语系的凯尔特语族。——中译注）

参考文献

中文

卞浩宇,《明清时期来华传教士汉语学习方法浅探》,《学术交流》,2009年第12期。

伯林,以赛亚,《刺猬与狐狸》,《俄国思想家》,彭淮栋译,南京:译林出版社,2001。

陈独秀,“致钱玄同信”,《钱玄同文集》,第1卷,北京:中国人民大学出版社,1999。

陈平原,《中国现代小说的起点:清末民初小说研究》,北京:北京大学出版社,2005。

——,《中国现代学术之建立:以章太炎,胡适之为中心》,北京:北京大学出版社,2010。

——,《中国小说叙事模式的转变》,上海:上海人民出版社,1988。

崔明海,《国语统一与民族国家建设——清末民初“国语”教育思想的形成和发展述论》,《学术探索》,2017年第1期。

陈受颐,《中欧文化交流史论丛》,台北:台湾商务印书馆,1970。

陈望道，《陈望道文集》（全四卷），上海：上海人民出版社，1981。

陈永舜，《汉字改革史纲》，长春：吉林大学出版社，1995。

但丁，《论俗语》，《缪灵珠美学译文集》，第1卷，北京：中国人民大学出版社，1987。

德里达，《论文字学》，汪堂家译，上海：上海译文出版社，1999。

董明，《明代来华传教士的汉语学习及其影响》，《北京师范大学学报》，1996年 第6期。

范存忠，《中国文化在启蒙时期的英国》，上海：上海外语教育出版社，1991。

方豪，《方豪六十自定稿》，台北：著者自刊，1969。

——，《中西交通史》，台北：“中国文化大学”出版部，1983。

费锦昌主编，《中国语文现代化百年记事》，北京：语文出版社，1997。

傅斯年，《傅斯年全集》（全七集），欧阳哲生主编，长沙：湖南教育出版社，2003。

高名凯、石安石主编，《语言学概论》，北京：中华书局，1963。

歌德，《歌德谈话录，1823—1832》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1982。

顾卫民，《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，2010。

郭嵩焘，《郭嵩焘日记》（全四卷），第三卷，长沙：湖南人民出版社，1981。

韩立群，《中国语文革命：现代语文观及其实践》，北京：中央编译出版社，2003。

何九盈，《中国古代语言学史》，广州：广东教育出版社，2000。

赫尔德，J. G.，《论语言的起源》，姚小平译，北京：商务印书馆，1998。

——，《赫尔德美学文选》，张玉能译，上海：同济大学出版社，2007。

洪堡特，《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，姚小平译，北京：商务印书馆，1997。

侯志平，《鲁迅与世界语》，《四川大学学报》，1982年第4期。

——，《世界语运动在中国》，北京：中国世界语出版社，1985。

——，《中国世运史钩沉》，北京：首都师范大学出版社，2015。

侯志平主编，《世界语在中国一百年》，北京：中国世界语出版社，1999。

——，《中国世界语运动简史》，北京：新星出版社，2004。

胡适，《胡适学术文集·新文学运动》，姜义华主编，北京：中华书局，1993。

——，《胡适学术文集·语言文字研究》，姜义华主编，北京：中华书局，1993。

胡以鲁编，《国语学草创》，上海：商务印书馆，1923。

华兹华斯，W.，《抒情歌谣集·序》，《十九世纪英国诗人论诗》，刘若端编，北京：人民文学出版社，1984。

季羨林，《我的学术人生》，北京：中国社会出版社，2012。

金尼阁，《西儒耳目资》（拼音文字史料丛书），北京：文字改革出版社，1957。

柯勒律治，S.，《文学生涯》第14章，收入《十九世纪英国诗人论诗》，刘若端编，北京：人民文学出版社，1984。

克里斯特尔，戴维编，《剑桥语言百科全书》，方晶等译，北京：中国社会科学出版社，1995。

莱布尼茨，《莱布尼茨自然哲学著作选》，祖庆年译，北京：中国社会科学出版社，1985。

黎锦熙，《国语运动史纲》，上海：商务印书馆，1935。

李奭学，《译述：明末耶稣会翻译文学论》，香港：香港中文大学出版社，2012。

李赋宁主编，《欧洲文学史》，第1卷，北京：商务印书馆，1999。

利玛窦、金尼阁，《利玛窦中国札记》，何高济、王尊仲、李申译，何兆武校，北京：中华书局，1983。

利玛窦，《利玛窦中文著译集》，朱维铮主编，上海：复旦大学出版社，2001。

刘进才，《语言运动与中国现代文学》，北京：中华书局，2007。

——，《方言土语与现代汉民族共同语的建构》，《汉语言文学研究》，2017年第1期。

刘丽霞，《〈官话和合本圣经〉的成功翻译及其对中国新文学的影响》，《南京师范大学文学院学报》，2005年第3期。

李贽，“与友人书”，《续焚书》（上册），北京：中华书局，1974。

刘正，《图说汉学史》，桂林：广西师范大学出版社，2005。

卢梭，让-雅克，《论语言的起源》，洪涛译，上海：上海人民出版社，2001。

鲁迅，《鲁迅全集》（十六卷），北京：人民文学出版社，1981。

罗常培，《国音字母演进史》，北京：文字改革出版社，1959。

——，《罗常培语言学论文集》，北京：商务印书馆，2004。

罗志田，《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003。

马克思、恩格斯，《共产党宣言》，《马克思恩格斯全集》，第4卷，北京：人民出版社，1958。

毛泽东，《新民主主义论》，《毛泽东选集》，第3卷，北京：人民出版社，1991。

门多萨，《中华大帝国史》，何高济译，北京：中华书局，1998。

莫东寅，《汉学发达史》，上海：上海书店，1989。

南帆，《后革命的转移》，北京：北京大学出版社，2005。

倪海曙，《中国拼音文字概论》，上海：时代书报出版社，1948。

——，《中国拼音文字运动史（简编）》，初版，上海：时代书报出版社，1948。

——，《清末文字改革文集》，北京：文字改革出版社，1958。

——，《清末汉语拼音运动编年史》，上海：上海人民出版社，1959。

——，《语文论集》，上海：上海教育出版社，1991。

潘磊，《鲁迅在延安》，桂林：广西师范大学出版社，2008。

彭春凌，《以“一返方言”抵抗“汉字统一”与“万国新语”——章太炎关于语言文字问题的论争（1906—1911）》，《近代史研究》，2008年第2期。

钱玄同，《钱玄同文集》（六卷），北京：中国人民大学出版社，1999—2000。

钱锺书，《钱锺书英文文集》，北京：外语教学与研究出版社，2005。

邱及，《关于世界语的作用和前途问题》，《语言教学与研究》，北京：语言学院，1979，第4集。

瞿秋白，《瞿秋白文集》（四卷），北京：人民文学出版社，1953。

《圣经》，《中文圣经在线》，最后更新2016年10月4日，<http://www.chinesebibleonline.com/book/Genesis/11>。

施勒格尔,《浪漫派风格:施勒格尔批评文集》,李伯杰译,北京:华夏出版社,2005。

童庆生,《普遍主义的低潮:I. A.瑞恰慈及其基本英语》,程玉梅译,周发祥校,《人文新视野:社会 艺术 对话》,第2辑,周发祥编,天津:百花文艺出版社,2004。

童庆生、周小仪,《文学类别的历史性和中国文论产生的条件》,《开放时代》,2005年6期。

瓦特,伊恩,《小说的兴起》,高原、董红均译,北京:生活·读书·新知三联书店,1992。

王冬杰,《从文字变起:中西学战中的清季切音运动》,《中山大学学报》49:1(2009)。

王焕生,《古罗马文学史》,北京:人民文学出版社,2006。

汪晖,《现代中国思想的兴起》(四卷),北京:生活·读书·新知三联书店,2008。

维柯,《新科学》(二册),朱光潜译,北京:商务印书馆,1989。

王理嘉,《从官话到国语和普通话——现代汉民族共同语的形成及发展》,《语文建设》,1999年第6期。

——,《汉语拼音运动与汉民族标准语》,北京:语文出版社,2003。

汪林茂,《清末文字改革:民族主义与文化运动》(上),《学术月刊》39:10(2007)。

——,《清末文字改革:民族主义与文化运动》(下),《学术月刊》39:11(2007)。

吴世永,《俗语与白话:全球化中的语言突围——但丁〈论俗语〉与中国、印度白话文学观之比较》,《学习与探索》,2004年第3期。

吴晓峰,《国语运动与文学革命》,北京:中央编译出版社,2008。

吴玉章,《文字改革文集》,北京:中国人民大学出版社,1978。

夏晓虹,《中国现代文学语言形成说略》,《文学语言与文章体式——从晚清到“五四”》,夏晓虹、王风等著,合肥:安徽教育出版社,2005。

——,《晚清白话文运动的官方资源》,《北京社会科学》,2010年第2期。

夏衍,《懒寻旧梦录》,北京:生活·读书·新知三联书店,2000。

熊文华,《英国汉学史》,北京:学苑出版社,2007。

姚小平,《17—19世纪的德国语言学与中国语言学》,北京:外语教学与研究出版社,2001。

游汝杰,《西洋传教士汉语方言学著作书目考述》,哈尔滨:黑龙江教育出版社,2002。

于锦恩,《清末民初国语运动的国际动力》,《中州学刊》,2004年第3期。

袁先欣,《语音、国语与民族主义:从“五四”时期的国语统一论争谈起》,《文学评论》,2009年第4期。

詹玮,《吴稚晖与国语运动》,台北:文史哲出版社,1992。

张谷铭,《Philology与史语所:陈寅恪、傅斯年与中国的“东方学”》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第87本,第2分,2016。

张小勇,《维柯论人文教育:大学开学典礼演讲集》,桂林:广西师范大学出版社,2005。

张中行,《文言和白话》,《张中行作品集》,第一卷,北京:中国社会科学出版社,1995。

张仲民,《世界语与近代中国知识分子的世界主义想象——以刘师培为中心》,《学术月刊》,第48卷,4期(2016)。

赵毅衡,《远游的诗神》,成都:四川人民出版社,1985。

赵晓阳,《汉语吴方言圣经一本考述》,《宗教学研究》,2012年第3期。

赵元任,《赵元任文存》,清华大学国学研究院主编,孟晓妍选编,南京:江苏人民出版社,2015。

周法高,《论中国语言学》,香港:香港中文大学出版社,1980。

周有光,《汉字改革概论》(修订本),香港:尔雅社,1978。

周振鹤、游汝杰,《方言与中国文化》,上海:上海人民出版社,2006。

朱星,《汉语普通话的来历》,《语言教学与研究》,北京:语言学院,1979,第4集。

英文

Agamben, Giorgio. *Infancy and History: The Destruction of Experience*. Translated by Liz Heron. London: Verso, 1978.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983.

Anderson, Perry. "Union Sucrée," *London Review of Books*, September 23, 2004.

App, Urs. "The Tibet of the Philosophers," *Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries*. Edited by Monica Esposito. Paris: École française d'Extrême-Orient, 2008, vol. 1, pp. 5—60.

Auerbach, Erich. *Introduction to Romance Languages and Literature: Latin, French, Spanish, Provençal, Italian*. Translated by Guy Daniels. New York: Capricorn Books, 1961.

———. *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*. Translated by Ralph Manheim. New York: Bollingen Foundation, 1965.

———. "Philology and *Weltliteratur*." Translated by Maire and Edward Said. *Centennial Review* 3, no. 1, 1969.

———. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (fiftieth anniversary edition) . Translated by Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 2003.

———. *Time, History, and Literature: Selected Essays of Erich Auerbach*. Edited by James I. Porter and translated by Jane O. Newman. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon, 1962.

Bacon, Francis. *The Advancement of Learning*. Edited by Michael Kiernan. Oxford: Clarendon, 2000.

Barthes, Roland. "The Death of the Author," in *Image-Music-Text*. Translated by Stephen Heath. New York: Hill and

Wang, 1977.

Beattie, James. *The Theory of Language* (1788) . New York: AMS Press, 1974.

Berlin, Isaiah. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London: Chatto & Windus, 1976.

Bernauer, James W. and Michael Mahon. "Michel Foucault's Ethical Imagination," in *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge UP, 2003.

Black, Jeremy. *The English Press, 1621—1861*. Thrupp, Stroud, Gloucestershire: Sutton Publishing, 2000.

Borges, Jorge Luis. "John Wilkins' Analytical Language," *Selected Non-Fictions*. New York: Viking, 1999.

Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Translated by Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Burke, Peter. *Languages and Communities in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Butler, Marilyn. *Romantics, Rebels and Reactionaries: English Literature and Its Background, 1760—1830*. New York: Oxford University Press, 1981.

Calhoun, Craig. *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Calvin, John. *A Commentary on Genesis*. Translated and edited by John King. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1965.

Cannon, Garland. *The Life and Mind of Oriental Jones: Sir William Jones, the Father of Modern Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Casanova, Pascale. *The World Republic of Letters*. Translated by M. B. DeBevois. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.

———. "Literature as a World," in *New Left Review*, January/February, 2005.

Chang, Ku-ming Kevin (张谷铭). "Philology or Linguistics? Transcontinental Responses," in *World Philology*. Edited by Sheldon Pollock, Benjamin A. Elman, and Ku-ming Kevin Chang. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015.

Cheng, W. K. "Enlightenment and Unity: Language Reformism in Late Qing China." *Modern Asian Studies* Vol. 35, No. 2 (2001) : 469—93.

Cohen, M., & Dever, C., eds. *The Literary Channel: The International Invention of the Novel*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Coleridge, S.T. *Aids to Reflection*. London: William Pickering, 1839.

Cornelius, Paul. *Languages in the Seventeenth- and Early Eighteenth Century Imaginary Voyages*. Genève: Librairie Droz, 1965.

Coulton, G. G. *Medieval Panorama: The English Scene from Conquest to Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1949.

Cranmer-Byng, J. L. Introduction to *An Embassy to China: Lord Macartney's Journal, 1793—1794*. Edited by J. L. Cranmer-Byng. London: Routledge, 2000.

Crisp, Simon. "Soviet Language Planning 1917—1953," in *Language Planning in Soviet Union*. Edited by Michael Kirkwood. London: Macmillan, 1989.

Curtius, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Translated by Willard R. Trask. London: Routledge & Kegan Paul, 1953.

Damrosch, David. *What Is World Literature?* New Jersey: Princeton University Press, 2003.

Damrosch, David, Natalie Melas, and Mbongiseni Buthelezi, eds. *The Princeton Sourcebook in Comparative Literature: From the European Enlightenment to the Global Present*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Dante. *De vulgari eloquentia*. Edited and translated by Steven Botterill. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Defoe, Daniel. *An Essay on Projects*. London: Printed by R.R. for Tho. Cockerill, 1697.

DeFrancis, John. *Nationalism and Language Reform in China*. Princeton University Press, 1974.

Derrida, Jacques. "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences," in *Writing and Difference*. Translated by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

———. "Signature Event Context," in *Limited Inc*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988.

Doleželová-Velingerová, Milena, ed. *The Chinese Novel at the Turn of the Century*. Toronto: University of Toronto Press, 1980.

Eagleton, Terry. *The Function of Criticism: From the Spectator to Post-structuralism*. London: Verso, 1984.

Eco, Umberto. *The Search for the Perfect Language*. Translated by James Fentress. Oxford: Blackwell, 1995.

———. *Serendipities: Language and Lunacy*. Translated by William Weaver. San Diego: Harvest, 1998.

Eisenstein, Sergei. *Film Form: Essays in Film Theory*. Edited and translated by Jay Leyda. New York: A Harvest/HBJ Book, 1977.

Eliot, T.S. "Introduction" to Ezra Pound, *Selected Poems*. London: Faber & Gwyer, 1928.

Febvre, Lucien and Henri-Jean Martin. *The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450—1800*. London: Verso, 1976.

Feiling, Keith. *Warren Hastings*. London: Macmillan, 1954.

Ernest Fenollosa. *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*. San Francisco: City Lights Books, 1936.

Fenollosa, Ernest and Ezra Pound. *The Noh Theatre of Japan*. New York: Dover Publications, Inc., 2004.

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Vintage Books, 1973.

———. *The Archaeology of Knowledge*. Translated by A. M. Sheridan Smith. London: Tavistock Publications, 1974.

Frank, Joseph. "Spatial Form in Modern Literature," in *Critiques and Essays on Modern Fiction, 1920—1951: Representing the Achievement of Modern American and British Critics*. Edited by J. Aldridge. New York: Ronald Press, 1952.

Franklin, Michael J. *Orientalist Jones: Sir William Jones, Poet, Lawyer, Linguist, 1746—1794*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Frye, Northrope. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

Grafton, Anthony. *Worlds Made by Words: Scholarship and Community in the Modern West*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.

Greene, Roland. *Five Words: Critical Semantics in the Age of Shakespeare and Cervantes*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

Grenoble, Lenore A. *Language Policy in Soviet Union*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger. Cambridge, Mass: MIT Press, 1991.

Haen, Theo D', D. Damrosch and D. Kadir, eds. *Routledge Companion to World Literature*. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2012.

Haen, Theo D', César Domínguez and Mads Rosendahl Thomsen, eds. *World Literature: A Reader*. London:

Routledge, 2012.

Halde, Jean Baptiste Du. *A Description of the Empire of China and Chinese-Tartary, Together with the Kingdoms of Korea and Tibet*. London: Printed by and for John Watts, 1736.

Harris, Roy. "Introduction: Comparative Philology: A 'Science' in Search of Foundations," *Foundations of Indo-European Comparative Philology, 1800—1850*. London and New York: Routledge, 1999.

Hayes, Carlton J. H. "Contributions of Herder to the Doctrine of Nationalism," *The American Historical Review* 32, no. 4 (1927) .

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. Translated by J. Sibree. New York: Dover Publications, 1956.

Heidegger, Martin. "The Origin of the Work of Art," in *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971.

———. *On the Way to Language*. Translated by Peter D. Hertz. New York: Harper & Row, 1971.

Herder, J. G. von. *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*. Abridged and with an Introduction by Frank E. Manuel. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

———. "Shakespeare," in Johann Gottfried Herder, *Selected Writings on Aesthetics*. Translated and edited by Gregory Moore. Princeton: Princeton University Press, 2006.

———. "Results of a Comparison of Different Peoples' Poetry in Ancient and Modern Times," in *The Princeton Sourcebook in Comparative Literature*. Edited by David Damrosch, Natalie Melas, and Mbongiseni Buthelezi. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2009.

Hohendahl, Peter Uwe. *The Institution of Criticism*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1982.

Hohendahl, Peter Uwe. ed. *A History of German Literary Criticism, 1730—1980*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1988.

Honey, David. *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology*. New Haven, Conn. : American Oriental Society, 2001.

Hoppen, K. Theordore. *The Mid-Victorian Generation*. Oxford: Clarendon, 1998.

Hu, Shih. Review of *Nationalism and Language Reform in China*, by John DeFrancis, *The American Historical Review* 56, no.4 (1951) .

Huters, Theodore. *Bringing the World Home: Appropriating the West in Late Qing and Early Republican China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.

Hutton, Christopher. "Writing and Speech in Western Views of the Chinese Language," in *Critical Zone: A Forum of Chinese and Western Knowledge*. Edited by Q.S. Tong, Wang Shouren, and Douglas Kerr. Hong Kong: University of Hong Kong Press and Nanjing: Nanjing University Press, 2006.

Johnson, Samuel, *Samuel Johnson's Dictionary: A Modern Selection*. Edited by E.L. McAdam, Jr., and George Milne. New York: Pantheon Books, 1964.

Jones, Richard Foster. "Science and Language in England of the Mid-Seventeenth Century," in *The Seventeenth Century: Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope*. Stanford, Calif: Stanford University Press. 1951.

———. *The Seventeenth Century: Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope*. Stanford, Cali.: Stanford University Press, 1951.

———. *Ancients and Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth Century England* (2nd edition) . St. Louis: Washington University Studies, 1961.

Jones, William. "The Third Anniversary Discourse Delivered 2 February, 1786 , by the President, "*The Works of Sir William Jones. In Six Volumes.* London: Printed for G. G. and J. Robinson, 1799, vol 1, pp. 19—34.

Kant, Immanuel. *Physical Geography* (1802) , in *Kant: Natural Science*. Edited by Eric Watkins. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Kaske, Elizabeth. *The Politics of Language in Chinese Education: 1895—1919*. Leiden: Brill, 2008.

Kennedy, J. M. Translator's Introduction, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. Edited by Oscar Levy. New York: Macmillan, 1911.

Ker, W. P. *Epic and Romance: Essays on Medieval Literature*. New York: Dover Publications, Inc., 1957.

Knowlson, James. *Universal Language Schemes in England and France, 1600—1800*. Toronto: University of Toronto Press, 1975.

Kōjin, Karatani. *Origins of Modern Japanese Literature*. Translation edited by Brett de Bary. Durham: Duke University Press, 1993.

Lamb, Alastair. ed. *Bhutan and Tibet: The Travels of George Bogle and Alexander Hamilton, 1774—1777*.

Hertingfordbury: Roxford Books, 2002.

Lawall, Sarah N. *Reading World Literature: Theory, History, Practice*. Austin: University of Texas Press, 1994.

Leibniz, G.W. *New Essays on Human Understanding*. Translated and edited by Peter Remnant & Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Marshall, P.J., ed. *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

McKeon, Michael. *The Origins of the English Novel, 1600—1740*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987.

Mehta, Uday Singh. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Moati, Raoul. *Derrida/Seale: Deconstruction and Ordinary Language*. Translated by Timothy Attanucci and Maureen Chun. New York: Columbia University Press, 2014.

Moretti, Franco. *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for a Literary History*. London: Verso, 2005.

———. "Conjectures on World Literature," in *New Left Review*, Jan./Feb., 2000.

Moretti, Franco, ed. *The Novel*, two volumes, Princeton: Princeton University Press, 2006.

Mufti, Aamir R. "Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture," *Critical Inquiry* 25, no. 1 (1998) : 95—125.

Müller, Max. *Lectures on the Science of Language*. New York: Charles Scribner, 1862.

Nietzsche, Friedrich. *We Philologists, in The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. Translated by J.M. Kennedy. Edited by Oscar Levy. New York: Macmillan, 1911.

Olender, Maurice. *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*. Translated by Arthur Goldhammer. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

Paine, Thomas. *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*. Edited by Mark Philp. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Pater, Walter. *The Renaissance: Studies in Art and Poetry*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Plutarch. "Of Banishment, or Flying One's Country," in *Plutarch's Morals*. Corrected and revised by William W. Goodwin. Boston: Little, Brown and Company, 1878.

Porter, David. *Ideographia: The Chinese Cipher in Early Modern Europe*. Stanford : Stanford University Press, 2001.

Porter, James I. "Introduction"to *Time, History, and Literature: Selected Essays of Erich Auerbach*. Translated by Jane O. Newman. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014.

Pound, Ezra. Headnote to Ernest Fenollosa. *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*. San Francisco: City Lights Books, 1936.

Prendergast, C., & B. Anderson, eds. *Debating World Literature*. London: Verso, 2004.

Ricci, Matthew. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583—1610*. Translated by Louis J. Gallagher, S.J. New York: Random House, 1953.

Richards, I. A. *Selected Letters of I. A. Richards*. Edited by John Constable. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Robins, R.H. *A Short History of Linguistics*. London: Longmans, 1967.

Rossi, Paolo. *Logic and the Art of Memory: The Quest for a Universal Language*. Translated by Stephen Clucas. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

Said, Edward. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

———. "Foreword" to Schwab, *The Oriental Renaissance, Europe's Rediscovery of India and the East, 1680—1880*. Translated by Gene Patterson-Black and Victor Reinking. New York: Columbia University Press, 1984.

———. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979, 1993.

———. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.

Schlegel, Frederick von. *The Philosophy of Life, and Philosophy of Language*. Translated by A. J. W. Morrison. London: Henry G. Bohn, 1847.

———. *The Philosophy of History in a Course of Lectures*. Translated by James B. Robertson. London: Henry G. Bohn, 1847.

———. *On The Language and Philosophy of the Indians, in The Aesthetic and Miscellaneous Works of Friedrich Von Schlegel*. Translated by E.J. Millington. London: George Bell & Son, 1900.

———. *Über Die Sprache Und Die Weisheit Der Indier: Ein Beitrag Zur Begründung Der Altertumskunde*. Introductory article by Sebastiano Timpanaro; Translated from the

Italian by J. Peter Maher; Prepared by E. F. Koerner.
Amsterdam: Benajmins, 1977.

Schmalstieg, William R. *Indo-European: A New Synthesis*.
University Park and London: The Pennsylvania State
University Press, 1980.

Schreyer, Rüdiger. *The European Discovery of Chinese (1550—
1615) or the Mystery of Chinese Unveiled*. Amsterdam:
Stichting Neerlandistiek VU, 1992.

Schwab, Raymond. *The Oriental Renaissance: Europe's
Rediscovery of India and the East, 1680—1880*. Translated
by Gene Patterson-Black and Victor Reinking. New York:
Columbia University Press, 1984.

Seton, Marie. *Sergei M. Eisenstein*. New York: Grove Press,
Inc., 1960.

Slaughter, M. M. *Universal Languages and Scientific Taxonomy
in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge
University Press, 1982.

Smith, Logan Pearsall. *Words and Idioms: Studies in the
English Language*. London: Constable and Co. Limited,
1925.

Sprat, T. *The History of the Royal Society of London, for the
Improving of Natural Knowledge (3rd edition)* . London:

Printed for J. Knapton, 1722.

Steiner, George. *The Death of Tragedy*. London: Faber & Faber, 1961.

Stephen, Leslie. *Samuel Johnson*. New York: John W. Lovell Company, 1883.

Stillman, Robert E. *The New Philosophy and Universal Languages in Seventeenth-Century England: Bacon, Hobbes, and Wilkins*. London: Associated University Presses, 1995.

Swift, J. *A Proposal for Correcting, Improving and Ascertaining the English Tongue; in a Letter to the Most Honourable Robert Earl of Oxford and Mortimer, Lord High Treasurer of Great Britain* (The second ed.) . London: Printed for Benj. Tooke, 1712.

Taylor, C., Tully, J., & Weinstock, D. *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Tennyson, Alfred. "Locksley Hall,"in *Tennyson: A Selected Edition* (revised edition) . Edited by Christopher Ricks. London: Routledge, 2007.

Tillyard, E. M. W. *The Muse Unchained: An Intimate Account of the Revolution in English Studies at Cambridge*. London:

Bowes & Bowes, 1958.

Tong , Q. S. "The Bathos of A Universalism, I. A. Richards and His Basic English,"in *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulation*. Edited by Lydia H. Liu. Durham: Duke University Press, 1999.

——. "'Lost Horizon': Orientalism and the Question of Tibet,"in *Essays and Studies*. 2016. Cambridge: D.S. Brewer, 2016.

Tong, Q.S. and Zhou Xiaoyi,"Criticism and Society: The Birth of the Modern Critical Subject in China,"*boundary 2: an international journal of literature and culture* 29:1, 2002.

Turner, James. *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Vološinov, V. N. *Marxism and the Philosophy of Language*. Translated by Ladislav Matejka and I.R. Titunik. New York: Seminar Press, 1973.

Walsh, William S. *Handy-Book of Literary Curiosities*. Philadelphia: J.B. Lippincott Company, 1892.

Waquet, Françoise. *Latin or the Empire of a Sign: from the Sixteenth to the Twentieth Centuries*. Translated by John Howe. London: Verso, 2001.

Watt, Ian. *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson, and Fielding*. London: Chatto & Windus, 1957.

Watters, Thomas. *Essays on the Chinese Language*. Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1889.

Weaver, Richard M. *Ideas Have Consequences*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Webb, John. *An Historical Essay, Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language* (1669) . London: Printed for Obadiah Blagrove, 1678.

Wei, Shang. "Writing and Speech: Rethinking the Issue of Vernaculars in Early Modern China," in *Rethinking East Asian Languages, Vernaculars, and Literacies, 1000—1919*. Edited by Benjamin A. Elman. Leiden: Brill, 2014.

Wilkins, John. *An Essay towards a Real Character, and a Philosophical Language*. London: S. Gellibrand, 1668.

Wiley, Basil. *The Seventeenth Century Background, Study in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion*. London: Chatto & Windus, 1946.

Williams, Raymond. *The Long Revolution*. London: Chatto & Windus, 1961.

- . *Modern Tragedy*. London: Chatto & Windus, 1966.
- . *The Country and the City*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- . *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- . *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana, 1983.
- . *Writing in Society*. London: Verso, 1983.
- . *The English Novel: From Dickens to Lawrence*. London: The Hogarth Press, 1984.
- Williamson, George S. *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*. Chicago: Chicago University Press, 2004.
- Wilson, M. and J. Cayley, eds. *Europe Studies China: Papers from an International Conference on the History of European Sinology*. London: Han-Shan Tang Books, 1995.
- Yip, Wai-lim. *Ezra Pound's Cathay*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Young, Robert. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge, 1995.

后记

2006年秋季，应孟华教授的邀请，我在北京大学比较文学与比较文化研究所为研究生讲授一门短期课程“语文学和世界文学”。当时只有简单的教学提纲，没有完整系统的讲稿。十分感谢孟华教授提供了这样的机会，使我能将片段的、散乱的想法通过课堂教学的方式整理出来。还应该感谢当时班上的同学，十多年过去了，不知你们现在何处，但我想在此告诉你们，你们以耐心和宽容听我试讲那些尚未发展出来的观点，你们的问题、讨论和作业都促使我进一步思考授课的内容，深化有关问题的思考。其间，我还受到严绍璁教授多方面的关心和指教，他曾建议我将讲稿整理出来出版，只是回到香港大学后，行政、教学和研究工作繁琐，就耽搁下来了。现在回想起来，这大概是本书的缘起。

2015年，我应甘阳教授邀请，调往中山大学工作。在中大教书的过程中，常常有似曾相识的感觉，想起在北大教书的情形。因此，我萌生了整理讲稿的念头。相信不少同行都会有这样的感受：在大学进行人文科学课题研究碰到的最大问题和困难是时间、精力和注意力的碎片化。在我正苦于研究时间不足时，所在学院同意我于2017年下半年休学术假，这给了我极为宝贵的半年时间，书中大部分内容是在这段时间内完成的。此外，中山大学还在出版经费方面提供了支持。谨向甘阳教授和中山大学致谢。

本书第一章和第三章的部分内容曾在 *The Eighteenth Century: Theory and Interpretation*、*Language Sciences*、《国际汉学》等国内外学术杂志上发表，但在撰写本书的过程中，我对这些曾经发表过

的材料都做了不同程度的修订和改动，第一次将它们在一个相对完整
的思想框架下呈现给读者。

在写作本书的过程中，我深感原始材料对于解读学术思想谱系的重要。为了让读者更好地了解本书的叙述路径和学术谱系，我决定选译两篇材料作为附录随书付印：威廉·琼斯的《第三次年会演讲》和施勒格尔的《论印度语言》。王冬青、陈柳两位在自己繁重的工作和学习中，抽出时间将这两篇材料翻译成中文，并在其他方面给予我各种帮助，在此向二位一并致谢。

三联书店的编辑王晨晨女士在本书的写作过程中，提供了诸多帮助和建议，谨此致谢。

2017年12月31日
香港 大埔 滌涛山

礼
中世
世界
CULTURE CHINA AND
THE WORLD
新论

甘阳
主编

马骏 著

治国与理财

公共预算与国家建设

生活·读书·新知 三联书店

Simplified Chinese Copyright ©2011 by SDX Joint Publishing
Company All Rights Reserved.

本作品中文简体版权由生活·读书·新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

治国与理财：公共预算与国家建设 / 马骏著. - 北京：生活·读书·新
知三联书店，2011.9

（“文化：中国与世界”新论）

ISBN 978-7-108-03728-2

I. ①治... II. ①马... III. ①国家预算 - 预算管理 - 研究 IV.
①F810.3

中国版本图书馆CIP数据核字 (2011) 第085570号

责任编辑 冯金红

封面设计 蔡立国

责任印制 张雅丽

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2011年9月北京第1版
2011年9月北京第1次印刷

开 本 850毫米×1092毫米 1/32 印张 10.125

字 数 161千字

印 数 0,001-6,000册

目 录

[序言](#)

[一、中国财政国家转型：走向税收国家？](#)

[二、“如果你不能预算，你如何治理？”](#)

[——中国国家能力研究](#)

[三、政治问责的三条道路：欧洲、美国和中国](#)

[四、没有选举的财政问责的困惑：中国预算改革研究](#)

[五、预算与问责：美国进步时代与中国当前预算改革的比较研究](#)

[六、建立一个廉洁的政府：预算改革是不是为中国叩开了希望之门？](#)

[七、中国预算改革的政治学：成就与困惑](#)

[返回总目录](#)

“文化：中国与世界”新论

缘起

百年前，梁启超曾提出“中国之中国”，“亚洲之中国”，以及“世界之中国”的说法。进入21世纪以来，关于“世界之中国”或“亚洲之中国”的各种说法益发频频可闻。

但所谓“中国”，并不仅仅只是联合国上百个国家中之一“国”，而首先是一大文明母体。韦伯当年从文明母体着眼把全球分为五大历史文明（儒家文明，佛教文明，基督教文明，伊斯兰文明，印度教文明）的理论，引发日后种种“轴心文明”讨论，至今意义重大。事实上，晚清以来放眼看世界的中国人从未把中国与世界的关系简单看成是中国与其他各“国”之间的关系，而总是首先把中国与世界的关系看成是中国文明与其他文明特别是强势西方文明之间的关系。二十年前，我们这一代人创办“文化：中国与世界”系列丛书时，秉承的也是这种从大文明格局看中国与世界关系的视野。

这套新编“文化：中国与世界”论丛，仍然承继这种从文明格局看中国与世界的视野。我们以为，这种文明论的立场今天不但没有过时，反而更加迫切了，因为全球化绝不意味着将消解所有历史文明之间的差异，绝不意味着走向无分殊的全球一体化文明，恰恰相反，全球化的过程实际更加突出了不同人民的“文明属性”。正是在全球化加速的时候，有关文明、文化、民族、族群等的讨论日益成为全球各地最突出的共同话题，既有所谓“文明冲突论”的出场，更有种种“文明对话论”的主张。而晚近以来“软实力”概念的普遍流行，更使世界各国都已日益明确地把文明潜力和文化创造力置于发展战略的核心。说到底，真正的大国崛起，必然是一个文化大国的崛起；只有具备深厚文明潜力的国家才有作为大国崛起的资格和条件。

哈佛大学的张光直教授曾经预言：人文社会科学的21世纪应该中国的世纪。今日中国学术文化之现状无疑仍离这个期盼甚远，但我们不必妄自菲薄，而应看到这个预言的理据所在。这个理据就是张光直所说中国文明积累了一笔最庞大的文化本钱，如他引用Arthur

Wright的话所言：“全球上没有任何民族有像中华民族那样庞大的对他们过去历史的记录。二千五百年的正史里所记录下来的个别事件的总额是无法计算的。要将二十五史翻成英文，需要四千五百万个单词，而这还只代表那整个记录中的一小部分。”按张光直的看法，这笔庞大的文化资本，尚未被现代中国人好好利用过，因为近百年来的中国人基本是用西方一时一地的理论和观点去看世界，甚至想当然地以为西方的理论观点都具有普遍性。但是，一旦“我们跳出一切成见的圈子”，倒转过来以中国文明的历史视野去看世界，那么中国文明积累的这笔庞大文化资本就会发挥出其巨大潜力。

诚如张光直先生所言，要把中国文明的这种潜力发挥出来，我们需要同时做三件事，一是深入研究中国文明，二是尽量了解学习世界史，三是深入了解各种西方人文社会科学理论，有了这三个条件我们才能知所辨别。做这些工作都需要长时间，深功夫，需要每人从具体问题着手，同时又要求打破专业的壁垒而形成张光直提倡的“不是专业而是通业”的研究格局。这套丛书即希望能朝这种“通业研究”的方向做些努力。我们希望这里的每种书能以较小的篇幅来展开一些有意义的新观念、新思想、新问题，同时丛书作为整体则能打破学科专业的篱笆，沟通中学与西学、传统与现代、人文学与社会科学，着重在问题意识上共同体现“重新认识中国，重新认识西方，重新认识古典，重新认识现代”的努力。

之所以要强调“重新认识”，是因为我们以往形成的对西方的看法，以及根据这种对西方的看法而又反过来形成的对中国的看法，有许多都有必要加以重新检讨，其中有些观念早已根深蒂固而且流传极广，但事实上却未必正确甚至根本错误。这方面的例子可以举出很多。例如，就美术而言，上世纪初康有为、陈独秀提倡的“美术革命”曾对20世纪的中国美术发生很大的影响，但他们把西方美术归结为“写实主义”，并据此认为中国传统美术因为不能“写实”已经死亡，而中国现代美术的方向就是要学西方美术的“写实主义”，所有这些都一方面是对西方美术的误解，另一方面则是对中国现代美术的误导。在文学方面，胡适力图引进西方科学实证方法强调对文本的考证诚然有其贡献，但却也常常把中国古典文学的研究引入死胡同中，尤其胡适顽固反对以中国传统儒道佛的观点来解读中国古典文学的立场更是大错。例如他说“《西游记》被三四百年来的无数道士和尚秀才弄坏了”，认

为儒道佛的“这些解说都是《西游记》的大敌”，但正如《西游记》英译者余国藩教授所指出，胡适排斥儒道佛现在恰恰成了反讽，因为欧美日本中国现在对《西游记》的所有研究成果可以概观地视为对胡适观点的驳斥，事实上，“和尚，道士和秀才对《西游记》的了解，也许比胡适之博士更透彻，更深刻！”

同样，我们对西方的了解认识仍然远远不够。这里一个重要问题是西方人对自己的看法本身就在不断变化和调整中。例如，美国人曾一度认为美国只有自由主义而没有保守主义，但这种看法早已被证明乃根本错误，因为近几十年来美国的最大变化恰恰是保守主义压倒自由主义成了美国的主流意识形态，这种具有广泛民众基础而且有强烈民粹主义和反智主义倾向的美国保守主义，几乎超出所有主流西方知识界的预料，从而实际使许多西方理论在西方本身就已黯然失色。例如西方社会科学的基本预设之一是所谓“现代化必然世俗化”，但这个看法现在已经难以成立，因为正如西方学者普遍承认，无论“世俗化”的定义如何修正，都难以解释美国今天百分之九十以上的人自称相信宗教奇迹、相信上帝的最后审判这种典型宗教社会的现象。晚近三十年来是西方思想变动最大的时期，其变动的激烈程度只有西方17世纪现代思想转型期可以相比，这种变动导致几乎所有的问题都在被重新讨论，所有的基本概念都在重新修正，例如什么是哲学，什么是文学，什么是艺术，今天都已不再有自明的答案。但另一方面，与保守主义的崛起有关，西方特别美国现在日益呈现知识精英与社会大众背道而驰的突出现象：知识精英的理论越来越前卫，但普通民众的心态却越来越保守，这种基本矛盾已经成为西方主流知识界的巨大焦虑。如何看待西方社会和思想的这种深刻变化，乃是中国学界面临的重大课题。但有一点可以肯定：今天我们已经必须从根本上拒斥简单的“拿来主义”，因为这样的“拿来主义”只能是文化不成熟、文明不独立的表现。中国思想学术文化成熟的标志在于中国文明主体性之独立立场的日渐成熟，这种立场将促使中国学人以自己的头脑去研究、分析、判断西方的各种理论，拒绝人云亦云，拒绝跟风赶时髦。

黑格尔曾说，中国是一切例外的例外。近百年来我们过于迫切地想把自己纳入这样那样的普遍性模式，实际忽视了中国文明的独特性。同时，我们以过于急功近利的实用心态去了解学习西方文明，也往往妨碍了我们更深刻地理解西方文明内部的复杂性和多样性。21世

纪的中国人应该已经有条件以更为从容不迫的心态、更为雍容大气的胸襟去重新认识中国与世界。

承三联书店雅意，这套新编论丛仍沿用“文化：中国与世界”之名，以示二十年来学术文化努力的延续性。我们相信，“文化”这个概念正在重新成为中国人的基本关切。

甘阳

2007年中秋于杭州

序言

本书源于这样一个基本的认识，治国即理财。在这方面，最令人激赏也最令人惋惜的人物是北宋的王安石。怀“为天下理财”之雄心，溯《周礼》治国之道，取千年大国治理之精华，在11世纪的中国，王安石就构想了一套通过改进国家理财方式来改善国家治理的制度架构。其治国理念恰如梁启超先生所言，是“暗合于政治之原理”的，而且是“东西方诸国”19世纪“实施后行之有效的”。可惜，王安石太超前了，以至于与他同时代的精英们都无法理解他的抱负。王安石在11世纪中国的未竟之梦，在19世纪的欧洲国家变成了现实。欧洲国家在19世纪建立起现代预算制度，将理财置于治国的核心，通过财政转型推动了国家治理转型。难怪梁启超先生每读宋史《王安石传》都会生出“恨不得废书而大恸一场”之深叹。

经过三十多年的改革，中国的国家治理转型已经到了一个最关键的时期。如果说前三十年国家转型的重点是经济改革，那么未来二三十年中国转型的关键任务应是国家建设。从根本上说，国家建设的目标是建立一个强有力同时又对公民负责的国家。如此，人民才能享受持久的社会、经济繁荣，并真正成为国家的主人。国家建设涉及方方面面。本书从公共预算的角度研究中国的国家建设。国家无论开展什么活动都要花钱，这就需要从社会中汲取足够的资源，进而要能够有效地使用这些资源，实现国家预期的经济和社会发展目标，更好地满足人民的需要，提高人民的福祉。总而言之，理财之事，大矣！治国即理财。只要改变国家取钱、分钱和用钱的方式，国家的活动方式就会相应地转变过来。财政转型是国家转型的关键，有效的财政改革可以实质性地推动国家治理转型。

当然，这些想法的形成经历了一个漫长的过程。十二年前，我只是朦朦胧胧地感觉到财政问题很重要，于是在读博士时就选择了公共预算这个专业。2002年回国时，对中国预算一无所知。于是，开始在全国各地调研。在许许多多经验丰富而且坦诚的实践者的帮助之下，我开始慢慢地了解、理解和认识真实世界中的中国公共预算。从2002

到2006年这段时间，基于中国“预算田野”的调查，我发表了一些中英文论文，这些论文主要是一些比较具体的经验研究。从2006年开始，尽管我仍然继续从事经验研究，但我的研究出现了一些变化。随着我不断地在定性资料 and 理论之间进行互动，预算改革的政治含义变得越来越清晰，它与国家治理进而国家建设的关系也变得越来越明确。在这一时期我也有幸参与了一些与预算改革有关的活动，例如2006年1月为浙江省温岭市设计预算民主恳谈制度，2008年为全国人大代表编写《公共预算读本》，2009年为黑龙江省人大代表编写《为人民看好“钱袋子”》。这些经历终于使得我对中国预算的思考越来越聚焦于国家建设。

围绕着国家建设和公共预算这个主题，从2007年开始，我陆陆续续地撰写了收入本书的这七篇论文。本书第一篇论文的压缩版发表于《吉林大学学报》2011年第1期。第二篇论文“If You Cannot Budget, How Can You Govern?”发表在Public Administration & Development (Vol. 29, 2009)。第三篇论文《政治问责的三条道路》发表在《中国社会科学》2010年第5期。第四篇论文“Dilemma of Developing Financial Accountability without Election”发表在Australia Journal of Public Administration (Vol.28, 2009)。第五篇论文“Budgeting for Accountability”（马骏、侯一麟）发表在Public Administration Review (Dec., 2009)。第六篇论文“Toward a Clean Government in China”（马骏、倪星）发表在Crime, Law and Social Change (Vol. 49, 2008)。第七篇论文《中国预算改革的政治学》发表在《中山大学学报》2007年第3期。这些论文围绕着国家的收支活动，分析财政或预算改革已经引起的或者即将导致的变化及其发展趋势，分析这些变化所具有的政治影响以及它们对国家建设的意义。

在编入本书时，我对这些论文进行了一些修改。一则发表时囿于篇幅，删除了许多内容，现在重新加入，以更好地阐述思想。二则发表后中国预算的实践发生了一些新变化，需要予以更新。这些论文编入本书时，都获得了相关杂志的同意，在此表示感谢。同时，也感谢其中两篇论文的合作者允许我将我们共同发表的论文收入本书。在编辑此书的过程中，我的学生石慧、马晓鹏、王锦花、邝艳华、陈泽涛、温明月、宋琳提供了许多帮助，他（她）们或者翻译了四篇英文论文，或者帮助校对了书稿。在此，深深表示感谢！当然，在编辑过

程中，我对各篇论文逐字编辑、校对，并重译部分内容。若有错误，或因个人疏忽，或因才力不逮，一切文责自负。本书的编辑从2009年11月开始。小书一本竟然费时一年，实在有愧于关心我的前辈、朋友与学生。特别感谢丛书主编甘阳先生的支持与厚爱。最后，我将此书献给我的母亲，我最爱的亲人，以寄托我永远的思念与伤痛。

马骏，2010年11月15日

一、中国财政国家转型：走向税收国家？

根据财政社会学，不同类型的财政国家运用不同的方式汲取财政收入，形成不同的国家与社会关系，进而使得国家建设呈现出不同的特征。对于1949年建国至今中国的财政收入体制，财政学领域已积累了大量的研究。不过，它们都未关注财政变迁可能的社会与政治影响。在过去十年左右的时间里，从财政社会学和财政政治学的角度出发，一些政治学家对此进行了研究。这些研究认为，随着市场化改革的推进，自20世纪80年代以来，中国开始从“自产国家”向“税收国家”转型。在这个转型中，国家与社会关系开始被重构，纳税人意识开始形成和发展，财政民主的要求开始出现，并且越来越强烈，这就要求国家治理予以回应（Ma & Hou, 2001; Ma, 2009; 马骏, 2005: chap. 2; 王绍光、马骏, 2008）。这些研究使得我们开始关注财政国家转型的社会与政治影响，也使得我们能够从一个新的角度理解中国的转型。然而，这些研究仍然是非常初步的。首先，现有研究局限在预算内收入领域讨论财政国家转型，未能关注中国政府复杂而且多样的财政收入结构及其可能产生的影响。其次，现有研究主要运用基于西方国家建设经验总结出来的理论来理解中国的财政国家转型，理论视角过于单一。因此，非常有必要借鉴财政社会学最新的研究成果更加全面地重新审视中国的财政国家转型，并探讨这种复杂的转型可能对国家建设产生的影响。

本文关注的问题是：经过三十多年的经济改革，中国在多大程度上已发展成为一个税收国家？中国的财政国家转型对国家和社会关系以及国家治理产生了何种影响？本文首先总结财政社会学中关于财政国家转型的政治影响的三个理论，并运用它们来分析中国的财政国家转型。随后，本文分析国家的税收收入在多大程度上是来自于私人部门。本文发现，即使在这个范围内，中国也只是一个“半税收国家”。接着，本文分析了国家的利润收入和租金收入。由于这一部分收入的存

在，中国就更加只是一个很弱意义上的税收国家。尽管中国已开始向税收国家转型，但仍然保留着自产国家的痕迹，同时又具有租金国家的特征。紧接着，本文分析中国财政国家转型的政治影响，以及中国财政国家转型的未来。最后对全文进行结论和讨论。

(一) 中国的财政国家转型：理论分析

财政社会学的产生源于1917和1918年关于税收国家的一场争论。1917年，在目睹了“一战”后期奥地利的财政崩溃之后，奥地利学者哥德谢德（Goldscheid, 1917）认为，欧洲国家在18世纪以来建立起来的税收国家已经面临财政危机，进而主张“将财产还给国家”，建立一个由公共企业提供财政支持的企业型国家。1918年，熊彼特

（Schumpeter）发表了《税收国家的危机》一文，对哥德谢德的观点进行了回应。尽管熊彼特也注意到税收国家过分依赖于私人经济的政治影响以及税收国家面临的挑战，但他不同意哥德谢德关于税收国家即将瓦解的判断，也对企业型国家是否有效率表示怀疑。在这场争论中，两位学者都呼吁建立一门财政社会学，研究公共部门的财政状况及其社会影响。不过，直到20世纪70年代，财政社会学才开始受到重视，并在最近发展成所谓的新财政社会学。现代社会科学家常常在两种不同的意义上使用财政社会学。一些学者的理解比较具体，他们主要将财政社会学看成某个具体的研究领域，例如，在坎贝尔

（Campbell, 1993: 163）看来，财政社会学是“税收和公共财政的社会学分析”。但在另一些学者眼里，财政社会学的目标是发展一种新的“宏观历史范式”。这实际上也是哥德谢德和熊彼特心目中的财政社会学。哥德谢德宣称，无论在什么时候，国家的财政都对国家和社会的演进具有决定性的影响。熊彼特则指出，财政体系是理解社会和政治变化的关键，它是社会变化的重要指标和源泉。这样理解的财政社会学就非常接近于一种宏大的历史叙述，一种观察和理解社会的方式，而不仅仅是一个理论（参见Moore, 2004）。本文就是在这个意义上运用财政社会学的。

在财政社会学的分析框架中，财政变迁主要是指财政国家的转型，即从一种类型的财政国家转向另一种类型的财政国家。财政国家是根据国家财政收入最主要的来源对国家进行的分类，主要有领地国

家、贡赋国家、关税国家、自产国家、税收国家、贸易国家和租金国家 (Tarschy, 1988; Campbell, 1996; Moore, 2004)。20世纪以来, 最主要的财政国家是税收国家、自产国家和租金国家。税收国家的财政收入主要来自于私人部门缴纳的税收 (Tarschy, 1988)。自产国家主要是指那些实行计划经济体制的国家, 在这些国家, 广泛的国家所有制使得国家的财政收入主要来源于国有企业上缴的利润 (Campbell, 1996)。租金国家是指那些主要依靠国家垄断的自然资源出口而获取租金收入的国家 (Moore, 2004)。当然, 在现实中, 财政国家的分类不是绝对的。在很多情况下, 国家不可能只依靠一种收入来源就能满足其所有的支出需要, 而不得不同时依赖一种以上的财政收入

(Tarschy, 1988)。财政国家的划分有助于我们更深入地理解国家的收入汲取行为及其政治影响。在不同的财政国家, 国家和社会的关系是不同的, 财政国家的转型意味着重新构建国家与社会的关系, 这最终将导致社会和政治的变迁。

在政治思想史上, 很早就有思想家意识到国家收入汲取的政治影响。例如, 斯宾诺莎、孟德斯鸠、斯密等人都认识到移动的财产所具有的积极的政治影响 (参见马骏, 2005: chap.1)。然而, 我们现在对财政变迁的政治与社会影响认识得越来越清楚, 则不得不归功于财政社会学这些年的探索。在这方面, 财政社会学总结了三个模式。

1、征税——代议制模式

这是从欧洲近现代国家建设的经验中总结出来的, 也是财政社会学中最早的一个理论。在欧洲的领地国家时期, 统治者依赖自己的领地收入而生存, 因此, 不仅国家财政对社会的依赖比较少, 而且国家财政对社会的影响也是有限的。随着欧洲国家在近现代时期转向税收国家, 国家和社会的互动开始变得非常密集而且深入, 税收实质上成为国家和社会互动最关键的纽带, 同时, 国家开始变得越来越依赖于私人部门。为了获取私人部门缴纳的税收, 国家不得不与私人部门讨价还价, 并在政治上对社会做出让步。这就迫使欧洲国家纷纷开始重新构造其财政制度和政治制度, 最终建立起现代宪政民主制度

(Schumpeter, 1918; Musgrave, 1980; Moore, 2004)。恰如著名财政学家马斯格雷夫总结的: “税收是现代民主制度兴起的先决条件”

(Musgrave, 1980: 363)。

2、租金——国家自主性模式

这是根据一些发展中国家20世纪70年代以来的国家建设经验总结出来的国家建设理论。在这一时期，一些原来贫穷的发展中国家开始由税收国家转变成租金国家，即财政收入主要来自租金收入的国家。其中，最重要的是资源性租金。由于控制了在国际市场上特别有价值的自然资源，这些国家就能够通过出售这些资源而获得租金收入。在不同的时期，可以形成租金的资源是不同的，它们可以是矿产、钻石、木材等。不过，在20世纪，最主要的自然资源是石油。各个石油输出国的财政收入都主要来自于国家的石油贸易形成的租金收入

(Moore, 2004)。由于租金“不是挣来的收入”(unearned income)，租金国家就不需要像领地国家、税收国家那样在政治上或者组织上付出多大的努力就能获得充足的财政收入。这样的财政收入汲取模式对这些国家的国家建设产生了巨大的影响。尽管其中的一些国家在20世纪初就开始了现代国家的建设，例如建立了代议制和选举制度，但是，随着它们转向租金国家，它们的国家建设道路发生了根本性的逆转。在租金国家，丰裕的资源性租金大大地降低了国家对公民或者社会的依赖，国家的自主性就比较高。由于财政收入主要不是来自于直接影响个人财富的直接税（即个人所得税），租金国家的人民不可能形成政治参与的动机。由于租金收入来源比较集中而且完全控制在国家手中，其收支相对于税收而言就比较容易隐藏起来逃避议会监督。由于租金收入相对于税收收入来说比较容易征收，因此，租金国家建立一个有效率的公共官僚机构的动机也比较弱。其结果，租金国家一般治理水平都比较低 (Moore, 2004)。

3、税收讨价还价——政治民主模式

从20世纪90年代开始，前苏联和东欧国家从计划经济转向市场经济。在经济转型的初期，这些国家都出现了巨大的财政赤字，以及程度不同的财政危机。在财政社会学看来，出现赤字的根本原因是这些国家正在经历一次极其深层次的财政国家转型：从原来威权主义的自产国家转向民主化的税收国家，而不是像经济学家说的那样是短暂的宏观经济绩效下降的结果 (Campbell, 1996)。然而，尽管转型国家都在向税收国家转型，但是，由于收入基础和政治情况不同，在转型的过程中，不同国家形成了不同的税收讨价还价模式，进而走上不同的

国家建设道路。例如，在波兰，国家的收入基础主要是私有小企业和个人收入，在政治上尽管也存在着冲突，但在经济与政治改革上社会各阶层的精英已形成共识。而在俄罗斯，一方面，私有小企业不发达，国家主要从自己控制的能源、出口等高利润部门汲取财政收入，另一方面，国家建设一直是在持久的、两极化的精英内部冲突中展开的。其结果，这两个国家在税收政策的制定方面形成了不同的收入讨价还价模式。波兰在解决税收冲突的过程中逐步形成了“征求纳税人同意”的方式，让那些利益受到影响的社会群体表达他们的意见，同时增强国家对社会利益的回应性。这种将抗议政治疏导进“吸纳性制度”的做法夯实了波兰的民主制度。而在俄罗斯，新税制主要针对那些利润很高的出口部门和经济上最有效率的地区，这引起了这些领域的精英们的抵制，后者认为自己应该对这些价值不菲的资产拥有权力。于是，在俄罗斯，最后发展出来解决税收冲突的办法是一种“精英讨价还价”策略：税收政策是由国家与这些精英们单个地讨价还价而形成的，而且，其中充满了特殊性的优惠。由于国家控制了这些利润高度集中的部门，因此，它就不需要和工会以及其他政党进行讨价还价。在国家与各个经济精英之间的短暂合作瓦解之时，国家就会动用“强制”手段来汲取财政收入，例如普京后期对经济寡头的宣战。结果，这两个国家不同的收入汲取模式最后使得它们的国家建设呈现出不同的特征。相对而言，波兰更加像一个真正的税收国家，而俄罗斯则带有一些租金国家的色彩（Easter, 2008）。

财政社会学总结的这三个关于财政变迁的政治影响的理论，对于我们理解中国的财政国家转型及其可能的政治与社会影响来说，是非常有启发的。欧洲国家转型的经验固然具有启发性，然而，仅仅从“征税一代议制”模式出发研究中国的财政国家转型及其政治与社会影响，极其容易将我们的分析引向一种简单的线性逻辑，即走向税收国家。正如租金国家以及前自产国家的国家转型经验告诉我们的，走向税收国家的道路不是直线性的、单向的，而可能是比较曲折和复杂的。正如一些租金国家的经验表明的，即使一个国家最初已经开始走向税收国家，但是，如果国家越来越依赖租金收入，那么，税收国家的建设历程也会出现逆转。前自产国家转型的经验进一步表明，在走向税收国家的过程中，围绕着税收的讨价还价模式非常重要。这就是说，税

收国家的国家建设本身也是充满着复杂性的。现在，本文借助财政社会学中的这三个理论分析中国的财政国家转型。

从财政国家的角度来看，从1956年完成社会主义改造到1978年实行市场导向的经济改革这一段时间，中国都是一个坎贝尔（Campbell, 1996）所说的自产国家：国家的财政收入主要来自于国企利润，财政体系也一直在弱化税收的影响。1950年建立国家财政收入体系时，中国取消了国营企业的所得税，建立了以产品税为主的工商税收制度。1953年进一步强调产品税的作用，同时，为了简化征收程序，国家对产品税进行了简化（平新乔，1995：247；杨之刚，1999：277-279）。在1956年以前，由于当时仍然存在多种经济成分，许多部门仍然控制在私人部门手中，为了从这些私人部门汲取财政收入，同时为了对经济进行管制，税收的作用仍然比较大。1956年，国家完成了对私人企业的社会主义改造。在这种情况下，针对私人部门而设立的税收就失去了继续存在的必要（Lan, 1998）。同时，由于国家已经控制了绝大多数的社会财富，相对于征税而言，用行政命令的方式直接命令国企上缴利润就是一种成本较低的方式。因此，在1958年的税制改革中，50年代初建立起来的税制又被进一步简化，货物税、商品流通税、营业税和印花税统统被合并成工商统一税。次年，又对国企进行了税利合一的试点，准备取消税收。“文革”中，国家进一步合并税种，彻底地简化税制。1973年的税制改革更对税制进行了极大的简化，将工商统一税及其附加与其他的几种税合并成工商税。这次合并后，对国企只征收一种税（工商税）、对集体所有制企业只征收工商税和工商所得税。其余的税种除了农业税和关税之外，都是形同虚设，收入微不足道（平新乔，1995：247；杨之刚，1999：280）。在弱化税收作用的同时，从1958到1979年的这一段时间，国家财政主要运用各种非税手段来汲取各个部门的盈余：（1）在土地国有的基础上，通过价格上限（尤其是工农业产品价格剪刀差）和国家收购政策来汲取农业部门的盈余；（2）通过低工资政策来汲取城市家庭的盈余；（3）通过行政手段命令国有企业向国家财政上缴利润（World Bank, 1990：2；刘守刚，2003：141-143）。

自产国家的建立使得中国的国家建设走上了一条独特的道路。首先，自产国家形成了一种“社会依赖于国家”的国家与社会关系，国家的自主性达到了顶峰。在自产国家，国家对经济资源的垄断使得国家赖

以生存的经济资源很少被控制在其他的个人和社会团体手中。恰恰相反，广泛的国有或公有制使得几乎所有的个人和社会团体赖以生存的经济资源都被国家控制。其结果，不是国家依赖于社会，而是社会依赖于国家。在这种情况下，无论是国家还是人民都容易形成一种自产国家独有的“财政幻觉”，即是“国家养人民”（马骏，2005：chap. 2）。人民因此就很难形成参与政治、影响国家收支政策的要求，以及国家财政必须对社会公开、对公民负责的要求。其次，自产国家也对政府官僚体制产生了巨大的影响，形成了庞大的生产型的经济官僚机构。在自产国家，国家必须亲自组织和管理生产，确保国有资产保值和增值（Campbell, 1996）。因此，除了需要一个制定经济指标、下达经济计划的计划委员会之外，对应着不同的生产行业，还要建立不同的经济部委，专门负责在各个行业组织和管理生产，例如纺织工业部、冶金工业部、化学工业部等等。

尽管从短期来看自产国家是一种最佳的财政收入汲取模式，但是，从长远来看，这种模式是蕴涵着风险乃至危机的。一方面，在自产国家，由于经济资源高度集中于国家，人民的福利乃至生存都高度依赖于国家财政支出，因此，这种支出责任是非常巨大而且极其刚性的。另一方面，由于无法建立有效的激励机制和成本较低的监督机制，从长期来看，自产国家必然会出现经济总产出下滑进而财政收入锐减的风险。在20世纪60、70年代，中国在农业和工业领域出现的各种低效率现象充分地反映了自产国家在收入生产上固有的缺陷。根据Wen（1989）的研究，除了1952-1957年农业全要素生产率出现一个增量极小的上升以外，1983年以前整个农村集体化的生产率明显低于1952年个体农业的水平，而且1977年的全要素生产率指数比1961年还要低。^[1]在这种情况下，国家能够从农村汲取的资源越来越少，而国家控制农村所需要的费用却越来越大（周其仁，1995）。同样地，工业部门的生产效率也变得越低。从20世纪60年代开始，国有工业部门的边际投入产出比率越来越高，1963-1965年是2.82，1966-1970年是4.05，1971-1975年是6.27，1976-1980年相对于前一阶段来说是出现了下降，但仍然高达5.96，而且包含了1978年经济改革的因素。这意味着国家每获得一元的产出所需要的投入越来越大。其结果，国家作为所有者向国企投入大量财政资金之后，不仅获得的财政收入越来越少，而且还要不断地向国企提供亏损补贴。为了继续获得财政收

入和维持国有经济，国家只好将比重越来越大的国民收入继续投入到亏损的国有经济，从而陷入一种恶性循环。总之，前三十年的经验证明，作为一种财政收入生产模式，自产国家是低效率的。正是在这种情况下，1978年，中国逐步启动了市场化的经济改革，以创造新的财富，为国家财政收入提供新的来源（以上转自马骏，2005：chap. 2）。在一定意义上，市场经济改革也是在这种潜在的财政危机之下逼迫出来的，国家必须改革经济体制，为财政收入的汲取创造新的财源。

经济改革以前，国有经营部门之所以能够盈利并为国家提供财政收入并不是因为它们的生产效率高，而是因为国家控制了产品与要素价格并垄断了各个工业行业的生产。然而，经济改革是一种市场取向的改革，它要求减少或者放松国家对产品和要素价格的控制，降低国企对产业的垄断，放松对私营经济的限制。这些都意味着，国家不能再像以前那样去汲取财政收入。首先，逐步由市场来决定产品和要素价格意味着国家不能再像以前那样通过价格控制将农业部门和家庭的剩余转化成工业利润，再转化成国家财政收入。其次，放弃垄断以及允许私人经济发展并合法地与国有经济竞争意味着，国有企业不能再获得垄断利润，这就降低了国有企业的盈利能力。第三，对于新兴的私营企业来说，由于国家不再对这些财富拥有所有权，国家就不能再像以前对待国有企业那样运用利润上缴的方式来汲取财政收入（刘守刚，2003：140-144；马骏，2005：chap. 2）。

在这种情况下，国家不得不重建财政收入生产体系。这就是为什么从20世纪80年代一直到90年代后期，中国财政改革的重点一直集中在收入方面。在这一时期，国家重建了税收体系，重新发行国债，不断地调整国家和国企的利润分配关系，以及中央和地方的收入分配关系。在这个过程中，重建税收体系尤为重要，也是“国家重建”的重中之重。根据世界银行（World Bank, 1990：4）的总结，经过80年代的两“利改税”，到80年代末，中国已经重新建立起现代税收体系的雏形，包括企业所得税、利润税、商品税、关税等。1994年分税制改革时，国家又进一步完善了商品税体系，增设了增值税。如果说现代税制主要包括商品税、所得税、财产税三大税种的话，经过三十年的税制改革，中国已建立起齐备的商品税和所得税，所缺的只是针对财富而征的财产税。总之，市场取向的经济改革使得中国的财政收入生产

模式发生了根本性的转变，中国开始由自产国家向税收国家转型（马骏，2005：chap.2）。

然而，由于国家汲取财政收入的方式非常多样，中国的财政国家转型过程就呈现出复杂的特征。随着税收体系以及征税机构的建立，经济改革以来，税收收入，尤其是来自私人部门（民营经济和家庭）的税收，在国家财政收入中的比重越来越大，中国开始从自产国家向税收国家转型，国家对社会依赖也随之增强。然而，正如伊斯特（Easter, 2008）的研究表明的，在向税收国家转型的过程中，从不同类型的经济部门征收税收，会形成不同的税收讨价还价模式，进而对国家与社会关系的调整以及国家建设产生不同的影响。中国实行市场经济改革以来，尽管国企在经济结构中的比重开始下降，但国家并没有采取大规模的私有化，国企仍在经济中占有举足轻重的地位，并向国家缴纳相当数量的税收。相对于来自私人部门的税收来说，由于行政隶属关系的存在，国家能以比较低的讨价还价成本以及监督成本从国企征收税收，来自国企的税收并不会增加国家对社会依赖。因此，对于税收国家转型来说，不仅要看税收在国家财政收入中的比重，而且要看税收在多大程度上来自私人部门。因此，本文的第一个理论命题是：

私人部门缴纳的税收在财政收入中的比重越高，中国向税收国家的转型就越彻底，国家对社会依赖就越大，民主化的社会要求就越强烈。

更为复杂的是，在向税收国家转型的过程中，尽管税收收入越来越重要，但不是国家财政收入的唯一来源。市场经济改革的推进使得国企面临前所未有的市场竞争，在这种竞争中，国企经营管理机制的低效率暴露无遗，加之在较长一段时期，国企改革一直处于探索阶段，这就使得国企的盈利能力进而其对国家财政的贡献大幅下降。然而，在20世纪90年代末期，国家开始调整国企改革的目标与方式，重新定位国企的角色。这一改革比较成功地扭转了国企的经营状况，进而大大地提高了国企的盈利能力及其对国家财政收入的贡献。其结果，尽管中国整体在向税收国家转型，但仍然保留了自产国家的痕迹。同时，从20世纪90年代中期开始，随着土地出让金在地方财政收入中的重要性越来越大，中国在一定程度上具有了租金国家的特征。这意味着，尽管中国已向税收国家转型，但在现阶段乃至一个更长的

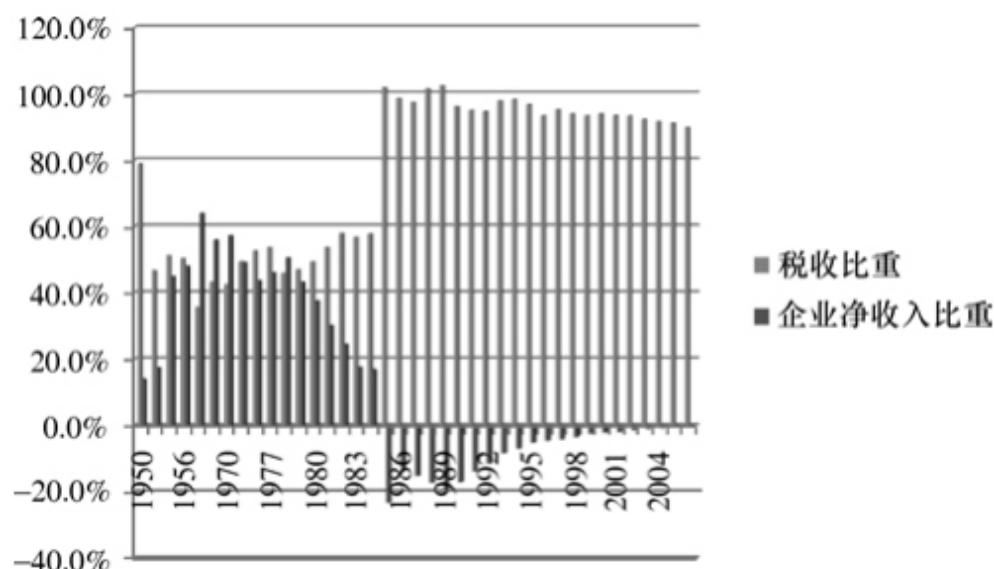
时期，中国仍是一个混合型的财政国家，除了税收以外，利润和租金也是国家财政重要的收入来源。中国财政国家转型的这一特征影响着而且将会继续影响国家与社会关系的重构以及国家建设的方向。根据财政社会学的理论，本文的第二个理论命题是：

在财政收入中，利润与租金的比重越高，国家对社会的依赖越小，国家的自主性越高，民主化的社会要求就越弱。

（二）半“税收国家”：税收来源分析

从建国到经济改革这一时期，国企利润在国家预算收入中的比重不断上升，税收的比重不断下降。如图1所示，1950年，国企利润对财政的净贡献为14%，1956年上升到47.9%，1970年上升到57.2%。其后，这一比重有所下降，1977年降为47%，但1978年又回升到50.5%。税收收入的比重则呈现出相反的变化趋势，1950年为78.8%，其后开始下降，1978年降至45.9%。1978年经济改革以来，这两类收入在预算收入中的比重出现了与以前完全相反的变化。随着税制改革的推进，税收的比重迅速从1984年的57.7%跃升为1985年的101.8%。在1998年以前，这一比重大约都在95%。从1998年开始，这一比重开始下降，但仍高达93.8%，其后继续小幅下降，从2005年起基本稳定在90%左右，仍是一个很高的比重。例如，2008年，财政预算收入为61330.35亿元，其中税收的比重是89%，非税收入（包括专项收入、行政事业性收费、罚没收入和其他收入）的比重是11%（《中国统计年鉴》，2008）。同时，由于国企的盈利能力开始下降，亏损面和亏损额的上升，国企利润对财政收入的净贡献一直在下降，到1984年时，已降为16.8%。1985年，国家开始对国企亏损进行补贴，由此，国企对财政的净贡献开始呈负值。1994年，为了扶植国企，国家一方面同意国有企业不上缴利润，另一方面减少对其补贴，这使得国企利润对财政的负值贡献开始缩小，但是在2006年这一比重仍为-0.5%。^[2]这表明，经济改革后，预算收入绝大部分来源于税收。

图1 改革以来税收和国企上缴财政的净收入在预算收入中的比重



注：国企对财政的净贡献是企业上缴收入减去对企业的亏损补贴。

数据来源：1950-1970的数据来源于《中国财政年鉴》（2002），其他数据来源于《中国统计年鉴》（1998，2007）。

然而，我们不能据此就判断中国已是一个税收国家。这需要进一步分析税收在多大程度上来源于私人部门，即私人企业加上家庭。首先，自80年代实行“利改税”以来，国企除了缴纳利润之外，也要缴纳税收。对于税收国家来说，来自国有企业的税收和来自私人部门的税收意义是不同的。其次，另有一部分税收是来自外资企业、港澳台投资企业以及境外个人。这一部分税收不会影响国内的国家与社会关系，因此，需排除在外。表1分析了税收收入中不同所有制成分的贡献。^[3]1999年以来，私营经济的贡献一直在稳步上升，从1999年的2.6%上升到2007年的9.9%。个体经济基本持平，但略有下降，从1999年的5.9%下降到2007年的4%。这两项加起来就是民营经济在税收中的比重。同时，国企的贡献一直在下降，且降幅很大，从1999年的49.5%下降到2007年的19.9%。同样也属于公有经济的集体经济的比重逐步下降，而且降幅很大，从1999年的11.8%下降到2007年的1.7%。在国内的各种经济类型中，除了公私性质极其分明的经济类型外，还有若干混合经济类型，例如，股份公司、股份合作、联营和其他等，这一部分企业缴纳的税收在税收收入中的比重上升很快，从1999年的14.4%上升到2007年的44.1%。在混合经济中，股份公司的

税收贡献增长最为迅猛，从1999年的10.8%上升到2007年的38.3%。

[\[4\]](#)

表1 各种所有制成分的税收贡献（%），1999-2007年

	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007
国有企业	49.5	41.5	36.0	32.2	29.5	27.2	24.8	22.2	19.9
集体企业	11.8	8.6	7.1	5.6	4.5	3.6	3.0	2.4	1.7
私营企业	2.6	3.5	4.4	5.7	6.9	7.9	9.0	9.5	9.9
个体经济	5.9	6.4	6.2	6.0	5.2	4.8	4.6	4.5	4.0
混合经济	14.4	23.1	27	29.5	32.4	35.2	37.6	39.9	44.1
港澳台企业	5.6	6.2	6.3	6.9	6.6	6.5	6.7	6.5	6.1
外商企业	10.1	10.6	13.1	14.1	14.8	14.7	14.4	15.1	14.5
总计（亿元）	9687.87	11855.78	14910.68	16633.02	19991.80	25188.80	30308.78	36949.59	48574.92

资料来源：1999年以及2004-2007年的比重根据《中国税务年鉴》2000年以及2005-2008年公布的数据计算，2000-2003年直接引自《中国税务年鉴》（2005）。该年鉴中的税收收入是指税务部门征收的税收，不含关税和农业税，但含海关代征的两税。在计算过程中，从2002到2004年这三年的有限责任公司份额被加入股份公司。

现在的关键是如何在混合经济中分离出国有经济和私人部门的税收份额。根据《中国统计年鉴》的统计指标解释，除了股份合作企业外，在其他所有制成分中都既包含国有资本也包含私人资本（中国统计年鉴，2003：517）。目前可获得的数据无法直接计算私人部门在混合经济中的税收贡献。然而，利用《中国财政年鉴》公布的数据，我们可计算国企及国有控股企业缴纳的税收在税收收入中的比重（表2）。因此，在表2中国企及国有控股企业缴纳税金比重减去表1中纯“国有企业”税收比重，我们可粗略地估算出混合经济（表1）中国有成分的税收比重，其中剩余的部分则视为私人部门在混合经济中的比重。

表2 国有企业的税收贡献（%）

	国企 税金	税收收入 a (亿元)	税收收入 b (亿元)	比重 a (%)	比重 b (%)
2001	6682.6	15301.38	14910.66	43.67	44.82
2002	6794.1	17636.45	16996.56	38.52	39.97
2003	7865.0	20017.31	20466.14	39.29	38.43
2004	10086.1	24165.68	25723.48	41.74	39.21
2005	11736.6	28778.54	30867.03	40.78	38.02
2006	14000.8	34804.35	37637.04	40.23	37.20
2007	17443.7	45621.97	49451.80	38.24	35.27

数据来源：比重a根据《中国财政年鉴》（2008）提供的税收收入a和国有企业缴纳税金计算。

由于《中国税务年鉴》公布的税收收入（即表中的税收收入b）数据有所不同，所以据之计算了比重b。

如表2所示，经过1998年以来的“抓大放小”等改革之后，国企的盈利能力开始上升，国企成为税收大户。一方面，从2001年以来，国企缴纳的税金一直在上升，从2002年开始，每年都以一千多亿的速度增加。另一方面，尽管比重有所下降，但基本维持在一个较高的水平。即使到最低点的2007年，也有35%或38%。[\[5\]](#)

表3 混合经济中国有部门和私人部门的比重（%）

	国企及国有 控股税收比 重 b	国有企业 税收 比重	混合经济中 国有成分税 收比重	混合经济中 私人部门税 收比重	混合经济税 收比重
2001	44.82	36.00	8.82	18.18	27. 00
2002	39.97	32.20	7.77	21.73	29.50
2003	38.43	29.50	8.93	23.47	32.40
2004	39.21	27.20	12.01	23.19	35.20
2005	38.02	24.80	13.22	24.38	37.60
2006	37.20	22.20	15.00	24.90	39.90
2007	35.27	19.90	15.37	28.73	44.10

数据来源：表1和表2。

在此基础上，表4估算了各种所有制中私人部门的税收贡献。从表4看出，来自私人部门的税收占税收收入的比重一直在上升，从2001年的28.8%上升到2007年的42.6%。

表4 各种经济类型中私人部门的税收占税收收入的比重（%）

	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007
私营企业	4.4	5.7	6.9	7.9	9	9.5	9.9
个体经营	6.2	6.0	5.2	4.8	4.6	4.5	4.0
混合经济中 私人成分	18.2	21.7	23.5	23.2	24.4	24.9	28.7
总比重	28.8	33.4	35.6	35.9	38.0	38.9	42.6

数据来源：表1和表3。

现在，我们需要考虑个人所得税在税收中的比重。由于本文关注的是国内的国家与社会关系，在计算个人所得税比重时，必须扣除境外个人缴纳的个人所得税。1994年税制改革后，中国开始征收个人所得税。这些年来，个人所得税收入稳步上升，并逐渐发展成一个重要的税种。但它在税收收入中所占的比重仍然偏低。如表5所示，自2000年以来，个人所得税在税收收入中的比重基本上在6%-7%之间，国内个人所得税的比重自2003年以来则在6%左右。

表5 个人所得税总额及其占税收收入的比重

	个人所得税 (亿元)	占税收收 入比重 (%)	个人所得税 (扣除外国和 港澳台纳税) (亿元)	占税收收 入比重 (%)
2000	660.37	5.21	577.28	4.56
2001	996.02	6.57	911.22	6.01
2002	1,211.07	7.13	1,124.44	6.62
2003	1,417.33	6.93	1,304.14	6.37
2004	1,736.20	6.75	1,559.39	6.06
2005	2,093.96	6.78	1,903.50	6.17
2006	2,452.67	6.52	2,283.13	6.07
2007	3,184.94	6.44	2,961.05	5.99

数据来源：《中国税务年鉴》（2001-2008）。税收收入的统计口径同表2。

然而，由于个人所得税是由单位代缴的，代缴单位不仅包括企业，也包括政府机构和事业单位等。这意味着，计算私人部门的税收贡献时，不能直接将表5中个人所得税比重与表4中属于私人部门的企业税收比重直接相加，而必须首先在表4中扣除这些企业代缴的个人所得税，再与个人所得税的比重相加才能得出这一比重。2007年，私营经济和个体经济税收扣除其中个人所得税后在当年税收总收入的比重分别为9.32%和2.28%，由此得出民营经济的比重是11.6%。同样处理后，混合经济中来自私人部门的税收的比重是25%。因此，来自私

人部门的企业缴纳的税收占税收收入的比重是36.6%。将这一比重与当年个人所得税的比重（5.99%）相加，可以估算出2007年私人部门缴纳的税收在税收中的比重是42.59%。这意味着，中国目前至多只是一个半“税收国家”。

当然，在中国税制中还有其他一些相对较小的税种，例如，印花税、契税、车辆购置税、房产税。尽管这些税也会来自私人部门，但不会影响我们上面得出的结论。首先，这些税都是些小税种。例如，2007年，印花税总收入是2261.7527亿元，占当年税务部门征收税收的4.66%；车辆购置税876.881亿元，占当年税务部门征收税收的1.81%；房产税575.421亿元，占当年税务部门征收税收的1.15%。另外，财政部门负责征收的契税是1206.25亿元，占当年全部税收收入的2.5%。^[6]其次，各种经济类型的企业也要缴纳这些税，这就是说，这些税收很大一部分已经包括在前面分析的各种经济类型的企业缴纳的税收中，剩余的部分税收是由政府机构、事业单位和家庭缴纳的。这意味着，尽管缺乏关于家庭缴纳的这些税收的数额，但其所占比例应不高，最多不会超过3%。由此，在当年的全部税收收入中，私人部门缴纳的份额最多在45%-46%之间，仍然没有超过50%。

然而，即使是这一部分来自私人部门的税收，由于中国商品税制具有非常强的暗税特性，与之相联系的税负感也就相应下降，这就在一定程度上削弱了公民的纳税人意识。在中国的税收体系中，商品税是主体税种。以2007年为例，增值税、消费税、营业税三税筹集的税收就高达6582.7977亿元，占当年税务机构征收的税收收入的62.9%。^[7]此外，还有其他附加在商品和服务销售中的税，例如，城建税、教育附加税等。但是，这些税都采取“价内税”的方式征收。结果，这些税就变成了“暗税”。公民在缴纳税收，但却浑然不知，感觉不到这一部分税负的存在。其实，由于这些“暗税”的存在，在中国，乞丐也要纳税（岑科，2008：chap. 2）。这就在一定程度上对中国向税收国家的转型形成制约。

（三）自产国家与租金国家

由于中国政府的收入结构非常复杂，以税收为主体的预算内财政收入只是其收入的一部分，这就使得中国向“税收国家”转型的进程变得

非常复杂。在中国目前的财政统计口径中，财政收入包括税收收入和预算内非税收入，后者包括专项收入、行政事业性收费、罚没收入和其他收入。但是，从财政透明的角度看，这个非税收入的范围是很窄的（上海财经大学公共政策研究中心，2009：82-83）。参照OECD对公共财政收入的定义，除了“小财政”意义上的税收收入和预算内非税收入之外，中国政府的财政收入还应包括预算外收入（政府基金收入和生产管理资金收入）、社会保障基金收入和土地收入（满燕云、郑新业，2010）。在这些“小财政”之外的收入中，社会保障基金收入实质上是一种税收，在许多国家都以社会保障税的形式征收，但在中国它是以社会保障费的形式征收的，这就在一定程度上弱化了中国向税收国家转型的趋势。此外，90年代后期以来，随着国企盈利能力的上升以及地方政府对土地出让金越来越依赖，中国向税收国家的转型开始伴随着一定的自产国家和租金国家的痕迹。

由于中国是从“自产国家”向“税收国家”转型，因此，国企改革一直是转型的重点和难点。在这一转型的前期，随着市场化改革的推进，国企利润对国家财政收入的净贡献开始下降。然而，从90年代后期开始，随着国家确立了新的国企改革战略，国企利润开始成为一个越来越重要的财政收入来源。中国的国企改革经历了三大阶段。从1978年到1992年是国有企业改革的探索期，主要的改革措施是放权让利，探索所有权与经营权分离，承包制被广泛地引入国企改革，以提高国企的经营活力。然而，承包制只有激励机制而没有约束机制，两权分离后，所有者缺位，不能监督经营者。这就使得国企经营出现短期行为，导致国有资产流失，最后使得许多国企（包括大中型国企）陷入困境。从1993年到2002年是国企改革的突破期。1993年，国家确立了建立现代企业制度的国企改革目标。从1997年开始，国家又明确国企改革的重点是帮助国有大中型企业“脱困建制”。同时，启动了“抓大放小”的国企改革，调整国有经济布局 and 战略结构，强调国有经济主要控制关系国民经济命脉的重要行业和关键领域。从2002年到2008年是国有企业改革的制度完善期。一方面，继续完善股份制改制，同时建立现代产权制度。在改制的企业中，根据“产权清晰、责权明确”的原则建立了现代产权制度，建立明确的企业出资人制度。另一方面，为了加强国有资产管理，解决资产流失的问题，2002年国家明确中央和地方政府分别代表国家履行出资人职责，享有所有者权益，建立权利、义

务和责任统一，管资产和管人、管事相结合的国有资产管理体制。到2008年，在三级政府建立起了“政资分开”和“三统一、三结合”的国资管理体制（张卓元，2008；郑海航，2008）。

如表6所示，20世纪90年代后期以来的国企改革成效是非常显著的。以前国企量多面广和过于分散的状况得到改变，国有资本和国有经济开始集中到关系国民经济命脉的重要行业和关键领域，国企户数从1998年的23.8万户减少到2007年的11.2万户。然而，国企的盈利能力开始上升，盈利企业的盈利额从1998年的3280.2亿元上升到2007年的21220.4亿元，上升了6.5倍。国有资产实现增值，从1998年的48051.6亿元上升到2007年的112206亿元，上升了2.3倍。尽管亏损企业的亏损额先降后升，而且到2007年比1998年还高出700亿，但是，其增幅已得到控制。而且，相对于盈利的大幅上升来说，这种亏损已不再像原来那样是不可承受的。在1998年，盈利额只稍微高出亏损额，但到2007年盈利额已是亏损额的5.6倍。在国企中，中央国企的表现最好。2001年以来，央企的利润一直占国企总利润的60%左右，其所缴纳的税金一直占国企总税金的40-48%之间。^[8]然而，从1994年以来，国企只缴税不缴利润。这主要是因为当时国有企业经营困难，国家因此允许国企不缴纳利润。随着国企盈利能力的上升，国企重新向国家缴纳利润的问题就被提上日程。2003年，中共十六届三中全会提出建立国有资本经营预算制度，2007年十七大更明确要求加快建立这一制度。2007年，财政部会同国资委制定了《中央企业国有资本收益收取管理办法》，规定中央企业应向国家上缴的利润比例：烟草、电力、石油石化等具有资源性特征的企业上缴比例是10%；钢铁、运输、电子等一般竞争性企业上交5%；军工企业和转制科研院所企业上缴比例三年再定（张卓元，2008）。2007年，根据国务院规定，中央国企开始试行国有资本经营预算，由国资委负责提出本单位年度国有资本经营预算建议草案。2008年2月，正式启动国有资本经营预算的编制，该年国有资本经营预算的支出总额为547.8亿元（国资委，2009）。2010年，中央政府提高了央企的利润上缴比例，并将本级国有资本经营预算提交全国人大会议审批。2010年，中央预算收取央企的国有资本收益为421亿元，比上年增加32.26亿元，增长8.3%，加上上年结转收入19亿元，可安排的国有资本经营预算收入440亿元（财政部，2010）。尽管目前国企上交的利润比例仍不高，国资预算的总规

模也不大，但是，这一部分收入是国家可以随时方便调用的收入。而且，除了上缴国有资本经营收益之外，在紧急时刻，例如救灾抗灾，国家可以非常方便地调动国企的资源来弥补财政支出的不足（李荣融，2008）。

表6 国有企业各项指标

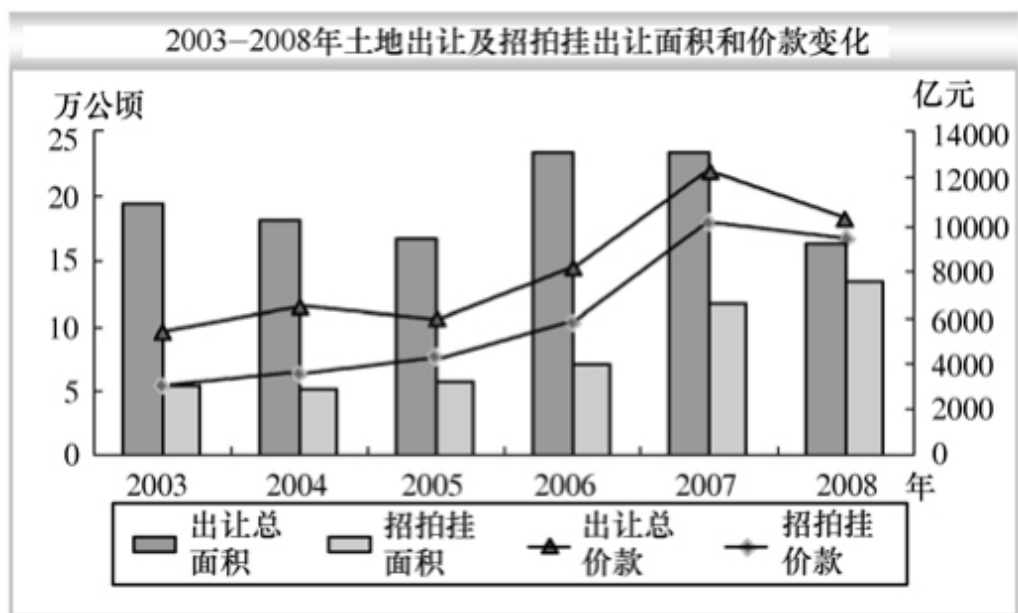
	户数 (万)	资产总额 (亿)	负债 (亿)	所有者 权益 (亿)	利润 (亿)	盈利 面 (%)	盈利企 业盈利 (亿)	亏损企业 亏损 (亿)	国有资产 总额 (亿)
1998	23.8	134779.9	84409.3	50370.7	213.7	31.3	3280.2	3066.5	48051.6
1999	21.7	145228.1	91474.9	53813.2	1145.8	46.5	3290.7	2144.9	53306.0
2000	19.1	160068.0	102092.4	57975.6	2833.8	49.3	4679.8	1846.0	57554.4
2001	17.4	179244.9	109791.8	61436.2	2811.2	48.8	4804.7	1993.6	59827.2
2002	15.9	180218.9	113675.8	66543.1	3786.3	50.1	5588.8	1802.5	65476.7
2003	14.6	199709.8	128718.9	70990.8	4769.4	47.4	7589.1	2819.8	70405.6
2004	13.6	215602.3	151604.8	76763.2	7368.8	48.0	10429.4	3060.6	77345.6
2005	12.6	255687.2	155173.2	87386.9	9579.9	50.1	29275.0	2426.0	87831.6
2006	11.6	291278.2	179293.7	98014.4	12193.5	53.4	15701.1	3507.5	96170.6
2007	11.2	362058.1	202472.5	144595.6	17441.8	56.5	21220.4	3778.6	112206.0

数据来源：《中国财政年鉴》（2008）。2007年前的负债总额中包含少数股东权益，从2007年开始，根据新的企业会计准则，少数股东权益调整进所有者权益中反映。

总之，随着国企盈利能力的上升，国企利润开始变成一项重要的财政收入来源。而且，如果国家进一步做大做强国企，其盈利能力将进一步上升，利润收入在财政收入中的比重也会随之上升。这表明，尽管中国已经开始向税收国家转型，但是，中国仍保留着“自产国家”的痕迹。这将减少国家对社会的依赖，增强国家的自主性。其实，目前的国有资本经营预算仍只是一个“小国资”预算，只涵盖国资委管辖的国企，而不包括财政部管辖的金融类国有资产，也不包括资源类（例如矿产）国有资产以及国防资产。尽管缺乏其他这些资产的数据，但

是，这些资产的总额及其形成的经营收益都是非常庞大的。这些资产及其收益都是国家自主性最坚实的基础。

图2 土地出让及招拍挂出让土地的面积和价款，2003-2008年



数据来源：摘自《中国国土资源公报2008》。

除了国企的利润收入外，数额巨大的租金收入也进一步增强了国家的自主性。目前，最大也是最重要的租金收入当数土地出让金。根据1989年财政部颁发的《国有土地使用权有偿出让收入管理暂行实施办法》规定，凡有偿出让国有土地使用权，各级土地出让主管部门必须按规定向财政部门上缴土地使用权出让收入，包括土地出让金、续期土地出让金和合同改约补偿金。土地出让金，实质上是一种地租，一种租金收入，是作为土地所有者的政府出让土地使用权若干年的地租之总和。1994年分税制后，地方政府越来越依赖包括土地出让金在内的土地收入，形成所谓的“土地财政”现象。如图2所示，进入21世纪以来，土地出让总价款一直在上升。2007年，土地出让总价款已过1.2万亿元，2008年也在1万亿水平。2010年“两会”期间，国土资源部公布的2009年全国土地出让金总额则高达1.59万亿。地方政府对土地出让金的依赖主要是因为两方面的原因：一是1994年分税制后地方政府的财力自给性下降，地方政府承担的支出压力较大，而自有收入较少。同时，分税制改革将土地出让金确定为地方财政的固定收入，1992年

确定的中央提取5%的规定也被取消，土地出让金全部划归地方政府（常红晓，2006）。二是在很长一段时期，土地出让金是一种预算外收入，不纳入预算管理，游离于本级人大监督之外，地方政府可以比较自由地支配。这就极其容易产生各种违规甚至腐败现象。随着这一部分收入的规模越来越大，对之进行规范的要求也越来越高。2006年底，国家规定，自2007年1月1日起，国有土地使用权出让收入全额纳入基金预算管理，收入全额缴入地方国库，支出一律通过基金预算安排。同时要求，各地要建立健全年度土地出让收支预算管理制度，按照规定程序向同级人民政府报告，并依法向同级人民代表大会报告。2008年11月26日，国家要求各地将土地出让金纳入预算管理。

除了土地出让金外，中国政府还有其他的租金收入。例如，在2008年，全国共审批发放海域使用权证书9120本，确权海域面积22.5万公顷，征收海域使用金58.9亿元；招标采购挂牌出让探矿权542个，出让价款为63.19亿元，采矿权7696个，出让价款为40.34亿元，两项相加103.53亿元（国土资源部，2008）。土地出让金以及其他的这些租金收入也对中国向税收国家的转型形成制约，减少国家对社会的依赖，增强国家的自主性。

（四）财政国家转型的政治影响

财政变迁将会影响国家与社会关系，并最终导致社会与政治变化。但这取决于财政变迁的方向与程度，也取决于变迁时间的长短。1978年经济改革以来，随着中国开始向税收国家转型，私人部门缴纳的税收在国家财政收入中所占的比重越来越大，原来自主性很强的国家开始变得越来越依赖社会，从而也必须面对越来越大的来自社会的压力。然而，中国仍然只是一个较弱意义上的税收国家。首先，即使仅仅考虑税收收入，也只有不到一半的税收是来自私人部门的。而且，有接近40%的税收是国企缴纳的。其次，税收收入只是国家财政收入中的一部分，国家的财政收入还来自国企缴纳的利润以及来自土地等资源的租金收入。这些收入的存在从另一方面减少国家对社会的依赖，增强国家的自主性。总之，经过三十多年的改革，中国已不再是一个纯粹的自产国家，但中国仍然不是一个完全意义上的税收国

家，而是一个混合型财政国家：既具有一部分税收国家的特征，又保留了自产国家的痕迹，同时还具备租金国家的特征。

中国财政国家转型的这一特征，有助于我们理解现阶段中国政治发展所呈现出的某些特征以及令人困惑的现象。从自产国家向税收国家转型不仅意味着国家的收入汲取模式出现一个根本性的转变，而且意味着国家与社会关系开始出现一个根本性的转变。如果说在自产国家模式下极易容易形成一种国家养人民的“财政幻觉”，那么在税收国家，这种财政幻觉将逐渐消失，人民将逐渐意识到是他们在养国家，而不是相反。这将使得人民逐渐形成纳税人意识，并在此基础上逐步发展出公民权的要求。在财政社会学家看来，在很大程度上，公民意识和公民权就是在围绕着征税的国家与社会的互动中逐步形成的

(Martin, Mehrotra & Prasad, 2009)。面对这些社会压力，国家不得不调整国家治理，以获得纳税人对国家税收政策的准自愿服从，缓解社会冲突（马骏，2005：chap. 2）。对于改革以来中国人的纳税人意识以及公民权要求，目前仍缺乏经验研究。然而，一个可信的观察是，20世纪90年代以来，纳税人意识不仅已经形成，而且正在逐步强化。首先，随着民营经济上缴的税收越来越多，民营经济的所有者开始形成纳税人意识。其次，进入90年代后期，随着国家开始加强个人所得税的征收，并实行个人所得税申报，工薪阶层或者中产阶层也开始真真实实地感受到税负的存在及其对个人生活的影响，进而发展出比较强的纳税人意识。在向税收国家转型的过程中，随着纳税人意识的加强，除非国家的收入政策是纳税人同意的，而且能够从制度上确保纳税人缴纳的税收最后用于公共目的，否则纳税人的税收遵从度就会很低，逃税就会比较普遍，在国家和社会关系紧张的情况下，甚至可能出现抗税乃至暴力抗税事件。经济改革以来，随着国家财政收入越来越依赖于税收，逃税、抗税甚至暴力抗税都开始出现。进入20世纪90年代，暴力抗税事件在农村地区越来越多。根据一项统计，从1987到1991年发生了14176起暴力性抗税事件，而且暴力性抗税事件在20世纪90年代呈现出不断上升的趋势，从1992年的2744起增加到1993年的2967起。1993年四川省仁寿县和2000年江西省余都县甚至发生了规模不小的农民暴力抗税事件（Smith, 2000; Thornton, 1999）。这些事件的发生及其在某些地区的激化实质上从反面说明纳税人意识正在形成。对于中国的这些暴力抗税事件，社会学家蒂利（Tilly,

2009: 181) 是这样评论的：尽管它们并没有在现阶段使得中国走向民主化，但是，它们使得国家意识到社会的不满与抵抗所隐含的风险，使得国家在政策上做出了让步和调整。更为重要的是，它们激活了一种机制，使得“国家受到公共政治的制约”，并在更小程度上，“使得民众能够影响公共政治”。总之，在蒂利（2009）看来，围绕着征税展开的冲突和妥协在中国开启了初步民主化的迹象。不过，整体上看，暴力抗税事件在中国发生的频率比较小。这一方面是因为国家适时地调整了治理策略（包括征税策略），例如取消农业税，另一方面也因为国家的财政收入大部分不是来自私人部门缴纳的税收。

如果说相对弱势的社会阶层采取了比较激烈的方式来抵制那些不合理的税收，那么，财富阶层——尤其是私人经济——则可以运用它们控制的经济资源在体制内实现自己的利益。同时，随着私人经济的兴起及其逐渐成为国家重要的财政收入来源^[9]，国家也逐渐意识到必须扩大其统治的社会基础，承认私营经济的合法地位并保护其利益，同时将私营经济吸纳进现有的政治框架。其结果，发生在这个阶层的国家与社会的互动就变得比较和谐。首先，国家开始对私人财富提供正式的保护。尽管中国在20世纪80年代就开始发展市场经济，但在较长一段时间，国家一直没有在政治上明确对私有财产进行保护，地方政府的各种税收和收费经常侵犯私有财产。进入21世纪，私营企业对保护私有财产的呼声越来越强烈。在2003年3月3日召开的全国政协九届五次会议上，全国工商联向大会提交了四份提案，其中最引人注目的一项要求是保护合法的私人财产（靳丽萍，2003）。中国社会科学院的一份报告也指出，私营企业主普遍开始关心自己的政治地位，同时也极为关注自己的合法权益，特别是他们的私有财产安全（《新快报》，2002）。在此背景下，国家于2004年修订了宪法，明确对个人财产予以保护。2007年人代会期间，3000名人大代表，其中一部分是私营企业家，以压倒性优势通过了《物权法》，进一步将私有财产合法化，这基本上完成了国家对民营经济的官方肯定。其次，为了将这一新阶层转换成国家的支持者，同时也为了争取他们对国家税收政策的合作，国家开始对私营企业主，尤其是纳税大户，采取了政治吸纳或者行政吸纳的方式，将他们吸纳进现有的政治框架内。事实上，早至20世纪90年代早期，在浙江以及其他市场经济发展迅速的地方，已经开始采取了一些“政治吸纳”的措施，将这些新的社会精英吸纳进人民

代表大会、政治协商会议、中华全国工商业联合会或者其他协会和群众组织。进入21世纪，这已经是一种非常普遍的政策。2002年，中国共产党修改党章，吸纳私营企业主入党。在现有政治构架下，参与人大、政协以及其他政治与群众组织，为这些私营企业家提供了一个表达利益、影响政策制定的政治参与渠道（Holbig, 2004: 258; Zheng, 2004）。最有意思也比较有争议的是，一些地方采取“行政吸纳”的方式争取私营企业纳税大户的合作，即任命当地纳税大户的私人企业主担任政府及其部门的领导职位。例如，为了鼓励所在地私营企业多纳税，河北省清河县将纳税大户安排进政府和司法部门任职。该县规定：私企老板连续3年累计纳税超过100万元就可以得到一个副科级干部职务。随着私营经济的增长，2001年，这一标准又提高到600万元。1993年，吉林省江源县也出台了类似的政策：凡年利税或扭亏50万元的私营企业主可直接录用为副科级公务员。十年来，先后已有25个私营企业主被提拔为副镇长（张涛、刘晓超，2004）。

不过，最能够反映纳税人意识形成以及国家在社会压力之下调整其治理制度的，当数2008年以来逐步增强的预算公开运动。随着中国逐渐向税收国家转型，要求政府公开预算的社会压力变得越来越大。2008年深圳市公民吴君亮等人以公民的身份要求一些中央部委以及地方政府公开部门预算，在全国范围内产生了较大的社会反响。在这种越来越大的社会压力之下，各级都有一些政府开始公开政府预算。2009年，广州市政府向社会公开了部门预算，成为国内首个公开预算的地方政府。2010年，在全国人大、财政部以及国家审计署的共同努力下，中央部委开始公开部门预算，预算公开发展成一种全国性运动。^[10]显然地，这些社会要求的出现以及随之而来的国家治理方面的调整，都只有在中国逐渐向税收国家转型这一大背景下才能很好地予以理解。如果不是因为中国开始向税收国家转型，国家开始变得依赖社会，预算公开等民主要求就不可能形成并逐渐发展成为一种巨大的社会压力，国家治理也不会主动地或者被迫地进行调整。在一定程度上，1999年预算改革以来，中国在预算民主方面的进展也与中国向税收国家转型这一大背景有关。首先，预算改革以来，人大预算监督逐步加强，一种横向问责机制开始建立起来（Ma, 2009b）。各级各地人大纷纷制定了加强人大预算监督的条例和决定，建立了专门的预算审查监督机构，确立了包括初审和大会审的预算审查程序，探索了各

种加强人大预算监督的制度。这些改革都开始推动人大的预算监督从程序性监督向实质性监督转变，例如，河北省人大常委会在预算初审的过程中要求政府调整支出结构、削减某些项目的支出。广东省、广州市和深圳市等地的人大代表在人代会期间积极介入预算监督，对政府的收支提出疑问，要求政府将公共资金用于公共目的等。在缺乏预算修正权的情况下，一些地方人大，例如深圳市和武汉市的江岸区，还创造了“单项表决”制度，凡重大支出项目须经人代会表决通过之后方可实施（马骏、李黎明，2010；马骏、牛美丽等，2009；林慕华，2008）。其次，一些地方开始试点公民参与预算，进而在财政领域发展出一种“社会问责”机制。这包括浙江省温岭市的“预算民主恳谈”、哈尔滨市和无锡市的“参与式预算”（Ma, 2009b）。

然而，整体上看，一方面中国社会各阶层民主化的要求仍然比较弱，另一方面国家治理的民主化在中国仍然面临着许多制约和挑战。正如许多研究发现的，尽管经济改革以来，民主化的要求开始形成，公民要求国家治理回应公民诉求的声音也在不断强化，但中国社会各阶层对自由民主的兴趣却不是很强烈（参见Wright, 2010）。这让那些坚信经济发展会导致政治民主化的政治学家非常困惑。政治学家赖特（Wright, 2010）认为，这主要是因为中国采取了国家主导的经济发展模式，在后工业化和全球化条件下私人企业需要国家提供的保护，以及分割的社会难以形成共识，等等。毫无疑问，这些因素都影响着现阶段中国社会各阶层对国家与社会关系的理解，进而影响着他们对政治的认知。然而，从财政社会学的角度出发，还有一个同样重要的解释变量，即国家财政收入的来源。尽管与改革前相比国家财政收入越来越依赖于私人部门缴纳的税收，但是，即使仅仅考虑一般性财政性收入，中国仍然只是一个半税收国家。尽管归根到底土地出让金乃至国有企业的利润收入都来自私人部门，但是，由于这些收入的汲取是间接的，隐蔽性非常强，私人部门并不能直接地感受到这些负担。这就会削弱私人部门的民主化要求。

与此相一致的是，国家治理的民主化程度仍然存在着许多需要完善的地方。直接选举目前主要在县、乡一级人大代表选举，以及村委会和城市居委会选举的层面展开。前者主要是一种“半竞争性的”选举（Chen & Zhong, 2002），后者虽然竞争性比较强，但不涉及一级政权。预算民主的推进也只是方兴未艾，仍然面临许多挑战。尽管人大

预算监督已经兴起，但是，即使在那些人大预算监督进展比较突出的地方，例如广东、深圳等，预算过程仍然是行政主导的，人大加强预算监督仍然面临着许多政治约束（马骏，2007；Ma, 2009b）。公民参与预算目前也主要只在哈尔滨市、无锡市、浙江省温岭市这几个最初试点的地方开展，其他地方政府几乎对此缺乏兴趣。在越来越强的社会压力下，2010年中央政府已经明确表示了预算公开的决心，但是，绝大部分地方政府仍然心存疑虑。对此，尽管政治学家可以从许多方面进行解释，例如政治体制等，但是国家财政收入的汲取方式应是一个重要的影响因素。正如蒂利（Tilly, 2009）所说的，国家是自己生产自己所需的资源，还是通过垄断的产品而获得资源，还是从人民那里汲取这些资源将影响着国家统治的特征。从长期来看，民主化只会发生在那些统治者所需的资源依赖于人民服从的地方。尽管中国已经开始向税收国家转型，但在现阶段中国仍不是一个完全的税收国家，而是一个混合型财政国家，国家财政收入对社会的依赖比较小，因此，国家的自主性比较高。在这种情况下，要求国家治理民主化的社会压力也比较小，国家主动进行民主化的动机也比较弱。

（五）未来走向

从长期来看，中国的财政国家转型将对国家与社会关系产生重大的影响。在财政社会学看来，这种影响甚至是决定性的。那么，中国最终将演变成何种类型的财政国家？这主要取决于三大因素。一是中国的市场经济改革是否会出现方向性的转变。二是财政预算体制改革。三是中国的自然资源禀赋。

经济改革以来，私人经济在经济总量中的比重不断上升，而国有经济的比重逐步下降。但是，从90年代后期开始，随着国家重新定位国企改革，“抓大放小”的国企改革战略开始奏效，国有经济的资产和盈利都在上升。如果国有经济在经济中的比重继续上升，国企利润进一步增加，那么，中国是否会回到自产国家呢？2009年，随着国企在经济刺激中扮演着极其重要的角色，加之一些地方（例如山西）出现了“国进民退”，这就引发了比较激烈的经济体制改革是否会出现“国进民退”的讨论。如果真的出现了经济上的“国进民退”，而且这个趋势得以持续加强，那么，中国的确可能会回到原来的自产国家时代。不过，

本文认为，中国不会回到自产国家的时代。首先，至于最近几年是否出现“国进民退”本身就是一个有争议的问题。其次，国家并未放弃建立社会主义市场经济的改革目标，中国的经济体制也不可能回到计划经济体制。最后，也是最关键的，从财政社会学的角度来看，为了汲取财政收入，国家也不会选择自产国家的模式。对于从自产国家转型过来的中国来说，更是如此。自产国家时期的教训应该足以使得国家认识到，完全依赖国企不能保证国家汲取足够的财政收入来满足其支出需要。21世纪以来，国企之所以能够盈利是因为国企主要集中在一些垄断行业。如果国家进一步铺开国有经济的覆盖面，则国企整体的盈利能力就会下降。在这方面，中国在计划经济时期以及经济改革前期的教训已经很多。

同时，这些年来，尽管私营经济缴纳的税收以及个人所得税在税收收入中所占的比例仍然不高，但它们的增速却很快。从表7可以看出，尽管个体经济税收的年增长率起伏很大，而且其增长率呈现较大的下降趋势，但来自私营经济的税收一直都保持较高的年增长率。从1990到2001年，私营经济税收的年增长率一直都维持在50%的高水平上，此后，虽然有所下降，但仍然较高。从1999到2007年，私营经济的年平均增长率高达45.8%。1999年以来，个人所得税一直保持着相对平稳而且较高的接近30%的年平均增长率。除个别年份外，私营经济税收和个人所得税的年增长率都高于同期财政收入的年增长率。在未来，只要市场经济改革进一步深入，私营经济将进一步壮大，家庭收入将逐步上升，则私营经济税收和个人所得税的比重将会提高。这将推动中国进一步向“税收国家”转型。

从财政预算体制的角度看，中国也存在着继续向税收国家转型的可能。首先，庞大的社会保障费在将来转变成社会保障税的可能性很大。最近这几年，这种呼声一直未断。2010年3月人代会期间，全国人大已明确将尽快编制社会保障预算。在此背景下，设立社会保障税就被提上日程。4月，财政部也透露正在研究社会保障税。一旦开征社会保障税，其影响将如同个人所得税，中国将进一步向税收国家转型。其次，土地出让金最终将被物业税取代。目前用土地出让金缓解地方财政支出压力的办法是一种短期行为，缺乏财政可持续性。而且，土地出让金也是推高国内房价的一个重要因素，而高房价已带来巨大的社会不满。因此，这几年要求用物业税取代土地出让金的呼声一直很

高。一旦物业税出台，不仅会推动中国进一步向税收国家转型，而且会使得中国远离租金国家。从自然资源的禀赋来看，中国在未来发展成租金国家的可能性几乎不存在。尽管中国号称地大物博，但实质上是一个资源短缺的国家。最后，从税收公平的原则看，中国也应在未来改革商品税的征收方式，实行“价外税”的征收方式。如果这样，纳税人对税负的感知将进一步增强。

表7 民营经济税收个人所得税总额与年增长率

	个体经济税收		私营经济税收		民营经济税收		个人所得税		财政收入增长率 (%)
	总额 (亿)	增长 (%)	总额 (亿)	增长 (%)	总额 (亿)	增长 (%)	总额 (亿)	增长 (%)	
1990	132.00	10.31	2.00	78.57	134.00	10.95	—	—	7.2
1991	150.76	14.21	3.38	69.00	154.14	15.03	—	—	10.6
1992	176.61	17.15	4.55	34.62	181.16	17.53	—	—	24.8
1994	360.42	104.08	20.01	339.73	380.43	110.00	—	—	20.0
1995	401.24	11.33	41.50	107.43	442.75	16.38	—	—	19.6
1996	397.82	-0.85	71.50	72.29	469.32	6.00	—	—	18.7
1997	460.50	15.76	107.38	50.17	567.88	21.00	—	—	16.8
1998	536.93	16.60	163.84	52.58	700.77	23.40	—	—	14.2
1999	575.81	7.24	254.96	55.62	830.77	18.55	414.30	22.36	15.9
2000	762.70	32.46	414.42	62.54	1177.11	41.69	660.40	59.40	17.0
2001	917.60	20.31	660.94	59.49	1578.54	34.10	996.00	50.82	22.3
2002	1004.98	9.52	945.62	43.07	1950.59	23.57	1211.10	21.60	15.4
2003	1047.48	4.23	1388.26	46.81	2435.74	24.87	1417.30	17.03	14.9
2004	1211.64	15.67	1994.83	43.69	3206.47	31.64	1736.20	22.50	21.6
2005	1385.67	14.36	2715.96	36.15	4101.63	27.92	2094.00	20.61	19.9
2006	1663.51	20.05	3505.22	29.06	5168.73	26.02	2452.70	17.13	22.5
2007	1484.26	-10.78	4771.51	36.13	6255.77	21.03	3184.90	29.85	32.4

数据来源：各项税收增长率根据《中国税务年鉴》（1990-2008）数据计算，财政收入增长率引自《中国统计年鉴》（2009）。

总之，中国存在着进一步向税收国家转型的可能。但是，中国不可能发展成一个完全的税收国家。由于体制惯性以及意识形态方面的原因，国企将继续在中国经济进而国家的财政体系中扮演着非常重要的角色。在未来，尽管中国会进一步向税收国家转型，但中国将是一个以税收国家为主但同时具有自产国家特征的混合型财政国家。

结论与讨论

从长远来看，财政国家的转型将会引起社会与政治转型。正如熊彼特（1918）所说的，国家对私人部门征税将对社会产生巨大的影响，它将塑造一种特定的现代经济，一种特定的文化与价值。在塑造了一个日益专业化的官僚体制的同时，征税也塑造了人民，塑造了一种特定的国家与社会关系。过去三十年的市场经济改革使得中国开始从自产国家向税收国家转型，这使得国家开始依赖社会，人民开始形成纳税人意识并初步发展出公民权的要求，这就使得国家开始面对政治民主的社会压力。不过，中国财政国家转型的复杂性在于，目前中国仍不是一个完全意义的税收国家，而是一个混合型财政国家。中国在向税收国家转型的同时，还保留了自产国家的遗产并具有租金国家的特征。这就使得在现阶段国家对社会的依赖程度仍不是很高，纳税人意识仍然不强，公民权的要求也不是很高，同时，国家的自主性很大。

尽管财政变迁已经对中国的国家和社会关系以及国家治理带来了影响，但这种影响仍然是初步的。一切仍只是在变化的早期。实际上，财政社会学关注的国家和社会关系的变化通常要经过较长的时期才能比较清晰地显现出来。在一定程度上，中国未来的国家与社会关系以及国家治理将向何处转变取决于中国将转变成何种类型的财政国家。本文认为，随着中国经济体制和财政预算体制改革的深入，中国将进一步向税收国家转型。然而，尽管中国在未来将不再具有租金国家的特征，但是，中国仍将保留自产国家的遗产，中国将是一个税收国家与自产国家的混合。毫无疑问，这将对未来的国家与社会关系产生重大的影响。这里涉及一个规范性的问题。对于一个好的治理来说，国家是否需要保留相当的自主性，应该保留多少，由于篇幅所限，本文不能对此问题进行深究。不过，有一点想说明的是，面对充满不确定性的现代市场经济，应该允许国家保留一部分对社会依赖性较少的资源，具备一定的自主性。最后，需要指出的是，尽管从财政社会学的角度，财政变迁是影响国家建设的一个决定性的变量，但这并不意味着它是唯一的影响因素。

参考文献

《财经日报》：“聚焦预算公开”（2010年4月2日）。

财政部：《中华人民共和国2009年全国预算执行情况2010年全国预算（草案）》。

财政部：《中国财政年鉴》。北京：中国财经出版社2002年。

财政部：《中国财政年鉴》。北京：中国财经出版社2008年。

常红晓：“重分‘土地出让金’”。《财经》2006年3月20日。

岑科：《2008公民税权手册》。传知行社会经济研究所2008年。

21世纪网：土地出让金改革的宏观经济效应[社评]（2006年9月2日）。

国家税务总局：《中国税务年鉴》。北京：中国税务出版社1990-2008年。

国家统计局：《中国统计年鉴》。北京：中国统计出版社1998年。

国家统计局：《中国统计年鉴》。北京：中国统计出版社2007年。

国家统计局：《中国统计年鉴》。北京：中国统计出版社2009年。

国土资源部：《中国国土资源公报2008》。

国务院：《国务院关于试行国有资本经营预算的意见》。国发[2007]26号。

国资委：《中央企业国有资本经营预算建议草案编报办法（试行）》。国资发产权[2008]46号（2008年3月5日）。

国资委：“2008年中央企业国有资本经营预算已经国务院批”，下载于
http://www.gov.cn/gzdt/2008-11/26/content_1160876.htm 2008-11-26。

靳丽萍：“工商联提请修宪，要求将保护私有财产写入宪法”。《财经》2002年3月11日。

李荣融：“五年来国有企业改革取得重大发展”。《工业审计与会计》2008年第2期。

刘畅、徐福群：“湖北利川发生严重抗税事件”。《湖北日报》2000年6月19日。

刘守刚：《中国公共生产探源与政策选择》。上海：上海财经大学出版社2003年。

满燕云、郑新业：“中国公共财政规模与税负再评估”。《北大 - 林肯政策简报》第1期。

马骏：《中国公共预算改革：理性化与民主化》。北京：中央编译出版社2005年。

马骏：“中国预算改革的政治学”，《中山大学学报》2007年第3期。

马骏、牛美丽等：《公共预算读本》。北京：中国发展出版社2009年。

马骏、李黎明：《为人民看好“钱袋子”》。哈尔滨：黑龙江人民出版社2010年。

马骏：“实现政治问责的三条道路：欧洲、美国和中国道路”。《中国社会科学》2010年第5期。

马晓、庞健：“成都发生严重暴力抗税事件”。《北京晚报》2000年12月17日。

理查德·马斯格雷夫：《比较财政分析》（董勤发译）。上海：上海三联书店1996年。

《南方周末》：“中国预算公开路线图”（2009年10月28日）。

上海财经大学公共政策研究中心：《中国财政透明度报告2009》。上海：上海财经大学出版社2009年。

田新杰：“土地出让金监管上海破题，数百亿资金纳入人大监督”。《21世纪经济报道》2008年2月28日。

平新乔：《财政管理与比较财政制度》。上海：上海三联书店1995年。

人民网：“财政部解读中央财政预算：让国家‘账本’更透明”（2010年3月25日）。

杨之刚：《公共财政学：理论与实践》。上海：上海人民出版社1999年。

《新快报》：“全国两会特别报道：中国将立法保护私有财产”（2002年3月10日）。

张涛、刘晓超：“‘老板公务员’双重身份有悖于人事制度”。《瞭望》2004年第5期。

张卓元：“导言：中国国有企业改革30年基本经验”。载张卓元、郑海航主编《中国国有企业改革30年回顾与展望》。北京：人民出版社2008年。

郑海航：“中国国有企业改革30年历程和思考”。载张卓元、郑海航主编《中国国有企业改革30年回顾与展望》。北京：人民出版社2008年。

王绍光、马骏：“走向‘预算国家’”。《公共行政评论》2008年第1期。

杨国雄：“坚定不移推进上海国资国企改革发展”。《上海国资》2007年12月24日。

Chen, Jie & Yang Zhong. 2002. Why do people votes in semicompetitive elections in China? *The Journal of Politics*, vol. 64, No. 1, 2002, pp.178-197.

Campbell, John. 1993. The state and fiscal sociology. *Annual Review of Sociology*, vol. 19: 163-185.

Campbell, John. 1996. An institutional analysis of fiscal reform in post-communist Europe. In John Campbell & Ove K. Pedersen. eds. *Legacies of Change*. New York: Aldine De Gruyter.

Easter, Gerald M. 2008. Capacity, consent and tax collection in post-communist states. In Brautigam, Dedorah A., Odd-Helge Fjeldstad & Mick Moore. eds. *Taxation and State-building in Developing Countries* (64-88). Cambridge: Cambridge University Press.

Garnaut, Ross & Ligang Song. 2004. Private enterprise in China: development, constraints, and policy implication. In Ross Garnaut & Ligang Song. eds. *China's Third Economic Transformation: The Rise of the Private Economy* (pp. 1-14). New York: Routledge.

Goldscheid, Rudolf. 1917/1958. A sociological approach to problems of public finance. In Richard A. Musgrave & Alan T. Peacock. eds. *Classics in the Theory of Public Finance* (pp. 202-213). New York: The Macmillan Company.

Holbig, Heike. 2004. The party and private entrepreneurs in PRC. In Kjeid Erik Brodsgaard & Yongnian Zheng. eds. *Bring the Party Back in: How China is Governed* (pp. 239-268). Singapore: Marshall Cavendish International Private Lt.

Ma, Jun. 2009. The dilemma of developing financial accountability without election. *Australia Journal of Public Administration*, 68: 62-72.

Ma, Jun & Yilin Hou. 2001. From an owner-state to a tax-state: a challenge for China. Paper presented to Western Society of Social Science (Nevada, May, 2001).

Martin, Issac W., Ajay K. Mehrotra & Monica Prasad. 2009. The thunder of history: the origins and development of new fiscal sociology. In Issac W. Martin, Ajay K. Mehrotra & Monica Prasad. eds. *New Fiscal Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Moore, Mick. 2004. Revenues, state formation, and the quality of governance in developing countries. *International Political Science Review*, vol. 25, no. 3: 297-319.

Musgrave, Richard A. 1980. Theories of fiscal crises: a An essay in fiscal sociology. In Henry J. Aaron & Michael J. Boskin. eds. 1980. The Economics of Taxation. Washington, D. C.: The Brookings Institution.

Schumpeter, Joseph A. 1918. The crisis of tax state. In Richard Swedberg. eds. 1991. Joseph A. Schumpeter: The Economics and Sociology of Capitalism. Princeton: Princeton University Press.

Smith, Craig S. 2000. China's farmers rebel against bureaucracy. New York Times (Sept. 17).

Tarschys, Daniel. 1988. Tribute, tariffs, taxes and trade: the changing sources of government revenue. British Journal of Political Science, 35, 1-20.

Tilly, Charles. 2009. Extraction and democracy. In Issac W. Martin, Ajay K. Mehrotra & Monica Prasad. eds. New Fiscal Sociology. Cambridge: Cambridge University Press.

Thornton, Patricia. 1999. Beneath the Banyan tree: popular views of taxation and the state during the Republican and reform eras. Twenty-Century China, vol. XXV, No. 1 (Nov.): 1-42.

World Bank. 1990. China: Revenue mobilization and tax policy (World Bank Country Study). Washington, D. C.: World Bank.

Wright, Teresa. 2010. Accepting Authoritarianism. Stanford University Press.

Yang, Dali. 2004. Remaking the Chinese Leviathan: Market Transition and the Politics of Governance in China. Stanford: Stanford University Press.

Zheng, Yongnian. 2004. Interest representation and the transformation of the Chinese Communist Party. In Kjeid Erik Brodsgaard & Yongnian Zheng. eds. Bring the Party Back in: How China is Governed (pp. 269-301). Singapore: Marshall Cavendish International Private Lt.

注 释

[【1】](#) 转引自刘守刚（2003，第145-146页）。

[【2】](#) 当然，国有企业对财政收入的负贡献并不等于说国有企业对国家没有贡献。比如，它承担了一些国家应该承担的支出责任，从而起了一定的社会稳定功能。

[【3】](#) 在此分析的是税收收入的所有制构成，而不是全部预算收入的所有制构成。不过，21世纪以来，税收收入占预算收入的比重都在90%以上，因此，尽管有误差，但不会对结论产生过大的影响。

[【4】](#) 根据与表1相同的资料计算而得。

[【5】](#) 地方层面的信息也支持这一估算。例如，上海市国资委主任杨国雄（2007）指出，国有企业缴纳税金为地方财政收入的增长贡献很大。2006年，上海市地方国有企业缴纳各项税金总额493.51亿元，比上年增加44.59亿元，增长9.9%，占全市地方财政收入的30.8%，接近1/3比例。

[【6】](#) 契税根据《中国财政年鉴》（2008）数据计算，其他根据《中国税务年鉴》（2008）数据计算。

[【7】](#) 根据《中国税务年鉴》（2008）数据计算。

[【8】](#) 央企情况根据《中国财政年鉴》2008年数据计算。

[【9】](#) 在20世纪80年代，这一阶层才开始悄悄地出现，即使到90年代中期，这一阶层在社会中的重要性仍不明显。但是，进入90年代后期，随着市场经济越来越成熟，这一阶层掌握的经济资源也越来越多。根据一项估计，从不同所有制在经济中所占的份额来看，在1998年，这一阶层已经掌握了一半的经济份额，在中国经济中扮演着极其重要的角色（Garnaut et.al., 2001: 19, 表2.6）。同时，私营经济也成为国家重要的税收来源。例如，2007年，私营经济缴纳的税收达到4771.51亿元，而且这些年来私营经济缴纳的税收一直以很高的速度增长。

[【10】](#) 参见人民网（2010年3月25日），财经日刊（2010年4月2日），《南方周末》（2009年10月28日）。

二、“如果你不能预算，你如何治理？”

——中国国家能力研究

自20世纪80年代以来，国家能力是社会经济发展的关键性因素已经是一个广泛接受的观点（Skocpol, 1985; Migdal, 1988）。在这些年中，国家能力的许多方面已经被定义和研究过了。本文的研究重点是“预算能力”（capacity to budget）（Schick, 1990）。本文对“预算能力”感兴趣是因为，尽管预算能力的重要性是显而易见的，但非常奇怪的是，目前关于国家能力的讨论完全没有关注到这一点。本文的核心观点是，无论我们如何定义国家能力，预算能力都是国家能力最基本的支撑。没有预算能力，国家能力就不可能存在，也不可能具有任何实质性的内容。

结合中国的经验，本文将对此进行研究。自从1978年启动经济体制改革以来，中国已从一个计划经济国家转变成市场经济国家。这一转变迫使国家重构其财政收入汲取体制。在20世纪90年代早期，中国发生了一场关于国家能力的讨论。争论的焦点是国家的财政收入汲取能力。于是，1994年，中国启动了分税制财政改革。其结果，国家的财政收入汲取能力得到提高。随着汲取能力的提高，中国的预算能力是否也同等程度地得到了提高？这是本文将要研究的问题。本文认为，在国家采用一个恰当的预算制度之前，尽管国家财政变得更加富裕了，国家并未发展出基本的预算能力。1999年，中国启动了预算改革，这为国家发展出预算能力奠定了基础。然而，中国的预算制度仍然面临着许多挑战。

本文首先建立一个关于预算能力的理论。随后，本文将回顾经济改革以来，中国对财政制度的重构。在此基础上，本文将从预算能力

的角度研究和比较预算改革前后中国的国家财政。然后，本文将分析中国预算制度面临的各种挑战。最后是结论和讨论。

预算能力：国家能力的基础

国家能力的财政维度

国家能力一般被定义为国家根据其目标引导经济社会发展的能力。但是，对于国家能力的构成却是仁者见仁、智者见智。根据米戈达尔（Migdal, 1988: 4-5）的观点，国家能力包括：渗透进社会的能力、规范社会关系的能力、汲取资源的能力、按照某种特定的方式分配和使用资源的能力。在王绍光和胡鞍钢（1993: 6-7）看来，国家能力包括：汲取能力、调控能力、合法化能力、强制能力（同时参见 Wang & Hu, 2001: 24-26）。

然而，无论国家能力的定义如何变化，没有人会忽略其汲取能力。这一点也不奇怪，因为财政资源是国家权力的肌腱。一个缺乏汲取能力的国家，是不可能存在的，更谈不上具有国家能力。正如王绍光和胡鞍钢（2001: 33）明确指出的，汲取能力是实现国家能力其他方面的基础。在此，需要强调的是，汲取能力只是国家财政的一个方面，另一个同等重要的方面是国家分配和使用其拥有的财政资源的方式。在讨论国家能力时，必须同时考虑国家财政的这两个方面：汲取和使用财政资源。将国家财政的这两个方面分开不仅没有意义，而且具有误导性。

总之，正如斯科波特（Skocpol, 1985）所说的，国家财政的这两个方面是国家能力的基础，它“比任何其他因素都更能够告诉我们，国家在以下这些方面现有的（和即将获得的）能力，即建立和加强国家组织、雇佣人员、获取政治支持、补贴经济企业以及为社会项目提供资金”（Skocpol, 1985: 17）。

预算能力

从19世纪开始，为了实现经济、效率和问责，现代国家开始采用所谓的公共预算制度来治理国家财政资源的汲取和分配。由此，预算成为所有国家活动的中心，并且越来越能很好地服务于国家治理的需要（Wildavsky, 1988; Schick, 1990）。正是在这样的背景下，“治理

就是预算”这一观点越来越被认可。实际上，公共预算的两位大师都明确地表述了这样的观点。1988年，瓦尔达沃夫斯基（Wildavsky）发表了一篇名为“如果你不能预算，你如何治理？”的文章。本文原封不动地借用了这个标题。1990年，希克（Schick）创造了“预算能力”（capacity to budget）这个概念，并对之进行了这样的定位：

毫不夸张地说，治理能力在很大程度上依赖于预算能力。如果没有预算能力，中央政府不可能发展到这么庞大，也不可能行使这么多权力。如果没有预算的约束和规范，巨大的、积极的政府将是不可想象的。（Schick, 1990：1）

根据希克（Schick, 1998a）的研究，本文将“预算能力”定义为三种基本的理财能力：为了实现财政可持续，国家将开支控制在可获得的收入限度内之能力；有效率地分配稀缺的财政资源来满足公民需要的能力；有效率地筹集收入并以一种能够实现运作效率的方式进行支出，开展活动，生产和供给公共产品和服务的能力。换言之，预算能力包括三个基本的要素：总额财经纪律、配置效率和运作效率（更多的内容参见Schick, 1998a：2-3）。

预算能力的发展历程

自有国家之日起，国家就一直在汲取和分配财政资源。然而，直到最近两个世纪，国家才开始发展出预算能力。在凯顿（Caiden, 1988）看来，在19世纪以前，欧洲国家的财政管理采用的是一种“前预算模式”。这种模式的特征是，尽管国家汲取了大量的财政收入，但是，行政控制和政治问责程度都很低。在这种模式下，君主不需要对任何人负责，但他们也不能保证他们属下的官员是对他们负责的。这主要是因为，整个财政体系是一个分散的、私有化以及多样化的财政体系，包括许多独立的收支账户。税收等财政收入是由那些缺少监控的征税官员和包税商随意地征收的，支出是由不同的机构分散地做出的，根本没有一个核心控制机构来审计和监督各种收支。更为糟糕的是，在这个时期，由于国家既不能有效地征收税收，也不能有效地对支出进行控制和管理，因此，尽管从社会的角度看，国家汲取的财政收入已经不低，但是，这些前现代国家常常处于入不敷出的境地，不得不采取各种权宜性手段来汲取财政收入，例如出售官职、借债不

还、变卖资产等，有时甚至濒临破产。总而言之，在这一时期，国家财政是非常低效率的，充满着浪费，而且腐败泛滥（Webber & Wildavsky, 1986: chap. 5; Caiden, 1988）。

当然，在这一时期，也存在一些财政控制机制。从17世纪中期开始，一些欧洲国家已经开始在政府内部建立集中控制的财政机制；同时，议会监督也开始出现。但是，从总体上看，它们仍然远远不能有效地确保效率、经济和问责。其根本原因在于，国家财政基本上仍然是在一种高度分散而且缺乏监督的体系中运作的。即使到近现代

（1500-1800）的后期，即使有所谓的预算，它至多也是一种非常粗略的早期形式的预算，既不可靠或者可信，也不完整，并且缺乏透明度（Webber & Wildavsky, 1986: 283-297; Caiden, 1988）。^[1]在这样的财政体系之上建立起来的国家，其治理能力自然也是非常低的。实际上，在这一时期，低效率的财政体系极大地妨碍这些国家在其他方面发展出必要的国家能力。例如，尽管这一时期的欧洲国家是封建专制国家，但是，由于财政体系的效率低下，这些国家中央政府的强制能力都很低（Webber & Wildavsky, 1986: 297）。

直到19世纪初，随着一种新的国家理财模式——即凯顿（Caiden, 1988）所说的“预算”——的出现，这些国家才开始发展出预算能力。预算，或者更准确地说，公共预算，是控制取向的。一方面，它将财政资源的汲取和使用集中到一个单一的控制机构（例如财政部）的监督之下，由这个机构在政府内部统一实施一系列的官僚程序来对其他机构的财政活动进行约束。另一方面，立法机构也开始对政府财政进行监督，以确保政府是负责的（Caiden, 1988; Webber & Wildavsky, 1986: chap. 6）。事实上，正是在这两种基本的控制程序——行政和立法控制——逐步制度化的基础上，现代国家才建立起被广泛认为是有效率的而且比以前更加公平的财政制度，并逐步发展出基本的预算能力。正是由于国家具备了这一能力，它们才能在19世纪后期承担起越来越多的职能（Webber & Wildavsky, 1986: 301, 326）。

为了进一步提高预算能力，20世纪50年代以来，开始出现持续不断的预算改革，例如绩效预算、计划项目预算、零基预算以及新近出现的新绩效预算改革。尽管新绩效预算仍未定型，但是，一旦改革成功，它将极大地提高国家的预算能力。在强调总额财经纪律约束的同时，为了实现政策结果，新绩效预算强调在预算和绩效结果之间建立

联系，同时赋予支出机构更大的自由度。这一新模式将全方位地重构国家财政体系（Schick, 1998a: 12-20；2008）。[\[2\]](#)

历史回顾表明，预算能力的发展经历了相当漫长的过程，而且仍未完成。表1总结了国家财政发展的不同阶段及其预算能力。在不同的发展阶段，国家财政关注不同的问题，使用不同的治理工具，呈现出不同的特征，进而形成不同的预算能力。在一定程度上，这个框架与安德鲁（Andrews, 2007）发展出来的框架有相同之处。安德鲁（2007）将公共财政管理的发展划分成四个阶段。这里的“前预算阶段”对应安德鲁“水平为零的体系”，“预算阶段”对应安德鲁“水平为1的体系”，新绩效预算对应安德鲁“水平为3的体系”（更多的内容参见Andrews, 2007）。

表1 预算能力的发展

阶段	预算能力	工具	国家财政的主要特征
前预算	预算能力低或者缺乏预算能力	在政府内部缺乏有效的控制，对政府也缺乏控制	负责程度非常有限；透明度很低；财经纪律的约束很弱；预算质量很差，预算（早期形式的）是非正式的，而且不可靠
预算	发展出基本的预算能力	建立起与行政控制和立法控制相关的正式的预算程序和规则	财政规则和财经纪律的约束性很强；预算是正式的、可靠的；但是，对支出质量的关注不够
新绩效预算	更高的预算能力	总额控制；战略性地分配资源，为实现产出和结果而分配资源；放权	部门和管理者拥有较高的自主权；绩效导向；预算是正式的，但焦点是战略和效率

资料来源：作者编制。前预算和预算阶段工具，主要参考Caiden（1988）；各个阶段国家财政特征主要参考Andrews（2007）。

不过，应该注意的是，由于本文研究的重点是从前预算阶段向预算阶段的转型，所以，没有像安德鲁（2007）那样更细致地在预算阶段和新绩效预算之间进行划分。此外，我们对预算发展阶段的划分只

是对预算发展的主要模式的一般性总结，而且是从提高预算能力这个特殊的视角出发而做的总结。这就是说，这样的划分未能关注那些与特殊背景相关的具体性和复杂性。无疑地，真实世界要比这个框架更复杂。事实上，并不是所有的国家都曾经或者将要按照同样的发展顺序来发展或者采取同样的发展路径。首先，迄今，新绩效预算主要在一些OECD国家实施，而且有多种形式。即使在其中一些成就突出的国家，改革成效至多也是中等水平的。更为重要地，新绩效预算是否能发展成一个稳定的预算模式，是否能将国家财政推向一个更高的新阶段，仍然有待时间检验（Schick, 2008）。不过，从理论上讲，同时结合过去三十年的改革成效，它的确意味着一种全新的财政模式。如果这一改革成功，国家的预算能力将会提高到一个更高的水平。其次，从“前预算”向“预算”（Caiden, 1988）的转型也并未在所有国家发生，也不是发生在同一个时间。即使在欧洲历史上，各国采用公共预算的速度和广泛程度也是不同的。^[3]在一定程度上，即使现在，一些发展中国家和转型国家的治理模式仍与“前预算”模式何其相似

（Schick, 1998b; Ma & Ni, 2008）。对于这些国家来说，如果它们想发展出预算能力，就必须首先建立起一个能够很好地对国家活动进行控制的预算制度。只有当基本的预算控制已经制度化之后，这些国家才能采取进一步的改革行动，实行更高级的预算模式，将它们的预算能力提高到一个更高的水平（Schick, 1998a: 113, 122; 1998b）。

^[4]

当然，预算制度的建立取决于许多因素。首先，国家的财政汲取能力需要达到一定的水平。如果一个国家的财政很匮乏，而且收入流常常不可预测，那么国家甚至连简单的预算活动都不可能，更不要说具备预算能力。其次，只有在一定的经济和技术条件下，国家才能建立起集中型的控制。这些条件包括：经济的货币化、发达的银行体系、恰当的会计体系以及发达的通讯体系。最后，但也同样重要的，国家财政收入的来源也会影响国家建设进而影响财政体系的发展。根据一个国家财政收入的来源，存在各种类型的财政国家：贡赋国家、领地国家、税收国家、贸易国家、关税国家（Tarschys, 1988）、租金国家（Moore, 2004）和自产国家（Campbell, 1996）。在不同的财政国家，国家与社会的关系是不同的，国家的收入策略也会不同。只有在税收国家，人民才会发展出纳税人意识，进而对国家构成一种社

会压力，要求国家能够向社会证明它在明智而且负责地花纳税人缴纳的税收资金。欧洲国家的国家建设经验就是一个这样的例子。欧洲国家在14-18世纪期间从领地国家向税收国家转型。在民主化的压力之下，它们在19世纪开始建立立法机构对政府财政的监督（Webber & Wildavsky, 1986: 296, 299-300）。然而，在其他的财政国家，例如租金国家（Moore, 2004）和自产国家（马骏，2005: chap. 2），这种监督就很难发展起来。因为在这些财政国家，国家不需要更多地依赖社会的合作就能汲取足够的财政收入。

重构中国财政体制：经济体制改革以来

1978年，中国启动经济体制改革，逐渐从计划经济转向市场经济。这使得中国不得不重建它的财政收入汲取体制，最终从根本上重构整个财政体制。

从自产国家到税收国家

从1949年建国到1978年启动经济体制改革，中国都是一个自产国家，国家主要通过控制绝大部分社会财富的国有企业来汲取财政收入。在这种情况下，税收就变成多余的，并逐渐变得越来越不重要。市场导向的经济改革从根本上改变了中国的经济结构，这也使得国家不得不重新构建它的收入汲取体制。为了从新发展起来的非国有部门汲取财政收入，也为了建立市场体系而放松价格，国家不得不采用税收。于是，从20世纪80年代起，中国开始逐步重建税收体系，到80年代后期，中国已建立起现代税收体系的雏形。其结果，对于国家来说，税收开始变成一种非常重要的收入来源，中国开始逐渐从自产国家向税收国家转型（马骏，2005: chap. 2）。

尽管中国向税收国家的转型存在着一定的复杂性，但在总体趋势上，中国的确开始向税收国家转型。这就开始从根本上改变国家和社会的互动。在自产国家，国家的财政收入汲取较少依赖社会。相反地，社会高度依赖于国家。在这种环境中，很难想象当时生活在自产国家的中国百姓会形成国家财政必须对他们负责的要求。然而，随着中国向税收国家转型，国家的收入汲取开始变得越来越依赖于私人财富，从而必须面对越来越大的社会压力。这种压力主要是与这样一种

观念联系在一起的，即从人民那里汲取的税收收入应该主要用于人民（马骏，2005：chap. 2）。事实上，为了获得纳税人服从，国家也是这样向人民承诺的。然而，在国家建立预算制度之前，这种承诺的可信度常常是很低的。

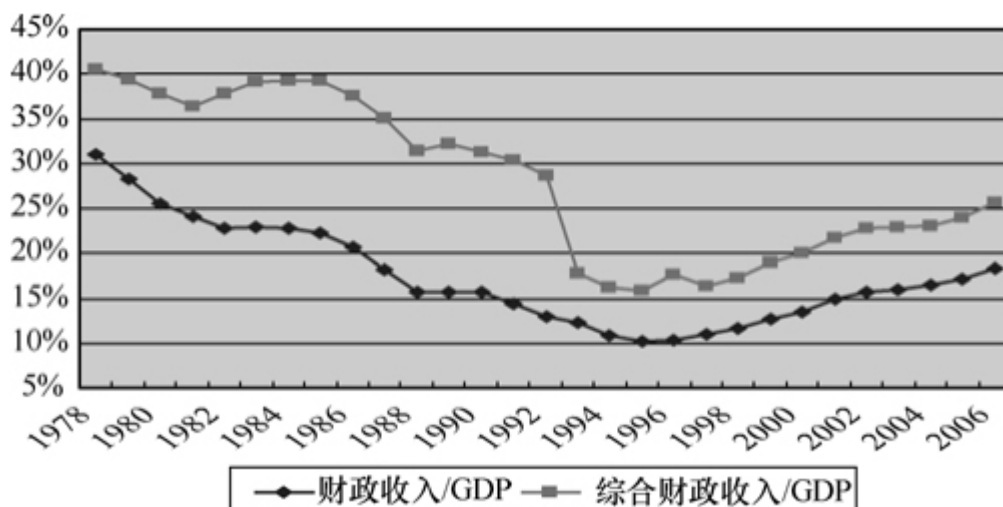
国家能力的争论

在重建财政收入汲取体制的过程中，国家的汲取能力很快就成为一个受人关注的话题。早在20世纪90年代早期，学术界和实践部门就已经开始对两个比重的下降表示了担忧，即预算内财政收入占GDP的比重下降，以及中央预算内财政收入占整个预算内财政收入的比重下降。1993年，王绍光和胡鞍钢发布了名为《中国国家能力报告》的研究报告，将这一担忧升级成一个激烈争论的问题。这份研究报告的主要观点是，20世纪80年代初期以来的财政改革，特别是财政分权和经济放权，已经显著地削弱了中央政府的财政汲取能力，从而导致国家的调控能力和合法化能力的下降。因此，王绍光和胡鞍钢强烈主张增强国家能力，特别是国家的汲取能力。王绍光和胡鞍钢的这一结论及其主张很快就在国内外学术界和实践部门引发了激烈的争论。

全面地回顾这场争论不是本文的目的。从根本上看，这场争论的焦点在于：为了使中国的改革获得成功，是应该加强还是削弱国家权力。王绍光倡导的是一个强而有效的中央政府，在他看来，这是转型中国走向社会、经济公平和政治民主的前提条件。反对者则质疑这种观点，他们一方面认为回到以前那种强力的政府状态是不可能的，另一方面建议或者寄望于一个强有力的地方政府，并相信这样的政治架构能够为中国的民主化提供更多的希望。^[5]

尽管很难判断在这场争论中谁赢谁输，但1994年，为了阻止“两个比重”进一步下滑，国家果断地采取措施对财政体系进行改革。增值税被引入税收体系，并发展成为最大的税种。更为重要的是，国家启动了“分税制”改革，重新调整中央与地方的财政关系，将大部分财政收入重新集中到中央的“国库”。其结果，1994年以来，国家——尤其是中央政府——的财政汲取能力一直在不断提高（图1）。对于国家的财政汲取能力来说，1994年财政改革是一个重要的转折点。

图1 财政收入占GDP比重



资料来源：《中国统计年鉴》（2007）。财政收入是指预算内财政收入，综合财政总收入包括预算内收入、预算外收入和社保基金收入。转引自王绍光、马骏（2008）。

预算能力的必要性

随着国家财政汲取能力的提高，国家的预算能力是否也同步增强了呢？对于处于转型十字路口的中国来说，这是一个越来越重要的问题。从20世纪80年代早期开始的经济自由化改革给中国带来了经济增长的奇迹。然而，越来越明显地，从20世纪90年代中期开始，经济发展伴随着巨大的社会和环境代价（例如一直在扩大的收入不平等）。这些都亟须国家能够有效地从政策上予以应对。为了有效地应对这些挑战，中国政府不仅要能够高效地汲取财政资源，而且能够有效地使用这些资源去实现预期的社会、经济发展目标。同时，由于中国开始向税收国家转型，如何使得国家对公共资金的汲取和使用合法化也变成一个日益紧迫的问题。总而言之，在财政汲取能力提高之后，国家必须发展出相应的预算能力。

对于中国需要发展出预算能力这一点，中国领导层是非常清楚的。在1994年进行财政体制改革的同时，中国通过了第一部预算法律——《预算法》。然而，直到1999年，中国才启动了预算改革，建立一个控制导向的公共预算体制。在此之前，即使国家已经变得更加富裕，国家的预算能力仍然比较低。这主要是因为，国家财政仍然按照“前预算时代”的逻辑进行管理。

“前预算时代”的中国国家财政

从1949到1978年，中国的国家财政是计划导向的。也就是说，资源主要是根据计划来配置的，预算只是实施计划的一个工具。随着经济改革的展开，计划经济以及与之相联系的计划导向的国家财政制度开始瓦解。然而，直到1999年预算改革之前，中国都没有建立起一个有效的预算体制来填补这个真空。其结果，从1978年到1999年这一段时期，国家财政类似于“前预算模式”（Ma & Ni, 2008）。

一方面，国家财政是碎片化和分散的，在政府内部缺乏有效的行政控制。在政府内部，预算权极其碎片化，这主要体现在三个方面：

（1）除了财政部门以外，其他部门（如发改委和科技部门）也拥有对一定数量财政资源的分配权；（2）随着预算外资金自20世纪80年代经济改革以来快速膨胀，几乎每个部门都可以随意地汲取和使用一定数量的预算外资金；（3）由于没有部门预算，实质上，所有部门都拥有所谓的预算方面的“二次分配权”——财政资金是一揽子地拨付给各个部门，再由部门进一步将资金落实到具体的支出用途。在预算权碎片化的同时，财政管理高度分散：由于缺乏国库单一账户，公共资金分散在各个公共机构自己开设并被它们牢牢地控制的账户中；政府采购及其资金支付由各个部门自行负责而且缺乏外部监督。其结果，财政部门不可能像一个核心预算机构那样在政府内部实施集中统一的财政控制（Ma & Niu, 2006; Ma & Ni, 2008）。

另一方面，很多年以来，为了使得政府行政具有很高的灵活性，中国的国家财政一直倾向于牺牲立法机构的监督。尽管政府每年都要向人民代表大会（简称人大）提交它的预算，由人大审查、批准，但是政府预算通常编制得很粗略，只提供了一些大的总数，不能反映具体的政府活动和支出用途方面的细节。即使这个很粗略的预算，也只包括了预算内资金的信息，因而缺乏预算外资金的信息。此外，一旦人大批准该预算后，财政部门并不能马上将资金整体地批复到各个部门，而是在财政年度中不断地以一揽子的方式将资金再分配到各个部门。在这个过程，人大也是不能监督的。因此，在预算过程中，人大只是一个“橡皮图章”（Ma & Niu, 2006; Ma & Ni, 2008; Yang, 2004: 266）。

由于财政体系继续是碎片化、分散的，也缺乏有效的问责机制，因此，从1994到1999年，尽管国家财政汲取能力大幅提高，但预算能力并未同样得以提高。恰恰相反，国家财政一直充满各种各样随意甚至是掠夺性的收入汲取行为，而且常常与腐败纠缠在一起。这最典型地体现在“三乱”的泛滥成灾——“乱收费、乱罚款、乱摊派”。“三乱”在20世纪80年代就已出现，但在90年代后半期发展成为一个全国性的财政问题。对财政资源的使用更加问题重重，一直伴随着资金滥用、浪费、随意改变资金用途、不断的预算追加乃至腐败，等等。在这方面，“小金库”的泛滥是一个最典型的例子。所谓“小金库”就是各个公共部门自己设置和控制的秘密账户，其中的资金常常被这些部门及其成员用来满足他们自己的利益而不是国家和公众的利益（Ma & Ni, 2008）。尽管政府及其各个部门从社会中汲取了大量的资金，但是，由于这些资金是分散在各个公共部门手中的，国家并不能真正地使用这些资金来实现它的政策目标。此外，在这一时期，也没有一个完整的、内在一致的预算制度将国家的各个部分实质性地整合起来，使得它们能够像一个整体那样去行动，并对它们的行动进行控制。因此，在一个碎片化的财政体制上最多只能建立起一个碎片化的国家。

1999年以来的预算改革：形成预算能力

1999年，中国启动了预算改革，包括三个主要部分：部门预算改革，国库集中收付体制改革和政府采购改革。随着改革的推进，国家开始形成基本的预算能力。

部门预算改革

部门预算改革的基本思路是政府预算以部门为基础进行编制。2000年，四个中央部门试点了部门预算，随后逐步扩展至其他部门。到2007年，所有中央职能部门都被纳入部门预算。为了编制部门预算，制定了标准化的预算格式和预算程序，并且要求所有部门遵照执行。更为重要的是，预算改革严格地推行了全面性原则，要求各个部门把它们所有的收支都纳入部门预算。对于部门预算改革来说，专门针对预算外资金而实施的“收支两条线”改革是一个非常重要的支撑。在这一新的制度下，部门不能再像以前那样可以自己征收并直接动用

预算外资金来满足它们的支出需求。以前，这些资金是存在各个部门自己开设的账户中的，现在这些资金是存放在财政部门开设的财政专户之中的；部门必须将预算外资金编制进部门预算，经财政部门审查再经人大审批之后才能使用这些资金。2002年，财政部将5个部门的行政性收费纳入预算管理，对28个部门实行收支两条线管理。2007年，国务院批准的收费项目90%以上都已纳入预算管理，政府性基金则全部纳入预算管理。最后，部门预算的编制要求部门细化资金的用途，这就使得预算提供详细的能够反映部门活动及其成本的信息，同时也取消了各个部门以前享有的资金二次分配权（Ma & Niu, 2006; Ma & Ni, 2008; 财政部, 2007: 12）。

为了减少资源分配中的各种随意性，预算改革也采取了新的预算决策模式。基本支出（包括人员和公用支出）根据一套定额管理体系来编制；对于设计出来实现某些政策目标的项目预算，则采取了一种改进了的零基预算（Ma & Niu, 2006; 财政部, 2007）。2004年以来，广东省、河北省、广州市以及其他一些地方政府开始试行财政支出绩效评价，对财政资金的使用绩效进行事后评价。最近，广州等地的支出绩效评价已经开始向绩效预算转型。2006年，中央政府也开始试行财政支出绩效考核，对资金量巨大而且社会经济影响重大的支出项目开展绩效评价，而且鼓励部门在提出项目预算时提出绩效目标（马骏、牛美丽等, 2009: chap. 2）。

国库集中收付体制改革

国库集中收付体制改革的目标是建立一个集中型的财政管理体制来取代原来过度分散的财政管理体制。国库集中收付体制改革始于建立国库单一账户体系，以在预算执行中有效地监控资金的流动。在新的制度下，每一级政府只允许开设一个国库单一账户，所有的财政资金都必须缴纳进该账户，所有的支出都必须从该账户流出。更为重要的是，不到实际支付发生之时，所有的资金都保留在该账户中。在国库单一账户的基础上，中国开始对一部分资金实行财政直接支付，将资金支付集中到财政部门。这一部分资金现在是由财政部门直接从国库单一账户拨付给为各个部门提供商品和服务的供给者（Ma & Niu, 2006; Ma & Ni, 2008）。

2001年，中央的7个部委实行了这个新的制度。2006年，全部中央部委都实施了这个制度，同时，纳入这个新制度的基层预算单位也从2001年的136个扩大到3643个，中央补助地方的专项资金也首次纳入国库集中支付范围。国库集中收付体制改革在地方层面也进展顺利。至2005年年底，30个省级政府或相同级别的政府全面实施了这一改革，并且推进到二百多个地市和五百多个县级政府（财政部，2006：171，178）。

随着国库单一账户体系的建立，大量的现金余额开始集中。这就为现金管理奠定了基础，也在这方面提出了更高的要求。从2003年1月1日起，央行开始对财政存款按同期单位存款活期利率支付利息，中国的国库现金管理开始试步。计息增强了各级财政部门的现金管理观念。随着现金流入加快，现金流出趋缓，国库现金余额迅速增加。从2001年年底到2008年7月，国库现金余额由2850.5亿元上升到27414.4亿元，增长了8.6倍。2006年6月5日，财政部和央行联合发布《中央国库现金管理暂行办法》，正式启动了国库现金管理。根据规定，国库现金管理的操作方式包括商业银行定期存款、买回国债、国债回购和逆回购等。在国库现金管理初期，中国的国库现金管理主要实施商业银行定期存款和买回国债两种操作方式。2006年8月30日，财政部首次买回将到期国债，通过现金管理来改善负债管理，标志着我国国库现金管理进入市场化操作阶段。2006年和2007年，财政部每年操作1期国库现金定期存款；2008年增加到5期，累计金额1700亿元；2009年，突破性地增长到11期，累计金额3096亿元，预计到期收益17.61亿元。2010年，截止10月底，财政部共操作了10期国库现金定期存款业务，共计3300亿元，而且招标利率节节攀高（秦媛娜，2009；叶兰娣、孔驰，2010）。

政府采购改革

政府采购改革的目标是建立一个竞争性、集中的采购体系来取代原来分散的采购体系。首先，这一改革将原来分散到各个部门的采购活动集中到财政部门。其次，尽管其他的采购方式（例如竞争性协商）仍在使用，但是，政府采购开始使用公开的、竞争性的招投标，并逐步扩大其使用范围。最后，许多政府采购，特别是那些以前较易滋生腐败的大型工程项目采购，开始使用财政直接支付的方式进行资

金支付。1998年，全国的政府采购规模为31亿元，到2005年，已经超过2500亿元。2004年，有80.89%的政府采购实施了集中采购，59.55%实施了公开招标，39.98%采用了财政直接支付（财政部，2006：171；Ma & Ni, 2008）。

“钱袋子”权力的兴起

部门预算改革以来，各级人大都开始行使“钱袋子”的权力。部门预算改革使得政府预算报送人大审查的时间大大地提前。更为重要的是，由于部门预算现在编制得越来越全面、越来越详细，因而能够更全面、更具体地反映政府各个部门的活动及其成本，这就使得人大能够对政府预算进行实质性的审查（Ma & Niu, 2006；Ma & Ni, 2008）。

2000年，国务院向全国人大报送了四个中央部门的部门预算，由人大进行审查，其后逐年稳步增加报送的部门。2007年，所有的中央职能部门都向人大报送部门预算。对于那些中央财政用于教育、科技、医疗、社保等涉及人民群众根本利益的重大支出，财政部在向全国人大报送总量的同时，也报送其结构情况，对不能列入部门预算的项目的安排情况，财政部在向国务院报告的同时也转送全国人大备案。在地方层面，同样也出现了可喜的变化。截至2007年，在省级层面，超过半数的部门预算都已报送同级人大审查、批准。有11个省、市已经将本级所有的部门预算报送同级人大审查、批准。除少数几个省、市以外，大部分省、市已经开始向同级人大报送包括基本支出与项目支出明细情况在内的综合预算。30多个省、市已经把超收安排情况、中央财政性转移支付情况、中央专款情况和预算调整情况列入报送内容（财政部，2006：171；2007：18，180）。

预算改革以来，各级人大的预算监督都开始逐步加强，人大首次获得了监督政府预算的实质性权力，开始对政府预算决策进行制衡（Ma & Niu, 2006；Ma & Ni, 2008）。例如，在2001年全国人代会期间，细化的部门预算使得人大代表可以仔细地审议政府预算。尤其值得注意的是，在当年，人大审查把焦点集中到中国财政管理长期存在的一个问题，即在预算执行中随意改变资金用途（Yang, 2004：267）。人大预算监督在地方层面取得的进展更加令人振奋。例如，广东省2003年和2004年人代会期间，人大代表两次对机关幼儿园的预

算安排提出质疑，要求将财政资金真正用于公共目的。2003年，武汉市人代会甚至否决了两个不合理的政府支出项目（更多内容参见马骏、牛美丽等，2009：chap. 3, 5, 6）。

预算能力的发展

显然地，改革的目的是要在中国建立一个控制取向的公共预算制度。首先，改革开始将财政部门转变成为一个核心预算机构，由它在政府内部实施集中统一的行政控制。部门预算改革使得财政部门可以在预算编制阶段集中预算权力，而国库集中收付体制改革和政府采购改革则在预算执行环节建立起事前控制，由财政部门监督各个部门的资金汲取和使用。其次，以部门预算改革为基础，人大开始在预算过程中扮演一个重要的监督者的角色（Ma & Niu, 2006; Ma & Ni, 2008）。随着改革的推进，在行政控制和立法控制的基础上，各级政府都开始发展出基本的预算能力。

部门预算改革为预算能力的发展奠定了基础，也为国家治理提供了新的模式。首先，在给定的汲取水平下，通过资源的集中，国家可用的财政资源就极大地增加了。而在预算改革以前，尽管国家从社会中汲取了许多财政资源，但相当一部分是被各个部门控制的，国家实际上并不能使用这些资源。其次，在资源集中的基础上，预算改革建立起一个内在统一的预算体系。这使得政府可以通过部门预算的编制将原来分散的各个机构整合协调起来，驱使各个部门围绕着政府的目标整体性地考虑和规划自己的活动，测算活动的成本，而不能再像以前那样先争取资金，再去想开展什么活动，或者随时想到一事情，就去申请一笔资金。这也使得政府可以在下一步将集中起来的财政资源战略性地配置到关键性的政策领域，实现国家的长远目标，而这在原来碎片化的财政体系下几乎是不可能的。

部门预算的编制，使政府变得更加透明，这有助于提高政府的负责程度，也为提高公共资金的配置效率创造了条件。随着更多的公共资金开始被纳入部门预算，政府预算就能够更加全面地反映政府及其各个部门的活动及其成本。预算编制越来越细化使得政府预算能够更加详细地反映政府及其各个部门的活动和资金用途。这样编制出来的预算就将政府变成一个“看得见的政府”，至少首先在体制内实现了这一点。这就使得财政部门、政府首脑以及人大能够更好地审查和监督

政府各个部门的活动，例如是否有重复的活动、低效率的活动、与政府目标不相符合的活动，或者明显不是服务于公共目的的活动，等等。这既能更好地监督政府各个部门的活动，确保公共资金用于公共目的，又能够提高公共资金的配置效率。在预算编制中实行零基预算以及紧随其后的支出绩效评价改革，更进一步将预算理性引入预算资金的分配，有助于提高公共资金的配置效率。

在预算执行过程中建立起比较严格的事前控制体系，有助于控制进而减少在原来财政体制中非常盛行的各种财政违规行为，例如浪费、随意改变资金用途等等。当然，部门预算改革，尤其是预算编制的细化，同样也有助于控制这些违规行为。在预算改革前，由于没有部门预算，资金不能在预算年度之初落实到具体的项目和用途，部门在预算执行中就可以随意地使用资金。而部门预算改革后，资金的用途已经事前规定而且越来越具体，这就使得部门不能再像以前那样随意地使用资金，改变资金的用途。正如一项研究发现的，尽管预算改革才推行不到十年，但是已经初见成效。审计结果表明，预算改革以来，地方预算执行的违规率（违规资金占总支出的比例）开始大幅下降（Ma & Ni, 2008）。违规率的下降表明，法治原则开始初步确立，正式预算制度开始对行为产生约束。而法治原则的确立是一切好的治理的基础或者前提条件。

尽管仍然存在许多需要完善的地方，但是，国库集中收付体制改革和政府采购改革的实施开始显著地提高各级政府的财政管理能力。其中最值得一提的是现金管理能力的发展。现金管理（包括债务管理）是财政管理的基础和核心。首先，操作定期存款能够用钱生钱。这是最基本的现金管理业务。其次，买回国债能够运用现金管理来更有效地管理政府债务，降低政府借债成本，更好地协调国库现金与货币政策之间的关系，例如，减少国库现金对央行货币投放量的对冲。这就为下一步整合现金管理和债务管理，更好地在宏观经济管理中协调国库现金管理与货币政策的关系奠定了基础，这也使得财政部借此塑造其在金融市场的新角色。

仍然薄弱的预算能力：问题与挑战

尽管取得了许多进步，但是，中国仍然处在预算能力发展的早期，将一个控制取向的预算体制制度化的工作仍未大功告成。事实上，现在面临的挑战许多都与此有关。在预算规则和财经纪律被很好地制度化进政治过程和公共管理过程之前，中国的预算改革仍然面临许多挑战，需要进一步深化改革，才能大幅度地提高预算能力。

重塑权力结构：夯实基础

所有的预算改革都具有其政治涵义。即使在那些预算制度已经很成熟的国家，在某些情况下，预算改革也需要对权力结构的某些方面进行改革。对于那些预算制度仍然不完美的国家，尤其是那些仍然处于建立现代公共预算制度早期的国家来说，预算改革的首要任务常常是根据现代公共预算制度重塑预算过程中各个参与者之间的权力关系（马骏，2007）。预算改革以来，在建立行政控制和立法控制的过程中，中国预算过程中各个参与者之间的关系已经开始被重构。在政府内部，预算权力开始向财政部门集中。从政府与立法机构的关系来看，人大开始获得实质性的对政府财政进行监督的权力。然而，从建立现代公共预算制度的角度来看，权力关系仍然没有完全理顺（马骏，2007）。

人大的预算监督权仍需进一步落实。首先，1994年《预算法》没有赋予人大代表预算修正权，而预算修正权是人大加强预算监督最基本的程序性权力。由于没有这一法律权力，人代会审批预算实际上只有两个极端的选择：整体通过或者否决政府预算。其结果毫无悬念，人代会只能整体地通过政府预算。这就极大地制约人大的预算监督。其次，目前仍有数量巨大的资金没有纳入预算，例如土地出让金、社保基金、“变相借债”形成的资金等，致使大量的财政活动仍然游离于人大监督之外。而且，大额支出的细化仍然不够，在预算中通常只出现一个总额，这使得人大及其代表无法有效地进行监督。最后，由于缺乏预算修正权，人大代表非专职化，人代会会期短等原因，目前各级各地人大主要依赖人大常委会的预算初审（通常在人代会前一个月）来加强预算监督，但是，由于缺乏足够的政治支持以及机构与编制的限制，人大常委会也难对政府预算进行详细和有效的审查（马骏，2007）。

在政府内部，预算碎片化的问题仍然存在于某些领域。这主要是因为除了财政部门以外，预算改革仍未触动其他“准预算机构”（例如国家发展与改革委员会、科技部）的预算分配权。每年，一定数量的预算资金继续被“切块”到这些“准预算机构”，再由它们将这些资金分配到具体的项目。显然地，财政部门在预算改革后新设计的预算程序和规则目前仍不能真正地对这部分资金的分配产生影响。同时，尽管预算外资金开始被整合进部门预算，各个部门目前仍然视这部分资金是“它们自己的钱”，财政部门仍然不能真正地将这些资金像一般性财政收入那样纳入统筹分配（马骏，2007；马骏、於莉，2007）。这些都意味着财政部门目前仍不是一个真正的核心预算机构。

整合计划、政策和预算

在完成了预算改革的第一步目标——建立预算控制——之后，中国的预算改革需要迈向更高级的预算模式，实行绩效预算。目前，一些地方的支出绩效评估已经开始向绩效预算转型。然而，一旦中国的预算改革开始转向绩效预算，面临的挑战是非常巨大的。毫无疑问，中国各级政府需要花较长的时间来测量各个项目的绩效，设计并不断完善绩效指标，提高绩效信息的质量。然而，最大的挑战是如何整合计划、政策和预算。对于绩效预算来说，第一重要的工作也许并不是发展各种绩效指标，而是将资源战略性地配置到关键性的政策领域，解决最为迫切的经济和社会问题。如果我们前进的方向是错误的，或者我们选择的（或者项目）实质上是无助于目标的实现，那么，绩效指标的设计不仅毫无意义，而且会适得其反。只有将计划、政策和预算整合起来，政府才能战略性将资源配置到最关键的领域，才能真正地将支出与绩效有效地联结起来，提高资源配置效率。然而，正是在这一方面，中国的预算改革面临巨大的挑战。

目前，计划和预算的衔接程度至少不是很理想。经济改革前，中国是一个计划经济国家，计划机制在资源配置中扮演着极其重要的角色。随着市场经济改革的兴起，计划经济的全盛时期已经一去不复返。尽管计划委员会（现称为发展和改革委员会，简称发改委）仍然牢牢地掌握着它传统的计划权，负责编制经济和社会发展规划，并对很大一部分的预算内基建资金拥有预算分配权，但是它已经不再是一个资源配置的领导机构。然而，尽管财政部门正在逐步成为核心

预算机构，拥有绝大部分财政资金的预算权，但是它却没有正式的计划权。组织层面上预算过程和计划过程的分离不仅在许多地方导致发改委与财政部门之间的权力冲突，更使得计划和预算在一定程度上脱节。一方面，发改委常常抱怨它编制进五年计划中的某些项目得不到财政部门的资金支持；另一方面，财政部门抱怨计划部门在制订计划时没有考虑到财力的可能，制订出来的计划常常存在不合理之处，越往五年计划的后期越不符合实际。这一方面是因为计划不是自动地向前滚动的，在计划期的五年中计划从来不会根据实际情况的变化而动态地更新，另一方面也因为计划在制订的过程中未能很好地预测未来的发展趋势以及环境的变化（马骏，2007；马骏、於莉，2007）。

尽管预算改革在整合政策和预算过程上取得了一些成绩，例如，与原来相比，预算更能约束政策制定，但是，在许多情况下，政策过程和预算过程仍然存在着严重的分离（马骏，侯一麟，2005；马骏，2007）。虽然新的预算程序和规则已经开始对部门的行为构成约束，使得部门的行为越来越规范，但它们还不能同样有效地规范预算过程中那些关键性的行动者的决策或者行为。尽管预算过程开始对政治家的行为构成一些约束，但整体上看，政府、党委以及政治家（即领导人）基本上还是像预算改革以前那样行动。常常地，即使人大已经审批了预算，政府、党委可能还会出台新的政策，进而导致新的支出；同时，政治家也会在预算执行过程中制定政策，有时也会导致新的支出。这些都表明，新的预算体系仍不能有效地约束政策制定。这不仅在预算执行的过程中产生了各种不确定性，而且弱化了预算作为财经纪律的一个工具的职能（马骏，侯一麟，2005；马骏，2007）。政策和预算的分离还体现在，政策制定后不一定能有效地引导资源的使用。例如，某些急需资金投入的政策，即使制定后，常常不能得到充足的资金支持。其中最突出的一个例子是义务教育政策。该政策早在上世纪80年代就制定了，但长期缺乏足够的资金支持，直到2006年才出现根本性的改变（马骏、岳经纶，2009）。如果政策和预算的分离持续下去，国家的预算能力，包括其他方面的国家能力——例如引导经济、社会发展的能力，都会受到削弱。在这一点上，目前社会政策的转型就面临挑战。随着市场化改革的深入，社会不公平等社会问题日益严重。进入21世纪，国家启动“和谐社会”建设，中国的政策格局因而也开始从纯粹的经济政策逐步转向社会政策（王绍光，2007）。

然而，社会政策的转型在很大程度上取决于各级政府是否会相应地调整支出结构，增加社会政策支出。如果政策继续不能引导资金分配，那么，社会政策的转型将遥遥无期。

有效率地管理财政交易

要提高国家的治理能力，首先要制定合适的政策，然后有效地执行政策。政策执行不仅与预算执行紧密联系，而且在很大程度上依赖于预算执行。预算改革以来，原来困扰着预算执行的许多问题，例如随意改变资金用途，都开始得到改善。同时，随着国库集中收付体制改革以及政府采购改革的推进，各级政府的财政管理水平都开始显著地提升（Ma & Ni, 2008）。从这个角度看，预算改革以后，预算执行比以前更加规范，政策执行也比以前更加有力。但总体上看，政府的财政管理能力仍然比较弱。首先，现金管理水平仍然比较低。尽管财政部已经开始启动现金管理，但是，即使在中央层面，一个完整的现金管理体系仍未建立起来。纳入的国库现金量仍然比较小，操作现金管理（包括买回国债和现金存款）的频率仍然比较少，现金投资的工具仍然很单一，一个整体的现金管理体系仍未建立起来（陈建琦，2010）。同时，如何在地方层面建立现金管理体系，更是一项巨大的挑战（Edan, 2010；陈建琦，2010）。其次，尽管随着国债发行规模的增大，在中央层面，债务管理水平已经大幅度地改进，但是，仍然需要进一步完善，例如，需要改革国债发行方式，改革国债持有格局，完善债券品种（增加10年期以上和一年期以内的债券），等等。最后，中国需要考虑改革政府会计体系，建立权责发生制会计。目前这种现金制的会计体系，不能全面地反映政府真实的财政状况。同时，需要建立一个定期的政府财务报告制度，至少每个财政年度提交一个政府会计报告，经审计后提交人大审查，并向社会公布。

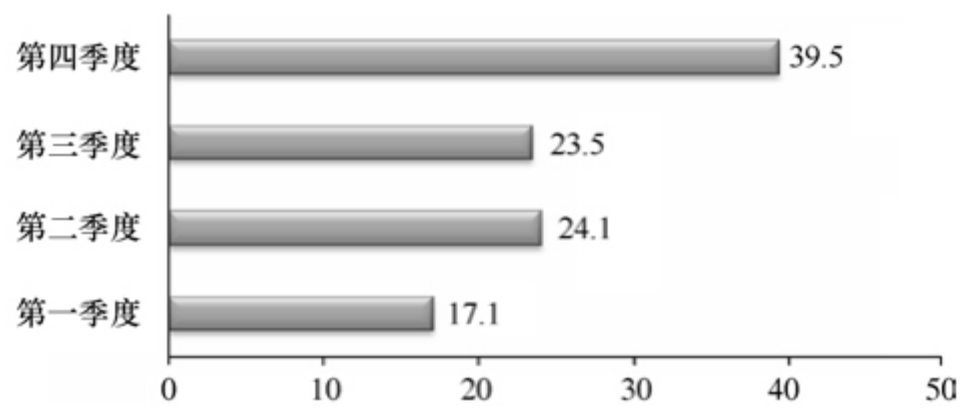
预算改革以来，中国的预算执行还遇到了一个意想不到的新问题：资金花不出去。每一年，即使到财政年度的最后阶段，仍有比较大一部分的预算拨款都还没有按照预算规定的用途花出去，常常要结转明年甚至后年使用。从2002到2006年这五年间，中央财政的支出进度基本上都呈现出这样的特征：在每个财政年度的前两个季度或者前三个季度都执行得比较缓慢，支出进度的高峰期一般出现在财政年度的最后一个季度（见图2）。而且，最后一个月份的支出进度常常

是最高的。在这五年中，12月份的支出预算执行的平均百分比是预算拨款的24.2%，高于所有季度的百分比。更为糟糕的是，大部分支出实际上并未发生，只是简单地记录为已支资金。例如，2006年年尾，未支资金与去年相比上升了10%，而在一些部门，未支资金接近预算拨款的50%（朱志刚，2007）。

这不仅说明预算执行存在问题，也说明政策执行是低效的。这主要是因为，未支出资金主要积淀在那些为实现某个特定的政策目标而设计的项目预算领域。例如，2006年国库集中支付体系中有574亿元未支资金，其中有93.6%的未支资金是项目支出，占了总项目预算的15.6%。更为严重的是，大量项目预算中的未支资金都与当前亟须解决的社会经济问题密切相关，都是当前最急需用钱的领域。例如，2007年1月至8月期间，尽管预算已经在这些急需资金投入领域安排了资金，但许多这类项目仅有不到50%的预算资金花出去了：卫生事务的支出执行率为44.9%，城市和社区事务48.2%，环保事务48.8%

（朱志刚，2007）。总之，意想不到的，低下的执行效率已经极大地制约了国家政策目标的实现。

图2 中央政府支出预算的执行率（%）



数据来源：朱志刚（2007）。

常常地，一旦钱花不出去，人们非常容易地会归咎于预算控制过多或者过严。但是，正如许多发展中国家一样，预算执行中存在的问题常常是因为预算编制有问题，甚至是因为整个预算体制不完善。最近的一项研究（Ma & Yu, 2011）指出，中国预算执行出现支出进度偏慢并不是因为预算改革以来建立的预算体制对政府及其各个部门施加

了过多的不必要的预算控制，恰恰相反，在很多情况下，这主要是因为预算控制体系要么没有很好地建立起来，要么仍然不能有效地约束和规范政府及其各个部门的行动。例如，那些掌握了一定资金分配权的“准预算机构”未能及时地在预算年度之初将资金安排到具体的项目和支出用途，而是在预算执行的过程中，才不停地将这些资金安排到项目，进而延缓了预算执行。人大仍然不能有效地监督政府每年对超收收入的使用，致使大量的超收收入在年底才被安排到项目。当然，这一现象的发生也是因为政府的财政管理能力仍然比较低。例如在现金管理领域，在绝大部分地方，政府财政部门仍然缺乏基本的现金管理能力。在制订用款计划时，由于缺乏足够的人力以及专业能力，财政部门常常不能仔细地分析不同部门、不同项目的活动规律进而支出流规律，也无法有效地管理收入流，进而不能将两者以最低的成本匹配起来。所以，在预算执行中，甚至会发生这样的现象：当部门需要资金去实施项目时，财政部门无法及时拨款，而当资金下拨时，部门已无法使用资金来实施项目。当然，部门不重视项目管理，或者项目管理水平低也是导致支出进度慢的一个原因。

建立总额控制，控制财政风险

总额控制是预算能力的一个重要部分。在这一方面，中国既有成绩，也面临巨大的挑战。从国债的角度来看，中国的债务规模并不大，赤字也在警戒线之下。为了应对1997-1998年金融危机对经济构成的挑战，中国从1998年开始大量发行国债来投资基础设施，刺激经济，导致国家层面的债务和财政赤字出现了比较大的上升。1997年国债占GDP的比重为6.98%，2003年攀升至最高点16.64%。1997年赤字占GDP的比重为0.71%，1998年首次超过1%，升至1.14%，2002年比重为2.57%，已经接近3%的警戒线。债务和赤字的累积意味着可能存在财政风险，这在当时引起了理论界和决策层的关注。从2002年开始，中国经济重新回到增长的轨道。于是，2003年，中央政府开始对实施了五年的积极财政政策进行调整。其后，债务和赤字的比重都开始降低。2007年，中央财政赤字占GDP的比重降至0.8%，2008年低至0.6%。^[6]2009年，为了应对国际金融危机的挑战，中国重新启动积极财政政策，而且规模比1998年时更大，这使得国债余额从1998年的8525.57亿上升到2009年的60238亿，其占GDP的比重也上升到

18%，同时，中央财政赤字上升到7500亿元，占GDP的比重为2.24%，但是仍然都在风险警戒线下。这说明，中央政府在控制债务和赤字方面是比较成功的。

然而，这不等于说中国已经远离财政风险。正如布莱克斯（Bixi, 1998）忠告的，评估财政风险，必须重新认识债务，不仅要考虑各种直接和显性的债务，而且必须考虑各种或有和隐性的债务。尽管难以准确地测算中国政府整体的债务，但是，许多研究（例如Krumm & Wong, 2002；刘尚希、赵全厚，2003）都指出，中国各级政府存在许多隐性的、或有的负债，而且存在财政风险。这些债务包括银行业和非银金融部门或有负债、养老金债务、医疗卫生债务、公共担保债务（例如国有企业贷款）、财政欠款（例如基建欠款）、基础设施中的公私合作形成的债务、地方政府包括乡镇政府累计的债务，等等。例如，刘尚希、赵全厚（2003）估计，截至2002年，中国政府的资产负债率已经高达199%。2004年国务院发展研究中心警告说，地方政府累积的各种隐性债务已经蕴藏着巨大的财政风险。这些年来，各级政府都在化解债务，控制财政风险。例如，安排资金清偿20世纪80年代成立的农村合作基金导致的负债。但同时，为了在财力有限的情况下做出政绩，地方政府仍在累积新的债务。一种极其流行的模式就是成立政府性投资公司，再由其去贷款融资，从事政府的项目（马骏、刘亚平，2005）。2009年，为了刺激经济，在中央政府的支持下，地方政府在不到两年的时间就累积了数额惊人的新债务。据银监会主席刘明康透露，截至2009年年末，地方政府融资平台贷款余额高达7.38万亿元（井水明，2010）。在这种情况下，为了防范财政风险，中央政府开始在2010年上半年对地方融资平台开始进行清理、规范。

中国政府高层一直对财政风险高度警惕。然而，尽管预算改革已经进行了十年，建立总额控制仍未列入预算改革的日程表。为了有效防范财政风险，下一步的预算改革需要高度重视总额控制问题，建立总额控制机制。首先，应该制定专门的债务法，以法律的形式明确规定各种与财政总额控制有关的财政规则，以此来约束政府尤其是地方政府的政策和预算。例如，在经历了20世纪80年代的债务危机后，拉美国家基本上都建立起总额控制机制，通常都包括两种以上的财政约束规则。在各种财政约束规则中，使用得最多的是直接对年度赤字和盈余进行限制（10个国家）、对支出进行限制（8个国家）、对公共

部门持有的债务进行限制（6个国家）（Curristine & Bas, 2008）。其次，应考虑建立和实施中期支出框架，不仅用它来战略性地引导资源配置，而且用它来落实总额控制，也就是说，要求预算和政策制定必须在该框架的约束之下展开。第三，由于很多或有债务的产生是因为国家和市场的界线模糊，需要进一步明确两者之间的界线，明确政府的有限责任。第四，建立综合性的政府债务管理机构，提高政府对债务和风险的管理与监控。例如，可以参考新西兰模式，在各级政府建立专门的、综合性的债务管理机构。第五，改革政府会计体系，建立权责发生制会计，以更好地反映政府的资产、负债以及真实的财政状况，并逐步开始编制权责发生制预算，将政策的全部成本和风险纳入预算决策加以考虑。在此基础上，可以考虑改革目前针对官员离任而实行的经济责任审计，将官员任期内的施政对政府净资产的影响纳入经济责任审计。第六，人大预算监督应将总额控制纳入监督范围。2006年，全国人大常委会对政府国债发行的监督从原来的审批年度发行额转为对国债余额进行管理，就已迈出了积极的一步。在未来，应该将包括或有负债和隐性负债的所有债务纳入人大预算监督。

最后，但也非常重要的一点是，在向社会政策转型的过程中，中国需要审慎地对待社会支出的增长。这主要因为，社会支出是一种“权利型支出”，福利范围扩大容易缩小难，福利标准提高容易降低难，因此，这种支出极其容易失去控制，导致福利赤字。中国必须清醒地认识到，这一部分支出在将来可能会导致巨大的支出压力。一方面，中国存在巨大的养老金缺口，以及个人账户的亏空；另一方面，中国已经开始进入快速老龄化阶段，未来养老支出和医疗支出的压力都是非常大的。因此，在强调政策引导资金分配的同时，应建立一个总额控制机制来约束社会政策的制定，在预算决策中充分考虑各种社会政策的全部成本或者中长期成本。总之，决策者必须清醒地认识到这一支出的特殊性，认识到建立美好社会是一件成本高昂的事情。

结论和讨论

中国的案例表明，在加强国家能力建设的过程中，预算能力至关重要。一个国家要想成功地引导经济和社会发展，首先必须能够从社会中汲取财政资源。但是，仅仅做到这一点是不够的。在国家财政充

裕之后，国家必须建立起一个运行良好的预算体制，将所有的财政资源都集中起来，在确保财政可持续的条件下，有效地使用资源，实现国家的政策目标，满足公民的需要。换言之，国家必须发展出预算能力。中国经验同时还表明，如果一个国家是在预算控制能力很弱的情况下启动预算能力建设，那么，最为关键地，它必须首先在财政资源的汲取和使用过程将预算控制体系制度化。对于中国以及像中国一样的国家来说，这个阶段是不能跨越的。1999年预算改革初步建立起现代公共预算制度，这使得中国各级政府开始发展出基本的预算能力。但是，预算能力仍然比较低。

为了进一步提高预算能力，中国需要继续推进预算改革。然而，在这方面，中国面临着许多挑战。在很大程度上，这些挑战都与现代公共预算制度仍未完全建立起来有关。尽管预算改革已经进行了十年，但是，作为现代公共预算制度基石的预算控制体系——政府内部的行政控制和立法机构的预算监督——仍未完全建立起来。人大的预算监督仍需要进一步落实，这意味着立法机构的预算控制仍未建立起来。同时，尽管财政部门在政府内部的重要性正在加强，但它仍然不是一个真正的核心预算机构。这就是说，尽管政府内部的预算控制是预算改革成绩最明显的领域，但这一控制机制仍然未完全建立起来。在政府内部，预算权仍然比较分散，并未完全集中到财政部门。此外，财政部门级别太低，相对的独立性较小，仍然不能抵制各种支出压力。财政部门管着预算，但却管不了政策，预算不能有效地约束政策制定。所有这些都说明，即使是政府内部的行政控制，仍然需要进一步完善。总之，中国必须继续深化其预算改革，首先将现代预算制度要求的各种控制机制建立起来，并不断地强化它们对政治家和管理者行为的约束。在建立这些控制机制的过程中，预算改革必然要在政府和立法机构之间以及政府内部调整权力结构。这就需要中国的领导层为预算改革提供持续的政治支持。

尽管这些观点主要是从中国经验中总结出来的，但是，对于那些和中国面临相似挑战的发展中国家来说，它们是非常有益的。在一定程度上，本研究观点呼应了希克（Schick, 1998b）非常有远见的呼吁：为了提高预算能力，发展中国家在实行高级的预算制度之前必须首先将正式控制的约束制度化，解决非正式制度盛行的问题。正如希克（Schick, 1998ab）告诫发展中国家改革者的，只有在有效地实行

了若干年的正式控制之后，法治原则才能植根于政治过程和公共行政，也只有到那个时候，官员才会将根据正式程序和规则汲取和使用公共资金内化成一种职业习惯。毫不夸张地，这是一个国家的预算改革能取得实质性效果的前提条件，也是国家发展出预算能力的前提条件。除非公共管理者和政治家按照预算改革建立起来的正式程序和规则改变他们的行动或者决策方式，否则预算改革是很难成功的。只有当规则和纪律已经被镶嵌进治理过程和预算过程，才能迈向更高级的预算模式，例如新绩效预算。当然，若要成功地实行新绩效预算，还需要具备其他的条件，也有许多困难需要克服，例如在公共部门实行成本会计（Schick, 2008）。

最近，安德鲁（Andrews, 2006）对这种“基础优先”的改革策略提出了挑战。应该承认，这种挑战丰富了我们对于实行新绩效预算的复杂性的理解。然而，来自中国的经验重新肯定了这一改革策略的价值。当然，尽管“预算基础”——即各种预算控制——是必不可少的，但它也只是新绩效预算实施的必要条件，而不是充分条件。正如安德鲁（Andrews, 2006）所说的，其他条件也很重要。不过，需要指出的是，尽管其他条件很重要，但是，它们不能成为我们否定“预算基础”是一个必要条件的理由。

参考文献

- 陈建琦：“如何理解国库现金地方化改革”。《新理财》2010年第2-3合刊。
- 韩洁、杜宇、王优玲：“财政超收创新高”。新华网2008年3月7日。
- 井水明：“刘明康：09年末地方融资平台贷款余额7.38万亿”。《证券时报》2010年5月25日。
- 刘尚希、赵全厚：“政府债务：一个风险状况初步分析”。《管理世界》2003年第5期。
- 马骏：“中国预算改革政治学：成就与困惑”。《中山大学学报》2007年第3期。
- 马骏、侯一麟：“中国省级预算中的政策过程与预算过程分离”。《经济社会体制比较》2005年第5期。
- 马骏、刘亚平：“中国地方政府财政风险研究”。《学术研究》2005年第11期。
- 马骏、於莉：“中国核心预算机构研究”。《华中师范大学学报》2007年第2期。
- 马骏、岳经纶：“整合政策过程与预算过程”。载郭巍青、岳经纶编辑《中国公共政策评论》第3卷。上海：格致出版社2009年。
- 马骏、牛美丽等：《公共预算读本》。北京：中国发展出版社2009年。

财政部：《中央部门预算编制指南（2007年）》。北京：中国财政经济出版社2006年。

财政部：《中央部门预算编制指南（2008年）》。北京：中国财政经济出版社2007年。

财政部：《中国财政年鉴》。北京：中国财政经济出版社2007年。

国家统计局：《中国统计年鉴》。北京：中国统计出版社2007年。

秦媛娜：“多收了15亿 国库现金管理效益渐入佳境”。《上海证券报》2009年12月25日。

证券监督与管理委员会：《中国证券与期货年鉴》。北京：学林出版社2007年。

王绍光、胡鞍钢：《中国国家能力报告》。沈阳：辽宁出版社1993年。

王绍光：“从经济政策到社会政策”。载郭巍青、岳经纶编辑《中国公共政策评论》第1卷。上海：上海世纪集团出版社2007年。

谢旭人：“关于2009年中央决算的报告”。于2010年6月23日在第十一届全国人民代表大会常务委员会第15次会议上的汇报。

叶兰娣、孔驰：“国库现金定存利率4.7%创年内新高”。《财经网》2010年10月21日。

朱志刚：“严格预算执行确保圆满完成全年预算”（在加强中央部门预算执行管理专题会上的讲话，2007年9月19日），2009年2月1日引自水利部网站：
[http://www.forestry.gov.cn/subpage/content.asp?lm_Tname=jhy_zj & Imdm=5100 & f_lmname= & id=913](http://www.forestry.gov.cn/subpage/content.asp?lm_Tname=jhy_zj&Imdm=5100&f_lmname=&id=913)。

Andrews, M. 2006. Beyond 'best practice' and 'basic first' in adopting performance budgeting reform. *Public Administration and Development*, vol. 26: 147-161.

Andrews, M. 2007. What would an ideal public finance management system look like? In A Shah eds. *Budgeting and Budgetary Institutions* (pp. 359-383). World Bank: Washington DC.

Bian, Yanjie. 2000. Making sense of China's transformation. *Contemporary Sociology*, vol. 29, No. 4: 613-620.

Breul, Jonathan D. & Moravitz, Carl. 2007. The budget office tomorrow. In Jonathan D. Breul & Carl Moravitz (eds.), *Integrating Performance and Budgets*. New York: Rowman & Littlefield Publisher, Inc.

Brix, Hana Polakova. 1998. Contingent government liabilities: a hidden risk for fiscal stability. Policy Research Working Paper 1989 (World Bank).

Brodsgaard, K. E. & Young, S. 2000. *State capacity in East Asia*. New York: Oxford University Press.

Caiden, Nomai. 1988. Shaping things to come: super-budgeters as heroes(heroines) in the late-twentieth century. In Irene Rubin (eds.), *New Directions in Budget History*. New York: State University of New York Press.

Cleveland, Frederick A. 1915. Evolution of the budget idea in the United States. In Albert C. Hyde (eds.), *Government Budgeting: Theory, Process, Politics*(pp.7-17). Pacific Grove, CA: Brooks/ Cole Publishing Company.

Curristine, Teresa & Maria Bas. 2008. Budgeting in Latin America: results of the 2006 OECD survey. *OECD Journal of Budgeting*, vol. 7, no. 1: 83-119.

Gries, Peter Hays & Rosen, Stanley. 2004. *State and Society in 21st-century China: Crisis, contention, and legitimation*. New York: Routledge Curzon.

Edan, Holger van Eden. 2010. China's local government cash management—regulation or centralization? *International Seminar on Local Government Treasury Cash Management* (Sanya, Hainan Province, P. R. China, on December 10-11, 2010).

Krumm, Kathie L. & Christine P. Wong. 2002. Analyzing governmental fiscal risk exposure in China. In Hana Polackova Brixi & Allen Schick (eds.), *Government at Risk: Contingent Liabilities and Fiscal Risk* (pp.235-250). Washington, D. C.: World Bank.

Ma, Jun. 2006. Zero-based budgeting in China. *Journal of Public Budgeting, Accounting & Financial Management*, vol.18, No. 4: 480-510.

Ma, Jun & Niu, Meili. 2006. Modernizing public budgeting and financial management in China. In Howard A. Frank (eds.), *Public Financial Management* (pp.691-736), New York: Taylor & Francis.

Ma, Jun & Ni, Xing. 2008. Toward a clean government in China: does the budget reform provide a hope? *Crime, Law & Social Change*, vol. 49, No. 2: 119-138.

Ma, Jun & Li Yu. 2011. Why money cannot be spent out as budgeted? *Journal of Public Budgeting, Accounting & Financial Management* (forthcoming).

Migdal, Joel S. 1988. *Strong Societies and Weak States*. New Jersey: Princeton University Press.

Schick, Allen. 1990. *Capacity to Budget*. Washington, D.C.: The Urban Institute Press.

Schick, Allen. 1998a. *A Contemporary Approach of Public Expenditure Management*. Washington D. C.: World Bank.

Schick A. 1998b. Why most developing countries should not try New Zealand reforms? *World Bank Research Observer* 13 (1): 123-131.

Skocpol, Theda. 1985. Bringing the state back in: strategies of analysis in current research. In Peter B. Evans, D. Rueschemeyer & Theda Skocpol (eds.), *Bring the State Back in* (pp. 3-43). New York: Cambridge University Press.

Wang, Shaoguang & Hu, Angang. 2001. *The Chinese economy in crisis: state capacity and tax reform*. East Gate Book.

Webber, Carolyn & Wildavsky, Aaron. 1986. *A History of Taxation and Expenditure in the Western World*. New York: Simon & Schuster.

Wildavsky, Aaron. 1961. The political implications of budgetary reform. *Public Administration Review*, vol. 21 (Autumn): 183-190.

Wildavsky, Aaron. 1988. If you can't budget, how can you govern? In Anderson, Annelise & Dennis L. Bark (eds.), *Thinking about America: The United States in the 1990s* (pp. 265-275). Stanford: Hoover Institution Press.

Yang, Dali. 2004. Remaking the Chinese Leviathan: Market Transition and the Politics of Governance in China. Stanford: Stanford University Press.

注 释

【1】 例如，虽然英国在18世纪最后的二十五年就开始有了预算，但是，直到1866年，英国才建立起全面的国库控制（Webber & Wildavsky, 1986: 296, 327）。

【2】 希克（1998a）将这个新的财政模式称为“公共支出管理”（PEM）。

【3】 英国和法国开始建立预算制度的时间比较早，但是其他的欧洲国家比较晚。例如，意大利在1860年才建立集中型的预算制度，瑞典是在1876年之后，丹麦在1915年才建立预算制度。美国直到1921年才在政府内部建立集中型的预算制度（Webber & Wildavsky, 1986: 327）。

【4】 这被安德鲁称为“基础优先”的路径，更详细的内容参见Andrews（2006）。

【5】 关于这一争论的一个很好的总结，详见Bian（2000）。

【6】 国债的数据来源于证券监督与管理委员会（2007），GDP来源于国家统计局（2007），2007年以前的赤字数据来源于财政部（2007），2007年财政赤字占据GDP的比重来自于财政部网站

http://www.mof.gov.cn/news/20080307_3568_31951.htm。2009年国债数据和赤字数据来自谢旭人（2010）。

三、政治问责的三条道路：欧洲、美国和中国

建立一个对人民负责的政府，是现代国家治理的核心问题。然而，最大的挑战是：运用什么样的问责机制才能实现这个目标。长期以来，政治问责理论几乎都是在西方经验的基础上总结出来的，并都隐含着这样一个假定：要实现政治问责首先必须建立选举民主，离开选举民主，任何关于政治问责的讨论都是毫无意义的（Ma, 2009b）。在此背景下，政治问责的研究者一般都采用演绎的方法来研究非西方世界的问责实践。他们通常只是简单地将现存的、主要是基于西方经验——在很多情况下是盎格鲁—美国经验——而构建起来的问责理论运用到那些“外邦世界”。常常地，尽管没有认真地研究过非西方世界的实践，他们就预先假设这些地方不可能存在问责制度。而他们之所以这样自信地得出结论，仅仅因为那些实践与他们所理解的西方国家的政治问责方式不一致。显然，这种研究方法是很成问题的。它蒙蔽了研究者的眼睛，使他们的理论触觉变得迟钝，对那些理论意义深远但不同于现有理论假设的问责实践视而不见，从而失去了进一步发展理论的机会。因此，在研究非西方世界的政治问责实践时，需要放弃演绎的方法，转而采用归纳的方法（Dowdle, 2006）。

最近，一些学者开始超越西方的经验，探索实现政治问责的其他途径。其中，尤以中国三十多年的大国转型经验最引人注目。多德（Dowdle, 2006）运用归纳的方法研究了中国的全国人大从1993年到2000年在修改《大气污染防治法》过程中扮演的角色。在他看来，尽管中国的选举制度和民主制度仍需完善，但全国人大与其他国家的立法机构一样，也在积极地与其他立法行动者一起制定法律以回应社会需求，解决社会问题（Dowdle, 2006）。杨大力也认为，经过二十多年的国家重建，尽管中国的选举民主仍然有待完善，但是宪政主义的转向为“横向问责”制度的发展开辟了空间。比如，人大在立法、人事任免以及预算监督领域开始发挥越来越积极的作用，审计监督日渐兴

起，等等 (Yang, 2004: 259-260)。马骏认为，对于实现政治问责来说，财政问责是最具实质性的。尽管中国的选举制度仍需完善，但是，1999年预算改革以来，三种财政问责机制开始出现：政府内部的官僚问责、以人大预算监督和审计监督为核心的横向问责，以及以公民参与预算为特征的社会问责 (Ma, 2009b)。以上研究主要从制度层面分析了中国的政治问责建设。与此不同，蔡莉莉根据对中国农村公共产品供给的研究，从社会资本的角度探讨了中国的问责道路。她发现，村民选举制度、收入水平和对上负责的问责制度都不能解释中国农村地区公共产品供给的不平衡问题，而在村一级层面“嵌入和包裹的休戚相关团体”则能提供一个很好的解释。这些休戚相关的团体将一种道德责任施加到村干部身上，使得他们负责地行动。因此，至少在中國的基层，中国正在走一条不同于西方的政治问责道路 (Tsai, 2007)。

本文的研究重点是，实现政治问责究竟是不是只有一条道路？在主流的国际学术界看来，答案是肯定的：只有实行西方的选举民主才能实现政治问责。然而，正如前述文献评估所表明的，在西方世界之外，的确可能存在某种不同于西方的实现问责的道路。中国似乎就在有意无意地探索一条属于自己的道路。然而，什么是中国式的问责道路？如何理解它？它具有什么性质？而且，在西方经验内部，问责道路是否也存在着差异？本文试图对这些问题进行回答。借助政治问责理论最近的发展 (Schedler, Diamond & Plattner, 1999; 马骏, 2009) 以及美国政治学家克里夫兰至今仍然充满启发的观点

(Cleveland, 1919)，本文首先建构了一个政治问责的理论框架；根据这一理论，本文运用历史比较方法识别出三条实现政治问责的道路；随后，本文分别对这三条道路进行介绍和分析。最后对全文进行总结。

三条问责的道路：一个理论

在政治领域，首先必须有权力才有政治，随之就需要对权力进行控制，确保权力不被滥用。实质上，这也是两千多年政治思想讨论的核心问题。只不过，到了现代社会，这一关注以更加精致的形式被重新表述为政治问责问题 (Schedler, 1999)。实质上，政治问责的核心

问题也是对权力进行控制以防止出现权力滥用。如果说政治的基本特征是赋予权力并对权力的使用进行控制，那么，在设计问责制度时有两个最基本的问题：谁能（或不能）使用权力？如何使用权力？相应地，就会产生两类最基本的问责制度，分别解决这两大问题。毫无疑问，建立一个负责的政府需要在国家治理的其他方面建立制度。然而，对于实现政治问责来说，首先必须解决这两大基本问题，否则，无论其他环节的制度建设如何完美，也很难真正地实现问责。其实，九十多年前，政治学家和公共预算专家克里夫兰就已经系统而清晰地阐述了这一思想（Cleveland, 1919）。

对于问责制度的第一个问题——由谁来使用权力——来说，在二千多年的政治史上，人类尝试了许多解决方式，其中主要有暴力、血缘继承、任命、抽签、考试和选举（Caramani, 2000: 49）。在现代社会之前，血缘继承被认为是最主要也最具合法性的权力转移方式。而在现代社会，选举则成为最主要、最具合法性的权力转移方式。其实，除了考试之外，其他方式在人类政治活动的早期就已出现，而且仍然或多或少地存在于当代社会的政治实践中。暴力是最古老的解决人类冲突的办法。在国家和政治出现之后，暴力仍然是一种解决权力转移的方法。在人类历史上，权力转移经常充满了暴力和血腥。然而，暴力是最不好的方式。它不仅残忍、而且社会代价大。因此，在现代社会之前，随着权力被统治者个人及其家族私有化，血缘继承逐渐成为最主要的权力转移方式，一种基于血缘的合法性也逐步建立起来。在很多地方，血缘继承被进一步神化，以所谓的君权神授来提高这种权力转移方式的合法性。然而，即使血缘继承被视为合法的权力转移方式，暴力的阴影也总是挥之不去。由于在位的统治者可能有多个子嗣，权力继承的冲突就是不可避免的。在历史上，为了解决可能出现的暴力冲突，大多数国家都确立了所谓的嫡长子继承制。然而，这也不能彻底根除暴力。因为其他掌握了足够实力（经济和军事）的个人或集团——无论是否与统治者有血缘关系——都可能冒险一搏，凭借武力攫取权力。这就是说，血缘继承并不能确保和平地实现权力转移。此外，这种基于权力私有的权力转移方式缺乏公平，也最缺乏民主。无论最高统治者是以何种方式获得了权力，他都需要一大批官员为其管理从中央到地方的国家事务。在历史上，最流行的方式是任命制，即由最高统治者根据某些标准（如关系的远近亲疏、品德、才

能等)任命官员。当然,在一些国家,例如19世纪以前的法国,卖官制非常发达而且高度制度化。很明显,这样的任命制具有较强的主观性和随意性,而且也不够公平和民主。在中国历史上,统治者们则以比较理性化的考试制度来取代随意性较强的任命制。在科举制度形成后,中国的权力赋予综合使用血缘继承与考试制度:对于最顶层的权力转移,采取的是血缘继承,其下则主要以考试来选拔官员。考试制度是一种精英导向的选官方式。虽然它有利于吸纳知识精英进入政府工作,提高政府行政能力,但是不符合民主原则。19世纪,西方国家在推行选举制度的同时,也借鉴中国的考试制度建立起了公务员制度。

在现代社会,选举逐渐取代血缘继承而成为最主要也是最具合法性的权力转移方式。然而,选举也是一种古老的权力转移方式。正如卡洛玛里指出的,选举的历史可以追溯到古代以色列王国、古希腊、古罗马以及中世纪的基督教社区以及意大利的公社时期。在欧洲的旧制度时期,直到专制主义时代之前都存在着按照阶层或等级组织起来的选举(Caramani, 2000: 50)。在历史上,除选举外,抽签方式也被用来实现权力转移。尽管在现代政治中,抽签已经很少用,也很少被讨论,但是在古希腊、古罗马的政治实践中,抽签和选举是并用的。在古雅典,抽签被看成是最民主的挑选公职人员的方式。实际上,直到现代代议制政府出现之前,大多数允许公民参与政治的政治体制仍在使用抽签。例如,在中世纪和文艺复兴时期,意大利的城邦共和国挑选行政官的程序中就包含有抽签的方式。与其他的方式相比,抽签和选举都是相对民主和公平的权力转移方式。不过,从古希腊开始,思想家们就一直在争论这两种方式孰优孰劣。几乎所有的思想家都认为抽签比选举更加民主,甚至是最民主的权力转移方式(王绍光, 2008: 48-50)。20世纪90年代后期在政治问责领域掀起了新一轮讨论的政治学家奥多拉教授也指出,抽签其实比选举更加民主(O'Donnell, 1999)。尽管直到1797年意大利的一些城邦国家仍在使用抽签,但自18世纪中叶以后,抽签就开始慢慢地淡出政治思想家和政治家的视野,选举民主转而成为关注的焦点并从19世纪开始大行其道。王绍光认为,其中的原因是选举比抽签更有利于维护社会精英阶层的利益(王绍光, 2008: 52, 53)。这显然是一个合理的解释。任

何制度选择都受制度设计者的动机和利益左右，即使是那些设计民主制度的政治家也不例外。

19世纪是选举民主确立其至高无上的地位的时代。在这一时期，选举发展成为最重要也被认为是最具有合法性的实现权力和平转移的制度。相对于暴力以及血缘继承来说，选举能够和平地转移权力。相对于血缘继承、任命和考试来说，选举制度是一种民主、公平地实现权力转移的方式。当然，选举制度不一定是最好的民主制度。相较而言，选举就不如抽签民主。但是，它可以在保留民主成分的同时回避抽签不能解决的问题，即选择一个缺乏能力的人担任公职。这也许就是为什么从19世纪开始选举逐渐成为最主要的实现权力转移方式。不过，19世纪的选举制度具备了一些以前的选举制度没有的现代特征：自由、竞争、平等。选举变成一种真正意义上的抉择，投票人可以在不同的候选人之中进行选择，选举因而变成是自由的和竞争的。在选举中，不仅存在着政治上的替代人选，而且投票人可以自由地在这些替代人选中进行选择。尽管之前的选举制度中就有一些自由与竞争的影子，但这两个原则直到19世纪才被充分地确立下来。在19世纪，平等的原则也在选举中确立下来。该原则也包括两个方面的内容：一方面所有的替代人选都有平等的机会胜出；另一方面投票是平等的和直接的，这最充分地体现在“一人一票”原则中；而且，随着普选制的建立，平等原则从有限的投票人扩大到了所有的公民（Caramani, 2000: 50）。

在20世纪，随着选举制度不断完善（例如实行普选制），加之一些学者（例如熊彼特）的努力，选举逐渐变成民主的代名词，并成为最主要甚至是唯一的政治问责制度。正如奥多拉所言，在很长一段时间，垂直问责都是最重要的问责制度，其中最为核心的就是选举问责。人们相信，只要建立起自由、竞争和平等的选举制度，公民就可以通过选票来对政治家进行奖惩，进而约束这些政治家对权力的使用，使其对公民负责（O'Donnell, 1999: 29-51）。毫无疑问，在历史上，选举制度的确为政治问责做出了贡献。它从根本上颠倒了问责链条，从原来的对君主个人负责转变成对人民选举出来的代表负责，最终对人民负责（Premchand, 1999: 152）。然而，这些年来，越来越多的研究者开始质疑选举问责的有效性。在现实中，许多实行了选举民主的国家，例如在所谓的“新民主国家”，尽管已经建立了选举制

度，但是许多官员仍然是不负责的，常常滥用权力（Funnell & Cooper, 1998: 9; O'Donnell, 1999）。为什么选举制度不能有效地实现问责呢？如前所述，政治问责涉及谁来使用权力和如何使用权力这两个基本问题，而选举制度只能解决前者，无法解决如何使用权力的问题。正如鲁宾指出的，选举主要有三个功能，第一位的功能是权力的转移（succession），第二位的功能是利益代表

（representation），第三位功能才是问责。尽管选举制度有助于实现政治问责，但是实现问责只是它第三位的功能，从属于权力转移和利益代表（Rubin, 2006）。对于实现政治问责来说，解决权力的归属问题固然重要，但是权力使用问题同样重要，有时甚至更加重要。因为选举完成后，当选人在整个任期内的权力使用都不是选举制度本身能有效地约束的，即使官员不负责，人民也只能等到任期结束时才能再次通过选举对官员进行惩罚。所以，对于政治问责来说，需要另一个制度来积极主动地监督和约束当选的官员在任期内的权力使用。总而言之，正如克里夫兰指出的，仅仅有选举制度并不能确保官员负责，更重要的是要建立一个控制制度来约束每一次权力的使用

（Cleveland, 1919）。此时，预算制度就非常重要了。

根据谢尔德对政治问责概念的重构，政治问责包括两个基本的涵义：（1）回复性（answerability），即公共官员有义务告知和解释他们的活动。这又包括两个基本的要素：信息和解释。具体地，官员有义务和责任提供关于他们的行动或者决策的信息，包括正在做什么、准备做什么、已经做了什么，并就这些活动或者决策的合理性提出解释，同时问责机构也有权要求官员提供这些活动或者决策的信息并给出合理的解释。（2）强制性（enforcement），即问责机构能够对不负责的权力使用者实施奖惩（Schedler, 1999）。可见，对于实现政治问责来说，首要的条件是能够获得关于政府活动的信息。如果没有这些信息，政府就是看不见的政府，就不可能让它变得对人民负责。由于政府无论开展什么活动都要花费资金，没有钱什么活动都无法开展，因此，最能够准确地反映政府活动的信息就是财政信息。通过财政收支的信息，人们就可以准确地知道政府正在（或者准备或者已经）开展的活动。进一步而言，控制权力行使的最佳方式就是控制政府的活动，而控制活动最好的办法就是控制资金（Ma, 2009; Ma & Hou, 2009）。克里夫兰用了一个非常形象的比喻：如果把总统看成

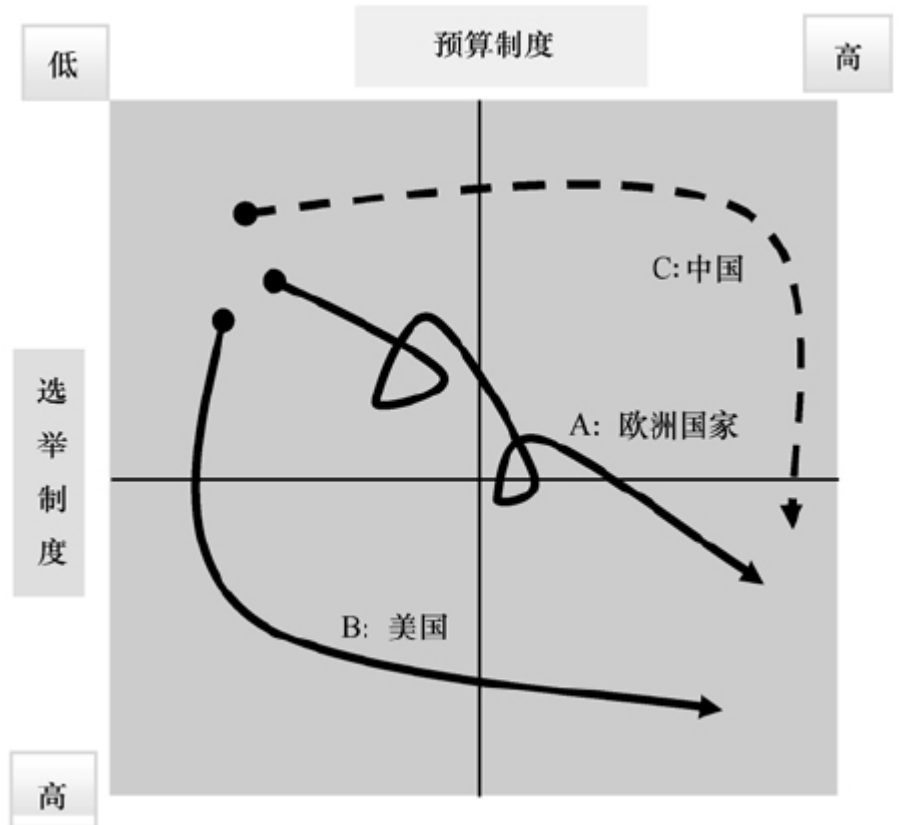
国家这条船的船长，如何才能使得这个船长对船上的人民负责呢？最好的办法是控制开船所需的燃料（Cleveland, 1919）。正是在这个意义上，财政问责对于政治问责来说是至关重要的，而政治问责也只有与财政问责联系起来才具有实质性的内容（Glynn, 1987: 20; Funnell & Cooper, 1998: 10）。

然而，只有当国家财政是按某种特殊的方式进行管理时，财政体系才能有效地控制政府的活动、约束权力的使用，进而实现财政问责和政治问责。尽管对财政问责的探索早已有之，但是，直到现代公共预算建立之后，财政体系才变成一个能够有效地约束权力使用、促进财政问责的制度（Premchand, 1999）。现代预算制度在政府内部建立起集中、统一的预算控制，将所有的财政资金都纳入统一的预算控制程序之中，编制一个能够详细、准确地反映政府及其各个部门全部活动的政府预算，并将其提交给立法机构进行审查、批准，由立法机构从外部监督政府的财政收支活动。随着现代预算的建立，政府就变成一个“看得见的政府”、一个有可能被监督的政府。恰如政治学家威劳比所说，如果政府预算编制得很好并且是向社会公开的，那么，它就能发挥“告知过去的运作、目前的状况和未来的计划，进而能够明确责任并方便于控制”的作用（Willoughby, 1918: 1）。预算将迫使行政官员在公众及其代表们面前陈述他们开展的活动以及开展这些活动的理由。通过审查政府的预算，公众及其代表们就可以审查政府的活动是否必要、成本是否合理，有权力的机构和部门（例如立法机构）就能够做出同意或者不同意的决定。这样，预算制度就成为一个非常有效的、对权力的使用进行监督和约束的控制制度，进而就能够成为一个基本而且重要的问责工具（Cleveland, 1919）。

总之，如果说实现政治问责需要解决两个最基本的与权力相关的问题，那么，相应地就存在两个相对较好的制度。对于“由谁来使用权力”这个问题来说，选举制度相对而言是一个最好的制度；对于“如何使用权力”或者“如何控制权力的使用”来说，预算制度是一个最好的制度。假设各国最初都是在既无现代选举制度也无现代预算制度的条件下开始国家建设的话，那么，从理论上来看，至少存在三条实现政治问责的道路（图1）。在图1中，两个制度维度分别代表着选举制度和预算制度发展程度的高低。在路径A中，国家在一个大致相同的时间内同时建立现代选举制度与预算制度，并不断完善它们；在路径B

中，国家先建立现代选举制度并不断完善之，若干年后才启动预算改革，建立现代预算制度；在路径C中，国家在现代选举制度建立之前，先建立现代预算制度，然后才建立现代选举制度。

图1 三条道路



由于选举制度和预算制度都是建立负责的政府所必需的，因此，路径A应是最佳的实现政治问责的道路。在路径B和路径C中，国家不是或不能同时启动这两种制度的建设，而是先建立其中的一个制度，若干年后才启动另外一个制度的建设，因此，从理论上说，它们都会存在一定的局限性。这三条道路不仅理论上成立，在现实中也实际存在。当然，直到最近中国的国家转型呈现出其独特性之前，在现实中发生过的主要是路径A和路径B。路径A是许多欧洲国家在19世纪走过的建立政治问责制度的道路，路径B是美国（从建国到20世纪20年代）走过的建立政治问责制度的道路。这两条道路都属于西方经验范围内的尝试，尽管存在差异，但它们的政治问责制度建设都是从选举制度开始的。这就有助于我们理解，为什么目前以西方经验为主的主流政治问责理论如此强调选举制度，并将选举与民主等同起来。从20

世纪90年代末期以来，中国的实践开始表现出越来越明显的路径C特征，中国正在走一条与西方不同的建立政治问责制度的道路。

欧洲国家的道路：19世纪

在19世纪之前，选举制度就已经存在于欧洲。但是，直到19世纪，现代选举制度尤其是在国家层面的选举制度才在欧洲发展起来（Caramani, 2000: 50）。从19世纪初开始，第一波民主化浪潮席卷欧洲国家（大致从1828到1926年），最终在国家层面构建起以选举为核心的民主制度。桑沙因提出了一个判断19世纪政治体制是否民主的最低标准：（1）50%的成年男性拥有投票权，（2）负有责任的政府首脑要么在选举产生的议会中获得多数支持，要么是定期普选产生的。若按此标准，19世纪以前的欧洲并没有国家层面的民主制度（亨廷顿，1998: 15）。当然，这个标准只是一个最低标准。判断一个政治体制是否是选举民主，不仅要看它的国家权力机构是否通过选举产生、公民在多大范围内参与了选举，还需要看选举条件是否公正、平等，选举程序本身是否公正、合理（Caramani, 2000: 21-46）。在19世纪，欧洲国家相继在这些方面进行了改革，最终在19世纪后期或20世纪初建立起现代选举制度。表1列出了欧洲国家议会选举改革的主要内容及其时间。

表1 欧洲各国选举制度的建立

	举行第一次 选举的年份	引入匿名 投票的年份	引入直接选 举的年份	引入男性普 选的年份
芬兰	1869*	1907*	1907*	1907
丹麦	1849*	1901*	1849*	1918
荷兰	1849*	1849*	1849* 或 1848	1918
奥地利	1873* 或 1848	1907*	1909* 或 1907	1897
挪威	1815*	1885*	1906*	1900
瑞典	1866*	1866*	1909* 或 1911	1911
英国	1831* 或 1832	1873* 或 1872	1813*	1918
法国	1815*	1831* 或 1820	1824* 或 1831	1848
德国	1848*	1919* 或 1871	1871*	1848
意大利	1861* 或 1848	1861* 或 1848	1861* 或 1848	1913
比利时	1831* 或 1830	1877* 或 1878	1831* 或 1847	1894
瑞士	1848*	1872*	1848*	1848
西班牙	1812 (1869)	1931	1834 (1837)	1869
希腊	1822	1844	1844	1844
葡萄牙	1820 (1911)	1822	1822 (1838)	1911
冰岛	1922	1906	1906	1916

资料来源：标有*号的数据来自Aidt, Dutta & Loukoianova (2006: Table 3)。未标*号的数据来自Caramani (2000: Table 2.2, 2.3, 2.6, 2.9)。某些国家采用某个制度的某些年份在两份资料中有所不同。括号外的年份是该制度最初引入的年份，括号中的年份是该制度在经过反复后重新被引入的年份。

19世纪10到20年代，一些欧洲国家首次举行了国家层面的议会选举。不过，当时拥有选举权的成年男性公民在成年男性中所占的比例很小。例如，1831年，比利时举行了首次选举，但只有4.5%的成年男性有选举权，其中又只有62%的男性参加了选举 (Aidt, Dutta & Loukoianova, 2006)。1831年，英国第一次举行全国范围的议会选举

时，也仅有4.4%的成年人享有选举权。1815年，法国首次举行了国家层面的选举，但在1814年，选民人数也只有72000人，只占成年人口的1%。造成参选人数偏低的原因除了排斥女性以及较高的年龄限制之外，主要是因为在经济能力和教育水平方面设置了比较高的标准。即使是男性公民，也只有当他们拥有的财产或者缴纳的税收达到一定标准之后，才能被法律承认为拥有选举权的公民。这些选举权方面的经济限制在19世纪之前就已存在。在英国，尽管1688年《权利法案》规定国民议会实行自由选举，但之后不久就对选举权设置了很高的财产和收入限制。18世纪中期，英国700万成年人中只有15万人享有选举权。直到1831年，成年人口中也仅有4.4%的人享有选举权。因此，19世纪选举改革的重点之一就是取消这些限制，实行相对普遍的公民选举。1832年，英国议会降低了选民的财产限制，这使得选民的人数从30万人左右上升到67万，但也只占全部成年人口的7.1%。1838年，英国爆发了以争取男性普选权为目标的宪章运动。虽然这一运动当时被镇压下去了，但在其压力之下，1867年英国第二次改革其议会选举，降低城市选民资格的财产限制和居住年限，这使得城市里的工人获得了选举权，男性公民中的选民达到三分之一。1884年，英国进行第三次选举改革，将城市的男性普选权扩大到农村，200万农村男性成年人因此获得了选举权，选民占成年男性公民的比重上升到大约三分之二。在法国，扩大选举权的改革则比较曲折、艰难。法国大革命之后的政府一会儿取消、一会儿又强调财产和纳税方面的限制。在波旁王朝复辟时期（1814-1830），选举权附加了更加严苛的财产限制。1830年的《七月法令》更是将选民人数从10万人猛降为2万5千人。1848年，在工人运动的压力下，法国被迫通过法律，确立了直接的普遍选举。但是，一直到1871年第三共和国初期，成年男性的普选权才最终确立下来（王绍光，2008：55-64；Aidt, Dutta & Loukoianova, 2006：249-283）。不过，19世纪欧洲普选改革的重点是男性普选权，成年女性的普选权改革一直到20世纪初才开始启动。在欧洲，女性普选权运动一直持续到20世纪70年代才大功告成，最早确立女性普选权的国家是挪威（1915），最晚的是西班牙（1976）（Caramani, 2000：53）。

在这一时期，欧洲国家还改革了选举条件和选举程序，落实平等原则，增加选举过程的公平与合理。由于改革面临的政治方面的阻力

相对于普选来说要小，这些环节的改革比普选方面的改革都启动得要早。例如，为了落实“一人一票”的平等原则，在这一时期，欧洲国家开始限制多次投票制（plural voting）而代之以平等投票制（equal voting）。多次投票制在19世纪之前就以多种形式存在，例如英国的大学教师和有产者可以在大学或者财产所在地投一次票，再在居住地投一次票。在其他国家，某些群体可以选出更多数量的代表。欧洲各国取消多次投票制度的时间不一，但主要集中在19世纪：法国、葡萄牙、挪威和西班牙在1815年，希腊在19世纪40年代，丹麦、瑞士、德国、荷兰在1848年，芬兰、奥地利、意大利和瑞典在19世纪60年代至20世纪初。英国和比利时改革的时间比较晚，它们在“一战”后才开始启动这方面的改革（Caramani, 2000: 23、55）。此外，如表1所示，绝大部分欧洲国家都在19世纪引入了直接选举来取代原来的间接选举。同样，大部分欧洲国家也都在19世纪引入了匿名投票。

与此同时，19世纪也是欧洲国家建立现代预算制度的时期。现代预算制度最早成型于19世纪的欧洲。著名预算专家凯顿认为，在欧洲从中世纪后期一直到专制君主制时期盛行的是一种“前预算模式”，19世纪之前的欧洲处于“前预算时代”，即没有预算的时代。在这一时期，尽管国家从社会中汲取了大量的财政收入，但是整个财政体系效率极其低下，浪费与腐败盛行。财政体系一方面在政府内部缺乏集中统一的行政控制；另一方面，立法机构也不能有效地监督政府财政，无法落实财政问责。于是乎，在政府内部，君主缺少有效的手段来约束官员的行为，无法确保表面上忠诚的官员在财政上的确是对他负责的。同样地，由于缺乏有效的外部监督，君主本人也不需要对外人负责，社会也没有办法使得君主对人民负责（Caiden, 1988, 1989）。

在17世纪后期的英国，现代预算制度已开始萌芽。1688年光荣革命后，为了适应国会议员们越来越强烈的加强财政监督的要求，英国国会进一步巩固了原有的收入同意权，并获得了政府对政府开支的否决权以及对已开支的支出款项进行审计的权力，国会开始任命各种委员会来审查由它授权的资金在使用过程中是否做到了“明智、诚实和经济”。这些措施极大地加强了国会的预算监督权，也提高了它的预算监督能力。18世纪末期，为了规范资金收支管理，实现经济与效率，英国进一步在政府内部集中财政管理权力。例如，要求建立一个将所有支出合并在一起的支出预算，要求各个政府部门提前计划下年的支

出，要求所有部门都按照统一的格式记录支出，等等。18世纪后期，法国也开始在政府内部将收支权力集中到新设的财政部，建立集中型的国库管理模式（North & Weingast, 1989; Premchand, 1999; Webber & Wildavsky, 1986）。在这些改革的基础上，以英国和法国为代表的欧洲国家纷纷在19世纪开始预算改革，建立现代预算制度。欧洲国家建立现代预算制度的时间各异。尽管英国在18世纪后期就已开始编制预算，但是它直到1866年才在支出方面建立起全面的国库控制，它也是在这一时期才建立以内阁承担整体预算责任的行政预算体制，从而真正建立起现代预算制度。1814年，法国开始编制年度预算，这被有些学者视为现代预算的第一次实践。从1817到1827年间，法国颁布了一系列旨在对税收和支出进行集中管理的法令，但其后的预算改革经常被政治动荡打断。直到19世纪后期，现代预算制度才最终在法国建立起来。1830年，比利时模仿法国模式建立了现代预算制度，但不是很成功，它的预算体系很长时间都没有整合在一起，比如议会经常要在一年中不停地审批预算。1848年后，荷兰建立了有利于议会控制支出的集中型财政体制。但它们都到19世纪后期才建立现代预算制度。其他的欧洲国家也在19世纪后期和20世纪初建立起现代预算制度：意大利在1860年，瑞典在1876年，挪威在1905年，丹麦在1915年（Webber & Wildavsky, 1986; Caiden, 1989; Cleveland, 1915; 王绍光、马骏，2008）。随着现代预算制度的建立，公权的使用被纳入一种全新的控制体系，这些国家开始以一种“前所未有的方式”从公民那里汲取财政收入，并将之用于公共目的。这些现代民主国家终于发展出一种“被广泛视为有效率的、有生产率的，而且比以前更加公正的”财政制度（Webber & Wildavsky, 1986: 300, 301）。

总之，欧洲国家基本上都是在19世纪大致相同的时期同时建立起现代选举制度和预算制度。恰如韦伯尔和瓦尔达沃夫斯基在《西方世界的税收与支出史》中所说的：“正如代议制政府的理念在19世纪前半期从一个国家传播到另一个国家一样，财政管理的革新思想也在这一时期快速地传播开来。”（Webber & Wildavsky, 1986: 318）不过，这两个制度的建设都经历了很长的时间。例如，法国开始建立选举制度和预算制度的时间都是19世纪初，但直到19世纪后期才最终建立起这两个基本的制度。

美国道路：从建国至1928年

由于建国的特殊历史经历，从建国之日起，美国人对选举民主情有独钟，并对选举制度形成了一种非常坚定的信念。一直到19世纪后期，美国主流的政治文化都坚信，只要实行选举民主——定期举行公开的选举，而且选举出来的官员或者议员是有任期限制的——就可以建立一个负责的政府，而且还认为选举是一种与美国的民主理念相吻合的制度，一切政治上的弊端都可以通过选举而加以矫正。在这种信念的驱动下，美国人建国后很快就投入巨大的热情来建立选举制度，并在从建国到20世纪初将近130年的时间里持之不懈地改革和完善选举制度（Cleveland, 1916）。与其宗主国一样，在殖民地时期，美国各州的选举权也附有财产限制。最初是土地方面的限制，其后随着经济结构的变化，财产的定义也变得更加宽泛，以便于容纳城市的其他财产所有者或者能够缴纳一定数额税收的公民。当然，选举权只能属于白人男性成年人。1787年制定的宪法未对选举权进行规定，而是将这一权力留给了各州。最初13个州制定的州宪法普遍都对选举权规定了财产方面的条件，例如财产或纳税。由于这一限制，在美国建国初期，有资格的选民只占成年白人男性很小的比例。1789年举行第一次选举时，只有4%的成年白人男性参与了投票。不过，后来加入美国的新州为了吸引移民，也因为西部地多人少，它们在财产方面的要求相应比较低。有些州只要缴税就可以获得选举权，有些州甚至取消了这一条件。这就极大地提高了美国选民的数量（王绍光，2008：61-62）。在1828年的总统选举中，拥有选举资格的男性数量迅速超过了白人男性总数的50%（亨廷顿，1998：15），这在当时是一个相当高的比重。在欧洲国家建立现代选举制度的19世纪，美国人也没有落后。与欧洲国家同步地，美国大约在1828年也开始进入了所谓的第一波民主化（亨廷顿，1998：15）。从19世纪到20世纪初，美国人从各个方面完善了选举制度：扩大了选举权的范围，逐步实现了白人男性普选；缩短了选举产生的职位的任职期限；扩大了选举制度适用的范围，增加了必须通过选举才能任命的职位的数量；禁止刚刚担任完一个固定任期的行政官员重新被选举；制定各种措施来解决选举中存在的腐败（Cleveland, 1916）。

如果说在传统的农业社会，以社区自治为基础的选举民主能够在一定程度上确保政府是负责的或者至少不是很坏的，那么，从19世纪中期开始，随着美国日益变成一个城市化和工业化的社会，加之大量欧洲移民的涌入改变了原有的选民结构，选举制度就变得越来越不能适应经济社会的变化，也不能再为代议制民主的国家治理提供合法性。政府变得越来越庞大，它对经济和社会的介入也越来越深，担负的职能也越来越复杂。在这种情况下，即使实行了选举，普通的民众也很难弄清楚政府究竟对什么负责。而且，随着城市化的加速推进，政府规模越来越大，民众已不可能再像以前那样可以经常地接触政治家，政府与民众之间的距离越来越远。在这种情况下，以选举为基础的代议制民主的基础就逐渐被侵蚀。此时，19世纪30年代初就已雏形初现的“政治机器”就粉墨登场，并逐步控制了选举以及选举之后的官职分配——即臭名昭著的“政党分肥制”——和政策制定。在“镀金时代”，政党机器已经高度制度化。选举变成了选票买卖和利益交换，一些精英选民开始对选举政治失去兴趣。同时，由于政府运作高度政党化，政府职位变成当选政党的战利品，政府行政缺少专业化和职业精神，其结果，效率极其低下，政策制定也被政党操纵来为特殊利益

（主要是那些为政党提供了支持的商业利益）服务（Khan, 1997；马骏，2007）。这使得像克里夫兰这样的进步时代改革者发出了抱怨：尽管经历了将近130年的选举民主，并一直在不断地完善选举制度，在20世纪初的美国人却非常失望地发现，通过民主选举产生的政府仍然是不负责任的。在这种情况下，进步时代（1890-1928）的改革者开始从各个方面改良美国的国家治理。在这一时期，美国人继续完善他们的选举制度，以解决19世纪后半期选举中存在的各种问题。例如，为了打破政治机器对选举的控制，进步时代改革引入匿名投票和直接普选（Flanagan, 2007: 103）。然而，在进步时代预算改革者克里夫兰看来，民主制度不能仅仅发展到选举民主就停步不前。在选举制度之上，还必须建立一个对权力的使用进行控制的机制，其中最重要的是预算制度（Cleveland, 1912, 1919）。

19世纪的美国人目睹了欧洲的预算改革。然而，由于美国政治文化对集权以及其中可能潜藏的专制一直非常敏感，美国人不仅对选举制度情有独钟，而且也比较倾向于强议会的预算模式，并有意识地弱化了政府首脑（例如总统）在预算中的作用。在大多数美国人看来，

欧洲的那种强化行政控制的行政预算体制，在没有君主制、而且选举制度运转正常的情况下是不需要的（Cleveland, 1912, 1919; Fleischman & Marquette, 1986）。因此，直到20世纪初之前，美国各级政府都没有一个内在一致的预算体系，各级财政都是在一个严重碎片化的、缺乏集中统一控制的预算体系中开展的。在殖民地时期，立法机构就将财权集中在手中，它在建国后又进一步加强了对预算权的控制。然而，在现实中运作的预算只不过是一个分散的立法预算，所谓预算不过是立法机构批准的各个拨款法案的无序混合。立法机构收到的只不过是各个部门提交的一个个分散的资金申请，而不是一个整体的部门预算，更不可能是一个整体的政府预算。而且，收支常常无法联系起来。在立法机构内部，预算决策也是分散的，各委员会独自在不同的时间通过单个的拨款法案。政府首脑在预算过程中无足轻重，他既不能整体性地对政府进行管理，也不能在政府内部实施统一的预算控制，因而不能有效地履行其对人民的责任。各个政府部门直接向立法机构的各个委员会申请资金，政府的财政部只不过是一个收发室，负责把部门资金申请汇集起来转交给立法机构。结果，在将近130年的时间里，美国从上到下的各级政府都没有一个预算可以全面、准确、详细地反映政府的活动及其成本。无论是对议员还是人民，甚至对政府首脑来说，政府都是“看不见的”。于是，政府不仅效率低下，而且腐败盛行。19世纪末和20世纪初的美国人这才终于认识到，如果没有恰当的预算控制，选举产生的官员同样会滥用权力（Cleveland, 1912, 1916, 1919; Khan, 1997; Webber & Wildavsky, 1986; Willoughby, 1927; Fleischman & Marquette, 1986）。

早在19世纪80年代和90年代，美国的城市政府就开始改革政府会计体制以提高行政效率，并让人民和投资者了解政府真实的财政状况。19世纪80年代早期，波士顿市启动了也许是美国最早的预算改革。在该市，随着公共服务的扩张，提高政府效率的呼声也越来越高。为此，波士顿市开始将城市政府的运作与政治（市议会）适当地分开，并于1885年赋予市长预算权，建立了行政预算体制。1899年，全国城市联盟设计了一个最佳的城市治理框架，其中也包括了行政预算体制。不过，直到20世纪初，预算改革才变成一个全国性的运动。美国的预算改革发源于地方，再扩展到州，最后全其功于联邦层面。掀起全美国预算改革热潮的是纽约市。在纽约市政研究所——克里夫

兰就是其中的领袖之一——的帮助下，从1907年到20世纪前10年，纽约市建立了一个全新的现代预算制度。纽约市的改革很快吸引了美国其他的城市政府，到20年代中期，大部分美国城市都建立了现代预算制度。到1919年，全美国已有44个州通过了预算法；到1929年，除阿拉斯加外，所有的州都制定了预算法。联邦层面的预算改革比较迟。这主要是因为，在联邦层面，国会的势力非常大，而且国会对于建立行政预算体制、加强总统的预算权比较犹豫。1911年，塔夫特总统（1909-1913年）任命了一个经济效率委员会，负责在联邦层面推动预算改革，克利夫兰担任主席。1912年，该委员会向总统提交了名为《国家预算的必要性》的报告，建议由总统编制统一、全面的政府预算，然后提交国会审批。1912年6月27日，塔夫特总统将报告提交国会，并制定了《1914会计年度的预算》，然而，该报告并未获得国会的支持。“一战”结束后，改革国家预算体制的呼声已经势不可挡，国会再也阻挡不了预算改革。有趣的是，1920年6月，国会通过了一项预算改革方面的法案，试图建立预算制度，但由于其中一个条款限制了总统的权力，威尔逊总统（1913-1921年）否决了此法案。1921年，国会几乎原封不动地再次通过这项法案，并获得了哈丁总统（1921-1923年）的批准。这就是在1921年6月10日通过的《会计与预算法》，它标志着美国终于在国家层面建立起现代预算制度。该法案建立了行政预算体制，将一部分预算权从国会转移到总统，由其编制一个全面的政府预算并提交国会审批。此外，成立预算局，作为政府的核心预算机构，直接对总统负责。同时，为了将权力加强了政府纳入议会监督，国会成立了自己的审计署。其后不久，国会两院也改革了国会内部的预算程序，将拨款权集中到一个委员会（Khan, 1998; 王绍光、马骏, 2008）。

中国道路：雏形初现

20世纪80年代以来，中国重构其经济体制的同时，政治体制也发生了变化。目前，那种认为中国三十多年的转型只有经济改革而没有政治体制改革的说法，已经很少有人同意。在这三十多年中，为了发展市场经济并解决市场经济发展所带来的问题，政府的职能、组织结构和运行程序都被重构了。党和国家之间的关系，立法机构与政府之

间的关系也得到改善。中央与地方的关系也出现了变化，相对于80年代以前，地方的自主权大大地加强了（Brdsgaard & Zheng, 2004; Yang, 2004; Ma & Chen, 2010）。在这个过程中，中国的选举制度也发生了重要的变化。中国的选举包括直接选举和间接选举，前者主要适用于农村的村民委员会，以及县、乡两级的人民代表大会代表选举，后者主要适用于各级国家机关领导人员以及设区的市（自治州）、省（自治区、直辖市）和全国人民代表大会代表选举。中国的选举制度创设于20世纪50年代初。“文革”期间，选举几乎完全停止。1979年通过并于1980年生效的人大代表《选举法》重新启动了选举，其后，1982年、1986年和1995年又三次修订了这一法律。在20世纪70年代末和80年代初，地方人大代表的选举制度发生了一个重要的改变，50年代初局限在乡镇一级的直接选举现在被扩展到县一级。根据《选举法》第2条，全国、省、自治区、直辖市的人大代表由下一级人民代表大会选举产生，而县（市）、乡、镇人大代表由人民直接选举产生。1982年新制定的《宪法》第92条也明确规定，县（市）、乡（镇）一级人大代表以直接选举的方式产生。此外，《选举法》第30条规定，全国和地方各级人大代表候选人的名额应多于应选代表名额，即实行差额选举。第31条规定，选民也可以提出候选人。这些举措使得县、乡层面的人大代表选举，呈现出比以前更高的透明度和竞争性，从而更能让人民当家做主（Chen & Zhong, 2002; 牛铭实, 2008; 海贝勒、舒耕德, 2009: 126-127）。同时，公民的参与热情也有所提高。一项全国范围的调研发现，在1990-1991年的选举中有61.6%的公民参与了投票；一项在北京的调查发现，在1995年的选举中有58.5%的公民参与了投票。不过，县乡人大代表的选举仍然只是“半竞争性的”（Chen & Zhong, 2002）。20世纪80年代，中国在村委会这一层面启动了竞争性的直接选举。1987年，中国通过了《村民委员会组织法》。到1989年年底，全国14个省、自治区、直辖市依法选举了村委会干部。根据相关法规，村委会领导必须由村民以直接选举、秘密投票和差额选举的方式选举产生。在候选人的产生方式上，既有村民直接提名和村民间接提名，也有组织提名。但在实践中，一些地方发展出来了“海选”等方式，将候选人的提名权完全交给村民（徐勇, 1997: 107-110）。20世纪90年代以来，在农民创新和国家支持的共同推动下，村委会选举开始走向规范化和制度化，并逐步扩

展到全国各个乡村。1994年，民政部首次明确了村民自治的四项基本制度：民主选举、民主决策、民主管理和民主监督。截至1998年6月，全国已有26个省、自治区、直辖市的人大常委会制定和实施了《村民委员会组织法》。福建、江苏、辽宁、湖南、河北、贵州等9个省还制定了专门的村民委员会选举法。1997年，中国共产党十五大报告突出强调基层民主，要求进一步完善农村的民主选举和村务公开。1998年，九届全国人大常委会修订并通过了《村民委员会组织法》。截至2008年，31个省、自治区、直辖市都已制定了村委会选举办法，其中有6个省（如江西、山西、四川）还在村民组织法的实施办法中规定了具体的选举办法。1997年，超过80%的村至少都举行了一轮选举。1998年制定新的《村委会组织法》后，31个省、自治区、直辖市又依法组织了新一轮的村委会换届选举，涉及70万个村委会和将近6亿农民（林尚立，2008：225-227）。到2001年，基本上全国所有的村都举行了选举。目前，全国农村普遍都举行了6到7次村委会选举。根据民政部2005年年底和2006年年初开展的一项全国范围的调查，有学者指出，村民自治已全面进入民主巩固期：77%的农民参与了选举；90%以上的村委会干部都是民主选举产生的，上级领导和村支部指定的村委会领导在10%以下；由村民提名的候选人占70%，选举委员会、村支部或者上级提名的比例分别是17%、8%和5%；超过85%的村委会主任和成员都是以差额选举的方式选举产生的（刘义强，2007）。尽管中国的村民选举仍然存在一些不足，例如贿选、家族势力操控选举等，但是，毫无疑问，这是一条独具中国特色的基层选举民主道路。在农村直选的成功经验鼓舞下，1998年，国家开始在城市基层——居委会——推行竞争性的直接选举。1999年，民政部选定了26个城市试验区直选居委会干部。其实，早在1998年青岛市就开始推行社区直选。1999年6月，沈阳市沈河区文化路街道也直选了社区居委会。从2000到2002年，城市社区直选从试点走向大规模推进，其典型模式是广西的城市社区直接选举。在2002年选举之前，广西南宁、柳州、桂林和武鸣已经进行了二十余次的社区居委会直选。其后，城市社区居委会直选开始大规模地在其他城市展开。例如，2003年，北京市在一部分老城区举行了社区换届选举，居民参选率高达96%。2004年，整个上海市的社区都举行了居委会直选。此外，南京、宁波等地也相继进行了试点。到2008年，全国十多个省、市实行

了社区居委会直选。这些试点极大地推进了城市的基层民主，使居委会由过去上级指派或内定转变到居民代表选举，再到全体居民参与选举（胥子婷，2007；陈文新，2008；海贝勒、舒耕德，2009）。

不过，从整体上来看，公开的、竞争性较强的直接选举目前主要只存在于村委会和城市居委会层面。尽管其意义重大，但是，它们都只是基层政权的派生机构，而不是一级政权。20世纪90年代后期以来，尽管个别地方试点了乡镇干部直选，但整体上并未推开。这就是说，选举制度的完善仍然任重而道远。例如，扩大直接选举的范围，增加选举的竞争性，密切民选代表与选民之间的联系等。然而，在20世纪90年代后期，中国启动了一场意义深远的预算改革，这一改革有助于推动国家治理的转型，提高国家的治理能力和政府的负责程度（王绍光、马骏，2008；Ma, 2009ab）。

从1978到1999年，中国财政改革的重点主要集中在收入方面，在传统的以计划为核心的资金分配体制瓦解之后，新的预算体制并未建立起来。所以，在这一时期，财政体系具有许多“前预算时代”的特征：一方面在政府内部缺乏对收入和支出集中统一的预算控制，另一方面各级人民代表大会（简称人大）也不能有效地进行预算监督（马骏，2005）。前者主要体现在两个方面。首先，预算资金分配权极其分散。除了财政部门之外，其他部门（例如计划部门）也拥有资金分配权。随着预算外财政的膨胀，各个支出部门也拥有了可以自主支配的预算外资金甚至各种非法的“小金库”。由于缺乏部门预算编制，预算编制不能将资金细化到部门和具体的项目，部门因此获得了二次分配权，这进一步加剧了资金分配权的分散。在这种情况下，财政部门就不可能是一个真正意义的核心预算机构，不能将所有的政府性资金集中起来实施统一的预算控制，也无法编制出一个能够准确、详细地反映政府及其部门全部活动的政府预算。其次，财政管理体制极度分散。这主要体现在账户分散、现金余额分散，缺乏财政单一账户体系，以及与之相伴随的采购分散和付款分散。更为严重的是，对财政交易的监管和会计控制也非常分散。由于三套会计体系互相分割，没有任何一个会计体系能够对发生在整个支出周期的财政交易进行完整的记录和监管。预算内资金一旦以拨款的形式离开财政部门，财政部门就无法对之进行监控。至于预算外和制度外资金，更完全是由各个部门“坐收坐支”。由于缺乏集中统一的预算执行控制，不仅财政资金

的运作效率较低，而且极易滋生各种违规行为。政府内部缺乏集中统一的预算控制也使得人大不能有效地对预算进行监督。在资金分配权分散的情况下，政府的财政部门根本无法编制并向人大提交一个能够准确、全面、细致地反映政府及其各个部门活动的预算，这就使得人大难以有效地履行法律所赋予的预算监督职能。政府预算只涵盖财政预算内资金，纳入人大预算监督的也只是这一部分资金。即使是这一部分资金，它们的编制也非常粗略，报送人大审批的预算草案按功能汇总，其预算口径不直接对应于预算部门，且一个科目涉及多个部门，不仅外行看不明白，内行也看不透，人大根本无法从预算草案中看出经费预算与部门工作间的对应关系。而且，由于没有部门预算，预算也只能编制到“类”一级，因此，在预算年度之初，资金并没有落实到具体的部门和项目，而是由财政部门根据人代会批准的总预算，参照上一个预算年度的预决算数以及本年度的变化情况等因素逐步下达到各个部门，这就使得人代会批准的预算意义不大，导致预算执行过程中追加、变更频繁，进而使得人大难以跟踪和监督预算执行的情况（马骏，2005；财政部，2006；王雍君，2003）。

1999年，中国启动了预算改革，包括部门预算改革、国库集中收付体制改革、政府采购改革等。这一改革的目标是建立现代预算制度。预算改革首先在政府内部建立起集中统一的预算控制。部门预算逐步将原来分散的资金分配权集中到财政部门，由财政部门制定统一的预算程序和规则，规范资金分配。部门预算改革的基本思路是政府预算以部门为基础进行编制，“一个部门一本预算”。部门预算改革强调先有活动才有预算，有预算才能有支出，而不能再像以前那样先有钱再去想做什么事，没有预算也可支出。这就是要将预算约束植入公共管理过程，用预算来约束活动。同时，部门预算的编制必须遵守综合预算原则，即部门必须将包括预算外在内的所有收支都编进本部门的预算。这就改变了以前政府预算只反映预算内收支，大量预算外资金只报账甚至不报账的粗放管理方式。从2002年开始，各级财政部门更是加大“收支两条线”改革的力度，将预算外资金纳入预算管理。到2007年上半年，国务院批准的收费项目90%以上已纳入预算管理，政府性基金则全部纳入预算管理。这些资金都全额上交国库或财政专户，支出则纳入部门预算编制范围。此外，各级政府都不断改进预算编制方法，细化部门预算，建立规范、科学的预算分配模式。对基本

支出，建立和完善了定额管理体系，不断细化定额项目、完善定额测定方法。为提高基本支出预算编制的准确性，推进实物费用定额试点，探索定员定额与实物资产占用相结合的定额标准体系。对项目支出预算，采取项目库的方式进行管理，将项目按重要程度和轻重缓急排序，使项目经费的安排与部门的事业发展和年度工作重点紧密结合。同时，推动项目支出滚动管理，提高支出的计划性。最后，为了提高资金的使用效果，2004年，广东省开始探索支出绩效评价，2006年，中央也开始这一试点。目前，越来越多的地方政府已经启动支出绩效评价，例如江苏省、浙江省、广东省的广州市、南海区、三水区等。从投入控制转向绩效问责表明，中国的预算改革开始迈向一个新的、更高层面的财政问责（财政部，2007：2，12）。在部门预算改革的基础上，最近几年，中国进一步深化预算改革，提高政府预算编制的完整性和透明度。2007年，为了更加全面、准确和清晰地反映政府收支活动，政府预算编制开始使用新的政府收支分类体系。2008年，单独编制国有资本经营预算，汇总进政府预算。2008年，改革土地出让金管理制度，将土地出让金纳入预算管理（马骏、李黎明，2010：84，88，126-127，129-130）。最近，国家开始筹划编制社保预算。

同时，国库集中收付体制改革和政府采购改革在预算执行过程中建立起集中统一的预算控制，由财政部门对各个部门的收支活动进行事前监督。国库集中收付体制改革的目标是建立一个集中型的现代国库管理制度。在清查、撤并部门已开账户的基础上，各级政府都建立起国库单一账户体系。所有的财政资金必须缴纳进该账户，所有的财政支出都只能从该账户流出，而且，不到实际支付发生时，所有资金都不得离开该账户。在国库单一账户的基础上，又实行了财政直接支付体系。这就使得部门“只能看见数目（用款数），但是看不见钱，更碰不到钱”。从2001年中央财政启动这一改革以来，截至2006年4月，中央国库集中支付改革已扩大到全部中央部门，纳入改革的基层预算单位也从2001年的136个扩大到3643个，并首次将中央补助地方的专项资金纳入国库集中支付（楼继伟，2006）。国库集中收付体制改革在地方层面也进展顺利。至2005年年底，36个省、自治区、直辖市和计划单列市全面实施了这一改革，并推进到两百多个地市和五百多个县。在这个新的国库管理制度下，财政部门能在预算执行过程中

对资金的流动进行动态监控，建立起实时监控、综合核查、整改反馈、跟踪问效的运作机制。这既能确保资金的安全性，又能提高预算执行的运作效率。同时，政府采购改革也不断推进，集中型的政府采购体系被逐步建立起来取代原来分散的部门采购体系，公开招标和财政直接支付等方式也开始在政府采购领域使用，并逐步扩大使用范围。1998年，全国的政府采购规模为31亿元；2002年突破1000亿元，2005年超过2500亿元（财政部，2006：171）。

预算改革，特别是部门预算改革，为人大加强预算监督创造了条件。一方面，部门预算改革使得政府提交人大审查的政府预算不仅包括反映财政收支总貌的总额数据，而且包括反映各个部门的全部收支活动的部门预算，而且也编制得越来越全面、细化和准确。另一方面，部门预算改革后，编制政府预算包括部门预算的时间大大地提前，报送人大常委会初步审查的时间也大大地提前。部门预算改革以来，各级政府报送人大审查的部门预算的数量一直在稳步上升。2000年，国务院向全国人大报送了教育部、农业部、科技部、劳动和社会保障部4个部门预算试点单位的部门预算；2001年，增加到26个部门的部门预算，2003年增加到29个，2004年增加到34个，2005年增加到35个，2006年增加到40个，基本覆盖国务院所有职能部门。此外，报送全国人大审议的部门预算也不断细化，中央财政用于教育、科技、医疗、社保等涉及人民群众根本利益的重大支出总量和结构情况均报送全国人大审议，对不能列入部门预算的项目的安排情况，财政部在向国务院报告的同时也转送全国人大备案。在地方层面，人大预算监督也稳步地得到加强。目前，全国已有2408个省级部门预算报送同级人大审查，超过了编制部门预算的半数。其中，河北、广东、辽宁、黑龙江、江苏、安徽、福建、宁夏、新疆、深圳、厦门、宁波等11个地区已将本级所有部门预算报送同级人大审查。而且，报送同级人大审查的预算正在不断细化。除少数几个省外，大部分省（自治区、直辖市和计划单列市）已经开始向同级人大报送包括基本支出与项目支出明细项目情况在内的综合预算。最后，在报送人大审查的预算中，三十多个省市级已经把超收安排情况、中央财政性转移支付情况、中央专款情况和预算调整情况列入报送内容（财政部，2007：18，180）。

预算改革以来，各级各地人大都抓住机遇，制定加强人大预算监督的条例或决定，成立专门的预算机构（例如财经委和预算工委）协助人大审查监督预算，加强人大预算监督，提高预算监督能力。目前，各级各地基本都建立了以部门预算为基础的、包括初审和大会审两大阶段的预算审查程序。所谓初审就是在政府预算正式提交每年一次的人代会审批前一个月，先提交人大常委会进行初步审查，人大常委会在审查中就相关的收支问题向政府反映人大的意见和要求。预算改革以来，各级各地人大在初审环节创新了各种模式。例如，福建省、厦门市、深圳市人大常委会采取重点监督来加强人大预算监督的深度和力度；河北省人大在预算初审环节引入公民听证。大会审就是政府预算草案提交每年一次的人代会审查，经全体人大代表表决后通过政府预算。在这一阶段，一些地方人大的人大代表也开始积极开展预算审查。例如，在广东省，2003年以来，随着政府提交的部门预算越来越详细，人大代表的预算审查开始出现了前所未有的变化，例如开始质问一些不合理的支出，开始要求政府修改预算、调整支出结构，等等。在大会审查期间，武汉市和深圳市等运用“单项表决”模式审查和批准重点支出。例如，在2003年人代会期间，武汉市人大代表运用这一模式否决了政府某部门的基建支出。当然，由于人代会的会期短、缺乏预算修正权等原因，目前人大预算审查监督主要依赖于初审（马骏、牛美丽等，2009：chap. 3）。

同时，2006年以来，在一些地方，开始出现了公民参与预算的试点。例如，浙江省温岭市泽国镇与新河镇的预算民主恳谈，哈尔滨市阿城、道里等的参与式预算，江苏省无锡市参与式预算等。当然，尽管温岭新河镇的预算民主恳谈也包含了公民参与的内容，但更多是一种人大预算监督。此外，除了新河模式是将所有的预算都提交预算民主恳谈外，其他地方的公民参与预算都主要适用于资本预算领域，即那些与公民生活息息相关的公共设施领域。尽管各地公民参与预算采取的方式不同，但它们都在基层层面让公民参与预算决策，影响资金的分配。这就探索了一条新型的社会主义基层民主道路（马骏、牛美丽等，2009：专栏7-5）。

在十年的预算改革中，预算改革一直在重塑预算过程中各个机构之间的权力关系，也重建了一套新的预算程序与规则。随着新的预算制度逐步确立其权威地位，政府及其各个部门都必须遵守既定的程序

和规则提出资金申请并经特定的审查和批准程序之后才能获得资金，然后还必须遵守既定的预算程序与规则才能使用这些资金，开展活动。其结果，预算改革以来，部门的行为相较以前已经越来越规范。而且，在一定程度上，预算过程已开始对政策制定者的行为构成约束（马骏，2007；马骏、王绍光，2008）。正是在这个意义上，我们可以说，在选举制度仍待完善之前，通过预算改革可以在一定程度上重塑权力结构和权力使用的程序与规则，进而在一定程度上对权力的使用施加约束和控制。这就是有别于西方经验的实现政治问责的中国道路。毫无疑问，这也是一条可行的政治问责的道路。然而，这条道路的成功需要中国的执政者进一步深化预算改革，并在不久的将来适时地抓住时机推动选举制度改革。此外，正如一些研究已经发现，选举制度方面存在的不足也在某些方面制约着预算改革的深入，例如，在半竞争性选举中产生的某些人大代表缺乏充足的加强预算监督的动机（Ma, 2009b: 62-72）。

结论与讨论

本文的研究发现，的确存在非西方的实现政治问责的道路。中国目前就在探索这样一条道路。这也充分说明了中国大国转型经验对于理论发展的重要性。此外，即使在西方世界，也不是只有一条实现政治问责的道路。尽管欧洲和美国的政治体制具有基本相同的文化渊源，但是，美国道路相对于欧洲来说就呈现出一种特殊性。也正是在这个意义上，美国模式相对于欧洲经验来说就体现了“美国特殊主义”。而今，相对于欧洲和美国的经验来说，中国经验似乎正在逐渐呈现出另一种“特殊主义”。在三条道路中，相比较而言，欧洲模式可能是最好的。对于实现政治问责来说，选举制度和预算制度是两个最基本的制度，因此，最好能同时建立这两个最基本的制度。这意味着，尽管其他两条道路也是实现政治问责的道路，但它们都存在一定的局限性。当然，一个国家最后选择何种道路会受到诸多因素的影响，任何制度建设都有一个时机与条件的问题。

越来越明显地，中国正在探索一条不同于西方的政治问责道路，但是，在现阶段这一模式还只是雏形初现。首先，中国何时推行竞争性的直接选举仍是一个未知数。精英阶层，甚至包括知识精英阶层，

对中国推行选举民主的时机和条件仍然存在着争议。尽管村委会的选举已经推行了二十多年，但是，向乡镇一级的推进仍然阻力重重。其次，尽管十年的预算改革取得了很大的成就，但中国的预算改革仍然面临很多挑战，包括进一步加强人大预算监督，在政府内部建立一个独立性很高的核心预算机构，整合计划和预算，建立绩效预算，建立总额控制机制等等。而且，其中某些问题的解决可能需要改革政治过程的某些部分（Ma, 2009ab; 马骏，2007）。这意味着，在未来20甚至30年国家重建的过程中，中国还需要继续深化和完善预算改革，建立一个财政上负责的政府，并在时机成熟时及时地改革选举制度。回顾历史，欧洲建立起相对完善的选举制度和预算制度花了一百年左右的时间，美国则花了一百五十多年的时间。对于美国来说，即使是进步时代的预算改革，如果从19世纪80年代的政府会计改革算起，也花了将近五十年的时间。很显然，对中国而言，这也必将是一个漫长且充满期待的过程，不可能一蹴而就。

参考文献

- 财政部：《中央部门预算编制指南2008年》。北京：中国财政经济出版社2007年。
- 财政部：《中央部门预算编制指南2007年》。北京：中国财政经济出版社2006年。
- 楼继伟：“2007年中央部门预算编制工作会议讲话”。载财政部预算司编辑：《中央部门预算编制指南2007年》。北京：中国财政经济出版社2006年。
- 陈文新：“中国城市社区居委会直接选举：发展历程与现实困境”。《学习与实践》2008年第3期。
- 塞缪尔·亨廷顿：《第三波》。上海：上海三联书店，1998年。
- 托马斯·海贝勒、君特·舒耕德：《从群众到公民：中国的政治参与》。北京：中央编译出版社2009年。
- 林尚立：《政治建设与国家成长》。北京：中国大百科全书出版社2008年。
- 刘义强：“民主巩固视角下的村民自治”。《东南学术》2007年第4期。
- 马骏：“中国公共预算改革的目标选择”。《中央财经大学学报》2005年第10期。
- 马骏：“中国预算改革政治学”。《中山大学学报》2007年第3期。
- 马骏：“经济、社会变迁与国家治理转型：美国进步时代改革”。《公共管理研究》2007年第6期。
- 马骏、李黎明：《为人民看好“钱袋子”》。哈尔滨：黑龙江人民出版社2010年。
- 牛铭实：“为何中国的地方自治总不成功”。陈明明、何俊志主编《中国民主的制度结构》181-198。上海：上海人民出版社2008年。
- 王绍光、马骏：“走向‘预算国家’”。《公共行政评论》2008年第1期。

王绍光：《民主四讲》。北京：三联书店2008年。

王雍君：“国库体系重构与公共财政管理改革”。《财政研究》2003年第4期。

徐勇：《中国农村村民自治》。武汉：华中师范大学出版社1997年。

胥子婷：“城市社区选举，会逐步走向成熟与完善”。《社会》2007年12月。

马骏、牛美丽等：《公共预算读本》。北京：中国发展出版社2009年。

马骏：“政治问责研究：新的进展”。《公共行政评论》2009年第5期。

Aidt, Toke, Jayasri Dutta & Elena Loukoianova. 2006. Democracy comes to Europe: franchise extension and fiscal outcomes. *European Economic Review*, vol. 50: 249-283.

