

图书在版编目 (CIP) 数据

中道之国：政治·哲学论集/丁耘著. —福州：福建教育出版社，2015.1
ISBN 978-7-5334-6667-1

I. ①中… II. ①丁… III. ①儒家-哲学思想-文集
IV. ①B220.5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 242666 号

Zhongdaozhiguo

中道之国

——政治·哲学论集

丁 耘 著

出版发行 海峡出版发行集团
福建教育出版社
(福州梦山路 27 号 邮编：350001 网址：www.fep.com.cn
编辑部电话 0591-83786907 83726290
发行部电话 0591-83721876 87115073 010-62027445)

出版人 黄旭
印刷 福州华彩印务有限公司
(福州市福兴投资区后屿路 6 号 邮编：350014)

开本 720 毫米×1000 毫米 1/16
印张 18.5
字数 274 千
插页 1
版次 2015 年 1 月第 1 版 2015 年 1 月第 1 次印刷
书号 ISBN 978-7-5334-6667-1
定价 45.00 元

如发现本书印装质量问题，影响阅读，
请向本社出版科（电话：0591-83726019）调换。

“论道书系” 出版前言

论道者，何也？追论华夏圣贤之道也。以儒学为核心的华夏圣贤之道源远流长、包容广博，两千多年来，一直不乏问难与论辩，除百家争鸣外，儒家内部更有今文经学与古文经学、汉学与宋学以及更多细致而重要的论辩，这些论辩总体上说来，是在追论华夏圣贤之道。

论道者，何也？叩问中国前行之道也。近代以来，又有华夏之道与诸多外来之“道”的论争与冲突，华夏之道屡遭严重质疑与粗野对待，而暂居弱势；最近二十年来，华夏之道颇有复兴之势、广大之兆，而中西论辩、百家争鸣、儒门各派之间难，更显现出了许多新意，这几大类论辩，总体而言，是在叩问中国前行之道。

《中庸》曰：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。”“论道书系”对论辩各方的观点不作评判和取舍，而是兼收并蓄，并相信继续进行这些论辩，对找回中华思想与中华文明的自觉性与创新能力，有积极的深远的意义。各家各派著述，无论义理派、考据派，传统派、现代派，民族派、普世派，左派、自由派、中间派，凡能够自圆其说、有根有据的，均在考虑之内，尤其欢迎对中华传统思想与传统文明有“温情与敬意”之各类优秀著述。

时值中日甲午海战一百二十周年，吾人所写所编，或有助于吾国走出两个甲子轮回的困顿与悲情，树立中华思想与中华文明的主体性，实现中华民族的伟大复兴。《诗》曰：“周虽旧邦，其命维新”，此其时乎？

福建教育出版社
甲午年夏，福州

目 录

- 引论 政治哲学与中国-中国人问题——从文明学说出发的古今中西问题 1

第一编 中国人问题的现在、过去与未来

我们现在如何做中国人	17
中国思想史研究的方法论问题	31
西学研究的“中国意识”——从文明自觉的视野看	36
在 21 世纪如何研究五四运动	46
文化的“五四”与政治的“五四”	50
从两个三十年到三个三十年——纪念五四运动 95 周年	58
论中华政制——儒法关系对现代中国的意义	62
从孔夫子到孙中山——天安门广场的政治地理学	77
中华传统与当代中国	81
中华传统与当代中国学术	88

2049 年的中国	90
-----------------	----

第二编 政治哲学与中国问题

斗争、和谐与中道——论中国化马克思主义的哲学基础	103
论中华传统——中国化马克思主义的历史基础	115
矛盾论与政治哲学	131
德性、阶级与政体——从亚里士多德的政体学说出发	147
罗马法何以可能	175
哲学研究与古今中西问题——我的复旦之路.....	185

第三编 中国之道初论

《大学》诠释与现象学	195
启蒙与儒家——对中西“理性”观之历史的-哲学的考察	211
生生与造作——论哲学在中国思想中重新开始的可能性	250
后记	289

引论 政治哲学与中国-中国人问题

——从文明学说出发的古今中西问题

中国正在以一种出人意料的速度崛起，也随之带出了各种问题。如何解释中国的现代化历程，如何把握并回应中国为自己、为世界带来的新问题，成了这个时代交给其思想者——无论其母语为何——的最大任务之一。但对于中文思想者来说，这个任务并不完全是陌生的。在中国衰落时兴起的“古今中西”问题，在中国崛起时仍不可能被绕开，但进入它的道路、背景和经验已有所不同。“古今中西”问题非但没有被中国的世界历史性崛起所削弱，甚至这个崛起进入了这样一个世界历史时刻，此时事情超越了单纯的文明内问题，而呈现出更重要、更基本的意涵。此时刻的大意义在于，开始将“中国之为中国，中国人之为中国人”揭示为人类与世界的问题。但对中国人自己而言，这两个问题仍属于“古今中西”问题的延伸。

古今中西虽已被铸为一体，其内在划分方式则并不单纯。大体来说，中/西产生于文明论的划分，而古/今产生于政治哲学、普遍历史哲学^①以及（宗教）社会学的划分。对于西方现代文明而言，“古今”问题完全压倒了其

① 也可如黑格尔那样称为世界历史（世界通史）哲学。虽然黑格尔在此名义下列出了四个“世界”，但世界精神只有一个。世界通史哲学的主体只是一个，无论其为精神或生产力。但文明论的历史哲学，其叙述主体则以诸文明为始。雅斯贝尔斯暗示说，那种唯一的普世历史观来自基督教，但不会被非基督教的文明所接受。参见雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，华夏出版社，1989年，第7页。

“中外”问题。虽然其历史包含复杂的“中外关系”建构过程，但西学主干只是“古今”问题。只有将政治哲学等与文明论交织起来，将“古今”之分施于西方之外的文明，才会产生完整的古今中西问题。^①

“古今中西”问题是普遍的，虽然非西方文明更能体会其普遍性。出入此同一问题域，则有不同取径。如以政治哲学、世界通史哲学以及社会学为主，则此问题领域的内在导向是：以古今取向统摄诸文明问题。黑格尔-马克思、韦伯、施特劳斯即如此。在此方向上，则可提出“犹太人问题”、“中国社会发展史的特殊性与普遍性问题”、“不同宗教进入资本主义与现代性的可能性问题”。与“犹太人问题”相仿，“中国人问题”的提出是政治哲学古今问题意识处理非西方本位文明的结果，它与历史唯物主义或韦伯宗教社会学的提问方向大体一致，但着眼点不同。对于现代性的把握，泛马克思主义的分析以资本的流动、扩张特别是正在生成的唯一世界市场为本，宗教社会学以合理性为本，政治哲学乃以自然/律法之张力为本。三者皆均可含有对诸文明的概括。其中马克思主义虽然较弱，但可以物质生产的统一性与符号-社会关系生产方式的复多性之间的辩证关系入手，发展出诸文明与全球资本主义关系的学说。^② 宗教社会学对此用力虽多，但仅以入世/禁欲/合理性三条宗教划分标准把握文明，有机械之嫌、意必之弊。唯保守主义政治哲学，以“律法(nomos)与自然(physis)的张力”，以简驭繁，即将一切文明与现代的关系笼罩其中，但其立意之高，又超越了单纯的现代性证成，自无宗教社会学的“意必”之憾。其殊胜在于对诸文明之律法与“超文明”之自然有内在的把握，而其弊则在于对诸文明之同异关系无进一步观察，均以“律法”概括，流于笼统。其内里实以古希腊与犹太（所谓雅典与耶路撒冷）为本位，是虽无“意必”，而偏“固我”矣。

另一方面，如从推阐得当的文明论出发，则可一并去掉“意必”与“固

① 在每一个文明天然本位的意义上，每个文明都可自称为“中”，正如每个人都可自称为“我”。在大“古今中西”这个表述中，“中”指本位，不特指中华。

② 参见丁耘：《中国崛起时代如何重新思考现代性》，载《学术月刊》，2014年第6期。

我”。盖既不以“现代”为标的，亦不必以希腊文明为本位。在“古今”之外，文明论颇可颠倒发问云：为何古希腊、罗马、犹太文明的苗裔发展出了现代性，此现代性的条件、结果与局限何在？其他文明对现代性可持何种态度？除卷入现代化外，其他文明可为人类反省、限制、引导现代性贡献哪些可能性？如此等等。但所有这些问题，都取决于文明论能否内在、真切、具体地观察与阐释诸历史文明。此间微妙重要、充满风险，它虽是文明论可以超越政治哲学及社会学之处，但也是文明论容易滑向纯粹历史学或某类阐释学的历史主义陷阱之处。

克服历史主义的方便法门是调和、安顿各历史文明自身内蕴的超文明之道（例如希腊人所谓“自然”或“宇宙”）。而据自然阐释“自然”，正是、只是哲学之事。在特定文明语境内阐释自然，则是政治哲学之事。在诸文明格局下，在“古今中西”的整体问题领域内调和、安顿诸“自然观”（未必出以“自然”之名），使天命自显、天地成位、万物/诸神/部族及人皆各得其所，则是绝无仅有的思之大事（*Ereignis*）了。自尼采、施宾格勒、海德格尔以来的西方思想史，自康有为、梁漱溟、章太炎以来的中国思想史，无不暗自憧憬这一大事。

此事非同小可，在方法与表述上，需要以审慎、弘毅、广博、透彻、坚忍之态度从容抉择。此处姑且尝试提出，以结合文明论与政治哲学的方式，在清洗文明论的历史主义危险和政治哲学的希腊-现代中心主义危险的基础上，给出新的方法论。这个方法论是文明论与政治哲学在一个新历史时刻的交汇。对于本世纪初勃兴、而现已陷入僵局的“古典”保守主义政治哲学而言，这个新方法论——文明论的政治哲学——提供了新生的希望。这也是本书理解、表述、展开和处理“中国人问题”的基本方法。

此方法现在提出，正当其时。

中西相持之际，攻守悄然易势。单就发问背景而言，与中国衰落期相比，今日之最大不同在于，哪怕源自欧洲经验的西方现代政治哲学，也不得不把“古今中西”作为一个基本挑战接受下来。换言之，中国问题、中国人问题、中华文明的问题，已不再仅仅是中国思想内部的问题，同时也作为世界问题

(或者说“新世纪”的“新世界”问题)，对政治哲学本身构成了智识上的挑战。与其说，这个挑战要求思想者政治哲学地思考中国人问题，毋宁说，它首先要求思想者依据中国经验重新思考政治哲学本身的基本问题。换言之，政治哲学与中国人问题之间一向表现出来的主从关系，也正在发生某种历史性的倒转。

对于人类思想来说，这个翻转是大事件。只有对政治哲学的渊源略作回顾，才能体会到它到底有多大。

按照政治哲学的自我叙述，政治哲学的基本问题源于 *physis/nomos*（自然/礼法或自然/律法、自然/习俗、自然/名教、自然/约定等）之间呈现的张力。哲学之为哲学，在于追问自然之理据。而各文明之起源均远早于哲学。文明自有其一套规矩法度。此规矩法度奠基于初民对天地万物、祖先鬼神、人事百工之系统体验和述说。这种体验和述说构成一个完整的总叙（*mythos*）。此叙事囊括宇宙洪荒、天地成位、人神起源、幽明交涉、习俗律法、世间万民之大全，总天地万物、人神诸事而宣谕之。无此无文明，则无此无人类。而此叙事并非说理，亦不容说理。其规矩法度之落实，在于通过神学/神话/仪轨自赋神圣权威。怀疑与说理同源。因无说理，亦无怀疑。初民经验未广，畛域分明，罕见法外之事，怀疑不兴，理性未启。后人界域拓宽，阅历始多。或频遇自然现象不合法度，则终疑先人法度与天地不能尽合。或知他方法度于本族多有抵牾，且他方亦有一天地神人万物百工之总叙事。凡此种种，假以时日，必成疑窦。疑窦既起，上古教法规矩之总叙，则非但不能解释、消除问题，其自身乃成一绝大问题。故上古文明必须自我突破。其中无突破者，大多不免湮灭。即令有所孑遗，亦不过吉光片羽，渺茫难稽。中国、印度、希腊等诸上古文明，于同一历史时期内实现自我突破，此一塑造了世界诸文明基本格局的历史时期，即所谓“轴心时期”（公元前 500 年左右，也包括了

公元前 800 年到 200 年的整个历史过程)。①

“轴心时期”云云，引述者多如过江之鲫，已成俗套。虽然如此，此说仍包有未竟之意，必须挑破，才能在政治哲学与中国问题之间，找到一条入路。

轴心时期或轴心突破学说，已引起宗教社会学、文化史学与思想史学的长期重视。② 在中国思想史领域，虽然此说未必得到广泛运用，但也有重要的作者依此对中国早期思想的基本命题做了梳理与解释。③ 在这些研究与运用中，也包含了对雅斯贝尔斯原说的推进。尽管这些推进——无论其本身的立论有多少可商之处——与我们此间引述雅氏的意图并不相合，但也有助于解释和展开我们的工作。这里姑以余英时的近著为引。

余氏承接了“轴心突破”的论题，在赞同中国之轴心突破“最保守”的同时，试图进一步解释儒道墨三家的突破的共同背景与各自意义。④ 余氏的阐述中，最重要的有三处贡献，值得重视。第一，将中国轴心突破的背景确定为“三代的礼乐传统”⑤；进而将孔子的突破确认为对此礼乐传统“做出哲学上的重新解释”⑥。第二，将轴心突破的基本意涵确认为“天人关系的新转向”，意即“天人合一”这个“哲学”观念确立的历史过程。余氏将这个观念解释为“与天交通”之个人化。他甚至认为，如不拘泥字面意思，“天人合一”可以用来描述一切文明体的轴心突破。⑦ 第三，正因余氏不是将泛泛而论的“天人交通”，而是“天人交通”之个人化作为轴心突破的要义，所以他

① 参见雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，华夏出版社，1989年，第30-35页。此中译本据英文本转译，因手头没有英文本，在引用时对照了这个版本的德文本：Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Fischer Buecherei, Frankfurt am Main und Hamburg, 1959。

② 对此有大量的讨论文献，比较晚近的如 J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt and B. Wittrock eds., *Axial Civilization and World History*, Leiden and Boston, Brill, 2005。

③ 参见余英时：《论天人之际》，见陈弱水主编《中国史新论：思想史分册》，台北：联经，2012年9月初版，第11-93页。下引余著只注此版页码。

④ 参见余英时，前揭，第21-23页。

⑤ 同上书，第23页。

⑥ 同上书，第25页。

⑦ 同上书，第36-38页。

特别注意前突破时期的“天人交通”历史及其宗教-政治意涵。如果说，前两条贡献还是在雅氏原说的基地上建立的话，那么第三条则有意无意地弥补了轴心突破学说的缺陷，虽然这些弥补仍是不充分的。

雅氏原说的主要缺陷是对轴心突破前的各文明体之宗教性处理薄弱，仅以一个“神话”（Mythos）打发了事。^① 即使从神话与宗教的角度看，前轴心时代亦非均质的，非笼而统之的黑暗，而是有一变化历程。各文明体之间的共通性以及深刻的差异并非在轴心突破才开始，而是奠基于前轴心的宗教时代。在18世纪初，近代历史哲学的创始人维科已经指出，早在作为隐微智慧的哲学兴起之前，所有部落文明都是宗教性的。即使彼此隔绝的文明，诸早期宗教之间仍有其基本的共同点，例如丧葬、祖先崇拜与自然崇拜。^② 这种宗教是合神话/律法/诗歌于一身的，这可以说是某种俗白的哲学。20世纪早期，古朗士在他对古代城邦制度的著名研究中，通过收集和解释大量的有关材料，从史学方面得到了类似的结论。虽然古氏从未引证维科，即使在提及比较接近维科的孟德斯鸠时，也对哲学家对宗教的误解表示了批评^③，但他仍然指出，古代文明的本性是宗教，古代文明家庭、氏族、城邦都是宗教性的。离开宗教根本无法解释古代的法律、习俗、政治、土地制度乃至军事制度。古朗士及所引维科观点处理的正是轴心文明之前的时代。古氏研究的下限（公元前六七世纪）正好切入了雅氏所谓轴心期的（公元前8世纪到前2世纪）的开头。换言之，古氏虽无任何关于轴心突破的暗示，但他至少提供了理解轴心之一例——古希腊罗马文明突破之历史前提的学说。在古朗士看来，古代社会秩序的根基是宗教，每一次社会组织与政治经济制度的变化，都与宗教的变化息息相关。古代宗教经历了祖先崇拜（氏族神）、自然力量崇拜、城邦神的变化。古代宗教并无唯一宇宙真神的观念。正如城市守护神对应着城

① 参见雅斯贝尔斯，前揭，第9页。

② Cf G Vico, *New Science*, trans by T G Bergin and M H Fisch, Cornell University Press, 1970, pp52-56.

