

2019

[总第374期]

ISSN 0511-4721

5

国家社科基金资助期刊



LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

文史哲

中国出版政府奖期刊奖  
新中国 60 年有影响力的期刊  
2017·中国百强报刊  
国家社科基金资助期刊  
教育部“名刊工程”首批入选期刊  
全国中文核心期刊  
中国人文社会科学核心期刊  
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊  
中国高校系列专业期刊成员刊

# 文史哲

双  
月  
刊

1951 年 5 月创刊

2019 年第 5 期  
(总第 374 期)

2019 年 9 月 5 日出版

顾 问(排名不分先后)

邢贲思 汝 信 袁行霈  
叶 朗 方克立 厉以宁  
杨牧之 冯天瑜 奚广庆  
戴 逸 楼宇烈 张立文  
钱中文 李希凡 刘蔚华  
李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美) 杜维明(美)  
李福清(俄) 顾 彬(德)  
康达维(美)

主 编

王学典

副主编

刘京希 李扬眉

封面设计

蔡立国

## □纪念五四运动一百周年

反思“五四”:中西古今关系再平衡…………… 杨国荣 罗志田 温儒敏 何中华(5)

---

和解的破灭:司马光最后18个月的宋朝政治…………… 赵冬梅(24)

面子与里子:明洪武时期中日“倭寇外交”考论…………… 马光(41)

文教何以共谋:战后台湾学术形成的权力语境…………… 王晨光(56)

---

## □重估儒学价值

中国务实主义及其儒家哲学基础…………… 姚洋 秦子忠(69)

道统指导政统原则及其在传统中国的制度安排

——关于知识分子制度化参政机制的讨论…………… 盛洪(90)

---

---

先秦儒家的“富德两难”问题 ..... 李晨阳 刘琳娜(101)

---

## □当代学术纵览

近四十年中国古史断代研究的回顾与反思

..... 沈长云 楼 劲 包伟民 赵轶峰 黄爱平 刘志伟(109)

“积淀说”与“结晶说”之同异

——李泽厚对我的影响及我与李泽厚的分别 ..... 杨泽波(130)

---

理解人生

——从海德格尔到佛教 ..... 李章印(138)

---

论 1930 年代上海“真美善作家群”的形成及其文化姿态 ..... 王西强(150)

---

---

# LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

Number 5 2019, Serial Number 374

September 2019

## *Contents*

Yang Guorong et al.	Reflection on the May Fourth Movement: Rebalance between China and the West, and the Ancient and Modern	5
Zhao Dongmei	The Bankruptcy of Reconciliation: a Study of the Song Court Politics during the Last 18 months of Sima Guang (1019-1086)	24
Ma Guang	The Sino-Japanese Relations during the Hongwu Emperor's Reign (1368-1398)	41
Wang Chenguang	How Cultural and Educational Circles Made Collusion: The Power Context of the Formation of Academics in Taiwan after the Second World War	56
Yao Yang, Qin Zizhong	The Chinese Pragmatism and Its Confucian Philosophical Foundations	69
Sheng Hong	The Principle of Guiding the Political System by Natural Law and Its Institutional Arrangement in Traditional China: a Discussion on the Institutionalized-participation Mechanism of Intellectuals	90
Li Chenyang, Liu Linna	A Solution to the Dilemma between Material Wellbeing and Moral Cultivation in Pre-Qin Confucianism	101
Shen Changyun et al.	Review and Reflection on Dynastic Historical Research in China in the Past Forty Years	109
Yang Zebo	Similarities and Differences of the Theories of "Accumulation" and "Fruit": Li Zehou's Effect on Me and Differentiation between Us	130
Li Zhangyin	Understanding Human Existence: From Heidegger to Buddhism	138
Wang Xiqiang	A Study of the Formation of the "Truth, Beauty, and Goodness" Writer Group in Shanghai in the 1930s and Their Cultural Posture	150

本刊已许可中国学术期刊(光盘版)电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。该社著作权使用费与本刊稿酬一次性给付。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意编辑部上述声明。

## 反思“五四”:中西古今关系再平衡

**编者按:**百年前的五四运动是中国现代史的发端性事件,如何估量和处置以儒学为代表的传统文化及其与西方文明的关系,是五四时期所面临的重要问题之一,至今仍有巨大的现实意义。2019年5月,山东大学《文史哲》编辑部主办“儒学价值及其现代命运:五四百年纪念”高端论坛,本期所推出的这组笔谈,即属此次学术研讨会的部分成果。其中,杨国荣先生由“五四”核心概念(科学和民主)与儒学核心观念(仁和礼)之间的相分相融,提出“五四”思想家尽管趋向于传统与现代之间的划界和对峙,但深层观念依然与传统相涉;罗志田先生提出,“五四”对个人的一度看重虽更多是受外来影响,但我们不宜忽视中国传统中本有一个顶天立地的个人,而“五四”使个人脉络化的“近代中国特色”,却疏离于近代西方和中国古代的个人观念;温儒敏先生认为,以“五四”为“全盘性反传统主义”的观点是浅薄的,真实的历史是“五四”既颠覆传统,又赓续和再造传统,“五四”先驱者批判礼教,是儒学的转机而非灾难;何中华先生从唯物史观的视角,指出“五四”未曾正视和深究“民主”与“科学”背后的历史根源和社会基础,“文化决定论”试图从观念层面出发倒逼出政治制度安排和现代经济体制,存在着因果关系的某种倒置。相信此组笔谈,对于相关研究将有一定的启发和推动作用。

**关键词:**五四运动;传统;儒学;现代;科学;民主

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.05.01

### “五四”思想与传统儒学

杨国荣

(华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授 上海 200062)

五四运动既有政治意义,也有文化层面思想启蒙的意义。历史地看,西方近代的启蒙以文艺复兴为其前提,相对于此,“五四”的启蒙与传统文化的自我批判有着更多的关联。在形式之维,“五四”的思想启蒙又涉及理性及其多样的体现,其中既关乎理性的公开运用,也蕴含着理性的知性化,后者表现为以划界、区分、对峙为思维取向。在实质的层面,“五四”的思想家尽管趋向于传统与现代之间的划界和对峙,但其深层的观念依然与传统相涉:从“五四”的核心观念科学和民主与儒学的核心观念仁和礼之间的相分而又相融中,便不难注意到这一点。以上思想现象包含多方面的意蕴。

—

就历史的变迁而言,文化运动在中国历史上古已有之。如所周知,唐宋时期有所谓“古文运动”,它以提倡古文、反对骈文为主要特点,但其内容不仅仅涉及文体改革,而且也关乎文学的思想观念,因而同时具有广义的思想文化运动的性质。明代则有复古运动,其取向在于反对台阁体,尽管与“文必秦汉,诗必盛唐”的主张相联系,它的内容主要关乎文学领域,但其中也有文化意义。“五四”作为

文化运动与以上这一类文化运动的区别,不仅在于其涉及更广的社会生活,而且更在于它具有明显的时代特征,这种特征具体表现为思想启蒙。

从思想启蒙这一角度看,启蒙运动当然并非仅仅发生于20世纪的中国,事实上,早在18世纪,西方便已出现了启蒙运动。然而,与西方的启蒙运动相比,“五四”运动具有自身的特点。西方18世纪启蒙运动以此前的文艺复兴运动为历史前提,尽管文艺复兴没有触及政治制度层面的问题,也未提出新的政治主张,它与西方传统文化的关系,更多地表现为以往文化的再度复兴。然而,通过冲击教会禁欲主义、促进文化和科学等领域的多方面发展,文艺复兴也为尔后广义上的启蒙运动作了某种历史准备。

可以看到,西方18世纪的启蒙运动以文化的复兴(文艺复兴)为历史前提。比较而言,中国五四运动更多地表现出对以往文化的批判性,这种批判在一定意义上表现为文化的自我批判。文化的自我批判当然也不是五四时期特有的思想现象,事实上,明清之际便已从不同方面呈现文化的自我批判意识,但是,五四运动自我批判和明清之际的文化自我批判之间存在重要差异,这种差异主要表现在:明清之际的文化批判首先是面向过去,其目标是从所谓理学回到经学,或者说,从宋明时期的新儒学(理学)回归原初的儒学。比较而言,五四时期的文化批判,主要指向未来以及与之相关的新的观念世界。由此,以往历史传统和近代的观念、过去和现在、古与今、新和旧交织在一起,传统和现代之间形成了种种复杂关系,其中存在多重意义上的思想张力。

## 二

从思想趋向上看,五四运动涉及理性的观念。作为启蒙运动,“五四”具有广义的启蒙运动所具有的一般特点。如所周知,按康德的理解,启蒙意味着人类摆脱不成熟状态:“启蒙运动就是人类脱离自己加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导,就对运用自己的理智无能为力。”人类的不成熟,与理性能力的限制相关联,因此,在康德看来,启蒙的更内在特点,在于理性的公开运用:“必须永远有公开运用自己理性的自由,唯有它才能带来人类的启蒙。”<sup>①</sup>这一意义上理性的公开运用和启蒙运动具有内在的一致性。理性的公开运用,也就是理性公共、普遍的运用。从外在方面看,它意味着拒绝权威主义的强加,否定权威主义对理性的限制;从自我本身而言,公开运用自己理性的自由,则趋向于理性能力的提升,拒绝无批判的盲从。

理性的这种公开、自由运用,同样构成了五四时期启蒙思想的内在要求。事实上,崇尚理性,便构成了五四的特点。当时的文化反省、反对礼教、冲决网罗,都既基于理性的观念,也表现为公开运用理性的自由,在这方面,五四运动无疑体现了启蒙运动的一般特点。

除了与超越人类不成熟状态相涉之外,理性还有另外一重意义。历史地看,至少从康德开始,德国古典哲学便趋向于区分感性、知性、理性,这里的“知性”相对于感性和理性而言,与之相关的思维除了趋向于把过程截断为一个一个的横截面,并由此导向静态的、非过程的考察方式之外,其特点正在于把整体分解为一个一个的侧面,并由此引向划界和区分。以康德而言,尽管他也涉及理性以及理性层面的理念,但总体上却趋向于知性层面的思维,在他那里,现象与物自体、纯粹理性或理论理性与实践理性以及判断力,都处于彼此划界的形态。作用思维过程的一个环节,知性的思维方式无疑有其存在的理由,然而,如果自限于此,则可能形成负面的意义。康德的知性的立场曾受到黑格尔的批评。相对于康德,黑格尔更趋向于与知性相对的理性立场,这一意义上的理性较多地表现为跨越界限、以相互关联和统一的视野去理解这个世界和人类本身。

反观五四时期对理性的理解,可以看到一个值得注意的现象,即理性的知性化。五四时期,很多知识分子对理性的理解具有比较明显的知性印记,后者具体表现为思维趋向上的划界:新和旧、古和

<sup>①</sup> [德]康德:《答复这个问题:什么是启蒙》,《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1990年,第22、24页。

今、中和西都被视为彼此相对、界线分明的两端。凡新皆好，凡旧皆坏；凡今皆好，凡古皆坏；凡西皆好、凡中皆坏，五四时期的一些知识分子，往往未能跳出这一类思维框架。这种划界和分别固然是在理性的名义下展开的，但这一意义上的理性又有别于理性本来所具有的具体分析和批判性的内在规定。事实上，理性的知性化同时表现为对理性的某种意义上的偏离。尽管在当时的背景之下，这种思维趋向与彰显和引入近代观念的时代需要相联系，从而有其历史的缘由，但其中也多少蕴含了思维的限度。

### 三

“五四”的思想家尽管趋向于传统与现代之间的划界和对峙，但在其观念的深层，依然与传统无法分离。从积极的方面看，“五四”所倡导的启蒙观念包含民族忧患与人类关切二重向度。具有启蒙意义的新观念既被看作是民族层面富国强兵的前提，也被视为普遍的人类价值；不仅民族文化的价值意义需要以此为普遍的尺度来评价，而且民族的关切与普遍的人类价值关切也联系在一起。后者同时展现了世界的目光。

以上体现的是特殊与普遍之间的交融。与之相关的，是历史层面现代观念和传统思想之间的关联。这里可以具体考察“五四”的核心观念与儒学的核心观念之间的关系。在实质的层面，“五四”以科学(赛先生)与民主(德先生)为其核心观念，传统儒学的核心观念则表现为仁与礼，二者呈现相分而又相融的关系。

从价值的层面来看，民主是政治的理念。在政治的视域中，建立政治秩序，实现社会有效合理的运行，这是五四时期的民主观念和儒学的“礼”的观念都追求的目标，但是在建立什么样的政治秩序、以什么方式进行政治治理这一问题上，五四时期所接受的民主观念和儒学所肯定的礼制却呈现了重要的差异。按照荀子的阐释，社会政治秩序的建立乃是基于“度量分界”：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。”(《荀子·礼论》)所谓“度量分界”，也就是以礼为核心，将社会区分为一定的等级结构，并为等级结构中的不同成员规定与其地位相应的权利和义务。按儒学的理解，在缺乏如上社会区分的条件下，社会常常会陷入相争和纷乱的境地，而当社会成员都彼此各安其位、互不越界之时，有序的社会形态便能够建立起来。基于“礼”的“君君臣臣、父父子子”便是通过个体在政治(君君臣臣)、伦理(父父子子)等方面各自承担好相关角色，进一步建构不同层面的社会秩序。作为“礼”之延伸的纲常，则一方面内含对社会秩序的肯定，另一方面又将社会关系单向化，由此形成的秩序，更多地呈现等级之分。与之相对，“五四”所倡导的民主，以超越等级差别为前提，它所追求的是肯定权利平等前提下的政治秩序。在这里，平等之序与差等之序，形成了重要的分野。

然而，儒家的核心观念除了“礼”之外，还包括“仁”。“仁”既表现为普遍的道德原则，也具有政治层面的意义。从政治之维看，“仁”的内涵不仅体现在提倡仁政、主张德治或王道等方面，而且也表现在理解和处理深层面的政治关系之上。“仁”的基本前提之一是肯定人性平等，这一点在早期儒学那里便不难注意到。孟子即指出：“故凡同类者，举相似也，何独于人而疑之？圣人与我同类者。”(《孟子·告子上》)“尧舜与人同耳。”(《孟子·离娄下》)其中便蕴含着在人性层面的平等观念，尽管这种平等意识在传统儒学中并没有落实于政治领域，而主要限于伦理之域，但它多少在历史层面为五四时期接受平等的观念提供了思想前提。

“仁”的另一重意义体现于从仁道的原则出发理解和处理君与民的关系：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子。”(《孟子·尽心下》)“丘民”在宽泛意义上指的是天下的普通民众，“得乎丘民而为天子”，意味着唯有得到天下之民的拥护，才能成为真正意义上的君主(天子)，在这里，为民所认可(“得乎丘民”)，构成了君临天下的前提。这一意义上的“得乎丘民”同时表现为顺乎民意，就此而言，民意或多或少构成了政治权力获得正当合法的前提。与之相关的是反对杀一无辜



以得天下：“行一不义，杀一不辜而得天下，皆不为也。”（《孟子·公孙丑上》）“杀一不辜”蕴含着对个体生命的否定，“得天下”以获取政治权力为指向，在“杀一不辜”与“得天下”的如上比照中，个体生命被赋予较政治权力以更高的意义。这一仁道观念无疑内含着对个体生存权利的肯定。

在讨论儒学关于“民”的思想之时，人们通常区分所谓“民主”和“民本”，与这种区分相联系的是强调儒学只有民本观念，后者（民本）又被视为与民主相对的政治取向。事实上，从以上所述可以看到，儒家思想并不能简单地用“民本”这一概念来涵盖，在实质的层面，它同时包含可以引向民主观念的思想萌芽。前面提到的以民意为政治权力正当合法的前提、“杀一无辜得天下而不为”所包含的对个体生存权利的肯定，等等，都在内在的思想取向上与民主政治具有相通性。相应于此，这一意义上的注重“民”，也并非与近代的民主观念截然相分。

就五四时期而言，其中又存在不同的思想进路：在自由主义、社会主义或马克思主义、保守主义等分野中，便不难注意到这一点。具有不同思想趋向的思想家和知识分子对于民主的理解，也有不同的侧重。倾向于自由主义的知识分子往往更多地接受近代西方意义上的民主观念，具有社会主义趋向和马克思主义趋向的革命者则在引入马克思主义民主观念的时候，也吸纳了以往（包括传统儒学）的民本思想。直到现在，与民主法制一样，以民为本依然是一种重要的政治观念。历史地看，这里包含着多样的思想脉络，其中展现了传统儒学与五四时期政治观念之间错综复杂的关系。

在儒学之中，“仁”又与自我的精神世界相联系，后者进一步展开为个体的自我认同与个体的责任意识。与自我认同、自我精神境界相关的，是“为己之学”。“为己之学”以成就自我为指向，其中包含着对自我和个体的肯定。然而，儒学同时又注重个体的社会责任，从家国到天下，儒学从不同方面突出了个体的伦理义务和政治责任，与之相联系，对于自我和个体，儒学往往侧重于其义务之维，自我本身则常常被理解为义务的主体，董仲舒所谓“义之为言我也”，便表明了这一点：“义”主要与“当然”相联系，后者具体表现为应当遵循的普遍规范，以“义”规定“我”，意味着主要将自我视为普遍规范的化身，这一意义上的“我”更多地以大我为内涵。五四时期，历史进一步呈现出多样的格局，一方面，“救亡”的历史要求使群体的价值显得更为突出，责任和义务的观念也由此走向历史的前台。另一方面，基于民主的观念，个体的权利也逐渐受到了重视：相对于儒学之注重义务的个体，五四时期更侧重于权利的个体。

与“民主”问题上的不同理解相近，五四时期知识分子在看待“自我”或个体方面，也存在相异的趋向。一般而言，自由主义者更多地侧重于作为权利个体的自我，他们在倡导民主的同时，也引入了具有近代权利意识的权利个体。相对于此，社会主义者（包括马克思主义者），则更多地关注群体，李大钊提出“个性解放”与“大同团结”相统一的社会理想，“大同团结”便包含群体的关切，从中也可以注意到传统儒学在当时知识分子中的深层影响。

以上涉及五四时期的核心观念“民主”与儒学的核心观念“仁”和“礼”之间的关系。五四时期的另一个重要观念是科学，科学的观念和儒家的核心观念“仁”之间同样存在多方面的关联。五四时期，“科学”常常被具体化为科学精神和科学方法，并与面向事实、追求真实的主张联系在一起。就儒学的核心“仁”而言，其内涵在儒学中后来逐渐向多重方面引申，由“仁”到“诚”，便是其中重要的衍化。在《中庸》之中，作为“仁”之展开的“诚”逐渐成为核心的概念。“诚”的涵义大致包括真诚和真实，前者关乎价值意义，后者则与“多闻阙疑”、名实一致等观念相联系同时呈现认识论和方法论层面的意义。后来王夫之以“诚”作为真实的存在，乾嘉学派把实事求是作为治学的第一原理、儒家经学在清代逐渐趋向于实证化，等等，从不同方面体现了“诚”的后一重意义，它所体现的是儒学在价值取向方面的另一传统。

“诚”的价值内涵与面对外部自然意义上的科学精神无疑展现了不同的取向：价值意义上的真诚更多的体现在人与人的交往关系中，作为真实的“诚”则具体展现于人与物的互动过程，并涉及认识论和方法论上注重事实等方面的意义，后者与五四时期提倡的科学精神显然具有一致性。事实上，

“五四”的知识分子,如胡适,便一再把乾嘉学派的治学方法与近代科学精神加以沟通,他们在整理国故等学术研究中运用的所谓科学方法,则可以视为清代学者治经方式的某种延续,其中不难看到作为“仁”的具体化的“诚”所内含的注重真实、合乎事实的要求。“仁”“诚”“真实”这一儒学内在的思想脉络与五四时期提倡的科学精神之间的关联表明,作为五四时期核心观念之一的“科学”和传统意义上的儒学思想既非完全互不相关,也非仅仅彼此对立。

当然,从另一个方面来说,五四时期所推崇的科学精神与儒学的“仁”之间,也存在某种紧张。五四时期,科学不仅体现在科学精神、科学方法等方面,而且也表现在对人的理解之上。在科学的观念之下理解人,突出的主要是人的理性品格,而与“仁”相关的情意等规定,每每未能得到充分关注。对五四时期具有科学主义倾向的思想家而言,诸如“爱”“美”这一类的情感,都可以作理性地分析,由此得出的逻辑结论便是,情感问题应当以科学方法加以解决:“关于情感的事项,要就我们的知识所及,尽量用科学方法来解决。”<sup>①</sup>对人的这种看法,又与物竞天择等观念相互联系,并由此在某种意义上模糊了人与其他存在的界限。胡适曾提出了一个所谓新人生观,其中重要的一项即为:“根据于生物学、心理学的知识,叫人知道人不过是动物的一种,他和别种动物只有程度的差异,并无种类的区别。”<sup>②</sup>类似的想法亦见于吴稚晖等,在回答“何为人”时,吴稚晖曾作了如下界定:“人便是外面只剩两只脚,却得了两只手,内面有三斤二两脑髓,五千零四十八根脑筋,比较占有多额神经质的动物。”<sup>③</sup>基于“科学”的这种观念或多或少表现出将人物化的趋向。比较而言,儒家所提倡的“仁”,一开始便与人禽之辨相联系,其中所强调的重要观念之一,是人有别于并高于其他存在,所谓“人者,天地之心”、人“最为天下贵”,等等,便表明了这一点。对儒学而言,人与物之别,具体体现于人具有道德意识,后者同时与“恻隐之心”等情感相联系:“恻隐之心,仁之端也。”传统儒学奠基于“仁”的以上观念,与五四时期具有科学主义倾向的知识分子对人的理解,似乎存在某种张力。

要而言之,“五四”的核心观念与传统儒学思想之间既相异,又相融,考察两者的关系,既要看到其间不同的价值取向,也要同时注意到其中内在的承继性。

## 为己或为人： 五四期间关于个人的认知与传统的无意中改写

罗志田

(四川大学历史文化学院教授 四川成都 610065)

个人的解放和兴起是新文化运动期间的重要现象,与五四运动的广义和狭义相关。所谓广义,基本指新文化运动,而狭义则是名副其实的五四学生运动。两者在倾向上有不小的差别,连基本口号都不一样。个人解放主要是新文化运动所侧重,针对着时人心目中群体的束缚,而以政治为目标的学生运动,正代表着群体性的国家和社会的兴起。这中间存在着明显的紧张和冲突,需要进一步的探索 and 认识。关于五四期间的个人,相关研究已经不少,最近就有两篇重要的文章(杨国强和杨念群作)<sup>④</sup>,篇幅不小。我今天的探讨,不过是拾遗补阙,且也只能点到为止。

① 唐钺:《一个痴人的说梦》,《努力周报》第57期(1923年6月17日)。

② 胡适:《科学与人生观·序》,《胡适文存》二集卷二,北京:首都经济贸易大学出版社,2013年,第151页。

③ 吴稚晖:《一个新信仰的宇宙观及人生观》,《太平洋》第4卷第3号(1923年10月)。

④ 参见杨国强:《论新文化运动中的个人主义(上)》,《探索与争鸣》2016年第8期;杨念群:《五四前后“个人主义”兴衰史——兼论其与“社会主义”“团体主义”的关系》,《近代史研究》2019年第2期。

按照胡适的分段,近代中国思想以1923年为界标,此前是个人主义,此后是集团主义,他的说法有一厢情愿的一面(尤其是否以1923年分段还可以再斟酌),仍可参考。别人的说法不甚相同,但一般都承认“五四”后确实存在个人的逐渐淡出以及对群体日益重视的趋势。因此,五四时期个人从兴起到退隐,其实就那么几年(再后来的国难,更彻底改变了局势)。

关于个人的淡出,过去的解释比较强调“个人主义”的外来特性,或说中国人没学到西方正宗的“个人主义”,或说个人主义不甚适合中国的国情。

不过,作为一种主义的“个人主义”可以是外来的,但对个人的强调和看重,在中国却渊源有自,并非外在的思绪。所以,“五四”前后个人地位从快速腾升到大幅下降以至于隐退的现象,用“个人主义”的外来特性作解释,诠释力似嫌不足。

这个问题的核心在于:个人的意义和价值是在个人自己,还是在自己之外;亦即个人是顶天立地的,还是需要从属于什么外在的也更大的架构或脉络。“五四”人非常强调个人的重要性,但他们又多以为个人应当从属于某个像社会、国家一样更大的范畴。多数时人几乎一开始就把个人定位成(从属于)社会的或国家的个人,而且以为这才是自然而然的正常状态。这样的定位意味着个人的意义不在自己本身,而是在自己之外,则个人的意义也需要甚至只能在与他人关系中实现。然而一旦个人的意义依托于和他人的关联,须有所“归属”,就导致个人的客体化,意味着个人在一定程度上成了“非我”。按照时人的定义,这就是个人的物化——“我”既然成了“物”,就不再是一个顶天立地的“人”了。

在古代中国和近代西方(所谓个人主义),个人的意义就在于个人本身,不在于个人之外(“五四”时很多人抱怨说中国过去从来不把个人当成是社会的个人,就反证出以前中国的个人就是个人自己),所以五四观念与古代中国和近代西方的个人定位都不同,即不仅与外国的个人主义有别,也与中国古代的个人观念不一样。或可以说,“五四”时所看重的个人,一开始就有着“近代中国的特色”。

要认识“五四”人对个人认知的“近代中国特色”,当以近代西方的个人主义和古代中国的个人观念为参照。西方的个人主义在既存研究中已多有述及,下面先回头看看中国天下时代的个人定位。

中国古代对个人非常看重,可以说个人在天之所覆、地之所载的天下(甚至在宇宙中)是顶天立地、堂堂正正的。尽管还需要修养以完善,但个人的存在本身就有其价值在。从春秋时代开始,当孔子说“古之学者为己,今之学者为人”(《论语·宪问》)时,已经出现让孔子不满的从“为己”向“为人”的转移。孔子具体说的是治学,似也关涉到更宽广的人生。在春秋时出现一个人需要外在的因素来证明自己的倾向,提示出此前“学为人”的目标就是“为己”,亦即个人就是自足的。

另一方面,孔子也提倡“仁以为己任”(《论语·泰伯》),主张“一日克己复礼,天下归仁焉”(《论语·颜渊》),而古人对仁的最简训诂就是“相人偶”,似乎个体的人又不那么“独立”,而是生存在与他人的对应关联之中。至少,处理好人与人的关系,在中国始终被置于一个很高的位置,也的确是中国文化的强项。到战国时代,时人对“慎独”的反省,表明个人独立于他人,已经被认为是个“问题”,需要小心从事,又是一个明显的观念转变。关于慎独的讲究很多也很深远,此不赘。至少通过交友可以相互砥砺,对个人的成长很有帮助,而独处便缺乏了这个好处。当然,慎独并非不独,且独处也不是那么“物质”化的意思,而更多是心理的——孟子提倡的与古人交友,便也是不独之一种状态。

不过,个人虽然可以说始终存在于与他人的关系之中,但仍是以个人为本——所谓“天下之本在国,国之本在家,家之本在身”(《孟子·离娄上》),就是最明确的表述。孟子所说的“穷则独善其身,达则兼济天下”(《孟子·尽心上》)延续了此前对个人的强调。这里的“兼”字重要,即善个人才是根本,在此基础上向外推扩,可以进而善天下。不过这也把个人推向更广泛的脉络中。

在《大学》的“八目”(格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下)中,前四目都是个人修身的具体步骤,加上第五目的修身,涉及个人修身的凡五,而推扩出的目标仅三(后世看重的国仅居其



一)。这样的比例是不能忽视的,大体即孟子所言“兼济”的意思。尤其孟子早就反向明确了“家之本在身”,原是把个体的人作为一切的出发点。所以我们不能把《大学》八目看成一个目的性的进程,而要理解为一种逐步向外推扩的延伸式关联。

然而一些宋儒对孔子心意的解说,虽把“为己”和“为人”视为本末,暗中却倾向于从“为己”走向“为人”,进一步发展了向外推扩之路。如王安石本孔子关于“为己”“为人”的见解论杨、墨说,“为己,学者之本也”;而“为人,学者之末也”。不过他又主张“学者之事必先为己,其为己有余而天下之势可以为人矣,则不可以不为人。故学者之学也,始不在于为人,而卒所以能为人也”<sup>①</sup>。这话特别能表现忧乐先于天下的“天下士”胸怀,但并非人人都能认识到蕴含其中那“非末无本”的辩证学理,很容易把“能为人”视为学者的实际目标,而注重“不可以不为人”的强调,很容易产生倒果为因、见末忘本的效果。

从上面的简述可以看出,古人非常重视人与人的关系,但仍明确以个人为本,主张在修身的基础上向外推扩,兼善天下,构建一个美好的人间秩序。这对天下时代的人大体是“常识”,所以他们也无须太多专门的论述。然而,“为己”和“为人”之间那种带有辩证意味的关联,还是留下了不小的伸缩余地,稍不仔细,就可能产生重末轻本甚至忘本的效果。到了后天下时代,在西潮冲击下产生出急于富强的焦虑,这样的心态在一定程度上改写了传统。如我们今天所说的儒学,不仅像陈独秀这样趋新的人有所误会,即使像梁漱溟、钱穆这样被视为守旧者,有意无意间也有了不一样的理解。

康有为曾引《论语·公冶长》“我不欲人之加诸我也,吾亦欲无加诸人”来论证个人独立之义孔子早已有之。陈独秀以为,“此言真如梦呓!夫不欲人我相加,虽为群己间平等自由之精义,然有孝悌之说以相消,则自由平等只用之社会,而不能行之于家庭”。盖“西洋个人独立主义,乃兼伦理、经济二者而言,尤以经济上个人独立主义为之根本”,而“中土儒者,以纲常立教。为人子为人妻者,既失个人独立之人格,复无个人独立之财产”<sup>②</sup>。

这样理解西洋个人主义可能有些问题,盖生存的独立或需经济基础,个人的价值却不必体现在经济上(有意思的是,陈独秀在试图攻击家庭时,无意中暗示家庭之外的古代中国社会颇能自由平等,显非他之所欲言)。重要的是陈独秀和康有为其实都在以伦理说个人,不免多见“为人”而少见“为己”。盖既言伦理,当然是侧重人与人的相互关系,而非专论个人。当年很多人恰是从伦理来倒看个人,于是态度激进的便看不到个人,而一些文化态度偏于保守的,也因要推崇中国独擅的伦理,有意无意间从伦理视角倒看过来。梁漱溟就说:

伦理关系本始于家庭,乃更推广于社会生活国家生活。君与臣,官与民,比于父母儿女之关系;东家伙计,师傅徒弟,社会上一切朋友同僚,比于兄弟或父子之关系。伦理上任何一方皆有其应尽之义;伦理关系即表示一种义务关系。一个人似不为其自己而存在,乃仿佛互为他人而存在者。<sup>③</sup>

梁先生本特别看重中国的伦理,但亦因此而忽略了“家之本在身”的古训,竟然得出“一个人似不为其自己而存在,乃仿佛互为他人而存在”的结论。尽管前有“似”而后有“仿佛”的修饰,仍表现出明显的误解。如果这可能还是无意中的不严谨,钱穆后来更明确说:

今人好分个人与大群,此亦西方观念。若在中国,一家融成一体,即无个人与群体之分。乡国天下皆然。人之为人,有为一家之人,有为一乡一国之人,有为天下之人,独不得为个人。<sup>④</sup>

从这表述看,被很多人视为守旧的钱穆可真不保守。这段话背后就是《大学》八目中的后四目(只是

① 王安石:《杨墨》,中华书局上海编辑所编辑,《临川先生文集》,北京:中华书局,1959年,第723页。

② 参见康有为:《论语注》卷之五,姜义华、张荣华编校:《康有为全集》第六集,北京:中国人民大学出版社,2007年,第411页;陈独秀:《孔子之道与现代生活》,《独秀文存》,合肥:安徽人民出版社,1987年,第83页。

③ 梁漱溟:《中国民族自救运动之最后觉悟》,《梁漱溟全集》第5卷,济南:山东人民出版社,2005年,第94页。

④ 钱穆:《略论中国社会学》,《现代中国学术论衡》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第223页。

在家和国之间加上了乡)。在后五四时代,钱穆可以说是饱读诗书之人,对传统有着相当的温情与敬意。他不可能不知道孟子所说的“家之本在身”,也不可能不知道《大学》八目中的前四目全在说个人的修为,却竟然可以认为中国古代都是归属于外在范畴的家之人、国之人、天下之人,唯独没有独立的个人。

一位保守的学人都可以这样理解《大学》,可知中国的文化传统已经出现了不小的改变——经典本身当然未变,但对经典的理解则出现了不小的变化。从这个角度或可以说,我们这次论坛要讨论的儒学,其实已变成不一样的儒学了,所以王学典老师把儒学和“五四”放在一起研究,是很有意义的。

近代西潮冲击对中国传统特别今人所谓儒学的改写,一是直接的进攻,一是间接的影响。前者更多表现为有意的,以批判性为主;后者往往是无意的,其实具有某种建设性。所谓建设性,不是指冲击者的态度,而是说实际起的作用。这建设性也不是后人的优劣评判之意,而是指冲击带来了新的思想资源,让一些当事人产生了各自不同的新思路和新看法。越是对传统典籍熟悉的人,越可能受到外来思想的启发。也正因此,一个在文化态度上被视为保守或守旧的人,可能产生一些自以为是维护而实具突破性的见解。有时本欲针对西方而“立异”,却并未意识到自己其实已经有点“离经叛道”了。

梁漱溟和钱穆还是正面说中国伦理和《大学》八目的人,他们也表现出这样的倾向,或不过是一种代时立言,即表述出了时代的趋势,尽管更多是在无意中。首先他们都感到西潮的强力冲击,而思有所回应——因为要和西方对比,特意要说明西方有的中国也不差,而中国还有西方不具备的强项。其次,由于在西方这一参照系下反观传统,也不免受到外来新学说的影响,有意无意间从新的视角观察和理解中国的传统。钱穆为表明只有像西方那样“人生社会中,乃有个人主义”,而中国与西方不同,遂使中国古代的个人也变成了一个家中的人、社会中的人、国中的人,以至天下之人,却不是他自己。

这类基于新范畴的想象或诠释,大致因应着辛亥鼎革后“天下”变成了“社会”和“国家”的现实。原来的天下人就是他自己,因为天下是人人的天下,个人并不特别需要所谓的归属感。一个人可以认为自己是大唐人、大宋人,但没有这个认同也无所谓。老百姓交完赋税,大体就和朝廷相忘于江湖。到天下崩散之后,情形就大不一样了。尤其在万国竞存的局面下,每个人生来就属于一个国家,你必须认清自己是一个中国人。一个人似乎只能存在于一个更广阔的脉络框架中,而个人在其间的定位是模糊的,至少个体的人被大大弱化了。这显然与近代西方个人主义的基本观念不合,却又是西潮冲击的产物。

上面主要提到几位相对守旧者,趋新的人在这方面的表现就更显著。只有像鲁迅和胡适等少数的人才真正看重独立的个人,但他们也时常在所谓集团主义和个人主义之间徘徊。正如胡适所说,一个人如果成了“公人”(public man),就得说公人应说的话。作为一个时代的公人,他们必须代表时代立言,则不免为时代所裹挟。当时大家的共识是,中国这个国家需要改变,要向一个新的方向走。而万国间的竞争是群体竞争,没有太多个体人的地位,所以他们说的话,常常是“应当”说的话,实即别人想让他们说的话。

简言之,“五四”或者新文化运动时对个人的一度看重,的确更多是受到外来的影响,但我们不宜因此忽视在中国传统中其实本有一个顶天立地的个人,与近代西方个人主义观念中那个以自我为价值的个人是非常接近的,而五四人使个人脉络化的“近代中国特色”,却又疏离于近代西方和中国古代的个人观念。如果借用孔子在春秋时的表述,五四人本欲“为己”,终至“为人”,表现出明显的诡论意味,这个现象还需要进一步的深入探讨。

## “五四”辩证：传统的颠覆与赅续

温儒敏

(山东大学文学院教授 山东济南 250100)

“五四”作为一个重大的历史事件，它的内涵是多层面的、丰富的，因此对“五四”的评价和“消费”，也多种多样，非常复杂。一提到“五四”，首先想到的可能就是“民主”，历来很多人就用“民主”来定位“五四”。但这个“民主”的学生运动，起因却是反对帝国主义对中国领土的侵吞，而且迅速扩大为以工运为主的政治运动，所以对“五四”观察的重点，有时又落在“政治”上面，定性为“反帝爱国运动”。“五四”落潮时，有过“问题与主义”之争，可见当初“五四”的先驱者对于“五四”性质的理解也有分歧，侧重“问题”者，如胡适，看重的是“五四”的思想革命；侧重“主义”者，如李大钊，强调的则是社会政治革命。立足点不同，现实需求不同，对“五四”的评价与“消费”也就有种种不同。

尽管100年来对于“五四”众说纷纭，但不同历史时期总是有某一种评价是主导性的，影响也是最大的。回顾一下，起码有过这么几种：

第一种，20世纪40年代，以毛泽东为代表的偏于政治层面的评价。1940年，毛泽东在《新民主主义论》中指出，“五四”是共产主义知识分子参与和主导的革命运动，开启了新民主主义革命的时代。毛泽东把“五四”定位为彻底的反帝反封建的革命运动<sup>①</sup>。这个观点侧重从新民主主义革命的必然性与合法性角度阐发“五四”的历史内涵与意义，统领了之后几十年对于“五四”的阐释。

第二种，是从“思想启蒙”角度为“五四”定性，民主和科学就被看作是“五四”精神的内核。二十世纪七八十年代之交，仍然有一派对“五四”的评价是按照毛泽东对于“五四”有关新民主主义革命性质阐释的，但这时也出现了不同声音，即以周扬和李泽厚为代表的“五四”“思想解放”论，以及“启蒙与救亡双重变奏”论，他们格外注重“五四”新文化运动反专制争民主的思想启蒙价值，认为“五四”的“启蒙”被后来的“救亡”所压倒，其历史任务远未能完成。因此继承“五四”精神，还需继续完成其未竟的“启蒙”任务<sup>②</sup>。二十世纪七八十年代之交兴起的这种重视思想启蒙的评价与论争，一直影响到此后二十多年的许多论争，至今我们也还未能完全摆脱这个论争的漩涡。

第三种，是对“五四”采取批判和否定为主的评价，发生在20世纪90年代。当时社会上涌起两股思潮，一是政治自由主义，二是文化保守主义，两派所秉承的思想资源和目标不同，但在否定“五四”这一点上可以说不谋而合。他们都将批判的锋芒对准了中国革命复杂的“激进主义”，而源头就追溯到“五四”。由于在政治与文化两方面遭遇双重否定，“五四”评价的水准线降到了低谷。

第四种评价，出现在最近十多年。随着国内外政治社会形势的变化，自由主义的、“左”的、民粹主义的、保守主义的思潮此消彼长，对“五四”的评价呈现更加复杂的局面。其中文化保守主义（这里没有贬义）通过复兴“国学”（也包括儒学），重提“文化自信”，在某种程度上获得主流意识形态的支持，以更积极的态度重新理解中国古代传统，形成实力强大的社会思潮。但这一思潮仍然认为是“五

<sup>①</sup> 参见毛泽东：《新民主主义论》，《毛泽东选集》第二卷，北京：人民出版社，1991年，第698、699—700页。

<sup>②</sup> 1979年周扬在中国社科院纪念五四运动六十周年学术讨论会上发言，指出五四运动最重要的成就在于打破了几千年的封建传统，带来了思想的大解放，为马克思主义的传播准备了不可缺少的条件（参见周扬：《三次伟大的思想解放运动——在中国社会科学院召开的纪念五四运动六十周年学术讨论会上的报告》，陈思和主编，王进编选：《中国新文学大系（1976—2000）》第一集《文学理论》卷一，上海：上海文艺出版社，2009年，第19—23页）。1986年李泽厚在《走向未来》创刊号上著文，认为启蒙与救亡是五四运动的两大主题，但一段时间后，民族危亡局势和越来越激烈的现实斗争，改变了启蒙与救亡的平行局面，最终“救亡压倒启蒙”（参见李泽厚：《启蒙与救亡的双重变奏》，《走向未来》1986年创刊号）。

四”割裂了传统,造成传统文化的断裂。他们对“五四”的评价基本上是否定多于肯定,虽然有时也表现出某些“宽容”,仍然掩盖不了理论上的乏力,处理不好古代文化传统与“五四”后形成的“新传统”之关系。

回顾一百年来对于“五四”的多种评价,有一个共同点,都是受大的时代环境的制约和影响,也都有它兴起或者存在的历史理由。但总的来说,又大都是取其一端,未能兼顾一般,因此就有可能失之偏颇。就像一把瑞士军刀,你说主要是刀,他说主要是拐锥,还有人说主要是铗子,各有局部“道理”,可是是否符合历史的辩证?如果回归学理,对待“五四”这样多面向的复杂的历史事件和思潮,评价还是应当兼顾一点,包容一点,辩证一点。而且因为历史距离越来越拉开,很多史料逐步发掘,也就更有条件对“五四”做出比较客观的、辩证的评价。

第二点思考,是“五四”的评价,还应当放到整个中国大历史的格局中来考察,要看到“五四”作为一个历史拐点的特殊性。几十年来围绕“五四”的评价与争论,虽然都在满足特定时代的需求,但有时现实需求也可能限制了历史观察的视野,“五四”崇高的价值与地位并未能得到充分的理解与尊重。

设想再过二百年,三百年,那时人们会怎样看待“五四”?很多过去和现在认定最重要的历史事件,到时候未必还能进入后人的历史叙述的眼界,但“五四”肯定还会作为重要的事件来叙写。为什么?因为这是一个划时代的界碑,无论如何评价,也不能不承认,中国社会是从此转入“现代”的。

最近常听到“三千年未有之大变局”的说法。这原是李鸿章在清朝同治年提出的。但他说的这个“局”,是外敌入侵的危险已经从北方转为海上的“局”,并非代表对社会变革的觉醒<sup>①</sup>。鸦片战争之后的割地赔款,虽然有所谓“抚夷派”感觉到了中外强弱的悬殊,但整个清王朝包括士大夫阶层仍然是不图改革和振作,完全没有能力去反思与更生<sup>②</sup>。只有到了“五四”,有众多国民特别是“五四”先驱者痛切感受到亡国灭种的威胁,开始从世界的格局来思考国家民族的命运,意识到中国势必要有天翻地覆的变革,这才真是“三千年未有之大变局”。纵观中华三千多年历史,从未有过像“五四”这样感时忧国的群众性运动,这种群众运动是自觉地反强权、争平等的,具有从世界民族之林来回看中国的意识,表现出有“现代”特征的爱国主义思潮。这可以说是前所未有的,只有“五四”的到来才开始并形成“气候”。“五四”运动的国家民族观念、世界性的自我审视的目光,以及现代式的感时忧国,都是几千年来前所未有的。我们只有联系“五四”那个特别的时代氛围,才能理解“五四”的精神特征,理解那一代人的思想和行为模式,理解像郭沫若《天狗》那样的暴躁凌厉的情绪,理解所谓“五四”的激进<sup>③</sup>。

如果把“五四”放到整个三千多年中国历史的大格局去考察,也非常特殊。整体上说,中国的政治体制虽然稳固且有特色,但“大一统”之下的思想始终是比较禁锢的,真正称得上“思想解放”的时期不多,算来最多也不过四次:一是春秋时期,百家争鸣,出现了先秦诸子,形成了中华传统文化的根干;二是魏晋时期,有所谓“魏晋风度”,也是一种思想解放;三是盛唐时期,以非常广博宽容的胸襟接纳异域文化,出现文学等领域雍容大度的“盛唐气象”;第四次就是“五四”时期,批判和颠覆传统,同时又赓续和再造传统。当然,20世纪七八十年代之交也曾有过短暂的思想解放运动,庶几也

<sup>①</sup> 同治十一年(1872)五月,李鸿章在《筹议制造轮船未裁撤折》中称:“臣窃惟欧洲诸国,百十年来,由印度而南洋,由南洋而中国,闯入边界腹地,凡前史所未载,亘古所未通,无不款关而求互市。我皇上如天之度,概与立约通商,以牢笼之,合地球东西南朔九万里之遥,胥聚于中国,此三千余年一大变局也。”(李鸿章:《李鸿章全集》第5卷,合肥:安徽教育出版社,2007年,第106页)

<sup>②</sup> 比如1842年南京《中英条约》和次年的《虎门条约》除了要求清政府割地赔款,还有所谓“治外法权”,这显然是不平等条约,但在道光时代普遍认为这不过是让夷人管夷人,更方便省事。主权的丢失,一部分是由于无知,完全不了解外部世界,一部分是腐败,真是国将不国了。

<sup>③</sup> 这一观点也可参见阎秋霞:《绝无仅有的“五四”发生在一个历史“空档期”——就五四运动100周年采访温儒敏教授》,《名作欣赏》2019年第3期。



可以看作是第五次<sup>①</sup>。无论如何，“五四”可以说是中国历史上思想最为活跃的时期之一。而这种“绝无仅有”的“思想解放”，它出现的历史机遇非常罕见，几乎可以说是一个“异数”。

“五四”发生在1919年前后，是有特定的历史原因的，比如国内经济与社会结构的变化，中国在国际上受到的挤压，等等。这些人们谈论比较多了，但还有一个比较偶然、可也是至关重要的原因，就是碰到了千载难逢的一个历史“空档期”。当时，清朝覆灭，维持了两千多年的封建专制制度崩坍，而民国刚刚成立，所谓“共和”的北洋政府其实“半生不熟”，尚未站稳脚跟，也根本没有力量进行有效的社会思想控制，这就出现了一个十分难得的“空档期”。“五四”刚好就发生在这样一个“空档期”。“五四”发生在1919年，如果提前十年，清朝还没有覆灭；或者推后十年，党派斗争已经展开，这场运动恐怕都不可能发生。所谓“空档”现象非常有意思，以往的历史研究对此注意不够。

我要说的第三点，是不能认同现在仍然有“市场”的所谓“五四”割裂传统文化的观点，那不过是一种浅薄的历史虚无主义。

平常我们会听到这样一些议论，认为现在社会风气不好，人文衰落，道德滑坡，人心不古，原因就在于“五四”与“文革”，造成了传统文化的“断裂”。“文革”问题比较复杂，这里不去讨论，但把“五四”与“文革”并列，完全是牵强附会。一个是时代转折期发生的“思想解放”运动，一个是为解决政治困局而造成的思想控制和文化混乱。怎么弄到一块？这种似是而非的观点先是来自海外，很快与国内学界某些类似观点合流，并形成一种思潮，广泛影响到社会。1988年美国林毓生教授的《中国意识的危机》翻译成中文在中国出版，这本书试图从所谓“中国式思维”去分析“五四”领军人物如陈独秀、胡适和鲁迅等人的激进思想，从而对“五四”作出评价。这本书的影响是巨大的。在书中，林毓生把“五四”和“文革”相提并论，认为“五四”是要“全盘而彻底地把中国传统打倒”，“‘五四’造成文化断层”带来了中国的意识危机，还认为“（五四时期）这种反传统主义是非常激烈的，所以我们完全有理由把它说成是全盘的反传统主义。就我们所了解的社会和文化变迁而言，这种反崇拜偶像要求彻底摧毁过去一切的思想，在很多方面都是一种空前的历史现象”，“在其他社会的历史中，却从未出现过像中国五四时代那样的在时间上持续如此之久、历史影响如此深远的全盘性反传统主义”<sup>②</sup>。

林毓生的观点得到国内学界的呼应。一时间，“五四”割裂传统的说法不胫而走，传播广远。不过很快也遭到反对和抵制。很多学者陆续写文章反驳林毓生，比如王元化、袁伟时、严家炎等等。虽然林毓生的论点受到批评，但还是有市场的，特别是在研究传统文化的一些学者那里，关于“五四”是否割裂传统这个疑问，并没有得到解决。所以在社会上，把当今道德滑坡、人文衰落的原因归咎于“五四”的声音仍然不绝于耳。

其实，如果辩证地研究历史，会发现那种论定“五四”是所谓“全盘性反传统主义”的观点，也就是所谓“割裂传统”的观点，是浅薄的。真实的历史是，“五四”既颠覆传统，同时又在赓续传统，再造传统。

关键在于如何看待“五四”的激进。不久前我就“五四”一百周年接受一家刊物的采访，也表明过这样的观点：《新青年》是激进的，“五四”也是激进的，它提出“重新估价一切”，看穿传统文化并非全是那么光辉灿烂，里头也有很多迂腐黑暗的糟粕，阻碍现代社会发展，竭力要铲除旧的伦理道德观念以及封建专制主义之害，引进外国先进思潮，促成了旷古未有的思想解放运动。《新青年》为代表的五四先驱者对传统文化的批判确实是态度决绝的。当传统仍然作为一个整体在阻碍着社会进步时，要冲破“铁屋子”，只好采取断然的态度，大声呐喊，甚至矫枉过正。《新青年》那一代先驱者对传统文化的现代转型，是有怀疑，有焦虑的。所以他們要猛烈攻打，对传统文化中封建性、落后性的东西批判得非常厉害，是那样不留余地。他们有意要通过这种偏激，来打破禁锢，激活思想。放到从“旧垒”

<sup>①</sup> 参见阎秋霞：《绝无仅有的“五四”发生在一个“历史空档期”——就五四运动100周年采访温儒敏教授》，《名作欣赏》2019年第3期。

<sup>②</sup> [美]林毓生：《中国意识的危机》，穆善培译，贵阳：贵州人民出版社，1988年，第6、7页。



中突破这样一个历史背景中去考察,对《新青年》那一代的“偏激”就可以得到理解,那是一种战略性的积极效应<sup>①</sup>。

那些批评“五四”割裂传统的人忘记了一个基本事实:很多“五四”先驱者既是旧时代的破坏者,同时又是新时代和新文化的创造者。“五四”那一代人在批判和否定传统文化弊病的同时,也在着手探索如何去实现传统文化的过渡与转换,最终实现新文化的建设。毫无疑问,鲁迅的确是彻底反传统的,他对传统的攻打是那样猛烈。他在《新青年》发表《狂人日记》,诅咒中国历史上写满了“吃人”二字,他曾声称对于传统,“苟有阻碍这前途者,无论是古是今,是人鬼,是《三坟》《五典》,百宋千元,天球河图,金人玉佛,祖传丸散,秘制膏丹,全都踏倒他”<sup>②</sup>。鲁迅甚至主张青年多读外国书,不读中国书<sup>③</sup>。常见有人顺手就把鲁迅这些言论拿来作为“五四”一代人彻底抛弃传统的例证。但这些言论只是特定语境中发出的文学性的表达,必须回到历史语境中去理解这种表达为何偏激。鲁迅自己也不否定偏激,他是有意矫枉过正,直指传统弊病的痛处,以突出问题的严重性,引起注意。

不应该忘了,鲁迅一面极力反传统,一面又致力于传统文化的传承与改造的工作。大家都知道鲁迅是一位作家,但他也是一位古典文学家、一位古籍整理学者,鲁迅一生几乎有三分之二的时间用在古籍整理方面。1923年前后鲁迅在北京大学讲课基础上撰写的《中国小说史略》,就是古代文学研究的垦拓之作,至今仍可称是学界的典范。

其实《新青年》的先驱者中很多人也都在反传统的同时,做传统文化的整理、研究工作,他们在所谓“国学”研究方面都有建树,甚至起到过“开山”的作用<sup>④</sup>。胡适在“五四”后不久就提倡“整理国故”,主张用科学的方法系统地整理传统文化,去芜存菁;顾颉刚探究历史典籍中的错漏伪说,写《古史辨》;钱玄同的古文字研究,刘半农的音韵研究,等等,都可以说是在“五四”先驱者的影响下成就学问的,在现代学术史上都曾处于先导的地位。现今不少研究“国学”者所使用的方法、材料和框架,往往也都是从“五四”那一代的学术垦拓中获益,怎么能说“五四”造成传统文化的“断裂”呢?

反对专制,张扬个性,提倡人道主义、科学民主,致力于改造国民性等等,都是“五四”那一代的功劳。“五四”的功劳在于探求中国文化的转型与发展,探索如何“立国”与“立人”。“五四”非但没有造成传统文化的彻底断裂,反而在批判与扬弃中选择,促成对传统文化的反思与转型,让传统文化中优秀的成分能够适应时代的变化。

当然,“五四”突然兴起,又很快落潮,它所设定的任务没有来得及完成。之后半个多世纪时间,中国饱受日本帝国主义侵略,又连续发生战乱,后来还经过“文革”等“左”的祸害,整个国家伤痕累累,传统文化的承续乃至整个文化生态也屡遭破坏。现今虽然经济发展,社会物质条件大为改善,但精神道德方面出现很多问题,拜金主义与庸俗科学主义盛行,人文精神失落,究其根源,与近百年来整个中国社会转型所产生的诸多矛盾是密切相关的。现今社会已经显出对科学与物质文明崇奉逾度的弊果,用鲁迅的话来说,就是“诸凡事物,无不质化,灵明日以亏蚀,旨趣流于平庸”,“于是诈伪罪恶,蔑弗乘之而萌,使性灵之光,愈益就于黯淡”<sup>⑤</sup>。这些话是鲁迅100年前说的,现在也不无证实。这样的情势下,人们不约而同会想到传统文化,希望重新从古代精神遗存中获取有益的资源,这是完全可以理解的,但无论如何不能笼统地夸大传统的“断裂”,并把这笔账算到“五四”头上。

① 参见阎秋霞:《绝无仅有的“五四”发生在一个“历史空档期”——就五四运动100周年采访温儒敏教授》,《名作欣赏》2019年第3期。另可参考温儒敏:《〈新青年〉并未造成文化断裂》,《中国青年报》2015年5月18日。

② 鲁迅:《华盖集·忽然想到(六)》,《鲁迅全集》第三卷,北京:人民出版社,1973年,第51页。

③ 鲁迅在其杂文《华盖集·青年必读书》中说:“中国书虽有劝人入世的话,也多是僵尸的乐观,外国书即使是颓唐和厌世的,但却是活人的颓唐和厌世。我以为要少——或者竟不——看中国书,多看外国书。”(《鲁迅全集》第三卷,第18页)

④ 参见阎秋霞:《绝无仅有的“五四”发生在一个“历史空档期”——就五四运动100周年采访温儒敏教授》,《名作欣赏》2019年第3期。

⑤ 鲁迅:《坟·文化偏至论》,《鲁迅全集》第一卷,第49页。

当今思想趋向多元,如何看待“五四”,也会有不同的理解。“五四”在批判传统文化的过程中到底取得怎样的效果?损失了什么?增值了什么?又有哪些沉淀下来,甚至形成新的思维与行事方式,成为“新传统”?都应当认真讨论。但前提是要尊重历史,不能搞虚无主义,不能笼统地否定与贬斥“五四”。那种认为“五四”造成了中国文化“断裂”的观点,是肤浅的。

最后,第四点思考,回应一下咱们今天这个会议的主题,那就是关于“五四”与儒学的关系问题。

论定“五四”割裂传统的人,“根据”之一,就是所谓“五四”批孔反儒,“打倒孔家店”。这种说法在以前很盛行。但历史的真相是什么?“五四”的确是反孔的。而一个巴掌拍不响,“反孔”,起因就是民国初年的“尊孔”,为帝制复辟而掀起的尊孔复古潮流。戊戌变法前后,康有为曾经推动“孔教运动”,直到1915年民国起草第一部宪法时,康有为的信徒还竭力要求在宪法上规定民国以儒家为国教,引起激烈争论。虽然后来妥协,宪法写上“国民教育以孔子之道为修身大本”,而不是作为国家的宗教<sup>①</sup>。新文化运动的起因有多方面,但袁世凯和张勋的复辟,以及尊孔复古思潮,是一种诱发剂——连康有为这样维新运动中的激进人物都拥护帝制,并把孔教奉为国教,这怎能不引起了新一代知识分子的忧思?正如陈独秀所说:“这腐旧思想布满国中,所以我们要诚心巩固共和国体,非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想,完全洗刷得干干净净不可。否则不但共和政治不能进行,就是这块共和招牌,也是挂不住的。”<sup>②</sup>陈独秀、李大钊等之所以要“批孔”,其针对性是很明确的。

“尊孔”的思潮是与民权、平等的思想相悖的,是开历史的倒车。李大钊指出:“孔子者,历代帝王专制之护符也。宪法者,现代国民自由之证券也。专制不能容于自由,即孔子不当存于宪法。”<sup>③</sup>陈独秀也强调说:民主共和重在平等精神,孔教重在尊卑等级,“若一方面既然承认共和国体,一方面又要保存孔教,理论上实在是不通,事实上实在是做不到”<sup>④</sup>。“五四”先驱者抨击孔子,内核是要否定礼教,否定三纲五伦,要打破把人区分为尊卑贵贱的等级制度,摧毁忠、孝、节等封建伦理道德,张扬民主和人的解放思想。

但是,他们对于孔子及其学说也不是势不两立,一锅端掉,彻底否定。陈独秀就这样声明:“反对孔教,并不是反对孔子个人,也不是说他在古代社会无价值。”<sup>⑤</sup>李大钊也明确表态:“余之掙击孔子,非掙击孔子之本身,乃掙击孔子为历代君主所雕塑之偶像的权威也;非掙击孔子,乃掙击专制政治之灵魂也。”<sup>⑥</sup>仅此而言,也可以看出新文化运动并没有完全否定传统,说不上是“全盘反传统”。事实上,新文化运动没有也不可能使传统文化中断,即使是儒学,也没有中断。如果说有“中断”,那断掉的只是儒学独尊的正统地位。

至于是否存在“打倒孔家店”的过激口号问题,严家炎等多位学者曾经作过考证,证明《新青年》根本没有谁提出过“打倒孔家店”口号<sup>⑦</sup>,那是后来对“五四”污名化的夸大,以讹传讹,在社会上几乎当作历史常识来传播,更加强化了一般人对于“五四”割裂传统的印象。

如果拉开历史距离,心平气和来讨论,说“五四”是“全盘反传统”,这个结论也不能成立。事实上,传统文化也并非一成不变。拿儒学来说,不是也一直在变吗?儒学本身也有僵化的不适应时代发展需求的部分,这在晚清尤其显得突出。康有为鼓捣“今文学派”,相信孔子是神,希望把儒家建成宗教。这乌托邦想法本身也就包含有对儒家另一派的不满,另外也意识到随着社会变革,儒学也必

① 冯友兰:《中国哲学史》(冯友兰先生诞辰120周年纪念线装版),北京:北京大学出版社,2015年,第376页。

② 陈独秀:《旧思想与国体问题》,《新青年》1917年第3卷第3号。

③ 李大钊:《孔子与宪法》,《甲寅》日刊,1917年1月30日。

④ [美]林毓生:《中国意识的危机》,第6、7页。

⑤ 陈独秀:《孔教研究》,《每周评论》第20号第4版(1919年5月4日)。

⑥ 李大钊:《自然的伦理观与孔子》,《甲寅》日刊,1917年2月4日。

⑦ 杜圣修在《关于“打倒孔家店”若干史实的辨证》(《文艺报》1989年9月16日)中指出五四时代并不存在“打倒孔家店”的口号,并认为最早提出“打倒孔家店”的口号者不是吴虞;严家炎在《关于五四新文化运动的反思》(《上海文论》1989年第3期)中指出,当时并不真有“打倒孔子”或“打倒孔家店”一类口号。

须变革。从这个角度来看，“五四”先驱者批判礼教，抨击孔子学说中那些不适合社会前进的部分，破坏和扫除儒家的僵化部分，对于儒学不是灾难，不是割裂，相反，是转机。

“五四”过去100周年了。今年的纪念，最值得提出，也最值得警惕的，就是借重建“文化自信”“复兴儒学”之名来拒绝现代文明。希望我们学界无论是作传统文化研究的，还是从事现代文化研究的，都能好好总结一个世纪以来在“五四”评价上所走过的路，辩证史观，正本清源，赓续“五四”宝贵的遗产，推进当代文化建设。

## 革命的吊诡：文化是结果还是原因？

何中华

(山东大学哲学与社会发展学院教授 山东济南 250100)

晚清以来，鸟瞰中国社会变革的整个进程，梁启超曾作过一个经典概括：“近五十年来，中国人渐渐知道自己的不足了。这点子觉悟，一面算是学问进步的因，一面也算是学问进步的结果。”他认为这种“觉悟”大致有三个阶段：“第一期，先从器物上感觉不足”，于是办洋务，以求“实业救国”；“第二期，是从制度上感觉不足”，于是有戊戌变法；“第三期，便是从文化根本上感觉不足”，于是有新文化运动<sup>①</sup>。

中国近代社会的变革，从改良到革命，其建构主义特征越来越明显，给人的一个总体印象是大的趋势变得愈加激进。所谓激进，主要意指：一是变革的方式是激进的。即使洋务运动这样缓和的改变，总的说也逃不出“官督商办”模式，须有官方的积极推动。从总体上说，经济活动乃国家行为，非民间的私人行为。传统社会及其延续下来的政治全能主义的治理模式，使得政府的经济职能特别发达。这一路径依赖，在很大程度上决定了晚清以来的经济发展样态，经济振兴被纳入到民族救亡的格局中被定位和被规定，所谓“实业救国”。洋务运动在意识形态上是伴着重商主义思潮兴起的，而“重商主义也不过是他们所欲谋求的救国方法中的一部份而已，尽管这一部份在所有的救国方法中是极为重要的一部份”<sup>②</sup>。这与那种商品经济本来意义上的自发博弈而生成秩序，不可同日而语。二是变革的路径是激进的。由经济而政治而文化，这一路径本身就带有激进的特点。因为经济变迁总是缓慢的，而最容易提出改变的是文化观念。三是变革的目标是激进的。例如，五四新文化运动内含着从“文学改良”（胡适语）到文化革命（“打倒孔家店”），试图把固有文化推倒重来）、从启蒙现代性话语到后启蒙的马克思主义话语的转变和过渡。

问题在于，怎么看待晚清以来中国社会的这种日趋激进的变革？换言之，这种激进姿态的历史缘由何在？事实上，经济、政治、文化的重心转移作为一种历史现象，并非由人的主观偏好所决定，而是由客观情势逼迫出来的。因此，有其某种历史的必然性。我认为要解释这个现象，有几个方面不容忽视：

第一，中国固有文化观念所造成的路径依赖。孔子说：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”（《论语·八佾》）正如冯友兰所言：“他（指孔子——引者注）认为和‘中国’的分别，不在于种族和肤色的不同。其分别主要是一个文化高低的问题。”<sup>③</sup>“夷夏之辨”实则不过是一个文化上的甄别罢了。辜鸿铭就认为：“生活水平本身并不是一个民族文明的标尺。……实际上，生活水平完全可以作为文明的

<sup>①</sup> 参见陈书良选编：《梁启超文集》，北京：燕山出版社，1997年，第436—437页。

<sup>②</sup> 李陈顺妍：《晚清的重商主义》，[美]张灏等著，周阳山、杨肃献编：《近代中国思想人物论——晚清思想》，台北：时报文化出版公司，1980年，第344页。

<sup>③</sup> 冯友兰：《从中华民族的形成看儒家思想的历史作用》，《哲学研究》1980年第2期。



‘条件’(condition)来考虑,它却不是文明本身。”<sup>①</sup>因此,要估价一个文明,我们最终必须问的问题,不在于其器物层面的成就,而在于“它能够生产什么样子的人(what type of humanity)”,这才是一种文化的本质和个性所在<sup>②</sup>。在中国人看来,民族本质上是一个文化的概念。所以,要造就“新人”或“新民”,就须从文化入手,或者说这首先是一个文化的任务。正如张灏所说的:“1902年,当他(指梁启超——引者注)撰写《新民说》时,他的西学知识显然大为增长,他的注意力自然被吸引到更为明显的中西道德价值观的差异上。”<sup>③</sup>梁氏的这种西学背景和资源,可以赋予其“新民”以内涵,可以使“新民”之“新”获得某种内在依据,但这又毕竟是在再造“新人”的意义上成立的。就这种目的本身来说,它依旧是传统的。从文化人格的建构入手,这一路径明显地带有传统文化的色彩和特征。

第二,落后国家追赶的需要(自然演进的周期太长)。中国社会变革作为外部环境逼迫的结果,其诱因是外在的。中国的现代化不是内生的而是外生的,即美国学者布莱克所谓的“防御式的现代化”。魏源说的“师夷之长技以制夷”,凸显出当时的中国所特有的尴尬处境。所以,晚清以来中国社会的历次变革,无不是对外强压迫所作出的一种应激反应,因而不得不采取一种激进的策略和姿态。这也是所有后发展国家无法逃避的特定历史情境。一个是外在参照的存在,一个是落后的焦虑引发的追赶的强烈诉求,决定了后发展国家往往采取与发达国家“自下而上”不同的路径,表现为“自上而下”的政府主导式的发展模式。新权威主义正是这一历史语境的产物。而这也往往是造成激进的一个客观原因。中国社会发展并非是在一个从容不迫的环境中实现的,其“救亡图存”使命决定了它的激进姿态。所以,中国社会的自发演进缺乏适宜的外部环境,从而不得不采取一种激进的策略。“后发展”既是机遇也是挑战,可谓是一把“双刃剑”。它使非西方国家有可能打破常规,实现超常发展,也存在着超阶段发展带来的冒进的局限。

第三,马克思晚年提出的“跨越说”,促成东方国家从逆向入手。这一路径的风险和代价是对自发性和经济基础的某种忽略。从一定意义上说,俄国和中国的革命不过是执行了马克思晚年“政治遗嘱”的结果。按照马克思的设想,东方国家可以利用其独特性不通过资本主义的“卡夫丁峡谷”,直接过渡到社会主义。它最集中地体现在马克思给俄国《祖国纪事》编辑部的信、马克思给俄国革命家查苏利奇的复信、马克思和恩格斯《共产党宣言》俄文版序言等文献中。马克思的这一设想,决非一时心血来潮,而是其一贯思想及其内在理路的自然结果。譬如,马克思有关交往与生产力及其关系、“历史向世界历史的转变”、“亚细亚生产方式”等思想,客观上已经先行地隐含着其晚年设想的结论了。马克思思想本身并不存在有人所认为的断裂,没有所谓的“马克思 I”和“马克思 II”。既然是跨越资本主义的“卡夫丁峡谷”,就要跳过某些步骤,从而不可避免地表现出某种激进的特征。中国道路的历史选择,深受马克思晚年这一设想的影响。一个明显的证据是,《共产党宣言》俄文版序言在当时中国的译介,以及中国早期马克思主义者对于“世界历史”意识的自觉,都在很大程度上深刻地影响并规定了中国历史的进路。

我们今天所面临的问题在于,由洋务运动到戊戌变法和辛亥革命再到五四新文化运动,究竟在什么意义上是因果关系,又在什么意义上是因果关系的倒置?在什么意义上是唯物史观所主张的顺序,又在什么意义上是文化决定论的?它是一种人为筹划的结果,还是不得不如此的客观后果?我认为,任何简单的判断都会有违历史的真实。

纵观一部中国近代史,按照“经济→政治→文化”的演进,从引发的客观顺序上说,它无疑是发生学的关系,即由经济导致了政治,又由政治导致了文化。但从变革者的主观意图看,它又是在溯因法的意义上成立的。也就是说,自近代以来,中国的志士仁人对于中国社会的变革,都持一种寻求“第

① 辜鸿铭:《中国人的精神》,黄兴涛、宋小庆译,海口:海南出版社,1996年,第172页。

② 辜鸿铭:《中国人的精神》,第3页。

③ [美]张灏:《梁启超与中国思想的过渡(1890—1907)》,崔志海、葛夫平译,南京:江苏人民出版社,1995年,第89页。

一原因”的思维方式,这似乎构成中国变革者的普遍诉求。他们的差别仅仅体现在这个第一原因究竟是经济还是政治抑或是文化。这样一种溯因和“倒逼”,很容易陷入“文化决定论”的窠臼。事实上,文化决定论的色彩在五四新文化运动中表现得甚为明显。无论是激进者还是保守者,都把自己的目光聚焦于文化问题,都试图从文化入手寻求一劳永逸地解决中国问题的门径和方案。

陈独秀指出:“继今以往,国人所怀疑莫决者,当为伦理问题。此而不能觉悟,则前之所谓觉悟者,非彻底之觉悟。”他因此宣称:“吾敢断言曰:伦理的觉悟,为吾人最后觉悟之最后觉悟。”<sup>①</sup>所谓“最后之觉悟”,意指西方文化在观念上的同化,而这在陈独秀看来恰恰构成中国一切变革的先决条件。具体地说,这种“觉悟”被理解为“民主”和“科学”。但这两者都不是被作为制度安排或社会建制来看待,而是作为两种文化意识或精神气质来看待。陈独秀甚至认为:“我们现在认定只有这两位先生,可以救治中国政治上道德上学术上思想上一切的黑暗。”<sup>②</sup>显然,陈独秀是把最后的决定者归结为思想文化。如此一来,狭义的文化便被视作社会发展的初始原因。林毓生认为,这一立场表明了“以思想文化作为解决问题的方法在他(指陈独秀——引者注)的全盘性反传统思想中占据的统治地位”<sup>③</sup>。因此,就像周策纵所言:“新思想运动的一个重要假设是:伦理和思想意识的改革对于建设一个新的中国文明具有根本的重要性。”<sup>④</sup>林毓生也强调说:五四新文化运动的核心人物陈独秀、胡适和鲁迅,尽管其取向和个性各异,但“他们却共同得出了一个相同的基本结论:以全盘拒斥中国过去为基础的思想革命和文化革命,是现代社会的政治变革的根本前提”<sup>⑤</sup>。甚至直到20世纪40年代初,贺麟依旧认为:“中国近百年来危机,根本上是一个文化的危机。”<sup>⑥</sup>

问题在于,“德先生”和“赛先生”背后的历史根源和社会基础是什么,在当时却未曾被正视和深究。民主和科学与其说是历史的原因,倒不如说是历史的结果更恰当。

“李约瑟难题”的提出本身,其实已经暗示了在科学背后隐藏着一种决定科学的东西作为原因而存在。对于这个难题的解答,从一个侧面印证了科学的发生和发展还依赖于特定的文化(广义的)土壤和历史根源,依赖于特定的社会条件,特别是经济基础。李约瑟承认:“现代科学所以只在欧洲突破的原因,是和文艺复兴时期遍及欧洲的特定的社会和经济条件密切相关的。”<sup>⑦</sup>移植科学的结论和措辞是容易的,但移植科学赖以生长的土壤则几乎不可能。在讨论近代科学得以产生的社会条件时,李约瑟发现,“一个以商业为主导的社会秩序,在中国文明里是绝对不可能产生的”<sup>⑧</sup>。尽管商业活动在中国社会出现得很早,《易传》上就有明确的记载,且纸币出现的时间早于欧洲。但是,中国的商业一直受到传统社会的抑制,历代王朝的“重农抑商”“崇本息末”政策,极大地束缚了商品经济的发展。诚如斯塔夫里阿诺斯所说的,同欧洲社会相比,“中国商人缺乏西方商人所拥有的政治权力和社会地位”<sup>⑨</sup>。与中国的情形完全不同,“欧洲有一个强大的推动力——一个牟利的欲望和机会、一个使牟利得以实现的社会和体制结构”<sup>⑩</sup>;而传统的中国人的欲望,却被旧的伦理道德压抑和“阉割”了。尽管马克思·韦伯强调贪欲是任何一个时代或社会的人都普遍具有的,但它在不同的社会或时

① 陈独秀:《吾人最后之觉悟》,任建树等编:《陈独秀著作选》第1卷,上海:上海人民出版社,1993年,第179页。

② 陈独秀:《新青年罪案之答辩书》,任建树等编:《陈独秀著作选》第1卷,第443页。

③ [美]林毓生:《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》,穆善培译,贵阳:贵州人民出版社,1988年,第119页。

④ [美]周策纵:《五四运动——现代中国的思想革命》,周子平等译,南京:江苏人民出版社,1999年,第369页。

⑤ [美]林毓生:《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》,第10页。

⑥ 贺麟:《文化与人生》,北京:商务印书馆,1988年,第5页。

⑦ [英]李约瑟:《东西方的科学与社会》,[英]M·戈德史密斯等主编:《科学的科学:技术时代的社会》,赵红州、蒋国华译,北京:科学出版社,1985年,第149页。

⑧ [英]李约瑟:《东西方的科学与社会》,[英]M·戈德史密斯等主编:《科学的科学:技术时代的社会》,第153页。

⑨ [美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史——1500年以前的世界》,吴象婴、梁赤民译,上海:上海社会科学院出版社,1988年,第445页。

⑩ [美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史——1500年以后的世界》,吴象婴、梁赤民译,上海:上海社会科学院出版社,1992年,第32页。

代却有着截然不同的含义。在中国传统社会,贪婪既不能作为制度安排的出发点和归宿,也不能得到道德上的正面评价和鼓励。显然,李约瑟解释科学的思路,带有唯物史观的某种色彩,即着眼于经济基础来诠释文化现象<sup>①</sup>。

再来看看民主。一个首先需要正视的事实是,在西方,古典的民主有规模上的限制。对于古希腊城邦来说,“民主制还必须具有适度的规模,这不仅仅是为了所有公民能够召开公民大会从而作为城市的统治者行事,也是为了所有公民们可以相互了解”。因为“为了所有人的善,公民们必须能够了解所有人的善,从而能够理解每个人与其他人分享的善”;但是,“如果公民们的城市如此广大且demos(意指公民——引者注)如此众多,以至于他们无法相互了解或者整个城市,他们如何才能逐渐了解他们共同拥有的东西呢?”<sup>②</sup>因此,在希腊人看来,一种民主的程序得以有效实施,其必备的条件之一,就是“公民团体必须相当小,理想地说,甚至要少于伯利克里时代雅典人的四至五万人的规模”<sup>③</sup>。对于民主的这种规模上的约束条件,孟德斯鸠和卢梭也都曾有所提及。当然,作为一种制度安排及其意识形态修辞,民主不单在其初创阶段受制于这一原初条件,还受到特定的宗教观念背景、特定的经济基础以及特定的政治传统等等变量的左右。在此意义上,民主不过是一个历史的结果而已。

显然,倘若把观念层面上的民主和科学,作为终极原因加以指认和追求,就难免倒果为因,陷入因果关系倒置这一误区。

达尔文进化论自传入中国后,就充当了中国社会变革之合法性的重要依据之一。从严复翻译赫胥黎的《天演论》,到五四新文化运动代表人物对于“物竞天择”的强调,无不表明这一点。但值得追问的是,一个“进化”或“演化”的学说,何以衍生出激进的“革命”思想,并为其提供某种学理根据?有学者指出:“近代科学冲击与中国社会变迁的第二时期(1895—1927),可以说是‘达尔文’征服了中国的时代,因为达尔文主义形成了当时思想界的一个主流。中日甲午战后,中国知识界的一项主要发展,便是达尔文主义的输入、弥漫和冲击,亦即当时中国知识分子对它的普遍承受和近乎狂热的崇信。这一现象持续达三十余年之久。”<sup>④</sup>从康、梁、严,到“五四”一代,大都把进化论作为变革中国的一个重要的合法性依据。作为《新青年》杂志的宣言书,《敬告青年》一文以诗意化的语言为文化革命呐喊,其理由之一即为进化论观念。它以生存竞争说为激进的反传统作辩护。如云:“世界进化,駸駸未有已焉。其不能善变而与之俱进者,将见其不适环境之争存,而退归天然淘汰已耳,保守云乎哉!”它还说:“夫生存竞争,势所不免,一息尚存,即无守退安隐之余地。”<sup>⑤</sup>不仅陈独秀,李大钊也同样用“进化”来论证变革的合法性。例如他说:“宇宙进化的大路,只是一个健行不息的长流,只有前进,没有反顾;只有开新,没有复旧;有时旧的毁灭,新的再兴。这只是重生,只是再造,也断断不能说是复旧。”<sup>⑥</sup>他又说:新旧“必须是代谢的,不是固定的;是合体的,不是分立的,才能于进化有益”<sup>⑦</sup>。他还说:“孔子之道,施于今日之社会为不适于生存”;“其势力迟早必归于消灭”<sup>⑧</sup>。李大钊进化论思路的痕迹,由此可见一斑。

有学者认为,“事实上,‘演化’(即‘evolution’——引者注)是中性的名词,它可以说‘进化’(Pro-

① 对此,有学者指出:“作为秉承启蒙理想并受到马克思主义影响的学者,李约瑟是‘科学进步论’的信奉者,而在他看来,决定‘进步’‘停滞’或‘落后’的因素主要应在经济基础与政治制度方面寻找”(刘钝:《序》,[英]李约瑟:《文明的点滴——东西方的科学与社会》,张卜天译,北京:商务印书馆,2016年,第XI页)。

② [美]罗伯特·A·达尔:《民主及其批评者》,曹海军、佟德志译,长春:吉林人民出版社,2011年,第7页。

③ [美]罗伯特·A·达尔:《民主及其批评者》,第10页。

④ 郭正昭:《达尔文主义与中国》,[美]张灏等著,周阳山、杨肃献编:《近代中国思想人物论——晚清思想》,第669—670页。

⑤ 陈独秀:《敬告青年》,任建树等编:《陈独秀著作选》第1卷,第132页。

⑥ 李大钊:《物质变动与道德变动》,《李大钊选集》,北京:人民出版社,1959年,第273页。

⑦ 李大钊:《新的!旧的!》,《李大钊选集》,第97页。

⑧ 李大钊:《自然的伦理观与孔子》,《李大钊选集》,第80页。



gress),也可以是‘退化’(Degeneration)。“Evolution”一词,应相当于‘变迁’(Change),而非‘发展’(Development)或‘成长’(Growth)。”<sup>①</sup>另有学者认为,“进化”英文为“evolution”,不过是一个“过程”(process),在自然科学上的进化为“自然的过程”(natural process),在社会科学上为“社会的过程”(social process),因此它与“进步”的含义是有区别的。“进步”英文为“progress”,包含有后者优于前者的意思,“所以社会的进化是在说,现在的社会是怎样来的,而社会的进步是在说,社会应该怎样去的,这期间有很大的不同”<sup>②</sup>。但问题在于,把达尔文学说理解为“演化”是否恰当?其实,达尔文是相信“进步”的。他在《回忆录》中就写道:“如果也像我一样去相信,在遥远的将来,人类要比现在变得更加完善得多,那么,一想到人类和一切有感觉的生物在这样长期缓慢的进步以后,仍旧注定要完全毁灭时,这真是使人难以忍受了。”<sup>③</sup>达尔文在这里所说的“进步”,其原文是“progress”,而不是“evolution”<sup>④</sup>。显然,“进步”一词潜含着革命的可能性,它同完全中立的“演化”(或“进化”)存在着某种异质性差别。法国思想家加缪就恰当地认为:“进步这个概念是与启蒙时代和资产阶级革命同时的。我们完全可以在十七世纪给它找出一些鼓吹者来;古代派与现代派的争吵已经把完全荒谬的工艺进步观念引进了欧洲意识形态。”<sup>⑤</sup>由此可以在一定程度上解释进化论的传入,同激进的变革姿态之间某种可能的联系。

有趣的是,马克思唯物史观强调经济基础对于社会发展的终极决定作用,李大钊对此有着清醒的认知,所以他同陈独秀在观点上存在着某种紧张。有学者甚至认为,李大钊对于道德问题的分析,乃是最早用唯物史观来考察中国社会思想的开始,是当时中国哲学界解释社会道德问题所能达到的最高成就<sup>⑥</sup>。在《我的马克思主义观》中,李大钊指出:“历史的唯物论者观察社会现象,以经济现象为最重要,因为历史上物质的要件中,变化发达最甚的,算是经济现象。”<sup>⑦</sup>因为“经济构造是社会的基础构造,全社会的表面构造,都依着他迁移变化”<sup>⑧</sup>。“简单说,凡是精神上的构造,都是随着经济的构造变化而变化”,而“经济的构造”作为“最高动因”,就是“生产力”<sup>⑨</sup>。应该说,这同马克思和恩格斯的观点是完全一致的。马克思和恩格斯指出:“如果这种理论、神学、哲学、道德等等和现存的关系发生矛盾,那么,这仅仅是因为现存的社会关系和现存的生产力发生了矛盾。”<sup>⑩</sup>按照唯物史观的观点,只有物质生产力的发展才是最根本和最牢靠的基础。对此,马克思有个经典的说法:“手推磨产生的是封建主的社会,蒸汽磨产生的是工业资本家的社会。”<sup>⑪</sup>

那么,对此有着清醒自觉的李大钊,何以成为五四新文化运动的急先锋呢?因为五四新文化运动更表现为文化观念层面的优先改变,所以我们只能假设当时的李大钊认定中国社会变革的经济基础业已成熟和具备,文化变革因此而应当被提上日程,所谓势所必至。但问题在于,这一判断是否合乎当时中国社会发展的历史实际呢?

当我们按经济→政治→文化的溯因法把问题推向极致,并以此作为可操作方案诉诸社会变革的实践时,却又蓦然发现“欲速则不达”。依据唯物史观,从观念层面出发倒逼出政治制度安排和现代经济体制,是否存在着因果关系的某种倒置?费正清把戊戌维新和辛亥革命的失败归咎于照搬西方

① 郭正昭:《达尔文主义与中国》,[美]张灏等著,周阳山、杨肃献编:《近代中国思想人物论——晚清思想》,第686页。

② 参见田子渝等:《马克思主义在中国初期传播史(1918—1922)》,北京:学习出版社,2012年,第410页。

③ [英]达尔文:《达尔文回忆录——我的思想和性格的发展回忆录》,毕黎译,北京:商务印书馆,1982年,第56页。

④ 参见 Charles Darwin, *The Life and Letter of Charles Darwin vol 1*, edited by Francis Darwin (Dodo Press, 2008), 258.

⑤ [法]加缪:《反叛的人》,《哲学研究》编辑部编:《资产阶级哲学资料选辑》第1辑,上海:上海人民出版社,1964年,第81页。

⑥ 参见武仁:《“五四”前后李大钊哲学思想探讨》,《哲学研究》1979年第5期。

⑦ 李大钊:《我的马克思主义观》,《李大钊选集》,第178页。

⑧ 李大钊:《我的马克思主义观》,《李大钊选集》,第179页。

⑨ 李大钊:《我的马克思主义观》,《李大钊选集》,第185—186页。

⑩ [德]马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第82页。

⑪ [德]马克思:《哲学的贫困》,《马克思恩格斯选集》第1卷,第142页。

政治模式,认为“1898年立宪维新运动和1911年后的国会运动都失败了,这证明仅仅抄袭西方是不足以改造中国的”<sup>①</sup>。其实还有另外的可能性,即缺乏与当时政治诉求和目标相匹配的、也更具本质意义的经济基础的足够发育。更深层的原因在于,中国社会缺乏这一切架构赖以确立的充分的历史基础。商品经济的长期贫弱,使得“中国并没有西方似的力量雄厚的中产阶级”;因此,“私有财产也和个人一样,在享有无限权力的官府面前毫无法律保障”<sup>②</sup>。诚然,优先发展商品经济,当时的国际环境并不允许。当时所面临的一个悖论在于,先具备现代化的经济基础,为帝国主义列强所阻挠,所以必须先行地实现民族的独立和解放;但倘若革命优先,又将面临着经济基础的奠定这一根本保障的阙如。至于“五四”,周策纵则指出:“后来的批评者如冯友兰等认为,五四运动总地来说忽视了工业化的迫切性。他们认为:在实现了一定的物质文明以后,相应的精神文明就会自发地随之而来,尽管他们同时又承认,工业化依赖于精神和物质两个因素。”<sup>③</sup>周策纵提到的冯友兰的文章是《中国现代民族运动之总动向》(1936年)<sup>④</sup>。

历史的经验一再表明,我们在实际地跨越资本主义的“卡夫丁峡谷”时,似乎没有足够地重视马克思给出的条件,即必须“占有资本主义制度所创造的一切积极的成果”<sup>⑤</sup>。这种忽视同激进的姿态之间是否有着某种关联呢?在经历了一系列的“狂飙突进”之后,我们蓦然发现,市民社会的成长尚付之阙如,一切文化现象尚缺乏必要的经济基础的支撑。1984年,我们曾郑重宣布:“商品经济是社会发展的一个不可逾越的历史阶段。”这个判断的历史意义在于,它构成改革开放全部合法性的一个重要依据。正是在此意义上,黄仁宇曾有过这样的感慨:“中国一百年来的革命,已于[20世纪]80年代完成。其间最大的一个收获,则是今后这国家已能‘在数目字上管理’(mathematically manageable)。因为这突出的发展不仅中国近代史需要重新检讨,中国通史也要重写,而且因为中国历史的重新检讨,甚至也能影响欧洲史、美国史、日本史的新看法。”<sup>⑥</sup>其实说到底就在于弥补。唯其如此,方能完成革命的历史基础的奠定。它为革命的最后完成提供坚实的历史保障。不得不承认,这再一次印证了马克思唯物史观逼人的逻辑力量。

[责任编辑 李梅]

① [美]费正清:《美国与中国》,张理京译,北京:世界知识出版社,2000年,第215页。

② [美]费正清:《美国与中国》,第315页。

③ [美]周策纵:《五四运动——现代中国的思想革命》,第369页。

④ 参见冯友兰:《三松堂全集》第14卷,郑州:河南人民出版社,2001年,第263—270页。

⑤ [德]马克思:《给维·伊·查苏利奇的复信》,《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第770页。

⑥ [美]黄仁宇:《放宽历史的视野》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第133页。



# 和解的破灭:司马光最后18个月的宋朝政治

赵冬梅

**摘要:**在推翻新法的政策诉求之外,司马光在政治上追求协调新旧关系,实现政治和解,重返多元政治。然而,他以做谏官的姿态做宰相,追求个人道德的完美,既乏手段,又乏资源。相对年轻的台谏官群体主张清算,反对和解。新晋宰执推动太皇太后发布“务全大体诏”,对熙丰官僚实行政治赦免,力求和解。在台谏官强烈反对下,诏虽出而和解之义亡。元祐之政因而失去了大部分普通官僚的支持,进一步陷入“人才实难”的境地,而司马光对于变神宗法度的核心理论解释“干父之蛊说”被“以母改子说”掩盖,既不能达到统一思想的目的,又为未来的分裂、恶斗埋下了引子。和解的破灭,司马光难辞其咎,然亦无法独任其责。

**关键词:**司马光;政治和解;台谏官;务全大体诏;干父之蛊说

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.05.02

## 一、问题的提出

统治集团的分裂、党争与政治清洗构成了北宋后期政治史的一条重要线索,它的源头可以上溯至王安石—神宗对于“异见”“流俗”的排斥打击。然而,当神宗驾崩之初,仍然存在着新旧兼用共改熙丰法度,避免进一步分裂、实现政治和解的可能性。这种对于政治和解的追求,宋人称之为“调停”。

“跳出历史书写的塑造,去寻找北宋晚期政治的实际逻辑”<sup>①</sup>是一件困难但必须努力的事情。开封陷落,宋室迁播,痛定思痛,宋高宗有云“天下之乱生于安石”<sup>②</sup>,明确宣判了“调停”在政治上的不正确。因此,南宋人往往责备元祐君子除恶不尽,比如朱熹说:“后来吕微仲(大防)、范尧夫(纯仁)用调停之说,兼用小人,更无分别,所以成后日之祸。”<sup>③</sup>“调停”被视为导致了亡国惨剧的重大失误<sup>④</sup>。在这种认识支配下,李焘才会在《续资治通鉴长编》中为司马光辩护说:“若曰当参用熙丰旧臣,共变其

**作者简介:**赵冬梅,北京大学历史学系教授(北京 100871)。

**基金项目:**本文系教育部重点研究基地重大项目“7—16 世纪的信息沟通与国家秩序”(17JJD77001)的阶段性成果之一。

本文的草稿,曾在2016年8月广州宋史年会上宣读,又曾在2017年6月香港树仁大学“纪念孙国栋教授暨唐宋史国际学术研讨会”上发表,得到各位同仁的批评;完稿之后,得清华大学方诚峰先生指正;写作过程中,曾与《王安石年谱长编》的作者刘成国先生当面交流,受教甚多,谨此一并致谢。

① 方诚峰:《北宋晚期的政治体制与政治文化》前言,北京:北京大学出版社,2015年,第5页。

② 高宗之语,见李心传:《建炎以来系年要录》卷八七“绍兴五年三月庚子”,北京:中华书局,1956年,第1449页。关于南宋人的北宋史观,参见李华瑞:《王安石历史地位沉浮与南宋以后中国社会历史变迁(代绪论)》,《王安石变法研究史》,北京:人民出版社,2004年,第1—13页。

③ 黎靖德编:《朱子语类》卷一二三,朱杰人等主编:《朱子全书》第18册,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2010年,第3869页。

④ 吕中《宋大事记讲义》卷二〇称“元祐之所以为绍圣者,始于朋党,而成于调停”,卷二一称“元祐有调停之说,建中靖国有持中道之说,岂知君子之于小人固不当为嫉忿,然绝无交和之理”。吕中撰,张其凡、白晓霞整理:《类编皇朝大事记讲义》,上海:上海人民出版社,2014年,第349、364页。

法，以绝异时之祸，实光所不取也。”<sup>①</sup>力图把“元祐纯臣”司马光与“调停”切割开来的，还有黄震，震云：“宣仁圣烈太后相司马公而天下再安，范纯仁兼用小人，致章子厚、蔡京辈绍述安石，而国家遂有南迁之祸。”<sup>②</sup>其实，不止是范纯仁、吕大防主张“调停”<sup>③</sup>，司马光同样也是主张新旧并用，力求和解。这一点，朱熹看得很明白：

看温公那时已自失委曲了。如王安石罪既已明白，后既加罪于蔡确之徒，论来安石是罪之魁，却于其死，又加太傅及赠礼皆备，想当时也道要委曲周旋他。如今看来，这般却煞不好。要好，便合当显白其罪，使人知得是非邪正，所谓“明其为贼，敌乃可服”。须是明显其不是之状。若更加旌赏，却惹得后来许多群小不服。今又都没理会，怕道要做朋党，那边用几人，这边用几人，不问是非，不别邪正，下梢还要如何？<sup>④</sup>

朱熹批评司马光对王安石身后哀荣的处理过于宽大，又批评他用人没有严格区分是非邪正，“那边”“这边”的人都用。其实，这正是司马光追求和解的表现。朱熹还曾严厉驳斥以“调停”为“持平之论”的观点，说：

明道（程颢）当初之意便是如此，欲使诸公用熙、丰执政之人与之共事，令变熙、丰之法。或他日事翻，则其罪不独在我。他正是要使术，然亦拙谋。……你欲以此术制他，不知他之术更高你在。所以后来温公留章子厚，欲与之共变新法，卒至帘前悖詈，得罪而去。章忿叫曰：“他日不能陪相公吃剑得。”便至如此，无可平之理，尽是拙谋。<sup>⑤</sup>

朱熹的观点无疑带有强烈的南宋时代偏见，然而他对“温公留章子厚，欲与之共变新法”的观察，却是敏锐的，比李焘的辩护之辞更符合实际。

李焘对于司马光初政的复杂情势，亦不无思考。《长编》卷三五九元丰八年（1085）九月己酉条，正文载朝奉郎、秘书少监刘摯为侍御史，朝奉郎苏轼为礼部郎中，考异引《邢恕家传》云：

盖（刘）摯元祐初任言责，（蔡）确犹在相位，与王岩叟排击不已，司马光深不以为然。时傅尧俞为秘书监，温公即属令谏摯止之。且云：“蔡非久自去，何必如此行迹？”摯既以奏疏，即答尧俞云：“已做到这里，如何住得？”傅亦以告恕也。方确之为山陵使也，公著及光已尝为恕言，欲假蔡以节旌，处之北门或颍昌矣。蔡初既力引光，已而同在门下，相得甚欢。章惇则自任语快，常以光为钝，不是持正（蔡确字持正）见容，岂可处也？时京师知事者，皆闻此语。

邢恕是奸臣，李焘以为《邢恕家传》“固妄也”，但他还是抄录了这一段，“姑存之，使后世有考焉”<sup>⑥</sup>。《邢恕家传》固然有虚妄自饰、言过其实的成分，但其中所透露的司马光执政初期谋求和解的宽容政治态度，我以为是可以接受的。

只可惜，和解最终并未实现，宋朝政治头也不回地走向了分裂。和解破灭，原因何在？司马光难辞其咎。他于元丰八年五月底出任门下侍郎，次年闰二月，升任尚书左仆射兼门下侍郎，登上了人臣权力的巅峰：“时二圣恭俭慈孝，视民如伤，虚己以听公。公知无不为，以身任天下之责。”<sup>⑦</sup>然而，结果却不如人意。从表面上看，“似乎司马光走上了王安石的老路：执拗、听不进不同意见”<sup>⑧</sup>，关于司马光生命最后阶段的政治形象，常常被人引用的，是苏轼的当面抗议。苏轼反对司马光全盘恢复差役法，“尝见之政事堂，条陈不可。君实忿然”，苏轼曰：“昔韩魏公（琦）刺陕西义勇，公为谏官，争之甚力。

① 李焘撰，上海师范大学古籍整理研究所等点校：《续资治通鉴长编》卷三八七，北京：中华书局，2004年，第9416页。

② 黄震：《黄氏日抄》卷五〇，元后至元刻本，第二十五页a。

③ 关于范纯仁的“调停”主张，参见顾宏义：《范纯仁论朋党——兼析元祐年间“调停”说的起因与影响》，《河北大学学报（哲学社会科学版）》2009年3期。

④ 黎靖德编：《朱子语类》卷一二三，《朱子全书》第18册，第3869页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》卷七二，《朱子全书》第16册，第2427页。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三五九，第8598页。

⑦ 苏轼撰，孔凡礼点校：《苏轼文集》卷一六《司马温公行状》，北京：中华书局，1986年，第490页。

⑧ 方诚峰：《北宋晚期的政治体制与政治文化》，第30页。

魏公不乐,公亦不顾。轼昔闻公道其详。岂今日作相,不许轼尽言耶!”<sup>①</sup>登上相位的司马光急不可耐、不加区分地一股脑儿推翻了王安石的新法,有破坏而无建设,最终“寥寥然无一实政之见于设施”<sup>②</sup>。对司马光的保守主义有着深刻的理解与欣赏的冀小斌无比遗憾地感叹道:“几乎终其一生,司马光保持着思想与行为的一致。只是在生命的最后18个月中,他背离了保守主义的立场,未经审慎考虑就推翻了几近全部新法。”<sup>③</sup>冀小斌的感叹可以简单地归结为“司马光背离了司马光”。

“司马光背离了司马光”,18个月的执政给宋朝政治造成了负面影响:保守主义黯然退场,北宋前中期士大夫政治中宽容异见的传统遭到进一步破坏,嘉祐成为遥远的绝响,皇帝—宰相的专制继续加强,士大夫集团内部的分裂加剧,党同伐异的政治气氛持续酝酿,直至哲宗亲政之后,出现了明目张胆的政治清洗,而司马光,则因其最后18个月的政治行为,要对此负起主要责任。那么,最后18个月的司马光真的背离了此前一以贯之的司马光吗?司马光能否承担起使和解破灭的主要责任?司马光与和解破灭之间的关系究竟如何?