Brdsgaard, K. E. & Yongnian Zheng. 2004. eds. *Bring the Party Back in*. Singapore: Eastern University Press.

Caiden, Nomi. 1988. Shaping things to come: Super-budgeters as heroes (heroines) in the late-twentieth century. In Irene Rubin. eds. *New Directions in Budget Theory* (pp. 43-58). New York: State University of New York Press.

——1989. A new perspective on budgetary reform. *Australia Journal of Public Administration*, vol. 1: 51-58.

Caramani, Daniele. 2000. *The Societies of Europe* (vol. one). New York: Grove's Dictionaries, Inc.

Chen, Jie & Yang Zhong. 2002. Why do people votes in semicompetitive elections in China? *The Journal of Politics*, vol. 64, No. 1: 178-197.

Cleveland, Frederick A. 1912. How we have been getting along without a budget? *Proceedings of the American Political Science Association*, vol. 9, 9th Annual Meeting: 47-67.

——1915. Evolution of budget idea in the United States. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 62 (Nov.): 15-35.

——1916. Budget making and the increased cost of government. *The American Economic Review*, vol. 6, No. 1: 50-70.

——1919. Popular control of government. *Political Science Quarterly*, vol. 34, No. 2: 237-261.

Dowdle, M. W. 2006. Public accountability in alien terrain. In M. W. Dowdle (ed.) *Public Accountability*. New York: Cambridge University Press.

Flanagan, Maureen A. 2007. *America Reformed*. New York: Oxford University Press.

Fleischman, Richard & R. Penny Marquette. 1986. The origins of public budgeting: municipal reformers during the progressive era. *Public Budgeting & Finance*, vol. 6, No. 1: 71-77.

Funnell, W. & K. Cooper. 1998. *Public Sector Accounting and Accountability in Australia*. Sydney: University of New South Wales Press.

Glynn, J. 1987. *Public Sector Financial Control and Accountability*. Oxford: Basil Blackwell.

Khan, Jonathan. 1997. *Budgeting Democracy: State Building and Citizenship in America 1890-1928*. Ithaca: Cornell University Press.

Ma, Jun. 2009a. If you cannot budget, how can you govern – a study of China's state capacity. *Public Administration and Development* 28: 1-12.

——2009b. The dilemma of developing financial accountability without election. *Australia Journal of Public Administration*, vol. 68: 62-72.

Ma, Jun. 2009b. Budgeting for accountability. *Public Administration Review*(Special Issue, Dec.): 53-59.

Ma, Jun & Nabo Chen. 2010. The dilemma of redesigning political controls over the government in China since the 1980s. *Government and Opposition* (forthcoming).

Ma, Jun & Xing Ni. 2008. Toward a clean government in China: does the budget reform provide a hope? *Crime, Law & Social Change*, vol. 49, No. 2: 119-138.

North, Douglass & Barry Weingast. 1989. Constitutions and credible commitments. *Journal of Economic History*, vol.49 (December): 803-832.

O'Donnell, Guillermo. 1999. Horizontal accountability in new democracies. In Andres Schedler, Larry Diamond & Marc Plattner. eds. *The Self-Restraining State* (pp. 29-51). Boulder, CO: Lynne Rienner.

Premchand, A. 1999. Public financial accountability. In S. Schiavo-Campo. eds. *Governance, Corruption and Public Financial Management* (pp.145-192). Manila: Asian Development Bank.

Rubin, Edward. 2006. The myth of non-bureaucratic accountability and the antiadministrative impulse. In Michael W. Dowdle. eds. *Public Accountability: Designs, Dilemmas and Experiences*. New York: Cambridge University Press.

Rubin, Irene. 1998. *Class, Tax, and Power: Municipal Budgeting in the United States*. Chatham: Chatham House Publishers, Inc.

Schedler, A. 1999. Conceptualizing accountability. In Schedler, A., L. Diamond & M. Plattner. eds. *The Self-restraining State*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1999.

Tsai, L.L. 2007. *Accountability without Democracy*. New York: Cambridge University Press.

Webber Carolyn & Wildavsky Aaron. 1986. *A History of Taxation and Expenditure in the Western World*. Simon & Schuster: New York.

Willoughby, W. F. 1918a. *The Movement for Budgetary Reform in the States*. New York: D. Appleton and Company for the Institute for Government Research.

——1918b. The budget as an instrument of political reform. *Proceedings of the Academy of Political Science in the City of New York*, vol. 8, No. 1: 56-63.

——1927. *The National Budget System*. Maryland: The Johns Hopkins Press.

Yang, Dali. 2004. *Remaking the Chinese Leviathan: Market Transition and the Politics of Governance in China*. CA: Stanford University Press.

四、没有选举的财政问责的困惑： 中国预算改革研究

对于所有的政府来说，问责都是一个核心的问题。在现有文献中，对于问责的讨论主要是围绕着实行定期选举的自由民主体制而展开的^[1]。对于很多学者来说，选举问责是一个基本的信条，没有选举问责，政治问责不可能具有任何实质意义。通过对中国案例的研究，本文试图探讨在非竞争性选举体制下实现财政问责的可能性，同时指出这样一条问责道路本身所具有的局限。本文的中心观点是，尽管中国的选举民主仍然有待完善，但从1999年预算改革以来，越来越明显地，中国一直在政府财政领域提高制度性问责（institutional accountability）。然而，这条实现政治问责的道路本身存在着局限性。总而言之，在选举民主不完善的情况下，实现财政问责存在着困惑。

对于中国近年来的预算改革所具有的问责方面的意义，学界已经有所关注。杨大力（2004：266-270，278-288）认为，立法机构预算监督和审计监督的兴起意味着中国开始建立“横向问责”机制。然而，这一研究对财政问责的讨论仍然是非常粗略的。最近，马骏和倪星（Ma & Ni, 2008）指出，预算改革有助于中国控制腐败，进而在一定程度上使得国家变得更加负责。然而，财政问责也不是他们研究的重点。因此，若要更好地理解中国在选举民主不完善的条件下开展的财政问责制度建设，需要更深入的研究。而这正是本文的目的。

本文的结构如下：在第一部分，本文将分析预算改革前中国国家财政的问责状况；第二部分将分析预算改革以来出现的三种最主要的财政问责形式；第三部分从理论上分析为什么“没有选举的财政问责”（financial accountability without election）是可能的；第四部分讨论在选举制度不完善的情况下，推动财政问责的动力机制；随后，本文将探讨这种独特的实现问责的道路本身所具有的局限性；最后，对全文进行总结，并讨论这一问题所引发的一些思考。

中国“前预算时代”的财政问责

从1949年中华人民共和国建国到1978年经济体制改革这一段时间，中国实行高度集中的计划经济体制，在全国范围内统一地按照计划分配资源，预算只是一个执行计划的工具。1978年经济体制改革以来，计划在资源分配中的作用逐步减弱。然而，1999年预算改革以前，中国并未发展出一个有效的预算体制去填补这个真空。因此，从1978年至1999年这个中国式的“前预算时代”，国家财政“表面上有预算，实质上没有预算” (budgeting without budget)，无论是在政府内部还是对政府而言，都缺乏有效的预算控制 (Ma & Niu, 2006; Ma & Ni, 2008)。在这种情况下，国家财政充斥着各种各样的不规范行为。

在这一时期，政府财政是碎片化的。“碎片化”主要体现在三个方面：第一，在财政部门之外，其他的一些部门——如科技部门、计划委员会等——也拥有一定的财政资源分配权。第二，从80年代开始，预算外财政膨胀，几乎各个部门都在汲取预算外资金并进行开支。第三，由于没有部门预算，预算内资金是一揽子地以总额的方式分配到各个部门，再由这些部门将资金进一步分配到各个具体的支出用途。这使得部门获得了所谓的资金方面的“二次分配权”。此外，财政管理体制极度分散：没有国库单一账户体系，即使预算内资金也是分散在各种各样的账户中的，这些账户是由各个部门自行在商业银行开设并牢牢地控制着的；因此，采购和支付也是由这些部门在没有外部监督的情况下负责的。在这种情况下，财政部门就不可能是一个能够在政府内部实施统一的财政控制的核心预算机构 (Ma & Niu, 2006; Ma & Ni, 2008)。

很明显地，这样的体制即使在政府内部也无法确保财政问责。在各个层级，财政部门都无法编制一个能够反映政府各个部门活动及其成本的预算。预算外资金被各个公共部门牢牢地控制着，并由它们在预算之外进行开支。每年都会编制一个预算内资金的“预算”，但是与真正的预算相差甚远。职能部门申请预算资金时不需要考虑它们计划开展的活动，它们一般都倾向于先申请资金，然后再考虑将资金花去做什么。更有甚者，这个预算是以总额的方式编制出来的，没有关于部门细节的信息 (Ma & Ni, 2008; Ma, 2009)。因此，即使是在政府

内部，对于财政部门及政府首脑来说，各部门的活动都是看不见的。这就为滥用资金创造了非常多的机会，而分散化的财政管理使得问题更加严重。因此，毫不奇怪地，在这一时期，政府财政充斥着各种财政不规范行为，例如资源分配不当、挪用资金、浪费，甚至腐败，等等（Ma & Ni, 2008）。

这样一种“表面上有预算，实质上没有预算”的实践也阻碍立法机关（即人民代表大会）有效地行使法律赋予的监督政府财政的权力。每年提交给立法机关审查的预算仅仅包含预算内资金的信息，而且是以总额形式编制的，没有细化到具体部门的数据。这使得立法机关无法进行全面而且具有实质性的预算审查。每年，立法机关都仅仅是按照政府所提交的预算批准政府预算，没有要求政府及其部门对预算申请进行辩护，也没有提供任何政策输入。此外，一旦立法机构批准了预算后，财政部门就有权以总额的方式不断地在各个部门之间分配资金，无须经过人大的事前批准。其结果，在预算过程中，人大就不可避免地沦为“橡皮图章”（Yang, 2004: 266; Ma & Niu, 2006; Ma & Ni, 2008; Ma, 2009）。

另外，1983年就成立的审计署也无法真正履行公共资金看门人的角色。诚然，90年代以来，由于实施了一些重要的法律，例如《会计法》（1993）、《预算法》（1994）以及《审计法》（1994），审计机构的作用也在逐渐强化。最重要的是，《审计法》建立了一个对立法机构负责的审计工作报告制度。该制度要求，尽管各个层级的审计机构都是属于政府的职能部门，但是它们都必须向同级的立法机构报告它们的审计结果。作为这个制度的一部分，从1996年开始，审计署也被赋予了监督政府预算执行的职能（Yang 2004: 278–284）。然而，在1999年预算改革之前，从整体上看，审计并不能有效地促使各个部门按照问责的要求而行动。这主要是因为，在缺乏部门预算的情况下，是很难实行具有实质意义的审计的。

财政问责的出现：预算改革以来

1999年，中国启动了预算改革。这一改革由三大部分组成，包括部门预算改革、国库管理体制改革及政府采购改革。这些改革开始在政府内部建立起集中统一的预算控制，在此基础上，对政府财政的立

法和审计监督也逐步发展起来。同时，在地方层级，公民参与预算也开始出现。这表明，一种约束财政权力使用的社会控制形式开始兴起。尽管中国的选举制度仍然有待完善，但是，各种形式的预算控制的出现表明，财政问责开始在中国发展起来。总体而言，主要有三种制度化的问责形式：官僚问责（bureaucratic accountability）、横向问责（horizontal accountability）和社会问责（societal accountability）。

政府内部的预算控制：官僚问责

由于预算改革的实施，预算权力开始集中到财政部门。这使得它能够在政府内部实施集中的预算控制。特别地，部门预算改革的主要任务是在预算编制阶段将预算权力集中起来，而其他的两项改革——国库管理体制改革和政府采购改革——则在预算执行过程中建立起事前控制。随着这些预算控制的建立，官僚问责开始出现，其目标是在政府内部建立下级部门或者官员对其上级负责的问责制度。

部门预算改革要求政府预算以部门为基础进行编制。为了编制部门预算，政府设计了规范化的预算格式和程序，并用来约束所有的部门。为了在治理过程中植入预算约束，部门预算改革严格要求，必须先有预算才能有支出，而要有预算，必须先有一个可以说明其合理性或者必要性的活动。另外，预算改革非常强调预算的综合性原则。为了落实全面性的原则，部门预算改革要求部门所有的收入和支出，包括预算外收支，都必须编制进部门预算。最后，分项列支也被用于部门预算的编制，这就剥夺了部门以前享有的资金方面的二次分配权

（Ma & Niu, 2006; Ma & Ni, 2008; Ma, 2009）。这些改革为建立部门财政问责体系奠定了基础。随着部门预算改革的实施，所有层级的政府都开始在预算框架内规划部门的活动，而且，预算也能够提供越来越全面和详细的反映政府各个部门的活动及其成本的信息。这使得财政部门及政府首脑能够审查部门的活动及其成本测算是否恰当，例如，公共资金是否被滥用来满足私人目的，是否存在明显的浪费（例如，过高估计成本、重复的活动），等等。

其他两个改革——国库管理体制改革和政府采购改革——的目标在于建立一个集中型的财政管理体制，以取代过去那种分散的财政管理体制。国库管理体制改革是从建立国库单一账户体系开始的，在该

制度下，每一级政府只允许拥有一个国库账户，各个部门征收的所有财政收入都必须缴入这个账户，所有的支出都只能从这个账户拨出。更为重要地，在实际支付发生之前，所有的资金都必须保留在这个账户中。在此基础上，一个新的制度，即财政直接支付，开始建立起来，以便对资金支付实行集中控制。在该制度下，财政部门直接将资金从国库单一账户支付给为政府各个部门提供商品和服务的供应商或者个人。此外，政府采购改革将原来分散在各个部门的采购集中到财政部门。同时，在政府采购中引入公开的竞争性招标。值得注意的是，财政直接支付被应用于政府采购，特别是那些以前极易容易发生腐败的大型工程项目的采购。这两项改革在预算执行中建立起一个事前的外部控制体系，加强了对资金流的监控。这些改革堵住了一直困扰着原制度的各种违规行为（例如资金挪用、浪费、腐败等）发生的体制性漏洞（Ma & Niu, 2006; Ma & Ni, 2008）。

“钱袋子的权力”和审计“看门人”角色的兴起：横向问责

随着部门预算改革的推行，各级人大都开始行使它们的“钱袋子的权力”。部门预算改革使得政府预算更早地提交给立法机构审查。更为重要的是，现在的预算更加全面，而且包含部门层面的细节和活动的信息，这就使得立法机构能够开展真正有意义的预算审查。到2007年，几乎所有的中央职能部门都把它们的部门预算提交给全国人大审查。在省级层面，平均超过一半的部门预算都被提交到相应的立法机构审查和批准。有11个省、市将它们所有的部门预算都提交给人大审查（Ma, 2009）。

其结果，立法机构开始逐步地，也是首次地，获得了真正的对政府预算的监督权，并开始对政府的预算决策进行制衡（Ma & Niu, 2006; Ma & Ni, 2008）。例如，在2001年全国人民代表大会期间，由于获得了部门层面的预算细节，代表们就能够仔细地审查政府预算。引人注目的是，在该年，立法机构的预算审查集中在资金挪用问题上，这是一个长期困扰中国财政管理的问题（Yang, 2004: 267）。地方层面的成绩更加令人振奋。在2003年和2004年广东省人民代表大会期间，人大代表强烈地质疑某些公共资金被滥用来满足私人目的，要求公共资金只能用于公共目的。在2003年武汉市人民代表大会期间，

人代会投票否决了两个很多代表认为不恰当的政府项目（马骏、牛美丽等，2009：chap. 3）。

同时，1999年预算改革以来，在审计工作报告制度的支持下，国家审计总署开始发挥越来越重要的作用，确保人大通过的预算能够得到严格执行并实现节约。从2003年开始，几乎每年的6月份，审计监督都会在全国范围内掀起一场所谓的“审计风暴”。每年的这个时候，审计总署在向全国人大常委会报告前一年预算执行情况的审计结果时，都会批露各种财政违规行为，并罕见地向社会曝光。同时，人大常委会也会责令国务院就存在的问题进行整改。在某些情况下，相关责任人会受到处罚（马骏、牛美丽等，2009：213-214）。由于全国人大的支持，审计总署作为一个问责机构，在一定程度上开始对其他的公共机构起到制衡作用。

显而易见地，正如杨大力（2004）指出的，随着立法和审计监督体制的发展，尽管中国在选举民主方面仍然存在着有待完善之处，但是一种横向问责机制开始出现。根据奥多纳（O'Donnell, 1999: 38）的观点，横向问责是指“存在这样的国家机构，在法律上获得允许和授权，在事实上有意愿、有能力来采取行动，对其他国家机构或者行动者的或许是不合法的行动或者工作疏忽进行日常监督、刑事追究或提出弹劾”。很明显地，横向问责是与权力分立及制衡的理念密切相关的。

公民参与预算：社会问责

预算改革以来，在中国的地方层级，开始出现了公民参与预算。其中一种公民参与预算形式是浙江省温岭市的两个镇2005年以来开始试验的“预算民主恳谈”。从90年代后期开始，一种被称为“民主恳谈”的新的治理模式在温岭出现，镇政府的官员在一些与地方公共事务相关的决策过程中引入公民参与。2005年，温岭的两个镇（泽国和新河）将民主恳谈扩展到预算领域。泽国镇的预算民主恳谈是在资本预算领域引入公民参与，而新河镇的预算民主恳谈则将立法机关的审查和公民参与结合起来，而且影响到整个预算。例如，在泽国镇2005年的试点中，政府从12万名公民中随机选出275名公民代表，这些代表首先就社区事务的优先选择进行恳谈，然后对30个待选的基建项目进

行打分排序。通过这种方式，公民从30个项目选出12个，再由镇政府提交给镇人大批准（马骏、牛美丽等，2009：241-242）。

另一种公民参与预算模式是“参与式预算”，它在2006年出现于两个地方政府：黑龙江省哈尔滨市和江苏省无锡市。在这两个地区的预算编制阶段，通过某种程序选出的公民参与到一些资本预算项目的决策中，这些资本预算项目一般是与市民的生活质量紧密相关的。例如，2006年，哈尔滨的参与式预算在阿城市 and 道里区展开，涉及一个乡镇政府和四个街道。当时召开了5次公民代表会议，对13个公共设施项目进行投票和协商，最后选择了其中的5个，涉及预算资金418万元。2007年，试点扩大到四个县、区，由公民选出16个基建项目，涉及资金2800万元（马骏、牛美丽等，2009：240-241）。

随着公民参与预算在地方层面的试点，一种新的财政问责机制开始在中国出现：社会问责。社会问责是“一种非选举的垂直控制机制，它依赖于多样化的公民组织和公民运动采取的行动，依赖于媒体，依赖于那些旨在曝光政府过失的行动，它将新的议题带入公共议程之中，或者激发横向机构的行动”（Smulovitz & Peruzzotti, 2000: 150）。社会问责机制的有效运作需要一个组织良好的公民社会，它积极地行动起来对权力的使用施加社会控制（Smulovitz & Peruzzotti, 2000）。

为了实现财政问责，三种形式的问责制度都是非常重要的。公民参与预算作为直接民主的一种形式，有助于拓展和提升代议制民主的政治问责（Wampler, 2004）。在中国目前这种选举制度仍需进一步完善的环境中，公民参与预算为公民提供了参与政策制定过程并约束权力使用的宝贵机会。尽管存在着不足和争议，在中国的财政领域建立横向问责制度开始对政府的权力使用构成了一种制约和平衡。正如杨大力（2004：259-289）所说的，立法和审计监督这两种形式的横向问责机制为建立一个善治的政府奠定了基础。

与其他两种形式的问责相比，官僚问责似乎与民众对政府的监督相距较远。然而，为了实现有效的横向问责和社会问责，必须首先在政府内部建立起官僚问责，否则政府就无法作为一个整体来进行管理，也无法准备和提供一个包含全部支出细节的预算，而这是立法和审计监督以及公民参与的前提条件。事实上，在1999年以前，中国的

立法机构之所以不能有效地行使“钱袋子的权力”，在很大程度上就是因为政府在内部缺乏有效的预算控制（Ma & Hou, 2009）。^[2]不过，只有当官僚问责与其他两种形式的问责机制共同发挥作用时，它才有助于促使政府对民众负责。

为什么是可能的？

直到最近，学界对于政治问责的讨论多集中于所谓的“垂直问责”，其中最典型的例子是选举问责——公民通过在即将到来的选举中投票赞成或反对来对当权者实施奖励或惩罚（O'Donnell, 1999）。这种形式的问责试图通过定期的竞争性选举，确保民众能够控制政府。然而，正如奥多纳（O'Donnell, 1999: 30）指出的，“垂直问责在多大程度上能有效地做到这一点仍然是不清楚的”。最近的研究几乎都开始怀疑，选举制度究竟是不是一个真正有效的投票人能够通过它而对当权者进行惩罚或奖励的工具。一个实行定期的、竞争性选举的民主国家，如果未能发展出有效的制约权力使用的制度，仍然会充满各种形式的腐败和权力滥用（Funnell & Cooper, 1998: 9; O'Donnell, 1999）。这一点都不让人感到意外。正如鲁宾（Rubin, 2006: 68–69）指出的，使得民选代表负责只是选举制度的第三位功能，是从属于选举的前两个功能的——“权力转移和利益代表”。

正是看到选举在实现问责方面效果不显著，奥多纳（O'Donnell, 1999）才不遗余力地强调“横向问责”，它主要是通过权力大致相等的国家机构之间建立制约和平衡，来对权力的使用进行约束。同样地，“社会问责”也是一种非选举的问责形式，它主要依赖于活跃的公民社会对权力的使用进行约束（Smulovitz & Peruzzotti, 2000）。这就说明，为了实现问责，最重要的是在选举制度之上建立一个对权力的使用进行约束的控制机制（Cleveland, 1919）。更进一步地，即使选举制度不完善，通过改变行动的程序性规则，也可在一定程度上对权力的使用进行规范，进而满足问责的要求。这就是说，的确存在一种“没有选举的问责”的可能性。以舞台上演戏为例，选举可以看作是一种选择或改变在舞台上演戏的演员的方式；当一个社会不能通过选举来改变“演员”时，它可以改变演员演戏时必须遵守的程序性规则。如果这样，老演员也会在新规则下演新戏。

当然，能够实现这一目标的途径有很多。但是，最重要的领域是财政资源的汲取和使用。为了实现问责，官员首先必须告知公民，政府正在开展、已经开展以及即将开展的活动，并向公民解释这些活动的必要性（Schedler, 1999）。诚然，任何关于政府日常运作的信息对于实现问责来说都是有用的。然而，最重要的信息是关于政府如何汲取和分配公共资金的，这主要是因为如果没有资金什么活动都无法开展。政治问责必须与财政问责相联系，才能具有实质内容（Funnell & Cooper, 1998: 10）。或者如格林（Glynn, 1987: 21）所说的，政治问责更多地是与财政问责有关的。在这方面，一个恰当的预算制度是根本性的。一个很好地准备并向社会公开的政府预算，应该能够“告诉我们政府过去的运作、现在的状况以及未来的计划，进而能够明确责任并方便于控制”（Willoughby, 1918: 1）。只有当我们能够获得这样的预算并对之进行审查时，立法机构和民众才能够通过审查预算来要求政府对其活动的选择提供解释和说明。如此，才能确保政府对立法机构负责，最终对公民负责。

正如财政史表明的，尽管对财政问责的探索可以追溯到非常早的时期，但是直到19世纪建立起一系列预算控制，财政问责才开始在一些国家变成现实。这些控制包括：政府内部的行政控制、对政府的立法控制、独立的审计监督（Caiden, 1989; Premchand, 1999）。20世纪60年代以来，公民参与预算在一些国家的地方政府开始出现，这就在传统预算控制之上增加了一种社会控制的形式，以更好地实现财政问责。^[3]很明显地，所有这些预算控制关注的焦点都是对权力的使用进行约束，使其符合政治问责的要求，而不是关注于谁来使用权力。总之，在一个选举制度不完善的国家，通过改变公共资金的汲取和分配的程序性规则，可以在一定程度上使得政府的行动更加负责。1999年预算改革之后的中国就是这样一个例子。

推动力

后毛泽东时代的中国，随着国家逐步从自产国家向税收国家转变，对财政问责的要求也越来越强烈。从1949年建国到1978年经济改革这一段时间，中国是一个自产国家，国家的财政收入绝大部分是通过国有企业汲取的，而且这些企业掌握了大部分的社会财富，因此，

税收逐渐变得无关紧要。然而，市场导向的经济改革从根本上改变了中国的经济结构，促使国家重新构建它的收入汲取体制。为了从新发展起来的非国有部门汲取收入，国家必须利用税收。20世纪80年代，中国开始重建其税收体制。当国家财政变得越来越依赖于私人部门的财富时，纳税人意识就开始孕育和发展。不可避免地，纳税人就会形成这样的要求：取之于民的税收必须用之于人民。事实上，为了获得纳税人对国家征税的服从，国家也是这样承诺的。然而，问题的关键是，在有效的问责制度建立之前，这些承诺的可信度都不会很高（Ma, 2009）。

那么，是什么力量促使中国采取这样一种独特的非选举的财政问责道路？若要理解是什么力量推动国家走上这样一条独特的道路，我们首先必须了解中国共产党在中国社会中的影响。20世纪80年代经济改革以来，虽然中国的经济开始呈现出一定的自由化，但是中国共产党仍然是中国社会中最主要的政治和社会力量。尽管面临各种挑战，并常常是海外那些带着意识形态有色眼镜的研究者批评的对象，但在过去三十年中，为了适应经济和社会变化，中国共产党在很多方面都重塑了其治理制度，表现出较强的适应性（Brdsgaard & Zheng, 2004; Lalibert'e & Lantaigne, 2008）。然而，制度创新的底线是，任何制度创新都不能挑战党的领导地位。这有助于我们理解，为何执政者在将竞争性的选举制度从乡村层面向更高层面推进这个问题上一直犹豫不决。除此之外，对于那些有助于提高其合法性的治理创新，执政党的态度已经变得越来越开放。正是在这种背景下，像预算改革这种不需要触及选举制度但是能够提高资源使用效率、减少浪费和控制腐败的治理创新，自然就容易获得执政党的支持。

当然，我们需要注意的是，不同形式的财政问责的发展是由不同的行动者以及他们之间的合作所推动的。官僚问责是一种即使是非选举政体的统治者都愿意在他们的政府中建立的问责机制。正如普拉特勒（Plattner, 1999; 64）所说的，任何政府“都必须让他们的下属官员对政府负责，以使他们遵守政府的规则并服务于政府的利益”。在中国的例子中，各级财政部门是建立官僚问责最主要的推动者。对于财政部门来说，预算改革有助于将之前分散于各部门的预算权力集中到自己手上。对此，财政部门的认识是非常充分的。事实上，各个层级的

财政部门在推行预算改革的过程中都表现出极大的热情，倾注了巨大精力（马骏，2007）。

对于横向问责来说，其能否有效取决于两个因素。首先，“必须存在这样的国家机构，它们获得授权并且有意愿去监督、控制、矫正或制裁其他机构的非法行动”；其次，问责机构“必须不仅拥有法律上的权力去这样行动，而且在事实上具备足够的自主性”（O'Donnell, 1999: 39）。在中国，横向问责的发展主要是由两个国家机构推动的——立法机关和审计总署。事实上，在1999年预算改革之前，根据《宪法》以及1994年生效的《预算法》和《审计法》，立法机构和审计总署已经被创设成两个具有潜在可能的问责机构，它们在法律上都拥有了监督政府财政的权力。

此外，自20世纪80年代经济改革以来，毛泽东时代高度集权的权力结构已经逐渐被一个碎片化的威权体制所取代，原来过度集中的权力开始被更多的国家机构所分享（Lieberthal & Lampton, 1992）。在此背景下，人大逐渐摆脱“橡皮图章”的地位，其权力明显地增强，组织能力和运作的自主性得到提升，并且更有兴趣去加强法律赋予它的监督政府的权力（O'Brien, 1994; Tanner, 1994）。同时，国家审计总署的组织能力、专业化程度以及监督政府财政的意愿也逐步发展起来。事实上，到1998年，国家审计总署的宪法地位、任务和职能已经明确地确立起来（Yang, 2004: 281-284）。因此，这两个机构在90年代后期开始在政府财政这个关键性领域加强它们的监督力度就不应该是一件令人诧异的事情。同时，在预算改革的前几年，立法机关和审计总署加强它们对国家财政的监督行动几乎没有受到来自财政部门的抵制。这是因为，在这一时期，财政部门在政府内部集中权力的努力引起了其他部门强烈的抵制，故而特别需要建立联盟，获得政治支持。

在一定程度上，1999年部门预算改革在中央层面的启动可以看作是财政部、全国人大和审计总署共同合作的结果。1999年6月，审计总署向全国人大常委会报告对1998年预算执行情况的审计结果时披露，有53个中央部门滥用资金，涉及金额达164亿元。针对这些现象，审计总署建议对整个政府预算的编制进行改革，并呼吁采用部门预算。全国人大常务委员会立即做出反应，要求财政部改善和规范政府预算管理。为了落实全国人大常委会的要求，7月24日，财政部向

国务院提交了预算改革的方案。在获得国务院的同意后，财政部提出了一个具体的编制2000年中央部门预算的改革计划。12月25日，全国人大常委会通过了《关于加强中央预算审查监督的决定》，要求财政部提交更加细化的政府预算，提高预算透明度，同时提交中央的部门预算。这就在中央层面打开了部门预算改革的大门（Yang, 2004: 285；财政部，2007：2）。

在讨论官僚问责和横向问责的发展时，还应关注“政治企业家”的角色。正如门特姆（Mintrom, 1997: 739）所说的，“政治企业家”是一些“试图通过争取对新的政治理念的支持，开启政治新局面”的人们。对于具有层级制特征的官僚问责的发展来说，河北省的预算改革就是一个很好的例子。该省是中国预算改革的先驱，早在1998年，在当时的省财政厅厅长王家林的引领下，河北开始引入预算改革，例如部门预算改革，并很快引起了全国的关注。王家林实质上就是一个预算改革的“政治企业家”。^[4]在国家层面，“钱袋子权力”的兴起毋庸置疑是与李鹏先生的领导密切相关的。李鹏在当时不仅是全国人大的委员长，同时也是中国政治体系权力阶梯中居第二位的政治家。在他的领导和支持下，全国人大不仅开始加强人大预算监督，而且成为预算改革非常重要的推动者（参见李鹏，2005：chap. 12）。另一个政治企业家的例子是1998年到2007年间担任国家审计总署审计长的李金华先生。正是在李金华卓越的领导之下，国家审计总署开始逐步迈向国家财政的“看守者”的角色。

不过，政治企业家发挥作用最大的领域应该是社会问责的发展。事实上，各地公民参与预算的兴起都与当地的政治企业家有关。在温岭的例子中，民主恳谈这个新理念是当地官员适应社会变化调整治理结构的一个结果。其后，尽管外部专家对于将民主恳谈拓展到预算领域贡献了一个初步的想法，但其最后能够付诸实施并能持续下来主要是因为温岭市委领导以及最初试点的两个镇的党政领导接受了这个理念，并支持其实施。在哈尔滨和无锡公民参与预算的实践中，尽管这个理念是由中国发展研究基金会的专家从外部带来的，但是它们的成功实施并改变了当地的预算过程，却不得不归功于当地的政治企业家——例如哈尔滨市的市委书记和无锡市的市长。^[5]

当然，政治企业家在进行制度创新时，也会考虑采用新理念的成本和收益。中国的政治企业家也不例外。毫无疑问地，他们都认识到

预算改革会重构立法机构和政府之间以及政府内部的权力关系，而公民参与预算还会改变政府和公民之间的权力关系（马骏，2007）。但是，与选举之类的改革相比，预算改革——即使是意义深远的公民参与预算——的政治风险比较小，而如果成功的话，政治收益（也包括个人的收益）则是比较大的。

成功和局限

没有选举的财政问责是可能的，但是这样一种独特的实现问责的路径包含着一些困惑。1999年预算改革以来，中国在问责方面已经取得了很多进展。然而，进展最大的领域是官僚问责。在其他的两个领域——横向问责和社会问责，进展则比较缓慢，而且面临很多政治约束。虽然很多地方的立法机关，如广东、深圳、河北等，开始积极地对政府财政进行实质性的监督，但更多的地方仍然没有这样做。此外，即使是那些开始积极地行使预算监督这一法定权力的立法机构，也开始越来越强烈地感受到自己面对着很多似乎无法逾越的政治限制。至于公民参与预算，迄今为止也仍然只有最初试点的三个地方政府在实施，中国其他地方政府或立法机构都未对这一改革产生兴趣，也没有发展它们自己的公民参与预算模式。总之，在选举制度不完善的环境中，尽管财政问责是可能的，但其发展存在着内在的限制。

首先，在选举制度不完善的情况下，横向问责的进展面临着许多制约。由于立法机关不是通过公开和竞争性的选举产生的，它们在加强人大预算监督时不得不非常谨慎，避免与政府或者党委发生冲突。此外，虽然在各个层级——特别是地方层级——都出现了很多活跃的人大代表，但就总体而言，目前人大代表的产生方式使得人大代表仍然缺乏足够的动机去积极地行使“钱袋子的权力”。由于人大代表缺乏充足的动机，再加上其他的因素（例如缺乏预算修正权，人大代表非专职化等），各级人大在现阶段都更多地是依靠常委会——而不是人大代表——来加强人大预算监督（马骏，2007）。

在这种环境下，立法机构在使用审计机构来加强财政监督时也必须非常谨慎，尽量避免与政府和党委发生冲突。同样地，作为政府隶属机构的审计机构在加强审计监督时也必须非常谨慎。由于审计工作报告制度的建立，审计机构就必须同时接受两方面的领导。为了满足

立法机构的要求，审计机构必须曝光一些政府的不当行为，但是如果它在这方面过于积极，则有可能触怒政府。因此，审计机构必须谨慎而且策略性地开展它的工作（Yang, 2004: 282-283）。

第二，在选举制度不完善的情况下，地方政府的官员（例如市长或镇长）对于吸纳公民参与预算决策过程兴趣不大。目前试点公民参与预算的三个地区，政治企业家都是改革试点成功的关键因素。这反过来也意味着，领导人的更换有可能终结这一类型的试点。这个担心不是没有道理的。例如，2007年，由于镇委书记换届，温岭市新河镇的预算民主恳谈就遭遇了倒退，但幸运的是，在市委的要求以及外界的压力之下，次年，这一改革又重新回到原来的轨道。^[6]

为了进一步提高财政问责，中国必须在预算过程中赋予立法机构和公民更多的权力。然而，这需要对政党国家的权力结构做一些重大的调整。毫无疑问地，这将面临巨大的政治约束（马骏，2007）。

讨论与结语

在选举制度不完善的情况下，实现政治问责无疑是一个难题。中国的经验表明，在推行竞争性选举之前发展财政问责是可行的。这有助于我们更好地认识建立政治问责制度必然会涉及的复杂性和动态性，进而也提供了一个在西方经验之外重新认识政治问责，推进知识增长的机会。

然而，正如仅仅依靠选举不能确保问责一样，仅仅依靠预算控制也不能实现这个目标。认识到在选举制度不完善的条件下实现财政问责的可能性不等于说选举不重要或者是不必要的。恰恰相反，选举对于实现政治问责来说是非常重要的。正如普兰姆香德（Premchand, 1999: 152）所说的，选举制度的建立从根本上颠倒了问责的链条：“从对君主个人负责，问责体系转向对民选代表负责，现在是直接对人民负责。”恰如中国经验所表明的，在选举问责不足的情况，即使财政问责是可能的，但其成效也会因此受到制约。

无论是在选举民主仍然存在不足的国家，还是在选举民主比较成熟但缺乏有效的控制机制（例如，预算制度）来对权力的使用进行约束的国家，政治问责都是一个极具挑战性的难题。正如克里夫兰（Cleveland, 1919）指出的，为了确保民众对政府的控制，两种形式

的问责机制——选举制度和对权力使用进行约束的控制机制——都是根本性的。

参考文献

- 财政部：《中央部门预算编制指南2008》。北京：中国财政经济出版社2007年。
- 李鹏：《立法与监督：李鹏人大日记》。北京：新华出版社、中国民主法制出版社2005年。
- 马骏：“中国预算改革政治学”。《中山大学学报》2007年第3期。
- 马骏、牛美丽等：《公共预算读本》。北京：中国发展出版社2009年。
- Brdsgaard, K. E. and Y. N. Zheng. 2004. 'Introduction.' In *Bring the Party Back In*, eds. K.E. Brdsgaard and Y. N. Zheng. Singapore: Eastern University Press.
- Caiden, N. 1989. 'A New Perspective on Budgetary Reform.' *Australia Journal of Public Administration* 48 (1) : 51-58.
- Cleveland, F. A. 1919. 'Popular Control of Government.' *Political Science Quarterly* 34 (2): 237-261.
- Dowdle, M. W. 2006. 'Public Accountability in Alien Terrain.' In *Public Accountability*, M.W. Dowdle. New York: Cambridge University Press.
- Funnell, W. and K. Cooper. 1998. *Public Sector Accounting and Accountability in Australia*. Sydney: University of New South Wales Press.
- Glynn, J. 1987. *Public Sector Financial Control and Accountability*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lalibert'e, A. and M. Lantaigne. 2008. *The Chinese Party-State in the 21st Century*. New York: Routledge.
- Li, P. 2005. *Law Making and Supervision*. Beijing: Xinhua Press.
- Lieberthal, K. G. and D.M. Lampton, eds. 1992. *Bureaucracy, Politics, and Decision Making in Post-Mao China*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Ma, J. 2009. 'If You Can't Budget, How Can You Govern?' *Public Administration and Development* 29: 9-20.
- Ma, J. and X. Ni. 2008. 'Toward a Clean Government in China.' *Crime, Law & Social Change* 49 (2):119-138.
- Ma, J. and M. L. Niu. 2006. 'Modernising Public Budgeting and Financial Management in China.' In *Public Financial Management*, ed. H. A. Frank. New York: Taylor and Francis.
- Ma, J. and Y. L. Hou. 2009. Budgeting for Accountability. *Public Administration Review Special Issue* (Dec.): 53-59.
- Mintrom, M. 1997. 'Political Entrepreneurs and the Diffusion of Innovation.' *American Journal of Political Science* 41 (3): 738-770.
- O'Brien, K. 1994. 'Chinese People's Congress and Legislative Embeddedness.' *Comparative Political Studies* 27 (1): 80-107.

O'Donnell, G. 1999. 'Horizontal Accountability in New Democracies.' In *The Self-Restraining State*, eds. A. Schedler, L. Diamond and M. Plattner. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Plattner, M. F. 1999. 'Traditions of Accountability.' In *The Self-Restraining State*, eds. A. Schedler, L. Diamond and M. Plattner. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Premchand, A. 1999. 'Public Financial Accountability.' In *Governance, Corruption and Public Financial Management*, ed. S. Schiavo-Campo. Manila: Asian Development Bank.

Rubin, E. 2006. 'The Myth of Non-Bureaucratic Accountability and the AntiAdministrative Impulse.' In *Public Accountability*, ed. M.W. Dowdle. New York: Cambridge University Press.

Schedler, A., L. Diamond and M. Plattner, eds. 1999. *The Self-Restraining State*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Smulovitz, C. and E. Peruzzotti. 2000. 'Societal Accountability in Latin America.' *Journal of Democracy* 11(4): 147-158.

Tsai, L. L. 2007. *Accountability without Democracy*. New York: Cambridge University Press.

Tanner, M. S. 1994. 'The Erosion of the Communist Party Control over Lawmaking in China.' *China Quarterly* 35: 381-403.

Wampler, B. 2004. 'Expanding Accountability through Participatory Institutions.' *Latin American Politics and Society* 46 (2): 73-99.

Willoughby, W. F. 1918. *The Movement for Budgetary Reform in the States*. New York: The Institute for Government Research.

Yang, D. L. 2004. *Remaking the Chinese Leviathan*. Stanford: Stanford University Press.

注 释

[\[1\]](#) 据我所知，学界直到最近才开始探讨选举体制不完善的条件下（如中国）实现政治问责制度的可能性。例如，参见多德（Dowdle, 2006）和蔡莉莉（Tsai, 2007）。

[\[2\]](#) 这也体现在美国进步时代预算改革中。参见马骏、侯一麟（Ma & Hou, 2009）。

[\[3\]](#) 最近，瓦姆普勒（Wampler, 2004: 76）根据巴西公民参与预算的经验总结说，公民参与预算横跨了三种形式的政治问责：垂直问责、横向问责和社会问责。不过，在本文中，我主要将公民参与预算看成一种社会问责形式。

[\[4\]](#) 根据本文作者2006年7月在该省的访谈。

[\[5\]](#) 根据本文作者在这些地方（除了泽国镇）担任咨询顾问的经验。

[\[6\]](#) 根据本文作者为新河镇提供咨询顾问的经验。

五、预算与问责：美国进步时代与中国当前预算改革的比较研究

对于现代国家的治理来说，问责是一个核心问题。本文关注的焦点是预算与问责之间的关系。公共预算作为一种民主治理的手段产生于19世纪初的西欧。通过一套良好地设计的预算程序和规则，公共预算促使选举产生或者任命的官员对纳税人和公民负责，进而能够促进政治民主的发展。借鉴近年来关于政治问责的讨论（Schedler, Diamond & Plattner, 1999; Smulovitz & Peruzzotti, 2000），我们首先构建了一个关于公共预算在政治问责中的角色的理论框架。然后，运用这个框架，我们比较了20世纪初美国进步时代预算改革和中国目前正在推行的预算改革。虽然两国在许多方面存在着根本性差异，但是，在当今中国和进步时代的美国之间的确存在着“显著的历史相似性”（Yang, 2004: 299；同时参见王绍光，2000）。

从美国的经验，我们发现，如果缺乏一个恰当的预算制度，仅仅依靠选举制度是不能实现政治问责的。美国的案例还说明，对于国家财政来说，如果缺乏有效的官僚问责，横向问责也是不能有效地运行的。这有助于解释为什么美国进步时代预算改革的重点是建立行政预算体制。迄今为止，政治问责的文献，也包括财政问责的研究，都聚焦于实行选举制度来实现政治问责的民主国家。这就使得中国经验变得非常特别而且有趣。因为，它提供了一个难得的机会来观察，在选举制度仍有待完善的条件下，是否可以建立问责机制。中国的经验暗示着，的确存在着另一条实现问责的道路，即“没有选举的问责”（Ma, 2009a）。在缺乏公开的竞争选举的条件下，通过改变预算的程序性规则，可以在一定程度上实现政治问责。正如美国式的“没有预算的问责”道路不是那么有效一样，中国道路也存在着局限性并面临着各种制约。因此，本文的比较研究对于问责制度的建设具有显著的意义。

问责与预算控制

无论在哪里，人们都希望能够确保政府是对人民负责的。然而，如何实现这个目标却是一个棘手的难题。在本节中，我们首先讨论三种不同形式的政治问责，然后，集中讨论三种财政问责机制，随后，我们将讨论三种不同的预算控制。正是在这三种预算控制的基础上，才建立起三种财政问责机制。

政治问责：垂直问责、横向问责和社会问责

直到最近，垂直问责一直都是最主要的问责形式（O'Donnell, 1999: 30）。其中最典型的是“选举问责”，即公民可以通过投票赞成或反对公职人员连任的方式来奖励或惩罚现任官员。在一些研究者看来，选举问责是最根本的，离开选举，政治问责就是空谈。然而，最近的研究开始怀疑，选举是否真是一个有效的选民能够用来奖惩现职官员的工具。如果缺乏有效的制约权力使用的制度，选举民主同样也容易出现滥用权力（Funnell & Cooper, 1998: 9; O'Donnell, 1999）。正如奥多纳（O'Donnell, 1999）指出的，“目前尚不清楚，垂直问责在这方面的有效程度如何。”选举制度在实现政治问责方面之所以不那么有效，主要是因为，尽管选举有助于实现政治问责，但问责充其量只是选举第三位的功能，是“从属于权力转移和代表性”这两个功能的（Rubin, 2006: 68-69）。

在此背景下，奥多纳等人开始讨论和强调横向问责的重要性。尽管这一概念的出现是最近这十余年的事情，但其理念却深深地根植于政治理论之中。横向问责是指“存在这样的国家机构，在法律上获得允许和授权，在事实上有意愿、有能力来采取行动，对其他国家机构或者行动者或许是不合法的行动或者工作疏忽进行日常监督、刑事追究或提出弹劾”（O'Donnell, 1999）。谢尔德（Schedler, 1999）更详细地阐述了垂直问责和横向问责这两个概念。在他看来，垂直问责描述的是“权力等级不同的主体之间的关系……权力等级高的一方要求次级权等的一方对其负责”。更进一步，垂直问责既有自上而下又有自下而上的问责形式。“自上而下问责”的典型例子就是官僚问责，选举问责则是“自下而上问责”最重要的形式。这样的界定扩大了垂直问责的使用范围。根据谢尔德的观点，横向问责描述的是“平等主体之间的关系”。奥多纳强调的是关系双方的权力完全平等，而谢尔德只要求“各个主体之间所拥有的权力大致相等”。横向问责与分权和制衡这个传统

的理念紧密地联系在一起。传统的行政、司法、立法三权分立，以及过去两百多年逐步建立起来的立法监督、审计和监察都属于横向问责的范畴（O'Donnell, 1999: 39）。

近年来对拉美民主政治的研究也极大地丰富了我们对于政治问责的理解。尽管主流的研究毫无例外地认为拉美的选举民主无论在垂直问责还是在横向问责方面都乏善可陈，但一些主要以拉美学者为主的研究（例如Smulovitz & Peruzzotti, 2000）开始关注一种新问责形式，即社会问责，并认为这是第三种形式的政治问责。社会问责是“一种非选举的垂直控制机制，它依赖于多样化的公民组织和公民运动采取的行动，依赖于媒体，依赖于那些旨在曝光政府过失的行动，它将新的议题带入公共议程之中，或者激发横向机构的行动”。社会问责的有效运行需要一个组织得力并且活跃的公民社会，同时还要求它能对政治体系和行政机构产生影响（Smulovitz & Peruzzotti, 2000: 150）。总之，作为一种新的问责制，社会问责既不像垂直问责那样依赖于单个选民，也不像横向问责那样依赖于权力制衡的机制。

从政治问责到财政问责

鉴于“问责”一词的定义一直模糊不清，谢尔德（Schedler, 1999）重构了“政治问责”这个概念。根据这个新定义，政治问责包含两方面的内容：回复性（answerability）和强制性（enforcement）。回复性是指政府官员有义务及时向公众告知、解释或辩护他们将要做什么、正在做什么或已经做了什么。强制性是指问责机构有能力对违反公共利益的官员进行制裁和对表现好的官员给予奖励。回复性包含信息与解释或辩护两个要素，在这两要素的作用下，有关政府活动的信息就汇聚成流，在问责方与负责方之间构建起一种对话关系，就权力的使用是否恰当展开公开的辩论。因此，政治问责包含三个要素：信息、解释或辩护和强制（Schedler, 1999）。

只有与财政问责结合起来，政治问责才具有实质内容（Funnell & Cooper, 1998: 10）。从问责概念，我们可知，要实现问责，首先需要信息，而且主要是政府活动的信息，即政府准备做什么，正在做什么以及已经做了什么的信息。如果人民以及人民的代表不能获得这些信息，那么，政府就是不透明的，进而也就难以塑造成负责的政府。由于无论政府开展什么活动都要花钱，因此，最重要的也是能够最准

确地反映政府活动的信息是财政收支信息。正是在这个意义上，格林（Glynn, 1987: 20）指出，政治问责更多地是与财政问责相关的。

然而，只有当国家财政是按照现代预算制度来管理时，最后形成的财政信息才有助于实现政治问责。如果政府预算编制得很好并且是向社会公开的，那么，它就能够告知公众政府“过去的运作、目前的状况以及未来的计划，进而能够明确责任并方便于控制”（Willoughby, 1918a: 1）。一个按照现代预算制度来管理的国家财政最后就能够编制出一个能够全面、详细和准确地反映政府及其各个部门活动的预算，这样的预算就会将政府变得透明，变成是看得见的。通过对政府预算的审查、批准，人民以及人民的代表就可以审查政府准备开展的活动是否必要，是否合理，这些活动的成本是否测算得准确；通过对预算执行过程进行监督，人民以及人民的代表可以通过控制资金的筹集和使用，确保政府的的确确在开展承诺的活动，确保政府正在开展的活动符合公民的利益和需求；通过对预算执行结果进行审查监督，人民以及人民的代表可以审查政府是否准时并按要求完成其承诺的活动（Cleveland, 1915, 1916, 1919）。

财政问责与预算控制

虽然对财政问责的探索可以追溯到很久以前（Glynn, 1987: 16; Premchand, 1999），但直至现代公共预算出现后，国家的活动对公民负责才逐渐成为现实。在凯顿（Caiden, 1989）所说的“前预算时代”（从中世纪末期到19世纪初），财政问责主要涉及对君主的财产进行管理，它强调的重点是，财政大臣负有确保君主的财产保值和增值的责任（Premchand, 1999）。然而，在缺乏有效的外部控制（即立法机构的监督）的情况下，君主们不需对其他任何人负责。同时，由于国家财政高度分散，无论是在收入还是支出环节，在政府内部都缺乏有效的内部控制（即行政控制），君主们常常也不能保证他们任命的官员会对他们负责（Caiden, 1988, 1989）。

从17世纪开始，随着英国和法国等国逐步建立起一系列财政问责机制，财政问责出现了新的变化。在17世纪，英国国会获得了对政府收入的控制权。随着国会议员们不断要求加强财政监督力度，在18世纪，国会各委员会开始对财政支出是否“明智、诚实和经济”进行审查，立法机构对政府财政的审查终于制度化。18世纪，法国在政府内

部建立起集中型国库管理制度以及一个独立的审计机构。这就为加强预算控制，尤其是在政府内部加强行政控制，提供了一个有效的模式（Premchand, 1999）。在19世纪，现代公共预算制度逐步成型：一方面立法机构开始从外部对政府预算进行监督，另一方面，在政府内部也建立起财政部门对各个部门预算的监督。随着这两类预算控制体系的建立，国家财政管理进入一个新时代，即凯顿所说的“预算时代”（Caiden, 1989）。在这一时期，以这些预算控制机制为基础，财政问责也进入一个新的阶段。在政府内部行政控制的基础上，一种自上而下的垂直问责或者官僚问责建立起来（Schedler, 1999），以确保政府各个官僚部门必须对政府首脑负责；在立法（和审计）监督的基础上，建立起横向问责，促使政府及其首脑对立法机构负责。在现代公共预算形成的早期，财政问责关注的重点在于，政府是否按照法定程序合理地使用征税权和支出权，公共资金的使用是否合法（例如，没有公共资金被用于私人目的）而且经济（没有浪费）。自20世纪50年代起，财政问责的范围扩大到公共服务供给和财政支出绩效、效益和效率以及宏观经济管理等领域。20世纪80年代以来蓬勃兴起的结果导向的预算改革再次将财政问责提升到一个新的阶段，财政问责的重点开始转向产出和结果。

19世纪以来，随着外部和内部预算控制的建立，在选举问责的基础上，增加了一个新的问责机制，对权力的使用进行积极主动的约束。这就更进一步确保了民众对政府的控制。在克利夫兰

（Cleveland, 1919: 237）看来，“控制政府需要同时对权力的形成和使用进行约束”。选举之目的在于选出合适的人选并淘汰那些滥使用权力的人，而预算控制就是对权力的使用进行积极主动的约束。20世纪60年代兴起于美国、80年代兴起于巴西地方政府层面的公民参与预算则代表着一种全新的预算控制机制。以巴西的三个市级政府为例，一些研究者（Wampler, 2004）认为，参与式预算是一种贯穿了横向、垂直和社会问责的政治问责机制：参与式预算能够对市政府的权力和活动进行制衡（横向问责）；它允许公民选举代表并参与表决具体的政策（垂直问责）；它通过动员公民参与政治过程，使得新的政策制定过程更具合法性（社会问责）。不过，将公民参与预算看成一种社会问责可能更加恰当。这主要是因为，对于实现财政问责来说，公民参

与预算依赖的控制机制是一种社会控制，即公民直接对权力的使用进行控制。

总之，垂直的官僚问责、横向问责和社会问责这三种财政问责模式分别是与政府内部的行政控制、立法机构控制和社会控制这三种预算控制机制紧密地联系在一起。正是在这三种预算控制的基础之上才建立起三种不同形式的财政问责。与其他两种财政问责模式相比，官僚问责似乎与公民对政府的控制以及预算民主的关系甚少。然而，若要使横向问责和社会问责更加有效，就必须首先在政府内部建立起官僚问责机制。否则，政府就难以作为一个整体而治理，亦不能编制出一个能详述其所有支出进而其全部活动及其成本的预算，而这些恰是立法机构预算监督和公民参与预算的先决条件。因此，立法机构和公民组织或迟或早都会认识到，在政府内部建立集中统一的行政控制意义重大。为了实现财政问责，这三种财政问责模式都很重要，但在现实中，几乎没有一个国家能如此幸运地同时建立起这三种预算控制机制并在它们的基础之上建立财政问责。

美国进步时代的预算改革

20世纪前，美国政府从上到下都没有一个完整的预算体系。从建国到20世纪初的这一百二十多年间，现代预算对美国人来说是一个陌生的概念（Cleveland, 1912, 1915; Khan, 1997: 4; Webber & Wildavsky, 1986: 388-400）。在殖民主义时期，各级议会都竭力将政府财政置于自己的控制之下。建国后，这种做法不仅持续下来，而且在一定程度上得以强化，并且更加规范化。在这一段时间，美国不仅没有集中型的预算体系，例如行政预算体制，而且这种想法也不受欢迎。其结果，实际运行的是一种分散的立法预算。总之，表面上看，美国有预算，但实际上没有。如果非要说有，顶多也只是一些零碎的拨款法案而已（Cleveland, 1912; Webber & Wildavsky, 1986: 369, 388-400）。

美国之所以这样特殊，首先源于美国人对选举民主的顽强信念。从建国开始直到20世纪初，美国人不仅深信定期举行的公开选举能够有效地确保人民对政府的控制，而且将选举视为治疗一切政治痼疾的良药（Cleveland, 1916, 1919）。然而，在随后的一百二十多年中，

尽管美国人一直持之不懈地改善其选举制度，但仍然令人沮丧地发现，民主选举产生的政府仍然是不负责任的（Cleveland, 1916, 1919; Willoughby, 1918）。美国的特殊性同时也源于美国政治文化所特有的两个特征：对政府不信任，对可能孕育专制统治的行政权力比较反感。这就使得美国人在制度设计上有意地剥夺了政府首脑在预算过程中的权力（Cleveland, 1919; Khan, 1997: 164）。在美国人看来，西欧各国采用的预算控制机制，例如行政预算体制，对于美国这样一个非君主制国家来说是不需要的，定期选举制度本身能够有效地确保民众对政府的控制。其结果，美国人花了一个多世纪才认识到，如果缺乏有效的预算控制机制，即使民选官员也同样会在收入和支出的过程中滥用权力（Fleischman & Marquette, 1986）。

在19世纪，西欧国家已经建立起行政预算体制，赋予政府首脑向立法机构提交一个包含详细的活动计划以及相关经费需求的预算草案的权力。而在美国，直到20世纪初，这一权力一直掌握在立法机构手中，政府首脑在预算过程中根本没有一席之地。这就使得政府首脑无法在政府内部实施行政控制，无法通过控制资金来有效地控制政府各个部门的活动，更无法整体性地对政府进行治理。由于没有行政预算体制，政府并不能编制一个反映其各个部门活动的整体性的预算，然后提交立法机构审批。无需政府首脑及财政部门同意，政府各个部门直接向国会的各个相关委员会提出预算申请。而且，各个部门提出预算申请的时间并不一致。其结果，预算碎片化的，也无法在收支之间建立联系。所谓政府预算只不过是各个部门提出的一系列收支不关联的、零散的、独立的财务计划的混合。同时，由于预算权在立法机构内部也是分散的，立法机构对预算申请的审查也是分散和碎片化的：预算权分散于许多委员会，这些委员会各自为政地对部门提出的预算申请进行审批（Cleveland, 1912, 1915; Willoughby, 1927; Webber & Wildavsky, 1986: 388-400, 401-404）。这就使得美国在一百二十多年中一直处于这样的状况：“表面上有预算，实际上没有预算”（Webber & Wildavsky, 1986: 404）。对于这种预算模式，克里夫兰（Cleveland, 1912）曾经无比困惑地问到：没有预算，美国是如何管理的？

此外，缺乏行政预算体制也削弱了立法控制的效率。正如克里夫兰（Cleveland, 1916）批评的，在一百二十多年的时间里，美国各级

都没有一个预算来反映政府的活动及其成本。其结果，对立法机构、普通民众甚至于政府首脑来说，政府都是看不见的；不可避免地，一个看不见的政府不可能是负责的。在农业社会中，即使没有一个完整的政府预算，定期举行的选举基本上还是能确保民众对政府的控制。因为当时的政府相对消极，规模很小而且结构简单，公民与民选代表之间能够建立起直接的、经常性的沟通。然而，在19世纪后期，随着美国从农业社会转向工业社会，缺乏预算存在的问题就变得越来越而且越来越明显。向工业社会的转型使政府变得更加活跃，规模更大，结构更加复杂，公民与民选代表之间的经常性接触开始变得越来越困难。更重要的是，在这种环境下，公民越来越无法弄清楚政府究竟在哪些方面如何对自己负责。在这样的背景下，即使有选举民主，缺乏现代预算制度开始越来越严重地侵蚀国家治理的合法性。随着选举民主越来越无法确保政府是对公民负责的，公民的政治幻灭感和冷漠感都在与日俱增。在这种情况下，政治机器就乘虚而入，党魁开始操纵选举，并将官职和政策当成战利品，选举产生的官员同样也在滥用权力。其结果，在这一时期，腐败、低效无能以及其他各式各样的政治和行政弊病在各级政府中都泛滥成灾（Cleveland, 1916; Fleischman & Marquette, 1986; Khan, 1997: 3）。

在这种情况下，进步时代预算改革应运而生。这一改革从根本上重塑了美国的治理结构和政治文化（Khan, 1997: 2）。在预算改革正式启动之前，美国的城市政府在19世纪80、90年代就已经实行了会计改革。在当时的改革者看来，一个恰当、统一的会计体系不仅可以提高行政效率，而且它所带来的信息和宣传效果为公民提供了前所未有的了解和控制政府的途径。这些改革可以看成美国预算改革的早期形式（Khan, 1997: 26-27）。正如卡恩（Khan, 1997: 28）所说的，进步时代改革者对会计改革的这种特殊的政治理解标志着全面的预算改革已经在萌芽。当然，更早一些，波士顿在19世纪80年代早期就实行了预算改革。随着城市公共服务的增加，提高行政效率的要求越来越强。在这种背景下，改革者开始呼吁将市政行政与立法机构适当地分开并赋予市长更大的预算权。1885年，波士顿在法律文件中明确规定，预算权属于市长（Rubin, 1998）。1899年，全国市政联盟起草的市政法案也提议，应由市长直接负责预算编制。从1907到1910年，在纽约市政研究所的协助下，纽约市开始尝试构建现代预算体

系。纽约市预算改革的成功在全国各地掀起了一场预算改革热潮。到1920年，大多数的大城市和州都建立了行政预算体制。1911年，为了在国家层面推行预算改革，塔夫脱总统成立了经济与效率委员会。1912年，该委员会提交了名为“国家预算的必要性”的政策报告。其核心内容就是在国家层面建立行政预算体制。然而，由于缺乏足够的政治支持，改革未能成功。其后，威尔逊总统成立了政府效率研究所，并由其来领导国家层面的预算改革。1921年，随着《预算和会计法案》的通过，国家层面的预算改革终于成功（Khan, 1997: 59-92, 120）。

尽管各级各地的预算改革存在着差异，美国的预算改革仍然呈现出一些共性。这些预算改革都力图将克里夫兰（Cleveland, 1915）总结的“预算观念”付诸实施。克里夫兰是这样总结现代预算的“预算观念”的：

预算是在一个特定的时期为政府的事业提供资金的计划，它应该由能够负责的政府首脑准备，并由其将预算提交给代议机构（或者其他适当的宪政机构）审批。预算实施之前，必须获得代议机构的审批（Cleveland, 1915: 15）。

进步时代预算改革将制定预算的权力赋予政府，而预算审批权仍然属于立法机构。这改变了政府与立法机构之间的权力关系，加强了政府的预算权，建立起行政预算体制，最终建立起现代预算制度。在联邦层面，1921年法案明确地授予总统准备和编制一个全面的、整体的政府预算并将其提交议会审查、批准的权力，各个官僚机构的预算必须纳入总统编制的政府预算。这就在政府内部明确地树立了政府首脑的领导地位，将官僚机构真正地转化成总统的下级，从而结束了政府内部支离破碎的旧状。在克里夫兰（Cleveland, 1919）看来，必须赋予国家这艘船的船长——即总统——相应的、必需的预算权力，这是总统履行其对公民的责任的先决条件。

当然，加强行政权力只是故事的一部分。正如韦伯尔和瓦尔达夫斯基（Webber & Wildavsky, 1986: 402）指出的，进步时代预算改革家们实质上是“希望用他们自己的更有效率的层级制来取代当时低效率的层级制”。新的层级制由两类预算控制构成，即政府内部的预算控制和立法机构的预算监督。而在以前的层级制中，只有一种形式的预

算控制，即立法控制。由于获得了整体性地提出政府预算的权力，政府首脑就能够在政府内部统一地实施行政控制。这就在政府内部建立起官僚问责。然而，进步时代改革者寻求的绝不是一个权力巨大但不负责的政府首脑。为了使得政府首脑也是负责的，预算改革者同时将权力得到加强的政府首脑置于立法控制之下。不过，他们希望立法机构现在扮演一个与以前不同的角色，而且能以一种更加有效的方式运作：审查政府首脑提出的财政计划，做出同意或者拒绝的最后决定。这就建立了一种更加有效的横向问责机制。

综上所述，在实行选举制度多年后，进步时代预算改革又增设了预算控制来约束权力的使用。这就在选举问责的基础上增加了财政问责。尽管仍然存在一些不足，这一改革基本实现了其目标：建立一个更加诚实、更有效率和更加负责的政府。

中国最近以来的预算改革

从20世纪50年代早期一直到1978年经济改革，支配中国社会的是一个高度集权的计划经济体制。在这一时期，资源配置由中央计划决定，预算只不过是一个实施计划的工具（Hou, 2006）。1978年实行经济改革以来，计划体制在资源配置方面的支配性地位逐渐瓦解，但直到1999年预算改革之前，中国并没有建立一个新的预算体制来填补计划的作用缩小之后留下的管理真空。其结果，从1978年到1999年这一时期，国家财政具有凯顿（Caiden, 1989）所说的“前预算时代”特征：既在政府内部缺乏有效的集中统一的行政控制，又缺乏立法机构对政府预算的政治控制（Ma & Ni, 2006）。尽管各级政府都有自己的财政，但是它们实质上是处于一种“表面上有预算，实际上没有预算”的状态。这就是说，没有任何有效的机制来确保财政问责。而选举制度仍然存在不足又使问题进一步恶化。

这一时期的政府财政是碎片化和高度分散的。碎片化主要表现在三个方面：（a）除了财政部门之外，其他部门（如科技部门和计划部门）也拥有一定的资源分配权；（b）1980年后预算外资金急速膨胀，几乎各个部门都在征收可以自主支出的预算外资金；（c）由于缺乏部门预算，预算资金通常是在一年中多次以“一揽子”的形式分配到各部门，再由这些部门将财政资金分配到具体的支出用途。这就使得

各个部门拥有了所谓的二次分配权。各个部门常常是先争夺资金，然后再去考虑将这些资金用于何处。尽管财政部门每年都会编制一个“预算”并提交人大审查批准，但这个预算难以称之为真正的预算，因为它不是一个认真准备的财政计划，它不够全面，只包括了预算内资金的信息，而且收支的分类非常简单，缺乏部门活动以及具体项目的信息。因此，即便是对身处其中的财政部门以及政府首脑来说，政府也是一个“看不见的政府”。过于分散的国库资金管理模式使得问题变得更糟。各级政府都没有财政单一账户体系，预算资金分散于各个部门开设并牢牢控制的账户之中。采购和付款因而也是分散而且不受任何监督的。其结果，财政部门从来就不是一个能在政府内部实行集中统一的财政控制的核心预算机构。总而言之，预算体制碎片化和过度分散的财政管理体制为滥用财政资金、挪用资金、浪费，乃至腐败提供了大量的机会 (Ma, 2009ab; Ma & Ni, 2008)。

政府内部的预算控制不健全也使得立法机构难以有效地行使其监督政府财政的法定权力。经济改革以来，各级人民代表大会开始拥有自主权，其能力也在不断增长。然而，在预算改革之前，立法机构权力的加强主要发生在立法领域，立法机构一直未能真正地行使其“钱袋子的权力”。立法机构每年都只是简单通过政府提交的预算，从未要求政府及其部门作出任何解释，既不会增加什么政策建议，也不会对预算做任何修改。导致立法机构不能进行预算监督的原因很多。其中的一个主要原因是，提交给人大审批的预算是不全面的，是以总额的形式编制的，非常粗略的。而且，这个既不全面又很粗略的预算经人大通过后，还要由财政部门在一年中逐步将资金分配到各个部门，而在这个过程中，是不需要人大事前审批的。因此，预算改革前，人大在预算过程中只不过是一块“橡皮图章” (Ma, 2009ab; Ma & Ni, 2008)。

因此，在中国的“前预算时代”，各级政府都是“看不见的政府”，随之而来的是各种各样的不负责任的财政行为泛滥成灾 (Ma & Ni, 2008)。对于“前预算时代”的这些问题，中国的领导层了然于心。1994年，中国通过了《预算法》。这表明，中国的领导层已经意识到建立现代预算制度的必要性。然而，直到1999年，中国才启动预算改革，开始建立现代预算制度。1999年预算改革主要有三部分：部门预算改革、国库集中收付体制改革和政府采购改革。这些改革开始在政

府内部建立一个集中、统一的预算控制体系，同时，立法监督也开始发展起来。对于实现财政问责来说，这些改革都具有深远的影响。尽管实行公开的竞争性选举在近期可能困难重重，但通过改变公共资金收支的程序性规则，中国可以在一定程度上将政府的收支权力置于制度约束之下，进而提高财政问责（Ma, 2009b）。

部门预算改革要求政府预算以部门为基础进行编制。它设计了标准化的预算程序和格式，统一实施于所有部门。更为重要的是，为了将预算控制嵌入治理过程，新的预算制度特别强调预算约束的重要性。它因此要求，各个部门进行支出时，必须先有预算，而要列入预算，必须有具体的活动并说明其理由。同时，预算改革严格地实行预算的全面性原则，要求部门将它们所有的收支都纳入部门预算，从而将部门控制的预算外资金关进“笼子”。与之相关，中国还实行了“收支两条线”改革，将预算外的收入和支出脱钩，以加强对预算外资金的控制。此外，要求各个部门细化部门预算编制。这表面上是对部门预算申请的资金进行分解，实质上是对部门的活动进行分解。这就取消了各部门原来享有的二次分配权。对于实现财政问责来说，部门预算改革有着意义深远的影响。随着部门预算改革的推进，各级政府编制出来的预算能够更加全面、详细、准确地反映政府及其各个部门的活动及其成本。这样的预算就方便于政府首脑和财政部门仔细地审查各个部门的活动及其成本，取消或者否决那些不恰当的活动，例如，不符合政策重点的活动，重复的活动，防止部门过高估算活动成本（Ma & Niu, 2006; Ma & Ni, 2008; Ma, 2009ab）。

另外两个改革——国库集中收付体制改革和政府采购改革——的目标是，建立一个集中型的财政管理体制取代原来实行的高度分散的财政管理体制。国库集中收付体制改革建立了一个国库单一账户体系，这是对预算执行过程中的资金流动进行有效监控的前提。在这个新体制下，每级政府只能有一个国库单一账户，所有的财政资金必须缴进该账户，所有的支出都必须从该账户流出，不到实际支付发生时，所有的资金都必须保留在该账户中。在此基础上，为了对现金流进行集中控制，又实行了财政直接支付体系。在该体系下，财政部门直接从国库单一账户中将资金拨付给为各个部门提供商品和服务的供给者。政府采购改革的目标是建立一个竞争的集中采购体制。首先，它将原来一直分散在各部门的采购权收归财政部门，实行集中采购。

其次，在适当保留原有采购方式（如竞争性协商）的同时，极力推行推广公开、竞争性招投标制度。再次，对政府采购，尤其是腐败易发的大型项目采购，采用财政直接支付来拨付资金。这些改革在预算执行过程中建立起一种事前的外部控制，减少了旧体制下存在的资金挪用、浪费以及腐败等违规行为出现的机会（Ma & Niu, 2006; Ma & Ni, 2008; Ma, 2009ab）。

同时，部门预算改革为人大加强预算监督创造了条件，各级人大都开始行使“钱袋子的权力”。部门预算改革使得政府预算报送人大审查的时间大大地提前，而且预算更加全面，更加细化，这使得人大可以进行实质性审查。2000年，4个中央部门首次将部门预算提交全国人大审查批准，到2007年，几乎所有中央职能部门的部门预算都提交人大审查批准。地方层面上，有过半数的省级部门预算都报送到人大审查批准；有11个省和自治区所有的部门预算都报送同级人大审查批准。在这个过程中，各级人大的预算监督都逐步加强，并且首次获得了实质性的监督政府预算的权力，从而开始在制定政府预算的过程中发挥着制约与平衡的作用（Ma & Niu, 2006; Ma & Ni, 2008; Ma, 2009ab）。在2001年全国人代会期间，细化的部门预算使得代表们能够更加细致地对政府预算进行审查。值得注意的是，当年人大预算审查对于挪用资金这个财政痼疾予以特别的关注（Yang, 2004: 267）。在地方层面，人大预算监督取得的成就更加令人鼓舞。在2003年和2004年广东省人代会期间，人大代表们开始频频质问预算中存在的并不恰当的支出，并要求政府对预算进行调整，确保公共资金只能用于公共目的。在2000年武汉市人代会期间，人大代表甚至否决了两项被代表们认为是不合理的政府支出项目（Ma, 2009b）。

非常明显地，预算改革开始在公共资金的汲取和支出过程中建立起预算控制。这使得各级政府与以前相比更加负责。改革开始将财政部门转变成为一个真正的核心预算机构，有能力在政府内部实施集中、统一的预算控制。部门预算改革在预算编制环节将预算权向财政部门集中，而其他两项改革则在预算执行过程中建立起事前外部控制。在这两种行政控制的基础上，一种具有层级制特征的官僚问责体系在政府内部建立起来，并被镶嵌进政策（或预算）制定及其执行的过程中。“钱袋子”权力的兴起在预算过程中建立起一种横向问责（Yang, 2004: 259-260; Ma, 2009b）。恰如杨大力（Yang, 2004: 259-

260) 所说的，尽管中国的民主选举仍然有待完善，但是，“撇开其局限和矛盾之处不谈，中国在后毛泽东时代向宪政主义转型为横向问责制度的发展提供了实质性的机会”。

另外，预算改革以来，中国的一些地方政府开始试点公民参与预算。一种模式是2005年以来在浙江省温岭市孕育发展起来的预算民主恳谈，另一种模式是2006年在中国发展基金会的帮助下，黑龙江省哈尔滨市和浙江省无锡市试验的参与式预算。在一些研究者看来，这些改革为非选举国家建立社会问责提供了一条前景光明并且切实可行的道路 (Ma, 2009b) 。

历史相似性、成就与局限

当代中国与一个世纪前的美国在政治制度、文化、历史背景以及科技水平等方面都存在着巨大差异。然而，有学者指出，中美的这两段历史时期存在着“显著的历史性相似” (Yang, 2004: 299; 同时参见王绍光, 2000)。我们对两国这两个时期预算改革的比较研究也充分证实了这一点。从比较可知，两国都是在“表面上有预算，实际上没有预算”的阶段启动预算改革的。换言之，两国在这两个时期都处于建立现代公共预算制度的早期。这就是为什么中美两国的这两个时期具有可比性。两国的预算改革都在政府内外建起更加有效的预算控制，以提高财政问责。因此，两国在这两个时期的预算改革存在“显著的历史相似性”也就不足为奇了。具体地，两国在这两个时期的预算改革存在三个明显的相似之处。

第一个相似处与预算改革的政治寓意相关。在两个案例中，预算改革与其说是效率驱动下的治理改革倒不如说是政治改革的工具。在美国，尽管预算改革有时是打着建立高效政府的旗帜展开的，但它的政治寓意是显而易见的。实质上，在瓦尔达夫斯基 (Wildavsky, 1961) 提出预算改革的政治寓意之前，进步时代的预算改革者早就认识到预算改革是一种政治改革，例如威洛比 (Willoughby, 1918b) 就清晰地表述了这个思想。事实上，相对于美国20世纪后半期的预算改革 (如绩效预算、零基预算、计划项目预算) 来说，进步时代预算改革的政治意味更浓。在进步时代，预算改革的关键问题是调整预算过程中的权力结构，包括政府与议会的权力关系，政府内部财政部门与

其他机构之间的权力关系 (Willoughby, 1918b; Khan, 1997)。中国目前的预算改革也是如此。尽管政治改革在中国似乎是一个敏感的话题，但日益明显的是，预算改革实质上也是一种政治改革，是政治改革的一个重要工具。中国1999年以来的预算改革看似一场技术变革，事实上也在悄然改变着政府与立法机构之间的权力关系以及政府内部的权力关系 (马骏, 2007; Ma, 2009ab)。

另外一个相似处是两国预算改革关注的焦点。虽然两国的改革者都没有忽略绩效测量，但预算改革关注的焦点都是建立一个控制导向的预算体系。在进步时代预算改革时期，美国的地方政府发展出了项目预算，并开始使用成本和绩效测量等管理工具 (Fleischman & Marquette, 1986; Rubin, 1998: 32)。但是，从根本上说，进步时代预算改革是控制导向的 (Khan, 1997)。中国的预算改革开始于绩效预算盛行的年代。在预算改革的过程中，中央政府以及一些地方政府都开始实行事后支出绩效评价并逐步向绩效预算转型。然而，从根本上看，中国的预算改革也是控制导向的 (Ma & Ni, 2008; Ma, 2009ab)。中美两国预算改革的历史比较研究表明，希克教授

(Schick, 1998) 提出的“基础先行” (参见Andrews, 2006) 的预算改革主张是非常有见识的。换句话说，一个国家的预算改革必须考虑这个国家的历史。处于预算发展不同阶段的国家急需解决的问题是不同的，相应地，它们预算改革的重点也会不同，也应该不同。正如希克教授 (Schick, 1998) 所说的，如果一个国家还没有建立起一个运转良好的预算控制体系，那它就必须首先解决这个问题。在控制体系仍未建立起来之前，或者控制体系仍不能有效地约束行动之前，实行更高级的预算模式是不太可能成功的 (同时参见Ma, 2009a)。

第三个相似处是在建立财政问责机制方面。两国的经验都清晰地表明，为了使政府在财政上更加负责，两种类型的预算控制——行政控制和立法控制——都是必不可少而且互相影响的。缺少其中的任何一个控制机制都会使得另外一个控制机制不能有效地运作，进而使得整个财政问责体系不能发挥作用。为实现民众对政府的控制，代表民意的立法机构必须能够对政府财政进行有效的监督。然而，即使只为了实现这个目标，在政府内部建立一个集中统一的行政控制也是非常必要的。美国的经验就说明了这一点。从建国开始，美国的立法机构就牢牢地控制着“钱袋子的权力”。然而，由于政府内部的行政控制乏

力，政府根本不能提交一个能够全面、详细、准确地反映政府及其各个部门活动的预算，政府因而变成了一个“看不见的政府”，这就使得立法机构的预算监督大打折扣（Cleveland, 1912, 1916; Khan, 1997）。中国目前的预算改革实践也说明了这点。在预算改革前，由于政府内部预算体制高度碎片化，财政部门同样也编制不出一个能够全面、详细、准确地反映政府及其各个部门活动的预算，这同样也使得人大不能对政府预算进行有效的监督。两国最后都通过预算改革在政府内部建立起集中统一的行政控制体系，结束了预算“碎片化”的状况，进而为立法机构加强预算监督创造了条件。

不过，两国的预算改革也有所不同。尽管两国都是在没有现代预算制度的背景下开始预算改革的，但是美国的情形要比中国好些。在预算改革前，美国至少已经存在比较强的立法机构的预算监督，而中国的预算改革是在两种预算控制都比较弱的条件下启动的。这意味着，中国预算改革面临的挑战要比进步时代的美国更大。如果考虑选举问责的影响，中国面临的挑战比一个世纪前的美国更大。美国进步时代预算改革是在选举制度已经施行了一百多年的历史背景下开始的，是源于美国人终于认识到仅仅依靠选举无法建立一个负责的政府，要确保民众对政府的控制，还需要在选举制度之上建立一个运作良好的预算制度来约束权力的使用。中国的经验表明，没有选举的财政问责是可能的。但是，若因此就低估选举制度在政治问责中的作用就大错特错了。因为，没有选举制度，仅仅依靠预算制度同样不能实现问责（Cleveland, 1919）。正如普兰姆香德（Premchand, 1999）指出的，正是因为有了选举制度，问责链条才发生了根本性的改变，从对国王负责转变成对人民以及人民的代表负责。中国目前的预算改革是在选举制度仍未充分发育的条件下启动的，尽管这条道路是可行的，但是，它本身具有一些局限性，能够取得的成就也是有限的。目前，中国预算改革取得的成绩主要集中在政府内部加强行政控制。由于选举制度方面的不足，在横向问责的建设方面，中国只取得了比较有限的成绩。例如，非经竞争性选举产生的人大代表常常没有充足的动力去行使预算监督权（Ma, 2009b）。

财政问责的最终目的是确保财政资源最终被用来满足公民的需要，这就是说，必须将公民置于改革议程的顶端。正是在这一点上，两国的预算改革都存在着局限。在美国，早期在市政层面推行的预算

改革的确希望通过预算改革将公民与政府重新联系起来，使得政府能对公民的所需所虑更加负责，而且能够更加积极地予以回应。在这个阶段，“预算……是振兴代议制民主这个更大的目标的一个手段”

(Khan, 1997: 173)。然而，当预算改革推进到国家层面时，它的目标却收缩到重构立法机构和行政机构之间的权力关系以及政府内部的权力关系。尽管预算改革在20世纪初变得越来越流行，但是，占主导地位的已是一种完全不同的问责制和代表制，它强调的是消极的监督而非积极的公民参与 (Khan, 1997: 165, 173-174, 202-203)。尽管中国预算改革是在美国进步时代预算改革将近一百年之后才开始的，而且在过去的二十多年中公民参与预算已在其他一些国家发展得比较成熟，但是，中国在这方面的进展仍然是非常有限的。尽管财政透明的呼声与日俱增，但是，除了少数几个地方（例如广州市）的试点之外，在绝大部分地方，包括部门细节的政府预算至今仍没有向公民公开。虽然几个地方政府已开始试验公民参与预算，但是，在其他地方，上级任命的官员们普遍对此兴趣不大。公民参与预算似乎很难发展成为一个全国性的运动 (Ma, 2009b)。

总结与讨论

历史比较研究十分必要而且有趣。但是，从事这样的研究常常是一项挑战性的工作。对两个时间上相距较久、在政治制度和文化上又存在重大差异的改革之间进行比较时，这种挑战就更大。对于这种研究来说，最关键的是，所比较的两个案例必须是可比的。本文研究的两个案例显然是具有可比性的。本文所比较的两国的预算改革都是在缺少一个恰当的预算体制的条件下启动的。两国启动预算改革时，它们都处于建立现代公共预算制度的早期。

此外，比较研究通常都会受某种理论的影响。区别只在于，这种理论指导是明确的还是隐蔽的。从不同的理论框架或视角出发，对经验的解释就会不同。同时，比较的侧重点也非常关键。本研究的关注点是财政问责，尤其是财政问责机制。更具体地说，本文特别关注那些与选举问责共同作用来实现政治问责的预算控制机制。

本文的比较研究发现，为确保民众对政府的控制，必须首先建立选举问责，然后需要建立一个运转良好的预算控制体系来约束官员对

权力的使用。对于实现政治问责来说，这两个机制都是必不可少的。美国的经验表明，没有预算的选举问责难以确保政治问责，中国的案例则说明选举问责同样是非常重要的。尽管没有选举的问责是可行的，但是，缺乏选举问责也会制约财政问责。本文在很大程度上呼应了克里夫兰（Cleveland, 1919）关于如何确保民众能够控制政府的观点。尽管已经过去许多年，克里夫兰的思想仍然充满着魅力。对于财政问责，本文认为政府内部集中统一的行政控制和对政府的立法控制都是缺一不可的。缺少其中任何一个，都会有损于财政问责的实现。

本文主要在代议制民主的框架内讨论政治问责。为了进一步确保政府对人民负责，公民参与式预算作为一种社会问责的手段是非常有用的。对于像中国这样难以在短期内实行公开的竞争性选举但民众的问责要求又在与日俱增的国家来说，它更是一种应该考虑的预算模式。对于那些仍然在建立问责体系的道路上艰难求索的国家，那些要么选举问责仍然存在问题要么预算制度仍然比较落后的国家，本文的比较研究也应该能够提供一些及时而且有用的启迪。

参考文献

- 马骏：“中国预算改革中的政治学”，《中山大学学报》2007年第3期。
- 马骏、牛美丽等：《公共预算的读本》。北京：中国发展出版社2009年。
- 王绍光：《美国进步时代的含义》。北京：中国财经出版社2000年。
- Andrews M. 2006. Beyond 'best practice' and 'basic first' in adopting performance budgeting reform. *Public Administration and Development*, vol. 26: 147-161.
- Caiden, Nomi. 1988. Shaping things to come: Super-budgeters as heroes (heroines) in the late-twentieth century. In Irene Rubin. ed. *New Directions in Budget Theory* (pp. 43-58). New York: State University of New York Press.
- 1989. A new perspective on budgetary reform. *Australia Journal of Public Administration*, vol. 1: 51-58.
- Cleveland, Frederick A. 1912. How we have been getting along without a budget? *Proceedings of the American Political Science Association*, vol. 9, 9th Annual Meeting: 47-67.
- 1914. Constitutional provision for a budget. *Proceedings of the Academy of Political Science in the City of New York*, vol. 5, No. 1: pp. 141-188.
- 1915. Evolution of budget idea in the United States. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 62 (Nov.): 15-35.
- 1916. Budget making and the increased cost of government. *The American Economic Review*, vol. 6, No. 1: 50-70.

- 1919. Popular control of government. *Political Science Quarterly*, vol. 34, No. 2: 237-261.
- Fleischman, Richard & R. Penny Marquette. 1986. The origins of public budgeting: municipal reformers during the progressive era. *Public Budgeting & Finance*, vol. 6, No. 1: 71-77.
- Funnell, W. & K. Cooper. 1998. *Public Sector Accounting and Accountability in Australia*. Sydney: University of New South Wales Press.
- Glynn, J. 1987. *Public Sector Financial Control and Accountability*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hou, Yilin. 2006. Budgeting under central economic planning: China 1949-78. *Journal of Public Budgeting, Accounting and Financial Management*, vol. No. 4.
- Khan, Jonathan. 1997. *Budgeting Democracy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ma, Jun. 2009. If you cannot budget, how can you govern—a study of China's State Capacity. *Public Administration and Development*, vol. 29: 3-18.
- Ma, Jun & Meili Niu. 2006. Modernizing public budgeting and financial management in China. In H. A. Frank. ed. *Public Financial Management* (pp.691-736). New York: Taylor & Francis.
- Xing Ni. 2008. Toward a clean government in China: does the budget reform provide a hope? *Crime, Law & Social Change*, vol. 49, No. 2: 119-138.
- O'Donnell, Guillermo. 1999. Horizontal accountability in new democracies. In Andres Schedler, Larry Diamond & Marc Plattner. eds. 1999. *The SelfRestraining State* (pp. 29-51). Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Premchand, A. 1999. Public financial accountability. In S. Schiavo-Campo. ed. *Governance, Corruption and Public Financial Management* (pp.145-192). Manila: Asian Development Bank.
- Pitsvada, Bernard T. 1988. The executive budget—an idea whose time has passed. *Public Budgeting & Finance* (Spring): 85-94.
- Plattner, Marc F. 1999. Traditions of accountability. In Andres Schedler, Larry Diamond & Marc Plattner. eds. *The Self-restraining State* (pp. 29-51). Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Rubin, Edward. 2006. The myth of non-bureaucratic accountability and the antiadministrative impulse. In Michael W. Dowdle. ed. *Public Accountability: Designs, Dilemmas and Experiences*. New York: Cambridge University Press.
- Rubin, Irene. 1998. *Class, Tax, and Power: Municipal Budgeting in the United States*. Chatham: Chatham House Publishers, Inc.
- Schedler, A. 1999. Conceptualizing accountability. In Schedler, A., L. Diamond & M. Plattner. eds. *The Self-restraining State*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1999.
- Schedler, Andres, Diamond, Larry & Marc Plattner. eds. 1999. *The Selfrestraining State* (pp. 29-51). Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Schick A. 1998. Why most developing countries should not try New Zealand reforms. *World Bank Research Observer*, vol. 13, No.1: 123-131.
- Schmitter, Philippe C. 1999. The limits of horizontal accountability. In Andres Schedler, Larry Diamond & Marc Plattner. eds. 1999. *The Self-restraining State*

(pp. 29-51). Boulder, CO: Lynne Rienner.

Smulovitz, Catalinda & Enrique Peruzzotti. 2000. Societal accountability in Latin America. *Journal of Democracy*, vol. 11. No. 4: 147-158.

Wampler, Brian. 2004. Expanding accountability through participatory institutions. *Latin American Politics and Society*, vol. 46, No. 2: 73-99.

Webber Carolyn, Wildavsky Aaron. 1986. *A History of Taxation and Expenditure in the Western World*. Simon & Schuster: New York.

Wildavsky, A. 1961. Political implications of budgetary reform. *Public Administration Review*, vol. 21 (Autumn): 183-190.

Willoughby, W. F. 1918a. *The Movement for Budgetary Reform in the States*. New York: D. Appleton and Company for the Institute for Government Research.

—1918b. The budget as an instrument of political reform. *Proceedings of the Academy of Political Science in the City of New York*, vol. 8, No. 1: 56-63.

—1927. *The National Budget System*. Maryland: The Johns Hopkins Press.

Yang, D. L. 2004. *Remaking the Chinese Leviathan: Market Transition and the Politics of Governance in China*. CA: Stanford University Press.

六、建立一个廉洁的政府：预算改革是不是为中国叩开了希望之门？

虽然中国二十多年来一直坚持不懈地与各种腐败行为做斗争，但仍被视为一个腐败严重的国家。腐败行为在“后毛泽东时代”的中国表现得更为肆虐，所涉及的金额及高级官员的人数都在急剧增长

(Wedeman, 2005)。同时，腐败形式也更为缜密、复杂且更具破坏性 (Gong, 1997)，组织腐败 (Lu, 2000) 和群体性腐败便是最好的例子 (Gong, 2002)。^[1]

直到最近，中国政府反腐败的措施一直混合使用思想教育和阶段性打击 (Yang, 2004: 220)。然而，多年的实践已经证明，这种方式不仅耗费甚大，而且收效甚微 (Wedeman, 2005; Yang, 2004: 220-223)。近年来，尤其自20世纪90年代末亚洲金融危机以来，中国反腐败斗争的重心已经悄然转变。在继续沿用思想教育和阶段性打击这两个传统反腐方式的同时，中国政府已逐渐将反腐的重心转向杜绝腐败发生的体制性诱因与机会，相继推出财务实名制、领导责任制、利益回避原则、离任审计以及新预算体制等各种制度性反腐措施 (Yang, 2004: 223-248)。

在这些反腐新举措中，1999年的预算改革可能最值得一提。首先，预算是国家治理的核心 (Schick, 1990: 1)。如果预算改革获得成功，那就能对大多数政府活动有效地进行控制，从而能够从根本上改变政府的行政行为。其次，从19世纪欧洲 (Webber & Wildavsky, 1986: chap. 6) 和美国进步时代改革等历史经验 (Khan, 1997) 来看，一个设计得当的预算体制对于提高政府的廉洁程度是大有裨益的。

本文的研究问题是：近年来的预算改革是否为中国的反腐败斗争带来了希望？现有文献并未完全忽视预算改革对反腐败的意义。杨大力在其专著《重建中国利维坦》中指出，预算改革强化了财政部门对政府各个部门财政行为和财政资金流动的监控，进而减少了政府部门

不断膨胀的寻租动机，有助于控制腐败（Yang, 2004：235-248）。然而，该书并未分析改革前的政府财政体制与腐败滥觞之关系，也未从理论上阐述预算改革如何有助于控制腐败。

通过细致地分析腐败的体制性诱因与机会在预算改革前后的变化，本文希望能对这些问题进行更深入的分析 and 研究。本文首先构建一个理论框架，分析现代公共预算如何有助于遏制腐败。随后，本文分析预算改革前潜藏于中国政府财政体制之中的各种导致腐败的体制性诱因与机会，以及1999年预算改革建立起来的新预算体制在这一方面导致的变化。紧接着，本文初步评估了预算改革对腐败控制的影响及其局限。最后是结论与讨论。

现代公共预算与腐败控制：初步的理论

政府的某些领域较之其他领域更容易发生权力滥用，财政与管制便是这样两个值得特别关注的领域。如果制度（包括预算制度）存在漏洞，这两个领域滋生腐败的诱因与机会就会很多。然而，一套恰当设计的预算制度能取得一石二鸟之效：同时在财政和管制这两个领域减少乃至杜绝腐败的诱因与机会。

政府财政与腐败

财政领域的腐败几乎可以追溯到政府产生之时。考蒂利耶（Kautilya）在公元前300年就观察到人类本性中存在着攫取公款中饱私囊的倾向，他因此建议在政府财政管理中建立一系列控制与制衡的措施。其观点至今仍有参考价值（Premchand, 1999：148）：

正如一个人不可能不去尝试一下自己舌尖的蜜糖或毒药，掌管财政的人也不可能完全控制住自己不去侵吞哪怕一点国王的财产.....正如人们无法了解水中游弋的鱼儿是否在饮水，人们亦难发现管事的官员是否在不当使用资金。

时至今日，如果制度不够健全，财政领域仍然是一个腐败频发的领域。在征收财政收入的阶段，税收人员微薄的工资、税收管理中过度的自由裁量、漏洞百出的税收法律政策等等无不酝酿着腐败的动机或机会。在缺乏透明和有效的制度约束的情况下，财政支出阶段也会

充斥着腐败。许多国家的实践都表明，公共投资项目、政府采购、预算外账户、低于市场价供给的物品与服务以及社会福利（例如，已逝但仍然领取福利的“鬼影工人”和已逝的养老金领取者）等领域都非常容易遭受腐败的侵蚀（Tanzi, 1999）。

政府管制与腐败

由于政府官员可以利用手中的管制权从私人部门攫取收入，政府管制因此成为腐败的另一个“高发地段”。规制权力本身并不导致腐败。腐败的发生还需要其他因素共同作用，例如管制部门过多过大的自由裁量权，缺乏法治原则等。然而，规制权力的确为官员提供了一个渠道来设置各种繁杂晦涩的法规与制度，制造各种“关卡”与“繁文缛节”，进而创造各种腐败的机会（Sung, 2002: 144）。

一般而言，部门所拥有的监管权力和自由裁量权越大，其监管人员以有利于某些个人和组织的方式解释并执行法规和制度并以此向私人部门索取非法收入的机会就越多（Sung, 2002）。当该部门的预算内资金严重不足时，更容易发生这样的情况。在这种情况下，政府官员就非常容易产生以管制权从私人部门取财的动机。

设计得当的预算体制：“一石二鸟”之效

若要在财政和管制领域控制腐败，一个设计得当的预算体制不可或缺。这样的预算体制就是所谓的现代公共预算制度，它是根据全面性原则、年度性原则、一致性原则、拨款和审计原则等经典预算原则而设计的。现代公共预算制度发轫于19世纪的欧洲国家，它是控制取向的，它将行政控制与立法控制融入政府财政（Caiden, 1988, 1989）。

在政府财政领域建立控制制度的呼声由来已久，^[2]但直到19世纪，控制导向的现代公共预算制度才开始在欧洲国家出现（Caiden, 1988）。财政史上曾经出现过两种预算模式：前预算与预算。前者曾经在欧洲专制君主国家广为流行，“尽管行政控制与问责程度较低，但国家成功地筹集到可观的财政收入”（Caiden, 1988: 55）。这一时期的政府财政具有如下特征：连续性、分权化、私有化、权宜性；此外，由于既在政府内部缺乏有效的行政控制又缺乏对政府的制衡，腐败就非常盛行（Caiden, 1989）。

进入19世纪，现代公共预算制度开始成型。一方面在政府内部建立行政控制，另一方面建立对政府的立法监督，这就极大地提高了政府在财政上的负责程度，政府财政开始进入一个全新的“预算时代”

(Caiden, 1989)。这种新的财政体制“被广泛认为是有效率、高生产率而且更为公平的”(Webber & Wildavsky, 1986: 301)，它也极大地推进了欧洲国家的廉政建设。行政控制与立法控制的建立不仅减少了在前现代国家极其盛行的侵吞财政资金、中饱私囊的各种体制性漏洞，而且通过建立诸如审计之类的约束机制进一步遏制了以权谋私的动机 (Caiden, 1988, 1989; Webber & Wildavsky, 1986: 230)。

另一个通过预算改革控制腐败的例子是进步时代的美国。在20世纪之前，美国政府一直缺乏一个内在一致的预算体制和高效的会计系统。在这种情况下，很难让行政机构对政府首脑负责，也很难使政府对立法机构负责，并最终对公民负责。19世纪后期，美国的治理开始出现各种问题，其中最引民众不满的当数腐败。例如，城市政府不时爆出腐败丑闻。这最终激发出所谓的“耙粪运动”。“耙粪运动”直接推动了市政改革，其中最核心的改革就是以建立现代公共预算制度为目标的预算改革 (Khan, 1997: 1-28, 59-92)。对当时的预算改革者而言，腐败并不仅仅是一种“违法”的行为，大量存在的“诚实受贿”

(honest graft) 的机会亦难逃其咎 (Khan, 1997: 11)。为此，预算改革者们竭尽全力地设计一套以控制为导向的预算体制来杜绝腐败的机会，防止以党魁为代表的政务人员假公济私而无须对人民负责 (Cleveland & Buck, 1920)。

治理管制领域的腐败，关键在于削减监管部门的管制权力与自由裁量权而不损害其执行效力和履行日常的职责。其中的道理是非常简单的。只有当国家机构对经济和社会的许多方面都拥有很强的管制权时，它们才会成为行贿的对象。然而，一个设计得当的预算制度也能控制政府管制领域的腐败。常常地，这一领域之所以会发生腐败是因为公私界限不清。而一个恰当设计的预算制度可以清晰地反映政府的活动及其相应的成本并将它们置于严格的监督之下，这就有助于将政府权力限制在恰当的范围。美国进步时代的预算改革就充分地印证了这一观点。对于当时的预算改革者来说，“腐败的症结不在于坏人掌权，而在于公权和私权之间的界限不清晰”(Khan, 1997: 61)。他们因此坚信，“通过将权力限制在恰当的领域并将其公开地赋予特定的机

构，预算将有助于杜绝腐败”（Khan, 1997: 61）。乔纳森·卡恩在评论美国经验时进一步提炼了这个观点：

一个设计得当的预算体制，无论是公共的还是私人的，都将能够规范这两个领域的关系，它将明确地说明哪些活动应该属于哪个权力的范围。预算公开能够抑制那些混淆公私界限的企图，避免政府受到过多的公司的影响.....不过，预算也能保护精明的企业家，防止其利益受到政府管制或者公有权力的侵扰（Khan, 1997: 61-62）。

中国“前预算时代”的腐败

从1949年中华人民共和国成立直到1978年改革开放，中国实行的是高度集中的计划经济体制，资源依计划而配置，预算仅是执行计划的工具。尽管计划经济体制在经济绩效方面存在广为人知的缺陷，但它的确在该时期实现了一定程度的财经纪律与支出控制。自1978年，中国开始实行市场导向的经济体制改革，计划经济体制逐渐退位。虽然计划作为资源配置工具的角色开始弱化，但是新的预算体制却未能及时建立起来填补真空（马骏，2005）。直到1999年预算改革之前，中国的政府财政明显具有了“前预算时代”的一些特征：较低的政府内部的行政控制以及立法控制缺位，这就导致问责不足。首先，政府内部的预算权力是碎片化的，这阻碍了财政部门对政府活动进行有效的控制。其次，财政管理体制高度分散，财政部门无法对财政收入的汲取以及各个部门的支出进行有效监控。最后，由于政府财政长期以来一直倾向于以牺牲立法监督为代价来使得政府享有巨大的灵活性，这就使得人大预算监督一直流于形式（马骏，2005；Ma & Niu, 2006）。毫不奇怪地，在这一时期，腐败就发展成一个体制性问题：官员形成了比较强烈的腐败动机，同时也存在大量的“诚实受贿”的制度性机会。

碎片化的预算体制

碎片化的预算体制滋生并加剧了腐败。这首先与预算外资金的膨胀有着最为直接和密切的联系，然后体现在预算内资金分配权力的碎片化。

20世纪80年代早期，预算外资金最初只是中国政府应付严峻财政形势的权宜之计。然而，随着预算外资金不断膨胀，它最终被制度化成为中国财政体制的一个重要组成部分。于是，“前预算时代”的中国政府财政就变成一个非常复杂的体系，在正式预算体制之外，还存在各种特殊的财政活动（Wedeman, 2000: 492）。在预算内资金之外，政府还控制着大量的预算外以及制度外资金（樊纲，1995）。预算外资金是依照国务院及全国人大制定的相关法律、法规设立但置于预算之外的各种专项基金。制度外资金在性质上则是非法资金，不仅征收缺乏法律依据，其支出也完全由各部门自行决定（Wedeman, 2000）。根据一项估计，该时期大约2/3的政府收支都属于预算外和制度外财政活动（樊纲，1995）。

尽管广泛意义上的预算外资金有助于将中国官僚转化成市场经济改革的支持者，进而解决重构官僚体制这一政治难题（Duckett, 2001），但它同时也极大地扭曲了中国官僚的激励结构，使之演变成一个寻租群体（Lu, 1999）。由于大多数收入不受其控制，预算外财政的存在使得财政部门缺乏足够的能力通过预算内渠道向其他机构提供充足的资金。它也使得财政部门缺乏足够的动机去那样做，因为财政部门知道各个部门控制的预算外资金实际上可以弥补它们的资金短缺。因此，多年来，在预算内财政中，各个部门的人员经费（例如工资）和公用经费一直都被设定在一个较低的水平上（Wedeman, 2000; Lu, 2000）。

在过去二十多年中，一方面是预算内拨款有限，另一方面是预算外资金膨胀，这样的运行模式就形成了一个滋生腐败的温床。它不仅刺激官员个人寻求更多的额外收入，也驱使各个部门不断寻求预算外资金来弥补运行经费并提高其成员的福利水平。后者被称为“组织腐败”（Lu, 2000）。同时，预算外资金的收支过程为部门和官员滥用这些资金来满足其私欲提供了各种各样的机会。这主要是因为，虽然正式的预算内收支要受大量的控制程序约束，但是，对预算外资金的监督却较为宽松，制度外资金作为一种非法资金则完全脱离于监督之外（Wedeman, 2000）。

当然，预算外资金并不是完全不受监督。预算外资金必须依法筹集，而且只能用于指定用途。地方政府必须向其上级报告本级的预算外资金情况，便于上级政府监督预算外资金的使用（Wedeman,

2000)。即便如此，在分散的财政管理体制下，资金挪用的现象仍然时有发生。首先，预算外资金的收支权力一直被控制在各支出部门（即所谓的“坐收坐支”），这些专项资金的分配完全由各部门自行决定，财政部门无法干预（Yang, 2004: 239-240）。而且，为鼓励部门将预算外资金上缴至财政专户，财政部门常常允诺部门可以预留其中的一部分资金，用于弥补支出部门的人员和公用经费。以深圳为例，预留资金的比例曾达到30%-40%。这种资金安排“极大地刺激了政府机构征收预算外资金的积极性”（Yang, 2004: 239）。

预算外资金不仅驱使这些只能获得微薄的预算拨款的公共官僚机构卷入各种不当的财政行为，例如过度征收、瞒报以及滥用专项资金，而且也为它们这样做提供了各种方便。根据一份中央的调查报告，在1995年，尽管各地向财政部报告的预算外资金总额为171亿元人民币，实际金额却高达556亿。这意味着，高达69.3%的预算外资金被地方财政部门私藏（财政部，1997: 98）。根据国家审计署估计，在1998年，在53个中央单位中，有21个未能按照要求将50.63亿元预算外资金存入指定的专户（财政部，1999: 42）。山东省财政监督办的一项调查发现，高达74%的违反财政规章制度而征收的资金都属于预算外资金（Lu, 2000）。在某省1997年查处的涉及经济犯罪的87名县级干部中，43%都与滥用预算外资金有关（Yang, 1997）。

与预算外资金相比，制度外资金的收支存在的问题就更多，而且最容易滋生腐败。由于制度外资金是由各部门非法征收再进行支出，它们几乎不受任何形式的监督。其结果，征收和使用这些资金的整个程序完全由各个部门自行决定，外界完全无从知晓（Wedeman, 2000）。因此，制度外非法资金可以被直接用于满足各个部门及其成员的利益需求。这就极大地刺激了各部门在这方面的野心，甚至是掠夺性的收入汲取行为。乱收费、乱罚款、乱摊派等“三乱”在90年代泛滥就非常清楚地说明了这一点。根据20世纪90年代初期在11个省、市展开的一项调查，在8.9万项强制收费中有5.3万项的征收是违法的，在1.3万项罚款中有1.2万项违反了国家和地方的法规，涉及的非法资金总额达到100亿元。20世纪90年代，农村地区的乱征收几乎失控，农民怨声载道。例如，1991年，河南省博爱县的农民必须缴纳136种非法的强制收费，占他们年收入的15.1%，大大超过了中央政府在1985年就已经提出的农民非税负担不超其年均收入5%的规定。如此

种种，令中央意识到，这些掠夺性的收入汲取行为已在农村埋下了骚乱的风险（Lu, 2000）。

非法汲取收入的问题并非只限于地方政府，很多中央部委也牵涉其间。正如财政部的一项报告透露的，1997年，涉及交通、建设和公共安全领域的三个中央部门一共征收了530种收费，筹资金额达1626亿元，其中有245种就属于没有法律依据的乱收费（Yang, 2004: 239）。

尽管有些制度外资金也被用来支持一些合法的项目与活动，但是大部分还是被滥用来满足负责征收的官僚机构的利益。一部分资金以现金或实物的形式分配给了官僚机构的工作人员，其他的则被用于没有批准甚至是非法的活动：吃喝、挪用、购买私宅、行贿上级官员、海外观光旅行、投机性投资，等等（Lu, 2000; Wedeman, 2000）。例如，某市在1988年至1989年间隐藏在各部門秘密账户中的非法资金达到260万元，其中用于机构人员集体福利及奖金的仅占13.7%，其余资金全部被挥霍于各种非法活动（Lu, 2000）。

然而，并不是只有预算外资金和制度外资金才会腐败泛滥。对于预算内资金来说，预算体制的碎片化也提供了大量的腐败机会。预算体制碎片化主要体现在两个方面（Ma & Niu, 2006）：第一，除了财政部门，还有多个部门拥有一定的资金分配权，例如，控制了基建支出的发改委（原计划委员会），负责科技三项资金的科技部门。一般情况下，资金直接划拨至这些部门再由其分配到具体的项目，无须再走财政部门的预算程序，也不受其监督。第二，尽管计划体制在这一时期已经弱化，但它的预算科目体系仍然存续下来，政府预算依然是以支出功能（通常只是一些总数）而不是部门预算为基础进行编制的。由于没有部门预算，财政部门只得不停地在财政年度中“一揽子”地（常常没有明确的项目）将资金拨给各个部门，这实质上等于授予各个部门将资金再分配到具体支出用途的“二次分配权”。

总之，这两种自由裁量权使得这些官僚机构能够轻易地将财政资金挪用来满足个人和部门利益。始于20世纪80年代中期每年一次的财税大检查，每年都会查出数百万的预算内资金被挪用，被用于满足个人和部门利益。国家审计署对地方预算外资金的审计结果显示，1995年地方财政部门将98亿元预算资金转为预算外资金（财政部，1997: 98）。1996年，水利部将6500万元资金从划拨给某下属单位的1.35亿

元预算资金中收回，并存入水利部办公厅的账户，随后又将这笔资金借贷给财务公司以牟取利息（财政部，1999：42）。在这个案例中，正是凭借手中的“二次分配权”，水利部才能将这些资金从下属单位抽调上来。

“小金库”在这一时期的泛滥最典型地说明预算体制碎片化与腐败蔓延之间存在着密切联系。“小金库”是指政府部门、国有企业或其他公共部门自行开设并控制的各种秘密账户。秘密账户中的资金从来不对外报告，其支出也是上级机关和外界无从知晓的。在过去二十多年中，层出不穷的手段被创造出来，建立并维持各种非法的小金库，诸如非法征收、隐瞒收据、扣押部分利润和拨款、转移预算内和预算外资金，等等（Lu, 2000; Wedeman, 2000）。1985年，中央政府第一次在全国范围内审计了6.62万个政府机关，查出的秘密账户总值达到100亿元，其中76%属于部门非法持有的资金。据估计，到1990年，各种秘密账户的资金总量已经跃升到7,800亿元，其中的15%，约1,200亿元被存入了小金库（Lu, 2000）。

秘密账户中的资金非常容易避开各种形式的常规监督，因而极易被滥用。1989年，河南省财政厅对下属的16个地区、市展开检查，共清查 out 27.44亿“小金库”资金。其中15.41%被用于未经批准的建设，21.02%用于购买汽车及其他奢侈品，12.19%用于员工奖金和实物发放，30.43%用于礼品及宴会，17.14%被非法变成个人财产，3.81%由于贪污及盗窃而难以追查（Lu, 2000：表1）。四川省1994年的调查结果显示，65%的“小金库”资金被用于派发奖金，15%用于福利津贴，7%用于宴会，另有7%被官员贪污了（Wedeman, 2000：505，注释46）。中央部门也被查出“小金库”。除了刚才提到的水利部，从1993到1997年，卫生部原卫生检疫局^[3]通过扣留预算外资金（局内所有机构都介入其中）和征收费用再将资金存入50多个银行账户，创建了一个价值2.86亿元的“小金库”。其中，2.71亿元被直接用于卫生检疫局自身，1.6亿元划拨给下级单位，1700万元用于支付运行成本，1600万元用于各种投资，剩下的资金则挥霍于喝酒吃饭、派发奖金、旅游，以及为员工买车、置房、配手机等（《人民日报》，2000年8月25日）。

分散化的财政管理

分散的财政管理体制进一步增加了腐败发生的机会。前财政部副部长楼继伟指出，当时的国库管理体制确实存在“经常性的财政资金截留、挪用及非法使用资金，催生腐败的金钱诱惑”等严重缺陷（Lou, 2002: 60）。毫无疑问地，存入各种“小金库”中的非法资金极其容易滋生腐败。然而，由于财政管理体制高度分散，即便是预算外和预算内资金也容易产生腐败。

分散的财政管理体制使得预算外资金存在大量的腐败机会。在1999年之前，预算外资金的收支权力集中于同一个部门，而且只有较少的外部监督。因此，在“前预算时代”，几乎每个部门都可以创设和征收各种名目的罚款与收费；它们直接征收这些资金，并存入自己的银行账户，然后自主决定支出（Yang, 2004: 239）。在这种情况下，腐败泛滥于预算外资金的征收和使用过程也就不足为奇了。下面这个在当时众所周知的例子应该能说明这一点。经费不足的公安机关常常设置一个任务量，要求警察据之征收罚款，以增加自己部门的预算外收入。警察可以在街上自行罚款，收取罚金，然后将罚金上缴公安部门在银行开设的账户，再由公安部门上缴到财政专户。这就导致了法律执行的随意性，也使得薪水微薄的警察可以趁机将某些罚款或罚没收入占为己有或者某些公安部门将这些资金用于本部门的集体福利。国家审计报告显示，1998年，全国公安系统的罚款及收费资金有13.56亿元被藏匿、扣押或挪用，另有6.38亿元未上缴到指定的财政专户（财政部，1999: 42）。

在分散的财政管理体制之下，即便预算内资金的管理也是漏洞百出。财政单一账户体系是在预算执行过程中实施有效的行政控制的基础。^[4]但在中国的“前预算时代”，根本不存在财政单一账户体系。相反，每个部门都在银行开设了许多预算资金支出账户，此外还有若干收入方面的过渡性账户。账户分散导致现金余额分散，这就意味着，在实际支付发生之前，预算资金就已划拨到各部门的账户。这就等于说，根本没有拨款控制和财政直接支付等外部控制机制。各个部门所需商品和服务的采购及其支付权都分散在各部门，于是，各个部门自行采购商品和服务，并自行从部门自己的账户中支付（Ma & Niu, 2006; 王雍君, 2003）。

账户分散与现金余额分散使财政资金在毫无监督的情况下掌控在各个部门官员手中，这极大地方便了各种腐败行为，例如贪污和挪

用。在筹集收入方面，过渡性账户使得征收部门可以占用所征收的资金，而不必立即将资金直接上缴国库。征收部门进而可以从这些暂时控制的资金中窃取一二。例如，从1994至1999年，山东省烟台市芝罘区国税局通过各种非法途径创建了一个5,897万元的“小金库”，其中43%来自于应缴而未缴国库的税收收入，18%来自将税金存入银行或借贷给企业获得的利息收入（财政部，2000：42）。

支出过程中也存在着各种腐败机会。各部门不仅掌握极其分散的支出账户及现金余额，还掌握着政府采购以及资金支付的自主权。在改革之前，各部门的采购过程几乎都是不透明的、缺乏监督和竞争的。在何处采购以及采购价格等决策完全掌握在各个支出部门，财政部门无法从外部进行监督。这样的采购制度本身就非常容易发生行贿、受贿等腐败行为。更进一步，支出部门能够自行支付采购资金也助长了腐败行为的发生。在这种情况下，腐败的官员和组织能够将资金直接拨付给那些愿意或已经为获得部门的采购合同而支付了可观“报酬”的供应商。

根据国家审计署1999年的报告披露，53个中央部门及机关共滥用预算资金164.5亿元，其中的43个政府机构在预算执行中非法挪用资金31.24亿元。例如，在1994至1998年间，水利部及其下属单位就挪用预算资金1.16亿元以满足部门利益，包括建设职工宿舍、购买办公大楼甚至投资股票市场（财政部，1999：42）。

不幸地，长期实行的分散而且碎片化的政府会计体系又不能在预算执行中有效地履行会计控制的职能。这一时期的政府会计体系主要包括行政单位会计、事业单位会计以及总预算会计三大块，分别对发生在不同领域及阶段的财务交易进行记录和处理。其中，行政单位会计是行政单位用来记录和处理其财务交易，而事业单位会计则主要记录和处理发生在事业单位的财务交易。总预算会计主要从整体上反映政府的财务收支状况，它主要记录和处理财政部门向各个部门拨款环节的交易。所以，在这种互相分割的体制中，财政部门几乎不可能及时、准确地掌握分散在如此众多的行政部门和事业单位的财务信息。在现实中，一旦资金划拨到各部门之后，财政部门就难以对资金的流动情况进行监督，因为这些财务信息只反映在行政和事业单位的会计中，只有支出部门才能掌握这些财务信息（Ma & Niu, 2006；王雍君，2003）。更为严重的是，支出部门的会计人员一般也是单位的内

部职工。于是，会计人员与单位领导合谋或迫于领导压力“造假账”或“乱报账”的情况就时有发生（Yang, 2004: 247）。

“看不见的政府”与管制领域的问题

“前预算时代”的中国政府是看不见的政府，因为它缺少一个能反映所有政府活动及其成本的预算。由于没有这样的预算，立法机构与公民很难判断官员是否误用或滥用了财政资金或者使得一些满足于公共利益的项目无法获得资助或者出现资金短缺。这已经被证明是腐败的一个主要来源。

一方面，公共部门，甚至包括作为公共资源“守护者”的财政部门，都可能会将财政资金用于与公共目的无关的活动。在“前预算时代”，这样的例子不胜枚举。事业单位、政府附属的商业机构（例如培训中心及宾馆）乃至私人企业等，即使并不服务于公众，却也能获得预算拨款。例如，审计发现，1999年3月，即预算改革开始的首年，财政部涉外司向不在财政补贴范围之列的北京市中华国画社提供100万元拨款，以资助其旅游商品开发（财政部，2000：42）。

另一方面，服务于公众的某些事业单位和监管机关却经常陷入资金不足的窘境。这些机构只得通过征收服务费、处以罚款，甚至参与市场活动来寻求额外的收入（世界银行中国分部，2005：17；Lu, 1999, 2000）。这一类单位不仅包括那些缺乏规制性权力的事业单位（例如小学），而且还包括很多监管机关（例如疾病预防控制中心、产品质量检测中心等）。过去二十多年的市场化改革不仅赋予某些部门（例如公共卫生、物价控制）更多的管制权，同时还建立了许多新的管制机关（例如，质量与标准控制、土地管理等）。但是，很多这些新部门却未获得充足的预算资金，甚至资金严重不足（Lu, 2000），这就使得它们容易产生腐败的动机。

人大监督的缺位

在“前预算时代”，各级人大根本无法通过预算监督确保政府部门及官员能够负责地做出预算决策。在预算审查过程中，人大不能在形成预算的过程中加入自己的意见，也无法审查是否存在资金误用的情形。这主要是因为，政府提交给人大审批的预算不仅不全面，而且非常简单（经常以总额的形式出现）。在这种情况下，人大每年审批预

算就只是一个象征性的仪式，人大通常只能按照政府提交的预算原样批准预算（Ma & Niu, 2006; Yang, 2004: 266）。

虽然人大常委会也会在预算执行过程中不时对部门的预算执行情况 and 预算外资金进行检查（Ma & Niu, 2006），但是，人大一般不能对资金流动进行系统、有效的监督。由于没有部门预算，预算资金经常是一揽子地以许多总额的形式批准给政府而不是具体的部门，更不用说是具体的项目。在这种情况下，即使挪用预算资金非常盛行，人大也只能望洋兴叹。

预算改革及其对腐败控制的深远意义

1999年，中国启动了一场旨在建立控制导向的公共预算体制，进而推动政府财政现代化的预算改革。这一改革主要由三部分组成：部门预算改革、国库管理体制改革与政府采购改革。第一项改革的目标是在预算编制环节建立行政控制，而其他两项改革则着眼于在预算执行环节建立行政控制。同时，部门预算改革为人大在预算过程中扮演更积极的角色打开了“机会之窗”。这场改革开创了中国政府财政的新纪元——“预算时代”（马骏，2005；Ma & Niu, 2006）。毫无疑问地，在改革之初，国家已经明确地认识到，政府采购改革是一个有效的抑制腐败的机制（参见Yang, 2004: 200）。然而，对于整个预算改革来说，人们更倾向于将它看成一个改进资金配置效率和运行效率的改革，而非一个有助于控制腐败的改革。不过，随着预算改革不断推进，它在控制腐败发生的体制性诱因与机会上的作用开始变得越来越清晰。

部门预算改革

部门预算改革要求，政府预算以部门为基础进行编制。为了编制部门预算，全面性原则受到了高度重视。根据这一原则，各部门必须按要求将其所有收支编入部门预算。同时，改革设计了标准化的预算格式及程序，要求各个部门遵循。此外，各个部门必须细化它们的预算，务求提供它们将要开展的活动及其成本的细节信息（马骏，2005；Ma & Niu, 2006）。预算改革强化了财政部门的权力，相应地就缩减了其他部门在收入和支出过程中的自由裁量空间，进而在政府

内部强化了预算控制。同时，随着预算更加全面而且细化，立法机关也开始更加积极地行使其监督职能。这些控制机制的建立有助于控制曾经在政府财政中盛行的资金挪用等其他形式的财政违规行为。

首先，部门预算改革将预算外资金纳入部门预算。为了落实全面性原则，非法征税与收费被明令禁止，地方政府及其部门不准再像以前那样制定各种行政性收费和罚款的定额标准，要求各个部门必须完成。更为重要的是，在部门预算改革的推动下，1996年就制定但一直未能有效执行的针对预算外资金的“收支两条线”改革迅速得到落实。根据“收支两条线”的规定，部门筹集的预算外资金必须首先上缴到财政部门控制的财政专户，部门不能再像以前那样直接从中支用任何资金。各部门只有向财政部门提交预算外资金的预算申请并获批准之后，才能将这些资金用来满足部门的支出需求（Ma & Niu, 2006; Yang, 2004: 239-240）。

为了推行这一改革，同时也在预算外收入的征收阶段实施了一个非常重要的改革，即“票款分离”。在该制度下，负责征收预算外收入的部门不能再像以前那样直接收取资金。部门先开出一张（由财政部门提供的）收费或者罚款票据，告知付款人应该缴纳给政府的资金数额，然后再由付款人直接将应付金额缴入财政部门在银行开设的预算外“财政专户”。在这套制度之下，各个部门就不能再像从前那样将征收到的资金直接据为己有（Yang, 2004: 240）。

随着预算外资金逐步被纳入预算，在部门预算的框架下，部门在人员经费与公用经费方面开始获得越来越充足的预算资金。同时，这些资金的申请程序及格式也渐趋标准化（Ma, 2006; Ma & Niu, 2006）。因此，这一改革开始结束了以前那种部门依赖预算外资金来满足支出需要的现象，进而也减少了部门将资金置于预算之外并用之来满足私人目的的体制性诱因与机会。由此，这一改革就重塑了部门的伦理与行为。以广州市为例，广州市城市管理综合执法机构在1998年共收缴了超过1亿元的罚款。部门预算改革推行之后，这个数字在1999年降到了8000万元，在2000年降至2700万元。类似的趋势也出现在其他城市，尤其是在那些将预算外资金纳入部门预算之后人员和公用经费预算安排足以满足其需要的较发达城市（Yang, 2004: 243）。

其二，部门预算改革极大地减少了部门在资源配置中曾经拥有的自由裁量权。这项改革始于在预算过程中引入预算约束，它强调每支出一分钱都必须先有预算，而要有预算，部门必须有值得花钱的活动（Ma, 2006; Ma & Niu, 2006）。这就结束了以前那种先将资金划拨给部门再由部门自由地决定将这些资金花到何处的做法。这一改革同时强调细化部门预算的编制，进而取消了部门在一揽子拨款情况下所拥有的二次预算分配权，极大地压缩了各个部门在资金分配领域的自由裁量空间。毫无疑问，这一改革减少了腐败的体制性机会。这是因为预算资金现在已经事先规定了具体的支出用途，部门不能再像以前那样可以方便地改变资金用途来谋取个人和组织的私利。

最后，藉由部门预算改革，各级人大开始逐渐地，也是首次地，获得了真正的监督政府预算的权力。部门预算改革要求政府预算更早地提交人大审查。更为重要地，按照部门预算改革要求编制出来的政府预算是以部门为基础的，包括了部门所有的收支的，而且越来越详细。这样的预算就能够更加全面和详细地反映政府及其各个部门的活动及其成本。这就极大地提高了人大监督政府预算编制和执行的能力（Ma & Niu, 2006）。由此，人大开始扮演一个实质性的预算审查者的角色，对政府的预算决策进行制约与监督，确保公共资金只能用于公共目的。例如，在全国人民代表大会2001年年会期间，由于能够获得详细的部门层面的预算信息，人大代表开始详审政府预算，并在审查过程中对那些常常与腐败紧密联系在一起的随意改变资金用途的做法予以特别关注（Yang, 2004: 267）。

国库集中收付体制改革

国库集中收付体制改革的目标是建立一个集中型的国库管理体制来取代原来高度分散的国库管理体制，并大力加强财政部门在预算执行过程中监督各个部门的资金流动和财政行为的能力。在改革者看来，国库管理体制的改革将有助于遏制贪污、挪用公款以及其他形式的财政不当行为。例如，在这个新制度下，仅仅在2002年和2003年这两个财政年度，财政部国库司就有效地查出61个中央部门和427个预算单位在资金使用及支付中存在的违规行为，涉及的资金高达29.6亿元（王瑛、王东伟、翟司霞，2004）。

这一改革始于建立财政单一账户体系，这是在政府内部实行有效的行政控制进而抑制腐败的基础。根据财政单一账户体系的要求，各级政府只能拥有一个国库单一账户，所有的公共资金都必须缴入这个账户，所有的支出都只能从这个账户中拨付，而且最为关键地，未到实际支付发生之时，任何资金不得离开这个账户。在改革之初，为了建立财政单一账户，各级政府都清查、撤并了许许多多各个部门开设的账户。在2001年开展的预算单位银行账户全国性清理整顿活动中，共撤销或者合并了935786个账户中的140725个（财政部国库司，2004）。在这过程中，许多腐败行径被揪出。这打击了长期以来形成的“财政封地”（financial fiefdoms）。在原制度下，这些相对独立的“财政封地”一直是滋生组织腐败的热土（Yang, 2004: 243）。

表1 2001年六个中央政府单位的资金结余（单位：百万元）

政府部门	拨款总额	已支资金	结余资金	结余资金所占比率（%）
水利部	10048.83	5752.44	4296.39	42.76
科技部	5869.25	4561.69	1307.56	22.28
财政部	211.77	207.66	4.11	1.94
法制办	7.61	6.01	1.6	21.02
中国科学院	750	750	0	0.00
国家自然科学基金会	282.6	100.89	181.71	64.30
总计	17170.06	11378.69	5791.37	33.73

数据来源：张通、林燕等（2002）。

财政单一账户体系的建立显著地提高了财政收支透明度，增强了财政部门对资金流动进行监控的能力，这使得贪婪的部门和官员不能再像以前那样可以非常容易地染指财政资金。2001年，这个新制度在财政部、水利部、科技部、国务院法制办、中国科学院以及国家自然科学基金委员会等六个单位试行。截止2001年年底，除中国科学院以外，其余五个部门都累积了未支资金（表1）。财政资金结余并不一定就是好事，因为它可能意味着项目未能按期完成或者是预算追加频

繁。但可以肯定的是，单一账户体系至少取得了两方面的成就。首先，出现资金结余部分是得益于单一账户体系提高了财政部门对资金流动的监督能力。其次，与以前不同的是，所有结余资金现在都是存放在国库单一账户之中的，因而是支出单位无法染指的（张通、林燕等，2002）。

在单一账户体系的基础上，中国政府进一步在支出管理中实行了财政直接支付体制。在该制度下，资金流动被进一步集中到财政部门的监控之下，资金支付不再像以前那样完全控制在各个部门手中。在财政直接支付体制下，支出部门只能看到用款计划中的“数字”，即自己可以使用的资金方面的指标额度，而不能真正地摸到“钱”。这是因为资金现在是由财政部门从国库单一账户中直接支付给向政府提供产品或服务的供应者。这就进一步提高了财政部门监督资金流动的能力，同时也使得支出部门及其官员不能再染指资金。^[5]

很明显，财政直接支付的推行已经开始遏制各种各样的财政违规行为。河北省是最早推行预算改革的地区。据报道，1999年河北省对人员经费实行财政直接支付后立即就发现了5096名非法领取工资者，节省财政资金超过3700万元（王加林，2002：131）。根据2002年10月的一份报告，在河北省试行财政直接支付的两年中，财政部门驳回了超过9900项资金拨付请求，共节省资金2830万元（Li & Duan, 2002）。

国库集中收付体制改革的效果在水利部最能说明问题。在原有的国库管理体制下，水利部在1994至1998年间存在十分严重的滥用资金现象，并被1999年的审计报告点名批评。其后，水利部就被选为国库集中收付体制改革的试点单位，水利部的工资发放、物资采购以及一些重点工程的支出都采用财政直接支付。到2002年，财政直接支付体制已经被推广到水利部的基层单位。随着国库集中收付体制改革尤其是财政直接支付的推行，曾经泛滥于水利部门的贪污、资金挪用等腐败行为在很大程度上已经成为“陈年旧事”（Yang, 2004：245, 285）。

政府采购改革

政府采购改革的目标是建立一个竞争性的、集中的政府采购体系。在改革前的体制中，政府采购是一个充满腐败的领域。改革后，

新体系的实施进一步堵住了政府采购领域的各种漏洞。首先，新制度将原来分散在各个职能部门的采购活动集中到财政部门。这就使得各个部门不能再像以前那样利用采购向承包商索取回扣。为了实现集中采购，除乡镇以外的各级政府都在财政部门设置了政府采购中心，专门负责采购工作（Ma & Niu, 2006）。2004年，80.89%的政府采购都被集中到财政部门，其中尤以地方层面的改革效果最为显著（表2）。

其二，虽然其他的采购策略（例如竞争性谈判）仍然被使用，但公开招投标作为一项防止采购腐败的有效机制已经被引入采购过程（Ma & Niu, 2006; Yang, 2004: 206）。2004年，59.55%的政府采购都是通过招投标的方式完成的（表2）。

其三，在许多政府采购项目，尤其是过去充满了腐败的大型工程采购中，资金支付都开始使用财政直接支付（Ma & Niu, 2006）。2004年，39.98%的政府采购都是通过财政直接支付来拨付资金的。尽管如此，财政直接支付在政府采购中的比例仍然很低。在中央政府层面，这个问题更为突出（表2）。

表2 政府采购改革的进展

	集中政府采购 (%)			公开竞争投标 (%)			财政直接支付 (%)		
	中央	地方	总计	中央	地方	总计	中央	地方	总计
2001	-	86.35	65.92	60.00	50.91	53.06	0.79	43.82	33.63
2002	37.94	82.64	73.00	45.03	48.88	48.04	-	49.74	-
2003	49.58	83.88	78.80	65.73	55.46	57.20	10.74	43.36	38.20
2004	55.94	84.86	80.89	57.75	59.84	59.55	13.84	44.14	39.98

数据来源：中国政府采购（2005）。

公共预算与“看得见的政府”：将权力置于恰当的领域

在预算改革，特别是部门预算改革的推动下，部门的活动，尤其是财政资金支持的活动，开始被逐步地编入部门预算并提交人大审查。这就使得人大及政府首脑能够审查这些活动是否服务于公共目

的，是否应该纳入预算。由此，预算改革不仅有助于防止公共资金被用于私人目的，而且能够恰当地划分公权和私权的界限。毋庸置疑，这将有助于控制腐败。对于一个公私界限仍然模糊不清的发展中的经济体系而言，预算改革的意义更加显而易见。

预算使得政府变得看得见，这使得人大代表可以拷问某些活动是否服务于公共目的，是否应该安排预算拨款。例如，在广东省2003年和2004年人民代表大会召开期间，人大代表连续两年激烈地质疑政府在预算中为省委和省府机关幼儿园安排2000万至3000万的资金，理由是这两家幼儿园只为干部子女提供服务（刘雅虹，2005）。既然政府预算开始提供部门的支出细节，人大及其代表就能够审查其中可能存在的支出方面的问题，而在此之前，人大及其代表是无法这样做的。

近来关于编制国有资本经营预算的争论也是一个很好的例子。十多年来，由于缺乏国有资本经营预算，国有资产交易（如出售及租赁）及其收益的处置一直都没有纳入预算。由于缺乏外部控制与监督，大量的腐败机会也随之出现。随着预算改革的推进，中国政府逐渐认识到非常有必要将国有资本经营收益与支出编入一个专门的预算，确保国有资本经营收入不被用于各种非公共目的（马骏、牛美丽等，2009：chap. 5）。

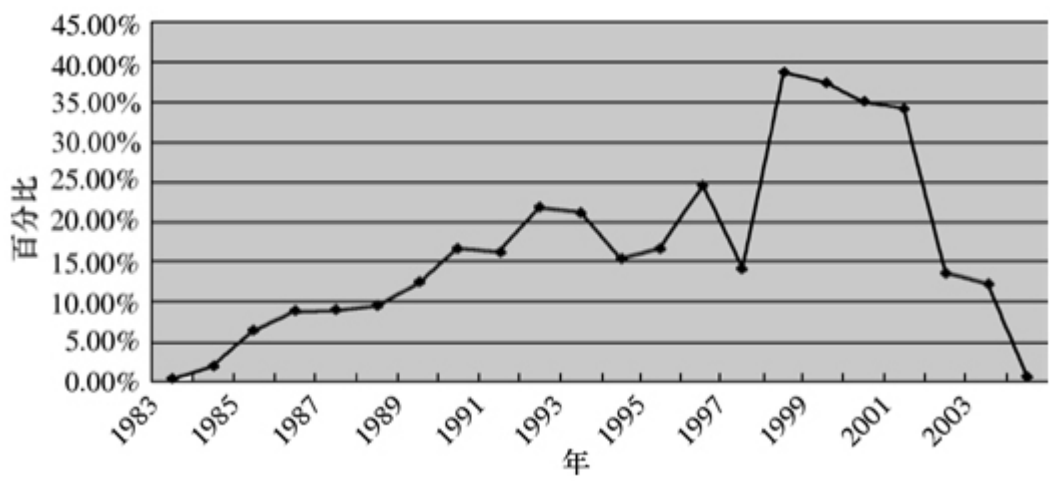
事业单位体制改革最近的动态也体现了划分不同活动的权力范围的思路。事实上，这一改革的成功也需要重新界定哪些活动可以也应该获得预算支持（世界银行，2005）。这一改革在地方的试点是从对事业单位的活动进行分类开始的。对于那些活动完全市场导向的事业单位，新的改革要求它们必须登记为工商企业，而不应再纳入政府的事业单位体系，不应再获得财政支持。在另一端，对于那些实际上承担着行政管理职能（例如管制）的事业单位，则应当将它们纳入行政体系，并提供全额的财政支持。至于那些服务于公益却不能或不适于通过市场机制筹资的事业性单位，应适当安排预算资金，但它们不应从事任何商业活动，也不能收取任何费用（新华网，2006）。人们期望，这些改革能有助于杜绝公共部门利用公共权力榨取额外收入的动机。

预算改革的影响：一个初步的评估

现在评估预算改革对控制腐败的影响到底有多大可能为时尚早，但可以肯定的是，预算改革为中国的反腐败斗争开启了希望之门。随着预算改革的推进，中国的反腐败斗争开始更加专注于杜绝腐败行为发生的制度性诱因与机会。严厉的执法与惩罚固然是必要的，但是，减少腐败产生的动机与机会可能比在腐败案发后抓捕嫌犯更为重要。

我们认为，中国近年来的预算改革已经明显地对反腐败斗争做出了贡献。多年来，中国政府财政领域一直存在严重的资金滥用现象，这一直是滋生腐败的主要来源。但是，预算改革的实施已经开始在地方层面上严肃了财经纪律，这主要体现在资金违规使用的比率开始下降。资金违规率是指审计出来的违规资金数额占当年全部预算资金的比重。1998年，预算资金违规使用的比率达到峰值（38.68%），而1999年预算改革之后，这一比率开始下降，在2002年是13.66%，在2004年急剧减少到0.33%。

图1 地方资金滥用率（%）



数据来源：审计署（1983-2004）。

不过，对于这一比率的下降，需谨慎地予以解读。因为这一数据反映的是地方层面被审计出来的预算内资金的违规使用情况，仅仅反映了一部分财政资金的滥用情况。此外，预算改革自身也有局限。首先，现代公共预算制度的运行依赖于两种监督——行政监督与立法监督，但是中国预算改革的重点在于前者。为了使立法机构变成一个有效的政府预算的监督者，进而促使政府更加对公众负责，就需要从根

本上重构立法机构与政府的权力关系。而这将不可避免地会触及执政党与人大的关系这一敏感问题（马骏，2007）。

第二，虽然预算改革在一定程度上提高了财政透明度，但仍有相当大的改进空间。目前，部门预算仍被列为“国家机密”，并不对外公开进而接受公众的监督。以部门预算改革为契机，在国家层面以及一些地方，人大代表得以审查能够反映部门细节的政府预算。即使如此，只有在每年一度的人代会期间（往往只有数天时间），人大代表才能看到预算；会议结束后，他们必须将预算文本交回人大常委会。^[6]而且，政府的决算报告仅仅提交给人大常委会审查、批准，而非全体人大代表。大部分人大代表根本无法接触到反映实际支出的决算报告，更谈不上审查。

第三，对于行政控制和立法控制均具有基础性作用的全面性原则，仍未得到充分的落实。在过去八年中，尽管各级政府比较成功地将各种预算外和制度外收支整合进预算，但仍有大量的财政收支游离于预算之外。例如，土地出让金目前是许多地方政府财政收入的主要来源，但是，它们通常是在预算之外的，并没有被编入政府预算，接受人大监督。各级政府部门都拥有一些盈利性资产，例如酒店、公寓以及停车场等。然而，这些资产形成的利润并没有编入预算（马骏、牛美丽等，2009：135-136）。

结论

基于以上分析，我们认为，预算改革的确为中国的反腐败斗争提供了新的希望。它不仅在公共资金的征收和支出的过程而且在政府管制领域都减少了腐败的体制性诱因与机会。这就将中国的反腐败斗争引上了一条令人鼓舞而且充满希望的道路。

然而，我们不应夸大预算改革的成就。正如前面提及的，预算改革自身也存在着许多局限，这些局限在短期内都是难以克服的。此外，巩固预算改革这些年来取得的成果，需要更深层次的政治支持。然而，正是在这方面，中国面临着一些挑战。权力结构的重大改变以及领导人更替必然都会导致政治不确定性，引起对改革的抵制，进而削弱对预算改革的政治支持。此外，新的预算体系制度化需要一个比较长的时间。更为重要地，改变预算行动者的行为模式或决策方式更

加需要时间。在瓦尔达沃夫斯基 (Wildavsky, 1988: 411) 看来, 这是预算改革的最终目标。虽然近些年来出现了一些积极的转变, 但是, 某些政治家 (或者领导者) 仍然像预算改革以前那样做出决策 (马骏, 2007), 许多部门仍然存在着强烈的动机规避新的预算制度刚刚建立起来的程序性规则。预算改革以来, 每年依然会查出许多部门误用和滥用财政资金 (审计署, 2003-2007)。

总而言之, 预算改革不是反腐败的灵丹妙药。反腐败是一项系统的、全面性而且耗时的艰巨工程。尽管如此, 我们仍然对预算改革的反腐效果持有一种谨慎乐观的态度, 并坚信预算改革必将有助于创建一个廉洁的中国。

参考文献

- 财政部:《中国财政年鉴》(1997)。北京:中国财经出版社1997年。
- 财政部:《中国财政年鉴》(1999)。北京:中国财经出版社1999年。
- 财政部:《中国财政年鉴》(2000)。北京:中国财经出版社2000年。
- 财政部国库司:“提高财政资金使用安全性”。载廖晓军主编《财税改革纵论》。北京:经济科学出版社2004年。
- 樊纲:“论政府收支的新形式”。《经济研究》1995年第6期。
- 国家审计署:《中国审计年鉴》(1983-1999)。北京:中国审计出版社1983-1999年。
- 国家审计署:《中国审计年鉴》(2000-2004)。北京:中国当代经济出版社2000-2004年。
- 国家审计署:《审计公报》(2003-2007)。2007年6月28日下载于审计署官方网站 <http://www.audit.gov.cn/cysite/chpage/c516/doclist.htm>。
- 刘雅虹:“直通地方两会——广东人大代表紧盯政府‘钱袋子’”。中央电视台。2008年7月3日下载于<http://www.cctv.com/news/local/20050127/102801.shtml>。
- 马骏:“中国公共预算改革的目标选择”。《中央财经大学学报》2005年第9期。
- 马骏:“中国预算改革的政治学”。《中山大学学报》2007年第3期。
- 马骏、牛美丽等:《公共预算读本》。北京:中国发展出版社2009年。
- “违规创收和非法建立小金库:原卫生部卫生检疫局被处罚”。《人民日报·海外版》2000年8月25日。
- 世界银行(北京办事处):《中国:深化事业单位体制改革,改善公共服务提供》。北京:中信出版社2005年。
- 王加林:《财政改革与机制创新》。北京:中国财经出版社2002年。
- 王瑛、王东伟、翟司霞:“2002-2003年财政国库管理制度改革试点国库动态监控报告”。载廖晓军主编《财税改革纵论》。北京:经济科学出版社2004年。

王雍君：“国库体系重构与公共财政管理改革”。《财政研究》2003年第4期。

新华网（2006）：“中央编办：浙江、重庆和陕西试点事业单位分类改革”。2007年6月8日下载于http://news.xinhuanet.com/politics/2006-07/26/content_4881376.htm。

张通、林燕等：“2001年财政国库管理制度改革试点实施情况调研”。载张佑才主编《财税改革纵论》。北京：经济科学出版社2002年。

中国政府采购：“全国政府采购信息分析表（2005）”。2007年6月20日下载于中国政府采购网<http://www.ccgp.gov.cn>。

杨盛华：“预算外资金的部门化是造成腐败的重要经济根源”。《经济师》1997年第7期。

Cadien, N. 1988. Shaping things to come: super-budgeters as heroes (heroines) in the late-twentieth century. In Irene Rubin. ed. *New Directions in Budget History* (pp. 43–58). New York: State University of New York Press.

Cadien, N. 1989. A new perspective on budgetary reform. *Australia Journal of Public Administration*, 1, 51–58.

Cleveland, F. A., & Buck, A. E. 1920. *The Budget and Responsible Government*. New York: Macmillan.

Duckett, J. 2001. Bureaucrats in business, Chinese-style: the lessons of market reform and state entrepreneurialism in the People's Republic of China. *World Development*, 29, 23–37.

Gong, T. 1997. Forms and characteristics of China's corruption in the 1990s: change with continuity. *Communist and Post-Communist Studies*, 3, 277–288.

Gong, T. 2002. Dangerous collusion: corruption as a collective venture in contemporary China. *Communist and Post-Communist Studies*, 1, 85–103.

Gong, T. 2006. Corruption and local governance: the double identity of Chinese local governments in market reform. *The Pacific Review*, 1, 85–102.

Goudie, A. W., & Stasavage, D. 1998. A framework for the analysis of corruption. *Crime, Law & Social Change*, 29, 113–159.

Khan, J. 1997. *Budgeting Democracy: State Building and Citizenship in America 1890–1928*. New York: Cornell University Press.

Li, J. X., & Duan, G. X. 2002. A scan of Hebei provincial expenditure reform. *People Daily*, October 2002, 8.

Lou, J. W. 2002. China. In J. Chan & X. Y. Chen (eds.), *Models of public budgeting and accounting reform* (pp. 51–80). *OECD Journal on Budgeting*, 2 [Suppl 1].

Lu, X. B. 1999. From rank-seeking to rent-seeking: changing administrative ethos and corruption in reform China. *Crime, Law and Social Change*, 32, 347–370.

Lu, X. B. 2000. Booty socialism, bureau-preneurs, and the state in transition: organizational corruption in China. *Comparative Politics*, 3, 273–294.

Ma, J. (2006). Zero-based budgeting in China. *Journal of Public Budgeting, Accounting & Financial Management*, 4: 480–510.

Ma, J., & Niu, M. L. 2006. Modernizing public budgeting and financial management in China. In Howard Frant. (ed.) *Public Financial Management* (pp. 691–736). New

York: Taylor & Francis.

Premchand, A. 1999. Public financial accountability. In S. Schiavo-Campo. (ed.) Governance, Corruption and Public Financial Management (pp. 145-192). Manila: Asian Development Bank.

Schick, A. 1990. Capacity to Budget. Washington D.C.: The Urban Institute Press.

Sung, Hung-en. 2002. A convergence approach to the analysis of political corruption: a cross-national study. *Crime, Law & Social Change*, 38, 137-160.

Tanzi, V. 1999. Governance, corruption, and public finance: an overview. In S. Schiavo-Campo. (ed.) Governance, Corruption and Public Financial Management (pp. 1-17). Manila: Asian Development Bank.

Webber, C., & Wildavsky, A. 1986. A History of Taxation and Expenditure in the Western World. New York: Simon & Schuster.

Wedeman, A. 2000. Budgets, extra-budgets, and small treasuries: illegal monies and local autonomy in China. *Journal of Contemporary China*, 25, 489-511.

Wedeman, A. 2005. Anticorruption campaigns and the intensification of corruption in China. *Journal of Contemporary China*, 42, 93-116.

Wildavsky, A. 1988. The politics in budget reform. In Albert C. Hyde and Jay M. Shafritz (ed.) 1992 *Government Budgeting: Theory, Process, and Politics*(pp. 426-440). Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing Company.

Yang, D. L. 2004. *Remaking the Chinese Leviathan: Market Transition and the Politics of Governance in China*. Stanford: Stanford University Press.

注 释

[【1】](#) 对此，学界近来的研究均得出了相同的结论。详见Wedeman(2005)，Gong (2006)。

[【2】](#) 亚里士多德就曾经写到，“某些官员控制着大量的资金：因此有必要让其他官员接受并审核相关的财政账目”，转引自Premchand (1999: 148-149)。

[【3】](#) 1998年，原卫生部卫生检疫局与原国家进出口商品检验局、原农业部动植物检疫局合并组建国家出入境检验检疫局。

[【4】](#) 关于财政单一账户体系详见下一节。

[【5】](#) 目前，并非所有的支出均由财政直接支付体系拨付资金。在财政授权支付中，在获得财政部门的授权后，预算单位可以签发支付指令，从国库单一账户支付资金。参看Ma & Niu (2006)。

[【6】](#) 在本文刊发时，情况是如此的。不过，过去两年，情况开始有所变化。全国人大代表现在可以将预算文本带走。在一些地方，人大代表也不用在会将预算文本交回。此外，2009年以来，从中央到地方，都开始出现预算公开的努力。

七、中国预算改革的政治学：成就与困惑

自从著名公共预算专家瓦尔达沃夫斯基提出预算改革的政治涵义 (Wildavsky, 1961) 与预算改革的政治学 (Wildavsky, 1988) 这一命题以来，预算改革的政治学一直是公共预算非常重要的一个研究领域。1999年，中国启动了一场意义深远的预算改革。毫无疑问地，这一改革本身也具有深远的政治影响。然而，非常遗憾地，由于中国政治学长期忽视公共预算研究，而财政学家主要从技术和管理的角度来理解预算改革，中国预算改革的政治涵义一直未得到足够的关注，更缺乏深入的研究。基于笔者2003年以来对中国预算改革的调查，本文将从政治学的角度思考中国的预算改革。

本文首先发展一个预算改革政治学的分析框架。然后，运用这个分析框架来理解中国的预算改革。在此基础上，结合2003年以来笔者在中国五个省和四个市的调研，分析预算改革对权力结构和决策方式的影响，并提出一个“中国预算改革的政治困惑”。

(一) 预算改革政治学：一个分析框架

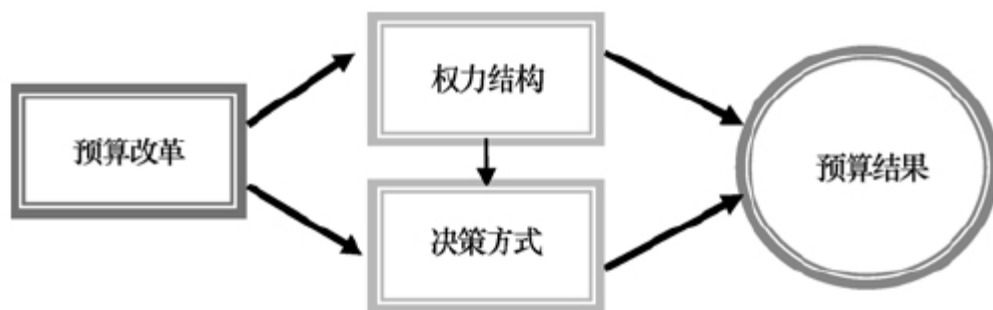
任何预算改革的产生都是因为对现有的预算过程和结果感到不满，因此，都希望通过预算过程进行改革来实现期望的预算结果。不少研究者和改革者都倾向于将预算改革看成一个纯粹的技术性改革，从而将预算改革的重点放在对预算机器进行修修补补。然而，公共预算的本质是政治，“预算是政治的一个次系统” (Wildavsky, 1988: 439)。正如瓦尔达沃夫斯基 (Wildavsky, 1961) 指出的，一方面，预算改革是有政治涵义的，另一方面，如果预算改革不能相应地影响政治过程，预算改革是很难实现其目标的。在评论美国20世纪50年代以来出现的各种预算改革时，瓦尔达沃夫斯基指出，这些改革

都没有瞄准正确的目标 (Wildavsky, 1988) 。他非常犀利地指出 (Wildavsky, 1988: 411) :

如果目前的预算过程或对或错地被认为是不令人满意的, 那么, 我们必须改变预算只是其反映之一的政治体制的某些方面。那种认为我们可以在不改变影响力分布的情况下就能在预算领域带来巨大改变的想法是毫无意义的.....预算与政治体制非常复杂地联系在一起。所以, 迄今为止, 影响预算最显著的方式是引入根本性的政治变化.....如果不能同时影响政治过程, 是不可能显著地改变预算过程的。

在瓦尔达沃夫斯基 (Wildavsky, 1961, 1988) 的这些经典研究的基础上, 参照中国预算改革的特点, 本文发展一个预算改革政治学的分析框架 (图1) 。在构建这个分析框架时, 我们思考的核心问题是: 从政治学的角度看, 预算改革将会导致什么样的改变? 本文认为, 根据中国预算体制目前所处的发展阶段, 预算改革需要改变权力结构、预算参与者的决策方式或行为模式以及预算结果。

图1 预算改革政治学的分析框架



一个基本的问题是, 预算改革是否会改变权力结构。在不同的预算体系中, 权力结构是不同的。预算改革经常会涉及权力结构的改变。在预算体制比较成熟的国家, 预算权力结构一般相对稳定。预算改革可能并不总是会引起权力结构的变化。然而, 即使在这些国家, 在某些情况下, 预算改革也需要对权力结构的某些方面进行改革

(Wildavsky, 1988) 。对于那些基本的预算制度仍然非常不完善的国家, 预算改革面临的一个基本任务通常是如何在各个预算参与者之间分配或重新分配权力与责任。因此, 这些国家的预算改革通常会涉及权力结构上的变化, 甚至是权力结构的重构。

预算权力结构主要包括四方面的内容：（1）公民和利益团体是否可以方便地进入预算过程？（2）如何在议会和政府之间分配预算权力？（3）如何在政府内部分配预算权力？（4）如何在议会内部分配预算权力（Rubin, 1997: 85; Potter & Diamond, 1997: 16）。不同的权力结构具有不同的政治涵义。首先，不同的权力结构将会对预算过程产生不同的影响。在不同的权力结构下，预算参与者之间的权力关系是不同的，预算信息流动的方向也就会不同，最后形成的预算过程也会不同的。其次，权力结构为预算参与者的行动提供了一个基本的行动框架，从而会对预算决策者的决策和行为产生影响。

决策方式

预算改革政治学最关注的是，预算改革是否带来了决策方式的改变。从根本上看，这是判断预算改革是否成功的标志。如果做到了这一点，就可以说预算改革成功了。如果预算改革之后，虽然新的预算过程已经开始运作，但是，几乎所有的（或核心的）预算参与者仍然像预算改革以前那样做出决策，那么，显而易见的结论就只能是，预算改革没有成功。正如瓦尔达沃夫斯基（Wildavsky, 1988: 411）所说的：

如果到最后结果模式仍然和以前完全一样，那么，对预算机器打主意是毫无意义的。相反地，除非导致不同类型的决策，而且，如果做到了这一点，政治力量的游戏必然被改变，否则，预算改革的合理性就是没有依据的。

预算改革者通常都希望通过重构预算制度来影响预算参与者在资金分配中的决策方式。具体地，通过改革预算结构、程序和规则来实现这一目标。预算结构涉及预算过程中各个参与者之间的权力与责任分配形式。如前所说的，权力结构的改变会对预算参与者的决策方式产生影响。同样地，预算程序的改变也会影响决策方式。例如，自上而下和自下而上的预算程序就会对预算参与者的决策模式产生不同的影响。在前者，预算编制是以贯彻政府首脑的政策意图为核心的，部门在编制预算时必须充分考虑政府首脑的战略意图或政策意图。而在后者，预算编制是以部门利益为基础的，部门可以更多地考虑自己部门的工作重点甚至部门利益。在程序方面影响最大的可能是具体的预

算编制模式的选择。在过去几十年中，已经涌现了绩效预算、计划项目预算、零基预算和新绩效预算等理性预算改革。这些预算改革都希望通过改革预算编制模式来改变预算决策者的决策方式。最后，预算改革一般都会设计新的“游戏规则”来约束和规范预算参与者的决策，例如预算报表格式、科目体系、项目管理规则等。当然，不同的权力结构和预算程序本身也包含了不同的决策规则。然而，正如过去几十年的预算改革表明的，尽管改变决策方式是最关键的，但是也是最困难的（Kettl, 1992）。

预算结果

长期以来，一个极其流行的信念就是，预算过程决定预算结果。预算改革者都相信，只要有一个设计良好的预算过程，就可以得到预期的预算结果。在这种理念下，人们都坚信，“如果预算程序是合理的，那么其结果也是正确的”（希克，2000：4）。对于现代公共预算来说，一种值得期望的预算结果是什么呢？我们可以结合财政问责来回答这个问题。早期的财政问责关注的重点是，确保君主的财富安全。然而，随着以议会预算监督为核心的财政问责机制在19世纪逐渐建立起来，加之在20世纪进行了一次又一次的理性预算改革之后，财政问责的重点已经变得越来越丰富。财政问责现在越来越倾向于强调在确保总额控制的前提下，有效率地将稀缺的资源配置去满足公民的需要，实现预期的绩效（Premchand, 1999）。

自20世纪50年代以来，以美国为首的发达国家一直不断对预算过程尤其是预算资金分配过程进行改革，以期改进资源配置效率。但是，这些改革都没有完全取得成功（Kettl, 1992）。同样地，在过去几十年中，联合国、世界银行、国际货币基金组织等国际机构一直都在帮助发展中国家改革它们的预算过程，以实现预期的预算结果。然而，这些改革也收效甚微（希克，2000：4-8）。预算改革未能实现预期的预算结果，关键的原因在于，预算改革并未真正地改变预算过程中的权力分配，也未能从根本上改变预算过程中预算参与者的决策模式。在分析美国预算改革时，瓦尔达沃夫斯基（Wildavsky, 1988：411）已非常清楚地阐述了这一观点。如果预算过程中的权力结构依旧，预算参与者的决策行为依旧，那么，预算改革实际上就不可能真

正地改变预算过程，则难免出现“结果模式仍然和以前完全一样”的结局（Wildavsky, 1988: 411）。

本文将运用这个分析框架来重新理解中国的预算改革。显然地，这个分析框架将有助于我们超越纯粹技术和管理层面的考虑，更深入地理解中国预算改革必然会触及的更深层次的政治问题。本文对中国预算改革的政治分析主要集中于预算改革对预算过程中的权力结构与决策行为的影响。这一方面是因为目前无法获得分析预算结果是否改变所需要的数据，另一方面也因为预算结果的改变主要取决于预算改革是否改变了预算过程中的权力结构和决策行为。

（二）理解中国预算改革：预算改革政治学的角度

从1949年建国到1978年经济改革是中央计划占统治地位的时期。在这一时期，资源配置是由中央计划决定的，预算只不过是计划的反映。虽然计划经济对于经济绩效的负面影响已经广为人知，但是，从维护财经纪律和支出控制的角度来看，这种计划主导的资源配置体制却有一定的优势。1978年启动的市场导向的经济改革逐渐地瓦解了计划体制在资源配置方面的支配性地位。从1978到1999年预算改革的这一段时期，虽然传统的计划体制已经开始衰落，但是，由于这一时期财政改革主要集中在财政收入方面，并没有建立一个有效的预算体制来填补计划体制衰落后留下的预算管理真空。在这一时期，中国预算体制具有凯顿（Caiden, 1989）所说的“前预算时代”的特征，既在政府内部缺乏集中统一的行政控制，又缺乏立法机构对政府预算的政治控制（马骏，2005）。在政府内部，预算权力结构极度“碎片化”。除了财政部门之外，还存在其他拥有资金分配权的准预算机构，例如计划部门和科技部门等。同时，由于预算外财政盛行，各个部门都控制着一部分可以自由支配的预算外资金。在预算执行中，实行一种分散的财政管理体制，致使财政部门无法有效地监督、控制各个部门的收支行为。这些都使得在政府内部缺乏集中统一的行政控制。从政府与人大的关系看，尽管1982年《宪法》和1994年《预算法》都明确规定了人大的预算审查和监督职能，但是，由于政府的预算体制落后，人大也无法有效地行使预算监督职能（马骏，2005）。

1999年，中国启动了预算改革。这一改革的目标是重新构造预算编制和执行过程，主要包括：（1）部门预算改革，即强调政府预算以部门为基础进行编制。（2）国库集中收付体制改革，即建立一个以国库单一账户为核心的集中型国库管理体制。（3）政府采购，即建立一个集中而且透明的政府采购体制。总的来说，这一改革将建立起一种“控制取向”的预算体系。一方面，在政府内部建立集中统一的行政控制。首先，通过部门预算改革将资金分配权集中到财政部门，并将财政部门转变成真正意义的“核心预算机构”，对各个部门进行预算控制。其次，通过国库管理体制改革和政府采购改革使得财政部门能够在预算执行中对各个部门的收支行为施加事前“外部控制”。另一方面，由于部门预算改革使得政府提交给人大审批的预算报告包括了比原来更加全面、更加详细的预算信息，因此，它将有助于人大从外部对政府预算进行监督。不过，目前中国预算改革的重点主要是在政府内部加强行政控制而不是立法机构对政府预算的政治控制（马骏、侯一麟，2004）。

从预算改革政治学的角度来看，1999年以来的预算改革实质上也是希望通过重构权力结构和改变决策方式来实现预期的预算结果。一方面，部门预算改革、国库管理体制改革和政府采购改革都将重构财政部门 and 各个部门之间的权力结构，将财政部门转变成一个真正的核心预算机构，同时，随着部门预算改革的推进，人大预算监督开始兴起，这就为重构政府与人大之间的权力结构创造了条件。另一方面，这些改革都希望通过改变和规范预算过程中参与者的决策方式来实现预期的预算结果。从这个角度出发，中国预算改革的政治学就必须回答以下两个问题：（1）预算改革以来，在宏观政治结构层面，是否出现了权力结构的改变，改变到什么程度？（2）预算决策者的决策方式是否出现了改变？改变到什么程度？

（三）变化中的预算权力结构

预算改革以来，中国预算体制的权力结构出现了一些变化。一方面，在政府内部财政部门 and 各个支出部门之间的关系逐渐制度化和规范化，预算权力开始逐渐向财政部门集中，同时，新的预算程序与规则也使得党委、政府及各个领导的支出权力受到一定的约束；另一方

面，人大开始行使法律赋予的预算审查监督权，这悄然地改变着政府与人大之间的权力结构。最后，随着公民参与预算的出现，公民与国家之间的权力结构也开始发生变化。

财政部门：正在发展中的核心预算机构

部门预算改革以前，财政部门 and 各个支出部门之间的权力结构是比较奇怪的。一方面，各个支出部门拥有非常大的预算权力，财政部门很难对其进行集中控制。这主要体现在：（1）各个支出部门拥有预算外资金，并对之享有高度自主的支出权力；（2）对于预算内资金，由于缺乏部门预算和细编预算的要求，财政部门只能将这些资金笼统地分配到各个部门，再由各个部门进行二次分配。另一方面，非常有趣的是，对于预算内资金，财政部门拥有非常大的权力。由于没有部门预算，部门不清楚每年能从财政部门获得多少资金，也不清楚什么时候能获得资金；给多少，什么时候给，都是由财政部门决定的。

部门预算改革从根本上重构了财政部门 and 各个部门之间的预算关系，将预算权力逐渐从各个部门集中到财政部门。由于部门预算改革强调综合预算，部门控制的预算外资金开始被逐渐纳入财政部门控制的预算程序，即所谓的“进笼子”。同时，国库单一账户体系的建立也开始将这些资金集中到财政部门控制的财政专户。所以，虽然在绝大部分地方，财政部门仍然很难将“进笼子”的预算外资金当成一般性财政收入来安排，但是，至少部门必须编制项目来使用这一部分资金。这就使得财政部门可以实施一定程度的控制。而且，各地都在逐渐地从这一资金中“削”出一部分资金用于其他领域的开支，并且逐渐加大统筹的比例。用财政部门受访者的话来说就是，“先进笼子，再动软刀子”。同时，部门预算改革强调“先有项目才有预算，先有预算才有支出”，并且越来越强调细编预算，这就逐渐地取消了部门的资金二次分配权。所以，在调研中，无论是支出部门还是财政部门的受访者几乎都同意，预算改革极大地加强了财政部门的权力。

不过，部门预算改革也从另一方面限制甚至在一定程度上取消了财政部门原来拥有的自由裁量权。部门预算改革强调以部门为基础编制预算，在编制政府预算时必须将资金尽可能地落实到各个部门，提交给人大审查、批准的政府预算也必须包括部门预算。在这种模式

下，人大批准政府预算后实质上就批准了各个部门的预算。一旦预算经人大批准后，每年财政部门应该给各个部门多少拨款就一清二楚，财政部门不能不给。而且，在预算批复后，各个部门还要编制用款计划，什么时候给多少也被明确下来。正是在这个意义上，财政部门的受访者一般都会指出，部门预算改革实质上也是在“革财政部门的命”。

“财政部门领导下的分管领导体制”：政治家的权力开始受到制约

在部门预算改革前，正式预算制度缺乏权威性，而且非常落后，对于预算参与者间的权力，以及资金申请和审批的程序都没有相应的制度规定。在这种情况下，正式预算制度既没有明确地界定各个政治家（即领导）的支出权力，也不能形成一个有效的程序来组织和规范政治家运用政治权力影响资金分配的行为。而在中国的政治架构中，由于集体领导体制的原因，在党政正职领导之外，还存在一批比财政部门负责人政治地位高的副职领导或分管领导。这些领导都有着可以影响资金分配的非正式预算权力。所以，部门预算改革以前乃至改革后，各个领导“批条子”、“打招呼”影响财政部门资金分配是中国预算过程存在的一个非常独特的现象（马骏、侯一麟，2004）。同时，由于缺乏部门预算，在年初许多资金都未落实到部门和具体的项目，这也为各个领导频繁介入资金分配创造了条件。

部门预算改革在一定程度上对这些领导曾经拥有的这种非正式的支出权形成了一些制约。由于部门预算强调先有项目才有预算，强调细编预算并将资金落实到具体项目，那么，即使有些部门的资金要求已经获得了分管领导的支持，部门在向财政部门要钱时必须将资金要求具体到项目并为项目的合理性进行辩护，而不能再像以前那样先要钱再考虑项目甚至没有任何项目就去要钱。由于部门预算强调加强专项经费的管理，并设置了专门的项目申请和审批程序，财政部门甚至开始抵制一些分管领导批准的“不合理”的支出。最后，由于部门预算在年初已经将绝大部分资金落实到部门和具体项目，这也大大地缩减了领导可以灵活使用的资金。在省级层面调研的过程中，支出部门的受访者经常抱怨，部门预算改革正在使分管领导体制变成“财政部门领导下的分管领导体制”。这实际上从另一个角度反映了这样一个事实，部门预算改革以来，领导批条子越来越不如以前那样有效了。

人大预算监督：正在兴起的“钱袋子”权力

部门预算改革以前，由于财政部门提交人大审查的政府预算非常粗而且没有包括部门的预算外收支，所以，即使人大想认真审查政府的预算也不可能。部门预算改革以后，财政部门向人大提交的政府预算不仅越来越全面，而且越来越细，这就为人大实质性地审查监督政府预算创造了条件。改革以来，各级各地人大都纷纷开始通过审查部门预算来逐步落实《宪法》和《预算法》赋予人大的预算权力。正如一些受访者指出的，在中国目前的政治框架内，预算监督权可能是人大唯一能真正行使的权力。因为，在现有的党管干部体制不可能出现改变的条件下，人大要想真正控制人事任命权是很难的。而预算权则是人大可以认真行使的一项权力。一方面，《宪法》和《预算法》已经明确了人大的这一权力；另一方面，部门预算改革为人大落实预算监督权创造了条件。

部门预算改革以来，许多地方的人大都在加强人大预算监督方面做了积极的探索。一方面，为了更好地开展预算监督审查，随着全国人大制定预算监督条例，各地人大都纷纷制定了各自的人大预算监督条例或决定。到2002年年底，有近三十个省、区、市人大常委会通过了有关人大预算监督的条例（俞光远、陈鹏，2003）。这些条例解决了《预算法》在许多内容上不具体的问题，在一定程度上为各地人大进行预算监督提供了法律依据。另一方面，加强机构与组织能力建设。在设置财经委员会的地方，一般在该专门委员会之下设立了处级的预算监督审查机构，例如，在广东省称为预算审查监督办公室，在福建省称为预算监督审查处。在未设置专门的财经委员会的地方，则由预算工委或财经预算工委来审查监督预算，例如，2001年以前的河北省人大常委会。有些地方则同时设置专门的财经委员会和预算工委，共同审查预算，例如湖南省、黑龙江省以及2001年以来的河北省人大常委会。在机构建设方面走得最快的是深圳，该市在人大内部设置了专门的计划与预算委员会（马骏、牛美丽，2007）。

在此基础上，各地人大基本上都确立了一个基本的预算审查与监督框架。第一，以部门预算作为预算审查和监督的重点。各地人大都开始逐步地在部门预算改革的框架内审查包括各个部门收支信息的政府预算，要求政府提交的预算要逐步将预算外资金纳入，预算要比较

详细地进行编制，并要尽量落实到具体的项目等。第二，确立了一个人大审查政府预算的基本程序，包括初审和大会审两个主要阶段。

《预算法》第37条规定，各级财政部门应当在每年人代会举行的一个月前，将政府预算草案的主要内容提交人大财经委或人大常委会的相关委员会进行初步审查。在初审过程中，人大财经委或人大常委会的相关委员会一般会听取财政部门的汇报，对某些部门的预算进行了解，并将审查中发现的问题向财政部门反馈。财政部门一般都会根据人大常委会的意见对预算进行修改。在每年人代会前几日，经过初审后的政府预算草案最后提交人代会审议，预算审查进入大会审阶段。在这一阶段，人大代表将对政府预算进行审议，然后表决通过（马骏、牛美丽，2007）。

当然，各地人大在预算审查监督领域的进展是不同的。目前，大部分地方的人大仍然处于试探性阶段。不过，在一些地方，则取得了令人欣慰的进展。河北省是我国部门预算改革的发源地。从1999年起，该省人大就开始逐步加强预算监督，在人大预算审查方面，采取了程序性审查和实质性审查并进的策略。在初审过程中，该省人大常委会已经开始进行实质性审查，例如，削减部门的预算、调整部门的支出结构、要求部门重新编制部分支出的预算，等等。而且，在2004和2005年的人大预算审查中引入预算听证。最后，在预算执行过程中加强人大预算监督。实行“月了解、季分析”的政府预算执行报告制度；实行预算执行追踪监督，财经工委每年两到三次深入省直重点部门和部分市，对政府预算执行进行监督；加强对预算调整的审查监督，严格区分批准和备案的范围，中央下达专款、预备费和部门内部调剂采取备案制度，超收安排支出、中央一般转移支付、部门间调剂则必须报人大审批。此外，广东省、福建省、深圳市、厦门市人大在预算监督方面也取得了许多令人鼓舞的进展（马骏，2005：chap. 2；刘志锋、李裕华，2005；福建省人大常委会财经委员会预算审查监督处，2003；林慕华，2008）。^[1]这些都表明，预算改革以来，属于立法机构的“钱袋子”的权力正在兴起。

公民参与预算：逐渐开放的预算过程

1978年经济改革以来，中国逐步从一个“自产国家”转向“税收国家”。财政国家的转型要求国家治理结构能够在预算领域确保“取之于

民、用之于民”这一政治承诺的可靠性（马骏，2005：chap. 2）。然而，预算改革以前，预算过程是完全不对公民开放的。预算改革以来，尽管预算过程的开放性仍然很低。但是，在一些地方，在地方政府或地方人大的推动下，预算过程已经开始向公民开放。

2004年11月河北省人大财经委举行了省本级教育资金预算草案听证会，2005年11月举行了省本级农业、水利、林业部门预算草案听证会。这两次预算听证会的参加者不仅包括政府综合部门的官员和有关领导，还包括社会人员、学生家长、专家学者以及基层工作者（河北省人大常委会财经委员会预算处，2006）。2004年12月25日，江苏省响水县举行财政预算安排听证会，就2005年财政预算安排听取社会各界意见，预算听证会的参加者包括县乡机关干部代表、社区居民代表、农民代表、中小学教师及部分人大代表、政协委员近百人。这种模式使得公民能够在一定程度上影响预算资金的安排，被称为“政府掌勺、群众点菜”（苏辛辛，2004）。2005年3月，浙江省温岭市新河镇将它1998年以来就一直在采用的民主恳谈机制运用到预算领域。2006年，该镇人大进一步完善了预算民主恳谈机制，设计了一种将民主恳谈与人大预算监督相结合的机制。在预算民主恳谈中，公民参与了人大对政府预算的审查（牛美丽、马骏，2007）。2006年以来，哈尔滨市和无锡市开始推行参与式预算，在资本项目的决策中引入公民参与。这些年来，这两个地方一直不断在拓宽公民参与预算的影响范围（马骏、牛美丽等，2009：240-241）。

这些公民参与预算的尝试，尽管存在这样或那样的不足，但是，对于长期缺乏开放性的中国预算过程来说，无疑是非常难得的。这些探索对于在预算领域重构国家与公民之间的权力关系有着非常重要的启示。

（四）逐渐规范的预算决策

预算改革以来，随着新的预算制度的实施，预算决策者的决策行为也开始发生变化，并逐渐呈现出规范化的趋势。预算改革本身就设计了一套新的预算决策程序与规则，要求预算决策者在这些程序和规则的约束下进行决策。同时，权力结构的重构也将某种权力制衡引入预算过程，也在一定程度上开始改变着预算决策者的决策行为。

财政部门与支出部门的决策行为

部门预算改革以来，预算权力逐步从部门集中到财政部门，权力结构的重构使得财政部门能够从外部规范和约束各个部门的资金申请和使用，这使得部门不得不改变自己的预算决策行为。同时，财政部门也设计了相对理性的预算程序与规则，并通过实施这些程序与规则来规范部门的预算行为。其实，这些程序和规则也会反过来对财政部门的行为构成约束。其结果，随着预算改革的推进，相对规范化的预算过程开始运行，改进了的正式预算制度开始逐步确立其权威性，无论是各个支出部门还是财政部门，预算决策行为都开始日趋规范。

首先，部门预算改革把安排给各个部门的预算在年初基本上确定下来，并且这个预算数在政府内部是透明的，这就规范了财政部门 and 支出部门双方的预算决策行为。正如一位受访者指出的：

部门预算对你这个部门的全年安排，现在明朗化。这样确定以后，一方面是约束你财政部门。比如说，对某一个单位，你年初定下它今年是一百万，那么你中间[就]不能再动了。你不能说是关系好，今天请你吃吃饭，拉拉近乎，你再给他钱。实际上除了有些费用外，基本财政都定下来了。另一方面.....对你这个部门也是[一种]约束啊，你今年这个钱就是这些。再加上公开以后，部门之间[的]预算大家都清楚，就可以[互相]监督、比较（访谈TYRD-2）。

其次，部门预算改革将原来由各个部门控制的预算外资金纳入预算管理，这有助于规范各个部门对这些资金的使用，并为逐渐将这一部分资金统筹使用奠定了基础。在此之前，这些资金如何使用完全由部门决定，没有任何外部的控制和监督。纳入部门预算之后，即使这笔资金主要还是用于负责征收的部门的事业发展，但是，根据部门预算的要求，必须先有项目才有预算，先有预算才有支出，部门要花这笔钱，必须先有项目，有具体、合理的事，否则在逐级的审查（财政、政府和人大）中，若项目就容易被否决或质疑，则有可能不能花这笔钱。这就使得支出部门在进行预算决策必须考虑这些新的制度约束。

第三，部门预算改革对支出进行了分类，并对不同类型的支出确定了不同的决策程序与规则。这些程序与规则，无论对于财政部门还是支出部门来说，都构成了一种约束。这就使得它们都不得不相应地

改变决策方式和行为模式。在部门预算的框架内，各个部门的支出包括人员经费、公用经费和专项经费。人员经费一般是按标准确定，公用经费则实行定额管理。由于标准和定额是标准化和固定的，这就减少了人为因素的影响。

对于专项经费预算，各地都设计并实施了各种相对理性的程序与规则来进行管理。例如，各地普遍都实行了项目库管理。项目库管理要求各个部门在编制预算之前先向财政部门上报部门的项目，然后，财政部门在此基础上建立政府的项目库。^[2]这实际上是要求各个部门在要钱之前先想清楚今年要做哪些事情，而不能再像以前那样随时随地想做什么事情就向财政部门申请经费。这样就有助于引导各个部门逐渐将部门的工作计划与部门预算结合起来。此外，一些地方实行零基预算，例如湖北省，取消基数对资金分配的决定性影响，清除不合理的“固化”在部门支出中的基数。一些地方则开始试行支出绩效评估，例如广东省，强调支出的绩效。

对于部门来说，这些程序与规则意味着，只有按照这些新的程序与规则去编制预算才能获得所需的资金，也才能去开展部门希望开展的活动。因此，预算改革以来，这些程序与规则都在不同程度上改变了部门的支出决策，有助于逐渐规范部门的支出决策，并使得支出决策更加理性化。

最后，国库管理体制改革的和政府采购改革在预算执行过程中建立了一种外部控制机制，使得财政部门能够对各个部门的支出决策进行事前控制，这对部门来说构成了非常强的制约，使得各个部门在做出支出决策时必须考虑决策是否与预算保持一致，是否与政府的各种规章制度保持一致。对于部门来说，这些新的控制程序与规则意味着，只有遵守这些程序与规则进行支出，部门才能花钱去开展自己的活动——即使这些资金已经安排进预算也是如此。

党委、政府与领导的决策行为

预算改革以前，由于预算制度非常落后而且缺乏权威性，无论是党委、政府还是政治家（即各个领导）的政策决策都是不受预算过程约束的。在这种情况下，领导“现场办公”、“批条子”要求财政部门安排资金的现象非常普遍。党委与政府也经常在预算年度中随时出台各种增支政策。毫无疑问，这些预算参与者都有权影响支出决策。但

是，如何更好地行使这一权力则是一个非常值得深思的问题。如果政策制定不受预算过程约束，那么，预算过程必然充满各种不确定性，而且，支出决策的合理性也会大大降低，资金的使用效率就会下降甚至出现各种浪费（马骏、侯一麟，2005）。

预算改革以来，随着预算权力结构的改变以及新的预算程序与规则的实行，这种不受预算过程约束的政策制定开始受到限制。如前所述，由于部门预算改革对专项资金的项目管理要求，领导“批条子”影响资金分配的行为受到了一些约束。一些地方，例如湖北省，连续几年都在预算编制指南中明确规定，要取消上一年由领导“批条子”形成的专项。在另一些地方，随着预算改革的推进以及人大预算监督的加强，硬化预算约束的要求越来越受重视。例如，2000年，河北省省委办公厅和省政府办公厅联合发文，要求各个部门严格执行省人民代表大会批准的预算，不得突破预算；年中一般不能出台增支政策，确需出台的政策要推迟到下一个年度去解决。而且，该文件还特别强调，省领导一般不直接确定新项目，涉及增支项目及申请的事项不再以省领导督办件的形式批转。从过去几年预算执行的情况来看，这些规定对于强化预算约束起到了积极的作用（河北省人大常委会财经委员会预算处，2006）。

人大决策行为的改变

预算改革以前，一方面人大没有直接介入预算决策，在预算领域实际上鲜有作为，对于政府预算主要是进行一种程序性的审查；另一方面，人大也从其他方面不恰当地影响着预算资金的分配。这种不恰当的影响方式主要包括，立法与人大代表议案。在过去的二十多年中，在各个部门的推动下，各级人大都制定了各种包含财政条款的地方性法规。这些法规和条例一般都先强调某部门某一事业发展的重要性，然后明确规定经费保障的具体措施。然而，这些法规肢解了财政部门的预算权，导致了各种所谓的法定支出，妨碍资源配置效率的改进。而且，这种立法行为同样也反映了人大的立法行为不受预算过程约束，是人大自身缺乏预算约束的体现。此外，在人代会期间和预算执行过程中，一些人大代表有时会就某一事项提出议案或意见，或经人大常委会转交政府或由人大代表直接提交政府。出于对人人大代表的尊重，政府有时会安排相应的资金。但是，这种做法是存在问题的。

首先，一些人大代表的意见并不是绝大部分人大代表的意见，根据这些代表的意见安排资金看似尊重人大，但实质上是缺乏预算约束的表现。其次，这也增加了预算执行的不确定性。

预算改革以来，人大的预算决策行为出现了极大的变化。首先，人大从预算过程中的消极被动者逐渐转变成一个积极主动的监督者，开始从程序性审查过渡到实质性审查和程序性审查并进的阶段。例如，在一些人大预算监督发展比较好的地方，例如河北省，人大已经不再像以前那样政府报什么人大就审查什么，而是对于政府报送审批的政府预算的内容提出一些具体要求。其次，一些地方的人大也开始逐渐将立法行为和预算约束结合起来，不再像以前那样只管立法而不管这些法规会对政府预算造成什么影响。例如，福建省人大常委会财经委员会成立了专门的课题组对此进行研究。该课题组分析了福建省从1993到2002年十年间人大和政府发布的地方性法规和规章。该研究发现，十年中，立法设立的财政条款不仅数量大，而且涉及面广。从数量上看，在全省实施的地方性法规和政府规章中，有一半以上都设定了财政条款。据不完全统计，十年中制定的地方性法规有187部，其中设立了财政条款的共109部，占58.3%，包括财政条款451条、622款。从涉及的部门来看，这些财政条款广泛分布于政府管理的各个方面，几乎涉及所有的部门。在此基础上，该课题组指出了这些财政条款对预算带来的影响，并提出了相应的改革建议，例如，建立财政条款实施的跟踪评价制度和清理制度（福建省人大常委会财经委员会课题组，2004）。

（五）我们现在到哪里了？

毫无疑问地，预算改革正在改变着中国政治过程的许多方面。一方面，预算权力结构的改变（即使是政府内部各个部门间权力结构的改变）实质上也是一种政治上的改变。另一方面，预算决策模式或行为模式的改变其实也是政治决策模式或行为模式的改变。这实际上意味着，尽管预算改革在表面上是技术性的，但是，没有纯粹技术性的预算改革，所有的预算改革都是有政治涵义的。从这个角度出发，中国预算改革隐含着非常积极的政治涵义。从长远来看，预算改革导致

的权力结构和决策方式的改变将有助于建立一个更加理性和更加负责的政府。总而言之，预算改革也是一种政治体制改革。

然而，中国预算改革政治学存在着一个悖论。尽管预算改革的确在改变着政治结构与过程的某些方面，但是，越来越明显地，预算改革的深入需要对政治过程的某些方面进行改革，否则预算改革似乎很难成功，甚至很难推进。实际上，各地的调研都表明，随着预算改革的深入，预算改革碰到了政治体制的约束，目前预算改革碰到的许多问题都是深层次的体制问题。面对这些问题，预算改革的进一步推进需要改变权力结构的某些方面，也需要改变某些政治决策模式。在某种程度上，目前预算改革已经进入一个攻坚阶段。

首先，从推进预算改革的角度来看，预算权力结构需要进一步完善。但是，这面临着非常大的政治约束。在预算权力结构方面，最基本的是政府与立法机构之间的权力关系。尽管预算改革使得人大开始行使《宪法》和《预算法》赋予的预算权力，而且，各地人大几乎都在预算改革的过程中制定人大预算监督条例来进一步强化或细化人大的预算权力，但是，人大的预算权仍然存在许多问题，而且是根本性的问题。从各国的经验看，立法机构最重要的程序性的预算权力是预算修正权，即对某个具体项目之预算进行修正的权力。然而，《预算法》并未明确规定人大的预算修正权。在地方人大制定的人大预算监督条例中，也仅有广东省等几个地方明确规定了人大的预算修正权。由于没有预算修正权，人代会在审查政府预算时只能在整体通过和整体否决这两个极端进行选择，结果就不言而喻，人大只能整体通过政府预算。因此，要进一步推动预算改革，尤其是进一步加强人大预算监督，就需要明确地赋予人大预算修正权。然而，若赋予人大预算修正权，将对政治权力结构产生重大的影响。这实际上意味着在现有政治结构和过程中重新界定人大的角色。此外，在许多地方，相当多的预算调整以及某些政府收入（例如土地出让金等）仍然未纳入人大预算监督。若在这些方面加强人大的预算监督，则将改变目前人大与政府之间的权力结构，面临的政治约束也是比较大的。同样，政府内部的预算权力结构也需要改革。在这方面，最大的问题是，在财政部门之外，还存在其他的准预算机构。为了在政府内部建立集中统一的行政控制，需要将预算权逐步集中到财政部门或者一个专门负责预算编制的核心预算机构。然而，这将在政府内部改变部门间权力结构，调

整部门间利益，其所面临的政治阻力无疑也是极大的。最后，预算改革需要进一步改革政府间财政关系，赋予地方预算自主权，而这面临的政治阻力则更大。

其次，预算改革在改变决策方式方面的成绩仍然是有限的。从调研的情况来看，在决策方式的改变上，相对而言，最成功的领域是规范部门的预算决策行为。与预算改革以前相比较，部门预算改革极大地规范了各个部门的预算申请行为，国库管理体制改革和政府采购改革则在预算执行中规范了部门的支出行为。然而，即使在这一领域，部门的某些决策行为仍未发生根本性的改变。这主要体现在预算外资金方面。部门预算改革将部门控制的预算外资金关进“笼子”，并要求部门编制项目预算来申请这一部分资金，这使得部门对这一部分资金的使用较改革前更加规范。然而，由于部门控制着这些收入的征收努力程度，因此，财政部门仍不可能将这一部分资金视为一般性收入来统筹使用，部门仍然将这些资金视为自己的钱，这一部分资金仍未真正做到收支脱钩。

在决策模式这一领域，改革成就最微小的是规范政府、党委和各个领导的预算决策方式。中国预算过程的核心是以党委和政府（包括两大系统中的各个领导）为核心的中国式的行政预算体制。然而，对于党委、政府及各个领导应该具有何种预算权力，多大的预算权力，应该如何行使预算权力以及承担何种责任，预算改革本身并没有进行规定，也没有相应地进行政治与行政体制改革。因此，在这一领域，预算改革建立起来的预算过程仍不能显著地改变党委、政府以及各个领导的决策行为。尽管新的预算过程已在运作，但是，这一预算过程中最核心的参与者几乎仍然还是像预算改革以前那样决策和行动。在此，下面两位受访者的观点就非常发人深省：

目前的部门预算改革[只]是规范部门的行为。但是，如果不[能]规范政府的行为，不规范各个领导的行为，部门预算是很难成功的（访谈TYGS-1）。

只规范部门的行为而不规范政府和领导的行为，就会把各种矛盾下放到部门，让部门左右为难（访谈TYJY-2）。

结论

表面上看，预算改革是技术性的。然而，几乎所有的预算改革都具有政治上的含义。中国预算改革的确正在改变着中国的政治结构与过程，这无疑有助于使得政府更加理性和负责，或者至少使得国家治理结构朝着这一方向迈进。然而，预算改革的推进已经越来越受制于政治体制改革的滞后，预算过程的某些部分或环节是预算改革本身无能为力的，预算改革的成功需要对政治过程的某些部分和环节先进行改革。这一点与瓦尔达沃夫斯基（1988）研究美国预算改革政治学时得出的结论非常相似。不过，中国预算改革的经验远比瓦尔达沃夫斯基（1988）所发现和表述的更加复杂。中国预算改革政治学包含着一个“预算改革的政治困惑”。一方面，预算改革的确在改变着政治结构与过程，另一方面，政治结构与过程的核心部分似乎不是纯粹的预算改革所能改变的，恰恰相反，预算改革的推进需要对中国政治结构与过程的某些部分进行改革。

尽管如此，预算改革还是可以继续沿着技术路线推进的。每一个哪怕微小的预算技术上的推进都可以使得政府预算更加理性化或更加负责，这些细小的改革都在轻微地改变着预算结构，改变着持续了若干年的决策模式和行为模式。经过若干年的努力之后，我们将看到这些微小的变化正在一点一滴地积累，并一点一滴地改变着历史的路径依赖。其实，许多国家的预算史都表明，通过预算改革来推动国家建设是一个漫长而且充满曲折的过程。

最后，应该强调的是，在未来若干年中，中国预算改革的重点可能还是建立控制取向的现代公共预算制度。控制这个阶段是不可逾越的，预算改革也不可能一步到位。我们需要设计各种在政府内部加强行政控制的工具，各种加强人大预算监督以确保政府更加负责的控制工具。在借鉴国外经验时，有一点是需要注意的，我们不能看别人正在做什么就跟着做什么，我们需要看别人处在与我们现在相同或相似的预算发展阶段时他们在做什么，需要看别人面临与我们相同或相似的问题时他们是怎么应对，怎么解决的。^[3]任何缺乏历史感的预算改革不仅不能成功，而且可能会误导改革。

参考文献

福建省人大常委会财经委员会预算审查监督处：“九届人大预算审查监督工作回顾与体会”。《人大财经》2003年第1期。载福建省人大常委会财经委员会[编辑]《预算

审查监督理论与实践》。福州：福建人民出版社2004年。

福建省人大常委会财经委员会课题组：“福建省地方法规设定财政条款的情况、问题及建议”。载福建省人大常委会财经委员会[编辑]《预算审查监督理论与实践》。福州：福建人民出版社2004年。

河北省人大常委会财经委员会预算处：“预算编制、审批监督简要情况”。《内部总结》2006年4月。

林慕华：“重塑人大的预算权力——基于某省的调研”。《公共行政评论》2008年第4期。

刘志锋、李裕华：“厦门：监督预算重点资金 新动作引发实质性突破”。《人民论坛》2005年9月5日。

马骏：“中国公共预算改革的目标选择”。《中央财经大学学报》2005年第10期。

马骏：《中国公共预算改革：理性化与民主化》。北京：中央编译出版社2005年。

马骏、侯一麟：“中国省级预算中的非正式制度：一个交易费用理论框架”。《经济研究》2004年第10期。

马骏、侯一麟：“中国省级预算中的政策过程与预算过程：来自两省的调查”。《经济与社会体制比较》2005年第10期。

马骏、牛美丽：《重构中国公共预算体制》。中国发展基金会委托项目结项报告（2007）。

马骏、牛美丽等：《公共预算读本》。北京：中国发展出版社2009年。

牛美丽、马骏：“预算民主：温岭新河镇预算民主恳谈的案例研究”。载马骏、侯一麟、林尚立主编《国家治理与公共预算》。北京：中国财政经济出版社2007年。

苏辛辛：“政府‘掌勺’，群众‘点菜’：响水举行县级财政预算听证”。《人民日报》华东新闻2004年12月30日第2版。

艾伦·希克：《现代公共支出管理方法》（王卫星译）。北京：经济管理出版社2000年。

俞光远、陈鹏：“省级人大常委会制定预算审查监督规定的情况”。《中国人大》2003年第9期。

Caiden, Nomai. 1988. Shaping Things to Come: Super-Budgeters as Heros(Heorines) in the Late-Twentieth Century. Irene Rubin. ed. New Directions in Budget History. New York: State University of New York Press.

Irene, Rubin. 1997. The Politics of Public Budgeting. Chatham: Chatham House Publishers, Inc.

Kettl, D. 1992. Deficit Politics. New York: Macmillan Publishing Company.

Potter, Barry H. & Jack Diamond. 1999. Guidelines for Public Expenditure Management. Washington, D. C.: IMF.

Premchand, A. 1999. Public Financial Accountability. In Salvatore SchiavoCampo. ed. Governance, Corruption and Public Financial Management. Manila: Asian Development Bank.

Wildavsky, A. 1961. The Political Implications of Budgetary Reform. Public Administration Review 21 (Autumn): 183-190.

Wildavsky, A. 1988. The Politics of the Budget Reform. In Albert C. Hyde and Jay M. Shafritz. ed. (1992). Government Budgeting: Theory, Process, and Politics (pp. 426-440). Pacific Grove: Brooks/Cole Publishing Company.

注 释

[【1】](#) 由于篇幅所限，本文不能一一介绍这些地方的经验，关于广东省和深圳市参见马骏（2005，第2章）；关于福建省参见福建省人大常委会财经委员会预算审查监督处（2004）；关于厦门市参见刘志锋、李裕华（2005）。

[【2】](#) 不过，各地的项目库管理模式不同。在有些地方，财政部门把所有部门的项目库混总起来排序；另一些地方则没有，财政的项目库只是各个部门项目库的汇总。

[【3】](#) 在“国家治理与公共预算”（中山大学，2006年5月）的研讨会上，陈立奇教授也对本文作者表述了相同的观点。

文化中国
与世界
OUTLINE CHINA AND
THE WORLD
新论

甘阳
主编

陈少明 著

做中国哲学

一些方法论的思考



生活·读书·新知 三联书店

陈少明 广东汕头人，哲学博士。1986年起任教于中山大学哲学系，现为哲学系教授，兼哲学系学术委员会主任。先后获聘广东省“珠江学者”特聘教授（2009.9—2014.8）、教育部“长江学者”特聘教授（2015.1—2019.12），并任国务院学位委员会第七届学科评议组成员、第八届中国哲学史学会副会长、北京大学高等人文研究院兼任研究员。曾在哈佛—燕京学社、香港中文大学中国文化研究所、台湾大学人文社会高等研究院做访问学者。主要著作有：《〈齐物论〉及其影响》、《经典世界中的人、事、物》等。

Copyright © 2015 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

做中国哲学：一些方法论的思考 / 陈少明著. —北京：生活·读书·新知三联书店，2015.4

(文化：中国与世界新论)

ISBN 978-7-108-05263-6

I. ①做... II. ①陈... III. ①哲学—研究方法—中国 IV. ①B2-3

中国版本图书馆CIP数据核字 (2015) 第032213号

责任编辑 冯金红

装帧设计 薛 宇

责任印制 徐 方

出版发行 **生活·讀書·新知**三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2015年4月北京第1版

2015年4月北京第1次印刷

开 本 880毫米×1092毫米 1/32 印张11.75

字 数 188千字

印 数 0,001—5,000册

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

目 录

自序

知识谱系的转换——中国哲学史研究范例论析

一 “哲学史”这学问

二 做翻案文章

三 正统与“合题”

四 意识形态的更迭

五 回归“内在解释”

论比较哲学——从现代中国学术的经验看

一 从比较哲学到中国哲学研究

二 跨文化沟通

三 方法论问题

中国哲学史研究与中国哲学创作

一 重哲学史而轻哲学

二 哲学史研究的歧向

1 立场优先

2 范畴错置

3 以考据代义理

4 “空谈心性”

三 扩展哲学的视野

四 面对古典思想经验的哲学

经典世界中的人、事、物——对中国哲学书写方式的一种思考

一 识人

二 说事

三 观物

四 问学

什么是思想史事件？

一 初步的界定

二 两种诠释方式：叙事与评注

三 事件、故事与逻辑

结语

哲学与论证

一 根本在于方法

二 信念、论说与体系

三 中国经典与论证

四 从哲学史进入哲学

格义之外

一 格义申说

二 格义之外

想象的逻辑 中国哲学的经典例证

一 “乍见孺子将入于井”

二 庄周梦蝶

三 自相矛盾

四 想象，逻辑与反思

兑换观念的支票 中国哲学的新探索

一 观念的支票

二 既有的学问取径

三 经验从当下开始

四 教科书外的尝试

五 被反思的经验

[为什么是思想史？ 徐复观的思想性格与学问取径](#)

[一 压力结构](#)

[二 “反乾嘉”情结](#)

[三 离开形上学](#)

[四 批判性儒学](#)

[五 什么样的思想史？](#)

[穿越理解的双重屏障 论本杰明·史华慈的思想史观](#)

[一 思想：“有限的自由”](#)

[二 分享跨文化的经验](#)

[三 情势与理路](#)

[四 对比的观点](#)

[来自域外的中国哲学耿宁 《心的现象》的方法论启示](#)

[一 类型](#)

[二 分析](#)

[三 启示](#)

[附录一 问答录：探求中国哲学的多样形态（提问：陈壁生）](#)

[附录二 作者关于哲学史方法论的论文目录](#)

[返回总目录](#)

自序

这是一本谈论中国哲学方法的书。时下关于中国文化走向世界，或者中国哲学在世界登场的呼声，对古典哲学工作者，是一种很大的鼓舞。其实这不只是中国学者的心愿，西方汉学界也颇有呼应者。去年我参加的法国《汉文书库》的介绍活动，也印证了这种正面的信息。不过，当主持人提议我就“中国经典如何跨越到其他文化”发表意见时，我有点踌躇，因为自己对此并不比那些翻译家更有发言权。为了表达对这一事业的祝愿，我也仓促上阵，对经典的跨越谈点自己的感想。

事实上，通过经典的介绍、翻译，进行中外文化交流，已经形成源远流长的传统。先是印度佛学传入中土，又有中国儒学和佛学传至东亚，近世以来又有中西经典的互相传译。把这种经典的译介表达为“跨越”的话，这种跨越往往是双向的。只是，大多数的读者或学者，具有感受单方面即其他经典对本文化的跨越的经验，而非相反。例如我们从事中国经典文化研究的大多数同事，包括我本人，并没有太多关于中国经典进入西方的体会。只有极少数学者，才有这种跟他们所翻译的经典一起进行文化跨越的经验。虽然，把本文化经典翻译到“他种”文化，与从“他种”文化翻译到本文化，经验会很不一样。但对读者而言，意义是一样的。毫无疑问，20世纪的中国文化，实质是一种翻译文化。首先是西学译为中学，接着是古学译为今学。现代中国读者

尤其是知识分子，能够从大量西方经典的中文译本中，学到西方重要的经验与知识，同时也感受到这种经典的跨越对塑造现代中国文化的作用。例如，中国哲学这样的学科，就是在西学的影响下形成的。

回味这种经验的时候，有时颇有伤自尊的感觉，或者说产生一种压力感。我们在受惠于西学的同时，很少有对西方进行文化回馈的努力。对“走向世界”感到欢欣鼓舞，实际是在释放这种压力感。但问题是，什么叫“走向世界”或“登场”？是自己出钱出力，主动对外翻译我们的经典，还是一有机会，就出去宣讲中国文化或哲学的重要性？可能两者都是。然而，这种方式过去也可以做，为什么现在才是“时候”？说白了，是现在多少有些实力，即有了说话的本钱。这种想法是很实在的，如果我们的社会生活经验毫无动人之处，不会有多少人注意你的发言。但是，如果你真有实力，酒香不怕巷子深，是用不着高声吆喝的。了解西学能在中国流行的背景，是因为这些典籍或知识在解释或塑造现代西方文化上的巨大作用，我们就会知道，经典在本土文化上是否具有生命力，是它能否跨越到他种文化的基础。而经典是否在现代中国仍有活力，是“五四”以后很长时期内存在的问题。虽然今天对之持肯定的态度者越来越多，但如何焕发其生命力，则是另外一种文化“跨越”的工作，它在古今之间进行。今日的经典文化工作者，承担的正是这一任务。

表面上看，在中国传统内部，经典向现代的跨越，主要是从古代汉语向现代汉语转化的注译工作。其实，这只是一般容易得到理解的层次。更重要的还是意义的理解，包括经典与其产生或起作用时代关系的理解，还有经典观念的现代社会意义的理解。后者一般得到比较抽象的肯定，但深入而有说服力的研究相对不足。而这种不足会导致经典与现代的关系越来越脱节。如果我们的经典没有显示塑造或影响

现代文化的能力，那它向他种文化的传播便会缺乏动力。其实，中国以外有经典文化的不只是西方，但西学对中国的影响力远超其他文化，究其原因，不是其他文化传统的经典与现代生活关联不大，就是其塑造的生活方式对我们吸引力不够。有鉴于此，我们的经典研究不能局限于传统的注疏之学，也不能偏向于通往西方的格义之学，而应该同时发展出与现代生活经验相关联的诠释之学。后者对于中国经典向他种文化的跨越，虽然没有直接的关系，但可能有更长远的影响。

本书的主题与上述的看法相关，它反思经典思想如何从传统的注疏之学，转变为中国哲学史研究，以及它在塑造中国现代学术文化中正反两面的经验。基本论点是：与一般先有哲学然后再有哲学史的常规次序不同，在近代中国，是先西方哲学的启发下，通过对古典思想观念的重新叙述，从而建立中国哲学史学科。现代学术意义的哲学创作，反倒是哲学史学科建立后再产生的现象。而叙述哲学史的原初动机，不是为了推动哲学创作，而是为阐明中西文化精神的不同。是比较文化以至比较哲学的努力，才促进中国哲学史的产生与发展。其基本叙述套路，就是格义式的“中国的X相当（或优于、或不如）西方的Y”。这种教科书式的作品，多从西方哲学的问题意识出发，既支解了经典的整体意义，也不能揭示其所关注对象的思想内涵，没有呈现好经典传统中精彩的一面。

新的诠释之学，应当致力于做哲学。现代新儒家如熊十力、冯友兰、牟宗三，均是我们的先驱，那种通过抽象概念演绎建构起来的形而上学，宏伟壮丽，曾让我们这一代有不能望其项背之叹。不过，他们的传人多数回归注疏或格义之学。我们应当继承前辈做哲学的精神，但不必重复其具体轨辙。本书的提议是，在思想资源方面，贴近经典文本，从古典生活经验中获取题材与灵感，挖掘事物的深层意

义，即通过识人、说事、观物诸多途径，从不同角度进入经典的意义世界。同时，还可以探讨那些古人津津乐道，但现代教科书置之不理的意识经验，如惑、耻、报、不忍等等，丰富我们对古典道德人格及其培养方法的理解。新儒家的哲学理想道德形上学，凌空绝顶，美丽而遥远。其抽象的概念结构，不是大多数人的经验所能企及的。哲学的普遍性可以是逻辑的，但也应当是经验的，两者可以相通。从经验现象入手，是试图把宏大的思想图景，分解为一系列目标明确、具体的观念展示程序。犹如欣赏风景，在高空鸟瞰与在景物中穿行，其意义能够相通，但不能互相代替。观念的风景在观赏者那里，可以比现实的景色更美丽。不同的论题之间，能够汇通固然完满，但独立存在的意义也不应抹杀。每一篇论文，都可以描绘一道思想的风景线。当然，这种类似兑换小额支票的哲学论述，不是面对前人的思想遗存发感慨，它同样需要思想技能的训练，既包括经典的释读能力，也包括观念的证成技术。文本、经验、想象力与推理的运用，缺一不可。哲学方法不是经验科学的方法，它如果有规范作用的话，充其量只是帮助阻挡次品的出笼，而不能保证精品的诞生。因此，这种创作是思想的艺术，每一篇成功的作品都是独一无二的。哲学没有点金术，学习的过程就是向经典作品请教的过程。

如书名所示，本书的主旨是“做中国哲学”。这个表达结构是维特根斯坦的“做哲学”（do philosophy）的衍生形式。它强调的重点，一是区别于只述不作的哲学史论述，一是追求“做”出它的中国特色。“中国哲学”有经典哲学与当代哲学两层含义，前者就其包含经典文化与思想经验而言，后者则是时间概念，前者也包含在后者中。因此，经典中国哲学是否有力量，还取决于它与其他当代哲学（来自西方的，或意识形态）的竞争能力。至少它得令人信服地显示，经典思想对现代精神文化具有独特的解释与塑造功能。作者也相信，我们正在迎来复

兴经典哲学的难得时机。原因不只是我们社会比过去更有活力，还在于我们愿意改变“五四”以来对传统的傲慢的态度，以及更重要的，我们累积了向西学学习正反两方面的丰富经验。在我心目中，做中国哲学的目的，不是要证明它与西学的关系，不是为了与国际接轨，也不必在意是否能在国际登场，而是向现代中国人首先是知识界，揭示经典与现代生活的关联，让它的仁爱、智慧与优雅的品质，在我们的精神生活中发挥力量。这才是我们经典哲学工作者应当首先致力的事业。

本书的出版，得益于甘阳教授的直接帮助。干春松教授以方法论为主题的提议，触发我选编该书的动机。研究助理张芸小姐则承担了文集的初步编校工作。朋友、同事的鼓励，常常是我工作的一大动力。在这里，我要对他们的情谊表达由衷的谢意。

2015年元旦

写于中山大学珠江南岸校园

知识谱系的转换 中国哲学史研究范例论析

一 “哲学史”这学问

中国哲学史现在是很堂皇的学术殿堂，但那是在不足一百年的时间内构筑起来的工程。在它的奠基者那里，情形可不是这样确定，连是否有其坚实的地基，都是需要勘察的问题。因为传统只有经史子集，或辞章、义理、考据及经世的划分，就是没有叫作“哲学”这样的东西。比较与之相邻的史学或哲学就知道，哲学史所处的位置，开始是有些尴尬的。史学在传统就是显学，现代继续存在史学，自然不是问题；哲学过去即使没有，但可学社会学、人类学，直接从西学中引进。但如果本来就没有哲学，而有人竟要来写哲学史，在另一些人看来，那就有点无稽之谈了。对于这种“无中生有”、“强为之容”的现象，必须从整个近代中国文化变迁的背景来理解。

胡适、冯友兰在20世纪上半叶出版的有关论著影响最大，可以看作这一学科的奠基之作，看看他们如何为“中国哲学史”正名也许能说明些问题。胡适在《中国哲学史大纲（卷上）》的导言中先为哲学下

一个定义：“凡研究人生中切要的问题，从根本上着想，要寻一个根本的解决：这种学问叫作哲学。”哲学包括的门类有：

1. 天地万物怎样来的。（宇宙论）
2. 知识思想的范围、作用及方法。（名学及知识论）
3. 人生在世应该如何行为。（人生哲学旧称“伦理学”）
4. 怎样才可使人有知识、能思想、行善去恶呢。（教育哲学）
5. 社会国家应该如何组织、如何管理。（政治哲学）
6. 人生究竟有何归宿。（宗教哲学）

依此，“若有人把种种哲学问题的种种研究方法和种种解决方法，都依着年代的先后和学派的系统——记叙下，便成了哲学史。”^[1]他的哲学史目的有三个，即明变、求因和评判。

冯友兰在《中国哲学史》绪论中开篇即说，哲学本一西洋名词，要了解其意义，不能靠一个定义，而是要知道其一般的内容。希腊人把哲学分成物理学（Physics）、伦理学（Ethics）与论理学（Logic）三大部，柏拉图以后一般又分为下列三大部：

宇宙论——目的在求一“对于世界之道理”（A Theory of World）。

人生论——目的在求一“对于人生之道理”（A Theory of Life）。

知识论——目的在求——“对于知识之道理”（A Theory of Knowledge）。

接着，他又分别把宇宙论分为本体论（Ontology）与“宇宙论”（Cosmology），人生论分为心理学与伦理学政治社会哲学，知识论分为“知识论”（Epistemology）与伦理学各两部分。哲学史便是对于历史上出现的上述类型思想的整理。^[2]

胡、冯二氏对哲学界定的宽严并不一样，对哲学问题关注的焦点也不一样，胡着重的是“怎么样”，冯则是“什么”。但有个共同点，就是以西学为衡量中学的尺度。胡适说：“我做这部哲学史的最大奢望，在于把各家的哲学融会贯通，要使他们各成有头绪条理的学说。我所用的比较参证的材料，便是西洋的哲学。”“我们若想贯通整理中国哲学史的史料，不可不借用别系的哲学，作一种解释演述的工具。”^[3]不过，为何要用西方哲学作为整理、评判中国思想学术的工具，而不是反过来？这个问题胡适没明说，也许他认为是自明的。冯友兰则这样回答：

吾人本亦可以中国所谓义理之学为主体，而作中国义理之学史。并可就西洋历史上各种学问中，将其可以义理之学名之者，选出而叙述之。以成就一西洋义理之学史。就原则上言，此本无可不可之处。不过就事实言，则近代学问，起于西洋，科学其尤著者。若指中国或西洋历史上各种学问之某部分：而谓为义理之学，则其在近代学问中之地位，与其与各种近代学问之关系，未易知也。若指而谓哲学，则无此困难。此所以近来只有中国哲学史之作，而无西洋义理之学史

之作也。^[4]

说白了，就是要把中国传统学术纳入现代西方文化体系的框架中来理解。金岳霖说：“以欧洲的哲学问题为普遍的哲学问题当然有武断的地方，但是这种趋势不容易中止。”^[5]这不是学理的裁判，而是历史情势造成的问题。它是近代中西接触以来，西方势力有效扩张所导致的。读读严复在上个世纪末那些中西比较的文章，尤其是那篇《救亡决论》，就知日后的所谓“会通”中，西学主宰中学已成定局。在激于时势，愤而指斥中学的“无实”、“无用”之后，严复说：“今夫学之为言，探赜索隐，合异离同，道通为一之事也。是故西人举一端而号之曰‘学’者，至不苟之事也。必其部居群分，层累枝叶，确乎可证，涣然大同，无一语游移，无一事违反；藏之于心则成理，施之于事则为术；首尾赅备，因应里然，夫而后得为之‘学’。”“是故取西学之规矩法戒，以绳吾‘学’，则凡中国之所有，举不得以‘学’名，吾所有者以彼法观之，特阅历知解积而存焉，如散钱，如委积。”^[6]事实上，多数中国人所了解的“各种近代学问”，就社会科学而言，基础是严复所翻译的八大名著所奠定的，它涵盖了经济、政治、法、社会以及逻辑诸学科，有力地影响了以后的学科观念。即使像王国维，前期研究哲学，要“论性”、“释理”、“原命”，也无不拿西洋哲学为分析、评判框架。只不过他喜欢的西洋对象与严复不一样而已。而严复着力推介的进化论、经验主义及归纳法，直接影响了胡适。胡适关于哲学史的界定有两个关键词：根本与方法。他用西方哲学框架剪裁中国学术，实则是承严复的思想脉络，从根本上重估中国文化体系的尝试。

如果不是重估或重构传统价值体系的潜在要求，中国古代学术也非必借助西方哲学整理不可。远的如黄宗羲等的《宋元学案》、《明儒学案》，就是“义理之学史”；近的如钱穆的《中国近三百年学术史》，不参照西学，叙述也自成一系统。其晚年完成的《朱子新学案》，也沿用传统的学案体，避免用西哲概念。他是自觉的：

哲学一名词，自西方传译而来，中国无之。故余尝谓中国无哲学，但不得谓中国人无思想。西方哲学思想重在探讨真理，亦不得谓中国人不重真理。尤其如先秦诸子及宋明理学，近代国人率以哲学称之，亦不当厚非。唯中国哲学与西方哲学究有其大相异处，是亦不可不辩。^[7]

据说，这是他晚年勉强使用“哲学”一词时的说明。钱氏强调中国学术的特殊性，同他强调整个中国文化体系的独特性是相联系的。冯友兰虽然自称“正统派”，但相比之下，钱穆的保守主义精神更强。到了晚年，他仍对“礼”与“家”在中国文化中的意义念念不忘。^[8]只有强调文化的普遍性而非特殊性的人，才可能做用一种系统解释另一种系统的工作。事实上，不但胡适是持普遍主义立场的人，冯友兰也不例外，他的“新理学”要“别共殊”，认为中国社会的前途应从生产家庭化走向生产社会化，正是肯定文化也有普遍性一面。

但是，普遍主义只是一种理想，即使是西方文化价值，它本身也是多元的。因此，西学背景的不同，对传统理解及态度的不同，都会导致使用方法及研究结论的不同。所以冯友兰承认，哲学史永远有重

写的可能。这样，近百年来才产生的“中国哲学史”学科，就只能看作是研究者依不同的思想背景对传统学术谱系进行改写，并在这种改写中塑造现代价值体系的思想行为。所以，在这个世纪末，我们有必要重读已被写成的各种“哲学史”。分析“中国哲学史”同传统学术的关系以及“中国哲学史”内部知识谱系的演生层次，从而也从一个侧面透视现代意识形态的塑造过程。

二 做翻案文章

首先要读胡适。蔡元培赞扬胡适《中国哲学史大纲》的长处是证明的方法、扼要的手段、平等的眼光及系统的研究，而之所以有此成就，是因为他既对西洋哲学史很有心得，又能兼治“汉学”。^[9]胡适自己也说：“我们今日的学术思想，有这两个大源头：一方面是汉学家传给我们的古书；一方面是西洋的新旧学说。这两大潮流汇合以后，中国若不能产生一种中国的新哲学，那就真是辜负了这个好机会了。”^[10]然而，胡适对哲学史的方法还有另外一种说法，也许更能显示其结合西学与汉学的特色：

我平日喜欢做历史的研究，所以今天讲演的题目，是《中国哲学的线索》。这个线索可分两层讲。一时代政治社会状态变迁之后，发生了种种弊端，则哲学思想也就自然发生，自然变迁，以求改良社会上、政治上种种弊端。所谓时势生思潮，这是外的线索。外的线索是很不容易找出来的。内的线索，是一种方法——哲学方法，外国名叫逻辑 Logic.....外的线索只管变，而内的线索变来变去，终是逃不出一定的路径的。^[11]

如果我们把这两条线索的探究称作“外在解释”与“内在解释”，胡适主要走外在解释一路。汉学家训诂、考据的方法，不仅帮助他下功夫确定文献的真伪及价值，而且有利于其探究文献产生时代的社会状态。《中国哲学史大纲》差不多有三分之一的篇幅讨论这类问题，故冯友兰也承认他的这一长处。而进化论的观念以及从杜威的实用主义那里学来的历史的方法，使他不会陷于传统汉学那种就事论事的静态的眼光，从而掌握了一种整体的、演进的处理手法。

胡适的哲学史研究，是他在“五四”新文化运动中提倡的“输入学理、研究问题、整理国故、再造文明”的工作的一种实践。关于“新思潮的精神”，他写文章时沿用尼采的说法，叫“重估一切价值”。具体点说，就是对过去的风俗制度、圣贤教训、大众信仰持一种评判，即怀疑的态度。用流行的说法，就是“反封建”或“反传统”。学术方法的运用系思想立场支配的结果，而“疑古”正是立场与方法结合的表现。

“疑古”源于清代汉学，开始是有些学者用考据的方法辨别伪经，后来发展到疑史。清末的康有为集疑古之大成，以辨伪的名义宣称近二千年来被历代奉为圣宪的古文经典，是东汉刘歆等人别有用心伪造出来的。康氏疑经的目的在于疑政，辨伪是为其改制的行为造舆论。他的政治立场后来在新文化运动中遭批判，但其疑古的观点对民初学界很有影响，胡适与顾颉刚都提到这一点。胡适是古史辨派的精神领袖，其哲学史不从三皇五帝而从《诗》三百篇开始，正是做出疑古的表率。

所谓价值重估就是做翻案文章，疑古只是其中一个方面。在史实无可怀疑的情况下，还有意义的重新估量问题。就哲学史而言，胡适怀疑的问题，大的方面归纳起来有三点：孔子及其思想的神圣性，儒

家及其道统观的合理性，非经验的心性问题的有用性。在《先秦名学史》中，胡适说：“我确信中国哲学的将来，有赖于从儒学的道德伦理和理性的枷锁中得到解放。……儒学曾经只是盛行于古代中国的许多敌对的学派中的一派，因此，只要不把它看作精神的、道德的、哲学的权威的唯一源泉，而只是在灿烂群星中的一颗明星，那末，儒学的被废黜便不成问题了。”^[12]这样，他不仅要怀疑正统的价值和理想，还要发掘和表彰那些被贬斥或被埋没的非主流的思想人物。这也是翻案。例如，赞扬与儒家对立的具有经验主义倾向且有逻辑意识的墨家，表扬反董仲舒的自然主义者王充，介绍一连串反理学的思想家。特别是撰写《戴东原的哲学》，这大概是胡适所写的最有哲学味道的哲学史论文了。

在《戴东原的哲学》中，胡适附论阮元时评论其《性命古训》等有关性论著作的方法论说：“阮元是有历史眼光的，所以指出古经中的性字，与《庄子》的性字不同，更与佛书中的性字不同。这种方法用到哲学史上，可以做到一种‘剥皮’工夫。剥皮的意思，就是拿一个观念，一层一层地剥去后世随时渲染上去的颜色，如剥芭蕉一样。越剥进去，越到中心。”^[13]“阮元是一个剥皮的好手。他论性，论仁，都只是要把一个时代的思想归还给那一个时代；都只是要剥去后代涂抹上去的色彩，显出古代的本色。”^[14]这是一种抽象还原为具体，观念还原为历史的方法，其视角是历史而非哲学的。它同顾颉刚“层累地造成的中国古史”的学说所用的思想方法完全一致，此即“凡是一件史事，应看它最先是怎样，以后逐步逐步的变迁是怎样”。胡适当时在《古史讨论的读后感》中就径直称其为“剥皮主义”。^[15]所以，胡适“说儒”，关于儒的来历的故事说得有声有色，而关于儒的思想则无甚精彩可言。他用迷信的孝子出丧时的装扮来比喻性命一类观念，主张用“剥皮”的办法让其现原形，所得成果自然可想而知。

深受胡适影响的傅斯年，写《性命古训辨证》，认为阮元之作“实为戴震《原善》《孟子字义疏证》两书之后劲，足以表显清代所谓汉学家反宋明理学之立场者也”。“阮氏聚积诗书论语孟子中之论性命字，以训诂学的方法定其字义，而后就其字义疏为理论，以张汉学家哲学之立场，以动摇程朱之权威。夫阮氏之结论固多不能成立，然其方法则足为后人治思想史者所仪型。其方法唯何？即以语言学的观点解决思想史中之问题，是也。”^[16]然傅氏又说：“语言的观点之外，又有历史的观点，两者同其重要。用语言学的观点以识性命诸字之原，用历史的观点所以疏性论历来之变。”^[17]他的“辨证”循此而成为借思想的分析去透视历史发展的研究。这自然是胡适倡导的戏路。后来徐复观便讥其为清代考据学同西洋经验主义的末梢相结合的“洋汉学”：

清代考据，本是工具之学，但他们无形中以工具代替目的，以名物否定思想。自标汉学，以打击宋明理学为快意，却把中国文化的精神完全埋没了。此一风气，与近代经验主义的末梢趣向，有其相同，于是两相会合而形成“洋汉学”，其特点不承认文化的精神作用，而实则系表明其精神之为一睡眠状态。^[18]

胡适并非只是从否定的立场看待中国传统，也非不对中国哲学做“内在解释”，只不过由于其自身的哲学甚至文化立场的偏狭，导致他在这方面创获的限制。早在《先秦名学史》的导论中，他就透露出其选题的动机同这样的问题有关：“我们在哪里能找到可以有机地联系现代欧美思想体系的合适的基础，使我们能在新旧文化内在调和的新的

基础上建立我们自己的科学和哲学？”^[19]在胡适的心目中，中国文化的缺陷在于缺乏科学的思想方法和逻辑，而先秦诸子已有这样的思想萌芽，分析及表彰这些内容，有利于我们从根本上接受西方文化，从而创造自己的新文化。50年代末，他又在“东西方哲学家会议”上，提交一篇题为《中国哲学里的科学精神与方法》的论文。文中除列举像老子、王充一类的自然主义观点外，还特别叙述了从朱熹到清代汉学的考据学传统，强调他们的方法是科学的，同西方相比，只不过它的应用对象是历史文献而非自然现象而已。

这种“科学情结”当然是严复以来大多数中国知识分子共有的，它本身不是问题。只是当胡适以它为单一的标准来衡量中国文化后，才显得比较偏颇。按这个框架，魏晋玄学、隋唐佛学及宋明理学（除朱熹的“格致”说外），就会因其无实用价值而落在其哲学史视野之外，所以其中国哲学史研究，基本上不触及最有中国哲学特点的哲学内容。这就可以理解他为什么理学不写，反理学的思想家则如数家珍。反过来，他所津津乐道的逻辑和科学方法又确是中国文化的弱点所在。如果以此代表中国哲学，只能给人一个很糟糕的印象。即使把考据学说得再“科学”也无济于事。也许是这一思想困境，写完《中国哲学史大纲（卷上）》后，胡适续写下来的著作，便叫《中国中古思想史长编》，而这个长编还未到玄学便又戛然中止了。胡适的历史眼光很犀利，但哲学品位则很少人恭维，改入思想史研究，可能较易藏拙。

不过，胡适的好“翻案”可谓承前启后，在他之前是“汉学”，从古文到今文，莫不如此。从他以后是西学，西学中又有比他翻案更彻底的，如“文革”中的“评法批儒”。胡适当年评论法家“李斯的焚书政策只是要扫除一切‘非愚即诬’的书籍，叫人回头研究现代的法律制度，

上‘以法为教’，下以吏为师’。……翻成今日的语言，这种政策不过等于废除四书五经，禁止人做八股，教人多研究一点现代的法律、经济、政治的知识。这有什么希奇呢？我们至多不过嫌李斯当日稍稍动了一点火气，遂成了一种恐怖政策……”^[20]胡适对“恐怖政策”还有一个“嫌”字，到了70年代，在变换了的历史背景下，学界则只有一个“赞”字可说。从这翻案的频繁，可见从清代开始，中国文化价值系统一直处于变动不安的状态之中。

三 正统与“合题”

跟胡适相比，冯友兰《中国哲学史》中的价值观是正统的，这一点冯氏自己也不否认。但他强调，这个“正统”不是食古不化，而是黑格尔正、反、合中的“合”。以对待中西文化态度的区分为准，“正”是以传统文化衡量外来文化，“反”是以新文化批判旧文化，“合”则是对中西文化做相互阐明。冯友兰在评论新文化运动的批判精神时曾举例说：“哲学家胡适出版了《中国哲学史大纲》上卷。这本书，实际上是一本批判中国哲学的书，而不是一本中国哲学的历史书。中国哲学中两个影响最大的学派——儒家和道家，受到了他的功利主义和实用主义的观点的批判和怀疑……我们在读胡适的书时，不能不感到他认为中国文化的全部观点是完全错误的。”他的“合”正是要纠正胡适的“反”。^[21]

胡、冯的学术的区别，多根源于两者立场的不同。除方法上有汉、宋学风之分外，还有其他问题的对比可以列举。例如，关于哲学史的目的，胡适定为明变、求因与评判，实际上是寻求思想变迁同社会变迁的因果关系，着眼点是历史知识；冯友兰则更重视通过它去揭示一个民族的精神信念，他把哲学史对通史的意义喻为“画龙点睛”。两种哲学史体例的不同，也很有意思。冯说：“写的哲学史有约两种体裁：一为叙述式的；一为选录式的。西洋人所写之哲学史，多为叙述式的。用此方式，哲学史家可尽量叙述其所见之哲学史。……中国人所写此类之书几皆为选录式的；如《宋元学案》，《明儒学案》，即

黄梨洲所著之宋、元、明哲学史……”前者的缺点在于，读者易为著者的见解所蔽；后者的问题是作者难以表达自己系统的见解。^[22]胡适的“大纲”基本上是叙述式的写法，究其原因，是他不认同于传统的观点，需要用外来的观念对材料做“整理”，以便对象能成“体统”，可资利用，所以要用一种作者以我为主的方式。冯友兰则相信中国哲学本身就是成系统的，不过这一系统不是表现在陈述、推理的形式上，而是在思想实质方面。他的任务是要借助形式的功夫，让思想实质显示出来。因此，他的哲学史则兼顾两种体例的特点，既显示其调和的性格，也可知其对传统有更多的体认。

冯友兰当然也有其西方哲学背景，他也把孔、孟、荀同苏格拉底、柏拉图及亚里士多德的关系做类比，不过他借用的西学，不是胡适认同的经验主义或实用主义，而是理性主义及实在论。他与胡适的共同点是讲究逻辑，要求思想清晰，但他承认且重视不可实证的观念的东西的价值。以讲庄子为例，胡适只是注意其出世主义与相对主义对社会与学术进步的阻碍。唯一的赞扬是发现庄子有生物进化论的思想，但后来觉得那只是一种循环论，又把这一评价收回了。冯友兰着眼的是庄子的自由意识以及神秘主义的特征：“庄学中之社会政治哲学，主张绝对的自由，盖惟人皆有绝对的自由，乃可皆顺其自然之性而得幸福也。主张绝对的自由者，必主张绝对的平等，盖若承认人与人、物与物间，有若何彼善于此，或此善于彼者，则善者应改造不善者使归于善，而即亦不能主张凡物皆应有绝对的自由矣。庄学以为人与物皆应有绝对的自由，故亦以为凡天下之物，皆无不好，凡天下之意见，皆无不对。”^[23]冯氏还用詹姆士的“纯粹经验”诠释庄子的神秘主义，并将其同孟子相比较，揭示中国哲学的这一特点。而对胡适所盛赞的更重视经验、自然及实证的王充、戴震，冯的评价便低调得多：“《论衡》一书，对于当时迷信之空气，有摧陷廓清之功：但其书

中所说，多攻击破坏，而少建树，故其书之价值，实不如近人所想象之大也。”^[24]“东原之学，实有与宋儒不同之处；但东原未能以此点为中心，尽力发挥，因以不能成一自圆其说之系统。此东原之学，所以不能与朱子阳明等匹敌也。”^[25]冯友兰的衡量尺度是哲学，着重的不只是是否正确，还在乎是否深刻、系统。

哲学史的“外在解释”主要是历史研究，“内在解释”则是哲学研究。“内在解释”是冯氏工作的特色所在，他自称是继承宋学的方法，“注重于文字所表示的义理的了解、体会。”^[26]最能显示冯著这种治学特色的，是其对宋明理学的阐释。陈寅恪在对该书的审查报告中说：“此书于朱子之学多所发明。昔阎百诗在清初以辨伪观念，陈兰甫在清季以考据观念，而治朱子之学，皆有所创获。今此书作者取西洋哲学观念，以阐明紫阳之学，宜其成系统而多新解。”^[27]所谓西洋哲学主要是指实在论的观点，下面择要看他对“太极”、“理”、“气”的解释：

以现在哲学中之术语言之，则所谓形而上者，超时空而潜存（Subsist）者也；所谓形而下者，在时空而存在（Exist）者也。超时空者，无形象可见。故所谓太极，“不是说有个事物光辉辉地在那里。”此所谓“无极而太极”也。朱子云：“无极而太极，只是说无形而有理。”^[28]

理世界为一“无形迹”之“净洁空阔底世界”。理在其中，“无情意，无计度，无造作。”此其所以为超时空而永久（Eternal）也。此具体的世界为气所造作；气之造作必依理。如人以砖瓦木石建造一房；砖瓦

木石虽为必需，然亦必须先有房之形式，而后人方能用此砖瓦木石以建筑此房。砖瓦木石，形下之器，建筑此房之具也；房之形式，形上之理，建筑此房之本也。及此房成，而理即房之形式，亦在其中矣。

[29]

这种阐明或者诠释的方法，实质上可以称为“圆理”的方法。它是用一种更容易理解、更有说服力的论述方式，使经典上的内容看起来更合理，包含的意义显得更丰富，同我们的生活经验联系更密切。这解释得来的意义，未必是原作者心目中所有的，但至少在逻辑上是不冲突的。要赋予经典的思想更普遍化意义，逻辑上必须把对象抽象化。这同胡适的“剥皮”主义又是形成对照。胡的兴趣是把抽象还原成具体，他最不喜欢的东西中，一定包括有“抽象”。在“问题与主义”的论战中，他反对谈“主义”的理由之一就是它“抽象”。冯友兰则深谙此道，而且终生坚持，即使是在说理最麻烦的情况下也如此。他在1958年发表的那篇引起广泛争议的文章，《关于中国哲学遗产的继承问题》，就是对这种立场的再次表现：

在中国哲学史中，有些哲学命题，如果作全面的了解，应该注意到这些命题的两方面的意义：一是抽象的意义，一是具体的意义。过去我个人，对于中国哲学史中的有些问题，差不多完全注意它们的抽象意义，这当然是不对的。近几年来，我才注意到这些命题的具体意义。当然，注意具体意义是对的，但是只注意具体意义就不对了。在了解哲学史中的某些命题时，我们应该把它的具体意义放在第一位，因为，这是跟作这些命题的哲学家所处的具体社会情况有直接

关系的。但是它们的抽象意义也应该注意，忽略了这一方面，也是不够全面的。^[30]

这篇文章虽然也举了像“天下为公”一类认知性质的例子来说明其观点，但他真正想说的的问题是，如孔子的“爱人”、孟子的“人皆可为尧舜”之类的命题，应该在悬括其具体意义，即阶级属性的情况下，继承它的抽象意义，即把“人”当人类，把“尧舜”当道德完善的人看待。这确是他前期正统观点的委婉申辩，后来发表的《论孔子》、《再论孔子——论孔子关于“仁”的思想》，便是这一意向的明朗化。冯友兰把抽象与具体两方面说得很辩证，有点又想寻求“合题”的味道。冯氏虽用瓶与酒来说明其对新旧问题的立场，其实，无论是“旧瓶新酒”（《中国哲学史》），还是“新瓶旧酒”（“新理学”），都是不同时期以不同形式来找“合题”的表现。这反映出他在文化传统急剧变迁时代那种“旧邦新命”的价值立场，只是相对于更激进的人士来说，他才是保守的。

四 意识形态的更迭

在二三十年代，分别是胡适、冯友兰的“哲学史”版本走红，但从四十年代后期至五十年代以后，这一领域便是侯外庐的解释独领风骚。侯不只是一个人，而是代表一个学派，这个学派围绕着《中国思想通史》的集体写作而形成。侯氏称自己（包括主编）的作品为思想史，那不是因为他要否定哲学史，相反，是要把哲学史置于更大的背景中来处理，这可以看作对哲学史的一种解释方式。而且，他选择的方式同其对胡、冯的看法很有关系。侯外庐及其同道一开始就自觉把胡适特别是冯友兰当作对手，他晚年回忆说：“我细细研究过冯友兰先生《中国哲学史》所论及的每一个人物，在写《中国古代思想学说史》时，对冯友兰所肯定的人物进行过有针对性的批判，例如对孔子、孟子，特别是老子，都是例子。”“我反对冯友兰的唯心主义，也反对胡适的实用主义。胡适所论及的思想家、哲学家，我都逐一进行了分析和研究，胡适推崇墨子，我对墨子的评价也不低，我认为墨子在知识论和逻辑学上，是中国古代第一个唯物主义者。胡适捧戴震，我也肯定戴震。”但出发点不一样。^[31]

虽然侯氏把胡、冯都当作对手，其实比较一下就知道，在对思想人物的褒贬方面，侯、胡的一致性远大于胡、冯之间的一致性。除墨子、戴震不说，还有对庄子、对董仲舒、对王充，以及对许多理学与反理学人物的评价，差不多都是这样。侯外庐说：“胡适、冯友兰等人研究两汉以后思想家、哲学家，只偏重于儒学诸家，而我们一致认

为，中世纪思想史，必须着重研究异端思想和正统儒学的斗争，无神论和有神论的斗争，唯物主义和唯心主义的斗争，表彰中国思想史上唯物论的光辉传统。”^[32]其实，如果把“唯物主义”换一种说法，叫实验主义或功利主义，胡适也不会有异议。其背后的原因是：无论胡还是侯，两者都站在反传统的立场上，他们所依托的价值体系都是西方的，而且是倾向于西学中讲实用、讲经验、讲科学的那种传统，这是自由主义者与马克思主义者“五四”以来共同分享的思想源泉；同时，他们主要都采取一种历史的方法，即用“外在解释”的方法处理思想史上的对象，故其所见自然会有略同之处。

方法与立场是相联系的。知识社会学也有一种观点认为，应该区分对思想现象的“内在解释”（intrinsic interpretation）和“外在解释”（extrinsic interpretation），前者是意识形态的，后者是社会学的。在“内在解释”中，解释者在对象预设的思想框架中工作，他只能就理论谈理论，就观念论观念，不能揭露观念的意识形态功能，其结果已被假定的前提所控制；“外在解释”要求解释者跳出对象设定的框框，分析最终影响这些观念或理论的社会背景，从而揭露对象的意识形态功能，这是知识社会学所应采取的方法。这种主张是曼海姆（Karl Mannheim）在吸收马克思和韦伯思想方法的基础上提出来的。^[33]两种解释同前面的两种划分是对应的，这或许有助于我们理解，为什么反传统主义者要从历史入手解释思想。只有把观念还原为实际，才能揭下其普遍性的假面具。胡适的“剥皮”主义固然如此，马克思主义者的阶级分析法更是这样。思想有理由，也有原因。理由是用以说服人的，原因则是思想的动机，两者不是一回事。外在解释的关键就是要寻求、揭示隐蔽着的思想的动机，它假定这种隐而不露的动机同其赖以产生的环境、归根到底即是特定利益是相联系的。

与侯外庐同一阵营的赵纪彬，其《论语新探》正是通过还原观念的具体意义对思想做“外在解释”的例证。在该书的《释人民》篇中，他借考据方法，区分出春秋时代“人”和“民”具有不同的涵义，前者属于统治阶级，后者属于被统治阶级，力图以此抽空冯友兰“仁者爱人就是爱一切人”的说的根据。而在《人仁古义辨证》中，他又针对冯氏“孔子从‘仁’发现了‘人’”的观点，以文字学的资料推出思想史的结论：“文字史上此种从‘人’到‘仁’的发展顺序，乃由于春秋过渡时期，……引起‘人’的阶级内部分裂，社会矛盾复杂化，遂从‘人’字孳生出‘仁’字，以为调和‘人’的阶级内部矛盾的工具。”^[34]这种以考据揭示传统哲学范畴的本义，从而分析其思想史功能的方法，背后的指导思想，就是马克思、恩格斯关于将抽象语言还原为普通语言的原则：“在哲学语言里，思想通过词的形式具有自己本身的内容。……哲学家们只要把自己的语言还原为它从中抽象出来的普通语言，就可以认清他们的语言是被歪曲了的现实世界的语言，就可以懂得，无论思想或语言都不能独自组成特殊的王国，它们只是现实生活的表现。”^[35]

侯外庐将其思想方法，“用今天的话明白地概括起来，就是：一、社会历史阶段的演进，与思想史阶段的演进，存在着什么关系。二、思想史、哲学史出现的范畴、概念，同它所代表的具体思想，在历史的发展过程中，有怎样的先后不同。范畴，往往掩盖着思想实质，如何分清主观思想与客观范畴之间的区别。三、人类思想的发展与某一时代个别思想学说的形成，其间有什么关系。四、各学派之间的相互批判与吸收，如何分析究明其条理。五、世界观与方法论相关联，但是有时也会出现矛盾，如何明确其间的主导与从属的关系。”^[36]侯外庐是带着进行意识形态斗争的动机进入学术领域的，他所概括的是一个后来在学界具有支配地位的学派的观点。五十年代以后的大多数中国哲学史教材，基本上没超出其框架。当冯友兰小心翼翼地提出他的

“抽象继承法”时，是在他已经向唯物史观做了妥协的前提下的一种也许是“忠谏”的表现，但时势不可能向他让步，所以他招来一些他会觉得是不可理喻的批判。

侯外庐坚持要与胡适划清界线，他与胡适的不同，不在其否定方面而在其肯定方面：“胡适派专门干混淆历史的把戏，常把中国的旧唯物论和美帝国主义的‘实用主义’唯心论涂抹在一起，进行他的‘媒婆’任务。我们须严格地把二者区别开来。”^[37]胡适自由主义的政治立场与经验主义的思想方式，导致他没有对历史提出一个完整的解释系统，因此，当他要把思想还原为历史时，他的叙述是零碎、不成系统的。而侯外庐则在吸收了三十年代以来马克思主义者关于中国社会史论战成果的基础上，又对中国社会历史性质形成个人相对独立的见解，在这一前提下叙述的思想史，总体上自然有不同的面貌，更有不同的社会功能。例如，他以自己对马克思“亚细亚生产方式”的独特理解为前提，分析中国古代史的特殊路径，并在此基础上，指出和解释中国古代思想家的“贤人”（区别于古希腊的“智者”）风格，是自成一格的。再以“中国近三百年学术史”的解释为例，可以看出胡、侯两者价值取向的不同。同样是肯定它，胡适看到的是中国的“文艺复兴”，侯外庐强调的则是中国的“启蒙运动”，前者寻求的是科学，后者赞颂的则是阶级觉悟与阶级斗争。

思想史可以包含哲学史，但思想与哲学有些地方不一样，思想可以为大众拥有，哲学必须是专家的事业。思想史可以叙述和解释那些未必有价值，但它在历史上发生影响的思想，哲学史则得选择那些比前人提供更新的见解，而且思考相对系统的思想，正如冯友兰所强调的。至少，它是优先原则。但与意识形态体系配合的唯物主义、唯心主义区分与评价原则，没法说明思想的深刻与肤浅。特别是当它的外

延被无限放大以后，说一句合乎常识的话，可能就会被封为“唯物主义”者而得到“优待”。这种问题不一定出现在侯著中，但运用这种范式的“哲学史”著述必定会有这种问题。后来终于产生了做农民领袖哲学的文章这种现象。还有，由于这个框架是西洋近代哲学中的问题，与中国传统的义理问题难对上号，于是又发生了同一个作者对同一个对象先后交替使用相反的帽子这种尴尬的现象。这导致这种研究也陷入困境。对这种“外在解释”本身，看来也需要做一种“外在解释”。

五 回归“内在解释”

对胡、冯、侯三个哲学史研究范例的论析，我们可以看到，20世纪在西学东渐的背景下才产生的“中国哲学史”学科的演变，是一个对传统知识谱系进行不断改写的过程。其实在被解释的传统学术内部，也有这样的情形，如宋学与汉学对孔、孟思想的不同解释。所不同的是“哲学史”不同版本所依托的西学背景，不但程度深浅不一，而且选择类型也有区别。如冯比胡、侯，对西洋思想接受的程度就浅得多，或者说是正统得多。而胡、侯虽然在反传统方面一致之处较多，但五十年代以后，各自所依托的体系，恰好处在意识形态对立最尖锐的位置上，故后者得尽力同前者划清界线。所以，这个学科的进展，主要不是取决于史料鉴别的能力或叙述内容的确切程度。虽然这一要求是公共承认的，但只是最基本的。这不同版本的更替从根本上讲，取决于学界甚至是社会的价值选择。这是一种“外在解释”的观点。

因此，唯物、唯心的模式在八十年代受质疑并逐渐退场的现象，便不能仅仅看作学理漏洞的问题，而要将其同从这一时期开始的社会变革联系起来考察。这是特定模式的“外在解释”的退化，并不意味着一般“外在解释”方法的被放弃。因为新的反传统声浪正在掀起，只要是反传统，“剥皮”主义就会派上用场。它甚至可以被运用到分析“文革”的意识形态上来，这主要表现在思想史或所谓传统文化研究中。与此同时，冯友兰过去成果的重新被评价，港台新儒家在大陆的流行，体现着“内在解释”方法再次受重视，至少在哲学史行当内是这样。现

代新儒家治宋学最专精，牟宗三在其《心体与性体》中，为自己提出了解宋学义理之任务时说：“了解有感性之了解，有知性之了解，有理性之了解。仿佛一二，望文生义，曰感性之了解。义义厘清而确定之，曰知性之了解。会而通之，得其系统之原委，曰理性之了解。”^[38]这“理性之了解”实也系为“圣学”“圆理”的方法。这两种解释所体现的立场是冲突的，但差不多又同时流行。正面评价的话，是意识形态松动后，社会价值多元化的结果；反之，则会看作“文革”后学界对社会以至文化价值一时没有共识的表现。

八十年代最流行的思想史版本是李泽厚的。他声称其工作是对“民族文化心理结构”的探索，而对这一“结构”分析的结果，他喜欢用“一方面……另一方面……”这种句式来说明问题的所谓“两重性”。这两重性，往往是分别采取具体与抽象两种不同的方法来揭示的，以其对宋明理学的评论为例，当他表达否定方面时，可以现代意识形态的某些口号如“灵魂深处爆发革命”还原为封建名教的衍生物；而要肯定的地方，则抽象出达到“把人的社会责任感、历史使命感和人优于自然等方面，提扬到本体论的高度，空前地树立了人的伦理学主体性的庄严伟大”的水平。^[39]他的真正兴趣在后者，很“辩证”的说法，是思想过渡的痕迹。再往后，特别是经历震荡后的九十年代，学界对传统的同情态度不断得到加强。

把哲学研究称“内在解释”，而把历史研究称“外在解释”，只是哲学史学科内的划分法。前者虽然对传统有基本的认同，但它不同程度上必须依赖于某种西方哲学的范畴甚至思考方式，才能进行。对传统价值的特殊性有更深体认的话，可以抛开外来的框架，像上面提及的钱穆的《中国近三百年学术史》，叙述、解释也自成一体。而思想史研究也有个内外问题，现代新儒家中以思想史名家的徐复观就强调要

以概念而非名物作研究对象：“凡可成一家之言的思想，必定有他的基本概念，以作其出发点与归结点。此种基本概念，有的是来自实践，有的是来自观照，有的是来自解析。尽管其来源不同，性格不同，但只要他实有所得，便可经理知的反省而使其成一种概念。概念一经成立，则概念之本身必有其合理性、自律性。合理性、自律性之大小，乃衡断一家思想的重要准绳。”^[40]余英时在研究清代思想史时也提出有关内外理路的区别问题，在指出章太炎的“反满说”与侯外庐的“市民阶级说”对解释清学兴起的局限后，他说：“无论是政治的解释或是经济的解释，或是从政治解释派生下来的反理学的说法，都是从外缘来解释学术思想的演变，不是从思想史的内在发展着眼，忽略了思想史本身的生命。”“所以在外缘之外，我们还特别要讲到思想史的内在发展。我称之为内在的理路（inner logic），也就是每一个特定的思想传统本身都有一套问题，需要不断地解决，这些问题，有的暂时解决了，有的没有解决，有的当时重要，后来不重要，而且旧问题又衍生新问题，如此流转不已。这中间是有线索条理可寻的。”^[41]这也就是知识社会学所说的认同于对象所预设的前提的“内在解释”。九十年代以来复兴学术史的努力，便可以基于两种不同的思想倾向，一是随胡适继“汉学”，追求知识的确定性，同国际学术“接轨”；另一是效钱穆，同情宋学，强调中国学术思想体系的特殊性，避免中国学术太洋化。

毫无疑问，“内在解释”与“外在解释”各有其思想或知识上的价值，哲学史同思想史、学术史的关系也不那么容易厘清，还是回到哲学史上来。现在问题的提法，恐怕不是中国哲学史这个学科是否成立，而是如何成立。关键是为其思想功能定位，即其发展应当有利于当代中国哲学的发展。在这个前提下，有两种倾向不应提倡：一是对哲学问题采取非哲学的研究方式，这在有些学科如思想史，也许是没

有问题的，但它无助于提高哲学思考的水平；另一是把非哲学问题作为研究对象，强行做“哲学分析”，其结果是降低传统思想在现代读者心目中的声誉。而从哲学的角度研究中国思想传统，必须注意并不只有哲学史一途，还可以做哲学研究。前者把对象看成历时态的，不必多说；后者则处理为共时态的，例如，章太炎的《齐物论释》，冯友兰的“新理学”，还有庞朴近年来的中国智慧探究，“文本”可以是一篇著作，一个学派，甚至是整个传统，都可作为一个独立的对象来对话、诠释或者重构，其创获不是哲学史，而是哲学。这会有利于打开哲学发展的途径，哲学史的建设，最终目的不是回顾历史，而是解释生活，表达理想。胡适当年的愿望是，在中国资料与西洋学说结合的基础上建立新哲学，冯友兰则以“新理学”做了自己的尝试。为了现代中国的哲学发展，这才是“中国哲学史”这个学科在20世纪中国社会急剧变迁的情况下建立起来的有力理由。

（原载《学人》第13期，江苏文艺出版社，1998年）

[1]胡适：《中国哲学史大纲（卷上）》，载姜义华主编《胡适学术文集·中国哲学史》（以下简称《胡适学术文集》）上册，北京：中华书局，1991年，第8—12页。

[2]冯友兰：《中国哲学史》上册，北京：中华书局，1981年，第1—3页。

[3]胡适：《中国哲学史大纲（卷上）》，《胡适学术文集》上册，第28页。

[4]冯友兰：《中国哲学史》上册，第7—8页。

[5]金岳霖：《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》，冯友兰《中国哲学史》附录，北京：中华书局，1981年。

- [6]《严复集》第一册，北京：中华书局，1986年，第52页。
- [7]钱穆：《现代中国学术论衡》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第23页。
- [8]参阅邓尔麟：《钱穆与七房桥世界》，北京：社会科学文献出版社，1995年，第7页。
- [9]蔡元培：《胡适〈中国哲学史大纲〉序》。
- [10]胡适：《中国哲学史大纲（卷上）》，《胡适学术文集》上册，第14页。
- [11]胡适：《中国哲学的线索》，《胡适学术文集》上册，第522页。
- [12]胡适：《先秦名学史》，《胡适学术文集》下册，第775页。
- [13]胡适：《戴东原的哲学》，《胡适学术文集》下册，第1084页。
- [14]同上书，第1085页。
- [15]见《古史辨》第一册，上海：上海古籍出版社，1982年，第189—198页。
- [16]傅斯年：《性命古训辨证》，《傅斯年选集》，天津：天津人民出版社，1996年，第70—71页。
- [17]同上书，第73页。
- [18]徐复观：《儒家精神之基本性格及其限定与新生》，《儒家政治思想与民主自由人权》，台湾：学生书局，1988年，第57页。
- [19]胡适：《先秦名学史》，《胡适学术文集》下册，第774页。
- [20]胡适：《中国中古思想史长编》，《胡适学术文集》上册，第329—330页。

- [21]冯友兰：《中国现代哲学》，《三松堂学术文集》，北京：北京大学出版社，1984年，第285—289页。
- [22]冯友兰：《中国哲学史》上册，第22页。
- [23]冯友兰：《中国哲学史》上册，第288页。
- [24]冯友兰：《中国哲学史》下册，第588页。
- [25]同上书，第1008页。
- [26]冯友兰：《三松堂自序》，北京：生活·读书·新知三联书店，1984年，第223页。
- [27]陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告三》。
- [28]冯友兰：《中国哲学史》下册，第896—897页。
- [29]冯友兰：《中国哲学史》下册，第904页。
- [30]冯友兰：《中国哲学遗产的继承问题》，《中国哲学史论文集》，上海：上海人民出版社，1958年，第87页。
- [31]侯外庐：《韧的追求》，北京：生活·读书·新知三联书店，1985年，第124—125页。
- [32]侯外庐：《韧的追求》，第280—281页。
- [33] 参阅 Karl Mannheim, *The Ideological and Sociological Interpretation of Intellectual Phenomena*, New York: Oxford University Press, 1971, pp. 116-31.
- [34]赵纪彬：《论语新探》，北京：人民出版社，1976年，第29页。

[35]马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，转引自《论语新探》，第31页。

[36]侯外庐：《韧的追求》，第267页。

[37]侯外庐：《中国思想通史》第五卷，北京：人民出版社，1956年，第33页。

[38]牟宗三：《心体与性体》序，上海：上海古籍出版社，1999年。

[39]李泽厚：《宋明理学片论》，《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1985年，第256—257页。

[40]徐复观：《有关思想史的若干问题》，《中国思想史论集》，台湾：学生书局，1988年，第114页。

[41]余英时：《清代思想史的一个新解释》，《中国思想传统的现代诠释》，南京：江苏人民出版社，2003年，第158页。

论比较哲学

从现代中国学术的经验看

比较哲学是那种看起来明白，说清楚却很麻烦的问题。你不能从字面上，把它简单理解为用比较方法研究的哲学。因为比较是一种最基本的思想方法，依康德，时空直观是人认知的主观条件，这种条件就是赋予事物秩序感的能力，而运用这种能力就是对杂多的现象进行最简单的比较归类。我们甚至可以说，比较就是运用理性的开始。这样看，没有什么研究会离开比较，说用比较方法研究的哲学同说研究哲学没多大不同。依约定俗成的看法，比较哲学是对不同文化系统中的哲学所做的比较研究。那么，在哲学学科中，它究竟是一种方法，还是一个分支学科呢？两者都不易断定。说方法，它不像语言分析或者现象学方法有相对严格的限制，从而可能导致对其他方法的排斥，比较方法中可以容纳特殊的哲学方法。说哲学分支也会碰到类似的困难，因为不同文化中所有哲学领域的问题，都可以成为比较的对象。许多与哲学有关的重要辞书，都没有“比较哲学”这一辞条，这至少说明它作为哲学分支并不成熟。不过，不少重要知识领域的进展，并非一定要以一个理想的界定为前提。比较哲学与一般“关于”哲学的研究的区别，似乎只在于它要同时理解两种以上不同文化类型的哲学。我们权且从这一角度入手，检讨中国学者做比较哲学的经验，然后再看看是否有机会有它对它的作用以及方法论问题，表达进一步的意见。

一 从比较哲学到中国哲学研究

现代中国学术实际上是通过比较及移植西学而建立起来的，时间大约经历了一个世纪。这一方向的开启者首推严复。甲午战争之后，他所发表的几篇反思中国战败的文章，多通过中西比较来立论。其论点之一，就是中学不如西学：

今夫学之为言，探赜索隐，合异离同，道通为一之事也。是故西人举一端而号之曰“学”者，至不苟之事也。必其部居群分，层累枝叶，确乎可证，涣然大同，无一语游移，无一事违反；藏之于心则成理，施之于事则为术；首尾赅备，因应厘然，夫而后得为之“学”……是故取西学之规矩法戒，以绳吾“学”，则凡中国之所有，举不得以“学”名；吾所有者，以彼法观之，特阅历知解积而存焉，如散钱，如委积。^[1]

严复是以比较学术代替比较文化。他在认同西学的优势地位后，把大量工作集中在对西学的翻译、介绍上，这体现在严译八大名著中。其工作的后果影响深远，最终是把原本可能只是特殊形态的西学，变成具有普遍意义的知识与方法。这对塑造现代中国文化起了关

键的作用。严复的比较学术也涉及哲学，但多隐含在译词的选择中，且其哲学的兴趣主要集中在宣传英国经验论方面。追随严复宣扬西学的梁启超，出于新民德的动机，把视野放宽到欧陆。从他对培根、笛卡儿的介绍，可知其说哲学也多通过比较的方式：

朱子之释《大学》也，谓必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求致乎其极，至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。其论精透圆满，不让倍根。但朱子虽能略言其理，然倍根乃能详言其法。倍根自言之而自实行之，朱子则虽言之，而其所下功夫，仍是心性空谈，倚虚而不征诸实。此所以格致新学不兴于中国而兴于欧西也。^[2]

若夫意识固可以自主者，意识一无所事，而惟随智识所受为转移，是我自弃其所以为我之具也，是我自降其尊以徇外物也。笛氏此论，可谓博深切明。孟子所谓“耳目之官不思，而蔽于物。物交物则引之而已。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所以与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也”。正是此意。^[3]

不惟此，梁还知道“至十八世纪之末，德国大儒康德者出，遂和合两派，成一纯全完备之哲学”^[4]。后来更写有《近世第一大哲康德之学

说》，同样也用中国思想作比较，例如：

王阳明曰：“一点良知是汝自家的准则。汝意念着处，他是便知是，非便知非，更瞒他些子不得。汝只要实实落落依着他做，善便存，恶便去。”是亦以良知为命令的，以服从良知为道德的责任也。阳明之良知即康德之真我，其学说之基础全同。^[5]

这些文章写于上一世纪初（发表于1902—1903年间），其时中国学者从日人那里转手用“哲学”一词应不久。梁氏这种按语式的比较，出于让读者从固有的思想资源理解西方哲学的目的，但无形中起了把用来比较的思想也界定为“哲学”的作用。梁上述关于朱熹与格致之学，王阳明与康德的比较，话虽简单，却分别开启了后来胡适、牟宗三关于宋明儒学的某些说法。更重要的是它意味着，研究中国古典思想时，不仅能用儒家、道家，或玄学、理学、道学，也可以用“哲学”来界定。而一旦以“哲学”为视角，看到的问题便大不一样。

以比较的观点，直接探讨中国哲学的是王国维。王写哲学文章比梁迟不了多少时间，但其作品显示他不但比梁启超，也比严复对哲学有更深入的理解。他评论“严氏所奉者，英吉利之功利论及进化论之哲学耳。其兴味之所存，不存于纯粹哲学，而存于哲学之各分科，如经济、社会等学，其所最好者也”^[6]。又斥梁氏等“本不知学问为何物，而但有政治上之目的。虽时有学术上之议论，不但剽窃灭裂而已，如《新民丛报》中之汗德（即康德——引者）哲学，其纰缪十且八九也”

[7]。《论性》、《释理》、《原命》是王氏比较哲学的代表作，其基本方法是，从中国经典中择意义涵盖面较广的思想范畴为对象，以西方哲学中类似的问题或思路作参照，进行解释与评价。

“今吾人对一事物，虽互相反对之议论，皆得持之而有故、言之而成理，则其事物必非吾人所能知者也。”[8]《论性》便是引康德“二律背反”对经验知识无效的观点，批评中国传统人性论上人性善恶之争：“至执性善、性恶之一元论者，当其就性言性时，以性为吾人不可经验之一物故，故皆得而持其说；然欲以之说明经验或应用于修身之事业，则矛盾即随之而起，余故表而出之，使后之学者，勿徒为此无益之议论也。”[9]《释理》则揭示中西思想具有某些一致方面：“吾人对种种之事物而发见其公共之处，遂抽象之而为一概念，又从而命之以名。用之既久，遂视此概念为一特别之事物，而忘其所从出，如理之概念，即其一也。吾国语中‘理’字之意义之变化，与西洋理字之意义之变化，若出一辙……”[10]该文对“理”的涵义所作的抽丝剥茧的分析，今日仍有典范意义。

王国维虽然后来舍哲学而去，但他以西方哲学为坐标比较评价中国思想传统，能够同中辨异，异里观同，可谓得比较方法之真谛。同时，这种以西方哲学为概念框架，重述中国古代思想传统的手法，后来成为研究中国哲学的通行方法。胡适就是这样，他在《中国哲学史大纲》（卷上）中自述说：“我做这部哲学史的最大奢望，在于把各家的哲学融会贯通，要使他们各成有头绪条理的学说。我所用的比较参证的材料，便是西洋的哲学。”[11]与王国维略不同的是，他的哲学趣味更近于严复。同时，在运用西方哲学时，基本上把它当作自明的有普遍意义的观点。我们看一下他如何议论墨家就知道：

儒家极重名，以为正名便可以正百物了。当时的个人主义一派，如杨朱之流，以为只有个体的事物，没有公共的名称：“名无实，实无名，名者伪而已矣。”这两派绝对相反：儒家的正名论，老子杨朱的无名论，都是极端派。“别墨”于两种派之间，别寻出一种执中的名学。他们不问名是否有实，实是否有名，他们单提出名与实在名学上的作用。故说：“所谓，实也；所以谓，名也。”实只是“主词”（Subject），名只是表词（Predicable），都只有名学上的作用，不成“本体学”（本体学原名Ontology，论万物本体的性质与存在诸问题）的问题了（别墨以前的实，乃是西洋哲学所谓Substance，名即所谓Universals，皆为本体学的问题，故有“有名”“无名”之争）。这是墨家名学的第一种贡献。^[12]

一旦西方哲学名词的运用普遍化，而又不须处处说明其来源，这种通过比较而建立的中国哲学研究，其比较的色彩就淡化了。明比变成了暗比，人们便逐渐忘记了其比较的性质。其实，不只是科学主义者，马克思主义者及现代新儒家笔下的中国哲学史，在这方面并无二致。当然也有人拒绝这样做，如钟泰继胡适之后写的《中国哲学史》，主张“中西学术，各有系统，强为比附，转本失真。此书命名释义，一用旧文。近人影响牵扯之谈，多为葛藤，不敢妄和”^[13]。可结果是，读起来却不怎么像哲学史，所以它没有进入中国哲学研究的主流。上面的叙述表明现代的中国哲学研究离不开比较哲学，甚至可以说是比较哲学的产物。但这不等于说，它可以取代独立的比较哲学。相反，重提比较哲学，有利于中国哲学研究的自我反思。事实上，与

胡适出版《中国哲学史大纲》差不多同时，梁漱溟就奉献出他的《东西文化及其哲学》，一本在思想领域反响很大的比较哲学专著。它为我们提供了一个独立于中国哲学研究的比较哲学的标本。

二 跨文化沟通

如果我们把比较哲学界定为对不同文化系统中的哲学所做的比较研究，同时又把古代中国许多思想内容界定为哲学，那么，中国人比较哲学的工作不只始于近代，而是从佛学传入中国就开始了。前期佛经翻译中的所谓“格义”，不管其确切含义如何，都可以理解为初步的思想比较工作。而僧肇之学，依汤用彤先生的说法，我们也可当作比较哲学的成果。不过，他不是明比而是暗比：

肇公之学，融合《般若》《维摩》诸经，《中》《百》诸论，而用中国论学文体扼要写出。凡印度名相之分析，事数之排列，均皆解除毕尽。此虽亦为文字上之更革，但肇能采掇精华，屏弃糟粕，其能力难觅匹敌。而于印度学说之华化，此类作品均有绝大建树。盖用纯粹中国文体，则命意遣词，自然多袭取《老》《庄》玄学之书。因此《肇论》仍属玄学之系统。概括言之，《肇论》重要理论，如齐是非，一动静，或多由读《庄子》而有所了悟。惟僧肇特点在能取庄生之说，独有会心，而纯粹运用之于本体论。其对于流行之玄谈认识极精，对于体用之问题领会尤切，而以优美有力文笔直达其意，成为中国哲理上有数之文字。^[14]

王国维在《释理》开篇即说：“昔阮文达公作《塔性说》，谓翻译者但用典中‘性’字以当佛经‘无得而称之物’，而唐人更以经中‘性’字当之；力言翻译者遇一新义为古语中所无者，必新造一字而不得袭用似是而非之古语，是固然矣。然文义之变迁，岂独在输入外国新义之后哉？”^[15]这也是借翻译把今人与古人的比较工作联系起来的证明。而陈寅恪在冯友兰《中国哲学史》审查报告中，同样将西学对现代中国的影响同佛学对古代中国的影响相提并论。古代文化交流的经验对理解当代的跨文化问题无疑深具启发，但是，我们还要注意，跨文化的沟通在不同时代或不同局势中有不同的任务。

比较哲学的目标是跨文化的沟通，但沟通可能源于不同的背景，如交流或者冲突。印度佛学在中国的传播，是属于和平的文化交流，虽然中间也不乏思想观念上的冲突（如宋明儒者的排异端，卫道统），而近代西方文化对中国的输入则伴随着冲突，虽然最后也成全了文化交流。由此看来，从事比较文化（具体说是比较哲学）者就会有不同的立场或倾向，它可以是学习、是展示，也可以是防护，或者传播。总的来说，在两场文化遭遇中，中国人的态度主要是学习与防护两方面。在古代，蓬勃发展的佛教运动是学习的结果，而宋明儒者的排异端、卫道统则有防护的意义。而近现代，则以向西方学习为主流。严复由军事冲突中国势的衰弱而探寻文化上的病因，进而借思想学术的比较来向国人展示学习西学的必要性。其努力的后果影响深远，“中国哲学”的建立，就是比较研究的结果。但也非没有基于防护性态度的比较学术存在，“五四”之后中西文化论战中文化本位派代表着这一倾向，而梁漱溟的《东西文化及其哲学》，也可视为表达这种立场的代表作。

梁著实际是一部讲演录，背景如绪论所言，就是面对西方化一边倒，中国文化面临被连根拔起的情势下，他要为中国文化价值进行辩护。西化的主张在逻辑上有个前提，就是存在着一种普遍意义的文化，西方文化就是它的代表，而中国文化则只具有特殊意义，所以应该被“化”掉。或者说所有的文化都服从共同的进化法则，西方文化的发展程度高，而中国文化的进化水平低，所以应当弃旧迎新。这些观点当然也是某种比较的结论，是一种普遍主义的立场。梁漱溟也是比较，但他持相对主义的态度，强调中国文化同西方文化一样，各有自己的特殊性，而不是一普遍一特殊，或一先一后的问题，所以不能一味讲西化，而是同时要“批评的把中国原来态度重新拿出来”。梁比较的系统包括中西印，内容从文化进展到哲学。由于其论述策略，其笔下的中国哲学就与胡适的中国哲学大异其趣，胡著中的许多问题是被西方哲学的观点“化”过了，而梁则尽力发掘与西方对比的特点。同时，梁氏选择做比较的具体范畴，不论是文化的还是哲学的，大都采用西学的概念。从述理的方法讲，已是按西方知识的要求来进行的了，所以我们现在才有机会把梁著当比较哲学的文本来讨论。以西学的概念框架叙述的中国哲学史，实际是一种隐性比较的产物。在文化逐渐转型以后，中国学者对此习以为常，从事中国研究的许多西方学者更可能如此。让我们听听史华慈对其西方同行的告诫：“在谈到西方与‘非西方’的遭遇时，我们一般会假定西方是一个已知的量。‘西方的冲击’的隐喻暗示着一个清晰感觉到的对象冲击一种无活力的材料的意象。被动的材料是某种未定型和模糊的东西，但我们全都熟知冲击的对象。我们知道西方。”^[16]在史华慈看来，这只不过是一种神话而已。他直截了当地说：

我主张在处理西方与给定的非西方社会与文化的遭遇时，不应从对两个世界的特殊性的同时尽可能深入的理解中脱身出来。我们正在处理的不是一个已知和一个未知常变的东西，而是两个巨大的、常变的、很成问题的人类经验区域。我们毫无疑问清楚地“知道”西方更多一些。但西方仍然同已往一样成问题。人们甚至应希望，这遭遇的场合本身能提供一新的有益之视点，由之可以对两个世界作新的观察。当然没有人能够装作可站在既定的文化之外。我们全受“文化的束缚”。但人希望存在一个可以普遍地依靠的超越于文化之上的领域，它使某种程度的自我超越成为可能。再次，人不能希望在所有事物上都成为“专家”，但如果富有成果的研究准备进行，他必须勇于对甚至是自己“领域”以外的事物下判断，只要他们是有关联的。^[17]

所以在中国哲学之外，进行独立的比较哲学对平等地理解不同的文化价值，有独立的意义。的确不存在完全与价值立场无关的比较，但如果谨记比较的动机是文化的沟通，这种沟通是学习或者展示自己的文化信念，而非出于价值的抗争或传达一种文化的优越感，那么其立场对其工作不会有负面的影响。

研究中国哲学的西方学者郝大维与安乐哲，抱怨西方专业哲学家对中国哲学的漠视，认为其原因包括西方自我中心的文化心态、普遍主义的哲学立场，以及翻译家哲学素养的欠缺，等等。^[18]西方学者对中国哲学和比较哲学的不热心其实有近似的原因，最根本的有两方面，一是他们本来缺乏对西方以外的哲学学习的愿望，一是现代中国

学者过分西化的中国哲学叙述方式，掩盖了中国思想传统的特性，从而降低了一般西方学者对其进行了解的兴趣。所以，西方不热心比较哲学不能成为这一工作不合法的理由，同时也不是中国文化的损失。反之，加强这一工作，则会为发展中国哲学提供重要的思想资源，或者，更积极一点说，在一个日益全球化的时代，它将更有效地向其他文化展示中国文化或哲学中有价值的一面。比较的对象不仅是中西，也可以是中印，力所能及的话，可以有更多的选择。（章太炎写过很多用佛学比较先秦子学的文章，但大概是佛学也没有像西学哲学那样被认为有普遍性，所以没有被看作比较哲学，也不大受哲学史学者的重视。）

三 方法论问题

论比较哲学不能只谈背景谈意义而不谈方法，但谈方法与其说是探讨一种行之有效的研究程序或模式，不如说是讨论在跨文化的哲学比较中碰到的难题。首先是语言差异的问题。哲学同语言的关系，不只是像一般知识同语言的关系那样简单。较为极端的说法，是语言的结构决定思维的方式。被举为例证的许多说法可能会存在争议，包括如印欧语言中“to be.....”的语法，导出研究being的存有论这种问题，汉语中或许也可从“有什么”导出以有为本还是以无为本这种形上学问题相类比。更多的麻烦是许多抽象概念没法从另一传统中找到相应的词汇。上述王国维引阮元关于用“性”翻译佛经中相关概念并不妥当的说法，表明这是文化交流中的老问题。在对辜鸿铭《中庸》英译本所做的批评中，王氏对此有更具体的论述：

如执近世之哲学以述古人之说，谓之弥缝古人之说，则可；谓之忠于古人，则恐未也。夫古人之说，固未必悉有条理也。往往一篇之中，时而说天道，时而说人事；岂独一篇中而已，一章之中，亦复如此。幸而其所用之语，意义甚为广莫，无论说天说人时，皆可用此语，故不觉其不贯串耳。若译之为他国语，则他国语之与此语相当者，其意义不必若是之广；即令其意义等于此语，然其所得应用之处不必尽

同。故不贯串不统一之病，自不能免。而欲求其贯串统一，势不能不用意义更广之语。然语意愈广者，其语愈虚，于是古人之说之特质，渐不可见，所存者其肤廓耳。译古书之难，全在于是。^[19]

还有更甚的，如“外国语中之无我国‘天’字之相当字，与我国语中之无God之相当字，无以异。吾国之所谓‘天’，非苍苍者之谓，又非天帝之谓，实介二者之间，而以苍苍之物质具天帝之精神者也。‘性’之字亦然。”^[20]所以，尽管王国维对辜译指摘甚多，但也承认语言的鸿沟给沟通造成的障碍更大。

概念比较的问题很复杂，我们或许可以仿形式逻辑的概念关系图式，对之做粗略的分析。简言之，在假定用以比较或者翻译的相关概念含义明确，即不考虑各自语义演变的情况下，两者之间的关系存在下列不同的情形：一、双方含义完全重叠；二、一方外延大，可把另一方的全包括进去；三、双方含义有部分交叠；四、双方意义完全不相交。第一种情形是最理想的状态，在比较抽象的概念中并不多见，同时也不须多说。第四种情形风马牛不相及，不能做这种比较文章。如果是翻译需要，则只能听从阮氏建议人工造词，或者音译再加注释。剩下两种情形得稍加分析。在第二种情形中，外延大是相对的问题，可能是略大，也可能是无边际之大。如是前者，则接近理想；若是后者，就会产生王氏所说的后果：“然语意愈广者，其语愈虚，于是古人之说之特质，渐不可见，所存者其肤耳。”这样，翻译固然不通，比较也自然不行。第三种情形的复杂性在于，不仅交叠范围有大小不同，而且，在另一系统中可以找到的与之交叠的概念也不止一个，只

不过交叠的区域并不一样。以较常见的中国哲学概念“道”为例，它就曾分别被译为英文的Way, Logic, Truth, Natural law等等，这意味着这些英文词各自都有部分含义与“道”相交叠，但没有一个会与之完全重叠。所以也有人为了避免以偏概全的理解，干脆音译为“Tao”，像格兰汉姆那样。虽说翻译也是比较的结果，但两者仍有很大的区别。在同一文本中，一个概念一般只能用一个译名。如果顾虑到词的多义而变换译名的话，弄不好会被误解为是指不同的对象。比较研究则有机会对一个概念在另一种文化中被理解包括误解的各种可能进行分析，借此呈现不同文化的特质。西方学者在进行中西哲学的比较研究时，似乎对这种语言性的障碍更敏感，所以这方面的文章也比我们做得更多。如格兰汉姆《西方哲学中的Being与中国哲学中的“是非”、“有无”的比较》^[21]，就是讨论这种含义交叠的范畴的作品。也许是中国学者同西方学者在理解方面的不对称，也许是中国学者将中国哲学用西方语言介绍给西方社会的经验仍太不足，这样的工作仍需重新起步。

麻烦的问题并非在翻译或比较时才出现，中国经典文本中很多思想范畴缺乏严格的意义界定，也是哲学分析的难题。“夫古人之说，固未必悉有条理也。往往一篇之中时而说天道，时而说人事；岂独一篇中而已，一章之中，亦得如此。幸而其所用之语，意义甚为广莫，无论说天说人时，皆可用此语，故不觉其不贯串耳。”王国维的评论，涉及某种思想方式的问题。这不是说，古人表达思想可以不合逻辑，而是某些基本概念的形成，没有或者难以通过清晰的定义。类比及隐喻，是经典中表达某些抽象观念的途径。《论语》对“仁”的表达，是运用类比的典型。关于“仁”有各种说法，先后涉及道德项目、个人性格、政治倾向，以及人生境界，但没有提供一个周延的定义。究其原因，是孔子要用它来涵盖所有有正面价值的生活经验，靠一个抽象的定义反而不能指导具体的人生，所以得通过类比，举一反三，即所谓

“能近取譬，可谓仁之方也已”。（《论语·雍也》）道家的“道”则借隐喻来呈示及扩展其涵义。“道”的本义是路，因路具有达到既定目标的途径的作用，这一特征便被借用来形容正确的方法，有效的手段，合理的生活方式，以至成为表达必然性、本质、真理，以至本体等高度抽象的概念的用词，从普通名词上升为哲学范畴。隐喻不只是一个词，有时可以是一个故事（寓言）。《论语》中孔子“吾与点也”是一种隐喻，《庄子》中庄周梦蝶也是寓意深长的隐喻。因此，它难以用某一固定的现代概念来概括，但却给解读提供了创造性的空间。

对于哲学的某些门类如知识论、逻辑等领域而言，这不是可取的思想方式，而中国传统思想中，这方面的成果的确也甚薄弱。但是，对于表达价值理想、生活态度或者宗教信仰来说，通过寓言、神话等隐喻方式，在各种文化系统中，似乎不是什么特殊的现象。关键是解读时如何进入这种具体的言路，包括掌握语境与各种文化象征。对于跨文化的研究者而言，这固然困难重重，但对与传统不断拉开距离的本土学者来说，鸿沟依然存在。这其实也是解释学的一般问题。

就中国现代学术的经验看，比较哲学是比较文化的深化，也可以说文化沟通是比较哲学的目标。这样，比较就可以分不同的层次。范畴的比较，如王国维对性、命、理的分析。问题的比较，梁启超、胡适把“近三百年学术”看作中国的“文艺复兴”，而侯外庐则比作“启蒙运动”。思想系统的比较，冯友兰用实在论的观点看宋明理学，而牟宗三则将其比之康德哲学。还有最宏观的跨文化价值系统的比较，前面提到的梁漱溟的工作，还有日本学者中村元《东方民族的思维方法》的成果也在此列。由于每个文化系统内的各组成要素或现象间不是一种完全同质的统一体，而是存在像维特根斯坦所说的“家族类似”关系，因此，任何大范围的比较结论，都不能用本质主义的眼光来看待它，

即都可能存在例外的情况。举严复的说法为例，他把自由精神的有无看成中西文化的根本区别，然后说：

自由既异，于是群异丛然以生。粗举一二言之：则如中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处；中国多忌讳，而西人众讥评。其于财用也，中国重节流，而西人重开源；中国追淳朴，而西人求欢虞。其接物也，中国美谦屈，而西人务发舒；中国尚节文，而西人乐简易。其于为学也，中国夸多识，而西人尊新知。其于祸灾也，中国委天数，而西人恃人力。^[22]

严复的说法除与制度相关的对比，如三纲与平等、亲亲与尚贤、尊主与隆民等之外，其他概括其实都非绝对的。不是绝对的，不等于就没有意义。例如有人说，中国文化是静的而西方文化是动的，或者中国人重综合西方人重分析，都不是绝对的。但是它比反过来的说法要更有启发。因此，高度概括的对比结论，只能是相对突出的特点的表达，或者是有待进一步验证的假设。这样，就得靠具体问题或局部范围的比较来补充，例如以范畴或人物思想为对象，才来充实或校正一些抽象的观点。但是，把文化当作文本看，全局并非局部的累积。没有整体的眼光，部分的意义未必就能有效地把握。因此整体与部分的解释学循环，在比较哲学中同样需要。

虽然我们不能给比较哲学一个形式上完满的说法，但是，它与中国哲学的关系，对跨文化研究的作用已经得到初步的阐述。关键是方法意识的自觉。从与中国哲学相关的立场看比较哲学的方法，它包括一般哲学、比较哲学及中西比较哲学三个层次相缠绕的问题。也许没有行之有效的方法，而只有普遍面临的问题。但揭示问题的复杂性，本身也是方法论的一种努力。

(原载《浙江学刊》2002年第2期)

- [1]严复：《救亡决论》，《严复集》第一册，北京：中华书局，1986年，第52页。
- [2]梁启超：《近世文明初祖二大家之学说》，《梁启超哲学思想论文选》，葛懋春、蒋俊编选，北京：北京大学出版社，1984年，第87页。
- [3]同上书，第90页。
- [4]梁启超：《近世文明初祖二大家之学说》，《梁启超哲学思想论文选》，第93页。
- [5]梁启超：《近世第一大哲康德之学说》，《梁启超哲学思想论文选》，第166页。
- [6]《论近年之学术界》，《静庵文集》，沈阳：辽宁教育出版社，1997年，第113页。
- [7]同上。
- [8]《论性》，《静庵文集》，第27页。
- [9]同上书，第37页。

[10]《释理》，《静庵文集》，第37—38页。

[11]《胡适学术文集》上册，第28页。

[12]《胡适学术文集》上册，第155页。

[13]见该书“凡例”，上海：商务印书馆，1929年。

[14]汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，北京：中华书局，1983年，第240页。

[15]《释理》，《静庵文集》，第37页。

[16]Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power-Yen Fu and the West*, President and Fellows of Harvard college, 1983, p. 1.