③ 参见古朗士：《古代城市》，吴晓群译，上海人民出版社，2006年，第195页。

邦制度一样，宇宙普世唯一神对应着世界帝国。^① 但对整全唯一宇宙的发现正是哲学的贡献。因此，哲学兴起于城邦制度-城邦宗教衰落之时，而为宇宙/世界帝国的兴起准备了精神上的条件。

虽然古朗士有意拒绝参考一切德意志学派，我们还是不妨从他的学说回看受惠于韦伯的轴心文明学说。按照古朗士的观点，所谓轴心突破当然是一种断裂，但这种断裂并非毫无征兆、无需条件地发生的，毋宁说，它是古代宗教史中一系列断裂的合法延续。古朗士的论旨与轴心文明说的最大差别在于，他不是以哲学而是以宗教作为理解文明包括轴心突破的基本钥匙。揆诸古朗士之说，如果可以谈论某种古希腊罗马文明的轴心突破的话，其内容无疑首先体现在哲学上，但其意义和后果，则在普世宗教。^② 换言之，古朗士仍然会把这个突破的头等性质，界定为宗教性的。对此，无论雅斯贝尔斯，还是运用他的理论将儒家也理解为哲学的余英时等，当然会有极大的保留。但这种保留会对轴心突破所包含的哲学/宗教之间的决定性冲突，严重估计不足。作为参照，读者可以留意，施特劳斯在他研究古希腊政治哲学/神学的隽永作品《城邦与人》的最后两页，意味深长地提到了古朗士。^③

当然，这里征引古朗士，主要不是为了回看轴心突破学说本身，而是为了检视余英时之类依据轴心突破学说梳理中国思想史的努力。在这里，对上古史史料的梳理让余英时一定程度上超越了本义上的轴心文明说。他敏锐地注意到，远在轴心突破之前，中国的宗教-政治秩序也不是波澜不惊的均质图景，而是存在着重大的天人关系的转折。这就是从“民神杂糅”到“绝地天通”的变化。^④ 余氏注意到了这意味着从巫觋萨满-鬼神到普世王权-上天的宗教-政治秩序转折。在这堪与古朗士学说对照的地方，余氏展现了他的强烈的主观意图，即置宗教涵义于不顾，只从政治秩序的视域，将中国前轴心文

① 参见古朗士：《古代城市》，吴晓群译，上海人民出版社，2006年，第372-374页。

② 同上书，第400页。

③ Leo. Strauss, *City and Man*, the University of Chicago Press, 1978, PP240f。这里处理的已不是政治哲学的城邦，而是政治神学的城邦。

④ 余英时，前揭，第14-16页。

明界定为王权对“天人关系”的垄断。实际上，这里有更微妙复杂的东西有待处理，但被余的哲学政治个人主义忽视了。一方面，中国的普世宗教（天之崇拜）居然不像希腊罗马那样需要哲学宇宙论的前提就出现了。^① 与此相反，中国的“儒家哲学”反而是以这个普世之天为前提的。从鬼神到天命，在宗教-政治-哲学之间，究竟发生了什么呢？另一方面，余英时既以普世王权垄断与天交通为中华文明前轴心时期，那么，他即使忠实地指出了周代礼乐文明与被王权所垄断的巫觋萨满文明之间的差异，也无法解释这个差异。他无法解释，与前礼乐的巫史传统相比，周代礼乐文明自身已有其“理性化”（用李泽厚语）的动力，而这才是“从周”的孔子式突破在所有轴心突破中显得“最保守”的最终根据所在。因为希腊哲学也给出的东西——普遍唯一的天、道德与自然的德性以及对鬼神的理性态度——并非孔子创造的，而是周代礼乐文明之内就潜藏着的。

余英时对轴心突破学说最聪明的中国思想史运用无非将轴心突破的对象解释为“礼乐文明”。但这个解释立刻与他的另一个聪明解释发生了冲突。他将轴心突破（Durchbruch）理解为“周室衰而王道列”中之“列”（裂）。^② 但这里所谓“列”，如果理解恰当的话，是指从整全中分裂，而非从连续中断裂。断裂意味着对先前的否定，分裂则恰恰意味着对周室礼乐文明王道整体的肯定。儒道墨三家均法先王，无非所法愈古、各执一端而已。所有的中国式“轴心突破”都以保守的/太保守的（从文武周公到夏禹再到五帝）面目出现，其不言而喻的历史前提就是对前轴心时期王道的肯定。

因此，我们的判断是，余英时对轴心突破学说的缺陷有所弥补，注意到

^① 例如荷马时代的特洛伊战争的结局，希腊人完全可以解释为不同的诸神（部族或毋宁说城邦的守护神）之间的争斗结果。这里丝毫没有任何建立普世唯一神意的必要，对立的城市甚至可以崇拜同名的神（例如都叫朱庇特或朱诺），但这些同名者实际上是不同的神。神的普遍性的界限就是城邦的界限。但武王克商，周人则解释为同一个天命的转移。而这又给人之德性与唯一上天的关系（不再是对鬼神的祭祀、祈祷、降临仪轨）留下了余地。可以参见古朗士：《古代城市》，第 176-184 页。

^② 余英时，前揭，第 19-20 页。

了前轴心时期中国文明的宗教转折，但他从雅斯贝尔斯那里吸取的哲学个人主义（大半已被余氏自己转为政治个人主义）意图使得他对这个转折的解释是片面的和不融贯的。这个缺陷，如果参照李泽厚早在上世纪末对从“巫史传统”到“礼乐传统”的“理性化”过程的解释，在一定程度上是可以弥补的，虽然李泽厚表现了另一种片面性，即脱离了政治秩序谈论宗教的转变。^①

上面关于中国思想史与古希腊罗马宗教的所有谈论，不是为了否定雅斯贝尔斯的轴心文明说，而是为了提示，必须将宗教-政治的转折作为所谓“哲学突破”的唯一重要背景考虑进来。中国和古希腊罗马分享的是同样的宗教-政治与“哲学”的关系，但各自的突破则是以不同的方式进入和重建这种关系。给出这个必要提示之后，我们就可以围绕政治哲学和中国人问题，以自己的方式解释、推进雅氏历史哲学。

雅斯贝尔斯的轴心突破学说虽源于马克斯·韦伯之宗教社会学，但精义卓然，难为前贤所掩。韦伯本据宗教界定文明，且以诸文明能否现代化为其基本问题意识。而韦伯现代性之衡准，乃以新教资本主义为典范，内容无非入世、禁欲特别是合理性（*rationality*）。回观雅氏之说，则回避以宗教为文明之本。更要紧的，此说跳出了狭隘的“古今之变”问题意识。或不如说，他引入了更大的“古今之变”，试图在此变化之内把握与超越文艺复兴以来的那个现代性（这个现代性可谓呈现了小的“古今之变”，雅氏名之曰“科技时代”或“新普罗米修斯时代”）。而上古文明之轴心突破，并不像韦伯的“现代突破”那样仅仅是合理化，但又非与合理化全不相涉。雅氏对希腊哲学与希腊文明关系的理解，与其说接近韦伯，不如说更接近黑格尔、尼采和施特劳斯一致重视的苏格拉底问题。^② 作为政治哲学渊源的唯一历史表征，苏格拉底问题当然包括了“理性”或“合理性”问题，但还不止于此。苏格拉底

① 参见李泽厚：《说巫史传统》，见氏著《历史本体论·己卯五说》，北京三联书店，2003年版，第172页。这种片面性是作者已觉察到的，参见第157页。关于李氏此文与余著及轴心文明学说的相关性，这里要感谢李泽厚先生本人2014年5月的当面提点。

② 关于雅斯贝尔斯与黑格尔历史哲学关系，即文明史哲学与世界通史哲学的关系，见雅斯贝尔斯，前揭，第18页。

问题超越了单纯的宗教社会学范畴，但它比宗教社会学更深入地切入了后者面对的东西——理性兴起与传统宗教或毋宁说传统文明的关系。韦伯对理性的看法本身就接近于尼采对苏格拉底的看法（主要从理性或科学精神看），但忽视了尼采的阿里斯托芬面相。换言之，韦伯在其他文明中寻找“合理性动机”，这一工作本身将导致忽视极其重要的一点：在“西方文明”内部，合理性也是历史地形成的，它的出现包含着与古老西方文明的必然冲突。这个冲突在阿里斯托芬笔下的苏格拉底形象中得到了尖锐的表现。尼采几乎重复了阿里斯托芬对苏格拉底的指责：苏对自然的理性探索，和欧里庇德斯悲剧中表现出来的民主文化一样，更严重的后果是伦理上的^①，是对希腊文明的败坏。将所谓科学精神（合理性/逻各斯）用于盘问美德、政体、律法和生活方式，一句话，用于盘问乃至摧毁文明的古老根基（此即阿氏笔下“坏逻各斯”之所为），比仅用理性精神探索自然，要危险得多。苏格拉底不是哲学之父，但他是将自然哲学的理性方式转而用于文明自身的象征人物。作为政治哲学基本问题的苏格拉底问题，不仅是用理性探索自然，而且是这种探索自然的理性或理性化了的自然与传统律法的根本对立。施特劳斯即在此意义上把握政治哲学，并将自然与律法的对立视为一切传统文明遭遇哲学之后必然发生的问题。换言之，政治哲学不但带出了施特劳斯所谓犹太人问题，也同样可以带出希腊人问题、罗马人问题、中国人问题等等。

作为 20 世纪最具张力感的犹太思想家，施特劳斯自己也是在哲学与律法的关系上思索犹太人问题的。哲学与律法或自然与律法的紧张，对施特劳斯从犹太文明（耶路撒冷）这一端思索希腊文明（雅典）有决定性的帮助。但“雅典与耶路撒冷”这个简单有力的概括并不能掩盖同样源自施特劳斯的另一个简单表述：“阿里斯托芬与苏格拉底”。在几乎所有重要语境，与耶路撒冷对峙的雅典都极易被理解为苏格拉底或者哲学的雅典。这就把希腊文明内部

^① 黑格尔早于尼采注意到了这一点，他认为阿里斯托芬对苏格拉底的批评是希腊伦理实体在新兴理性精神（道德）面前必然产生的冲突。参见黑格尔：《哲学史讲演录》，商务印书馆，1996 年，第 44 页，第 76-109 页。

的哲学/律法之争掩盖了。同样，耶路撒冷这个象征也不应该牺牲施特劳斯在犹太律法宗教阐释者那里所发现的隐微哲人。要之，在施特劳斯那里，韦伯的宗教社会学论述被这样突破了。问题并不在于哪些文明才能产生理性化的动机，而在于不同的文明（如被施特劳斯当作东西方文明范例举出的希腊与犹太）内部同样的复杂与张力得到了不同方面的强调与掩盖。至少在韦伯与雅斯贝尔斯所谓“突破期”之后^①，每个文明内部都有哲学与律法、自然与约定的张力。如果雅典仅象征哲学，而耶路撒冷仅象征律法的话，那么雅典内部拥有其耶路撒冷，耶路撒冷内部也自有其雅典。东方与西方在各自的内部相互包含着。当哲学与律法的紧张在某个特定方向上崩溃之后，当哲学不仅追问律法的根基（“神是什么”），并且试图用这种追问将律法连根拔起；不仅用智慧解释哲人的虔敬^②，而且以智慧挤掉城邦自身的虔敬时，才有所谓现代性。仅当第二波的“现代性”试图通过建立某种伟大的连续性来了结“古今之争”，将自己追溯到希腊罗马的古代之后，哲学/律法、自然/约定、古/今才被化约于普世西方文明与其他文明之间的对立与冲突。于是才有了“犹太人”问题。在这个意义上，雅典与耶路撒冷的对峙是古老的，但现代政治哲学之后才有所谓犹太人问题。不是别的，正是拥有了历史哲学的启蒙，才是犹太人问题的切近源头。

对于政治哲学而言，所谓“中国人问题”的提出拥有类似的背景。但“中国人问题”并不仅仅具有施特劳斯式政治哲学解释所赋予的面相。或者不如说，如果将施特劳斯的政治哲学与雅斯贝尔斯的历史哲学结合起来，在这个政治哲学-历史哲学的交织处，“中国人问题”，乃至在政治哲学那里一切文明所包含的内在张力，特别是现代性文明与各特殊文明的关系，都会显露不同的面相。

虽然雅斯贝尔斯在对犹太文明的处理上非常微妙乃至暧昧，没有将它置

① 无疑柏拉图和维科的人类历史叙述不会认为哲学与律法的紧张仅仅始于轴心突破时期。

② 亚里士多德：《形而上学》，1074b1-16。

于与雅典的明显对立之中，甚至未必赋予犹太文明以独立的地位，但这并不说明雅氏历史哲学没有希腊文明及其衍变中发育的现代性与其他文明的张力。恰恰相反，轴心文明学说的深意正在于依赖这种张力克服文艺复兴以来的现代性之危机。

政治哲学的基本问题存在于哲学/律法、自然/约定、古代/现代、东方/西方这一系列紧张之中。雅氏历史哲学的贡献在于以另一种方式介入了这种紧张。通过以一种奇妙的方式引入古今东西问题，轴心文明学说有助于我们重新思考施特劳斯政治哲学的问题开端（哲学/律法、自然/约定），或韦伯的问题开端（合理性/宗教）。轴心期学说实际上是一种“现代性学说”。为了与始于文艺复兴西欧的现代性相区别，可称之为“大现代性学说”。轴心文明论的精义在于：对于全部人类历史而言，轴心期的古今之变产生的、复数意义上的大现代性，比西欧的小现代性更为重要；理解与解释小现代性要以轴心期的“大现代性”为背景；解决小现代性所蕴含的种种危机和难题，只能回溯到它之所从出的大现代性；轴心期的文明给予了人类更多的“现代”可能。

可以看到，雅氏历史哲学同样处理了施氏政治哲学所谓苏格拉底问题中包含的哲学与前哲学文明的冲突。但他在一个更完整的文明史视野中，将苏格拉底问题化为轴心时代大突破的一个例子。类似的情况同样出现在中国与印度。正是这种多中心的涌现才构成了“轴心”。而哲学/律法的冲突只是这根轴心中的一点。在印度，轴心突破体现在佛教与奥义书传统对古代婆罗门教的突破。在中国，轴心突破体现在孔子对三代之教的折中损益。佛陀之教与孔子之教并不能为希腊哲学甚或哲学本身所涵摄，但这不能掩盖：佛教与儒教同样属于突破上古文明的轴心，与希腊哲学同列同期，与之同属对于上古而言的“今”。

轴心文明说的最大贡献就是切断了希腊哲学对“大现代性”的嫡传关系。轴心文明说本身就是最大的古今学说，但正因如此，它也就不再以“古今关

系”去处理诸轴心文明之间的关系。^① 轴心文明说可发挥出这样的结论：中国、印度、希腊只是大现代文明的不同类型。有差别，有相通。其中只有希腊文明通过文艺复兴的再次突破，衍化出了小现代性。在希腊文明无法克制这个似乎是它召唤出来的、我们意义上的“现代性”之时^②，人类最有希望的出路可能只是诉诸其他轴心文明，具言之是中国或印度^③。在这样的方法论背景下，“中国人问题”非但不再是政治哲学普遍性之本土化产生的某种特殊问题，反而对重新思考政治哲学及其普遍性，重新思考大小现代性，重新思考人类的其他可能，具有世界历史性的意义。这也是文明论的政治哲学值得建立的最重要理由。

但仅此是无法建立新政治哲学的，接下来的工作更加困难。这个工作不像施特劳斯所谓“东西方哲学的至深交会”那么轻描淡写，而是意味着繁重的任务。既要理解与解释中国文明传统，更要在与西方传统对照的前提下——这是历史性的前提，是当今一切中国思想者无法绕开的前提，是我们有别于三代汉唐宋明的重要之处，是我们的意义之所在——为重新阐释轴心文明（而非个别文明）的共通意蕴努力。这个共通意蕴，这一思之大事，既非哲学，又非在哲学之外。既非佛家儒家，又非非佛家儒家。难矣哉。

“何为中国？何为中国人？”笔者这些年一直朝这个问题方向努力。虽无体大思精之论，平时散出篇章，亦颇涉此。从文明论哲学上说，中国之为中国，非关其他，恰因中国之道。中国之道，贯穿中国古今，贯穿革命、治平，贯穿家国天下、身家性命。中之为中，不偏一隅。中之为中，时中而已。中

① 这是雅斯贝尔斯对黑格尔的最大修正。参见雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，华夏出版社，1989年，第18页。