关于“司马光背离了司马光”,方诚峰的《北宋晚期的政治体制与政治文化》给出了完全不同的说法,他指出:“提倡多元意见与官僚选任,构成为司马光元祐施政的两大支柱。……他尤其认为,保证政治体中各种意见的并存、交锋,不但不会破坏政治体的稳定,反而会有拨乱反正的效果,会巩固政治体的基础。”方诚峰以役法、对西夏关系为例,简单梳理了司马光在决策过程中的表现和作用,得出如下结论:“在重要事务上,司马光的主张不过是多种意见中的一种”,“司马光主政期间,在多数重要政事上,都做到了各种意见的并存”。而这种状况,方诚峰认为是司马光的主动追求:“司马光从来没有将自己的标准加于他所看重的臣僚,这么多臣僚之间的争议是他从一开始就必然估计到的。”按照方诚峰的总结,司马光认为,要“避免本朝衰落”,就必须具备三大要素:“一个理想的君主可以保证政治正确,一个多元意见并存的政治局可以保证君主不选择歧路,德行为先的选才策略可以保证多元意见不伤害政治秩序的稳定。”<sup>④</sup>

沿着方诚峰的思路,我们甚至可以解答司马光何以“不许(苏)轼尽言”,在政策问题上表现出不通商量与固执己见:司马光主张多元意见,他的“己见”只是多元中的一元;而司马光自己当然认为“己见”是正确的,作为个体,他没有理由不坚持。按照理想状态,司马光的“己见”与各种“异见”平等竞争,构成多元意见共存的政治生态,具有判断力的理想君主兼听明断,择善而从,所谓“使人臣各献其谋,而人君裁决其是非,若网在纲,有条而不紊,此国家所以治也”<sup>⑤</sup>。然而,这种理想状态与现实之间何啻南辕北辙:司马光的地位之高、权力之大、威望之重,都增重了他的“己见”,“己见”与“异见”之间本来就已经很难做到平等竞争;在垂帘体制之下,代行君主职责的太皇太后本身不具备完全的政治判断力,她依赖、信任司马光,以司马光的意见为意见;因此,“己见”与“异见”的平等竞争根本无法实现。最后,在多元意见之上,是司马光(透过太皇太后所实际操控的君权)在“裁决其是非”,其最终之结果,必然是惟司马光之“己见”是从是执——主张多元并存的司马光最终也像王安石一样走向了一元<sup>⑥</sup>。

历史事实是多种因素相互作用的过程与结果,过程中曾经无比丰富的可能性,最终却呈现为无法改变的唯一结果。研究者希望揭示的,是从多种可能性走向唯一结果的过程。决定过程的是相关

① 苏辙:《栾城后集》卷二《亡兄子瞻端明墓志铭》,《四部丛刊》景明嘉靖蜀蕃活字本,第六页b。

② 王夫之著,舒士彦点校:《宋论》卷七,北京:中华书局,1964年,第142页。

③ Xiao bin Ji, *Politics and Conservatism in Northern Song China: The Career and Thought of Sima Guang* (A. D. 1019 - 1086) (Hongkong: the Chinese University Press, 2005), 181.

④ 方诚峰:《北宋晚期的政治体制与政治文化》,第34-37页。

⑤ 司马光撰,李文泽等点校:《司马光集》卷四九《乞裁断政事札子》,成都:四川大学出版社,2010年,第1032页。

⑥ 当然,即便如此,两种“一元”表象的思想本质却仍然是大异其趣的,司马光的是儒家保守主义的多元,王安石的是偏向法家的“一道德”“同风俗”,此不可不察。

各方的选择与互动。在神、哲之际的政治过程中，“相关各方”主要包括太皇太后、宰执中的熙丰旧人、包括司马光在内的新晋宰执、台谏官员，以及中央与地方各级各类“有司”中的普通官员，特别是中央的六部、地方的监司与州长，而司马光只是“相关各方”的其中之一。王夫之的批评、冀小斌的感叹，甚至方诚峰的分析，有着共同的默认前提，那便是此期的司马光，由于摄政的太皇太后的高度信任，掌握着朝廷的政治走向，是路线的总设计师和主要决策人，具有近乎决定一切的力量。如果他愿意，他可以推翻新法、固执己见，也可以鼓励多元意见。这一政治形象的塑造，得力于苏轼的生花妙笔<sup>①</sup>，但是，这一默认前提究竟是否真实？换言之，司马光在此期的真实状况究竟如何？

下文将从司马光最后岁月的真实状况开始，将太皇太后、其他宰执、台谏官乃至“有司”普通官员纳入视角，观察各方的行为与彼此的互动，希望能更加深入地理解这 18 个月从始到终、重返嘉祐的可能性逐渐消失、和解破灭的过程。

## 二、孤独的领袖：司马光的政治选择与政治品格

按照苏轼的描述，司马光是在“公无归洛，留相天子，活百姓”<sup>②</sup>的强烈呼声下，顶着“反对派领袖”的光环重返政坛的，然而，若以政治派别领袖的标准衡量，司马光的很多做法都令人费解。

第一，他与同为新晋宰执的吕公著、范纯仁之间缺乏必要的沟通。司马光元丰八年（1085）五月下旬回京，吕公著六月回，“自公著到京”，司马光与之“止于都堂众中一见，自后未尝私见及有简帖往来”<sup>③</sup>。七月，吕公著升任尚书左丞，与司马光共事。元祐元年（1086）正月二十一日司马光病告，遗书吕公著，末云：“光自病以来，悉以身付医，家事付康，惟国事未有所付，今日属于晦叔矣！”忧国之深，寄望之殷，令人动容。然而读者在感动之余，却往往忽略了这封信的开头所透露的信息：“自晦叔（吕公著字）入都，及得共事，每与僚案行坐不相离，未尝得伸恹悒，虽日夕接武，犹隔阔千里也。今不幸又在病告，杳未有展觐之期，其邑邑可知。”<sup>④</sup>也就是说，司马光与吕公著在过去 7 个多月的时间里，从未进行过面对面的闭门深谈。当然，他们可能会通过中间人交换意见，比如吕公著的长子希哲，曾经被司马光召至府中问话：

元祐初，中公（吕公著）与司马温公同为左右相，温公久病不出，中公数于帘前荐吕大防、范纯仁可大用。已而以大防为尚书左丞，纯仁命未下也，温公一日召荥阳公（吕希哲）至府第，谓公曰：“范纯仁作执政固好，吕大防是韩缜宣抚判官，相公何故却荐作执政？”荥阳公即以意答公曰：“相公且看即今从官，谁是胜得吕大防者？”温公默然久之，曰：“是也，都不如吕大防。”<sup>⑤</sup>

李焘因此感慨：“二公同时并相，其不相疑如此之深，其易晓如此之笃，前后任事所无也。”<sup>⑥</sup>即便如此，这样重要的人事任命案，司马光与吕公著竟然事先毫不沟通，也是令人难以理解。又比如范祖禹，作为司马光的学生、吕公著的女婿，也极有可能奔走于两人之间传递信息。但是，两个高层政治人物之间如此缺乏交流，实在是不可理喻的，更何况，他们又面临着如此复杂的政治形势！

司马光与范纯仁之间也显然缺乏沟通。二人私交更笃<sup>⑦</sup>，书信往还密切。元丰八年三月至六月，范纯仁在陕西任邠宁环庆路经略安抚使。司马光“昨在洛中，及至京师，两于河中递次得（范纯仁）所

① 苏轼：《苏轼文集》卷一六《司马温公行状》，第 475—493 页。

② 苏轼：《苏轼文集》卷一六《司马温公行状》，第 488 页。

③ 司马光：《看阅吕公著所陈札子》，曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》第 28 册，成都：巴蜀书社，1992 年，第 220 页。按，此札《全宋文》系于元丰八年六月，当从《续资治通鉴长编》卷三五七，系于七月。

④ 司马光：《司马光集》卷六三《与吕晦叔简》，第 1319—1320 页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三七〇引吕大忠《杂说》，第 8944 页。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三七〇引吕大忠《杂说》，第 8944 页。

⑦ 范纯仁在洛阳御史台赋闲期间，常留宿司马光家，秉烛夜谈；离别之后，纯仁有诗《寄君实》曰：“何情堪久别，无翼不能飞。愚直相知少，非公谁与归。”又，范纯仁女嫁司马光侄司马宏，二人为姻戚。参见《范忠宣集》卷二《寄君实》诗及卷二〇《范忠宣公行状》。



赐书”。出任门下侍郎之后,司马光连修两书与范纯仁,其一谈到范纯仁的调动,“曩承就移庆帅,既践世官,复修旧治,计尧夫(范纯仁字)必乐然就职,然士论所郁郁者犹多也”<sup>①</sup>,有暗示援引范纯仁回京之意,而司马光也的确向太皇太后推荐了范纯仁<sup>②</sup>;其二恳请范纯仁“望深赐教,督以所不及。闻其短拙,随时示谕,勿复形迹。此独敢望于尧夫,不敢望于它人者也”<sup>③</sup>。然而,司马光与范纯仁之间的密切沟通,似乎在元祐元年闰二月范纯仁就任同知枢密院事之后就终结了。元祐元年四月,范纯仁“以国用不足,建请复散青苗钱”<sup>④</sup>。至八月,司马光“始大悟,遂力疾入对,于帘外争曰:‘不知是何奸邪,劝陛下复行此事!’纯仁失色却立不敢言。青苗钱遂罢,不复散”<sup>⑤</sup>。即使考虑到司马光病弱的身体状况,二人之间的隔膜也实在令人诧异。

那么,司马光与吕公著、范纯仁在路线政策上的主张真的合如符契,不需要讨论吗?司马光与范纯仁在青苗法问题上的分歧,上文已经揭示。元丰八年六月二十八日,吕公著上札太皇太后陈述自己的主张,七月一日夜,太皇太后将吕公著札子降付司马光,命他“看阅所陈更张利害,有无兼济之才,直书当与未当,具悉奏来者”。司马光答以:“今公著所陈,与臣所欲言者,正相符合。……所言无有不当,惟有保甲一事,欲就农隙教习。臣愚以为……便当一切废罢,更安用教习?”<sup>⑥</sup>今考,吕公著札子尚存,他与司马光“相符合”者是大方向——熙丰之法必须有所更张,具体到如何更张,二人的分歧绝不于止保甲一法<sup>⑦</sup>。如何求同存异,司马光是需要和吕公著、范纯仁坐下来,深入讨论沟通的。然而,这种沟通似乎从未发生。

第二,对于宰执中的熙丰旧人,这些后世公认的司马光的政敌,司马光没有明确的排斥行为。相反,他公开承认蔡确、韩缜、章惇等人的顾命之功。元丰八年十二月,以神宗祔庙,宰执迁官,司马光以“闲居西京”“不预顾命”连上两札坚辞,中有“宰臣蔡确等启迪神宗皇帝建立储贰,传授大宝,宜迁一官”<sup>⑧</sup>之语。特别耐人寻味的是,在遭受章惇的挖苦打击后,司马光的对策是请求章惇的好友苏轼私下斡旋。《宋史·苏轼传》载:

时光为门下侍郎,惇知枢密院,二人不相合,惇每以谗侮困光,光苦之。轼谓惇曰:“司马君实时望甚重。昔许靖以虚名无实,见鄙于蜀先主,法正曰:‘靖之浮誉,播流四海,若不加礼,必以贱贤为累。’先主纳之,乃以靖为司徒。许靖且不可慢,况君实乎?”惇以为然,光赖以少安。<sup>⑨</sup>

虽然有太皇太后的支持,司马光在宰相府的日子其实并不好过。在元祐元年闰二月蔡确罢相出知陈州、知枢密院事章惇出知汝州之前,“执政官每三五日一聚都堂,堂吏日抱文书历诸厅白之,故为长者得以专决,同列难尽争也。光尝恳确欲数会议,庶几各尽所见,而确终不许”<sup>⑩</sup>。枢密院的分立格局则使得司马光无法插手枢密院事务,只能以“咨目”的形式向章惇提建议,比如:“子厚常言军赏误,何时当与裁减改正?边人立小功宜勿赏,此宋璟所以安开元也。”“封事太约,一篇止有两幅,吏去其签,子厚欲有去取,既难得会议,彼亦有大利害,但请子厚欲去者去之,余令进入,贵早结绝。”<sup>⑪</sup>司马光建议归建议,章惇听不听就不一定了。

① 司马光:《司马光集》卷五八《与范尧夫经略龙图书》,第1231页。

② 司马光:《司马光集·补遗》卷三《奉诏荐举贤才奏》,第1670页。

③ 司马光:《司马光集》卷五八《与范尧夫经略龙图第二书》,第1231页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三八四,第9366页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三八四,第9367页。

⑥ 司马光:《司马光集》卷四八《看阅吕公著所陈札子》,第1016页。

⑦ 吕公著札子见《续资治通鉴长编》卷三五七,元丰八年六月二十八日上;又见《宋朝诸臣奏议》卷一一七《更张新法当须有术》。参见方诚峰:《北宋晚期的政治体制与政治文化》,第4页。

⑧ 司马光:《司马光集》卷四九《辞特转官第一札子》元丰八年十二月十二日上,《辞转官第二札子》,元丰八年十二月上,第1035、1036页。

⑨ 脱脱等撰:《宋史》卷三三八《苏轼传》,北京:中华书局,1977年,第10810页。

⑩ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三七七,第9146—9148页。

⑪ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三六四,第8735页。

元祐元年正月，侍御史刘摯曾经这样描述司马光的处境：“然光以至诚直道独行孤立，所恃者惟圣明特达之知，而庙堂同列，略无诚心以助光为善者，不惟不助，而又有妒忌、嫉害之心。夫嫉光者，乃所以害政而利于己也。故每议一事，则须口舌纷纭而后能决；乃政令既下，则内外官吏犹怀疑畏，持其两端，未肯悉心奉行。”<sup>①</sup>这应该是写实。比如，司马光主张恢复差役法，蔡确主导下的朝廷也的确在元祐元年二月七日颁布敕书，宣布新制，但是，敕书在程序上却出现了显而易见的破绽，“敕内止坐司马光奏请、后画圣旨依奏，并无朝廷措置处分”<sup>②</sup>。这样一道敕书，摆明了是要引发各地官员的“疑骇”，让他们明白“庙堂之上，议不合同，各有私贰，故鹵莽行下。意欲引发异论之言，及要诸路申请纷纷，指以为动摇之事”<sup>③</sup>。到四月间，韩缜罢右相之后，权力格局变得对司马光更有利，但问题是司马光不久就陷入了长期的病告。

第三，新提拔的台谏官员，与司马光之间也不尽同调。前引苏轼与司马光争役法不合，抗言“岂今日作相，不许轼尽言耶”的故事，出自苏辙所作《亡兄子瞻端明墓志铭》。苏辙把这件事情看作苏轼与司马光交恶的起因，认为“君实始怒，有逐公意，会其病卒乃已”；且云：“时台谏官皆君实之人，皆希合以求进，恶公以直形己，争求公瑕疵，既不可得，则因缘以熙宁谤讪之说以病公，公自是不安于朝矣。”<sup>④</sup>照这个说法，司马光与台谏官的关系就是首脑与爪牙之间的关系。然而，苏辙作此说时，显然忘记了他本人就是当时“台谏官”之一员，元祐元年二月十四日，苏辙出任右司谏，“始供谏职”<sup>⑤</sup>。若“台谏官皆君实私人”，不知子由当何以自处？

右司谏苏辙于元祐元年二月丙戌（二十七日）上言哲宗与太皇太后，云：“今二圣拱默，恭己无为，责成于执政大臣，大臣又皆偷合苟容，无足赖者。”其中明确包括司马光：“门下侍郎司马光，尚书左丞吕公著，虽有忧国之志，而才不逮心。”苏辙对司马光的评价甚至不如他在同一奏札中给章惇的评价：“枢密使章惇，虽有应物之才，而其为人难以独任。”苏辙建议太皇太后，“早赐罢免（蔡）确、（韩）缜二人，别择大臣负天下重望、有过人之高才而忠于社稷有死无二者，以代之”<sup>⑥</sup>。苏辙所属意的宰相人选，必“有过人之高才”，则断非“才不逮心”之吕公著、司马光，而是另有所指<sup>⑦</sup>。苏辙出任谏官，得到了司马光的推荐，他却建议太皇太后另选高才以取代司马光，显非“君实之人”。因此，他的“台谏官皆君实之人”的说法，李焘以为“恐有私意，难尽信”<sup>⑧</sup>，删而不取。台谏官在当时政治中的作用，请容下节论述，此处可以定论的是，台谏官与司马光不尽同调。

司马光处理与上述三方关系的方式，显然不符合后世对那个时代的解读。对于政治同盟，他缺乏必要的沟通；对政治上的敌人，他缺乏应有的警惕；应当倚为臂助的台谏官，他推荐的人选，在政治上却并未与他保持一致。那么，应当怎样解释司马光的行为？

我认为，这一切都是司马光主动的政治选择，而他的政治选择则反映了他的政治品格。司马光在政策上的诉求是推翻王安石—神宗的新法，而在政治风气上则是希望重返多元宽容。在元丰五年的《遗表》当中，有司马光政改方案最简要的表达：“罢苗、役，废保甲，以宽农民；除市易，绝称贷，以惠工商。斥退聚敛之臣，褒显循良之吏。禁约边将，不使贪功而危国；制抑近习，不使握兵而兆乱。除

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷三六四，正月丙辰条，第8729页。

② 此新除御史中丞刘摯“贴黄”中语。按右正言王觐的说法，则是“然敕内止是备录门下侍郎司马光札子，不曾有司立成画一条目”（《续资治通鉴长编》卷三六七，第8832—8833页）。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三六七，第8832页。

④ 苏辙撰，陈宏天、高秀芳点校：《苏辙集·栾城后集》卷二《亡兄子瞻端明墓志铭》，北京：中华书局，1990年，第1121页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三六七，第8782页。苏辙任谏官至元祐元年九月十二日，参见孔凡礼：《苏辙年谱》，北京：学苑出版社，2001年，第340页。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三六七，第8819—8820页。

⑦ 极有可能是苏氏兄弟的恩师张方平（1007—1091），时年80岁，也可能即指其兄苏轼。参见苏轼：《张文定公墓志铭》，《全宋文》第45册，第505页。

⑧ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八二，第9300页注。

苛察之法,以隆易简之政;变刻薄之俗,以复敦朴之化。”<sup>①</sup>这个政改方案包括政策调整与政风治理两方面的内容,而政风治理的重要性不下于政策调整。政治风气,即“风俗”。司马光对于风俗的认识,受到庞籍的影响,主要观点是风俗关系秩序的稳定,进而影响国家兴亡,风俗上行下效,靠在上之人的引导<sup>②</sup>。对于熙丰以来的“风俗”之弊,司马光痛心疾首,他说:“臣窃见近年以来,风俗颓弊,士大夫以偷合苟容为智,以危言正论为狂。是致下情蔽而不上通,上恩壅而不下达,闾阎愁苦,痛心疾首,而上不得知;明主忧勤,宵衣旰食,而下无所诉。”<sup>③</sup>因此,司马光给太皇太后的第一个政治建议就是开言路,藉以端正政治风气。司马光衡量判断人与事的标准是是非,而非新旧、彼我。所以,在人事上,他既不刻意排斥熙丰旧人,也不刻意拉拢元祐新晋。

而这种政治选择符合司马光一以贯之的政治品格。他是以做谏官的姿态做宰相,有意识地保持着个人的孤立。出任宰执之后,司马光在自家厅堂里贴了一张“客位榜”:

访及诸君,若睹朝政缺遗,庶民疾苦,欲进忠言者,请以奏牍闻于朝廷,光得与同僚商议,择可行者进呈,取旨行之。若但以私书宠谕,终无所益。若光身有过失,欲赐规正,即以通封书简分付吏人,令传入,光得内自省讼,佩服改行。至于整会官职差遣,理雪罪名,凡干身计,并请一面进状,光得与朝省众官公议施行。若在私第垂访,不请语及。<sup>④</sup>

这则“客位榜”,司马光“亲书榜稿,揭于客位”,足见重视。“客位榜”让人联想起仁宗末年,司马光担任谏官时对“谒禁”不近人情的执守。因为“谒禁”,他与同年好友范镇比邻居而不往来;与恩师庞籍同城住,书信往还,至死不一见<sup>⑤</sup>。从“谒禁”到“客位榜”,反映了司马光严格的自律精神以及他对自身完美形象的不懈追求。私第不语公务,又颇有“圣相”李沆之风。

然而,司马光在这个时候贴出这样一张“客位榜”,声明所有与公务有关者都必须通过官方渠道上达,极有可能挫伤那些在熙丰时期受到排斥打击官员的积极性。可是,司马光却宁可冒此风险,也要维护个人形象的无私与国家制度的公正,这一方面反应了他的自律精神;另一方面,也从一个侧面表明,司马光毫无集合熙丰怨气以为己用的企图;他重返政坛的目的单纯,就是革除弊政,修复政风。

与此相关联的,是司马光在推荐人才方面的动作迟缓和保守。同为新晋宰执,吕公著“见陛下有意更张,而缺人裨助,故不避狂妄,辄有论荐”,态度积极,动作迅速<sup>⑥</sup>。而司马光则是在太皇太后降下御前札子催促之后,才提供了一个21人的名单。在这个名单中,司马光声明:只有6人是“臣素所熟知”者;其余15人“或以行义,或以文学,皆为众所推伏,臣虽与往还不熟,不敢隐蔽”。对于“素所熟知”的6人,司马光各自给出了简明扼要的评语,而对于“往还不熟”者,则只列官衔姓名,不及其他<sup>⑦</sup>。这个名单表明“司马光从来没有将自己的标准加于他所看重的臣僚”<sup>⑧</sup>,它符合司马光诚实不欺、相对保守的一贯作风。邵伯温说:“温公不立党。”<sup>⑨</sup>其说极是。

上述种种,其实正暴露了司马光作为政治家的致命弱点——他缺乏政治斗争的实践经验,把政

① 司马光:《司马光集》卷五七《遗表》,第1202页。

② 这是一个需要专文探讨的问题。司马光本人对风俗的论述,见其早年作品《颜太初杂文序》、嘉祐七年《谨习疏》(《全宋文》第54册,第269页;李焘:《续资治通鉴长编》卷一九六“五月丁未朔”条附,第4746—4761页),熙宁三年《论风俗札子》、元丰八年三月三十日上《乞开言路札子》(《司马光集》卷四六,第983页)等。

③ 司马光:《司马光集》卷四六,第983页。

④ 洪迈撰,孔凡礼点校:《容斋随笔》卷四,北京:中华书局,2005年,第46页。《朱子语类》卷七二也有“客位榜”,文字略不同,见《朱子全书》第16册,第2428页。

⑤ 赵冬梅:《司马光和他的时代》,北京:生活书店出版有限公司,2014年,第305—314页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三五七,第8551—8552页。

⑦ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三五七,第8553—8554页。《司马光集·补遗》卷三《奉诏荐举贤才奏》(元丰八年六月上),时任新任监察御史王岩叟在15人名单中。元祐元年九月丙辰朔,司马光去世,左司谏王岩叟上言,其“贴黄”称:“臣平生未尝与光接,又未尝受光恩,非私于光也。”(《续资治通鉴长编》卷三八七,第9417页)

⑧ 方诚峰:《北宋晚期的政治体制与政治文化》,第34页。

⑨ 邵伯温撰,李剑雄、刘德权点校:《邵氏闻见录》卷一三,北京:中华书局,1983年,第146页。



治简单化和理想化了。苏辙对司马光有一个评价，正着说是“虽应务之才有所不周，而清德雅望，贤愚同敬”<sup>①</sup>；反着说则是“既以清德雅望专任朝政，然其为人不达吏事”<sup>②</sup>。这个批评相当中肯。司马光批评王安石“足己自是”，“有人与之同则喜，与之异则怒，喜则数年之间，援引登青云，怒则黜逐摈弃，终身沉草莱”<sup>③</sup>，以权势压迫官僚集团实现自己的主张，而他自己的做法却是正好相反的，他不要同盟，不要打手，不要算计，梦想靠着高尚的道德、严格的自律来感化、影响其他人走上正确的道路。这种一厢情愿充分暴露了司马光在政治上的幼稚。

关于最后岁月的司马光，还有一点是值得注意的，那便是他个人的内心感受。在15年闲居之后重返政坛，司马光义无反顾，他坚信“进退有义，得失有命；守道在己，成功则天”<sup>④</sup>，也说过“天若祚宋，必无此事”<sup>⑤</sup>来宣示自己的信心，然而在内心深处却不无忧惧，他用“黄叶在烈风中”的“危坠感”来比喻自己的处境，这个比喻在司马光的笔下出现了两次。一次是在他写给范纯仁的第二封信中：

光愚拙有素，见事常若不敏，不择人而尽言，此才性之蔽，光所自知也。加之闲居十五年……凡朝廷之事，未尝挂虑。况数年以来，昏忘特甚，诚不意一旦冒居此地，蒙人主知待之厚，特异于常，义难力辞，黽勉就职。故事多所遗忘，新法固皆面墙，朝中士大夫百人所识不过三四，如一黄叶在烈风中，几何其不危坠也！又为世俗妄被以虚名，不知其中实无所有。上下责望不轻，如何应付得及？<sup>⑥</sup>

另一次是他在六月三日写给留在老家夏县的侄儿的信中：

叔五月二十三日到京……光近蒙圣恩除门下侍郎。……然光素无才能，加以衰老，久在沈散，绝望显荣。一朝升擢，出人意表，举朝之人悉非旧识，逆见忌嫉者何可胜数？而独以愚直之性处于其间，如一黄叶在烈风中，几何其不危坠也！是以受命以来，有惧而无喜。<sup>⑦</sup>

范纯仁与家乡子侄皆司马光亲近之人，信中所表达的“危坠”之感，应当是司马光在彼时最真实的感受。隐藏在“危坠”感背后的，是一个不容置疑的事实：15年的疏离已经造成了司马光对开封政情、人事的高度隔膜。自从王安石变法以来，朝廷的各项制度已经发生了巨大变化，而司马光对新法只有耳闻目睹的印象，没有深入其中的经历和了解，“故事多所遗忘，新法固皆面墙”。制度不熟，人亦陌生，“朝中士大夫百人所识不过三四”，“举朝之人悉非旧识”，都是实话。对于大部分朝中士大夫的品性、作风，司马光知之甚少。换句话说，司马光所能依靠的人才是相当有限的，他没什么“自己人”。

我们可以为生命最后时光的司马光画一幅简单的素描：体弱多病，内心充满忧惧，孤独地挺立在熙丰旧臣与元祐新晋之间，与双方都保持距离，一方面要推翻全部新法，另一方面又要维护官僚集团的团结，目标明确，立场坚定，对于政治斗争复杂性既缺乏经验又不屑一顾。“儿童诵君实，走卒知司马”<sup>⑧</sup>。朝野上下无数人将改变的希望寄托在司马光身上，熙丰失意人奉他为领袖，而这个领袖，却没有自己的队伍。一言以蔽之，司马光是孤独的领袖。这样一个孤独的领袖怎么可能有能力主导如此复杂的政局？

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷三七一，第8987页。

② 苏辙：《苏辙集·栾城后集》卷一二《颍滨遗老传（上）》，第1018页。

③ 司马光：《司马光集》卷五七《遗表》，第1203页。

④ 司马光：《司马光集》卷七四《迁书·无为赞贻邢和叔》（元丰八年正月十九日作），第1517页。

⑤ 司马光：《续资治通鉴长编》卷三五引孙升《君孚谈圃》，第8502页。孙升哲宗朝曾为监察御史、殿中侍御史，《宋史》卷三四七有传。此句，《宋史》卷三三六《司马光传》作“天若祚宋，必无此事”（第10768页）。

⑥ 司马光：《司马光集》卷五八《与范尧夫经略龙图第二书》，第1231—1232页。

⑦ 司马光：《司马光集》补遗卷九《与侄贴》，第1757页。

⑧ 此句出苏轼《司马君实独乐园》诗（《苏文忠公集·东坡集》卷八）。作于元丰八年的《与滕达道第六书》（《苏文忠公集·东坡集》卷四）又提到此诗，自以为“诗谶”。



### 三、太皇太后的权力实习与台谏官

在元祐政局走向加剧分裂的过程中,台谏官起了重要的推手作用,使台谏官得以发挥作用的,是太皇太后的信任和依赖。太皇太后与台谏官之间信任的建立有一个过程,这个过程是太皇太后学习掌控最高权力的过程,也是司马光对太皇太后的影响力相对衰减的过程。

从现存文字来看,元丰八年三月到六月,也就是司马光入相之前与初期,太皇太后与司马光之间,主要靠内侍往来传递信息。此类交流不可能全都落实在文字上,即便如此,《司马光集》还是透露了这种交流的频密程度:元丰八年三月二十二日,入内供奉官梁惟简传太皇太后宣谕,要司马光“毋惜奏章,赞予不逮”。次日,司马光上《谢宣谕表》<sup>①</sup>。五月“十五日平明,准入内内侍省递到太皇太后御前札子一道”,催促司马光“早至阙庭”<sup>②</sup>。此时,司马光已回洛阳。五月二十三日,司马光到京,太皇太后随即派“中使”前往,“以五月五日(求谏)诏书”赐司马光“看阅”<sup>③</sup>。五月二十八日,司马光上札辞门下侍郎,太皇太后随即“差御药吴靖方宣召”,令其接受告身。司马光欲上札再辞,“未上间,中使梁惟简赐手诏令受,传宣云‘再降诏开言路,俟卿供职施行’”,光“遂止不上”<sup>④</sup>。七月一日夜,太皇太后又派人将吕公著讨论时事的札子送给司马光,命他“看阅所陈更张利害,有无兼济之才”,嘱他“直书当与未当,具悉奏来”<sup>⑤</sup>。

进入七月之后,司马光与太皇太后之间借助内侍的交流,在现存文字中就不多见了。这种“不多见”,我以为,应当代表着事实上的减少。原因不难猜度,一方面,司马光已经入相,双方有了制度化的定期见面机会。另一方面,如前文所述,司马光具有严格的自律精神,他更倾向于制度规范内的交流方式。

作为赵宋朝廷实际上的最高领导人,太皇太后必须“速成”学习操控最高权力。元丰八年八月,司马光曾经上言:“向者执政请听臣僚上殿,陛下谦退,以为国家政事多未习知,臣僚欲言事者,自有章疏,何必上殿?”<sup>⑥</sup>可见,太皇太后当时还在有意识地避免接见宰执以外的臣僚,包括台谏官。太皇太后之所以选择尽量少地接见臣僚,也很少批出台谏章疏,可能有藏拙的成分——太皇太后曾经直言她娘家侄子高公绘不识字<sup>⑦</sup>,高家男子尚且如此,高太后从小所受的教育应当有限,她的教育应当主要得自宫廷<sup>⑧</sup>。高太后幼年入宫,成年之后经历过英宗一波三折、跌宕起伏的即位过程,以及英宗朝濮议纷争之下后宫母子婆媳间的明争暗斗,对权力的价值应当有着极为深刻的认识。但是,英宗朝太短,神宗英武,政自己出,所以,在神宗去世之前,太皇太后从未有过操控权力的机会,她需要学习。

太皇太后是女性、临时的皇权代理人,由于性别、道德伦理与制度等多重因素的束缚,她所能利用的学习渠道相对有限。成年皇帝可以利用的制度化渠道,比如经筵、翰林学士的召对等等,太皇太后都很难利用。她所能利用的渠道,主要包括宰执奏札、台谏官章疏,以及与宰执、台谏的面对面交流<sup>⑨</sup>。宰执之中,太皇太后与熙丰旧人蔡确、章惇等观念不同,也就谈不上信任。她所能信任、依赖的

① 司马光:《司马光集》卷四六《谢宣谕表》,第981页。

② 司马光:《司马光集》卷四七《谢御前札子催赴阙状》,第1006页。

③ 司马光:《司马光集》卷四七《乞改求谏诏书札子》,第1008页。

④ 司马光:《司马光集》卷四七《辞门下侍郎第一札子》《第二札子》,第1010、1011页。

⑤ 司马光:《司马光集》卷四八《看阅吕公著所陈札子》,第1016—1017页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三五九,第8589页。

⑦ 哲宗初立,邢恕为高公绘画策,“乞尊崇(哲宗生母)朱太妃,为高氏异日计”,太皇太后“诘之曰:‘汝素不识字,谁为之者?’”。见脱脱等:《宋史》卷四七一《奸臣·邢恕传》,第13703页。

⑧ 此点蒙邓小南老师提示,谨此致谢。

⑨ 司马光对英宗和神宗的教引,见 Xiaobin Ji, *Politics and Conservatism in Northern Song China: The Career and Thought of Sima Guang* (A. D. 1019—1086), chapters 5&6.

是司马光、吕公著等人，司马光则是她最信任的“导师”，而司马光也给了她持续不断的指导<sup>①</sup>。

台谏官是太皇太后的另一群“导师”。从《续资治通鉴长编》的记载来看，到元祐元年闰二月，太皇太后与台谏官之间的接触开始变得密切起来。闰二月初一日，右司谏苏辙上言乞罢蔡确、韩缜，左正言朱光庭奏乞“退三奸（蔡确、章惇、韩缜），进三贤（司马光、范纯仁、韩维）”<sup>②</sup>。二日，蔡确罢，司马光升任尚书左仆射兼门下侍郎。五日，右谏议大夫孙觉、右司谏苏辙进对，有旨：“俟帘下，内臣尽出，方得敷奏。”<sup>③</sup>九日，新任左司谏王岩叟初入对，更以设问的方式，面授机宜，教导太皇太后应当怎样回答各种“或有曰”，以应对章惇等人可能的质疑<sup>④</sup>。二十八日，左司谏王岩叟、右正言朱光庭进对，太皇太后的下面一番指示，已是谄练老手了：“知卿等公正，不由执政用卿，朝廷有缺失，一一言来，但安心言事。太皇太后垂帘，官家又年小，不比神宗时，若非台谏公正、忠孝，及执政得人，一耳目何由得尽知天下事？谓之执政，若不执奏事，却要何用？台谏官若畏避，何以立事？”<sup>⑤</sup>

太皇太后与台谏官之间逐渐形成相互配合的关系：台谏官提出意见、建议，太皇太后接受意见、建议，转而向宰执问责。比如，元祐元年六月二日，司谏王岩叟批评王存带职不当，其奏札“贴黄”云：

王存元是龙图阁直学士，因何便带枢密直学士？令改正施行，亦足使奸臣知惧，不敢公然欺罔陛下矣！陛下近因韩絳辞免宗师除命，遂从其请，恩义不伤，事体以正，中外之人，无不仰望圣意。

次日，太后御批：“兵部尚书王存，元是龙图阁直学士，近因复带职，何故却除授枢密直学士？可具因依进入。”几乎照录“贴黄”。中书省解释之后，太后又作御批，继续质问，其核心是“闻王存旧带龙图阁直学士，虽曾除枢密直学士，缘当时辞免不曾受告，若依新除指挥，合与不合便除未受告之职？”所提问题与提问方式亦均出王岩叟二日奏札，奏札原文如下：

伏睹三月二十八日圣旨，其见任职事官有旧带待制以上职者，并还旧职。窃见兵部尚书王存旧带龙图阁直学士权知开封府，后及二年，乞补外郡。朝廷除枢密直学士，令再任。存坚恳辞免，竟不曾受告，只自龙图阁直学士迁兵部尚书。今既立法许任职事官带旧职，则王存止合带龙图阁直学士，不合带枢密直学士，岂可以不受告之宠名，便为已曾带之旧职？

值得注意的是，王岩叟在“贴黄”中表扬太皇太后处理韩宗师升职案得体，同时提醒她要警惕“奸臣”“公然欺罔陛下”，而太皇太后在就王存带职案对中书省质疑无果之后，果然当面质问门下侍郎吕公著：“主王存者谁邪？”<sup>⑥</sup>语气咄咄逼人，充满自信，所问内容流露出对宰执的不信任。

在太皇太后的指示下，台谏官章疏中的文字甚至进入“词头”，成为中书舍人草诏的依据。苏轼是当时的中书舍人之一<sup>⑦</sup>。比如，元祐八年五月，御史弹劾苏轼任中书舍人时在制词中指斥神宗，苏轼自辩云：

臣先任中书舍人日，适值朝廷窜逐大奸数人，所行诰词，皆是元降词头，所述罪状，非臣私意所敢增损。内吕惠卿自前执政责授散官安置，诛罚至重，当时蒙朝旨节录台谏所言惠卿罪恶降下，既是词头所有，则臣安敢减落？<sup>⑧</sup>

① 比如元丰八年十月，司马光教导太皇太后要敢于在“群臣有所见不同，势均力敌莫能相宜”的时候，“特留圣意，审查是非”，加以裁断。十二月，司马光又上札子，具体指导太皇太后，当“执政之臣……有议论必不可合者”，要“许令各具札子奏闻”，然后“精察其是非可否，以圣意决之。或于帘前宣谕，或于禁中批出，令依某人所奏”。见《司马光集》卷四十九《乞裁断政事札子》《议可札子》，第1032—1033页。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷三六八，第8852页。

③ 原文系于甲申日，据校勘记，“应为癸巳日初五”。见李焘：《续资治通鉴长编》卷三六八，第8866、8889页。

④ 王岩叟教太后对答事，不全在此日，李焘“择其善者，附初对时”。见李焘：《续资治通鉴长编》卷三六八，第8884—8885页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三七〇，第8953页。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三七九，第9196—9197页。

⑦ 苏轼于元祐元年三月十四日免试为中书舍人。参见孔凡礼：《苏轼年谱》，北京：中华书局，1998年，第711页。

⑧ 李焘：《续资治通鉴长编》卷四八四，第11505—11506页。

太皇太后与台谏之间的沟通方式有两种:当面交谈与书面往复。太皇太后的垂帘听政在双日举行,隔日发生,频率极高<sup>①</sup>,然而如上文所引,闰二月五日,有右谏议大夫孙觉、右司谏苏辙进对,九日,王岩叟首次以左司谏的身份入对。则太皇太后显然又常常在单日接见台谏官,当面讨论问题。台谏官上殿,对所欲讨论的主要问题,通常写有札子,当面奏进;不及上殿,亦可专具奏札,随时进呈。比如元祐元年九月八日,御史中丞刘摯上疏,其贴黄称:“昨者,本候上殿面奏,新过大礼,未有班次,又虑稽缓不及于事,故具简牍,伏望鉴察省览,特赐留中。”<sup>②</sup>对于台谏官的书面上奏,太皇太后可以当面宣谕,亦可书面批示。苏辙自述“臣六月中与王觐上殿言张璪非次进用文及甫、韩宗师,欲以结文彦博、韩维为自安之计。”太皇太后当时即有批示,“德音宣谕,但以璪久经任使,欲因其求退,去之以礼。”至八月八日,苏辙再次上奏,以书面方式提醒太皇太后应当尽早逐去张璪。同日,王觐亦上札论张璪欺罔<sup>③</sup>。八月十四日,“王岩叟、朱光庭入对延和殿,岩叟进札子”。王岩叟再度提起张璪之事,言:“臣累言奸邪之状,指张璪事,皆有实状,陛下必经圣览。此人在左右不便。”而太皇太后答以“已曾谕卿,自有时节,不须更著文字”。可见此前太皇太后与王岩叟之间的交流频度<sup>④</sup>。书面往复与当面交流这两种方式交织在一起,构成了高密度的连续信息流,成为太皇太后了解、判断政治人物、政治形势的重要参考。

根据李焘从王岩叟的《朝论》中复原出来的对话可以窥见,太皇太后与台谏官交流的内容非常广泛,涉及熙丰旧宰执的评价与去向、朝廷人事制度与重要职位的选任、对熙丰政坛风云人物的清算等等。元祐初期台谏官与太皇太后之间的信息交流,不仅频率高、内容广泛,而且常常涉及暧昧难明、已萌未形的机密之事。比如,中书侍郎张璪、同知枢密院事安燾、尚书左丞李清臣可能的集体辞职一事。八月八日,右司谏苏辙在奏札中指出“臣闻璪意欲候过明堂大礼,求出补外”,劝太皇太后顺水推舟,“早从其请”<sup>⑤</sup>。九月八日,御史中丞刘摯上疏,又言“今大享礼成,风闻中书侍郎张璪、同知枢密院事安燾、尚书左丞李清臣皆欲上章辞位”,建议太皇太后“于三人中罢璪,所以安天下;留燾与清臣,所以明陛下不忘先朝受遗旧臣之意”<sup>⑥</sup>。张璪辞职,苏辙乐见其成,三人同退,则可能影响朝廷施政,并引发薄待先朝旧臣的讥评,刘摯担心太皇太后不知所措,因而代为筹划备至。然而,“意欲”,“皆欲”,“欲”者,打算,想要,并未形成事实。所以,无论是张璪辞职,还是三人同退,都是建筑在“风闻”基础上的猜测。尽管台谏官有风闻言事的特权,但是仅凭猜测就断定三人之恶意,则未免诛心之嫌。然而,就是在这样的信息交流之中,太皇太后与台谏官之间的拉近了距离,增强了信任。

而台谏官非常自觉地团结成为一个整体,并将清算熙丰旧宰执作为奋斗目标。比如,监察御史王岩叟尝言“不屏奸邪,太平终是难致”,对熙丰旧宰执采取完全否定、坚决打击的态度,甚至不承认蔡确、章惇对哲宗有顾命之功<sup>⑦</sup>。又如,苏辙“前后六上章论(韩)缜过恶,乞正典刑”,以为君子小人如“冰炭不可一器”<sup>⑧</sup>。这种极端态度,与新晋宰执的政治目标并不一致,包括司马光、吕公著、范纯仁在内的宰执都主张(至少是不反对)和解。至少从表面上看,新晋宰执与台谏官之间的分歧是“代际

① 元丰八年三月乙卯拟定的“御殿及垂帘仪”规定:“皇帝双日御延和殿,垂帘,日参官起居太皇太后,移班少西,起居皇帝,并再拜。三省、枢密院奏事。”见《续资治通鉴长编》卷三五三,第8462页。又,元祐二年三月,崇政殿说书程颐上疏曰:“太皇太后双日垂帘听政。”见《续资治通鉴长编》卷三九七,第9675页。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷三八七,第9421页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三八五,第9373、9376页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三八五,第9393、9384页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三八五,第9374页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三八七,第9421页。

⑦ 《宋史·王岩叟传》载:宰相蔡确为裕陵复土使,还朝,以定策自居。岩叟言:“陛下之立,以子继父,百王不易之道。且太皇太后先定于中,而确敢贪天自伐。章惇饕贼狼戾,罔上蔽明,不忠之罪,盖与确等。近帘前争役法,词气不逊,无事上之礼。今圣政不出房闼,岂宜容此大奸犹在廊庙!”于是二人相继退斥。见脱脱等:《宋史》卷三四二《王岩叟传》,第10892页。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三七,元祐元年三月戊辰条,第8987页。

的”：宰相大臣年龄更长、资历更深、政治经验更丰富，因此容纳性更强，政策主张相对保守；台谏官年龄更轻、资历较浅、政治经验相对较少，因此更倾向于坚守抽象的道德原则，攻击性更强。这种“代际分歧”在濮议中曾经出现，是一个很有意思的现象，值得深思，作者拟另文专述，此不赘言。

这里的关键在于，台谏官的政治态度对太皇太后产生了深刻的影响。比如，对于熙丰旧宰执的“受遗”之功，太皇太后在台谏官的引导之下，就慢慢地改变了看法，从“承认并有所顾忌”转向了“不承认并感到其中所隐藏的威胁”。元祐元年闰二月，王岩叟劝太皇太后逐蔡确，二人之间曾有如下谈话：

上又曰：“止为他受遗。”对曰：“启陛下，不可受遗后长占定此地位。况自太皇太后已定大议，此辈只是请得熟成，滥为受遗，其实何功之有？假令受遗，不知比韩琦如何？韩琦厚陵复土后，先帝坚留，至竟求去。”<sup>①</sup>

右正言王觐则更进一步否定了蔡确的“受遗定策”之功，以为，哲宗之立“皆太皇太后之圣德也”，蔡确等人乃是“贪天之功，妄自张大，盗取受遗定策之名以自负”<sup>②</sup>。王觐把熙丰旧宰执所声称拥有的“受遗顾命”之功，定性为与太皇太后争夺拥立哲宗的功劳，这一点，足以引发太皇太后对蔡确等人的嫉恨。

#### 四、“务全大体诏”：新晋宰执与台谏官的较量

司马光等新晋宰执希望和解，然而台谏官却主张清算。元祐元年春夏，围绕着一则诏书，双方发生了一场激烈的较量。诏书产生于元祐元年六月甲寅（二十八日），主旨是“务全大体”，故可称为“甲寅诏书”或“务全大体诏”。诏云：

朕惟先帝临御以来，讲求法度，务在宽厚，爱物仁民。而搢绅之间，有不能推原朝廷本意，希旨掎克，或妄生边事，或连起犴狱，积其源流，久乃知弊。此群言所以未息，朝廷所以惩革也。敕正风俗，修振纪纲，兹出大公，盖不得已。况罪显者已正，恶巨者已斥，则宜荡涤隐疵，阔略细故，不复究治，以累太和。夫疾之已甚，孔子不为，御众以宽，有虞所尚，为国之道，务全大体。应今日前有涉此事状者，一切不问，言者勿复弹劾，有司毋得施行，各俾自新，同归美俗。布告中外，体朕意焉。<sup>③</sup>

“务全大体诏”相当于一次专门针对官员的大赦，是一个明确的和解信号。诏书出台的背景是“使者之刻剥害民如吴居厚、霍翔、王子京等，内臣之生事敛怨如李宪、宋用臣等皆从罢去”<sup>④</sup>。蔡确、章惇已经离开宰执岗位，吕惠卿也得到了应有的处分，这就是诏书中所谓“罪显者已正，恶巨者已斥”。既然如此，清算便应到此为止，从今以后，“应今日前有涉此事状者，一切不问”。

从表面上看，“务全大体诏”的产生过程非常简单：六月壬子（二十六日），“内出手诏付三省枢密院”，命“可仿此意作诏书，布告中外”。“手诏”的主要内容如下：

向者朝廷讲求法度，务以宽厚爱民，而搢绅之士，往往不原朝廷本意，速希功赏，有悞使令。或议法失当，或掎斂毋节，或奸回附势，或讲事饰非，或多结权贵，或力举边事，残民蠹物，久益知弊，致使群言交攻不已。苟非澄肃，必紊纪纲。止以其罪显者乃行竄逐，自余干涉之人，夙夜怵惕，不无忧虞。予当新政，务存大体，一切示以宽恩，更不追劾，咸使改过自新，各安职业。可仿此意作诏书，布告中外。<sup>⑤</sup>

“务全大体诏”充分反应了“壬子手诏”的意图。“手诏”自“内出”，表达了太皇太后的旨意，对太

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷三六八，第8853页。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷三六九，第8919页。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八一，第9248页。

④ 吕公著：《上哲宗论更张新法当须有术》，赵汝愚编：《宋朝诸臣奏议》卷一一七，上海：上海古籍出版社，1999年，第1285页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八〇，第9245—9246页。



皇太后起了推动作用的,是次相吕公著和同知枢密院事范纯仁。当时的三省、枢密院,首相司马光在病告之中,次相吕公著,门下侍郎韩维,中书侍郎张璪,尚书左丞李清臣,右丞吕大防;知枢密院事安焘,同知范纯仁。

事实上,“务全大体诏”的出台绝非如此简单,中间颇多曲折,经历了从四月下旬到六月上旬的一个多月的时间。直接触发了壬子手诏和甲寅诏书出台的,是两件事:一是范纯仁为邓綰辩解事件,一是吕公著救贾种民事件。

邓綰以颂新法得官,曾任谏官,又长期任职御史台,为新法鼓吹张目。后因为王安石“乞恩泽”遭到王安石和神宗的唾弃,被贬出朝,徘徊地方。哲宗即位,邓綰“复待制,又复龙图阁直学士”,自邓州徙扬州。新任殿中侍御史林旦<sup>①</sup>论其“人质猥下,天性俭佞”,主张“特出圣断,重行诛殛”。于是改邓綰知滁州。林旦仍不满意,继续追打,“乞尽削官职,置之散地,终身不齿,以谢天下”<sup>②</sup>。这是四月间的事。

同知枢密院事范纯仁因“言事官弹奏邓綰责降”,在太皇太后帘前力争,又上疏言:“邓綰贬出,后来屡经赦宥,牵复至此。今自邓州移扬州,盖为曾孝宽所冲,且非进用,自是言者不须更有论奏,朝廷亦不须再行贬责。况陛下临御以来,先朝旧臣虽有往咎,皆蒙天恩含贷,岂独綰可深罪?徒使人心反侧,不能安职,无益清净之化。伏望圣慈特降指挥,其邓綰已经先朝责降,今来台官文字,更不施行。如此,则圣度包荒,广如天地,负往咎者,咸得浚改,怀反侧者,皆可自安,所系朝廷治体不细。”

范纯仁的上疏打动了太皇太后,她“遣中使密赐手诏”给范纯仁,表达了“欲降一诏书,一切示以宽恩”的意图:“览卿所奏邓綰事,诚为允当。朝廷以向者附会掎克中最显者,已行放黜,盖当时希世苟合、言利进身者甚众,朝廷若人人而责,则事无穷已,似非安静之术,使向来附会干涉之人,日夜恐惧,不能自安。欲降一诏书,一切示以宽恩,更不行遣,当各安职业,改过自新。欲作此意度行下如何?卿更子细相度,具可否,亲书实封进入。”范纯仁得诏,以为“此甚圣德……臣伏读诏旨,忻欢感叹之不暇,岂复更有愚见可助睿明?便望只以此意付之词臣,更使敷衍润色,以成训诰之美,垂之万世,永为帝范”<sup>③</sup>。

邓綰自邓州除扬州在四月四日,四月二十八日,綰卒。范纯仁与太后的讨论当发生在四月中下旬左右,太后当时虽有盛德美意,“以慰反侧”的诏书却并未产生。到了六月,又发生了吕公著救贾种民事件。贾种民在神宗朝为法官,元丰二年治陈世儒谋杀所生母案,“挟情于上殿札子增易语言事节”,企图打击吕公著,幸而神宗明察,吕公著得免,贾种民也受到了并不严重的处分<sup>④</sup>。元祐元年五月,又是林旦旧事重提,弹劾贾种民“舞文深酷之罪”,请求予以惩戒,而吕公著以德报怨,称“今臣方在相位,而种民得罪,恐所惩者小,所损者大,非所以示天下”,极力为贾种民争取薄责<sup>⑤</sup>。太后因而感动,“复欲下诏”,于是便有了六月甲寅“务全大体诏”的出台。

李焘据《吕公著家传》复原“务全大体诏”的缘起如下:

始,邓綰责滁州,言者未已,范纯仁劝太皇太后勿行,太皇太后因欲下诏,以慰反侧,既而中辍。及吕公著救贾种民,太皇太后复欲下诏,公著以为当然,遂从之。或谓公著曰:“今除恶不尽,将貽患他日。”公著曰:“治道去太甚耳,文、景之世,网漏吞舟。且人才实难,宜使自新,岂尽使自弃耶?”<sup>⑥</sup>

传递和解信息的“务全大体诏”遭到了台谏官的激烈反对,御史中丞刘摯、殿中侍御史林旦、监察

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷三七〇:三月己卯“考功员外郎林旦为殿中侍御史,承议郎韩川、权发遣开封府推官上官均并为监察御史,从御史中丞刘摯之举也”(第9024页)。

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷三七五,第9102页。

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三七五,第9102—9103页。

④ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三〇二,第7359页。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三八〇,第9244页。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三八一,第9249页。

御史上官均、左司谏王岩叟、右正言王觐纷纷上疏，猛烈攻击。台谏官对“务全大体诏”的批评集中在两点：第一，认为它是“戒言之诏”，“虽名为安慰罪人，其实乃约束言者”<sup>①</sup>；第二，认为“务全大体诏”是对前一阶段政治整肃的否定，“若惩一二奸臣而以同类恐惧为疑，又为善辞以慰劳之，则是行姑息之政”<sup>②</sup>；第三，认为诏书将引发人心动荡，“窃思降诏之后，老奸宿邪则安矣，而忠臣义士必不自安”<sup>③</sup>。台谏官的言辞表明，他们对于新旧矛盾的定性是“忠奸”矛盾，完全不可调和。

由于台谏官的强烈反对，“务全大体务全大体诏”“逾旬乃宣布耳”，“下诏以六月二十八日甲寅……其颁降则在七月十一日”<sup>④</sup>，并且删去了“言者勿复弹劾”六字<sup>⑤</sup>。这六个字的删除，使得诏书的和解意图大打折扣。

八月间，台谏官重提吕惠卿违赦出兵事，成功地激起了太皇太后对已经罢相的蔡确等人的怨恨。吕惠卿事即“务全大体诏”中所言“或妄生边事”者。元丰八年三月六日哲宗登极赦书，明令“应缘边州郡，仰长吏、巡检使臣钤辖兵士及边上人户，不得侵扰外界，静守疆场，勿令骚扰”，而“知太原府吕惠卿辄于四月中旬被受赦赦之后”，两次派兵入西夏境内讨荡，“公违诏赦，擅出师旅”<sup>⑥</sup>。元祐元年六月十八日，在台谏官的声讨围剿之下，吕惠卿落职，降为中散大夫、光禄卿、分司南京，苏州居住。而台谏官对于这一处理并不满意，“二十日，四谏官会于兴国之戒坛，列章再论罪大滴轻，公议未厌，乞重行诛窜”。同日，太皇太后“只于谏章后批出”，云：“惠卿罪恶贯盈，虽已施行，而台谏弹劾不已，不可令处善地。宜贬窜一远小处，以塞公议。”<sup>⑦</sup>六月二十五日，“吕惠卿责授建宁军节度副使，本州安置，不得签书公事”<sup>⑧</sup>。中书舍人苏轼草制，特别强调了违赦出兵一事的恶劣性质：“迨予践祚之初，首发安边之诏，假我号令，成汝诈谋，不图涣汗之文，止为款贼之具，迷国不道，从古罕闻。”<sup>⑨</sup>

按道理讲，对于吕惠卿违赦出兵一事的处理，到六月二十五日已经结束，“其罪显者乃行窜逐”，而太皇太后对这个处理结果也感到满意，觉得可以适合而止了，所以，她才会在第二天颁下“壬子手诏”，宣布对“自余干涉之人……一切示以宽恩，更不追劾，咸使改过自新，各安职业”<sup>⑩</sup>。然而，台谏官员对于“适可而止”显然是不满意的，所以他们不遗余力地攻击“务全大体诏”，并于八月再次对吕惠卿穷追猛打。

吕惠卿出兵，虽然违赦，但确有两道中书札子以为凭信，其一是元丰八年二月二十七札子，其二是元丰八年三月十六日札子，两道札子皆称“三省、枢密院同奉圣旨”。元祐元年八月八日，右正言王觐上奏，指两道中书札子皆属浑水摸鱼，骗取圣旨。所持理由是：“去年二月二十七日，正是神宗违豫多日，人情忧恐之时，不审三省、枢密院如何得同奉圣旨择利用兵？”而“三月十六日正是神宗上仙二七日，圣情哀痛之时，不审三省、枢密院如何同奉圣旨用兵讨杀？”王觐提醒太皇太后：“其时三省、枢密院臣僚七人，内蔡确、韩缜、章惇、张璪四人皆惠卿之死党，惠卿虽在外，欲有所为，则四人者合谋一意而莫之逆也。其余备员固宠之人，安能独正其事哉！”王觐又启发太皇太后回忆两次“三省、枢密院取圣旨因依”，并大胆推测“若其时三省、枢密院奏陈之际，不为大事而仅同细务，则璪等欺罔之情状又可见也”，暗示三省、枢密院将出兵大事混做“熟事（常规政务）”，趁乱欺瞒太皇太后，骗取圣旨<sup>⑪</sup>。如果说八月八日王觐之说还只是推测，那么，到了八月十四日，王岩叟、朱光庭的延和殿奏对当中，蔡

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八一记林旦、王岩叟语，第9256、9260页。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八一记上官均语，第9256—9257页。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八一记王岩叟语，第9259页。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八一，第9248、9249页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八二，第9316页。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三七九，第9200页。

⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八〇，第9241页注。

⑧ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八〇，第9240页。

⑨ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八〇，第9241页。

⑩ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八〇，第9245—9246页。

⑪ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八五，第9376—9377页。

确等骗取圣旨就已经从怀疑、推测变成了确定的结论：

（朱）光庭奏：“惠卿擅兴兵事，蔡确、章惇等欺罔。方先帝弥留，何以画圣旨？盖要应副惠卿，所以如此。”（王）岩叟又曰：“先帝二七日晏驾，太皇太后陛下正是哀荒之际，作熟事进呈，画下圣旨去兴兵。”太皇太后曰：“恁时那里理会得，只做熟事来谩过！”<sup>①</sup>

“恁时那里理会得，只做熟事来谩过”，太皇太后的愤怒之情跃然纸上，溢于言表，蔡确、章惇之不忠已成定论。

相较于宰相大臣，太皇太后越来越倾向于相信、接受台谏官的说法。她曾经利用台谏官质疑宰相。八月辛卯（六日），太皇太后谕辅臣曰：“台谏官言，近日除授多有不当。”参与会议并发言的有司马光、吕公著、韩维、李清臣<sup>②</sup>，而台谏官向太皇太后传递的重要信息就是绝不和解。

## 五、“人才实难”的真相

吕公著等劝太皇太后发布“务全大体诏”，实行政治和解的理由之一是：“且人才实难，宜使自新，岂使自弃耶？”<sup>③</sup>“人才实难”，这是一个非常现实的问题。元祐元年二月七日颁布敕书，恢复差役法。如此关涉全国的大规模政策调整，竟然事先没有制定实施细则，“不曾经有司立成画一条目”。这种疏忽在很大程度上与人才匮乏有关。司马光当时试图倚靠的，竟然是翰林学士、户部尚书曾布，而曾布断然拒绝：“司马光为政，谕令增损役法，布辞曰：‘免役一事，法令纤悉皆出己手，若令遽自改易，义不可为。’”<sup>④</sup>曾布的回答可谓掷地有声，绝不谄随。

“人才实难”的实质是新路线与旧时代遗留下来的人才的结合问题。神宗朝近20年，到哲宗即位、司马光上台时，几乎所有年富力强的官员都是在王安石路线指导下成长起来的，他们所受的教育、所习惯的思想和工作方式，都来自王安石—神宗时代。他们中的大部分人属于刘子健先生所谓“仕进型”的官员，并无崇高理想，关注个人仕途超过其他，因此能恪尽职守，完成上级交付的任务<sup>⑤</sup>。对于王安石—神宗的政策路线，他们只是习惯性地遵守，并无特别的固执。因此，其实不能把他们简单地视为熙丰旧人，更不能把他们当作新路线的绊脚石。如果按照六月甲寅的“务全大体诏”，对于他们在熙丰时期所犯的 error 不予追究，那么这些人就都是可用之才。相反，若弃此类“熙丰旧人”不用，那么“人才实难”的困境则必不可免。

然而，在台谏官的推动下，“务全大体诏”最终成了一纸空文，新旧之间的矛盾继续向更大规模扩展。兹举杜紘的个案为代表加以阐释。

杜紘，神宗末年为刑部郎中，元祐元年五月，任重修元丰敕令格式所详定官，同月，“已降敕命同黄廉相度茶法”，未赴<sup>⑥</sup>。七月癸未，杜紘迁右司郎中。八月，右司谏苏辙两次上疏弹劾，表示反对。耐人寻味的是，五月间，御史中丞、详定元丰敕令所刘摯曾经表扬杜紘“晓习法令，同辈少比”，以为难得之法律人才。当然，刘摯有刘摯的部门利益，其时“重修元丰敕令格式方始置局，杜紘职在详定”，刘摯是详定所的负责人，自然希望留任杜紘，令得“尽详定之效，庶几编敕早见成书”<sup>⑦</sup>。即便是对杜紘人品极度鄙薄的苏辙，也并不否认杜紘是法律专才。所以，苏辙对杜紘的攻击集中在两个方向：第一是杜紘的“变节”：“初修《熙宁编敕》，紘与其议，害民之法，皆经其手。今为详定官，奋笔改更，非笑

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八五，第9386页。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八四，第9367页。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八一，第9249页。

④ 脱脱等：《宋史》卷四七一《曾布传》，第13715页。

⑤ 刘子健：《王安石、曾布与北宋晚期官僚的类型》，《两宋史研究汇编》，台北：联经出版事业公司，1987年，第117—142页。原载台湾《清华学报》新2卷1期，1960年。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三七七，第9162页。

⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三七七，第9162页。

前书，略无愧耻，翻覆随时，一至于此。”第二是杜紘与已经定性的熙丰时代恶臣的历史渊源：“兼与杨汲、崔台符共事岁月甚久，大理寺所勘探报过公事，事干官员，皆刑部下法，朝廷近以所断多有枉滥，差官理雪，凡所平反，十至七八。汲、台符既以官长被罪，如紘等皆其属官，朝廷虽阔略不问，至于非次擢用，岂宜遽以及紘？”<sup>①</sup>

苏辙对杜紘的指责具有恶劣的象征意味：倘若严肃追究，除非是像苏辙兄弟这样在熙丰时期遭遇贬斥的官员，谁又能逃脱“变节”的指控<sup>②</sup>？在国家政策中，行政官员是政策细节的参与制定者和实施者，他们不掌握施政方向。就神宗朝而言，掌握施政方向的，在熙宁时期是神宗和王安石，在元丰时期是神宗本人，其他人只能是其所是，非其所非。因此，当朝廷的施政方向发生大逆转，前所是者今所非，官员欲保其禄位，“变节”在所难免。对于所有在过去19年里获得升迁、建立功名的中下层官员来说，指责杜紘就等于指责他们自己。考虑到苏辙弹劾杜紘的时机不是在他就任详定元丰敕令之时，而是在他获得升迁之时，苏辙的批评则不仅苛刻，而且有一种堵塞杜紘之流升迁的故意，而杜紘之流，基本上等于当时中下级官员的绝大多数。

台谏官错误地定义了矛盾的性质，反对和解，将打击面扩大到中层，动摇基础，而司马光毫无办法——他只是精神层面的领袖，没有队伍，缺乏能力，有的只是一腔热血和孱弱的身躯。

### 代结论：“先帝圣意”必然引发的混乱

事实上，何止杜紘这样的中层官员，即便是蔡确、章惇这样的高层，也无法对神宗朝的政策负起主要责任。苏辙本人就说过：“先帝以绝人之资，独运天下，特使此等（指神宗后期的宰执）行文书、赴期会而已，至于大政事议论，此等何尝与闻？小有罪犯，辄罚铜谢过，为天下笑。先帝若以股肱待之，不应如此。”<sup>③</sup>真正应当对错误的政策路线负责任的，其实是神宗本人和王安石。然而，清算先帝的错误，却是像苏辙这样的台谏官做梦都不想的。

对于熙丰弊政，苏辙也主张改，但是他的任何更革主张，都是假称“先帝本心”“先帝遗意”的。比如讨论西北问题，苏辙是这样说的：“臣又闻……兰州、五寨，取之则非先帝本心，弃之则出先帝遗意。”<sup>④</sup>兄弟同心，中书舍人苏轼草《吕惠卿贬建宁军节度副使制》，则用文字塑造了一个无辜的“先皇帝”形象：“吕惠卿以斗筭之才，挟穿箭之知，谄事宰辅，同升庙堂……先皇帝求贤如不及，从善如转圜，始以帝尧之心，姑试伯鲧，终焉孔子之圣，不信宰予。发其宿奸，谪之辅郡……反复教戒，恶心不悛。”<sup>⑤</sup>为神宗傅粉，迹近诬枉。而此前中书舍人范百禄草吕惠卿分司南京制，云：“朕承先帝大烈，惧弗克胜，而法弊不可以不更张，民劳不可以不振德，稽其所自，汝为厉阶。”左仆射吕公著“恐彰先帝之失”，命范百禄改词<sup>⑥</sup>。

而在事实上，“彰先帝之失”，或者退一步更准确的说“承认先帝有失”，对于神宗之后的政局调整都是至关重要的。惩处违法犯禁、罪行昭彰的个别官员，与揪斗宰执级的大臣，是两个层次的问题。前者作为清理官僚队伍的正常行为，可以得到理解和接受；而后者则极易引发整个官僚队伍的恐慌，并且触发整个社会对于先帝的质疑。“先帝”有失，人所共知。不承认先帝之失，但却在先帝的时代揪出这样罪大恶极、祸国殃民的宰相大臣，只会引起思想混乱。

最聪明简便、不易引发混乱的做法，是从先帝的言辞中找寻“悔咎”“欲改”的蛛丝马迹，从而把政策

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八三，第9338—9339页。

② 曾布是一个光荣的例外，事如前述。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三六七，第8819页。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八二，第9304页。苏辙：《苏辙集·栾城集》卷三十九《再论兰州等地状》，第688—689页。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八〇，第9240页；徐自明撰，王瑞来校补：《宋宰辅编年录校补》卷八，北京：中华书局，1986年，第454页。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷三八〇，第9340页。



调整转换成“承先帝之志”的孝道行为。这样的努力,有人做了。比如元祐元年闰二月,殿中侍御史吕陶言:“臣尝观去年正月甲辰诏书,乃曰:‘嘉与四海,洗心自新。’则先帝彼时已知法之为蔽,有欲改之意矣。”<sup>①</sup>司马光没有采取吕陶这样迂回的方式,而是直截了当地承认先帝有失。司马光的改先帝之过的理论,最为人熟知、遭人诟病的,是“以母改子说”。其说出司马光于元丰八年四月二十七日献给太皇太后的《乞去新法之病民伤国者疏》,然而细审文意,这篇文章的核心绝非“以母改子”,而是“干父之蛊”。

司马光指出“天子之孝”不同于普通人的孝道,“天子之孝,在于得万国之欢心,以事其亲”。因此,对于先皇的做法,要区别对待,“无害于民,无损于国者,不必以己意遽改之;必若病民伤国,岂可坐视不改哉!”《易》曰:“干父之蛊,有子,考无咎。”蛊者,事有蛊弊而治之也。“干父之蛊”,“迹似相违,意则在于承继其业,成父之美也”。司马光还对“先帝之志”与实施结果进行了切割:“先帝之志,本欲求治,而群下干进者,竟以私意纷更祖宗旧法,致天下籍籍如此,皆群臣之罪,非先帝之过也。”到此为止,司马光完成了对“干父之蛊说”的构建,他以儒家经典为依据,区分了“天子之孝”与“庶民之孝”,“承父之业”与“承父之迹”,“先帝之志”与“先帝之治”,从而成功地证明“干父之蛊”、改革先帝弊政是一种孝道行为。

文章到此,实际上已经完成。临到结尾,司马光又说:“况今军国之事,太皇太后权同行处分,是乃母改子之政,非子改父之道也,何惮而不为哉!”<sup>②</sup>这句画蛇添足的话,所表达的,是对太皇太后的鼓励;所流露的,是司马光对于神宗的不满情绪。但是,作为一种政治理论,它于经无据,妇人有三从之道,母亲何曾有改子之义?于理不合。“以母改子”,将路线调整视为太皇太后与神宗母子之间的事情,将置小皇帝哲宗于何地哉<sup>③</sup>!以儒学修养论,“以母改子”断非司马光之本意。

然而即便是“干父之蛊说”,司马光要皇帝来承担责任,承认先帝所为“有蛊弊”的理论<sup>④</sup>,也不能为哲宗和主流所接受。元祐元年七月,年幼的哲宗在延和殿接见夏国使臣,使臣“辄妄奏曰:‘神宗自知错。’上起立变色,怒”<sup>⑤</sup>。神宗如无过,何必改焉?神宗与王安石一脉相承,是思想上的父子,不能清算神宗便不能清算王安石,所能做也只是捉替罪羊,打落水狗。

在生命的最后18个月,司马光被推上了领袖的高位,然而他既无人才队伍,也无经验、手腕、对策<sup>⑥</sup>。他置身于复杂的政治格局,如黄叶在烈风中,忧其危坠而终于危坠。历史赋予他的任务,他却一件也没有完成。这才是司马光最后18个月真正的悲剧性。

[责任编辑 范学辉 孙 齐]

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷三七〇,第8957页。吕陶:《上哲宗论蔡确等观望不肯协心改法》,赵汝愚编:《宋朝诸臣奏议》卷一一八,第1296—1297页。

② 司马光:《司马光集》卷四六,第992页。

③ 朱义群对《乞去新法之病民伤国者疏》的理解与笔者不同,他认为“虽然他(司马光)花费极大的笔墨论证‘以子改父’的合理性,但他的落脚点却放在‘以母改子’上”,进而指出“将垂帘之政放在神宗之政的对立面上,会给将来留下隐患,因此无论对于高太后还是元祐臣僚,都不是一个理想的论述”。参见朱义群:《“绍述”压力下的元祐之政——论北宋元祐年间的政治路线及其合理化论述》,《中国史研究》2017年第3期。

④ 司马光一向强调君主的责任。Saritani指出:“与其说司马光强调皇帝的神圣权力,不如说他强调的是秩序井然的社会,各阶层自有其界限、职责,互不相侵”,“在很大程度上,皇帝是制度的囚徒,尽管它在理论上处于制度的顶端”。见Anthony William Saritani, “Monarchy, Bureaucracy, and Absolutism in the Political Thought of Ssu-ma Kuang,” *Journal of Asian Studies* 32, no. 1 (1972): 53—76。方诚峰《北宋晚期的政治体制与政治文化》则进一步指出,司马光把“君主作为政治秩序的核心和变革的起点”(第11—16页)。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》卷三八二,第9310页。

⑥ 司马光的这种特点,是由于他的成长所决定的。请参见赵冬梅:《司马光和他的时代》。

## 面子与里子:明洪武时期中日“倭寇外交”考论

马光

**摘要:**纵观明初中日外交,倭寇所引起的海防安全问题始终是影响两国关系的重要因素。一方面明政府几乎每次遣使都会提及倭寇问题并在国书中明确要求日本禁倭,另一方面日本虽然多次呈贡厚礼并送还一些被虏人,却一直不能全面出击平息倭寇,致使倭寇连年屡犯中国沿海,给海疆安全带来极大威胁。双方在禁倭问题上不能达成默契,导致明太祖对倭寇外交失望之极,最终决定与日本断绝外交关系,转而重点加强防倭军事力量以维护国防安全。明初中日关系不仅有封贡与朝贡,也有冲突、敌对甚至绝交,双方之间复杂曲折的外交关系是理解古代东亚国际秩序多样性和动态性的一个极佳范本,它使我们认识到在中国与邻邦交往中,朝贡礼仪只是表面虚像,而国防安全才是实质内容,是影响两国外交最深层次的核心要素。

**关键词:**中日关系;朝贡制度;倭寇外交;海防

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.05.03

洪武元年(1368),经过十多年的奋战,明太祖朱元璋终于推翻元朝统治,正式建立大明王朝。继位之初,明太祖急需得到周边各国对新政权合法性的认可,于是四处遣使至安南、占城、高丽、日本等国,宣告新王朝的建立<sup>①</sup>。收到宣谕之后,前三个国家次年便遣使来贡,唯独日本没有任何反应。自元朝东征日本之后,中日两国官方交恶,互相之间无外交往来长达约七十年。考虑到这一特殊情况与国内面临的严重倭寇问题,明太祖又继续遣使前往日本,一方面是为了宣谕龙威,另一方面则是为了要求日本政府镇压倭寇。迫于国内外压力,洪武四年,日本南朝的实际掌权者怀良亲王(1329—1383)遣使来华,向明朝奉表称臣纳贡。不料,随后两国之间的外交却因倭寇与礼仪等问题而难以为继,最终明太祖愤然断绝了与日本的外交关系。

综观洪武时期中国与周边国家的关系,日本是唯一一个因倭寇问题而对明朝海防有着严重威胁的国家,中日关系经历了从最初的隔绝,到通交、朝贡,再到冲突、交恶,最终断交的复杂多变过程。

---

**作者简介:**马光,山东大学历史文化学院副研究员(山东济南 250100)。

**基金项目:**本文系山东大学青年学者未来计划资助项目、中国博士后科学基金特别资助项目(2019T120578)的阶段性成果。本文曾在2014年10月“全球视野下的中外关系史”学术研讨会等处发表,后有增补完善,感谢诸位专家的评审意见。

<sup>①</sup> 《明太祖实录》卷三十七,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1962年,第750—751页;朱元璋:《明太祖御制文集》卷六《谕中书却高丽请谥》,台北:学生书局,1965年,第192—193页。

洪武初期的中日外交有着承上启下的重要作用,故众多学者对之有过深入研究<sup>①</sup>。然而,纵观近百年来海内外的相关研究成果,我们却发现对于这一传统课题的研究却依然存在着众多盲区,甚至在一些最基本的史实问题上依然有着不少的误解和谜团。例如,究竟是什么原因造成了两国外交的决裂?从表面上看,似乎是因为日本贡使没有表文或用词不恭等朝贡礼仪不足而引致明太祖龙颜大怒,其实更深层次的原因恐怕还在于日本禁倭不力,给中国沿海造成了极大威胁。再比如,杨载是否曾两次使日?赵秩在洪武四年是随日本使团回国还是客留在了日本?怀良亲王是否曾向明朝称臣纳贡?仲猷祖阐、无逸克勤<sup>②</sup>等人是洪武四年还是洪武五年使日,他们为何在博多停留那么久?克勤书信中提到的明太祖密谕是真还是假?这些都是学界存有争议或解读有误的问题。鉴于此,本文拟通过新史料的发掘和旧史料的重新解读,从宏观与微观两个层面,对洪武中日“倭寇外交”问题再进行深入探讨。

在进入正题之前,笔者有必要先对题目中几个概念进行解释。“面子”是指两国外交中的表面现象,而“里子”则指实质内容,具体到明初中日外交中,二者分别对应朝贡礼仪和国防安全。“倭寇外交”指中日之间围绕倭寇问题而展开的外交活动。明太祖每次遣使日本,都会提及倭寇问题并明确要求日本禁倭。日本政府能否禁倭,直接影响两国关系冷暖:若日本积极配合明朝镇压倭寇,明朝便予以优待;若禁倭不力,明太祖则会对其严辞相加,甚至不惜断绝两国外交关系。鉴于倭寇问题的重要性,我们可以毫不夸张地称洪武时期的中日外交为“倭寇外交”。

## 一、破冰之旅与怀良称臣

明洪武初期,倭寇在中国沿海地区活动频繁,沿海居民深受其扰。是时,国内形势仍不稳定,元朝残余势力依然盘踞北方,云南、四川、东北等地尚未完全统一,张士诚(1321—1367)、方国珍(1319—1394)等部残余势力不断骚扰沿海地区,其余党多逃亡海上,在沿海地区“焚居民,掠货财,北自辽海、山东,南抵闽、浙、东粤,滨海之区,无岁不被其害”<sup>③</sup>。因此,明政府此时并不能投入大规模的人力与物力去加强沿海军事力量以防止倭寇的侵扰,而多依赖外交与祭神等消极措施。

继位之初,明太祖对于日本抱有很大幻想,欲通过外交途径敦促日本政府禁倭,以达到釜底抽薪的目的,故而积极主动地展开了“倭寇外交”。洪武元年(1368)十二月,明太祖“遣使颁诏报谕安南、

<sup>①</sup> 相关的研究者主要有[日]木宫泰彦:《中日交通史》,上海:商务印书馆,1932年;黎光明:《明太祖遣僧使日本考》,《中央研究院历史语言研究所集刊》,1936年7本2分,第255—273页;Wang Yi-t'ung, *Official Relations between China and Japan, 1368—1549* (Cambridge: Harvard University Press, 1953);[日]佐久间重男:《明初の日中関係をめぐる二、三の問題:洪武帝の对外政策を中心として》,《北海道大学人文科学论集》1965年第4期;[日]村井章介:《室町幕府の最初の遣明使について:『雲門一曲』の紹介をかねて》,《日》今枝爱真编:《禅宗の諸問題》,东京:雄山阁,1979年,第179—199页;郑樵生:《明史日本传正补》,台北:文史哲出版社,1981年;汪向荣:《〈明史·日本传〉笺证》,成都:巴蜀书社,1987年;田久川:《古代中日关系史》,大连:大连工学院出版社,1987年;陈高胜:《明朝对外政策述论》,《闭关与开放——中国封建晚期对外关系研究》,济南:山东人民出版社,1993年,第1—13页;Kawazoe Shoji, “Japan and East Asia,” trans. by G. Cameron Hurst III, in Kozo Yamamura, ed., *The Cambridge History of Japan* vol. 3 (New York: Cambridge University Press, 2006), 396—446;张声振、郭洪茂:《中日关系史》第1卷,北京:社会科学文献出版社,2006年;万明:《明代外交模式及其特征考论——兼论外交特征形成与北方游牧民族的关系》,《中国史研究》2010年第4期;陈小法:《明代中日文化交流史研究》,北京:商务印书馆,2011年;赵秩峰:《重谈洪武时期的倭患》,《古代文明》2013年第3期;年旭:《〈云门一曲〉中赵秩遣使内容再探讨》,《东北师大学报(哲学社会科学版)》2014年第2期;MA Guang, “Tributary Ceremony and National Security: A Reassessment of Wokou Diplomacy between China and Japan during the early Ming Dynasty,” *Journal of Asian History* 51, no. 1 (2017): 27—54;王来特:《明初的对日交涉与“日本国王”》,《历史研究》2017年第5期;刘晓东:《“倭寇”与明代的东亚秩序》,北京:中华书局,2019年。

<sup>②</sup> 仲猷祖阐,生卒不详,道号仲猷,别号归庵、四明桴庵,时为明州天宁寺住持;无逸克勤(1321—1397),字无逸,亦称且庵,绍兴萧山人,时为南京瓦官寺住持。

<sup>③</sup> 谷应泰:《明史纪事本末》,北京:中华书局,1977年,第843页。

占城、高丽、日本各四夷君长”，传达了明王朝欲与诸国通好的信息<sup>①</sup>。洪武二年二月，占城入贡<sup>②</sup>。六月，安南入贡<sup>③</sup>。八月，高丽入贡<sup>④</sup>。然而，日本却迟迟未派遣使团来华。是为何故？原来明太祖第一次派遣到日本的使者在到达日本境内之后，不幸被贼所杀<sup>⑤</sup>。据仲猷祖阐、无逸克勤致天龙寺方丈清溪通彻的书信记载：

首命使适日本通好，舟至境内，遇贼杀，杀害来使，诏书毁溺。寻有岛民，逾海作寇，数犯边鹵，多掠子女。皇帝一欲通两家之好，悉置而不问，但令自禁之。故后复两遣使来，谕以此意，俱为镇西所沮。<sup>⑥</sup>

由此可知，洪武元年派出的明朝使者刚入日本境内即被贼所害，诏书溺毁，自然也就谈不上见到日本怀良亲王等人了。明朝与日本的首次外交以中途失败而告终<sup>⑦</sup>。

面对沿海日益严重的倭寇问题，明太祖不得不于洪武二年二月再次派遣行人杨载、吴文华等七人出使日本<sup>⑧</sup>。明太祖在国书中明确提到山东所遭受的严重倭患，要求日本政府配合明朝靖倭，严格管束臣民，禁止匪寇到中国沿海地区寻衅滋事：

自辛卯以来，中原扰扰，彼倭来寇山东，不过乘胡元之衰耳。……间者山东来奏倭兵数寇海边，生离人妻子，损伤物命，故修书特报正统之事，兼谕倭兵越海之由。诏书到日，如臣，奉表来庭；不臣则修兵自图，永安境土，以应天休。如必为寇盗，朕当命舟师扬帆诸岛，捕绝其徒，直抵其国，缚其王，岂不代天伐不仁者哉。<sup>⑨</sup>

从中可以看到，明太祖对倭寇问题极为重视，并扬言若日本再纵民为寇，明朝将扬帆进攻日本。杨载一行抵达日本后，见到的并不是日本天皇，而是南朝的怀良亲王。九州等地在地理位置上与中国最为接近，航行颇便，故南朝政府成了明朝使团所到之地<sup>⑩</sup>。作为后醍醐天皇（1318—1339年在位）的儿子，怀良是日本南朝政府中的关键人物。1336年后醍醐天皇为压制足利尊氏的势力，任命怀良为征西大将军，据守四国伊予国的忽那岛（今爱媛县松山市）。1348年，怀良在肥后国隈府（今熊本县菊池市）建立征西府，与此同时室町幕府则在博多设立镇西总大将一职，与南朝对峙。1359年南朝

① 吴朴：《龙飞纪略》卷四，四库全书存目丛书编纂委员会编：《四库全书存目丛书·史部》第9册，济南：齐鲁书社影印本，1996年，第533页。另见《明太祖实录》卷三七，第750—751页；陈建：《皇明从信录》卷四，哈佛大学图书馆藏明末刻本，第21页；陈建：《皇明资治通纪》卷四，哈佛大学图书馆藏明末刻本，第20页。陈建的这两种作品中均指十一月遣使安南。除个别字体外，不同书中收录的诏书内容基本相同。

② 《明太祖实录》卷三九，第785页。

③ 《明太祖实录》卷四三，第847页。

④ 《明太祖实录》卷四四，第858页。

⑤ Kawazoe Shoji, "Japan and East Asia," 425.

⑥ 《明国书并明使仲猷、无逸尺牍》，东京大学史料编纂所编纂：《大日本史料》第六编之三十七，东京：东京大学出版会，1976年，第349—350页。需要指出的是，洪武元年十一月明朝首次遣使一事在陈建《皇明从信录》卷四（第21页）等处有记载，但是首次遣使遇害一事仅见于祖阐、克勤的书信中，其他史料均未见，系孤证。洪武三年三月廿五日明中书省给日本国王的国书中也只是提及洪武二年杨载使团中的五个使者被杀一事，并未提及之前有使者遇害的情况发生。见《明国书并明使仲猷、无逸尺牍·大明皇帝书》，《大日本史料·补遗》第六编之三十七，第1—2页。

⑦ 无逸克勤《致延历寺座主书并别幅》载：“盖前两年，皇帝凡三命使者，日本关西亲王皆自纳之。”〔日〕伊藤松辑，王宝平、郭万平等编：《邻交征书》三篇卷之一，上海：上海辞书出版社，2007年，第225页。据此似可认为明太祖第一次派遣的使团得到了怀良亲王的接见。持此观点者，见〔日〕木宫泰彦：《中日交通史》，第183—184页；田久川：《古代中日关系史》，第242页；张声振、郭洪茂：《中日关系史》第1卷，第299页。

⑧ 明代行人“职专捧节、奉使之事。凡颁行诏赦，册封宗室，抚谕诸蕃，征聘贤才，与夫赏赐、慰问、赈济、军旅、祭祀，咸叙差焉”，在内政外交中有着重要作用。参见张廷玉等撰：《明史》卷七四，北京：中华书局，1974年，第1809页；卷三二二，第8341—8342页。

⑨ 《明太祖实录》卷三九，第787页。

⑩ Kawazoe Shoji, "Japan and East Asia," 425.