[17]Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power-Yen Fu and the West*, President and Fellows of Harvard college, 1983, pp. 2-3.

[18]见《孔子哲学思微》中译本序，南京：江苏人民出版社，1996年。

[19]《书辜氏汤生英译〈中庸〉后》，《静庵文集》，第150—151页。

[20]同上书，第152页。

[21]A. C. Graham, "Being in Western Philosophy Compared With *Shih/Fei* and *Yu/Wu* in Chinese Philosophy", *Studies In Chinese Philosophy & Philosophical Literature*. Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1986.

[22]《论世变之亟》，《严复集》第一册，第3页。

中国哲学史研究与中国哲学创作

这是一个需要解释的题目。“哲学史”前面加“中国”两字好理解，哲学创作要用“中国”作限定，就有预先说明的必要。其实，这相当于冯友兰所界定的“中国底哲学”，指这种哲学创作的内容具有中国文化的特点。提出这个问题，是有感于在现代中国哲学创作的贫乏。这是我们从一般哲学著述流行引用当代外国哲学理论或范畴获得的印象。不过，为保险起见，我把“贫乏”所断定的范围缩小到“中国哲学”上来。说中国哲学创作贫乏，依据的是下列可观察到的现象：一、“五四”以来，除现代新儒家少数几位外，很少有因哲学方面的建树而被同行认真评论的作者或作品。从事这个行当的学者很多，而相互间的评论（哪怕是争论）却很少，这意味着大家所谈的对象不是古的就是洋的，同行间相互可以看得起的成果不多。二、各种哲学教科书，很少涉及中国哲学的内容。“马克思主义哲学原理”之类不必说，因为它是西方哲学（至少以西方哲学为主）。但时下许多新编的“哲学导论”，虽然不叫西方哲学导论，内容也基本与中国哲学无关。即使偶尔有个别章节谈中国哲学，也是装饰性的。从结构上看，多可有可无。三、同是哲学史教科书，讲中国哲学方面的同讲西方哲学的比，哲学分量（即分析论证的深入程度）也大不一样。（这第三点，已经带出哲学史哲学的问题了。）1923年，蔡元培撰《五十年来中国之哲学》说：“最近五十年，虽然渐渐输入欧洲的哲学，但是还没有独创的哲学。所

以严格的讲起来，‘五十年来中国之哲学’一语，实在不能成立。现在只能讲讲这五十年中，中国人与哲学的关系，可分为西洋哲学的介绍与古代哲学的整理两方面。”^[1]今天回顾起来，情形也好不到哪里。

说中国哲学创作贫乏而不说一般哲学创作贫乏，固然是保守一点的说法；但在中国，中国哲学创作贫乏，一般哲学创作有可能丰富吗？如果我们把中国哲学界定为体现中国文化特点的哲学，那么，它至少有两大可以利用的创作资源。一是当代中国的生活经验，因为当代中国的生活形态不管如何变迁，它一定包含着历史上积淀下来的文化内容，尤其是它在过去一个世纪里所经历过的一切。二是中国古代思想传统——我们同意或不同意称为哲学的内容。它包括一些在历史上有过深刻或广泛影响的思想问题、这些问题的解决，以及相关的论述方式。它是古代智慧的源泉。然而，由于全球化时代的到来，中国人将面临越来越多的不是通过援引传统经验所能解决的社会问题。那时候，面对生活经验的哲学创作，可能就难以准确区分它是传统的，还是现代的。这样，体现中国文化特点的中国哲学创作，首先得吸取中国传统的思想资源。换句话说，中国哲学创作同中国哲学史研究关系密切。现代新儒家的努力也为此提供了佐证。

不过，本文的分析将表明，实际上，中国哲学史研究对中国哲学创作的促进作用不大。其深层的原因，植根于一个世纪的学术史或思想史中。

一 重哲学史而轻哲学

常规的次序是，先有哲学创作，然后才有哲学史。但在中国，可以提供另外版本的故事。了解最近学术动态的读者都知道，传统没有“哲学”的说法。现在的“中国哲学史”，是十九世纪末、二十世纪初的学者用“哲学”这个西式字眼，指称古代经史子集中的某些内容的结果。由此造成先有哲学史研究，然后才有哲学创作这种特殊现象。这种次序的颠倒对哲学学科的影响是不可忽略的，它可能像基因排列产生的后果一样具有决定性。换句话说，是哲学史研究的面貌决定了哲学创作的格局，而不是反过来。

导致这一后果的历史因素，是近现代中国在西方文明的压力下催生的比较思想史或比较文化研究。始作俑者应该是严复。在反思甲午战败原因的文章中，他甚至把根源追溯到中西学术的差距上：“……是故取西学之规矩法戒，以绳吾‘学’，则凡中国之所有，举不得以‘学’名；吾所有者，以彼法观之，特阅历知解积而存焉，如散钱，如委积。”^[2]严复留学英伦，洞悉西学根底，其声音振聋发聩，容易激发学界学习、介绍西学的热情。梁启超就紧追其后，利用日本的便利，做了许多“泰西学案”。梁氏所介绍对象包含有哲学方面的人物，如培根、笛卡儿、康德等等。介绍一种陌生的知识，必须用读者熟悉的知识来作解释或翻译的工具。如果传统中没有相应的知识可运用，就只能借助接近或类似的观念。古人是这样办（如翻译佛经时的“格义”），近人也这样做。梁启超就从传统的思想仓库中发掘解释的工

具，用朱熹的“格物致知”讲培根，用孟子“心之官则思”之“思”说笛卡儿，用王阳明的“良知”比康德。梁用按语式的比较，出于让读者从固有的思想资源理解西方哲学的目的，但无形中起了把用来比较的思想也界定为“哲学”的作用。它意味着，研究中国古典思想时，不仅能用儒家、道家，或玄学、理学、道学，也可以用“哲学”来界定。尤其是当西学对中学取得压倒优势之后，用“哲学”来界定的可能就变成必要了。^[3]冯友兰就说过我们不会写“西洋义理之学史”，而只能写“中国哲学史”的苦衷：“就原则上言，此本无不可之处。不过就事实言，则近代学问，起于西洋，科学其尤著者。若指中国或西洋历史上各种学问之某部分，而谓为义理之学，则其在近代学问中之地位，与其与各种近代学问之关系，未易知也。若指而谓为哲学，则无此困难。此所以近来只有中国哲学史之作，而无西洋义理之学史之作也。”^[4]学术的变迁也是时势使然。

由中西思想比较而建立起来的“中国哲学史”，功能在于沟通两种文化。沟通的基本手段是用西方“哲学”解释中国传统。但比较的立场则有别：一是向西方学习，一是树传统信念。胡适派与马克思主义者属于前者，现代新儒家则代表后者。胡适是西化派，在新文化运动中做哲学史，就是以西学改造中学的一种实践。其《中国哲学史大纲》的宗旨是怀疑传统，提倡科学。胡的怀疑传统还表现为一系列翻案文章，如孔孟老庄，传统所重视的思想，胡适轻视；而墨家、王充、戴震，以往边缘的人物，胡适拉向中心。后来的马克思主义者，从侯外庐到任继愈等所写的思想史或哲学史，在思想人物的褒贬上，与胡适大致一样。所不同的是，胡适称经验主义者，他们叫唯物主义；胡适叫神秘主义者，他们称唯心主义。而且，在正面评价对象时，总会补充说，与西方思想比，仍处朴素或初步阶段。在新文化运动中以比较的方式为中国思想张目者，首先当推梁漱溟的《东西文化及其哲

学》。但他谈中国哲学部分，除“哲学”一词外，很少直接比较西学，进行哲学性的解说。所以，传统派的扛鼎之作，还是后来冯友兰那部备受金岳霖、陈寅恪赞扬的《中国哲学史》。冯友兰也以西方哲学为参照系叙述中国思想，但他选择的西学是理性主义，同时又把传统义理之学的主题人生观纳入理性主义的分析框架。既顺应西化的趋势，又张扬了民族精神。^[5]后来港台新儒家利用哲学史塑造民族精神的套路，与冯思路大致相同，差别只是西学的坐标从英美实在论转向德国古典哲学而已。

徐复观说：“我的想法，没有一部像样的中国哲学思想史，便不可能解答当前文化上的许多迫切问题，有如中西文化异同；中国文化对现时中国乃至对现时世界，究竟有何意义？在世界文化中，究应居于何种地位等问题。因为要解答上述的问题，首先要解答中国文化‘是什么’的问题。而中国文化是什么，不是枝枝节节地所能解答得了的。”^[6]很显然，不论是文化的激进论者还是保守论者，都采取通过哲学来解释文化的策略。这表明，之所以出现哲学史研究先于哲学创作这种次序倒置的局面，是因为现代学人谈哲学的兴趣一开始在于评估文化传统，而不是发展新的学术专业。这预示了后来哲学史研究领先甚至取代哲学创作的局势。同时，这种负有特殊使命的哲学史，也形成一种特殊的面貌。

当然，对哲学自身有兴趣者，在第一流的学者中也大有人在，如章太炎、王国维。但他们在现代哲学运动中，地位都被边缘化了。胡适在《中国哲学史大纲》（卷上）的导言中表彰章太炎说：“《原名》、《明见》、《齐物论释》三篇，更为空前的著作。今细看这三篇，所以能如此精到，正因太炎精于佛学，先有佛家的因明学、心理学、纯粹哲学，作为比较印证的材料，故能融会贯通，于墨翟、庄

周、惠施、荀卿的学说里面，寻出一个条理系统。”^[7]这是较确切的肯定。太炎谈哲学，虽然也不脱比较之法，但非泛论文化问题，他更有辨名析理的兴趣，以认识论、逻辑学的观点看古典名学，创获颇丰。故蔡元培在《五十年来中国之哲学》中，断定“这时代的国学大家里面，认真研究哲学，得到一个标准，来批评各家哲学的，是余杭章炳麟”^[8]。王国维对哲学的兴趣也是产生于20世纪初的头几年，其时他除大量介绍德国哲学的文章外，还有后来收入《静庵文集》及其续编的《论性》、《释理》、《原命》等研究中国古典哲学的名篇。王国维也同样用比较的方法，但他的比较不是中西不同范畴的归类比附，而是深入的逻辑分析。如《释理》对中西思想具有某些一致性的揭示：“吾人对种种之事物而发见其公共之处，遂抽象之而为一概念，又从而命之以名。用之既久，遂视此观念为一特别之事物，而忘其所从出，如理之概念，即其一也。吾国语中‘理’字之意义之变化，与西洋理字之意义之变化，若出一辙……”^[9]该文对“理”的涵义所做的抽丝剥茧的分析，今日仍有典范意义。王评论严复引入西学的动机在科学而非哲学，而感叹自己“欲为哲学家则事情苦多，知力苦寡”^[10]。冯友兰则说：“与严复同时有另外一位学者，在哲学方面理解比较透彻，见解比较深刻，可是是在他放弃哲学研究之后，他才闻名于世。他是王国维。”^[11]

不论章太炎还是王国维，谈哲学都不能脱离比较之法。但与那些以治哲学史为比较文化的方便法门者比，其兴趣在哲学本身。其表现就是更重视思想的方式、理据，而非孤立的价值结论。即使在诠释传统思想范畴或命题时，也不是以还原本意为满足，而是努力从说理方式上进行反思或重构。这是真正的哲学性研究。只有创作“新理学”的哲学家冯友兰，才是这种学风的承继者。但是，《齐物论释》、《静庵文集》的影响甚微。半个世纪以来的现代中国哲学史著述，给章、

王的篇幅相当小，即使提及，焦点也在其结论或思想内容上，很少有把眼光放在其更能体现哲学性思考的论述方式上。这意味着这种哲学史研究的标准不在哲学本身。

简言之，近现代中国的文化大势，导致哲学研究中哲学史研究动力压倒哲学创作兴趣，同时也导致哲学史研究中非哲学性倾向的发展，这很可能是今日中国哲学创作先天不足的历史根源。

二 哲学史研究的歧向

尽管哲学史研究的动力压倒了哲学创作的兴趣不太合乎常规，但是，发展中国哲学创作，却不能不关心哲学史研究的走向。换句话说，我们得询问，哲学史研究为何没能促进创作本身。事实上，在现代中国本来就不发达的哲学创作中，除金岳霖外，说得上有创获的，也就是现代新儒家。^[12]现代新儒家正是从哲学史研究中脱颖而出的，他们同西化派一样采取通过哲学史来比较或塑造民族文化精神的文化战略。不同之处在于，新儒家对传统有一种持守的精神，其得其失均与此有关。因此，不论是激进派还是保守派所做的哲学史，下面都一并加以检讨。但对不同错误的归属，则会适当加以区分。

1 立场优先

所谓立场优先，就是指首先关心一种观点或命题所表达或蕴涵的政治态度或学派立场，而不是重视它论证的深度与创新性。这个价值包括文化、政治以及由此推演出来的学派三个层次的问题。简言之，它是把哲学意识形态化，把学术取舍变成“政治正确性”的表态。问题的根子在于通过哲学史做文化比较的动机，它不同程度表现于新（激进）旧（保守）两派的研究中。

新文化运动中胡适的学术研究多服务于他反传统、倡西化的立场，其《中国哲学史大纲》立足于做翻案文章，对孔孟老庄所讲求的义理较轻视。所以冯友兰讥他“这本书，实际上是一本批判中国哲学的书，而不是一本中国哲学的历史书”^[13]。他本人后来也无法按原来的思路写下去，只好将续编改为《中国中古思想史长编》，不叫哲学史。胡适的套路在其后被同是反传统阵营的马克思主义者发扬光大，侯外庐就说：“胡适、冯友兰等人研究两汉以后思想家、哲学家，只偏重于儒学诸家，而我们一致认为，中世纪思想史，必须着重研究异端思想和正统儒学的斗争，无神论和有神论的斗争，唯物主义和唯心主义的斗争，表彰中国思想史上唯物论的光辉传统。”^[14]当侯所代表的观点在意识形态中占据主流以后，其追随者则将其推至极荒谬的地步。一个人的政治身份或经济地位可以成为衡量其哲学水平的尺度，而一个承认常识但没有文化的人则可以被认为比唯心主义的哲学家更高明。

从梁漱溟、冯友兰、熊十力到港台新儒家，谈中国哲学都是为寻求或重塑中国文化精神。由牟宗三、徐复观、张君勱与唐君毅共同署名的《为中国文化敬告世界人士宣言》，就直言：“只有从中国之思想或哲学下手，才能照明中国文化历史中之精神生命。因而研究中国历史文化之大路，重要的是由中国之哲学思想之中心，再一层一层的透出去，而不应只是从分散的中国历史文物之各方面之零碎的研究，再慢慢综结起来。”^[15]针对中国传统“疏于界说之厘定，论证之建立”的弱点，他们要求透过对先哲的生活方式看问题，“而人真能由此去了解中国哲人，则可见其思想之表现于文字者，虽似粗疏简陋，而其所涵之精神意义、文化意义、历史意义，则正可极丰富而极精深。”^[16]由于新儒家目标在于借哲学重建传统精神文化，故对中国哲学的探讨自

然比反传统者更有建设性。但是，强烈的卫道情结，也给其学术的深入造成限制。

皮锡瑞曾指出经术不同于学术之处在于：“盖凡学皆贵求新，惟经学必专守旧。经作于大圣，传自古贤。先儒口授其文，后学心知其意，制度有一定而不可私造，义理衷一是而非能臆说。”^[17]新儒家之学不是传统经学，但其道统意识使其学同经学一样具有意识形态功能。意识形态的特征之一是把学术变成宣传，对价值信条可以年年讲月月讲天天讲，不厌其烦。政治正确性比学术创新更重要，大量哲学史教科书就是这一原则的牺牲品。新儒家的价值理想与大陆意识形态虽然对立，但卫道的立场，对哲学固有的批判精神却是一种阻碍。

2 范畴错置

作为现代学术的“中国哲学史”是比较文化催生的产儿。经验层次或局部事物的比较，可以借助超越于两者之上（或之外）的更有涵盖性的知识来解释，如两种动物的行为方式，或两种作品的主题或风格的比较，我们可以用人类理智的基本模式，或者用文学艺术的一般理论来作为解释的工具。被比较的双方都同样是对象化的。但对不同文化的精神结构，或者说“哲学”的比较，一开始却不存在一种元理论作为通用的工具。（除非你是在比较两种与你的本土文化无关的其他文化。）实际上，它只能是用一种文化解释另一种文化，即比较者选择自己熟悉或认同的文化作为工具，另一种则是被解释的对象。我们说梁启超的“泰西学案”是用他熟悉的传统介绍、解释另一种陌生的思想文化。胡适则是用他认同的文化解释他熟悉的文化。一旦被比较的双方差距太大，或者解释者对双方的了解，特别是对解释工具的了解程

度太浅，比较的结果就会像是照哈哈镜一样。冯友兰说过两种文化的相互阐明或相互批评，必须是发展到一定阶段才可能的工作。

中国哲学史研究相当长时间内做的是照哈哈镜的工作，因为主流的作品多是从西方哲学中截取某些流派或论题，作为解释中国古典思想的工具。一个世纪来，用来解释中国哲学的大多数范畴，如本体、现象，主体、客体，共相、殊相，唯物主义、唯心主义，辩证法、形而上学，感性、理性，原因、结果，先验、经验，自由、必然等等，基本上都来自西方近代哲学，即唯理论、经验论，以及德国古典哲学。胡适派、马克思主义者，以及现代新儒家均如此。（相对而言，后者处理比较灵活些。）这个解释框架有两个性质是与中国传统大相径庭的：第一，它是一种讲究逻辑论证，并以形成知识系统为目标的理论哲学；第二，其哲学主题是以认识论为中心，即致力于说明人对世界的理解能力。而这两点，都是中国传统所或缺的。中国传统中，像天人、性命、善恶、是非、有无、物我、本末、体用、言意、形神、理气、心性、知行、道器等等范畴，则是围绕着对人生的意义及其根据展开的。同时，其表达思想的方式，散见于谈话、讲课、寓言、诗、书信、碑记，及各种经典注疏中。这些表达多数具有一种“对话性”的特征，与理论作品大不相同。所谓“对话性”，指“说一听”关系，与“写一读”关系不一样，在信息交流上，后者是单向的，前者则是双向的。同时，由于说、听双方都了解特定的语境，因此预设许多不需明言的前提，这就导致其表达缺乏逻辑上推论的完整性。在这一意义上，经典注疏也是“对话”的变种。因为注释行为是对文本内容的一种“应答”，它的表达也受文本“语境”的制约。近代西方与古代中国这两套“形而上”的观念差异极大，但是，由于近代西方哲学与被认为能推动社会进步的近代西学关系密切，同时，这种理论哲学具有述理

清晰完整的特点，因而合乎时势地成为进步论者解释中国思想传统的工具。

这种范畴错置的现象触目皆是，但表现最特出的还是在以马克思主义标榜的哲学史教科书中。它把哲学都看成本体论、认识论，然后又用唯物主义与唯心主义判别其对错得失，结果，以人生论为主题的中国哲学主流都属于唯心主义。而某些思想性格具有重视经验倾向的人物，虽然被冠以唯物主义的名分，但由于理论化水平不够或人物出身的问题，故一律加上“朴素的”作为限定。这种哲学史的基本作用在于，显示西方哲学的思想方式普遍有效，同时指出中国传统先天的精神缺陷，因此应该从根本上向西学学习。这是意识形态的信念在作祟。其实，它对西方哲学本身也缺乏真正的了解。其最可笑之处，就是以为唯心主义否定常识意义上的事物存在，而唯物主义相反。70年代初广东中学语文课本上有一篇课文，题目叫作《一块石头敲开了哲学的神秘大门》，讲河北省一个叫三官庙的地方，农民如何学哲学、用哲学。方法就是把石头搬上讲台，质疑唯心主义者如何否定它的存在。今天关于中国传统是否有哲学，或研究中国哲学史是否合适的质疑，正是这种范畴错置现象引发的后果。其实，范畴错置不是用哲学作为参照系的问题，而是对哲学的理解过分狭隘所造成的。

3 以考据代义理

传统学问有考据、义理、经世及辞章的划分，其中，考据与义理被认为代表汉学与宋学两种不同的学术风格。考据泛指版本校勘、文字训诂、史料考辨等历史文献研究，它是史学研究的基础工作。义理则系超越经验的形上之学，包括心性之学或天道之论。两者本不属同

一学问层次，无必然冲突的理由，但清代因经学解释的冲突而导出汉宋之争。受汉学的影响，以考据代义理的倾向，一直潜藏在哲学史研究之中。

首先与胡适派有关。“蔡元培说，胡适是汉学专家，这是真的。他的书既有汉学的长处又有汉学的短处。长处是，对于文字的考证、训诂比较详细，短处是，对于文字所表的义理的了解、体会比较肤浅。宋学正是相反。”^[18]《中国哲学史大纲（卷上）》差不多用三分之一的篇幅讲考据问题，并在此基础上做他的翻案文章。胡后来写《戴东原的哲学》，对从戴震到阮元的清代汉学家借训诂讲义理的方法非常推崇。追随胡适的傅斯年，写《性命古训辨证》，便有承继戴、阮，实践“以语言学的观点解决思想史中之问题”的意图。这个“语言学的观点”实际是训诂学的方法。深受胡适、傅斯年影响的中央研究院历史语言研究所，其学风正是这种纲领的实践。后来到了台湾的徐复观，便讥其为清代考据学同西洋经验主义的末梢相结合的“洋汉学”。

本来考据在1949年以后大陆意识形态化的学术中，只居边缘的地位。因为意识形态关心的是思想立场，是世界观的改造。政治正确性比证据更重要，解释自然得走抽象、宏观的路数，大与空是掩盖假的基本策略。而这种学风又是在“唯物史观”的标榜下形成的。一旦这种僵化的意识形态有所松动，如80年代思想解放局面的出现，相应的学术方向自然就被怀疑。作为代替，有两条路子可走，一是寻找解释的替代方案，一是改变学风，由空向实反拨。前者成就乏善可陈，后者轻车熟路，自然就是考据学风的恢复与发展。助成考据学的，还有一个不可多得的历史机缘，那就是一个世纪来考古领域的不断发现。继金石甲骨之后，竹简绢帛上的文书研究成为当今一大显学。它为古典文献学及思想史研究提供新的资源，其切实的意义可能是傅斯年所企

盼的，是“历史”的与“语言”的。以考据为中心的古典文献学及相关的思想史研究成绩斐然，是古典学术题中的应有之义。它吸引众多哲学史工作者加入，甚至诱致一些外行人仓促上阵，大谈起古文字来。有时候它可能给人一种错觉，以为通过文献学可以给越来越没有生气的哲学史研究提供出路。

其实不然。文献学可以为哲学史研究提供更多资源，但哲学史做不好绝不是由于这种资源贫乏所致。而以为文字训诂可能代替义理探究更是一种误会。胡适称阮元的方法为“剥皮主义”：“阮元是一个剥皮的好手。他论性，论仁，都只是要把一个时代的思想归还给那一个时代；都只是要剥去后代涂抹上去的色彩，显出古代的本色。”^[19]这用来治思想史也许可行，用于哲学史的话，把抽象的观念还原为原始的经验事实，还有哲学存在吗？王国维就说戴、阮，“其说之幽元高妙，自不及宋人甚远。”“自汉学盛行而学者以其考证之眼转而攻究古代之生命道德之说，于是古代北方之哲学复明，而有复活之态度。戴、阮二氏之说实代表国朝汉学派一般之思想，亦代表吾国人一般之思想者也。此足见理论哲学之不适于吾国人之性质，而我国人之性质，其彻头彻尾实际的，有如是也。”^[20]所谓“实际的”也就是经验的，它是否代表国人难说，但说汉学之特征则甚确。太炎既精汉学，也通哲学，故能分辨事实与义理之不同：“按校勘训诂，以治经治诸子，特最初门径然也。经多陈事实；诸子多明义理（此就大略言之，经中《周易》亦明义理，诸子中管、荀亦陈事实，然诸子专言事实，不及义理者绝少）。治此二部书者，自校勘训诂而后，即不得不各有所主。此其术有不得同者。故贾马不能理诸子，而郭象、张湛不能治经。”^[21]

考据与义理，或汉学与宋学，其实不能相互代替。汉宋之争，本是经学内部争夺道统解释权的争论，但它曲折地演化为今日的思想史

与哲学史之争。哲学史强调自己才能把握民族精神文化的精华，如新儒家；思想史则坚持自己才了解思想的历史状况，后者要为读者提供可信的历史。^[22]就哲学史而言，应该恪守自己的界线，即提供对有哲学价值的思想内容的阐释。至于多大程度说明思想的历史状况，则是边缘性的工作。如果要坚持与历史学家一争高低，对哲学的事业来说将是缘木求鱼。由于自身对哲学本身缺乏自信，从而陷入追求文献知识确定性的陷阱，结果便是断送哲学史研究的前途。

4 “空谈心性”

空谈心性本是清代汉学中批评或鄙视宋学的一种说法，它包括指斥心性之学缺乏经典文献的依据，以及局限于精神世界，从而没有经世致用的作用这两层意思。心性之学是宋学的主题，它是否是上述意义的“空谈”另当别论。这里我借用来指当代的哲学史研究在讨论宋明理学时的一种言述风格。“空谈”指相关的诠释缺乏现代意义的哲学思考特点，即可理解性及普遍性。它不是错，而是难理解。问题与现代新儒家的工作有关，汉学不讨论这种问题，因而不大会会有这种毛病。

宋明理学是现代新儒家的思想基地，李泽厚说它是现代的宋明理学，没有错。新儒家强烈反对从胡适到马克思主义的经验主义及唯物主义倾向，着重阐明中国哲学中关于人的精神境界问题。牟宗三说中国文化不同于西方，“它没有西方式的以知识为中心，以理智游戏为一特征的独立哲学，也没有西方式的以神为中心的启示宗教。它是以‘生命’为中心，由此展开他们的教训、智慧、学问与修行。这是独立的一套，很难吞没消解于西方式的独立哲学中，亦很难吞没消解于西方式的独立宗教中。但是它有一种智慧，它可以消融西方式的宗教而不见

其有碍，它亦可消融西方式的哲学而不见其有碍。”^[23]可以“消融”很难说，但不被“消解”则信然。牟宗三用哲学的观点精心诠释宋明理学，可以视作为这一诊断提供的证明。牟氏在这一领域的成就为学界公认，他不仅比经验主义的看法高明，也比冯友兰理性主义（实在论式）的理解另有见地。但这种诠释仍然在方法论上留下值得我们进一步推敲的问题。

作为“生命的学问”的宋明理学，其主题心性之学是研究道德生活的内在体验问题。它有一大堆专门辞语用以摹状相当复杂的精神结构。这类辞语有别于那些描述自然、社会或历史的形而上的哲学范畴，即其含义缺乏客观的可验证的特征。如心、情、性、命、诚、天理人欲、已发未发、居敬、主静、定性、中和、慎独、天地之性、德性之知等等，表达的是内在的道德生活经验。这种经验的沟通，有一前提，就是交流者同处于特定的共同体中，往往是思想家及其学生或崇拜者所构成的生活圈子，才能一起“展开他们的教训、智慧、学问与修行”。离开相关的生活圈子或者缺乏相应的精神信仰，这些观念的交流就会变得困难。同是宋明儒学，心、理两派就无法一致。清代汉学，对这种经验不仅陌生，甚至自觉抗拒。现代新儒家与宋明儒者生活的距离，相差更有天壤之别。即使我们相信新儒家确有遥契先贤的心灵，如何把这种精神经验用现代读者可能领会的言述方式将其表达出来，便是一个巨大的难题。

通观牟氏关于宋明理学的著述，其诠释策略大致有两条：一是借助康德哲学的理论框架，为宋明理学的思想形态进行定位；一是在理学的系统内，用理学原有的或仿理学的话语，做重辨道统的工作。在“会通”康德与理学时，牟氏在康德的二元体系中，抓住本体、信仰、道德、宗教、自由这一面，而非现象、知识、科学、理知、自然一

面，并用前者界定理学的主旨。同时又判定康德只有“道德的神学”与“道德底形上学”，而宋儒则成就了“道德的形上学”。良知就是“知的直觉”，在康德是神才拥有的能力，在儒家则信赖其为人具有的德性。虽然我们肯定这是有很高价值的说法，但只能在很抽象的层次做这种比较才有意义。因为康德重视价值问题，其见解也是通过“知解”（牟的用语）的方式分析出来的，与宋儒的具体言路不可能对上号。因此在诠释宋儒的专门词汇时，他离开康德，创作了像呈现、坎现、玄智、逆觉体证、直贯系统、无执的存有论、即存有即活动、超越的本心等等术语。这类词汇，其实并不比理学固有的范畴更好懂。牟氏批评冯友兰的哲学史抄录多而解释少，是因为冯不懂。牟的解释是增多了，但他自认为弄懂的东西，是否读者也有同感，可能也成问题。问题的症结在于，心性意识现象，对意识经验进行分析，概念或语言分析可能不是合适的工具。

责难牟宗三给我们留下问题并不公平。但牟宗三上世纪末在中国哲学界造成的影响，却可能导致这种言述方式在其追随者或模仿者那里复制开来。那可能是一个特定圈子里通行言语的泛滥，动不动就说谁也说不清楚的“功夫”问题。有人可能会说，西方海德格尔也不是人人能懂的，这无损于他的伟大。我想说，如果中国有太多写中文的海德格尔的话，保证是哲学的灾难。

上述立场优先、范畴错置、以考据代义理及“空谈心性”等现象，是中国哲学史研究中存在的主要问题。有些问题如立场优先、范畴错置，是这个领域的普遍问题。立场优先是中国传统在西方文化压力下的一种不得已的反应，不管持什么立场，共同点都是为重塑中国文化。而范畴错置正是在文化比较之初单向理解难以避免的问题。只是在文化的交流已经累积了丰富的经验之后，就应当进入互为主体的解

释阶段。但问题迟迟未得到人们正视。而夸大考据与“空谈义理”的问题，则与不同思想背景的学派相联系，与前者比，后者实属哲学内部的问题，然而，它给哲学史发展造成的这种偏向，可能对哲学创作是一种不利因素，因为它对哲学论证的有效性缺乏应有的反思。哲学史研究的问题可能远不止这些，但这些问题是内在性的，现在把它提出来，只是为进一步的检讨开个头。

这些问题的后果是：哲学史或者是与传统思想缺乏内在的关联，有时候不管你对它是批评还是表扬，都与传统无关；或者是缺乏哲学探索应有的魅力，哲学不是智力而是浅薄的概念游戏。这样的哲学史著述，如何能够激发读者对哲学的想象力。

三 扩展哲学的视野

思想贫困的哲学史研究，不只是使哲学史失去应有的魅力，甚至还引发出放弃“中国哲学”的议论，虽然“中国非哲学”的说法不是始于今日，其理由也不只是古典文献中没有“哲学”这个词。“非哲学”论隐含着两种不同的文化立场：一种是保守主义的，它强调中国文化的独特性或自足性，防止古典智慧在哲学化的解释中被消解或吞没；另一种是激进主义的，它揭露中国文化的“地方性”或不完整性，为批判传统、宣扬西学服务。从本土文化的立场看，前者是积极的，后者则是消极的。其实，两者同前面论及的“有哲学”的主张中，同样存在两种对立的文化立场也是相对应的。从现代文化的交流与发展的需要看，“有哲学”比“非哲学”的主张更有促进作用。不过，“非哲学”的理由应当正视。这样，哲学史研究的实践才能减少它的盲目或偏狭。

概括地看，关于中国古代无哲学或反对谈论中国哲学的理由，主要是下列三点：第一，西方哲学中，求真（或求知）是学问的主要目标，而中国思想史中，求用（或求行）才是主旨，因此中国没有西方哲学意义上的认识论传统，而离开认识论的哲学是不可想象的。第二，本体论是西方哲学最根本的范畴，而以存在（Being）为对象的本体论研究，是同印欧语言中存在（to be）这样的语法结构相关的，汉语语法中不可能产生这样的问题，从而没有本体论的思想系统不能称为哲学。第三，哲学与宗教虽然分享一些共同的问题，如对善的关注，但两者的言述方式大相径庭。同西方文化比较，中国思想传统与

其说是哲学，不如说是宗教。^[24]上述意见都很重要，但仍未能成为我们放弃“中国哲学史”的理由。

关于中国哲学求用，因此没有形成认识论的观点，不是今日的新发现。早在一个世纪之前，王国维就指出：“披我中国之哲学史，凡哲学家，无不欲兼为政治家者，斯可异已！”[“]夫然，故我国无纯粹之哲学，其最完备者，唯道德哲学与政治哲学耳。至于周、秦、两宋间之形而上学，不过欲固道德哲学之根柢，其对形而上学，非有固有之兴味也。其于形而上学且然，况乎美学、名学、知识论等冷淡不急之问题哉？”^[25]王国维不满于中国传统缺乏像美学、名学、认识论之类“纯粹之哲学”，但不否认在此之外可以有道德哲学或政治哲学的存在。后来胡适、冯友兰在编中国哲学史时对哲学做界定，也都是把认识论当作哲学的一个分支而非主干看待。认识论当然是西方哲学非常重要的传统，但要离开认识论就免谈哲学，恐怕就太偏狭了。这种主张至少在海德格尔或罗蒂那里就行不通。

本体论也是个费口舌的问题。在中国传统中，本体分别来自本末与体用两对范畴，用它来翻译ontology，勉强涵盖它基础、实体与整全的意思。本末与体用两对范畴的确没有体现西文中由to be导向以being为研究对象的思路。但是，这并不意味着通过汉语对宇宙人生进行的思考必然不可能有相似的思想路径。《庄子•齐物论》中有“有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者……”的著名论说。对这段绕口令般的陈述，我们只截取前面两句中“有有”、“有无”的结构进行分析即可。汉语中，“有”首先是个动词，有人、有物、有语言、有思想。说有总是有什么，这是通常的说法。但“有有”中的第二个“有”，显然不是动词，而是名词。而作为名词的“有”，不是日常语言所通用的，它是玄思的产物。它是不满足于有各种各样、

形形色色的事物，而被“逼”出来的一个词。它是对万物共同属性的抽象——“有”，换一个汉语词来表达——存在。所以也有人把ontology翻译为存有论。这个译法，可能就照顾到它特有的思路。在庄子那里，由于“有”过滤了万物（或万有）各种具体的物的特性，从而排除了日常生活中的实用性，故“有”物便如同“无”物，“有有”也可等同于“有无”。我不想强调这一思想范畴在中国思想传统中有多重要，也不会推荐以“存有论”代替“本体论”。只想提醒大家注意，不要轻易断定无什么。^[26]

“非哲学”论者主张以宗教范畴代替哲学来界定中国思想传统，也是一个思想的陷阱。说佛教、道教是宗教，自然没有疑义。但说儒教是宗教，则同说哲学一样，牵涉对宗教的定义问题。如果是以基督教为参照，把儒教当作独立于世俗社会的制度性宗教，那必定遭到众多的反对。若是因为儒家思想强调或具有道德教化的作用，就把它划为宗教，那古希腊哲人的思想中，也包含大量关于道德教化的内容，我们是否能由此将其剔除在哲学史研究之外呢？从思想史看，道德是宗教与哲学共同分享的话题。虽然属于哲学的现代伦理学如元伦理学，非常自觉地同道德劝喻划清界线，但古代的德性伦理便不是这样，所以中世纪基督教伦理同亚里士多德传统便可合流。^[27]而以成德立人为目标的儒学，提供的主要便是德性伦理。你可以哲学的观点，也可用宗教学的眼光观察中国思想传统，但不必把不同的方法对立起来。以本质主义的立场对文化进行类型划分的人，是不理解任何关于文化的概念，不论是从对象中提取的，还是从其他文化中借用来的，其功能都是理想类型式的。这类概念或范畴只是测量对象的仪器，而非制作产品的模具。在这一意义上，人们也可既非哲学也非宗教，只以中国传统（甚至只是儒学）中固有的概念来研究传统，就如古代的学者或思想家所做的那样，只要对当代学术的发展有新的启发即可。^[28]

回到中国哲学史研究如何可能的问题上来，前提得破除以某一门类甚至某一学派的观点对哲学作单一、狭隘的理解。我想说，“没有人能找到一种古今哲学家都能接受的、固定不变的哲学定义。形而上学——本体论在中世纪、在近代的位置举足轻重，但进入现代则成为不同哲学流派的众矢之的。尼采反它，维特根斯坦、卡尔纳普也反它。同是反本体论，逻辑实证主义是从认识论的阵地出发的，而尼采、海德格尔则连认识论也一起攻击。罗蒂更绝，提倡‘后哲学文化’，连哲学也准备放弃。其实以康德或黑格尔为标准，古希腊的智者也未必合乎要求，至少他们没有提供理论论述上体系完备的哲学著作。维特根斯坦从语言分析入手，揭示哲学这个词同‘游戏’一样，都不存在什么本质规定，而是一种‘家族类似’概念。我想是能说明问题的。既是‘家族类似’，那就表示：一方面，在‘哲学’一词所能指称的各种思想或知识现象中，没有严格划一的共同特征；另一方面，这些现象中也有一些离散的或相对接近的特征存在。以西方哲学史中公认的哲学家为标本取样，我们可以找到谈本体、认识、主体、存在、真理、自然、人性、神性、理性、道德等不同的论题。不是所有的哲学家都同时对这些论题有兴趣，每个人关心的侧重点可以不一样。所以，谈哲学也可以只谈论其中个别问题，甚至从中派生出新的论题来。例如，维特根斯坦就从前期的谈逻辑转变为后期的谈语言，并由此展开一个新的哲学论域——日常语言分析。其实我们还可以说，哲学根本就没有固定的对象。”^[29]说哲学没有固定的对象或没有特定的对象，至少包含两层意思。一是如上所说，不同的哲学家并不必然确认共同的研究对象；二是大部分被当作哲学讨论的问题，同时可能是其他知识或思想领域共同探讨的问题。第二层意义也不难理解，如研究存在的本体论与自然科学分享共同的对象，讨论人性或生命价值不是哲学的专利，宗教思想家也许更热衷，认识论同现代语言学关系密切。而涉及人的问题，

心理学同哲学的关系也暧昧不清。哲学同许多知识门类有边缘关系，现代哲学则特别注重边缘地带的问题，并有移边缘为中心的倾向。所以，哲学也不是固定的范畴与命题的集合。

但是，我不准备把哲学说成是一团乱麻。不同的哲学系统或学派之间的关系，深入研究是有头绪可寻的。就对象言，大致也有一些层次可以划分。如自然、社会、人，人之中又有知识、道德或语言、意识等等的进一步区分。传统哲学特别是德国古典哲学，喜欢建立对万有进行包罗万象说明的系统。更多的哲学家只是停留在自己感兴趣的区域做精细的专题研究，对其他领域的问题存而不论。还有另外的一些哲学家，在对个别论域做专门的研究后，便以此为出发点，将其方法或观点推广去说明更大范围的问题，甚至具有冲击或颠覆其他传统论说的作用。现代哲学中新学说、新学派的出现，多半属于这后一情形。如现代物理学、语言学、心理学，以及现代的生活经验等等，都曾各式新哲学的思想资源。从现代哲学发展的现象看，我更愿意把哲学理解为挑战既定学说或知识的思想活动。在这类思想活动中，思想方式比内容或结论更重要。不同的哲学实际就是一组相互竞争的思想方式。

这种思想方式虽很难严格加以界定，但不是任何想当然的念头。简单地说，它首先是一种理智的思想方式。哲学可以把神秘的、非理性的事或物作为自己的对象，其观点也不排除来自某些直觉、灵感或者下意识，但要表达一种可称为哲学的观点，则其表达方式必须有让别人理解的可能。这种可理解或交流，就是理性的基本要求。其基本要素至少包括语言与逻辑的规范化。其次，哲学的思考需要一种寻根问底的态度，它不满足于现成的知识或局部的理解。对事物的理解不是追求整体的观点，就是不断追问各种预设背后的根据。即使是主张

维护传统或信赖常识的哲学，也不是在常识的意义上提倡这种观点。其三，哲学知识主要是解释性或规范性理论，即是说，它说明一般事物，或倡导某些思想或行为原则，但不能预测具体现象。关于理智的起源或作用，是解释性的知识。自由平等为何是可取的原则，是规范性研究的问题。而明天是否会发生地震，则是有预测功能的经验知识要解答的问题。聪明的哲学家不越俎代庖，要不他就不是以哲学家的身份发言。这三条划分中，第一条使哲学区别于神学或艺术，第二条区别于常识，第三条则区别于经验科学。这种划分虽然仍嫌宽泛，但它也只是针对现代哲学，而且是针对成为现代教育体制组成部分、在学术杂志上以论文形式发表的哲学而言。否则，以往许多被我们作为“哲学”来研究的思想，可能就不合这个模式。同时还要说明，即使在现代哲学著述中，也非所有内容均合乎上述说法。我的说法是规范性的，就如圆或方的概念，生活中几乎没有完全合乎其标准的形体，但不妨碍我们把它用作衡量相关事物的有用工具。

开放地看待哲学，不等于放弃哲学。

四 面对古典思想经验的哲学

回到前面的问题。“中国哲学史”与“中国哲学”不是同一个概念，近代中国的文化变迁，导致“中国哲学史”研究先于“中国哲学”创作的现象。而且，中国哲学史研究中比较文化的动机又高于哲学研究的兴趣。结果是，哲学史研究对哲学创作的促进不大。今日哲学史研究，应当自觉纠正这种偏颇。不过，我进一步想阐明的的问题是，中国哲学史研究不能代替中国哲学创作。不论中国哲学史研究成就非凡，还是属无稽之谈，中国哲学都另有成立的理由。这里“中国哲学”中的“中国”是文化而非政治或地理概念，不是指国籍为中国的人所做或在中国出版的哲学论文，而是体现中国文化或中国生活方式的哲学论说，才是中国哲学。即使古代中国学术中没有哲学，现代哲学家也可以进行这样的哲学创作。

这样，在今日中国，哲学家的创作可分为一般哲学与中国哲学两类。如果从对象与思想方式的划分来谈，思想方式是哲学之所以为哲学之依据，则一般哲学与中国哲学的区分当从研究的对象入手。而研究对象，依西方哲学家的创作看，也有两大领域，一是思想或知识文献，一是生活经验。生活经验是哲学研究最基本的对象，但人们有把哲学文献研究当作哲学研究本身的倾向。现代中国的生活经验中，毫无疑问包含有中国文化的因素或中国人特有的生活方式。但是，一个多世纪来，中国的现代化进程不断加速，中国文化与西方文化不断汇合，在中国人的许多生活领域，我们已经越来越无法区分哪些是中国

的，哪些是西方的了。以当下的生活经验为反思的对象，当然是当代中国哲学最基本的任务。但就中国哲学创作而言，储存于文献中的古典生活经验，更是重要的思想资源。

但是，不能把中国哲学创作等同于中国哲学史研究。虽然两者都从古典文献中寻求资源，但两者对经典的研读方式不一样。哲学史研究寻找既成的思想观念，包括前人提出的范畴、问题或论说，哲学创作则观察这些观念镶嵌于其中的生活经验。前者叙述古典的智慧，后者表达今人的理解。由于中国哲学史研究与表达中国文化经验的哲学创造都与历史文献特别是思想经典结下不解之缘，所以有必要从哲学资源的角度对经典的价值做进一步的探讨。经典是了解经典思想的主要途径，如果其表达的内容是哲学，那么它是哲学史研究的根据，如果不是哲学，做其他观念史研究的对象也无妨。研究者肯定经典所表达的内容具有重要的思想价值或历史影响，它就有研究价值。但如果把经典的思想内容当作哲学创作的资源，则不一定以认可经典的思想倾向为前提。它可以接过经典的某些范畴或论题，赋予另外的意义。也可以把大家熟悉的论点悬置起来，在其所预设的前提背后提问题。最近学界比较重视的对经典解释的传统的反思，以及我们倡导的作为生活方式的思想经验两个论题，都可以提供从哲学角度反思经典的思想资源。

重视经典的研读、传播是中国文化的一大特色。不仅儒家有经典，道家、佛教也不例外，但以儒家经学的影响为巨。儒家经典思想的影响，广至政治、社会制度及风俗习惯，深至个人的内在精神世界。不但施政立制要援引经典，表达个人任何新的重要见解，也得以解释经典的面目出现。一直到近代面对西学，如康有为也得以解经为手段化解难题。不过，传统解经，焦点在什么是圣言所传之道，以及

如何获得对圣道的确解。而站在当代思想或学术的立场上，视野自当放宽，必须把经学作为中国文化现象来观察。尊崇经典当然不止于中国，其他文化，尤其是宗教传统深厚的文化，都有它的经典学术传统。但在中国经典文化中，有些现象特别值得注意。首先，经典是人而非神创作的。而经典是否成其为经典，则不是该文本的创作者所能决定。伴随着经典地位的确立到加强，是一个漫长、复杂的解释过程。可以说，没有解释就没有经典。从而，解释与经典的关系，就不是简单的如何理解文本的意义，而是关系到经典的命运问题。其次，尽管历代经解文献汗牛充栋，归纳起来，无非是经世、考据与义理三种基本的解释形态。其中所关涉的便是经典及经学的性质问题，更确切地说，是中国文化中政治、宗教与学术的关系问题。第三，中国（包括儒家）经典不是单数，而是复数。而且，经典的确立不是同一时期以同一方式进行的。同时，群经之间地位的关系在不同时期是变动的，汉人重五经，而宋人重四书就是证明。还有解释经典的作品，也有机会进入经典的行列。这些现象，涉及权力与解释、解释与历史环境等问题。第四，儒家传统中还有疑经的问题。疑经缘于怀疑者对某些经义同其心目中的道不一致的判断，由此而质疑相关经文的真实性，即这些传统中被认为系圣人所做的文本，可能是他人的伪作。但是，疑经者的道依据是什么，不仅取决于对不同经典的地位的认取，还牵涉道与圣言、经与传、解文与解心，以及个人信仰与共同体的实践等等复杂的关系问题。^[30]第五，中国经典不是一个系统，而是儒道释三家。三家中各自的拥护者在解经时，固然有卫道排异的立场，但还有另一个倾向，就是不同道统的学者，通过对其他系统经典的解释，进行不同系统之间价值沟通的尝试。此外，在后经学时代，还存在着传统经学的思想态度与治学方式，如何影响现代意识形态的问题。这些问题，思想史学科可以描述及分析其历史的因果关系，从一

个重要的侧面展示中国文化丰富的内涵。哲学则可从这一文化经验中，反思历史与价值、理性与信仰等论题。

经典研究同时还是考察作为生活方式的古典思想经验的重要途径，这同经典的文本类型有关。我在另一个地方提到：“中国文化中，无论儒道释，不仅经不是单数，而且体裁是多样的，有诗、有史、有言、有论。从解释学的观点看，不同的文本类型需要不同的解释方式。诗、史有别大家都知道，言、论之分则得分说。言指对话体，如《论语》（包括各种语类或传习录之类）；论则指论说体，如《大学》、《中庸》或《荀子》。区别在于，论是作者观点的系统表述，同时没有特定的受众，而言则是对话者之间的问答或辩难，对话者的身份与语境是理解语义的重要条件。从言语行为的观点来看，对话就是处事。故言与史相通，都有人物、有情节，都是‘事’。经典所记述的事，就是古典生活方式的直接呈现。把言归入事而非归入论，表面上看，是移离哲学的视野，其实不然，这是对哲学的古典形态的一种贴近。平心而论，如果从近代西方哲学那种系统论说的眼光来读《论语》，其感觉即使不是不成体统，也是卑之无甚高论。但这种读法当然不得要领。《论语》作为儒门第一经，其要义在于‘教’，它是孔子与学生对话的记录。经验告诉我们，教养的形成不是从理论入手，而是在尊者、贤者的言传身教下耳濡目染的结果。而教养的目标，有深度的、高尚的或有魅力的人格所包括的各种道德特质，也不是从一个原则中演绎出来的，无法形成像当代规范伦理学那样的理论。而规范伦理学并不能代替传统德性伦理的思想功能。因此，研究《论语》的思想意义，同研究其中所体现的生活方式是分不开的。对其他立言的经典作品也一样。从记事经典中研究生活方式的哲学问题，是另一层次的哲学研究。”^[31]这种古典的“哲学故事”并不局限于儒家的“语类”、“传习录”，《庄子》中的寓言是创作的故事，受其影响有玄学的《世

说新语》，还有佛教的“传灯录”、各种禅宗的公案等等。这些经典的思想不是以纯概念、纯学理的方式表达的，观念体现在人物的言行之中。这类生活方式不是理想，而是经验，是作为生活方式的思想经验，是哲学探讨知行关系的重要资源。

哲学研究不只是研究哲学文献，而是面对生活经验。它所要解释的对象，以及解释赖以成立的基础，都在生活世界。就此而言，经典只是哲学反思古典思想经验的中介。应该承认，中国经典所包含的思想或生活经验，只是古代中国文明中的部分经验，借现在的用词，它只能提供“地方性知识”。但哲学不是史学，它不满足于展示具体的经验历程。哲学对事物的理解有追求普遍性的倾向。然而，虽然不是所有的地方性知识都具有普遍性的意义，但人类许多被认为具有普遍意义的知识或观念，一开始可能就是地方性的。一种知识是否有价值，在于是否有效解释了它的问题。哲学对特殊文化或地方性经验反思的价值，在于它能否提炼出有普遍意义的论题，从而加深人类对自己生活的理解。这里，理性的方法是思想普遍化的条件。古典智慧可以靠灵感、直觉获取，借隐喻或诗的语言表达，但现代哲学要求充分的说理，论证的程序与分析的技巧，是做哲学的基本功。不论你是研究一般哲学，还是中国哲学，概不例外。

题外的话：

这是一个冒险的论题。对中国哲学史与中国哲学进行这样的划分，尽管我努力以论证的方式陈述我的观念，但一定存在我未曾意识到或说不清楚的问题。在这样宽泛的论域中，处处布满思想或知识的陷阱。但是，有时候只对细节进行精细的雕刻，则可能有见木不见林

的缺点。哲学不能收缩自己的眼界。我的意图是通过这种粗线条的勾勒，让问题的主要轮廓呈现出来，由此才有引起进一步讨论的机会。即使这种提问不切当，也可引出更有价值的论题来。我的焦虑是，中国哲学史研究的总体趋势是越来越与哲学无关，而中国哲学创作更难有踪影可寻。在哲学史与哲学前面都冠上“中国”的定语，是我在鲁莽之中保持一点谨慎的做法。其实，贫乏的不只是“中国哲学”，一般哲学研究的成绩也乏善可陈。问题不只是“中国的”，可能在于对“哲学”的把握。而哲学的正宗，无论我们如何反对欧洲中心主义，都不能否认它来自西方。至少，没有西学的传入，我们就不必用“哲学”谈问题。实际上，中国的哲学界中还有一个“西方哲学”专业的存在。悬置“中国的”问题不说，中国学者对哲学的理解依赖于对西方哲学（包括马克思主义哲学）的理解。而今日整个哲学研究的不如人意，是不是中国的“西方哲学”研究领域，也存在一些需要检讨的现象呢？如果这个领域的专家也愿意正视这个问题，不论答案如何，对我们正在进行的讨论，一定大有裨益。

(原载《学术月刊》2004年3月号，原稿发表时文字有压缩)

[1]高平叔编：《蔡元培全集》第四卷，北京：中华书局，1984年，第351页。

[2]严复：《救亡决论》，《严复集》第一册，第52页。

[3]参阅前篇《论比较哲学——从现代中国学术的经验看》的相关论述。

[4]冯友兰：《中国哲学史》上册，第8页。

[5]参阅《知识谱系的转换——中国哲学史研究范例论析》一文中的分析。

[6]徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》序，上海：上海三联书店，2001年，第1—2页。

[7]《胡适学术文集》，第27页。

[8]《蔡元培全集》第四卷，第377页。

[9]《释理》，《静庵文集》，第37—38页。

[10]《静安文集续编》自序二。

[11]冯友兰：《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，1985年，第374页。

[12]关于现代新儒家的界定，取李泽厚“现代的宋明理学”而非余英时“熊氏门徒”说。

[13]冯友兰：《中国现代哲学》，《三松堂学术文集》，北京：北京大学出版社，1984年，第287页。

[14]侯外庐：《韧的追求》，北京：生活·读书·新知三联书店，1985年，第280—281页。

[15]封祖盛编：《当代新儒家》，北京：生活·读书·新知三联书店，1989年，第10页。

[16]同上书，第12页。

[17]皮锡瑞：《经学历史》，周予同注释本，北京：中华书局，1959年，第139页。

[18]冯友兰：《三松堂自序》，北京：生活·读书·新知三联书店，1984年，第223页。

[19]胡适：《戴东原的哲学》，《胡适学术文集》下册，第1085页。

- [20]王国维：《国朝汉学派戴阮二氏之哲学说》，《静庵文集》，第101页。
- [21]章太炎：《致章士钊书》，转引自《胡适学术文集》下册，第719页。
- [22]参见葛兆光教授《中国思想史》导论（复旦大学出版社，1998年）及他的其他相关论文。
- [23]牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，1997年，第6页。
- [24]在质疑“中国哲学史”的合理性方面，观点表达得较系统的，是方朝晖博士的《“中学”与“西学”——重新解读现代中国学术史》，石家庄：河北大学出版社，2002年。
- [25]王国维：《论哲学家与美术家之天职》，《静庵文集》，第120页。
- [26]关于中西形而上学更深入的对比讨论，参看王太庆、叶秀山、赵敦华教授及西方学者葛瑞汉的分析。见宋继杰编：《BEING与西方哲学传统》，石家庄：河北大学出版社，2002年。
- [27]参阅麦金太尔的《德性之后》（龚群、戴扬毅等译），北京：中国社会科学出版社，1995年。
- [28]陈来、景海峰、王中江、干春松等学者，近期也从不同角度发表为中国哲学史研究的合理性作辩护的观点。参见《中国哲学的“合法性”反思与“主体性”重构笔谈》，《江汉论坛》，2003年7月。
- [29]参阅附录一《重提“中国哲学”的正当性》（笔谈）中表达的观点。
- [30]陈立胜教授最近的一组论文《朱子读书法——诠释与诠释之外》、《“四句教”的三次辩难及其诠释学义蕴》及《儒学经传的怀疑与否定中的论说方式》（《中国哲学史》2002年第2期，第55页）等，对此有精彩的讨论。

[31]陈少明：《经典解释与哲学研究》，《中山大学学报》（社科版），2003年第2期。

经典世界中的人、事、物 对中国哲学书写方式的一种思考

初步接触中国哲学的读者，在放下哲学史教科书而阅读相关原著的时候，往往有两者不大对得上号的感觉。特别是像《论语》、《庄子》之类叙事性很强的文本，教科书中对之反复辨析、推究的概念，如仁、礼、心、道等等，在原文中并非精心界定的范畴，而是镶嵌在许多不同的叙事片断中的字眼。同时，许多意味深长的故事或情节，则很可能由于没有关键词的出现，而没有进入哲学史家的法眼。这是近代西方哲学的视野造成的局限。本文提议开拓新的论域，在肯定传统哲学史学科意义的前提下，尝试对经典做不以范畴研究为中心的哲学性探究，作为教科书思路的补充。不以范畴为中心，不是排斥对古典思想做概念的研究，而是要直接面对经典世界的生活经验，把观念置于具体的背景中去理解；或者更进一步，从古典的生活经验中，发掘未经明言而隐含其中的思想观念，进行有深度的哲学反思。毫无疑问，所谓古典的生活经验，主要呈现在经典文本的叙事中。而叙事的中心，可以是各种具体的人、事甚至物。人、事、物是互相转化的，区分层次，让焦点转换，目的是对古典生活世界做更有深度的探测。

一 识人

人是中國思想傳統的中心。我們思想世界里的主角，是各種道德人格的化身，這是中外學者的共識。本文提出“識人”的課題，關鍵不在人，而在“識”，即突出方法上的差別。因為同是以人為考察對象，卻可以有具體與抽象兩種不同的方式。一個世紀以來，在西方哲學思維方式的支配下，對經典中人的問題的研究，基本上追求高度抽象的概括歸納。其表現至少可列舉兩點：一是學界對人性論及天人合一之類的論題有經久不衰的熱情，不管對其說法持肯定還是否定立場，都喜欢拿它來做文章。二是对人物尤其是思想人物，好做符号化的把握。例如对待中国文化第一主角——孔子，其基本手法是，只从立言的角度摘取孔子那些闪光的议论，然后反复推究仁或礼的普遍意义；或者先有圣人的观念，然后致力于对“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲、不逾矩”（《为政》）的成圣模式的诠释，把孔子形象中感性方面的内容抽象掉。不惟孔子如此，大量人物传记都叫“评传”，主角基本上是有观念而无性格的思想玩偶。

史家徐复观对此洞若观火，他提出异议说：

中国的先哲们，则常把他们体认所到的，当作一种现成事实，用很简单的语句，说了出来；并不曾用心去组成一个理论系统。尤其是许多语句，是应机、随缘，说了出来的；于是立体的完整生命体的内在关连，常被散在各处，以独立姿态出现的语句形式所遮掩。假定我们不把这些散在的语句集合在一起，用比较、分析、“追体验”的方法，以发现其内在关连，并顺此内在关连加以构造；而仅执其中的只鳞片爪来下判断，并以西方的推理格套来作准衡；这便是在立体的完整生命体中，任意截取其中一个横断面，而断定此生命体只是如此，决不是如彼；其为卤莽、灭裂，更何待论。^[1]

徐氏“立体的完整生命体”的观念，就是指向对具体人格的理解。

在以圣人为最高典范的文化中，孔子确是我们理想的人格标本。同时，《论语》又提供了这种研究的重要素材。这本记录孔子与弟子、孔子与政治人物交往、问答的言论与情节的集子，不仅有对孔子人格的抽象概括或赞誉，更直接通过孔子行为的描述来展示他的形象。人不是物，理解一个人就得理解他的内心世界。而理解孔子的内心世界，便不仅要知道孔子说什么，更应注意孔子如何说。有很多复杂的情节要素值得关注，如谈话的对象、背景、态度。例如，同是讲仁，孔子对不同的人说法就不同。即使同是与子路谈话，不同背景下情态也大不一样：在陈绝粮时，要讲“君子固穷”，鼓舞士气。密见南子受到质疑，则得对天赌咒发誓。而论为政、讲正名，师徒竟会有“迂”“野”互讥的过节。简略的情节中，包含许多无论记述者还是角色

本身都没有明言的东西。只有通过对其情节的充分阐释，才可能把君子的人格意义释放出来。

《论语》中重要角色不止孔子，还有其学生。被符号化的孔子虽然抽象，毕竟作为观念的化身而在思想或哲学的讨论中存在。孔子的弟子们命运就更不济，其位置不只是边缘化，而且是在时下哲学史甚至思想史的视野中彻底消失。如果教科书提到颜回，那是要引夫子“人不堪其忧，回也不改其乐”的名言；讲子贡，是要求证“夫子之言性与天道”的问题，或引出孔子“己欲立而立人，己欲达而达人”、“己所不欲，勿施于人”之类的道德箴言。好像他们只是引出孔子思想的道具。其实，施教是孔子的日常工作，其目标就是把弟子培养为君子。脱离对君子们具体人格的研究，对孔子事业的理解就会有偏差。事实上，《论语》有不少孔门弟子言行的资料，许多杰出者同样思想性格分明。以子贡为例，他以博识好问、能言善辩著称，其提问很讲究方式、策略，所以能问出许多重要的思想来。有些问题，如问夫子“有美玉于斯，韞椟而藏诸？求善贾而沽诸？”（《子罕》）或请孔子对自己做评价的“赐也何如”，就是“不违，如愚”的颜回不会提，而忠勇率直的子路也提不出来的。但他们同样都是君子，可见君子人格不是抽象单一的。汉代文献中有一则被广泛抄录的语录：

人或问孔子曰：“颜回何如人也？”曰：“仁人也，丘弗如也。”“子贡何如人也？”曰：“辩人也，丘弗如也。”“子路何如人也？”曰：“勇人也，丘弗如也。”宾曰：“三人皆贤夫子，而为夫子役，何也？”孔子曰：“丘能仁且忍，辩且讷，勇且却。以三子之能，易丘一道，丘弗为也。”孔子知所施之也。

这不是实录，而是传说。它表明汉人对君子人格类型的理解是多样化的，而对应这种说法，实际就是从《论语》到《中庸》都提到的仁智勇“三达德”。如果循此线索，对孔门弟子的思想与人格做专门探讨，对德性修养的复杂性与具体性，定会有更深入的了解。不了解孔子的学生，也难以完整理解孔子本人。回到孔门的生活世界，以人格为中心的德性伦理学会找到更丰富的思想资源。

道家也有自己的人的故事，代表作便是《庄子》。解读《庄子》中关于道心、关于物我、关于是非的观点，固然是哲学的专业。但品味庄书中各色人物的故事，可能是更加饶有兴趣的工作。与《论语》不同，《庄子》不是历史记载，而是以寓言为主要体裁的想象性作品。但对立不是绝对的，《论语》本身体现着编纂者对资料的选择和理解，不可能是所涉对象或内容完全客观的再现，而《庄子》中的人物故事也包含作者对人对历史对文化的独特诠释。《庄子》故事的角色，大致可分为四类：第一类是不在场的历史人物，其言行虽然未必循日常生活的规则，但基本上没有超人的奇异能力。其代表是庄子与孔子。第二类是虚构然而同日常世界的芸芸众生，特别是生活在社会边缘的人无多大区别的人物，就如《人间世》中的支离、《德充符》中的兀者。第三类是史籍中曾出现过，记载简略或根本就于史无证，但在故事中往往扮演着有超凡脱俗能力的神话式的人物，如老子、长梧子之类。第四类其实不是人，而是物，如罔两问景中的“罔两”与“景”。由于它们被虚拟为有思想有言行的存在者，所以也得看成一类

“人”。这四类人物，权且称为名人、凡人、神人与拟人。^[3]这“名人”中的孔子，就是《庄子》对历史人物进行诠释的标本。

说来有些不可思议，《庄子》中关于孔子的故事竟有46则之多，而《庄子》中关于庄子本人的故事，则只有26则。毫无疑问，作为《庄子》寓言主角的孔子，与《论语》中的君子形象大异其趣，甚至可以说他只是表达道家观念的玩偶。这些故事的基本套路，不是孔子表达对道家人物（各类隐者）的折服（如《德充符》中对兀者王骀的态度），就是开口宣讲道家的思想观念（如《人间世》中教训颜回不该救卫的说法）。但是，这也不是一个完全凭空虚构的形象，他与《论语》中的孔子在身份甚至人格的某些方面有承继关系。新面目的孔子同样是儒家学派的宗师，同样有颜回、子贡、子路众弟子跟随，同样好学、谦虚，同样对他人与社会有热烈的道德关怀。还有，同样有政治上受挫折的经验，只是相关内容在《庄子》中被过分发挥了。庄书反复出现孔子“再逐于鲁，削迹于卫，伐树于宋，围于陈、蔡”的套语，其中“厄于陈、蔡”的故事，该书就编有三个。在《庄子》中孔子也保持谈仁义的爱好的，只不过仁义现在成了否定的对象。《庄子》中孔子与老子的关系，是很有趣的问题。《庄子》让孔子敬佩向往的高人逸士不少，但出场最多者莫过于老聃。孔子与老聃面晤，向其请教有八次之多。^[4]其反复采用的叙事策略是，让孔子的仁义观念屡遭批驳，然后又由老聃转而对孔子面授道之机宜，让孔子叹服且不断提升境界。既然如此，《庄子》的作者为什么不直接由老子宣讲道家的观念，而拐弯抹角让孔子为道家代言呢？这是值得追寻的问题。也许，让一个品德高尚且声望较高的孔子，表达对原来与之对立的观点的认同，比一味站在敌对的立场上进行攻击，对思想的传播会更有效。也许，让老子扮演孔子问礼的老师角色，是瓦解儒家为孔子所塑造的传承礼乐的文化宗师地位的一种谋略。这背后有个预设，就是

孔子作为道德楷模的身份是不能动摇、只能借助的力量。它意味着，人性对美德有共同的体验。全面解读《庄子》中的孔子形象，同样能感受历史上孔子的影响力，同时透视出《庄子》作者自身的人格理想。至少，它比摘取个别抽象议论或人物台词去辩论《庄子》属儒属道，会更有深度。孔子只是其中的一例，《庄子》塑造的人物是群像。它体现了儒家以外的传统对人格的另一种追求或理解。如果比较《庄子》中的孔子与庄子，就能直观到，同样是正面的品格，孔子表现的是君子的修养，而庄子所体现的则是人在困境中的豁达与面对权贵时的自尊。每个形象都有它自身的性格特性。

研究西方德性传统的麦金太尔（Alasdair MacIntyre）提及特性角色的概念时说：“在特性角色（Character）中，角色和人格以一种非常明确而非一般的方式融合在一起，在这种角色中，行为的可能性以更为有限而非一般的方式受到限定。”^[5]可以说，特性角色是其所处文化的道德代表，这是因为，通过这些特性角色，道德和形而上学的思想和理论表现为在社会生活中的一种具体化了的存在。特性角色是道德哲学戴的面具。”^[6]这是现代人应该正视古代各种不同类型的文化角色的有力理由。在中国思想传统中，正是这些不同类型的道德形象以史书记载或其他体裁的故事得到广泛传播，成为培养社会精英的精神资源。^[7]形象比观念有更强烈的感染力。但具体形象的力量与导向则是多种要素的结合，它包含角色（位与份）、性格（智与勇）、品德（仁与义）、才能（学、政与商），以及阅历等诸方面的内容。它们的不同组合构成了丰富多彩的人格世界。这就是为什么同是君子，孔子与弟子不一样，而学生中颜回、子贡、子路也有异。忽略具体的个性，所有好人均千人一面，生命会失去活力，世界将变得乏味。要呈现这种精彩，就不能用概念化的眼光打量人物，而要品味人物的行为细节。有个性才有人格的力量。

二 说事

人事有代谢，往来成古今。事是人做的，人与事经验上分不开。但是，人的一生会做很多不同的事，而同一件事也可能是由不同的人参与或完成的。伟大人物所做之事未必都伟大，而伟大事件中则又往往有非伟大人物的参与。所以，以人还是以事为中心，问题的意义是有分别的。哲学迷恋观念，不关心具体的经验事实，哲学史自然也以范畴或思想结构为对象。哲学史谈人物目的是提及思想的创造者，其个性无关紧要，这是老黑格尔在他著名的《哲学史讲演录》中说的。事件或人物行为，留给历史学家去处理。但是，不从哲学史研究而从哲学创作的角度看，经验的价值就不一样。归根到底，是活生生的生活经验，而非哲学文献，才是哲学创作的资源。对经典提供的经验进行哲学性反思，事就得进入我们的视野。不过，同是对事件的研究，哲学与史学从取舍到研究方式，可能大不一样。伟大人物的行为，改写历史的重大事变，不一定是哲学家的首选。同时，历史中的经验因果关系，也未必是哲学专长处理的问题。哲学关心那些有助塑造精神价值的事件。事实上，在中国的经典解释传统中，有很多可供讨论的案例。下面从《论语》中择两例：

例子之一，孔子“在陈绝粮”的故事。《论语·卫灵公》就此提供的原始版本是：“在陈绝粮，从者病，莫能兴。子路愠见曰：‘君子亦有穷乎？’子曰：‘君子固穷，小人穷斯滥矣。’”其实，这则对话既不体现孔子建功立业的才能，也没陈述儒家深远高明的义理。相反，只是陷

于困境的夫子，在对发牢骚的门徒进行告诫而已。但是，就是这寥寥三十三字的记载，在从战国到秦汉的文献中，竟派生出至少九个从情节到立意都差别很大的故事。这些故事分别来自儒道墨的不同作品，体现各自相应的思想立场。孔子的形象从伟大到渺小，变化不定。新编的故事首先见之《庄子》，有三种不同的说法，一则出自《让王》，两则见于《山木》。《让王》表现君子穷通均不改其乐的达观态度，将儒道打通。《山木》的两个故事则相当离奇，一则是让孔子对颜回（而非子路）宣讲一通道家自然主义的说教，一则是孔子在一个隐士式的人物劝导下，为了保命，竟然放弃匡时济世的使命，也不管弟子死活，一个人当隐士去了。相反，儒家文献从《荀子》到《孔子家语》则提供与《论语》主题相一致的叙事。《孔子家语》基本上从励志的角度强化《论语》的主旨，《荀子·宥坐》则精心设计，让孔子从时、命的分别解释君子受穷的可能，鼓励子路“博学深谋，修身端行，以俟其时”，深化《论语》的主题。司马迁在《史记·孔子世家》中所叙述的也是儒家观点的故事，除对事件的背景做必要的交代外，还编出在这一困境下，孔子引《诗》出题，分别让子路、子贡、颜回作答，考察三子的思想境界的情节。除了上述论大节的内容外，还有涉及小节的故事。事端是墨家挑起的，说是师徒挨饿时，子路出去打劫，孔子对食品不问来路，照食不误。而《吕氏春秋》与《孔子家语》则录有连孔子学生在生命交关的时刻都守礼如常的传闻，予以回击。中间又添有一些有关孔门师弟形象的微妙情节，值得玩味.....^[8]

孔子在陈绝粮，或称厄于陈蔡的事件，实际上是两个层次的内容。一是《论语》提供的原始故事，一是后来想象这个故事的故事。第一个层次中，《论语·卫灵公》那简约的描写，具备了基本的戏剧要素。大时代，非凡而真实的人物，特殊困境，性格与思想、观念与环境的冲突，永恒的主题等等，确是吸引人们想象力的好素材。第二个

层次，则是不同家派以想象的形式对原始素材的诠释与解读，是修正或扩展经典影响的行动。它使这个既没有立功，也谈不上立言的简单情节，最后竟变成对孔子道德品质的一种表彰或审查，成了百家思想竞技的平台。事件的发展不仅跨学派，而且是跨时代的。从思想史看，故事的第二层次，价值比第一层次还大。诠释的策略对价值信念的传播，作用不可小看。

例子之二，是“夫子为卫君乎？”的公案。问题见《论语·述而》的记载：“冉有曰：‘夫子为卫君乎？’子贡曰：‘诺。吾将问之。’入，曰：‘伯夷、叔齐何人也？’曰：‘古之贤人也。’曰：‘怨乎？’曰：‘求仁而得仁，又何怨！’出，曰：‘夫子不为也。’”卫君，指出公辄。据朱熹《集注》，事件的背景是：“灵公逐其世子蒯聩，公薨，而国人立蒯聩之子辄，于是晋纳蒯聩而辄拒之。时孔子居卫，卫人以蒯聩得罪于父，而辄嫡孙当立，故冉有疑而问之。”子贡的答案，斩钉截铁，看似持之有故，实未言之成理。事情深究下去，不仅疑云重重，而且意味深长。首先，冉有有疑为何不问孔子而问子贡？而且，子贡问孔子为何也要拐弯抹角？是因为考虑孔子的难处，居其国不非其君？还是为不为卫君，对孔子是道德上的两难？其次，如何从孔子对伯夷、叔齐的评价，推断他对卫君的态度？依传说，伯夷、叔齐的事迹是老大与老三礼让其国，老大尊父命，让老三掌国，老三则守古制，望老大继承，由于各据其礼而互不相“让”，结果双方放弃王位一起弃国当隐士，王位留给老二。孔子赞扬双方礼让且事后无怨即不后悔。但兄弟让位与父子争国两个案例，人物道德关系在结构上并不完全对称。如果用让字表达孔子的态度，那么谁该让呢？先看蒯聩，暂不说他被其父驱逐出国的问題，其子辄得位系先君灵公之命，是合法的。同时蒯聩所依仗的势力晋恰好是卫的敌国，这种争国行为有引狼入室之嫌。再说出公辄，虽然据国拒父，道义上有弱点，但他得到卫人支持，其

捍卫王位却同时是捍卫国家利益。比较而言，在这场父子之争中，子比父的正当性并不更弱，子贡何以得出“夫子不为”卫君的理由呢？朱注一味从子不孝的角度推测孔子有责辄的言外之意，也非确诂。第三，历代注家多默认子贡“夫子不为”卫君的判断，除了轻信子贡的聪明外，可能还与孔子确没有采取直接帮卫君的措施有关。但是，没有帮卫有三种可能：道义上反对卫君；目父子争国为无道的表现，保持中立；以及无足够的实力，缺乏帮人的本钱，只有一走了之。不能由此推断子贡的判断正确。而且，孔子对卫君虽没有明帮，但不排除他可能暗帮。如孔门弟子中最忠勇的子路，就是在这场争斗中站在卫君一方而赴难的。孔子并没有责备他立场错误，而在闻其死讯后悲痛不已。^[9]

对子贡及朱注的质疑，不是要得出相反的结论，不是进行传统意义的学术翻案。它很可能最终是一个悬案。从冉有不敢直接问孔子，而孔子与子贡均以顾左右而言他的方式讨论问题，就显出它不是一个简明的道德判断能解决的。在古老的礼制中，国与家、公与私、忠与孝，不同原则是有冲突的。在这场权力之争中，父子是私人关系，可君臣是政治关系，权力是公器问题，至少涉及卫人的利益。同时，孔子对卫公虽非君臣关系，却是卫公之客，也是一层私人关系。孔子与子贡的对话方式，意味着他找不到一条处理事态的首要行为原则。他可能陷于矛盾，难以理清，结果采取置之度外的方法。后儒不明道德冲突的可能，假定圣人能解决所有道德难题，便喜欢各执一端，用片面之词为孔子“圆理”。这则对话对理解传统政治原则的某种内在紧张，以及想象思想家在政治疑难面前如何自处，提供了难得的案例。

“在陈绝粮”与“夫子为卫君乎”，这类事一般不会引起当代史家的兴趣。“在陈绝粮”只是孔子饱受挫折的政治生涯中的小插曲，对春秋

政治史没有影响，而从战国到秦汉文献中连篇累牍的故事，又几乎皆为戏说。至于“夫子为卫君”的问答，孔子连一个动作都没采取，其历史意义又从何说起呢。当然，研究孔子的思想史家在涉及孔子的政治生活时或许也会提一笔，但它与儒家经典解释传统中这类事件受重视的程度比，反差也极大。其实，这不是一般的政治事件，而是“思想史事件”。它的叙述与解读，是塑造儒家精神传统的基本力量。

古典的经史之学是讲故事的艺术。故事中人与事不可分，不是说人的事件，就是说事件里的人。正如人与人不一样，事与事也难相同。不过有些事是个人的，有些事则可以理解某群人的生活世界。个别的人如果足够有魅力，其小事也会成大事，如孔子与学生春游，于俗人是消遣，于儒门就是境界的展示。有些当时天崩地裂的事件，如帝王驾崩、改朝换代，时间一长，没有谁会记得住，除非编年史家。所以，不是任何重要的事件都会引起哲学家说事的兴趣。^[10]反之，没有精到的眼光，再丰富的思想矿藏，也会被疏忽过去，或者没有发掘到应有的价值。阅读经典的故事，应该同时就在造就一双哲学的眼睛。

三 观物

中国没有古希腊意义的自然哲学传统，这并不意味着我们缺乏物的观念。所有的人与事都是在物的舞台上展开的，传统正是在贴近人事关系上看待物的，所以有人物、事物之说。《易传》尝概括出观物取象的思想方式：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”（《系辞上》）“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜。近取诸身，远取诸物。于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”（《系辞下》）《庄子·天下》篇对“百家”的分析，有个独特的视角，就是重视揭示诸家对“物”的态度。他们“判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容”。墨翟、禽滑厘是“不侈于当世，不靡于万物”，宋钘、尹文是“不累于世，不饰于物，不苟于人”，彭蒙、田骈、慎到是“趣物而不两”，“于物无择”，关尹、老聃是“以本为精，以物为粗，以有积为不足”，“以空虚不毁万物为实”，庄周是“独与天地精神往来，而不傲倪于万物”，而惠施则是“逐万物而不返”。可见，在早期思想人物的心目中，物不是纯粹的自然对象，而是人生命世界中不可分割的要素。“落红不是无情物”，物是人化的存在。

普天之下，大地之上，最大的存在物无非就是山和水。儒家就是抱着欣喜的心情来面对这两者的。孔子讲“仁者乐山，智者乐水”，但《论语》没有明示为什么是仁与山、水与智分别对应，而不是反过来。儒家后学，则分别录有对此进一步阐释的说法：

关于山，《孔丛子•论书第二》写道：

子张曰：“仁者何乐于山？”孔子曰：“夫山者，岿然高。”子张曰：“高则何乐尔？”孔子曰：“夫山，草木殖焉，鸟兽蕃焉，财用出焉，直而无私焉，四方皆伐焉。直而无私，兴吐风云，以通乎天地之间；阴阳和合，雨露之泽，万物以成，百姓咸饷。此仁者之所以乐乎山也。”^[11]

关于水，《荀子•宥坐》则说：

孔子观于东流之水，子贡问于孔子曰：“君子之所以见大水必观焉者，是何？”孔子曰：“夫水，大遍与诸生而无为也，似德。其流也埤下，裾拘必循其理，似义。其洸洸乎不涸尽，似道。若有决行之，其应佚若声响，其赴百仞之谷不惧，似勇。主量必平，似法。盈不求概，似正。淖约微达，似察。以出以入，以就鲜絜，似善化。其万折也必东，似志。是故君子见大水必观焉。”^[12]

这大概也是观物取象的例证。其实都是利用物的自然性质或物理特点，以隐喻的手法，表达对生命价值与各种生活原则的认取。山是生

命的摇篮，而水则以其形态的多样性，被看作诸多德性的化身。观水而悟诸德，诚智者之作为。

观物的方式不独儒家所有，道家也然。《老子》要“道法自然”，就是通过对飘风、骤雨、江海、川谷、声音、颜色等等物之性质的提取，来表达其心目中最高的价值观念。其中，对水之德的深情，甚至超过儒家。《老子》（王弼本）说：

上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。（第八章）

譬道之在天下，犹川谷之于江海。（第三十二章）

天下之至柔，驰骋天下之至坚。无有入无间，吾是以知无为之有益。（第四十三章）

天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。是以圣人云：“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。”正言若反。（第七十八章）

同样观水，老子所看到的与儒家就很不一样，但同样有自己的心得。即使同是道家，庄与老也有异。《庄子•秋水》之水，就另有韵致，变成拓展人生境界的另一课：

秋水时至，百川灌河。泾流之大，两涘渚崖之间，不辩牛马。于是焉河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。顺流而东行，至于北海，东面而视，不见水端。于是焉河伯始旋其面目，望洋向若而叹曰：“野语有之曰：‘闻道百，以为莫己若’者。我之谓也。且夫我尝闻少仲尼之闻而轻伯夷之义者，始吾弗信。今我睹子之难穷也，吾非至于子之门则殆矣，吾长见笑于大方之家。”

其实借水喻道或理，在中国古典中是常见的现象，可说有深厚的传统。西方学者艾兰就以此为研究专题，写了一本《水之道与德之端》，讨论中国早期哲学思想的本喻问题。^[13]

物是个大范畴，以上所举都是关于大物的说法。如果再分下去，物有自然物与人工物的区别，而自然物中又有静物与动物之不同。庄子就以说动物见长，与庄子名字连在一起的，不仅有巨大无朋的鯨或鹏，也有平常不起眼的小虫小鱼。最有名的虫，当是能梦变庄子的那只名蝶：“昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与？胡蝶之梦为周与？周与胡蝶则必有分矣。此之谓物化。”（《庄子•齐物论》）而鱼

虽小但也非等闲之辈，例如那条（群？）摇头摆尾引起庄子与惠施在濠上做“鱼乐之辩”的鱼：

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：“儵鱼出游从容，是鱼之乐也。”惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼矣，子之不知鱼之乐，全矣！”庄子曰：“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我。我知之濠上也。”（《庄子·秋水》）

中国艺文之中，数不清的对蝴蝶梦的咏叹，对鱼乐图的描绘，全源于《庄子》这两个美妙的寓言。

再说人工物，它有专门的称谓，叫“器”。器本身也可分，如机器（农具、工具）、武器、礼器之类。不过这里不扯太远，谈小件的器，玉器。《礼记·聘义》有则语录：

子贡问于孔子曰：“敢问君子贵玉而贱珉者何也？为玉之寡而珉之多欤？”孔子曰：“非为珉之多故贱之也、玉之寡故贵之也。夫昔者君子比德于玉焉：温润而泽，仁也；缜密以栗，知也；廉而不刿，义也；垂之如队，礼也；叩之其声清越以长，其终诶然，乐也；瑕不掩瑜、瑜不掩瑕，忠也；孚尹旁达，信也；气如白虹，天也；精神见于山川，地也；圭璋特达，德也。天下莫不贵者，道也。《诗》云：‘言念君

子，温其如玉。‘故君子贵之也。’^[14]

对比一下便知，孔子答子贡问玉同答其问观水一样，也是观物性而悟人德。后世好玉，本源于慕君子的理想，但传之久有时也会走样，让玉不幸混同于一般的珠宝。玉本系自然物，称器是因其通过人工的加工打磨，即“如切如磋，如琢如磨”的结果。

依儒家，不仅玉石需要切磋琢磨，人也得有修养磨练的工夫才能成器。故孔子论人有器大、器小之分，流俗评人也有成器早晚之别。

《论语》有一则子贡与孔子的问答，很有意思：“子贡问曰：‘赐也何如？’子曰：‘女器也。’曰：‘何器也？’曰：‘瑚璉也。’”（《公冶长》）瑚璉用于宗庙上，按朱熹的解释，是“器之贵重而华美者”。故比起不成器或器小来说，它当然重要而且体面。在孔子弟子中，子贡确是有才干且拿得出手的。但对照“君子不器”的说法，用“器”来喻子贡，似乎又有言外之意。这也引起西人芬格莱特的好奇，在其研究孔子的专著中，就有专章琢磨器与不器的关系。^[15]

本来说物，绕了一圈后，问题又落到人身上。这表示经典文化中的物，也被看作有情世界中的成员，也有品德个性之分。由此，面对不同的物或器，不同的人有不同的态度。如儒家对动物有时不公平，像孟子就老讲人禽之辨。而道家对器也甚为警惕，庄子就认为，由机物引起的机心，大大地污染了纯洁的精神生活。他庄老先生要齐的“物论”，其实就是人论，各种流俗之论。只有领悟古人观物的眼光，中国文化中关于物质与精神的关系，中国人的世界观，才能得到有深度的体会。

四 问学

所问之学不是经典本身的知识，而是关于经典的知识，是我们重新面对经典世界中的人、事、物时，所需要的方法论思考。

人物、人事、事物，这三个词可循环组合使用的事实，表明它们是组织成共同世界的要素。这个世界，也就是哲学家们常说的现象界，与之形成对比的，则是所谓义理或观念界。观念是任何人都有，它同生活不可分割。但观念成界则不一样，它是思想加工的产品，如哲学，是专门的思想训练的结晶，有些人把它界定为反思的结果。未被加工的观念存在现象中，加工过的观念变成义理或者思想。不过，有两种加工类型，一种是用尽量提纯的方式，保证成果的纯粹、透明，这是一般的西式哲学理论；另一种像盆栽植物一样，把植物连同泥土一起切割出来，中国经典中那种把观念融入具体经验，当故事来讲述的方式，便类似这种模式。后者一般被认为不够哲学，不过它很重要，有时候可能更符合哲学的精神。因为它面对事物本身。

我想把关于哲学一词所涉的对象做个区分，称作哲学观念与哲学理论，或哲理与哲学。哲学观念是对宇宙、人生或社会中某些重要问题的根本观点，哲学理论就是对哲学观念的学理化表达。没有哲学观念就没有哲学理论，但哲学观念不一定表现为哲学理论，它可以体现为常识，表现为诗、寓言、戏剧，也可能存在于其他的知识分支中。依此，中国传统中有哲理，也有哲学。总体而言，前者比后者更丰

富，也许影响也更深远。原因在于，在中国的经典解释传统中，哲理主要存在于原典中，而哲学则多发展在解释性的作品如玄学、理学著作中，前者是源，而后者是流。在经典文化中，两者地位是有分别的。这可能是导致本应以哲学理论为对象的科班哲学史，在对象的取舍中总是焦点不清的原因。而一旦把处理哲学理论的方式，不加反思地用到编述哲理上，就会出现本文引言所提到的那种困扰。这是一道大难题。

中国哲学史的编写方式，源于以近代西方哲学为哲学典范来理解哲学史的结果。但即使就研究西方哲学传统而言，它也有自己的局限性，因此西学中也不断出现试图突破有关成规的尝试。其中较重要的思路，在20世纪中至少可举出两种。一是洛夫乔伊的观念史探索，一是哈度的古希腊哲学研究。洛夫乔伊（Arthur O. Lovejoy）的观点，见诸他在哈佛大学的著名讲演录《伟大的存在之链》。该书的导论几乎就是他的方法论纲领。作者认为，观念史是相对于哲学史而存在的。哲学史的对象是哲学体系，而观念史对象的概念是松散的，它既表达在哲学著述中，也分布在其他知识领域，包括存在于社会生活中。纵观哲学史，构成不同哲学体系的概念要素数量并不多。每个哲学体系的新奇之处，往往不在于它创造新的概念要素，而在于它对既成的概念进行不同的组合。同时，概念与词汇也没有固定关系。同一名词在不同时期甚至同一时代，可能意味着许多不同的东西，而不同的词语也可能指涉共同的对象。重要的不一定是清楚陈述的观点，而常是思想体系中不明晰或不自觉的预设。后者与信念有关，而且会左右体系的发展方向。由此，作者提出一种“哲学的语义学”（philosophical semantics）以及跨学科研究的途径，任务就是追踪概念的不同起源，进入哲学，或在不同学科间转移、扩展，以及这些变

化对社会影响的条件。^[16]洛夫乔伊的思路表明，哲学的意义不一定局限于系统理论，思想的活力体现在更宽广的领域。

法兰西学院思想史教授培里•哈度（Pierre Hadot）从西方古代文化传统出发，提出“作为生活方式的哲学”的论说。所谓“生活方式的哲学”是区别于理论知识的生活实践，也称“灵修”（spiritual exercises）。灵修是人变化气质的过程，它包含心理的、道德的、伦理的、理智的、思想的、灵魂的等等多方面的内容，是对个人存在及看待事物的态度、方式，也即个人人格及其世界观的整体转变。具体的实践事项有，“首先专注，然后沉思和对善的事物的记忆，接着是多项理智的修炼：阅读，倾听，研究及考查，最后是多项行为修炼：自作主宰，承担义务，及对微不足道的事物的漠视。”^[17]哈度认为，对古代西方人而言，智慧之爱足以表示哲学的内在含义。“智慧是一种生活方式，它能带来心灵的宁静，内在的自由，及宇宙的意识。首先而且最终的，哲学将本身表现为一种药，用以治疗人类的痛苦。”^[18]在哈度看来，关于哲学的论说不是哲学本身。Philosophy不同于Philosophizing：

在哲学理论与作为生活行为的哲学之间存在一道深渊。举一个相似的例子：它像创作活动中的艺术家，不做什么，只是应用规则，但在艺术创作与抽象的艺术理论之间仍存在着难以测度的距离。然而，在哲学中，我们不只处理艺术作品的创作，而更在于转化我们自身。因而真正具有哲学方式的生活行为总体上与不同于哲学论说的实在秩序相符合。^[19]

不论苏格拉底还是柏拉图，不论斯多噶学派还是伊壁鸠鲁学派，都是把哲学当作一种生活方式去实践的，即使亚里士多德也不例外，其哲学也不能够被归结为哲学论说或者知识内容。但是，哲学在中世纪及现代经历了深刻的变化，不断趋向今天的理论化的形态。哈度强调，研究作为生活方式的古代哲学，在领会古人灵修的要旨时必须注意，对话是哲学生活的重要形式，它包括不同对话者间的对话，也包括修炼者自身的对话。苏格拉底的辩证法是其代表。毫无疑问，哈度所描述的这种西方古代哲学图景，与中国思想传统有更多交相辉映之处。

无论是洛夫乔伊的观念史，还是哈度的“生活方式说”，都与正统的哲学史思路大异其趣。不过，两者处理问题的方式并不一样。观念史悬置个人哲学体系而寻找观念要素，虽然不以固定范畴为对象，但不排斥概念的分析、追踪，其论域仍偏于思想，所以有“哲学语义学”的提倡。就此而论，它同哲学或其他观念范畴的研究，可以并存。中国哲学中，对天、人、道、理，自然、名教，心、性，知、行等等贯穿古今的关键词做跨时代、跨学派的研究，与之也有契合之处。“生活方式说”更着重把思想作为行为的组成部分来研究，而且更贴近古代的思想经验，更有洞察力。它不排除对思想人物的研究，但不是那种只把思想家当作某些思想类型的标签来提及的研究，而是研究思想创造的过程，以及思想在生活中的呈现。解读说故事的传统，了解人、事、物所构成的古典生活形态，更可以与之相呼应。

上述两种洋观点，有助于放松固定的哲学史框框，但还不能完全解决我们的论题。关注现象领域中的人、事、物，不只是在“史”的层次上放宽或修正哲学史视野，而且还期待在“论”的层次上对古典生活经验进行哲学反思，从哲学史研究走向哲学探索。以经典所叙述的生活经验为哲学思考的对象，有若干理由：第一，哲学或其他知识创

造，历来有两大思想资源，一是前人的思想成果，一是当下的生活经验。而归根到底，生活本身才是思想创造的最终源泉。第二，哲学寻求有普遍意义的思想，其思考的前提，是人类自明的思想原则，及普遍的经验证据。而在历史文化领域，普遍的经验证据大多没法通过调查统计的方式来获得，这样，经典便以其受到广泛的推崇及在文化共同体中的典范作用，成为人文学术中探讨普遍问题的重要素材。第三，中国经典中，如《春秋》《论语》《庄子》等，有自己的叙事内容，本身就直接呈现古代思想或政治人物的生活经验，正是有待进一步开掘的思想矿藏。

注意，所谓古代生活经验并非一堆未经整理的素材，载入经典的任何片断，其实都是编写者选择的结果，是思想的成品。大量古典智慧就以哲理（即片断性的哲学观念）的形态隐身于故事之中。只不过，用抽象概念与用具体叙事提供的经验不同，就如一束干花与连根带泥捧出的植物的区别一样。哲学地思考这些经典的叙事，有两种不同的方式：一种是用概念的标签把它标本化，就像把鲜花制成干花。另一种就是培植它，维护它的鲜活，不仅看到花或树的姿态，还要从中想象视野更宽的风景。前者是概念的构造，后者是想象的诠释。诠释是思想的艺术，但它可以是哲学吗？哲学与哲学史不同，哲学史以哲学为对象，哲学本身则无固定的对象。导致一种论说或观点成为哲学的条件，不是它思考了什么，而是它如何思考。即思想方式才是哲学的存在基础。它包括：（1）相关语句的陈述在逻辑上的可理解性；（2）寻根问底或探索性的研究；（3）解释性或规范性的知识功能。这三条界定中，第一条使哲学区别于神话或艺术，第二条区别于常识或成见，第三条则区别于经验科学。经典叙事的诠释，同样可以满足这三个要求。对故事（包括神话或艺术）的诠释本身可以是很说理的论说，它同时就是解释性知识，而是否称得上哲学的关键，则在

于它是否具有探索性。衡量一种论说或观点的哲学品位，不仅在于它的普遍性，更在于它是否深刻，即具有思想的启发能力。否则，老生常谈，即使所谈是哲学，也会失去哲学的魅力，就如时下许多教科书式的哲学理论那样。因此，正视经验，不是要瓦解哲学的普遍性品格，而是通过对人、事、物各种个案的诠释，在具体中见普遍，在广度中见深度。哲学不只是经验通往理论的单行道，而是实践与理论双向沟通的桥梁。以诠释的方式，用观念观照探测生活，不也是哲学的一种重要活动吗？

(原载《中国社会科学》2005年第5期)

[1]徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》“再版序”，上海：上海三联书店，2001年，第3页。

[2]《淮南子·人间训》。另，《说苑·杂言》、《列子·仲尼》、《论衡·定贤》及《孔子家语》卷四也录有相类的故事，只不过，《说苑·杂言》中子贡的优点不叫“辩”而叫“敏”。

[3]参见陈少明：《通往想象的世界——读〈庄子〉》，《开放时代》2004年第6期。

[4]孔子向老聃请教的故事，在《庄子》中的分布是：《天地》一次、《天道》一次、《天运》四次、《田子方》一次、《知北游》一次，共八次。

[5]麦金太尔：《德性之后》，龚群、戴扬译，北京：中国社会科学出版社，1995年，第37页。

[6]同上书，第37页。

- [7]Arthur F. Wright: Values、Roles and Personalities, Arthur F. Wright and Denis Twitchett (eds.), *Confucian Personalities*. Stanford University Press, 1969, pp. 3-23.
- [8]参见陈少明：《“孔子厄于陈蔡”以后》，《中山大学学报》（社会科学版）2004年第6期。
- [9]程树德：《论语集释》第二册，程俊英、蒋见元点校，北京：中华书局，1996年，第459—465页。
- [10]冯达文老师有《“事”的本体论意义》一文（《中国哲学史》2001年第1期），对纠正重理轻事的倾向甚有启发。本文说事，再深入一步，不是总体上论事，而是透视具体、个别的事件。
- [11]《尚书大传·略说》录有相近的说法。
- [12]《大戴礼记·劝学》、《说苑·杂言》也有相类的故事。
- [13]艾兰：《水之道与德之端》，张海晏译，上海：上海人民出版社，2002年。
- [14]《荀子·法行篇》；另，《孔子家语》卷八“问玉”第三十六，有大同小异的说法。
- [15]赫伯特·芬格莱特：《孔子：即凡而圣》第五章，彭国翔、张华译，南京：江苏人民出版社，2002年。
- [16]见 Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, 1936, pp. 3-23.
- [17]Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Edited with an introduction by Arnold I. Davidson, Translated by

Michael Chase, Blackwell, Oxford Uk & Cambridge USA, 1995, p. 84.

[18]同上书，第265页。

[19]Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Edited with an introduction by Arnold I. Davidson, Translated by Michael Chase, Blackwell, Oxford Uk & Cambridge USA, 1995, p. 268.

什么是思想史事件？

人事有代谢，往来成古今。历史就是由无数的人与事所构成的滚滚洪流。其中有些被认为对其时或后来的人与事造成较大影响者，就被后人当作历史人物与历史事件。但是这些人物或事件发挥影响的领域、方式及程度并不一样，所以，不同的人或者从不同的学科视野出发，选择的对象也有差别。政治史家不会对孔子与弟子郊游的情节有多大兴趣，哲学史家也不会将焦点对准像楚汉之争时的鸿门宴，或者表现宋代权力斗争的“杯酒释兵权”这类充满戏剧性的政治事件。然而，从直觉把握特定事件的性质，到从学理上论述相关学术范畴，有许多工作要做，且其所获致的成果也大不相同。本文试图通过对思想史事件的界定，为观念史研究，特别是中国哲学创作，勘测可供开掘的新矿藏。

一 初步的界定

思想史事件从属于历史上发生的事件，它与任何事件一样有相同的组成部分，所以我们的分析从事件这个概念开始。什么是事件？新闻报导要求的几个要素，时间、地点、人物、行为及前因后果等所构成的整体，就是事件。以读者熟悉的鸿门宴为例，时间是秦末楚汉相争之际，地点为关中新丰鸿门，人物为项羽、刘邦及范增、张良等两个阵营的一干人马，行为是楚方设宴谋杀刘邦，而汉营智斗全身而退，原因是楚汉争国，结果是刘氏集团坐大，以至后来灭楚立国。^[1]

《史记》的记载，情节完整、形象生动。事件的核心是人物的行为，没有人物行为就没有情节，就没有情感、智力及价值等可回味的内容，那它跟自然现象就没有区别。虽然古代一些思想人物会把自然现象当作事件，如谴告说，那也是把自然拟人化的产物。

自然会运动，人物则有行为。没有行为的人物更像自然物体。人的行为不只是动作，决定性的因素是行为受动机支配，韦伯（M. Weber）以来的许多反对自然主义思想方法的社会学家都指出这一点。不理解行为的动机，意义就无法把握。如果不知道范增有诱杀刘邦的意图，那他在席间“数目项王，举所佩玉块以示之者三”的举动就不可理喻。不管是日常生活，还是改变历史的关键行动，其实都如此。完整的行为，除了动机，还会有动作。“项庄舞剑，意在沛公”，后一句是动机，前一句就是动作。动作则有肢体动作与语言动作两类，举玉舞剑是肢体动作，下令杀人则是语言动作。禅师棒喝徒弟的

行为，是语言动作的典型。有些人也喜欢将肢体动作称作身体语言，表明两者关系密不可分。

以上所述，多半是对常识的澄清。其中对理解思想史事件有重要作用的，是语言动作。语言动作，也称“言语行为”（speech acts），其理论研究是日常语言学派的贡献。奥斯汀（J.L. Austin）开其端，而塞尔（J.R. Searle）竟其绪。^[2]其要点是从语言的功能出发，把言语行为从报导式语言中区分出来。其初始动机是反对逻辑实证主义用真与假作为裁决语言的意义的标准，指出日常生活中许多语言的使用，其意义只有好与坏，或恰当不恰当，而没有真假问题。塞尔后来就把它划分为断定式、指令式、承诺式、表情式、宣告式五种类型。孔子听到曾点“浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”的理想后，喟然叹曰：“吾与点也。”（《论语·先进》）这“吾与点也”就非报导式语言，而是表达一种对曾点生活态度的赞叹，是一种言语行为。同样，“子见南子，子路不说。夫子矢之曰‘予所否者，天厌之！天厌之！’”（《论语·雍也》）这“天厌之！”是发誓，也是言语行为。在思想史事件中，人物的行为许多只是或者主要就是言语行为，因为思想最基本的表达形式就是语言。

言语行为中的语言，不仅区别于报导式语言（新闻或实验报告），其实也不同于论理式语言。言语行为是情节的要素，对其评价必须结合人物身份、语境进行。论理式语言如一篇文章，其优劣取决于语言的逻辑结构及表达能力，与作者身份、性格、具体写作环境无多大干系。但是有时候，在经典文本中，有些本是理论文章却模仿对话的形式，如《公孙龙子》、《肇论》之类。《孟子》也有此嫌疑，魏源说：“七篇中无述孟子容貌言动，与《论语》为弟子记其师长不类。”^[3]这意味着，其所谓对话不是言语行为。虽然这类文本在思想史

上有其固有的价值，但与本文要界定的思想史事件作用不同。这个区分的目的还在于强调，作为情节的基本成分，言语行为中的语言，不能抽离特定的语境来解读，否则就是对事件的肢解。《论语》中孔子有些言论不好理解，就与记录者没有提供足够的语境资料有关。陆九渊就说：“《论语》中多有无头柄的说话，如‘知及之，仁不能守之’之类，不知所及所守者何事。如‘学而时习之’，不知时习者何事。非学有本领，未易读也。”^[4]对言语行为的恰当把握，是解读思想史事件的重要法门。

虽然思想史事件与一般历史事件形式上相类，实质上也有重叠，不过，假如由此而把孔孟老庄同秦皇汉武的行为价值混为一谈，定然不会为重视精神文化的人所接受。确定一个事件是一般历史事件还是思想史事件，要看它是否有思想作用，具体说要看它在思想史上的实际影响，或者其所蕴含的思想价值。这一陈述意味着，可以把思想史事件分为两个类型。一个是构成思想史影响的事件，一个是有思想价值的事件。

有思想史影响的事件，可举李斯上秦王书，与董仲舒答汉武帝问为例。李斯为维护君主专制政治，针对书生对秦政的批评，建议禁私学，焚《诗》《书》百家语，让欲学者以吏为师。由此而致焚书一事。^[5]董仲舒则总结秦任法家用酷吏的教训，针锋相对，向汉武帝献言“诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”^[6]，从而使儒学成为君主政治中意识形态的主流。这两个事件的共同点，都是帝王听从进谏者的提议后，先后为自己的统治确定意识形态的基调。只是法家的地位维护时间短，而儒家的寿命长，或者说法家后来的影响隐，而儒家的影响显。李斯与董仲舒各自把自己的意思陈述得很清楚，后世史家重视这类事件，并非由于其具有未曾明言的深邃的思想

内涵，而是通过对其叙述，从因果关系上容易理解其后续历史的重大变化。它同叙述鸿门宴项羽没下决心杀刘邦，从而导致历史应验了范增“夺项王天下者，必沛公也，吾属今为之虏矣”的预言，思路是一样的，只不过表现领域有别而已。同时，从秦朝焚书的例子看，对思想史造成影响的事件，其主角不一定是思想家。反之，思想人物参与的重大历史事件，也未必都有思想史意义。子贡是孔门高第，但他不只是学者，同时也是富商及政客。司马迁用很长的篇幅记他受孔子派遣，为救鲁而穿梭各国当说客，结果是，“故子贡一出，存鲁，乱齐，破吴，强晋而霸越。子贡一使，使势相破，十年之中，五国各有变。”^[7]这恐怕就很难把它当思想史事件来对待。

有思想价值的事件，则是未经反思的范畴。这类事件大多不是惊天地、泣鬼神的故事，没有令山河变色、朝代更替的后果。其人物情节可能睿智空灵，可能悲凉冷峻，更可能平和隽永，也有甚至看起来琐碎平庸的，但都具有让人反复咀嚼回味的内涵。王弼以“圣人体无”答裴徽的问难，王阳明论花树解释其“心外无物”的说法，均系有高深的思想智慧的体现。而厄于陈、蔡的孔子，在遭受严重挫折的时刻，面对弟子“君子亦有穷乎”的质疑，还要态度昂扬。写下《声无哀乐论》的名士嵇康，被害临刑之际，索琴从容弹奏名曲《广陵散》，并宣告其从此成了绝响。这些都是悲凉冷峻的音调。但夫子“吾与点也”的赞叹，以及禅宗大师让弟子“吃茶去”的公案，更像闲适人生中的散文。至于“子见南子”以后的对天发誓，或者王阳明格竹的迷茫，乍看起来可能让人觉得有些平庸。上述事件中，除嵇康之死，史家可用以作为魏晋政治黑暗的注脚外，其他都平淡无奇。而从思想的角度打量，则只有王弼、阳明的言论直接表达其或精致或深刻的观念内容，其他类型的故事，思想蕴含在情节中；不是一般的阅读，而是用心解读，其思想价值才能显示出来。因此，其意义不是通过事件与事件之

间的时空因果关系在经验上体现出来，而是心灵对经典的回应。这种回应是跨时代，有时可能是跨文化的；同时这也意味着，回应的方式与深度是多样的。所以，有思想史影响的事件的判断是客观的，而有思想价值的事件，则与解读者的精神境界及知识素养有关。只不过，有些事件经思想家的反复解读而深入人心，有些则在不同时代或不同观点的学者之间引起争论而引人注目^[8]，也有些仍然有待智慧的眼光地发现。

如果依洛夫乔伊对观念史的设想，它的对象同哲学史不同。^[9]哲学史研究以理论体系为中心，更注重说理的自觉及表达的规范，是理性的果实；观念史家则在生活的原野上采集观念的幼苗或小花，或者泥土中的块根，它重视感性的表现。观念史的对象可以是制度、风俗，也可是思潮、时尚，也包括各种思想史事件。而在思想史事件中，有思想价值的事件的进一步界定，则为观念创造或哲学创作提供重要的素材。观念史是发现，哲学创作则是发明。后者在哲学研究中国化的追求中，有莫大的意义。

二 两种诠释方式：叙事与评注

重复一下，有思想价值的事件，其价值蕴含在故事情节中。如果其价值未经反思与揭示，它可能就处于沉睡的状态。只有经过有深度的解读，其思想的力量才能被激活出来，才会引起更多读者的注意，才可能在塑造传统中发挥作用。从思想史上看，这种解读有两种常见的形式，一种是通过经典评注的方式，另一种则更像是故事新编的方式。经典注疏的方式为多数人悉知，故事新编的方式则讨论不多。

夫子“与点”的故事，是我们观察两种诠释的例证。

子路、曾皙、冉有、公西华侍坐。子曰：“以吾一日长乎尔，毋吾以也！居则曰：‘不吾知也！’如或知尔，则何以哉？”

子路率尔而对曰：“千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑，由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。”夫子哂之。

“求，尔何如？”对曰：“方六七十，如五六十，求也为之，比及三年，可使足民；如其礼乐，以俟君子。”

“赤，尔何如？”对曰：“非曰能之，愿学焉！宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉。”

“点，尔何如？”鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作。对曰：“异乎三子者之撰！”子曰：“何伤乎？亦各言其志也。”

曰：“莫春者，春服既成；冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”

夫子喟然叹曰：“吾与点也。”

三子者出，曾皙后。曾皙曰：“夫三子者之言何如？”子曰：“亦各言其志也已矣。”曰：“夫子何哂由也？”曰：“为国以礼，其言不让，是故哂之。”“唯求则非邦也与？”“安见方六七十，如五六十，而非邦也者？”“唯赤则非邦也与？”“宗庙会同，非诸侯而何？赤也为之小，孰能为之大？”（《论语·先进》）

这是一个意味深长的故事。历史事件是够不上的，有思想史影响的事件也很难说，我们实在没法从因果意义上看出其对思想史面貌有明确改变。然而，它因情节所体现的魅力，而长久地吸引文人学者的注意。其有趣之处在于，一生关怀政治、以培养社会栋梁为己任的孔夫子，在评论弟子的志向时，赞许的竟然不是子路富国强兵的抱负，而是曾点那种似乎“胸无大志”的个人情调。这究竟是夫子一时兴起，

还是另有深意，不同的理解所呈现的孔子的精神面貌将大不相同。先看故事性的诠释：

孔子与子贡、子路、颜渊游于戎山之上。孔子喟然叹曰：“二三子！各言尔志，予将览焉。由，尔何如？”对曰：“得白羽如月，赤羽如日，击钟鼓者，上闻于天，旌旗翩翩，下蟠于地，使将而攻之，惟由为能。”孔子曰：“勇士哉！赐，尔何如？”对曰：“得素衣缟冠，使于两国之间，不持尺寸之兵，升斗之粮，使两国相亲如弟兄。”孔子曰：“辩士哉！回，尔何如？”对曰：“鲍鱼不与兰茝同筥而藏，桀、纣不与尧、舜同时而治。二子已言，回何言哉？”孔子曰：“回有鄙之心。”颜回曰：“愿得明王圣主为之相，使城郭不治，沟地不凿，阴阳和调，家给人足，铸库兵以为农器。”孔子曰：“大士哉！由来，区区汝何攻？赐来，便便汝何使？愿得之冠为子宰焉。”（《韩诗外传》卷九）

这是一则在汉代较流行的故事。^[10]故事的主题也是夫子评点学生言志，但人物略有调整，对话更像台词，富于戏剧性。实际上，其创作材料除“夫子与点”外，还取之另一则孔子与颜回、子路言志的记载：“颜渊、季路侍。子曰：‘盍各言尔志？’子路曰：‘愿车、马、衣、轻裘，与朋友共，敝之而无憾。’颜渊曰：‘愿无伐善，无施劳。’子路曰：‘愿闻子之志。’子曰：‘老者安之，朋友信之，少者怀之。’”（《论语·公冶长》）在言志这个共同主题的基础上，新编的故事延续“与点”中子路英勇豪迈的气派，作为更高精神境界的衬托，同时，除用子贡

更换冉有、公西华外，更重要的是，以颜回代替曾点，作为最高精神境界的代表出场。颜回“二子已言，回何言哉？”的谦词，同曾点“异乎三子者之撰！”之说法，异曲同工。但颜回之心愿，虽然低调，仍然指向社会关怀，其内容更类《公冶长》中孔子“老者安之，朋友信之，少者怀之”的理想，同曾点的个人情怀迥异。这一构思除了服从于作者对表达仁智勇三达德的理解外^[11]，还透露出当时社会理想比个人情感是更受关心的主题。这种诠释实际是对孔子的理想做了重新定向，但具形象的感染力，而无需明确表明取舍的理由。

评注式的诠释是另外的情形，下面是对宋人观点的选录。邢昺《论语注疏》说：“仲尼祖述尧、舜，宪章文、武，生值乱时而君不用。三子不能相时，志在为政。唯曾皙独能知时，志在澡身浴德，咏怀乐道，故夫子与之也。”^[12]程颢称：“孔子‘与点’，盖与圣人之志同，便是尧舜气象也，诚‘异三子者之撰’，特行有不掩焉者，真所谓狂矣。子路等所见者小。子路只为不达‘为国以礼’道理，所以为夫子笑；若知‘为国以礼’之道，便却是这气象也。”^[13]而朱熹的发挥则是：“曾点见得事事物物上皆是天理流行。良辰美景，与几个好朋友行乐。他看那几个说底功名事业，都不是了。他看见日用之间，莫非天理，在在处处，莫非可乐。他自见得那‘春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归’处，此是可乐天理。”^[14]

这三则评注的侧重点很不一样。邢昺的疏焦点放在为政与不为政上，而引入“乱时”的背景作为解释孔子为何一反常态不关心政治，这样，“与点”便成无可奈何的选择。程颢则肯定“与点”是表达圣人之志，但笑子路等不是因其有玩政治的企图，而是对政治的价值“为国以礼”的道理不通透。朱熹则干脆发挥为“日用之间，莫非天理，在在处处，莫非可乐”，颇有禅宗担水劈柴无非妙道的意味。不管差别如何，

其共同点，都是原文没有明确表达的观念，是从情节主要是人物及其言语行为中“读”出来的。这种“读”其实也是思想的创作，但与故事新编不一样，它缺乏情节的感染力，却追求逻辑上的可信性。评注式的发挥同训诂式的注释也不同，前者不能局限于重复原文明言的东西，必须提供新的观点。

当然，不是所有的诠释都得采取尊经崇圣的态度。孔子厄于陈、蔡的故事，《论语·卫灵公》的记载是：“在陈绝粮，从者病，莫能兴。子路愠见曰：‘君子亦有穷乎？’子曰：‘君子固穷，小人穷斯滥矣。’”但从战国到秦汉的文献中，就有近十个不同版本的故事，其中不乏立场相反的说法。《庄子·山木》就说在厄于陈、蔡之际，孔子为了保命，听信一个叫大公任的人的话，“辞其交游，去其弟子，逃于大泽”，当隐士去了。又如《论语·子路》关于父子互隐的问答：“叶公语孔子曰：‘吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。’孔子曰：‘吾党之直躬者异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣。’”在《韩非子·五蠹》中，则有另一种叙述方式：“楚之有直躬，其父窃羊，而谒之吏。令尹曰：‘杀之！’以为直于君而曲于父，报而罪之。以是观之，夫君之直臣，父之暴子也。鲁人从君战，三战三北。仲尼问其故，对曰：‘吾有老父，身死莫之养也。’仲尼以为孝，举而上之。以是观之，夫父之孝子，君之背臣也。故令尹诛而楚奸不上闻，仲尼赏而鲁民易降北。上下之利，若是其异也，而人主兼举匹夫之行，而求致社稷之福，必不几矣。”在法家的思想中，道德价值完全让位于功利考量。

对事件的思想价值的发掘，不仅有叙事与评注两种方式，同时相对原始文本的立场，还可能有肯定与否定两种取向。由此可见，这类事件的魅力，不一定在于它提供某种一致同意的价值取向，而在于它呈现多种理解的可能性，成为激发后人思考的源泉。与有思想史影响

的事件必须在时空因果链中表现不一样，它的辐射力是可以跨时空的，即使在今日，其价值仍随时为思想的探索者开放。

三 事件、故事与逻辑

事件与故事两个词，我们常互相代替着使用，说孔子厄于陈、蔡的事件，同说孔子厄于陈、蔡的故事，有时可以无分别。但是指称同一对象的两个概念，含义有可能不一样。事件往往指事情的原发状态，而故事是事后对事件的叙述。但故事既可以是对事件的陈述，也可能是情节的虚构。同时即使是对事件的陈述，也可能因陈述者的兴趣、观察角度及信息的完整程度的影响，而导致差别。而作为反思对象的思想史事件，自然呈现在文献的叙述中。这提示我们，应当把可能（或完全）是虚构的事件，纳入讨论的范围。大多数学者相信，《论语》或《左传》中的故事是事件的陈述，而《庄子》中的故事多是寓言，即虚构的故事。那《史记》呢？恐怕没人敢断定所记都是真实的故事。即使读读《孔子世家》或《仲尼弟子列传》，从那些有声有色的描绘中，你也能分辨出其中的对话，不是平常话语，而是演员的台词。下面的情节，就安排得很像微型的话剧：

孔子知弟子有愠心，乃召子路而问曰：“诗云‘匪兕匪虎，率彼旷野’。吾道非邪？吾何为于此？”子路曰：“意者吾未仁邪？人之不我信也。意者吾未知邪？人之不我行也。”孔子曰：“有是乎！由，譬使仁者而必信，安有伯夷、叔齐？使知者而必行，安有王子比干？”

子路出，子贡入见。孔子曰：“赐，诗云‘匪兕匪虎，率彼旷野’。吾道非邪？吾何为于此？”子贡曰：“夫子之道至大也，故天下莫能容夫子。夫子盖少贬焉？”孔子曰：“赐，良农能稼而不能为穡，良工能巧而不能为顺。君子能修其道，纲而纪之，统而理之，而不能为容。今尔不修尔道而求为容。赐，尔志不远矣！”

子贡出，颜回入见。孔子曰：“回，诗云‘匪兕匪虎，率彼旷野’。吾道非邪？吾何为于此？”颜回曰：“夫子之道至大，故天下莫能容。虽然，夫子推而行之，不容何病，不容然后见君子！夫道之不修也，是吾丑也。夫道既已大修而不用，是有国者之丑也。不容何病，不容然后见君子！”孔子欣然而笑曰：“有是哉颜氏之子！使尔多财，吾为尔宰。”

这是司马迁对孔子厄于陈蔡事件的故事新编。在困顿的背景中，孔子出同一试题，对三个不同人格特征的弟子子路、子贡与颜回分别进行面试。结果考出不同的性格与境界来：子路以为是自家的努力不够，子贡认为是天下容不下大道，颜回则看作显现君子人格的机会。这究竟是采纳其他的传说还是司马迁的创作，我们不知道。但是，这显然是以叙事的方式对事件原形的一种诠释，它同原作一起汇成有思想价值的事件的组成部分，同样也是我们思想反思的题材。不过，这些派生的“事件”，实际上并不曾在历史上发生过，所以不能归入对思想史有影响的范畴。

实录的故事与编撰的故事，从叙述的形式看，未必有明显区别，但是解释的方式不同。一个实录的故事，人物的身份与性格、故事的背景、可能引起的后果，都是解释行为情节的线索或要素。如“子见南子”，南子的身份、影响，见孔子的动机、方式，孔子与卫国的关系，都是故事没有交代，然而对理解孔子与子路的对话不可缺少的因素。整个故事必须放在历史的语境中解读。庄周梦蝶则不然，蝶没有历史，庄周也未必一定要那个庄周，换个符号，不管张三还是李四，就其主题而言，没有变动。其提供的情节对表达主题是自足的，对后者的解读更多是施展分析的功夫。

对故事的反思也不局限于叙事或评注，从哲学的眼光看，更可以是逻辑的重构。逻辑的重构不是故事的再创作，也非传统的评注。传统的主流，多是评注者从特定的思想或知识背景出发对原文的点评，而这特定的背景往往是评论者的个人信念，在其心目中，是不言而喻的前提。而逻辑的重构，不管是对原著的肯定、批评还是修正，都必须形式上追求有效的论证。试以庄子与惠施的“鱼乐之辩”为例：

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：“儻鱼出游从容，是鱼之乐也。”惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”惠子曰：“我非子，固不知子矣；子，固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。”庄子曰：“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之，而问我；我知之濠上也。”（《庄子·秋水》）

关于庄子是否知鱼之乐，以及如何知鱼之乐，历来见仁见智。但是，如果我们不把它看作庄子个人特殊知觉能力的确认，而是人类面对世界的一种可取的态度，则对这种知的可能性可采取一种现象学式的分析：

说“鱼之乐”犹如说“鱼有知”，凭常识谁都会起疑。但用“猴之乐”代替“鱼之乐”又如何呢？观看过马戏团的表演，或者观察过猴子的脸部表情（它与人类太相像了）的人，对此可能就不会置疑。但若再说“猫之乐”或“狗之乐”，争议可能会开始。不过，当阿猫阿狗向它们的主人摇头摆尾时，主人会认为那是它快乐的表现。如果有人因为没有看到它会笑（这是一种人类能够判断自己的同类处在快乐之中的表情），就对此存疑，那主人可以让我们直接看到它的怕或恨。这从其对陌生人的眼光就能表现出来。不信，我们还可做个试验：出其不意地一棒打去，它会立即嚎叫着跑掉，或者反扑过来。这与人的反应没有两样，由此人类自然会把自己的感情体验转移到物身上。既然有怕有恨就必然有悲有乐，至于什么时候乐什么时候悲，那无关紧要。人类也常有让自己的同类捉摸不定的时候。“庄子”说“儵鱼出游从容，是鱼之乐也”，就像《齐物论》说美人出现后，“鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤”一样，也是观察其动态而下的结论。如果换一个说法，不是说“鱼之乐”而是讲“鱼之苦”，观察一条在陆地上因失去生存环境而垂死挣扎的鱼，观察者的感受可能会更趋一致。关键是物同人一样，都是有情世界的一员，都有被尊重的权利。这才是“鱼之乐”所蕴含的意义。

这也是对“鱼之乐”的一种诠释，但它力图把庄子的个人感觉变成普遍的人性问题上探讨。其成立的依据不是基于庄子的说法，而是从分析人类普遍的情感经验而做的推论。这是一种现代意义的哲学论析。这种论析可以应用于实录的故事或编撰的故事，不管这些故事在历史上是否引起足够的重视，只要我们能触摸到其蕴含的观念价值，就是我们的矿藏。

对思想史有影响的事件同政治事件一样，其影响随着时间的推移，会变得越来越弱。然而，有思想价值的事件，不一定事后就得到即刻的呼应，但有可能像沉睡的活火山，在不确定的时刻迸发其力量。

结语

本文从历史事件中区分出思想史事件，再把思想史事件划分为造成思想史影响的事件与有思想价值的事件两类，焦点最后放在有思想价值的事件上。这一思路的展开，不仅因为中国经典或历史文献中包含大量的叙事题材，而且基于对哲学的另一种认识。虽然形而上学是西方哲学的主题，抽象也是哲学知识给人的一般印象。但哲学的最终目标是解释经验，它应该是具体与抽象的双向通道。哲学面对经验，不只是直接的经验，也包括间接的经验。经验的含义很复杂，操作性的经验与思想性的经验，观察到的经验与阅读来（或传闻来）的经验，都是经验的组成要素。一般讲，当下直接或最个人化的经验往往是讨论经验的出发点，而间接的经验则有远近程度的不同。但对哲学而言，相对于高度抽象的观念理论来说，思想与行为都是经验。行为可以是肢体动作，也可以是语言或其他信号性指令；思想可以是概念构思，也可以是情绪、意念的体验或流露。这一切的经验混合物，都是哲学反思的对象。就个别化的经验而言，这种反思是诠释性的。即通过调动、运用相关的知识对某一事件或个人行为，做出深入有洞察力的分析，把隐藏其中的意义开掘出来。由于经典在文化中的典范性，其所载的内容包括人物的故事情节，虽然具有独特性，但依然有普遍的意义，是理解经典世界生活方式、价值信念、情感取向的基本素材。本质呈现在现象中。如果我们的哲学，不仅仅是模仿或回应西方的思想方式或问题，而具有自己的文化内涵，就应当致力于论述自

己的历史文化经验。由此，面对经典与面对经验在这里就可以统一起来。

(原载《江苏社会科学》2007年第1期)

[1]参司马迁《史记》卷七《项羽本纪》的叙述。

[2]奥斯汀 (J.L. Austin) 这方面的代表作是《怎样用词办事》 (*How to Do Things With Words*, J. O. Urmson [ed.] , Oxford, Clarendon Press, 1962) ; 塞尔 (J. R. Searle) 的论述见其《表述和意义：言语行为研究》 (*Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*) , 北京：外语教学与研究出版社，剑桥大学出版社，2001年。

[3]转引自杨伯峻《孟子译注》，北京：中华书局，1984年，导言第4页。

[4]《陆九渊集》卷三十四，北京：中华书局，1980年，第395页。

[5]《史记》卷六《秦始皇本纪》。

[6]《汉书》卷五十六《董仲舒传》。

[7]《史记》卷六十七《仲尼弟子列传》。

[8]例如，《论语·子路》中关于“父为子隐，子为父隐”的伦理含义的理解，在最近仍然激起对立严重的争论。参见郭齐勇主编《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》，武汉：湖北教育出版社，2004年。

[9]见Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, 1936, pp. 3-23.

[10]除《韩诗外传》卷九外，《韩诗外传》卷七、《说苑·指武》、《孔子家语》卷二“致思”第八，也有类似的故事。《韩诗外传》卷七同卷九的故事情节类似而叙述风格有别。

[11]参见另文《孔门三杰的思想史形象》的分析。

[12]邢昺：《论语注疏》，北京：北京大学出版社，1999年，第156页。

[13]《二程集》卷十二，北京，中华书局，1984年，第136页。

[14]《朱子语类》卷四十，北京，中华书局，1986年，第1026页。另，对宋人观点的系统分析，参看冯达文《“曾点气象”异说》（《中国哲学史》2005年第4期，第28—34页）的评述。

[15]参见陈少明《由“鱼之乐”说及“知”之问题》，《中山大学学报》（社会科学版），2001年第6期。

哲学与论证

寻求中国哲学的变革，不能只着眼于寻找哲学发展的新内容，也需要寻回其固有而不被重视的要素。例如，重新唤起对哲学论证的自觉。哲学与论证关系密切，这属于哲学常识。但说哲学取决于论证，则可能需要论证。在这里，我想为这种说法提供一些粗略的理据，并由此引出对中国哲学的一些方法论评论。

一 根本在于方法

虽然哲学的定义可能五花八门，但一些思想或论说被界定为哲学，一般是不同程度上满足两个不同的标准：一个叫作问题，一个划归方法。借胡适的说法，人生中根本的问题，就属于哲学问题。什么是根本的问题？按常规理解，它应该是在众多的问题中处于中心的问题，换一种说法，是其他问题的解决需要以其解决为前提的那些问题。人生中，根本的问题不是单数，而是复数。如宇宙存在，生死意义，人我关系，都可列入哲学论域。但细想一下，这类问题，也可以是宗教、科学甚至艺术的问题。不仅如此，有些看起来不怎么“根本”的问题，如某些具体的语言或行为现象，却被论述成哲学问题，故有哲学的语言学转向一说。由此看来，归根到底，论述的方式，是所论问题是否够哲学的条件。

征之历史，西方哲学之父——苏格拉底的最重要的哲学成就，就是苏格拉底辩证法。这种辩证法就是通过直接的辩论，不断澄清问题的性质，从而把思想引向清晰、把思考引向深入的过程。其基本的方式，就是提问者以求知的姿态向那些自以为是的人请教重要的伦理观念，当对方给出明确的答案后，马上提出一些不同的理据对之进行质疑，迫使对方修改自己原先的说法。当新的说法出来后，提问者又如法炮制，再行追问，把问题继续引向思想未知的境域。后来的哲学家穆勒认为，那是一种“把问题的各种困难呈现给听者的意识的发明……它们本质上是一种对哲学和生活的种种重大问题的否定性探讨”。“它

们旨在用娴熟的技巧让那些随声附和流行观念的老生常谈的人明白他们没有理解这些观念。”这种辩证法造就了苏格拉底学生的智能，在西方哲学史上有深远的影响。当然，从苏格拉底、柏拉图到黑格尔、马克思，辩证法的具体形态不只一种，而讨论哲学问题的思想方法更非只是辩证法。^[1]

哲学方法既是研究也是论述的方法。虽然细致描述哪怕是极少数的哲学方法，在这里也做不到，但对其相关的特征进行刻画则很有必要。概括地说，有三方面的特征，有助于辨认话语或论说是否具有哲学性质。首先，提问的方法就是对问题的前提的不断追问，即不满足于固有的结论。所谓根本的问题，是由寻根问底的态度找出来的。许多知识现象或者“百姓日用而不知”的问题，就是在追本溯源的过程中成为哲学问题的。同时，问与答不只是一次交谈，而是一个对话过程。这种话语方式是由怀疑而非信仰的态度决定的，因为哲学不是宗教。其次，问答是以合乎理智的方式进行的。辩论或者说一听（写一读）双方共享同一语言系统，遵循陈述或理解的逻辑规则。这意味着哲学论说是一种理性的思考或表达行为，所以哲学不同于文学，不是诗歌，不讲故事，当然也不是咒语。修辞不是逻辑，生动未必真确。其中，辩的特点比较突出。因为做哲学要观念创新，因此要经常面对不同的观点或不利的证据，要有效表达自己的观点，必须具有排除对自己不利的理据的思想能力。即使不是直接的辩难，每一种重要的立论都是在做潜在的论战。故论证是哲学论说方式的核心，没有论证的哲学至多是哲学格言或哲学意见，不会是哲学学说。第三，哲学论说所提供的，不是科学知识或者说不是描述现象因果关系的定律或法则，不能用来预测特定现象。它是解释性或规范性的知识。解释性知识是对事物性质或关系（包括个人行为或社会运动）的理解，其中行为的意义尤其是理解的重点。这是哲学解释学，同时也是马克斯·韦伯

以来的解释的社会科学传统的观点。^[2]而规范性知识指对行为规则的论证，就如一些伦理学或政治哲学家所做的那样。维特根斯坦关于语言游戏的论说是解释性知识，而罗尔斯的《正义论》提供的是对规范的论证。如果某些哲学研究发展出量化分析的方式，或者给出可以由实验来验证的假说，那它们就是科学而不是哲学。知识史上，有不少科学问题是因研究或论述方式的变化而从哲学中独立出来的。

一般来说，哲学论说需要满足上述三个条件，表现越突出，其哲学意味就越强。但是，这并不意味着，抽象地满足这组条件，就自然是好的哲学论说。评价哲学价值的高低，主要尺度不在于结论的真假（虽然检验论证的结构与立论的前提时，也会涉及真假或对错问题），而在于说理的深浅。而深浅是相比较而言的，是对同类问题的论说相比较的判断。只有较前人的学说提供更深入或者另辟蹊径的论证，才是哲学意义的推进，至于最终结论是否新奇倒不重要。重新论证古典观点往往是哲学发展的途径，所以有新柏拉图主义、新康德主义，或现代新儒家之类的“新”学派出现。

二 信念、论说与体系

信念是未经或者说不需要经过知识性证明便加以接受，甚至将之当作思考或判断其他问题的出发点的观念。信念的范围很广，包括宗教的、道德的、知识的甚至是哲学的。其中，有些是人类的一部分或大多数所共享的，有些则是少数人或极个别的人持有的。持有人对它可以自觉也可以不自觉。所谓“百姓日用而不知”，也可以用来描述具有某些共同的信念而不自觉的普通人。所以，不是哲学家才有哲学性信念，普通人特别是知识分子，都可以有哲学信念。评论家们在论及某些大人物时，常常会提及他们的哲学信念，很可能是有根据的。而且我们也相信大人物的哲学信念对其思想或行为有影响，值得研究。但是，不能因此而在哲学史著述中按权力大小或政治地位高低给出相应的位置。因为哲学信念不是哲学论说，只有后者并且是其中有深远影响者，才是哲学史论述的对象。

所谓哲学论说，就是经过论证的哲学信念或问题。哲学家一定持有哲学信念，他的哲学信念有两类，一类是对之进行论证的，另一类是预设论证其他问题的前提。只有对信念进行论证的人，才配称为哲学家。当然伟大的哲学家论及的信念会是深刻或有广泛影响力的。孟子的性善论有广泛的影响力，而庄子的“齐物论”则是深刻的，两者都各自有自己的论证。老黑格尔似乎这么说过，同一句话从涉世不深的年轻人和饱经世故的老人口中说出，意义很不一样。套用这句话，

我们可以说，同样的观念，经过论证与未经论证的表达，哲学意义也很不一样。持有哲学观念与做哲学研究是两件事。

在主题相同的情况下，一种论说与另一种论说的比较，会涉及对前提的深远与可确定程度的对比，还有从前提到基本论题关联论证的逻辑严密性的对比，以及对相关知识相互关联的融洽程度的对比。用三个词概括，就是深刻、清晰与系统。伟大的哲学论说，在不同方面都有卓越的表现。但个性不同的论说，表现的优点并不一样。《老子》可能深刻，因为它对“道”不可言说的观点，开启了深邃的哲学论域，但既不清晰也很难说系统。《庄子》是深刻、清晰，如《齐物论》对人类有是非观念的诘难可谓独步千古，但《庄》书整体风格是散文化的，不同论点间的联系没有系统的揭示。比较而言，《孟子》在清晰与系统上更有优势，虽然在问题的深刻性（不是说正确性）上，可能比《庄子》逊色。在古希腊，苏格拉底是深刻而清晰的，但不系统。要讲清晰而系统，则非亚里士多德莫属。而最系统的哲学家大概要数黑格尔了。

系统有时候用另一个词“体系”来表达，但不论是系统还是体系，均有两个不同的含义需要厘清。一个是指对世界的各种关系做整体安排的论说，一个是指把所论知识通过逻辑分析将之系统化的学说。对世界的整体说明，可以像黑格尔那样包罗万象，伯林把它当作超级刺猬，其实更应看作思想的巨无霸。但有些体系也可以用简约的语言来概括，例如宋儒张载的《西铭》：

乾称父，坤称母。予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体。天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。大

君者，吾父母宗子，其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长。慈孤弱，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾，茆独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也。乐且不忧，纯乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼。济恶者不才，其践形唯肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志。不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。恶旨酒，崇伯子之顾养。育英才，颍封人之赐类。不弛劳而底豫，舜其功也。无所逃而待烹，申生其恭也。体其受而归全者，参乎！勇于从而顺令者，伯奇也！富贵福泽，将厚吾之生也。贫贱忧戚，庸玉汝于成也。存吾顺事，没吾宁也。

短短三百字，从宇宙乾坤、天地人生、亲子君臣、圣贤凡庶、家事国务、祸福贵贱、善恶是非，到生死存殁，面面俱到，通通编织为一体，是一种系统的宇宙观或人生观。这是一种伟大的道德或宗教观念。但它不是一种学理上可推演的系统，充其量只是一种价值信念的整体表达。宋明理学的价值观可以说已集中表现在《西铭》中，但张载对之做形上说明的核心概念是气，而朱熹的核心概念是理。理气结合，在说明宇宙人生的关系时，更有条理，故朱熹更有哲学意味。但如果把朱熹的理学同冯友兰的新理学相比，说理上后者便更进一步。不仅是对宇宙人生的总体安排，而且是成系统的学理说明。朱熹只是从一些事物的不同功用，类比性地导出一物有一物的理的说法。冯友兰则在承认“事物存在”的前提下，提出一组命题：“凡事物必都是甚么事物。是甚么事物，必都是某种事物。某种事物是某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。借用中国旧日哲学家的话说：‘有物必有

则’。“某种事物之所以为某种事物者，新理学谓之理。此组命题，肯定有理。”^[3]所以，新理学在论说方式上，是现代意义的哲学。

不过，提供系统构造的知识，不一定要对世界做整体论述。随着现代逻辑与认知科学的发展，黑格尔式的系统越来越难自圆其说，也越来越少人问津。所以，转向对某些哲学问题或者某些重要的社会或知识现象的探讨，并提供深入而完备的论说，成为哲学发展的主要方向。一些重要的现代哲学家，如胡塞尔、维特根斯坦，他们的贡献都是从某个领域入手，捉摸到哲学的重大问题。有的人，单纯是方法的阐述，就是毕生的事业。崇尚古典的评论者，会感慨这种现代风格是精神或思想碎片化的表现，但我们很难否认，它更能表现智理的力量。

三 中国经典与论证

在中国经典文本中，观念的表达同论证的关系存在不同的表现形式。首先是，有哲学观念或者信念，不一定有哲学论说。以《论语》为例，这本经典中的经典，包含丰富的关于道德、宗教和哲学方面的观念。这些观念在中国文化中有深远的影响，其中部分被后来的诠释者发展成重要的哲学论题。但是，这些观点多数没有论证。例如“性相近，习相远”，就是未经论证的命题。这可能与孔子不好辩与无须辩有关。《论语》保留大量的孔子与弟子及同时代政要的会话，内容多为他人向孔子请教问题，如问仁、问政、问孝、问君子之类，结果多以孔子提供简明的答案而结束。孔子的身份是师，而且“述而不作，信而好古”，其思想来源是周代文化，问者多抱请教而非质疑的态度，因此缺乏辩的习惯。偶尔有辩，如与子路辩“正名”，与宰我辩“三年丧”等，但似乎都没有直接导向理念性的论辩层次。不过，因为《论语》是中国特别是儒家哲学的思想发源地，哲学史从《论语》入手，自然而正当。《老子》直观上似乎比《论语》更哲学，其重要原因就是整个文本不仅没有指涉任何具体的历史经验（包括人物、事件、制度），而且充满抽象概念，如道、德、名、言等等。此外，它还特别点出对主题论说的麻烦。其关键在于对抽象的“道”的概念理解困难，故说“道可道，非常道。名可名，非常名”。因此，作者要“强为之容”，行文大量采取比喻、类比的方法来论述对“道”的看法。《老子》深刻，不仅在于对文明价值有认真的反思，还在于对抽象对象与普通

名词之间的紧张有内在的洞察。但比喻与类比，或许使表达生动，但不清晰，对读者的吸引力与繁难一样的大。

延至战国，孔老的后继者则充满辩的精神。孟子说：“予岂好辩哉，予不得已也。”庄子则有更不平凡的抱负，试图以辩止辩。所谓辩就是通过论证来说服对手或者征服听众，它要辩出一番道理来。与孔子的“性相近，习相远”比，孟子辩出他的性善论。通读《孟子》全书，可为这一论说找出完整的逻辑结构。作者从人的感官口目耳鼻有共通的嗜好入手，表明人性有共通性。再以一般人见孺子之将入于井均有恻隐之情，推出人人有不忍人之心的观点。这就是仁心，就是性善。性善包括仁义礼智四方面，但只是善端，即善的苗子，要长出根叶需要培养，而非天生自然就会积德行善。在这个基础上，既推出培养个人道德的修养论，又推出符合人性的仁政观。这个性善论是清晰而系统的哲学论说。劳思光也说：“就儒学之方向讲，孔子思想对儒学有定向之作用；就理论体系讲，则孟子方是建立较完整之儒学体系之哲人。”^[4]与孟子强调人有共同本性相反，庄子《齐物论》则以否认存在共同人性为前提。作者以人与其他生物对处（环境）、味、色的不同选择为喻，表明不同身份、处境的人对价值有不同的选择。任何人都没有代替他人做选择的权利。不仅如此，每个人的选择也非固定不变的，今是昨非的情况比比皆是。选择就是以是非善恶的标准存在为前提，而任何选择都是一定主体的选择。庄周梦为蝶的寓言则试图表明，连自我即主体的确定都是不能保证的，选择的意义何在呢？因此，他要齐是非，对孟子式的论说采取釜底抽薪的方法。这是对其思路逻辑结构的一个分析。^[5]无论孟还是庄，局部辩论中有许多自觉的逻辑推论，但总体论说还存在松散的现象，同时，经常辅之以类比手法，特别是庄子。因此，说有相对完整的逻辑结构，不等于说其论说严格按我们概括的思想程序进行。即使是按程序来，也非周密严谨，

无懈可击。而是提供一个让读者或对手了解与检讨其思路、理据的条件，有了通过辩论把问题推翻或改进的机会。从论述方式看，比之孔老，孟庄在哲学化方向上显然有所推进。^[6]

此外，还有若干以对话体撰写的思想论著，如《公孙龙子》和嵇康的《声无哀乐论》，是标准的哲学论说。作者设计的主客之辩，是通过假设可能存在的质疑，并通过对这些质疑的反驳，捍卫和发展论主的论点。疑难设计越难，辩难的水平就越高。这类辩难与寓言式的对话不同，思想的力量不是借反讽、比喻等修辞的方法，而是靠逻辑推理获得的。两者内容分别涉及概念分析（白马非马）与意识分析（声无哀乐），从论题与论说方式讲，属于哲学论证。在西方哲学史上，也存在形式类似的哲学论著，如休谟的《自然宗教对话录》等。虽然对话体仍非现代意义的哲学论文，但论证的轮廓已经比较清楚了。由于过于强调从思想内容甚至社会立场评价哲学的价值，上述中国作品基本处于哲学史视野的边缘，即使像《公孙龙子》常被提及，但它被关注的更多是其结论，而非论述方式。忽视论述方式的检讨，哲学史著述就失去示范哲学研究的作用。

四 从哲学史进入哲学

哲学史论述包含不同层次的论证，如文献考证，文字训诂，史料校核，还有文本释读。上述任何类型的问题，只要作者对之进行判断或给出自己的观点，都需要进行论证。但这些问题大部分与思想无关，即使文本释读有涉及思想内容的机会，也可能只是在语言逻辑的层次上了解文本的意思，还不是哲学论证。哲学论证是要对文本的思路进行分析，分析论题的意义，逻辑的有效性，思想的深度或原创性，表达拒绝或接受的理据。没有这样的工作，只是对古人的言论简单的归类，并将其放到现代人熟悉的哲学范畴下，无论是述者还是读者，都不会有哲学上的收益。重复所谓的哲学原理，只是做乏味的概念体操而已。在此基础上，更重要的是，假如有改进的可能与愿望，则提出新的论证。如果哲学史上的问题，被讨论到这种深度，那就是在做哲学而非述哲学。如冯友兰的新理学，就其述理的方式而言，真的很哲学。理是极重要的哲学概念，但讲理的方式比讲理更能体现哲学的意义。

当然，以古典哲学为素材，不一定要传统的大问题或大概念，既可以继续谈玄说无，也可以重新解牛相马，如庞朴先生所示范的。^[7]所谈内容是否够哲学，标准不在于被谈的对象，而在于所谈的方式是否能启发哲学思考。效法庞先生，我们不论大道理，只谈小名物。牛高马大难驾驭，我们只谈小虫鱼。鱼虽小，但它是名鱼，是庄子与惠

施在濠梁之上辩论是否能知其乐的那条（那群？）鱼：

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：“儵鱼出游从容，是鱼之乐也。”惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”惠子曰：“我非子，固不知子矣；子，固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。”庄子曰：“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之，而问我；我知之濠上也。”

这是一道主题深刻、语句简单，但常被误解的哲学考题。主题是人与鱼（寓意其他生物）是否在情感上可以沟通。语句简单是因为辩论只有两个回合，第一回合，双方各提一个问题，第二回合，各做一个有利于自己的推论。字面上语义明白，且似乎很讲逻辑，但庄子的结论却是违背逻辑得出的。稍微认真一点对这个辩论做语言逻辑的分析，便知辩论是在连续偷换概念中进行的。庄子的第一个反驳是从混淆人类个体之间的差别同人与鱼之间类的差别开始的。惠子上其框套，在第二回合中的进一步反击，同样无效。但庄子第二回合中的结论，则连续在“知”的用词上偷换“知道”与“相信”的不同含义，从而“推出”惠子必然承认庄子已知鱼之快乐的结语。这种诡辩方式，连郭象、王夫之都被蒙混过去。借助维特根斯坦在《论确定性》中对知道与相信的分析，我们可以解开这历二千年的思想疑团。但是，问题并未至此结束，庄子的论辩不成立，不能否定庄子真的相信鱼有快乐。那些把鱼鸟当宠物养的人，多半相信它们是会快乐的。因此，有意义的或许不是问如何证明鱼有快乐这样无解的问题，而是转而询问，人类关

于鱼或其他生物会快乐的信念究竟是如何形成的？分析哲学无解的问题，也许现象学可以尝试。从我们人类自己快乐经验的分析开始，再到争议较少的，我们如何感知某些生物快乐经验的探讨，还有从不快乐的经验推论快乐经验的可能性，等等，层层深入或步步展开，描述感染快乐的意识经验的逻辑。这项工作，已经不是理解物性，而是展示人性内涵的过程。它不一定能给出完全无争议的结论，但却会导致哲学思考的深入。^[8]

教科书式的哲学史，当然不能展示各种思想资源的全部哲学思考。但有限的篇幅中，应该给论述方式尤其是论证程序有更多的关注。更重要的是，不要把哲学史研究压缩成教科书那种单一的论述模式。更多的专题研究，更贴近生活经验的思想分析，更有论辩精神的探讨，会更有力度地召唤哲学的精神力量。

(原载《文史哲》2009年第6期)

[1] 参见陈嘉映主编：《辩证法》，《西方大观念》第1卷，北京：华夏出版社，2008年，第275—282页。

[2] 参见罗宾努（Paul Rabinow）和苏利方（William M. Sullivan）编：《解释的社会科学读本》（*Interpretive Social Science: A Reader*, Berkeley: University of California, 1979）和《解释的社会科学再观》（*Interpretive Social Science: A Second Look*, Berkeley: University of California, 1987）。

[3] 冯友兰：《新知言》，《三松堂全集》第五卷，郑州：河南人民出版社，1986年，第224—225页。

[4]劳思光：《新编中国哲学史》第一卷，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第117页。

[5]参阅拙作《〈齐物论〉及其影响》（北京大学出版社，2004年）第二章的分析。

[6]当然，庄子及其他古典寓言中比喻与推理在论证中的关系，我们仍然研究不够。

[7]庞朴先生有《谈“玄”》、《说“无”》、《解牛之解》及《相马之相》等名文，见《当代学者自选文库·庞朴卷》，合肥：安徽教育出版社，1999年。

[8]参见拙作《从“鱼之乐”说及“知”之问题》，《〈齐物论〉及其影响》附录一，北京：北京大学出版社，2004年。

格义之外

用格义或“反向格义”来描述、概括中国哲学史或中国哲学的惯常方法，非常传神。对这种方法的作用特别是局限的分析，见诸刘笑敢教授发起的讨论及同道间的互动。^[1]在早先的一些论文中，我在“比较哲学”的范畴下，描述过从以中学为资源说明西学，到以西学为坐标分析中学的现象变化及其思想史背景，也可看作是对从格义到“反向格义”变迁轨迹的摹状。^[2]当然，“反向”是对中国学者而言的，而对那些用同样的套路研究中国哲学的西方汉学家来说，它就不存在“反向”的问题。本文主旨不是重复以往的观点，而是在申论“反向格义”自有其价值的前提下，提一个问题：

格义之外，我们还可做什么？

一 格义申说

参照《高僧传》中北朝僧人法雅“与康法朗等，以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义”的说法^[3]，我们把清末学者介绍西方哲学的一些手法，如梁启超说“朱子之释《大学》”，“其论精透圆满，不让倍根”^[4]；说王阳明“是亦以良知为命令的，以服从良知为道德的责任也。阳明之良知即康德之真我，其学说之基础全同”等^[5]，同样称为“格义”，并无不妥。不过，如果我们把“格”读成类比或由比较而获致的归类，那么，格的对象既可以是概念（或范畴），也可以是命题甚至相对复杂的论说。格义或比较之难，不是今日的新发现。王国维在批评辜鸿铭的《中庸》英译时早就指出：

如执近世之哲学以述古人之说，谓之弥缝古人之说，则可；谓之忠于古人，则恐未也。夫古人之说，固未必悉有条理也。往往一篇之中时而说天道，时而说人事；岂独一篇中而已，一章之中，亦得如此。幸而其所用之语，意义甚为广漠，无论说天说人时，皆可用此语，故不觉其不贯串耳。若译之为他国语，则他国语之与此语相当者，其意义不必若是之广；即令其意义等于此语，然其所得应用之处不必尽同。故不贯串不统一之病，自不能免。而欲求其贯串统一，势不能不用意义更广之语。然语意愈广者，其语愈虚，于是古人

之说之特质，渐不可见，所存者其肤廓耳。译古书之难，全在于是。^[6]

逻辑意识不强，词语意义在不同语境中的多样性，导致在不同语言中找到统一的匹配词的困难。勉强的办法就是借用外延更大的概念来对付，结果是被翻译（或格义）的一方，意义被抽象化。这是切中问题的要害。然而，格义或类比的现象不仅没有消失，反而有愈演愈烈的趋势。

原因在于，在两种文化接触之初，这种格义不仅可能而且必要。就必要性而言，如果没有基本概念的比较归类，文化的沟通就几无可能。从可能性而论，则不同词意的复杂性，程度不一样，在可比性或可译性上有难易之分。常理上，哲学思考带有整全和根本的特点。不同文明都会存在“有”和“无”的判断和思考，而在“有”的领域，则包括有物质性与精神性两大类，前者存在于时空中，后者则至少不是能由空间界定的，等等。这些外延特别大的词，不仅不同文明中存在，而且意义也是类似的。另外还有些重要的日常用语，例如我你他，不管古希腊还是先秦，不管英文还是德法文字，我们都能找到类似的表达。而这些词（特别是“我”）所表达的内容，也是哲学的重要对象。逻辑上讲，词所指涉的对象可以在时空的经验中界定者，容易在另一文化中找到相匹配的成分。但如果是意义抽象者，难度就加大。如道、德、性、命等等，就很难找到理想的匹配词。以道为例，英文中分别被译为logos（逻各斯）、noumenon（本体）、truth（真理）、rule（规律）、law（法则）、method（方法）、way（道路）等等，也就是说，它的意义在英文中被不同的词所分有。更复杂者可能还有

“气”，在西方几乎找不到接近的哲学词。也可以说，客观上存在容易格义的词与不容易格义的词。人们的不满主要针对不容易格义者的实践而言，其中最拙劣者，便是通过放大一个词的抽象意义，而从西哲中找到匹配对象。如把“气”抽象为精神或者物质，用个比喻，就像把“觚”，翻译作家具，甚至物质一样。它的确是家具、是物质，但具体意义被抽象掉后，问题就变得难以理喻了。但是，我们不要忘记，事实上有些格义被人们普遍接受了。还有一些，虽然格义不易，但并非都是用A就是B这种指鹿为马式的方法，而是通过分析多种含义来确定其意义的。即使最为人诟病的唯物、唯心的归类法中，也有水平高低的存在。水平高者系借分析、论证来陈述其归类的理由。

格义的困难不仅存在中西之间，也存在古今之间。王国维赞扬阮元说：“昔阮文达公作《塔性说》，谓翻译者但用典中‘性’字以当佛经‘无得而称之物’，而唐人更以经中‘性’字当之；力言翻译者遇一新义为古语中所无者，必新造一字而不得袭用似是而非之古语，是固然矣。然文义之变迁，岂独在输入外国之新义之后哉？”^[7]它只能表明，有些字面对译式的格义必须警惕，格义需要向更广阔范围和更深入程度的比较迈进。概念的意义在各自赖以生成的关系中才能得到更好的把握。在特定文化中的某一词汇所承载的意义，在另一文化中需要用不同的词汇，从不同角度进行阐释。阐释越深入，文化间的交流越有效。这就是为什么，以格义为基本方法建立的中国哲学史可以成为沟通中西基本思想观念的学术途径。这也意味着，格义不仅停留在孤立的概念或简单观念之间，也可发展为问题或思想体系间的格义，不过，一般我们叫比较研究。或者说，简单的概念比对叫作格义，而复杂的思想格义称作比较。格义不一定浅，而比较不一定就深，这两个词的使用没有褒贬之分。就此而论，我也同意龚隽兄的说法：“反向

格义‘不应该成为一种‘法病’，而只有‘格义’恰切与否或程度好坏的差别而已。”^[8]

有深度的格义或比较分析，至少呈三种不同形态：其一，是梁漱溟的《东西文化及其哲学》，其比较的动机与手法都简单明了，学术价值则不必深究。其二，是胡适特别是冯友兰开启的“中国哲学史”论述形态，与梁漱溟的明比不同，这是一种不叫比较的比较分析。其三，则为牟宗三先生的哲学系统，他也是借康德与儒家尤其是宋明理学的比较而发展出来的。熟悉牟氏思想的读者，想想“现象”与“物自身”、“智的直觉”、“道德的形上学”与“道德底形上学”，“有执的存有论”与“无执的存有论”这些词就知道，张汝伦教授判断牟学也由格义而来，是有根据的。不过，一般批评格义或“反向格义”主要指向哲学史教科书式的思想方式，很少人指向牟宗三。汝伦君大概是个例外。^[9]不管怎么说，即使上述格义的三种类型相比，牟氏的贡献也是最出色的。

二 格义之外

接下来，我关切的问题，不在于格义或比较分析水平不高，而在于即使水平得到充分表现，它的意义仍然是提供文化之间观念价值沟通的途径。然而，把哲学研究的功能局限于此，依然是不够的。中国哲学史的建立固然起源于比较文化的需要，但理应同时承担推动中国哲学发展的责任。西方人研究西方哲学史，就不是出于比较文化的动机。而借比较的方式对中国古典思想的哲学阐述，本质上，依然是对西方哲学传统的依附。以成就最被称道的牟宗三哲学为例，他对儒家或宋明理学富于新意的诠释，正是建立在康德哲学的框架上。他的成功，导致有人说：“不懂康德哲学，如何研究孟子哲学？”果真有人这样想的话，这句话应该改作：不懂康德，你如何理解牟宗三？假如离开康德，就没有牟宗三的道德形上学，那就意味着，这个用以阐明儒家哲学体系的很多重要概念的论证，是康德完成的。

事实上，不是中国哲学家或哲学史家不事论证，而是他们的工作大部分表现为建立一种格义或者比较分析，是一种格义式的论证。其努力是证明中国哲学中的某一范畴、命题或观念系统能在西方哲学中找到对称物，或许它同作为比较目标的西方哲学比，仍然略有逊色，如以前说王充、张载或王夫之是唯物主义，但是属于“朴素的”；或许说它比西方的同类还强，如讲儒家是“道德的形上学”，优于康德的“道德底形上学”。其要害是，把中国哲学的合理性或价值高低，完全系于所选择的西方框架。不管你如何改变比较的框架，如把庄子比作生命

哲学，或者存在主义，甚至是解构主义，性质都是一样的。结果都是把中国哲学变成西方哲学的附庸，其任务只是等待西方新思潮的出现。哲学原创性的任务交给西方哲学家，我们都是搭顺风车的思想游客。

如果我们不满足于搭顺风车的角色，就必须在格义式论证之外，寻求哲学论证的正道。说在格义式论证“之外”，而非“之后”，表明格义式论证对发展中国哲学史研究，或者理解西方哲学仍有其价值，只不过，对推动中国哲学创作来说，需要另外更直接的思想手段。其目的是证成及发展中国古典哲学或者古典思想中可以汇入哲学的观点，证明其既具普遍性，又有思想的深度。下面试择两例，说明这种工作的必要与可能。

众所周知，人性论是中国哲学的基本论题，在西方哲学中很难找到重要性相当的同类论说，其价值必须独立加以论证。孟子的性善论是问题的核心，基本内容是由“四心”（恻隐、羞恶、辞让或恭敬、是非）呈现“四端”（仁、义、礼、智）的存在。但在孟子那里，只以“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心”为例，说明仁的普遍意义，而对其他三端的普遍性还有四端之间的内在关系的分析，则付诸阙如。作为哲学史研究，给予恻隐之心的道德价值及其普遍性以深入翔实的分析，同时指出其他三端论证的不完备，也许就完成任务了。但是，假如我不满足于此，则可以对其意义及有效给予新的阐明。就仁而言，阐述孟子例子的意义，表明它只是在（无辜者生命受威胁的）极端条件下，一种由普遍情感驱动的内在态度，但它只是态度而非行动，所以只是“端”，一种善的种子。^[10]而由恻隐说仁，可以同孔子的“仁者爱人”联系起来，由此区分这种对弱者、无辜者同时也是陌生者的爱，同亲子之爱、师生之爱、教主信众之爱，或者恋人之爱的不

同，阐明儒家仁爱的性质与层次。^[11]由仁及义，仁义并举是孟子的贡献。“羞恶之心，义之端也。”依朱熹的解释，“羞恶”有两重含义，羞是羞己之非，恶则是恶人之恶。概言之，仁是爱，义是恨。但是，孟子没有解释这两种对立的道德情感如何联系起来，要重建这种内在联系，就是面对一种思想的挑战。我的尝试是，把《孟子》中“见孺子将入于井”、齐宣王“以羊易牛”和“成汤征葛”三个例子进行对比，揭示三者之间内在的结构关联。“孺子入井”由恻隐示仁；“以羊易牛”近于羞；而“成汤征葛”体现恶，即羞恶的恶。但后两者同样以恻隐为基础，易牛是对无辜受罪者的不忍，从而改己之非；“成汤征葛”则是因“葛伯仇饷”而为“匹夫匹妇复仇”，也是基于对童子被害的不忍，从而发起正义的战争。后两者虽同以恻隐为出发点，但易牛源于过失在己，它通过羞耻心的呈现意识到；征葛的根源起于第三者（即导致无辜者受难的责任不在己），需要用仇恶的精神来制止或消灭它。这样，羞与恶的区分与一致，仁与义的区别与一致，都得到完整的说明。不唯此，在对憎恶的情感分析中，我们还找到说明儒家正义感的思想线索。^[12]这一证明的任务是双重的，一是证明所引申的观点符合孟子的思想原则，一是证明义与仁，或恨与爱一样，普遍的道德原则均根于人性。前者是解释学的，后者则是哲学的。

再看另一个例子，《庄子·齐物论》中的“庄周梦蝶”：“昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化。”这是一个神奇的故事，它的魅力不仅因情节美妙，还在于思想，即通过叙述者的提问所表达的玄妙观念。但是，是什么样的哲学或观念，这个精妙的故事并没有提供任何可直接列为哲学的范畴或者命题。你要有效做出关于哲学的判断，就必须提供分析、证明。分析它属于什么样的哲学问题，同时更重要的，是证明它

是有效的。我们的问题必须从叙述者的问题入手：“不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？”没有问题，只有梦境的话，并不具备哲学意义。它的性质，不是提出梦与觉两种意识状态无法区别，从而证明梦与觉是一致的问题，因为庄子知道他是做了梦的。而是提出，可能在梦与被梦之间，存在两个颠倒的主角的问题，这就涉及对主体的确定性的怀疑。而问题是否成立，取决于我们能否在梦境之中对梦、觉做出有效的辨别。如果在梦中梦见自己在做梦，是否就是对做梦有自觉的表现？事实不然，它也只是梦的一个部分。那么，在日常生活中，人们觉得自己处于觉醒状态，同样无法肯定不是梦境的一部分，两者是对称的。这样，那个问题就是无解的问题，而无解正是提问者的意图所在，那是一个反诘句。与笛卡儿借梦中经验不可靠来怀疑觉的经验也不可靠，从而导向对纯思的我的信赖不一样，庄子是从梦与觉的意识经验结构的对称性，导向对思中的我的确定性的怀疑。用现代哲学的语言，就是颠覆主体性的观念。

上述尝试试图表明，在对经典思想的哲学研究中，它包括两个层次的工作，首先是解释学的，把文本的哲学意义揭示出来；其次是哲学的，即论证其合理性，或者扩展其思想的意义。诠释学的工作，难度或意义与文本展现的方式相关，有些文本本来就是概念清楚的哲学或伦理学问题，如“乍见孺子将入于井”；有些文本如庄周梦蝶，其哲学意义则需要通过分析来揭示。对孟子性善论基本含义的解释，通常是哲学史的工作。只有在此基础上，对其仁义结构的分析，才是对儒家道德哲学的新论证。庄周梦蝶的问题让我们感到不可思议，你能感受到深刻的哲学意味，却不能直接抓住其哲学意义，故从对其含义的揭示，到对问题无解的分析，几乎都可看成一种哲学的新论证。我不会说这是最好的论证（即最高的合理性和最有深度的内容），但它可以展示论证的过程。对相关的预设、推导及其结论，你可以加强，也

可以反驳。哲学的发展必须以论证为基本途径。上述两个问题中，哲学史上可能性善论比梦蝶影响更大，所以教科书必谈前者，很少论后者。但从哲学研究的立场看，后者的重要性，全由论证提供的说服力而定。这是哲学的魅力所在。其实，不一定开口闭口讲本体论，说形上学，或者非得谈玄论道，建立对宇宙人生的整体看法，才与哲学有关。某些片面的“哲学观”，不是误导人们大而无当地侈谈大哲学，就是放弃哲学创造的追求，仅仅敢于从事对经典思想的介绍或哲学分类。

回到格义问题上来，当我在谈庄周梦蝶时，结尾也提到跟笛卡儿梦的分析的比较。如果愿意，我们还可以在恻隐或同情心对伦理学的意义上，将孟子跟叔本华进行比较。因此，你也可以说，这仍然包含格义的成分。所以，我不是一般反对格义或比较分析，而是反对以这种分析代替哲学论证。我们是在完成对问题的论证后，才来进行比较的。没有这种比较，我们的基本论证也可以完成。而在条件合适时增加比较，则利于阐明问题在不同哲学中的位置。

这就牵涉到否定格义的一种立场：即完全抛弃对西方哲学的学习与借鉴，回到传统的经典之学上来。这不是我的主张。我也赞同恢复或发展传统的经子之学，但反对取消哲学史。理由除了它建立起一门沟通中西精神文化的学科之外，还在于发展现代哲学需要借助哲学史从传统汲取资源。（经子之学的现代发展，是否能完全排除西方学说包括哲学的影响，我有点怀疑，理由是宋明理学的发展就包含对佛学的部分借鉴。不过，这不是本文的重点。）在我的观念中，中国哲学史、中国哲学、现代哲学，是一个序列发展的学问。中国哲学史是用哲学的眼光检讨传统（广义）的义理之学，中国哲学则是对传统哲学予以创造性的论证。中国哲学同时也是现代哲学的一个重要组成部

分，只有当中国哲学有足够创造性进展，其成果影响会吸引现代哲学的其他派别，它才谈得上对一般哲学的贡献。否则，它的作用便只是能说明思想传统而已。

显然，批评格义或格义式论证，不是要得出抛弃向西方哲学学习的结论。相反，我主张更深入学习西方哲学。但不是仅抓住作为比较坐标的现成西方哲学知识（概念、命题及体系），而是从对其基本经验（包括生活经验或思想经验）的掌握入手，分析他们建立解释相关经验的观念结构的方法。这些方法既没有普遍有效的法则或公式，也不是单一的，因为哲学是创造性的思想活动。就如艺术的学习是从对成功作品的揣摩开始一样，读读胡塞尔如何反思意识活动，看看维特根斯坦如何描述语言现象等等，是绝对比准确复述各种哲学概念更有用的学习途径。这些基本的思想活动，对哲学是基础性的，起到脚手架的作用。我们从儒家、道家、墨家、名家，或者玄学、理学中，也能找到类似的思想要素。它是人类理性的基本特质，其应用与发展，不受特别文化背景的制约。张祥龙教授倡导对现象学与中国哲学的融汇，借现象学的说法，我们必须学习如何“面对事情本身”。

（原载《开放时代》，2012年第11期）

[1]参见刘笑敢主编：《中国哲学与文化》第一辑（《反向格义与全球哲学》），第二辑（《注释，诠释，还是创构》），及刘笑敢著：《诠释与定向——中国哲学研究方法之探索》（北京，商务印书馆，2009年）。后者是近年来关于中国哲学方法论领域最重要的著述，作者提出的“反向格义”“两种定向”及“三种身份”的观点，均涉具有普遍意义的问题。

[2]参见本书：《知识谱系的转换——中国哲学史研究范例论析》、《论比较哲学——从现代中国学术的经验看》及《中国哲学史研究与中国哲学创作》。

[3]释慧皎：《高僧传》，北京：中华书局，1992年，第152页。

[4]梁启超：《近世文明初祖二大家之学说》，《梁启超哲学论文选》，第87页。

[5]梁启超：《近世第一大哲康德之学说》，《梁启超哲学论文选》，第166页。

[6]王国维：《书氏辜汤生英译〈中庸〉后》，《静庵文集》，第150—151页。

[7]王国维：《释理》，《静庵文集》，第37页。

[8]刘笑敢主编：《中国哲学与文化》第二辑（《注释，诠释，还是创构》），桂林：广西师范大学出版社，2007年，第397页。

[9]参见张汝伦：《邯郸学步，失其故步——也谈中国哲学研究中的“反向格义”问题》，《南京大学学报》2007年第4期。

[10]详见后篇《想象的逻辑》中第一节的分析。

[11]参拙作《忍与不忍——儒家德性伦理的一个诠释向度》，《学术月刊》2007年1月号，第60—65页，后收入《经典世界中的人、事、物》。

[12]详细分析见作者另文《仁义之间》，《哲学研究》2012年第11期，第32—40页。

想象的逻辑^[1]

中国哲学的经典例证

哲学一向有抽象与晦涩的坏名声，抽象是指它追求远离经验的对象，晦涩则涉及玄奥的思想或表达方式。前者通常以形而上学的面孔吓唬人，后者则以貌似深刻的神情玄惑人。其实，这印象是受思辨哲学影响的结果。哲学史上即使存在这样的现象，也并非代表整个哲学发展的全部状况。不仅西方哲学史上充满机智有趣的问题，在中国哲学中，也不乏直观、深刻且富于吸引力的案例。本文从中国经典中选取几个例子，探讨蕴含在想象式的叙事背后的思想逻辑。所谓想象的逻辑，不是讨论想象的心理学，更非讽刺不合情理的言论，而是研究那种通过情景性（或图像式）的假设，所呈现的观念结构。我的重点不在于那些具体的观点或结论，而是其构思或者论说的方式，目的是加深对哲学论说形态的理解。反思在这里很重要。

一 “乍见孺子将入于井”

第一个案例，学习中国哲学者当耳熟能详。它来自《孟子》有关“不忍人之心”的相关说法：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。（《孟子·告子》）

这则语录是孟子著名的性善论的中心环节。孟子之前，孔子曾有“性相近，习相远”的模糊表达，要把它发展成性善论，至少需要完成两个思想步骤，才能使说法生效。第一步，说明人有共性，或者说存在着人性这样的“东西”。第二步，证明这种人性是善而非恶的，当然也不是无善无恶的。第一环节的任务，孟子在其他地方完成。他以传

说中易牙、师旷与子都三者的知名度，分别与众人口耳目三个感官的嗜好相对应，说明人的感性经验的共通性，并进而推论，从事思考指导行为的心也应无不同。“故曰：口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者，何也？谓理也，义也。”（《孟子·告子上》）悬置对第一步骤的检讨，我们把焦点对准第二个环节，即上面引文提出的问题。关键句就是，“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心”。它是孟子判断人性为善的核心论据。

如果这一论据能够证成性善论，它需要让人相信，这种反应具有普遍性，且它是善的性质的表现。对于是否具有普遍性，孟子把它当作自明的现象，没有进一步的说明。但对其善的性质，则给出精到的辨析。“皆有怵惕惻隐之心”，指的是任何可能的目击者，对孩子坠井危险的关切及引起的恐惧。说这种态度（或行为）是善的，是因为它可以排除与道德无关的其他动机，如“非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也”，即不是基于私人关系或个人利益的原因，因为心情如何不一定为他人所知晓；同时，也非纯粹生理上的反应，如“非恶其声而然也”，目击的距离导致声音强弱不同，即使没听到声音，也不影响这种心理反应。所以，它是纯粹的善的表现。注意，这种善不是指表现个人的正当权利，而是指向对他人的关怀。

不过，这种惻隐之心，并非一定是伟大或崇高的善。人类善的表现很多，如《论语》中子贡提及的“博施于人而能济众”，当然是伟大的善，但不是所有的人都有这种能力。就是有这样的能力，也未必都有这种愿望。就是面对街头乞讨这种现象，即使人人相信乞讨者没有欺骗，也不见得人人愿意伸出援手，哪怕代价甚微。如果我们把行为主体付出多，他人受益大（当然，两者无必然联系）作为衡量善的高低

的标准，博施济众是高度的善，乍见孺子将入于井的心理反应就是低度的善，因为它既没有代价，也未有行为。而正是这种低度的善可能更加纯粹，更有普遍性。但因为它是低度的善，因而不是善的充分表现，所以，孟子称其为善之“端”，即有待于进一步发展的根苗。孟子期待着这种根苗可以培养成参天大树。

顺上面的思路，进一步的问题是，是否存在更低程度的善的表现？换句话说，这是我们能否找到更恰当的其他替代例证的问题。孟子说齐宣王时，曾用“以羊易牛”的例子，启发王对“不忍”之心的自觉，可以提供我们继续分析的线索：

（齐宣王问）曰：“德何如，则可以王矣？”（孟子答）曰：“保民而王，莫之能御也。”曰：“若寡人者，可以保民乎哉？”曰：“可。”曰：“何由知吾可也？”曰：“臣闻之胡龀曰：‘王坐于堂上，有牵牛而过堂下者。王见之曰：‘牛何之？’对曰：‘将以衅钟。’王曰：‘舍之！吾不忍其觳觫，若无罪而就死地。’对曰：‘然则废衅钟与？’曰：‘何可废也？以羊易之。’”不识有诸？”曰：“有之。”曰：“是心足以王矣。百姓皆以王为爱也；臣固知王之不忍也。”王曰：“然。诚有百姓者，齐国虽褊小，吾何爱一牛？即不忍其觳觫，若无罪而就死地，故以羊易之也。”曰：“王无异于百姓之以王为爱也。以小易大，彼恶知之？王若隐其无罪而就死地，则牛羊何择焉？”王笑曰：“是诚何心哉？我非爱其财而易之以羊也。宜乎百姓之谓我爱也。”曰：“无伤也，是乃仁术也。见牛未见羊也。君子之于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其

声，不忍食其肉。是以‘君子远庖厨’也。”（《孟子·梁惠王上》）

故事中提及的齐宣王的不忍之心，情形有点复杂。其关怀的对象不是人而是动物，行善的范围似是扩大了。但其行善的措施，不仅不需要付出代价，而且还有赚，以羊易牛即是以小易大，似乎有谋利的嫌疑。其实，君子之于禽兽“见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉”这种经验，也非不可想象的，的确可称为“恻隐”，且这种反应也可能启发培养到对人的善心上来。然而，它缺乏普遍性，这从百姓以为其行为是出于爱牛的动机而非不忍之心就可看出来。也就是说，这种“不忍”，并非百姓都能体会的心情。所以，孟子只是利用它劝说齐宣王向善，而非当作人性善的证据使用。这反衬出“乍见孺子将入于井”，是一种深思熟虑的设计。所举例子之恰当，如理想中的美人，增一分太胖，减一分则太瘦。今人熟悉这一例子，并非因为它能轻易找到，而是因为它得到孟子提点后，已经深入人心。

更重要的问题在于，如何理解价值的普遍性。当我们接受“乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心”时，只是确认它为绝大多数人的常规反应，但并不能保证百分之百的人均会这样。如果有人声称他碰到这种情形就会无动于衷时，这个例子的普遍意义何在，就需要进一步说明。事实上，不仅对他人的灾难态度冷漠者大有人在，就是许多灾难本身也是某些人类成员蓄意所为。因此，不能把人类价值的普遍性，理解为逻辑的必然性，后者是不能有例外的。同时，它也不同于大概率现象，像某种地理区域的降水频度，或者平均温度的统计一样，这类现象与人类意向无关。人性问题，在孟子那里，就是人之所以为人

的本质，它是用来划分人与动物的界线的。原因在于，人本身首先是动物之躯，要摆脱纯然由生理欲望支配，是需要变化气质的。划界就是确定努力的目标。孟子就选恻隐（及羞恶），作为确定人禽之辨的界线。所以，它也是一种观念价值，守住这条线，有人性，是人。守不住，或不承认，就没有或丧失人性，不是人。因此，可能存在不够人性标准的人，即生物意义上是人，而道德意义上则不合人的要求。情形严重者，如果不是精神状态出问题，缺乏正常人的行为能力，就是有意违反人性，所以正常的社会便对之加以防范、限制甚至惩治。当然，从达不到人性的标准，到为非作歹，甚至丧心病狂，还会有程度不同。孟子讲恻隐的重点不在惩恶，而在扬善，即证明人向善发展的可能与必要。他的界线不是底线，而是基线，底线是防止沉沦的，基线则是激励向上的。

当然，在推论上，孟子并非没有漏洞。明眼人一看就知道，这个例子只能说明恻隐之心，但从心之一端到四端，需要更多的分析推论。我的目标并非打算为孟子的整个性善论辩护，而是想揭示，“乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心”的内容，看似平淡，实则包含着深刻的尚待继续发掘的哲学内涵。

二 庄周梦蝶

第二例来自《庄子·齐物论》：

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化。

在《庄子》大量有趣的寓言中，这则寓言可能是最为神奇的。严格来说，它应该叫庄周梦为蝶。一个叫作庄周的人做梦，梦见自己变成一只得意飞翔的胡蝶，可一觉醒来，沮丧地回到自己的原形（“沉重的肉身”）。紧接着，述梦者提出一个问题：“不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？”既然快乐的胡蝶可以是庄子梦幻的对象，那不快乐的庄周为何就不会是胡蝶做梦的产物呢？虽然“周与胡蝶，则必有分矣”，但谁是梦者，谁又是被梦的对象呢？因此，神奇的不是梦境，而是问题。梦见自己变成某种动物甚至就是无生命的物，即使不常有，也非绝无可能。但问题很妙，看似简单，回答却很困难。更重要的是，简单的问题背后，有很玄的哲学观念。

事实上，借助于对梦幻现象的分析，揭露感觉经验具有欺骗性的方法，也为西方哲学家如笛卡儿这样的怀疑论者所采用。在《第一哲学沉思集》的第一个沉思中，他提到梦境可以启发我们对觉醒状态时的感觉经验的怀疑：

有多少次我夜里梦见我在这个地方，穿着衣服，在炉火旁边，虽然我是一丝不挂地躺在我的被窝里！我现在确实以为我并不是用睡着的眼睛看这张纸，我摇晃着的这个脑袋也并没有发昏，我故意地、自觉地伸出这只手，我感觉到了这只手，而出现在梦里的情况好像并不这么清楚，也不这么明白。但是，仔细想想，我就想起来我时常在睡梦中受过这样的一些假象的欺骗。想到这里，我就明显地看到没有什么确定不移的标记，也没有什么相当可靠的迹象使人能够从这上面清清楚楚地分辨出清醒和睡梦来，这不禁使我大吃一惊，吃惊到几乎能够让我相信我现在是在睡觉的程度。^[2]

依笛卡儿的这段描述，即使在梦中，我们也可以拥有非常清晰的感觉，所以清晰的感觉并非就是可信赖的依据。笛卡儿是借对梦、醒经验的混淆来否定感知觉的客观意义。其实，做梦过程的真实感，只能说明梦者在梦中没有对梦境进行怀疑的能力；如果有，它也是梦的一部分。^[3]这不等于在醒后没有识别的可能，只是不能以清晰与否作为标准罢了。关于梦的甄别，是依据梦与醒的经验存在中断现象而做出的。不管你的梦多逼真，一觉醒来，你就没法跟梦中的其他人继续梦境中的交往经验，如梦中与人合谋做事，但醒来后“合谋者”完全不

知情；即使梦中只有你一个人，醒来也无法延续梦中的情节，如不能仍然作为胡蝶起舞。不仅梦、醒有分，梦与梦也有别。例如，你也无法每次入睡都做情节连续的梦，如电视连续剧那样。换个角度说，其他人不管曾处于你的梦中，还是与之无关，也都有条件助你分辨你的经验是否是梦境。

庄周梦为蝶也一样，“俄然觉，则蘧蘧然周也。”至少，清醒状态的社会交往会中断你梦觉连续的幻觉。笛卡儿与庄周之梦的差别不在结构上，而在叙述者所提的问题上。笛卡儿想表明，我们不能确证我们在所谓觉醒状态中的知觉经验，同睡梦中的经验有本质的不同。请注意，他所指的梦与觉的经验者，是同一个人。而蝶梦的问题，“不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？”却把做梦者变成两个不同的主体，一个是周，一个是蝶。“周与胡蝶，则必有分矣。”困难不在知道周、蝶有分，而在确定谁是梦的主体。梦蝶者是周，这没有问题，庄周醒来就知道。但如果梦周者是蝶，则周的在世本身正是蝶的梦境的内容。按照梦中没有对梦境进行怀疑的能力的相同道理，所谓醒着的庄周，是没法怀疑或确证他是由蝶梦化而来的客体的。同样，其他人也没能帮庄周做主体还是客体的分别，因为对庄周来说，他能接触的任何一人，都在蝶可能的梦境中。

理论上，把庄周与胡蝶看成互相联系且平行发展的两种生命状态，对庄周将其觉醒当作生活的常态，并无矛盾。因为这种生活无论物理、生理、伦理还是心理，都具有连贯性，即是有秩序（理）的生活。反过来，如果有的人做梦做得很特殊，像电视连续剧，每天定时睡觉做梦，不断进入剧情，其结果，他的每次做梦，就会像常人每天醒来，继续昨天的生活一样。那这个梦者，就是在过一种特殊的“双重生活”，因为两种经验均可以有计划有秩序进行。不过，由于是同一个

主体的“双重生活”，他站在任何一种生活的立场上，都可将另一生活视为梦境。而周与蝶则是两个互相取代的主体，恰好都没有判断自身的生活为梦境的能力。这个诘难是很难逻辑上加以反驳的。虽然说胡蝶会做梦有些匪夷所思，但如果庄周不是梦为蝶，而是代之为某一灵长类甚至是传说中上古的某一神人，无论对梦的结构还是问题的意义，依然一样有效。

当然，即使我们怀疑每天的生活都是身处梦中，我们也只能以其为清醒（正常）的生活。而日常生活中，喜欢或需要做梦者，多半是现实的不满足者。不满程度低者是想给生活增加理想色彩，程度高者则是对现世生活的基本否定。庄子的议论，包含某种悲观主义的心声：“一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？”（《齐物论》）所以“蘧蘧然周”虽然真实，但不如“栩栩然胡蝶”的生活值得期待。

用哲学的术语讲，无论庄子还是笛卡儿，都是怀疑主义者。但怀疑的程度与目标不一样：笛卡儿怀疑经验及其派生的知识的可靠性，目标是通向一种主体性的哲学；庄子则是怀疑人自我把握的可能，意图在于解构任何主体的观念，颇有“后现代”的味道。前者是认识论，后者是生存论。庄周梦蝶是《庄子·齐物论》的最后一章，它以寓言的形式结束对问题的讨论。齐物论包含齐“物论”，齐“万物”与齐物我三层含义。齐“物论”即齐是非，是对各种思想学说进行一种哲学批判。其重点不在讨论是非的标准，而是对争是非本身的正当性的质疑。“齐物”论即齐万物，则要求人的世界观的转变，放弃任何自我中心的态

度，平等地看待万有的自然性与自足性，把是非转化成有无问题。然而无论是齐“物论”还是“齐物”论，其实都是人对事物态度转变的产物。而这种对事物态度的转变，从根本上讲，是人对自身态度的转变。它必须把人看作万物的一员，而非它的异类，更不是高高在上的高贵的存在物。这就是齐物我，或者齐天人的精神。^[4]而这个寓言正是对齐物我（“此谓之物化”）的一种图解，即人与物本身没有或不应如世俗认为的那样存在严格的界限。从解构主体的宗旨而言，庄学与佛学的破除“我执”有些类似。不过，它与佛教如十二因缘说之类的解构方式比，庄子不是提供复杂严密的现象分析，而是借梦境的描述与诘问，把观念呈现在精致生动的思想图像之中。

三 自相矛盾

第三例，则与韩非子有关：

楚人有鬻盾与矛者，誉之曰：“吾盾之坚，物莫能陷也。”又誉其矛曰：“吾矛之利，于物无不陷也。”或曰：“以子之矛，陷子之盾，何如？”其人弗能应也。（《韩非子·难一》）

众所周知，这是后来概括为“自相矛盾”这个成语的寓言。它充分体现了韩非子机智、犀利的思想风格，在感受过孟子的温暖与庄子的神奇之后，它会让我们见识什么叫尖锐与毫不妥协。情节同样简单：一个兜售武器者，在吹嘘货物品质时说过了头，留下漏洞。结果被人一句话揭穿，尴尬收场。世上可能有攻无不克的矛，或者有战无不胜的盾，但没有两者并存的情形，因为任何一方的存在，均得以对方的不存在为前提，这是常识。但实际上，人们几乎没有验证唯一的利器的机会，尤其是在冷兵器时代，所以，在不同场合把其中某一款兵器吹到登峰造极的地位，未必就有问题。但放在一起吹，就过不了关。“以子之矛，陷子之盾”的提议，就是揭示这种不可能性的思想实验。不必观察真实对抗，结论就昭然若揭。

“自相矛盾”作为成语，含义是从这则寓言引申出来的。原意是通过某种经验的不可能性，揭露某种论断的虚伪性。经验上不可能的现象，生活中比比皆是，如火不能吃，人不能单凭自身的生理条件飞上天，或者鱼不能长期没有水生活等等，都属这种情况。如果可能，就会很神奇或者有特异功能。那是孤立存在的不可能现象。但这则寓言指的不是这种不可能，因为攻无不克的矛，是有存在的可能的。它说的是，两种相互对立的现象不能并存这种不可能。当然，对立的现象也分多样，有些现象如明与暗，热与冷，硬与软，高与低，特点是两极对立，但有一个相对的程度变化，像在一个坐标轴上。另一些如水与火，生与死，好像战场上敌对的双方，则是不能并存的现象。矛盾的关系，表示的正是后一种。但是，当我们用“自相矛盾”来批评某种陈述不合逻辑时，表达的是它的引申义。即不是用于批评对经验上互不相容的事实的同时断定，而是要求，任何陈述对相同概念或观点的表达，含义必须前后保持一致，不能中间改变其用法，甚至走向反面。这就是形式逻辑上讲的“不矛盾律”。它要求在同一思维过程中，对同一对象不能同时做出相互排斥的判断，即不能既肯定它，又否定它。如不能说“水是物质”，同时又说“水不是物质”，这两个判断中必有一个是假的。它要求思想前后一贯，不能相互抵触。用公式表示，即“甲不是非甲”或“甲不能既是乙又不是乙”。

有意思的是，这个寓言不仅被概括为成语“自相矛盾”，也不只被用来命名形式逻辑的不矛盾律，甚至被推许为一种哲学学说——辩证法的核心观念，著名的《矛盾论》就是关于这种学说的经典。如果我们不去追溯辩证法在西方从苏格拉底到黑格尔那里含义的巨大变化，仅就中文所说的矛盾的普遍性而言，就必须区分现象的矛盾（对立）与思想方式的矛盾（对立），水与火是前者，热与冷是后者。事实上，如热与冷、硬与软或高与低，都是应用于判断某种性质的程度变

化的概念工具，它是我们理解事物的方式，而不是事物本身。谈辩证法的话，重视前者与重视后者，立场很不一样。事实上，无论成语、逻辑还是辩证法，都非在传统兵器的意义上使用“矛盾”这个词，而是一种隐喻。其实，强调其势不两立的意义，不一定要借矛盾，水火（不容）的结构也一样，叫“不水火律”原则上也无不可。而辩证法意义上的矛盾，更恰当的词汇当是“阴阳”，许多讲古代辩证法的书，常常用它作为“矛盾”无处不在的例证就是很好的证明。但是，为什么“矛盾”就出尽风头，在竞争中竟然占据上风呢？

韩非的睿智，是这则寓言成功的决定性因素。它用矛盾的结构，把人世间势不两立、水火不容，甚至你死我活的对抗性经验深刻揭示出来。情景很有讽刺喜剧的味道，其结论通过一个诘问，就不容置疑。与孟子的例子比，其论证的效力更高，孟子的假定会有例外，可韩非的结论是绝对必然的；与庄子的例子比，庄子问题的含义深邃，非好学深思者所能明确掌握，但韩非设定的情景，凭常识就能意会。除了寓言结论呈现的逻辑的力量外，韩非批判性的思想风格也极有感染力。很多出自韩非子寓言的成语，如守株待兔等，也体现这种风格。它就讥笑那种把偶然现象当成普遍经验的愚昧想法，这种人既愚不可及，同时也缺乏进取心。韩非思想的理智背后，有一种强烈的要求决出胜负的斗争精神。“夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学不两立而治。”（《韩非子·显学》）自然有斗争，政治有斗争，学术也有斗争，矛盾关系就是斗争关系的概括。韩非这种思想于儒、道之外，在中国文化传统中绝非主流。但现代评论多将其看作代表那个时代新兴社会力量、有进取心的表现。“矛盾”一词在20世纪大行其道，主要不是因为逻辑观念的普及，而是这个时代在你死我活的经验中酝酿出一套叫作斗争哲学的意识形态，法家的精神由此而得到复活。^[5]这则寓言之力量，真是大矣哉。

四 想象，逻辑与反思

上述三例，均系中国哲学中的经典片断。三者分属儒、道、法三派，所涉哲学范畴也很不一样。孟子的目标是以此为起点，确立道德普遍性的基础；庄子则是试图从个体自我把握的怀疑，瓦解世俗的或理想的自以为是的价值观；韩非却是借对某种宣传方式的批判，表达一种看待斗争经验的思想立场。这三个片断，与各自思想背景有直接或间接的联系。继续分析的话，也能找到这三种不同思想态势的结构关系。不过，本文把他们放在一起讨论，着眼点不在于思想内容，而是其共同的论述方式，即类似于思想实验的方法。我的手法是断章取义的。

三者的基本方法，是设计一个简单故事或情节，它未必在生活中实际发生，但读者能够凭借自身的间接经验，理解其意义。例如，虽然目击过小孩坠井的人非常罕见，但不妨碍我们想象自己（或者他人）置身于这种情景时的心理反应。矛与盾的兜售者那种卖什么吹嘘什么的行径，则几乎就是人的习性之一，更没什么难理解的。有点奥妙的是梦蝶，在梦中变成胡蝶的经验，也是绝大部分人不曾有过的。但只要你做过梦，对日常经验在梦幻中变形的现象，就不会不可思议。这种情节有的看起来是信手拈来的，其实都是精心设计的。故事就是思想实验的材料与程序，情节的展示也是观点证成的过程。它不能是任意安排的。情节设计是否成功，与其能否导出预设的结论有关。关键在于，情节是否蕴含着与结论相关的逻辑结构。因此，不只

是要求一个情节清楚的故事，而是要呈现某种观念的故事。故事是为观念设计的，但同样的观念可以有不同的表现途径，其中便存在理路优劣程度不同的问题。“乍见孺子将入于井”，可能是最直白的情节。然而，人类表现善心的行为无限多样，要选一个例子如它一样，把最低度，同时是最纯粹，因此也是最能被肯定的善的苗头显露出来，即使不是绝对不可能，也是非常困难的。孟子的直白是对其结论有自信的表现。与此不同，其他的两个例证，不是直接给出结论，而是通过提问题来揭示其意义。也可以说，正是问题把情节的意义唤醒，起到画龙点睛的作用。不过，矛盾中的提问，是情节的组成部分，它的答案只有一种可能，极具逻辑力量。而在梦蝶中，问题是以评论的口吻提出的，非常委婉。尽管情节已经铺设好逻辑的轨道了，却有让人慢慢思索的效果。正是情节的可理解性，和逻辑的可公度性，它才不是作者的自言自语，而是可以与读者交流，能通过理性来检验的案例。

在西方学术中，思想实验被运用在不同的知识领域。流传最广泛的科学思想实验，大概是伽利略关于自由落体运动的思考。而当代哲学领域，常被提起的，则有罗尔斯《正义论》中关于“无知之幕”的假设。^[6]在有些知识领域，思想实验与实验室实验也许可并行不悖；而另一些领域，知识的确定性最终得由实验室的实验来保证；但在哲学领域，问题很可能没办法或者不需要实验室方法解决。因此，思想实验是哲学的基本方法之一。当然，这也意味着，不止有一种哲学方法。西学如此，中学也然。下面我们通过观念分析的例子，看不同哲学方法之间的差异所在：

夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。不温不凉，不宫不商。听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈。故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也。若温也则不能凉矣，宫也则不能商矣。形必有所分，声必有所属。故象而形者，非大象也；音而声者，非大音也。然则，四象不形，则大象无以畅；五音不声，则大音无以至。四象形而物无所主焉，则大象畅矣；五音声而心无所适焉，则大音至矣。故执大象则天下往，用大音则风俗移也。无形畅，天下虽往，往而不能释也；希声至，风俗虽移，移而不能辩也。是故天生五物，无物为用。圣行五教，不言为化。是以“道可道，非常道；名可名，非常名”也。^[7]

这是王弼在注释老子哲学命题“道可道，非常道；名可名，非常名”时采取的方法，它不是通过语词与文法分析来澄清文本的意思，而是通过对物的现象分析，逻辑上证成命题的意义。分析的起点是“物”，但全文不涉任何具体的人、事、物，因此，“物”也只是抽象概念。它以任何实存的物都是特殊的现象，不能从中找到万物共有的性质为由，在排除了各种可感知的属性后，找到“无”作为物的通性，于是“物非物”便成“道非道”及“名非名”的最后根据。这是典型的本体论分析方式。如果我们梦蝶的哲学主题概括为“我非我”，那么，它与王弼“物非物”的论说方式，便形成有趣的对照。前者是从生活情景的具体性出发思考问题的，读者或参与者无需以掌握专门的抽象概念为前提，故对问题有一种体验性的理解。后者则得预先学会一大堆抽象概

念，包括名、物，以及次一级的、从具体事物分解出来的属性概念。这样，你对世界的观察已经戴上有色眼镜，对事物或世界的理解是概念性的。哲学同经验的关系可以有两种形态，一种是对经验予以类型化的处理，如人不是某人，物不是某物，而是抽象的人、物；另一种是典型化的呈现，它通过特定情景的描述，让观念形象化或者情景化。前者靠概念推演，后者系思想实验。形而上学的追捧者会认为，前者不拖泥带水，才显示哲学的高贵与圣洁，但感觉丰富的哲学家则更关注，如何让意义植根在经验的土壤中。

当然，我不想倡导用思想实验代替其他哲学方法，而是想借助相关例子的分析，扩展理解中国哲学的视野。孔子说：“能近取譬，可谓仁之方也已。”（《雍也》）这“仁之方”也可当成“道之方”或哲学之方。所谓“近”，就是切身的经验，但它不是随机截取的，经验的运用需要“能力”。这种能力就是通过情景的构造，把观念呈现出来。它是想象力的精致发挥。想象的作用不只是抒发浪漫的情怀，或者满足虚无缥缈的幻想，它是思想或知识的助手。同时需要强调，这些可以称为思想实验的例证，需要不断被反思。首先，大多数经典论述都采取简约而非详尽铺陈的方式来表达，其中蕴含的意义，需要通过分析才能更清晰地呈现出来。其次，从思想实验的角度看，实验就是可以或需要检验的，读者尤其是跨时代的读者，由于文化或知识的累积，导致其有机会发现原创者不一定注意的问题，因此，它需要继续讨论，以便改进或者取代原来的思想设计。一个经典的思想实验，本身就是丰富的矿藏，反思就是开掘思想财富的方式。在这里，反思，想象力与逻辑分析，是三位一体的事情。

（原载《哲学动态》2012年第3期）

- [1]本文系作者为北京大学“大道学术”论坛（2011年10月13日）准备的讲稿，感谢王博教授的盛情邀请。
- [2]笛卡儿著，庞景仁译：《第一哲学沉思集》，北京：商务印书馆，1986年，第16页。
- [3]有人就把笛卡儿的问题，扩展到梦中“假醒”的分析上来。朱利安·巴吉尼著，张容南、杨志华译：《一头想要被吃掉的猪》，第28则，“恐怖的情景”，上海：上海三联书店，2008年，第82—84页。
- [4]参考拙作《〈齐物论〉及其影响》第二章所做的讨论，北京：北京大学出版社，2004年。
- [5]庞朴在《“中庸”平议》（《庞朴文集》第四卷，山东大学出版社，2005年）中，就将韩非的矛盾与儒家的中庸进行对比，指出两者分别代表不同的思想立场。
- [6]近年来甚至有不少对之做专门的方法论分析的作品，其中翻译为中文的著述便有《维根斯坦的甲虫》（马丁·柯亨著，陈宏信译，台北：麦田出版社，2006年）、《一头想被吃掉的猪》（朱利安·巴吉尼著，张容南、杨志华译，上海：上海三联书店，2008年）等等。
- [7]《王弼集校释》上册，楼宇烈校释，北京：中华书局，1980年，第195页。

兑换观念的支票 中国哲学的新探索

哲学的经典图景，是形而上学，欣赏它类似于观看放飞的风筝。风筝飞得越高，离地面越远，形态越模糊。同样，理论越抽象，离开经验越远，就越难捕捉思想的切实意义。高水平的表演不仅要把风筝放高飞远，而且得把它操控在手里。否则，断了线的风筝，飞得越远越没有意义。玩形而上学也是这样，需要抓紧从大地飘向天空的那根线。只剩空洞概念的形而上学，就会如失控的风筝，最终将坠落于读者的视线之外。与此相对，哲学还有另外的图景，不是仰望天空，欣赏思想的风筝，而是面对大地，在日常生活中做功课，从经验中领悟观念的具体意义。威廉·詹姆士的“观念的支票”，比拟的便是哲学之经验化图景。这后一种图景，在哲学的整体运动中，是对前者的一种平衡。至少，在我看来，它也是当代“中国哲学”应当补习的一课。^[1] 下文的论述，便从“观念的支票”的比喻开始。

一 观念的支票

“观念的支票”这个比喻，见诸詹姆士的《实用主义》一书：

事实上，真理大部分是靠一种信用制度而存在下去的。我们的思想和信念只要没有什么东西反对它们就可以让它们成立；正好像银行钞票一样，只要没有谁拒绝接受它们，它们就可以流通。但这只有可以直接证实的情况才如此，缺乏这个，正如金融系统缺乏现金准备似的，真理的结构就崩溃了。你接受我对某种事物的证实，我接受你对另一事物的证实。我们就这样在彼此的真理上做买卖。但是被人具体证实过的信念才是整个上层建筑的支柱。^[2]

这种说法，主要是针对游离于经验的抽象概念而言的：“要是你采用实用主义的方法，就不会把这些词（指上帝、物质、理性之类概念——引者）当作追求的终结。你必须把每个词实际的兑现价值表现出来，放在你的经验里运用。”^[3]运用的方法，就是对观念的经验或实践后果的分析、揭示。对此，胡适早年也曾引介：“一个观念（意思）就像一张支票，上面写明可支若干效果；如果这个自然银行见了这张支票即刻如数兑现，那支票便是真的，——那观念便是真的。”^[4]简言

之，一种观念的价值，在于它能否为经验所求证。这是一种具有经验主义特质的真理观，它提出的不仅是确定观念含义的方式，同时还是判定观念可靠性的标准。本文援引这一比喻，目的并非全面评价这种真理观，而是借此揭示、改变与其相对立的漠视经验的思想倾向，也即那种使用各种宏大概念，对世界进行贴标签式的抽象解说的思想方式。胡适引述说，在大词滥用者看来：“宇宙的道理即在名字里面；有了名字便有了宇宙了。（参看中国儒家所论正名的重要，如孔丘董仲舒所说。）‘上帝’，‘物质’，‘理’，‘太极’，‘力’，都是万能的字。你认得他们，就算完事了。玄学的研究，到了认得这些神通广大的名字可算到了极处了。”^[5]其错误的基本特征，便是观念与基本经验的脱节。

什么是与经验脱节的哲学，可以借经验主义对黑格尔思辨哲学的批评来说明，这种哲学曾在中国广泛流传。在《科学哲学的兴起》中，赖欣巴哈从黑格尔的《历史哲学讲演录》绪论中举证：“理性是实体，也是无限的力，作为一切自然生命和精神生命的基础的它自己的无限物质；它同样也是使物质运动的无限形式。理性是一切事物从中获得存在的实体。”^[6]随后他说：“现在请考虑一下一个受过训练、使用语言时使每一句句都具有意义的科学家。他把他的陈述表述得他自己总能够证明它们是真的。他不在乎在证明中包含着一大串思想环节；他不畏惧抽象的推理。但他要求，抽象的思想多少总须与他眼睛所看见、他耳朵所听见、他的手指所触到的东西有点联系。这样一个人如果读到前面所引的那段话，他会怎么说呢？”^[7]这一嘲讽中最核心的地方，就是指那种不知所云的说法，“与他眼睛所看见、他耳朵所听见、他的手指所触到的东西”，也就是与生活经验没丁点联系。

在中国传统中，人们把类似的思想方式称作“玄思”。胡适就说，“玄学的研究，到了认得这些神通广大的名字，可算到了极处了。”不

过，胡适没有提供进一步的分析。其实，所谓玄思之学，同经验分析相对比，便是通过抽象概念之间的相互定义来表达的观念。譬如，把“道”界定为玄、为无、为一，或者为绝对。其中，几乎每个用来解释道的概念，本身都需要被解释。但无论如何解释，都跟经验生活难以产生直观的联系。在概念的园子里绕圈子，这就是玄思的世界。与思辨哲学一样，魏晋玄学自然也有玄思的色彩。王弼对道与无的关系的演绎，堪称典范：

夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。不温不凉，不宫不商。听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈。故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也。若温也则不能凉矣，宫也则不能商矣。形必有所分，声必有所属。故象而形者，非大象也；音而声者，非大音也。然则，四象不形，则大象无以畅；五音不声，则大音无以至。四象形而物无所主焉，则大象畅矣；五音声而心无所适焉，则大音至矣。故执大象则天下往，用大音则风俗移也。……是以“道可道，非常道；名可名，非常名”也。^[8]

这是对《老子》开篇第一命题的分析，也是对道的本质的阐述。它通过对物的特性的消解，来达到对无的观念的把握。“分析的起点是‘物’，但全文不涉任何具体的人、事、物，因此，‘物’也只是抽象概念。它以任何实存的物都是特殊的现象，不能从中找到万物共有的性质为由，在排除了各种可感知的属性后，找到‘无’作为物的通性，于

是‘物非物’便成‘道非道’及‘名非名’的最后根据。”^[9]其实，这也是形而上学形成的典型思路。

哲学是否应当完全避免玄思，或许难以这样断言。但哲学如果完全是玄思，它将失去对生活意义的有效观照。而要避免完全的玄思，观念就必须与经验生活有所关联。对新观念的创造是这样，对经典观念的理解或阐明，也应当如此。但是，一旦要把从经验中兑现观念的价值当作论述或衡量哲学的原则时，我们需要放大经验的视野，即不能囿于实验室中处理自然物质的经验。人生经验的内容丰富多彩，不仅包括人与物关系的经验，也包括人与人关系的经验；不仅包括外在行为的经验，更包括内在意识的经验；不仅包括直接的经验，还包括间接的经验。只有形成一种含义广泛但又可分类认识的经验观，才是我们理解观念意义的有效框架。

如果把阐述的对象定位于中国古典观念，我们还面临两种向度不同的经验背景的选择或切换。一是古典与现代之分，一是中国与外国之别。即是说，向不同的经验兑现的观念价值，意义不一样。它不但表现为不同的解释途径，同时也区分为不同的知识门类（或学科）。即是说，不同的知识或学科视野，与不同的思想目标有深层的关联。

二 既有的学问取径

在古今中西两轴交叉的背景下，理解传统观念的途径，大致分成两个学科方向，一是传统中学的，一是现代西学的。

所谓中学，自然指传统的学问，为经学或广义的经典之学。经典学术有自身的传统，包括经世、考据、义理不同的功能。虽然我们有时把今文、古文与宋学的成就同此相联系，颇有三足鼎立的意味^[10]，但从经验的视角出发，用汉学统称的今古文学属于一个范畴。经世是将观念应用于其时的生活经验，而考据则是揭示观念赖以产生的原初历史经验。汉初的学者，相信他们所处的时代去古不远，古今的经验是共通的。但是，事情远不如他们想象的那样简单。秦汉之际，社会政治结构的变动，形成某种程度的历史断裂。后汉的古文经学便从经典文本的考索，通过历史语言研究，最终导向历史经验的探寻。今古文之争，其实也可以看作古代的古今之争。这种古今的区别既是经验的，也是价值的。

价值的概念化是随历史而发展的。早期经典五经中，观念概念化的程度不高。为中国思想传统做学术奠基的是子学，百家争鸣开始了运用概念的观念制作运动。虽然诸子也传承早期经典中的核心观念，例如孔、老均谈论的德，但也提供我们今天称之为哲学的更清晰的概念，像道或仁。其后，中国历史上先后有两个阶段，发生富有意义的可称得上是哲学的思想运动，一个是魏晋玄学，一个是宋明理学。悬

置其中儒释道思想斗争的内容不论，其共同点，便是具有超越经验、深化对经典的理解、导向观念世界的建构的冲动。与今古文经学把观念镶嵌在经验中不同，玄学与理学则是从经验中抽取出观念，并用它来观照现实。后者的成果，成为今日治中国哲学的基本思想资源。

与秦汉之际的历史变革相比，清末民初是中国传统上更深刻的历史断裂。新的经验造就新的学问，包括关于古典的学问。不过，这些学问在价值取向上，仍然有“好古”与“趋新”的不同。在“好古”的学问中，可举经典文献学与学术史。经典文献学与古文经学及清代汉学有较深的渊源，但长期兴盛的客观原因，则与古文献（包括古文字与古文本）的持续出土有关。就经典文献研究而言，其方法或许有新旧之分，但其知识性质没有古今之别。有些考据家以为其使命是发现永恒真理，自有其心理基础。不过，这并不意味着这个学科的兴旺没有依托或者带动怀古的思想动向，只是其学术取径并非观念阐明或历史描述，故同观念或经验的关系，并不直接。学术史则不同，这里借钱穆使用的学术史为名称，指那种致力于以经典思想传统为对象，努力揭示或复现其观念价值的学问。学术史曾因思想史与哲学史的流行而饱受挤压，但时下有复兴之势。如当今主流的魏晋玄学或宋明理学研究，以梳理人物与学派、概念与体系、传承与流变等关系为主要任务，其问题意识基本上来自研究对象传统内部，同时，分析的线索紧贴着传统观念演变的脉络。它关心的是经典观念的形成与传承的内在理路。^[11]

与之相反，思想史与哲学史则是受西学影响的“趋新”学问，虽然两者有不同的价值取向。思想史类似于曼海姆倡导的知识社会学，致力于还原经典思想与历史的关系，也即用现代人的目光，透过古典的观念，观察古代的生活经验。它有重要的知识功能，然而，被还原出

来的经验，往往被看作观念形成的原因而非其成立的理由。从深化古典哲学的意义而言，它可能起消解观念意义的作用。这从当年胡适推崇阮元的“剥皮主义”，以及赵纪彬释“人民”时，要把孔子心目中的人还原至贵族阶级的原型可看出来。胡适后来只能写《中国中古思想史长编》，而非《中国哲学史大纲》卷下，原因就在于这种研究方式，与深化对哲学观念的理解的目标，正好南辕北辙。这是胡适对经验理解的偏颇。但它也可以解释，为何持唯物史观立场的作者，多操思想史这一行当，即使讲哲学史，也有更多思想史的意味。^[12]不过，哲学史按其原意，正是以阐明传统观念的哲学含义为宗旨的。只是其问题意识不是来自传统，而是来自西方哲学。原因是近代西方政治军事的压力，导致西学的输入。开始是用中国观念理解西方哲学，后来变成用西方哲学解释中国观念，其结果是“中国哲学史”学科的形成。它的作用，是通过建立一个可以比较中西方思想特质的学科，来阐明我们的精神传统，表达对其批判或维护的态度。其基本方法是“格义”，即通过比较来说明问题。当现代哲学史家熟练地把某些西方哲学的框架，当作阐明中国传统的坐标后，两者就变成解释与被解释的关系。极而言之，其基本套路便是证明：中国的X相当于西方的Y，或者不如，以及不亚于西方的Y。以至于形成不用西方哲学语言就没法表达中国哲学的局面。

当然，学科标识只是重要特征的区分，许多著述处于学科的边缘上。但借用支票的比喻，可以显示不同的学术取径面对“古代支票”所采取的不同处理方式。文献学关心的是那张纸片究竟是什么？是支票、货币，还是欠条？在哪个年代产生的？思想史除了其票面价值外，还关心谁曾是它的持有者？以往如何使用？其时可以兑换多少商品，或者买多少石粮？然而这也意味着默认它是一张已经无用的废票。学术史与哲学史都希望它依然是有价值的，只是学术史更像拿到

可以放长线的股票，不急于兑现，把它储存起来。而哲学史则考虑如何兑换为外国货币，美金或是欧元，以为这样就能确认其价值。

比喻的作用是有限的，让我们回到问题本身，即经典哲学如何体现其观念价值上来。学术史与哲学史虽有“守旧”与“趋新”的差别，但其共同点是肯定经典观念的价值。只不过，两者均与经验特别是当下的经验相隔膜。在经典时代，无论子学，还是玄学、理学，其观念的创作，都是思想家应对治政或修身生活的产物，是其生活方式的组成部分。脱离其历史语境的学术史，尽管可对其中的概念及问题做精细讨论，但它并非那些观念功能的完整体现。而作为哲学史叙述参考框架的西方哲学，本身也是观念形态的存在，其价值也靠它能否有效解释经验生活来确认。不可否认，这种诠释对澄清中国古典观念的含义有重要的帮助，但它只是这种价值的间接说明。因此，只有我们自身的经验，才是阐明经典哲学价值的直接依据。

三 经验从当下开始

无论是回溯传统，还是面对西方，循不同的学科途径寻找、确认经典观念的价值，都可看作从不同方向及程度对这些观念与经验关系的探讨。不过，还有一个更重要的经验面向，即当下的经验需要阐述。我们的“当下”包括两方面的规定，即既是现代的，也是中国的。经典观念的价值，如果只能体现在经典时代，那它在今天就只有博物馆的意义。同样，如果中国的经典观念，必须通过西方观念的诠释，才能得到认可，那就如带民族风情的旅游产品，是为外国游客制作的，自己的民众则没有需求。

然而，这一“当下”的经验，虽然是既现代又中国的，但它并不排斥古典的与西方的。人类的经验有普遍性的内容，既通古今，也通中西。不过，对任何人群或文化共同体而言，它必须是自身在“当下”能体验到或领会到的。“当下”的经验，并非一个人的偶然经验，也非某种行业的经验。这些经验都有它的意义，但不具有普遍性，不能作为诠释哲学观念的基础。实验室的经验是重要的经验，但它只是经验的一个方面，不能孤立作为理解丰富的观念世界的标准。经验的理解必须从最普遍的类型开始。

其一，身体活动的经验，它是人作为生命体的根本体验所在。分解开来，存在每一感官相关的感觉经验，合成起来，则是完整行为中身体经验的综合。“食、色，性也”，是对身体活动最基本的概括。此

外，我们的生存过程也包含大量从简单到复杂的身体现象，从走路、说话，到劳动，以至其他技术操作或艺术表现，均以身体活动为中心或前提。它是知识的一种类型，又是我们理解、创造更复杂的观念或者学理化知识的基础，甚至就是体验生命 / 生活意义之第一场域。在中国经典，尤其是《庄子》中，从各种身体残障现象的描绘，到庖丁解牛、匠石斲垩等神乎其技的论述，都显示其对身体活动有深刻的认知。其二，与之相关，便是关于道德（首先是伦理）生活的经验。这种经验从每个人的出生开始，从婴儿与母亲身体的接触，感受亲子之爱，一直到在家庭生活中学会相应的礼仪。父母之外，还有兄弟姐妹，小家庭之外还有大家庭，从人伦关系可扩展到社会关系。道德生活的理解，离不开这种经验的领会。儒家讲亲亲为仁，强调孝悌为仁之本，并扩展到仁民爱物或万物一体的精神境界的追求，根本上可以从生命成长的经验加以理解。其三，伴随着身体活动、人伦关系的处理，还有语言学习与运用的经验。借助语言，我们的愿望得到表达，思想得以沟通，合作可以进行。语言能力不仅是人类协作或者共同体形成的条件，同时还是知识储备与创造的基础。在语言运用的过程中，有水平高低的区别，甚至也是有效或无效的问题。因此，思想家很早就对语言的界限有所反思。孔子说“刚毅木讷，近仁”，而“巧言令色，鲜矣仁”，强调为言与为人都要真诚。从庄子到魏晋玄学，则发展出“言意之辩”，对语言能否表达深刻的观念意义，以及如何听取言外之意，进行富有启发的辩论。其四，与所有经验类型相伴随的，则是意识经验。它包括认知与情感活动。没有喜怒哀乐的人生不叫人生，但同样的情景下，不同的人情感状态不全一样。情感包含生命本能的反应，也包含由观念的培养产生的性格特征。生命意义的体验，最直接或最终的是情感体验。儒道讲乐，佛家论苦，耶教言罪，都与生命过程复杂情感的不同体验的强调相关。其实，不同类型经验的划分只

是说明的方便，实际经验中不同因素是同时存在的。没有意识，任何经验都没有可能。而意识的复杂性，会导致关于它的任何见解，从观察角度到论断都有巨大的多样性。所以有“毋必毋意”之意，有“正心诚意”之意，也有“有善有恶是意之动”与“意之所在便是物”之意。简言之，经验的复杂性导致观念的丰富性。人类的基本生活经验，是经典哲学观念创造的资源。同样，它也是我们理解、深化这些观念意义的基础。胡适说，观念价值的兑现处是自然银行。这种说法正如把经验局限于实验室经验一样，需要修正。

欧洲现象学家耿宁花三十年时光从事中国心学的研究，他深有体会地说：“在两千多年后，在一个完全不同的文化中，孟子关于同情的具体例证也可以为我们[西方人]直接理解和领悟，这真是非常奇妙。孟子在这里似乎说出了某种普遍人性的东西。”^[13]这个“同情的具体例证”，指的就是“今人乍见孺子将入于井……”与齐宣王以羊易牛两个典故。正是基于存在跨文化的普遍人类经验的认知与信念，激发他用现象学方式澄清阳明心学的哲学意义，及将它引介给欧洲哲学界的热情。^[14]

另一位汉学家毕来德，也是试图以生活经验为阐明《庄子》哲学意义的依据。在评论庖丁解牛时，他把“所见无非全牛”、“未尝见全牛”和对牛“以神遇而不以目视”，理解为各种成功的技能训练过程阶段化的传神写照。他说，即使是倒一杯水，使水不溢出水杯，切几片面包，使面包厚度均匀同时完整，同样经历类似的练习过程，更不要说练骑车、说外语或弹钢琴等更复杂的训练了。毕来德讲的经验就是普通人的生活经验，他强调：

我不是说那些在实验室里进行的实验，也不是说我们在生活过程中，或是在某一职业中积累起来的那些经验，也不是我们某一次，在某个特殊场合所感受到的某种具体的经验。我所谓的经验，指的是我们一切有意识的活动的基础。我们非常熟悉这一基础，但一般不去注意它，因为它离我们太近，而且太过普通。我们平常不关注它，但是可以逐渐去觉察它，去认识它。这需要培养一种特殊的注意力，而要读好《庄子》，正好需要培养这样的注意力。^[15]

这里引述的汉学家观点，思路同“中国的X相当于西方的Y”不一样，不是重复“格义”式的套路。耿宁不是用现象学的既有理论裁决阳明心学，其分析评断的依据是共同的意识经验。毕来德也非用现成的西方哲学解释庄子，相反，他认为庄子思想同西方哲学的主流格格不入。他对庄子哲学可理解性与普遍性的阐明，是通过类型相似的经验分析来进行的。事实上，有些经典文本在表达其深刻的观念时所叙述的经验性内容，具有高度的可理解性，如庄周梦蝶之梦，或阳明南镇观花之观，今人同样明白。只不过，如果我们的研究不以对相关经验的反思为基础，而是径直比之为笛卡儿的怀疑论或者贝克莱的存在就是被感知的观点，我们的视野就被那些解释理论直接屏蔽了。以经验为基础或以当下的经验为基础，说到底，首先就是从研究者自身体验到的经验出发，这样我们才踏上做中国哲学的坦途。

四 教科书外的尝试

以范畴、命题与学说为线索，叙述古典哲学的成果，是各种哲学史教科书的应有之义。尽管不同时期的教科书作者，文化价值取向有所变化，如早期著述以西方哲学的问题意识剪裁古典观念，最近则又回归传统，尽量用固有的术语表达经典思想的主张，但只要名为“中国哲学史”的编纂，结构就大同小异。它的局限是，经典中原本具有哲学意味的某些观念，可能因未被概念化或难以进行哲学归类而被隐没或弃置。同时，原来的哲学论述，由于部分系寓言或故事而非论说体裁，没有范畴或命题式的表达形式，也可能被边缘化。其前因与后果，都是观念与经验的脱节。扩展中国哲学而非续写中国哲学史研究，需要超越教科书式的研究或论述方式。对这两类现象做新的论述，可能是发展中国哲学论证的有益尝试。

非论说体的哲学论述，指包含有故事情节的描述或设计的观念表达。就作者论及的事例而言，便有《论语》的“子为卫君乎”章、“问三年丧”章、“在陈绝粮”章，《孟子》的孺子入井、以羊易牛、葛伯仇饷，《庄子》的庄周梦蝶、鱼乐之辩，《韩非子》的自相矛盾，与《传习录》中的南镇观花等等。这些思想案例，或实录或创作，其共同点是以叙事的方式表达与流传，我们也可把它们称作“思想史事件”。^[16]从经验的角度看，这些篇章有些是有特定历史背景的，如《论语》中的事例，其中的行为与观念，必须放在特定的人物关系、政治秩序与行为原则中来解释。对其经验的理解，只能是我们依据掌

握的历史信息间接获得的，因此对其观念的把握，更多是在思想史或文化史的意义上。但像《孟》《庄》《韩》及《传习录》中的许多事例，其经验是古今相通的。孟子设想的观“孺子将入于井”的反应，对任何人都一样。庄周梦蝶改成张三梦蝶或李四梦蝶，观念的结构没有任何变化，只要是人且做过梦，即使你未曾梦过这种特殊的情景，也能明白故事的情节，有条件一起思考“不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？”这个绝妙的问题。

对经验关系的分析将包含两个层次的内容，一是原文情节的理解，弄清楚作者通过其叙述想表达什么样的观念；另一是通过扩大或丰富相关题材的可能经验，与文本情节相比较，从而深化或修正文本提出的观念。“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。”我们不仅要了解，在这种假设性的情景中，孟子想表达的观念，而且要设想：是否任何人在这种情景下反应都将如孟子料想的一样？如果出现例外，是否意味着孟子的命题应当否定？另外，我们是否能够举出比孺子入井更能激发人的同情心的例证？以经验为基础，层层提问与分析，是深化观念理解的方式。庄周梦蝶同究竟谁是梦者的关系，需要有某些做梦的基本经验，才有梦与觉的意识的分别。但是问题在于，它并非要强调梦觉之分，相反，是在暗示在特殊情景中，觉与梦的经验具有同样的或者对称的结构。这样，如果我们白天否认在做梦（白日梦），这种根据放在梦境中是否也有效？例如梦见自己否认自己在做梦，是否意味着就是处于觉醒的状态？如果不是，这个追问过程，会让这个“梦”变得很有哲学味道。经验总是具体的，对经验的叙述则是对其相关特征从不同角度或在不同程度的取舍，因此，如果我们拥有同类的经验，我们的不同观察或提取角度，将成为分析、阐释文本记述的参考框架。在这一分析过程中理解、深化或修正对经典观念的理解，可能就是对经典哲学的推进性研究。

至于那些难以做哲学归类而被教科书边缘化或弃置的观念，这里也举两个例子。一是耻，无耻的耻；一是命，生命的命或天命的命。耻的观念看起来很普通，但在中国文化中很重要。骂人无耻同骂人禽兽不如，是一个等级的。骂人无耻，自然意味着人必须有羞耻心。这种观念，从孔孟时代到当代社会中人格健全（不必很高尚）的人都在不同程度上具有。羞耻的内涵是什么？经典似乎没有概念化的论述，但可以从它的应用性表达，即谴责行为中感受其道德意义。作者的尝试是，借助于对羞耻经验的现象分析，把羞耻感概括为做出不名誉的行为而感受到（或担心）被他人鄙视时的情绪反应。在此基础上分析导致这种心理体验的相关要素，与之相关的现象谱系（如区分为羞、愧、耻、辱四型），还有产生相关情绪后常规与反常的反应及其所体现的人格特征问题，以及羞耻感的培养对塑造道德人格的作用，等等，从而揭示一种道德情感现象的存在。说它是道德情感，不是指那种道德行为中伴随的情感（如正义需要勇敢，但勇敢也可以伴随不道德的行为），而是因为这种情感的存在本身就具有道德取向。孟子说，“羞恶之心，义之端也。”这个羞就是羞耻之羞，对它的分析，自然就是传统哲学观念的一种揭示。^[17]

命的内容可能更复杂，影响更大。阮元写《性命古训》，王国维则撰有《原命》，但哲学史教科书除偶涉孔孟天命观外（往往赋予负面的意义），很少深入探讨，原因也是它很难归入现成的哲学范畴。但是，如果我们把围绕着与命相关的各种向度，除生命的命或天命的命外，还有命令的命、革命的命、命运的命、宿命的命、使命的命等等含义的用法与关联，包括发生学的与结构学的关系，勾连揭示出来，就知道它既是宗教的，也是历史的；既是政治的，也是道德的，它不能被规约在哪个领域。这就意味着，它是中国文化中基源性的观念。这种观念，不以其他观念为基础。同时，它也不是依某种理性的

证明获得的，它是背景性的信念。对它的研究，当然得通过经典提供的历史例证，但同样需要运用当代人能够理解的历史与人生经验。比起上面说的羞耻观念，很可能命的观念更具中国文化特色。这会提出另一个问题，把命当作哲学观念是否具有普适性？我的理解是，只要相关观念的分析有助揭示中国文化的价值特质，它就是中国哲学应有的课题。[\[18\]](#)

上述两种现象有所区别，前者是经典中自觉论述的话题，后者是文化经验中隐藏着的观念，因此，工作性质也略有区别，前者是深化或扩展对古典哲学观念的理解，后者则是从经典文化中寻求哲学的思想资源，发展新的哲学课题。两者都是做中国哲学的尝试。

五 被反思的经验

经验是理解观念或知识的基础。它首先是一种经历，没有做梦的经验者，没法与之欣赏或探讨庄周梦蝶的问题。但经验不仅是经历，它需要内化为经历者或本能或理智的认知模式，以便能够在不同的经历中辨认出相同或类似的内容。这个辨认有两种不同的作用，一种是辨认出同一个对象，即特定的人或者物，如曾经邂逅过的人，或者那辆肇事的车辆；另一种只是辨认出同样的类型，餐厅的筷子不必认定是哪双筷子，公交车上的司机也不需指定哪位司机。做梦不一定要庄子，蝴蝶也不必是哪只蝴蝶。不仅人可分类型，物可分类型，事件也可分类型。事件的分类，较能体现经验的内化能力。这种内化实际是将事件结构化，从中提取构成事件的基本要素，并掌握这些要素之间的相互关系或活动规则。例如，游戏或运动，法庭审判或警察执法等等。庭审需要法官、原告与被告，及控辩双方的律师。其中的人物身份与行为规则关联在一起。这种结构就是用来辨认类似事件的模式。结构的提取，实质就是对经验抽象化的思想活动。这样经验就不只是经历，而是知识的形成。

类型是分层次的，自然或普通行为类型，前者如山河、大型动物，后者像市场买卖或集会，容易直观与分辨。但深入到一定程度上，特别是涉及思想生活或意识现象，就需要精细的思考。例如，前面论及的羞耻现象，是一种内在心理活动，你要对相关的经验有所反思，才能揭示其结构。这类经验具体内容千差万别，需要分析才能提

取出由主体、违规行为、旁观者，以及心理一行为反应等相关要素形成的基本行为结构。在这一基本结构中，通过对相关要素性质及变动的分析，可以分出羞、愧、耻、辱四个亚类型，从而分辨道德与非道德性质，行为的主动性与被动性，常规反应与非常反应所体现的羞愧者或耻辱者的人格特征。由此阐明儒家为什么重视羞耻心的培养，它对儒家倡导的理想人格以及中国文化的塑造有什么意义。具有羞耻心的人，对什么当羞耻什么不当羞耻，有自己的判断能力。这种能力不仅应用于对自己行为甚至内在思想的感受，它也可能用于对他人行为的评价上，即从羞耻现象结构中的行为主体变成旁观者。然而，这种道德实践能力并不能自动产生出对这一现象结构的提取能力，后者是分析的结果。是我们作为主体与作为旁观者对这种交互经验反思的产物。这是哲学意义的经验分析。

如果不是直接以日常经验而是以经典文本中描述的内容为题材，我们就势必需要对经典题材中的事例进行分析的需要。这种分析通过提取文本原型的结构与相同结构下的不同经验的对比来进行。以孟子的“乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心”为例。耿宁为了深化对问题的讨论，提供一个自己见闻的例子进行分析：一个母亲（耿宁的姐姐）看到自己的孩子在做危险的游戏（滑雪）时的复杂情绪。一方面，孩子的行为让目睹其情形的母亲感觉不安；另一方面，孩子本身不但没有意识到危险，而且还体验着这种刺激性运动的快乐。于是，母亲便陷入在惊恐中看着儿子开心运动的境地。耿宁借此表明，母亲对孩子处境的担心与关切，并非是体验到孩子的心情的结果。紧接着，他又列举一个想象的和一个亲历的例子，以加强其论证的效力。想象的例子，是假定我们见到有人要跳井或跳楼自杀的时候，会产生害怕及制止这种悲剧的愿望，但我们并未能体会及赞同对象内心的厌世感。亲历的例子，是作者在其刚去世的父亲尸体被置于低温的房子

中时，为他的寒冷担心，忍不住想去帮他盖好被子。其实，这种担心并未进入父亲的“感觉”世界。^[19]这些分析表明，同情别人，并不是因为我们经验到被同情者的内心活动，更不是我们也感受到威胁。而是同情者对被同情者危险处境的担心。这里，每个例子都涉及同情与被同情者的关系结构，通过变换对比，就能对问题性质予以更切实的说明。它不需要滥用经验之外的概念作为观点的支撑。

经验的反思是需要想象力的，它不只是在意识中再现文本故事所示的事件与场景的能力，更是构思结构相同但情节有所区别的其他例子的能力。一方面，观念的形成需要通过想象构思某种情节或图景，另一方面，对既有观念的理解也需要想象相关的情节与图景。原因在于，有时候那些观念的图像不一定是现实经验的截图，而是设计出来的。孟子言恻隐之心，不见得曾目睹孺子落井的悲剧，赞同孟子观点的人也不必有这种亲身经历。庄周梦蝶也然，作者与读者均不必有梦变胡蝶的经历，想象力是这种哲学观念沟通的必要条件。积累丰富的生活经验与提高对事物的洞察力，则是获得这种想象力的基础。

当然，观念是复杂的，至少有大观念与小观念的不同，最大的观念几乎把所有的观念都囊括其中，例如存在、万有，或者道、理之类。而最大的观念，其意义不是从经验中直观得到，而是在逻辑上推导出来的。如《老子》说的“道可道，非常道；名可名，非常名”，表明它与日常经验是脱节的，甚至是无法经验的。形而上学或者说传统的形而上学，是思辨哲学的产物。但是形而上学的王国如果是实在的，它就需要不同层级的观念来支撑。而其中基础层次的观念，应当与不同类型的经验生活相关联，否则，这个观念的王国就是漂浮的冰川。因此，至少那些基础观念必须在经验世界兑现其价值。一张许诺拥有无限价值的支票，只能放在上帝的口袋里。人间使用的支票，

都是价值有限的。如果哲学一定要与形而上学挂上钩，那么，我们的目标是各种情景的形而上学。即器言道，不断揭示经验生活的意义所在。这些意义是具体的及多层次的，但不是分裂的，它们将在人生的具体实践中融贯起来。

思想的风景，就展现在我们前往探索的旅途上。

(原载《哲学动态》2014年第6期，标题有改动)

[1]当代中国哲学依然热衷于形而上学：一方面，有人提出没有形上学就没有哲学，以此质疑中国哲学的存在基础；另一方面，在“中国哲学”界，现代新儒家特别是牟宗三哲学之所以被热烈追捧，正是依据其建立形上学的成就。另外，本文的“中国哲学”，特指体现中国经典精神或中国文化特色的哲学研究或创作；而“形而上学”与“形上学”则在同一意义上交替使用。

[2]（美）威廉·詹姆士著，陈羽纶、孙瑞禾译：《实用主义》，北京：商务印书馆，1979年，第106页。

[3]同上书，第30页。

[4]胡适：《实验主义》，葛懋春、李兴芝编：《胡适哲学思想资料》上册，上海：华东师大出版社，1981年，第59页。

[5]胡适：《实验主义》，葛懋春、李兴芝编：《胡适哲学思想资料》上册，第58页。

[6]（德）赖欣巴哈著，伯尼译：《科学哲学的兴起》，北京：商务印书馆，1983年，第7页。

[7] (德) 赖欣巴哈著, 伯尼译: 《科学哲学的兴起》, 第7—8页。

[8] 《王弼集校释》上册, 楼宇烈校释, 北京: 中华书局, 1980年, 第195页。

[9] 参前篇《想象的逻辑》。

[10] 参见周予同为《经学历史》(皮锡瑞著, 周予同注释, 北京: 中华书局, 1959年) 作的序。

[11] 余英时思想史研究上对“内在理路”的强调, 也可列入本文的“学术史”范畴。参见其《从宋明儒学的发展论清代思想史》、《清代思想史的一个新解释》等文, 见《中国传统思想的现代诠释》, 南京: 江苏人民出版社, 1989年。

[12] 参见拙作《知识谱系的转换》(《等待刺猬》, 上海: 上海三联书店, 2004年) 的分析。

[13] (瑞士) 耿宁著, 倪梁康译: 《人生第一等事——王阳明及其后学论致良知》序言, 北京: 商务印书馆, 2014年。

[14] 参见后篇《来自域外的中国哲学: 耿宁〈心的现象〉的方法论启示》。

[15] (瑞士) 毕来德著, 宋刚译: 《庄子四讲》, 北京: 中华书局, 2009年, 第11—12页。

[16] 参见本书中的文章: 《经典世界中的人、事、物》与《什么是思想史事件?》。

[17] 参见拙作《明耻——羞耻现象的现象学分析》, 《经典世界中的人、事、物》, 上海: 上海三联书店, 2008年。

[18] 参见拙作《儒家的历史形上观——以时、名、命为例》, 《华东师大学报》(哲社版) 2012年第5期。

[19] (瑞士) 耿宁著, 陈立胜译: 《孟子、亚当·斯密与胡塞尔论同情和良知》, 《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》(倪梁康编, 北京: 商务印书馆, 2012年)。

为什么是思想史？

徐复观的思想性格与学问取径

很少人学问文章做得像徐复观那样，不但说理透彻，而且能感动人。读他的书，不仅感受其思想的张力，同时还会被作者的个性情怀所感染。张力是问题的症结所在，它不仅存在于作者与外部世界之间，同时也存在于他本人的精神世界内部。这种张力，体现在文字风格上，就是充满论战色彩，不管是做时评还是写学术论文。用徐复观自己的话来说，叫作表达“反抗”的精神。他声言，“由一九五〇年代所开始的在文化上的发言，不是想为自己表现什么，维护什么，而只是一个中国人在文化上的反抗。”^[1]因此，探讨这种反抗的方向与方式，既是把握徐氏思想性格的途径，同时，更重要的，也是我们理解他的学问取径——思想史的重要角度。

一 压力结构

反抗来自压力，压力的来源塑造了反抗的方向。徐复观作为阅历丰富、感受敏锐的思想人物，所承受的压力不是单向度的。依其公开的陈述及间接的表达，我们可以将它归纳为文化、政治以及学业三个方面。

清季以来，几乎所有稍微有所思考的读书人或知识分子，都在其生存处境中感受到文化上的压力。不过，不同的人，所感受的压力来源不一样，因而反抗的对象也迥异。这种有压力感的人大致可分为两类。第一类以“五四”人物为代表，其压力来自传统，如陈独秀、胡适，特别是鲁迅，后者极尽对传统负面现象的揭发、痛斥。第二类也产生于“五四”，以梁漱溟、熊十力这类后来被称为现代新儒家的人为代表，他们感受到的压力来自清末民初以来横扫我国的西方文化。徐复观的特别之处，在于他同时感受到两种压力的存在。第一类压力，表现在他对鲁迅曾经的着迷：“看到鲁迅的《呐喊》，便十分佩服。因为他所批评的，也是我所要批评而不能表达出来的。他的文字泼辣生动，不同于线装书里的陈腔滥调，一下子我便变成鲁迅迷了。自1926至28年间，凡能买到的鲁迅作品，我都热心地读过了。”^[2]他后来放弃鲁迅，不是因他对传统的反抗，而是没有提供新的希望：“读完了鲁迅的作品以后，感到对国家、对社会，只是一片乌黑乌黑。他所投给我的光芒，只是纯否定性的光芒，因而不免发生一种空虚怅惘的感觉。”^[3]其实鲁迅笔下的两大主题，农民与知识分子^[4]，后来同样为徐复观

所延伸。第二类压力的体验，则自“四十年代，始以国族之忧为忧，恒焦劳心力于无用之地；既自知非用世之才，且常念熊师十力‘亡国族者常先自亡其文化’之言，深以当时学风，言西学者率浅薄无根无实，则转而以‘数典诬祖’（不仅忘祖而已）为哗众取宠之资，感愤既深，故入五十年代后，乃于教学之余，奋力摸索前进，一以原始资料与逻辑为导引，以人生社会政治问题为征验。传统文化中之丑恶者，抉而去之，惟恐不尽；传统文化中之美善者，表而出之，亦惧有所夸饰。”^[5]他声称：“我在文化上的反抗，首先是以吴稚晖胡适所代表的集团为对象。……他们对西方文化，对中国文化，多是以情感上的固执，代替理智上的研究抉择，于是不知不觉的走上以‘洋’压‘中’的路。”^[6]

政治上的压力，当然是现代中国人共同的感受。于徐复观而言，抗战之后决心结束军政生涯，其重要因素，是对政治前途的失望。这个前途既是国家的，也是个人的。所谓“四十年代，始以国族之忧为忧，恒焦劳心力于无用之地；既自知非用世之才”，就是这种失望的表述。但是，让他感受更直接的压力的，则是50年代开始的政治形势。一方面，是曾为国民党军政成员的徐复观，随整个集团的败北而逃离大陆；另一方面，则是脱离这个集团后作为一个知识分子，他得继续生活在高压的政治气氛之中。这种精神压抑可想而知。徐复观虽离开官场，但他有政治理想。早年曾经热衷于马克思主义或左派思想，抗战自延安回重庆后，还致蒋介石政治建言。新的政治压力没有迫使其退缩（如躲避于纯学问领域），而是激起其反抗，思想与言论的反抗。即使进入历史论域，他也写出《西汉知识分子对专制政治的压力感》。^[7]他通过解释第一本文集的名称来表达这种志向：“我之所以用一篇‘学术与政治之间’的文字来作这一文录的名称，正是如实的说明我没有能力和方法去追求与此一时代不相关涉的高文典册。这是人生最大的不幸。至于我在这泛滥着百千万人的血河泪海中，大之不能逞呼

风唤雨之灵，小之不能陈鸡鸣狗盗之力。几希之明，只能倾吐出这些微末不足道的慨叹，以偃蹇于荒天漠地之中，内心的惶愧，当然是不可言喻的。”^[8]他自撰的墓志铭：“曾经尝试过政治，却万分痛恨政治的一个农村的儿子——徐复观”，也想告诉人们，他对政治的反抗是终生的。

而所谓学业的压力，则是徐复观在转向学问之路上才面对的。虽然，以学术为志业是他年近五十后的选择，但据他自述，早年就做过当大学教授之梦。而且“因为我自己想当大学教授而无法当到，所以对大学教授的评价非常的高，以为这些人正是真才实学，血性良心，结合在一起的国家元气”^[9]。这个说法包含着徐氏对教授职业作用的想象，即通过学问表达思想性的追求，充当社会的精神领袖。这是传统士大夫式的学者形象，或者更准确地说，是宋明儒者的学问追求。这能解释为什么他对胡适的某些行为感到不快：“当抗战结束后，……大家以思想的泰山北斗，期待着自美返国的胡适之先生。而胡先生从美国带回来的却是再来一度的七校《水经注》。当时社会上，尤其是青年们，由此所发生的怅惘之情，胡先生自己后来大概也有所感觉。”^[10]当徐复观转换人生的轨道进入学问这个行当的时候，他更深切感受到其追求与环境的冲突。一方面，现代经验主义思潮对学术客观性的要求给人文学术思想性追求的压力；另一方面，则是徐复观本人非科班出身的身份，在争夺学问发言权上的弱势地位。两者是混合在一起的。因此，徐氏反复强调他没有学问上的地位：“年来在学术上我和时贤所发生的争论，决非出于个人僭妄之心，想用我的学问去压倒时贤的学问；我很坦白地承认自己并没有学问。只是从时贤谈学问的态度中，引发我上述的感触；因而不能抑制自己，写出了这种感触。”^[11]“我以迟暮之年，开始学术工作，主要是为了抗拒这一时代中许多知识分子过分为了一己名利之私，不惜对中国数千年文化，实质上采取自