② 雅斯贝尔斯称此小现代性为“新普罗米修斯时代”。请重温希腊神话，也正是在普罗米修斯的故事中，包含了“潘多拉之盒”的故事。

③ 参见同上书的第六、七、八章。请在这一时刻重温作者1949年写下的话：“19世纪末期，欧洲似乎统治着世界，这被认为是最终局面……自从那时以来，世界发生了多么大的变化！……不过，不掌握任何决定权的中国和印度的重要性将在今天增长。它们拥有不可取代的深厚的文化传统和大量的人口……”前揭，第91页。这是在二战之后，从西方文化的角度得到了梁漱溟在一战之后从中国文化角度推出的类似的结论。

因时而为中，时为大。时势使然，何碍其偏于一隅？与时而化，时偏一隅，是为不偏一隅。天命不苟，知天命，而后知道、知时。中道之为中，一系天命而已。

全书之文，皆应机而作，而隐然有主旨存焉。离开时机、语境、对象读此类文章，难免格涩不悦，望读者鉴之。

儒家复兴，躬逢其盛，虽不敢公然以儒家自居，且于时儒高论，偶有微词，然因所论颇涉诸儒议题，虽多有异同，蒙论者不弃，亦忝列当代儒家之中，惭愧而已。惭愧之余，亦不拟因他人以我为儒，便曲意阿之，不敢直抒胸臆。如有冒犯，还望谅之。

本书集多年散见篇章而成，包括论文、演讲、访谈、序跋等各种文体，其中有的从未公开。每篇都有原来标题，为配合主旨，有些做了改动。原文标题、出处，均在书中一一标出。文集编撰次序，有些拟议安排，但也谈不上什么深意。读者有心，会意即可。

丁耘

2014年7月7日

上海

第一编 中国人问题的现在、 过去与未来

我们现在如何做中国人^①

我刚刚把复旦大学思想史研究中心的缘起简单地给大家交待了一下，接着得往下讲点正式的理由：为什么要成立复旦大学思想史研究中心，这帮人是怎么凑到一块儿去的。我们都知道，“物以类聚，人以群分”，一帮人凑在一起总是有共同的特点的，我们这帮人虽然学科背景不一样，但有共同的特点，就是比较喜欢读书。你们不要轻看这一点，以为在大学里，而且是教书的，这喜欢读书有什么了不起的。这不尽然，有许多教书的实际上是非常厌恶读书的，他们能够回避读书就回避，有的是无聊才读书，有的甚至说是读书才无聊，反正只要不读书，其他事都有意思。还有一些人呢，虽然是很勤奋地在读书，但是没有以同情的态度去读书，特别是涉及我们中国特有的这些经典，有一些专门研究这些经典的先生们读了或者研究了一辈子这样的书，但只是批了一辈子，从来没有进入过。我们这帮人的特点就是喜欢读书，并且以同情的态度去读这些书。我们现在还有这样一个心愿，就是在年轻的一辈，在座诸位代表的这一辈中能够继续培养热爱读书并且能以同情的态度读书的一代人，这也算是我们这样一个文化传统的传承吧。

说到书，我们现在的时代是一个文化相当繁荣的时代，这个教室里就有很多用来占位子的所谓书，还有大家每日上课用的教材，似乎你们每天都在和书打交道。但是不是任何一个印成册子模样的东西都能称之为书的呢？在

^① 据校内演讲的录音稿整理，演讲时间约为2005年秋季学期，文字稿从未公开发表。

我看起来，严格地讲，只有那些经典才有资格被称之为书。大家都知道，所谓的“圣经”，the bible，原来字面的意思就是书，德文的“图书馆”这个词 die Bibliothek 的词根就是从德文 Bibel 变过来的。中国原来的六经里有一本叫“尚书”，原来的意思就是书，也就是说只有这样的典籍才能称之为书。更确切地说读经典就是读各个文明传统中的经和史。今天我不想具体地谈经和史当中的问题，这是一些非常具体的、专业性非常强的问题，而是谈谈与经和史有关的问题。问题就是我们今天为什么要提倡大学教育必须以经典教育为核心，而经典教育就是经史教育，为什么这样的教育和我们做中国人这样一个文明认同的问题紧紧地联系在一起。我想对这些问题做一个引论式的介绍。

这个问题大家不要以为是一个相当平常的话题啊，在这个房间里今天谈这个话题可能不像以前那样冒风险了。在二十年前，如果我在这里以这种态度，非常肯定的态度谈论读经读史的话，估计是要遭到下面的嘘声的。而且很可能二十年前的我坐在下面就带头来嘘现在的我。

时代有了一个相当大的变化，二十年前谈这个话题是冒天下之大不韪，现在不能算是冒天下之大不韪，但也要冒一定的风险。大家都知道中国的公共知识界这两年每年都会爆出新鲜的事件。有一个很重要的事情就是所谓的“读经运动”，这是一个很重要的事件，以后我们隔的时间越长就越会发现它的重要性。为什么呢？因为它标志着中国思想界所谓“左右对峙”的格局结束了，就是说它的第三派，走第三条道路的这样一些被称为“文化保守主义”的人起来了。而这些人的兴起，使得原来的右派，也就是自由主义产生了分裂。有的自由主义者说，对，就是应该读经，读经才能更好地发挥自由主义一些基本的教条、教旨；还有一些自由主义者认为：“这个不对的嘛，自由主义是从否定、批判中国传统开始的，怎么绕了一圈绕到读经那里去了。”前两天，我听说 20 世纪 80 年代的思想领袖李泽厚先生对读经运动有一个很风趣的评论，说我们这帮人当年是号召“启蒙”的，你们过了二十年兜了个圈子说现在要“蒙启”，就是说原来已经开启的东西要把它给倒过来，要蒙骗你，把你重新蒙起来。这样的一个很机智的讲法得到了很多人的喝彩，为什么会有这么多的喝彩呢？就是我们这些人，不仅仅是你们，包括我们这代人，包

括二十年前的我自己，甚至像我现在这么大的我的同代人，一提到经典，特别是中国传统的这些经典，马上就会做出从腰眼里拔出枪准备跟人干的架势。甚至一提到中国传统这样一些经典，就说：“这无非是‘仁义道德、礼教杀人’嘛，后面是什么？就是‘吃人’两个字嘛。”是不是？我们学这些东西的时候都是在心智未开十四五岁的时候，那个时候读这些特别有表现力的小说、文艺作品，告诉我们一些定见，我们就信以为真了。而对青年们来说，最强有力的，就是造反的、叛逆的。我们读罢以后一辈子，一提到中国传统的东西就认为是“古久先生的账簿，传了很多年的，仔仔细细看，字缝里都是两个字：吃人”，甚至已经导致你生理上有反感。说到这里我真是佩服启蒙的这一代人，他们下的工夫和起的效果实在是太大了，而且一代一代就是这么传下来的。我对启蒙运动的这些先贤对中国传统的批评不是持一概否定态度的，我只是觉得他们的逻辑里似乎是有一些问题，而且他们达到的效果很可能不是他们原来批评中国传统文化的初衷。

我今天所讲的这个东西算是我们整个这个系列讲座的一个开宗明义，这个开宗明义很简单，就包含在思想史中心的八字箴言（通经明史，识体达用）里，关于这个八字箴言我们在确定的时候还费了一些周折，因为最后读起来音调上好像不是特别顺，但是意思都点到了。你们能看到一个藏头的东西，首先是“通识”，这是八个字里面的第一层意思，然后就是它里面的还扣着的两个字就是“经”和“史”，还有就是“体”和“用”。今天我要讲的就是这样三组重要的概念，大家明白了这几个词的含义，对我们这帮人勾勾搭搭凑在一起干什么，就会更加清楚一点：不是干什么坏事，而是干大好事。

所谓“通识教育”，我想同学们都是耳熟能详的。你们现在处于高等教育正在激烈变化的时期，你们作为高等教育的接受者可能对于这个变化后面所代表的东西领悟得不是很深，我们作为高等教育的施予者，觉得这个潮流不知道要把我们抛到什么地方去。这个所谓变化有一个关键，就是要把本科的基本教育改成通识教育。大家明白通识教育基本的涵义吗？我想这四个字耳熟能详，但是它代表的东西、它要达到的目的恐怕你们不知道。非但你们不知道，那些手里挥舞着“通识教育”四个字，对自己的学校动手动脚的很多

教育者，恐怕他们头脑里比你们的更加混乱，更加糟糕。因为你们还知道不知道，他们都以为我知道通识教育是什么，无非就是你们每个人都多学点计算机，多学点外语嘛。我就知道某一个著名的理工科大学就是这样，最后弄到文科学生，（他们也象征性地设了一个文学院），文科学生好像学计算机学得非常的细，什么软件编程，物理也学得很细，他们以为所有的这些文理的概论学下来，这就叫通识教育。我想如果这样搞的话，我们还不如不变了，就学原来的东西。因为通识教育不是这个意思，绝对不是这个意思。通识教育是什么呢？英文这个词叫做 *general education*，它还有一个大体上和它的意思差不多的词，叫 *liberal education*，自由教育，或者译作博雅教育。自由谈的是它的精神，博雅谈的是它的范围。为什么叫 *liberal education*，这也是有道理的。因为它教的内容叫 *liberal arts*，以前在中世纪学的各种各样的科目合在一起被称之为 *liberal arts*，这个词和大多数本科同学现在所处的位置是切身相关的。这个 *art* 是什么？不是艺术，而是以前人类刚刚有现在意义的大学的时候，有一个基本的培养本科生的学院，不管你以后在硕士阶段和博士阶段学什么，统统都进本科的这个学院，这个学院就叫 *art* 学院，有的翻成艺学院，或者翻成文学院。这个功能像什么？你们应该很清楚，这就是现在复旦炒得最热的“文理学院”，文理学院就是这个词。意思就是本科阶段不分我们现在所谓的专业，而进行共通的教育。文理学院特别是文科学生出来拿的就是 *art* 的学位，不管读中文、哲学还是政治学都应该翻成文学士，文的学士，就像理学士，是这么对过来的。艺学院里教的是哪些科目呢？都是一些世俗的学问，就是说不是基督教神学之内所讨论的。比如说哲学，它包括我们今天所说的理工科的一些东西。大家可能对之有所惊讶，为什么数学、物理学拿的博士学位都叫哲学博士？因为这个传统是从古希腊哲学以及中世纪七艺传统过来的，古希腊哲学的范围比我们今天所说的哲学要大得多。还有就是语文学，语文学的范围比我们今天说的文学还要宽，它包括历史。总之，是文史、哲学、法学、医学这些基本的传统。这个教育是个整体的教育，不是让你急急忙忙四年学出来，成为一个有专业身份的专家，马上就可以出去开业的，成为有特定职业的这么一种人，它的整个的目的是培养一个完整健全的人。

恐怕这个精神是我们现在大学教育里面最缺乏的，我们高等教育的很多的弊病都出在这里。你们一进来就知道自己进了什么系，出来就做什么。也就是说只是培养专家，说得好听点是专家，说得彻底一些就是工匠，不把你当成一个人来培养，把你当成一个工匠，就是“君子不器”的那个“器”，有一定用途的那个“东西”。原来高等教育的真正精神就是先要把你当成一个人来培养，只要有了健全的完整的人格，以在座同学的聪明，掌握那些技艺两三年也就行了。这样的一些制度在欧美特别是美国的大学里是实行的。比如说，在美国，法学院是没有本科生的，医学院也没有本科生，建筑学、新闻学也是没有本科生的。为什么？因为他们认为要做律师、大记者、建筑师、医生之前，你得成为完整、健全、传承自己文化传统的 gentlemen，绅士，对我们中国人来说就是完成“士大夫”的教育。先不管以后做什么事情，有什么用途，这是次要的，重要的是要把人安身立命的事情在大学里完成了。要达到这个目的，学什么？当然不可能是学一些每门学科引导性的概论。你以为，克服君子不器就是让他像瑞士军刀一样有许多的用途，这样他就不器了吗？当然不是这样，而是学他们传统里的经典。通识教育是西方大学传统里面的概念，但是从它的内涵来说，它也有它的经典问题，也就是经和史的问题。我们反过来说，中国的大学现在要走这个路，把我们古代按经史子集四部划分的经典，其中最重要的经和史这两部，也归入通识教育之下。从中国的角度讲，西方的经典似乎也可以用经和史来梳理。这就是我们把通识和经史放在一起讲最基本的理由。

那么学习经典的主要目的是什么？这个目的在我们这八个字的后面四个字里面，就是要“识体达用”——识大体，通运用。用现在更加被大家熟悉的中国字来讲，就是“安身立命”。“安身”就是识大体，身和体，这两个字原来就是这样连在一起的。“安身”就是知道自己是谁，“立命”就是知道自己选择什么样的生活道路。为什么安身立命这个目的非要通过读经学史达到？要安什么样的身，立什么样的命？关于这个识大体的问题，我们有两条主张。第一，做中国人，做好中国人。第二，通过读中西经典自觉地做中国人，更确切地说是做一个堂堂正正、自觉自信、高贵明达的中国人。

但是对于这两点马上就会有人提出批评。很多知识分子听到我刚刚说的这两条主张，肯定就会条件反射似的冒出许多批评。第一个就是：“为什么要做中国人？”很多人就认为做中国人不是天经地义的，“我首先是个人嘛，其次才是个中国人”，有很多可爱的人道主义者都是这样来想问题的。就是说做中国人不是确定无疑的，而是大可质疑的，而且很多人的最高理想实际上就是不做中国人。做哪国人我们不管，反正就是不要做中国人。第二条，有很多先生同意我前面说的那个主张，认为要做中国人，而且要做好中国人，但是为什么要读经典？读中国传统的旧书不是让中国积贫积弱了几千年吗？它恰恰妨碍了我们做好中国人。大概就是这两条最基本的主张。

那我们就来看一看这两条主张里面的逻辑是不是有问题。我们对这些振振有辞、理直气壮、义正词严的主张，最好不要当一个教条接受下来，因为它是有论证的，既然要说服你，摆出论据来，那么我们就要考察一下你这个论证是不是合适。在考察刚才那两条主张之前，我先考察一下和这两条主张共享一个思维方式的最新的反驳，就是：“你有什么资格来决定我应该受什么样的教育？”我们现在作为教师和大家说你们现在应该读什么样的书，怎么读，马上就会有这第三条论点，就是说：“我受什么教育是我个人的事，我个人的事应该基于我的自由选择，所以你给我安排这个书单是强加于我，我是可以不接受的。”在去年关于读经运动的辩论里面，那些认为读经运动耽误了自由主义伟大事业的知识分子抛出来的就是一个论证。我有幸在一些会议上也碰到过持这种立场的人。实际上这个论证不仅仅是知识分子受它影响，甚至是一些小孩子都受它影响。有些小孩子就会说：“爸爸妈妈，你们干嘛要把我生出来？生我的时候有没有征得我的同意？”这个思维方式和刚才那个思维方式实际是一样的，就是说所有的事情都要通过我的同意才能做，否则就是侵犯我的自由，是不是？如此说来还有一些具体的事情，比如说：“爸爸妈妈，生我这件事算我原谅你们。干嘛要教我中国话？你们俩一天到晚在我身边说中国话，弄得我母语就是中国话，这个又没征得我的同意。还有你们教我直立行走也没征得我的同意。”你们都知道教直立行走孩子肯定是不情愿的，要哭要喊，所以世界上有很多事情恐怕不是要通过你自由选择，恰恰

是带给你生命、基本教养、基本心理人格的长辈给你的，就这么给你的，他给你不是害你。如果让你自由选择，把你生下来，其他什么都不管你，那你成什么了？不会说话也不会走路，但是所有的权利都保持着，这是什么东西？这个难道是可爱的自由主义者们的理想人格？所以我觉得，这个论证可能有一些问题。刚才那个是一些细论，归根结底他们是说：“你们要给我们的教育，代表我们文化传统的教育，中国人基本的东西，没有经过我同意，我也许经过自由选择不同意，所以我不愿意接受。”这种想法把传统看成你可以要可以不要的一件衣服，但是实际上传统不是这样的。