军与幕府军发生筑后川之战。南朝获胜,从而赢得了之后十年的九州统治权<sup>①</sup>。杨载一行到达日本时,怀良亲王势力正盛。诏书中,明太祖的那种气指颐使的天朝大国心态一览无遗。怀良见此诏书自然是勃然大怒,遂斩五个明使,并将杨载、吴文华二人拘囚起来,三个月后才让他们回国<sup>②</sup>。

杨载一行不但没能使日本臣服,反而激怒了怀良,致使来使被斩、被囚,大国颜面尽失,要求日本政府禁止倭寇一事自然也是告吹,倭寇“复寇山东,转掠温、台、明州旁海民,遂寇福建沿海郡”<sup>③</sup>。面对沿海严重的倭寇问题,时隔一年,洪武三年三月,明太祖又派遣山东莱州府同知赵秩等人持诏谕日本国王<sup>④</sup>。次年初,赵秩一行不畏艰险,终于抵达日本析木崖,但是却被守关者拒之关外,于是赵秩遂将国书传达给怀良亲王<sup>⑤</sup>。在国书中明太祖首先表明自己继位是“荷上天祖宗之佑”,表明其合法性,然后又指出高丽、安南等周边国家多已顺天奉命,称臣入贡,唯独日本不但没有来华朝贡,反而纵民为寇,骚扰中国沿海:

蠢尔倭夷,出没海滨为寇,已尝遣人往问,久而不答,朕疑王使之,故扰我民。……或乃外夷小邦,故逆天道,不自安分,时来寇扰,此必神人共怒,天理难容。<sup>⑥</sup>

明太祖还提及他曾欲命将“整飭巨舟”,进攻日本,后因从被捕的倭寇口中得知“前日之寇非王之意”,所以才暂停造舟,改派使者赴日再次交涉。

据《明太祖实录》载,怀良初见赵秩,以为赵秩是蒙元赵姓使者的后代,误认为明朝又会像元朝那样故伎重演,表面上遣使通好,暗地里却准备进攻日本,故“命左右将刃之”,而赵秩却并没有被吓倒,反而据理力争,称明朝乃华夏正统,非蒙古戎狄可比。怀良听闻之后遂“气沮,下堂延秩,礼遇有加”,之后奉表称臣,派遣祖来等人随赵秩到中国朝贡<sup>⑦</sup>。

《明太祖实录》对赵秩不辱使命的外交抗争描述得极为生动,甚至有些夸张,这就不免有些令人生疑。正如上文所述,怀良之前已经见过杨载等人,应该对于元亡明兴的朝代更替之事极为清楚,且明太祖在这次的诏书中再次十分明确地提到“复前代之疆宇,即皇帝位”<sup>⑧</sup>,所以怀良应该不会误将赵秩当做元朝使者而对待。杨载与赵秩所持的两封诏书皆言辞犀利,盛气凌人,怀良既然上次敢杀来使,断不会因为赵秩的一番据理力争就轻易改变其原有强硬的敌对态度。怀良之所以转而决定对明朝俯首称臣,其实应该是迫于日本国内形势的压力。前文提到,杨载一行到达日本时怀良势力正盛,故怀良无所忌惮,敢杀来使,拒绝与明通交。然而好景不长,南朝政府不久便由盛而衰,危机重重。彼时,怀良的压力主要来自实力强劲的室町幕府大军。1370年被足利义满将军(1358—1408)正式任命为九州探题后,能征善战的金川了俊(1326—1420)便召集毛利元春、吉川经见等各地方力量准备讨伐南朝。怀良得知各方劲敌准备联合讨伐他时,岂能坦然处之?此时,恰逢明朝来使,于是怀良便趁

<sup>①</sup> [日]坂井藤雄:《征西将军懷良親王の生涯》,福冈:葎书房,1981年,第109—123页;王来特:《明初的对日交涉与“日本国王”》,第60—61页。

<sup>②</sup> 《明国书并明使仲猷、无逸尺牍·大明皇帝书》,《大日本史料·补遗》第六编之三十七,第1—2页;[日]汤谷稔编:《日明联合贸易史料》,东京:国书刊行会,1983年,第28—29页。

<sup>③</sup> 张廷玉等撰:《明史》卷三二二,第8341页。

<sup>④</sup> 《明太祖实录》卷五〇,第987页。赵秩,浙江人,字可庸,号啮雪、啮雪子、啮雪老子、鰲水、石门渔者等,因其先祖赵孟頫号“松雪”,所以他也常以“松雪余芳王孙”或“松雪公孙”自称,参见[日]春屋妙葩等:《云门一曲》,东京大学史料编纂所编纂:《大日本史料》第六编之三十八,东京:东京大学出版社,1980年,第373—374页;赵秩:《偶作诗并序》,东京大学史料编纂所编纂:《大日本史料》第六编之四十,东京:东京大学出版社,1987年,第328—329页。

<sup>⑤</sup> 徐学聚:《国朝典汇》卷一六九,四库全书存目丛书编纂委员会编:《四库全书存目丛书·史部》第266册,第518页;佚名:《新訂(櫻云記)》下卷,[日]大町桂月校订:《南朝史传》,东京:至诚堂,1911年,第299页;《菊池家代々記録》,东京大学史料编纂所编纂:《大日本史料》第六编之四十,第573页。

<sup>⑥</sup> 《明太祖实录》卷五〇,第987—988页。

<sup>⑦</sup> 《明太祖实录》卷六八,第1280—1282页。

<sup>⑧</sup> 《明太祖实录》卷五〇,第987—988页。

机一改去年之敌对态度，转对抗为恭顺，甘愿俯首称臣，欲以借明朝声势来抵抗各方压力<sup>①</sup>。

事实上，促使怀良改变其立场的还有一个常被学者所忽略的因素，那就是明太祖再次派遣杨载出使日本向其施加外交压力。据明代史家高岱(1508—1564)记载，赵秩见到怀良，经过一番雄辩之后，“日本国王气沮，会上复遣杨载往，于是日本王良怀礼遇载等有加，遣其陪臣并僧九人随诏使入朝”，奉表称臣<sup>②</sup>。从中可以看出，曾出使过日本的杨载又被派遣赴日，并且连同赵秩一起向怀良施压，终于迫使怀良决定遣使来华。

杨载再次使日一事并非仅见于高岱《鸿猷录》，清万斯同(1638—1702)《明史》与王鸿绪(1645—1723)《明史藁》等也载“又有杨载者，尝官行人，凡再使日本，还，复使琉球”<sup>③</sup>。元末明初著名文学家胡翰(1307—1381)在《赠杨载序》中也曾提到：

洪武二年，余客留京师，会杨载招谕日本，自海上至。未几，诏复往使其国。四年秋，日本奉表入贡，载以劳获被宠赉，即又遣使流球。五年秋，流球奉表从载入贡。道里所经，余复见于太末，窃壮其行。<sup>④</sup>

由序文可知，洪武二年，胡翰客留南京期间正好遇到杨载从日本回国。不久，杨载又再次被派遣至日本。洪武四年，日本遣使随杨载等人来华，杨载因功而受厚赏。作为同时代的人，胡翰至少见过杨载两次，一次是在南京，一次是在太末，且胡翰又专门赠文给杨载以“壮其行”，所以两人应该是相当熟稔的朋友，故其所记内容无疑具有较高可信度与权威性。

然而，这几则史料对杨载此次出使的具体目的却缺乏相应的详细记载。所幸的是，洪武三年三月二十五日明中书省给日本的一份咨文弥补了这方面的缺憾：

适被杀死五人，杨载、吴文华羁留三月，方才得回。开谕一节，略不见答。又况使者未回之时，海内人船，仍前出没劫掠，及有僧人潜为奸细，俱已擒获。……为此都省令差宣使杨载等，伴送灵南、阳谷等一十五名前去，令行移咨，请照验施行。<sup>⑤</sup>

由此可见，杨载第一次使日受挫回到中国之后又被中书省再次派遣使日。杨载此次主要负责押送灵南、阳谷等被捕的倭寇前往日本，要求日本政府严肃处理倭寇并以之为戒。咨文和胡翰序文等文献中虽然没有直接提及杨载见到了怀良，但是联系高岱所记内容及怀良于洪武四年遣使来贡的史实可知，杨载第二次使日应该就是去见的怀良。他所押送回去的十五个倭寇无疑给怀良以政治压力，是成功促使怀良来华的一个重要因素。

洪武四年十月，怀良亲王遣祖来、如瑶等来“随秩入贡”<sup>⑥</sup>，“进表笺，贡马及方物，并僧九人来朝，又送至明州、台州被虏男女七十余口”<sup>⑦</sup>。明太祖对日本来朝大喜过望，遂厚待来使，赐怀良《大统历》

① [日]村井章介：《分裂する王権と社会》，东京：中央公论新社，2003年，第184—187页；Kawazoe Shoji, “Japan and East Asia,” 425.

② 高岱：《鸿猷录》卷六，四库全书丛目丛书编纂委员会编：《四库全书存目丛书·史部》第19册，第16页。

③ 万斯同：《明史》卷一八二《列传》第三三，顾廷龙主编：《续修四库全书》第327册，上海：上海古籍出版社影印本，1996年，第391页；王鸿绪：《明史藁》卷一二八《列传》第二三，哈佛大学图书馆藏雍正元年(1723)敬慎堂刻本，第6页；陈梦雷等编纂：《明伦汇编·官常典》卷四〇九，《古今图书集成》第288册，上海：中华书局影印本，1934年，第53页。

④ 胡翰：《胡仲子集》卷五《赠杨载序》，《景印文渊阁四库全书》第1229册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第8—10页。

⑤ 《明国书并明使仲猷、无逸尺牍·大明皇帝书》，第1—2页。

⑥ 以往学者只知祖来来华，其实如瑶藏主当年也一同受命来华，见《菊池家代々記録》，第573页。

⑦ 关于赵秩随日本使团于洪武四年回国一事，《明太祖实录》明确记载怀良“遣祖来随秩入贡”，所以之前学者通常认为赵秩同怀良使团一同回国。然而，日本学者村井章介对此持有不同意见。通过整理《云门一曲》等文献，村井发现赵秩与日僧春屋妙葩(1311—1388)等人有着密切的交往，并且他曾在诗文中多次提及自己客居日本三年。由此，村井章介推断赵秩并没有于四年十月随日本使团回国，而是客留在了日本，直到七年赵秩才与祖嗣等人一同返回中国。详参[日]村井章介：《室町幕府の最初の遣明使について：「雲門一曲」の紹介をかねて》，第179—199页；《アジアのなかの中世日本》，东京：校仓书房，1988年，第240页。村井章介关于赵秩客留日本的新观点对于旧有“定论”无疑具有极大冲击力，不少学者甚是赞同此新说。但是，笔者认为村井对诗歌中“三年”一词的错误理解，导致他做出了错误的判断。事实上，赵秩的确曾于洪武四年回国，并未滞留日本。有关赵秩使日问题，笔者将专文详细考证。

及文绮、纱罗等<sup>①</sup>。

怀良在呈给明朝的表笺中自称“日本国王”<sup>②</sup>。表文是起源于汉代的一种上行文种,用于臣僚向君主陈述政事,表达情感。在明代,凡遇朝廷举行庆典,如寿旦、元旦、冬至等,文武百官都要照例进贺“表”(用于皇帝和皇太后)、“笺”(用于皇后)。同时,明朝也规定外国来华必须进奉表文,“四夷入贡中国,必奉表文”,以表示他们对中国政治上的臣服与隶属,否则明朝便会“却其贡献”<sup>③</sup>。怀良向明朝“进表笺”,则意味着他在政治上的俯首称臣。

然而,日本学者木宫泰彦认为:“所谓的奉表称臣一事,从亲王的一贯态度来推测,似乎是不可能的。或许由于起草公文的僧侣信笔写成这样,也许只是《明史》撰者的润色之词。”<sup>④</sup>但是,木宫泰彦的观点没有任何文献依据,纯属猜测,缺乏说服力。为了弄清此事,我们来看一下当事人的相关记载。宋濂在《送无逸勤公出使还乡省亲序》中写道:“日本良怀亦令僧祖来奉表而至,上嘉其远诚,诏以天宁禅僧祖阐、瓦官教僧克勤为使,护其还国。”<sup>⑤</sup>序中明确指出怀良亲王是“奉表而至”。临济宗名僧、天界寺住持宗泐(1318-1391)也在送祖阐、克勤的送行诗中写道:“维彼日本王,独遣沙门至。宝刀与名马,用致臣服意。天子钦其衷,复命重乃事。”<sup>⑥</sup>诗中明确指出“日本王”即日本国王派遣僧人作为使者来华贡献宝刀、名马等方物,以表称臣之意。作为当事人,宋濂和宗泐无疑非常了解此次日本来使的一举一动。序文和送行诗都是作给当时朋友看的,完全没有必要矫饰欺人,故他们的记载是最为可靠的史料,其真实性毋庸置疑。再者,前文所引胡翰给杨载的序文中提及的“日本奉表入贡,载以劳获被宠贲”也表明日本曾奉表称臣<sup>⑦</sup>。所以,笔者认为当时怀良来华应该是奉表称臣纳贡,不然明太祖断然不会欣然接受使团,厚赐来使。

## 二、明僧使日与倭寇外交破裂

明太祖除厚赏怀良使臣外,还特意命明州天宁寺住持仲猷祖阐禅师和南京瓦官寺住持无逸克勤法师等八人护送使臣回日本。《明太祖实录》洪武四年十月癸巳条载:

日本国王良怀遣其臣僧祖来进表笺贡马及方物……比辞,遣僧祖阐、克勤等八人护送还国,仍赐良怀《大统历》及文绮纱罗。<sup>⑧</sup>

这则史料,很容易让人误认为祖阐、克勤一行到达日本是在洪武四年<sup>⑨</sup>。然而,我们应该注意到《明太祖实录》之所以将日本使团朝贡、回国一事记在同日条下,显然是为了叙事的完整,故当日或当月不一定就是使团回日之时。明人著作如《筹海图编》《海防纂要》等皆言祖阐、克勤等人于洪武五年出发,但未提及具体月份<sup>⑩</sup>。实际上,祖阐等人直到洪武五年五月底才出发去日本。洪武五年九月一日,克勤在给延历寺座主的书信中写道:

① 张廷玉等撰:《明史》卷三二二,第8342页;《明太祖实录》卷六十八,第1282页。

② 佚名:《新訂(櫻云記)》下卷,第299页。

③ 郑舜功:《日本一瞥·穷话海》卷七《表章》,上海:商务印书馆影印本,1939年,第6页。

④ [日]木宫泰彦:《日中文化交流史》,胡锡年译,北京:商务印书馆,1980年,第512页。

⑤ 宋濂:《送无逸勤公出使还乡省亲序》,《宋学士文集》卷二十七,《四部丛刊初编》第1508册,上海:商务印书馆影印本,1929年,第一页。

⑥ 宗泐:《送祖阐、克勤二师使日本》,《邻交征书》初编卷之二,第82页。

⑦ 胡翰:《赠杨载序》,《胡仲子集》卷五,第8-10页。

⑧ 《明太祖实录》卷六十八,第1282页。

⑨ 王士骥:《皇明御倭录》卷一,四库全书存目丛书编纂委员会编:《四库全书存目丛书·史部》第53册,第7页。

⑩ 郑若曾:《筹海图编》卷二《中国兵书集成》第15册,北京:解放军出版社,1990年,第206页;王在晋:《海防纂要》卷七,《四库禁毁书丛刊·史部》第17册,北京:北京出版社,2000年,第596页。

于五月二十日，命舟四明。三日<sup>①</sup>至五岛，五日而抵博多。上无惊风，下无骇浪，苟余心之不若是，则佛祖神明，宁宜使安固疾速之若是哉。<sup>②</sup>

由此可知，祖阐一行是在五月底抵达日本。同赴日本者，还有刚出使日本回国的赵秩。元末明初著名诗人王逢(1319—1388)提及“秩是谋。再诏秩往僧<sup>③</sup>同舟，鼓饶轰震龙伏湫”<sup>④</sup>。王逢这篇文章给我们提供了不少珍贵信息：首先，他在题目中就已非常明确指出赵秩曾“两使东夷”，文中又言赵秩的勇谋深得明太祖赏识，故“再诏秩往”；其次，他明确指出赵秩第二次使日时是与祖阐、克勤等人“同舟”；第三，他生动描述了赵秩、祖阐等人在日本的弘扬佛法、诗歌倡和等文化交流活动。

《智觉普明国师语录》也记载“天宁阐仲猷、瓦官勤无逸，奉使同来，侨于博多”<sup>⑤</sup>。该书是春屋妙葩众弟子整理、编写的有关春屋妙葩事迹的作品<sup>⑥</sup>。洪武六年秋至次年春，春屋妙葩及其众弟子与赵秩诗文往来十分频繁，故他们彼此之间十分熟稔。据此书可知，赵秩、朱本与祖阐、克勤两僧的确是“奉使同来”。

表面上看，祖阐、赵秩一行的目的是护送怀良使臣回国，但其实还有更重要的外交使命，即“化其来贡”，以便解决倭寇问题。据明代学者薛俊等人记载，洪武五年：

太祖皇帝谓刘基曰：“东夷固非北胡心腹之患，犹蚊蚤警寤，自觉不宁。议其俗尚禅教，宣选高僧说其归顺。”遂命明州天宁寺僧祖阐仲猷、南京瓦罐僧无逸克勤往彼，化其来贡。<sup>⑦</sup>

洪武七年三月，赵秩在给日僧的一篇序文中也提及此次赴日目的：

余天子知日本尚佛法，故命有德行天宁禅师、瓦官讲师奉使辟扬佛教，遣余辈谕毛人，同其来。二师面王陈法，王谓日本、毛人一体，使祖公复命天子，同使僧、使官归朝。<sup>⑧</sup>

从中可以看到，此次使日，祖阐、克勤主要奉命宣扬佛教，而赵秩等人则“同其来”，奉命告谕毛人。两僧与赵秩使日的具体分工虽然不同，但都属于同一使团，故同行。由此，我们可以断定赵秩至少曾两次出使过日本，且第二次出使日本时是与祖阐等人“同舟”而行，同时达到日本，而非如有的学者所推测的分批先后到达<sup>⑨</sup>。赵秩第二次使日主要是为了告谕毛人，可能还起一定的向导作用。从他书信中提及的“有司不允其行”一句可以推知，此次赵秩只是处于次要地位，非主使<sup>⑩</sup>。

祖阐赴日，还有可能负责押送被俘的倭寇。洪武五年初，“倭夷入寇，戍将每捕获之，上悯其无知，命儒臣草诏，归其俘”，礼部侍郎曾鲁(1319—1372)在草诏中因有“中国一视同仁”之语而大受明太祖欣赏<sup>⑪</sup>。据此可知当年应该有倭寇被押送回日本，而当年赴日的使团只有祖阐一行，故似乎有可

① 中日航程通常为五日，如“祖阐受命而行，自翁洲启棹，五日至其国境”，见宋濂：《恭跋御制诗后》，《宋学士文集》卷二十八，《四部丛刊初编》第1508册，第13页；“无逸等自太宰府登舟，五昼夜即达昌国州，已而赴南京，仍见上端门”，见宋濂：《送无逸勤公出使还乡省亲序》，《宋学士文集》卷二七，第一页。

② 无逸克勤：《致延历寺座主书并别幅》，《邻交征书》三篇卷之一，第226页。类似的内容同样见于[日]瑞溪周凤撰，田中健夫编：《善邻国宝记》卷上，东京：集英社，2008年，第100—101页。

③ 此处原文有小注为“勒、阐等十僧”。“勒”当为“勤”，即无逸克勤之误。

④ 王逢：《题括苍赵秩可庸两使东夷行卷》，《梧溪集》卷七，无页码。王逢，字原吉，号最闲园丁、最贤园丁，又称梧溪子、席帽山人，江阴人。

⑤ [日]周佐编：《智觉普明国师语录》卷八《宝幢开山智觉普明国师行业实录》，日本驹泽大学图书馆藏日本宝永二年(1705)木活字版，第十二页。

⑥ 春屋妙葩，日本临济宗僧，自号不轻子，曾任天龙寺住持。

⑦ 薛俊：《日本国考略·补遗》，姜亚沙、陈湛绮主编：《日本史料汇编》第1册，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，2004年影印本，第84—85页。类似的记载还见于陈全之：《辍稷述》卷四，顾廷龙主编：《续修四库全书》第1125册，第296页；徐学聚：《国朝典汇》卷一六九，第519页。

⑧ [日]春屋妙葩等撰：《云门一曲》，《大日本史料》第六编之四十，第322页。

⑨ 年旭：《〈云门一曲〉中赵秩遣使内容再探讨》，《东北师大学报(哲学社会科学版)》2014年第2期，第68页。

⑩ 赵秩致春屋妙葩书(洪武六年十一月二十八日)，《云门一曲》，《大日本史料》第六编之三十八，第371页。

⑪ 宋濂：《大明故中顺大夫礼部侍郎即曾公神道碑铭》，《宋学士文集》卷一七，《四部丛刊初编》第1506册，第4页；《明太祖实录》卷七十七，洪武五年十二月壬辰。



能由其负责此事。当然,这种推测有待进一步的史料论证。

不料,祖阐一行抵达日本后,旋即被困。僧俗主仆六十余人到五岛之时,“即闻贵国出师至关西”,北朝武将、九州探题今川了俊甫将南朝攻陷<sup>①</sup>。北朝守兵见明朝使团同怀良的使臣祖来等人同来,误以为“祖来乞师中国”,故欲将明使一行拘留。后经无逸克勤等人力辩方得免拘,但是因为因为没有国书,一行人仍深受怀疑,于是便被强行留在了圣福寺<sup>②</sup>。因银两不足,“六十余人冻馁将死”,最后只得“以衣贸食”,更重要的是“翘足待命百余日”而使命却不能达,一行人等心中焦虑异常<sup>③</sup>。为了尽快摆脱困境,克勤等人通过日僧椿庭海寿(1318—1401)<sup>④</sup>的帮助,致书给天台宗日本延历寺座主尊道法亲王(1332—1403)和春屋妙葩,希望通过他们的帮助能见到北朝的足利义满将军。克勤在给尊道法亲王的书信中这样写道:

盖前两年,皇帝凡三命使者,日本关西亲王皆自纳之。于时以祖来入朝称贺,帝召天宁禅寺住持祖阐、瓦官教寺住持克勤,命曰:朕遣使于日本者,意在见其持明天皇。今关西之来,非朕本意,以其关禁非僧不通,故欲命汝二人密以朕意往告之,曰:中国更主,建号大明,改元洪武,乡以诏来,故悉阻于关西。今密以我二人告王知之。大国之民,数寇我疆,王宜禁之;商贾不通,王宜通之。与之循唐、宋故事,修好如初。<sup>⑤</sup>

从信中可见,明太祖遣僧使日至少有三个目的:宣谕正统、要求日本禁倭、中日通商交好。信中还提到明太祖之所以派遣僧人赴日主要是考虑到日本君臣上下“咸知奉佛敬僧”的风俗,故欲以僧人取信于日本。为使此行更加顺利,明太祖还特意挑选委任当时在中国的东山长老椿庭寿公、中竺藏主权中巽公两人随行翻译。

对克勤、祖阐书信中提及的明太祖密诏一事的真实性,学界颇有争议。其实,早在清代,学者黄遵宪就指出不排除克勤等人临时制词的可能性,“或曰当时盖以怀良为日本王,祖阐居年余始知其非,临时制词,本非太祖所命”<sup>⑥</sup>。日本学者佐久间重南也认为圣谕是两僧在日本九州临时应变之作。他认为据《明太祖实录》中所载的“向者,国王良怀奉表来贡,朕以为日本正君,所以遣使往答其意”一句可知明太祖得知日本情况是在两僧回国之后,因此“持明天皇”“关西亲王”不可能出自明太祖之手<sup>⑦</sup>。万明则认为明太祖遣使使日之前对日本应多有了解,书信是白纸黑字,克勤等人不可能伪造圣旨<sup>⑧</sup>。笔者认为,事实上正如克勤书信中所言,明太祖在召见他们时下达的是口谕而非诏书,故克勤在书信中只是转达明太祖的遣使大意,而非字字精确转达。考虑到致信对象,克勤在书信中提及“持明天皇”“关西亲王”也就不难理解了。临行之前,明太祖曾再三叮嘱祖阐等人“毋得多生事”<sup>⑨</sup>。若无明太祖谕令的话,祖阐等人想必也不会大费周章、历尽艰险,想尽一切办法执意要去见北朝当政者了。

据日本尊圆亲王(1298—1356)所编的《门叶记》记载,克勤的信函至迟在当年的十一月十六日已经被送到延历寺:

① 仲猷祖阐、无逸克勤:《致天龙寺住持书》,《明国书并明使仲猷、无逸尺牍》,《大日本史料》第六编之三十七,第350页。

② 宋濂:《送无逸勤公出使还乡省亲序》,《宋学士文集》卷二七,第1页。

③ 仲猷祖阐、无逸克勤:《致天龙寺住持书》,第350页;无逸克勤:《致延历寺座主书并别幅》,《邻交征书》三篇卷之一,第226—227页。

④ 椿庭海寿曾在鄞县福昌寺留学,应明太祖之诏与祖阐等人同行,充当翻译和向导。

⑤ 无逸克勤:《致延历寺座主书并别幅》,第225—226页。类似的内容同样见于[日]瑞溪周凤:《善邻国宝记》卷上,第100—101页。

⑥ 黄遵宪:《日本国志》卷五,清光绪十六年(1890)羊城富文斋刊本,第9页。

⑦ [日]佐久间重男:《明初の日中關係をめぐる二、三の問題:洪武帝の对外政策を中心として》,第15—17页。

⑧ 万明:《明代外交模式及其特征考论——兼论外交特征形成与北方游牧民族的关系》,《中国史研究》2010年第4期,第48页。

⑨ 朱元璋:《和宗泐韵》,《邻交征书》初编卷之二,第83页;严从简撰,余思黎点校:《殊域周咨录》卷二,北京:中华书局,1993年,第53页。

十一月十六日，唐土教僧金陵瓦官寺住持克勤送书。日本僧椿庭海寿多年在唐，归朝之次，克勤同船云云。近日入洛，圣教目六唐朝欠书也。注之送之，自日本可写给云云。希代之珍事，犹不相应欤。又天台大师真影一铺送之。<sup>①</sup>

但是直到洪武六年五月尊道法亲王才将明使来日之事告诉义满。义满得知此事后，“大惊，遣使于镇西招之”<sup>②</sup>。初时，义满极欲延聘祖阐为天龙寺住持，而让无逸先回国。然而无逸却“谕以祸福，必期与阐俱”。义满见无逸志意坚决不可夺，便命舆马去迎接。祖阐等人于六月二十九日抵达京都，宿嵯峨向阳庵（精舍）<sup>③</sup>。但是到了京都之后，祖阐等人“具经五旬，未获一见”。无奈之下，祖阐、克勤不得不又致书给曾在元朝时来华修学的京都天龙寺方丈清溪通彻（1300—1385），信函中言“至此日久，国中报事，俱未获见”，以致“日夜忧惧，不知所出”，所以希望他“转达于执事者”，帮忙解脱困境<sup>④</sup>。可能是这封信起到了积极效果，明使不久便见到了义满。不料，义满见面之后又再次提出留祖阐一事，最终被克勤以“非奉帝命不敢从”为由予以坚拒<sup>⑤</sup>。义满见两僧态度坚决，只得放弃。八月二十九日，义满下达“可归唐”的命令<sup>⑥</sup>。祖阐一行遂到博多候风准备乘船归国。赵秩听闻此事，便赶往博多与之会合<sup>⑦</sup>。因需候风，故直到洪武七年五月底，一行人才得以从日本出发<sup>⑧</sup>。

洪武七年五月底，同明使一起到中国的还有足利义满派遣的以宣闻溪、净业和喜春为代表的官方使团和来中国学习的众多日本僧人，“有僧慕游中国者数百辈，皆俊雅之徒，亦有未及冠年者，咸忻然趋从而往”<sup>⑨</sup>。顺利抵达中国后，祖阐、克勤二十九日得到了明太祖的接见，因两僧功绩显著，故每人个被赏白金百两，文绮、帛各二匹<sup>⑩</sup>。六月一日，宣闻溪、净业等也获准觐见，日本使团除了进贡宝马与方物，更值得一提的是还送还了109个中国被虏人。宋濂在《送无逸勤公出使还乡省亲序》中提及“所虏中国及高句骊民，无虑百五十人。无逸化以善道，悉令具大船迁归”<sup>⑪</sup>。随后明太祖诏令将这些被虏人“各返乡里”<sup>⑫</sup>。明太祖念其辛劳，遂赐宣闻溪等人文绮、纱罗等物，但是却又因其书达中书省却无表文而拒绝接受进贡的宝马与方物，至于那些来华交流的日僧，明太祖将他们安置在了四川、陕西等地的寺院<sup>⑬</sup>。随后，明太祖敕令中书省修书，曰：

向者国王良怀奉表来贡，朕以为日本正君，所以遣使往答其意。岂意使者至彼，拘留二载，今年五月去舟才还，备言本国事体，以人事言彼君臣之祸有不可逃者，何以见之？幼君在位，臣

① [日]尊圆亲王等撰：《门叶记》卷一三〇，《大正新修大藏经图像》第12册，东京：日本大正一切经刊行会，1934年，第275页。

② [日]林恕：《续本朝通鉴》卷一四六，东京：国书刊行会，1919年，第4014—4015页。

③ 《花营三代记》，应安六年六月廿九日条，《群書類丛》第26辑，东京：续群書類完成会，1939年，第85页。

④ 仲猷祖阐、无逸克勤：《致天龙寺住持宛书简》，《明国书并明使仲猷、无逸尺牍》，《大日本史料》第六编之三十七，第349—351页。

⑤ 宋濂：《送无逸勤公出使还乡省亲序》，《宋学士文集》卷二七，第1页。

⑥ 《花营三代记》，第85页。

⑦ 赵秩与祖阐同抵日本后，两队人马分头行动。洪武五年冬，赵秩、朱本“欲假道之京洛”，中途在周防停留，在春屋妙葩弟子龙海、玉林的帮助下，住在大内氏馆内。洪武六年夏，赵秩离开周防，但不幸遭遇匪徒打劫，财物尽失，无奈只得回到山口。在山口期间，赵秩与春屋妙葩弟子交流甚多。秋季，赵秩听闻祖阐等人将至博多候风回国，便赶往博多与之会合。见《云门一曲》，《大日本史料》第六编之三十八，第183—184、197—199页。

⑧ 赵秩致春屋妙葩书（洪武六年十一月二十八日），《云门一曲》，《大日本史料》第六编之三十八，第371—372页；赵秩致春屋妙葩书，洪武七年四月十一日，《云门一曲》，《大日本史料》第六编之四十，第367—368页；克勤：《送周允上人归丹后偈序》（洪武七年三月廿二日），《云门一曲》，《大日本史料》第六编之四十，第320—321页；赵秩致春屋妙葩书（洪武六年十一月二十八日），《云门一曲》，《大日本史料》第六编之三十八，第371—372页。

⑨ 赵秩序文（洪武七年三月），《云门一曲》，《大日本史料》第六编之四十，第322—324页。关于洪武七年入明僧详情，可参考陈小法：《明代中日文化交流史研究》，第135—151页。

⑩ 《明太祖实录》卷八九，第1578—1579页。

⑪ 宋濂：《送无逸勤公出使还乡省亲序》，《宋学士文集》卷二七，第1页。

⑫ 《明太祖实录》卷九〇，第1586页。

⑬ 严从简：《殊域周咨录》，第55页；李言恭、郝杰编，严大中、汪向荣校注：《日本考》，北京：中华书局，1983年，第63—64页。

擅国权,傲慢无礼,致使骨肉并吞,岛民为盗,内损良善,外掠无辜。……今日本蔑弃礼法,慢我使臣,乱自内作,其能久乎尔?<sup>①</sup>

在国书中,明太祖指责日本纲纪废弛的逆天之道,并严厉谴责其慢待明使,纵民为盗的行为,令其奉礼革新。是年,日本志布志岛津越后守臣氏久也遣僧道幸等进表,贡马及茶、布、刀、扇等物,明太祖因其“以日本之号纪年,弃陪臣之职,奉表入贡,越分行礼”而却之,又命中书移牒责其纵民为寇<sup>②</sup>。之后,九年四月,日本遣僧圭廷用等来贡,并表谢罪之意,但明太祖却“恶其表词不诚,降诏戒谕”,却之<sup>③</sup>。

十二年闰五月,怀良遣其臣刘宗秩、通事尤虔、俞丰等上表来朝,并贡马及刀甲、硫磺等物,明太祖接见来使,赐怀良织金、文绮等物<sup>④</sup>。两国外交似乎又出现了一线曙光,但遗憾的是,次年五月怀良遣其臣庆有僧等来贡马及硫磺、刀、扇等物,但无表笺,故明太祖以其不诚却之<sup>⑤</sup>。九月辛卯,日本遣僧明悟、法助等来贡方物,却又因为无表,“止持征夷将军源义满奉丞相书,辞意倨慢,上命却其贡”<sup>⑥</sup>。十二月,明太祖特地遣使前往日本,诏谕日本国王曰:

蠢尔东夷,君臣非道,四扰邻邦。前年浮辞生衅,今年人来,否真实非。疑其然而往问,果较胜负于必然,实构隙于妄诞。于戏!渺居沧溟周知帝赐奇甸,傲慢不恭,纵民为非,将必殃乎!故兹诏谕,想宜知悉。<sup>⑦</sup>

在诏书中,明太祖特别强调日本“君臣非道,四扰邻邦”,对倭寇的恶劣行径进行了强烈的谴责。十四年七月,怀良又派遣僧人如瑶等贡方物,明太祖又却之,并连修两通以礼部名义的文书责备日本国王与将军的“妄自尊大,肆侮邻邦,纵民为盗”<sup>⑧</sup>。《设礼部问日本国王》曰:

今王不奉上帝之命,不守己分,但知环海为险,岩头石角为奇,妄自尊大,肆侮邻邦,纵民为盗。帝将假手于人,祸有日矣。……若夫叛服不常,构隙中国,则必受兵。<sup>⑨</sup>

《设礼部问日本国将军》曰:

洪武十二年,将军奉书肆侮……今日本君臣纵民为盗,四寇邻邦,为良民害,无乃天将更君臣而伐其患乎?……治民之国信浮图而构大祸,古至于今未之有也。且寻方问道,不得自由,盖为彼国之人人皆为盗,是僧不得自由斯故也。如彼日本边民,曾被中国人民为盗而扰之乎?及使至彼中,拘不自由,果何罪耶?……今彼国逾年来自夸强盛,纵民为盗,贼害邻邦,必欲较胜负见是非者欤?辨强弱者欤?至意至日,将军审之。<sup>⑩</sup>

在文书中,明朝既指责其不奉君臣之礼,又反复强调日本“肆侮邻邦,纵民为盗”,“纵民为盗,四寇邻邦”,“纵民为盗,贼害邻邦”,对倭寇行径进行了强烈谴责。接到明朝来信,怀良也不甘示弱,遂修了一封措词极其强硬的回函:

臣闻三王立位,五帝禅权,岂谓中华之有主,焉知夷狄之无君。……故天下者,天下之天下也,非一人之天下也。……陛下作中华之主,为万乘之君,至尊至上也,城池数千余座,封疆数万余里,尚然不足,常起灭绝之意。……今闻大国有兴战之策,小邦有却兵之法,臣岂肯轨途拱奉

① 《明太祖实录》卷九〇,第1581—1582页。

② 《明太祖实录》卷九〇,第1581—1582页;张廷玉等撰:《明史》卷三二二,第8341—8342页。

③ 《明太祖实录》卷一〇五,第1755页;张廷玉等撰:《明史》卷三二二,第8343页。

④ 《明太祖实录》卷一二五,第1997页。

⑤ 《明太祖实录》卷一三一,第2092页。

⑥ 《明太祖实录》卷一三三,第2112页。

⑦ 朱元璋:《明太祖御制文集》卷二《谕日本国王诏》,第85—86页。《明太祖实录》卷一三四,也有收录是文,但略简,见第2135—2136页。

⑧ 《明太祖实录》卷一三八,第2173—2178页。

⑨ 朱元璋:《明太祖御制文集》卷一八《设礼部问日本国王》,第535—536页。

⑩ 朱元璋:《明太祖御制文集》卷一八《设礼部问日本将军》,第536—542页。

天颜?<sup>①</sup>

明太祖本来想以文书来震慑日本，却未料到得到怀良如此强硬甚至有些挑衅意味的答复。明太祖看到此信后自然是“得表愠甚”，但是“终鉴蒙古之辙，不加兵也”<sup>②</sup>。此事件导致中日之间外交关系的中断，双方只保持了其它方面的零星交流<sup>③</sup>。

十九年十月，前明州卫指挥林贤(1325? - 1386)与前宰相胡惟庸(? - 1380)通倭一事败露<sup>④</sup>。明太祖甚为恼怒，遂将“贤于京师大中桥及男子出幼者皆诛之，妻妾婢之”<sup>⑤</sup>。林贤通倭事件，使明太祖欲借助日本平倭的希望彻底破灭，故其“怒日本特甚，决意绝之，专以防海为务”，由此将靖倭的重点放在了加强沿海军事力量<sup>⑥</sup>。

### 三、中日关系中的面子与里子

从以上分析可以看到，洪武年间的中日关系不但有封贡与朝贡，也有冲突、敌对甚至绝交，是一个包含多重复杂关系的动态过程。以往学者研究古代东亚国际关系史常以朝贡体制为视角，受其影响，中日关系史的研究也难脱离其解释框架<sup>⑦</sup>。然而，我们应该注意到，仅仅以朝贡关系来笼统勾勒和概括他们关系的做法，显然是一种僵化的、静态的、单调的考察模式，并不足以理解当时复杂多变的外交史实<sup>⑧</sup>。

对朝贡体制理论的诠释，影响最大者莫过于美国学者费正清。他认为起源于商代的朝贡体制是中国与外国交往的重要纽带，是一个包罗万象的系统<sup>⑨</sup>。朝贡制度具有明显的双重性：对于中国统治者而言，朝贡的道德价值是最重要的，他们试图通过周边国家的朝贡来为自己的统治合法性找到更多的依据；对于朝贡国而言，他们之所以向中国纳贡，最重要的动机与目的是他们想从与中国的贸易中获取物质价值<sup>⑩</sup>，费氏朝贡体制理论的一个重要假定是“中国中心主义”(Sino-centrism)，即中国自称的中心性和优越性。他认为中国人与其他周围地区，以及与一般“非中国人”的关系，都带有中

① 徐祯卿：《翦胜野闻》，四库全书存目丛书编纂委员会编：《四库全书存目丛书·子部》第240册，第133页。怀良回信，在《殊域周咨录》《日本一鉴》《日本考》《日本风土记》《明史》等文献中都有记载，但文字各有不同。

② 张廷玉等撰：《明史》卷三二二，第8343-8344页。

③ 张廷玉等撰：《明史》卷三二二，第8344页。万明认为此事件导致明太祖“从此与日本断绝了交往”，见万明：《明代外交模式及其特征考论——兼论外交特征形成与北方游牧民族的关系》，《中国史研究》2010年第4期，第49页。

④ 有学者认为胡惟庸与林贤案皆为朱元璋所捏造的假案，见吴晗：《胡惟庸党案考》，《燕京学报》1934年第15期；陈尚胜：《胡惟庸通倭问题辨析》，《安徽史学》1990年第1期；[日]檀上宽：《明初对日外交与林贤事件》，朱诚如、王天有主编：《明清论丛》第二辑，北京：紫禁城出版社，2001年，第273-286页。

⑤ 朱元璋：《御制大诰三编·指挥林贤胡党第九》，顾廷龙主编：《续修四库全书》第862册，第328-329页；张廷玉等撰：《明史》卷三〇八，第7908页。

⑥ 张廷玉等撰：《明史》卷三二二，第8344页。

⑦ 朝贡体系有不同命名，如朝贡体系(朝贡制度、朝贡关系、朝贡体制、朝贡贸易体系)、宗藩体系(宗藩关系、宗藩贸易)、藩属体系(藩属体制、藩属制度)、封贡体系(册封-朝贡体系、封贡关系、藩封)等，见李元晖、李大龙：《是“藩属体系”还是“朝贡体系”——以唐王朝为例》，《中国边疆史地研究》2014年第2期；陈志刚：《关于封贡体系研究的几个理论问题》，《清华大学学报(哲学社会科学版)》2010年第6期。

⑧ Peter C. Perdue, "A Frontier View of Chineseness," in *The Resurgence of East Asia: 500, 150 and 50 Year Perspectives*, ed. Giovanni Arrighi et al. (New York: Routledge, 2003), 66; 万明：《明代外交模式及其特征考论——兼论外交特征形成与北方游牧民族的关系》，《中国史研究》2010年第4期。

⑨ J. K. Fairbank, S. Y. Teng, "On the Ch'ing Tributary System," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6, no. 2 (1941): 137-139. 关于朝贡体制的起源，张存武、李云泉等人认为古代中国与周边国家的朝贡关系是先秦时代中央与地方之间、天子与诸侯之间朝聘制度的延伸与发展(张存武：《〈清代韩中朝贡关系综考〉评介》，《思与言》第5卷第6期，1968年；李云泉：《朝贡制度史论——中国古代对外关系体制研究》，北京：新华出版社，2004年，第1-14页)。也有学者认为朝贡体制始于汉代，见 Morris Rossabi, *China and Inner Asia: From 1368 to the Present Day* (New York: Pica Books, 1975), 18-19.

⑩ John K. Fairbank, "Tributary Trade and China's Relations with the West," *Far Eastern Quarterly* 1, no. 2 (1942): 129, 135-139; John K. Fairbank, *Trade and Diplomacy on the China Coast* (Stanford: Stanford University Press, 1953), 32.



国中心主义与中国优越的色彩,中国人往往认为,外交关系就是将中国国内体现于政治秩序与社会秩序同一原则的向外示范。他将这种以中国为中心、层级制的中国外交关系称之为“中国的世界秩序”<sup>①</sup>。日本学者滨下武志则强调朝贡体系的贸易方面,“朝贡的根本特征,在于它是以商业贸易行为进行的活动,也就是说,因朝贡关系而使得朝贡贸易关系为基础的贸易网络得以形成”<sup>②</sup>。滨下先生认为贸易是朝贡体系中重要的一环,是构成以中国为中心的亚洲经济网络的重要因素<sup>③</sup>。黄枝连则认为“天朝礼治体系”对中国和它的周边国家之间、周边国家之间的双边和多边关系都起着重要的维系和稳定作用<sup>④</sup>。

朝贡体系理论为我们理解古代东亚政治提供了一个很好的工具和视角,然而我们必须注意到这种理论并非万能钥匙。随着研究的深入,越来越多的学者认识到它的局限性。首先,礼仪和贸易是朝贡体系中重要的构成因素,但并非最重要、最深层次的要素。在朝贡体系中,无论是中国还是周边国家,双方首先考虑的最重要问题是国防安全<sup>⑤</sup>。费正清指出,外国统治者在参与中国世界秩序时需要遵守相关的礼仪才能与中国天子打交道<sup>⑥</sup>,他们只能按中国的条件与中国交往,而这些条件能有效地使外国承认并被纳入中国事务的管理体系,从而在某种程度上不再构成对中国的威胁<sup>⑦</sup>。从中可以看出,费正清认识到朝贡制度的终极目标在于确保中国的安全,但遗憾的是,他在其论著中却将之一笔带过,并未多加深入阐述以论证他的观点。就中国而言,其首先考虑的不是道德价值,对于周边国家而言,其首先考虑的也不是贸易利益,双方所最重视的都是国家安全,这既是朝贡体系得以维持的一个最基本的前提条件,也是其终极目的。若任何一方的国家安全受到严重威胁,朝贡体系便极可能无法维系下去。明代中国要求建立朝贡关系的动机除了政治威望与合法性外,还有更为重要的边疆安全;周边国家向明朝进贡的动机也不只是贸易,在不同时期还包括生存安全、政治合法性及军事保护,蒙古部落甚至利用与明廷的关系试图建立草原霸权<sup>⑧</sup>。

其次,中国中心主义是理解中国传统对外政策的一个重要方面,但是不应成为唯一的出发点。王赓武曾指出中国优越性的话语表述是基于实力之上的,在弱小和混乱时期它毫无意义;在不同时期,中国会采取灵活的对外政策来应对复杂的局势<sup>⑨</sup>。卫思韩甚至认为从中国中心主义出发分析中国对外政策可能是错误的,因为这样会“绕过考虑所有证据、所有机制与行为形态的必要过程”并且

① John K. Fairbank, “A Preliminary Framework,” in *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), 2.

② [日]滨下武志:《近代中国的国际契机》,朱荫贵、欧阳非译,北京:中国社会科学出版社,1999年,第38—39页。

③ Takeshi Hamashita, “Tribute and treaties: maritime Asia and treaty port networks in the era of negotiation, 1800—1900,” in *The Resurgence of East Asia: 500, 150 and 50 Year Perspectives*, 17—50; Takeshi Hamashita, “Tribute and Treaties: East Asia Treaty Ports Networks in the Era of Negotiation, 1834—1894,” *European Journal of East Asian Studies* 1, iss. 1 (2002): 59—87; [日]滨下武志:《朝貢システムと近代アジア》,东京:岩波书店,1997年。

④ 黄枝连:《亚洲的华夏秩序——中国与亚洲国家关系形态论》,北京:中国人民大学出版社,1994年,“前言”第2页。

⑤ Peter C. Perdue, “A Frontier View of Chineseness,” 51—77; [韩]郑容和:《从周边视角来看朝贡关系——朝鲜王朝对朝贡体系的认识和利用》,《国际政治研究》2006年第1期;陈尚胜:《试论清朝前期封贡体系的基本特征》,《清史研究》2010年第2期;张锋:《解构朝贡体系》,《国际政治科学》2010年第2期;陈志刚:《论中原王朝封贡体系的军事防御性——以地缘政治、军事关系为中心的探讨》,《东岳论坛》2011年第5期;陈志刚:《交邻有道,实为保土之方:论明代封贡体系的重心与本质》,《学术研究》2012年第1期;赵轶峰:《重谈洪武时期的倭患》,《古代文明》2013年第3期。

⑥ John K. Fairbank, “A Preliminary Framework,” 10.

⑦ T. F. Tsiang, “China and European Expansion,” *Politica* 2.5(1936): 3—4; John K. Fairbank, “Tributary Trade and China's Relations with the West,” 137; John K. Fairbank, S. Y. Teng, “On the Ch'ing Tributary System,” 140.

⑧ 张锋:《解构朝贡体系》,《国际政治科学》2010年第2期。

⑨ Wang Gungwu, “The Rhetoric of a Lesser Empire: Early Sung Relations with Its Neighbors,” in *China among Equals: the Middle Kingdom and its Neighbors, 10th—14th Centuries*, ed. Morris Rossabi (Berkeley: University of California Press, 1983), 57—62.

会“缩短本来应该从建立人类需求与动机的广泛的相似假定出发的诠释过程”<sup>①</sup>。他还指出中国统治者的政策更多的是根据当时的实际情况而非其中国中心主义的朝贡理念而来<sup>②</sup>。何伟亚也认为历史上中国通常会根据形势的变化而做出合理的外交政策的调整与改变，并不总是一味地强调朝贡仪式与道德<sup>③</sup>。

第三，费正清等人的朝贡体系理论还有一个极大问题就是过于关注中国单方面的情况而忽视对周边国家的考察。正如费氏所言，他希望能从亚洲自身的语境来理解当时的历史<sup>④</sup>。但是，在实际研究中他却只集中研究中国的情况而缺乏对周边国家的关注，从而导致他对朝贡体系理解的片面性。周边国家是如何看待朝贡的？他们是被迫还是心悦诚服地主动来华朝贡？他们本身是否有着优越感或自卑感？周边国家与中国是如何双向互动的？之前学者一直强调明太祖对日本颐指气使的态度，但是若从日本方面来看，我们同样会发现日本并不总是认可明朝的权威。日本曾多次斩杀、拘禁明朝来使，怀良亲王也曾藐视明太祖的统治权威，称“盖天下者，乃天下之天下，非一人之天下也”，公然挑战中国在当时的中心地位<sup>⑤</sup>。日本为什么要这样做？若单从中国的角度来研究的话，这些问题显然很难作答。所以，我们还应多利用周边国家自身的材料，以他们的视角，站在他们的立场来解读他们与中国的互动问题<sup>⑥</sup>。

第四，我们还应该看到，朝贡体系并非中国对外关系的唯一媒介和形式。卫思韩认为朝贡体系并非传统中国对外关系的全部，而且可能不是全面理解这些关系的关键因素，西方学者在研究中西关系史时可能过分强调了朝贡使团<sup>⑦</sup>。按照韩国学者全海宗的观点，两国间的关系可以有多种形式，比如中韩之间就有三种不同关系：(1)典型的朝贡关系。它主要包括经济(朝贡、请求、赐物、蠲免)、礼仪(封典、告哀、进贺、谢恩等)、军事(双方的军事请求)与政治(臣称、年号、日历、情报、陈奏、通婚等)等方面的内容；(2)准朝贡关系。它主要包括政治(境界、犯越、刷还、漂民)、经济(交易、犯禁、推征)、文化(儒学、技艺等)等方面的内容；(3)非朝贡关系。它主要包括敌对关系与朝贡关系之外的和平交易与来往<sup>⑧</sup>。正如上文所述，当周边国家对中社稷安危构成严重威胁时，中国会将之当做敌国而非朝贡国或藩属国来看待，而当中国对周边国家安危造成严重威胁时，邻国同样可能不会再向中国朝贡，而是将之视为敌国加以防御甚至会主动进攻中国。所以，当任何一方的国家安全受到严重威胁时，双方之间的朝贡关系可能就会分崩离析，断交甚至战争就在所难免了。朝贡关系并非中国与邻邦交往的唯一方式，和亲、开市、结盟、断交、战争等都是其交往形式。

① John E. Wills, Jr., "Tribute, Defensiveness, and Dependency: Uses and Limits of Some Basic Ideas about Mid-Qing Dynasty Foreign Relations," *American Neptune* 48 (1988): 226; 张锋：《解构朝贡体系》，《国际政治科学》2010年第2期。

② John E. Wills, Jr., "Tribute, Defensiveness, and Dependency: Uses and Limits of Some Basic Ideas about Mid-Qing Dynasty Foreign Relations," 226.

③ James L. Hevia, "Tribute, Asymmetry, and Imperial Formations: Rethinking Relations of Power in East Asia," in *Past and Present in China's Foreign Policy from "Tribute System" to "Peaceful Rise"*, ed. John E. Wills, Jr. (Portland, Me: MerwinAsia, 2010), 64.

④ John K. Fairbank, "A Preliminary Framework," 5.

⑤ 张廷玉等撰：《明史》卷三二二，第8343—8344页。

⑥ 从周边来解读中国的代表性研究成果有：[韩]郑容和：《从周边视角来看朝贡关系——朝鲜王朝对朝贡体系的认识和利用》，《国际政治研究》2006年第1期；[日]滨下武志：《从周边看朝贡体系——〈历代宝案〉与琉球海洋网络》，陈尚胜主编：《儒家文明与中国传统对外关系》，济南：山东大学出版社，2008年，第237—259页；复旦大学文史研究院编：《从周边看中国》，北京：中华书局，2009年；徐耿胤、石之瑜：《恢复朝贡关系中的主体——韩国学者全海宗与李春植的中国研究》，台北：台大政治系中国中心，2012年；葛兆光：《想象异域》，北京：中华书局，2014年。

⑦ John E. Wills, Jr., *Pepper, Guns, and Parleys: The Dutch East India Company and China, 1662-1681* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), 204-206; John E. Wills, Jr., *Embassies and Illusions: Dutch and Portuguese Envoys to Kang-si, 1666-1687* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), 4.

⑧ [韩]全海宗：《中韩关系史论集》，全善姬译，北京：中国社会科学出版社，1997年，第12—14页。

学界通常认为明代中外朝贡关系空前强化,几乎成为中外交往的唯一模式<sup>①</sup>,尤其是中朝、中琉之间的关系最为典型<sup>②</sup>。这种笼统的理解和概括,很容易造成一种假象,让人误以为明初东亚始终是处于以中国为中心的朝贡体系之下,各国都遵守朝贡礼仪并能从中获得贸易利益。然而,若我们具体分析各国情况时,会发现史实并非如此。例如,洪武时期中韩两国之间的外交并非一帆风顺,而是经历了多次挫折<sup>③</sup>。洪武五年五月,明朝派往到高丽的孙内侍被发现吊死,明太祖因之不悦<sup>④</sup>。之后,高丽又因贡使以私马补贡马、进贡表文不恭、国王王颙被杀、杀害明使蔡斌等事屡次惹怒明太祖。为此,明太祖曾多次严厉谴责高丽,并多次拒绝分封、收贡、颁赐谥号与册立新王。洪武十年,高丽禑王转而接受北元的册封,弃用“洪武”年号,改用北元“宣光”年号,双方关系遂陷入低谷<sup>⑤</sup>。洪武十二年至十七年,为防御高丽进攻,明太祖颁布了一系列要求加强辽东边防的敕令<sup>⑥</sup>。洪武二十一年,明朝设立铁岭卫,从而引发了明丽两国的边界冲突,三月高丽禑王举全国之力准备进攻辽东。后因大将李成桂回军,逼迫禑王逊位,才避免了两国之间可能发生的一场大战<sup>⑦</sup>。由此可见,洪武时期,中国与高丽之间不但缺少一种稳定的朝贡关系,而且还时常不断发生争端,甚至一度剑拔弩张,兵戎相向。

最后,我们还应该注意到朝贡体系中表与里、虚与实二元并存现象。杨联陞、王赓武认为传统中国对外关系中存在着神话与现实之分<sup>⑧</sup>。何伟亚指出,费正清及其追随者们所坚持朝贡体系的二元性,包括意识形态与实用主义、文化与实践理性、表面现象与政治现实等方面的内容<sup>⑨</sup>。李云泉指出,朝贡体系所本的话语体系有虚实之分,而且其自身就是一个虚实一体的历史存在,并因势异时移而发生虚实转化<sup>⑩</sup>。王泉伟认为传统中国外交存在观念因素和物质因素,而天朝意识这一观念则严重影响了明清时期的中国外交决策<sup>⑪</sup>。

然而,表与里并不总是完全一致,若是二者出现对立时,该如何处理?明初中日外交历程,就是这样一个“表里不一”的特殊阶段。彼时,明朝对日本的外交诉求主要有两点:一是要求日本承认明朝新政权并向其称臣纳贡,二是要求日本平倭禁倭,维护中国沿海安全。前者为表面形式即“面子”,后者为实质内容即“里子”。明太祖历次遣使日本,都会提及倭寇问题,可谓不厌其烦。这充分表明倭寇问题是明太祖的真正关注点。期间,日本曾几次奉表进贡,遵守朝贡礼仪,但是彼时日本内乱不

① John E. Wills, Jr., *Embassies and Illusions: Dutch and Portuguese Envoys to Kang - si, 1666 - 1687*, 173; 李云泉:《朝贡制度史论——中国古代对外关系体制研究》,第71页。

② 张存武:《民国以来的中韩关系史研究》,台湾大学历史学系编:《民国以来国史研究的回顾与展望研讨会论文集》,台北:台湾大学出版社,1992年,第929页;范永聪:《事大与保国——元明之际的中韩关系》,香港:香港教育图书公司,2009年,第1页。

③ 叶泉宏:《明代前期中韩国交之研究(1368-1488)》,台北:台湾商务印书馆,1991年,第2页;范永聪:《事大与保国——元明之际的中韩关系》,第4页。

④ [朝]郑麟趾等撰:《高丽史》卷四十三《恭愍王》六,韩国奎章阁藏本,第16-18页;《高丽史》卷四十四《恭愍王》七,第4页。

⑤ 叶泉宏:《明代前期中韩国交之研究(1368-1488)》,第41-46页;万明:《明代外交观念的演进——明太祖诏令文书所见之天下国家观》,《古代文明》2010年第2期。

⑥ 所见有洪武十二年四月、六月;十三年五月、七月;十四年十二月;十六年正月、十七年五月、七月等,详参万明:《明代外交模式及其特征考论——兼论外交特征形成与北方游牧民族的关系》,《中国史研究》2010年第4期。

⑦ [朝]郑麟趾等撰:《高丽史》卷一三七《辛禑》五,第1-26页;叶泉宏:《明代前期中韩国交之研究(1368-1488)》,第47-51页。

⑧ Liensheng Yang, “Historical Notes on the Chinese World Order,” in *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, 20-33; Wang Gungwu, “Early Ming Relations with Southeast Asia: A Background Essay,” in *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, 43.

⑨ James L. Hevia, *Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham: Duke University Press, 1995), 14. 需要指出的是,“意识形态与实用主义、文化与实践理性”,原文为“ideology and pragmatism, culture and practical reason”,邓常春将之译为“理想与实用,文化原因与实际原因”,见[美]何伟亚:《怀柔远人:马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突》,邓常春译,北京:社会科学文献出版社,2002年,第15页。

⑩ 李云泉:《话语、视角与方法:近年来明清朝贡体制研究的几个问题》,《中国边疆史地研究》2014年第2期。

⑪ 王泉伟:《天朝意识与明清中国的朝贡外交》,《国际政治研究》2017年第1期。

断,并未能按照明朝的预期去禁绝倭寇<sup>①</sup>。日趋严重的倭患问题,令明太祖一再失望,并最终不再对日本抱有幻想,终止了与日本的外交往来。由此可见,当里子问题得不到解决时,面子也就荡然无存了。

#### 四、结 论

洪武初期,中国沿海屡遭倭患,但因天下初定,明朝并没有太多的力量去武力靖倭。最初,明太祖对日本抱有很大幻想,欲通过外交途径敦促日本靖倭,故而积极主动地展开了“倭寇外交”。洪武元年,明太祖首次遣使日本,但甫入日本境内便被贼所杀。次年二月又派杨载、吴文华等七人出使日本,但怀良亲王却怒斩明使多人,拘杨、吴三月之久方让其回国,致使明朝颜面尽失。因沿海倭寇问题依然严重,明太祖不得不于洪武三年再次派遣赵秩前往日本。《明实录》等书宣称因赵秩的据理抗争方使怀良亲王决定来华朝贡,其实过分夸大了他慷慨激昂的说词,而忽略了其它因素。事实上,当时明中书省还派遣杨载押送 15 名倭寇再次赴日,要求日本从严处理这些倭寇,这无疑给怀良不小的政治压力。而且更为重要的是,当时日本北朝大军气势汹汹,乌云压境,怀良亲王面临困境,为保全自身,不得不改变其原有敌对态度,转而俯首奉表,向明朝称臣纳贡。

针对村井章介等人提出的赵秩一直客留日本的观点,本文认为出于对诗歌中“三年”一词的错误理解,导致他们做出了错误的判断。事实上,赵秩在洪武四年的确曾随日本使团一同回国,但之后他又于洪武五年五月同祖阐、克勤等人一起再度赴日,直到洪武七年五月才回国。从洪武五年十月至次年五月,祖阐一行之所以在博多待如此之久,是因为季风不顺,没有合适的渡船机会。有学者认为在此期间他们见了怀良亲王,也有学者推测他们曾被拘留或被限制人身自由,这些都是没有根据的猜测。事实上,祖阐一行既无可能也没有必要去见怀良亲王,也没有被当地官员拘留,相反,在此期间他们与日本友人的文化交流活动频繁,且得到了诸多日本友人的帮助。

在研究东亚关系史尤其是中日关系史时,我们必须跳出以往朝贡制度理论框架的束缚,从多角度考察双方交往的动态过程。纵观洪武初年中日外交,倭寇所引起的海防安全问题始终是影响两国外交的重要因素。一方面明政府几乎每次遣使都会提及倭寇问题并在国书中明确要求日本禁倭,但另一方面日本却禁倭不力。日本虽然多次呈贡厚礼并送还一些被虏人,但却一直不能全面出击平息倭寇,致使倭寇连年侵犯中国沿海,给海疆安全带来极大威胁,远远达不到明朝的靖倭预期。双方在禁倭问题上不能达成默契,遂导致明太祖对倭寇外交失望之极,从而决定与日本断绝外交关系,转而重点加强防倭军事力量以维护国防安全。

通过对洪武中日外交复杂曲折历程的考察,我们可以看到在中国与邻邦交往中,朝贡礼仪只是面子,而国防安全才是里子,是影响两国外交最深层次的核心要素。认识到这一点,对于我们重新考察和理解东亚国际秩序的多样性和动态性有着重要的启发意义。

[责任编辑 孙 齐]

<sup>①</sup> 有关洪武时期中国沿海的倭寇活动,可参范中义、全晰纲:《明代倭寇史略》,北京:中华书局,2004年,第11-23页。



# 文教何以共谋:战后台湾学术形成的权力语境

王晨光

**摘要:**1949年后,败退台湾的蒋介石政权愈加重视对香港文化人士的利用。台湾当局一方面对知识分子进行经济接援,另一方面潜移默化思想认同,从而在二者之间形成知识分子往往不能自知的隐性共谋,文教被异化为政治形态的附属物。迁台后的传统文化学者虽与政党处于不同立场,但在冷战格局下,学术研究仍难以摆脱权力的塑型,学者建设“政治伦理化”的努力则被威权转变为权力一元化的理论资源乃至控制民众思想的工具。与此同时,台湾当局利用美国教会势力进行反共宣传,而美国教会势力则控制台湾文教系统进行文化殖民。教会、政党与学校亦形成共谋体系。学术内部的义理考据之辨,也潜藏着学者的身份差异。受特权庇护的知识分子专注于文献考索,在政治与社会乱象前选择失语,而徐复观等反抗者则被排挤到权力的边缘。

**关键词:**台湾;徐复观;冷战;知识分子;学术与权力

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.05.04

对于1949年后台湾学术的研究,已成为各领域学术史的一部分,甚至钱穆、牟宗三等学者本身也已成为某种精神象征。然而传统研究往往沉浸于各学科内部,着眼于学者公开著述的内在义理,却疏忽了学术群体与各种权力复杂交织的情形,缺乏对思想随时势而迁变的体察。由于未能阐明学者身处的具体情境与焦虑,因此仅局限于讨论威权对知识的迫害与反抗,遂使得港台学者被型塑成相关领域内部一套单一的话语符号。随着知识社会学方法的传入,学界逐渐意识到以往被遮蔽的学术与政治共谋等现象。如近年来有研究还原了冷战时期美台宣传部门与文教界人士共同进行意识形态建构的过程,也有学者论述民国时期现代知识分子对公众事务的介入及依附性命运,或有研究从个别学者或期刊的心态与风格转向分析其时代动因,或分析文化论战中隐含的台湾认同问题,或重申被忽视的学者群体内部矛盾等<sup>①</sup>。此类研究虽各有用力,所惜均围绕特定人物、事件或期刊进行

**作者简介:**王晨光,西安电子科技大学人文学院副教授(陕西西安710126)。

**基金项目:**本文受西安电子科技大学2019年“中央高校基本科研业务费专项资金”资助,系国家社会科学基金项目“20世纪中国文化保守主义民族国家建构理论研究”(18CZX034)的阶段性成果。

<sup>①</sup> 依次参见翟韬:《冷战语境下的新“华夷之辨”——美国对华宣传与两岸政权形象的塑造》,《史学月刊》2016年第2期;章清:《“学术社会”的建构与知识分子的“权势网络”——〈独立评论〉群体及其角色与身份》,《历史研究》2002年第4期;李爱勇:《殷海光思想转变的“回归”论置疑》,《史学月刊》2017年第6期;彭韬:《海峡两岸视角下的〈中华杂志〉研究》,华中师范大学博士学位论文,2016年;苏瑞铨:《〈民主评论〉的新儒家与〈自由中国〉的自由主义者关系变化初探:以徐复观与殷海光为中心的讨论》,《思与言:人文与社会科学杂志》2011年第1期;蔡振丰:《台湾新儒学与自由主义——以台湾认同论述为主的讨论》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2010年第6期;王晨光:《思想史的双重批判——徐复观的学术论争及其当代价值》,《新亚学报》2017年总第34期。杨小滨曾提出关于知识与权力共谋的一种解释,即“自足的批判主体只可能是被‘大他者’的符号秩序所规定和俘获的幻觉主体。”参见《批判的主体与主体的批判:知识分子的反抗与共谋》,《台湾文学学报》2007年第11期。此外还有程朝云:《大陆学界对1949年以后台湾社会文化史研究综述》,《兰州学刊》2016年第2期。以徐复观为主体的研究,重要专著有黄俊杰:《东亚儒学视域中的徐复观及其思想》,台北:台湾大学出版社,2009年;高焜源:《徐复观思想研究——一个台湾战后思想史的考察》,台北:花木兰文化出版社,2015年;廖启余:《论战间(1949—1958)的徐复观》,“国立政治大学”硕士学位论文,2012年;Lee Su-san, *Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan (1949—1969): A Cultural History of the Exile Generation* (Rhode Island: Brown University, 1998).

讨论,且偏重于现代政治或学术史其中一端,又囿于档案文献的封锁限制,未能深入对台湾战后“知识与权力共谋”这一主题进行阐发。

2017年初笔者在台湾访学期间蒙《新亚学报》主编翟志成教授帮助,偶见一封《徐复观致刘殿爵信》,尽管信末有“此信望您保留,在我死后您想办法发表”之语,但刘殿爵先生直至逝世始终未予刊发。徐复观自1943年因驻延安后所撰报告受信于蒋介石,被委任以“军委会”高级参谋长等职,此后长期在侍从室第六组任机要秘书,与谷正鼎等人从事情报分析工作。1949年随蒋赴台后办报治学,以《民主评论》为阵营宣扬新儒家学说,1955年于东海大学任教职,1969年后转香港执教。该信即写于徐复观离台赴港次年<sup>①</sup>。信中除提及其赴港后研究计划外,还提到1969年6月26日其先遭东海大学校长吴德耀及教会势力逼迫退休,后因蒋经国领导的知识青年党部操作被台湾公私大学全面封杀拒聘,台大哲学系洪耀勋欲请徐兼课亦被毛子水、沈刚伯、屈万里反对等事<sup>②</sup>。徐复观是典型的迁台后知识分子,他不仅在台海两岸对峙时期积极参与文化与政治评论,而且在从事教职后持续对学术界内部进行批判,在信中更透露其晚年因政治、宗教与学术三重势力共谋压迫而凄惨离台。鉴于此,本文并不专论徐复观或某位学者的交游言行,而是选取五个侧面切入当时的学术与权力关系,分别讨论20世纪50年代初港台学术氛围、五六十年代传统文化学者与政治的复杂纠缠、蒋介石与教会共谋的渊源及西方教会势力对文化的干预、义理与考据论辩背后的隐性权力。2017年4月前后,台湾“国史馆”陆续将蒋介石和蒋经国档案(“大溪档案”)解禁开放,此类史料为前人鲜见,藉此则得以从政治层面俯瞰学界。本文所作,意在通过历史语境学的手法对思想文化进行一种解释,亦希望向当前社会展示政治与学术隐性共谋的形成过程,以相戒惧。如有不足,敬请方家指正。

## 一、战后滞港知识分子的文化共谋

1949年后,败退台湾的蒋介石政权愈加重视对香港文化人士的利用,这自然与当时的战争态势有关。自渡江战役后,不少知识分子势必在政权之间作出最后的抉择,但对大多数无党派知识分子而言,当时的文化忧虑倒在其次,首先考虑的还是区域政治势力的持续性,以及能否谋得稳定教职以维持未来生计<sup>③</sup>。在这种情况下,香港乃至华南沿海诸县市便不啻为一个极好的进退观瞻之地。对于中国大陆而言,由于国际形势的紧张,作为自由港的香港成为突破美国封锁转运物资、获取外汇和收集情报的唯一地点。而香港殖民地政府也别有用心,虽然1950年后香港殖民地政府对当时政治活动均严格取缔,但其一面利用蒋伪政府破坏中共在港组织,一面利用中共制约台湾势力,其用意即在于预设第三次世界大战即将爆发,因此想尽方法敷衍周旋,以期减少中国大陆一方对香港之压力,若战事爆发则可随机与台湾达成合作。对蒋伪政府来说,由于其密切关注当时在港组建第三势力的人物,因此借助港英政府则能有效对该派势力予以打击,如顾孟余、邓龙光等第三势力经港府传讯申斥后不敢再活动即为一例<sup>④</sup>,且蒋伪政府败退台湾后,唯有香港与大陆一衣带水,其地缘形势远胜于

<sup>①</sup> 1971年5月4日徐复观致妻王世高信中亦写道:“逃难来台湾,我们用尽全力,想在台中生根。将近二十年的心血,给吴某和萧某毁掉了。这两年我们使用全力经营台北,一点一滴地继续着,积蓄一瓶一瓶的酒,积蓄一本一的书,积蓄我们的日用品乃至人情上需要的东西,但因台湾连兼课都找不到,逼着我作久留香港之计,重新向江湖上找生活。”见黎汉基、曹永洋编:《徐复观家书集》,台北:“中央研究院”文哲所,2001年,第89页。

<sup>②</sup> 如信中称吴德耀“既无知识,又无起码的人格,并且连聪明也没有,成天地背着洋人的招牌,讲着一听便知道是假话的假话,所以弄得全校不满”,而“教会和吴德耀早想把我撵走,但是不敢下手。恰好蒋经国领导的知识青年党部,专向学校及文化机构作特务的,他们想把我逼得在台湾饿饭之心,比教会更深更毒”。因此各种密谋策划,迫使其辞职。此后“‘教育部’的安全室主任姓孔的,立刻通知各有关较好的公私大学,不可再聘徐某教书。台大哲学系早要我兼课,我不肯接受。此时它的系主任又要我兼,后来给毛子水、沈刚伯、屈翼鹏他们反对掉了。”见徐复观:《致刘殿爵信》(1970年12月18日),朱国藩藏刘殿爵遗物。

<sup>③</sup> 参见翟志成:《当代新儒家史论》,台北:允晨文化有限公司,1993年,第1—135页。又参见熊十力与致柯树平、徐复观、牟宗三、叶石荪等友人书信,见萧蓬父主编:《熊十力全集》第八册,武汉:湖北教育出版社,2001年,第538、549、559、563、571、582页。

<sup>④</sup> 《黎铁汉呈蒋中正对香港及东南亚工作意见书》(1952年3月20日)，“国史馆”藏特交档案，典藏号：002-080102-00013-007。

在菲律宾、曼谷、新加坡等地重新安插势力<sup>①</sup>。正是三方之间互相制约的局面,以及冷战长久延续的国际形势,香港最终成为国共两党争取知识分子的核心区域。

自1949年下半年起,随着解放战争形势发展,逐渐有国民党背景的文化人士渗入该地区观察知识分子心态动向,并积极展开收买与舆论造势。雷啸岑,曾任重庆市教育局局长、《中央日报》社主笔,1949年后承“中宣部”许孝炎之邀举家迁香港,任国民党喉舌《香港时报》社总主笔<sup>②</sup>。1950年1月14日,雷氏向当时负责国民党宣传工作的黄少谷与“宣传部”副部长陶希圣发信,该信内容即关于争取熊十力等香港文化界反共作家并编印“救国丛书”以建立一套思想体系的计划,信中表面称“现时各部分人士以民主自由为异端,此甚危险,将误导苍生万劫不复,吾人谨以此集体工作发扬正义,阐明路线,期能涵盖并包笼罩群言,而不必采对立矛盾形势”,实则亦暗含一种对时局与战略的分析。在雷啸岑看来,国民党败退或多或少根源于对知识分子政策之失误,如信中委婉地指出:“吾党对忠诚而善良之智识份子素采疏远政策,致令若干反共有能力者蹙蹙靡骋,随伪浮沈。”可见,其已预感到当时蒋伪政府若不争取知识分子的归附,随着战争形势的败退,政权的合法性势必更陷入孤立无援的境地。雷啸岑信中还说:“最近共党见黄冈熊十力先生穷困九龙,乃百方游说,将熊接至羊城住省府招待所,不久将送赴北平,熊之思想言论皆与唯物论极相反,然共党竟有此招,藉熊作号召耳。吾党固无此气魄也,何以奋争耶?”<sup>③</sup>由此其要求编印禁书的经费不论多少,希望能一次拨款给付,并且要避免官式程序与手续。这一方面是为了保证资金链不受内部党务的掣肘,另一方面则与该工作的私密程度相关,因为在表面上其唯有避免党派身份以及党内经费来源,才能使言论获得公信力,故信中称其“决不以官称事业自居也”。信掷出次日,为恐意外,复紧急补寄一函给黄少谷,信中希望“表面上勿作成与台方某君对垒形势,事实上勿蹈过去遇事干扰胶守统制成规之令人不愉之办法即足也”<sup>④</sup>。由丛书撰写计划来看,此番行动也不同于以往低级的舆论宣传战。在第一期丛中,其拟定十本书的撰写计划,分别是张国焘《中国共产党与中国》、唐君毅《唯物辩证论批判》、钱穆《中国政治制度研究》、郑学稼《自由主义与中国》、雷啸岑《共产主义与民主主义》、胡秋原《世界文化史的发展及其前途》、张丕介《中国土地制度之探讨》、黄震遐《世界史程中之中国》、罗梦册《二十世纪的社会思想》、张六师《从军事观点论反共战争》,第二集丛书更拟将牟宗三、成舍我、沙学浚、林一新、胡拙夫、程兆熊等人纳入,可见雷啸岑之编书计划,既希望有效扩大思想宣传的权威性,也相当于救助当时滞港的知识分子,实则是通过维持知识分子生计从而巩固国民党一方的文化优势。

此后黄少谷与陶希圣签呈拟办,申请“宣传部”部长程天放筹款,内容亦凸显两方面的考量。其一是从当时短期文人争夺战出发,称共产党“拉拢香港文化界人士,极尽威胁利诱之能事”,又谓熊十力在思想上与共产党“完全对立,仍被其接穗招待,可为一证”<sup>⑤</sup>,因此认为对于香港反共作家之联系团结工作,确不容缓;其二则从较长方面考虑,认为雷啸岑、张国焘等拟编印之丛书属于“忠贞之士”长期思想战线斗争之必要,由此指令“中宣部”就“中信局”贷款中归该部动用部分,先拨新台币三万元由台湾银行汇往香港做初期经费。尽管最终拨款不顺,但亦可见当时蒋伪政府内部已注意到经营香港作为思想战线之重要性。

① 据蒋介石报告,“中国华侨在东南亚越有一千万人,俱作为小本经营者,彼等为共党渗透至主要对象,但均具有坚强之反共信念,故共党之渗透不易成功,惟如何对华侨增强其信念,维系其组织,自为一极重要之事”(《“外交部”谨拟总统蒋中正与美国国务卿杜勒斯就共党在亚洲之进展及应注意之点》(1958年3月14日),“国史馆”藏外交档案,典藏号:005-010205-00100-010)。

② 雷啸岑:《忧患余生之自述》,台北:传记文学出版社,1982年,第129-184页。

③ 《香港时报社雷啸岑函黄少谷等呈报遵与张国焘等编印反共建国禁书拟计划概算经费》(1950年1月14日),“国史馆”藏特交档案,典藏号:002-080300-00025-060。

④ 《张国焘等呈拟救国丛书编印计划附概算暨书名与作者》(1950年1月14日),“国史馆”藏特交档案,典藏号:002-080300-00025-068。

⑤ 《雷啸岑等同志函呈为团结香港文化界反共作家拟具救国丛书编印计划案》(1950年2月10日),“国史馆”藏特交档案,典藏号:002-080300-00025-070。



雷啸岑此后长期在港作为蒋伪政府潜伏的眼线，观察香港文化界人士最新的心态动向，积极向国民党情报部门汇报情况并提出建议，试图将滞港文人尽力笼络进其思想文化战线中。以顾孟余为例，1949年后其受李宗仁之托，先后与张发奎、张国焘、张君勱等人酝酿第三势力<sup>①</sup>。在国民党内部，曹德宣甚至对蒋介石称，如若组建军人内阁宜用白崇禧，但“若用文人内阁，则最好用顾孟余，保能孚众望博得内外人士之赞扬”<sup>②</sup>，由此可见顾氏在当时之地位。然而，由于国民党与香港当局的打压，顾氏的政治组织终告失败，此后遂定居美国加州伯克利。1958年6月7日，雷啸岑从钱穆口中得知，顾氏曾派人向钱穆要求来港在新亚教书，并商洽每周教课时间等问题。在长期从事宣传情报工作的雷啸岑看来，这种知识分子的迁徙背后必然连带其他影响，因此他迅速密函陈诚，叙及当时顾孟余的动向，并点明顾氏身份特殊，倘若赴港必将助长“民主斗士”一派之势力。雷啸岑同时又认为，因“顾氏对政府并不走极端路线，过去张向华等人之‘战盟’即因顾反对其宣言中有攻讦台湾过甚之词而归于解体”，因此又建议“政府”应对顾氏生活予以照顾，尽力将其吸收利用。仅由此例便不难窥见当时蒋伪政府安插在香港的眼线对知识分子进行诱拢的工作手法，即一方面进行隐性的经济接援，另一方面潜移默化知识分子思想认同，最终使其与己达成不自知的隐性共谋。信中雷氏再次提出对香港文教界的观察，其谓：“香港文教界大多数对‘政府’有反感，然亦非决绝态度，只缘十年来‘政府’或党部派在此间工作人员至作风非避难取易，即纯粹官僚化，以致统战效用乃等于零。啸岑目击详情且悉至隐思之，颇为悲观也。舜生赋性冲动，然对人对事皆极重感情，彼之所以走极端，去春即已密语于岑矣。当时岑亦转告在港负责同志，然无人注意，致演成今日之僵局也。”<sup>③</sup>可见，在雷啸岑看来，正是缘于台湾当局对滞港知识分子统战工作的失误，才使得知识分子心理发生转向。

总而言之，当时滞港的知识分子虽有政治理念，但迫于经费原因，多数委屈求全。以张君勱为例，其与顾孟余、张发奎等合作，顾、张起初欲争取台湾当局援助未得，随即便转派张君勱前往美国活动。张君勱赴美后，通过美国在港人员密转美国国务院两项文件，其一表示对蒋伪政府之批评，另一则表示“彼等能做及愿做之民主自由运动工作及所需之经费”。然而实际上其与美国两党人士周旋、访马歇尔与司徒雷登、与住纽约李宗仁会晤等筹划均未能如愿，最后全力争取下，美方始允在原拨蔡文治训练经费项下，划出每月美金一万元做其活动经费<sup>④</sup>。这种因利益而形成的共谋关系很不稳固，当知识分子单纯依赖美援进行活动时，一旦经费断绝，组织自然也就陷入危机。1950年代中后期，中国大陆因东北亚形势与国内政治运动无暇顾及香港知识分子时，滞港学者生活困窘，只能从实际政治谋划转入学术研究借以抒发治道，蒋伪政府也便顺利地将这批文教界人士引导入台湾的共谋体系中，巩固了两岸对峙中台湾一方的力量。此后直至1960年代末期，国共两党对香港的关注或控制再度松懈，这也是徐复观当时选择香港出走的时代背景。

## 二、战后传统化学者的隐性共谋

迁台初期，蒋伪政府对教育界思想控制一度采取直接干预与强力规训。1949年国民党宣传委员会第四次会议上拟定加强学校政治教育的办法，从中即能明显看出政治权力对各层人员的强力监管。这一阶段的教育政策完全适合当时两岸的军事格局，比如强调“专科以上学校应不分院系，一律增加‘各种主义比较’（以三民主义为立场）、‘中国革命问题’、‘世界政治现势’等课程”，并强调应及时开办政治思想方面演讲，图书馆应积极购置编辑各类政治教育书刊，同时严厉惩处煽动学生违反

① 刘小清、陈悦：《顾孟余与香港“第三势力”》，《民国春秋》1997年第6期。

② 《黄少谷拟复曹德宣稿并转呈蒋中正有关建议内阁人选政策》（1950年2月3日），“国史馆”藏特交档案，典藏号：002-080101-00025-008。

③ 《雷啸岑函论顾孟余》（1958年6月7日），“国史馆”藏陈诚文物之石叻丛书，典藏号：008-010109-00011-074。

④ 《中国国民党第七届“中央委员会”常务委员会第六次会议记录》（1952年12月4日），“国史馆”藏陈诚文物，典藏号：008-011002-00005-006。



台湾当局利益的校长、老师与学生<sup>①</sup>。在高压政策的同时,蒋伪政府也注意到将传统文化作为政治资源进行利用,一方面意在去除日据时期殖民文化的影响,另一方面则是“反共抗俄”的需要。1949年孔子诞辰日,国民党“教育部”邀请孔德成先生赴广州演讲,演讲后颇有成效,因此国民党宣传委员会决定继续请孔先生前往香港、澳门、中山及昆明、贵阳、成都等地讲演,其用意在于“期以孔子学说与反共理论相互发挥,籍收反共宣传之效”<sup>②</sup>,此后更以官方名义创办“中华民国孔孟学会”及《孔孟月刊》,并通过演讲、征文等奖励活动来形塑强化权力。其实,这一举措并非偶然,早在1926年省港大罢工后,英国在香港的殖民当局港督金文泰已经注意到,有必要加强中国传统教育,并且应该着重强调儒家伦理,认为“儒家伦理很可能是疗治布尔什维克有害教条的最佳药物,并且肯定是最有说服力的保守课程,以及最伟大的劝善力量……把钱用来培养年轻人心中的中华民族保守观念,不光是用得其所,还能带来最佳的社会保障”。此后,英国在香港的殖民当局即大力倡导尊卑、忠诚、顺从等中国传统观念,借此抵御各种激进思想<sup>③</sup>。与此同时,由于民国政权更替而失势的原先出身科举乃至在清廷为官的旧利益文人被起用,转而成为港英殖民政府所注重的负有“文化使命”的上层精英。

尽管对新儒家群体而言,儒家思想与民主自由是体用的关系,是道德主体与政治主体的关系,是良知坎陷的结果,但从现实层面看,此一哲学亦有其形成的历史语境。1950年朝鲜战争爆发后,美国为牵制中国力量,积极筹划第三势力欲图领导大陆“敌后”游击<sup>④</sup>。同时,美国陆军战略情报部门拟设立“敌后工作委员会”,以配合“中央情报局”组建对中国大陆的情报网,前文所述顾孟余、张发奎、张君勱等组建的“战盟”即在这种背景下成立。此类团体虽标榜独立思想与追求民主之精神,但从实际情况来看,起先多是“国内知识分子、军政人员逃亡港九,彷徨苦闷之余,颇思寻觅政治出路,适美国发表白皮书明示愿扶植中国新生力量,刺激逃亡港九人士,纷纷从事政治性之聚餐会、座谈会、联谊会等活动,幻想获得美国援助”<sup>⑤</sup>。当香港文教界人士积极组党办报争取美国资助之时,新儒家学者则日渐感觉到焦虑,一方面担忧自己失去国族身份,另一方面也担心失去对学术目标的控制从而沦为为美国“提供情报的土著线人”<sup>⑥</sup>。新儒家学者希望借助中华文化传统来弥补西方现代性的弊端,但随着冷战时期美国反共的外部需求,他们既接受西方现代价值,又要维护中国文化主体性,最终唯有竭力在抽象的形上哲学观念内兼容二者。

1957年《自由中国》刊出殷海光《重整五四精神》,文中表面批判青年对“五四”的遗忘,实则指向“复古主义与现实权力”二者的媾和,并认为“复古主义者在情绪上厌恶‘五四’,摆出卫道的神气来制造‘五四’的罪状。这正符合现实权力的需要。复古主义者又想藉现实权力以行其‘道’。二者相遇,如鱼得水”<sup>⑦</sup>。李明辉先生即指出,此处“复古主义者”显然包括新儒家,甚至可能是以新儒家为主要对象,至于“现实权力”,则显然是影射当时的国民党政权<sup>⑧</sup>。在殷海光等人看来,无论传统文化研究者如何标榜,从效果而言已然与国民党政权形成了实际的共谋关系。然而,这种攻讦纯属知识分子内部的妄加臆测,至少从“国史馆”藏档案来看,未有任何证据表明国民党内部与新儒家存在实质的

① 《中国国民党“中央宣传委员会”第四次会议纪录》(1949年9月13日)，“国史馆”藏特交档案，典藏号：002-080300-00022-033。

② 《中国国民党“中央宣传委员会”第三次会议纪录》(1949年9月30日)，“国史馆”藏特交档案，典藏号：002-080300-00022-032。

③ 参见罗永生：《勾结共谋的殖民权力》，李家真译，香港：牛津大学出版社，2015年，第140-142页。

④ 林孝庭：《台海冷战解密档案》，香港：三联书店有限公司，2015年，第86-90页。

⑤ 雷啸岑亦认为，当时组党往往失败，关键即在于知识分子组党只是“靠政治活动以求生存，所以必须争取领导地位，才可望在政治上获致显贵职位，博得豪华的生活享受”。当时左舜生甚至说：“只要有三百万美金掌握着，不到三个月，即可以组织一个拥有百万党员的政党。”参见雷啸岑：《忧患余生之自述》，第172页；《唐纵、张其昀呈蒋中正留港九华人政治活动经过及派系分析》(1951年3月31日)，“国史馆”藏特交档案，典藏号：002-080200-00345-057。

⑥ 罗永生：《勾结共谋的殖民权力》，李家真译，香港：牛津大学出版社，2015年，第183页。

⑦ 殷海光：《重整五四精神》，潘光哲编：《是什么，就说什么：殷海光选集》，台北：台湾大学出版社，2016年，第4页。

⑧ 李明辉：《徐复观与殷海光——当代新儒家与中国自由主义的争辩之一剖面》，东海大学编：《徐复观学术思想国际研讨会论文集》，台中：东海大学，1992年，第496页。

勾结共谋。可想而知新儒家自然也不会接受这种凭空诬指，徐复观在《民主评论》刊登《历史文化与自由民主——对于辱骂我们者的答复》一文，公开痛斥对方为“文化暴徒”。考察徐复观关键性的辩白，其核心逻辑实在于摆明“世界任何稍有知识的人，也不至反对把人类的历史文化当作学问研究的对象”，且认为“自由民主的价值判断”乃至这种逻辑的自身，也是“历史的产物”。再即是表明“原子时代人心社会”的稳定还是需要中国历史文化的忠恕之道<sup>①</sup>。换言之，他已经通过“研究者”的身份来取代传统儒家治教合一的理念，是以史学家的身份屏蔽经学在历史上参与政治共谋的质询，以概念宽泛的“文化资源”一词来取代原教旨主义的经典律令。实际上，两派均狭义地将知识与权力的“共谋”视为政治收买这一显性行为，在这种情况下，学理观念的碰撞必然只能转为人身攻击，最终竟促使研究思想史的徐复观与曾一度致力于宪政组党的张君勱，以及从事哲学分析的唐君毅、牟宗三达成临时妥协、一致对外的同盟，以共同署名发表宣言的形式争夺话语权。

至20世纪60年代中期，当香港组党运动转入低迷，同时中国大陆发生各种文化运动，蒋伪政府找寻到契机，适时再度推起中华文化复兴运动。正是这次思想文化的战略部署，最终将港台文教界主要的知识分子纳入其共谋战线。以钱穆为例，早在1950年新亚书院初期经费困窘难以维系时，正是依靠台湾拨款才有了转机。徐复观即称“新亚书院那几年得以渡过难关，完全是出自今总统蒋公的德意”，并认为钱先生在台初期“尚无后来的炙手可热”，主要靠《民主评论》“使大家知道这位中国文化留护神的钱先生而加以尊重”，而此事正是靠徐复观与蒋经国撮成。徐氏自叙：“三十九年四月，我由港返台，谒今总统蒋公于阳明山大礼堂后的休息室，特别提到新亚书院的情形，希望予以帮助。”然而蒋虽口头支持，但其后同秘书张其昀商议时却遭到拒绝。随后，徐复观建议钱穆“亲自赴台，面谒蒋公，才能解决”<sup>②</sup>，并与蒋经国商议，以邀钱穆讲学的名义促成钱穆来台。至1967年7月28日，中华文化复兴运动推行委员会在阳明山中山楼宣告成立，该会恭请蒋介石担任会长，与会者公推孙科、王云五、钱穆、左舜生等11人为主席团，并通过《中华文化复兴运动推行纲要》。次日，国民党党媒《中央日报》刊发报道称：“中华文化复兴运动已由相应、策动的阶段，进入推行实践的阶段。”《中华文化复兴运动推行纲要》很明确地表明该组织之旨趣，其中谓关于文化作战，要以三民主义的理论，打倒大陆推行的无产阶级文化大革命，并号召海外知识分子对大陆展开联合作战，将台湾展开文化复兴运动的情况尽量用各种方法向大陆同胞报道，争取大陆文教人士及海外亲近大陆的文教工作人员<sup>③</sup>。换言之，所谓中华文化复兴运动是明确作为文宣战线的组织。8月23日，《中央日报》再次报道蒋介石聘选钱穆、林语堂、孔德成、张其昀、王世杰等18人为推行委员会常务委员。此后，钱穆常受到蒋介石的接待，成为见诸报端的文化反共战线主要学者。如1967年8月3日《中央日报》报道蒋介石招待居香港的文教新闻界领导人士左舜生、钱穆、容启东、胡家健、卜少夫、任泰、易君左等<sup>④</sup>。此后诸如孔子诞辰日等，钱穆也屡屡作为资深优秀教授名列蒋宴饮之首位<sup>⑤</sup>。因此，仅就现实层面而言，当1960年后，《自由中国》停刊、雷震被关、胡适去世、殷海光遭软禁、西化派作为论敌陆续淡出台湾学界时，台湾当局对传统文化代表人物奉为座上宾并邀约演讲则是有据可查的事实。

至此可见，尽管学者与政党出于各自不同的目的，但由于时势变动，两者最终形成某种程度的隐性共谋关系。对于钱穆个人而言，其寄望于知识阶层的精英分子在文化再造上的作用，既能诚心西

<sup>①</sup> 徐复观：《历史文化与自由民主——对于辱骂我们者的答复》，《学术与政治之间》，台北：台湾学生书局，1985年，第528—530页。

<sup>②</sup> 徐复观：《三千美金的风波》（原载《自立晚报》1962年4月23—25日），《徐复观杂文补编》第二册，台北：“中央研究院”文哲所，2001年，第182页。

<sup>③</sup> 《中华文化复兴运动推行纲要》，《中央日报》1967年7月29日。

<sup>④</sup> 《总统昨设茶会款待左舜生等》，《中央日报》1967年8月3日。

<sup>⑤</sup> 《总统款待宴资深优教师，阐发孔子教育思想》，《中央日报》1968年9月29日。

化,又保留旧典<sup>①</sup>,因而竭力撰写保守主义与传统政制的思想以期保留火种,但这种行为同时则足以被蒋伪政府充作现实政治文宣的资源。故虽然钱穆沉浸于文化史研究,蒋伪政府却注重“钱穆先生在军中所讲中国文化,很有价值,‘总政战部’应研究印行”,而钱穆其他的研究著作,尽管同时寄出,但由于没有“战略”价值,则被视为“纸张印刷都非常好,可是内容空泛,实在是浪费”<sup>②</sup>。这不啻为对知识分子的一种讽刺。更关键的是,传统士人难以割舍儒家经世济民的抱负。如1942年钱穆在成都第一次与蒋介石会面时竟直言“儒家学说,决不能离开政治,亦可谓其全部内容要义乃为修明人类社会之政治而产生。故研究儒家学说,亦不能脱去现实政治于不顾”,乃至认为宋明儒学“缺点即过于注重内心之修炼,致流于空寂迂拘一途,远不若西洋学说之生动开展”,而褒扬清初顾、黄、王等人“皆以儒家学说,运用之于实际政治,而为有体有用之学”<sup>③</sup>,殊不知,正是这种“施于有政”的情怀,最终使得学者在不自知的情况下被诱入既定的权力格局。新儒家群体的命运亦复如是,他们极力将中国传统政制塑造成一个“政治伦理化”的特殊形态,结果儒家的“内圣外王”在现实中只能转为君师治教合一,乃至成为专制权力一元化的理论根据<sup>④</sup>。20世纪30年代,香港殖民当局与旧有科举政教系统培养的文人集团达成共谋,成为维护岛内殖民秩序、抗衡五四文学与语言革命的新利益集团的一块庇护所。而后,蒋伪政府同样将以儒家为主的一套传统行为规范及价值系统作为反共的政教资源进行利用。可见,学术身份升降背后未必是文化理念的优劣新旧之分,亦未必是一套义理或政治制度缜密分析与权衡的结果,其实质或许仅源于简单的共谋关系之缔成。在这种视野下,儒家或儒教概念本身也便不是一个历史考证的学理问题,而是一个是否愿意正视的思想史现象。共谋体系中的学者乐于标榜自己的国族情怀与经典文献呈现的儒家经世治道,自然不会承认自己隐性的共谋角色。在这种格局下,文士纵然怀有各种捍卫文化的学术思考,但其所撰述的文字在付诸笔墨之时已无法摆脱政权所赋予的治教定位。