暴自弃的态度，因而感愤兴起的。我既无现实权势，也无学术地位，只有站在学术的坚强立足点上说出我的意见，才能支持我良心上的要求，接受历史时间的考验。”^[12]而这因身份转换而感受到的压力，却是他的同道，科班出身的哲学家牟宗三、唐君毅所不曾有的。可正是这种无地位的处境，激发了他论战的热情。

上述文化的、政治的与学业的三层压力，不是所有的学者更非所有的国人都能感受到的（尤其是第三层学业的压力），但不同的人在不同的时期或位置上或多或少会感受到其中不同方面的压力（其中第二层政治的压力对知识分子是最普遍的），这使得徐复观反抗的主题具有时代的意义。而他的特殊之处在于，作为文化保守主义者，他同反传统主义者同样感受传统的压力；作为曾经混迹于政界的知识分子，他对政治的理解是以直接的政治经验为基础的；而学业的压力，则几乎完全是个人的。也许他的老师熊十力也会面对这种压力，这对师徒的学问性格有许多相通之处。而这种独特性，正是促成其思考更具复杂性，更有深度，从而更吸引人的重要原因。徐复观谈压力时，往往只论第一、二层次的问题：“把政治上的感触写出来容易，但把文化上的感触写出来却相当地困难，因为这要冒着社会风气的大不韪。现实政治上的压力，在形式上很重，而在精神上却很轻。社会风气的压力，在形式上似乎很轻，而在精神上却很重。一个人的生命，若非不幸而完全沉浸在这种时代感触之中，无法自拔，谁又肯冒双重的压力，以自甘孤立于寂天寞地之中，而可不惧、不悔、不闷？”^[13]至于第三层的压力，徐复观没有以学理的形式表达。但是这种个人独立承受的压力，比较公共承担的压力，潜在的影响也许更深远。不管徐氏对这种压力自觉的程度如何，这对理解他的学问性格以至成就很重要。徐复观正是在自觉的反抗、不妥协的论战中，选择其主题，塑造其学问，扩展其思想影响。

二 “反乾嘉”情结

反乾嘉学派或反清代汉学几乎是徐复观终生的学术主题，也是我们考察他学业上的反抗同学问取径的联系的论域。反乾嘉当然不是徐复观个人的课题，现代新儒家几乎都有这种倾向，这是其精神导师熊十力遗留下来的问题。但反乾嘉也可以只是表达不同学问取向的态度，或者只做与乾嘉学术不相干或相反的学问，例如冯友兰或熊十力乃至牟宗三的形上学追求。徐复观则采取同对手近乎贴身搏斗的形式，且终身不懈。所以说这种“反乾嘉”是他的学问情结。徐氏关于中国思想史的每一本文集或专著，几乎都有反对、批判乾嘉学派的论述。而其最重要的著作，如《中国人性论史（先秦篇）》（1963年出版），特别是多卷本《两汉思想史》（1972—1979年出版），简直就是为同清人争长短而展开的。请看下面从《两汉思想史》各卷序言摘录的相关段落：

卷一：

江藩著《汉学师承记》，以“各信师承，嗣守章句”，为两汉学术的特色。以乾嘉时代声音训诂考订的学风，为“汉学昌明，千载沉霾，一朝复旦”。自是以后，谬说相承，积非成是；而两汉学术的精神面貌，遂隐没于浓烟瘴雾之中，一任

今日不学之徒，任意涂传。所以我在六年以前，发愤要写一部《两汉思想史》。^[14]

卷二：

我曾指出过，两汉思想，对先秦思想而言，实系学术上的巨大演变。不仅千余年来，政治社会的格局，皆由两汉所奠定。所以严格地说，不了解两汉，便不能彻底了解近代。即就学术思想而言，以经学史学为中心，再加以文学作辅翼，亦无不由两汉树立其骨干，后人承其绪余，而略有发展。一般人视为与汉学相对立的宋明理学，也承继了汉儒所完成的阴阳五行的宇宙观、人生观；而对天人性命的追求，实亦顺承汉儒所追求的方向。治中国思想史，若仅着眼到先秦而忽视两汉，则在“史”的把握上，实系重大的缺憾；何况乾嘉时代的学者们，在精神、面貌、气象、规模上，与汉儒天壤悬隔，却大张“汉学”之帜，以与宋儒相抗，于是两汉的学术思想，因乾嘉以来所谓“汉学”而反为之隐晦。我以流离琐尾的余年，治举世禁忌不为之旧学，也有一番用心所在。

^[15]

卷三：

以考据为专门之学，的确是出自乾嘉学派。但他们在以汉学打宋学的自设陷阱中，不仅不了解宋学，且亦不了解汉学。更糟的是，他们因为反宋学太过，结果反对了学术中的思想，既失掉考据应有的指归，也失掉考据历程中重要的凭借，使考据成为发挥主观意气的工具。^[16]

以上三则引文表达的侧重点有所不同，第一则说明其针对清代汉学，为汉学正本清源、拨乱反正的著述用心，第二则提出两汉汉学在思想学术上全面压倒清代汉学的概括性观点，第三则则批评清儒对考据的误用。不夸张地说，徐复观是近代以来反乾嘉的第一人。问题在于，徐氏为何要为此贡献本来已经有限的几乎整个学术生涯？在现代新儒家的心目中，清学的弊端，归结起来有两个方面，一是以考据代义理，一是借汉学反宋学，后果则是废弃义理之学，也即放弃思想性的学问。本来，一般文化保守主义者，即使对清人开启的汉宋之争不以为然，也不一定要将其当作非攻克的障碍不可，如陈寅恪、钱穆，甚至冯友兰，都可以对之态度超然。但现代新儒家中熊氏一脉，却是以宋明儒学为复兴传统的思想基地，因此在思想上与清代汉学处于敌对的形势。而更严重的是，延至二十世纪，这种唯考据为学问的观念，“一直到今天还是一股有力的风气”。^[17]它给年届五十以后进入学术领域，带着通过思想性的学问努力，为民族文化的复兴寻求精神资源的徐复观带来直接的压力。

众所周知，带动这股学术风气的核心人物是胡适。胡适早年的成名作《中国哲学史大纲》（卷上），其特点之一，就是继承清代汉学考据的方法。而在思想内容上，则从西方的经验主义立场出发，有强

烈的反传统倾向。这导致冯友兰指斥这本以“中国哲学史”命名的著作，其实是一本批评中国哲学的书。关于清代学术，胡适还写了一本《反理学的思想家——戴东原》的小册子，其中附论若干同一谱系的人物，包括写《性命古训》的阮元。他特别推荐阮元反理学的训诂研究，称其方法为“剥皮主义”。胡适的同道傅斯年则写《性命古训辨证》相配合。假中央研究院与北京大学等高等学术机构的建制，胡适派在学界占据绝对优势的地位。这种在学术上推崇清学而思想上打压宋学的态度，让新儒家在学问环境上陷于被压制的地位。据徐复观在悼念胡适的文章《一个伟大书生的悲剧》中的回忆，在那篇标志着现代新儒家成军的《宣言》刚发表不久，胡适就在一次茶会上指责徐复观，说他们的那套东西是骗人的。以地位声势的对比而言，徐复观对胡适派的争论，完全是一种反抗。在这种反抗中，他把胡适派同乾嘉学术联系起来，形成一种叫作“洋汉学”的图像：“清代以异族而统治中国，钳制知识分子特甚。威之以文字之狱，诱之以博学鸿词。以八股牢笼下乘，以考据销蚀上选。清代考据，本是工具之学。但他们无形中以工具代替目的，以名物否定思想，自标汉学，以打击宋明理学为快意，却把中国文化的精神完全埋没了。此一风气，与近代经验主义的末梢趣向，有其相同，于是两相会合而形成‘洋汉学’，其特点不承认文化的精神，而实则系表明其精神之为一睡眠状态。”^[18]

徐复观相信现代史是历史的基础，他对乾嘉学派的不满，其实源于他对现代学术的反抗。以此着眼，我们才能理解他晚年那篇全面清算乾嘉汉学思想学术弊端的《“清代学术”衡论》，为何痛下杀手，花那么多笔墨揭露汉学家道德人格的缺陷。按理，批评其学问倾向缺少思想性，从方法论分析考据对思想史研究的局限就够了，揭露学问家人格不高尚通常不是思想史的主题。但他试图以此揭示这些人之所以反对宋明理学，与他们不健全的道德心理有关，标榜学问只是一种

掩饰。徐复观联系现状说：“标榜纯客观，而对自己的民族国家人民，没有一点真正感情的人，对人类前途，就不会有一点真正的关切。由近数十年的事实，证明了这种人常是只图私利、卖弄资料的反道德的人。谁能相信这种人会保持客观谨严的态度，写出可以信任的历史。”^[19]他还说：“两百年来流行的无条件地排斥宋明理学的情形，经过我这几年不断地留心观察，发现这并不是根据任何可以称为学术上的研究的结论；而只是坏的习性，相习成风；便于有意或无意中，必以推倒在历史中仅有的、可以站得起来的好知识分子为快。这和在政治上，在社会上，坏人必定编出许多借口以排斥正人君子，是出于同样的心理状态。”^[20]完全可以这样说，不是因为反乾嘉，导致徐复观反“洋汉学”。相反，是反抗“洋汉学”，导致他强烈反乾嘉。^[21]这才是他“反乾嘉”情结的成因。在这个情结中，反专制政治，反道德放逐，反学术压制，以及反经验主义，各种倾向聚合在一起。“乾嘉”成了集徐复观反抗之矢的箭垛。

观察徐复观的思路就可以发现，他的学问取径很大部分是被论敌的问题塑造出来的。徐复观对胡适派的批评，学术上主要集中在方法论方面。原因当然与胡适派对治学方法的提倡，尤其是在经验主义的旗帜下，推广清人的考据学有关。例如，同与毛子水等进行的考据与义理关系的论战^[22]，还有在《中国人性论史（先秦篇）》中对傅斯年《性命古训辨证》方法的系统批评，都与此有关。这些为论战而写的方法论文章，成为他思想史成果的重要组成部分。同时，让人惊异的还有徐复观为反抗而进行学术长征的毅力。徐氏为反对现代“洋汉学”而批判清代汉学，为批判清代汉学而又投身汉代思想学术的研究。为批判考据方法的滥用与误用，他入室操戈，跟论敌一起进入考据领域，最后形成经子史研究齐头并进的局面。徐氏以其不懈的努力，为二十世纪下半叶的中国学术留下不朽的思想篇章。就个人来说，它同

时也证明自己作为非科班出身的学者，在“迟暮之年”才进入的学术领域中，能够取得卓越的成就。反乾嘉情结，结果成为推动徐复观学问发展的内在力量。

三 离开形上学

从表面上看，徐复观的治学立场似乎是有矛盾的。一方面，同“洋汉学”的斗争，表明他同经验主义的治学态度的对峙；但另一方面，在理想主义的新儒家阵线中，他同师友的形上学取向则存在疏离以至紧张。后者同样是理解徐氏思想史取径不可或缺的内容。用哲学语言讲，经验主义的对立面是理想主义（包括理想、观念、唯心等多层含义）。与胡适派经验主义（连同其他唯物主义）对立的现代新儒家，则是自觉的理想主义者。牟宗三著作名称《道德理想主义》，大略可以表达他们共同的哲学趋向。但现代新儒家，不论取李泽厚的现代宋明理学说^[23]，还是余英时的熊氏门派说^[24]，其主流的学问成就，都是哲学形上学。从熊十力的《新唯识论》、牟宗三的《现象与物自身》，到唐君毅的《生命存在与心灵境界》，所建构的道德本体论，都是追求形上学的证明。这种哲学形上学，是距离经验主义立场最远的学问形态。熊门出身的徐复观，哲学上也当属理想主义者，不过，他绝不是形上学家。这不仅因为他的学问取径刚好是思想史，也与他哲学的理解有关。《中国人性论史（先秦篇）》是徐复观的第一部成系统的学术专著。他声称该书：

是对“一般性的哲学思想史”而言，我所写的“以特定问题为中心”的中国哲学思想史的一部分。我的想法，没有一部像

样的中国哲学思想史，便不可能解答当前文化上的许多迫切问题，有如中西文化异同；中国文化对现时中国乃至对现时世界，究竟有何意义？在世界文化中，究应居于何种地位等问题。因为要解答上述的问题，首先要解答中国文化“是什么”的问题。而中国文化是什么，不是枝枝节节地所能解答得了的。不过，因为近两百年来，治中国学问的人，多失掉了思想性及思考的能力，因而缺乏写一部好哲学思想史的先行条件；所以要出现一部合乎理想的哲学思想史，决非易事。

[25]

分析开来，这段论述的含义包括：第一，承接“五四”以来文化论争中以哲学作为理解文化的基本途径的思路^[26]；第二，必须克服“近两百年来”以乾嘉学派为主流的学问方法，这也意味着要回归到被排斥的宋明理学原本的方向（实即心性论的思路）上；第三，用“哲学思想史”而非一般“哲学史”界定论说的内容，表明他对哲学与中国思想传统的关系有自己的见解。

关于第三层意思，徐氏在一个注释中补充说：“我主张依然保留‘哲学’一词，而称之为‘哲学思想史’，以表示在中国的历史文化中，在这一方面的成就，虽然由于知识的处理、建构，有所不足；但其本质依然是‘哲学的’。在原用的‘哲学史’中加入‘思想’一词，不是表示折衷，而是表示谨慎。等于说，中国历史中没有‘政治学’，因为没有建立成一套组织严密的‘学的’系统；但却有丰富的‘政治思想’，而可以由我们的努力，把它拿来作‘学的’建立；有如从铁矿中炼铁，从铁中炼钢一样。”^[27]这是对哲学做内容与形式的区分，认为中国思想在内容上有

可称为哲学的，但形式即论述方式上则不够哲学。要发展成完整意义的哲学，依然需要进一步的学理建构。哲学形上学意义上的心性论如果存在，那自然是特别建构起来的。这种工作，熊十力以后，熊门弟子中牟宗三做，唐君毅也做，而徐复观没有做。

同是讲心性，徐复观理解的“心”不是超验的，而是有感性特征的。他不属形而上，而是居形而“中”。在《心的文化》中，徐说：“《易传》中有几句容易发生误解的话：‘形而上者谓之道，形而下者谓之器’。这里所说的道，指的是天道，‘形’在战国中期指的是人的身体，即指人而言。器是指为人所用的器物。这两句话的意思是说在人之上者为天道，在人之下的是器物；这是以人为中心所分的上下。而人的心则在人体之中。假如按照原来的意思把话说完全，便应添一句，‘形而中者谓之心’。所以，心的文化，心的哲学，只能称为‘形而中学’，而不应讲成形而上学。”^[28]就训诂而言，这个说法肯定是有争议的，但它道出了徐复观要与形上学保持距离的学问性格。

到了晚年，徐氏关于“向孔子的思想性格回归”的呼吁，更是一篇反形上学的宣言：“讲中国哲学的先生们，除了根本不了解中国文化，乃至仇视中国文化，有如杨荣国之流，以打胡说为哲学者外，即使非常爱护中国文化，对中国文化用功很勤、所得很精的哲学家，有如熊师十力以及唐君毅先生，却是反其道而行，要从具体生命、行为层层向上推，推到形而上的天命、天道处立足，以为不如此便立足不稳。没有想到，形而上的东西，一套一套的有如走马灯，在思想史上从来没有稳过。熊、唐两先生对中国文化都有贡献，尤其是唐先生有的地方更为深切。但他们因为把中国文化发展方向弄颠倒了，对孔子毕竟隔了一层……这都是受了希腊系统哲学的影响。”^[29]从学理上讲，这是

徐复观对中西思想传统不同特点考察的结果：

假定希腊语中的“Logos”和中国语中的“道”，其分位约略相等，但在希腊则是由语言发展出来的，在中国则是由道路上行走发展出来的。Logos在斯图阿学派中也带有实践的意味，但远不及它的“纯理论的倾向”之重。中国的“道”也有言语的意味，如《论语》中“乐道人之善”（《季氏》）者是。这种意味，虽因约定俗成，在日用语言中流行甚广，但与儒、道两家所谓道的内容相较时，则轻微得不足齿数。由此我们也可以说，孔子追求的道，不论如何推扩，必然是解决人自身问题的人道，而人道必然在“行”中实现。行动是进的、向前的，所以道也必是在行中开辟。《论语》中所涉及的问题，都有上下浅深的层次，但这不是逻辑上的层次，而是行在开辟中的层次，因此，这是生命的层次，是生命表现在生活中的层次。“下学而上达”（《宪问》），应从这种方向去了解，否则没有意义。^[30]

其实，即使从其反形上学的论述来看，也能读出徐氏对哲学有深刻的理解，与仅用经验主义的只言片语对中国传统评头品足者决然不同。^[31]然而，说“徐复观在本质上亦是一位哲学家”^[32]，则只能就其学问前期的《中国人性论史（先秦篇）》立论，如果考虑其后规模更大、工作时间更长的《两汉思想史》及相伴随的各种著作的取向，“哲学家”的说法不见得更能体现他的学问成就。

虽然从学问取径说，徐复观的方向基本是思想史。但联系前后著作看，则显示他有一个逐渐与形上学拉开距离的过程。推动这个过程的因素不仅与其重视实践的性格有关，同时还同他进入两汉思想的研究经验有关。如前所述，他是因反“洋汉学”而反乾嘉，为反乾嘉而进入两汉学术。而两汉学问性格，同宋明儒学以义理为主的取向大相径庭。其实，正是因为汉宋学问性格有重大差别，清儒才有机会以汉学的名义排斥、反对宋学。徐复观进入汉学本是为了压制清学的影响，但在广泛深入吸取汉学的精神时，其思路也为汉学所陶铸。他说：“我研究中国思想史所得的结论是：中国思想，虽有时带有形上学的意味，但归根到底，它是安住于现实世界，对现实世界负责；而不是安住于观念世界，在观念世界中观想。”^[33]因此，同样讲道德学问，不一定要讲道德理性，更可以讲道德人格。汉代史学的探讨，为他提供同其实践性格更契合的学问途径。代表作当为《两汉思想史》卷三中的《原史》、《论〈史记〉》及《〈史〉〈汉〉比较研究之一例》等论文。徐复观正是在其中，提出孔子思想性格与形而上的思辨哲学无缘的观点：

孔子把他对人类的要求，不诉之于“概念性”的“空言”，而诉之于历史实践的事实，在人类历史实践事实中去启发人类的理性及人类所应遵循的最根源的“义法”，这便一方面决定了由他所继承的“史”的传统，不让中国文化的发展，走上以思辨为主的西方传统哲学的道路。一方面，把立基于人类历史实践所取得的经验教训，和他由个人的实践发现出生命的道德主体，两相结合，这便使来自历史实践中的知识，不停留在浅薄无根的经验主义之上；同时又使发自道德主体的

智慧，不会成为某种“一超绝待”的精神的光景，或顺着逻辑推演而来的与具体人生社会愈离愈远的思辨哲学。他所成就的，乃是与自己的生命同在，与万人万世的生活同在的中庸之道。^[34]

如果形而上走向超越的本体论建构，形而下局限于经验主义的知识考据，那徐复观的形而中就是对传统进行富有生存感的思想史诠释。黄俊杰教授把这种诠释概括为“实践的解释学”，非常准确。^[35]

四 批判性儒学

不仅在新儒家中徐复观学问性格独特，就是盘点现代中国整个文化保守主义阵营，他也是个思想异数。其特显精彩之处，就在于他贯彻在整个思想学术中的批判精神。他批判专制传统，批判知识分子，批判西化思潮，批判当代政治，甚至批判儒学本身。陈昭瑛称其为“激进的儒家”^[36]。他的思想史论述，为其从事各种批判，提供灵活的表达方式。因为考据固然不生产思想，而形上学的精制语言，远离经验，也缺乏对具体弊端的针对性，容易在远离现实的层面上打滑。

“五四”开始的时代，在文化上就是一个批判的时代。既有西化论者对传统文化的批判，也有文化保守主义者对西化论的批判。徐复观的特别之处，在于同时展开对两个方面的批判。所谓批判，在徐复观那里，就是反抗的表现。反抗来自压力，他所感受到的文化上的压力，如前所述，其实是双重的。早年对鲁迅的着迷，表明他认同鲁迅对传统反抗的一面。但思想资源的变化，令其没有追随鲁迅，而是把批判纳入到更理性的思想结构之中。作为一个文化保守主义者，徐氏对传统的批判，达到了包括反传统主义者在内的批判所未到达的深度。深刻不是指态度的决绝（如鲁迅），更非哗众取宠的叫喊（如胡适、吴稚晖），而是对文化做鞭辟入里的系统分析。

徐复观对传统的批判，往往同对政治的批判相联系，因为在现实政治的弊端中，显露着传统的投影，甚至就是传统弊端的复制。《学

术与政治之间》、《中国思想史论集》及续编、《两汉思想史》第一卷，集中了最多的传统批判文章。其中，较能体现其系统思考的篇章有：《中国政治问题的两个层次》、《儒家政治思想的构造及其转进》、《中国的治道》、《中国知识分子的历史性格及其历史的命运》、《儒家精神之基本性格及其限定与新生》，以及论述历史政治的《汉代专制政治下的封建问题》、《汉代一人专政政治下的官制演变》、《西汉知识分子对专制政治的压力感》等等。以《儒家政治思想的构造及其转进》为例，可以观察其政治批判的理路。作为儒者，徐氏肯定儒家政治思想的根源是民本，原则是德治，“由德治思想，而否定了政治是一种权力的观点，更否定了国家纯是压迫工具的谰言。由民本思想，而否定了统治者自身有何特殊权益的观点，更否定了统治与被统治乃严格的阶级对立的谰言。”^[37]但他又承认，德治不是民主政治，因此孤立的道德原则不能确保有理想的政治效果：

因为民主政治的根源是争个人权利，而权利与权利的相互之间，必须有明确的界限，有一定的范围，乃能维持生存的秩序，于是法治便成为与民主政治不可分的东西。……因为民主之可贵，在于以争而成其不争；以个体之私而成其共体的公。但这里所成就的不争，所成就的公，以现实情形而论，是由互相限制之势所逼成的，并非来自道德的自觉，所以时时感到安放不牢。儒家德与礼的思想，正可把由势逼成的公与不争，推上到道德的自觉。民主主义至此才真正有其根基。……而民主政治，却才是人类政治发展的正轨和坦途。因此，儒家的政治思想，在历史上只有减轻暴君污吏的毒素的作用，只能为人类的和平幸福描画出一个真切的远

景；但并不曾真正解决暴君污吏的问题，更不能逃出一治一乱的历史上的循环悲剧。^[38]

由于真正的政治主体没能建立起来，“若大多数人缺乏个体权利的政治自觉，以形成政治的主体性，则统治者因不感到客观上有政治主体的存在与限制，将于不识不知之中，幻想自己即是政治的主体（如“朕即国家”之类），于是由道德上的无限的责任之感，很容易一变而引起权力上的无限的支配的要求，而不接受民主政治上所应有的限定。一个政府知道自己权力的限定，这是民主政治起码的要求。近代西方民主的统治意识，好像是有限责任公司的性质；而中国的倒像是无限公司。”^[39]徐复观痛切地说：“只有采用中国传统的无限责任的政治观点，而后面缺乏道德的自觉；采用西方近代权力竞争的政治观点，而前面不承认各个体的基本权利的限制，这种把中西坏的方面，糅合在一起的政治，有如中国现代的政治，才是世界上不可救药的政治。”^[40]

徐复观对知识分子的批判，同样追溯到它的文化根源。《中国知识分子的历史性格及其历史的命运》一文的许多论断，今日读来仍然发人深省：

知识分子的性格，首先是关系于它所持载的文化的性格。中国文化精神的指向，主要是在成就道德而不在成就知识。因此，中国知识分子的成就，也是在行为而不在知识。换言之，中国人读书，不是为了知识；知识也不是衡量中国

知识分子的尺度；这在二千年的历史中是表现得很明白的。所以，中国知识分子，缺乏“为知识而知识”的传统，也缺乏对客观知识负责的习性。西方人为求得知识，要从具体的事物上求出抽象的概念。概念不能代表具体事物之全体，但能抽出具体事物之各部分作成一种确切不移的定义。中国人则是就具体事物之本身来看事物，缺乏概念性的思维习性。每一个具体的东西，其内容都是无限的；一草一木，都是一个无限。人们对于无限的东西，常是想象重于定义，并且也无从下定义；于是中国知识分子缺少对事物确切不移的概念，可以多方立说，并且可以随便做翻案文章。^[41]

知识的对象是物，知识的尺度也是物；物在外面是可视的，可量的，其证验是人可共见，其方法是人可共用，而且可在时间空间中与以保存的。所以知识能作有形的积累。自本自根的道德的对象是各人自己的心，其尺度也是各人自己的心。心在内面，可内视而不可外见，可省察而不可计量；其证验只是个人的体验；其方法只是个人的操存；一切都是主观上的；既不可能在客观上摆出来如轻重长短之不可争；也不能如产业传承之不可易。于是作为中国文化基石的“心”，没有方法作客观的规定；而只靠自验于心之安不安。……这种只能信自己而无法求信于他人，只好看自己而不能看他人的格局，若不向上升起而系向下坠落，便可一转而成为只知有己，不知有人的格局，恰合乎作为自然人的自私自利的自然愿望。因之，中国知识分子，常是由文化上以道德之心为一切的出发点，一转而为以自利之心为一切的出

发点；由以一切为充实个人道德之心之资具，一转而为以一切为满足个人私利之心之工具；于是中国文化在成就人的人格上，常表现为两极的世界。^[42]

无论是对专制政治的批判，还是对知识分子的批判，徐复观总是把问题追溯到文化，追溯到儒家身上：“儒家所祖述的思想，站在政治这一方面来看，总是居于统治者的地位来为被统治者想办法，总是居于统治者的地位以求解决政治问题，而很少以被统治者的地位，去规定统治者的政治行动，很少站在被统治者的地位来谋解决政治问题。这便与近代民主政治由下向上去争的发生发展的情形，成一极显明的对照。”^[43]与肤浅的反传统主义者对传统的一味谴责、痛斥相比，徐的深刻在于，追溯问题的思想文化根源，及它同文化价值取向的内在联系。同时，认真检讨那些原本良好的道德意愿，在逻辑与经验上哪些环节出了问题，从而导致消极的历史结果，甚至酿成社会政治上的阴暗以至邪恶。徐复观的批判是一种文化病理学的研究。他为此所开的药方，就是向西方文明尤其是其近代自由主义与民主政治学习。这种学习不是用势利的态度来排斥传统，而是让它同传统的正面价值结合起来。西方文化也有它的问题，方向弄错的话，是两种文化中的坏处的结合，那就是我们已经经历过的灾难。徐复观的儒学是批判性儒学，作为一个儒家自由主义者，他的论述比现代中国任何一个自由主义理论家更有思想贡献。^[44]

五 什么样的思想史？

回到本文的标题上来：为什么是思想史？这是汉学家本杰明·史华慈（Benjamin I. Schwartz）在其《古代中国的思想世界》一书导言中所提的问题。它是二十世纪后期在文化人类学大行其道的背景下，史华慈为通过思想史研究文化价值的意义所做的辩护。然而，什么是思想史，本身却是一个问题：

我之所以使用“思想史”（history of thought）一词，而不是“观念史”（history of ideas）或“知性思想史”（intellectual history），乃是由于“思想”（thought）这个词语的语义边界是不确定的。它可以包含认知、推理、意向性、想象力、情感、惊叹、困惑以及不能够在计算机上轻易编程模拟的意识生活的许多其他方面的内容。此外，它还有其他一些模糊的涵义，既可以指思维过程（process of thinking），也可能指诸如观念（ideas）、心态（mentalities）或内在态度（inner attitudes）之类固定化的思想“产品”；这也颇受人们的欢迎。尽管在本书之中，我们的注意力主要集中在那些“高层”文化典籍的思想之上，我的关注并不完全局限于能够被贴上“知性思想”（intellectual）

——就这个词的狭义而言——标签的“思想” (thought) 。^[45]

在中文学术词汇中，史华慈列举的三种史学类型，往往均被直接译为思想史。思想史这个舶来的概念，意义涵盖着不同的学术区域。我们的问题是，徐复观的思想史，究竟是什么样的思想史？这关系到能否对其学问形态的思想功能做更准确的把握。艾尔曼 (Benjamin A. Elman) 曾断言，观念史在中国思想文化研究中更有影响力：“我这里所谓的‘中国哲学史’，是指师法早期研究中国思想的先驱如梁启超和胡适等人的‘观念史’角度的研究，那一辈人受到德国人以‘精神史’ (Geists-geschichte) 研究哲学史，或是美国的哲学研究之影响。后来，亚瑟·洛夫乔伊 (Arthur Lovejoy) 的‘观念史’取向（在哈佛发展成他的《伟大的存在之链》〔*The Great Chain of Being*〕），对于受美国训练的中国思想史学者开始有影响力，他们独取观念的内在开展，作为阐明传统中国思想和概念的方法论框架。”^[46]

洛夫乔伊关于观念史的理解，见诸该书的导论，那是他的方法论纲领。作者认为，观念史是相对于哲学史而存在的。哲学史的对象是哲学体系，而观念史对象的概念是松散的，它既表达在哲学著述中，也分布在其他知识领域，包括存在于社会生活中。纵观哲学史，构成不同哲学体系的基本观念 (unit-idea) 数量并不多。每个哲学体系的新奇之处，往往不在于它创造新的观念要素，而在于它对既成的观念进行不同的组合。同时，观念与词汇也没有固定关系。同一名词在不同时期甚至同一时代，可能意味着许多不同的东西，而不同的词语也可能指涉共同的对象。重要的不一定是清楚陈述的观点，而常是思想体系中不明晰或不自觉的预设。后者与信念有关，而且会左右体系的

发展方向。由此，作者提出一种“哲学的语义学”（philosophical semantics）以及跨学科研究的途径，任务就是追踪观念的不同起源，进入哲学，或在不同学科间转移、扩展，以及这些变化对社会影响的条件。^[47]洛夫乔伊的思路表明，哲学的意义不一定局限于系统理论，思想的活力体现在更宽广的领域。

由此看来，艾尔曼的判断不对。类似于洛夫乔伊的观念史的，既不是胡适，也不是冯友兰或牟宗三的哲学史研究，而是徐复观式的思想史。胡适反抽象，热衷考据与翻案，对观念性的内容兴趣不大。冯友兰或牟宗三虽然哲学取向不同，但两人均致力于建构更抽象的哲学学说。为什么说徐复观更接近呢？理由是他避免局限于对理论系统的诠释，自觉发掘分布在不同文化知识领域中的基本观念，将不曾明言的观念与显题化的论述联系起来。这种思路在他强调其人性论史是“哲学思想史”而非“哲学史”时，已经初步透露出来了。当然，徐复观的研究有开阔的领域，包括经典文本的释读（如对《中庸》的诠释），还有制度史讨论（如《两汉思想史》卷一中的篇章），但观念史研究最能体现他通过思想史做有思想性学问的抱负。徐复观大概没读过洛夫乔伊，也肯定对自己的学问没有严格设限，但他从自己的阅读经验找到了学问的基点：

中国的思想家，很少是意识的以有组织的文章结构来表达他们思想的结构，而常是把他们的中心论点，分散在许多文字单元中去；同时，在同一片文字中，又常关涉到许多观念，许多问题。即使在一篇文章或一段语录中，是专谈某一观念某一问题；但也常只谈到某一观念，某一问题对某一特

定的人或事所须要说明的某一侧面，而很少下一种抽象的可以概括全般的定义或界说。……西方的思想家，是以思辨为主；思辨的本身，必形成一逻辑的结构。中国的思想家，系出自内外生活的体验，因而具体性多于抽象性。但生活体验经过了反省与提炼而将其说出时，也常会澄汰其冲突矛盾的成分，而显出一种合于逻辑的结构。这也可以说是“事实真理”与“理论真理”的一致点，接合点。但这种结构，在中国的思想家中，都是以潜伏的状态而存在。因此，把中国思想家的这种潜伏着的结构，如实的显现出来，这便是今日研究思想史者的任务；也是较之研究西方思想史更为困难的任务。

[48]

根据这种观察，以及为了与“洋汉学”的方法论划清界限，徐复观在方法论上有相应的反思。就处理以文本为中心的思想史研究而言，他强调在文献考信的基础上，思想性的解释，必须向三个层面扩展。它包括知人论世的层面，在历史中探求思想发展演变之迹的层面，以及以归纳方法从全书中抽出结论的层面。^[49]这里，文本的单位不是孤立的章、篇，甚至不止于一书，思想在不同的文本中互动发展、嬗变，文本与文本间的交涉是网状的，而思想的关联不是单向而是立体的。徐氏的主张及实践，被研究者概括为“整体论”的方法，包括“发展的整体论”与“结构的整体论”。^[50]这种分析完全可以证之《中国人性论史（先秦篇）》、《两汉思想史》，甚至《中国艺术精神》等著作，以及分析儒家政治思想之重要论文，如《孔子德治思想发微》、《孟子政治思想的基本结构及人治、法治问题》、《荀子政治思想解析》等等。

然而，除此之外，徐复观还有另外一批不是以经典诠释为中心，而是论述对传统整体见解的学问文章（个别以章节的形式存在于经典诠释作品中）。内容包括“忧患意识”、“政治的二重主体性”、“心的文化”等概念的形成，以及以论题形式出现的“学术与政治”、“修己治人”、“人格人权关系”、“知识分子性格”等问题的讨论，等等。其目的不是以特定文本或思想人物的观点作为解释的对象，而是发掘原文没有直接表达，但是构成文化或思想结构中的基本要素的内容。在对其内容进行分析的基础上给予命名，如“忧患意识”或“政治的二重主体性”。也包括在传统考察的基础上，对公共论题做出自己的回答。这类成果，有更鲜明的思想个性，及相对完整的概念论述，它可能是徐复观文章中最有思想锋芒或影响最大的那部分。像“忧患意识”一词，业已成为论述中国文化精神根源的通用词。在《中国人性论史（先秦篇）》中，徐复观把《易·系辞》中关于作《易》始于“忧患”的说法，同周代倡导的敬德观念联系起来。从忧患的心理含义的分析出发，诠释“敬”在原始宗教向人文道德发展过程中的重大意义。^[51]

“忧患”与恐怖、绝望的最大不同点，在于忧患心理的形成，乃是从当事者对吉凶成败的深思熟考而来的远见；在这种远见中，主要发现了吉凶成败与当事者行为的密切关系，及当事者在行为上所应负的责任。忧患正是由这种责任感来的要以己力突破困难而尚未突破时的心理状态。所以忧患意识，乃人类精神开始直接对事物发生责任感的表现，也即是精神上开始有了人地自觉的表现。^[52]

一个敬字，实贯穿于周初人的一切生活之中，这是直承忧患意识的警惕性而来的精神敛抑、集中及对事的谨慎、认真的心理状态。这是人在时时反省自己的行为，规整自己的行为的心理状态。周初所强调的敬的观念，与宗教的虔敬，近似而实不同。宗教的虔敬，是人把自己的主体性消解掉，将自己投掷于神的面前而彻底皈依于神的心理状态。周初所强调的敬，是人的精神，由散漫而集中，并消解自己的官能欲望于自己所负的责任之前，凸显出自己主体的积极性与理性作用。^[53]

徐复观的这个概念，不仅被牟宗三在《中国哲学的特质》中引申，甚至引起海峡对岸学者的回应。李泽厚对中国文化精神的概括，其中一项叫“乐感文化”，他明言其观点的形成正是针对“忧患意识”提出来的。^[54]这实质上是一种反模仿。这种忧乐对峙的说法，后来还引出第三者庞朴的另一篇名文《忧乐圆融》。^[55]

如果不依抽象的方法论，而是用具体的例子比较，徐复观这类文章，其实非常类似于以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）的研究风格。伯林的经典论文如《两种自由概念》、《狐狸与刺猬》，也都不是以解释某个文本或理论为目标，而是针对某种思想文化现象提出自己的见解。读者从中读到的，主要不是被讨论对象，而是作者的观点。这种观点如果见解深刻而问题又带有普遍性，它就会成为一种成说甚至思想方式被传播或效法，从而进入思想学说史。《两种自由概念》不消说，以《狐狸与刺猬》为例，伯林用两者代表两类思想性格，并用于解释某些俄罗斯思想人物的性格与其时代文化气氛的关系的做法，就

启发了余英时用于研究清代中叶的戴震与章学诚，分析两人不同的学问性格在同一时代的不同命运，并解释其身后影响力对比消长的时代因素。^[56]正是伯林本人，将其学术文章称作观念史研究。因此不是因洛夫乔伊的方法论，而是通过伯林著述的参照，我把徐复观的这类学问文章，称作观念史研究。

我无意于用观念史这个概念牢笼徐复观用思想史所标示的丰富多彩的成果。特别提出这个问题的原因，是因为它既是徐氏思想研究中最能体现其思想性格的部分，也是他在压力下成功从事文化学术的反抗的见证。徐复观所感到的文化、政治与学术的多层压力，二十世纪中国人文学者不同程度上都感受到。因此，叙述徐氏反抗压力的学问故事，应该对我们以及更年轻一代有正面的启示。

(原载《华南师范大学学报》2013年第5期)

[1]《徐复观杂文——记所思·一个中国人在文化上的反抗》，转引自黄克剑、林少敏编《当代新儒学八大家集·徐复观集》，北京：群言出版社，1993年，第58页。

[2]徐复观：《中国文学论集·漫谈鲁迅》，《当代新儒学八大家集·徐复观集》，第57—58页。

[3]同上。

[4]参见李泽厚：《鲁迅思想散论》，《中国近代思想史论》，北京：人民出版社，1980年；《陈独秀胡适鲁迅》，《中国现代思想史论》，北京：东方出版社，1987年。

[5]徐复观：《中国思想史论集续编》自序，上海：上海书店，2004年，第3页。

- [6]《徐复观杂文——记所思·一个中国人在文化上的反抗》，《当代新儒学八大家集·徐复观集》，第59页。
- [7]徐复观：《两汉思想史》第一卷，上海：华东师范大学出版社，2001年，第166—173页。
- [8]徐复观：《学术与政治之间》甲集自序，新版《学术与政治之间》，台北：学生书局，1985年，第XII页。
- [9]《徐复观文录选粹·我的教书生活》，《当代新儒学八大家集·徐复观集》，第55页。
- [10]徐复观：《儒家精神之基本性格及其限定与新生》，徐复观著，萧欣义编：《儒家政治思想与民主自由人权》，台北：学生书局，1988年，第59页。
- [11]徐复观：《学术与政治之间》乙集自序，新版《学术与政治之间》，第VII页。
- [12]徐复观：《中国思想史工作中的考据问题（代序）》，《两汉思想史》第三卷，上海：华东师范大学出版社，2001年，第1页。
- [13]徐复观：《学术与政治之间》乙集自序，新版《学术与政治之间》，第VII页。
- [14]徐复观：《两汉思想史》第一卷自序，第13页。
- [15]徐复观：《两汉思想史》第二卷自序，第1页。
- [16]徐复观：《中国思想史工作中的考据问题（代序）》，《两汉思想史》第三卷，第1页。
- [17]徐复观：《中国思想史工作中的考据问题（代序）》，《两汉思想史》第三卷，第1页。

[18]徐复观：《儒家精神之基本性格及其限定与新生》，徐复观著，萧欣义编《儒家政治思想与民主自由人权》，第57页。

[19]徐复观：《原史》，《两汉思想史》第三卷，第158页。

[20]徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》序，上海：上海三联书店，2001年，第7—8页。

[21]值得注意的是，同对乾嘉—胡适派批评的频繁、激烈程度比，徐复观对乾嘉学术正宗继承人章太炎评论极少。原因很可能是，因为章氏仍然提倡学问思想性的一面，如与胡适在治经与治子问题上的方法论争论。至少，章太炎讲的不是“洋汉学”。

[22]论战情形参见黄俊杰《东亚儒学视域中的徐复观及其思想》，台北：台湾大学出版社，2009年，第15页。

[23]见李泽厚：《略论现代新儒家》，《中国现代思想史论》，北京：东方出版社，1987年。

[24]见余英时：《钱穆与新儒家》，《钱穆与中国文化》，上海：远东出版社，1994年。

[25]徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》序，第1—2页。

[26]这与后来徐复观一同签署的《为中国文化敬告世界人士宣言》的主张是一致的：“我们研究中国之历史文化学术，要把它视作中国民族之客观的精神生命之表现来看。但这个精神生命之核心在哪里？我们可说，它在中国人之思想或哲学之中。”封祖盛编：《当代新儒家》，北京：生活·读书·新知三联书店，1989年，第10页。

[27]徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》序，第1页。

[28]徐复观：《心的文化》，《中国思想史论集》，台北：学生书局，1978年，第243页。

[29]徐复观：《向孔子的思想性格回归》，《中国思想史论集续编》，上海：上海书店出版社，2004年，第283页。

[30]徐复观：《向孔子的思想性格回归》，《中国思想史论集续编》，上海：上海书店出版社，2004年，第284—285页。

[31]同样，余英时对现代新儒家哲学的下列尖锐批评，也不会落在徐复观身上：“如果我们细察新儒家重建道统的根据，便不难发现他们在最关键的地方是假借于超理性的证悟，而不是哲学论证，康德—黑格尔的语言在他们那里最多只有援助的作用，而且还经过了彻底的改造。只有在承认了‘心体’、‘道体’的真实存在和流行不已这一前提之后，哲学论证才能展开。但这一前提本身则绝不是任何哲学论证（或历史经验）所能建立的。”《钱穆与新儒家》，见《钱穆与中国文化》，第68页。

[32]李维武：《近五十年来现代新儒家开展的一本与万殊》，《南京大学学报》2008年第6期。

[33]徐复观：《两汉思想史》第一卷三版改名自序，第1页。

[34]徐复观：《原史》，《两汉思想史》第三卷，第157页。

[35]黄俊杰：《东亚儒学视域中的徐复观及其思想》，第15页。

[36]陈昭瑛：《一个时代的开始：激进的儒家徐复观先生》，《台湾文学与本土化运动》，台北：正中书局，1998年。

[37]徐复观：《儒家政治思想的构造及其转进》，新版《学术与政治之间》，第52页。

[38]徐复观：《儒家政治思想的构造及其转进》，新版《学术与政治之间》，第53—54页。

[39]徐复观：《儒家政治思想的构造及其转进》，新版《学术与政治之间》，第58页。

[40]同上书，第59页。

[41]徐复观：《中国知识分子的历史性格及其历史的命运》，新版《学术与政治之间》，第178页。

[42]徐复观：《中国知识分子的历史性格及其历史的命运》，新版《学术与政治之间》，第180页。

[43]徐复观：《儒家政治思想的构造及其转进》，《学术与政治之间》，第54—55页。

[44]对徐复观政治思想中自由主义内容的论述，参见肖滨《传统中国与自由理念——徐复观思想研究》第四、第六章，广州：广东人民出版社，1999年。

[45]（美）史华慈：《古代中国的思想世界》，南京：江苏人民出版社，2004年，第14页。

[46]（美）艾尔曼：《中国文化史的新方向：一些有待讨论的意见》，贺照田主编：《学术思想评论》第3辑，沈阳：辽宁大学出版社，1998年，第425页。

[47]见（美）洛夫乔伊《伟大的存在之链》导论（*The Great Chain of Being*, Harvard University Press, 1936, pp. 3-23）。

[48]徐复观：《研究中国思想史的方法与态度问题（代序）》，《中国思想史论集》，第2页。

[49]参见徐复观：《中国思想史工作中的考据问题（代序）》，《两汉思想史》第三卷，第2—3页。

[50]参见陈昭瑛：《一个时代的开端：激进的儒家徐复观先生》，《台湾文学与本土化运动》，台北：正中书局，1998年；以及黄俊杰《东亚儒学视域中的徐复观及其思想》第二章第三节，第17—32页。

[51]参见徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》第二章第三节，第18—22页。

[52]同上书，第18—19页。

[53]参见徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》第二章第三节，第20页。

[54]见李泽厚：《试论中国的智慧》，《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1985年。

[55]见庞朴：《忧乐圆融——中国的人文精神》，《庞朴文集》第三卷，济南：山东人民出版社，2005年。

[56]参见余英时：《论戴震与章学诚》（香港：龙门书店，1976年），以及拙作《等待刺猬》（上海：上海三联书店，2004年）对此的讨论。

穿越理解的双重屏障

论本杰明·史华慈的思想史观

站在一个与自己的传统急剧拉开距离的时代去探讨传统本身，肯定是个十分困难的工作；而对于从事对其他思想传统做跨文化研究的人来说，任务就尤为艰巨。因为后者同时必须穿越时代与文化的双重屏障。本杰明·史华慈教授是属于为数极少的从事这一有“风险”的事业有创获的杰出学者。他的有关中国思想史的著述不仅为西方世界开拓了分享中国文化“经验”的途径，同时也为中国同行提供某些反思自身传统的参考构架。造就史华慈学术道路的因素是复杂的，借他喜欢用的词来讲，是有“问题性”（*problematiques*）的。本文准备讨论其中重要的一个方面，即以方法论为中心的思想史观。至少就人文学术领域而言，方法论的自觉是成功学者的必要条件，只不过有些人将其融汇在具体研究实践中，有些人则会将它著诸竹帛，公诸同好。在史华慈为数不多的涉及方法论的系统文字中，特别值得注意的篇章有：

《中国思想史：初步的反思》（1957年），《古代中国的思想世界》导言（1985年），以及论文集《中国及其他问题》导言（1996年），前后相隔近40年，基本思路一脉相承，而侧重点又略有变化，均可看作其治思想史的方法论纲领。史华慈不是那种抽象理论的构造者，而是对思想世界有敏锐洞察力的历史学家，因此他的方法论论述带有显著的实践性格。透过对这些文字的分析，不仅有助于我们更好地理解

与之相关的学术作品，或许还有机会了解它的作者本身及其所处的思想世界。

一 思想：“有限的自由”

思想史研究不同于一般地阅读思想文献，它不只是为了了解文本明确表达的含义，更重要的还在于揭示文本背后的问题，这些问题包括作者本身没有意识到的，甚至是故意向人们隐瞒的，也即所谓思想的背景问题。探讨这种背景有两条基本途径，一是从思想与思想的关系去寻求，一是从思想与现实的关系去分析。在史华慈刚进入思想史领域的时代，这两种思路几乎被对立起来，并形成有影响力的两个学科，这就是观念史与知识社会学。两者分别以亚瑟·洛夫乔伊的《伟大的存在之链》与卡尔·曼海姆的《意识形态与乌托邦》为代表。史氏从两者的夹缝中开辟自己的学术途径，他为思想史设定的任务是“关注人的全体意识对他们的生活情境的反应^[1]”，实是对这两者深切反思的结果。

洛夫乔伊的观念史（the history of ideas）从哲学史脱胎而来。他不满足于以每个哲学体系为独立自足的单位，再以时间顺序为线索把这些体系串联起来的哲学史编撰方式，因为它不能揭示这些体系出现的深层因素及被接受或发生影响的途径。新的观念史的目标是，分解这些体系，将其看作某些基本观念要素在不同思想形势下的不同组合，揭示它们背后没有明言的重要预设同特定时代精神风尚包括思想运动的联系，追寻某些重要观念、新的信念或时尚出现、消失或融合的线索等等。这看来很接近思想史，中文通常就是用思想史翻译“观念史”的。然而，洛夫乔伊强调说：“尽管它大部分处理同其他思想史分

科共同的材料且大量依靠它们先前的工作，但它用特定的方法区分这些材料，把其各部分带入新的组合与关系中，从特定的目的看待它。”^[2]说到底，他的焦点仍落在那些最形而上的观念如“神”、“善”、“性”等哲学或宗教问题上。

这种“观念”的宽泛含义，史华慈当然也注意到了，但他要突出意识同情境的关系：“当我们承认（观念史）这一理路的成果时，我们的焦点更多地集中在那些出现于人们对他们的生活情境的反应背景中的观念上。由于前辈和个人的同时代人的思想倾向形成情境本身的完整和重要的部分，观念与观念间的关系不能被忽视。但另一方面，还存在着包括在情境之中而又落在思想之流以外的制度、技术-逻辑事实、政治条件等等问题。”^[3]即是说，“软件”和“硬件”都应被整合到“情境”中思考。分析“思想”的历史，不能忽视软件，而考察“历史”上的思想，则不能忘记硬件。

“知识社会学”，按曼海姆的说法，“是社会学中最年轻的分支之一。作为理论，它寻求对知识与存在的关系的分析；而作为历史-社会学研究，它试图追溯这些关系在人类思想发展中采取的形式。”在现代思想危机中产生的这门知识，其目标是，“一方面，致力于发现决定思想与行动间关系的可运用的标准。另一方面，通过自始至终以基本的、无偏见的方式思考问题，它希望发展出一种适应于当代情境的关于知识中的非理论条件因素的意义的理论。”^[4]从思想的根源、思想的过程到思想的作用，曼海姆都采取极强的社会决定论的分析模式。他把思想家个人的思想，还原为其所处的社会阶层或集团的集体意识，同时又把它同特定的社会利益直接挂上钩。在分析“意识形态”和“乌托邦”这对概念之后，曼海姆也把它推荐给思想史及观念史。

史华慈愿意正视环境对思想的影响，但无法接受这种思想的“起源式解释”。因为“这里所要处理的是一种有限的自由——一种人在他们的意识反应中有限的创造性”^[5]。不仅如此，“进而言之，在假定人的意识反应不完全被来自背后的东西所决定后，我们将冒险做更大胆假设，即人对情境的意识反应构成了改变情境的动力因素之一。”^[6]史华慈关于思想的“有限的自由”的观点的价值在于，它能说明为什么在相同的历史情境下，出类拔萃的思想依然只是出于少数人的头脑。思想史上重要的思想，绝不是人类智商的平均值，而是“有创造性的少数人”对“有限的自由”充分利用的产物。值得思想史家关注的，不只是思想家们想什么，而是他们如何想。

对思想的“有限的创造性”的珍视，可能是在六七十年代人类学在文化解释中大行其道之后，史华慈仍然潜心《古代中国的思想世界》的写作，坚持通过探讨“有创造性的少数人”的思想来解释中国文化的定向的信心所在。在这部名著的导论中，他对自身所处的情境有高度的自觉：“但问题仍然是——为什么是思想史？特别是在这部书中，我要处理的主要不是无名无姓的全部人口的‘心态’，而是那些被记录在文本中的少数人的深思熟虑的思想时，这一事业看来不仅是不时髦的，而且会被称作精英论。”^[7]答案就是他深信这种精英的思想在随后而来的时代中，无论对统治阶级还是对普罗大众的文化都产生直接或间接的影响。

文化人类学与思想史共同关心人的意识生活，但在史华慈看来，两者的取向则大相径庭。列维·斯特劳斯在以结构语言学做类比的基础上，在结构的措辞下思考文化，而吉尔兹强调符号与符号系统的作用。两者都把“文化”当作通过或在人的意识生活背后起作用的高级实体。思想史要求动态地探讨人的文化的发展，人与其他高级动物的区

别在于，由于思想的作用而产生文化，而文化符号使其对环境产生新的知觉经验，这新的经验又导致人们对环境及自身的存在提出新的问题，正是这种不断问答的过程，构成思想史所面对的主要课题。

二 分享跨文化的经验

一般来说，所有的经验都是已发生了的经验，故对经验所做的探究，也可看作广义的历史研究。其“历史性”的程度，不但依时间的长短来衡量，而且得考虑对现实影响的程度来判断。“意识对情境的反应”在多大意义上是社会学的，多大意义上是思想史的，取决于对象所处的“情境”同现实的关系，甚至是取决于研究者对有关的具体关系的看法。所以社会学家可以过去为对象（历史社会学），思想史家也会以昨天才出现的思想为题材（当代思想史）。围绕着“意识对情境的反应”所做的探讨，史华慈从史家的角度，试图解决的是进入过去的思想世界的方式。但对他而言，要进入中国的思想世界，上述努力只是穿越第一重屏障。除了历史的屏障外，对于一个从事自身以外的文化传统的研究的学者来说，更大的问题可能还在于文化的屏障。

对跨文化的自觉，在史华慈的思想中可能是经历了一个过程的。在《中国思想史：初步的反思》那篇文章中，问题被区分为“一种思想史概念”和“作为思想史领域的二十世纪中国”两方面进行讨论。跨文化的问题没有作为概念被提出。但到了研究严复的思想个案时，问题便逐渐碰到。

首先要克服的不是不同文化理解的麻烦，而是那种自以为是的理解给真正的理解带来的障碍。《寻求富强：严复与西方》（1964年）开篇就揭露这样的虚幻：“在谈到西方与‘非西方’的遭遇时，我们一般

会假定西方是一个已知的量。‘西方的冲击’的隐喻暗示着一个清晰感觉到的对象冲击一种无活力的材料的意象。被动的材料是某种未定型和模糊的东西，但我们全都熟知冲击的对象。我们知道西方。”^[8]在史华慈看来，这只不过是一种神话而已。他直截了当地说：“我主张在处理西方与给定的非西方社会与文化的遭遇时，不应从对两个世界的特殊性的同时尽可能深入的理解中脱身出来。我们正在处理的不是一个已知和一个未知常变的东西，而是两个巨大的、常变的、很成问题的人类经验区域。我们毫无疑问清楚地‘知道’西方更多一些。但西方仍然同已往一样成问题。人们甚至应希望，这遭遇的场合本身能提供一新的有益之视点，由之可以对两个世界做新的观察。当然没有人能够装作可站在既定的文化之外。我们全受‘文化的束缚’。但人希望存在一个可以普遍地依靠的超越于文化之上的领域，它使某种程度的自我超越成为可能。再次，人不能希望在所有事物上都成为‘专家’，但如果富有成果的研究准备进行，他必须勇于对甚至是自己‘领域’以外的事物下判断，只要他们是有关联的。”^[9]对严复思想个案的分析，是史华慈探讨有才华的头脑如何在特定的历史情境中表现“有限的自由”，同时也是他审视中西文化的不同特质，同读者分享跨文化的思想经验的有效尝试。

当然，跨文化研究中，克服一般的文化偏见是一个问题，而能否进入另一个世界则是另一个问题。后者不只是观念的变更，还需要知识的学习或训练。对任何从事中国学尤其中国思想研究的西方学者而言，第一个需要克服的障碍便是语言。对两大语言系统能否有效沟通的认识，甚至是跨文化的经验能否分享的前提。就传达日常生活经验而言，这不是太大的问题，但对那些玄妙的形而上的观念来说，结论就不会那么简单。对严复翻译的西方名著作精心研究的史华慈，对此自然深有体会。他不会低估它的困难，但可能也更被成功的前景所鼓

舞。所以他又从现代中国的思想世界进入古代中国的思想世界。史华慈对语言的态度有两方面：一是反对语言决定论，二是正视翻译的困难。

语言决定论认为不同的语言体现对现实完全不同的想象。不仅清晰的思想如此，甚至文化也被预定的语言的基本特性所塑造。这种假定会引导出由语言结构分析思想以至整个文化结构的偏颇做法。史华慈承认，古代中国文献中的书写语言显得特别简省，缺乏如数、冠词及表示抽象的后缀，它主要依靠上下文关系及共同的可理解背景来掌握。但他举“仁”这一抽象概念作例子，否认这些特性会导致中国缺乏抽象观念的想法。另一方面，史华慈也意识到，对中国传统概念的“任何现代西文翻译，必然是一种解释，它不能避免对西方语言与思想范畴的运用。”^[10]但两种语言间的很多概念或思想范畴，不存在一一对应的关系。如英文中的自然、理性、科学、宗教及自由，同中文中的道、理、气等，在各自的传统中都有很多层次的含义，做比较处理的时候得很小心。这是一项比较思想的事业，而这一事业之所以可能，对他来说是建立在一种信仰之上。“这一信仰假定有一个共同的人类经验世界。”^[11]

在对葛瑞汉《辩道者——古代中国的哲学辩论》^[12]所写的书评中，史华慈继续坚持他以往对比较文化所持的立场。一方面，他相信人类不同文化传统中存在共同关切的问题，因而也必然存在可资比较的思想经验。另一方面，他反对以一种文化为（认知特别是价值的）坐标，对另一种文化做图式化的处理的片面手法，因为这容易导致对另一种文化甚至可能同时对两种文化的曲解。在史华慈看来，葛瑞汉的文化特殊论的倾向，同他的研究成果并不一致。他举葛瑞汉对西方在与非在的二分法同中国古典中有与无的二分法的比较研究为例，表

明对中西两种主要文化观念的概括，可以在两种语言中被理解。由此进一步反对文化的“不可公度说”（incommensurability）。但同时，他又强烈地批评费格瑞特与葛瑞汉在比较哲学中，靠援引某些西方哲学家如莱尔、奥斯汀等人的观点来把孔子思想合理化的做法。这种援引“最后的判词”（latest word）的手法，假定了一方是没问题的权威。这在比较研究中非常流行，但在史华慈看来，这是最成问题的。^[13]

史华慈既反对文化相对论，也反对文化有机论，两者是互相联系的。他总结自己的文化观说：“我觉得，也许可以把文化比喻成一种化学上的复杂的化合物。我采用这个比喻是因为有人把文化比作生物学上的一元有机体。后者是一种强势的文化观，它很容易让人低估历史变迁的重大意义。我个人则赞成一种弱势的、比较谦虚的文化整体观。我心目中的文化是一种未经决定的、不稳定的、相当松散的整体。它对于来自外部的各种影响和未来的种种可能是完全敞开的。如果我们说文化是一种结构，就必须马上强调这个结构内部各种成分之间并没有达成一种稳定的谐和状态，而是充满种种深刻的历时性和共时性矛盾，而且还如一切化学化合物那样，其中各种成分都可以分离出来，可以从原有的结构中解脱出来和其他结构组合。它与固定的结构和所谓牵一发而动全身的强势的生物有机观很不一样。”^[14]这自然可以看作一种哲学性的假设，但它也是史华慈中国研究的一种经验之谈。它不但解释了文化发展的可能性，同时也为其比较思想史提供依据。

三 情势与理路

在为自己的论文集《中国和其他问题》（1996年）写的导论中，史华慈这样说：“我不会声称把它们放在一起代表了一个紧密联结的思想系统及同样无懈可击的专业见解。但我会简单提示，最少在我自己回顾的感觉中，它们反映了某些基本持续不变的专心，此外还直接地回应了在第二次世界大战结束后的岁月中，美国和一般西方思想中变化着的思潮。”^[15]信哉斯言。我们在前面提到，史华慈不是抽象的理论家，他的方法论主张同其研究经验的关系几乎密不可分。探讨这两者之间的互动关系，不但可以更具体掌握他的观点，而且有助于进入他自己的思想世界。这也是研究“意识对情境的反应”、认识思想的“有限的自由”的一个案例，但这里只能先简单地勾划一些线条。

史华慈首先从事的中国研究，其实不是思想史而是现实政治。他的第一本著作《中国共产主义与毛的兴起》（1951年）^[16]，所处理的是正在发生的现实，而不涉及文化传统问题。构成这一选择的背景因素有：战后美国对中国外交政策的挫折，西方反自由主义思潮的盛行，有政策关注倾向的老师费正清的影响，以及恰巧得到一本别人从延安带来的《整风文献》……这些因素导致他对当时世界前途是向左还是向右的关切，以及提供了以中国政治的个案来探索这种答案的具体途径。^[17]正是这一途径，塑造了他后来整个中国研究的若干特色。例如，中国研究中的世界视野，也许是起于研究中共同莫斯科及整个共产国际的关系，一开始便是试图把握可以共同理解的经验；而以理

论与现实的关系作为观察中共兴起的历史的焦点，使他对“思想”的作用有深刻的体会。1971年，他发表《政治与思想史的简要辩护：以中国为个案》^[18]，便继续把两者联系起来。

“有限的自由”（或“有限的创造性”）等范畴，虽然是针对整个思想史研究而提出的，但灵感来自上述的政治个案观察。他以中国共产主义的兴起为例说：“相当明显的是，当马克思列宁主义复合体中的一些因素模式化了这个运动领导人的思想、感情和行为时，其他的因素已变成仪式化的僵硬的文字或仅仅是套式而已。马克思列宁主义创造、塑造了一个新的统治集团，同时又被扭转、操纵来为这个集团的利益服务。它扮演了激活思想和激活意识形态的双重角色。其他的思想则通过其他方式把自身同他们时代的社会冲突联系起来。不受简单化假定拖累的具体研究对处理这个时代大部分困难的课题将会更有帮助。”^[19]“反思”一文虽然同时与观念史及知识社会学保持距离，但更着重与后者划清界限。一个重要的因素是曼海姆的知识社会学与传统马克思主义的思路有密切联系，而这种思想方法其时正以更简单的方式，被中国大陆的学者所复制。例如对康有为、章太炎思想的阶级属性之类的争论。这也是刺激史华慈给思想的活动以更多空间的因素。

“反思”一文的后半部分对20世纪上半叶的中国思想史背景及问题做了概括的论述。在提及汉学、宋学、公羊学及佛学等传统遗产的作用后，他把笔锋一转：“西方方面，将其当成一个可被贴上‘现代西方’标签的实体来谈，更是一种误导。严复、梁启超及其他人所遭遇的西方知识界，正迷失在自己的碎片中。要提醒我们的是，只有一些跨越18世纪自由主义潮流的思潮在西欧仍然强大，而19世纪对自由主义的反动早已到来。因而严复翻译孟德斯鸠和赫胥黎不是反常的。社会主义从其各派看已高度成熟，正如各个保守的反自由主义的流派一

样。历史进步的信念正在培养，但叔本华、尼采及其他人对它的攻击也已经进行。社会达尔文主义正同时在个人主义和民族主义的意义上被翻译。贯穿所有这一切的，是对现代工业功利主义的审美反动。”^[20]可以说，该文就是后来研究严复的准备，包括方法论与背景分析两方面。严复是史华慈精心挑选、雕琢的一枚用来折射那个时代光芒的多棱镜。

一旦进入严复的思想世界，史华慈直面的就是比较文化的问题。而对严复，可能还有康有为、梁启超、章太炎、王国维、鲁迅、陈独秀甚至毛泽东等人的精神资源的兴趣，则诱导他对中国古代世界的思想探险。这自然是怀有深刻的问题意识，而又不满足于浅尝即止的学者才会有的举动。从为现代中国思想舞台人物造像，到探索古代中国的思想世界，不仅是对象产生巨大的时空变换，而且提问与解答的方式都有微妙的不同。同样是探讨思想的“有限的自由”，前者关心个人对情境的意识反应，后者着眼于“文化导向”（cultural orientations）的形成。焦点从文化承担身上转到文化奠基者身上。还有另外的原因导致他的新探险，他说：“超越这一时期对随后而来的整个中国思想史的意义，我必须承认我自己对古代中国思想的兴趣更多受到‘世界-历史的’观察类型所刺激。这是我从卡尔·雅斯贝斯的著作《历史的起源与目标》中论‘轴心时代’一章中找到的问题。”^[21]这是正面的启发，还有反面的刺激。从60年代开始，文化人类学对文化的解释在社会科学领域有很大的影响，先是列维·斯特劳斯结构人类学的出现，后又有吉尔兹符号论的流行。其共同点是把文化看成静态的东西，这与历史学的基本前提相冲突。史华慈其实也是通过对中国的“文化导向”形成过程的分析，向人类学的说法挑战。这直接体现在他的导论中。

无论是讨论严复还是古代思想，史华慈的目标都是文化的比较，但前一比较是通过严复个人的思想经验为中介，问题相对具体，而后一比较则是平行的比较，相对更抽象。从政治到思想，从现代到古代，他的转换有情境的刺激及逻辑的导引。但其总方向基本一致，那就是通过中国思想的分析，提供可沟通中西的人类共同的思想经验。

四 对比的观点

现在的问题是，史华慈提供的关于中国经验的经验（方法）是否可为中西同行所分享呢？让我们先转到同某些观点的对比上来。

中国思想史家徐复观谈论自身的传统时说：“中国传统的学问，本是以经世致用为目的的；因此，中国学问的本身，二千余年来，本是对现实问题负责所形成的‘思想性’为其主流的。中国学问的活动，自先秦以来，主要是‘思想’的活动。”^[22]“古人的思想活动，乃是有血有肉的具体地存在。此种抽象的东西（概念——引者按），与具体地存在，总有一种距离。因此，由古人之书，以发见其抽象的思想后，更要由此抽象的思想以见到在此思想后面活生生的人；看到此人精神成长的过程，看到此人性情所得的陶养，看到此人在纵的方面所得的传承，看到此人在横的方面所吸取的时代，一切思想，都是以问题为中心，没有问题的思想不是思想。”^[23]史华慈读过徐复观，但徐复观是否读过史华慈，我们不知道。虽然徐氏批评过一种把清代的考据传统同西方经验主义的末梢结合的“洋汉学”，以科学标榜而抹杀精神文化的作用，但史华慈不在此列。相反，在重视文本上的（或者说是精英的）思想，重视思想人物的内心意识与外部情境的互动方面，两者完全相通。

但是，相反的取向在今日学界也风头日劲，艾尔曼的下述说法可能最有代表性：“中国哲学史一旦摆回其原属的哲学领域，它便是中国

思想的珍贵记录，而非中国历史的决定因子。‘观念史’的取向从而在方法论上为中国哲学提供一条可行的途径，重构儒家和新儒家思想的内在完整性。然而，学说如何变成意识形态，正是一个重要的历史问题。一旦提出这个问题，我们就离开了哲学立场的内在整体性，进入了观念在特殊历史脉络里在政治、社会和经济上如何被运用的层次。观念如何指引和发动行动的问题，带领我们离开‘纯粹’哲学和传统观念史的领域。我们不再追问‘正文’（text）里观念的普遍‘意义’，而是要解明这些观念如何显现当事人所处的特定‘脉络’（context），因为他们的行动本是由这些观念所指导和支持的。在当代从观念史到文化史的转变里，我们身为思想史家，也从信赖哲学，转向不信任其历史左右力。”^[24]

有意思的是，当艾尔曼在规划他的文化史时，也与史华慈当年构思思想史一样，打算同时与洛夫乔伊的观念史及曼海姆的知识社会学划清界线。但把两者的成果置于同一坐标来比较，就可看出微妙的差别：史华慈的《古代中国的思想世界》更接近观念史，而艾尔曼的《从理学到朴学》更像社会学（他运用的是库恩科学社会学方面的观点）。问题的焦点在于，文本是否是思想史研究的中心，或者说思想对历史究竟有多大的左右力。社会学式的努力可能有助于确定意识对情境的影响的底线，而思想线索的探寻显然更能展示知识精英意识创造的奥妙。“有限的自由”就是要在既定的历史情境谈思想的创造力。用持平的眼光看，在思想史领域，对“意识”与“情境”的不同偏向，可能是一种必要的张力。我们也许不能有一种面面俱到的综合，如果有这样的作品，可以想象其必定显得平庸乏味。所以，史华慈式的追求，就必然有它的魅力。

从社会学的观点来看，观念史的取向可能过于主观。那么，思想史研究如何保持它的客观性呢？这也是史华慈要求谨慎对待的问题。他在承认研究者的主观兴趣导致其难以超脱地对待对象时，要求思想史家尽量“在他自己的判断同他所尝试理解的其他思想间划出界线来”^[25]。“思想史家的任务不是证成思想的有效，而是要理解它。”^[26]这与他跨文化研究的处境有密切的关联，他谈自己的工作时说：“或好或坏，它们都表现出一种现在流行叫作‘自我关涉的’（self-referential）的态度——不是那种带着个人自己的主观性去关注的意义，而是假定没有对带着自己文化、社会和历史定位的卷入的不断意识，而要取得对文化的‘他者’（other）的理解是不可能的。然而，我应当马上补充的是，由于这些著述追求对中国的过去与现在的多方面的理解，显然我没有接受像‘自我关涉’必然卷入不是独断的文化相对论，就是认为中国过去和现在的他在性（otherness）是根本不可公度或不可沟通的观点。”^[27]

对于史华慈或者那些从事非本文化研究的学者来说，这个避免主观化的要求既必要且相对易于做到。必要的原因在于，虽然不必接受文化相对论“不可公度性”的学说，人们也得承认从一种文化理解另一种文化中的思想问题，非常容易不自觉地用自己的成见曲解对象，从而失去从另一种文化吸取经验的可能。而相对容易的条件是，这些学者自身的文化传统已经为自己提供了一套价值信念，特别是对多数当代西方学者来说更是如此，研究对象的价值定向与自身的生活方式或生活环境没有存在论式的关系，这自然能超脱一些看待对象。我不排除可能存在着对其他文化价值深刻认同的学者，但毕竟更超脱是更正常的现象。但是，对于有自己深厚的文化传统，而这种传统同急剧转型的社会正发生深刻冲突的中国学者而言，追求完全这样做不仅不可能，而且未必可取。徐复观之所以对“洋汉学”不满，就是认为它们在

学问的层次上失落了对自身传统的价值关怀，流于一种“无用”之物。当一些西方学者指责现代新儒家是想为现代中国提供意识形态时，可能跟他们超脱的地位有关。不过，可以“判断”不一定意味着一定要把传统合理化，相反，批判也是一种不超脱，是体现文化价值关怀的一种方式。

徐复观“洋汉学”是专有所指的。但如果把这个词理解为西学影响下的中国学问，则现代中国学术又何处不存在“洋汉学”呢？当史华慈用西方语言翻译中国古典哲学概念不可避免地运用西方的语言和思想范畴时，指出要特别小心。他可能没有想到，这个问题对现代中国学者也存在。现代汉语中用来理解、翻译古代哲学的词汇、范畴其实几乎都来自西方，连“哲学”这个词也是为翻译“philosophy”才出现的。史华慈所不满的从西方寻求“最后的判词”的现象不仅存在于西方学者中，也普遍出现在中国学术中间。事实上，西学之所以在整体上规范我们的现代知识，是因为它同整个现代生活形态是相适应的，而今天的中国人总体上已经置身于这一生活形态之中。故用西学解释中学，客观上也有用现代解释传统的意义。这至少是“五四”以来的历史情势所造就出来的，解释者对这一前提只有默认不能选择。但是，如果传统完全是我们的玩偶，没有带任何异质的因素进入我们的视野，解释就不会有多大的意义。摆脱这一困境的出路，可能仍是冯友兰所主张的中西“互相阐明”的有建设性的启示。

在哈佛一个纪念史华慈的报告会上，有人讲了一则趣事：有一次史华慈生日，他的学生们给他送上一件白色T恤作礼物，T恤的前面写着一行字：“on the one hand”（一方面），背面是另一行字：“on the other hand”（另一方面）。这是史氏的口头禅，它典型地反映他在治学中辩证的思路与反思的性格。他反对在比较文化中以一方为已知，

另一方为未知，以及一方为尺度，另一方为被量度者的态度，所传达的就是这样的意思。而在对思想史的探索中，关注思想“有限的自由”或“有限的创造”，即既要求注意思想的条件，又不忽视思想的创造作用，所体现的也是同一种态度。这与冯友兰关于中学与西学、传统与现代“互相阐明”的主张有相通之处。

(原载《开放时代》2001年第5期)

[1] Benjamin I. Schwartz, "The Intellectual History of China: Preliminary Reflection", in John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institution*, Chicago: the University of Chicago Press, 1973, pp. 24-25.

[2] Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge: Harvard University Press, 1964, P. 3.

[3] Benjamin I. Schwartz, "The Intellectual History of China: Preliminary Reflection", in John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institution*, Chicago: the University of Chicago Press, 1973, p. 18.

[4] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia - an Introduction to the Sociology of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1972, p. 237.

[5] Benjamin I. Schwartz, "The Intellectual History of China: Preliminary Reflection", in John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institution*, Chicago: the University of Chicago Press, 1973, p. 20.

[6] Ibid., p. 24.

- [7] Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 3.
- [8] Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power—Yen Fu and the West*, President and Fellows of Harvard college, 1983, p. 1.
- [9] Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power—Yen Fu and the West*, pp. 2-3.
- [10] Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 11.
- [11] Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, p. 13.
- [12] A. C. Graham, *Disputers of the tao—Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1989.
- [13] Benjamin I. Schwartz, "Review of *Disputers of the tao*", in *China and Other Matters*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996, pp. 139-153.
- [14] 《刘梦溪、林同奇对史华慈的访谈》（1999年4月，记录稿，由林同奇教授提供）。
- [15] Benjamin I. Schwartz, *China and Other Matters*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996, p. 1.
- [16] Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, the President and Fellows of Harvard College, 1951.
- [17] 参阅史华慈在《中国及其他问题》导言，以及“访谈”中的自述。

- [18] Benjamin I. Schwartz, "A Brief Defense of Political and Intellectual History: The Case of China", in *China and Other Matters*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.
- [19] Benjamin I. Schwartz, "The Intellectual History of China: Preliminary Reflection", in John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institution*, Chicago: the University of Chicago Press, 1973, pp. 22—23.
- [20] Benjamin I. Schwartz, "The Intellectual History of China: Preliminary Reflection", in John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institution*, p. 27.
- [21] Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 2.
- [22] 徐复观：《五十年来的中国学术文化》，载《中国思想史论集》，台湾：学生书局，1988年，第251页。
- [23] 徐复观：《有关思想史的若干问题》，同上书，第116页。
- [24] 艾尔曼：《中国文化史的新方向：一些有待讨论的意见》，载贺照田主编《学术思想评论》第三辑，辽宁大学出版社，1998年，第427页。
- [25] Benjamin I. Schwartz, "The Intellectual History of China: Preliminary Reflection", in John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institution*, Chicago: the University of Chicago Press, 1973, p. 25.
- [26] *Ibid.*, p. 23.
- [27] Benjamin I. Schwartz, *China and Other Matters*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996, p. 1.

来自域外的中国哲学

耿宁《心的现象》的方法论启示

本文是关于《心的现象》的读书报告，思考的焦点集中在它的方法论上。该书作者耿宁教授既是现象学名家，也堪称卓越的汉学家。文集所包括的对中西哲学的分别讨论及相互比较的不同篇章，足证他的这种双重身份。其中，西方哲学集中于现象学哲学，而对中国哲学则专注于儒家心学，当然也包括汉籍中的佛教唯识学。编者倪梁康教授用“心性现象学研究”作副题界定该书主题，堪称圆融。^[1]而以方法而非观点作为评论的重点，这种选择包含着本文作者对哲学的一种理解。一种哲学是否有价值，不一定在于一般认识意义上的对与错，而在于对论题意义揭示的深与浅。哲学上，同样的立场或目标，因方法的不同，或方法应用的娴熟程度的不一样，必然呈现理论品质的差别。虽然不必把哲学归结为方法论，但在哲学的变革与发展中，方法论往往是中心问题。而耿宁的《心的现象》，最吸引我的地方，就在于他做中国哲学的方法。

一 类型

《心的现象》与中国思想或学术有关的篇幅，虽然集中在心学（及唯识宗）上，但研究类型却称得上多种多样。按学科意义分类，大约包括思想史、学术史、比较哲学与哲学分析四个方面或类型。先介绍其不同类型的作品，目的不是为了呈现耿宁中国思想研究成果的丰富性，而是为展示他的方法论特色做一铺垫。本节先举要分析前三种类型的作品，而把最后的类型留在后面专门探讨。

思想史方面主要例证是《利玛窦与佛教的关系》一文。该文主旨是研究利玛窦来华传教时采取“补儒去佛”立场的思想实质。作者从有助于了解明代佛教在政治文化上的影响力，以及当时佛教界对天主教采取和解的态度的史实出发，质疑关于利玛窦“补儒去佛”的主张是一种基于现实政治实力考量的传教策略的说法。论文详细引述各种文献，从佛、耶两界人士会饮面争的细节到诉诸笔墨官司的论战观点，说明利玛窦对佛教以至宋明理学的敌对立场，完全是基于他对天主绝对性信仰的耶稣会立场。作者力图揭示：“利玛窦所代表的是某一种完全特定的欧洲传统，这种传统在理论领域按照人制造物品的模式（并且更多的是从技术制造的角度，如钟表匠制造机械、自动的物品那样）去理解事物与其原因的关系，在伦理——实践领域则以主人和仆人的社会关系为样板。这一传统在利玛窦的那个欧洲或许曾居统治地位。”^[2]但他反对由此把利玛窦及其同道与佛教的关系理解为整个基督教与佛教乃至“中国思想”的关系，并在原则上否认相互理解的可能

性，如谢和耐的《中国和基督教》所持的观点。作者还假设：“如果那时从欧洲来到中国的传教士，是来自新柏拉图神秘主义传统的，如来自圣维克多（Saint Victor）学院的僧侣，或来自埃克哈特、陶勒（Tauler）及库萨的尼古拉（Nicolaus Cusanus）圈内的人士，他们所代表的基督教及其与佛教的关系也许会呈现出另一种与此很不相同的样子，尽管这也不是没有争议的。”^[3]该文虽然涉及不同观念之间的关系问题，但其重点不在于观念或理论的深度，而是通过特定历史情势下人物的思想动向，分析观念之间的遭遇及其后果，因此是一种典型的思想史论述。这篇论文虽然在这本哲学色彩浓厚的文集中显得有点例外，但透过它的倾向，应可传达出耿宁对在当代世界致力于沟通西方哲学、中国心学与佛教唯识学的事业所怀有的深切的历史感。

学术史方面类似于中国学术中时下流行的魏晋玄学或宋明理学研究，以梳理人物与学派、概念与体系、传承与流变等关系为主要任务。例如，谈玄学的《王弼对儒家政治和伦理的道家式奠基》、论佛学的《试论玄奘唯识学的意识与结构》，以及讲心学的《论王阳明“良知”概念的演变及其双义性》、《王阳明及其弟子关于“良知”与“见闻之知”的关系的讨论》等论文，均可归入这一范畴。这类论文的问题意识基本上来自研究对象传统内部，同时，其分析的线索紧贴着传统观念演变的脉络。如上述这两篇关于“良知”的论文，论题均从阳明本人的表述，以及阳明与弟子之间的论辩所引出。同时，作者阐述过程中使用的基本词汇，也多系经典术语。在论良知的“双义性”一文中，作者据阳明自述而提出的问题是：“有关的哲学史家迄今尚未做出足够的解释，在什么意义上王阳明在1519年至1521年之前使用了‘良知’和‘致良知’这两个术语，以及为何他能说，他只是在后来（约1520年前后）才为他的观点找到了确切的术语‘良知’，尽管他显然在此之前早就熟知并使用它。”^[4]论文通过分析最终表明，良知概念包括原有的“向善的

秉性”与新增的“直接的道德意识”，即内在于意念中能识善恶的双重意义。而论“良知”与“见闻之知”关系一文，则通过把“见闻之知”划分为“事实性知识”与“通过问学而来的道德知识”两个层次，表明阳明对两种关系的看法有所区别，对后者较为重视。并随后导向对“良知”具有“自知”与“独知”的意识特征的理解。这类作品，连同前面提及的思想史论述，在解读经典、理解文本上，非常能体现作者作为汉学家精湛的专业素养。但另一方面，同样值得注意的是，这类作品并没有体现作者同时也是西方哲学家这种身份“应有的”言述风格，即是说没有明确带入西方哲学的话题，或者有意把自身的西方哲学背景意识淡化掉，虽然其论题实际是具有普遍意义的哲学问题。换句话说，在这类研究中，耿宁同中国学者的学术竞争，不是依靠专业哲学家的优势，而是靠对中国经典文化的学养。他的具体论断或许是有争议的，然论述肯定是规范且高水准的。

比较哲学方面即在不同文化传统之间的哲学比较工作。它可在双边或多边进行，如中西哲学比较或中西印哲学比较。这种比较的目的，既可以是不同哲学观念的互相理解，也可以是不同精神文化的互相评介。文集中的《从现象学的角度看唯识三世（现在、过去、未来）》，和《从“自知”的概念来了解王阳明的良知说》，是这方面的代表作。以后者为例，作者认为，要有效阐释阳明“良知”概念的含义，需要一个条件，那就是：“如果我所运用的这种范畴能使王阳明关于良知的论述形成一个有意义和有系统的理论，这种阐述才可能是适合的。”^[5]他从现象学与唯识学出发，把“自知”界定为“每一个心理活动都具有的成分，是所有意识作用的共同特征，即每个意识作用都同时知道自己”^[6]。

在此基础上，列举古代印度哲学中关于这个问题的三种不同看法，通过对比表明，“良知”包含有“自知”的意义。论文接着继续分析，表明良知不仅是一般的自知，还是意志的自知，而且是能对意志加以价值判断的自知。由此而解释，为什么良知这个无善无恶的心之体，会成为道德判断的基础，而道德践履的过程也就是致良知的行为。这种论述非常清晰地把作者所理解的良知的含义传达给读者。耿宁的比较哲学，跟那种“格义”式的比较很不一样。格义式的比较有一个基本套式，就是中国的X相当（或类似）于西方的Y。这种思路有意无意把中国哲学作为西方哲学普遍性的一种例证。耿宁的读者首先是西方人，把中国哲学介绍给他们时不可避免需要西方哲学作为理解的概念工具。但他的工具不限于西学，东方的唯识学也是他的坐标之一。同时，他也努力揭示中国哲学中不同于西方哲学的特质所在。因此，这种比较，不是单向的解释，即不是一边是对象，另一边是方法那种思考格局，而是冯友兰说过的中西之间的互相阐明。它不仅需要研究者对比较的双边具有深厚的知识素养，同时还依赖于其推动古典哲学现代发展的动机。

这种比较哲学与学术史研究相比，知识功能不同。学术史在传统的脉络中提出与理解问题，但是它的思想功能只有在传统的语境中才能得以较好表现，同现代知识文化的沟通方面则有较大的限制。而比较哲学的意义，则在于把传统观念的意义通过哲学论述的方式，更好地释放出来。它不只是面对西方，同时也是面对当代思想文化。然而，要完整达成这一任务，还不能只是既成哲学（观念或理论）的相互阐释，而是面对人类共同经验的哲学分析，这正是耿宁更重要的知识使命。

二 分析

《心的现象》中有两篇论文，可以看作耿宁对经典中国哲学观念进行哲学分析，并提取出同西方哲学对话的论题的典范。其中，一篇是《孟子、亚当·斯密与胡塞尔论同情和良知》，另一篇则是《中国哲学向胡塞尔哲学三问》。论“同情”与“良知”的文章，从整个题目看，自然也可归入比较哲学的范畴。但它与一般比较哲学的不同，不仅在于它突破格义式的比较框框，寻求对双边或多边观点的相互阐释，达到对各自问题的清晰理解，就如作者在《从“自知”的概念来了解王阳明的良知说》等论文中所做的那样；同时更重要的，还在于对问题的性质与价值进行一种哲学意义的分析，包括对经典论点的检讨与重新论证。其方法不是停留在观点与观点或理论与理论之间的对比，而且要通过经验的反思来验证。

关于同情与良知的论文，是从孟子的视角讨论问题的。“乍见孺子将入于井”及“以羊易牛”是孟子用以说明人皆有恻隐之心的例子，也是吸引耿宁反思道德情感性质的题材。他说：“令人惊叹的是，两千年后在一个全然不同的文化之中，孟子上述所引同情心的例子也为我们当下所理喻，它们依然言之有理。看来孟子道出的乃是某种普遍人性的东西。”^[7]作者的问题是，这样一种同情如何在现象学上得到厘清？具体点说，以恻隐（或同情心）为代表，包括感激、尊重、诚实等道德情绪的萌芽，在什么意义上具有道德的性质，是作者力图揭示的内容。答案包括：“第一，这些感情的意向性特征即是不仅指向某人自己

的处境，……而且也对他或生灵的处境拥有一意向性。”“第二，这些意向地指向他人处境的感情，渴望着为那个处境之中的他人或生灵而行动，而且只有在这些行动之中才能得到实现。”^[8]

在西方经验论传统中，休谟、亚当·斯密皆把同情心解释为对他人处境的体验。耿宁认为这种理论无法解释孟子恻隐之心的性质。为了深化这一讨论，作者对一个自身见闻的例子做详细的分析：一个母亲（作者的姐姐）看到自己的孩子在做危险的游戏（滑雪）时的复杂情绪。一方面，孩子的行为让目睹其情形的母亲感觉到危险；另一方面，孩子本身不但没有意识到危险，而且还体验着这种刺激性运动的快乐。于是，母亲便陷入在惊骇中看着儿子开心运动的境地。这事实表明，母亲对孩子处境的担心与关切，并非是体验到孩子的心情的结果。紧接着，作者又列举一个想象的和一个亲身体会的例子，以加强其论证的力量。想象的例子是，当我们见到有人要跳井或跳楼自杀的时候，会产生害怕及制止这种悲剧的愿望，但我们并未能体会及赞同对象内心的厌世感。亲历的例子是，作者在其刚去世的父亲尸体被置于低温的房子中时，为他的寒冷担心，忍不住想去帮他盖好被子。其实，这种担心并未进入父亲的“感觉”世界。这几个例子表明，同情别人，并不是因为我们经验到被同情者的内心活动，更不是我们也感受到威胁。以“乍见孺子将入于井”为例：“我们这样担惊受怕，不是因为这个处境被体验为对我们是危险的，而是因为它是另外一个人而言是危险的，我们是为他者担惊受怕，我们倾向于做某事不是为了自己，而是针对那对另外一个人而言的危险处境。”^[9]由此，耿宁将其分析运用至对胡塞尔关于同情的现象学观点的澄清与评价上，认为：“当胡塞尔在其同感现象学中谈到对他者立场的当下化理解时，他并未把这种理解本身赋予任何道德特征。跟他者保持良善的伦理关系的正当动力，依然是孟子同情参与他者处境意义上的‘德性之萌芽’，尽管这些

为他人行动的直接情绪与倾向本身并不足以成为德性；它们尚需对他者体验的同感理解来成全才能成为德性。”^[10]

接下来，作者把问题转向对亚当·斯密基于“同情”的道德评价理论上来。在耿宁看来，斯密《道德情操论》中的同情理论包括三个层次：进入他人的情感世界，同他人的情感动机做比较而获得（赞同或否定的）态度，以及对这种态度的公正评价。斯密把道德判断的对象首先指向他人而非自身。这一理论的动机是为了反驳并取代道德源于道德感的假设，但它在说理上并没有达成自己的目标。对此，耿宁的立场是：“道德的自我—赞同与责备在原则上要比对他人道德的赞同与责备拥有优先性。”他主张用“良知”取代道德感，作为道德判断的根本依据，因为良知的作用首先是对自身意念与行为的道德意识。其最终的解决方案，灵感来自王阳明：“意与良知当分别明白。凡应物起念处，皆谓之意。意则有是有非，能知得意之是与非者，则谓之良知。依得良知，即无有不是矣。”“凡意念之发，吾心之良知无有不自知者。其善欤，惟吾心之良知自知之；其不善欤，亦惟吾心之良知自知之；是皆无所与于他人者也。”^[11]

把这篇论文划归比较哲学的范畴也没有错，甚至可以说，就是一篇以现象学的视角比较中西哲学中的道德情感与道德意识的论文。但是，必须注意，耿宁并非以某种现象学理论或观点来裁决被比较的对象，相反，胡塞尔的说法在这里同样是被批评检讨的观点而已。所谓现象学视角，就是“面对事情本身”，面对我们的基本道德经验。不论孟子的“见孺子将入于井”，还是耿宁提供的想象的或亲历的例子，其可理解性均系贯穿古今与中外的。对这些经验的深入分析，才是对孟子、王阳明，或胡塞尔、亚当·斯密等不同观点评价、取舍的基础。因此，它不只是比较哲学，而是哲学分析，是对中国经典哲学的推动研

究。在此基础上发展的中国哲学，才有更好同西方哲学“对话”的机会。

《中国哲学向胡塞尔三问》，是耿宁从中国哲学出发，同现象学“对话”的举措。他的“第一个问题关系到为其他的人和动物的某种同感（Mitgefühl）（同情sympathy或感受feeling），它对于这些十六世纪的中国哲学家来说非常重要。第二个问题关系到道德良知与一个人对自己的意向行为或意向体验的直接意识之间的关系。第三个问题关系到冥思的、寂静的意识的意向性。”^[12]其中，第一个问题的论述基本来自《孟子、亚当·斯密与胡塞尔论同情和良知》中的第一部分，可以略过。而第三个问题则涉及宋明理学静坐的工夫论，对于缺乏这种实践者，难以谈论相关的经验，不便讨论。因此，分析第二个问题的论述，可以加深我们对其“对话”方法的理解。

问题的原始形态，是一个人是否有能力知道自己心中潜藏着的不良倾向。阳明的回答是良知具有这种能力。他从意向与良知的区分入手：“意与良知当分别明白。凡应物起念处，皆谓之意。意则有是有非，能知得意之是与非者，则谓之良知。依得良知，即无有不是矣。”良知的这种能力也称“独知”：“所谓人所不知而己独知者，此正是吾心良知处。”如果把良知理解为“道德意识”的话，与之相对照，“胡塞尔并未赋予对这种意向行为的原意识以任何道德内涵；它是一种意识（Bewusstsein, consciousness），但不是道德意识（Gewissen, moral conscience）。在意识与道德意识之间的区别是什么呢？”^[13]耿宁认为，如果生活意向是整体性的追求，那么对它的意识就不可能是道德中立的，而是包含有对是非好坏的评价或追求的道德含义。对此，他在做学术报告时现身说法：“在这篇演讲中，向你们报告中国哲学中的一些问题，并且通过求助于胡塞尔的现象学而使得这些问题更容易理

解一些。如果我的这种个别意向行为的具体关联被考虑进来的话，道德意识在此就不再是多余的了。因为在做这个演说之时，我在我的道德意识中知道，我是否在我的陈述中诚实而真切地面对你们，我是在说某种我有所洞见的东西，还是在提出一个空洞的、无凭无据的说法。对这种道德意识的追随，甚至可能就是最重要的哲学‘方法’。”^[14]对此，他想进一步引申的就是：“道德意识作为对于自身意向的伦理性质的直接意识，它能够被理解为一种对自己在一个具体的实践处境中的意图和行动与自己对他者的基本倾向和感受——后者构成了孟子‘良知’（ursprünglichen Wissens）的概念——之间的一致或不一致的直接意识么？如果是的话，道德意识或良知就是人在其感受、追求和意愿中是否与其自身相一致的意识。”^[15]

这种“对话”，显示耿宁对中国哲学理解的深度，以及他力图从中挖掘滋养现象学发展的资源的宏愿。但其前提，是作者通过哲学分析的方式，建立起对这些中国哲学“问题”的明晰且有思想力量的理解。其实，我们不妨把它看作：一个现象学家从中国哲学中找到自己的“谈伴”后，慢慢为中国哲学所熏陶而在自己身上产生思想的张力。在这一张力的驱动下，自己同自己对话，便成为有活力的哲学行为。这就是做哲学，而非普通的哲学史或者比较哲学研究。

三 启示

本来，理解耿宁中国哲学成就的更重要成果，应该是他的《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》。该书的中译虽未出版，但梁康兄的译稿，已经让我先有阅读的机会。^[16]不过，作为文集，《心的现象》虽然看起来有些松散，但其中中国哲学部分所聚焦的良知论题，成果同样也体现在《人生第一等事》中，同时，文集又保留作者不同时期对问题探讨的学术轨迹，自有它的优点。而对这篇读书报告而言，恰好因为这种松散，才有机会将耿宁的不同篇章进行对比分析。把其作品归为思想史、学术史、比较哲学与哲学分析，目的也不是要展示其学识广博，而是以他的作品为例，方便说明相关学科或学术传统中某些不同的方法论特征及知识功能，从而更好阐明他的最重要的学术贡献的方法论性质。因为它对今天的中国哲学研究有重要的启示。在《人生第一等事》的自序中，耿宁说：

就对这个宽泛的心灵传统的一种更好的理解来看，本来是在欧洲哲学中活动的我，不仅自三十年来就试图对这种中国的心哲学（精神哲学）有所把握，而且也竭力使现象学的思维接近中国的哲学朋友们。这里的关键并不在于个别的、始终也是偶然的语词和概念，而是更多在于对本己意识（体验）的反思这种特殊的提问方式，在于一种对本已经验的坚

定反思兴趣，以及在于一种对这些经验之结构的审慎描述。但最终的目标并不在于，将中国的[本真]心的学习[心学]转变为现象学的理论，而是在于，使现象学的明见服务于对[本真]心的学习。因为，中国的心学是随同它的心灵修习与它的伦理实践而一同起落的。我相信，哲学中的所有理论研究，只要它们不应失去其本原的动机并且不应变得无足轻重，就最终都必须服务于伦理实践，或者，——如当代现象学的创始人埃德蒙德·胡塞尔所写到的那样——认识理性是实践理性的功能。这样一种对中国的心（意识）传统的现象学澄清也会给在西方传统中进行哲学活动的我们带来巨大收益。因为，一方面它可以为我们开启在另一种文化中的邻人的重要精神经验，今天他们越来越频繁、越来越紧凑地与我们相遇，另一方面它会在与他们的哲学思想家的对话中使我们回忆起我们自己的、源自苏格拉底的哲学活动的原初问题：我们作为人如何能够过一种伦理上好的生活。这也可以成为对所有那些在今日西方学院哲学中就此问题变得完全无能为力的状况的一种矫正。^[17]

绎述这段自述的意思可知，作者不是以汉学家自居而是以哲学家的身份从事中国心学的探讨的，所以其学术追求不是思想史、不是学术史或者哲学史，而是对经典思想的哲学分析。这种哲学分析是基于现象学立场的特定方法，即“关键并不在于个别的、始终也是偶然的语词和概念，而是更多在于对本己意识（体验）的反思这种特殊的提问方式，在于一种对本己经验的坚定反思兴趣，以及在于一种对这些经验之结构的审慎描述”。就如我们在上一节对两篇论文的分析所展示

的，实质是在“做哲学”，而非绎读哲学文献，更不是现代格义。没有掌握运用好这种方法的话，谈现象学与中国哲学的关系，也会蜕变为新的格义之学。而作者的哲学目标则是双重的：一方面更清晰地展示古典心学的思想意义，另一方面则是为西方提供可资借鉴的中国文化的精神经验。

就中国哲学而言，有两个问题值得加以强调。其一，传统观念为什么需要哲学的表达方式？其二，现象学对中国哲学研究的启发性表现在哪里？

关于第一点，质疑主张哲学表达方式的人会提出，以学术史的方式，在传统的脉络中讨论古典的观念及其传承，可以保持对传统的完整理解，是保守传统更有意义的研究工作，西化或现代化的方式则是多余的。然而，经典思想原本并非以学术为目标，而是以促进人生与社会的向善为宗旨。学术史的方式，更贴近传统的追求，但他可能将把这种学问固定在少数专业学者能够交流的圈子中。不仅无法在传统意义上影响公众，也难以更有力地影响其他现代知识领域，首先是哲学领域。依耿宁的观点，用哲学的方式进行分析，不仅“会让我们这些异乡人，且也让他们的那些越来越多带着科学要求来思考的同时代人，更好地理解那个传统的经验。即便是今天受过教育的中国人也很难找到通向那些学说的进路，而且为了理解，不仅需要一种特殊的语言和精神史的训练，而且也需要心灵的筹备与练习。但只有一种通过对作为这些学说之基础的经验的严谨现象学描述来进行的澄清，才能将我们今日之人带到这个精神传统的近旁，并使它对我们重新具有活力。”^[18]

关于第二点，则与现象学以意识的分析见长，而心学或者说关于精神的学问居中国哲学的主流地位，从而可以在两者之间找到更多契合的地方有关。大量的中国哲学史甚至比较哲学性质的作品，之所以缺乏哲学的魅力，基本原因在于，大部分是在各种哲学概念之间兜圈子，没有表现出对人生经验的洞察力。因此，通过意识经验的反思来理解生活与世界，正是值得学习的重要方式。耿宁在那篇论同情与良知的论文中，给人印象最深刻的地方，就是在探讨这些观念问题时，把孟子孺子入井、以羊易牛的直观例子，同其他相关的例子（母亲对孩子运动风险的复杂心情，人们对自杀者的恻隐与不理解并存，还有对去世的亲人的身体的不自觉想象等等）一起对比分析，从而反驳同情是同情者对被同情者内在精神的体会的解释，揭示出它是对他人危难处境的关怀的道德性质。方法的关键，就在于对经验的洞察力及相应的结构描述与分析。

扩展相关的分析，我们同样可以进入做哲学的过程。例如，悬置同情的内容是指向被同情者的内心世界还是指向其现实处境不论，对孺子入井的例子，我们还可以进行另外的追问：一、如果事实上有人对孺子入井的情景无动于衷，那么这一反例构成对孟子论断有效性的挑战吗？分析下去，便涉及对逻辑的必然性、经验的普遍性及价值的规范性的辨析问题。二、我们能够找到一个比这个例子更能表明善的普遍性的证据吗？答案不论如何，追问下去，便会提出善的意向的普遍性是否是有条件性的问题。用同样的分析，我们还可以探讨耿宁没有解决的问题。例如他说：“孟子并未为我们在不尊敬或不正当地对待他人时所具有的羞耻感提供任何例证。”但是，如果我们把孺子入井与以羊易牛做对比，就会发现问题解答的线索。虽然两者都是不忍或恻隐之心的展示，但两种情节的结构不一样。关键是危机的根源不同，孺子入井的危机不是不忍者造成的，而牛的牺牲恰好原本与不忍者齐

宣王有连带关系。齐宣王因不忍而改错，便意味着其悔悟中包含着停止错误行为的决定，根源就是有羞耻意识。因此，不忍可由求仁导向守义，仁义在儒学中是一内在的观念结构。^[19]

耿宁的哲学素养，值得我们重视的，不是拥有丰富的概念与理论，而是从经验出发的分析方法。而经验的内容，也不一定限于意识经验。其他的哲学方法，同样是处理经验的备用工具。关键是面对问题时，选好合适的工具。同时，在使用中提高操作的能力。耿宁有他自己的问题意识，《心的现象》中对西方哲学的各种专题讨论，是我们理解他对中国哲学主题的选择的重要参考。有志于推动经典哲学的中国学者，自然应有自己的问题意识，这是不言而喻的。

2013年12月草于广州

2014年1月改于香港

[1] 《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，（瑞士）耿宁作，倪梁康编，倪梁康、张庆熊、王庆节等译，北京：商务印书馆，2012年。以下提及该书论文时，不另注出。而引及该书文字时，则直接标示《心的现象》页码，并注明具体译者。

[2] 《心的现象》，第123页，张庆熊译。

[3] 《心的现象》，第124页。

[4] 《心的现象》，第168页，孙和平译。

[5] 《心的现象》，第126页，耿宁中文稿。

[6] 《心的现象》，第127页。

[7] 《心的现象》，第419页，陈立胜译。

[8] 《心的现象》，第420页。

[9] 《心的现象》，第423页。

[10] 同上书，第429页。

[11] 参《心的现象》第443页中译者陈立胜对耿宁所引阳明语录的注释。阳明原文分别见《王阳明全集》第217、917页，上海：上海古籍出版社，1992年。

[12] 《心的现象》，第447页，李峻译。

[13] 《心的现象》，第463页，李峻译。

[14] 《心的现象》，第464、465页。

[15] 同上书，第465页。

[16] 本书已出版，北京：商务印书馆，2014年。

[17] 引文来自倪梁康教授翻译的耿宁《人生第一等事》中文稿。

[18] 引文来自倪梁康教授翻译的耿宁《人生第一等事》中文稿。

[19] 参见拙作《仁义之间》，《哲学研究》2012年11月。

附录一

答问录：探求中国哲学的多样形态

(提问：陈壁生)

问：作为一个1958年出生、1977年开始学术探索之路的学者，您是在一系列的全国性政治运动的气氛中度过您的青少年时期的。并且，您自己在求学之前也有过晒盐、钻井及炊事工种的经历，这些对您的人生道路以及学术追求产生了什么样的影响？

答：1958年，“大跃进”，也算中国现代史上值得记取的年份，不过，它和其后三年“自然灾害”带来的饥饿，对太小的孩子没有直接的影响。而1966开始的十年“文革”则不一样，那刚好是我接受早期教育的年代。从小学到高中，当时学制是九年，随后又下乡二年。很难概括那种影响的性质。近几年，断断续续读过一些“文革”的回忆文章，声调反差极大。说它“史无前例”是真实的，它的确是中国历史上规模空前的政治动员。在这样大规模长时期的社会运动中，地位、教养、年龄、性别与遭遇不同的人，感受自然不一样。对我来说，能够提上来的大概有三点：第一点，是感受到“造反”的热情。这种热情同反对政治强权，追求社会正义的理想是有联系的。第二点，是对社会科学

的兴趣。从小就熟悉意识形态、上层建筑、经济基础这类词汇，有耳濡目染的效果。不过，就熟习的那种大叙事、世界观化的取向而言，其言路更像人文学数。第三点，对待知识比较有常识感。对用理论曲解经验的现象司空见惯后，比较注意拆解各种“解释”的招数。同时，即使论域很抽象，也希望保持跟经验的关联。不过，这可能仅是现在的一个解释而已。关于“文革”的感想，有机会应另外详谈。

问：您在上个世纪九十年代的著述，包括了《儒学的现代转折》（1992年）和合著的《被解释的传统：近代思想史新论》（1995年，再版改名《近代中国思想史略》），是您早期的主要学术成果。您探索儒学在现代的命运，是基于什么样的关怀呢？

答：其实，讨论儒学的现代命运，不是我一开始的自觉选择，同时，我后来关心的对象也不限于儒学。那个时代之所以被称为“文化热”，是因为人人都在谈文化。梁漱溟，冯友兰，李泽厚，庞朴，汤一介，杜维明，余英时，刘小枫，甘阳，张志扬，梁治平，金观涛与刘青峰，角度立场可能有所不同，但几代人都一齐在论文化。《中国古代思想史论》、《拯救与逍遥》及《兴盛与危机》等书，一时洛阳纸贵。我同许多同辈人一样，兴趣显然是被当时的思潮推着走的。当然也有人以为观念文化的力量没那么大，朱学勤后来就讥讽是“在文化的脂肪上搔痒”。《儒学的现代转折》同《被解释的传统》（与张永义、单世联合作）在线索上有关联，前者谈现代新儒家，后者是追溯其背景，由此而注意到经学文化同现代意识形态的复杂联系。《汉宋学术与现代思想》（1995年）中的有些文章也是围绕着相关的主题而展开的。

问：与大多数研究中国哲学的学者不太相同的是，您对西方哲学也有一定的研究，在您的学术研究中，西方哲学扮演了一种什么样的角色？具体到您跟张志林老师合著的《反本质主义与知识问题：维特根斯坦后期哲学的扩展研究》一书，维特根斯坦对您的中国哲学研究工作有什么样的影响呢？

答：我是因喜欢哲学而读上哲学史，又是为方便入读哲学系而考中国哲学史的，所以一开始就对西方哲学本身有兴趣。有些搞中国哲学的，谈西方哲学是为了寻找一些可供引用的语录，用来装点门面。这种习惯可能起源于对马克思主义经典所形成的态度。冯、牟不一样，两人对西方哲学的某些理论或流派都有系统的研究，不管你喜不喜欢，都得承认他们的成果是富于启发性的。但哲学不是寻求现成的真理，任何成果都不能当教条反复套用，否则就会把思想的探索变成索然无味的概念体操。

开始接触维特根斯坦哲学大概是1987年，当时复旦大学出版社翻译了一本美国人写的《当代分析哲学》，该书以维特根斯坦为中心，叙述有血有肉。同时我又从北大图书馆复印了维氏的《论确定性》与奥斯汀的《怎样用词措事》，慢慢读出点味道来。这成为后来与张志林合作《反本质主义与知识问题》一书的助缘。这本书不是以材料的准确、丰富见长，但它触及知识的当代形象问题，对理性作用的有限性提出一些看法，有阅读兴趣的人不少，好像提及它的论文中法学专业的比较多。虽然我充其量只是西方哲学研究的一个票友，但从中受益不少。就维特根斯坦对哲学这种学问的启发而言，有两点我深信不疑：一是，作为理论的哲学，论证比结论重要。二是，有价值的哲学不必一定是包罗万象的系统，甚至可以不谈本体论。

问：1998年，您的《汉宋学术与现代思想》出版，其中有一些论文谈到对中国哲学史学科的反思。您是如何评价这本书的？

这本书初版是1995年，1998年的是再版。书的内容大致有两个方面：一是把现代新儒家的研究扩展到近现代思想史上，一是以哲学史学科为中心，反思广义的思想史方法论问题。我想我们虽然不能说“哲学就是方法论”，但方法论确是现代哲学的中心课题之一。它的问题与近代认识论的兴起有关。我对维特根斯坦哲学的兴趣，也与此有关。在《反本质主义与知识问题》中，我还写过一章《从家族类似看理想类型》。而注意哲学史方法论，开始起因于思想史、哲学史与学术史关系的划分，而不是中国哲学的正当性问题。正当性问题的文章是再版时补录的。那时《学人》倡导学术史研究，《中国书评》讲学术规范。我更关心的是作为学术形态的思想史如何表达思想，在所谓思想与学术的紧张中，我比较偏向前者。要问我自己如何评价这本书，对我这样一直处于寻找自己思想出路的人来说，每一本书都是前一本书与后一本书之间的过渡环节。

问：您的“跨世纪工程”是一部《〈齐物论〉及其影响》，这本书把一篇三千多字的《齐物论》，演绎成一本二十万字的书。这是您提倡的“经典与解释”的一个范本，您是用什么方法写这本书的？一般来说，一个研究者沉浸在研究对象之中，总是会不知不觉地受到研究对象的思想的影响，您对《齐物论》的偏好，是出于性情的投缘，还是研究的需要？这部书的写作，是否对您的思想、性情产生了一定的影响？

答：《〈齐物论〉及其影响》，是我研究经典解释的传统的尝试。关于经典与解释关系的一些想法，是在写作中形成的。这本书的线索是，在《庄子》中选一篇最有哲学意味的文章，然后在澄清一些文献争端的基础上，分析文本的思想结构，并讨论它对整部《庄子》思路形成的影响。然后又论述这一篇章在思想史上的影响，从魏晋到民国，儒释道均有反映。书的最后两章及附录《由“鱼之乐”说及“知”之问题》，则涉及我对相关哲学问题的理解。我在引言中说，“真正有意思的工作是在被刻意隐瞒同经典有关系的地方，把它揭示出来。而对那些阐释或发挥经典的思想或著述，则应着重考察它们的不一致之处，包括创造、误读甚至是有意的曲解。此外，不仅辩护是扩大经典影响的途径，对经典的批判也是建立在一定的解释的前提上，它客观上也起传播其思想的作用。注意这种影响的多样性，才能更有效地掌握历史上具有原创性的思想发挥作用的各种思想机制。”我的确认为《齐物论》是非凡的哲学篇章，精巧、深邃且大气。当然，一部《庄子》，气象万千，喜欢或不喜欢可能有无数的角度。我在最后一章《自我、他人与世界》中对自己的观点略有陈述，从中或可看出我有一种反意识形态情结，以及欣赏那种比较洒脱的人生态度。我喜欢说，哲学有时就是用逻辑组装的情感表达。

本书是我的博士论文，形式上是结构完整的专著。有一个外在的原因，就是在写作中间，我就领有指导博士论文的任务，这给我的写作带来压力，它导致我至少在形式上花更多的功夫。这篇论文写作和修改的工作条件很好，特别得益于杜维明、陈方正两位老师提供的帮助。

问：您近年的学术转向令人瞩目，从研究“孔门三杰”到《说器》等论文，让人看到了“中国哲学”研究的另一种可能性，即力图把西方哲学从一种框架、准绳的功能，转化为分析的功能，从而重建中国哲学的解释方式和言说方式。您能否说一说您对近年论文的看法？

答：前面提到的“作为生活方式的古典哲学”，也受到法国学者哈度的启发。哈佛哲学家普特南在一门叫“四个犹太哲学家”的课堂上推荐了哈度的书，引起我的兴趣。系统表达我自己对这个问题的想法的，是《经典世界中的人、事、物——对中国哲学书写方式的一种思考》（《中国社会科学》，2005年第5期）。在肯定传统哲学史学科意义的前提下，我提议开拓新的中国哲学论域，即从叙事性较强的文本入手，尝试对经典做不以范畴研究为中心的哲学性探究，作为教科书思路的补充。文章分人、事、物三个类型，分别举例说明对不同的经验资料进行思想探究的可能性。不以范畴为中心，不是排斥对任何古典思想概念的研究，而是要直接面对经典世界的生活经验，把观念置入具体的背景中去理解；或者更进一步，从古典的生活经验中，发掘未经明言而隐含其中的思想观念，进行有深度的哲学反思。这是防止把中国哲学史变成西方哲学的附庸的一种方式。这或许可看作我最近的研究纲领，像《孔门三杰的思想史形象》、《说器》、《“孔子厄于陈蔡”之后》及《君子与政治》几篇论文，都是这个思路下做的作业。

常规的哲学史，当然是以过去现成的哲学理论或观点为对象。而我们要处理的问题，固然有现成的观念，但更包括只是经验描述的形态，使它成为哲学是得经过一种创作的功夫。而什么样的观念或经验可以成为反思、创作的资源，则取决于研究者的见识，没有现成的答案。如果有人尝试串成一部哲学史，那也很难取代教科书的作用。所

以我提议对中国哲学史与中国哲学两个概念略加区分。中国哲学创作可以断章取义利用古典思想资源，而不必从古到今叙述前人现成的见解。中国哲学创作可以独立于中国哲学史研究，但它的发展，对促进中国哲学史研究也有裨益。

问：1996年，您写过一篇“四十自述”，标题为《抽象人生》，您除了从事观念性工作，也有“另一种人生”，那就是办《岭南文化时报》的时期。当代的学人非常多都办过报纸、刊物，但是大多数都是学术性的，而《岭南文化时报》则带有非常强烈的人间关怀与社会关怀。直到现在，人们提起您的时候，都会记得您是《岭南文化时报》的创办者之一。您是基于什么样的考虑而亲身创办，并参与这份报纸的编辑工作的？您至今没有写过关于知识分子的文章，然而，您是怎样理解知识分子的社会责任的？

答：是“拟四十自述”，写的时候还不到四十岁。文章写于十年前，当时跟我约稿的萌萌今天也不在人世了。人生很难说，抽象也是用来掩饰生活的单调或屏蔽不愉快的经验的一种托词。不过，认真说，抽象总是相对的。毕加索有一组牛的变形图，第一幅非常写真，第二幅比前面略加简化，依此路数，最后一幅简化为一个几何图形。中间每一幅相对前者是抽象，相对后者就具体。做学问尤其是做哲学，比起做生意做官，当然是抽象些。但在学问甚至哲学中，我感兴趣的则是贴近经验生活的内容，指向比较具体。现在这种理解也可能与十年前不一样。

做《岭南文化时报》是我参与的一次社会行动。主将是吴重庆，他写的《风中的火柴》叙述了整个事件的来龙去脉。那时年轻，忘

我，自信，充满激情。因为关怀社会而从事社会科学，自然认为知识应当为现实服务，而评论也是服务的形式。这是当时的行为逻辑。不过，是否任何知识分子对任何社会问题都需要或有能力提出自己的主张，则不必一概而论。八九十年代讲启蒙，大观念普遍传播，是对意识形态的冲击，但今天再重复几个人人皆知的概念就没有意义。现在的问题是，主义必须用问题来充实。但术业有攻，不是任何人对任何社会问题都有专业的辨别能力的，所以不同专业的人发言权不一样。而有些知识与现实的关联程度不一样，如思想史，研究近现代者容易切入生活，研究古典的就间接些。如袁伟时老师主治近现代政治思想，其讨论意识形态就比较得心应手。当然，思想史专业的前辈如徐复观、余英时，思想总是直接间接指向现实政治，且学问深厚纯正。那是我所敬重的。

问：上个世纪九十年代“国学热”的时候，您写过一篇《低调一些——向文化保守主义进言》，国学冷下去十几年之后，近年又复兴起来，您是怎样看待近年的传统文化再受重视的？

答：那是一篇应景的评论，有具体的针对性，所以观点不一定有多大普遍意义。正如经历成就了人格一样，传统是塑造文化共同体性质的基本力量。据我的观察，激进的反传统同顽固的保传统，都是对自身文化无信心的表现。而对文化是否有信心，归根到底又是对所在社会状态的反应。随着社会的稳定发展，对传统的认同必将会加强。但如果社会真有问题，过多地乞求传统反而无济于事。不过，在传统文化备受指责的时代，其复兴会是个好消息。而反传统声浪消退之后，值得关注的就不在于它是否复兴，而在于复兴什么。主张建立国教是一种复兴，传播古人的管理智慧赚大钱也是要复兴，这都不是我

感兴趣的问题。我们的工作如果一定和国学复兴扯上关系，那只是纯粹的学术活动，寻求中国哲学的多样形态。我是书生，给自己的定位很清晰。

(本文刊《学术月刊》2007年1月号)

附录二

作者关于哲学史方法论的论文目录

- (1) 《思想史解释：逻辑与逻辑之外》，《社会科学战线》1993年第3期。
- (2) 《论思想史的重建》，《学术月刊》1993年第7期。
- (3) 《等待刺猬——当代学风的一种思想史分析》，《开放时代》1997年第5期。
- (4) 《从庞朴的“智慧说”看中国传统的价值重构》，《学术月刊》1997年12月号。
- (5) 《哲学史研究中的哲学意识》，《哲学动态》1997年第12期。
- (6) 《“哲学史”的正当性》，《天津社会科学》1998年第2期。
- (7) 《知识谱系的转换——中国哲学史研究范例论析》，《学人》第13期，江苏文艺出版社，1998年。

(8) 《穿越理解的双重屏障——论史华慈的思想史观》，《开放时代》2001年第5期。

(9) 《论比较哲学——从现代中国学术的经验看》，《浙江学刊》2002年第2期。

(10) 《经典解释与哲学研究》，《中山大学学报》社会科学版，2003年第2期。

(11) 《重提“中国哲学”的正当性》，《江汉论坛》2003年7月。

(12) 《中国哲学史研究与中国哲学创作》，《学术月刊》2004年3月号。

(13) 《经典世界中的人、事、物——对中国哲学书写方式的一种思考》，《中国社会科学》2005年第5期。

(14) 《儒学与哲学》，《儒林》第1辑，山东大学出版社，2005年。

(15) 《用哲学论述中国文化经验》，《学术月刊》2006年3月号。

(16) 《什么是思想史事件？》，《江苏社会科学》2007年第1期。

(17) 《讲求方法：来自西方哲学的启示》，《学术研究》2008年第5期。

(18) 《提倡反思的哲学史》，《河北学刊》2009第2期。

(19) 《哲学与论证——兼及中国哲学的方法论问题》，《文史哲》2009年第6期。

(20) 《想象的逻辑：来自中国哲学的经典例证》，《哲学动态》2012年第3期。

(21) 《格义之外》，《开放时代》2012年第11期。

(22) 《“形上学”如何“具体”？——杨国荣教授〈论道〉读后》，《哲学分析》2013年第2期。

(23) 《为什么是思想史？——徐复观的思想性格与学问取径》，《华南师范大学学报》（社会科学版）80周年校庆特刊，2013年第5期。

(24) 《中国哲学研究方法论再思考——从兑换“观念的支票”展开》，《哲学动态》2014年第6期。

张卫红 著

由凡至圣
阳明心学工夫散论



生活·读书·新知 三联书店

本书是关于王阳明及其后学致良知工夫的相关研究，力图脱开哲学概念式的“工夫论”分析，如实呈现“工夫”本身：致良知的具体工夫阶次、工夫要点、障难及克除方法、实践之运用、终极境界等，以期于儒家心性之学的研究有所裨补，并为现代人提供一条可实践的身心转化之路。在崇尚自由、张扬自我的现代社会，如何把私欲小我之张扬升华为道德主体之凸显、德性大我之挺立，实现身心的真正自由，是现代社会亟需解决的课题，也是本书努力的意义所在。

张卫红 哲学博士，中山大学人文高等研究院教授。研究领域为中国哲学之宋明理学。发表学术论文数十篇，出版专著两部：《罗念庵的生命历程与思想世界》（生活·读书·新知三联书店，2009）、《邹东廓年谱》（北京大学出版社，2013）。

Copyright © 2016 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

由凡至圣：阳明心学工夫散论 / 张卫红著. —北京：生活·读书·新知三联书店，2016.7

（“文化：中国与世界”新论）

ISBN 978-7-108-05623-8

I. ①由... II. ①张... III. ①王守仁 (1472 ~ 1528) - 心学 - 研究
IV. ①B248.25

中国版本图书馆CIP数据核字 (2016) 第020773号

责任编辑 张 龙

装帧设计 薛 宇

责任印制 崔华君

出版发行 **生活·讀書·新知** 三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2016年7月北京第1版

2016年7月北京第1次印刷

开 本 850毫米× 1092毫米 1/32 印张10

字 数 140千字

印 数 0,001- 5,000册

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

“文化：中国与世界”新论

缘起

百年前，梁启超曾提出“中国之中国”，“亚洲之中国”，以及“世界之中国”的说法。进入21世纪以来，关于“世界之中国”或“亚洲之中国”的各种说法益发频频可闻。

但所谓“中国”，并不仅仅只是联合国上百个国家中之一“国”，而首先是一大文明母体。韦伯当年从文明母体着眼把全球分为五大历史文明（儒家文明，佛教文明，基督教文明，伊斯兰文明，印度教文明）的理论，引发日后种种“轴心文明”讨论，至今意义重大。事实上，晚清以来放眼看世界的中国人从未把中国与世界的关系简单看成是中国与其他各“国”之间的关系，而总是首先把中国与世界的关系看成是中国文明与其他文明特别是强势西方文明之间的关系。二十年前，我们这一代人创办“文化：中国与世界”系列丛书时，秉承的也是这种从大文明格局看中国与世界关系的视野。

这套新编“文化：中国与世界”论丛，仍然承继这种从文明格局看中国与世界的视野。我们以为，这种文明论的立场今天不但没有过时，反而更加迫切了，因为全球化绝不意味着将消解所有历史文明之间的差异，绝不意味着走向无分殊的全球一体化文明，恰恰相反，全球化的过程实际更加突出了不同人民的“文明属性”。正是在全球化加速的时候，有关文明、文化、民族、族群等的讨论日益成为全球各地最突出的共同话题，既有所谓“文明冲突论”的出场，更有种种“文明对话论”的主张。而晚近以来“软实力”概念的普遍流行，更使世界各国都

已日益明确地把文明潜力和文化创造力置于发展战略的核心。说到底，真正的大国崛起，必然是一个文化大国的崛起；只有具备深厚文明潜力的国家才有作为大国崛起的资格和条件。

哈佛大学的张光直教授曾经预言：人文社会科学的21世纪应该中国的世纪。今日中国学术文化之现状无疑仍离这个期盼甚远，但我们不必妄自菲薄，而应看到这个预言的理据所在。这个理据就是张光直所说中国文明积累了一笔最庞大的文化本钱，如他引用Arthur Wright的话所言：“全球没有任何民族有像中华民族那样庞大的对他们过去历史的记录。二千五百年的正史里所记录下来的个别事件的总额是无祛计算的。要将二十五史翻成英文，需要四千五百万个单词，而这还只代表那整个记录中的一小部分。”按张光直的看法，这笔庞大的文化资本，尚未被现代中国人好好利用过，因为近百年来的中国人基本是用西方一时一地的理论和观点去看世界，甚至想当然地以为西方的理论观点都具有普遍性。但是，一旦“我们跳出一切成见的圈子”，倒转过来以中国文明的历史视野去看世界，那么中国文明积累的这笔庞大文化资本就会发挥出其巨大潜力。

诚如张光直先生所言，要把中国文明的这种潜力发挥出来，我们需要同时做三件事，一是深入研究中国文明，二是尽量了解学习世界史，三是深入了解各种西方人文社会科学理论，有了这三个条件我们才能知所辨别。做这些工作都需要长时间、深功夫，需要每人从具体问题着手，同时又要求打破专业的壁垒而形成张光直提倡的“不是专业而是通业”的研究格局。这套丛书即希望能朝这种“通业研究”的方向做些努力。我们希望这里的每种书能以较小的篇幅来展开一些有意义的新观念、新思想、新问题，同时丛书作为整体则能打破学科专业的篱笆，沟通中学与西学、传统与现代、人文学与社会科学，着重在问题

意识上共同体现“重新认识中国，重新认识西方，重新认识古典，重新认识现代”的努力。

之所以要强调“重新认识”，是因为我们以往形成的对西方的看法，以及根据这种对西方的看法而又反过来形成的对中国的看法，有许多都有必要加以重新检讨，其中有些观念早已根深蒂固而且流传极广，但事实上却未必正确甚至根本错误。这方面的例子可以举出很多。例如，就美术而言，上世纪初康有为、陈独秀提倡的“美术革命”曾对20世纪的中国美术产生很大的影响，但他们把西方美术归结为“写实主义”，并据此认为中国传统美术因为不能“写实”已经死亡，而中国现代美术的方向就是要学西方美术的“写实主义”，所有这些都一方面是对西方美术的误解，另一方面则是对中国现代美术的误导。在文学方面，胡适力图引进西方科学实证方法强调对文本的考证诚然有其贡献，但却也常常把中国古典文学的研究引入死胡同中，尤其胡适顽固反对以中国传统儒道佛的观点来解读中国古典文学的立场更是大错。例如他说“《西游记》被三四百年来的无数道士和尚秀才弄坏了”，认为儒道佛的“这些解说都是《西游记》的大敌”，但正如《西游记》英译者余国藩教授所指出，胡适排斥儒道佛现在恰恰成了反讽，因为欧美日本中国现在对《西游记》的所有研究成果可以概观地视为对胡适观点的驳斥，事实上，“和尚，道士和秀才对《西游记》的了解，也许比胡适之博士更透彻，更深刻！”

同样，我们对西方的了解认识仍然远远不够。这里一个重要问题是西方人对自己的看法本身就在不断变化和调整中。例如，美国人曾一度认为美国只有自由主义而没有保守主义，但这种看法早已被证明乃根本错误，因为近几十年来美国的最大变化恰恰是保守主义压倒自由主义成了美国的主流意识形态，这种具有广泛民众基础而且有强烈

民粹主义和反智主义倾向的美国保守主义，几乎超出所有主流西方知识界的预料，从而实际使许多西方理论在西方本身就已黯然失色。例如西方社会科学的基本预设之一是所谓“现代化必然世俗化”，但这个看法现在已经难以成立，因为正如西方学界普遍承认，无论“世俗化”的定义如何修正，都难以解释美国今天百分之九十以上的人自称相信宗教奇迹、相信上帝的最后审判这种典型宗教社会的现象。晚近三十年来是西方思想变动最大的时期，其变动的激烈程度只有西方17世纪现代思想转型期可以相比，这种变动导致几乎所有的问题都在被重新讨论，所有的基本概念都在重新修正，例如什么是哲学，什么是文学，什么是艺术，今天都已不再有自明的答案。但另一方面，与保守主义的崛起有关，西方特别是美国现在日益呈现知识精英与社会大众背道而驰的突出现象：知识精英的理论越来越前卫，但普通民众的心态却越来越保守，这种基本矛盾已经成为西方主流知识界的巨大焦虑。如何看待西方社会和思想的这种深刻变化，乃是中国学界面临的重大课题。但有一点可以肯定：今天我们已经必须从根本上拒斥简单的“拿来主义”，因为这样的“拿来主义”只能是文化不成熟、文明不独立的表现。中国思想学术文化成熟的标志在于中国文明主体性之独立立场的日渐成熟，这种立场将促使中国学人以自己的头脑去研究、分析、判断西方的各种理论，拒绝人云亦云，拒绝跟风赶时髦。

黑格尔曾说，中国是一切例外的例外。近百年来我们过于迫切地想把自己纳入这样那样的普遍性模式，实际忽视了中国文明的独特性。同时，我们以过于急功近利的实用心态去了解学习西方文明，也往往妨碍了我们更深刻地理解西方文明内部的复杂性和多样性。21世纪的中国人应该已经有条件以更为从容不迫的心态、更为雍容大气的胸襟去重新认识中国与世界。

承三联书店雅意，这套新编论丛仍沿用“文化：中国与世界”之名，以示二十年来学术文化努力的延续性。我们相信，“文化”这个概念正在重新成为中国人的基本关切。

甘阳

2007年中秋于杭州

目 录

缘起

自序

一 由凡至圣：王阳明体悟本心的工夫阶次

以王龙溪《悟说》《滁阳会语》为中心的考察

（一）《悟说》概括的工夫四阶次

（二）《滁阳会语》所述王阳明体悟本心的工夫历程

（三）结语

二 阳明学者罗念庵体悟良知的工夫历程

（一）悟前

（二）证悟

（三）保任

（四）彻悟

（五）忘悟

（六）结语

三 良知与自证分

以王阳明良知学为中心的论述

（一）自证分释良知的学术溯源

（二）自证分与良知之体

（三）自证分与良知之照

（四）自证分与良知之境

（五）结语

四 当下一念之别：阳明学见在良知之争的关键问题

以王龙溪与聂双江、罗念庵的争论为中心

(一) 见在良知说的基本含义和讨论背景

(二) 圣愚之辨概述

(三) 双方对“当下一念”的不同体知

(四) 结语

五 “念念致其良知”何以可能？

再谈见在良知说的核心焦点与体认维度

(一) 见在良知之争的核心焦点

(二) 圣愚之辨的两个理解层面

(三) 独知、当下一念、直心自照

(四) 双方体认维度之别

(五) 如何“信得及良知”

(六) 结语

六 “信得及良知”的理论与实践内涵

从王阳明到王龙溪的论述

(一) 阳明“信得及良知”的生命印证

(二) 信得及良知之无知与无不知

(三) 王龙溪的“一念自信”工夫

(四) 结语

七 以良知开物成务

阳明学者以心性贯通事功的工夫实践与障难论析

(一) 王阳明军政生涯中的工夫实践及理据

(二) 阳明后学以心性贯通事功的实践

(三) 工夫障难

(四) 结语

八 江右王门学者邹东廓之戒惧说论析

(一) 思想脉络

[\(二\) 工夫路径](#)

[\(三\) 本体与工夫](#)

[\(四\) 思想定位及意义](#)

[九 儒道交融：罗念庵一体两面的终极关怀](#)

[\(一\) 一生纠结：病厄之危一道业未成](#)

[\(二\) 阳明学者的基本共识：良知无生死](#)

[\(三\) 一体两面的终极关怀：儒道交融](#)

[\(四\) 结语](#)

[返回总目录](#)

自序

儒家心性之学作为一种为己之学、成德之教，原本不是纯粹的知识思辨，而是一种体知、体证于身心的学问，这一修身传统不仅是近年来儒学研究所关注的一大议题，也是当今国学复兴热潮中呼吁最高的声音之一。本书收录的九篇论文，^[1]是关于王阳明及其后学致良知工夫的相关研究，也体现了我对于如何诠释儒家心性之学、修身工夫的一些思考。

这一思考动因，还要从我的第一部著作《罗念庵的生命历程与思想世界》说起。这是经我的博士论文修改而成的一部专著，于文献梳理、思想分析、谋篇布局、真情投入诸方面都可谓竭尽其诚，然出版后仍有未尽之憾：罗念庵一生用功的焦点都在如何克除欲根而致良知的工夫实践上，也因此留下大量如何笃实用功、转化身心的体验文字。尽管我将这些工夫体验尽量穿插在他的生命历程中加以描述，但苦于找不到一个将工夫历程完整而理论化呈现出来的表述方式。事实上，与佛道二教工夫所具有的完整理论体系相比，理学家们对心性工夫的理论总结是少而模糊的，研究界对此亦鲜有深论。这个遗憾，也成为我此后学术生涯中一直留意的课题：对于宋明理学家的修身实践——“内在经验”“体知”，如果侧重于哲学概念式的“工夫论”分析，如果理论阐释脱离鲜活活动人的身心经验，就容易流于乏味的概念游戏，将真实丰满的精神内涵干瘪化了。那么，如何对“工夫”本身加以如实呈现、系统梳理，如何将良知话语中的生命体验内涵传递出来，不仅是

理解良知学的基本要求，也是此后数年我对良知学的关注重点。我所面临的难题在于，如何把同一个信仰共同体中儒家学者的修身体验阐释到儒家信仰体系外的现代语境中？如何把那些“说不清楚”乃至“秘不可宣”的个人修身体验在可说的范围内表述为有公信度的知识体系，以便让现代人更有效地契入这一语境？我坚信一点：此心同此理同，基于人类精神生活的共通性，那些浸润着个体生命体验的工夫话语，表达的就不是纯主观、私我的体验，而指向一个富有主体性、公共性的人类共有的精神智慧。^[2]正是基于这一信念，本书所收的论文以各种角度聚焦于心学工夫的体知层面，在不离现代学术视野的同时，力图脱开概念化思维的哲学研究范式，呈现致良知工夫的直观经验，揭示出儒家心性之学的“体知性”“境域性”特点，这也是我对当今学界“中国研究范式”讨论的一种呼应。同时，在写作上也力求文字通俗，让更多非专业的读者有所受用，诚能如是，则功不唐捐。

在心学工夫历程方面，《由凡至圣——王阳明体悟本心的工夫阶次》《阳明学者罗念庵体悟良知的工夫历程》两篇论文，以王阳明、罗念庵为个案，借助阳明学者王龙溪《悟说》一文总结的工夫四阶次为基本理论框架，从工夫体验的角度解读阳明学者转化身心的具体工夫历程：由理解思索、克除私欲到心体呈现，进而保任心体、在实践中打通动静，最终趋于化境。无论是王阳明的顿悟形态，还是罗念庵主静的渐修形态，都大体经历了“悟前—证悟—保任—彻悟—忘悟”的工夫阶次，呈现一个由普通人向儒家圣贤人格及境界转化提升的完整历程。在理论上，这一工夫阶次的梳理不仅有补于心学乃至宋明理学的工夫谱系，而且证悟心体作为阳明学者们十分重视、有标志性意义的体悟经历，表明儒学并非仅仅是一种在凡俗意义上“做个好人”的普通伦理学，而是即内在而超越的人天之学。学界对于宋明理学之天道与性命贯通的超越性特质，相关学理解释还很不够。此外在实践层面，

静坐包含的丰富体验、于起心动念之“几”处的自省、对“人欲”的梳理、如何警惕认欲为理的自欺等等，这些隐微精深的心性内容是古代儒者每日念兹在兹的必修课，于现代人却是认知陌生，甚至充满误解的，值得我们揽镜自照。

在心学工夫实践中需要解决的一个重要问题是：良知究竟是一个超越的可信赖的绝对本体，还是朴素的不稳固的向善秉性？良知会不会出错？《良知与自证分——以王阳明良知学为中心的论述》用唯识学中自证分的分析架构来诠释良知，想要解决的就是良知作为道德意识的本体究竟具有怎样的特性、与一般意识活动有何不同的问题。唯识学之第六识（意识）自证分与作为道德意识本体的良知，在认知结构、功能、所现境界等方面的一致性，为理解良知提供了一个认识论的分析架构。良知作为一混合对待、无分别的清静识体的特质，不仅保证了良知具有超越善恶的至善本性，是吾人践履活动可依靠信赖的根据，也有可能摆脱一直以来以道德情感和感悟式语言解释良知所带来的问题。

既然良知本体绝对可靠，那么它与吾人在当下一念的感性状态中呈现的良知是什么关系？后者是否可以信任、依靠？良知既然是人人本具并能当下呈现，又为何在经验生活中经常会被欲望、习气所遮蔽？完美的道德生活在于能够“念念致其良知”，这何以可能？这一议题不仅有深刻的理论探讨空间，同时也是一个具有普遍性的道德实践困境。《当下一念之别：阳明学见在良知之争的关键问题——以王龙溪与聂双江、罗念庵的争论为中心》《“念念致其良知”何以可能？——再谈“见在良知”说的核心焦点与体认维度》两文撰写前后相隔七年，反映了我对阳明后学中最重大的理论争议——见在良知之争的持续思考。前文从“体知”的视角分析争论双方对“当下一念”的不同指

涉，指出王龙溪的工夫实践和言说方式立足于已悟本体之果地，而聂双江、罗念庵立足于未悟本体之因地，双方对“当下一念”的不同体知内容是见在良知之争的关键因素。然论文发表后我仍然觉得没说清楚，因为未悟、已悟之说只是双方体知工夫在结果上的差异，尚不能清晰展示双方工夫特点及过程的差异，聂双江、罗念庵究竟在哪个工夫关节点上不能契合龙溪所说的“当下一念”？尽管当今学界先进的相关研究丰硕而富有创见，令我颇受其益，然仍觉有未尽之憾，一如阳明提出良知学之前的感慨：“有一言发不出，津津然含诸口，莫能相度。”^[3]近来瑞士现象学家耿宁先生关于良知自证分的最新研究成果，启发我找到了阐释争议焦点的关键。故后文是在前文基础上的一个接续性研究，借助良知是与道德意识同时现存的“自知”这一维度，王龙溪的“独知”“直心直照”“一念自反”等工夫意味着立根于“当下一念”，从二元对待的经验意识返归无分别的绝待心体，这是一个非对象性、非经验性、自我证知的体认维度。而双江、念庵之所以持有异议，乃是由于他们秉持的是一个认识者把握另一个认识对象的二元维度，本体是意识活动的一个对象化的追求目标，故不能直下、时时呈现，不能念念致其良知，也就无法契会心体自证自知之精义。王龙溪则把这一“不二”的体认维度高扬为“吾儒不二之密旨，千圣绝学”，这不仅是他证成见在良知说的关键，也把儒家为己之学中“己”的体认维度和精微内涵推向了巅峰。走笔至此，方才了结五百年前一段公案。

进而，王龙溪证成“念念致其良知”的工夫关键在于“信得及良知”，其基本内涵为何？良知只是吾人涉及道德行为时所依凭信赖的根据，还是从事一切活动的依据——比如进行单纯的知识研究，乃至走路、吃饭等一切行为——此时良知安在？良知在无直接道德内容的境遇中如何发挥作用？又如何能够时时处处“信得及良知”？《“信得及良知”的理论与实践内涵——从王阳明到王龙溪的论述》讨论的即是良知

学中非常重要但为学界关注不多的问题。“信得及良知”不仅是阳明历经磨难而印证的生存论智慧，理论上也是致良知工夫的首要前提和动力。王龙溪则将“一念自信”升格为致良知教的工夫法门，即以至深至纯肯信良知的精神力量化除一切二元对待意识返归心体，彰显了最充足的道德实践动力和最强烈的道德主体性，以及心学顿悟法门的关键所在。这里不仅涉及实践良知的核心问题，也必然涉及良知学的基本理论问题：其一，做到时时处处肯信良知，则必须保证良知是一遍在并观照万物的本体之心，而不仅限于学界通常认为的伦理学范畴的道德心，这是信得及良知的本体论根据。其二，良知与知识、具体事为的关系，不须通过“良知坎陷”以开出相对独立的知识与事为，而是信得及良知作为万物本体而能主动吸纳融摄一切知识事为，一切知识事为都经良知的主动吸纳融摄而成为良知本有的知识与事为，如是才能保证“一切依良知而行”的充足动力。那种将良知局限于道德范畴、将良知与知识事为分离开的观点，是基于西学主客二分的思路框架，已预设了知识事为在本心之外并赋予其实体性、独立性的认知方式所致，并不契合良知学的理路。

在心学工夫落实于人伦社会的实践方面，《以良知开物成务——阳明学者以心性贯通事功的工夫实践与障难论析》探讨的主要问题是：王阳明及其后学如何将心学工夫具体地运用于军政及社会事务当中，内圣如何贯通于外王事业中，同时如何警惕气魄承当、认欲为理等工夫障难。相比于或单纯分析思想义理、或侧重梳理历史活动的研究方式，我更注重历史与哲学的互动结合，在历史活动中分析心性工夫的运用，展示理学家的整体生命世界。在理论上，良知不能仅仅理解为“内在”的本体，而是“性无内外，故学无内外”，^[4]心与物为一相互感应的生成结构，事功为“良知之应迹”，^[5]良知足以开物成务。因此，心与物、仁与智原本一体，心性与事功、做人与做事原本统一，这决

定了理学家们以明心性而正学术、进而带动社会建制改善的济世思路。这一古典时代的意义本体论视野及价值观无疑是极具现实意义的。

《江右王门学者邹东廓之戒惧说论析》是对江右王学领军人物邹东廓为学宗旨的系统阐述，分析了戒惧说的理论源流与构架、工夫路径与内容、工夫特色、思想定位等。我将该文收入本书的用意在于，邹东廓的戒惧说代表了王门后学工夫路径的另一个重要面向，即阳明教法中笃实用功的一面，不同于走高明一路的王龙溪，也不同于与阳明思想有间的聂双江、罗念庵，其中道平实的工夫特质及对王学末流的救弊补偏之功，是当时及晚明学者视为王学正传的基本原因。

《儒道交融：罗念庵一体两面的终极关怀》通过罗念庵的个案，具体分析了阳明学者如何将“体证心体—超越生死”视为同一主题，并阐述道家思想、道教工夫如何被吸纳、转化到念庵的致良知工夫及生死观中，形成儒道交融、一体两面的终极关怀。在中晚明三教合流的思想背景下，阳明学者们的良知学实践不同程度地借鉴了佛道二教的工夫，这一议题尚有许多开掘空间。至此，本书也将心学工夫由日用常行而上达天道，指向回应生死的终极问题，故以此篇作为终结。

以上诸文分别揭示出致良知的具体工夫阶次、工夫要点、障碍及克除方法、实践之运用、终极境界等层面，力图解读心学工夫的实践内涵。我发现在呈现“工夫”的同时，必须对工夫背后的支撑理论重新解读，才能为工夫找到最坚实的动力。比如上文提到的诸多问题都是理解致良知工夫所必须回应的基本理论问题，这让我重新反思了很多学界的通行观点，并重新品味那个良知构造的意义世界。由此，也深刻理解了那些良知学的信仰者们，如何能以纯一赤诚之心来推进那漫

长而坚忍的修身历程，终生无悔。这一历程，也同样是我对自家身心一次次探知反省的历程，一个艰难而愉悦的朝圣之旅。诚然，这些探讨远远不能概括致良知工夫的全貌，只借此微薄努力，揭示人性的自我提升需要经历哪些阶段和准备，期于儒家心性工夫研究有所裨补，并为现代人提供一条可实践的身心转化之路。在崇尚自由、张扬自我的现代社会，如何把私欲小我之张扬升华为道德主体之凸显、德性大我之挺立，实现身心的真正自由，是现代社会亟需解决的课题，也是本书努力的意义所在。

穷诸玄辩，若一毫置于太虚；竭世枢机，似一滴投于巨壑。庶通心君子，相期于文外耳。

[1]九篇为已发表的期刊论文，收入本书时均有小的修订。

[2]杜维明先生认为，理解宋明理学的“体知”，不能把道德实践的自我（personal）体验和主观、私我（private）、不能讨论的思想混为一谈，不能把主体性和主观主义混为一谈。“体知”对应于前者，有透明度，有公信度，可以讨论和辩难。参见氏著：《二十一世纪的儒学》（北京：中华书局，2014），第75、79页。

[3]王守仁：《传习录拾遗》第11条，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷32，第1170页。

[4]陈荣捷：《传习录详注集评》（台北：学生书局，1983），第174条，第250页。

[5]按此是阳明平定“宸濠、忠、泰之变”后的自我评价，见王畿：《读先师再报海日翁吉安起兵书序》，王畿撰、吴震编校：《王畿集》（南京：凤凰出版社，2007），卷13，第343页。

由凡至圣：王阳明体悟本心的工夫阶次

以王龙溪《悟说》《滁阳会语》为中心的考察

在宋明理学中，涉及理学家个人身心转化的工夫体验是一个重要而又难言的论题。除了个体性的内在经验难以作概念化界定的原因外，与佛道二教工夫系统所具有的完整阶次及理论总结相比，理学家们对工夫体系的知识性总结是少而模糊的，^[1]研究界对此亦鲜有深论。本文以阳明弟子王龙溪（畿，1498—1583）的两篇文献为论述核心——《悟说》为理论框架，《滁阳会语》所述阳明体悟本心的完整历程为个案印证，探究心学体系中是否具有一个可描述的、具有普遍意义的工夫阶次，以期补充心学工夫理论，并为现代人提供一条可实践的个体生命的身心转化之路。

（一）《悟说》概括的工夫四阶次

在儒学传统中，对修养工夫历程的完整描述最早见于《孟子·尽心下》：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。”后世学者大都认为这是一个由凡入圣、由低到高的修养阶次。梁漱溟先生极推崇的儒者伍观淇（字庸伯）先生认为，善、信为士人境界，美、大为贤人境界，圣、神为圣人境界。^[2]杜维明先生则将其对应于身、心、灵、神四层次，表示人格的修养“是一个连续过程中互相融贯的四度超升”：“善信”是“身心”的第二度超升，“美大”是“心灵”的第三度超升，而“圣神”则是“灵神”的第四度超升。^[3]伍、杜二先生对修养阶次的内容和阶段判释基本一致，这说明儒家修养工夫具有一定的阶次界定标准，尽管儒者们对此讨论不多。

在阳明学者中，有体道经验者不在少数，然对此进行较为系统的理论总结的，似乎只有阳明高足王龙溪。其《悟说》一文论述了体悟本心的工夫阶次：

君子之学，贵于得悟，悟门不开，无以征学。入悟有三：有从言而入者，有从静坐而入者，有从人情事变练习而入者。得于言者，谓之解悟，触发印正，未离言铨，譬之门外之宝，非己家珍；得于静坐者，谓之证悟，收摄保聚，犹有待于境，譬之浊水初澄，浊根尚在，才遇风波，易于淆动；得于练习者，谓之彻悟，摩砢锻炼，左右逢源，譬之湛体冷然，本来晶莹，愈震荡愈

凝寂，不可得而澄清也。根有大小，故蔽有浅深，而学有难易，及其成功一也。夫悟与迷对，不迷所以为悟也。百姓日用而不知，迷也；贤人日用而知，悟也；圣人亦日用而不知，忘也。学至于忘悟，其几矣乎！

龙溪指出体悟本心的三种工夫路径：从言而入的解悟、从静坐而入的证悟、从人情事变练习而入的彻悟。首先，从言而入的解悟未离言诠，是远离心体、尚在门外的。原因在于“从解悟而入，不离识神”，^[4]解悟所依凭的“识神”指形下经验意识。龙溪曾作《意识解》一文，对德性之知与经验意识有详细区分：

直心以动，自见天则，德性之知也。泥于意识，始乖始离。夫心本寂然，意则其应感之迹；知本浑然，识则其分别之影。万欲起于意，万缘生于识。意胜则心劣，识显则知隐。故圣学之要，莫先于绝意去识。^[5]

龙溪将理学中的德性之知与见闻之知的区分，分别名之以良知与意识（或知识），^[6]二者的差异在于，“知无起灭，识有能所；知无方体，识有区别”，^[7]良知是形上心体的直觉观照状态，“寂然浑然”是超越了一切经验世界之能所、分别的二元对待制约，故能“直心以动，自见天则”，达到对终极存有的整全把握。而经验意识是后天应感外物时形成的分别认识，是“托境仗缘而知”的“妄识”，^[8]不具本真性。对良知的解悟虽有助于吾人建立对本心的理解，然终属思维比量，“种种玄机解悟，皆成戏论”。^[9]故须“绝意去识”方能体证本心之现量境。

其次，就静坐证悟心体的路径而言，需要与外界保持隔离，犹如浊水初澄而心体自现，就静中呈现心体而谓之证悟。然“静坐者必有所藉，境静而心始静”，^[10]欲根未彻底根除，一遇外境则易于淆动，悟境不彻底。龙溪认为，究竟之悟应是由于人情事变中锻炼心体之凝寂不动，动静一如，是为彻悟。其优胜处在于，“从人事练习而得者，忘言忘境，触处逢源，愈摇荡愈凝寂，始为彻悟，此正法眼藏也。”^[11]彻悟不再依赖“言诠”（解悟）“静境”（证悟）等有待条件，而是随时随地恒不离心体，到此方为体悟本心的正法眼藏、究竟工夫。

《悟说》工夫路径理论是龙溪的重要思想，不但在他与同道的书信往来中常以此品评学者所悟究竟与否，而且在徐阶《龙溪王先生传》、赵锦《龙溪王先生墓志铭》、丁宾《祭王龙溪先师》中均有引述，然诸家并未深探其详，亦未引起研究界重视。从此文的表达形式看，似乎是将三种工夫路径置于并列关系，差别只在每个人根器之大小、障蔽之深浅、工夫入路之难易而有不同选择，“及其成功一也”。即便是言诠所得的解悟，也不排除在日积月累的渐行途中发生由知带行、意识翻转之可能。然而不同路径的工夫效验显然是有高下差别的，“盖静坐所得倍于言传，练习所得倍于静坐”，^[12]每一路径伴随相应的体证境界：言诠所得为思维比量之解悟，静坐所得为心体呈现之证悟，练习所得为动静一如之彻悟，这是一个由浅入深、逐步递进的悟境。换言之，《悟说》所示既是三种通达本体的工夫路径，更可视作为一个逐步递进的工夫阶次。此外，学者多未留意后文所述百姓之“迷”、贤人之“悟”、圣人之“忘”三个由低到高的精神境界与工夫阶次之间的关联性。显然，百姓之“迷”指尚未具备修身自觉、随气习牵连流转的凡夫状态，贤人指自觉从事修身实践的贤人君子，解悟、证悟、彻悟三阶次可容纳于贤人之“悟”的阶段，圣人之“忘”则指工夫操存熟练后脱略痕迹的无为化境，“学至于忘悟，其几矣乎！”^[13]彻悟之后尚

有“忘悟”一环，指示天道与性命融释无二、大化流行的终极境界。如是，“解悟—证悟—彻悟—忘悟”构成由凡至圣逐步递进的完整工夫阶次，这在龙溪似乎是具有理论自觉的，因为《悟说》接下来的内容，即是以其师王阳明（守仁，1472—1528）为例的印证。

(二) 《滁阳会语》所述王阳明体悟本心的工夫历程

先师之学，其始亦从言入，已而从静中取证，及居夷处困，动忍增益，其悟始彻。一切经纶变化，皆悟后之绪余也。^[14]

这是龙溪在《悟说》中以其所述工夫阶次为理论框架，叙述其师王阳明体悟本心的历程。龙溪晚年所作的《自讼问答》亦云：

先师之学，幼年亦从言入，继从静中得悟，其后居夷三载，从万死一生中练习过来，始证彻悟。^[15]

这与《悟说》所述完全一致，说明体悟工夫阶次说及其对阳明工夫历程的判释，是龙溪关于心学体悟理论及实践的一个成熟思想。不过这些讲法尚简略，龙溪在《滁阳会语》一文中更详细论述了阳明一生学旨数变的经历。与钱绪山《刻文录叙说》、黄宗羲《明儒学案·王阳明本传》对阳明学旨演变的总结相比，《滁阳会语》更为清晰完整，叙述阳明思想及立教宗旨演变的同时，也完整解说了阳明体悟本心的工夫历程，且两者演变进程具有一致性，工夫阶次也与《悟说》大致符节。为了说明这一点，下文以《悟说》工夫阶次为纲来对应分析《滁阳会语》，每一小标题为一工夫阶次，冒号前为阳明思想或教法，冒号后则是其相应的工夫进境。

1. 悟前三变：解悟至证悟

先师之学，凡三变而始入于悟，再变，而所得始化而纯。其少禀英毅凌迈，超侠不羁，于学无所不窥，尝泛滥于词章，驰骋于孙吴，虽其志在经世，亦才有所纵也。及为晦翁格物穷理之学，几至于殒，时苦其烦且难，自叹以为若于圣学无缘。乃始究心于老佛之学，缘洞天精庐，日夕勤修练习伏藏，洞悉机要，其于彼家所谓见性抱一之旨，非惟通其义，盖已得其髓矣。自谓尝于静中，内照形躯如水晶宫，忘己忘物，忘天忘地，与空虚同体，光耀神奇，恍惚变幻，似欲言而忘其所以言，乃真境象也。

这里，“凡三变而始入于悟，再变，而所得始化而纯”是后文的“文眼”，总述阳明自身的为学悟道历程。“三变”指“泛滥于词章，驰骋于孙吴”“为晦翁格物穷理之学”“究心于老佛”三阶段的为学经历。“入于悟”指龙场悟道，“再变”指龙场之后阳明提揭静坐等诸教法、江右时期专提致良知之两变，“始化而纯”指居越后的熟化境界。黄宗羲将阳明龙场大悟后的为学变化概括为“后三变”，实与龙溪一致。先说悟前三变。前两变相应于《自讼问答》“幼年亦从言入”，相当于尚在门外的解悟阶段；后一变则指阳明青年时代接触佛道二教并于阳明洞中修习道家导引术的经历，《悟说》《自讼问答》谓之静中取证的证悟阶段，似乎与龙溪视为“入悟”前的为学三变之一相矛盾。其实这并不等于把阳明究心佛老的经历划归到未悟本体前的解悟阶段，也不意味着否认静中得悟的价值。原因在于，一是古人不像现代学术有严格清晰的概念界定，同一用词往往随语境而有不同含义，此处“入悟”在阳明学者那里意味着与其究心佛老所悟有别、具儒家内涵的“彻悟”；二是

《滁阳会语》主要以阳明思想及立教宗旨之演变为论述焦点，这与单纯划分悟境阶次的论述立场虽不冲突，但语境有别，其必然要以创立心学的奠基性事件——龙场悟道为入悟标志，以示儒家学问归趣；三是龙溪仍然肯定阳明究心老佛的体证经验为静中证悟，龙溪所肯定的，自然不是阳明自己都弃去的“先知”特异能力，“忘己忘物”“与空虚同体”等语是具有典型万物一体特征的冥契（mysticism）经验描述，而非宋明儒者所破斥的“玩弄光景”，故龙溪肯定其为“真境象”。高攀龙也说阳明这段习静经历使“其心已静而明”。^[16]从阳明论儒释道之学为“三间共为一厅”“二氏之用，皆我之用”^[17]的著名论说可知，他持儒家为主体的三教同源同体观，区别主要在于佛道二教“遗了下一截”，明体而不达用，儒家则做到了“彻上彻下，只是一贯，更有甚上一截，下一截”？^[18]既然终极本体只是一个，从体证经验的视角看，阳明筑洞静修之所悟就不能简单贴上道家“见性抱一”之本体抑或儒家心体的标签，毋宁说是对终极本体有所证悟。

不过，从阳明本人到龙溪、绪山、梨洲等学者，都没有将这段经历视为体悟本心的序曲。究其原因，除论述焦点、儒家立场等因素外，还在于阳明此时并未将其所悟与儒家最关切的人伦日用统合起来。《年谱》载其当时心境：“已而静久，思离世远去，惟祖母岑与龙山公在念，因循未决。久之，又忽悟曰：‘此念生于孩提。此念可去，是断灭种性矣。’”^[19]他在离尘静修与人伦牵挂的矛盾纠结中，还是认为前者将导致儒家所批判的断灭种性，也因此结束了静坐生涯。杨儒宾评论阳明的这段习静经历时认为，儒家体验的形上学固然离不开证体的要求，但单单证体仍然不够，因为儒家的基本性格是肯定此世的，普遍如果没办法落实到具体上来，则其学仍未到家。^[20]另外，此时阳明也未将其所悟与困扰他的朱学格物穷理说的症结所在搭挂起

来。总之，理论与实践的准备均不足，直至龙场悟道，方才开启心学建立的新天地。

需要说明的是，证悟所需的“绝意去识”之功对大多数人而言并非易事，从悟前到证悟须经历多次曲折，在此以江右阳明后学万思默（廷言，1530—？）的静坐经历补充说之。其谓：

始学为静坐，混混默默，不著寂、不守中、不数息，一味收摄此心。所苦者，此念纷飞变幻、奔突降伏不下，转转打迭。久之，忽觉此心推移不动，两三日内，如痴一般，念忽停息，若有一物胸中隐隐显露、渐发光明。自喜此处可是白沙所谓“静中养出端倪”，此处作得主定，便是把握虚空。觉得光明在内，虚空在外，以内合外，似有区宇。四面虚空，都是含育这些子一般。古所谓“以至德凝至道”，似有印证。但时常觉有一点吸精沉滞为碍，兀兀守此，绝懒与朋友相接，人皆以为疏亢骄简。近来悟得这个意思，些子光明，须普散在世界上，方是明明德于天下，方是大盘局。始信得一体生生与万物原是贯彻流通，无有间隔。故数时来，终日喜与朋友聚会，相观相取，出头担当，更无躲闪畏忌，人情亦乐与相亲。但时常应感，未免灵气与欲念一混出来，较之孩提直截虚明景象，打合不过。^[21]

这是嘉靖四十三年（1564）秋，入仕不久的万思默向龙溪请益问学时的自述。他通过长时间习静终使纷飞之念停息，心体隐然显露，龙溪认为这是证悟的初兆：“觉念停息时，是初息得世缘烦恼，如此用力，始可以观未发气象，此便是把柄初在手处。”但它也只是习静的初

步效验，并非心体之究竟，龙溪谓“以内合外，摄念归虚，居常一点沉滞，犹是识阴区宇，未曾断得无明种子”。^[22]同时，一意静守又生喜静厌动、懒于人事之弊，故思默转为主动入世担当，然而却不能在纷繁变动中保持虚明之体，心体与欲念相混，起灭不定。再看思默在其后仕宦至归田的几十年间，用功状态之自道：

交游颇广，闻见议论遂杂，心浅力浮，渐为摇眩。商度于动静寂感之间，参订于空觉有无之辨，上下沉掉，拟议安排，几二十年。时有解悟，见谓弘深，反之自心，终苦起灭，未有宁帖处。心源未净，一切皆浮。幸得还山，益复杜门静摄，默识自心。久之，一种浮妄闹热习心，忽尔销落，觉此中有一个正思，惟隐隐寓吾形气，若思若无思，洞彻渊澄，廓然边际，夤与常念不同，日用动静初不相离，自是精神归并在此。渐觉气静神恬，耳目各归其所，颇有天清地宁、冲然太和气象，化化生生，机皆在我。真如游子还故乡，草树风烟皆为佳境矣。^[23]

此后二十年仕途生涯中，他虽在交游论学中增强了解悟能力，然制心一处之功终不得力。直到辞官归里，才又走向杜门静摄的老路。久之，方洞彻心体。万思默几经曲折的体悟经历说明，心体穿透意识、嗜欲牵绕混杂的世俗生活而呈露乃至做主，在阳明、龙溪等资质高明之人那里稍易，一般人则须经历相当艰难，用功数十载不得受用者往往有之。

2. 龙场大悟：彻悟开端

及至居夷处困，动忍之余，恍然神悟，不离伦物感应，而是是非非天则自见。征诸四子六经，殊言而同旨，始叹圣人之学坦如大路，而后之儒者妄开径窦、纡曲外驰，反出二氏之下，宜乎高明之士厌此而趋彼也。

在有关龙场悟道的诸种文献中，虽未看到阳明“恍然神悟”的具体描述，但《年谱》所载“寤寐中若有人语之者，不觉呼跃”，显然是与震动身心的内在体验相关，也是其学说创发的直接基础。龙场悟道之所以具有阳明心学诞生的奠基性意义，首先是在修养实践上，有一工夫路径的拓展和悟入境界的飞跃。阳明历经廷杖入狱、逃难追杀、居夷处困等一系列动心忍性、内外交困的动荡经历，迫使他不断自我拷问“圣人处此，更有何道”，从欲根习心缠绕遮蔽本体的日常状态中超脱出来，顺适俟命，洒然无碍，经验意识不断向上翻转、提纯、升华，慢慢逼近了形上心体。此时唯生死一念沉滞未化，此时他“日夜端居澄默，以求静一”，已与隔绝尘世的筑洞静修不同，为动中取静，现实苦难的磨砺是意识得以提纯升华的主因，静修为其助缘，“静坐对阳明此一关键的时刻不见得发挥了本质性的学说转变之作用，但至少临门一脚，提供了突破的动能。”^[24]同时他的悟境更进一步，高攀龙认为阳明在深山夷境中的静修定然“功倍寻常”，“而一旦恍然有悟，是其旧学之益精，非于致知之有悟也”，^[25]所悟的直接内容并非对朱子格致说的纠正，而是“旧学之益精”，即先前静中证悟心体的深化，龙溪谓之“不离伦物感应，而是是非非天则自见”，形上本体与形下日用贯通一致。阳明认为，这才是与佛道二教相区别的儒学宗趣所归。其次从理论建构来看，阳明由其悟境而得出结论：“始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。”^[26]他发现完全可以将朱子外向型的格物穷理方式敛归到心体做主的内在路径上来，并从四子六经中获得了

经典印证的权威意义，“心即理”的思想也就从此诞生。如是，龙场之悟在工夫路径、悟入境界、理论建构诸方面均有突破，学理上意味着心学正式创立，悟境上则意味着打通动静的彻悟。

3. 静坐诸教：保任

龙场大悟后，阳明开始授徒讲学，如果从工夫阶次的角度看阳明的“后三变”就会发现，其工夫进境与教法大体保持同步：

自此之后，尽去枝叶，一意本原，以默坐澄心为学的，亦复以此立教。于《传习录》中所谓“如鸡覆卵，如龙养珠，如女子怀胎，精神意思，凝聚融结，不复知有其他”；“颜子不迁怒贰过，有未发之中，始能有发而中节之和”；“道德言动，大率以收敛为主，发散是不得已”。种种论说，皆其统体耳。一时学者闻之翕然，多有所兴起。然卑者或苦于未悟，高明者乐其顿便而忘积累，渐有喜静厌动、玩弄疏脱之弊。先师亦稍觉其教之有偏，故自滁、留以后，乃为动静合一、工夫本体之说以救之。

静坐是阳明在常州、辰州、滁州时期的教法，后见学者中资质一般者苦于未悟，高明者流于喜静厌动之弊，故南京以后改为动静合一说救之。“尽去枝叶，一意本原”，表明静坐是直接用来体证心体的。阳明此期所倡“养未发之中”“收敛”等教法，有助于扭转当时纡曲外驰的学风，令从学者用静坐的形式直接自悟心体，同时也对应于阳明自身的悟后保任工夫。“以默坐澄心为学的”，也应包括阳明本人，这一点常被忽视。因为龙场之悟是特殊境遇下的心体顿现，之后仍须用绵密的保任之功使其不受遮蔽，静坐则是最直接的保任心体的工夫法

门。“保任”本是佛教术语，在禅宗修行实践中一般指顿见空性后避世静修的涵养之功。儒家因不提倡避世，故阳明多数时候将静坐置于“补小学收放心”的辅助地位，也较少公开谈及自己的静坐工夫。但不可否认的是，静坐应是他在这一时期用来保任心体的方式之一。^[27]当然，广义的保任工夫可兼有静养、动察等多种方式，它是证悟心体后必要的工夫阶段，阳明、龙溪对此都有论述。阳明谓：“学者时时刻刻常睹其所不睹，常闻其所不闻，工夫方有个实落处。久久成熟后，则不须着力，不待防检，而真性自不息矣。”^[28]“久久”即是涵养、保任未发心体，工夫熟后才能任心体自然发用。在天泉证道中，阳明嘱龙溪曰：“但吾人凡心未了，虽已得悟，不妨随时用渐修工夫……汝中此意，正好保任”，^[29]叮嘱龙溪悟后仍须以保任工夫对治凡心。龙溪也有诸多重视保任的言论：“吾人之学，患无所得，既得后，保任工夫自不容已”^[30]“时时保任，不为物欲所迁、意识所障”^[31]“时时保任此一点虚明，不为旦昼牿亡，便是致知”，^[32]更盛赞其师“既悟之后则内外一矣，万感万应，皆从一生，兢业保任，不离于一”，^[33]是说阳明悟得本心为动静内外一体，此后的兢业保任之功即为不离感应而恒守本心。盖龙场大悟至江右提揭致良知教的十余年间，阳明的为学宗旨及教法数变，先后以知行合一、诚意、静坐涵养未发、克治省察等开示来学，尚处于心学思想及工夫教法的探索时期；就他自身的工夫历程而言，则处于悟后保任阶段，静养与动察均是保任心体的工夫方法。积累渐久，假以淬炼，思想宗旨及工夫境界又为之一变。

4. 致良知教：彻悟完成

自江右以后，则专提“致良知”三字，默不假坐，心不待澄，不习不虑，盎然出之，自有天则，乃是孔门易简直截根源。盖良知即是未发之中，此知之前，更无未发；良知即是中节之和，此

知之后，更无已发。此知自能收敛，不须更主于收敛；此知自能发散，不须更期于发散。收敛者，感之体，静而动也；发散者，寂之用，动而静也。知之真切笃实处即是行，真切是本体，笃实是工夫，知之外更无行；行之明觉精察处即是知，明觉是本体，精察是工夫，行之外更无知。故曰：“致知存乎心悟，致知焉尽矣。”

广义而言，致良知教的酝酿和形成在时间上涵盖了阳明主政江西、平定叛乱的五年时间。平生第一次的军旅生涯，无论对他体悟本心、兢业保任的内证工夫还是指挥千军、应对邪恶的世间谋略，都是一种更大的考验，终在“宸濠、忠、泰之变”的磨砺中，促使其思想学说趋于成熟，工夫境界趋于稳固。较之此前的诸多教法，阳明以“良知”指示道德本心为人人本有的先天普遍存在，体用兼该，易于把捉，无论根器利钝均易有入手处，工夫路径是“默不假坐，心不待澄”，寂感、动静、体用打成一片，避免了静坐体认可能导致的虚玄之弊。此乃学界熟知之义，不赘述。而致良知思想的形成，正是阳明以现实磨砺的体证之功作为基础的。正德十三年（1518），阳明在三泐之乱“有必破之势”的情况下，曾致书门人云：“破山中贼易，破心中贼难”，^[34]是其对境练心的工夫自道，并在随后的平濠之乱中遭逢了更严峻的考验。龙溪所作《读先师再报海日翁吉安起兵书序》载：

师既献俘，闭门待命，一日召诸生入讲曰：“我自用兵以来，致知格物之功愈觉精透。”众谓兵革浩穰，日给不暇，或以为迂。师曰：“致知在于格物，正是对境应感实用力处。平时执持怠缓，无甚查考，及其军旅酬酢，呼吸存亡，宗社安危所系，全体精神

只从一念入微处自照自察，一些着不得防检，一毫容不得放纵。勿助勿忘，触机神应，是乃良知妙用，以顺万物之自然，而我无与焉。夫人心本神，本自变动周流，本能开物成务，所以蔽累之者，只是利害毁誉两端。世人利害不过一家得丧尔已，毁誉不过一身荣辱尔已。今之利害毁誉两端，乃是灭三族、助逆谋反，系天下安危。只如人疑我与宁王同谋，机少不密，若有一毫激作之心，此身已成齑粉，何待今日？动少不慎，若有一毫假借之心，万事已成瓦裂，何有今日？此等苦心，只好自知。譬之真金之遇烈焰，愈锻炼愈发光辉。此处致得，方是真知；此处格得，方是真物。非见解意识所能及也。自经此大利害、大毁誉过来，一切得丧荣辱，真如飘风之过耳，奚足以动吾一念……”^[35]

“一念入微”“触机神应”都是龙溪的惯用语，但意思基本符合阳明的实际心境，可与正德十六年阳明写给江右门人邹东廓（守益，1491—1562）的书信相互印证：“今自多事以来，只此良知无不具足。譬之操舟得舵……虽遇颠风逆浪，舵柄在手，可免没溺之患矣。”^[36]龙溪所述正是阳明之“良知无不具足”的具体功用：当此危疑之时，阳明扫荡一切遮蔽良知的利害、毁誉、计较之念，全体精神紧紧固守于良知心体（一念入微），自照自察，勿助勿忘，所思所行不假私欲杂念之造作，全依良知开物成务，在对境应感处实用其力，此即是格物致知之功，也是保任之功不断稳固、终至打通动静的境界体现。

同时，如何将纯然至善的本心与纷纭复杂的世间谋略、用兵之道相统一，也致良知工夫的应有之义。当钱绪山（德洪，1496—1574）问用兵之术为何时，阳明答：“但学问纯笃，养得此心不动，乃术尔。”^[37]他始终将世间智慧敛归、统合于心体，世法入之逾深，心法

出之逾远，世法之震荡与心法之愈凝寂双向激发，开出博大宏阔的生命境界，这也是致良知工夫体现为拓展包容世法知识、推致于具体事为的应有结果。^[38]如果将龙场悟道作为阳明彻悟本心的开端，此后经数载保任，更兼江右平乱的艰险历练，阳明对心体之把握已如舵柄在手，久久成熟，臻于体用动静一如，为彻悟之完成。所悟境界在理论上的总结，即是体用动静合一的致良知教，标志着阳明思想的成熟。

5. 晚年化境：忘悟

学界对阳明思想的研究，一般提到致良知即告结束。但从工夫阶次看，仍有上升空间。《滁阳会语》载：

先师在留都时，曾有人传谤书，见之不觉心动，移时始化，因谓：“终是名根消煞未尽。譬之浊水澄清，终有浊在。”余尝请问平藩事，先师云：“在当时，只合如此做。觉来尚有微动于气所在，使今日处之，更自不同。”

“在留都时”指正德九年阳明在南京讲学事，彼时遇谤尚觉心动，原因是虽已得悟，然名心未消尽，遇境犹起波浪，这与笔者将阳明此期工夫判为保任阶段是一致的。“平藩”指平濠之乱，阳明与龙溪的这段对话发生在居越以后的晚年，反观当时心境，阳明犹言尚有隐微意气在。因为“心体上着不得一念留滞，就如眼着不得些子尘沙”，^[39]心体原本是虚寂无滞的，若有些微欲念、意气之遮蔽或留滞在，则妨碍心体对万物自然无碍的容受，这是自证自知、欺瞒不得的。阳明平乱时虽能动静一如，毕竟尚有“舵柄在手”的有为痕迹。“使今日处之，更

自不同”表明其晚年反观心体之功日益深透，迈入新境：

逮居越以后，所操益熟，所得益化，信而从者益众。时时知是知非，时时无是无非，开口即得本心，更无假借凑泊，如赤日丽空而万象自照，如元气运于四时而万化自行，亦莫知其所以然也……晚年造履益就融释，即一为万，即万为一，无一无万，而一亦忘矣。^[40]

居越的六年间，门徒益众影响日广的同时，阳明本人的造诣也臻于熟化之境。“知是知非、无是无非”等语在其晚年语录中有本：“无知无不知，本体原是如此。譬如日未尝有心照物，而自无物不照。”^[41]心体既虚寂无滞（无是无非，无心照物）又能应物无穷（知是知非，无物不照）。与江右时期相比，阳明更彻底地消解了经验意识“假借凑泊”的造作状态，纯任心体自然发用，已无体用之分、理事之别，而是本体之有（一）与发用之无（万）无二无别，一多相即，当相即道，即事而真，无须收制之功而自然合道，龙溪谓之“忘悟”，即彻底脱略工夫痕迹的无为境界。“忘悟”一词虽未见于阳明文集，但不出其“无中生有的工夫”范围，只不过龙溪将“无”的一面发挥更详尽而已。因为从原理上讲，当思虑、造作等后天意识之“有”被扫荡殆尽时，必然使形上心体毫无遮蔽地全然呈现，其原本具有的无执不滞特性即能自然发用，自能所作皆善。换言之，“忘”或“无”是心体作用形式本身容有的精神向度。观阳明龙场悟道后“谪居澹虚寂”（《诸生夜坐》）等洒然自得的诗句，观其平濠之乱后的心境自道：“今日虽成此事功，亦不过一时良知之应迹，过眼便为浮云，已忘之矣！夫死天下事易，成天下事难；成天下事易，能不有其功难；不有其功易，能忘其功难。此千

古圣学真血脉路”，^[42]均为心体无执不滞之发用。此无执不滞的发用随着遮蔽因素的不断刊落而运用日益纯熟，如阳明晚年开示门人所言：“（工夫）若能透得时……须胸中渣滓浑化，不使有毫发沾带，始得。”^[43]亦如龙溪所言：“所谓忘者，非是无记顽空，率其明觉之自然，随物顺应，一毫无所作，无所任，是谓忘无可忘。”^[44]工夫至此，如同悬崖撒手不涉阶梯，经验世界的言语、意识已无法着力，只能用“无一无万”“忘无可忘”之类双遣双非式的语言作指月之喻了。从阳明晚年行事看，他在天泉证道时评龙溪“四无说”为其学传心秘藏，在严滩问答中示以吊诡的有无实幻之说，均是已臻忘化境界的表征；临终“此心光明”的遗言乃夫子恒住心体的境界自道，为他外境坎坷内证神圣的人生画上了圆满句号。

作为阳明高足的王龙溪，屡言忘悟境界，无疑也相应于他本人的修养践履。龙溪八十岁时曾自述心境：“当下一念，凝然洒然，无起无不起。时时觌面相呈，时时全体放下。一切称讥逆顺，不入于心。所以终日交承，虽冗而不觉劳，终日论说，虽费而不觉扰。直心以动，自见天则，迹虽混于世尘，心若超于太古。”^[45]可与阳明所臻境界相望。其通透圆熟的生命境界与人格气象也为良知化境再添一注脚，证明了人人皆可成圣的实践可行性。

(三) 结语

王龙溪深谙心学三昧，这或许是他能将体悟经验加以理论总结的原因。需要说明的是，本文将阳明从事辞章、兵事及朱子格物之学统置于尚未悟入心体之前的解悟阶段，将其在阳明洞修习道家导引术之所悟对应于对心体的证悟阶段，这是阳明自身的特殊经历所致。对于直接入手实践心学工夫的一般学者而言，结合《悟说》与王阳明及万思默体悟本心的具体工夫历程，可对工夫阶次及内容稍加补充修正：悟入心体之前可包括解悟、静中体认、动中省察等多种理解及实践心体的工夫，统称悟前阶段；证悟阶段则是体证儒家所界定的心性本体之工夫，龙溪所言“收摄保聚”即指江右学者罗念庵主静涵养本体的工夫；证悟心体后，须经一段保任工夫。如是，“悟前（解悟等）—证悟—保任—彻悟—忘悟”构成一个具有普遍性的体悟本心的完整工夫阶次，大体对应于身心转化的几个阶段：杂念纷飞、理欲相混（悟前）—证悟心体（证悟）—继续保任、扫荡杂念（保任）—工夫稳固，体用动静一如（彻悟）—脱略工夫痕迹，即事而真（忘悟）。同时，不同工夫阶次之间并不是截然分割的，每一阶段都包含有向更高阶段飞跃的因子，因为说到底，本体只有一个，工夫只是一事，不同阶次的差别和划分依据主要在于把握心体的深入及纯熟程度与否。^[46]当然，学者因资质不同而于每一阶段的用力及体会程度不同，故不必然经历其完整过程，如王龙溪入手便能证悟心体，^[47]此后多用不离性体、一觉便化的保任之功。但总体而言，这一工夫阶次具备类型学特征，阳明之外，走渐修进路的罗念庵尤能作为典型印证，笔者将另撰文述之。

最后，简单谈谈《悟说》工夫阶次与禅宗修行阶次的关系。吕澂先生认为禅宗修行可分为四个阶段：凑泊悟解、发明心地、保任、行解相应。^[48]第一个阶段是悟前用功，静坐拂尘、息心止虑的渐修是其基本功。第二阶段即在“芒鞋踏破”的功用基础上，经由某种机缘顿见空性。但刹那所见（禅宗称初关景象）易在红尘中被烦恼习气遮蔽，故第三阶段便是继续泯迹人间，在林间水下做保任工夫。待空境稳固，则破俱生我执，证重关境界。但若沉滞空境，则陷禅门呵斥的“骑驴不肯下”之病，故第四阶段须转身入世对境练心，打通动静真妄，直契真空妙有，一切随缘自在，方是真见性。禅宗谓破俱生法执，透最后一关。六祖慧能大悟后所说“何其自性能生万法”，《永嘉证道歌》“一性圆通一切性，一法遍含一切法”，均是空有无碍境界的描述。^[49]阳明批评佛教“遗了下一截”之说是未合其实的，儒佛之差异根本上是由其世界观、价值观不同所致。^[50]尽管儒佛两家的基本理论和终极悟境有别，但阳明学对佛教去除欲根和知识之弊的工夫要求、无执不滞的自由心境都有主动的借鉴，故两家的心性炼养过程在形式上呈现出某种一致的样态：经由逆觉体证之艰难超越，回归事事无碍的本真世界。儒佛两家在工夫进路方向上的一致性，使熟悉佛教的王龙溪得以借取总结为心学工夫体系。

（原载《中国哲学史》2013年第3期）

^[1]杨儒宾认为：“类似内丹学那样的传统在理学传统中是不存在的，至少是隐性的。”氏著：《论“观喜怒哀乐前未发气象”》，收入《中国文哲研究通讯》第15卷第3期（台北：“中央研究院”中国文哲研究所，2005），第64页。

- [2]梁漱溟编著：《礼记大学篇伍严两家解说》（成都：巴蜀书社，1988），第64页。
- [3]杜维明：《从身、心、灵、神四层次看儒家的人学》，《杜维明文集》（武汉：武汉出版社，2002）第5卷，第334-336页。
- [4]《答梅纯甫》，王畿撰、吴震编校：《王畿集》（南京：凤凰出版社，2007），卷12，第318页。
- [5]王畿：《意识解》，《王畿集》卷8，第192页。
- [6]相关研究见彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》（北京：生活·读书·新知三联书店，2005），第50-69页。
- [7]王畿：《金波晤言》，《王畿集》卷3，第65页。
- [8]王畿：《答刘凝斋·三》，《王畿集》卷11，第275页。
- [9]王畿：《与邓子和》，《王畿集》卷12，第331页
- [10]王畿：《自讼问答》，《龙溪会语》卷4（收入《王畿集》，下同），第740页。
- [11]王畿：《留别霁川漫语》，《王畿集》卷16，第466页。
- [12]王畿：《自讼问答》，《龙溪会语》卷4，第740页。
- [13]按《王畿集》中此句标点为“学至于忘，悟其几矣乎”，其义与“忘悟”一致。
- [14]以上《悟说》引文见《王畿集》卷17，第494页。
- [15]王畿：《自讼问答》，《龙溪会语》卷4，第740页。

- [16]高攀龙：《三时记》，《高子遗书》，收入《文渊阁四库全书·集部》第1292册，卷10，第618页。
- [17]《年谱三》，王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷35，第1289页。
- [18]王守仁：《传习录》上，《王阳明全集》卷1，第18页。
- [19]《年谱一》，《王阳明全集》卷34，第1226页。
- [20]氏著：《理学家与悟——从冥契主义的观点探讨》，《第三届国际汉学会议论文集·中国思潮与外来文化》（台北：“中央研究院”中国文哲研究所，2002），第179页。
- [21]王畿：《书见罗卷兼赠思默》，《王畿集》卷16，第474页。
- [22]以上引文均见王畿：《书见罗卷兼赠思默》，《王畿集》卷16，第475页。
- [23]黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案·万思默本传》（北京：中华书局，2008），第500-501页。
- [24]杨儒宾：《明儒与静坐》，收入钱明主编：《阳明学派研究——阳明学派国际学术研讨会论文集》（杭州：杭州出版社，2011），第12页。
- [25]高攀龙：《三时记》，《高子遗书》卷10，第618页。
- [26]以上引文见《年谱一》，《王阳明全集》卷34，第1228页。
- [27]杨儒宾认为，静坐方法在阳明思想的发展历程中起过重要的作用。他的静坐造诣极高，不但自证，还可证人，直至晚年，他依然没有抛弃此一法门。见氏著：《明儒与静坐》，第11、15页。

- [28]王守仁：《传习录》下，《王阳明全集》卷3，第123页。
- [29]王畿：《天泉证道纪》，《王畿集》卷1，第2页。
- [30]王畿：《留都会纪》，《王畿集》卷4，第94页。
- [31]王畿：《与潘水簾》，《王畿集》卷9，第220页。
- [32]王畿：《留都会纪》，《王畿集》卷4，第93页。
- [33]王畿：《滁阳会语》，《王畿集》卷2，第34页。
- [34]王守仁：《与杨仕德薛尚谦》，《王阳明全集》卷4，第168页。
- [35]王畿：《读先师再报海日翁吉安起兵书序》，《王畿集》卷13，第343页。
- [36]《年谱二》，《王阳明全集》卷34，第1278-1279页。
- [37]钱德洪：《征宸濠反间遗事》，《王阳明全集》卷39，第1473页。
- [38]见张学智：《中国儒学史•明代卷》（北京：北京大学出版社，2011），第181-182页。
- [39]王守仁：《传习录》下，《王阳明全集》卷3，第124页。
- [40]以上《滁阳会语》之引文见《王畿集》卷3，第33-34页。
- [41]王守仁：《传习录》下，《王阳明全集》卷3，第118页。
- [42]王畿：《读先师再报海日翁吉安起兵书序》，《王畿集》卷13，第343页。
- [43]王守仁：《传习录》下，《王阳明全集》卷3，第105页。
- [44]王畿：《三山丽泽录》，《王畿集》卷1，第11-12页。

[45]王畿：《万履庵漫语》，《王畿集》卷16，第462页。龙溪晚年境界之研究见彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》，第162-168页。

[46]龙溪即说：“学者初间良知致不熟，未免用力执持，勉而后中，思而后得。到得工夫熟后，神变无方，不思不勉而自中道。浅深诚有间矣，然此中所得无所滞碍之体，实未尝不同也……盖不知浅深生熟，是谓凌躐；不知始终只是一事，是谓支离。”见王畿：《与林益轩》，《王畿集》卷11，第294页。

[47]龙溪二十五岁受业阳明，经过短暂的静修，“逾年遂悟虚灵寂感、通一无二之旨”。见徐阶：《龙溪王先生传》，《王畿集》附录四，第823页。

[48]吕澂：《中国佛学源流略讲》（北京：中华书局，1979），第377页。

[49]见拙作《从〈坛经〉看顿教禅法的修持要求》，《浙江学刊》2005年第2期，第44-49页。

[50]笔者认为，儒佛两家的根本分际在世界观及存有论上。大乘佛教的世界观以缘起性空、三世因果、六道轮回为立说基础，小至一身、大至世界都是因缘假合而成的“幻有”，并非实体性的存在。故其立教的核心在于，通过六度万行等修行方式，令众生化除对一切事物执为实体的迷执，实证万法空有不二的本质（佛性），从而摆脱因果轮回之束缚。阳明学固然亦认肯万物本体具有“虚寂”“无执”等“无”的特性，但其世界观是以肯定万物的实体性存在为基本前提，故小至一身、大至家国天下都是实体性的“实有”。其立说以人伦世界为根基，通过去除小我之私欲、气习乃至主客对待的认知等修养方式，以实证“万物一体”（心体）为本真。简言之，对于自我的认识，佛教主张“无我”观，儒家主张“大我”观；对于世界的认识，佛家主张缘起性空、空有不二的中道观；儒家则是以有为体、以无为用的实体观。儒佛在存有论上的基本差异，决定了两家在价值观以及其他方面的不同立场和取向。因此，宋明理学家以实体观和以人伦为中心的立场来批评佛教的出家修行乃自私自利、背弃伦理，并不能相应于佛教的基本义理和精神旨趣。柳

存仁先生也认为，“中国兴起之禅宗，或天台、华严，皆非自私自利之教”，理学家以此辟二氏为实为谬见。而阳明“故意强为之说者”“甘于如此斥说居之不疑者”的原因在于，一则“因陆、王一派之心学实从禅来，欲加辩解”；“一则北宋以来学者排斥二氏者之立场本即如是，渍之以渐，亦可以积非成是；一则明代之道士与缁流多数未能真正实行大乘之要求，而道教与西番僧之荒谬活动甚且影响实际政治，阳明之如此排斥异端，固亦有其事实上之理由耳。”见氏著：《王阳明与佛道二教》，《和风堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991），中册，第892、899页。

二 阳明学者罗念庵体悟良知的工夫历程

宋明理学家有证悟心体经验的例子不在少数，心学一系的情况更多，然因个体经验难以作知识化界定而致的研究困境，故学界对理学工夫体认的体系、一般特征等问题罕有深入系统的论述。在阳明学者中，江右罗洪先（字达夫，号念庵，1504—1564）的体证经验别具特色。他不同于阳明高足王龙溪所走的觊体承当、当下顿悟式的进路，使人无从了解由凡俗至神圣须经历哪些身心翻转阶段，念庵则经历了前后三十余年漫长的渐修历程，工夫次第相当完整；同时，他也不同于某些不谈悟境或者惯于将个体经验作客观化表达的理学家，其渐进的工夫历程及细密深致的个人化身心体验在著作中留痕甚多，而收罗念庵著作最全的隆庆元年（1567）胡直序刊本《念庵罗先生文集》清晰标有每篇作品的干支年号，使读者得以清楚地了解其思想和体悟经验的前后变化历程。^[1]笔者曾撰《由凡至圣：王阳明体悟本心的工夫阶次》一文，以王龙溪的两篇文献——《悟说》为工夫阶次的基本框架、《滁阳会语》所述阳明体悟本心的工夫历程为个案印证，论述“悟前—证悟—保任—彻悟—忘悟”构成一个完整而具普遍意义的心学工夫阶次。不过，由于阳明自身资质和经历的特殊性，某些工夫阶段如悟前、证悟阶段尚不足以描述就心学体系内部而言的典型工夫特征。故本文仍以上述工夫阶次为框架，以罗念庵体悟良知的工夫历程为个

案，进一步探究心学工夫体系的一般性次第和身心转化的完整历程。同时，念庵思想的三期转变（早期径任见在良知、中期无欲主静说、晚期收摄保聚说）皆紧扣其工夫体验内涵而来，工夫体证与其思想主张相互发明印证。以下将其工夫体证与思想主张结合述之。

（一）悟前

罗念庵的家乡江西吉安府是阳明学开展的重镇，正德十三年（1518）《传习录》初刻于赣州时，十五岁的罗念庵立刻“奔假手抄，玩读忘寝，往往脱颖见篇章间”，^[2]良知学从此成为他一生追求的主题。嘉靖十一年（1532），在京入仕的罗念庵结识了阳明高足王龙溪（畿，1498—1583），深为其风采及“见在良知”学说所折服。此后十余年间，念庵以直任良知、“不劳一毫安排布置”^[3]为工夫方法，然未得真实受用。因为见在良知说走直从心体契入的高明进路，要求在感性经验生活中当下直任良知，“时时保守此一念”，^[4]并彻底扫荡经验意识中的欲根、杂念，^[5]这对于包括念庵在内的大多数未悟者而言实难把握。“欲根不断”^[6]念头时复有起“竟不能直下承当”^[7]是念庵在工夫实践中一直受困的苦恼。嘉靖二十年（1541），念庵和同僚唐荆川（顺之，1507—1560）等人因直谏而被削籍，从此再无出仕。乡居期间，“见在工夫”不得力的问题日益突出，令已至中年的念庵内心充满焦虑：“闻道已多年，终然迹不前”^[8]悄然不能寐，非为夜漫漫”，^[9]促使他在深刻的内省中去探索适合自身的用力之方。此时，他早年的老师李谷平（中，1478—1542）宗濂洛之学、重存养工夫的思想发挥了影响力，念庵转从周濂溪（敦颐，1017—1073）的“无欲故静”、程明道（颢，1032—1085）的“定性”、“识仁”，以及陈白沙的“致虚立本”“静养端倪”等学说中汲取养料，转归到周濂溪及道南一系主静涵养心体的工夫进路。至嘉靖二十六年（1547），他与聂双江（豹，1487—1563）归寂说的不谋而合，标志着念庵“无欲主静”工夫宗旨的正式形成，并以《（戊申）夏游记》为标志开始对龙溪之说提出批判。

无欲主静说的义理构造，对于良知的规定和致良知工夫的立论重点、体用结构都有别于阳明学之主流：针对感性经验层的良知容易造成理欲混淆、以知觉或情识冒认的后果，规定良知为超越层不睹不闻的未发心体，工夫取主静、归寂、专内一路，为先内后外、先立体而后达用的体用结构。其工夫实践要点在于：

首先，工夫着力点不在形下意念、事为的已发状态，而在寂然不动的形上心体，“深求隐微”。^[10]以寂然不动的形上心体与经验世界保持隔越、不为欲根知觉所混淆的主宰性，来保证道德实践的稳固可靠，所谓“真自不睹不闻中立脚，便一切世味染不上”。^[11]

其次是无欲之法，分为“辨欲”与“常存此觉”一体两面之功：

辨欲之有无，以当下此心微微觉处为主。此觉处甚微，非志切与气定，即不自见。^[12]

此处虽极力勉强，不容放逸，将平日性气偏处轩然回步，才觉发作，即时降服，不得因而顺将牵扯它项道理遮盖。直下自心，刀斧自然有快慊时。^[13]

理学家们对欲根的内涵并无系统完整的界定。^[14]念庵曾对程明道“只有所向便是欲”有一发挥：“夫有所向者，欲也……夫意之所向，随感易动，日用动静，何往非意？”^[15]吾人自有生以来依个人气质之偏重、性情之好恶而表现为各种“意之所向”，都是偏离了“中”之本体的“欲”，此欲根渗透到了吾人经验意识的方方面面，具有强大的惯性和习焉不察的“搀和”“回互”^[16]本能。故而，须以强烈的向道之心（志

切)和高度的定力(气定)提起觉性,直下自心,在“当下此心微微觉处”辨欲之有无,于私意隐微萌动之初便“即时降服”,不容丝毫隐瞒与自欺。评判的标准全然来自良知的自我审判和照知——“常存此觉,不得有混,是谓戒慎恐惧”,^[17]以存养心体、提起内在觉性作为去除欲根之根本。

第三是主静之法。理学家们往往将周濂溪“无欲故静”(《太极图说》)之“静”理解为超越了寂感动静二分形态的“至静”心体,亦即“动而无动,静而无静”(《通书·动静第十六》)之心体,与“无欲”相互等同,这些均是对心体超越经验界二元对待之特性的描述。但在念庵看来,悟得“至静”心体之前,须有一个收敛宁静的修养过程,故犹重工夫意义上的主静:

凡人精神收敛宁静,而后意虑始精,言语有叙,动作有则。若一入以浮躁纷扰,即恐有视不见、听不闻之病。^[18]

因此,收敛精神、主静制动的工夫落实形式自然就是静坐。念庵谓:“自打坐后,亦觉为力稍易。”^[19]主静不但体现为身心形态上的敛神静坐,甚至需要生活形态上的闭关独处。嘉靖二十五年(1546),他在家乡吉水县开辟石莲洞,此后于其中静修长达十八年,直至去世。“数月不出户,庭前多夕阴”^[20]之类描述静坐生活的诗句在念庵文集中比比皆是,静坐成为念庵的生活常态。与上述无欲主静工夫内容相呼应的,则是十几年间从欲根淆动到心体做得主宰的渐进工夫历程。

克服私欲的起初状况是“初知返步，收拾甚难”，^[21]无论是去除私欲还是涵养心体都须极力勉强，念庵在这一时期的静坐曾有所获，然不能稳固把持。

嘉靖二十三年（1544），念庵书云：“甲辰夏，因静坐十日，恍恍见得，又被龙溪诸君一句转了。总为自家用功不深，内虚易摇，友朋总难与力也。”^[22]这表明他于静中体认心体有所自得，但未获龙溪等人的认可，也未能完全摆脱龙溪工夫方法的影响，他总结根本原因在于“用功不深，内虚易摇”。

嘉靖二十七年（1548），“一日坐洞中有悟，恍惚大汗，洒然自得。问者曰：‘到此能无续断乎？’先生（按，念庵）晒曰：‘今固去了又在也。’”^[23]洒然自得”比先前的“恍恍见得”用功更深，问题是静中所悟依然不能持续把持。

静坐之外，念庵也在日常生活中随处用功。嘉靖二十五年（1546）春，念庵携二门人游历洪都（南昌），是晚，欲登临一寺塔：

余令僧秉烛，与二人登浮图以望。至二级，路暗心悸不可进，遂返舍。余问良溪曰：“君心悸否？”曰：“无悸。”曰：“君谓吾悸若何？”良溪曰：“悸与否皆是也。”余曰：“是固然。余之悸犹未也。使吾能一死生、忘险夷，则又何悸矣？即悸矣，又何患？虽然，使余无悸而登，即可谓之一死生、忘险夷乎？故余之自考不在于悸，而在其所以悸……”二人默然，相对危坐至夜半，皆若有省。^[24]

这是理学家在日常生活的起心动念间随时做反省工夫的经典例证。与一般情况下的行为可以明确判断出是否为私欲杂念的情形相比，“心悸”并无道德内涵，属于要求更高、更加细微的偏离心体的状态。念庵反观“所以悸”的原因，目的在于把捉“不动于悸”的心体所在。

在经年累月的磨砺中，念庵小有进步。嘉靖二十八年（1549），他向好友谈及近来变化：“所赖归田以后，处家庭多故，颇有锻炼，极受苦困，今略稍轻。然自验得惟于未发之中安顿得下，便觉一切嗜欲俱轻，精神自然恬静。”^[25]不过，“嗜欲俱轻”只是初效，并不意味着能时时安住于心体。次年（1550），他致书门人云：“别后无他长进，惟于此件识认稍真切，只是未能毅得者，总为闲思杂念无故扰坏，私智俗欲未能断绝耳。然此亦只是认此件未真切，是以互为胜负。”^[26]虽然体认之功较前真切，但仍受闲思杂念的扰动。内在觉性与闲思杂念“互为胜负”的原因在于，用功的真切程度与深度仍然不够。

而这一时期念庵写给门人朋友的信中，反复致意的都是如何去除私欲的工夫语：

私意之病，正不肖所自苦者……此是吾人生死路头，非别有巧法，日渐月磨，令彼消退，可以几及也。不肖此说，无有因袭，亦粗于自己吃紧用力处觉无长进，方测摸至此。目今惟有此路可以用力，不向空劳攘中去精神也。^[27]

通过“切己刮磨”，^[28]步步紧逼，终有私意消退时。念庵晚年，曾向门生描述这一把持心体的大致历程：

静中如何便计功效？只管久久见得此心有逐物时、有不逐物时，却认不逐物时心为本，日间动作，皆依不逐物时心照应，一逐物便当收回。收回愈久，渐渐纯熟。如此功夫，不知用多少日子，方有定贴处。^[29]

先是静中照管把持心体不逐物，再运用到日用间，通过日积月累的打磨，“一逐物便当收回”的工夫渐渐纯熟。工夫进境的变化令念庵意识到，对主静的格外偏重也将导致理论上的某种偏离，故作于嘉靖三十三年（1554）的《甲寅夏游记》一文中，他开始批判主静、归寂说体用有别的思路割裂了良知寂感内外的一体性宗旨，根源在于“盖识吾心之本然者犹未尽也”，^[30]转而提揭收摄保聚说，完成为学宗旨的第三变：良知为寂感合一之本体，致良知工夫为收摄保任此寂感合一之本体，静坐形式是因病立方的权法，并赋予静坐内外两忘、动静不偏之目的。这一方面比之中期“偏静”“专内”的倾向有超出，在良知的体用观上与阳明的思想取得一致；另一方面，对“立体”的强调表明其工夫入路与阳明仍有不同：相比于阳明、龙溪所代表的因用见体、当下立根于心体而向前推展至事事物物的工夫入路，念庵则偏重于承体起用，以向内、向后的收敛心体之功为向外、向前发用之保证。在阳明之后致良知教分化各异思想和工夫形态中，罗念庵的收摄保聚说代表了渐修而致良知的工夫一途。在嘉靖甲寅年夏，念庵与龙溪在游历论学中有一段对话：

龙溪因问余近日行持处。予曰：“旧觉此心收摄须有着到处，今觉此心收摄，只是诱引不得，迁善改过，不变二境，工夫稍不挠心耳。”^[31]

通过收摄保聚之功，念庵比先前的静中涵养又有进步，能不受动静二境之引诱，工夫日渐稳当。若从工夫实践的角度来看念庵思想的三期转变，则工夫进境是其思想见地形成和转变的契机，同时思想见地的提升又反过来促进了工夫实践，唐君毅先生评念庵“其言皆切道其所见而止”^[32]是极为确当的。若从工夫阶次的角度看其为学三变，则皆可置于证悟心体之前漫长而艰难的探索阶段，目的无非是为了找到一条有真实受用的工夫实践路径，以期与心体觐面相见。收摄保聚工夫正是念庵几经曲折后找到的一个适合自己、行之有效的工夫方法，也成为他成熟的思想宗旨。此时，只差一恰当的机缘来促使心体呈露，这个机缘很快在甲寅夏游的后一年到来了。

(二) 证悟

嘉靖三十四年（1555）春，念庵受道士湛一（方与时）之邀，至湖广黄陂道明山中静修，并向湛一学习了道家内丹术，经山中日夜趺坐三月余，终于证悟本体。次年，他致信同样具有证体经验的楚中王门学者蒋道林（信，1483—1559），并赠以描述其静坐感受的《夜坐》诗十首，信中详细叙述了楚山静修时的悟境和思想感受：

当极静时，恍然觉吾此心虚寂无物，贯通无穷，如气之行空，无有止极，无内外可指，动静可分，上下四方、往古来今浑成一片，所谓无在而无不在。吾之一身，乃其发窍，固非形资所能限也。是故纵吾之目而天地不满于吾视，倾吾之耳而天地不出于吾听，冥吾之心而天地不逃于吾思……是故感于亲而为亲焉，吾无分于亲也，有分于吾与亲，斯不亲矣；感于民而为仁焉，吾无分于民也，有分于吾与民，斯不仁矣；感于物而为爱焉，吾无分于物也，有分于吾与物，斯不爱矣。是乃得之于天者固然如是，而后可以配天也。故曰“仁者浑然与物同体”。同体也者，谓在我者亦即在物，合吾与物而同为一体，则前所谓虚寂而能贯通，浑上下四方、往古来今、内外动静而一之者也。故曰视不见、听不闻而体物不遗。体之不遗也者，与之为一体故也。故曰诚者，非自成己而已也，尽己之性，则亦尽人之性、尽物之性，宇宙内事乃己分内事……是故为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平，非自任也……自是而后，回视向之书册所载，有若先得我心之同然，向之心志所趋，又若未尝必以圣人

为可学。盖知吾心体之大，则回邪非僻之念自无所容；得吾心体之存，则营欲卜度之私自无所措。然此亦自知之耳，持以语之人，人第应曰“此万物一体之旧说”，未有省也。

在这封长达一千五百余字的书信中，念庵对证体的“冥契”（mysticism）经验极尽描述，念庵弟子胡庐山（直，1517—1585）谓之“静久大觉”，^[33]耿天台（定向，1524—1596）谓之“自觉有省”，^[34]黄宗羲谓之“彻悟于仁体”，^[35]其被当时及后世学者共认为证悟心体之表征是毋庸置疑的，在念庵体悟本心的工夫历程中迈出了至为关键的一步。究其原因，除有此前长期主静及收摄保聚工夫的坚实基础外，深山独处的外在环境容易达到泯去意识的极静状态，突破了经验世界之动静、物我、内外的二元对待，以及时空的限定阻隔，本心与万物原本一体的本真之境终于朗然呈现：“浑上下四方、往古来今、内外动静而一之者也”，“得之于天者固然如是”。有心物一元的真实证体经验为基础，相应地，一体之仁的济世关怀便是本心自不容已的发用和表现，种种杂念私欲自无所容措。念庵进而领悟到，孟子的“仁民爱物”、程明道的“仁体”、张横渠的“四句教”等儒家经典思想，皆可以此证体背景作为诠释和立言的基础。经此一悟，他也真切认识到亲临其境不同于停留在知识见解层面人云亦云的“万物一体之旧说”，证体经验使他对儒学宗旨有了体之于身心的真实领会。故他明确告知蒋道林：“得其一，万事毕。”^[36]在此后的岁月里，念庵尽管并未放弃静修生活，但并未妨碍他作为一个儒者的济世关怀。万物一体作为念庵晚年的一个重要思想向度，是有其楚山悟道之体验作为内在基础的。

(三) 保任

从楚山悟道至念庵去世的十余年间，他的生活呈现为两个看似相反却融为一体的向度：一方面愈发内敛，一度闭关三年；一方面将阳明学万物一体的精神落实为讲学、乡族建设等济世行动，收敛本体乃是发为外用的基础，闭关及静修也依然是他晚年生活的重要内容。究其原因，除了念庵身体多病的养生需要，以及楚山悟道的经历使他更重视主静涵养等因素外，就工夫阶次而言，楚山之悟为极静状态的一时所见，境界未稳固，他此时仍需通过静修来保任心体，正如龙溪《悟说》所言：“收摄保聚，犹有待于境。譬之浊水初澄，浊根尚在，才遇风波，易于淆动。”^[37]念庵作于嘉靖三十六年（1557）的诗云“外为名所驱，内苦意不了”，^[38]在没有彻底清除欲根之前，仍面临心体不得做主的情形，故证悟之后的静修保任之功是极为必要的。因此念庵自嘉靖三十六年以来就多以静修为主，三十八年冬至以后更是闭关三年。尽管同道对他此举有逃禅之讥，他仍坚持认为：“木榻当以岁年为期……到得时时有归宿，自家脚根立得定，从容说救人不妨也。”^[39]正因如此，念庵没有像好友唐荆川那样出于忧世之心而慨然出仕，参加东南沿海的抗倭斗争，而是谢绝了内阁首辅严嵩的邀请，默默致力于极其严苛的身心拷问。他在闭关中答门人书云：

近来屏谢杂务，木榻上默默回视往日多少过恶，可悔可恨，几番流汗浹背。此生幸未就木，当兢兢度日，务不负此心……“无所存而自不忘”一句说得太早，此最是毒药。^[40]

今岁静坐以来，平生缺失，不待检点，明若观火，真有不欲久生之愤。但得此心净洁，便可瞑目，不复他求。^[41]

念庵在历经二十余年严格的工夫修养后，对人性隐微过恶的拷问仍然到了几番汗流浹背、不欲久生的程度。从儒学思想史看，由人性本善而开出的圣贤人格追求固然是宋明理学的主题，但理学家们从未否认本然的天命之性与实然的气质之性之间的二元张力，乃至人性恶往往更胜一筹的现实。从先秦孟子“人之异于禽兽者几希”（《孟子·离娄下》）到荀子的性恶论，从朱熹“以事言之，则正之胜邪，天理之胜人欲，甚难”，^[42]到阳明谓现实人性“不能不昏蔽于物欲”，^[43]均是直面人性之恶根植极深的“幽暗意识”。“这种幽暗意识是以强烈的道德感为出发点的，惟其是从道德感出发，才能反映出黑暗势力之为‘黑暗’，之为‘缺陷’。”^[44]从形式上看，念庵在保任阶段的工夫与悟前阶段类似，实则幽暗意识更加深刻，用功程度也更深入，超越了浅层人欲的反省，是更高要求的道德严格主义。道德感与人性幽暗呈现双向激荡的张力：洞见心体的程度越深，则照见幽暗的能力越强，也就具有超越道德规范表象、更为严格的人性自我完善标准。正是在这个意义上，念庵才针对当时学界冒用良知“自然流行”而脱略工夫、所谓“无所存而自不忘”的言论提出批判：“千古未有开手圣人……惟有时时收敛，务求不负此良知，庶几朴实头不落陷阱耳”，^[45]才会在晚年对理欲之辨有着越发严苛的要求：“第丝毫此间尺寸不真，便絜矩不得……若自家未是丝毫不染，一切学脉皆拈不起也。”^[46]只有时时对人性的陷阱保持严格警惕，才能在探寻真理的道路上保持更高意义的不自欺。嘉靖三十九年（1560）二月，他致书唐荆川：

冬尽，自闭一室，应酬尽绝，两月余。事可断，念尚不断。夫念念俱空与念念不漏，总是一语。弟在此一念不空与兄在官一念有漏，总是同科。但兄处其劳，弟处其逸，只此稍分便宜与否。^[47]

此时唐荆川正在抗倭前线，念庵感慨自身闭关中的杂念不断，与荆川忙于军务的“一念有漏”并无不同，且一劳一逸，高下已见。当其时，荆川因接受严嵩延揽出仕而声望受损，念庵拒仕则赢得了名节高峻的美誉；他却全然从内在一念是否纯然无私欲之夹杂的心性标准来评价彼此，无疑是更为严格的理学家的自我认同标准。是年四月，荆川病逝于御倭舟中。圣学未尽身先死的悲剧对念庵刺激极大，“（念庵）且见荆川出山，大业未究，遂有所惩，益坚遁世”。^[48]其闭关用功的情形可从答门人书中得见：

工夫纯熟，只在常明少昏，渐渐求进，到得成片段，却真是咽喉下能着刀。能下此刀，与一念一事是非不同，却是得先几也。^[49]

紧扣形上心体（咽喉着刀），保持常明少昏，将私欲杂念消融于将动而未动之初（先几），渐渐积累，把持心体的工夫就会持续稳固（成片段）。工夫至此，几与龙溪直下自心、念念致良知的见在工夫一致。不同的是，龙溪能够觐体承当，念庵则经历了漫长的渐修方至此。如是发奋精进，至嘉靖四十年（1561），终有突破：

近独留乡，亲友相亮，皆少往来。两月间，如处深山无人境，晨起宴眠，颇觉无事。因悟已往之病，日间此心自有主宰不走透，恍然足乐。^[50]

此书写于是年夏流寇逼近、邻居家人皆避走、念庵独留居所的日子，心体不受扰动的状态已能稳固持续。次年书云：“区区山中无他长进，只觉杂思不生，炯炯此心独存时，无物可比拟。”^[51]再次印证其修为已至心体时刻呈现、杂念不生之境。从工夫阶次看，可谓保任心体工夫的完成。

另外需要说明的是，念庵的闭关静敛并没有导致同道友人所担心的遗弃儒者的社会责任，而是恰恰相反，如杨儒宾所说：“观看明儒的工夫历程，大概可以找出一条法则：他们在实践过程中越是潜心深渊，在行为效果上越是挺身世间。”^[52]“一体之仁”体之于内的同时必然发之于外，不容自己。嘉靖四十年夏秋之际，在流寇数千人骚扰吉安地区、百姓流离失所的日子里，念庵“终夜念吾人遭毒，惻然不能安枕。有述盗之焚戮者，此心刺刺如割，始知圣学只是完全此念，吾辈讲学，只是保守此念，除此更无工夫可用，更无功业可求”。^[53]他为此破关而出，参与赞佐官府平叛、筹划地方乡兵治安联防等行动。“白沙寇乱处，照影独谁真？”^[54]动荡的外境锤炼坚固了把持心体之功，并在他随后参与的丈田活动中，臻于动静一体。

(四) 彻悟

先前，包括吉水在内的吉安府诸县一直存在有严重的土地隐漏、粮税征收虚而不实之弊。经历寇乱后人口减少，此弊更为突出。嘉靖四十一年（1562），吉水县各乡开始重新丈量田亩、清查人口，念庵率门人参与本乡监督丈田工作达半年之久。是年初冬，王龙溪至吉水县看望念庵。念庵白天处理督丈事务，夜间则与龙溪连榻论学，并谈及当时心境：

即如均赋一事，吾辈奉行当道德意，稍为乡里出力，只得耐烦细腻。故从六月至今半年，终日纷纷，未尝敢憎厌，未尝敢执着，未尝敢放纵，未尝敢张惶，未尝敢褻侮，未尝敢偏党。自朝至暮，惟恐一人不得其所。虽甚纷纷，不觉身倦，一切杂念不入，亦不见动静二境。自谓此即是静定工夫，非止纽定默坐时是静，到动应时便无着静处也。^[55]

念庵对他打通动静的工夫极为重视，在与多位师友的书信中都提到此事，不妨再引一段：

大凡处人之道，当委曲调停，不得与物为敌，真能前后左右均齐方正，始是絜矩，始能使人无怨。如是而犹有怨，非我致之矣。自始至今，幸绝未尝有厌心。故终日纷纷，绝未尝觉劳顿。

缘动神而后有劳神，气不动，即动应与静中无有异境，此中虚而无物故也。经此一番，又极领益。^[56]

半年间，安住心体之功能够统合终日纷纷的外在事务，内心之于外物是“不得与物为敌”，故不生憎厌、执着、放纵、张惶、褻侮、偏党等种种私意夹杂；不动私意，即能不动气，不为外物所牵，超越动静对待；但又不是枯守一己之静，而是“真能前后左右均齐方正”“惟恐一人不得其所”的“絜矩”之道，即此便是打通动静之功。从工夫阶次看，念庵此期仍以收摄保聚为工夫，所谓“愈收敛，愈周遍。稍不静定，即作用不切”，^[57]同时也未放弃静坐，但心态及境界已于保任阶段有大不同。且看其前后诗作：

（嘉靖三十八年）《禁语》：衰年病肺能妨语，谢客愁闻扣户声。视类木鸡忘对影，坐疑土偶忘呼名。非缘悖入关荣辱，直向沉机辨死生。闻得三缄名亦早，老来方解谨持行。

（嘉靖四十一年）《闲述•二》：惺惺夜无寐，杂念一不兴。少焉诸窍闭，魂梦微腾腾。一寤而四达，聚散不减增。既无出与入，外内安得称。^[58]

念庵在嘉靖三十八年闭关期间，静坐状态是刻意回避外境扰动的禁语、“愁闻扣户声”，灰心槁行，形同木鸡土偶，仍须在外相上刻意守静；而嘉靖四十一年以后的静坐，诸窍皆闭的同时心体惺惺警觉、杂念不兴，已经超越内外、动静、出入的二元对待之相。半年督丈的经历更是打通动静工夫的一个极好验证，故念庵很自信地对龙溪说，

已得“静定工夫”。盖其已能于周濂溪“动而无动，静而无静”、程明道“动亦定，静亦定”之旨有自得之验。对此，龙溪评判道：

盖兄自谓终日应酬，终日收敛安静，无少奔放驰逐，不涉二境，不使习气乘机潜发。难道工夫不得力，然终是有收有制之功，非究竟无为之旨也。^[59]

龙溪在随后给钱绪山的信中又云：

初以念庵兄之学偏于枯槁，今极耐心，无有厌烦，可谓得手。但恐不厌烦处落见，略存一毫知解；虽无知解，略着一些影子；尚须有针线可商量处。^[60]

一方面，龙溪打消了此前对念庵闭关而导致偏于枯槁避世的担心，就其济世的用心和应酬自如而言，肯定其“得力”“得手”；另一方面，龙溪从更高的工夫要求判定念庵的收摄保聚之功仍有些许人为收敛之造作，并质疑他“无有厌烦”的处事态度恐不纯是良知心体自然无为之发用，还夹杂有少许主观的刻意提醒和要求（知解、影子）。一言以蔽之，“有收有制之功”并非良知心体自然自如的运用，非究竟无为之旨。龙溪所论虽然是从其见在工夫的入路和见地来立言，却是不无道理的。在此不妨将念庵与阳明的工夫历程相参照：阳明经江右平濠之乱的艰险历练后，自谓其工夫进境：“今自多事以来，只此良知无不具足。譬之操舟得舵……虽遇颠风逆浪，舵柄在手，可免没溺之患矣”，^[61]彼时阳明对心体的把握臻于动静一如，但毕竟尚有“舵柄在手”

的有为痕迹。至其晚年居越以后才更进一步，所操益熟，所得益化，即事而真，事事无碍，达到彻底脱略工夫痕迹的熟化境界。相形之下，念庵在督丈中的心境大致可类比于阳明在江右平乱之后的境界，已能真实安住于良知心体并发为外用、打通动静。“愈收敛，愈周遍”之功在义理结构上为承体起用，仍对本体有所依循。也就是在这次的松原会晤中，念庵说出了为后人经常提及的那句名言：“世间那有现成良知？良知非万死工夫，断不能生也，不是现成可得。”^[62]龙溪则始终坚持见在良知观：“若必以现在良知与尧舜不同，必待功夫修整而后可得，则未免于矫枉之过。”^[63]抛开二人工夫入路的差异不论，念庵所坚持的“万死工夫”与龙溪所坚持的“良知现在”，从工夫境界的角度看，也可说明念庵之于不待经验人为的终极化境，尚有一间未达。

(五) 忘悟

学界对念庵思想的研究，多以其嘉靖四十一年（1562）打通动静而止，往往忽略了他逝前工夫造诣接近化境的事实。念庵去世前两月，吉安府推官周弘祖（号少鲁）前来问学，临别，念庵作《别周少鲁语》一文：

落思想者，不思即无；落存守者，不存即无。欲得此理炯然，随用具足，不由思得，不由存来，此中必有一窍生生，亘然不类者。言此学常存亦得，言此学无存亦得。常存者非执着，无存者非放纵，不存而存，此非可以幸至也，却从寻求中由人识取。^[64]

门人胡庐山对此评价说：“盖先生末年语学者，既言‘知止’，又曰‘一念不漏’……然未尝语其所得。至是始发明一窍生生、无存无不存之实，此岂偶然也哉？”^[65]念庵晚年，虽教人以“知止”等主静方法为入门工夫，但并非他的自家秘境，《别周少鲁语》方透露他临终前所臻境界：以思维知解来思考良知（落思想者）、或者以存守之功来把持良知（落存守者），都非究竟工夫。工夫须是不落入分别知解而能直接安住于良知心体（不由思得），此安住心体又是自如无碍的，无须刻意地收制存守之功（不由存来），故云常存、不存而存、随用具足。至此，已看不到“收摄保聚”的工夫痕迹，故胡庐山又言：

读末岁告少鲁之语，则知真得之余，工夫不足言。盖自其生平，用志不分，竭才凝道，已骘骘乎达天德、入圣域，若未见其止也，矧窥其际乎？^[66]

在门人看来，念庵晚年之修为仍在不断提升，“随用具足”意谓超越了先前强调恪守本体的优先性而能即用为体，“工夫不足言”意谓脱略了刻意把持的人为痕迹。此与阳明晚年“开口即得本心，更无假借凑泊”、^[67]龙溪所谓“天机盎然出之，方不落矜持”^[68]的良知化境颇为一致，故胡庐山谓其师之造诣已达天德、入圣域，位臻圣贤。除此文之外，念庵去世前一年的一封书信中也透露了“忘工夫”之义：

今之忘工夫者，何哉？非有大不忘者隐于中乎？故必大忘而后不可忘者存，此非人可为也，天也，庄列窥之矣。^[69]

“大忘而后不可忘者”“非人可为也”意谓脱略人为痕迹的化境，念庵目为道家庄子、列子之能事，也表明了他对老庄道境的深切认同。念庵的道家因缘颇深，晚年多篇著作中均流露道家式的捐除种种世间名相及人为造作，走向与大化同游的终极超越之境。^[70]基于理学家们所认肯的儒道两家境界之无执不滞的内在一致性，老庄忘化境界或许也是良知化境的养料和催发剂。无论如何，以上这些史料均可佐证念佛在生命最后两年的造诣已与先前打通动静的阶段不同。尽管念庵与龙溪工夫取径不同，然其实际境界却在向阳明（晚年）及龙溪所言究竟无为的良知化境不断趋近，也许念庵本人并未自觉到这一点。因为终极境界是本体、工夫、境界的原本合一，无论采取何种进路，最终

必然呈现为万物一体、不待人为、生生不息的性天之境。只可惜念庵早逝，未知其于终极化境是否圆熟，亦未及形成理论言说。天若假年，其进曷极？亦当与龙溪立论的深意契会于心矣，双方的见在良知之争或许会消弭基本的误解而画上一个圆满的句号。

(六) 结语

在阳明学者中，罗念庵并不是一流的思想家，他一生关注的焦点都在如何克除欲根而至达良知的工夫实践上，也因此留下大量真诚无掩饰的心路自白，使后人得以窥见渐修而致良知的完整工夫阶次，以及强大信念所推进的漫长艰难的身心转化历程。这让我们从中思考心学工夫论研究所应重视的几个层面。

首先，王龙溪的工夫四阶次说确立了初具规模的心学工夫系统，不过龙溪资质高明，入手便能证悟心体，此后走不离性体、一觉便化的顿修进路，其自身的工夫历程对渐修者而言尚不够完满。从罗念庵的工夫历程看，“悟前—证悟—保任—彻悟—忘悟”构成一个完整而具有普遍意义的心学工夫阶次，大体对应于身心转化的几个阶段：杂念纷飞、理欲相混（悟前）—证悟心体（证悟）—继续保任、扫荡杂念（保任）—工夫稳固，体用动静一如（彻悟）—脱略工夫痕迹，即事而真（忘悟）。

其次，工夫实践与思想建构相互渗透，前者是后者的来源和基础。念庵一生思想三变，他的理论不是单纯的知识建构，而是基于“真能明诸心”“不落虚见”^[71]的自得关切，以工夫所至而确立理论言说，又以理论印证工夫，进而随着工夫进境的深入而不断修正学理，呈现出一个以行论解、解行相应、不断深化诠释良知学的为学历程。广义而言，阳明后学的思想差异和论争主要根源于各自致良知工夫之不同“自得”，故工夫体验应当成为理解阳明学工夫论的必要视角。

第三，静坐与冥契经验在心学一系具有不可忽视的地位和意义。静坐之法虽因儒者的济世本怀而往往消纳为致良知教中的“小学工夫”，地位不高；冥契经验虽不必然成为证悟心体的唯一征验，有此经验者也往往不轻易示人，但许多理学家经此觐体相见而创获巨大，甚至思想格局从此改观。他们证体的方法几乎无一例外地采用了静坐的方式。念庵如是，阳明以及诸多有证体描述的理学家亦如是。^[72]

第四，幽暗意识及对“人欲”的梳理应成为理学工夫论研究的必要议题。被龙溪誉为“方今第一人”^[73]的一代大儒罗念庵，终其一生都在与欲根拼搏作战，为后人树立了一面警惕人性阴暗面的镜子。然而如何细致地辨别人欲表现之种种，人欲如何胶固根蒂，人性何以滑向认欲为理的自欺状态，理学家们往往着墨不多，没有作为理论议题加以系统阐发。实则，古今中外诸多思想学说的立言宗旨，无非在于解决身与心如何统一、灵与肉如何协调的问题。尤其在人欲横流的当今时代，从理学工夫论的视角来梳理反省人欲问题，无疑极具现实意义。

(原载《中国哲学史》2014年第4期)

[1]本文征引念庵著作的写作时间，均按《念庵罗先生文集》（隆庆元年胡直序刊本，以下简称隆庆本）目录注明的干支年号转为西历纪年，以见其修养境界的前后变化。

[2]胡直：《念庵先生行状》，《衡庐精舍藏稿》，收入《文渊阁四库全书·集部》第1287册，卷23，第527页。

[3]罗洪先：《答萧仲敬》（1534），隆庆本内集卷1，第17页。

[4]王畿：《桐川会约》，吴震编校：《王畿集》（南京：凤凰出版社，2007），卷2，第53页。

[5]见在良知说的相关研究见彭国翔《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》（北京：生活·读书·新知三联书店，2005），第126-169页；林月惠《王龙溪“见在良知”释疑》（韩国阳明学会：《阳明学》，2006年7月），第379-388页。

[6]罗洪先：《冬游记》，《念庵文集》（收入《文渊阁四库全书·集部》第1275册，此以清雍正年间刊本为底本，以下简称雍正本），卷5，第133页。

[7]罗洪先：《与王龙溪》（1534），雍正本卷2，第20页。

[8]罗洪先：《朱镇山期别同江奉赠·二》（1549），隆庆本外集卷13，第21页。

[9]罗洪先：《夜坐》（1549），隆庆本外集卷13，第20页。

[10]罗洪先：《书退省卷》（1549），雍正本卷8，第166页。

[11]罗洪先：《（戊申）夏游记》（1548），雍正本卷5，第144页。

[12]罗洪先：《答李二守》（1548），雍正本卷3，第44页。

[13]罗洪先：《答王西石》（1548），《石莲洞罗先生文集》（明万历四十四年陈于廷序刊本，以下简称万历本），卷7，第61页。

[14]关于人欲的问题，阳明学者的论述往往是一些现象的列举，如王龙溪谓：“一切务外好名、凡情习态，全体斩然放下，一毫不使萦绊胸中，始为有用力处。若从精采上驰逞、气魄上凑泊、想象闻见上求解悟，皆是前病改头换面作障缘，皆非所谓自得也。”（王畿：《与冯南江》，《王畿集》卷10，第259页）邹东廓则谓：“学之未能希圣希天，病根安在？正坐不纯而杂焉耳。包谩于世情，倚靠于气习，充拓于才艺，于是乎有纷华之杂，有事功之杂，有闻见之杂，有测度之杂，

有著述之杂。”见邹守益撰、董平编校：《邹守益集》（南京：凤凰出版社，2007），卷3《寿莲坪甘郡侯先生七十序》，第131页。

[15]罗洪先：《跋通书圣学章后》（1549），雍正本卷10，第206页。

[16]罗洪先：《与王有训•一》（1545），万历本卷7，第34页。

[17]罗洪先：《书龙华会语后》（1549），雍正本卷8，第167页。

[18]罗洪先：《答刘龙山》（1544），雍正本卷4，第124页。

[19]罗洪先：《寄尹道舆》（1556），雍正本卷3，第65页。

[20]罗洪先：《独坐•一》（1550），《念庵罗先生集》（明嘉靖四十二年胡松序刊本，收入《四库全书存目丛书•集部》第89、90册，以下简称嘉靖本），卷12，第49页。

[21]罗洪先：《与吴疏山》（1550），万历本卷8，第19页。

[22]罗洪先：《与尹道舆》（1550），雍正本卷3，第54-55页。

[23]胡直：《念庵先生行状》，《衡庐精舍藏稿》，收入《文渊阁四库全书•集部》第1287册，卷23，第530页。

[24]罗洪先：《游洪都记》（1546），万历本卷12，第60页。

[25]罗洪先：《与赵浚谷》（1549），万历本卷8，第7页。

[26]罗洪先：《与尹道舆》（1550），雍正本卷3，第54页。

[27]罗洪先：《答张浮峰》（1549），雍正本卷3，第47-48页。

[28]罗洪先：《寄赵浚谷》（1546），万历本卷10，第14页。

- [29]罗洪先：《答罗生•二》（1563），隆庆本内集卷2，第73页。
- [30]罗洪先：《甲寅夏游记》（1554），万历本卷12，第38页。
- [31]罗洪先：《甲寅夏游记》（1554），万历本卷12，第44-45页。
- [32]唐君毅：《中国哲学原论•原教篇——宋明思想之发展》，《唐君毅先生全集》（台北：学生书局，1984），卷19，第392页。
- [33]胡直：《念庵先生行状》，《衡庐精舍藏稿》卷23，第532页。
- [34]耿定向：《念庵罗先生传》，《耿天台先生文集》，收入《四库全书存目丛书•集部》第131册，卷14，第367页。
- [35]黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》（北京：中华书局，1985），卷18《罗念庵本传》，第388页。
- [36]以上《答蒋道林》（1556）见雍正本卷4，第81-83页。
- [37]王畿：《悟说》，《王畿集》卷17，第494页。
- [38]罗洪先：《称拙》（1557），雍正本卷19，第436页。
- [39]罗洪先：《与谢维世》（1559），雍正本卷3，第79页。
- [40]罗洪先：《与谢维世》（1559），雍正本卷3，第79页。
- [41]罗洪先：《答万日忠》（1560），雍正本卷4，第85页。
- [42]朱熹：《朱子语类》（长沙：岳麓书社，1997），卷59《孟子九•仁之胜不仁也章》，第1266页。

- [43]王阳明：《传习录》中，吴光等编校：《王阳明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷2，第63页。
- [44]张灏：《幽暗意识与民主传统》（北京：新星出版社，2006），第24页。该著认为：“所谓幽暗意识是发自对人性中或宇宙中与始俱来的种种黑暗势力的正视和省悟：因为这些黑暗势力根深蒂固，这个世界才有缺陷，才不能圆满，而人的生命才有种种的丑恶，种种的遗憾。”（注同上）
- [45]罗洪先：《与谢维世》（1559），雍正本卷3，第79页。
- [46]罗洪先：《答胡正甫》（1561），雍正本卷4，第90页。
- [47]罗洪先：《寄唐荆川》（1560），雍正本卷4，第84页。
- [48]王畿：《与罗念庵•四》，《王畿集》卷10，第237页。
- [49]罗洪先：《答曾于野》（1563），雍正本卷4，第97页。
- [50]罗洪先：《与万日忠》（1561），雍正本卷4，第92页。
- [51]罗洪先：《与刘少衡》（1562），雍正本卷4，第93页。
- [52]杨儒宾：《明儒与静坐》，钱明主编：《阳明学派研究——阳明学派国际学术研讨会论文集》（杭州：杭州出版社，2011），第34页。
- [53]罗洪先：《与刘仁山》（1561），雍正本卷4，第89页。
- [54]罗洪先：《月》（1561），嘉靖本卷13，第78页。
- [55]罗洪先：《松原志晤》（1562），雍正本卷8，第181页。
- [56]罗洪先：《与王养明》（1562），雍正本卷4，第95页。

[57]罗洪先：《书胡正甫册》（1563），雍正本卷8，第172页。

[58]两诗分别见嘉靖本卷13，第70页；嘉靖本卷12，第28页。

[59]王畿：《松原晤语》，《王畿集》卷2，第42页。

[60]钱德洪：《答论年谱书·六》，《王阳明全集》卷37，第1374页。

[61]《年谱二》，《王阳明全集》卷34，第1278-1279页。

[62]罗洪先：《松原志晤》（1562），雍正本卷8，第181页。

[63]王畿：《松原晤语》，《王畿集》卷2，第42页。

[64]罗洪先：《别周少鲁语》（1564），雍正本卷8，第165页。

[65]胡直：《念庵先生行状》，《衡庐精舍藏稿》卷23，第535页。

[66]胡直：《念庵先生行状》，《衡庐精舍藏稿》卷23，第537页。

[67]王畿：《滁阳会语》，《王畿集》卷3，第34页。

[68]王畿：《水西经舍会语》，《王畿集》卷3，第61页。

[69]罗洪先：《答刘汝周》（1563），雍正本卷4，第98页。

[70]例如《闲述·五》（1562，嘉靖本卷12，第29页）、《阶前初见黄叶》（1560，隆庆本外集卷14，第63页）。罗念庵对道家及道教思想的融摄，见拙著《罗念庵的生命历程与思想世界》（北京：生活·读书·新知三联书店，2009），第486-506页。

[71]罗洪先：《答万日忠》，雍正本卷3，第66页。

[72]杨儒宾认为，静坐在明代心学的体系中，往往扮演强化精神动能的角色，而不是驱使它沉空滞寂（见氏著：《明儒与静坐》，第34页）。同时，除程朱学派须另作解释外，大部分的理学家也都经历过“浑然与物同体”这样独特的经验。见氏著《理学家与悟——从冥契主义的观点探讨》，《第三届国际汉学会议论文集•中国思潮与外来文化》（台北：“中央研究院”中国文哲研究所，2002），第215页。

[73]耿定向：《观生记》，《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》（北京：北京图书馆出版社，1999），第50册，第36页。

三

良知与自证分

以王阳明良知学为中心的论述

佛教唯识学关于心识认知结构与功能的理论中，四分说是后世唯识家都接受的理论：相分指识所显现的认识对象，见分指识的认识作用，自证分是见相二分依托的心识自体，证自证分是对自证分的证知，用以证明自证分的存在。它与自证分相互证知，以避免向后无穷递推之过。在王阳明的良知学中，良知作为道德意识的本体，对应于心识层面，与唯识学之第六识（意识）自证分颇具一致性。学界以自证分释良知的观点早已有之，但缺乏系统分析和论述。本文以王阳明的良知学为论述中心，尝试将良知与自证分的认知结构、功能、所现境界加以比较，略伸管见，请正方家。

（一）自证分释良知的学术溯源

王阳明所说的良知具有两个层面：一是通常意义上知善恶是非的良知，也即能够分别是非善恶意向的道德意识；一是纯然至善的良知本体、心体，也即道德意识的本体。对应于佛教唯识学的八种心识分类，道德意识属于第六识即“意识”的范围。当然唯识学的意识范围比道德意识宽泛得多，后者可划归前者中的一类。^[1]因本文关于良知的讨论基本不涉及“证自证分”，故将道德意识套用唯识学的三分理论结构分析之。^[2]先看玄奘《成唯识论》的界定：

相分是所缘，见分名行相，相、见所依自体名事，即自证分。此若无者，应不自忆心、心所法，如不曾更境，必不能忆故……然心、心所——生时，以理推征各有三分：所量、能量、量果别故；相见必有所依体故。如《集量论》伽他中说：“似境相所量，能取相自证，即能量及果，此三体无别。”^[3]

举例来说，我生起一念孝养父母之心，父母是生起心识的对象、所缘，为相分；孝养之心是心识活动本身（行相）、能缘，为见分；同时“相见必有所依体”，心识对象及心识活动背后还有一个共同所依的心识层面——自证分，是见相二分所依的自体。并且，自证分“别知见分之用”。^[4]故自证分的功能一是统摄见相二分为一个心识自体，二是能缘见分。当心王、心所一个个生起之时，每一心识量度景象的功能都包含有三分：所量、能量、量果。玄奘延续了陈那《集量论》

的说法：“似境相所量”，即心识之相分似外境所现，故名所量；“能取相自证，即能量及果”，“能取相”即能取相分之义，为见分，“自证”即自证分，见分是能量，自证分是量果；“此三体无别”，见分、相分、自证分之三分，无有别体，构成同一心识。那么，自证分在“孝养父母之心念”中如何体现？

尽管玄奘证明“自证分”存在的理由在于它是构成回忆行为的基本前提，但自证分一定不是通过回忆得以显现的。因为回忆已经是一个新的意识活动，而自证分证知的是当下发生的意识活动自身。倪梁康认为自证分不是对象性的意识，不是“客体化的反思”，因此“自证”应当是在“见”的同时直接意识到“见”的活动，非常类似于现象学中的自身意识。^[5]瑞士现象学家耿宁诠释的良知三义中，其中一义即借用唯识自证分的理论，他与倪先生关于自证分的观点一致，将良知解释为与心之所发之“意”同时现存的“自知”，名为“本原知识”。它不再是一种特殊的意向（如具体的对父母之爱、对兄长之敬），而是“对善的和恶的意向的内意识，它是一种对这些意向的道德善、恶的直接‘知识’”“这种‘本原知识’在王阳明看来是在一个本己意向出现时直接现存的，而且是必然与它同时现存的”。^[6]陈立胜认为，借用唯识学的自证分和现象学的原意识来解释良知具有“同时自知”之维度，是耿宁以现象学立场研究阳明学之最重要的理论成果。他同时指出耿宁与阳明阐释良知的侧重点不同：阳明更多强调良知对于心之所发意念自知、独知的一面，并未直接点出这一“自知”与意念本身乃“同时现存”这一“内意识”的本质特征，阳明更关注的致良知工夫只能由自己致、且只能紧扣在“意念之发”上用功。但工夫入手处、用力处必有一理论上的预设，即“吾心之良知无有不自知者必须是同时现存的自知”。阳明及其后学对此理论预设并无自觉意识，是耿宁出于其敏锐的现象学意识揭示出了这一面向。^[7]

事实上，以自证分解释良知的看法在学界早已有之，不过与耿宁的解释角度不同。如章炳麟就依唯识四分判释良知：“孟子所说是指‘见分’，阳明是指‘自证分、证自证分’的”。^[8]又说：“就‘知是非善恶’言，则为意识中自证分；就‘此心还见此心’言，则为真识中自证分。而所谓‘致良知’者，乃证自证分耳。”^[9]章氏将唯识理论与良知简单比附的做法遭到熊十力的批评，认为“章氏既不解四分，又不了何谓良知”。^[10]梁漱溟则从心性体证的角度论云：“唯识学非他，不过是佛教瑜伽师修瑜伽功夫所得的一种副产物……当其渐入于深静也，则人类生命中许多隐奥精微的事实历历呈现，若相分、见分、自证分等皆不过其中事实之一耳”，又说：“通常人无其功夫，心不够静，故于其相、见、自证等四分之说体认不及……良知以自证分为其根柢，大约不错的；但粗细相悬，未可等同起来。”^[11]盖唯识学是佛教修行者入于深静观照心识确证而得的学说，一般人不做工夫，故难以清晰体认相、见、自证分等隐奥精微的心识层面。梁先生认肯良知以自证分为根基的同时，也指出其与唯识家的体认有粗细之别，未可等同。此外，佛学家欧阳竟无认为：“王阳明‘无善无恶心之体、知善知恶是良知’，得有漏心之自证分”，他以佛教修行的历程判释阳明所悟还在心识转化的有漏阶段，距离无漏的无余涅槃尚远。^[12]

以上三家将良知归于意识自证分，虽然观点、立场有别，但都没有两者关系的深入阐述。而耿宁所说与道德意识同时现存的对意识本身的“自知”这一“自证”维度，在理论上是确然成立的，深化了良知的阐释内涵。那么，上述例子中的自证分就是“生起孝养心念的同时能够自知其心念”。如是，一个意识活动包含有意识对象（相分）、意识本身（见分）和同时（当下）现存的对意识本身的“自知”或“自证”（自证分）三个要素。不过，耿宁并未阐述“同时自知”在阳明学者的工夫实践中如何真实体现，它只是一个必然的理论上的预设，还是有一个

相对应的心识层面或结构——尽管阳明学者们没有刻意表述为“同时自知”，这一心识层面以及相应的思想维度对于致良知工夫践履的意义何在？下文将通过对唯识自证分功能的分析，来考察作为心识的良知所具有的认知结构和功能。

(二) 自证分与良知之体

首先，自证分作为一种“内识”，是产生见相二分的来源，其证知方式是非对象化的。印度论师护法认为：“谓诸识体，即自证分，转似相、见二分而生。”^[13]《成唯识论》亦云：“相、见俱依自证起故。依斯二分，施設我法，彼二离此，无所依故。”^[14]自证分作为心识的“识体”转变出相见二分，心识又因相见二分之对待，产生我法二执等诸多分别执着。不过，“见分对相分的‘证知’与自证分对见分的‘证知’并不是同一类型的证知。前者是对象性的，后者是非对象性的”。^[15]相应地，第六识的自证分作为统摄各种意识活动（见相二分）的意识自体，也不能够用能所对待的对象化方式来证知。而在阳明那里，他区分“良知”与“意”的关系有似于此：

意与良知当分别明白。凡应物起念处，皆谓之意。意则有是有非，能知得意之是与非者，则谓之良知。^[16]

“有是有非”的意，指在经验世界中“应物起念”而产生的对象化、有是非善恶分别的经验意识，也即阳明所说“有善有恶意之动”。套用唯识理论，“能产生意之是与非者”为见分，“能知得意之是与非者”则类似于自证分。当然阳明强调的重点并不是单纯的“能知得意之是与非者”本身，而是与知是知非同时产生的道德判断力和主宰力，并用这种道德能力来规范经验意识活动，但其中必隐含有“自知是非”这一前提才可实现这种道德能力。自知是非与道德能力都源于同一本体，也即

阳明所说“意之本体便是知”的良知。阳明就意识与良知关系的论述不多，其高足王龙溪对此有更详细的发挥，将两者的差异明确表述为“知识之别”：

知无起灭，识有能所；知无方体，识有区别。^[17]

夫心本寂然，意则其应感之迹；知本浑然，识则其分别之影。万欲起于意，万缘生于识。意胜则心劣，识显则知隐。故圣学之要，莫先于绝意去识。绝意非无意也，去识非无识也。意统于心，心为之主，则意为诚意，非意象之纷纭矣。识根于知，知为之主，则识为默识，非识神之恍惚矣。^[18]

这里的“知”是良知，“识”是意识，前者是能所、对待尚未分野之前寂然浑然的心体，后者是有能所、对待之分别的经验意识，龙溪谓“托境仗缘而知”之“妄识”。^[19]只有“绝意去识”，混合能所对待，才能返归心体，即阳明所谓“无声无臭”之“独知”。^[20]就其超越一切分别对待而言“无善无恶心之体”，“无”的面向是心体具有混合能所的特性所决定的。这一心性转化历程，龙溪谓“转识成知（良知）”。^[21]他借用唯识学“转识成智”的说法也能说明两者在认知结构上的一致性。当然阳明、龙溪所说的“意识”并不能与唯识学之第六识完全等同，后者是一心理性与伦理性兼备、分类精细的意识系统，而前者主要与是非善恶等伦理意识相关，大约类似于唯识学六位心所中的善心所、烦恼心所、随烦恼心所。阳明、龙溪的论述重点也不在建构一个认知体系，而是如何将“意统于心”“识根于知”的道德实践。

以此看耿宁对良知的界定，他将阳明早中晚三期的良知学思想分别阐释为向善的秉性、道德意识的自证分、良知本体三个概念，这一编年学的分类方式已遭多位学者质疑，认为三个良知概念应当是对“同一良知现象”之不同面向的描述。^[22]笔者认为，耿宁将良知概念区分为三的好处是能够清晰阐释良知不同层面的特性，但割裂了良知原本体用相互涵摄的特质。按上文分析，良知本体即道德意识的自证分，“向善的秉性”即包含见相二分的道德意识，来源于良知本体。阳明论述良知无外乎体一用两个面向，故耿宁的良知三义说合为两义足矣。

(三) 自证分与良知之照

其次，自证分是一现量境界，是通过心识的自我觉照功能来实现的。窥基云：“夫证自体必现量摄。”^[23]《因明入正理论疏》释“现量”：“能缘行相，不动不摇。因循照境，不筹不度，离分别心，照符前境，明局自体，故名现量。”^[24]现量指不经思虑分别计度而直接缘于事物自相的认识。吕澂就经部的自证学说论云：“经部此说，也可看成从受心所具有自性受和境界受的双重意义推演出来。以心比受，应有对于自体 and 境界的双重了别，再加以后时的记忆，所以决定心法能够自证。它的性质与计度分别无关，属于现量。”^[25]就意识活动而言，自证分的功能如同“自唯照境”，既能了别自体又能了别对境。在佛教观心修行的实践中，自证分是“心识对自己的活动本身的一种非对象性的‘反观觉照’”“各家各派运用‘观照实相’之智乃是识体之自证分所本有”。^[26]同样的，良知也具有当下自证自知、反观觉照的功能。牟宗三说：

此逆觉之觉就是那良知明觉之自照。自己觉其自己，其根据即是此良知明觉之自身。说时有能所，实处只是通过其自己之震动而自认其自己，故最后能所消融而为一，只是其自己之真切地贞定与朗现。^[27]

良知之明觉自照消融了能所对待，细绎其端，有一体两面：就证知自体而言“自知”“明觉”“本体明觉之自然”；就观照对境（见相二分所

构之境)而言“自照”“恒照”。^[28]当然,我们说觉照一体两面是为了分析言说的方便,根本上说,是觉照同时、即觉即照。这是一个既能明了自身的同时又能超出自身的心识状态,耿宁所说的“同时自知”在心性工夫中应当就是阳明所说的“常觉常照,则如明镜之悬”。^[29]理学家从二程、朱熹再到阳明都喜用“镜喻”形容“觉照”的工夫和境界,阳明更是“镜喻”论说的集大成者。^[30]他将二程以镜喻廓然大公、物来顺应的心境说之更透:

良知之体,皎如明镜,略无纤翳。妍媸之来,随物见形,而明镜曾无留染。所谓情顺万事而无情也。无所住而生其心,佛氏曾有是言,未为非也。明镜之应物,妍者妍,媸者媸,一照而皆真,即是生其心处。妍者妍,媸者媸,一过而不留,即是无所住处。^[31]

在唯识学中,意识之见分缘相分是一个不断了别对境、不断产生二元对待的意识活动,自证分则息止了这一对象性的意识活动,是对见分的观照。良知对经验意识的觉照有似于此,如镜照物一般,明了对境的同时而不随之起分别、留滞,阳明甚至不避讳引用《金刚经》“无住生心”之说,也表明其与佛教的观照工夫颇为类似。因此,“凡意念之发,吾心之良知无有不自知者。其善欤,惟吾心之良知自知之;其不善欤,亦惟吾心之良知自知之”,^[32]阳明强调的重点固然在心体对所发意念之善恶自己独知而他人不知的层面,但同时必然包含对善恶意念自身的觉照,以及超越能所对待的无执不滞。

自证的维度也决定了致良知工夫必是知行合一的“自致其良知”。^[33]阳明说：“知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，知行工夫本不可离。”^[34]知是心体反观自证的现量境，必显现为真切笃实之行；行作为心体的显现与外化，必有明觉精察之心体的统摄。“真切笃实”本是行的特点，“明觉精察”本是知的特点，而阳明用行之真切笃实来描述知，用知之明觉精察来描述行，表明真切笃实即是明觉精察，知行、体用、能所的二元对待结构皆融归心体自证的现量境，如熊十力所说：“阳明良知即现量体，良知缘境，皆现量也。”^[35]故阳明反复说“知行工夫本不可离”“知行本体原是如此”^[36]时，根本上表达的是一个立根于心体的现量境界。而知行合一说恰恰也是阳明在龙场悟得“心即理”后最早提出的主张。《年谱》正德四年（1509）条载：

是年先生始论知行合一。始席元山书提督学政，问朱陆同异之辨。先生不语朱陆之学，而告之以其所悟。书怀疑而去。明日复来，举知行本体证之《五经》诸子，渐有省。往复数四，豁然大悟。^[37]

阳明深知，若对席书所问的朱陆同异之辨答以通常形式的“见解”，只成一“比拟仿像”^[38]的比量。他采用了不同寻常的教学方法：摆脱一切对象化的求取方式而直接诉诸“良知实事”本身，并以自身所悟证诸经典文献。往复数四，这种直呈心体的方式终于开启了席书对良知的体认维度。因此，“知行本体”必不是依循外在的知识规范来以行合知，自我显现的真境也必同时要求自我完成。因此阳明的言说特点“并不是一套论证系统，而是一种‘启发’‘指点’与‘显示’系统”，“旨在唤醒’与‘转化’”，^[39]以启发弟子对良知的直接领悟。当面对弟子们在工夫

践履中的种种障碍和疑问，阳明总是回归到“良知实事”本身而很少指点具体的解决方案，“所疑拘于体面，格于事势等患，皆是致良知之心未能诚切专一……亦是见得良知未透彻”，^[40]因为一涉具体“方法”，便落入将良知当作一物来求取的格套，而非对象化的现量境只能用显现、召唤的方式表达。

（四）自证分与良知之境

在佛教修行工夫中，八识之自证分各自呈现为相应的离诸分别的现量境。佛学家冯达庵先生以自身亲证描述第六识自证分的现量境：

了知诸法如梦幻泡影，不复再被尘相迷惑，能将五尘尽收入心，回复净色根总相。当时五俱意识同返内心，与此总相相函，自起无分别之见。所缘成一片如如净境，即契意识自证分。一泯能所，则根本无分别智现前。生身固幻，万法亦幻。分别二执顿破，欢喜之心自然炽盛……返尘归根，一收一切收，山河大地皆入内心，打成一片焉。实乃定中意识自证分所缘之现量。禅宗之初破参，即此境界。

加行位第六识作如实观时，以五俱意带前五归于第八识总见分，则一味如如，无所变迁。从而第七见分亦定于一，自无旋火轮式之我相发生。第六因与总净色根相应，亦无分别之见存。于是，对境之分别法执、对己之分别我执一时俱断，六七两识皆得显其自证分。^[41]

在第六识自证的状态下，五尘融归第八识总相分（净色根总相），前五识及五俱意识归于第八识总见分，原先第六识的了别状态——受根、尘结合的扰动而不断以能所二分的形式了别——停顿下来，从而第七识的见分恒加审察思虑的功能也停顿下来（定于一），

见相二分融归一体，能现的便是第六识的本来面目——无分别的纯净意识，所现之境便是山河大地融归意识自身的平等无分别境界。在佛教转识成智的修行历程中，这是六七两识显其自证分的境界（六七两识总是相伴而生），破分别我执、分别法执，也是禅宗之破初关的境界。功行至此，为转第六识为妙观察智、转第七识为平等性智的初步，并伴随有精神上的欢喜状态，即《八识规矩颂》所云“发起初心欢喜地”。意识自证分所现之境，很容易让人联想起阳明的万物一体说：

大人者，以天地万物为一体者也，其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是。^[42]

盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。^[43]

乐是心之本体。仁人之心，以天地万物为一体，^折合和畅，原无间隔。^[44]

在阳明晚年的教学定本《大学问》中，以大段仁爱之语所描述的，正是天地万物融归一体之仁的境界。万物经由我之一身的呈现之所即是良知心体，阳明谓之“发窍”，王龙溪谓之“圆明一窍”：“鸢鱼活泼浑常事，都入圆明一窍中。”^[45]“窍”字形容的是无分别地承载、呈现万物的身体落实之所。尽管万物一体说意在凸显“一体之仁”的儒家价值关怀，与佛教主旨有别，但在阳明学者们经验性的描述中，这一关怀往往以无分别的意识作为根基。尽管阳明很少提及他静坐的内证经验，但据王龙溪叙述其师早年在绍兴阳明洞中修习道家导引术的经历

云：

自谓尝于静中，内照形躯如水晶宫，忘己忘物，忘天忘地，与空虚同体，光耀神奇，恍惚变幻，似欲言而忘其所以言，乃真境象也。^[46]

龙溪在他的《悟说》、《自讼问答》两篇文章中，都将阳明的这段体证经历判为“静中取证”的证悟阶段，“忘己忘物”“与空虚同体”等语是具有典型万物一体特征的冥契（mysticism）经验描述，并非宋明儒者所破斥的“玩弄光景”，故龙溪肯定其为“真境象”。同样，江右阳明学者罗念庵的静坐经验与之颇类似：

当极静时，恍然觉吾此心虚寂无物，贯通无穷，如气之行空，无有止极，无内外可指，动静可分，上下四方、往古来今浑成一片，所谓无在而无不在。吾之一身，乃其发窍，固非形资所能限也。^[47]

美国学者史泰斯将冥契主义的体验区分为内向型与外向型两种，前者的基本特征是无差别的纯粹意识，后者是“宇宙万物浑然一体”，两者共同伴随有安宁、法乐、客观、真实、神圣尊崇、不可言说等心理感受，而万物“同一无别”则是两种冥契经验的核心。^[48]这些描述与阳明学者们的证体经验很相似。就实现“万物一体”的工夫而言，阳明学者们强调的工夫重点在去除私欲、习气及人与人之间的“分隔隘陋”^[49]上，但清除这些因素往往与消除意识的对待分别直接关联。因此，

意识自证分所现境界与阳明学的万物一体固然宗旨有别，未可全然等同，但意识无分别、万物一体、一体之乐，这些特质的基本一致，表明两者应当来自同一意识基底。

(五) 结语

在唯识学中，意识自证分属于依他起性，就佛教修行历程而言只是“离识见性”目标行进过程的一个阶段。不过，意识自证分的觉知、观照功能也是转识成智之始，具有重要的实践意义。意识自证分与良知语境各别，本文也无意将两者完全等同，而是经由意识自证分诠释良知的角度，意在凸显良知作为一混合对待、无分别的清静识体，只可当下直观呈现，不可对象化地求取，即用显体，当下显现本真。以此而言，阳明所贯持的“因用求体”工夫路径不仅是儒家济世关怀的要求，而在根底上由本体自身的实现方式所决定。这也决定了良知的呈现必是其自身的自知、自证、自致、自照、自我圆成。良知的自知自证，意味着人性原本就是一种超越性的存在，“时时知是知非，时时无是无非”，^[50]精神在当下能动地显现并创造。这是一种更高的主体性，更高意义的为己之学可以在这样的视野中呈现。

(原载《世界宗教研究》2015年第4期)

[1] 本文所说“道德意识”“经验意识”“分别意识”都在唯识学第六识的范围内。根据语境，兼用“意识”指称第六识。

[2] 倪梁康也认为：“陈那的三分说更能体现心识的最基本要素与结构。”见氏著：《唯识学中“自证分”的基本意蕴》，《学术研究》2008年第1期，第20页。下引此文不再注明出处，其他注释仿此。

- [3]护法造、玄奘译：《成唯识论》卷2,《大正藏》第31册,第10页中。
- [4]丁福保编：《佛学大辞典》（北京：文物出版社,1984）,第378页。
- [5]倪梁康：《唯识学中“自证分”的基本意蕴》,第18页注释3。
- [6]以上引文均见耿宁：《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》（北京：商务印书馆,2014）,第217页。
- [7]陈立胜：《在现象学意义上如何理解良知?——对耿宁之王阳明良知三义说的方法论反思》,《哲学分析》2014年第4期,第32页。
- [8]章炳麟：《国学概论》,氏著：《国学概论 国学略说》（南昌：江西教育出版社,2012）,42页。
- [9]章炳麟：《与吴检斋论宋明学术书·二》,傅杰编：《章太炎学术史论集》（北京：中国社会科学出版社,1997）,299页。
- [10]熊十力：《十力语要》卷1《答谢石麟》,萧蓬父主编：《熊十力全集》（武汉：湖北教育出版社,2001）第4卷,第89页。
- [11]以上引文均见梁漱溟：《人心与人生》,中国文化学术委员会编：《梁漱溟全集》（济南：山东人民出版社,2005）第3卷,第583-584页。
- [12]欧阳竟无：《答陈真如书》,《欧阳竟无佛学文选》（武汉：武汉大学出版社,2009）,第357页。
- [13]窥基：《成唯识论述记》卷1,《大正藏》第43册,第241页上。
- [14]护法造、玄奘译：《成唯识论》卷1,《大正藏》第31册,第1页中。
- [15]倪梁康：《唯识学中“自证分”的基本意蕴》,第19页。

- [16]王守仁：《答魏师说•丁亥》，吴光等编校：《王阳明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷6，第217页。
- [17]王畿：《金波晤言》，王畿撰、吴震编校：《王畿集》（南京：凤凰出版社，2007），卷3，第65页。
- [18]王畿：《意识解》，《王畿集》卷8，第192页。
- [19]王畿：《答刘凝斋•三》，《王畿集》卷11，第275页。
- [20]王守仁：《咏良知四首示诸生》，《王阳明全集》卷20，第790页。
- [21]王畿：《别曾见台漫语摘略》，《王畿集》卷16，第465页。“知识之辨”也是阳明学者论学的重要议题之一，相关研究见彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》（北京：生活•读书•新知三联书店，2005），第50-69页、361-378页。
- [22]见陈立胜：《在现象学意义上如何理解良知？——对耿宁之王阳明良知三义说的方法论反思》，第35页。另参林月惠：《阳明与阳明后学的“良知”概念——从耿宁〈论王阳明“良知”概念的演变及其双义性〉谈起》，《哲学分析》2014年第4期，第13-14页。
- [23]窥基：《成唯识论述记》卷3，《大正藏》第43册，第319页下。
- [24]窥基：《因明入正理论疏》卷上，《大正藏》第44册，第93页中。
- [25]吕澂：《略述经部学》，《吕澂佛学论著选集》（济南：齐鲁书社，1991），卷4，第2397页。
- [26]以上引文见徐湘霖：《“自证分”略论》，《法音》2012年第2期，第6、8页。

[27]牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》（上海：上海古籍出版社，1999），第163页。

[28]以上引文分别见陈荣捷：《传习录详注集评》（台北：学生书局，1983），第160条，第225页。

[29]陈荣捷：《传习录详注集评》第171条，第245页。

[30]见陈立胜：《宋明儒学中的“镜喻”》，氏著：《“身体”与“诠释”——宋明儒学论集》（台北：台湾大学出版中心，2012），第119-134页。

[31]陈荣捷：《传习录详注集评》第167条，第237页。

[32]王守仁：《大学问》，《王阳明全集》卷26，第971页。

[33]陈荣捷：《传习录详注集评》第183条，第264页。

[34]陈荣捷：《传习录详注集评》第133条，第166页。

[35]熊十力：《十力语要》卷2《韩裕文记》，《熊十力全集》第4卷，第273页。

[36]陈荣捷：《传习录详注集评》第5条，第34页。劳思光也认为知行合一说作为“工夫理论”既经提出，遂涉及更根本之“本体理论”。见劳思光：《新编中国哲学史》第三卷上（桂林：广西师范大学出版社，2005），第335页。