我这个演讲的题目叫“做一个中国人”，意思好像是说做之前我们还不能达到中国人的标准。这样一来是不是挺混乱的？按照人种学上，或者按自然人类学的一些标准，我的的确确一出生就是中国人啊，不是日本人也不是蒙古人，也不是莫桑比克人。这个层面的所谓中国人是生出来的。还有一个层面是受教育，但是这不是有意的教育，比如你父母教你说话，教你一些做人的基本道理，然后你跟别人接触，在生活世界里慢慢养成的习惯和常识，也就是养成的意义上的中国人。我今天要讲的是第三层面上的，就是教出来的中国人。这个意义上的中国人只有读书人，读中国经典书的人，或者说士大夫才能做到。士大夫对文化传统意义上的中国人身上肩负着非常重大的责任，你们不要因为你们暂时在整个世界里、在社会上找不到什么位置，就把你们自己的身份看低了。我非常喜欢举这个例子：清军征服中国的时候，什么地方抵抗最厉害？江南。我们中国现在有一些搞地域之争的会说你们江南这块民风柔弱，弄得男人不像男人，当然这些都是胡扯，只是为了吵架。民风柔弱，可你说为什么山东、河北一下子被满洲征服，咱们这边抵抗这么厉害？扬州十日、嘉定三日，全发生在江南这块地方，为什么？因为江南教育水准高，读书人多。读书人一多就知道夷夏之辨，知道华夏和夷狄有一个不可抹煞的界限，所以一定要抗争到底。那个说“天下兴亡，匹夫有责”的顾炎武先生，就是现在上海隔壁昆山县的，非常典型的江南人。反过来讲，汪伪时期，江南又是汉奸成堆的地方，没有任何抵抗，代表就是像胡兰成这样的。为什么又出现这个情况呢？是不是也是读书人的问题？恰恰是因为他们的书

读歪了，一下子就把这个界限都抹煞了。当然这里面有非常复杂的情况，像周作人、胡兰成这样的，认为中国的文化传统真谛保留在日本，不保留在清初以来的甚至宋王朝灭亡之后的所谓中国。但是不管怎么讲，我刚才所讲的例子足以证明，读书人对于严格意义上中国人的存亡，有莫大的责任。所以你们千万不要以后因为做一个有特定用途的“器”，把这个责任给忘记了。高等教育的首要目的，就是要培养一个“教”的意义上的中国人，而这种培养一定是通过经史才能达到的。

现在我回过头来讲刚才我们同学们发出会心微笑的这两个论点。第一，我为什么一定要做中国人，可不可以不做中国人？第二，就算要做中国人，为什么要读经读史？

先说那个“我为什么要做中国人”。这个疑问在以前的读书人那里从来都没有过，这个疑问从什么时候来的呢？根据你们现在历史学的知识足以回答这个问题。为什么发生怀疑了？因为做中国人没有尊严，被人欺负，所以很自然就会反省到这样一个问题。什么时候被人欺负得最狠呢？当然是鸦片战争以后。虽然蒙元、满清啊欺负也狠，但是后来他们好像也归化为中国人了，这个问题似乎就逐渐消失了。我们以前说非中国人都包括在四夷里面，东夷、西戎、北狄、南蛮所有全能包括进去。后来来了一群洋鬼子，从海上来的，包含不了了，打不过人家。打不过人家，就准备学人家的本领，学别人船坚炮利，学别人的器物。我们都知道，鸦片战争以后中国痛苦的思想界开始反省，分了几个阶段。一开始洋务运动那一段学人家器物，代表人物是张之洞，说了一个主张——中体西用——我们中国人还必须做中国人，但是要用洋人的玩意儿。西用呢有点像我们今天说的现代化最表面的那一层（船炮铁路电报之类）。洋务运动生机勃勃，但后来还是不行。我们说中国人的现代化历程，每一次都是被日本人打断的，洋务运动之后马上就是甲午战争，丧权辱国，被这么一个岛夷，后来好像成了东洋人，被他们把我们世界第二的海军给打败了。于是发现这个西用还是不行，我们得反省：什么地方差日本了？你说船坚炮利，我们那个时候够船坚炮利的了吧。一想是制度，人家维新变法了嘛，人家搞君主立宪了嘛，对。后来制度变到辛亥革命以后，北洋政府，

多好啊，又有议会，总统又是选出来的，还有什么内阁总理，非常漂亮，但是最后还是弄得天下大乱，天下糜烂。然后五四一代青年出来，开始反省：如果更深的东西不变，这个制度都学不像，文化传统非得变。一旦反省到这个地步，中体是怎么都保不住了。就是说，为了我自己强大，我一定要把自己改变，哪怕改变到不是原来那个我，彻头彻尾地改变。因为要把体改掉，就是把基本的同一性、认同、身份全都改掉了。

这个思路大家熟悉吗？通俗小说里有这种人最好的描绘：“欲练神功，引刀自宫。”为了强，我把自己改，改，改，最后改到基本的东西都没有了。自强，走到这一步，就是自宫；自由主义，走到这一步，就是自宫主义。自由主义就是把中体改掉，自宫就是对这个“体”下手。大知识分子们滔滔不绝地讲，从戊戌变法一直到现在，每一代都有很优秀知识分子长篇大论地讲，你们都觉得对啊，说得太对啦，然后我把这个极端情形给你们一摆，你们才知道多荒唐。你们这代人很有智慧，能把这个经典情境继续往下发展：“即使自宫，未必成功。”自宫不是说是未必成功，是肯定不会成功的！现代化不是那个葵花宝典，它是肯定不会成功的！为什么不会成功？现代化需要人才。教育的时候每天都讲做中国人不好，传统中国人多么可鄙，本来那些是为了强国的人才泡在这种教育里长大，他最高的理想当然就是从此不再做中国人。他一有机会，就做美国人、做英国人、做加拿大人，最次做个澳大利亚人。是不是？这样能成功吗？当然不能成功！所以，对做中国人有怀疑，就是因为这个中西体用出了问题。一步一步走下去，不说产生了自宫冲动吧，至少有过这个念头或者考虑以后，然后就问要不要做中国人了。这个以前不是问题的问题出现了，就是因为这个最基本的历史情况。这是第一点。

第二点，就是有的人认为我们确确实实要做好中国人，但这个前提就是要把以前的东西全部抛掉。因为以前这个东西让我们不能堂堂正正地、扬眉吐气地做中国人，落后就要挨打嘛。要作为中国人站立起来，就不要再读仁义道德、以前的圣贤书了，那些全都是误国的，把它扔掉。这个典型，就是俗称鲁迅的周树人先生。鲁迅的一辈子是很苦的，灵魂受难的，而又坚忍不拔的。他是伟大的人，伟大的人才能有这种伟大的悲剧，他的灵魂是被撕裂

的。他有两个特点：逢中必反，不管中医中药还是中国文化，他都骂；第二个是强烈的爱国主义。这怎么会统一到一个人身上呢？很多人，特别是我们现在可爱的民族主义者，他理智上认为中国非常非常的不行，但是他在血性上是要中国的，这样以来他爱的中国是一个完全空洞的东西。民族主义者把“中国是什么”这个内涵完全抽走以后，为什么还要爱中国？无非就是他碰巧是在这个民族里面，如果他是个莫桑比克人就是个莫桑比克的民族主义者，是蒙古人就是蒙古的民族主义者，最后所有的人都合法地需要民族主义，因为每一个人都归属于一个民族，于是民族主义就是相对主义，就是民族自我之自我中心主义。实际上是爱自己，爱扩大的自己，这就是民族主义。这样逢中必反和爱国主义就必然搅和在一起了。他是被撕裂的，但是这个撕裂不会长久，到最后逢中必反必然导致不再爱国。因为你会说，我爱国但是国一直不爱我，欺负我，所以我要到一个爱我的地方去。

对中国传统的妖魔化没有一个比鲁迅先生做得更彻底的：“中国历来摆着吃人的筵席，每个人都在这个筵席里分一杯羹。”就一个论调：中国传统文化等于吃人。现在已经不是论调了，而是成了我们现在根深蒂固的信仰。以至于一看到中国发黄的线装书，马上就想到里面是不是有食人魔什么的。吃人这个问题，在逻辑上，他可以说外国人也吃人，从逻辑上看，这句话并未排除外国人。但鲁迅先生这么一表达——“中国历来摆着吃人的筵席”，就好像只有中国人吃人。逻辑和修辞就是这个差别，修辞就是这样把正确的逻辑给掩盖了。我们现在先不讲中国人吃不吃人，外国人吃人吗？有事实吗？事实肯定也是有的嘛。比如说一个很惨的雕塑，是古罗马的一个皇帝，被他的政敌关在塔里，而且要他好看，把他和两个儿子关在一块，不给饭吃，看他们发生什么人伦惨剧，最后就相互吃掉了。这个逻辑是一样的，都是人，你们以为他们高明到什么地方去？屡见不鲜的。这是事实。

下面不说事实，说理想。仁义道德后面掩盖着吃人，就是说我们的文化理想不是吃人，而是要把吃人给掩盖起来：“吃人是不好的，至少要把它给遮起来。”西方文明理想里面怎么样呢？钉在十字架上那人是谁啊？耶稣基督嘛，耶稣基督很伟大，是牺牲。牺牲是什么意思？是献祭，是供品嘛，供品

就是给人吃的嘛。给谁吃的？给他爸爸吃的，就是给上帝吃的。这是他们的理想。这个理想不是突然来的，它有一个传统，就是他们那个宗教是要人祭的，他们的神就是吃人的。我们再往前看再旧约全书里，亚伯拉罕杀子燔祭。有很多很深刻的先生看见这个东西就觉得说不出话来了：“我无法解释就是因为它非常深刻，它让我恐惧又战栗，它把我的一切意义系统全都抽掉了，所以没有任何理由，我就是要相信，这个吃人就是有道理的，就是好的。”这是什么？这不是什么仁义道德后面掩盖着吃人，它这仁义道德就是吃人嘛！鲁迅发表这个高论的时候无非就是跟周作人躲在一起看了一些中国野史，什么大灾荒啊，或者兵荒马乱的时候，都有吃人的事实。事实是有，你们看《资治通鉴》里都有的，过几页，有大灾荒就吃人了。正因为有了悲惨的事实才要仁义道德，才有礼法礼教嘛！难道是由于这个东西才让你吃人的吗？也许鲁迅有这个意思，因为他受老庄影响很大的，老庄就这意思：原来大家都不吃人的，有了仁义道德就相互吃起来了，非常非常高明。

那么我们主张什么东西呢？我个人主张中体，不是“中体西用”，而是“中体用西”。这个话怎么讲呢？这里我同意鲁迅先生的判断：拿来的是我的，哪有什么西用？原子弹、卫星、CPU，我造的熟就是我的。所以现代化不同于西方化，西方化就是要把体给卖掉，但是现代化有变成西方化的危险。现代化最终的结局就应该是“化现代”——中国要把现代化掉。中体用西、化现代，中体是不应该变的。

到这里大家会讲，就算你宣称的传统还在，但似乎我们现在这个世界跟以前人的世界差别太大了。比如你们在电视上看到西方、欧美，或者亲自去，会觉得和我们这里，特别是上海，好像没什么不同。如果让你回到中国古代去，你会觉得，那个是什么地方，简直是受不了，所以在这个世界这个传统好像已经死掉了。但是看不见和死掉是两回事，看不见的东西很可能是隐藏在这里的。如果你们不是到欧美去旅游，而是按你们的理想在那里常住下来，在和别人比较的时候，会有和别人不一样的地方，慢慢就会发现你身上看不见的传统出来了。

最后，培养大家的中华之体，不仅仅是为了对中国人好，对人类文明也

是非常有意义而且是关键的。西方文明这样走下去给人类带来的灾难恐怕是你们意想不到的，最后如果地球上的人真的毁灭的话，凶手就是西方文明。只有他们有能力，而且他们的理念会导致把地球报废，人类毁灭掉。

这样来看，我们主张养中华之体，读中西经典。大家听到这里会有一个疑问，刚才好像我唱的这个高调里面对西方骂的很多，那干吗要读中西经典，不是说直截了当来读中华经典嘛？大家看到我们这八个字和读经运动完全不一样，我们还是把西方的经典给容纳进来的。为什么要读西学经典呢？你们这个非常自然的疑问实际上也是困扰我的很多朋友多年的。我后来这样解决：我们现在直接身处的世界是一个被西方技术改造的世界，而且我们这个世界是一个被西方的科学、知识解释的世界。这个首先表现在你们进大学前所受的基本教养，你们中小学的教育整个就是按西学或不如说科学的基本路径来的，语文、外文、数理化，你们头脑里对这个世界的看法的起点就是一个已经被西化的起点，要破这个起点不能直接读中国的东西，而要取道西方。我不是说你不能去看中国经典，我是说不可能非常深入地，非常亲切地进去。另外一方面，就像我们不能把中国原来积贫积弱的原因归咎于我们的原典一样，西方文明现在的局面和他们原来的原典的精神还是有差别的。我刚才虽然不好意思说了耶稣基督很多坏话，但我觉得现在西方文明的很多做法恐怕不是原初真正的基督徒所高兴看到的。所以我主张只有取道西方才能回到中国，这个不是要不要的问题，因为现在既有的基础就是西方的基础，社会科学、自然科学的一套流行理论带给你的意见，一开口，谈论任何事情，全是这样。这些东西，马上把它丢掉是不可能的，而是要慢慢清洗。它这个意见也是传承有目的，它有它的传统，只有进入这个传统，看它是怎么来的，才能看到它最本源的地方去。王维的那首诗说：“行到水穷处，坐看云起时。”这就是追本探源的一个做法，在水穷的地方你才能看到一个更高妙的境界。这个源头就是它一系列的经典，这也就是我们西学原典导读这门课里要讲的这样一些经典。

下面一点，恐怕是更加重要的一点，就是中华原典精神如其实际的发挥，依赖于我们懂得中西之间非常微妙的差别。我为什么主张取道西方，回到中

国，就是因为我看了大量的做国学的先生，史料极熟，一解释，非常遗憾，就是西学里面非常时髦的一些话。以前是唯物主义、唯心主义，后来是存在主义、非理性主义，现在是后现代的解构主义，或者社会科学的一些新术语。非常不好意思，他们只不过是拿中国人的史料来充实西方的东西。也就是说，他认为中西之间实际上是没什么大不了的差别的。放在面前比来比去，比到不同的地方就故意装作看不见，比到相同的地方就非常高兴：“相当于我们说的……”，要么说我们古已有之，要么说我们有，但是不尽完善，基本上就是这么回事儿。我们要改变这个局面。这个局面是非常难改变的，只有你把西方的书读透了，读精了，比他读的多，知道中西之间似乎表面是相似的，但是有非常微妙而重大的差别。

应该承认，在座的同学们至少一半以上将来不是做学者的，但是不说不做学者就可以不读这方面的书，可能不做学者更要在本科阶段如饥似渴地接受这方面的教育，因为你们以后这样的机会可能不太多了。我们在讲的时候，读的时候，就要把它的大要抓住，对于以后不打算做学者的同学，要他们培养起精读的习惯，对整个文本都抠字眼，非常精细地阅读，这也是不现实的。但这不意味着你们对它们的精神完全领会不了，我相信经过我们以后和大家一起的阅读，我们可以慢慢发现中西传统之间的微妙差别。

最后一个问题，读经典为什么要读经，又要读史。这个问题可能又是我们的主张和读经运动的一个非常大的区别。读经运动初衷是可以体谅的，但是比较狭隘。另外读书不是靠一两次运动，哪怕是炒作得再大的运动，能够达到的，而是要靠文教制度。经和史必须会通，如果割裂的话，无论是读经或是读史都会有流弊。只读经的流弊就是变得迂阔、僵化、抱残守缺、不知权变。因为历史告诉你一个新的现实来了，该如何当机立断，用最巧妙的方式来解决。所谓既有原则性又有灵活性，原则性是哪里来的？是经告诉你的。灵活性哪里来的？是史告诉你的。

反过来，如果只读史不读经的话，就会把中国政治理解成一团漆黑，就是厚黑——只有术，不见道。所以我们觉得读经典的时候，经和史要结合起来。实际上，读经是培养大体的，读史是和达用相关的。但是对中国思想略

有了解的同学都知道，中国人向来认为应该是“即用即体，即体即用，体用不二，显微无间”。怎么不二法？就是经和史要打通，最后“用”要归到“体”，因为体和用是本和末的关系，史要被经所摄。这也意味着大家最后要读经中之经，就是经中的王。以前有一些同学问我，书中之书，看一本什么书都知道了，这书是什么？我那时候也没告诉他，我也不大好意思告诉他，没到工夫，自己的境界没到，你看这书有害无益。《易经》和《春秋》就是这样的书。春秋是拿写史的方法讲经的，春秋是经，但是它是后来史书的原型。反过来，易经是拿写经的方法把史的道理讲清楚。“易”是什么意思？是变。“经”是什么意思？是不变。看咱们中国这经多有意思，最高的经就是告诉你不是经。只有变，才有常，只有变才是常，这是易经最高的道理。我在复旦这十八年，不好意思，也读了一些中西方面的书，不是很多，最后我发现确实没有易经这么伟大的书。讲常和变西方也有，但那就是思辨，就是说“常”这个概念和“变”这个概念怎么样怎么样，但是易里面它是把人生、政治和世道的最基本的各种处境全都摆在那儿，这些处境会发生哪些可能的变化，在这个变化里面你怎么坚持你的常。这个在易里面结合得最好。易不是什么讲占卜、吉凶的书，而是这样一个既讲原则性，又讲灵活性的书。