### 三、蒋伪政府对教会优容背后的政治共谋

徐复观逝世后,他晚年的得意门生翟志成撰写了极重要的一篇概括其学术思想的文章《无惭尺布裹头归》。翟志成将徐复观与明末儒生吕留良对比,文中言:“吕晚村先生的结局,是戮尸兼灭族。徐复观先生则在洋奴们和土奴们的逼迫侮辱之下,被勒令强迫退休于东海大学。”<sup>⑤</sup>这里的土奴、洋奴即开篇徐复观致妻信与致刘殿爵信中提到的东海大学中文系萧继宗教授和校长吴德耀。换言之,徐复观被迫离台最直接的原因即源于台湾当局对教会的特殊政策所造成的文化排挤,这种对抗背后绝非文化层面的冲突,而是含有实际的政治权力压迫。

关于蒋伪政府与教会及美国势力的互相勾结,以往研究往往征引宋美龄自述,认为蒋介石信奉基督教是1927年12月与宋美龄结婚时同宋嘉澍家族达成的协议<sup>⑥</sup>,并且认为这种信教的背后,一方面是利用宋美龄所接受的美国教育,可协助其对美外交突破语言和文化的障碍,另一方面是1930年蒋在中原大战期间急迫地需要外援与外国贷款,故接受洗礼,此后蒋介石才对教会予以优容政策。实际上,“国史馆”藏蒋档表明,早在1926年,蒋介石已利用保护教会来维系与美国的利益关系。该

① 参见陆冠州:《论钱穆现代‘士’型知识分子与社会文化发展》,《应华学报》2014年第15期,第77-120页。

② 《“中央心理作战指导会”报第一四二次会议纪录》(1968年7月3日)，“国史馆”藏忠勤档案,典藏号:005-010100-00088-010。

③ 《蒋中正与钱穆讨论宋明理学儒家思想等谈话纪要》(1942年6月22日)，“国史馆”藏特交档案,典藏号:002-080114-00018-009。

④ 韦政通:《当代新儒家的心态》,何卓恩编:《人文主义的力量》,北京:中华书局,2011年,第54页。

⑤ 徐复观在《致刘殿爵信》中称“在他们的上面的是李焕,在东海内部的是萧继宗,老特务,人相当聪明,我还曾以大力提拔过他。于是我在去年六月廿六日,突然接到勒令退休的通知。”翟志成:《无惭尺布裹头归:徐复观最后日记》,台北:允晨文化有限公司,1987年,“序”第2页。

⑥ “他信仰基督教,完全由于我母亲的劝导,为了要使我们的婚约得她许可,委员长允许研究基督教义,并且诵读圣经。”《蒋夫人言论集》,台北:国民出版社,1939年,第426页。



年8月25日陈友仁电蒋介石与唐生智，电文中叙其收到美国遵道会监督的来函，称“革命军命兵士时有妨碍教会事业之举”，其中唐生智军长的军队经过醴陵时的种种举动，使得“教会受害，无力抵抗”，故教会“请发布告饬会军人不得擅入礼拜堂及学校、医院等，入院就医及问病，军人须守规，病愈需即离院等语”。陈友仁在来电中还提出：“国民政府外交政策对美关系取反善态度，对于美教会下之医院、学校宜予以相当保护。”<sup>①</sup>收到电函后，蒋即电令军队对外国人之教会不得妨碍。1927年后，蒋介石更屡屡直接下令维护当时国民政府管辖省份的教会权利。如该年国民党实际控制福建后，2月25日即下令“福建政治分会诸委员均需对教会产业及教士应令各地方军警一律保护，不得有没收或侮辱等情节，希即通令遵照”<sup>②</sup>；8月17日则对长沙部队下令：“国民革命军出征各部一概禁止在外国教堂、教会宿营，仰各转饬，营房一体还之，毋违为要。”<sup>③</sup>此后直至抗战胜利，蒋亦给广州、福州、长沙、武昌、南昌等24个主要城市市长同时发布手令，令“凡收复地区所有教会房屋应一律归还原有教会，如有驻军占用，应限一个月内迁出，不得延误”<sup>④</sup>。可见，早在国民革命期间，蒋伪政府便很清楚对教会政策背后的国际政治考量。

其实蒋介石对教会的政策绝非仅仅出于教徒的使命，很大程度上是一种政治利用。而在文教方面，蒋甚至要求开放校内传教，以此作为一种党派和国家认同的治理手段，如1937年6月，蒋听闻徐州等处不准教会学校传教，乃至地方政府迫使教会停办，其专门发电命王世杰、陈果夫查理具体原因，并在电文中明示道：“排斥办教会学校反对传教于我国社会人心风尚与政治皆有极大之损失，而于现在为尤甚。如能用之得当，国家实多利益，应设法维持与奖勉也。”<sup>⑤</sup>这种利用教会进行政治对抗的策略，在国民党败退台湾后得到更多应用。1951年，蒋介石受美国福音教会邀请，于芝加哥年会开幕式上发表文告，文告中即指明：“为尽速恢复世界和平与安全，为重获人类美德与尊严计，对国际共产党之侵略，不论其为直接与公开之武装进攻，抑为培养其第五纵队间接之制造内战，必须以爱好自由国家之联合努力，以一切代价加以制止。……基督之教训信条，视为今日挽救世界人类惟一之道德之基础。”<sup>⑥</sup>可见，国民党政权同教会关系之维护实际上正是与其政治主张紧密联系。1958年，麦坚泰(Carl McIntire)电蒋介石，告知远东基督教会会议将在日本长野县轻井泽召开，故请蒋赐训词。四日后，蒋在回复的致辞中便引用《彼得前书》第五章八至九节的经文：“务要谨守儆醒，因为你们的仇敌魔鬼，如同吼叫的狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人，你们要用兼顾的信心，抵挡他，因为知道你们在世上的众弟兄也是经历这样的苦难。”<sup>⑦</sup>并在文中更指明基督徒与他均面临着国际共产主义的对抗。8月8日，蒋再次给麦坚泰发私电，在电文中指明教会当下主要任务是“加强人们精神上之防御，以对抗共产主义虚伪与残暴之意识”，其具体则应“帮助若干被姑息宣传领入歧途之不幸者，步上光明之途”<sup>⑧</sup>。而在1952年，有一条手谕更清晰地暴露了战后蒋介石与教会人员共谋的情况：“本党反共抗俄工作应与天主教会切实合作，望与方豪教授、牛若望主教以及本党党员之天主教徒研究

① 《陈友仁电蒋中正唐生智据美遵道会称士兵有妨碍教会医院事业情事》(1926年8月25日)，“国史馆”藏特交档案，典藏号：002-090103-00002-004。

② 《“中央”政治会议电令福建政治分会饬各地军警保护教会产业及教士》(1927年2月25日)，“国史馆”藏北伐档案，典藏号：002-010100-00006-051。

③ 《蒋中正电唐生智等留守长沙部队遵守卫戍司令条例》(1927年8月17日)，“国史馆”藏特交档案，典藏号：002-080200-00027-026。

④ 《蒋中正电王懋功、黄绍竑等收复区所有教会房屋一律归还》(1945年12月29日)，“国史馆”藏特交档案，典藏号：002-090106-00017-184。

⑤ 《蒋中正电王世杰、陈果夫查覆徐州等处不准教会学校传教登记真相》(1937年6月22日)，“国史馆”藏档案，典藏号：002-010200-00177-030。

⑥ 《蒋中正致美国福音教会文告》(1951年3月20日)，“国史馆”藏特交档案，典藏号：002-080106-00038-010。

⑦ 《蒋中正电 Carl McIntire 祝贺远东基督教会会议第二次大会》(1958年7月29日)，“国史馆”藏特交档案，典藏号：002-090104-00002-117。

⑧ 《蒋中正电 Carl McIntire 关于共产主义》(1958年8月8日)，“国史馆”藏特交档案，典藏号：002-090104-00002-730。



具体合作办法,应视此为本党组织之重要工作也。”<sup>①</sup>由此来看,蒋介石对教会的优待,绝不仅限于对民众思想诱引或表面的劝善学说,而是紧密地同对中共的政治作战相关,功利主义必然是政策制定过程中最重要的因素。其实早在1932年在蒋介石不断进行暗杀行动后,宋庆龄便向斯诺说:“如果蒋介石也算是个基督教徒,我就不做基督教徒。”<sup>②</sup>至于败退台湾后,更多人反感教会与国民党的共谋分赃,甚至称当时只要蒋、宋、孔三族偶尔从“饱满的宦囊中取出点滴,作假慈悲假仁义地捐赠某某教会”,便会得到颂扬,对于依官敛财、压迫剥削的行为却鲜见教内指责<sup>③</sup>。外国传教本身有文化殖民的意涵,而蒋介石则“以基督徒的面目,以所谓的教义煽惑,要求教徒配合国民党的党化教育和新生活运动,对中国人民进行反共宣传”<sup>④</sup>。换言之,国民党培养的基督教人员与国民党已成为实际的共谋关系,而教会本身的传教也与政治宣传难以剥离,最终教会沦为政党的行动工具。

#### 四、教会、政党与学校的勾结共谋

1950年朝鲜战争爆发后,美援计划用于教育事业最显著的案例,即为长老教会在台湾设立的第一所大学台中东海大学,其建校经费全部来自美国政经界所支持的“中国基督教大学联合董事会”。建校筹备处在1953年6月成立,同年11月8日美国新任副总统尼克松访台并主持建校破土典礼。在美援的基础上建立,自然受制于美方理念,东海建校看似延续基督教在华教育事业并传承民国时期十三所教会大学的传统,实则1952年联合董事会秘书长芳卫廉博士(Dr. William P. Fenn)即主张,该大学不应是大陆任何一所教会大学之翻版。其中除却要避免教学“陷入象牙塔,流为士大夫”,要“落实民主观念”,“不须以技术性导向”外,还认为“师生全体住校,教职员必须全职,并提供最佳生活条件,且应为基督徒”。由于东海创校与蒋、宋家族关系极为密切,所以东海创校初期董事会成员中,大多由蒋、宋人马担任,而由于冷战形势下共产阵营的东正教加入普世教会协会,长老教会则在20世纪60年代末成立反共推行委员会,明确“站在反共立场从事传教工作”<sup>⑤</sup>,故东海大学在台湾的创立,不仅为美国在海外传教事业的拓展,而且有着浓厚的台美政治意义,标示着台湾的文教自愿成为美国势力的附庸。

1955年徐复观初抵东海任中文系专任教授,他为校歌所填词中,有“求仁与归主,神圣本同功”一句,这句歌词曾引发了联董会的不快,既然建校时明订“教会组织对学校事务有最高决定权”,那么将东西理念划平的思想必然不受待见,且教职员不仅须做基督徒,更须传教<sup>⑥</sup>,在这种环境压迫下,1959年徐复观最终与东海大学校长吴德耀闹翻,甚至拟将六千字反宗教长信告到美国董事长那里<sup>⑦</sup>。然而,在整体冷战共谋大格局下,这种教授的反对声音如蚍蜉撼树,但对知识分子徐复观而言,这却是其与东海高层交恶的主要矛盾之所在。

除校内的宗教势力外,直接促使徐复观离开东海的另一个因素则是国民党制造的政治恐怖气氛。国民党败退台湾后进行改组,改造委员会即提出建立知识青年党部吸收智识青年,认为该党部工作攸关国民党整个改造前途,甚至是政权兴亡。因此知识青年党部的党务工作决不能重蹈“党员

① 《蒋中正指示张其昀中国国民党反共抗俄工作应与天主教会切实合作》(1953年9月10日),“国史馆”藏档案,典藏号:002-010400-00021-037。

② [美]埃德加·斯诺:《斯诺文集》,宋久、柯南、克雄译,北京:新华出版社,1984年,第103页。

③ 参见杨卫华:《蒋介石基督徒身份的建构与民国基督徒的政治认同》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2015年第3期。

④ 张庆军、孟国祥:《蒋介石与基督教》,《民国档案》1997年第1期。

⑤ 郑睦群:《台湾基督长老教会国家认同与其论述转换之研究》,中国文化大学博士学位论文,2013年,第59页。

⑥ 徐复观认为传教士将宗教信仰与种族优越感和本国的实际利益相结合,运用各种技巧对亚洲人进行精神殖民。这方面研究参见 Lee Su-san, *Xu Fuguan and New Confucianism in Taiwan (1949-1969): A Cultural History of the Exile Generation* (Rhode Island: Brown University, 1998), 376-411。

⑦ 参见冯启人:《筌路蓝缕,以启山林》,《传记文学》2008年8月号,第40页;廖启余:《论战间(1949-1958)的徐复观》,“国立政治大学”硕士学位论文,2012年,第72页。

与群众脱节,工作与实际环境脱节,党部与学校行政互不配合,学校与社会互不联系”,导致“党部徒具形式,党的决定不能贯彻实行,同志被一般人所轻视”,学校成为大陆间谍活动场所的覆辙<sup>①</sup>。知识青年党部组织规程第11条表示:“本党部采秘密方式,对外绝不公开。”因此国民党在校园内的组织是被隐藏起来的,其工作任务之一即是发动党员进行整肃运动,其目的“要把寄生在本党里的腐化恶化、投机动摇的分子清出去,让优秀的革命的分子走进来”,具体工作实行则是利用外围社团的名义来掩护自己从而推行活动,其职责则是密切监视学校内部学生思想动向,进而在无形中发挥贯彻党的决策及影响力<sup>②</sup>。蒋经国在召开第二次青年问题座谈会时,即批评一般人认为青年只需在校读书是死读书,也是一种反动思想,并认为只要能发动青年参与,以任何方式来进行均无不可<sup>③</sup>。1951年国民党改造委员会第317次会议议题之一便是关于防范大陆间谍“利用传教渗入军中及学校活动”,蒋介石发出有关特种党部及青年党部工作的指示,其中,特种党部的任务即与当地传教士切实进行联系,而青年党部建立之初衷,即在于控制校内学生思想动向,但这便面临一个问题:按蒋介石此前政策,台湾当局始终对有西方背景之宗教予以优容,如何在控制思想与实际信教之间寻找平衡,便是其关心所在。据会议记录,当时蒋介石提出:“政府除对教会学校外,应飭各级学校劝导学生在校内不宜有宗教之组织与活动,一面影响学业,但对校外学生信仰宗教应不予干涉。各级学校应与所在地各宗教领袖及传教士密切联络,促使其提高政治警觉。”文中进而称,此即意在严防大陆间谍“以传教为掩护渗入学校活动,如有发现,应搜集确凿证据,依法办理”<sup>④</sup>。1952年国民党直属的知识青年党部完成了第一届委员会选举,其中包括台湾大学、师范学院、省立农学院等共七个党支部。值得注意的是,1952年7月1日,蒋经国当选为国民党直属第九知识青年党部第十六组组长。继而7月7日至10日,国民党召开改造委员会第364—366次会议,会议上程天放报告称,昔日美国在大陆所设之教会大学联合董事会近似在台湾筹设教会大学,此事关乎国策,故请蒋介石鉴核。对此,蒋介石回复道:“根本国策与应变策略二者要分开,不能说我国不准私人办大学,但办的大学要合乎我国的国策法律及当前的需要。”<sup>⑤</sup>可见,蒋介石很清楚,私人大学设立在于控制教育以达到政治目的,而对教会优容的根本目的也从属于对国民的政治控制策略,美国教会大学符合其政治宗旨,已然形成共谋,自然但设无妨。1960年蒋经国至东海大学作了“岁寒三友”的演讲,尽管开篇多为勉励,实则暗含着意识形态的教化。蒋经国演讲的关键,在于培养当时学生的政治意识,打消纯粹的学术化,如其谓“超政治是不可能的”,“政治就是现在国家社会的环境,人类是不能避开它的”<sup>⑥</sup>。除蒋经国将反共“救国团”与学校行政结合外,另一位值得注意的人物是张其昀。钱穆筹建新亚书院初期,张其昀曾是发起人之一,但钱穆却说“不意渠去台之后,不再提起此校”<sup>⑦</sup>,这正隐喻了国民党内部人士与传统学者之差异。此后张氏一意弘扬三民主义,其作为蒋介石的同乡,历任革命实践研究院总裁办公室秘书与“教育部”部长,而在其任“教育部”部长期间,“教育部”更屈居“救国团”之下,对私立教会大学亦不放过。如1956年当徐复观撰写《我所了解的蒋总统的一面》后,随即便与自由中国社一同遭到党政军的围剿,复被中文系同事萧继宗跟踪,更曾一度遭受上层压力而面临被解聘的危机<sup>⑧</sup>。这就再

① 中国国民党“中央改造委员会”编印:《怎样做知识青年党务改造工作》,1951年,第1页。

② 李泰翰:《“中国”青年反共“救国团”的动员与组训(1953—1960)——以寒暑假青年训练活动为中心》,台湾师范大学历史学系博士学位论文,2014年,第45—53页。

③ 《青年问题(第二次)座谈会记录》(1951年10月4日)，“国史馆”藏忠勤档案，典藏号：005-010100-00052-017。

④ 《“中央改造委员会”第317次会议纪录》(1951年3月25日)，“国史馆”藏党政档案，典藏号：002-110701-00011-018。

⑤ 《“中央改造委员会”第364—366次会议纪录：美国拟在台湾筹设教会大学等案》(1952年7月7日)，“国史馆”藏党政档案，典藏号：002-110701-00011-043。

⑥ 《“救国团”主任蒋经国于岁寒三友研习会对与会学生演讲稿》(1960年)，“国史馆”藏蒋经国文物，典藏号：005-010503-00031-005。

⑦ 雷震：《雷震日记》，引自傅正编：《雷震全集》第32册，台北：桂冠出版有限公司，1989年，第204—205页。

⑧ 廖启余：《论战间(1949—1958)的徐复观》，第25、37页。

次印证教会、政党与学校已经形成了共谋体系。

1969年8月,蒋经国自财经官僚出身的行政院长严家淦手中,取得行政部门主导权。此后言论空间再度紧缩,包括《台湾政论》等党外杂志,也因为触及国民党当局的底线而遭到打压,甚至连《八十年代》重新出版《自由中国》有关反对党的言论,都遭到查禁<sup>①</sup>。当1969年权力最终集中在蒋经国手中时,也是徐复观选择逃离台湾的时刻。

## 五、战后台湾的学术范式与权力

尽管徐复观在东海大学内部有着各种人事纠纷,但这并不妨碍他进行专业化的学术写作。1961年1月16日徐复观撰成《荀子经验主义人性论》一文。此文发表后数日,他在致唐君毅的一封信中写道:“弟此次写至荀子,即发现清代考据家,除王念孙外,对字句之解释亦多不可靠。而《道经》‘人心之危,道心之微’二语,与伪《尚书》此二语之含义迥然不同,乃两千年来竟无一人看出,则知在古典方面所应做之事正多也。”<sup>②</sup>可见,正是这一阶段,徐复观已决定要对清代以降的考据手法进行一番彻底的反思与梳理。覆核徐氏这篇大作,研究的方法很明确,就是通过思想史的视角将荀子置于先秦学术演变的路径中,从而理解其性恶论与心知论的观点。他不仅指出王先谦、郝懿行等人通过考释单独字义理解《荀子》的谬误,更跳出纯本体论式的字义分析,从师法、尊君、重礼等层面切入,通过实际意图的阐释发微来疏解荀子对性、情、欲的定义<sup>③</sup>。可见其绝非延续以往“心性—考据”的意气之争,而是入室操戈,对实证主义研究方法本身的疏漏进行反思。两个月后,徐复观在“中央研究院”的好友屈万里发表《〈尚书〉中不可尽信的材料》一文,仅在该文刊出后的第三天,徐复观便书信一封激烈地提出他的意见,信中说:

吾兄在《新时代》三期所发表之大作,弟读后殊感不快。吾人对古代之玄远世界,所能了解者甚少。数十年来风气,以自己所能了解者为真,未曾了解者为假,而轻相排斥,影响自己与某一门学问方面之进步,实为可惜。<sup>④</sup>

此后,徐复观所撰《阴阳五行观念之演变及若干文献的成立时代与解释问题》一文于同年10月刊出。尽管徐复观私下致信屈万里时曾谦虚地说:“弟所草《阴阳五行》一文,近已刊完,惟错甚多,尤以(下)为更深。其中关涉吾兄之处,实属胆大妄为。然兄素知我,尚乞原恕,并望严加治教,是所感幸。”<sup>⑤</sup>实则两篇文章内容针锋相对,内容也并不复杂。虽然1958年底屈万里已将殷墟甲骨拼缀完成并撰成《殷墟文字甲编考释》一书,然而这篇文章却并非用新出史料进行突破,而是秉承古史辨派的思路,对《尚书》几篇的时代进行推理而已。譬如让徐复观觉得最“不能成立”的关于《洪范》的考证,屈万里便是以《诗经》等古书作为基点,继而对照相同的遣词、职官等信息,由此推断成篇时代<sup>⑥</sup>。而在徐复观看来,这一手法的关键疏漏,就在于对古书体例认识的一个常识性谬误,即:

(古人)不仅在开始以文字记录代替口传的时候,常常不免假借记录时流行的名词观念,以表现口传的语言观念,即在口传过程中,也常不免于由时代、地区不同而来的语言上的翻译。<sup>⑦</sup>

尽管此前朱熹便已说过类似的话,所谓“书有易晓者,恐是当时做底文字,或是曾经修饰润色来。其难晓者,恐只是当时说话。”<sup>⑧</sup>但在徐复观的这里,已然从以往对个别篇章的训诂理解发展出一种方法

① 参见薛化元:《蒋经国的政改目的主在巩固国民党统治与中国法统》,《民主视野》2016年第1期。

② 徐复观:《致唐君毅书》(1961年2月10日),徐复观:《无惭尺布裹头归·交往集》,北京:九州出版社,2014年,第389页。

③ 徐复观:《从心善向心知——荀子经验主义的人性论》,《中国人性论史》,北京:九州出版社,2014年,第201—237页。

④ 徐复观:《致屈万里佚书》(1961年3月18日),东海大学藏。此套信札共19封,此前曾有黎汉基先生复印点校刊布于1996年《中国文哲研究通讯》第2期上。

⑤ 徐复观:《致屈万里佚书》(1961年11月15日),东海大学藏。

⑥ 屈万里:《尚书不可尽信的材料》,《屈万里先生文存》,台北:联经出版事业有限公司,1985年,第123—134页。

⑦ 徐复观:《阴阳五行及其有关文献的研究》,《中国思想史论集续篇》,台北:时报文化出版社,1982年,第16页。

⑧ 黎靖德编:《朱子语类》卷七十八《尚书》,北京:中华书局,1986年,第1981页。



论,他所否定的是通过对章句作片段式的考订继而推断整篇故事产生时代的方法,因为思想家所用的名词“主要是由他自己的思想系统来加以规定的,即使不是思想家,也会受他所处的时代的流行用法的规定。”<sup>①</sup>由此延伸下去,实际便将考据推进到历史语境学的视域,继而转为注重对写作者本身撰述意图及其所处的整全社会处境的勾勒。相比之下,屈万里则太过重视字词比勘等单一性的细节考据,此难免被徐复观视为“以一曲去代替全体”的推演。对此,屈万里则不以为然。1961年9月15日,屈氏《读书需求甚解》一文刊出,这篇近乎宣言的文章开篇即言读书的关键“要靠读者能够细心,能持着怀疑的态度,能于无字句处读书”。1962年2月,屈万里又将《对于“与五行有关的文献”之解释问题敬答徐复观先生》刊出,在条分缕析后,纯然视徐的辩驳为“复古派”的反击并选择“退避三舍,不再讨扰”<sup>②</sup>。可见即使徐先生选择考据学回击,但最终仍难免被业界贴上旧学的文化标签。此后,虽然两人还有关于《诗经》、《尚书》、两汉阴阳学、周公等问题的明暗较量,但屈万里的路数已经很清楚,其自认为己所传承乃宋初疑经一系之学统<sup>③</sup>,而徐复观曾重述经学史正在于辨正经学并非仅有崇、疑两个面相,历代注疏者均借疏释经典以施于有政、应对时事,这种治教意图并不因所依附经本的真伪而丧失价值。

大概经历同考据派的论辩后,徐复观猛觉有任重道远之感。他1962年前后曾感慨道:“我国治文史者,若在治学之态度与方法上,没有一反省,实甚难有新的贡献,此则区区之用心之所在也。”<sup>④</sup>在致信唐君毅时更说:“弟年来治学,常感推翻传统之说法,极不容易。乾、嘉以下之考据家,因浮浅不实,故轻于疑古,以致造成传统文化的混乱。”<sup>⑤</sup>殊不知,表面上的义理考据之辩,实则是能否参与权力共谋的身份差异。正如胡逢祥先生所言:“国民党高层暗中支持外界对‘中研院’和台大自由知识分子进行打击,可以说是蓄谋已久的。”<sup>⑥</sup>“中央研究院”和台湾大学标榜继承民国以来蔡元培、丁文江、胡适等人的自由主义传统,强调学术独立,思想自由,然而当其受特权庇护“为知识而知识”专注于文献考索时,也便意味着放弃了对权力的批判,将思想封锁在学术研究之中。这根本的差异便体现在学者的写作以基金委员会、评审教授、圈内专家为阅读受众,而非面向整个社群与国家。故徐复观与屈万里等考据派绝非平等的对峙,王晴佳先生即直言:“1950年到1960年代中期的台湾史学界是史料学派的天下,毋须与其他学派争胜,因为除此之外并无其他。”<sup>⑦</sup>因此,参与论辩的屈万里等人不过是考据派的代表,如果说台湾大学和“中央研究院”历史语言研究所是台湾史学的中心,那身处东海大学的徐复观无疑是学术权力边际的一个孤独的异类。某种程度上,东海正是要远离权力中心,因为“如果校园近台北,台大的教授可以来兼课,东海很快就变成台大的附属学校了,而且靠近‘中央’政治中心,东海难能独立发展。”<sup>⑧</sup>因此徐复观等新儒家学者不仅不可能参与共谋,更身处权力建立的研究范式之外。在这种处境下的新儒家惟有反其道而行之,以民众为阅读受众,以社会为自己的据点,以社会托命者自居,所谓凡人皆具“道德天性”自然便成为该群体所护持的思想基础。

## 六、结 语

在分析完战后台湾学术与权力关系的渊源以及各种群体、组织内部的勾结共谋后,不妨再回归到徐复观身上,便不难发现其治思想史绝非仅出于学术的关怀,而是有着现实的诉求。覆察根源,正

① 徐复观:《研究中国思想史的方法与态度问题》,《中国思想史论集》,北京:九州出版社,2014年,第6页。

② 屈万里:《对于“与五行有关的文献”之解释问题敬答徐复观先生》,《屈万里先生文存》,第170页。

③ 屈万里:《宋人疑经的风气》,《书佣论学集》,台北:联经出版事业有限公司,1984年,第244页。

④ 徐复观:《致屈万里佚书》(1962年5月1日),东海大学藏。

⑤ 徐复观:《致唐君毅佚书》(1962年7月16日),《无惭尺布裹头归·交往集》,第340页。其实徐复观已意识到现代史学本身即暗含与现代政体的共谋,参见王晨光:《思想史的现代策略:论福柯、斯金纳、徐复观之同异》,《天府新论》2017年第4期。

⑥ 胡逢祥:《文化保守主义与激进主义的鏖战——1950—1960年代的台港文化思潮及其学术走向》,《史学月刊》2014年第3期。

⑦ 王晴佳:《台湾史学五十年(1950—2000)》,台北:麦田出版社,2002年,第29页。

⑧ 东海大学图书馆特藏组编:《吴德耀校长——东海自由学风的播种者》,东海大学藏,第114页。



在于指责考据派在逐新的风潮下“远超过求理解,求真实之念”,乃至将学术研究建立在“以偏求全,以想象代替逻辑推理的情况之上”<sup>①</sup>,其实质则在于沿袭“五四”以降对古典学术的冲击,所谓“采取最狭隘的实证方法,首先否定文化中的价值观念,所以认为仁、义、礼、智等是人造的名词,在研究过程中要与它们绝缘”<sup>②</sup>,而这无疑是引发近代经典与伦理危机的症结。在徐复观眼中,知识分子思考的丧失和经学精神的丧失,使得现代学术与政权达成共谋,由此在意识形态和文化殖民等现象面前选择失语。当学术放弃现实批判,学术研究的意义与价值自然只能建立在新史料或新解释等一套学术内部标准范式之上。与“考据派”相比,新儒家群体真诚的动机毋庸置疑。然而正如韦政通所指出,无论是新儒家还是西化派均暴露了同样的问题,譬如“过分看重思想的效能,忽略一历史现象的形成,还有思想以外的复杂因素;除了学术性的和哲学性的活动之外,双方对传统文化的争议,主要有情感作用、心理联想和价值判断所组成”<sup>③</sup>,而过分强调敬意与同情,很可能因此而妨碍到知识的诚实与判断。以儒学、经学审视之,如果说固有的传统是在经典本具权威性的基础上,通过诠释来解决王朝更替的政权合法性问题与礼俗、社会结构变化等危机,那么现代社会则首先面临经典本身成立与否的合法性论证,进而要在现代学术范式、现代政体、现代民众生活习惯转变后,通过用新方式解释经典,继续发挥经典引导与规范社会的作用<sup>④</sup>,但是徐复观以外的新儒家与传统文化群体似乎并未很好纾解这一现代危机,因而难逃被纳入共谋的命运。

传统研究常集中于通过学者公开著述,讨论政治对学者的迫害及知识对权力的抵御。实则学者从学理层面提出的治道不仅很难促成社会转型,反而往往本身便陷滞于特定的历史语境之中。在两岸对峙形势下,看似独立的政治批判与史学研究背后蕴含着政治势力的隐性控制,而迁台后,台湾当局仍然通过扶植学术研究、鼓励对其有利的传统文教,建构官师治教一体的治理术。相较于直接对学术的封禁干预或强力规训所引起的抵触,权力永远试图寻找更为隐微与成本更低的方式来进行思想管控。战后台湾的威权政治尽管制造白色恐怖,但更为稳固的是建立一套权力网络,其中既包含宗教教义的诠释、大学学生的行为与组织规训,也包含看似无害的传统文化与标准正统的学术规范。在整个机制自动运转中,体系中的个体对于自身被权力管控的情况难以识别,相反从学院派学者以至普通民众,都笃信自己在追求标准的“学术规范”与“真理”,而恰恰是这一行为本身逐步完善了执政者的权力网络。

[责任编辑 李梅]

① 正如徐复观在致胡秋原的信中所言,“传统之中国书生,先求救政治,不能,则退而求教学术。教学术乃吾辈之责任。”这不禁让我们思考,如果说政治方面的挽救是指民主化与传统文化相调适,那么徐复观眼中的“教学术”又有什么具体指向?又或者,自他迁至台湾后,台湾的知识分子群体究竟面临着何种危机?在同一封信中,徐复观留下了一个线索,紧跟着他写道:“昨见许倬云谈周初文化一文,真是荒唐幼稚,可谓谬种流传,拟写一文交《中华杂志》,芸书愿刊用否。”这里许倬云一文即指1968年1月许氏之《周人的兴起及周文化的基础》,他所写则是同年9月刊布的《从学术上抢救下一代——以许君倬云有关周初史实的一篇论文为例》。见徐复观:《致胡秋原信》(1968年7月28日),武汉大学哲学学院藏;《从学术上抢救下一代——以许君倬云有关周初史实的一篇论文为例》,《中华杂志》第6卷第9号(1968年9月),第40—43页。

② 徐复观:《三十年来中国文化的思想问题》,《学术与政治之间》,第427页。

③ 韦政通:《当代新儒家的心态》,第48页。

④ 王晨光:《作为史家的新儒家——论徐复观与熊十力的歧异及其思想史策略》,《孔子研究》2017年第3期。

## 中国务实主义及其儒家哲学基础

姚 洋 秦子忠

**摘 要:**中国文化的核心之一是务实主义。在认识论层面,中国务实主义相信真理的性质是历史和具体的,而认知思维是情理交融的,认知系统是开放、现实和融合的;在实践论层面,中国务实主义从目的出发,相信如果目的是合意的,则手段就可以随情境而变。中国务实主义可以还原为儒家的人性论。不同于西方单一和不变的人性假设,儒家的人性是世俗的,因而也是流变和可塑的。人性的世俗性否定绝对真理,人性的流变和可塑性为手段的多样性提供哲学基础。然而,儒家并不提倡为达到目的而不择手段,而是强调个人修养以及礼仪对个人机会主义的约束作用。儒家人性论无法推导出法治,这不能不说是儒家的一个缺憾;如同民主政治一样,儒家政治必须佐以法治才可能保证良政。

**关键词:**儒家人性论;儒家政治;务实主义;工具理性;实用理性;民主;法治;贤能

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.05.05

中国文化源远流长,其体系恢弘而繁杂,其间不仅有儒家、道家、墨家、法家等等,而且还有外来并被消融的佛家等,由此,描述乃至概括中国文化的基本结构和整体特征并不是一件容易的事情。但就其整体而言,中国文化的基调是务实主义,学界并无大的争议。改革开放四十年的实践证明,务实主义不仅是基层民众的行为基调,而且也是指导中国改革的哲学思想。务实主义让中国共产党冲破意识形态的藩篱,成功启动从计划经济向市场经济的转型。然而,学界对中国务实主义的内涵尚无一致的认识;更为重要的是,中国务实主义尚无坚实的哲学基础。本文的目的是界定中国务实主义的内涵,并为其构建儒家人性论的哲学基础,由此推动中国务实主义成为可以和现代西方哲学对标的哲学学说。

韦伯是最早指出中国文化的务实主义倾向的学者,并以“工具理性”加以概括。工具理性虽然较为准确地把握了中国务实主义在实践层面的特征,却存在两方面的问题,一是忽视了中国务实主义的其他面向;二是遮蔽了儒家价值理性的成分。李泽厚先生试图给出一个更加宽泛的定义。在《孔子再评价》一文中,他从儒家仁学的四因素(血缘基础、心理原则、人道主义和个体人格)出发,总结了儒学和中国人的性格特性:“这特性是一种我称之为‘实践理论’或‘实用理性’的倾向或态度。它构成儒学甚至中国整个文化心理的一个重要的民族特征。”<sup>①</sup>不同于韦伯,对于李泽厚来说,实用理性(pragmatic reason)不仅包含认识论和实践论的成分,而且还包含伦理论和存在论的成分,但这样一来,实用理性就变成了一个模糊的概念,以至于(至少在哲学层面)无法进行精确的分析。再者,李泽厚以“积淀论”来论证实用理性的认识论,抑制了中国务实主义发现真理的积极成分;而在实践论层面,李泽厚没有分析实用理性的内在逻辑,特别是中国务实主义的能动性特征。最后,李泽厚对实用理性的来源采取了人类学而不是哲学的论证方式,从而降低了这个概念的哲学意义。

**作者简介:**姚洋,北京大学国家发展研究院教授(北京 100871);秦子忠,海南大学马克思主义学院讲师(海南海口 570228)。

<sup>①</sup> 李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2017年,第22页。

本文从认识论和实践论两个层面总结中国务实主义。在认识论层面,中国务实主义可以表述为:世界上不存在永恒的真理。用当代熟悉的语言来表述,就是“实践是检验真理的唯一标准”。在实践论层面,中国务实主义可以表述为:目的的合意性可以合理地推断手段的合法性。用当代熟悉的语言来表述,就是“不管白猫黑猫,抓住老鼠就是好猫”。通过这样的界定,中国务实主义就不仅仅是韦伯意义上的行为原则,也不是李泽厚意义上包罗万象的文化特征,而是可以和当代西方哲学对标的清晰概念。

另一方面,本文从儒家人性论出发,建构中国务实主义的认识论和实践论。任何哲学理论最终都必须能够还原到一种人性论,否则就是无本之木。中国务实主义可以还原到儒家人性论。不同于西方人性论对人性的单一认知,儒家认为,人性具有差异性、流变性和可塑性。因为人是认知世界的主体,所以,由人性的流变性和可塑性可以推导出世界上不存在永恒的真理这个结论。又由于人性的多样性和流变性,人实现目标的手段应该是视情形而定的,只要目的是合意的,手段的多样性不能成为否定手段合法性的理由。

## 一、李泽厚实用理性辨析

李泽厚对实用理性进行了较为深入的探讨。也许是受前人的影响,在一定程度上,他用实用理性概括全部儒家学说和中国人的人格特征。如前所述,这样做让实用理性变得过于宽泛,从而削弱了它的哲学力量。本节主要讨论李泽厚在认识论层面对实用理性所作的论述,以期为本文对中国务实主义的论述作出铺垫。

在《人类学历史本体论》中,李泽厚先生将实用理性归入第二部分“认识论纲要”,以便与第一部分“伦理学纲要”和第三部分“存在论纲要”相对应。从概念上来看,“实用”是限定词,用以修饰“理性”,作为中心词的是“理性”。李泽厚认为,这个概念是经验合理性(empirical reasonableness)的概括或提升,而“合理性”亦即“理性”(rationality),它来自拉丁文 ratio,有计算(reckoning)之意,与希腊文的 Logos 粗略相当<sup>①</sup>。就此而言,实用理性作为一种思维模式或逻辑形式,属于认识论的范畴。

### (一)理性辨析

在认识论层面,李泽厚首先认为,实用理性是“一种理性精神或理性态度”,主张“一切都放在实用的理性天平上加以衡量和处理”,具有极端重视现实实用的特点<sup>②</sup>。这种实用理性的原初形态“建立在血缘基础上,以‘人情味’(社会性)的亲子之爱为辐射核心,扩展为对外的人道主义和对内的理想人格,它确乎构成了一个具有实践性格而不待外求的心理模式”<sup>③</sup>。在这个层面,实用理性和韦伯的工具理性是相通的;不同之处在于,李泽厚不把工具理性作为理性计算的工具,而是把它还原为亲情和血缘关系。实用理性“讲求各个因素之间动态性的协调、均衡,强调‘权’、‘时’、‘中’、‘和而不同’、‘过犹不及’等等”<sup>④</sup>。这种注重“掌握分寸,恰到好处”的观念,李泽厚先生将之概括为实用理性的逻辑——“度”。人类及个体首先是以生存为目的,而人要做的第一件事就是维持肉体生存,即衣食住行,由此这个“度”便首先产生并出现在生产技艺中。人类既依靠对于生产技艺中的“度”的掌握而生存、存在,而维持族类的存在,“度”便随着人类的生存、存在而不断调整、变化、扩大、更改<sup>⑤</sup>。在这个层面,实用理性大大超出了工具理性的范畴,扩展到人生态度和伦理层面。在这里,“度”是一个重要的概念。

<sup>①</sup> 李泽厚:《实用理性与乐感文化》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第4页;李泽厚:《人类学历史本体论》,青岛:青岛出版社,2016年,第259页。

<sup>②</sup> 李泽厚:《中国古代思想史论》,第22页。

<sup>③</sup> 李泽厚:《中国古代思想史论》,第24页。

<sup>④</sup> 李泽厚:《中国古代思想史论》,第25页。

<sup>⑤</sup> 李泽厚:《人类学历史本体论》,第240—241页。

“度”作为物质实践(操作活动及其他)的具体呈现,表征为各种结构和形式的建立。这种“恰到好处”的结构和形式,从人类的知觉完形到思维规则,都既不是客观对象的复制,也不是主观欲望、意志的表达,而是在实践—实用中的秩序构成。人类在使用—制造工具的实践操作中,发现了自身活动、工具和对象三者之间的几何的、物理的性能的适应、对抗和同构、契合,发现不同质料的同一性的感性抽象(如尖角、钝器、三角形等等),由于使用工具的活动使目的达到(食物以至猎物的获得),使因果范畴被强烈地感受到,原始人群开始了人的意识。……这种种人类意识的萌芽,都是在亿万次大量经验尝试错误中经由个体突发涌现出来的“完形”。出来之后,被原始人群不断模拟(mimes)而得到巩固和传授。<sup>①</sup>

从根本上讲,“度”首先是行动而非思维,它有某种不可规定性、不可预见性,因此它不是理性的逻辑(归纳、演绎)所能推出,而是与美、审美相连的含混的充满感受的开放过程<sup>②</sup>。在《实用理性与乐感文化》一书中,李泽厚先生对实用理性的逻辑——“度”——作出进一步和较为细致的论述,他如此写道:

历史本体论的实用理性所讲的 $A \neq A \pm$ (即度)之不同于 $A = A$ 、 $A \neq \bar{A}$ ,是因为二者不在一个层面上。 $A \neq \bar{A}$ 、 $A = A$ 是由操作命令而内化为思维和语言的同一律规则。 $A \neq A \pm$ (度)在实践操作层面虽仍需遵循 $A = A$ 、 $A \neq \bar{A}$ 才能进行,但它之所以不同于 $A \neq \bar{A}$ ,在于它指示的是这一实践操作取得成功(达到目的)的现实可能性。只是 $A = A$ 、 $A \neq \bar{A}$ 并不一定成功,它只是实践操作规则。 $A \neq A \pm$ ,是遵守 $A = A$ 、 $A \neq \bar{A}$ 的操作活动而取得成功(达到目的)所需要的必要条件和充分条件。因之,它涉及的是维系人的生存—生活—生命的本体实在,是对这一实在的确认和见证。而某一 $A \neq \bar{A}$ 却与成功与否从而可以与人的生存或本体存在无关。可见, $A \neq A \pm$ (度)的范畴所涉及的,远不只是主体操作活动,而且也设定一个实体世界的存在。 $A \neq A \pm$ 不能通由伦理命令成为思维规则,而只能是由不断的尝试错误的操作实践中逐渐涌现出来。所以,它成为人类通过实践获得生存的本体性的存在范畴。它不属于形式逻辑,而进入辩证逻辑。它不止于人的操作—思维,而且进入人的生存—存在。<sup>③</sup>

从以上摘录的这段话来看,李泽厚先生所谓的实用理性是“经验合理性”的概括或提升。这种经验合理性,实质上是引文中黑体字部分<sup>④</sup>,即 $A \neq A \pm$ (度)“它之所以不同于 $A \neq \bar{A}$ ,在于它指示的是这一实践操作取得成功(达到目的)的现实可能性”,以及它的现实化所形成的各种秩序。为此,以“度”替代“存在”(Being)、“本质”(essence)、“实体”(substance)以及“物质”(matter)或“精神”(spirit, soul, mind)作为其第一个范畴的实用理性,不是先验的僵硬不变的绝对的理性,而是历史建构起来的、与经验相关的合理性。以下,笔者通过与古希腊哲人,以及康德、黑格尔、马克思、杜威等人的相关观点的对比,进一步阐述实用理性的内涵。

从古希腊哲人巴门尼德以来,便有“思维与对象是同一的”思想,至近现代虽经康德的批判,但到黑格尔那里,他的“绝对精神外化”依然存在重新将思维实体化的倾向。与此不同,“‘实用理性’今日明确认为,无论是形式逻辑还是辩证法,都只是人类处理事物的方法,而并非事物或对象本身的性质,即它们不能实体化、存在化”<sup>⑤</sup>。马克思和杜威从黑格尔的理性主义脱身出来,走向了日常生活的经验和实践。杜威的“实验经验主义”(experimental empiricism)详细论述了人类操作活动对认识的基础地位和关键作用,强调理性绝非本体而是工具,只是因为劳动操作的社会实践中“出现了不停

① 李泽厚:《人类学历史本体论》,第242—243页。

② 李泽厚:《人类学历史本体论》,第243—245页。

③ 李泽厚:《实用理性与乐感文化》,第22页。同时参阅李泽厚:《人类学历史本体论》,第269—270页。

④ 黑体字部分是李泽厚先生在《人类学历史本体论》中援引《实用理性与乐感文化》中相关文字时才添加的,这显然意味着他对这句话的重视,以及希望引起读者的注意。

⑤ 李泽厚:《实用理性与乐感文化》,第18—19页。



地敲、削、切、锤”等等,以及它的节奏、尺度,才使人类将一个无秩序和不稳定的生存状态改造成一个可控制和有秩序的生活世界,但是它仍然没有从哲学上充分重视作为历史积累的人类文化心理成果<sup>①</sup>。马克思的唯物史观较为系统地论述了社会生产实践活动的基础地位以及社会意识的能动作用,但是它也同样没有充分重视更为复杂的作为历史积累的人类文化心理结构。与此不同,实用理性以辩证范畴强调作为历史积累成果的人类心理结构。最后,康德哲学所提出并论述的是使一切经验成为可能的人类心理的普遍必然的结构形式,但其论述方式是先验的,即它将这个结构归之于无所由来也无从解说的“先验”。与此不同,实用理性认为,这个结构是人类长久历史实践特别是劳动操作活动的产物,即是积累沉淀而形成的人类独有的人性能力<sup>②</sup>。

李泽厚关于实用理性不等同于理性计算的判断,是对韦伯工具理性的一个纠正;同时,将实用理性与“度”相勾连,也为这个概念填充了儒家元素——“度”与儒家的中庸思想显然具有相通之处。然而,在摒弃理性计算之后,实用理性的内涵变得模糊了。经验固然是认识世界的方法,但如果总是相信经验,则人类对世界的认识就可能被经验所困,就如同农人很难想到发明拖拉机来代替体力劳动一样。实用理性要成为一种对社会进步有益的哲学,就需要具有一定的前瞻性;它可以不认可永恒的真理,但不能放弃对真理的追求。如果说实用理性在中国改革开放过程中发挥了作用,那么,实用理性就肯定不是仅仅依据经验行事。尽管改革是“摸着石头过河”,但摸石头的过程也是探索新的方向的过程,在最低层次上,改革必须向未来敞开所有的可能性。

另一方面,李泽厚对实用理性的认识论着墨很多,对它的实践论则鲜有论及,这不能不说是一个缺憾。认识世界是为了改造世界,后者受实践论的支配。从字面上理解,实用理性的目标是“有用”,因而李泽厚可能认为,实用理性的实践论是不证自明的事情。然而,“有用”的目标必须经由一定的手段才可能获得,那么,仅凭目标的有用性就可以肯定手段的合法性吗?对这个问题的回答将构成本文对中国务实主义实践论的主体论述。

## (二)实用理性的哲学基础

实用理性是如何形成的?由前述回顾已经可以看出端倪,“积淀说”是李泽厚实用理性的发生学<sup>③</sup>。具体而言,“积淀说”有三个层次:

第一层……为原始积淀,即制造—使用工具,使人的行动的主体性(subjectality)积淀为人的心理的主观性(subjectivity),其中包括对称、平衡、节奏、韵律等等秩序感、形式感的建立,当然更包括动作语言(手势语)和发生语言(主要是语义)。此即理性的出现。……在西方,Nature经常含有某种固定的意味,而我所谓 Human nature(人性)实际等同于 Human psychology(人的心理),是变异的、进化的,是在动物生理基础上,人类自己塑建起来的。这 Psychology(心理学)一词,我只把它作为一种哲学概念,并不等同于今天实证的、经验的心理科学。……(积淀的第二层),那就是不同文化的不同积淀了。由于社会组织、人际关系、意识形态、宗教信仰、生活形态、价值观念、思维方式、情感表达都颇有不同,形成了不同文化。这便形成了不同的心理积淀。……第三,就是上面两层积淀都必然落实在个体心理上。而个体因先天(如生理遗传)、后天(如环境、教育、经历)的差异,每个个体心理积淀的文化心理结构以及情理结构是并不相同的,而且可以差异很大……所以我一直强调“积淀”是一个前行的进程,是 formation、process。<sup>④</sup>依据以上摘引的论述来看,“积淀说”不是一成不变的,它的“积淀”具有开放性。由此,它一方面

① 李泽厚:《实用理性与乐感文化》,第14—20页。

② 李泽厚对“人文”和“人性”作了如下的区分:人以实践操作活动作为基础区别于其他动物,形成不同于其他动物群体的社会语言、秩序、组织和各种物化亦即物态化的产物或符号,如仪式、文字、艺术等等,他将之统称为“人文”(human culture);以及与之相应,由此文化积淀而成心理的结构形式,他统称为“人性”(human nature)。李泽厚:《实用理性与乐感文化》,第3页。

③ 李泽厚:《实用理性与乐感文化》,第34—37页。

④ 李泽厚:《人类学历史本体论》,第7—9页。

构成了实用理性的历史根源,另一方面构成了实用理性的不断生成的内涵。在这个意义上,“积淀说”与其说是实用理性的发生学,不如说是实用理性自身:它既是实用理性的根源、基础和内涵,又是它正在生成的部分。在这个过程中,实用理性的形成是一个不自觉的过程,是人类社会原初状态下自发生成的认知模式:

……“实用理性”与实用主义又仍然不同。由于“巫史传统”,尽管一方面强调“用”即“体”,“过程”即“实在”,工夫即本体,毋须发展出对象化的存在设定(客观性的人格神或物质世界或自然律 the law of nature),也毋须发展出一整套主观的逻辑范畴即先验理性,从而有与实用主义契合相通处;但另一方面,也由于这个“巫史传统”,“实用理性”仍然设立了虽由人道上升却要求“普遍必然”的“客观”天道(而不像实用主义者从不设定这些客体对象),以作为自己行为的信仰和情感的依托。<sup>①</sup>

“实用理性”恰恰由于不设定客观对象,它不存在 What 问题,它不提出 Being 问题,它只有 Becoming 即过程、运动、功能。它无先验(或超验),无核心,无实体,也就无本质。从而它不可能推崇理性至上。“实用理性”实际乃含认识与信仰、理知与情感于一身,常常不去做严格的辨识区分。它确乎混沌,也不甚确定,但又仍然不离开人类实践和生存,主体性的实用功能非常突出。<sup>②</sup>

总结起来,李泽厚对实用理性发生学的论述存在以下几方面的问题。其一,积淀说揭示的是人类理性的凝成过程,尽管它的内涵会因具体地理环境、社会制度等以及个人先天禀赋、后天努力的差异而在群体、个体上呈现出不同的特征,但它的形式具有客观社会性或普遍必然性。如果这个判断是正确的,那么,实用理性就应该是所有文化所共有的特征。然而,李泽厚的初衷是用实用理性来概括中国人文化性格的一个显著特征,他的发生学显然和这个初衷相背离。其二,实用理性在一定程度上准确地把握住了中国文化的整体特征,但其发生学却是建立在人类不自觉的经验积累之上的,因而涵括了伦理论和存在论;甚至,它首先是伦理论和存在论的,由此,它具有相当的模糊性。和阿玛蒂亚·森一样,笔者认为,“如果基本思想有着本质的模糊性,对这个思想的精确表述必须力图抓住其模糊性而不是把它隐藏起来或干脆把它抹掉”<sup>③</sup>。李泽厚关于实用理性的模糊性并不完全来自于其基本思想的模糊性,其论述的疏漏也是问题之一。结果是,实用理性这个范畴显得过于宽泛而含混,既缺乏对其目标特征的一般性规定,也缺乏对其机制进行详尽的分析。其三,“积淀说”把实用理性还原为人类的经验过程,因而它的论证是人类学而非哲学的。就实用理性是一个中国范畴而言,这个论证过于宽泛;就实用理性是一个哲学概念而言,这个论证又过于松散。实用理性要成为一个描述来自中国文化传统、同时又可供分析的哲学概念,就必须在哲学的范畴内被还原和论证。本文的主要工作就是从认识论和实践论两个层面来界定中国务实主义,并把它还原为儒家的人性论。

## 二、何谓中国务实主义?

如前所述,李泽厚先生关于实用理性的相关论述,尤其是关于“度”的论述,已经很好地说明了中国务实主义在认识论上的特征。然而,实用理性被用来概括中国人的人格特征,不是一个恰当的称谓,特别是它以“实用”来限定理性,让人感觉中国人就是没有原则、专攻算计的实用主义者。本文采用“中国务实主义”这个名称,既可以承载中国人的人格特征,也可以被赋予哲学含义,成为哲学分析

<sup>①</sup> 李泽厚:《人类学历史本体论》,第251-252页。

<sup>②</sup> 李泽厚:《人类学历史本体论》,第255-256页。

<sup>③</sup> [英]阿玛蒂亚·森:《能力与福祉》,阿玛蒂亚·森、玛莎·努斯鲍姆主编:《生活质量》,龚群等译,北京:社会科学文献出版社,2008年,第39页。

的对象<sup>①</sup>。那么,何谓中国务实主义?一个简短的回答是:从认识论上讲,它不承认超验和永恒的真理;从实践论上讲,它主张手段的合法性来自于目的的合意性。本节从认识论和实践论这两个层面对中国务实主义进行哲学探讨。这两个方面紧密关联在一起,但为了清晰起见,笔者先将它们分开叙述,而后再论述它们之间的联系。

### (一)认识论

#### 1. 真理的性质

在《充分理由》一书里,美国实用主义的当代代表人物之一布罗姆利说:“真理不是(一般人们所认为的)一组命题(语言)与它所谈及的具体事物之间的‘准确映射’——即不是一种语言与事物(符号与物体)之间的性质。‘真理’不是一种符号指称性的性质;相反,真理是一种关于某一事物的某一种陈述(语言)的性质——一种在相互竞争的言语论断中生成的性质。”<sup>②</sup>但在不同文化传统中,人们对真理的性质的认知并非完全相同。在《东西文化及其哲学》一书中,梁漱溟区分了三种基本的人生路向:(一)向前面要求;(二)对于自己的意思变换、调和、持中;(三)转身向后去要求<sup>③</sup>。他认为,中国人采取的是第二种路向。尽管这种区分的合理性有待讨论<sup>④</sup>,但应当承认,它让我们对中国人的人生路向有了大体的把握。从认知逻辑上讲,沿着“向前面要求”或“转身向后去要求”走下去,势必都会超越人类及其社会,其认知边界将抵达作为最终存在的上帝那里,只是途径有所不同而已。与此不同,沿着“对于自己的意思变换、调和、持中”走下去,则不需要超越人类及其社会,其认知边界渗入或内嵌于人类历史并随着历史进程而延展。这种认知边界的差异性,在某种意义上,型塑了不同文化传统中的人们对真理性质的不同认知。这里把中国人和西方人、印度人作一个比较,以提供一个大致<sup>⑤</sup>的说明是有意义的。

西方人注重人与上帝的关系,作为人的他们只因是上帝的子民而产生关联,并因背负原罪而需要在凡间完成救赎。由此,凡间的父子、兄弟、夫妻、亲人乃至朋友等诸多关系,都是人神关系的附属;或者说,遵行上帝旨意而非血缘才是界定人伦关系的(优先)根据。就此而言,上帝是最高的存在,反映在认知上,上帝连同他所制定的支配整个宇宙(包括人类及社会)的秩序是完美的真理,而人类是有限的存在,只有有限的理性。有限的理性不可能把握到完美的真理,因而这个真理对于人类而言,是超验的、永恒的。

与西方人相近,印度人也具有宗教情怀,但是,印度文化的业报轮回观念,使它既有别于西方人,也有别于中国人。业报轮回观念讲“三世因果”——前世的作为是现世过这般生活的因,而来世过哪般生活是现世作为的果——在这个因果链条中,现世中的印度人,或者将现世生活视为前世生活的结果而予以承认,或者将之视为获取自己向往的来世生活的手段,以至于都不重视,甚至贬低现世生活。来世作为可欲的目标,反映在认知上,就是对“梵”和往返于“三世”的“我”的认知。因为“梵”(在婆罗门教那里是“不变的实体”,而在佛教那里是“无常”)<sup>⑥</sup>是最高的实体存在或因缘条件,而“梵我同一”,由此对“梵”的认知,可通过对“我”的认知来实现。西方人经由上帝探寻真理,而印度人采取的路径是认知人自身。

中国人的认知系统渗入历史之中,它既没有如西方人那样表现为对超验和永恒的上帝的狂热追

<sup>①</sup> 在英文里,“务实主义”和“实用主义”都是 pragmatism,然而,在当代中文语境里,“实用主义”已经带有较为强烈的负面意义,“务实主义”则是一个中性词汇。

<sup>②</sup> [美]丹尼尔·W. 布罗姆利:《充分理由:能动的实用主义和经济制度的含义》,简练等译,姚洋校,上海:上海人民出版社,2017年,第170页。

<sup>③</sup> 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,上海:上海人民出版社,2005年,第71页。

<sup>④</sup> 比如,这种区分是否合理?他关于西方文化、中国文化和印度文化的一般性界定是否准确?这都是有待进一步讨论的问题。

<sup>⑤</sup> 任何文化传统,其内部都有诸多流派,并且相互之间有征伐,但这并不妨碍每一种文化传统,在一般意义上,与其他文化传统存在这样或那样的差异性。显然,这里的说明主要是在一般意义上对不同文化传统而言的。

<sup>⑥</sup> 姚卫群:《印度宗教哲学概论》,北京:北京大学出版社,2006年,第4-5页。

求,也没有如印度人那样表现为对人自身的苦行僧式探寻,而是介于两者之间。具体而言,中国人以家族为其生活核心,由此向外延展,最外围是天下。在这种生活中,个人为各种各样的人际关系所包裹,内层是父子关系、兄弟关系、夫妻关系,次层是亲人关系、朋友关系、同事关系,外层是公民关系、天人关系,等等。中国人的人生幸福从某种意义上就是维持好自己在这些关系中的适当位置或角色;相应地,人与自然的关系,人与上帝的关系,人与来世的关系(如果有的话),是次要的,是人际关系的延伸与补充,或者说是承载人际关系的媒介。这些关系以及内嵌于其中的秩序,既不是固定不变的,也不是超验存在的,而是人们世世代代生活所直接遭遇的。反映在认知上,真理作为一种关于具体事物的陈述的性质,便是因事物或条件的变化而变化的。因为陈述或思想语言体系的主体是人类的思维活动,由此,笔者转入到关于思维形式的讨论。

## 2. 思维形式

中国人在真理观上的务实倾向与其认知宇宙人生的方法论关联在一起。这一方法论,就其精髓而言,就是中国人的思维形式。在前文对李泽厚先生的实用理性的考察中,笔者已经触及了中国人的思维形式。这种思维形式,李泽厚先生将之表述为情理思维。如果说在《易经》等古籍中,这种思维只显其雏形的话,那么在孔子和儒家的思想著述中,它不仅得到发扬光大,而且已内化为中国人普遍的文化心理结构。

对中国人的思维形式的自觉意识,是近现代儒学者的一个集体性特征。在与西方思维形式的对照性论述中,梁漱溟将中国人的情理思维表述为“以理智运用直觉”<sup>①</sup>。“所谓以理智运用直觉的其实是直觉用理智,以理智再来用直觉,比那单是直觉运用理智的多一周折而更进一层……孔子的直觉生活实以理智为之先,此不可不知也;其理智之运用仍由直觉为之主,此不可不知也”<sup>②</sup>。钱穆则将情理思维作为中西文化区分的基本特征,并且将这种情理思维视为中国文化的基础。他如此写道:

东方与西方,有绝然不同之态:西方于同一世界中,常有各国并立;东方则每每有即以一国当一世界之感。故西方常求其力之向外为斗争;而东方则惟求其力之于内部自消融,因此每一种力量之存在,常不使其僵化以与他种力量相冲突,而相率投入于更大之同情圈中,卒于溶解消散而不见其存在。我所谓国史于和平中见进展者在此。故西方史常表见为“力量”,而东方史则常表见为“情感”。西方史之顿挫,在其某种力量之解体;其发皇,则在某一种新力量之产生。中国史之隆污升降,则常在其维系国家社会内部的情感之麻木与觉醒。此等情感一旦陷于麻木,则国家社会内部失所维系,而大混乱随之。<sup>③</sup>

李泽厚更进一步,明确地将这种思维提到本体论的高度。“情本体”是文化心理结构的核心,其对应的思维是情理思维,它区别于西方的理性思维或感性思维。或者说,西方的“Logos”强调理性对感情的主宰和统治,而中国传统则注重理由情生。《郭店竹简》一再说,“道始于情”,“礼生于情”,“苟以其情,虽过不恶”,等等。情理思维产生于并作用于人际关系,以求得在复杂人际关系中的平衡。在人类活动产生的人际关系网络中,自然、超自然都是它的构成要素。这种思维方式注重全体,以及个人在全体中的位置<sup>④</sup>。

然而,中国人的这种寓理于情、浑然而整体的思维形式,在近现代遭受严峻挑战。随着科学的引进,中国人的思维方式遭受源自西方的理性思维的挑战,后者所支撑的西方文明让中国文明相形见绌。反推过来的一个结论是,中国文明的落后源自中国人缺乏理性精神。果真如此吗?或者说,中国思维结构是否也能开出与西方文明相当的东方文明?这构成了包括梁漱溟在内的近现代中国知

① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,第159页。

② 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,第161页。

③ 钱穆:《国史大纲》上册,北京:商务印书馆,2010年,“引论”第24页。

④ 李泽厚、刘悦笛:《从“情本体”反思政治哲学》,《开放时代》2014年第4期。



识分子的终身问题。

理性是西方启蒙运动的一个伟大成就。人类理性对中世纪的神秘主义摧枯拉朽,但与此同时,西方世界也经历了从价值理性到工具理性的过渡。因此,当康德赋予人为自然立法的理性自信时<sup>①</sup>,西方世界的理性已经沿着工具理性走出很远。韦伯特别强调,从价值理性到工具理性是人类及其社会的进展方向。他如此写道:“高度发达的官僚机器和其他组织相比,犹如一套机械装置和非机械化产生方式的关系。精确、迅速、明晰、档案知识、连续性、酌处权、统一性、严格的隶属关系、减少摩擦、降低物力人力成本,在严谨的——尤其是独断形式的——官僚行政中都可以达到最佳状态。”<sup>②</sup>在下一节对实践论的讨论中,我们将看到,中国务实主义具有强烈的工具理性特征;事实上,韦伯恰恰认为,工具理性是儒家的主要特征之一。如果我们相信韦伯对儒家的论述,那么,我们就不应该把中国在近代的落后归咎于中国人思维方式的“落后”,而应该在其他方面寻找原因。

另一方面,理性(rationality)只是人类生活的一个面向,除此之外,人类社会还需要情感生活,而儒家的人生观为此提供了一个可选的方案。在社会层面,理性是法治的基础,而后者成为现代国家治理的基石;然而,仅有法治无法实现美好社会,因为法律不可能穷尽社会的方方面面,而且,仅有法治的社会必然也是灰暗和无趣的。另一方面,以理性为基础的分析方法是至今科学进步的基石,但是,这种分析的方法并不能解决所有的科学问题,特别是在量子世界里,整体方法比局部分析方法更可能得到正确的结论。在人文社会科学领域,理性分析方法导致学科的过度专业化,已经是一个共识;如何从整体出发,构建新的人文和社会科学,儒家的整体方法论或许可以提供帮助。

总结一下,中国务实主义的认识论具有如下特征:第一,它不承认或不追求超验和永恒的真理,真理的性质是历史和具体的;第二,它的思维形式是情理交融的、整体性的;因为第一、二两个特征,所以,第三,它的认知系统是开放的、现实的、融合的。

## (二)实践论

### 1. 实践与真理

在前文中,笔者已从文化类型学角度阐述了中国务实主义的认识论:不追求超验和永恒的真理,以及注重整体的思维形式。以下,笔者将从现实主义的角度,阐述实践与真理之间的关系,然后进入对中国务实主义的实践论的讨论。

在现实层面,思维总是个体层面的行为,由此,它探寻、把握具体事物的方式,除了其自身,还有外化的语言、陈述乃至更为系统的理论。真理就是思维、语言、陈述、思想理论体系的性质,但是,即便是面对同一具体事物,不同的个体也有不同的陈述或理论,如何确定这些互竞的陈述或理论的真假,就成为一个问题。神学的进路是比较每种理论论证的严密性,欧洲的大陆哲学在很大程度上继承了传统,直至逻辑实证主义的出现才得以改观。美国实用主义者继承了苏格兰经验主义的传统,因而走得更远,把“有用”作为判断理论真伪的第一要务;换言之,理论的真伪不再是思维逻辑的问题,而是实践的问题。在务实主义者看来,检验真理的过程可以区分为彼此相关但又具有相对独立性的两个环节,暂且称其中之一为共识环节,另一为效果环节。例如,在某个共同体(学科共同体、基层单位、地方政府,抑或范围更大的政治共同体,等等)中,对于A和B这两个互竞理论(或陈述),如果它的所有成员在A优于B上取得共识,那么A的真值就更大,或者就成为所谓的真理。问题是,有时候即便在同一个共同体中,其全体成员也无法在两个互竞的理论(陈述)之间作出取得一致

<sup>①</sup> 康德区分物自体与现象界,一方面限定了人类理性的边界,为信仰留出了立足之地,为灵魂、上帝等信仰的对象留出立足之地,另一方面也赋予人类理性在现象界以无所不能的力量,即人为自然立法。康德给出了三条道德形而上学的原则:“(1)要只按照你能够同时意愿它也应该成为普遍规律的那个准则去行动。”“(2)你的行动,应把人性,无论是你自己身中的人性或是他人身中的人性,始终当作目的而不当作手段来对待。”“(3)每一个理性存在者的意志的观念都是作为普遍立法的意志的观念。”[德]康德:《道德形而上学基础》,孙少伟译,北京:中国社会科学出版社,2009年,第47、60、63页。

<sup>②</sup> [德]马克斯·韦伯:《经济与社会》第2卷上册,阎克文译,上海:上海人民出版社,2009年,第1113页。

同意的排序,或者是因为 A 和 B 一样好,或者仅仅因为它们不可比。由此进入第二个环节,这个环节允许一定的试错空间,从而通过考察、比较 A、B 在实践过程产生的效果,而赋予产生最优效果或达到预期目的的那个理论(陈述)以更大的真值<sup>①</sup>。

作为故事的另一面,当社会实践活动作为真理的检验标准而展开后,它同时也对具体事物施加了相应的影响。这个影响有时大到足够推进或改变具体事物的发展趋势,而这反过来又推动人类认知系统的向前发展。因此,即便那些原先被证明是真理的理论,也有可能随着实践活动的不断展开而被证伪或被修正——这尤其体现在社会制度这类具体事物之上。据此而言,务实主义认知系统的开放性根源于务实主义实践活动的开放性。以下,笔者将以实践活动的核心范畴——目的与手段——为切入点,阐述中国务实主义的实践论。

## 2. 目的的世俗性

在引言中,李泽厚先生在描述中国实用理性时,他注意到“度”与形式逻辑的差异在于:“ $A \neq A \pm$  (度)在操作层面虽仍需遵循  $A = A$ 、 $A \neq \bar{A}$  才能进行,但它之所以不同于  $A \neq \bar{A}$ ,在于它指示的是这一实践操作取得成功(达到目的)的现实可能性。”但是什么是“成功”或“目的”?李泽厚先生的论述是不充分的。目的是一个面向未来的概念,但具体如何构想它,不仅因人而异,甚至因传统文化的不同而表现出族群层面的差异。这不难理解。从个人来讲,每个人都可以基于现在面向未来构想其目的,或基于历史(包括过去、现在、未来)面向未来构想其目的,或仅基于未来构想其目的,由此产生变革或遵循现在,等等。从集体来讲,在民主政治中,某个时段上的社会目的表现为公民个体目的的某种加总(通常是遵循多数原则),而在贤能政治中,某个时段上的社会目的表现为代表全体国民的领导层的集体目的(这个目的本身可能是通过某种程序产生的)。由此,作为内嵌于传统文化中的务实主义,会存在由其所运用其中的传统文化的不同而有所差异。为了便于说明,这里稍加介绍一下布罗姆利的相关工作是必要的。

在《充分理由》一书中,布罗姆利发展了一种与民主社会制定公共政策过程相适应的构想目的的方式,即基于未来(由此构想目的)评价/选择现在。并且,他区分了实用推理(practical inference)三段论中的两类推断:能动推断(volitional premise)和认知推断(epistemic premise)。能动推断是关于行动目的的一次陈述,使用目的论的语言,我们可以把能动推断理解为一个未来的合理结果,或者“什么是必须做的”,以至于我们现在必须实施一项特定的公共行为或公共政策。认知推断是为实现能动推断所指定的目的,而利用科学和传统的信念提供对必要行动的可靠指导。认知推断——其形式是:如果 Y,则 X——连接了可能的结果(Y)和达到这个结果所必须的行动(X),并且规定了为实现合意结果(Y)所必须做的事情(X),也同时预言了,如果采取特定的行动(X),合意结果(Y)就能够实现。作为这个实用推理的结论,实用要件(practical necessity)是:为了达到能动推断所指定的目的(Y),现实中必须使用认知推断所指定的方法(X)<sup>②</sup>。

布罗姆利的分析为我们呈现了务实主义实践论的基本逻辑。但是,我们有两个问题需要追问。第一个问题,布罗姆利所发展的这套构想目的的方式,是否也同样适用于现在的中国人,或者更具体一些,适用于解释中国务实主义的目的因?第二个问题,布罗姆利所述的实用推理,与李泽厚先生的实用理性,是同一套推理的不同阐述吗?因为第二个问题涉及手段,所以放到下一节。我们先来看第

<sup>①</sup> 笔者这里的工作借鉴了布罗姆利所区分的“共识信念”和“价值信念”。在布罗姆利那里,共识信念被规定为:某个学科共同体所有或大多数成员认同某个学科断言或政策建议,而价值信念则被规定为:“在一个民主社会中,作为意见接收者的大众有权利坚持要求某个权威断言(如某个学科群体提出的‘权威性’断言)必须向他们证明自己的合理性”([美]丹尼尔·W. 布罗姆利:《充分理由:能动的实用主义和经济制度的含义》,第148—151页)。因为考虑到非民主社会等情况,笔者没有完全沿用布罗姆利的区分及其名称,并赋予共识环节和效果环节以更广义的内涵说明。在这个意义上,布罗姆利的“共识信念”和“价值信念”可以视为“共识环节”的两个阶段,即从专业群体的共识扩展成非专业群体的共识。

<sup>②</sup> [美]丹尼尔·W. 布罗姆利:《充分理由:能动的实用主义和经济制度的含义》,第13—18页。

一个问题。

在前文论述中,笔者辨析了西方人和中国人在认知边界上的差异性。这个差异性落实在实践论上,便体现为目的在性质和范围上的差异性。具体而言,布罗姆利发展的构想目的的方式,即基于未来构想目的,虽然摒弃了上帝这个最高存在或目的,但它依然带有欧洲大陆那种非历史的思维特征,所以,由此所构想的目的,其性质缺乏历史维度,而其范围也可能比较狭窄。个体在构建未来的时候,不可能不利用自身获得的经验以及生活其中的文化积淀,因而,未来是历史和当下的延续。但是,布罗姆利的目的论对于我们认识中国务实主义的实践论具有借鉴意义。尽管李泽厚的“积淀说”道出了中国人文化性格的一大特征,但这不是中国务实主义的全部内容,特别是不能描述改革开放过程中务实主义的实践。自1978年以来,改革具有强烈的目的性,就是提高经济运行的效率,在这个目标的驱动下,各种改革的手段才得以存活下来。即使是回到孔子的时代,儒家也不是被现实所裹挟的卫道者,而是怀揣理想的改革者,差别可能在于,这些理想是生发于历史之中,而不是神授的命令或先验的构建。

置身于五千年文明传统中的中国人,个人及其群体的认知系统会以这样或那样的方式嵌入历史维度。在这样的认知系统之下,即在由过去经过现在指向未来所构筑的绵延历史这个基座上,个体及群体构想目的的方式不可能是单一的,并且其目的的性质和范围有着很大的伸缩性,如“达则兼济天下,穷则独善其身”“修身齐家治国平天下”“居庙堂之高则忧其君,处江湖之远则忧其民”,等等。但这些追求又兼具明显的共性,即目的的世俗性,如在《儒教与道教》一书中马克斯·韦伯所论:

除了渴望摆脱无教养的野蛮之外,儒家徒不企求任何“救赎”。他期待着此世的长寿、健康与财富以及死后的声名不朽,并把这些视为对德行的报答。就像真正的古希腊人一样,他们没有事先确定下来的超验的伦理,没有超世的上帝的律令与现世之间的对峙;他们没有对彼岸目标的追求,也没有极恶的观念。……在这样的条件下,一个有教养的中国人会断然拒绝持久地背负“原罪”的重担,对任何有教养的知识分子阶层而言,原罪这一概念是某种难堪的东西(etwas Peinliches),且有损尊严……儒教不仅不奉行禁欲、冥思、苦行与遁世,而且还把它们鄙视得像雄蜂一样的寄生虫。<sup>①</sup>

在这一段论述中,韦伯较为完整地辨析儒家与西方乃至印度在目的取向上的差异性。这个差异性使得儒家实现目的的方式——用韦伯的话说——“清醒的、理性的自我控制”,确实有别于基督教基于原罪而来的、以上帝的宽恕为目的的救赎,也有别于印度教基于业报轮回而来的、以求来世幸福为目的的艰苦修行。但韦伯关于儒家的目的、手段的论述是静态的,它既没有涉及两者的关系,也没有涉及相应的推理。由此,笔者转入前文提及的第二个问题。

### 3. 手段

让笔者将第二个问题再阐述一遍:布罗姆利所述的实用推理,与李泽厚先生的实用理性,是同一套推理的不同阐述吗?答案是否定的。布罗姆利提出的实用推理的三段论,即能动推断、认知推断、实用要件,只相当于李泽厚先生的实用理性的一部分内容,即“度”必须遵循的形式逻辑,而没有涉及“度”“指示实践操作取得成功(达到目的)的现实可能性”。实用理性包括两个部分,一部分是形式逻辑,另一部分是“留白”的实践。在这个意义上,李泽厚的实用理性是开放的。这可以视为实用理性在理论上没有能够做到完备的一个客观原因。实用理性既缺乏对目的和手段的说明,也缺乏对它们之间关系的讨论,因而,实用理性是中国务实主义的一个比较稀薄的理论版本。

在笔者看来,布罗姆利的实用推理三段论,经过对其目的和手段的重释后,可以用来完善李泽厚的实用理性中的形式逻辑部分。这是因为,在不考虑目的的性质和手段的性质的前提下,布罗姆利的实用推理三段论是一套逻辑体系,与演绎逻辑、归纳逻辑属于同一个层次。一定意义上,这套逻辑

<sup>①</sup> [德]马克斯·韦伯:《儒教与道教》,洪天富译,南京:江苏人民出版社,2003年,第235—236页。



是务实主义的基本骨架或共享的部分,然而,因为它是抽象层面的理论,缺乏具体的内容,就本文的目的而言,它也是一个稀薄的理论。以下即深入探讨中国务实主义实践论在手段方面的内涵。

与目的的内涵多维度相一致,儒家在追求其目的的时候,手段也是多元、可变和务实的。孔子说“有教无类”,因而要因材施教,就如同他对不同的弟子采取不同的教育方式一样。在中国,秉持不同智识的人以不同的方式追求人生理想。儒家入世,冀望以世间的功名来实现成圣的理想;道家通过遁世的苦练参透宇宙和人生的奥秘;普通人则多是以积累财富获得光宗耀祖的荣光。儒家坚持自己的取向,但也不排除他人的主张;事实上,儒家的入世哲学极大地鼓励普通人对财富的追求。这与西方以宗教为主线的文化传统是非常不一样的。在基督教那里,神是单一的,人生目标是单一的,而人的生活方式也是单一的。如果没有宗教改革,西方就不可能走出黑暗时代。相比之下,中国在很早的时候就进入世俗社会,因而文化、艺术、农业技术和国家治理比西方早成熟近千年时间。

另一方面,世间是无常的(《易经》),要实现世间的理想,手段就需要根据当下的情况而变化。在道德教化和自身修养方面,孔子是一个坚持原则的人,但在具体行动上,他又表现出很大的灵活性。比如,在从卫国到陈国的途中,他和门生们被卫国的叛军包围,被迫签字答应不去向卫国国君告发,但一旦脱险,他马上回去告发。对于孔子来说,忠、仁是最高理想,不可改变,但是,实现这个理想的手段却是可以变的。叛军对卫国国君不忠,是大逆行为;在这个认识之下,孔子认为,向叛军“守信”是次要的。用当代的哲学语言来说,儒家对于手段合法性的判断来自于目的的合意性,即如果目的是合意的,则能够实现目的的手段就大致上具有合法性。之所以要强调“大致上”,是因为这个论断不能推向极致,也不能僭越一些基本的道德底线,否则就会出现不择手段的状况。在当代,“猫论”是中国务实主义的典范。“猫论”是邓小平在1962年提出来的<sup>①</sup>。中国的改革事业能够走到今天,在很大程度上得益于邓小平的“猫论”。在改革开放初期,邓小平自己也不知道改革的最终目标,因此只能“摸着石头过河”,走一步看一步,不断试验,结果好就推广,结果不好就停下来;对改革不设框框(“不争论”),用实践来判断改革的成败和方向。

由此,儒家早于韦伯两千多年就提出了工具理性的原理,只是没有用这个词而已。这里有必要对儒家的手段论与韦伯的工具理性之间的关系稍加说明。在《经济与社会》一书中,韦伯将“工具理性”列为四种社会行为的类型之一,并界定了它的基本含义:“它决定于对客体在环境中的表现和他人的表现的预期;行动者会把这些预期用作‘条件’或者‘手段’,以实现自身的理性追求和特定目标。”<sup>②</sup>在随后的对照性论述中,韦伯进一步阐述工具理性的内涵:

如果完全理性地考虑并权衡目的、手段和附带后果,这样的行为就是工具理性的。这就涉及理性地考虑达到一个目的所要选择的手段,该目的与附带后果的关系,以及最后,各种可供选择的目的的相对重要性。因此,由情绪或传统决定的行为就完全不属于这种类型。在可供选择与相互冲突的目的和后果之间进行选择,只有抱着价值理性的态度才能做出决定,在这种情况下,只有考虑到手段的选择,行动才是工具理性的。另一方面,行动者……只是把这些目的当作特定的主观意愿,并按照经过自觉权衡的轻重缓急尺度进行安排,然后据此采取行动,尽可能按照这个轻重缓急的顺序……去满足他的目的。因此,价值理性的行动与工具理性的行动就可能存在着各种不同的关系。<sup>③</sup>

从摘引的这段话和前文论述来看,韦伯的工具理性与儒家的手段论一样,都强调理性地考虑并权衡目的、手段与附带后果的关系,由此既注重目标的层次性和手段的多样性,也注重手段的合意性。但是由于儒家和韦伯(更一般地说,中西方)在思维形式的认知上的差异,即情理思维与理性思

① 邓小平:《邓小平文选》第1卷,北京:人民出版社,1993年,第323-326页。

② [德]马克斯·韦伯,《经济与社会》第1卷,第114页。

③ [德]马克斯·韦伯,《经济与社会》第1卷,第115-116页。



维的差别,前者注重情理交融,而后者注重逻辑或算计,由此落实到手段或工具层面的选择上,韦伯的工具理性的行动多是直接的、“斤斤计较的”<sup>①</sup>,而儒家的手段性行动多是迂回的、“留有情面的”。

综上所述,从目的来看,西方和印度的目的来自现世之外,而中国务实主义的目的来自当下的社会;从手段来看,西方和印度考虑手段本身是否合意,而中国务实主义则从目的的合意性来确定手段的合法性。据此,在吸收布罗姆利的实用推理三段论和李泽厚实用理性的基础上,笔者将中国务实主义的内涵总结如下:

#### 1. 认识论:

- 1a. 真理的性质是历史和具体的;
- 1b. 思维形式是情理交融的;
- 1c. 认知系统是开放的、现实的、融合的。

#### 2. 实践论:

- 2a. 能动推断:确定什么是必须做的,即合意的目的(Y),但该目的可以随情境而发生变化;
- 2b. 认知推断:为了达到合意的目的(Y),必须采取这样的手段(X),如果目的调整了,则手段也要调整;
- 2c. 实用要件:为了达到能动推断指定的目的(Y),必须采用认知推断指定的手段(X)。

### 三、儒家人性论与务实主义

人性是文化理论的出发点,对人性的不同理解,在根本上型塑以之为基础的文化理论的性质。中国务实主义,就其哲学基础而言,可以追溯到儒家人性论。在《人性的差异性与儒家政治结构》一文中<sup>②</sup>,笔者对儒家人性论进行了较为深入的讨论。本文从两个角度将儒家人性论与中国务实主义相勾连,一个是儒家人性的世俗性,另一个是儒家人性的流变性;前者可以推导出中国务实主义的认识论,即世间不存在超验和永恒的真理,后者可以推导出中国务实主义的实践论,即目的的合意性可以合理地推断手段的合法性。

#### (一) 儒家人性的世俗性与中国务实主义的认识论

希腊—罗马人对人性的认知始终与神关联在一起。这种关联始显于荷马史诗,发展于柏拉图的人性哲学,成熟于耶稣创立的基督教。荷马史诗是人类上古时期所特有的神话叙事,它关于英雄人物的刻画与诸神的刻画交织在一起。柏拉图的人性哲学虽然展示人类思辨能力的光辉,但他关于人性的论述仍然具有神话色彩<sup>③</sup>。在《圣经》中,耶稣接受了希腊神话中神造人的部分,但与柏拉图不同,他不是主张人性的等级性,而是主张所有人同为上帝的子民而人人平等,并且强调人的原罪,因而都需要遵守上帝戒律,多做圣功,以得到救赎,重回天上之国。

从细节上讲,柏拉图与耶稣的人性学说有所差异,但在主干上都注重人性的神圣性(如柏拉图推崇沉思生活、耶稣贬低世俗生活)与不变性(如柏拉图所谓的人性等级、耶稣所谓的人的原罪)。从历史上讲,这种人性学说与其说反映了希腊乃至罗马时期人性的现实境况,不如说折射了西方人对摆

<sup>①</sup> 与此相对,韦伯的价值理性行动是指不计较成本或后果去“实践由义务、荣誉、美、宗教召唤、个人忠诚或者无论什么‘事业’的重要性所要求的信念”。[德]马克斯·韦伯:《经济与社会》第1卷,第114页。

<sup>②</sup> 姚洋、秦子忠:《人性的差异性与儒家政治结构》,《开放时代》2017年第6期。

<sup>③</sup> [古希腊]柏拉图:《理想国》,张竹明译,南京:译林出版社,2009年,第116—117页。亦可参见郭长刚:《柏拉图社会政治学说的的人性基础》,《齐鲁学刊》1996年第4期。

脱这种人性境况的超越性期许<sup>①</sup>。在《利维坦》中,霍布斯虽然从自然状态而非上帝那里推演其人性论,但这种人性论仍然是一种抽象的建构和想象,而非对现实的描述。由此来看,希腊文化最终成为西方文化之主流,是因为希腊文化的建构主义吻合了西方人对超越现实世界或征服自然的自我认知,而其人性论的抽象建构与想象能为此提供不竭的思想之源。

与西方不同,中国人对人性的认知很早就摆脱了宗教束缚。早在公元前四百多年,孔子通过研究礼乐的沿革和推寻其本源,为注重礼治的中华文化确立了统一的哲学基础。正如钱穆所言:“中国在先秦时代,早已完成了‘国家凝成’与‘民族融合’两大事业……同时中国民族的‘学术路径’与‘思想态度’,也大体在先秦时代奠定,尤要的自然要算孔子与儒家了。但我们与其说孔子与儒家思想规定了此下的中国文化,却更不如说:中国古代文化的传统里,自然要产生孔子与儒家思想。”<sup>②</sup>孔子结束周游列国回到鲁国之后,把大部分精力放在整理经典上面,由此可见上古思想对他的影响。以下,笔者结合孔子看重的古籍,勾勒出儒家人性世俗性的来源,以便证明儒家思想之所以能成为中国文化的主流,是因为它的理论生成逻辑吻合了渗透在中国人生活里的务实主义传统。孔子以前的重要古籍,流传下来的,主要是《尚书》《诗经》和《易经》。这三部古籍分别记录了中国先人生活的不同侧面。

《尚书》记录了统治阶级治国理政的言行、事迹和训示,这些记录虽有宗教色彩,但其旨意在引天命交替来阐述历史兴衰,警示君臣敬德重民,以及明晰仁君治民之道与良臣事君之道。由此可知,中国先人确实有宗教观,但是这种宗教观很早便被政治化或人文化了。具体说来,《尚书》对祭祀上帝的描述,展示的是先人对上帝、祖先乃至民众(即公共意志)的敬畏,或者统治者已施行或应当施行敬天保民的行为。这种祭祀活动不仅没有西方那种超验的或神话般的玄想,而且因为对上帝的吁请多仰赖祖先神灵为媒介,因此这类宗教活动也便被人文化了。又因为平民百姓不能私自吁请上帝,而只能仰赖天子,因此这类活动同时也被政治化了<sup>③</sup>。质言之,中国上古时期的宗教教化是经由人,特别是上帝的代理者天子来完成的,而天子也是人,天子的教化即是人的教化,在这个意义上,世间的教化比上天的谕示更为重要。斯塔夫里阿诺斯也有类似论断:中国文明是“唯一在任何时候都未产生过祭司阶级的文明……固然,皇帝也是祭司,他为了所有臣民的利益而向苍天献祭,但是他履行的宗教职责比起他的统治职责,始终居于次要地位。因而,存在于欧亚大陆其他文明中的教士与俗人之间、教会与国家之间的巨大分裂,在中国是不存在的”<sup>④</sup>。

《诗经》是一种民间性的诗歌和散文汇集,其中关涉祭祀上帝祖先的歌曲、帝王英雄征伐的故事没有神话般的想象和荒诞,关涉男女两性恋爱的抒写“虽极执著极诚笃,却不见有一种狂热情绪之奔放”,关涉民众生活态度的叙述“极悲痛极愤激,但始终是忠厚恻怛,不致陷于粗厉与冷酷”<sup>⑤</sup>。由此而言,中国先人的生活态度很早时候就是非常实际的,不仅注重当下生活的喜怒哀乐,也注重以一种适中态度或方法去处理它们。换言之,“中国民族是一个崇尚实际的民族,因此其政治性与历史性的散

<sup>①</sup> 具体而言,希腊诸城邦均不能依赖农业生产以图自足,唯有对外贸易、殖民以求发展,由此在外诸城邦相互征伐、在内人人相争以求城邦独立、个人自存。待至罗马时期,其帝国体系实质上是将希腊城邦复制制到其属国,由此希腊时期城邦相互征伐、人人相争的情形并未减轻,而只是在更大范围内进行,以至于最终帝国衰败、人人自危。面对这种人人自危的人性境遇,希腊人的人性哲学是以神性呈现的。这种人人自危的人性境遇,在西方持续了很长时间,并影响了西方人对人性的认知乃至制度的建构,近现代政治学者霍布斯的学说可以说是对这个传统的直接继承。

<sup>②</sup> 钱穆:《中国文化史导论》,北京:商务印书馆,1994年,第65页。

<sup>③</sup> 钱穆如此写道:“当知中国人观念里的上帝,实在是人类大群体所公共的,一面不与小我私人直接相感通,此连最高统治者的帝王也包括在内。只要此最高统治者脱离大群立场,失却代表民众的精神,他也只成为一个小小私人,他也并无直接感通上帝之权能。而另一方面,上帝也决不为一姓一族所私有。”钱穆:《中国文化史导论》,第46页。

<sup>④</sup> [美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史:从史前史到21世纪》第7修订版上册,吴象婴等译,北京:北京大学出版社,2006年,第155页。

<sup>⑤</sup> 钱穆:《中国文化史导论》,第66-67页。

文早已发展成熟了,而后始有抒情文学出现。但这一种文学,依然不脱崇尚实际的精神,他们所歌咏的,大部多以人生伦理为背景……”<sup>①</sup>也正因此,《诗经》常被视为中国先人生活面貌的一种整体性反映,而日后出现的推崇中庸的儒家思想也大致源于《诗经》<sup>②</sup>。从《诗经》颂扬世俗生活来看,中国人比西方人早一千多年开始世俗生活(西方人开启世俗生活起自文艺复兴时期),从而世俗伦理而非宗教训诫,从一开始就渗入中国人生活和社会组织纤维之中。

《易经》是一部研究变化以指示人避凶趋吉的古籍。因为变化意味着没有固定不变的存在或本原,也即没有永恒的真理,它以多种条件的聚散为转移,因此对变化的把握不是去探寻最高的存在,或永恒的真理,而是去探寻在特定条件(即时间和位置的特定组合)下人要做或不做什么。如何探寻?《易经》以阳阴为基础,以六十四卦的变换组合为形式,占卜宇宙人生复杂精微的秘密,预知人事吉凶,指示个人或群体避凶趋吉。看起来,《易经》形似迷信,但实际上,它是通过若干个空灵的符号,将人生的复杂情形与天地自然的变化关联起来,以便能指导个人或群体依据条件的转移情况来避凶趋吉。《易经》展示了中国先人独特的思维形式,即情理思维,也展示了它所达到的高度,因而可以算作中国文化的哲学部分<sup>③</sup>。日后包括儒家在内的诸家学说,都常凭借《易经》来发挥他们的哲理<sup>④</sup>。

总而言之,这三部古籍都有不少关于祭祀上帝的记录,但无论是祭祀活动还是占卜人事吉凶,都不诉诸非理性的信仰,而是出于敬畏天命和(或)敬德重民的务实态度,其指向的领域既不是超越世界的天国生活,也不是前世生活或来世生活,而是人们(包括统治者)的现实生活,并且展示出情理交融的思维形式。就此而言,上古时期中国人就具有注重现世生活的务实传统,但是,这种务实传统夹杂在内容繁杂的古籍之中,并且也没有形成统一的哲学。孔子的一大贡献就是删订古籍以成系统学说并将之普及民间。孔子不仅懂得礼、乐、射、御、书、数六艺,还注意到礼的沿革和其本源。礼之最大者惟祭,孔子推原祭之心理根据曰“报本反始”。此即源于孝悌之心。孝悌之心根源于人性之仁,而仁指向人类内心的自然倾向与自然要求。如此,生死、群己、天人等大问题,在孔子哲学中已全部融为一体。孔子一面批评当时贵族之一切非礼,另一面广招学生经营其教育事业。孔子的教育事业影响深远,他不仅将当时贵族之学普及于民间,使得贵族宗庙里带有宗教色彩的知识,转变为普通民众共有共享的崇尚务实精神的学说,也使得该学说所提倡的仁、忠恕、贤能等成为中国务实文化的核心要素<sup>⑤</sup>。在这个意义上,孔子是上古时期中华文化的集大成者,亦是此后作为中国主流文化之儒学的开创者。

由此,儒家的人是社会的人,而不是如西方那样建构的人;人的目的在于现世的生活本身,而不是救赎或来世。在西方,尽管摆脱宗教束缚才让科学得以发展起来,但西方科学家(如牛顿、爱因斯坦)都直接或间接地相信,宇宙万物受神的支配,这促使他们去寻求永恒的规律。换言之,就认识论而言,欧洲的世俗化并没有改变欧洲人认识世界的方法。中国人的认识论从一开始就是世俗化的,正如李泽厚所言,中国人的知识来自他对身边事物的观察。但这还是不够的,因为西方的科学发现在很长一段时间里,也是来自观察和实验。中国人和欧洲人最大的不同是,中国人不相信永恒的真