[37]《年谱一》，正德四年条，《王阳明全集》卷33，第1229页。

[38]陈荣捷：《传习录详注集评》第157条，第221页。

[39]陈立胜：《在现象学意义上如何理解良知？——对耿宁之王阳明良知三义说的方法论反思》，第26-27页。

[40]王守仁：《答魏师说•丁亥》，《王阳明全集》卷6，第217页。

- [41]冯达庵：《八识规矩颂释》，《佛法要论》（北京：宗教文化出版社，2008），第337、346页。
- [42]王守仁：《大学问》，《王阳明全集》卷26，第968页。
- [43]陈荣捷：《传习录详注集评》第274条，第331页。
- [44]王守仁：《与黄勉之·二》，《王阳明全集》卷5，第194页。
- [45]王畿：《天游次马师山韵二首》，《王畿集》卷18，第554页。
- [46]王畿：《滁阳会语》，《王畿集》卷2，第33页。
- [47]罗洪先：《答蒋道林》，《念庵文集》卷4，收入《文渊阁四库全书·集部》第1275册，第81页。
- [48]W. T. Stace著、杨儒宾译：《冥契主义与哲学》（台北：正中书局，1998年），第160-161页。
- [49]王守仁：《大学问》，《王阳明全集》卷26，第968页。
- [50]王畿：《滁阳会语》，《王畿集》卷3，第34页。

四

当下一念之别：阳明学见在良知之 争的关键问题^[1]

以王龙溪与聂双江、罗念庵的争论 为中心

关于王龙溪（畿，1498—1853）见在良知说的讨论，是阳明后学乃至中晚明思想史上一个影响深远的论题。学界对此问题的研究多从思想义理的层面加以分析。笔者认为，基于阳明学强烈的实践特色，可从见在良知的工夫要求以及王门诸子的“体知”背景上理解论辩双方的思路 and 实际指涉，以对此问题有一深入的把握。故本文以“体知”这一儒家心性之学建构的基础为背景，择取见在良知之辨的代表人物立论方王龙溪与主要反对方聂双江（豹，1487—1563）、罗念庵（洪先，1504—1564），以双方对“当下一念”的不同体知为契入点，来分析双方不同的学术理路，尝试对此问题另辟解释途径。

(一) 见在良知说的基本含义和讨论背景

“见在良知”作为一种为学主张由阳明高足王龙溪提出。其谓：

先师提出良知二字，正指见在而言。见在良知，与圣人未尝不同，所不同者，能致与不能致耳。且如昭昭之天与广大之天，原无差别，但限于所见，故有小大之殊。^[2]

此中有二义：良知是见在（现在）的，当下呈现的，见在良知与圣人未尝不同。龙溪认为良知“见在”之义本于阳明，而阳明相关的说法散见于书信、语录中，并未将其提炼为一个明确的理论，是龙溪发挥师说，使其成为一个明确的为学宗旨。从此，关于“见在良知”也即“现成良知”^[3]的辩论成为中晚明思想史上的一个重要论题。这一论题，肇始于聂双江对王龙溪的质疑和批判，进而反对方又有罗念庵、刘狮泉的加入；赞同方除龙溪之外，在阳明的一传弟子中，如钱绪山、邹东廓、欧阳南野等虽未以“见在良知”作为为学宗旨，但也认同其义。一时间，形成“同门辨说，动盈卷轴”^[4]的论辩局面。不仅如此，这一论题还直接关涉着王学末流的“认欲为理”的变异以及晚明清初思想家如顾泾阳、刘戡山等对王学的批评，影响深远。因见在良知之辨主要在龙溪与双江、念庵之间展开，中晚明学者对见在良知的批评，大多受双江、念庵的影响，故本文的讨论主要以此三人为中心展开。

“见在”之义见诸龙溪之言说者，如所谓“良知在人，不学不虑，爽然由于固有；神感神应，盎然出于天成”，^[5]所谓“一念自反，即得本心”。^[6]对此，牟宗三先生概括为：“‘见在良知’之语原只表示良知本有，可随时呈露。”^[7]即良知的存有义和当下活动义。就良知的存有义和活动义而言，盖双江、念庵与龙溪并无二致。良知唯是先天普遍的存有并能够发用、活动于后天，吾人才具有超越的道德依据和在后天实践的可能性，这是致良知道德实践的基本前提。双江、念庵与龙溪的分歧之处围绕着“当下”而来：一是当下呈现的见在良知与良知全体的关系，也即见在良知与圣人同异与否的问题（圣愚之辨）。二是当下呈现于后天感性知觉中的良知与欲根、知觉的关系。双江、念庵认为，若以见在良知的当下发用为具足，则不免导致良知与知觉、天理与人欲混淆的混乱。龙溪则认为良知本身作为终极性的存在，自然不同于感性经验层面的知觉，同时，良知的发用又须通过感性知觉得以实施，故不离于知觉。三是致知工夫之辨。双江、念庵认为既然见在良知并非良知全体，且容易混同于欲根、知觉，故必须以主静、收敛之功回复先天本体，龙溪则认为当下“一念自反”即是超凡入圣之功。其中，圣愚之辨中论辩双方对“当下一念”的体认境界、用功方式的不同又是双方分歧的关键所在。这使得我们有必要从“体知”的角度重新考量各自的立说依据，以此对见在良知之辨进行深入探讨。

“体知”一词出自杜维明先生对儒家“德性之知”的诠释，^[8]认为“体知”、“体证”是宋明理学建构的真正基础。^[9]简言之，道德并非一种理性的思考获得的概念知识或者通过感官从外界获得的经验知识，而是通过身体力行的内在体证获得的体悟之知，是一种内在直观在个体生命中的呈现，具有直接的确定性，是知和行的合一。可以说，“体知”是研究儒家心性之学的一个基本视角，诚如黄梨洲在《明儒学案》中对诸子之学的评价：“上下诸先生，深浅各得，醇疵互见，要皆功力所

至，竭其心之万殊者而后成家，未尝以懵懂精神冒人糟粕。”^[10]对于具有强烈实践特色的阳明学而言尤其如是。具体到龙溪、双江、念庵见在良知之争而言，龙溪“英迈天启，颖悟绝伦”，^[11]为王门诸子中难得一见的高才。早在嘉靖二年（1523）龙溪二十五岁时，“请终身受业于文成，文成为治静室居之”，“逾年遂悟虚灵寂感、通一无二之旨”。^[12]结合天泉证道中阳明告诫龙溪“虽已得悟，仍当随时用渐修工夫”“正好保任”^[13]之语，可知阳明对龙溪悟境的肯定。可以说，见在良知说正是来自龙溪自身致知实践的“自得”。而双江之学也来自他多年静修的体验。嘉靖二十七年（1548），双江下诏狱之时的体悟，印证了其归寂主静的为学宗旨：“狱中闲久静极，忽见此心真体，光明莹彻，万物皆备。……及出，与来学立静坐法，使之归寂以通感，执体以应用。”^[14]念庵则是在径任见在良知多年未果的情形下转而认同双江，又经长期静修，终于在嘉靖三十四年（1555）五十二岁于楚山习静之时“静久大觉”，^[15]比之龙溪的天慧早悟，可谓历经曲折，晚有所成。故龙溪主“良知见在”，双江、念庵反对见在良知、强调笃实用功的“主静归寂”“收摄保聚”，实则关联着各自的悟道方式及悟境的“深浅各得”，此是三人立说以及关于见在良知说争论的基本背景，不可不知。

(二) 圣愚之辨概述

“见在良知与圣人未尝不同”，是见在良知的内容，也是见在良知争论的焦点。双方就此问题反复争论，现择取几段争论有代表性的观点说之：

嘉靖三十三年（1554），龙溪与罗念庵、刘狮泉、邹东廓等聚会于玄潭论学，龙溪与狮泉就见在良知问题展开争论：

龙溪问：“见在良知与圣人同异。”狮泉曰：“不同。”曰：“如何？”曰：“赤子之心，孩提之知，愚夫愚妇之知能。譬之顽矿，未经锻炼，不可名金，其视无声无臭、自然之明觉何啻千里！是何也？为其纯阴无真阳也。复其真阳者，更须开天辟地、鼎立乾坤，乃能得之。以见在良知为主，决无入圣之期矣。”龙溪曰：“指见在良知便是圣人体段，诚不可；然指一隙之光以为决非照临四表之光，亦所不可。”因指上天堦处曰：“譬之今日之日非本不光，却为云气掩咏。指愚夫愚妇为纯阴者，何以异此？今言开天辟地、鼎立乾坤，未可别寻乾坤，惟扫除尘气，即成再造之功，依旧日光照临四表。”^[16]

嘉靖四十一年（1562），龙溪与念庵最后一次会晤于松原，二人关于见在良知的辩论又是从圣愚之辨开始：

（龙溪）问曰：“君信得乍见孺子入井怵惕与尧舜无差别否？信毫厘金即万镒金否？”（念庵）曰：“乍见孺子，乃孟子指点真心示人，正以未有纳交、要誉、恶声之念。无三念处，始是真心。其后扩充，正欲时时是此心，时时无杂念，方可与尧舜相对。”……余（念庵）应声赞曰：“……世间那有现成良知？良知非万死工夫，断不能生也，不是现成可得。今人误将良知作现成看，不知下致良知工夫，奔放驰逐，无有止息，茫荡一生，有何成就？”^[17]

可以说，“见在良知与圣人未尝不同”几乎成了龙溪论证见在良知的“口头禅”，并风行于当时，故念庵曾论道：“今时学者指愚夫愚妇与圣人同处，乃其相传妙诀也。”^[18]念庵隐有讥讽之义，却也道出了见在良知说普遍被当时学者认肯的情形。从以上文献来看，对这一主题，双方的论证如是展开：

首先，龙溪的核心论点是圣愚未尝不同，也即见在良知与圣人未尝不同。实际上就是指吾人日用常行中当下发露的一念善端与圣人的全体之善未尝不同。反对方的观点则认为“圣愚有辨”、^[19]“见在良知似与圣人良知不可得而同也”，^[20]“固未尝以一端之善为圣人之极则也”，^[21]因此，“世间那有现成良知？”其次，双方的论证方式不是逻辑的思辨推论，而是通过比喻和举例。在龙溪，比喻如“昭昭之天与广大之天原无差别”，“一隙之光无别于照临四表之光”“毫厘金即万镒金”，例证如“孩提爱敬”“乍见孺子入井怵惕与尧舜无差别”。反对方则以顽矿与纯金为比喻，认为孩提之知、愚夫愚妇之知能如顽矿，未经锻炼，不可名金。双方之所以就见在良知问题反复论辩多次而未果，其中一个原因就是这种论证方式不是在一个公共逻辑准则之下的知识推论，而基

本是双方对致知工夫、尤其是对见在良知之不同“体知”背景下的各说各道。因此，有必要从体知的角度考察辩论双方的观点。

(三) 双方对“当下一念”的不同体知

诚然，愚夫愚妇与圣人、一念善端与良知全体不能等同，故龙溪每每使用“未尝不同”“未尝有异”的双重否定语法以保留二者的区别，也曾明确表示：“（圣愚）所不同者，能致与不能致耳”“指见在良知便是圣人体段，诚不可”，承认愚夫愚妇与圣人的实际境界并不相同。不过，龙溪并未将二者之不同作为强调的重点，亦未详细展开论说，而是偏重于“见在良知与圣人未尝不同”的一面，那么，龙溪的实际指涉和用意是什么？反对方的思路和侧重点又是什么？

首先，吾人天然本具的一念善端，所谓孩提爱敬之心、乍见孺子入井所产生的怵惕之心，为吾人不学不虑的天然本有，这是孟子论证人性本善的依据，在阳明学中，作为形上良知本体发用的表征，为阳明学者的共识。就此而言，此一端之善与全体之善同为一个本体，可谓“未尝不同”。故就见在良知的本体意涵而言，亦为念庵所认可，所谓“千古圣贤汲汲诱引，只是要人从见在寻源头，不曾别将一心换却此心”，^[22]见在良知与良知全体为同一个本心，前者是实现后者的依据，也是圣贤“汲汲诱引”百姓、施設教化的根据。所以，就见在良知与良知本体具有本体上的同一性而言，辩论双方的认识一致，如果否认了这一点，则将失去吾人道德实践的终极依据。正如龙溪所说：“所谓良知也，与尧舜未尝有异者也，若于此不能自信，亦几于自诬矣。”^[23]

其次，见在良知与良知本体具有本体上的同一性，只是一个静态的理论前提，龙溪反复强调见在良知与圣人未尝不同，还不止于此，

而是具有强烈的实践品格，关联着见在良知的实践要求——龙溪每每论及的“信得良知及”“当下具足，一念自反”“其机存乎一念之微”“才动即觉，才觉即化”“时时保守此一念”，^[24]意味着由对良知“信得及”的强大信力而带动起雄猛的道德主宰力，于日用常行的当下彻底扫荡欲根习心、知解意识的束缚，将当下的一念善端，回溯、安立于良知心体，使得当下的每一念都不离心体，稍有偏离，即刻照察、纠正之，从而念念致良知。于是当下一念已不同于经验层善恶相对待的分别意识，此“一念之微”细化、精微化为良知心体将动之初的端倪、萌芽，也即《易经》“几者，动之微”的“几”，故当下一念即是证悟良知本体后的境界，当下一念与良知本体就具有了境界上的同一性（而不仅仅是本体上的同一性）。可以说，这是更深境界的“一念”。其中，“时时保守此一念”的“时时”二字是实施关键，此意龙溪反复申说之，如云“时时从良知上照察”“一念灵明，时时保持，不为世情嗜欲所昏扰”。^[25]盖愚夫愚妇与圣贤的差别即在于，前者虽与圣贤同具良知本体，然其当下一念善端时常为世情嗜欲所遮蔽，而在现实生活层面完成由凡至圣的转换，关键在于能否将人人本具的当下一念善端时时保持不离心体。龙溪早年即悟得心体，故念念不离心体对他并非难事，以上所述是他自身工夫和境界的描绘，而对大多数人而言见在工夫似易实难。以此来看，常人的当下一念善端与龙溪的一念之微虽为同一个本体，就良知的体悟境界和发用程度而言，二者有很大区别。应当说，龙溪所谓的见在良知，既包括常人当下的一念善端，也包括念念安住于心体的一念之微。^[26]不过，因龙溪立教主要发挥浑一性的特色，对当下一念之良知在常人和圣人的不同体证层次未多加明说。然而，双江、念庵、狮泉等人正是从常人一念善端的意义来理解此当下一念的，故其所理解和体会的“一念”自与龙溪不同。双方对见在良知的分

歧正从此“一念”开始。为言说方便，下文中将念庵等人所理解的当下一念称为“一念善端”，龙溪所谓者称为“一念之微”。

在实存境界上，双江、念庵等人尚不能安住于心体，故此“一念善端”虽是良知本体的发用，同时也常常会被欲根习心遮蔽。双江、念庵都有苦于见在工夫不得力的困惑经历。念庵云：“自反于吾心，方其爽然充然于乍闻之际，吾亦自信良知之为固有，足以泛应而不穷矣。及其倏忽而得之，顾且倏忽而失之，吾之得失相寻于倏忽，而欲求万古不息贞明之体，以为酬酢万变之用，胡可得哉？”^[27]双江则谓：“亦尝以是说而求之，譬之追风逐电，瞬息万变，茫然无所措手，徒以乱吾之衷也。”^[28]原因在于，在形下的经验层，吾人的意识活动已然是受欲根支配的“习心”，形成憧憧往来的思虑杂念：“其来也，吾不知其来；其去也，吾不知其去。”^[29]心与物为分别对待的状态：“物之感人无穷，而人之好恶无节，电光波影，与物轮回，若翻车然，可复有端拱清穆时耶？”^[30]心应外境而动，伴之以是非善恶之分别作用于外境，外境再反作用于内心，如是，吾人的意识活动处于“电光波影，若翻车然”的变动流转中，当下“一念善端”处于“得失相寻于倏忽”的状态，这种见在良知的实践经历，正如念庵答龙溪书中所云：“是以终身转换，卒无所成。”^[31]

故此“一念善端”在双江、念庵等人这里，处于理欲夹杂的经验层，其存有状态，即如阳明所谓的“暂明暂灭”：“常人心既有所昏蔽，则其本体虽亦时时发见，终是暂明暂灭，非其全体大用矣。”^[32]念庵形容为“随出随泯”：“故知善知恶之知，随出随泯，特一时之发见焉耳。一时之发见，未可尽指为本体。则自然之明觉固当反求其根源。”^[33]故“一念善端”只是作为良知本体的已发之用，而非未发之中的本体，在发用上不具有恒久的道德主宰力，随时有被欲根遮蔽、与

知觉混同的可能，双江曾就见在良知导致“以知觉为良知”的问题与龙溪反复争论多次。为了避免这一点，双江、念庵将良知的本质向上回溯为超越层“寂而常定又感无不通”的未发、形上心体，以此作为稳固可靠的道德主宰力。双江云：“盖孩提之爱敬，纯一未发为之也；平旦之好恶，夜气之虚明为之也。”良知的本质“初非指爱敬为良知也。”^[34]因此，“一念善端”需要通过去欲除私的修养工夫，才能回复到时时做得主宰、发起全体大用的体用一如之境界。故此“一念”在念庵这里即是“一端之发见而未能即复其本体”。^[35]圣愚有别在于：“（圣人）于是非之辨若无以甚异于夫妇之愚。至其坚凝不摇，洞彻无蔽，则与愚夫愚妇天渊迥殊。”^[36]故就实存境界而言，一念善端与良知本体是同质异层的关系，所谓“原头与见在终难尽同”。^[37]

在龙溪，则能将此“一念善端”超越欲根习心的纠缠、而时时安立于心体之“几微”，处于不受经验意识干扰的超越层，一念之微与良知本体是同质同层的关系，“一念自反，即得本心”正是此意。故同样以金为喻，狮泉用顽矿与纯金为喻来突出愚夫愚妇与圣人的区别，龙溪则以毫厘金与万镒金为比喻，重点强调二者之同。其他如“昭昭之天与广大之天原无差别”“一隙之光无别于照临四表之光”的比喻，都说明“一念”与“全体”为同质同层而不同量，所谓“但限于所见，故有小大之殊”。

因此，同样是日常中的当下一念，辩论双方因体悟境界不同，其所理解的层面和内涵、所作的工夫都有不同，进而言说方式亦各从自身的悟境出发——龙溪已悟心体，其工夫和言说方式处处从果地立根，其“一念”为本体之念，为良知本体贯通于经验层的当下呈现，是“良知之见在”，用龙溪的话说：“上乘如此用力，是即本体是工夫”，^[38]见在良知与圣人未尝不同。龙溪充分发挥了阳明学即体即用的一体性

理路，成就了阳明学“向上一机”的致知工夫。相应于这种一体性思路，龙溪将良知与知觉的关系处理为：良知不同于知觉，又统摄知觉、不离于知觉。在双江、念庵等人，因未悟心体或所悟不深，故其工夫和言说方式从因地出发，此“一念”是时时可能被欲根习心遮蔽的“善端”而非本体，须“从见在寻源头”、“由见在而致良知”，用龙溪的话说：“下学如此用力，是合本体为工夫”，^[39]见在良知与圣人自然有别。双江之“归寂说”、念庵之“收摄保聚说”属于体用有别、立体以达用的渐修进路。他们严格理欲之辨、良知与知觉之分，与其体用有别的整体思路是一致的。可以看出，双方对“当下一念”的不同体知内容是双方分歧的起点，也是整个见在良知之辨的关键因素，良知与知觉之辨、致知工夫之辨等分歧都由此引发。遗憾的是，双方各自“一念”的不同内涵没有得到明确的界定，特别是双江、念庵等人对龙溪见在良知的实际工夫内涵未能充分理解，造成了在各自的悟境和言说情境中自说自道、争论未果的情形。

另一方面，念庵等人对见在良知的反对与龙溪的言说方式有关。如上所述，见在良知是良知本体贯通并当下呈现于经验层的样态，即一念之微，此是从果位上说。但龙溪对见在良知的证成方式却是从人人皆有、时时可能被经验层之欲根习心所遮蔽的一念善端说起，于是给人造成这样一种印象：人人皆有的一念善端即是心体一念之微，二者在本体和实存境界上完全等同，换言之，愚夫愚妇即等同于圣人。如此即有双江、念庵等批评龙溪取消了由凡至圣的转化历程和修养工夫：“以见在为具足，不犯做手为妙悟”^[40]“今以一念之明为极则，以一觉之顷为实际，不亦过于鹵莽乎？”^[41]并且，在龙溪的表述中，也常常将因位的一念善端与果位的一念之微等同。如云“今人乍见孺子入井，皆有怵惕惻隐之心，乃其最初无欲一念”，^[42]谓此人人皆有的当下一念即是颜子所能把持不失、“不远而复”的一念。其实，龙溪之说的

精华同时也是难以理解之处恰恰在此，即以因位上的一念善端证成果位上的一念之微，正是其施教之风格，亦是其用心良苦之所在。诚如龙溪所言：

非独圣贤有是也，人皆有之。虽万欲沸腾之中，若肯反诸一念良知，其真是真非炯然未尝不明，只此便是天命不容灭息所在，只此便是人心不容蔽昧所在。此是千古入贤入圣真正路头，舍此更无下手用力处矣！吾人甘心不学则已，学则当以颜子为宗。^[43]

对此，林月惠认为“见在良知”的精义在于，当下一念灵明所呈现的良知，其实践动力与良知本体一样，同时是具足完整的，没有“一节之知”与“全体之知”的强弱之别，本着良知本体之“现在性”而成就其实践上的“完整性”，此乃龙溪“见在良知”说最为殊盛之处，也是最易令人误解的观点。^[44]也就是说，由一念善端而念念致良知，证成一念之微，在工夫原理上，人人具备此中顿悟的可能性。当然，见在工夫要求极高，故双江曾不无讥讽地说龙溪：“尊兄高明过人……以此自娱可也，恐非中人以下所能及也”，^[45]龙溪确也每每将见在良知许以上根之器；但另一方面，这种要求并不绝对，或者说，一个人是否为上根之器并不是绝对固定的，诚如龙溪所说：“道力业力本无定在，相胜之机存乎一念，觉与不觉耳。”^[46]既然人人本具良知当下呈现的能力，只要能够发起雄猛的向道之心和行动力，所谓道力胜于业力，即能成就见在工夫。故龙溪给双江的回信中说：

此是人人见在不犯做手本领工夫。人之可以为尧舜，小人之可使为君子，舍此更无从入之路、可变之几。故非以妙悟而妄意自信，亦未尝谓非中人以下所能及也。^[47]

以此而论，以人人本具的一念善端为依据而证成本体的一念之微，正体现出龙溪鼓励后学发心成圣的良苦用意，同时也包含了龙溪“一念自反，即得本心”之雄健风格的见在工夫在内，这些意思则是念庵、双江等人不能善会的。当然另一方面，“时时从良知上照察”难度极大，故双江、念庵批评龙溪之说为悟后语、解缚语：“兄论学每病过高，又务为悟后解缚、不经前人道语，听之使人臭腐俱化，四座咸倾。譬之甘露悦口，只是当饭吃不得”^[48]“人品不齐，工力不等，未可尽以解缚语增它人之纵肆也”，^[49]这也是基于对未悟学子素质不齐的实际情形和实践中以知觉为良知、以意气承当的流弊而发，不为未见。

(四) 结语

本文从龙溪与双江、念庵等人对“当下一念”的不同体悟境界为切入点，尝试厘清见在良知之辨中的关键问题，进而分析双方不同的学术理路，这种诠释进路，诚如念庵的一段表述：

悟有不同，则见性亦有不同；见性不同，则立言亦有不同；立言不同，则入道亦有不同。^[50]

因龙溪与双江、念庵等对良知体悟“深浅各得”，故所见之性体亦各有其层面，由见性之不同，导致各自理论建构（立言）、工夫进路（入道）有别。此“体悟（悟、见性）——言说（立言）——工夫（入道）”之关系链，意谓不停留于平面化的义理思辨，而是置身于思想的构成背景中，也即置身于各家悟良知之体知背景中，以此分析他们各自立说的角度和思路构造，可谓把握王门诸子思想、乃至儒家心性之学的一个基本视角。

（原载《浙江学刊》2007年第4期）

^[1]按，本文正标题原为《当下一念之别：阳明学现成良知之争的关键问题》，今改。

[2]王畿：《与狮泉刘子问答》，《龙溪王先生全集》卷4（万历十五年萧良干刻本，收入《四库全书存目丛书·集部》第98册），第312页。以下未注明版本者均据此本，简称《龙溪集》。

[3]需要说明的是，龙溪并未使用“现成良知”一语，然当时以及后世学者多用“现成良知”一语指称，龙溪对此亦未反对。因此在阳明后学的学术语境中，“见在良知”与“现成良知”的含义基本无别。此外，龙溪之“良知见在”与心斋之“良知自然现成”的含义及工夫内容并不相同。限于篇幅，本文只论龙溪之说。

[4]黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》卷19（北京：中华书局，1985），第431页。

[5]王畿：《书同心册卷》，《龙溪集》卷5，第344页。

[6]王畿：《致知议辩》，《龙溪集》卷6，第354页。

[7]牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》（台北：学生书局，1984），第414页。

[8]杜维明：《论儒家的“体知”——德性之知的涵义》，《杜维明学术文化随笔》（北京：中国青年出版社，1999），第114-128页。

[9]杜维明：《仁与修身》，《杜维明文集》（武汉：武汉出版社，2002），卷4，第102页。

[10]黄宗羲：《明儒学案原序》，第10页。

[11]赵锦：《龙溪王先生墓志铭》，《龙溪王先生全集》卷22（万历四十三年丁宾刻本），第1页。

[12]以上引文均见徐阶：《龙溪王先生传》，《龙溪王先生全集》卷22（万历四十三年丁宾刻本），第1页。

- [13]王畿：《天泉证道纪》，《龙溪集》卷1，第251页。
- [14]黄宗羲：《聂双江本传》，《明儒学案》卷17，第372页。
- [15]胡直：《念庵先生行状》，《衡庐精舍藏稿》卷23，收入《文渊阁四库全书·集部》第1287册，第532页。
- [16]罗洪先：《甲寅夏游记》，《石莲洞罗先生文集》卷12（明万历四十四年陈于廷序刊本），第43-44页。
- [17]罗洪先：《松原志晤》，《念庵文集》卷8（《文渊阁四库全书·集部》第1275册），第181-182页。以下未注明者均据此本。
- [18]罗洪先：《答万日忠》，《念庵文集》卷3，第67页。
- [19]罗洪先：《良知辨》，《念庵文集》卷10，第200页。
- [20]按此是《与狮泉刘子问答》中所载刘狮泉之语，见《龙溪集》卷4，第312页。
- [21]罗洪先：《（戊申）夏游记》，《念庵文集》卷5，第140页。
- [22]罗洪先：《甲寅夏游记》，《石莲洞罗先生文集》卷12，第44页。
- [23]王畿：《松原晤语》，《龙溪集》卷2，第283页。
- [24]以上引文分别见王畿：《金波晤言》，《龙溪集》卷3，第299页；《与莫廷韩》，《龙溪集》卷12，第495页；《白鹿洞续讲义》，《龙溪集》卷2，第286页；《与阳和张子问答》，《龙溪集》卷5，第346页；《桐川会约》，《龙溪集》卷2，第291页。
- [25]以上引文分别见王畿：《金波晤言》，《龙溪集》卷3，第299页；《与莫廷韩》，《龙溪集》卷12，第495页。

[26]良知之于圣愚的不同体证层次，龙溪有时也曾论及，如云：“良知者，性之灵也，至虚而神，至无而化，不学不虑，天则自然。揆其端，夫妇之愚可以与知；要其至，圣人有所不能尽。”见王畿：《白鹿洞续讲义》，《龙溪集》卷2，第286页。

[27]罗洪先：《熙光楼记》，《念庵罗先生文集》内集卷3，隆庆元年胡直序刊本。

[28]聂豹：《答欧阳南野•三》，《双江聂先生文集》，收入《四库全书存目丛书•集部》第72册，卷8，第395页。

[29]聂豹：《困辩录•辩诚》，《双江聂先生困辩录八卷》，收入《四库全书存目丛书•子部》第9册，第470页。

[30]聂豹：《答陈明水》，《双江聂先生文集》卷11，第486页。

[31]罗洪先：《答王龙溪•一》，《石莲洞罗先生文集》卷8，第10页。

[32]王守仁：《传习录》上，《王阳明全集》卷1，第23页。

[33]罗洪先：《甲寅夏游记》，《石莲洞罗先生文集》卷12，第36页。

[34]以上引文分别见聂豹：《寄王龙溪•二》，《双江聂先生文集》卷8，第408-409页；《送王惟中归泉州序》，《双江聂先生文集》卷4，第296页。

[35]罗洪先：《（戊申）夏游记》，《念庵文集》卷5，第143页。按，双江对此问题主要是从已发与未发、用与体的关系来区分一念善端与良知全体之不同。

[36]罗洪先：《别宋阳山语》，《念庵文集》卷8，第162页。

[37]罗洪先：《答王龙溪•一》，《石莲洞罗先生文集》卷8，第10页。

[38]王畿：《答万履庵》，《龙溪集》卷9，第417页。

[39]同上。

[40]聂豹：《答王龙溪•一》，《双江聂先生文集》卷11，第478页。

[41]罗洪先：《（戊申）夏游记》，《念庵文集》卷5，第140页。

[42]王畿：《南雍诸友鸡鸣凭虚阁会语》，《龙溪集》卷5，第337页。

[43]王畿：《答茅治卿》，《龙溪集》卷9，第426页。

[44]氏著：《良知学的转折——聂双江罗念庵思想之研究》（台北：台湾大学出版中心，2005），第706-707、282页。

[45]聂豹：《答王龙溪•一》，《双江聂先生文集》卷11，第478页。

[46]王畿：《答李渐庵•一》，《龙溪集》卷11，第455页。

[47]王畿：《致知议辩》，《龙溪集》卷6，第354页。

[48]聂豹：《寄王龙溪二首•一》，《阳明学大系》卷5，《阳明门下》上（东京：株式会社明德出版社，昭和48年），第408页。

[49]罗洪先：《答王龙溪•一》，《石莲洞罗先生文集》卷8，第11页。

[50]罗洪先：《答李中溪》，《念庵文集》卷4，第85-86页。

五

“念念致其良知”何以可能？ 再谈见在良知说的核心焦点与体认 维度^[1]

（一）见在良知之争的核心焦点

王阳明（守仁，1472—1528）高足王龙溪（畿，1498—1583）提倡的见在良知说，是最具原创性也是中晚明思想史上争议最大的议题之一。见在良知的基本内涵，如王龙溪所说：“见在良知，与圣人未尝不同，所不同者，能致与不能致耳。且如昭昭之天与广大之天，原无差别，但限于所见，故有小大之殊”，“若果信得及时，当下具足，无剩无欠，更无磨灭，人人可为尧舜。”^[2]对此学界一般解释为良知既为存有论意义上的先天本有，又能够当下呈现于后天的经验生活中，若信得及良知，则吾人当下呈现的良知与圣人无别（区别只如昭昭之天与广大之天）。^[3]盖就认同良知的先天存有义和后天活动义，反对者聂双江（豹，1487—1563）、罗念庵（洪先，1504—1564）与龙溪的理解并无二致，这也是致良知道德实践的基本前提。双方的分歧主要围绕着“当下具足”而来：一是圣愚之辨，即见在良知与圣人的良知全体同异与否的问题。双江、念庵认为吾人当下呈现的良知并不具

足、圆满，只是“一端之发见而未能即复其本体”，坚持“圣愚有辨”；^[4]龙溪则认为，当下呈现的良知与圣人的全体良知未尝不同。二是致知工夫之辨。双江、念庵认为，既然见在良知并非良知全体，且容易混同于欲根、知觉，故必须以主静、收敛之功回复先天本体；龙溪则认为当下“一念自反，即得本心”。^[5]简言之，反对者的质疑概括为念庵所说：“认良知大浅，而言致良知大易。”^[6]

由于致良知工夫强调“体之于身”“体之于心”^[7]的实践性，阳明学者们在各自切己的实践情境中各说各道，是造成论争未能达成一致的一个根本原因。近年的研究摆脱了以往偏重静态概念分析的解释模式，更多从阳明学的“体知”特色来解读这一问题。彭国翔通过对龙溪“先天正心”“心体立根”“一念工夫”等内涵的分析，指出见在良知说立足于先天心体，当下每一念都从良知心体发出，即心→念→心→念→心→念……这样一个不断的过程，整个意识之流便完全表现为“诚”的状态；而经验意识状态下每一个念头不免受前一个念头影响，形成心→念→念→念……这样一种念念相续的情况，导致邪念、欲念形成整体意识，并遮蔽良知心体的境地。^[8]林月惠则从实践动力的层面阐释了见在良知说最容易被人误解之处在于：龙溪以“昭昭之天即广大之天”比喻“见在良知与圣人未尝不同”，意在强调道德实践的根源性动力，即每个人心中所呈现的良知与圣人的良知一样，其“强度”都是当下具足、完全充分的；而龙溪之用意并未得到双江、念庵等人的理解，后者认为见在良知只是良知之“端绪”，并非本体，其实践动力显然不足。^[9]笔者从“信得及良知、于当下一念承当、时时保守此一念、一念所臻境界”几个工夫环节阐释了见在良知的具体实践内涵，指出双方各自的体证境界、问题意识、工夫入路以及由此形成的言说层面、思考方式是形成不同观点的根本原因，^[10]并专门撰文探讨辩论双方的分歧所在（见前文）。这些讨论比明儒有更深入地推进，从不同层面阐释

了见在良知的精义以及极高的工夫要求和内在严格，有助于厘清批评乃至冒用见在良知者的忽略和误解所在，同时也更能如实地理解双江、念庵等人强调涵养心体一路的合理性和可行性。

尽管学界给出了见在良知之争丰富的解释，但仍有继续深究的空间：见在良知的精义在于以充足的实践动力将意念时时把持在良知心体上，也即龙溪所谓的“念念致其良知”^[11]时时保守此一念”，^[12]反对者们对此并非不能理解。念庵对龙溪说：“此其为说，亦何尝不为精义”，问题是，“但不知几微倏忽之际，便落见解”。^[13]做不到“念念致其良知”的确是经验生活中的常态，也是反对者们不能契会见在良知说的核心焦点。那么，“念念致其良知”何以可能？当下呈现的良知何以能够动力具足？这不仅是质疑见在良知的起点，也是一个具有普遍意义的道德实践困境。此一问题笔者思考有年，仍觉意犹未尽，有待深耕。近来，瑞士现象学家耿宁先生关于良知自证分的最新研究成果，启发笔者找到了更加清晰到位地阐释争议焦点的关键所在。为了完整阐述这一问题，本文先在笔者以往研究的基础上，将圣愚之辨细化为两个工夫层面、三种解读方式，解析辩论双方不同的工夫起点；进而从见在良知之非对象化、自证自知的体认维度入手，分析见在良知所蕴含的工夫和思想维度，及其与双江、念庵之对象化体认维度的根本差异何在；再进一步解析龙溪何以格外重视“信得及良知”，如何以“信得及”之至深至纯的精神力量，化除对待，直显绝待本体；以期彰显见在良知说的内在特质和独特的体认维度，及其在儒家心性工夫中的意义和价值。

(二) 圣愚之辨的两个理解层面

“见在良知与圣人未尝不同”，这是证成见在良知说的起点，也是龙溪与反对者们争议的起点。双方对当下一念的良知与圣人全体良知的关系理解，是从各自体悟良知的实际境界出发的，但似乎都没有这一意识自觉。这一问题若从“未悟之因地”与“已悟之果地”两个工夫层面来看，又可以细分出三种解读方式，以此清晰地展现双方立论的出发点及理解歧义何在，这也是深入理解见在良知说的前提。

首先，对于未能体悟良知的一般人而言，从“未悟之因地”出发，当下一念的良知与圣人的全体良知不可完全等同。阳明即说：

圣人之知，如青天之日，贤人如浮云天日，愚人如阴霾天日。虽有昏明不同，其能辨黑白则一。虽昏黑夜里，亦影影见得黑白，就是日之余光未尽处。困学功夫，亦只从这点明处精察去耳。^[14]

相比于圣人良知的全体呈现（青天之日），一般人的良知受欲根、习心的遮蔽（阴霾天日），其“昏明不同”意味着二者良知的实现程度、实存境界是不同的。刘狮泉反驳龙溪见在良知说所用的比喻也是如此：

赤子之心，孩提之知，愚夫愚妇之知能，譬之顽矿，未经锻炼，不可名金，其视无声无臭、自然之明觉何啻千里……以见在良知为主，决无入圣之期矣。^[15]

狮泉认为孩提与愚夫愚妇的良知如未经锻炼的顽矿，不可与圣人的良知（纯金）在质上等同。事实上，龙溪也承认愚夫愚妇与圣人的实存境界并不相同。他说：

自先师拈出良知教旨，学者皆知此事本来具足，无待外求。譬诸木中有火，矿中有金，无待于外炼也。然而火藏于木，非钻研则不出；金伏于矿，非锻炼则不精。良知之蔽于染习，犹夫金与火也。^[16]

这里“金伏于矿”的比喻简直与刘狮泉的顽矿之喻如出一辙。以上三个比喻都表明一般人当下呈现的良知与圣人的良知虽具有本体的同一性，实存状态却是不同质、不同层的：前者是挟裹在二元对待的经验意识之流中“暂明暂灭”^[17]的道德意识，后者是恒常昭灵明觉、无对待的心体。就前者而言，理欲夹缠的状况有如念庵形容的“如油入面，未易脱离”，故“一涉搀和，皆非无欲之体”。^[18]一般人与圣人良知之不同质、不同层是一实然的现实，这是反对者们立论的出发点。而在阳明、龙溪这里，虽然承认凡圣之别，但不是其立说的主要语境。基于“良知人人皆有”，^[19]他们将立论重心扭转到“其能辨黑白则一”“未尝不同”上，作为吾人道德实践的入手处。

因此第二，阳明、龙溪更注重强调凡圣相同的面向。阳明“一节之知，即全体之知”^[20]的比喻，被龙溪用来证成见在良知说。除了“昭昭之天与广大之天原无差别”的比喻外，龙溪还以“一隙之光以为决非照临四表之光，亦所不可”“毫厘金即万镒金”^[21]比喻凡圣良知之同。这些比喻的共同点在于，前者（喻一般人的良知）与后者（喻圣人良知）的关系是同质而不同量，这其实是从“已悟之果地”出发的理解和实践。对已悟良知心体的学者而言，其当下一念可透显良知心体，在质上与圣人无别，区别主要在量上的多寡，工夫便是“念念致其良知”的保任与拓展。龙溪本人走的正是这一“先天正心”的高明工夫进路：他从学阳明后，“逾年遂悟虚灵寂感、通一无二之旨”；^[22]天泉证道中阳明告诫龙溪“虽已得悟，不妨随时用渐修工夫”“正好保任”，^[23]也说明龙溪之功行主要是在日用常行中不断保任、扩充心体。李明辉认为：“每个人的心中直接呈现的惻隐之心即是圣人之天心（羞恶之心等亦同），在质上原无差别”，那么致良知工夫就“并非在质（纯度）上的提升，而是在量（应用范围）上的拓展”“对原先的良知亦无所增益”。^[24]这对已悟良知心体的学者而言是不错的。

然而，龙溪的立论显然要有针对大多数未悟学者的适用性，故“见在良知与圣人未尝不同”的第三种解读方式在于：“未尝不同”的双重否定句式意在承认二者差别的前提下重点强调二者趋同的面向，人人本具的当下一念良知尽管有被遮蔽的可能，仍然与圣人的良知出于同一本体。因此阳明说“困学功夫，亦只从这点明处精察去耳”，龙溪面对双江指责其说为“悟后解缚”语时也说：“舍此更无从入之路、可变之几，固非以为妙悟而妄意自信，亦未尝谓非中人以下所能及也。”因为，这是吾人当下只能且必须依循的道德实践之依靠，“不信见在，又将何所用力耶？”^[25]龙溪的用意在于，以人人本具的当下一念良知为

依据而唤醒、证成本体，以此提撕学者立志成圣的实践动力。这是念庵、双江等人不能善会的。

总之，解读见在良知说具有“未悟之因地”与“已悟之果地”两个工夫层面、三种解读方式，这也是双江、念庵与龙溪工夫路径的不同起点。王龙溪所主的见在良知说走立根于心体的高明一路，这在龙溪提揭的“独知”“当下一念”“直心”“自照自察”等工夫体认要点中得以极尽发挥。

(三) 独知、当下一念、直心自照

瑞士现象学家耿宁借用唯识学的自证分和现象学的原意识来解释良知，认为良知是与心之所发之“意”同时现存且必然现存的“自知”。^[26]笔者认为，经由良知自证分的阐释角度凸显了“良知之当下自证自知”的体认维度，良知本体（心体）是一混合对待、无分别的清净识体，只可当下直观呈现，不可对象化地求取。^[27]而在阳明后学中，王龙溪对于这一体认维度和思想维度最为敏感，发挥得最为充分。先看龙溪对良知本体的界定。龙溪与阳明一样，也称良知为“独知”，表述更为详细：

《易》曰“乾知大始”，乾知即良知，乃浑沌初开第一窍，为万物之始，不与万物作对，故谓之“独”。以其自知，故谓之“独知”。

夫独知者，非念动而后知也，乃是先天灵窍，不因念有，不随念迁，不与万物作对。^[28]

朱子对《周易·系辞》之“乾知大始”的解释是：“知者管也，乾管却大始，大始即物生之始。”又言：“此‘知’字训‘管’字，不当解作‘知见’之‘知’”^[29]“知犹主也，乾主始物”，^[30]意谓“乾”主管万物资生之始。龙溪并不满意朱子的解释：“《本义》训‘知’为‘主’，反使圣人吃紧明白话头含糊昏缓，无入手处。只一‘知’字且无下落，致知工夫将复何所属

耶？^[31]故阳明、龙溪等心学家们都将创生并承载天地万物的本原直接敛归精神主体，如阳明所说：“知天地之化育，心体原是如此。乾知大始，心体亦原是如此。”^[32]阳明、龙溪都将“乾知”视为一词，此“知”即“良知”。“乾知”作为创生并承载万物的本原，非念动而后知，不随念迁，不与万物作对。“本是无声无息，本无所知识，本是无所粘带拣择，本是彻上彻下”，^[33]表明它是能所二元对待之前、先于名言概念的“独一”，以其非对象化的自我证知，故云“独知”。龙溪将这一观照、呈现万物的身体据点称为“先天灵窍”“圆明一窍”：“鸢鱼活泼浑常事，都入圆明一窍中”。^[34]陈立胜认为，理学家之“窍”超越了医家定位于具体脏腑的身体（实体）含义，是承载天地万物的“心窍”，因其“虚”“无”“通”的性质，天地万物才能在此呈现。^[35]龙溪对于“独知”原本具有超越性、非对象性特质的领会是极为敏锐的：“谓独知即是天理，则可；谓独知之中必用天理，为若二物，则不可。此等处，差若毫厘，谬实千里，不可不早觉而明辨者也。”^[36]我们可以说“独知自身就是天理”，不能说“独知发用为天理（一物）”，若是，则独知与天理便是“二物”。未经意识分别的“独知”只能直观显现，稍一把捉，便落入“二物”的对待求取方式。龙溪对此中的毫厘之辨是十分自觉且明晰的。

如是，“独知”便超越了时间意识。龙溪言“良知本来具足，本无生死，吾人将意识承受，正是无始以来生死之本”，^[37]即是此意。其具体呈现形式，只在“当下一念”。在究竟意义上，这“当下”（现在）不是与“过去”“未来”相对、使时间得以延绵的一个因素——在对象化的意识活动中，“现在”是构成过去、现在、未来时间之流的对待之相，念念迁流，刹那生灭，心识总在不断地了别对境、产生意念，又不断被新的意念所取代、淹没，故常人当下一念的良知在经验意识之流中随时可能被取代或遮蔽，很难做到“念念致其良知”。龙溪称：“千古圣学，只有当下一念。”^[38]此“当下”的内涵由特定的“一念”所规定。先看龙溪

言“念”的不同语境：

念者心之用也。念有二义：今心为念，是为见在心，所谓正念也；二心为念，是为将迎心，所谓邪念也。正与邪，本体之明，未尝不知，所谓良知也。^[39]

龙溪指出了两种“念”：一是从良知心体显现之念，这是吾人在具体的伦理情境中当下显现的道德意识，称为“见在心”“正念”；二是被欲根习气所遮蔽的意念，因其偏离了本心之初动而产生了私意、将迎等分别计较，故谓之“二心”“将迎心”“邪念”。龙溪有时又将两者区分为“本念”与“欲念”。^[40]严格说来，龙溪所说的“当下一念”与第一种“正念”仍有区别。因为正念与邪念属于具体的对象化意识，当下一念良知则是超越正邪意念、并能够辨别正邪是非的“本体之明”。“当下一念”与第一种“正念”之不同在于，前者是心体将动之初的“几微”，谓之“一念独知”“一念之微”“最初一念”“一念灵明”，“从混沌立根基”，^[41]是“本心寂然之灵枢，非可以意识承领而得也”。^[42]这表明它不是一个具体的、有善恶等对待内容的“念头”，而是未有相见二分对待、未成是非善恶分别之前的心体之念。在这个意义上，龙溪说：

念者心之用，所谓见在心也。缘起境集，此念常寂，未尝有也，有则滞矣；缘息境空，此念常惺，未尝无也，无则槁矣。

一念者无念也，即念而离念也。故君子之学，以无念为宗。

^[43]

这也是龙溪无中生有、体用相即思想的立基处。“当下一念”是心体萌动之初（几微），尚未形成具体的意识（念头），“无念”“离念”指向绝待之心体，此“一念”是心体非对象化的自证自知。故由此一念而体现的“当下”，就不是物理意义的刹那生灭的时间，“当下一念”是心体“显现在前”的现量境。这一体认维度深细难明，龙溪常言“心之精微，口不能宣”，言“藏密”“密体”，^[44]均指其为常人难以体会的精妙隐微的心识层面。而常人能够把握的往往是心体之发动已经完成、有具体内容的“正念”，它在经验意识之流中常与欲念、邪念挟裹在一起，时时有被遮蔽的危险。

以上“当下一念”与“正念”可对应于龙溪、念庵对见在良知不同理解，耿宁对此有清晰的区分：“（龙溪的）‘一念’应当被理解为‘精神的本己本质’在现时意识中的一个真实显露，而不能理解为一个思想的短暂瞬间”“罗洪先在这里将王畿的‘这一个意念（一念）’理解为一个瞬间意识。”^[45]因此，念庵指责龙溪“以一念之明为极则，以一觉之顷为实际，不亦过于卤莽乎”？^[46]实未能契合龙溪所说的“一念”。当然龙溪并没有明确区分两种“一念”之不同。究其原因，一则古人没有清晰界定概念的意识，二则就践履工夫而言，“正念”正是回溯到“一念之微”的契机。

以此，龙溪之“当下一念自反”可理解为：“当下”与“一念”超越了二元对待的分别意识和相应的时间相，由此“一念”显现为心体自身并为自身所证知。龙溪说：“吾人本心自证自悟，自有天则”，^[47]就包含有心体自证自知的维度。同时，“当下一念”还包含有“随时”“即时”回返心体之义。故“师门所传学旨至易至简，当下具足，一念自反，即得本心，可以超凡入圣”，^[48]其所指示的工夫形态是：直接、随时回返并显现心体，无须渐进的意识层次和时间历程。此即龙溪所说“自证自悟，

直下承当”，^[49]也即阳明在天泉证道中所说“从无处立根基，意与知物，皆从无生，一了百当，即本体便是工夫，易简直截，更无剩欠，顿悟之学也”。^[50]

一念自反后，如何做“时时保守此一念”的工夫？龙溪与其他阳明学者工夫实践的共同性在于，工夫内容无外乎涵养本体与改正习心的正负两面之功。但龙溪之一念工夫的独特性在于，始终保持对良知本体“自证自知”维度的敏锐性，工夫始终是一非对象性、非经验性的证知活动。相应地，正负两面的工夫内容分别体现为心体当下的“直心以动”与“自照自察”。龙溪谓：

吾人为学只是一个直心，直心之谓德，无亿度处、无凑泊处、无转换处、无污染处……先师信手拈出良知两字，无思无为，以直而动，乃性命之枢，精一之宗传也。

直心以动，全体超然，不以一毫意识参次其间。^[51]

心念始终保持在二元分别之前的“直心”状态，如是“绵密保任，久久行持”。^[52]此外，龙溪常言照察工夫，他将阳明所说“良知常觉常照”^[53]之功极尽发挥。《水西精舍会语》载：

一友问：“应物了，即一返照，何如？”（龙溪）曰：“是多一照也。当其应时，真机之发即照，何更索照？照而不随，何待于返？”^[54]

龙溪意谓，心体应物时并没有一个对象化的“索照”过程：先产生一个随境波动的意念，再由第二个意念觉察第一个意念，那已经不是原本的心体返照了。原本的返照是在一念发动的将动未动之初，当下即发即照，照而不随，非念动而后照。耿宁也认为“一念自反”不是一种对象性反思，“而是暗示一种集中关注、一种对自身还在现时进行之中的意识或体验的内化和深化。”^[55]如是，“其几只在一念发动处，自照自察，一毫瞒他不得”“只从一念入微处讨生死，全体精神，打并归一，看他起处，看他落处，精专凝定，不复知有其他”“一念惺惺，冷然自照”“寂照含虚，无二无杂”，^[56]心体当下的自照自察，始终保持着观照对境之绝待无倚的超越维度。这也保证了意念稍有偏离心体时，便“才动即觉，才觉即化”，即龙溪称道颜子的“不远复”之功：“人知未尝复行为难，不知未尝不知为尤难。颜子心如明镜止水，纤尘微波，才动即觉，才觉即化，不待远而后复，所谓庶几也。”^[57]它要求心体对意念时刻保持观照，哪怕有纤尘微波之偏离，也能随时照察并当下融归心体，不待偏离甚远而后复。如是，才能“念念致其良知”，才能“时时保守此一念”。“未尝不知为尤难”体现的是心体如明镜止水般清澈、绝待的高深观照工夫。

正因龙溪之功始终不落二元对待的经验意识层面，他才说“无工夫中真工夫”“无修证中真修证”，^[58]并对任何经验性的认知、对象化的把捉保持警惕，“凑泊”“安排”“拣择”都是落入对待、执着的用功误区：“一念灵明，洞彻千古，一切世情习气，原自凑泊不上”“才涉安排，即为憧憧”“凡在名目上拣择、形迹上支撑、功能上凑泊，而非盎然以出者，皆有所为而然也。”^[59]而反对者批评见在良知无须工夫或工夫太易，实是不能契会这一体认维度所致。

(四) 双方体认维度之别

在阳明学者的工夫实践中，“致良知须以悟得良知本体为前提……阳明后学的‘致良知’谈论，乃以如何‘悟良知本体’为本质性的关键工夫”。^[60]诚然，双江、念庵与龙溪一样强调立根于心体用功，但其工夫起点却是从未悟之因地层面展开的，如念庵所说：“故知善知恶之知，随出随泯，特一时之发见焉耳。一时之发见，未可尽指为本体。则自然之明觉固当反求其根源。”^[61]故须“从见在寻源头”——这显然是认识者把握一个认识对象的二元识度——因苦于“当下一念”在经验意识中随时会被遮蔽，故预设良知为某个对象性的存在，从而将当下一念的良知向上翻转为超越层不为分别意识所扰动的“寂体”来求取。对于双江、念庵所预设的形上未发寂体，龙溪批评其“以寂为外、以感为内，而于内外之间别有一片地界可安顿也”，“别有一个虚明不动之体以为主宰”；对于双江、念庵所主归寂、专内以涵养未发心体的工夫路数，龙溪批评其“别求未发之时，故谓之茫昧支离”。^[62]从其反复强调的“别有”“别求”字眼可知，龙溪所批评的是一种“二见”的认知和实践方式。他在对念庵主静说的批评中言之甚详：

若曰吾惟于此收敛握固，便有枢可执，引以为致知之实，未免犹落内外二见……然才有执着，终成管带。只此管带，便是放矢之因。比之流转驰逐虽有不同，其为未得究竟法，则一而已……骊龙护珠，终有珠在。以手持物，终日握固。会有放时，不捉执而自固，乃忘于手者也。惟无可忘而忘，故不待存而存，

此可以自悟矣！^[63]

“收敛握固”“有枢可执”“以手持物”“终成管带”都指向有把捉的对象化体认方式，龙溪谓之“二见”。相比于“无可忘而忘，不待存而存”的究竟无为境界，无论是执着求取还是放任驰逐都不脱对象化之维度。这一点，念庵随着践履工夫的深入也渐渐意识到了。他晚年超出了主静归寂说，转为主张收摄保聚说，并在家乡主持丈田的活动中以收摄保聚之功打通动静。龙溪在肯定念庵工夫“得手”的同时，仍谓“略存一毫知解……略着一些影子，尚须有针线可商量处”，^[64]终是有收有制之功，非究竟无为之旨也。^[65]这“略存”“略着”的小问题在于，此时念庵虽悟得心体，但在本体层面仍未化掉“有收有制”的对象化把捉痕迹，距离究竟无为的良知化境尚有一间未达。也只有到龙溪这般明澈无待的高超境地，才能如此纤尘毕照，看到念庵之工夫仍有未脱“二见”的痕迹在。故龙溪在与同门论学过程中反复申说的“忘却分别二见”、“不落动静二见”、“忘得能所二见”、“不坠有无二见”，^[66]无不指向泯去对待、心体直显的原初意识。

同时，龙溪也十分清楚他与双江、念庵体认方法之差异症结，正在于后者尚未契会良知本体及其独特的体认维度。其谓：

但以为近来讲学之弊，看得良知太浅，说得致良知功夫太易。良知万古不息，吾特顺之而已。其有所存照，有所修持，皆病其为未悟良知本体。^[67]

龙溪自知“当下一念自反”是高明一路，故当耿天台问“当下亦有未认处否”时，龙溪答：“当下亦难识，非上根不能。”^[68]又说一念工夫乃“中人以上境界，非一蹴所能至”。然而，“不论钝根利器，皆须如此行持，此万古人心之本体”。^[69]龙溪在指点刘狮泉用功方法时也说：“兄但忘却分别二见，功夫自然归一。”^[70]本体法尔如是，故对于未悟本体的学者而言也须建立“不二”的思想和行持维度。因为在龙溪看来，从二元对待的经验意识返归“独知”之体的工夫途径，不可能是同质同层的渐进过程。其谓：

但其间煞有机窍。若不得其机、不入其窍，虽终日检点矜持，只成义袭之学。且如司马君实平生无妄语，心事可质神明，名重四夷，岂非世间豪杰之士？但一念入微未得稳贴，每疚于心，时常念个中字，未免又为中所缠缚，其拟《玄》作《潜虚》，亦是系心之法，以其未得机窍也……若悟得时，中不待念，虚不待潜，反身而求，无不具足。^[71]

即便司马光已至“平生无妄语，心事可质神明”的道德造诣，工夫仍不脱“系心”“检点矜持”的对象化把捉，未能于一念入微处当下返归心体。而在龙溪看来，一念回返心体的“机窍”，就是他反复申说的“信得及良知”。

(五) 如何“信得及良知”

就精神活动而言，无论是宗教信仰还是价值信念，“信”都是开启并实践它的首要条件。从字源上看，《说文解字》将“信”与“诚”互训；“诚者，敬也”（《广雅》）；“纯也，无伪也，真实也”（《增韵》）。《尚书·太甲》言：“鬼神无常享，享于克诚。”《左传》释云：“言鬼神不系一人，能诚信者则享其祀。”在古典语境中，“诚”“信”唤起的是真切纯一、无伪无杂的心灵力量，甚至可以超越经验世界，开启天道，沟通鬼神。但与一般宗教的对象化信仰崇拜所不同的是，阳明学者对良知的信仰，已将信仰对象（天理、良知）内化到精神主体之中，与精神主体合一，如本文开头所引的龙溪之言，若信得及时，良知当下具足，人人可为尧舜。故“信得及”并非一种对象化的信仰，而是对于良知人人本具、本无污坏的自我肯信、自我认同。此“自我认同”同时指向“依良知而行”的“行动抉择”，故良知发用的实践动力是当下具足，不必外求。^[72]龙溪对此言之甚详：

若信得及时，全体精神收摄来，只在此一处用，针针见血，丝丝入理，神感神应，机常在我……一切嗜好，自然夹带不上；一切意见，自然搀搭不入。

于此信得及、悟得彻，直上直下，不起诸妄。^[73]

由“信得及良知”而带动起大雄猛气象和念念纯一无杂的定力，才能“全体精神收摄来”，才可冲破欲根习心的遮蔽、经验意识的束缚当下返归心体；才能“直下归根承受”，“时时从良知上照察”，^[74]直下契入心体自证自知的维度。故龙溪与人论学时，每语“诸君果信得良知及时”，^[75]又以学不得力的原因为“信心不及”：

吾人学问未能一了百当，只是信心不及，终日意象纷纷，头出头没，有何了期？

若不信得这些子，只在二见上凑泊支持：下苦工时，便是有安排；讨见成时，便成无忌惮，未免堕落两边。其为未得应手，则一而已。^[76]

“信不及良知”意味着缺乏充足的道德实践动力，无法从“意象纷纷，头出头没”的经验意识湍流超脱出来，也就无法超越二元对待的经验认知模式，要么执着于强力刻意的安排把捉，要么沉沦于大撒把式的肆无忌惮，总是堕入对待之见，未能“应手”。故王龙溪评价念庵说：“此方今第一人也，奈于当下良知尚信不及耳”，^[77]深憾念庵的收摄保聚之功虽笃实，然未能契会由信得及良知而至达的体认维度。故当龙溪自豪地说“师门致良知三字，人孰不闻，惟我信得及”^[78]时，实大有深意在。《中庸》言：“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。”“信得及”是以至深至纯的精神力量化除一切对待，以“诚之”而合于“诚”，直显天道，自我圆成。龙溪所谓“自信之真机”，^[79]也是由人返天、由对待返归绝待之“真机”。

“信得及良知”的道德行动力所至达的深度与纯度，固然为一般人难以企及；其自我肯信、自我圆成的体认维度，固然难以契会；但在龙溪看来，顿悟良知的大门并非就此为中下根器的学者关闭，因为“道力业力，本无定在，相胜之机，存乎一念，觉与不觉耳”。其出脱之机，说到底还是在于能否由当下一念提起自信本心的觉性。如是，“吾人只是挨门就臼，挨来挨去，忽然得个着落，便是小歇脚”，此后“信心渐深，功行渐熟，遇境不动，微动即觉，不为所碍，方见有所得力处。久久惯习，触处逢源，方见无可用力处”。^[80]说到底，渐修之路一样要不断地以“信得及”之力来提撕、觉醒良知。广义而言，“信得及良知”可以说是致良知教的共法，同样为其他阳明学者重视。^[81]龙溪则将其升格为致良知教最重要的工夫口诀和法门，并赋予其最深刻精微的工夫内涵，彰显了最充足的道德实践动力和最强烈的道德主体性。

(六) 结语

“念念致其良知”何以可能？王龙溪与聂双江、罗念庵等反对者们的分歧焦点何在？在学界以往的解释中，就心学内部而言，可从双方工夫路径之顿与渐、功行程度之熟与生、自然与勉然等方面诠释；^[82]在思想方法上，也往往析之以一元论与二元论思维模式的差异。^[83]就心学外部而言，与见在良知说渊源最深的当属禅宗的顿悟法门。“信得及”“直下承当”“本来具足”“无念为宗”等工夫要旨，几与顿悟禅法在形式上等同。^[84]本文从见在良知之非对象化自证自知的体认维度入手分析，则龙溪与双江、念庵在工夫体认和思想方法的根本差异得以更为清晰地彰显：良知本体是非对象性、自证自知的“独知”，只可直观地呈现，不可对象化地求取。它显现于“当下一念”，这“当下”不是与过去、未来相对待的时间之流里的“现在”，这“一念”也不是经验意识之流中的“一个念头”，而是未有相见二分对待、未成是非善恶分别之前的“心体之念”。“当下一念自反”即心体直接显现在前的现量境。它的运动方式是无对待的“直心以动”，它感应万物的方式是混合能所的“自照自察”，即便受外境扰动而有所偏离本体，也能才动即觉，不远而复。而通向这一境地的契机便是“信得及良知”，以精诚专一之信力纯化意识，化去对待，回返本真。如是，“念念致其良知”之“其”即是良知自身或意识自体，“念念致其良知”是意识自体的自信、自知、自证、自反、自主、自照、自察。龙溪在“当下一念”中，契入了意识自体之混合能所、自我圆成的体认维度。这一维度化去了对象化的认知与求取，故云“本来易简”。^[85]儒家心性体认的“不二”维度可远绍孟子所说的“仁义行”，王龙溪则是对这一体认维度最为敏锐、陈义最高、

也最精微的阳明学者。他不像一般儒者那样在为善去恶的经验意识活动中用功，也不像聂双江、罗念庵那样把心体当作一个对象化的求取目标，而是直下承当，转识成知，开显本真：“良知之与知识，其端甚微，其辨甚精，非夫豪杰之士，超然于二见之外，能转识为知者，何足以与此？”龙溪甚至宣称：“二见纷纭而圣学始亡，道之不明于世，有自来矣！”^[86]心体自知自证所彰显的“不二”维度，意味着人性原本就是一种超越性的存在，精神恒久在当下能动地显现并创造，“变动周流，不为典要，日应万变而心常寂然。无善无不善，是为至善；无常无无常，是为真常；无迷无悟，是为彻悟。此吾儒不二之密旨，千圣绝学也。”^[87]在此，心性工夫的主体性、超越性意涵挥洒至极，有如悬崖撒手绝后再苏，迈入自由之境。

(原载《中山大学学报(社会科学版)》 2015年第3期)

[1]按，本文原标题为《“见在良知”说的核心焦点与体认维度》，今改。

[2]以上引文分别见王畿撰、吴震编校：《与狮泉刘子问答》，《王畿集》（南京：凤凰出版社，2007），卷4，第81页；《答吴悟斋》，《王畿集》卷10，第251页。

[3]见牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》（上海：上海古籍出版社，1999），第289-290页；彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》（北京：生活·读书·新知三联书店，2005），第71-72页；林月惠：《良知学的转折——聂双江罗念庵思想之研究》（台北：台湾大学出版中心，2005），第278-279页。

[4]以上引文分别见罗洪先：《（戊申）夏游记》，《念庵文集》卷5，收入《文渊阁四库全书·集部》第1275册，第143页；《良知辨》，《念庵文集》卷10，第200

页。

[5]王畿：《致知议辩》，《王畿集》卷6，第134页。

[6]罗洪先：《别宋阳山语》，《念庵文集》卷8，第162页。

[7]以上引文分别见王守仁撰、吴光等编校：《答徐成之·二》，《王阳明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷21，第808页；《书石川卷 甲戌》，《王阳明全集》卷8，第270页。

[8]彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》，第144页。

[9]林月惠：《王龙溪“见在良知”释疑》，氏著：《诠释与工夫：宋明理学的超越蕲向与内在辩证》（台北：“中央研究院”中国文哲研究所，2012），第210-216页；另参林月惠：《阳明与阳明后学的“良知”概念——从耿宁〈论王阳明“良知”概念的演变及其双义性〉谈起》，《哲学分析》2014年第4期，第18页。

[10]见拙著：《罗念庵的生命历程与思想世界》（北京：生活·读书·新知三联书店，2009），第305-325页。

[11]“念念致其良知”是龙溪经常提揭的工夫教法，如云：“必有事者，念念致其良知也。勿忘者，勿忘此一念之谓也。”（《念堂说》，《王畿集》卷17，第502页）类似之说还有，“念念无杂，无昏无散”（《与吕沃洲》，《王畿集》卷9，第218页），“念念不欺此良知”（《送惺台晏使君左迁序》，《王畿集》卷14，第378页），“时时从真性流行，念念弗忘”（《册付应吉儿收受》，《王畿集》卷15，第436页），“念念只是学圣人，觑体承当，彻首彻尾”（《书顾海阳卷》，《王畿集》卷16，第476页）。阳明也有“念念致良知”的说法。见陈荣捷：《传习录详注集评》（台北：学生书局，1983），第222条，第300页。

[12]王畿：《桐川会约》，《王畿集》卷2，第53页。

[13]以上引文均见罗洪先：《答王龙溪•一》，《石莲洞罗先生文集》卷8，明万历四十四年陈于廷序刊本，第11页。

[14]陈荣捷：《传习录详注集评》第289条，第341-342页。

[15]罗洪先：《甲寅夏游记》，《石莲洞罗先生文集》卷12，第43页。

[16]王畿：《南游会纪》，《王畿集》卷7，第153页。

[17]阳明谓：“常人心既有所昏蔽，则其本体虽亦时时发见，终是暂明暂灭，非其全体大用矣。”见陈荣捷：《传习录详注集评》第76条，第104页。

[18]以上引文分别见罗洪先：《松原志晤》，《念庵文集》卷8，第182页；《答湛甘泉公》，《念庵文集》卷2，第28页。

[19]陈荣捷：《传习录详注集评》第221条，第299页。

[20]陈荣捷：《传习录详注集评》第222条，第300页。

[21]以上引文分别见罗洪先：《甲寅夏游记》，《石莲洞罗先生文集》卷12，第43页；《松原志晤》，《念庵文集》卷8，第181页。

[22]徐阶：《龙溪王先生传》，《王畿集》附录四，第823页。

[23]以上引文均见王畿：《天泉证道纪》，《王畿集》卷1，第2页。

[24]李明辉：《耿宁对良知说的诠释》，《哲学分析》2014年第4期，第47、48页。

[25]以上引文分别见王畿：《致知议辩》，《王畿集》卷6，第134页；《与罗念庵》，《王畿集》卷10，第238页。

[26]耿宁：《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》（北京：商务印书馆，2014），上册，第217页。

[27]见拙作《良知与自证分》《世界宗教研究》2015年第4期，第47-54页。

[28]以上引文分别见王畿：《致知议略》，《王畿集》卷6，第131页；《答王鲤湖》，《王畿集》卷10，第264页。

[29]以上引文见朱熹撰、黎靖德编：《朱子语类》（长沙：岳麓书社，1997），卷74，第1686页。

[30]朱熹：《原本周易本义》，收入《文渊阁四库全书·经部》第12册，卷7，第680页。

[31]王畿：《答季彭山龙镜书》，《王畿集》卷9，第213页。

[32]王守仁：《答友人问 丙戌》，《王阳明全集》卷6，第210页。此外，江右王门学者王塘南也说：“易曰‘乾知大始’，此知即天之明命，是谓性体，非以此知彼之谓也。”见黄宗羲：《明儒学案》（北京：中华书局，2008），卷20，第476页。

[33]王畿：《答洪觉山》，《王畿集》卷10，第262页。

[34]王畿：《天游次马师山韵二首》，《王畿集》卷18，第554页。

[35]见陈立胜：《身体之为“窍”：宋明儒学中的身体本体论建构》，氏著：《“身体”与“诠释”——宋明儒学论集》（台北：台湾大学出版中心，2012），第65-66页。

[36]王畿：《答洪觉山》，《王畿集》卷10，第262页。

[37]王畿：《与存斋徐子问答》，《王畿集》卷6，第145页。

[38]王畿：《书查子警卷》，《王畿集》卷16，第478页。

[39]王畿：《念堂说》，《王畿集》卷17，第501-502页。

[40]见王畿《留都会纪》：“吾人之学，不曾从源头判断得一番本念与欲念，未免夹带过去。此等处，良知未尝不明。”《王畿集》卷4，第90页。

[41]以上引文分别见王畿：《新安福田山房六邑会籍》，《王畿集》卷2，第51页；《闻讲书院会语》，《王畿集》卷1，第6页；《南雍诸友鸡鸣凭虚阁会语》，《王畿集》卷5，第112页；《龙南山居会语》，《王畿集》卷7，第167页。

[42]王畿：《答李渐庵》，《王畿集》卷11，第272页。

[43]以上引文分别见王畿：《别曾见台漫语摘略》，《王畿集》卷16，第464页；《趋庭谩语付应斌儿》，《王畿集》卷15，第440页。

[44]以上引文分别见王畿：《自讼长语示儿辈》，《王畿集》卷15，第427页；《藏密轩说》，《王畿集》卷17，第496页；《与沈宗颜》，《王畿集》卷12，第330页。

[45]耿宁：《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》，第699、918页。

[46]罗洪先：《（戊申）夏游记》，《念庵文集》卷5，第143页。

[47]王畿：《赵麟阳赠言》，《王畿集》卷16，第447页。

[48]王畿：《与莫廷韩》，《王畿集》卷12，第335页。

[49]王畿：《答王敬所》，《王畿集》卷11，第278页。

[50]王畿：《天泉证道纪》，《王畿集》卷1，第2页。

[51]以上引文分别见王畿：《直说示周子顺之》，《王畿集》卷17，第497-498页；《赵麟阳赠言》，《王畿集》卷16，第446-447页。

[52]王畿：《与吴中淮》，《王畿集》卷12，第310页。

[53]陈荣捷：《传习录详注集评》第171条，第245页。

[54]王畿：《水西精舍会语》，《王畿集》卷3，第64页。

[55]耿宁：《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》，第702页。

[56]以上引文分别见王畿：《与吴中淮》，《王畿集》卷12，第310页；《答李渐庵》，《王畿集》卷11，第271页；《答刘抑亨》，《王畿集》卷11，第298页；《答刘凝斋》，《王畿集》卷11，第273页。

[57]王畿：《与阳和张子问答》，《王畿集》卷5，第124页。

[58]以上引文分别见王畿：《与存斋徐子问答》，《王畿集》卷6，第146页；《答吴悟斋》，《王畿集》卷10，第248页。

[59]以上引文分别见王畿：《与萧来凤》，《王畿集》卷12，第326页；《答李渐庵》，《王畿集》卷11，第272页；《与胡柏泉》，《王畿集》卷10，第265页。

[60]林月惠：《阳明与阳明后学的“良知”概念——从耿宁〈论王阳明“良知”概念的演变及其双义性〉谈起》，《哲学分析》2014年第4期，第12页。

[61]罗洪先：《甲寅夏游记》，《石莲洞罗先生文集》卷12，第36页。

[62]以上引文分别见王畿：《致知议辩》，《王畿集》卷6，第134、136、140页。

[63]王畿：《答罗念庵》，《王畿集》卷10，第234页。

[64]钱德洪：《答论年谱书•六》，《王阳明全集》卷37，第1374页。

[65]王畿：《松原晤语》，《王畿集》卷2，第42页。

[66]以上引文分别见王畿：《与狮泉刘子问答》，《王畿集》卷4，第81页；《与刘凝斋》，《王畿集》卷11，第274页；《书见罗卷兼赠思默》，《王畿集》卷16，

第475页；《答王敬所》，《王畿集》卷11，第277页。

[67]王畿：《别曾见台漫语摘略》，《王畿集》卷16，第464页。

[68]王畿：《留都会纪》，《王畿集》卷4，第89页。

[69]以上引文分别见王畿：《趋庭谩语付应斌儿》，《王畿集》卷15，第440页；
《答万履庵》，《王畿集》卷9，第217页。

[70]王畿：《与狮泉刘子问答》，《王畿集》卷4，第81页。

[71]王畿：《与潘水帘》，《王畿集》卷9，第219页。

[72]见林月惠：《王龙溪“见在良知”释疑》，第192页。

[73]以上引文分别见王畿：《与唐荆川》，《王畿集》卷10，第267页；《直说示周子顺之》，《王畿集》卷17，第498页。

[74]以上引文分别见王畿：《答邹东廓》，《王畿集》卷9，第201页；《金波晤言》，《王畿集》卷3，第65页。

[75]王畿：《闻讲书院会语》，《王畿集》卷1，第6页。

[76]以上引文分别见王畿：《三山丽泽录》，《王畿集》卷1，第10页；《答赵尚莘》，《王畿集》卷9，第226页。

[77]耿定向：《观生记》，收入《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》（北京：北京图书馆出版社，1999），第50册，第36页。

[78]王畿：《遗言付应斌应吉儿》，《王畿集》卷15，第442页。

[79]王畿：《答胡石川》，《王畿集》卷9，第209页。

[80]以上引文分别见王畿：《答李渐庵》，《王畿集》卷11，第271页；《留都会纪》，《王畿集》卷4，第89页；《与张含宇》，《王畿集》卷12，第307页。

[81]如念庵也说：“学问争差，只在疑信。才承当，便能信。才退缩，便作疑。”（罗洪先：《与萧云皋》，《念庵文集》卷3，第64页）邹东廓云：“今若信吾至善真体，原是帝衷，则种种习气，不肯勇除，直是获罪上帝，无可躲闪。”见邹守益撰、董平编校：《简刘晴川》，《邹守益集》（南京：凤凰出版社，2007），卷12，第590页。

[82]龙溪在评价念庵的收摄保聚说时，即以“自然”“勉然”两种工夫形态暗喻他与念庵工夫路径的差别：“（良知）乃其天机之神应，原无俟于收摄保聚而后有，此圣学之脉也。虽尧舜之生知安行，其焦劳怨慕，未尝不加困勉之功，但自然分数多，故谓之生知安行。愚夫愚妇，其感触神应，亦是生知安行之本体，但勉然分数多，故谓之困知勉行。及其知之成功，一也。”见王畿：《致知难易解》，《王畿集》卷8，第191-192页。

[83]见彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》，第330—343页。

[84]如《圆悟禅师心要》（弘学等整理：《圆悟克勤禅师——碧言录·心要·语录》，成都：巴蜀书社，2006）言：“直下不起一念，脱体承当”（卷上《示升禅人》，第267页），“佛祖以禅道设教，唯务明心达本。况人人具足，各各圆成……若是宿昔蕴大根利智，便能于脚跟直下承当，不从他得”（卷下《示吴教授》，第331页），“放得下，信得及，活泼泼，无罅臼，廓然及得净尽，承当担荷”（卷下《示从大师》，第301页），“深根固蒂，信得及，了得彻，虚寂灵明，不动不变为基址”（卷下《示鲁叟》，第316页），“彻底信得及，直下把得住，始可印证”（卷上《示隆知藏》，第231页）。

[85]王畿：《滁阳会语》，《王畿集》2卷，第35页。

[86]以上引文分别见王畿：《水西同志会籍》，《王畿集》卷2，第37页；《答茅治卿》，《王畿集》卷9，第229页。

[87]王畿：《不二斋说》，《王畿集》卷17，第493页。

六

“信得及良知”的理论与实践内涵 从王阳明到王龙溪的论述

致良知是王阳明（守仁，1472—1528）晚年论学的宗旨，也是阳明一生思想的概括总结。而良知如何“致”得，首要的工夫要求便是阳明所说的“信得及良知”抑或“自信良知”，也为阳明后学所公认和重视，并有不同程度的发挥，阳明大弟子王龙溪更是将“信得及良知”上升为一个极为重要的工夫口诀。“信得及良知”的基本内涵是什么？仅仅是一个单纯的信仰，还是有具体的工夫要求？如何处理“信得及良知”与事为酬酢、知识见闻等意识活动、知识活动的关系？如何信任良知在复杂多变的具体生活情境中真实有效地发挥作用？这一问题学界较少关注，本文尝试以“信得及良知”之说的发端者王阳明和集大成者王龙溪为中心来系统地论述之。

(一) 阳明“信得及良知”的生命印证

就精神活动而言，无论是宗教信仰还是价值信念，“信”都是开启并实践它的首要条件。理学家们所说的“信”，多指信天理天道、信人性至善、信圣人教言等价值信念，这并非普通认知意义上的“相信有某件事情存在”，那只是在思维知解上对某种事实或知识的“知道”，不一定牵动认知者的真实践行。理学家们所说的“信”，往往是对孟子所说“有诸己之谓信”的发挥。如程伊川言“学贵信，信在诚。诚则信矣，信则诚矣。不信不立，不诚不行”，^[1]又言“学者须要自信，既自信，怎生夺亦不得”。^[2]张载也说对道体要“心存默识，实信有此，苟不自信，则终为物役”。^[3]朱子对“有诸己之谓信”的解释是：“真个有此善。若不有诸己，则若存若亡，不可谓之信。”又说：“事君以忠，事父以孝……若自信得及，则虽欲不如此做，不可得矣。若自信不及，如何勉强做得！欲要自信得及，又须是自有所得无遗，方是信。”^[4]这些说法大义均指以至诚肯信之心对儒家价值信仰具有心存默识的真切体认，德性才能成为一切言行之主宰，不为外物所役。那么，阳明所谓“信得及良知”之“信”是否有超出先儒所论之义呢？

阳明提揭致良知学说，其理论意义诚如前贤所论，是将《孟子》的“良知良能”与《大学》的“致知”相结合而得出的新的理论形态，具有更强烈的道德主体意识，以及更为普遍、人人可行的工夫入手处。^[5]不仅如此，良知学的提出更是基于阳明深刻的生存论体验，如陈来先生所说：“与他经历了复杂事变所获得的深刻的个人体验密切相关，

是他自己的生存智慧的升华，是心灵经历艰苦磨炼发生的证悟。”^[6]就工夫实践而言，阳明自龙场悟道后的一系列任官、讲学经历无不是在保任、锻炼、打磨其所悟之心体，而“宸濠、忠、泰之变”的经历对其心性考验更是达到了顶峰，直接促发了阳明致良知学说的提出。其中，“自信良知”不仅是“致良知”工夫的思想前提，也是致良知工夫不可或缺的重要内容。据阳明大弟子王龙溪（畿，1498—1583）所作《读先师再报海日翁吉安起兵书序》载其师俘获宁王朱宸濠后对门人的一段教诲：

我自用兵以来，致知格物之功愈觉精透……全体精神只从一念入微处自照自察，一些着不得防检，一毫容不得放纵。勿助勿忘，触机神应，是乃良知妙用，以顺万物之自然……今之利害毁誉两端，乃是灭三族、助逆谋反，系天下安危。只如人疑我与宁王同谋，机少不密，若有一毫激作之心，此身已成齑粉，何待今日？动少不慎，若有一毫假借之心，万事已成瓦裂，何有今日……此处致得，方是真知；此处格得，方是真物。^[7]

龙溪记述了阳明在危谤四起的艰难境地中在坚守良知的用功境况：扫荡一切利害毁誉计较之念，全体精神紧紧固守于良知心体（一念入微），自照自察，勿助勿忘，所思所行全依良知在对境应感处实用其力，此即致良知（格物致知）之实功。这里，阳明能够坚守良知的工夫前提首先在于，在精神信念上纯然无杂地信任良知。龙溪在《先师画像记后语》中记述阳明在平濠之乱的心境与上篇文献类似，其中特别提到了“自信其心”是动忍增益之关键：

吾所遭谤，构以党逆，无将之恶名，蒙以灭族无辜之隐祸，几微倏儻之际，间不容发。若不能自信其心，略为形迹所滞，机稍不密则失身，根稍不真则僨事。晦而明，曲而理，种种苦心，只好自知自信。意之微妙，口不能宣，而况于人乎？^[8]

当危谤之际，阳明一任良知统摄一切政令方略、出处言行，扫荡一切“略为形迹所滞”“机稍不密”“根稍不真”等隐晦微小的私意造作与计较，这种赤诚无伪的心态微妙难言，故云“自信自知”。龙溪这段记述与阳明《年谱》的评价是一致的：“后贼平，张、许谤议百出，天下是非益乱，非先生自信于心，乌能遽白哉？”^[9]可以说，阳明在“宸濠、忠、泰之变”中对本心的自我肯信是他坚守良知的前提，并伴随致良知工夫实践之始终，不仅使阳明在修养工夫上迈向新境，思想上提炼出成熟的为学宗旨，也由此安然度过困厄。阳明晚年居越讲学，声誉日隆的同时谤议日炽，他应对谤议的态度依然是信任良知作为一切是非的最高裁决者。阳明与弟子论道：

吾自南京已前，尚有乡愿意思。在今只信良知真是真非处，更无掩藏回护，才做得狂者。使天下尽说我行不掩言，吾亦只依良知行。^[10]

因此可以说，自信良知是阳明在重大艰难的生存境遇下抉择言行的根本道德依据。同时，自信良知也是阳明在政治、军事生涯中运用各种世间智慧韬略的精神内核。当龙溪问阳明用兵如神的秘诀时，阳

明答：

我无秘术，但平生所自信者良知，凡应机对敌，只此一点灵明神感神应，一毫不为生死利害所动，所以发机慎密，敌不知其所从来。在我原是本分行持，世人误以为神耳。^[11]

自信良知意即一切用兵谋略全任良知自然发用，一毫不为生死利害所动，这是阳明处理复杂多变军政事物的最高心法。因此可以说，阳明所谓“某于良知之说，从百死千难中得来”，^[12]意味着他在百死千难的人生境遇中，无论是道德抉择，还是军政谋略抉择，始终信任良知、依凭良知而行。此外，阳明还与弟子讨论了在日常的人情事务应接往来中如何自信良知的问题。处理日常人情事务往往离不开人为的臆测算计，又如何脱开私智而全然信任良知呢？阳明弟子欧阳南野（德，1496—1554）就面临这样的困惑：“人情机诈百出，御之以不疑，往往为所欺，觉则自入于逆亿……出入毫忽之间，背觉合诈者多矣。”又如何能够做到“不逆不亿而常先觉”呢？阳明答曰：

君子学以为己，未尝虞人之欺己也，恒不自欺其良知而已；未尝虞人之不信己也，恒自信其良知而已；未尝求先觉人之诈与不信也，恒务自觉其良知而已……是故良知常觉常照……如明镜之悬，而物之来者自不能遁其妍媸矣。何者？不欺而诚则无所容其欺，苟有欺焉，而觉矣。自信而明则无所容其不信，苟不信焉，而觉矣。^[13]

阳明意谓，心思不向外臆想别人是否欺诈或不信任于我，而应内转到不自欺、自信、自觉良知的精神方向上，这是为己之学的精神实质。一旦功行到良知常觉常照的程度，则物之妍媸自现，人之欺诈不信、我之逆亿揣度自无所容。总之，自信良知可谓人生一切时刻和际遇下的精神持守。阳明所说“循着良知”“依此良知”“顺其良知”^[14]等致良知工夫，都离不开“自信良知”这一首要的工夫前提和精神内核，并贯穿于致良知工夫之始终。显然，这里的“自信”已超出了前引宋儒所论对于至善本体实有诸己之体认的意涵，而涉及更为复杂的问题：处理纷纭复杂的世间事物，往往需要相应的经验、谋略、知识、见闻等等，又如何可能一任良知而为？

（二）信得及良知之无知与无不知

在《传习录》中，学者们反复向阳明提出的质疑是：名物度数、知识见闻乃至节目时变都须学而后知得，有其独立的地位和学习的必要性，因此接触研究外部事物是必要的，良知又何以能够包举并解决自然世界与人伦社会的一切问题呢？这一问题理论上可归纳为良知与具体事为、知识见闻的关系。其对致良知工夫实践而言，如果良知本身足以尽天下之变，那么无论在多么复杂的情况下都应确保信任良知的第一义地位，否则就有理由对信任良知有所保留，从而认肯学习各种事为知识的必要性，以及它们独立于良知的地位。

阳明对此的基本回应是：“君子之学，何尝离去事为而废论说？”但“不专以此为学”，将一切对外部事物的研究和学习扭转到心性为主导的内在方向上，“人只要成就自家心体，则用在其中”。因为尊德性不只是空空地去尊，而是“精察义理于此心感应酬酢之间”。^[15]概言之，良知为本体，事为及知识是良知的发用流行。因为从事具体事为往往离不开知识，故学者对二者的关系往往归并于良知与知识（见闻之知）关系的讨论中，这是中晚明思想界经常引起困惑与争辩的问题。^[16]而在现代学界，关于良知如何开出知性主体，如何处理道德主体与现代社会之科学、民主之关系等问题的讨论更多，最著名且争议最大的莫过于牟宗三先生的“良知坎陷”说。按李明辉的解释，知性主体由道德主体开出，但“当认知主体在进行认知活动时，道德主体乃暂时退隐（坎陷），而不直接干预之；认知主体由此确立其独立性”。^[17]如是，道德主体经“自我坎陷”“曲通”而开出民主和科学。林月惠则将良知与见闻之知的关系总结为主/从、本/末、“既分又合”的结构，

相比于良知自身的直接体用关系（如良知本体之体用、本体与工夫合一之体用），二者为间接的体用关系：良知与见闻之知各有畛域，各有其独立性和功能，故“不滞”；同时，良知对见闻之知又具有规范性和主导性，故“不离”“见闻莫非良知之用”。^[18]就良知与知识的关系而言，以上“坎陷”“退隐”“间接的体用关系”诸论的共同点在于，在认肯良知对知识具有根本统摄和规范意义的前提下，良知通过主动降落地位而确立知识的独立意义。实际上，阳明关于良知与见闻的经典表述出自《答欧阳崇一书》，若细绎整段论学内容，则上述之论恐未契合阳明之说。先看欧阳南野所述：

师云：“德性之良知，非由于闻见……专求之见闻之末，而已落在第二义。”窃意良知虽不由闻见而有，然学者之知未尝不由闻见而发……若致其良知而求之见闻，似亦知行合一之功矣。

良知具有超越于见闻之知的优先性，专求见闻之末显然已背离儒家圣人之学、落入第二义，这是南野等阳明学者们的基本共识，毋庸赘言。问题的关键在于如何以良知统合见闻之知？南野认为：良知往往是通过见闻之知来发用和表现的，因此在良知为主导的前提下求之于见闻，两者并行不悖，就是知行合一了。南野之论，多少有些这样的意味，即见闻之知在良知为主导的前提下具独立地位和价值。阳明答曰：

良知不由闻见而有，而见闻莫非良知之用，故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻……良知之外，别无知矣。故致良知是学问

大头脑……近时同志中盖已莫不知有致良知之说，然其工夫尚多鹘突者，正是欠此一问……若主意头脑专以致良知为事……虽千头万绪，莫非良知之发用流行。除却见闻酬酢，亦无良知可致矣，故只是一事。若曰致其良知而求之见闻，则语意之间未免为二，此与专求之见闻之末者虽稍不同，其为未得精一之旨，则一而已……今日之问，正为发明此学，于同志中极有益。但语意未莹，则毫厘千里，亦不容不精察之也。[19]

阳明评南野“致其良知而求之见闻”之语意未莹、未免有二，也是当时学者们普遍存在的认识误区，与专求之见闻之末者同样是未得为学之旨。因为毫厘千里之差可能带来的问题是，致良知作为学问大头脑、第一义的地位和统摄作用下降，从而导致工夫含混（鹘突）。故云“正是欠此一问”，“今日之问，正为发明此学”。而阳明借此阐发的学问大头脑在于，“良知之外，别无知矣”“只是一事”，这表明对一切事为、知识的学习运用都是良知主动和必然的推动与要求，二者的关系是一不是二，因为“工夫全在必有事焉上用”。[20]故不能从二者“不滞不离”的关系中推导出知识具有不依赖于良知的独立性。至于知识是否独立于良知、某些知识是否不在良知作用的范围之内，阳明并没有直接给出答案。若从阳明多次强调的“此须识我立言宗旨”[21]来看这一问题，就像学生问“岩中花树”是否独立于吾心之外、吾心之外是否有实存之物的问题一样，此类涉及实存论的问题对于阳明而言是假问题。究实而论，其立言宗旨所关注的是一个良知构成的意义世界，就如同岩中花树只有在“你来看此花时”[22]的心灵投射下才能获得意义一样，知识只有在良知的统摄下才是真知，古今事变只有从良知中流出才是道用流行。正是在这个意义上，我们才容易理解“良知之外，别无

知矣”，才容易理解阳明下面的答语——

或问：“致良知工夫，恐于古今事变有遗？”先生曰：“不知古今事变从何处出？若从良知流出，致知焉尽之矣。”^[23]

这一思路委实超出了常情理解，故同样的疑问在阳明后学中不断被提出。嘉靖四十四年（1565）在南京的一场论学中，便有学者向王龙溪质疑：“今日诸公皆说致良知，天下古今事物之变无穷，若谓单单只致良知便了当得圣学，实是信不及。”龙溪回应的两段长论与阳明的基本观点同调，意思更为深广，限于篇幅，本文仅录其要点：第一，“时时保任此一点虚明（良知），不为旦昼牿亡，便是致知。只此便是圣学，原是无中生有”，充此一念可王天下、保四海，“当时惟颜子信得此及，只在心性上用工”。嘉靖三十三年（1554）在江西广信府闻讲书院举行的讲会上，龙溪更明确肯定良知可尽古今事物之变：

诸君果信得良知及时，只从一念上理会照察，安本末之分，循始终之则，从心悟入，从身发明，更不从前种种向外寻求，笃其近而远自举，守其易而难自乘。王伯之略、古今之宜、天地鬼神之奥，皆举之矣。^[24]

第二，此“孔孟宗传之旨”在孔门子贡、子张诸贤便已信不及，“未免在多学多闻多见上凑补助发”，“颜子从里面无处做出来，子贡、子张从外面有处做进去，无者难寻，有者易见，故子贡、子张一派学术流

传后世，而颜子之学遂亡”。故后世学者沿袭向外求知的路径，信不及良知由来已久。^[25]

第三，龙溪并不否认有良知作用不到的事物和知识，所谓“不可知”“不能知”“不必知”，但不是良知学要求的重心。对于良知主动要求掌握的知识，则“知得该问，便是知之，问过便是知了，皆属知之条下”。^[26]从这个意义上说，龙溪甚至认为：

果信得良知及时，则知识莫非良知之用，谓吾心原有本来知识亦未为不可。^[27]

总之，在良知构成的意义世界中，对事为知识的学习吸纳是良知自身原本具有的主动潜能，亦可谓良知本有的知识，甚至不排除儒家贬抑的数术技能之学。阳明谓：“虽小道必有可观。如虚无、权谋、术数、技能之学，非不可超脱世情。若能于本体上得所悟入，俱可通入精妙。”^[28]故良知之外，别无事为酬酢、见闻知识。良知无须自我坎陷而自能融摄事为知识。故笔者认为，抛开良知讨论事为知识的独立意义，往往是现代学者在主客二分思路的前提下，已预设了事为知识在本心之外并赋予其实体性、独立性的认知方式所致，与阳明的意义本体论思路有间。明乎此，再看正德十五年（1520）秋阳明在赣州首倡良知学时期与弟子的一段论学，其言工夫的“真机”“诀窍”在于：

尔那一点良知，是尔自家的准则。尔意念着处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。尔只不要欺他，实实落落依着

他做去……我亦近年体贴出来如此分明，初犹疑只依他恐有不足，精细看无些小欠缺。^[29]

良知既然是吾人一切行为的根本准则，具有自作断制、自立准则、自定方向之自主性与自明性，故“实实落落依着他做去”意味着不假任何私意之掺杂，抑或外在事为、知识之添加。因为良知“精细看无些小欠缺”，在精微细小处都是圆满具足的，故吾人只须完完整整地信任之、依靠之。正是在这个意义上，阳明次年在南昌写给弟子邹东廓（守益，1491—1562）的信中，十分肯定地说：“只此良知无不具足。”^[30]阳明晚年，对如何“信得及良知”论之更透：

无知无不知，本体原是如此。譬如日未尝有心照物，而自无物不照。无照无不照，原是日的本体。良知本无知，今却要有知；本无不知，今却疑有不知，只是信不及耳。^[31]

说到底，“信得及良知”既要信得及良知之“无知”——不落经验对待的认知之相，不假人为造作的私意把持；又要信得及良知之“无不知”——良知之发用遍及自然与人伦、一切古今事变。在阳明看来，那种以良知有所局碍、有所不知而强调事为知识之必要性的观点，实是信不及良知。概言之，“若信得良知，只在良知上用功。虽千经万典，无不吻合。”^[32]

就理论而言，良知融摄事为知识的根据是由良知学的整体理路及思想方法决定的。首先，良知在阳明那里超出了伦理范畴，良知是道、易、天理、造化的精灵，^[33]是宇宙最高的意义本体和万物生存的

根据。良知与其说是一个孝父敬兄的伦理之心，毋宁说是遍在并观照世界的万物一体之心，如龙溪所说：“日逐应感、视听喜怒，那些不是良知觉照所在？”^[34]当弟子问读书时“一种科目意思牵引而来，不知何以免此”，阳明答：

只要良知真切，虽做举业，不为心累。总有累，亦易觉，克之而已。且如读书时，良知知得强记之心不是，即克去之；有欲速之心不是，即克去之；有夸多斗靡之心不是，即克去之。如此，亦只是终日与圣贤印对，是个纯乎天理之心。任他读书，亦只是调摄此心而已，何累之有？^[35]

在阳明看来，良知不仅可以调适读书时一切妨碍有效获取知识的功利心态，如强记、欲速、夸耀之心等等，“调摄此心”意味着良知更具有广泛的调适一切知性活动的意义。在此，良知并未在知性活跃时坎陷或隐退，此一时处处遍在的“纯乎天理之心”与知性活动水乳交融，保证了知性活动更有效地发用。以此，良知与具体事为知识的关系，即是以纯净无染的心灵状态去主动有效地融摄一切事为知识。良知融摄万有的特性，也是阳明格外推崇“万物一体”思想的原因之一。龙溪借万物一体之论点出了自信良知的理据：

（良知）致虚则自无物欲之间，吾之良知自与万物相为流通，而无所凝滞……后之儒者不明一体之义，不能自信其心，反疑良知涉虚，不足以备万物。^[36]

根本上，良知超越了伦理范畴而为万物之本体，故本体虚而能通万物是其足以备万物之变、足以信任的本体论根据。

其次，“良知之外别无知、致良知之外别无学”，良知融摄一切事为知识的特点，也与阳明学“无之不一”的浑一性思路相一致。刘蕺山曾将阳明的思路特色概括为：“即知即行，即心即物，即动即静，即体即用，即工夫即本体，即下即上，无之不一。”^[37]因此在朱子学分解性思路中的种种“先分后合”的概念，在阳明这里都是原本的一体。他批评朱子“人之所以为学者，心与理而已”之说：“心即性，性即理，下一‘与’字，恐未免为二。”他甚至认为《中庸》“至诚如神，可以前知”之说都不免有间：

然子思谓“如神”，谓“可以前知”，犹二而言之……至诚之妙用即谓之神，不必言“如神”；至诚则无知而无不知，不必言“可以前知”矣。^[38]

在“相即”的理路中，良知将一切事为知识都融摄打并为一：“道问学即所以尊德性也”“尽精微即所以致广大也，道中庸即所以极高明也”“事即道，道即事”，阳明感慨道：“良知干事万为只是一事……不知此处担阁了几多英雄汉！”^[39]千言万语，良知收摄了一切事为与知识，须于此信得及！

(三) 王龙溪的“一念自信”工夫

由王阳明先发其端的自信本心之说，其自我肯信的精神内涵点出了心学工夫的核心，也成为阳明后学乃至晚明学者工夫论的共识。他们围绕“信得及”阐发的大义有几个方面：

第一，良知既然是涵盖一切事为与知识之根本，故“信得及良知”便是从事一切修养工夫、经营一切事业的基本前提。刘两峰（文敏，1490—1572）即言：“自信本心，而一切经纶宰制由之，此圣学也。”^[40]邹东廓在指点学生周讷溪（怡，1506—1569）的信中也说：“未审近日用工果能信得及否？于此信得及，即是未发之中，即是仁体，而一应文章、气节、勋业、恬退，无复拘滞固执之患矣。”^[41]

第二，这就要求学者的一切所为都在良知上着力。钱绪山（德洪，1496—1574）言：“当下信得及，只在此下手，天下国家，更无有欠缺处。若信不及，且枝枝叶叶在闻见上求，在穷索上得，闻见益多，穷索益密，于本原之地益远。”^[42]

第三，去除私欲气习、由凡入圣的根本动力在于信得及良知。如罗近溪（汝芳，1515—1588）所说：“其端只在能自信从，其机则始于善自觉悟。”^[43]刘戡山（宗周，1578—1645）答学者“习染最难扫除、气质最难变化、身心最难相贴、言动最难无过”时亦云：“此等病痛，依旧只是从信得及处下手。急将性善尧舜之说切已理会得个，通身汗下，真知古人之言不我欺，便是瞑眩好消息。”^[44]

第四，信得及不仅是一种精神理念和工夫动力，更是实有诸己的致良知实功与境界。罗念庵（洪先，1504—1564）云：“千言万语，逼真到底，只在自心信得及为得手。欲信得及，非是意见凑泊，真是彻底无一物，便自能鼎立乾坤。”^[45]进而第五，“信得及良知”以其直下自心的道德觉醒力和去除私欲的决断力，成为龙溪及泰州一系用以指点当下顿悟心体的工夫法门。如邹聚所（德涵，1538—1581）指点门人“当下便是”之功：“千年万年只是一个当下。信得此个当下，便信得千万个。”龙溪门人周海门（汝登，1547—1629）亦重当下指点：“先生教人贵于直下承当。尝忽然谓门人刘堦曰：‘信得当下否？’”^[46]当然，将“信得及良知”作为工夫法门阐发最为精微完整的，当属王龙溪见在良知说所蕴含的“一念自信”工夫。

学界关于王龙溪的见在良知说已有很多讨论，意指吾人当下呈现的良知与圣人无别（只是量上的多少），这其中的工夫关键即在于信得及良知。^[47]同时，龙溪把阳明所说一般意义上的良知精细化为“当下一念”，此一念不是二元对待的经验意识之流中与欲念挟裹、随时可能被遮蔽的道德意识，是良知心体显现、萌动之初的“一念之微”，是龙溪先天正心之学的立根之处。故“予所信者，此心一念之灵明耳”。^[48]“一念自信”何以成为致良知工夫的关键呢？龙溪对此言之甚详：

良知是斩关定命真本子，若果信得及时，当下具足，无剩无欠，更无磨灭，人人可为尧舜。

若信得及时，全体精神收摄来，只在此一处用，针针见血，丝丝入理，神感神应，机常在我……一切嗜好，自然夹带不上；一切意见，自然搀搭不入。

于此信得及、悟得彻，直上直下，不起诸妄。^[49]

实践良知的最大障碍即在于，吾人时时受经验意识中欲根、习心的遮蔽和干扰。龙溪以“斩关定命真本子”形容良知，将良知提升至性命至极之高度，由此生发出沛然莫之能御的强大信念和念念纯一无杂的定力认肯之，冲破欲根习心的遮蔽、经验意识的束缚当下返归形上心体，每一念都收摄在良知当中，此谓“直下归根承受”“念念致其良知”。^[50]在本节前引中晚明儒者之论自信本心时，已经涉及了由信得及而带动的道德实践动力问题，但都不及龙溪论之深透。龙溪“果信”“信得及”之用语，表示此非一种静态的信念，而是以强大的信力对良知本体的直下承当的实践动力。这一实践动力不仅与圣人实践良知一样当下具足，同时“自信良知，直心而发”，“若真信得良知过时，自生道义，自存名节，独往独来”，“信得良知及，时时是脱洒，时时是收敛，方不落对治”，直心、独往独来、不落对治指示出的体认维度在于，以至深至纯的精神力量化除一切对待的经验意识返归绝待之心体，龙溪谓“自信之真机”，^[51]这才是见在良知之工夫实践的关键。故龙溪与人论学时每语“若果信得及时”，又以学不得力的原因为“信心不及”：

吾人学问未能一了百当，只是信心不及，终日意象纷纷，头出头没，有何了期？

若不信得这些子，只在二见上凑泊支持：下苦工时，便是有安排；讨见成时，便成无忌惮，未免堕落两边。其为未得应手，

则一而已。^[52]

“信不及”意味着缺乏充足的道德实践动力，无法从意象纷纷、理欲夹缠的经验意识湍流中超脱出来，也就无法超越二元对待的经验认知模式，要么执着于强力刻意的安排把捉，要么沉沦于大撒把式的肆无忌惮，总是堕入对待之见。隆庆四年（1570），龙溪家宅毁于火灾，他连作《自讼长语示儿辈》《自讼》两文引咎自省，仍将世人对他思想学说质疑诽谤的原因归结为“自信未笃，致憎多口”“心迹未尝判，迹可疑，毕竟其心尚有不能以自信处……在不肖惟有自反，益求自信，以守师门家法”。^[53]在此，自信本心之笃实与否已不仅仅是道德实践动力充足与否，而且升格为学行是否夹杂有私意的衡量标准，乃至臻于圣境与否的尺度。在这个意义上，龙溪称儒家圣人之学为“自信之学”。^[54]

信不及良知固然是动力不足所致，相反，自信太过则是另一种需要警惕的弊病。因为当吾人一切视听言动是否合于天理的准则完全交由内心裁决时，内心的尺度究竟是纯粹的天理良知，还是有欲念气习之掺杂，毕竟缺乏一个可公度的标准。这一问题阳明已论及，言某类学者“认气作理，冥悍自信，终身勤苦而卒无所得”。^[55]不过在良知学初兴之时，信良知、依良知往往是学者关注的重心，自信太过的弊病尚未凸显。到了阳明后学时代，以自信良知之名而认欲为理的现象开始为王学内外普遍关注。有学者直接向龙溪质疑：“甚者自信自是，以妄念所发皆为良知，人欲肆而天理微矣。”^[56]湛甘泉（若水，1466—1560）也向钱绪山提出了对王学的批评：“今游先生门者，乃云只依良知，无非至道，而致之之功，全不言及。至有纵情恣肆，尚自信为良知者。立教本旨，果如是乎？”^[57]对此，龙溪亦有清醒认识。他评

价好友、南中王门学者唐荆川（顺之，1507—1560）晚年出仕“欲以转世，不幸反为世转”的悲剧之因便在于，应世“以气魄承当”“自信太过”，“未致得真良知，未免搀和”。^[58]他评价李见罗（材，1519—1595）之学亦云：“果于自信，未能以虚受人，不免尚从气魄盖过。”^[59]至于如何避免自信太过乃至认欲为理的问题，龙溪认为：

妄念所发，认为良知，正是不曾致得良知。诚致良知，所谓“太阳一出，魍魉自消”，此端本澄源之学，孔门之精蕴也。^[60]

说到底还是要对良知有真切的体认，才能有真实的判别标准。但这又是一个逻辑上矛盾的工夫障碍：自信太过而认欲为理的原因在于未能真切体认良知本体，那么对于大多数未悟本体的学者而言，又如何确认“一念自信”的是良知还是欲根气习呢？龙溪认为，解决的途径还是要从当下一念自信提起自身的觉性，这是一个基于良知先天具有抉择是非善恶的自主自明性而自我肯信、自我圆成的内在理路。因为“道力业力，本无定在，相胜之机，存乎一念，觉与不觉耳”。^[61]刘蕺山也说：“所谓信得及者，只于此心中便觉一下耳。”^[62]由不断地自我肯信来提撕、觉醒自身，待“信心渐深，功行渐熟，遇境不动，微动即觉，不为所碍，方见有所得力处”。概言之，无论学者根器利钝与否、动力具足与否，一念自信都是吾人当下只能且必须依循的实践依靠，“不信见在，又将何所用力耶？”^[63]

(四) 结语

“孤肠自信终如铁，众口从教尽铄金。碧水丹山曾旧约，青天白日
是知心”，这是阳明在平濠后众口讥谗之际的孤独自守；“须臾浊雾随
风散，依旧青天此月明。肯信良知原不昧，从他外物岂能撓”，^[64]这是
阳明居越讲学谤议日炽之时的旷达自若。百死千难之际，良知自我肯
信的力量削落一切世间毁誉功过，纷纭世事融归青天白日、夜空月明
般的湛然光明中，自证自知，外物弗撓。在此，“信得及良知”并非一
种对象化的信仰，它不仅是对于良知为吾人先天本具的自我肯信与认
同，也必然信得及良知作为万物存有和创生的终极根据而能主动吸纳
融摄事为酬酢、知识见闻等世间万象，良知在事为知识面前无须坎
陷、隐退，而是时刻遍在，如是才能保证“一切依良知而行”沛然充足
的实践动力。^[65]总体而言，“信得及良知”在阳明那里是历经磨难而印
证的生存论智慧，也基本具备了理路框架，尤其作为致良知工夫实践
的首要前提和动力，也成为阳明后学的基本共识。其中，王龙溪把信
得及良知的工夫实践义发挥得最为精微深入，升格为致良知教的工夫
法门和实存境界：他将阳明之说精细化为对心体当下一念本无污坏、
与圣人无别的自我肯信，因此良知发用的实践动力当下具足，念念具
足，以至深至纯的精神力量保持当下每一念的醒觉，化除一切经验对
待意识，以此证成了先天立心工夫的立根依据。故当龙溪自豪地说：
“师门致良知三字，人孰不闻，惟我信得及”^[66]时，彰显了最充足的道
德实践动力和最强烈的道德主体性，也揭示出心学顿悟工夫的关键所
在。

- [1]程颐：《河南程氏遗书》卷25，收入程颐、程颢：《二程集》（北京：中华书局，1981），第318页。
- [2]程颐：《河南程氏遗书》卷18，《二程集》，第188页。
- [3]张载：《横渠易说·系辞下》，《张载集》（北京：中华书局，1978），第210页。
- [4]以上引文分别见朱熹著、黎靖德编：《朱子语类》（长沙：岳麓书社，1997），卷61，第1311页；卷28，第639页。
- [5]见陈来：《有无之境——王阳明的哲学精神》（北京：人民出版社，1991），第160—164页；牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》（上海：上海古籍出版社，1999），第186页。
- [6]见陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，第164页。
- [7]王畿撰、吴震编校：《王畿集》（南京：凤凰出版社，2007），卷13，第343页。
- [8]王畿：《王畿集》卷15，第410-411页。
- [9]《年谱二》，王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷33，第1274页。
- [10]《年谱三》，《王阳明全集》卷35，第1287页。
- [11]王畿：《与俞虚江》，《王畿集》卷11，第302页。
- [12]王守仁：《传习录拾遗》第10条，《王阳明全集》卷32，第1170页。

[13]以上引文均见陈荣捷：《传习录详注集评》（台北：学生书局，1983），第171条，第244-245页。

[14]以上引文分别见陈荣捷：《传习录详注集评》，第165条，第233页；第243条，第314页；第269条，第328页。

[15]以上引文分别见陈荣捷：《传习录详注集评》，第140条，第187页；第139条，第181-182页；第67条，第97页。

[16]中晚明思想史上关于“良知与知识”之关系的讨论见彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》（北京：生活·读书·新知三联书店，2005），第50-69页。

[17]见牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》（上海：上海古籍出版社，1999），第177-188页。李明辉：《论所谓“儒家的泛道德主义”》，收入氏著《儒学与现代意识》（台北：文津出版社，1991），第104页。

[18]林月惠：《王阳明的体用观》，收入氏著《诠释与工夫：宋明理学的超越蕲向与内在辩证》（台北：“中央研究院”中国文哲研究所，2012），第172-176页。

[19]以上引文均见陈荣捷：《传习录详注集评》第168条，第239-240页。

[20]陈荣捷：《传习录详注集评》第186条，第266页。

[21]陈荣捷：《传习录详注集评》第226条，第302页。

[22]“岩中花树”见陈荣捷：《传习录详注集评》第275条，第332页。

[23]王守仁：《传习录拾遗》第33条，《王阳明全集》卷32，第1176页。

[24]王畿：《闻讲书院会语》，《王畿集》卷1，第6页。

[25]在龙溪晚年所作的《自讼问答》中，同样将后世儒者注重外在知识学习的原因归结为信不及自心：“世之儒者不能自信其心，反疑良知凭虚滞寂，不足以尽天下之变，未免泥于典要，涉于思为，循守助发以为学，而变动感通之旨遂亡。”见《王畿集》卷15，第433页。

[26]以上南京论学内容见王畿：《留都会纪》，《王畿集》卷4，第93-94页。

[27]王畿：《答吴悟斋》，《王畿集》卷11，第246页。

[28]王守仁：《传习录拾遗》第36条，《王阳明全集》卷32，第1176页。

[29]陈荣捷：《传习录详注集评》第206条，第291页。

[30]《年谱二》，《王阳明全集》卷34，第1278页。

[31]陈荣捷：《传习录详注集评》第282条，第336页。

[32]陈荣捷：《传习录详注集评》第167条后《钱德洪跋》，第238页。

[33]分别见陈荣捷：《传习录详注集评》第265条（第325页）、第340条（第383页）、第284条（第337页）、第261条（第323页）。

[34]王畿：《南游会纪》，《王畿集》卷7，第156页。

[35]陈荣捷：《传习录详注集评》第241条，第312页。

[36]王畿：《宛陵会语》，《王畿集》卷2，第44页。

[37]黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案·师说》（北京：中华书局，2008），第7页。

[38]陈荣捷：《传习录详注集评》第171条，第245页。

[39]分别见陈荣捷：《传习录详注集评》第324条（第374页）、第13条（第51页）、第241条（第312页）。

[40]黄宗羲：《明儒学案》卷19，第433页。

[41]邹守益：《简周顺之二章•一》，邹守益撰、吴震编校：《邹守益集》（南京：凤凰出版社，2007），卷12，第618页

[42]《钱德洪语录》第25条，钱明编校：《徐爱 钱德洪 董沅集》（南京：凤凰出版社，2007），126页。

[43]黄宗羲：《明儒学案》卷34，第763-764页。

[44]刘宗周：《答胡生二》，《刘戡山集》卷6，收入《文渊阁四库全书•集部》第1294册，第416-417页。

[45]罗洪先：《与谢子贞》，《念庵文集》卷3，收入《文渊阁四库全书•集部》第1275册，第49页。

[46]以上引文分别见黄宗羲：《明儒学案》卷16，第354页；卷36，第854页。

[47]见牟宗三：《从陆象山到刘戡山》（上海：上海古籍出版社，1999），第289-290页；彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》，第71-72页；林月惠：《良知学的转折——聂双江罗念庵思想之研究》（台北：台湾大学出版中心，2005），第278-279页。

[48]以上引文分别见王畿：《赵麟阳赠言》，《王畿集》卷16，第447页；《龙南山居会语》，《王畿集》卷7，第167页。

[49]以上引文分别见王畿：《答吴悟斋》，《王畿集》卷10，第251页；《与唐荆川》，《王畿集》卷10，第267页；《直说示周子顺之》，《王畿集》卷17，第

498页。

[50]以上引文分别见王畿：《答邹东廓》，《王畿集》卷9，第201页；《念堂说》，《王畿集》卷17，第502页。

[51]以上引文分别见王畿：《答李渐庵》卷11，第272页；《过丰城答问》卷4，第79页；《水西精舍会语》卷3，第60页；《答胡石川》，《王畿集》卷9，第209页。

[52]以上引文分别见王畿：《三山丽泽录》，《王畿集》卷1，第10页；《答赵尚莘》，《王畿集》卷9，第226页。

[53]以上引文分别见商廷试：《自讼帖题辞》、王畿：《自讼问答》，均载《龙溪会语》卷4，《王畿集》附录二，第731、738-739页。

[54]王畿：《三山丽泽录》，《王畿集》卷1，第11页。

[55]王守仁：《寄希渊三》，《王阳明全集》卷4，第159页。

[56]王畿：《书同心册后语》，《龙溪会语》卷6，《王畿集》附录二，第783页。

[57]黄宗羲：《明儒学案》卷11，第230页。

[58]分别见王畿：《与唐荆川》，《王畿集》卷10，第267页；《与俞虚江》，《王畿集》卷11，第302页；《维扬晤语》，《王畿集》卷1，第7页。

[59]王畿：《书见罗卷兼赠思默》，《王畿集》卷16，第475页。

[60]王畿：《书同心册后语》，《龙溪会语》卷6，《王畿集》附录二，第784页。

[61]王畿：《答李渐庵》，《王畿集》卷11，第271页。

[62]刘宗周：《答秦履思五》，《刘戡山集》卷7，收入《文渊阁四库全书·集部》第1294册，第428页。

[63]以上引文分别见王畿：《与张含宇》，《王畿集》卷12，第307页；《与罗念庵》，《王畿集》卷10，第238页。按，自信当下一念也为泰州学者所认同，有学者问罗汝芳：“念庵先生不信当下，其见云何？”罗汝芳的回答与龙溪是一致的：“除却当下，便无下手，当下何可不信？”见罗汝芳：《盱坛直论》，罗汝芳、方祖猷等编校：《罗汝芳集》（南京：凤凰出版社，2007），第402页。

[64]以上引文分别见王守仁：《用韵答伍汝真》《月夜二首》，《王阳明全集》卷20，第757、787页。

[65]“信得及良知”是一自我肯信与行动抉择，见林月惠：《王龙溪“见在良知”释疑》，收入氏著《诠释与工夫：宋明理学的超越意向与内在辩证》，第192页。

[66]王畿：《遗言付应斌应吉儿》，《王畿集》卷15，第442页。

七

以良知开物成务

阳明学者以心性贯通事功的工夫实践与障碍论析^[1]

清人王士禛有言：“王文成公为明第一流人物，立德、立功、立言，皆居绝顶。”^[2]此“三不朽”中，立德是王阳明（守仁，1472—1528）立功与立言的根本依据。阳明以心性贯通事功的典范不仅使其学说发扬光大，也成为身为儒家士大夫的弟子们在仕宦及乡居生活中效仿追随的榜样。阳明学者们的致良知工夫是如何具体运用到军政、民生事物中的？其在阳明学思想体系中的学理依据为何？心性贯通事功的工夫障碍何在？有哪些需要警惕的因素？这些问题在阳明学者那里均有细致深入的探讨，本文择取王阳明及其一传弟子之例尝试论之，以期有助于开掘阳明学的工夫实践内涵，并为现代人将道德修养用之于工作生活提供借鉴。

（一）王阳明军政生涯中的工夫实践及理据

众所周知，良知学是王阳明晚年论学的宗旨，也是他一生思想的概括总结。就工夫实践而言，阳明自龙场悟道后的一系列任官、讲学经历无不是在保任、锻炼、打磨其所悟之心体。而心性与事功交相磨砺激发并建树显赫的时期，即阳明任都察院左佥都御史主政江西的五年间，“宸濠、忠、泰之变”对他的心性考验更是达到了顶峰，也直接促发了致良知学说的提出。阳明自觉将工夫修养与政事结合，他说：“修己治人，本无二道。政事虽剧，亦皆学问之地。”^[3]他在江西平寇期间写给弟子的信中说：

日来因兵事纷扰，贱躯怯弱，以此益见得工夫有得力处。只是从前大段未曾实落用力，虚度虚说过了。自今当与诸君努力鞭策，誓死进步，庶亦收之桑榆耳。

破山中贼易，破心中贼难。区区剪除鼠窃，何足为异？若诸贤扫荡心腹之寇，以收廓清平定之功，此诚大丈夫不世之伟绩。^[4]

在繁忙严酷的戎马生涯中，时时在心性上用功，破除私欲气习、体认本心始终是阳明的着力焦点，他将军政生涯作为用功实地和检验

之所。具体而言，阳明在军政事务中磨砺心性工夫的实践大致有三方面：

首先，军政措施从心体（良知）开出。阳明在南赣剿寇的同时，更重德治，通过立社学、举乡约等教化人心，以“道义相劝，过失相规，敦礼让之风，成淳厚之俗”的儒家德治理想为治理目标。对于寇匪也是先行招安，不得已才用兵。他在给“顽民”“巢贼”的告谕文书中言：“民吾同胞，尔等皆吾赤子，吾终不能抚恤尔等，而至于杀尔，痛哉痛哉！兴言至此，不觉泪下。”^[5]爱民如子并不只是观念上的臆想，一体之仁为阳明真切体认的道德本怀，是其一系列施政用兵方略的精神核心与根本。故近人唐文治评阳明用兵“皆一点良知之发也”。^[6]

其次，坚守良知不仅是阳明平定叛乱、挽救国家于颠危覆败的道义抉择，更是履危之际一切视听言动咸归于斯、精微细密的用功心法。阳明大弟子王畿（号龙溪，1498—1583）所作《读先师再报海日翁吉安起兵书序》载其师俘获朱宸濠后对门人讲学的一段教诲：

我自用兵以来，致知格物之功愈觉精透……全体精神只从一念入微处自照自察，一些着不得防检，一毫容不得放纵。勿助勿忘，触机神应，是乃良知妙用，以顺万物之自然……今之利害毁誉两端，乃是灭三族、助逆谋反，系天下安危。只如人疑我与宁王同谋，机少不密，若有一毫激作之心，此身已成齑粉，何待今日？动少不慎，若有一毫假借之心，万事已成瓦裂，何有今日……此处致得，方是真知；此处格得，方是真物。^[7]

王畿记述了阳明在危谤四起的艰难境地中在坚守良知的用功境况：扫荡一切利害毁誉计较之念，全体精神紧紧固守于良知心体，于一念入微处自照自察，勿助勿忘，所思所行全依心体在对境应感处实用其力，此即致良知（格物致知）之实功。阳明晚年居越讲学，在朝臣弹劾其学为伪学的谤议声中，依旧“只信良知真是真非处，更无掩藏回护……使天下尽说我行不掩言，吾亦只依良知行”。^[8]在此，良知超越了一般意义的是非善恶的伦理范围，为纯然至善的形上心体，同时又能够自我抉择、自我断制是非善恶，^[9]为道义伦理提供根本性的支持，这是阳明以内在心体作为一切是非善恶之最高裁决的原因，也是心性工夫所依凭的根底所在。故阳明的坚守良知并不仅仅囿于普通伦理范围，更是在超越意义上对心体的坚守。

第三，以良知统合军政谋略、权变智术。纯然至善的心体如何与纷纭复杂的世间谋略、用兵之道相统一，既是对政治智慧的考验，也是致良知工夫的应有之义。这一问题对于儒家士人而言有一个深广的思想背景，可远绍孔子所言“可与立，未可与权”（《论语·子罕》），孟子则明确提炼为“经权”“王霸”之辨，此后儒家士大夫评论施政方略乃至出处取舍是否合于道义，大都不离这一议题。在宋明理学家那里，王霸、经权之辨的分水岭在于施政者之动机是出于纯粹的天理还是有私欲之夹杂。朱熹就认为，如汉高祖、唐太宗那样有盖世功勋的帝王，因心术动机上难掩私欲，仍属霸道政治。盖言之，王霸之别即天理人欲之异。心学家们更明确将王道政治的出发点进一步深化到心体上来，阳明说：“此独知处便是诚的萌芽，此处不论善念恶念，更无虚假，一是百是，一错百错，正是王霸、义利、诚伪、善恶界头。”^[10]按照这个标准，一切施政方略乃至权变智术都从至善本心中开出才合于道义，王霸之别端在本心应事之际能否保持纯然无杂。阳明就是

以此作为用兵之道的。当王畿问阳明用兵如神的秘诀时，阳明答：

我无秘术，但平生所自信者良知，凡应机对敌，只此一点灵明神感神应，一毫不为生死利害所动，所以发机慎密，敌不知其所从来。在我原是本分行持，世人误以为神耳。^[11]

当弟子钱德洪（1496—1574）何为用兵之术时，阳明的回答与答王畿之问同调：“但学问纯笃，养得此心不动，乃术尔。”当弟子陈九川（1494—1562）问“今人有不知学问者，尽能履险不惧，是亦可与行师否”，阳明答：“人之性气刚者亦能履险不惧，但其心必待强持而后能。即强持便是本体之蔽，便不能宰割庶事，孟施舍之所谓守气者也。若人真肯在良知上用功，时时精明，不蔽于欲，自能临事不动。不动真体，自能应变无言。”^[12]概言之，阳明认为常人的用兵谋略往往不脱智力技巧或血气之勇，难免私意计较而遮蔽心体，影响了心体之发用，也局碍了用兵策略。阳明与之不同的是，“不动心”即是以纯然无杂、不为私意计较所动的心灵状态为根底，去运用各种军政谋略，是“仁体”所发的智慧大用，一切谋略都从心体中流出，仁智一体，权即是经，如王畿所说：“权不离经，自始学以至用权，只是经到化处，非有二也。”^[13]朱熹亦说：“经者，道之常也；权者，道之变也。”同时，理学家还认为，权变是在特殊情况下所采取的超乎常规但合乎更高道义的手段，而非小人借道义之名而行欺诈之术，故“唯大贤以上可以行权”几乎是理学家的共识，他们因此对于权变多持谨慎使用的态度。朱熹言：“经是万世常行之道，权是不得已而用之，大概不可用时多。”^[14]阳明亦认为设谋用诡是君子不得已之事，故当弟子问兵事时，阳明皆默而不答。在钱德洪多方搜罗整理而成的《征宸濠反间

遗事》一文中可以看到，阳明反复强调，“不动心”也即良知本体的自然发用才是用兵之术的根本。

就理论而言，良知之所以融摄一切事功与智慧是基于心学的致思理路：首先，良知是一超越的自体之心。学术界往往将阳明“心即理”之“心”理解为道德心，“理”理解为伦理，从而认为“心即理”忽略了物理，忽略了理所涵有的客观规律的一面。如劳思光就认为阳明之“理”只限于道德之规范义，而未明确包含形上意义或宇宙意义上之规律。^[15]这种观点首先预设了心与物、道德与知识、伦理与物理二分的概念前提，并未完全契合阳明学的理路。在阳明，良知超出了普通的伦理范畴，良知是道、易、天理、造化的精灵，“此是乾坤万有基”，^[16]为宇宙最高的意义本体和万物生存的根据。良知与其说是一个孝父敬兄的伦理之心，毋宁说是遍在并观照万物的自体之心，这是良知支持、贯通事功的本体论根据。其次，良知无内外。良知不能仅仅理解为一个“内在”的本心或本体，因为当我们说“内在”的前提是已经有一个与之相对的“外在”“客观”，这依然是基于主客二分认识论的预设前提。阳明说：“心无体，以天地万物感应之是非为体”，“理一而已……以其凝聚之主宰而言，则谓之心……以其明觉之感应而言，则谓之理。”表明良知并不是主客二分认知结构下的对象化存在，良知本体是一混合对待的清静识体，呈现在当下与万物的感应之中，心物一体，故云“理无内外，性无内外，故学无内外”。^[17]在这一理路和视野下，良知与事功原本一体，融合无间。良知体现为以纯净无杂的心灵状态去主动有效地融摄一切世间的事为功绩、知识谋略，既超越了普通意义的道德伦理，同时又是合乎道德伦理的。另一方面，一切事为功绩、知识谋略又是良知心体的发用与呈现，用阳明平濠后的自我评价说：“今日虽成此事功，亦不过一时良知之应迹。”^[18]

就工夫实践而言，如果将龙场悟道作为阳明体悟本心的开端，此后经数载保任，更兼江右平乱的艰险历练，阳明对心体之把握，已如舵柄在手，臻于体用动静一如，如阳明平濠后对弟子所说“今自多事以来，只此良知无不具足。譬之操舟得舵……虽遇颠风逆浪，舵柄在手，可免没溺之患矣”，^[19]为体悟本心之完成。^[20]他始终将世间智慧统合于本心，致良知工夫体现为拓展包容世法知识、推致于具体事为的应有结果。^[21]世法逾震荡，心法逾凝寂，心体纯净无杂之纵深向度与包容世间智慧之宽广向度并行不悖，体用兼该，开出了深沉宏阔的生命境界。

(二) 阳明后学以心性贯通事功的实践

在阳明一传弟子那里，多能契会良知学的实践内涵。江右学者欧阳德（号南野，1496—1554）说：“良知致，而天地之道立，人之能事毕矣。艺文宦业，莫非良知之用，然必根诸心，得乎其实”，^[22]意谓良知融摄了一切人伦日用，故吾人一切视听言动皆应本于良知，将良知推展于事事物物当中，则一切人伦事物、学问知识莫非良知之用，如江右学者邹守益（号东廓，1491—1562）所说：“良知为足以开物成务。”^[23]阳明学者们继承了王阳明的学政一体、万物一体的基本思想理念，济世关怀不在刻意追求外在的事功，而是“随其力之所及，在家仁家，在国仁国，在天下仁天下，所谓格物致知，儒者有用之实学也”。^[24]尤其是明中后期日益恶化的政治环境限制了正直之士在朝建树的机会，第一代阳明学者如王畿、钱德洪、邹守益、罗洪先（1504—1564）、陈九川、聂豹（号双江，1487—1563）、唐顺之（号荆川，1507—1560）等人分别经历过贬官、落职、削籍、下狱等不同程度的仕途挫折，有大段间闲居在乡，他们的济世理想由传统士大夫“得君行道”的上行路线转为“觉民行道”的下行路线。他们除在民间讲学以外，江右阳明学者践行学政一体理念的一个表现，即将社会关怀投射到乡村建设中，并从中自觉磨砺致良知的心性工夫。在此以邹守益、罗洪先为例述之。

明代中期以来，江西土地失额即虚粮问题十分严重，吉安府尤甚。吉安府阳明学者邹守益、罗洪先、聂豹等对此问题关注已久，多

次向官府呼吁重新丈量土地。嘉靖十年（1531）以来，丈田工作陆续在江西各府县推行。因虚粮之弊多由富户与胥吏勾结而致，须深入田间细致确查，故须有正直之士监督方成。阳明学者们以其影响力发动当地的弟子及士人，以实践王学“万物一体之实学”的精神，负责监督丈田的工作。邹守益在家乡安福率领四十余名本地阳明学者，历时三年几经曲折，协助政府完成了丈田工作。他在写给王畿、钱德洪的信中说：

诸友之协心秉公，而任事之际，尚有参差不齐。此见学问之功，真无穷己，一有意必，则病痛立见。古人所以历试诸艰者，正为见诸行事乃为实学。^[25]

督丈之事是心性的磨砺之机，学问之功的实际检验，而同道们在“任事之际，尚有参差不齐”的原因，在于内心有“意必”之私意夹杂，故邹守益特别强调“见诸行事乃为实学”的工夫。邹守益以“戒惧”为致良知工夫，他以此指点参与督丈的门人董兆时：“学者果能戒慎恐惧，常精常明，而纵横酬酢无一毫间断，则即此是善”“忧患艰危，正动心忍性、增益不能境界。就此砥砺，方是对景实学，不是浮泛口说”，^[26]鼓励门人在实践的当下反观内心，戒慎恐惧，保持良知时时精明、不为外境扰动而间断，遇困之际更要加倍砥砺，方是致良知之实功。

在罗洪先的家乡吉水县，丈田工作经由他数十年不断向各级官府呼吁，终在嘉靖四十一年（1562）在其家所在的同水乡首先展开。他亲自主持并联合当地门生、士友监督丈田，历时半年，卓有成效。在本乡推广成功后，他的措施又在本县其他四乡推广，于是“宿弊顿除，

贫苦者欢若更生”。^[27]适逢王畿到吉水造访，俩人论学之时，罗洪先言：

即如均赋一事，吾辈奉行当道德意，稍为乡里出力，只得耐烦细腻。故从六月至今半年，终日纷纷，未尝敢憎厌，未尝敢执着，未尝敢放纵，未尝敢张惶，未尝敢褻侮，未尝敢偏党。自朝至暮，惟恐一人不得其所。虽甚纷纷，不觉身倦，一切杂念不入，亦不见动静二境。自谓此即是静定工夫，非止纽定默坐时是静，到动应时便无着静处也。^[28]

半年间，罗洪先虽处终日纷纷的劳碌中，却能“一切杂念不入，亦不见动静二境”，但又不是枯守一己之静，其用心则是“惟恐一人不得其所”的儒家济世之怀。他常年不辍的静坐工夫在繁忙的丈田工作中得以检验，臻于打通动静、运用自如的境地，于程颢之“动亦定，静亦定”之旨真有自得。在他写给门生王养明的信中，有一段自身用功心境的详细说明：

大凡处人之道，当委曲调停，不得与物为敌，真能前后左右均齐方正，始是絜矩，始能使人无怨。如是而犹有怨，非我致之矣。自始至今，幸绝未尝有厌心。故终日纷纷，绝未尝觉劳顿。缘动神而后有劳神，气不动，即动应与静中无有异境，此中虚而无物故也。经此一番，又极领益。只自处与处人未动丝发意，便自无事。稍涉动意，未有不应者。此学问印证处也。^[29]

“不得与物为敌”即物我一体，“絜矩”即止于良知心体。一切行为举止乃承体起用，“绝未尝有”厌心、劳顿、私意夹杂，做到处事公正，人人各得其所。由于心地廓然大公，故虽繁忙而能身心自在，不为所累，这是罗洪先自身的收摄保聚之功臻于打通动静境地的真实印证。在《明儒学案》所载的阳明学者那里，致良知教的具体工夫方法经由各自对阳明学说的不同理解，呈现出千岩竞壑的不同形态。王门诸子之学尽管有深浅醇疵之别，但有一点是基本一致的，诚如黄宗羲对明代诸子之学的评价：“学问之道，以各人自用得着者为真”，^[30]王门诸子致良知之工夫方法皆是各自体贴的“自得”，并自觉用之于人伦日用之实践。无论是邹守益的戒惧工夫，还是罗洪先的收摄保聚工夫，莫不如此。

(三) 工夫障难

在致良知的工夫实践中，除了发挥良知自身的正向作用以外，阳明学者们讨论最多的工夫障难是：如何克除遮蔽良知的私欲与气习？尤其是如何避免气魄承当、认欲为理的自欺？济世利民固然是儒者们的理想，然理学家们更重视以事功“考验性根发动所在，才无走住”^[31]的心性根底，尤其警惕历史与现实中比比可见、贯以道义之名而不脱私欲功利夹杂的杂霸之术或豪杰意气。罗洪先借“研几”工夫论王霸之别：“几前为二氏，几后为五伯，而研几者为动静不偏。”^[32]在此，“几”指形上心体，意谓佛老之学虽得本体但疏于应世，偏于空寂，为“几前”；“几后”则已经形成二元对立的善恶是非等意识分别，难免私意之夹杂，故为五伯之学；“几”则是心体将动之初，既不滞于心体之静，也不逐于经验界万物之动，以无为体，以有为用，故能动静不偏，理学家们目为儒家圣人之学的心性根基所在。王畿也指出，历史上建功立业的豪杰与儒家圣贤的区别在于：

自古圣贤须豪杰人做，然豪杰而不圣贤，亦容有之。或任气魄承当，或从知解领会，或以对算为经纶，或以沉思为妙契，或傍名义恃以为清修，或藉玄诠负以为超悟，或鄙末学之卑陋侈然自以为高，或矜旧见之通融充然自以为足，种种伎俩有一于此，皆足为障道之因，此豪杰之病也。夫道有本而学有机，不得其本，不握其机，则工夫扞格不能入微，虽使勋业格天，文章盖世，声名喧宇宙，过眼等为浮云。^[33]

豪杰之病在于，豪杰建功立业所依凭的气魄、知解、算计、思索、假借等种种名目不脱私意伎俩，这些恰恰是障道之因，未得心体之根本。因此，阳明学者们对于应世所持之心境有严格细密的工夫要求。当一位官员认为在簿书讼狱的繁难公务中难以做工夫时，阳明答：

我何尝教尔离了簿书讼狱悬空去讲学？尔既有官司之事，便从官司的事上为学，才是真格物。如问一词讼，不可因其应对无状，起个怒心；不可因他言语圆转，生个喜心；不可恶其嘱托，加意治之；不可因其请求，屈意从之；不可因自己事务烦冗，随意苟且断之；不可因旁人谮毁罗织，随人意思处之。这许多意思皆私，只尔自知。须精细省察克治，惟恐此心有一毫偏倚，枉人是非，这便是格物致知。簿书讼狱之间无非实学，若离了事物为学，却是着空。^[34]

以上阳明所列举的种种私意表现，最容易以私意承当、认欲为理，阳明告诫这位官员，此处须精细省察克治，不使此心有一毫偏倚，便是实学实功。罗洪先也深刻体察到日常生活中理欲夹缠“如油入面”般的修身障难：“盖自有知以来，各就气质偏重处积染成习，遂与良知混杂而出，如油入面，未易脱离。故虽杂念已除，而此习气消磨难尽”，他晚年闭关自省之时的工夫造诣已经远超一般人，尤且“默默回视往日多少过恶，可悔可恨，几番流汗浹背”，^[35]把严辨理欲的修养工夫坚持了一生。

在王门同道之间，学者们也常彼此照察心性，相互检讨，以友辅仁。嘉靖三十九年（1560）春，时任右佥都御史的南中阳明学者唐顺之负责督讨江北海寇，坐堂命将遣帅之余，与好友王畿论学不辍。王畿直言其功行“未致得真良知，未免搀和”，顺之不服，请他举例。王畿道：

适在堂遣将，时诸将校有所禀呈，辞意未尽即与拦截，发挥自己方略，令其依从，此是搀入意见，心便不虚，非真良知也。将官将地方事体请问，某处该如何设备，某事却如何追摄，便引证古人做过勾当，某处如此处，某事如此处，自家一点圆明反觉凝滞，此是搀入典要，机便不神，非真良知也。及至议论未合，定着眼睛沉思一回，又与说起，此等处认作沉几研虑，不知此已搀入拟议安排，非真良知也。有时奋棹鼓浪，厉声抗言，使若无所容，自以为威严不可犯，不知此是搀入气魄，非真良知也。有时发人隐过，有时扬人隐行，有时行不测之赏、加非法之罚，自以为得好恶之正，不知自己灵根已为摇动，不免有所作，非真良知也。他如制木城、造铜面、蓄猎犬，不论势之所便、地之所宜，一一令其如法措置，此是搀入格套，非真良知也。尝曰：“我一一经营，已得胜算，猛将如云，不如着一病都堂在阵。”此是搀入能所，非真良知也。若是真致良知，只宜虚心应物，使人各得尽其情，能刚能柔，触机而应，迎刃而解，更无些子搀入。譬之明镜当台，妍媸自辨，方是经纶手段。才有些子才智伎俩与之相形，自己光明反为所蔽，口中说得十分明白，纸上写得十分详尽，只能播弄精魂，非真实受用也。^[36]

王畿从顺之调兵遣将的每一起心动念的细节处，洞察其搀和了种种“意见”、“典要”、“拟议安排”、“气魄”等，指出其言行仍不脱气习承当。王畿对观照心体的工夫要求是“才动即觉，才觉即化，不待远而后复”，^[37]意念纵然有纤尘微波般细小的偏离，心体也能随时照察并及时回归，不待偏离甚远而后复。正因王畿自身的工夫已臻于明镜止水般的高深观照境地，才能洞察到顺之一系列微细的私意气习，终令顺之叹服。不久，唐顺之病逝于御倭舟中，终年五十四岁。唐顺之此次出仕由于受荐于严嵩，时评不一，既有讥其染指功名、迎合权贵的批评，亦有赞其不拘名节、救民水火的肯定。这些评价并未契合唐顺之身为阳明学者的自我认同标准，都不如王畿论之恳切：“荆川气魄担当大，救世心切，以身殉世，犯手做去，毁誉成败一切置之度外，此岂世之謏謏者能窥其际耶？”“带些子侠气，疑于轻躁……正是学问血脉路未分晓在”，“自信太过……欲以转世，不幸反为世转，致增多口。”^[38]王畿不拘俗议，一方面肯定了顺之出仕是出于儒者的忧世之心而无依附权贵之意，具有毁誉无加的豪杰气概，同时指出其修养工夫尚未完善，尚不脱意气、侠气承当，未达到阳明那样自如用世的境界，也就不免随习心、外境而转。再看顺之的临终遗言：“死国，吾志也。今得良死舟中，幸矣！第恨山中尚少十年工夫耳”，^[39]与王畿同调。他真正的遗憾不在报国之志未遂，而在于工夫未尽、悟道未遂。换言之，阳明学者行为出处的自我认同标准，既不同于以外在以行为、事功为依据的功利标准，也超越了以心理善恶动机为依据的道德标准，而是上升到了纯然不杂的良知本体——也即“性理”的高度，如阳明所说：“成就之者，亦只是要他心体纯乎天理。其运用处，皆从天理上发来，然后谓之才。”^[40]因此，气魄承当、认欲为理既是阳明学者工夫实践之最大障碍，也化作他们一生惕厉不已、奋进不止的修身动力。

(四) 结语

心性与事功的关系，理论上即心与物的关系问题。在阳明学中，心与物的关系即以纯然无杂的心体（良知）呈现、应用、观照万物。因此，良知与事功的关系超越了主客能所的二元对待结构，体现为以纯然无杂的心灵状态去主动有效地融摄一切事功与智慧。以良知发用的事功，既合乎道德又超越一般意义的伦理道德，构造了一个内外合一的意义世界、价值世界，这是阳明学者以良知无不具足、足以开物成务的思想理论基础。它既不是将道德凌驾于其他人类活动之上的泛道德主义，也无须在知性活跃之时暂时“良知坎陷”以开出知性的独立。同时，阳明学者们对私欲气习的时时警惕和严苛拷问，也不能仅仅视为个人修养上的道德严格主义，而是“一番剥落，一番精纯，滓渣愈消，神明欲显”，^[41]本体的清明程度决定了事功的真实长远与否，如阳明学者周汝登（号海门，1547—1629）所言：“学问明则人品真，人品真则事功实，事功实则惠泽长。由本敷干，由源达流，自然不匮。是岂可以伎俩智术致之者哉！”^[42]总之，良知融摄万物而构造的心无内外、学无内外的意义视野，必致仁智一体，心性与事功合一，做人与做事统一。这样的世界观也决定了理学家们以明心性而正学术、进而带动社会建制改善的济世思路。这一古典时代的意义本体论及价值观极具现实意义。

近代以来，中国社会受西方自启蒙运动以来的现代性思潮的强烈冲击，形成了心物分离、身心分离、知识与道德分离、事实与价值分离、做人与做事分离等诸多二分法的价值观，人性异化为冷漠、自私、功利、单向度的人，由此引发一系列道德危机、社会危机、环境

危机。反观阳明学者以心性贯通事功、以正人心来改变社会的理念和实践，昭示出道德与事功、德性与知性原本一体的实践可行性，以及厚德载物的真理性意义。同时，阳明学者的修身实践，只是中国文化修身长河中的一滴甘露。在西学中难以找到对应学科体系的传统修身资源，恰恰是中国文明对世界的独特贡献，不仅在学理上有着重要的研究意义，更在反腐倡廉的当今社会极具现实意义。古人对人欲之私清晰细密的洞察以及漫长坚忍的磨砺之功，为现代人的心性修养提供了丰富而深厚的参照。重温中国文化的修身传统，祛习复性，反本开新，不仅为重建当代中国的道德价值观提供资源，也将融合构建现代文明社会的种种要素，为实现中华民族伟大复兴的中国梦提供充足的动力。

(原载《道德与文明》2015年第4期)

[1]本文原标题为《以良知开物成务——阳明学者以心性贯通事功的道德实践与工夫障碍论析》。

[2]王士禛：《池北偶谈》，收入《文渊阁四库全书·子部》第870册，卷9，第125页。

[3]王守仁撰、吴光等编校：《答徐成之》，《王阳明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷4，第145页。

[4]以上引文分别见王守仁：《寄薛尚谦 三》《与杨仕德、薛尚谦》，《王阳明全集》卷4，第171、168页。

[5]以上引文分别见王守仁：《告谕父老子弟》《告谕浚头巢贼》，《王阳明全集》卷16，第569、562-563页。

- [6]唐文治：《阳明学术发微》卷1，第9页，茹经堂丛书。
- [7]王畿撰、吴震编校：《王畿集》（南京：凤凰出版社，2007），卷13，第343页。
- [8]《年谱三》，《王阳明全集》卷35，第1287页。
- [9]见牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》（上海：上海古籍出版社，1999），第155页。
- [10]陈荣捷：《传习录详注集评》（台北：学生书局，1983），第120条，第142页。
- [11]王畿：《与俞虚江》，《王畿集》卷11，第302页。
- [12]以上引文见钱德洪：《征宸濠反间遗事》，《王阳明全集》卷39，第1473页。
- [13]王畿：《渐庵说》，《王畿集》卷17，第501页。
- [14]以上引文见朱熹著、黎靖德编：《朱子语类》（长沙：岳麓书社，1997），卷37，第885页。
- [15]劳思光：《新编中国哲学史》三卷上（桂林：广西师范大学出版社，2005），第317页。
- [16]分别见陈荣捷：《传习录详注集评》第265条（第325页）、第340条（第383页）、第284条（第337页）、第261条（第323页）；王守仁：《咏良知四首示诸生》，《王阳明全集》卷20，第790页。
- [17]以上引文分别见陈荣捷：《传习录详注集评》第277条（第333页）、第174条（第249-250页）。

- [18]王畿：《读先师再报海日翁吉安起兵书序》，《王畿集》卷13，第343页。
- [19]《年谱二》，《王阳明全集》卷34，第1278-1279页。
- [20]见拙作《由凡至圣：王阳明体悟本心的工夫阶次》，《中国哲学史》2013年第3期，第95-97页。
- [21]见张学智：《中国儒学史·明代卷》（北京：北京大学出版社，2011），第181-182页。
- [22]欧阳德撰、陈永革编校：《英山县重修儒学记》，《欧阳德集》（南京：凤凰出版社，2007），卷8，第257页。
- [23]邹守益撰、董平编校：《赠南海方子之商河序》，《邹守益集》（南京：凤凰出版社，2007），卷4，第172页。
- [24]王畿：《王瑶湖文集序》，《王畿集》卷13，第351页。
- [25]邹守益：《简钱绪山王龙溪》，《邹守益集》卷12，第617页。
- [26]以上引文均见邹守益：《与董生兆时六章》，《邹守益集》卷10，第531页。
- [27]胡直：《念庵先生行状》，《衡庐精舍藏稿》，收入《文渊阁四库全书·集部》第1287册，卷23，第534页。
- [28]罗洪先：《松原志晤》，《念庵文集》，收入《文渊阁四库全书·集部》第1275册，卷8，第181页。
- [29]罗洪先：《与王养明》，《念庵文集》卷4，第95页。
- [30]《明儒学案发凡》，黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》（北京：中华书局，2008），第15页。

[31]王畿：《怀玉书院会语》，《王畿集》卷2，第40页。

[32]罗洪先：《与詹毅斋》，《念庵文集》卷4，第87页。

[33]王畿：《答吴悟斋掌科书》，《王畿集》附录《龙溪会语》卷2，第715页。

[34]陈荣捷：《传习录详注集评》第218条，第297页。

[35]以上引文分别见罗洪先：《松原志晤》，《念庵文集》卷8，第182页；《与谢维世》，《念庵文集》卷3，第79页。

[36]王畿：《维阳晤语》，《王畿集》卷1，第7-8页。

[37]王畿：《与阳和张子问答》，《王畿集》卷5，第124页。

[38]以上引文分别见王畿：《东游会语》，《王畿集》卷4，第87页；《与唐荆川》，《王畿集》卷10，第267页；《与俞虚江》，《王畿集》卷11，第302页。

[39]唐鼎元：《明唐荆川先生年谱》，收入《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第48册，卷6，第123页。

[40]陈荣捷：《传习录详注集评》第67条，第97页

[41]王畿：《答洪觉山》，《王畿集》卷10，第263页。

[42]周汝登：《郡守拙斋萧侯崇祀记》，《周海门先生文录》，收入《四库存目丛书》集部第165册，卷8，第297页。

八

江右王门学者邹东廓之戒惧说论析

[1]

邹守益（1491—1562），字谦之，号东廓，江西吉安府安福县人，是江右王学的领军人物。在学术主张上，其以“一惟师说之守”^[2]得到同门一致褒扬，对江右王学产生了深远影响，晚明刘蕺山（宗周，1538—1588）、黄梨洲（宗羲，1610—1695）更推其为阳明真传。然现代学界对其关注甚少，评价不一，此与中晚明学者之推崇相左，原因何在？其思想核心，诚如劳思光先生所论，以“戒惧恐惧”之工夫论为其学之大概，^[3]其余方面发明不多。本文欲从思想脉络、工夫路径、义理构造、思想定位等方面来全面解析戒惧说之特色，并重新评价其思想意义。

(一) 思想脉络

邹东廓于正德十四年（1519）在赣州师事王阳明（守仁，1472—1528），东廓弟子宋阳山（仪望，1514—1578）《邹东廓先生行状》载：

先生既受徒山房，乃以闻于王公者精思力行，沛然有得。既又探之周、程，以溯孔颜，考之濂洛诸书，以证六经，若同轨合辙，于是作《学说》以警同志。^[4]

宋阳山所述是东廓从赣州回到安福后首次提出戒惧说的思想过程，虽记载的是东廓拜师之初的为学情况，然其日后成熟的为学宗旨及证成依据，大体不出上文所述的脉络线索。若将“闻于王公者”“沛然有得”“考之濂洛诸书”置于东廓思想的整体构架下考虑，正可对应戒惧说证成的三个思想脉络：首先发挥阳明学的浑一性思路，将《大学》《中庸》的格致、慎独、戒惧工夫合一，总归于戒惧工夫；进而将《中庸》“戒慎恐惧以致中和”^[5]的义理结构转化为“戒惧以致良知”的自家为学宗旨；又以濂洛之学会通戒惧说，取得学统上的合法性。以下分别述之。

首先，“以闻于王公者精思力行”，是指发挥阳明学的浑一性思路，将《大学》与《中庸》之工夫合一、戒惧与慎独之功合一，提揭戒惧说。在朱熹（元晦，1130—1200）以静动、体用、未发已发二分

的思路框架下，《大学》之“格致”《中庸》之“戒惧”“慎独”分疏为不同的工夫内容，“格致”是通过格物穷理以使“吾心之全体大用无不明矣”，^[6]戒惧之功用于事为、念虑尚未形诸耳目的未发状态，慎独之功用于事为、念虑已发的隐微幽独之际，戒惧以致中，慎独以致和，戒惧、慎独为“两事”，“二者相须”^[7]，以保证工夫于动静之间须臾不离。这也与朱子“静养动察”“敬贯动静”^[8]的总体理论框架一致。东廓未见阳明之前，困扰他多年的思想问题正在于朱子所阐释的《大学》《中庸》工夫内容不同、如何才能使其相贯通的问题。其谓：“往者尝疑《大学》《中庸》一派授受，而判知行，析动静，几若分门以立。及接温听厉，反复诂难，始信好恶之真，戒惧之严，不外慎独一脉。”^[9]所谓“接温听厉，反复诂难”是指拜见阳明后，通过反复论学，^[10]终在阳明的提点下顿释积疑：

王公（按：阳明）曰：“致知者，致吾心之良知于事事物物也。致吾心之良知于事事物物，则事事物物皆得其理矣。独，即所谓良知也；慎独者，所以致其良知也；戒慎恐惧，所以慎其独也。《大学》《中庸》之旨，一也。”先生豁然悟，遂肃焚师事焉。^[11]

阳明将《大学》之格物致知、《中庸》之戒惧慎独工夫全都收归于“致吾心之良知于事事物物”的致良知教中，从而学、庸宗旨合一，戒惧是通达良知（独）圣境的工夫方法。此外，当阳明门人黄洛村问朱子所谓“戒惧是己所不知时工夫，慎独是己所独知时工夫，此说如何”时，阳明即批评了朱子将戒惧与慎独二分的思路：“戒惧之念无时可息”“只是一个工夫”，^[12]从而寂感动静合一。东廓忠实地继承了这一

思想，将《大学》《中庸》的修养工夫总归为慎独：“《大学》《中庸》论有详略，而慎独一脉，炯然无异。”同时“戒慎恐惧，便是慎；不睹不闻，莫见莫显，便是独”，^[13]戒惧与慎独贯通为一个工夫。他在师事阳明后不久所作的《学说》一文中，首次提出戒慎恐惧“无须臾之离”的思想，^[14]为学宗旨已见端倪。

其次，“沛然有得”，是说戒惧说并非是对阳明思想的机械照搬，而是有其自得。阳明虽然也有以《中庸》之中、和来诠释良知的思想，然致良知教的理论结构主要依《大学》而建构。东廓戒惧说的理论构架则主要依托《中庸》而立，其《白鹭书院讲义》云：

孔、曾、思、孟，师友之授受也，而几若分门以立，将奚从而趋之？阳明先师以《大学》古本约来学，将以一所趋也，而异者犹如聚讼。其证诸《中庸》，曰子思子撮一部《大学》作《中庸》首章，良工苦心，协于克一。千载精一之蕴，可以涣然冰释矣！^[15]

阳明立说缘起于扭转朱子具有认知倾向的格物致知论，同时本孟子学之“良知良能”说，紧扣《大学》之格、致、诚、正次第，将“致知”创造性地诠释为“致良知”的为学宗旨，并将儒家孔、曾、思、孟之学派源流“一所趋也”，一并收归致良知教中。面对当时思想界“异者犹如聚讼”的质疑，东廓则多次申明作为理学基本经典的《大学》《中庸》之宗旨“协于克一”，正显作为儒学道统的千载心蕴。进而，东廓将自身学说的理论构架“证诸《中庸》”：其基本结构是“中以言乎体也，和以言乎用也，戒惧以言乎功也”“中也者，大公之体；和也者，

顺应之用；皆良知之别名”，^[16]从而将《中庸》之“戒惧以致中和”的义理结构转化为“戒惧以致良知”的体用结构，既印证阳明学说为儒家圣人之学无疑，也证成了自身学说的经典性依据。此义在阳明那里虽有类似表述，但属随问随答的泛说，可以说，以《中庸》为主轴建立其学说体系是东廓思想独有的义理框架，他在将学庸宗旨合并为一的前提下，往往将《大学》工夫敛归《中庸》之“戒惧”：“自戒惧之灵明无障，便是致知；自戒惧之流贯而无亏，便是格物。”^[17]究其原因，一则就理论而言《中庸》彰显儒家思想的最高心法，此为朱王学者所公认，故依《中庸》立说具有最高意义的合法性；二则来自东廓之工夫自得，其不同于阳明致良知教由平常日用中指点高明，“是彻上彻下语”，^[18]其戒惧工夫直从不睹不闻的形上心体下贯至形下经验层，故以《中庸》之高明一路立说最为近便。

第三，“考之濂洛诸书，以证六经”，是指在学术渊源上，上溯濂洛之学以会通戒惧说，取得学统上的合法性。“濂洛”分指宋儒周濂溪（敦颐，1017—1073）及程明道（颢，1032—1085）、程伊川（颐，1033—1107），为理学的开山人物。朱子继二程之后重提儒学道统，推崇濂洛之学，直以继承道统自任。朱子之后，后学常将濂、洛、关、闽之代表人物周、程、张、朱一同视为儒学道统传人，^[19]并在北宋诸子中尤其推崇“濂洛之学”或“周程之统”^[20]为绍继道统者。虽然，“濂洛”的代表人物及其学问宗旨在理学和心学的认同系统中往往各有侧重，但总体而言很难加以泾渭分明的区分。毋宁说，“濂洛之学”的意义主要在于，其为宋明理学共认的儒学道统，故理学家们往往援引其说以证成自身学术的合法性。进而，“濂洛之学”在后世逐渐成为区别于功利性儒学和章句训诂之学的代名词，成为“心性之学”“道统”的代名词。故而在不少明代儒者的传记中，往往看到“以濂洛之学自任”^[21]究心濂洛之学^[22]的记载，有时并非指究心濂洛之学本身，

而在于“究心性理之学”，故“濂洛之学”获得了超越自身学术内涵的合法性、普遍性意义。在此意义前提下，理学家们援引其说的内容是各有侧重的：宋儒道南一脉将濂洛之学视为“主静”传统之渊薮；朱熹则重视周濂溪《太极图说》及《通书》、二程之天理论等思想；阳明学对抗朱子学而兴起，也将濂洛之学视为先秦儒学道统之传续，阳明最喜发挥濂溪《通书》“动而无动，静而无静”以及明道《定性书》“动亦定，静亦定”之义，为其良知学主寂感动静一体之说张本。^[23]在王门诸子那里，王龙溪（畿，1498—1583）将濂溪之“主静”说置于其见在良知说的思想脉络中阐发，^[24]罗念庵（洪先，1504—1564）则将明道之“定性”，濂溪之“无欲故静”（《太极图说》）作为其“主静归寂”的理论依据，及至念庵晚期超出归寂说，主张收摄保聚、寂感一体，又转而阐发濂洛之学相应于此的面向。^[25]至如东廓，诚如宋阳山所说：

自壮至老，（东廓）语王先生（按：阳明）所得，无毫发少异。其溯元公（按：濂溪）、明道，以追颜子，一篇之中，未尝不三致意焉。^[26]

的确，东廓文集中援引濂洛之学的论说非常之多。所谓“学圣之要，一者无欲；定性之学，大公顺应。至于先立其大而致良知，不剿群说，不眩旧习，虽所入有异，而所趋则同”。^[27]他将周濂溪《通书》“无欲”、程明道《定性书》“定性”“大公顺应”之说与阳明的致良知教一同视为入异而趋同的圣学法门，因此：

吾之所闻于师也，古圣相传之方也。定性之学，无欲之要，戒慎战兢之功，皆所以全其良知之精明真纯，而不使外诱得以病之也。^[28]

戒惧与定性、无欲之功等同，戒惧以致中和的目的在于“全其良知之精明真纯”，从而将濂洛之学扭转到戒惧以致良知的良知学叙述语境中。总体而言，濂洛之学在作为对抗所谓俗学、异学的儒家道统正脉这一公认前提之下，东廓及其他理学家各有偏重地加以援引，纳入自身的学术语境中，目的无不在于证成自身学术的合法性意义。

(二) 工夫路径

戒惧工夫如何落实，从实践层面，首先要解决工夫路径的问题。此在阳明学中两个讨论前提，一是以阳明天泉证道所指示的“即本体以为工夫”与“用工夫以复本体”两大进路，阳明后学的工夫论都涵摄在这两条进路当中；二是阳明后学固然对于致良知工夫各有不同主张，然而“心即理”的理论规定、阳明学直指本心的为学风格，决定了追求直接在良知心体上用功也即第一义工夫，基本上是王门后学共同的工夫论倾向。^[29]就东廓而言，其戒惧工夫论首先解决的是后者也即工夫着力点的问题。

东廓早年用功于形下念虑，他在任职广德期间所作的《赠云东龙君道亨之任南都序》云：“一念之善，勿谓无益必充之；一念之不善，勿谓无伤必克之。”^[30]因他对良知本体尚无真切的体认，故戒惧工夫落实在形而下的善恶念头上，善念必充、恶念必除。这一工夫入路在嘉靖七年（1528）得以转变。是年东廓病于南京官署，同门王心斋（艮，1483—1540）、薛中离（侃，1486—1545）、钱绪山（德洪，1496—1574）、王龙溪等前来探病并论学，东廓扶疾卧听，终得醒悟：

乃知向来起灭之意，尚是就事上体认，非本体流行。吾心本体，精明灵觉……其有所障蔽，有所滞碍，扫而决之，复见本体。古人所以造次于是，颠沛于是，正欲完此常照常明之体耳。

夙夜点检，益觉警惕。^[31]

东廓在王门同道的启发下，醒悟以往戒惧之功只是就事上体认，不免念起念灭，与良知本体尚隔一层，必须直接在本体上作“扫而决之”之功，才能保有此“常照常明之体”，故戒惧于良知本体方为究竟工夫。他将戒惧工夫的着力点总结为三个层次：

戒慎恐惧之功，命名虽同，而血脉各异。戒惧于事，识事而不识念；戒惧于念，识念而不识本体。本体戒惧，不睹不闻，帝规帝矩，常虚常灵，则冲漠无朕，未应非先，万象森然；已应非后，念虑事为，一以贯之。^[32]

阳明四句理之“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物”，^[33]表明心学体系中有一个“心一意一物”的纵贯结构，从超越层的良知心体到经验层的“意念”以及“意向之物”，每一个层面都可以构成工夫和立说的基点或着力点，戒惧于事为、念虑、本体即是三个由浅入深的工夫层次，事（物）一念（意）一本体（心）与心学的心物结构恰相一致。当然，下学而上达的工夫不免有艰涩不通的困难——戒惧于事，识事而不识念；戒惧于念，识念而不识本体，故“须从良知本体上体认，庶免毫厘千里之差耳”。^[34]只有在体用一贯、常虚常灵的本体上用功，上学而下达，由心体下贯于形而下的意念及“意向之物”，念虑、事为一以贯之，方为究竟工夫。此后，东廓戒惧说的思想开展都是在“本体戒惧”基础上的不断丰富与完善。

再从“即本体以为工夫”与“用工夫以复本体”^[35]两大进路来分判阳明后学之工夫理路：学界一般以王龙溪、王心斋、罗近溪（汝芳，1515—1588）等“无工夫”“工夫现成”之主张属于前者，为顿法；钱绪山、邹东廓、聂双江（豹，1487—1563）、罗念庵等强调工夫实践必要性之主张属于后者，为渐法。然此只是一粗略分疏。王龙溪曾依“悟”与“修”各有顿渐两种形态而将致良知工夫类型之区分更加精细：

本体有顿悟，有渐悟；工夫有顿修，有渐修。万握丝头，一齐斩断，此顿法也。芽苗增长，驯至秀实，此渐法也。或悟中有修，或修中有悟，或顿中有渐，或渐中有顿，存乎根器之有利钝。及其成功一也。^[36]

龙溪借用佛教对工夫类型顿渐之分的理论形式，转化为良知学语境中不同的工夫形态：此“悟”是指对心体的觉解，顿悟是当下对心体即能觉解，渐悟则是对心体须有一个渐渐了悟的过程；“修”是指实证心体的工夫，顿修指工夫当下即是心体之呈现，渐修指心体之呈现须经历一个修养历程。“悟”与“修”、“顿”与“渐”根据学者各自的资质和“自得”而形成不同的组合，构成阳明后学致知工夫分化的多种形态。如绪山早年的后天诚意说、东廓早年的“戒惧于事”“戒惧于念”都非直接着力于心体，均为渐悟渐修一路；嘉靖七年以后东廓转变为着力于本体用功，此与龙溪“先天正心”^[37]工夫一致，均能直接觉悟心体之本然，可同属“顿悟”一系。不同的是，龙溪以心体直贯当下，使先天的良知心体始终统摄后天的经验意识，所谓“觊体承当”“一了百当”^[38]，为“顿修”，合为“顿悟顿修”或“顿中之第一义工夫”；在东廓，则认为后天经验意识有偏离于先天心体之可能，需要扫荡私欲的工夫历程以“复

本体”，为“渐修”，合为“顿悟渐修”或“渐中之第一义工夫”。这即是东廓常提揭的“瑟僩”之学：

近来深信瑟僩之学，真是武公接续圣门正脉工夫，即此是主宰，即此是照管，即此是流行，即此是片段，须臾有息，便非良知本体。^[39]

“瑟僩”，语出《诗经·卫风·淇奥》，有庄敬、严密、谨慎之义，《大学》引用此篇，以“切磋—琢磨—瑟僩—赫喧—不可喧”诸阶段分别对应君子从“道学—自修—恂栗—威仪—盛德至善”^[40]的整个修养工夫之历程。而东廓“举‘瑟僩’二字以为干圣正脉”^[41]的用意，并非朱熹《大学章句》所指的“言其德容表里之盛”^[42]（即恂栗）这一阶段的修养工夫。他将“瑟僩”之功与戒惧之功等同，并扩展为“道学”至“盛德至善”的整个工夫历程：“自戒自惧，自濯自暴，事上使下，从前先后，交左交右，三千三百，无非瑟僩之弥纶。”^[43]“瑟僩”是指着力于心体的兢业谨慎的工夫风格，实与戒惧同功，也是对渐修进路的形象描述。有趣的是，相比于龙溪喜以孔门颜回之功比喻见在良知说，东廓则常言“战战兢兢，临渊履冰，以研皜皜一脉”，^[44]确有孔门曾参之风。故在当时，“同门之士，咸以曾子推之”，^[45]唐君毅先生亦称东廓“与孔门曾子之学最近”。^[46]

(三) 本体与工夫

阳明后学各自的学术主张，与其对良知本体和致良知工夫的基本理解关系莫大。戒惧说之义理证成，可从东廓对戒惧之本体、戒惧之工夫内容、本体与工夫之关系三方面来分析。

先看东廓对戒惧工夫意义上的良知本体之界定。林月惠将阳明学者对良知的理解，依本体—工夫的理学结构，区分为本体意义上的良知和工夫意义上的良知两个层面。^[47]前者是一本然层面、具有公共性的普遍存有，后者则是一实然层面、关乎每个阳明学者自身“致良知”的途径和实践。盖就前者而言，王门诸子的分歧不大，如言良知融寂感、动静、体用为一体，良知本自具足，本自天机活泼等义，阳明已有阐发，后学多能认同；然对工夫意义上的良知之界定，阳明后学因其各自对良知的体认程度、用功方式不同，诚如黄梨洲所谓“心无本体，工夫所至即其本体”^[48]，故论说各异，诸多“良知异见”也因之而起。

在东廓，良知首先是一“至善无恶”的形上超越之存有。他在《青原赠处》一文中与钱绪山《传习录》和《年谱》、王龙溪《天泉证道纪》所载天泉问答的内容不同的是，将阳明四句教中“无善无恶心之体”^[49]一句记作“至善无恶者心”。^[50]这并非误记，因为东廓文集中对良知的规定从未见“无善无恶”的字眼，而是“至善者，良知之真纯而无杂也”“天命之性，纯粹至善”。^[51]其与阳明之说的差异何在？阳明“无善无恶心之体”的核心内涵，一就本质内容而言，良知作为超越的形上本体，其特质是纯善无恶的，与经验层面善恶相对的善是不在同一层

面，故阳明谓“无善无恶，是谓至善”^[52]；二就良知的流行发用而言，良知具有不执着于善恶意念、喜怒哀乐情绪的无执无滞性，故谓“无善无恶”，此与宋儒吸收佛道二教心灵境界上“无”的智慧纳入儒家思想内部的追求一致，只不过宋儒程明道所谓的“廓然大公，物来而顺应”^[53]只论境界而未谈本体，阳明则推进到本体的规定当中；此二义陈来先生总结为“以有为体，以无为用”。^[54]以此来看，东廓所主良知“至善”相应于上述第一层含义。同时，对于良知发用流行意义上的无执无滞，东廓亦能认同：

良知之本体，本自廓然大公，本自物来顺应，本自无我，本自无欲，本自无拣择，本自无昏昧放逸。若戒慎恐惧不懈其功，则常精常明，无许多病痛。^[55]

六个“本自”，意指良知发用的无执无滞性，类似说法阳明在《答舒国用》一书早有阐发。^[56]然而东廓用宋儒的说法取代“无善无恶”的表述方式，并连带“戒慎恐惧不懈其功”作为“无”之发用的保证，一方面表明良知之“至善无恶”与阳明之“无善无恶”说并不矛盾，另一方面也自有其凸显的侧重点，尤其与阳明晚年多言良知熟化境界之“无是无非”有别：就本体和境界意义上言良知之“无”，东廓当无异议，然他首重工夫实践意义上的本体规定而特别提揭“至善”。换言之，就工夫实践而言必须确立一个“至善”的目标来落实为善去恶之道德践履。晚明刘戡山反对无善无恶说，除了批判王学末流借无善无恶说冒认自然、流荡情识之现实需要外，理论上也是就这一层面而阐发的。^[57]

同时，良知还是“天然自有之规矩”“帝规帝矩”。^[58]“规矩”之说可追溯到《大学》之“絜矩”说，在儒家的一般语境中，指吾人行为处事所应秉持的道德规范。东廓将其纳入到心学的义理框架，此“矩”即是良知：

良知也者，天然自有之规矩也；致良知也者，执规矩以出方员也。果能致其良知，常精常明，不为自私用智之所障，则执规以为员，执矩以为方，虽千变万状，无往非天德之流行矣。^[59]

“天然自有之规矩”是指这种先天道德本心原本内在的具有道德尺度和规范，若能时时持守良知（常精常明），则吾人的所作所为就如“执规以为员，执矩以为方”那样无不中规中矩。“不逾矩”之说在阳明那里较少见，阳明晚年喜言良知的妙用流行义：“良知即是易，其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适。”^[60]东廓则强调：“故戒惧于未病，谓之性；戒惧于已病，谓之复……先言戒惧，后言中和，中和自用功中复得来，非指见成的。”^[61]无论是未病的圣人还是已病的凡夫都需要用戒惧之功，在圣人是性之，在凡夫是反之，没有无须工夫的“见成”本体。自然，良知之内涵就有“规矩”之必要，“圣门讲求，只在规矩。规矩诚立，千方万员，自运用无穷”，^[62]彰显良知之于具体事为的主宰义、规范义，以及吾人通过修养工夫以合于规矩的必要性。当然，此“规矩”不容后天人为性的加损和自私用智，东廓常用“上帝降衷”“帝规帝矩”“帝则”来形容之：

上帝降衷，而烝民受之，天然自有之矩也。

本体戒惧，不睹不闻，帝规帝矩，常虚常灵。

维皇降衷，烝民受之，良知良能，炯然天机。^[63]

“上帝降衷”语出《尚书·汤诰》：“惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性。”类似的说法又见《诗经·大雅·烝民》：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”孟子引此诗证明性善论，后世宋明理学家们也以此与《中庸》“天命之谓性”相联结，证成吾人的至善本性是天然之本有，形上天命之所赋，理学家们谓之天、帝、鬼神、本体、本性、天理、良知等等。^[64]东廓亦有类似表述：“盈宇宙间，一气耳。统体曰天，主宰曰帝，功用曰鬼神，命于人曰性，率性曰道，修道曰教，善养曰浩然之气。”^[65]诸说统为一事，只依语境不同而立为不同名相。不过，相比于一般理学家们更多以“天”“天命”“天理”言之，东廓则往往喜用“帝”字言之，“上帝临女，无贰尔心”“小心翼翼，昭事上帝”（《诗经·大明》）等语被东廓频频引用。有学者据此认为，东廓之学的悟入进路实与其师王阳明大相径庭，其“在宋明理学的话语系统内彰显儒教之宗教维度，其本人亦有很强烈的宗教情怀。”^[66]笔者认为，以话语形式之“宗教”意味来论其思想实质之宗教性，结论恐过于匆忙。因为纵观东廓一生，其思想与行事均谈不上有宗教色彩。东廓喜用“帝”字的原因，首先要联系其整体文风来看：东廓家传经学的学术背景使其写作文风与王门同道确有不同。东廓文风古雅，常引《诗》《书》《易》《春秋》经典中的大量语汇、典故化入心学语境中，“上帝”等语不过是其文集中大量使用的、以经证经的表达方式之一而已。再从其戒惧说的工夫路线上看，走立根于形上心体的高明一路，与此相

应，理论上依《中庸》之形上天道下贯性命的理路，而“帝规帝矩”、“上帝临汝”恰能体现良知本体具有超越、规范、鉴临、昭察之内涵，所谓“依中庸而达帝则”。^[67]第三，从其戒惧说的工夫内容看，于心体上作惺惺警惕的戒惧之功即是战战兢兢、对越上帝，故云“小心翼翼，昭事上帝，正是戒慎不睹、恐惧不闻源流”，“为学大要，在戒慎恐惧……故曰：‘上帝临汝，毋贰尔心’，战战兢兢，如临深履薄。”^[68]总之，“帝规帝矩”“昭事上帝”的言说方式，并非彰显儒教之宗教维度及东廓的宗教情怀，而应是彰显了东廓言良知本体和致良知工夫进路的超越性特质。

东廓还喜用“精明”形容良知，其义有二：首先指良知对万事万物的觉照、精察，起到指导视听言动的作用。如云：“吾心本体，精明灵觉”“良知之明也，譬诸镜然。廓然精明，万象毕照。”^[69]这与阳明喜用“昭明灵觉”“虚灵明觉”^[70]来形容良知的说法一致，即良知不是一般经验意义上的知觉、认知活动，而具有超越的道德本心的觉照功能，是一种“智的直觉”。^[71]其次，“精明”包含有戒惧工夫之内容，“精明”常与戒惧工夫并列而论，这是东廓对良知内涵独具特色的规定：

惕然收敛，湛然精明。

善学者致其心体之精明，戒慎恐惧，以复其初。^[72]

时时戒慎恐惧，不受物欲气禀染着，是良知之觉照精察功能实现的保证，此与龙溪、双江以“虚明”“虚寂”言良知均不同。唐君毅认为：“言精明不同言虚明。虚明中可无警惕义，精明中有精察善恶之几之义。则此中有一善恶念之先之戒惧在……即此中自以一道德生活之

严肃义为本。^[73]相比于龙溪以“四无论”为基础的良知“虚寂”“虚明”之说，东廓言本体“精明”，表明觉照、精察是一工夫内容，体现了致良知工夫的必要性和严肃性。相比于双江偏重涵养本体并规定良知为形上“虚寂”之体的观点，东廓则谓：“凡日用酬酢，事上使下，从前先后，一皆精明之流行”，^[74]更强调致知工夫之体用相即、体现于日用常行的中道义。

总体来说，东廓对良知的界定绝无“无善无恶”“不学不虑”“虚寂”等具有佛老色彩的、偏于“无滞”境界的字眼，而是在认肯良知发用具有无执无滞之自由境界的同时，偏重规定良知之为“至善无恶”，以凸显其道德价值之实存义；为“上帝降衷”“帝规帝矩”，以凸显其为先天道德准则的规范义和超越义；为“精明”而非“虚明”“虚寂”，以凸显其明察万物的觉照义和警惕义。简言之，东廓更偏重言良知之“有”与超越性，彰显良知之为道德实践最高目标所具有的内在严格和践履工夫之必要性。与阳明、王畿等范围三教的态度相比，东廓具有更为严格的儒家立场。相应地，致知工夫便是严肃谨慎的戒惧之功。工夫内容，可从内/外、正/负两个层面说之。就戒惧工夫之内外而言，东廓云：

圣门自迩自卑之学，翕兄弟，宜妻孥，顺父母，以达于鬼神。自其内尽于己而恂栗不摇焉，谓之斋明；自其外备于物而威仪不违焉，谓之盛服。是以愉愉勿勿，如亲听命，而若或飨之。古之人受命如大舜，无忧如文王，继志述事如武王、周公，是孝弟以通神明之馥率也。神明之交，莫尊于上帝，莫亲于祖庙，而仁孝一脉，事亲飨帝，精神贯彻，洋洋优优，运天下于掌。

敬畏工夫，正是千圣全归脉络。《大学》《中庸》，皆是提起慎独，蕴之为天德，发之为王道。

圣门之学，只从日用、人伦、庶物兢兢理会自家真性，常令精明流行。从精明识得流行实际，三千三百，弥满六合，便是博文；从流行识得精明主宰，无形无声，退藏于密，便是约礼。^[75]

简言之，戒惧之对内一面即是在内在心体上戒慎恐惧，贯通于外，即是爱亲、敬兄、宜妻孥等外在仪节。东廓喜用以经证经的方式将戒惧工夫会通儒家经典中的其他工夫德目：戒惧之内尽于己即是《大学》之恂栗，《中庸》之斋明、鬼神，《论语》之约礼；戒惧之外备于物即是《大学》之威仪，《中庸》之盛服、三百三千，《论语》之孝弟、博文。自然，在阳明学高扬道德主体性的思想背景下，戒惧之外备于物并非对外在道德规范的形式化的被动遵守，而是内尽于己之工夫的外用和显现，所谓“三千三百，只从戒惧真体流出，不是枝节检点”“礼也者，天然自有之中也”。^[76]如是，外在仪节已内在化、本体化，由自家真性贯通于人伦庶物，由孝弟以通神明，内蕴之为天德，外发之为王道，戒惧之功完成了内外一体、上下一致的完整性。这一理论结构，东廓称之为“全生全归脉络”。^[77]“全生全归”语出《礼记·祭义》：“天之所生，地之所养，无人为大。父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣。不亏其体，不辱其身，可谓全矣。”原义指保身、得善名（全归）是为尽孝。后张载在《西铭》中则将父母之于吾人的全生全归关系推衍到“天地父母”之于个体生命的关系，意谓“天地父母”对于吾人之“全生”，吾人当以全其德性为报，是为“全归”，从而证成了成就德性是个体生命在天地间得以安身立命的最高价值和终极意义，这一思想得到理学家们的普遍认同。东廓在此基础上，更将“全

生全归”的理论形式用以表达戒惧工夫之彻上彻下的理路。所谓：

天地全而生之，人全而归之，是为仁。父母全而生之，子全而归之，是为孝。获罪于天，不可以为人；忝其所生，不可以为子。

圣门之学，曰戒慎不睹，恐惧不闻，而无须臾离。故出言举足，不敢以遗体行殆，事亲之至也；昧爽丕显，顾^赜明命，事天之至也。^[78]

对于天地、父母对吾人的全生之恩，吾人“全归”之回报方式分为事天之仁与事亲之孝的两端工夫：前者为形上涵养本体之功（顾^赜明命），也即上文提到的内尽于己，后者为形下之出言举足不敢辱没其亲的诸多仪节修为，也即外备于物，“事亲”是外备于物之仪节修为的总称。上下两端以戒惧于本体之功一以贯之：“本体戒惧，不睹不闻……念虑事为，一以贯之。是为全生全归，仁孝之极”，^[79]从而，其修养工夫论不仅具备了通贯于内外、形上形下的完整性，也借“全生全归”的理论形式获得了理论高度和终极意义。

另一方面，就戒惧于本体工夫的具体内容而言，包含正面充养本体与负面防治人欲两方面。东廓谓：

学者从明德本明处时时充拓，如火燃泉达，真机勃勃。平日气禀偏重，俗态胶固，猛自克治，不敢轻易放过，方是致良知朴实实课程，不落虚见浮说。

戒惧勿离，时时操存，时时呈露，若须臾不存，便失所止。

[80]

“明德本明处”即是良知本体，“时时充拓”即是充养本体。时时操存，本体便时时呈露。同时，因吾人的气禀之偏和世俗环境的强大惯性（俗态胶固），“若须臾不存，便失所止”，故存养本体的同时还须“猛自克治，不敢轻易放过”，“一有障蔽，便与扫除，如雷厉风飞，复见本体”。^[81]简言之，戒惧即是在良知本体上时时充养与省察克治人欲之私的一体两面之功同时并重。同时，戒惧所包含的庄敬警惕的精神状态，并非人为性的起意执着，那必与自然流行、无所执着的良知本体相矛盾，也破坏了理学家们所追求的心灵境界上的无滞无累。在东廓，戒惧是良知本体自身所容有的向度，并无碍于本体之戒惧与和乐、敬畏与洒落的统一，所谓“无往非中正和乐之融彻”，^[82]此义在阳明《答舒国用》一书早已阐发。在这个意义上，东廓既反对阳明后学中良知现成、无须工夫的主张。“以性上不可添戒惧者，是猖狂而蹈大方之说误之也”，^[83]也反对片面突出心体警惕义、主宰义的主张。他针对季本“贵主宰而恶自然”^[84]的龙惕说提出：“不警惕，不足以言自然；不自然，不足以言警惕。警惕而不自然，其失也滞；自然而不警惕，其失也荡。”因此“戒慎恐惧之学，不放纵，亦不拘迫。放则忘，拘则助”，^[85]从而忠实地继承了阳明“不滞于有，不堕于无”的中道观。

广而言之，戒惧说中所包含的存养德性与防治人欲的一体两面，也正是宋明理学“存天理，灭人欲”之理论基石的核心实践内容。在这个意义上，东廓又以戒惧说来会通、统合儒家基本经典中的其他工夫德目：

盖孔、颜、思、孟，原是一派源流，如曰修己以敬，曰主忠信，曰思诚，曰忠信笃敬，皆致良知之别名也。^[86]

此外，克己复礼、无欲、不逾矩、复本体、思诚均是致良知之别名，原因在于，“惩忿窒欲，迁善改过，皆致良知之条目也。”^[87]名目可多方，统只一工夫。当然，东廓是以良知学为基本语境、戒惧以致良知为工夫论来统合其他工夫德目的。如东廓也常言主敬、修己以敬之功，但主敬不再是程朱理学之在形下经验意识中的警觉、提撕、收敛身心，而是扭转并着力于形上心体，是戒惧以充养良知心体的正面工夫，所谓“敬也者，良知之精明而不杂以私欲也。戒慎恐惧，常精常明，则廓然大公。良知之体，物来顺应；良知之用，始乎为士，终乎为圣人”，^[88]从而将朱子主敬工夫之“克除己私”的消极义转化为阳明学中彰显吾人原本道德主体性的积极义。^[89]

以上东廓对良知本体与致知工夫的界定，从致思理路上也与阳明的体用一源说相一致。阳明谈到“体用一源”时主要有两种情形：^[90]一是就良知本体的内在规定而言，良知为一体用兼备、无分于寂感、动静、未发已发的超越性存有；二是就本体与工夫的关系而言，工夫形式与本体的作用形式一致，无有内外、动静之别，故提倡“因用求体”，在日用常行之已发处用功，以见儒家经世本怀。东廓将阳明所言的第二类“体用一源”结合到其戒惧说中，以良知是寂感动静合一之本体，戒惧工夫即无分于寂感动静，于日用常行之当下用功，主张“寂感无贰时，体用无贰界……中和有二称，而慎独无二功”，^[91]因而对双江归寂说偏重涵养本体的思路提出批评。不仅如此，本体与工夫合一在东廓这里还意味着本体的内容与工夫的内容一致：“良知本体，原自精明……原自警惕，故命之曰敬，曰戒惧。不须打并，不须搀和，而工

夫本体，通一无二。”^[92]以良知具有精明、警惕、规矩的本质内容，相应的工夫便是主敬、戒惧、不逾矩。换言之，“戒惧”不但是工夫的内容，也是本体的内容，东廓常名之曰“戒惧真体”^[93]，从而，“工夫本体，通一无二”意味着强调惺惺警惕的工夫实践为首出之意义。这是东廓对阳明体用一源说更进一步的发挥。

(四) 思想定位及意义

关于东廓之学的思想定位，现代学界有数种相差甚大的看法。在早年的研究中，认为东廓偏于程朱学的观点颇盛行。容肇祖即将其戒惧说等同于宋儒的主敬宗旨，“邹守益一派，似由王守仁转回程朱的主敬道路了”。^[94]日本学界1970年代以来的主流观点是冈田武彦的“王门三派”说：以王龙溪、王心斋所代表的现成良知派为彰显心学精神，江右邹东廓、欧阳南野等所代表的修证派接近宋学，难以适合王学的发展方向。^[95]其次是未以强势的“非朱即王”的思想构架判定东廓思想，而持调和主张，认为东廓思想仍以王学为主色调，兼具融合、打通朱王之特色。除唐君毅持此说外，劳思光也认为东廓的戒惧恐惧说与程门之“主敬”关系甚近，同时也肯定其戒惧说乃紧扣良知之常明讲，不似伊川之“敬”只是“主一”，偏于形式主义。^[96]钱明则认为东廓所代表的王门后学之主敬派毕竟与朱子将“居敬”和“致知”分为“二事”不同，是假借程朱的“居敬”说来纠正阳明后学偏于“内”或“外”的做法。^[97]第三种观点认为，东廓非为王学宗子。日本学者吉田公平认为东廓的“坚守师说不渝”并不符合阳明学“排斥固守”的创造精神，因此，“固守师说”反而成为良知学上的一个转折。^[98]木村庆二解释吉田公平认为东廓背离师说的原因在于，良知学的基本理念必须打破所有先行的价值观，东廓思想中既有良知学的原型，却又包含良知学后退的要素。^[99]概言之，东廓非阳明宗子。第四种是延续传统之说，以东廓为王学正传。这种观点最早来自王门同道，几乎一致以“坚守师说”认肯之。逮至晚明学者起而修正心斋、龙溪一系后学之流弊时，刘蕺山、黄梨洲等更将东廓为首的江右王学视为正传。现代学界不乏持此传统说法者，如

侯外庐认为东廓的特色为“信守师说”，得王学正传。^[100]陈来以邹东廓为保守阳明正传的正统派代表，^[101]蔡仁厚依循牟宗三对王学分化之分判，将牟氏许可的江右邹东廓、欧阳南野、陈明水三人判为阳明嫡传，东廓更是“王学宗子”。^[102]第五种观点是在新近的研究中，脱开传统“非朱即王”的思想窠臼，在王学系统内部探讨东廓与阳明思想的差异性。如朱湘钰以阳明为纵轴，同门之王龙溪、聂双江为横轴的架构，来衡定江右邹东廓、欧阳南野、陈明水思想，指出三人平实地继承了阳明思想的同时，也因糅合进自身学旨而为王学转向推波助澜，平实中有开新，对良知学的理解各有偏重。^[103]刘姿君则在认同东廓与阳明“体用同源”思想方法一致的前提下，论其对“修己以敬”工夫（“慎独说”的内涵之一）的重视虽然有别于阳明的良知教，但毕竟不同于朱子学之“主敬”，而是恰当的诠释，丰富了良知学的义理内涵。^[104]总体而言，这是在认可东廓与阳明思想总体一致前提下对其思想独特性的探讨，基本可视为对第四种观点的微调。

以上诸说中，前两种观点都将东廓之学与朱子学发生关联，然未免囿于“非王即朱”的理论预设。近年阳明学之研究对于“非王即朱”或“朱陆异同”的思想模式已有重新反思，肯定阳明后学的基本论述语境是阳明学而非朱子学。故包括东廓之学在内的大多数阳明后学之思想定位应属阳明学内部的问题，兹不赘述。而日本学者“非阳明宗子”之持论理由主要是东廓的“固守师说”不符合阳明学的创造精神，笔者认为这一观点未能区分“固守师说”与良知学之凸显道德主体自主自由性、创造性的义理内涵是两个层面的议题，两者并不构成逻辑上的悖论，他的“固守师说”并不等于视良知为拘板不变的道德规矩，而恰恰包含有对阳明良知学之自主创造性的忠实继承。^[105]如是，问题主要聚焦在东廓之学是否为“王学正传”、与王学的关系如何、如何看待东廓之学的思想意义等方面。

首先，从东廓戒惧说的总体建构来看，其思想脉络本诸阳明《大学》《中庸》合一的思路，上溯濂洛，下依自得，工夫论以《中庸》之构架总归为戒惧说。其工夫路径不同于浙中王龙溪等发挥阳明学说向上一机、“无工夫”的高明精微一路，也不同于泰州王心斋所主“百姓日用即道”“良知现成自在”的形下平凡进路，而是在立根于心体的基础上贯彻上下内外，强调工夫实践的严肃性和必要性。其规定良知之至善、规矩、帝规帝矩、精明等义，偏重言良知之“有”与超越性，彰显良知之为道德实践最高目标所具有的内在严格性和践履工夫之必要性，其工夫内容兼该体用内外，由形上本体下贯形下日用，正面充拓德性与负面防范气稟私欲一体两面并行不悖。凡此，既不失阳明思想之精义，又是对阳明思想笃实一面的继承，对弘扬阳明思想之真义实有功焉。在阳明后学分化变异、脱略工夫之弊流行之时，他对某些王门后学的工夫偏离予以纠正。耿天台（定向，1524—1596）《东廓邹先生传》载：

挽（按，晚）近承学，有以纵任为性体自然者，先生肫肫焉申戒谨恐惧旨，明自强不息为真性，盖惧后之流于荡而约之于独知也。有以寂静方为知体之良者，先生肫肫焉示天运川流之几，明寂感动静无二界，盖惧后之倚于内而一之于独知也。又有以学从无极悟入方透向上一机者，先生肫肫焉揭庸言庸行，明下学上达无二途辙，盖惧后之离而流于邪而实之，必物格知乃致也。凡以弘师旨之传，广与人为善之量者，心独苦矣。^[106]

“以纵任为性体自然者”指主张“良知自然现成”的泰州之学，东廓申严谨工夫而戒其流荡；“以寂静方为知体之良者”指以聂双江为代表

的归寂说，东廓申无分于寂感动静之旨而戒其偏重内守之弊；“以学从无极悟入方透向上一机者”指以王龙溪为代表的“四无论”，东廓申以实用其力于人伦日用而与佛道二教相区别。凡此皆“弘师旨之传”，用心良苦。不仅如此，东廓更作为江右王学的领军人物，于江右王学及讲会的笃实学风实有影响之力。其学理之正统性以及救弊补偏之功，是王门同道及晚明学者视之为正传的基本原因。

其次，从江右王学到蕺山之学，工夫风格和致思理路具有某种内在一致性，这是蕺山、梨洲将东廓为首的江右诸子视为正传的另一学理因素。刘蕺山谓东廓“以戒惧慎独为致良知之功，此是师门本旨”，黄梨洲追随师说，谓“阳明之没，不失其传者，不得不以先生（按，东廓）为宗子也”，^[107]进而将江右王学一系视为正传：

姚江之学，惟江右为得其传，东廓、念庵、两峰、双江其选也。再传而为塘南、思默，皆能推原阳明未尽之旨，是时越中流弊错出，挟师说以杜学者之口，而江右独能破之，阳明之道赖以不坠。^[108]

客观来说，刘蕺山师徒对泰州、越中后学流弊的极力驳斥，实以“人病”而牵及于“法”，尤其对龙溪之于阳明学向上一机的发挥未能善会，故其独以江右王学为宗子的评价并不客观全面。再则，以上黄梨洲所列的江右诸子，其学旨各有不同，尤其聂双江之学实与阳明致思理路相异，刘两峰晚年亦信之，将二人并列为得王学正传，不免过甚其辞。笔者认为，蕺山师徒称道江右诸子的原因有二：一是如张学智所论，江右诸子“其间学术宗旨颇不一致，但大体倾向笃实用功，主张

良知经锻炼后方可恃任，较少就王龙溪高明卓绝一路”，^[109]可救王学流弊。其中邹东廓之学更显平正笃实，“得阳明一贯之旨、平实功夫者，以邹守益为最”，^[110]故戡山师徒于江右诸子中最推崇东廓。二是在工夫进路上，江右诸子与戡山之学具有内在一致性。戡山以“意”为核心的慎独之学的建构与包括东廓在内的江右诸子虽无直接的思想渊源，然邹东廓之“戒惧”，聂双江之“归寂”、刘两峰之“默坐反观”，罗念庵之“收摄保聚”、王塘南之“透性研几”，万思默之“静摄默识”，均属收摄心体、笃实用功一路，此超越性、笃实性进路到戡山那里达到了高峰，归显于密，建立了精密完整的理论体系和工夫方法，这应是江右王学受其表彰的重要原因。尤其东廓戒惧说对本体之主宰义和工夫之严肃义的彰显，与戡山的诚意慎独之学联结更密，劳思光谓东廓思想“与戡山立说宗旨有关，黄宗羲宗戡山‘诚意’之说，而东廓之戒慎恐惧或慎独，亦是重‘意’之发用前工夫；此处固属直接契合也”。^[111]可以说，东廓的戒惧说为刘戡山修正心学提供了基础。

第三，就社会实践而言，东廓推动讲会、乡族实践等活动可谓阳明学“万物一体”精神的实践典范，是对阳明所倡“实学”精神的弘扬。东廓前后居乡四十余年，在江右诸子中居乡时日最长，参与讲会、乡族实践之活动最多，推动之力最巨，对于江右尤其是吉安王学的社会关怀面向实有带动之功，“化乡”实践遂成吉安王学的一大亮点，^[112]也使王学在吉安地域社会的深入传播长达七八十年之久，这是浙中、泰州王学所不及的。以往学界对其社会实践层面关注甚少，然而东廓在这一层面用力实多，颇见精彩，也是他获得明代学者推崇的一大原因。此外就个人气象而言，其人“宽弘博厚”，^[113]为世仪表，孙奇逢谓“文成门人，品行议论醇乎不杂者，必以公为第一”。^[114]凡此皆合古儒品题人物之准则，故王学宗子之谓，可当之矣。

最后，简单谈谈古今学者对东廓之关注与评价差异甚大的原因。邹东廓并不是一个著述宏富、体系博大的思想家，其学可用“笃实而富于实践性”来概括。就“笃实”而言，其思想基本上是阳明笃实教法的继承，若以追求“创新”的现代学术眼光看，不免因其对阳明思想的全面服从而丧失了自身的独特性，乏新可陈，故学界对他关注不多，而往往聚焦于龙溪、心斋、双江等古典学术眼光中的“另类”。然其“谨守家法”^[115]不能增一新谛、特标一异帜”^[116]的平正笃实特色，在王门同道那里却意味着“良知之传得赖以不坠者”，^[117]因为尊经守旧（道）恰是古典学术所推崇的学问立场。就“实践性”而言，其践履工夫、社会实践之笃实特色均是对阳明学之实学精神与理想的落实与继承，可谓“阳明一生精神，俱在江右”^[118]的继承与注脚，也是古典学术知行合一精神的注脚，故深为儒者仰重。然此实践特色，恰是被西学“格义”后的现代学术所忽略不论的。因此，从东廓之学反思古今学术标准之差异，可启示我们重新审视中国古典学术之“尊经”“实践”等传统的独特意义。

（原载《当代儒学研究》第14期，台湾“中央大学”儒学研究中心，
2013年6月）

[1]本文为2011年教育部规划基金项目“思想、讲学与乡族实践——邹东廓与江右王学的开展”（11YJA720038）的阶段性成果。

[2]王畿：《邹东廓先生续摘稿序》，邹守益撰、董平编校：《邹守益集》（南京：凤凰出版社，2007），卷27，第1348页。

[3]劳思光：《后期理论之兴起及完成》，《新编中国哲学史》（三上）（台北：三民书局，1983），第460页。

[4]宋仪望：《邹东廓先生行状》，《邹守益集》卷27，第1368页。

[5]邹守益：《复夏太仆敦夫》，《邹守益集》卷10，第493页。

[6]朱熹：《四书章句集注·大学章句》（北京：中华书局，1983），第7页。

[7]以上引文分别见朱熹：《四书或问·中庸或问上》，收入朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第6册（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002），第556、555页。

[8]朱熹：《朱子语类·持守》，《朱子全书》第14册，卷12，第556页。

[9]邹守益：《龙冈书院祭田记》，《邹守益集》卷7，第404页。

[10]东廓尝言：“先师格致诚正之说，初闻于虔州。以旧习缠绕，未敢遽信。及质诸孔孟，渐觉有合处，然后敢信而绎之。”（邹守益：《复王东石时祯》，《邹守益集》卷10，第500页）“旧习缠绕”即指东廓曾受朱子学体用有别、《学》《庸》工夫内容有别思路的影响，故初闻阳明学时，未敢骤信。

[11]耿定向：《东廓邹先生传》，《邹守益集》卷27，第1382-1383页。

[12]以上引文见王守仁撰：《传习录》上，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷1，第34-35页。

[13]以上引文分别见邹守益：《寄孙德涵德溥》，《邹守益集》卷13，第662页；《浙游聚讲问答》，《邹守益集》卷16，第771页。

[14]见邹守益：《学说》，《邹守益集》卷8，第434-435页。

[15]邹守益：《白鹭书院讲义》，《邹守益集》卷16，第753-754页。

[16]以上引文分别见邹守益：《诸儒理学语要序》，《邹守益集》卷2，第80页；
《简叶旗峰秋卿》，《邹守益集》卷11，第574页。

[17]邹守益：《浙游聚讲问答》，《邹守益集》卷16，第771页。

[18]王畿：《与阳和张子问答》，《王畿集》（南京：凤凰出版社，2007），卷5，
第126页。

[19]黄榦：“窃闻道之正统，待人而后传，自周以来，任传道之责，得统之正者，不过数人，而能使斯道章章较著者，一二人而止耳。由孔子而后，周、程、张子继其绝，至先生而始著。”黄榦：《朱子行状》，《勉斋集》，收入《文渊阁四库全书·集部》第1168册，卷36，第428页。

[20]陈淳：“朱文公又即其微言遗旨益精明而莹白之……盖所谓集诸儒之大成，嗣周、程之嫡统，而粹乎洙、泗、濂、洛之渊源者也。”陈淳：《杂著·师友渊源》，《北溪大全集》，收入《文渊阁四库全书·集部》第1168册，卷15，第615-616页。

[21]刘于义等监修、沈青崖等编纂：《人物志·名宦三·孙应鳌传》，《陕西通志》（四），收入《文渊阁四库全书·史部》第554册，卷52，第215页。

[22]迈柱等监修、夏力恕等编纂：《乡贤志·夏茂传》，《湖广通志》（三），收入《文渊阁四库全书·史部》第533册，卷49，第79页。

[23]见王守仁：《答陆原静书》，《传习录》中，《王阳明全集》卷2，第64页。

[24]如王畿《书同心册卷》言：“夫主静之说，本于濂溪无极所生真脉路……夫学有本体，有工夫，静为天性，良知者，性之灵根，所谓本体也。知而曰致，翕聚缉熙以完无欲之一，所谓工夫也。良知在人，不学不虑，爽然由于固有，神感神

应，盎然出于天成，本来真头面，固不待修证而后全……翕聚之谓，所以培其固有之良，达其天成之用，非有加也。”《王畿集》卷5，第121页。

[25]如罗念庵在主张主静、归寂的思想阶段，言“感无常，寂有常，寂其主也。周之静、程之定，皆是物也。其曰静虚动直，曰静定动定，以时言也。”（《答郭平川·十四条》，罗洪先撰、钟彩钧主编、朱湘钰点校：《罗洪先集补编》卷7，台北：“中央研究院”中国文哲研究所，2009年，第104页）。念庵晚年主张收摄保聚说时，则言“主静立极，濂溪尝有是言矣……此无欲之体，无极之真，大易所由以生生，非有物以为之根原，静为动根、静在动中故也。此即所谓动而无动，静而无静、神妙万物者也……而指以静为时动时静，则浅之为静矣。”罗洪先：《答董蓉山》，《念庵文集》，收入《文渊阁四库全书·集部》第1275册，卷3，第57页。

[26]宋仪望：《校编邹东廓先生文选序》，《邹守益集》卷27，第1351页。

[27]邹守益：《尊道书院记》，《邹守益集》卷6，第337页。

[28]邹守益：《赠廖日进》，《邹守益集》卷2，第64页。

[29]见林月惠：《附录二：本体与工夫合一——阳明学的开展与转折》，《良知学的转折——聂双江与罗念庵思想之研究》（台北：台湾大学出版中心，2005），第666-667页。

[30]邹守益：《赠云东龙君道亨之任南都序》，《邹守益集》卷4，第176页。

[31]邹守益：《简君亮伯光诸友》，《邹守益集》卷10，第493页。

[32]邹守益：《录诸友聚讲语答两城郡公问学》，《邹守益集》卷15，第734页。

[33]王守仁：《传习录》上，《王阳明全集》卷1，第6页

[34]邹守益：《答周顺之》，《邹守益集》卷10，第503页。

[35]按：此是王龙溪对阳明后学两大工夫进路的总结：“夫圣贤之学，致知虽一，而所入不同。从顿入者，即本体以为工夫，天机常运，终日竞业保任，不离性体，虽有欲念，一觉便化，不致为累，所谓性之也。从渐入者，用工夫以复本体，终日扫荡欲根，祛除杂念，以顺其天机，不使为累，所谓反之也。”见王畿：《松原晤语》，《王畿集》卷2，第42-43页。

[36]王畿：《留都会纪》，《王畿集》卷4，第89页。

[37]王龙溪对“先天正心”的论述见《三山丽泽录》，《王畿集》卷1，第10页。

[38]以上引文分别见王畿：《答谭二华》，《王畿集》卷10，第269页；《三山丽泽录》，《王畿集》卷1，第10页。

[39]邹守益：《复濮致昭冬卿》，《邹守益集》卷11，第537页。

[40]朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，第5-6页。

[41]邹守益：《书广德复初诸友会约》，《邹守益集》卷15，第739页。

[42]朱熹：《大学章句》，《四书章句集注》，第6页。

[43]邹守益：《水西精舍记》，《邹守益集》卷7，第431页。

[44]邹守益：《阳明先生书院记》，《邹守益集》卷7，第380页。

[45]陈九川：《寿大司成东廓邹公七十序》，《邹守益集》卷27，第1409页。

[46]唐君毅：《王学之论争及王学之二流》，《中国哲学原论·原教篇》，收入《唐君毅先生全集》卷19（台北：学生书局，1990），第372页。

[47]见林月惠：《良知学的转折——聂双江与罗念庵思想之研究》，第211-217页。

[48]《明儒学案原序》，黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》（北京：中华书局，1985），第9页。

[49]王畿：《天泉证道纪》，《王畿集》卷1，第1页。

[50]邹守益：《青原赠处》，《邹守益集》卷3，第103页。

[51]以上引文分别见邹守益：《复戚司谏秀夫》，《邹守益集》卷10，第499页；《简郭平川》，《邹守益集》卷11，第545页。

[52]王守仁：《传习录》上，《王阳明全集》卷1，第29页。

[53]程颢：《答横渠张子厚先生书》，《河南程氏文集》卷2，《二程集》（北京：中华书局，1981），第460页。

[54]见陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》（北京：人民出版社，1991），第222-229页。彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》（北京：生活·读书·新知三联书店，2005），第394-419页。

[55]邹守益：《复石廉伯郡守》，《邹守益集》卷10，第511-512页。

[56]阳明在《答舒国用》一书论敬畏与洒落的关系：“戒慎恐惧之功无时或间，则天理常存，而其昭明灵觉之本体，无所亏蔽，无所牵扰，无所恐惧忧患，无所好乐忿懣，无所意必固我，无所歉馁愧怍。和融莹彻，充塞流行，动容周旋而中礼，从心所欲而不逾，斯乃所谓真洒落矣。”王守仁：《答舒国用》，《王阳明全集》卷5，第190页。东廓所云六个“本无”与阳明所言的六个“无所”意同。

[57]见王瑞昌：《论刘蕺山的无善无恶思想》，《孔子研究》2000年第6期，第76-86页。

[58]以上引文分别见邹守益：《简陆真山》，《邹守益集》卷12，第633页；《录诸友聚讲语答两城郡公问学》，《邹守益集》卷15，第734页。

[59]邹守益：《简陆真山》，《邹守益集》卷12，第633页。

[60]王守仁：《传习录》下，《王阳明全集》卷3，第125页。

[61]邹守益：《复高仰之诸友》，《邹守益集》卷11，第549页。

[62]邹守益：《冲玄录》，《邹守益集》卷15，第742页。

[63]以上引文分别见邹守益：《絜矩篇赠纪山曹柱史》，《邹守益集》卷4，第199页；《录诸友聚讲语答两城郡公问学》，《邹守益集》卷15，第734页；《积庆堂记》，《邹守益集》卷6，第367页。

[64]如阳明日：“性一而已。自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋于人也谓之性，主于身也谓之心……名至于无穷，只一性而已。”（王守仁：《传习录》上，《王阳明全集》卷1，第15页）程子曰：“心也、性也、天也，一理也。自理而言谓之天，自禀受而言谓之性，自存诸人而言谓之心。”（朱熹：《尽心章句上》，《四书章句集注·孟子集注》卷13，第356页）

[65]邹守益：《枝江县文昌精舍记》，《邹守益集》卷6，第359页。

[66]任文利：《天德与王道之间——作为儒教传统士大夫典型的邹守益》，张海晏、熊培军主编：《国际阳明学研究》（第一卷）（北京：中国社会科学出版社，2011），第32页。

[67]《复古书院赠言》，《邹守益集》卷3，第98页。

[68]以上引文分别见邹守益：《简梦坡敖翰学》，《邹守益集》卷11，第580页；《寄龙光书院诸友·二》，《邹守益集》卷17，第803页。

[69]以上引文分别见邹守益：《简君亮伯光诸友》，《邹守益集》卷10，第493页；《复夏太仆敦夫》，《邹守益集》卷10，第493页。

[70]以上引文分别见王守仁：《传习录》中《》，王阳明全集》卷2，第72、47页。

[71]牟宗三先生谓儒家的德性之知即康德的道德形上学中所无法彰显的“智的直觉”：“无限的道德本心之诚明所发之圆照之知，则此知是从体而发（本心之诚明即是体），不是从见闻而发，此即康德所谓‘只是心之自我活动’的智的直觉（如果主体底直觉只是自我活动的，即只是智的，则此主体必只判断它自己）……它不是感触的直觉。因不是感触的，所以是纯智的，在中国即名曰‘德性之知’，言其纯然是发于诚明之德性，而不是发于见闻之感性也。”见牟宗三：《智的直觉如何可能？儒家“道德的形上学”之完成》，《智的直觉与中国哲学》（台北：台湾商务印书馆，1971），第188页。

[72]以上引文分别见邹守益：《岷川说赠刘司谏》，《邹守益集》卷8，450页；《长洲县儒学乡贤祠记》，《邹守益集》卷7，第393页。

[73]唐君毅：《王学之论争及王学之二流（下）》，《中国哲学原论·原教篇》，收入《唐君毅先生全集》卷19，第371-372页。

[74]邹守益：《答彭子闾》，《邹守益集》卷13，第652页。

[75]以上引文分别见邹守益：《潮州林氏祠堂记》，《邹守益集》卷7，第428页；《简李南屏》，《邹守益集》卷12，第608页；《冲玄录》，《邹守益集》卷15，第743页。

[76]以上引文分别见邹守益：《龙华会语》，《邹守益集》卷15，第731页；《好学篇赠五台徐柱史》，《邹守益集》卷4，第198页。

[77]邹守益：《简吕巾石馆长》，《邹守益集》卷12，第614页。

- [78]以上引文分别见邹守益：《题安和里小会籍》，《邹守益集》卷18，第867页；《望亭记》，《邹守益集》卷7，第409页。
- [79]邹守益：《录诸友聚讲语答两城郡公问学》，《邹守益集》卷15，第734页。
- [80]以上引文分别见邹守益：《同志请书》，《邹守益集》卷16，第779页；《寄孙德涵德溥》，《邹守益集》卷13，第662页。
- [81]邹守益：《答徐子弼》，《邹守益集》卷10，第508页。
- [82]邹守益：《赠宗伯西玄马子北上序》，《邹守益集》卷3，第148页。
- [83]邹守益：《复高仰之诸友》，《邹守益集》卷11，第550页。
- [84]黄宗羲：《浙中王门学案三》，《明儒学案》，卷13，第271页。
- [85]以上引文分别见邹守益：《再简季彭山》，《邹守益集》卷10，第519页；《答汪周潭中丞问学》，《邹守益集》卷16，第776页。
- [86]邹守益：《答季彭山》，《邹守益集》卷12，第592页。
- [87]邹守益：《复聂双江文蔚》，《邹守益集》卷10，第494页。
- [88]邹守益：《答余汝定》，《邹守益集》卷10，第517页。
- [89]见林月惠：《阳明后学的“克己复礼”解及其工夫论之意涵》，《法鼓人文学报》第2期（2005年12月），第161-202页。
- [90]见林月惠：《附录二：本体与工夫合一——阳明学的展开与转折》，《良知学的转折——聂双江与罗念庵思想之研究》，第708-717页。
- [91]邹守益：《再答双江》，《邹守益集》卷11，第542页。

- [92]邹守益：《答詹复卿》，《邹守益集》卷13，第650页。
- [93]邹守益：《答东山诸友》，《邹守益集》卷16，第758页。
- [94]见容肇祖：《王门的派分》，《明代思想史》（济南：齐鲁书社，1992），第127页。
- [95]冈田武彦：《王阳明与明末儒学》（上海：上海古籍出版社，2000），第104-105页。
- [96]劳思光：《后期理论之兴起及完成》，《新编中国哲学史》（三上），第460页。
- [97]钱明：《阳明学的形成与发展》（南京：江苏古籍出版社，2002），第148-151页。此外，日本学者木村庆二也认为，东廓规定心为“至善无恶”来限制心体的自由裁度，因此断定东廓思想中掺有朱学的要素。见木村庆二：《邹东廓思想研究序说》，《中国哲学论集》第17号（日本：九州大学出版社，1991），第62-78页。
- [98]见吉田公平：《解说（邹东廓）》，《阳明门下》，收入宇野哲人、安冈正笃监修：《阳明学大系》第5册（东京：明德出版社，1973），第36-45页。
- [99]见木村庆二：《关于邹东廓思想形成的一点考察》，《中国哲学论集》第19号（日本：九州大学出版社，1993），第18-35页。
- [100]侯外庐：《宋明理学史》（北京：人民出版社，1997），第284-304页。
- [101]陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，第333-335页。
- [102]蔡仁厚：《邹东廓、欧阳南野、陈明水（阳明之亲炙嫡传）》，《王学流行——江右王门思想研究》（北京：人民出版社，2006），第28-44页。

[103]见朱湘钰：《平实道中启新局——江右三子良知学研究》（台北：“国立”台湾师范大学国文学系博士论文，2007），第292-294页。

[104]见刘姿君：《邹东廓“慎独说”之衡定——以王阳明“良知教”为理论判准的说明》，《中国学术年刊》第29期（2007年9月），第33-52页。

[105]东廓对于良知本体之自主性、创造性、当下活泼呈现之意涵的论说相当多，如言“良知之本体，至虚至灵，至清至明者也。故其妙用之运行，事亲而能孝，从兄而能弟，交友而能信，联族而能惠，处乡而能和”（《赠程郑二生》，《邹守益集》卷2，第42页）。“良知之明……常寂常感，常神常化，常虚常直，常大公常顺应”（《阳明先生文录序》，《邹守益集》卷2，第40页）。又言“自快其良知……夫是之谓自信之学”（《毁誉篇》，《邹守益集》卷2，第67页）。

[106]耿定向：《东廓邹先生传》，《邹守益集》卷27，第1392页。

[107]以上引文分别见黄宗羲：《明儒学案·师说》，第8页；《江右王门学案一》，《明儒学案》卷16，第334页。

[108]黄宗羲：《江右王门学案一》，《明儒学案》卷16，第333页。

[109]张学智：《江右王门的儒学思想》，《中国儒学史·明代卷》（北京：北京大学出版社，2011），第245页。

[110]张学智：《明代哲学史》（北京：中国人民大学出版社，2012），第160页。

[111]劳思光：《后期理论之兴起及完成》，《新编中国哲学史》（三上），第459-460页。

[112]关于邹东廓乡族建设研究的相关成果有：王崇峻的《明代中晚期江右王门学者的乡村运动——以江西吉安府为中心》（氏著：《维风导俗：明代中晚期的社会变迁与乡约制度》，台北：文史哲出版社，2000年，第223-268页），探讨了包

括东廓在内的吉安王门学者创建书院、倡导讲学、推行乡约、清丈田地等社会工作以及所蕴含的意义。衷海燕的《儒学传承与社会实践——明清吉安府士绅研究》（厦门：厦门大学历史系博士论文，2003）涉及东廓等吉安学者办讲会、建书院、维护礼教秩序、参与地方公共事务等活动，力图揭示儒学传承演变的趋势与区域社会文化变迁的内在机制。张艺曦的《社群、家族与王学的乡里实践以明中晚期江西吉水、安福两县为例》（台北：台湾大学出版社，2006）描述了东廓等江右诸子与官方、地方士绅、地方家族共同合作，参与乡里建设、社会救济、赋役丈量等地方事务活动，实践理学家的“化乡”理想，以此探讨王学如何在地发展与草根化、学术群体的地方动员能力、王学与地方家族之间的合作共生关系，揭示学术在地发展的机制。

[113]按此是阳明评价东廓之语，见陈九川：《寿大司成东廓邹公七十序》，《邹守益集》卷27，第1410页。

[114]沈佳：《明儒言行录》，收入《文渊阁四库全书·史部》第458册，卷8，第893页。

[115]王畿：《邹东廓先生续摘稿序》，《邹守益集》卷27，第1349页。

[116]耿定向：《东廓邹先生传》，《邹守益集》卷27，第1391页。

[117]宋仪望：《寿大司成东廓邹公七十序》，《邹守益集》卷27，第1411页。

[118]黄宗羲：《江右王门学案一》，《明儒学案》卷16，第333页。

九

儒道交融：罗念庵一体两面的终极关怀

近年的阳明学研究显示，与宋代理学家较少触碰生死议题的态度所不同的是，生死关切乃是中晚明阳明学甚至整个儒学的焦点意识之一，原因主要在于儒学与佛教长期的交融互动中儒家学者对佛教思想的主动吸收，将佛教了脱生死的基本关切纳入儒学的核心议题，并转化为儒学的解释内涵。^[1]而在中晚明三教合流的思想背景中，也有将道家、道教思想纳入儒家生死观的例子，学界对此较少留意。本文择取江右阳明学者罗洪先（字达夫，号念庵，1504—1564）为例，探讨其终极关怀尤其是生死关怀中儒道融合的因素，希望于此弥缝。

本文“终极关怀”一词，是在宽泛意义上使用德国神学家保罗·蒂里希（Paul Tillich）提出的这一概念，^[2]指向生命存在的本真意义和最高需求，其中包含对生死问题的解读及超越方式。在阳明学者那里，前者意味着体贴良知（心体），是阳明学者们追求的终极目标；同时，体道则能超越生死，“生死关切”涵摄于“终极关怀”的议题之中。念庵一生饱受疾病死亡威胁之苦，其关注焦点及解决方式同样是，如何通过证悟心体来超越身心困厄。因此，本文标题采用“终极关怀”一词，意在将罗念庵的生死关切置于体证本心的内涵中展开讨论。^[3]

（一）一生纠结：病厄之危一道业未成

罗念庵一生体弱多病，病厄之苦也兼及影响到他的性情、世界观、处事态度、学术倾向。他曾自述：“洪先自幼至长，时时多疾疢”，^[4]忆从年少即问医，独身偏得父母慈。日视颜色察饥饱，口虽不语知心悲。稍长颇畏辱亲体，渐向长生求至理。”^[5]年少多病频频问医的遭遇，一方面令他自幼即敏感于生死问题，有着强烈的求生愿望：“生少多病，当其未闻养生之说，而畏死之速也……吾之爱生之心真实故也”，也因此留意养生术：“问药抄方，形之梦寐，恨不能越疆而往就其人。有不以其人告者，辄私怨之。”^[6]同时，多病之质也影响了他沉静脱俗的性情，寄心玄远的情结：“余少慕玄虚，厌世事”，^[7]“忆我八九龄，簿计同声偶。好恶洁且端，倏然离尘垢”，^[8]羸弱之人往往少了一份对世俗生活的进取竞争，多了一份对红尘迷梦的冷静旁观，^[9]追求超越成为念庵自幼即有的人生主题。

念庵的家乡江西吉安府是阳明学开展的重镇，《传习录》初刻于赣州时，十五岁的罗念庵“初见《传习录》出，即知卒业，颇生信心”，^[10]他虽未能亲炙阳明，但二十六岁以后借进京入仕之机结识了一批阳明弟子，从此将阳明学的致良知教作为人生终极追求。此后当他数次面临病痛死亡之危时，对抗之法便是坚守圣人之志、永恒之“道”。

嘉靖八年（1529），罗念庵举进士第一，任翰林院修撰。次年告归途中，一场突如其来的大病令他几乎丧命：“忆年二十七时，在仪真（按，今江苏仪征）病伤寒，七十日不能粒食，第饮水而已。当时目

不见人，口不能言”，以至家人欲治后事。年少得志的念庵骤然滑入生命低谷，此时“惟有一念少觉”：

遂自诀曰：“与其悲伤而死，只安心顺意，与化俱徂，便是圣贤境界。”每醒时，觉自家意思妥贴，即自喜曰：“吾已作圣贤路上人，余更何羡也？”^[11]

“安心顺意，与化俱徂”颇似张横渠《西铭》“生顺没宁”的达观，死亡降临之际，唯一可以抓住的“永恒”，便是以圣贤心境自任，虽未能至，却已行走在朝圣途中。病虽百日后愈，然“真州一痛，颇识生死迅速”，^[12]其《病起自警》诗云：

五尺身躯一丈夫，百年事业竟何如。每思曾点三春乐，岂用康成万卷书。……古来豪杰几先定，肯向迷途错驾车。^[13]

以道德人格、精神境界之不朽来对抗个体肉身生命的有限性，是儒家士人的追求共识，理学家则更进一步，将精神境界直指本心，曾点之乐所示的性天境界才是人生至境和超越生死的关键。如不明心性，即便如郑康成那样的经学成就亦不足为道，甚至是人生迷途。整个青年时代，念庵一直身体不佳，^[14]这也是他醉心体道的原因之一。

同时，念庵的为学主张也与他的身体状况不无关系。念庵早期实践王龙溪（畿，1498—1583）主张的见在良知工夫十余年而无收效，嘉靖二十六年（1547）前后开始认同聂双江（豹，1487—1563）的归

寂说、转向主静工夫论，三十三年（1554）起转主收摄保聚说，中晚两期的为学主张均有程度不同的“主静”色彩。他四十三岁起在家乡吉水县辟石莲洞静修，直至去世，以至于同门对其有“类禅”“过于自好”的批评。^[15]实则，这些批评往往忽略了念庵主静背后的一个重要原因：体弱而致的养生需求、病痛导致的生命无常感以及由此激发的强烈体道愿望。尤其在中年以后，他的文字时时流露出心慵身赘与忧道未得之苦，^[16]肉体与精神双双不安：

岁月来无几，形骸今半残。那能似久客，郁郁未能安。^[17]

踟蹰亦何为，中怀戚如孺。岂不戒自伤，所嗟在远道。……奈何五十来，归期阻以杳。发白齿复豁，容华入衰老。……耿耿惜分阴，不眠达清晓。^[18]

两诗写于念庵四十八岁，是夏，他因病不得不离开石莲洞回家调养，^[19]入冬以来，“弱体感寒，遂作飧泄，拥户数月，血气虚惫，齿落须白，无异六七十岁老人。”^[20]五十岁时，“齿落二三，须已半白，稍近书册，则头眩目痛，夜废熟寝，即饮食不甘”，^[21]远非盛年男子的精壮体质。容华衰老、时光不再的感伤，体弱多病、精力不济的无奈，求道多年、望而未即的悒郁，重重叠叠交织而来，“闻道已多年，终然迹不前”，“悄然不能寐，非为夜漫漫”，^[22]道出了他精神世界的悲凉困顿。嘉靖二十九年（1550）四月间，念庵再罹死亡之险：

一夕偶眩晕，脉偶绝，因惊曰：“吾在今夕乎？”急呼妻孥旁侍而不言其故，亦欲与之一诀，更无可言。又窃自验：到此境

界，百念起不得，不知生存何故扰扰也。^[23]

心体是否不受念虑之扰，是生死关头用以自验和依托的“永恒”，也更清醒地反思日常念虑私欲之妄。他反思道：

乃自悲曰：“吾已不复可久人间世乎！”则又自反曰：“使吾无身，吾复何为？”则又自反曰：“使吾有身，又有所为，于性分亦何干涉？性分不有大于此者乎？”于是回顾向之所嗜慕者，荡如飘风，澹如嚼蜡，脱知振槁，虽妻孥相对，如处深山，收视敛听，坐以待尽，一切章句见解、世俗技能，甚若伤我，不能复亲。^[24]

死亡将临之际，种种欲求荡如飘风、澹如嚼蜡般丧失了永恒价值，唯有道体（性分）可超越生死、形骸、章句见解、世俗技能，作为生命终极的依靠。病痛之苦与死亡威胁，不断逼迫、强化着他的生死意识以及对尘世生活的反思。

此外，念庵周遭的亲友亦多早天：念庵母李氏共生三子四女，独念庵与一姊存活，其余皆早天，其姊于婚后一年即卒。仲弟寿先（庶母生）二十六岁而终，令念庵“哀楚累月，寝食失常”，^[25]寿先妻王氏举二子二女，皆早天。夫人曾氏体清羸，年五十而卒。曾氏所生子女六人先后早天，子嗣中唯世光（曾氏生）和遗腹子奕光（侧室生）存。念庵身边的得力弟子也多英年早逝：罗文祥卒年二十八，尹辙卒年五十，赵弼卒年五十一，周忠、谢中孚均早逝，他哀痛不已：“一邑之间信学者几何，而倾摧若此，即后死何益矣！呜呼！呜呼！”^[26]这些境遇令他对生命无常的体验有着倍于常人的刻骨之痛：“幸而此身犹

存，家难频仍，得因砥砺，乃知往昔之非而省改焉，亦欲置此身于天地之间而不敢有所退托。”^[27]在嘉靖三十年（1551）身体极衰弱时，他致书聂双江：“自是坚闭关之誓。后来日月未知长短，幸少识操习，得有所止，即甘心逝矣。”^[28]

嘉靖三十四年（1555），念庵在湖北黄陂道明山中静修，经日夜趺坐三月余，终于证悟心体。然此次证体经验持续不久即以病废，返家后又遭丧妻之痛，疾病再度袭来，甚至一度病危。同时，“外为名所驱，内苦意不了”，^[29]工夫未稳时，仍有心体扰动、不得做主之苦。“病厄之危一道业未成”依然是他的精神困境：

日与死为邻，追思少年一段苦心，竟无成就，诚有不瞑目者。^[30]

室家祸变，岁复丛集，积劳内损，血气早衰。迩来默计，惟有冥心待尽而已。^[31]

嘉靖三十八年（1559），楚山之疾再次发作，^[32]据《齿摇》一诗描述，是年他的牙齿仅剩十七颗，不能嚼肉、茶饭无味，此后直至去世，始终衰病侵扰，唯一的期冀便是：“胡不念朝闻，有身逆旅寓。夕死且不辞，形残岂其惧？”^[33]

总之，病痛死亡的肉身威胁与道业未成的精神焦虑，构成念庵中晚年阶段最大的身心困境，这不仅是他晚年谢绝内阁首辅严嵩邀请出仕的重要内因，也是他在嘉靖三十八年（1559）冬开始闭关三年的主要缘由。他的同道好友唐荆川（顺之，1507—1560）则出于忧世之心

慨然出仕，不久病逝于御倭舟中。荆川工夫未尽、体道未遂的遗憾对念庵刺激极大，他在荆川逝后致书同道王敬所（宗沐，1523—1591）：“痛定思痛，前缘尽空，旦暮喘息……渊明有言：‘欲尽便须尽，宁复独多虑。’达哉达哉！生于是得大醒，不复东驰西骛也。”^[34]每一次死亡的刺激都促使他更加内省，超越尘世种种牵绊，也更坚定了闭关修道之志。

闭关持续至嘉靖四十年（1561），终有突破，“日间此心自有主宰不走透，恍然足乐”，^[35]至心体时刻呈现、杂念不生之境。次年，他协助官府监督丈田，“虽甚纷纷，不觉身倦，一切杂念不入，亦不见动静二境”，^[36]工夫更进一层，臻于动静一如。至此，困扰他一生的心结方解。肉身生命虽更病羸，精神能量却极强大，念庵孜孜致力于讲学、乡族建设活动，逝前犹讲学不辍。这是道体——“一体之仁”本身的自然呈现，证道的永恒真实之感已超越了一己小我之所限。

嘉靖四十三年（1564）是念庵人生的最后一年，他致书门生友人：

区区年六十，无心世外，所喜学问稍有头绪，不似向来一切抹杀。^[37]

古人所谓朝闻夕死，虽不能尔，喜为近之。^[38]

“朝闻夕死”不再是望而未之即的精神期冀，而是真切体证的踏实安顿。八月十三日痰作，次日加重，念庵谓家人：“吾明日行矣。”族中长老见家中一无长物，甚感叹。念庵曰：“吾平生无所余，穷固自

好。吾子归，以是语之。”侄国光再请问，笑曰：“死已矣，复何说耶？”八月十五日辰时，在弟子亲友的环侍下，念庵以正巾敛手、端坐而逝的姿态，^[39]为超越死亡递交了一份满意答卷。

“君子有终身之忧，无一朝之患也”（《孟子·离娄下》），对念庵而言，这终身之忧即是“日与死为邻”“后来日月未知长短”，疾病死亡随时降临的无常感与体道未得的焦虑感，构成他一生的悲凉沉重的精神纠结，也促成强大急迫的精神动力，令他心无旁骛专一纯粹地修身体道，并在生命尽头画下圆满句点。那么，在阳明学者那里，体道而超越生死的内在义理是什么？念庵所体之“道”又有怎样的内涵？

(二) 阳明学者的基本共识：良知无生死

死亡议题在先秦及宋儒那里，都不是焦点论题。孔子“未能事人，焉能事鬼”“未知生，焉知死”（《论语·先进》）等说法都表明了避谈死亡、将儒家的基本关怀指向现世人生的态度。宋儒基本继承了这一立场，并将佛教了脱生死的追求视为贪生怕死的自私表现。^[40]然生死议题在以阳明学者为主体的中晚明儒者那里，发生了不同以往的改变。毕竟，生死关切是不容忽视的人性基本关切内容，兼之理学与究心生死问题的佛道二教经过长期互动，至中晚明时期，“许多儒者不但不以了脱生死为自私的表现，或不应过分谈论钻研的课题，反而肯定生死课题的探究是人生终极的关怀，更是圣人之教的重点所在。”^[41]

在生死问题上，阳明学者们往往援引《论语》“朝闻道，夕死可矣”和《易传》“原始反终，故知死生之说”“通乎昼夜之道而知”作为讨论的经典依据。并且，诠释的侧重点和内容也与宋儒有所不同。先看朱子（熹，1130—1200）对“朝闻夕死”章的理解：

道者，事物当然之理。苟得闻之，则生顺死安，无复遗恨矣。朝夕，所以甚言其时之近。程子曰：“言人不可以不知道，苟得闻道，虽死可也。”^[42]

朱子对此章的诠释重点在于，“圣人非欲人闻道而必死，但深言道之不可不闻耳”，^[43]强调“闻道”“知道”的至高意义和地位堪比生死。至于“闻道”的内容，朱子解释为与佛老虚玄之理所不同的、直指世间人伦的“实理”：“吾所谓道者，君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友当然之实理也……乃人之所以为人而不可以不闻者，故朝闻之而夕死，亦可以无憾。”^[44]在此，“朝闻夕死”是用来强调“闻道”重要性的比喻说法。同时，生命的生死真相则是：

“精气为物，游魂为变”，精气者，自无而有；游魂者，自有而无。自无而有，神之情也；自有而无，鬼之情也。自无而有，故显而为物；自有而无，故隐而为变。^[45]

阴精阳气，聚而成物，神之伸也。魂游魄降，散而为变，鬼之归也。^[46]

《易传》云：“原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”理学家们基本依此语来解释生死现象：生是天地阴阳之气（精气）的聚合而为有形的人物（自无而有，显而为物），死是阴阳二气的消散，魂（阳）魄（阴）相离，魂归于天为神，魄降于地为鬼（自有而无，隐而为变）。生死现象不过是阴阳二气的屈伸变化、往复周流，死是阴阳二气的另一种变化形态，生死变化就如同春夏、昼夜的自然交替一样：

原始则足以知其终，反终则足以知其始，死生之说，如是而已矣。故以春为始而原之，其必有冬；以冬为终而反之，其必有

春。死生者，其与是类也。

通乎昼夜之道，而知昼夜，死生之道也。知生之道，则知死之道；尽事人之道，则尽事鬼之道。死生人鬼，一而二，二而一者也。^[47]

尽管宋代理学家在天道与性命相贯通的义理上有深入开拓，但并未主动将道体与超越生死相关联，所谓“死之事只生是也，更无别理”。^[48]这种以生论死的取向，一方面将死亡的意义归结为对生的意义和“实理”的重视，指向“道德性命是长在不死之物也，己身则死，此则常在”，^[49]以道德人格的完善来对抗肉身生命的短暂；另一方面则消解了对死亡的恐惧感，“存，吾顺事；没，吾宁也”（张载《西铭》），“圣贤以生死为本分事，无可惧，故不论生死”，^[50]将死亡视为生命中不可避免的自然规律，应当以存顺没宁、顺任自然的态度面对。宋儒以生论死、生死自然的态度导致避谈死后事、将生命的意义安顿在现世人生的倾向。

阳明学者们对于死亡的认识固然有与宋儒有一致的面向，例如认为生死是阴阳二气的周流变化，^[51]并不导向佛教因缘假合、缘起性空、六道轮回的生死流转观等等，但对生死问题的诠释重点与解决之道具有不同于宋儒的特点。先看几位阳明学者对“朝闻道，夕死可矣”的论说——陈明水（九川，1494—1562）认为：“夫子曰：‘朝闻道，夕死可矣。’何哉？闻道则无生死矣。此非本体呈露，无一毫知解作碍，其庶能及哉？”^[52]董萝石（沅，1459—1534）与之同调：“‘朝闻’者，一旦有悟也；‘夕死可矣’，通乎昼夜而知也。”^[53]在此，“闻道”并非如程朱解释为——一般意义的“听闻道”，而是有真实体验的“证

道”；同时也并非是极言道之重要性的比喻说辞，而侧重言道超生死，证道本身就是对生死的超越。王龙溪亦言：

道无生死，闻道则能通昼夜、一死生，虚静光明，超然而逝，无生死可说。故曰：“夕死可矣。”犹云未尝生、未尝死也。
[54]

证道何以能超越生死？阳明在答门人问时也曾论及：

萧惠问死生之道。先生曰：“知昼夜即知死生。”问昼夜之道。曰：“知昼则知夜。”曰：“昼亦有所不知乎？”先生曰：“汝能知昼！懵懵而兴，蠢蠢而食，行不著，习不察，终日昏昏，只是梦昼。惟息有养，瞬有存，此心惺惺明明，天理无一息间断，才是能知昼。这便是天德，便是通乎昼夜之道，而知更有甚么死生？”[55]

傅伟勋先生认为：“阳明良知教，有如慧能顿悟禅教，本质上实为一种生死学。”[56]阳明的龙场悟道经验不仅是心体的直接呈露，并对生死关切这一人性最基本的问题有超出宋儒的深切体认。在上文与萧惠的对答中，阳明先援引《易传》“通乎昼夜之道”论生死如昼夜的自然更替、知昼即知夜，这一解释大体不出宋儒解释“原始反终”的范围；但在如何“知昼”的问题上，阳明没有停留于泛泛的道德性命层面，而是直指惺惺明明、无一息间断的心体（良知），“良知在夜气发的，方是本体，以其无物欲之杂也。学者要使事物纷扰之时，常如夜

气一般，就是通乎昼夜之道而知”，^[57]阳明认为，良知超越了吾人日常之嗜欲混杂不得做主的纷扰状态，良知做得主宰，即知生之真谛。故陈来先生认为，良知学说对阳明自己早已超出了纯粹伦理的意义，而涵有生存意义的智慧与力量，超脱一切“声利嗜好”，就其终极意义而言，则必须超脱生死的分别。这种境界作为一种生死解脱的智慧具有宗教性或宗教境界相通。^[58]不过，阳明对于良知能够超越生死的根由隐而未发，后学则有较多关于生死根源及良知超越生死的论述，如王龙溪言：“良知本来具足，本无生死，吾人将意识承受，正是无始以来生死之本”，“道无生死，一念灵明，照彻千古。生死随缘，不作有无二见。”^[59]龙溪的生死观借鉴了佛教唯识宗“转识成智”的理论，并纳入儒家思想为本位的良知学中：良知心体观照的世界是一超越分别意识、灵明觉照的智境，因其不落经验时空生死、有无之二元对待，故“本无生死”。罗念庵去世当年的致友人书中即表达了这一思想：

一念真正即一日真正，一日真正即一生真正。无远无近，无易无难，得之则一日千年，不得则一生泯没。此处分晓得，为寿为天，为荣为辱，俱有着落，俱有指证。^[60]

与杂念欲根斗争了大半生的念庵，晚年已能“杂思不生，炯炯此心独存时，无物可比拟”。^[61]此“一念”是形上心体之念，故能超越经验界之寿夭、荣辱，乃至生死等一切二元对待的事物和现象。正以良知超越生死，故致良知（证悟心体）涵盖了超越生死之议题，如念庵所谓：“良知为主，死生以之。”^[62]欧阳南野（德，1496—1554）亦云：“得丧死生皆循其良知。”^[63]李见罗（材，1519—1595）亦云：“吾儒尽性，即是超生死。”^[64]可以说，中晚明儒者们由其成长经历、学术

背景、性情喜好等因素的不同，对生死议题的阐发和解决之道各异，但“良知具有超越生死的永恒性”——这几乎是阳明学者们的共识。

傅伟勋先生曾构建“生命十大层面与价值取向”模型，自下至上分成身体活动、心理活动（以上合成最基层的身心活动）、政治社会、历史文化、知性探索、审美经验、人伦道德、实存主体、终极关怀与终极真实等十大层面，考察生命的价值取向现象及问题。^[65]借用此模型比较宋儒与阳明学者的生死关切，双方固然有诸多一致的立场，如以天理为终极关怀、以生论死、重视现世人伦等，然在此前提下，宋儒基本持避谈生死、顺任生死的态度，侧重以世间人伦道德（第七、八层）为价值重心；阳明学者则主动吸取了佛道二教的生死智慧纳入良知学中，直面生死、直指本心，明确将“体证心体（良知）—超越生死”视为同一主题，更明确地指向终极关怀（第九、十层），完成了“良知本位”或曰“心性体认本位”的生死学理念，^[66]更具超越性。正是在这样的思想背景中，罗念庵将超越病厄死亡的方式也同样归于体证心体，又因其自身的道家情结，其生死观更兼超伦理的道家内涵。

(三) 一体两面的终极关怀：儒道交融

在中晚明思想界三教合流的背景下，阳明学者们与佛道二教大都有着或深或浅的交涉与借鉴，也不同程度地影响了他们对生死问题的看法。就罗念庵而言，他虽有接触佛教人物及工夫方法的经历，在生死议题上难免不受佛教的影响，但晚年持辟佛立场。总体而言，他的生死观与道教、道家^[67]的思想和工夫方法更为亲近。念庵之于道教，主要是在“术”之层面的吸纳和借取，将道教内丹功法纳入其儒家内涵和本位的收摄保聚工夫中。^[68]相形之下，念庵于老庄道家思想则在“道”的层面予以本源性的认同，此一议题则关乎儒道如何交融互动而构成念庵的终极关切与生死关切，故先述其与道家思想的交涉。

前文说过，念庵体弱多病的养生需求和少慕玄虚的天生性情，使他自幼即有道家情结，并伴随一生。他居官时感喟“何日升平弃樗散，扁舟应傍钓鱼台”，谪官归田后自谓“沮溺老来忘世，希夷眠处为家”。^[69]如果说，这些写于中青年时代的诗句更多体现他对道家境界的诗意向往，那么随着体证工夫的不断深入，念庵晚年对老庄思想则是在道体本源、终极境界的层面上予以更为深刻的认同。从阳明学与佛道二教之交涉来看，阳明以“以有为体，以无为用”规定良知，将存有论意义上的“实有”与境界论意义上的“无执”融合统一。就后一向度而言，其对佛道二教去除欲根和知识之弊的工夫要求、冲虚无累的终极道境都有主动的借鉴，纳为良知境界论上的无执不滞。^[70]念庵在不离这一基本框架的前提下而与道家思想结合更深，呈现两个面向。

一方面，念庵认肯道家弃绝形名之工夫的同时，在社会—伦理的公共领域，摒弃道家的弃世态度，主张阳明学的万物一体思想，秉持儒家经世致用的基本立场。

念庵作于楚山悟道同年的《寐言》二十四条，许多内容几乎是老庄思想的翻版：

六条：人之生也，无姓无字，无序无位，无室无货，无器无用，蒙蒙然未尝歉也，而真我存。长而字之，又长而行辈之，进退之，又长而聚积给遗之，我始纷纷然亦随而寄之矣……诸我出而真我亡。故守真我者，可以捐名誉、薄爵位、一贫富、齐生死；而从诸我者，失一物可以易亲疏，忿一言可以决性命。

十一条：丽吾形者，是物非我；扰吾思者，是事非我；释吾累者，是理非我；敛吾散者，是学非我。置理学不讲，离事物不为，我将何在？知我在者，古今不能限，智愚不能别，高之不为显，卑之不为污，故常泰然无惧。

二十四条：杂念庞心，俗好熏心，甘言诱心，尤物贼心，未为之濯拭者，何也？故识变而后障碍除，识泯而后混沌合。^[71]

这里的无有姓字、序位、室货、器用等社会性规范设定的“真我”，相似于《老子》所谓的“无名之朴”（《三十七章》）；随着种种名教规范、物欲纷扰（丽吾形之物，扰吾思之事，释吾累之理，敛吾散之学）的涉入，则杂念、俗好、甘言、尤物等纷沓而至，于是“诸我出而真我亡”，此则相应于《老子》之“朴散则为器”（《二十八

章》）、《庄子》之“日凿一窍，七日而混沌死”（《应帝王》）。如是，返归真我的途径即在于摒弃一切后天形成的知识、物欲以及种种分别对待之见，“置理学不讲，离事物不为”，“捐名誉、薄爵位、一贫富、齐生死”，方能“识变而后障碍除，识泯而后混沌合”，回归无差异分别的浑一性道体，此又类似于《庄子》之齐生死、等物我（《齐物论》）、“离形去知，同于大通”（《大宗师》）的终极道境。无姓无字、无序无位的“真我”，不似认肯纲常名教的儒者，倒像是庄子世界中无知无欲的至人。但念庵并未如道家那样连同对世界的价值关怀和责任一同否弃。因为《寐言》又说：

人日营营与外物交，以我应之，未始见其非我也，久而见化于物。故舍事无心，舍物无身，暂尔瞑目，彷徨无垠，有如处于寂寞之乡，旷莽之野，不与物对，我乃卓然，是所谓对治也。病去药除，何损于用世？^[72]

人们终日在尘世中与外物交，久则逐物失本，故须远离尘嚣，瞑心自返，“处于寂寞之乡，旷莽之野，不与物对”，形式上虽同于《庄子》中“瞑乎无何有之乡”（《列御寇》）的至人，却非如同至人那样弃世，而只是对治逐物的药方，“病去药除，何损于用世？”以此再看上文的捐形废名、弃学离事，主要是对障碍道体（真我）的诸多世间名相的否弃。或许正是由于是年念庵通过深山静修并借取道教胎息术而获得了证体经验，故能更深切了解道家的工夫方法。说到底，儒家与道家的修养工夫都是通过“逆觉体证”^[73]来混合一切二元对待、还原到一种纯净心识的状态，两家在工夫方法和用功方向上具有一致性，只不过儒家走经世路线，故不提倡避世静修，像念庵这样认同道家工

夫的儒者属于少数。同时，这种认同主要是工具意义上对道家的借鉴，并不导致对世界实存性的否定和价值虚无。因此总体而言，念庵对佛道二教的基本态度与阳明一致——“吾恶其语上而遗下”，坚守“圣人与物同体而仁道行”^[74]的儒家本位。“万物一体”不仅在念庵楚山静修时获得了内在体证，也体现为他晚年投身讲学、乡族建设之“一体之仁”的生命实践。嘉靖四十年（1561），门人伍敦夫等七人进京会试，念庵赠诗云：“制科子静人应识，甲第文山世所贤。今古此身难再得，相期定在品题前。”^[75]他以江西名贤陆九渊（字子静）、文天祥（号文山）中进士的典范来鼓励门生积极应试，这是他身为儒者的基本应世态度，同样体现了经世致用的儒家价值取向。

另一方面，念庵在独对生命、独对生死的个体精神空间，作为个体本位的形上终极关怀，认同道家超伦理的终极道境和超世旨趣。

检诸念庵文集，道家气息时时可见。那么，他对道家的态度是否如阳明那样，主要是在境界论上的借鉴和吸纳？此须先进一步厘清阳明对道家思想摒弃的实质内容，笔者认为主要有两个层面：一是在本体层面，道家终极本体在存有论与境界论上均主“虚无”，达到冲虚无累自由心境的同时（理学家吸纳其“无”的智慧主要在此境界论层面），也否认了世界的价值实存性；二是在体用观层面，因本体之“无”而导致发用之“无”，宋明儒者讥之为遗物弃世。终极本体在存有论层面之“虚无”和发用层面之“无为”是相互贯通的一体两面，也是理学家对佛老本体不满的焦点所在。^[76]

然而可以继续提问，既然儒道两家至达本体的工夫方向和方法具有一致性，既然终极本体只是一个，^[77]既然念庵采取与道家同样的工夫方法而能达到与道家同样的心灵境界，那么在实际体验层面，也理

应证会道家的终极本体。念庵云：

周子所谓主静者，乃无极以来真脉络。其自注云：无欲故静。是一切染不得，一切动不得，无然歆羡，无然畔援，庄生所言混沌者近之，故能为立极种子。^[78]

此书写于念庵对本体体认较深的晚年，他认为庄子无知无欲的混沌境界与周濂溪（敦颐，1017—1073）“无欲故静”的本体相当接近，而《寐言》中也有认同佛道二教之本体的言论：“二氏窥真原，非上智不易语也，故常行独而违世。”^[79]“近之”“窥真原”大致流露出念庵对佛道本体的某种根源性认同——限于本文主题，在此仅讨论儒家与道家本体的关系——既然儒道两家者能体认同样的本体，为何对本体的实存性界定一为实有、一为虚无，应世态度一为入世、一为忘世？双方差异的关键点究竟何在？换言之，儒道之别的关键何在？此一论题颇大，可讨论的角度亦多，在此仅就与本文主旨相关者引证马一浮先生《论老子之流失》论之：

老子病根所在，只是外物。他真是个超客观、大客观的哲学，自己常立在万物之表。若孔子之道则不然，物我一体，乃是将万物折归到自己性分内，成物即是成己……如老子之言曰：“万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。”孔子则云：“圣人感人心而天下和平，观其所感，而天地万物之情可见矣。”“圣人久于其道而天下化成，观其所恒，而天地万物之情可见矣。”作，复，是以物言。恒，感，是以心言。老子连下两“其”字，是

在物一边看。孔子亦连下两“其”字，是在自己身上看。其言天地万物之情可见，是即在自己恒、感之理上见的……今讲老子流失，是要学者知道，心术发源处，合下便当有择。^[80]

这里的老子，广义上可视为老庄为代表的道家之学。马先生主要是从己身与万物的关系上来看儒道差异，谓两家均已见道，区别在对待己身与万物关系的自我抉择不同：道家置身物外，冷静旁观，故齐同万物而同归虚无（本体为无），澹然忘世；儒家将万物折归于本心（性分），参与其中，与物相感，故认肯万物差别及纲常名教的确当性（本体为有），积极应世，两家之别在心术发源处是否与物相感的自我抉择。此外，牟宗三先生论及儒道之别时，称儒家为纵贯纵讲的形态：儒家之天道是一形而上、保有创生性的本体，良知即是道德的创造实体，故儒家的一体呈现不是道家式的一体呈现，“明觉之感应为物”更强调一体呈现的感应义（即《易·咸卦》“咸，感也……观其所感，而天地万物之情可见矣。”）和创生义。而道家是一纵贯横讲的形态：是境界形态的形而上学，它所谓的生是境界形态、消极意义的生，这种智的直觉并不创造，而是“守静笃”，其与物一体呈现，是静观的态度。^[81]牟先生所论儒家的与物同体，具有积极参与万物之中的感应与创生意义，而道家的与物同体则是静观、不参与的消极态度，这与马先生之说颇类似。借此，即能理解罗念庵之于道家的吸纳层面了。基于儒道本体的内在一致性，念庵的终极关怀呈现为一体两面的向度：当他面对形下层面的社会—伦理生活时，“与物同体”的入世关切与冲虚无累的自由心境相融合，心体是一超越二元对待的“一体之仁”，体现群体本位的终极价值，也容有前文所述“良知超生死”的超越意涵。不过，道缘颇深的罗念庵并未停留于此，当他以一个个体生命面对宇宙大化进行终极性的叩问时，尤其在人至暮年、于道体有更深

体认时，便呈现为物外观化、忘情忘世的心灵超越，其超世间、超伦理的精神旨趣并非反世间、反伦理——理学家批评佛老之“虚无”为反世间、反伦理，乃不能契会佛老之世界观、本体观而致——而是终极意义的自由之境，道家本体之“无”的层面在此获得了深切认同。因为是一种个体性的、无须面对公共领域的、随自意的心灵自白，也因为念庵的儒者身份和儒家立场，他往往用诗的形式隐而不彰地表达他对老庄道境的深层体贴，在个人性质的生死关切问题上尤其如是。早在他二十七岁病危仪真的诗作里即言：“物我同观从混俗，见闻俱泯似逃虚”，“总为浮沔终欲化，若求真梦却成痴。世间谁是调元手，漫诵逍遥有所思”^[82]，以道家越世离俗的方式对抗死亡。嘉靖三十五年（1556）七月，念庵又一次病危，其诗曰：

旅病经时久不除，乡关千里滞音书。鼠肝已分将形改，驹隙宁知又岁余。塞上悠悠从去马，池中圉圉几生鱼。眼前只合论身后，得失何从辨实虚？^[83]

“鼠肝”典出《庄子·大宗师》，以子来肉身之死化为鼠肝、虫臂，寄寓生死一体、造化平等、万物齐同；“驹隙”即“白驹过隙”，典出《庄子·知北游》，比喻人生飞逝无常；“塞马”（塞翁失马，焉知非福）、“池鱼”（城门失火，殃及池鱼）意谓福祸相依、得失难测。这些典故同样透露了念庵在生死之际置身物外、齐同万物的超越心境。嘉靖三十九年（1560）秋，他由阶前黄叶初落联想到生命将尽：“早避秋风知岁气，独甘尘土谢朝阳。自怜槁木枵然久，犹有歌声似子桑”，^[84]一片黄叶的凋落，并非生命流逝的挽歌，而是向造化的自觉回归，就如同庄子笔下的子桑户那样游乎天地之一气，逍遥乎无为之

业，“恶知死生先后之所在”（《庄子·大宗师》）。是年冬，他预感死期将近，赋诗《庚申十一月廿九日自治殓服，用备不虞。夜忽梦两臂皆成蚁穴，土蒙其外，群蚁出入穴中，不知痛痒，觉而有悟》：

亦知有形终就灭，锦囊玉匣曾何别。壑旁暂免蝇蚋喧，地下还成蝼蚁穴。蝼蚁蝇蚋俱可怜，爱憎予夺胡为偏。由来孔孟先名教，拂情背理非其传。梦中观化吾非我，醒后去留无不可。只将醒与梦同观，安知此日非盖棺？^[85]

生与死、爱与憎、蝼蚁与我、醒与梦，一切等量齐观无有分别，此种心境超越世间名教的规范限定，直与庄子之“万物一府，死生同状”（《庄子·天地》）、“以死生为一条，以可不可为一贯”（《庄子·德充符》）同调。“梦中观化”所呈现的已不只是工具意义、形式意义上的扬弃世界，更是在道体本质层面上的离形忘世。这是人至暮年的罗念庵作为个体生命超越生死的方式，体现为对庄子齐万物、等生死之道体、道境的根本性认同。

以此再看念庵逝前两年那些道家意味极浓的表述：“一见真吾在，形骸岂足私”，“至人独归根，浊流亦清泚”^[86]——实在很难说清“真吾”“归根”是道家之“道”，还是儒家之“良知”；逝前一年，念庵在身患重病的情形下致书门人：“放身太虚，一归性命，真讨便宜，真是省事”^[87]——同样难以说清“放身太虚”的实际所指。既是同一本体，体证愈深，则愈是言语道断，超越名相。说“道”说“儒”，实在是贴标签式的生硬表述。“不须自考谁污洁，此日庄生与物齐”，^[88]“未知天籁无声处，凭几谁逢南郭綦？”^[89]念庵在生死议题上，如《庄子·齐物论》南

郭子綦的“吾丧我”那样，个体生命以忘情忘世的超越获得了与天籁同游的终极自由。

(四) 结语

在罗念庵个人的生命际遇里，因“病厄之危一道业未成”的沉重身心困境，使他较少卷入与同门的学术论争，也无意建构哲理性的思想体系，而是专一纯粹地以修身体道的方式对抗疾病死亡之厄。从念庵时代的思想背景看，与宋儒避谈生死、顺任生死、侧重世间人伦道德所不同的是，阳明学者则主动吸纳佛道二教的生死智慧，明确将“体证心体一超越生死”视为同一主题，完成了心性体认本位的生死学理念。另一方面，因儒道本体同源的一致性及念庵与道家的亲缘关系，其终极关怀呈现为一体两面：在社会—伦理的公共领域，心物相融，呈现“与物同体”的入世关切，彰显儒家群体本位的终极关怀。此“一体之仁”超越了形下二元对待，虽容有“良知超生死”的超越意涵，然道缘颇深的罗念庵并未停留于此。在生死议题上，在独对生命、独对生死的个体精神空间，他更认同道家的心游物外、离形弃世，以齐生死、等物我的超伦理形式，彰显道家个体本位的终极关怀。^[90]万物一体、群体本位的终极关怀和忘情忘世、个体本位的生死关切相互交融，构成罗念庵独特的“一体两面的终极关怀”。陈来先生论阳明对良知之“有”（儒家实存论立场）与“无”（吸纳佛道二教“无”的智慧）具有不同层面的偏重：“论高远，以无为高；论轻重，则以有为重。”^[91]借此而论罗念庵儒道交融的终极关怀：论高远，以后者为高；论轻重，则以前者为重。相比于中晚明学者更为普遍的儒佛互补或儒佛一体的终极关怀模式，罗念庵的终极关怀固然有其个体生命境遇的特殊性和独特性，但从思想渊源来看，却有着中国古代士人积淀已久的儒道互补的精神传统，以及明代三教合流特别是阳明学与佛道二教之亲和关系作

为思想支撑背景。因此透过罗念庵这一个案，可以探索“儒道交融”作为终极关怀的普遍意义，并深入发掘明代三教合流背景下儒道两家的深层互动关系。

(原载《广西大学学报》2014年第6期)

[1]见吕妙芬：《儒释交融的圣人观：从晚明儒家圣人与菩萨形象相似处及对生死议题的关注谈起》（《中央研究院近代史研究所集刊》第32期，1999年12月），第165-207页；彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》（北京：生活·读书·新知三联书店，2005），第463-481页。

[2] Paul Tillich, Systematic Volume 1 (Chicago:The University of Chicago Press, 1951), p. 14.