学习经典对大家会是受益不尽的，我个人也是一点一滴逐渐地得到了受用，经典和生活非但不是远的，恰恰是最切近的，它讲的就是生活。和数学、物理这些纯自然科学不一样，比如说“关雎”，它就是从男女相悦开始讲的，这就是经的开始，它讲的就是最平常的生活。读经典可以变化气质、提高品质、培养智能，希望大家在复旦的有限的时间里能够珍惜这段时间，把这些时间真正花在好书上，不要浪费到一些无聊的事情上，这些事情可以给你一些短暂浅薄的快感，过几年想想，毫无所得。学习经典、体会经典、运用经典，成君子大人。最后还是我刚才讲过的那句话：做堂堂正正、自觉自信、高贵明达的中国人。

中国思想史研究的方法论问题^①

我先说明一点，和曾亦相比，我完全是这个领域的外行；和吕新雨相比，我对此书读得不够细致，只看了大体的线索，时间也比较有限。看大体的线索有一个好处，就是能够把它的主要脉络把握住。汪晖先生的这部书可能因为问题本身的复杂性和汪晖先生本人的写作习惯，交织了太多的头绪，阅读的时候要理清楚是不容易的。

我理解此书一个最突出的特点是，和前几代思想史论述的代表性著作相比，不是把现代性及其在中国的各种论述和制度当做一个理所当然、无可置疑的东西，换言之不是把它当作目的论，甚至末世论预设的这么一个东西，反倒是要追问现代性本身在中国得以开展的思想史乃至制度史的情境和条件。另外一方面，是通过对现代性的多方面追问，把追问看作探索中国的，特别是现代中国的一个基本的视野。概括地讲，就是在不断追问自身的现代性视野中研究中国的构成。我理解这个是汪先生的基本问题意识。他的方法呢，我感受到有比较深的谱系学的烙印，特别是知识与制度之间互动的一种叙述的烙印。可以说，是用现代性作为基本线索来研究中国问题的。这样一个特点值得重视吗？在我们今天上午的一些发言里，这个特点实际上已经被不止

^① 原文以《古今、常变、以中释中》为题发表于《思想史研究》第一辑（《什么是思想史》，丁耘主编，上海人民出版社，2006年）。此文原是在汪晖《现代中国思想的兴起》一书讨论会上的发言，据录音整理定稿。会议于2005年春季在复旦大学思想史研究中心举办。汪晖随后做了回应。

一位先生提出来了。我们从比较大的视野来看，比较早一些的思想史论述，哪怕论述者的立场是基本互相冲突的，例如像李泽厚、牟宗三，都把现代性本身当作无可置疑的一个东西。李泽厚讲科学与民主，牟宗三讲老内圣但是还要开出新外王，有很多自由主义者对牟先生的攻击实际上是委屈他了，他的最高理想还是科学与民主，问题是在中国的传统中怎么开出来。

科学和民主可以看作中国知识界对现代性的一个比较经典的表达，汪先生在这里则把这个基本表述做了一个转换。科学，汪先生把它当作现代性的标志之一，民主则可能被转换成了国家——现代主权民族国家。所以汪先生的基本问题，就是展开中国现代性的两个基本环节：科学和国家。科学和民主这两个口号提出来，我不知道之间有没有什么内在的关联和顺序。陈独秀讲德先生和赛先生，原是民主在先。后来直到现在用汉语提，就是科学在先。其中是否蕴涵着一种顺序，科学与民主哪一个是首要的，这个当然不好说。至少运用包括解释这个口号的人对这个问题认识得不是特别清楚。这也就是科学和政治制度之间的关系问题。但汪先生在这一点上处理得非常好，而且他给出的不是一个简单的、平面的处理。在我看来，汪著处理中国现代性的自我表述（也就是“现代中国思想”）有两条基本线索，就是科学和国家。在这个现代性的自我开展和自我表述中，包含着对中国思想史的内在资源的阐发与运用。汪先生要做的工作就是把这个资源的解释学效果详尽地梳理出来。

科学（汪先生把它表述为公理的世界观）是从天理的世界观里转换出来的，这是上卷第一部分处理的问题。现代主权民族国家是如何开展出来的，则是另一个问题。这为什么是一个极端重要的问题呢？因为，似乎可以将宋代当作中国现代性的渊薮。宋代确实是一个比较典型的有若干现代资本主义国家性质的王朝。但汪先生可能发现了其中包含着一些危险。宋代和我们的现代主权国家——中华人民共和国的政治现实之间有一些差别。首要的或者说最主要的差别在于，中华人民共和国不是一个单民族的主权国家。多民族的这个特性显然不可能来自宋代。那么它是从何处来的呢？我想很可能正是这样一个问题促使汪先生在元、清两代上花了很大的篇幅来处理。《帝国和国

家》这个部分特别精彩，我同意吕新雨的感受，让人目不暇接的精彩。但是这里可能也是值得讨论问题最多的地方。

在汪先生的处理里面，对清代的检讨是通过清代公羊学史进行的。清代本身的政体有一个演进和反复。一开始汪先生把它称为一个帝国，就是比较早期的，有清代贵族分封制度的一个帝国。然后通过制度的变化与清代公羊学的发展，在满汉一体之后，这个帝国逐渐地演化为礼仪中国。在政治和知识的表述上，汪先生用了很多观念史和社会史互证的方法来梳理。最后，就是晚清的时候，它甚至发育出了我们现代的主权国家。所以，清代本身的政治史是非常有意味的东西。刚才中午的时候我和汪先生交流了几句，我知道他用帝国和国家这个框架是有自己的考虑的，但是不知道什么缘故，汪先生的这套分析里面所得出的一个很重要结论，也就是礼仪中国，后来就没有痕迹了。特别有意思的是在全书的第 579 页，第四节大标题叫做“大一统与帝国”，下面第一个部分就是“大一统、礼仪中国与帝国”。这个标题表明，在这几个论述里，还是谈到了礼仪中国的，但是整个来看，礼仪中国的论述最后似乎就渐渐隐没了，以至于小节的标题也只谈到了帝国，我不知这是出于一个什么样的考虑。最后，就是全书的结尾，汪先生可能为他以后的工作，就是为当代的中国叙事埋下了一个伏笔。论证的锋芒指向了公理世界观乃至现代性自身的瓦解上。如果跟汪先生 1990 年代那篇有名的长文章对照一下，可以发现更多的隐藏在下面的意图和端倪。但是就这里的论述而言，可能在科学话语上做的工作比较多，在政权的合法性、正当性问题上，基本没触及。据我所知，可能汪先生以后会研究中国革命。在这个问题上他也许会有呼应的。这些就是我对汪先生大作的基本读后感。下面我想谈一点自己的不像样的批评。

汪先生的基本论述框架带有比较强的后现代社会理论的色彩。这种社会理论的基本态度就是认为知识或者所谓科学话语共同体和现代性的整个体制有一个共谋的关系。但是我们也知道理论本身的结局，它认为现代性本身是反身的，就是对现代性的检讨和反省的结果正是进一步加深了现代性。于是我们也就可以发问：汪先生的整个论述是一种什么样的方式？它和现代性-反

现代性是一种什么关系？汪先生非常喜欢用“反现代的现代性”这样一个说法。那么是不是可以说，汪先生自己的论述也是反科学话语共同体的科学话语？甚至是反西方中心主义的西方中心主义？是不是有这样的一层逻辑，使汪先生套在他自己叙述的圈子中了？这个是可以讨论的。

与此相关，我注意到本书在方法论上对内在视野的反复强调，我对这一点是非常感兴趣的。但阅读之下发现，可能汪先生对内在视野的理解和我是不一样的。我觉得汪先生贯彻的内在视野的企图并未真正完成。为什么这样讲呢？真正的内在视野，似乎不是从现代性出来解释现代性，而是倒转汪先生的整个叙述策略，以中国为基本视野来看待现代性。这是我理解的以中为体。实际上，这样一种中国叙事的小传统在所谓科学话语共同体之外一直是存在的。有这么一条不绝如缕的，虽然不是那么主流的线索。这些人物汪先生实际上都提到了，但是可能没有给予相应的重视，比如说梁漱溟、熊十力，特别是钱穆对中国历史的叙述。这三位有一个好处就是西学功底非常差（笑声），都没有留学过，所以一上手就是拿中国来释中国，“以中释中”。熊十力、梁漱溟对西方哲学指手画脚，这就已经是“以中释西”了。不能说汪先生无视这条线索，在导论的开端他就把梁漱溟拿出来了。但后来不知怎么一转，似乎暗示梁漱溟与日本的京都学派同列，之后导论就主要对付这个学派去了。这样的处理，我想梁漱溟在九泉之下是有些不安的吧（笑声）。如果承续这样一个似乎是真正的内在视野的传统，也许我们可以避免这样一种悖论，就是一方面质疑现代性的末世论诉求，但是另外一方面又要落入用科学话语来反科学话语的、用反现代性来支持现代性的圈套。

这里的关键就是把现代性问题消解掉，用中外问题来消解所谓古今问题，最终用中国和它自身的问题也就是中-中问题消解中外问题。说中-中问题有些别扭，其实就是常和变的关系问题。汪先生曾经提到列文森区分语汇和语言，区分语汇的变化和语言的变化。汪先生以此说明，中国现代性源于19世纪以前，可能发生了若干次语汇的而非语言的变化。从这个角度看，变在我们中国是多次发生的，绝不止现代化这一次。把所有的变化概括为“古今之争”，这是抹杀中华文明常变常新的现实的。我们不仅有唐宋的转变，周秦也

是一变啊，汉唐也是一变啊。现代化或者对于中国来说可能无非是中国历史中若干更始的——就是重新开始的——变化中的一种。现代性可能只是中国的一个环节、阶段或者是面相。实际上，从西欧看，所谓的早期现代性也是以文艺复兴，就是古典复兴的面目出现的。最后的结果就是欧洲很像新希腊，美国好像是新罗马，没有关于古今断裂的过度强调。如果用这样一个策略——我现在表述当然是非常粗糙的——是否可以解决我刚才提出来的那些问题呢？中华文明会有它自己的一个自我表达方式。这个方式不是什么科学话语共同体，也不是什么后现代科学话语共同体。总之，以中国解释中国，以中国重构中国可能是揭开前人思想史的纽结和困境的一条出路。我就随便讲这些。

西学研究的“中国意识”

——从文明自觉的视野看^①

大约三十年来，中国内地的人文社会科学领域中，1949年以后被打入另册的“西方”学术思想，在其译介、普及与研究等方面逐渐赢得了从方兴未艾、曲折往复直至几乎统领一切的局面。这种局面仍将长久地存在下去。如何认识、反省与应对这种局面，是中国人文社科知识分子当前最大的分内之事，即使它很难被专题化地意识与警觉。

这个局面的形成自有其历史渊源。就最近的三十年而言，由于一般的历史检验多重视20世纪80年代以降的思潮兴替，以至于对1990年以来的二十年也多从这个角度观察，也许反而忽视了这个二十年在文教体制内部带来的几乎是不可逆转的结果。在公共知识领域里明显可觅其踪的思潮兴替，与文教学术体制的演变僵化有一些值得检讨的关系，但两者并不是一回事。值得警觉的是，整个80年代公共知识领域的思潮兴替对学术体制的现代化实际上起到了关键的推动作用。但在90年代之后，与现代学术体制的成熟乃至固化相对应的是，公共知识领域的思想探讨则从削弱走向了式微。公共思潮鼓吹学术体制的情况已全盘倒转为学术体制为公共思潮提供学术资格认证的规则。

^① 本文是提交给第五届中国文化论坛（2009年）的论文，后收录于童世骏主编：《西学在中国——五四运动90周年的思考》，北京三联书店，2010年。会上作者与其他参与者的往复讨论此间略去，读者可自行参阅《西学在中国》。原文注释所引的拙文，后均收入丁耘：《儒家与启蒙》，北京三联书店，2011年。此间引用，仍据原始出处。

在这样的情况下，当代中国的学术道路可以说完全不能得到反省——因为唯一有资格反省这个问题的公共知识领域已将权威交付给了学术体制。

现代学术体制的问题，不是中国学术固有的问题。对西方学术而言，它主要涉及现代性的学术面相及其与古代的关系。但同样的这个关系，对中国现代学术思想而言，体现了古今-中西这样两重面相。本次会议以“西学在中国”为主题，表现出这样一个明显的意图：主要以中西而非古今关系系统摄对当代中国学术思想的反省。基于对这个意图的理解与尊重，我将主要依据中西关系——也就是我所谓文明论（而不是现代化论）——的视角检讨此前三十年的中华学术道路，然后对今后的中华学术思想之演化力所能及地给出最根本的前瞻、警告和战略预案。最后，我会展望中华文明可能会以什么样的方式消化西学，并且强调解释，中华文明消化西学具有什么样的世界历史意义。其间文风会有所变化。在当今学术传统中培养起来的读者会很不习惯。形式服从于内容，风格的变化也是学脉变化的自然表征。因为本文所要反省的就是这个“当今的学术传统”，也就是在中国的“西学”。

晚清以降，西学译介之潮流从未停歇，哪怕在历史大势的起伏中有时仅仅命悬一线。同样，对中西古今关系的探讨也从一开始就伴随着西学译介潮流。与 20 世纪 80 年代以来的共和国思想史相比，强烈的西化倾向在民国思想史上只是比较重要的一翼，而未曾完全占据学术思想上的主流。西学在华初兴，并非毫无疑义地就被顺利接受，而是经过了多方复杂的探讨、反省与争辩。与 20 世纪 80 年代的引介潮流不同，清末民初西学的流布不是以全面、具体、精细的研究方式推进的，而是开疆辟土、攻城略地，直接攻击中国传统学术的基础部分（经学），彻底以“新方法”研究、从而改写传统学术的其他部分——例如史学、诸子学等。这就是说，在西学底定的时代，所奠定的必是格局、权威与基本信念，而不是具体学派、学说的细节。照例是不那么专业的公共人士先行，专业研究跟随，政府主管援手。如此假以时日，一二代后，学术机制的现代化基本完成。也正因如此，所谓中西古今之争才能展开。这个争论不是什么具体学术观点或者方法之争，争论的乃是道、政、学的正统这样最根本的问题。在文教领域争的乃是格局、权威、建制与教化

目标，在社会政治领域中争论的是历史道路、社会制度与建设方略。

对于古今中西问题，各大社会集团（左翼、右翼与中间派）都有其结论性的看法，这些看法是它们对中国社会、中华文明的未来道路之经略的基础。与晚清民国时代的西学研究相比，20世纪80年代以来的西学译介总体上带有某种天真的狂热。在学术建制的现代化已基本完成的条件下，知识界对西学的反省是被动零散不成大气候的。^① 总的来说，80年代之后的知识界对古今问题的重视超过中西问题。一个重要的前见是，主流学界完全用古今论述去梳理中西问题。以古今统中西的做法在1949年之前的学术思想史上已被一些在政见上截然不同的派别强烈地主张，但从未取得像80年代以来那样不容反思的前见地位。这个前见的实质是某种历史普遍主义、救赎论式的现代主义与末世论式的趋同主义。在这种前见支配下，西方文明占据着毫无疑问的先进选民资格。

中华文明主体意识的丧失立即导致了世界视野的狭隘与削弱。晚清民国时对世界的了解在有的方面固然粗糙，但仍保持着相对完整的格局。例如中外问题从来就没有被彻底简化为中国-西方的问题，而是完整的中国文明与域外文明之关系。在老中国的世界视野里是包含印度、日本等文明的。这样超越一维的多方比照，对于从完整的世界视野出发为中华文明的基本特征准确定位有帮助。^② 后学即如牟宗三辈亦均丧失如此宏大完整眼光，即使其研究略为精细准确。要而言之，对西方文明的理解前人虽粗疏而能得其大体，后人则拘泥于专业化而显细碎。对老中国的研究在后人那里也是精细与粗暴并存。于史料整理上精细严密有过于前人，而其解释态度则隔膜粗糙。由于以现代

^① 20世纪80年代初关于中国传统文化再估价的讨论，固然有重提古今中西问题的意图。但与清、民时代的有关讨论相比，在80年代自觉的现代化意识支配下，古今关系才是主导性的问题意识。