① 钱穆:《中国文化史导论》,第68页。

② 钱穆如此写道:“我们要懂中国古代人对于世界、国家、社会、家庭种种方面的态度与观点,最好的资料,莫过于此《诗经》三百首。在这里我们见到文学与伦理之凝合一致,不仅为将来中国全部文学史的源泉,即将来完成中国伦理教训最大系统的儒家思想,亦大体由此演生。”钱穆:《中国文化史导论》,第67页。

③ “《易经》虽是一种卜筮之书,主意在教人避凶趋吉,迹近迷信,但其实际根据,则绝不在鬼神的意志上,而只在于从人生复杂的环境和其深微的内性上面找出一恰当无违的道路或条理来。最先此种占卜应该是宗教性的,而终于把它全部伦理化了。而且此种伦理性的指点与教训,不仅止于私人生活方面,还包括种种政治、社会、人类大群的重大事件,全用一种伦理性的教训来指导,这又是中国文化之一主要特征。”钱穆:《中国文化史导论》,第71页。

④ 成中英充分取材于《易经》,进而创造出体系化的中国管理哲学。成中英:《C理论:中国管理哲学》,北京:中国人民大学出版社,2017年。

⑤ 参见钱穆:《国史大纲》上册,北京:商务印书馆,2010年,第98—102页。



理,因而在很长一段时间里,格物致知在中国没有市场。希腊人关注自然和人间社会的常态,因而倾向于总结自然和人类社会的“不变”规律;中国人则关注自然和人间的非常态,把“变”当作支配宇宙万物的规律。如前文所言,《易经》乃儒家滥觞之源泉之一。与《易经》对自然的关注不同,儒家关注人的行为,探讨君子修身成仁的路径。儒家虽然没有把“变”作为其理论的核心范畴,但其思想显然根源于对“变”的深刻领悟。例如,孔子劝戒君子时如此说道:“君子有三戒:少之时,血气未定,戒之在色;及其壮也,血气方刚,戒之在斗;及其老也,血气既衰,戒之在得。”(《论语·季氏》)以往,这类教诲往往被简单地看作是处世方式,本文更愿意把它们作为孔子基于其人性论和认识论上的推论。孔子的这种态度,也被其他儒家学者所继承。如孟子在评论杨朱的极端利己和墨子的极端利人以及子莫的执中时也说:“杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也。墨子兼爱,摩顶放踵利天下,为之。子莫执中,执中为近之,执中无权,犹执一也。所恶执一者,为其贼道也,举一而废百也。”(《孟子·尽心上》)君子的本体追求是求善、成仁,但是,求善和成仁并不需要遵循一定之规,而是随情境而动的相机抉择过程。

## (二) 儒家人性的多样性和流变性与中国务实主义的实践论

与世俗性相对应,儒家人性还具有多样性和流变性特征,后者确定了中国务实主义的实践论,即目的的合意性可以合理地推断手段的合法性。儒家不追求超验和永恒的真理,但这并不意味着儒家没有目标,儒家的目标是成仁。不同于西方单一人性假设,儒家对人性的认识建立在日常观察的基础之上,他们得出的结论是,人性是多样和流变的。与此相呼应,不同的人因其自身造化或环境的不同,成仁的路径也不尽相同。据此,手段的合法性就失去了唯一的评判标准,加之世界的变动是永恒的,预先确定手段的合法性也成为一个问题。隐含在这层判断之后的一个推论是,儒家早于哈耶克两千年就隐隐地注意到人的知识的局限性。表现在认识论上,就是求助于经验以获得知识,即李泽厚所定义的“度”;表现在实践论上,就是在实践中发现手段的合法性。

在《人性的差异性与儒家政治结构》一文中,笔者已经对儒家人性的多样性和流变性进行了较为详尽的描述,此处只作简要的归纳。首先,孔子注意到“君子”和“小人”的存在,“君子坦荡荡,小人常戚戚”(《论语·述而》)。孔子认为,这种差异部分是天生的,即“唯上知与下愚不移”(《论语·阳货》),但是,中人可教。与孔子不同,孟子认为每个人都具有四端,据此每个人都有成为圣人的潜质,即“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》)。但是,个人能否最终成为圣贤,取决于后天的教化和努力。与孔子和孟子相比,荀子强调环境对人性的作用。他说:“涂之人百姓,积善而全尽,谓之圣人。……故圣人者,人之所积也。……故人知谨注错,慎习俗,大积靡,则为君子矣。纵情性而不足问学,则为小人矣。”(《荀子·儒效》)在文献里,孟子和荀子通常被分别当作儒家性善说和性恶说的代表,但是,他们之间并非彼此排斥,在最低限度上,他们都注意到外在环境对人性最终走向的影响。整体来看,儒家不认为人性定格于人出生的时刻,而是将它当作人生修行的一部分,人性最终的高低,与人的努力和环境高度相关。据此,人性不仅是多样的,而且是可塑和流变的<sup>①</sup>。

这个判断并不常见于中国的学术界。笔者在此无意重复儒家性善性恶的讨论,而仅考察比较有代表性的孙隆基对中国人的人性之论述。在《中国文化的深层结构》中,孙隆基从儒家的核心理念——仁——出发,借助中国人的口吻,将其自身的性质刻画如下:

中国人对“人”下的定义,正好是将明确的“自我”疆界铲除的,而这个定义就是“仁者,人也”。“仁”是“人”字旁一个“二”字,亦即是说,只有在“二人”的对应关系中,才能对任何一方下定义。<sup>②</sup>

孙隆基对“仁”在儒家理想中的地位的把握是准确的,但是,仁是儒家的理想,孙隆基似乎过快地

<sup>①</sup> 姚洋、秦子忠:《人性的差异性与儒家政治结构》,《开放时代》2017年第6期。

<sup>②</sup> 孙隆基:《中国文化的深层结构》,北京:中信出版社,2015年,第15页。



过渡到从“仁”来定义“人”。这个太快的过渡不仅造成了论述的断裂,也窄化了人的形象,从而一定程度上遮蔽了人性的可塑性和流变性。仁具有两层含义,一是在“子帅以正,孰敢不正”“举直错诸枉,能使枉者直”(《论语·颜渊》)的他者驱动意义上,二是在“为仁由己”(《论语·颜渊》)、“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)的个体自我驱动意义上。仁既是一种他在的标准,同时也是自我发自内心的追求。孙隆基的论述遮蔽了第二个意义上的仁,从而也否定了人性的可塑性。因为出发点不同,所以在界定中国人的人性上,笔者与孙隆基并不完全相同。就相同之处而言,笔者和孙隆基都从关系视角而非原子化视角来理解人性;就相异之处而言,孙隆基从“仁”字的破解开始,由此从“二人”关系来定义人性,进而引入“相对‘遗传系统’而言的”<sup>①</sup>良知系统来阐述中国文化的深层结构;笔者则从儒学对人性的经验总结开始,在统合孔孟荀人性论基础上,发现儒家注重人性的可塑性与流变性特征。

进一步,作为一种观察视角,孙隆基的良知系统虽然帮助人们把握到中国文化的深层结构,但这个视角相对于儒学而言依然较窄,因此难以融贯地解释儒学中看似分立的性善说和性恶说,也难以融贯地解释中国文化在吸收外来文化(如佛教、马克思主义等)上的开放性与自我优化能力。与此不同,笔者将儒家的人性还原为一个受到个人特质、个人努力和环境影响的函数,这不仅能将人的性善或性恶解释为不同的个人努力和外在环境影响下的产物,也能解释中国文化在吸收外来文化上的开放性与自我优化能力<sup>②</sup>。

因此,在人性层面,当认知意向从聚焦“仁”这个已抽象化的概念转向聚焦“人性的多样性和流变性”这个直观的事实时,中国文化传统中的一些文本,如“周虽旧邦,其命维新”(《诗经·大雅·文王》)、“穷则变,变则通,通则久”(《周易·系辞下》),等等——借用孙隆基的术语——也便呈现在“光照”之下<sup>③</sup>。

仁是儒家的最高追求,但不是人性本身。人性是多样的,因而实现仁的手段必定是多样的;手段正确,愚人也可以成仁,所以,孔子说:“有教无类。”(《论语·卫灵公》)这显然与基督教对于人的看法不同。在基督教那里,人无论贵贱愚直,在上帝面前赎罪的方式都是一样的。这似乎比儒家更近乎人的平等,但事实上却抹杀了个人在理解上帝意志方面的差异,在现实中,它也没有能够阻止教会演变成极其严格并极具剥削和压迫性质的等级机构。平等在西方文化中成为一个追求目标,还要等到启蒙运动之后,那种把平等回溯到基督教的说法,不过是一种文化粉饰而已。平等是一个现代意义的乌托邦理想,通向这个理想的道路不止西方这一条。儒家对人性的认识是符合日常生活经验的实然判断,在此基础上设计追求平等的制度,将更加有效。不仅如此,儒家对平等的追求是以仁为前提的,平等只在成仁这条路上才有意义,从而避免了当前西方因对平等的抽象定义和追求而产生的诸多问题<sup>④</sup>。反过来,在成仁的前提下,手段并不需要整齐划一,而是可以因人而异。更进一步,因为人本身也在成仁的路上发生变化,所以,即使是同一个人,在不同的时刻也需要不同的手段。

不仅如此,手段还随环境的变化而变化。儒家尽管不愿与道家为伍,但也继承了上古时代中国人对周遭环境的认识,认为世间唯一不变的是变化。这导致了儒家对终极真理的否定;在实践层面,儒家把人的完善与环境的塑造结合在一起,并在荀子那里达到极致。荀子如此写道:“人无师法则隆性矣,有师法则隆积矣,而师法者,所得乎情,非所受乎性,不足以独立而治。性也者,吾所不能为也,然而可化也;情也者,非吾所有也,然而可为也。注错习俗,所以化性也;并一而不二,所以成积

① 孙隆基:《中国文化的深层结构》,第7页。

② 据此,孙隆基以及其他论者所谓的中国文化的“超稳定结构”是否存在是可以存疑的。事实上,随着经济和社会的变化,中国文化在明清之前发生了缓慢但显著的变化,到了近现代,这种变化就更加明显了。

③ 如果我们将“光”比喻作某种认知意向在现象中看到的“本质”部分,又将“暗”比喻作它所看到的“非本质”部分,就会获得这样的理解:将认知意向的方向转换,作为认知对象的“现象”的内容也会跟着起变化。孙隆基:《中国文化的深层结构》,第12页。

④ 姚洋、秦子忠:《人性的差异性与儒家政治结构》,《开放时代》2017年第6期。

也。……故圣人也者，人之所积也。人积耨耕而为农夫，积斫削而为工匠，积反货而为商贾，积礼义而为君子。”（《荀子·儒效》）“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义、制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。使皆出于治，合于道者也。今之人，化师法，积文学，道礼义者为君子；纵性情，安恣睢，而违礼义者为小人。”（《荀子·性恶》）

荀子的这些论述，绝不应该仅仅从修身养性的角度加以解读，而是应该和其他儒家经典一起，上升到哲学层面，看它们如何奠定了中国人的哲学观以及古代中国的政治制度。事实上，早在两汉时期，“荐举”和“考课”制度就成为帝国选拔官员的通行机制，而其精髓就是儒家化性移情的哲学思想。隋唐确定的科举制度摒弃了荐举制度的弊端，但保留了考课制度的实质；而就其哲学基础而言，今天的干部选拔制度也是古代中国政治制度的回音。基于单一和不变的人性假设，西方的政治制度的出发点是限制私欲（包括权力产生的恶）；而中国的政治制度包括教化和训练功能，原因在于，中国文化相信人性的可变和可塑性。

#### 四、儒家没有原则吗？

至此，笔者已详细论述了中国务实主义及其儒家哲学基础。接下来，笔者有必要回应批评者可能对儒家的一些责难。其中最可能的一种批评是，儒家让中国务实主义缺乏原则。由此当然也引发对中国文化的另一个重要批评，即中国是人治社会，缺乏法治传统。对于第一个批评，笔者的回答是，原则有高阶和低阶之分；仁是儒家的最高阶原则，它等同于儒家的最高理想。因为坚持仁这一最高原则，立其上的务实主义就不同于机会主义的务实主义，因为机会主义者没有自身利益之外的固定原则。但这一点并不否认在实践层面可能存在的机会主义。从儒家人性论来看，实践层面可能存在的机会主义是根源于人性的流变性，由此法治是必需的。缺乏法治，不仅是中国古代社会的特征，而且也是欧洲古代社会的特征；中国和欧洲的不同之处在于，中国靠社会规范和个人修行降低机会主义的危害，而欧洲依靠的是宗教教义和教廷的权威。由此，本节着重讨论两个问题：一是儒家如何对待并坚持原则；二是儒家的建制性问题。

##### （一）原则问题

对儒家价值的责难包括两个层面的问题：（1）儒家是否坚持信仰？（2）与（1）相关，依照儒家法则行事，是否就会不择手段？如果缺乏信仰，那么人就会不择手段，这既是一个经验总结，也是一个自然的推理结论。笔者先考察第一方面的问题，即儒家有无信仰的问题。

儒家缺乏信仰吗？对这个问题的回答，首先涉及关于信仰的界定。如果信仰指向一个超验、且不能被理性所认知的对象，那么儒家确实没有信仰，因为儒家是世俗的学说，不是宗教教义。然而，由此说儒家没有信仰或超越性目的，是缺乏说服力的。首先，以有无超验的对象及能否被理性所认知来界定的信仰过于狭隘。其次，即便如此界定的信仰是合理的，也不意味着缺乏这种信仰的民族、国家就必然会缺乏超越性的目的。最后，从人类文明史来看，形成超越性的目的存在多种不同的路径。在这个意义上，儒家不仅有其超越性的目的，而且这个目的落实在人生上便是追求成为具有理想人格的君子或圣贤，如韦伯所言：

君子乃是儒家理想的人，其“典雅与威严”表现为对传统的义务的履行。也就是说，君子在任何生活处境下都必须在典礼与仪式上得体。为了实现这一主要的德行，达到自我完善的目标，他必须采取合适的手段：清醒的、理性的自我控制，抑制所有可能动摇心境平衡的非理性的激情。<sup>①</sup>

因为君子或圣贤不是超验的上帝，也不是来世中的自我形象，而是现世人伦关系中的贤能特质达到一定高度的个体，因此儒家追求超越性的目的不是求助于外在信仰，而是强调仁对人的行为的

<sup>①</sup> [德] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，第 235—236 页。

约束。如同乌托邦一样,没有人能够成为圣贤,而是只能无限逼近,但是,由追求成为圣贤所衍生的行为准则,却是人可以做到的。仁是君子理想人格的内涵及其行为准则,因而也是儒家用以规范个体和人际交往的最高原则。对于儒家而言,人性具有可塑性和流变性,因此一个人是否君子,一种检测方式是看其在最高原则面前会不会动摇。如果始终不会动摇,即便为此付出沉重代价,那么这个人就是君子。如孔子力阻鲁君接受齐国送来的美女和骏马,不惜因此丢掉官位,被迫流亡,这就是君子之态。但这只是儒家对君子而非对所有人的道德要求。儒家确实强调人皆可为尧舜、涂之人可以为禹,但是更强调后天的努力,从而非常务实地承认,在现实层面并非每个人都能成为君子或圣贤。前面已经论证,中国务实主义承认手段的多样性。仁是儒家的首要价值,所有能够保障和促进它的手段都应当加以采用,所有毁损和威胁它的手段都应当加以摒弃,即便这些手段已经被社会接纳为圭臬。那么,这种态度是否会被机会主义者所利用,成为他们不择手段的借口?毕竟,确定一个人的动机总是非常难的事情,因此,当一个人说“我做这件事是为了追求仁”的时候,中国务实主义者就可能处于失语的状态。这正是我们要讨论的第二个层面的问题,即如何看待手段的问题。基于以下两个原因,笔者认为,儒家并不主张不择手段,相反,儒家对机会主义有足够的戒备。

其一,儒家强调个人的修行,以个人的修行来避免手段的失范。儒家承认人性的可塑性和流变性,因而强调个人的道德修养和自我约束,克己复礼、以达天下。仁是儒家的最高理想。生为君子者自然成仁,但绝大多数人需要通过自我的修行才能成仁。从根本上来说,儒家对手段的约束来自于自我的修养。在这一点上,儒家与宗教,特别是佛教是一致的。这似乎与当代对制度约束的强调背道而驰,从而让人不得不问,儒家是否适合于当代这样快节奏的陌生人社会。然而,即使是站在今天的位置,完全否认个人修养的作用恐怕也是武断的。制度的实施者仍然是人,无法避免人的作用;哪怕我们相信制度实施者可以如同机器一样实施制度,制度本身也不可能是完备的,不可能穷尽未来可能发生的所有事情,因而,当某个未料到的事情发生的时候,制度实施者就必须发挥他的主观判断能力,此时,他的个人修养的高度就具有决定性意义。

其二,儒家强调义与礼对日常政治和百姓生活的规范作用。尽管仁、义都是儒家坚持的理想,但仁、义是有层次的,仁在前、义在后。仁是一种道德理想,是儒家对人生和社会的美好构想,因而是儒家追求的最高目标。相比之下,义产生于社会和家庭的人伦关系之中,如对君主之义、对家人之义、对朋友之义、对誓约之义,转译成今天的语言,就是伦理规范。当义和仁相冲突的时候,儒家要舍义取仁,正如孔子在卫国所做的那样。不仅如此,儒家还强调礼对于实施仁义的作用。礼是固化的义,接近于诺斯所定义的正式制度。孔子特别强调恢复周礼,其意不完全是对鼎盛时期周朝的向往,而是以制度来规范君主、贵族以及平民的行为。这些制度不是无的放矢,而是要保证仁、义的实施。从这个意义上来看,不能把中国古代的治理模式简单地等同于人治,至少,孔子是重视制度建设的。当然,孔子所推崇的制度,和今天意义上的法治仍然有巨大的差异。现代意义的法治是在把每个人当作独立的个体对待的基础上发展出来的一套社会契约,而孔子的制度是镶嵌在人伦关系中的行为规范,其最终指向仍然是内省的。

然而,必须认识到的是,如何克服手段的机会主义,不仅是儒家社会面临的问题,而且也是所有社会面临的问题。在启蒙运动之前,西方是靠宗教解决这个问题的。当宗教式微之后,西方找到了世俗的解决方案。为此,霍布斯将人类的自然状态描述为“人与人争夺的丛林”,并由此推导出国家;在此之上,洛克发展出一套自由主义国家和法治观。中国从来就没有真正意义上的宗教,因此就要诉诸世俗的解决方案。或许是受制于中国人的人生观和社会观,或许是受制于人类知识的缺乏,彼时的儒家发明了一套主要是向内求索的方案,强调个人修养和德性而不是法治对手段的机会主义的抑制作用。在现代复杂和陌生的社会中,儒家的仁、义教诲不足以限制个人的机会主义行为。因此,作为社会治理的根基,法治变得更为重要。西方的法治传统(包括理性),是摆脱宗教束缚之后不得不接受的替代品,我们也不必为儒家需要法治的补充而感到害羞。为此,我们转入对儒家建制性问



题的讨论。

## (二) 建制性问题

在当代,儒家务实主义面临的最大的挑战,是如何约束权力的问题;毕竟,在日常政治运作中,仁体现在具体的行动之中,而儒家对手段的宽容极可能导致掌权者对权力的滥用。因此,儒家需要一套建制来消除对权力的滥用。具体而言,儒家的建制性问题至少包括两个方面的内容:(1)最高权力的来源与更替问题;(2)权力的监督与制衡问题。关于最高权力的来源与更替问题,由于受制于当时历史环境,在周朝及以前,天命(天道)及其转移曾被人们视为(皇权)最高权力的来源及其更替的合理依据。这种观念后来在一定程度上被儒家继承下来,但同时也作了很大的发挥。这种发挥主要体现在儒家认为唯德能者(包括但不限于君主)才能承接天命,由此如若君主丧失贤能性,天命便会发生转移。这种发挥的主要进路,是“祖述尧舜,宪章文武”,简称为道统。不应否认道统在处理最高权力来源与更替问题上的合理性或可欲性,尤其是与霸统相较而言。但也应承认,传统儒家的道统并没有摆脱天命—皇权叙事,因而显然相抵牾于民智开启的现代社会。这就需要现代儒家作出相应的创造性发挥。因此,在接下来的论述中,笔者不仅揭示问题,也为解决问题提供相应的思路。

就最高权力的更替而言,从历史上看,有三种主要方式,禅让制、世袭制和革命。禅让制发生于尧、舜、禹三王时期,此后便由世袭制所替代。革命常发生于世袭王朝堕落时期,由此推动改朝换代。但是新王朝一旦建立并进入和平时期,最高权力的更替也便由世袭制来完成。就此而言,世袭制作为最高权力更替的制度在中国历史上历时最久。然而,不论是对古代儒家还是现代儒家而言,世袭制显然都不是最高权力更替的最好制度。

世袭制大致起自夏朝,它替代原先的禅让制,而为商、周等后续朝代所因袭。尧、舜、禹三王时期,禅让制作为部落联盟的最高统帅(即君王)和平更替的制度安排,其所依循的首要标准是候选君王的贤能程度,而不是与在位君王在血缘上的亲疏远近。与此不同,世袭制以血缘关系为首要标准,而嫡长子继承制是世袭制下的一种具体规范。据此,从儒家传统对贤能理念的坚守来看,禅让制显然更得儒家的青睐。世袭制不关乎继承者是否贤能,因此显然抵牾于儒家持守的贤能政治传统。然而,在没有其他建制保障的情况下,禅让制难以顺利地解决最高权力争端问题,或者说与禅让制相比,世袭制是当时解决最高权力争端问题的一种更可行的制度安排。由此,在数千年间的世袭统治过程中,儒家所走的道路是在世袭制允许的范围内寻求儒化或制衡君主,以便最大程度地实现道政。汉朝大儒董仲舒创立的天人感应说,也许就有出于引天谴以警示君王为民谋利的动机。

若以上所论非谬,那么即便在古代中国,最高权力更替的理想制度安排,对于儒家而言,与其说是世袭制,不如说是禅让制。问题是,在当今时代,社会条件是否允许人类实现禅让制?这不是个容易回答的问题。原因之一是,禅让制作为现代国家元首和平更替的制度安排,仍然面临如何解决最高权力的争端问题。西方解决这个问题的办法是采取民主制。与禅让制不同,民主制赋予每个公民以同等份量的选票,并通过多数决原则产生国家元首。具体而言,民主制在以下几个方面区别于禅让制。

一是民主制是自下而上地选举国家元首,而禅让制是自上而下地让渡国家元首的位置。二是民主是民众通过评判候选人的履历、竞选演讲和政治承诺来选择其所认可的候选人,而禅让制是在位国家元首(及其核心成员)通过对可能合格的贤能者进行考核,并将最为贤能的人选推到元首之位。三是在民主制中,候选人需迎合选民的偏好,而在禅让制中,自认为有望成为候选人的贤能者则需迎合在位元首及其核心成员的偏好。

初看起来,这两种政治制度处在完全对照的位置上。但实际上,两者的差别并非是对立性的,就纯粹形式而言,两者存在互补的可能性:禅让的标准是由少数人判断的贤能,而民主的标准是由多数人判断的贤能,两者都可能选出贤能的领导人,但均不可能声称自己一定优于对方。

然而,历史来看,禅让制自尧、舜、禹之后陷入瘫痪,取而代之的是世袭制,说明在没有其他建制



保障的情况下,它是不可持续的。在当代的语境里,禅让制备受诟病的地方是在位元首存在变质的可能性。由此,禅让制存在这样的风险:变质的在位元首要么至死也不禅让,以至于其驾崩前后出现政治动荡甚至灾难,要么不是禅让给德位匹配的贤能者,而是其亲信或后代,由此为昏君当道打开方便之门。在当代,法治可以补充禅让制的不足。比如,引入强制性任期制就是一个补救的方法,依据任期制,在位元首任期一满,自觉让出其元首之位并协助新元首即位,既是其应当履行的强制性义务,也是其贤能之体现。另外,增加参与选贤的人数,也可以降低在位元首任人唯亲的风险。

现在笔者转入第二方面的问题,即权力的监督与制衡。在古代中国,政治结构内部也有一定的监督与制衡,如宰相等朝廷官员的参政议政就对皇帝有一定的监督和制衡作用,特别是在中国政治最成熟的唐宋时期,这种监督和制衡表现得更为制度化。自明以后,中国社会陷入停滞,而政治也进入黑暗时期,这与罗马帝国的经历是完全一致的。至少到目前为止,人类历史上还没有一个文明能够摆脱“起步—兴盛—衰落”这个周期律的。由此,古代中国政治结构衰败的原因,并不在贤能主义自身。若此论成立,那么援儒入当代中国政治结构,或弘扬当代中国政治结构中的贤能主义成分,在中华文明进入新一轮周期的时候,就是合理且必要的。问题是,我们应当如何确定贤能主义在当代政治结构中的位置?以下,笔者将从监督与制衡视角来探讨这个问题的答案。

在当代中国政治结构中,贤能主义占据主导地位,应当没有问题。问题在于,贤能主义是通过个人的言行举止来表现的,而任何从政者都存在丧失贤能性的可能。由此,对从政者的监督与制衡显然是必要的。在《人性的差异性 & 儒家政治结构》一文中,笔者论及的选拔制和民意表达制,在某种意义上,就具有监督与制衡功能。选拔制事先已经将非贤能者排除在从政者之外,民意表达制则从外部对从政者进行多维度的监督与制衡。但是毋庸讳言,这并不够。选拔制的制衡是门槛意义的,而民意表达制则是外部性的,它们难以察觉到从政者的变节或腐败。由此,对于当代中国政治而言,处理从政者内部变节或腐败问题的相应制度设计,在笔者看来,一是党内民主制,二是信用制。党内民主制是贤能者间的相互监督。这种监督是内置性的,它既区别于西方的民主制,也区别于民意表达制。信用制,则是通过设计体现贤能主义的指数,比如政治品德、政治才能、治理绩效,并据此记录和评价从政者的贤能度,以贤能度高低作为从政者升职与否的主要依据。这种信用制兼具预防性和持续性,并且对从政者起到柔性的激励作用。因此,它的监督功能不同于事先约定的三权分立制度,也不同于事后执行的问责制度。如果人们能承认,人类社会不可能存在绝对完美的制度安排,那么关键的问题就不是某个制度是否存在不足,而是在诸多可能的制度中,哪个制度的不足所导致的不良效果更小。

民主制是将每个人都假设为理性人,并且是自己利益的最佳看护者。由此在事关每个人利益的政治领域,选举政府官员尤其是最高首脑时,每个人都应当具有等同的权利或投票权。但是,并非每个人都具有等同的理性,每个人也并非都具有同样的政治才能。虽然政治事务是涉及公共利益的事务,但不是每个人都有能力来处理政治事务,并公平地对待自己的利益以及他人的利益。克服这些不足的一种进路,是从直接民主制转向代议制。在《代议制政府》一书中,密尔就采用类似的论证思路来证明代议制优于直接民主制。代议制的精英主义色彩,能够更好地避免直接民主制允许非合格人员进入从政者队伍的不足,并且有效地解决普通选民与候选人之间的信息不对称问题<sup>①</sup>。但是,通过代议制系统选举出来的议员,其是否徒有表演技能而缺乏实质的政治能力,并非是个可有可无的问题。当然,代议制的支持者可能会如此论证说,若某个议员确实缺乏实质的政治能力,那么在定期选举议员时候,人民会将其选下去。但是稍加留意,我们会发现这个论证诉诸的要点不是事先对议员能力的充分了解,而是定期的竞选机制对议员构成的压力或事后问责。换言之,支持代议制的人们可以接受出现貌似称职实则不称职的议员,只要制度能够允许普通选民在下次有机会将他或她选

<sup>①</sup> [英]J. S. 密尔:《代议制政府》,汪瑄译,北京:商务出版社,2008年。

下去。

与代议制不同,依据选拔制,从政者不是由普通选民(民众)来选举,而是由既存的从政者来挑选的;并且当从政者出现行为不端或貌似贤能实则不贤能的情况时,将之排除出从政者队伍的主体,不是普通选民(民众),而是上一级的从政者或由它们构成的相关组织。但是,选拔制和民主制并非是完全对立的。如果我们不被不真实的假设所牵引,或者说回归到现实场景中来,那么这两种制度安排的差异并没有我们想象中那般大,特别是在选拔制和代议制之间,差距就更小,两者都遵循贤能主义路径。

无论是民主制还是选拔制,都需要法治的辅佐。民主制本身无法推导出法治。在罗尔斯以政治自由主义消解自由主义的价值意义之前,民主制的基础是把个体看作道德的载体,从而,民主不是政治的权宜之计,而是伸张正义的必由之路。正如雅典的民主时期,每个公民都具有投票和参选的权利,因而每个公民都被假定具备管理城邦的德性和才能。这和儒家的贤能主义非常相似,差别在于,儒家并不相信所有人都具备管理国家的必要德性和才能。这里的重点是,在个人德性的假设下,民主并不需要法治,后者是自由主义的建构产物。自由主义的早期建构者,如霍布斯和洛克,是没有民主的概念的,他们及他们的后继者对法治的论述,均来自人的自利性这个假设:人是自利的,因而社会发展必须首先解决争利问题,而法治是唯一的解决途径。法治和民主结合在一起,还是19世纪的事情。西方的幸运之处在于,它先有了法治,然后才有了民主,因而民主的运作比较顺利。然而,在很长一段时间里,西方民主制仍然遵循贤能主义传统,直到罗尔斯提出政治自由主义的时候。政治自由主义把自由主义看作一个政治的权宜之计,以此为哲学基础的民主制因而也失去了价值意义,成为纯粹的利益加总机制。从国家治理的角度来看,这样来诠释民主制具有相当的可取之处,毕竟,在一个价值多元的社会里,认可“不一致”是唯一确定的“一致性”。在这种情况下,法治对于民主制就更加重要,因为只有法治才能约束个体私利的无限膨胀。同样,选拔制自身也无法推导出法治,因为,如果无论是在位者还是继位者都是贤能的,他们发自内心地做有益于社会的事情,那法治就是多余的。然而,人性是多样的和流变的,选拔制不能百分之百地保证选出贤能的人,也不能百分之百地保证贤能者永不变质,因此,法治作为选拔制的一个辅助条件,具有十足的正当性。当然,与自由主义传统相比,在儒家传统中引入法治更加困难,因为儒家相信贤能和教化(因而不需要外在约束),而自由主义相信个体的自利性(因而需要外在约束)。但这不是当代儒家排斥法治的理由,相反,它应该让儒家更加坚定地弘扬法治,因为,在当今日益多元的社会,只有法治才能保障儒家伸张自己的贤能主义传统。

[责任编辑 刘京希]

# 道统指导政统原则及其在传统中国的制度安排

## ——关于知识分子制度化参政机制的讨论

盛 洪

**摘 要:**道统指导政统是中国自春秋时期就形成并主导之后历史的基本政治原则。落实这一原则,就需要以接近天道的儒家价值为标准,对探究和实践道的士人进行判别和选拔。历经察举、九品中正制和科举制度,传统中国选拔士人的制度不断完善,并最终通过科举将考试前置,排除了任何“初选”制度,使所有士人都能平等地进入公职的选拔过程,并在担任公职后对政绩进行考察,使道统指导政统的原则得以基本实现。这一原则及其制度在今天仍有其意义。

**关键词:**道统;政统;儒家;选举制度;科举;知识分子;贤能

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.05.06

### 一、天道观与知识分子参政

孔子说,“士志于道”。这包含对道的理解和士的定位。在儒家看来,宇宙万物和人间社会存在着一个最高的正义秩序,这就是道。但这个道高远深奥,是理性有限的凡人不能完全把握的。然而这不妨碍人们对道的追求。他们知道,如果能够对道有更多的认知和理解,就会更好地指导人们的行为,从而使人们更为幸福,社会更为繁荣。因此,对于士来说,有一个高高在上又贯穿万物的道,它至善至美,全知全能,只是自己永远不可能完全把握它,但可以通过努力接近它。所谓“志于道”,首先是探寻道。

士探寻道的地方不是在天上,而是在地上。这就是在人间社会,人们通过长期互动形成的习俗与惯例。在夏、商、周时期,这被称作“礼”。儒家最初是一个专业化地主持和施行礼的群体。胡适在《说儒》中提出,最早的“儒是殷民族的教士,靠他们的礼教知识为衣食之端”<sup>①</sup>。殷人的特点就是重祭祀,重礼仪,很自然地会形成专业运作礼仪的群体。在殷灭亡以后,这个曾经为贵族服务的群体流落到民间,仍操持旧业,为普通百姓服务,如主持婚礼、丧礼、冠礼、乡饮礼和祖先祭祀等礼仪。在这几百年的过程中,他们不仅熟知上层阶级的礼乐,也懂得普通百姓的习俗,积累了大量关于礼的知识。

所积累的这些知识不仅是儒家提供仪礼服务的核心技术,而且会发酵和升华。孔子是殷人后裔,不仅继承很多殷人的礼乐知识,而且“少而好礼”,“入太庙,每事问”(《论语·八佾》),成为了一流的礼学专家。他更在丰富的礼乐知识基础上思考和提炼了其中所含的社会规则与道德价值,形成了儒家经典。在经典中,“礼”已经不仅是民间习俗的称谓,还包含了接近天道的价值表述,如从礼中提炼出“仁”“义”“孝”“中”“和”等价值概念。因而,在儒家看来,天道在上,礼是天道在人间可见的形态。借助于对礼的观察和思考,儒士们探寻着天道,并且在实际生活当中比其他任何人都更接近于天道。

**作者简介:**盛洪,独立学者。

<sup>①</sup> 胡适:《说儒》,桂林:漓江出版社,2013年,第34页。

在世俗社会,作为群体的人必须要循规则而动,否则就会陷入一片混乱。但作为个体,往往不遵循规则而追求当下利益,所以人们不会自动地遵循规则。在部落间竞争中涌现出来的政府,是当时的新发明。它一方面减少了个体之间互相侵害的现象,使暴力死亡率从10%—20%降至2%—5%<sup>①</sup>,带来巨大的好处;另一方面又挟持着政府的优越性,力图分割更大份额的社会财富。并且政府组织仍然由个体组成,他们身上的人类弱点一点也不会减少,却会因为政府功能而放大。不同社会体兴衰更替的历史告诉人们,有一种“最佳秩序”是社会所必需的。因此,如何组成政府,如何提供公共物品,如何使社会首先是政府遵循最佳秩序,是一个社会能否安定繁荣的重要问题。

孔子的回答是,首要的因素是人。他说要“知人”,就是“举直错诸枉,能使枉者直”(《论语·颜渊》)。子夏解释说:“舜有天下,选于众,举皋陶,不仁者远矣。汤有天下,选于众,举伊尹,不仁者远矣。”(《论语·颜渊》)这里的含义是,只要把更理解天道的人选拔出来执掌公权力,不仁者就会远去,政府就会运转得很好。这在夏、商和西周的大部分时间里都是对的。在那时,所谓“众”只是指政治统治集团之人,所谓“仁者”就出在这个集团范围之内,如夏之皋陶、商之伊尹、周之周公。然而,到了春秋时期,“道术为天下裂”,“天下无道,处士横议”,统治集团偏离天道,大量的士从贵族阶层中游离出来。也就是说,政治统治集团和懂得天道的士集团分离开来,这带来了公共治理中的严重问题。

这就是道统与政统分离的局面。余英时说:“春秋战国之际,以‘道’自任的知识分子出现以后,首先便面临着如何对待政治权威的问题。……从知识分子一方面说,道统与政统已分,而他们正是道的承担者,因此握有比政治领袖更高的权威。”<sup>②</sup>尤其是在春秋战国的竞争局面下,政治统治集团很清楚“志于道”的士在公共治理方面的重要性,包括政治合法性、社会规则和国际交往原则上的作用,因而他们都竞相礼贤下士,聘请知识分子担任官职或顾问。聘任形式多种多样,如客卿、门客、稷下学士等。这些事实说明,政治统治集团承认,知识分子比他们自己更接近天道。总体而言,“知识分子代表道统的观念自公元前4世纪以来已渐渐取得了政统方面的承认”<sup>③</sup>。自那以后,这是中国政治的基本原则。

## 二、为什么不用自家子弟?

秦朝统一六国,建立了郡县制的中央集权国家。虽然从总体上看,秦朝实施暴政,二世而亡,但它也在政府体制中前进了一步。一方面,对地方的治理不再依赖于家族成员,如兄弟和子侄,而是依赖于专业的行政官员;另一方面,在官僚体系中,也不再依赖于贵族成员,而是在全社会范围选拔官员。因此,封建制和世卿世禄制完全瓦解。虽然经历了汉朝时的些微反复,这种政治结构基本被后世的国家继承了。

对于这种变化,王夫之评论说:“郡县之制,垂二千年而弗能改矣,合古今上下皆安之,势之所趋,岂非理而能然哉?”这是大势所趋,并非秦的孤意。“郡县之法,已在秦先。秦之所灭者六国耳,非尽灭三代之所封也。则分之为郡,分之为县,俾才可长民者皆居民上以尽其才,而治民之纪,亦何为而非天下之公乎?”从整个天下来说,是一件好事。“郡县者,非天子之利也,国祚所以不长也;而为天下计,则害不如封建之滋也多矣。呜呼!秦以私天下之心而罢侯置守,而天假其私以行其大公,存乎神者之不测,有如是夫!”<sup>④</sup>尽管秦是出于私心创建郡县,但殊不知上天假借其私而行大公;朝代未必长久,而天下苍生却受其利。

这种趋势,是封建制和世卿世禄制本身存在的问题所致。封建制是依赖于血缘亲情建立政治统

① [美]伊恩·莫里斯:《战争:从类人猿到机器人,文明的冲突和演变》,乐力夫译,北京:中信出版社,2015年,第481页。

② 余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,2003年,第89页。

③ 余英时:《士与中国文化》,第93页。

④ 王夫之:《读通鉴论》上卷,北京:中华书局,1975年,第1页。



治,看来很是可靠,但这种血缘关系会随着世代推移而发生变化,使得原来主要依凭的血缘纽带变得不再可靠。封建制的第一个问题是,封建诸侯国之间的血缘关系会随着世代更替而淡化。一般而言,只要没有联姻制度,四代之后,两个兄弟的后代之间的血缘关系只剩3.1%,形同路人。第二个问题是,继承父辈的政治权力和家族主祭权力的只是嫡长子,所有非嫡长子都要降低身份。如天子的非嫡长子儿子是诸侯,诸侯的非嫡长子儿子是卿,卿的非嫡长子儿子是大夫,大夫的非嫡长子儿子是士,士的非嫡长子儿子可能就是庶人。无需几代,天子的后代可为庶人。他们与嫡长子出身相同而地位不同,很容易引起忌恨和争斗。

因此,在新王朝创立数代之后,就会开始诸侯间的争斗,甚至会出现天子与诸侯的争斗。在西周时就出现过周厉王时期和周幽王时期的危机。而到了东周,这种争斗就变得常规化了。在诸侯国内部,非嫡长子集团也在觊觎嫡长子的权位,他们以国内的封邑为基础,依凭世卿地位长期掌握实权,左右国家决策,架空君主,在时机成熟时篡夺君位,如鲁国三桓、三家分晋等。从秦朝统治者的角度看,封建制不仅不能拱卫天子,反而是架空和瓦解天子权力的危险因素。尤其是数代以后的诸侯后代,他们与天子形同路人,不可能有与天子一样的利害关切。在此时,血缘关系不仅不是正面因素,因为其代表着有继承权位的资格,反而是更需警惕的竞争者。如果还由子弟分封诸侯,世卿世禄,掌握国家实权,不啻是对天子家族的潜在政治威胁。所以从统治者的角度看,废封建、立郡县是为了消除这样的隐患。

从社会角度看,这些政治变动的问题不在于谁有掌权的合法性,而是意味着封建制并非一个稳定的政治结构。在贵族们争权夺利之时,民众也会遭受苦难。减少以致消除贵族间的争权夺利,对民众也是有好处的。从郡县制的结果来看,这些问题都消除了。当然,郡县制会产生新的问题。但正如王夫之所说:“选举之不慎而守令残民,世德之不终而诸侯乱纪,两俱有害,而民于守令之贪残,有所藉于黜陟以苏其困。”<sup>①</sup>郡县行政司法官员虽可能因选举不当,而出现贪官恶吏,但终究可以通过罢免、贬黜的方法以结束或减轻苦难,与世袭诸侯相比,危害较轻。

郡县制的建立和文官体系的形成,不仅解决了封建制和世卿世禄制度的问题,而且建立了一个新的政治原则,即要保证道统指导政统,就要在政治结构中坚持以道统标准而不是以血缘标准来衡量人才。同时释放了新的政治空间,这就是腾空了原来的公职岗位,开放给全社会的成员,带来整个官僚体系的大换血。其意义在于,这些公职并非一般人所能承担,而是要求更懂得天道的人来担任。当士已经形成了一个社会群体,当诸子百家时期形成了多个学术和文化传统以后,一个人是否更能理解天道,不在于他是否贵族子弟。公共职位不是仅限于贵族子弟,而是向全社会开放,就会把更优秀的人选拔到政府中来,这显然会对公共治理产生积极的影响。

虽然这一结果可能不是秦朝统治者的初衷,但正如王夫之所说,这是自然法则借助于秦的私心成就了一项有利于社会和民众的事情。这就是为什么后继的王朝也没有废弃这一制度的重要原因。政治统治阶层不用子弟而用贤人,也说明了它的相对成熟,即从当下利益出发的短浅眼光为长治久安的视野所超越。文官制度建立的意义不仅是在政治上向全社会开放,在宪制层次上,毋宁说是道统指导政统、保证政治结构趋向天道运行的重要制度,是把孔子所说“知人”的原则制度化的机制,是“士志于道”精神的落实。

据钱穆先生,汉代的官职称谓原来都是家臣的称谓。如九卿中,太常原是管祭祖的一个家务官,光禄勋是家中的门房,大鸿胪是负责在主宾之间传达信息的官员。到了汉代各自变成了主管皇家祭祀、负责保卫与司法的职位,以及外交官。这一变化,钱穆先生称之为“化家为国”<sup>②</sup>。也说明在废封建和世卿世禄以后,家外之士取代了原来家中之人,改变了政治制度中的文官系统。

① 王夫之:《读通鉴论》上卷,第1页。

② 钱穆:《中国历代政治得失》,北京:九州出版社,2012年,第11页。

### 三、谁懂天道？

下一步的问题是，以什么样的价值标准来衡量什么样的人更接近天道。春秋战国时期的士包括了“诸子百家”的知识分子，且各家学说都有自己的优势，但也有其不足。在战国体制的竞争中，法家和纵横家占了上风。然而到了汉代天下一统，集举国之力从事战争的知识，和在多国间合纵连横的谋略，在这时变得无用。墨家学说，有其独到之处。不过墨家的缺陷是，虽然它的许多成员来自民间，但它强调秘密结社，缺少草根社会的基础，不能从乡间习俗中汲取智慧，而是依赖于个别精英，提倡超越经验的“兼爱”，因而没有广泛的民间基础。从春秋以后两千多年的中国历史来看，虽然经历了那么多朝代和分裂时期，但几乎没有一个政府试用过墨家学说，这也说明，墨家学说还缺乏现实可操作性。

相比而言，道家崇尚自然，强调政府无为，得“道”之精髓。因而在汉初，黄老之说曾作为官方的主流意识形态，取得了较好的效果，成就了文景之治。然而，道家学说有一个比较致命的问题，这就是无法保证这种遵从自然、清静无为的原则能够一直得到执行。有些政治人物违背这一原则，有时也会被道家认为是“自然的”。从较长时段来看，这种认识并无错误。因为任何违背自然法的行为都最终会受到惩罚，但在其过程中，会给社会和民众带来巨大损失。如果有些民众生不逢时，也许就会遭受巨大痛苦和灭顶之灾。从“长期来说我们都死了”这一角度，道家似乎还有瑕疵。

儒家也崇尚自然，但与道家的微小区别是，它假定道不能自行。孔子说：“人能弘道，非道弘人。”（《论语·卫灵公》）就是说，人间之道，要由人来推行。我们经常可以看到，人们并不是很自觉地遵循道，这是因为，道是人间的公正规则，它不一定在任何时候任何地点都对任何人有好处，它只是在大多数人遵循道的情况下，从整体上和长远看有好处。而人有很多弱点，他们经常会只看到眼前利益，采取机会主义行为，违背道以获小利。尤其是掌握公权力的个人，由于能够在短时间内运用大大超过个人的力量，更容易为人类弱点所诱惑，作出严重偏离天道的事情来，这就需要有人来矫正。

因此，士志于道，还包括了匡君行道，替天行道，甚至以身殉道。这都是要求儒士们身体力行，在国家决策、谏言纠错、司法监察、公共治理和地方行政等方面，尽人为之力，而不是默然旁观，让自然法自动起作用。如果接受道家的理论，甚至不需要一个文官体系；而需要一个文官体系则意味着，必须承认儒家关于道统与政统关系的主张，承认世俗政权若不想不远离天道，就要由人来矫正，就意味着承认儒家的基本理论框架。从而，如果要吸纳和选拔士人进入文官体系，就要以儒家思想为主导思想。因而，选拔人才的价值标准，也就非儒家传统莫属了。

另一方面，与墨家相比，儒家生长于民间，深谙民间礼俗。儒家知道天意往往通过民意表达出来，所谓“民之所欲，天必从之”（《尚书·泰誓》）。而礼俗正是民众通过长期互动形成的规则，因而又是“民意”的充分表达，也就更为接近天道。与道家相比，儒家作为一个祭祀礼仪的专业团体，将礼俗记录和传承下来，从中思考和提炼出道德价值，是为了减少对礼俗的遗忘和再次生成的成本，并且可以提升、普及和改进已有的习俗和惯例，因而更具实践性。与法家相比，儒家的制度和规则资源来自民间，又比只从国家角度设立律法要更为优越。因此，在掌握接近天道的知识方面，同时在运用这些知识进行公共治理方面，儒家也就显现出相对优势来。

儒家思想也不是一下子被接受的。到汉武帝时独尊儒术，并非因董仲舒巧言善辩，而是经过一个试用和认识过程。汉高祖刘邦不喜欢儒家是众所周知的，但他听进了陆贾“马上不能治天下”的谏言。陆贾就是一个精通《诗》《书》的士人。文景时亦有单科博士，如《尚书》《春秋》博士。汉文帝时的贾谊用仁政思想批判暴秦，用礼乐知识设立朝廷礼仪；汉景帝时晁错为《尚书》博士，推行贾谊提出的“众建诸侯少其力”，致力于“削藩”。在这一过程中，汉朝廷也逐渐能够体会儒家思想是一个接近天道且实用的传统。最终，汉武帝建元元年（前140）设立“五经博士”，以《易》《书》《诗》《礼》《春秋》等儒家文献为经典，成为选拔人才的价值标准与制度。这也是在表明，政治集团把儒家经典看作是接近

于天道的人间传统。

汉以后,除了某些时候有一些道家经典,儒家经典一直是政府衡量和选拔文官的主要标准。在唐代,除了“五经”外,还增加了《论语》《孝经》《春秋左传》《春秋公羊传》《春秋穀梁传》等。道家经典则有《道德经》和《庄子》等。宋代也差不多,以这些儒家经典为主,略有增减,如增加了《孟子》。此外还会考一些历史和律令知识。到了明清,也基本如此,略有增减。这一事实表明,察举或科举等鉴别和选拔文官的制度最重要的方面,是衡量的价值标准,而无论具体制度如何变动,其基本的价值标准都一以贯之,就是儒家的经典。这也是传统中国的另一个政治原则,即以儒家经典为基础价值标准。所谓天道,就是要用儒家经典作参照,予以近似地把握。

汉以后把儒家经典作为价值标准,还有一个可以参考的维度,就是不把政治领袖(无论是过去的还当朝的)的文字作为经典,这表明他们很显然把自己放在这些经典之下,而经筵讲学制度则表明,他们自己是儒家经典的学生,也是当朝大儒的学生。尽管在政治维度,讲学的儒士是臣,而在道统维度,他们是师,所以在讲学时的座位是东西向的,这是一种平等的方位,以平衡君臣和师生这两种关系。因而,从价值标准看,汉以后的选举制度最核心的含义,是道统指导政统。

#### 四、文官做什么?

从政治角度看,皇帝是“君”,文官是“臣”。整个文官体系是在皇帝领导之下。这似乎与余英时所说的“道统指导政统”不相符合。然而这种“道统指导政统”的观念意味着,在更高层次,在世俗政治之上,在皇帝之上,有一个天道。从儒家公羊学传统看来,天子不过是人间一爵,即一个官职。只是当他犯错误时,世俗政治结构可以劝谏或阻止,却无法直接惩罚,但天道会惩罚。如果承认儒士更接近天道,他们的作用就是站在天道的高度,帮助皇帝避免严重偏离天道,从而避免天道的惩罚。惩罚的结果,可能是皇帝本人被身后恶评(如周厉王的恶谥)、当世遭到罢黜(如海昏侯),或者失去天命,即失去政权的合法性,而被推翻(如秦、隋)。

在文官系统中,最高的行政长官被称为丞相或相国等,通常有“宰相”之称。“宰”即主宰之意,“相”则有辅佐之意。钱穆说:“皇帝是国家的唯一领袖,而实际政权则不在皇室而在政府。代表政府的是宰相。皇帝是国家的元首,象征此国家之统一;宰相是政府的领袖,负政治上一切实际的责任。”<sup>①</sup>钱穆指出,在汉代,皇帝和宰相各有一个“秘书处”,皇帝的“秘书处”主要负责他的私人生活,而宰相的“秘书处”则是整个行政司法机构<sup>②</sup>。因此,一个皇家政权是否趋向天道,取决于它的行政和司法操作,而这又取决于宰相。皇帝的职责是选好宰相。因而,所谓选官制度,不是皇帝选择为自己服务的臣子,而是选择其是否符合天道。这也就是为什么说,选择文官的制度本身仍然是落实“道统指导政统”原则的一个制度。

第二个方面,是皇家政权的决策机制。例如唐代,皇帝若要拟诏书,需先经中书省和门下省开联席会议讨论,拟后再发。如果不经此程序,可称为“斜封墨敕”。在宋代,皇帝先草拟诏书,由中书令拟诏,如果中书令不同意,可以封还词头,或曰封驳,即退回到皇帝那里修改。即使中书省通过,还有门下省可以批驳。最后,还要由宰相副署,才能生效。钱穆曾列举宋太祖任命赵普为宰相的故事,因现有的三个宰相都已辞职,没有宰相可以副署。曾有人提出仿效唐时“甘露寺之变”之后的变通做法,也遭反对,因而最后由开封府尹(时为赵匡义)副署生效<sup>③</sup>。这说明,文官体系在政府重大决策时起着关键作用。

① 钱穆:《中国历代政治得失》,第8页。

② 钱穆:《中国历代政治得失》,第9页。

③ 钱穆:《中国历代政治得失》,第46页。



第三个方面是谏议制度。这方面我在《宪政结构中的谏议制度及其现代意义》中有过论述<sup>①</sup>。钱穆说，“对皇帝才称‘谏’”<sup>②</sup>。简要言之，谏议制度设立的目的就是为了批评政治最高领导人偏离天道的倾向，使其不犯或少犯错误，尤其是少犯重大错误。孔子说，“昔者天子有诤臣七人，虽无道，不失其天下”（《孝经·谏诤章第十五》）。显然，对于无道之君的过失，可以由诤臣的批评而得以纠正。苏轼在《上神宗皇帝万言书》中说，“然观其委任台谏之一端，则是圣人过防之至计；……风采所系，不问尊卑。言及乘舆，则天子改容；事关廊庙，则宰相待罪”<sup>③</sup>。其中“乘舆”和“廊庙”，分别指皇帝和朝廷，岂不就是对皇帝和朝廷的批评吗？林语堂评论说，“把监察机构存在的理由与其基本原则，说得清楚明白，再无人能比得上苏东坡这篇奏议了”<sup>④</sup>。

第四个方面，就是地方治理。在汉代，地方政府并不是一个事事要向上级请示汇报的派出机构，而是一个较小的治理单位。一个好的地方官，多是郡守县令，通常被称为“循吏”，虽然是代表皇帝对地方进行治理，但他并不在皇帝的直接命令下行事。余英时说，循吏“所奉行的不复是朝廷法令，而是大传统的中心教义”<sup>⑤</sup>。因而他是直接将接近天道的儒家文化价值实施于地方的公共治理之中。他们治理地方的方法，是重教化，轻刑杀；既以儒家大传统为文化标准，又尊重民间风俗礼仪。这正是儒家的本色，既从民间来，又将乡规民约提炼和上升为道德价值。这又是一个实现道统指导政统的地方，所谓“政统”，可以理解为公共治理。

在唐代安史之乱后地方治理仍能正常运转，凸显了在中央权威衰落之后，文官体系相对独立地治理地方的作用。虽然藩镇林立，但“几乎所有藩镇都是文官节度使”<sup>⑥</sup>。“这个群体自我生产的重要机制是科举，身份认同的核心媒介是写作”<sup>⑦</sup>。他们除了强化虚拟的中央权威外，最重要的是依赖于余英时所说的大传统对地方进行治理。这也说明，在正常时期，他们也主要依赖于大传统即儒家经典，以及当地礼俗进行治理，而较少获得中央政府的资源。中央政府的意义在于有一个虚拟的中央权威，以统摄地方。

由此可见，世俗政权选举士人的制度，并不是一个统治者挑选为自己服务的臣属的制度，而是一个政治集团为了保住自己不失政治合法性，保证不太偏离天道的制度安排。在政治集团与士人集团的博弈中，就形成了汉以后的政治结构。这个结构的目的是，就是要保证道统指导政统，保证政治集团从最高领导人到整个行政司法体系的实际运行，都要受到代表道统的士人的指导。余英时说，“汉代的皇帝终于承认儒教的正统地位与其说是由于儒教有利于专制统治，毋宁说是政治权威最后不得不向文化力量妥协”<sup>⑧</sup>。

## 五、走向公正和有效的选举制度

关于“知人”，即选举公共治理的贤人，夏商周时期已经作了很多探索。例如当时就有明确的“士”或“君子”的概念。所谓君子，最初是君主之子的称谓，他们是当然的公务人员，所以从小就要受到相关的教育。然而到了后来，大量非嫡长子成长起来，并游离于统治集团之外，所以君子就被用来称呼受过教育、探究天道并有道德操守的人。既然这些人要担任公职，就需要有一个被辨认和甄别的过程。据《大戴礼记·文王官人》和《逸周书·官人》记载，对公务人员的选拔，已有一套观察和取

① 盛洪：《宪政结构中的谏议制度及其现代意义》，《天府新论》2015年第3期。

② 钱穆：《中国历代政治得失》，第84页。

③ 苏轼：《苏东坡全集》，北京：北京燕山出版社，2009年，第1887页。

④ 林语堂：《苏东坡传》，天津：百花文艺出版社，2000年，第117页。

⑤ 余英时：《士与中国文化》，第139页。

⑥ 转引自李丹婕：《后上官婉儿时代与冯道的历史世界》，《读书》2017年第9期。

⑦ 李丹婕：《后上官婉儿时代与冯道的历史世界》，《读书》2017年第9期。

⑧ 余英时：《士与中国文化》，第142页。



用标准。人品观察标准有“六征”，包括观诚、考志、视中、观色、观隐、揆德，而每个观察标准又有多个具体方面。能力考察标准有“九用”，包括平仁而有虑者、慈惠而有理者、直愨而忠正者、顺直而察听者、临事而絜正者、慎察而絜廉者、好谋而知务者、接给而广中者、猛毅而度断者<sup>①</sup>。如此周密和细致，说明当时“知人”的需求已经很强劲，制度也相对成熟。

汉代面临的情境是，一方面，由于废封建立郡县、废除世卿世禄，需要大量文官；另一方面，春秋战国时的游士传统也不再适用。春秋战国时期诸侯国较多，并处于竞争状态，因而对士的需求也较多；而士也不见得局限于本国范围，而是可以到其他国家，甚至敌国做卿大夫的门客，甚或做诸侯的客卿。并且游士更适用于法家和纵横家，他们看重在国家层面建功立业，而儒家更注重地方秩序，因而未必倾向于毛遂自荐。汉代海内一统，郡县分明，它需要的士的类型也与春秋战国有很大不同；后者需要在短时间内富国强兵，集中全国资源以用于战争；前者则要求进行长期稳定的公共治理。而士要寻求公共职位，就只能向一个政权申请。

此时汉朝廷面临的问题是，如何避免秦朝所犯的错误，将汉朝廷的行为保持在不致严重偏离天道的轨道上。刘邦已经明白了“不能马上治天下”，知道自己的优势是争战，尚不具备公共治理的能力，也不清楚什么是社会秩序的基本原则，所以他发布《求贤诏》，其中说“盖闻王者莫高于周文，伯者莫高于齐桓，皆待贤人而成名”（《汉书·高帝纪》）。把政治领袖的成功与贤人辅佐联系起来，直接与孔子的“知人”相呼应，也是在接续春秋战国时期的道统指导政统的传统。他说，贤士大夫怎么能不与我共同治理以利天下呢？于是他下令要求各级地方政府推荐贤人，开启了一个稳定政府向全社会求取人才的传统。

接下来的问题是，如何在较多的士人中发现最优秀的人才，他们更懂得儒家经典，从而更接近天道，也就能承担起汉朝政府文官体系的重任。实际上，刘邦的《求贤诏》采取了一个最现成简便的方法，就是要求现有的地方政府进行选择，这就是察举制度和征辟制度。前者是自下而上的推举，后者是自上而下的选任。虽然这两种制度都有一些问题，如地方官员或诸侯王更倾向于推举自己的子弟和亲朋好友，但从长时期的制度演化角度看，汉代察举和征辟制度的意义，在于这是中央政府有意识系统地选拔人才，也是制度化地让士大夫群体进入公共治理领域的重要变革。钱穆说，“自从武帝以后，汉代逐渐形成了一种一年一举的郡国孝廉”，在二三十年的时间内，汉朝的政府机构就被士人充斥了，是为“士人政府”。

然而，对人的观察和判断是一件最为困难的事情，原因在于人是一种智慧生物，他会思考、语言和文字，但这种能力往往又是一种脱离真实世界的假象，甚至是一种可以用来欺骗的手段。在传统中国，有过不少以假象欺骗的例子。如王莽和隋炀帝的例子。更何况，还有荐举者本人如地方官员与皇帝初衷不一致的地方。他们可能想通过推荐人才增强自己的政治实力。在汉代，因为有举孝廉的激励，许多人伪装成孝顺、廉洁的形象以牟取官职；到了东汉末期，则有“举秀才，不知书；举孝廉，父别居”的童谣，所以朝廷在察举制度之后又加设考试制度，以加强考察。到了曹魏时期，钱穆说，“曹操以陈群为尚书，掌吏部用人事，陈群始创设九品中正制”<sup>②</sup>。

九品中正制就是由中央政府建立一个考察和评价人才的标准与体系，分成九个等级，从各地选拔出大小中正官若干人组成团队，对士人加以考察，并记入档案。考察的依据，有时要“依据各地方之群众舆论与公共意见，依然仍保留有汉代乡举里选之遗意”<sup>③</sup>。吏部也就根据这些考查表的评价对官员进行奖惩和黜陟。然而这套制度最初是为了在魏代汉之际收编现有官员，只是一时的临时措施<sup>④</sup>，到后来逐渐成熟，但也要严格依赖于人的判断，所以就会有大的取舍空间，较难公正，并且因

① 转引自张岩：《从部落文明到礼乐制度》，上海：上海三联书店，2004年，第327—330页。

② 钱穆：《中国历代政治得失》，第54页。

③ 钱穆：《中国历代政治得失》，第54页。

④ [日]宫崎市定：《九品官人法研究：科举前史》，韩昇、刘建英译，北京：中华书局，2008年，第7—8页。

为仍是主观推荐,且大小中正官多来自世家大族,还是要更偏向于世家,所以到后来又有“上品无寒门,下品无士族”之说。

对士人进行主观判断的察举制度,一直就存在问题,所以在相当长时间内,察举与考试并行。考试虽也有缺陷,但与察举相比,究竟是白纸黑字,出自士人之心之笔,减少了主观判断的不确定性和重大偏差。实际上,汉代实行察举制度时,一直伴之以考试,如早在文帝时期,晁错就是经对策考试而被重用;董仲舒也是在武帝考试策问时从一百多人中脱颖而出。直接以考试选举,在历代屡有尝试,如南朝宋明帝泰始三年(467)和北齐武成帝河清元年(562)都曾开科考试<sup>①</sup>。到了隋朝,就正式地将考试作为选举人才的主要方式,这就是隋炀帝大业二年(606)开始的“建立进士科以取士”的制度。“完全依据考试成绩决定去取的选官制度,被称作科举制度”<sup>②</sup>。这一制度在后世又被改进和完善,得以长期沿用,直至清末。

虽然从汉代开始,察举制度一直伴随着考试制度,而科举制度不过是将考试前置,放在了所有考察措施之前;任何一个人只要报名,就可以参加考试。然而这一小小的变化实际上有着重要意义。这就是,完全排除了透明度低、主观性强、容易被操纵和把持的“初选”过程。汉代与魏晋南北朝的选举制度被人诟病的地方,就是贵族和官僚把持着举荐或考察人才的重要环节,使得大量寒门子弟从一开始就被排除在外。尽管经举荐或考察选拔的人员还需考试,但已经把大量的人才淘汰掉了,而科举制度一举解决了这一问题,使所有寒门子弟不需要经过筛选过程就能参加考试。据一项对宋太祖时期进士的研究,在有出身信息的93人中,81.7%出身寒门<sup>③</sup>。

科举制度亦有问题,一是考试制度本身固有的问题,一是技术性问题。后者是关涉考试成绩真实性的问题,这包括要防止考场作弊、考官漏题、判卷偏向、取士不公的问题。这可以用技术性和制度性手段加以防止,如宋代将试卷重新抄写一遍,使判卷官员无法从字迹上辨别是何人所作;又如主考官与其同事在判卷时,要与外界隔离长达两个月之久<sup>④</sup>。如果有人被怀疑与考官串通,就有可能遭受严厉的惩罚,如明代唐寅的遭遇;如果有贿赂考官行为,重则会被判极刑,如周树人之祖父的下场。

而科举本身内在的问题,是文字考试的成绩仍不是全面判断一个士人的充分信息。这是因为,人类的文本经典仍与理想的天道有所距离,过于拘泥文字,而缺少对社会现实的把握和理解,有可能出现只知高调重复教条,不能解决实际问题甚至会作出错误决定的书呆子。这就是孟子所谓“尽信书,则不如无书”(《孟子·尽心下》)。文字能力和实际的公共治理能力还不能划等号,完全凭考试成绩不足以评判士人的能力。即使对试卷本身,也会因为主考官的倾向甚至偏见而作出错误的评判。很多后来被证明出类拔萃的人,在当初多是屡试不中。如韩愈三试不中,王阳明两次落榜,文徵明则是九试不第。

显然,文字考试是考察一个人对经典文献的阅读理解,以及如何用来解决当下国家与社会的问题,这与解决实际问题的能力还有距离。对人的全面考察,应是除了文字考试外,对其工作能力予以充分考察。实际上,更广义地看,文字考试只是选取官员考核的最初部分,历代的选官制度也包含了对人的实际行为和工作能力的考察。毕竟,整个官僚体系是分层级的,一个考中科举的年轻人也只能从最低级的官员做起。所以整个晋升的阶梯就不仅依据他的考试成绩,还要看他在岗位上的作为。如在宋代,有比较成熟的官员考核制度,对于地方官员,宋神宗时考核“三最”,即“狱讼无冤、催科不扰为治事之最,农桑垦殖、水利兴修为劝课之最,屏除奸盗、人获安处、振恤困穷、不致流移为抚养之最”<sup>⑤</sup>。所有这些都是对提供基本的公共服务的考核,这实际上是比文字考试更硬的考核。

① 金滢坤:《中国科举制度通史·隋唐五代卷》,上海:上海人民出版社,2017年,第10页。

② 金滢坤:《中国科举制度通史·隋唐五代卷》,第11—12页。

③ 石振峰等:《蟾宫折桂与高山流水:宋代士大夫的文学与文化研究》,成都:四川大学出版社,2014年,第41页。

④ [美]艾朗诺:《美的焦虑:北宋士大夫的审美思想与追求》,杜斐然译,上海:上海古籍出版社,2013年,第68页。

⑤ 脱脱等:《宋史》卷一六三《职官三》,北京:中华书局,1977年,第3839页。

## 六、谁在主导选举制度？

在以往对中国传统选举制度的研究中,主流的看法是,选举制度是为政治统治集团服务的,至多是他们为了巩固自己的统治而向知识阶层的让步。唐太宗看到大量士人踊跃参加科举考试,于是说“天下英雄尽入我彀中”。历朝历代,也经常有“野无遗贤”的说法。由于皇帝是政治结构中地位最高者,人们往往就会想,是皇帝利用了士人的报国之心或功名之心,巧妙地用于一己之私利。其实这是一厢情愿的说法。从智慧和思想高度来讲,显然儒家作为一个文化传统,儒士作为一个前后相继的群体,可以说在大多数时间里高于和优于政治集团的成员。因而谁被谁利用的问题,尚可讨论。

如果我们从士人角度,或者从全社会的角度看,政治统治集团通过对自己长远利益的考虑,愿意接受士人系统性制度化地进入到政治结构中来,既对全社会有好处,也能够发挥士人才干。关键在于,如果我们把士人看作是对天道有所追求和把握的人,我们就更应该明白,在选举官员的问题上,士人具有更清晰的认识和自觉。孟子说,“惟大人能格君心之非”(《孟子·离娄上》),即士人能够纠正政治领导人心中错误;其目的,就是更好地进行公共治理。朱熹说,“惟有大人之德,则能格其君心之不正以归于正,而国无不治矣”<sup>①</sup>,王阳明说,“‘大臣格君心之非’之类,是则一皆‘正其不正以归于正’之义”<sup>②</sup>,是同样的意思,都是在说,儒士进入政府的使命首先就是纠正君主心中的错误。

实际上,一个好的制度,一定会在实现社会利益最大化的同时,对所有人都有长远的好处,包括对统治者。在政治现实面前,若想推动制度的变革,就要让当政者接受,而让他们接受的最好方法,就是告诉他们这样做对他们有利。这不仅是一种游说技巧,实际情形也是如此,即存在着统治者利益最大化和社会利益最大化的重叠部分。说服当政者的最好方法,就是突出两者重叠的部分。我们看到在春秋战国时期儒家游说就有着这样的特点。例如《孟子》一开篇,就是“孟子见梁惠王”。

王曰:“叟!不远千里而来,亦将有以利吾国乎?”孟子对曰:“王!何必曰利?亦有仁义而已矣。王曰:‘何以利吾国?’大夫曰:‘何以利吾家?’士庶人曰:‘何以利吾身?’上下交征利而国危矣。……苟为后义而先利,不夺不餍。未有仁而遗其亲者也,未有义而后其君者也。王亦曰:仁义而已矣,何必曰利?”(《孟子·梁惠王上》)

孟子在这里雄辩地告诉梁惠王,如果只讲“利”而把“义”放在后面,反而是欲壑难填,招致祸害;只要行仁义,自然会有大利。再如《礼记·大学》中有言,“国不以利为利,以义为利也”,也是这个意思。前一句“利”是当下的利,国君自己的私利;而后一句的“利”是指大利,社会之利,也包括国君自己的长远利益。

在《孝经》中,我们也看到这种看似诱导式的表达:“高而不危,所以长守贵也。满而不溢,所以长守富也。富贵不离其身,然后能保其社稷,而和其民人。盖诸侯之孝也。”(《孝经·诸侯章第三》)告诫诸侯要谦虚谨慎,并且诱导说,这样可以“长保富贵”,就是长远的利益。对于天子,孔子说,“爱亲者,不敢恶于人;敬亲者,不敢慢于人。爱敬尽于事亲,而德教加于百姓,刑于四海。盖天子之孝也”(《孝经·天子章第二》),这里所谓“天子之孝”,就是要永葆江山,就是天子的长远利益。用这样的长远利益,去劝说天子要遵循儒家的道德原则。

我们也可以想见,在传统中国政治结构中的制度建设,包括人才选举制度,很大程度上是由儒家士大夫提出,为皇帝所接受的。如刘邦下“求贤诏”,是受到了陆贾“马上不能治天下”的影响;董仲舒在对策中说:“故圣王已没,而子孙长久安宁数百岁,此皆礼乐教化之功也。……夫人君莫不欲安存而恶危亡,然而政乱国危者甚众,所任者非其人,而所繇者非其道,是以政日以仆灭也。”(《汉书·董仲舒传》)就是说,虽然周朝的开国圣王逝去,其子孙却享国数百年,全赖礼乐制度以循天道;谁人不

① 朱熹注:《孟子集注》,《四书集注》,北京:北京古籍出版社,2000年,第300页。

② 王阳明:《答顾东桥书》,王阳明撰,邓艾民注:《传习录注疏》,上海:上海古籍出版社,2015年,第104页。



想如此？只是经常用非所人，由非所道。

所以，他提议说：“臣愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士，数考问以尽其材，则英俊宜可得矣。”“夫长吏多出于郎中、中郎、吏二千石子弟，选郎吏，又以富訾，未必贤也。”“臣愚以为使诸列侯、郡守、二千石各择其吏民之贤者，岁贡各二人以给宿卫，且以观大臣之能；所贡贤者有赏，所贡不肖者有罚。夫如是，诸侯、吏二千石皆尽心于求贤，天下之士可得而官使也。”（《汉书·董仲舒传》）这里涉及了不能仅从现有贵族、官吏子弟中选举官员的意见，以及贡士和太学制度的设置等问题。《资治通鉴》说：“天子善其对，以仲舒为江都相。”<sup>①</sup>汉武帝接受了他的建议，并加以重用。这段记载很清楚地说明，选举制度的具体方案也来自儒士。

有些时候，因改朝换代或战乱，选举制度弛废，又会有士大夫进言，要求恢复选举制度。如东晋太兴元年（318），晋元帝以世道离乱，想免除考试而录用官员，尚书陈颙上书说，“宜渐循旧制，试以经策”，晋元帝接受了他的意见，恢复考试制度。由于晋元帝诏书称“不中科者，刺史、太守免官”，许多被举荐的秀才和孝廉就不敢进京考试，元帝又想将已经到京的秀才和孝廉免试，但尚书郎孔坦又奏议，这样一来，那些有真才实学和奉公守法的人就会受到打击，反而让心存侥幸者得官，会败坏社会风气。元帝也接受了他的意见。一直拖了七年才举行考试<sup>②</sup>。这个例子从反面说明，士大夫们不仅提出和创设了选举考试制度，而且也有意识地维护和恢复之。可见这个制度就是由儒家士大夫们所主导。

反过来，即使有选举考试制度，优秀的儒士也不以考取功名为最高追求，而是把这一制度看成是实现行道理想的一种选择，这在儒家的出处进退原则中体现得非常清楚。孔子说：“邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”（《论语·卫灵公》）如果国家无道，则可辞去官职。伊川先生说：“古之人所以必待人君致敬尽礼而后往者，非欲自为尊大。盖其尊德乐道之心不如是，不足与有为也。”<sup>③</sup>如果政治领导人不能尊敬士人，礼貌相加，则也不足以与之共事。所以真正的士大夫不会把科举功名看成是最高理想。王阳明先生曾两次落第，但他不“以不得第为耻”，而“以不得第动心为耻”<sup>④</sup>。可以说，儒家传统作为整体而言，其眼界是在选举制度之上。

## 七、结语：道统指导政统原则和选举制度的现代意义

综上所述，我们可以从传统中国的选举制度中总结出几点原则。

第一，道统指导政统原则；

第二，“知人”原则，即实行上述原则，主要依赖于人；

第三，在具体制度上，要建立一套使社会精英常规化进入政治结构的制度；

第四，对人的评价标准是以儒家为主的经典；

第五，对人的选择，除了主观标准外，要进行文字考试；

第六，文字考试应该前置，即对任何人都不附带条件，任何人都有考试的权利；

第七，在考试基础上，对进入到公职系统的人员的政绩进行考核。

这几条原则在中国的现代社会中还适用吗？我们可以逐条讨论。首先是“道统指导政统”原则。道统既然是指天道或自然法，便是跨越时代的。现代社会仍然要在最高正义秩序的基础上组织和运转，无论人们愿意与否，自然法都在发挥作用，因而要“道统指导政统”。

第二，关于“知人”原则。人类社会的原则显然是要由人来遵循、实施和维护。这些对人类有助

<sup>①</sup> 司马光编著，胡三省音注：《资治通鉴》，北京：中华书局，1956年，第556页。

<sup>②</sup> 司马光编著，胡三省音注：《资治通鉴》，第556页。

<sup>③</sup> 朱熹编：《近思录》，北京：中国文联出版公司，1995年，第261页。

<sup>④</sup> 《王阳明年谱》，杨光主编：《王阳明全集》第一卷，北京：北京燕山出版社，1997年，第63页。



益的原则虽然对人类整体和长远有好处,但在具体情境中,不见得对具体个人或团体有好处,从而可能会出现背离原则的现象。因此,维护原则需要人的努力,尤其是在公共领域中担任公职人员的努力,所以现代社会仍要“知人”。

第三,关于“社会精英常规化进入政治结构的制度”。儒家认为,如果没有士人对政府偏离天道的趋向加以防止和纠正,就不能保证社会在大多数情况下运行在遵循天道的轨道上,就可能带来政治败坏和社会动荡。因而,需要士人进入政府,批评和纠正政治领导人的错误,参与决策,实施公共治理。要“知人”,就要发展出一套选拔人才的制度,这就是选举制度。到了现代,虽然民主制度能够在一定程度上制约权力,但仍有其缺陷,人性的弱点仍然明显,因而需要有一个吸纳社会精英的政治结构。

第四,关于“对人的评价标准是以儒家为主的经典”。这在传统中国是大致不错的,在今天的中国,儒家作为在本土发展起来的高级文明,仍是中国的文明经典之一。近代中国的历史经验告诉我们,那些看似完美而高明的唯理主义传统,却会给社会带来灾难,而儒家传统既上追天道、下起草根,其经典优美凝练,又非常注重实际,并有很强的可操作性。

然而,在社会开放和文化交流的现代世界,还并存着许多其他高级文明,它们在各自的社会中都扮演了道统角色,内含着接近天道的文化原则。这些原则或者与儒家原则有着高度重叠,或者从不同角度诠释着自然法,因而可以被整合到现今中国的道统之中。当然,这一过程才刚刚开始,还需要相当长的时日才能完成。不过,在这一过程中,以儒家原则为主,同时保持文化开放的姿态则是必需的。选举的价值标准应随着中华文化对外来文化的开放而包容更多的内容,尤其要重视各文化价值的重叠共识部分,并将现代科学技术的内容也包括进来。

第五,对人的评价与判断是综合的,但又是困难的。在诸种评价形式中,文字考试相对而言还是具有优势。首先,文字考试比较综合地反映出一个人对经典的理解、价值取向、文字能力、分析能力等等;第二,这种反映不会经过另一个人的主观判断而加以增减甚至扭曲。所以,对想要谋取公职的人进行文字考试仍是一项主要的评价手段。在孙中山提出的“五权宪法”中仍保留了“考试权”,并与其他四权即立法权、行政权、司法权和监察权并列,也说明考试制度在近现代得到了肯定和继承。

第六,考试前置,或所有人有权利进入申请公职的文字考试,实际上是向全社会各阶层开放。科举被废止以后,从进入公共领域的角度看,公平原则遭受伤害。因为没有制度化的文字考试,人才的初选就更多地依赖于政治实力和官场关系,致使官僚体系出现退化。民国以后,由于原来的文官体系坍塌,所以政治决策缺乏约束与批评,致使官场腐败丛生,地方治理混乱,乡村土豪劣绅横行。

1949年以后,选拔官员基本上是以现有官员的意见为主,形成了刚性的行政利益集团。“文化大革命”时期,更是全面废除了考试制度,上大学必须单位领导同意和推荐,几乎退到了魏晋之前。其结果,只能培养出听话的官员。改革开放以后虽然恢复了高考制度,但公务员的选拔只以考试成绩为参考,导致整个官员体系呈现低能化倾向,缺乏批评精神。因而,将考试前置仍是我们今天要坚持的原则。选举考试的制度设计,可借用现代技术尤其是计算机和信息技术,以保证考试的公正性和真实性。

最后,文字考试只是对人的初步评价,也是所有评价中较小的部分。在取士以后,则根据士人的表现进行表彰或惩罚,晋升或黜退,全过程地甄别和选择。用实际政绩评价官员,才是对官员整体评价中的最重要选项。这一原则,放之四海而皆准,似无需多说。不过在今天,对于官员政绩的考察,则要在传统制度的经验基础上,借助于民主制度、协商制度和公共服务评价制度,以更为接近真实和公正有效地考核。

看来,传统中国的“道统指导政统”原则具有普适性和持久性,由此衍生出来的选举制度所包含的原则,也具有普适性和持久性。既如此,也是我们今天应该予以传承的。

# 先秦儒家的“富德两难”问题

李晨阳 刘琳娜

**摘要:**道德修养是否必须以物质富裕为前提?先秦儒家对此表达了两种看似矛盾的观点,我们可以将此解读为早期儒家的“富德两难”问题。对此问题可以提出四种可能的解决方案,即分别主张:(一)对上述问题的正反两种解答一对一错;(二)物质富裕与物质贫困分别对应不同德性;(三)物质价值与道德价值相互独立;(四)上述矛盾命题分别针对着不同的说教对象。然而,这四种处理方案,各有其文本解释与学理上的局限性。区分个人和社会两种视角,一方面强调个人在道德选择上肩负着无法推卸的责任,另一方面从统计科学的角度看待社会整体道德水平与物质贫富之间的正相关关系,或为解释物质富裕与道德修养关系问题的有效思路。

**关键词:**物质财富;道德修养;富民;儒家;社会整体视角

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.05.07

先秦儒家针对物质富裕和道德修养之间的关系,主要表达了两种观点:一方面,一定程度的物质富裕是人可以进行道德修养的必要条件;另一方面,即便缺少充裕的物质条件,人也仍然可以进行道德修养。这两个观点之间存在明显的矛盾:既然儒家将道德修养视为人生最根本的追求,如果人们可以无视物质条件而修养自身,那么又有何必要追求物质富裕呢?而反之,如果物质上的富足是人们在道德上提升修养的必要条件,那么贫穷之人如何可能在道德上完善自我呢?此可谓早期儒家的“富德两难”问题。本文拟检讨此矛盾问题,提出几种可能的解答,并进而提出在我们看来最为合理的解释方案。

## 一、两个相互矛盾的命题

本文所讨论的“物质富裕”,指的是人在生活所需的衣食住行及医疗需求等物质条件方面达到一个较合理的水平。此水平线当在最低的生存限度之上。尽管它会由于社会经济发展水平的不同而有相应的变化,但总体上可以将其界定为是令人体面和舒适的水平。儒家将有德性的生活视为最高理想。《大学》云“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”,而修身的终极目标是“明明德”,亦即弘扬光明的德性。在这一前提下,物质财富的价值需要被置于与道德修养的关系之中进行考量。若物质财富对于修养而言是必不可缺的,其价值便得以确立。若反之,则不能认为物质财富不可或缺。先秦儒者表述过两种看似矛盾的言论:一是道德修养以物质富裕为前提,二是道德修养不以物质富裕为前提。以下将就这两种命题分别进行讨论:

### (一)道德修养以物质富裕为前提

先秦儒者普遍倡导“富民”的政策。在这方面,儒家哲学与其他宗教传统有着明显的差别。早期基督教哲学明确反对追求物质财富。《圣经》中提到耶稣说:“财主进天国是难的”,“骆驼穿过针的

眼,比财主进神的国还容易呢”(《马太福音》19:24,《马可福音》10:25,《路加福音》18:24-25)<sup>①</sup>。佛教哲学对物质追求也持有类似的(但相对温和的)态度。佛陀自己放弃了王子的富裕生活而寻求开悟。在佛教教义中,苦难被认为是由欲望而产生,对财富的追求就是欲望之一。佛教以超脱世俗为理想,至少并不提倡追求物质上的富足<sup>②</sup>。与此两者不同的是,孔子明确地提倡富民的政策,满足人们对物质条件的渴望。在儒家眼中,贫穷并非好事,而是应该加以避免的,而富足一般被认为是值得肯定的,应该加以促进。《孔子家语·贤君》记载,孔子有云,“政之急者,莫大乎使民富且寿也”。言下之意,在物质富足时,人们不仅能过上体面的生活,而且可以获得长寿。孔子继而还说道,“省力役,薄赋敛,则民富矣”(《孔子家语·贤君》),政府应通过尽量减少徭役和税收来使人民生活富裕。显然,对孔子来说,富裕不仅不应被排斥,而且是值得追求的。

当然,孔子的政治理想并非仅仅停留在“富民”上。《论语》中记载了孔子与弟子冉有的如下对话:

子适卫,冉有仆。子曰:“庶矣哉!”冉有曰:“既庶矣,又何加焉?”曰:“富之。”曰:“既富矣,又何加焉?”曰:“教之。”(《论语·子路》)

孔子在对话中指出,为政分三大步骤:首先要使人口丰足,其次使人民富裕,最后则是对人民进行道德教化。在这段话中,孔子似乎暗示应在道德教化之前首先满足人民的物质需求,要在人民达到富裕的基础上再对他们进行教化。《孔丛子·刑论》记载孔子之言道:“饥寒切于身而不为非者寡矣。”也就是说,当人们在基本物质需求得不到满足时,他们很难保持道德水准而不为非作歹。依这样的逻辑,物质富裕可以被视为道德修养的基础。

孟子以一种更为明确的方式表达过相近的观点。他所阐发的“仁政”思想,主要包括两个核心观点:一方面,在经济上使人民富足;另一方面,在道德上培养人民,这两点是紧密联系的。他延续了孔子的思想,说道:“易其田畴,薄其税敛,民可使富也。”(《孟子·尽心上》)治理田地和减轻税负是使人民富裕的具体手段,而使人民富裕是为政者的主要目标之一。他也坚持认为,好的政府必须使人民像获得水和火那样轻易地得到充足的粮食,“使有菽粟如水火”,更进一步,在这样物质富足的基础上,人们便可以在道德上有所提升,“菽粟如水火,而民焉有不仁者乎”(《孟子·尽心上》)。当然,这并不是说,当人们有充足的食物和其他必需品时就会自然变成道德上的完人,而是暗示人们在富足时更易于实现道德上的提升。

孟子还更加直接地将物质富裕与道德修养联系起来,他说道:“有恒产者有恒心,无恒产者无恒心。苟无恒心,放辟邪侈,无不为已。”(《孟子·滕文公上》)与孔子相似,孟子也看到了财产对于人们道德养成的重要性,他认为从一般意义来说,有物质保障也即有“恒产”的人才能够秉持追求道德的“恒心”,没有这样的保障,人们很容易行为失当、失去操守和底线。他还认为若要建成一个有德的社会,政府必须先让人民富裕起来,其曰:“是故明君制民之产,必使仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡。然后驱而之善,故民之从之也轻。”(《孟子·梁惠王上》)为政者在满足人民物质需求的基础上再“驱而之善”也即对民众进行道德教化,民众就会比较容易遵从。从以上两条言论也可推知,当人们处在缺衣少食、无处容身的贫困之中时,是很难要求他们追求道德修养的,有物质富裕做基础的人们则更容易建设起一个有德的社会。

在孟子的仁政思想中,王道以满足人民的物质需求为起点。他用了很多的笔墨来叙述为政者应给予人民物质上的保障:

<sup>①</sup> 和其他很多传统一样,基督教中对此类经文也存在着不同诠释与多种理解,例如,加尔文教派便持不同立场,主张要积累物质财富。

<sup>②</sup> David Loy 在《佛教与贫穷》一文中提出了与上述一般看法相反的观点,可参见 <http://www.buddhachannel.tv/portail/spip.php?article3707>。另外也有诠释认为,佛教的“中道”思想在一定程度上并不反对物质财富。

五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。（《孟子·梁惠王上》）

这段话表现了普通人民对于一定水准的物质条件的渴望：当社会经济繁荣时，老者不需要从事繁重的劳动，而可以在吃穿上得到满足。在孟子所处的时代，衣帛食肉是物质富裕的表现。在种植、养殖、田耕等方面保证人民的衣食需要，在此基础上再建立学校，对人民进行仁义孝悌的道德教育，这构成了孟子政治思想的整体图景，也是他的“王道”理想的具体展开。

儒家的“王道”思想，并非只是停留在让人民富足的地步，而是以培养人民的德性作为根本目标。物质富足是教育和道德教化的前提，这样的观点可以在很多先秦文本中得到印证，并非儒家经典所独有。例如《管子·牧民》中有“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”的名句。由于食物短缺是造成社会不安定的主要因素，古代中国哲学家一般相信充足的食物供给是构成一个良好社会的必要条件。在充足的食物供给下，人们可以生产其他的物资以满足生活所需，也将有能力在道德的修养上有所投入。在物质与道德的关系上，这种信念意味着人们将物质的富足视为道德修养的先决条件。上面所述的孔孟的言语，也都是这一观点的体现。

## （二）道德修养不以物质富裕为前提

孔子和孟子虽然都强调了物质富裕对于道德修养的重要作用，但这并非他们唯一的主张。孔子同样强调个人修养需要超越经济条件的限制。在很多情境下，他也表示：贫穷并不妨碍人们获得美德。如他赞美弟子颜回道：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”（《论语·雍也》）颜回可以无视经济环境而求道，簞食瓢饮的贫困生活并不能阻止其完善自己的道德品质，因而被孔子称赞为“贤”，足以为道德之模范。实际上，孔子还曾在一般意义上表示，如果一个人有志于道德养成的话，经济条件并不重要。他甚至说“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也”（《论语·里仁》）。不能忍受恶劣环境的人不足以称得上是求道者。而他也赞美子路“衣敝缊袍，与衣狐貉者立，而不耻者”（《论语·子罕》）的表现。虽然子路穿着破旧的衣服，但在华冠丽服的富裕者面前毫不自惭形秽，这说明他内心自信，有着超越于物质的追求。孔子认为，立志追求道德的决心可以使人无视物质条件的阻碍。更进一步来说，艰苦的物质条件甚至可能有助于人的道德养成。孔子有言，“岁寒，然后知松柏之后凋也”（《论语·子罕》），正如严酷的气候反能凸显松柏的耐寒，贫苦的环境也可以检验一个人的意志和品格。

孔子在政治主张上表达过对人民福祉的深切关怀，但有时似乎又不太关心贫困问题。他似乎将贫穷视作一个相对的概念，并认为当财富均匀分布于社会时，就不存在贫困问题，所谓“不患寡而患不均，不患贫而患不安”（《论语·季氏》）。较之富裕，孔子更重视社会的和谐<sup>①</sup>。当社会没有巨大的贫富差距时，人与人的关系是和谐的，和谐的人们能够彼此关心，一起培养美德。在这种情况下，即便贫穷，社会也还是稳定的。因此，从这个角度来看，孔子似乎并不认为经济贫困与道德修养有着必然的联系。

孟子同样认为，无论经济条件如何，人们都应培养自己的品德。作为儒家理想人格的“士”，需要做到“穷不失义，达不离道”，不论是在不如意的困境之中还是在富足通达的顺境中，都需要保持对道义坚持，更具体而言便是做到“穷则独善其身，达则兼济天下”（《孟子·尽心上》）。这里所说的“穷”不仅仅是指物质上的贫困，也包括窘迫潦倒的境地。孟子甚至还认为道义比生命更为重要：

鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。（《孟子·告子上》）

在义与生命发生冲突时，君子宁可为道义而舍弃生命。道义既然重于生命，那么，它也必然重于

<sup>①</sup> 关于儒家的和谐哲学，可参考 Li Chenyang, *The Confucian Philosophy of Harmony*, Routledge, 2014.



财富和其他任何形式的物质条件。可以推断,是否遵守道德是一个人自己的抉择,物质条件并不能成为阻碍一个人坚守道德的理由。

从以上讨论可以看出,孔子和孟子所表达的两种观点之间似乎存在着一种张力。虽然他们没有将这些观点显题化,但从他们的言语中不难推出这种矛盾关系:一方面,物质财富是道德修养的先决条件;另一方面,道德修养可以独立于物质财富而得到实现。这是我们解读早期儒家时遇到的“富德两难”问题。该如何处理这一问题呢?