[3]需要说明的是，如何超越生死的问题，儒释道三家各有其理论形态和生命实践内涵。本文以罗念庵为个案来探讨以儒家为本位的阳明学者如何理解和实践超越生死的问题，至于生死问题实际解决与否、儒释道三家对彼此解决生死问题的评判取舍，是一生命实践问题，不在本文讨论之列。

[4]罗洪先：《先宜人传》，《石莲洞罗先生文集》（明万历四十四年陈于廷序刊本，以下简称万历本），卷20，第26页。按，本文叙述念庵一生对抗病厄死亡的历程，所引文献的时间依据均按《念庵罗先生文集》（隆庆元年胡直序刊本，以下简称隆庆本）目录注明的干支年号。

[5]罗洪先：《庚申十一月廿九日自治殓服，用备不虞……》，《念庵文集》，收入《文渊阁四库全书·集部》第1275册，此以清雍正年间刊本为底本，以下简称雍正本，卷19，第458页。

[6]以上引文均见《答双江公》，雍正本卷3，第39页。

[7]罗洪先：《跋九边图》，万历本卷15，第28页。

[8]罗洪先：《闲述·十二》，《念庵罗先生集》（明嘉靖四十二年胡松序刊本，收入《四库全书存目丛书·集部》第90册，济南：齐鲁书社，1997年，以下简称嘉靖本），卷12，第29页。

[9]念庵五岁时，曾有一奇梦：“余五岁时，尝夜梦通衢可容五轨，红楼夹映，百货坌集，市中往来肩摩。余自知为梦境也，当衢大呼曰：‘汝往来者皆为吾梦，汝在梦中犹不觉，尚攘攘相争，何耶？’往来者邈不听，则拍手大笑之。”见《梦记序》，万历本卷19，第54-55页。

[10]罗洪先：《寄张须野》，万历本卷9，第19页。

[11]以上引文均见罗洪先：《与谢子真》，万历本卷8，第17页。

[12]罗洪先：《寄程松溪》，雍正本卷2，第16页。

[13]罗洪先：《病起自警》，雍正本卷22，第510页。

[14]如念庵三十六岁所作《冬游记》中载有同道戚贤（号南山，1492-1553）对他的劝告：“吾观汝面多阴气，正宜调养休息。”见雍正本卷5，第129页。

[15]见罗洪先：《答戚南玄》：“春夏之交，友人屡至，往往告以尘外语。”（雍正本卷3，第43页）而江右同门邹东廓（守益，1491-1562）也说：“往者念庵过于自好，与人翫然，吾甚苦之。”见邹德涵：《文庄府君传》，邹守益撰、董平编校：《邹守益集》（南京：凤凰出版社，2007），卷27，第1365页。

[16]障碍念庵体认本心的主要因素是“念头有起”（《与王龙溪》，雍正本卷2，20页）及“欲根不断”（《与谢子贞》，雍正本卷3，第49页），本文论述重点不在工夫

论，不具述。

[17]罗洪先：《自咎》，万历本卷4，第17页。

[18]罗洪先：《壬子除夕•二》，隆庆本外集卷12，第17页。

[19]见罗洪先：《暑病思石莲洞》，雍正本卷21，第498页。

[20]罗洪先：《答双江公》，万历本卷8，第39页。

[21]罗洪先：《与双江公》，雍正本卷4，第107页。

[22]以上引文分别见罗洪先：《朱镇山期别同江奉赠》，隆庆本外集卷13，第21页；《夜坐》，隆庆本外集卷13，第20页。

[23]罗洪先：《与谢子真》，万历本卷8，第17页。

[24]罗洪先：《与双江公》，雍正本卷4，第107页。

[25]胡直：《念庵先生行状》，《衡庐精舍藏稿》，收入《文渊阁四库全书·集部》第1287册，卷23，第529页。

[26]以上事迹及引文见罗洪先：《文江两生墓志铭》，雍正本卷15，第323页。

[27]罗洪先：《答翁见海》，雍正本卷2，第34页。

[28]罗洪先：《答双江公》，万历本卷8，第39页。

[29]罗洪先：《称拙》，雍正本卷19，第436页。

[30]罗洪先：《寄王龙溪•三》，万历本卷9，第9页。

[31]罗洪先：《答徐少湖相公》，雍正本卷4，第110页。

[32]见罗洪先《与罗近溪》：“楚中之疾起于再。”雍正本卷4，第83页。

[33]罗洪先：《齿摇》，雍正本卷19，第443页。

[34]罗洪先：《答王敬所》，隆庆本内集卷2，第43-44页。

[35]罗洪先：《与万日忠》，雍正本卷4，第92页。

[36]罗洪先：《松原志晤》，雍正本卷8，第181页。

[37]罗洪先：《与曹子完》，隆庆本内集卷2，第84页。

[38]罗洪先：《与胡正甫•二》，隆庆本内集卷2，第83页。

[39]以上引文均见胡直：《念庵先生行状》，《衡庐精舍藏稿》卷23，第535页。吕妙芬《儒释交融的圣人观：从晚明儒家圣人与菩萨形象相似处及对生死议题的关注谈起》认为，“端坐而逝”原是佛家修行者有所成就的一个表征，在中晚明儒佛合流的背景下，明儒传记中亦常有详细记载其临终时“神气凝定”“整衣冠，端坐而逝”甚至“预知死期”等情形，这种现象呼应着当时儒学对生死议题的重视，反映了学者们追求道德生命不朽的儒学理想和学者们日常修身的重要内涵。（第195-201页）

[40]如程颢认为：“佛之学为怕生死，故只管说不休。”见《河南程氏遗书》卷1《端伯傅师说》，程颢、程颐：《二程集》（北京：中华书局，1981），第3页。

[41]吕妙芬：《儒释交融的圣人观：从晚明儒家圣人与菩萨形象相似处及对生死议题的关注谈起》，第183页。

[42]朱熹：《论语章句》，《四书章句集注》（北京：中华书局，1983），第71页。

[43]朱熹撰、黎靖德编：《朱子语类》（长沙：岳麓书社，1997），卷26，第593页。

[44]朱熹：《论语·里仁第四》，《四书或问》（上海：上海古籍出版社，2001），卷9，第180页。

[45]张载：《横渠易说·系辞上》，《张载集》（北京：中华书局，1978），第183页。

[46]朱熹：《系辞上传》，《周易本义》（北京：北京大学出版社，1992），第140页。

[47]以上引文分别见：《河南程氏遗书》卷25《伊川先生语十一》，程颢、程颐：《二程集》，第324、320页。

[48]张载：《经学理窟·学大原上》，《张载集》，第279页。

[49]张载：《经学理窟·义理》，《张载集》，第273页。

[50]程颢：《河南程氏遗书》卷1《端伯傅师说》，《二程集》，第3页。

[51]如王龙溪言：“幽明、生死、鬼神皆阴阳之变，天地之道也。”王畿：《易与天地准一章大旨》，王畿撰、吴震编校：《王畿集》（南京：凤凰出版社，2007），卷8，第182页。

[52]陈九川：《与竹溪吴一真》，《明水陈先生文集》，收入《四库存目丛书·集部》第72册，卷1，第27页。

[53]董沔：《把卷录》第14条，钱明编校：《徐爱 钱德洪 董沔集》（南京：凤凰出版社，2007），第262页。

[54]王畿：《书累语简端录》，《王畿集》卷3，第73页。

[55]王守仁：《传习录》上，吴光等编校：《王阳明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷1，第37页。

[56]傅伟勋：《儒道佛三教合一的哲理探讨——心性体认本位的中国生死学与生死智慧》，收入《佛教与中国文化国际学术会议论文集》（台湾中华文化复兴运动总会宗教研究委员会，1995），下辑，第688页。

[57]王守仁：《传习录》下，《王阳明全集》卷3，第106页。

[58]陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》（北京：人民出版社，1991），第248、252页。

[59]以上引文分别见王畿：《与存斋徐子问答》，《王畿集》卷6，第145页；《云间乐聚册后语》，《王畿集》卷15，第415页。

[60]罗洪先：《与杜道升•二》，隆庆本内集卷2，第80页。

[61]罗洪先：《与刘少衡》，雍正本卷4，第93页。

[62]罗洪先：《与林东峰》，雍正本卷2，第18页。

[63]欧阳德：《答戚补之•三》，欧阳德撰、陈永革编校：《欧阳德集》（南京：凤凰出版社，2007），卷3，第104页。

[64]李材：《知本同参•证学记》，黄宗羲：《明儒学案》（北京：中华书局，1985），卷31《止修学案》，第699页。

[65]见傅伟勋：《中国文化重建课题的哲学省察——从生命的十大层面与价值取向谈起》，收入汤一介、杜维明编：《百年中国哲学经典：80年代以来卷》（深圳：海天出版社，1998），第688-689页。

[66]“心性体认本位的生死学理念”“良知本位的生死学理念”是傅伟勋先生所提，前说是儒释道三家的共法，后说经由阳明开启并由王龙溪完成。见氏著：《儒道佛三教合一的哲理探讨——心性体认本位的中国生死学与生死智慧》，《佛教与中国文化国际学术会议论文集》，第680-694页。

[67]在宋明儒者那里，“释老”之“老”，或兼指道家、道教，或有时指道家，有时指道教，二者并无截然区分。本文所说的道家，是指以先秦老子、庄子为主体的思想。道教是指兴起于东汉末年以长生成仙、体道合真为目的，将黄老之学神学化、方术化，形成的具有修炼思想、工夫境界、信仰成分和伦理观念的多层次的宗教体系。

[68]见拙著：《罗念庵的生命历程与思想世界》（北京：生活·读书·新知三联书店，2009），第486-500页。

[69]以上引文分别见罗洪先：《桐江》，雍正本卷19，第439页；《永丰道中宿安溪邓东园家·二》，雍正本卷20，第469页。

[70]见陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，第222-229页；彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》，第394-419页。

[71]罗洪先：《寐言》，隆庆本内集卷6，第28、29、32页。

[72]罗洪先：《寐言》第8条，隆庆本内集卷6，第29页。

[73]见牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，《牟宗三先生全集》（台北：经联书局，2003），20册，第169-208页。

[74]以上引文分别见罗洪先：《寐言》第21条、第16条，隆庆本内集卷6，第31、30页。

[75]罗洪先：《送伍敦夫、张以敬、万日忠、周崇甫、罗庭猗、曾于健、刘静之会试》，雍正本卷22，第521页。

[76]陈立胜认为阳明不认同佛老的理由有二：一是佛老“遗了下一截”，所谓“外人伦，遗物理”；二是即便在“上一截”佛老仍有“未尽处”，其虚无之本体仍有所意必、有所执着。见氏著：《王阳明三教之判中的五个向度》，金泽、赵广明主编：《宗教与哲学》第2辑（北京：社会科学文献出版社，2013），第141页。这两点分别对应于笔者所说的本体发用与本体存有两个层面。

[77]如阳明所说：“道一而已……释氏之所以为释，老氏之所以为老，百姓日用而不知，皆是道也，宁有二乎？”见王守仁：《寄邹谦之·四》，《王阳明全集》卷6，第205页。

[78]《答门人刘鲁学》，雍正本卷3，第60页。

[79]罗洪先：《寐言》第20条，隆庆本内集卷6，第31页。

[80]马一浮：《泰和宜山会语·论老子流失》，《马一浮集》（杭州：浙江古籍出版社，1996），第1册，第47-48页。

[81]牟宗三：《中国哲学十九讲》（上海：上海古籍出版社，2005），第87-99页。

[82]引文分别见罗洪先：《病起自警》（雍正本卷22，第510页）、《病危效康节体》（雍正本卷22，第510页）。

[83]罗洪先：《丙辰七月十一日作》（乙卯，是日病几殆），雍正本卷22，第518页。

[84]罗洪先：《阶前初见黄叶》，隆庆本外集卷14，第63页。

[85]罗洪先：《庚申十一月廿九日自治殓服……觉而有悟》，雍正本卷19，第458页。

[86]以上引文分别见罗洪先：《老至》，嘉靖本卷13，第76页；《闲述•五》，嘉靖本卷12，第29页。

[87]罗洪先：《与胡正甫》，隆庆本内集卷2，第71页。

[88]罗洪先：《洞中雪》，隆庆本外集卷14，第54页。

[89]罗洪先：《遣怀》，嘉靖本卷13，第63页。

[90]赵峰将中国传统文化中儒家的终极关怀界定为“群体本位型”，佛道两家的终极关怀界定为“个体本位型”，笔者借用其说。见氏著：《朱熹的终极关怀》（上海：华东师范大学出版社，2004），第6-26页。

[91]陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，第229页。

文化中国
世界大同
CHINA
WORLD
大同
新

甘阳
主编

于春松 著

保教立国

康有为的现代方略



生活·读书·新知三联书店

Copyright © 2015 by SDX Joint Publishing Company. All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

保教立国：康有为的现代方略 / 干春松著. —北京：生活·读书·新知三联书店，2015.3

(“文化：中国与世界”新论)

ISBN 978-7-108-05193-6

I. ①保... II. ①干... III. ①康有为 (1858 ~ 1927) - 政治思想 - 思想评论 - 文集 IV. ①D092.52-53

中国版本图书馆CIP数据核字 (2014) 第282952号

责任编辑 冯金红

装帧设计 薛 宇

责任印制 徐 方

出版发行 **生活·讀書·新知**三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2015年3月北京第1版

2015年3月北京第1次印刷

开 本 880毫米×1092毫米 1/32 印张 10.625

字 数 162千字

印 数 0,001-5,000册

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

干春松 1965年生，哲学博士，曾任中国人民大学哲学院教授，现为北京大学哲学系教授，北京大学儒学研究院副院长。主要致力于儒家思想、政治哲学和中国近现代思想、人物的研究。主要著作有：《制度化儒家及其解体》、《制度儒学》、《重回王道——儒家与世界秩序》等。

目 录

[“文化：中国与世界”新论 缘起](#)

[导言 康有为与现代中国](#)

[宗教、国家与公民宗教 民族国家建构过程中的孔教设想与孔教会实践](#)

[君民之间 康有为戊戌前的宪政观念与实践](#)

[章太炎与康有为对如何建构“民族国家”的分歧 再论《驳康有为论革命书》](#)

[如何构造一个新的国家 康有为论地方自治与国家一统](#)

[“虚君共和” 民国后康有为对于国家政治体制的构想](#)

[后记](#)

[返回总目录](#)

“文化：中国与世界”新论 缘起

百年前，梁启超曾提出“中国之中国”，“亚洲之中国”，以及“世界之中国”的说法。进入21世纪以来，关于“世界之中国”或“亚洲之中国”的各种说法益发频频可闻。

但所谓“中国”，并不仅仅只是联合国上百个国家中之一“国”，而首先是一大文明母体。韦伯当年从文明母体着眼把全球分为五大历史文明（儒家文明，佛教文明，基督教文明，伊斯兰文明，印度教文明）的理论，引发日后种种“轴心文明”讨论，至今意义重大。事实上，晚清以来放眼看世界的中国人从未把中国与世界的关系简单看成是中国与其他各“国”之间的关系，而总是首先把中国与世界的关系看成是中国文明与其他文明特别是强势西方文明之间的关系。二十年前，我们这一代人创办“文化：中国与世界”系列丛书时，秉承的也是这种从大文明格局看中国与世界关系的视野。

这套新编“文化：中国与世界”论丛，仍然承继这种从文明格局看中国与世界的视野。我们以为，这种文明论的立场今天不但没有过时，反而更加迫切了，因为全球化绝不意味着将消解所有历史文明之间的差异，绝不意味着走向无分殊的全球一体化文明，恰恰相反，全球化的过程实际更加突出了不同人民的“文明属性”。正是在全球化加

速的时候，有关文明、文化、民族、族群等的讨论日益成为全球各地最突出的共同话题，既有所谓“文明冲突论”的出场，更有种种“文明对话论”的主张。而晚近以来“软实力”概念的普遍流行，更使世界各国都已日益明确地把文明潜力和文化创造力置于发展战略的核心。说到底，真正的大国崛起，必然是一个文化大国的崛起；只有具备深厚文明潜力的国家才有作为大国崛起的资格和条件。

哈佛大学的张光直教授曾经预言：人文社会科学的21世纪应该中国的世纪。今日中国学术文化之现状无疑仍离这个期盼甚远，但我们不必妄自菲薄，而应看到这个预言的理据所在。这个理据就是张光直所说中国文明积累了一笔最庞大的文化本钱，如他引用Arthur Wright的话所言：“全球上没有任何民族有像中华民族那样庞大的对他们过去历史的记录。二千五百年的正史里所记录下来的个别事件的总额是无法计算的。要将二十五史翻成英文，需要四千五百万个单词，而这还只代表那整个记录中的一小部分。”按张光直的看法，这笔庞大的文化资本，尚未被现代中国人好好利用过，因为近百年来的中国人基本是用西方一时一地的理论和观点去看世界，甚至想当然地以为西方的理论观点都具有普遍性。但是，一旦“我们跳出一切成见的圈子”，倒转过来以中国文明的历史视野去看世界，那么中国文明积累的这笔庞大文化资本就会发挥出其巨大潜力。

诚如张光直先生所言，要把中国文明的这种潜力发挥出来，我们需要同时做三件事，一是深入研究中国文明，二是尽量了解学习世界史，三是深入了解各种西方人文社会科学理论，有了这三个条件我们才能知所辨别。做这些工作都需要长时间，深功夫，需要每人从具体问题着手，同时又要求打破专业的壁垒而形成张光直提倡的“不是专业而是通业”的研究格局。这套丛书即希望能朝这种“通业研究”的方向做

些努力。我们希望这里的每种书能以较小的篇幅来展开一些有意义的新观念、新思想、新问题，同时丛书作为整体则能打破学科专业的篱笆，沟通中学与西学、传统与现代、人文学与社会科学，着重在问题意识上共同体现“重新认识中国，重新认识西方，重新认识古典，重新认识现代”的努力。

之所以要强调“重新认识”，是因为我们以往形成的对西方的看法，以及根据这种对西方的看法而又反过来形成的对中国的看法，有许多都有必要加以重新检讨，其中有些观念早已根深蒂固而且流传极广，但事实上却未必正确甚至根本错误。这方面的例子可以举出很多。例如，就美术而言，上世纪初康有为、陈独秀提倡的“美术革命”曾对20世纪的中国美术发生很大的影响，但他们把西方美术归结为“写实主义”，并据此认为中国传统美术因为不能“写实”已经死亡，而中国现代美术的方向就是要学西方美术的“写实主义”，所有这些都一方面是对西方美术的误解，另一方面则是对中国现代美术的误导。在文学方面，胡适力图引进西方科学实证方法强调对文本的考证诚然有其贡献，但却也常常把中国古典文学的研究引入死胡同中，尤其胡适顽固反对以中国传统儒道佛的观点来解读中国古典文学的立场更是大错。例如他说“《西游记》被三四百年来的无数道士和尚秀才弄坏了”，认为儒道佛的“这些解说都是《西游记》的大敌”，但正如《西游记》英译者余国藩教授所指出，胡适排斥儒道佛现在恰恰成了反讽，因为欧美日本中国现在对《西游记》的所有研究成果可以概观地视为对胡适观点的驳斥，事实上，“和尚，道士和秀才对《西游记》的了解，也许比胡适之博士更透彻，更深刻！”

同样，我们对西方的了解认识仍然远远不够。这里一个重要问题是西方人对自己的看法本身就在不断变化和调整中。例如，美国人曾

一度认为美国只有自由主义而没有保守主义，但这种看法早已被证明乃根本错误，因为近几十年来美国的最大变化恰恰是保守主义压倒自由主义成了美国的主流意识形态，这种具有广泛民众基础而且有强烈民粹主义和反智主义倾向的美国保守主义，几乎超出所有主流西方知识界的预料，从而实际使许多西方理论在西方本身就已黯然失色。例如西方社会科学的基本预设之一是所谓“现代化必然世俗化”，但这个看法现在已经难以成立，因为正如西方学界普遍承认，无论“世俗化”的定义如何修正，都难以解释美国今天百分之九十以上的人自称相信宗教奇迹、相信上帝的最后审判这种典型宗教社会的现象。晚近三十年来是西方思想变动最大的时期，其变动的激烈程度只有西方17世纪现代思想转型期可以相比，这种变动导致几乎所有的问题都在被重新讨论，所有的基本概念都在重新修正，例如什么是哲学，什么是文学，什么是艺术，今天都已不再有自明的答案。但另一方面，与保守主义的崛起有关，西方特别美国现在日益呈现知识精英与社会大众背道而驰的突出现象：知识精英的理论越来越前卫，但普通民众的心态却越来越保守，这种基本矛盾已经成为西方主流知识界的巨大焦虑。如何看待西方社会和思想的这种深刻变化，乃是中国学界面临的重大课题。但有一点可以肯定：今天我们已经必须从根本上拒斥简单的“拿来主义”，因为这样的“拿来主义”只能是文化不成熟、文明不独立的表现。中国思想学术文化成熟的标志在于中国文明主体性之独立立场的日渐成熟，这种立场将促使中国学人以自己的头脑去研究、分析、判断西方的各种理论，拒绝人云亦云，拒绝跟风赶时髦。

黑格尔曾说，中国是一切例外的例外。近百年来我们过于迫切地想把自己纳入这样那样的普遍性模式，实际忽视了中国文明的独特性。同时，我们以过于急功近利的实用心态去了解学习西方文明，也往往妨碍了我们更深刻地理解西方文明内部的复杂性和多样性。21世

纪的中国人应该已经有条件以更为从容不迫的心态、更为雍容大气的胸襟去重新认识中国与世界。

承三联书店雅意，这套新编论丛仍沿用“文化：中国与世界”之名，以示二十年来学术文化努力的延续性。我们相信，“文化”这个概念正在重新成为中国人的基本关切。

甘阳

2007年中秋于杭州

导言 康有为与现代中国

1927年，对于现代中国的政治、历史发展和学术演进方向来说，是一个值得关注的年头。

这一年，蒋介石面对共产党蓬勃的势力发展日益忧虑，进而发动了一次以纯洁国民党队伍为目的的“清党”运动，自此，国民党和共产党之间的对立成为中国政治新的主题。

而从1926年就开始的北伐战争，则以高歌猛进的姿态对自晚清以来逐渐形成的地方军事力量进行讨伐，并在1927年取得决定性的胜利。这场胜利也意味着北洋军阀时期的结束和一个新的一统时期的到来。

同样，也是在1927年，刚刚还在自己七十寿宴上与溥仪频繁互动的康有为，却于1927年3月因为一次可疑的食物中毒而在青岛离世。稍后，虽在清华国学院任导师却依然担任逊帝溥仪南书房行走的王国维则选择以自沉昆明湖来终结自己的生命。康有为和王国维的死或多或少都与北伐有牵连。不过，对于康有为而言，其政治生命的终结则可以追溯到十年前参与张勋复辟之时。在1917年之后，康有为已经被时代视为“历史人物”。在陈独秀等人努力将儒家“塑造”成专制和愚昧的象征以使之成为民主和科学的对立物之后，康有为却依然坚信没有

文化作为基础的制度移植难以发挥其实质的效用，并试图探索一个超大型的、多民族的国家的独特路径。而这一切都恰好成为新文化运动诸公信手拈来的儒家阻碍中国现代化的铁证，康有为本人也无可逃避地成为这个铁证环节中的“人证”。概而言之，从20世纪20年代开始，康有为的政治主张与现实的政治发展之间已经筑造起一堵厚厚的墙。

在“革命”叙事被国共两党共同接受为“政治正确”的中国近现代史的线索中，康有为的政治行为被分为前后两截，即戊戌变法之前因提倡变法而引领时代，戊戌之后因日渐反对革命而落后于时代。这样的叙事预设了一个前提，即中国已经发现了一条迈进现代的道路。

即使是在儒家发展谱系的内在性描述中，康有为也长期被置于边缘地带。在大学儒学系统“内圣开出新外王”的逻辑框架中，肯定民主和科学成为儒家道德理想的内在发展需要。在这样的趋势下，儒家的实践性导向被贬抑，基于儒家立场对现代性的反思被视为对于现代性的抗拒，而基于今文经学的立论方式则被钱穆等视为晚清学术的“末影”，认为其与以实证和推理为特征的现代科学格格不入。

然而，进入20世纪的末期、特别是21世纪之后，随着中国社会经济的不断发展，人们发现难以从已有的模式来解读中国式的政治体制和经济模式，而对于政治、经济独特性的分析必然会导致对于民族文化传统的关注。与此同时，多元现代性的理论也导致多元合法性思潮的兴起，这既造成了主流价值观的破产，也使得多种社会思潮蓬勃兴起。大陆的儒学复兴运动便是在这样的背景下得以不断发展。

与倾向于阐扬道德心性的港台新儒家不同的是，大陆新儒家具有一种强烈的实践性和政治化的倾向，其表现并不仅仅体现为身处大学的儒家知识分子的理论阐发，而是遍及宗教、教育和政治实践诸方

面；其价值取向不仅仅是对现代性的接引，而是对现代性抱持一种强烈的反思态度。在这样的趋势下，康有为终于得以从他自己、不同政治派别和擅长发掘各类掌故的历史学家的“陈旧”故事中解放出来，康有为的政治活动和理论思考重新焕发出其对于现实的参照意义。按张旭的说法，甚至形成了一种“新康有为主义”的思潮。

如果“新康有为主义”是为了摆脱以前的种种意识形态标签，而不只是添加新的标签的话，我们就需要拒斥一种新的意识形态式的解读，需要仔细打量康有为所面对的问题，而本书所收的五篇文章，聚焦的则是“建国”的问题。

“建国”问题可以分解为两个问题，一是中国如何从一个王朝转变为现代民族国家；二是如何设计这个新的国家的内部秩序和治理体系。

康有为清晰地认识到中国所面临的世界格局已经是一个民族国家为主体的国际竞争格局，即所谓万国竞逐的争夺之世，也被康有为称为“新世”。面对这个“新世”，康有为认为要将他内心所追求的大同世界秘而不宣，大同的世界虽然符合王者无外的儒家天下理想，但并不切合依然处于小康阶段的时代需要。基于将公羊三世和进化理论相结合的历史哲学，康有为的政治哲学处处展现出他对中国所处的历史阶段和现实任务的确认。

既然我们所面对的世界呈现出一种“对内文明，对外野蛮”（杨度语）的内外有别秩序，那么中国所应提倡的就是“霸国主义”，惟其如此，中国才能“保国”、“保种”，而不至成为列强瓜分的目标。面对欧美列强对于中国的掠夺和印度、南美等因为分裂而被殖民的教训，康有为认为中国只有维持统一才会具有竞争力，所以他反对章太炎、孙

中山等基于激发种族仇恨而推行的革命主张，认为新的民族国家应以清王朝的版图为基础，担心由种族革命引发周边民族的分裂。

针对革命派强调民族国家是由一个民族构成一个国家的看法，康有为更愿意从国族的角度来理解民族国家。他依据德国的经验认为，要建立一个强有力的国家，则需要把国内的各个民族统合在共同的国家观念下，而不是将已经置于国家之内的民族分离出去。因此，康有为坚决反对晚清和民国初年备受欣羡的“联邦制”和“联省自治”。美国固然是一个成功的联邦制国家，但并不能据此认为中国也应该实行联邦制。在康有为看来，联邦制即使在某一个时期是一个可以接受的方案，也只能看作是为最终建立一个统一国家的目标过渡而已。

在与革命派的论战中，康有为认为应对“民族”概念进行正确的认识，由于中国相对封闭的地域和独特的价值观念，中国境内的各民族始终处于不断的融合过程中。作为清朝的统治群体的满族，既然接受了儒家的观念和生活礼仪，因此也已经融入了中华民族之中，不应对其采取驱逐的策略，而是应当通过改汉姓等多种方式促进民族融合。

康有为一直强调要“保全中国”，这意味着需要完整地继承清王朝的土地和人口，在此基础上的主权独立才有意义。在这样的前提下，他一直强调国家意识的培育。为此，他和陈焕章一方面建立孔教会，想通过儒家的教会化建制，使儒家获得制度化的传播和实践的保障；另一方面，则试图通过立孔教为国教的方式，使儒家的价值观念成为凝聚国民的核心资源。

这个备受争议甚至招致批评的国教设计，看上去有阻碍信仰自由和汉族沙文主义的倾向。但是，如果我们考察康有为对于宗教的认

识，特别是他的多元国教说，就会了解他所关注的其实是一个国家内部多元民族如何找寻一体价值的可能性。

民族国家的内部秩序和治理体系是康有为要进一步申说的课题。在戊戌变法之前，康有为开始以托古改制的方式，将民权、平等、议会、宪政等观念引入中国知识界。不过他自己对于这些观念背后的制度设计并没有深入的认识，他所关注的是面对僵固的皇权体系，如何通过设立制度局等方式使得社会的正向流动得以实现，底层的民意能够上达。戊戌之后，康有为开始长达十几年的流亡和游历，足迹遍及欧洲、美洲、非洲、亚洲的三十多个国家。这期间既有如印度大吉岭时期这样重新注释儒家经典的沉潜期，也有与各国政要、知识界探讨中国变革得失的反思期，更有对相同的制度在不同国家产生不同效果的对比期。如此丰富的经历和思考，让康有为坚信并没有一个现成的模式可供中国模仿，他诙谐地说，如果美国、法国这样的经验可以照搬的话，那么政治就是一件最容易的事，我们只需要派出一些留学生，将他们的制度、法规抄写即可实现国家之富强。

康有为认为，国家的体制和具体制度的确定，一是要看现实的可能性，二是要照顾到本国的人心、风俗、礼仪、法度。

相比于晚清民国普遍流行的以“共和”来解决中国社会顽疾的制度乐观主义倾向，康有为一直质疑中国实行共和制度的现实可能性。他比较了英国、法国、美国、瑞士等不同国家的民主共和体制，认为瑞士式的直接民主制度只适合小国寡民的地区；而美国式的总统制则需要辅以交通、通讯等手段的配合，才能使选举权等民主形式得到落实。相比之下，他认为英国保存虚君，结合上下议院的体制比较适合中国国情。因此，在民国初年，他采用曲折的方式坚持认为“虚君共

和”是最为适合中国的政治体制。而在袁世凯复辟之后，他开始直接批评共和制度，质疑缺乏道德支撑的政党政治和议会政治，只可能成为政客谋取自身利益的工具，而与真正的民意和人民的福祉无关。

在对于代议制度、政党政治等现代民主制度的反思上，康有为和他一生的论敌章太炎甚至有着惊人的相似之处。他们都质疑在一个超大规模的国家里，以一人代表数十万人的代议制能否真正传达民意。康有为设想一种地方自治和中央集权相统一的方案。

康有为认为，国家对于财政、军队和外交的统制权是必须掌控的，否则难以应付国内和国际的新格局。同时，权力的集中还有助于推进修建铁路、通讯、教育等公共服务体系，确定统一的国家意识。晚清的国际秩序使康有为坚信，在缺乏国家能力的前提下，国民的民权和社会福利便无从谈起。但他同样反对中央对地方的过多干预，认为这会遏制地方的积极性。所以，在国家结构上他主张“析疆增吏”，即一方面废除现有的省的建制，而改以更为小规模의州、县，扩大地方自治的空间，并提出要从传统的宗族和团练等地方组织发展出有别于官方机构的地方自治机构，以此作为国民的政治素质训练环节。另一方面则设立跨越地区的、具有更强专业性的官员来处理卫生、教育、民政等事务。康有为认为，这样的设计顺应了社会分工的多样化趋势，官员的数量也应该随之增加。总之，在康有为看来，地方自治和中央集权并非是对立排斥的关系，也可能是一种相辅相成的促进关系。

对于新的国家治理秩序需要考虑本国的人心、风俗、礼仪、法度的问题，经由哈耶克等人对理性的“自负”的批评，可能已经不难被人接受，但是在实际的操作过程中，依然是一个困难的过程。因为世界

各国现代化发展存在时间上的先后和程度上的差异，而现代社会的制度设计一般而言是由那些最先发展的国家所制定的，这样的历史背景造成了对后发国家的制度牵制甚至制度压榨。比如晚清时期西方国家就是借助于法律观念上的差异来为他们在中国的“治外法权”寻求“法律”依据的。

当然，制度上的移植和模仿是必须的。因为在新的世界格局下，人类产生了大量的国与国之间的公共事务，这些事务需要有共同的规范来处置。但是对于国内的秩序安排，能否完全照搬别国的模式，这是值得怀疑的。对此，康有为的论证是极端基础性的。他认为所有的制度运行需要道德素养做基础，国人的道德价值只能从自身的文化传统中养成发展，所以，只有符合国人人心和风俗的制度，才可能是适合并有效的，否则便会产生制度的变异和失灵。可惜，这样的警示被视为对于旧制度的留恋而需要“最后之觉悟”。

很显然，在康有为的思考中，其众多灼见被掩埋于他自身在叙述中的许多矛盾性的论述里。但是，在随后中国的政治实践中，我们其实经常可以在各种不同的制度设计中看到康有为的影子，哪怕只是一个倒影。在我看来，他的有些设计可能是不现实的，比如立孔教为国教；但是他的思考则是超前的，比如如何保全中国的统一，如何处理中央权力和地方自治的关系，如何思考不同民族之间的关系，这些依然是摆在当下政治家面前必须应对的棘手的难题。

最后，我们需要对康有为在儒学发展史上的地位做一个说明。在讨论康有为的建国策略的时候，始终萦绕在我思绪里的一个问题是，康有为对于建国问题的思考可以被理解为儒家在面对新的国际格局中的一种回应，这是儒家对于现代性问题的一种回应。

最为通常的看法是将儒家思想的发展分为三个阶段，即先秦至汉的儒学、宋明儒学和现代新儒学。然而，学术界在讨论现代新儒学即所谓“儒学的第三期发展”时，往往从梁漱溟开始，理由在于梁漱溟是对新文化运动的激烈反传统的一种回应。

很显然，将儒学第三期发展的使命仅仅视为对新文化运动激烈反传统的一种回应，且不说是儒家自小局面的认识，也是儒家对自己的新使命认识不足的表现。如果说，宋明儒学因为回应佛教的冲击，所以强化了儒家对于内在道德意识的阐扬，那么作为第三期儒学的使命则是要回应西方的挑战。

对于西方的挑战，无论是李鸿章这样的朝廷重臣，还是康有为这样的敏感士人，均视之为三千年未有之大变局，因此，儒家所要回应的问题，则是自孔孟以来所未曾面对过的：它既是经过启蒙运动而产生的一种全新的价值体系，也是市场体制为特征的新的经济形态，更是建立在个人权力基础上的一套社会政治制度。这样的挑战对于儒家而言是全方位的。因此，儒学的第三期发展只能理解为是儒学对于古今和中西问题的全面回应，而不只是对作为其中的插曲的新文化运动的回应。最早对此做出全面系统回应的人不是梁漱溟，而是康有为。如果我们阅读梁漱溟的作品，我们能特别明显地看到，梁漱溟的所有思考，始终没有超出康有为的范围，而随后的徐复观、牟宗三、唐君毅，继而以一种“防御性”的心态将民主和科学视为儒家道德理想的内在要求，这正是由于失去了康有为和章太炎等人所具有的对于现代性的反思精神所致。尤其严重的是，在这些新知识形态中出现的“新儒家”甚至没有真正在儒家的经学体系中浸淫过，这导致他们对许多问题的思考甚至是游离于儒家的内在理路之外的。

更进一步地说，如果我们将中西问题理解为古典和现代的话，那么，儒家甚至可以分为两期，即康有为之前的儒家和康有为之后的儒家，因为宋明时期儒家所要回应的佛教并没有对中国的政治制度和价值体系产生颠覆性的冲击，而只有在晚清的制度化儒家解体之后，儒家才发现自己已无存身之所。

康有为对于教会化儒教的设计，对于国家治理体系的思考，对于儒家经典体系与西学融合的尝试，在当时即已被批评为“其貌若孔，其心则夷”。这样的批评说明儒家并没有找到恰当的应对西方的方式，亦没有摆脱失去存身之所的困境。但是，在康有为那里，一切努力，已经开始。

宗教、国家与公民宗教

民族国家建构过程中的孔教设想 与孔教会实践

“先生所以效力于国民者，以宗教事业为最伟；其所以得谤于天下者，亦以宗教事业为最多。”^[1]梁启超对于其师康有为的这个评价引用者众多。因陈独秀等人借助《新青年》将康有为的孔教设想与民国初年的专制复辟挂钩并展开猛烈攻击，故康有为因孔教“得谤于天下”几乎掩盖了他在戊戌变法时期的光芒。然而，何以梁启超认定康有为对于国民贡献至巨者是宗教事业，这一点似乎并没有获得深入的讨论。这固然是由于长期以来我们对于宗教对社会生活的作用的评价错位所致，而康有为创立孔教的实践最终以失败收场，其“效力于国民”难有证据，也是原因之一。

不过，在我看来，对一项政治或文化实践的历史价值的评估，需要一个更长的历史时段的检验。康有为的孔教实践在沉寂了一百多年之后，已经有更多的人在重思，也有一些人在进行实验性的重建。因此，或许要在一段时间之后，我们才能判断梁启超的评价是否属实，而不是像钱穆先生那样只是看到康有为孔教设想中的自相矛盾之处^[2]，而轻视其努力的价值。的确，康有为的孔教论有多重意义，本文

着重对其宗教与民族国家的关系做一梳理，并试图从“公民宗教”的角度为孔教的未来做一个勾画。

一 “教化”抑或“宗教”，“神道”抑或“人道”

按一般的说法，康有为建立孔教的设想来自鸦片战争之后应对依赖治外法权而得到迅速传播的基督教的冲击。在康有为看来，依托于一个组织化的孔教组织，一方面可以将宗教事务和政治事务进行剥离，杜绝西方列强借用宗教原因来对中国进行政治上的勒索；另一方面，建立儒家的宗教团体可以遏制基督教有组织地在民间社会进行传播。

在康有为看来，儒家传播乏力是导致基督教势力在中国得到迅速扩展的重要原因。在1895年的“公车上书”中，他指出：

然近日风俗人心之坏，更宜讲求挽救之方。盖风俗弊坏，由于无教。士人不励廉耻，而欺诈巧滑之风成，大臣托于畏谨，而苟且废弛之弊作。而“六经”为有用之书，孔子为经世之学，鲜有负荷宣扬，于是外夷邪教，得起而煽惑吾民，直省之间，拜堂棋布，而吾每县仅有孔子一庙，岂不可痛哉！^[3]

他认为人心风俗之衰败是因为儒家的经典不能得到有效传播，每县一间孔庙显然难以与星罗棋布的基督教堂抗衡。据此，康有为的建议是在科举体制里面，设立“道学”一科，专门鼓励人们到各处乡村讲学，宣传孔子之教。同时，将民间信仰的庙宇改为孔庙，以抵御基督

教的扩张。”并令乡落淫祠，悉改为孔子庙，其各善堂、会馆俱令独祀孔子，庶以化导愚民，扶圣教而塞异端。”^[4]

在这篇上书中，康有为还鼓励优秀分子传道于海外，特别是对华人分布较多的地方，应派设教官和孔子庙，以使他们免于被外族的思想所影响。这个海外传播的想法与别的宗教传播有一定的差别，即孔教的海外传教主要针对华人，而不是像佛、耶等宗教一样，以一切人为其目标群体。

因此，戊戌变法时期康有为所提出的孔教设计，有很强的“教争”意味，也即通过对孔子的神圣化，将孔子塑造成“大地教主”。在完成于1898年的《孔子改制考》的序言中，康有为说：“天既哀大地生人之多艰，黑帝乃降精而救民患，为神明，为圣王，为万世作师，为万民作保，为大地教主。”^[5]并认为，孔子为儒教的教主，是人所公认的，只是因为刘歆等人制作伪经，因此将孔子由圣王降为先师，从而使孔子的教主地位隐而不彰。在《儒教为孔子所创考》一节中，他就是要将孔子恢复为万世教主。康有为说：

汉自王仲任前，并举儒、墨，皆知孔子为儒教之主，皆知儒为孔子所创。伪古说出，而后吻塞掩蔽，不知儒义。……神明圣王，改制教主，既降为一抱残守阙之经师，宜异教敢入而相争也。今发明儒为孔子教号，以著孔子为万世教主。^[6]

1898年，康有为成立保国会，呼应当时关于保教与保国一致性的主张。《保国会章程》明确说道：“本会同志讲求保国、保种、保教之

事，以为论议宗旨。”章程解释说：保国即“保国家之政权、土地”；保种即“保人民种类之自立”；保教即“保圣教之不失”。^[7]从某种意义上说，保教与保种、保国互为因果，因为在康有为看来，教之不存，国便不立。

1898年5月1日，康有为进呈了《请商定教案法律厘正科举文体听天下乡邑增设文庙并呈〈孔子改制考〉以尊圣师保大教绝祸萌折》，这个奏折系统地归纳了他当时的孔教主张。^[8]

首先，康有为是想通过建立孔教会来处理与教案有关的令朝廷感到相当棘手的问题。康有为认为，西方传教是以“兵力传教”，“其始欲以教易人之民，其后以争教取人之国。”^[9]要保教办案，则需要避开政治和军事的手段，以教会对教会的方式展开。康有为把设立孔教会作为其变法的一个项目。他说：

查泰西传教，皆有教会，创自嘉庆元年，今遂遍于大地。今其来者，皆其会中人派遣而来，并非其国所派，但其国家任其保护耳。其教会中有总理，有委员，有入议院者；略如我礼部领学政、教官，下统举人、诸生，但听教民所推举，与我稍异耳。今若定律，必先去其国力，乃可免其要挟。莫若直与其教会交，吾亦设一教会以当之，与为交涉，与定和约，与定教律，亦在于变法也。^[10]

其次，康有为提出了孔教组织化的一些基本设想，尤其是希望推举孔子后裔衍圣公为孔教总理，并设立孔教会，这成为康有为延续久

远的一个制度设计。后因游历日广，他对孔教会的设想产生了一些变化，但是将儒教宗教化的想法则并没有变化。他说：

吾举国皆在孔子教中，何待设教会？然圣像之毁，可为寒心，非合众聚讲，不能得力。窃谓我列圣以来，尊崇先圣孔子，过绝前代世袭上公，礼待优隆。若皇上通变酌时，令衍圣公开孔教会，自王公士庶，有志负荷者，皆听入会。而以衍圣公为总理，听会中士庶公举学行最高为督办，稍次者多人为会办。各省府县，皆听其推举学行之士为分办，藉其名于衍圣公，衍圣公上之朝。人士既众，集款自厚。听衍圣公与会中办事人选举学术精深、通达中外之士为委员，令彼教总监督委选人员，同立两教和约，同定两教法律。若杀其教民，毁其礼拜堂，酌其轻重，或偿命偿款，皆有一定之法。彼若犯我教，刑律同之。有事会审，如上海租界会审之例。其天主教自护最严，尤不可归法国主持。彼自有教皇作主，一切监督，皆命自教皇。教皇无兵无舰，易与交涉，宜由衍圣公派人驻扎彼国，直与其教皇定约、定律，尤宜措词。教律既定，从此教案皆有定式，小之无轻重失宜之患，大之无藉端割地之害。其于存亡大计，实非小补。教会之名，略如外国教部之例。其于礼部，则如军机处之与内阁，总署之如理藩院，虽稍听民举，仍总于圣公。则亦如官书局之领以大臣，亦何嫌何疑焉？^[11]

在此奏折中，康有为反复申论保教与保国之关系：

若大教沦亡，则垂至纲常废坠、君臣道息，皇上谁与同此国哉？方今割地频仍，人心已少离矣。或更有教案生变，皇上与二三大臣，何以镇抚之耶？臣愚窃谓，今日非维持人心、激厉忠义，不能立国；而非尊崇孔子，无以维系人心而厉忠义。此又变法之本也。^[12]

将儒家伦常与国家凝聚力结合起来，这是康有为民国之后国教运动的一贯思路。

在许多研究者看来，康有为反对基督教所采用的是“师夷之长技以制夷”的思维方式，也就是以基督教的模式为孔教之范型。^[13]然而，如果将康氏的孔教设计仅仅理解为基于宗教争夺的原因，恐怕亦有未周之处，因为孔子的神圣化本来就是儒家发展过程中的一个重要面向，尤其是在汉代谶纬思想以及当时盛行的公羊学系统中，孔子神圣化甚至神秘化的色彩十分浓厚。在公羊学的言说中，孔子要为万世制法，那么其正当性必须来自将孔子描述为一个“奇理斯玛”式的宗教领袖的形象。孙春在说：

康有为对孔子的尊崇，一本公羊学者心中的“改制素王”之念，而益张其势。他称孔子为“天命大圣”，孔子所立制度为“圣制”、“改制之圣法”、“世法”、“以教万世”，实已含有宗教化的倾向，与他后来欲建“孔教会”有莫大的关联。这种思想，是由公羊家“孔子受命改制”的观念来的。^[14]

有趣的是，根据康有为自述，他甚至一度有自为教主的打算。1914年12月，当参议院提议以忠孝节义为立国之精神并获得通过的时

候，康有为十分高兴，认为只有孔子的思想才能作为立国之精神，只有孔子才能做教主。他说：“吾少尝欲自为教主矣，欲立乎孔子之外矣，日读孔氏之遗书，而吹毛求疵，力欲攻之，然而不能也。时或批却导窍，间有可乘，无如孔子又有三统三世之说，圆通无外，溥博渊泉，而时出之。”^[15]

康有为的孔教设想，其意图并非没有了然者，比如陈宝箴就很明白地指出：

逮康有为当海禁大开之时，见欧洲各国尊崇教皇，执持国政，以为外国强盛之效实由于此，而中国自周秦以来政教分途，……是以愤懑郁积，援素王之号，执以元统天之说，推崇孔子以为教主，欲与天主耶稣比权量力，以开民智，行其政教。^[16]

这份奏折的递交时间几乎与康有为奉命所上的保大教折几乎同时，这或许可以说明，当时同情改革的人士，并不见得同意康有为的改革措施，但是对于康有为的思路有着相当的理解。

即使是湖南一带坚决反对康有为的思想立场的人，对于康有为的攻击，也并非完全无的放矢。比如王先谦就认为，国家所制定的学习西方的国策，并非是要让人接受西方的宗教。他说：

朝廷之所采者西学也，非命人从西教也。西教流行，势不能禁，奸顽无赖从之犹有说也，学士大夫靡然归美，此不可说也。至康、梁今日所以感人，自为一教，并非西教。其

言平等，则西国并不平等；言民权，则西主实自持权。康、梁谬托西教，以行其邪说，真中国之巨蠹，不意光天化日之中，有此鬼蜮。^[17]

王先谦攻击康有为的一个明显错位在于，康提倡孔教，并非是要借此来传播平等和民权，而是认为当自由和民权这样的政治观念传入之后，儒家必须要通过宗教化的方式来守住其教化的领地。

湖南反对康有为最为激烈的叶德辉认为，孔庙本来并非一个宗教场所，如果仿效基督教之礼拜堂来改造孔子，则并不能真正对民众产生吸引力。叶德辉说：

康有为平日慨然以孔教自任，其门下士持论，至欲仿礼拜堂仪注拜孔子庙，此等猥鄙之事，楚鬼越机则有之，岂可施之于大成至圣之前乎？且中人孩提入塾，无不设一孔子位，朝夕礼揖，至于成人，但求不悖于人伦，以对越孔子在天之灵。处则为孝子，出则为忠臣，虽不祀孔子，孔子亦岂汝咎？若以施之于乡愚，则孔庙不能投杯筴，而乡愚不顾也；若以施之于妇人女子，则孔庙不能求子息，而妇女不顾也。夫中国淫祀多矣，其所以若存若亡者，以禁例森严，不敢为惑世诬民之事耳。西人一天主、一耶稣，教会之名至盈千万，此其结会相仇，兵连祸续，西人未尝不痛恨之。康有为隐以改复原教之路得，自命欲删定六经，而先作《伪经考》，欲搅乱朝政，而又作《改制考》。其貌则孔也，其心则夷也。^[18]

叶德辉从西方宗教战争的角度来说明基督教并不是一个名至实归的模仿对象，从而认定康有为以基督教的方式来改造儒家，反而可能使儒家教化基督教化，最终使儒家的纲常伦理无所依托。

叶德辉认为，西方所胜于中国的，并不是颜回和子贡，也不是孟子和公羊；所以中国的当务之急，并非新立教会，改设孔教，而是兴办新式学堂，学习西方的枪炮和造船技艺，这样才有能力与西方对抗。

在晚清十分纠结的保国和保教的问题上，叶德辉是坚决站在“保君”的立场上，他说：

中西异教，近今不无强弱之分，《劝学篇》言保国即以保教，国强而教自存，此激励士夫之词。其实孔教之存亡，并不系此。大抵地球之世，君主兴则孔教昌，民主兴则耶教盛。……敬天、孝亲、爱人之理，中西所同，独忠君为孔教特立之义，西教不及知也。^[19]

由此可见，叶德辉等人所担心的是孔教活动会摧毁儒家所力持的忠君思想，而传入的基督教则会导致民主的兴起。很显然，他们深受当时热衷于通过强调变法、学习西方的传教士思想的影响，误以为基督教是西方现代政治的基础，而不了解正是因为政治和宗教的分途才导致西方现代政治观念和政治制度的确立。

叶德辉虽然并没有仔细讨论“宗教”和“教化”内涵的差异，但他也从政教关系出发来讨论儒家和基督教的异同，并认为儒家切近人伦的优势将使其在西方得到传播。叶德辉在给皮锡瑞的信中指出：康有为

只是“藉保护圣教为名，以合外教者，巧言也”^[20]。叶德辉坚信根本用不着为孔教的前景忧虑，认为即使基督教等传入中国，其命运也会如佛、老在传统中国一般而最终被同化，原因在于儒家基于人情，而宗教只能起辅助作用。叶德辉说：

中国服圣人之泽久矣，虽不识字之农夫牧竖、妇人幼子，无不有“孔子”二字横于胸臆间。盖圣人之教先之以人伦，而以神道辅其不及。耶稣之教先慑之以鬼神，而又专主一祀，抑伦理于后。其间次第、浅深，地球开通之时自有定论。……及门中有以中西政教利害相质者，鄙论以为，中国政宽而教实，西国政实而教虚。又论五常之性，以为中国本之于仁信而以礼实之，西国本之以义智而亦以礼贯之。礼者，圣人之教，人心之所同也，孔教何患不行于西国哉？^[21]

在这里叶德辉将儒耶作了比较，强调圣人之教是以人伦为基础，神道只是一个补充，就此，他与康有为对于儒家特性的理解是一致的。但是在比较中西的政教关系时，他显然并不完全是在讨论政治和宗教的关系，即他认为中国之教实，西方之教虚，这两个“教”字并非在相同的意义上使用。这样，他的比较便并非基于宗教教义，换言之，叶德辉并没有对“宗教”与传统中国的“教化”观念之间的差别做过仔细的考察。陈熙远说：

作为晚清维新运动的领导者，康有为无疑深受西方基督教传播的启示，他慨然以马丁路德自许，试图对儒教进行制度性改造，确为耸动当时的立论。康有为旗帜鲜明的孔教新

论与保教主张，往往使人误以为将孔教“宗教化”乃是康有为的创论。事实上当时不少以维持“名教”自任的士大夫，却同样在“翼教”——辅弼圣 / 礼 / 儒教——的旗帜下，对康有为提出强烈批判。尽管当时许多士大夫反对康有为维新运动，并抨击康氏对儒学的解释，但是他们不必然在“儒教作为宗教”的议题上与康有为形成对峙。因为当时儒教是否为“宗教”根本尚未构成问题。^[22]

戊戌变法失败之后，康有为开始了他的流亡生涯。在离开日本之后，康有为有一段长期周游世界的经历，其足迹遍及美洲、欧洲、非洲、亚洲的许多国家。特别是他游历意大利、德国和英国，使他进一步了解了欧洲宗教改革与政教关系的情况，从而反过来加深了他对于孔教问题的思考。

这个思考的重点就是“宗教”与“教化”的关系，并从有关将“religion”翻译为“宗教”这个看似技术性的问题入手。其实，随着基督教的迅速传播，对于“religion”一词的翻译，早就引起中国先知先觉人士的关注。

现代汉语中用“宗教”来对译“religion”，普遍认为是从日本移植而来。宗教这个词，在中国文献中最早出现大约起于南北朝。刘锦藻说：“古无所谓‘宗教’也，自释氏入中国，其道自别为宗，于是六朝后有此说。”^[23]因此，严格地说，宗教这个词并不能算是外来词。陈熙远先生经过对中国古籍中所出现的“宗教”一词的追溯，认为其含义主要是泛称某一宗派所奉行的教义，或特指某学门教派的宗旨或教义，一般局限于特定的教门或学派，而不是像作为“religion”中译词的“宗教”这样是对于所有教派的总称。^[24]

晚清较早讨论“religion”与中文的“教”之关系的彭光誉认为，中国儒家传统文献中的“教”与“religion”之间有关键性的差别。大致而言，“教”主要指的是“礼教”和“教化”，而“religion”的含义则包括“教人顺神、拜神、爱神、诚心事真神之理”。由此而言，彭光誉认为“religion”的最佳中文对应词应该是“巫”，而神职人员则相当于“祝”。^[25]很显然，彭光誉的辨析，有两点是十分值得注意的：一是通过强调“religion”与神的关系，而指明其与以礼教为核心的孔教之间的差别，二是以巫、祝来翻译神教与神职人员，从而贬低宗教或宗教人士的社会地位，彰显了儒家教化在中国人生活世界中的重要性。

我们并没有明确的证据来证明康有为阅读过彭氏的作品，但是从康有为对于宗教一词的辨析和对于孔教的“人道”特色的强调，可以看出，彭着力提出的礼教与神道之间的差别与康有为孔教理论的立足点不谋而合。

如果以康有为已刊的作品为依据，我们可以断定，几乎在康有为写作的初期，他就开始对“教”字进行辨析。他最早的系统的作品《教学通义》，成书于1885年，开篇就讨论“教”，认为“教”包括礼教伦理和事物制备两方面，也就是通常所谓的“教”与“学”。^[26]该书的重点虽然是在讨论传统中国的教化和学习制度，但文中十分明确的提出，儒家应加强在民间社会的传播。

在写于1886年的《康子内外篇》中，康有为已经将孔教与世界上别的宗教相提并论了。但从世俗生活和鬼神世界来区分孔教与其他宗教的差别，可以发现其后来辨别“人道教”与“神道教”的雏形。他说：

天地之理，惟有阴阳之义无不尽也，治教亦然。今天下之教多矣：于中国有孔教，二帝、三皇所传之教也；于印度有佛教，自创之教也；于欧洲有耶稣；于回部有马哈麻，自余旁通异教，不可悉数。然余谓教有二而已。其立国家，治人民，皆有君臣、父子、夫妇、兄弟之伦，士、农、工、商之业，鬼、神、巫、祝之俗，诗、书、礼、乐之教，蔬、果、鱼、肉之食，皆孔氏之教也，伏羲、神农、皇帝、尧、舜所传也。凡地球内之国，靡能外之。其戒肉不食，戒妻不娶，朝夕膜拜其教祖，绝四民之业，拒四术之学，去鬼神之治，出乎人情者，皆佛氏之教也。耶稣、马哈麻、一切杂教皆从此出也。^[27]

在这段话中，康有为虽然并没有专门讨论“教”字的含义，主要还是从教化的角度来使用它的；但是，当他将孔教与别的宗教对举的时候，必然要面临两者的同异问题。从他的区分中，我们隐约可以看出其矛盾，即孔教既为宗教之一种，又与别的宗教不同，这也是他后来一贯的看法。戊戌变法时期他的孔教主张几乎都是沿袭这样的矛盾。

然后在游历欧美之后，康有为认为需要进一步对“教”的含义作出分析，以应对各种对他的孔教设想所作的批评。

1904年，康有为游历意大利，对其宗教活动尤其看重。他发现意大利人对于传统的语言文字和风俗习惯均十分自爱，因而认为中国人也应该珍视孔子之道。他说：

各国于其本国言语、文字、历史、风俗、教宗，皆最宝爱之，敬重之，保存之，而后人性能自立，一国乃自立。故各国学堂、狱、医必有其敬礼国教之室，不如是则殆比于野蛮人。况孔子之道，既兼含并包，又为吾国所产，尤为亲切。与他国之尊他邦之圣者不同，故应与阿剌伯之敬摩诃末同耳。^[28]

在这篇游记中，康有为开始反驳只有神道才算宗教的说法，而他从功能上去理解“教”字，认为所有劝告人们为善去恶的理论均可以称之为“教”，无论是以神道的方式还是以人伦的方式，抑或两者兼具，都是“教”。他说：

或有谓宗教必言神道，佛、耶、回皆言神，故得为宗教；孔子不言神道，不为宗教。此等论说尤奇愚。试问今人之识有“教”之一字者，从何来？秦、汉以前，经、传言教者，不可胜数。是岂亦佛、回、耶乎？信如斯说，佛、回、耶未入中国前，然则中国数千年为无教之国耶？岂徒自贬，亦自诬甚矣！夫教之为道多矣，有以神道为教者，有以人道为教者，有合人、神为教者。要教之为义，皆在使人去恶而为善而已，但其用法不同。^[29]

康有为还从人类认识发展的不同阶段来划分“教”的方法的发展，认为远古人们因为智力发展的限制，害怕神鬼，因此，圣人就用神鬼来警示人们向善去恶。他说：

孔子恶神权之太昌而大扫除之，故于当时一切神鬼皆罢弃，惟留天、地、山川、社、稷五祀数者，以临鉴斯民。虽不专发一神教，而扫荡旧俗如此，功力亦极大矣！……况孔子实为改制之教主，立三统三世之法，包含神人，一切莫不覆帙，至今莫能外之。其三世之法，与时变通，再过千年，未能出其范围。朱子不深明本末，乃仅发明《论语》，以为孔子之道在是，则割地偏安多矣。此乃朱子之孔子，非真孔子也。或乃不知孔子实为儒教之祖。误以为哲学之一家，乃以梭格拉底比之，则亦一朱子之孔子而已。但孔子敷教在宽，不尚迷信，故听人自由，压制最少。此乃孔子至公处，而教之弱亦因之。然治古民用神道，渐进则用人道，乃文明之进者。故孔子之为教主，已加进一层矣。治较智之民，教主自不能太尊矣。^[30]

这就是说，孔子已经超越了用神道来教化的方式，但包括朱熹在内的前贤并不能体会孔子之用心，反而因其理性化的一面而看不到其作为宗教家、教主的特质。

同是在1904年，康有为造访英国，并参观了牛津、剑桥等大学。在与剑桥大学的华文总教习斋路士的会见记中，他讨论到对于日本人用“宗教”对译“religion”的不当之处：

日人以神道为宗教，乃日人之妄定名词耳。因是之故，佛、耶、回之言神道者，则以为教；儒不如佛、耶、回之专言神道，则以为非教。试问教之为文义，并非日文，亦非西文，乃出于吾之古经传记者也。若《书》之称敬敷五教，在

宽，教胄子，《易》言教思无穷，《论语》言子有四教，《孟子》言教亦多术，又曰教以人伦，逸居而无教，则近于禽兽，《史记》称仲尼弟子以友教于四方，此皆至近之说，人人共知；教之为义至浅，亦人人共识；岂有数千年文明之中国而可无教？又可无主持教化之人乎？若数千年之中国而可无教也，则中国人不皆沦为禽兽乎？^[31]

在这里，康有为认为，既然中国自古就有“教”字，那么这个词的含义应该从古典中找根据，而不能以英文中的意思来规定。同时，康有为从教化的意义来理解“教”，认为中国是一个有教的国家。

当然，这个证明中有一个逻辑上的陷阱，即以中文中有“教”字和中国的教化传统来证明中国是一个有“宗教”的民族，这中间已经存在概念上的跳跃。这种跳跃体现了康有为的内在矛盾，即，既要证明中国是一个有宗教的国家，又要强调儒家与其他以信神为标志的世界性宗教的差别。他进一步又从影响力的角度来规定宗教领袖，以孔子为中国人崇拜而将之比附为耶稣和穆罕默德，这也混淆了一般性的崇拜和宗教信仰之间的关系。他说：

夫教者，中国之名词。教者效也，凡学、觉、交、效、爻、孝，皆从此义。大意乃以二物相合，先知觉后知，先觉觉后觉，一人先立一道术，后人从其道而效之之云耳。中国既自有其教数千年，而《史记》秦扶苏称诸生皆效法孔子，汉武帝称诸子不在孔子之道者绝勿进，而学者束发读经，入学皆拜孔子，犹欧之奉耶，突厥、波斯之奉回。此中国数千年之实事，而非梦呓虚幻之言，虽愚者亦皆知之也。夫举国

数千年皆尊奉其道而效之，不谓之有教、不谓之教主而谓何？^[32]

康有为鄙视日本人用“宗教”来翻译“religion”，认为这样的翻译与汉语的习惯不符，中国人有说宗庙、祖宗，没有说宗教的，而日本人以宗教来说佛教，但是将“宗”加在“教”的前面是很说不通的。^[33]

康有为发挥他在意大利游记中所指出的不同时期教化方式的差异问题，认为以基督教为原型的“religion”应该被翻译为“神道”，但是“教”并不限于“神道”，因此，如果要以“宗教”来翻译“religion”，那么就应该扩大其内涵，即指一切教。这样，“宗教”一词虽是“religion”的中文翻译，但它还应包含其他的教化方式，比如像孔教那样以人伦教化为主的人道教。他说：

今日人宗教之名，本由译欧美之书而出。盖因欧人向宗耶氏，别无他教，故其名谓之厘利尽Religion。厘利尽者，谓凡能树立一义，能倡徒众者之意。然则与中国所谓教别无殊异，所含广大。或谓中含神道之义，则因耶教尊上帝，而欧土之教只有耶氏，故附会之，并非厘利尽必限于神道也。若令厘利尽之义必限于神道，则当以神道译之，而不可以宗教称之；又或以神教译之，而不可以宗教称之。……然若限于神道为教，则宇宙甚大，立教甚多，岂必尽言神道者？凡能树一义，以招徒党而传于后者，苟非神道，则以何名之？何以译之？既无其他名词，则亦不能以厘利尽目之。则厘利尽亦应为一切诸教之广义，而不能仅为神道之专词矣。^[34]

康有为晚年越来越接受以“宗教”来翻译“religion”，可能的原因是这个翻译已经被广泛地接受。1923年6月，康有为在济南的演讲中说：

日本人曰宗教，英文为哩利尽，即神道教也。如婆罗门教、佛教、基督教、回教，皆劝人为善者，但只注重灵魂。译为宗教，不误也。孔子之教，不专言灵魂，而实兼身兼魂，无所不包；简而言之，曰人道教而已。^[35]

但是，孔教与别的宗教的差别却是他始终坚持的。康有为认为，孔子教化是有异于其他以神道为基本范型的人道宗教，这也是儒家不同于别的宗教的特殊之处，而且儒家是高于其他诸教的更高阶段的宗教。“太古尚鬼，则神教为尊；文明重人，则人道为重。要神道人道，其为教人民则一也。孔子者，以人道为教，而亦兼存鬼神。譬如君主有立宪专制之异，神道之教主独尊，如专制之君主焉；人道之教主不尊，如立宪之君主焉。不能谓专制之君主为君主，立宪之君主为非君主，则不能谓言神道者为教，而言人道者非教矣。”^[36]

康有为认为，在宗教的发展阶段上，儒家要更“先进”，而且从解决人的精神和社会的全体方面，孔教也要胜过基督教与佛教。^[37]为此，他甚至从中国传统的魂魄学说中去找根据：

祭以尊奉天神人鬼，孔子讲魂而运于人道之内，所谓声明魂魄传于罔极也。诸教只言天，只修魂，道教只修魄。基督至仁，盖专重天也；佛教至智，盖专修魂也，而佛谓战胜上帝为弟子，过矣。基督与佛同，言魂盖与佛之人天教同，

故不嫁娶，独尊天，而寡及父母；言仁而寡言孝，尊魂而少言修身也。孔子则天与父母并重，故仁孝兼举，魂与体魄交养，故性命双修。^[38]

康有为坚持从人道教的角度来定位儒家，是从历史风俗出发，也就是要证明中国人之所以要信奉孔子，并非是一种权力压制下的结果，而是基于历史文化的合理性。这个合理性在现代民族国家的秩序体系中，显得尤其重要，因为无论是国族导向的民族主义还是种族导向的民族主义，历史风俗上的依据，几乎是建构民族主义最核心的素材。在列文森看来，这几乎是儒家的最后一张牌：

只要有人被称为“中国人”，“我们的宗教”指的就是具有独立性和排他性的中国宗教。它是一个永久性的概念，一个不可更改的本质属性，它比任何民意测验都要更接近“民意”。这是在共和制度下儒教倡导者们的真正胜利（也是最后一张牌）。^[39]

在康有为及其追随者的论说中，那些更具有普遍性的、已经被世界化的宗教，并不符合当时的中国人建构民族国家核心价值的内在要求。这样的说法似乎也可以从卢梭等人的论说中找到共鸣。^[40]康有为之孔教设想明显是要为由天下一帝国体系而进入民族国家体系的现代中国寻找一个价值基础，因为在一个弱势的国家里，“王者无外”的普遍主义只能是一种虚妄的回忆，故而无论是康有为的孔教论还是章太炎等人的“国粹”论，他们对于即将要建立的国家的合法性之追寻都是投向传统的历史文化和风俗习惯。

但是，当康有为将孔教的基础设定为历史文化的时候，信仰和事实的冲突便立刻显现出来。历史文化的复杂性和多变性导致孔教缺乏其他宗教那种永恒性和超越性的理念，孔教也会因为社会生活的变化而面目模糊。所以陈独秀认为，康有为将孔教视为人道教，似乎比将孔教视为宗教更接近儒家思想的实际，但这样做的一个缺点是，孔教的独立性和持久性会遭受质疑，因为宗教信仰并不会随着世间事物的变化而变化，而日用人伦却相反。“康先生意在尊孔以为日用人伦之道，必较宗教之迂远，足以动国人之信心，而不知效果将适得其反。盖孔教不适现代日用生活之缺点，因此完全暴露，较以孔教为宗教者尤为失败也。”^[41]相比于陈独秀的极端否定孔教，同为新文化阵营的胡适对于孔教运动的评价似乎比较理性，他对于孔教的批评主要是认为其没有真正解决下列的困难。第一，“孔教”所指者何？是指儒家经典中的那些教义吗？还是它也应该包括那些在孔子之前就已经存在，而经常被大家与儒家思想里的宗教成分笼统地混在一起看的中国古代的国教？或者它是否也应该包括宋明理学中发展出来的形而上学和伦理学？第二，哪些才可以算是孔教真正的经籍呢？我们是接受所有的经书呢？还是应该先用现代历史研究与批判所发展出来的科学方式去整理它们，以便确定哪些是可信的？第三，我们应该从中文的“教化”、“教育”去理解孔教，还是从西方的宗教意义上理解孔教？换句话说，我们应该通过重新诠释儒家的伦理和政治学说充实自己？或者是重构儒家“上帝”、“天”的概念来理解生死问题，如此，孔教就会变成指导我们日常生活和人际关系的精神性和超越性力量。第四，我们应该用何种方法、透过何种渠道去传播儒家思想呢？我们应该如何使儒家的思想深入人心呢？我们如何能使儒家的思想适合于当代的需要与变迁呢？^[42]

胡适的疑虑从某种角度看是击中了康有为孔教论的要害，但这并不一定能使康有为心悦诚服，因为从前面对于“教”和“宗教”字义的辨析中，我们可以看出，有些看似逻辑上的破绽其实是不得不然的。要把一个理性化的思想体系改造成一个宗教信仰，这本身的跨度就足以让人惊叹。再者，康有为对于孔教的设计，其真正的目的也不在于要建立一个“宗教”，而是为了“通过宗教化来保存孔教”。^[43]而胡适基于科学主义的方式去求孔教之“真”更是缘木求鱼之举。

二 孔教与国教：民族国家建构中的“宗教”因素

在一个政治与宗教日益分离的国际格局之下，康有为念念不忘的孔教设想，似乎既不符合儒家的主流传统，又不符合时代的大趋势。那么为何康有为对于孔教抱持如此大的愿力呢？其中有一个关键的因素，就是建构新国家，他要为刚刚进入民族国家体系的中国寻求国家凝聚力的价值基础。梁启超说：

先生之言宗教也，主信仰自由，不专崇一家，排斥外道，常持三圣一体诸教平等之论。然以为生于中国，当先救中国；欲救中国，不可不因中国人之历史习惯而利导之。又以为中国人公德缺乏，团体涣散，将不可以立于大地；欲从而统一之，非择一举国人所同戴而诚服者，则不足以结合其感情，而光大其本性。于是乎以孔教复原为第一着手。^[44]

这段话中有两点值得注意，一是因“历史习惯而利导之”，二是以“孔教复原”来结合感情。与革命派诉诸种族仇恨的民族主义相比，以共同的文化因素来凝聚人心，一致抗敌，无疑是一个比较具有远见的方略。

前文曾经讨论过，康有为建立保国会时，也提出保国、保种、保教三结合的思想，这里有一个深层的原因在于，只有教的存在，才赋予这个种族与国家以意义或特性。这也是晚清许多政治家的共识。在

亡国灭种的危机之中，保教的任务相比于保种与保国来说似乎并不迫切，但是如果没有教的存在，保国的动力何在呢？张之洞认为，这是“三事一贯”的。他说：

吾闻欲救今日之世变者，其说有三：一曰保国家，一曰保圣教，一曰保华种，夫三事一贯而已矣。保国、保教、保种，合为一心，是谓同心。保种必先保教，保教必先保国。种何以存？有智则存，智者教之谓也。教何以行？有力则行，力者兵之谓也。故国不威则教不循，国不盛则种不尊。

[45]

张之洞将儒家伦常与清朝统治的存续联系起来，回避了保国和保朝廷之间可能存在的多样化解释，而是主张抛弃异议^[46]，将保国、保种和保教结合起来，并凸显保国的优先性。他说：

今日时局，惟以激发忠爱、讲求富强，尊朝廷、卫社稷为第一义。执政以启沃上心、集思广益为事，言官以直言极谏为事，疆吏以足食足兵为事，将帅以明耻教战为事，军民以亲上死长为事，士林以通达时务为事，君臣同心，四民同力，则洙泗之传、神明之胄，其有赖乎。且夫管仲相桓公、匡天下，保国也，而孔子以为民到于今受其赐。孟子守王道、待后学，保教也，而汲汲焉忧梁国之危，望齐宣之王，谋齐民之安。然则舍保国之外，安有所谓保教、保种之术哉？今日颇有忧时之士，或仅以尊崇孔学为保教计，或仅以合群动众为保种计，而于国、教、种安危与共之义忽焉。^[47]

与张之洞在《劝学篇》中所强调的朝廷 - 国家的优先性相比，康有为一直在保大清和保中国之间游离，因此曾被指责为保中国不保大清，并成为反对孔教人士指摘康氏的罪责之一。也许我们可以把康有为理解为文化 - 国家主义者。在这样的意识之下，孔教和中国之间便成为一个互相定义的结合体，也就是说，没有孔教，则国家的特性无法确立；而没有国家权力，孔教又难以确立其统摄性的地位。故而，将孔教定为国教的想法便从前期的宗教观念中挺立出来。

在写于1903年的《官制议》中，康有为便提出了设立教部来掌管国教事务的设想。他说：

俄、土、波、英皆有教部，与政府对举，最为重要。法、意、普则以教部兼法部，奥、匈、瑞、希则以文部兼教部。盖各国之宪法，信仰各教，虽听人自主，而本国之政治、人心、风俗，则各有其国教之宜，不可失坠也，故皆设教部以统之。中国政治、义理、学校、选举皆出于儒，故礼部者实教部也。^[48]

因此康有为提出，应该将礼部正名为教部，原先主持科举等事务的学正，改名为提督教事，并在各府、县皆设立教长。这里虽然使用了“国教”^[49]之名，但是我们并没有看到康有为对“国教”意义的解释。从他对礼部和教部关系的处理看，教部的功能应该兼及礼制和教育，即传统儒家的教化的意义。

此后康有为屡屡提及“国教”，他认为一个国家是否有“教”、是否存在“教主”，是人种是否高贵、国家是否文明的标志。要保持人民的

自尊、国家的独立，一定要珍爱自己的教主、敬奉自己的国教。他说：

苟吾国人士稍能自念身为神明之胄，而不甘遂沦为野蛮禽兽也，其慎无盲从妄说而亦曰吾中国无教、无教主也。知吾国教最文明、最精深，然后吾种贵；知吾国产有教主，道最中庸、最博大、最进化、最宜于今世，可大行于欧美全地，莫不尊亲，然后吾种贵；知吾国有最盛美之教，有神明圣王之教主，我全国及各教宜尊奉之，庶将来使大地效之拜之，如欧人之尊敬耶稣然，然后吾种贵。能知吾种贵，然后不媚外为奴，不称人世纪，而卓然自立；知自立而后学盛道尊，而后种强民贵焉。^[50]

康有为认为兹事体大，关系到国家信心的确立。他说：

盖他教虽各有神圣，而中国数千年民俗之宜、功德之盛，无有如孔子者，此为吾国国教也。民间乡曲，宜尽废淫祠而遍祀之，立诸生以同讲劝焉，一如欧美人之祠耶稣，立祭司、牧师也。大中小学校，宜设殿拜跪，祭祀，敬礼，诵经道。创立经学科，尤宜尊崇，其诸生藉以传道，如欧人学校之必有礼拜耶稣之殿以诵经讲道，又必有神学之科焉。宜立儒教为国教，而其余听民之自由信仰，如欧人之以耶稣或天主为国教，而以其余听民之信奉自由也。^[51]

康有为在这段论述中，主要强调国教与信仰自由并不冲突，但他在希望大中小学祭祀孔子的同时，并没有讨论政治和宗教分离之后国教仪式与学校的教学之间的关系。也就是说，政治如果干预信仰，那么国教与信仰自由便会产生冲突。这也是后来反孔教国教化人士的主要攻击点。

1904年，康有为还撰写了《物质救国论》一文，于其中提出了一个重要的观点，即欧洲的文明主要在于其物质文明，因此，我们所要学习的是体现欧洲文明的工艺和火炮，而不是空谈民主、革命、平等。他说，中国数十年变法的第一个失误是模仿西方的学校制度，结果不但没有学到西方的实用技术，反而把中国数千年的圣贤经传、道德名义加以舍弃；第二个失误是沉迷于西方的自由革命学说。

因此，康有为认为中国百事败坏的一切根源是不讲求物质之学。在这篇文章中他所讨论的重点是在物质文明方面，并认识到只有精神层面的资源是难以与西方的物质文明及建立在这种文明基础之上的自由、民主的政治原则相抗衡的。解决之道，是发展中国的物质文明，而非空谈自由、共和。他说：

吾于四万万人中，亦为粗有知识，于中国之书既无不读，即欧美之学理、事迹风俗亦无不探检而略通之，且亦自竭至诚、舍性命以图救国矣。吾于普大地万国中不在人后，虽地球诸圣哲，吾亦未见其长。然使物质不兴，则即令四万万万人者皆如我，然已无补于亡矣。盖我虽略具热诚，粗通学理，而于物质实业不能成一艺，则于救国之实事，即为无用之尤。故犹太有耶稣之生，而数十年即亡；印度有佛，而印度累灭。故苟非与时适用，虽有教主，而无救于国焉！^[52]

这其实是从另一个角度来为孔教的合法性找根据，即中国要向西方学习的是他们的物质文明，至于精神层面，则要留给孔教。

中华民国成立之后，康有为的危机感更为强烈。虽然，民权和宪政这样的政治制度是他在戊戌变法的时候就竭力主张的，但在以共和为口号的新的民国建立之后，康有为却开始批评民国的政治现状，甚至开始批评共和与民主的政治体制。

从理论的层面来说，康有为对于民国激进式革命的反反对，固然与其建立在公羊三世说基础上的渐进式的政治改良主张有关，但就正面论述而言，他为保留君主象征性权力的“虚君共和”的政治设想，与其建立孔教为国教的主张可以称得上是体用一元的逻辑必然。也就是说，孔教会所要承担的功能主要有两个，一是对于传统价值和生活习俗的继承；二是提供民族国家的合法性基础，因为孔教凝聚了历史和文化甚至民意上的合法性资源。

康有为在这个阶段的孔教主张都与上述两个主题相关。1912年6月，康有为撰写了《中华救国论》一文。在这篇文章与同时期别的文章中，他表达了对民国成立之后的政治现状的极度失望。他认为表面上的政治制度的移植相对简单，关键是要注意政治背后的道德问题。他首先批评的就是众多新成立政党的道德问题，认为民国政治乱象的根源，就是这些因政治变革而建立的新政党在政治学说上普遍无知，在道德层面普遍自私和缺乏社会良知。因此，必须采取两种手段来改良政党。这两种手段包括“输进通识”和“崇奖道德”。关于“输进通识”，他说：

今试问吾国人乎，知共和与立宪政体何别乎？吾国与万国之交关何要乎？吾国孰不如人宜改，孰为国粹宜保，此皆各国人所通习，而吾国老儒博士，或有未解，况欲责之全国之民乎？然既共和矣，一切国民有权参政，全国之民，苟皆无天下万国之通识，必将是者非之，非者是之，颠倒得失，而挟其多数行之，国之不颠蹶，殆无幸也。故输进通识最要也。[\[53\]](#)

近代以来中国人对于民主的警惕始终是存在的，比如，严复对于民智的强调，也是看到了这个新的政治秩序因为吸纳了所有的民众，故而民众本身的知识和修养就会成为一个新秩序能否顺畅运行的重要基础。

康有为引用孟德斯鸠的话说，专制之国尚威力，立宪国尚名誉，共和国尚道德。他并引述英国学者的论断说，民主制度需要有道德的辅助才能使人建立爱法守法的精神。那么如何增进国民的道德呢？康有为认为宗教是不二的选择，主张我国数千年来一直奉孔子之道为国教，所以应该继续尊奉。他说：

今吾国数千年奉孔子之道以为国教，守信尚义，孝弟爱敬，礼俗深厚，廉耻相尚。……大地各教，佛、回久入中国，已千余年，各行其是，并行不悖，成效得失，已昭然不待论矣。佛尚慈悲，又明罪福，以训蒙、藏，化民成俗，固不可易。基督尊天爱人，养魂忏罪，其在欧美，教化大彰，以之发人敬畏之心，向善远恶之效，固无不可矣。且亦与孔子之道，多有符合焉。其稍异者，孔子尊天而兼敬祖，故仁

孝并重，基督专于敬天，故但尚仁。然今在中国，欲立废祠墓之祭扫，弃祖宗之系，恐未能也。然则苟不欲去教，而欲宜其民之风气事势，以养其性情，而形其法律者，不能舍孔子之道矣。^[54]

康有为认为孔教注重人伦道德，是与共和政治相辅相成的。在这里，他继续自己对于人道教和神道教的区分，认为这两者是宗教的不同形式，而且在理性时代，人道教才是符合时代精神的。对于孔子重纲常、不符合共和体制的质疑，康有为用其一贯的公羊三世说来化解。

对于政治和宗教相分离的世界大势，康有为认为不能简单地套用，而要根据中国的实际情况进行变通，一切应以是否有利于国家的建立和发展为衡量。孔教历来主张兼容他教而无碍，因此，以孔教为国教最可以维护信仰自由的原则。他说：

夫政治法律，必因时地而行方制，其视教也诚，稍迂阔而不协时宜，若强从教，则国利或失，故各国皆妙用政教之分离，双轮并驰，以相救助；俾言教者极其迂阔之论以养人心，言政者权其时势之宜以争国利，两不相碍而两不相失焉。今吾国亦宜行政教分离之时矣，即蒙、藏为佛教之地，然佛言出世法，与孔子言入世法，两无相碍。其在中国，儒佛并尊，行之二千年，亦无流弊。且蒙、藏同为共和，必当同化，乃后能选其才而用之。然则教以经传，尤为今治化之本矣。盖孔子之道，敷教在宽，故能兼容他教而无碍，不似他教必定一尊，不能不党同而伐异也。故以他教为国教，势

不能不严定信教自由之法。若中国以儒为国教，二千年矣，听佛、道、回并行其中，实行信教自由久矣。然则尊孔子教，与信教自由何碍焉？^[55]

在康有为看来，相对于别的宗教来说，孔教除了其注重人伦教化这样的特色之外，还预先为不同的历史阶段设定了不同的教义准则，因此，孔教既适用于古代中国，也符合未来中国的需要。他说：

圣者创教，达知未然，预观将来，必以通变曲成，乃可大可久，不能通变曲成，则能应当时，必不能应后时之用也。麦加穆护之教，婆罗门弩斯之制，只明据乱之治，而无太平大同之道；故印度、突厥、波斯之民，既难弃其旧教，即无以适其时用也。使孔子无平世大同之道，只言修身，犹虑其偏而不全，缺而不备，即不能曲成不遗也，则置之可也。今孔子有平世大同之道，以治共和之世，吾国人正可欢喜恭敬，讲明而光大之，俾吾四万万人民，先受平世大同之乐，而推之大地与万国共乐之。^[56]

按照康有为的看法，佛教与伊斯兰教等只是阐发了据乱时期的教义，所以不适合于当下时代的发展，只有儒家的大同思想才是向未来开放的。

此时，留学美国哥伦比亚大学并一直有建立孔教设想的陈焕章的回归，给了康有为的孔教设想以现实化的可能。为了给孔教的国教化提供组织上的基础，陈焕章在康有为的支持之下组建孔教会。1912年10月7日，孔教会在上海成立。1913年8月，陈焕章、严复、夏曾佑、

梁启超、王式通等，为请定孔教为国教撰写请愿书，认为共和政体应该奉孔教为国教。请愿书中说：

今日国体共和，以民为主，更不容违反民意，而为专制帝王之所不敢为。且共和国以道德为精神，而中国之道德，源本孔教，尤不容有拔本塞源之事。故中国当仍奉孔教为国教，有必然者。或疑明定国教，与约法所谓信教自由，似有触抵，而不知非也。吾国固自古奉孔教为国教，亦自古许人信教自由。二者皆不成文之宪法，行之数千年，何尝互相抵触乎？今日著于宪法，不过以久成之事实，见诸条文耳。信教自由，消极政策也，特立国教者，积极政策也。^[57]

在为孔教会的成立写作的两个序言中，康有为开始着重讨论孔教与国家认同之间的关系，认为孔教是中国之为中国的依据。在写于1912年的《孔教会序一》中，康有为明确地说，国家的意识要立足于宗教之上，因为宗教的功能是政治活动所不能及的：

夫国所与立，民生所依，必有大教为之桢干，化于民俗，入于人心，奉以行止，死生以之，民乃可治。此非政事所能也。……今中国人所自以为中国者，岂徒谓禹域之山川、羲轩之遗胄哉？岂非以中国有数千年之文明教化，有无量数之圣哲精英，融之化之，孕之育之，可歌可泣，可乐可观，此乃中国之魂，而令人缠绵爱慕于中国者哉？^[58]

在康有为看来，宗教本应着眼于全人类，而不能专为一国利益着想。但是在国与国之间激烈竞争的今天，宗教也要承担激发国民意识的重任。这是民族国家的兴起所造成的社会现实的内在要求。如此，孔教需要一种教会化的建制，以与西方的文化和宗教展开竞争。他说：

夫教为天下，不为一国而设。日本近者广厉儒学，崇祀孔子，况吾宗邦而自弃之。且吾国人本皆覆帔于孔教中，不待立会，犹吾国人人皆为中国民，不待注籍也。惟今列国交通，必有国籍，诸教并立，亦有教籍，则孔教会之立，不可已也。^[59]

在清末民初的国家意识建构中，以章太炎、黄节等人为核心的国粹派，就强烈主张以中国的历史文化作为“国粹”、“国魂”以激发民族独立的意识。这样的观念也被康有为曲折地分享，虽然章太炎等人坚决反对孔教国教化的主张，但这并不妨碍康有为将孔教视为中国的国魂。1913年2月11日，他在给《中国学会报》的题词中指出：

夫所谓中国之国魂者何？曰孔子之教而已。孔子之教，自人伦、物理、国政、天道，本末精粗，无一而不举也。其为礼也。陈之以三统，忠、质、文之迭代也；其变易也，通之以三世，据乱、升平、太平之时出也。体之以忠信笃敬，而蛮貊可行；张之以礼义廉耻，而国维不败；推心于亲亲仁民爱物，则仁覆天下矣。立本于事天、养心、尽性，则天人一致矣。其直指本心，至诚无息，必自慎独发之，无使隐微

之有馁也；其原本天命，上帝临汝，则必自照临有赫，无使旦明之贰心也。自其中庸言之，则以人为道，被服别声，饮食男女，不离人以为道，故曰道不可须臾离也。自其深微言之，则原始反终，而知死生之说，精气为物，游魂为变，而知鬼神之情状。故自鬼神、山川、昆虫、草木，皆在孔教之中。^[60]

康有为认为，国魂若亡，则国家一亡而永亡。所以他支持中国学会的成立，以收集“国粹”，来“补教化，存礼俗，守道揆，正人心”。因此他强调：“诸君子而有意保中国，则不可不先保中国魂也。中国之魂维何？孔子之教是也。”^[61]

康有为所指出的救国路径是，以孔子之教为本，辅之以欧美的物质和政治，这甚至有点张之洞“中体西用”的影子。他说：

吾有自产之教主，有本末精粗其运无乎不在之教主，有系吾国魂之教主，曰孔子者。吾四万万人，至诚至敬，尊之信之，服其言，行其行，通其变，身心有依，国魂有归，庶几不为丧心病狂之人。然后能人其人，道其道，国魂不亡，国形乃存。然后被之以欧美之物质，择乎欧美之政治，或不亡耶，且由此而致强可也。^[62]

1913年7月至8月，他撰写了《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》一文，进一步讨论孔教在型铸国魂过程中的作用：

凡为国者，必有以自立也。其自立之道，自其政治、教化、风俗，深入其人民之心，化成其神思，融洽其肌肤，铸冶其群族，久而固结，习而相忘，谓之国魂。国无大小久暂，苟舍此乎，国不能立，以弱以凶，以天以折。人失魂乎，非狂则死；国失魂乎，非狂则亡。此立国之公理，未有能外之者。^[63]

康有为认为，如果自身的文化习俗中有一些短处，有所补正也是需要的；但如果不问是非得失将自己的政治教化风俗，皆革而去之，对欧美的政治教化风俗，皆迎而从之，那么这是天下至愚之事。他说：

夫政治非空言理想所能为也，以政治法律皆施于人民者，必与人民之性情习俗相洽相宜，乃可令下如流，施行无碍也，非可执欧美之成文，举而措之中国而即见效也。岂徒不效，其性情风俗不相宜者，且见害焉。……今吾国一知半解之士，于欧美之立国根本茫然也，乃大声疾呼曰：一切法欧美。又操觚执简，而为宪法律令，曰法欧美。抄某国之条文，则曰足为自由之保障矣。学某国之政俗，则曰足致国民之治安矣。若是则数留学生稍抄写各国宪法、法令章程，而中国已治已安、已富已强矣。无如皆为纸上之空文，而非政治之实事矣。^[64]

任何的政治原则如果不能与本土的价值理念相结合，其所能发挥的效益是可疑的。

民国之后，教育部废弃读经，并没收文庙学田，而新学堂不再礼拜孔子。康有为于1913年5月致书教育部，指出其将孔庙学田充公来补充学校经费的做法，其结果就是废黜孔子。在这篇《覆教育部书》中，康有为尤其强调教化、习俗与法律制度之间的关系，认为只有宜乎中国人习俗的新制度、新法律才能真正体现共和政治以民为本的实质。他甚至了解西方，尤其是英国的习惯法（不成文宪法）在政治变革过程中对于维护秩序稳定的意义，因此认为在中国处于社会变革的关键阶段，尤其不应该抛弃自身固有的价值和信仰体系。^[65]

民国初年因为新学制的引入，经学被割裂为文学、历史、哲学等学科，孔子则相应地被视为教育家、政治家、哲学家等分科之专门家。对此，康有为立场鲜明，坚决反对把孔子看作“一业之名家”，反对割裂孔子精神之完整性，强调要想保持孔子思想的完整性，就必须将其视为“教主”。他说：

窃谓诸君子无意于保中国则已也，诸君子而有意保中国，则不可不先保中国魂也。中国之魂维何？孔子之教是也。窃闻诸君子未尝不尊孔也，但所以尊孔也，不尊为教主也。或如今妄人之言，谓之曰大政治家，谓之曰大教育家，谓之曰大哲学家。夫政治、教育、哲学，乃所谓一器一能，庄子所谓耳、目、鼻、口，各明一用，不能相通，不能见天地之容。圣人之大，暗而不明，郁而不发，道术遂为天下裂。……降教主，革圣号，而为一业之名家，此真谤圣之蜚言，毁教之诡术，不可不疾呼而明辨也。^[66]

康有为看到的是，如果将孔子专家化，那么，孔教的神圣性便无所依靠。由此，建立孔教更可以被看成是对学科化体系下孔子去神圣化的一种补救。

1913年3月，康有为还做了一件很有意味的事，即自己创制了一部《中华民国宪法》。我们知道立宪政治的基础在于宪法，这个宪法决定了一个国家的性质及其基本特征。显然康有为的宪法草案体现了他自己对于未来中国的设想，其中尤可关注的是他对于孔教的法律地位的思考。

在康有为的《拟中华民国宪法草案》第十一章第九十六条中说：“凡国民苟不扰治安，不害善俗，不妨民事政事之义务者，许其信教之自由。而以孔教为国教，惟蒙藏则兼以佛教为国教。其特别之制，以法律规定之。”^[67]

在对这一条文的解释中，康有为首先说明了信教自由在欧洲的来历，并认为中国传统中儒家与其他宗教之间，并不存在天主教与别的宗教或天主教与基督教之间那样激烈的冲突，而是一直将信教自由作为“公理”。因此，一些因为宗教信仰自由而反对立孔教为国教的人，被康有为认为是“大愚”。

康有为指出立孔教为国教，并非于史无据，比如秦国立博士，诸生皆诵法孔子，就说明秦国已经立孔教为国教。而后，汉代定孔子为一尊，立六经于学官，这样的制度延续两千年，充分说明了儒教乃国教。他还认为中国传统的国家认同主要仰赖孔教：

其有万里之广土，四万万之众民，以传至今日者，惟有吾中国耳。所以至此，皆赖孔教之大义结合之，用以深入于人心。故孔教与中国，结合二千年，人心风俗，浑合为一，如晶体然，故中国不泮然而瓦解也。若无孔教之大义，俗化之固结，各为他俗所变、他教所分，则中国亡已久矣。……故不立孔教为国教者，是自分亡其国也。盖各国皆有其历史风俗之特别，以为立国之本；故有孔教乃有中国，散孔教是无中国矣。^[68]

康有为指出，一些在宪法中明文规定信教自由的西方国家如英、德等国，各有其国教，而“印、美信教自由之纯粹者矣，而总统即位，手按其新教之经而发誓，则亦不成文之国教矣”。^[69]

康有为甚至借用瑞士有奉三种宗教为国教的历史，说明除了孔教之外还可以将佛教并列为蒙藏的“国教”：

君子治国，不求变俗，谨修其故而审行之。佛之博大精深，又能明罪福以劝戒，入中国久远相安久矣。故在中国，以孔子为国教，在蒙、藏兼以佛为国教，并得其宜，有何碍哉？故必以孔教著为国教，明著宪法。^[70]

令人不解的是，与康有为对于“religion”这个词的翻译再三讨论不同，他对于“国教”这个词基本上没有进行基于词源和意义上的辨析，所以，当他在引用国外宪法中的国教条款的时候，我们或许应该假定他了解这个“国教”在西方政治或宗教体系中的意义。但是，康有为在讨论孔教为“国教”的时候，所采用的意义也并不一致。在1912年发表

的《以孔教为国教配天议》一文中，所谓的“国教”其实就是礼俗教化，以及由这样的大传统渗透而下的小传统，即民间习俗。所以他说：

故凡国，必有所谓国教也。国教者，久于其习，宜于其俗，行于其地，深入于其人心者是也。虽诸教并立，皆以劝善惩恶，然宜不宜则有别焉。^[71]

其实，以私意度之，康有为之所以并没有着力讨论“国教”在西文中的本义，或许是要避免该词所带给人的破坏信仰自由的口实。但如何在新建立的共和国家中树立儒家的排他性优势却同样是康有为所追求的，尽管这两种目标明显是互相矛盾甚至对立的。在康有为看来，将孔教上升为国教又是儒家体制解体之后之必须，否则儒家之旧有地位便难以保障。他甚至将之视为真正的民意，体现出儒家“人民性”的一面。^[72]曾亦说，如果只是着眼于治教分途，

南海之孔教主张，不免降低了孔子及其学说的地位，此绝非南海之本愿。是以南海实欲进一步使孔教上升为国教，发挥其政治教化及世俗教育之权，并且，又谓孔教为人道教，不重神权，最宜于今之世俗社会。儒学经此一番收造，不独未失其旧有地位，又能切合当今之现实也。^[73]

孔教会分别于1913年9月与1916年两次提出希望通过法律程序来立孔教为国教的提案，但最终都没有获得通过。反对者的理由十分复杂，艾知命所作的《上国务院暨参众两院信教自由不立国教请愿

书》，可以说集中地表达了反对者的理由，虽然对这些理由康有为和陈焕章都做了不同程度的回应性解释。该请愿书强调信教自由是欧洲人基于长期的宗教战争而争取的权利，其制定国教本身也是为了定一统而消弭战争；在这样的大背景下，中国却提出立国教的动议，则势必会（1）激起宗教之纷争，（2）破坏五族之共和，（3）违背民国之约法，（4）阻碍政治之统一。“总之，中国本不以宗教为重轻，则国教可不必立，而一言五族共和，则国教尤不可立。”^[74]因此提出立孔教为国教的请愿书，不但昧于时势，而且也是对孔子的歪曲，因为孔子是教育家、政治家，却不是宗教家，这是东西方学者的共识。还有学者甚至担心立孔教为国教，将使在这块土地上从未出现过的教祸“发现于中国”。^[75]

陈独秀认为孔教并不能以宗教视之，孔子也非教主。即使孔教存在，也不能牵入政治，因为“政教分途，已成公例，宪法乃系法律性质，全国从同，万不能涉及宗教道德，使人有出入依违之余地”。^[76]在他看来，孔教与共和国体是格格不入的：

我想主张孔教加入宪法的议员，他必定忘记了他自己是共和民国的议员，所议的是共和民国的宪法。与其主张将尊崇孔教加入宪法，不如爽快讨论中华国体是否可以共和。若一方面既然承认共和国体，一方面又要保存孔教，理论上实在是不通，事实上实在是做不到。^[77]

张勋对于立孔教为国教的热心和康有为对于复辟的“有限”参与，似乎坐实了陈独秀对于孔教的一贯批评。因此当张勋复辟事件出现之后，陈独秀就从孔教的尊君等观念出发，认为“主张尊孔，势必立君；

主张立君，势必复辟，理之自然，无足怪者。故曰：张、康复辟，其事虽极悖逆，亦自有其一贯之理由也”。^[78]

当康有为对于“虚君”的政治设计落实为袁世凯与张勋的复辟之后，即使他曾激烈地反对袁世凯称帝，或并不一定同意张勋的作为，但事实上还是强化了反对者对孔教与传统专制政治之间的关联的指责。遗憾的是，反对者并没有从文化民族主义的角度，去理解康有为对于孔教与国家意识和国民精神培养之间，以及文化传统与政治之间复杂关系的思考，这些在抱持政治理想主义的陈独秀眼里一并被认为是中国接受现代民主政治体制的障碍。这种简单化的论断掩盖了康有为思路中对西方政治模式的反思，进而导致中国的政治走向被一种脱离中国现实的浪漫主义情怀所笼罩。

辛亥革命后百年的历史已然表明，政治理想主义与政治现实主义在一种无奈中获得了一个投机性的妥协。而当下中国不甚清晰的“中国模式”的提法，则把近代以来所有的政治理想都不加分辨地容纳其中。在这个框架中，康有为的一些渐进主义式的、肯定文化价值传统的改良方案，重新得到了重视，他的孔教制度化设想尤其得到了许多的应和者。但是，我们能否有一种新的角度来重思康有为的孔教论说和实践呢？或者说，我们能否用一种新的理论视野来帮助我们摆脱康有为曾经有过的人道教和神道教的纠结，摆脱国家认同和建立国教之间勉强的结合？

对于儒家这样一个缺少组织化和超越性的准宗教形态，试图“国教化”的努力不仅不符合宗教发展的大趋势，也不符合儒家自身“神道设教”的理性化色彩。因此，如果儒家想寻求一种既能在现代社会形态中

发挥作用，又能符合其内在特点的“宗教”形式，那么，公民宗教或许是一种值得尝试的思路，也可能是孔教未来的发展可能。

三 国教乎？公民宗教乎？

如前所述，康有为通过重新解读“国教”，确立了孔教“国教”形态成立的几个前提，比如，它不像西方“神道”宗教那样脱离世俗的世界；它更接近于传统的教化而非宗教之“教”。因此，究其实，康有为师徒定孔教为国教的主张及其实践，与其说是一种宗教运动，不如说是一场希望借助宗教形式来推动的国民道德运动。所以，1914年国会虽没有通过孔教国教法案，却同时推出了一个补充性条款：“以孔子的道德为国民修身之大本”。由此可见创设孔教的目的与其说是确立信仰，不如说是旨在提升国民道德。

如果说康有为所推动的国教运动是一场针对新的政治体制的国民道德运动的话，其目的是增强社会的凝聚力和为新的政治秩序提供价值基础。这样，孔教与公民宗教之间似乎就建立起了一种联系。也即，从某种意义上说，康有为的孔教设计更接近于“公民宗教”。

从建立孔教的目的而言，康有为主要是为新建立的共和国提供一种他所认为的好公民的道德意识。陈独秀对康有为的孔教的批评集中于孔教与专制的关系，但是康有为的虚君共和的设想并非是要维持帝制，而是希望借助帝王的名号来维护传统的道德。这与卢梭和贝拉的建立公民宗教的目的有一致之处，汲喆说：“卢梭和贝拉的公民宗教绝不是为了合法化既有的政权。为了给民主、法治的共和国培养好公民，公民宗教要时时提防政治有违公意，并将其置于价值而不是利益的评判之下。”^[79]

再者，康有为的国教建制也与公民宗教有相似之处。康有为对于孔教属于人佛教的厘定，客观上符合公民宗教并非一种建制性宗教的基本前提。按贝拉的说法，正因为属于非建制性宗教，公民宗教并不是一种宗教

。

引入公民宗教的概念来讨论康有为的国教设想，可能会造成双重的误解。这一方面是因为康有为并没有给他的“国教”概念提供清晰的描述，另一方面，公民宗教概念本身也迷雾重重。Peter LÜchau根据贝拉发表于1967年的《美国的公民宗教》（Civil Religion in America）一文，归纳出公民宗教的五个基本元素，即：第一，神圣物的存在（the presence of a divine being）；第二，神圣物不可侵犯（that the divine being be non-offensive）；第三，凝聚社会群体（integration of the majority society）；第四，独立于国家与教会（independence of both state and church）；第五，预言的潜能（a prophetic potential）。^[80]因此，我们应该放弃简单的比附，而寻求新的思路。

康有为之国教论，倡导于逐渐兴盛的科学主义思潮之中，他想要在毁弃神庙的民国初年，逆风而上，试图重建中国价值的神圣性。他首先试图将中国人的神圣感建立在对于天的尊崇之上，同时与以前由帝王垄断天意不同的是，他提出以孔子来配祀天，从而使天意的解释权从专制帝王的掌控中解放出来。他说：

古今万国，未有不尊天者。……故坛庙之祭天，至为尊敬，而历朝以其祖先配享焉。今政改共和，国无君主，自无

王者所自出，然而天终不可不祭也，祭之则神不可无配也。

[81]

中国人数千年皆归往孔子，所以，新的国教礼仪应该是：

复崇天坛，改祈年殿或太和殿为明堂，于冬至祭天坛，上辛祭明堂，以孔子配上帝，义之至也，礼之崇也，无易之者也。 [82]

当然，我们也看到康有为的国教说与公民宗教最大或者最根本性的差别是，公民宗教独立于教会和国家，而康有为则希望孔教成立教会组织并通过制宪将其确立为国教。

本文显然并非要将康有为的孔教会设想描述成公民宗教的建设，而是想说，如果以舍弃教会组织和权力参与的方式来构想儒教的未来形态，可以给我们什么样的启发？

我们可以这样来考虑这个问题，即如果我们放弃康有为的教会化方式，也放弃将其立为国教的目标，而仅就康有为所希望孔教发挥的功用来讲，那是否意味着，孔教可以被建设成一种公民宗教？换一种方式来说：如果我们今天讨论孔教的未来，公民宗教是否是一种值得考虑的方向呢？

其实，这个问题近年来已经日益受到人们的重视。美国普渡大学的杨凤岗教授就是受到贝拉的公民宗教思路的影响，认为可以将儒家建设为一种“公教”，并以此为中国人的信仰世界提供新的支点。杨凤岗说，之所以用“公教”而非“公民宗教”是因为：

如果说美国的公民宗教对于建立中国的公教有什么参考借鉴意义，那就是在把儒教建立为公教的过程中，需要强调其超验之意志天的观念，要发扬华夏文明一以贯之的兼容精神。强调超验的、有意志的天，但是留下充分的空间让各宗教去具体化或具象化。对于诸多宗教兼收并蓄，而非排斥拒绝，这才符合中华文明和儒家传统所固有的兼容精神，也才会达到安民兴邦、兼济天下的儒家理想。建立儒教为公教，就不必也不应该拒绝或排斥具体的宗教。坚持政教分离原则（是政府和宗教组织的分离，而非政治与宗教的分离），奉行贯彻宗教自由政策，这才符合现代国家的国际标准，才能保证社会的和谐安定，才是国家公民之福，才是邻邦世界之安。^[83]

其实杨凤岗所忧虑的就是蒋庆等人试图将儒家定为国教的提议，认为从宗教宽容的原则看，定为国教必将影响信仰自由，并妨碍国人吸收基督信仰的正面意义。因此，杨凤岗更愿意强调儒家的公共性，即“天下”性，认为儒家的天下意识中所包含的普遍性和包容性才是儒教的发展方向。

国内学者中，陈明也主张从公民宗教来讨论儒家问题。他认为儒教作为公民宗教有两大现实的功用，一是它可以担负起凝聚精神的力量同时又能超越宗教之间的直接冲突，二是它与传统儒家在中国社会中的作用可以得到有效的衔接。陈明说：

从公民宗教角度讨论儒教问题，在方法上是把儒教置于其与社会政治的关系中，考察儒教诸元素在实践中的实际状

况和功用。从学术思想上讲，它可以将儒教本身的形态结构（如神祇、经典、教士等）这个“亚细亚式问题”姑且悬搁起来，排除先入之见的干扰（基督教视角和圣教本位）进入对儒教的历史把握和分析；从儒学本身讲，它可以通过对曾经鲜活的儒教诸元素（表现为某种情感和价值原则）的激活，反过来刺激促成作为有机整体的儒教在其他方面的复兴，如信仰、祭祀以及组织活动等；从文化发展战略讲，它可以避开所谓政教合一、儒教国教论等高调理论，使儒学儒教在今天的发展变得比较平稳顺当。换言之，公民宗教不仅是儒学实现复兴的重要标志，也是其实现复兴的重要途径。^[84]

在陈明看来，以西方的宗教形态来看儒学，那么儒教的信仰和祭祀系统并没有得到充分发育，这是因为它没有发展充分的教团组织。这导致儒学在传统中国既与民间信仰相贯通，也与政治体制相结合。因为这一特点，在现代性的冲击之下，儒学价值和制度体系都分崩离析。然而，1978年以来的改革开放所预示的政治重建，却为儒学重新获得发展提供了机会，在陈明看来，政治重建和儒学重建是一体之两面。^[85]

从陈明和杨凤岗的言论中，我们可以看到他们的作为公民宗教的儒教的思路，一是要排斥儒教重新被政治绑架，二是要充分发挥儒家思想对于道德风俗的重建的意义。就此而言，我个人认为将儒教设计成一种公民宗教有一个很可行的路径，就是在礼仪资源十分缺乏的当下中国，通过仪式和礼仪的重建来重构中国人的道德意识和神圣性维度。

从发挥儒家的“礼仪特性”出发找寻儒家切入当下生活的途径，是展现儒家的神圣性来黏合社会的一个值得期待的途径。^[86]新文化运动之后，特别是1949年之后的一段时期里，在横扫一切传统的思潮影响之下，延续久远的礼仪习俗被否定，中国社会的神圣性遭受严重的破坏，导致生活方式和价值观念的简单化甚至庸俗化，民间节日被革命节日完全替代。而在国家的礼仪上也是完全模仿西方。这在特定的历史时期有其必然性，但客观的结果则是使现有的礼仪体系与文化脉络完全脱节，导致中国的文化象征和民族认同资源相当缺乏。在市场经济的条件下，因为没有神圣性价值的制约，人们难以建立起一种价值支点，以致道德堕落、伦理失陷，中国社会的持续发展能力饱受质疑。因此，重建礼仪生活是凝聚国民价值的重要方式。

在这方面，儒家的资源最为丰富，因此也可以看作是儒家逐渐在中国社会生活中复活并重塑中国人生活样态的重要手段。如果把儒家的宗教性维度定位于礼仪性维度，就可以在很大程度上回应中国国家文化符号缺失的现状。通过一些超越具体宗教派别的符号来强化文化认同和国家认同，公民宗教可以充分利用传统儒家在公共礼仪和日常礼仪建设方面的文化积累，有助于超越宗教信仰自由和国家意识的统一性之间的紧张。

当然，以公民宗教的方式来设想儒教的发展方向，必然会遇到很多的问题。如何理解“civil”这个词的含义也会影响到公民宗教的未来，因为如果从政治意义上的“公民”来解释，那么，“civil religion”就会被描述成必须与公民社会相关联的“政治性宗教”；

而如果从“文明”的含义来解释，那么“civil religion”可以被看成是一种文明的宗教，这接近于康有为的“人道教”。^[87]就我个人而言，我

愿意接受在“文明”含义上来定义公民宗教，并认为这是一个值得肯定的儒教发展方向。

[1]梁启超：《南海康先生传》，载夏晓虹编：《追忆康有为》，第15页。中国广播电视出版社，1996年。

[2]钱穆：《中国近三百年学术史》，第767页。九州出版社，2011年。

[3]康有为：《上清帝第二书》，载康有为撰，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第二集，第43页。中国人民大学出版社，2007年。（本书所引《康有为全集》均为中国人民大学出版社2007年版，后文注释中均略称“《康有为全集》”，而不再标注出版信息。——编者）

[4]康有为：《上清帝第二书》，《康有为全集》第二集，第43页。

[5]康有为：《孔子改制考》，《康有为全集》第三集，第3页。

[6]康有为：《孔子改制考》，《康有为全集》第三集，第85 - 86页。

[7]康有为：《保国会章程》，《康有为全集》第四集，第54页。

[8]该奏折后来被康有为及其弟子编入《戊戌奏稿》时，改动较大。首先是奏折的名称被改为《请尊孔圣为国教，立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》，其实在原稿中并未使用“国教”概念，也未敢使用“孔子纪年”的提法。参见孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第261 - 262页。北京图书馆出版社，2008年。

[9]康有为：《请商定教案法律厘正科举文体听天下乡邑增设文庙谨写〈孔子改制考〉进呈御览以尊圣师而保大教折》，《康有为全集》第四集，第92页。

[10]同上书，第93页。

- [11]康有为：《请商定教案法律厘正科举文体听天下乡邑增设文庙谨写〈孔子改制考〉进呈御览以尊圣师而保大教折》，《康有为全集》第四集，第93页。
- [12]康有为：《请商定教案法律厘正科举文体听天下乡邑增设文庙谨写〈孔子改制考〉进呈御览以尊圣师而保大教折》，《康有为全集》第四集，第94页。
- [13]黄进兴：《作为宗教的儒教——一个比较宗教的初步探讨》，载氏著：《圣徒与圣贤》，第51 - 52页。台北：允晨文化实业股份有限公司，2001年。
- [14]孙春在：《清末的公羊思想》，第102页。台湾商务印书馆，1985年。
- [15]康有为：《参议院提议立国之精神议书后》，《康有为全集》第十集，第206页。
- [16]陈宝箴：《奏厘正学术造就人才折（光绪二十四年五月）》，载翦伯赞等编：《戊戌变法》，第358页。神州国光社，1953年。
- [17]王先谦：《王祭酒与吴生学兢书》，载苏舆著，胡如虹编：《苏舆集》，第181页。湖南人民出版社，2008年。
- [18]叶德辉：《叶吏部与刘先端、黄郁文两生书》，载苏舆著，胡如虹编：《苏舆集》，第186 - 187页。
- [19]叶德辉：《叶吏部与俞恪士观察书》，《苏舆集》，第201页。
- [20]叶德辉：《叶吏部与南学会皮鹿门孝廉书》，《苏舆集》，第190页。
- [21]同上书，第191页。
- [22]陈熙远：《“宗教”——一个中国近代文化史上的关键词》，载《新史学》第十三卷第四期（2002年第12期），第53页。

[23]刘锦藻：《清朝续文献通考》，第8486页。商务印书馆，1936年。

[24]陈熙远：《“宗教”——一个中国近代文化史上的关键词》，载《新史学》第十三卷第四期（2002年第12期），第46 - 47页。

[25]同上书，第40 - 41页。

[26]康有为：《教学通义》，《康有为全集》第一集，第20页。

[27]康有为：《康子内外篇》，《康有为全集》第一集，第103页。

[28]康有为：《意大利游记》，《康有为全集》第七集，第374页。

[29]同上书，第375页。

[30]康有为：《意大利游记》，《康有为全集》第七集，第375页。

[31]康有为：《英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记》，《康有为全集》第八集，第33页。

[32]康有为：《英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记》，《康有为全集》第八集，第34页。

[33]黄兴涛认为：“从康有为的论证方式来看，他却存在着以传统汉语中的‘教’字内涵，一厢情愿地强行解religion的问题。这与今天汉语中翻译religion的‘宗教’一词流行以后，反过来影响对传统带‘教’字词汇含义的理解，造成‘儒教’、‘道教’等概念内涵狭隘化认同的问题，有着相通之处，但方向恰好相反。”参见黄兴涛：《新名词的政治文化史——康有为与日本新名词关系之研究》，载黄兴涛主编：《新史学》第三卷，第121页。中华书局，2009年。

[34]康有为：《英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记》，《康有为全集》第八集，第34页。

[35]康有为：《济南演讲辞》，《康有为全集》第十一集，第248页。

[36]康有为：《中华救国论》，《康有为全集》第九集，第326页。

[37]萧公权说康有为试图从几个途径将儒家转化为宗教，并强调儒家的优先性：

“（1）应用儒家中可用的思想，并借用佛教和基督教中可借用者；（2）承认各教平等，但坚持儒教在学说上与实用上的优异性；（3）辩称由于在实质上的优异性，儒教在理论上适宜于全人类，是在目前情况下惟一适合中国的宗教。”见氏著：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，第101页。江苏人民出版社，1997年。

[38]康有为：《长安讲演录》，《康有为全集》第十一集，第276页。

[39]列文森：《儒教中国及其现代命运》，任大华、任菁译，第164页。中国社会科学出版社，2000年。

[40]卢梭说：“神圣的宗教崇拜始终是、或者重新变成是独立于主权者之外的了，并且与国家共同体也没有必要的联系。”参见卢梭：《社会契约论》，何兆武译，第166页。商务印书馆，1963年。

[41]陈独秀：《孔子之道与现代生活》，载陈独秀：《独秀文存》，第82页。安徽人民出版社，1987年。

[42]Suh Hu, "The Confucianist Movement in China: an Historical Account and Criticism", in *The Chinese Students' Monthly*, IX.7(May 10,1914), p. 536. 萧公权认为，康有为孔教运动的失败，最重要的原因是儒家思想主要不是宗教性的，而康氏提倡孔教的方式也不能使很多人信服，因为他不是从信仰本身出发，而是从争取政府认可的角度入手。而他讲究享乐性生活的特点，也使他的个人形象与宗教家背离。见氏著：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，第102 - 104页。江苏人民出版社，1997年。

[43]房德邻：《儒学的危机与嬗变——康有为与近代儒学》，第177页。台北：文津出版社，1992年。

[44]梁启超：《南海康先生传》，载夏晓虹编：《追忆康有为》，第12页。

[45]张之洞：《劝学篇》，第50页。中州古籍出版社，1998年。

[46]杨贞德说：“在中西对峙和朝野对立快速升高的过程中，保种、保教和保国主张的多重意义迅即浮现，并且与此前满、汉之间未能完全弭平的间隙和敌意，汇流成为晚清知识界无可避免的难题。其中所涉及的不仅是如何保种、保教和保国，以及保种、保教和保国三者能否兼得，更是如何界定‘种’、‘教’与‘国’三者的意义。后者例如：‘保种’意指保黄种或是保华种，保华族或是保满族？‘保教’广义而言，意指保真理还是保传统，保中国传统还是保孔教，保孔教中之‘仁学’还是‘三纲五常’的秩序，保中国既有的宗教还是保从传统转化出的新式宗教？‘保国’意指保中国还是保大清，保国家、保朝廷，还是保皇，保习自西方的共和还是保传统的君权？”见杨贞德：《从“完全之人”到“完全之平等”——刘师培的革命思想及其意涵》，第96页，载《台大历史学报》第44期（2009年12月）。

[47]张之洞：《劝学篇》，第51页。

[48]康有为：《官制议》，《康有为全集》第七集，第311页。康有为的弟子陈焕章就是以“礼”来定义“宗教”的。他说：“今欲证孔教之为教，当先定宗教之界说。宗教二字，在英文为厘里近religion，解释之者，虽各个不同，然大致偏重于神道。若以英文之狭义求之中文，则以礼字为较近。《说文》曰：‘礼，履也，所以事神致福也。’徐铉曰：‘五礼，莫重于祭，故从示。豊者，其器也。’盖礼之起原，始于祭祀，即西人所谓宗教，而我中国亦有礼教之称。”陈焕章：《论孔教是以宗教》，载氏著：《孔教论》，第2页。商务印书馆，1912年。

[49]在《戊戌奏稿》中，收录有《请尊孔圣为国教，立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》，这个奏稿是根据1898年5月递呈的《请商定教案法律，厘正科举文体，听天下乡邑增设文庙，并呈〈孔子改制考〉折》增改而成。在原折中并无“国教”而只有“大教”的提法，但因无法确定这个增改是在哪一年所作，因此并不能断定康有为在1898年就提出了“国教”的说法。

[50]康有为：《英国监布烈住大学华文总教习斋路士会见记》，《康有为全集》第八集，第36页。

[51]同上。

[52]康有为：《物质救国论》，《康有为全集》第八集，第82页。康有为强调物质文明重要性的文章并不多见。而在1902年，梁启超发表了明确与康有为立场相左的《保教非所以尊孔论》，其中尤其反对康有为教强则国强的论断。他说：“至先生谓各国皆以保教，而教强国强。以弟子观之，则正相反。保教而教强，固有之矣，然教强固非国之利也。”参见丁文江等编：《梁启超年谱长编》，第183页。上海人民出版社，2009年。这个时期，梁启超受严复、黄遵宪等人的影响，反对保教的主张，导致康梁师徒关系紧张。但1904年康有为在《物质救国论》中对于物质文明的强调，可以看作是对于梁启超他们说教强并不必然导致国强的说法的正面回应。但是康有为与梁启超的差别在于，梁启超反对保教，其目的是思想自由。在康有为看来，自由和共和本身就属于那个不切实用的非物质文明，对于救中国并无用处。关于这个问题的讨论还可以参见彭春凌：《康梁在孔教能否为国民义思想上的分合》，第39 - 60页，载《近代史研究》2011年第5期。

[53]康有为：《中华救国论》，《康有为全集》第九集，第324 - 325页。

[54]同上书，第326页。

[55]康有为：《中华救国论》，《康有为全集》第九集，第327页。

[56]同上。

[57]《孔教会请定孔教为国教请愿书》，《孔教会杂志》第1卷第6号，1913年7月。对此请愿，张东荪赞同孔教是国教的想法，但是认为立孔教为国教是多此一举。“世人对于国教，殊多误解。第一，须知国教非可以强定者也。古代专制之国，其君主具莫大之权力，可以强制人民。政治以力服人，宗教以德服人，政教不分之专制之国，可以政治之力，扶植宗教。若夫共和国，政教既分，则断无强制人民服从宗教之理。而人民固有之服从，亦不能屏弃而禁绝之。此所以专制政教不分之国，其国教之性质，大异于共和政教既分之国中所谓国教者也。第二，须知信教自由，非国民之权利，不过一种消极状态。此消极状态，无关于国教。诚以国教非政治之力而定，乃本于国民自觉心而定耳。是故，国教者，社会上之事业，非政治上之事业。往往一语及国教，辄连想专制，此误解之尤不可不辨也。”张东荪：《余之孔教观》，载沈云龙主编：《民国经世文编（交通·宗教·道德）》，第5040 - 5041页。台北：文海出版社，1983年影印版。

[58]康有为：《孔教会序》，《康有为全集》第九集，第341页。

[59]同上书，第346页。

[60]康有为：《〈中国学会报〉题词》，《康有为全集》第十集，第16页。

[61]康有为：《〈中国学会报〉题词》，《康有为全集》第十集，第17页。

[62]同上书，第18页。

[63]康有为《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》，《康有为全集》第十集，第129页。

[64]康有为《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》，《康有为全集》第十集，第130 - 131页。

[65]康有为：《覆教育部书》，《康有为全集》第十集，第116 - 117页。

[66]康有为：《〈中国学会报〉题词》，《康有为全集》第十集，第17页。

[67]康有为：《拟中华民国宪法草案》，《康有为全集》第十集，第81页。

[68]同上书，第82页。

[69]同上书，第83页。

[70]康有为：《拟中华民国宪法草案》，《康有为全集》第十集，第83页。

[71]康有为：《以孔教为国教配天议》，《康有为全集》第十集，第91页。1923年11月，康有为在陕西孔教会演讲中讲了这样一个故事：“吾前在美时，门人陈焕章与各教中人辩论，问于吾。吾曰：汝问之。曰：汝食乎？曰：食。曰：汝衣乎？曰：衣。汝居室乎？曰：居。汝有夫妻乎？曰：有。汝须忠信乎？须文行乎？曰：须。应之曰：衣、食、住，夫妻、文行、忠信，即孔子之教也。然则汝实孔教矣。”见康有为：《长安讲演录——第四次讲演》，《康有为全集》第十一集，第283页。

[72]列文森：《儒教中国及其现代命运》，第164页。

[73]曾亦：《孔教与国教——儒学之保存与重建》，载氏著：《共和与君主：康有为晚期政治思想研究》，第256页。上海人民出版社，2010年。

[74]艾知命：《上国务院暨参众两院信教自由不立国教请愿书》，载沈云龙主编：《民国经世文编（交通·宗教·道德）》，第5144页。

[75]丁义华：《教祸其将发现于中国乎？》，载沈云龙主编：《民国经世文编（交通·宗教·道德）》，第5146页。

[76]陈独秀：《再论孔教问题》，载《独秀文存》，第92页。

[77]陈独秀：《旧思想与国体问题》，载《独秀文存》，第104页。

[78]陈独秀：《复辟与尊孔》，载《独秀文存》，第115页。

[79]汲喆：《论公民宗教》，载《社会学研究》2011年第1期，第8页。

[80]Peter Lüchau: "Toward a Contextualized Concept of Civil Religion", *Social Compass*, September 2011, 5, p.377.

[81]康有为：《以孔教为国教配天议》，《康有为全集》第十集，第94页。

[82]同上书，第95页。

[83]杨凤岗：《对于儒教之为教的社会学思考》，载《兰州大学学报》（社会科学版）2008年3月第2期，第14页。

[84]陈明：《文化儒学：思辨与论辩》，第45页。四川人民出版社，2009年。

[85]陈明：《文化儒学：思辨与论辩》，第49页。

[86]西美尔在讨论基督教节日的社会意义的时候说：“基督教节日是唯一一种能够从社会心理学角度彻底打消个体情绪与其他地方存在的陌生情绪或对立情绪之间可能存在的界限的节日。这样一来，和平共处的社会原则就超越了那种社会学意义上的内在特征，并在宗教节日氛围中获得其积极而普遍的意义。”参见西美尔：《现代人与宗教》，曹卫东等译，第123页。中国人民大学出版社，2003年。其实在传统节日缺失的今天，基督教节日在中国社会生活中所体现出的也是一定程度的“非宗教性神圣”。

[87]在2011年12月13-14日香港城市大学举行的“儒教，心灵的积习”（confucianism: a habit of the mind）会议上，贝拉指出，虽然他已经有25年不再使用“civil religion”概念，但并不意味着不能从这个方向去理解儒教的未来。在

会议上，法国学者毕游塞提出“common religion”，香港城市大学的范瑞平教授提出“文教”，美国凯尼恩学院（Kenyon College）的肖阳教授提出“publicreligion”，都很有启发性。他们所关注的问题，一是儒教的自身传统，二是寻求一个更合理的词汇来避免公民宗教的歧义所带来的讨论中的多义性。这些都值得关注。

君民之间

康有为戊戌前的宪政观念与实践

康有为对中国政治变革的合法性和具体措施的考虑，基于他自己对中国历史阶段及其发展逻辑的认识。具体而言，在1890年前后，康有为确定其公羊学作为学术研究路径之后，逐渐构造起他结合进化论和公羊学特点的“三世说”。“三世说”的历史哲学对于正确了解康有为的思想具有重大的意义：“细读康氏有关著述，南海之历史哲学实具有多重历史意义。即以观念系统本身言，三世进化论，非仅是南海‘思想体系’的‘基干’和‘脊梁’，亦是贯通、综摄康氏诸学说之大纲。”^[1]

虽然更为成熟的“三世说”直到1898年之后的流亡时期才最终完成，然早至1888年《上清帝第一书》中，康有为就开始思考如何针对不同的“世”采取不同的治理方式。他说：

今之时局，前朝所有也，则宜仍之，若知为前朝所无有，则宜易新法以治之。夫治平世，与治敌国并立之世固异矣。

虽然此文中只是引用了孟子的平世与乱世之别，而非直接关涉“三世”之论，但根据不同世须应之以不同的治理秩序，则是康有为提出他

的变法思想的主要理论依据。

在写作于1892年之后的《孔子改制考》中，康有为对于三世的描述，就明显有异于更早时期的《春秋董氏学》。他开始以政权转移的方式来说明儒家的政治理想是“行民主之太平”。“尧、舜为民主，为太平世，为人道之至，儒者举以为极者也。……孔子拨乱升平，托文王以行君主之仁政，尤注意太平，托尧、舜以行民主之太平。然其恶争夺而重仁让，昭有德，发文明，……特施行有序，始于粗粝而后致精华。《诗》托始文王，《书》托始尧、舜，《春秋》始文王，终尧、舜。”^[2]这就是说，民主之太平世，是儒家的终极理想，但是，孔子生于拨乱升平之世，合理的政治秩序是“君主之仁政”，即康有为所主张的君主制。因此，康有为一方面得以提出他的远期政治目标，而更重要的方面则是指出当下政治变革的关键在于行“君主之仁政”。

在这样的框架中，他就获得了有效地将中国置于世界之中，而不是世界之上的视野，并由此化解中西华夷之间的紧张。^[3]他开始用西方的政治制度来“描述”三世的不同政治形态，然而他须要说明的是，有些在西方已经实行的制度，虽然更为有效，却并不能简单移植。面对晚清政治的纷乱局面，如何建立起国家的凝聚力、怎样确立主导改革的政治权威，一直是康有为思考的核心问题。在这样的思考框架下，维护皇权，并在皇权的主导下进行新的体制建设，成为康有为基本的政治变革路线图。具体地说，就是将晚清发展线路设定为由据乱向升平的发展过程，而其政治制度则相应地步入由专制向宪政发展的过渡阶段。

本文主要从康有为戊戌前奏议以及反映他政治观念的其他相关奏议和书籍出发，来讨论康有为的政治变革观念与具体措施。

一 康有为戊戌奏议中“前五书”的宪政制度设计

关于康有为在戊戌期间的立宪主张，目前学术界多有争议，争议的核心是康有为上书中关于设置“议郎”和“议会”的主张是否在戊戌前就已经形成和成熟。经黄彰健、孔祥吉和茅海建等先生仔细研究，编辑于1911年的《戊戌奏稿》中的许多奏章已经确认曾受到重写或改写。而改写的核心动机是要将康在戊戌之后逐渐形成的政治观念提前到戊戌之前^[4]，尤其是相关议论最为充分的、代阔普通武所作的《请定立宪开国会》一折已经被确定为伪作。所以，也有学者指出，将戊戌变法定性为资产阶级君主立宪制的改良主义运动是一个误解^[5]，认为康当时的主张，只是开制度局和议政处。^[6]而这些机构的内容并不是要模仿西方和日本的议院，而只是一种与宪政观念无关的政治设置。

康有为的“改写”举动当然会加深人们对其“道德”上的质疑，但据此就否定康有为的宪政观念，则是一种更为轻率的做法。如果我们回复到晚清的语境中，则能意识到宪政并非只有三权分立一途。按照严复的说法，宪政是“分权”之制，而其中君、臣、民之治权轻重，则各国不同。^[7]也就是说，按照当时人们的看法，立宪并不意味着对于皇权的限制，而是试图在君、民之间找到一种平衡。就此而言，康有为的思想则体现出一种一贯不变的特点，即他所主张的议院并非西方国家的议会制度，而更接近于一个皇帝统制之下的议事机构。^[8]我们或许可以认为康有为对西方的议会制度不熟悉，但他的政治设计更多则是基于现实政治的考量，尤其是对日本议会经验的总结。

在中国的改革者眼里，1840年之后晚清政治的最大问题是“上下政情之不通”。所以，他们一方面希望建立一个下情上达的机制，另一方面期盼确立一个机构能够对朝廷的政治决策进行评议。西方的议会制给予他们很大的启发。从林则徐、徐继畲到郑观应、王韬，都“可以看出，早期维新派对行政命令的议政权感兴趣，而制定宪法的立法权并未引起他们的注意。……实际上，1895年康有为在《公车上书》、《第三书》中所称的‘上驳诏书’和1898年张之洞《劝学篇》中所论及的‘政府所令，议员得而驳之’，也是薛福成、郑观应等早期维新派观点的延伸，都是指下院对于行政命令的限制，行政命令通过议会的认可，始能生效”。^[9]这样的观念我们也可以从康有为戊戌前的制度构想中得到印证。换句话说，康的议政机构的设计，虽然并非成熟形态的议会制度的移植，但并不能由此而否定其中包含有议会对行政权力的限制的功能。^[10]因此，如果说郑观应等早期维新派仅致力于介绍西方的议会制度的话，康有为则试图将之现实化：一种经过改造之后的现实化。

对于像康有为这类对于局势有着敏锐的认识，并一直试图将自己的一系列改变社会的意图“上达天听”的人来说，言路堵塞的障碍是一个最为切身的体会。因此，从康有为上清帝的第一书开始，如何使民间的声音获得关注的制度性考量一直是他变法主张的核心内容之一。

在第一书（光绪十四年十月）中，康有为所考虑的是采用儒家经典中曾有描述的土训、诵训之类的制度，特别提及汉代的光禄大夫、太中大夫和议郎之类的官员，“专主言议”，“今若增设训议之官，召置天下耆贤，以抒下情，则皇太后、皇上高坐法宫之中，远洞万里之外，何奸不照，何法不立哉？”^[11]在《上清帝第二书》（即公车上书，光绪二十一年四月）中，康有为的制度灵感依然来自中国传统的

政治设计，他说：“昔汉有征辟有道之制，宋有给事封驳之条。伏乞特诏颁行海内，令士民公举博古今，通中外，明政体，方正直言之士，略分府、县，约十万户而举一人，不论已仕未仕，皆得充选，因用汉制，名曰议郎。”这个选举出来的议郎，主要的工作是：“上驳诏书，下达民词。凡内外兴革大政，筹饷事宜，皆令会议于太和门，三占从二，下部施行。”^[12]从“议郎”的设计和“三占从二”的多数法则中，我们可以看到：制度名称和合理性证明虽依然来自传统，但是，按行政区划公举已经显示出一些现代议会选举的因素。^[13]

康有为不懈的上书行为终于有了收获。他的上清帝第三书，在令国人震惊的《马关条约》签署一个月之后（光绪二十一年五月），到达光绪皇帝手中。急于寻找救国良方的光绪命令抄写数份（康称四份，梁启超和徐勤等弟子称三份），这份奏折在关于“议郎”等宪政设置上与第二书并没有太大的差别，但与前一份奏折悄无声息的命运不同，此奏折被光绪重视，这导致康有为终于有机会走上更大的政治舞台，从而进一步完善其宪政设计。

受第三书得到光绪下令传抄的激励，在《上清帝第四书》（光绪二十一年闰五月初八）中，康有为认为必须以“开创治天下，不当以守成治天下；当以列国并争治天下，不当以一统无为治天下”。他认为了解世界的格局是中国实现变革的前提。因此，对于中国的制度体系要进行彻底的调整。在第四书中，他提出了五条改革的措施，其中前三条明显是在前三书的基础上继承发展而来。

一日下诏求言。破除壅蔽，罢去忌讳，许天下言事之人到午门递折，令御史轮值监收，谓之“上书处”，如汉公车之例，皆不必由堂官呈递，亦不得以违碍阻格，永以为例。若

言有可采，温旨褒嘉，或令召对，霁颜询问，庶辟门明目，洞见万里。二曰开门集议。令天下郡邑十万户而推一人，凡有政事，皇上御门，令之会议，三占从二，立即施行，其省、府、州、县咸令开设，并许受条陈，以通下情。三曰辟馆顾问。请皇上大开便殿，广陈图书，每日办事之暇，以一时许亲临燕坐，顾问之员，轮二十员分班侍值。皇上翻阅图书，随宜咨问，访以中外之故，古今之宜，经义之精，民间之苦，吏治之弊，地方之情。或霁威赐坐，或茶果颁食，令尽所知，能无有讳避。上以启圣聪，既广所未闻；下以观人才，即励其未学。令天下人才皆在左右，宰县奉使皆在特简，问其方略，责以成功；许其言事，严其赏罚；则人皆踊跃发愤，仰酬知遇，治天下可运之掌矣。其顾问之员，一取于翰林，文学侍从，人才较多，闲散日甚，宜令轮值；一取于荐举，用世宗宪皇帝之法，令大臣翰詹科道，下及州县，各荐人才，凡有艺能，皆得荐举，贵搜草泽，禁荐显僚，或分十科，俾无遗贤，虽或滥竽，必有异才，宜令轮值，其不称旨者，随时罢去，其荒谬者，罚其举主；一取于上书，其条陈可采，召对称旨者，与荐举人并称，待诏亦令轮值；一取于公推，众议之员，郡县分举，各熟情势，自多通才，亦令轮值。^[14]

具体地说，第一条可视为强调百姓的请愿和建议权，而不必再通过中间环节递呈。第二条可视为第三书中下议院设置的延续。关键是第三条“辟馆顾问”其人员的构成，既有荐举而来，又有因上书而获得资格，也有因“公推”而获得资格。按照李春馥的说法，这个设计与前三书侧重于从民间公举推选议员的方式不同，开始谋及“卿士”，这与

康氏自身身份的变化（已经是工部主事）有关，但对于“辟馆顾问”之职能的描述，则已经成为康所设计的上议院方案的重要内容。“据此，我们将民选‘议郎’（或‘开门集议’）和‘辟馆顾问’视为康氏议会内部两个不同的机构。前者是‘约十万户而举一人’或‘十万户推一人’的民选下院，后者是由‘翰林’、‘荐举’、‘上书’和‘公推’结合在一起的上院。”^[15]尽管因为对于“辟馆”的具体权力描述并不清晰，因此，只能称之为“雏形”。

第四书中引人注目的是，康有为对于议院权力和君主权力之间关系的说明。“至会议之士，仍取上裁，不过达聪明目，集思广益，稍输下情，以便筹饷。用人之权，本不属是。乃使上德之宣，何有上权之损哉？”^[16]康有为在提出了五条改革的措施之后，必须对这些新措施是否影响君主权力有所交代，否则任何的改革措施便无从落实。然而康的说明却略显模糊，比如“会议之士，仍取上裁”是指所有成员或通过公举，或通过荐举获得资格，最终由皇帝认定，其过程实质仍由皇帝掌控。同样，这些新机构的功能只是下情上达，而最终的用人之权依然由皇帝专属，这样，议院的设置便只是“上德之宣”，即显示皇帝的恩德，这似乎又转回“君臣之义”。

这些言辞当然可以视为康有为政治策略的一部分，然而也未尝不是康有为当时政治设计的真实意图，因为不论是从他所要师法的日本政治制度还是对于中国现实政治格局的理解，都会导向君主主导型的政治路径。

德国强占胶州湾后，1898年（光绪二十三年十一月），康有为又上了“第五书”，其中对于中国所处的危机有了更深入的认识，尤其是对西方国家假借公法而谋取民族国家私利的本质有所认清。他担心德

国强占胶州湾的做法，可能会被列强掠取在中国利益时所效仿。因此，“伏愿皇上因胶警之变，下发愤之诏，先罪己以励人心；次明耻以激士气，集群材咨问以广圣听，求天下上书以通下情，明定国是，与海内更始。自咨国事付国会议行，纾尊降贵，延见臣庶，尽革旧俗，一意维新，大召天下才俊，议筹款变法之方，采择万国律例，定宪法公私之分……”^[17]并提出了一系列政治、经济改革的措施，综为三策：第一是以日本和俄国为效法对象，实行变法；第二是广招天下之贤才为国所用；第三是听任疆臣各自变法。尤其是第三条与地方放权的策略，为前述上书所未及。

上书中对于“立国会”和“定宪法”在康有为的立宪思想中是否具有关键性意义，对于康有为是否提出“国会”和“宪法”这两个立宪的关键要素的问题，目前争议未绝。孔祥吉等人认为，康有为的议会思想在这个时期已经形成，并以同时期康为陈其璋所代写的奏折中有关议会的说法为佐证。^[18]

1898年4月，康有为编纂完成并呈送给光绪《日本变政考》，在序言中，他明确将日本作为中国变法的“向导”。事实上，康有为也认为明治天皇可以成为光绪皇帝的榜样。因此，他对光绪皇帝提出的变法总原则的灵感来自明治天皇的变法誓文。在李春馥看来，第五书中国会和定宪法的说法与誓文有明确的关系^[19]，并认为上引第五书中关于“国会”的讨论已经明确有上下议院制的议会。“其中康有为所称的‘大召天下才俊’就是召集国会的上下议院成员，但这些成员的职责权限也并不相同：下院成员主要掌管‘筹款’等财政权；而上院则主要掌握‘定宪法’或‘变法’的立法权。其国会的产生方式和组织形式与《第四书》中上下两院的组织方式相同，只是此处上院（‘辟馆顾问’）的职权范围明显得到了加强，已经拥有立法的权力。”^[20]

康有为的此类观点，无论是“伪经”说还是开设议院等设计，在当时实属骇人听闻。因此，康有为在陈述新政措施时，必以经义相类比，比如在第四书讨论设议院以通上下情的一条中，就认为这些西方的制度“暗合经义之精，非能为新创之治也”。^[21]而在1898年4月保国会的演讲词中，则用更为通俗的言辞说明这些新政与儒家经典的一致之处：

若夫泰西立国之有本末，重学校，讲保民、养民、教民之道，议院以通下情，君不甚贵，民不甚贱，制器利用以前民，皆与吾经义相合，故其致强也有由。吾兵、农、学校皆不修，民生无保养教之之道，上下不通，贵贱隔绝者，皆与吾经义相反，故宜其弱也。^[22]

当然，我们知道，在引经据典的背后，暗含着康有为力图进行制度创新的动机，他意识到新的国家形态所带来的新的行政体系变革的必然性。因此，“今当以开创治天下，不当以守成治天下；当以列国并争治天下，不当以一统无为治天下。”由此，必须“尽弃旧习，再立堂构”。^[23]

二 制度局及其相关设计：第六书的宪政观

康有为的前五书主要是围绕建立议政机构的必要性，并依据传统中国的谏议类制度，结合西方的议会制度，提出了新机构的框架以及成员的产生办法。其第六书（即《请大誓臣工，开制度新政局折》，光绪二十四年正月初八），进一步将有关议政机构的设想具体化，提出了一系列新政架构的设计。在这套设计中，最主要的参照物是日本。明治维新的成功使康有为在论证清王朝必须变革的原因时有了现实的例证。他说日本维新之初所推行的三个措施^[24]是“变法之纲领，下手之条理”。据此，康有为依次提出要择日在太庙或乾清门宣布变法开始。“然后用南书房、会典馆之例，特置制度局于内廷，妙选天下通才十数人为修撰，派王大臣为总裁，体制平等，俾易商榷，每日值内，同共讨论，皇上亲临，折衷一是，将旧制新政斟酌其宜，某政宜改，某事宜增，草定章程，考核至当，然后施行。”^[25]

在这个奏折中，康有为还批评了各级官僚机构冗员敷衍、毫无作为的现象，提出了设立十二专局来推行新政，即法律局、税计局、学校局、农商局、工务局、矿政局、铁路局、邮政局、造币局、游历局、社会局和武备局。康有为说：“十二局立，而新制举。凡制度局所议定之新政，皆交十二局施行。……凡诸新政人员，就制度局、集贤院、待诏所，及内外所保人才，选授略同南书房差，不拘官级，听辟幕僚，专在得才，与共新政。”^[26]为了配合新政，康有为建议在地方设立新政局督办，并由其委派地方民政官员。这实际上会导致原有的

行政机构，包括军机处和六部等机构无政可办的局面。在这个设计中，制度局不再是参政机构，“而成为变法的领导者和决策者。”^[27]

这个奏折在正月初八交由总理衙门代呈，但直到二月十九日才呈递。光绪看到后即命总理衙门议复，但相关机构一直没有回复，所以“康有为发动其党，围绕‘制度局’之意，别立名目，分别上奏”^[28]。在《我史》中提到的成员有杨深秀、宋伯鲁、李盛铎、王鹏运、徐致靖等人。这些奏折有许多被认为是由康党代拟。比如1898年（光绪二十四年）二月初八，宋伯鲁就提交《请设议政处折》，对议政处的架构提出了描述：

今拟略师泰西议院之制，仍用议政名目，设立议政处一区，与军机、军务两处并重。今各省督抚举实系博通古今，洞晓时务、体用兼宏者各一人；令京官一品以上者，共举十人，无论已仕未仕，务限一月内出具考语，咨送吏部，引见后即充当议政员，以三十员为限。月给薪水，轮流住班，有事则集，不足则缺。凡国家大政大疑，皆先下议政处，以十日为限，急则三、五日议成，上之军机王、大臣；不可，则再议，军机覆核无异，乃上之皇上，亲而裁断施行焉。盖合众通才而议一事，自然良法长策出于其间。办有成效，请旨按级迁擢，疆枢之任，皇华之选，皆于是乎取之。此后，京外各三年一举，外省不即咨送，听候调取。将来经济特科得人，亦可充入。此诚目前转祸为福，化危为安，第一关键枢纽也。^[29]

这个奏议的关键是要建立一个与军机处、军务处并重的政治机构，甚至有意用了“议政处”而非“议院”的名称，选人方式主要是举荐制，从结构和功能上与康的制度局如出一辙。

1898年6月13日（光绪二十四年四月二十五日），代徐致靖作《国是既定用人宜先谨保维新救时之才请特旨破格委任折》，介绍日本维新拔擢人才而使新政俱兴、国家强盛的事实，提出中国亦应提携维新人才，以确保变法的实施。“泰西各国富强之由，其根源甚远，其条甚繁，非经讲求，不能通贯。今吾大臣，内自尚侍，外自督抚，率皆循资按格，垂毫以得今官。其中亦非无公忠体国、通达世变之人，特以论议不一，趋向各殊，非相与同术同方，讲求而切究者；故于一切致强之由，或畏阻而不愿更张，或震惊而未得要领。于是言守旧者泥古而误今，言开新者亦逐末而忘本。”^[30]因此，向皇帝建议任用深湛实学、博通时务的人。该折所推荐的人包括康有为、黄遵宪、谭嗣同、张元济、梁启超。由此，也有人在当时就提出，这是康梁师徒密谋的自我推荐之作。^[31]

这个奏折中，对于康有为的推荐文字若与康有为的制度局设计联系在一起看，就可以了解康的设计的真实意图。“臣窃见工部主事康有为，忠肝热血，硕学通才，明历代因革之得失，知万国强弱之本原，当二十年前，即倡论变法。其所著述有《彼得变政记》、《日本变政记》等书，善能借鉴外邦，取资法戒。其所论变法，皆有下手处。某事宜急，某事宜缓，先后次第，条理粲然。按日程功，确有把握。其才略足以肩艰巨，其忠诚可以托重任，并世人才，实罕其比。若皇上置诸左右以备顾问，与之讨论新政，议先后缓急之序，以立措施之准，必能有条不紊，切实可行，宏济时艰，易若反掌。”^[32]有人怀疑

此奏折是由康有为或其弟子起草，实现类似自荐书的功能，以达到光绪将康置诸左右以备顾问的目的。

这个目标很快实现了，光绪二十四年四月二十八日，光绪召见康有为、张元济等人。对于此次见面，康有为在《我史》中有很详细的记录，但茅海建等人认为内容多有夸大，因为在这个谈话中，康有为扮演了一个类似帝师的角色。不过，茅海建也承认，康有为提出的变法主张，主要有变科举、开学堂、译西书、广游历，以开民智等。^[33]作为这次见面的后续，光绪要求康有为呈上相关书籍，即《波兰分灭记》等，并获得赏银2000两。

在光绪二十四年五月一日，即1898年6月19日，康有为为了“谢恩”，又提交《请御门誓众开制度局以统筹大局折》，此时康有为已经被任命为总理各国事务衙门章京，这个奏折其实就是第六书意见的再次陈述，即坚持开设制度局，希望通过制度局来把握变法的主导权。

在这个奏折中，康有为批评了“条陈一事处理一事的”做法，认为变法是一个全局性的过程，“不变固害，小变仍害，非大变、全变、骤变不能立国”，要全变则“宜先变法，将内政、外交一切法度进行斟酌改定”，这样变法之先后轻重才能举措得当。要如此，“非特开制度局于内廷，妙选通才入直，皇上亲临，日夕讨论，审定全规，重立典法，何事可存，何法宜改，草定章程，维新更始。”^[34]

针对康有为第六书中的建议以及光绪示意操办的要求，军机处和总理事务衙门在光绪二十四年六月十五日做出了答复：对于核心的三条，“大誓群臣”一条被认为没有实施之必要；而“设制度局”和“设待诏所”两条，变成由翰林院、詹事府和都察院轮流接受上书言事。对于康有为提出的设立十二局的建议，军机处和总理衙门的说法是，诸如学

校局和邮政局、武备局已经办理；法律局、税计局、农商局、造币局、游历局正在办理；铁路局、矿务局、工务局为应该办理，而社会局则应暂缓办理。对于地方官员中的冗员和吏治的问题，认为只要稍加整肃即可。

康有为不是轻言放弃的人，虽然他自己的主张被军机处和总理衙门以“变通”的方式化解，但他依然继续通过发动康党递呈奏折的方式，试图做最后的努力。

光绪二十四年七月初三日（1898年8月19日），阔普通武进呈由康有为所代作的《变法自强宜仿泰西设议院折》^[35]，阐述了康有为建立议院的思路。

此奏折首先强调议院的设立符合儒家上下通达以执政的经典理念，这与康有为在《日本变政考》中所作的议论一致。奏折侧重讨论的是议院与君权之间的关系：“国家政治，寻常之事，可以照料举行，非常之功，必须谋定后动。且人之才识，有不在爵位年齿者。拟请设立上下议院，无事讲求时务，有事集群会议，议妥由总理衙门代奏，外省由督抚代奏。可行者酌用；不可行者置之。事虽议于下，而可否之权仍操之自上，庶免泰西君民争权之弊。”^[36]如果参照康有为的学生欧榘甲于同一时期在《知新报》所发表的《变法自上而下论》一文的宗旨，可以想见，在康有为的议院设置中，始终存在一种重要的面向：试图处理皇帝的权力与议院议政权之间的关系。

光绪二十四年七月二十一日（1898年9月6日），张元济在《变法图强统筹全局折》中，除了提出裁撤冗官的建议之外，其关于设立“议政局”的设想与康的“制度局”设想共相呼应：

设议政局以总变法之事。泰西各国行政与议政判为两事，意至良法至美也。中国则不然，以行政之人操议政之权，今日我议之，明日即我行之，岂不能预留地步以为自便之计。故政为彼之所惯行者必不废，废则无以抑新进之辈矣。政为彼之所未行者必不兴，兴则显形其前事之非矣……我皇上真欲变法，不先设一议政局，以握其纲领不可也。请言设局之事：一、此局宜仿懋勤殿南书房之例，设内廷。一、以年富力强通达时务奋发有为者，充局员。统请特旨简派。一、局事至繁，约以二十人为额，如不足请旨添派。一、在局诸员，每日轮流以数人一班，随军机大臣之后，听候召见。一、请皇上于万几之暇，随时临幸局中，考核各员所办之事。一、遇有要事，谕知在局各员全数齐集，届日请皇上驾幸局中，听诸臣详细核议。一、臣工条陈时事，及各衙门请旨之件，概行交局核议，准驳各随所见，议上请旨施行。至士民条陈，以后必多，亦可先交该局阅看。一、凡今日所应改应增之事，责令各员先期拟定办法及详细章程，随时进呈御览，恭候钦定。一、现在已行新政，如学堂、报馆、轮船、铁路、邮政、电报、矿务、工厂、银行、商会，均不过大略章程，并未垂为国宪，故办法多不画一。宜令在局各员，详考西国制度，参酌现在情形，拟具则例，呈请钦定颁行。^[37]

无论是阔普通武还是张元济，在他们所提出的议院或议政处的设计中，其基本原则是鼓动光绪绕开现有的官僚体制进行新政变革，这也是日本经验的一部分。然而，康要面对的是比日本更为复杂的满清皇族利益集团以及帝党和后党之间政治势力的纠结，而光绪也不具备

明治天皇所具有的合法性资源和政治决断力。因此，这场变革的前景便十分可疑。而当时的社会舆论则对康有为及其政治同情者日渐不利。对此，康有为在《我史》中的叙述是：

我请于京师开十二局，外省开民政局。于是流言纷纭，咸谓我尽废内阁六部及督抚、藩臬司道矣。……于是京朝震动，外省悚惊，谣谤不可听闻矣。军机大臣曰：“开制度局，是废我军机也，我宁忤旨而已，必不可开。”王文韶曰：“上意已定，必从康言，我全驳之。则明发上谕，我等无权矣，不如略敷衍而行之。”王、大臣皆悟，咸从王言，遂定议。所云誓群臣定国是一条，以为诏书两下，国是已久定，此条无庸议。我所请选天下通才二十人，置左右，议制度一条，改为选翰詹科道十二人，轮日召见，备顾问，于是制度局一条了矣。我所请令臣民咸得上书一条，改为职官递本衙门，士民递都察院。我所请开法律局，定为每部派司员，改定律例。夫司员无权无才，无从定之，又非采集万国宪法，与我本意大相反矣。学校局一条，则以大学堂及各省中、小学堂，已经奉旨另办了之。农工商局则以屡奉谕旨飭办了之，所请“起民兵以练陆军，购铁舰以成海军”则以裁兵并饷等旨了之。我所请民政局，则拟旨“令督抚责成州县，妙选人才”了之。惟令开一铁路矿务局，请即在总理衙门派人办理。于是所议我折，似无一语驳者，似无一条不行者，上亦无以难之，虽奉旨允行，而此折又皆成为虚文矣。大官了事，所谓才者如此。^[38]

康有为甚至用了“轻舟已过万重山”这样的诗句来描述他的改革措施遭遇变通之后的状况。而被称为“百日维新”的戊戌变法的结局是光绪被囚、六君子血溅菜市口，康有为和梁启超则被迫开始漫长的流亡生涯。

三 《日本变政考》与康有为戊戌期间的宪政思想

前文反复述说戊戌变法的模板是日本的明治维新。其实，康有为在甲午之后，一直关注世界各国的经验，因此，他在1898年密集进呈大量关于世界各国政治经济状况的著作。其中的《上清帝第七书》的正式名称即为《为译纂〈俄彼得变政记〉成书可考由弱致强之故呈请代奏折》（1898年3月12日递交总理衙门，3月24日进呈光绪）。在这个奏折中，我们可以了解康有为纂作此书的目的是要提供一个由“君权变法”而由弱变强的例子。他说：“臣窃考之地球，富乐莫如美，而民主之制与中国不同；强盛莫有如英、德，而君民共主之制仍与中国少异。惟俄国其君权最尊，体制崇严，与中国同；其始为瑞典削弱，为泰西宾鄙，亦与中国同。然其以君权变法，转弱为强、化衰为盛之速者，莫如俄前主大彼得。故中国变法，莫如法俄；以君权变法，莫如采法彼得。”^[39]然而在这个奏折中，康有为所提出的改革的关键问题是“体制尊隔”，即要着力解决君民之间因为体制性的障碍而造成的政情不通的问题。

在进呈《日本变政考》之后，1898年7月，康有为又进呈了《列国政要比较表》。主要从土地、财赋、商贸、学校、生徒、兵卒、船舰、铁路、电线等项目进行比较，得出“事事远逊人”的结论，进而指出既然中国已在世界之中，当不能再做闭关自守之谋。

同年8月，康有为进呈《波兰分灭记》。这本有关波兰历史的著作所着重要解决的问题有两个，一是改革宜早不宜迟，二是改革不能

依傍他人。

在康有为看来，波兰的灭亡是因为权贵阶层只知搜刮民财，压制贤能之士，蒙蔽人主，最后身死国亡。而其国君忍受耻辱，不能使波兰人戮力变革，抵制俄国对于改革的阻扰，也是波兰沉沦的原因。康引申到，现在北方也有俄国的压制，而中国要避免重蹈覆辙，只有下决心变革。

然而在这些著作中，康有为最为经心的还是《日本变政考》，这不仅因为日本是由弱变强的典范，更因为日本的许多制度创制，可以成为中国变革的摹本：

日本外有英、美之祸，内为将军柄政，封建遍国，人主仅以虚名守府，欲举国而变之，其势至难也。然一朝桓拔，誓群臣而雪国耻，聘万国而采良法，征拔草茅俊伟之士，以升庸议政；开参议局、对策所、元老院，以论道经邦；大派卿士游学泰西，而召西人为顾问；尽译泰西之书，广开大小之学。于是气象维新、举国奋跃矣。然尊卑犹隔，道路尚阻；新政虽美，不能逮于民也。乃尽去封建，以县令宣上而达下，开通道路，立巡捕，救患而防奸。于是一国之中，民情毕达，纤悉俱至矣。然守旧之党犹多，泰西情意未狎，阻扰之议亦甚；则易衣服、去拜跪、改正朔以率之。犹群情未一、民情未洽、章程未立也，则开社会以合人才，立议院以尽舆论。大隈重信、伊藤博文，实为会党之魁首，草定议院之宪法。宪法既定，然后治具毕张，与万国通流合化矣。于是采德、法之兵制，师英国之商务，法美国之工艺，集罗马、英、法之律法，兼收东西之文学格致，精募力仿，咄咄

逼真。至今三十年，举国移风，俗化蒸蒸，万法毕新，工出新器，商通运学，农用机器，人士莘莘，皆通大地之故。兼六艺之学，任官皆得通才，以兴作为事，人主与群臣，议院日日讨论，孜孜不已，盖新政成矣。^[40]

上述这段话，基本上是康有为对于明治维新的新政措施的概括。康有为认为，明治维新不过短短的三十年，却走完了西方用五百年才得以强大的历史，日本一跃而成东亚霸主，并与西方列强相抗衡，此乃变法之效果。而实行宪政、兴办实业是新政的主要内容。

类似建立议会、制定宪法的新政目标的实现，必须依赖于行政机构的推进。毫无疑问，明治维新的开展依托于一系列新政机构的建立，康有为介绍说：明治维新期间，“以维新诸事分为八科，以总裁、议定、参与三职统之。”随后，康有为对这三个职位的职能进行注释：“总裁者，大录庶政，如军机也。兼综内外。内国者，内政也；外国者，外交也。神祇者，如吾礼部掌祭祀也。会计，户部也。刑法者，刑部也。特立制度一局，议政之司也。”^[41]康有为在第六书中所提出的制度局，灵感即来源于此。

康有为在后文的按语中，强调了设立制度局的重要性，“日本变法，先后不同；日月即改，纷如乱丝。……制度局撰叙仪制、官职诸规则，专立此局，更新乃有头脑，尤为变政下手之法。盖百司皆为手足，但为行法之官，非有制度撰叙如心之论思，则百司散乱，手妄持而足妄动，一二补苴，徒增流弊而已。岂能望自强乎？”^[42]他认为在变法时期，制度局的重要性要大于实际的行政系统，因为制度局来决定规则和变法的途径，而具体的部门则是依此操作而已。

制度局既然核心工作是“叙仪制、官职”，故康有为尤其看重人才荐举方式的改变，并用大段的按语来讨论日本明治维新时期人才选举机制的变革。他认为，明治时期改革幕府政权的主要办法是废除了世袭的官职。“官人之法，尽由荐举、选举两途。荐举则公卿推荐，选举则平民公举。……故维新首集，皆以处士而列朝班、参大议。……方遇维新，日廷则乐得贤才，诸士则喜效才艺，用能使将坠之邦起于强劲，瞽腐之政列乎文明。噫！岂非途序破格之故耶？”^[43]

对于深受等级制度之束缚而感受报国无门的康有为来讲，建立一个以才能为基础的破格选举制度，何尝不是基于自身的处境而发出的呼吁。

在《日本变政考》中，康有为对西方三权分立的政治制度有所介绍。他认为甲午战败之后，人们已经认识到西方强大之原因在于其制度，而三权分立则是“政体之善”的关键。具体地说：“其言政权有三：其一立法官，其一行法官，其一司法官。立法官，论议之官，主造作制度，撰定章程者也；行法官，主承宣布政，率作兴事者也；司法官，主执宪掌律，绳愆纠谬者也。三官立而政体立，三官不相侵而政事举。”^[44]康有为认为，立法官在三官之中最为重要，而三官之职不能互相代替。中国之变法，一切新政皆交由行政机关议论，这样就是以行政官代行立法职能，所以只能“乱政”。

基于此，康有为提出他戊戌变法之核心诉求，即以立宪为核心的政治变革才能真正算得上是“变法”：“购船置械，可谓之变器，不可谓之变事。设邮便，开矿务，可谓之变事矣，未可谓之变政。改官制，变选举，可谓之变政矣，未可谓之变法。日本改定国宪，变法之全体也。总摄百千万亿政事之条理，范围百千万亿臣民之心志。建斗运

枢，提纲挈领，使天下戢戢从风，故为政不劳而易举。”^[45]我们可以质疑康的议院构想与西方以权力制约为构想的政治结构不同，然而却正是在此意义上，我们可以理解康有为的“君主立宪”政治设计的真正含义，即在君主权力的主导下，通过三个权力机构之间的互相支持，从而达到君民一心，共御外侮，建设现代国家之目的。

在《日本变政考》一书中还有大量关于议会制度和三权分立的权力制衡机制的优点的讨论。可见，随着康有为对日本维新运动了解的深入，他对于日本的议会和制宪的设置有了进一步的认识。

在叙述明治维新时期所设立的“集议院”的上书规则的时候，康有为认为，类似机构的设立可以了解百姓对于政府所颁布之政令的意见。他在按语中写道：“《诗》称‘询于刍蕘’，《书》称‘谋及卿士，谋及庶人’，‘辟四门，明四目，达四聪’，皆以广听舆人之论也。今天下之大，而内之仅堂官数十人，台官数十人，外之督抚二十余人，能达于上而已。其余人士，虽讲求天下之故，能言兴利除弊者，皆不得上达。或全令上达，又虑文字繁多，不能阅看。日本有议院以议事，故以议院受建白之书，与众议员公决之，登日志，公评之，则下情可通，而众议皆集矣。”^[46]康在此介绍了日本议院的设置，及此类设置与古代经义之间的关系，认为国家的繁多事务需要有识之士的共同参与，进而认为议院是分解国家事务，让下情上达的途径。

在《日本变政考》明治七年二月二十八日条中，康有为介绍了日本模仿欧洲君民共主的政治模式、落实三权并立而设置上下议院的过程，并在按语中对议院的合理性和必要性做了说明。

昔先王治天下，无不与民共之。《传》言文王与国人交；《洪范》云谋及庶人，虞廷之明目达聪，皆由辟门；《周礼》之询谋询迁，皆会大众：凡此皆民选议院之开端也。三代以下，其君日尊，其民日卑，上下不交，于《易》为否。天下多乱而少治，难存而易亡，皆古义不明，驯至之弊。推原其故，厥有二旨。天下之事日众，愈私则愈难办矣；天下之人亦日众，愈疏则愈离矣。知国事之不可私也而公之，智效其思，政无不立，能效其力，法无不行。弊愈去也，利愈兴也，虽万世有治而无乱可也。知国人之不可疏也而亲之，君之保民如保其子女，民之爱君如爱其父母，互相爱也，互相保也，虽万年长存而不亡可也。此民选议院之良制，泰西各国之成法，而日本维新之始基也。^[47]

然而，康有为在历史阶段论与现实皇权制度的影响下，必须处理君民之间的关系，即在允许人们参与政治的前提下，如何保证皇权的至尊地位。对此，他在《日本变政考》中通过大量引用伊藤博文的“立宪”报告，充分表达了自己的想法。

伊藤博文十分强调宪法之“钦定”，即天皇之“仁惠特许”，这就规定了国宪与天皇之间的关系。而议会的权力主要有二：一是具体法律的制定，二是财政收支的规划。

伊藤博文认为，不能把议会的设立视为对君权的削减。相反地，国会和宪法的颁布是“日益增助君权而壮国威也”，因为国会和宪法会帮助国人“天下合一心以匡助国政”。伊藤博文将君主比作心，而将行政、司法和立法分别比作手、足和耳，认为要成就一事，就需要由心来主导，手足耳来配合。“统而言之，主权在天皇，立法属议院，行政

属内阁政府。议院不得权过政府，但政府不得夺议院之权。政府宜极力保护民人，不得侵刻人民，宜极力尽心国事、群合一心，以助国政，此宪法之主义也。”康有为认为，这是“论议法、行法、司法三权之故最透矣”。^[48]

如果细检康有为戊戌期间有关宪政的言论，基本上他是接受了伊藤博文关于宪法、议院和君主权力之间关系的讨论，即在保证君主权力的前提下，议会在沟通民意和君主意志之间建立起有效的管道。这样的方法也并不违背圣人之治国精义。

对康有为之议会构想与君民关系的认识不能分而视之，或许我们可以作如此想，即议会的设立是为了让君主能更清晰地了解政情，是要替君主分担更多的政务，而不是对君主的权力进行制约。康甚至认为，一个有权威的皇帝和一群能干的辅佐之臣的配合，是德国和日本取得成功的主要理由：

《书》云“谋及庶人”，孟子称“国人皆曰”，盖真吾中国经义之精也。吾自弃之，而为元、明败坏蔽之制所误耳。夫达聪明目，一人之才力闻见，与众人之才力闻见，孰短孰长，当不待辨。况当大地忽通、万法更新之际，一切新法新学，多非旧臣老耄所能知识者，而以一国之大事付之彼一二人耳目之私，其能当乎？日本维新之始，规模阔大，条理通达如此，宜其致治之速也。惟中国风气未开，内外大小，多未通达中外之故，惟有乾纲独断，以君权雷厉风行，自无不变者。但当妙选通才，以备顾问。若各省贡士，聊广见闻而通下情，其用人议政，仍操之自上，则两得之矣。^[49]

康认为，议会的顺利运行取决于民众的智慧，因此学校与议会是唇齿相依的。只有具备良好素质的人，才可能真正有能力参与政事。“自古君民之间，有相亲爱之道，无可疑忌之理。……凡先王所以勤勤恳恳，为亲民之政者，非独养其生也，盖亦有以开其智焉。其民智愈开者，则其国势愈强，英、美诸国是矣。民智之始何基乎？基于学校；民智之成何验乎？验乎议会。夫学校与议会，相联络、相终始者也。故学校未成、智识未开，遽兴议会者，取乱之道也；学校既成，智识既开，而犹禁议会者，害治之势也。”^[50]如果只开议会，没有学校的配合，那么只能危害政治秩序。相反，如果民众知识已经具备的情况下，依然阻碍他们参与政治，也会导致社会的混乱。

这些认识与康有为戊戌时期的宪政观都有直接的关联。

四 君民之间，议政权与君权的平衡

自林则徐等人开眼看世界以来，向西方学习的过程由最初的坚船利炮逐渐深入到其政治、法律制度，也即转为探求西方之所以强大之原因。在早期有使西经历的人如郭嵩焘等看来，西方之强，在于其制度。由此，如何在中国现有的制度体系中容纳、改造西方的政治体制，成为晚清一部分士人群体的共同追求。

在王韬和郑观应等人的文章中，他们已经开始介绍西方的现代政治制度，也开始分辨不同的政体，比如民主制、君主制和君民共主的制度之间的区别，这样的介绍给当时的中国人以很大的政治想象空间。不过也依然存在许多比附性的认识，比如对于宪政制度之核心的国会和议会制度，当时的认识就很模糊。根据方维规的考辨，“parliament”一词到了1890年代仍然没有基本统一的译法，但以下的词汇在当时指的都是parliament：

公会，国家公会，国公会，国会，国政公会，办国政会，巴厘满衙门，巴厘满，会议，公会所，总会，议事厅，公议厅，议会，议政院，集议院，议士会，民委员会，国大公会，议院，会堂，开会堂，议事院，议堂，巴力门会，巴力门，拍拉蛮，聚谋国事之大会，议事亭，公议院，民选议院，全国民会。^[51]

这些名称带有传教士的印记，也显示着由日本转入的痕迹，反映了当时人们对西方议会制度的了解，并很快为康梁等主张变法的人士所接受和使用。我们在前文引述的《日本变政考》中，康有为所介绍的明治维新的国家机构设计中就有“集议院”与“议会”等不同的机构，这些机构的词源可能来自西方，但其核心的功能则是使政情通畅。而人们也不约而同地用传统中国政治的理念来理解这样的一些制度，一是要为这些制度的引入提供正当性的基础，二是便于掌权者的采纳。

在康梁师徒看来，作为变法核心诉求的议院制度，素来是他们着力要介绍的。而要让国人接受这样的制度，最好的途径就是找到经典中的相关论述。梁启超发表于1896年的《古议院考》堪称这类作品的典范：

敢问议院于古有征乎？曰法先王者法其意，议院之名，古虽无之，若其意则在昔哲王所恃以均天下也。其在《易》曰：上下交泰，上下不交否。其在《书》曰：询谋僉同。又曰：谋及卿士，谋及庶人。其在《周官》曰：询事之朝，小司寇掌其政，以致万人而询焉。一曰询国危，一曰询国迁，三曰询立君，以众辅志而蔽谋。其在《记》曰：与国人交止于信。又曰民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。好民之所恶，恶民之所好，是谓拂民之性。灾必逮夫身。其在《孟子》曰：国人皆曰贤，然后察之；国人皆曰不可，然后察之；国人皆曰可杀，然后杀之。《洪范》之卿士，《孟子》诸大夫，上议院也；《洪范》之庶人，《孟子》之国人，下议院也。苟不由此，何以能询？苟不由此，

何以能交？苟不由此，何以能见民之好恶？故虽无议院之名，有其实也。^[52]

梁启超1896年10月27日在《时务报》上发表的《变法通义·论学会》一文，则视“议院”具有凝聚人民心智与力量的功能：

群之道，群形质为下，群心智为上。群形质者，蝗蚊蜂蚁之群，非人道之群也，群之不已，必蠹天下，而卒为群心智之人所制。……群心智之事则赜矣。欧人知之，而行之者三：国群曰议院，商群曰公司，士群曰学会。而议院、公司，其识论业艺，罔不由学；故学会者，又二者之母也。学校振之于上，学会成之于下，欧洲之人，以心智雄于天下，自百年以来也。^[53]

要了解上述梁启超所谓的“国群曰议院”的含义，则首先需要了解“群”字的含义。1897年5月17日梁启超在《新知报》上发表《〈说群〉序》一文，主要是讲君主应弃“独术”而就“群术”。兹摘录重点略述如下：

叙曰：《记》曰：“能群焉谓之君。”乃古之君民者，其自号于众也，……今夫千万人群而成国，亿兆京垓人群而成天下，所以有此国与天下者，则岂不以能群乎哉？以群术治群，群乃成；以独术治群，群乃败；己群之败，他群之利也。……天下之有列国也，己群与他群所由分也，据乱世之治群多以独，太平世之治群必以群……抑吾闻之，有国群，

有天下群，泰西之治，其以施之国群则至矣，其以施之天下群则犹未也。^[54]

所以，在康梁的思路中，以议会为核心的宪政制度，可以起到政情通畅然后上下沟通的效果，最终则可以凝聚人心，所以梁启超将“君”理解为“能群”，即能够将国人团结在一起。结合康有为在《日本变政考》中对于天皇和议会关系的讨论，我们可以看出，康梁在戊戌期间政治变革的重心，在于如何解决君主的权威性以及政令通畅的可能。在这个意义上，宪政并不单纯意味着对于君主权力的限制，而是要通过君权和民权之间的平衡来重建君权的统制力。这里面包含有两方面的问题。即（一）：晚清政治格局中如何处理国家能力和国民政治权利的关系；进一步体现为（二）：政治变革的目标是要促使社会整合还是社会分裂。

这两个问题，既与晚清的政治困境有关，也与康梁对国民参政能力的犹豫有关。

第一，在现代民族国家的体系之下，帝国主义对中国的侵略以其国家利益为目标。而对于当时的中国而言，要让中国在民族国家的局面下获得生存和发展，需要激发国民的创造性和责任感，这需要国家对国民基本权利进行保障。然而，民权的发展，会分散国家认同的一致性，这样，维护国家利益和保证每一个人的基本权利之间存在着矛盾。在晚清的特殊背景下，对国家能力的强调恰可以保护人民权利，化解保国、保种和保教的危机感。在康有为看来，权力的平衡依赖于对权力的限制，但同时他又要求强大的国家权力不受损害。

第二，宪政的核心是对于国家权威的制约，这势必会导致地方势力的膨胀，晚清以来地方军阀的崛起和民族矛盾，使国家的分裂成为一个现实的危险。因此，如何在推行分权的主张下，依然使国家维持凝聚力，这也是康在宪政实践中，特别要考虑的问题。

第三，也是最为现实的考虑，即民众的政治觉悟和实际参政议政的能力导致康有为虽然希望通过制度局来使民众有参与政治的可能性，但根本上他怀疑民众参与政治的现实必要性。

所以，虽然康有为认识到议院是泰西政治的基础，但他依然认为中国不能立刻进行开国会设议院的工作：

日本变法，以民选议院为大纲领。夫人主之为治，以为民耳。以民所乐举乐选者，使之议国政、治人民，其事至公，其理至顺。《孟子》进贤杀人，皆归之国人；《洪范》谋及庶人，即此义也。……然民智未开，蚩蚩自愚，不通古今中外之故，而遽使议政，适增其阻扰而已。今府、州、县开之，以奉宣德意，通达下情则可。日本亦至二十余年，始开议院。吾今于开国会，尚非其时也。^[55]

在康有为看来，让民众参与政治是一个逐渐实施的过程，对于戊戌变法而言，这是一个目标，而不是当下要实施的方案。

1898年7月9日，在《答人论议院书》中，康有为明确指出，在当时中国不应该采取议会制度，而应该以君权治天下：

夫君犹父也，民犹子也；中国之民，皆如童幼婴孩。闻一家之中，婴孩十数，不由父母专主之，而使童幼婴孩主之、议之，能成家自养否乎？必不能也。君犹师长也，民犹徒属弟子也；中国之民，皆如蒙学。试问蒙馆之中，童蒙数千，不听师长主之、教之，而听童蒙共主之、自学之，能成学否乎？必不能也。敬告足下一言，中国惟以君权治天下而已，若雷厉风行，三月而规模成，三年而成效著。泰西三百年而强，日本三十年而强；若皇上翻然而全变，吾中国地大人众，三年可成。况圣上天锡勇智，千载罕逢。有君如此，我等但夙夜谋画，思竭涓埃，以赞圣明足矣。^[56]

这段话在很多人看来，是戊戌时期处于舆论风口浪尖的康有为为了化解政敌所做的解释，但是，我们依然可以认为是康有为内心的真实想法，即在具备“智识”的民众成长起来之前，遽行议会制度，否定君权，只可能起到反作用。那么，既然认为立宪政治不可实行，为何还要提倡呢？梁启超写于1901年的《立宪法议》可以解释这个问题：

问者曰：然则中国今日遂可行立宪政体乎？曰：是不能。立宪政体者，必民智稍开后而能行之。……问者曰：今日既不可遽行，而子汲汲然论之何也？曰：行之在十年以后，则定之当在十年以前……惟国亦然，必先定吾国将来采用何种政体，然后凡百之布置，凡百之预备，皆从此而生焉。^[57]

如果接受这样的说法，那么，我们可以得出这样的结论：康梁在戊戌期间提出的新政构想，既对应于当下的社会危机，也有为未来而设计的政治蓝图。所以，在戊戌变法失败之后，康梁流亡海外，康有为所着力者则在对于儒家经典的重新诠释，并进一步整理他的三世说，以为他的民主宪政制度做理论上的梳理。

1900年12月，对于张之洞所撰之对出洋留学生的劝诫文，康有为予以驳斥，并提出了他自己对于国家、个人、议会等政治设置的认识。

在这个时期，康有为基本接受天赋人权的说法，并认为这是“地球之公理，文明之极点”。这项基本权利，不仅英美诸国载之宪法，同时亦是孔孟之义。”《论语》曰：我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。言己有主权，又不侵人之主权也。孔子曰：匹夫不可夺志也。又曰：己欲立而立人，己欲达而达人。己有立达之权，又使人人有之也。孟子曰：天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。人人直接于天而有主权，又开人人自主之权也。”^[58]虽然，先知觉后知与人人自主之权之间的关联并不明显，但康有为则将孔孟的言说与法国、美国的宪法原则之间进行了对接，从而将自主权利纳入儒家政治的基本原则。

由此，康有为对于君民的权力做了区分，他不再采用君主是心而三权是身的比喻，而是认为君有君的权力，民有民的权利，而议院所做的决定，并不是让君主来采择的，而是必须执行的，不如是，则仍是“东方专制之国”。他说：“下议院者何？全国人民之代表者也。曷谓之代表？全国人民不能人人入议院以议定其政事，故于人民中选举若干人以代议其事，所谓代议政体也。代议者，人民之权利。不能以君

主之威，而使之不议，即不能以君主之威，而使之无权，此所谓民权也。故议院者，为民而设，非为君而设。若但备采择，是专制国之顾问官，而议院不如是也。”^[59]

在同一文中，康有为还着力于区分国家和朝廷的不同，强调国家并非朝廷的私产，而为全体人民所有。所以，“不忍中国之亡，必自辨朝廷与国家之区别始。”康有为说，纵观世界各国，有些国家并无朝廷存在，有些国家依然有朝廷，但是无论有无，国家的主权归属国民，因为“国家云者，即人民集合之区域，以达共同之志愿，居一定之疆土，组织一定之政治，而有独立无限之主权者也”。^[60]

康有为在印度期间，开始有系统地重新注释儒家经典，这个过程其实也是他试图重新建立经典与现实政治秩序之间的关系。其间，他大量利用公羊三世的思想来解读《论语》、《中庸》、《孟子》等儒家经典，以此来为他改革的历史观和君主立宪的政治主张做理论上的说明。

在《中庸注》中，康有为以“应时”来解释“君子而时中”，他说：“孔子之道，有三统三世焉。其统异，其世异，则其道亦异。故君子当因其所处之时，观其会通，以行其典礼。上下无常，惟变所适。别寒暑而易裘葛，因水陆而资舟车。道极相反，行亦相反。然适当其时，则为此时之中庸，故为之时中。若守旧泥古，而以悍狂行之，反乎时宜，逆乎天运，虽自谓中庸，而非应时之中庸，则为无忌惮之小人而已。”^[61]

所谓三世，即据乱、升平和太平。在康有为看来，孔子的立教之本在仁，所以必然“立三世之法，望大道之行”，也就是要实现以天下

为公的大同政治理想，后世之人，不知孔学之宗旨，“以据乱之法、小康之治为至”^[62]，这是与孔子的仁学不符的。

然而，不能因为大同之理想之治而盲目追求，而应根据现实所处之世选择一个合适的政治体制。“乱世、升平世、太平世，皆有时命运遇，不能强致，大义则专为国民。若其因时选革，或民主，或君主，或君民共主，迭为变迁，皆必有之义，而不能少者也。即如今大地中，三法并存，大约据乱世尚君主，升平世尚君民共主，太平世尚民主矣。此孟子遍论三世立主之义，其法虽不同，而其因世得宜，则一也。”^[63]

康有为有时也借用孟子的“平世”和“乱世”来发明大同小康之说，并与其三世说相耦合。康有为说：

《春秋》要旨分三科：据乱世，升平世，太平世，以为进化，《公羊》最明。孟子传《春秋公羊》学，故有平世、乱世之义，又能知平世、乱世之道各异。然圣贤处之各因其时，各有其宜，实无可如何。盖乱世各亲其亲，各私其国，只同闭关自守。平世四海兄弟，万物同体，故宜饥溺为怀。不概乱世主于别，平世主于同。乱世近于私，平世近于公。乱世近于塞，平世近于通，此其大别也。孔子岂不欲即至平世哉？而时有未可，治难躐级也。……故独立自由之风，平等自主之义，立宪民主之法，孔子怀之，待之平世，而未能遽为乱世发也。以乱世民智未开，必当代君主治之，家长育之。否则团体不固，民生难成。未至平世之时，而遽欲去君主，是争乱相寻，至国种夷灭而已。^[64]

在《孟子微》中，康有为着力从“民主”^[65]的观念来阐发孟子的民贵君轻思想：“此孟子立民主之制，太平法也。盖国之为国，聚民而成之，天生民而利乐之，民聚则谋公共安全之事，故一切礼乐政法皆以为民也。但民事众多，不能人人自为公共之事，必公举人任之。所谓君者，代众民任此公共保全安乐之事。为众民之所公举，即为众民之所公用。……众民所归，乃举为民主，如美、法之总统。然总统得任群官，群官得任庶僚，所谓得乎丘民为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫也。”^[66]

而在康有为看来，当下的中国是由据乱向升平转变的阶段，远未至太平群龙无首之时。在此时此地，君主立宪是政治合宜的目标。

[1]许冠三：《康南海的三世进化史观》，载张灏等：《近代中国思想人物论——晚清思想》，第537页。台北：时报文化出版事业有限公司，1980年。

[2]康有为：《孔子改制考》，《康有为全集》第三集，第149 - 150页。

[3]康有为说：“故今日泰西之法，实得列国并立之公理，亦暗合吾圣经之精义，不得谓之西法也。若吾舍而自讲，纵合天下人士昼夜研治，亦须经数百年乃得之，亦不过至彼今日之域，与之暗合而已，岂若泰西耕耨而吾坐而食之、泰西筑室而吾坐而处之乎？”《进呈〈日本变政考〉等书乞采鉴变法以御侮图存折》，《康有为全集》第四集，第48页

。

[4]孔祥吉认为，康有为在1911年5月所编的《戊戌奏稿》，编辑了他在戊戌期间的一系列奏折。然而在这次编辑过程中，康做了大量的修改，尤其是突出了其中的宪政思想。据孔祥吉归纳，主要有以下四个方面：“其一，加进了制定宪法，立行立宪的内容。”“其二，《奏稿》将维新派的政治纲领由开制度局改为开国会。”第

三，康有为非但对奏疏进行改易，而且对其在变法时的进呈编书序言，亦进行了一系列的改删。如在《奏稿》的《进呈突厥削弱记序》、《进呈法国革命记序》等篇章中都加进了开国会的内容。特别明显的是康对《进呈波兰分灭记序》的改动。”最后，《奏稿》极力掩饰康有为尊崇君权的思想。”孔祥吉：《〈戊戌奏稿〉的改纂及其原因》，载《晋阳学刊》1982年第2期。

[5]茅海建：《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》，第698页。生活·读书·新知三联书店，2009年。茅海建还引证康有为在《日本变政考》，以及在1898年5月28日发表于《国闻报》的《答人论议院书》中所说的“国人民智未开，议院难以收效”等观点，认为康有为当时的政治立场并非立宪。

[6]康有为曾代宋伯鲁上《请设立议政处疏》，针对军机处的设立导致议政的萎缩，而主张设立新的议事机构，但这并非表明康没有立宪的主张。见《康有为全集》第四集，第21页。

[7]严复：《政治讲义》，载王栻编：《严复集》第五册，第1258页。中华书局，1986年。近有儒家宪政的说法，严复在对孟德斯鸠的《法意》所做的按语中说：“使如孟氏之界说，得有恒旧立之法度，而即为立宪。则中国立宪，固已四千余年，然而必不可与今日欧洲诸立宪国同日而语者。今日所谓立宪，不止有恒久之法度已也，将必有其民权与君权，分立并用焉。有民权之用，故法之既立，虽天子不可以不循也。使法立矣，而其循在或然或不然之数，是则专制之尤者耳。有累作之圣君，无一朝之法宪，如吾中国者，不以为专制，而以为立宪，殆未可欤！”（《严复集》第四册，第939 - 940页）也就是说，君权与民权只有构成制衡之势才成宪政。

[8]孔祥吉从康有为替陈其璋的奏折，和谭嗣同等人的议论中得出结论认为，康有为设立议院的想法是一贯的，只是“康氏对国会、议院的说法，仅是只言片语，一笔

带过，并未全面展开论述，使人无法全面窥知其宪政思想之全貌”（《康有为变法奏章辑考》，第117页。北京图书馆出版社，2008年）。

[9]（韩）李春馥：《戊戌时期康有为议会思想研究》，第57页。人民出版社，2010年。

[10]房德邻对康在戊戌时期的政治思想的描述是：“用资产阶级政治学说改造儒学，提出了资产阶级改良派的政治纲领——兴民权、设议院、立宪法，阐明了以君主立宪政体取代君主专制政体的进步性；用人道主义改造儒学，宣扬资产阶级人性论和天赋人权学说，论证了资产阶级人生价值的合理性。因此，经过康有为改造过的儒学已经不再是封建地主阶级的意识形态，而是资产阶级的意识形态，虽然仍旧保存着浓厚的封建性。”（房德邻：《儒学的危机与嬗变——康有为与近代儒学》，第67 - 68页。台北：文津出版社，1992年。）抛开其中带有时代气息的用词，将康有为的政治立场描述为宪政立场是肯定的。

[11]康有为：《上清帝第一书》，见孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第9页。

[12]康有为：《上清帝第二书》，见孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第39页。

[13]郑观应在《盛世危言·议院上》中，针对“汉之议郎，唐、宋以来之台谏御史，非即今西国之议员乎？”的设问，认为这些机构的人员主要来自君主之私恩和高品门第，并不能了解下情，因此，并不能称之为议员。见夏新华等编：《近代中国宪政历程·史料荟萃》，第13页。中国政法大学出版社，2004年。然而康的制度设计依然是从这些古典政治制度的改造入手的。韩国学者李春馥根据康的《第二书》与《德国议院章程》一书的比较，认为康有为所提出的“议郎”和“辟门”已经具有西方议会制度下议院制度的形式，关键是，其人事遴选方式已经不再是“行政官僚体系下的认识制度，而是议会系统的认识制度”。并且他从康有为1894年所著之《桂学问答》所开列的书单中有《德国议院章程》一书，认定康有为看过这本书，或

可成立。见（韩）李春馥：《戊戌时期康有为议会思想研究》，第72页。人民出版社，2010年。

[14]《上清帝第四书》，见孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第344 - 345页。

[15]李春馥：《戊戌时期康有为议会思想研究》，第116页。人民出版社，2010年。对此，房德邻也有类似的看法，不过不是从上下议院来说，而是认为“议郎”就是近代的议院。“‘开门集议’的‘议郎’是按每十万户一人的比例由郡邑公推出来的，武英殿的‘顾问之员’是取于翰林、荐举、上书和公推。把‘开门集议’和‘辟馆顾问’明确划分开来，就使前者的立法职能更为明朗。因此，虽然康有为关于设议郎的建议有些古色古香，但是实质上它是近代的议院。”见房德邻：《儒学的危机与嬗变——康有为与近代儒学》，第113页。文津出版社，1992年。

[16]《上清帝第四书》，见孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第83页。

[17]康有为：《上清帝第五书》，见孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第111页。

[18]孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第117页。

[19]《日本变政考》中的誓文是：“一曰破除旧习，咸与维新，与天下更始；二曰广兴会议，通达下情，以众议决事；三曰上下一心，以推行新政；四曰国民一体，无分别失望；五曰采万国之良法，求天下之公道。”（《康有为全集》第四集，第105页）当然，这个誓文经过康有为的“修订”后，特别强调了“万国良法”。李春馥的讨论见《戊戌时期康有为议会思想研究》，第145页。

[20]李春馥：《戊戌时期康有为议会思想研究》，第149页。

[21]康有为：《上清帝第四书》，载孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第76页。

[22]康有为：《京师保国会第一次集会演说》，《康有为全集》第四集，第58页。

[23]康有为：《上清帝第四书》，载孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第77页。

[24]“一曰大誓群臣以革旧维新，而采天下之舆论，取万国之良法；二曰开制度局于宫中，征天下通才二十人为参与，将一切政事、制度重新商定；三曰设待诏所，许天下人上书，日主以时见之，称旨则隶入制度局。”康有为：《请大誓臣工，开制度新政局折》，载孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第138页。

[25]康有为：《请大誓臣工，开制度新政局折》，载孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第138页。

[26]同上书，第140页。

[27]茅海建：《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》，第299页。

[28]同上书，第577页。

[29]孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第156页。

[30]《康有为全集》第四集，第75页。

[31]孔祥吉、黄彰健，包括茅海建都持这样的看法，见孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第230 - 231页。

[32]孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第231页。

[33]茅海建：《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》，第436页。

[34]《康有为全集》第四集，第87、88页。

[35]《戊戌奏稿》收有内阁学士阔普通武《请定立宪开国会折》，是为伪作当无异议，然康的确代阔普通武做过一个奏折，名为《变法自强宜仿泰西设议院折》，此折有据可查。孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第345 - 348页。

[36] 阔普通武：《变法自强宜仿泰西设议院折》，见孔祥吉：《康有为变法奏章辑考》，第344 - 345页。

[37] 国家档案局明清档案馆编：《戊戌变法档案史料》，第43 - 44页。中华书局，1958年。

[38] 茅海建：《从甲午到戊戌：康有为〈我史〉鉴注》，第589页。

[39] 康有为：《为译纂〈俄彼得变政记〉成书可考由弱致强之故呈请代奏折》，《康有为全集》第四集，第26页。

[40] 康有为：《日本变政考序》，《康有为全集》第四集，第103页。

[41] 同上书，第106页。

[42] 康有为：《日本变政考卷一》，《康有为全集》第四集，第108页。

[43] 康有为：《日本变政考卷一》，《康有为全集》第四集，第107页。

[44] 同上书，第115页。

[45] 同上书，第198页。

[46] 康有为：《日本变政考》，《康有为全集》第四集，第155页。

[47] 同上书，第173页。

[48] 以上伊藤博文之言论和康有为的评议见《日本变政考》，《康有为全集》第四集，第251 - 252页。

[49] 康有为：《日本变政考》，《康有为全集》第四集，第117页。

[50] 康有为：《日本变政考》，《康有为全集》第四集，第202 - 203页。

[51]方维规：《“议会”、“民主”与“共和”概念在西方与中国的嬗变》，《二十一世纪》第58期（香港：2004年4月），第51页。

[52]《饮冰室文集》第一册，第94 - 95页。中华书局1989年影印本。

[53]梁启超：《变法通义》，吴松等点校：《饮冰室文集点校》第一集，第38 - 39页。云南教育出版社，2001年。

[54]梁启超：《〈说群〉序》，吴松等点校：《饮冰室文集点校》第一集，第128页。

[55]康有为：《日本变政考》，《康有为全集》第四集，第170页。

[56]康有为：《答人论议院书》，《康有为全集》第四集，第326页。

[57]梁启超：《立宪法议》，夏新华等编，《近代中国宪政历程·史料荟萃》，第27页。中国政法大学出版社，2004年。

[58]康有为：《驳张之洞劝诫文》，《康有为全集》第五集，第337页。在《孟子微》中，康有为对于独立平等和先知觉后知做了进一步的讨论，但其中的逻辑关系依然不明：“以仁为任，民智未开则觉其愚，民有患难则同其凶，故一在觉民，一在救民，此乃天生人道之公理也。人人皆天生，故不曰国民而曰天民。人人既是天生，则直隶于天，人人皆独立而平等，人人皆同胞而相亲如兄弟。然但生身有先后，故知觉有先后，而其同有知觉，同宜觉其后知后觉，则一也。”《康有为全集》第五集，第417页。这种逻辑上的不一致来自于平等观念和精英主义观念之间的内在紧张。

[59]康有为：《代上海国会及出洋学生复湖广总督张之洞书》，《康有为全集》第五集，第330页。

[60]同上书，第332页。

[61]康有为：《中庸注》，《康有为全集》第五集，第371页。

[62]同上书，第379页。

[63]康有为：《孟子微》，《康有为全集》第五集，第464页。

[64]同上书，第421 - 422页。

[65]康有为自己在使用“民主”的时候，概念并不统一，“为民之主”和“由民自主”两种含义并用。例如1901年他写给《与赵日生书》中说到文悌对他的攻击时，就说：“文悌攻我保国会，谓吾欲为民主，保中国不保大清”（《康有为全集》第五集，第400页）。这里的“民主”指的是自己想做皇帝的意思。方维规先生在对民主一词的考察中指出：“19世纪90年代之前，中国知识界对‘民主’等概念多半囿于介绍而缺乏认同感。即便像中国首任驻外公使郭嵩焘这样的开明人士，在议论法国政局与民主制度的时候也认为‘泰西政教风俗可云美善，而民气太嚣，为弊甚大’。这种对民主的怀疑态度与反感是很普遍的，王韬等人都有类似看法。这些观点在西方也有同调，我们也可以视之为西方民主怀疑论在中国的一种折射。另一方面，中国知识界在关注民主制度的时候，还缺乏推翻君主专制的胆略和想象，因此，不少人即便以为民主制度有其可取之处，而在提倡效法的时候却多半避开美法式民主，推崇英德或日本式民主，这就是所谓‘君民共主’之说（君主立宪）在19世纪盛行的原因。”见桂宏诚：《“议会”、“民主”与“共和”概念在西方与中国的嬗变》。载《二十一世纪》，2000年4月，总第58期。

[66]康有为：《孟子微》，《康有为全集》第五集，第421页。

章太炎与康有为对如何建构“民族国家”的分歧

再论《驳康有为论革命书》

章太炎在1903年5月《致陶亚魂、柳亚子》这封信中说，他自己与陶、柳一样，“曾以纪孔、保皇为职志”，逐渐走上反满革命的道路。章说：“鄙人自十四五时，览蒋氏《东华录》，已有逐满之志。丁酉年（1897年）入时务报馆，闻孙逸仙亦倡是说，窃幸吾道不孤，而尚不能不迷于对山之妄语。”^[1]也就是说，在1897年前后，章太炎虽然已经具有反满意识，但在策略上依然接受康有为的改良政治策略。

然而，戊戌变法的失败，以及由随之而来的军事失败所导致的丧权辱国的《辛丑条约》的签订等一系列事件，使清政府的合法性资源遭受到严重的销蚀，章太炎的主张逐渐由“革政”转向“革命”。

1900年6月，他因义和团庚子事变，上书时任两广总督的李鸿章，希望他与清政府决裂而建立新的南方政府，以保全南中国。^[2]同年7月26日，在上海召开的“国会”活动上，因为不满倾向于康有为的唐才常所提出的政治主张^[3]，章太炎愤然“断发”，并撰写了《解辫发》；而且在修订《诂书》时，对原先比较具有改良性质的《客帝》和《分镇》分别撰写了“匡谬”，彻底放弃了对于清政府和满族统治者

的最后幻想，从而也明确了他借助种族主义^[4]的方式提倡革命的路径。

1900年之后，中国思想界对于中国前途的思考更为多元化。即使在变革阵营中也开始有了变法和革命的区别。即在革命党看来，无论是帝党，还是后党，均属于应该被推翻的清王朝，他们所追求的是一个由汉族人领导的新的国家。孙宝瑄对于1900年前后中国主张变革的政治势力，有这样的描述：“今日海内，党派有四，曰变法党，曰革命党，曰保皇党，曰逐满党。变法党者，专与阻变法者为仇，无帝后满汉之见也。保皇党者，爱其能变法之君，舍君而外，皆其仇敌也。革命党者，恶其不能变法之政府，欲破坏之，别立政府也。三党所持，皆有理。惟逐满党专与满人为仇，虽以变法为名，总之不在变法也，故极无理，而品最下。”^[5]这样的区别对于我们了解1900年前后中国政治思想的复杂性有很大的帮助。不过，这个区分也不甚严密，反映出许多人思想之间的重合性。比如革命党和逐满党之间、变法党与保皇党之间显然具有较多的重叠共识。尽管这四个选项之间可以产生多种组合，但综而言之，四派的核心争议集中于一个关键目标：即通过逐满革命推翻清政府，建立共和国；还是主张满汉合体，在光绪的象征性权威之下，建立君主立宪的政府。

随后革命派以一种更为激烈的立场力图与维新派的君主立宪策略决裂，这样的态度一方面体现为革命派倾向于武力斗争的方式来推翻清政府；另一方面则体现为章太炎和刘师培等越来越激烈的排满主张。这样，无论是革命目标还是革命手段，章太炎与康有为等人的分歧益发明显。他们之间的正面理论冲突不可避免。

在章太炎和康有为于1903年进行那场具有深远影响的大争论之前，章太炎与梁启超之间先期于1901年爆发了一场预演式的争论。这一年，在八国联军攻占北京、慈禧被迫“西狩”的窘迫状况下，清政府的统治能力遭遇前所未有的怀疑，更为重要的是，日益增多的留学生群体和新式学生，越来越成为革命势力的支持者，而他们又拥有了西方新的理论工具。

新式知识分子群体具有原先士人所没有的社会批评精神，同时报纸等新媒体则为他们提供了展示自己批评社会和参与政治生活的可能。他们直接将政治主张宣示于报纸之上，而大众媒体所造成的集体无意识的心理则容易导致言论趋向激烈和刺激，比如驱逐满族、推翻政府的主张，甚至有杀人主义等口号。留学生人数众多的日本，更成为革命势力的传播基地。“庚子以后，东京留学生渐濡染自由平等学说，鼓吹革命排满者日众，《译书汇编》、《开智录》、《国民报》缤纷并起，《湖北学生界》、《浙江潮》、《新湖南》、《江苏》各月刊继之，由是留学界有志者与兴中会领袖合冶为一炉。革命出版物，风起云涌，盛极一时，在壬寅（清光绪二十八年）上海《苏报》案前后，已渐入于革命书报全盛时期矣。”^[6]这些在日留学生的杂志，传播了大量的西方政治思想，尤其是民族主义，这对排满与保皇的争论起到了推波助澜的作用。

一 梁启超的民族主义与章太炎的《正仇满论》

如前所述，1900年，章太炎逐渐开始脱离康梁的君主立宪立场而主张种族革命。同年，他在对《馗书》初刻本的《客帝》篇所作的眉批中认为，这篇文章应“自劾录”^[7]，在随后的《客帝匡谬》一文中明确指出，“满洲弗逐，欲士之爱国，民之敌忾，不可得也。”^[8]认为“种族革命”^[9]的思想是凝聚人心的重要根据。

也有人提出，章太炎明确其“种族革命”思想可能与秦力山有很大的关系。”（章太炎）的复仇主张似与光绪二十七年（1901年）东京创刊之《国民报》所标榜的‘革命仇满两大主义’有密切关联。创刊《国民报》的秦力山与章炳麟有亲密交谊。”^[10]而由章太炎所作、将梁启超的《中国积弱溯源论》作为主要论辩对象的《正仇满论》正是发表于《国民报》第四期。

戊戌变法失败后，康梁并没有因为这个挫折而改变他们基本的政治观点。这既是康梁对于现实政治趋势的判断，也与康有为的社会发展史观有关。康有为基于公羊三世说而确立的历史观，认为中国处于小康世，只适合采用君主立宪的政治体制。所以即使在被悬赏缉拿而被迫流亡的情势下，康有为所采取策略的第一步是“归政”，即将政治权力回归到光绪帝这边。他甚至试图通过勤王来武力恢复光绪的权位。勤王失败之后，部分康门弟子对于老师的政治目标和策略产生了巨大的分歧，康有为却依然故我。

康门弟子中，梁启超的政治立场复杂而多变，在1902年之前他依然追随康有为的政治主张，即以光绪皇帝的“归政”作为他们的政治目标。从他的文章我们可以看到，其改革中国的政治理想与光绪复辟是紧密相连的。所以，流亡日本的梁启超，在其创办的《清议报》中，陆续发表了《戊戌政变记》、《光绪圣德记》等文，赞扬光绪皇帝。光绪二十七年（1901年）三月至五月，梁启超写了《中国积弱溯源论》，指出在国家危难之际，最关键的是国民的团结，反对散布对满族仇视的言论，并认为中国当下社会之弊在于慈禧与荣禄。一旦光绪复政，就可以使中国走出困境。

梁启超说：“今夫国也者，必其全国之人有紧密之关系，有共同之利害，相亲相爱，通力合作，而后能立者也。”并认为有见识的爱国人士，肯定不会仇视满洲人。站在民权的角度，人民所应该痛恨的是贼民之君，而不论其是汉族或别的民族的君主。“若今上皇帝，非满人耶？吾载之犹父母也。故有特识而真爱国者，惟以民权之能伸与否为重，而不以君位之属于谁氏为重。”^[11]

梁启超还举欧洲列国经常会因为君统没有合适的继承者，而迎立异国之公族的事例来说明满族人作为中国君主的合理性，强调中国积弱的根源不在于异族统治，而在于国家的“理想”、“风俗”和“政俗”上的缺陷。梁启超采取了“褒光绪贬慈禧”的方法，来为晚清的政治变革方向作出描绘，即中国之积弱，固然全体国民都有责任，但主要的责任在慈禧，而光绪则成为努力挣脱慈禧控制的角色，“忘身舍位，毅然为中国开数千年来未有之民权，非徒为民权，抑亦为国权也。”^[12]

梁启超指出，与改良相比，革命将造成巨大的破坏并导致社会危机，因此，改良是中国合理的政治变革方案。他不仅指出洪秀全起义

所造成的生灵涂炭不亚于法国大革命，同时对平定起义的曾国藩、李鸿章等人也有批评，认为这是国家内部的自相残杀。他借用俾斯麦的话说：“欧人以敌异种者为功，自残同种以保一家，欧人所不称也。”

[13]

身处日本的梁启超显然是敏锐地感受到了仇满所激发的革命激情。这种激情经由义和团运动和《辛丑条约》等事件而成为新的社会运动的动力，特别是一直存有排满心理的会党与革命思想的结合，使排满日益成为一种社会思潮。

而从小接受反满熏陶的章太炎，很快接受了种族革命的思想，并成为这个思潮的推动者。针对梁启超这个时期的作品，特别是《中国积弱溯源论》一文，章太炎撰写了《正仇满论》（1901年8月10日，刊于《国民报》）予以批驳，从内容和具体的理由看，都可以视为1903年康有为和章太炎关于革命的争论之前奏，在《驳革命书》一文中，章太炎甚至大量地引用了《正仇满论》中的文字。

在《正仇满论》中，章太炎指出，他主张革命，是由于“理势所趣”，这实际上是要破解康门所持的公羊三世说的历史观。他强调，排满并非是为了报满洲的私仇，而是顺应历史的潮流；满族人在漫长的清朝时期对汉族人进行屠戮、焚掠、钳束，而义和团等事件则表明满族统治者已经没有能力统领这个国家走出困境，所以就应该通过革命来推翻。革命乃社会之公理，而非为汉族之复“私仇”。

章太炎在文中对梁启超的主要立论做了如下批驳。

首先，光绪远非梁启超所描述的那种圣主，光绪所进行的改革也非真正为了民权，只是为了巩固满族统治而已。

其次，虽然汉族的统治者和满族的统治者中，都有“民贼”，然而汉族的士人从来不与满族朝廷同心，所以，不排斥满族，要建立国家的凝聚力是不可能的。

第三，欧洲各国君统乏嗣、迎立异国公族之事，是基于他们种族和文化发展程度上的相似性。同时，也有希腊、意大利从土耳其和奥匈帝国独立的例子，所以，这并不能成为中国接受满族统治者的理由。

章太炎进一步说，排满并非诛满，而是让满族人回到他们原来生活的东北，中原则恢复为汉族的国家。他将之概括为“保生命不保权位”，这个说法针对的是戊戌前康有为创立保国会时所提出的“保中国不保大清”的口号，并将这个口号解读为康梁并非自始至终支持满清皇权。章太炎最后说，立宪起于民权，非皇帝一人所能为，因此，立宪与保皇之间存在对立性，康梁的做法是“忠君”意识的体现，而非真正意义上的提倡民权。^[14]

总而言之，章太炎认为既然满洲政府无力抵御外敌，又难以成为凝聚民气之核心，故必须将逐满作为革命手段，否则国家终将成为欧美的奴隶。

二 建立民族国家使命下不同的民族主义立场

章太炎的激烈言论导致他很难在国内立足，1902年2月28日，章太炎第一次逃往日本，住在梁启超的《新民丛报》社中。这个阶段，梁启超的思想处于激烈的转变之中。因为革命立场上的接近，章太炎与秦力山、孙中山在东京交往密切，“时香山孙公方客横滨，中外多识其名者。而游学生疑孙公骠桀难近，不与通，力山独先往谒之。会余亦至。孙公十日率一至东京，陈义斩斩，相与语，欢甚，知其非才常辈人也。诸生闻孙公无佗犷状，亦渐与亲，种族大义，始震播横舍间。”^[15]章太炎的种族革命观念也日渐成熟。

在这个时期革命与排满的口号获得了一种互相支持的效果，有文章梳理这个过程：

革命排满思想原起于会党，由来已久；而革命排满两个观念结在一起，公开号召，收大效者，当在光绪二十五年（**1899**）保皇会成立之后，章太炎说：“改制同族，谓之革命；驱逐异族，谓之光复。今中国既灭亡于逆胡，所当谋者光复也；非革命云尔。容之署斯名，何哉？谅其所规划不仅驱除异族而已，虽政教学术，礼俗材性，犹有当革命焉，故大言之曰革命也。”（邹容《革命军》序，**1903**年出版）而梁启超也认为：“易姓者，固不足为 **Revolution**，而 **Revolution** 又不必易姓。……国氏变革与王朝革命，其事固

不相蒙。”（《释革》）当时两党言论权威如章、梁者，尚以为排满与革命非一事，总算经过邹容把革命“大言之”，才使革命排满连在一起。所以国父说：“邹容著有《革命军》一书，为排满最为激烈之言论，华侨极为欢迎。其开导华侨风气，为力甚大。此则革命风潮初盛时期也。”（《孙文学说》第八章）这时国父才正式揭出革命排满的旗帜与保皇党“画清界限，不使混淆”。（国父《敬告同乡书》，**1904**年发表）
[\[16\]](#)

在将革命与排满结合在一起之后，孙中山等人的革命党获得了越来越多的支持者，与以康有为为代表的保皇改良势力逐步形成分庭抗礼并后来居上之势。

这个时期的梁启超，思想上不断倾向于革命派，他不仅对康有为的孔教思想提出了不同的看法，甚至在排满和革命等问题上，也体现出与康有为不同的态度。1902年4月，梁启超写信给康有为解释他的一些不同见解，信中说：“至民主、排满、保教等义真有难言者。弟子今日若面从先生之诫，他日亦必不能实行也，故不如披心沥胆一论之。今日民族主义最发达之时代，非有此精神，决不能立国，弟子誓焦舌秃笔以倡之，决不能弃去也。而所以唤起民族精神者，势不得不攻满洲。日本以讨幕为最适宜之主义，中国以讨满为最适宜主义。弟子所见，谓无以易此矣。满庭之无可望久矣，今日日望归政，望复辟，夫何可得？即得矣，满朝皆仇敌，百事腐败已久，虽召吾党归用之，而亦决不能行其志也。”

在信中，梁启超明显反对康有一贯主张的归政期待，认为即使复辟亦不能从根本上挽救腐败无能的满清政府。梁启超接着指出，康

门弟子中倾向革命的人很多，因此希望能在爱国的途径选择上“同归而殊途”。他说：“先生受皇上厚恩，誓不肯齿及一字，固属仁至义尽，至门弟子等心先生之心，以爱国同归而殊途，一致而百虑，似亦不必禁之矣。”^[17]可见梁启超希望康有为能容许门下弟子的革命倾向。

梁启超信中所描述的情形大致不差，因为这个时期保皇派主办的报纸中，鼓吹革命的文章屡见不鲜。在这样的背景下，康有为在1902年5月，连续写了《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》和《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》，部分刊载于《新民丛报》，并合印为《南海先生最近政见书》。写这两篇文章的时候，康有为虽然身在海外，但他对于国内政治动向非常了解，他希望通过讨论种族、国家问题，革命、改良的路径差异，充分表达自己在1900年后面对革命形势高涨所采取的政治主张，以消除门下弟子在政治立场上日趋多元化的倾向。^[18]

康有为所要面对的是日益激烈化的思想倾向和越发严重的仇恨满清王朝和满族人的气氛。这种气氛在江苏、浙江、上海一带尤其炽烈。1902年中国教育会成立，此时一些在日本留学的学生因思想激进又被驱逐回国。在章太炎、蔡元培和黄宗仰等人的发起下，众多留学生复又成立一个革命组织爱国学社，并不断有思想激进人士如章士钊等加入，使这个爱国学社成为革命思想的传播中心。

另一个传播革命思想的中心是为同情革命的陈范所收购的《苏报》。《苏报》的言论十分大胆，这从《苏报》案的清政府起诉书中可以看到其激进的程度：“陈范住三马路二十号门牌，登报大逆不道，污蔑今上。闰月初五，登《论界说康有为与觉罗氏之关系》；五月二十三，登《满人九世深仇》；五月初八，登《客民篇》；五月十四，

登《读革命军》，有‘男降女不降，生降死不降，老降小不降，总之驱逐满人，匡辅真主’；五月初五，登《章炳麟驳康有为书》，交通外人，能得欢心，可使中外子民轻蔑皇上；五月七日，登‘杀人主义即复仇主义，以四万万人杀一人，能不快心’。^[19]如果这样的言论出现于在日留学生在东京创办的刊物中，或许并不会令人诧异；但在满清帝国治下居然直接出言攻击皇帝，并主张杀人复仇，其激烈程度可谓骇人听闻。邹容《革命军》^[20]和章太炎《驳康有为论革命书》为其中极致。在章太炎看来，《革命军》虽然理论未见周详，但其激烈的言辞恰好是时势所需。而更为复杂的理论阐述则通过《驳康有为论革命书》加以展开。这篇文章对当时最为核心的种族主义、政治制度设想等都提出比较明确的说明，因此，可以从理论上对抗依然有很大影响力的康有为。故而，重新梳理康章的论争，对于我们厘清双方对于未来中国的构想，是有很大帮助的。

（一）满汉问题：夷夏观念与民族主义的叠加

近代中国所面临的一个最大困境，就是由传统的天下国家秩序被动地转向现代民族国家体系。民族国家建构的方式有很多种，由此而得出的理论模型也有很多面向，比如融合境内多民族而建立一个国族的民族主义，也有以单一民族建国的民族国家等。可以说，这几种面向在晚清都有支持者。

但新传入的民族主义与传统中国的种族理论以及满族统治中国这样特殊的王朝形式纠缠在一起，就形成了晚清民族国家建立过程中的

复杂状况，代表性的论说包括章太炎、刘师培等一度所秉持的单一民族的民族国家观念，和康有为所主张的统合满汉的国族主义观念。

为了阐释这个复杂的问题，我们需要先回溯一下清朝的民族政策的大致演变，这对于理解晚清的不同民族主义立场以及康、章之间的争论至关重要。

因为异族入主中原，民族问题一直是清王朝所要面对的大问题：以一个人口占绝对少数和文明程度处于相对劣势的“族群”来统治一个广土众民的大中华，无论在制度还是文化策略上，都会存在巨大的挑战。对于满洲王朝如何通过文化和种族上的融合来处理王朝认同的问题，学术界的争论一直非常激烈，且有愈演愈烈之势。有一部分学者认为，满洲统治者是通过不断汉化的方式来建立起王朝认同的。也有不少学者却根据史实和满文的文献发现，“满汉文化从冲突到融合的过程，是以汉文化为主体的双向的互动过程，而绝非单向的——满族单向地接受，或汉族单向地给予——满族逐渐汉化，直到被同化的简单过程。”^[21]清朝满汉关系的复杂性以及八旗制度的建立和军机处等机构的设置，都体现出民族等级秩序的制度安排，导致了晚清不同政治立场的人从不同的角度来理解满汉关系，比如康有为就是从汉化的角度来讨论满汉关系，而章太炎则是从种族之间的不平等来反对满洲统治。

我们在这里并不能系统地讨论近代中国种族和民族概念的兴起，但是有一点可以确定：达尔文所创立的进化论思想和甲午战争的失败，使当时的中国人产生了亡国灭种的危机感。种族危机和传统的文化中心主义之间既互相冲突，又互相妥协。^[22]这样的冲突和妥协对本

来就已经含义复杂的民族主义在近代中国呈现出更为纠结的样态，并影响到不同的思想家对于即将要建构的“新中国”的不同理解。

最先使用民族主义概念的是梁启超。1901年他在《国家思想变迁异同论》中说：“民族主义者，世界最光明正大公平之主义也。不使他族侵我之自由，我亦毋侵他族之自由。其在于本国也，人之独立；其在于世界也，国之独立。”^[23]从梁启超的解释看，民族主义既有民族独立的含义，也有颇具“现代性”色彩的人之独立的因素。这个现代性的因素为当时许多介绍民族主义观念者所共有，比如余一说：“吾言民族主义，何以必推源于法国大革命，曰民族主义与专制政体，不能相容者也。民族主义之大目的，在统一同族以立国，然兹所谓统一云者，志意的统一，非腕力的统一也，共同的统一，非服从的统一也。而非民族的国家，所以能成立，盖谓其族既不同，则其志意必不能统一。而分裂委弃之事，必不能免也。”^[24]

但这些民族主义的鼓吹者所要面对的并非只有建国一个问题，还要面临这个新的格局下国家之间的不平等所造成的民族之间的压迫和欺凌，尤其是这样的不平等得到了社会达尔文主义在合法性上的支持，所以，追求民族独立和国家强大的使命之间有时会产生矛盾，即民族独立有时候会削弱国家的整体实力。因此相比之下，梁启超更为忧虑的则是民族帝国主义，即现代的民族国家以民族主义为支持将欺凌别国的行为合法化。梁启超力图将这两者区分开来，提出要抵抗民族帝国主义，必须推行民族主义。他说：“夫所谓民族帝国主义^[25]者，与古代之帝国主义迥异。昔者有若亚历山大、有若查理曼、有若成吉思汗（汗）、有若拿破仑，皆尝抱雄图，务远略，欲蹂躏大地，吞并弱亡。虽然，彼则由于一人之雄心，此则由于民族之涨力；彼则为权威所役，此则为时势所趋。”梁启超点明了以往帝国的征伐占领与

现代民族国家之间的侵略掠夺之间的差异，所以，面对现代的民族帝国主义，必须凝结整个国家和民族的力量来抵抗，“故今日欲抵当（挡）列强之民族帝国主义，以挽浩劫而拯生灵，惟有我行我民族主义之一策。”^[26]

提倡民族主义，必然会面临一个种族分辨的问题。如果是主张“国族民族主义”，那么就需要通过教育和宣传，将分裂的各个部族统合为“一体”，建构以国家为边界的“民族意识”。而对于近代中国而言，满汉之间的矛盾则直接体现为一种割裂式的民族意识。这一点为革命党所倡导。如刊登于激进革命刊物《浙江潮》的《民族主义论》一文中指出：“合同种异种，以建一民族的国家”，认为一个国家内如果容纳两个民族，必定会一个民族奴役另一个民族，否则很难收到“合其力为力”的效果。^[27]

作为《民报》之前最为激烈的革命派舆论阵地，1903年前后《苏报》的观点，自然要强调中国是“中国人之中国”，而非满人之中国：

吾怪满洲人者何也？中国者中国人之中国。当二百六十年之前，黄河之畔，扬子江之滨，黄帝神明之胄，栖息于其间，绝无汝满洲游牧之踪迹；泰山之北，衡岳之南，所谓衣裳冠带之区，绝少汝辫发左衽之异类。以群中国之人，居中国之土，始有国家之名词，始有言国家之资格。汝满人何为竟敢以我国家之好名词，置于极诬谬狂妄之上谕？若曰“国家养士二百年”，若曰“国家深恩厚泽”。呜呼，汝曷不自量之甚也！我汉人建国于此大陆，已三千年矣，举我同胞，皆与我国家有密接之关系，故国之爱我，国之养我，国之恩我泽我，乃我国家应有之责任，无待我之要求，无待我之报效，

而国家莫不置我于幸福之地。汝满人为何既窃用我“国家”二字以为口头禅，又妄称“二百年国家”以缩我寿命，且又敢曰“深恩厚泽”以责我不报？^[28]

该文认为，满洲统治者既有窃夺中原时的种种恶行，又有近来丧权辱国之表现，因此根本不能指望他们抵抗帝国主义的侵略，惟有复国，才有保存汉种之可能。该文还祭出传统中国的复仇思想：“如以主权归异族为亡国，则中国之亡已二百六十年矣。满洲游牧，有何高出于白人者？不愿白人来分割我、支配我，而甘为满族之奴隶，其汉人恃以不亡之道乎？吾愿吾国人起复仇心，旧仇可去，则新仇自消。对今之满洲既能张复仇之义，以光复我有，则他日之大英、大法、大俄、大德之来主我者，亦可张复仇之气，以驱逐之也何难。挟复仇之义，立此生存竞争最酷最烈之世界，吾必知其能操优胜之权，而无劣败之患。”^[29]

这样的民族主义观念体现在章太炎和刘师培等人这里，则是利用他们所擅长的历史和古文字学、民族学等方面的知识来证明汉族和满族之间的差异，从而为单一的民族国家建构提供理论基础。

孙宝瑄在日记中记录了他与章太炎就利用文字起源来“严种类之辨”所产生的差异：“枚叔深于小学，力持逐满之议，以夷狄为非人类，为《说文》西羌从羊，南蛮从虫，北狄从犬，东貉从豸……然向来人多称东夷、西羌、南蛮、北狄，称东貉者殊少。如以东夷而论，则《说文》夷从大，大，人也，不得与犬羊虫相比。又云夷俗仁，仁者寿，有君子不死之国。……满洲处东方，正是东夷，则自古称仁人，称君子，岂在当逐之列乎？余素无种族之见，因枚叔善言小学，

严种类之辨，故即据小学与之争。”^[30]他们之间的观点差异导致了友谊的决裂。

刘师培也大量撰文来说明汉族起源于西部，与起源于中国东北部的满族人为不同的血缘。他在著名的《攘书》中说：

汉族初兴，肇基西土，而昆仑峨峨，实为巴科民族所发迹，吾观《山海经》一书，知古代神圣所居，大抵在昆仑附近。如轩辕之国，地近穷山，轩辕之台，地滨沃野，而后稷、祝融、重黎，皆由西方迁入。证以《路史》遗文，则无外无热之陵，即系昆仑之故址矣。近者亚欧错壤，载籍东来，谓华夏旧名，起于花国，吾谓花国之称即大夏一音之转，而诸夏之名，当由大夏转被，由诸夏转为诸华，致支那、震旦之称皆由此起，而要之皆西方所传入也。故颡项炎帝之裔散处西陲，而穆满西游直税驾昆仑之麓。^[31]

虽然“华夏旧名，起于花国”等说法几近无稽，但在当时却流传甚广，其目的无非是要证明满汉之间的不同起源，以达到“光复”中华的目的。

从刘师培和章太炎的言论中，我们可以看出，他们所借助的资源，除了中国古代典籍，还有西方传入的人类学和历史地理学知识。而作为国族主义的代言者，康有为等人更多借助的手段是通过重新解释公羊学的“夷夏之辨”来化解民族的矛盾。

关于种族问题，传统的公羊学有着甚至是互相矛盾的观念，即在《公羊传》及其后来的解释著作中，既有着重于区别种族差异的“尊王

攘夷”观念，也有着重文明教化的基于普遍主义的“王者无外”、“夷狄进于中国则中国之”的立场。^[32]康有为及其弟子，要面对的也不是单一的满汉问题，而是中西问题与种族问题的交互，体现为学习西方与寻求独立的冲突。康有为主张变法，学习西方政治社会制度，必须要应对当时的极端保守势力从“以夷变夏”的立场对他进行的批评。为此，康有为及其弟子着力阐发“王者无外”的普遍主义立场。徐勤在给其师康有为的《春秋董氏学》所写的按语中，就从地理空间变化的角度来批评夷夏观念的局限性。他对《春秋繁露·竹林》篇中“故《春秋》之于偏战也，犹其于诸夏也。引之鲁，则谓之外。引之夷狄，则谓之内”的解读中，就以新的地理观念，对内外关系进行了重新定位。他说：“若将夷狄而引之于诸地、诸天、诸星之世界，则夷狄亦当谓之内，而诸地、诸天、诸星当谓之外矣。内外之限，宁有定名哉？此《庄子》所谓‘自其大者视之，则万物皆一’也。”^[33]徐勤对历史上主张严种族之辨的公羊学理论进行批评，认为这会阻碍儒家大同理想的实现。他说：

《春秋》无通辞之义，《公》、《穀》二传未有明文，惟董子发明之。后儒孙明复、胡安国之流不知此义，以为《春秋》之旨最严华夷之限，于是尊己则曰“神明之俗”，薄人则曰“禽兽之类”。苗、瑶、侗、僮之民，则外视之。边鄙辽远之地，则忍而割弃之。呜呼！背《春秋》之义，以自隘其道。孔教之不广，生民之涂炭，岂非诸儒之罪耶！若无董子，则华夏之限终莫能破，大同之治终未由至也。^[34]

满汉问题与国家建构的复杂关系，势必会成为康章之争最为核心的问题。

（二）康有为和章太炎对于满汉关系的正面辩驳

对于由种族主义或民族主义而产生的“国家”问题，康有为所考虑的更多的是历史的延续性和如何继承清王朝在疆域上的遗产。所以，他十分强调“国民”和“民族成员”的区别。

康有为所采取的论证策略分为历史和现实可行性两方面：

就历史方面来说，在《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》中，康有为所引用的是《史记》中关于匈奴祖先的一段描述：“匈奴之先祖田淳维，夏后氏之苗裔。”按这个说法，匈奴之先祖是夏禹的后代，由此可论证北方之人，均与汉族人同种。而在历史发展的过程中，中国疆域上的不同的种族之间不断融合，“当时中国民数，仅二二千万，计今四万万万人中，各种几半，姓同中土。孰能辨其真为夷裔夏裔乎？若必并此而攘之，恐无从检姓谱而行之也。”^[35]长期的种族融合致使你中有我，我中有你，因此要区分种族而驱逐异类，事实上已经不可能。

康有为据《史记》为证来说明中国民族为“多民族不断融合”的过程，对此章太炎首先也是从史实入手进行反驳。他认为，匈奴和满族并非同种，满洲在中国历史上属于东胡，而非北狄，按西方的说法是“通古斯”种，因此，即使匈奴是“禹后”，也并不能借此来证明满族跟中华是同一种族。

其次，从理论层面上来说，章太炎认为，近代以来的民族差异，并非是从天然人种的角度来区分的，而是以历史文化的标准来衡量

的，“近世种族之辨，以历史民族为界，不以天然民族为界。”^[36]对于“历史民族”这个概念，他在写于1904年的《序种姓》一文中又有所具体化：“然自太古生民，近者二十万岁，……亟有杂淆，则民种羯羍不均。古者民知渔猎，其次畜牧，逐水草而无封畛；重以部族战争，更相俘虏，羸处互效，各失其本，燥湿沧热之异而理色变，牝牡接构之异而颅骨变，社会阶级之异而风教变，号令契约之异而语言变，故今世种同者，古或异种；异者，古或同。要以有史为限断，则谓之历史民族，非其本始然也。”^[37]这就是说，即使从起源上是同一种族，因为不同的历史和地理环境的影响，形成了不同的文化和风俗习惯，这样，也就自然变成不同的民族了。

不过，仔细考量章太炎对“历史民族”概念的梳理，恰好符合于“夷狄进于中国则中国之”的公羊义例。如果从文化层面来界定民族的话，那么无论是否属于同一民族，只要都认可更高层级的文化，就可成为一个新的文化共同体，这接近于历史民族的实质性含义。由此出现一个吊诡的现象，即，章太炎与康有为所要论证的目标虽然不同，但是都采用“一个民族是历史形成的”这样一个“建构性”的民族立论。

康有为认定夷夏之别是一种文化和历史上的区分，而不是人种上的区分。他说：“夷夏之别，出于春秋。然孔子《春秋》之义，中国而为夷狄则夷之，夷而有礼义则中国之。……然则孔子之所谓中国、夷狄之别，犹今所谓文明、野蛮耳。故中国、夷狄无常辞，从变而移。当其有德，则夷狄谓之中国；当其无道，则中国亦谓之夷。狄将为进化计，非为人种计也。”^[38]满族人在入主中原之后，接受了儒家教化，所以，事实上已进于中国。

康有为之所以认为满族人应该成为所要建构的民族国家的一个组成部分，还在于他对于当时中国所处的国际格局的理解。他认为当时中国的主要矛盾是民族帝国主义，即西方国家对于中国的侵略和瓜分，因此，唯有把中国土地上的各民族人民团结起来，才有力量抵抗外敌。“夫今日中国积弱，众强环视，苟汉之与满，割而为台湾，亡而为印度、波兰，则必不得政治平等自由之利，是则可忧也。然既非其比矣，则国人今日所当忧者，不在内讧，而在抗外也。欲抗外而自保，则必当举国人之全力，聚精会神于是，或可免也。”^[39]在康有为看来，国内不同民族之间兄弟相争，正可以为列强提供瓜分中国之机会，而陷入“永为奴隶，永无自立”的境地。

康有为认为，保住现有的疆域和人民是国家强大的基础，要接受满洲所开拓之疆土对于中国国家建立的意义。同时，国家之强大，必须“旁纳诸种”。“国朝之开满洲、回疆、蒙古、青海、藏卫万里之地，乃中国扩大之图，以逾唐、汉而轶宋、明，教化既益广被，种族更增雄厚。俄罗斯所以为大国者，岂不以旁纳诸种之故？然则满洲之合于汉者，乃大有益于中国者也。”^[40]

对于这个“旁纳诸种”的满汉合体观念，我们并不能简单地视之为康有为对于光绪帝知遇之恩的简单回馈，而应看到其背后康梁一直提倡以一种“国民”^[41]的观念取代“族民”的观念。梁启超接受了伯伦知理的国家学说，并结合日本人对于citizen一词由“公民”向“国民”的转换，从而来理解“国民”与“族民”或种族之间的不同：“所谓‘国民’者，与‘族民’或‘民族’（nation）在概念上颇有分殊，盖后者系一文化、历史与社会之范畴，依靠血统、语言、信仰、风俗习惯等‘根基性的联结纽带（primordial ties）’相维系；而前者则为一政治概念，乃构成国家的实体与主体，其得以形成，必赖一有意识的政治作为，诸如新国之宣告

成立。”^[42]这个问题域的转换十分重要，即可以发展为讨论未来的“国民”应包含哪些人。对此，章太炎要到1906年前后才进行系统的讨论。其在1903年的《驳康有为论革命书》中，主要强调的是驱逐满族的种族革命，对于境内其他民族的问题，并没有仔细考虑。在民族和国家凝聚力的问题上，章与康的看法迥异。章太炎认为正是因为满族长期排斥汉族，养尊处优，适成为其自我毁灭的祸根。而统治者的无能恰好是中国失去凝聚力、缺乏抵抗力的元凶，因此，非逐满无以成新国，要建立富强的国家，首先要驱逐满族人。

章太炎的思想整体上是种族主义还是民族主义，这在目前的学术界有很大的争议^[43]，但是，如果从不同阶段的思想特征而言，章太炎在1903年前后激烈的种族主义思想是十分明显的。他自己在1906年前后对这种种族主义立场进行了解释。有人如是问道：晚清民族矛盾的核心应该是外敌，确切地说是西方的殖民侵略，而满族已经积弱，所以，“反对强种可也，何取以排满为帜耶？”章太炎的回答是：“人之思想无方，而行事则惟取其切近，如余所念，虽无政府主义犹非最为高尚也。高尚者，在并人类众生而尽绝之，则思想之轮廓在是矣。然举其切近可行者，犹不得不退就民族主义。民族主义非遍为人群说法，顾专为汉人说法耳。夫排满即排强种矣，排清主即排王权矣。”^[44]章太炎一方面指出，排满乃是当时最为合宜的策略，因此主义之高尚与否并不是政治行动的唯一指南。似乎间接地承认种族革命具有策略意义而非“政治正确”。

沿着这个思路，章太炎毫不避讳地说，他之提倡民族主义主要是关切汉人的利益，而非考究所有人的利益，因此他的思想是从汉人的立场出发的。他对康有为的普遍主义提出了尖锐的批评。在《学隐》

篇中，他指出清中期以来公羊学的发展，以大同为理想而模糊民族边界的做法无异于“汉奸”：

刘逢禄以《公羊传》佞谀满洲，大同之说兴，而汉虏无畔界。延及康有为，以孔子为巫师。诸此咎戾，皆汉学尸之。要之，造端吴学，而常州为加厉。魏源深诋汉学无用。其所谓汉学者，戴、程、段、王未尝尸其名。而魏源更与常州汉学同流，妖以诬民，夸以媚虏，大者为汉奸、剧盗，小者以食客容与私门。^[45]

章太炎与康有为对于满汉关系的另一个争论点在于满族统治之下满汉是否平等，汉人在清朝时期是否满族人的奴隶。

康有为在《不能行革命书》中认为，清朝在价值观上接受了儒家的观念，即已经“汉化”了，只是在服装和发辫上以满洲为准，这个做法被康称之为“化汉”。“国朝入关二百余年，合为一国，团为一体。……所谓满、汉者，不过如土籍、客籍，籍贯之异耳。其教化文义，皆从周公、孔子；其礼乐典章，皆用汉、唐、宋、明，与元时不用中国之教化文字迥异。盖化为一国，无复有几微之别久矣。若衣服辫发，则汉人化而同之，虽复改为宋、明之服，反觉其不安。”^[46]

同时康有为认为，清朝的制度安排和统治方式继承的是唐宋旧制，并非满洲的“特制”。而且清朝还废除了明朝的一系列苛政，并推行纳丁于地的一条鞭法，这样的制度使得造成人们妻离子散的徭役被永久废除，称得上是“古今最仁之政”。^[47]因此革命党对于清朝统治的

批评，也不应上升至种族差异，如果承认传统政治之不善，那也罪不在清朝。

基于此，康有为认为满族对于汉族的统治并不能称之为奴隶式的殖民统治，这与英国统治印度和俄国统治波兰不同，也与元朝对于汉族的统治不同，因为那些统治有一个共同点，就是被统治者并无平等之政治权利。至于大家所习见的“奴才”的称呼，只通行于满族和蒙族人中间，汉人则与宗室并称“臣”。

康有为进一步认为，汉族人在清朝并没有受到歧视，汉人有才者，也可以为宰相，而在晚清，实际的政治控制权已经在汉族人手中。康甚至认为满汉并设，是有利于汉人的做法。“然当时分设满、汉者，已自有故。乾隆时，舒赫德曾请删除满、汉，谓开国时圣祖本欲删除，后恐满大臣权大，至使汉人无官，有若元时，故特分满、汉之缺。然则所以分之之故，盖专为汉人计也。”^[48]只是对于八旗之设，康有为并没有为之辩护，而是指出一直以来就有人提出改变的方案，以除其弊端，比如让八旗子弟改业农工商贾，自谋生计，或是采取屯田的办法，总之，如果光绪帝复辟的话，一定会“妥筹良法安置而改之”。^[49]

对于康有为的上述言论，章太炎指出，汉人所行满族之规则，并非出于自愿，而是强迫的结果，结果并不能取代“是非”。满族人接受儒家之教化完全只是“愚民之计”。

章太炎认为汉人在满族统治的几百年内一直没有实质性的平等，即使是晚近的曾国藩、左宗棠等，虽然掌握了一定的权力，也只是供满族统治者驱使而已，正好说明汉族人是满族人的奴隶。“夫所谓奴隶者，岂徒以形式言邪？曾左诸将，倚畀虽重，位在藩镇，蕞尔弹丸，

未参内政。且福康安一破台湾，而遂有贝子郡王之赏；曾、左反噬洪氏，挈大圭九鼎以付满洲，爵不过通侯，位不过虚名之内阁；曾氏在日，犹必谄事官文，始得保全首领。较其轻重，计其利害，岂可同日而道？近世军机首领，必在宗藩。夫大君无为，而百度自治；为首领者，亦以众员供其策使，彼恭醇二邸之仰成，而沈、李、翁、孙之有事，乃适见此为奴隶，而彼为主人也。阶位虽高，犹之阉官仆竖而赐爵仪同者，彼固仰承风旨云尔，曷能独行其意也哉？”^[50]所以在章太炎看来，康有为百般为满族统治者辩护，是要让满族统治永远延续，而使汉族人永为奴隶。

康有为一直以保皇为职志，所以在他笔下，光绪皇帝是一个英明勇武之君主，甚至认为光绪那种“公天下而无少私，视天位如敝屣”^[51]的境界，不仅欧洲各国所未有，而且也是中国数千年所未闻。在他看来，晚清的政治失败完全在于慈禧和荣禄，是他们割地丧权、推翻新政、串通义和团，造成了中国的失败。因此，汤、武革命，是要杀无道之桀纣，而不是有道且试图改革的光绪，因此，合理的做法应该是“勤王讨贼”，也就是救出皇帝而讨伐慈禧、荣禄。

不过在章太炎看来，光绪皇帝连自己的权力都难以施展，怎能担得勇武之名。光绪即使想推行新政，其目的也并非真为了立宪，而只是为了维护自己的统治权力而已。相信满洲贵族是为国家利益着想，就好比想象大海之水变成酒，是彻底的幻想。康有为之所以依然相信光绪，完全是为了自己的私人前途，即希望在这个机缘中获得机会，且从此成为“彼固终日屈心忍志以处奴隶之地者尔”。^[52]

（三）改良或革命：经今古文的立场差异和康、章对社会变革模式的选择

很多人将康、章之间政治立场的差异，归结为他们经学立场的不同，这种论点有一定的道理，但其中有许多问题值得关注。康有为和章太炎早期的经学立场很复杂，所以，也有学者认为不能简单地以经今古文的对立来一概论之。^[53]

章太炎早期经学立场有一定的复杂性。按章太炎自己的说法，他是在1891年开始确立其古文经学的立场的，这一年恰好康有为《新学伪经考》出版，他也写了一些驳论来批评该书。不过此时其古文家的立场并非如此坚定。其一，这个阶段章太炎一度认同康有为的变法思想，所以，在告别诂经精舍而去梁启超主持的《时务报》任职期间，章太炎的政治主张是“以革政挽革命”，而采用的论证方式，纯然是今文经学式的。^[54]其二，即使在章太炎抛弃了公羊家的言说框架，以《左传》的“信史”地位来反击今文家的理论和政治主张的时候，也常常被论敌康有为所束缚，导致他用以反对今文学家的理路却来自于今文学，故而陷入自相矛盾的困境。^[55]

也有论者提出，早期章太炎古今混杂的矛盾是基于他在没有真正建立起经学立场前的今古文“调和”，而他的调和方式，是通过《荀子》来以古文经融摄今文经的一些基本观念。^[56]当然，章太炎也有自始至终坚决反对康有为的地方，即康有为建立孔教而自为教主的想法，这甚至导致章太炎与康门弟子之间产生肢体冲突，并最终离开《时务报》。

有学者通过对《煊书》初刻本的研究认为，章太炎在这个时期的经学观念依然深受康有为的影响，而要到1904年《煊书》重订本的出版，“《煊书》的修订反映了章氏经学观念上的激变，他将古文经学改造为史学的基本倾向大体奠定，与康有为分道扬镳的独立的新古文经学基本观念也做了初步的规划。”^[57]而这个时间，已然是他写完《驳康有为论革命书》之后了。

康有为的经学立场同样复杂。如果说他在1890年代刊行的《新学伪经考》和《孔子改制考》主要是发挥公羊学的“托古改制”思想，那么1898年之后的流亡时期，则成就了他经学思想的另一个高峰。这个时期的著作包括《中庸注》、《孟子微》、《礼运注》、《春秋笔削大义微言考》（1901年），《论语注》（1902年），《大同书》（1902年前后），这些著作的重点在于阐发孔子的三世之义。^[58]甚或可以说，当康有为因为流亡而了解到世界各国的真实情形之后，作为他改革的理论基础的三世说，需要解释的就不仅仅是中国由据乱向升平迈进的问题，而是要解释处于不同发展阶段的世界各国所处的“世”。

公羊三世说所要面临的挑战包括：其一，三世说原先所面对的解释范畴是中国和四夷的格局，然而，民族国家体系使我们认识到世界不再是“中心—边缘”结构，而是万国竞逐的态势。当中国成为万国之一的时候，中国的地位发生了根本性的变化；其二，在以中国为中心的世界格局中，中华是文明的代名词，然而，当中国面对社会发展程度更高的西方国家的时候，文明和野蛮的参照系统发生了根本性的变化；其三，当中国被认定为较西方“野蛮”，却较非洲或其他地区“文明”的时候，中国应采取什么样的发展策略；其四，在三世说的框架中，如何处理改良与革命、立宪与共和，以及中国与世界的关系；其

五，如何在这样的大思路下理解中国和满洲的关系。这些问题，构成了康有为这个时期经学观的核心关怀。

康有为对于这些问题的思考需要专文来阐述，我们这里关心的是他的公羊三世说在他后戊戌时期的社会变革方案中，起到什么样的作用，其经学立场与他一直坚持改良反对革命的政治方案的关系是什么。

从某种意义上说，康有为的历史观是公羊三世和进化论的综合体，或者说，三世说与进化论的结合，是康有为试图解决中国社会如何接纳西方制度的一个重要的理论突破。当他将不同的社会制度安置在三个不同的“世”的时候，制度的变革有了一种必然性，同样，任何超越这个阶段的制度设计便因为躐等而失去了正当性支持。这样的历史观是如此的牢固，以至于这些在戊戌前推动变法的动力，转变为他戊戌后反对革命的理据。

在戊戌后的流亡期间，康有为重新对公羊三世说进行反思，在写于1901年的《春秋笔削大义微言考》一书中，其重要的理论突破是如何在更为宏阔的世界中安顿“三世说”。

在写于1901年8月7日的《春秋笔削大义微言考序》中，康有为对孔子思想作了全新的阐述：“孔子之道，其本在仁，其理在公，其法在平，其制在文，其体在各明名分，其用在与时进化。夫主乎太平，则人人有自立之权；主乎文明，则事事去野蛮之陋；主乎公，则人人有大同之乐；主乎仁，则物物有所得之安；主乎各明权限，则人人不相侵；主乎与时进化则变通尽利，故其科指所明，在张三世，其三世所立，身行乎据乱，故条理较多，而心写乎太平，乃意思所注。虽权实

异法，实因时推迁，故曰孔子圣之时者也。”^[59]在这个解释中，公平、自主、权利等现代宪政观念，都被纳入到孔子的思想之中。

在一个新的时空中，三世由原来的历时态，转变为一种共时态与历时态共存状况，不同的国家要根据自己的客观条件做出制度变革，比如土耳其、印度等则等待进入升平世，而美国，则要准备进入太平世。“每变一世，则愈进于仁；仁必去其抑压之力，令人人自立而平等，故曰升平。至太平，则人人平等，人人自立，远近大小若一，仁之至也。此如土耳其、波斯、印度，则日教以西欧之法度，渐去其生民之压力，而升之于平。而美国之文明，已至升平者，亦当日求进化，乃能至太平也。”^[60]

这样的理论设计最终是要解决中国的新定位问题。康有为认为，中国要由长期所采用的据乱之法上升到升平法中。“我国从前尚守孔子据乱之法，为据乱之世，然守旧太久，积久生弊，积压既甚，民困极矣。今当进至升平，君与臣不隔绝而渐平，贵与贱不隔绝而渐平，男与女不压抑而渐平，良与奴不分别而渐平，人人求自主而渐平，人人求自立而渐平，人人求自由而渐平。其他一切进化之法，以求进此世运者，皆今日所当有事也。此董子所谓‘以奉仁人’。虽以据乱之法不同，乃正以救其弊，子思所谓‘并行而不悖’。若守旧法，泥古昔，以为孔子之道尽据乱而止，是逆天虐民，而实悖乎孔子者也。《春秋》三世之法，与《礼运》小康、大同之义同，真孔子学之骨髓也。”^[61]在康有为看来，只是因为刘歆等人伪造古文经典，导致公羊学有书无师，否则，中国在魏晋时期，就已经可以进入升平世，而到现在则可能已经是太平世了。^[62]

这样的观点在《论语注》和《孟子微》中也得到了阐发，所以尽管在《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》中，康有为对三世说的表述比较简略，但也对自己既为倡言民权的第一人，却主张君主立宪的原因做了说明。

康有为的解释是“时”。他认为以当时中国人心未化之状态，不应妄想立刻出现一个华盛顿。孔子因此并未倡导大同之天下，西方也没有立刻推行大同的方法。他说：“今革命民主之方，适与中国时地未宜，可为理想之空言，不能为施行之实事也。不然，中国之人，创言民权者仆也，创言公理者仆也，创言大同者仆也，创言平等者仆也；然皆仆讲学著书之时，预立至仁之理，以待后世之行耳，非谓今日即可全行也。”^[63]康有为举例说，他虽然主张天下大同，但是在这个列强交争的时代，他必然会先爱自己的国家，这符合据乱世要先内其国外诸夏的原则。同样，虽然主张天下为公，但在这个家族主义的时代，必然要先爱护自己的家人，而不会先去关心路人。“仆生平言民权、言公议、言国为民公共之产，而君为民所请代理之人，而不愿意革命民主之事，以时地相反，妄易之则生大害，故孔子所以有三世三统之异也。”^[64]在康有为看来，中国既然是由据乱到升平，那么所应采用的自然只有君主立宪，绝对不能以革命的方式走向共和。

从他们复杂的经学立场来看，虽然各有其据，但他们在论争中也经常经界混用。

从章太炎方面来说，他反对今文之义例，然而在《驳康有为论革命书》中却是借力打力，经常借康有为自己的立论来批驳。

其一，驳斥康有为的天命说。康有为反对社会上普遍流行的清朝天命已绝的说法，认为光绪历经患难而复出的经历，均是天命。“今皇

上虽尚无权，然数年以来，经历万劫，履险如夷，至今无恙；溥儒立而复见废，旧党乱而几尽亡，不可谓非天命矣。始则囚于瀛台，郊庙、朝覲皆不得预；今则复能郊庙、朝覲，比之向者，已有进矣。凡此弑而未成，幽而复出者，皆天命也。”^[65]康甚至计算起慈禧与光绪的年龄差异，说光绪才三十而慈禧、荣禄已经六十，因此必将能迎来属于光绪复辟的时代。

而章太炎认为，康有为拿出天命说来为光绪甚至清王朝的命运背书，就如王莽曾经说过的“天生德于予，汉兵其如予何？”事实是王莽终被绿林军所杀的现代版本。章太炎之所以用王莽来比拟康有为，是因为康有为将古文经视为刘歆为王莽篡权而做的“伪经”，如此，将康与王莽进行比附可谓是以其人之道还治其人之身。

章太炎说王莽喜欢借用纬书和图录来为自己的政治活动张目，但是过于繁琐，不如用《中庸》，因为《中庸》以“天命”为始，以“上天之载，无声无臭”终，而光绪的名字是“载湉”，恰好带有“载”，因此昭示着努尔哈赤皇朝命运的终止，共288年。他说：“往时魏源、宋翔凤辈，皆尝附之三统三世，谓可以前知未来。虽长素亦或竺信者也。”^[66]这里便是借公羊家之三世说来预示清朝的灭亡。

其二，以三世说与民族平等观念指出康有为的内在矛盾。康有为说：“夫以太平之理、大同之道言之，无论黄、白、棕、黑之种，同为天生，皆为兄弟，并宜亲爱之。今虽未能，然而大地既通，万国合较，凡蒙古、回部、西藏之人，言语未通，教化未同，犹当在内其国之例。……何况满人之合为一朝，同化中国，教化、礼乐、言语、服食无一不同者乎？故满洲在明时则为春秋之楚，在今则为汉高之楚，纯为中国矣。或者动引扬州十日之记、两主入粤之事，皆当时之涂

毒，若思复九世之仇者，此盖古时文明未开，敌国相攻之常。”^[67]这些说法显然与时未宜^[68]，康有为认为对于境内的少数民族，应该采用公羊学中“内其国”的策略来融摄，而至于公羊学中的复仇观念，则是文明未开时的主张，不应适用于当下。

章太炎认为，据乱世和升平世依然处于民族主义时代，在这个时代宣传满汉一家的民族融合论，是自悖其三世说的。“长素固言大同公理非今日即可全行。然则今日固为民族主义之时代，而可混淆满、汉以同熏莠于一器哉！时方据乱而言太平，何自悖其三世之说也？”^[69]在章太炎看来，既然当下非大同之世，那么，康提倡大同时代才有可能的种族平等即属于躐等。

章太炎还指责康有为虽然笃信公羊学，但对公羊学之复仇说却持异议。“向之崇拜《公羊》、诵法《繁露》，以为一字一句皆神圣不可侵犯者，今则并其所谓复九世之仇而亦议之。”^[70]章太炎认为，如果康真是一个公羊学家，就应该主张向满族复仇。

很显然，康有为试图用公羊义理来解释当时的现实已经有些捉襟见肘，所以他也经常引用现实的例子来证明激进革命的危害，他最喜欢的例证即是法国大革命所造成的长时间动乱。

康有为反对革命最关键的理由是革命所导致的暴力，以及暴力并不能达成挽救民族危机的目的：“夫革命非一国之吉祥善事也。……夫今志士仁人之发愤舍身命而倡大变者，其初岂非为救国民哉？乃必自杀数万万人，去中国人类之半而救之，孟子言杀一不辜而得天下不为，况于屠戮同种数万万人哉？且杀子而救其孙，既不为智，况并孙而不能救，终于相持而赠他人。试问中国同胞何仇于彼，而造此无量之苦海恶孽乎？”^[71]

因此，康有为设想了一种社会发展的路线图，他认为无君和均产的社会属于未来理想社会，“欧洲须由立宪君主，乃可渐致立宪民主；中国则由君主专制，必须历立宪君主，乃可至革命民主也。”^[72]

康有为之所以反对革命，原因还在于用革命的手段，并不能改变人的特性。“谈革命者，又谓中国积弊既深，习俗既久，静性既甚，守旧实深，虽皇上复辟，亦难大变之；非大震雷霆，大鼓风雨，以洗荡扫除其旧人旧性，如法之大举革命然，必不能真变也。”^[73]基于人好动难静的特性，而鼓励变乱和革命，必然会采取大火猛药治病的方法。康有为喜欢用英国和法国的例子来比较革命和改良的优劣。他说，英国看到了法国大革命所造成的社会混乱和生灵涂炭的后果，所以“宁迟迟变法，而力戒革命民主之说，果得渐进之益”。^[74]而最值得赞赏的则是德国用“专制之权以变法，乃今最适时之灵药、曾效之验方，吾亲服之而致效。今德国骤强，亦天下所共见也。亦愿抄此验方，与诸君共服之”。^[75]

康有为认为欧洲十六国除了法国实行革命和俄国继续专制之外，其余的国家都是经历渐进式的改革而使人民得以自主。唯独飘扬革命旗帜的法国，其宪法最不完善。

当然康有为伸张王权还有一个重要的考虑，即反对革命派的自立主张，他并有一封信^[76]致梁启超和其他康门弟子，专门讨论印度自立而导致被英国吞没的教训。他认为在中国面临强敌的情势下，唯统一而成一大国，才有可能抵抗外敌，否则力量分散，更有可能被各国所灭。“今真能自立，则必各省相争；即令不争，而十八省分为十八国。……则国势不过为埃及、高丽而已，更受大国之控制奴隶而已，如印度之各省独立而授之外人而已。……夫今地球竞争，为何时乎？

自吾身所见，弱小之邦，岁月被灭，不可胜数。”^[77]反之，德国和意大利因将国内各小国合而为大国，所以一跃而成为欧洲之强国。“普国独伸王权，开尊王会，卒能合日耳曼二十五邦而挫法，合为德国，称霸大地。嘉富洱乃力倡民权者，而必立萨谛尼为共主，备力设法，而合十一邦为意国，故能列为欧洲之强国。使二子者但言革命民主，则日尔曼、罗马纷乱数十年，必永为法、奥、俄所分割隶属而已，岂能为强霸之国哉！”^[78]这或许是康有为经历流亡生涯并有在印度的直接经验而得出的结论。

对于康有为主张立宪、反对革命的论说，章太炎的反驳主要集中于三点：

一是革命和立宪都必然要经历暴力的阶段。章太炎认为暴力阶段不能避免，任何社会变革必然要经过漫长的斗争才可获得，并不能指望满洲政府自动放弃他们的利益。“长素以为‘革命之惨，流血成河，死人如麻，而其事卒不可就’。然则立宪可不以兵刃得之耶？既知英、奥、德、意诸国，数经民变，始得自由议政之权。民变者，其徒以口舌变乎？抑将以长戟劲弩飞丸发旻变也？近观日本立宪之始，虽徒以口舌成之，而攘夷覆幕之师，在其前矣。使前日无此血战，则后之立宪亦不能成。故知流血成河，死人如麻，为立宪所无可幸免者。”^[79]章太炎亦以世界各国的历史特别是日本的历史为例来论证暴力的合理性。

章太炎进而认为，康有为所主张的由君主主导的立宪并非真正意义上的立宪，而依然是专制。因为立宪要依赖于民权而非君权，那种祈求君主发仁心来立宪是于理不通而且可笑的。“则固君权专制也，非立宪也。阔普通武之请立宪，天下尽笑其愚，岂有立宪而可上书奏请

者？立宪可请，则革命亦可请乎？以一人之诏旨立宪，宪其所宪，非大地万国所谓宪也。”^[80]所谓革命，就是推翻阻碍变革的人，而不是去请求其同意。

二是民智要待革命来开启。康有为认为革命者必须“智术绝伦”、“久拥兵权”^[81]。章太炎认为这一要求不可理解。在章看来，立宪相比于革命要更难，因为立宪所依赖的因素更多：立宪“自上言之，则不独专恃一人之才略，而兼恃万姓之合意；自下言之，而不独特万姓之合意，而兼恃一人之才略。人我相待，所倚赖者为多。而革命则既有其合意矣，所不敢证明者，其才略耳”。^[82]立宪所需要的是上下合意，而对革命来说，在民意倾向已经明显的情形下，革命者需要做的就是验证自己的革命勇气。“长素以为‘中国今日之人心，公理未明，旧俗俱在，革命以后，必将日寻干戈，偷生不暇，何能变法救民，整顿内治！’夫公理未明、旧俗俱在之民，不可革命，而独可立宪，此又何也？岂有立宪之世，一人独圣于上，而天下皆生番野蛮者哉？虽然，以此讥长素，则为反唇相稽，校轸无已。吾曰不可立宪，长素犹曰不可革命也。则应之曰：人心之智慧，自竞争而后发生，今日之民智，不必恃他事以开之，而但恃革命以开之。”^[83]革命是扫除旧俗、启发公理的良药。“然则公理之未明，即以革命明之；旧俗之俱在，即以革命去之。革命非天雄大黄之猛剂，而实补泻兼备之良药矣！”^[84]

革命者之才略非天生，必须通过革命活动逐渐培养。章太炎说，拿破仑和华盛顿不是一开始就被认定有雄才大略，而光绪皇帝的无能则已经事实证明，所以革命才是唯一的选择。

章太炎进一步将革命的合理性诉诸民意。他说，从太平天国起义和义和团运动来看，清朝已经失去了广大人民的支持，甚至可以说从

来就没有获得汉族人的支持，因此，清朝就应该是革命的对象。而为了革命目标的实现，即使借助外力甚至割据自立都是可以被接受的，因为一部分人的自由总比所有人均遭受奴役要好一些。

三是君主立宪的实际可能性问题。康有为依赖皇权所推行的君主立宪政治，在章太炎看来并不具有可操作性。康有为自从戊戌变法前，就开始考虑议会性质的组织。但是，囿于他自己对于议会制度的认识，虽然也提出了“公举”、“征辟”等措施，但对如何处理满清贵族在未来立宪组织中的位置，并未有切实的设计。章太炎认为议院中的议员，如果多是满洲贵族，实际会导致汉人在议会政治中不可能获得发言权，君主立宪依然会是有君主而无立宪。

章太炎的《驳康有为论革命书》经由《苏报》案的发酵，事实上造成了革命派在理论和实践上的巨大发展，而康有为的保守方案却难以继续成为人们的选择。历史已经完成了从改良到革命的主题转换。

余论：革命仍未完成

1903年《苏报》曾刊出《康有为》一文，对当时流传的清政府召回康有为的流言进行评论，认为清政府召回康有为可能有两种思路：一是利用康有为的感恩心态来抵制革命的风潮；二是诱使康有为回国进行诛杀，从而抵御受康有为影响的余絮。文章的最终结论是，康有为虽然开维新之幕，功不可没，但从当时的情况看，康有为对于中国之前途已经不再能发挥影响。因为，“戊戌之保皇，不能行于庚子之勤王；庚子之勤王，不能行于今后之革命。革命之宣告，殆已为全国之所公认，如铁案之不可移。而康有为偏奋其胡汉一家之辩，作天王圣明之谈，自负其开幕之功，欲强制后生之动。呜呼，独不念今日之新社会，已少康有为立锥之地，必欲悍然不顾，抗如荼如火万颗之头颅，而崇奉无色无光一家之剑玺，吾诚不解其何心！倘满清政府不体谅其苦心，不以为德，而以为仇，诬而屠之，则康有为摇尾于宰夫之前，殊不值通人一笑。若政府真援而用之，而康有为之或有所改革，以增进社会之幸福，亦未可知。而天下大事之所趋，其必经过一趟之革命，殆为中国前途万无可逃之例。”^[85]文章说，如果康有为想成为革命的“反动力”的话，那么革命党就有可能通过暗杀这样的手段，置之于死地。这或许算是一种具有暴力倾向的论战手法。

的确，康有为的思路在晚清和民国初年一直被视为落后于整个时代，进而我们迎来了以“革命”为口号的20世纪，无论是国民党，还是中国共产党，一直以革命作为自己党派的特色，并互相指责对方对于孙中山革命路线的背离。但到了20世纪的下半叶，不论在实际的政治策略中，还是在理论思考中，国民党和中国共产党事实上都放弃了“革

命”的口号，而李泽厚和刘再复则直接宣称要“告别革命”。告别革命当然并不意味着对于康有为路径的回复，但是，从民族国家的建构出发，满汉一体的国民意识和单一民族的国家目标，至今依然是中国处理现代国家建构的未尽事宜。

其次，民族国家的建构同时也是现代政治理念比如公平、正义、民主等落实到具体的政治实践的过程。因此，什么样的变革才能算得上是革命呢？传统儒家的革命是“应乎天而顺乎民”，但事实上发生的革命都变成了改朝换代，而使革命沦为一种“暴力变迁”。阿伦特认为应该辨别革命和暴力变迁之间的区别，虽然它们看上去有很多接近的地方。“只有发生了新开端意义上的变迁，并且暴力被用来构建一种全然不同的政府行使形式，缔造一个全新的政治体，从压迫中解放以构建自由为起码目标，那才称得上是革命。”^[86]

值得反思的是，无论是国民党的革命理念还是共产党的国家建设，直至告别革命的时期，才开始进行真正意义上的民主的落实和法制的建设，如果从这个意义上说，孙中山的遗训依然值得深思，“革命尚未成功，同志仍需努力”。对此，章太炎自己的陈述或许更符合实际。他其实并不同意“革命”说，而主“光复”。“抑吾闻之，同族相代，谓之革命；异族攘窃，谓之灭亡；改制同族，谓之革命；驱逐异族，谓之光复。今中国既灭亡于逆胡，所当谋者，光复也，非革命云尔。”^[87]这就是说，章对康所做的驳论是在“光复”的意义上，而非“革命”。光复只是一个政权的回归，革命则是制度的变革。

章太炎基于“光复”的种族革命论说在《民报》时期依然影响广泛。然而他的思考并没有停留于此。事实上，他也与孙中山等渐行渐远，因为，他开始反思宪政制度和现代国家本身的问题，也就是说，

他与孙中山等所追求的革命目标产生了分歧。他不仅通过对“代议”制等的分析，展开了对于西方宪政制度局限性的认识，而且，他还从国家对于个人自由和权利的制约来解构“富国”目标，这使章太炎的思考具有了超越时代的意义。

如何理解康、章在1903年的争论，以及他们随后在政治哲学和政治实践中的变化，对于我们理解近代中国的发展，具有不可替代的意义。

[1]章太炎：《致陶亚魂、柳亚庐书》，载汤志钧编：《章太炎政论选集》上册，第191页。中华书局，1977年。

[2]章太炎说：“某等所望于公者，则明绝伪诏，更建政府，养贤致民，以全半壁，不仅以奋蹈危难期也。”章太炎：《庚子拳变与粤督书》，载汤志钧编：《章太炎政论选集》上册，第145页。

[3]当时提出的国会宗旨是：“保全中国自主之权，创造新自立国”，“决定不认满清政府有统治中国之权”，“请光绪帝复辟”。这三个主张之间的矛盾是明显的，也体现了保皇党的内在矛盾，即如何在保皇和否定满清政府的合法性之间取得平衡。