^② 参看梁漱溟关于中外文化比较的三部曲（《乡村建设理论》可以视为以其文化理论为基础）——《东西文化及其哲学》、《中国文化要义》和《中国——理性之国》，尤需注意第三本书，此书试图阐明中国共产革命成功与社会主义制度建立在中国文化上的正当性渊源。

性为标尺将西方文明认为普遍准衡，而缺乏完整的世界-历史眼光，随着西学基本格局的确立，知识界对中华文明的态度基本是消极的。即便有所论证与认可，也是从本土化与特殊化立场出发，将之作为西方文明的一种必要的对待。

中外格局何以狭窄为中西格局？这固然是将西方的现代社会当作人类文明最后归宿的结果，然究其根本，在于对各文明之本缺乏究竟体会甚至极少有这种意识。熊十力、梁漱溟等先生倡导“发愿”、“见体”即对此颤然有悟。^①各大文明之不同在于其关乎道体之究竟见地上的根本差异。一切文明之自觉与权衡需以对道体之全观正见为前提，否则即便花样百出材料充盈，均不免皮相零碎。各文明均对道体有所观照领悟，均有其圣贤成教，且以此为基立法、建政。是以各文明实均有其道政学三统，无非或有其偏而不自知而已。道体之观存乎各文明中相当于“哲学”之经典部分^②。各文明之所含之见体，对该文明有奠基意义。其文明之发展、演变、壮大，对其他文明因素之吸收、改造与排斥，均源于对其基本见地之解释。此可于一切文明基本思想史见之。当各文明间接触有限，固可以本文明之基本思想为主，与时消息，略作变通，衍为天下通例，消融当时外来因素，而不必观察研判一切异己文明。而当西方文明现代独大，世人独以现代为人类惟一归宿之际，本文明一阳来复之机，惟在发见体之宏愿，遍研一切重大文明之根本见地，综核名实，权衡偏正，叹大褒圆，立中斥边。所谓皇极者，其大中也欤！不立皇极，何以经世？不依中道，何以立极？不遍察各大文明一切圣贤教诲，何以执中？此等境界，非株守一隅之陋者可以梦见。然若无此推倒一世之智勇、吞吐万有之气魄，本文明实无力量与西方文明抗衡，即便国家一时强盛，教化则危乎殆哉。终不免王官失序、处士横议、率天下以夷狄之道。故中华文明其欲

① 参看梁漱溟 1951 年 3 月日记，见《梁漱溟全集》，第 8 卷，山东人民出版社，2005 年，第 465 页。

② 实际“哲学”与“六经”、“神学”、“奥义书与吠檀多之教”、“佛四时教”、“道论”等同为对究竟道体之见观述说，且有其偏。今以方便姑且称其他道体之说“相当于哲学”。参看拙文《是与易》，载《思想史研究》第五辑，世纪文景出版社，2008 年。

复兴，其究竟道不在文明论而在道体论。换言之，所谓中西、中外等问题，当转为中边问题（中道与异端，正见与邪见），复以此为基权衡、研判各大文明，终为人道生民立极。要之，中华文明必先经略人类文明，而后其复兴，方有堂皇正大之局面，时势使然也。而经略人类文明，必非先依中道正见研判各大文明不可。故惟发愿见体方能比照东西，述中国文化要义者也。

以上述任务核之，民国思想界尚知发求道见体之宏愿，虽于西学能得大体，囿于时代，所知者既单薄且不无偏至。20世纪80年代以来之内地中文思想界，或更早时候以来的港台学术界，对于西学之引述远超民国，有些民国间不甚了然的统绪、线索，多有系统的梳理发挥，^① 然于大体上的把握，似未见有超迈梁漱溟、熊十力者^②。深见卓识固非獭祭沙聚者所能至也。

当前的西学引介有个好趋势，就是于西学全体，规模粗具。不出三代^③，学生即便在本国学习西学，亦足将其全盘了然于胸，且于局部研究，开宗立派，亦不无可能。但能否入乎其内，出乎其外，据宗判教，扬而弃之，则系于天命，非吾人所能逆料。盖因目下西学研究还有极坏之趋势，目力所及，未见逆转之机。这个坏趋势也就是国内人文学术之主流，即根本西学化与全盘科学化。所谓根本西学化者，指从问题形成、探询旨趣直到研究论式，一律仿效西学。这种情况，在近二十年中愈演愈烈，乃至对中华文化、学术思想等各门类的研究，无不纳入西学框架。^④ 甚至反西学、立中国之基本话题与

① 例如上世纪80、90年代以来译介20世纪西学及近代基督教传统，新世纪以来引述古典西学及中世纪神学等。

② 熊门一脉所传之“港台新儒家”群弟子，于西学、佛学甚或理学的了解固然比熊氏丰富，然其判断中西所依之根本见地，仍不出其师范围。

③ 著者因教学关系，与80后一代学子多有过从。其中卓尔不群者，其志趣、视野、学养、天资与胸襟，非其前辈所能比拟。后生可畏，一反前辈积习。对西人西学极自信，对祖宗、国人、师长极恭敬。天命当改，吾人不可自薄自弃。

④ 例如以英语学界所谓“德性伦理”、“角色伦理”之议题，分析哲学之方式研讨儒学典籍。此类做法，于化外之地，行道夷狄，钩召方便，亦无可。若乃不知根本，以紫夺朱，本末导致，不亦悲乎。欲学儒家，惟吾夏圣贤传是根本。据此根本判摄一切异端。先儒尝以德清法师《四书禅解》之类为洪水猛兽。顾阳明尝曰，儒佛根本之教，实无差别，只佛家不可治世耳。而儒宗门墙，抉择严正，禅解犹辟，何况其余！

论式，亦皆从西学之中国研究来。^① 所谓全盘科学化者，盖指教育、研究、著述乃至检索等方式均以社会科学为楷模。该趋势即使在西方，兴起亦不过百余年。此百余年也正是大师凋零、学究辈出之时代。大陆学界，社会科学坐大不过二十年左右，虽盲人瞎马，久必覆溺，然其势正盛，无可拨转。

欲除此二弊，消化西学，其策有三。

其一曰入室操戈，转而伐之。此非有法眼铁腕者不可为。而社会科学式的教育无非以标准化庸才为鹄的，故此为难行道也。虽然难行，其间出二三学派，亦不无可能。然即便如此，于大事何补？

其二，有鉴于此，遂有通人大谈古今之争，推行古典人文教育以为学子通识，以阻挡科学化以及现代化之势。此是近十年之新气象，有助于破除上世纪末叶对现代西方之迷信。其流弊在于加深西学化之趋势，无非以古代西方神话代替现代西方神话。乃至以西人治古典西学之术，生硬照搬为国学研究之新方法。然固优于以西方现代社会学之术研究中国古代思想，强以“海外汉学”、“西式中国哲学”为标准者也。如不再接再厉，粉碎古代西方神话，从而破斥西方文明之根底，转为接续中华学统正脉，亦不无野狐身报之虞。然此圆转，如不发愿见体，无从措手。

今有对待西学之第三策，姑概言之。须将古今之争统摄于中西之别之下，且将中西文明，通而言之一切中外文明之判摄，转为诸文明根本见地之判摄。此即中边问题亦即道体问题上之根本判摄。^② 道体观实即诸文明之根本见地。惟依根本见地，方可判摄文明关系，推衍世界历史，论证世界政府。道体观亦即诸文明各自之“世界”。此意黑格尔已洞之若火。西方既有之一切文明—国家理论，未有逾越黑格尔者。盖其深察文明之道，从道体论（彼以西人常见，名之为神学。尼采乃以断见反拨，以“神灭”开20世纪之学）转出文明

^① 参看汪晖：《现代中国思想的兴起》，三联书店，2005年。

^② 观道亦有其道，出于方便，强名之曰“道体现象学”。参看拙文《是与易——道体现象学导引》，前揭。

论，以文明论圆成道体论者也。^① 先圣上观天象，下观人文。文明也者，人道之象，性体之用也。体用不二，内外无间，即用即体，即体即用，乃能圆成。此乃吸纳西学精华、再兴中学正脉之惟一究竟道路。如无此扭转乾坤之气魄，再造天地之手段，中国之学术将永为“西学在中国”，追慕欧美，起而仿效，无非其国二、三流大学之水准，学子惟自恨不幸生为华人耳。因信西人西学，必法西政西教，最终自毁国族，彼此残杀，丧疆土、灭人伦而已。此即人类文明了结之时。中华文化，亦形神俱灭，万劫不复。天丧斯文，人类永落一神教之手，正法灭绝，终将丧亡。

中学复兴，实人间头等大事，吾人不可不慎。然亦不必颓丧，精进求道，从容待命，礼乐再兴，百年即可，天如欲丧人类于诸一神教之手，吾人不得与闻世尊先圣之教。如天不欲丧人类，中华文明必定复兴。有宋一代，中华文明复兴之兆在于辟异端、化佛老。今日之兆，端在辟异端，化西学。究竟说来，佛老高于西学远矣。西学汗漫，其根底不出柏拉图、亚里士多德与新旧约耳。无非执一执常、执取神、我为永恒不灭而已。^② 古希腊哲学之常见转

① 文明论本于道体论。黑格尔历史哲学已破古今二元之执取。其学并非没有“现代性”之问题，然不同俗流，实以文明论摄之。其历史哲学根本是文明论，将“现代”摄于“日耳曼世界”之下，自成一系，与古希腊、罗马文明并无直接关系。黑格尔历史哲学之问题在于见诸文明生命只有一次，终归断见、而非圆成。盖不知旧邦新命，周流往复之道也。圆成本无始无终，奈何又有世界终结？仍跳不出常断并立之直线论，实非圆成。即令按彼学孤圆循环，始便是终，世界历史始于中华文明，亦当终于中华文明。若云终于北美，则实非圆成，仍属上升之线段。彼以存在摄中华文明，虚无摄印度文明，变易摄古典西方文明，何其颠倒。且不论佛教不等于印度（印度偏西方，佛教偏中华。惟中国——包括汉藏等族——佛法能以中道正见观空无），以虚无摄印度文明不妥当。中华文明根本才是变易，西方文明根本才是存在（细绎易庸、诸子、内典及柏拉图、亚里士多德之学，当知此言不虚）。此其根本谬误也。黑格尔哲学，值得从容判摄，姑俟他日。

② 西人中能对哲学做甚深反省者，皆知哲学之本即在其存在（神）之常见，然而此等哲学实乃耶教文明之根基。格于天命，此等反省在西方文明之内决无前途，然有助于中学洞见西方文明及学术思想之本。

为耶稣教之神执，即成基督教文明之底蕴。^① 然其根底在哲学，在常见。以理性出之则为第一因实体，以臆想出之则为大神。常见执着存有（本体）。本体可转为神、转为理（亦可转为自我、历史、社会之类）。故海德格尔视西学根底为所谓“本体-神-逻各斯”。常断二见，佛家已辟之甚力。儒道二家心性之学，自然混成，不落二边。内学之所以有助于中华政教，理由实在其中。今西方学术政教实已断为两橛。其学术至深处已知常见之非，然又无福慧领悟中道，终落断边（20世纪尼采派诸哲）。而其政教，非执常见不能立足。^② 乃有通人出，以断见惊世骇俗，民无所措手足，遂以宁执常见如须弥，不执断见如芥子之精神，令学术自我伪装，掩饰真理，以美妙谎言立其政教。究其实际，其学术实已穷途末路，其政教唯赖民智未开而存。^③

世变之亟，当知天命，吾人常切齿于晚清顽固派之颟顸。而不知吾人之顽固颟顸尤甚于彼。吾人多内昧于本源，外昧于时势，上不通祖宗，下不解夷狄，刻舟求剑，抱残守缺，以18、19世纪西方思想之唾余行之于世。与民国思想界相比，20世纪80年代以来的西学译介基本没有遭遇任何像样的抵抗，可以说几乎连姿态都没有。此本文之所以不得不大声疾呼之理由。

① 中国西化派知识分子如理智诚实彻底，最终必依基督教，必依柏拉图或依奥古斯丁。基督教知识分子于世间法必反儒家，于究竟义亦必反佛家。此无他，佛理破斥常见，中学主变易耳。20世纪西学之自我摧毁，无非以断见反拨常见耳。西人不悟八不中道，遑论时中变易诚明之理。

② 此即康德于所谓二律背反中之抉择也。二律背反实即常断二边。康德因政教（实践）之故立常见。黑格尔合常断二边言。自然科学在光学、物质、微观粒子等领域内的真正进步，无不是不自觉地突破常见之结果。相比之下，宇宙论方面仍有待突破。目前的宇宙论模式无非创世说之翻版。

③ 当今之世，竟仍有欲以西方学术政教“启蒙”中国民众之举。其真不知“智慧”为何物也。西方政教仍然盘踞于世者无他，耶教阻挡启蒙，教化人心之功也。民智不开，则民依一神教即可得善治。如民智已开（梁漱溟所谓“理性早熟”，早破常见，不佞鬼神），非以儒释道三教并治不可。有心者比较中美两国民众即可知孰人尚需启蒙。如欲西方大乱，其策甚简。只需将美利坚政客学者均变为真诚纯良之启蒙知识分子，而后移风易俗、革除旧教、打倒耶家店、民族自决、穷人革命。要言之，以欧洲所趋、中俄已成者行之于北美即可。奈何启蒙知识分子这种可爱的动物是被耶教的上帝禁锢在学院里的。

更显然的事实是，20世纪80年代以来的知识分子在传统教养、践履情怀上的明显缺失。他处已述，此间不赘。^①

总体而言，西学东渐百余年来，至上世纪90年代，已占据学统，俨然主宰。此非二三子所能挽回者。无可否认，西学在中国自有其历史贡献。以历史眼光看，西方学术在中国之贡献有二，其一为师夷之长技以制夷，保国家种族不致覆灭，乃至富强。此使命已基本完成。如仍有危险，当是不明西学底里，以天真态度将其修辞中之理想主义当真的结果。其二是激发中华文明在其传统中汲取更深的自身力量，转化、消融为富强必须汲取的外来因素。这需要中华文明发挥其于穆不已、自强不息、周流不殆之精神，海纳百川，不择细流，自宰无量而终成巨浸。只有文明复兴，方可使中国从富裕强盛上升为伟大高贵。这第二方面的贡献需要通过对西学的克服完成。虽时机未到，然征兆已现。本文主要关注乃后一方面。

比照文明复兴的历史目的，兼顾民国，瞻前顾后，反观今日中国之西学，则可发现其在中国意识、世界视野、根本见地、传统教养及践履情怀五方面的疏失，已如上述。此五谬根本在中国意识模糊。自我殖民之流不足挂齿。唯当对尚有中国情怀者略作嘱咐：中国意识并不是特殊主义的本土意识，也不是单纯的强国意识，而是作为道统意识与正统意识的文明自觉。唯依此自觉，才有世界视野（中国意识就是天下关怀而非地方意识）。唯依道体生起根本见地，才能具足世界视野。三者体一用别，无非一事。中国意识作为天下关怀自我实现为道体见地。

总揽上文之意，当前西学之危在于舍本逐末，因小失大。何者为本？中国为本。何者云大？道体云大。中即道，道即中。道体、中国本来不二。由舍本逐末，遂以西方问题随意裁剪中国经验。由因小失大，心中虽有中国问题，学科、见地、名相、体系、论调皆从西来，眼前虽有，开口便错。当今之世，并非精耕细作、从容守成之时代，而是开疆辟土、经略天下之时代。

^① 参看拙文《现时代知识分子如何以天下为己任》，见《思想史研究》第三辑，世纪文景出版社，2007年。

政教如是，学术亦复如是。惟望时贤后人，体谅笔者苦心，暂勿以学者相责，亦不以粗疏狂悖弃之。登高自孤，作始也简。粗疏狂悖四字，一切先知不免。

2009年7月15日初稿；10月29日改定

在 21 世纪如何研究五四运动^①

公元 2009 年是中华人民共和国建国六十周年，同时也是五四运动爆发九十周年。这两个伟大历史事件之间的联系，正像编年史时间表明的那样密切。《思想史研究》第六辑（《希腊与东方》）刊登了以“共和国六十年”为主题的讨论，而本辑的作者们将把讨论追溯到以五四运动为标志的近代思想史的那个关键时段。

在中国现代思想史、政治史与社会史的一些重要关头，对五四运动的每一次探讨与评价总能带来新的历史兴趣与现实效果，甚至可以说是某些重大历史转折的先声。1939 年，五四运动二十周年，正逐步确立理论权威的毛泽东通过评价五四运动，确定了当时中国社会的性质乃至整个中国革命的历史意义。自此，作为目的论总体历史叙事的重要环节，五四运动参与论证了社会革命、民主建国与文教变革的正当性。上世纪七八十年代之交，关于五四运动出现了不同的史学描述。一方面，以胡绳为代表，延续了毛泽东的革命史叙述；另一方面，以周扬及稍后的李泽厚为代表，开始注重新文化运动的思想启蒙意义。另行回顾过去是为了走向别样的未来。无疑，新描述并不出于所谓单纯的客观史学兴趣，其重点也并不在于对五四运动进行孤立的评价，而是试图突破革命的历史目的论，探索另外的历史叙述框架与社会建设蓝图。