## 二、协调富德关系的四种可能方案

在本节中,我们来讨论解决“富德两难”问题的四种可能方案:

### (一)二命题之一为假

解决这一矛盾的最简单的方案是,断言上述两命题之一可能是错的,也即:物质富裕不是道德修养的先决条件,或者,道德修养不可能离开物质富裕而实现,二者只能居其一。这种思考方式有一些依据,毕竟孔孟都没有明确地论述过这两个命题:例如,孔子并没有明确肯定物质福利是道德修养的必要条件,因为他也认为即便没有令人满意的物质条件,人们依然可以养成德性。由此或许可以推知:物质富裕并非道德修养的先决条件。

然而,这种理解有其局限性。正如上文已经引述的,孔子确实认为物质富裕对道德修养至关重要,孟子在这一点上的表达更为明确。从个人修养的角度来说,在缺乏充分的物质条件的情况下,一个人的确难以得到全面的发展,而有德之人应该是一个全面发展的人。所以,否认物质是道德修养的必要条件,并不像它乍看上去那么有说服力。更进一步,从社会教化的角度言之,传统儒家确实反复强调物质富裕对于一个良性社会的重要性和优先性。在以有道德的社会为最终目标的同时,儒家的政治哲学也主张以民生为基石。否定物质条件与道德修养之间的联系,可能会影响到儒家主张政府事务应以民生为优先的正当性。

但是,如果接受物质富裕是道德修养的先决条件,则又无法解释儒家道德规范对贫穷人的有效性。一般说来,儒家的伦理规范对于所有人都是适用的,若认为必须在富裕之后方可进行道德修养,则可能为穷人的失德提供开脱的借口,这并不符合孔孟的原意。孔子主张“贫而乐(道)”(《论语·学而》),孟子提倡“贫贱不能移”(《孟子·滕文公下》),都对困境之中的美德表达了推崇。就此而言,贫穷虽然可能是道德修养的阻碍,但这并不代表贫穷者就失去了发展德性的资格,相反,贫困之中所发展出来的美德更是弥足珍贵的。

总之,不论是认为道德修养可以独立于物质条件,还是认为必须以物质富裕作为道德修养的前提,在理论上和先秦儒家文本的解释上都会遇到相应的问题。

### (二)不同物质条件对应不同德性

另一种可能的解决方案或许比第一种更有说服力:孔孟的观点可以被理解为,人们需要财富来培养某一些德性,而另一些不同的德性则不需要以财富为基础。事实上,他们的一些言语中确实暗示了如此解读的可行性。

例如,孔子曾说“君子素其位而行,不愿乎其外。素富贵,行乎富贵;素贫贱,行乎贫贱”(《中庸》),强调君子应安于其所处的环境,不论贫富,各有其处事之道;处于富贵的地位,就做富者应该做的事,处在贫贱的地位,就做贫者应该做的事。孔子还论述了“贫而无怨”“富而无骄”(《论语·宪问》)等德性,因为贫穷的困境往往易使人怨天尤人,而充足的财富又往往会让人傲慢自大,因此,贫穷有助于培养忍耐之类的德性,富裕则为人们培养谦逊之类的德性提供了机会。

孟子也有类似的言语,他说:“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈。此之谓大丈夫。”(《孟子·滕文公下》)我们可以将其解读为,人在面对不同的条件时,可以培养出不同的德性,分别是在富贵时不骄奢淫逸、在贫贱时不改变节操、在面对威胁时不轻易屈服,这样一来,不淫、不移和不屈便可被视

为是针对不同物质条件的不同德性。

然而,这种解决方案的主要问题是,它使贫穷和富裕对于道德修养的作用显得毫无区别;虽然财富有利于某些德性,但贫穷亦有利于发展其他种类的德性。但如果是这样的话,既然儒家的目标是建立一个有德的社会,而不论贫穷富裕,德性都能得到平等的培养,那为什么孔子和孟子都刻意推动社会经济走向富裕,而不是对物质生活漠不关心呢?此外,如果人们需要贫穷来更有效地培育某些德性,那么社会是否应该刻意创造贫困呢?合理的答案应该是否定的。所以,第二种解决方案也并不像初看起来那样可靠。

### (三)物质价值独立于道德价值而存在

第三个可能的答案是,尽管物质富足不会比贫穷更能促进道德修养,但它在其独立的层面上改善了人民的福祉,因此它本身具有独立的价值。按照这种想法,人的生存是多方面的,除了道德追求外,也有物质需求。儒家提倡能满足人之欲求的生活,由此便可理解为:既包括满足人们的物质需求,也包括满足人的道德或精神需求。因此,无论对道德修养的影响如何,物质富裕本身是需要的。

这个想法通过将道德与物质分开,证明追求物质价值有其合理性。这个看起来十分务实的叙述,实际上也有其弱点。在孔子和孟子思想中,物质与道德这两个维度并不是分离的。在这方面,儒家所倡导的德性伦理与康德的伦理观完全不同。儒家伦理强调的是培养道德人格,而非道德决策。后者在当代道德哲学中,通常强调伦理决策的“闪现”而非延续——其过程是“以单独的决策为导向,将决策视为与其他决策脱节,忽视或轻视承诺延续性在道德上的重要性”<sup>①</sup>。而儒家伦理则注重人格的培养,一个有品格的人需要具备道德知识和实践德行的倾向。这种观点与亚里士多德的善的生活学说有着相似之处。亚里士多德说:

幸福也显然需要外在的善。因为,没有那些外在的手段就不可能或很难做高尚[高贵]的事。许多高尚[高贵]的活动都需要有朋友、财富或权力这些手段。<sup>②</sup>

对于亚里士多德来说,幸福是一种合理的生活。善的生活意味着一个人可以以一种优秀或有德的方式实践作为人的机能。但是人类行为中的优秀品质或者说德性不能完全脱离外在条件,包括物质条件而实现。因此,善的生活至少在一定程度上是依赖于物质富裕的。

在儒家传统中,德性是通过修养而获得的。道德修养通常在特定的环境中发生。一个人在固定的环境中经历一系列的行为过程,便是修养的过程。人格的养成需要一定行为进行习惯性训练,这就需要充足的物质条件。举例而言,儒者的一个重要美德是“学”,包括日常生活中的学习和对书本知识的学习。虽然一个人无论在任何经济条件下都可以向身边的人学习智慧,但要学习书本知识则需要适当程度的经济基础,至少对于大部分人而言是如此。因此,培养这一美德就需要有一定程度的物质支持。在这个意义上,物质富裕似乎是道德修养的必备条件,物质与人格修养不是相互孤立的。由此,第三种回答也会遇到困难。

### (四)区分不同的说教对象

“富德两难”问题还有第四种可能的解决方案,即区分不同的说教对象。按照这种观点,孔子和孟子都认为,志向坚定的或者已经有了良好的道德修养的人不需要依赖物质条件进行道德修养,但对于志向不坚定的人或者道德修养欠佳的人,则需要首先关心他们的物质水准,以使他们可以进一步在道德上得到培养。孔子和孟子深深地意识到这种社会现实,并相应地发展了他们的哲学。他们针对物质条件的不同言论,也可以被视为是针对不同人群而发的。

我们可以找到支持这个二分观点的文本证据。例如,孔子说“君子忧道不忧贫”,他还说“君子固穷,小人穷斯滥矣”(《论语·卫灵公》)。也就是说,对于那些已经修养良好并且形成了坚定品格的人

<sup>①</sup> Joel J. Kupperman, *Character* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1991), 74.

<sup>②</sup> [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,北京:商务印书馆,2003年,第24页。

来说,贫穷并不会改变他们的道德追求,然而,对于一般人,也就是那些还没有形成坚定意志的人来说,当他们面临穷困时,大概很难保持相应的操守。例如,当一般人面临饥饿时,他们很可能去偷食物,当他们寒冷时,也很可能会偷衣服或者侵入别人的地方以保暖,而只有道德品质高的人才能忍受艰难的环境而继续保持操守。

孔子曾区分了四类人:

生而知之者,上也;学而知之者,次也;困而学之,又其次也;困而不学,民斯为下矣。(《论语·季氏》)

我们应该从逻辑的可能性来理解孔子的分类。生而知之者是一种逻辑的可能性,在现实中可能不存在;即便存在,也一定是很少见的。大多数人都必须通过学习获得知识。“学”不仅仅是掌握自然知识,更重要的是获得关于道德的知识。物质财富对于成德的主要意义便在于,它为“学”提供充分的条件。中国古代有“凿壁偷光”的故事:“匡衡字稚圭,勤而无烛。邻居有烛而不逮,衡乃穿壁引其光,以书映光而读之。”<sup>①</sup>匡衡家境贫寒却懂得借邻家之光勤学苦读的故事,在历史上反复激励着中国的求学者。然而,现实情况却是很少有人能像匡衡一样坚定和勤奋,大多数人在一整天的劳作之后,就会上床睡觉休息。实际上,绝大多数人都需要通过正常渠道接受教育,同时需要外部和内部的力量共同作用才能培养道德品格。

《礼记》中记载的“不食嗟来之食”的故事,其主角便是在道德操守方面已经达到很高水准的例子:

齐大饥。黔敖为食于路,以待饿者而食之。有饿者蒙袂辑屣,贸贸然来。黔敖左奉食,右执饮,曰:“嗟!来食!”扬其目而视之,曰:“予惟不食嗟来之食以至于斯也!”从而谢焉,终不食而死。(《礼记·檀弓下》)

这个故事与孟子“舍生而取义”的选择类似。它指出,真正的“士”在任何情境下都应该保持尊严,即使这意味着他将不得不承受贫穷甚至死亡的后果。可以说,缺乏衣食等生活必需品并不意味着一个人必然要放弃他的正直或道德,但这种坚持是道德修养较高的人才能做到的。因此,孔子说士人“富贵不足以益,贫贱不足以损”(《孔子家语·五仪解》),孟子也说大丈夫“富贵不能淫,贫贱不能移”(《孟子·滕文公下》),这种人的道德水准不会因贫穷或微薄的地位而改变。

尽管已成德之人可以无视物质条件,但这可能不适用于所有的人。我们应该注意到,在孟子强调物质水准和道德修养的紧密关系的言论中,他特别指出这是为普通人,即“民”而作的。对于平民百姓而言,物质福利对于道德修养是必不可少的。可以说,正因为如此,尽管孟子的最终目标是整个社会道德的完成,但他还是强烈地主张首先推动经济繁荣。对于孔子和孟子而言,立志于求道的人们可以在各种物质条件下都坚守正道,而一般人则需要在追求道德修养之前先满足其物质需求。

将孔孟的教言视作是针对不同的对象而发,在一定程度上可以解决上述道德和物质之间的矛盾问题。实际上,不同教言之间的矛盾性普遍存在于各种文化传统之中,虽然具体内容不尽相同,但我们不难发现它们的共通之处。例如,在基督教教义中,人必须遵循上帝的诫命才能进入天堂,那些违犯诫命的人将会受到相应的审判并在地狱中受到惩罚。然而,也有教导说人们不能依靠自己,而必须依赖上帝的恩典才能进入天堂。如果犯了罪恶,只要忏悔,取得上帝的原谅,就仍然可以进入天堂。在佛教中,一方面,业力约束着人的行为,恶的行为导致恶业,造恶者需要付出代价;另一方面,也有关于人可以“放下屠刀,立地成佛”的说法,一切只在于自己内心的佛性。这些看起来相互矛盾的教言,可以视为是针对不同的人而发。例如,惩罚的威胁是针对可能做坏事的人,并且是为了防止他们做坏事,而救赎则是给那些已犯错但希望改过之人。在这里,恰如其分地对说教对象进行区分是至关重要的。若将目标对象颠倒,则无异于彻底放弃了那些已犯错之人,或者等于告诉人们作恶

<sup>①</sup> 葛洪:《西京杂记》卷二,北京:中华书局,1985年,第13页。



是无关紧要的,这样显然收不到好结果。对儒家而言,既强调普通人需要以物质福利作为成德的基础,也指出君子在任何物质条件下都能保持道德操守,这种双重言说兼顾了不同人群的特点。

虽然这种解读有一定的理据,但问题在于:它似乎与儒家认为道德失败是由于人的内在弱点而非外部因素所致的普遍观点有所冲突。孔子有云:“为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜渊》)在他看来,一个人是否有德的根本因素在于他的内在决心或意志,而不是经济条件等外部因素。孟子也遵循类似的思路,认为德性不是由外界强加于人的,它们有着内在的根源。一个人如果能够反求根本,便能够扩充其端绪并成为有道德的人;如果放弃努力,则很容易失去本心。孟子认为君子即使在贫困中也能坚持正道,这表明外部条件并不会充分决定人的道德发展。

综合上述,以上四种解读各有其困难。

### 三、从社会整体视角看问题

在上述四种解决方案中,相比较而言,第四种最有说服力,可是它也有很大的局限性。第四种解说针对具体的个人,认为:有些人意志坚强,即使在艰难困苦中也能成为有道德的君子;有些人已经具备了一定程度的道德修养,可以在此基础上继续进取不辍;另外一些人则不得不依赖外在物质条件才能成为有道德的人。问题在于,孔子关于“为仁由己”(《论语·颜渊》)的主张是否只适用于一部分人,而对另一部分人不适用呢?!对于社会上的道德修养失败的那些人,是否可以为他们开脱说,他们的失败不是由于自身的意志不够坚决,而是外在条件不好呢?按照孔孟哲学的基本精神,这是不成立的。他们会坚持说,只要努力,即使缺乏充裕的物质条件,个人的意志也可以克服外在的困难,使自己成为有道德的人。

那么,该如何解决这个理论难题呢?我们认为,一个可能的解决办法是,从个人和社会这两个层面,区分看问题的角度。孔孟关于人可以无视物质条件而进行道德修养的言论,是针对个人层面而发的;而他们强调道德教化要以物质条件为基础的言论,则是针对社会层面而发的。不难看到,孔子所赞许的穷居陋巷而不改其乐的颜回,孟子所推崇的贫贱不移、穷不失义的“大丈夫”,都是在困境之中能够坚持操守的个体典范。而他们所极力主张要保障衣食丰足、使其富裕的对象,则往往是“民”,也即作为整体的社会大众。从个人层面上看,道德修养是以每个个体的内在的意志为动力,所以孔子才强调“君子求诸己”(《论语·卫灵公》),孟子也讲“反求诸己”(《孟子·公孙丑上》),任何人都可以通过自己的努力成为仁人君子。既然人可以由自己决定是否成德,那么当一个人德行有亏时,他自身首先需要承担主要责任。

但是换一个角度,从社会的层面上看,总有一些人无法仅仅靠自己的坚强意志实现道德的目标,而成为失败者。如何理解这一问题呢?社会层面与个人层面的根本不同,在于社会现象服从统计学的概率规律。从统计学的概率角度看,在一个社会里,必然会有不成功的人。这是因为大数据现象有其不可避免性。如果有三万人参加马拉松比赛,就很难避免有参赛者摔倒、受伤,甚至跑丢。为了增强说服力,我们可以把以上的例子想像得更困难一些,设想我们的马拉松比赛正好赶上一个冰雨天气。由于路滑,大多数参赛者都会摔倒。在比赛开始前,很难说具体哪一个人会摔跤。有这类马拉松活动的组织经验的人都知道,这种概率性的事件是不可避免的。即使从个人的层面看,参赛的每一个人都可以不摔倒、不受伤、不跑丢,但从整个比赛的全局视角来看,又必然会发生这些现象。儒家对成仁成圣的难度估计得很高,不下于我们所设想的马拉松比赛的难度。两者有一定的可比性。个人和社会两个层面的区别,在于社会不等于个体的简单相加,当个体的数量足够庞大时,其走向会呈现出一定的不可控性。失败的现象必然会发生,而相应的措施则可以影响其发生的概率。

我们对社会物质环境与道德修养的关系也可以做类似的解读。虽然每一个人都可以有在艰难困苦的环境中实现自己的道德理想的能力,但是,可能性不等于现实性。从社会层面看,总是有人,甚至是不少的人,需要比较好的物质环境才能实现道德修养。提升全社会的物质水平,便是为了



降低个体出现失误的概率。也就是说,虽然在贫穷条件下也会出现有道德操守的人,但这样的人毕竟是少数,孟子所说“无恒产而有恒心者,惟士为能”,便一针见血地指出了这一现实,“若民,则无恒产,因无恒心”(《孟子·滕文公上》),大部分民众是很难在没有物质支持的情况下保持对德性的追求的。对于整体社会而言,物质水准和道德水准呈现一定的正相关性,人民越是富足,能够达到较高的道德水准的个体会越多,失德的现象发生的比例便越小。由于这样的原因,孔子和孟子都主张创造良好的社会物质环境,以提升社会整体的道德修养。如孟子说“菽粟如水火,而民焉有不仁者乎”(《孟子·尽心上》),极大地肯定了物质的满足对于提升人民道德的作用,更进一步,“黎民不饥不寒,然而不王者,未之有也”(《孟子·梁惠王上》)，“王道”理想的实现,也是以人民在衣食上得到满足为前提的。虽然孟子的表述具有一定的理想主义色彩,但在富足的社会中,合乎道德的人会更多,却应是不争的事实。通过提升物质水平虽然无法完全消除失德的现象,但却能够减少其发生概率。因此站在社会的角度,可以说,良好的物质条件是建设道德社会的必要前提。今天,我们在社会层面利用统计学规律的概率理论,能够为早期儒家针对物质和道德关系所发表的一些看似矛盾的言论给出一个合理的解释。

最后再来看儒家如何看待道德失败者的责任归属问题。如果承认很多人需要经济基础来培养道德,这是否会给贫穷之人不做修养以借口呢?儒家的回答不是仅从单一的角度立论,而是兼顾了个体和社会两个层面:一方面,儒家强调个人努力在道德修养中的重要性,一个人可以自主选择是否成为有德之人,修养的成败取决于他的意志与决心,因此,个人需要为自己在道德上的失败承担(很大一部分)责任。另一方面,从社会的层面看,儒家确实认为社会,特别是政府,对未能教化年轻人是负有责任的,至少是部分的责任。《三字经》说:“子不教,父之过。教不严,师之惰。”教育是传递道德价值的重要环节,一个孩子是否被教育得好并不完全取决于孩子自身,其所处的环境也是关键性的影响因素,若一个人得不到很好的培养,他的父辈和师长也应该被责备。因此,在儒家看来,政府对普通民众因经济境况不佳而无法成德是负有一定责任的。从满足物质需求到推行教化,儒家希望通过营造更好的社会整体环境达到培养仁德君子的目的。从社会整体层面看问题,更有助于理解先秦儒者对社会经济条件的要求。

总而言之,儒家认为,物质和道德两种价值并非相互独立,而是紧密关联的,物质富裕对人的道德修养有着非常重要的意义。尽管有一部分具备坚定意志和信念的个体能够不依赖于物质条件而培养德性,但从社会整体的角度来说,必须达到一定程度的物质富裕,方能使社会上的大部分人得以通过学习而实现道德的完成。因此,为了建设一个良好的社会,政府必须注重民生,帮助人们过上体面的生活,从而为实施教化提供必要的物质条件。孔子和孟子关于“富民”“仁政”的论述,都反映了对物质与道德关系的认知,是儒家政治理想的体现。

[责任编辑 邹晓东]

## 近四十年中国古史断代研究的回顾与反思

**编者按:**近四十年来,伴随着改革开放和社会转型,中国古代史研究也经历了学科的重建、论域的扩展、方法的更新、议题的转化,取得了前所未有的辉煌成就和日渐扩大的社会影响。近四十年来的古代史研究以断代史的形式展开,几乎在每一个知识点上都获得了新的认识,但这些进展似乎又未形成新的整体性认识,甚至给人以“碎片化”的印象。站在历史新的节点上,如何评估近四十年中国古代史断代研究的总成绩,成为研究者必须直面的问题。有鉴于此,本刊编辑部协同相关单位于2018年底举办“改革开放四十年中国古代史断代研究的回顾与反思”学术研讨会,邀请亲历古代史研究四十年发展的代表性学者,对这一段学术史进行回顾与总结、反思与展望,以期助力古史研究的“再出发”。本期推出的这组笔谈,即是此次专题研讨会的一部分成果。

**关键词:**古代社会形态;唐宋变革论;社会经济史;范式转换;史料扩展;碎片化

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.05.08

## 改革开放四十年中国先秦史研究的回顾与反思

沈长云

(河北师范大学历史文化学院教授,河北石家庄 050024)

我们这一代是四十年改革开放的亲历者。四十年前,即1979年,我刚考入北京师范大学商周史专业读研究生,因为同时又是“文革”前的大学生,对比改革开放前后先秦史研究的具体状况,深深感到改革开放对于先秦史研究带来的翻天覆地的变化和勃勃生机。

在中国古代史的各个断代里面,先秦史研究涵盖的时间应是最长的,从原始社会末期一直到秦代。为免琐碎,这里不讲具体问题,仅从两个方面对四十年来先秦史研究的状况进行一些归纳:一个方面是有关理论的研究,一个方面是有关史料的问题。

首当其冲的一个理论问题是先秦社会形态。这是全局性的问题,不仅牵涉到先秦时期的社会性质,也牵涉到对整个中国古代社会形态的认识。在这个问题上,改革开放之初学术界便取得了根本性的突破。最重要的一点是突破了我们在改革开放之前或者“文革”之前对整个中国古代社会包括先秦社会性质的僵化论定。根据实事求是的原则,从中国古代社会的实际出发,我们不再按照所谓“五种社会形态”去规范中国古代社会的发展历程,不认为中国古代在原始社会之后一定是经历了奴隶制社会,然后又经历封建社会这样一套发展模式。这是对中国古代社会形态认识上的一个很大的突破,破除了过去人们笃守的中国不能没有奴隶制社会这样一个“框框”,然后又进一步对五种社会形态的说法提出质疑。当时不仅是先秦史学界,还有经济史学界、民族史学界,甚至考古学界的很多学者都参与了这场讨论。其中有中青年学者,也有老一辈的专家。经过讨论,大家很快就达成了这

样一种基本共识:中国没有经历过什么奴隶制社会,所谓“五种社会形态”是人类社会普遍必经的社会发展阶段的说法不是马克思、恩格斯原来的意思,而是前苏联斯大林时代苏联学者自己的归纳。这点是非常重要的,可以说是对马克思主义有关社会形态理论的重新认识,是反对将马克思主义教条化的一项重要理论成果。如果说改革开放以来先秦史研究在理论上的收获和突破,这是首要的一点。

第二点,在有关中国古代文明和国家起源方面的探讨中,也取得了一些理论上的突破。上面谈到的对中国古代社会形态的新认识,可以说是反对教条主义和对马克思主义理论重新学习所取得的成果。而有关文明和国家起源方面的理论认识,我觉得更大程度应当归纳为引进。我们的改革开放包括两个方面:一个是改革,一个是开放。开放对于社会科学理论来说,很大程度上就是引进,引进一些国际学术界比较认可的当代西方社会科学理论。比如美国塞维斯(Elman R. Service)等人有关早期人类社会进化的理论,学者或简称之为“酋邦理论”,这是当代西方学界有关人类社会进化的一个非常重要的理论。过去马克思、恩格斯谈到了人类社会的进化,最早是蒙昧阶段,就是原始群;然后进化到野蛮阶段,有了氏族和部落;然后是从氏族部落状态发展到国家。现在新的进化论提出人类进化的四个阶段说:最早的一个阶段叫“游团”,相当于过去的原始群;然后是“部落”这个阶段,相当于野蛮时代。再往后,新进化论者提出了新的理论构思,就是在国家和部落之间加进了“酋邦”这个阶段。所谓“酋邦”,就是一种不平等的氏族部落结构。新进化论者提出在平等的氏族社会和国家之间加进这么一个不平等的氏族组织阶段,使得人们对国家自然发生的过程看得更为清晰。新进化理论并未从根本上否认马克思主义的进化论,却丰富和完善了马克思主义的国家起源学说,这无论对中国先秦史有关国家产生和起源的研究,还是对现代考古学有关新石器时代遗址的发现和研究的,都具有非常重要的指导意义。

第三点,关于早期国家的理论。早期国家是指人类社会最早出现的一批国家。在我国,就是最早进入国家状态的夏商周三代国家。这是对三代国家形态作出的一个新的理论概括。过去人们没有“早期国家”和“成熟国家”这种区分,只笼统地讲我们何时何地进入国家状态,产生了国家。如今我们意识到夏商周三代在国家形态方面确实还很不健全,还有很多氏族社会遗留的东西,其中最主要的是氏族血缘关系还一直被保存着,三代国家实际不是建立在地域组织基础之上的,而仍然是建立在各种氏族血缘组织基础之上的。这样一种既保持有对整个社会进行控制的公共权力,又普遍存在着氏族、宗族组织的国家,我们称之为“早期国家”。这种归纳,应当也是一种理论的突破。这个理论一半来自于国外,另一半来自我们自己的总结。在国际学术界提出早期国家概念的同时,国内学者根据自己的研究实践也体会到了我们的夏商周三代不同于战国秦汉以后的领土国家形态,应当称之为早期国家。这种认识对我们理解夏商周三代的国家形态非常有益。当然这也牵涉到对马克思主义有关国家形成标志的理解。通过早期国家理论,可以将马克思主义有关国家的概念与中国古代社会实际很好地结合起来,我们认为这也是先秦史研究取得的一项重要理论成果。

还有一些具体理论,包括考古学领域的,例如文明产生的标志,文明产生在物质形态上有哪些具体的表现。这些也是从国外引进的理论,这里就不具体谈了。

关于改革开放以来先秦史史料运用和研究方面取得的进展,我也总结了如下三点:首先,我们对传世古文献资料的把握,比过去更有理性。建国前以顾颉刚先生为首的疑古派提出对古史古书不要盲从,要先抱着怀疑的态度,对之进行认真考辨。这样一种对于古史和古书的理性态度当然是值得肯定的,但他们怀疑过了头,造成了对于某些古史古书的“冤假错案”。改革开放以后,学术界以李学勤先生为代表的部分学者提出“走出疑古时代”,要求对古史资料抱以尊重为主的态度,并对上述“冤假错案”进行甄别。一个是“疑古”,一个是“走出疑古”,这两种态度都牵扯到对古代文献、古代史事的认识问题。到底应当采取何种正确的立场?包括先秦史学界在内的古史学界对此是经过认真讨论的。记得我们山东大学文史哲研究院和《文史哲》编辑部就为之组织过全国性的研讨会。经过各

种意见的相互碰撞,应当说大家在这个方面的认识是有所提高的。如今学者对古书、古文献的认识更加趋于理性,既不一味地疑古,也对古史资料保持科学审视的态度。这无疑是我们对传世古史资料把握上的一个提高。

第二点,我们对地下出土文献的研究与利用,也比过去上了一个台阶。这在很大程度上要归功于近年大批新的出土文献的涌现。这些文献的涌现并不完全与考古有关,因为很多东西不是考古发现的,而是盗墓贼偷盗出去,然后花高价从海外买回来的。不管怎么说,这些地下出土的大批古文献资料,对于先秦史研究是非常大的一个促进。先秦史研究过去最大的问题是缺少新材料,如今大批地下出土文献资料尤其是大量简牍资料的面世,为先秦史研究提供了新的动力。从改革开放之初公布的云梦秦简开始,到之后的包山楚简、郭店楚简、上博简、清华简等等,每一批资料的公布,都促使大批先秦史学者和古文献学者投入到相关的研究领域之中,促进先秦史研究向纵深发展。这种大规模的对出土文献资料的研究和利用,是建国以来从未有过的。

第三点,是对考古资料的运用。这跟近年考古工作的进展有很密切的关系。改革开放四十年来,我们在田野考古方面取得了很大的收获,陆续揭示了一系列震惊学术界的重大考古发现。首先是四川的三星堆、中原的二里头文化遗址、偃师商城遗址,接着是浙江的良渚文化遗址、山西南部的陶寺文化、陕北的石峁遗址等等。这些考古发现使得研究者纷纷把注意力转移到田野考古方面来,通过历史与考古的结合,提出新问题,探讨新的未知事物,使我们取得了先秦史研究的长足进步,也取得很大的收获。

以上是对改革开放以来先秦史研究的简单回顾,下面再简单对四十年先秦史研究的整体状况进行一些反思。我个人总的体会是,历史研究一定要坚持改革,坚持对外开放,因为四十年先秦史研究所取得的成绩是与改革开放联系在一起。具体来说,可提出如下几点体会:

第一,要坚持实事求是,解放思想。十一届三中全会提出我们的思想路线,其中心思想就是要坚持实事求是,坚持思想解放。比如我们对中国古代社会形态的新认识,是从哪儿来的?就是从中国历史的实际中总结出来的。中国没有经历过奴隶制社会,是从夏、商、西周一个个社会的具体情况总结出来的。三代社会哪来那么多奴隶?商代的基本社会生产者“众人”,西周则是“庶人”,这些人都不是什么奴隶,为什么一定要说三代是奴隶社会呢?从中国古代社会的实际出发,以前所谓的奴隶社会的框框一定要打破,这是我们坚持实事求是取得的认识。到现在为止,从事先秦史研究的主流学者对于中国无奴隶社会这一点可以说基本取得了比较一致的认识,在某种程度上学术界也在这个问题上基本达成了共识。前几年我参加国家博物馆新馆陈列大纲的讨论,当时他们对中国古代社会的陈列就不按照五种社会形态进行阶段划分了,这反映出中国古代未曾经历过奴隶社会的主张在社会上也取得了比较广泛的认可。当然我也注意到,目前一些搞教条主义的人在这个问题上又有所回潮,我奉劝这些先生,走回头路是没有出息的,因为那些旧的思想主张是与历史实际背道而驰的,早晚还会被人们抛弃。

第二点,要坚持马克思主义,同时不搞教条。例如对中国古代国家形成标志这个问题,我们提出早期国家的概念,就是既坚持马克思主义的基本理论,同时不把马克思恩格斯的主张搞成教条。我们提出的这么一种概念,既符合中国古代社会实际,也尊重了马克思主义。其实不只是古代中国,我们的四大文明古国应当都比较适合这么一种说法,也都可以称作是早期国家。我们不跟马克思主义相冲突,但是我们不搞教条,所以得出这样一个认识。这里我要顺便指出,目前有部分学者,主要是考古界的学者,对于早期国家有一种错误解释。他们提出中国古代国家产生可分作三个阶段,第一是邦国阶段,第二是王国阶段,第三是帝国阶段,认为所谓邦国即是早期国家。这实在是一种似是而非的说法。所谓“邦国”时期是指五帝时代,那时天下有很多的“邦”,合称为“天下万邦”,他们称这些大大小小的“邦”就是早期国家。其实这些邦并不是什么国家,而是现代人类学者所说的酋邦,也就是一些氏族血缘组织。所谓“五帝”也不过是各地区具有相同血缘关系的酋邦集团(姓氏集团)的首



领,或其奉祀的祖先,与国家并无何种关系。希望大家在这个问题上保持清醒的认识。

第三点,要坚持对外开放,引进适合中国国情的社会科学理论。刚才我已经谈到了新进化理论即酋邦理论,这是获得国际学术界广泛认可的非常重要的一项理论。现在一些学者还在抵制酋邦理论,把它与马克思主义的国家起源学说对立起来,这是不对的。

第四点,要继续加深对传世文献的研究。我们既尊重传世文献,同时不应放弃对古书真伪及其时代的考察,以及包括通过文字、音韵、训诂等手段对史料具体的考证,这样才能真正认识到史料的价值。在这一点上,我们不能放弃过去传统的做法。

第五点,对新出土文献资料在加强运用的同时,也要具体分析。对地下出土文献不能陷入盲目,不是说凡地下出土的就是可信的。我们现在出土的主要是大批的竹简,甲骨和金文出土的不多,而竹简是战国、秦汉的东西,除少数流传下来的“书”类文献外,绝大部分只能看作是战国秦汉时期的文献。作为历史资料,那上面记载的史事只是战国秦汉时人对过去时代,比如对西周甚至对更早时期的回顾和总结,不能因为它们是地下出土的东西,就把原来《左传》《国语》的有关记载都一概推翻。

第六点,要坚持历史学与考古学的结合。过去我们通过文献记载结合考古发现解决了许多重要的历史认识问题,今天我们仍然提倡这二者的结合。遗憾的是目前这一原则似乎有些受到冷落。在一些历史问题上,搞历史的和搞考古的说不到一起去,考古学者说对方不懂考古,搞历史研究的说对方不懂文献,双方互不买帐。这确实影响到对一些重要历史环节的研究。例如夏代历史的研究,就因为双方缺乏沟通而陷于停滞不前的状态。最近《历史研究》编辑部就曾组织了两次历史与考古的对话,一对话,确实发现双方存在着不少误解。当然这也伴随着争论,因为确实有些是非问题需要澄清。但不管怎样,历史与考古双方一定要互相尊重、互相结合,保持对话与沟通,这样才能把我们的大历史写好。

## 四十年来魏晋南北朝等断代史研究的几点思考

楼 劲

(湖南大学岳麓书院讲座教授,湖南长沙 410082;

中国历史研究院研究员,北京 100101)

对四十年来断代史研究的总结与反思,很多问题都要结合前三十年,结合中国现代史学诞生以来的状态加以考虑。以下着眼于魏晋南北朝史的研究,谈几点个人感受。

第一,在成果上,这四十年魏晋南北朝史研究推进最为明显的,集中在制度、思想文化和社会生活领域。从20世纪80年代至今,中国大陆每年发表的魏晋南北朝史论文数量已从几十篇增至200篇上下,所增部分多在这三大块上。到近些年,大约已各占每年同行论文总数的1/5,在专著中比例还要更高一些。从魏晋南北朝时期官制、法制、礼制等诸多制度的面貌,到此期的宗教信仰、思想观念、学术文化之况,再到人口、家庭、生老病死、衣食住行、性别、生态等方面的状态,现有的认识已非前人可比。总的看来,这些方面研究的长足推进,已明显补上了以往研究的短板,从中涌现的新问题、新观点、新方法,又催动了政治、经济、民族及门阀士族等传统领域的进一步探索。这都显著提升了魏晋南北朝史的研究水平,其影响及于汉、唐以至整个古代史研究。

讨论热点转移和领域扩展的这种态势,与前三十年研究的成果、局限及史观、史料等方面的态势相关,同时也是由于社会现实的驱动,各断代史恐怕都有类似态势。制度研究之所以兴盛,是因为人们切身体会到制度的重要,意识到制度发展往往是历史发展的中心环节。思想文化研究的迅猛发

展,是要重新看待思想,重新认识文化,以揭示化育各种历史现象的人文、观念状态。社会生活研究的异军突起,既是现实生活日渐丰富,社会变革趋于广泛的反映,也是更为深入地刻画历史发展机理的必要。若再推溯,清末民初以来人们对现代化进程的探索、思考路径,也正是从器物进至制度层面,再到切关乎制度效能的思想文化要素,以至于特定思想文化赖以扎根成长的社会状态。对古代有关历史的研究也相继展开,所涉重要领域的奠基性成就在20世纪30至50年代均已出现。因此,这四十年来上述三大块研究的较快发展,无论是对前三十年的纠偏补缺,还是与时俱进另辟蹊径的部分,总的仍是中国现代史学对古代社会所作剖析的延伸,是在一再重现的时代主题之下,继续展示这种剖析所要证明的现代化困境和历史发展逻辑。正其如此,对此的反思与总结,也终将指向这种剖析本身的得失,指向中国现代史学诞生以来的局限和问题。

第二,在理论上,四十年来的魏晋南北朝史研究也像各断代史一样,呈现了反思前三十年史学理论教条化,回归重视实证的“社会科学化”和“史料考订”路向的历程。总的研究倾向趋实趋细,以往的宏大叙事多被解构,历经淘洗以后仍在发挥一定作用的,则是那些带着不同理论色彩而针对中古史特有现象的学说。

就魏晋南北朝史研究而言,这类学说主要有五:一是“贵族制社会”说,围绕士族门阀的形成和影响,解释了其背后的社会机理和面上的各种历史现象,以之为“中世”时期的突出标志。二是“唐宋变革论”,把唐宋之际的一系列变化解释为“中世”终结和“近世”到来的转折,其中自然包括了士族所以衰落及相关社会进程的讨论。三是“东亚世界”说,把东亚地区视为同一历史单元来考虑其共性和秩序演变,在各区域的密切互动中解释古今中国、朝鲜半岛、日本列岛和东南亚地区的发展。其说多涉汉唐及其影响,也就不能不关系到魏晋南北朝史研究。四是“融合—征服王朝”论,区分了北族所建王朝的类型,勾勒了以北魏为典型的“融合王朝”至辽金元清为代表的“征服王朝”的递嬗脉络,这对魏晋南北朝史研究的影响是不言而喻的。五是“魏晋封建说”,主张中国封建社会始于魏晋时期,尽管这些年来社会形态的讨论几乎绝响,但有关理论、学说对研究框架影响仍大,此说对先秦、秦汉众多事态至魏晋以来发生了转折性变化的研究,在理解魏晋南北朝史各领域的发展过程时仍有重要意义。

上列学说的形成,皆在20世纪的前五十年,尽管有若干集成之作出现于80年代。其中前三种皆为日本东洋史学者所创,要在梳理古日本的历史;第四种主要由美国学者基于内亚研究而提出,也主要生根开花于日本的东洋史研究。这四家之说虽续有调整、丰富,其落脚点却都不在中国,也从未被中国学者全盘接受。魏晋封建说则是中国马克思主义史学的社会分期说之一,是对魏晋以来历史讨论最为深入的一家,但其认定的社会形态转折节点,亦未为大部分中国学者所认同。总的看来,这些学说着力诠释的,确为所涉时期至为重要的历史现象,其中也确有真知灼见,故至今虽局限愈显而作用仍无所不在。相关研究一旦需要上升到相应层面来作归结,就总是需要面对或修正、发挥其说,即便是“关陇集团”“法律儒家化”和“南朝化”等突出的原创成果,大体也不出这些学说的涵盖范围。研究理论、学说的这种状况,当可从一个侧面反映这些年断代史研究在“改革”“开放”上的限度。其“改革”主要是回归中国现代史学诞生以来的发展态势,“开放”亦表现为研究再度与国际学界同步,这四十年与时俱增的大量成果基本上都基此而来,其得失利弊亦复重现。因此,在充分肯定这四十年研究成就的同时,也要看到一些长期存在的症状还在延续,还有待新说的不断涌现,以积聚足够的基础、张力,才有望在研究体系上取得突破。

三、在价值取向上,各断代史研究这四十年,可以说与前三十年有着更大的一致性。主要表现是对古代中国社会在根本上持一种否定、批判态度,即否定其基干部分的现代价值,对之展开反封建、反复辟意义上的批判。在魏晋南北朝史研究中,对当时的名士放达、玄学清谈、儒释道交流等思想文化事态,20世纪80年代以来往往概之为某种程度的思想解放,其说正是以认定某种总的束缚、禁锢氛围为前提的。对士族集团、占田均田等方面的讨论,需要评价时大体也限于“当时有其积极意义”,

从中归结的血缘关系发达及私有权受限等问题,亦所以证明其为今人之累。至于统治层面上的禅让易代、专制皇权、王朝体制之类,对之的严厉批判一直是一种“政治正确”,能够引为鉴戒不加嘲弄已属不易。当然近些年来其况已有些变化,大量具体研究往往只论有无而不及是非,但类此的价值取向在其问题的预设、旨归及其所处背景中仍终难回避。更何况,讨论古代中国的话语体系既被多年一贯的否定、批判过程渗透,其影响社会各界的程度更甚于业内同行,谁都无法置身事外。

这种以否定、批判为基调,愈是涉及统治体制及其核心秩序就愈甚的价值取向,显然植根于对中国现代化曲折历程及其症结的思考,又被前三十年史学及八十年代以来的一些主流观点所强化。除和者甚寡的若干少数派外,无论是时人提出的“历史主义”,还是更早时候主张“了解之同情”,实际都是时代大潮裹挟下的不得已之论,是在认同批判的大前提下纠其偏颇,这四十年中却均被重提,也就多少说明了长期以来其况之甚,以致于时代主题已屡变迁,学术主体已更数代,史学的这种价值取向却到今天还转不过身来。像中国这样一个历史悠久而文明灿烂的大国,其现代史学对自身历史却长期抱持根本批判的态度,对其阴影面、消极面的揭示鞭挞,几已成为本土研究者无可推卸的专业责任和道德责任,抱怨本国历史漫长沉滞及其形成的种种“劣根性”则一时成风。这是非常奇怪也断难为继的现象,对此恐怕只能解释为特定现代化阵痛的产物,是外在标准长期主导史学评价尺度的结果,也是现代中国史学迄今还在幼稚阶段的标志。

四、在具体的研究方法上,四十年来魏晋南北朝史研究的引进借鉴和开拓创新,在各断代史中也是比较突出的。由于这段历史的基本资料相当匮乏,上世纪初以来几宗大的资料发现,包括其陆续扩展的部分,有关魏晋南北朝时期的只有简牍和敦煌吐鲁番文书沾了点边,其比重之小,也像近年关注的新出墓志之类,属于唐宋的已达数万,隋以前的仅有数百。研究过程受此制约,从史料分析到问题的提出,也就不能不更大程度地拓展视野,更多地借鉴跨学科和域外史学的各种方法。这在早年为魏晋南北朝史研究奠基的老一辈学者那里即已开始形成了传统,又经一代代研究者在不同时期竞相探索,在成就斐然,各领域深耕细作已达相当程度的同时,也在各时期错杂涌现的多种方法及其所获成果的兼容性,在如何借鉴运用不同方法来展开研究等方面,积累了不少问题。

从大的形势影响和国内外学术交流的现状来看,这当然也是各断代史研究不同程度地存在的问题。在总结其长期以来的经验和教训时,我想基本的一条,还是要围绕历史实际的认识来讲求方法,处理好继承与发展的关系。其道理很朴素:方法是用来认识历史的,讲求方法十分重要,其本身却不是研究目的。能否推进对历史实际的认识,达成相关历史知识的有效增长,才是评判所用方法价值的唯一标准。研究过程及其所用方法的继承与发展,如果不是聚焦于史实的认识,聚焦于历史知识的有效增长,也势必沦为漫无边际的泛泛之论。应当看到,无论是这四十年,还是前三十年和更早期时期的研究,均是在反省检讨前一阶段的基础上展开的,都伴随着方法上的大幅转换或扬弃。但无论运用何种方法,凡是具有恒久价值的高质量研究成果,无不是在史实的认识上有所推进,并与前人已获的知识相互发明和补充,其中突出的更在事关古今中国发展而久被关注的重大历史问题上获得了进展,也就都是历史知识有效增长,继承与发展良好衔接的典范。其反面则是方法愈新愈奇,结论左冲右突,研究不断重起炉灶,历史的说法虽与时变化,对史实的了解则粗疏如昔,最终盘点则并未在历史实际的认识上有多少推进。这一正一反两种情况所提供的鉴戒,至今仍是深值吟味的。

总之,作为基本的时代特征,四十年来中国史研究受改革开放进程的影响至深,乃是一百多年来中国史学受现代化进程影响至深的一个片断。在回顾这一总的历程时,应当看到其各大阶段的代表性成就,主要表现为相继揭示了以往少所关注的历史过程和社会发展机理,同时也都存在着局限,逐渐积累了一些深层问题。中国现代史学的发展,一开始就抛弃了中国古人对于自身社会和历史的思考,转而取据外来理论和别国模式来剖析和建构本国历史,为其先后关注、勾勒的历史要素及其相互关系,大都是在现代化进程中凸显出来的,亦多打有现代中国革命的鲜明烙印,其与世界各国和中国古代历史的要素、关系,在相通之下也存在着极大的不同。因而其整个探索过程,从少数志士仁人得



风气之先的认知,到逐渐形成一定程度的社会共识,一直都是在进一步立足中国实际,在更长时段和更大视野下不断突破其原有局限而向前开拓的。这四十年中国史学的发展,即是在新的条件下重现、升华了这样的过程,对之的总结与反思,已是当代中国史学亟待展开的课题。

## 走向深化:辽宋夏金史研究展望

包伟民

(中国人民大学历史学院教授,北京 100872)

改革开放四十年来,关于中国古代各断代历史研究的学术进步,有目共睹,辽宋夏金史领域也不例外。我在《近四十年辽宋夏金史研究学术回顾》一文中,对其概况已有所归纳<sup>①</sup>。不过关于这一史学领域的研究展望,所言过简,谨此略作补充。

### 一

近来学界有不少回顾与反思四十年来学术史的佳作,对于推动这一时期学术进步原因的探讨,多有共识。

具体就辽宋夏金史学术领域而言,在我看来,重要原因首推随着国家社会生活趋向正常,史学研究也首次赢得基本正常的学术环境,起码能够相对安定,各项工作才有可能从容展开。也正是受这种大环境转变之赐,社会一步步地走向开放,由此带来的思想的解放,对于史学领域而言,影响最为直接的,是对于僵化的教条主义的离弃与批判。这就使得学者们观察历史社会的分析方法产生了明显的弃旧扬新现象,以及研究议题的移易。依据经典理论提出来的那些传统议题,被新兴起的以社会史与文化史为中心的新议题所取代,以至有学者因为意识到新格局下存在着研究议题的失衡现象,呼吁政治史研究“再出发”。随着国民经济的复苏与逐步发展,物质条件明显改善,学术研究得到了更多的经济支持。无论是学者生活境况还是研究条件的改善,都是推动研究的不可忽略的正面因素。与此同时,40年来中国经济持续奇迹般地发展,国力大幅度提升,使得国人对于民族历史的自豪感大增,也直接促使了学界调整对辽宋夏金时期——尤其是赵宋王朝——历史的看法,从以前鄙视其为所谓的“积贫积弱”之世,转向了誉之为“最适合生活的朝代”。学术史上的这些转型与推进,更在学术人员的更替换代上集中体现出来,新一代研究人员的主体,当数在文革后经高考进入高校学习,复经研究生课程的训练,在九十年代起开始崭露头角,成为学界生力军的那个研究群体。所谓新一代之“新”,主要体现在他们是在新的学术环境之下培养起来的、具有新学术立场与学术思想的研究主体。此外,受高教“大跃进”之赐,进入本领域的研究人员数量成倍增长,也是一个不可忽略的因素。

不过,也正是在这些因素的影响之下,四十年来的学术推进与学术扩张,“造就”了本研究领域的现状与其基本特点,成为继续推进学术研究的某种“前置条件”,值得我们认真的总结与思考。

首先,可以说在整个中国历史研究领域是具有普遍性的,那就是在疏远了传统的教条学说之后,学者们却表现出了某种不适应感,觉得“丢失了理解整个中国历史的线索”。也有学者认为,近四十年来中国古代史差不多每一个知识点都得到了重新的研究,但是获得的认识并未能整合成一个新的体系。具体到辽宋夏金历史时期而言,许多学者所面临的主要是对其时代定位的困惑,以至于日本

<sup>①</sup> 文载《中国史研究动态》2018年第1期,第54—67页。



学者在20世纪初提出来的所谓“唐宋变革论”，在90年代以后的中国史学界大行其道，成为学者们理解那一历史时期的重要框架性认识。因此之故，人们开始批评史学研究中的所谓“碎片化”现象，越来越多的学者感叹目前史学研究中“理论”的缺失，这就是笔者此前曾经撰文讨论的“理论饥渴症”。

其次，显而易见的是，经过多年的扩张，每年刊布的专文专书近乎海量，可以说，举凡存世资料相对丰富、足以展开讨论的议题，差不多都已经有了学者撰写了专著，更不必说数量无法统计的论文了。一些热门的议题，研究“论著”更是集中。但是，这样的“盛况”所带给这一领域学者们的，更多的并非欣喜，却是一种普遍的焦虑心态。一方面，四十年来平面梳理历史现象的讨论，仍占出版物的大多数，经过一段时间的平面扩张，自然会碰上资料不足、议题枯竭的瓶颈。大量硕博士研究生毕业论文选题之不易，正是这种困境的体现。另一方面，在种种制度与非制度因素的影响之下，简单重复已经成了一种可行的选择。研究的平庸化遂不可避免。如何在论著数量不断增长的同时提升研究的质量，也就成为有责任心的学者们一种无法释怀的心病。

第三，具体到辽宋夏金史研究，除了黑水城文书的整理出版对西夏史研究具有特殊意义外，这个领域既不像前期各个断代，在大量简牍纸帛文书发现的刺激推动之下，对整个研究注入了新的活力；也不像帝制后期的明清等断代，除数量远超前代的存世文献外，还存在着海量的地方文书、档案文献等等对于学者个体而言绝难全面掌握的资料，因而有着更多议题拓展的余地。缺乏核心新资料注入的辽宋夏金史领域，一如既往地平淡沉寂，刺激研究创新的因素有限，这样一来，研究平庸化的困境似乎就更加凸显了。

## 二

那么，在“后”40年时期，本领域的学术创新如何可能？

首先必须面对的自然关于唐宋时代的定位问题。李华瑞曾撰文，批评本领域从上世纪90年代以来普遍以“宋代近世说”或“唐宋变革论”为基本认识框架来讨论宋代历史现象<sup>①</sup>，认为将内藤湖南的这一假说视为“公理”，甚至泛滥化，还衍生出一系列新的“变革论”，既无视这一假说的帝国主义学术背景，更忽略了它对当时中国历史发展全景的狭窄化，而仅以赵宋王朝、甚至以疆域空间日趋狭小的南宋来代表整个辽宋夏金历史整体。其批判目光十分敏锐。不过，如果我们将其与学界对经典理论的疏远相联系起来思考，或者还可以进一步指出，除了某种可能的跨越朝代体系的用意之外，这一假说之所以能够流行，还在于它给了学者们一个比较清晰的、对于唐宋时代定位的替代性的概念。也正因此，在某次学术会议上讨论如何“走出”唐宋变革论时，就有学者提出了“那我们将以怎样的概念来替代它”的问题。李华瑞也认为：“要走出‘唐宋变革论’，就需要中国学者对唐宋历史做出符合我国历史发展原貌的断代分期说。”

这无疑反映了我国学界长期以来形成的一种思维定势，总是希望有一种现成、统一、正确的认识框架，来供自己利用。定位到某个特定的历史时期，也是如此。事实上，关于宏观的人类社会历史发展基本规律的“历史理论”，学界从无异议，本无需赘言。学者们所纠结的，是那些相对具体的讨论取径与分析方法，即所谓“史学理论”问题。笔者以为至少有三条可能深入的取径是具有潜力的：

首先，走向多元化。历史的真相是唯一的，探索真相的取径则不妨多元化。更何况任何学术研究总是始于假说，真理的追求不可能一蹴而就，多元化的探索有助于我们一步步地接近历史的真相。在这方面任何排斥异说、唯我独尊的心态都是不科学的。近年来，有一些学者通过强调历史的某一侧面特征，试图以此来指称甚至概括整个唐宋时代。例如有学者认为中国历史自两宋时起进入所谓“富民社会”，也有人称之为“农商社会”等等。坦率地说，这些努力都具有明显的试探性，无论在史实

<sup>①</sup> 李华瑞：《唐宋史研究应当走出“宋代近世说（唐宋变革论）”》，《光明日报》2017年11月20日第14版。

的复原还是论证的周全等方面,都还有不少不足之处,这些论点最终是否得以确立,有待于时间的检验。但这些都是我们走向历史真相过程中不可或缺的尝试。

其次,更强化的全局意识。学者们所批评的所谓“碎片化”,大致有两个相互联系而又略有差别的层面。除了前面所讲对历史发展总线索的困惑之外,对特定历史阶段通观性知识的缺乏也比较明显。尤其是年轻一代的学者,深受现代社会科学范式的影响,设问在先,读书在后,历史文献数据库的大行其道更加强了这种倾向;而不是通过精读体悟基本历史文献,读书得间,再从中发现值得探究的历史问题。因此对历史的观察具有一定的局限性,只知其一,不及其它,以至无法将具体知识与历史演变的大背景相联系。新一代学者知识结构的特点,以及学术大跃进环境之下多攒快写的学术生态等等,都是造就这种现象的客观原因。应对之道,唯有追求更强的全局意识,无论在纵向还是横向两方面,都是如此。

关于纵向观察,经过多年的努力,在本领域已经成为共识的看法是,辽宋夏金时期的史事,无论是国家制度还是社会现象,都应该跨越断代的间隔,从更长的时段来观察。近年来,不少学者强调五代在其中承上启下的特殊地位,并已经取得了许多令人欣喜的发现。此外,笔者认为,纵向的长时段观察不应局限于向前的追溯,也需要注意到如何通过观察历史后续的发展,也就是元明清各代的历史,前观后瞻,再反过来验证自己对辽宋夏金时期历史的分析,或者在对其后续发展的观察之中,来对前期彰显未明的史事的走向,获得一些启发。尤其是南宋时期的许多史事,例如经济活动、基层社会控制等等,如果不能了然它们后期演进的基本路径,想要把握到位,是困难的。

至于横向观察,具体就本领域而言,除了一般意义的全局观之外,一个重要的议题是如何跨越各不同民族政权的隔阂,对整个10至13世纪的中国历史有一个全局性的关照。这就是先师邓广铭先生所倡导的“大宋史”的理念。邓先生在为《宋史研究论文集》(1982年年会编刊)所撰写的《前言》中,明确指出:“宋史研究会的会员同志们所要致力的,是十至十三世纪的中国历史,而决不能局限于北宋或南宋的统治区域。”他提出要除破在辽宋夏金史领域“严格划分此疆彼界,而相互不越雷池一步”的现状,做到通力协作。不过,学术界的现状距离真正落实先师提出的这个重要理念,仍有明显差距。实际所谓“大宋史”,并不是要求我们每一个人非要同时涉足辽宋夏金史的专题研究,身兼数职,邓先生提出这个理念的落脚点,在于我们要从一个全局眼光来观察历史。无论是讨论赵宋王朝、还是契丹辽朝的某个具体议题,都不应该局限于某一个政权的立场,而要考虑到当时几个不同政权同时并存、相互角逐的大格局,这样一来,对于历史因果关系的观察,可能就会不一样了。

第三,深化核心议题的探讨。历史现象千头万绪,错综复杂,其间的各种关系不可能等量齐观,而必然有某些侧面更具基础性,可以视之为观察特定历史时期的核心议题。不断深化对这些核心议题的探讨,对于我们理解那个历史时期有着引领性的意义。尽管关于这些核心议题的讨论积累一般都比较丰厚,但由于它们所涉及的历史要素比较复杂,有关历史资料也相对丰富,所以也不太可能全无深化的余地。就笔者相对熟悉的两宋历史而言,就颇有一些为人们所熟知实际却并未真正深入的重要议题,有待学者们的智力投入。

若就相对宏观的议题而言,例如学者们无不熟悉的严复(1854—1921)的名言:“中国之所以成为今日现象者,为善为恶,姑不具论,而为宋人之所造就,什八九可断言也。”大多数学者也认同两宋对于帝制后期中国历史的结构影响。但是宋人究竟怎样“造就”后世中国?“造就”又具体表现在哪些社会生活的层面上?鲜有深入客观的分析讨论。事实上,我们只有厘清了两宋社会与后世历史之间的复杂关系,无论是诸如后世缙绅阶层的源起、国家制度的衔接演变,还是社会文化现象的前后嬗递、关于它的历史定位问题,才有可能找到真正的答案。又如,从历史演进的大趋势来观察,辽宋夏金史可谓是南北民族关系的大变局,中国历史不仅再一次进入了多民族政权共存的时期——有学者称它是“第二个南北朝”,而且在此之后直到近代,中原地区就长期处于北方民族的统治之下。其间虽有宋明王朝的中兴,其影响力亦远逊于汉唐。所以才有如刘子健所论,从南宋以降,中国文化开始

“走向内在”。这里既有南北民族关系演变的外部原因,更有中原农业文明趋于精熟之后的内在因素。无论如何,这样的内外影响必然渗透于人们历史活动的方方面面,影响到他们的日常生活。且不论落入女真政权统治之下的北宋旧地百姓“久习其俗,态度嗜好,与之俱化”<sup>①</sup>,即便在南宋政权的行都临安府,据记载其风俗也是“自十数年来,服饰乱常,习为边装”<sup>②</sup>。当然,从文化性情到生活习俗的“熏蒸渐渍”,也必然是各民族之间相互交叉影响的。不过这样一幅极其重要的历史画面,学界显然尚未将其描绘清楚。对于“走向内在”的方方面面,也还只停留在一般的概念表述而非史事的实证。

有的时候,这些宏观的观察可能更适合作为一种讨论的视角,内化到其它一些具体的议题之中,而不是非得作为单独议题来专门探讨。这当然需要论者具备更为强化的全局意识。若就相对微观的层面而言,关系到辽宋夏金史时代性格的一些核心议题,例如经济史研究,近年来推进就明显迟缓。中原地区农业文明精熟化的原因与表现等议题,已较少为年轻一代学者们所关心。商品交换的发达及其与农业经济以及国家财政制度等多方面的复杂关系,也不是本领域学者所习惯的“发展模式”这一单向性的思路所能够探究清楚,更为精细的史实复原与多元化的观察取向,是研究深化的必要前提。此外如随着经济重心南移所带来的整个中原地区经济地理乃至文化地理格局的大调整,是我们理解那一时期社会经济的基础。它对于各不同地域之间的具体影响,特别是在江南的一些边缘地区(例如两淮),以及作为“旧中心”移出的中原核心地带的境况等等,不乏深化的空间,自不应该满足于宏观式的通论,分地区细致的个案式探讨实有必要。但是它们所受到的关注与其在分析结构中的重要性,仍无法形成正比例关系。

最后,在所有的核心议题当中,最具有引领性意义的内容,无疑是那些直接影响了一定历史时期的国家制度以及最后规范了那个时期人们行为的国家政治及其走向。因此才有学者指出,许多具体领域的问题最后都得回到政治史的层面来解决。尽管几年前已有学者呼吁辽宋夏金政治史研究应该“再出发”,但其与那些热门议题之间的不平衡现象并未消失。

### 三

前文谈到了我们应该以多元的取向与更强的全局意识,认真探讨辽宋夏金时期一些核心议题,以此作为深化研究的重要基础。关于研究工作究竟如何具体展开,下面再提出三点建议。

其一,更敏锐的批判意识。这里所说的批判意识,指不盲从于一切成说,并且在可能的情况下质疑之,验证之。笔者并非倡导哗众取宠式的史学翻案之作,而是因为我们所熟知的关于辽宋夏金史的知识框架,是由上世纪三四十年以来前辈学者的一系列研究所构建起来的,其中的一些基本内容已经被人们所广泛接受,甚至视为既定事实,并引以为进一步研究的基础。近40年来的研究虽然进步显著,但一方面集中在社会史、文化史等领域,关于政治史、经济史等领域则相对有限,认识基调未改;另一方面,学术史已经向我们提供了太多的实例,有一些我们不假思索地引以为常识的内容,常常被证明在史实重构或者认识方法上都存在着无法忽略的缺陷。有一些案例,当新的研究揭示了历史的另一面相之后,我们才恍然大悟原来如此,而且会发现史实真相其实相当简单,诧异此前自己为什么未能思虑及之。这一切与我们常常迷信于权威,对成说丧失了批判能力不无关系。实际上,前辈学者在研究条件上远不如今天,有一些甚至连基本史籍都无法齐备,更不可能有功能强大的历史资料数据库可资利用。在近代史学发展的早期,学术积累有限,认识或失周全,不可避免。所以笔者以为,本领域的许多基础知识,都有待于重新验证。而且,只要有耐心真正深入到历史的细节,就会发现,它们都存在着一定的深入余地。

① 范成大:《揽辔录》,《全宋笔记》第五编第七册,郑州:大象出版社,2012年,第6页。

② 佚名:《宋史全文》卷二十五上“乾道四年七月壬戌”条,哈尔滨:黑龙江人民出版社,2004年,第1702页。



其二,更扎实的基础研究。笔者这里所说的基础研究,指关于辽宋夏金时期的史事复原工作。近40年来的学术史,从某种角度来观察,也可以说是一个历史学日益社会科学化的过程,这种趋势推动着史学从业人员急迫地为自己的研究对象寻找更为新颖有效的解释工具。40年来,主要是从域外引入众多新方法、新观念,尽管从它们原初的规定性来看,都相当有意义,但最后往往不免被泛化,甚至歪曲。无论是在经济史研究中几乎无所不在的新制度经济学,还是所谓新文化史的研究方法,都不能例外。至于辽宋夏金史领域关于“唐宋变革”的假说,更是如此,以至有学者不得不专门撰写一篇题为《何谓“唐宋变革”》的专文以作澄清。有一些当今社会流传的热门词汇,也常常被人在一知半解之中生搬硬套,直接借引到史学研究中。例如,由于商品经济发展的影响,像市场化、城市化、开放型市场、外向型经济等等概念,就常见有人将它们应用到宋代经济史的研究之中。每当某个所谓的新方法被译介吹捧,大量的专文专书应运而生,等兴奋过后,潮水退去,我们才发现,留在沙滩上的金子不过一星半点,其对于本领域历史核心问题研究的推进极其有限。

这在某种程度上当然是因为历史学与社会科学在研究方法上存在着明显的差异。社会科学所研究的是现代人类社会,其研究对象客观存在。虽然有社会调查或取样分析,作为重要的研究环节,但研究者不必为某一社会现象之存在与否,大费周章。历史学则不同,研究者首先不得不花费极大的精力来复原史实,再在准确的史实复原的基础之上,展开分析讨论,对历史现象做出合理的解释。易言之,历史学研究是一门必须做到史实复原与现象解释并重的学问。因此,尽一切努力,走向细节,复原史实,不得不成为所有深入研究的起点。

在辽宋夏金史领域,经过多年的积累,看似专文专书近乎海量,以至新入门的年轻学者无处着手,冷静分析下来,简单重复式的文字仍占大多数,是不争的事实。也有一些论著,虽然主观上力求有所发现,但仍不免失于粗枝大叶,满足于通论式的铺叙,其所依据的史实,浮于表面,未能花功夫深入细节,讨论分析之无法深入,也就可以想象了。实际上在本领域,一些基础性的史事,无论是核心的国家制度,还是人们社会生活的重要内容,其史实细节,并不能说已经发掘殆尽。我们不必一一举例,近年来一些有实质性推进的研究论著,包括不少水平上乘的博士学位论文,都昭示着这种基础性研究的重要意义。几乎所有新说的提出,都是建立在新的史实复原的基础之上的。有的时候,我们不一定要纠结于什么研究方法、时代定位等等观念性问题,等到将此前未被人们所认识的新的历史细节发掘出来之后,关于现象解释的新思路往往也就水到渠成了。

其三,更坚定的常识立场。历史学研究的是过去的人类社会,尽管由于科学技术的革命性进步,人们的社会生活已今非昔比,但在许多基本规律方面,却与传统社会具有相当的共性。对于中国这样文明长期延续的研究对象来说,更是如此。因此,有时候相比于那些看似高明的理论方法或者稀见的资料,基于常识的判断反而可能更为重要。那是因为通过历史资料所复原的史实总不免是零碎的与片面的,我们对历史社会的认识也总不免是主观的,所以对于任何有悖于常识的研究结论,都应该持十二分的警惕。例如关于宋代城市史的研究,笔者曾经吐槽有些研究者太过浪漫,大笔轻松一挥,就在两宋大地上描绘出了众多数十万人口的大都市,全然不顾那些都市人口吃不吃得饱。要知道在北宋时期,赵宋朝廷动员全国的财力,才做到每年从东南地区漕运600万石粮食,以满足京师开封府人口的消费需求。其它的那些大都市既无开封府那样来自朝廷的财力支持,又如何满足其庞大人口的粮食消费需求呢?事实上到了南宋时期,我们可以在历史资料中发现不少城市粮食供应不足的蛛丝马迹。如本人生活多年的杭州市,到上世纪八九十年代,它的主城区面积比南宋时期的临安府城已经扩大了三四倍,常住人口不过百万;直到近年,主城区面积扩大了十来倍,常住人口也不过300万。所以每当看到有学者提出南宋后期临安府人口已超过百万,就直觉不太可能,因为它有违常识。后来的研究也证明了笔者这种基于常识的直觉的合理性。

历史研究涉及人们社会生活的方方面面,政治、经济、军事、文化等等无所不包,因此相对于人文学的其它学科,历史学对从业人员知识面的要求也最高。说句通俗的话,在人文学诸门类中,历史学



应该是最接“地气”的一门学问。研究者当然不可能天生样样都懂,所以就应视研究课题的需要随时学习,补充常识。这里所说的常识,除了日常生活知识之外,还包括与研究议题相关的各专业门类的基础知识。譬如试图研究宋代的农业经济,却对农学知识一无所知,五谷不分,想要做到研究的精进,岂非南辕北辙?

以上所论,不过一得之见,有待识者指正。不过最后笔者仍然要重复一句旧话:有越来越多的研究者能够开始自觉地审视、理性地反思如何改进自己的研究,这才是本领域研究进步的最终保障。

## 谈谈明清史研究的再发展

赵轶峰

(东北师范大学历史文化学院教授,吉林长春 130024)

从明清史发展的角度看,过去40年是中国新史学开端以来发展最好的时期。中国新史学在民国初年展开,但整个民国时期战乱不断,虽然有诸多伟大的学者筚路蓝缕,开启山林,奠定新史学的基础,但新史学因应当时社会急剧转型而兴起,既要厘清历史研究的基础性观念与方法和对中国历史在世界史中地位的基本认识,又要回答有关中国社会性质、中国社会转变途径,以及中国边疆与民族关系原委等一系列与现实选择直接关联的问题,对明清作为一个学术领域的断代研究无法全面着力,仅成开端。接下来的“十七年”,明清断代研究逐渐展开,但当时整个历史研究都有过分浓重的革命史色彩,受苏联历史学理论很大影响,教条氛围既浓,视野也比较狭窄,且人才、文献、经费资源稀缺,主要是在经济史方面的研究取得一些较重要成果,其他方面平平而已,分支领域也没有全面铺开。“文革”时期,整个历史学扭曲严重,明清史研究同样难以正常发展。“文革”结束后,伴随普遍的思想活跃、持续的社会安定和资源充足,明清史研究才获得了较好的发展条件。改革开放的突出特征是变化发展,是面向世界。明清史研究在这样的时代氛围中,取得较大进展是合乎逻辑的。赵世瑜教授前不久在《中国史研究动态》上发表过一篇回顾四十年明清史研究的长文,已经把发展的主要表现讲得很全面,其他的学者也做过回顾,这里谨从宏观学术史的角度再作简要概括如下。

第一,明清史断代研究的基础条件全面夯实。明清本是中国各断代史中得到研究的时间最短、根基最浅的一个领域。原因很简单,中国现代历史学直接的本土渊源是清代学术,而清人重古典,且颇有忌讳,故虽有官修《明史》,学者却不大研究明史中的具体问题,对清朝本身的历史则因贴近而多记述,少研究。民国时期的史学家在接受一些现代史学理论观念前提下,继续清代学术的脉络,首重先秦,依时序下推,对明清史比其他断代关注少些,堪称名家者,仅有孟森、萧一山等不多几人。这样,明清断代史的学术体系,基本是在新中国成立到改革开放前这段时期成型。郑天挺、傅衣凌、王毓铨、王钟翰、谢国桢、吴晗、戴逸、李洵、李文治、梁方仲、洪焕椿、许大龄等学者,在这个时期发表的一些重要著述,为中国的明清史断代研究奠定了基础。人文学术研究的价值实现,需要一个相对较长的沉淀期。明清史奠基学者们研究的意义,其实是在近40年间才得到充分理解,他们的研究成果也是在这个时期始得到广泛散播。此间,奠基学者群中的一些学者继续发表论著,渐趋隐退,恢复大学招生后进入大学的一代人成为第二代明清史学者主体,他们培养的新人也逐渐成为明清史研究的中坚。奠基学者的研究与新理论、新方法结合,引发了诸多视野更为宽阔的后续研究,带动了大量功力深厚的专门研究,也催生了一批优秀学者。大型清史的编纂,在改革开放后不久就已经开始酝酿,到2002年作为一个国家工程启动。这项工程最终成果的学术水平要在将来逐渐定论,但是无论如何,这是一项注定载入史册的重大学术举措,其实施过程本身,已经极大地推动了清代文献资料的搜

集、整理、翻译,培育了一批高水平的学者,带动了诸多专门问题的深入研究。在对明清时代中国历史的总体理解方面,也有一些新的克服西方中心主义和教条主义、实证与理论相结合的努力出现,甚至经历了“范式转变”。

第二,明清史研究接近国际化。先前的明清史研究与其他断代史研究相似,有着很强的封闭性。原因一是学术资讯条件不佳,二是研究者多不掌握外语,三是研究的范式反差过大,难以融通。资讯不畅自然造成反应迟缓,外语能力不足造成对域外研究非经翻译出版不能处理,范式差别则造成对域外研究的人为疏远。曾经有一些西方研究,如费正清的作品,在翻译印刷时要标明是供批判使用。到“文革”结束的时候,中外明清史研究已基本成为不通声息的两个世界。20世纪80年代初,郑天挺先生在南开大学组织国际明史会议,在当时产生震撼性的影响。中国明清史研究的国门从此开放,域外学者走进来,中国学者走出去,交流常态化,合作研究也逐渐展开。前代学者文献熟稔、考据扎实,但对域外明清史研究的理论方法,大多以现实立场为基点画界自异,很少置评。新一代学者则总体而言掌握文献比域外学者坚实厚重,在理论方法层面也可以与之直接对话。以往的明清史论著在做学术回顾的时候,对域外研究不甚理会,或只是略加提及,近年来则已经形成把明清史视为一门国际性学术的普遍意识,大家都尽可能对域外研究及时了解、纳入考量。国际化体现在研究信息的共享中,也体现在争鸣中。近年来,中国明清史界对美国学术界的“冲击反应”模式、加州学派、“新清史”等话题,都做过回应。长短犹在互补,疑义相与辨析,阻隔已然消失。经过这40年的发展,中国明清史研究总体而言居于世界前沿水平,在材料占有方面超过西方和日本学者,在理论方法方面还是中国学者借鉴外边的多一些,但水平趋近。

第三,这四十年是一次史料大呈现时期。明清史存世文献虽然早就非常丰厚,但其中大量为少数图书馆收藏,长期难以有效利用。改革开放以来,历史文献的整理出版数量巨大,影印公布的更多,且随着互联网和文献电子化技术广泛应用,可利用性极大提升。同时,随着研究视野趋于开阔,大量域外文献被纳入研究视野。田野文献的搜集整理、档案整理与公布,在在成就斐然。近年明清史文献虽非如民国时代那样可称“史料大发现”,研究者可利用的史料确然迅速扩张,已无数倍于先前时期,可以称为“大呈现”。如此则研究的深入,为自然之事,且其发力,尚在将来。

第四,明清史研究多元化。改革开放突破了教条主义,释放了思想活力,明清史研究可以被视为思想文化多元绽放的一个缩影。先前的历史研究,以国家政治、农民战争、经济发展、思想文化为主要分支,在社会发展史的统一视角下呈现出“五朵金花”,其间成就很多,但无论方法还是视域都还偏于狭窄,新时期则有了一些“百花齐放”的意味。其中比较醒目的是社会史。先前也有社会史的名目,但社会学作为学科门类既已取消,社会史研究就仅仅贴附于经济、政治史的边缘。新时期社会史与社会学内在结合,致力于对基层社会组织结构、日常运行与演变的面貌加以分区域的叙述和解释,形成了专门化的研究理路。历史人类学研究与社会史类似,丰富了方法、扩展了史料范围,推进了区域史探索,也增强了历史研究的国际性,拓宽了研究的全球史视野。经济史从主要关注生产关系,扩展到对财政、货币、商人群体、生产力水平的深入研究。政治史也从阶级斗争和统治政策研究扩展到政治文化研究。先前研究极其薄弱甚至阙如的领域在这个时期也多有收获,如对女性、医疗卫生、生态环境、移民、社会群体、社群生活等问题的研究皆有发展。明清史界的“华南学派”以人类学方法考察华南等地基层社会组织与状态,声势所及,甚至成为国际学术界密切关注的中国历史研究学派。

明清史是中国历史的一部分,与中国的现实关联最密切,明清史的基本文献和遗迹在中国,中国有最大的明清史研究学者群体,在正常的社会环境下,中国的明清史研究本就应该是一流的,也应该是不断进步的。以前中国的明清史研究俨然瞠乎他者之后,主要有三个原因。一是经费资源不足,二是社会环境不稳定,三是理论薄弱。现在前两者都已经大幅度改进,第三点则还有些问题。新史学兴起之前,中国的历史编纂和历史考证之学都有深厚根基,但解释历史的理论漫漶陈旧。新史学兴起后,各种理论涌入,各取所好,辨析未精,后来又落入教条的窠臼。近年来能够克服教条,主要

靠的是开放,但以借鉴为主要路径。借鉴得好,可以不落后于他人,却难以超过他人。要超过他人,既需借鉴,更需创新。明清史只是历史学中的一小部分,在纯理论层面不能也无需独立创新,但在具体研究中,却需有足以统摄该时代历史之整体与特点,并将之与现实充分关照的具有一定理论性的观念与方法,也可以将之称为一种“中层理论”。这种理论的主要作用,是保持对研究基本观念的批判性思考,透视各种相关研究之间的关联和整体性,辨识各种研究的认识价值,寻找知识进步的症结点。建立这种理论,需要对既有人文学术的基本状况达成一定程度的理解,也需要把握明清史作为一个整体研究对象的特点,非经整个明清史研究界持续努力不能达成。这里仅就明清史与其他断代相比较的特殊之处略陈己见:

第一,这是存世原始文献最多的断代领域。明清两朝处于印刷业发达、文化繁荣的时代,且距今最近,故存世文献比其他时代丰厚得多。任何人穷一生之力,无法读完明清两朝中任何一朝的史料。这意味着明清史的研究不可能与研究先秦以及帝制时期的其他断代一样,用穷尽史料的方式或者经学家本领来做,又应比其他断代做得更精细,所以对研究的视角与方法要求更高,需能别出手眼。

第二,明清是中国两千多年帝制的收结时代,是现代中国的前夜。中国历史传统的诸多方面,经过明清时代的最后一轮沉淀、嬗变而投射到近现代中国社会,现代中国的版图也直接承继于明清,因而明清是定位和认识现代中国及其与世界关系的关键时段,也是观察中国自身传统实践后果最真切的时段。传统中国如何收结、现代中国如何发生,是明清史研究的最基本问题,却不是其他断代的基本问题。

第三,明清处于全球化展开的时代,也是欧洲工业化发展时期,全球各个文明、社会体系直接联系起来,整个世界改变了面貌。同一个中国,在大变迁而又日益紧密关联的世界中,扮演了怎样的角色,如何作用于外部世界并接受外部世界的作用?这与先前各断代的外部关系有根本不同,因而要求明清史研究有更具体、真切的全球史的视角。

第四,基于文献充沛、社会转型、时代变迁,明清史是一个各种方法都可以充分施展的断代领域。各个断代都可以运用多学科方法加以研究。所谓多学科,其实主要是社会科学。社会科学比历史学更注重量化,更注重解释的模式建构,而这些都需要系统化的数据、案例和细节,明清史在这方面具备相对充分的条件,可以展开各种社会科学理论的论证潜能。又因明清距离现代最近,而人类各种人文社科理论主要针对现代社会展开,理论与实践的可关联度超过其他时代。所以,明清史研究可以更直接运用跨学科知识,也需要对新理论和新方法足够敏感。

明清史学界的各种关涉全局的范式、流派、模式背后,其实都有对上述特色的关照,或者在同一层面所做的其他思考。

前面说到明清史研究在近年的诸多发展,很大程度上得益于社会环境的开放。开放性是学术创新的基本外部条件,它自然而然地带来多元化,带来多种可能性。学术探索未知,无人能够事前确知有意义的创新在何处,所以不能崇尚权威,不能闭门造车。各种思想、流派、主张在宽松的环境中争鸣,学术就会发展。至于“宏大叙事”还是“碎片化”,虽然值得讨论,却从来不是根本问题,二者不是非此即彼的关系,我们也无需纠结于在二者间如何取舍。历史的内容既涉宏大,也涉微观,都要有人去研究,然后交流,互相补足,无价值的自然会被淘汰。这些年来学术环境中的主要缺陷,其实是学术评论没有发展起来。学术评论的主要功用,一是把学者各自的研究迅速联通,使之进入社会性思想的网络——这其实对于克服“碎片化”非常有效;其次是及时形成价值判定,把一些高水平研究的学术成果的引领作用传导开来,把一些低水平研究筛汰出去——这比行政评价体系要有益得多;还可以把一些学术分歧的症结很快辨识出来。回想一下,民国、“十七年”的学术评论也是相当活跃的。民国时期有多次学术论战,“十七年”也有诸如“五朵金花”这样的争鸣。论战或争鸣,其实就是群体性参与的学术评论,与个别的评论一样,都是学术进步所必须的条件。近年来,学者间很少相互评价,学术成果的价值判断一是交给资讯媒体和市场,二是被期刊和出版社的等级机械替代,学术界就



因而颇有些江湖或者官场的气味了。前不久举行的一次学术会议上曾有学者在分析当下明清史研究中的主要问题时指出：我们同行缺乏共识，不知道哪些问题是基本问题，缺乏基本的共识和一些总体的理解。这种情况，其实不会发生在学术评论活跃的学术共同体中。建设活跃且常态化的学术评论氛围，才有可能形成一流的学术共同体。

既然说到这里，应该就学风和评价体系略说几句。近年的学风总体还好，但有些令人担忧之处。好的方面，大多数学者注重实证研究，并且普遍关注国际学术动态，积极消化扬弃，扎实且有创新意识地推进各个分支的具体研究。不好的方面，主要是学科评价体系和行政化学术管理带动了功利化的研究心态。这些年以经济建设为中心，一些人不辨行业领域，把经济管理的逻辑移用来“管理”学术，放纵使用报酬激励之法，使得学者不得不瞄准激励目标，计算权威刊物论文发表量，就业、提职、成名，无不被行政化评价体系左右。大量抄袭、剽窃和更多的朦胧搅拌低水平作品，也应运而生。这是一种前无古人的奇异现象，中国历史上任何一代历史学家都没有遭遇这种境况，而管理者面对无数批评，乐不思蜀，一意孤行。学者是人，要谋生计，自然不能不考虑报酬，所以多数学者无法超然于评价体系之外。但真正高水平的人文学术，追求的是对于人类说来的真知灼见，必须投入人类情怀、自由精神、心血才情。对这样的事业，一味做行政化的评价，会使学者逐渐失去理想，纠缠得失，为等级所困，也为行政管理者支配。以利害驱动思想者，令其境界如水赴渊，绝不是追求国际一流学术的机制。愿沉迷此道者叩问良知，为学术之未来计而有以更革。

## 改革开放四十年清史研究的回顾与反思

黄爱平

（中国人民大学清史研究所教授，北京 100872）

改革开放以来，经过拨乱反正和实践是检验真理的唯一标准的讨论，实事求是的思想路线得以确立，学术研究迎来了发展的春天。40年间，清史研究发生了巨大的变化，得到了迅猛的发展，取得了极为丰硕的成果。如果仔细分析起来，又可以2000年为界，大体分为前后两个阶段。

### 一、80年代至20世纪末

改革开放的前20年，即80年代至20世纪末，是清史研究打破坚冰，冲破壁垒，拓展领域，夯实基础，回归清史本身的阶段。

从研究对象来看，改革开放之前，在现行学科体系之下，清史被切割为两段：以鸦片战争为界，鸦片战争以前的清史归属于中国古代史，鸦片战争以后的历史则称为中国近代史。就前半段而言，鸦片战争以前的清史特别不受重视，在整个中国古代史三千年历史当中，只是一个可有可无的小尾巴。大学的中国古代史课，宋代以前占据了绝大部分时间，明代已然比较简单，清史则是一带而过，研究更是被打入冷宫，处在一个非常尴尬的地位。后半段即1840年以后的历史极受重视，但它却是近代史，主要依据毛泽东阐述的“两个过程”（帝国主义和中国封建主义相结合，把中国变成半殖民地和殖民地的过程，也就是中国人民反抗帝国主义和封建主义斗争的过程）的理论，以阶级斗争为主线，重视“三次高潮”（太平天国农民起义、义和团反帝运动、辛亥革命）、“八大事件”（两次鸦片战争、太平天国、洋务运动、中法战争、中日战争、戊戌变法、义和团、辛亥革命），关注帝国主义侵华史。实际上是从革命史的角度研究这80年的历史，而不是从清王朝的角度研究清史。

改革开放以后，清史研究逐渐打破学科之间的壁垒和界限，不再以鸦片战争为断限将清史人为



地一刀两断,而是把有清一代的历史视为一个整体,从而使清史成为真正意义上的贯通前后的一代王朝的历史。如《清代全史》10卷本(1991年),就是对有清一代近三百年历史进行全面梳理和探讨的多卷本著作。又如《清代人物传稿》20卷本(1984—2001年),分为上下两编,上编是传统意义上的清代人物传记,下编则是1840年以后清史人物的研究成果,二者基本囊括了有清一代近三百年间的重要人物。清史研究对象的拓展和确定,堪称是一个根本的革命性变化,奠定了整个清史研究发展和兴盛的基础。

与研究对象相关的是研究视角的变化。清前期的历史摆脱了中国古代史附庸的地位,清后期的历史则突破了革命史的叙述模式,学界开始全面地、完整地、系统地对从清朝开国到王朝覆亡的历史进行探讨,力图阐明清朝从崛起到发展、鼎盛,再到衰败和灭亡的过程,同时展现有清一代政治、经济、军事、思想文化、社会生活等各方面的发展和变化。

在研究方法上,清史也跟各断代史的研究一样,突破了改革开放之前那种教条主义的框架和模式,趋于实事求是,趋于客观理性。与此同时,对其他学科的研究方法也有所借鉴,并引入到清史领域的研究当中,如人类学的研究方法、新文化史的研究方法、田野调查等等。

与此相应,清史研究的领域也大大拓展。改革开放之前,清史研究主要着眼于经济形态、阶级关系,重视农民起义和农民战争,关注满族社会性质、社会形态,以及资本主义萌芽等问题。改革开放之后,清史研究的领域拓展到社会史、政治史、经济史、文化史、科技史、制度史、宫廷史、地方史、边政史、边疆民族、中外关系等各个方面。此外,对清代重要历史人物,如康熙、雍正、乾隆等历朝皇帝,洪承畴、李光地、曾国藩、慈禧等有争议的人物,对重大历史事件如洋务运动、甲午战争、戊戌变法等,重要历史现象如康乾盛世、边疆开发等,也都有研究或争论。可以说,对有清一代历史的研究已开始进入一个全方位、多元化的新的历史时期。

与清史研究发展相辅相成的是大量文献、档案资料的整理出版。文献如包括文渊阁《四库全书》《四库全书存目丛书》《续修四库全书》《四库禁毁书丛刊》《四库未收书辑刊》在内的《四库》系列丛书,各种地方碑刻资料、契约文书等;档案如《清实录》、起居注、朱批奏折、上谕档、宫中档、海关密档,地方档案如孔府档案、四川巴县档案,以及人物档案如吴煦、盛宣怀、达赖喇嘛等。这些文献、档案的大规模整理出版,为方兴未艾的清史研究夯实了丰厚的资料基础。

## 二、新世纪以来(2000年迄今)

进入新世纪以来的近20年,可谓是清史研究受到高度重视,得到迅猛发展,研究视角、方法和研究领域日趋多元化的阶段。

在前期发展的基础上,清代特殊的历史地位日益凸显,清史对现实的借鉴作用也愈益受到关注。清朝是中国古代社会中最后一个封建王朝,又经历了从古代社会向近代社会的转变,距离今天最近,许多问题诸如疆域、人口、民族、宗教、生态环境、经济发展不平衡等都和现实生活密切相关,影响到今日中国政治、经济、军事、外交、民族、文化等各个方面,对今天的经济、文化建设尤其参考价值和借鉴意义。清史研究也因此而受到党和国家的高度重视,同时也得到学术界和全社会的普遍关注。其中最具代表性的大事,就是国家大型文化工程《清史》纂修的开展。这项工程于2002年底正式启动,迄今已整整16年。海内外学术界先后有1000余名学者参与了此项工作,不仅从事清史、近代史研究的学者大多参与其中,而且有关学科专业如财政经济、天文历法、医药卫生、科学技术等专门领域的学者亦有参与。日前,新修《清史》全书106卷约计4000万字已提交送审稿,参考文献汇总、索引制定等后续工作尚在进行中。可以肯定,新修《清史》的告成,无疑是对百年来尤其是改革开放40年来清史研究的阶段性总结,同时也标志着清史研究一个新的更高的起点。

在国家修史工程开展的同时,学界对清史研究的视角也进一步拓展和深化。改革开放以来将有清一代的历史作为一个整体予以观察、进行研究的视角成为学界共识,新修《清史》即以九卷“通纪”

提纲挈领,梳理有清一代自崛起、入关、统一、鼎盛,到中衰、自强、救亡,直至覆灭的历史。对清代历史上的一些关键节点,学者也注意从不同的视角予以探讨。如辛亥革命,以往多从革命史的角度对其进行研究,近年来,学界开始关注清王朝自身,试图从清朝本身的角度探讨一代王朝走向没落和衰亡的缘由及与之相关的各种问题。尤其是与清朝所处的全球化时代相应,学界的全球化视角也日益拓展。上世纪90年代末,学界开始把清史置于世界历史发展的坐标系当中,从政治、军事、经济、社会、文化等各个方面进行观察和研究,出现了《18世纪的中国与世界》等代表性成果。新世纪以来,清代中国的边疆民族、与周边各国的关系以及与世界历史发展的联系等问题,受到国内外学术界更多的关注,也出现了不同的声音。如“新清史”学派的出现及其争论。“新清史”本为20世纪90年代以来美国兴起的一个清史研究的学派,其后逐渐影响到中国学界。总体而言,“新清史”提倡从满族视角看待清朝历史,重视满洲特性和民族认同,强调满族在创建清朝中国过程中的贡献,强调清朝统治中的满族因素,并且重视满文档案和其他民族文字の利用。这一研究视角,对于纠正学界以往只讲满族汉化,或者某种程度上贬低满洲和清朝历史的偏向,无疑具有一定的合理性,也有其一定的学术价值。但据此否认满族汉化的历史事实,否认中华民族共同体的形成,否认清朝的中国国家认同,则是不科学的、片面的。目前,有关“新清史”的讨论仍在继续,相信通过深入的研究,清代历史的面貌会更加全面、清晰,我们对清史的认知也会更为客观、理性。

随着研究的深入发展,清史领域得到了更广程度的拓宽,诸如书籍史、阅读史、女性史、日常生活史、医疗卫生史、生态环境史、家族宗族史、民间信仰、秘密社会等以往不太关注的方面,都受到学者相当程度的重视,故宫学等新的学科概念的出现,也成为清史研究的新亮点。与此同时,清代历史的一些重要问题和重要事件,进一步得到学界更为深入的研究和讨论,如对清代经济宏观趋势与总体评价的研讨,有关戊戌政变袁世凯告密问题的争论,对太平天国的研究和反思,对光绪皇帝死因的鉴定和研究等。而新的科学技术手段的运用,如“e考据”的出现,各种数据库的开发与建设,也成为促进清史研究的重要推手。

在图书资料方面,以新修《清史》工程的文献、档案整理为标志,清史研究的资料建设和文献基础得到了更大的发展。清代文献如《清代诗文集汇编》《清代稿抄本》等大型丛书对清人诗文集以及珍稀著述的发掘和整理,重要人物如李鸿章、张之洞、袁世凯、黄遵宪、梁启超等个人全集的重新整理出版,档案资料如《清代中南海档案》《庚子事变清宫档案汇编》《清宫热河档案》《大连图书馆藏清代内务府档案》等诸多珍贵档案的发掘、整理和出版,都为清史研究的深入开展提供了优越条件。

尤为值得重视的,是清代文献档案的数字化建设。如清代档案总量约1200万件,目前已开发约700万件,其中不少档案在《清史》工程内部的“中华文史网”上得以开放利用。又如,《清实录》《东华录》《清会典》等诸多基本史料均已数字化,不仅可以阅览,还能检索下载,为学者研究提供了极大的便利。

此外,还值得一提的是清史知识的普及和全社会对清史关注度的提高。进入新世纪以来,有关清史的通俗读物大大增多,各种题材的清宫剧也盛行一时,虽然不免存在编造的弊端,有的甚至误导民众,但在清史知识的普及方面仍起到了相当的作用。

### 三、问题与反思

改革开放四十年来,清史研究发展迅猛,成果丰硕,可谓是自清王朝覆灭之后,真正意义上的清史研究开展以来发展最快、变化最大、成就最高的历史时期。完全可以说,改革开放四十年间,是清史研究开展一百多年来最好的时期。当然,其中也不免出现一些问题,存在一些弊端。有的是各断代史研究中普遍存在的问题,比如理论指导尤其是唯物史观的弱化,研究选题以及研究本身的碎片化趋向,以及一味追求新奇甚至怪异,刻意做翻案文章等。不仅如此,由于清史本身的特殊性,其研究还极易受到政治因素的影响。改革开放之前的清史尤其是近代史研究,曾不同程度地受到社会环

境和意识形态的影响,诸如清史研究中的民族主义立场、近代史的革命叙述模式,以及教条化的倾向、以论带史的弊端等。改革开放以来,这种情形有了很大的改观,但并未完全消除。不仅国内学界如此,即如海外“新清史”的出现及其争论,也不完全是研究视角的不同、学术观点的差异问题。就此而言,在清史研究中如何坚持实事求是的思想路线,处理好学术与政治的关系,是一个十分重要的问题。亦因如此,在当前和今后的清史研究中,我们一定要坚持实事求是,要从联系、发展和变化的观点去考察社会现象和历史问题,要把历史事件和历史人物置于当时的历史条件和社会背景之下进行分析研究,尽可能作出客观、理性的评价,从而使我们的清史研究既能够经得起历史的检验,成为一门真正的科学,又能够发挥历史的“资治”作用,为今日中国的经济和文化建设提供参考和借鉴。

## 改革开放四十年明清社会经济史研究的路径与方向

刘志伟

(中山大学历史学系教授,广东广州 510275)

改革开放四十年,中国历史各个断代的研究都取得很多重大的进展,中国史研究在整体上发生了巨大的变化。我所从事的明清社会经济史研究也同样,甚至在某种意义上,可能比其他断代或专门史的变化更引人注目。这不是说我们做的比其他领域的学者好,而是因为明清社会经济史本来就是20世纪新史学的体系下发展起来的新领域,在传统史学里,并没有这样一个领域,本来就缺乏深厚的学术基础,更没有体系化的理论和方法。经过最近几十年的发展,明清社会经济史不仅有了基本的问题格局,方法上初步自成体系,形成了与传统史学明显不同的学术议题和研究范式。

但是,就明清社会经济史研究来说,改革开放四十年不应该被看作是一个由断裂或转折划分出来的独立阶段。事实上,至少在前二十年,大致上从七十年代末到九十年代末(这个时间点很难清晰划断,在某种意义上甚至可以说到今天还在延续),明清社会经济史研究基本上是延续着五六十年代的路径发展的。如果说,改革开放是一个转变的时间标志,那这个转变不是五六十年开始的路径的转变,而是重新回到五六十年代的路径上。我们都记得,改革开放初期,各行各业的改革都是以“拨乱反正”为目标的。这个“正”,就是五六十年走出来的“正”,这个“乱”则是十年动乱期间对学术的摧残和后来的以“儒法斗争”为主线的影射史学。所以,七十年代末以后,明清社会经济史研究主要是把五六十年代的学术脉络接续起来,在当时以经济工作为中心的大风气下,明清社会经济史一度热闹起来。当时活跃的学者,主要包括了两代人,一是在五六十年代开创并奠定了明清社会经济史基本格局的老一代学者,一是五六十年代开始跟随上一代学者进入明清社会经济史研究之门的当时还年轻的学者。这两代学者在五六十年代提出的问题和积累的研究经验基础上,在七十年代末以后的十多二十年间出版了一批成果,这些成果,可以说是五六十年代以来研究集大成的总结性的成果,建构了一个关于明清社会经济的比较完整的知识和解释体系。这个社会经济史的体系影响之深,今天仍然主导着知识界对中国前近代社会经济状况的理解,很多年轻一代的研究者虽然越来越少提及这个时期的成果,但实际上并不能真正摆脱或者超越这个经济史体系的核心范畴和基本原理。例如资本主义萌芽、专制主义中央集权的王朝国家、地主经济与小农经济、地权形态和租佃关系、商品经济与市场结构、市镇与城市发展、海外贸易等等议题,都是从五六十年代提出来,到八九十年代才真正形成比较系统化的解释。这些议题一直持续到今天,仍然是明清社会经济史的主题和基本内容。