[4]沈松桥说：“近代中国的首要关怀，始终便是如何建立一个强固有力的现代民族国家，以应付外在情势的严峻挑战。为达此一鹄的，以政治国家为指归的民族主义如何取代以文化国家为归趣的族类观念，自为题中应有的当务之急。然而，由传统的族类观念转变为现代意义的民族主义，却是一段漫长而痛苦的调适过程。”《近代中国民族主义的发展》，载《政治社会哲学评论》第3期，2002年12月，第59 - 60页。可以说，章太炎和康有为、梁启超在20世纪最初两三年内关于满汉问题的争论，正是一个由族类观念转变为现代民族概念的复杂性的例证。

[5]孙宝瑄：《忘山庐日记》上册，辛丑十月四日，第422页。上海古籍出版社，1989年。

[6]冯自由：《革命初期之宣传品》，载《革命逸史》上，第21页。新星出版社，2009年。

[7]眉批曰：“余自戊、巳违难，与尊清者游，而作《客帝》，弃本崇教，其流使人相食。终寐而颡，箸之以自劾录，当弃市。”见汤志钧编：《章太炎年谱长编》，第110页。中华书局，1979年。

[8]见汤志钧编：《章太炎年谱长编》，第111页。

[9]孙宝瑄的日记中就记录了1900年左右章太炎立足于文字学而形成的种族思想：“枚叔深于小学，力持逐满之议，以夷狄为非人类，谓《说文》西羌从羊，南蛮从虫，北狄从犬，东貉从豸……然向来人多称东夷、西羌、南蛮、北狄，称东貉者殊少。如以东夷而论，则《说文》夷从大，大，人也，不得与犬羊虫相比。又云夷俗仁，仁者寿，有君子不死之国。……满洲处东方，正是东夷，则自古称仁人，称君子，岂在当逐之列乎？余素无种族之见，因枚叔善言小学，严种类之辨，故即据小学与之争。”（孙宝瑄：《忘山庐日记》上册，辛丑八月初二日，第393页。）

[10]小野川秀美：《章炳麟的排满思想》，李国祈编：《近代中国思想人物论——民族主义》，第250页。时报出版公司，1980年。

[11]梁启超：《中国积弱溯源论》，载氏著：《饮冰室文集点校》第二集，第669页。云南教育出版社，2001年。

[12]同上书，第672页。

[13]梁启超：《中国积弱溯源论》，载易鑫鼎编：《梁启超选集》上卷，第37页。

[14]章太炎：《正仇满论》，见陈夏红编：《辛亥革命实绩史料汇编——舆论卷》，第91 - 95页。中国大百科全书出版社，2011年。

[15]章炳麟：《秦力山传》，中国史学会编：《辛亥革命》（一），第282页。上海人民出版社，1954年。

[16]中华民国开国五十年文献编纂委员会编纂：《中华民国开国五十年文献》第一编，第九册，第278 - 279页。台北：正中书局，1963年。

[17]丁文江、赵丰田：《梁启超年谱长编》，第189页。上海人民出版社，2009年。康有为甚至在1902年6月《致欧榘甲等书》中，说看到他们论革命，“头痛不可言”，并说他自己是不可能背弃光绪的，而如果欧榘甲等人继续坚持革命，“惟有与汝等决绝”。见《康有为全集》第六卷，第352页。

[18]桑兵认为，康有为眼见革命风潮蔓延，不能以私了的方式来处理，因此想把对美洲华侨的信写成公开的“政治宣言”，并有警示门下的意味。原信中有如果不同意他的意见，将会被革出康门的言辞，只是在公开发表的时候被删去。原信说：“仆誓奉皇上，有死无二。诸君夙厉忠义，日有异义者，得无以各报时有非常之论，而误以为出自仆意故耶？仆自逋播海外，与知友门人离群索居，不得讲习讨论久矣，其或激于回銮之后，复辟不闻，贼臣柄政，中国无望，怨愤之余，或生异说，非仆所知。今自由之风既开，求新之说日甚，亦非吾远隔万里所能遑制。惟仆开会保皇，矢死靡他，苟非皇上遭变，必不少改宗旨。其各报有异论者，皆非仆之意。即使出自仆之门人之说，若为保皇立宪以达民权自由之旨与仆同者，吾徒也；若为革命攻满之说，则与保皇之旨相反，与仆不同者，非吾徒也。即使出自仆门，或已有盛名，亲同患难者，既为异论，即与仆反，诸君切勿以为仆之意也，勿听之也。”见《庚子勤王与晚清政局》，第371页。北京大学出版社，2004年。

[19]引自李剑农：《中国近百年政治史》，第214页。商务印书馆，2011年。

[20]《革命军》的核心主张如下：一、中国为中国人之中国，我同胞皆须自认为自己的汉种中国人之中国。一、不许异种人沾染我中国丝毫权利。一、所有服从满洲人之义务，一律消灭。一、先推倒满洲人所立北京之野蛮政府。一、驱逐居住中国中之满洲人，或杀以报仇。一、诛杀满洲人所立之皇帝，以儆万世不复有专制之君主。

[21]郭成康：《也谈满族汉化》，载刘凤云、刘文鹏编：《清朝的国家认同》，第91页。中国人民大学出版社，2010年。本书还收录了包括何炳棣、罗友枝等关于满汉关系的许多重要文章。

[22]冯客说：“1894 - 1895年中日战争以后，种族观念在中国的发展已被一般地简化为‘传统的民族中心主义’与‘现代的社会达尔文主义’的共存。”见冯客：《近代中国之种族观念》，第91页。江苏人民出版社，1999年。

[23]梁启超：《国家思想变迁异同论》，《饮冰室合集》卷六，第20页。中华书局，1989年。

[24]余一：《民族主义论》，载《浙江潮》1903年第2期。

[25]“民族帝国主义”的说法，当时被许多人接受，并认为其实质是侵略和强权。“十九世纪，欧洲各国由民族主义进而为民族帝国主义。帝国主义者何？即曰野蛮人无开发土地富源之能力，文明人必代为开拓之；又曰优等人种虐待劣等人种，为人道之当然者是也。各国挟此主义如贪狼饿虎，四出搜索，不顾天理，不依公法，而惟以强权竞争为独一无二之目的。杀人如草不闻声，此帝国主义之真本领也。非洲、澳洲之大，既全奉白人为主人翁，而亚细亚亦失去三分之二矣。”（《论说：论中国之前途及国民应尽之责任》，《湖北学生界》第三期，1903年3月。）

[26]梁启超：《新民说》，《饮冰室合集》专集之四，第4 - 5页。中华书局，1989年。

[27]余一：《民族主义论》，载《浙江潮》1903年第2期。

[28]章士钊：《请严拿留学生密谕有愤》，《章士钊全集》一，第377页。文汇出版社，2000年。

[29]章士钊：《请严拿留学生密谕有愤》，《章士钊全集》一，第379页。

[30]孙宝瑄：《忘山庐日记》上册，辛丑八月初二日。第393页。

[31]刘师培：《攘书·华夏篇》，《国粹与西化——刘师培文选》（李妙根编选），第64 - 65页。上海远东出版社，1996年。

[32]皮锡瑞在讨论这个问题时总结说：“《春秋》有攘夷之义，有不攘夷之义。”然皮氏亦是以晚清流行的三世说来化解种族论和普世论的差异。“然则以《春秋》为攘夷，圣人非无此意，特是升平主义，而非太平主义，言岂一端而已，夫各有所当也。拨乱之世，内其国而外诸夏，诸夏非可攘者，而亦必异内外。故董子明言自近者始，王化自近及远，由其国而诸夏而夷狄，以渐进于大同。”见皮锡瑞著，周春健校注：《经学通论》，第371 - 372页。华夏出版社，2011年。

[33]康有为：《春秋董氏学》，《康有为全集》第二集，第414页。

[34]康有为：《春秋董氏学》，《康有为全集》第二集，第414页。

[35]康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，《康有为全集》第六集，第327页。

[36]章太炎：《驳康有为论革命书》，载朱维铮、姜义华注释：《章太炎选集》，第158页。上海人民出版社，1981年。

[37]章太炎：《序种姓》，《章太炎选集》，第196页。

[38]康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，《康有为全集》第六集，第327页。

[39]康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，《康有为全集》第六集，第329页。

[40]同上书，第328页。

[41]1899年梁启超作《论近世国民竞争之大势及中国之前途》一文，即从民与国之间的依存关系来使用国民概念，从而使“国民”有了新的现代政治学上的含义。

[42]张佛泉：《梁启超国家观念的形成》，第18 - 19页。

[43]汪荣祖认为，章太炎之排满乃出于政治目的的宣传策略，并非是一种信念，因此，不能将章太炎归入“种族主义者”（racist）。见《章太炎对现代性的迎拒与文化多元思想的表述》，载氏著：《学人丛说》，第137页。中华书局，2008年。

[44]章太炎：《复仇是非论》，《章太炎全集》（四），第274页。

[45]傅杰编校：《章太炎学术史论集》，第348页。中国社会科学出版社，1997年。

[46]康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，《康有为全集》第六集，第327页。

[47]同上。

[48]同上书，第328页。

[49]同上。

[50]章太炎：《驳康有为论革命书》，《章太炎选集》，第165页。

[51]康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，《康有为全集》第六集，第315页。

[52]章太炎说：“载湉小丑，未辨菽麦，铤而走险，固不为满洲全部计。长素乘之，投间抵隙，其言获用，故戊戌百日之政，足以书于盘盂，勒于钟鼎，其迹则公，而其心则只以保吾权位也。”章太炎：《驳康有为论革命书》，《章太炎选集》，第168页。

[53]汪荣祖说：“今古文经学岂能作为变法与革命思潮的分野？严夷夏之防的春秋大义，恰恰是今文经学的发明。何以主今文经的康有为不排满革命呢？……惟独主古文经的章炳麟要大力排满呢？所以，纯从经学的师承来说明政治动向，是讲不通的。长素倡导变法维新，非全赖今文经学；太炎宣讲种族革命，更非寄托于古文经学。传统的经今古文门户之争原不能涵容康、章两氏的政治思想。”见汪荣祖：《康章合论》，第17页。新星出版社，2005年。

[54]章太炎在1897年《时务报》第十九册中发表《论学会打有益于黄人亟宜保护》一文说：“是故整齐风俗，范围不过，若是曰大一统；益损政令，九变复贯，若是曰通三统。通三统者，虽殊方异俗，苟有长技则取之。虽然，凡所以取其长技，以为我爪牙干城之用者，将以卫吾一统之教也。……然则如之何而可？曰：以教卫民，以民卫国，使自为守而已。变郊号，柴社稷，谓之革命；礼秀民，聚俊才，谓之革政。今之亟务，曰：以革政挽革命。”文中所用的“大一统”、“通三统”均为公羊家言。

[55]王汎森：《章太炎的思想》，第47页。上海人民出版社，2012年。

[56]刘巍：《从援今文义说古文经到铸古文经学为史学——对章太炎早期经学思想发展轨迹的探讨》，《近代史研究》2004年第3期，第61 - 100页。

[57]刘巍：《从援今文义说古文经到铸古文经学为史学——对章太炎早期经学思想发展轨迹的探讨》，《近代史研究》2004年第3期，第80页。

[58]康有为在《大学注》序中说，《论语》和《礼记》都是孔门弟子记述孔子之微言大义的著作。而朱子将《大学》和《中庸》也“诚为精要”，“惟朱子未明孔子三世之义，则于孔子太平之道，暗而未明，郁而不发”。见《康有为全集》第六集，第355页。

[59]康有为：《春秋笔削大义微言考序》，《康有为全集》第六集，第3页。

[60]康有为：《春秋笔削大义微言考》，《康有为全集》第六集，第17页。

[61]康有为：《春秋笔削大义微言考》，《康有为全集》第六集，第17 - 18页。

[62]同上书，第18页。

[63]康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，《康有为全集》第六集，第321页。

[64]同上。

[65]康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，《康有为全集》第六集，第315页。

[66]章太炎：《驳康有为论革命书》，《章太炎选集》，第174页。

[67]康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，《康有为全集》第六集，第329页。

[68]总体而言，晚清的公羊学者对于夷夏问题的讨论颇有可观者。就处理民族关系而言，一般主张以文明与野蛮来解释夷夏，而反对以种族来区分。因此与传统公羊学的尊王攘夷的理路有所差别。皮锡瑞在解释“异内外”的条目时，虽然说明公

羊有攘夷和不攘夷两种说法，但是认为：“《春秋》立义之精，皆以今之所谓文明野蛮，为褒贬予夺之义，后人不明此旨，徒严种族之辨，于是同异竞争之祸烈矣。盖托于《春秋》义，而实与《春秋》义不甚合也。”见皮锡瑞著、周春健校注《经学通论》，第373页。华夏出版社，2011年。

[69]章太炎：《驳康有为论革命书》，《章太炎选集》，第160页。

[70]章太炎：《驳康有为论革命书》，《章太炎选集》，第162页。章太炎曾著《复仇是非论》，专门讨论种族复仇的正义性。他认为，复仇是对法律所不能覆盖的领域的一种正义补救。而民族和国家之间的事务，因为没有法律来衡量，所以，复仇并非一种野蛮的行为，“至一民族所建之国家，为他种族攘夺而有之，则本无法律处乎其上的，于此犹以复仇为戾，是明伸能害者以抑受害者也。”（《复仇是非论》，《章太炎全集》四，第271页。上海人民出版社，1985年）

[71]康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，《康有为全集》第六集，第316 - 317页。

[72]同上书，第325页。

[73]同上。

[74]同上书，第326页。

[75]同上书，第320 - 321页。

[76]康有为：《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》，《康有为全集》第六集，第334 - 349页。

[77]康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，《康有为全集》第六集，第323页。

[78]同上书，第324页。

[79]章太炎：《驳康有为论革命书》，《章太炎选集》，第172页。

[80]同上书，第172 - 173页。

[81]康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，《康有为全集》第六集，第319页。

[82]章太炎：《驳康有为论革命书》，《章太炎选集》，第176页。

[83]同上书，第176 - 177页。

[84]同上书，第178页。

[85]《苏报》论说栏：《康有为》，《章士钊全集》第一卷，第359 - 360页。文汇出版社，2000年。

[86]阿伦特：《论革命》，第23页。译林出版社，2007年。

[87]章太炎：序《革命军》，《章太炎选集》，第154页。

如何构造一个新的国家

康有为论地方自治与国家一统

不管是否愿意，清季民初的国人，都不得不承认：彼时的中国正经历着一个前所未有的历史变局，这几乎是晚清时期国人的共识。这个共识的凝聚点，则在于如何看待中国由一个“帝国—王朝”体系向“民族国家”体系转型。然而问题在于，对于一个由多民族所构成的“帝国—王朝”体系来说，当其置身于向民族国家转型的过程中时，其自身就不得不构成一个内在的矛盾：即要成为一个现代国家，那就意味着必须通过整合国家意识来提升国家在国际竞争格局中的实力，这就需要对国家之中的多个民族的种族意识与文化意识进行相对程度的“同质化”处理，近代德国所进行的国族建构便是这一“同质化”处理的例证。但是，不同民族因其民族特性所强调的血缘及历史的差异因素，会使得国族建构在“同质化”过程的同时会造成一种离心化倾向，这将会导致帝国的崩解，奥匈帝国等传统帝国即是例证：在离心化的倾向下，原本的国家被分离为一系列由不同民族所建立的新的国家。

这两个问题在晚清时期都表现得十分明显。一方面，无论是立宪派或革命派，对于国民呈现出“一盘散沙”的现象都表示出极大的忧心，试图通过建立一种“公心”来培育爱国精神；而另一方面，由满汉矛盾而生发出的民族主义精神，当体现于汉族人的“民族身份”时，会

导出建立“汉族共和国”的目标，同样，蒙、藏等地所呈现出来的独立倾向也遵循着此逻辑。那么，如何看待这个古老帝国的领土和文化遗产便成为一个复杂的问题。在这一问题上，革命派和立宪派之间存在尖锐的对立。对此，康有为的思路是明确的：首先，希望通过建立孔教的方式来完成建立起国家意识和共同价值之基础；其次，保全帝国的领土和人口遗产，强调必须将一位超越民族的君主作为一个国家的代表，并认为民族凝结而非联邦分离对于提升中国在国际竞争中的能力才是必不可少的；再次，则是要完成政治体制改革。

在康有为的设计中，他要从“地方自治”入手来提升公共行政的能力，进而平衡中央与地方的利益。基于此，康有为对晚清所流行的联邦制、各省独立等国家形态方案提出了批评。在康有为看来，他诸多关注的核心是建立一个强大而独立的现代国家。至于孔教会和君主立宪等内容，需另文讨论，本文主要就康有为对建构大一统现代国家的思路展开论述。

一 “自立”、“革命”与康门分化

在戊戌变法前直至戊戌变法时期，康有为也曾提出过“民权”、“议会”等一系列新的政治理念，甚至试图在旧体制之外，建构以“制度局”为核心的新政体系。但是，这个被康有为称为“全变”的设想，事实上只是一个游离于皇权之外的新政执行机构，最终使得新旧体制在权力和利益等方面发生了尖锐的对立。当戊戌变法被一场宫廷政变所终止，康有为的制度设计被迫搁置，其本人也开始了数年的流亡生涯。

在流亡期间，康有为对《孟子》、《论语》、《中庸》、《礼运》等儒家的重要经典进行注释和阐发，以期能够为他的政治制度设计寻求来自经典的依据。然而，最令康有为焦虑的则是以强烈的民族主义^[1]立场为标识的革命派的兴起。作为民族主义的延伸性产物，“各省自立”的主张成为革命派摆脱满清统治的一个策略。在革命派激烈主张的影响下，许多康门弟子开始呈现出倾向革命派的立场，其中甚至包括梁启超和徐勤这样的核心成员。

在1900年《辛丑条约》及义和团事件之后，清朝统治的合法性遭受到空前的危机。虽然清政府也开始进行一些诸如“清末新政”、“仿行宪政”等变革措施，但以“排满”为旗帜的、更为激烈的革命势力却因新学堂和新式传播方式等因素而渐成气候，并日益获得民众的支持。在这个阶段，康门弟子梁启超甚至与孙中山等人开始了密切的交往，梁的立场明显亲近于革命派，而其他康门弟子也多有接近革命者，按冯自由等人的描述，甚至出现了十三个弟子联名写信，要求康有为“归隐”的事件。^[2]

归隐事件因为并无旁证，亦可看作革命党的“逸史”，但是，康门所发生的分化则证据确凿。最为典型的是欧榘甲（署名太平洋客）1902年在《文兴报》以连载27期的方式，主张“广东自立”。这篇文章的许多观点与当时革命党的主张若合符节，比如提出“中国是中国人的中国”、“满族奴役汉族”等观念。他指出，既然满族人连其发源地东北三省都不能保护，那么何不如各省自己保护自己。欧榘甲甚至提议，两广可以独立为一国，而其他区域比如两湖、云贵等地可以建立“独立国”。在欧榘甲的设计中，广东因其独特的文化和经济实力，应率先行动，其具体方案也包括开报馆、设立自立学校等等，并提出应该借助会党和民间武装作为武力上的支持。^[3]

欧榘甲倡言革命和广东自立，康有为一怒之下，要将其革出教门。因为此事，徐勤在1902年4月致信康有为，书信大致内容一是替欧榘甲求情，二是进一步向康坦陈革命及各省自立，已是大势之所趋。徐勤认为，驱逐欧榘甲会导致人们认为康门内讧，从而必将影响保皇会之大业，并说，欧虽然有错，“然在此主持报事，使《文兴》日有进步，使会事日有进步，是不为无功。今稍以言语出入之故即见逐，则使人人自危，貌合神离，又何为者？今日各埠之稍聪明者，无一人不言革命，即现在同门同志，同办事之人，亦无一人不如是。即使强制之，口虽不言，而心亦终不以为然也。”^[4]

徐勤进一步解释道，康门弟子之言革命与自立，其实与保皇存在内在的关联，且如果不言革命和自立，则保皇会几乎无法“下手运动”，“今日西报，皇上又复困瀛台矣，各国袖手，顽固日多……今各埠之人，弟子所到者动问曰：皇上不复位，则如何？则必应之曰，求自立。欲保救皇上，则如之何？则必应之曰：起兵。若云待时听天，则失人心矣。……起兵及自立之说，实与保皇相因而至也。若云起兵不

可，自立不可，则人必曰开会何用，又何必筹款乎？”^[5]由此可见，不言革命，已难以使保皇会保持对民众的吸引力。

康有为对徐勤的书信很是不以为然，更对徐勤等人从不言革命则无从筹款这样的现实考虑来主张自立和革命很不满，认为这是为“啖饭”而丧失立场。在1902年6月3日致徐勤等人的信中，康的态度可谓痛心疾首：

近得孟远决言革命，头痛大作，又虐发□；复得汝书，头痛不可言。汝等迫我死而已。欲立绝汝等又不忍，不绝汝又不可，汝等迫死吾而已。记已亥汝责远之决绝，且安有身受衣带之人而背义言革者乎！今不三年，汝又从洞若矣。吾始于同门中，以汝为忠毅可倚，今汝若此，吾何望矣！今不能转人，乃致为人所转，吾志自立、义自定，岂关他人如何耶？……即天下转，吾不转自若也。……所言啖饭尤谬陋，任大事岂为啖饭处耶！……

总之，我改易则吾叛上，吾为背义之人；皇上若生，吾誓不言他。汝改易，则为叛我。汝等背义之人，汝等必欲言此，明知手足断绝，亦无如何，惟有与汝等决绝，分告天下而已。^[6]

而在此时，同受责备且与革命派过从甚密的梁启超写给康有为的信则更为意味深长：他首先强调，学生背叛老师并非本意；其次言徐勤和欧榘甲显然比他更为激进；最后却依然是要说明，主张革命乃时势所趋，不得不然：

先生惧破坏，弟子亦未始不惧，然以为破坏终不可得免，愈迟则愈惨，毋宁早耳。且我不言，他人亦言之，岂能禁乎？不惟他人而已，同门中人猖狂言此，有过弟子十倍者，先生殆未见《文兴报》耳。徐、欧在《文兴》所发之论，所记之事，虽弟子视之犹为警惕，其《论广东宜速筹自立之法》一篇稿凡二十七续，“满贼”、“清贼”之言，盈篇溢纸。檀香山《新中国报》亦然。《新民报》之含蓄亦甚矣。……夫树园、君勉，岂肯背师之人哉，然皆若此，实则受先生救国救民之教，浸之已久，而迫于今日时势，实不得不然也。^[7]

桑兵指出，此时，革命风潮已在全国蔓延，康有为也看到自己的弟子们已然对保皇的政治主张产生了怀疑。在这样的根本分歧面前，康有为已经不能以“私了”的方式来处理门内的立场差异，因此，他想把对美洲华侨的信写成公开的“政治宣言”，意图对与革命派立场之差异的关键，比如满汉矛盾、革命还是改良、自立还是统一等问题做出系统的回应，更兼有警示门下的意味，原信中甚至存在如果不同意他的意见，将会被革出康门的言辞：“仆誓奉皇上，有死无二。诸君夙厉忠义，日有异义者，得无以各报时有非常之论，而误以为出自仆意故耶？仆自逋播海外，与知友门人离群索居，不得讲习讨论久矣，其或激于回銮之后，复辟不闻，贼臣柄政，中国无望，怨愤之余，或生异说，非仆所知。今自由之风既开，求新之说日甚，亦非吾远隔万里所能遑制。惟仆开会保皇，矢死靡他，苟非皇上遭变，必不少改宗旨。其各报有异论者，皆非仆之意。即使出自仆之门人之说，若为保皇立宪以达民权自由之旨与仆同者也，吾徒也；若为革命攻满之说，则与保皇之旨相反，与仆不同者，非吾徒也。即使出自仆门，或已有盛

名，亲同患难者，既为异论，即与仆反，诸君切勿以为仆之意也，勿听之也。”^[8]有意思的是，此段话在公开发表之时却被删掉了。

康有为的《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》和《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》这两封信，在发表后不久即以《南海先生最近政见书》为名出版单行本，这可以视为是康有为面对当时所流行的各种观点的系统回应。《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》中的诸多问题，因在讨论章太炎《驳康有为论革命书》一文中已有涉及，所以，这里将主要围绕“自立”即各省独立的问题来阐述。

在这两封信中，康有为着力强调了方法论的问题。对于晚清盛行的中西政体比较之方法，康指出，不能随意比附，首先必须审视什么样的比较才是可行的。他说，许多人之所以提出“各省自立”这种“亡国奴种”的想法，主要是因为“但读欧美之新书，而不能考亚洲之故事也”。^[9]在康有为看来，不同的国家有不同的国情，有些是因为地理环境特别，有些则因为宗教原因之差异，皆不可进行随意比附。比如，就欧洲小国自立的问题而言，康有为就认为，此类小国国土面积虽小，但是皆尚武事，又有大国的牵制，“故能久而不灭，积此千年，国界久定，国势久立，人心久坚，故能历久相持。近乃有商战、学战而无兵战，凡此皆为欧洲千年之老国能治之。”^[10]而中国各省自古则并非独立之格局，一旦自立便只能自取其乱。

在康有为看来，欧榭甲在《新广东》一文中所列举的南非布亚人、菲律宾、古巴等自立的例子，以及革命党喜好引用的美国、法国的例子，皆是“不学而误读书之毒”的表现。他说，与中国同处亚洲，

且人口、文明发展之历史、人性特征都类似的国家只有印度，因此，如果要进行比较，最为适合的参照物就只能是印度。

通过对印度自立历史的描述，康有为得出结论：印度作为一个育有两亿人口，且具有数百年一统历史的国家，却不能与遥远的英国相抗，其最主要的原因就在于各省求自立。因此，一个大国如若被分割成众多小国，难免势力分散，最终将难以抵御欧洲的强国。

康有为接着说，中国的土地广博，延绵四百二十万八千四百平方英里，如果按照“排满革命党”的设计，不将东三省、新疆、内蒙、西藏等地纳入中国版图，仅留下内地十八省，则只有一百三十三万平方英里，比印度的国土面积略小，如果内地各省再进行分省独立，那么其每一小国之国力就只能相似于朝鲜和菲律宾，步印度后尘的后果不言而喻。

因此，在康有为看来，绝不能盲目排满，而是应当正确认识到满人入关其实并无损于中国，而是让中国成为一个地球上的大国。在这个万国竞长的时代，应该提倡满汉合汇，而不能恶国土之广大而擅自分拆，自生内讧。对于欧榭甲的言论，康有为也作了专门的批驳：

“或者又言广东自立，详论之至二十七篇，则广东尚不能如印之孟加拉也。当孟加拉自立时，安有门户咫尺之地，而有香港、广州湾两大国处其间哉？安有汕头、梧州两埠穿其胸胁哉？一有变乱，半日之顷，异国三色之旗、战舰万吨之炮，已翩翩珠江上流矣。是欲为孟加拉之自立二十年，坚固其势，而又必不可得者也。”^[11]康有为希望主张革命自立的人，以印度为教训，“相与保全国而合大群，求民权而立宪法，以祈天永命也。”^[12]

二 老帝国与新国家：联邦与一统、封建与郡县之辩证

在对欧榘甲及革命派提倡分省自立之言论进行批评的过程中，康有为既要强调各省自立所带来的国家整体能力遭受削弱的可能性，同时必须要看到，一个集权的大国，如何解决因不同的自然、文化环境而可能带来的政令不畅、制度失灵等现象。而对此类问题的思考，也正是主张自立者所倚重的理据。

关于地方自治和国家统治力的问题，在传统中国语境中，可以“比附”为封建制与郡县制之辨。“封建制”某种意义上可以理解为地方自治，而“郡县制”则可以比附为“中央集权”。关于封建抑或郡县的问题，在汉以后一直被议论。而概而言之，封建制占有话语优势，原因在于它是三代圣王的治理体系，在体现出历史合法性的同时，还符合儒家“亲亲尊尊”的原则，进而获得价值上的合法性。但是，在学术思想史上，亦有如柳宗元和苏轼等为郡县制辩护的声音。不过，即便是如黄宗羲、顾炎武等将郡县制批评为“视天下人之公利为一家之私利”的制度形态，亦会认为郡县制乃时势之必然，所以他们提出的改进办法是“寓封建于郡县之中”（顾炎武），通过以县令世袭的制度设置来增强地方的自治权力。顾炎武的逻辑并非是要割裂地方和中央，而是相信，如果地方政治经济得到发展，国家的实力自然会随之增强，换言之，顾炎武的思路在于给予地方活力以换取整体的增长。

基于晚清王权衰落的现状，对于郡县与封建制度的讨论又一次开始兴盛。比如，冯桂芬在提倡地方自治的时候，就是从分析郡县和封

建各自的利弊入手进行论述的。他在《复乡职议》中说：

治天下者，宜合治亦宜分治。不合治，则不能齐亿万以统一，而天下争；不分治则不能推一以及乎亿万，而天下大乱。……封建之合，不如郡县之合尤固，故封建不可久而郡县可久。反而言之，天子之不能独治天下，任之大吏；大吏不能独治一省，任之郡守；郡守不能独治一郡，任之县令；县令不能独治一县，任之令以下各官，此分之说也。^[13]

冯桂芬强调了郡县制在维护国家统一方面所具有的优势，但是，他也意识到郡县制所带来的下情不通的问题，即一旦君民、官民沟通不畅，即将带来百姓对于国家事务的隔膜，从而也难以开启民智、鼓舞民气，以达到上下一心、共同应对由外力侵压所带来的困局。

康有为对于中国国家形态的考虑，也是在对封建和郡县的纠缠中展开的。然而，戊戌政变后长达十几年的游历世界各国的经验，使康有为能够将中国的国家形态置于世界历史的发展视野之中，从而使几千年来的封建郡县之争有了一个新的参照。

在康有为看来，要理解世界上不同的国家类型，首先要注意到地理环境的影响。他的这一强调或许与他长时间在世界各国的游历经验有关。他坚信一统与分立也受地理环境的影响：中国三面环山，所以倾向于定一；欧洲临海多岛屿，所以多小国。在比较了古罗马帝国与中国的治乱史之后，康有为说：“欧土无一英雄如周武帝、隋高祖、唐太宗者，遂使欧洲之不幸为千年争战之黑暗世界；而亦幸而因竞争以产今日之文明，得开辟大地。我国幸而一统千年，得以久安；不幸则

以无竞争而退化，至有地球主人翁之资格而反致危弱也。求所由然，则我国地形以山环合，欧西地形以海回旋；山环则必结合二定一，海回则必畸零而分峙，殆无可知如何者耶！故马其顿、罗马之一统，实年不过六七百；而战国、三国、六朝、五代之分裂，亦不过六七百年。我国数千年以合为正，以分为变；彼土数千年以分为正，以合为变。此则其大同而相反之故，而一切政俗因之。”^[14]一统与分立，论其制度本身各有优劣，一统之世，较少争乱；而国家分立，则富有竞争而促进文明发展。总之，对于中国而言，评判其优劣，既要顾及历史和地理的原因，也要考虑当下的国际格局。

在某种意义上，康有为借助了春秋至战国的转型历史来理解当时的国际格局。在这样的格局中，各国之间互相征战、强国兼并弱国，理虽不必然，事有必至。他认为，由种族而发展至一统之大国，是事物的规律，甚至与孔子提倡的“大一统”之说相合拍。^[15]通过自己的观察与推测，康有为甚至接受了被进化论所包裹的殖民逻辑是一种“自然之理”，认为弱小的国家势必会被强大国家所“吸纳”，最后世界上可能只有少数强国才能存在：“夫今地球竞争，为何时乎？自吾身所见，弱小之邦，岁月被灭，不可胜数。……自尔之后，霸国之义大倡，日人称为帝国主义者也，小国必为大国所并，殆于必然。观春秋时二百余国，至战国所余仅七国耳；虽有鲁、卫、中山，不过如安南之隶入藩属。盖自今以后，第二等国以下，亦必不能存。弱肉强食，鲸之吞鲵，乃理势之自然也。计百数年之后，所存必仅数大国，自英、美、俄、德、法五国外，其余皆不可知者矣。”^[16]这就意味着，就积弱的中国而言，目前应该庆幸的是只割让了一些土地，而没有像周边的朝鲜、暹罗等小国那样落入殖民国家的口中。因此，摆在国人面前的选择就只能是维护起一个“大国”，才有力量来进行抵抗。如果按照革命党所主张的自立的方法，将中国割裂为数十个小国，那么便会如印度

那样，因内乱而各邦独立，最终被英国所殖民。所以，中国所应效仿的对象应该是德国和意大利，这两个国家能够通过联合各邦而组成一个强大的国家。当他在《挪威游记》中谈到挪威脱离瑞典自立为国的事件时，认为挪威的自立是受到了德国和英国的蛊惑；而对于德国而言，之所以支持那些小国独立，其最终目的是为了便于吞并：“在德国日倡之大义，则务合众小为联邦；在德国赞助之力图，则分弱邦为独立。同在北欧，举义何其反欤！德人最有合并之谋，德王尤具英雄之略。闻奥之诸部，德人尤频唆之离奥，是何心哉？司马昭之心，路人知之。大约欧之分小国愈多，则德之以联合为吞并愈易耳。”^[17]

由此，康有为对于此时中国“国家建设”的核心任务产生了一个根本性的认识，即建立一个统一而强大的国家是最为重要的。任何的具体治理策略，最终都必须服从于这样一个基本的前提。而革命派及诸如欧榘甲、梁启超等康门弟子虽一度主张分省独立、联邦国家，但在康有为看来，他们的种种主张，皆有可能有损于一个强大国家的建立，因此在确立制度时必须进行仔细斟酌，不能简单地照搬美国的联邦制。

在康有为的政治设计中，他总是试图在历史合理性和现实必要性之间寻求一种平衡。所以，他一方面要上溯经典之依据，另一方面则引述欧美日本的经验。当然，这样的结合实际上常常会产生许多圆凿方枘的不匹配之处，从而使他遭受来自儒家群体和政治保守派的双重打压，客观上阻碍了他的见解被政治家所倚重和理解。

关于“在现代国家的框架下如何确定国家与地方的关系”这个问题，康有为依然试图将这类基于现实考虑而得出的对应性策略置于他的公羊三世论中。^[18]在他的叙述框架中，封建、郡县和郡县自治形成

了政治秩序的“进化”状态。在康有为的“序列”中，封建制度处于人类的初创阶段；而郡县制，同时由中央政府任命官员则是据乱世的制度形态；要到升平之世才能实现郡县自治。这样，他的国家观念便具有了正当性依据：

凡封建之后必行郡县；郡县者，乃治法必至之势也。大约封建世及，行于草昧初开之时，据乱之制也；郡县派官，行于大国一统之时，升平之世也；郡县自治，皆由民举，太平之世也。^[19]

这个序列的现实性意义在于，它为晚清的政治变革设置了路线图。并强调，通过现实的变革，可以实现一种国家集权下的郡县制。

与同时代的大多数改革设计者不同，康有为还会将他的考量置身于世界政治变革的视野中。康有为认为，中国虽早于西方走出封建制，但是欧洲却吊诡地收获了由于封建国家林立而产生的竞争优势。他说，虽然中国人在秦汉之际由郡县制取代了封建制，因而早就享受了“大一统”所带来的承平天下；而欧洲的封建制则绵延千余年，其间经历了激烈的争竞和战争。

同时，当今世界所通行的新世、新法、新理，也皆是由封建制破茧而出的。康有为总结了封建制的五大“后果”。其一：“有封建，则贵族大侯势力厚盛，不能听一君之专制，有恶则放废之。”而中国因为封建早废，没有能与帝王抗衡的势力。其二：“有封建，则帝者无大权，虽日穷兵，而兵力常为内讧所掣。”这导致帝王无法一统天下，小国并峙，互相制约、互相竞争，政治因而日益改善。其三：有封建，各国

牵制，所以只能“求地于海外，以辟殖民地为事”。由于新的地域的管理需要，诸多新的发明和治理原则得以出现。没有封建，一统之大国管理困难，所以便会倾向闭关、立海禁。其四：“有封建，则有世诸侯大夫，生长富贵，不知稼穡，骄奢淫佚”，所以有宫室之美，器什之精。其五：“以有封建而竞争之国，于是国王与侯相争而自立之，城邑因联卫而产出，……而平等、民主、共和之制乃酿生，美国政体由此而渐入大同。”^[20]相比于欧洲，“吾三代封建，地大竞争矣，而不能产今新世界者，则以上无教皇之崇尊，下无大夫之立国，君无掣肘，故一统可成。外多荒地未辟，故不暇寻诸海外，而新识不能出，缘是数者，故新世之业中国未能产也。”^[21]不同的历史进程产生了不同的后果，而对于中国而言，大一统的政治格局所带来的缺憾在于，中国缺失了因竞争而产生的创新。

康有为认为，总体而言，中国大多数时期处于一统天下的状况，而欧洲则长期处于分裂的时期^[22]，康有为固然倾向于将中西之别归结为地理环境的差异，但也相信这样的差异造成了中国难以开创“新世”，成为地球之主人翁。^[23]在他看来，中国因为长期的统一，导致缺乏竞争而难以发展；而欧洲正好与此相反，因分裂竞争而造就了今日之文明。

“新世”是康有为对于西方新的科技发现和经济社会组织方式的一种描述。在“新世”的局面中，康有为最为看重政治制度层面的发展，而这正是建设新的国家所需要学习的内容。在他看来，“新世”表面上表现为声光电化这类科技的发现和生产方式的进步，从而带来了物质的文明，世界的繁荣为数千年所未有；不过，他更为重视政治上所发生的巨大变化，这个变化如果以法国革命作为起点的话，主要体现为民权对于贵族统治的取代。在此之后，议院产生、公共教育体系逐渐

形成，社会公共服务系统得以建立。“工艺之精美，政律之修明，此新世之文明乎，诚我国所未逮矣！今且当舍己从人，折节而师之矣。”

[24]

从上面的描述中，我们可以得知，康有为关于封建与郡县问题的讨论，与顾炎武、黄宗羲等人的论述有了很大的不同。如果说，顾炎武、黄宗羲等人倾向于论述儒家的民本和皇权独尊的论域的话，康有为所关注的，首先是现代国家形态中“中央和地方”的关系问题，其次是封建或郡县制度所导致的社会创新的能力问题。

如果从中央和地方的关系来观照封建与郡县的问题，则康有为反对晚清呼声越来越高的各省自立。革命派的“自立”背后即隐含着国家的分裂，而国家分裂的后果则是使中国在万国竞逐的国际格局面前更为失去竞争力。所以，一统的大国形态是康有为所期待的；同时，一统的大国所带来的上下政情不通的局面也是可以通过制度变革而加以改变的，比如康有为曾设计了“析疆增吏”等制度来解决这一问题，这点将在后文加以讨论。既然传统的王朝形态弊端丛生，那么就必须代之以一种新的国家体制。

康有为所面对的世界，其实正是一个世界帝国不断崩溃的历史时期，彼时欧洲的奥匈帝国刚分解不久，一种新的国家形态此时便受到康有为的特别关注，并因为德国的迅速崛起而成为康有为思考中国的参照——联邦制国家的问题成为了康有为的思考重点。

康有为认为，新的大国，最好采用联邦制。在康有为心中，德国是联邦制国家的理想模型。威廉倚靠俾斯麦逐渐将领主庄园林立的德国整合为一个文化和价值上有共同指向的现代国家，并最终转变为一个现代国家。康有为看重的是整合之后的国家形态，在康看来，联邦

制只是作为一个由自立向一统大国过渡的阶段性形态，其方法是通过逐渐统一文教价值来归并各国，这比俄国、法国、英国通过消灭对方来让对方隶属的方法要好得多：

近代联邦之国，其体至奇。创体本于希腊及德诸自由市，而结合不同，今美、德是也。然窃谓联邦政体，其初虽甚难，而将来吸收大国一统，则莫妙于联邦之制也。其制各国独立，保其尊崇而不干其政，各国小君主或王或公侯皆与各大国平等，即与德帝亦平等，此其便人之归合甚矣。夫使若中国之待属国，必屈以臣礼，则人情或难之。今以公侯与帝霸平等，国政自治，但外交与兵权属之，霸王何损焉？以强大国而办外交，益纵横得力，固国民所乐附也，胜小国独立多矣。……德政俗之盛，事事第一，人主世有令闻，而人种最繁，地处欧中，又特有联邦之例，以阴纳各小国，天将兴之，以为欧洲一统之国，岂无故哉？^[25]

康有为甚至从德国的经验推论至欧洲将成为一统之国的未来。联邦制之所以比以前的殖民制度或帝国外藩制度更容易建立一种持续的凝聚力，关键即在于平等，属于“以德服人”。但是，如果由联邦制进一步凝聚为统一的国家，则需要在价值观和文化上加以统一，这依然会产生多元文化之间的冲突。因此，这就需要以一种国家的力量来“规定”某一种国家性的语言文字，需要“以力服人”，即借助国家的力量来统合。所以，联邦制虽然是基于平等的制度结合，但结合之后的“凝固”则需要国家的力量，这或许可以称之为“杂霸王道”的方式。

德、意由联邦之盟而合一，美、瑞由联州县之盟而合一。然天下由散而合其事至难，美、瑞以自立而竭力御外，其政为民主公举，其理至公，其益易著，中虽经南北之乱，几致分离，而林肯以兵力定之，至于今日，人受其功效，故愈合而胶粘愈坚，人有同心，甚且纷纷愿内附矣，此以德服人者也。意、荷以人种自立，而其王有大功，故始则合诸侯而立国，中间纷纷败亡，而封建且废焉，渐混为一，此以功服人者也。普久与奥争盟，既而胜法，诸侯皆归焉。以小侯既多，普得收议院之权而行其政，今语言文字皆须从普，百政皆听其令，名为联邦实同侯国，于是控制极固，团结渐一。诸小邦多有怨者，巴威尤甚，咸议普人之骄，然势力已定，无可如何，此以力服人者也。[26]

在晚清的政治争论中，革命派与改良派在许多政见上差异甚大，但唯独在联邦制问题上似乎存在着“共识”。所差别者在于，康有为认为，联邦制是走向大一统国家的过渡阶段，而革命派则将联邦制看作共和制的国体形态。[27]

1911年，在民国成立之后，联省自治逐渐成为社会风潮，甚至被视为抑制专制和模仿欧美的先进国家构成方式。[28]然而，当时各个党派及政治团体虽以联邦制为理想之政体，但实际的政治主张却经常随现实政治的变化而变化。按李剑农的说法：袁世凯大权独揽之后，“鼓吹联邦论、鼓吹扩大省自治权的人，大概是感于袁氏专制淫威的滥用，使得各派新人士全无活动插足的处所；想借联邦自治之说，一方面挑动各省反抗袁氏独裁的情感，一方面为新派人士谋活动机会。所以一到洪宪帝制推翻后，甚嚣尘上的联邦论又反于消沉的状态了。”

[29]所以，李剑农才说，民国初期提倡联邦论者，大多并不了解联邦论的实质。

直至民国建立之后，康有为看到国家政治之混乱局面，作为晚清地方势力之延续的军阀割据天下，他对联邦制的评价越发低下，将之视为一种“不得已”的过渡办法，即“以大团小”。他说，主张联邦者，因为失去了统一国家之目标，那么联邦制就可能成为国家“自散”的推动力：“夫联邦者，欲合一而未能，乃出此不得已之法，以为过渡耳。若吾诸直省，本自数千年之统一，乃忽议分立，而自斫散之乎？出于敌人散弱我也，则良法也；若我自散也，则至愚而已矣。”[30]

民国初年，为了反对将省作为单元的独立倾向，关于“废省”的争论也愈加激烈。以国家一统为核心追求的康有为是坚决主张“废省”的，并于1912年冬作《废省论》，进一步阐述其在1904年前后所作《官制议》中提出的关于重新设定中国行政区划的想法。

在《废省论》中，康有为对当时盛行的几种实行分省自立的理由进行了驳斥。首先，对于分立以制衡的说法，康有为认为，制约专制的权力在于立宪，然后需以立法、司法和行政权力牵制的办法来对抗行政专断；而如果不采取制度上的牵制，只是分立自治，那么，国家将只是变成一个个小的专制国而已。其次，对于美国、欧洲或者日本采取自治而强的做法，康有为认为，政治模式的设计一定要因应其历史风俗而定，不可因人力而强为。同为民主国家，德国和日本是君主制，美国和法国则是民主制，各有不同。自古以来，强国的形成，要么以吞并小国以为王，要么就是联合诸弱以为霸，国家分立均是国势孱弱而不得已的结果，怎么可以将已经形成的大国自行拆散而任人欺负呢？[31]

在《废省论》中，康有为罗列了省督制的七大弊端，包括：

- (1) 行省是元制，与中书省并列，因此，行省的地位过高，导致内阁难以统一指挥。
- (2) 财政分权，导致地方任意向百姓赋税，而一旦要兴办公共事务，就向中央索取。
- (3) 各自为政、各自推诿。
- (4) 督抚权力集中，压制地方人才，一旦都督非人，难以制约。
- (5) 督抚制适合在边疆属地运行，在内地设置不合适。
- (6) 都督沿袭旧制督抚专权，导致地方割据，国家分裂。
- (7) 都督既掌军权，又理民事，难以实行军民分治。^[32]

由此，康有为提出了行省区划必须铲除的十大理由：(1) 区划面积过大，难以精密治理。(2) 与中国古代区域治理规模和欧美之治理区域相反，难以分治。(3) 选举困难，所选议员难以真正代表民意。(4) 行政层级繁密，地方无权。(5) 地方的利益诉求容易被行省所阻隔，难以直达中央。(6) 只有省级议局，道府一级没有议局设置，因此过于疏阔，难以筹划地方事务。(7) 多一个行政层级，多一种地方税，搜刮百姓财力。(8) 都督直接领导州县，中央不能集权。(9) 都督权力过大，制约财政统一。(10) 废除行省，可以避免地方割据。^[33]

在这些主张中，我们可以看到，康有为主张废除行省、简化行政系统。这既是要解决各省各自为政的问题，也是改善行政效率的举措。但是，在取消省制之后，依然要面对如何凝聚起这些行政区域的问题。中国区域广大，各地地理和文化风俗各自不同，应采用不同的治理方式。他借用《禹贡》的五服制和英国治理海外区域的经验，将中国划为三服：“今吾欲划中国为三服，其长城及截海以内，中国旧壤，曰甸服，以府州立尹治之，府即州也。……沿边要地，命曰要服，以道治之。若滇、桂之边，琼州之岛，东三省之边，四川之边，

新疆之近边，内蒙古之近边，是也。道立巡抚，若必不用旧名，则今之名宣抚、镇抚、观察皆可也。西藏、新疆、内外蒙古、东三省之边，命曰荒服。此可用今制之都督治之。”^[34]这个主张看上去与章太炎的《中华民国解》中以文化和价值作为地区性区别对待的方式有类似之处，接近于“以德服人”的治理策略；然而，问题在于，如何在疆域拆分和地区性差异的基础上建立起一个统一的文化和价值认同？对此康有为的思路是复杂的，在“以力服人”的强力体系难以建立的现状下，康有为的设计是“立孔教为国教”，即说服议会通过“国教”提案来使儒家思想成为新生国家的价值依归。

毋庸讳言，康有为的“联邦一大一统”方案，必须建立一个“以力服人”的维度。或者说，康有为期望建立起一个强有力的国家。但是“废省”方案所对应的是军阀割据的现状，而且废省事实上也难以真正解决军阀的势力范围的问题。也就是说，民国的各省独立，虽是各省都督所为，但其背后则是基于晚清地方势力的增长而变形的跨省际的军阀割据。所以，戴季陶明确地说，“废省”并非是解决国家分裂的好方法；作为革命派的舆论中坚，他提出的对应方案则是“联邦制”：

省界之害，既已为人皆知，然而知之而不知去害就利之术，在省界之发生也，由于历史上地理上及人民性质之原因……然而既已成此现象矣，欲去其害，惟有因势利导之一策，逆其势以行之，徒使害益大耳……此有主张以废省为去省界之一策者，即改今日之行省，各为二以上之州……主张此说者，其意本不在于省界之害，而在实行中央集权，而不知以省之简单，且不能为治，再分为数十州，更不能为治也。……然则去之之道若何，曰，是在因势利导……美之各

州，其州民之地方色彩，较中国人之省界尤著也，而可以联邦统一之。……苟行联邦制，则省民可以其爱省之心，以图省之发达，而随互相助之原则，以图各省之融洽，不相侵而相维，不相忌而相助，省界之害除，而省界之利收矣。^[35]

晚清时期，联邦制的鼓吹者们对此问题其实有两种方向引导，一种是各省自治，以避免军阀之间因势力范围的争议而导致的战乱；另一种则是通过联省达成国家的统一。民国之后，康有为所看到的则是在自治之名下可能导致的分离倾向，而革命者则从形形色色的独裁举动中看到联邦制的制约作用。正是在这样的现实困境面前，康有为的废省论，经常被视作“为独裁张目”的主张。

三 增吏析疆：中央集权与地方自治的平衡点

如果要废除自元代以来的行省制，就需要一种新的行政区划作为替代性方案，并辅之以新的管理体制。

在康有为看来，元朝统治区域过于庞大，设立行省制可以解决治理的效率问题。但是，这样的大区域治理和行政层级的上移导致了三个不良的后果：一是“一省千余里之大地、数千万之人民，仅有一督、抚握政权，以通上逮下，而余官皆束阁废弃”。他以欧洲国家和日本的情形为例，指出这些国家大多国土面积皆小于中国，而其所设立的行政区域却反而比中国多得多，因此其管理十分有效。二是“分区等太多而皆不逮下，徒增阻碍”。县以上层级过多，乡邑小区则阙如，真正的民意民情难以上达。三是“县令取之太轻、待之太贱、责之太重，养之太薄，而又少佐官属吏”^[36]。县令一级的权力过小，意味着存在许多压制型权力系统，这样使得县令难以切实地承担地方管理的事务。要解决这个问题，出路是对中国的行政区划进行分割，取消省级行政机构，使每一个地方所管辖的人口和区域都作相应缩小；进一步，则是要增加官员数量。他批评那种“惜爵裁官”的言论，“后人习于闭关一统之旧，言治法者开口辄言惜爵裁官，此与节流尚俭之旧论，皆为闭关愚民之法，贤者以为口实，而实与今日竞争之世最相反者也。”^[37]康有为认为，不同的事情需要不同的人去做，这样才能专业高效。实际上，康有为所说的“增吏”主要是指增加相关事务的办事人员，而非指纳入国家行政层级意义上的官衔。康有为显然是看到了现代国家与传

统国家在管理方式上的巨大差异，即分工日益细密要求管理专业化并有对应性，这将产生大量对“公务人员”的需求。

根据“析疆”的原则，康有为提议在中国恢复汉代的郡、县、乡制度。以“道”为第一大区，下辖二三十个县，全国共设立七十多个道，其权重相当于元代的省。以“县”为第二中区，县长官之权重相当于知府。以“乡局”为第三小区，采取民政地方自治。原来的省和府则留为虚名。^[38]

康有为也观察到，城市的形成所造成的行政区划的新变化。他认为，中心城市可以设立一些特别的行政管理机制，即都会制。对于城乡之间的关系，康有为也提出了三等之制，最基础的是乡，他提出了一个标准，以万人为单位，万人以下为乡，万人以上为邑。邑可分为三种类型，“人民聚居曰邑，工商繁盛曰市，官府守治曰城。”一般而言，“城”是地方行政之所在地；而如果工商繁盛，五千人以上即可称市；最后一级则是都会，除首都之外，省会亦可称都会。在省级行政机构被撤销之后，都会便是一种不在县治范围的独立的行政机构。^[39]提出都会问题，其实是要适应工商业发展之后，中国行政体系的一种新的形态。

不同的行政区划需要不同的官制，康有为撰写《官制议》来讨论“官制原理”，表面上看似乎是一种类似于“职官”制度的设计，实际上则是在思考适应现代社会的治理之道。他甚至依然沿用公羊三世说来证明不同时代应采用不同的“官制”，即不同的治理之道：

康有为曰，据乱专制之世，君权过尊，则官制多为奉君而设；平世则民能自治，君长皆以民而立，不设多官以事

君，故为民事之官制优于为君事之官制。康有为又曰，野蛮之世，国治简略，故分职可少；文明之世，政治繁剧，故分职宜多，故多职优于少职。康有为又曰，据乱之世，道路难通，故不得不听外藩之分权；文明之世，道路通，机尤捷，故行中央之合权，故合权胜于分权。^[40]

在这段话中，康有为指出，在不同的时代，官员设置的目的有所不同。在据乱世时代，官吏主要为皇帝服务；在平世，则民事官员要多于为皇帝服务的官员的数量。在野蛮时代，管理疏阔，所以官员数量很少；到了文明时代，政治活动要复杂得多，所以需要更多的官员来管理和服务于民众。然而，从国家形态而言，据乱世是外藩分权，文明世则要中央集权。我们可以看到，在康有为的时代划分中，据乱世相当于野蛮时代，而平世则相当于文明时代。根据这样的分析，康有为点明了他写作《官制议》的三个核心论点：“一曰举公民而自治，二曰增疆吏以分治，三曰改官制以增员。”^[41]意思是说，首先要激发公民的政治参与意识，实现公民自治；其次是适应现代社会分工的要求，增加官员的数量，提高管理的专业性以处理日趋复杂的社会事务。

按照他的理解，在现代社会中，治理结构的合理性要取决于行政层级的多寡和治理区域的广窄。“强吏、官大、地广而级数多者，治必疏；弱吏、官小、地狭、级数不多者，治必密。汉、宋之守、令二级，地小官适，气疏以达，是也。各国略同之。今之中国，有督、抚，司、道，府，县四级，则疏阔壅塞甚矣。古者有乡、遂之官，皆乡官自治，故能纤悉皆举。各国同之，英国则大至县官亦民举而自治。而中国则隋后尽去乡官，相反甚矣。凡自下起者自治之制甚，则

民治昌；自治之制不行，则民生瘁。”^[42]康有为认为，减少行政层级、削弱各级官员的权力、扩大地方的自治权力，这三点可以确保中央政府和地方政权之间政情通畅。中国官制发展的历程是不断剥夺地方政治权力的历史，所以自治之制才被破坏殆尽。在康有为看来，如果上下通气，那么地方自治和中央集权之间就能产生相辅相成的作用。

根据这样的理解，康有为认为，宋代的制度是中国传统制度中最善之制。其中表现在五个方面，即：中央集权、分司详绌、以差易官、供奉归总、州郡地小。^[43]所谓分司详绌，主要指的是官员的职位区分比较细密，因而使职能趋于具体。以差易官，则意图在于吸纳大量非官员序列的社会服务人员，主要是在地方管理机构的非职业官员。供奉归总，则是将祭祀系统进行整理，减少繁复的仪式以及相应的人员配置。州郡地小，则是相比于元朝以后的行省制而言，康有为认为，行政区域过于庞大、层级过于繁多都会导致政令不畅，且难以因地制宜地进行管理。

当然，康有为不会期待恢复宋代的制度。他提倡地方自治，是希望从传统的制度资源基础上寻求一种新的自治体制的可能性。在他看来，晚清的团练组织虽然有点类似于地方自治的组织，也有征税和办理地方公益事业之功能；不过这个组织还不能算是真正的民治，因为这些团练或“同人局”的设立是由国家决定的，其统领也并非由民所举，而往往是由世家巨族所把持。

据此，他设计的地方自治制度，意图在中国原有的地方组织的基础上加以展开，并希望广东省先行实验，制定乡官议员的相关制度。按康有为的说法，这样做只不过是将已有的地方自治方式进行改制，

将这些“同人局”的组织由国家建制改为民间建制，如此即可收“民治”之效。

超大规模国家的地域差异复杂丰富，设计小区域行政区划是一种应对之策，但这并不意味着对中央政权统制力的减弱。相反，小区域的行政建制恰好需要强大的中央权力来协调。康有为对宋代的“中央集权”是如此描述的：“一曰集州郡之权于政府而不隶于藩镇，二曰集财用之权于政府而不隶于藩镇，三曰集刑法之权于政府而不隶于藩镇，四曰集兵马之权于政府而不隶于藩镇。”康有为对宋代中央统制能力的肯定，源于其对唐代藩镇割据局面的拨乱反正；更为现实的刺激则来自对晚清以来地方势力不断膨胀的一种忧虑，他说：“若夫大权不集，皆分于外，欲运动而不能，欲振发而不可，犹夫废疾之人，其国殆可知矣。夫立国之道，兵、食为先。而财政、兵政皆散在各省，如何筹饷，如何练兵，如何开制造局，如何开军械局，如何开银行，如何铸钱币，一皆听各省督、抚之各自为谋，为者听之，不为者亦听之。”^[44]在如此情形下，就出现了中央政府与地方政府之间的掣肘：朝廷钦差如曾国藩者，在江西得不到地方巡抚的支持，甚至在八国联军进攻北京的时候，地方统帅按兵不动，观望不前，这就是“失政不纲”的后果。

对国家能力的肯定，体现了康有为对于国家层面管治的一种独特理解。在康有为的理解中，民族国家体系既然体现为国家之间的竞争，那么国家对于财政、军队和外交的统制权则是必须掌控的，否则就难以应付国内和国际的新格局。而面对晚清如此羸弱的政府，康有为认识到，国家之强大乃是国民利益的最后屏障。“既立国矣，民虽为重，而当以国为先。”^[45]

当然康有为知道，中国这样的大国，在交通、通讯等技术保障难以到位的条件下进行集权控制是很困难的；所以在内政的安排上，他把铁路、邮政、电信放在优先发展的地位，然后辅之以地方自治。如此，集权之统治才庶几可得。因此，在康有为看来，地方自治与中央集权恰好构成了一种互相促进的关系。

康有为认为，中国政治体制的一个最大的问题在于官民分隔。从官的方面说，自隋朝之后，乡官权力被取消，虽有督抚司道守令等层累多级官员，但是乡里却不再归属于行政系统控制，因而只有国官而没有乡官，只闻大官而失小官，其结局就是造成官员众多，但分职不清，百姓具体的事务无人来管。从民的方面说，百姓丧失了议政的权力，进而对于公共的事务也不甚关心。

康有为开出的药方与当时大多数人的主张一样，就是推行地方自治。在晚清政府意欲仿行宪政的新政大背景下，康有为认为，在百姓还未具备基本的政治意识和政治能力之前，地方自治可以作为议会政治的预备性行动。

中国今日亟宜行立宪法，亟宜开议院，此议官制有一无二之要政也。开议院则人有政权，民气得伸，民愿得达，民隐皆周。人有参政之责任，则民智日开，民才日长，民力日厚，国民之资格进而国之资格自进矣。^[46]

既然立宪法和开议院是政治变革之目标，实现这些目标的前提是国民政治素质的提升。然而，政治素质的提升要依赖于政治操作能力的训练，地方自治就是政治素质提升的最佳途径。

康有为有时也将地方自治与封建制进行类比。他说：地方自治，其实就是古代的封建制。所不同的是，古代的封建制所封乃一人，且为贵胄，而地方自治则“封建众人”，且由民选。“儒生开口言三代，即及封建、井田、学校。夫地方自治，即古者之封建也。但古者乱世，封建其一人，则有世及自私争战之患，此所以不可行也。今者升平，封建其众人，听民自治，听众公议，人人自谋其公益，则地利大辟，人工大进，风俗美而才智出。”^[47]因此，对康有为而言，地方自治带有多重的效果：一，作为立宪的预备甚或体现方式；二，是最有利于国家富强的方式，当然，通常采用举例论证的方式，如当时世界上富强的欧洲国家，尤其是新兴国家等皆实行地方自治，美国亦实行地方自治，而日本更因实行地方自治而迅速强盛；三，是改善中国政治效率的手段；四，是对最为美善的古典政治形式的恢复。

康有为认识到，如果能实现地方自治的试验，那么对于开议院就产生了很大的帮助。“今中国民智未开，不能骤立议院，而各省、县、乡必当先举议员以自治，俟风气稍开，民智日明，而后开议院焉。”因此，在康有为的政治体制改革路线图中，地方自治便成为“第一要图”：

地方自治何以为第一要图也？以吾中国一统守令之治至粗疏，故有广土众民而不善用之，以致贫弱也。反其道而求治，即在精密；欲精密之治，舍地方自治无由也。今欧土以千数百小国，数百万寡民，而能立国富强且乐者，以行地方自治，则寸地一民可得而有用也。夫寸地一民之治，至精密也，此必非千里一守、百里一令所能致之，况于守令之才乎？故每县之中，令各乡村自开议局，自举议员，自为主、

伯、亚、旅分治各政，以举行户籍、地图、修道、卫生、兴学、恤贫、水利、农田、市场、税收诸政，令其至纤至悉，毫发毕见，而后百政可得而渐举也。^[48]

地方自治与康有为的“析疆增吏”的总体性思路相吻合，也与其所了解的欧洲国家的地方自治格局相一致。

清末地方自治的观念，最初是由传教士在介绍西方地理和政情的书籍中传入中国的，魏源的《海国图志》曾加以引述，随后，冯桂芬等人对此有了进一步的论述，提出乡董制度，并将这种制度安排与古代的乡官制度进行了比附。然而，从理论上对地方自治和国家富强的逻辑关系展开系统论述的则是维新派人士，比如梁启超、麦孟华等人。梁启超说：“国者何？积民而成也；国政者何？民自治其事也；爱国者何？民自爱其身也。故民权兴，则国权立，民权灭则国权亡……故言爱国必自兴民权始。”^[49]从民的角度来理解国家，是对国家认识的一个新阶段。这样，国民便成为了国家的主体，从而导出民权和“民自治其事”。因此，无论是维新派还是当时迅速崛起的革命派，均援引卢梭的《社会契约论》（当时译为《民约论》）中“主权在民”的观念，从而推出民权天赋、人民有自治的权利。据此，地方自治论者相信地方政府拥有相对独立于中央政府的自主权，而民众则对于地方事务拥有相对独立于地方权力机关的自决权。拥有自决权的人不再是传统政治意义中的草民，而转变为“国民”、“公民”。这些新的政治名词的出现，意味着地方自治观念的根本转变，所以有人指出：“甲午之后特别是戊戌前后，地方自治思想提出的立场却发生巨大的变化，它的话语与主题总是与民权、民主紧密地联系在一起，总是从民权、民治

或民主的高度被提出和阐释。这与甲午之前，自治论者从养民、安民、驯民等立场来倡导、阐释地方自治截然不同。”^[50]

对于中国各地方政治势力而言，地方自治或许只是对清政府无力挽救危机而做出的一种自保性反应；对于维新派而言，则是一种改革的方案；而对于革命派来说，地方自治则是瓦解清政府的统治良方。所以，从清政府在《辛丑条约》之后宣布改革开始，无论是留学生还是开明的官员，都认为地方自治是中国改革的第一步。论者一般皆坚信，通过地方自治，人们可以练习政治能力，为最终实现宪政打基础。当时《浙江潮》上有一文最简明地表述了这样的关系：

立宪政体之要素，在人民之有参政权。参政权者，所以表国民为国家之分子，故有参预国家政治之职，谓曰权利，实则义务也。吾中国国民果何日始得此权利，何日始尽此义务，在今日不能预言，然其准备则今日其时矣。准备之事不一端，而达参政之资格为要义。凡是关乎国家之政治，苟为人民分内所应为者，则宜尽其当尽之责。而为练习之地步，地方自治其首端也。^[51]

对于立宪与地方自治的关系，当时的舆论界几乎是众口一词。但清政府对此应是另有所思。甲午战争之后，内忧外患日益尖锐，地方势力离心殊为明显。如果顺应民意推进地方自治，无疑会进一步损害朝廷的控制力。在1906年宣布的立宪上谕中，即认为因制度未立和民智未开，应兴办教育、清理财政、制定法律，以“预备立宪”。^[52]但是这样的说法，尽管得到了部分官员的支持，却为大多数舆论普遍质

疑，认为这只是拒绝立宪的一种借口而已。直到1908年前后，地方自治才被朝廷接受，成为国家层面立宪的准备。

即使是对西方政治体制最为熟悉的严复，也认为地方自治要比议院更为关键。他结合英国等地的地方自治经验，指出：“地方自治之制，乃刻不容缓者矣。窃计中国即今变法，虽不必遽开议院，然一乡一邑之间，设为乡局，使及格之民，推举代表，以与国之守宰，相助为理，则地方自治之基础矣。使为之得其术，民气不必缘此而遂嚣，而于国家纲举目张之治，岂曰小补？上无曰民愚不足任此事也。今之为此，正以愈愚。但使人人留意于种之强弱，国之存亡，将不久智力自进，而有以维其国于泰山之安。且各知尊主隆民，为人人之义务，则加赋保邦之事，必皆乐于自将。”^[53]地方自治可以让民众有机会参与政事，目的是使他们了解国家在世界格局中的位置，并激发民众对于国家的责任感。

严复以地方自治为强国之策，与革命党更倾向于从地方自治解构晚清政府的立场有很大的不同。事实上，在进入20世纪之后，严复与康有为的立场日益接近，虽然在政治立场中存在差异，但是他们都极其强调国家利益的优先性。在康有为的构想中，清政府与他所要建构的未来国家之间有许多重合的地方，他更侧重于强调清王朝与现代中国之间在版图和价值上的连续性。毫无疑问，清王朝与未来中国之间的关系，已成为20世纪前十年康有为与革命派之间分歧的关键点。在革命派看来，反对中央集权与反对满洲王朝的集权统治是同一个目标，而地方分权则是一种反对国家集权奴役的手段。^[54]所以，革命派对于未来中国的政治开始进行联邦制等构想，但却拒绝接受清王朝与未来中国之间的延续性。

地方自治和中央集权的互补，是康有为基于中国的现实而提出的治理模型，同时，他提出要从传统的宗族和团练等地方组织发展出有别于官方机构的地方自治机构。在这个主张中，特别值得关注的是康有为对于自治主体的思考，尤其是他所提出的“公民自治”的主张。

1902年4月8日到5月8日，康有为在《新民丛报》分三期刊出《论公民自治》一文，后收入《官制议》一书。在文中康有为指出，历史上的改革之所以没有成功，主要的原因在于其目的并不是为了“民”。君民之间的隔阂、民众无权参与国家的事务，使得民众并不能建立起“国家意识”和对于国家的责任感，这导致中国虽拥有四万万人口，但他们都是“不分任”之人，即不分担国家责任之人。所以，康有为认为改革的一个重要步骤是培养公民，让公民实行自治，培育其对于国家的责任感。

“公民”这个概念为近代翻译名词，最初大约在林乐知等人编的《万国公报》中已经有人使用“公民”来翻译西文citizen/citizenship。^[55]后来何启等人在《资政新论》中也使用这个词，但更多的则是梁启超等人用“国民”来指称与传统的百姓有别的能够对公共事务行使权力的人。

康有为虽然与《万国公报》有很深的渊源，但他是如何了解并使用这个概念的，至今并无确切的线索。不过他对这个概念有相对明确的界定，即“人人有议政之权，人人有忧国之责，故命之曰公民”。^[56]如果说议政之权属于权力的话，那么为国家分忧则属于责任。因此，康有为的公民概念与晚清大多数对于民权的论说一样，必然与其国家意识有密切的关联。甚至我们可以做出这样的推论，即之所以要提倡公民的观念，其目的就是为了培养国家意识。这是处于亡国灭种危机

中的知识分子自然的价值指向。所以，康在其《公民自治》篇中，“立公民”可以达成“爱国”、“亲上”。“夫今欧美、日本各国之立公民也，使人人视国为己，而人人公讲其利害而公议之。故上之有国会之议院，下之有州、县、市、乡之议会，故爱国之心独切，亲上之心甚至。”^[57]对于有保皇情结的康有为而言，其爱国和亲上之间是具有逻辑一致性的。

康有为还列举了公民的四个益处：“凡既为公民有四益：一爱国之心日热，一恤贫之举交勉，一行己之事知耻，一国家之学开智。……以无公民，则散四万万而为数人；有公民，则合数千万而为一。”^[58]而一个人如果要获得公民之资格，则需满足一些基本的条件，诸如：“今中国举公民之制，凡住居经年，年二十以上，家世清白，身无犯罪，能施贫民，能纳十元之公民税者，可许为公民矣。凡为公民者，一切得署衔曰公民，一切得与齐民异，如秦、汉之爵级然矣。既为公民，得举其乡、县之议员，得充其乡、县、府、省之议员，得举为其乡、市、县、府之官。”^[59]不具备公民资格的人，则既没有选举权，也没有被选举权。如此这般，民众就会因期待获得公民的身份而乐善好施、奉公守法、行己有耻，并将有爱国之心。

在康有为看来，公民固然具备议政之权，但这个权力并非是要制约最高权力，而是增强国家的统合能力。而且康也视“公民”为增强政府能力的一种策略，这就招致了梁启超的批评。梁启超在《新民丛报》连载《公民自治》时写了按语：公民的身份是自立而非由别人所立，如果只是一种凝聚国民的方式，则难以判定其是不是真的公民。

的确，《公民自治》一文中所强调的更多是国民对于国家的责任，因此，其“公民”概念与西方启蒙思潮中侧重于从个体权力出发的

citizen不同。或许康有为故意使用“公民”概念，目的就在于要对抗忽视国家目标的政治倾向。

四 统一与自治之间：延伸性的现代中国国家建构思考

中华民国的成立很具有一些联邦制的色彩。武昌起义之后，各省纷纷宣布独立，脱离清政府。在民国成立之后，国家之实际政治重心，转移到各省的都督，中央政府的控制力趋弱，这在孙中山担任南京政府临时大总统时期即是如此，在袁世凯继任之后亦是如此。当时有报纸描述民初的中央与地方关系就颇为生动：

政府虽号中央，南省无殊独立；大约除外交一事以外，他如用人权、财政权、军政权皆南省各都督自操之，袁（世凯）固不得过问，袁亦不敢过问，其向来解中央之饷项，财政部无术催交。其近来驻地方之兵额，陆军部无从编置，至于各省用人，则稍循谨之都督，朝来荐任之电总统即夕下委命之文，若极隆重之总统，朝下任官之令，都督即夕来反抗之争，如斯局面，均属实情，非诬总统之无能，亦非冤各省之不是，但问袁自南北声称统一之后，俨然接总统之任，膺国民之寄，乃迄今已届一年，南北统一之实权，依然其遥遥无着，袁果克胜总统之任乎，袁果无负国民之寄乎？以此质之，袁固百词无以自解也，须知革命成功，已阅年余，政府成立，亦逾一载，各国之不承认，虽日前暂谕诸临时政府，而其实则中央自中央，北自北，南自南，吾国确未能有统一之现状。^[60]

民国成立之前，孙中山曾经倾向于支持联邦制国家的主张；民国成立后的临时政府时期，国民党中的许多人试图模仿英、法的内阁制，一度希望加强中央权力。但在袁世凯正式担任大总统之后，集权倾向日渐明显。国民党的宋教仁、胡汉民等人，力图通过议会来制约袁世凯不断强化的集权倾向，转而主张给地方政府以较大的权力。

对此，胡汉民言之甚确：

中国地大，而交通不便，满清末造，惟思以集权中央，挽其颓势，致当时有中央有权而无责，地方有责而无权之讥，而清亦暴亡，则内重外轻，非必皆得。且中国变君主为共和，不能以日本为比。美以十三州联邦，共和既定，即无反复。法为集权，而黠者乘之，再三篡夺，我宜何去何从。况中国革命之破坏，未及于首都，持权者脑中唯有千百年专制之历史，苟其野心无所防制，则共和立被推翻，何望富强？^[61]

内阁制纯恃国会，中国国会本身基础，犹甚薄弱，一旦受压迫，将无由抵抗，恐蹈俄国1905年后国会之覆辙。国会且然，何有内阁？今革命之势力在各省，而专制之余毒，积于中央，此进则彼退，其势力消长，即为专制与共和之倚伏。倘更自为削弱，噬脐之悔，后将无及。^[62]

其实，无论是孙中山还是其他的国民党势力，对于联邦制和地方自治的强调，有时与现实的政治走向关系密切，并非单纯是对于国家体制的考量。总而言之，在辛亥革命后复杂的政治形势下，新成立的

民国并没有形成一个明确的国家体制，依然是军阀、地方割据势力与中央政府之间的矛盾和冲突结合体。

到1920年代，一股新的“联省自治”运动兴起，其目的依然是处理国家统一和地方自治之间的关系。其内涵有两个方面：“一方面由各省自己制定省宪，依照省宪自行组织省政府，各省实行自治；另一方面，由各省选派代表，组织联省会议，制定一种联省宪法，借联邦制来实行国家的统一。”^[63]当时人们普遍认为这是解决地方割据和中央集权之间矛盾的良方。

1922年1月1日，湖南省颁布了第一个省级《湖南省宪法》，拉开了省宪之序幕。这是直接将联邦制的构想落实于法律实施，此前所作的《湖南省自治法草案》中说：“甚矣，国运之不祥也。今幸大势所至，人心所同，联邦政体已成天经地义之无所用其疑。而我湖南一省乃适当保境息民，毫不受外力牵制之际，虽有智慧，不如乘势，虽有磁基，不如待时。所以为全国之楷模在此，所以树本省之基础者在此。将来制定中华民国宪法时，有所根据。”^[64]

《湖南省宪法》的总纲在规定湖南省的地位时说：“湖南，为中华民国之自治省。”在草案中，《湖南省宪法》对于其只使用“宪法”而不使用“自治根本法”做了说明，认为宪法其实就是根本法，只是为了强调联省自治，所以就以省宪的名义，并非是要强调脱离民国、破坏国家统一。而且他们附带解释，北美各州和英国的殖民地，虽然不是独立国家，但也都有类似的“邦宪”。

1922年6月，湖南省省长赵恒惕就湖南省宪的事情，征询康有为的意见；7月，康有为做了长篇的回复，就联邦制和地方自治问题，更为简明地表达了他的意见，主要是批评1920年代蜂起之省宪运动。

首先，康有为依然强调，联邦制有很多种，但主要的强国均正由联邦制转向大一统的国家，而另有一些国家则因为分立而国力减弱，导致被吞并而灭亡，所以不能轻言模仿。对于中国来讲，虽然民国政府主张“五族共和”，但因为新疆和内蒙、西藏“久为外人馋涎”，所以倡言联省自治，就可能“永弃西北万余里地”。对于“自治”，他说：“号为自治者，必人民有权而后可。今省之广土众民类于国，军阀之专权行政，作威作福，实同小王，人民惟其生杀予夺，尚无法之可倚，更何自治权之可言。然则安得有省自治，惟有各省独霸立权专制而已。”
[65]

在康有为看来，国人因不满于政府之作为，愤而主张分立，这是因噎废食。而以省为单位来展开自治，则不可行。因为中国一个省的面积往往与欧美一个国家相似，所以以省为建制实行自治实际是一种自欺欺人的行为。“盖全欧各国皆行自治，但只令县邑行之。法国者，共和最先进国也，其八十六州岂有联省自治、各定宪法之政体乎？以吾国今情，只可师法国，不能师美国也。自治之划地分区，只可行府自治，最大者为道自治，万不可行省自治也。大概国政宜隶于京师政府，民政宜隶于府县自治，划分各权，由国民大会酌定府县自治法而推行之。大举其要，细发其繁，则两不失矣。”
[66]

康有为早先所主张之“废省制”，很大程度上就是担心地方势力坐大后对于国家统一的损害，故而对于美国式的联邦制必然是加以拒绝的。他所能接受的地方自治是在“析疆”之后，即府州区域下的自治。这也是他勉强接受法国式自治的原因。其实，在康有为的内心深处，一直将德国作为一个典范性的国家。

在他看来，德国政府就是一个干涉型政府，政府倾力保护个人和群体的创业，同时以政府之力展开公共服务。他说：“德政府主干涉，而德人甚愿之。盖国争之世，虽有私人之发愤、大群之协力，更必有政府之保护，三者合而后事业成。若开矿、浚河、铁路、航路，皆赖政府之力。有谓德人异于法，不好民权自由，而上下得以相成。盖凡事皆贵调和，当民权自由盛极之世，上如标枝，民如野鹿，岂能和而与外竞争？方今新世不患专制，故德人上下合力，适以收效。德人此义，盖经各国许多变难，许多阅历，扶东倒西，流弊皆出，德人乃鉴观考察，去短集长而收其成。”^[67]德国人不好民权自由，或许是康有为的猜测，但德国采取了与法国不同的发展策略，在竞争之世，抑制民权的过度膨胀，所以收效甚大，发展迅速，将会超过法国和英国，成为欧洲的新霸主。

而德国之所以能成为欧洲之新霸主，关键在于统一的德国的形成。他说：“俾士麦生当法国革命之世，全欧披靡，而德人尤感动之。革命之说烈于风火，不谈者几不容于世。而俾士麦不少畏众咻，独持尊君权之说于举世不为之日，且俾是时亦未得君也，而能百折不挠，尤可异哉！卒与威廉一德一心以成非常之业，而建此二十五联邦之议院也。向使俾士麦少惑时论，或不惑而怵之，则法、俄之分日耳曼诸小久矣，奚能合成强霸，而今兹国民皆受其休乎？破奥、法后，声威既盛，休兵不战专意抚绥，则公非虐用其民者也，不得已也。仰瞻魁垒，愿拜下风，九原可作，舍俾公谁与归？吾游欧美，各国人士多谓，君他日当为东方俾士麦，则吾岂敢。然政略之美，平生所慕。”^[68]从文中清晰可见，康有为以俾斯麦自况，即要辅佐皇帝成就非常之业。即便威廉和俾斯麦的联合并没有善终，也并没有改变康有为将这个组合作为自己的理想。他对这个理想如此执著，以致不惜将光绪“想象”为圣明之主。

在德国模型的影响下，康有为认为理想的政治应该是明君专制下的立宪政体。这看上去有一些自相矛盾的政治体制，其实是其君主立宪制度的更为清晰的描述，换言之即古代贤能政治与现代法治的嫁接。

康有为认为，欧美的政党政治有其内在的困难，即党同伐异，难以真正地选拔全社会的贤能之士。他说：“盖政治之美，在用人得宜，久道而化成。各国皆政党执权，少能久，任未几，党败，旋即易官；且政党所用只限党人，或以私情义当酬报，或有畏惮不易扫除，凡此皆不尽得人者。惟既立宪法之后，而又一君专制，多历年所，故用人可久于其任，举事易期成功。且合一国之人而陶用之，尤为多数，又不待报其党私，有所用舍，无所惮讳，惟以公行之，惟才是用。故专制而为贤君，其政治易举而尤美，诚非政党所能比也。但贤君不世出而暴主多，校其得失，不若政党之稳固耳。”^[69]康有为看到贤能政治对于贤者的依赖，相比之下，政党政治和议会政治虽然政治效率略逊，却是一个更为稳固的政治秩序。

康有为认识到，即使是一个英主，如果没有议院立法来限制他的权力，就会失之专横；如果没有地方自治来协助，就会政令不畅；如果没有新的传播手段，就不可能实现有效的统治。所以，一个好的政治体制，应该是立宪之后，议院成立，但君主依然有统制权。

现代国家必须具备两方面的功能，即对内治理和对外竞争的双重任务，这就需要探索一种新的政治模式，而不能只是模仿。政治体制的检验标准，并非其自由、民权的发展程度，而是实际上能否使国家走向富强。“夫政法无常，有类医方，苟能起病延年，自为良方善药，岂必人参之为贵乎？苟未至大同之世，国竟未忘，则政权万不能散

漫。……吾固首倡民权而专主立宪者，非主专制，所不待言。但具虚心以研天下之公理，鉴实趾以考得失之轨涂，则德、法两者相形，足以供我之借鉴。遂觉德为新式，颇适今世政治之宜；而英、美亦若瞠乎其后者，微独法也。……今中国人士甫知美之民主、法之革命自由、英之立宪民权，皆争慕之，以为立极之理。岂知事变日生，新理日出，旧历已过，又为新历时代耶！”^[70]熟悉康有为论说风格的人可以推知，他所做出的结论一般均以比较政治作为前提，而落脚点则存乎中国政治变革的可能性。所以，他对于德国的推崇，很大程度上是根据中国所处的发展处境和中国的文化传统而做出的，并非单纯地比较德国和英美法政治体制的异同。在他看来，威廉皇帝所推行的是君主掌握行政权的君主立宪制度，并通过集中权力的方式整合联邦，干预各邦的地方自治，这种由宪政返专制的“逆向操作”，使德国成为欧洲的最强国。^[71]

现代中国政治的发展表面上并没有接受康有为“虚君共和”的方案。同样，在启蒙思潮占据政治正确的背景下，康有为所提出的国家一统与地方自治的关系也难以成为一种主流的政治叙述。但是，真实的历史发展却呈现出公羊义法中“实与名不与”的吊诡局面。也就是说，实际的国家体制发展以及“现代中国的中央地方关系并没有按照共和革命者的分省自立（以及联邦制）思路走下去，其变化轨迹更接近康有为提出的方案，即在重建中央集权的同时重视地方自治。共和革命者不仅仅是在‘五族共和’问题上放弃革命动员时期的主张而采用改良派的方略，在处理中央与地方关系问题上亦同样如此。历史的微妙之处在于，中国新一代共和革命者和建国者们在不同省份之间游走策动或者运动作战之时，通过征途中的另一种亲身‘游历’，明白了康有为所强调的一个重要事实，即中国本来已经是一个多元一体的整体，并不需要联邦制来为中国的统一提供额外、多余的动力。”^[72]当下的中国

依然面临着中央集权与地方分权之间的矛盾，在国家建构的问题上也依然要面对国家统一与民族区域自治之间的复杂形势，康有为的难题对于今天来说依然是一个难题。

[1]革命派所采纳的民族主义倾向于由单一民族组成一个国家，因此提出“恢复中华”。而康有为更倾向于“国族主义”，即“在多元民族国家中，由国家灌输的民族主义，必定带有认同各族裔共存一国的含义。这种类型的民族主义偏好以共享宪法所定的权力与原则为号召，并以此作为团结各族裔公民的基础”（见Montserrat Guibernau著，周志杰译：《无国家民族与社群》，第15页。台北：韦伯文化出版国际有限公司，2009年）。所以在政治原则上，康有为一直主张君主立宪，原因即在于他希望新的国家要容纳清王朝的土地、人民等这些“遗产”。

[2]据冯自由的说法，戊戌之后，在日本的孙中山与梁启超准备组建联合组织，共同推进革命活动。梁启超起草了一封致康有为的信，其中说：“国事败坏至此，非庶政公开，改造共和政体，不能挽救危局。今上贤明，举国共悉，将来革命成功之日，倘民心爱戴，亦可举为总统。吾师春秋已高，大可息影林泉，自娱晚景，启超等自当继往开来，以报师恩。”署名的有康门的十三个弟子。康与弟子的分歧是事实，但是否有这样一封信值得怀疑。见冯自由：《革命逸史》上，第213页。新星出版社，2009年。

[3]欧榘甲：《新广东（一名广东人之广东）》，载张枏、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷，上册，第269 - 311页。生活·读书·新知三联书店，1960年。

[4]《徐勤致康有为（1902年4月后）》，载张荣华编：《康有为往来书信集》，第452 - 453页。中国人民大学出版社，2012年。

[5]《徐勤致康有为》，《康有为往来书信集》，第452 - 453页。

[6]《康有为致徐勤》，《康有为往来书信集》，第454页。

[7]《梁启超致康有为（1902年5月）》，《康有为往来书信集》，第593页。

[8]桑兵：《庚子勤王与晚清政局》，第371页。北京大学出版社，2004年。

[9]康有为：《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》，《康有为全集》第六集，第334页。

[10]康有为：《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》，《康有为全集》第六集，第345页。在康有为看来，文明古国乃一统之大国，而欧洲却小国林立，这跟人们的智力水平无关，而与地理环境有关。在眼下看，欧洲这种格局有利于竞争，并建立起议会体制。但从长时段看，则各有利弊。“中国万里数千年，已享一统之乐利。欧洲列国分立，经黑暗中世，千年战争，惨祸酷矣，乃得产此议院以先强，则有其害者亦有其利。”《意大利游记》，《康有为全集》第七集，第383页。

[11]康有为：《与同学诸子梁启超等论印度亡国由于各省自立书》，《康有为全集》第六集，第346 - 347页。

[12]同上书，第348页。反对各省自立而强调大一统的观念，可以说是康有为始终坚持的观点之一。他在1918年所写的文章中，依然在批评欧榘甲等人的“自立”观点，认为这给民国初的军阀割据提供了理论基础。他说：“近廿年来，自吾愚妄无知之门人梁启超、欧榘甲等妄倡十八省分立之说，至今各省分争若此，此则梁启超之功也。欧榘甲作《新广东》一书，流毒至今。今《新广东》如其愿矣，而新广东分为七政府，生民糜烂，则欧榘甲之功也。……统合十余年来各新学者之说，拾欧美唾余，高谈革命、自由、共和、联邦一切之论，自以为知新得时，皆盲人骑瞎马，夜半临深池，奇谬大愚，发愤以亡中国而已。……此书当时专为教告梁启超、欧榘甲等，二子离索既久，摇于时势，不听我言，谬倡新说以毒天下。吾国

人尚慎鉴之，勿甘从印度之后也。”此为1918年辑录《不幸而言中不听则国亡》时的跋，见《康有为全集》第六集，第349页。

[13]冯桂芬：《校邠庐抗议》，第36页。上海书店，2001年。

[14]康有为：《意大利游记》，《康有为全集》第七集，第388页。

[15]同上书，第367页。

[16]康有为：《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，《康有为全集》第六集，第323 - 324页。

[17]康有为：《挪威游记》，《康有为全集》第七集，第473页。

[18]公羊三世说原本只运用于解释中国和周边的世界，而当三世说面临全球格局，中国在三世说中的地位则变得复杂，所以康有为有许多补救性的方案，比如三世中复有三世的说法，主要就是为了容纳国家之间发展程度的复杂性。康有为说：“盖尝论之，以古今之世言之，有据乱、升平、太平之殊，不可少易。而以大地之世言之，则亦有拨乱、升平、太平之殊，而不可去一也。……故今者大地之中，三世之道并行，法则悖矣，而治世之意各得其宜，则未尝小悖也。”康有为：《中庸注》，《康有为全集》第五集，第389 - 390页。在同书中，康有为还用一统三世，来解释王天下有三重。见上引书，第387页。

[19]康有为：《日耳曼沿革考》，《康有为全集》第八集，第242页。

[20]康有为：《日耳曼沿革考》，《康有为全集》第八集，第239 - 240页。

[21]同上书，第240页。

[22]康有为说，中国虽有战国、三国、六朝的分裂，算起来大约六七百年，而欧洲马其顿、罗马统一的时间也不过六七百年。由此可见，欧洲统一的时间与中国分

裂的时间大致相当。见康有为：《意大利游记》，《康有为全集》第七集，第389页。

[23]参见康有为：《日耳曼沿革考》，《康有为全集》第八集，第240页。

[24]康有为：《法兰西游记》，《康有为全集》第八集，第201页。在《日耳曼沿革考》中也有类似的表述：“方今新世绝出于旧，及欧人之凌吞大地，而欧美化之震靡万国者，岂非平等、共和之公，立宪、民权之变，汽电、新器之奇，美、澳太平洋之辟，政法之密，与其宫室、什器之精哉。”载《康有为全集》第八集，第240页。康有为认为从时势的角度，学习西方是必要的，但并不认为这样的原则是正确的，而是不得不然的。“今欧洲新理，多皆国争之具，其去孔子大道远矣。一二妄人，好持新说，以炫其博。迷于一时之权利，而妄攻道德。”见《意大利游记》，载《康有为全集》第七集，第374页。

[25]康有为：《德国游记》，《康有为全集》第七集，第448页。在民国成立之后，康有为甚至提出了“主权在国”的观念，以与一般所谓的“主权在君”和“主权在民”相区别。其目的依然是看重国家力量在世界竞争阶段的重要性。而“主权在国”的代表则是德国，与“主权在民”的法国相比较，康认为德国的优势已经得到事实的证明，所以他甚至认为国会代表所代表的不是国民而是“国家”。他说：“国会者，国民之所会也。广土众民，国民不能尽会，则选代议士以代表国民之意，于是选举法出焉。法初选举时，天赋人权之说盛，则以民为主。继而德争霸于国竞之时，则以国为重；今各国从之，盖时宜也。固凡议员皆代表全国，而非以代人民地方焉。”见《国会选举案》，《康有为全集》第九集，第303页。当然这里涉及康有为将nation理解为国家而非人民之公案。对此问题的讨论可见章永乐：《旧邦新造》，第98页。北京大学出版社，2011年。

[26]康有为：《补奥游记》，《康有为全集》第八集，第394页。

[27]冯自由在1906年《民报》第4号刊文《民生主义与中国革命之前途》中说：“共和政治也，联邦政体也，非吾党日以为建设新中国无上之宗旨乎？然使吾党之目的而达，则中国之政体将变为法国之共和、美国之联邦。”（载《民报》第4号〔合订本〕，第11页，科学出版社影印，1957年。）

[28]比如1911年9月张謇致电内阁提倡联省自治的联邦制度：“路索谓国土过大，则中央之支配力有鞭长莫及之虞，老子谓治大国若烹小鲜，此中国国土过大，宜于共和分治之说也。大抵君主立宪最宜于小而血统纯一之民族，日本神武天皇之子孙，万世一系是也。民主共和最宜于国土辽阔，种族不一，风俗各殊之民族，瑞士之二十五州为联邦，美之四十八州为合众国是也。瑞士民族论者比为欧洲之缩图，美之国土广袤不亚于中国，而民主共和之治最称瑞美，此之两国，皆为吾法。”[《辛亥九月致内阁电（清宣统三年辛亥）》，张孝若编：《民国丛书》（综合类第三编），《张季子九录》（一），《政闻录》卷三，第41页。上海书店。]

[29]李剑农：《中国近百年政治史》，第514 - 515页。商务印书馆，2011年。

[30]康有为：《共和政体论》，《康有为全集》第九集，第250页。

[31]康有为：《废省论》，《康有为全集》第七集，第360页。

[32]康有为：《废省论》，《康有为全集》第七集，第365 - 368页。

[33]同上书，第368 - 372页。

[34]同上书，第377页。

[35]戴季陶：《中华民国与联邦组织》，引自胡春惠：《民初的地方主义与联省自治》（增订版），第84页。中国社会科学出版社，2011年。

[36]康有为：《官制议》，《康有为全集》第七集，第279页。

[37]同上。

[38]同上书，第285页。

[39]康有为：《论都会城邑自治》，《康有为全集》第九集，第138 - 139页。

[40]康有为：《官制议》，《康有为全集》第七集，第231页。

[41]同上书，第233页。

[42]康有为：《官制议》，《康有为全集》第七集，第235页。

[43]同上书，第252页。

[44]康有为：《官制议》，《康有为全集》第七集，第263页。

[45]同上书，第258页。

[46]康有为：《官制议》，《康有为全集》第七集，第265页。

[47]同上书，第274页。

[48]康有为：《复刘观察士骥书（1908年2月8日）》，《康有为全集》第八集，第371页。

[49]梁启超：《爱国三论·民权论》（原题为《爱国论三·论民权》，哀时客稿），载《清议报》（第22册），第1397页，1899年7月28日。

[50]汪太贤：《从治民到民治——清末地方自治思潮的萌生与变迁》，第93页。法律出版社，2009年。

[51]攻法子：《敬告我乡人》，载《浙江潮》第2期，1903年3月18日。

[52]《宣示预备立宪谕》（1906年9月1日），载夏新华等编：《近代中国宪政历程：史料荟萃》，第51 - 52页。中国政法大学出版社，2004年。

[53]严复：《法意》按语。《严复集》第四册，第982页。

[54]汪精卫说：“中央集权云者，全国之政治上之权力集一于中央政府，而地方行政机关，仰承其意旨，以为之奴役之谓也。地方分权云者，政治上之权力分配于地方，使地方团体自任其措施之责之谓也。”精卫：《满洲立宪与国民革命》，载《民报》第8号，第3页，1906年10月8日。

[55]郭忠华：《近代公民概念与翻译的现代性》，《中国社会科学报》，2013年5月26日。

[56]康有为：《官制议》，《康有为全集》第七集，第267页。

[57]同上。

[58]同上书，第268页。

[59]康有为：《官制议》，《康有为全集》第七集，第269页。

[60]《华字日报》，1913年正月二十九日。引自胡春惠：《民初的地方主义与联省自治》（增订版），第33 - 34页，中国社会科学出版社，2011年。

[61]胡汉民：《胡汉民自传》，《胡汉民先生文集》第二册，第70页。台北，1978年。

[62]同上书，第70 - 71页。

[63]李秀清：《联邦制的理论和实践在近代中国》，载氏著：《所谓宪政：清末民初立宪理论论集》，第136页。上海人民出版社，2012年。

[64]徐明谔等：《湖南省自治法草案》，载王建学编：《近代中国地方自治法重述》，第492页。法律出版社，2011年。

[65]康有为：《复湖南赵省长恒惕论联省自治电》，《康有为全集》第十一集，第209页。

[66]同上书，第211页。

[67]康有为：《德国游记》，《康有为全集》第七集，第459页。

[68]康有为：《德国游记》，《康有为全集》第七集，第414页。

[69]同上书，第443页。

[70]康有为：《德国游记》，《康有为全集》第七集，第444页。

[71]由君主主导的立宪体系，梁启超曾经用“开明专制”来概括，并将之视为由专制转向立宪的过渡阶段。萧公权先生认为，这是康及其弟子的一种看法，“虽说有许多机构如委员会、议会、政党等分享权力，但权威仍集中于高层。这种安排有好处：有完好组织的近代专制政权可以试验各种目标，而不必付出不稳定的代价。”萧公权指出，这种主张，不一定能保证成功，而“康氏仰赖清帝以及士大夫官僚来医治他所诊断出的中国政治病，他必然要失望。他所争取到的一些人无能施展他的理想，而有权之人又拒绝接受。”（萧公权：《近代中国与世界：康有为变法与大同思想研究》，第201页。江苏人民出版社，1997年）在我看来，在更为关键的新式知识分子的概念中，这种折中方案并不被接受，而满洲皇帝也难以建立权威，所以革命便不可避免。

[72]张翔：《列国竞争、乡邑自治与中央集权——康有为海外游记中的“封建 - 郡县”问题》，《开放时代》，2011年第11期。

“虚君共和”

民国后康有为对于国家政治体制的构想

民国成立之后，康有为给活动于各埠的康门政治力量写了一封信，在这封信的开头，康有为叙述了他自戊戌变法时期开始便一以贯之的政治主张，即君民共治、国为公有、立法议政等等。但是，康有为此信更为主要的目的是提醒康门弟子，如何应对新的政治格局。康有为意识到，辛亥革命的成功带来了“翻天覆地”的变化，其中最为重要的即是君主逊位，因而他主张，国体必须由往日的君主立宪转向民主共和。据此，康党的政治使命和活动方式也必须随之发生转变，积极参与民国的“建设”就成为康有为的组织目标：“今际破坏，虽吾党所不预，而他日建设，岂吾党所能辞？”^[1]或许，这场革命的成功并非康有为所希望看到的结果。不过，正如萧公权所说：“我们不应忽视，尽管他对未成熟的共和表示疑虑不安，他曾诚恳地想帮助民国成功——‘妄想’可以助其成功。”^[2]

尽管在主流的革命史叙述中，康有为在民国之后的种种活动皆背离于时代的总体趋势，呈现出“保守落后”的特征。但是，康有为亦并非完全拒绝新的政治形态。只是基于对时势的评判，他认为共和制对于刚刚才由帝制国家转向民族国家的中国而言，并非合宜的选择。在

他的内心深处，德国甚或日本式的强势政府，建立起统一国家，凝聚国民的力量而实现超越式的发展，才是中国应该学习的对象。这样的冷静思考显然与毕其功于一役的国人的焦急心态不相符合，人们期许以“共和”来解决中国所有问题的迫切心理和对于“共和”价值的迷信，导致康有为不得不以一种曲折的方式表达他的政治构想，在对这个构想所进行的描述中，康有为赋予其一个糅合了君主制和共和制因素的复杂名称——“虚君共和”。的确，康有为在论述这个政治构想的效用之时，存在许多逻辑上的矛盾之处，甚至存在不少价值和制度上的悖论。但是，在我看来，这亦正是他政治设计的魅力所在。在这些看似矛盾却一体成型的构想中，我们需要重新来梳理种种矛盾和悖论，而不能简单地被看似逻辑合理却实际存在着更多现实矛盾的那些体系所迷惑，从而才能体会到康有为“不惜身后名”而始终坚持其政治构想的原因。更进一步地，我们才能体悟到康的种种构想对于我们现在思考中国政治模式之可能性的意义。

一 “保全中国”与多元“共和”

1911年，中华民国在辛亥革命之后宣告成立，成为亚洲第一个实行共和政体的国家。虽经历了1905 - 1906年间“立宪”与“共和”的激烈争论^[3]，但是与大多数西来之政治观念一样，国人依然在对何为“共和”的理解中充斥着诸多的似是而非或基于政治主张而产生的故意曲解，比如在翻译过程中出现的“民主”和“共和”之间的互用。^[4]出于对美国和法国因民主共和而实现富强的仰慕，久困于帝制和殖民之祸的国人，希冀能借助“共和”而使中国成为富裕强大的国家。在这样一种对于“共和”的想象下，甚至连晚清以来因地方势力强盛而造就的各省各自为政的状况，都被比附为美国式的联邦制。^[5]

有论者认为，以孙中山为代表的革命派，对“共和”的思考，主要集中于如何推翻帝制、推翻满族政权等领域，而对于如何建立糅合不同民族的现代中国、落实共和政治的原则，则并没有进行深入的思考，更没有形成一套可以实践操作的方案。“这样，民初的‘共和’成了一个略显含混的概念，越来越偏重于共和之‘名’，即无君的政体，却逐渐疏远了republic之‘实’，即公共精神的培养和宪政民主制度的完善。”^[6]相比之下，康、梁对于“共和”制度却有着更为细致的了解。或许是基于对“共和”的复杂性的了解，他们对通过暴力革命的手段来实现共和的方式充满疑虑，着力主张在保全既有“中国”的前提下，推进政治改革。康、梁的思路有两个基本的前提：一是共和政体的建立是一个历史的过程，^[7]二是共和政治的实施要以保全中国为首要目标，并要与中国的历史风俗建立起有机的联系。如果共和政体并不能有效地落实这两个前提，那么这个政体本身就值得怀疑。

具体地说，对于康有为而言，对政治体制进行选择的原因并不在于这个体制本身是否完美，而在于该体制是否符合当时的政治目的。而在民国初年，康有为最大的忧虑则是：清帝国确立下的领土和人口规模，如何能够不因以排满为号召的民族主义的兴盛而被分裂和割让，也即如何“保全中国”：

仆之素志，以为能保全中国者，无论何人何义，皆当倾身从之；苟不能保全中国者，无论何人何义，必不可从也。且夫中国者，兼满、汉、蒙、回、藏而言之；若舍满、蒙、回、藏乎，则非所以全中国也。此义乎，尤吾国人所宜留意也。^[8]

同样，也是在“保全中国”的政治目标下，康有为反对盲目模仿美国的联邦制，甚至主张废省，理由在于无论是联邦制还是行省制，都不利于中国凝聚成一个统一的国家。

对于当时大多数人以美国或法国作为共和政体之榜样的看法，康有为不以为然，他提出了自己对“共和”的理解。

首先，结合其公羊三世说，康有为认为，共和是比立宪更高一阶段的政体形式，符合儒家天下为公、选贤与能、群龙无首的政治理想，并强调自己曾以《大同书》来阐发此理。但是，这样的政体与当时中国的政治发展阶段并不甚符合，所以他将《大同书》隐匿不发。

其次，既然民国以“共和”为标榜，那么就需要厘清共和政体在历史和现实中的多样性存在。

在不同的文本中，康有为对历史和现实中曾经存在过或存在着的共和政体有过不同的概括。比如在民国成立不久即1911年11月9日致黎元洪等人的信中，说“共和之义，于古也六，于今也四，凡有十种”。他认为，历史上的共和政体“各有优劣，利弊互现”。其中，“周召共和”是为共和之始。而远古人皇氏九头纪、希腊雅典贤人议会、斯巴达二王并立、罗马三头之治、罗马世袭总统，皆为历史上之共和遗迹。

在康有为的论述中，他重视对现实中存在的共和政体进行概括。在此信中，他概括地说，世界上存在着四种共和政体：一是以瑞士为代表的议会共和制，这种政体实现了真正的多数人的治理，是共和政体的最佳形态。二是以美国为代表的总统制共和国，其特点在于公选一大总统来进行国家治理。三是虚属之共和国，以英联邦国家和奥匈帝国为例，皇帝只是名义上的领袖，实际上由议会治理国家。四是君主共和国，比如英国等国家。^[9]

在1911年12月所作的《共和政体论》一文中，康有为又将法国和葡萄牙分别立说，于是“共和之义，于古也六，于今也六”^[10]。在前列四种概括之外，他又于总统制共和政体中进行进一步区分，认为法国虽是议会选总统，总统却属于形式上的元“王”，而实质行政权力归属总理；葡萄牙也是议会选举总统，但总统拥有实际的行政权力。

在公共舆论对“共和”的普遍迷狂^[11]的背景下，康有为要为他所坚持的政治主张进行合理的表述，并试图找到其合法性的来源。因此，康有为首先要做的就是对共和制的复杂性和历史沿革做出分析，这有助于破除公众对共和包医百病的偏执。显然，康有为对“共和”多样

性的种种描述，其核心的意图是要破除当时人们心中对于美国和法国共和制的迷信。

当然，康有为对于自己的政治主张坚信不疑。他认为君主立宪才最为适合中国的政治制度。即便是在辛亥革命之后，君主已不复存在，他亦依然认为一个“形式上”的君主的存在，对于承接清帝国的领土和人口仍然具有重要的必要性。民国初年，在“共和”已不可避免的前提下，他向当时的主要政治领袖人物提出了“虚君共和”的构想，认为“虚君共和”制度优于其他类型的共和政体：

中国乎积四千年君主之俗，欲一旦全废之，甚非策也。况议长之共和，易启党争，而不宜于大国者如彼；总统之共和，以兵争总统，而死国民过半之害如此。今有虚君之共和政体，尚突出于英、比与加拿大、澳洲之上，尽有共和之利而无其争乱之弊，岂非最为法良意美者乎？天佑中国，事变最后，乃忽得奇妙之政体，岂非厚幸耶！^[12]

很显然，虚君共和是要延续君主制之“习俗”，其目的一是要防止发生类似于南美洲国家因选举总统而导致的纷争，同时亦可防止在议长共和制下经常会发生的党派政治。从根本上来说，康有为所理解的政治，并非“分清敌我”式的争夺和制约，而是使各种政治力量如何协力为一个共同的目标而奋斗。因此，他所接受的“共和”观念，更多地着眼于各方政治力量的协同与和谐。他认为，在由君主制国家向共和制国家的转变过程中，其最重要的转变标识并非在于是否采用议会、政党政治的形式进行国家治理，而是在于国家是否为全体人民所公有。

与当时许多具有先见之明的“先知”们一样，康有为也看到中国正处于三千年未有之大变局中。如果说康有为具有超越于同时代其他人的“卓识”之处，是他对这个大变局的复杂性进行了更多的思考。他将这个大变局称为“新世界”的到来。对于中国而言，这个新世界与以往的无论是国际秩序，还是内部治理秩序都截然不同。“新世界”产生了许多此前在传统中国从未发生的全新变局，比如民族国家之间的争夺，君主、民主之别以及新教、异教之争，等等。在康有为看来，这些变化中，最为核心的转变体现在国家形态上，即国家由君主制之私有转变为“国为公有”：“国为公有之义，最先出自中国。《礼运》述孔子大同之义曰：大道之行也，天下为公。《论语》述孔子之言曰：舜、禹之有天下也，而不与焉。又曰：舜何为哉，恭己正南面而已矣。盖发明国为公有，则君主不与，惟恭己无为而已。盖据乱世小康，则国为君有；若平世大同，则国为公有。孔子陈三世之义，以备穷变通久之规，盖进化之大义，而遂为政治变革之第一大事矣。”^[13]

由上文可以看出，在叙述方式上，康有为依然沿袭了公羊三世的大同小康之分别，然而其特意点出“国为公有”，其目的则是要摆脱对抽象的、理想化的政治组织方式讨论中所产生的争议。换句话说，如果实现了由“国为私有”向“国为公有”的转变，那么对于政治体制的讨论反而可以存而不论，从而化解“共和”与“立宪”水火不容的“成见”：“若既得国为公有，则无论为君主、民主，为独立、半立，为同族、为异族，为同教、异教，皆不深计。”^[14]

在康有为看来，判定是否“国为公有”的关键决定因素，在于君民是否共同受治于法律之中。康有为用立宪来解释“国为公有”：“欧人言国为公有曰constitution，……日人译之曰立宪，以明君民同受治于法律之中。质而言之，立宪国者，国为公有，君民共之；专制国者，国

为君有，一人私之。”^[15]当然，以立宪之义来解释“国为公有”的论述本身与“共和”的真实含义相去甚远，因为即便是同为立宪，其二者对于国家主权的规定也存在很大差异，这点从康有为在1913年积极参与宪法的讨论一事就可以推知。但是，很显然，康有为进行这样的概念辨析是故意为之的。究其原因，只能是他要为自己心仪的君主立宪的政体保留合法性的基础。

如果以“立宪”来解释“国为公有”，那么，是否存在君主、是否实行共和便成为第二义的问题。康有为坚信：如果将君主制和民主制进行比较，君主制更有助于使具有超大国土面积的国家保持稳定。康有为从美国、欧洲和南美洲等各国经验中所得出的结论是：“今全球大地之行民主制而安乐者，只有美国、瑞士。”^[16]但是，瑞士是一超小规模的国家，它的先进经验并不能对中国这样的超大型国家治理提供更多的借鉴意义，而美国通过总统选举而达到“国为公有”的经验则与其独特的宗教和传统文化传统，特别是清教徒和英国文化的深厚影响密不可分。因此，他们的国家治理模式，对于中国而言，并无实际的示范意义。

康有为试图提醒国人，包括法国在内，世界上的许多国家都曾因模仿美国的政治体制而引发长期的争乱。他经常引用的是墨西哥因竞争总统而导致了长达三百年的争乱，以此说明，如果在文化和政治环境还不具备的情况下，贸然实行总统共和制，只会给中国带来分裂和动荡。

不过，在民国初期的对于共和的乐观主义的想象中，君主制几乎与专制同义。所以，康有为对于君主制度的任何辩护都会被批评是意图恢复专制。况且，以共和替代君主制已为时代之既成事实，如果

康有为要试图对其所心仪的君主制进行合理的解释，那么，他除了要面临“政治正确性”的挑战之外，还要处理谁堪成为君主立宪政体中的“君主”这一更为复杂的问题。

就此，康有为发展出一套“虚君”的论说。与传统君主的最大不同在于，“虚君”只是一个象征性的存在，与具体的政事并无关联，它只作为国家的凝聚力符号和神圣性的标识而存在。^[17]

在前述康有为所罗列的各种关于共和政体的不同描述中，他将英国式的君主立宪描述成“君主共和”制。康有为指出，世界各国的立宪君主，有些依然可以行使任命首相的权力，有些甚至还拥有矫正议会决定乃至解散议会的权力。而英国等国的君主，则没有行政权力，实际上是“共和之虚君”。据此，康有为构建了从“专制君主”到“立宪君主”再到“共和君主”的三段式发展模式，并将他自己倾心的虚君共和制称为“共和之新体”。他说：“夫但以君主论之，则专制与立宪皆有之，岂不相近哉？以民权论之，则立宪与共和实至近，虽有君主，然与专制之政体实冰炭之相反也。若共和之君主，其虚名为君主虽同，而实体则全为共和。夫凡物各有主体，专制君主，以君主为主体，而专制为从体；立宪君主，以立宪为主体，而君主为从体；虚君共和，以共和为主体，而虚君为从体。故立宪犹可无君主，而共和不妨有君主。既有此新制，则欧人立宪、共和二政体，不能名定之，只得为定新名曰虚君共和也，此真共和之一新体也。”^[18]

康有为想要弥合君主与共和不能共存的二元论，并认定这样的政体恰好最适合于中国，其理由之一在于中国比英国拥有更为长久的君主传统。他说：“中国乎积四千年君主之俗，欲一旦全废之，甚非策也。况议长之共和，易启党争，而不宜于大国者如彼；总统之共和，

以兵争总统，而死国民过半之害如此。今有虚君之共和政体，尚突出于英、比与加拿大、澳洲之上，尽有共和之利而无其争乱之弊，岂非最为法良意美者乎？天佑中国，事变最后，乃忽得奇妙之政体，岂非厚幸耶！”^[19]

康有为对于“虚君共和”这样的“奇妙”政体的推崇，完全是出于对革命党提倡的民主共和政体的怀疑。康有为所要特别考虑的是，在超大规模国家交通和通讯皆不发达的现实下，能否借助传统的意识资源建构出统一的国家的意识？而无论是革命党的排满口号，还是共和与联邦之间关系的讨论，都让康有为担心会造成国家的分裂。

康有为的策略也充分考虑到国民追求新的政治格局的心理需求。“虚君共和”从“名”的意义上符合国民对于共和政治的向往，而“虚君”^[20]则可以减少甚至排除人们对于专制的联想。那么，他是如何解决谁有资格作为“虚君”的难题的呢？

以中国四万万人中，谁能具超绝四万万人而共敬之地位者，盖此资格，几几难之，有一人焉，则孔氏之衍圣公也。

夫衍圣公乎，真所谓先王之后、存三恪者也。以为圣者之后，故其恪久存而永不绝，其公爵世家，历二千四百余年。合大地万国而论之，一姓传家，只有日本天皇历与之同，其无事权而尊荣亦略同，又皆出于我东亚国也……然且衍圣公为先圣之后，人心共戴，其为中国万世之系，比日本天皇尤为坚固矣。且立宪君主，实非君主而大世爵耳，不过于公之上加二级为皇帝耳。孔子尝有尊号曰文宣王、文宣

帝，衍圣公不过加二级，袭此文宣帝之爵号耳，仍是大世爵也。

夫立宪君主，既专为弹压不争乱而立，非与之事权待其治世也，诚合乎奉土木偶为神之义，则莫若公立孔氏之衍圣公矣。孔氏为汉族之国粹荣华，尤汉族所宜尊奉矣，舍孔氏亦无他人矣，主民族革命者，应亦同心而无词矣。^[21]

在对虚君人选的考虑中，康有为对衍圣公的倾向，无疑是因其最具有文化历史的合法性。但，如将衍圣公作为虚君，依然存在严重问题：即一个由少数民族（满族）建立的帝国的遗产继承者，如何面对拥有不同信仰体系的民族的多样诉求？对此，衍圣公所对应的汉族文化的特性存在着致命的问题，即如何处理儒家价值与多元民族国家之间的矛盾？

当然，对于康有为而言，此追问亦早已不是什么新问题了。此前，他所提出的孔教国教论，也遭到了同样的非议：

虽然，衍圣公之尊为帝，合于汉族之人心矣，惟虑非所以合蒙、回、藏诸族之心也，则彼拥旧朝而立国，必且托保护于俄，终则折而入焉。果若是，恐失三千四百万方里之地，且增北顾之忧矣。夫蒙、回、藏之地，几三倍于中华内地，且有千数百万之同胞焉。为争一冷庙木偶，而弃三倍内地之地与千数百万之同胞焉，物价太不值也，甚非策也！若尊为监国则两无碍矣。存皇帝之大世爵，而一切不相关，以保全蒙、藏，岂非策之至哉！^[22]

于是，康有为认为，如果仅仅只保留满清皇帝的爵位，而使之成为新成立的中国之名义上的“君主”，以此来换取蒙、满、回、藏对于国家的归属感，是一个特别合算的策略。为了使深受排满革命影响的国人接受这样的思路，他甚至搬出欧洲国家历史上经常发生的迎立外国人为王的例子，来说明令一名逊帝来担任这样一个虚衔的可行性。他认为，这个方案中最大的优势在于，逊帝这样一个与各派政治势力皆毫无瓜葛的人可以避免陷入权力争斗之中。他说：“盖国为公民所有，王者不过一乾脩君衔、名誉总理，不关轻重故也。其不立本国人为王也，……若立外国人乎，于国人中绝无党援，但寄虚位，则无争篡之祸也。”^[23]

他进而设想了将逊清帝改造成“虚君”的步骤，包括改汉姓等等：“今皇帝照诸欧例，在资政院宣誓入中华籍，并改汉姓，则与清朝无关。如此虚君，不必改作，亲贵爵禄如故，其他一切典礼经费居处，国会有全权，可随时议而进退之。今无烦细及之，以生支离。但若此而可易三千万里之蒙、回、藏，岂不善之善乎？”^[24]或许我们可以质疑，是否将逊帝尊为虚君之后，就一定能够保全中国，但是，在“帝国”体系解体之后，思考帝国权利和责任该如何转移和继承到新的“民族国家”之中，这的确是晚清政治变革中最为核心的问题。

二 “虚君共和”与“霸国主义”

康有为希望保持虚位君主，并认为清逊帝亦是接受的人选这一政治设计思路，使他与民初复辟派的叙述路径汇而合流。虽然他也反对袁世凯复辟，并且反对恢复君主的独尊地位，但是，这些种种与时代不谐的差异，加上他对共和制的“名与实不与”的做法，终于使他成为新文化运动的主要对立面。

复辟派并非一个严格的政治团体，其中既有因忠君思想而依旧保持对清王朝忠诚的群体，也有如康有为那样，只希望以清逊帝作为虚君的群体，其间的诉求并不相同。不过，也总会有一些共同的声音，使得在试图通过对“共和”的另解来维护君主政体的方案中，康有为不至于成为孤例。

劳乃宣在1911年冬所作的《共和正解》就是试图从中国历史上“共和”一词产生的历史原委来解释“共和”政体应是君主立宪而非民主制度。他说，共和之“本义为君幼不能行政，公卿相与和而修政事，故曰，共和乃君主政体，非民主政体也。……与今日东西各国所谓君主立宪绝相似。而不学之流，乃用之为民主之名，谬矣。夫君主立宪，有君者也。民主立宪，无君者也。古之共和明明有君，乌得引为无君之解哉。今天下竞言共和矣，若依共和本义解之，则今日颁布之君主立宪政体，正与周之共和，若合符节也”^[25]。很显然，这个所谓的“正解”亦是在共和已经成为一般人的政体共识的背景之下展开的，并且充分利用了国人对于周召共和的历史记忆。劳乃宣由此得出的结论与康

有为的主张十分相似，认为不能因为少数人提倡民主而贸然行之，必须意识到君主制才更为符合国人的心理习惯。

在劳乃宣看来，若无君主则无以构成一种“正统”。况且，既然“立宪”之实质已经构成了对于君主权力的限制，因此就无须再担忧在绝对君主制度下产生无边界的君主权威。“若夫正解之共和，则君主居正统之名以镇服天下之人心，政府握大权之实以担负行政之责任，又有国会处于监察之地位，使不致有跋扈之虑，……吾愿今之言共和者，恪守正解以维君统而奠民生，勿为谬解所误，致蹈无君之愆而貽民生之戚则幸甚矣。”^[26]劳乃宣的说法强调了历史合法性的面向，然而此论一出，却恰好为复辟势力张目。但是，无论如何，民国复辟势力的凝聚亦反映出当时一部分国民对于共和的失望心情。

出现对民国的不满、对共和担忧的情绪也并非偶然。民国初期，政治十分混乱，共和危机日渐显露。因而在1914年6月，劳乃宣作《续共和正解》，宣称其反对少数人革命的原因在于推翻君主而行民主，这会使所有人都有做总统之想，必然会带来社会的动乱，他援引了辛亥革命后三年的政治现实来证明这一论断。他甚至还责备袁世凯没有与清王室实行君民共治的“共和”政体：“项城天下才也，而其心则不能为天下所共谅，使其于汉阳克复之时，下武昌、救金陵，乱党不足平也。勘定之后，尊王室秉政权实行正解之共和，以安天下，岂不赫然与周召比烈哉。计不出此趣，取大物何以自解于天下后世乎？”^[27]文中还说，当袁世凯两任总统的任期结束之后，逊帝正好年满十八岁，袁世凯便应当模仿周公还政于召公的例子，将权力交还给宣统皇帝。

劳乃宣与沈家本在晚清时期曾就新刑律是否应考量习俗的问题展开过激烈争论，而这次所着力的“共和”与“民主”之争，亦自有其学理的基础，并非单纯的感情用事。在劳乃宣另一著作《君主民主平议》中，对这两种政体的内在理路及与中国的国情之抵牾之处产生了类似于康有为式的认识。他提出古希腊之所以能成为民主之发源地，是因为其统治之区域狭小，“迨扩为大国，即不能不变为君主矣。盖人少而后选举易公，地小而后众情易达，非广土众民所能推行无弊也。惟北美联邦区域颇大，亦能行民主之制，则以美之人民皆英之中流以上人物，因教争而迁往者。人人具有法律知识，非他国智愚灵蠢杂然不一之民所能及也。近者南美诸国，亦效法北美改为民主，然每易总统一，战争一次，日寻干戈至今未已，反不如往昔为欧洲君主国属地之安全。则以人民程度不及而妄欲效颦之所致也。”^[28]他对于南美国家因模仿美国制度而导致国家陷入混乱的教训的重视，亦是当时人们质疑共和制度是否具有普适性的体现。

的确，就在人们为辛亥革命的成功、共和政体的建立而欢呼之时，也有许多人一直在警示，新中国之“建设事业”的难度要远远超过借助民气而达成的破坏之功。^[29]而因民国初年的政局所形成的共和危机，使康有为对他自己的政治主张产生了更为坚定的信心。

康有为除了对“共和”政体进行多样化的思考外，尤其对于如何进行共和的建设展开了更为细致的思考，这样的思考决然不是用简单的“试图复辟帝制”和“回报帝恩”等解释所能说明的。

在康有为看来，革命派的目标之所以能迅速获得成功，其原因是多样的。在种族主义呼声的鼓荡下，民众愤怒于政府之无能、作恶，于是南北合力，清政府应声而倒。然而，辛亥革命既标榜为“共和”革

命，那就并非对以往历史的改朝换代的简单重复，而是对三千年未有之变局的整体性回应。“今兹之革命，非止革一朝之命也，实革中国数千年专制之命也。今兹建设共和也，于数千年之中国书传无可考，法典无可因，礼俗无可守。”^[30]在这样的意义上，共和建设就不能仅仅依赖于政府，而必须人人有责。因此，如何建设共和国家，则需要进行更为仔细的探索。

康有为说，国人均迷信共和能解决中国需面对之问题。但若要问共和之真义，人则多惘然。有人以为人人自由平等、不复有伦理纲纪就是共和；亦有人认为分立自治、无须纳粮交税，即是共和。即便认识具有如此巨大之差异，人们却仍对共和持一种普遍乐观之态度，认为一改共和，即可得欧美之富强。但实际的情况却是：共和国家的建设，首先需要具备的就是道德、政治和物质等数方面的条件的配合。

早在1904年前后，康有为就对忽视生产能力的提升和物质财富的积累，仅凭政治理想来鼓动社会革命的做法提出了质疑，从而写下了《物质救国论》等作品，目的就是要破除人们简单地将欧美的进步原因归结为制度的优越，而忽视了这些国家所具备的物质条件的视野。民国之后，面对人们对于共和的“虚妄的”理想化期待，他依然警示必须时刻关注实现共和的条件。“夫共和之运至难，其本体在道德、政治、物质三者之备，而后能行之，非曰吾标共和之名，即可收至治之效也。今吾国以共和为名，而纲纪荡尽，教化夷灭，上无道揆，下无法守，一切悖理伤道、可骇可笑之事，万百亿万，难以条举。今已夷然为无政府之国，贼民并兴，共争共乱而名曰共和也。”^[31]共和政治使人人拥有参与政治活动的可能，那么也对国民参与政治的能力和道德素养提出了新的要求。同时，选举活动所需要的交通配备亦是必须具备的：“夫共和之制，与国民共治之，须国民知识通、道德高，道路

交通，然后易行也。若我中国，广土众民，各国无比，难遍逮下，一难也。穷乡僻壤，极边异域，民多愚塞，渺不知政治为何物，二难也。铁路多未设，汽船多未达，山川阻深，道路隔绝，三难也。又经大乱，纪纲扫地，法律全废，廉耻弃绝，道德衰弊，四难也。”^[32]

康有为尤其强调共和政治与道德之间的关系。在他看来，既然共和政治崇尚自治，那么国民就需要具备自我约束的能力。“盖共和自治者，无君主长上之可畏，则必上畏天、中畏法、内畏良心；有此恭敬斋戒之心，然后有整齐严肃之治。”^[33]康有为也援引孟德斯鸠的学说，特别引用英人勃拉斯的《美国平民政治》一书中的观点来说明：美国人之所以能建立完满的民主秩序，原因在于其国民所具备的恭敬、爱法、守法的精神。由此，对国民之道德素质的重视，要更重于制度上的巧妙设计。

共和政治的前提是君子人格的养成。康有为认为，如果人人都是君子，那么政府就没有必要存在了。但是，如果并非每一个人都有君子之行，那么政府和法律就成为社会运行之必须，由此，自由和权力就需要被限制：“若其国民由士君子而化为暴民，则所谓民权者，徒资暴民之横暴恣睢、隳突桀黠而已；所谓平等者，纪纲扫尽、礼法荡弃而已；所谓自由者，纵欲败道，荡廉扫耻，灭尽天理，以穷人欲而已。以若是之俗而为共和，则是附虎以翼，添火以油，共争共乱，岂复可言哉？”^[34]康有为对自由和平等的批评，虽然不尽合理，但也并非完全不符合当时人们对于自由和平等的理解。

而如何才能培植对道德的敬畏之心呢？康有为认为，礼俗和宗教的力量十分巨大，政治制度或可以移植，道德和礼俗却必须植根于自身的传统中才能获得新的生命。因而，他坚持政治变革不应将中国数

千年的教化“尽扫而弃之”。“夫将欲重道德之俗，起敬畏之心，舍教何依焉？逸居无教则近禽兽，今是野蛮之国，犹有教以训其俗，岂可以五千年文明之中国，经无量数先圣哲之化导，而等于无教乎？今以中国之贫弱，及前清之失道，人民慕欧思美，发愤革而易其政可也，然岂可并数千年之教化尽可扫而弃之？”^[35]制度即便可以模仿，道德意识的建立却不能完全脱离已有的教化准则。

康有为从教化引发出对于“国魂”凝聚及建立孔教会的思考，这需另文讨论。此中值得关注的是康有为对于风俗和政治，乃至现代性与本土性的反省。康有为借助卢梭和孟德斯鸠对于风俗的讨论，指出制度的形成必有其历史的渊源。因此，建设新的制度要与地方性和本土化的因素相结合，认定政治体制不能够脱离具体的情景而发生作用。脱离本土情景的制度移植，不仅会使制度运行产生变形，而且还会产生经济上的不良后果，对习俗的破坏更会带来对社会经济体系的破坏。康有为举例说，在民国的新礼制中，中国人用西式的呢绒来做礼服的原料，那么将会对全国原有的“衣履冠带之肆”以及连带的丝绸产业造成毁灭性的后果^[36]，因此，这样的“革命”非但不能富民强国，反而会使百姓失去生计之所赖。

康有为认为，任何制度的引入不能照搬原文，而必须有所损益。他痛心国人普遍以西方为准则的思想方法，演化出国人舍弃自家之传统而以西方之是非为是非的盲区。“凡出欧美者，不问得失，虽臭腐亦神奇之；凡出于中国者，不问美恶，虽前圣亦攻弃之。此非只革清朝命也，实革中国五千年之命矣！彼岂有所知而损益哉，惟有心昏神下、奴媚之而已。吾久游欧美十余年，凡欧美之美善，有补于中国者，吾固最先提倡取法之。然吾之采法，集思广益，去短取长，以补中国而已，非举中国数千年文物典章而尽去之也。且师欧美乎，彼亦

国不同，将何师？且吾不有善于彼者乎？今乃不问是非，惟中国是弃，惟欧美是从。若此何难？”^[37]

康有为在流亡期间，亦深为忧虑革命所可能造成的破坏性，这还引发了康门与孙中山、章太炎等人之间关于“革命”与“改良”的论争。辛亥革命成功之后，康有为并没有停止对革命的反思，只是关注点由“革命”与“改良”转变为“革命”与“建设”之争，从而对革命的目标和手段进行了新的评说。

在民国之后的一系列文章中，康有为辨析说：伴随着新世界的出现，革命的含义亦发生了转变。以往革命之意义比较侧重于移朝易代，但近世的欧洲革命已经不再以推翻君主制度为目标，而是以实现国为公有为目标。他批评说当下中国所进行的民族革命，却没有跳出传统革命的窠臼，而应该将革命的目标由推翻君主、排斥异族转向为建设立宪国家。

对于革命派学说中最为核心的民权、自由和平等的思想，康有为着力要指出这些学说所可能带来的副作用。他认为，自由和平等，会给人以推翻现存秩序的冲动，“且倡革命者，必以民权自由为说，公举民主官吏为言，近引法、美，切乎时势，合乎人心，当水深火热之余，菲不信之望之。夫民权自由之与民主，分而为二者也。欧洲十余国皆有民权，皆能自由者，除法国共和之外，余皆为虚君，然则必欲予民权自立，何必定出于民主乎？革命未成，而国大涂炭，则民权自由且不可得也。然则革命者之言民权自立，不过因人心之所乐而因以饵之，以鼓动大众、树立党徒耳。假令革事果成，则其魁长且自为君主而改为压制之术矣。”^[38]在戊戌变法前后，康有为一度曾是民权自由的倡导者，只是那时康的民权和议会思想主要之目的是“上下通”，

即让最高统治者能够准确详细地了解民情，而不是西方现代政治意义上的民权和自由。而民国之后，康有为却发现民权和自由对传统的秩序造成了摧毁性的影响。因此，他反而后悔曾经提倡民权，转而强调“国权”，即强调如果没有一个强大的国家作为支撑，民权和自由便无从谈起。^[39]

从康有为对“革命”之目标的重新厘定，我们可以看出，康有为提出“虚君共和”制的真正目的是以虚君作为国家的象征，以期达到凝聚国民的精神；以强力政府来主导行政，以期消除不必要的阻力，使国家建设能够顺利展开。在他看来，惟其如此，人民的权力、国家的富强才能真正得到保证。这种国家至上的观念，一方面来自于他所理解的德国经验的启发；另一方面，也是更重要的方面，则是基于他对于国家功能的理解，即无论采用何种政体，国家首先要必须保证对外独立、对内有权威。惟其如此，政府才能够行使其行政能力来完成国家的建设任务。

康有为认为，在大一统和列国竞争的世界格局下，国家之间所要比较的是国土的完整和人民的富足、兵力的强劲，而不在于采用什么样的政治体制。所以，如何保全国家，使国家富强才是政治的第一要义。“夫政治之体，有重于为民者，有重于为国者，《春秋》本民贵、大一统而略于国，故孟子曰：民为贵，社稷次之。盖天下学者多重在民，管、商之学专重在国，故齐、秦以霸。法共和之时，盛行天赋人权之说，盖平民政治，以民为主，故发明个人之平等自由，不能不以民为重，而国少从轻也。及德国兴，创霸国之义，以为不保其国，民无依托，能强其国，民预荣施，以国为重，而民少从轻。夫未至大地一统，而当列国竞争之时，诚为切时之至论哉。”^[40]康有为继续申说，日本就是因为采用了以国为重的策略，国家才得以迅速富强，而

即使是作为共和制的代表国家——美国，也越发强调国家干预的重要性。

政治有内外之别。在一个弱肉强食的国家秩序下，中国要生存于其中，就必须对政治的目标有所选择。美国和法国的宪法最看重的也是人民的身体之自由权和财产的安固权，尤其“政府自人民而起，本人民之意志，因人民之幸福而设立，其唯一之正的，在保护人民，使享有生命自由财产。此数语乎，真共和国之天经地义矣！”^[41]但反观中国，却是“号为共和，而实共争共乱；号为自由，而实自死自亡；号为爱国，而实卖国灭国”^[42]。由此可见，如若没有一个强大的国家，人民的生命权、财产权及政治权利，就成为无本之木。

“霸国”的落实在于实现一强力政府，“举是大政，不能不望之强力之政府矣。……一家一肆，必有主权者以指挥之，事乃克举。所以易君主者，为其专制而世袭，其有不善，须大流血以危国家，故害大而去之耳。若未修举百政，黜陟群司，兴利除害，以为国利民福者，不能不付权于政府以行之。故国无论君主民主，未有不中央集权也。所与专制异者，以国会立法以分其权，而未有以地方各立为分权者也。”^[43]而对于联邦制和地方宪政的大力提倡，只会削弱政府的统制力，这是康有为所坚决反对的。

在议会制度下，强力政府要实施治国之权，必须要依赖于政党内阁的主持。因此，康有为不仅欲自己成立政党，而且在他的孔教会构想中，本身就有借助信仰而吸收党徒的意味。^[44]不过，对于民国成立之后政党林立的局面，康有为很是不满，他认为政党数量过多，会导致难以形成共识。所以，一个国家之内，理想的状况是只存有两个大

的政党，如此则一是可以形成决策上的行动力，二是可以存在一个真正的监督和批评者。

三 《拟中华民国宪法草案》对于“共和”的曲折批评

在对于共和的疑虑和对强力政府之期许的双重因素的交织下，进行一种制度化的设计，是实现康有为期望的最大保障。对于并不处于权力核心的康来说，最接近其期待的就是制订和颁布一部符合自己政治设想的宪法。

康有为认为，自晚清以来，法律制度的改革均偏离了“宪法应该成为国家富强的保障”这一核心目标。在此期间所推行的法律变革对于国家发展的核心事宜诸如理财、外交等问题存而不论，反而经常在社会习俗的层面纠结缠绕。“晚清资政院甫开议，不注意于理财、练兵、外交数大事，以为富强之计，而辄先议室女可和奸而无罪、子壮可背父独立二事。夫二事者，今姑勿断其得失是非，然风俗之事，欧美议坛所不敢轻提议者，以行之数千年，化民成俗，既与国无关，则不敢反其民之风气事势，逆其性情，悖其利害之势，以定为法律也。”^[45]他所言的“和奸”和“背父独立”等问题，曾引起过劳乃宣和沈家本等人的激烈争议，被认为是新法律对于传统伦理规范的最大挑战。但是，康有为认为，这样的立宪活动既曲解了政治之本质，也超越了议院之权限，更是违背了共和之精神。“共和之为政，以人民为主，以人民的权利为基础，以人民之生计、安宁、幸福为宪法之祖本，非有犯公众之安宁，乱公众之秩序者，例不得问焉。”^[46]法律之目的本应在于保护社会的安宁，但中国的法律变革却反而导致了社会规范的混乱，从而更不利于地方秩序的保护。

康有为认为，宪法精神的失误完全起因于宪法制定程序中的纰漏，尤其是编制者不顾国情而盲目照搬西方的法律原则，使得这样的宪法即便颁布了也不会具有可操作性：“吾将望立良宪法，慎起草以维持之。今之学者，皆谓欧美以法治国，而吾中国不能以法治国也。欧美各共和国，皆善其成文之宪法，而吾中国未定宪法也。南京临时宪法，则不过十数都督所举一二私人为之耳，与全国四万万之民意无与也。”^[47]康有为认为，脱离民情的宪法必然不会产生实际的可操作性，因为“盖天下之言空理者不如行成法，执文法者不如用权势，而势之成败则有天命焉；盖惟天胜势，而势之胜法、法之胜理久矣”^[48]。

在康有为的思考中，宪法的重要性在于，其一方面可以改变国家的属性，即通过制定宪法，而使原先国为皇帝私有的局面转为“国为公有”；另一方面，宪法对于权力的制约，目的是改变晚清政府软弱无力的状况。于是，通过权力的划分，可以建立起有效的合作架构，从而保证国家的主权得到实现，人民的生命财产得到保护。在这样的思路下，康有为所拟议的宪法草案尤其体现了对民意的强调以及对政府权力的平衡，并最终强调了强力政府的重要性。

1913年，在中华民国宪法编制的过程中，康有为撰写了《拟中华民国宪法草案》来系统说明他的立宪原则，其实就是要将他自民国以来对共和的疑虑和对于君主立宪的倾向用“法律”的方式加以呈现。

在宪法草案中，最值得关注的是康有为对于国体和政体问题的思考，这些思考大多是在民国之后对于共和问题的反思与整理。

康有为认为，理解一个国家是不是现代国家的核心，在于国为公有或国为私有。对晚清以来以专制、共和这样的政治组织方式来区分国体的做法，他提出了批评：“今之言国体者，曰专制，曰立宪，曰共

和，盖发自希腊阿里士多图，而孟德斯鸠大明之，吾则大不以为然。夫不明析公有、私有之大辨，而徒言专制、立宪、共和之等差，则于事理未明辨也。夫固有私有之国体而兼专制、立宪、共和三义者，亦有公有之国体而亦兼专制、立宪、共和之三大义者矣。”^[49]这段话意在说明，即使中国要成为共和国家，亦非只有责任内阁制或总统制这两种方式可以选择，同样，君主立宪制也可以成为供选择的选项。在举国以美国和法国为范例的氛围中，康有为对英国情有独钟，其理由不外乎认为英国革命是在通过平和的方式剥夺了君主权力的同时保持了英国国王的爵位。康有为将英国这样的存虚君且有爵之国称为“共和爵国”，而非“君主立宪”国。他说：“盖君主立宪国与共和王国之别，视有统治权、立法权与否也，英王既非统治权之总揽者，而立法权属于国会，且因议会政党之势力发达，国王虽有任免国务大臣之权而不能实行，不过徒存王者之礼与名而已，安得为真君主也，非共和而何？”^[50]这样的曲折表达，无疑意味着康有为依然接受并支持共和之名号。

康有为之所以要把英国列入“共和国”之列，主要是因为他认为英国的宪法是共和宪法之源头。而其保留君主的方式，与他心目中的虚君共和政体最为相符。康有为指出，目前各国宪法大义的源头是英国的不成文之宪法，在英国宪法的基础上逐渐形成了国为公有的原则，并最终为法国和美国所移植。所以，中国“不立宪法则已，若立宪法，无论君主民主，终不能离英之宪法也。英为大地宪法之祖，万国宪法之师，为宪法变化之极，民权过于美、法，名有君主，实则伴食画诺，而为真共和国”^[51]。在康有为看来，中国要制定宪法，一定要先了解英国的宪政原则，再折中其他的共和宪法，才能制定出符合中国实情的宪法。

在已有的共和宪政中，瑞士采取的是多数公决的制度，最符合民权之真义，是共和之极轨。但是，这样的体制只适合小国寡民，在大国中则难免运转不灵。康有为尤其对当时国民所倾慕的美国宪法的可移植性提出了疑问。他觉得美国的国民公举总统之法也仅仅只有美国能实行之，况且选举耗费巨大，别的国家也很难效仿。因此，美洲师法美国政治制度的二十共和国，无一不大乱。康有为尤其谈到美国联邦宪法的独特性是基于其国家成立的历史，而非故意合而散之。“夫凡自合而分者，必其国势凌夷，贫弱已甚，中央不能吸集地方之权，而不幸致分，非谓其政体之美而宜行也。”^[52]在康有为看来，当时的中国已经形成军阀割据的局面，如果不实行中央集权，则极其容易导致国家分裂。在强国的目标之下，康有为对于美国联邦宪法中所宣示的各州分治之理念可能带来的危害深表担心，尤其担忧诸如联盟分裂的可能性、法律差异造成的不一致，以及机构多重化所造成的耗费，等等。最为关键的是，中国当时的病症并非是政府压制了民间的自由，而是地方势力过大而造成的政府无力。所以，以联邦制来治病的药方肯定是南辕北辙。

康有为尤其反对民选官吏的做法，他把政府选派官员视为政令畅通的重要环节。“盖既以保国为要，以国强为重，则吏必命于政府，而后有指臂运使之灵，提挈谨严之治。”^[53]

对于三权分立，康有为评论道：在国会的监督下，政府勤勉守则，然而行政与立法若陷于意气之争，反而会置国民福利于不顾。美国因为总统与国会的多数派往往属于同一党派，所以立法与行政虽有制约，却也能暗中相通为用，但对于别的国家而言，则未必能行得通：“美宪法之万不可用，而尤不宜于吾国，至明矣！”^[54]

康有为认为，由于民主深入人心，其总统不负责具体的政治事务，一切概由总理负责。虽然内阁经常变更，但总统不变，这样既可避免无政府的窘境，也可以平息因为更换总统而导致的争乱。不过，法国的总统因为不是“虚王”，所以在总统与内阁并不属于一个党派的时候，依然会导致政治动荡。

在民国初年关于内阁制和总统制的激烈争论中，康有为所推崇的是责任内阁制，即元首只担负礼仪性的功能。经过这样的比较，康有为认为，美国和瑞士的模式在中国行不通；英国的体制虽然最适合中国，但中国君主已经招致废除，或与民主共和体制不合；那么最后就只有法国的模式可供选择，这种模式虽然难以使国家实现富强，但至少可以保持稳定。^[55]

在康有为看来，民主共和国家并没有一部可以直接移植的宪法，而以法国宪法为基础，并吸收英国宪法的优点则是一种次优的方案。其实在康有为的内心深处存在一种更为合适的方案，即德国方案。然而，德国并非民主国家，康因此并不能明目张胆地主张德国模式。对此，章永乐提出一个假设：“康有为宪法草案固然公开参照了法、英、美等国家的宪法，但就其精神实质来说，与德意志第二帝国宪法似乎有相当大的契合之处，后者极有可能是康有为的一个隐秘的参照系。”^[56]

康有为对于德国因中央集权而导致国家富强的经验的肯定已经在他对联邦制的激烈反对中得到了充分的叙述。在他的宪法草案中，这种肯定则表现为强调总统对于国会的主导权。虽然康有为肯定国会或立法机关对于政府行政权力的制约，但是他看到了这样的制约对于政府权力的压制，及由此可能带来的行政能力削弱的问题。如此的思考

逻辑完全是基于民国初年所遭遇的法律危机，尤其基于民初《临时约法》对于议会权力的强调。

《临时约法》的制定契机，恰值临时政府在准备将大总统职位交给袁世凯的前提下，孙中山及南方势力希望通过议会来制约袁世凯的权力。因此，《临时约法》改变了《中华民国临时政府组织大纲》中确立的以总统制为核心的三权分立的政体原则，重新设计出新的责任内阁政体。这个政治格局中，参议院具有立法权，并具有对总统决定事件的同意权。而总统在对参议院的决定进行复议时，如有三分之二的参议员坚持原议，大总统则仍须颁布。而且，参议院在认定大总统有谋叛行为时，可依法进行弹劾，这实质是为了限制总统的行政权力所制定的方案^[57]，却造成了民国之后因人制法的乱象。

民国建立之后，成立国会、制定宪法似乎是共和政治之必然实施的步骤。然而，实际的法律设计则存在严重的“因人制法”问题。所谓“因人制法”，即法律的制定，并非基于长期稳定，而是为了制约特殊的人物或特殊的利益。这种现象，“在民初几年大为盛行；而其肇始，则在《临时约法》制定时期。《临时约法》将《临时政府组织大纲》所规定的总统制改为内阁制，目的则是在大总统不得不举袁世凯的情况下，以内阁制度约束其权力。”而在袁世凯方面，其“破毁国会，废弃《临时约法》与天坛宪草，这种因人废法的行为与前此议会的因人制法实是一脉相承”^[58]。

为了纠正这样的混乱，在康有为的草案中，强调了政府的统制力，赋予了总统以停散国会的权力：“盖议院有弹劾权，则政府应有解散权，所以调和国家机关之冲突也。若无调和，国会立法者太专，而政府行政者受压，则国家将陷于危险矣。至委任之规，亦非相反。盖

大总统非议院委任，而国民所委任也，自经选举之后，则大总统之权即与议会分离，而完全独立矣。故解散议会之权，乃议院内阁制之重要法也。”^[59]康有为强化行政的统制权力而削弱议会制衡力的设计，看上去与袁世凯的诉求一致，并因此而招致物议。循其内在理路，则是由于康有为坚信要实现国家的富强，必须背后有一个强大的政府来推动。而民国初期的围绕袁世凯独裁和国民党为主的议会之间的政治斗争，以及各地军阀割据等状况，都导致新成立的国家难以启动任何政治活动。

当康有为看到，处于不成熟的政党政治环境下的议会组织试图以“人民主权”为基础来构造政治架构的时候，他在宪法草案中，特别注意强调“主权在国”这个带有明显的德国印记^[60]的主权理论。

在《中华民国临时约法》以及王宠惠的宪法草案中，都明确指出，国家的主权属于全体国民。王宠惠还特别指出：“主权在国民，乃共和国体最要之原理，不妨特为规定，使国民晓然于共和之所以为共和，全在此点。”^[61]据此可见，人民主权是“共和”之特殊标识。然而，在康有为的宪法草案中，在“主权”条下，其明确“主权在国”，并作按语说：“按俄、德、日、突之宪法，君主有统治权，是谓主权在君。瑞士、法、美、墨宪法，特明主权在民，英、比同之。智利、葡萄牙宪法，特著主权在国。中国民权已极张，而邻于列强，当以国权为重，故宜主权在国。”^[62]在这段话中，康有为所列举的不同的宪法对于主权的規定并非问题之关键，值得注意的是他同时所指出的，中国之所以要选择“主权在国”的理由是：（1）民权已极张，因此要进行国权与民权之间的调和。梁启超所拟的中华民国宪法草案也认为，主权当然在国家，而君本和民本的差异核心在于行使主权的机关和方式的不同。^[63]这可以看作康门对于主权问题的独特理解。（2）邻于列

强。因为“主权”并非仅仅是一国之内的的问题，当主权被定义为相对于别的国家而言的独立性之时，国家的整体性便得到了彰显。

很显然，这两点设计都是针对民国初年的中国现状而言的，袁世凯所代表的官僚群体固然令人失望，而以国民党为代表的新的政治群体也日趋暴力化。因此，康有为对于民权过于高涨而影响政治秩序的状况提出了批评，而这个批评则直接触及了“共和”政治的两个基本原则：平等和自由。

康有为对于平等的议论是从对议会中参议院和众议院的平等评论入手的，但他很快将主题转入对于议员本身的品行和政治素养的讨论。他认为，国会的神圣性来自于议员本身的素质：诸如议员本身要有责任和法律意识，要出席议会的活动；还有如议员要有道德表率，而不能口含天宪，粗鄙骄慢，等等，所以议员应该具备传统的君子修为。在这个标准下，平等才有意义：“其在旧俗，有君子、野人之别，皆以君子治野人，以野人奉君子。自顷谬效共和，妄言平等，旧俗官僚人士，皆俯首低心，降而师彼暴民之俗矣。故酿成大乱，今后未已也。夫比户可封，人人有士君子之行，可谓平等矣；苟未至比户可封、人人有士君子之行时，古今万国，未有不以君子治野人者也。苟漫曰平等，而以野人治野人，或以野人治君子，能无乱乎？”^[64]这与其说是对民国初年议员群体素质的不信任，还不如说是康有为内心深处对于儒家贤能政治的推崇。

康有为还对自由概念进行了辨析，认为一般人对于自由的理解是超越法律规定而肆意所为，这样便使自由成为了目无规则。而真正的自由是在规则之内的行为，并不是真正的“自由”：“然欧人夸称自由者，盖倡革命诸巨子，因人心之恶专制也，而发之以自由之义，俾国

民手舞足蹈而争从之。夫人情谁不乐自由者？自易从者如归，用以倾倒专制。此乃术略之妙用，而非正义之至理也；此乃医病之诡方，而非常食之饮饌也。若误以术略为正义，妄食秘方为常饌，其不害也几希。今中国以自由之风破败一切，甚者子以自由逆其父，妇以自由去其夫，弟以自由抗其师，工商亚旅以自由抗其主伯，军旅士卒以自由违其长上。愚民不考，但闻自由之名，便于为己，而风从之。遂使中国数千年之法纪道揆，扫荡无余，皆自由二字为之。”^[65]在康有为看来，中国传统社会并非不给人自由，只是不立自由之名而已。传统的礼制便已根据人的自然感情而加以“节文”，以建立有序的社会环境。

而对于中国而言，教化之大本存于孔教，故其宪法第九十六条特别指出：“凡国民苟不扰治安，不害善俗，不妨民事政事之义务者，许其信教之自由，而以孔教为国教，惟蒙藏则兼以佛教为国教，自特别之制，以法律规定之。”^[66]康有为尤其强调信仰风俗与民族国家之间的关系，强调风俗亦为国民教化之本。

与“平等”观念相联系的教化意味着施教者和受教者之间的“差距”，即君子对于一般民众的教化，同时，“差距”也隐含着对民众能否有能力理解和实行共和政治的怀疑。所以说，“共和”对于康有为而言，并非一种真诚的赞同，而是在国民以“共和”为信仰的大环境下，试图通过对于“共和”概念本身的多样化理解，来表达自己一以贯之的政治主张。然而，在共和之名下所呈现出来的“无政府”状态，最终使康有为放弃了“共和”的观念，而直接展开对于“共和”的批评。

在写于1913年7月的《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》一文中，康有为对共和政治确立之后，中国传统的教化、风俗、法度、典章，不论是非尽行被扫弃的做法进行了批评；指出传统的典章制度

乃国家之魂，如果脱离这些道德和风俗的基础，任何新的政治形态均难以收效。他尤其批评了照搬西方政治法律制度的做法，认为这些抄来的东西“无如纸上之空文，而非政治之实事矣”^[67]。如果说，在拟议宪法草案时，康有为还试图将自己的制度设计“委屈”于“共和”之框架中，而展开对“自由”和“平等”等理念质疑的话，那么在《颠危》一文中，他则要对政党政治和议会与民意之关系做进一步的辨析。

在戊戌时期，康有为也是坚信议会可以通达民意的。但在民国之后，康有为与章太炎等人一样，也对代议制度是否真正能够在中国这样一个广土众民之国体现真实民意存有深深的疑问。康有为借助卢梭的“直接民主惟可在人口约两万人的区域才可实施”的说法，认为欧洲以代议之名来显示民权的方式已经不可能再得民意之真了，这类似于中国选举法中以八十万人选一人的方式，“于其宪法也，于其国会也，于其选举法也，则大书特书，曰代议院也、代议员也，名实相反，言议相乖。实而案之，不过欺民而已，不过豪猾之士欲攘夺国政，借民权、民意以欺人而已。”^[68]在康有为看来，那些将代议夸为五千年未有之共和新政的议员们，其实所代表的并不是民意，而是金钱和权势。

与代议相关联的是政党政治。在康有为看来，建立政党来充当政治活动核心力量的做法，一是会排斥传统的道德文学之士远离政治，二是党人与行政权力的结合，则会使政治成为为党派谋私利的工具。因此，最好的办法是废政党。而即使因为共和政治必须借助党派来参与选举，也应由贤硕名望之士组成党派参与政治，才有可能以国事为重。同时，政党必须与权力脱离。这事实上依然是强势政府辅以议会政治的一贯思路，其榜样亦依然是德国和日本。他说：“德之强也，上有英主，自用其公卿百官，而专制以行政，下有国会，听政党立法议

政，得以调剂君民而妙用之，故最强。然政党无权，可无庸议矣。”
[\[69\]](#)

四 康有为《共和平议》与陈独秀 《驳康有为〈共和平议〉》

如果说民国刚成立的时候，康有为还顾虑“共和”之符号意义，而政局的发展，使他开始直接反对共和。1916年3月，就在袁世凯试图恢复帝制的前后，康有为写作了《中国善后议》，提出了解决中国政治制度危机的三种策略，其一是于国会外，再设立一个元老院，每一个省及蒙、藏等地举一人，总人数28人，其中轮选7人为常委，处理外交、法律、军事、宗教和行政纠纷。元老院设议长、副议长。元老院不能干预除上述五项之外的具体行政事宜，这样既无总统之尊荣，又无专制之祸患，更无选举之党争。

不过，我怀疑康有为提出这种政府模式的“诚意”，因为这与他建立强有力政府的意图并不完全相符，而且每次当他提出这个问题之时，均强调这种政治模式没有在任何国家进行过实践，实际运行过程也可能会出现别的问题。因此，更为符合中国实际的是“虚君共和”。对此，康有为已有多次论说，此为其第二策。第三策是谁可堪为虚君。理论上说，衍圣公最为合适，但是不合多民族国家之实际。于是，康有为认为废帝最为合适，理由包括：年幼，不能亲政；革命后，君臣之义不存；排满后，满族势力已微；国人依旧存有其礼。及其年长，已习而安之，所以是一个最为合适的“虚君”人选，共和政体也可真正安固。^[70]康有为反复强调，这样的做法不能称为复辟，而是“只复不辟”，因为只是复其位，而不恢复位置背后的权威和福利。

在袁世凯称帝之际，康有为曾致信袁说：“仆昔创虚君共和之说，乃专以防总统之专制如公者。”^[71]这说明，康的确是期待“虚君”而不是实际上的君主制的回归。

康有为认为，以孙中山为代表的革命派和袁世凯都不是真心实行共和的人。孙中山与国民党过于强调党派的利益，袁世凯则是借共和为他的帝制梦想张目。他在1917年1月23日给徐世昌的信中说：“夫袁慰庭既非行共和者，不过借共和二字为帝制转阶耳。其暴民唱共和者，亦非真为共和者，不过假共和美名为争权利之计耳。中国举国人实未知共和之政如何，又未识于中国之俗宜否，然皆听有力者为之。”^[72]康有为相信经此事变之后，国人已普遍对共和制失望，只有少数党人 and 新学生依然借共和鼓噪，因此他希望徐世昌能复旧君实行“虚君共和”。类似的主张，他在1917年6月《致张勋、黎元洪等电》、1917年7月7日《与徐世昌书》中反复申说，并在1917年7月1日代张勋等拟《吁各省将领拥戴复辟电》中明确说：“默察时势人情，与其袭共和之虚名，取灭亡之实祸，何如屏除党见，改建一巩固帝国，以竞存于列强之间。此义近为东西各国所主张，全球几无异议。中国本为数千年君主之制，圣贤继踵，代有留贻，制治之方，较各国为尤顺。然则为时势计，莫如规复君主；为名教计，更莫如推戴旧君。”^[73]

张勋复辟的失败，实际上已经宣告康有为给民国开出的方略失灵无效，但是，在政府以“造乱”罪名缉拿康有为的时候，康有为在致冯国璋的电文中，先说复辟之事本是包括冯国璋在内的许多人的共同想法^[74]，更为值得关注的是康有为依然坚持自己的想法，“仆自戊戌来主持君主立宪，自辛亥来主持虚君共和；光明言之，未有改也。”虽然招致祸患无穷，但目的只为救中国，且虚君共和是唯一良策：“昔戊戌变法，清廷严捕我，而清室亡、中国危；今吾复辟，公等又刊章严捕

我，可坐以见民国之乱而中国之亡也。顷见清廷诸王公，皆叹惜痛恨于戊戌不竟我用而逐捕我，致清室之亡。他日公等作总统、总理，不竟而遭遇乱，必叹惜于不复辟以致乱，恐悔不及矣。”^[75]

1917年，康有为基于民国成立之后六年的政治动荡的格局，对中国选择共和制度之得失做了一个系统的评论，写成《共和评议》的长文，指出政治制度的选择，并非以制度本身的美恶为准，而是以解决社会问题、保持社会平稳为标准。中国在采用民主共和制度之后，却适得其反，从而强调中国应该采用强力政府的集权统治方式。

《共和评议》分为三卷，第一卷以各种事实讨论国人以共和求强国，却适得其反的后果。其事例包括：在共和的体制下，袁世凯复辟帝制、行总统专制；长年的动荡致使国民的生命财产得不到保障、国家独立主权被侵蚀；代议制度并不能反映民意、约法因非国民所定因此成虚文、武人干政听任政府盗支、道路不通而民情难达、军阀割据，等等。因此，中国若坚持民主共和制度将导致国家分裂而最终灭亡。

第二卷则强调，在民国之后，中国因帝国解体而失去外蒙等地，因军阀割据而导致内乱不绝、内战频繁、军费高企、贤才沦弃、恶吏盈朝、文化学术和道德教化衰败等状况。

第三卷是根据上两卷的结论证明民主和共和不适宜20世纪初的中国。康有为认为南美洲和俄国、土耳其等都因为曾采用民主体制而导致国家分裂、社会动荡。在康看来，民主共和制度只适合于小国，而从历史经验来看，罗马和英国都因为君主制度而强盛，唯一因民主制度而强大的国家只有美国，然美国的强大主要取决于其独特的地理环境、科技大发现和清教徒的德心。因此，世界上主要的共和政体都不

能简单模仿。康有为甚至提及了当时逐渐兴起的社会主义思潮，认为这更是远离中国的国情。^[76]

随着新的知识群体的形成，康有为的思想有了新的反对者。如果说晚清时期的康有为善于利用报纸、杂志等新式媒体与论敌进行论战，那么陈独秀和李大钊等人，则更善于利用媒体来提出他们的观点。相较于以前章太炎、汪精卫等革命派，陈独秀等人的言论更为直接，因而对康有为的批评也更为激烈。

1915年陈独秀等创办《新青年》，以科学和民主为口号，以新旧之对立来理解传统价值与现代思想的关系，所以将新文化运动看作“新旧思潮之大激战”。^[77]而通观陈独秀的作品，其关心的重点则在于民主与专制、自由平等价值与纲常伦理之间的冲突。一方面呼吁民众的政治主体意识，另一方面则反对任何形式的调和，而主张最后的觉悟^[78]，即从价值观上对儒家纲常加以彻底否定。陈独秀以信仰自由来批评立孔教为国教或教育宗旨，并且直接将康有为试图建立孔教会的努力与民国之后的复辟活动作关联。^[79]因此，我们虽然并不能确切地知道康有为是否关注陈独秀的作品，而陈独秀则始终将康有为作为最主要的论敌。在康有为发表《共和平议》之后一个月，陈独秀即撰写《驳康有为〈共和平议〉》来系统批评康有为在民国之后的政治见解。

在这篇长文中，陈独秀首先批评康有为虽在口头上肯定民国采用共和政体实现了国为公有的目标，但又说目前实行共和并非合宜之时机，这种自相矛盾的说法，实际上是以“虚君共和”来暗度陈仓，而主张君主制才是康有为的真实动机。“康氏赞成君主，则主张君主制可也，不必诡曰虚君共和。……吾知康氏之主张虚君共和，意在虚君而

不在共和；其自创之共和制，意在元老院而不在共和。康氏脑中去君主贵族，无以言治。”^[80]

对于康有为之指责追求共和而反得专制，以及将民国以来的政治败坏归结为中国不适合民主共和，陈独秀认为任何新的政治制度的实施，都会遭到巨大的阻力，因此民国以来的政治问题，究其实是假共和而真专制所造成的。至于康有为所提出的中国不适宜民主共和的三个原因：武人干政、道路未通、银行听任政府盗支等，陈独秀认为，这样的问题跟政体问题无关。民主共和政治固然可能会产生这类问题，而虚君共和制又如何能避免这类困局呢？

对于康有为针对总统制和内阁制所导致的袁世凯称帝和府院之争的问题，陈独秀认为，内阁制和总统制固然各有利弊，但是虚君制依然难以解决总统制所带来的选举难题和内阁与议会之间可能产生的争执。

而对于代议制并不能代表民意的指责，陈独秀的回应亦很直接：代议虽非直接民意，但总比君主或元老院更能代表民众。而对于巨型国家难以实行民主和民主制度难以使国家富强的结论，陈独秀的反击亦属有力，即既然美国和法国的经验不能成为中国的模式，那么英国或德国的经验亦难以成为中国的参照。在世界各国中，有因民主制而富强的，亦有因君主制而富强的；有大国民主而富强的，亦有小国君主而被殖民的。

最后，陈独秀总结康有为《共和平议》的两大问题，一是立论自相矛盾，二是借助“虚君共和”掩饰其拥护君主制的真实意图。

总体而言，陈独秀对康有为文中问题的揭示是比较清晰的，但问题在于，政治构想的设计并非以逻辑合理为首要任务。相比于陈独秀，康有为对于世界上的政治形态有更为丰富的知识，所以对于制度和习俗的关系、对于理想制度和现实可能性之间的矛盾有着更为深刻的思考。而当这样的思考受制于“共和”的政治合法性的压力的时候，其真实意图就只能被曲折地表达。康有为的《共和平议》一文的确体现出名和实之间的矛盾性，但问题在于陈独秀在批评中，并没有将康有为所面对的问题的复杂性提出基于“民主”或“共和”的解决方案，而以任何共和政治的实践都要经历磨难来解释。不幸的是，袁世凯和张勋的复辟的确给康有为的政治主张做了丑陋的注脚，从而使陈独秀的批评看起来十分切中要害。当然无数的事实证明，政治体制问题的解决或许不在一时一地言论上的胜负，也不在于一时一地实践上的成功；或许在一百年之后，当被陈独秀的立场所忽视的政治模式、国家目标依然困扰着我们的时候，我们可以看到康有为的顾虑远没有得到解释。

[1]康有为：《致各埠书》，《康有为全集》第九集，第282页。

[2]萧公权：《近代中国与新世界：康有为变法与大同思想研究》，第226页。江苏人民出版社，1997年。

[3]据金观涛的考察，“共和”一词，在1903、1906、1913和1915年出现了四次使用高潮。1906年主要是《民报》和《新民丛报》关于革命和保皇的争论，其中大量讨论“共和”与“立宪”的问题，而“共和”政体在当时是作为与君主制度相反的革命派的政治目标。见金观涛、刘青峰：《从“共和”到“民主”》，载《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，第269页。法律出版社，2009年。

[4]方维规指出，在19世纪的中国，人们并没有明确地区分“民主”与“共和”概念的区别，“鉴于Democracy一直存在不同的译法而且极不固定，加之它在传入中国的时候多半和政体相联，这就和Republic结下了不解之缘；又因为Republic在19世纪还没有较为固定的中文对应概念，在19、20世纪之交才较多的以‘共和国’译之，因此，‘民主’常常身兼二职：既有西方democracy的本来含义，又指Republic，甚至进入20世纪以后，用‘民主（之）国’对应Republic亦不属罕见。Democracy和Republic这两个西方概念在进入中国以后的很长一段历史时期内基本上是同义的，甚至进入20世纪以后，还有‘英国人之发明代议制民主政，即美国人所谓共和政者’之说。换言之，时人没有刻意用汉语明确区分这两个概念，给人的印象只是遣词造句或修辞上的区别而不是两个概念的界定和阐释。”方维规：《“议会”、“民主”、“共和”等概念在十九世纪的中译、嬗变与运用》，《中华文史论丛》第六十六辑（2001年），第72页。

[5]高波说：“对于将天演比拟为不可抗拒的时代潮流的清末民初人来说，中国跃上泰西诸国也多尚未达到的共和政治（此时西方列强只有美国与法国是共和国），至少在心理层面暗示了中国在中西群竞中即使不能‘后来居上’，也至少开始‘预流’了。”高波：《从制宪到革命——张东荪对民二年政局的观察与批评》，载强世功主编：《政治与法律评论》第二辑，第67页。法律出版社，2013年。

[6]李忠恭：《晚清的“共和”表述》，载《近代史研究》2013年第1期，第20页。

[7]在1903年的《论语注》中，康有为以三世说来解释不同的政体的正当性，即据乱世为专制，升平世为立宪，而大同世是群龙无首的共和制。而在这个阶段，梁启超一方面介绍伯伦知理的国家学说，另一方面主张开明专制而反对革命派的“突驾”式的制度浪漫主义。

[8]康有为：《与黎元洪、黄兴、汤化龙书》，《康有为全集》第九集，第202 - 203页。

[9]康有为：《与黎元洪、黄兴、汤化龙书》，《康有为全集》第九集，第202页。

[10]康有为：《共和政体论》，《康有为全集》第九集，第241页。

[11]康有为在《共和议》中说：“吾国民之妄想共和也，如饮狂泉，若服迷药。”
见《康有为全集》第十一集，第17页。

[12]康有为：《与黎元洪、黄兴、汤化龙书》，《康有为全集》第九集，第203页。

[13]康有为：《救亡论》，《康有为全集》第九集，第228页。

[14]康有为：《救亡论》，《康有为全集》第九集，第228页。

[15]同上书，第228 - 229页。

[16]康有为：《共和政体论》，《康有为全集》第九集，第243页。康认为瑞士式的每事皆取决于公议的民主，“此惟瑞士之至小国能行之，若中国广土众民，百倍于瑞士，万机之繁冗，亦百倍于瑞士，若一一皆待公议而后行，则无事不败。可行于小国，而不可行于大国也。”前揭书：第242页。

[17]康有为说：“立宪之君主者如神乎，故宪法曰君主神圣不可侵犯，尊之为神至矣。夫神者，在若有若无之间，而不可无者也。……孔子之作《春秋》，推王于天，盖天者在有无之间，以无为为治者也。明于是义，可以通欧人立宪君主之制矣。”康有为：《救亡论》，《康有为全集》第九集，第237页。

[18]康有为：《共和政体论》，《康有为全集》第九集，第247页。

[19]康有为：《共和政体论》，《康有为全集》第九集，第248页。

[20]康有为曾述“虚君”的好处时说：“有虚君，则不陷于无政府之祸，一善也。无美洲争总统之乱，二善也。无法国之总统、宰相政权，致百政不举之失，三善也。

总理居摄无道，国会可去之；若其有道，可久留，四善也。”康有为：《汉族宜忧外分勿内争论》，《康有为全集》第九集，第268页。

[21]康有为：《救亡论》，《康有为全集》第九集，第237 - 238页。当然康有为在给黎元洪等人的信中也表达了衍圣公之符合汉族之人心，而可能不符合蒙、回、藏等族人心的担忧，认为为了一个象征性的君主，而丧失大片土地，殊为不值。但在信中他并未明确表示他的理想人选，但从后来他支持张勋复辟，并经常提及迎立外族为君主的欧洲经验的情况看，康有为依然支持以废帝作为“虚君”。见康有为：《与黎元洪、黄兴、汤化龙书》，《康有为全集》第九集，第212页。

[22]康有为：《共和政体论》，《康有为全集》第九集，第249页。

[23]康有为：《救亡论》，《康有为全集》第九集，第235页。

[24]康有为：《汉族宜忧外分勿内争论》，《康有为全集》第九集，第267页。

[25]劳乃宣：《共和正解》，见《桐乡劳先生（乃宣）遗稿》，第141 - 142页。文海出版社有限公司影印，1969年。

[26]同上书，第145页。

[27]劳乃宣：《续共和正解》，见《桐乡劳先生（乃宣）遗稿》，第147 - 148页。

[28]劳乃宣：《君主民主平议》，见《桐乡劳先生（乃宣）遗稿》，第158页。

[29]梁启超：《新中国建设问题》，见沈鹏等编《梁启超全集》，第2443页。北京出版社，1999年。

[30]康有为：《共和建设讨论会杂志发刊词》，《康有为全集》第九集，第289页。

[31]康有为：《忧问一》，《康有为全集》第十集，第22页。

[32]康有为：《中华救国论》，《康有为全集》第九集，第322页。

[33]同上书，第325页。

[34]康有为：《问吾四万万国民得民权平等自由乎》，《康有为全集》第十集，第145页。

[35]康有为：《中华救国论》，《康有为全集》第九集，第325页。

[36]康有为：《中华救国论》，《康有为全集》第九集，第313页。

[37]康有为：《共和议》，《康有为全集》第十一集，第35页。

[38]康有为：《共和议》，《康有为全集》第十一集，第63页。

[39]梁启超在《南海康先生传》中说：“中国倡民权者以先生为首，然其言实施政策，则注重君权。以为中国积数千年之习惯，且民智未开，骤予以权，固自不易；况以君权积久，如许之势力，苟得贤君相，因而用之，风行雷厉，以治百事，必有事半功倍者。故先生之议，谓当以君主之法，行民权之意。若夫民主制度，则期期以为不可，盖独有所见，非徒感今上之恩而已。”夏晓虹编：《追忆康有为》，第31页。中国广播电视出版社，1997年。

[40]康有为：《中华救国论》，《康有为全集》第九集，第310 - 311页。

[41]同上书，第311页。

[42]同上书，第312页。

[43]同上书，321页。

[44]康有为在给陈焕章的信中说：“今为政党极难，数党相忌，以任之力，半年而无入手处。弟海外新还，始附党末，我始为仆，几时树勉难矣。昔弟在美，以行孔

教为任，研讲深明。今若以传教自任，因议废孔之事，激导人心，应者必易，又不为政党所忌，推行尤易。”《与陈焕章书》，《康有为全集》第九集，第337页。

[45]康有为：《议院政府无干预民俗说》，《康有为全集》第十集，第24页。

[46]同上书，第26页。

[47]同上书，第32页。

[48]康有为：《议院政府无干预民俗说》，《康有为全集》第十集，第32页。

[49]康有为：《拟中华民国宪法草案》，《康有为全集》第十集，第39页。

[50]康有为：《拟中华民国宪法草案》，《康有为全集》第十集，第48页。

[51]同上书，第40页。康有为指出宪法的核心精神，就是制约人主专制，防止其私有其国。与一般将礼视为中国的宪法不同，康有为认为《春秋》才具有宪法意义，只是清朝之后人们逐渐以上谕取代经义，而孔子之宪法失效。见康有为：《拟中华民国宪法草案》，《康有为全集》第十集，第38页。

[52]康有为：《拟中华民国宪法草案》，《康有为全集》第十集，第42页。

[53]康有为：《拟中华民国宪法草案》，《康有为全集》第十集，第43页。

[54]同上书，第44页。

[55]康有为说：“今吾国已为民主共和矣。夫共和之法，只有英、美、法、瑞四派，而英有虚君，与我民主不类，必不能用，美派易生祸变，瑞派至公，而吾国大民众难行。无已，则师法派立代表王之总统，而行责任内阁乎？虽总统有才，犹有内争，难致国强，然为民主共和而屈，不得已也，犹胜于美、墨与瑞士也。”康有为：《拟中华民国宪法草案》，《康有为全集》第十集，第50页。

[56]章永乐：《共和的诤友：康有为〈拟中华民国宪法草案〉评注》，载氏著：《旧邦新造：1911 - 1917》，第136页。北京大学出版社，2011年。章永乐认为：康有为“将英国的君主立宪论证成‘虚君共和’，已经是勉为其难之举，如果将君主有很大实权的德国宪法也拉入‘共和’，那就会使得‘共和’一词无法可用。但德国在形式上不是共和国，并不妨碍康有为在其共和国制度设计中借用其政制精神，保持议会的底线权力，同时加强行政权”。前揭书，第140页。

[57]当时的宪政学者古德诺在评论对于总统权力的各种限制时说：“凡兹规定，其意在使大总统于行事宜完全失其权力，而一切管理之权，乃操诸众议院之手。不特此也，在用内阁制者，行政机关以解散议院为最效力之武器。议院有恶意或轻率之举动，惟此足以制之。今此案所规定，则并此权而夺之，虽大总统于一会期内有一次解散众议院之权，然须得参议院议员2/3以上之同意。然则即谓大总统绝无此权可也。”古德诺：《中华民国宪法案之评议》，载王健编：《西法东渐——外国人与中国法的近代变革》，第118页。中国政法大学出版社，2001年。

[58]高波：《从制宪到革命——张东荪对民二年政局的观察与批评》，载强世功主编：《政治与法律评论》第二辑，第73 - 75页。法律出版社，2013年。

[59]康有为：《拟中华民国宪法草案》，《康有为全集》第十集，第53页。

[60]主权问题至为复杂，一般而言，近代以来有人民主权与君主主权之争，而在主权理论史上，对国家的法律地位和人格特性的阐发尤其与德国的思想家关系密切，这种思想也经由梁启超放弃卢梭的契约式国家理论接受伯伦知理的国家有机体思想而传入中国。在民国以来的宪法实践中，康有为和梁启超主张“主权在国”。章永乐等人指出，“主权在国”和“主权在民”的论述中存在着对于nation这个词的误读，不过更为值得关注的是康有为在强国的目标下，对于国家本身的法律地位的关注。章永乐的讨论见：《清末民初的“主权在国论”：一个理论命题的重

构》，载氏著：《旧邦新造：1911 - 1917》，第88页。北京大学出版社，2011年。

[61]王宠惠：《中华民国宪法刍议》，载夏新华等编：《近代中国宪政历程：史料荟萃》，第290页。中国政法大学出版社，2004年。

[62]康有为：《拟中华民国宪法草案》，《康有为全集》第十集，第51页。

[63]梁启超说：“采主权在民说，与国家性质不相容。无论何种国体，主权皆在国家，久成定说，无俟喋引。国体之异，则在行使国家主权之机关，有单复专共之异耳。本宪法所规定各机关，即所以表共和之实也。”《梁启超拟中华民国宪法草案》，载夏新华等编：《近代中国宪政历程：史料荟萃》，第251页。

[64]康有为：《拟中华民国宪法草案》，《康有为全集》第十集，第70页。

[65]同上书，第81页。

[66]同上。

[67]康有为：《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》，《康有为全集》第十集，第131页。文中还说：“今吾国一知半解之士，于欧美之立国根本茫然也，乃大声疾呼曰：一切法欧美。又操觚执简，而为宪法律令，曰法欧美。抄某国之条文，则曰足为自由之保障矣。学某国之政俗，则曰足致国民之治安矣。若是则数留学生稍抄写各国宪法、法令章程，而中国已治已安、已富已强矣。”前揭书，第130 - 131页。

[68]康有为：《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》，《康有为全集》第十集，第132页。

[69]康有为：《中国颠危误在全法欧美而尽弃国粹说》，《康有为全集》第十集，第133页。

[70]康有为：《中国善后议》，《康有为全集》第十集，第277页。

[71]康有为：《致袁世凯书，1916年5月》，《康有为全集》第十集，第292页。

[72]康有为：《与徐世昌书》，《康有为全集》第十集，第359页。

[73]康有为：《吁各省将领拥戴复辟电》，《康有为全集》第十集，第407页。

[74]关于冯国璋和徐世昌参与复辟运动的详情可参阅胡平生：《民国初期的复辟派》，第84 - 86页。台湾学生书局，1985年。

[75]康有为：《致冯国璋电》，《康有为全集》第十集，第418、419页。

[76]“近年工党之变日起，均产之论日多。夫论转石流川之势，则千数百年后，必至太平大同之世、群龙无首之时、公产平均之日；若在今日则无君均产之事，中国固未萌芽，而欧美亦岂能行哉？夫欧美之不能遽行无君均产，犹中国之未可行民主也。欧洲须由立宪君主，乃可渐致立宪民主，中国则由君主专制，必须历立宪君主，乃可至共和民主也。”康有为：《共和平议》，《康有为全集》第十一集，第64页。

[77]陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《独秀文存》，第39页。安徽人民出版社，1987年。

[78]陈独秀说：“吾人果欲于政治上采用共和立宪制，复欲与伦理上保守纲常阶级制，以收新旧调和之效，自家冲撞，此绝对不可能之事。盖共和立宪制，以独立平等自由为原则，与纲常阶级制为绝对不可相容之物，存其一必废其一。”（陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《独秀文存》，第41页。）该论的核心在于，首先，陈独秀将儒家伦理简单化为纲常伦理，其次，将之与共和立宪完全对立。而康有为同时期之论说集中于儒家价值与共和之间的兼容性。

[79]陈独秀说：“今中国而必立君，舍清帝复辟外，全国中岂有相当资格之人足以为君者乎？故张、康之复辟也，罪其破坏共和也可，罪其扰害国家也亦可；罪其违背孔教国国民之心理则不可，罪其举动无意识自身无一贯之理由则更不可：盖主张尊孔，势必立君；主张立君，势必复辟。理由自然，无足怪者。”《复辟与尊孔》，载《独秀文存》，第115页。

[80]陈独秀：《驳康有为〈共和平议〉》，《独秀文存》，第148页。

后记

我对于康有为的研究兴趣最初来自2000年前后写作《制度化儒家及其解体》之时。当我在考虑新文化运动如何展开对儒家的“致命一击”的相关问题之时，发现陈独秀等“新派”学者对儒学最为集中的攻击点，竟然是康有为关于孔教会的设想和实践。在陈独秀等人看来，民国初期的复辟活动以及共和政体所受到的阻力，都来自于对儒家体制的留恋，所以陈独秀认为当日之中国需要一种最后的觉悟，其实质就是必须与儒家进行彻底决裂，而康有为，则自然成了最大的罪人。

这样的印象是如此的坚固，以致深受新文化运动的问题意识规范的梁漱溟、熊十力等现代儒家们，很不愿意将自己的关怀和康有为联系起来，以表示一种“政治正确”。但是，在21世纪之后，康有为的思路却似乎重新焕发出其独特的吸引力。不仅李泽厚先生不断强调康有为的重要性，萧公权和汪荣祖的作品也深受关注，更有茅海建、曾亦、唐文明等学者相继出版康有为研究的专书。不仅如此，当代的“大陆新儒家”学派也不断宣称自己是康有为的追随者，更以此为依据与港台新儒家划清界限。我的前同事、中国人民大学的张旭教授称这股思潮为“新康有为主义”。

在我看来，康有为之所以被重新发现，最为重要的原因是他对于中国在进入现代民族国家体系的时候，应如何走出一条中国自己的道

路的思考。在这样的思考下，他对于民主共和、君主立宪、政党政治、强力政府、国家认同、国教等问题展开了系统的讨论，而在这些讨论中最为核心的关怀，就是保全中国、以中国的实际境遇来选择政治模式。

康有为不是一名纯粹的学者。作为清末民初最为重要的政治家，他的变法活动、流亡生涯、将今文经学与西学融合的思维方式，都使他的思考带有那个时代最为鲜明的特征，这也使他具有后来以大学为主要活动平台的儒家学者们所不可比拟的广度和复杂性。这些丰富的历史经验和个人经历使康有为的思考在进入泛意识形态的末期的时候，呈现出对于当下中国问题的奇特的对应性：比如，孔教问题对应了国人的信仰危机；对于一统与集权问题的思考对应了政治改革与政府能力之间的紧张以及民族和国家统一等问题；而对于革命与改良的反思，则激发起人们对于如何改变中国之方式的关注。如此这般，这位曾经被证明为落后于历史的人，突然又变身为先知。

本书只是本人近年所撰写的关于康有为的研究文章中围绕清末民初新的国家建构思考的部分内容。感谢三联书店让这些文章得以结集出版。我的学生蒋玉婷、杨澜洁等在引文核对等方面提供了很大的帮助。

在我看来，对于康有为思考的种种梳理，其目的则是说明：斯人已逝，但他的问题依然困扰着今人。



熊性淑 朱君允 著

灯光，永远的灯光

我的母亲朱君允

生活·读书·新知三联书店

熊性淑（1930—2005），华中理工大学（2000年改名为华中科技大学）外语系教授。



朱君允 (1896—1966)



1937年，抗日战争爆发前，熊佛西、朱君允夫妇摄于北平府右街罗圈胡同16号家中



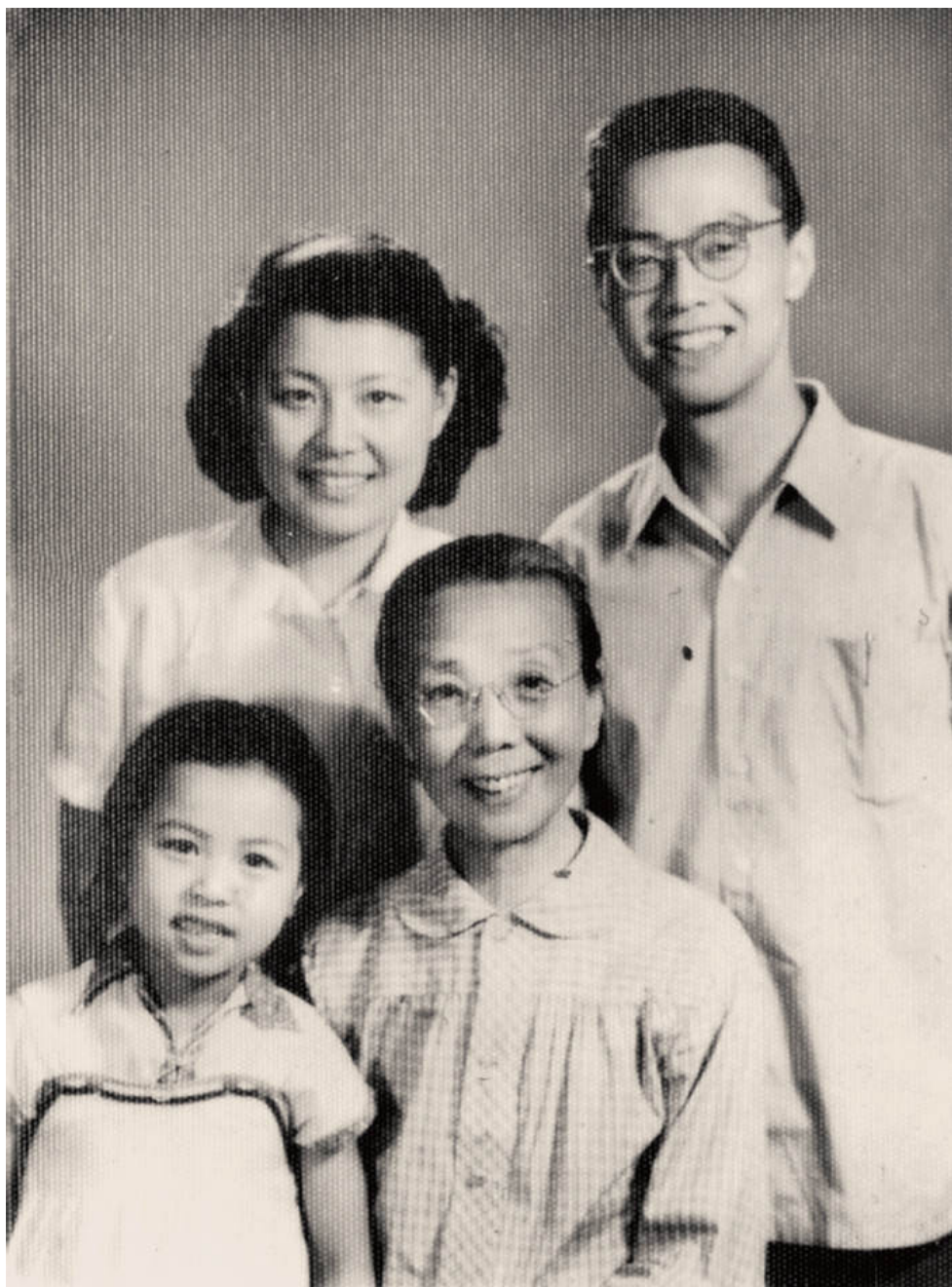
朱君允与她的三个儿女熊性美（左）、熊性慈（中）、熊性淑（右）（1938年摄于天津英租界）



朱君允携女儿熊性淑（中）及友人孙亦梅（左）（1955年夏摄于北京北海公园）



朱君允和孙女熊敏（1956年摄于天津）



朱君允与儿子熊性美（后排右）、儿媳许志安（后排左）及孙女熊敏（1962年摄于天津南开大学寓所）



朱君允第一届全国人民代表大会的代表当选证书

Copyright © 2015 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目（CIP）数据

灯光，永远的灯光：我的母亲朱君允 / 熊性淑，朱君允著．—北京：
生活·读书·新知三联书店，2015.5

ISBN 978-7-108-05215-5

I. ①灯... II. ①熊... ②朱... III. ①散文集-中国-当代 IV.
①I267

中国版本图书馆CIP数据核字（2015）第007802号

责任编辑 刘蓉林

装帧设计 康 健

责任印制 卢 岳

出版发行 生活·读书·新知三联书店

（北京市东城区美术馆东街22号）

网 址 www.sdxjpc.com

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2015年5月北京第1版

2015年5月北京第1次印刷

开 本 635毫米×965毫米 1/16 印张13.75

字 数 140千字

印 数 0,001-6,000册

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

目 录

代序 熊性美

永远的灯光 熊性淑

1930—1937, 北平

1937—1940, 天津·北平·四川之旅

1940—1942, 成都

1942—1946, 四川乐山

1946—1949, 武昌珞珈山

1949—1966, 珞珈山·天津

灯光 朱君允

序

灯光

大沽口

滇越路上

成都的冬

追念地山

复兴节

光

黎明

五姑

附录一 倚楼词

浣溪沙

忆江南

鹧鸪天

[减字木兰花](#)

[蝶恋花](#)

[临江仙](#)

[采桑子](#)

[清平乐](#)

[喝火令](#)

[附录二 乐山时期作品](#)

[鸟乐](#)

[《伊丽莎白和她的德国花园》节选（译作）](#)

[返回总目录](#)

代序

1958年，我的母亲朱君允在湖北武汉大学被划为资产阶级极右派。1979年，当她逝去十三年之后，几经波折，才获得一纸平反。她的女儿——《永远的灯光》作者熊性淑——感叹说：“对于我们子女和亲人来说，一切来得实在是太晚了！”

知母莫若女，熊性淑在《永远的灯光》中对母亲有一段精湛描述：

母亲是一位极普通的知识妇女，一位教书先生，她没有满腹经纶，也没有做出过壮举。但她竭尽全力在人生的舞台上，将爱国者、母亲、教师、朋友等各种角色都发挥到极致，她用自己一颗对祖国、对人民永远赤热的心，做出了自己的贡献。

熊性淑称母亲的一生就像划过夜空的流星，留下了一道美丽的弧线，她用《永远的灯光》中的动人片段，连接起那条闪烁发光的弧线，展现了母亲的可贵品质。

我比《永远的灯光》的作者熊性淑年长几岁，在青年时代也有若干和母亲朱君允单独相处的岁月。下面让我再透露一些实情，同样是反映母亲的可贵人品，以表达对母亲的无尽怀念！

母亲在历史文化方面对我的教育

为了提高汉语修养，母亲认为我首先应该接受现代汉语的文字训练。但是作为一个中国青少年也应该有一定的阅读古汉语，从而了解

中国历史和文化的能力。1937年，抗日战争爆发，母亲带着我们兄妹三人在天津暂住时，她自己教我读《论语》和《孟子》的若干片段，后来还曾给我讲解王勃的《滕王阁序》；但是1941年我在四川成都树德中学高中修习国文课时，该校选用的教材是《古文辞类纂》，母亲本人虽然不大赞成让我们少年人连篇累牍地吸收甚至背诵这些内容，但是当任课老先生选授司马迁《史记》的《报任安书》时，她又欣然当起“助教”，因为任课老师只是从词义上略加解释，强调要学生背诵，而她却给我从文学和历史方面讲解司马迁被贬谪后，隐入深山修著《史记》的巨大意义。

母亲对年轻人是主张通才教育的，这特别表现在她对我在中学阶段的文学指导上。她认为我首先应该能够在日常生活中应用通顺的白话文写作，此外更请一些武汉大学中文系和外文系的教师对我进行现代文学的指导。例如：当武汉大学的朱光潜教授到我家做客聚会时，母亲总是尽量利用机会请他给我讲解中学语文课中的某些著名散文篇章，如朱自清的《背影》，而我记得最清楚的是请朱光潜教授为我讲解他的著作《给青年的十二封信》的若干片段，其主要思想是青少年应该在德智体美各方面均衡发展。母亲对我说：“朱伯伯不仅是文学理论教授，而且是中国的美学大师，你应该用心地读他的这本书，加强自己道德文艺的全面修养。”

母亲在道德和政治思想方面对我的教育

1940年秋至1941年夏，我在四川金堂县读中学时，因患湿气疮腿上流脓，回到成都家里治疗，当时只有高锰酸钾药粉和220（红）药

水。我想起北京的协和医院，不禁提起过去在北平的物质条件多么好。母亲没有说话。

1942年夏秋在四川成都，母亲想应聘去乐山的武汉大学教学，没有旅费，母亲要我去当铺，把冬衣当卖换钱。我回来说，要是能将北平家里的东西拿来就能多换钱了。母亲沉默。

1943年在乐山，冬天冷，母亲的大学工薪低，物价贵，吃不饱。我又发了一些牢骚，已经记不清是怎么说的了，反正是留恋抗战前在北平儿时的生活，母亲突然急躁起来，对我正色地说：“妈妈为什么带你和妹妹来四川，这里生活是苦，可是你要知道，在北平日本人要你们当亡国奴，念日文，不能学中国历史，你愿意吗？有些东西很宝贵，人活着就不能丢掉，是钱买不到的。你已经上到高中了，怎么这个道理还不懂！”

我当时并不能完全理解母亲。光阴荏苒，潮涨潮退，这些话时常在我心灵深处响起。我慢慢认识到，这是母亲朱君允留给我一生面对沉浮的最大财富。

现在在高等院校常常听到的一句话是：有钱不一定能办得好学校，没有钱却一定办不好学校。有时这更成为某些学校努力“创收”的一个强有力理由。可是，是否同时应该强调，办好学校需要的一些精神要素，如信念、情操、学术传统，乃至学校管理的睿智和责任心，不是靠钱能买得到的，同样万万不能缺少呢？

我读武汉大学附中时，英语老师许海兰在授课中讲授了第二次世界大战后期联合国成立，强调“人的自由”，即免于饥饿、免于匮乏、

免于恐惧等；而母亲朱君允却对我说，这是在联合国成立的条件下，针对世界发展程度不同各国的具体情况来分析的，但是要知道现代国家立国的根本原则，还是应该对学生讲解美国的《独立宣言》。母亲从中学到大学，受到的是系统的基督教会学校教育，她虽不是基督教徒，但思想上深受资产阶级民族自由的影响，认为做人有两个根本方面：在道德方面要遵从私德和公德，在政治上要讲求民主和自由。我记得我读中学时，她要求我读邹韬奋的《萍踪寄语》。1946年她强烈地反对国民党发动内战，积极参加武汉大学反内战、反饥饿的学生运动。那时我正在青岛美国海军陆战队充当译员，她多次写信要求我立刻辞职，尽快回到大学受教育。她曾对我提出最低要求说：即使不能为中国实现民主自由尽一份力量，至少当一个“自由青年”学生。

抗日战争时期母亲的作为

抗日战争爆发，我父亲熊佛西只身南下，母亲朱君允带着我们兄妹三人栖居天津英租界，当时清华大学叶企孙教授和他的同事熊大缜也暂居天津外国租界内，要向敌后（可能是河北平原和太行山一带）运送医药用品，还要秘密搜求制造炸药用的化学药品和各种原料，我母亲曾协助叶伯伯等上街采购并保管一部分准备用于抗日的物资。又如1939年，我母亲还曾置我们兄妹三人于不顾，甘冒生命危险掩护青年组织“抗日锄奸团”成员孙若愚从天津乘北宁铁路客运去北平，以避免日伪对孙若愚的搜捕，因孙若愚曾参与对日伪华北联邦储备银行天津分行经理程锡庚的刺杀行动。

1940年春，母亲带我们兄妹三人从天津乘英国商船去上海经香港转去抗日后方四川投奔我父亲，希望全家团聚。我们在大沽港口正式登轮时需经过日军森严检查，而在随身行李中我母亲还带着一本我父

亲熊佛西在抗战爆发前夕将完成的自传体《我的戏剧生活》文稿，其中有不少反对日本帝国主义的内容，如果被日军翻检出来，后果不堪设想。可能事先没想到登上外轮会遭受如此严格的检查，我母亲一时情急，就找到一个素不相识的中国船员坦诚相告，那位可敬人士二话没说立刻协助将我父亲的那份文稿设法藏匿起来，据说是塞在卫生间了。我事后问母亲：你怎么敢托付给素不相识的人？她回答说：当时无奈，但我相信大多数中国人出于爱国情操是会甘冒风险帮我一把的！记得多年后我又追问母亲：如果日本鬼子把你逮进去，我们小孩怎么办呢？她回答说：那时已经要当亡国奴了，只能冒险一搏，顾不得身家性命了。

抗战后母亲迎接新中国

在解放战争时期，母亲从四川乐山随武汉大学返校回到湖北省武昌珞珈山原校址，在外文系从事教学工作。1947年，她因为发表反对国民党一党独裁、要求实现言论自由等言论，和武汉大学的缪朗山、金克木等教授一起，一度被国民党军警逮捕拘留过。在那一段时期，给我印象深刻的是我母亲对中国共产党的日益向往，对解放战争的愈益关注，以及和武汉大学进步师生的交往日益密切。到了1949年初，解放军已占领了天津、北平，大军南下向长江一带进逼，我母亲一方面探听平津亲友和高校的消息，一方面配合武汉大学的师生开展护校运动，动员武汉大学的教职员工留下来迎接解放，她在家里对我们明确表态：从抗战以来咱们家一直颠沛流离不能稳定，这次可不（逃）走了，中国的希望在北方！

1949年5月武汉市解放，母亲的兴奋溢于言表，她积极参加武汉大学的各项活动，精神焕发，一扫多年来婚姻不幸和生活艰辛带给她

的忧郁心情。

母亲在“文革”受迫害

1957—1958年全国掀起“打退资产阶级右派的进攻”的政治运动，我母亲朱君允在武汉大学被划为右派分子。教授级别下降，被罢免了武汉大学工会副主席职务并取消了全国人民代表大会代表的资格。由于我当时不在武汉大学，母亲被划为右派的原因及过程不详，但从我妹妹熊性淑以及我在武汉大学的友人告诉我的内容得知，母亲被划为右派的主要罪名为：第一，同武汉市中国民主同盟负责人马哲民往来密切，思想共鸣；第二，以代某些人反映意见的形式说工人、农民吃不饱，实际上是攻击党的粮食统购统销政策；第三，以人民代表资格为某人带私函去北京全国人民代表大会常设机构，实际上是为反革命分子鸣冤叫屈。随后，由于母亲在群众揭发批判时拒不低头认罪，为自己辩护说“只是受人之托带信去北京，并不知道其内容”云云，由此证明我母亲坚持反动立场，故划定为“极右派”。

武汉大学党委1979年11月16日在《关于朱君允同志右派问题改正的请示报告》中说：“朱君允在1957年整风鸣放中，有些偏激情绪，说过一些错话，但不是从根本上反党反社会主义，可以不划为右派，为此，对其原划极右分子问题建议予以改正……”可是，直到1979年，经过了党的十一届三中全会，仍认为我母亲在1957年作为人大代表，反映个别人对粮食统购统销的定量意见是说了错话，为个别人带信函去全国人民代表大会代表办事机构是有偏激情绪，这种结论即使在当时足够实事求是吗？符合历史的公正吗？

应当看到今天的中国，形势已发生巨变。当年一些参加过打砸抢和人身迫害的红卫兵，今天已站出来向受害者公开道歉。这是可喜的。作为子女，我们在半个世纪后旧事重提，不过是要说明，在中国，事实上要清除极左的思想流毒，莫忽视其任重而道远。

母亲的忘年交孙亦梅一席话

1980年代中期，母亲朱君允已经逝去近二十年，我有一次去北京看望当时已经退休的长辈孙亦梅，她和我谈起与我母亲的友谊时说到：“朱君允教授在武汉大学如何‘犯事’被划为右派我不了解，但我了解朱先生为人直率热诚，投身教育事业，绝不会反党，因为她在解放后曾对我说：‘中国共产党建立了中国最廉洁的政府，办教育也是最负责任的。’朱先生被划为右派后，我和她的友谊不会受到根本影响，只是我们年纪都大了，而且身处两地，要像过去那样频繁往来是不可能了，她在‘文革’中遭到不幸，这是我们大家的遗憾，无可挽回。但是我们要记住朱先生高尚的品格，我从她身上学到了许多东西，特别是为人诚实，待人诚恳……”

我对母亲朱君允永久的内疚

1966年6月文化大革命的群众风暴在全国掀起，我母亲作为没有改造好的资产阶级右派分子受到严重冲击。除了挨批斗外每天还被罚扫街，每月只发给十几元的生活费。试想七十多岁的老太太哪里承受得起这样的折腾！我当时作为“牛鬼蛇神”整天参加劳动改造，爱人许志安每天需去她的学校“参加运动”，都难以照顾到家里。我现在回想，当时为什么还要硬起心肠，对母亲不时进行监督，要求她在劳动之余，“深入检讨，彻底改造”。熬到11月天寒地冻，母亲又饿又冻，

一个晚上竟对我哭诉：“为了你们的前途不受连累，给我什么罪名我都承认，只求把封存的棉袄给我。”从不对无理的强权政治和生活困窘屈从的倔强老教授，在“文革”的无情压力下竟被折磨到精神几近崩溃地步，我作为她的儿子多少也参与了这份折磨，半个世纪以后回想起这一段情景，依然摆脱不掉心灵深处的阵阵内疚。

我母亲朱君允被划为右派是个人的不幸，但是在文化大革命的时代悲剧中，也只能说是沧海一粟。

愿我们能从历史中吸取这个惨痛的教训。

深切怀念我的母亲朱君允。

熊性美

2012年7月1日初稿

2014年10月20日三稿

永远的灯光

熊性淑

1930—1937，北平

最早的记忆

20世纪30年代初期，我们全家——爸爸熊佛西、妈妈朱君允、哥哥性美（贝贝）和姐姐性慈（妹妹），还有我（小弟），住在北平石驸马大街5号一所古老的宅第内。这房子很大，有几进院子，大人们赠以雅号“勺园”；但不知为什么，佣人和小孩们却叫它“后宅”。这就为这座旧宅平添了几分神秘的色彩。

在我的记忆中，庭院中央长着一株高大的梨树。夏天茂密的枝叶四处伸展着；秋天硕果累累，枝头上缀满了青绿色饱满的果实，引人垂涎欲滴。也许正因为这株梨树的华盖，房内的光线总是暗暗的。只记得南房的前沿有个新添的“玻璃厅”，里面阳光灿烂，当然是我们小孩嬉戏的好地方。爸妈也喜欢在这里接待他们的朋友。作家许地山⁽¹⁾、北大教授金岳霖⁽²⁾等都是常客。至今我还依稀记得许伯伯爽朗的笑声和金伯伯瘦高的身影。

我那时还没有桌子高，常和小伙伴们在桌底下玩，觉得挺神秘。我们可以偷窥到许多来来往往的腿和脚，再猜猜它们的主人是谁，悄悄地笑着、比画着，非常开心。

记得有天早上，年轻的女佣王妈突然走进房来，手里拿着半只啃剩下的梨。她说：“太太您瞧，这是我刚在妹妹的枕头底下找着的。”妈妈一看就乐了：“这孩子，我说了不准吃，不准吃，可她还是偷偷地

吃了。”王妈应着说：“准是昨晚躺在床上吃了一半就困了，剩下的就塞在枕头底下了。”

大人们又都忍不住轻声地笑起来。

亲爱的妈妈，温柔和气的王妈，还有我那傻乎乎淘气的小姐姐性慈，她们都是我最早的记忆。

府右街罗圈（贤）胡同

后来，我家搬到了府右街罗圈胡同16号。

这又是一座古老宅第，气势不凡。听说原是明朝某权贵的住宅，恐怕有三四百年的历史了。妈说刚一见它时，觉得已显衰败，似乎一切都蒙上了一层薄薄的灰尘。但那牢固厚实的灰色砖瓦、宽大平坦的台阶、粗挺的房柱和优美曲折的走廊，都默默地传递出一种恢宏典雅、宁静安详之美。这所古老的旧宅无言地征服了爸妈，于是他们就决心随缘在此安家。

父母那时风华正茂，是一对志同道合的恩爱夫妻，一搬进来就动手收拾整理他们的爱巢。宽敞的四合房内又添种了若干姿态各异的树木，西北角还精心栽培了两株碧绿的芭蕉，这在寒冷的北方是很难看到的。充当客厅的西厢房前有一片紫丁香和开小白花的榆叶梅。廊沿下还挂着好几盆爸从福建带回的兰草，绿叶细长，开花时飘出阵阵幽香。

特别令人艳羡的是正南房“双照堂”前那排高大健硕的牡丹和芍药。春天，成百朵雍容华贵的花朵把整个庭院都照得亮丽起来；浓郁的花香还招来许多嗡嗡作声的蜜蜂和上下飞舞的彩蝶。平日显得有些

沉寂的庭院，此时就焕发出青春，生机盎然，光彩妩媚，令人过目难忘。这一景色也是主人主妇精心营造的。

房子西边还有另一个大院，那里原本只是高墙围着的一片废墟，外加一座孤零零的假山。后来这场地却被主人主妇平整为一大块绿茵，四围种上五颜六色的太阳花。夏天的傍晚，爸总是和学生们在这片草地上排戏，孩子们和佣人当然是最忠实的观众。

主人主妇时值年富力强，家庭和睦甜美，事业蒸蒸日上。他们热情好客，朋友们都喜欢来这里做客。家里常能听到爸爸的高谈阔论和朗朗的笑声。妈妈总是斯斯文文、轻言细语，脸上挂着恬淡的笑容，一副教书先生的样子。其实她是一位慈爱又懂得如何教育子女的母亲，抽得闲暇总愿与孩子们共处。她也爱吟诗填词，或临帖练字、为人写扇面及屏条。那时她正在北平女子文理学院任教。

记得在一个春天的早上，正是紫丁香盛开的时候。我大概五岁左右，在树丛边玩。春天明媚的阳光照耀着，一时我看见妈妈穿戴整齐，一袭咖啡色的长袍，手里还拿着几本书。我知道她要出去上课了。当她走过来时，我突然发现她今天脸上有点不对劲。我说：“妈妈，你怎么没有戴眼镜呀？”妈妈听了一愣，就笑着说：“哟，小弟这小眼睛可真尖呀，我自己都忘了戴眼镜，她倒看出来了。”说着就笑嘻嘻地回房拿眼镜了。这也是我最早的幸福回忆之一。

春风化雨

在幼儿园里我是一个很羞怯的小姑娘，经常有一种紧张而孤独的情绪。小朋友们玩得热热闹闹，我却躲在角落里，有时还掉眼泪呐。到现在我自己也说不清是怎么回事。

但是在家里，我可不完全这样。

有一次妈妈翻晒东西，我看见一个象牙雕刻的小挂钟，只有大拇指头那么大，玲珑可爱。我拿着就不肯放了，摸了又摸，看了又看。可惜不一会儿妈妈就把东西收拾起来了。

我心里若有所失，好生气恼。不断地嚷着：“我要那个小钟！我要那个小钟！”妈妈怎么哄都不行，别的什么东西都不能转移我的渴望。最后她无奈地看着我，把我拉到书桌旁坐下，平静地对我说：“来，小弟，我给你讲个故事。”我就顺从地坐下了，可能也是闹累了吧。

于是妈妈打开一本半旧的书，开始给我讲那个叫安利柯的小男孩的故事。孩子每夜在烛光下偷偷地代父亲工作——抄稿子，想为瘦弱的父亲分担一些沉重的家庭负担。父亲并未发觉，只是批评儿子成绩突然下降。有一夜，夜半醒来顺着灯光走进书房的父亲终于发现了事实真相，父子相拥而泣。

妈妈慢慢地讲，我幼小的心灵被深深地打动了。这个小男孩的爱心、他的奉献及忍辱负重的精神，像一条小溪一样静静地、静静地流入我的心田。泪水不觉从我眼中涌出。妈妈平静地讲着，我的泪水却如涓涓细流……

这是我第一次听到这样一个深刻的爱的故事。正如它曾哺育过全世界好几代儿童一样，这故事也给了我深远的影响。

最后妈妈指着书面上赫然醒目的四个大字说：“这本书叫《爱的教育》。”当时我还不认得几个字，但是这四个字，尽管笔画复杂，我却一下就记住了。

这似乎是我识字的开始，也可以说是阅读的开始。从《爱的教育》以后，我知道了书是一样好东西，美妙无比。我开始萌发了识字和阅读的愿望。在妈妈的诱导下，我很快就把这愿望变成了能力。妈妈是我最早的启蒙老师。

哥哥读五年级时，妈妈也向他推荐了《爱的教育》，并且要求哥哥开始记日记。这本书给哥哥留下深刻印象的是《少年鼓手》和体壮力大、爱打抱不平的加伦。加伦极富侠义精神，在同学中总是扶弱拒强。妈妈说少年人能够精忠报国，就不是小孩，而是伟大的少年。护卫弱者，不畏强凌，“路见不平拔刀相助”，同样是一种崇高品德，要做到也非易事。闲聊中妈妈始终从容自然、和风细雨，我们三个孩子也都静静地听着，谁也不想出去玩了。

春雨润物无声，滴滴浸入心田。

新帽子

那时我们的家庭经济情况是比较宽裕的。爸爸在北平艺专任教授兼系主任，月薪约三百银元；妈在北平女子文理学院上课，也有收入。日子过得很舒服。但孩子们衣着很俭朴，我和姐姐的衣服基本上都是妈妈亲手缝制或编织的。

那时的儿童节是四月四日，孩子们都唱：“四月四日到了，啦啦啦……”正是阳光明媚、春暖花开的好时候。我刚上小学一年级。四月三日那天老师要求孩子们节日那天要穿得漂亮些，回家后我赶忙向妈妈传达了“圣旨”。

“穿什么好呢？”妈望着她三个孩子发起愁来了。

哥哥和姐姐怎么打扮的我已忘了。只记得妈看着我说：“好吧，小弟，我来给你做顶新帽子吧！”说完就马上找出一些边角余料开始剪裁，并俯身在缝纫机上滴滴答答地赶制起来了。一晚上的工夫，帽子就制成了：帽筒是浅绿色的绸子，前面还有一道起皱的宽荷叶边，两条长飘带则是鹅黄色的绸子。

第二天清早，妈妈高高兴兴地把这顶新帽子戴在我的头上，把那两根飘带在我颌下扎了个漂亮的蝴蝶结，然后说：“你走过去让我看看。”我就听话地走过去了。妈妈看着我很得意地笑着说：

“真不错，再配上你那件黑外套，挺漂亮。”

我不知道自己究竟漂亮不漂亮，也不记得到了学校老师同学怎么说了。只觉得那顶绿色的绸帽子戴在头上十分新鲜，使我内心充满了节日的愉悦。

妈妈，谢谢你！

快乐的家庭

哥哥长我四岁，姐姐长我两岁。我们都在府前街的艺文小学上学。1936年秋，我进入小学一年级。

哥哥长得很结实。圆圆的脸上戴着圆圆的小眼镜，聪明又淘气。每日放学回家，他总是风风火火地奔往自己的卧室，然后书包一甩，往地板上一倒，吐出舌头来大呼：“我死了！”吓得我和姐姐哇哇叫。

我小名小弟，但并非男孩，而是出生前哥哥就早已给我“定性”了，他要一个弟弟。我其实是一个地地道道的小姑娘，特别爱漂亮，

每天放学回家第一件事就是照镜子：看看上学前用唾沫“定型”的前刘海儿究竟效果如何，但每次都大失所望。

那时我们兄妹最亲密的朋友是北师大邱椿（邱大年）教授的四个孩子。他们与我们年龄相仿，父母又都是好朋友。节假日邱家的孩子常来我家共度快乐时光。拿现在的话来说，当时妈妈总担任“节目主持人”。

夏天，在哥哥极力怂恿下，妈妈在我家后院召开运动会。为此挖了沙坑，买回细沙，还围着草地用白粉画了跑道，比赛各种田径运动。哥哥当仁不让地表演了撑杆跳。孩子们都兴奋极了，拼出全力争第一。

冬天，妈妈带着我们过圣诞节。头天晚上就带着孩子们把许许多多物美价廉的小礼物散放在客厅的炕上，上面再盖上一层雪白的薄棉花，准备邱家的小客人来一起摸奖。妈妈和王妈又用彩色电光纸做成长长的链条，挂在天花板下；也不知从哪里挖来一棵小松树，缀上彩色小灯泡——这在当时还是“先进技术”——做成圣诞树。于是圣诞节的夜晚，妈妈带着我们唱啊、跳啊，表演节目、摸彩，热闹非凡。

亲爱的妈妈为了她的三个小儿女，尽力营造一种和睦活泼的家庭气氛，令我至今不忘。在我的记忆中，她总是那么善良、热情、兴致勃勃、充满生气。她千方百计带领她的孩子们创造健康欢快的生活。因此，无论是青少年时代，还是长大成人后，我们三兄妹都有着热情活泼的性格，好交朋友。我想这与妈妈本人豁达的性格以及她对我们早期的培养教育是分不开的。

婚礼

抗日战争前在北平，我们家里发生过两件盛大事件。

第一件是有趣的事：Aunt Li（李瑞林）和杨济时伯伯在我家举行婚礼。Aunt Li是当时北平协和医院的著名妇产科专家。她和妈妈还是20世纪20年代初期在南京金陵女子文理学院的同窗，因互相倾慕人品才华，又互相砥砺女子自强上进的精神，成为矢志不渝的挚友。杨济时是当时协和医院的内科大夫，两位都医术精湛。但他们年轻时一心追求事业上的成就，直到三十多岁才结下百年之好。现在想来他们决定在我家举行婚礼、设新房，是喜欢那种自由活泼、充满文化气息的氛围，他们希望婚礼典雅大方、别具一格。

妈妈自幼就是个能为朋友赴汤蹈火、重感情讲义气的人。当她知道这位学有专长的妇女经过苦读与事业上的磨炼，在三十多岁时终于找到感情上的归宿，自是高兴万分。于是她一马当先，热心地为这对新人操持起来。她刷新房、摆家具、挂字画，兴高采烈地忙碌着。爸爸就全力布置我们的后花园——婚礼与婚宴都将在那里举行。假山上挂起了许多五彩缤纷的灯泡，还挂了十个特大红宫灯，喜气洋洋。婚礼那天，宾客如云，宴席就设在花园的草坪上，那是一个温暖的初夏之夜。

我们小孩的兴奋快乐自不待言，我们四处奔走穿行：看热闹，逗乐子，大把大把地偷吃糖果，过了几天比过年还热闹的日子。

有一个插曲，十分有趣。

婚礼前的一个下午，成衣店送来了Aunt Li的礼服——一件粉驼色的绸旗袍。Aunt Li拿了衣服就匆匆地进卧室试穿。我和姐姐互使眼色也马上尾随进去了。怎么能错过看新娘试穿漂亮礼服的好机会呢？只

见Aunt Li把衣服抖出来左看看，右看看，又看看蹲在角落里的两个小姑娘，面有难色。我们则瞪大了眼睛赖着不走。僵持了一会儿，Aunt Li只好走到我们面前讪讪地说：“妹妹，小弟，可不可以请你们先出去一会儿？我不习惯当着别人面换衣服。”这下我们可没辙了，只好低着头乖乖地走出房间。

妈妈正坐在游廊上吃晚饭，听我们一说就乐了。“你们两人坐下，听我跟你们说，”妈妈一本正经地说起来了，“凡是大人换衣服、洗澡、上厕所都是不能去看的。无论如何也不准去看。这是每个人的私事。明白了？”“明白了。”我和姐姐点点小脑袋。接着妈妈又看看我，问姐姐：“妹妹，你看小弟坐在那儿，好不好看呀？”姐姐说：“不好看。”我吓了一跳。当时我穿了一条短裙，正盘着两条光腿坐在椅子上，小裤衩、大腿都一览无遗。我赶快把腿放下来。妈妈又把我的裙子拉下来盖住腿说：“瞧，现在就好看了。”

妈妈不失时机地接着说：“你们小姑娘记住，肚脐以下到大腿，这一部分身体，还有裤衩，是任何人都不准碰、不准看的。只有妈妈和王妈例外。记住没有？”看见妈妈那么认真，我和姐姐连忙说：“记住了。”其实是半懂半不懂。

每个时代有各自时代的行为举止规范。但是我一直觉得妈妈在我童年早期就给我上了一堂很重要的课——行为举止规范。不但使我初步懂得站有站相、坐有坐相，而且有了最早的女子自我防卫意识。防患于未然。

这次婚礼期间发生在哥哥性美身上的故事就与我们小姑娘的经历大相径庭了。

一对新人刚离京去度蜜月，我家后花园就发生了一起不测事件：十个富丽堂皇的大红宫灯高高挂在假山上，一夜之间玻璃全部不知去向，碎片满地，一片狼藉，令人惨不忍睹。是谁干的？爸爸暴跳如雷，决心将肇事者“缉拿归案”。经追查，原来是哥哥学习《小五义》里的豪杰，用宫灯做打击目标，在练习武艺呐。为此性美挨了顿好打，妈妈也绝不呵护。以后妈还多次向性美提起此事说：“这么美丽精致的物件，你不但不知爱惜珍贵，反而粗暴地将它毁于一旦，这就叫没有道德。更是败家子的作风，纨绔子弟的恶习。”

这件事性美至今记忆犹新。

妈妈说的有道理。她同样是防患于未然。

爸爸与他的戏剧活动

话说妈妈，当然不能不说爸爸。爸爸和妈妈于1924年相识相爱在纽约。爸爸当时是哥伦比亚大学戏剧系的研究生，妈妈就读于著名女子大学Bryn Mawr College研究院。1926年，他们双双获硕士学位后结为伉俪，遂即返国。爸爸谢绝了各方面的邀请，决心献身自己挚爱的戏剧事业。当时中国的戏剧领域几乎是一片空白。1983年著名戏剧家陈白尘评价爸爸是“中国现代戏剧的拓荒者”，我觉得恰如其分。回国后妈妈不但是贤妻良母，更是父亲坚定不移的支持者。他们共同营造了一个美满温馨的家庭。

回国后，爸爸最初任北京艺专戏剧系主任兼教授，后学校改为国立北平艺术学院，他仍任系主任兼教授。当时他刚三十岁出头，不但精力旺盛，而且热情奔放、才华横溢，正处在生命与创作的巅峰时

期。据资料记载，他每周至少工作六十小时：教课、著书、写剧本、导演，还主持了三个在全国极有影响的戏剧刊物。

在我的童年记忆中，爸爸有一副墩墩实实的身板（其实他患有严重的肾病），戴着深度眼镜，总是着长衫布鞋，从不西装革履，后来又留起短须，手里还常提着一支手杖，这在当时可能是文人的一种时尚吧。而且，他总是神采奕奕，声音洪亮，笑声爽朗，讲起话来有声有色，极富感染力。爸爸除了爱戏剧，也很爱结交朋友，除了大学教授、戏剧圈内的同行，文艺界中的许多大师如齐白石、张大千、梅兰芳等也都是他的朋友。对待所有的朋友他都热情周到。家里常高朋满座，欢声笑语不断。酒席后大师们就乘兴泼墨作画，或赋诗题词。家里充满了浓郁的艺术气氛。后来我家一大箱名人字画就是如此积累起来的。可惜“文革”时被全部抄走，不知去向。

另外，这所四合院里还经常有年轻人出出进进，他们都是爸爸在艺专的学生。他们在我家吃顿“便饭”也确是家常便饭。妈妈待他们很亲热，大哥哥们和我们小孩也混得很熟。记得下午，爸爸这一批人常在后花园草坪上排戏。爸爸全神贯注、严肃认真，比比画画、说说停停。学生们则一招一式，每句台词都不敢马虎。我这时多半蹲在草坪的角落里，听呀看呀，也兴高采烈。天长日久，那一幕幕的戏、一句句台词便也倒背如流了。有一次哥哥和王妈淘气，王妈说：“贝贝，我有什么罪呀？”我脱口就把爸爸的台词联上去了：“你的罪恶都在你的包袱里。”逗得大人们一阵哄笑。

爸爸更是一个炽烈的爱国者。20年代后期北平城政治气氛极为沉闷抑郁，北洋军阀互相残杀，倒行逆施。为此，爸爸曾创作许多话剧对他们猛烈抨击。从资料中我得知他这时曾写道：“全国伟大的诗人与

艺术家啊，你们这会儿躲在哪里？你们生在今日的中国不觉得冷么？不觉得黑暗么？果尔，你们为什么不起来点燃火焰？”他这么说，也就这么做。一出由燕京大学学生出演的戏剧《蟋蟀》就惹恼了当时的大军阀张作霖，作者熊佛西因而被捕入狱，关了三天。他的代表作《一片爱国心》曾连续公演一个多月，场场客满。因为这幕剧生动地表达了人民群众抗日的爱国热情。清华及燕京的大学生们，晚上冒着严寒步行几十里进城观看。不但北平文艺界反映强烈，爸爸本人也深受鼓舞。熊佛西的名字当时在全国都是响亮的。

除了教学与演出，爸爸还与晏阳初⁽³⁾伯伯合作深入到河北定县，普及识字教育并在农民中开展实验戏剧活动。据资料记载：这个活动共持续了五年（1932—1936年）之久。它在国内乃至国际上都令世人瞩目。直到20世纪90年代我国戏剧界的中青年专家们还对这段历史饶有兴趣地进行深入研究，撰写了精彩的博士论文，从中吸取教益。

20年代中期父亲自美国返国后，就以百倍的热情及毅力将西方的艺术形式——话剧，移植到中国，后又大胆地将这种外来的艺术移植到中国落后的农村。令人惊叹的是：他领着一群话剧火种的播植者在农闲季节的隆冬，在河北定县搭起了舞台，设置了灯光，形成了剧场。要知道，当时的农村根本就没有电灯呀！他们只好代之以煤气灯，他们创作并演出了独幕话剧《过渡》，成功地吸引了许多农民观众现场登台亮相、参加演出。这一事件妈妈后来在她的散文《灯光》中有过生动的记叙：“……那时佛西在定县农民剧场初次试演他的《过渡》。在我国农村状况之下，农村戏剧的推进原是极辛苦的工作。而他的戏剧同志们因为要试验灯光在《过渡》出演上的力量，同时也因为深冬是比较的农闲时节，他们竟不顾一切，冒着朔风凛冽，气温在零度以下的寒夜，将《过渡》搬上了定县的露天剧场。剧人们坚毅的

主张、热烈的情绪克服了大地的一切。那远村近舍的农人们，千百成群、自然流动，向着这剧场灯光集中而来。可爱的农人们，坦白虚怀地接受一切。他们欢欣地聚集在剧场的集团空气之下，屏息凝神浸润在剧情中，舞台上热烈兴奋的场景紧紧地系着他们的注意力。刺骨寒夜并不能威胁他们离开剧场。星月光棱下，无边田野上，只见灯光流动，人影回环，那是多么可爱的一幅美景呀！”

这个活动经费的资助者——洛克菲勒基金会当时也曾派了若干国际知名人士来定县实地考察，据说埃德加·斯诺就是其中之一。观后无不叹为观止，赞叹有加。近年，据熊佛西戏剧活动的研究者称，在西方，“吸引观众现场参加演出”这一问题，迄今未能解决。而年轻的熊佛西勇于探索，敢为人先，早在20世纪30年代就在中国河北定县成功地实现了这一愿望。这不能不说是个奇迹。总的说来，父亲的定县戏剧实验无论对今日发达或不发达的世界戏剧都极富启示性。

记得爸爸每次去定县搞戏剧实验，妈妈也同去教识字文化等，学生们如杨村彬、贺孟斧等更是热情参与。父亲说：“农民即是今日的大众。”这在20世纪30年代的中国是何等的远见卓识呀！

父母亲去定县时，家务就由王妈主持。两个小姑娘很听话，哥哥却是猴子称大王，利用各种机会“大闹天宫”。等爸妈回来了，小弟会不自觉地充当了泄密者的角色，哥哥为此免不了遭顿打，看着盛怒的爸爸狠揍哥哥，小弟于是又伤心地哭得像个泪人儿似的。她实在不知道自己只多了一句嘴，就会惹出这么大的灾难。

我那时还只有五六岁，许多事仅存零碎的印象了。当然谈不到对父亲这样一位戏剧家的了解，更谈不上理解。从我1930年出生，到

1937年抗日战争爆发，短短七年是我一生中唯一一段与父亲朝夕相处的日子。这同样是一段珍贵的记忆。

话剧《赛金花》的夭折

除了Aunt Li的婚礼以外，抗日战争前家里的另一件大事，就是1936年爸爸编导却未获准公演的《赛金花》事件。当时北平的上空，战争的阴云已密布。街上经常有刺刀闪光，满载日军的日本军车疾驰而过，标有太阳徽的日军飞机也呼啸着在民房上低空飞行。小日本处处耀武扬威，老百姓个个义愤填膺。但国民党的不抵抗主义大旗，却高高悬挂在百姓头顶上。尽管如此，我们在放学回家的路上，常见高举横幅、高呼抗日口号的青年学生的游行队伍。商人们也都贴了标语抵制日货。群情激愤，这正是国歌里所唱的“中华民族到了最危险的时候”的情景。这一切都留在我幼小的心灵中。当时我是一年级的小学生。回到家里后院，就与哥哥姐姐一起朝天空中的日本飞机扔石头。

为什么小日本要到我们国家来耀武扬威？

作为爱国的知识分子群体，爸爸和他那些学生们，决心以话剧为武器与不抵抗主义斗争。爸爸很快地就挥笔写成大型话剧《赛金花》以古讽今，猛烈抨击国民党的不抵抗主义，影射当局还不如清朝“八国联军”侵华时中国的一名娼妓。

那时，我们全家都围绕着这幕剧紧张地活动。排练日夜在我家的客厅里进行着。饰女主角的是俞珊，我仍记得她的模样，是一位白皙斯文的年轻太太，演技精湛。我小小年纪也被感动得热泪盈眶。平日鲜花盛开、井然有序的庭院，这时却放满了各种舞台布景，几乎无法

通行。妈妈也是忙进忙出，借东西，制作道具，工作热火朝天地进行着。

演出日期已定，对爸爸和他的学生来说，那是一个盛大的节日。但是天有不测之风云，北平政府当局却突然来了指令：《赛金花》禁演！理由是剧情涉及了当时德国侵略军司令瓦德西，德国大使提出抗议，说有损于德国的威信。

这对爸爸和他的学生们来说是一个重大的打击！

爸爸无论如何不能接受，学生们个个表示什么也不怕，一定要把这出戏搬到舞台上去，彻底揭露当局甘当亡国奴的嘴脸。于是家里川流不息地来了许多客人，有充当说客的，有真正关心爸爸的好心人，他们大多都是一个调子：不能与当局对着干，对着干是要吃亏的。爸爸只是紧皱眉头，却不改初衷，妈妈态度也很坚决。我当时并不懂事，但从王妈的语气中知道，恐怕有什么大事会发生。全家的空气都沉闷而紧张。

公演的日期到了，票一售而空，老百姓渴望看到爱国的作品，越是听说不准上演，越是渴望能够看到。学生们已做了最坏的打算。有了上演《蟋蟀》而被捕的教训，这次他们给爸爸把火车票都买好了，准备演完立即护送爸爸南下。但是就在演出的白天，不知来了什么人，对爸爸施加了很大的压力。最后爸爸没有办法，只好放弃。

但是戏票已售空，怎么向观众交代呢？我记得爸爸泪流满面，失声痛哭。平日硬汉形象的熊佛西斯时斯地竟号啕大哭，为当时的社会现象而伤心绝望，却也无可奈何。最后他只有把自己反锁在我和姐姐

的卧室里（我想是因为那里最少干扰），就坐在我们平日做功课的矮小桌旁，低头奋笔疾书，写成了一篇慷慨激昂的演讲词。

听说当晚剧场座无虚席，观众齐心盼望着，又齐心忧虑着。演出时间一到，大幕拉开，聚光灯照射在站在舞台中央的父亲身上。父亲慷慨陈词，说明情况，并痛斥国民党丧权辱国的政策，号召国人团结抗日救中国。言者声泪俱下，闻者鸦雀无声，讲到动情处，台下爆发出阵阵热烈的掌声。虽然戏没有看成，但是爸爸的讲话却使观众抒发了一口平日郁积在心的闷气。大家抗日的情绪更高，思想更团结了，最后观众中竟没有一个人提出退票。

这件事就这样过去了，但在我们家中却余波未断。爸爸愤愤不平，妈妈忐忑不安，平日生气勃勃的学生们也變得沉闷起来。孩子们似懂又不完全明白，昔日的欢笑声消失了。

这已是“七七事变”的前夕了。正是“山雨欲来风满楼”。

(1) 许地山（1894—1941），台湾省台中市人。历任北平燕京大学、香港中文大学中文系教授；著名作家，笔名落华生，作品被茅盾誉为“独树一帜”。散文《落花生》解放前收入中小学教材中，哺育过千千万万青少年。

(2) 金岳霖，北京大学教授、著名学者、哲学大师、逻辑大师。著有《逻辑》、《论道》、《知识论》等。曾创建清华大学哲学系。历任清华大学及西南联大教授；解放后任中国社会科学院哲学研究所副所长。

(3) 晏阳初，饮誉世界的华语平民教育家，在劳动人民中普及识字及基本文化教育，20世纪80年代末曾因此获美国普利策大奖。第一次世界大战期间即开始在赴欧的华工中从事普及教育工作，终生矢志不渝。

1937—1940，天津·北平·四川之旅

“七七事变”

1937年的7月7日黎明，我被远处的炮声惊醒了。那种闷闷的隆隆之声，我从来没听说过，我幼小的心灵有一种不祥的感觉，而这种奇特的感觉我竟终身不忘。微明中我觉得房里影影绰绰有人在走动，在低语：“日本人动手了！”这是妈妈和王妈在低声交谈。

自此忧虑与不安笼罩了全家。爸爸的学生们有时也带来令人兴奋的消息。哥哥则不停地跑进跑出，不断地拿来号外，报道着二十九路军在宋哲元将军的率领下与日寇浴血奋战的情况。人们议论着，互相鼓舞着，又思考着。今后形势如何发展？北平城可不能放弃呀！

但情况不容乐观。

我当时小学一年级刚念完，不懂什么叫亡国奴。但我却懂得憎恨小日本。

记得晚上在院中乘凉，那是一天全家共处的时间。天空中星星在闪烁。爸爸总是指定段落叫哥哥讲《水浒》。哥哥讲得绘声绘色，我却听得昏昏欲睡。

一次爸爸问我：“小弟，你愿不愿意做孙中山的女儿呀？”

我从来没想过这件事，老实招来：“不知道。”

“你愿不愿意做熊佛西的女儿呀？”

“不知道。”

“你长大了愿意做什么人呀？”爸爸穷追不舍。

我大声回答：“我要做舞女！”这回答令乘凉的家人面面相觑。

原来此时大人们为了获得战况的最新消息每日买晚报，我正跟踪晚报上的长篇连载《上海一舞女》。

“为什么？”爸爸急着问。

“我可以穿高跟鞋和大纱裙子呀！”我振振有词。

全家都笑了，说：“小弟真糊涂。”

可我还是不明白，怎么糊涂呢？星星也在天空中诡秘地向我眨眼睛。

不久，深夜，孩子们都被大人惊慌地叫起来，带到爸妈的卧室。妈嘱我们坐在书桌下，大人们神色紧张，还准备了浸肥皂水的防毒毛巾。这时街上传来巨大的坦克轰鸣声。据云，二十九路军粮尽弹绝得不到给养，只好撤退了。日军会不会立即进城？大人们的惶恐心理现在我才能理解。

爸妈下决心离开北平，绝不能当亡国奴。熊佛西的名字已列入日寇的黑名单。爸爸必须南下进行抗日宣传工作，妈妈完全支持他。她自己则准备带上小儿女和王妈去天津英租界表妹德娘处，那里相对安全一些。

经过一番忙乱，我们就要离开北平了。看得出大人有多么忧虑和痛苦。

临行前有件小插曲，我至今记忆犹新。妈在后院焚烧信件，也烧掉了爸妈在纽约时情深意浓的情书。妈妈坐在烈焰前，望着腾空的火苗，国难家愁同时袭上心头，泪流满面，好像这时烧掉的是她的一颗心。爸爸见状跑到我身边轻声说：“去，小弟，劝劝妈妈不要哭了。爸爸以后还会给她写情书的。”

我劝不住妈妈。那一些浅粉、浅绿、鹅黄烫金信笺都变成了烈焰，然后化成灰烬，像白色的小蝴蝶一样，纷纷飘向天空。现在想来，也许这正是一段不幸婚姻的前兆吧！

别了，古老亲爱的北平，日寇的铁蹄声已阵阵传来。

苦涩的骄傲

就这样，我们全家匆匆奔向天津。火车上有批大学生认出了爸爸，所以一路上说说笑笑，颇不寂寞。

但是火车到达天津后，却遇到了麻烦。那时天色已晚，旅客们疲惫不堪，都急忙涌向通往租界的大桥处，希望能找到一个相对安全的栖身地。

要进入租界必须通过一条横跨在海河上的大铁桥。桥长约一百二十米，桥身两头有高高的铁塔，塔下面是两扇大铁栅栏门。这时大铁门紧闭，还上了锁，不许行人通过。不论下面的群众怎样呼喊、请求，甚至愤怒地咒骂，铁塔里面的人根本不理，充耳不闻。人群越来

越不安，骚动起来。这时父亲挺身而出，他说：“让我到前面去看看。”

记得父亲昂首挺胸，镇定自若，略带笑容，但绝无卑躬之色。他身着灰色长衫，手提拐杖，站到了最前列。很快塔楼上有人走动了。有人认出了父亲，就从上面大声喊道：“是熊佛西先生吧？”“就是！我是熊佛西。”爸爸把手杖高高举起，朗声回答。于是，马上有人跑下楼来，将大铁门敞开。这样，不但我们全家都顺利地进入大门，后面的群众也都长长地舒了一口气，涌过了大桥。

这一幕栩栩如生地在我眼前再现。这是我第一次看见父亲在群众中所享有的崇高威信。

几日后，他只身告别了妻儿，仓促南下武汉、长沙，去和文艺界的战友们会合，投身抗日宣传工作了。

自此，在我一生中就不再没有和父亲朝夕相处的日子了。后来我们也曾有过几次屈指可数的短暂相处，但并没留下愉快的记忆。由于战乱和地理上的距离，父母的婚姻发生了剧变，最终彻底决裂。父亲一心扑在事业上，这本无可厚非，但他另有新欢，完全置妻子儿女于不顾，也是无法抹杀的事实。我们很长时间不能原谅他。对我们三个子女来说，父亲是遥远而陌生的。

随着岁月的流逝，随着我们人生经验的增加，父亲逝世后，特别是“文革”后，我们对父亲的态度才逐渐宽容起来。

1985年，我与父亲的几位学生有了接触。特别是肖凌先生，他耐心热情、全面地向我介绍了父亲在我国戏剧事业及戏剧教育方面做出

的突出贡献，使我能比较客观地理解父亲。1985年初冬我与丈夫张以增和儿子张力应邀参加了上海戏剧学院举行的纪念熊佛西八十五周年诞辰及铜像揭幕仪式，留下了深刻的印象。

2000年12月，上海戏剧学院隆重纪念建校五十周年暨熊佛西诞辰一百周年，同时召开了熊佛西戏剧思想研讨会。我又再次被邀请参加。遗憾的是这次只有儿子张力能伴我前去，以增已过世。父亲的第二任夫人郑漪园女士（我们称郑姨）也已过世，妹妹熊小泓远渡重洋去澳大利亚与亲人团聚了。

在会场中，我悉心聆听上戏历届学生们的缅怀发言；他们深情又生动的叙述，特别是那些发生在几十年前，似乎微不足道而又寓意深刻的小事，深深地打动了。父亲在我眼前变得清晰高大起来。数十年来他将自己的一生无保留地贡献给了艺术与艺术教育事业，为中国培养了数以千计受过高等专业教育的戏剧工作者，其中不乏国际国内知名艺术家与明星。像他所有的学生一样，我衷心地感谢他为我们的国家与民族所做的一切。

人生真是不可思议，我年届古稀才逐渐走近自己的父亲，并从心底升起一股崇敬之情。

是的，他不曾是一位好父亲，对家庭、子女缺乏最起码的责任感，在我们最艰苦的时候他置我们于不顾，不曾给我们一针一线，不曾哺育。但他对中国戏剧事业却功不可没。这次我和力儿，还有小小年纪的熊梦楚（父亲与叶子先生的孙子）相聚一起，在上海戏剧学院父亲的铜像前合影留念。大家都亲热地簇拥着。我很喜欢这些“走到一起来”的合影。时代在前进，家族也在变化。叶子先生现已九十高龄，独居北京老人公寓。[\(1\)](#)对于这样一位饱经风霜的高龄老人我还能说什

么？我已原谅她了，虽然她曾给我们的童年带来巨大的痛苦。一切早已成为过去，人们已从敌视、生分而变得宽容和友爱了。大家都聚集在父亲的塑像前，这难道不是件好事吗？

“金无足赤，人无完人”，这是真理，也是令人遗憾的真理。父亲不曾是一位好父亲，但他在中国戏剧事业上的成就却功不可没。他是这片领域的拓荒者和奠基人之一。上海戏剧学院的存在与发展，本身就是他的一座丰碑。我以有这样一位父亲而感到骄傲，虽然这份骄傲里含有苦涩，含有无奈。

初到天津

言归正传，再回到1937年逃离沦陷在即的北平，安顿在天津德娘处的家居生活。母亲带着三个幼童，靠积蓄维生，日子虽不宽裕，但井然有序。三个孩子都辍学在家，妈妈是三个人的家庭教师。我清楚地记得她如何每日督促我背乘法口诀表，教姐姐写作文。

爸爸最初常有信来，不时还能寄点钱；但逐渐书信稀少，更没有了汇款。只知道他已到了成都。妈妈终日思念爸爸，有时等信等苦了，眼睛就上火充血。但她毕竟受过良好教育，是个不寻常的坚强妇女，自有一套调剂自己心理状态的方法。

妈妈出自湖南一个书香大家，自幼受到严格的国学教育，中国古典文学的修养极好。她不但擅长吟诗填词，且练出一手端庄秀丽、灵秀过人的小楷，抗日战争爆发前在北京文化人圈中是颇负盛名的。据说，她少年时为练书法曾磨穿过两副砚台。记得1939年国画大师张大千先生也曾数次接妈妈过去为他的画题词。

此时她以填词来寄情。妈填过不少动人心弦的诗词以抒发她的民族感情与对远方亲人的思念。现在我眼前仿佛又出现了她身着睡袍，松松地垂着一根大辫子，在房中来回踱步吟唱的情景。她有几套独特吟唱的曲调，委婉优美，时悲泣，时欢畅，高低平仄犹如行云流水。我常躺在床上静静地听着，心悦神清，温馨无比。可惜当时自己太年幼，只顾听，不知学。待我长大后曾问过妈妈究竟什么样的词用什么样的调子配呢。她只简单地回答：“那要看了。”并没给我一个满意的回答。

妈此时又结交了一位俊美秀丽的新朋友。这位较妈年轻许多的女子后来成了母亲终身的挚友——以后三十多年无论是风里雨里，顺境逆境，她永远是妈忠实又体贴的朋友。老人现已年过九旬，健在于北京。虽患有严重白内障，有时还要摸索着给我写信，亲热地称我为“小弟”，絮几句家常，并深情地怀念着妈的在天之灵。她就是孙娘。

孙娘

大约是1938年我们住天津马场道时，一个冬天的下午，妈妈带着她一对小女儿往小白楼方向走去。迎面走来梁实秋伯伯，身旁有两位年轻漂亮的女士。梁伯伯和爸妈是在美国时的好友，此时不期而遇自然非常高兴，他将女士们做了介绍。我想妈妈当时并没能记住姓名。但其中有一位，眉清目秀，肤色白皙，着黑色外套戴红围巾，给我这小姑娘留下了清晰的印象。

每日下午四时到七时，妈妈总是带我们去英国冰场溜冰。孩子们都穿着妈妈自制的短裤短裙，溜得双颊通红浑身发热，然后回家吃顿晚饭——香喷喷的菜煮饭。

一天，我和妈妈已经溜完了，妈妈正在换鞋，一位青年女子笑吟吟地向妈妈走来，说：“您是熊太太吧？我在别人家见过您的书法，端庄秀丽，太漂亮了。我非常爱慕。这个星期六晚上我想请您来我家便饭，不知行吗？”

妈马上站起来了，欣然允诺。可能她已辨认出这就是那位梁伯伯曾介绍过的朋友——孙亦梅女士。后来，我们兄妹则亲热地称呼她为孙娘。

就这样，虽是萍水相逢，她们却开始了长达三十余年的交往，友谊终身不渝。

妈当时已四十出头了，孙娘只有二十六岁，也是一个人带着四个孩子在英租界生活。我常听妈惊叹地说，孙娘不但美貌，且才情过人，为人也善良坦率，妈颇有相识恨晚之意。孙娘同样擅长诗词，正在练书法。她们先是诗友，待了解加深，就能推心置腹、无所不谈了，成为日寇统治下在天津能彼此吐露心声的知己。孙娘活泼开朗，交游较广，经济也比较宽裕，且长期生活在天津英租界那样一个文化背景中，她的生活方式与妈妈当时贤妻良母的生活方式颇为不同。但孙娘很爱妈妈，尊重妈妈；她给妈妈当时的苦闷环境带来了清新空气与活力。妈妈思想比较正统，是个教书先生，因此常以老大姐自居，但凡有看不惯的地方，就要把孩子们支开，关起门来与孙娘交流心声。在我的记忆中，孙娘始终洗耳恭听，雅量能容，毫不计较。门开了，她就向孩子们吐吐舌头，做个鬼脸。她们之间的友谊是在情投意合又宽松坦率的气氛中发展起来的。

还有件事颇具神秘色彩。记得她俩常穿戴整齐一起上街去购物。回来时只见她们买回许多小包药棉、纱布、外用药等。然后又见她们

匆匆将之捆扎成较大的包。我们小孩弄不懂，也不想问。但模模糊糊觉得她们在密谋策划什么。后来待我们到了四川，妈才向我们透露当时清华大学教务长叶企孙教授在天津有掩护清华同学从事抗日工作的任务。据我推测，当时妈妈和孙娘正是尽她们的一点绵薄之力去协助叶先生工作。

另有一件“名垂千古”的趣事。妈妈是个“洋先生”，生活中的穷讲究不少。大饼油条本来是北方地区最大众化的食品，她却一口咬定从大街上买来的食品不卫生，就是不准我们吃。孩子们见同学们都能大嚼香喷喷的大饼油条，唯独我们不行，就形成了童年时期的大饼油条情结。孙娘知道了，也颇不以为然。她跟妈妈说：“才出油锅的东西怎么会脏呢？明天我给你们送一篮新出锅的来。”第二天果然送来满满一篮，怕妈妈说得不干净，上面还特意盖了一块白布，真使我们小孩大喜过望。从此我家大饼油条开了食禁。知吾辈者孙娘也！孩子们怎能不爱这位善解人意的孙娘呢？

上法国学校

孙娘有四个儿女，年岁也和我们差不多，个个健康活泼、俊秀聪明。这四位新朋友和我们兄妹很快就情投意合，玩得形影不离。总之，全家人都结下了自然真挚的友情。

妈妈是我们的老师。看着我和姐姐一天天长大，是应该学外国语的时候了。当时她已没有经济来源，却仍咬着牙，以昂贵的学费送我们去一位英国老太太处学发音和简单的会话。她懂得对于初学者来说，特别是发音，native speaker是最好的启蒙老师。现在我对母亲的远见卓识着实感激不尽。孙娘的四个孩子都在一所法国天主教的学校

里念书，小小年纪英文都很好，妈又咬着牙付了昂贵的学费把姐姐和我也送去念了一年多。那是一所以英文授课的贵族学校，每天还有一堂法文。老师都是天主教的嬷嬷。究竟学到了什么我也说不清，但我能进行最简单的英语阅读和会话了，在学外国语的黄金年龄，受到了外国语的熏陶。这对我一生的工作和事业起到了不可估量的作用。

学校的制服比较讲究：冬天是深蓝的短呢裙，白领；夏天是浅米色的短裙。我们做不起新的，妈妈就伏在缝纫机上用旧衣给我们改制。染出来的衣服在同学中总显得有点寒碜，妈妈却鼓励我们不计较这些，说健康活泼的孩子不论穿新还是穿旧，总是可爱的。这就给了我和姐姐很大的信心，并不觉得低人一等。

妈妈总是鼓励我们勇敢面对人生！

天津大水灾

1939年，天津发了特大洪水。

记得一天傍晚，我正在大门口玩，忽见阴沟里像喷泉一样不断地冒出一尺多高的脏水。不久，整个租界都泡在水里了。后来知道是日本鬼子故意决堤放水。我们家，水先从厨房侵入，一夜之间，升到了一楼电灯开关处，满房子都漂着杯、盆、锅、勺等物。小孩们不懂事，晚上照样呼呼大睡。妈妈却通宵没合眼，守着三个小儿女，眼睁睁地看着洪水猛兽般地沿着楼梯一层一层地爬上楼来。亲爱的妈妈，当时你孤单一人，有多么忧虑，多么害怕。但一到白天你又是一副沉着冷静的样子了。

吃什么呢？今后怎么生活呢？我们被围在大水里好几天。正在走投无路想不出办法来的时候，孙娘自天而降，和一位朋友划着一只橡皮艇冒着特大洪水来看我们了！她一直划到我们的小楼前，问寒问暖问平安。她知道妈妈已经十分困苦了，特送来二百元，又匆匆离去。

这是雪中送炭，解决了妈妈的燃眉之急。

正因为有了这二百元，妈妈下定决心，带我们兄妹逃离泡在大水里的天津。

但怎么走呢？

德娘的小楼前有个中学操场，此时操场上的篮球架已漂浮起来。不知是谁出了个聪明主意：把那两块篮球板用粗绳捆在一起不就能拼成一个木筏了吗？当时妈已别无出路，只能背水一战、铤而走险了。她决心乘“篮球筏”离去。

一个清早，妈带着王妈和三个孩子勇敢地登上了这个“诺亚方舟”，找了个撑杆，开始漂流。孩子们不准乱说乱动，只能规规矩矩坐着。漂呀，撑呀，终于漂到了天津火车站附近。一路上只见一片汪洋。平日熟悉的街道都被大水淹没，只露出房顶和电线杆的尖，早已无法辨认。记得一路上我们只得高声向两旁被围困在楼上的居民们问路。人家看见乘坐自制木筏的这一家，便也热情指点。就这样我们终于逃出去了。

假如，假如当时某个孩子不慎掉下水去了，怎么办？

假如，假如木筏撞在什么障碍物上散架了，怎么办？

假如，假如整个筏子倾翻了，又怎么办？

当时确实存在着无数的“假如”与“怎么办”，我想起来都后怕。难道妈妈就不怕吗？

但她坐在木筏的一头，镇定自若，甚至还有几分冒险前进的欣悦与兴奋。我的母亲在危难时刻，总是充满信心，全力保护自己的孩子。每当我回想起这一幕，对她当时的决心与勇气总是十分崇敬。长大成人后每逢大事，也总是从母亲的行动中汲取勇气与决心。

母亲的无畏精神是她留给子女们的一笔极宝贵的精神财富。

重新“漂回”北平

一场水灾后，我们又漂回北平了。惊魂未定，可今后何处安身、何以维生等问题，又迫在眉睫。

记得刚进北平，就觉得这座往日熟悉的城市已变了样，空气压抑沉闷，失去了原来的活跃与亲切。

街道上的车辆行人冷清，行人多半低着头，步履匆匆，往日那种谈笑自若、怡然自得的神情也消失殆尽。不时还看见腰上挎着“匣子”、凶神恶煞般的日本兵及迈着小碎步、弯腰驼背的日本妇女。路边新添了大烟馆，鸦片味儿一直飘到大街上。妈妈说：“北平已像一座死城。”对这一切我们只有视而不见，心情紧张地直奔邱伯母家。

邱伯母张开双臂迎接了这一家落难的朋友。小伙伴们经过短暂的分离备感亲热。邱伯母腾出最大一间房给我们母子四人。于是小孩子们又开始了无忧无虑、热闹活泼的生活。我们根本不迈出大门一步，

大门外就是小日本的统治、太阳旗的天下。孩子们都愿意离它远些再远些，根本不愿去上学学日语。妈妈也深居简出，多半时都伏在缝纫机上给我们改制旧衣服。

邱伯母家也是一个单门独户的大四合院，像我们的故居一样，院里也有座假山，院中央也有一棵高大的梨树。中秋节来临，天朗气清，孩子们都争先恐后爬到树上摘梨，比赛谁爬得高，谁的梨大，一片欢声笑语。晚上一轮明月升起，孩子们又依次拜兔儿爷、兔儿奶奶，两尊小泥塑慈眉善目笑嘻嘻地看着这群小淘气，给以亲切的祝福。记得供桌上还烧了几炷香，香烟缭绕，邱伯母和妈静坐赏月，相对默默无语。她们心里肯定在思念远方的丈夫，更忧虑着国家的前途、家庭的前景。一切都被侵略者的铁蹄践踏了，母亲们的心上不知积压了多少抑郁与焦虑。关起大门来，这里暂时还能赏月；但大门外却充满了压迫与反压迫默默的抗争、屈辱与挣扎。

这是动乱时代沦陷后的北平，又是一个典型的北平风味的中秋节。不知为什么它至今还清晰地刻印在我的记忆中。

邱家小燕子这时有了新本事，她会画卷发的洋娃娃了，栩栩如生。我和姐姐也马上跟着学起来，也很成功。后来我们更创造出一种新办法：把娃娃画成只穿内衣的样子，然后用彩色铅笔按她的身材尺寸画了许许多多美丽的衣服。凡是我们要而又买不起的漂亮服装，我们都能精细地画出来，然后剪下挂在纸娃娃的身上，这时我们会得到很大的精神满足。

妈妈对我们这项活动给予很大的鼓励，她总是笑嘻嘻地欣赏我们的“新作”，有时还要在配色等方面提出意见。她说：“妹妹和小弟可有一手了。小姑娘会想衣服样子，懂得配色，懂得比例，这是一种本

事，可有用了。”可惜姐姐和我都没成为服装设计师。当时也没有这个专业。但是多少年后当我成为语言教师，常能在黑板上随手画出人物呀，某种行为或表情呀，来辅助我的教学，活跃教室气氛。我的同行与学生们都很欣赏我这一手。有时竟然会在教室里为我鼓起掌来。这时我总是从心底升起对妈妈的感激之情。

在朋友家住得时间太长妈妈感到十分不安。在日寇统治下，中国人正处在水深火热之中，生活非常困难。大米是发了霉的，而且还要配给。每日晚餐后一家人总是围坐桌旁挑出霉米和砂。不久我们就搬到母亲的嫡亲姐姐李姨妈家去住了。

北平旧居与散文《灯光》

此时，我们的旧居罗圈胡同16号正由张大千先生之兄住着。父母亲仓促离开北平时曾将一些宝贵的书籍与字画都珍藏在旧居，请张先生代为照应。为了不打扰朋友的安宁，我们此时当然不能再回旧居，只能暂居李姨妈家。恰巧李姨妈的住宅就紧靠在我们旧宅的后面，旧宅“双照堂”高高的北窗正俯瞰着李家的庭院。

记得母亲常在暮色中站在李家廊沿下凝视着前面那所灰色砖房后窗里透出的缕缕灯光，黯然神伤。我们那时都年幼，到了一个新环境，好奇而兴奋，哪里懂得妈妈的所思所想。而时至今日，当我也进入古稀之年，回忆妈当时所处的尴尬境遇，就能想见她的抑郁之情了。

在李家的庭院中，面对的正是她三年来魂牵梦萦的故居背影。在那里她度过了十年美满的家庭生活；她和丈夫精心布置了每个角落，亲手种植了不知多少花木，那终日回荡着的儿童嘻笑声，还有朋友们

欢畅聚会时所留下的精彩篇章，这一切都似乎就发生在昨天。然今日，故居就在眼前，近在咫尺，却可望不可即了。故人虽已归来，却不便推门入内，只能遥望兴叹。母亲此时怎能不思绪翻滚，百感交集？

写到这里，容我的笔随我的思绪再次登上岔道，直奔母亲的散文《灯光》而去。

若干年后，当我们抵达了四川成都，母亲才有机会用她那饱蘸沧桑的笔倾诉出1939年寄居李姨妈家时的感触。那篇优美又深邃的散文《灯光》，发表于1941年《成都日报》的副刊上。开篇第一句便是那熟悉的场景：

“黄昏，前面格子窗又透出灯光。”

接着她写道：“……这座灰砖的古老旧宅，依然屹立，对着这沉沉苍穹，似乎也感觉无聊。它每天遥望的横碧西山，已被暗云遮没了，这使它孤索，更使它萦念那山深处蕴藏的一切暗中波动，和留下的血迹、愤慨、眼泪、伤痕。不过这房子历世已深。它已久经风雪，见过几次兴亡以及许多人世的升沉演变。在今日压迫的环境下，它忍痛低回。”……短短的一段文字，母亲借物抒情，道出了当年在日寇统治下的痛苦愤懑与无奈；也暗自描述了她对西山抗日力量的深切同情。

记得在李姨妈处，妈曾借故去旧居一次，整理旧物，探视故居。所以在文中她又继续发展：“……可喜的是灰砖、旧瓦、廊柱、台阶和周围的一切还没有改变多少旧时模样。这其间似有一种大力，深沉蕴藉，暗里撑持……”

寥寥数语，不同样是妈当年深沉刚毅的精神写照吗？她在日寇统治下，带着三个稚童，不但生活无着落，流离转徙了三年，尝味人间的苦辣水火……丈夫也极少音信。但她始终处乱不惊，镇定自若地应付着环境的恶劣变化，从不见她悲观，失去信心。母亲始终期盼而且相信抗日战争的胜利，她绝不相信伟大的中华民族会灭亡。在最困难的处境下，她也总是乐观地“想想办法”，咬紧牙关。也正是以这样一种心态，她描写北平的天色如斯：“天色昏沉，好像酝酿着一场紧迫的风雪。偶尔从云隙里渗出一线淡薄阳光，却又逗引人盼望开朗的明朝天色。整个笼罩的空气里藏着的忧郁、痛苦、反抗、撑持，而又掺和些耐人摸索的快乐和希望。”在这一段的结尾，她又无比深情地回到故居后窗所射出的灯光上来：“在这充满飞尘黯淡凄凉的暝色里，几扇格子窗上的灯光更显得光棱。晕黄溶漾的光圈里，似乎幻出三年前这格子窗内灯光下的融融笑乐，稚语欢情。”这里，妈妈那颗慈母心又再次陶醉在亲情的回忆之中了。

经过半个世纪的战争和动乱，母亲那本散文集《灯光》早已不知去向，朋友和熟人谁也不再提起它。但近十年性美和我却总在希冀着，盼望有朝一日能找到它。毕竟那是妈妈在困难时期的心声啊！冥冥中也确似有谁在相助：这本书在2000年冬竟然由我们的老学长、父亲的门生肖凌先生在图书馆的故纸堆里发现了。当我再次手捧着这本书时，真是欣喜若狂。失宝复得，这个中滋味只有经历过的人才能明白啊！

重读母亲的遗作，我终于走进了她当时的心田，分享了她的情怀与殷殷期望。正是对于故园的眷恋，对远方亲人的思念，更有对国家民族胜利的期盼，才使她无法忍受在沦陷区做顺民的屈辱。她决心带孩子们跨越万重关山，投奔抗日的大后方。

这就是母亲，一位普通的中国妇女，不正是这千千万万的普通中国人才筑成了我们抗日的钢铁长城吗！

大毛姐、小毛哥

言归正传，再来叙谈我们“漂回”北平，寄居李姨妈家的生活吧。

李姨妈是妈的二姐，体弱多病，此时姨丈在贵州，姨妈带着两个大孩子定居北平，也是靠积蓄维生。但姐妹情深，姨妈见妈妈当时狼狈的处境，就执意要收留我们。

这时的家务由十八岁的表姐——聪颖秀丽的大毛姐主持。小毛哥约十六岁，长着满脸雀斑，活泼好动，快人快语。姐弟两人都辍学在家，不愿去上日本统治的学校，更不愿学日语。这时他们在家干什么呢？

他们终日在家练习钢琴，天资聪颖且勤奋刻苦。大毛姐训练有素，弹得一手漂亮的钢琴；小毛哥虽说没受过多少训练，但有才气，只要大毛姐弹什么，他就跟着学什么，请不起老师，自己苦练。他不但弹得流畅自如，琴声中似乎还多一份激情。妈妈对有才华的青年人总是非常欣赏，她不论手头做什么事，耳朵总是兴趣盎然地听他们的弹奏。

我们在这样的音乐氛围中生活了近半年。每天清早在大毛姐的琴声中醒来，晚上又在小毛哥的琴声中入睡。记得妈妈曾对我们说过，他们在弹巴赫的练习曲。啊，这些美妙的练习曲呀，因为听得太多了，其中许多段落我现在还能哼出来。遗憾的是以后我很难有机会再听到了，也不知道它们的名字。有一次我跟妈妈说：巴赫的练习曲左