^① 原文是作者为《五四运动与现代中国》（即《思想史研究》第七辑）所撰写的编者按。丁耘主编：《五四运动与现代中国》，上海人民出版社，2009 年。

这是上世纪 70 年代末以来五四运动所引发的一切论争的实质。

1980 年代的思想解放运动将自己指认为接续新文化运动的新启蒙运动。这固然意味着它对五四运动政治激进主义面相的温和反思与潜在拒绝，但另一方面却也同样表明它继承了后者激进的反传统文化话语。这个针对“文化大革命”而兴起的“思想解放运动”在对待文化传统的态度上与前者实无二致，无非前者以“革命”的名义，后者以“现代化”的名义——似乎“革命”本身与“现代化”是截然割裂似的。但不容否认，1980 年代那场轰轰烈烈的思想解放运动暗流汹涌，似乎保持着比新文化运动更为丰富的内在张力。1989 年，在纪念五四运动七十周年时，汪晖通过研究五四新文化运动的自我瓦解，为 1980 年代的新启蒙运动撰写了晦涩的悼词。1990 年代，对五四运动的检讨与反拨进一步从政治方面延伸至文化领域。文化是政治的论证，政治是文化的行动。否定一场社会运动的政治方面，通常难以同时保全其文化方面。1990 年代以来，政治自由主义与文化保守主义先后兴起，几乎将批判的锋芒一致对准了中国革命复杂的激进主义思想资源，中国与欧洲的启蒙运动同样遭到检讨。在那个时代，由于在政治与文化两方面遭遇双重否定，五四运动的思想史地位大抵降到了诞生以来的最低处。除了一些例行的研讨会纪念之外，这个运动的八十周年并未激发当时思想学术界的任何鲜活兴趣。

20 世纪末以来，随着国内外政治社会形势的变化，政治激进主义、社会平等主义传统与政治自由主义思潮之间呈现了明显的消长之势。另一方面，文化保守主义通过重提古今中西问题，与日益没落的本土政治自由主义思潮（这主要源于对西方现代思想传统以及中国近现代历史的浅薄理解）拉开了距离。以和而不同的方式重新肯定革命建国（平等主义肯定革命因而肯定革命所建之国，保守主义肯定国家因而肯定国家所由之革命），以更细致耐心的态度与方法重新梳理近代学术思想史，以更平和与积极的态度重新理解中国古代传统，所有这些都帮助知识界积累了一点从容与豁达，在 21 世纪的第一个十年快要过去的时候重新面对那场伟大的事件。

从以上回顾可以发现，五四运动在不同的历史阶段经受了如下不同的评价：文化与政治的双重肯定、文化的肯定与政治的否定、文化与政治的双重否

定。是否会有政治继承与文化扬弃的时代作为某种逻辑上的可能性到来？这点我们无由得知。我们目前所能做的，仍是尽量平静、全面、细致地梳理它的出现与意义。2008年10月，在五四运动九十周年即将来临之际，复旦大学思想史研究中心主办了第三届思想史论坛“五四运动与现代中国”，邀请了有关学者十数人从几个不同的角度检讨了作为思想史事件的五四运动。本辑的第一、二个栏目，主要是这次会议的论文选粹。

相对于此前的有关探讨，这些论文呈现了这样几个特点。

首先，这些讨论基本摆脱了躁切浮泛的主义、宗派之争，而将目光投向了具体切实的学理探讨。但这种探讨又不是与活生生的思想探索毫无干系的干瘪贫血的“纯粹学术研究”。毋宁说，这些法度谨严的学术研究无不以当前的问题意识与立场探索为引导。它们与前人有关撰述的区别，既在研究方式上，又在立场探索上，更体现在问题意识上。

问题意识引导着论题择取。读者很容易发现这些讨论的第二个特点：它们大多数并未直接深入五四运动本身，而是围绕着它。它们或者反省五四运动的论说方式（例如罗岗的《五四：不断重临的起点》），或者择取其特别有当前意义的两极化效果（例如左玉河对五四“民粹主义”、韩潮对反五四的当前“保守主义”的检讨），或者选择那些在新文化运动大背景的衬托下不无边缘，却以某种间接深刻的方式推动、回应乃至超越该运动基本诉求的学术思想史人物（例如于春松对严复、郝兆宽对陈寅恪的研究）。

再次，与强调新文化运动学习西学、新学的前人研究不同，这场讨论更倾向于将五四运动放到中国思想史的内在发展脉络中加以理解。本辑中不止一篇文章涉及晚清思潮的复杂性（例如郭晓东对苏舆的几乎是开拓性的研究），特别是康有为在中国思想古今之变中的关键作用（例如曾亦、张翔的论文）。这些将五四之前的中国思想史境况严肃地纳入相关课题的研究视野是值得推许的。

同时，这场讨论独特的思想史研究背景也表现为从政治史脉络把握思想史主题的努力。五四运动本身从属于中华民国共和制度面对内外危机、以反传统的爱国主义方式激进地肯定自身的历史处境。因此本辑集中了三位作者

(叶隽、任军锋以及曾亦)对于共和问题的深入检讨。

最后，这场讨论也希望能够通过反省新文化运动基本诉求的全部前提，将五四运动带入活生生的当前思想讨论中。以上提到的作者们关于保守主义与自由主义的探索都包含了这样的用意。

无论如何，这些作者看似发散的讨论正反映了新文化运动丰富的内部论题、复杂的外部条件与开放的历史效果。在这个思潮摩荡之强烈、历史迁流之迅猛丝毫不亚于九十年前的大时代，这样多重声部的讨论也许正为当前的思想状况提供了最准确的素描。

文化的“五四”与政治的“五四”^①

今年是五四运动九十周年。中国人说三十年是一世，老百姓说“三十年河东，三十年河西”。也就是说“三十年”是个天道之数，现在应该是个合适的回望和反省“五四”以及整个新文化运动的时机。

既然是回望“五四”，那就是反转型地看待与思考五四运动。这就不能不重新审视五四运动的地位和特征。记得去年和师长们聊天提到五四纪念日要到了，这些80年代的热血青年们马上就兴奋地说，当年听到“五四”会激动得睡不着觉。五四运动对他们来说是一剂强心剂，对青年知识分子有着非常大的魅力。今天这一代人，据闻对“五四”是颇多贬损的，像“五四青年”作为网络用语似乎是形容不近人情、与时代脱节、不切实际的理想主义。就我个人而言，“五四”首先是“科学与民主”，但是这两者不是天然地联系在一起的。五月四日那天的游行，并没有打出“科学”、“民主”的旗号，它喊的是“外御列强，内除国贼”诸如此类政治性非常强的口号，和文化、科学、民主没什么关系。是后来的史学家们把1917年~1921年的广义的新文化运动称之为“五四运动”，全称“五四新文化运动”，这样的命名就把文化和政治绑在一起了。这似乎是在说新文化运动没有一个标志，它需要一个政治事件来指称自己。单就“五四”的游行而言，主要是针对凡尔赛会议中国外交的

^① 原载《文化纵横》，2009年第三期。原文据2008年冬季在复旦大学的一次演讲的录音稿修订整理。

失败。一战结束后，中国作为战胜国并没有收回原来德国在山东侵占的权益。五四运动就是对北洋民国身处的那样一个不利、屈辱的国际格局的抗议，它的锋芒是双向的：既反卖国政府，也反帝国主义。五四运动的政治效果是直接或间接地促成了革命政党的建立与发展（包括国民党与后来成立的共产党），进一步强化了推翻北洋民国的革命意志，最终诞生了红色中国。从这样的视野里看，五四运动和红色中国的建立有着密不可分的关系。

五四运动的政治方面是对北洋政府的不满，文化方面是对此政府正当性的不满。北洋政府的执政者，其合法性源自清帝逊位。北洋政府的软弱导致中华民国在一战的时候地位是如此之低，另外，民国时期，不断的有人主张君主复辟，这个共和政体非常脆弱，执政者层面很容易滑回君主制。与此形成鲜明对比的是中国社会对共和制的强大信念。当时，世界各国大多是君主制，或者是处于君主制与共和制的顽强搏斗之中。中国是亚洲第一个共和国，共和制在某种程度上显示的是中国人的政治信心。因而复辟只有在前清的遗臣那里有热情，在民众之中，特别是中青年知识分子那里受到强大的抵制。

五四运动之所以在文化上找中国落后的原因，因为文化与政治联系紧密，政治的正当性论证来自于文化。君主制在中国的正当性源自儒家——儒家批评传统君主制的微言在这里可以存而不论。“五四”前后，中国知识分子反对儒家的态度就达到了一个顶点。就反儒思潮而言，中国近代史上一直不绝如缕，但从来没有一次像五四运动这样，几乎在知识分子——特别是知识青年中进行了全面的动员，以一种先锋或者说革命的方式提倡与中国传统文化全面决裂。所以，从这个方面来说，五四运动最大的特点就在于，它已经成为中国现代性最强烈、最清晰的自足的排他符号。“五四”之后，中国的现代性必须以和传统文化决裂这个方式来实现。其实在中国现代化的开端，现代性有多种可能，可以是君主立宪，但是戊戌变法后证明无法实行。之后，它可以是一种温和的共和制，和传统文化保持一种连续性的关系，北洋政府即在此列。但“五四”之后，这些可能性全都烟消云散了，中华现代国家的可能性只有一种，那就是激进的共和，与文化传统的彻底决裂。我们的传统首先指的就是儒家，五四运动就是整整一代知识青年彻底的反儒，不是扬弃而是

彻底的决裂。这代青年有的成了国民政府的中坚，有的则参与缔造了人民共和国。按照陈独秀的解释，现代就是德先生和赛先生，即科学和民主。在“五四”前后，陈独秀在同论敌论战的时候，提出最强的理由是：儒家跟现代生活是不相容的，如果要现代社会，就不能要儒家。在提倡科学和民主而与儒家决裂的意义上，五四新文化运动被视为中国的启蒙运动。启蒙只是“五四”的一个方面，我们可以看到后世的史家对“五四”的命名都带有某种双重性。例如李泽厚先生提出的“救亡和启蒙双重变奏”。对“五四”最正统的论断来自毛泽东，“反帝反封建的爱国民主运动”。最学究的论断来自于思想史家，称之为“反传统的民主主义”。这三种名称都是双重的，不是只反一极，而是反两极的。“启蒙”、“反封建”和“反传统”是一致的；“救亡”、“反帝”和“民主”是一致的。这两个极，一极是文化态度，一极是政治态度，两个环节结合非常紧密。五四运动用政治事件来指称文化运动，本身就表明政治和文化是紧密联系在一起的。如果没有五四运动，这段时期的文化运动是没有指称的。然而，这两极的主次、本末却是个复杂的问题。掌握话语权的知识分子，认为文化是根。但五四运动的命名方式表明，文化运动的意义是被政治确定的。胡适、陈独秀当时已是中年，而年轻的一代之所以会卷入新文化运动恰恰是因为政治的刺激，文化运动的目标最终偏到了政治上。也就是说，文化运动的任务是科学和民主，但最终目的是为了建立现代国家与现代社会，等到这个政治目的实现之后，文化任务也就完满了，没有必要单独地存在。一个更强大的国家建立以后，启蒙可以算是完成了。众所周知，“五四”之后出现了不断激进的革命运动，革命是以建国为目的的。建国后，伴随革命的文化任务也就告成了。从历史上看，这是一个事实。但是现在的思想史家不这么看，认为这只是革命者对“五四”的一厢情愿的描述，他们有自己对“五四”的看法和反省。

如此，我们就要进入反省的第二个层面，如何反省“五四”以及反省的困难。对“五四”本来是没有反省的必要。1939年毛泽东在延安的时候，已经对“五四”作了一个系统的、清晰连贯的描述。《毛泽东选集》中也不止一次提到五四运动，五四运动对于中国共产党有着不可割裂的重要意义。毛

泽东指出：首先，五四运动为中共准备了干部，没有五四运动就没有新中国的建国者，建国的主力军来自五四青年。具体地说，这是指和工农相结合的青年知识分子。第二，五四运动蕴含了后来知识界的一系列论战，“问题与主义”、“科学与玄学”、“科学与人生观”等等。其中有一场对于新中国的革命建国至关重要，即中国社会性质问题大论战。它消除了知识青年由于好学深思容易带来的行动上的迷茫，使得中国未来的道路非常清晰。当时的知识青年，对于到底是跟着胡适之先生还是陈独秀先生走，其实是有争论的、迷茫的。我们今天看杨沫的《青春之歌》，其中就很清楚地表现了当时五四青年内部的分歧。革命青年最后抛弃了胡适这些人。原因何在？有一点是值得我们注意的，就是胡适主张实验主义，但是当时中国许多的现实问题，比如社会是什么性质？处在什么历史阶段？以后应该怎么做？这些问题实验主义都没办法解释。当时行动的人要求的则是对这些问题完整确定的回答。青年们要求清楚地知道，历史该怎么发展，如何投身到历史的大势中去。这些问题需要一个史观来解决，需要一种历史必然性来告知答案。社会性质论战的结论是，中国现在是半殖民地半封建的社会，当前的根本任务就是反帝反封建，打倒代表地主阶级与买办阶级利益的政权。这样的结论给五四青年一个清晰一贯的答复。因为理论是要指导行动的，纯粹为理论而理论的生活在那个大时代是反常的。社会性质论战的伟大贡献是，标明了中国革命的历史正当性。《毛泽东选集》中对中国近代以来一些问题的分析总结中，在中国革命本身的正当性叙述论证中，包含了对五四运动的认定，五四运动的性质与中华人民共和国的正当性已经紧紧地绑在一起，交织在一起。这个问题在建国前是有的，建国后已经尘埃落定了。

改革开放以来，关于五四运动的争论重新产生，这意味着从 1949 年到改革开放的这 30 年出了问题，借着重新讨论“五四”来讨论政治正当性的问题。1980 年代的青年热情很高，试图在中国接续“五四”的精神，把启蒙运动在新的历史阶段里升华。政府认为 1980 年代应该进行新长征，知识分子认为应该进行新启蒙。这样一来，“五四”成了青年拿来清算前 30 年，特别是清算“文革”的武器。1980 年代的主流调子认为：“五四”反对封建专制，

而“文革”的封建专制达到了顶点。这种论述本身就有些困难。首先，“五四”和“文革”是有内在的联系的，“文革”的发动者是“五四”的参与者，非常真诚地把“五四”最重要的理想在“文革”中一一实现了。以“五四”的两大主题而言，科学就意味着摆脱原来的文化传统和迷信思想，用哲学和其他自然科学、社会科学门类来指导社会生活和生产实践；迷信就是传统、孔家店、孔教。科学首先表现为对传统的否定性态度。“文革”时期，全民学哲学，农民甚至用毛泽东思想指导养猪，用科学指导一切生产实践，而不要经验和迷信，这实际源自于“五四”将科学的地位拔高。另一个主题“民主”，文革的发动者希望用“四大自由”、用人民群众的造反运动来回应对民主的要求。造反有理就是民主，这里的民主是针对贵族制、君主制而言的，因为贵族制、君主制不存在造反问题，只有人民群众才谈得上造反。“大鸣大放大辩论大字报”，代表的就是群众性，也就是“大民主”。所以，怎么看“文革”，这其实和怎么看“五四”是紧密地联系在一起的。

这里，我们可以发现反省“五四”有个极大的困难或者说两难，包含了两个方面。首先是五四运动包含了中国革命的正当性论证，与这个论证紧密结合在一起。所以，归根结底，反省“五四”的危险在于动摇现代中国的建国正当性。另一方面，不反省“五四”，任由五四运动对于传统的那些消极意见占据社会的主流思想，动摇的则是现代中国的统治正当性与历史归属感。中国和美国那样的移民国家不一样，它的统治之道、治理之术，如欲行之有效，大多是要从传统资源来的，而不是建立在契约或者所谓按照自然法或者神法新订立的宪法上。现代中国的疆域基本上是清代的疆域，略有损失；行之有效的治理术也具有相当的传统成分，比如中央与地方的关系，主导民族与少数民族的关系等等。另一方面，现代国家历史上的正统地位论证，首先应当从儒家的史学来。政权需要有一个历史上的正统性。如果不反省“五四”，现代中国的历史认同从何而来就成问题。中国的爱国主义是有历史认同的爱国主义，而不是基于契约的共同体认同。契约论是对历史的抽象猜测，如用以指导现实，那是不折不扣的颠倒妄想。