然而,我们不能由此引出改革开放四十年明清社会经济史没有发生巨大转变的认识,也不应否定或者贬低这个转变在中国史学转向的意义。前面所说的延续五六十年代走出来的路径,固然是一



种承前,但实际发生的影响和意义,更体现在启后。

首先,前面提到的两代学者,在继续推进他们在五六十年代已经开始努力展开的研究方向的时候,通过深化和总结其研究成果,不仅仅是在已经提出的问题框架下,形成了比较系统的解释,更把他们研究中发现的问题的许多疑惑提了出来,尤其是原来的理论框架不能自圆其说的,与历史事实不能吻合的,从既有的逻辑上引申出来的,由于新发掘的史料和史实导出的,种种的新问题,都在八九十年代逐渐萌生出来。当时的研究有一种比较共同的处境,就是一方面仍然有一套似乎定型的大家深信不疑的理论,另一方面,在研究中被认识到的越来越多细致复杂的事实,直接套入这套理论时,常常要面对逻辑上的矛盾乃至陷于悖论中。于是,打通历史事实与固有理论逻辑之间的关联,在理论上提出修正或建立新的解释,成为当时明清社会经济史研究一种努力的方向。例如,封建社会长期延续的理论假设与明清时期社会经济显著的发展变化事实之间矛盾,地主经济与商品经济的关系,小农经营方式与大地主土地所有制的关系,生产者人身依附关系松解与宗族社会发展的关系,全国性市场的性质与国内市场发展程度的关系,江南市镇经济的繁荣与江南社会经济性质问题等等,都隐含或呼唤着新的历史视角,新的议题和解释逻辑,甚至潜在地引出新社会经济史研究新方向的追求。老一辈的学者不仅把几十年的研究推向深入,奠定了一个很好的基础,而且不满足于一些教条化的历史解释,从历史事实出发去推进社会经济史解释体系的建立,他们的努力在客观上把研究方向拉向新的领域,为后面二十年的学术转向奠定了基础。

这种学术转向的另一重要的动力,来自改革开放四十年中新一代研究者的探索。从1978年开始,随着研究生制度的恢复,一批年轻人通过研究生的渠道进入明清经济史的研究领域,他们在上面说到的两代学者的指导下,一方面直接继承了前辈开辟的研究路径,另一方面更努力去探索向前推进的方向。这个时候,整个中国历史学界都在热切地探索历史研究的新方向和新路径,战后哲学社会科学各学科发展出来种种学说和方法,也触动着研究者的思想,打开研究者的眼界。与此同时,欧美、日本和台湾的明清社会经济史研究的许多成果也给大陆地区新一代学者提供了启发和刺激。在这样的学术气氛下,在前二十年,年轻一代学者主要还是跟随上两代学者的问题意识和研究套路,在此基础上,先从扩大视野,拓深问题入手,引出新的问题,提出新的解释,开出新的领域,逐渐形成社会经济史研究的新格局。到后二十年,当这代学者逐渐成熟的时候,一些新的方向和课题已经渐见明晰起来,他们后来指导的学生,越来越多在新的研究框架中拓展新议题。

因此,我们回顾四十年明清社会经济史的新进展时,既要立足于明清社会经济史一以贯之的学术传统的延续,又要敏感地把握着这种在延续中逐渐发展出来的新方向。沿“旧路径”走出“新方向”,可以说是改革开放四十年明清社会经济史发展的一个特色。之所以能够这样走过来,一方面是因为从历史学的整体上看,我们这个学科的所谓“旧路径”本身就是“新方向”,从一开始就是以用新材料研究新问题发展起来的;另一方面最近二十年的所谓“新发展”,也主要是研究新材料的大规模拓展,推动了研究问题的不断更新。

所谓新材料,主要有两方面,一是传世文献利用的大规模扩展,这点可能是与宋元以前各断代史相比,最明显的一个特点。明清时期由士大夫、文人、官员制造的文献典籍,流传下来收藏在各种公私机构的数量,是以前历朝无法比拟的。但在90年代以前,这些文献大部分都不容易被研究者看到,在研究中得到全面利用就更是无从谈起。那个时候,我估计90%甚至更高比重的传世文献,或者是研究者没有很好利用的,或者是其中很多根本就看不到。例如明代的方志、明人文集,过去能看到还被利用的,就相当少。记得90年代以前的研究者,很多还依赖《古今图书集成》中辑录的文献,还有《天下郡国利病书》抄录的明代到清初的地方志,从一些类书中转引也是常见的方式,很少能直接利用原书原版。还有各种政书,如《续文献通考》《清文献通考》还是最常用的资料来源,各种则例、条例很少能被研究者利用,甚至连《明实录》研究者使用起来都不是很方便,利用在研究中也还不是普遍。至于文集,在相当长一段时间,贺长龄的《清经世文编》和60年代中华书局影印出版的《明



经世文编》，还是研究者引用文集文献的主要来源，最好的情况也不过是《四部丛刊》里收入的少量文集。80年代以后，大量的明清时期的传世文献被编辑影印出版，尤其是几部“四库”丛书的编集出版，乃至近年来各种珍本稀见本丛书的出版，在明清史学者面前展开一个浩如烟海的文献世界。

与此同时，利用传世文献建立的各种古籍数据库，甚至更大型史料丛书的电子版的私下流传，对于明清史研究的学者，尤其是年轻一代的新入门者来说，更是开启了通往文献海洋的捷径。虽然大家都懂得史料需要完整细心阅读的道理，但对苦于耗终生之力也无法涉猎本朝史料之万一的明清史学者来说，各种古籍数据库的建立，不但大大增多了可以阅读到的史料，更令史料的可用范围大大扩展，从不同史料的关联和比对中揭示新史实和历史细节的能力也大大提升。

虽然就形式上看，这好像只是传统史料的量的增长，但这个量的增长实际上包含着质的变化，史料性质以及史料的呈现能力发生了根本性改变。因此我把这看成是新史料的一种形式。这种史料利用的扩大，对明清史，尤其是明清社会经济史研究的发展产生的影响是非常明显的。近年来很多年轻人的新研究，特别是研究题目越来越细小，发掘出来的历史细节越来越清晰，甚至揭出很多过去几乎不知道或者没有给予足够关注的事实，包括制度的细节和史实的构成，过去很多只有笼统了解的典故，其复杂性和层次感都被细致地展示出来，都不能不承认是这种“新史料”推动的结果。

由于近来的这些新成果，明清时期社会经济生活的方方面面，在不太长的时间里大大丰富和鲜活起来。这种历史细节的丰富和具体化，隐含着大量的新问题，重新思考和构建一种新的关于明清时期的社会经济的解释架构呼之欲出。

明清社会经济史研究的新材料，另一个重要的进展是大家都已经很熟悉的，民间文书的和地方档案的大量发现，以及有计划的整理和初步的研究。这个方面的进展，也许是明清社会经济史研究领域最引人瞩目的。在这个方面，90年代以前，民间文书的收集和利用，主要在于各种契约和工商业碑刻。研究的重点特别集中在土地契约和租佃契约上，老一代学者的研究奠定了民间契约研究的基础，并形成了初步的理论和方法架构。最近二三十年，民间文书的收集和利用，在种类上大大丰富起来。除了契约文书，账本、地籍册、户籍册、赋役册、分家书、日记、宗教文书等等，都大量进入研究者的视野，开始了单种或多种综合的研究。此外还有也应该归类到民间文献的家谱族谱，成为很多研究者的竞相追逐的材料，利用族谱的研究成果更是蔚成大观。地方碑刻资料的收集整理，成果硕然。还有地方衙门或机构档案的整理，也成绩斐然。对这些新材料的发掘、考释和研究，不仅形成了很多新的学问和研究技术，更将历史研究的视角和认知与解释方法，大大抛离了传统史学的套路。这种研究的兴趣和热情，目前正方兴未艾，俨然有成为明清社会经济史研究主流学术方向之势。

可以说，改革开放四十年明清社会经济史研究的最重要的进展，最大的成绩主要表现在新史料的利用上，至于理论和历史解释，在整体上和基本的结构上，我认为基本上还仍然沿着以往的路径惯性地推进。然而，新材料的利用和研究，已经大大扩展了人们的学术视野，尤其是最近20年，通过新材料发掘出很多过去根本不入学者法眼的现象和话题，学者投入关注的史实比起以前成十倍、百倍地增长。我们走进书店看看明清史近年来出版的书名就可以知道，很多话题过去是想都不会去想，甚至根本不知道，现在很多都成为热门话题。这种新局面很大程度上得益于上述两种新史料途径的拓展。

学界有一种声音质疑这种由新材料引出来的历史和社会的细节搜剔考辨，对于历史研究的价值有多大。我不能说每一位专注于这种细节研究的学者都一定有足够的学术自觉和清晰的理论思考或追求，不排除很多研究者可能是追随他人的兴趣纠缠在许多细节上；也不一定每一个研究都一定先有明确的理论预设和问题意识才会专注于这些具体的情节，很多也确实是由于个人某种兴趣或为从众心态驱使。但是，这种利用新材料展开的研究，在其总体的方向上，一开始就是在一种宏大的历史关怀和学术追求下发展出来的，这种追求就是顾颉刚在《民俗》周刊《发刊词》上提出的：“要探检各种民众的生活，民众的欲求，来认识整个的社会！”在这样的信念下，普通人日常生活的细节，都理所

当然应该成为历史学者认识整个社会的基础。事实上,在新材料中发掘出种种民间社会的物事、现象、规制、俗例、实践方式等等细节,也许在传统史学的视野和架构下是没有多少意义的,但对坚信通过新史学,打开人类理解自己社会和历史的新视野的研究者而言,他们头脑里都有非常清晰的理论关怀、非常明确的目标追求,否则他们也不可能对那些细节产生敏感和兴趣。怀疑和轻视这些细节研究,只是因为不明白这种研究具有更宏远的理论追求而已。更重要的是,即使单个的研究者专注于特定研究对象的精细勘查考释时,也许比较盲目,但我们要相信,只要历史中的新的事物和新的细节被认识,被厘清,被重构,累积起来,一定要引出对宏大问题的思考,一定会引出对既有知识的质疑或修正,也一定是建构新历史体系不可缺少的工作。我们从近年来许多研究的进展,已经看到明清社会经济史的学术解释体系,正是在这些研究的基础上悄然地发生着重大的变化。例如在回应当今国家和社会特别关注的中国社会治理模式的问题时,由明清时期基层传统乡村社会的研究引出来的问题意识和研究路径,已经显露出理论和方法创新的价值。

回顾四十年来明清社会经济史研究走过的路,我们有信心,只要坚持从对历史事实的兴趣出发,在新材料中发现新问题,从新的问题发展出新的理论关怀和思考,这个中国史学的年轻领域就一定可以为重写中国历史做出贡献。

[责任编辑 孙 齐]

# “积淀说”与“结晶说”之同异

——李泽厚对我的影响及我与李泽厚的分别

杨泽波

**摘要:**“积淀说”最早是李泽厚在美学研究中提出来的,将思想重点转向中国哲学后,又用来说明中国文化的特点。我三十多年来坚持以伦理心境解读性善论,最初就是受到了李泽厚的影响。与“积淀说”相比,我对性善论的诠释可以叫作“结晶说”。“结晶说”虽然脱胎于积淀说,但二者又有多方面的差异:“积淀说”重在文化—心理结构的分析,重在解说“先天而先在”,重在建构“情本体”,而其实质是放弃本体;“结晶说”重在性善论的解读,重在阐发“后天而先在”,重在重构“仁本体”,目的是将道德本体讲透彻,坚持好。二者之同异,不可不察。

**关键词:**“积淀说”;“结晶说”;“情本体”;“仁本体”;伦理心境

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.05.09

自20世纪80年代人文学界将思想重点由美学转到中国哲学,并以“积淀说”解说中国文化的特点以来,李泽厚在中国哲学研究领域一直占有重要位置,同时也伴有很大的争议,“是中国近三十年来最有影响、最受关注的哲学家”<sup>①</sup>。我三十多年来坚持以伦理心境解读性善论,最初就是受到了李泽厚的影响<sup>②</sup>。平心而论,环顾四周,在中国哲学范围内,迄今为止,我可能是唯一沿着这个方向努力并具有自觉意识的学者了。与“积淀说”相比,我的思路可以叫作“结晶说”。因为有此背景,人们往往认为,我的研究只是将“积淀”改为“结晶”,换个说法而已,其实不然,“结晶说”并不是“积淀说”的简单复本,二者之间有着多方面的差异,乃至原则性的不同。本文即就这个问题作一些梳理和澄清<sup>③</sup>。

## 一、文化—心理结构分析还是性善论解说

李泽厚的“积淀说”最初是在美学研究中提出来的,意在表明,不是个人的情感、意识、思想、意志创造了美,而是人类总体的社会实践活动创造了美,人类制造和使用工具的生产活动才是美的真正根源,美的本质只有从这个角度才能得到合理的理解。

后来,他又将这一思路扩展到中国哲学方面,用于说明中国文化的特点。1980年,李泽厚发表

---

**作者简介:**杨泽波,复旦大学哲学学院教授(上海 200433)。

① 陈来:《仁学本体论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2014年,第389页。

② 以伦理心境解说孟子的性善论,是我从事儒学研究以来的一项重要工作。最早的成果表现在我的博士论文《孟子性善论研究》(北京:中国社会科学出版社,1995年)之中。随着研究的深入,具体提法多有变化。后来又分别出了修订版(北京:中国人民大学出版社,2010年)和再修订版(上海:上海人民出版社,2016年)。这项工作为我后来的学术生涯,特别是牟宗三儒学思想研究,打下了坚实的基础。

③ 此前我曾发表过《仍是一偏:评李泽厚的新旁出说》(《探索与争鸣》2017年第7期)一文,对李泽厚判定象山、阳明为旁出的做法提出了批评,敬请参阅。

的著名论文《孔子再评价》<sup>①</sup>可视为这一转向的标志。该文对孔子思想进行了全新的解释,认为孔子的仁是一种思想模式,由血缘基础、心理原则、人道主义、个体人格四方面构成。自原始巫史文化崩毁之后,孔子是提出这种新模式的第一人。尽管不一定自觉意识到,但建立在血缘基础上,以人情味(社会性)的亲子之爱为核心,扩展为对外的人道主义和对内的理想人格,事实上构成了一种具有实践性格而不待外求的心理模式,成为汉民族集体无意识的原型,构成了一种民族的文化—心理结构。“尽管在当时政治事业中是失败了,但在建立或塑造这样一种民族的文化—心理结构上,孔子却成功了。他的思想对中国民族起了其他任何思想学说所难以比拟匹敌的巨大作用。”<sup>②</sup>李泽厚将这种用于中国文化研究的方法称为“广义积淀说”,而将此前单独用于美学领域的方法称为“狭义积淀说”。

李泽厚建立“广义积淀说”的目的十分明确,就是用来解说中国文化的深层结构。深层结构系相对于表层结构而言,表层结构指的是孔门学说和自秦汉以来的儒家政教体系、典章制度、伦理纲常、生活秩序、意识形态,深层结构则是“百姓日用而不知”的生活态度、思想定势、情感取向。深层结构并不纯是理性的,而毋宁是一种包含着情绪、欲望,却与理性相互纠缠的复合物,基本上是以情与理为主干的感性形态的个体心理结构。李泽厚特别指出:“这个所谓‘深层结构’,也并非我的新发现。其实它是老生常谈,即人们常讲的‘国民性’、‘民族精神’、‘文化传统’等等,只是没有标出‘文化心理结构’的词语,没有重视表、深层的复杂关系及结构罢了。”<sup>③</sup>由此可见,李泽厚为自己规定的任务,就是通过“积淀说”对中国文化的深层结构加以解说,尽管这一结构大家都习以为常,但并不了解其中的真意。

李泽厚将这种深层结构概括为两个方面:实用理性和乐感文化。实用理性又叫实践理性,特指一种理性精神或理性态度。“与当时无神论、怀疑论思想兴起相一致,孔子对‘礼’作出‘仁’的解释,在基本倾向上符合了这一思潮。不是用某种神秘的热狂而是用冷静的、现实的、合理的态度来解说和对待事物和传统;不是禁欲或纵欲式地扼杀或放任情感欲望,而是用理知来引导、满足、节制情欲;不是对人对己的虚无主义或利己主义,而是在人道和人格的追求中取得某种均衡。”这种理性的重点不在理论上探求、争辩难以解决的哲学难点,而是更加看重如何在现实生活中妥善处理问题,这也成了中国文化后来没有走上纯认知道路的重要原因。乐感文化是孔子思想的另一个特点。在李泽厚看来,孔子释礼为仁,把外在的礼改造为文化—心理结构,使之成为人的族类自觉即自我意识,使人意识到他的个体的位置、价值和意义就存在于与他人的一般交往之中。“那种来源于氏族民主制的人道精神和人格理想,那种重视现实、经世致用的理性态度,那种乐观进取、舍我其谁的实践精神……都曾在漫长的中国历史上感染、教育、熏陶了不少仁人志士。”<sup>④</sup>中国文化具有如此顽强的生命力量,历经数千年内忧外患却始终能够保存、延续和发扬光大,在全世界独此一份,与孔子体现的这种乐感精神有密切关系。

这一用心后来在《中日文化心理比较试说略稿》一文中表现得更为突出。在这篇文章中,李泽厚通过分析对神的看法,对忠孝、生死的不同态度,得出了这样的结论:中日彼此相邻,文化相近,但又有很多不同的特点,而这些特点都集中在其特有的社会文化心理结构方面。他还把自己的方法与弗洛伊德相比较。在他看来,弗洛伊德治病的方法是用意识将无意识唤醒,将无意识意识化。他谈文化—心理结构,也是出于同样的目的。不同之处在于,弗洛伊德是对个体的分析,他谈文化—心理结构则是针对文化群体,“将积淀在群体心理中的文化现象及特征描述出而意识化,发现其优长和弱

① 该文原载《中国社会科学》1980年第2期,后收入《李泽厚十年集》第三卷(上)(合肥:安徽文艺出版社,1994年)。这是一篇重要文章,在学界引起了很大反响。当时中国哲学研究方法普遍比较陈旧,虽然不再满足于唯物、唯心那套范式,但大多只是在材料中挣扎,很难提出新的观念。《孔子再评价》以积淀说解读中国人的文化—心理结构,以此对孔子进行新的评价,打开了一个新的窗口,将人们带入一个新的领域,实有开拓之功。当时的那种感觉,只有经历那段特殊时光的人才能体会到,后人很难理解。

② 李泽厚:《李泽厚十年集》第三卷(上),合肥:安徽文艺出版社,1994年,第37页。

③ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年,第276页。

④ 李泽厚:《李泽厚十年集》第三卷(上),合肥:安徽文艺出版社,1994年,第33、42页。



点,以提供视角来‘治病救人’。”<sup>①</sup>

将李泽厚“积淀说”的相关论述归总起来,可以清楚看出,其重点始终在于文化—心理结构的分析,而不在孟子的性善论。《孔子再评价》可为证明。该文原为三节,分别是“礼的特征”“仁的结构”“弱点与长处”,后又增补了第四节“附论孟子”。在这一节中,他特别强调,孔子之后,儒分为八,孟子的特点是“在承继孔子仁学的思想体系上有意识地把第二因素的心理原则作为整个理论结构的基础和起点,其他几个因素都直接由它推出”<sup>②</sup>。这里,他的重点仍然是文化—心理结构的分析。

与此不同,我提出“结晶说”重点在于性善论的诠释。我从事儒学研究始于20世纪80年代,选择的第一个项目便是孟子性善论研究。这是一个非常困难的题目,以至于有学者将其誉为中国哲学研究中的哥德巴赫猜想<sup>③</sup>。历史上孟子研究从未中断过,但这些研究往往只是简单重复孟子的说法,满足于将良心认定为“我固有之”,或将其直接归为上天的赋予,即所谓“天之所与我者”,而未能对其中的道理作出深层次的理论说明。我的研究不再满足于此,而是试图对人何以有良心、何以有善性予以哲学层面的解释。恰好在这个时候,我读到了李泽厚的那篇文章,大受启发,经过数年艰苦努力,终于有了自己的心得,走出了自己的路子。在我看来,性善因为心善,心善所以性善,性善论的基础完全在于良心。人之所以有良心,一是因为天生有一种自然生长的倾向,我简称为“生长倾向”;二是受社会生活和智性思维的影响,在内心有一种结晶物,我概括为“伦理心境”。“人性中的自然生长倾向来自天生,是人的自然属性;伦理心境来自社会生活和智性思维,来自后天养成,是人的社会属性。人性中的自然生长倾向是性善论研究不可缺少的部分,没有它,我们没有办法对人最初的向善动因以及伦理心境的附着之地等问题给出合理的说明,无助于将成就道德视为一个自然的过程;伦理心境是性善论研究最为重要的部分,是整个研究的枢纽,没有它,我们也没有办法说明人的良心本心是如何形成的,良心本心何以能够成为道德根据的问题。”<sup>④</sup>一言以蔽之,良心不过是建基于生长倾向之上的伦理心境罢了。这样,我便以自己的方式对性善论进行了诠释,为破解中国哲学研究中的这个重大难题作出了自己努力,将相关研究向前推进了一步。

从这个角度可以看出,“积淀说”和“结晶说”的重点各不相同。“积淀说”的重点在于分析中国文化的深层结构,以说明中国文化何以如此不同,“结晶说”的重点则在性善论的诠释,以说明人为什么有良心,有善性。“结晶说”虽然脱胎于“积淀说”,在一定意义上可以讲是“积淀说”的具体运用和发展,但二者的对象已经有了很大的差异。我没有像李泽厚那样着重以文化—心理结构的分析为基础,从实用理性和乐感文化的角度概括中国文化的特征,李泽厚虽然在此过程中也讨论过人性问题,但没有像我一样专门以生长倾向和伦理心境为根基,对孟子的性善论予以系统的理论说明。这是显而易见的,相信不应有太大的争议。

## 二、“先天而先在”还是“后天而先在”

因为“积淀说”的重点在于揭示特定的文化—心理结构,所以李泽厚十分重视历史性问题。在他看来,有两种不同的历史性。马克思主义强调的历史性指一时一地的具体环境和状态,意即环境和状态都是由历史发展而来的,而他所说的历史性则是指一种历史的积累。“我以前讲自然人化,包括外在环境和内在心理,都是指它们由(原文如此——引者注)积累和沉淀的‘历史’成果,人有如此这般的工具、环境,人有如此这般的能力、本领,都是通由历史(就人类群体说)和教育(就个体说)才有

① 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年,第342页。

② 李泽厚:《李泽厚十年集》第三卷(上),合肥:安徽文艺出版社,1994年,第46页。

③ 姜广辉曾撰文指出:“作家徐迟在有关陈景润的报告文学中用了个比喻,认为数论好比是数学的王冠,而哥德巴赫猜想则是王冠上的明珠。我们可以把同样的比喻用于中国哲学,那么什么是中国哲学的王冠,什么又是王冠上的明珠呢?对这个问题可能会有不同的回答,而我认为,心性哲学是中国哲学的王冠,良知论是王冠上的明珠。”(《良知论——中国哲学王冠上的明珠》,《孔子研究》1993年第3期)这是明确将良知问题、性善问题比作中国哲学研究中的哥德巴赫猜想了。

④ 杨泽波:《孟子性善论研究》(再修订版),上海:上海人民出版社,2016年,第97页。

可能。作为理性凝聚的人性能力,正是如此。”<sup>①</sup>

李泽厚进而用这一道理解说形式美的来源。形式美是美学理论中的一个重要问题。克乃夫·贝尔曾提出过美是“有意味的形式”的观点,特别重视审美的纯形式,为后期印象派绘画提供了理论依据,但他无法合理说明这种“有意味的形式”的来源。李泽厚认为,“积淀说”可以克服这个困难。在他看来,仰韶、马家窑的某些几何纹样已比较清晰地表明,这里有一个由动物形象的写实而逐渐变为抽象、符号化的过程。由再现(模拟)到表现(抽象化),由写实到符号化,这正是一个由内容到形式的积淀过程,也正是美作为“有意味的形式”的原始形成过程。“在后世看来似乎只是‘美观’、‘装饰’而并无具体含义和内容的抽象几何纹样,其实在当年却是有着非常重要的内容和含义,即具有严重的原始巫术礼仪的图腾含义的。”抽象几何纹饰并非某种形式美,它就来自生产劳动与生活实践。“正因为似乎是纯形式的几何线条,实际是从写实的形象演化而来,其内容(意义)已积淀(溶化)在其中,于是,才不同于一般的形式、线条,而成为‘有意味的形式’。也正由于对它的感受有特定的观念、想象和积淀(溶化),才不同于一般的感情、感性、感受,而成为特定的‘审美感情’”,因此,“有意味的形式”并不神秘,“正是这种积淀、溶化在形式、感受中的特定的社会内容和社会感情”<sup>②</sup>。人类在长期发展过程中,将人类的积淀为个体的,理性的积淀为感性的,社会的积淀为自然的,从而具有了美的形式。

李泽厚自我评价说,他的这种解说可以叫做“先验心理学”,以与康德哲学相区分。“这‘先验心理学’不同于 Kant 的是,如已申说,Kant 将它们归之于无所由来也无从说解的‘先验’,历史本体论则认为它们乃人类长久历史实践特别是劳动操作活动的产物。但它们一经产生,便具有存在论的本体意义。这‘本体’不是独立于人的身体而存在的实体,而是依附于肉体生存的人类心理功能的结构形式。这结构形式不能脱离特定社会时代的经验内容,实际乃由此经验内容经由极为漫长的历史,逐渐积淀而成。”先验是康德哲学的一个重要支点,按照西方哲学的一般看法,既然是先验就不能再追问了。李泽厚则从历史本体论出发,坚持认为所谓先验,所谓本体,都是可以追问的,都由极为漫长的历史积淀而成。“这也就是为什么说历史本体论是由 Marx 回到 Kant,即由 Marx 的人类学实践宏观视角(社会—工具本体)回归到 Kant 的普遍必然的文化—心理本体,论证由操作—实践的人类长期历史活动中建立起来专属于人类的文化心理结构的人性能力,此即积淀说。”<sup>③</sup>后来,他用三句话对自己的观念加以概括:“由历史建成的理性,由经验变成的先验,由心理形成的本体。”<sup>④</sup>

这一致思取向对李泽厚关于人性的看法有直接影响。20世纪70年代哈佛大学教授爱德华·威尔逊通过包括遗传基因在内的新型研究,得出一个结论,认为人的利他行为实际是以个体及其最邻近亲属的利益为目的,“利他主义自然要服从生物学法则”,“这种自我献身的冲动不必解释为神圣或超验的,我们有理由去寻找更为常规的生物学解释。”李泽厚高度评价这一研究,进而指出:“所谓‘同情心’、‘恻隐之心’、‘不安不忍’的真实根源,不过如此。”<sup>⑤</sup>李泽厚甚至还将希望寄托在自然科学的未来发展之上。2006年4月《科学的美国人》杂志发表了一篇瑞士人类学家的研究报告。报告指出,科学家通过对苏门答腊某一猿类的野外观察得出了这样一个结论——“智性产生于文化”。李泽厚看到这一成果后非常高兴,指出:“这一实证科学的假说与我30年前的‘文化心理结构’的哲学观点完全吻合,读后感到非常高兴。”“未来脑科学也许能揭示所谓理性就个体说,乃大脑皮层某区域某部位(如与左脑语言中枢相关)或整个大脑在外在文化环境作用刺激下所形成的某种神经机制。它对人的动物生理反应产生的各种不同作用、关系、通道、结构,便形成了人所特有的文化心理结构而区别于其他动物族类。我认为人的理性首先产生于制造—使用工具的群体实践中,所以从根本上我是将两个著

① 李泽厚:《哲学纲要》,北京:北京大学出版社,2011年,第69页。

② 李泽厚:《李泽厚十年集》第一卷,合肥:安徽文艺出版社,1994年,第23—24、33页。

③ 李泽厚:《实用理性与乐感文化》,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年,第34、36页。

④ 李泽厚:《哲学纲要》,北京:北京大学出版社,2011年,第69页。

⑤ 李泽厚:《哲学纲要》,北京:北京大学出版社,2011年,第92页。

名的关于人的古老定义即‘人是理性的动物’和‘人是制造工具的动物’沟通联结了起来。”<sup>①</sup>

对李泽厚这一思路,我持有高度的警觉,保持着必要的距离。其一,我坚持认为,人之所以有善性,有良心,最为关键的是伦理心境,而不是生长倾向。如上所说,我诠释性善论有两个着力点,一是生长倾向,二是伦理心境。生长倾向是人的自然属性,因为它来自天生,所以可叫做“先天而先在”。“先在”或“先在性”是我非常重视的一个说法。所谓先在,简单说就是先于问题而存在。在处理伦理道德问题的时候,生长倾向早就有了,所以说它是先在的,或具有先在性。李泽厚从生产生活实践证明“形式美”和“善端”的来源,与“先天而先在”较为接近,但光有这一条还不行,还必须再讲一个伦理心境。伦理心境是人的社会属性,来自社会生活和智性思维对内心的影响。从这个意义上说,它是后天的,但诡谲的是,这种来自后天的伦理心境同样是先在的,具有先在性,因为在处理伦理道德的时候,它已经存在了。这种已经存在,就是它的先在性。正是这种先在性,保证了由后天而来的伦理心境可以成为道德的根据。因此,要破解性善论之谜,说明人为什么有道德根据,眼光不宜集中于生长倾向,而应聚焦于伦理心境。准确把握和认清伦理心境的来源,特别是其“后天而先在”的性质,才是破解性善论之谜整个工作的关键。反之,如果将重点放在“先天而先在”的生长倾向上,着力证明由经验而成的“形式美”或“善端”如何在长期的历史演化中遗传给后人,且不说能否有力地证明这一点,即使可以证明,生长倾向在道德根据中也不占重要比重。这是必须再三加以强调的。

其二,不能以生物遗传的方式证明生长倾向。李泽厚以生产生活实践说明“形式美”和“善端”的来源,这种做法有一定合理性。因为在当今条件下,再按照传统的方法,无论将之归为先验还是上天赋予,都已经没有太强的说服力了。我解说性善论除着重讲伦理心境之外,一定还要讲一个生长倾向,也是考虑到了这个因素。但我关于生长倾向的讲法与其不同。李泽厚强调,无论是“形式美”还是“善端”,都来源于人类长期创造和使用工具的生产活动,康德的先验只有按照这种方式才能得到合理的理解,这也是他自称仍然是一个马克思主义者的根本理由。在我看来,李泽厚的这种做法隐含着—个根本性问题:既然形式美或道德的先验根据来自人类长期的生产活动,那么每个具体的人身上所具有的这些内容,就只能从生物遗传的角度来加以说明了。这就可以解释李泽厚为什么会会对《科学的美国人》的那篇报告(见上文)抱有那么大的希望,兴奋异常了。我的性善论诠释尽管也讲生长倾向,但我坚持认为,对这个问题的证明,必须是哲学式的,不能借助包括生物遗传在内的任何自然科学。这是哲学研究中经常会有的一种混淆。过去我也犯过这个错误。《孟子性善论研究》第一版原有一个小节,标题为“良心本心的生物根源”<sup>②</sup>。这个标题本身即已说明,这是以生物遗传来说明性善的原因。后来我意识到了这个缺陷,在修订版中对这一节作了彻底改写,着重从哲学的角度加以分析,以证明人作为一种有生命之物来到世间,一定带有一种生长的倾向性,这种倾向性既可以使其成为自己,又有利于其类的有效发展。与此同时,我特别强调,“必须将讨论严格限定在哲学范围之内,必须就此打住,老老实实承认这就是整个性善论研究的起点,再不能往前走一步,哪怕是一小步了”<sup>③</sup>。常见一些学者对我这种做法不理解,批评这种证明不够有力,过于单薄,但我认为,这个原则必须坚持,一旦这个地方松动了,其研究就不再是哲学,而是自然科学了。自然科学当然可以对这个问题进行自己的研究,但我们的专业是哲学。哲学的任务是为其他科学确立可靠的起点,一旦过于谦虚地将这个责任委托给其他学科,它的死期也就随之到来了<sup>④</sup>。我注意到,尽管李泽厚也曾多次

① 李泽厚:《哲学纲要》,北京:北京大学出版社,2011年,第83、103页。

② 杨泽波:《孟子性善论研究》(第一版),北京:中国社会科学出版社,1995年,第82—85页。

③ 杨泽波:《孟子性善论研究》(修订版),北京:中国人民大学出版社,1995年,第83页。

④ 在伦理心境之外再讲一个生长倾向,并强调对这种倾向的证明只能是哲学的,不能是自然科学的,是我以伦理心境解说性善的一个重要原则。学界不少同仁对此不以为然。2009年我在修订《孟子性善论研究》时,将原先“良心本心的生物根源”一节作了根本性的修改,撰成单文《论人性中的自然生长倾向》,并在上海师范大学国际儒学院成立大会上宣读(后来该文发表于《中国哲学史》2010年第2期)。本以为可得到同行最起码的理解和支持,但没有想到引起的多是不解和指责。当时的情景至今仍印象深刻。



声明,他的立场是哲学而不是自然科学,但如果按照他以人类的生产活动来解说“形式美”和“善端”的话,那么他就很难摆脱自然科学的阴影,从而不断受到非议。

### 三、“情本体”还是“仁本体”

在建构“积淀说”的过程中,李泽厚十分重视情感问题。《孔子再评价》讨论孔子关于三年之丧看法的时候,这种倾向已经很明显了。李泽厚认为,孔子没有把人的情感心理引向外在的崇拜或神秘境界,而是把它消融满足在以亲子关系为核心的人与人的世间关系之中,使构成宗教三要素的观念、情感和仪式统统环绕并沉浸在这一世俗伦理和日常心理的综合统一体中,而不必去建立另外的神学信仰大厦。“这一点与其他几个要素的有机结合,使儒学既不是宗教,又能替代宗教的功能,扮演准宗教的角色,这在世界文化史上是较为罕见的。不是去建立某种外在的幻想信仰体系,而是去建立这样一种现实的伦理—心理模式,正是仁学思想和儒学文化的关键所在。”<sup>①</sup>这就是说,孔子把三年之丧的传统礼制归结为亲子之爱的生活情理,把礼的基础直接诉之于心理依靠,从而决定了儒学虽然不是宗教,却起到了宗教的作用。

在《美学四讲》中,李泽厚明确提出了建立新感性的主张。“从主体性实践哲学或人类学本体论来看美感,这是一个‘建立新感性’的问题,所谓‘建立新感性’也就是建立起人类心理本体,又特别是其中的情感本体。”李泽厚一直坚持认为,要特别注意研究理性的东西是怎样表现在感性之中的。他提出积淀这个概念的目的之一,就是要证明社会的、理性的、历史的可以累积沉淀成个体的、感性的、直观的。这同样是一个“自然的人化”的过程。“它是对人类生存所意识到的感性肯定,所以我称之它为(原文如此——引者注)‘新感性’,这就是我解释美感的基本途径。一句话,所谓‘新感性’,乃‘自然的人化’之成果是也。”<sup>②</sup>在李泽厚看来,孔子思想提供了一个非常好的模板,因为孔子特别重视人性情感的培育,重视动物性(欲)与社会性(理)的交融统一。“这实际是以‘情’作为人性和人生的基础、实体和本源。它即是我所谓的‘文化心理结构’的核心:‘情理结构’。”<sup>③</sup>在另一处,他更明确强调,“这是我数十年没有变动的人性论的观点圆心”<sup>④</sup>。

李泽厚进而用这一思想说明儒学四期发展的问题。他不同意学界普遍认可的儒学有三期发展的观点,认为儒学发展当划分为四期,即先秦时期、两汉时期、宋明时期、近现代时期。其中,最值得关注的当然是第四期,而第四期的一个核心特点,便是情感问题,他称之为情欲论:“对我来说,第四期的儒学主题便是‘情欲论’,它是‘人类学历史本体论’的全面展开,仔细探究现代人生各种不同层次和种类的情感和欲望及其复杂的结构关系,它以情为‘本体’,其基本范畴将是自然人化、人自然化、积淀、情感、文化心理结构、两种道德、历史与伦理的二律背反等等。个人将第一次成为多元发展、充分实现自己的自由人。”<sup>⑤</sup>《美学四讲》的结尾处有这样一段文字:“于是,回到人本身吧,回到人的个体、感性和偶然吧。从而,也就回到现实的日常生活(every day life)中来吧!不要再受任何形上观念的控制支配,主动来迎接、组合和打破这积淀吧。”“个体先天的潜力、才能、气质将充分表现,它迎接积淀、组建积淀却又打破积淀。于是积淀常新,艺术常新,经验常新,审美常新;于是,情感本体万岁,新感性万岁,人类万岁。”<sup>⑥</sup>如此饱含浓意,充满激情的文字在李泽厚著作中并不多见,足见其对这个问题的关注和用心,我甚至可以想象得出他写下这段文字时那种神采飞扬,自信满满的样子。

对于李泽厚的“情本体”,学界已有不少评论。陈来的《仁学本体论》专辟一章加以讨论,意见十

① 李泽厚:《李泽厚十年集》第三卷(上),合肥:安徽文艺出版社,1994年,第25页。

② 李泽厚:《李泽厚十年集》第一卷,合肥:安徽文艺出版社,1994年,第493、501页。

③ 李泽厚:《论语今读》,北京:中华书局,2015年,“前言”第16页。

④ 李泽厚:《由巫到礼·释礼归仁》,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第118页。

⑤ 李泽厚:《历史本体论·己卯五说》,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年,第154—155页。

⑥ 李泽厚:《李泽厚十年集》第一卷,合肥:安徽文艺出版社,1994年,第580页。



分集中,较有代表性。在陈来看来,李泽厚关注生命问题,这是可以理解的,但“仅仅讲生活生命,没有指明方向,这是儒家所不能满意的。如同历史上佛教讲作用是性,没有设定伦理方向,遭到理学的否定和批评。事实上,熊十力也指出过,只讲生命活动,还不是儒学。我们认为,生生虽然不必是道德自觉一类的精神、意识,但生生必须和仁体连接在一起,才能成为儒家的本体大用。”这是批评李泽厚不讲仁体,失去了儒学的大本大用。根据儒家的一贯传统,讲生活、生命完全正当,但这种讲法必须以仁体为基础,否则很难保证正确的方向,很可能滑向堕落。陈来进而指出:“在我们的立场来看,仁是具有形而上学意义的实在,而爱的情感只是仁体的显现之用,而李泽厚对仁的理解始终限制在‘经验性的仁爱’,因此就不能肯定仁体的观念。又由于他的立场是某种后马克思主义、后现代,反对以道德为本体,最多他也不过是想把情感性内容注入康德的理性伦理本体而成为实用理性(亦即情理交融的感性),所以他必然不能走向仁本体。”<sup>①</sup>这是批评李泽厚对情感的理解不透。儒家也讲情感,如喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲,但这些情感只是仁体的具体显用。李泽厚脱离仁而谈情感,将对仁的理解限制在“经验性的仁爱”的层面,远未达到仁体的高度<sup>②</sup>。

我了解李泽厚提出“情本体”的初衷。李泽厚看到儒学历史上强调心体、性体固然有其意义,但也造成了压抑人性的问题。与法律是外在强制不同,道德是内在的强制,是理性对个体欲求的压制,使行为自觉或不自觉地符合规范。中国古代的“习礼”,孔夫子讲的“立于礼”,俗语说的“学做”,以至于今天儿童教育中的种种区分对错好坏,都有类似的性质。“道德在心理上是人类所特有的理性凝聚的成果,这种‘理性凝聚’对个体感性存在所起主宰、支配力量之强大,使康德称之为绝对律令(categorical imperative),中国宋明理学则冠之曰‘天理’(朱熹)、“良知”(阳明)。”<sup>③</sup>无论是康德的绝对律令,还是儒家的“天理”“良知”,都造成了对人性的压抑,使人趋于异化。要避免这种情况再度发生,必须提出有效的预防办法。回到新感性,建立“情本体”,就是李泽厚设定的方案。回顾历史,这其实是近代以来儒学研究关注的中心话题,从这个意义上说,“情本体”有一定的合理性,不能完全否定。

但是,我完全不同意他回到新感性的主张,甚至根本反对“情本体”这一说法。情是儒家哲学的重要内容,历来为人们所重视,宋代之后尤其如此。情有两种,一是物欲之情,二是道德之情。物欲之情表现为人对物欲的需要。比如,饿了想吃,渴了想喝,累了想歇,到了一定年龄对异性有所需求,这些都是物欲方面的情感。道德之情则表现为对道德本身的需要,或满足了这种需要后内心的感受。李泽厚的“情本体”旨在建构一种“先验心理学”,从情理融合的角度对道德根据进行新的说明,所以他讲的情主要是道德之情,而非物欲之情。但因为情有双重含义,“情本体”这个概念本身并不特别清晰,容易造成混淆。人们完全有理由询问:这里讲的是物欲之情呢,还是道德之情?如果是物欲之情,它是如何成为道德根据的?如果是道德之情,它与理性又是什么关系?

这还不是问题的关键,最为重要的是“情本体”目的是不讲本体,打掉本体。且看李泽厚是如何表白的:“这个‘情本体’即无本体,它已不再是传统意义上的‘本体’。这个形而上学即没有形而上学,它的‘形而上’即在‘形而下’之中。……‘情本体’之所以仍名之为‘本体’,不过是指它即人生的真谛、存在的真实、最后的意义,如此而已。”<sup>④</sup>这就是说,“情本体”的实质是无本体。之所以还用“本体”一词,不过是取其本源、根源、最后的实在的意思,与康德的用法有异。在这个问题上,我与李泽厚有很大的不同。我以结晶说诠释良心善性,不是否定本体,而是对本体作出合理的说明,把它讲清楚,坚持好。在我看来,自孔子创立仁的学说,孟子创立性善论以来,儒家道德学说最有价值之处,就在于建构了道德的根据,这就是孔子的仁,孟子的良心。因为孟子论良心来自于孔子论仁,良心和仁只是说法不同,没有本质区分,

① 陈来:《仁学本体论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2014年,第401、417页。

② 我同意陈来对李泽厚“情本论”的上述批评,但对仁体这一概念的理解与其有所不同,对其建构新仁学本体论的思路也有一些不同意见。这方面的问题当另文详论,敬请留意。

③ 李泽厚:《哲学纲要》,北京:北京大学出版社,2011年,第14页。

④ 李泽厚:《李泽厚对话集:中国哲学登场》,北京:中华书局,2014年,第80-81页。

可以统称为仁体或仁本体<sup>①</sup>。在儒家学理系统中,本体为本根、本源之意,与用相连,有体必有用,其用必有体,不同于西方哲学的 ontology。儒学讲道德一定要讲本体,这是儒家道德哲学的重要特点。不重视这个特点,去除了本体,没有了根据,道德岂不成了水上之萍,无根之木,怎么能讲好呢?

李泽厚之所以提倡“情本体”,不讲本体乃至打掉本体,与其头脑深处感性、理性两分的思想方法密不可分。在研究儒家思想的过程中,李泽厚正确地看到了仁含有情感,与康德道德哲学有很大差异。在康德那里,理性不能包含情感,否则无法保证其普遍性。为了凸显仁的情感性,李泽厚想到的办法就是将仁归为感性,当然是一种新的感性。因为这种新的感性既包含着理性,又包含着情感,有情理交融的特性,故称为“情本论”。与李泽厚的思路不同,这些年来,我一直坚持认为,自孔子创立儒学之始,儒学就没有沿着感性、理性两分的路线走,实际遵循的是一种欲性、仁性、智性的三分模式。以此为基础,我提出了一种新的研究方法,即三分法。按照这种新方法,欲性和智性虽然也有自身的特点,但与西方道德哲学的感性和理性基本相似。儒家道德哲学可贵之处在于多了仁性这个部分。仁性简单说就是孔子的仁,孟子的良心。西方道德哲学也有类似的内容,但他们对此一般并不重视,更没有发展成为一个完整的系统。儒学就不同了,仁性是一个完全独立的部分,与智性一样,都是道德的根据,同样不可欠缺。

在三分法视域下,我们可以给情一个合理的定位。在欲性、仁性、智性三个要素中,智性要保证公正性不能包含情感,欲性和仁性则都有情感的因素。与欲性相关的是物欲之情,与仁性相关的是道德之情。欲性和仁性是两个不同的部分,各自包含的情也有不同的性质,不应混淆。李泽厚没有三分法,尽管正确看到了情的重要性,但没有办法给其一个准确的定位,直至最后标出一个“情本体”来,使读者不得不在物欲之情还是道德之情之间游荡。更有关键的是,在三分法视域下,仁性即是本体,即所谓仁体。按照前面的解释,通过伦理心境对性善论的诠释,仁也好,良心也罢,均来自社会生活和智性思维对内心的影响。这种情况与李泽厚讲的“理性凝聚”有一定的相似性。仁体其实是社会生活和智性思维“凝聚”出来的。但我并不把这个“凝聚”的结果归结为情,而是归结为仁,归结为仁体。仁体是儒家道德学说的根据,是区别于西方道德学说的根本法器,是一大宝贝,必须强力保留,丝毫不可动摇,须臾不可消除。

当然,李泽厚说的不错,如果固守传统的思路,仁体(不管为它起什么样的名称,心体、良知、天理,皆一样)也会出问题,阳明后学的重重流弊即是明证。这些问题必须认真对待。现在常见一些学者讲到良心,讲到良知,讲到心学就兴奋无比,尊为圣人之学,学脉正宗,完全不计较阳明后学的那些深刻教训。就这一点而言,李泽厚较这些学者要高出许多,但解决这一问题不一定必须走放弃本体的路子,完全可以想别的法子。依据我现在的理解,以三分法为基础,在仁性与智性的辩证关系上动脑筋,做文章,是一个相当有前途的方向。如果能够充分动用智性的力量,启动智性反思的功能,运用智性对仁性进行再认识,完全有能力克服和杜绝仁体可能产生的诸多弊端。我对牟宗三三系论形著标准的批评,就是以此为基础的,可以视为这一设想的预演<sup>②</sup>。李泽厚没有能够从这个角度考虑问题,希望建立“情本体”,以取消传统的本体,这不仅不能保持儒家道德的良好传统,而且依据我的判断,是一个非常危险的路子。老实说,当我看到“情本体即无本体”,“‘情本体’恰恰是无本体”这类说法的时候,心中有一种莫名的遗憾,感叹这位对我有过重要影响的哲学家已经离我越来越远了。

[责任编辑 李梅]

<sup>①</sup> 仁体的说法古已有之,历来为人们重视。牟宗三尤其如此,他十分看重仁体的意义,指出:“就本心仁体说,察是先识仁之体,是察识此本心,是逆觉此仁体,察识同于逆觉;养亦是存养此本心仁体。是则察养唯施于本心仁体也。不是单察养那未流之情、未动之气之自身也。工夫施于体,而收其果实于情流之中节,气动之不懈,是即为察而养之于未流未动矣。若不以为体为标准,单察养情与气之自身,难有果实也。”(牟宗三:《心体与性体》,《牟宗三先生全集》第6卷,台北:联经出版事业有限公司,2003年,第461页)

<sup>②</sup> 牟宗三划分三系有两个标准,一是形著论,二是活动论。这里涉及的只是前一个标准,而不涉及活动问题。参见杨泽波:《贡献与终结》第二卷《三系论》,上海:上海人民出版社,2014年,第130-135页。

# 理解人生：从海德格尔到佛教

李章印

**摘要：**海德格尔对人生的理解既不是陷入具体生存之中，也不是完全外在于生存，而是属于一种既跳入人生又跳出人生的生存论现象学。它大致有以下环节：1. 描述人生本身的开展、抛出和占有；2. 分析人生本身的非本真理解和本真理解；3. 区分人生的非本真意义和本真意义；4. 展示本真生存的可能性；5. 表明本真人生的本真缘发性和顺随性。海德格尔对本真缘发和顺随的现象学分析可以开启一种对佛教缘起学说及其随缘主张的新阐释，而他对非本真生存和本真生存的分析则可以给出一种对佛教因果轮回学说的生存论解读。

**关键词：**海德格尔；佛教；人生；非本真生存；本真生存

**DOI：**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.05.10

理解人生是海德格尔哲学的中心话题。虽然人们通常认为海德格尔的基本问题是存在问题，但在海氏那里存在与人是相互归属的，对存在的追问同时也是对人生的追问。对人生的追问或理解有多种不同的方式，而海氏的生存论现象学方式在西方哲学中是最为独特的。之所以如此，一方面是因为海德格尔开始于但并不局限于对人生本身的理解，另一方面也是因为海氏对人生的理解截然不同于西方的任何其他方式，它能够与东方的古老思想相互沟通和激发，也因而能够与佛教的思想相互勾连和阐释。

## 一、理解人生的四种方式

人生即人的生存(human existence)，亦即海德格尔所说的“此在”(Dasein)<sup>①</sup>。每个人都理解着人生或此在，但理解的方式却可能是极不相同的。我们可能陷入到具体生存事务之中来理解人生，也可能跳出具体生存事务而从外部来认识人生；我们可以通过跳出和跳入的方式而从生存论层面来理解人生，也可以通过模糊的、不自觉的跳出和跳入而前生存论地(pre-existentially)理解人生。

陷入具体生存事务之中来理解人生，这属于“具体生存层次的理解”(existenziell Verstehen, existentiell understanding)。日常偶发的、文学的甚至很多人文主义哲学家(比如祁克果等)的人生思考，特别是当人们陷入某种苦恼或痛苦时对人生的思考，大多属于这种层次的理解。这种在具体生存层次上的理解可能非常生动，也可能非常丰富，但不可避免地带有某种盲目性和片面性，无法从整

---

**作者简介：**李章印，山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会发展学院、现象学与中国文化研究中心教授(山东济南 250100)。

**基金项目：**本文系山东省社科规划重点项目“海德格尔现象学与佛教因果思想”(10BZXJ01)的阶段性成果；受山东大学雪庐基金的支持。

<sup>①</sup> 英语文献对海德格尔 Dasein 一词的处理方式之一就是把它翻译为 human existence，另一种处理方式则是不翻译，亦即保持 Dasein 的德语形式不变。在英文中不翻译是更好的，因为 Dasein 既指人这样的存在者，又指人这种存在者的存在，即人的生存。但翻译为 human existence 也是有道理的，因为人之生存或人这种存在者的存在这种含义是更为本质性的。这里就是在人之生存或人这种存在者之存在的意义上来使用 Dasein 一词的。



体上把握人生本身。这种“具体生存层次的理解”也被海德格尔叫作“具体存在层次的理解(ontisch Verstehen, ontical understanding)。

理解人生的第二种方式是“客观化认识”(objektivierenden Erkenntnis, objectifying cognition),亦即,跳出具体生存事务而从生存之外来客观地认识人生。这种跳出具体生存来认识人生的方式始自柏拉图,并在西方传统形而上学中越来越得到纯化,最终以自然科学为标准而形成了科学的认识方式。心理学、认知科学、人类学、社会学、生理学等学科主要都是以这种方式来认识人生的。由于西方近现代主流哲学和自然科学已成功塑造并普及了一种主客二分的客观化思考方式,所以,不仅研究人和人生的诸学科采纳了客观化的认识方式,就是在日常生活中,人们也往往把人和人生作为外在对象来加以客观地把握。这种认识方式在本质上仍然停留于具体存在层面,却又突出地表现出客观化的特征。客观化特征同时也决定了它是把人和人生作为外在对象来加以把握的,它所把握的因而就不再是人和人生本身,而是作为对象的、被置入某种特定框架并因而被改变了的人和人生。

理解人生的第三种方式是“生存论层次的理解”(existenzial Verstehen, existential understanding)或者说“生存论-存在论层次的理解”(existenzial-ontologisch Verstehen, existential-ontological understanding)。这种方式不是陷入人生具体事务,也不是从人生之外来把握人生,而是进入人生又不陷入具体生存事务,是既跳出人生又跳入人生。这种既跳出人生又跳入人生的生存论理解就是生存论现象学的方式。胡塞尔现象学是跳出个人的经验意识而跳入纯粹意识之中来把握意识现象,但意识现象还不是整个人生。海德格尔现象学则跳出具体生存事务而又跳入生存本身的实行之中来把握生存,这种生存论现象学因而就是对整个人生的把握。考虑到原在(Seyn, Be-ing)和本真缘发(Ereignis)等也都是与人生亦即此在密不可分的,可以说,“生存论现象学”这种称呼也可以同时涵盖海德格尔的后期思想。

那么,这种生存论现象学如何既跳出人生又跳入人生呢?海德格尔说,现象学就是“让那显示自身者以从其自身显示其自身的方式而从其自身被看见”<sup>①</sup>。当“显示自身者”作为此在或人生而自行地“从其自身显示其自身”的时候,它的自行显示是模糊的和不自觉的,也会陷入具体事务并因而会有所遮蔽,甚至由自行显示所导致的进一步显现(Erscheinen, appearing)还会把原初的显示(zeigen, showing)给遮蔽起来,但是,当现象学“让那显示自身者以从其自身显示其自身的方式而从其自身被看见”的时候,这种“让……被看见”就跳出了具体生存。当然,“让……被看见”既然跳出了具体生存,也就有可能经由这种“跳出”而跳到了生存的外面。如果是这样,那就有可能变成我们前面所讲的第二种方式,亦即客观化的认识方式,但现象学的“让……被看见”并不是跳到人生的外面,因为现象学“让”“那显示自身者”“以从其自身显示其自身的方式”“而”“从其自身”“被看见”,亦即“让”人生或此在“以从其自身显示其自身的方式”“而”“从其自身”“被看见”。这就使得现象学的“跳出”并没有跳到人生的外面,而是“跳入”人生本身之中。亦即,既跳出了人生,同时又跳入到人生之中,从而实现对人生或此在的“生存论层次的理解”。

由此,生存论现象学的“跳出”就是“跳入”,其跳出人生同时就是跳入人生。这里的“‘跳出’就是‘跳入’”,并非一种形式逻辑上的自相矛盾。因为所谓“跳出”,是从陷入具体生存事务的角度来说的;所谓“跳入”,则是从“客观化认识”的角度来说的。这里有一种“角度”的转换,说的是从这个角度所看到的这个事情实则相当于从另一个角度所看到的另一个事情。生存论现象学之从具体生存事务的“跳出”,如果从“客观化认识”的角度看,其实并没有跳出生存,而是仍然保持在生存之中,并且实施着对生存结构的整体性通观。生存论现象学之从生存之外的“客观化认识”那里“跳入”人生,如果从具体生存层次来看的话,这种“跳入”其实也没有“跳入”具体生存事务之中,而是仍然保持着对

<sup>①</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by J. Macquarrie and E. Robinson (Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd. 1985), 58.



具体生存事务的某种超脱。生存论现象学的“跳出”是为了与“具体生存层次的理解”区别开来,生存论现象学的“跳入”则是为了与“客观化认识”区别开来。

理解人生的第四种方式可以叫作“前生存论层次的理解(vorexistenzial Verstehen, pre-existential understanding)”。这种理解其实也就是人生的自行显示,也就是说,这是作为“显示自身者”的人生“从其自身”而“显示其自身”。之所以叫作“前生存论层次的理解”,还因为这种理解方式从某种意义上说也具有某种程度的“跳出一跳入”之特点,只不过其“跳出一跳入”是模糊的和不自觉的。据此,这种前生存论的理解同时也是前现象学的理解。另外,这种前生存论的理解作为人生的自行显示,也会陷入具体生存事务并有所遮蔽,但这种陷入具体事务不同于第一种方式的陷入具体事务,因为第一种方式是有意识地、自觉地在具体生存层次上理解人生,而这里的第四种方式则是无意识地、不自觉地通过具体生存事务来自行显示自身。由于第四种理解方式不是专门地去理解人生,而是日常生存本身对本身的理解,所以,这也就是作为生存本身的理解,或者说等同于人生本身的理解。这种人生本身的理解由于其无意识性和不自觉性在通常情况下都是难以觉察的,但海德格尔对此在的生存论分析把这种理解给展示出来。下面我们就基于海德格尔的此在分析来梳理这种理解。

## 二、人生本身的理解

人生本身就理解着。即使不专门去理解,我们的生存本身也理解着——理解着自身的生存,理解着他人,理解着周围的事物和世界。这种理解是人生之必不可少的构成要素。一旦没有了这种理解,也就没有了人生。人生本身之所以就是理解,是因为它在本质上就是此在(Dasein)。

“此在”(Dasein)即“此”(Da, there)“在”(Sein, Being),亦即“空—间”之“开展”(Erschlossen, disclosure)。“此”意味着空—间,“在”(存在)意味着开展,但“此”和“在”在“此在”中又是相互归属的。一旦“此”和“在”在“此在”中结合在一起,“此在”之“此”就既意味着空—间,同时也意味着开展。由此,“此在”之“此”就是开展和空—间相统一的展开(Erschlossenheit, disclosedness)。海德格尔说:“在‘此’这个表述中,我们想到的就是这种本质性的展开。”<sup>①</sup>由此,“此在”就是开展这种展开(to disclose the disclosedness),就是“是其展开”或“成为其展开”(to be its disclosedness)<sup>②</sup>。这也意味着此在的存在就是“是其‘此’”或“成为其‘此’”(to be its ‘there’)<sup>③</sup>。“是其‘此’”或“成为其‘此’”的名词化就是“是一此”或“成为此”或“在此”(Da-sein, Being-there),而“是一此”或“成为此”或“在此”(Da-sein, Being-there)就是作为此在之存在的“理解”(Verstehen, understanding)<sup>④</sup>。由此,人生本身的理解就是“是一此”或“成为此”或“在此”,就是开展这种展开,或者说,就是开展和展开。

这种开展和展开意义上的理解是由“抛出”(Entwurf, projection)<sup>⑤</sup>构成的。理解的这种抛出质就使得被抛的人生具有主动性和可能性。人生在世,此在被抛在一个世界之中,但此在自身同时

① Martin Heidegger, *Being and Time*, 171.

② Martin Heidegger, *Being and Time*, 171.

③ Martin Heidegger, *Being and Time*, 171.

④ Martin Heidegger, *Being and Time*, 182.《存在与时间》第31节的题目就是“作为理解的‘成为此’”(Das Da-sein als Verstehen, Being-there as Understanding)。

⑤ 海德格尔的 Entwurf 是一种先于理性的生存的原初发生,陈嘉映在中文版《存在与时间》中把它译为“筹划”。“筹划”一词虽与日常德语的 Entwurf 相对应,但“筹划”也像日常德语中的 Entwurf 一样,常被理解为理性的计划,如此其意思就完全被弄反了。为了避免这种误解,我曾试图把 Entwurf 译为“突开”或“抛开”,但“突开”被认为是人为制造的一个词语,而“抛开”则易被误解为“撇开”意义上的“抛开”。孙周兴颠倒“抛开”而把 Entwurf 翻译为“开抛”,但“开抛”本来也不是一个中文词语,而且意思也不是很顺。另外,张汝伦把 Entwurf 翻译为“投开”,如果单纯从海德格尔式的词源学和构词法来看,这种翻译是很妙的,但是,“投开”首先也是人为制造的一个词语,其次,更重要的是,“投开”之“投”主要是单手投出的动作,而海德格尔的 entwerfen(Entwurf 的动词形式)更类似于双手甚至全身的动作。基于以上原因,我最终决定把 Entwurf 翻译为“抛出”。这种译法的好处,一是可以以海德格尔的词源学方式与 Entwurf 的动词词根-werfen(抛,扔,投)及其前缀 ent-(分开,开始)很好地关联起来;二是能很好地表达出海德格尔所赋予它的特定含义;三是能与海德格尔另一个相应术语 Geworfenheit 的中译“被抛”或“被抛状态”很好地对应起来。

也抛出其世界。此在的存在就是抛出一个世界并占有这个世界,人生就是抛出一个世界并占有这个世界。此在的“在世界之中存在”就是在抛出和占有意义上的“在世界之中存在”,就是在世界之中的“可能存在”(Möglichsein, Being - possible)<sup>①</sup>,就是“在世界之中能在”(Sein - können - in - der - Welt, potentiality - for - Being - in - the - world)<sup>②</sup>。此在“因”(um - willen, for - the - sake - of)其“能在”(Seinkönnen, potentiality - for - Being)而在世界之中存在。此在的理解作为此在的存在,就是“这种能在之存在”<sup>③</sup>。

作为抛出和开展的能在之存在,此在的理解所要抛出和开展的是此在自身的本己存在(eigenst Sein, ownmost Being)。但是,此在的本己存在并不是一个人的独自存在。此在的本己存在同时地既是与他人的共在,又是依赖于随己之物(Zuhandene, the ready - to - hand)的存在。此在的“在世界之中存在”因而就是与他人共同地“依物而寓世”。所以,此在在抛出和开展本己存在的时候,亦即当人在世界之中存在的时候,同时也抛出和开展着他人的共在和随己之物的存在。他人和随己之物的存在体现于此在所抛出和开展出来的一系列因缘(Worumwillen - Wobei, for - the - sake - of - which and in - which)之中,而此在的本己存在也正是由这些因缘所构成的。所以,当此在通过理解而抛出和开展本己存在的时候,同时也就通过理解而抛出和开展这些因缘。这同时也意味着,此在也通过理解而抛出和开展世界的意蕴(Bedeutsamkeit, significance),因为世界的意蕴就是由这些因缘所构成的<sup>④</sup>。

不过,当此在通过理解而抛出和开展这些因缘和意蕴的时候,它还只是抛出和开展出生存的可能性,还没有实现和占有这种可能性。要实现和占有这种可能性,理解就必需发展为“解释”(Auslegung, interpretation),而解释是通过“作为”(Als, as)而实现和占有理解的,“‘作为’补足了被理解的东西的明确结构”<sup>⑤</sup>。比如,当此在的居住通过理解而指涉出“防风避雨”,“防风避雨”又指涉出“加固门窗”,“加固门窗”又指涉出“锤打”,“锤打”再指涉出“锤子”的时候,此在就通过抛出和开展而理解了诸如此类的因缘,并在这种理解中释放出“锤子”这个随己之物,但只要“锤子”没有“作为”“锤子”,只要“锤子”没有被使用,此在就没有实现和占有这些因缘。一旦此在使用了“锤子”,一旦“锤子”“作为”“锤子”,此在也就实现和占有了这些因缘,也就实现和占有了这样一种可能存在。这种使用和“作为”就是把一个随己之物明确为“用来干什么”,就是“把某种东西作为某种东西”,就是实现和占有某种被理解到的可能存在,就是解释<sup>⑥</sup>。

### 三、人生本身的理解与人生的意义

人生本身的理解必然要发展为“解释”,而解释作为对某种可能存在的实现和占有,就是“勾出”(Artikulation, Articulation)<sup>⑦</sup>。当解释把一个随己之物“作为”某种东西的时候,它是从理解所抛出的种种因缘中把这个随己之物所特有的因缘给勾出来。从不醒目的因缘整体中所明确勾出的特定因缘就是“意义”<sup>⑧</sup>。“意义”(Sinn, meaning)不是“意蕴”(Bedeutsamkeit, significance),而是从“意蕴”中明确勾出的东西,是“意蕴”的一部分。

由于“意义”是此在(亦即人生)在实现和占有理解的解释中所勾出的,因而就是此在所拥有的,

① Martin Heidegger, *Being and Time*, 183.

② Martin Heidegger, *Being and Time*, 184.

③ Martin Heidegger, *Being and Time*, 183.

④ Martin Heidegger, *Being and Time*, 120.

⑤ Martin Heidegger, *Being and Time*, 189.

⑥ Martin Heidegger, *Being and Time*, 189.

⑦ Martin Heidegger, *Being and Time*, 190.

⑧ Martin Heidegger, *Being and Time*, 193.

就是人生所拥有的。就此而言,“只有此在才‘拥有’意义”,“也只有此在才能是有意义的或无意义的”<sup>①</sup>。所谓此在(人生)是有意义的,是指此在(人生)勾出并占有了某些因缘。所谓此在(人生)是无意义的,是指此在(人生)没有勾出和占有某些因缘,但无意义并不意味着此在(人生)没有任何理解,无意义的此在(人生)仍然理解着,只是不醒目地抛出种种因缘,只是没有明确地勾出和占有某些因缘,只是由于没有明确地勾出和占有某些因缘而把这些因缘给遮蔽起来了。

人生的意义需要从抛出的意蕴中勾出来,但一旦勾出某种意义,一旦实现和占有了某种可能存在,此在(人生)又会遮蔽其余的因缘,又会遮蔽其它的可能存在,所以,作为对意蕴的勾出,意义同时也是对意蕴的限制和遮蔽。作为对理解的发展,解释同时也是对理解的限制和遮蔽。意蕴之所以会被意义所限制和遮蔽,理解之所以会被解释所限制和遮蔽,除了意蕴和理解的模糊性和不醒目性之外,还因为意蕴和理解通常都是非本真的。

此在(人生)首先并在大多数情况下都是在常人的支配下依据随己之物及其因缘而理解生存的。由于这种理解首先来自于世内存在者而不是本己的自身,所以,此在的理解通常都是非本真的。在日常状态下,此在(人生)不是让其实际生存“因于照料着的能在(*umwillen des sorgenden Seinkönnens, for the sake of that potentiality-for-Being which cares*)”<sup>②</sup>,而是忘记其本己被抛的能在,沉沦于所照管(*Bersorgen, concern*)的世内存在者,依据它实际照管的、可以照管的或必需照管的东西来理解自身,依据“可能的成功或失败”来理解自身<sup>③</sup>,“依据促成或消除所照管的东西”来“期备”(gewärtig, await)自己的能在<sup>④</sup>,从而使得“此在从所照管的东西那里来到自身”<sup>⑤</sup>。

在这样的非本真理解中,此在(人生)所抛出的意蕴和因缘也是非本真的。由于在非本真理解中,此在总已离开自己的本己能在而沉沦于世内事物,所以,当这种非本真因缘中的某些特定因缘在特定解释中被勾出的时候,亦即当它们在特定情况下被实现和占有的时候,此在也就只能更加陷入它所占有的因缘。当此在更加陷入它所占有的因缘的时候,它就很难再勾出它在理解中所抛出的其他因缘,并因此而遮蔽其他因缘。当其他因缘被遮蔽的时候,如果此在所实现和占有的特定因缘又由于某种原因而突然失去,那么,此在就会进入无意义状态。进一步地说,由于因缘总要聚集并体现于某个随己之物,所以,当此在陷入它所占有的特定因缘的时候,它也必定同时陷入那聚集并体现这种特定因缘的随己之物。当此在陷入这种特定随己之物的时候,它也就无法再拥有新的随己之物,并因而完全执著于既有的随己之物。一旦失去既有的随己之物,它就会顿时陷入一种无意义状态。

至此,此在(人生)就完全迷失于特定因缘和特定事物之中,而这一切都是由于当初背离了自己的本己能在,都是由于当初理解的非本真性。那么,本真的理解就不会导致这种情况吗?当实现和占有本真理解的解释勾出在本真理解中所抛出的因缘的时候,这种勾出就不会遮蔽其余的因缘吗?就不会限制其它的勾出吗?就不会挤压其它的实现和占有吗?从本真理解中所勾出的意义就不会限制和遮蔽本真理解所抛出的意蕴吗?作为本真理解之发展的解释就不会限制和遮蔽本真理解吗?

本真理解来自于此在自身的本己能在,它通过先行的“本愿”(Entschlossenheit, resoluteness)而在“当前化”(Gegenwärtigung, making present)之前就已经本真地抛出种种因缘,并因而能避免非本真的当前(Gegenwart, Present)。实施本真理解的先行本愿是使此在先行地让自身作为本己能在而来到自身的一种愿望或决心,它因而能够接管并重演总已存在的自身,同时也能够在“即时”(Au-

① Martin Heidegger, *Being and Time*, 193.

② Martin Heidegger, *Being and Time*, 386.

③ Martin Heidegger, *Being and Time*, 387.

④ Martin Heidegger, *Being and Time*, 386.

⑤ Martin Heidegger, *Being and Time*, 386.

genblick, moment of vision)<sup>①</sup>之中欢喜地游走于任何随己之物,而不是沉沦和迷失于特定的随己之物<sup>②</sup>。所以,在本真理解中所抛出的因缘也都是本真的,它们都是以本己能在为基础的,因而也都是空灵的。虽然这些因缘也是不醒目的,虽然它们也不会被一个特定解释活动所穷尽,但是,实现、占有和勾出这些因缘的解释活动可以随机应变。作为本真理解之发展的本真解释在随机应变的灵动中实现和庇护着本真的理解,在勾出和占有某些特定因缘的同时也让其余的因缘得以葆真。一种勾出不会限制其它的勾出,一种占有不会挤压其他的占有,一种实现不会妨碍其他的实现。从本真理解中所本真勾出的本真意义不会压制其他的本真意义,而所有被本真勾出的本真意义也都不会限制原初的本真意蕴。进一步地说,在本真理解中所抛出的任何本真因缘都可以体现和聚集于任何随己之物,由本真理解所发展出来的本真解释可以在任何随己之物那里实现和占有任何的本真因缘。在这种情况下,此在(人生)的意义就可以随时随地地从意蕴中勾出,随时随地地在任何事物那里涌现出来。

由此,由本真理解所牵动的人生也就随时随地地拥有着本真的意义。换句话说,在本真的生存中,恩典时时降临,法喜处处充满。“一沙一世界,一花一菩提”,“时时有佛,处处有佛”的境界也就可以进而从这种本真理解中开显出来。

#### 四、人生的非本真意义与本真意义

人生不仅可以是有意义的或无意义的,而且即使是有意义的,其意义也可以是非本真的或本真的。由于人生的意义是从人生本身的理解中勾出的,由于人生本身的理解有非本真和本真之分,所以,人生的意义也有非本真和本真之别。从非本真理解中勾出的意义是非本真的,从本真理解中勾出的意义是本真的。非本真的意义会限制它所从出的非本真理解,而且也会丧失自身,从而使人生处于无意义状态。本真的意义则不会限制它所从出的本真理解,而且也不会丧失自身,不会使人生处于无意义状态。

由于人生的意义就是从理解中所勾出的特定因缘,由于非本真理解基于世内存在者和常人意见,而本真理解则基于此在的本己能在,所以,勾出非本真意义的非本真解释活动最终也是基于世内存在者和常人意见,而勾出本真意义的本真解释活动最终也是基于此在的本己能在。这也就是说,人生的非本真意义是基于世内存在者和常人意见的,而人生的本真意义则基于此在的本己能在。由于人生的实际理解总是要把世内存在者和他人牵扯进来,而只要把世内存在者和他人牵扯进来,人生就有可能陷入世内存在者和常人意见,所以,人生所实际拥有的通常总是非本真的意义,并且也总会陷入特定的非本真意义,拘泥于并执著于特定的非本真意义。

一个在大学求学的学生需要住校,需要床位,于是床就被释放出来,被释放给一个因缘整体。在这个因缘整体中,他的能在作为“因”(Worumwillen, for-the-sake-of-which)导致他的求学,他的求学作为“缘”(Wobei, in-which)导致他的住宿,他的住宿又作为“缘”而导致他的床。另外,他的床

<sup>①</sup> Augenblick 通常是“瞬间”的意思,也可以引申为“时机”。如果综合这两种意思,我们可以把 Augenblick 对应于汉语的“当前”,但在海德格尔哲学中,我们已经把 Gegenwart 翻译为“当前”,而且这种 Gegenwart(当前)有非本真和本真之分。非本真的 Gegenwart(当前)被海德格尔叫做 Gegenwärtigung(当前化),本真的 Gegenwart(当前)则被海氏叫作 Augenblick。为了体现这种本真当前的意思,陈嘉映在中文版《存在与时间》中把 Augenblick 翻译为“当下即是”,但从“当下即是”四个字本身,我们无法很好地辨别出本真当前的意思。我曾经尝试着把 Augenblick 翻译为“瞬现”,但“瞬现”二字本身也体现不出本真瞬间或本真当前的意思。这里把 Augenblick 翻译为“即时”。“即时”的按时、立即、当下之义包含了“瞬间”、“当前”的意思,但“即时”又不同于一般的“瞬间”和“当前”。在日常的一般“瞬间”和“当前”中,人并不能真正地占有他应该占有的东西,他要么提前占有(执著于尚未到来的幻相),要么延后占有(执著于已经逝去的東西)。而“即时”则不同,在“即时”中,人真正地占有而又没有执著于那种恰好到时的东西。恰好到时的东西当然也是携带着“已在”并朝向“将来”的,但人在“即时”中不会执著于“已在”的东西和“将来”的东西。由此,“即时”就是本真的瞬间和当前。

<sup>②</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, 387-388.



又指涉出床的位置、邻床的同学、床的材料、床的品牌、床的制作者等等。他由此就抛出了由其能在、求学、住宿、床、床位、同学、材料、品牌、制造者等等所体现的一系列因缘。当他躺在床上时,或者说,当他把床“作为”床时,他就勾出和占有了其中的因缘,并因而拥有了一种意义。

他通过床而拥有的意义是从他的理解中勾出的,但他的理解可能并不是基于其本己的能在,而是基于常人的意见,这种常人的意见又使他的理解进一步基于文凭、学生会、教室、宿舍、床等世内存在者。就床而言,如果他的理解没有从他自己的本己能在出发,他就会沉沦于床的特定因缘之中。当他躺在床上时,或者说,当他把床“作为”床时,他也会陷入由此而勾出和占有的特定因缘。他在这种情况下所拥有的意义也是由这些特定因缘所构成的。由此,他就会执著于特定的住宿条件,执著于床的特定位置、特定结构、特定品牌等。如果他的床远离门口、靠近窗户、光照充足,他就会很享受由这种位置所体现的因缘。如果他的床正对门口,得不到阳光,他就会很厌恶由这种床位所体现的因缘。如果床的位置、结构、品牌等都让他很享受,那么床的特定因缘整体对于他来说就是一个“天堂”,反之,则是一个“地狱”,但是,无论是“天堂”还是“地狱”,他对这种特定意义的执著都会限制床的因缘,遮蔽其它的相关因缘,比如求学。另外,他所执著的这种非本真意义也易于丢失,比如当调换床位的时候。当然,如果原来的床位对于他是一个“地狱”,那么,由调换床位而导致的意义丢失可以很容易被另一种意义所替补,但如果原来的床位对于他是一个“天堂”,那么,由调换床位而导致的意义丢失就很难被另一种意义所替补,他就会一时陷入无意义状态。

当他躺在床上时,当他把床“作为”床时,他也并不是不可能拥有本真的意义。当他出于本己能在而求学、住宿和使用床时,床的因缘整体就可能是本真的,床就有可能由本真的求学、住宿和使用所释放出来。在这种情况下,床的特定位置、特定结构、特定品牌等都不重要。一旦真正摆脱了常人的意见,任何位置、任何结构、任何品牌的床都可以“作为”床,都可以体现床的因缘整体,都可以聚集床的因缘。由此,就可以通过任何“作为”床的东西而勾出和占有相应的因缘,从而拥有相应的意义。由于从本真能在而来的因缘可以聚集在任何一个被“作为”床的东西之上,所以,与床相关的人生意义也就可以从任何一个被“作为”床的东西那里生发出来。这样的意义既不会限制相关因缘,也不会失去自身。由此,一旦拥有了本真的意义,人生就不会处于无意义状态。

本真的意义既不是让人享受的,也不是让人受罪的,而是属于人之能有的。实际上,只要意义属于人之能在,它就既不会让人享受,也不会让人受罪,因为能够让人享受或受罪的只能是非本己的东西,比如没有本真地纳入本己生存的高级别墅或破屋烂舍。另一方面,本真意义作为本己的东西,虽然无法让人享受或受罪,但它自身就是一种独特的欢喜。所以,拥有了本真的意义,也就拥有了这种欢喜,只不过对这种欢喜的“拥有”不同于对享受或受罪的“拥有”。对欢喜的“拥有”其本身就是对本真意义的“拥有”,而对享受或受罪的“拥有”则要受制于对本己东西的“拥有”。由于非本真的意义脱离人的本己能在,所以对它的“拥有”可以是享受它,也可以是为之所苦。由此,脱离本己能有的非本真意义也就具有了非本真的好坏善恶之分别,并且会被执著。本真的意义不脱离人的本己能在,没有非本真的好坏善恶之分别,超越非本真的好坏善恶之外,也不会被执著。能够被执著的非本真意义会导致人的非本真快乐或痛苦,而不会被执著的本真意义则不会导致人的非本真快乐或痛苦,而只会伴随本真的快乐。拥有本真意义的人既不是生活于“天堂”,也不是生活于“地狱”,而是生活于“缘起性空”和“性空缘起”的欢喜之中。

## 五、人生的本真意义与对人生的生存论理解

人生的本真意义来自于人生本身的本真理解,但人生的本真理解极其罕见,人在通常情况下总是处于非本真理解之中。人生作为此在,虽然在本质上就是开展和展开,但其开展和展开总是非本真的,总是背离自己的本己能在而沉沦于世内存在者。人之背离自身和沉沦于世在人生本身的前生存论理解中有其根源。人生本身的理解总是前生存论的,由前生存论理解而来的解释也总是前生存

论的,人对人生意义的拥有因而也总是前生存论的。另一方面,前生存论的解释活动和意义拥有又会反过来限制和影响前生存论的理解,使人生失去可能性,陷入非本真之中。

既然人总是拥有非本真意义这种实情是由于人的前生存论的拥有方式,那追求本真意义的一条可能途径就是超越前生存论而采用生存论的方式。前生存论的方式是不自觉的,而生存论的方式则是自觉的。自觉的理解人生是追求本真意义的可能之路,但是,自觉的理解人生未必都是生存论的,而且首先并在大多数情况下都不是生存论的。由于人生的非本真意义总是非本真地区分好坏善恶,所以这种非本真意义不可能总是好的和善的,人总是会拥有坏的和恶的人生意义,总是会陷入“地狱”之中,总是会有痛苦。这种痛苦促使人反思人生,有意识地理解人生。但是,当我们从前生存论的理解进入到有意识的自觉理解时,我们首先不是从前生存论层次进入生存论层次,而是首先陷入具体生存层次。虽然前生存论的人生理解模糊地、不醒目地抛出了人生的可能性,但正像前生存论的解释活动限制了前生存论的理解,从而使人生失去许多可能性一样,当我们有意识地理解人生的时候,我们也会丢掉人生的可能性而专注于人生的特定具体事务,从而仅仅在具体生存层次上有意识地理解人生。这也就是我们在前面第一部分所指出的第一种方式。由于这种方式的片面性、盲目性和固执性,虽然它是从人生的具体事务出发的,但它必定拘泥于某些特定的因缘,而无法开展各种可能的因缘和意蕴。这种方式看似基于人生本身,但最终只能基于特定的世内事物,它所勾出的意义也只能是非本真的。

至于我们在前面所指出的理解人生的第二种方式,亦即客观化认识,虽然它是跳出人生而从人生之外来客观地认识人生,虽然它跳到了具体生存事务之外,但它与第一种认识方式一样,仍然局限于具体存在层次,而且与第一种具体存在层次(具体生存层次)的理解相比,这第二种具体存在层次的客观化认识完全脱离了人生,从而也脱离了人生的意义。它所认识的东西在本质上已经与人生意义无关了。一个受过专门科学训练的大学生可以客观地把握其床铺在其求学过程中的意义,也可以通过测量而精确把握其床铺周围的温度和湿度、其床铺与其他床铺之间的距离、其床铺与门窗之间的距离、以及阳光射进宿舍的角度和强度等等,但是,这种客观的科学认识与实际人生之间的关系却是一种“两张皮”的关系,而且更不可能把握人生的各种可能性。由此,通过第二种理解人生的方式,我们也无望把握人生的本真意义,甚至人生的非本真意义也没有进入这种理解方式的视野之中。

至此,从前生存论理解方式所演变出来的两种有意识的理解方式都不能把握人生的本真意义,都无能改变人生意义的非本真性,甚至还会脱离人生意义本身。对于前生存论的理解来说,虽然它通常都是非本真的,虽然从中所勾出和占有的意义通常也都是非本真的,但前生存论理解毕竟也包含着一种本真理解的可能性。就此而言,从前生存论理解方式所演变出来的第一种和第二种方式不仅不是一种进化,反而是一种退化,它们或者继续陷入非本真意义,或者在根本上与人生意义无关了。由此,诉诸这两种理解方式来追求本真的人生意义将是根本不可能的,我们也不能期望通过进一步发展这两种理解方式来追求人生的本真意义。看来,要追求本真的人生意义,我们有必要再一次重新回到前生存论的理解方式,再一次重新回到人生本身的理解。

但是,所谓“再一次重新回到……”,并不是消极的、完全的重复,而是以自觉的方式跳出地跳入人生之中,重新以人生自行显示的方式而从人生本身来理解人生,并在对人生的这种重新理解中来把握人生的生存论结构,进而通过对生存论结构的把握来寻求本真的人生意义。这正是生存论现象学的理解方式。这种生存论现象学方式超越具体存在层次的理解而进入生存论层次,但它不是从具体存在层次直接发展而来,而是跳离具体存在层次,从具体存在层次跳回前生存论层次,并从前生存论层次生长出来。它因而不像第一种和第二种方式那样,从前生存论层次掉入具体存在层次,而是从前生存论层次跃入生存论层次。从前生存论层次掉入具体存在层次是单纯地跳入人生或跳出人生,而从前生存论层次跃入生存论层次则是跳出地跳入人生或跳入地跳出人生。

我们在第一部分已经通过海德格尔所给出的现象学定义而展示出生存论理解的可能性,但通过

这种生存论的理解方式我们能够把握人生的本真意义吗？我们在实际生活中所亲身经验到的意义通常都是非本真的，对于本真的意义我们几乎没有任何亲身的经验。对于这种几乎没有任何经验的本真意义，我们又如何能够从生存论上加以理解和把握呢？我们不否认个别人在个别时候确实经验过本真的理解，甚至在极其罕见的情况下也确实占有过本真的意义，但在通常情况下，我们确实既没有经验过本真理解，也没有占有过本真意义。我们通常所经验和占有的都是非本真的东西，而所谓非本真的东西，就是我们所陷入的世内事物的特定因缘。我们通常就沉沦于这些世内事物的特定因缘之中，亦即，背离我们的本己能在而逃到这些世内事物的特定因缘之中，但是，“这种具体生存一具体存在层次上的背离，由于其开展性质，在现象上就使我们得以从生存论一存在论层次上把捉那种此在临之而逃的东西，并且把捉那种东西本身。在这种背离所包含的具体存在层次的‘离开’中，那种此在临之而逃的东西就可以通过一种现象学阐释方式的‘转向那里’而加以理解和把握”<sup>①</sup>。当我们以生存论现象学的阐释方式理解和把握了那种此在“临之而逃”的东西，也就是理解和把握了本己的人生本身，理解和把握了此在的本己能在。当我们真正理解和把握了此在的本己能在，我们就能够基于这种本己能在而开展本真的因缘，并进而实现和占有这种本真的因缘，勾出和拥有本真的意义。

## 六、海德格尔的“顺随”与佛教的“随缘”

此在的本己能在并不是孤零零的一个人存在，而是既依赖于随己之物同时又与他人共在。这也就是说，在沉沦中此在“临之而逃”的东西与此在所逃向的东西本来并不是截然分开的。由此，对此在本己能在的理解必然也包含着对事物和他人的理解。本真理解与非本真理解的区别只在于，这种理解是不是拘泥于特定事物和常人意见。凡是拘泥于特定事物和常人意见的开展和抛出都是非本真的理解，凡是不拘泥于特定事物和常人意见的开展和抛出都是本真理解。由于非本真理解拘泥于特定事物和常人意见，所以从非本真理解中所勾出和占有的意义也必然是拘泥的和执著的，亦即非本真的。由于本真理解不拘泥于特定事物和常人意见，所以从中所勾出和占有的意义也就可以是空灵的和灵动的，亦即本真的。

不过，即使人生所占有的本真意义也并不是在本真理解中所开展和抛出的全部因缘，本真生存只能“即时地”占有某种特定意义或特定因缘。在只能占有某种特定意义或因缘这一点上，它与非本真生存是没有区别的。与非本真生存所不同的只是，本真生存是“即时地”占有某种意义，亦即，它在占有某种特定意义的同时也向其它的可能意义敞开，在勾出某种特定因缘的同时也拥有勾出其它因缘的可能性。所以，本真的人生并不是“即时地”占有所有的因缘，而是在任何一个“即时”中都向所有的可能因缘敞开。这种向所有可能因缘的敞开也就是向存在的敞开。人生作为此在(Dasein)，既是开展(sein)一种展开(Da)，同时也是朝着存在(Sein)而敞开(Da)。此在就是存在之敞开，就是存在的显示之所(Da)。在这种意义上，此在是存在之所需，而存在则是此在之所向。存在抛出此在，此在承纳存在。此在在本质上是被存在所抛出的。日常的被抛是非本真的，是被特定事物和常人意见所抛出，而本真的被抛则是被因缘而起的可能因缘(存在)所抛出。被特定事物和常人意见所抛出的日常此在可能会成为一种固定不变的“实体性自我”，而被因缘而起的可能因缘所抛出的本真此在则是一种“本真缘发之我”。由于存在不是一种普遍的实体，而只是存在者的存在，只是万事万物的因缘而起，只是本真缘发(Ereignis)，所以，被这种本真缘发所抛出的本质意义上的此在，作为“本真缘发之我”，其本身也必然具有本真缘发的性质，并且顺随而不是抵抗这种本真缘发。

“顺随”是海德格尔后期的一个重要概念，其德语的名词形式是 Gelassenheit，而名词 Gelassenheit 来自于形容词 gelassen，后者的意思是：镇静的、沉着的、冷静的、释然的、泰然的。在英语文献

<sup>①</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, 229.



中,人们把 Gelassenheit 翻译为 releasement<sup>①</sup>,孙周兴的汉译则是“泰然任之”<sup>②</sup>。这里之所以不采用“泰然任之”而改译为“顺随”,是因为 Gelassenheit 虽然是形容词 gelassen 的名词化,但海德格尔也从构词法和词源学的角度为 gelassen 增加了动词的含义。其中,前缀 ge-是用来加强语气的,而词根-lassen 则具有让、允许、听任、放出、放进、放弃、放下、使保持原状、留下、悉听尊便等动词含义。由此,“顺随”就比“泰然任之”更能体现这种动词含义。另一方面,“泰然任之”比较适合于海德格尔所表达的对现代技术的“态度”,但不能很好地适应海德格尔其他语境中的意思。对于海德格尔来说,此在不仅要顺随正在促逼着我们的现代技术,而且更要顺随整个存在的本真缘发。这种对整个存在之本真缘发的顺随来自于人的本质,亦即,来自于此在之被存在(本真缘发)所抛这样的实情。这种顺随当然不能是对常人意见的顺从,也不能是对沉沦的顺从,而只能是对因缘而起的可能因缘的顺随。对常人和沉沦的顺从是非本真的生存,而对抛出人生之可能因缘的顺随则是本真的生存。至此,海德格尔以生存论现象学方式所实施的对人生的理解也就在某种意义上达乎其终点,亦即,从分析生存本身的理解开始,通过辨析日常的非本真理解和可能的本真理解,最终在生存论上展示出本真生存的顺随性质。

海德格尔的“顺随”作为对存在的顺随,同时也是对本真缘发和可能因缘的顺随,这让我们一下子想到大乘佛教尤其是人间佛教的“随缘”。“随缘”本来并不是佛教的基本主张。《长阿含经》《佛说长寿灭罪护诸童子陀罗尼经》《阿含口解十二因缘经》《缘起经》《缘起圣道经》等佛教经典在讲到十二因缘的时候,都把无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死等视为苦恼的根源,并把消除十二因缘作为消除苦恼的根本。《增一阿含经》在“四意断品”中所提出的、被视为“四法印”的所谓“四法本末”,亦即“一切诸行无常”“一切诸行苦”“一切诸行无我”和“涅槃为永寂”<sup>③</sup>,也因此而把灭掉因缘的“涅槃”作为人生的最佳归宿。但灭掉因缘的这种“涅槃”以及这个“灭”本身究竟应该如何理解,却始终是一个需要澄清的问题。龙树及其所创立的大乘佛教主要从“诸法实相”的角度来理解这种“涅槃”和“灭”:一切都“非常非无常,非苦非乐,非我非无我,非有非无”,“舍一切观,灭一切言语,离诸心行,从本已来,不生不灭如涅槃相”,“一切诸法相亦如是,是名诸法实相”<sup>④</sup>。由此,这种“灭”和“涅槃”就不是“断灭”和“顽空”,而只是消除掉对“常”“苦”“乐”“我”“有”“无”的执著,破除这种执著的观看方式、说话方式和思维方式,一切都顺随事情的“本”“来”。这样的“诸法实相”也就在“缘起性空”的基础上又增加了“性空缘起”的维度。这也就是说,虽然万事万物都是缘起性空的,虽然在本质上都是空的,但也毕竟缘起了。所以,严格说来,一切都是非有非空、亦有亦空。中国当代人间佛教的“随缘、惜缘而不攀缘”正是从这种大乘佛教的“不二”法门中开启出来的。

不过,究竟如何从“缘起性空”和“一切诸行苦”走向“空有不二”和“随缘、惜缘而不攀缘”? 究竟如何理解“空有不二”和“随缘、惜缘而不攀缘”? 这种“随缘”和“惜缘”如何不同于陷入幻相? 如何不同于沉沦和顺从常人意见? 这些问题都还需要从学理上加以分析、阐释和论证。中印历代高僧大德和佛教学者当然已经对此做出很多令人敬佩的工作,但海德格尔对本真生存之顺随性质的生存论现象学分析无疑又为我们提供了一种崭新的视角,可以使我们以当代的崭新方式去理解和阐释、分析和讨论其中的学理依据和人生意蕴,从而也有助于我们增强对人间佛教的把握力度。另一方面,海德格尔对人生此在的生存论现象学分析是纯哲学的,他不涉及甚至极力避免对实际人生的指导和教化,而佛教则是佛的教化,是明确指导人生并服务于人生之解脱的,由此,佛教的维度又可以反过来帮助我们把握和挖掘海德格尔哲学的现实意蕴。

① Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, translated by John M. Anderson and E. Hans Freund (New York: Harper & Row, 1966), 54.