手和右手好像是两个人一前一后地在爬楼梯，他们永远保持着一定的距离，后面的总追不上前面的。他们以同样的速度前行，步伐不完全一样，风格却一致。因为整天听，小小年纪的我也体会到巴赫作品的一种对称的美、一种整齐规律的美。为此，我要深深地感谢我这两位年轻的表姐表哥，虽然以后我很少有机会再看见他们了。我也要感谢妈妈，是她使我静下心来聆听，是她带领我开始接近音乐，热爱音乐，并使我能终生享受音乐。

准备远行

不知从何时起传来风言风语，说爸爸在四川另有新欢。起初妈妈对这样的谣言一概不理，她自认为很了解自己的丈夫，她无限地信任他，总说：“一个搞戏剧的，总免不了和女演员有些来往。我怎么可以为这些闲言碎语就对他产生怀疑呢？”但是书信毕竟越来越少，有时半年也不见只字片语。难道重重关山真的隔断了浓浓夫妻情吗？妈妈陷入了深深的苦闷。手边的积蓄早已告罄，今后怎样生活下去呢？哥哥一日日长高、长大；小毛哥已接近日本鬼子的征兵年龄了。怎么办？

正在这时，原北大教授周作人，已在日本伪政府做官，找机会见到了妈妈，想笼络妈妈去伪北大兼课。他说：“你带着三个孩子不容易，我现在也在北大做事，你何妨也来北大兼点课，可以缓解一下生活。”妈妈微微一笑，软中带硬地说：“谢谢周先生的好意。我的日子还过得去。我丈夫熊佛西正在四川抗日救国，我怎么能在这里给日本人教书呢。”妈妈义正词严地拒绝了。她的凛然正气使周作人悻悻然离去。

这一切终于使妈妈萌发了新的想法——带着孩子们去四川找丈夫，投奔抗日大后方！再拖下去夜长梦多，各方面的压力会越来越多的。但从有这个想法到付诸实践还有很长一段距离。妈妈不断地思考着，向熟人打听四川的生活情况，该怎么走？什么路线最合理？要做什么准备？从哪里筹措路费？等等。

她知道未来的生活将有很大的变化，为此她特意围起围裙，下厨房认真学习烧饭了。

1939年冬天，妈妈给我们都注射了各种防疫针，买了些必备的用品，准备带着孩子们远行去四川。

母亲的名字

离北平前妈妈还念念不忘爸爸的四十大寿即将到来，她深情地筹划着要千里迢迢送上一份不寻常的礼物：特意去齐白石老先生家讨了两枚图章、一幅画。记得那是一对铜章，章顶各端坐着一头狮子，古朴又生动。印面是齐老先生亲自篆刻的，极其精美。那幅祝寿图是一对喜鹊站在两座岩石上，头微侧，两相望，似夫唱妻随。岩石下有一朵大黄花，孩子们说那是性美，还有两朵鲜艳的大红菊，那当然是我们小姑娘啦。遗憾的是这两样精美的礼物，由于婚变，妈妈始终没有机会送给她的丈夫，只好一直压在箱底。抗日胜利后，我们搬到珞珈山，这幅画就一直挂在客厅里，受到全家人的喜爱与众多客人的赞美。后来它又随母亲去了天津，“文革”中遭到厄运，被人抄走，从此下落不明。

说到妈妈对爸爸的深情，还有一件事留给我们很深刻的印象。

爸爸1937年由天津仓促南下参加抗日活动，临行前在天津的手稿都托付给妈妈了。妈为了给孩子们取冬衣及杂物，数次往返于平津两地，别的东西她都无所谓，只是爸爸的文稿总是随身携带，巧妙地通过日军检查，而毫不顾及自己的安危。

1940年我们全家由天津启程南下赴四川。在天津大沽口上船时，行李等须经日军岗哨的严密检查，如果爸爸的文稿被发现，后果将是灾难性的。当时孙娘力劝妈把文稿留在天津英租界，由她妥为保管。但经过再三斟酌，妈还是决定亲自携带，特别是那份《我的戏剧生活》。后来妈妈告诉我们，她是找关系通过爱国船员的掩护才能顺利避开日军检查的，妈还多次向儿子吐露心声：“我觉得只有这样才对得起你爸爸的嘱托。”

遗憾的是爸爸此时在四川早已另有新欢。我们子女不是父母婚姻的审判官，无法断定孰是孰非。我现在只觉得战乱是父母婚姻悲剧的罪魁祸首；其次，他们两人对婚姻的态度与理解也有很大不同，我不是指在理论上，而指在实际生活中。

母亲对婚姻爱情，可谓忠贞不渝。她的名字“朱君允”，就我推度，就蕴含着“君子千金一诺”的意义。

母亲出身于湖南望族，各房兄弟姐妹众多，按辈排序她起名为“朱驪”。但这“驪”字很生僻，在学校里曾引起不少麻烦。毕业后她就自作主张，改名为“朱君允”。就我现在的理解，“君允”含有“君子一言驷马难追”、“君子千金一诺”的意思。这说明母亲步入社会后为自己待人处事订下了标准，她要自我塑造人格，要求自己言而有信，坚守诚信。

父母1924年相爱于纽约，一年后父亲正式向她求婚。母亲自青年时代就专心学业，无暇谈婚论嫁。等遇到意中人熊佛西时，年龄已长于男方，故而犹豫不决。写信回国征求家人意见，遭到众亲友反对。就朱家人看，母亲是名门闺秀中的佼佼者，而父亲出身农村，是茶商之子，名不见经传；门不当户不对，婚事有违常规。父亲却十分执著，激情澎湃，虔诚地拜倒在母亲丰富的学识及风流文采之下。客观地看，在20世纪20年代中国妇女受高等教育又留洋求学者确是凤毛麟角。父亲曾痛哭流涕向当时也在纽约求学的母亲胞弟朱骞表示：“此生非君允不娶”，“若天公不作美，允姐不能嫁我，我活着就没有意思了……”母亲此时也深爱父亲的出众才华及热情勇敢。受着五四精神的熏陶，她心中追求向往的正是自由恋爱，希望婚后能过自食其力、独立自主的生活，对做大户人家的阔太太毫无兴趣。于是她力排众议，毅然答应了父亲的求婚。就这样，1925年6月1日他俩在纽约一教堂结为连理。婚后回到祖国曾有过一段令他们双方都十分留恋的美满婚姻生活。

纵观母亲一生，真像她给自己所起的名字一样，无论对家庭子女，还是对事业工作，她都恪守诺言，忠贞不渝。

言而有信，古典的朱君允，真乃君子也。

万水千山总是情

容我的笔再回到1940年，我们由北平、天津，经万水千山去四川成都寻找父亲。

经过深思熟虑，妈终于带着孩子们踏上了漫长而又艰苦的旅途。前面可能碰见什么艰难险阻呢？不知道。但妈妈的情绪却很高，给我

们的印象是：我们要行万里路，过万重山，克服一切困难去投奔抗日队伍，去寻找爸爸。我们要去追求光明，开始新生活。她的精神感染着我们大家。箭在弩上，孩子们都整装待发。

同行的还有小毛哥，他要万里跋涉去重庆投考中央音乐学院。还有一位小毛哥的好友邓稼先与邓三姐。当时邓只有十五六岁，敦敦实实，言语不多。孩子们也挺喜欢这位敦厚的大哥哥，妈妈热心快肠，很乐意与邓家姐弟结伴而行。这一行浩浩荡荡共七人，都是些少年人，唯一的成年人就是妈妈，她是我们大家的领队。

最初一笔旅费是母亲金陵女大时的挚友，北平的赖伯母资助的。她虽寡居，仅靠积蓄维生，却为妈妈慷慨解囊，动用了一笔储蓄。孙娘知道妈妈缺旅费，也很乐意地资助了一笔钱。妈妈这一生，每逢关键时刻，总能得到挚友的热情帮助。也许这与她自己热情豪迈的交友之道有关吧。

后来，待我们长大成人后，她曾尽可能地将这些债务做了一定程度的偿还。我说“一定程度”是因为其中的深厚情义是永远无法用金钱偿还的。

在塘沽，我们登上了一艘驶往上海的英轮，第一次看到大海，体验到海上生活。由于战乱，我们只能绕道上海、香港，途经越南的海防，再转道昆明、重庆，才能抵达目的地——成都。

海上波涛万顷，有时风浪大作，轮船上下颠簸。开始我们都有点晕船，但后来因我们小孩很活泼，四处观看，又跑又笑，不知不觉晕船就被克服了。

记得一天清晨，天还漆黑，妈妈就兴高采烈地把我们都叫醒了。她带着六个孩子迎着海风爬上甲板去看海上日出。只见黑茫茫的大海水天不分，只有东方出现一线鱼肚白。刹那间天空变成了粉色，东方一轮红日喷薄欲出，再一会儿，一个大火球就跳跃着，冉冉升起。这时天色已大亮，海上铺展了一条金光大道。我们的轮船又沿着这条金光大道乘风破浪前进。

孩子们跳呀，叫呀，热烈地欢迎这新的一天的到来。妈妈在初升的阳光下也欢畅地笑着并热烈地鼓掌。她为这初升的太阳，为她心中新的希望热烈鼓掌。她显得多么年轻呀！

有一次为好奇心所驱动，小毛哥还有我们兄妹三人都溜进了大菜间（当时的一等舱）去见见世面。谁知叫茶房（当时的服务员）逮住非要撵我们走。我们几个人不服就大声地和他理论起来。这一来惊动了船长，一个白头发的英国老头，他从船长室中走出看看究竟。嗨，原来是一群半大不小的孩子。姐姐和我还会谄两句英语，此时不慌不忙地做了简单的自我介绍。船长一听可乐了，请我们到船长室，又是茶水又是甜点，好好地款待了一番，最后还赠我们一盒巧克力，客客气气送我们出来。有了这番奇异的经历，我们忙跑回舱中向妈妈述说，她也开怀大笑了一场。

总之，第一阶段的海上生活在妈妈的带领下，嘻嘻哈哈地过去了。

懂事的哥哥

到了上海，我们在熊希龄夫人毛彦文女士家里逗留了数日。毛娘此时正独居上海，给我们一家以热情招待。

就在这里，发生了不测之风云。

一天，哥哥突然接到爸爸来自四川的一封信。打开一看，他吓愣了，几乎不敢相信以为真。爸爸要求和妈妈离婚，说感情不和，还要求妈妈不要带着孩子们到四川去找他了。哥那时不满十四岁，却相当成熟懂事了。他不知怎么办好，经过一番考虑就把信先给毛娘看了。毛彦文女士早有所闻，阅信后就跟哥哥说：“不要把这封信给妈妈看了。我们大家都鼓励她吧。你们继续前进到四川去找你爸爸吧。”

这样，年仅十四岁的哥哥就把这件事瞒下来了。小小男儿，背着沉重的思想包袱，一路上几乎喘不过气来，但手上肩上总争取多拿点行李。妈则浑然不觉，继续前行。

助一臂之力

船到香港，许地山和夫人周俟松（我们小孩称六娘）早已等候在码头。六娘麻利干练，亲自驾车接我们去她家住几天。

许伯伯是爸爸在五四时代燕京的同窗好友，后来在美国同学，回国后又在燕京同事；他和六娘的婚事是妈做的红娘，因此他们之间的情谊绝非一般。但最令我们小孩难忘的却是许伯伯这位孩子王，见了小孩就异常欣喜。他有讲不完的故事，妙趣横生，还会唱悦耳动听的民歌，《蜜蜂歌》就是他一句一句教给我们的。抛皮球、踢毽子他都样样在行。只要许伯伯在，我们三个孩子总是欢天喜地。此时异地相逢，双方都十分兴奋。许伯伯与六娘有一子一女，年龄也与我们相仿。

也正是在香港，母亲手接到了一封父亲的来信，信的内容与上海来信完全一致：要求离婚并阻拦妈带我们去四川找他。这不啻是晴天霹雳，妈读后无法自己，一时很难接受这一事实。她立即将信给许地山夫妇看了。他们也大为震惊。但两位态度都很坚决，对妈妈说：“君允啊，你带着孩子们继续到四川去吧。佛西是一时糊涂。等你们真正团聚了，情况就会好转。不要紧的。”他们与妈彻夜长谈，帮助她策划如何经越南去昆明抵四川的旅行路线。又估计到妈手中旅费不够，主动支援了一笔钱，以防万一。有了知心好友的宽慰，得到他们的指点与帮助，妈心里稍稍宽松踏实了一些。

母亲当时所遭受的打击，迥非一般。国难当头，她只身鼓足勇气拖儿带女，欲投奔抗日。殊不知丈夫已移情他人，提出离婚。回北平吗？既无经济来源，又无立锥之地。继续前进吗？人地生疏的四川，等待她的是什么？她进退维谷。人生真是诡秘莫测。但此时勇敢的熊太太，在孩子面前守口如瓶，毫不动声色。当日还在六娘的陪同下带领我们游览了香港市容。

还有件事我终生不能忘怀。

许伯伯很心疼这三个几乎要被父亲遗弃的孩子。他在百忙中抽出一天带着我们兄妹还有他自己的孩子，一起游览了香港的山光海色。我们坐着缆车俯瞰了蓝色的海湾及连绵起伏的绿色山峦，大家都陶醉了。香港整齐干净的环山公路也给我们留下难忘的印象。我们在山路上跑呀，笑呀。许伯伯自己就像一个大孩子，他也脱去长衫，无拘无束，不断地跟我们开玩笑、赛跑。真是一位和蔼可亲的好伯伯！

这是多年来我们与许伯伯唯一也是最后一次相聚。许伯伯于40年代初期因心脏病发作猝然去世。但他留给孩子们的印象是一团熊熊烈

火，发热发光，温暖人间。

啜泣的妈妈

父母婚姻的变故，当时我和姐姐确实一无所知。小毛哥与哥哥也佯装不知，还是嘻嘻哈哈，但他们两个大孩子对妈妈都更加爱护体贴了。关于香港来信妈妈在孩子们面前只字不露。她总是镇定自若，精神奕奕，是我们大家的好领队。而且由于她和蔼可亲，举止优雅，旅客中谁若有了困难，只要有可能她一定伸出援助之手。因此，在旅途中总是得到其他旅客的喜爱与尊重，也得到了别人不少的帮助。

我们一行继续乘海轮，向越南海防驶去。

一日我午觉醒来，突然发现妈妈正坐在对面的舱位上掩面而泣。她穿着一身黑衣，两手紧紧地捂住脸，却一点声音也没发出。从她剧烈抖动的双肩，我立即看出，妈妈在哭，我从来没见过妈妈这样，出什么事了？

我很想爬过去，搂住亲爱的妈妈。但我的直觉又告诉我她有什么事情不愿意我知道。我不敢动，更不敢问，只是手脚冰冷，心里模模糊糊地觉得与爸爸有关。

怎么回事呢？连哥哥姐姐也不敢问。但我的心为妈妈而疼痛。

这时轮船正向海防驶去。波涛万顷的大海上正有一位暗自啜泣的妇女，带着她的三个孩子，向不可知的远方驶去。

滇越路上

海防是一个又脏又乱的热带城市，沿街长着高高的棕榈树，散布着一些咖啡摊。海关人员随意对旅客敲诈勒索，妈妈走在街上时，手提袋也被人抢跑了。

两天后，我们乘上了滇越铁路的硬座车厢，又开始了长途跋涉，向昆明驶去。

车上不供应饭食，好像开水也没有。妈妈就在海防买了一箱饼干，以便充饥。谁知天气闷热，没两天饼干就变味变皮了，谁也咽不下。我又犯了胃病，嘴里直冒酸水。这样就只好多喝开水，或买些水果果腹。尽管条件艰苦，路途又长，我们还是热热闹闹，又结交了新朋友，饶有兴趣地观看并议论着沿途的风光，在硬座车厢里不断地晃荡着。

印象深刻的是有天晚上，车驶到中越边境的地方，铁路突然断了。旅客需下车步行干把米，才能转到另一列火车上去。记得那夜天黑云暗，什么也看不清，只依稀看见铁轨两边都是高山峻岭，阴森森的，脚下却是凹凸不平夹杂着小石子的泥巴路。借着别人的手电光，妈妈不断地鼓励我们：“走呀，孩子们，往前走呀，跟上大家。”于是我们都振奋起来。旅客们互相搀扶、互相鼓励着，黑压压的一片，终于搭上了另一辆火车。

关于这段夜行，妈妈用优美生动的文笔写过一篇短文《滇越路上》，也收在她的散文集《灯光》中。

昆明及金岳霖伯伯

一天黎明，我们终于到达了昆明，那可怪有趣的。妈妈说金岳霖伯伯会来车站接我们，嘱咐我们不可乱跑，就坐在位子上不准动。因为海防的扒手、强盗我们都领教了，生怕再出问题。等所有的旅客都走完了，我们这一家还一动不动地傻待在车厢里。天色大亮后，只见一位又高又瘦的伯伯，戴着顶运动员似的帽子上这节车厢。

他老远就嚷起来了：“哎呀，君允，你可真叫我好找！我先在月台上嚷：熊太太！熊太太！没人理。后来我又喊朱君允！朱君允！还是没人答应。着急了，我只能大呼你的小名‘大佗’，‘大佗’（金伯伯还用的是湖南腔，喊成“带多”），还是没动静。怎么办呢？我急了，只好跑上车来一节节找。原来你这老母鸡带着一群小鸡躲在这里不动呀！”

说得我们都哈哈大笑起来。

在昆明，我们全家得到了金岳霖与叶企孙二位伯伯无微不至的照料。临别时，我记得金伯伯对妈说了句话：“到了成都有困难给我来个电报，必要时我去找佛西和你。”他一定也知道了妈当时所承受的巨大精神压力。多么热心体贴的伯伯。那一代知识分子深明民族大义，也深刻地互相理解，无私地互相支援。正是靠了这些热心肠的朋友，妈才能在艰难险阻中挺过来。

在昆明，我们和一路同行、生机勃勃的小毛哥分手告别了，相互不胜依依。他要先去贵阳找父亲，再去重庆考学校。稼先是与我们在上海分手的。

从昆明，妈妈带上我，哥哥带上姐姐，分两批飞往重庆。临别前夜，哥哥才将爸爸上海来信一事告诉了妈妈，要她有个思想准备；妈

妈也将香港来信告诉了哥哥。一张窗户纸捅破了，一家人的心更加贴近。

后来妈妈多次向人提及此事，说儿子很懂事，甚感欣慰。

(1) 注：叶子已于2012年8月去世，享年101岁。

1940—1942，成都

婚姻破裂

1940年在成都父母初次见面是在华西坝晏阳初伯伯家。那是很痛苦的一幕。

就在妈妈和我抵达成都的第二天早上，爸爸从晏家院外迈入客厅。他留着稀疏的胡子，面带愁容，坐在沙发上一言不发。后来看见了我，眼眶便湿润了。我却呆若木鸡，手足无措，也不知道应该走过去和爸爸亲热一番。半天，妈妈才从里屋走出，也是默默无语，泪流满面。我们三口人都沉默着，空气好像凝固了。

爸爸接到晏伯伯从重庆带来的口信，已先期在成都盐道街成都师范学校为我们借得四间房，当晚我们就住了进去。我一人睡在后房，透过薄薄的木板，听见父母低声说了一宿话：他们又说，又争，又呜咽，又劝慰。我也一夜不眠，在小床上蜷缩成团，泪流不止，手脚冰凉；我感到一种前所未有的恐惧不安，更心疼我的妈妈。当时我刚九岁。

父母不和，父母吵架，甚至父母离婚，这都是常有的事。但父母都是成年人，他们还能承受得住这种巨大的痛苦，而且局面是掌握在他们自己的手中。可怜的是孩子们，他们幼小的心灵无法承受这么巨大的痛苦，他们更没有能力去改变这种局面。他们是无辜的受害者。而且这种痛苦刻骨铭心，永生难忘。第二天，爸爸在川菜馆“姑姑晏”

请了几桌酒，为妈妈和孩子们接风，看得出他很为妻子与儿女的到来感到骄傲。

爸爸那时在成都附近的郫县创办了四川省立音乐戏剧学校。他有时来成都看看我们，态度还挺亲热，也做出许多承诺。但他一回到郫县，见到他那位相好的，就一百八十度大转变，再次提出离婚要求。父母关系这样好好坏坏，持续了半年。记得有一次，爸爸带信来要接三个孩子去郫县看《女店主》的演出。妈妈兴致勃勃地带我们去了。那时还兴坐鸡公车（一种独轮木推车）呐！学生们兴高采烈，敲锣打鼓走出很远迎接我们。看得出他们都很尊重妈妈也很欢迎妈妈，对孩子们更是非常亲热。这样我们又交了许多大朋友。但是爸爸一见妈妈就沉下脸来问：“你怎么也来了？”妈妈说：“孩子们都来了，我怎么能不来？”

白天爸爸和我们共进三餐，但一到晚上他就不知去向，并不和我们住在一起。谁也不愿意问什么。一日哥哥在饭桌上不知说了句什么话，爸爸竟大发雷霆，摔碎了一把瓷匙，愤然离去。于是一家人不欢而散，我们又回到了成都。父母的关系愈加恶化。

不久哥哥去金堂铭贤中学寄宿了。因为儿子初次离家，妈妈每月都要去探视一次。记得有次妈妈去金堂了，爸爸突然回来看看两个女儿，还带了包点心。他在房里四处翻翻看看，还嘱咐我们不要告诉妈妈他来过。为什么？弄得我和姐姐莫名其妙，对父亲的感情变得很复杂。每次他见到我们，总是很激动，很亲热，总是称我们“乖乖”、“宝贝”，但这种热情却瞬间即逝。孩子们觉得他遥远而生疏，不可理解。

以后由于国民党对学校民主空气的进一步控制，爸爸在郫县办学办不下去了，遂离开郫县去重庆，后又赴桂林。

自此爸爸再也无信来，他永远地从我们的家庭生活中消失了。

父母没正式办过离婚手续，也从未再见过面。人们仍称妈妈为“熊太太”，但他们的婚姻早已名存实亡。

从这时起，妈妈毅然独自一人担负起哺养三个子女的责任。生活很艰苦，日机常来狂轰滥炸，物价飞涨。由于四川气候潮湿，我们从北方初到，水土不服，经常生病，打摆子、拉痢疾。姐姐和我头上还生了虱子，半夜妈妈还要爬起来为我们捉臭虫。哥哥也从铭贤中学两腿长满了脓疮回家，也是一身虱子。妈妈只有咬紧牙关，奋力照顾我们。她是里里外外一把手。谋生养家，洗衣做饭带孩子，她三头六臂拼力全顶下来了。

听说爸爸在桂林曾扬言：朱君允不是一般的女子，她一个人完全有能力抚养三个孩子成人。言下之意他自己可以拂袖抽身而去。妈妈听后没在孩子面前多说什么，只是咬牙切齿地骂了句：“小人！言而无信，不负责任的小人！”也许这是妈妈对爸爸人格所做出的评价，确实很严厉，但也不无道理。

从此，在家里我们很少再提及爸爸。

新的生活

从1940年到1942年，妈妈回到她的母校——成都华西坝的金陵女子文理学院——开始教书谋生。我记得她教的是西洋通史及英国文学等课程，受到青年学生的热烈欢迎。吴贻芳校长原是妈妈20年代的老同学，更是一位自强、自立的女科学家。她很重视妈妈的学识，也非

常同情妈妈的境遇，因此对妈妈关怀备至，经常进城来我家串门谈心，鼓励妈妈。

当时，在学校里有两位中国女教授，学生们都尊敬地称她们为“夫人”。一位是音乐系的系主任、女高音歌唱家喻宜萱夫人；另一位就是这位“熊夫人”。由于学生的崇敬和校长的鼓励，妈妈很快全身心地投入了工作，自强自立，充满了奋发向上的奋斗精神。她燃烧着，似乎忘记了疲倦与婚姻的不幸。

除教书外，“熊夫人”还热情地参加了同学们大量的话剧演出活动，被聘为艺术指导。除了指导学生的排练，她还四处奔走借道具、搞布景，身先士卒，一丝不苟。短短两年内，金女大的同学们演出了《日出》、《茶花女》、《女店主》及好几幕抗日题材的大型话剧。每逢演出，华西坝内四所大学的学生都前来观看，礼堂里挤得水泄不通。台上的演员演得出神入化，台下的观众则如醉如痴，我当然也是一名从不缺席的观众。在我的印象里，这些文艺演出简直比当时的美国电影还受欢迎。而这一切也逐渐帮助妈妈淡化了心头的创伤。

妈妈的活动还远远不止这些。晚上等我们都睡下了，妈妈在灯下又精神抖擞地提起笔来，写出一篇又一篇的优美散文。她尽情地抒发着对生活的热爱，倾诉对生活的观察与体会。记得其中有几篇她记叙了我们从北平到四川长途跋涉时的所见所闻；也有几篇描写她所熟悉喜爱的亲朋好友；有她满怀深情对亡友的悼念；也有她对逝去年华的回忆。她的文笔清新优美，有着女性独特的亲切细腻，宛如娓娓清谈，文章中还充满了沉稳的大气和乐观情绪，很难想象作者当时心灵所受到的伤害及所处的困境。作品当时陆续地发表在《成都日报》的副刊上，后收集成册，题为《灯光》。

为这本小册子作序的是陈西滢。[\(1\)](#)陈伯伯博学多才，学贯中西，原是爸妈在北平时的旧交，此时有机会从四川乐山来探望我们全家。

记得那是一个冬天的夜晚，陈伯伯着长袍，戴无边眼镜，一派儒雅风范，他向妈妈问寒问暖，聊家常；和孩子们轻松地说笑，还特意问及我们都看些什么书等，自然而和蔼。从这位长者身上姐姐和我都隐约感受到了父爱的温暖。妈妈则拿出近作，请他为散文集写一篇序，他欣然允诺。

这篇序，陈伯伯写得极有特色。书中的内容，他并未多提。他只用很亲切的笔触记叙了在成都的会见。他说他访问了一个家庭，女主人单独带着三个孩子艰苦度日，却依旧乐观坚强，给他留下深刻的印象。结尾时他写道，从那个温暖家庭中离去，走入黑夜，回头还能看见房中所射出的橘黄色的灯光。序言并不长，却精练而又艺术地勾勒出作者当时的精神风貌。

橘黄色的灯光，温暖的灯光，多少年来它始终照射在我心上。

绚丽多彩的小学生活

1940年的秋季，成都的孩子们都重返学校。三年多颠沛流离、辍学在家的生活终于结束了。

四川省立成都师范学校华西分校位于成都南郊，华西坝的后面。从外表看这是一所很简陋的农村小学，茅草房顶泥巴墙。但是学校却拥有一批有热情、懂教育的教师。初去时姐姐上六年级，我上五年级。我们在这里度过了一段非常愉快、丰富多彩的生活。

学校距离家很远，大约有十几华里吧，这对今天城市里的儿童而言简直不可想象。清晨，我们总是在薄薄的雾霭中从盐道街出发，翻过一座高高的城墙，再踏上一座百米长的大木桥。府南河的河水哗哗地在桥下流淌着，延伸不断的河滩上铺满了黄灰色细沙及形状各异的鹅卵石，间或还可见年代久远已被河水冲刷成白色的骷髅头。过河后，就来到华西坝——四所大学的所在地。这里自有另一番景色，校园内四处都是整洁碧绿的大草坪，还有宫殿式的教学大楼。最令人难以忘怀的则是一座高耸的精美钟楼，以及楼前流过的清亮小溪。茂密的河草在溪水中不停地摇曳，变化着姿态，令我和姐姐赞叹不止，遐想联翩，几乎忘却时间。穿过华西后坝，再傍着哗哗的小溪，走过细细的田埂和小小的木桥，就到了我们的学校。为了上学，我们每天要“长途”跋涉，往返十几里地。但沿途的见闻，及南方秀丽的景色却使我们这两个北方孩子感到新鲜有趣：每天回家肚子里都装了很多话，很多观感迫不及待地要告诉妈妈。

那时华西坝的大学文化生活丰富多彩，音乐会、戏剧演出、诗歌朗诵会一个接着一个。我们当然不会错过良机，妈妈也总是鼓励我们去观赏。晚上10时以后，演出结束了，我们母女三人就重新踏上大木桥，翻过城墙回到盐道街的家中。漆黑的夜晚，万籁俱寂，只听见府南河水日夜不停的哗哗声。通红的火把把我们母女的身影长长地投射出去，可我们三人却热烈讨论着才看过的演出，还不断比较、分析、争论，早忘掉疲劳，好像很快就到家了。姐姐小学毕业后，晚上有时看完演出就剩我一人回家了。我照样买支火把，大踏步地踏上夜行之途。只要听见了熟悉的府南河的流水声，我就感到宽慰；心里要是害怕了，免不了回头四处张望，再放开嗓子高歌一曲来壮胆，倒也很快就翻过城墙到家了。很幸运，从来没出过什么事，我的信心和胆量也越来越大了。

在我的记忆中，成都小学生活的华彩乐章正是这条“长途”，它锻炼了我的身体，我长得高高大大，双腿结实有力。它也磨炼了我的意志，我的性格也随之开朗勇敢起来，很少再胆怯流泪。

第二件令我回味无穷的就是我当时的午餐。早餐我总是买个“锅盔”（烧饼）边吃边往学校走去。因路途太远，回家吃午饭是不可能的；在外面吃，钱又总不够。记得妈妈第一次塞给我两毛钱时说：“小弟，我每天只能给你两毛钱。用这两毛钱，你可以吃两个肉包子，或者一碗素面。实在不饱你就去买一斤红薯吧。反正我只能给你两毛钱。”我很快就学会了管理自己的午饭。一般说我总是买一斤红薯果腹，因为两个肉包子实在无法打发我那总是饥肠辘辘的肚子。说到这儿，又有一段插曲：

一次，一连三天家住学校附近的同学邀我到她家中去午餐。结果我手中突然有了六毛钱。惊喜之余，一个小小的计划“应运而生”。妈妈的生日快到了，我就用这“笔”钱买了一尺粉红色的府绸，作了一条漂亮的手绢。我精心地用黑丝线沿上狗牙边，还绣上Mother's Birthday的字样。妈妈生日那天我喜盈盈地献上自己的礼物。妈妈感动得热泪盈眶，我心里更是乐滋滋的。因为这是我从午餐里节约下来的呀！

尽管妈妈为谋生四处奔波（后来又去川康农业学院兼英语课），但她对我们的教育却从不放松。金陵女大是一个很有特色的高等学校，不但文理科蜚声国内外，音乐系与体育系也办得十分出色，师资队伍强大。

妈妈抓住了这个机遇。她为我在儿童音乐教育班报了名。每星期一、三、五下午4时到5时，我和另外四位小朋友就赶到金陵女大的琴

房去上课。记得一位灰白头发的美籍教授Miss Sutherland带着三位学生组成了教学小组。音乐课上得有声有色、引人入胜。老师为小朋友们在钢琴上演奏各种西洋古典名曲，再介绍作者的生平与有趣的背景知识等。老师们和蔼的态度、美妙的音乐，加上轻言细语的讲解，使孩子们得到很大的美的享受。因此，再累、再饿，我也不愿错过一节课。我终生难忘这些老师，她们是在抗日战争时很艰苦的条件下为中国儿童教育尽心尽力的，而且分文不取。

每星期的二、四下午4时到5时，妈妈又请体育系的蒋姐姐教我们舞蹈——各种基本功。老师循序渐进，耐心又严格。我们也能不顾疲劳与饥饿，勤学苦练。一年后姐姐和我已能跳出一番活泼潇洒、欢畅热烈的踢踏舞。记得1942年春季，成都市在少城公园办了一场大型文艺晚会，我和姐姐应邀表演了一场欢快的“西班牙舞”，博得满场热烈的掌声。于是两个小姐妹得意地再加演一次。会后主办单位的郭有守夫人还专程来拜望妈妈以示感谢，她称赞妈妈教育有方。我和姐姐听了暗自得意。终究，我们为妈妈争得了一份荣誉。要知道，当时两个孩子可是在半饥饿、又累又乏的情况下咬牙坚持下来的。我现在深切感到小学时代所受到的美育，对开阔胸襟、陶冶情操，甚至待人接物，都有着不可估量的影响。

回想我在成都的小学生活，尽管有着日机的轰炸威胁，疾病的侵袭干扰——姐姐得过一次猩红热，我得过一次回归热——还有饥饿和疲劳，但它所包含的丰富内容，绚丽多彩；它所给予的锻炼，扎实全面，使我终生受益匪浅。人们常说“往事如烟”，但在成都的一段生活却永远栩栩如生、历历在目，回忆起来津津有味。

每一滴露珠都反射了太阳的光辉，我美好的童年是妈妈心血的结晶。妈妈是一棵参天大树，任风吹雨打，它屹然挺立。她那郁葱浓密的枝叶永远庇护着我们免受伤害；她脚下的沃土，永远滋润营养着我们，使我们茁壮成长。

九死一生——日机大轰炸

在40年代初期，日机轰炸是常有的事。每逢警报，我们母女三人就从华西坝“扶老携幼”随着人流往郊区走去。记得我们小学的远郊，有片小树林，还有淙淙小溪与沼泽，离城很远。我们总是往那里躲。每当日机从头顶呼啸而过时，人们就匍匐在地，大气不敢出，暗自祈祷神灵保佑。远处的爆炸声令人撕心裂肺。

最惨痛的一次轰炸发生在1941年春。那时一百多架日机来狂轰滥炸，不可计数的中国老百姓血肉横飞，丧生在日机的轰炸下。记得是个晴朗的星期天，警报突然拉响了。我们四人都在家，并没在意。但很急促地，紧急警报惨烈地响起，我们已来不及出城，就只好迅速地往学校后院深处走去。那里有个很简陋的防空洞，上面撑着一个大的藤萝架。妈妈平日总说，要是上面有什么砸下来，说不定还能抵挡一番。谁知我们刚走近藤萝架，日机的轰鸣声就已传来，还伴随着爆炸声，声声紧逼。我们已来不及进入防空洞，说时迟，那时快，妈妈一声“趴下，快”，我们四人就都趴下了。妈妈居然还在我们身上甩开了一条毛毯。只听见声声惊天动地的巨响就在身边炸裂，还伴有阵阵瓦砾的倒塌声。然后逐渐地，飞机声、爆炸声由近而远，慢慢消失。几秒钟后，我听见左侧的哥哥在试探着喊：“妈！妈！”妈妈在我的右侧，就宽慰地说：“我在这儿。没事！”我稍抬头张望一下，哇，眼前全是浓浓的黄尘与硝烟，什么也看不见，只好又伏下头。过了好一会

儿，一阵凉风吹过，我们才翻身坐起。一见四周景色，全都惊呆了。藤萝架已倾倒一半，鸟儿也被炸死，就落在我们的毛毯上，对面房屋的边角也已震塌。哥哥和姐姐跑出去一看，说离我们十几米远，就是一个深深的大弹坑，旁边血迹斑斑，是看门老头的手臂被炸断了，血迹点点滴滴往前院延伸而去。

我只记得妈妈说了句：“大难不死，必有后福。”待一家人惊魂稍定就往前院居室走去。还好，四间房子完整无损，只是盖满了一层厚厚的尘土。这时，四处都是哭喊声、咒骂声，还有火光与浓烟。盐道街日机还留下一颗尚未爆炸的炸弹，国民党的工兵正在设法运走。我们这时很担心城里亲友们安全，但是毫无消息，也不敢出去打听。

夜色降临。电断了，城市笼罩在一片凄惨恐怖和愤懑之中。暮色苍茫中突然听见大门口有妇女高呼：“君允！君允！”妈出去一看，只见Aunt Li风尘仆仆正伫立在校门口。此时相逢，两位老友相拥而泣，自是又惊又悲又喜。此情此景仍犹历历在目。Aunt Li正由贵阳来成都办事，恰逢日机大轰炸。她赶至盐道街，却未卜凶吉，只得在校门口高呼妈的姓名。这位英姿飒爽的女大夫进得房来，和妈做了匆忙而又热烈的交谈。顷间，又从手提袋中取出一个信封交给妈妈：“君允，这钱是我特意为你准备的，请你收下。”多余的话她也没有，随即匆匆离去，身影正映着远处的火光。又是一位挚友在危险时刻为妈雪中送炭。

这天，我们全家九死一生，在日机的狂轰滥炸中逃出性命来，似乎冥冥中有神明在保佑。真如妈妈所说：大难不死，必有后福。我们和所有的中国人一样，胸中对日本鬼子的仇恨越烧越旺。有一天我们一定要把这群狗强盗赶出去！

出任家庭大使

在成都的生活似乎越来越艰难了。

物价飞涨，米珠薪桂，妈妈在金陵女大的微薄工资已很难维持四口之家的生活了。三个孩子都在成长发育，要吃，要穿，还要上学。钱从哪里来呢？妈妈奋力拼搏，又跑到很远的地方去代课，但所得无几，总是举步维艰，有时不得不去预支工资，或去借贷。一场严重的猩红热使姐姐的身体受到损害，好长时间恢复不起来。后来我也生了一场大病，住进传染病院。每次都是妈妈课余往返奔波探望、照顾。妈妈真是太辛苦了！那时她还不到五十岁，但由于精神上的沉重负担和巨大的体力消耗，平日有点好吃的她还总是照顾孩子们，妈妈已日渐憔悴消瘦。每当我躺在病床上搂住妈妈疲劳的身躯，总是百感交集。我多希望能为她做点什么呀！但我却无法表达。妈妈更是从未表现过悲观。她有过焦虑和烦躁——几乎没有一天她睁开眼睛不马上想到几件操心的事：柴米油盐、住房、交通，等等。但我却从不见她悲观与消沉。她仍精神抖擞。事情来了，她总是沉着应战。

我们在盐道街的住处是在师范学校内，以后国民党的通讯部队占用了校舍。大门口的岗哨对我们进出百般刁难。妈妈的医生朋友从很远的地方赶来给我看病，但岗哨阻拦不让进门达一个多小时。医生义愤填膺，主动为我们在成都东城租了几间房子。妈妈很感谢这位朋友，但房租却增加了，而且离工作地点与小学都更远了。生活益发不便。

正在这山穷水尽之时，妈妈收到朱光潜⁽²⁾先生从四川乐山武汉大学寄来的一封信。朱光潜先生与妈原来并不相识，我清楚地记得信中他称妈为“君允夫人”，并说武汉大学急需一位女教授负责全体女生的

管理工作，又说“深知夫人人品学识俱佳”，问询愿否出任此职并在英语系授课。子女读书也无问题。妈颇感意外，但稍加考虑后就果断地说：“去吧，待在成都已很困难。换个地方，换个环境，也许能得些许改进呢？！”

妈妈决心已下。但怎么走呢？盘缠钱从哪里来呢？无法向素昧平生的朱光潜先生开口。妈妈只是低头不语，心事重重。

大病后，我在家休息了一段。在新的住地，我结识了一位新邻居。这是一位二十多岁还带些学生气的青年布匹商人。他姓陈，还未成家。陈先生为人憨厚正派，也挺喜欢小孩；我们常交换书籍杂志看，有时也相互走动聊天。他不但对我友好，对妈妈也很尊重。最有趣的是：一次他带着我这位小朋友参加了朋友的婚礼。应主人之邀，我即兴跳了一场欢快的踢踏舞，博得满场掌声。陈先生不曾想到我还有这么一手，非常高兴。那天我们玩得很尽兴，我和陈先生也更熟悉了。

就在此时，我无意间说起我们可能要离开成都去乐山，妈妈要到武汉大学去教书了。成都物价高，房租贵，太困难了。他听后觉得很遗憾。好邻居要分别了。

“什么时候走呢？”他问。

“不知道。妈妈说没有盘缠钱呢。”

“熊太太需要多少钱？”

“我不知道，得回家问问妈妈。”

回去后我把谈话内容告诉妈妈了。妈思忖了一下，就把所需的钱数告诉了我。但她很犹豫，接着说：

“你不一定去跟陈先生说呀！我们和人家没什么交情，不便随意借钱。你叫我再想一想吧！”

但是我不甘心。凭直觉，我觉得陈先生真心实意地想帮忙，也有实力帮忙。在我眼中，他在做生意，可比我们有钱多了。

于是我就直截了当把妈说的数目告诉陈先生了。他听后很痛快地说：“你告诉熊太太，不用发愁，这点钱我可以借给你们。你妈妈一个人带着你们三个孩子实在太辛苦了。去乐山也许会好一些。”

我跑回去又如实地向妈妈做了传达。妈妈马上说：

“我自己去和他谈谈吧。我们可以先把爸爸的珍珠皮袄、狐皮大氅抵押给他。”

就这样，妈妈和陈先生真的达成了协议。陈先生借了一笔为数不少的路费给妈妈。他热情地说：“熊太太，您先把钱拿去用吧。东西先放在我这里。将来您需要了，我再托人给您送去。”

热心快肠、善良慷慨的陈先生，半个多世纪过去了，我却始终记得他。我更相信“人之初，性本善”。特别是在那灾难深重的抗日战争期间，同情心与理解力，相互帮助，同舟共济，这种人类崇高的品质随时都在日常生活中表现出来。在我们四周，好人毕竟是多数。陈先生和我们萍水相逢，素昧平生，只通过短短几个月的接触，他就能理解信任妈妈，同情她的境遇。其实他自己当时也只是一个初出茅庐的

青年商人，能有多大实力呢？当时我很希望自己长大也能做一个像他那样讲义气重交情的人，我也要多做帮助他人的事。

这也是我第一次充任家庭大使，我能帮妈妈一点忙了，内心充满喜悦。

儿子

经历了战乱时期万里行程的磨炼与父母婚变所带来的痛苦，哥哥性美很快成长为一名小小男儿。他对妈妈的观察与理解比我深刻得多。关于成都这段生活，关于母爱与母教，性美做了如下的回忆：

1940年我带着性慈经重庆去成都的前夕，与晏阳初伯伯话别时，他慈爱而又意味深长地抚着我的双肩说：“贝贝，你已是一名小小男子汉了。这一路上你帮助妈妈提了不少行李。将来到了成都更要多多照顾妈妈。”他神情凝重，好像预感到我们家庭生活中的暴风雨。我想母亲一个柔弱女子居然关山万里完成了这次艰险的旅程，确实是与当时一批深明民族大义的知识分子之间的珍贵友谊分不开的。

我觉得父母亲的朋友们确实给了他们力所能及的支持，但在感情问题上他们也无能为力。从1940年5月29日我们抵达成都起，直到1941年父亲出走到重庆，他们的婚姻一直处在波折断层，终于最后决裂。我的少年时代是跟着母亲生活，亲身感受到母亲所经历的刻骨铭心的痛苦。这一点我不想细说。

我最感佩的是，我的父亲甩手就走，没有抚养这三个幼小的孩子，而我的母亲则毅然挑起抚养子女的重担。说是重担一点儿

不假，记得当时物价飞涨，母亲赖以生存的教师工资又是如此微薄，母亲只有倾注全力来支撑。对她来说，这是一场旷日持久的严酷战争——从感情生活到经济生活，双面受到高压。我那时年龄虽不大，但也深切感到每日生计都将山穷水尽。我清楚地记得，母亲虽然是一个很腼腆的妇女，迫于生计也不得不去预支薪金，向好友借钱。有一次百般无奈，只好眼中闪着泪光，嘱我将父亲的皮袄拿到当铺去换钱。我明白令母亲锥心刺痛的并非那件皮袄，而是觉得对不起年幼的儿子。我永生不会忘记在那高高柜台前的滋味，但也正是在那辛酸的一刹那间，我觉察自己又长大了不少。

在那困苦的环境中，母亲仍为我们创造了温馨的家庭环境，使我们得到浓浓的母爱。母亲性格爽朗，对人亲切，在成都节假日金陵女大的大姐姐妹们还有其他年轻的朋友，主要是一些来自沿海地区及沦陷区的年轻人，常来我家聊天，畅谈一切。我虽是个小男孩，夹在中间也没有多少话说，却能感觉到狭小天地中的和睦气氛及团结抗日的同胞情。

今天，我已做外祖父多年，回忆童年更感到母爱、母教的温暖与珍贵，特别是艰难岁月中的母爱更使我迅速成长。

四川中学很注意古汉语，使我这从北方沿海地区去的小男孩感到困难。母亲不顾白天的奔波疲劳，灯下总是精神奕奕地检查我的作业，特别是司马迁的《报任安书》，长达数千言，母亲都细致地逐字逐句为我重讲，给我打下了一定的古汉语知识基础。我所喜欢阅读的杂书，母亲要求我去图书馆借阅，而我学习中所需要的辅导材料，母亲不但不吝惜金钱，还抽出时间带我到商务

印书馆或其他书店去挑选购买。虽说每次来去匆匆，母亲却细心耐心，又透出一种说不出的喜悦，令我至今难忘。有一次，挑到一本《爱的教育》，我说在北平时就读过了，她却说好书不妨多读几遍，要精读。后来我明白，她是希望这样的书对我性格塑造产生积极影响。

当时，成都英文读物很难买，母亲千方百计到华西坝为我搞来一本 *Tales from Shakespeare*，让我背。老师教我的英语略带四川乡音，母亲就几乎每课都帮我校正，一丝不苟。记得有一篇是 Leo Tolstoi 的文章 *A Grain as Big as An Egg*，她不断地校音、讲解，直到我昏昏欲睡，她才罢休。第二天清早，她比我起得还早，要赶去上课。

我自小爱运动，在树德中学入选了校排球队，学校很重视体育课，经常打比赛，每天下午都要练到天黑。我还喜欢打乒乓球、玩航模，家中经济拮据，要花钱买球和模型材料也是一笔不小的开支，可是我记得，只要可能，母亲总是尽量满足我的要求。

母亲喜欢吟诗作词，还写得一手漂亮的散文，文字清新婉约。那本散文集《灯光》已流失半个多世纪，后来总算苍天有眼，这书终于在友人的帮助下，回到了我们兄妹手中。我立即抑制住兴奋的心情，在灯光下仔细阅读起来。真像我与母亲又重聚在一起，促膝谈心。听着她的娓娓清谈，已淡忘的往事又一幕幕清晰地呈现在我的眼前，我仿佛又回到少年时代，与妈妈的心贴得很紧。

我的青少年时代几乎完全在战乱中度过：经历了抗日战争、逃难、父母婚变、日机轰炸、贫穷与疾病等。因年少不懂事，不知给妈惹过多少麻烦，叫她操了多少心。但我深爱自己的母亲。长大成人后，随着时间的推移，我越来越体会到她那正直刚毅的性格及对我的深远影响。我今天还能为社会、为中国的教育事业尽点心，那是母亲教育培养的结果。

谁言寸草心，报得三春晖。

珍贵的记忆——巴金先生

珍藏在我童年记忆中还有一段美妙的乐曲，我愿以它来结束我们这段成都生活。

1942年我小学毕业时，尽管妈妈每日为生活操劳奔忙，她仍亲手为我制作了一本小小的纪念册。说小，确实很小，只有半个手掌那么大。纪念册的硬纸壳儿上包了一层厚实的红纸——那是妈妈当时能找到的最“优质”的红纸了。颜色虽鲜亮，在硬壳上却不大服帖。内页倒是比较精彩，妈手边居然还留了几页白色道林纸。她将之裁成小小的页张，先糊，再订，就装成一本名副其实的纪念册。我简直心花怒放，到处蹦蹦跳跳，请同学为我题词。我清楚地记得是妈妈为这本纪念册开了张，她在第一页深情地写下了一句很简单却很真实的话：

性淑小宝贝：今天你小学毕业了，我心里高兴极了。

妈妈

不久，一个星期天，一位朋友约我们全家到少城公园去走走。那正是初夏，公园里草木葱茏一片碧绿，火焰般的红石榴花掩映其间，

微风轻轻地吹拂着。我穿了件妈妈为我的毕业典礼亲手缝制的浅紫色裙子，到处逛逛看看，十分开心。

我们刚在游廊的茶座上坐下，突然，朋友轻声地向我说：“小弟，快看，那是巴金！”并用惊喜的眼神示意。

巴金是我最崇拜的作家。当时姐姐和我刚读完他的《家》《春》《秋》，晚上我们经常热烈地讨论书中的人物和他们的命运。巴金先生那颗赤诚火热的心，连我们这样的小读者也深深地被打动了。只见游廊上另一台茶桌旁坐着一位很普通的中年人，他有着乌黑蓬松的短发，戴着一副眼镜，面色红润，一件白色的布衬衣敞开着领口，脚上则是一双大众化的黑布鞋。他显得很健康，很随和，很普通，正和他的朋友品茶谈天。

真巧，我手上正带着那本宝贝纪念册。我毫未考虑就跳起来跑过去了。记得我恭恭敬敬地给我崇敬的大作家鞠了一躬，说：“巴金先生，我想请您为我的纪念册题词，可以吗？”朋友也跟过去了，轻声介绍道：“这是熊佛西的女儿。”巴金看看我，祥和地笑了。他欣然提笔写下几行字。我兴奋极了，也满意极了，连忙再深深地鞠个躬，又跑到妈妈身旁了。

打开纪念册一看，里面是这样写的：

年轻人要看着未来，
未来会照亮年轻人的眼，
温暖年轻人的心。

这几句话我一直珍藏在心，虽然当时我并不见得充分理解它的含义。那个初夏的下午，有幸遇到我所崇敬的作家，这段经历我也珍藏在记忆中。在半个多世纪后的今天，它显得特别美妙亮丽。

1985年应上海戏剧学院邀请，我们全家——以增、力儿和我参加了上海戏剧学院建院五十周年纪念会。会后经贤惠热情的郑姨（郑漪园先生）安排及亲自率领，我们去拜会了巴金老先生。

那是一个初冬的早上，经过花木扶疏的庭院，我们一行来到一间宽敞的客厅，四壁环绕着书橱。巴老正坐在沙发上等待着我们。我们见到这位世纪老作家，都兴奋难抑，簇拥上去，向他热情地问安问好。他也微笑着，和蔼地回答着大家的问候。这时的巴老已与我记忆中的形象有了很大的差异。银色的头发稀疏而蓬松，面容略显清瘦，但精神矍铄，还是戴着一副眼镜。他身着蓝色对襟棉袄，下着布鞋。没有变化的是他那从容朴实的风格。

五十年过去了，亲爱的巴金老人！经过这么多的曲折与浩劫，这么多的风风雨雨，您表现出的高风亮节与襟怀坦荡，使我们这些读者敬您、爱您、贴近您。我心里充满了兴奋与幸福之情，不禁提到：“巴老，1942年我曾在成都见过您。”完全出乎意料，巴老也很自然地用微弱的声音接着说：“是的，四二年，就在少城公园。”他没有说下去，我也激动起来，哽咽着无法接下去。巴老，我感谢您，感谢您那博大的胸怀里居然记住了半个世纪前手持纪念册的那个小小的小姑娘。

巴老，您是永恒的！

(1) 陈西滢，学者、散文家。历任燕京大学教授、武汉大学文学院院长等职。1946年赴英伦，曾出任国民党驻联合国科教文组织的代表。

(2) 朱光潜（1897—1986），安徽桐城人。美学家、文艺理论家、翻译家，是我国现代美学的开拓者和奠基者之一，赢得崇高国际声誉。著述有《美学》、《诗论》、《西方美学史》、《朱光潜美学文集》（五卷本）及三百多万字的翻译作品。

1942—1946，四川乐山

小城乐山与新居

听说现在从成都到乐山已有了高速公路和铁路，要不了几个小时就能抵达。但在五十年前，比较便宜的通途是沿岷江而下。为此我们全家租了两条竹篷船：一条放行李，一条容纳我家五口人——从成都带去的女佣张嫂始终和我们在一起。一路上山清水秀，风景如画。两岸是连绵起伏的山峦，青翠的修竹，还有在树间跳来跳去的灵巧小猴和长尾松鼠。这些野生动物的出现总会引起我们小孩阵阵的惊呼与赞叹。白天船公有节奏的桨声陪伴着我们，晚上船老板又用鲜鱼招待我们。我们全家人都怀着新的希望，憧憬着乐山的新生活，短短两三天远离尘嚣的水上旅行似乎洗涤了妈妈在成都生活中的疲惫和心灵上的创伤。

1942年，我们抵达乐山时正是抗日战争最艰苦的时候，后方物质极为匮乏，民不聊生。抗日战争初期武汉大学就由湖北武昌迁移到四川乐山，此时教授们的生活都极为清苦。但他们对办学及教育依旧严谨认真，一丝不苟，视之为自己神圣的职责，乐此不疲。大批青年学生更是离乡背井，跋山涉水来求学。全校上下一片朝气蓬勃、团结友爱、有难共当的气氛。有了当时校长王星拱教授的热情接待和许多新结识的教授们的共同帮助，我们一家很快就安顿下来了。孩子们都进入武大附中：哥哥上高二，姐姐上初二，我上初一。

但住房却又成了大问题。起初我们全家都挤在武大女生宿舍的两间斗室内，哥哥则另住在别的什么地方。吃饭也很不方便。

不久，妈妈因工作关系结识了加拿大教会的两位传教士（武大女生宿舍是租用了加拿大教会小学的住房），来往较多，并发展了私人友谊。也许这两位传教士觉得这位Mrs Hsiung为人正派，谈吐不俗，又刚来乍到，居住条件极差，就慨然将女生宿舍对面山上的一栋洋房借给妈妈和哲学系黄方刚教授分住。

当妈妈带着我们三个孩子爬上小山初次见到那幢房子时，我们真是惊喜万分，疑身在梦中。

这幢二层的小洋楼位于小山顶，可以看到半个乐山城，房子三面都环绕着宽敞的走廊，拱形廊沿上缀满了翠绿的爬山虎，串串缕缕的蔓条，翠亮鲜活，随意地悬垂在廊前，摇曳生姿。四周林木荫翳，修竹参天，静寂安宁，只有偶尔传来的几声鸟鸣。

坐在房前的台阶上，首先映入眼帘的就是远处那座六百米高、端庄安详的大佛，以及流经它脚下的清清岷江。接过去就是碧绿的乌尤山、凌云山和逶迤南去的绵绵山峦。日夜绕城奔流的大渡河水，此时正星星点点在浓荫后面闪烁着，而河对岸有一片辽阔的黄灰色沙滩，上面可见青草丛丛，一直伸延到天边。从房子朝西望去，只见峨眉山淡淡的轮廓，隐约勾勒在天际。

还没进门，四周的景色就令我们心旷神怡、赞叹不止。推门进去，只见迎面是几扇大玻璃窗，通明透亮；脚下是木质地板，光可鉴人。这些东西在抗日战争的艰苦环境下，真是久违了呀！哥哥心中一喜，情不自禁马上来了个前滚翻，试试身手。妈妈带着我们楼上楼下每个房间都转遍，新鲜奇妙的设施真不少。特别是那些设计精巧的壁橱、壁炉，看得我们眼花缭乱，一个惊喜接着一个惊喜。以后逢周末，小朋友们经常聚集我家，妈妈把整个一层让给我们躲猫猫。黑暗

中，孩子们的笑声、尖叫声、跑步声，那种兴奋惊险的情景，至今令我陶醉。妈妈就是这样的母亲，只要稍有条件，孩子们的教育与娱乐永远放在第一位。

后来得知，这房子原来是加拿大友好人士文幼章的故居。我们初来乐山，人生地不熟却突然交上了如此的好运——除此之外还能做何解释呢——奇迹般地住进了这栋房子。正是“山穷水尽疑无路，柳暗花明又一村”。

妈妈为之精神振奋，心情舒畅多了。孩子们更是欢天喜地。我们都进入武大附中，一切都正常运转起来。

在这栋房子里我们整整住了四年，而这段时间正是我们兄妹发育成长最快的阶段。尽管物质生活上十分艰苦，经常食不果腹，但山河秀色与所读的书籍、所接触的人——教授学者、诲人不倦的老师 and 天真可爱的小同学们——都为我们年少的心灵注入了营养，从精神上慷慨地给予了补偿。

妈妈工作上再累再烦，但在走廊上一坐，品上一杯清茶，面对着大自然秀丽的画卷，她那烦躁的心情就会逐渐平静下来。

感谢你，美丽的小城——乐山。真是一方水土养育一方人呀。

妈妈的女生管理工作（一）

武大女生宿舍位于乐山的白塔街。妈妈的办公室就在宿舍大院的二进门口，永远“门户大开”，女同学有事只管径直入内商谈。

到乐山后，妈妈连称谓也变了。人们不再以北京时代的“熊太太”叫她，也不像在金陵女大时尊称她为“熊夫人”。她有了一个中性的称谓“朱先生”。起初我很奇怪，她的称谓怎么男性化了。但后来一想，“先生”不就是“老师”嘛，有何不可呢？

这时妈妈的服饰也逐渐起了变化。每天往返爬山数次，于是高跟鞋束之高阁。平日只穿平底鞋，身上是蓝布旗袍，或黑色软缎夹袍，冬天再加上一条白色羊毛围巾。不变的是那副无边眼镜及低垂的发髻。她看起来还是一位斯斯文文的知识妇女，却去掉了一些娴淑之气，多了一些干练之风。

走上新的岗位后，“朱先生”挽起袖子，说干就干。就我现在的回忆，她的工作很重的一部分是事务工作。这是妈妈始料不及，也是从未干过的。但她却表现出一股务实精神，脚踏实地，绝不以教书先生自居而轻视这些烦琐实在的行政工作。她以年长妇女、师长之心爱护着这群处于艰苦环境下的求学女青年。

她常去巡视平房宿舍的卫生，查看厨房清洁及伙食好坏，关心女同学的热水供应如何……每逢哪位同学生病了，她亲自去问寒问暖，嘱咐同室人多加照顾。

有一件事我印象很深刻。

四川气候潮湿，加上当时卫生条件较差，床上总孳生着许多臭虫。我记得在家里妈妈常半夜睡眠惺忪地爬起来为我们捉臭虫，我们却呼呼大睡，毫不在意。但是她深受其苦，不能不想到宿舍里那一群背井离乡的女青年。当时条件下，连六六六杀虫粉也没有。于是夏天一到，每隔一段时间她就嘱咐厨房烧几大锅开水，要女同学们把床抬

到室外日头下，用滚开水浇，再晒干，以消灭臭虫。做这些事她总是跑进跑出，不辞劳苦，回家来还津津乐道，好像打了一场胜仗，痛快得很。

1944年的暑假是个恐怖凄凉的暑假。由于卫生条件差，人们营养不良，伤寒在乐山肆虐流行。七名年轻优秀的女同学不幸罹染此疾，高烧不止。在缺医少药的情况下，妈妈日夜奔忙，心焦如焚。她亲自去同仁医院请医生，动员厨房煮米汤——这是病人当时唯一能进食的东西。一切可以想到的，她都尽最大努力去做，而丝毫没有顾虑自己是否也会被传染。可怕的是，在一个暑假内七名女同学竟无一幸免，相继去世。妈妈则是焦头烂额，自己也几乎被焦虑与忧伤击倒。但她终于坚强地挺过来了。她热爱这些如鲜花般的年轻生命，她也感到自己身上责任的重大，但面对病魔，她却无法夺回这些生命。在这段时间内，每送走一位同学，她都欲哭无泪，吃不下饭，睡不稳觉。最后自己也瘦了一大圈，形容枯槁。

回忆起这件事，我不能不佩服妈妈当年的工作责任感、处事的镇静和办事的效率。但更重要的还是她那颗慈母心。

妈妈的女生管理工作（二）

除了庞杂的事务工作外，妈妈还在女同学中进行了大量的“细致的思想工作”。记得当年的大姐姐们，有时也会意气用事闹别扭，个别的还会在宿舍里大声争吵影响其他人的休息。这时妈妈就会分别劝说：抗日战争时期，条件十分艰苦，大家离乡背井出来求学都很不容易。彼此不妨体谅宽容一些，顾全大局，对学业和自己都会有好处。

记得有一位美貌活泼的女同学和乐山当地一位士绅产生了婚外恋。那位士绅的妻子告状给武大王星拱校长说武大个别女生充当不光彩的第三者，破坏别人的家庭幸福。王校长将此事交由妈妈处理。妈为此颇费了一番心机。她和那位女同学做了数次长谈。妈妈语重心长地劝说她，正值青年时期，千万应以学业为重，以前途为重。还帮助她择定去向，制定悄然离去的路线等。这位女同学果然甩下感情包袱远去他处求学。后来在海外成为一名很有作为、很有影响的社会活动家。我觉得妈妈对年轻人总是充满了宽容和爱护之心，她总是着眼于青年人的未来。

在乐山的白塔街，女生宿舍从来是“闲人免进”的，但高年级的宿舍里常有人丢失比较贵重的东西，如衣料等。同学之间互相产生了怀疑。妈妈不了解详情，工作也无法下手。一天，洗衣服的婆婆将一床被子拆开，发现里面全是衣料等物，惊吓之余，忙把被子抱回原宿舍。同房同学见状则哗然，群情激愤，说：“真没想到××原来是个贼！”妈妈闻讯后马上赶去，说：“请大家克制一下自己的愤怒。给我一点时间，让我好好和她谈一次，让她主动把东西都交还各位。但请大家不要随意用言语伤害她，怕再出别的事情。”同学们闻之有理，就安静下来了。妈妈果真找那位女同学长谈了一番，她也供认不讳。最后将赃物全部物归原主，基本上平息了大家的愤怒。这时妈妈又替她向学校说情，最后校方念她尚年轻，没有公开开除，只勒令退学。诸如此类的事，当年还有一些。我只是从妈妈口中透露的略知一二。现在回想起来，母亲在工作岗位上殚精竭虑，耐心冷静地处理着一件又一件事情。她爱这些莘莘学子，很想在抗日战争时期为她们创造一个较安定的生活环境。她觉得这是自己的神圣职责。

大约在1943年，当时巴金的《家》刚由曹禺改编为大型话剧。剧本十分成功，不但保留了原著反封建的革命精神，而且人与人之间的关系也挖掘得更深，人物复杂的内心世界表现得淋漓尽致。整个剧本似乎比原著更丰满，更有血有肉。在我的记忆中这剧本曾在小镇乐山引起轰动，风靡一时。这时就有女同学向妈妈建议在女生宿舍里组织一次有关曹禺《家》的报告会。妈妈很乐意地接受了这一建议，遂请当时刚由美国学成归国的青年女教授孙家绣主讲。孙家绣教授那时刚二十六岁，风华正茂，博学多才，为人热情率直。她欣然接受任务，三天后如期举行了报告会，给女同学们做了精辟深入的分析。记得会场就设在女生宿舍的饭厅里。大家围坐成一圈，静静地、兴趣盎然地聆听。我当然也不会错过良机，混于大姐姐们中间。半个世纪后的今天，我仍记得孙家绣教授分析四凤投湖自杀之前那一场景，她说：“一个孤独的人临终之前，哪怕狗能舔自己两下也会觉得温暖的。但可怜的丫环四凤，即将结束自己生命之前却无法与自己心爱的人说上几句话……她孤独地走向死亡。”听到这里，大厅里鸦雀无声。

据云，这次报告会后，孙家绣教授谢绝了同学们送她回家，自己打着火把往家里赶；家里还有一个两岁多的小女儿孤独地等着她。她举着半明的火把，一脚高一脚低地走着，一不小心，几乎掉到大渡河里。

抗日战争时期的大学里，不知有多少这样忘我工作的教授们。

艰苦而快乐的家庭生活

也许是因为住房宽敞，也许是因为我们都喜欢交友，家里每日来来往往总有许多朋友。除了武大的女同学常三三两两上山来找妈妈谈

心、摆龙门阵，哥哥也常有同学来，关在他房里练男声小合唱。他们最喜欢练的歌是黄自先生的三声部合唱《杜鹃》，年轻柔美的男声合唱常在小山坡上飘荡：“归去，归去……”我和姐姐也参加了武大学生的“南风”合唱团，那些爱好音乐的大哥哥大姐姐并不嫌弃我们这几个初中生，他们还常上山来聚在我们的草坝上练唱，晒太阳，有时有人请客吃花生，嘻嘻哈哈、谈天说地，气氛总是轻松活跃。这些活动妈妈偶尔参加，但更多的时候她不过问，由我们去自由发展，无拘无束，海阔天空。每当她与我们聚在一起时，她的直率，还有那毫不掩盖的坏脾气，并没吓走年轻人。相反，大家也都无拘无束，无话不谈，十分自然真诚。可能正是因为有这样一种宽松的家庭气氛，朋友们——不论年长者还是青年人——都很喜欢到我们家来。我们兄妹三人无形中也都陶冶出坦诚热情、喜交朋友的性格。

那时我们三人正值成长发育期，饭量都不小。母亲用什么来喂养我们呢？不外乎带沙子的甚至是发霉的糙米，还有蔬菜。记得冬天是一大碗红白萝卜丝汤，热气腾腾。我们用汤泡饭，狼吞虎咽，各人三大碗，毫不含糊。但是吃完了汤泡饭，对不起，就“饭毕”。有时妈看见我们余兴未尽的样子就说：“拿点猪油、辣椒拌饭吧！我在长沙上中学时就常这么吃，可香了。”有时吃了上顿没下顿，张嫂就给我们来一顿煮南瓜或红薯。所以迄今，我从来不对这两种食物感兴趣。也正因此，我们兄妹从不挑食，吃什么都津津有味。成年后的饮食习惯也很随便。

也正是在那几年，三个人几乎每天都在长高，衣服都小了，且磨损多年，已不能再穿。那时中学对学生制服要求非常严格，可是对逃难来四川的教授家庭来说，准备几套学生制服却成了难题。一根纱也来之不易呀！记得我的黄色童子军上装就是妈用梔子花染了块旧布缝

制而成；上高中后须穿蓝布旗袍，又是妈从箱底翻出爸爸的旧长衫，连日改制而成。遗憾的是改好的女式旗袍前襟上一条男式的“中缝”赫然在目，但我们也无法讲究了，两姐妹还抢着穿它呐。我穿了三个冬季的棉袍是妈的旧夹袄改的。为了过冬，妈又拆掉自己一件黑毛衣为我织成新的，最后毛线不够了，就在袖口处添点灰线，织成黑灰相间的横条，别具一格，全校再也找不出第二件。

而我和姐姐却最喜欢偷穿妈的旗袍，柔软舒适，还散发着淡淡的香味。穿上了就免不了在玻璃窗前照照，暗自得意。但妈妈可恼火了：“我就这么两件衣服，叫你们给穿破了，我可穿什么去办公，去上课呢？”

至于鞋袜，也都是妈和张嫂亲手做，亲手补。遇上雨天，制服干不了，张嫂就为我们三个中学生架起柴火撑上锅，我们则七手八脚，在热锅里“炒”起制服来，以便催干。

这些都是艰苦岁月中的亲切回忆。在沉重的生活和工作压力下，母亲一针一线、一粒米一口粥地为我们操持一切。怪不得她的双眼逐渐老花，头发日渐稀疏。但她始终坚强地生活着。她身上还有那么多朝气，总是乐观地支撑着这个家。

说到支撑这个家，不能不再次提到另一位重要的成员——张嫂，妈妈亲密的战友。

张嫂是位普通的农村妇女，四十多岁，长得高大结实，性格开朗，笑口常开。这位爽朗的妇女身世却很悲惨：她家两代男人——丈夫和儿子都先后被国民党抓去当壮丁了，离家后杳无音信。家中只剩下孤单的三代女人——她、媳妇和一个才几岁的孙女。为了谋生，张

嫂只能离乡背井来到成都作女佣，按月寄现金回家援助在家务农的媳妇。就这样，是天意吧，她来到了我们成都的家。我们全家都很喜欢这位干活麻利、待人也体贴周到的中年农妇，待她也如亲人一样。不久，她又情愿随着这个没有男主人的家庭来到乐山，帮助妈妈操持家务，与我们相濡以沫共同生活了五年。张嫂头上总围着一圈硬挺挺的黑帕子，脸上满是辛酸生活留下的刻痕。她虽有一双缠足小脚，走起路来却很麻利快捷，腰杆笔挺，显得精明能干。在乐山，妈整日忙着管理工作，很少时间在家。张嫂便很自然显出“将领”风范了，什么事她都敢当家作主，而且挥洒自如，处理得恰到好处，有时甚至是神通广大。譬如说家里已没有一分菜金了，可大人孩子回家来，依旧是一桌热饭热菜，不论其“含荤量”的高低如何，肚子总能暂时填饱。当年就凭这一点“贡献”，也绝非一般才能。

其实，张嫂的“贡献”绝非靠变戏法，她靠的是那双勤劳的手和长期劳动持家的经验。由于那时院子极宽敞，张嫂便有了施展身手的地方。没过几天，就见她乐呵呵地开了荒，种上一畦蔬菜秧子，不久，又搭上架子，再过不了多久带刺的嫩黄瓜、浅绿的丝瓜就悄然挂在绿油油的叶下了，引得我们全家好一阵惊叹。这样，我家的餐桌上总有时令的新鲜蔬菜，更别提那些鲜红的大番茄了。到了秋天，贮藏室里总是堆着一大堆南瓜、一大堆红薯。课余，孩子们也都听从她的调度，帮着去收红薯，抬南瓜，一路笑声不绝，好不热闹。不言而喻，这样一来，妈又省了不少菜金。

对农村出身的张嫂来说，光种菜还不过瘾。次年她又养了一窝小鸡。小东西们先吱吱地待在纸盒里，不久就满地跑，啄米吃了。再没过多久，那些可爱的小母鸡们便会躲在柴禾堆里下蛋，然后得意地咯咯叫着，向家人报喜。这当然是大喜事，从此我们早上经常能吃到新

鲜鸡蛋。而最有趣的是我苦苦央求妈妈买了一只小母鹅，“委托”张嫂代养。在张嫂特别关照下，“黄毛鹅头”成长为一位高贵的“白雪公主”，丰满的身躯覆盖着丰密的洁白羽毛，细长的颈项又托着一顶黄澄澄的冠冕。当然，这鸟儿成了全家的宠物。但出人意料：一日，美丽的公主突然变成了一名凶猛的卫士；有生人上山来，只见她嘶声啼叫，展开宽大双翼朝生人飞扑而去，惊得来人不敢趋前，须待家人说情，“公主”才肯放行。而更令我们惊喜的是：每隔两日，“公主”必赐我们全家一枚硕大的青皮鹅蛋。这在当时是份厚礼，因饮食中蛋白质奇缺。可若没有张嫂，我怎么会想到喂只鹅来改善伙食呢！

张嫂在家中还是一位“空前绝后”的能工巧匠，令我们这些城市长大的孩子大开眼界。自从到了乐山，她的灵性聪明便全部展示出来了。她利用住宅前后的修竹，砍砍刮刮，轻敲细打，半天时间便能手编出许多精巧的日用杂物：竹篓、竹簸箕、竹勺、竹耙……不一而足。秋冬晴好之时，瞧我们的张嫂，精神抖擞，背上竹篓，手持竹耙，哼着长寿地区的小调，就爬到坝子上去耙它几大篓枯草，堆到灶门口，有空时她再慢条斯理地逐个做成草把子，以便烧火煮饭用。这样，她不是又给妈妈节约了一笔柴禾钱吗？难道是妈妈要求她这样做的吗？她刚来时妈岂能料到她竟有这十八般武艺？不，张嫂全凭她那宽厚的爱心，对生活、对劳动的热爱，才很自然地为她自己挣得了“副统帅”的地位。

最难能可贵的是张嫂还常从经济上支援妈。平日她总把工资攒足一笔整数再寄回家去，因此，她手中常有一笔“流动资金”。只要她看妈连菜金也难凑齐了，就会主动提出：“朱先生，我看你又没钱了，先把我的钱拿去用吧，等有了钱再还我。”所以，妈发了工资，第一件事常是给张嫂“补发工资”。其实更准确地说，应该是“偿还银行贷款”。

是妈和张嫂共同支撑着这家人。有了张嫂，妈心里踏实，若是没有张嫂，局面如何就很难想象了。两个大人再加上我们三个活泼的中学生，还有一只大白鹅、一大群鸡，这个家总是温暖且生气勃勃。吃饭时围在桌旁抢菜抢饭，抢着报告新闻，交流信息，还要抢着发表己见，驳斥不同观点，叽叽喳喳，好不热闹！妈妈总是把饭菜尽量留给我们，微笑地瞧着我们抢，细心地听着我们说。她自己唯一的“嗜好”，就是饭后把喝剩的茶叶都嚼掉，然后吞下去。嚼茶叶是妈唯一的嗜好。

君子朋而不党

母亲是个喜欢交友又善于交友的人，她有人格魅力。她交友相当广泛，但又有一定原则。记得她常跟我们说：君子朋而不党。

那时教授们的私人来往比较多，自然而从容。他们常三两聚在一起高谈阔论，天南海北，交流看法，吐露心声，彼此都不设防。小镇乐山只有一个电影院，也没什么其他娱乐设施。年长者最好的调剂就是串门、聊聊天。逢年过节彼此请吃顿饭，喝几口酒，团聚一下，增进了解与感情。谈话内容多为谈古论今、针砭时弊，或交流文章体会，探讨人生哲理，而较少谈论子女家务等，更少互相攀比或吹捧。总之，这是一群“穿蓝布大褂的”、袖口上还经常沾点粉笔灰的人。但当他们真聊得入神时，我们十几岁的孩子也会听得入神，那是一种享受。

常来我家的教授们不少，多为文法学院的。其中因为工作上的关系，妈与校长王星拱先生与训导长赵师梅先生都接触较多。记得母亲十分崇敬王星拱校长，总说他办事公道、谦和，对人周到，对事细

心。对赵师梅先生，母亲也很尊重，说他对己严，对人宽；赵先生自己生活非常俭朴，有规律；但对同事，特别是对离乡背井的爱国学生却像慈父般宽厚仁慈。

朱光潜教授有时也来串门或吃顿饭。我们兄妹三人当时都读过他的《给青年的十二封信》，对他很感兴趣。记得光潜教授当时不到五十岁，年富力强，才华横溢。他身材瘦小，面色略显苍白，长年着布长衫、布鞋，一派儒雅书生气。但黑边眼镜后面却是一双炯炯有神的眼睛，冷静豁达地注视着这个世界。这是智者的眼神。他说起话来温文尔雅，轻声细语，绝不冗长啰唆，而总是引人入胜，让人愿意聆听，或与之交谈。不知为什么，每次他来看母亲，在廊前品茶清谈，欣赏远处山光水色——那一堆飘流不去的凌云、乌尤绿影，这时我们兄妹总喜欢找个借口在附近徘徊，听他们的娓娓清谈。记忆中，除了教书或管理工作，他们谈论最多的还是中国古典诗词。

记得一次为某人婚礼，光潜教授和母亲都准备赠送字画以示庆贺。一天下午，风清气爽，光潜教授兴致盎然地走上山来找母亲商量。记得他们各自一杯清茶，然后轻声背诵各类诗篇，又轻声地议论着，但总苦于没找到合适的佳作。突然，光潜教授眼光一闪，面露笑容，兴奋地站起来快捷走向书桌，凝神提笔，一挥而就。妈和我也好奇地凑过去看，只见纸上展现的正是那首唐人朱庆余的名作：

洞房昨夜停红烛，
待晓堂前拜舅姑。
妆罢低声问夫婿，
画眉深浅入时无。

这是我第一次读到这首七绝，不禁拍手叫绝。新娘子幸福娇嗔又小心翼翼的心情真刻画得活灵活现，妙不可言。光潜教授也回头朝我们母女笑了一笑，十分得意。的确，这幅作品送给一对新人再合适也没有了。他的字迹端正清秀，笔画遒劲刚健。当然这是一个令人难忘的下午。

还有一次正月里，母亲请了几位好友饮酒吃饭。光潜教授那次可尽兴了，喝得一醉方休。离席后就往客厅里一张“土沙发”上一歪，安然入睡，睡得又沉又香。不料这一觉时间可不短，从中午一直持续到傍晚，晚饭时刻朱夫人在家等急了，只好亲自爬上山来找丈夫。这时别的客人早已离去，只有光潜教授还纹丝不动倒在沙发上。朱夫人只好在丈夫身边轻声呼唤摇晃，教授此时才大梦初醒，看看四周，惭然失笑。所有的人也都看着他笑，小孩子们更是不留情地又笑又叫：“朱伯伯，你喝醉了！你喝醉了！你瞧天都快黑了！”只见朱伯伯从容地摘下眼镜，两手轻揉面孔两下，笑曰：“睡了一个好觉，真舒服！”于是在暮色中和夫人亲亲热热走下山去。

好一个酒仙！艰难岁月中，他仍生活得潇洒自如，保持着非常平和乐观的心态。繁忙的工作之余，他懂得享受生活，享受友情，难怪他对美学有着独到而深刻的理解。他们那一代知识分子似乎都有着类似的人格魅力。

崇拜朱光潜教授的绝不止中学生，夸张地说，整个武汉大学的学生都崇拜这位教务长。他为英文系二年级学生开的英诗课，总是座无虚席。听说文庙大教室里每当他讲课时总是爆满。许多文学诗歌爱好者，不分院系，都前来受教；有许多学生站在教室外的廊沿下通过窗棂静静地聆听。上完课，若天气晴朗，有些武大的大朋友们会来我家

草坝上叙谈家常，也免不了热烈地谈论朱光潜教授的英诗课。这时他们会兴奋起来，从他们愉悦的神情中我也体会到上光潜教授的英诗课实属一种美的享受。谈到高兴时，就有人会情不自禁地站起来模拟教授的神态：微闭双目，低声吟哦，轻轻踱步；此时另一位又会急不可耐地将前一位推开，模拟教授的另一讲解处，只见他头颅高昂，眼神闪亮，声调铿锵有力，字字掷地有声。这群光潜教授的崇拜者如此投入地模拟再现着教授的风采，使我这名初中学生也觉得乐趣无穷。

当然还有许多可亲可敬的教授、教授夫人们。他们的谈吐都风雅有趣，至今令我回味无穷。真是君子之交淡如水，透明如水……

哥哥性美对这段往事，比我理解得更深刻，他是这样回忆的：

在共和国成立以前，我受母亲熏陶最突出的一点就是君子朋而不党的思想。英国君主立宪后的民主思想对她影响很大。在旧大学里，往往有一些派系之争，武大也不例外。我母亲当时交往的多是一些文学院的，特别是中文系和外文系的教授。母亲常请一些教授来吃便饭。他们当然不像年轻人那样唱歌，而是在一起谈古论今，填词写诗。我觉得耐人寻味的是，当时的外文系教授，如系主任方重常常背诵雪莱、济慈等人的诗篇，而搞历史、中文和其他的人多谈李白、杜甫、李后主甚至黑格尔。当这些教授们议论杂陈时，我们的客厅里就会融合中西。我当时觉得很滑稽，对母亲说了以后，母亲正色道，东西方文化都有一些精品，关键不在于语言，而在于情和景的交融，特别是感情的抒发和交流。

当时在乐山，国民党对学生的思想监视是相当严的。武大由于从沦陷区去的学生比较多，形成了很强的民主抗日的思想。这

在客观上同共产党团结抗日的思想一致。由此国民党当局更加强了对学生的防范。这不仅仅在大学，连我所在的武汉大学附中都可以明显地感觉到。特别是抗日战争胜利后，直到建国前，武汉大学里经常流传着各种说法，如：当时乐山武大某某教师是地下党的负责人等。母亲当时也不可能不接触到这样的事情。但是她一直跟她的同事们强调说，不论是同事、同学，在民族存亡的危急时刻，只要主张抗日，她都是同情的。在家里，我也一再听她讲“君子朋而不党”。

情趣

不久，妈妈进入妇女更年期了。由于生活与工作上的压力，她生理上的反应不小。她脾气变坏了，很急躁，与人顶撞的时候变多了；对很多事都看不惯却又无奈，胸中充满了抑郁愤懑。但即使这样，妈的生活里还是保留了许多情趣，在种种不利的条件下始终保持自己精神的平衡。

我们的居室总是窗明几净，让人走进来就觉得舒服，可以得到休息。窗上挂着雪白的纱帘，那是由旧蚊帐改做的。书桌上除了园中采摘的鲜花，还放有一盏细长身、褐色陶瓷的台灯。谁也想不到那造型别致、古朴典雅的台灯的前身竟是一个装小磨麻油的瓶子。妈在瓶身下部穿了两个小洞，通上电线，安上灯头，再叠个橘黄色的纸灯罩，就制成了这个别致的台灯。正是在这盏灯下，我们全家度过许多或欢快或宁静的夜晚。

由于女生管理工作的繁忙，妈上课不多。我记得在乐山时她教过英诗。此时有一位同学自选自译了一本薄薄的英诗集，请妈妈指点。

原文整齐漂亮地打印在左页，而译文则工整地书写在右页。晚上，我们娘儿俩就坐在那盏橘黄色的灯前读这本诗集。妈妈轻声地读呀，品呀，我就听呀，问呀。有时妈妈也会停下来给我讲两句。记得其中有拜伦和雪莱的作品，但我却更喜欢华兹华斯的田园风格。窗外是寂静的秋夜，繁星点点，远处还不时传来南去雁群悠长的鸣叫声。靠在亲爱的妈妈身边享受英诗的这些夜晚，几十年后仍使我身心充满了幸福宁静的感觉。

我们全家都不是基督徒。妈曾长期在教会学校受教育，也许正因如此，她把教会看得比较透彻，她宁愿保持自己思想的独立性，也不想为什么功利去随声附和什么人。

我和姐姐那时都参加了唱诗班，我们喜欢这些庄严典雅的音乐。记得有两个圣诞节我们和小伙伴，手持蜡烛挨家串户地去“报佳音”。那些圣诞乐曲，那美丽的烛光，还有亲爱的小伙伴们，使我内心充满了兴奋愉悦之情。高声颂唱那些圣诞歌曲本身就是一种美的享受，而那些接受祝福的家庭也总是热情地塞给我们许多好吃的：橘子、花生、杂糖，等等。哦，都吃不了啦！怎么办呢？兜着走呗。可没带包呀。这时我灵机一动，用上我那件黑毛衣的袖子了。吃的东西把我那两只袖子塞得鼓鼓的。

我想到了妈妈，这时她一定坐在书桌前看书等我呐。最后，小伙伴们尽兴了，我也打着火把沿着曲折的山路飞快地往家中走去，远远就看见那橘黄色的灯光，它衍射着，在温暖的冬夜里。一进客厅，我就兴奋地喊道：“妈妈，瞧，今天我给你带来好吃的啦！”我赶忙从袖子里往外捞东西。妈妈瞧见我这副滑稽样子，就笑呵呵地说：“哟，三娃儿，这回你可大捞一把了。”

妈妈这时已不再叫我“小弟”，而改称“三娃儿”了。这是四川人的称呼。“娃”是小孩的意思，我排行第三，就叫“三娃儿”。这称呼妈妈一直使用到60年代文化大革命。这个称呼的专利是属于妈妈的。

浪漫

乐山的岁月是艰苦的，却又是浪漫的。

在我的记忆中，这个小城不但山清水秀、人杰地灵，而且它的角角落落都充满了人间真情。

因为房子在小山顶上，四年中我们全家尽管在物质上颇为清贫，精神上却充分地领略了大自然的丰厚赐予。春夏秋冬，晨昏雨雪，窗前的山光水色总是变化无穷。朝西看，天空晴朗时能见到浅蓝色天边淡淡地显出盖了皑皑白雪的峨眉顶峰。待夕阳西下霞光万丈时，天空中各色瑰丽的色彩诡秘地变化着，更令人浮想联翩。

当时我是一个非常散漫、学习全凭兴趣的中学生。每日清晨妈妈只看见我背着一个破书包上学了，其实我并没有去学校，倒是在县街上一所开架文艺书店里酣畅邀游，流连忘返。对我来说，这里才是真正的教室。我结识了托尔斯泰、屠格涅夫、雨果等世界文豪，沉浸在他们的著作中。我经常旷课，吃饭时却又背着书包回家了。妈妈偶尔过问一下我的学业，我只管胡乱搪塞。她虽已从我的谈吐中觉察到什么，但也懒于追究。我们之间似乎心照不宣。她了解女儿，更信任女儿。她明白，一定程度的宽松发展也不一定就是坏事。纵观一生，也许这段时间是我吸收知识最迅速、最自由也最轻松的阶段。优秀的文艺书籍使我的性格、理智和情感都得到健康的发展。但数理化的基础却很薄弱。

由于不断吸收营养价值极高的精神食粮，我从不知道寂寞为何物。对于一个身心健康的少年人来说，世界是如此奇妙，人们是如此可爱有趣，生活多美好！我渴望更多地了解这个世界。

人们常说离异父母的子女性格孤僻内向，内心充满困惑与痛苦。我们三兄妹也应该属于这一范畴。但是妈妈赐给我们的温暖，她那宽厚又体贴的母爱，特别是她那坚强开朗的性格，使我们从小就不知道孤独与寂寞为何物。相反，我们对周围的人和事充满了热情，我们热爱这个世界。性慈在这一点上最突出，只要她在家，房中经常飘荡着甜美的女高音。记得她最喜欢唱那首舒伯特的*Hark, Hark the Lark*。她爽朗热情得就像一只展翅飞翔的云雀，优美平滑地在蓝天中翱翔。她对朋友体贴周到，又纯真。那时常来我家的外文系的翟一我和经济系的冯家禄都是她的知心朋友。两位大姐姐经常辅导性慈几何、三角作业，玩起来、唱起来时，她们简直比亲姐妹还要亲。

抗日战争胜利

1945年8月15日的黄昏，姐姐性慈突然冲进门来大呼：“妈妈！日本投降了！”起初大家都有点不敢相信自己的耳朵，直到听见外面鼎沸的人声，才信以为真。我们母女三人乐得眼泪直流，说不出话来。我首先想到远在外地任驻华美军翻译的哥哥，也许他快回来与家人团聚了吧？！小城乐山霎时就沸腾了。人们高举着火把，欣喜若狂地冲上街头，自发地形成浩浩荡荡的游行队伍。游行散了，我们母女又到朋友家去聚会，狂欢了一夜。

那是一个不眠之夜，妈妈彻夜未能入睡，也许她更多地是回忆往事吧？！我也第一次尝到了兴奋过度无法入睡的滋味。但我更多的却

是在编织未来的美梦。一个没有战争与轰炸、丰衣足食的日子究竟是什么样呢？我几乎无法想象。我们一家要离开乐山了吗？到哪里去呢？我胡思乱想着。还有我的好朋友桂华珍、黄美虹呢，我们不会分手吧？

人们胜利的喜悦还未完全消失，国共两党的摩擦就日益加剧了，内战阴云密布。毛主席亲临重庆与蒋介石谈判，但未取得实质性结果。广大学界要求国内和平，反内战，但昆明竟发生了震惊中外的李公朴、闻一多惨遭国民党特务杀害的事件。全国人民群情激愤，也忧心忡忡。

对于这样的时局，妈妈的反应极强烈。妈妈一贯是个正义感很强的女子，她通过自己所走的道路，早对国民党那一套腐朽作风深恶痛绝。但，这时的朱君允只是不满。她对共产党，对政治毫不感兴趣。经过八年的艰苦生活，她只希望能过上安生日子。

1946年的夏季，我们全家告别了美丽安静的小城，随着武汉大学一起来到珞珈山。

一个时期结束了，新的时期就要开始。

我和姐姐都长成活泼丰满的大姑娘了。性慈在家里比我更能操持家务。妈妈却粗犷老练了许多。我呢，还在糊里糊涂做白日梦。

1946—1949，武昌珞珈山

珞珈山

就这样，我们两个女孩跟着妈妈来到了闻名遐迩的珞珈山——武汉大学的原址。无论是从大人的谈话中还是从小伙伴们的嘴里，关于这块故园，我们都已听说了许多。果真名不虚传，珞珈山又是一个山清水秀、风景如画的“世外桃源”。

珞珈山是一条逶迤起伏的山峦，略呈弯弓形，覆盖着青松翠柏及各色树木，无论寒冬酷暑，永远郁郁葱葱。从山下朝山上望去，武汉大学宫殿式的教学大楼雄踞山巅，而绿瓦飞檐的大图书馆则屹立在最高点，俯瞰着整个校园。依山而建的是一长排浅灰色的宫殿式高层学生宿舍，雄伟壮观。夜幕降临后，每扇窗口都射出耀眼的灯光。多少个漆黑的夜晚，从我家门口一眼望去，璀璨辉煌的宿舍大楼，就像一块巨大的钻石别针，令人叹为观止。

而最使我们欣喜陶醉的却是那片烟波浩渺、碧波荡漾的东湖。它静静地躺在湛蓝的天空下，水天一色，是浅蓝还是碧绿？从远处看去，湖水坦荡又温柔，有一股无法抗拒的吸引力，待走近时，亲近了它，又会被这奇妙的景色所折服，说不出话来。只见湖水清澈透明，湖底下的水草轻轻摇摆，婀娜多姿，似乎默默地在与我们打招呼交流；湖面上波光粼粼，魅力四射，不时还有几只水鸟轻盈地掠过，划出优美的弧线。空气清新而略带水草气。四周静寂无声，远远的山峦也默默无语，这广袤的湖边找不出任何人工雕凿的痕迹。

这是我1946年对东湖的最初印象，它永远铭刻在我心中。妈妈带着三个孩子在东湖边的珞珈山，又度过了一段跌宕起伏的岁月。

刚来珞珈山时我们一家被安顿在东湖中学住宅区一栋日式的小楼里。不客气地说，真是小日本的作品，房间局促狭小，连转弯的地方都没有。同住的有妈妈抗日战争前的故交吴宓⁽¹⁾教授和二女儿吴学文，还有研究梵文的当时还颇年轻的金克木教授夫妇等人。

尽管学校的学费昂贵，妈妈还是咬咬牙把我和姐姐性慈都送进了位于小东门的希理达女中，开始住读；姐姐上高三，我上高二。校长沈祖英原是金陵女大的钢琴教授，曾和妈在成都金陵女大共事。

在这所学校里我又遇上了乐山时代的挚友桂华珍、黄美虹、桂裕芳（当然也结交了更多的新朋友）。经过短暂的分别，大家不但身体都长高了，而且视野也更扩展了。第二次世界大战结束后的局面、新人物的出现、新的舶来品的输入、新的城市的接触，都使我们感兴趣，就连波涛滚滚流经武汉三镇的长江及轮渡船也使我们觉得新鲜。于是海阔天空，高谈阔论，大家交流的信息更多了。在这所女中安静的校园里，我们这群无忧无虑的姑娘们逐渐都进入了花季，精神世界更加丰富多彩。我们度过了一段永远无法忘怀的美好岁月，也结下了常青不衰的友谊。

乐山时代妈妈很敬重的王星拱校长这时已离开武大，陈西滢伯伯早已远赴英国。朱光潜伯伯，那位讲起英诗来使大教室座无虚席，可谓“倾城倾校”的著名学者，此时也去了北大。初来珞珈山，妈妈不免感到怅然。但不久北平时代的好友杨济时大夫来武大任医学院院长；历尽战争与生活的磨难，老友重逢，大家都喜出望外。我家这时已搬

到老二区一号，吴宓教授和学文就住在二楼，我们又成了近邻，他们父女常下来坐坐聊聊，自然而又轻松地发展着友谊。

从表面看，吴宓教授是一位几近老学究式的学者，严肃有加，不苟言笑。他的外表有两个特点：其一，他那贮藏了大量信息的大脑有着一副极不寻常的外壳，中部高高凸起，而且秃顶，是名副其实的“老寿星头”。这是智慧的象征。其二，他常年着半旧长衫，却从不提公文包或书包。他手里拿的或腋下夹的总是一个小小的土黄色的包袱。所谓的包袱，并不鼓鼓囊囊，相反，它方正扁平，里面整齐地珍藏着他的讲义及几本必备的书籍。包袱皮外面还紧紧地系着一根细绳。别小瞧这个土黄色的小包袱，它是吴宓教授标志性的道具，它象征着乡土情怀及严密的作风。

平日他不苟言笑，在校园里来去匆匆。其实这位学者善良正直，且平易近人。只要对口味，他也会谈笑风生，妙语连珠。1947—1948年，他只身带二女儿吴学文就住在我们楼上，暇时他常进来坐坐聊聊，毫无大学者的架子，有几次还和我们小孩玩起猜字谜的游戏。就我所知，吴伯伯过着十分简朴几近苦行僧式的生活，但母亲总说，他活得挺自在，挺惬意，我行我素，自得其乐。他才不在乎别人怎么看、怎么说。

1949年我进入武大外语系，就规规矩矩成了吴教授的学生，修的是英国文学史。每次上课铃一响，就见教授夹着那个土黄色的小包袱，昂首阔步，登上讲台。跟学生们点点头算是打了个招呼，立即转身往黑板上书写他的讲授提纲，一行接一行，密密麻麻很快就写满了一黑板。他写得急促又端正，准确又流畅，标点符号也毫不马虎，而且著名作家的生卒年月及名著的出版日期等各种阿拉伯数字，教授更

是倒背如流，洋洋洒洒，一泻千里，很少参看讲义或停顿思索。这不能不令满堂青年学子暗自咋舌惊叹。

在我的记忆中，吴宓教授的讲课风格是资料丰富，严谨准确，很少个人的观点与分析。他侧重一个“史”字，强调事实与时间；间或冒出一两句他个人的看法，倒是正中要害，画龙点睛。

恕我晚辈冒昧，从人品上看，教授还有一个特点：侠骨柔肠。他对女士们总是爱护有加，可能这是正宗的英国教育培养出来的绅士风度吧？

他虽长年独居，但三个长大成人的女儿寒暑假常来武大探望，相处甚融，毫无隔阂。看得出他是位慈祥的父亲，虽然言语并不多。对待抚养子女的单身女教工，他也总是体贴关怀。有段时间，晚饭后在夕阳的金色余晖中，珞珈山上的学人们常见这位学究式的老学者，两手各牵一个四五岁的女童，在路边慢慢踱步，神态怡然。奇哉！教授一向道貌岸然，来去匆匆，此时却面带笑意，从容自在；而两个幼女，就像一对花蝴蝶，正莺啼燕语，在他身旁戏笑，引得过往行人都投去好奇的目光。对这样一些目光，吴宓教授会主动又谦逊地解释说：“某某先生到香港去办点事，托付我代她照顾一下这对小宝贝。”他的目光和蔼温柔，还带了几分自豪。

半个多世纪过去了，往事如烟。每逢人们提起这位学者，我眼前常浮现出一幅亮丽的图画：金色的夕阳洒满了大路，路旁灰白头发头顶已秃的吴宓教授正在漫步，而两只美丽的小蝴蝶正轻盈地在他身边翻飞……

此时与妈来往较多的还有在中文系任教的著名散文作家苏雪林⁽²⁾教授。雪林教授说话带浓厚的安徽口音，留学生式短发，身材瘦削，作风朴素，为人直率，有时甚至有几分天真，对我们小孩更是十分宽容。记得每次她进我家，总手提一篮菜，在门口高呼：“君允！君允！”她们大多议论文学或天下大事，高谈阔论，挺痛快的。妈妈很欣赏她，总对我们说：“苏雪林真是个老实人。实实在在。我真是不懂，她为什么要怕共产党。她一个普通的教书先生，有什么可怕的？”解放前夕，她离开大陆去了巴黎。她是一名虔诚的天主教徒。在以后的岁月里，妈妈还常惦记她。

性美的归来与舞会

1946年深秋，哥哥性美从青岛回到妈妈身边。他用自己数年的积蓄支付学费，进入武昌华中大学（华中师范大学前身）经济系二年级。

性美是家中长子，他对妈的不幸婚姻与境遇的理解似乎比两个妹妹都深刻一些，但他并不是一个安分守己的孩子。1944年中学毕业后，他考入了重庆的中央大学，一人在外闯荡。妈妈为了这个不谙世事的儿子不知操了多少心、生了多少气。在乐山时，每逢接到重庆亲友的投诉信，妈妈经常坐在门前台阶上望着大佛生闷气，一面喃喃自语：“有什么办法，自己生的呀！”我当时很可怜妈孤单一人要面对这么多问题，一面也很担心一人在外闯荡的哥哥，但愿他不要闹出什么乱子来。不久，哥哥干脆辍学去驻华美军任翻译了，这时全家人又都十分想念他，求老天保佑他平安。

哥哥终于回到妈身边，要“立地成佛”开始读书了；妈的高兴自不待言。此时此刻性美变得成熟老练多了。在家里他实际上是妈妈的有力助手，有个时期他每日负责买菜；在经济上妈妈若有什么大困难他还能调剂些许；有一学期还给我付过钢琴学费。在学校里他也发奋读书，出类拔萃，深得同学与师长的好评。

但性美绝非书呆子，他自幼爱活动。1946年他刚入华中大学不久就邀了老同学姚应禄去逛汉口旧货市场。结果两人兴冲冲抬回一只咖啡色的木质大方盒。打开一看，呀，原来是一台手摇留声机。别小看这二手货，它音质优美共鸣强，造型也典雅大方，我们全家人都乐开了！于是立即行动起来，各显神通，借来许多音乐唱片——那时已开始有密纹唱片了。先是听得如醉如痴，后来就无师自通，大家翩翩起舞。从此每到周末我家必是青年朋友聚会的好去处，音乐声不断，欢声笑语不断。

客厅里舞曲一首接一首，年轻人得意扬扬地在旋转，这时妈妈总是躲在卧室里把门一关，独自坐在灯下，或看书报，或填词赋诗，或写信、做针线。她也正以自己的方式休闲，享受自己的夜晚。过一会儿，独处够了，她就走进客厅笑嘻嘻地和大家打个招呼。这时男孩子们就会赶快走上前去，要求和“朱先生”共舞一曲。妈妈也总是欣然允诺，随着音乐优雅地和年轻舞伴款款起舞。这时我心中总是暗自赞叹：Home, home, sweet, sweet home! 我的家庭多么可爱呀！

在这些最简朴（把脚气粉撒在地板上充当滑石粉，把蜡烛插在大红萝卜上取代电灯）的舞会里，年轻人兴高采烈，欢畅无比。但只要妈妈出现，她永远是舞会的皇后，大家的目光总是注视着这位风度优

雅、满面笑容的老太太。至于劳苦功高的舞会组织者，我想应该说是性美吧？因为那架奇妙的唱机是他买来的呀！

“六一惨案”前后

妈妈在家里，既为人母，又为人父。只要情绪好，她和蔼慈祥、开朗豁达，温暖着整个的家。由于她长期单独地挑着养家糊口、哺育子女的重担，练就了一副铁肩膀，对许多事她都从容不乱、举重若轻。

这样一位职业妇女，她在社会生活中也必然扮演了某种角色。解放前两年，在那个风起云涌波澜壮阔的时代，不管她自觉与否，必然会卷入政治斗争的旋涡中去。这也是她那刚正不阿的性格所决定的。

1947—1949年，人们在政治上视她为激进的“左派”，其实那是一场误会。解放后的1958年，妈妈又被划为顽固的“右派”，那更是一场辛酸无比的“闹剧”。客观地看，朱君允根本就不懂政治，她什么“派”也不是，从未参加过什么党，她有的只是一颗真真实实的中国心。她身上始终有着中华优秀传统文化熏陶出来的风骨，同时也有西方教育所培养的对自由、民主、平等的不懈追求。这就形成了她那忧国忧民的不解情结。她终身都是一个“天真”的穷教授，从来不懂“见风使舵”、“阿谀奉承”，就连最起码的“审时度势”、“察言观色”等政治经验也缺乏。朱君允像那一代许多知识分子一样，始终信奉“秉公直言”、“不平则鸣”。

解放前两年，妈妈正处在这么一个“不平则鸣”的状态中。国民党的荒淫无耻、腐败无能，平民百姓的艰难困苦，特别是她自己一个柔弱女子孤身奋斗的切身体会，这一切都使她对那个恃强凌弱、充满欺

诈与掠夺的旧社会极端不满。尽管我们的家庭生活一直很温暖，但每逢周末我从希理达女中回家总感到有一股愤懑之情在她胸中抑郁着。那时物价飞涨，一发工资就得四处抢购粮食与日用杂货。我和哥哥都住在学校里，这副生活的重担就全部由妈妈和因病辍学在家的姐姐性慈两人承担。她们四处张罗。妈妈还要教课，不敢懈怠。

这阶段妈有时出去参加一些集会，针砭时弊、评点时势。有人请她发言，她便直言不讳，一吐为快。她完全不懂“考虑后果”，不想她的话会得罪什么人。1946年发生在昆明的“闻一多事件”只使她愤怒，却没教会她害怕与畏缩。其实除参加公开集会外，她也并没和任何进步学生有个别的接触。

1947年的春天，中国大地上极不平静。“反饥饿，反迫害，反内战”的呼声响彻了大江南北，学潮如涌。这些也都是我们家庭饭桌上的话题。我们三个子女还懵懵懂懂，妈妈却比较敏感，发表议论最多。

1947年6月1日是一个极不平常的日子。

5月31日晚9时许，我们全家都收听到了北方学潮的消息，知道北大、清华的进步学生已被逮捕。当时妈妈就说：“等着瞧吧，武汉也快了。”但她绝没想到，厄运就在次日清晨降临在她自己身上。

6月1日清晨4时许，天还没亮，电灯就突然亮了（当时武大自己发电，每日晚6—10时供电）。我们全家都翻身起床，预感到有事情要发生。往学生宿舍方向望去，灯火通明且人声鼎沸。数分钟后我家门口就传来急促的敲门声，有人喊：“朱君允先生，请你出来一下。”哥哥应声在门内问：“有什么事吗？”外面人说：“学生打架，请朱先生

去劝阻一下！”我们都感到来者不善。妈妈则示意性美答：“学生的事情朱先生不管，请你们去找训导主任吧。”

敲门声已越来越粗暴，哥哥抵挡不住，只好将大门打开，只见闯进来三位戴礼帽与黑眼镜的汉子，手持枪，厉声喝道：“请朱先生马上和我们走一趟，汽车就在门口。”妈妈见势并不慌张，十分镇静地说：“请你们等一下，我去换件衣服就来。”

性慈和我忙帮妈妈穿戴整齐。妈妈的镇静也给了我们力量。妈妈匆匆嘱咐了我们两句，就被三名特务押着进了一辆破旧的黑色小轿车，一溜烟消失了。

此时天色已大亮，学生宿舍那边突然机枪声大作。我们三兄妹面面相觑，知道大势不妙。但妈妈究竟到哪里去了？我们应该怎么办？心里一点底也没有，直发慌。这时哥哥在武大的一群好友也都闻讯赶来我家，气愤不平。听完我们的叙述，他们就讲如何在宿舍内与国民党军警拼斗的情况。天还未亮时，国民党军警已将机枪架在宿舍顶楼，特务们按黑名单绑架了一批学生，塞入停放在宿舍楼前的军警车内。学生见状群情激愤，很多人就冲下阶梯用石头砸警车救人。军警立即在顶楼朝群众开枪扫射，三位同学应声倒在血泊中，而警车上部分同学却被营救跑掉了。

6月1日的夜晚，整个珞珈山笼罩在黑色的恐怖中。人们都恐慌地议论：“今晚特务若是再来怎么办？”学生们聚集在图书馆内，准备拧成一股绳集体对付强暴。武大校方已无法再发电。我们兄妹三人围着一盏油灯坐在黑暗里，好在身边有许多好朋友与我们分担忧愁。据云校方已出面营救被捕师生。

第三天中午，妈妈终于回来了。

还是那样一身穿戴，还是那样精神矍铄，只是面色略显疲惫。原来武汉警备司令部知道已有同学被枪杀，事情闹大了，就不敢再造次，对几位教授也不敢十分无礼。经武大校方保释，六位教授先后被释回校。

妈妈还是妈妈，她略显兴奋，似乎人生的经历中又增加了一页新东西。但她既不在人前炫耀以英雄自居，也不畏缩吞吞吐吐，她仍是谈家常一样说：“他们没敢把我怎么样。倒是大家受惊，同学们受罪了。”最后再轻声加一句：“国民党真混蛋。”

然后就是“游行示威”。愤怒的学生群体要在武汉三镇游行示威，抗议国民党的暴行。传云国民党特务可能又要大打出手，与学生正面冲突。记得曾有同学来家希望妈妈能带头参加，鼓舞士气。但所有的亲朋好友，包括我们三个子女在内，都恳求妈妈不要去，以免发生不测。母亲始终沉默不语。经过再三考虑，她还是决定去参加游行，表明绝不惧怕任何强暴。我们三个子女再三恳求：“妈，您再也不能去了。我们都害怕了，出了事怎么办？”听了这番话，老太太真生气了，她正色批评我们道：“你们三个人，个个都没用，胆小怕事！”她最终义无反顾地参加了游行，又平安地返回家来。我们心里的一块石头才算落地。

但最让母亲恼火的却是那些在国民党政府身居要职的亲戚，他们都来信劝阻她不要卷入学生运动。老太太看了这些劝她做顺民的信就一把撕碎，还自言自语：“我自己的事，自己负责！”“我要真出了事，你们谁也不会管，也管不了！”这倒是实话。

1947年对妈妈来说，是多事之秋，不测事件接踵而至。

“六一惨案”不久，8月一个雷雨交加的夜晚，妈妈突然发生食物中毒。她上吐下泻，最后竟吐得狂笑不止，情况十分危急。哥哥只得冒大雨将校医请来家中，经服磺胺药两小时后病情才逐渐稳定。自此，妈身体元气大伤，但当时条件无法进一步调理，只有在家中静养。妈妈心中始终郁闷，肝火甚旺，烦躁不安。

也是1947年的初冬，一个周末，我们全家都去武大礼堂观看《金玉满堂》的演出。回家启锁开门一看，满室狼藉，衣物四处散落。而卧室的窗子则洞开，显然盗贼曾来光顾。只见地板上撂着两个大包袱，里面全是我们的衣服。原来窃贼作案尚未毕，主人已归家，只得仓促弃物跳窗而去。我们则是虚惊一场。另一次，窃贼却得手了。一个大晴天，妈妈把她贵重的衣服都挂在院中晾晒吹风，不料全部为窃贼一把掠去，片甲不留，呜呼！要知那年月再也添置不起新衣，其中有几件还是抗日战争前缝制的。我们全家人都心疼又无奈。

那本来就是一个令人心疼又无奈的年月。中国的社会千疮百孔，民不聊生，盗贼四起；而革命的浪潮即将席卷全国，正是阴云密布，山雨欲来风满楼。妈妈在她的旅途中，学习着她的经验，体味着她的人生，逐渐形成了自己的观点与风格，越来越豁达坚强。

中学毕业

1948年初夏，我高中毕业了。

6月一个阳光灿烂的下午，希理达女中举行了隆重的毕业典礼，母亲也应邀参加了。

我怀着感激的心情，回想起校长沈祖英所做的精心安排。小小的礼堂粉刷一新，每个窗口都悬挂着碧绿的蔓条植物，颇长而柔软的嫩绿枝蔓在微风中轻轻摇曳，婀娜多姿，给礼堂增加了青春与喜庆的气氛。班上二十余名同学，着白色校服，个个容光焕发，就像株株凌波仙子。我爱班上的每位同学，两年来我们朝夕相处，耳鬓厮摩，情同姐妹又胜似姐妹。记得那天我有幸代表毕业班向来宾及师长致辞；后来又参加了六人的女声小合唱，柔美和谐的歌声表达了我们依依惜别之情。我看见妈妈端坐在台下，露出欣慰的笑容。她含辛茹苦近二十载，总算又取得了一个小小的成绩。最小的女儿三娃儿今天中学毕业了。在那动乱的年月，一切都来之不易呀！母亲坐在那里，穿着一袭深色旗袍，仍旧端庄秀丽。

离校前与校长握别时，校长宽容了我平日对学业的疏懒等种种顽皮劣迹，要我“学业完成后，再回到希理达女中来教书”。这番话使我好生意外。天知道，我在班上挨校长公开批评最多的一个。但母亲却能理解这位老校长办学的苦心，向她致以深深的谢意——感谢学校两年来对我的培养与教育，感谢校长对我的宽容与谅解，以及殷切美好的希望。我也深深地记住了这些话。

回想起来，正是母亲、学校、师长及那么多好同学对我的种种宽容与谅解，才使我在以后的生活中逐渐树立了坚定的信心。

解放前夕

中学毕业后怎么办呢？我陷入了深深的苦恼中。

我的理科成绩一直很差，不可能考上国立大学。不久我收到了妈妈的母校南京金陵女子文理学院的录取通知书。我当然想去，但昂贵

的学费却使我望而生畏，妈妈也表示毫无办法。

天无绝人之路。正在一筹莫展之时，侨居美国的著名音乐家赵元任老先生寄给他在武汉大学教书的女儿赵新娜女士美金二十元，要她资助任何一位无钱求学的中国青年。我拿了这笔钱，如获至宝，它正好可以支付一学期的学费了。

1948年秋冬，我和好友桂华珍都在南京。初冬，解放大军攻克徐州，矛头直指南京国民党政府。南京城里人心浮动。国民党又在大规模地逮捕学生。学校几乎被迫停课。对我来说，反正下学期学费也无着落，兵荒马乱，还是回武汉到妈妈身边吧。

妈妈是擎天大树，永远枝繁叶茂。即使在动乱时期，她仍是从容自若。从南京乘轮船回来，妈去码头上接我了。我看不出她有什么变化，但隐隐觉得她并不快活。物价飞涨，生活更加艰难。

我暂时在武大外文系借读。

这时我们搬入了武大特三区的新居——一套四合院式的西式平房。大门外碎石马路旁即是一片广阔的稻田及油菜畦，东窗外可见远处闪烁发光的东湖碧波，还有草木青青的磨山。我们在这套房子中一直居住到1959年妈妈被划成右派被迫退职到天津性美处。

说起这套房子，要感谢吴宓教授。

新居本来是分给他的。但这位绅士学者一向独居，生活极端俭朴。偶尔女儿们来探望他小住一段，跟我们一家也是楼上楼下，来往较密。他见妈妈带着三个成年子女住得较拥挤，就很诚恳地对妈说：

“君允，我反正一个人，用不着那么大的房子。干脆，你带着孩子们搬过去住吧，总要宽敞得多。”

当时学人们生活虽清贫，但对物质利益却比较淡泊，来往关系也都自然友好。吴伯伯自己住不了的房子就让给朋友去住，似乎也顺理成章，并没引起人们的大惊小怪。给予的人慷慨坦诚，接受的人也爽快高兴。

这样我们又兴高采烈地迁入新居，生活条件得到一定改善。只是房子地点比较偏远，晚上周围一片漆黑，灯火稀疏，在那个年月未免令人感到几分不安。有人送了我们一只机灵活泼的小黑狗，取名Tango。白天它总和我们嬉戏逗闹，舔我们的手脚，夜晚只要稍有动静，它就警惕地吠叫起来，因此深得全家的宠爱。后来我们三个孩子都离家了，倒是Tango给妈妈做伴，又度过了若干岁月。

1949年春，解放军乘胜前进，以雷霆万钧之势直逼平津，北平已是兵临城下，即将解放。解放军将横渡长江解放江南地区也已成定局。记得当时的青年朋友查其恺也从上海交大回到珞珈山借读武大。他快人快语，很喜欢和我们全家侃大山，淋漓尽致地评点时局、分析时势，是他神秘兮兮地塞给我一本《论联合政府》，不知什么人也塞给妈妈一本《新民主主义论》，于是我们全家都有机会读到了这两本小册子。读后全家都很兴奋，觉得毛泽东主席讲得头头是道，已为建设新中国绘出了科学缜密的蓝图。中国的前途是光明的！

我们全家人都兴奋地期盼着解放。

(1) 吴宓，著名外国文学专家、红学专家，学识渊博，著述等身。历任清华大学外文系主任、武汉大学外文系主任、西南师范大学外文系主任等职。

(2) 苏雪林（1897—1999），女，安徽黄山市人。我国20世纪30年代杰出女作家，笔名绿漪。著有散文集《绿心》等，文笔优美。散文《扁豆》解放前曾被收入中学教材。历任安徽大学、武汉大学、台湾成功大学中文系教授，主讲中国文学史、诗经楚辞等。晚年在台湾潜心研究《屈赋》。

1949—1966，珞珈山·天津

解放区的天

“解放区的天是明朗的天，解放区的人民好喜欢。”

这两句歌词也同样可以描述我们当年全家人的心情。

1949年5月14日，一个阳光灿烂的日子，一支中国人民解放军的队伍，未动用一枪一弹就威武雄壮地进入了武昌城，路经武大校门口，沿途受到群众的夹道欢迎。武大的许多师生也都奔走相告，争先恐后地涌往校门口，一睹人民解放军的军威。

从那天起，我们的家就像一锅微沸的水，不断冒出小小的气泡。特别是吃饭桌上，兄弟姐妹一到齐，就爆出各人的新见闻，七嘴八舌地议论开了。什么《白毛女》歌剧的演出啰，不但灯光布景漂亮富于变幻，还有几十把小提琴伴奏呐。什么解放军官与兵简直分不清哦，不但穿戴差不多，官还给兵倒茶递水，像亲兄弟呐……种种新鲜事，不一而足。

1949年8月酷暑中，妈意外地接到了一张大红请柬；主人是第四野战军的司令员。妈梳妆整齐，按期赴宴；我们三个孩子则好奇地等待妈妈的报道。果然不负众望，妈回来做了详细的描述：晚宴设在德明饭店，吃的是西餐，长条桌。接待人员全部是解放军。有趣的是他们身上都没穿衬衣，一律白背心，下面是草绿色军裤，都说武汉实在热得受不了。更叫人觉得奇怪的是那么多解放军只穿白背心，坐在那里却朝气蓬勃、正正派派，谈吐也很斯文，一点不惹人讨厌。一位知

名的银行家还暗地向妈翘起大拇指轻声说：“这么好的军队，这么好的政府，到哪里去找呀？！”这句话在当时是很有代表性的。

1948年夏，我插班考入武大英语系二年级。

如果我家当时像一小锅微沸的水，学校就像一大锅沸腾的水，热气腾腾，沸沸扬扬。学生们四处奔走，摇旗呐喊，根本无法静下心来学习。我也很快地被卷了进去，跟着同学们投身于各种宣传活动，白天黑夜四处演出。

妈妈毕竟比我们老练成熟多了，碰见什么新鲜事，她也会兴奋，也要发表观感，但绝不狂热。她照旧上她的课，批改她的作业，不紧不慢地过她的日子。一个穷教授要操心的家务事可不少呀！

一次，一位邻居跟性美聊天说：“朱先生思想一向左倾进步，现在解放了，她可以干一番事业了。”性美把这话在饭桌上一讲，全家听了都不免一愣，颇感意外。妈只淡淡一笑：“干一番事业？什么事业呀？！”

“捞取政治资本”，妈完全不懂。她也从来不是什么社会名流或大学者。她只不过是一个一生都自食其力的普通知识妇女，连教书都只开最普通的课，她也并不想出人头地。但她很自尊，绝不允许被蔑视或欺凌，这时的妈已渐渐步入老年，她希望尽快将子女抚养成人，过几天舒心日子。而作为一个爱国的知识分子，解放后她确实看到了曙光，她为摆脱了帝国主义的控制站起来的新中国而高兴，而欣慰，而精神振奋。正是从这个角度出发，她很快就接受了共产党的领导。

1949年秋，我们家新添了一位客人，是中南军政委员会派驻武大的军代表，兼任武大校委会秘书长，实际行使校长职权的徐懋庸。当年徐披着一件军大衣，带着两名秘书，一男一女，人称金童玉女，威风凛凛进驻武大，立即成为众人瞩目的新领导人，并形成了一呼百应的局面。

对母亲来说，徐懋庸完全是个陌生的名字；对他的背景与早期的种种表现她一无所知。据我现在分析，徐来探望妈妈，大概是为了联系群众，打开工作局面。母亲出于对共产党的尊重与好感对他也热情友好，诚恳率直。后来渐渐熟悉了，周末徐还常带着金童玉女来我家跳舞，气氛宽松活泼一如往常。我绝没想到后来所发生的问题。这是后话。

姐姐性慈因病长期辍学在家，心中十分苦闷。初冬她有机会与老同学一起参加二野文工团进军大西北。妈起初顾虑性慈的身体吃不消，却又经不住性慈的百般恳求，最后便同意了。但三个月后性慈终因行军途中的劳顿病倒了，部队只好派人送她回家。这对性慈不啻是个打击，她卧病在床。妈妈始终坚强，她不断安慰鼓励病中的女儿，煎汤喂药，一声怨言也没有。

天性乐观热情的姐姐，不到半年就康复了。1950年夏，她考入了新成立的中原大学声乐系（现湖北音乐学院），圆了她学声乐的梦，找到了一个温暖的集体。

性美于1950年秋，谢绝了华中大学提供的留美奖学金，考入了南开大学经济研究所，去了天津。

至此，妈妈的三个孩子总算都找到了自己的出路。妈身上的担子轻了许多，她似乎更精神了。

参军

1950年11月，抗美援朝的战争爆发了。

党中央向全国青年学生发出了“参加军事干部学校，保家卫国”的号召。

我的第一反应是：这号召不是对我发出的。说实话，我一直是一个爱好文学艺术，学语言、爱交友，轻松愉快无忧无虑的女学生。好像天生与严肃的部队生活无缘，更何谈残酷的战争。再说打仗一向是男人的事呀！

但事态的发展迥非我所料。越来越多的同学要求上前线，其中有许多条件与我相仿、平日十分熟悉的朋友。食堂里要求参军上前线的决心书先是零零星星，继而铺天盖地而来。这不能不引起我深深的思考与激烈的思想斗争。左思右想，“彻底消灭美帝国主义”“打人类最后一场战争”（既然埋葬了美帝，战争不也就消灭了吗？这是当时简单的逻辑），经风雨见世面，这可是千载难逢的机会呀。我经得住残酷战争的考验吗？我胆怯了。但为什么别人都不怕呢？我心中一把自尊的尺子又无法使我原谅宽容自己。

其次，热热闹闹的四口之家现在只剩下妈妈和我两人了。我若再远行，孤独的老妈妈将如何度日呢？我吞吞吐吐把自己的想法和妈妈说了。妈却开朗得很，好像没当回事——她一生在许多重大问题上都干脆果断，举重若轻。她说：“我一个人过怕什么呀？你要经风雨见世

面就只管去。年轻人本该出去闯闯嘛，只有经历了战争才能更好地理解人生。可是，三娃儿，你自己可要慎重，把各方面的问题都想清楚，不要去了又懊悔。”

妈的话无疑给我增添了勇气，我的天平开始倾斜了。胆小鬼熊性淑，难道只有你一个人的命才值钱吗？为什么只有你才胆怯呢？去吧，我下决心了！既然是伟大的时代，就应投身于暴风雨中。我这狂热的小资产阶级，一下就进入了暴风雨前夕的海燕状态。

妈妈要为三娃儿送行了。适逢我二十周岁的生日，妈为我准备了一桌菜，请了几位平日要好的青年朋友来吃饭，我的男友张以增当然也在其中。饭桌上还是谈笑风生，说不完的趣事与笑话，虽然当时我心上已蒙上一层淡淡的离愁。

又到了橘黄色灯光下妈和我促膝谈心的甜蜜时光了。我们隔桌相对而坐。我凝视着妈夹杂着银丝的黑发，看着她那虽经岁月侵袭却依然清秀典丽的面容，心上涌现了无限留恋之情。妈，难道我们真要离别了吗？此一别不知何时才能重新相聚。但这时我们都不愿触及这话题，只是随意从容地聊家常，乐融融的。妈一边轻松地和我聊着，一边低头飞针走线为我赶制一副黑色棉手套……这一情景我一直珍藏在记忆中。后来妈又为我精心制作了一个小巧的针插。她用两块花格呢的边角余料做门面，又用黄色花布滚边，里面则是浅粉绒布的内蕊，就像一本袖珍型的书，好看又实用。这针插随我去部队，大江南北走遍了半个中国，我迄今仍将它放在我的针线盒内，几乎每日都要使用。针插面料已陈旧，但仍然小巧可爱。不同的家庭会有不同的传家宝，我妈妈留给我的的是朴素的爱心与勤劳的双手。

军事干部学校的名单确定后，妈为我赋诗一首。只记得开头一段是这样的：

慈母手中线，
游子身上衣。
临行密密缝，
祝汝庆功归。

.....

诗一共四段，下面的我已记不住了。这诗我曾在全校的欢送大会上高声朗诵过。万分遗憾的是原稿已在文化大革命中遗失。

临行的前夜，武汉大雪纷飞。清早醒来外面一片银色，树枝上裹了一层晶莹剔透的雾凇，好像大自然也制造了特殊的美景来为这批热血青年送行。

妈妈是光荣的妈妈，戴上了大红花。她穿着一件咖啡色的长大衣缓缓走着，微笑着，随着游行队伍一直走到汉口车站。“再见吧，妈妈！别难过，莫悲伤。祝福我们一路平安吧！”在歌声中我们踏上了北上的列车。

我不记得妈曾为我的参军远行流下一滴惜别的眼泪。妈那深厚的母爱不曾使她为自己有一丝打算，一丝考虑。她并不在乎自己老年的寂寞生活，她心中怀有的只是自豪与对女儿的深深祝福。以增后来一直对我说：“我真羡慕你有这么好的一位母亲，她从来不考虑自己，她处处在为你着想。”

探亲假

1954年秋，我第一次由部队获假回武汉探亲。列车风驰电掣，我则归心似箭。我已整整五年没见到妈妈了。在这五年里，每逢重大问题，我总很自然地想到她，遇到问题总想妈妈不知会怎么想，怎么处理。我常在她的影响中为人处世，尽管母亲一生中所遇到的问题与我的迥然不同。但正如那个古老的比喻：女儿是一只放飞了的风筝，不论飞到哪里去，那根拴风筝的线，始终攥在母亲的手中。

几年来从她的来信中看出，母亲一直情绪高涨，精神振奋。那短短的信笺中总是兴致盎然地谈到学校的变化及武汉市的建设：哪里准备建造一条长江大桥，哪里开辟了新公园，哪里建设了新托儿所、幼儿园……一颗炽烈的爱国爱女之心跃然纸上。难怪每逢我接到家书，大伙总要围拢来催我：“念念，念念，咱们大家都乐一乐。”妈一定没想到她的信会使每一个在部队服役的游子都得到莫大的精神满足。1953年我从报纸上得知她光荣地被选为湖北省第一届全国人民代表大会的代表，后又知她当选为武汉大学第一届教工会的主席。喜讯频频，我并不感到意外：妈本来就是一个意志坚强、有胆有识、豁达开朗的女子嘛。但她在给我的信中却从不吹嘘自己，从不提到她又当了什么“官”，任了什么新职。

1954年探亲假，我回到久别的珞珈山，跨进家门，却扑了个空。妈不在家。环顾家宅，房子分了一半给另一位新来的女教授潘耀琮先生。妈的两间房，卧室兼书房设在里面，外面则是会客及吃饭的地方。室内仍是窗明几净，一尘不染。洁白的窗纱（还是旧蚊帐改的）在秋日的微风中轻轻飘荡，欢迎远方归来的游子。听保姆说朱先生到教工会去办公了，我转身就往教工会走去。远远看见妈正迎面走来。她穿了一件绣花的白绸衬衣，面色红润，体态微丰，但一点没显老。

不知为什么我叫了一声“妈”，眼泪就夺眶而出。妈开玩笑地说：“哟，解放军怎么还掉眼泪呀？！”

半个月的假期很快就过去了。我和妈，还有男友张以增度过了短短一段和谐亲密的时光。我和以增的感情经过五年的离别与种种考验，已经成熟了。爱情是这样丰满甜蜜，芬芳四溢，妈也和我们共同分享着这份幸福。记得我们两个年轻人晚上坐在台阶上静听天籁，数着天上的星星，妈从房中走出，拥住我俩的肩头，左边亲亲我，右边亲亲以增的面颊。我们都沉浸在宁静和谐之中。月光如银，月光如水……亲情与爱情交织成一首美丽的小夜曲，长久地在我耳边回荡。

“六七老人”风波

在假期中，妈抽空将“六七老人”风波向我娓娓道来。这在当年也算妈生活中的一件大事。

武大外语系已调整至中山大学；妈留在武大，主要从事校工会等社会工作。在女工部她为建立托儿所、缝纫组等四处奔波，尽心尽力，口碑甚佳。为“三反”“五反”运动后期扫尾工作，她曾和当时还较年轻的韩德培教授一起，逐项落实。如我没记错，为了物理系一桩什么“铂金案”，两人曾到杂乱的仓库内翻了个底朝天。但是妈说他们调查的结果常和前期领导的说法相左，为此她心中有些纳闷。留给我印象最深刻的却是“六七老人”风波。妈谈起来不免有些激动：大约1953年，武大党委曾接到一封署名“六七老人”的信，引起轩然大波。信的内容主要是针对徐懋庸当时在武大执行知识分子政策中“左”的错误（这是现在的说法），说他工作作风粗暴，不实事求是。徐怀疑这位批评者“六七老人”就是爱提意见、心直口快的朱君允，遂派党员两次

三番来家找母亲谈话，希望她坦白承认错误。一面学校广播（我家门口不远处就有个大喇叭）连篇累牍地播放批判“六七老人”的稿件，造成一股威逼诱降的架势，给妈思想上造成很大压力。

长期以来，妈对徐的工作作风、道德品质确实很有意见。最突出的例子就是他在全校教职员大会上居然公开辱骂某些知识分子，污言秽语，令人不堪入耳。记得母亲说：“当时一排排女职工、女教授都坐在台下，简直无法忍受这些脏话，场面非常尴尬。我在下面也如坐针毡，但又不敢起身退场，十分难堪。”这是妈的切身体会。“徐懋庸在公开场合都是一副十足的流氓腔，怎么做大学的领导人？”

“六七老人”的事根本与母亲无关，她说要是她站出来批评，一定会直署其名，绝不拐弯抹角。但武大的党委一再出面找妈，摆出一副劝诱坦白的架势，这大大激怒了老太太。她给来人以冷淡的软钉子，就将此事干脆置之不理，任它高音喇叭叫个不停，但心中着实抑郁不快。后来邻居潘耀琮教授谈到这段往事时不止一次向我说：“哎呀，朱先生真是硬得很，我都为她担心死了，她可根本不怕，依旧我行我素，不理他们那一套。”

不久母亲去汉口参加武汉市妇联的会议，碰见一向秉公办事的老党员钱瑛大姐。她们从不曾有过任何私交，只是偶尔在工作中有过接触。妈出于对老共产党员的信任，将心中的苦闷和盘托出。她实在想不通，有话在心里也憋不住。据说钱瑛听得十分认真，有的地方还做了记录。最后妈又问：“在思想改造运动时有人说我当年参加‘六一惨案’游行是爱出风头。我想不通。”钱瑛大姐立即尖锐指出：“你就问问说话的人为什么当时他不出去出这个风头呢？”虽然这场谈话后钱瑛没做出什么结论，更没承诺什么，但母亲却一吐为快，心情舒畅多了。

两天后妈发现学校的喇叭对“六七老人”事件突然沉默下来了。再过两天喇叭里竟传出了令她无法相信的消息：朱君允教授当选为湖北省全国人民代表大会的代表。她实在无法理解这一百八十度的大转弯。当校领导来向她祝贺时，她劈头就问：“那么‘六七老人’的事呢？”领导笑笑说：“朱先生，一场小小的误会就不要再提了。”母亲当时在政治上一派天真。她完全没想到她与钱瑛大姐的谈话有什么意义，对武大今后的工作会有什么影响。好，不提就不提吧，她又兴高采烈地投入新的角色、新的工作中去了。

经过中共中央中南局工作组的认真调查，徐懋庸终于受到党纪处分，并很快调离了武汉大学。在他所犯的错误中，“六七老人”风波只是冰山一角而已。

关于“六七老人”风波，我探亲假之前，妈从来没和她的子女谈过一个字。我现在将这件事尽我所能记叙下来不为别的，只觉得这件事很能反映妈妈的性格：刚正不阿，敢怒敢言，巾帼不让须眉也。也正因为她这一性格，妈最终付出沉重的代价，跌倒了再也爬不起来，使我们子女及许多亲友提起来就心里难过。

重新上大学

1955年，部队要求所有女兵转业，我再次面临人生的选择。

学，然后知不足。在部队教了几年文化课，深感自己文化根底浅，很想再有学习的机会。抗美援朝战争刚结束，中美两国形成了尖锐对峙的局面，英语确实派不了多少用场。妈认为我还年轻，极力主张我去学俄语。也好，我暗下决心，再重新掌握一门外语吧。要扎扎

实实，不搞速成。这样，我再次通过全国高考，进入北京外国语学院俄语系。

我重新和十八岁的小弟妹们混坐在课桌旁，站在讲台上的老师很多也比我年轻。在这种巨大的反差下，我思想产生了波动。我怎么会比人落后了这么大一截？难道在部队的五年真是虚掷了年华吗？但人终究得面对现实。而毕竟我有较好的英语基础，所以很快就钻入俄语的浩瀚大海中去了，学得游刃有余，轻松愉快。经一路拼杀搏斗，在全年级一千多学生中，始终名列前茅。虽说1958年后头戴“白专”帽子，却仍深得同学与老师的尊重。这样，我心中稍许得到一些无奈的安慰。但花了四年时间与精力去掌握的俄语，在我日后的工作中却丝毫未派上用场，这不能不令人痛心。时势变化莫测，大时代的小人物，奈何？

母亲似乎一点也没体会到我的复杂心情。她的心永远乐观，勇气十足。她好像比我更年轻，更单纯。回想她的一生比我坎坷得多；但从不见她后悔什么，计较什么。也许正因她始终处在生活的重压下，肩上的担子重了，脚步匆匆又沉重，迈出一步就不容后退，因此她已无暇来瞻前顾后，患得患失。她永远朝前看。

记得有一次我在家中给苏联老师写俄文信，她坐在旁边看着，脸上洋溢着惊喜，轻轻地说：“进步多快呀，才学了一年就能写信了。”

这就是我的母亲，为了女儿些许的进步，能像孩子般高兴。

三娃儿出嫁了

1956年以增准备赴苏留学，我们就于8月8日在炎热的武汉举行了婚礼。妈因须如约去天津看望小孙女熊敏，所以不能参加婚礼。尽管如此，她的喜悦我却体会到了。她说：“哈哈，三娃儿总算要出嫁了！”妈送给我一瓶贵重的苏联香水，带我去东安市场买了双红色软羊皮女鞋，还有一顶盛锡福的镶红缎带边的女式草帽。礼物精美而轻巧，正合我心。

我们的婚礼在华中工学院一间大会议室举行。像许多50年代的婚礼一样，俭朴而热闹。记得是妈的老友查谦院长主婚并致辞。因在以增工作单位举行仪式，一切由他操持，我这新娘就很轻松了。我只去扯了一段两毛五分钱一尺的粉红色麻纱布；亲爱的张伯母（张资珙夫人）亲手为我缝制了嫁衣。只见她一双巧手在我身上比比画画，一天后就缝成了一件合身的连衣裙。粉红色宽大的裙裾就像一团轻盈的云雾在我腰下展开，令我和以增都惊喜万分。就这样，新郎和新娘高高兴兴手牵手步入会堂。那晚，许多华工的“名流”都到场助兴，气氛热烈欢快。许多同龄人四十多年后的今天，还津津乐道这场婚礼，一切都历历在目。

丑小鸭三娃儿出嫁了。

妈没能出席婚礼却给了我深深的祝福。婚前婚后妈反复教导我一件事：我的婆母陆珊女士文化虽不高，却善良仁慈。她带大以增实非易事。妈要求我今后好好孝敬老人，给她安慰。妈很喜欢以增，不为别的，只为了他对三娃儿的挚爱；妈很满意这门亲事，也因为她懂得经过许多波折与考验，三娃儿找到了自己的真爱。妈的脸上和我们一样，溢散出幸福的光。

风云突变

1957年春节后，我在北京染上肺结核。以增将我接回武汉妈妈身边，以便照料。

回到了母亲与丈夫身边，重叙融融天伦之乐，我尽管重病在身，也很愉快。本想休息一下游子的双足，殊不知天有不测风云，这次在家我经历了一场狂风暴雨的袭击，目睹了巨大的双连环灾难。

正是在那个充满盎然生机的1957年春天，“整风运动”开始了。只见妈妈终日忙碌于各种会议。作为全国人民代表大会的代表、校工会主席，热心快肠的朱君允认为应“积极”投入运动，帮助党整风。她身先士卒，实话实说，觉得只有如此才对得起党，对得起人民。

凭良心说，妈解放后可谓一帆风顺，从未受过什么大冲击，若单从个人出发，她对党毫无怨言，相反，她倒不止一次地说过：“要不是解放了，哪有我朱君允的今天。”但是在大量的社会工作中她也确实看到许多问题。特别是肃反运动，她听到不少怨言。她觉得领导上粗暴地审查了一些对象，后来却轻描淡写，不了了之，没有给人家公开做结论，澄清事实。在会议上，母亲就此问题秉公直言。1957年6月北京人民代表大会召开前，她又曾在武大广播中播放了一则通知：本校或邻校（武汉水利电力学院）教职工若有材料向中央申诉，可交“本人”呈送。果不然，两校都有人来找母亲谈话，送材料。母亲一一耐心接待，视此为自己的职责。

正在妈投身运动时，风云突变，形势发生了一百八十度的转变。《人民日报》发表了“这是为什么？”的社论。妈像当时许多头脑简单的百姓一样，一时晕头转向，丈二和尚摸不着头脑了。

但现实就是现实。

临赴北京开人大会前，以增和我都劝妈头脑要灵活，一些不合时宜的话千万不能说了。妈说：“我知道，我又不是小孩子。”果然，在北京开会期间，她并未将别人的材料交出，也没发言。但她毕竟缺乏政治头脑。回汉后，因天热竟原封不动将材料束之高阁，放在家中的衣柜中，似乎万事大吉，欲等秋凉后，再将材料退还当事人。天呐，如此反动材料，竟不去揭发检举，而窝藏于家，立场何在？岂不是要为反革命翻案，反党反社会主义？！

1957年暑假表面上平静地度过了。

1957年10月，“东窗事发”，大难临头。

有领导或其他什么人来找妈做了两次严肃谈话，均谓妈在武大整风期间公然为肃反对象“鸣冤叫屈”，并在群众中“煽风点火”；见形势转变后又“窝藏材料”，企图“蒙混过关”。迄今，我所能记忆的朱君允的反党反社会主义的言行，就是这些了。

可怜的老太太，这是一记沉重的耳光。她绝未料到原以为是恪尽职守的事却讨得如此的斥责与数落。她血压突然升高，两颊绯红，双眼充血。她坐在桌前发愣，思前想后，她绝不认为自己有什么立场问题，更谈不上罪行。不是党公开号召人民群众帮助党整风吗？想到这里，她的幻想又升起来了。只要认真检讨，总会取得党和人民的谅解。有意见为什么不能向党反映呢？她甚至还希望武汉长江大桥通车典礼前，她的检讨可以通过。她一定要去观礼，这座长江大桥她曾如此关注，如此引以为骄傲。

但事与愿违。她的检讨交上去毫无回音。没有人来邀请她去观礼，也没有人来串门了。不久，学校里对朱君允的批判会接踵而来。

我只能“积极”地帮助她写检讨。那真是一段可怕的日子：我们母女两人展开了一场拉锯战。我这一端拼命要给她上纲上线，不这样怎么过得了关？她那一端却顽固地往后拉，她并没有反党反社会主义，她只是要指出工作中的缺点，瑕不掩瑜嘛。“我是人民代表，人民选我就是出来说话的呀！我有责任向党反映各方面的意见。”这时我才明白，妈的责任感是根深蒂固的，花岗石脑袋开不了窍，我束手无策。妈昼不思饮食，夜不成眠。血压不断升高，健康继续下降。妈妈再次在巨大的痛苦中煎熬。但是出路在哪里？在灭顶之灾的面前，她仍坚持自己的信念。

12月一个寒风刺骨的日子，我在大门缝下发现了一份折叠整齐的“反右快讯”类的报纸，上面“右派分子朱君允”等字赫然在目。行了，帽子终于戴上了！接着又是一系列的批判会。

妈被勒令每日去清扫教学大楼，改造思想；她尽己所能地干着体力活，毫无怨言，但内心的痛苦可想而知。

朱君允戴上帽子后，领导也开始找女婿张以增谈话了。他们自有一套逻辑：“作为肃反干部，你并非不了解情况。你为什么也在会议上攻击肃反运动？你是否受了岳母朱君允的指示？”

1958年5月，后来听说是为了凑足右派指标，以增也被戴上“桂冠”。是年他仅三十岁，身强力壮，风华正茂，原是可以为国家出力的时候。但他的头脑与四肢都被戴上了沉重的镣铐，再不可能“乱说乱动”了。这是时代的悲剧。

记得我俩出去散步，走在细细的田埂上。眼前大片金黄色的油菜花，香气袭人。可我的丈夫，一个那么积极向上、纯洁善良的人，却

低着头流泪了。我的心再一次下沉，下沉……又忙跑到华中工学院去帮以增上纲上线，去扯一些莫须有的罪名。

我家双连环灾难临门。

这是家庭的不幸，全中国不知道有多少知识分子家庭惨遭此不幸。它也是国家的不幸，历史的悲剧，时代的悲剧。

病痛折磨

待我帮以增完成检讨“大作”回到珞珈山，等待我的却是更大的不幸。

妈妈病了。妈见了我，什么也没说，只是用忧郁的目光询问地望着我，她想知道以增究竟怎么样了。但她自己右腿无力，行动十分不便，而且右背疼痛。

她已开始治疗，每日早上在烈日下拖着病腿，拄着拐杖，行走一里地穿过武大校园，再搭公共汽车去市中心针灸。朱君允不是软弱之徒，她不会一蹶不振，她要顽强地生活下去，夺回健康。后来我就陪她同去，炎炎烈日当空，回家来我们母女二人的衣服都被汗水湿透，但不曾听妈叫过苦。只是走进武大校园，一路上遇见那么多熟人，却再也见不到一张亲切的笑脸，甚至连最简单的招呼也没有了。大家都“视而不见”，好一派肃杀之气，令人凉从心底升，不寒而栗。但妈和我都装作无所谓，从不触及这话题。

不久，妈决定住进同济医院，但几经折腾也毫无进展，那条腿却越来越沉重了。这时以增的母亲，我那善良慈祥的婆母把妈从医院接到她家去住。管它什么左派右派，她始终尊重妈妈，同情妈的遭遇。

许多次她都悄悄地对我说：“朱先生可是个好人呀！怎么能这样对待她？她怎么能不气病？”每日她清早就提着菜篮出去采购。在那蔬菜都不易买到的日子里，她想尽办法给妈调理伙食，安慰母亲，一片真情实意至今令我感动，令我无法忘怀。

1958年秋，我毅然辞别了病中的妈妈及劳动改造中的丈夫，回到北外去完成我的学业。但这时我的心却充满了无法诉清的苦闷。我的心牵挂着武汉的亲人们，真是剪不断，理还乱。

血浓于水与思想改造

性美知道妈妈患重病可能瘫痪的消息后，十分焦虑不安。他无法想象将一个生活无法自理的老人单独留在武汉，后果将是如何。于是毅然请假返汉，帮妈办妥了退职手续，将妈接往天津同住。对妈来说，这真是“雪中送炭”、“养儿防老”了。嫂子志安也通情达理，她当然知道在当时的政治气氛下，住进一个政治上被定为右派、生活又无法自理的婆婆会给家庭带来什么影响。但她并没说什么，只是积极准备接纳。

回到珞珈山，性美感到迎面扑来的是一股冷酷肃杀之气，没有人搭理他，更不提帮忙处理各种杂务了。要知道当时能批准右派分子朱君允退职，就算是极大的优待了。临行前一天，武大一位负责人来我家，面无表情，像背诵文件一样对性美说：“朱君允反党反人民，罪行累累。但组织上对她宽大，发给她今后生活费一千元。朱君允思想反动且顽固，是有其深刻历史根源的。你接她回去，要监督她好好改造，万万不可轻敌。”母亲在旁听着，沉默无语。经过多次批判会，她已经习惯了这一套侮辱方式了。

对母亲来说，武大的确是块伤心地。妈在武大整整工作了十七年。回顾这一阶段，妈尽了最大的努力：她独自抚养了三个子女成人；她恪尽职守，为社会与学校做了许多“杂事”，而从不曾索取任何回报；更不谈她教了多少学生，和多少青年学子做过好朋友。她努力地登着人生的各类陡坡，也取得过种种小小的胜利。但在一场变幻莫测的政治斗争中被一道闪电猝然击倒。

勇士终归是勇士，被打翻在地的母亲并不怨天尤人，灰心丧气。即使在严重的疾病折磨下，她仍高昂着头，保持着自己的尊严。我始终未见她流过一滴泪，只见她紧抿着双唇，咬紧牙关。离开武大也好，在武大妈已被高度孤立，别人都怕沾亲带故惹上腥臊，连看病也困难。

在天津，性美、志安对妈仍是血浓于水，尽力给予安慰、鼓励以及关怀。性美当时身上也背着沉重的历史包袱，精神上有很大压力，度日并不轻松。但他在关键时刻要尽儿子的天职。嫂子志安更是心地善良，耐心贤惠，在繁重的教学与“班主任”工作之余，省吃俭用，精心安排家居生活，丝毫未叫妈操劳过。

总算苍天有眼，在天津志安找到一位神经外科专家——赵以宸大夫。赵大夫见了病人立即做出诊断。妈也愿意勇敢地接受手术，于是切除了脊椎内压迫神经的肿瘤。经过一段休息，妈又奇迹般逐渐恢复了行走的能力，可以在室内及房前慢慢活动了。

这是不幸中的大幸！

怀着大病初愈的喜悦，母亲心里又升起了希望。这时她最大的追求就是摘帽。

性美经南开大学党组织向天津市委做了接右派母亲返津同住的报告。天津市委在政策掌握上相当稳健，做了两项安排：一、安排母亲在市政协的一个小组学习，但未公开她的右派身份；二、档案交当地派出所，由派出所与母亲保持联系，协助思想改造。这在当时可谓一种极不寻常的优待。60年代前期，物质条件虽十分艰苦，但政治环境还相对宽松一些，居津后母亲尚能保持一段平静的心情。

老太太此时兢兢业业，改造思想十分努力，不敢丝毫懈怠。她每天认真读报，晚间也在昏暗的灯光下戴着老花眼镜孜孜不倦。五八、五九年冬春，性美去河北农村做人民公社调查，回来后她就问儿子土地深翻为什么能使粮食产量“翻番”，小土炉炼出的钢除了打造农具，还有多少送工厂制造机器等。那时中国已经在“三面红旗”的凯歌声中一步步开始品尝三年灾害的苦果了。在严峻的现实面前，说实话，性美也处在十分的惶惑中，只能不断用“听党的话”说服自己，再说服母亲。母亲十分认真地听，有时还做笔记。另外她也特别用心，学习批判苏修的文件。她心里一直有个疑团：既然大跃进、人民公社有那么大成绩，为什么老百姓的口粮却这么少？后来读了这些文章，她似乎恍然大悟：原来中国的粮食和猪肉都运到苏联还债去了！她以此来为政府的工作辩解，更以此来说服自己“要相信党”。

母亲当时迫切的愿望就是摘掉帽子。她十分怪罪自己，觉得拖累了儿女，对不起儿女。因此她拖着病弱的身体，总想摆脱困境，再爬起来，以免拖累子孙。至于政治上究竟孰是孰非，她并不十分计较了。她总是强调自己，“加强改造”、“相信党”，因此多少也学会了点“人云亦云”、“随波逐流”。只是不经意时，那股诚实坦白、实话实说的劲头儿又会流露出来。妈那花岗岩脑袋是几十年造就的，此生此世还能改造得了吗？

那时南开大学派出所负责母亲思想改造的一位民警是张凤鸣同志，他每隔一段时间就来性美家一次，与母亲聊聊各种看法，和风细雨，态度亲切，时间长了，母亲也很愿意与他交流自己参加学习的心得及对时局的各种看法。1963年前后张凤鸣同志曾对性美说，朱君允这么大岁数，仍和大家同甘共苦、共渡难关，也并未放松时事政治学习，确实不易。希望她写个系统材料，争取把右派帽子摘掉。张凤鸣同志的这个评语是很实在的，与人为善。对母亲当然是个极大的鼓励。在此，请容许我们兄妹，向这位普通的民警表示最诚挚深切的谢意。我们感谢他的善良，感谢他的实事求是。在那样一个极左狂热的社会气氛下，他能保持客观冷静的态度，为一个病弱的老右派说几句公道话，多么难能可贵！

患难见真情

1960—1962年期间，母亲和性美家又一起忍饥挨饿，共度灾荒。

国庆十周年后，和全国城市的普通家庭一样，性美家除了定量的粮食和些许分配的副食品外，已得不到什么食品供应。志安开始浮肿，每天还坚持去学校上课、坐班；性美有些余暇，不得不上街搜购食物。副食店有时有些“限量以外”的萝卜、白菜和豆芽，一上柜就一抢而空。形势确实十分严峻。家人就只好在做饭的方法上打主意，用“增量法”，实际上是吃稀饭。母亲饿得嚼茶叶。记得抗日战争在四川时，她也常嚼茶叶，把荤菜等省给我们兄妹，可那是四川嫩绿喷香的茶叶呀。而这时母亲所嚼食的，却只有掺在茶叶中的茶梗了。

1960年底为迎接新年，一天志安从学校回家，把学校聚餐时舍不得吃的一饭盒红烧肉分给家人。母亲吃了两小块，就把她那一份让给

孙女熊敏吃，推说许久不吃荤菜了，所以“吃不下”。性美心里明白，母亲是故意将营养品留给孙女，她只能用这样的方式来表达对孙女的至情关爱。

1962年后，经济情况略有好转，天津餐馆开始有些高价菜品出售，食品店也卖些高价糖果。但僧多粥少，要在商店开门前很久就去排队等候。性美全家——包括老太太——假日都去排队“改善生活”。有时母亲也用她极有限的零用钱买些高价食品，但总是尽量留给孙女。时间一长，志安和性美都注意到了，就劝老人自己多吃一点保存体力。但母亲总轻声应答：“吃的东西不够，先顾孩子吧。”

可是有一天，她忽然不经意地又冒出一句：“我真搞不懂，如果生产形势真那么好，除了还债给苏联，怎么连孩子们的粮食也不够呢？儿童是国家的希望呀！”这是她认真“思想改造”，苦苦思索后迸出的一句真心话。

已是风烛残年的朱君允，她能忍饥挨饿，能把嘴边的营养品让给儿童，但是她无法不说真心话。而真心话往往是一针见血的，无论怎样搪塞，都无法掩饰事实真相。天气转暖后，老太太就搬个小板凳儿，坐在家门口的一溜空地前，细心地除石翻土，花许多时间来种菜。她希望能帮助家中解决一些蔬菜问题。皇天不负有心人，夏秋之际，门前果真长出了不少新鲜蔬菜，藤蔓依依，春华秋实。全家人当然也都兴高采烈。母亲看到了自己的劳动成果，有感还填了几首词：

阳春曲（咏小圃新秋）

玉米

黄澄粒粒玃珠价，碧润株株串宝财，万民饿饱赖多栽。风雨顺，老幼笑颜开。

豆 荚

花残半靛香犹在，粒嫩三星荚未开，晚风牵蔓上阶台。和露折，翠滴沁心来。

丝 瓜

施肥润土殷勤侍，搭架牵藤仔细培，黄花翠叶映窗台。清夜月，绿洗玉瓜罍。

辣 椒

欢娱苦辣原非命，清露骄阳等玉醅，古来金石为诚开。调羹味，赚得友情来。

这些逆境中的创作，丝毫也未曾流露苦闷与抑郁不满，字里行间全是对大自然慷慨赐予的衷心感谢与深深赞美。这是与母亲天性中的豁达与乐观分不开的。妈毕竟有着较高的文化修养和丰富的精神世界，即使风雨交加，风雨如晦，她还是能看到生活中美好的一面。她吟诗填词，不断地调整自己的心态，增强生活的勇气。可惜许多这时的诗文，都在文化大革命中流失了。

性美当年的一些同事也都善良热心，从不歧视孤立她。只要有可能，他们都愿意抽暇与老太太聊聊，鼓励安慰她。特别是何自强老师，为人真诚开朗，他理解母亲的孤寂与落寞。有一天曾对性美说：

“朱老师太闷了，你们应多抽时间陪陪她，一个人总是闷在家里，怎么打得起精神？”

以上几首词，就是妈妈于1962年刚写完就赠给青年朋友何自强老师的。妈一直极珍视友谊，谁对她真心好，她总是念念不忘。时过境迁，三十六年后母亲早已过世，何自强教授也侨居美国了。中国早已进入改革开放的新时期，发生了巨大的变化，日子一天天好过起来。1998年何教授自美返津探视诸老友时，居然又在故居的收藏物中发现了这几首故人之作，为了表达他对老人的缅怀与尊重，何教授又将这几首旧诗赠还给性美。这其中蕴涵的人世沧桑与人间的真情，真是很难用语言表达清楚，也堪称母亲当年在逆境中留下的一段佳话吧。

母亲的老友孙亦梅女士也曾于60年代初期专程从北京来天津探视，丝毫不顾忌被牵连。妈曾来信向我描述了这次来访：“孙娘……依旧光彩照人，她一双秀眼依然明亮……”两位老友经历了这么多的风雨，怎能不互诉衷肠？她们永远互相信任，互相倾慕，是真正的知己。妈虽处在政治逆境中，孙娘也从不曾向妈絮叨过诸如“加强改造，重新做人”这一类套话，这一点是我们子女都无法做到的。

追记她们的友情：妈像修竹，清新高雅，孙娘却恰似怒放的红梅，芬芳四溢。她们永远互相慰藉，相映成辉。逆境见真情。

不尽的母爱

现在容我回过头来，再追述1960年我离开北京外国语学院，分配到武汉测绘学院工作前，去天津与母亲话别，及以后与母亲津汉两地鱼雁往来的情形。往事悠悠，这又是一段永远无法忘怀、无法割舍的母女情。

1960年9月，我毕业后赴武汉工作之前，特意赴天津向大病初愈的母亲辞别。

短短数日相聚，母女之间有说不尽的话，讲不完的叮咛。妈怕我不放心，一再表示要接受改造，重新做人。我听了心酸：“这么大年纪了，还如何重新做人？”但口头却无法作答，只能默默点头。

临行前妈又找出一只还是她30年代使用的小箱子，那箱子已近支离破碎，重量很轻。白发苍苍的母亲用绳子重新把它捆扎结实，叫我带回给性慈。我后来打开一看，里面全是妈平日积攒下来的营养品如黑木耳之类，她自己舍不得吃，要送给性慈。1960年春，我那热情善良又命运多舛的姐姐正卧病在床，这对妈来说不啻是雪上加霜。但老人只能叹息着，焦虑着，却无法多说多问。她一再嘱咐我回武汉后要多照顾性慈。

我提着这只盛满了悲哀母爱的箱子走出性美家大门，泪眼婆娑。回头一看，妈正拄着拐杖目送我离去。秋风吹乱了母亲的苍苍白发，她显得憔悴，老态龙钟；但目光仍然灼热，浓浓的离愁混杂着期待，微笑含蕴着苦涩……我向她挥手喊道：“我很快就会来看您的，快回去吧！”我已泪流满面了。

这是我最后一次见到母亲。这一幕我永远无法忘怀。

但我并没有实现自己的诺言。由于种种条件的限制，我竟再也没能回去看看处在不幸中的母亲，这是我终生的遗憾。当时我还年轻，从来没有想到过死亡。

来到新的工作岗位，由于政治大气候的转变，俄语无用了，领导上要求我改教英语。而我对英语已荒疏十年，着实令人啼笑皆非。母亲获悉这情况后，写了封短信给我：“知道你要教英语了，意外且惊喜。老马识途，大概不会太为难吧？”妈的信永远言简意赅，但深沉的母爱与厚望，溢于笺中。

我按月寄给母亲十五元零用钱，又按月贴补性慈十五元。我知道只有性慈得到一些支援母亲才能真正安心。记得每次接钱后老人总兴高采烈写信来说下了趟小馆，吃了个荤菜，调剂一下生活与心情。然后隔几个月，她又要寄给我许多日用品，算是回馈。不幸的是一年后就有人尖锐指出，说我给右派分子寄零用钱，不利于改造。人言可畏，我只好忍痛停寄。每逢想到这些事，我痛恨自己，为什么那样脆弱胆怯？！那样没有头脑？！在那残酷的世道下，自己也会被逼得残酷，丧失良知。

新生的嫩叶

那些曾是生机盎然、鲜亮碧绿的片片树叶，终究抵挡不住萧瑟的秋风，慢慢地变黄枯萎，飘落大地。它们完成了生命的辉煌，安然回归大地。但来年，暖暖春风中，枝头上又会布满星星点点的新绿。这是永恒的真理。

1961年，我怀孕了，我想世界上最高兴的，除了以增就是妈妈了。力儿出生后，我和右派丈夫始终未能分到一间居室，一家三口过着游击式的生活；在单位里还动辄就挨批判，要求我划清那永远划不清的界限。但我仍傻乎乎乐呵呵的。我总想，待力儿再长大一些，我一定要抱着这小子去看外婆。外婆一直期盼着见到他啊！

怀力儿时，缺乏营养，一次在厕所晕倒，从此落下了头晕的毛病。但力儿却顽强地在我体内成长着。分娩前一个月，妈神通广大，不知从哪里搞到了一公斤黄油给我寄来了。这可真是雪中送炭，于是我狼吞虎咽，恨不得空口吃。倒也真是不负外婆的苦心，小家伙出生时的体重竟达七斤，发育良好，居同产房婴儿之冠。这在饥饿的60年代确非易事。母亲又为小家伙取名为“张力”。力，取其笔画简单却含义深邃。那时每逢我怀抱着小娃娃，一个小小的生灵，心里常涌现着对妈妈浓浓的思念与感激之情。妈妈的美好生命再次得到延续，延续在这新生的绿叶上。

力儿今年已四十岁，毕业于外婆曾奉献良多的武汉大学外语系，这也算是一种割不断的缘分吧。可惜他从未见过外婆，只是从我平日和以增的言谈中知道自己的先人是出类拔萃的。他非常尊重外婆，知道自己也应该自强不息。

文化大革命

1965年，三年困难期刚一过去，日子稍有起色，国内形势又起了风起云涌的变化。阶级斗争的弦又开始绷紧了，一切又要以阶级斗争为纲。而这一切都与母亲的命运息息相关。

先是母亲的一位至亲至爱从外地来看她。同住几天后，这位被极左思想冲昏了头脑的至爱，就板起面孔对母亲毫不留情地训斥了一顿，说她这几年根本没有改造好，最后甚至跑到派出所去反映，不能给母亲摘帽子，可谓达到了极左之最。

她走后，母亲不吃不喝不说话，呆坐在桌旁直到深夜。这是老太太来津后受到的最重大的打击，打得她眼冒金星，简直动弹不得。她

“改造”的心开始凉了，预感到无论如何努力，她此生也无法“重新做人”了。

继而“四清”开始，派出所民警张凤鸣调走了，接手的刘××就大张旗鼓地贯彻极左路线，不但公开了母亲的右派身份，而且在南大教工食堂召开了批判大会。发言者都声色俱厉地斥责朱君允放松自己，拒绝改造。

白发苍苍的母亲静静地听着众人的斥责，一言不发。杀气腾腾的场面、杀气腾腾的语言又重演了。她数年来的挣扎与努力已被全盘否定。她的心已彻底凉了。她还有什么希望？她还能做什么，还有什么可说的？

会后，母亲黯然神伤，掉下了眼泪，但仍冷静克制地对性美说：“我一切都接受，只盼别连累你们。”从此她更加沉闷了，接连而至的打击使她不愿多说话，也确实无话可说。

形势急转直下，灭顶之灾已逼近。

文化大革命开始，铺天盖地的大字报、斗争会、戴高帽子游行、抄家、红卫兵的“打砸抢”……各种侮辱每天都会降临到这个家庭，性美家数次被抄，性美本人也被勒令在校内劳动改造。母亲沉着地忍受着这一切，等待着更多的厄运降临，但她还是很坚毅，这一生她已经受过太多灾难了，现在只能听天由命，豁出去了。

一次，红卫兵宣称要将朱君允押送回湖南原籍，性美中午获准与母亲见一面，他感到母亲这一去是凶多吉少，生离死别，心中很不是滋味。但母亲却表现得比较镇静，只对性美说：“别担心我，你和志安

好自为之，照顾好小敏。”寥寥数语，表达的是诀别时刻的慈母心。她自己此时此刻已无所畏惧了，她唯一不能彻底割舍的只是子女的命运。

可后来红卫兵又放弃了原来的主张，勒令朱君允必须与儿子分开住，另起炉灶。她每天需扫大街，每月生活费只有十五元，刚够口粮钱。母亲已进入七十高龄又患高血压，孤苦伶仃，一人劳动度日，劳动之余便蜷缩在厨房的一个角落里，晒点宝贵的阳光。

人们都说：善有善报，恶有恶报。但在那样一个完全失掉理性与良知的年月，像许许多多爱国正直的知识分子一样，母亲落得了非常悲惨的结局。好人得了恶报。她究竟说错了什么话，做错了什么事，犯了什么罪？有什么对不住国家与人民的地方？

仰问苍天，苍天无语。

这场悲剧行将结束，灯光已转暗，大幕即将落下……舞台上的生命之烛，曾经那般明亮璀璨，但几经摧残，此时已经微弱如豆，在风中飘摇……

1966年12月6日，寒风瑟瑟，母亲身上还是单薄的秋衣，冬衣被红卫兵查封了拿不着。她蜷缩在厨房的角落里，没有多话，也不烦躁，只是顽强地保持着她自己的尊严，煎熬着自己清贫孤苦的日子。

一天，志安实在看不过去了，就跑去找红卫兵说：“你们是要改造朱君允的思想，不是要饿死她，冻死她吧？！”因此6日这天早上，急匆匆地来了一个红卫兵，凶神恶煞地向母亲吼道：“快点，快点，快开

箱子取冬衣，我来监督。”母亲一惊，骤然起身，就双眼紧闭，一只手捂住头，遽然倒地，永远也没再睁开眼睛。

目睹眼前的这一幕，红卫兵还在声嘶力竭地叫喊：“你装死！你装死！你给我站起来！”

装死？！装死？！

不，母亲一生表里如一、堂堂正正，在她的骨子里找不出一丝伪装的痕迹。她没有装死，更不屑于装死。她永远也不会再站起来了。

妈妈，此时容我们儿女双膝跪下来，跪下来感谢上苍。在这不公平的人世历尽折磨与煎熬，母亲美丽高贵的灵魂终于可以脱离苦难，径直升往天堂了。

整理遗物时，性美和志安发现在毛主席语录中夹着母亲留下的唯一一笔钱财——人民币五角钱。

尾声

1966年12月6日，在红卫兵“打砸抢”的高潮中，母亲因脑溢血，猝然去世，终年七十二岁（1894—1966）。

噩耗传来时，我和以增正分别在各自的学校监督劳动，已有半年没见面。自文化大革命开始，我心中一直牵挂着妈，预感到会有灾难发生，而又一直不敢与她通信。但灾难真的来了，我却突然变得勇敢起来。也好，母亲终于走了，可以免去许许多多凌辱与痛苦。这个世界反正已变得疯狂、血腥，也无所谓什么“更可怕”的了。

此时此刻，我必须回去看看身陷囹圄的丈夫。我必须见到我的亲人。我不管各种禁令，下了工，我放下铁锹，也没请假，毅然奔向华中工学院。暮色苍茫中，没人注意到我的行迹。我推门进入黑暗的斗室，只见以增独身一人坐在一盆半明的炭火前，还是那么善良安静。我的心总算在动乱与痛苦中找到慰藉。就让我们互相慰藉度过这可怕的时代吧！母亲已经永远离去。离开了对待她如此不公的世界。除了小小的力儿，我们在这世界上已了无牵挂。这是我当时的真实感受。

时光飞逝，历史不断地演变着。党的十一届三中全会后，中国大踏步地前进，新的时代终于来临了。

1979年春，以增获平反。消息传来，他正在杭州出差，住在旅社里。后来他告诉我，那夜他彻夜未眠，放声痛哭。他为失去的大好年华而哭泣，他那时已五十二岁了。

1979年秋，几经波折，母亲也终于获平反。我拿着那张印着铅字的薄薄的纸，心情沉重，欲哭无泪。对母亲本人来说，对于我们子女和亲人来说，一切来得实在是太晚了！

母亲是一位极普通的知识妇女，一位教书先生。她没有满腹经纶，也没有做出过壮举。但她竭尽全力在人生的舞台上，将爱国者、母亲、教师、朋友等各种角色都发挥到极致。她用自己一颗对祖国、对人民永远赤热的心，做出了自己的贡献。在我们子女的眼中，她的一生就像划过夜空的流星，留下了一道美丽的弧线，瞬间消失。

在她生前，社会无法给她回报，但在改革开放的今天，有许多普普通通的老人还都在怀念她。在不同的场合，以不同的方式，向性美

和我谈到她。她仍旧活在许多人的心中。我写下这一切，只为了寄托对母亲不尽的哀思。

我热爱母亲，我崇敬母亲。

橘黄色的灯光，温暖明亮的灯光，永远的灯光.....

2001年12月10日脱稿

2002年清明时节修改完

灯光

朱君允

序

在七八年前要是你高兴在暑假内陪我到北平府右街一个朋友家去，你会发现在一条小胡同中有一所幽静的房屋。进了大门便是一个宽广的庭园，里面的花树果树在阳光中绿油油的，五色鲜明的，欣欣向荣。台前好多牡丹，枝杆高大，此时当然没有花了。凉棚下面是几只金鱼缸和盆栽的荷花，鸟笼中有不同的鸟在上下跳跃。一排前后很深的正屋，宽阔的走廊上又挂了芦草帘子，骤然走进去，黑黢黢的几乎看不见东西了。屋子里很雅素，也有不少盆花，尤其是主人远远地从福建亲自提回来的一盆名贵的剑兰。书桌很大，也许该说是画桌。你进去时也许主人在画画，也许主妇在临帖或为人写屏条。但是她时时走出去，照料在间壁屋中三个不同年龄的孩子。有时主人也走去了。你可以听到儿童们的欢愉笑声。你走的时候，这一个和悦的家庭，免不了在你心中留下不易磨灭的印象。你欣羡他们的幸福，以后时时会想起这家人来。

抗战发生的时候，只有主妇带着三个都已经在中小学读书的孩子在那里。过了三年他们方才由北平取海道转到了抗战的后方根据地——四川。一别多年，你又有机会陪我访问这一家人家。孩子们都长大了，最小的女郎也已经快进中学，怪不得主妇的头发也花白了，她招呼你时还是那样的亲切。她留你吃了便饭才走。她留下一个天真聪明的孩子陪你闲谈，自己到厨房里去煮饭做菜，其余的两个孩子也帮着搬东西、摆桌子。在灯光底下，你看见三个孩子和他们的母亲在一起，依然有说有笑，还是一个和悦的家庭。可是在笑乐的底下似乎蒙着一层抹不下的悲哀，你感觉得，也许笑声止，眼泪便会突眶而出

了。你不敢久坐，因为你知道这主妇明天一早还得出去做事。她得养活这一家的人。你走的时候，带去了一幅心酸的画景。

这个人家的主妇便是这本书的著者。不像这大时代中的一般的牺牲者，她有一支生动的笔，而且她对于中西新旧文学有高深的修养，能够把心脑中的感想和情绪，整个地搬到纸上来。在《灯光》一篇里，我们看到她回忆中的一个如何幸福的家庭。这是一篇感人很深的文章。《追忆地山》和《五姑》两篇也回忆起了当年北平文酒风流的盛事。可是作者是中华民族一个极有勇气的女子，她文章中没有只字诉说她目前的身世和藏在心灵深处的悲痛。在极端困苦的环境中，她还是眼望着一线的《光》，期待着《黎明》。

陈西滢

灯光

黄昏，前面格子窗上又透出灯光。

天色昏沉，好像酝酿着一场紧迫的风雪。偶从雪隙里渗出一丝淡薄阳光，却又逗人盼望着开朗的明朝天色。整个笼罩的空气里藏着忧郁、痛苦、反抗、撑持，而又掺和些耐人摸索的快乐和希望。这座灰砖的古老住宅，依然屹立，对着这沉沉苍穹似乎也感觉无聊。它每天遥望的横碧西山，被暗云遮没了，这使它孤索，更使它思念那山深处蕴藏的一切暗中波动和留下的血迹、愤慨、眼泪、伤痕。不过这所房子原来历世已深。它已久经风雪，见过几次兴亡，多少人世的升沉演变。在今日压迫的环境下，它忍痛低徊。

别来已近三年，可喜的是这些灰砖旧瓦廊柱台阶和周围的一切还没有改变多少旧时模样。这其间似有一种大力，深沉蕴藉，暗里撑持。只是檐下一带深廊，堆积的一些残余破旧，倾斜颠倒，零乱凄凉，大概这堆残剩的东西也曾引人注意，担过罪名，受过侮辱搜查。在这满积飞尘暗淡凄凉的暝色里，那几扇格子窗上的灯光更显得光棱。晕黄溶漾的光圈里，似乎幻出三年前这格子窗内灯光下的融融笑乐，稚语欢情。

记得是耶稣圣诞节的前几天，西安事变的消息传出后，每天吃过晚饭，我们开着无线电听那紧张的消息。那时佛西在定县农民剧场初次试演他的《过渡》。在我国农村状况之下，农村戏剧的推进，原是不够辛苦的工作，而他的戏剧同志们因为要试验灯光在《过渡》出演上的力量，同时也因为深冬是比较的农闲时节，他们竟不顾一切，冒着

朔风凛冽，气温在零度以下的寒夜里，《过渡》在定县的露天剧场演出了。剧人们坚毅的主张、热烈的情绪克服了大地的一切。那远村近舍的农人们，千百成群，自然流动，向着这剧场灯光集中而来。可爱的农人是坦白虚怀接受一切的。他们欢欣聚集在剧场的集团空气之下，那热情兴奋竟能维持他们的注意力，屏息凝神浸润在剧情的活动里，虽刻骨深寒不能威胁他们离开剧场而去。原野无边的星月光棱之下，灯光流动，人影回环，那是一幅多么可爱的美画图。

《过渡》试演成功。《过渡》竟演成了过渡。这是卢沟桥炮响的前一个冬天。

这似乎是佛西的习惯，每当聚精会神导演一次后，他要歇下来过几天清淡日子。那时他的画兴初浓。每天晚饭后，灯光下，书桌上，常是笔墨淋漓、横张直幅的松梅兰竹。尤其是雨雪敲窗、风声震撼的寒夜里，他的画兴愈浓，他的画笔也更紧张，更超劲了。松梅兰竹原是中国画里最俗套，而且似乎是最无聊的材料。其实这也未必尽然。大凡一种艺术能在艺术上维系悠久的地位，当然有它的特殊存在价值。松梅兰竹不仅和其他任何材料是一样的可以绘形绘意，而且因为它们在中国画里已自成风格，特别地能表现个性，寄意移情。当你运腕凝神、情怀无着的时候，一根松干或几笔梅枝常常可以使你画出一身微汗来。那时我对于华山碑发生了兴趣。因为书桌上有现成的笔墨，每晚伏在桌旁也要糟蹋些纸张。隐约间我似乎领悟到隶书的笔法和画法有深厚的影响，这点领悟，我能深切体味，却不能传神达意地表现出来，个人的笔意太拙了。力不逮意，而妄自夸张，终不免成僵局，转趋末路的，又岂仅画事为然！为保存这点可贵的内心的自觉，对于画事，我只有感慨，不图尝试了。孩子们是永远喜欢参加热闹的。他们每晚也要来到画桌边，伏在桌子犄角写几张大字。孩子们的

字不一定写得好，但是他们的字画间的那一团稚气，是我们笔尖上失掉了的天真。失掉了的天真是不容易找回来的！那末，这点可贵的稚气天真，我们能不万分珍惜吗？

这是三年前闪烁的灯光。

这所古老住宅，据说是明末某姓人家的旧址。到了清初又经上赏给了某贵戚，所以这所房子的栋梁门户已经过几番酒绿灯红。

当我们遇见这座房子的时候，门墙倾斜，已不及当年建筑十分之一了。我们只因爱它的房基深厚，屋檐敞爽，也就随缘寄住下来。历年的平淡生活，我们替它添了些树木花丛。在当时佛西或有十年种树的宏旨，而我个人却只有勉从薄力些微美化这蜗角乾坤的私愿微忱。一别三年，树木们都能挣扎生存，亭亭如盖了。双照堂的牡丹，到了春来，还是开上百十朵的花儿。这是因为根基深厚了，虽经挫折，不易摧残。

当我们搬进这房子，朋友们都以为建筑太陈腐，环境不显明。然而孩子们的活泼天真、歌声笑声冲散了一切黯淡氤氲。西园的一片荒场变成了自由活动的儿童领域。园角一围高低起伏的假山石变成了孩子们幻想中的军事阵地。旗枪棒杆，叫喊喧腾，他们自以为英武无伦，可以冲锋杀敌。卢沟桥炮响的那天早晨，性美正挑着沙土去铺他那心爱的跳高沙坑。他和小朋友们正计划着一个小规模的运动会。人员节目都齐了，压球场，铺跑道，兴致淋漓！可是那继续不断的炮响要破坏捣乱人间的一切，使孩子们带着一颗被压迫的小心灵离开了北平。

离开了北平，离开了那窗下的灯光，离开了那和暖的温室，流离转徙了三年，尝味些人间的苦辣水火，孩子们健壮起来了。

似乎天意如斯；要养成意志坚强的青年，就产生一种特殊环境来锻炼他们的身心。那一阵恶势的天津大水，冲流洗荡，又将孩子们漂回北平。

北平！天还是那样的蓝，山还是那样的青。城堞还是那样的穆然围绕，牌楼下还是那样穿梭似的人来人往。可是城厢里外骤然增加了多少黑沉沉的“土膏店”，空气里添浓了昏迷迷的烟雾氤氲。这烟氛，盘旋缭绕，摄去了男女老少的灵魂。摄去了灵魂，失掉了意志，更消灭了一切挣扎的本能。北平是一座恶氛重压的死城。

这死城宽容意志消沉的男女，放纵私欲狂炽的横行，压迫奋勉图存的活泼青年！

青年！他们有的是新洁鲜明的热血，绝不能在这冷酷残忍的黑暗里委曲求生。他们要突破昏迷，愿漂流转徙，茹苦含辛，奔向人生大道上去……去……找灯光。

一九四〇年于成都

大沽口

这是一九四〇年三月二十二日清晨。我们乘的永生轮已泊在大沽口外。

北方天气，此时还是早春。鲜丽娇阳刚化完了冰冻，石头缝里的小草偶然现出嫩绿，松树针尖渐呈新翠了。十几年来蛰居在北平城内，已渐忘海上晴光。这浩漫无边，一色的柔蓝天水，娇阳清丽，四望空灵——美、净、阔朗、清新！海上的春，另是一番圆润的柔意。然而，这波面的柔光和眼前的清静几使人忘却了柔波下，云层里，潜伏的恶浪风云，当前敌意。

千古悠悠的海水，素来是变幻多端！这时大沽海面的波层却是平静的。大概是因为春阳波暖吧，不知从哪里飞来那么些雪白的海鸥，悠游飘荡在远近的碧蓝波面上，高飞低舞，掠影穿波，转出许多美姿态来。当它们在半空中，平翼翱翔，旋圆成阵的时候，忽然直下低飞，一闪身，侧翼穿波；全羽膈力似乎都集中在那一转旋间。那矫健的舞姿非常的可爱。它们成群飘荡，联翼翱翔，一队队地飞到船边来，好像欢喜和人亲近。那坦然宽放的游态是值得韵味的。这是我海行中第一次遇见的所谓“鸥波”，没想到的一番胜景。我欣羡它们洁身健羽、天然美好的适应生存。

在此时的大沽海面上，这些海鸟更是慰情缀景好生灵。不然，这孤危船只上的旅客们，更是可怜得孤寂了。一年来，大沽海面的行轮更趋稀少了。即使偶然的客轮驶过，那在平时，旅客们招手相呼，一点欢情的表示，已不是此时环境所允许的啊！因为这海面上有明机识

趣的海鸟，同时还有使人见了头痛的兵舰——挂着太阳旗，远近横陈，纤微欲获的。说得好听一点，它们是武装严整的阵容；说得明白一点，未免是小人得意的嚣张丑态。

昨晚，我们留滞在塘沽。日落后的塘沽是恐怖黑暗包围的圈域。不论水面或地上的几十里内没有一息人声。就是轮上的灯光和停船后那一种照例的喧嚷嘈杂，此时也掩抑下来……死寂，消沉。但丁神曲里的地狱究竟是诗人的幻想，来得那样好歹分明。假设此时的塘沽有一点像那七层幽域的话，那就是这黑暗氛围之外，另有光灵境地。不过这其间却隔着一段有待伟力援引意志向上的阶梯。

夜深了，晚风从水面吹过，清凉地拂在脸上，将人从疲倦中催醒过来。这时在甲板上散步，静极了，只有身旁的脚步声和船旁沥水声。偶从晚风里带来一丝丝泥土和海水掺和的腥味，可以知道船身泊处，离着岸边还不甚远。但是这时谁愿意再伸脚走到岸上去？刻在印象中的一些惨酷凄厉的故事此时随着回忆来回动荡，不禁使人感到这周遭单调黑暗的内容却不是单调的。这里面有自诩胜利、蠢然傲慢的矫情；有意志薄弱，自趋堕落、自忤的哀思！同时还有那梁山泊好汉风度的反抗和兴奋的呼吸；也有那奋斗而不幸失败，悲愤的怆心。总之这里面淹浸的潜流，有波折，有旋涡，绝不是轻快动荡的顺利生活，而是阳光照不到的暗里人生！

晴夜，高空清朗。天际的清光和波面的微影似乎默契地在预待来朝的富丽晨曦；预期着，在晨光中，这只满载渡客的行轮轻快地驶出塘沽，从此转轮飞渡。……此时意境的欣愉，都因“希望”抓住了心情。希望，它像个水晶球。从这里面望出去，面面玲珑，总是晶莹光亮的。水晶球是个点缀的小品玩物，“希望”也只是人生的点缀啊！至于

对点缀品的选择，玩味深浅，把住或丢掉，那却在乎个人的眼光和手法的高低辨别了。玩得高兴，算成功；玩得不称心，是失意。可千万别信那拘束的“命数”，可千万别让玩物来摆弄人生。

星光下，那远近堤岸的湾迴轮廊和荒原上的稀疏村树，还能隐约分辨出来。漠漠平津却在暗中分别了。此时的情绪是怅惘，是兴奋？划不分明！

这次，几家结伴而行。三个母亲带了十一个孩子，更因亲友的付托，同着五六个十几岁的青年。这样的旅行是不枯寂的。孩子们可真是没见过大海的小生灵。他们留在被践踏的环境里已近三年。柔嫩的小脑，已无形有迹地给刻上些痛苦的刺纹和人类卑劣行为的印象！他们到了海上，惊异一切，喜爱一切，像小鸟生了翅膀，又快乐活动起来。假使是可能的话，我真愿意任他们就生活在海面上，过了童年。当这冤仇对垒的狂热时代，理智失去了重心！抓住自私，忘却了同情。哪里不是残暴毁灭的痕迹！人类情绪紧张到看不见一丝天然美丽的笑容。也许是潮流太猛、炮声太响吧，脆弱的诗人们也站不住，随着奔流，载沉载浮。孩子们可真没有半分抵抗力的。实在是没有理由让他们也卷入这漫漫混沌的旋涡里去。假使是可能的话，应该将他们从旋涡里拖出来，保存些人类的纯洁天真。除非我们认为斯巴达方式的教育是绝对有价值的，那就让他们随着狂流去滚，受痛苦，刺伤痕，毁灭生存，一任天然淘汰去。然而这狂流的转移趋向却是渺渺茫茫。而且我们得留意，这些稚嫩的孩子却是将来掌舵的人们！这时甲板上，热闹游戏的稚嫩甜音，拂荡在海风中，浸润到波面上，与大自然默契和谐！这甜音润人心意，同时也叫你系念低徊。

那十几岁的青年们是这样的可爱：坦白天真，执意地辨别是非，热烈地爱着公正，不知道拐弯迁就，所谓“爱好”时期。热情所至，他们愿流血牺牲。这热血，它的鲜明叫人爱，它的力量是叫人畏的。今日的大沽口却不是青年的中华儿女容易经过的地方。我们同行的这几位，不用说，也都是满怀希望、自负不凡的年少，同时也是惹人耳目的标帜。他们到了这海阔天高的环境又活泼天真高兴起来。大概是积重压迫的反动吧，他们那内在的健力要寻找机会表现出来。记得是船快开出大沽口的时候，他们高兴到无可如何，忘形了，爬到桅杆上去狂啸高歌。这行动不免引起船主的责难和水手们的腻烦。真是可笑亦复可怜！他们究竟应该到哪里去呢？也许这进退两难的经验是坚定青年们勇往前行的意志，而且天地间的萃美精华，岂是一点小小手段或独霸横行的武力所能扫除歼灭的？秦始皇焚书坑儒，那一堆堆的竹片木板是多么容易毁掉的东西。然而两千余年来我们的文字依然好好地活到今天。聪明的敌人们却偏要转向理智反常的途径去，亦步亦趋地去效法那几千年前的暴戾野蛮！

一九四〇年六月记于成都

滇越路上

五月八日我们由昆明飞重庆。第二天，在会府平教会的一个客厅里，我和几位朋友谈天，说到这次旅途的情形和经过海防时那一切的留难，尤其是当地安南人的麻木无知，那给人直觉的印象是“亡国奴不是人做的”。当时一樵先生曾这样说：“安南，只有让中国收回来吧。”话是如此地说，但是收回来这几个字是多么遥远。

天下事情的转变，真有出人意料的。本年六月二十一日，在欧洲大陆上的康边森林，忽然跳出那么一幕滑稽剧。照政治手腕，或个人英雄主义来说，希特勒今日未尝不可雄视一时。然而，试回顾那一百年前，拿破仑在欧洲大陆上是怎样的叱咤风云！曾几何时，那雄压一时的势力分崩瓦解、冰雪消融地下去了，海伦岛上的生活，是可怜的末路英雄——所以就历史眼光来看，代表在康边森林所受的委屈并不能决定欧陆上情势的转移。然而中国在迫不得已的情势下，有向安南进兵的必要。今日的人类生活，不论怎样山分水隔，或地域国界的划分；但实际上，人事的牵系，是脉脉相关，谁也不能袖手旁观的。人群生活，没有“绝对的自由”。

海防，它今日的情势，是怎样的紧张！我们对它是多么系念！

六年前，曾听两位朋友说起滇越路的工程，法人深心积虑的计划，和那沿路的风景。当时我曾悠悠梦想，倘有机会，我要由滇越路到云南旅行一次。

二十七年元旦，我由天津写信给佛西，就告诉他，拟携儿女由港转滇越路入川。那时佛西已在成都。时日迁延，直到今年三月始克成

行。

我原爱海上旅行。那宽阔空灵是任何环境得不到的，这次沿着由北到南的海岸线，领略了那海面上气候划分的风味。由天津到上海的五日海程，差不多每天清早，孩子们由睡眼朦胧中爬起来，看日出。灰色的天幕升启后，云霞一层一层地展开，那滚圆的红球，由水平线下慢慢地上腾，拖出红线，带出金丝，然后一天澄澈鲜明。孩子们见了那鲜明的红球后，心里满足了，又回到床上去做梦。

过了香港，海面的朝雾很重，不容易看日出，由广州湾到北海的那一段，波浪冲急，弄得大家晕船。记得是过北海后的那晚，大家睡平静了，我起来看窗外的夜色。漫漫万顷，波面有光，波光粼动下，海底里，洒满了一个个暗红色的小圆球。原来，我已忘了又是月圆时候。大约是水蒸气的烘托，月儿给染红了。昌荪、性美、性慈都已睡甜熟了，刚巧性淑醒来，我就叫她看红月亮。这孩子，向窗外一望，惊异到呼吸紧张，许久不说话。这一夜的景色，兜来，放送在我母女俩的印象中。

四月二十二日清晨，听说快到海防了，我们站在船头上看船进口。这风景和香港一比，迥然不同。香港是绿波上，点翠青山，整齐清楚。海防的海面却是浑沌的黄色泥汤。轮行进口，又在那红色的港口水里，慢慢地走了两个多钟头。只看那深入的港口、远抹的青山，就知道这地下暗藏富庶。早已闻名的海防海关，果然名不虚传。那敲诈和一切鬼鬼祟祟的情形，我不愿意多写了。中国旅行社在那儿的工作，虽极努力，然亦只是低声忍气的应付。

我个人的兴趣，只是看那地方的风景和安南人的文化。海防，可以说没有建筑。所有的建筑物，在形式或格调方面，都杂乱低落得

很。就那地方的气候说，应该是花木芬芳，美丽可爱，然又不是那模样。在海防，我感到最满意的，是吃的香稻米。从来未曾尝过那样的香稻米！从海防到河内，是展开的平原，油绿无边。直干冲天、全绿盖顶的棕树，处处成林，另是一番风味。过了河内，山势渐起，风景渐多。沿路的绿树红花，是郁茂的热带景物。

自海防直到老街，我们坐的四等车。沿途约有十几个中国人，其余都是安南人了，这倒是我愿意接近的人们。在车上虽亲眼见他们抢、窃、跳车等恶作剧，但仔细想来，这些行动不是没有原因的。在海防，在河内，我们坐车到外面去绕圈子，车夫绝不争价，绝没有横蛮的动作。我想安南人的性格，怎么这样驯和得可爱。不论在如何扰攘的情况下，不论男女老少，他们说话的声调总是那么圆润轻柔。他们面部轮廓美好，他们的神色也总是那样温和。这温柔驯和是这民族的天生性格呢，或是环境养成，别有原因？可怪的是经过的路线竟没见一些儿安南文化的影踪。车站上没有安南字，也没有中国字。路边没有安南房屋，或一角庙宇。是整个的西化了么？也不是。

今年六月二十一日，听到法国陆军忽然投降，被希特勒解除武装的消息，我当时的感觉，不像去年十月一日听到德军进占华沙那样的难受。这并不是我对法人不表同情，或有恶意。十月一日那天，我烦闷，整日的饮食咽不下喉。说也奇怪，我自己也觉得可笑。我不是波兰人，我对波兰有特别的爱国热忱么？不是。或个人私交上，我和波兰人有特别的交好友谊吗？没有。那一天，脑幕里集中的印象是Paderewski。在二十几年前，我学钢琴的时候，曾弹过Paderewski的一支小曲谱。当时因读作家传记，知道点他的身世，那时他在法国逃亡。为了复兴民族运动，为波兰复兴社的工作募款，他仅凭那十指辛苦。在钢琴上的摸索，他一生的意志，竟在一九一八年实现，好梦圆

成了。那时他的高兴和心境的开展，可以想象出来——有如春阳下的满树春花，真美！波兰复国后，他曾掌政，后退休。单就艺术论，几十年来，他的一夕琴声是万人倾倒的。说一句笑话，假使他要自由恋爱那套玩意儿，那不知有多少人的追从倾慕，在人群中他能选取尤美尤佳。然而他是“抓住了时代，忘却了个人”。他的一生，生为亡国遗民，眼见波兰起，又见波兰亡，固然不幸、伤心。现在他又流亡海外，国家破亡，住在美国一角山上，几间小屋子里，心神所到，仍为人类奔忙。他的人格是照耀全球的。他是人中美杰，艺术界的明灯！他的影响，不仅限于西欧各国，就是今日我国青年不也是一致地倾心仰慕么？记得是今年一月里，报纸上转载了一篇他的言论，青年争读，热切希望知道这老人的近况。他谈到波兰的复兴希望，仍然是那样音调铿锵！

二十七日下午四点钟，我们到老街，办了进口护照等手续后，在老街饭店歇下来。这是老街的一个头等旅馆，中国旅行社就在隔壁，办事方面，比较便利些。这次沿途，中旅的热忱招待之尽力、周到是教人感激的。老街这时，像深夏的炎热，潮湿蒸闷，汗流不止。我们在楼边廊上乘凉，伸手出去，摸着那滑绿的树项；望出去，对面是青山、重叠的云山。山脚下，一水横流，这就是中法的界线。走过河上的木桥，就是中国境地了。这时，我们望着山，看着桥，可是不能过去。

次晨，我们清早起来，高兴得很，今天可以入国境了。孩子们快乐得早点也不要吃了。水果、糖，一切都丢下。我们赶快收拾行李，对出口护照，过桥。刚走到这边的桥口，那边桥口的闸门却关上了，不让通行，有空袭警报。行人像潮水一般退下来，我想回旅馆休息，孩子们却守着桥边，不肯移步，我也只好望着他们笑。幸免的，那天

有警报，没有空袭，在山色围绕中，上面是碧蓝的天，下面是急流的水，桥上行人徘徊旋转，且演了一幕人间的悲剧。靠着桥边，有四五个青年的安南女子，怡然自乐地在一堆玩笑。她们都是穿的黑纱衫，跣足，辫发盘在顶上。身上除了白银项圈手镯，没有别的装饰。面貌的轮廓，差不多都是一样的扁圆形。脸上的表情温和，说话的声调轻细。对面走来一个中国老年人，手里拿一根三四尺长的旱烟杆，大概烟杆太长，自己伸手不易燃火，他走过去叫一个女人替他点火。不知那女子说的什么，他就毫不客气地伸手一挥，给那女子脸上一巴掌。我看了，心里一惊，想来桥上要闹事了。事有出人意外的，那捱打的女子仍然含笑，女同伴们也没有愤怒反抗的表示，依然说笑，笑声且高了。旁边走过来的安南人，也是漠不关心。这时桥上比较热闹起来，警察走过来说了几句话，那几个安南女子且笑且说，扬长而去。我真诧异，这是怎么一回事！据深知本地情形的人说，安南人已习惯于捱打、捱骂、驯服了。

警报解除，闸门开放，行人涌了进去。这就是河口边境。又经过一番检查行李和通行证的手续。这次我没感到任何麻烦，因为昆明方面的朋友已来信照拂了。河口老街间仅一河之隔，只是在旁的茶馆和饭店里却有云南人出现了。因避空袭，这一段的火车只能夜里开行。在暮色苍茫中，我们又拥挤上车，大约是半夜十二点钟，车停下来。据说前面铁轨已被炸坏，有三四里长的一段路，路局临时想了办法，另开了一列车来接，让旅客们将行李由这边运过去。当时一片扰攘。少数的脚夫来搬那许多的行李，争拥可以想见。我个人身旁是大堆的东西和几个孩子，更没办法。大约人生遭遇总有拐弯的机会的。这次不知是运气或是人缘，想到那时的困难，不能不感谢马云鹏先生。马先生和我们同车来，素不相识，没有交情，居然不嫌琐屑，负责替我们设法将行李运过去。同时护路的兵警走上车来，也愿意替我们搬东

西。问题既这样的解决，我就领着孩子们下车先走了。走不远几步，就是大桥。两旁是高山峭壁，下面是湍激的富良江，水声清响。走过桥，几步外的路轨就陷在一个个炸毁的深坑里，敌人的目标原是大桥。险些儿，那炸弹的降落只要先后几秒钟，大桥早就炸毁了。我们也就掉在半山里，在这二十世纪的轰炸文明下，过那太古的山中生活去。这时代，不仅是年头，顷刻间，万人灰烬！这究竟是严重，还是滑稽！

过了一个山洞，不多工夫，就到了目的地，候车来接。久居北方，久不见青翠迎人、山高水深映带的风景，这夜晚，倒觉身临新境。天上星月微明。山脚下，一阵阵春风带来的香味，旁边是急流的水声。这时，搬东西的士兵们也到了。他们汗流喘急，听说我们刚从北方来，很关切地来探问北方的消息。几年来，孩子们生活在倭兵伪将的鼻息下，今晚见着自己国家的士兵，那亲热高兴，快乐到无可如何，手舞足蹈。我们就在山脚下、路轨旁边歇下，畅谈起来了。性慈这小姑娘原爱多说话，她现在得着了机会，滔滔地说个不停。孩子们说话，不成片段，然而是一点一滴的真诚。说到海防的登陆和安南的情况，士兵们也感到自身的责任。这时的环境和我们的情绪，是同一节奏，默契和谐。

一九四〇年六月于成都

成都的冬

(一)

这是成都的冬，
弥漫着大地，
浮满了长空，
白濛濛，
白乳濛濛，
非雪非烟非云非露，
这是软绵绵的冬来朝雾。
成都，
睡在浓密密的香雾中。

(二)

白濛濛，白乳濛濛！
白漫漫雾海中，
嵌着一轮圆镜，
光芒的亮，
鲜丽的红！
挨近那朝阳边的一圈薄雾，顷刻间，
深紫，绛赤，澄黄，浅红，
轻盈盈的转幕。
美！这美景只片刻须臾，
须臾又隐入深深白雾。

深深隐入.....
好将美景收留住。

(三)

是不是没来由这白雾濛濛？
笼罩着城垣大道，
淹没了一切的桥梁远树，
敷上了行人的脸，
吻着行人的手，
桥上徘徊，好像云间漫步，
蓦回头，那桥拱又加入朦胧深处，
漠漠，茫茫，浑沌，朦胧！
只听见桥底下，
清澈澈的河流激响
河心笑语。

(四)

谁说是没来由这白雾濛濛！
成都，
田畴菜圃，依样青葱！
平林果木，
油绿，焦黄，淡翠，绀红。
那不息的老农依然耕种。
笼护着一切的生趣生灵，
这白雾濛濛！

一九四〇年十一月于成都

追念地山

去年四月中旬的一个下午，太古公司的太原轮泊在香港，要开向海防去。我与地山、芝子不见面已几年，骤聚三天，又要分别。他们伉俪把我和孩子们送上大船，就要起碇开行。仓促间，匆忙地，他们俩又回到小汽船上去。修整的青山绿水的港湾，清溜溜的海面，轻荡荡四月天的海上春风，荡着他们的小汽船，他们的双影远去了。

没想到这一次地山是和我们永别，末一次留下一些印象，健壮厚实，黑长衫，带棕黄色的胡须，神态如常。不过地山平日是诙谐谈笑的，那天的神情似严肃些。他末一次对孩子们说的话那平重的声音我还记得很清楚：“鼓着勇气，乖乖地跟着你们的妈妈去旅行，看世界，长见识，过几天你们就会看见那整队整队的中国兵了。”孩子们仍是嘻皮笑脸的，吱吱喳喳和他开玩笑。这是一般的孩子们对地山的常态。孩子们永远不会怕地山的。地山爱和孩子们在一块儿玩，玩的时候，他和孩子们似乎是一样的天真，滚到一堆，扯做一团地胡闹！闹急了，会生气。而他又有那一口袋现成的童话故事说给孩子们听。

卢沟桥事变后，我带了儿女流离颠沛在平津间。那时和南方的通信已不能自由说话，每有人从香港回到北方，地山、芝子每以孩子们的教育为念，劝我早日离开平津。到了前年秋天，情形急转严重，遭封锁，淹大水，捉青年，迫入伪组织工作。芝子急了，有信说在香港等我，劝我早日动身，并且沿途的护照早已代我办理妥帖。到香港后，地山带了孩子们去玩，爬上山顶，跑到海边。孩子们高兴极了，这是几年来没有的自由行动。我也感谢他，因为在那匆忙的两日里，

我才能分出精神来，随着芝子到市上去买些随身应用的东西。他们夫妇俩对朋友的帮忙——无形中的帮忙，常是如此的。

一年来，我的生活匆忙，也因不快心的事见得太多了，写信的笔也就懈怠下来。对关心的朋友们我愿意说实话，所以更不愿意写信了。但是我知道他们是每天盼着我的信，从各方面打听我和孩子们的生活状况。而这一年来我的沉默于我们的友谊间似乎倒添了一层亲切了解。但是怎知道，我这懈怠沉默竟留下了永远的怅惘、愧心，无可奈何！怎知道，在这细雨萧风的蓉城秋夜，我现在拿着笔来哭地山！

记得是十年前，民国十六年早春的一天，在北平石驸马后宅五号“勺园”我们的住宅里，约了几位朋友们吃午饭，在座的有菊农昆仲，还有宁华。地山后到，他的爱女繁星没有同来。地山是佛西的同学、老朋友，和我那天是初次见面。一位三十岁开外的新人物，一身半新旧、深蓝色的西装，不大说话，似乎不爱开口，手指常勒着那卷角八字须——博物院里的艺术家们常有的那翘角须，当时我对这位客人也有几分“不免积习”的感觉。饭后，大家散了。那时我的精神浸润在美儿的生活里。客走了，我又去洗牛奶瓶、做果子汁那些照料婴儿的琐事。

黄昏的时候，我走进书房，见电灯开了。书架上的两个旧石膏像，一个是半身的莎士比亚，一个是那断臂的维纳斯，一褐一白，显然地身脸都开光了。地山站在当地，对着石像端详，手里忙着整理一个褪色的旧绸子做的掸子。他回头见了我，好像很不安地对我说，对不起，弄坏了掸子。那两个石像蓦然明洁，打眼地美起来，使我太高兴了。可怪的是，那时我竟没有丝毫惭愧的感觉，并且还暗自诧异，这位客人为什么不问我另要一块抹布呢？佛西送走了另外几个客人，

看见书架上的情形，也高兴了。那间仅容三人的狭小的书房里，马上热闹起来。他们两位倾筐倒匣地说旧话。地山是晚饭后回去的。

此后地山每从海淀进城，常到我们家来，来了，玩个大半天。有的时候他带了书来，坐在玻璃厅里晒太阳，半天或整天。有一次他带来一蒲包海淀出产的鲜荸荠，当然他希望我们参加。那天不知怎的，我们对他的那包鲜果就整个地没加注意。他把一大堆的荸荠削好了，走了。对地山的来去，茶水，饭菜，我们素不客气，不经心，而他似乎也很高兴有这样一处不拘谨的朋友家。带一包水果或几包零食，来了，在客厅里玩个大半天或整天，那是常有的事。我们不一定奉陪他。有闲工夫，就和他谈天，天南地北的。不论对人事或对他的人生哲学，我们和他开玩笑，争执，到末了，是他退让的时候多些，到末了他是考虑的态度。不论对人事或对学问，地山的态度不倨傲或武断，好像他已习惯如此。不过有的时候，他爱用极端同情的心理来解释事件，而他那极度的体贴周微是常使人发笑的。当我们感到没有办法和他辩论的时候，只好称他为“吉诃德先生”。朋友们常爱和地山嘲谑，也因他松爽的性格。

大家知道地山欢喜到路边的旧货摊或厂甸去找宝贝。有的时候带一本旧书或一件旧金属来给我们看。其实对旧书的版本或金属瓷器的研究，我们哪有他那道地的功夫。但是当我们故意地找出些理由来，说东西是假的，他会闷着气走。有一天，他来了，高兴极了，从口袋里掏出一件东西，一个高度仅一寸有余的佛像。这是他去逛圆明园，无意中从瓦砾堆里拾得的。我们曾对他说像这类的佛像也许是北平的古董商人故意放在那里贗制古董，不一定是当年的旧东西。他把佛像兜入口袋，几乎要走了，不多时，又转自解嘲地说：“一样可以欣赏。”末了，他研究出来，那确是一件经过英法联军火烧的遗物。不久

他去找了一个代表北京式的玩具，一只紫檀雕刻得很精细的小靠背椅给佛爷坐。不论人对物，对大小事件，对一个极不重要的小东西，地山就有这样一个爱好的习惯，“完成一件事”。

那年冬天，《蟋蟀》在北平出演，出了岔子，因为“胡图将军”的滑稽行动触怒了当时的北平军人——张作霖时代的军人。少将一怒，侦骑四出，要缉《蟋蟀》的作者熊佛西。我们明知道这其间不过是一种极可笑的误会，哪值得兴师动众？但是当你遇见了头脑简单而又性子暴躁的人，他正在任性发脾气、思想不能拐弯的时候，你不能希望和他讲情论理的。并且当淫威代法律的时代，刀锯锋芒儿戏人命也是古今一律的。何况那时多少学子青年们已做了时代的牺牲品，文弱的高仁山⁽¹⁾也不能例外，送往前门外去消灭了。那时的北京城也叫你有血腥弥天、避秦无地之感。

演剧的那晚，夜深了，我们的门铃响了一大阵。次日天明，熊某出了城。我带着美儿暂躲避在五姑家，在城内好打听消息。然而五姑家那时也是遭忌的嫌疑地。不用说，石驸马后宅五号已被宪兵和便衣侦探包围了。不过我必须和燕京大学通消息。电话不方便，因为电话线有人侦听；专差送信，又怕来往的次数太多，引起眼线。地山，当时却做了忠实的辛苦邮人。

地山不是有余闲在外面跑路的人。他在燕京任教，他的工作态度又是那样严谨，然而他见佛西在城外着急，又怕我在城里担忧，每天任劳任怨来往。消息紧张的时候，甚至一日进城两次。为了避免眼线，他不乘燕京的汽车，坐了洋车（人力车）绕小道，有时候步行，我们心里是极度地不安，地山却泰然来往，他的脸上从未露出一丝惊慌颜色，总是那样从容不迫地报告消息。而且他在朗润园的住宅，一间书

房兼卧室的小屋子也让出来做招待室，因为《蟋蟀》也牵累了“古城书社”的几位同事、三位女士们。旁人有替地山担忧的，怕他招惹嫌疑。的确，那年头岂是让你多惹嫌疑的？地山平日幽默诙谐，那时他好像更幽默了。当大家议论纷纭、空气紧张的时候，他去买些小鸭梨或蜜柑等水果来请大家吃一顿。不过地山个人的处世态度并不马虎，而且是严肃、一丝不苟的。世俗公认文人们应该有的病态的漂亮行为，地山似不追求，虽然他平日的说话，尤其是他的写作里面都有很浓厚的浪漫意味。从平日的闲谈里，我们知道地山过去的生活并不顺心，我们却听不见地山发牢骚或咒骂人类。朋友中有两个人对于一切，那样地不存恩怨：一个是志摩，一个是地山，这好像是个人的性格聪明。然而地山的个人行动是严格负责的。他说今天下午把信送到准送到。

那一阵风波平息后，我们回家。此后有一段时日，《蟋蟀》的作者的精神仍感不安。门铃的响声常带刺激性。当时和我们照常往来的朋友是金岳霖和地山。不过那时地山的时间很宝贵，因为是他开始认识芝子的时候。

寒假期中，我们约了几位燕京的朋友来家吃饭，记得有老先生吴雷川，有黄子通、许仕廉他们，地山当然也是其中的一位。他来了，看见我们客室的地板不够干净，自己去找了一个拖地布涂了不少的煤油，很仔细地替我们把地板擦一遍。他那种童子军精神的爱好行动，我们平日见惯了不加注意，也不去拦阻他。地板光亮了，但是熏人的煤油气味做了那天的谈话资料。我记得地山没吃完饭，先走了。当然他不是因为煤油气味的笑话而生气离席的。子通先生那天迟到，是从前门外赶来的，他进来的时候，脸色不好，神情不安。他说刚才看见某辆车子出前门，不知是否有高仁山在内，好像赶赴前门外看情形去了。

地山的热情不是怎样激烈飞扬的表现，但是朋友们都感到他的温润。我见他流过一次眼泪，那是偶然谈到他写《空山灵雨》时候的那一段生活，他断弦后的生活，此后我们不敢对他提起《空山灵雨》几个字。然而在《空山灵雨》里，读者并不感到多少眼泪。

他和芝子结婚后，生活好像安定了。一个多年流浪生活的人对于家庭的意味是温厚的。每年五月一日，他们俩总要约几个亲近的朋友聚餐。那是地山高兴的时候，说笑话，做滑稽表演，什么都高兴起来。五月一日我在天津，他们照常写信来说到他们那值得纪念的聚餐。

他们夫妇俩好客。听说四年来，他们家的客人更多了。抗战以来，香港是抱着一颗热心的难民们的经过地，同时也是金钱压迫的鬼门关。我们知道，在金钱财力上，地山的家是无可夸耀的，然而他们的家，走进去，总叫你感到温润的。

今晚，这细雨秋风，地山的家里又是什么情况？

现在慈儿站在我的身边还是怀疑地问：“许伯伯是真的死了么？我觉得他没有死。”

一九四一年十月于成都盐道街

(1) 高仁山（1894—1928），江苏省江阴县人，曾留学日本和美国。1924年任北京大学教育系教授，1928年被奉系军阀张作霖杀害。——编注

复兴节

每年到了这个季节，严冬风雪、寒意侵人的时候，人间的情绪似乎要热烈地激荡一番。因为这点热情震撼的动力，曾促成了多少人类事业的成绩，产生了多少伟大光灵的艺术品，不论音乐、图画、诗歌、小说都有垂世不朽的特殊成就。

到了这个时节，人们的思想似乎特别地活跃起来，情感热烈地高涨起来，喜怒哀乐好像都要变一番情调，就是仇敌侵深的敌对的人们，到了这个时候，或因情感的激荡，内心温暖起来，也有转仇为友的动机。

我们还记得一件史实：就是二十年前那次欧战，酣杀四年，在十二月二十五那一天，战场上勇于杀敌的士兵们，忽然灵光一现，心意温柔了。联军和德国两方敌对的战壕里的士兵们忽然相见以诚，彼此温存握手。据说，这是事实，不是虚传。岂非奇迹！虽然这行动不免表现人类心理的矛盾，滑稽可笑，同时却极端地表现人类心理向上的一线灵机。宝贵的人类特有的灵机！

现在，今天，是人类的思想行为情感，混乱到无可如何的时候；在这极端混沌的旋涡里，我们的挣扎、努力，无非是为着来日的光明。但是我们所馨香祝祷的这“来日的光明，前途的美境”，这希望寄托在谁的身上呢？我们的希望是期待着人类的复兴，我们要寻找健美的好根芽！

毁灭、摧残、轰炸，是几年来人间深受的普遍伤痕！就是天真活泼的小生灵，可爱的儿童们，他们也一样地受威胁，要奔跑逃生。儿

童本是无罪无辜的，他们是脆弱娇柔的，需要抚爱，他们是天真纯洁的、应该珍惜的复兴人类的好根芽！

爱护根芽，光明环境是需要一块灌溉的园地的。为了谋求可爱儿童们的养育园地，当然我们大家欣然奋起，愿赴全力共同工作。

在这混沌窒闷的空气里，有时也点点滴滴地得到好些好消息。抗战以来，后方工作已渐注意到儿童保育的重要性。这份工作的重要性近来似渐趋浓厚了。

由成都出老西门，沿着成灌公路的那条路线望去，绵展的青畴绿野，就在茶店子那小镇边，云端里飘扬着一面鲜丽的国旗，那就标示着最近成立的四川省立成都实验幼稚园的园地。几个月前那是一片荒园，几个月来已集中了多少勤劳的心力，那面国旗下，一片修整的小瓦房里也集中了多少可爱的儿童们。我们听得见里面的歌声笑声。

复兴节，成都实验幼稚园预定在这天开幕。

仿佛，我们已听到了那复兴的歌声！

一九四一年十二月二十日于成都

光

这西南天气不肯轻易下雪。想象却常使人感到满天雪意，这厚重的雪层！

流水，川中美景之一，到冬来依然是滢滢活泼的。成都，绕城的河，穿城的水，大溪小涧，不论在郊外或在城内，耳边常听到清澈的水声，不论缓流或急水，冻绿冷冷，到了这时候总带几分寒意。

黄昏了，成都平原上炊烟成织，一缕缕，一丝丝，一层层，一弯弯地飘游，回绕在空中，像降低的云，像未消的雾；沾在树上，挂在屋角，落到水面，也漫留在草原上。行人出没，隐现，在烟层里来往，习惯了，并不感到环境的包围。

这时窗外，无边的漠漠寒烟，清凉，也安静。个人的感觉里，沉沉漠漠，也不想到什么。

转过头来，眼前一闪，屋角灶壁的一片光，特别地鲜丽红亮，顿时使人感到乾坤活动起来。灶内的柴火熊熊地燃烧着。锅面上蒸馏着的碗碟盘筷，在光影里，一幅温美的图案，水蒸气腾腾上升。这时我忽然想起许多年前见过的一幅画图，一张油画，陈列在美国华盛顿美术馆的油画展览室里——还记得，紧隔壁的一间就陈列着Whiatler的漫画，许多好漫画。那张油画的作家名字我记不清楚了。画却仍鲜活地在记忆中。夕阳穿过窗格射照着屋子犄角桌下的一缸酒。夕阳照漾的光色，逼真又鲜活。外行猜想起来，大约是颜料里掺和了硫磺、磷质么？

回看灶壁上那澄黄红亮的光，该怎样画呢？灶门前那两位小姑娘的双手来回地取柴添火，为射影在壁上的光圈里添些图案。光里的射影，灵活生动。光里的声音、笑声，有时低语，好像津津有味地谈论《春》里面的人物性格，提起淑英、觉民、琴等一些名字，正对着灶口的光圈里。一对天真的小圆脸，淑附在姐姐的肩上。她们的目光注视着灶里面的火和光.....

一九四一年十二月复兴节前夕于成都

黎明

鸡声、号声、钟声这些声音，音波渐渐地繁密、热闹、响亮起来。满空中好像充满了音符——高低缓急地在空中活跃飞动，等候一九四二的元旦踏步来临。

性美今天要参加元旦检阅，未到黎明，就起来了。全家的空气随着他的动作，紧张、兴奋，全家都起来了。

窗上现出鱼肚白。云里透出青光。一九四二年元旦的天幕挪开，升起，我们望着出现的新黎明。刹那间，大地上，肃然静穆……是向新年致敬么？

这一九四二的舞台将出演些什么样图案的戏剧呢？大地上原有许多，许多有力量的好线条。这些线条还没决定动向，似乎等待着聪明能手来设计图案，这一九四二年新图案的光影色彩或将表现人类的智慧聪明么？

这时，在这黎明的青白光境里，中华大地上的男女青年都起来了，兴奋、活动在一致的律动中，准备着元旦检阅。这一致律动的力量——一股力量——像滚滚的长江大河，在中华大地上穿山盘石，浩荡横流，滋灌。

成都元旦检阅集中在中央军校。广场漠漠，发号施令，都有一定的程序。

蓝白、蓝黄、灰绿，这些颜色列成了线条，一行一行的线条整齐，律动。大家注视着这些律动的线条，当然都感到它们的美，可喜、可爱。它们表现力量，青年。其余的，如钢盔、铜号、指挥刀、子弹、盒子炮等，那都是些配件，没有给人深刻印象的力量。

不过当那匹黑马，广场中万人注视的那匹骏骝黑马，振蹄，标立，表现一种英武姿态的时候，我就想起从前有一个人心爱他的那匹黑马的故事，那匹黑马负着他跨过阿尔卑斯山。想象中，不免接连出现两个人影，两个武装人影——拿破仑、希特勒，他们两个人不肯向人折腰，傲慢指挥，唯爱接受他人的撇刀敬礼。无疑，他们已成为两个偶像，我想抹掉想象中的这两个黑影，我不爱看他们。试想，一次机关枪扫射下堆积的千万数无辜生命，怎不使人感到腻味无聊。然而打倒偶像不是一件容易事，因为它已种根在那最灵活、最细微的神经细胞里。拿破仑在这地面上能有这样大的诱惑魔力，压根儿，因为人们对“魄力”两个字的解释错误吧！

蓝白、蓝黄、灰绿那些律动的线条依然在我们的心影里。他们表现青春朝气、纯洁、民族的新生力量、不可遏止的魄力。这青春力量的最足珍惜、最使人敬爱的，就是这股力量流动的动向！

这律动的力量……

一九四二年元夜记于成都

五姑

一个黑漆的榆木妆台，青花石的桌面和五块三尺多高椭圆形的玻璃砖镜子。这妆台子上常放着一个白铜脸盆，一些大小高低的玻璃瓶、头油、发水、面蜜、水粉之类，还有扑粉盆、胰子缸等。不过，这都是些普通式样的东西，不是漂亮时髦的梳妆件，也不是那整套的金碧辉煌的妆具。然而看上去，这妆台上面是很热闹的。唯有一个黑玳瑁的扑粉盒、一个镂花的银胰子缸，还有一套修理指甲的象牙刀剪，似乎是主人的爱宠。这就是五姑的妆台。

五姑每天起床不迟，七点钟左右就坐上妆台。于是，用人进来请安，问事；孩子们进来叫婆婆；管事的进来送上几份报纸，报告账目，要钱，顺便地说些北平城郊东西南北的消息。电话铃响了，接耳机，说电话。亲友们来了茶烟点心糖果，都集中围绕在这妆台的周围，说、笑、谈天。不知为什么妆台边是那样的有趣，五姑卧室里有不少的大小镜子，壁镜、衣镜、大柜中的长镜，但是我们并不见她在这些镜子前顾影徘徊。她的兴趣、精神、时间似乎都集中在那个妆台上。差不多每日午前，妆台的周围都是那样的情形。然而，她虽对镜，那溜过去的时间好像并不是为了饰发涂脂——一个极简单的S发髻，两条天生的入鬓修眉。客气的朋友们却窥不见她那妆台边的情状。他们来了，都集中在客厅里。

现在，我们当然不能享受那样的安逸消闲。这紧张的环境、压迫的生活，不可能，也不容许那样的消闲。然而近来我特别感到镜子的功利。抗战以来，因为环境的紧张、生活的压迫，大家脸上的线条似乎也紧张深刻了。中年少壮的亲友们，几时不见，脸上添了线条，鬓

边添上霜丝。不论你怎样强颜欢笑，心境是不能欺人的。大家，彼此间，对于环境的一切都有会心恰意的同情，但是脸上的那些线条不免彼此影响刺激，在人群中，我们很少见到畅快的欢愉笑靥。假使我们有机会多对镜几回，镜子会告诉我们“维忧用老”是多么不值得的事，或者镜子能指示我们怎样转变容颜。说老实话，谁愿意见自己的愁容苦面呢？在一面小小的镜子里，大局的安危、个人的生活、环境的动向都能纤微毕露地呈现出来，而且有许多精深思路每从镜子里反射出来。所以近来我对五姑的妆台添了一层了解。

五姑是有美名的。不过她的美，不是那柳眉悬鼻、杏眼樱唇的细线条美，不是佻达的摩登美，也不是唐宋院本画里美人儿的肥美，她的美是在她那神情眉宇间。记得一次我们大家和姑丈开玩笑，笑他惧内，他的回答是：“畏其美也。”虽然，这是一句笑话而已。

五姑，有些人称呼她“凤凰夫人”。这名称好像是多么封建似的。当然这名称的来由是因姑丈的关系，秉三⁽¹⁾姑丈是湘西凤凰县人。不论这名称的来由或关系如何，我的意识中却常有她这只凤凰，只因她有那坚强上进的意志、宽放远瞰的聪明。

说起凤凰关系，他们是这样的一段姻缘。在五十余年前，叔彝⁽²⁾三伯知守湘省。沅州是湘西的山丛贫瘠区域，且在五十余年前，那是多么苗蛮的地方，谈不到文化或教育。我读《守沅集》，实在佩服三伯那几年的辛勤职守。《守沅集》的内容都是些告示、手谕、手禀，禀告些抢案、杀案、蛮案的原委和怎样处理开化的情形。看了教人腻烦，同时也教人兴奋。兴奋的是使人感到一个区区小地方官可以做出许多可爱的工作。这苗汉集合的新血系是民族的一种新力量，只待聪明能干者来开源导流、理丝就绪。“边疆教育”不是今日的时髦名词

么？不过这份工作绝对不是一阵时髦呼声的推广能见成绩的。这份工作可需要百份的忍耐和勇气、千秋事业的眼光。

三伯在沅州最得意的工作是创办校经书院，选录当地优秀子弟入学。说起来真可怜，不论你如何设法鼓励青年入学，而三年中录取的学生不够五十人数。秉丈就是那些优秀子弟之一。为了督教方便，校经堂就设在府署花园的侧院里。五姑是三伯的稚妹，我们家那时也只有这一位双髻垂鬟的五小姐。回首十年前，这还是我们晚辈取笑他们二老的笑话材料，“某淘气门生隔着粉墙偷看五姑”。三伯离沅后，中间隔了四五年又守永州。那时秉丈已应试中取，不幸断弦。就在那时，三伯将宠爱的幼妹许嫁了得意的门生。这就是五姑下嫁的那段故事。

五姑和秉丈共同生活三十年。那三十年的生活经过已在五姑的五旬寿序内被姑丈笔述得那么亲切有味。不过其中有一段事迹，一段那样值得纪念的生活经验，而五姑平日却绝对不和我们谈起，所以我对于那一段经过至今仍是茫然。戊戌政变，秉丈在长沙时务学堂任总务。他是康梁的同党，和谭嗣同等“六君子”是同样的命运。当事发株连的时候，幸而，不知怎样的鬼使神差，秉丈已先离长沙。不过在那时，在西太后的淫威之下，不论你走到中国的哪一方，也逃不出天罗地网。我只知道五姑和秉丈有一次月夜的伤心诀别，是戊戌的八月十五的中秋夜，在明月团圆的光辉下，秉丈将双亲儿女都付托五姑。此后的一段经过，五姑绝不再提，大约不愿再回念那一段痛苦滋味吧。

辛丑那年是我们家最坏的流年。在一年之内，五伯、七叔、七婶、九婶和我的母亲相继去世。留下的是一大群素白麻衣的孩子们，其中有不满足一岁的婴儿。几年后，我的父亲去世，祖母已伤心透了，

五姑由上海归宁，安慰祖母，同时又随姑丈回沅省亲。那时的沅州不像今日的沅陵，公路四通八达。那时由长沙去沅州的通行方法是坐小河里的小木船。急流浅滩，水清见底，看风景，当然有不少的好图画，然而偶一不慎，船底触礁是够危险的。而且有段路是水陆兼程。五姑常在这条道路上来往，欣赏那内河的秀壁清流景色。那次从沅州回到长沙，她就开始安置我们这群孩子，有的送往日本留学，有的带到上海读书。当时我们哪能了解她的计划趋向，要重建家庭的新力量。那时她是一个不满三十岁的少妇。

不论“教育万能”的学说究竟有几分真理，五姑，并没有受过时代的专深教育。以她的年龄和她的时代，那原不足为奇。因为有一个宠爱的幼弟，男孩是要读书的，所以她也得了读书的机会。在十二岁以前，她带了九叔一同上学。那窗明几净的家塾经验，她曾尝味过两年多。老塾师对于女弟子原不存任何希望，而且是十分地客气。她读过几种书：女四书，诗经，古诗源等，但是谁知道，她对于这些书究竟了解多少？

不知是她自己的聪明，或者是环境的孕育，她对于一切事理人情有那样的认识。她是一个有抱负、有事业观念的女子。她也感到自己未能及时就学，没有一艺专深，而她那礼贤敬士的风度是可爱的，所以她的朋友圈子并不因环境关系而受限制。中年以后，她的意志向社会迈进。她认清了我们这“金字塔倒竖起来”的社会现象的危险。当秉丈离开了政治舞台，集中精力创办香山慈幼院的时候，五姑认为那工作的圈子太小。秉丈对教育工作有他的理想，他爱他亲手抚育的儿童们。当时慈幼院的寄宿舍里一律用小铁床，那布置也曾受过批评的，但是秉丈认为儿童们应该不分贵贱，一样享受。他的理想我们也不能否认。然而五姑的美梦是愿意中华民族那千千万万、广阔无边，甚至

智能低弱的文盲阶层都能转入一个开朗光明的自由境地。她有抱负，有志愿，但是她不熟悉那些近代社会科学的整套的推行方法，不免着手茫然。

一九二三年的春天，德妹赴美，五姑送她到上海，我也从南京到上海送行。大家住在静安寺路的沧州别墅，记得房间号数是一四四和一四五两间，前面有游廊草坪。德妹动身走了，五姑不免系念，正感无聊，她留着我在上海和她做伴。

一天下午陶知行⁽³⁾先生走来，神情非常地高兴，发现了什么奇迹似的。知行先生去游西湖，刚从杭州回到上海。据他说，在西湖边，他发现了一种绝妙的推行普通教育的教学方法。

那是春天。每到春季，基督教会要举行一次篷帐会，当然那是一种传播教义的集合。春日西湖，那是多么美好的集会环境！那年西湖边上的篷帐会，据说是上海青年会总会主办的。在星光清丽的某夜，知行先生在湖边散步，不知是走近天竺或是灵隐的那一段，他遇见了一个数百人集合的篷帐会。篷帐里射出闪灼的灯光，这灯光引起了他的好奇心，逗他进去参加集会。但是那时讲台上发出的声音，不是讲道而是一具幻灯，放射些萝卜、白菜、算账、敬茶、送客等普通日用的单字。那时篷帐里的几百人，男女老少，扶老携幼的，肃然清静，精神专注在幻灯上。参观的陶先生感觉那精神太美了，方法太好了，自己也兴奋起来，非常得意的，怀着那幻灯教学的“法宝”回到上海。他报告五姑那教学方法的效力，可以推行全国，是推行大众教育的绝妙教学方法。并且探明了指导那教学方法的是晏阳初先生。晏先生那时在上海青年会总会任职。当时五姑就托知行先生设法约晏先生会面谈话。当时她的神情很镇静。陶先生走后，五姑兴奋起来，大约是太

高兴了，高兴到无可如何，无所措手足，她叫开汽车，要我陪她出去兜圈子。由静安寺、南京路、黄浦滩来回三个圈子，车夫莫名其妙。在车子里那段时间，五姑整个地沉默了下来，不开口，不说话，但是从街上路灯的光线里可以看见她脸上的微笑。那时，我似乎懂得她那内心的兴奋。

隔了几天，一个下午，两点钟，知行先生来了，陪着一位面色清癯的西装人物，手里提着一个黑皮夹。就是那天下午，在沧州别墅的一四五号的房间里，围着那屋子中间的一张圆桌，五姑和陶、晏二位的圆桌会议开始了。他们三位谈得高兴，投机。晏先生那时是翩翩年少，他说话的声吻和态度都很镇静，申述了一番他那教学方法的工作经验。前次欧战的时候，一批一批的华工被送到欧洲去。他们散漫无依地流落在欧陆上。晏君那时是热诚的青年，自告奋勇，辛勤努力地编制一种极浅近的读物来教育华工，那就是他教学的起源。那天五姑就提议，利用那幻灯教学方法，扩大工作范围，推行到全国。她对晏先生当然是十分敬仰，并要倚重长材，约他共同负责，做这全国识字教育运动的工作同志。那天，就是这二十年来，中华平民教育促进会工作的起始。那天，她命令我坐在旁边的一个小书桌上把他们的谈话记录下来，我遵命地记录了。那张字迹不知还存在哪个箱子里。

此后的一年，五姑集中了精神兴趣，雷厉风行地组织工作。她在各地奔跑，废寝忘食，整个忘了自己。姑丈常取笑她，有了社会，忘了家庭，他要和她竞赛一下。我们也转笑姑丈，并且送他一个美诨“男性的嫉妒代表”。

那一年，我跟着她，实在没有努力，没有成绩，虽然她愿意我跟着她、了解她。青年们在宠爱的庇护之下往往抛弃珍贵时机。在第二

年秋天，我一半是顽强任性，一半是恃爱逞娇，离开她出国了。

就是那年秋天，阳初先生受了五姑的聘约，移家北上，和五姑共同负起这全国平民教育运动的工作。

五姑，她那和悦温怡的风神是亲友们共认的，而她那刚劲的内性、坚强的意志、舍取去就的决断却是许多人不知道的。秉丈，稟赋聪明，热于友情，忠于所事，也是我们认识的。在他的政途知遇，早年很顺心，晚年不遂意，因为他有自己的明知。袁世凯极度地想利用他，任他热河都统，责任内阁，都是忌材圈虎的手段。但是秉丈觉悟得早，没被圈入洪宪的笑话里去。而袁世凯更畏忌的是五姑。记得是一九一五的夏天，我和濂姐因暑假回到北方，住五姑家，随着五姑秉丈各处游玩，非常高兴的时候，忽然来一急电，熊老太太在沅州病重。秉丈思乡念母，涕泪纵横，匆忙地乘平汉车赶回湖南。这是事实。在得电报的次日下午，袁世凯就送来一大堆礼物，人参、燕窝之类，还有两件貂裘，五千两银子的旅费。我们年轻人是多么好奇捣乱的，争着要看总统府送来的东西。大暑天送皮袄，事太离奇了，濂姐和我忍不住大笑起来：“莫不是总统疯了么？”当时我们被五姑训责几句。但是五姑转过脸去又抿嘴笑，而且语句诡谲。我们不懂其中是什么神秘？秉丈动身走了。一天清早，五姑自己带了那一大堆东西，原璧奉还总统府。回家后，她才告诉我们：“别人以为姑丈这次是托故离京，回到沅州那蛮山里去养兵秣马呢。所以过冬的皮衣都送来了。一堆礼物就能挽回人心么？我倒要送还给他。”这件事只有舜姐和我知道。当天下午，五姑一身轻便，到天津打牌去了。

以五姑的性格，她应该是爱下棋的，然而她却十分欢喜麻雀牌，她爱那游戏。她在牌桌上的花样儿真多，几色红，几色青，几番风，

几番雨，几条龙，几只虎，花样儿翻得愈多，她老人家愈觉高兴。那些五花八门，我辨不清楚，而且对于那样的消耗精神，也曾表示不满意。我回国后，自己陶醉在蜗角乾坤里：一个小家庭，三个小儿女，几点钟的教书责任，自己觉得工作神圣，其余的事也就不在意念中。我们的小家庭和五姑的住宅仅一街之隔，三年中，我曾在牌桌上奉陪她一次，她是多么高兴的！现在的生活虽紧迫几十倍，假使能年光倒流，我岂不愿意陪她在牌桌上游戏，使她多高兴几次？过去无所用，未来不可知，能触觉的唯有现实。今日这现实的混乱的世界、颠倒的人生，若不是痴儿愚戏，还有什么神圣意义的存在么？

说起来，又是一段笑话。慈儿未满六岁，在幼稚园的时候，一日晚餐，她附着桌子犄角，自言自语地说：“世界上有两个好人，一个是孙中山先生，一个是五婆婆。”我们听了这突如其来、滑稽连锁的话，不免哑然失笑。当然她是受了学校公民教育和家庭环境的影响。

儿童感觉天真，出语诚实，又教人莞然。

一九四二年一月于成都

(1) 熊希龄（1870—1937），字秉三。中华民国第一任民选总理，晚年致力于慈善和教育事业，曾创办著名的香山慈幼院。——编注

(2) 朱其懿（1846—1910），字叔彝，光绪十四年（1888）知沅州府，为政“教养兼施”，著有《守沅集》。——编注

(3) 即陶行知（1891—1946），著名教育家。提出了“生活即教育”、“社会即学校”、“教学做合一”三大主张。——编注

附录一 倚楼词

这是过去三年在北方写的一点稿子，既不是欣赏文字，也不是玩弄闲情，实在是心境苦郁，无可如何，抽绪成句。就格律说不免要受倚声家的指摘。然而此情欲吐，不计工拙了。

“七七”卢沟桥事起，我们全家于八月八日离开了北平。当时平津均已沦陷，平市警察已被解除一切武器，徒手站在街上。我们所住的罗圈胡同的房子曾经庚子年八国联军的蹂躏，不知又要遭敌人的怎样践踏了。佛西因平教会由湖南屡电催他南行，在九月十五日由天津英租界紫竹林码头上船，总算平安地出了塘沽，转青岛，胶济平汉路奔驰南下了。那时我们每天用电报通消息。从十月五日起，平津向外的通电也停止了。直到十二月底才有由香港转的航空快信。眼看着大局一天天地转变。这时期，不论个人、家庭，分工合作或合作分工都是忍痛图存的唯一途径。我个人因孩子们的牵累，在平津转徙了两年多，那时日，也就不必回想了。今天在这水深火热的时候，我们一家几口还有见面的机会，也不能不算千万人中的庆幸分子。今日的成都，虽在警报中过活，然而这是做人的生活，转觉身心泰然。若在平津，我们只有在半夜两三点钟、人声静寂的时候，才听到一点重庆的广播，知道点战事的情形。听到战区、后方各城市被炸的消息，那种心神的不安，各种的系念，可怜的祖国之思，情绪高涨到几十倍。和我同境同情的，不知还有多少人，今天仍困留在沦陷区域。相离益远，系念日深。

一九四〇年十月二日记于成都盐道街

浣溪沙

不恨西风送语稀，却惊传递捷音微，沙场多少好男儿。应是秋高天气爽，怎生云暗压天低，长堤烟树意凄迷。（一九三七年秋津居感时）

不畏风高愿买槎，时乖力弱意多赊，岁阑儿语惯呼爷。客里云山多少路，梦回南重隔天涯，月明寒夜色偏佳。（一九三七年岁暮）

春去春来总未闲，山南山北爱留连，野桃红杏艳连天。香醪飞花随步旋，明湖双桨戏晴涟，此中回味是清欢。（一九三八年春津居怀北平景物）

佳节缠怀不自持，可堪儿语门娇痴，远山云影渺如斯。红烛侵思光荡漾，香花凝绪影参差，悠悠春意欲来时。（一九三九年新岁）

卷地狂飙逞意骄，黄沙迷望更无聊，不能清澈怎凭高？消息不来春寂寂，落花和月夜迢迢，欲随残梦度层霄。（一九三九年春津地狂风蔽日）

忆江南

春光好，春色媚千家。痴弱依人浑似醉，洋场飞骋试新车，歌舞
阑哗。

回首处，城阙漫咨嗟。山顶英儿拼敌骑，平原碧血浸春花！谁忍
试新茶？

鹧鸪天

风掠寒云去不知，悠悠时序似相思。频传南地梅开遍，怎奈风光向北迟。春且近，绪如斯，两年花事怅心期。应知处处灯红夜，苦念征人遍地时。（一九三八年除夕）

花事年来似故知，一番风雨一相思，惊心历冻凝冰候，况值娇伤上绿时。勤理护，喜新枝，一回灌溉一回滋。今春所事堪惆怅，惟有闲庭黛月知。（忆双照堂牡丹）

别味朝来似醉般，此怀端不为春宽。青山碧水原牵梦，一样春光几样看。星悄悄，意漫漫，风情愈逼愈回环。低徊徙倚都无奈，人散天涯欲致难。

踏遍长堤意不融，悠悠春色总春浓。茸蒙细草兜行路，花气氤氲荡晓风。离恨远，梦应同，朝来迷绪更重重。纵横意态春云里，弥绿关山惊望中。

减字木兰花

骄阳如许，又近一年春好处，细草仍舒，欲揽春光意转酥。江天远树，总是凝愁无可语，依旧河山，故殿琼宫只断肠。（一九三八年春津居怀北平）

几番风雨，细草含春娇欲吐，看不分明，远树和烟一样青。低徊凝伫，情似春光挥不去，何必咨嗟，稳度风波味更佳。

蝶恋花

润逼春云蓝似璞，轻暖轻寒，隽味仍如昨，莫道年年春遂约，几番离别成迟莫。毕竟春光难领略，不为浮名，也把春耽搁，唯有娇儿嬉憨乐，稚心春涧滢滢跃。

临江仙

积日层阴迟不下，酿来却为明妆，朦胧瑞意似飘扬。清光如许地，试步亦何妨。莫道西园闲却了，别来羁恨沉长。遥闻云外腊梅香（君来书谓川中腊梅水仙盛开），此香侵意绪，入梦懒思量。（一九三八年除夕大雪）

世乱那堪添积习，中宵午夜频醒，枕边思绪苦难平，数星量月，觑眼到天明。悄夜澄空凉似水，恍然何处钟声，慧音圆好不多鸣，几声回荡，遥度远云层。（闻复活节夜钟声）

采桑子

一九三八年春，津居苦闷，携美慈淑三儿及其小友游八里台，经南开大学旧址，极目荒凉！

今年谁教春江满？逝水东流，寂寞芳洲，绿色虽佳似带愁。痴儿笑共长堤约，珍重芳丘，认取同侪，准待来年胜此游。

清明节味酣逾醉。光漾花娇，花映光缦，云样模糊远梦迢。欢愁不信安排定，细味清宵，努力花朝，情到春深怒似涛。

清平乐

一九三八年清明节寄佛

暖风轻雨，便道春如许，欲共酿花佳节序，远梦迢迢无据。稚儿
那解时艰，偏言携盒游山，惆怅心情如缕，春光不逗人欢。

喝火令

一九三九年春，得佛自蓉寄归相片二帧，赋此题之。

别恨随春长，鼓声动地喧，此中时日老人颜，信道征儿虽健，青
鬓却斑然。欲聚偏难聚，相期日后欢，人生离聚莫洊澜，待得圆时，
重植旧时兰，记得旧时兰影，人蕙并娟娟。

附录二 乐山时期作品

鸟乐

寄居嘉山，这是第三个春天。每到春来，江流的水声，闹春的鸟唱，欢腾跃跃的究竟活泼多了。这段岁月对我个人的启示是几十年来未曾尝味过的一种心理训练，训练我自己安心定意，把握这个好机会，学习细辨鸟声。枕上迷迷糊糊的时候，大约是早晨四点半左右，楼外的鸟声就开始逗人了。当然不一定是有意逗人，也许是报晓、呼伴、觅食、教雏、练喉，好像这四面山腰每个角落里的小鸟儿都睡醒了，东一声，西一唱，遥遥呼应。起初，声音是各处分开的，大约是各自呼吐清气洗溜嗓子，渐渐地声音繁密，一串串的甜蜜歌声合韵交流。闭着眼，静听远处的江声，近山的鸟唱，好像整个的山水天空都浸润在一个盈盈流荡的大海里。

再仔细听去，可以很清楚地辨出各种的发音。原来鸟唱也有喙音、唇音、齿音、舌音、腔音、喉音，有从胸膛深处吐出的宽厚高音。不知是否上帝亦会赋予它们男音女音的不同声带？个人的生活和山林小鸟究竟不够接近，至今听不确那是谁的发音。细听它们的语音，似乎也有乡土、粗细、斯文各种不同的语调，然则上帝亦曾赋予它们以模仿记忆的本能。尤其是当众鸟合鸣的时候，那天然流利的运声舒喉，简直是一段一段的甜美旋律曲，音彩语韵，tone-color and verbal melody，真叫人惊异鹊鸟们得天之厚。它们秉赋了如此丰美的声色，然则究竟也秉赋了性灵么？或者它们宁愿享受浑沌平凡的厚

福，而要求上帝放弃这份自寻烦恼的理智聪明，那却只有上天知道了。

平常打眼看得见，在这山头绿树间飞来跳去的雀儿们，有成群的小白鸟、白胸灰羽俊冠山鹊、碧绿的小翠鸟、嫩黄的小黄雀，有竹鸡、画眉、红冠标致的祝英台，还有黑羽修洁、净白长尾的梁山伯，以及红绿羽毛而带黑纹，从头至尾只二寸长短的小身材雀儿，唱声轻细溜圆，满林遍地地飞来跳去，不损人也不害物，不怕人也不闹人，它们莫不是神异经所说“鹄国”里的移民么，如此地自然有礼。诧异的是树林间看不见多少鹊鸟窝巢，然则它们是春来佳客呢。到了暮春，劝稼的布谷，意重心长地早晚叫个不停。还有子规，尖细的声调，似带清愁，从云中溜过，唤雨的斑鸠，噪晴的喜鹊和夜游神的猫头鹰，那是常年听到的。夏秋夜间是夜游神的热闹季候，远近山树间高声低叫，呼朋唤侣，娓娓谈天，或哈哈长笑。这美暖春夜，猫头鹰倒不多参加热闹。难道是因为这些美容善唱的嘉宾息止，夜游神感觉生活不调和，难于处群而暂避去么？大约一周前，见几个燕子回来了。因为这个山上的住客不够贤惠吧，它们不肯停留下来，只在半空中斜阳光里飞旋。八年的抗战生活，人类究竟是血肉之躯，意境心情的维持常态，究竟是有限度的。高空里的鹊儿们对下界的鸟瞰看得最清楚，不愿沾惹麻烦么？何况春来秋去的燕子是追求享乐的小鸟儿。据说衡岳的山巅是燕儿们南来北往、息趾回足的交换点。祝融峰的风力强烈，不是轻身燕子的栖息处。但是年来春日，不论衡岳山谷或湘江，两岸的颠沛人家，岂能再有那卷帘清供的待燕闲情？

若将这些美妙身材善歌唱的精灵来比拟诗人，宋玉潘安之貌，他们的美，我的意象中想象不出一个模样来。但是在几本西文书籍里，却常看见几个诗人的画像。那些坦白胸襟深灰色的羽鹊似乎像哲意侵

深的华兹华斯；那黑白分明、清秀的梁山伯好像娟好的美貌诗人雪莱；那红冠标致的祝英台倒像带贵族味的倜傥拜伦。我们的田园诗人陶渊明，和华兹华斯有些相似相同，彭斯似乎是一个“一身爱好是天然”，那么意静心恬，带些土味儿，质朴纯好的结实青年。劝稼的布谷鸟，似乎太暴露了，比拟这几位诗人都不够味儿。兴来比拟，唐突了诗人们，怎好。

还有去年秋天看见的雁阵，听见的雁声，也是未曾见过的深刻印象。在十月中旬，约一个星期的时日，每天下午一阵阵嘹唳的雁声，一行行几丈长、飞不尽的人字阵。记得是十月十七那晚，我在灯下做针线，夜深十一点多钟了，忽然一阵极凄切尖利的雁声，足够十几个琵琶合奏才有那声响，抑怨长声掠过山头迢迢远去。雁去了，余音留在山边。淑儿问：“它们这样叫，是因为黑夜里，怕迷了路，失了群，彼此呼应么？”我不禁想起了王静安先生那首伤时的《浣溪沙》：“天末彤云黯四垂，失行孤雁逆风飞，江湖寥落尔安归？陌上挟丸公子笑，座中调醖丽人嬉，今宵欢宴胜平时。”

静安先生的小词都是非常隽永精练。他的感时看法不免迂执，然而他的不投时好和他的治学精神，只有这不辞辛苦的长征雁阵能代表他的坚毅。

春润秋萧，鸟声里表现得最清楚。清晨不到六点钟，朝阳破雾刚出，明珠挂在东方。大地上的气氛，盈盈袭动穿绕直达到呼吸胸臆。这时的鸟唱，听迷惑了，直教人感到琴弦管笛合奏的流韵音潮。那溜嗓子，迎朝日的欢欣喜意，只有极流利纯熟的箜篌弦响或能表现那春来流动不息的生意。树上的新嫩叶，草间的小露珠，似乎都被引动了，彼此会心吁噫。

“庄严的音乐最能抚慰迷惘的心灵”，这是莎翁的美词句（暴风雨，第五幕，第一景，第五十七行）。今日这骨肉流离的世界，这迷惘的苦海，大家迷惘到几乎在镜子里不认识自己。这年头是人类历史暴风雨的深夜。这春来的自然吟韵莫不也是那活泼的空气精灵Ariel召唤来的庄严音乐？精灵说：“我若是个人，我的心会变得软些。”

我们更希望找到一个甜醉的Miranda，有一天，她会代表人类很惊异地说出这样的话：

啊，奇怪！

这里怎有这许多的好人！

人类有多么美！啊！健美的新世界，

有这样的人在里面！

（同幕，同景，一八二——一八五行）

这春来的鸟声，庄严的音乐，抚慰我们大家，在各个都迷惘不能自主的时候，找到我们自己。

原载《东方杂志》第四十一卷第十号

《伊丽莎白和她的德国花园》(1)节选（译作）

日记一则 五月七日

我爱我的花园。现在，这样甜美的下午我在园里写作，不过蚊子闹得厉害，半个钟头前的一阵凉雨，树叶子都给洗干净了，鲜明清丽，那新绿多吸引人注意。我的近边有两个猫头鹰正在谈天，娓娓长谈，我爱听他们的语音和爱听夜莺的歌声一样。猫头鹰先生在说“1335”，他的夫人在不远的一棵树上回答“2446”，柔美和谐地同意而顺从他的意旨，她真是一个道地德国产的女性猫头鹰。他们的语句，老是重复又重复注重着一件事，我想一定是在说我的坏话，但是我怎会因猫头鹰的讥诮而退避呢。

这地方荒废得不像个花园了。里面的房子，不消说“花园”，闲着二十五年也从没有人住过。一块如此美的老地方，那些人本可以在此住下而都没有住过，宁愿在烦嚣的城市里找几间房子住着，似乎都不具耳眼的，这世界似乎也就属于他们。他们也不具嗅觉；岂知这春来的嫩叶和温润的土香给我多少快乐。

现在我老是快乐的（这当然是指户外说，因为室内就有仆人和家具），我的春天乐趣虽不比夏秋更浓厚些，然而意味不同，譬如像去年冬天，在冰结霜凝的园地里，我高兴得舞蹈起来，忘了我的年龄和儿女。但是那端庄尔雅的观念不禁使我只敢躲在树丛后面跳跃。

我现在竟被许许多多的雀果树围绕起来，大树枝拖到草地上，枝上的白花和嫩绿，缠络垂缨。看起来这园子就像在举行婚礼。我从来没见过这许多的雀果树，满园遍地的。园子的东边有一条小溪，溪水的那边，就在麦田大地中间有一棵非常硕大的雀果树，衬着那早春的冷艳蓝天，图画似的，耀眼的美。

园子的周围是麦田和草坪，更外圈是展开的莽原和松柏树林子，林子接着蔓草，蔓草接着林子，这样绵延下去。树林的美是那绯色魁梧的树干，上面的圆顶，柔淡青灰，下面衬着亮绿的冬青树叶，静悄悄没有半点声音。那些莽原也是美的，望过去，绵垠无边，对着夕阳光彩，直叫人感觉投入了造物者的怀抱。

在这块平原中，在绿肥花盛的雀果树圈儿里我过着快乐的日子，就在那肥绿浸润中，有一所许多三角顶、灰砖的房子，在这里面我过了许多百无聊赖的深夜。这房子年代久远，添修的地方颇多。“三十年战争”以前，这是一个修道院，在拱形圆顶下的圣殿地砖，已被那些虔诚膜拜的农民信徒们的膝盖磨平滑了，这圣殿现在是当大厅用。阿道尔夫（Gustavas Adolphus）大王和他的瑞典卫兵们经过这地方不止一次，文献上有记载的，因这地点正当瑞蒲公路要冲。这个“北方狮子”无疑是一位可敬重的人物，他的行动和他的信念相符合，然而当时修道院的尼姑们也有她们自身的信仰，这个“狮子”却为难了她们，扰乱了那清静平和的岁月，迫着她们到外面去飘流。

从这房子所有的窗口望出去，平原遥展，没有任何山形障碍，只见远处一抹青树，西窗看落日，润绿平拖，直到尽头接着夕阳边线。我最爱西边的窗子，所以就选定这边做卧室，虽在梳头理发的时间，也欣赏景物，不致糟蹋片刻工夫。我的青年女仆服侍这样一个懒散的

主人，习以为常，每到梳头的时候，她替我打开窗子，安放一张舒服的椅子对着外面，她也绝不来和我说话，以免扰了这清甜静穆的时间。照她的理想，一位尊贵的德国太太应有她的生活方式，所以对于我这任性的花园生活习惯她很忧心。周围居住的人都以为我的性情怪癖，怪癖还是客气的说法，他们说我只会拿一本书在野外消耗整天的时日，从来不做针线烹饪一类的事。我想既然有人肯替我代劳，那又何必一定要我自己烹饪呢。至于针线活计，女仆们做得又好又快，我认为一切精致花巧的女红针线不过是用来愚弄笨人，使她们心手俱忙，无暇于智慧思索。

我们结婚已五年了，从前绝没想到利用这个地方来安家。那五年工夫，我们住的是城市里几间小屋子，那整个的时期，我虽非常地痛苦，身体却非常健康，这倒也去掉了一些坏观念，所以我现在的快乐不仅是花园的享受，倒是因为消化好。当我们把时日消耗在那城市小房子里的时候，这个可爱的地方，蒲公英早长齐了门口，道路上野草荒芜，没人来到，唯有北风偶然光顾。——五月里那过去的五个五月天——没有人来看看这些奇美的雀果树、盛开的丁香花，虽然一切都是那么好，那么茂盛，紫宝藤越长越茂，到了十月，这屋顶给一串串的鲜红花络盛装起来。这个好世界已被猫头鹰、小松鼠和厚福的小鸟们占据称王，没有一个人走进这空房子来。当那看房子的老头儿开窗子的时候，只见一些蛇从南墙壁下蜿蜒爬入，几年来它们已养成如此习惯。这地方的一切都是快乐、平安，有理想的生活，但是我从来没有想到这儿来住。回想起来，自己惊讶，没有理由地耽误了这许多年月，竟没有发现这偏地的一角就是天堂。每年吃尽了苦头到海边去住几个星期，却一点也没有想到就利用这块地方来歇夏；直到去年春天我们到这儿来，打算开办一个乡村学校。闲步间，找着这块荒园。不知是一种什么败叶或潮润的土香，使我蓦然回忆起童年在花园里度过

的那些快乐日子。那时日，怎能忘怀？那就是我生活的开始，那时我渐近成年，已踏步走入我自己的世界。记得是早春三月，灰色静悄的天，焦黄静寂的地，林空无叶，真够愁寂。当我站在那潮润、深静里，忽然感觉到一种初春气息冲袭的乐味，那是童年尝味过的，竟像脱了件衣服似的，卸去了那五个耗费的年头。这世界又充满了新希望，我也就此立誓与大自然结缘，我的快乐生活也就从此开始。

我的丈夫也闲散起来，似乎有点意思整理这块地方，居然同意来此住些日子，此后是六个星期的美满时光，从四月底到六月。到了六月，我就是一个人独自住在这儿，按道理，我原该尽力地督促匠人们整理室内的修画和糊纸等工作，然而实际上，每当我走进房子，已是工人们散去的时候了。

那时，我是多么快乐！我真想不起来，什么时候有过如此满意的岁月，除了那段稚龄时期，因幼小不能工作。每天十一点钟那一顿点心，坐在一块铺满了蒲公英和星星菊的草地上吃糖果牛油面包，糖，似乎竟失去了甜味，而我对于蒲公英和星星菊的喜爱与日俱深，绝不忍让它们被铲掉，常以为，一两天内那花瓣的小脸儿又会活跃出现。那六个星期我整个生活在蒲公英花的快乐世界里。三块草地都铺满了蒲公英花——那原是草场，后来长满了野花香草——在落叶的樟木和橡树底下，蔓长着成片的蓝色细丝苔草、净白的秋牡丹、紫萝兰，而燕尾草我特别喜欢，因为它那洁净、明亮、光彩的美，好像经过书画家画出来似的。秋牡丹凋谢后，接着又是雁来红，所有的雀果树花都鲜艳盛开，我陶醉在那花幔遮天的快乐里，打眼的又是丁香花，成片成堆地垂到草地上，行路的两旁还有许多小丛树灌木，接连拖展有半里路长，经过房子的西面，望下去，光辉明彩，陪衬着一些老木松杉。这些花还没凋尽，荆球花又开遍了，南窗下有四大丛浅红银粉的

牡丹，而我感受到的快乐真是说不出来。那时日似乎都融化在一个甜美平安、浅红深紫的梦境里。

房子只有一个老太婆和另一个女仆，因为不需要太麻烦，同时我也可以随意些。我的餐食非常简单，可以连盘带碗地移到丁香花底下去吃，我的丈夫曾送给我一个美号——“流动杯盘”。记得那些时，我的整个食物只是些生菜、面包和茶。偶尔，午饭有一只小鸽子，这是老太婆的好意，怕我饿坏了。只有女人受得了六个星期的凉拌生菜吧，而且那生菜里面又搅和些浓厚的丁香花的香味儿。我曾度过那样清淡的生活，虽然此后对此并不欢喜。现在呢，不能不勉强帮着料理每日的三餐，其中两餐要端整安排，才适合正式家庭餐食的排场，完全不能离肉味的，叫我怎能不回想起那凉拌生菜的生活，一共四十天，一种单独的享受，因为我是单独地生活。

到了黄昏，工人们散去，房子里空虚得只有回声，那老女仆有筋骨痛的毛病，上床去了。我的这间小屋子是在房子的另一角，已布置就绪，我却总不愿意离开那些青蛙和猫头鹰朋友们，每每是怅惘地随手关上花园门，再经过那重重回声响应的南屋，这里面塞满了一些梯子，画匠的鬼形吊桶和乱七八糟的零件，更有一些暗影。于是我口里故意哼着调儿，好像心里欢喜似的，缓步经过那砖地大厅，走上咯吱咯吱响的楼梯，再走向那白色的长通道，到末了，吓得急忙冲入卧室，将门双重锁上，再加上门闩。

这房子没有铃铛，我常常把餐室的铃带到床上去，预备深夜害怕的时候有点响声，其实我也不知道有什么用处呢，因为根本就没人能听见。女仆睡的一间小房子可通到我的卧室，那一大段空洞西廊里只有我们两个人。很明显，她不信鬼怪的事，因为我可以听见她上床就

睡熟了。其实我又何尝信鬼怪。譬如一位法国太太说过：“……从她的著作里可以看出来她的意志坚强。”

那个餐室铃铛，虽然从来没有用过，对于我却是一个大安慰，当我看见它在床边椅子上，我就感觉安心些。夜里什么都挺好，只是不安，说也怪，就有那么些吱吱咯咯的古怪声响。我常躺在床上几个钟头睡不着，刚睡好，又常被一些响声惊醒，那就只好听着隔壁屋子里女仆的鼾声。到了早晨，当然我又勇敢起来，勇敢得像头狮子了。再想到晚上出冷汗的情形，不免又觉得非常可笑了。现在回想起来，那些夜晚是多么有趣的，我自己好像故事书里描写的顽童，他们听到风里夹带的声音，转有一种惊骇的乐味。那景况，我真愿意惊心再过一番，试想，那房子里纯洁的美，没有任何东西、佣人或用具。

那些卧室是多么美，什么都没有，只有悦目的新纸，有的时候，我走进那些已经修饰完毕的房间，想到它们的过去和将来，心里就构筑起了许多空中楼阁。从前住过这些房子的尼姑们还能认识这些刷得洁白的屋子么，它们都变得美好了，有着精致的花纹纸和洁白的粉墙。她们将怎样惊讶，假使看见那十四号小房间已变为浴室，那个大浴池足够洗净身体，就如给她们的灵魂清洁一番！她们会惊慌失措的，根据我自己的经验。当初我爱慕上了一位礼拜堂的琴师，我开始惊讶自己的污点，感觉初次失去了灵魂的清白，那是如何的惊骇呀！那时我只十五岁，其实我不过瞻仰了他的白袈裟、罗马鼻子、大胡须，对于这些我竟迷恋了六个多月。到末了，有一天我和保姆在街上走，遇见了他，发现他的便服也只是一件牧师外衣、翻卷的白衣领和一顶硬毡帽，从此我绝不爱慕他了。

刚搬家的那段享受要算最美满了，我什么都不想，只感觉自己浸润在平和优美中。他，忽然驾临，当然，无论如何，不论怎样，他有权来到。他责备我不写信，当我告诉他简直是太快乐了，想不到写信，他似乎联想到自己，以为我怎能独自快乐。我引他去看园子的四周各处。经过那新修的路径，请他看那明丽的荆球和丁香花，他对我说，没有丈夫和儿女的陪伴，居然也能快乐，这纯属自私，并且丁香树也应该整个地修枝了。当我们走回来的时候，我的晚饭已齐备，是生菜和烤面包，放在游廊的小台阶上。我尽力想让他消怒，把所有的晚饭都送给他享用，但是这个“盛怒先生”怒不能消，他说，要马上回到旧房子去。果真，他去了！此后的珍时岁月，我不免牵心，每当我想到自由乐跳的时候，就感到良心的刺痛不安（这一层，我是完全屈服的）。每当我要去监督那些屋子的画匠们，我的双脚却驱动着我去看花园。我在小道上走来走去，设计、批评、督促，一天的工作足能胜过从前一切的成绩。我按时写信，系念，然而又不能自抑地烦恼、悬心。但是你又能怎样呢，假使良心坦白，胃口如常，阳光明亮！

（《伊丽莎白和她的德国花园》这部日记，曾受到许多读者的爱好，这里译的一则，是用伦敦Macmillan的版本。）

一九四三年三月译于乐山

原载《东方杂志》

第三十九卷第十一号

(1) *Elizabeth and Her German Garden*, 英国女作家伊丽莎白·冯·阿尼姆 (Elizabeth von Arnim, 1866—1941) 的小说。