② [德]海德格尔:《海德格尔选集》(下),孙周兴编译,上海:上海三联书店,1996年,第1239页。

③ 参见恒强校注:《增一阿含经》(上),北京:线装书局,2012年,第285、289页。

④ 龙树菩萨造,鸠摩罗什译,王孺童点校:《大智度论》(上),北京:宗教文化出版社,2014年,第362页。



## 七、海德格尔的生存论现象学与佛教的因果轮回学说

中国当代人间佛教的“随缘、惜缘而不攀缘”是从佛教“缘起说”引申出来的,但谈到佛教的缘起说,就无法绕开与之密切相关的因果轮回学说。后者是为了更有效地指导修行而在前者的基础上提出来的,也因而成为佛教的一种基本教义。对于因果轮回问题,接受现代科学的当代人总会斥之为迷信,它与现代科学的冲突似乎是不可避免的。问题的严重性更在于:一方面,佛教是不能否定因果轮回学说的,无论历史上的还是今天的佛教法师都不能把它从佛教教义中剔除出去,因为从某种意义上说,否定了因果轮回就等于否定了佛教本身;另一方面,在我们这个科学的时代,佛教又是无法否定科学的,因为否定科学无异于自取灭亡。佛教如何能够既不否定因果轮回学说又不否定现代科学呢?另外,许多研究佛教的学者也深感因果轮回学说在今天的伦理道德建设中具有某种正面的积极意义,但对于这些试图发挥因果轮回学说之道德教化作用的学者来说,同样也面临如何化解它与现代科学之间的矛盾问题。

当然,人们也早已试图解决这个问题。大致来说,这些努力的基本思路几乎都是试图“证明”二者的一致性。具体来说,这些做法可以分为三种。第一种做法是,撇开现代自然科学最新理论的独特语境和含义,从完全不同的方面去解读最新科学理论的意义,进而把科学理论与佛教因果轮回学说关联起来,并以此“证明”二者在学理上的一致性,但对最新科学理论的这种解读方式是不可能被大多数科学家和哲学家所接受的。第二种做法是,不再顾及因果轮回学说与现代科学理论在学理上的差异,试图单纯从“事实”的角度来“证实”因果轮回学说,并以此来表明它是科学的。为此,人们不厌其烦地列举各种因果轮回的“事实”。但是,这些“事实”并不能真正被学术界所认可,它们并不具有自然科学意义上的严格的可重复性,而且即使某一个或几个事情得到承认,那也不能由此而“证实”因果轮回学说。证实主义本来就是一种十分天真的哲学,为了捍卫因果轮回学说而求助于这种天真的哲学,这种做法本身就是没有力度的。第三种做法是,不再从学理和“事实”两个方面去“证明”因果轮回学说,而是坚称佛教是最高科学——虽然迄今为止的科学只能解释佛教的一小部分,但科学必定会越来越趋近佛教,并最终证明因果轮回学说。与前两种做法相比,这第三种诉诸未来科学的做法就学术而言就更没有力度了。

上述做法虽然也能“忽悠”一些不懂科学和哲学的人,甚至也能“忽悠”个别的哲学家和科学家,但在学术上是不可能获得成功的。另外,这些做法不仅不能成功,而且还会导致对科学和佛教的双重误解,从而既不利于科学的发展,在本质上也不利于佛教教义的彰显。那么,人们是否还能“化解”因果轮回学说与科学之间的“矛盾”和“冲突”?既肯定现代科学又保留佛教因果轮回学说的想法是不是一种兼得鱼和熊掌的奢望?

其实,当佛教在这个问题上貌似陷入绝境的时候,实际上完全忽视了中国传统的“天人合一”思想与来自于西方的主客二分思想之间的本质区别,也完全没有在本来的意义上理解因果轮回学说。或者说,当我们在这里感觉到只能“二选一”的时候,我们实际上完全误解了“天人合一”思想和佛教本来的因果轮回学说,我们是以主客二分的客观化思想来误解“天人合一”的因果轮回学说,从而把“天人合一”的因果轮回学说理解为一种客观化的学说。当因果轮回学说被理解为客观化学说的时候,这种学说就是一种极其初级的、粗糙不堪的客观化学说,它与现代科学这种高级的、精致的客观化学说无法兼容。如果因果轮回学说是一种客观化的学说,那它就是不成立的,它必然要被现代科学所否定,但问题是,因果轮回学说也可以并不是一种客观化的学说,因果轮回也可以并不是脱离生存的一种客观化事件。

对于深受主客二分思维支配的现代人而言,如果说一个东西不是客观的,那就意味着我们已经否定了这个东西的真实性,真实的非客观化事件已经不能被这样的人所理解了,但只要人们无法理解什么是真实的非客观化事件,人们也就无法真正理解另一种意义上的佛教因果轮回学说。由于深

受主客二分思想影响的现代人很难理解因果轮回如何不是一种客观化事件，他们也因而无法“化解”因果轮回学说与现代科学的“矛盾”，无法既坚持科学又相信因果轮回，无法解决鱼和熊掌不可兼得的问题。由此，问题的关键也就在于，如何才能真正理解另一种意义上的佛教因果轮回学说。中国古人能够较为容易地理解这另一种意义上的因果轮回，因为他们的思想是天人合一的，但今天的“现代人”已经不懂什么是“天人合一”了，因为他们通常所说的“天人合一”其实已经被客观化了，已经把“天人合一”变成“天人二分”了，已经是伪“天人合一”了。那么，如何才能走出主客二分的客观化思想？如何才能还原“天人合一”的“本来面目”？“天人合一”本来是客观化思想相抗衡的，但古人的“天人合一”只能抗衡古人的初级客观化思想，而无法抗衡今人的高级客观化思想。要想抗衡今人的高级客观化思想，就需要一种经受过这种高级客观化思想洗礼的、新的“天人合一”思想。海德格尔的生存论现象学就是这种经受过高级客观化洗礼的新的“天人合一”思想，它可以帮助我们真正理解另一种意义上的因果轮回并“重建”另一种意义上的因果轮回学说，正像它在某种意义上已经“帮助”基督教“重建”了基督教的末世论以避免其与现代科学的冲突一样。

前文对海德格尔思想的讨论可以大致表明生存论现象学如何是一种新的“天人合一”思想，亦即，如何把事物理解为人的生存之中的随己之物而不是脱离人生的脱己之物，如何以跳出一跳入的现象学方式来理解人生而不是以脱离生存的客观化方式来认识人生，人的本真生存如何顺随因缘而起的事情而不是强求某种东西。具体而言，前面关于非本真生存和本真生存的生存论分析，可以为我们提供一条理解因果轮回学说的崭新途径，并由此而重新揭示已为现代文明所掩盖了的因果轮回学说的另一种意蕴。一言以蔽之，这另一种意蕴就是：佛教所讲的因果关系可以不是客观化的、脱离人生的、脱己的因果关系，而是人的生存之中的、本己的或随己的因缘关系；因果轮回学说所描述的地狱界、饿鬼界、畜生界、阿修罗界、人界、天人界等，可以不是客观意义上的世界，而是分别占有不同非本真意义的非本真生存境界；而超出六道轮回的佛菩萨界也可以不是客观意义上的世界，而是占有本真意义的本真生存境界<sup>①</sup>。

也许，只有通过这种生存论的现象学解读，才能真正地把因果轮回学说从迷信中解救出来，并为保留这一学说甚至发挥其积极意义而提供一种既不与现代科学直接冲突，又能在学理上站得住脚的阐释和论证。

[责任编辑 李梅]

<sup>①</sup> 关于海德格尔思想对于我们理解佛教因果思想的意义，作者在另一篇文章中亦有讨论，参见李章印：《如何理解佛教的因果思想》，陈坚主编：《闻是佛学研究》，南昌：江西人民出版社，2015年，第119—130页。

## 论 1930 年代上海“真美善作家群”的 形成及其文化姿态

王西强

**摘要:**在 1930 年前后上海出版业兴盛、文化事业繁荣的历史背景下,曾朴、曾虚白父子以独特的文化姿态创办“真美善”书店、杂志,取得了丰硕的出版业绩。“真美善作家群”是在曾氏父子的努力号召下聚拢起来的,他们在竞争激烈的上海文化市场获得了自己的话语空间,形成了“法国式沙龙”文化生活方式和内部层级性文化交往模式。他们展现出这样的文化姿态:改革新文学,使之走向“伟大”;放弃启蒙立场,转向培育“文化的班底”;实行文学的普及,建设“群众的文学”;也喊出了打倒、“超过任何派”等不切实际的“狂飙”式口号。“真美善作家群”在参与文学变革活动过程中所表现出的历史的和美学的典型性特征,也显现在他们借鉴外来文化资源的过程及其选择的较为独特的路径之中:在译介外来文化资源方面,他们有意地追求系统性和经典性,接受并使用新文化运动“文学革命”的成果,以语体文、白话文忠实移译,力避欧化,反对全盘西化。对于如何“别求新声于异邦”,他们有着自己独立的文化的、审美的和历史的美好愿景和技术路径设计。

**关键词:**曾朴、曾虚白父子;“真美善”书店;真美善作家群;文化姿态

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.05.11

从文化演进和文学变革的角度来看,许多在清末民初的历史过渡时期就已初具现代意识的中国知识分子在遭遇“狂飙突进”的“五四”新文化运动时,在精神上期待着“五四”新文化运动能够成为中国文化现代复兴的一个重要契机,但令他们耿耿于怀的是“五四”成了一场被革命打断的文艺复兴,是一场未完成的现代性文化运动。对“五四”的“新”寄予深望的知识分子们在“五四”展开的当时和“后五四”时代,不断表达着对“未完成的五四”的遗憾与失望,那些翘首期待中华民族文艺复兴大潮到来却最终失落的文学从业者们,也在不断指责着“五四新文学”的不尽如人意。在这诸多五四新文化与新文学的企盼者和批评者中,就有一位在清末以创办“晚清四大小说名刊”之一的《小说林》杂志、创作“清末四大谴责小说”之一的《孽海花》而蜚声文坛的曾朴(字孟朴)。1927年9月,游宦二十余年已厌倦官场的曾朴,怀着对文学的热诚,携长子曾虚白在上海法租界赁屋创办“真美善”书店和同名杂志,在自家客厅搞文艺沙龙,聚拢起了一群文学志趣和审美取向相投的文友作家,以明显的群体性姿态向文坛展现了他们改革中国文学、建设“群众的文学”的文化姿态,形成了一个文学旗帜鲜明、风格独特的“真美善作家群”。

### 一、1930 年代的上海租界:现代文艺的沃土

1928 年前后,随着“大革命”的兴起和革命矛头的北指,以北京为中心的 1920 年代文学格局解

体,被后来的中国现代文学史家所指认命名的“新文学”的“第一个十年”结束。自 1928 年前后始,原来活动在北京、东北、四川、广州等地的很多作家纷纷聚集到华洋杂处、绚烂多姿的上海。此时的上海正像一块文化的磁石,吸引、凝聚了全国的文气,吸附了来自全国各地的文化精英、文学“粉丝”和自日本、欧美学成归国的青年留学生。“这一段时间,是中国新书出版业的黄金时代;上海的新书店开得特别的多,而一般爱文学,写稿子的人,也会聚在上海的租界上。本来是商业中心的这一角海港,居然变成了中国新文化的中心地。”<sup>①</sup>鲁迅、沈从文、东北作家、“创造社”诸公、“新月”诸先生、“新感觉派”文人等,或群体迁移,或只身前来,纷纷投身到上海的文学大流中,他们或易地继续经营自己的文化事业;或另起炉灶,重新组织文学社团,创办书店、杂志,寄住在上海的租界亭子间,啸聚在咖啡店、茶馆或沙龙里;或编辑出版图书,或靠着著译卖文为生。这些聚拢在上海的文化人因其各自文化理想或审美趣味的不同而形成了以不同书店、杂志、刊物或若干位著名文化人为核心的文艺/文学团体,彼此间或笔墨驰援、抑或口诛笔伐,摇着各式各样的文学旗帜,或主张“文艺为人生”,或宣扬“为艺术而艺术”,看似派别林立、壁垒森严,却又不时打破“主义”的间隔,相互往还。他们在大时代的变迁中不停地上演着文艺战线上的聚聚散散、分分合合。就在此时,中国文学现代化演进的一个重要环节和助推力——文学的商业化<sup>②</sup>——也已初步完成,“新文学与商业打成一片,是北伐前一年。那时节北方的作家遭受经济压迫,慢慢向南方移动,与上海剩余资本结合,作品得熟于商品分派技术的人推销,因此情形一变”<sup>③</sup>。文学商业化的初步完成及其继续深化(即作家翻译家的职业化、出版传媒的专业化逐利化、读者群体的分类化和文学消费方式的快餐化等)不断推动着文学生态的繁荣多元与文学生产、流通和消费等行业的人员流动和结构重组。20 世纪 30 年代的中国文学因其自身商业化和资本化的日渐深化而变得空前繁荣。“据统计,当时在上海出版的书籍不但占全中国的 90%,每月出版的刊物也有六百多份、出版的每日刊及三日刊约有百种,占全中国的三分之一以上。”<sup>④</sup>

至 1930 年前后,中国文学在经历了近百年西风东渐的“欧风美雨”的熏染洗炼、尤其在经历了自“五四”新文化运动以来近十年的“文学革命”运动之后,已经在“新文学”作家队伍的培养、文学传播渠道和手段的开发以及读者群的培育等方面朝文学现代化的方向大大地迈进了。来自西方的、更为“现代”的各种文艺文学思潮冲击、改变着中国知识分子固有的文艺观念,使处于自鸦片战争至 20 世纪 20、30 年代社会大过渡期、大变革期的中国文学在创作和翻译两个方面都取得了相当的进步和不俗的成绩。尽管此时中国内陆各地的文学消费仍因地区经济和教育水平发展不平衡呈现出较大的地域性差异,“新文学”却已在上海的文化市场占据了较大比重的消费份额。尽管“新文坛”上仍存在

① 郁达夫:《炉边独语》,北京:大众文艺出版社,2001 年,第 60 页。

② 文学的商业化主要是指由现代版税稿费制度催生的作家职业化(和职业化背后“为稻粱谋”的文学生产的逐利化,导致文本拖长,小说、戏剧创作繁盛,作家名利心重等文坛弊病)、由现代传媒技术进步带来的文学复制和传播的便利化以及商品化、由现代教育普及带来的读者大众化、文化消费化和快餐化等文学现代化特征。在“作家—作品—传媒(商业资本)—读者”这一个文化产品生产流通及消费链条上,控制着传媒的商业资本起到的作用越来越大,他们通过稿费版税制度影响、甚至控制作家的文学生产活动,通过书店、出版社和杂志控制文学传播的渠道、方式、质量与密集度,甚至通过资本博弈和利润竞争“捧红”或“封杀”作家,他们还会根据读者的认可度决定“买”哪位作家的、什么样的文稿,当然他们也会为了商业目的把读者的阅读趣味引向自己所“操控”(以私人交情或稿酬高低拉拢,主要是通过买断版权或趁作家经济危机时预付稿酬等手段)的作家的文本,从中渔利。最可怕的是,随着文学商业化程度的不断提高,现代传媒集团会通过资本竞争来实现传媒的“托拉斯化”,从而控制文学生产的整个链条,而一旦传媒资本与政治势力合谋,那么,这条“政商资本”大鳄除了为追求利润最大化而将整个文学生产的目的最大化逐利外,还会操控文学以为政治张本,从而左右公众视听,导致文学的政治化、商业化,那么文学及其生产、流通和消费者也就成了被“政商资本”绑架的“肉票”,被搞得面目全非了。而这也是掌握资本的文化人出资办书店、一般文化人搞同人杂志的目的所在,他们以文化人的身份还要还文学以其本来面目,要为文艺“松绑”,甚至为了文学的独立与自治呼吁“为艺术而艺术”,呼唤“纯文学”,追求“文艺唯美”,反对对文学进行“阶级论”、“阶段论”等意识形态化的色彩涂抹。可以说,“真美善”书店、杂志的创立,“真美善作家群”的召集,就是曾氏父子(主要是曾朴)为实现“松绑”、“解放”文学的目的而做出的“文化动作”,所以,“真美善”的文艺口号的提出不纯粹是为响应法国浪漫主义文艺运动的口号,而是有其现实的考量的,那就是追求文学的“文学化”。

③ 沈从文:《“文艺政策”探讨》,刘洪涛编:《沈从文批评文集》,珠海:珠海出版社,1998 年,第 73 页。

④ 陈硕文:《上海三十年代都会文艺中的巴黎情调》,台湾政治大学博士学位论文,2009 年,第 82 页。



诸如俗雅的争执、流派的争斗以及曾氏父子所批评的创作与翻译上的“贫与弱”、文学成了“骂人的艺术”以及文学界的自我封闭等问题,但在艰难时局之中蹒跚着走向现代化的20世纪中国新文学还是蔚然成风了。

此时,全国绝大多数的作家、艺术家和出版机构云集海上,上海成为了中国文艺的中心。作为近代贫弱中国耻辱标志而享有治外法权的上海租界在客观上为对现实不满而饱具批判性的活跃知识分子和文化机构提供了相对宽松的生存场所和文化环境,“为他们的生活和创作提供了自由的空间,租界的文学市场给了他们卖文为生的机遇;对于有着留学背景的欧化作家来说,十里洋场可以看作西方都市生活的模拟环境,适宜于他们借鉴、传播或模仿、贩卖在留学经历中所获得的西方现代文学经验;对于熟悉传统社会的作家来说,租界新奇的都市景象和人事状况,无疑是一个‘陌生化’的文本,能引起他们叙述的冲动”<sup>①</sup>。对曾氏父子来说,上海是曾朴数度闲居、经商、交游和经办《小说林》杂志的地方,是曾虚白读书、生活了六年的地方。与那些初到上海的外来“文化迁移者”们相比,有着上海生活经验的曾氏父子,对于上海不会有那么新奇的感觉,与有着欧美国家生活经验或海外留学经历的留洋派们相比,曾氏父子全无他们“模仿、贩卖在留学经历中所获得的西方现代文学经验”的本钱,他们看中的是上海的文化氛围和租界(尤其是法租界)的都市景象及其浓郁的异国情调,这种陌生的、异质化的都市景象和异国情调是他们在多年外国文学阅读经验中反复体验和想象过的,是他们要推动中国文学现代化的一个异国文化摹本,而要推动中国文化和文学的现代化,当时国内西化最甚、近现代程度最高、有着鲜活的西方都市生活样板——租界——的上海,无疑是最佳的文化策源地。最吸引曾氏父子的是上海的文化氛围、上海的“文化磁场”效应和文人群落生态——一个当时国中最成熟的“都市公共话语空间”和“公共文化交际空间”,一个他们可以“领导群伦”的“文化场域”,一个“艺术的皇都……妙史(Muse的音译,今译为缪斯,引者注)的金阙”<sup>②</sup>。

对于生活在1930年代的普通国人而言,出国留学并非易事,要近距离地观察体验异国风情和别样文化更是难上加难。对于曾氏父子这样“一般守株祖国没有跋涉过异国山水的同胞,在上海也可以多少享受到一点异国情调的生活”<sup>③</sup>,上海的租界,正可为那些艳羨西方现代化的物质生产和精神生活方式的国人提供一种可以近距离观摩体验的异域文化生态样本。对于当时的作家们来说,租界是一种活色生香的动态文化展览,他们能够置身其间并从中获得创作灵感,那些带有鲜明的异域文化色彩和符码的异质文化标志风物,对他们来说正是创作上的“烟土披里纯”(英文inspiration一词的音译,意为“灵感”)。曾氏父子对欧美文学尤其是法国文学有深入研究,对法国文学作品所展现出来的法国文化魅力充满向往与痴迷,他们生活其间的法租界为他们提供了亲炙这一异域文化的绝佳机会和鲜活的体验场。

上海租界令人着迷的异国情调,促使曾氏父子最终决定选择在法租界赁屋开办书店以编辑出版图书杂志、发起客厅文艺沙龙以召集文艺同志。那么,租界里什么样的异国情调或者说租界里的哪些异质文化标志风物引发了他们如此浓厚的兴趣和钦慕呢?“霞飞路有‘佳妃座’,有吃茶店,有酒场,有电影院,有跳舞场,有按摩室,有德法俄各式的大菜馆,还有‘非摩登’人们所万万梦想不到的秘戏窟。……‘这不夜城’,这音乐世界,这异国情调,这一切,都是摩登小姐和摩登少爷乃至摩登派的诗人文士所赞赏不已的。”<sup>④</sup>也就是说,是租界里具有现代生活气息和浪漫情调的异域生活方式,暗合了“与生俱来的浪漫主义者”曾朴和他的文艺同志们的生活和艺术理想,他们真正在意的,是一种由西式而洋派的公共文化空间所营造出的“异域文化情调”——一种他们在西洋文学阅读经验世界里

① 李永东:《租界文化与30年代文学》,上海:上海三联书店,2006年,第62页。

② 东亚病夫:《病夫日记》,《宇宙风》1935年第1期。

③ 张若谷:《写在卷头》,《异国情调》,上海:世界书局,1929年,第9页。

④ 郑伯奇:《深夜的霞飞路》,《申报·自由谈》1933年2月15日,第18版。

经常邂逅、反复想象却无缘真实体验的异质文化氛围。这种令他们迷恋的“公共文化空间”，就是他们在文中笔下反复咏赞的“咖啡座”：“小小的咖啡（原文作“珈琲”，本文依习惯用法改为“咖啡”，下同）店充满了玫瑰之色，芬馥而浓烈的咖啡之味博达四座，这种别致的法国艺术空气，在上海已经渐渐的兴起了。……咖啡座不但是近代都会生活中的一种点缀品，也不止是一个幽会聚谈的好地方。它的最大效益，就是影响到近代的文学作品中。咖啡座的确是近代文学灵感的一个助长物。”<sup>①</sup>正是借助咖啡座这一带有异国情调的西方式现代公共文化空间，曾氏父子可以召集文艺同好们纵情谈论他们所熟知的、热爱的法国文艺作品和作家文事，并在纵谈之中商定一些图书出版计划和刊物编辑思路，苏雪林的《蠹鱼生活》和张若谷的《珈琲座谈》等书的出版以及《真美善》杂志“女作家号”的发起、征稿与推介等都是这样的咖啡座文艺谈话中敲定的。

当我们把“30年代”“上海租界”“出版业兴盛”“一群痴迷法国文艺的青年”和“咖啡座”等文化与文学史关键词放置在一起时，便可大致勾勒出“真美善作家群”诞生的天时、地利与人和，曾氏父子的“真美善”文化事业，就是在这样天时、地利与人和的氛围中隆重开场的。

1927年9月1日<sup>②</sup>，曾朴“倾其二三十年来宦囊积余的十万元”，在上海法租界创办“真美善”书店，由其长子曾虚白全权负责经营管理，就此开始了他们“全心全力开创父子合作共享文艺生活的新路线”<sup>③</sup>。自1927年11月1日《真美善》杂志“创刊号”出版至1931年7月书店歇业、杂志停刊，曾氏父子努力维持“真美善”书店、杂志近四年。期间，曾朴、曾虚白父子和“真美善作家群”的诸作家勤于著译，在“真美善”书店、杂志出版、发表大量翻译和原创作品。

现据《病夫日记》和《曾虚白自传》来看，曾朴在“真美善”书店、杂志创办之初，就有意要在文学著译和经营办事能力上锻炼曾虚白，所以他与曾虚白一起著译、一起“进修文艺”、一起合力办“法国式沙龙”“广交文友”，以期能“构成几个法国式沙龙中心，蔚成一时风尚”<sup>④</sup>。

## 二、“法国式沙龙”：“真美善作家群”的形成聚集

从曾朴、曾虚白父子经营“真美善”书店、杂志的整个过程和路数来看，他们对1930年代的文坛生存法则和书店、杂志作为“公共文化话语阵地”在现代文化场域中的作用是有较为充分认识的。所谓文坛生存法则，是指当时文化产业中出版商与书店老板、刊物编辑者和作家们的生存规则，是“文学场的生成和结构”法则<sup>⑤</sup>。在作为当时中国文学中心城市之一的上海，作为文学生产活动和流通行

① 张若谷：《代序》，《珈琲座谈》，上海：真美善书店，1929年，第7页。

② 笔者遍查《病夫日记》（《宇宙风》，1935年9月第1期、10月第2期）、曾虚白编《曾孟朴先生年谱》（未定稿，《宇宙风》，1935年10、11、12月第2、3、4期）、《曾虚白自传》（台北：联经出版事业有限公司，1988年）等直接资料及时萌编《曾朴生平系年》（见时萌：《曾朴研究》，上海：上海古籍出版社，1982年）、苏雪林的《曾孟朴的（鲁男子）及其父子的文化事业》（《畅流》，1979年1月，第15—19页）和《〈真美善〉杂志与曾孟朴》（《畅流》，1980年2月，第16—18页）等间接资料，均未见“真美善书店”创办的确切日期，相关回忆文章也只是笼统地指为1927年。此处所用“真美善书店”创办日期是依据李培德著、陈孟坚译《曾孟朴的文学旅程》（台北：台湾传记文学出版社，1977年）“第四章：作家、出版家和翻译家”中“只看他在民国十六年九月一日创办‘真美善书店’之后不久，立刻出版他底四部译著：如雨果底《欧那尼》、吕伯兰《吕克兰斯鲍夏》和莫里哀底《夫人学堂》”，而查这四本书的初版本，出版时间均注明为“民国十六年九月出版”，书店地址标记为“静安寺路斜桥总会对面一二二号”（第103页），可知书店的创办日期至迟当在九月初，又李培德为撰写此书曾二度从美国赴台湾专访曾虚白，故依其说。

③ 曾虚白：《曾虚白自传》，第83页。

④ 曾虚白：《曾虚白自传》，第83页。

⑤ 皮埃尔·布迪厄指出：“文学场就是一个遵循自身的运行和变化规律的空间，内部结构就是个体或集团占据的位置之间的客观关系结构，这些个体或集团处于为合法性而竞争的形势下。……这些位置的占据者的习性的产生，也就是支配权系统，这些系统是文学场（等）内部的社会轨迹和位置的产物，在这个位置上找到一个多多少少有利于现实化的机会。”（见[法]皮埃尔·布迪厄：《艺术的法则：文学场的生成和结构》，刘晖译，北京：中央编译出版社，2001年，第261页）我们对于“真美善作家群”的讨论基本上是关于他们在1930年代上海文坛“文学场”内部活动轨迹的讨论，即关于他们为寻找自己在中国文学现代化进程中的作用和价值定位的活动的讨论，同时强调他们作为一个文人团体在“占据位置”时所采取的文化姿态，以及在这个过程中所表现出的异于其他文化群体的个性化特点和共文化特征。

为组织者的出版商、书店老板和刊物编辑们是影响文学生产和流通过程及其质量的一个非常重要的因素,他们同时以文学传播者的身份与作家、作品、读者共同构成文学生产、流通和消费的整体生态产业链。他们所能获得的物质利益与文化声誉,与他们所集结、拉拢的作家作品质量和文学产品营销队伍(即发行渠道)的营销能力成正比,作家作品的质量和营销队伍的发行能力,决定了他们投入到文化出版业中的资本的升值空间和他们作为文学生产与流通活动的组织者在文学生产场中的地位。因此,他们总是试图通过各种方式拉拢作家、艺术家进入自己的文化阵营,利用文学场的生存法则来规约、支配他们和他们所创出的文学产品,以便最大化地从他们身上“榨取”剩余价值。同时,作为文学生产主体的作家们也是有类差的:第一类,无名文学青年,一般要先谋定一份糊口的职业,业余从事创作,四处投稿,结交编辑,想办法发表文章以求文坛知名,这几乎是每一位“穷”作家的必经之路,典型者如成名前的沈从文;第二类,成名作家,凭借一支笔著译不辍,在其他文化机构如学校兼职,或做职业作家,投稿卖文为生,也要搞好与书店老板、杂志编辑的关系<sup>①</sup>,甚至也要为卖稿托人找关系;第三类,已有文名、拥有一定私人资本且怀抱有某种文学理想或文化主张的作家,为了获得创作上的自由和文学实体经管上的独立权力,会募集股本,办一个同人书店或刊物,既能保证有发表作品的阵地,又进而希望能通过自己的文化活动在质与量上影响中国文学现代化的进程,如“新月”“真美善”和“金屋”等实体书店(出版社)和杂志的创办都属此类:“开书店的目的,一方面想借此发表一些自己的作品,一方面也可借此拉拢一些文艺界的同志,朝夕盘桓,造成一种法国风的空气。”<sup>②</sup>

因此,在1930年前后文人汇聚的大上海,当曾朴、曾虚白父子创办经营“真美善”书店、杂志的时候,他们就已经在上海文学场的产业链中占据了顶端的位置,获得了在众声喧哗的公共话语空间——文坛上——发声的话语权。因为同时拥有书店老板的资本身份和杂志主编的文化身份,曾氏父子还获得了通过代为出版图书、编发文章以授予他人(其他作家)话语权的权力,而这种权力正是他们可以号召同好的资本——一种由金钱资本衍生出来的话语资本。书店、出版社的资本越雄厚,出版发行能力越强,依托于书店、出版社的杂志的版面容量越大,发行量越大,出版周期越短,书店、出版社老板和刊物编辑们在文学生产场中拥有的话语权和号召力就越大,他们所能获取的组建以自己为核心的作家群的“物质”基础和群众基础(作家、经销商和读者)就越雄厚。

然而,“文化生产场”是有自己的存在和运转法则的。一个作家群的诞生,要受到种种外在和内在条件的制约。在获得了相对稳定的、容许他们存在的外部经济、政治和意识形态环境之后,他们还内在需要或数个在创作、批评和理论建设上都有一定成绩和号召力的领袖人物,一种目标相近、路径趋同的文化理想,即一种以文学宣言的方式公诸于外、规约于内的群体性文学理念,一个有相近地域文化因缘或相似审美气质的作者群,至少一种可以作为作品发表阵地的定期出版物,以及一种群体成员们一致接受的内部私密、外部公共的文化交际方式,即一种群体成员共享的在私密领域和公共文化空间中都适用的文学生活方式。

作为当时中国开放尺度最大和现代化程度最高的租界城市和经济文化中心,上海为生活其间的作家艺术家们提供了一个在政治上相对宽松、在经济上相对舒适的生存环境。自清末即享文名的文坛前辈、法国文学的深入研究者和译介者加上“真美善”书店老板和《真美善》杂志主编等诸种身份,使曾朴具备了担当“真美善作家群”领袖人物的文化资本;曾氏父子在《真美善》杂志上发表的关于通过译介、借鉴外国文学来改革中国文学的文化主张,是他们鲜明的文学宣言;“真美善”书店和《真美善》杂志使曾氏父子拥有了用以吸引聚拢文化、文学同人的“公共文化话语空间”和发表作品及文学

<sup>①</sup> 如郭沫若在忆及当年“创造社”依附泰东书局办刊时的情境曾说:“我们之为泰东服务,其实又何尝不是想利用泰东。……创造社的人要表现自我,要本着内在的冲动以从事创作;创作了,表现了,不能不要发表的地方,所以在他们的那种迷梦正酣的时候,泰东书局无论怎样苛刻他们,对于他们是有效用的。”(郭沫若:《创造十年》,《沫若文集》第七卷,北京:人民文学出版社,1958年,第167—168页)由此可窥书店老板与编刊文人、作者关系不平等之一斑。

<sup>②</sup> 曾虚白:《曾孟朴先生年谱》(下),《宇宙风》1935年第4期。



言论的舆论阵地。可以说,曾氏父子及其“真美善”文化事业具备了上列构建作家群六项必要条件中的四项。为切实实现其建构同人作家群的目标,他们还需要聚拢、培养一批与自己文学理想和审美气质接近的作家,还需要找到一种内部私密、外部公共的文化交际方式,以团结同好,共享“文学生活”,并相对一致地对外宣扬其文学理想,实践其文化主张。

因为曾氏父子“开书店的目的决不想赚钱,只想开创社会提高文艺价值与爱好文艺兴趣的风气。……想借这书店的激励,增进自己对文艺的进修,特别要透过翻译的努力吸收西方文艺的精英,来补充中国文艺的不足”<sup>①</sup>,他们不想做追名逐利的腐儒文人或文化商人,而是要为振兴中国文学造一种“风气”,以“取长补短”,同时“广交爱好文艺热心研究文艺的同好,经常往来,交换心得,构成几个法国式沙龙中心,蔚成一时风尚”<sup>②</sup>,召集队伍,组建起一个以自己为核心、有趋同的文学理想、有相近的文学艺术审美价值观念的文化生态群落,即一个审美气质相对和谐一致的作家群和对应的读者群。

1927年11月,曾朴在《真美善》第1卷第1号(创刊号)上发表了《编者的一点小意见》,提出了“真、美、善”的文学“改革”宣言,以“真”指“文学的体质”,强调“艺术真实”、“情节真实”和“情感真实”;以“美”指“文学的组织”,强调形式美学对于实现“艺术真实”的重要性;以“善”指“文学的目的”,承认文学的“多目的性”,强调文学要能为“求真理”而“发生作用”<sup>③</sup>。“真美善”的文学理想是曾朴在法国浪漫主义文艺运动的影响下,结合其中西文学阅读经验与理论修养,充分考虑到中华民族文化现代化建设的现实需要提出的文学标准,绝不是对法国浪漫主义文艺运动口号的简单照搬与复制。如果说《编者的一点小意见》是一面宣扬曾朴的文学理想与“主义”的旗帜的话,那么下列言论,无疑是曾氏父子招募文学改革“义勇军”的“招兵告示”了:

本杂志欢迎投稿不论文言白话凡与同人等宗旨相同有文学价值之作品皆当尽量采录。<sup>④</sup>

我们这只独木舟并不是专预备给自己坐的,不时的溜着眼光向两岸的人群里寻找那同舟的伙伴。深望站在那里看热闹的诸君个个跳上船头来,做一次文艺界金羊毛的远征吧。<sup>⑤</sup>

我们知道委托给自己的使命未免过分重大,决不是少数人的力量所能够收圆满功效的,所以希望同志协助的心比什么多急切。你说的‘实际上的表现’就是我们创办这份刊物的宗旨。我们知道主义的成功全靠着试验的努力。……文学也是这种的,我们就想供献这份(份)杂志给我们的同志大家来充分表现一下子。<sup>⑥</sup>

本店创办的宗旨在《真美善杂志》里边已经说得狠详细的了。我们希望爱好文艺的读者,不光拿空嘴说白话的赞美来鼓励我们,却愿大家给我们实质的协助,来加入这个奋斗的团体。所以我们正伸长着脖子在这儿盼望诸君的佳作的哩。

如有长篇创作或是译述可以刊成单行本的送来,更是我们所渴望的。既是一个旗帜底下的奋斗者,待遇如何当然再用不着多多饶舌的了。凡是取费或抽版税均可当面或通信妥议的。<sup>⑦</sup>

这些“启事”既要征稿,强调文稿要“与同人宗旨相同有文学价值”,又要“征人”,呼吁“爱好文艺的读者”,都“来加入这个奋斗的团体”,做“一个旗帜底下的奋斗者”,“充分表现一下子”。在这些“小意见”“小言”和征稿启事中,曾氏父子以“真”“美”“善”的文艺标准,号召文艺同好和“真美善”书店、杂志的作者们通过译介世界文学经典来为改造中国文学提供可资镜鉴的文学样本。当然,他们也知

① 曾虚白:《曾虚白自传》,第83页。

② 曾虚白:《曾虚白自传》,第83页。

③ 病夫:《编者的一点小意见》,《真美善》1927年第1卷第1号。

④ 真美善编辑部:《征求文稿》,《真美善》1927年第1卷第3号。

⑤ 虚白:《编者小言》,《真美善》1927年第1卷第3号。

⑥ 虚白:《读者论坛·一服兴奋剂》,《真美善》1927年第1卷第3号。

⑦ 真美善编辑部:《征求文稿》,《真美善》1927年第1卷第3号。



道这“使命未免过分重大,绝不是少数人的力量所能够收圆满功效的”,进而提出了要召集起那些在“一个旗帜底下的奋斗者”来成立一个“奋斗的团体”。除声明“宗旨”要“相同”外,还许以“待遇”不错的物质“诱惑”,声明“凡是取费或抽版税均可当面或通信妥议的”。这是曾氏父子通过《真美善》杂志为“组建”“真美善作家群”在作者队伍召集方面所作的宣传努力。通过这种“广而告之”的“海选”方式,他们收到了一些自由来稿、招募到一批自由撰稿人,这些撰稿人多为当时在文坛并不知名的作者,对其中有潜力的青年作家,曾氏父子奖掖扶持有加,其中如苏雪林、徐蔚南、陈锦遐、穆罗茶、卢梦殊、崔万秋(时为留日学生)、叶鼎洛、孙席珍、小瑟、俞庸云、行泽、陈明中、王佐才、王坟(时为东南大学学生)等后来都成长为《真美善》杂志的固定撰稿人,有些更在“真美善”书店出版了他们的作品集或著作单行本<sup>①</sup>,借以登上文坛。

然而,数量和质量都不稳定的自由来稿是远不足以支撑起曾氏父子的“真美善”文学事业的,而要据此在书店刊物林立、竞争异常激烈的上海文学场中立足更无异于痴人说梦。虽然曾氏父子办书店杂志不为盈利,但要维持经营并实现其文学理想,就必须要有个相对稳定的、合乎自己文学标准的撰稿人与作者队伍和稳定的优质稿源,因为刊物间的竞争,首先是对优秀作者和优质稿源的争夺。为此,曾氏父子主动出击,他们首先瞄准的是“真美善”书店、杂志的近邻——同样设在法租界里、邵洵美开办的“金屋”书店、杂志和那些出入其间、与自己有着较为接近的文学理想和审美追求的作家们。

1936年2月15日,在上海出版的《六艺》杂志创刊号上刊登了一幅题为《文坛茶话会》、署名“鲁少飞”的漫画,这幅漫画生动地描绘了1930年代文坛知名作家的众生相,鲁迅、茅盾、老舍、郁达夫、沈从文、田汉、林语堂、穆时英等共27位当时闻名海上的作家均入画图,而被作者放在茶话会主人位置上的,正是“金屋”书店的主人邵洵美。很显然,这是一次虚构的“文坛茶话会”,在当时当地的上海,在中国现代文学史上,并没有这样一场文坛盛会,但这幅漫画却形象地为我们再现了一位被长久遮蔽的现代文学史人物邵洵美的当年风采。在1930年代的上海文坛上,邵洵美被称为“小孟尝”,是一位兼有出版家、书店老板、期刊主编、翻译家和诗人等文化身份的文坛闻人。他交游甚广,各派文人他都相与交好;他出身官宦家族,家资雄厚,爱好文艺,身具浪漫气质,主持和赞助文化出版事业不惜资财。他先后创办“金屋书店”“时代图书出版公司”等出版机构,出版《狮吼》《金屋》《时代画报》《论语》和《人言》等11家杂志。或因于此,他才会被漫画家鲁少飞虚构性地摆放在“文坛茶话会”的主人位上,也正因如此,这样的摆放才多少具有了些历史的真实感。邵洵美“广交游”的原因有二:其一,他个人精神气质浪漫多感、不拘形迹,“乐于交游”,加之他家底雄厚、乐善多施,他人“乐与交游”;其二,他很早就有明确的“文化群落”意识,素来主张要为繁荣文艺事业培育“文化的护法”和“文化的班底”,也为此广交文艺界人士。他曾在1935年发表《文化的护法》和《文化的班底》两篇文章,前文提出要通过“文化会社”和“交际社会”(“小规模交际社会,便是‘文艺客厅’了”)来组织和培养文艺的“护法群”<sup>②</sup>;后文指出“所谓的‘文化的班底’,便是一切文化工作撑场面的人物,是一种基本捧场者。……原来一切文化运动,一定少不了‘班底’”<sup>③</sup>。这两种观点虽是在1935年提出的,但却是邵洵美在与曾朴的交往中相互激发而明确了,下文有述。从邵洵美的文化主张来看,他清楚地意识到了建立“文化群落”对于繁荣文艺事业的重要性并提出了具体的建构方法。所以,他的金屋书店和家中客厅就成了当时上海乃至南北各派文人聚谈交流的一个重要场所。

据郁达夫回忆:“我们空下来,要想找几个人谈谈天,只须上洵美的书斋去就对,因为他那里是座

<sup>①</sup> 具体书目可以参见笔者博士论文《曾朴、曾虚白父子及“真美善作家”研究》“附录一:真美善书店出版图书目录(1927—1931)”(陕西师范大学,2012年)。

<sup>②</sup> 邵洵美:《文化的护法》,《时代》1935年第8卷第11期。

<sup>③</sup> 邵洵美:《文化的班底》,《人言周刊》1935年第2卷第20期。

上客常满,樽中酒不空的。在洵美他们的座上,我方才认识了围绕在老曾先生左右的一群少壮文学者,像傅彦长、张若谷诸先生。”<sup>①</sup>从这段回忆我们大致可以做如下推断:其一,1930年代上海文坛各作家群、各文学派别之间并非壁垒森严,他们在上海的文化生态群落里频相往还,而且网络交叉、相互渗透,文学史家贴在作家身上的派别和流派标签恰恰遮蔽了作家本身文化追求的多样化和当时文学界文化生态的丰富性;其二,围绕着曾朴的作者们也围绕在邵洵美身边,他们共享着一个审美趣味相投的“文艺朋友圈”,在一个审美气质相近的“群落”里共存。那么,曾朴和邵洵美之间有何共通点呢?从刊发在《真美善》杂志上的邵洵美的文章来看,他也是希罗古典主义和法国浪漫主义文学的崇拜者,与曾朴有着共同的审美气质。况且,他是金屋书店的主人,在上海文学场中建构并支配着一个唯美主义文学的“文化班底”。邵洵美的文学活动在文化场域和人员构成上,为曾氏父子在其“真美善”文学事业起步阶段的文化社交活动提供了便利与平台,而他本人也无疑是以曾氏父子为核心的“真美善作家群”的重要成员。虽然曾、邵二人的文化理想未必一致(他们也不求一致),但他们对于组织群体性文学生活的方式的意见却很相洽。曾朴在1928年“五月二十三日”的日记中记载下了他们谈话的情景:“傅彦长同了金屋书店主人邵洵美来了。……开首讲了些出版界的事情。后来讲到文艺界太没有联合的组织,何不仿法国的客厅或咖啡馆,大家鼓些兴会起来。”<sup>②</sup>因为曾朴对法国风文艺沙龙式文学生活方式的热切向往,他希望自己的文艺沙龙能够有“地道”的法国味,所以迫切“希望能产生一位法国式的沙龙中心女主人”<sup>③</sup>。他们甚至具体讨论了请陆小曼或王映霞来做这文艺沙龙女主人的可行性。从他们的言谈中,我们可以发见一个将他们联系到一起的重要文化纽带——法国文化气质里的浪漫情怀、异域情调以及这种文化情调所能带给他们的对于异域文化的现代性想象和关于国族文化自强的热切期望。他们之所以要住在法租界里,除了因其自身经济富裕之外,又何尝不是因为法租界可以给他们提供体验异国情调和异域文化风采的生态场呢?他们看准了法国式文艺沙龙对于像自己一样的异域文化爱好者所具有的吸引力,所以,就不遗余力地学习模仿筹建起属于他们自己的客厅文艺沙龙来。

尽管追求和目标相近,但曾家客厅和邵氏书斋的文化氛围还是有较大差别的。曾朴明确提出要把“真美善”书店办成法国式文艺沙龙,其客厅文艺沙龙带有浓重的法式贵族气。当然,这种氛围的获得,主要是雅聚其间的沙龙人物在曾朴的引导下通过对法国沙龙文化生活的文本阅读和跨文化想像与模仿实现的;邵氏书斋的文化交际方式,更偏向于传统的、中国贵族式的酒肉场上的雅集,或者是中西合璧式的。对此,郁达夫均有记述,在曾家客厅里“我们有时躺着,有时坐起,一面谈,一面也抽烟,吃水果,喝酹茶”;而邵氏书斋则是“座上客常满,樽中酒不空”<sup>④</sup>。仅从这“茶”与“酒”二字,我们就可以大致想见两家沙龙的差别:在曾家客厅里,一群围绕在文坛老将曾朴身边的文艺青年在活跃中相对安静,一种法国贵族式的安静;在邵氏书斋中,一群同龄文艺青年喧闹自在,一种竹林放浪式的喧闹。曾虚白曾回忆说:“这些人,来者自来,去者自去,踏进门不一定要跟这位谈风正健的主人打招呼,要想走,也都那么默默无声的溜了。我父亲就喜欢这种自由自在的气氛,感到这才有些像法国的沙龙。”<sup>⑤</sup>

邵洵美除了在自家书斋里会聚文友外,还不时摆宴召集文艺界朋友、作家们雅聚,时为《真美善》杂志作者之一的赵景深曾收到他的这样一封招宴请柬:“阴历九月二十二日星期六,下午六时,谨备

① 郁达夫:《记曾孟朴先生》,《越风》(半月刊)1935年第1期。

② 东亚病夫:《病夫日记》,《宇宙风》1935年第2期。

③ 东亚病夫:《病夫日记》,《宇宙风》1935年第2期。

④ 郁达夫:《记曾孟朴先生》,《越风》(半月刊)1935年第1期。

⑤ 曾虚白:《曾虚白自传》,第95页。

薄酌作文友小集。同席为东亚病夫父子、若谷、彦长、达夫等，尚乞驾临。”<sup>①</sup>由邵氏执笔的《金屋谈话》中还曾以“新雅酒楼”为题记录下另一次文艺聚会：“(1928年)十月二十八日新雅酒楼的一个集合。并不一定都是预先约定的，到有曾孟朴父子、傅彦长、郑振铎、张若谷等十余人。……他们谈到国术考试，谈到元曲的孤本，谈到邵洵美家藏的旧书，谈到包罗多的小说。吃完了饭，便到郑振铎家里，于是又谈到《海外缤纷录》，谈到《孽海花》。”<sup>②</sup>据笔者推测，邵洵美们在自己主持、编辑的刊物上刊登此类文坛消息的目的，可能是要向文坛和读者界展示其“文化护法”和“文化班底”的实力，展示其文化交际的状貌，在“炫示”的同时，也满足一般读者的好奇和“追星”心理。当然，也在客观上为我们留下了当时文艺界作家交集往还的生态图景和文学史资料。

出于拉拢聚集文艺同好的目的，曾氏父子在其“真美善”文学事业开创之初积极参与“文学生活”，逐渐加入到上海的文化生态群落之中，他们是邵洵美所聚拢起的文艺团体的后来者。对此，张若谷曾有回忆：“你(指朱应鹏，引者注)与傅彦长，邵洵美，徐蔚南，叶秋原，周大融，黄震遐，诸位兄长都是有资格的咖啡座上客。最近又新得到东亚病夫父子两人，参加我们的团体。”<sup>③</sup>正是通过参加邵洵美召集的文人集会，通过这些私人化的文化会社交际活动，曾氏父子慢慢将邵洵美的“护法”和“班底”部分地转变成“真美善”书店、杂志的“护法”和“班底”，使之成为曾家客厅文艺沙龙的常客和《真美善》杂志上常见的署名作者。曾家客厅的“来访者都是透过真美善杂志的关系的一些文艺爱好者，其中尤以爱好法国文艺者受我父亲最诚挚的欢迎。现在回忆，走得最勤的该算是邵洵美带头的张若谷、傅彦长、徐蔚南、梁得所与卢梦殊等一般人。因为邵洵美自己也开一家书店名‘金屋书店’，这些人经常在他那里聚首，不约而同的再向我们家里来转转。此外来我家的文人，我现在能想得起的有郁达夫、李青崖、赵景深、郑君平、顾仲彝、叶圣陶、陈望道、朱应鹏、江小鹈、钱崇威、俞剑华等，当然现在想不起的要比这些人数多过好几十倍”<sup>④</sup>。这个人群的构成比较复杂，流动性也大，多数人与曾氏父子之间的往还是浮泛的礼节性文坛交际，而且，他们中的很多人和曾朴、曾虚白父子在文化气质、审美追求和文学理想等方面都有较大差异，在文学上的“道”与“谋”均有不同，对“真美善”书店、杂志的发展多没有多少实质性的帮助。因此，我们仅将其中在“真美善”书店出过书或在《真美善》杂志上发表过文章的那些作家称为“真美善作家群”的“曾家客厅沙龙人物”。

曾氏父子曾在《真美善》第3卷第5号的《编者小言》里发布过一个“长期作稿”人员名单：“撰稿方面除本刊病夫虚白外，已约定邵洵美、徐蔚南、绿漪、傅彦长、张若谷、赵景深、叶鼎洛、孙席珍、崔万秋、顾仲彝、马仲殊、谢康等诸位先生长期作稿，尚有许多同情我们和赞同我们的作家也已经供给我许多珠玉般的文字预备逐期给读者相见的。”<sup>⑤</sup>在第3卷第6号的封底页上也曾刊布过一个“长期执笔”人员名单：“病夫 傅彦长 邵洵美 赵景深 张若谷 孙席珍 顾仲彝 叶鼎洛 马仲殊 王坟 虚白等长期执笔。”<sup>⑥</sup>我们可以把这两个名单上的人物称为“《真美善》杂志特约撰稿人队伍”。此外，还有若干在以上两个名单里都没有提到却长期为《真美善》杂志的某一栏目撰稿的作者，如鹤君、周章等长期为“思想的花园”栏目撰稿，师鸠长期为“读物杂碎”和“文艺零讯”栏目撰稿，毛一波长期为“书报映象”栏目撰稿，陈雪清独力为“文学家林”栏目撰稿等，我们可以将这些作者归为“《真美善》杂志专栏撰稿人队伍”；此外，还有一群较为稳定地、相对长期地在《真美善》杂志上发表文章或在“真美善”书店出版作品集或单行本的作者，如王佐才、邵宗汉、陈学昭、傅红蓼、季肃、王家械、味真、成孟

① 孔海珠：《天气相投的朋友圈子——从邵洵美的一封邀宴信说起》，《浮沉之间——上海文坛旧事二编》，上海：汉语大辞典出版社，2006年，第103页。

② 佚名：《金屋谈话》，《狮吼》(复活号)1928年第10期，第32页。

③ 张若谷：《咖啡座谈》，上海：真美善书店，1929年，第6页。

④ 曾虚白：《曾虚白自传》，第93页。

⑤ 佚名：《编者小言》，《真美善》1929年第3卷第5号。

⑥ 真美善编辑部：《封底》，《真美善》1929年第3卷第6号。



雪、朱庆疆、孙佳讯、穆罗茶、朱云影、俞长源、周承慧和荷拂等，他们构成了一个较为稳定的“真美善”书店、杂志固定投稿人队伍。以上四组人物共同构成了以曾朴、曾虚白父子为核心，有着趋同的文化气质和审美追求、以文学交谊相呼应、有一定层次感的“真美善作家群”，他们基本认同曾氏父子提出的“真”“美”“善”的文学理想和文学改革主张，以积极著译投稿、参与刊物编辑和撰写书评和文论文章等方式，在《真美善》杂志或其友好刊物上同声和气、交相呼应，在 20 世纪 20、30 年代的中国文坛上蔚成了一道“真美善”的文学风景线。

“真美善作家群”的作家们同出于对异质文化的热爱，出于对文学艺术美的尊崇，努力追求文学的自在和多样性发展，他们集合在曾氏父子的文学旗帜下，构成了一个被称为“20 至 30 年代初纯文学期刊的散兵游勇”的“真美善作家群”，他们“以其独立和坚韧的精神，呈现出那个时期相当一批作家对艺术的执着、对美的纯朴追求。它们的存在，是中国文学现代性追求多样性和丰富性的表征”<sup>①</sup>，他们的集结具备了构成一个作家群最重要的三个文化要素：其一，他们有鲜明的文学理想和文化主张，有纲领性的文学宣言<sup>②</sup>，有明显的群体意识<sup>③</sup>；其二，他们有曾朴、曾虚白父子和邵洵美等核心组织者，有组织地进行经常性的文艺聚谈和组稿活动，并筹划出版专刊专号等；其三，他们有定期的出版物、实体出版机构（即书店，兼具编辑和出版功能）和发行所，有相对稳定的撰稿人队伍，这就保证了他们有稳固的言论阵地和畅通的传播渠道。此外，还有一点非常重要，那就是他们有可以相互帮衬、互为首尾的兄弟刊物，如《金屋》《狮吼》（复活号）《申报·艺术界》《咖啡座》《雅典》《白华》《新月》和《当代诗文》等，这些同人刊物的编者和作者中有很多都是曾氏父子客厅文艺沙龙的常客或“真美善”书店、杂志的作者。

### 三、客厅与书店：作家群体内部的文化交往

虽然民国时期作家群的聚合与组织方式因时局多变和作家个人因素大多较为松散，但当作家群满足前述六项条件聚合形成之后，便会在群体内部生成一种成员集体认同的“组群文化”和精神规约，并以此规范群体成员行为和各种内部活动、邀约或拣选其他试图加入群体的“后来者”、推动“入群”作家以群体方式参与文学场话语权的争夺和资源配置。身处文学生产场话语权中心位置的核心人物，尤其是那些有文化抱负、通过资本介入获得了文学场内主导性或较大权重话语权的领导者和“已在场”的人物（即组群成员），在其意识深处（尽管他们没意识到或不愿承认），都有掌控群体的话语权和资本（金钱或资历）走向的欲望和愿望。在论及文学场的“法则和界线的问题”时，皮埃尔·布迪厄说：“这些行业（指报纸、电视、电台等传媒——引者注）的功用在于把它们占据者放在‘环境’的中心，在这环境中传播构成作家和艺术家的特定竞争的信息，建立关系并获得有利于出版的保护，有时取得特殊权利的位置——出版者、杂志、文集或全集的主编身份，通过出版、赞助和建议等从新来者那里获得承认和尊崇，这就有利于特定资本的增加。”<sup>④</sup>为了获得特定资本以不断强化其核心人物的文学主张对群体内部其他成员的影响，或者说为了不断加强一个由有思想的作家们组成的作家群的内部人际和谐，有效提高作家们的理论素养与实践能力，文学场中各种参与话语主导权和“资本”支配权角逐的力量——在本文的论述中具体为“真美善作家群”——就不能不重视其内部“文学生活”的质量和频次，并有针对性地对不同层次人员使用有效的交际手段和拉拢方式，以保证群体在文学场中的持续“在场”和良好声誉。

每个社群组织的核心人物与其内部个体成员间关系的疏密度都不一样，这就造成了社会性群体

① 杨联芬等著：《20 世纪中国文学期刊与思潮：（1897—1949）》，南昌：百花洲文艺出版社，2006 年，第 180 页。

② 曾朴的《编者的一点小意见》一文是曾朴文学理想的集中体现。见曾朴：《编者的一点小意见》，《真美善》1927 年第 1 卷第 1 号。

③ 曾朴曾号召说：“愿大家给我们实质的协助，来加入这个奋斗的团体。”见真美善编辑部：《征求文稿》，《真美善》1928 年第 1 卷第 3 号。

④ [法]皮埃尔·布迪厄：《艺术的法则：文学场的生成和结构》，第 274 页。



组织内部关系的层级差异。“真美善作家群”的个体成员在生存地域、艺术追求和个人气质等方面存在很大差异,他们与其核心人物曾朴、曾虚白父子关系的疏密度和往还频次也各有不同,因此,这个作家群内部成员间的关系也是颇具层次感和层级性的。同时,为有效参与文学场上的生存竞争,他们在其核心人物曾氏父子的领导下不断与其他文艺团体和规约因素发生联系,并适时调整其文化姿态、加强内部人员部署,以求能适应环境,促使群体的“特定资本”——现实利益和文坛声誉——延续或增加。对以曾氏父子为核心的“真美善作家群”而言,他们需要处理好内部和外部两方面的种种关系,在个人化的聚会场合展开内部私密性交往,在公共文化空间展开外部公共性交际。同时,因为其内部的层级性结构及其与外部其他组群间的层级性关系,他们需要展开侧重点和方式均有所不同的对内和对外两个层面的层级性文化交际和文化公关活动。

“真美善作家群”主要由四个层级构成:“曾家客厅沙龙人物”、“《真美善》杂志特约撰稿人队伍”、“《真美善》杂志专栏撰稿人队伍”和“‘真美善’书店、杂志固定投稿人队伍”。这几组人物在人员构成上多有交叠,特约撰稿人名单上的人物基本都是“曾家客厅沙龙”里的常客,但很多曾家客厅沙龙人物如陈望道、郁达夫、叶圣陶、郑君平(郑伯奇)、钱崇威、梁得所等却从未在“真美善”书店出过书,也从未在《真美善》杂志上发表过作品,尽管他们与曾氏父子声气相投、常相往来,但却未必完全认同他们的文学主张。曾氏父子及“真美善作家群”与他们的交往,是这个作家群的“礼节性”对外文坛交际活动,这种文人往还丰富了1930年代上海文坛作家间的文化交际活动,为不同文学群落间互通声气提供了一个私人管道。正是借助这个管道,曾朴成功地向当时的新文学界宣传了自己的文学主张,获得了某种程度上的认可。郁达夫在回忆他做客曾家客厅的情景时,曾这样描绘曾朴当年的风采:“孟朴先生的风度,实在清丽得可爱”,“先生的那一种常熟口音的普通话,那一种似流水的语调,那一种对于无论哪一件事情的丰富的知识与判断,真教人听了一辈子也不会厌”,“先生所特有的一种爱娇,是当人在他面前谈起他自己的译著的时候的那一脸欢笑。……感受到一种说不出的像春风似的慰抚。”<sup>①</sup>郁达夫的浪漫气质和名士作派,与曾朴的浪漫清丽、热情洋溢最相宜,他们两人的相互吸引,是在精神气质上的彼此欣赏和文学成就上的相互悦服。试想如果没有在曾家客厅里的竟夕长谈,郁达夫又怎能“一晚不睡”,彻夜读曾朴赠阅的译作《肉与死》“直读到了早晨的八点”<sup>②</sup>,并进而与曾朴日夕纵谈深入了解、赞同他的文学理想呢?

那些既是曾家客厅沙龙人物,又列名《真美善》杂志特约撰稿人队伍的作家<sup>③</sup>,是曾氏父子通过客厅文艺沙龙聚拢结交的“文艺同好”,是“真美善作家群”的核心圈子,他们在曾家的客厅文艺沙龙里聚谈文学理想与社会人生,共同谋划“真美善”文化事业,一起制定书店的出版计划,为杂志撰文,展开“集群作战”,集体对外宣扬他们的群体性文学主张,一起为“女作家号”和“法国浪漫运动百年纪念号”的编辑、出版和营销出谋划策,或号召文艺同好为“真美善”供稿,或亲为撰稿。“真美善作家群”的这种“文学集体操”,给我们展示了这一作家群的文化姿态和文学理想。作为作家群核心人物的曾朴和曾虚白父子积极参加各种文艺活动,除参加邵洵美组织的文艺宴饮和文学聚会外,他还经常“主动出击”,“听说虹口北四川路有家广东茶馆是文艺作家们在下午三四点钟经常聚会的地方。他老先生竟兴致高得要我陪着他好几次闯得去做不速之客。当然,他一到在座者欢声雷动,一谈又是一两个小时”<sup>④</sup>。此外,因为法国式文艺沙龙不仅是曾朴所私淑的文化生活方式,更是他借以聚拢其“真美

① 郁达夫:《记曾孟朴先生》,《越风》(半月刊)1935年第1期。

② 郁达夫:《记曾孟朴先生》,《越风》(半月刊)1935年第1期。

③ 其中王坟、马仲殊、孙席珍、崔万秋不在客厅沙龙名单中,因为他们的生活地域不在上海,如王坟在苏州念书,崔万秋在日本留学,但是他们的确都是“真美善”书店、杂志上的活跃分子,又在“特约撰稿人”名单中,因此也当划入“真美善作家群”的核心圈子。

④ 曾虚白:《曾虚白自传》,第95页。

善作家群”的一个“文化磁场”，他着意把沙龙办得在精神气质、活动氛围和组织形式上都颇具“法国风”<sup>①</sup>，曾朴租住的法租界就为其法国式文艺沙龙提供了一个外在的理想的异域文化场。在自家的客厅文艺沙龙里，曾朴“于著述之余总喜欢邀集一班爱好文艺的同志，作一种不拘行迹的谈话会。那时候他的寓所中，常常是高朋满座，一大半都是比他小上二十岁三十岁的青年，可是先生乐此不疲，自觉只对着青年人谈话反可以精神百倍，所以一般友好，都取笑他是一个老少年”<sup>②</sup>。徐蔚南曾这样当面评价曾朴：“您不仅能了解比您年纪小一半的青年的心情，而且要和青年人做伴侣，加入于青年队中。因为您有着这样‘白头少年’的精神，所以您会忘却您自己在近代文坛上的权威，而毅然决然再跃入新的文坛里了。”<sup>③</sup>曾朴从不以知名文人自恃，他热烈易感的性格以及他对文学的热情，使他能够营建起一个广受文艺青年喜爱的法国式文艺沙龙。在这个半私人化的文化生活空间里，曾朴既得以与文坛友好聚谈，展开近距离、小范围的对外交流与宣传，又能与“真美善作家群”的内部成员交流文艺思想，商量策划书店出版和刊物编辑计划，以通过出版图书和杂志向外界展示其群体的文学成就和文化姿态。之所以要强调曾家客厅文艺沙龙的半私人性质，是因为从出入其间的文学人物的构成来看，它还有着对外营造“真美善作家群”这一“文化群落”的形象魅力和吸引力的作用，那些慕名前来聚谈的作家如郁达夫、郑君平、叶圣陶等人的身份名头，对曾氏父子及其“真美善作家群”来说是一种声援和精神激励，对外人而言，则具有名人广告效应，可以为他们吸引更多的文坛关注。因此可以说，曾家客厅文艺沙龙是一个半私人化半公共化的文化空间。

从“《真美善》杂志专栏撰稿人队伍”和“‘真美善’书店、杂志固定投稿人队伍”聚合到曾氏父子周围、在“真美善”书店出书或在《真美善》杂志发表文章的时间来看，他们基本上都是在向《真美善》杂志投稿时受到曾氏父子赏识，进而受邀为杂志某一栏目长期撰稿的，此类有如毛一波、师鸠等，他们中有些人甚至可以被称为《真美善》杂志的“专栏作家”、“编外编辑”或“专栏编辑兼撰稿人”；此外，还有几位文坛新人在投稿时因文才卓越受到曾氏父子赏识而得以在“真美善”书店出版单行本的<sup>④</sup>，此类有如苏梅（雪林）<sup>⑤</sup>、王坟等；还有几位作者是因在其他同人刊物上发表文章而引起曾氏父子注意而受约撰稿的，此类有如朱庆疆、陈雪清等；通信是曾氏父子与文友交流、进行文化交际的重要方式，有多位在读学生和留学生中的文学青年因与曾氏父子通信而成文友，进而受邀为杂志撰稿并在“真美善”书店出版图书，此类有如王坟、朱云影和崔万秋等。从《真美善》杂志刊发的一些编读往还信件来看，曾氏父子对这些无名青年作家非常关心，与这些在空间上距离较远的作家保持着经常的通信联络，鼓励他们致力于文学著译，有些劝诫堪称苦口婆心，如在《悲哀的号哭》<sup>⑥</sup>一文中，因“真美善”排字房遭受火灾而致王坟《现代作家》的手稿被焚毁，虚白写信极力劝慰，提出要代王坟誊抄稿件，其情殷

① 曾朴在谈到与张若谷的相识时曾说：“我们一相遇，就娓娓不倦的讲法国的沙龙文学：路易十四朝的闺韩文会 les préciosités des Ruelles；邸馆文会 Une nouvelle préciosité de salon；梅纳尔夫人的印庭 La cour de sceaux de la Duchesse du Maine；朗佩尔夫人的客厅 Le Salon de Mme Lambert；兰史碧娜斯姑娘的客厅……等。尤其喜欢谈罗曼派诸甸 Charles Nodier 的亚尔那的 Salon d'Aeseale 第一次客厅，器俄的王家场 Place royale 住宅；金百合房的 La Chamoleon Lis d'or 第二次客厅。”见东亚病夫：《东亚病夫序》，张若谷：《异国情调》，上海：世界书局，1929 年，第 7 页。

② 曾虚白：《曾孟朴先生年谱》（下），《宇宙风》1935 年第 4 期。

③ 徐蔚南：《代序》，《都市的男女》，上海：真美善书店，1929 年，第 11 页。

④ 曾朴在“女作家号”上作诗称赞苏雪林是“女中青莲、闺中大苏”。原诗如下：“此才非鬼亦非仙，俊逸清新气万千，若向诗坛论王霸，一生低首女青莲。亦吐风雷亦散珠，青山画集悔当涂，全身脱尽铅华气，始信中闺有大苏。”见病夫：《题苏梅女士诗集》，《真美善·女作家号》，1929 年 2 月 2 日。

⑤ 苏雪林对曾朴的知遇之恩念念不忘，晚年还曾连作两文颂扬曾朴的“真美善”文学事业，两文标题为《真美善杂志与曾孟朴》和《曾孟朴的〈鲁男子〉及其父子的文化事业》，笔者未见原刊，转录自朱传誉：《曾孟朴生平概述》，台北：天一出版社，1982 年，第 81—85 页。该书为相关文章的原刊影印汇装本，只见目录页两文后简单标注为“畅流 69.2.台北”和“畅流 68.1.台北”，两文原刊页码分别为 16—18 和 15—19，《畅流》为半月刊，仅根据所标月份无法判断卷次和期次。

⑥ 见《真美善》第 4 卷第 3 号“文艺的邮船”栏目。

殷,感人至深<sup>①</sup>。这些受曾氏父子赏识的“通讯作者”们反过来也都很关心奖掖、提携他们的曾氏父子的“真美善”文化事业<sup>②</sup>,踊跃供稿以为支持。

针对“真美善作家群”成员在审美气质、文学声誉、生活地域和个人性格等方面的差异,曾氏父子在群体内部展开了层级性、多管道、个人化和私密性的文化交际活动,通过半公开半私人化的客厅文艺沙龙和信函交流<sup>③</sup>来聚合并沟通着他们“真美善”文学事业的人脉资源和人力资源。

#### 四、“领导群伦”：“真美善作家群”的文化姿态

从从事文学活动的地域范围和力度看,“真美善作家群”的作家们多是20世纪20、30年代上海文坛的活跃分子,是著译成绩均较丰实的作家、翻译家,其核心人物如曾朴、曾虚白和邵洵美等都是拥有一定资本的出版家,其成员包括文艺期刊编辑、大众媒体人、大学教授、在读学生或留学生,均有较为深厚的国学修养和外国文学知识储备与鉴赏能力,具备使用一两种外语进行翻译的跨语言文化交际能力。他们出生和活动的地域较为接近,多为在上海及周边区域生活、工作、求学的江浙籍知识分子,他们在自办刊物及同人刊物上发表作品,互为声援,同声和气,他们具有清醒的文学改革和文化建设意识,较充分地认识到了国外异质文化资源对于中国文化、文学现代化建设的借鉴价值,认同并基本践行了其核心人物曾朴倡导的“真”“美”“善”的文学著、译和批评标准,并据此有序地移译国外文艺作品以启发国人、创造新作。曾朴、曾虚白父子创办“真美善”书店杂志、发起“真美善”文学事业(包括邵洵美创办《金屋》《狮吼》等杂志)的主要原因是他们对新文学第一个十年(1919—1927年间)的创作和译介外国文学的成绩不满,又因其素来怀抱以文学“发生作用”而“求真理”即通过变革文学来“革故鼎新”的文化理想,他们因而试图通过开书店、办杂志以纠合同志,通过翻译、著述来参与到中国文学发展变革的洪流之中。曾氏父子及“真美善作家群”是中国文学现代化变革与探索路径的设计者和积极参与者,他们以文学出版活动为安身立命的事业,对自己的文化身份和文学理想充满自信与自豪。

为实现其文化理想,曾朴、曾虚白父子明确表达了要“领导群伦”通过译介、镜鉴外国文学来改革中国文学,以建设开放、包容的“群众的文学”的文学普及者的文化姿态。同时,基于既不排斥中国旧文艺、又不满意“五四新文学”的文化心理,“真美善作家群”的主要干将如邵洵美、张若谷和王坟等也在考察、思考中国文学新旧之争的基础上,提出了他们的文艺主张及文学革新思路。邵洵美发现“新作品永没有机会可以使旧作者领略;旧作品便也缺乏人为他们做新价值的估定;双方的发展都有一种停顿的可能。这中间缺少一座桥梁,所以,我常说:‘我们没有一个文学的过渡时代’”,因而指出:“新文学的出路是一方面深入民间去发现活辞句及新字汇;一方面又得去研究旧文学以欣赏他们的技巧、神趣及工具。我们要补足新文学运动者所跳越过的一段工作;我们要造一个‘文学的过渡时代’。”<sup>④</sup>他的这种文化理想,不同于曾朴要“在改进文学的长途上,做个收拾垃圾的打扫夫”的低姿态,

<sup>①</sup> 通信原文摘录如下:“朱雯(即王坟,引者注)先生:……我当时听见了蔚文排字房失火,就为你着急(因为我急于给你出版,叫他们把这稿子,提前排印,我知道它一定在排字房中)。所以匆匆自己赶到火场去查问,吓!果真,他们说《现代作家》竟遭劫了……的确,你是我最近发现的宝玉,虽不敢过份恭维你是怎样‘色泽晶莹无正配’,可是蕴藏在你内在的,倘能尽量地发展开来,准可以吐出光明的异彩,我确信你将来的造就,所以我要坚持着请你继续努力,并且无论如何这部《现代作家》我是要给你出版的。……倘有原稿,也许你心情恶劣不能下笔,那就请你检齐了挂号寄下,我来设法给你抄写,以赎我处理失当的罪衍,你道如何?”(王坟、虚白:《悲哀的号哭》,《真美善》1929年第3卷第3号)

<sup>②</sup> 崔万秋曾谈到他在东京时关注“真美善”书店、杂志出版物在日本的销售情况:“贩卖部可以说是上海出版界的缩图。近年上海小书店勃兴,贩卖部代卖的,差不多都是小书店的书籍。因为我和真美善书店的关系深些,便首先注意到真美善出版的书。我译的《母与子》和《草枕》,此处都有代卖。病夫虚白父子合译的《肉与死》,也已经来到了,其他如张若谷的《咖啡座谈》虚白的《潜炽的心》也都有卖。我很想问一问《真美善》销路,但找了半天,不见司事的人,终于没有问得成。”(崔万秋:《到东京来》,《真美善》1929年第4卷第5号)

<sup>③</sup> 若不发表,属私密信件,若公开发表,则属公开信,此指前者。

<sup>④</sup> 邵洵美:《文学的过渡时代》,《人言周刊》1936年第3卷第3号。



明确放言要造一个“文学的过渡时代”。当然,尽管他们“改进文学”的姿态高低不同,但其对“五四新文学”的不满却是一致的,他们提出的改进文学的路径和方法在方向上具有一致性:曾朴要做“群众的文学”,强调语言的民族性,要“整理国语”:“用各省最流行的官话,做白话文普通用语”<sup>①</sup>;邵洵美要“深入民间去发现活辞句和新字汇”,两人都强调要追求、打造具有民族性和民间性的文学语言。如果说以上所引因为是邵洵美在 1936 年发表的言论,似还不足以凸显他作为“真美善作家群”干将的文化姿态的话,那么我们不妨再看看他在 1929 年《金屋月刊》的发刊词《色彩与旗帜》一文中所抱持的话语姿态:“这个时候在文艺上是一个动摇期”,“我们对于这个时候的文坛的不满意,《金屋月刊》便因此产生。我们要打倒浅薄,我们要打倒顽固,我们要打倒有时代观念的工具的文艺,我们要示人们以真正的文艺”<sup>②</sup>。与曾朴提出的“改进”、“改革”文学的目标和口号不同,邵洵美使用了颇为时髦、带有浓厚“革命”色彩的“打倒”一词;与曾朴提出的具体而微的文化建设、文学改革的策略、方针和路径(“把外潮的汹涌,来冲激自己的创造力”<sup>③</sup>,即要系统翻译西方文学以为改革中国文学的样本的“文学改进”思路)不同,邵洵美既提出了较为笼统的目标和口号:“我们要超过任何派”<sup>④</sup>,也提出了具体而别致的通过“办画报”<sup>⑤</sup>来组织“文化的班底”<sup>⑥</sup>的文学普及策略。

张若谷与曾朴、曾虚白父子一样喜欢阅读外国文学作品,与他们有着趋同的文学爱好,在创作上也一样受外国文学尤其是法国文学的影响<sup>⑦</sup>,他同样对“五四新文学”的著译成绩不满意:“那时我正热衷于读国内新出版的西方文学作品,——直到如今,我只还喜欢读翻译品而不太喜欢看创作物,或许这是我的偏见拗病,但是实际上历年内文学创作出版物方面可以使人满意的作品也实在太少了。”<sup>⑧</sup>正是出于对当时文坛产出的不满意,张若谷建议曾氏父子编辑出版《真美善》“女作家号”,来向全国文艺界展示女性作家的创作成绩,以推动中国女性文学的发展。在回应当时部分文艺界人士关于编辑出版“女作家号”的质疑时,他引述曾虚白撰写的征文启事以明心迹:“中国荒凉紊乱的文坛上,几年以内却已有好多位天才的女作家向着我们发出异常可羨的光辉;然而,感觉不十分灵敏的群众对于这种现象却淡漠得很;这也是我们老大民族的老脾气,没有人大声叫嚷,他们的耳朵永远是聋的,眼睛永远是瞎的!因此,我们想趁着《真美善杂志》周年的机会发行一本‘女作家专号’做一个摇旗呐喊的先锋,让聋盲的群众认识她们(指女作家)全体整个的伟大。”<sup>⑨</sup>这段引述正可表明张若谷对

① 病夫:《编者的一点小意见》,《真美善》1927 年第 1 卷第 1 号。

② 邵洵美:《色彩与旗帜》,《一个人的谈话:文艺闲话》,第 51、53 页。

③ 病夫:《编者的一点小意见》,《真美善》1927 年第 1 卷第 1 号。

④ 原文为:“我们的作品,可以与任何派相像,但决不属于任何派。我们要超过任何派。我们的写实,要比写实派更写实;我们的浪漫,要比浪漫派更浪漫;我们的神秘,要比神秘派更神秘;我们的……假使我们做得到。我们要用人的力的极点来表现艺术。”见邵洵美:《色彩与旗帜》,《一个人的谈话:文艺闲话》,第 53—54 页。

⑤ 邵洵美在《画报在文化界的地位》中说:“新文学运动到现在已多少年了,但是除了一部分的学生以外,他曾打进了何种地域?以群众为对象的普罗文学,它所得到的主顾,恐怕比贵族文学更少数。但是画报是走到了他们所走不到的地方了:所以普罗文学刊物的销数一千;非普罗文学刊物的销数有一万;而画报如《时代》《大众》及《良友》之类便到过六七万。人家也许要误会我用销数来定价值,其实我是用群众欢迎的程度来证明它存在的理由。”(邵洵美:《一个人的谈话:文艺闲话》,第 74—75 页)

⑥ 邵洵美在《文化的班底》中说:“七年前(《文化的班底》一文刊于 1935 年《人言周刊》第 2 卷第 20 期,文中所谓的‘七年前’应在 1928 年,引者注)……就想到了要去组织这个‘文化的班底’。一个人的能力有限,当然不能顾全各方面;自己又是喜欢写文章的,所以便从出版方面进行。第一便是设法去养成一般人的读书习惯;要引起他们的兴趣,于是从通俗刊物着手,办画报,办幽默刊物,办一般问题的杂志;五年来总算合计起来已有近十万的读者。这近十万的读者,无疑地是一个极大的‘文化的班底’了。我希望他们把看杂志当作娱乐以外,再能进一步去探求更深的修养,那么我初步的计划便成功了。”(邵洵美:《一个人的谈话:文艺闲话》,第 100—101 页)在此,邵洵美表达出的是一个有气魄的出版家为培育理想的读者群体从而提高整个民族的文学、文化修养的美好愿望,他的七年发行“十万”册画报以养成“文化的班底”的说法是与其在 1930 年代的上海的出版史实相符的。由此可见,他是一个实实在在的“新文学”的积极参与者和实干型文学活动家。

⑦ 张若谷在《十五年写作经验》一书中自陈其学习法国文学的经历时说:“在我这十五年来写作方面,我承认我是多少受到几个法国作家的影响。”(张若谷:《十五年写作经验》,上海:谷峰出版社,1940 年,第 58 页)

⑧ 张若谷:《咖啡座谈》,第 6 页。

⑨ 张若谷:《关于女作家号》,《真美善》1929 年第 4 卷第 1 号。



曾氏父子“文学普及”观念的认同,当然,也表露出了他对于文学启蒙立场的认同。此外,在文学上摆出明确姿态的,还有王坟,他因“苏州虽离沪不远,而文坛却出人意外的冷寂”,而发起成立“白华文艺研究社”,出版文艺旬刊《白华》,“要在沉寂的苏州,激出一些文艺的呼声;而仗这悠悠的海水,鼓起一股小小的波浪”<sup>①</sup>。这是他受曾氏父子影响在文学创作和文学组织上的文化作为。

此外,“真美善作家群”在参与文学变革活动过程中所表现出的历史的和美学的典型性特征,也显现在他们镜鉴外来异质文化资源的独特路径和过程之中。他们出于对法国文化的崇爱,选择了法国风文艺沙龙式的文学生活组织方式和文化交游方式,试图以此来号召聚拢文艺同好、凝聚文气。通过系统翻译、介绍以法国浪漫主义文学为代表的外国文学名著,他们获得了“真”“美”“善”的文学理想和进行文学创作的灵感。他们冀望以外来异质文化资源激发本国的文艺创作,并以之为镜鉴来检讨、总结本国文化传统与文学资源,进而沟通中西方文化的优势资源,在创作实践和理论建构上实现中国文学与文艺审美现代化的历史性蜕变。正是怀着这样的理想,他们更进一步,把涵盖面更为广泛的其他国别优秀异质性文化资源也在刊物上予以翻译、介绍,通过编辑出版文化、文学专号和主题相对集中的单期杂志,来凸显他们的编辑思想和文化建设、文学改革理路。在译介外来文化资源时,他们有明确的系统性追求和经典意识,强调要有统系地译介国外一流文艺作品,同时接受并使用新文化运动和“文学革命”的既得成果,以白话文、语体文进行忠实的移译,力避欧化,反对全盘西化。他们通过批判、讨论和反思著作界、翻译界存在的问题和不良状况来引起文坛关注,同时进行译品状况调查统计,辑成《汉译东西洋文学作品编目》出版,在《真美善》杂志上刊发《中国翻译欧美作品的成绩》和《俄国文学汉译编目》两文,发表文章逐字逐句地讨论译品的得失与价值,努力按照曾朴、曾虚白父子提出的理论路线去实践、实现他们预设的翻译和创作目标。另如曾虚白在《翻译的困难》一文中提出了具体而微的翻译人员培养“训练法”;针对具体文体如诗歌的翻译,曾朴提出了译诗的“五个任务”等。由此可见,“真美善作家群”的作家们不纯粹是因为喜欢推崇外国文学而进行译介工作,而是在深入了解、认真思考的基础上,有意识地、有见地地为如何实现中国文学的现代化提出了既有远期规划又有具体操作规程的建议和计划,他们对于如何“别求新声于异邦”有着自己独立的文化的、审美的和历史的美好愿想和技术路径设计。

[责任编辑 刘 培]

<sup>①</sup> 王坟、虚白:《苏州文艺的曙光》,《真美善》1929年第5卷第1号。

## Abstracts

### **Reflection on the May Fourth Movement: Rebalance between China and the West, and the Ancient and Modern**

Yang Guorong, Luo Zhitian, Wen Rumin, He Zhonghua

In May 2019, the editorial office of *Journal of Literature, History, and Philosophy* held a forum with the theme of “The Value of Confucianism and Its Modern Fate: On the Centennial of the May Fourth Movement,” and this group of pen conversations are part of the achievements of the forum. Through the complicated relation between the core concepts of the May Fourth Movement (science and democracy) and core ideas of Confucianism (benevolence and rites), Yang Guorong propounds that although the “May-fourth” thinkers tend to demarcation and opposition between the traditional and the modern, they are still related to tradition in deeper mind. Luo Zhitian states that although the attention on “individual” in the period of the May Fourth Movement was affected more by thoughts from abroad, we should not neglect that there was an individual of indomitable spirit in Chinese tradition. The “characteristic of modern China” as the May Fourth Movement contextualized the individual alienates from the ideas on individual in modern West and ancient China. Wen Rumin holds that, it is superficial to regard as the May Fourth Movement opposing tradition comprehensively, and the true history is that the May Fourth Movement not only overturns tradition, but also continues and renew tradition; and the criticism of Confucian code of ethics by May-Fourth pioneers means a turn but not disaster of Confucianism. He Zhonghua points out that the May Fourth Movement did not face and ask the historical resource and social foundation in the behind of democracy and science in the perspective of historical materialism; and the cultural determinism tries to reverse modern political and economic system out of the aspect of idea, which construct a kind of inversion of causality.

### **The Bankruptcy of Reconciliation:**

**a Study of the Song Court Politics during the Last 18 months of Sima Guang (1019-1086)** Zhao Dongmei

After 15 years of retirement, Sima Guang returned to the Song Court as the Chief Councilor. Holding the political authority as a morally high-minded leader of Wang Anshi's opposition and the political power coming from his high official position and esp. the trust of the regent Empress Dowager Gao, Sima Guang pursued for two goals. One was to overthrow all the policies of Wang Anshi and Emperor Shenzong in order to save the people. The other was a return back to the diversity political tradition via reconciliation of the divisive bureaucracy. The two goals were contradicted. Besides, as the top leader of the reconciliation, Sima Guang suffered the lack of personnel resources and the scarcity of statecrafts. Being not aware of his role as a leader in real politics so that indulged in his personal moral perfection, Sima Guang failed to make ‘his people’ a strong team. The remonstrance officials and censors were not always in his line. Sima Guang and his fellow top leaders encouraged the Empress Dowager to release an edict of political reconciliation to refresh the majority of the bureaucrats. The edict was released finally while the political reconciliation words were erased under the pressure of the remonstrance officials and censors. The lack of personnel resources deteriorated. Sima Guang's theoretical interpretation of the reconciliation was “the son's correction of the father's wrongs was the filial obligation of an emperor”. This well-established theory was overwhelmed by a theoretically weak one “the

mother's correction of the son's wrongs" which led to further split of the bureaucracy. This paper provides with the details of the bankruptcy of the reconciliation and concludes that Sima Guang could not escape the blames or take all the blames of the bankruptcy.

### **The Sino-Japanese Relations during the Hongwu Emperor's Reign (1368-1398)**

Ma Guang

The diplomatic relationship between China and Japan in the early Ming dynasty (1368-1644) may serve as a connecting link between the preceding Yuan dynasty (1271-1368) and the following periods. When previous scholars have studied the international relations of ancient East Asia, traditionally, they have mostly explored it from the perspective of the tributary system, and have emphasized ceremony and trade as the crucial factors in the tributary system. It should be realized that this monochromatic model does not fit into the realistic relationship between China and Japan. The Wokou were a serious threat to China's security, and it was the most important factor influencing the relations between China and Japan in the Ming dynasty. By re-analyzing Chinese and Japanese missions' activities, I argue that national security, rather than ceremony, was the primary target of Northeast Asian diplomacy at the time.

### **How Cultural and Educational Circles Made Collusion:**

#### **The Power Context of the Formation of Academics in Taiwan after the Second World War**

Wang Chenguang

After the year 1949, Chiang Kai-shek regime who retreated to Taiwan attached more importance to the utilization of cultural figures in Hong Kong. On the one hand, the Taiwan authorities gave economic assistance to intellectuals, and on the other hand, they exerted imperceptible influence on identity on ideology to form recessive collusion among them, thus culture and education are alienated into the appendant of political forms. In the situation of cold war, scholars on traditional culture who moved to Taiwan are difficult to break the shape of power, and the academic efforts in ethicizing politics was changed into theoretical resources for power centralization and even instrument for controlling people's thoughts. Meanwhile, the Taiwan authorities utilized the power of the American church to make anti-communist propaganda, while the American church conducted cultural colonization by controlling the cultural and educational system of Taiwan. Among the academia, intellectuals sheltered under privilege concentrated on textual research, and kept silent before political and social chaos; while resisters such as Xu Fuguan were pushed aside to the edge of power.

### **The Chinese Pragmatism and Its Confucian Philosophical Foundations**

Yao Yang, Qin Zizhong

One of the defining Chinese characters is pragmatism. At the epistemological level, the Chinese pragmatism believes that truth is historical and specific, epistemological reasoning mixes reason and emotion, and the epistemological system is open, realistic, and absorbing. At the practical level, the Chinese pragmatism starts from the purpose and believes that the means can change with context as long as the purpose is desirable. The philosophical foundation of the Chinese pragmatism can be traced back to the Confucian idea about man. Different from the western man of a singular and perpetual nature, the Confucian man is secular, and his nature can evolve over time and be remolded. Man's secularity negates perpetual truth, and the evolution and remolding of his nature provides the philosophical foundation for the diversity of means. However, the Confucian rejects opportunistic means and believes that personal perfection and *li* are the way out to curb opportunism. It is

regretful that it is impossible for Confucianism to deduct the rule of law. Like democracy, Confucian politics has to rely on the rule of law to reach good governance.

### **The Principle of Guiding the Political system by Natural Law and**

#### **Its Institutional Arrangement in Traditional China:**

##### **A Discussion on the Institutionalized-participation Mechanism of Intellectuals**

Sheng Hong

The natural law guiding political system is the basic political principle that China has formed and dominated the history since the Spring and Autumn Period. To implement this principle, we need to judge and select the scholars who explore and practice the natural law according to the Confucian values which is closest to the natural law. After the observation and recommendation system, the fair-judgement-by-nine-standard system and the imperial examination system, the traditional Chinese system of selecting scholars has been continuously improved, and finally the examinations were pre-existed by the imperial examinations, excluding any “primary selection” system, so that all scholars can enter equally. The selection process of public office and the measurement of political achievements after taking up public office have enabled the principle of guiding the political system by natural law to be basically realized. This principle and its system still make sense today.

### **A Solution to the Dilemma between Material Wellbeing and Moral Cultivation in Pre-Qin Confucianism**

Li Chenyang, Liu Linna

Is material wellbeing a pre-condition for moral cultivation? Or moral cultivation can be achieved independently of material wealth, and poverty can even be conducive to one’s moral development? Two lines of contradictory positions can be found in pre-Qin Confucianism. We examine four possible solutions to this puzzle, that is: 1. one of the horns in the dilemma could simply be false; 2. material richness and poverty provide different environments to attain respective virtues; 3. material value and moral value are independent of each other; 4. different teachings aim at different kinds of people. However, all of the four solutions have limitations and difficulties in textual interpretation and theoretical consistence. Our solution is to differentiate individual perspective from social perspective. On the one hand, a person is responsible for his moral cultivation; on the other hand, there is a positive relationship between material wellbeing and social moral standards in statistical sense. This twofold account solves the dilemma between material wellbeing and moral cultivation in pre-Qin Confucian philosophy.

### **Review and Reflection on Dynastic Historical Research in China in the Past Forty Years**

Shen Changyun, Lou Jin, Bao Weimin, Zhao Yifeng, Huang Aiping, Liu Zhiwei

In recent forty years, along with the reform and opening-up as well as social transformation, the studies of ancient Chinese history also experience reconstruction of discipline, extension of domain, renewal of method, and change of topics, gaining unprecedented achievements and growing social influence. The studies mainly proceed in form of dynastic research, and access to new knowledge on almost every point, but it seems that these achievements have not formed new holistic view, and even show a tendency of fragmentization. How to evaluate the total results in the period becomes an important issue that scholars must confront directly. The authors of this group of reviews are representative scholars who experience the course of forty years, and their observations



can benefit the “new start” of studies of ancient history.

### **Similarities and Differences of the Theories of “Accumulation” and “Fruit”:**

#### **Li Zehou’s Effect on Me and Differentiation between Us**

Yang Zebo

The theory of “accumulation” was first put forward by Li Zehou in his aesthetic research, and used to illustrate the characteristics of Chinese culture. The author has been insisted on interpreting the theory of original goodness of human nature with ethical mood, which was initially affected by Li. Compared with the theory of “accumulation,” the author’s interpretation of the original goodness of human nature can be called as the theory of “fruit.” Though the latter grows out of the former, there are many differences between the two: the former focuses on analyzing the cultural-psychological formation, interpreting the “congenital preexistence,” and constructing the “noumenon of feeling” with the essence of abandoning the noumenon; while the latter focusing on interpreting the theory of original goodness of human nature, elucidating the “acquired preexistence,” and reconstructing the “noumenon of benevolence” with the purpose of exhausting and adhering to the moral noumenon.

#### **Understanding Human Existence: From Heidegger to Buddhism**

Li Zhangyin

Heidegger’s understanding of human existence is neither falling into the existentiell, nor completely outside the existence, but belonging to an existential phenomenology that both jumps into and springs forth from the human existence. It has following steps roughly: 1. describing the disclosing, projecting and appropriating of Dasein itself; 2. analyzing Dasein’s inauthentic and authentic understanding; 3. distinguishing the inauthentic and the authentic meaning of human existence; 4. showing the possibility of authentic existence; 5. manifesting the authentic human existence’s characteristics of Enowning and releasement. Heidegger’s phenomenological analysis of the Enowning and releasement can turn on a new interpretation of Buddhist doctrine about *yuanqi* and *suiyuan*, and his analysis of the inauthentic and authentic existence can give an existential interpretation of buddhist doctrine of karma and samsara.

### **A Study of the Formation of the “Truth, Beauty, and Goodness” Writer Group in Shanghai in the 1930s and Their Cultural Posture**

Wang Xiqiang

Under the background of flourishing of publishing and culture in the 1930s in Shanghai, Zeng Pu and his son Zeng Xubai founded the bookstore and magazine of the “Truth, Beauty, and Goodness,” and gained plenteous performance. The “Truth, Beauty, and Goodness” writer group was collected under Zeng’s efforts. They acquired their own discourse space in competitive cultural market of Shanghai, and formed unique cultural and living style in salon type. They showed the cultural posture of reforming new literature, abandoning the enlightenment standpoint, practicing literature popularization, and also shouted some hurricane-type slogans. On translating and introducing foreign cultural resources, they consciously held the pursuit of system and classics by accepting and using the result of “literary reform” which means making faithful translation in vernacular Chinese, as well as avoiding and opposing wholesale westernization. About how to absorb new nutrition through foreign cultural resources, they have independent cultural, aesthetic, and historical vision and path design.