这个两难如何解决，这就要进入这个问题的第三层面。我们可以尝试两

种处理方式。第一个方面可以把儒家和现代中国的关系，甚至同中国革命的关系从积极的方面进行思考；第二，我们重新思考文化和政治的关系，应该主动把文化和政治区分开。

儒家和现代中国的关系，乃至儒家和启蒙之间是不是有一个水火不相容的关系，只能非此即彼而不能共存呢？我们其实可以翻转过来思考。“五四”被称为中国的启蒙运动，无非是因为有些地方和 18、19 世纪欧洲启蒙相似，这个也是绝大多数思想家认同的。回过头来看，欧洲的启蒙运动有个非常有意思的现象，有些重要的启蒙人物在很长一段时期以中国文化为楷模批判当时的西欧特别是法国的现实，其主要资源是儒家特别是理学。他们的启蒙是用儒家的资源去对付欧洲意识形态的支柱——基督教神学，以重新思考绝对主义国家的哲学基础。我们一直对这个方面缺乏足够的重视，认为伏尔泰这些人对儒家说这么多好话不过只是雾里看花，没有亲身体验，是把对欧洲未来的美好想象投射到中国上去了。朱谦之先生写过一部论述中国哲学对欧洲启蒙运动的影响的著作，其史料的分析与整理非常清楚，但是这本被归为中西交通史的专著，很少有人从思想史上加以注意。其实朱先生这本书可以说是他本人的忏悔之作。他是直接参加五四运动的青年学生，而且是无政府主义派别的领袖之一。这样的一个人写了这样的一本书，本身就说明一个意味深长的事情。在这本书里，他试图给我们一个新的视角，像真正的启蒙哲人那样去看待儒家和启蒙的关系，儒家和现代性的关系。我们应该认真地去看待如莱布尼茨、伏尔泰这样的先贤们对儒家究竟说了些什么，为什么要这样说。启蒙哲人为什么对儒家这么推崇？

这其实可以从两个方面来看。一个方面，宗教问题。哲人的大敌是神学家，哲学首先要处理哲学探讨的和神学教导的东西之间的冲突矛盾问题。西方社会一直到现在都是宗教社会，也就是说民众的基本信仰都是建立在教义以及某种神学之上的。启蒙哲人认为儒家那里找不到人格神（像基督教的耶和华那样有名字，可以和人对话的神）的地位。启蒙包含这样一种基本看法：相信人格神就是迷信，迷信就是愚蠢。在儒教的前后形态中，特别是他们喜欢的宋明理学中很难找到这样的最高人格神的理论地位——康德哲学还要留

下上帝做公设给道德奠基，而理学是根本不需要这个的。今天我们学中国哲学的学人可能无法想象，18世纪的西方把朱熹看成唯物主义者，因为他的思想里丝毫没有神、人格性精神实体的地位。另一方面，当时的传教士给欧洲关于中国社会的报道里，所描绘的是康熙雍正朝的中国，法国人一看，自惭形秽。中国当时管理着相当于全欧洲面积的大片土地，历史漫长、传统辉煌、民族与地域关系复杂，但又如此秩序井然，特别是中央完全能够驾驭地方以及贵族豪强。法国这么小的国土，还是政出多门、豪强林立，法令无法贯彻。他们十分羡慕这样一个中央集权的大帝国。他们正确地观察到，统治这样一个大帝国是按照自然法运行的，而不是按照神法运行的，因为理学系统并没有作为意志法主体的人格神。天理，翻译成西语就是自然法。这就是他们所推崇的宗教和政治的两个方面。这两方面对儒家的描述应该说得其大体，可以说基本准确。相反，我们现在对儒家的描述则很少从这两个方面去考虑。其实这两方面才是最重要最根本的方面——国家政权正当性基础在哪，人应该怎样生活的根基又在哪。所以我认为我们今天最好从儒家和启蒙的积极关系入手，去考虑这个问题。从这个角度看，儒家并不是陈旧的破烂，它代表了一种睿智温和的现代思想。

与欧洲启蒙，包括受其影响的五四新文化运动那种激进的现代思想，以及直白的无神论传统不同，虽然儒家传统不承认有神，但对一般民众来说，则可以且必须神道设教。这种思想与成熟明智的现代思想非常接近。不能简单认为现代西方一定是反传统、反宗教的。我们可以看看美国社会，总统选举时辩论总会由一方挑起一些生活方式上的伦理议题：堕胎、同性婚姻、女权主义等等，因为这些论题是能刺激宗教感情的。这种选举战的背景是绝大多数选民都是基督教徒，要照顾他们的宗教情感。共和党的政策总的来说是有利少数富人的。但为什么占多数地位的中产阶级与穷人会投票支持代表大资产者的共和党？因为他们成功地诉诸了民众在文化与宗教上的保守情绪，甚至成功地利用这种保守情绪促使民众选择一个在经济政策上对自己不利的党。

我们需要对“五四”作这样的总结，把文化和政治方面反过来，用一

种不同于 20 世纪 80 年代前辈的方式去考虑“五四”以及“文革”。对“五四”的文化方面批评得多一些，对其政治方面肯定得多一些。“五四”的政治结果是建立一个统一强大的、独立自主的、不再受威胁被欺凌的国家。而其文化方面，则需要我们多多逆向思考。希望中国的未来，是在一些明智的青年手中，他们会对中国（包括古代传统与革命传统）带有温情和敬意，带有冷静的思索和自信的肯定。我们现在需要吸收能接触到的一切思想，全面地调动、综合这些资源，让它们在我们的头脑中组织成相对完整的体系去应对现代的危机。因为现在也许没有任何一种单独的资源能去应对目前这样一种复杂的内外危机。儒家传统没有遇到过宗族解体之后的社会；资本主义传统没有遇到一个无产阶级政党长期执政的、扶持引导并且规范民间资本的共和国；马克思主义传统也没有遇到过实行市场经济的社会主义国家；自由主义者也没有遇到如此广泛复杂的世界体系危机。面对这样复杂的社会现实，态度要从容，需要谨慎、勤奋和耐心。

从两个三十年到三个三十年^①

——纪念五四运动九十五周年

五四运动九十周年之际，在《五四运动与现代中国》（《思想史研究》第七辑，上海人民出版社）的编者序中，我对上世纪 70 年代末以来五四运动的研究与评价史做了如下概括：

在中国现代思想史、政治史与社会史的一些重要关头，对五四运动的每一次探讨与评价总能带来新的历史兴趣与现实效果，甚至可以说是某些重大历史转折的先声……上世纪七八十年代之交，关于五四运动出现了不同于正统的史学描述……另行回顾过去是为了走向别样的来。无疑，新描述并不出于所谓单纯的客观史学兴趣，其重点也并不在于对五四运动进行孤立的评价，而是试图突破革命的历史目的论，探索另外的历史叙述框架与社会建设蓝图。这是上世纪 70 年代末以来五四运动所引发的一切论争的实质……1980 年代的思想解放运动将自己指认为接续新文化运动的新启蒙运动。这固然意味着它对五四运动政治激进主义面相的温和反思与潜在拒绝，但另一方面却也同样表明它继承了后者激进的反传统文化话语……1990 年代以来，政治自由主义

^① 此文应报纸邀请撰写，删节版发表于 2014 年 4 月 25 日《中国社会科学报》。这里是全文。阅读本文可以参照收入本书的关于五四运动的其他文章，以及收入《儒家与启蒙》中的《五四、儒家与启蒙》一文。这是作者关于五四新文化运动所写的最晚近的文章。

与文化保守主义先后兴起，几乎将批判的锋芒一致对准了中国革命复杂的激进主义思想资源，中国与欧洲的启蒙运动同样遭到检讨……由于在政治与文化两方面遭遇双重否定，五四运动的思想史地位大抵降到了诞生以来的最低处。

时隔五年，这些话仍然大体有效。不过需要补充新近的情况。五年以来，国内的五四运动研究表现出了不同的方向。第一是上述保守主义倾向的继续发酵，对五四运动的否定从部分转到了整体。锋芒所及，从救亡转到了启蒙。第二方向则是在重新认识五四运动复杂性的前提下，在五四启蒙与儒家传统之间发现某种辩证的连续性，让五四精神和传统文化相互限制、彼此融合。这大概算保守思潮里有现实感的中道派。第三个可能的方向则是把五四放到整个20世纪的资本主义全球危机和中国革命史、建国史的背景上把握，特别是从新中国的奠基和道路回看五四运动。在第三方向努力的人比较少，但这也许是很有前景的。

下面把这三个方向结合起来评论。

虽然具有不同来源和动机，一个在复杂光谱下仍具某种共通性的保守主义思潮正方兴未艾。此思潮中的激进派表现出了全面否定五四运动，特别是其启蒙方面的倾向。这大概是五四运动研究史上从未有过的。

如果说，李泽厚试图用“救亡与启蒙的双重变奏”来区分五四的不同面相，并选择继承启蒙精神的话，那么在新兴保守主义那里，对启蒙本身的尖锐批评丝毫不亚于李对救亡的反思。这看起来是对李泽厚的否定，实际上是把他终结革命的逻辑贯彻到底了。保守派在这一点上是正确的：启蒙和救亡是一个声部的，不存在什么双重性。启蒙是救亡的前提，救亡是对启蒙诉求的实现。五四青年的救国并非源于士大夫的朝堂意识，而是属于全民国家意识。现代国家意识及民权意识的普遍化和实体化，才是五四启蒙的最终目的，是新青年的“爱国主义”不同于传统“兴亡有责”的关键所在。现代爱国主义不为儒家传统德目所涵。虽在理论上双方或可有所调和，但在特定历史情境下，儒家制度与文化的某些特征（君权、父权、夫权、绅权、宗族制度等

等)，以及某些尊孔的政治势力(例如旧官僚及地主阶级的政治集团)，和五四一代兴起的新爱国主义仍不可避免地发生冲突。这是中国革命精神在五四时期不得不与儒家传统明确决裂的重要缘由。那时的儒家还是太旧了，还没有准备好为现代国家提出一个完整的新叙述。儒家传统遭受的磨难归根结底并非来自五四，而是来自现代国家建立的历史逻辑。只有认清这一点，只有真正地解释而非攻击革命主导的中国现代史，这一代大陆新儒家——除了少数清醒者——才能从还乡团式的仇恨和悲情中解脱出来，更始重生。这就叫知天命。不过现在看来他们远不如梁、熊甚至冯，在政治情怀上倒是和他们无端鄙视的港台新儒家毫无二致。

五四精神是中国革命精神的组成部分，对待五四的态度包涵着对待中国革命的态度。这是保守主义思潮批评五四的隐秘出发点。但某些鲁莽的保守派忽略了，人民共和国是中国革命的产物，对待中国革命的态度也影响了对待共和国的态度。五四运动是上了人民英雄纪念碑的，是不折不扣的共和国基石之一。否定五四运动不可能不触及共和国。从否定革命出发，导致寻求某种“革命”，从而走到自己的反面。这就是鲁莽保守派的“辩证法”。

处理五四运动，或者不如说处理革命和建国的关系，需要某种表现为历史观的、真正的政治智慧。这与处理建国后两个三十年的关系实质上并无不同。1949年上推三十年，正是五四之年。1949年的建国者(the founders)，正是从五四一代中分化出来的、与工农相结合的知识精英。不错，五四运动的确是知识分子运动，但五四运动的历史归宿则已是唤起、整合和组织民众的运动。没有对人民的唤起、组织，没有国族意识的建立，现代国家是不可能存在的。人民主权的现代国家的内在起源无非是：具有传统背景的精英突破传统，打破或改革旧的、狭隘的政教秩序，全面组织民众。哪个政治派别能动员和组织更多的民众，哪个政治派别就有更多的、更合理的建国能力。一部现代中国史，孙中山、毛泽东、梁漱溟等人的得失成败，只能以此去解释。

启蒙不可或缺，但本身不是目的。宗教改革与启蒙是将传统臣民组织为国家主权者的必由之路。缺少这两个环节的文明无法进入现代。由于儒家的

宗教改革尝试（阳明后学及康有为的努力）没有成功，它无法分担组织人民的任务。五四运动只能背负起比欧洲启蒙更沉重的使命。在启蒙群众之后，中国的社会改造者必须把围绕宗族祠堂建立的传统社会重组为普遍同质的政治体（这就是“反封建”的现实涵义）。由于没有教会传统，他们必须白手起家，直接向最具组织能力的布尔什维克学习（也有向基督教会学习的尝试）。任何民众组织都需要领导和精英，尤其是出身平民的精英。儒家虽无一神教构建普遍同质组织的经验，却不乏通过非神学的理性教育选拔平民精英的优良传统，这在列宁主义的组织构架下可以得到有效的挪用。这同时也是五四运动中的温和派别（例如冯友兰和沟口雄三在梁漱溟身上发现的所谓“另一个五四”）在儒家那里找到的，可与启蒙理性传统对接的地方。

今年同时也是“一战”爆发一百周年。五四运动乃至启发了五四运动的俄国革命，都属于“一战”的后果。“一战”是帝国主义国际均衡体系破裂的产物。“一战”表明，中国已比晚清时更彻底、更主动地卷入了国际体系。老大的东方帝国（俄罗斯、土耳其等）为避免败亡，只有快速工业化。这必然导致破坏旧的土地制度以及与此相应的贵族-士绅政治及文化。变革是惨烈的，需要强大的中央政权和意志坚定的改造者，需要全盘重塑人民。俄国如此，中国也是如此。厘清这些历史情境和脉络，多少有助于回应对五四运动的学究式批评。“反帝反封建”、“科学与民主”等在语义上引起许多争论的口号，是应该而且可以获得“语用学”论证的。

论中华政制

——儒法关系对现代中国的意义^①

各位同学，今天很高兴，能够收到少年中国学社的邀请，来跟大家交流一些看法。上学期王军军约我的时候我的理解就是做一个小型的座谈会，今天除了我们的一些同学，政治系的老师也过来，所以大家有机会从各个不同的方面做一些交流。首先我要说为什么接受王军军的这个要求，我承认我被你们这个名字吸引了，我不知道少年中国学社是什么时候成立的，这个名字气象蛮大，而且十多年来学校的其他社团没有给我这样一个气象很大的印象，因为它把中华民族志士仁人的传统和现代青年的使命接在一起了。而且这个社团的名字实际上已经点出了我今天要和大家一起讨论的问题，就是中华文明和现代性的关系问题，这其实是很长时间来我一直关心的问题，我相信也是大家作为少年人、中国人一直关心的问题。

我理解，少年中国说的始作俑者，像梁启超这代人，提出这个口号，少年就代表现代，中国就代表旧的中华文明。也是标出了 1840 年以来中国人问题的两个方面。中华文明和现代性的关系问题是一个老问题了，之所以不断被提出来，是因为它很难解决。为什么很难解决？经过初步的思考，我发现其中包括了一个两难性的问题。

^① 2004 年 10 月 21 日于复旦大学少年中国学社的所做演讲之录音整理稿，收入本书时标题也与演讲时的有所不同。此文从未发表。文末有问答，丁为作者。

首先，现代性有很多方面，许多思想家给它归出不少特征，这些特征中我自己觉得最核心的是，现代主权国家的建立——其他方面的特征都可以以这样或者那样的方式追溯到这个特征。现代国家学说是脱胎于近代政治哲学，特别是主权理论的，它的思想资源应当追溯到马基雅维利及以后博丹、霍布斯以来的西方现代政治哲学。这个是现代性的层面，也就是说，现代性的含义里包含着对中华传统文明的以某种方式的否定和拒绝——有人直截了当地说，中华文明是开不出新的政治格局的，所谓老内圣开不出新外王，这个问题有很多争论，但是大体上我们会认为中华文明的旧传统是开不出现代国家的，所以这个国家要变成一个少年国家。“周虽旧邦，其命维新”，她这个命后面的传统完全要变成一个新统。提“周虽旧邦，其命维新”比较多的就是冯友兰先生，冯先生写过一个《新理学》，后来写过《新原道》，讲自己的学说在中国思想发展史上的地位，最后讲到自己的新统，其实也就是新实在论的东西。这么一个讲法总之都认为我们旧的中华文明至少是不能直接地产生现代性的。但这里有一个两难的问题，就是现代性国家的建设，国家不是一个原子式个人的偶然聚集，而是一个有历史生命的共同体，所以成员之间结合成国家，得有一个活生生的文化传统做背景。这个传统，共同的生活方式，是国家赖以建立的基础，在某种意义上，民族认同是现代国家的基础。这样一来，因为中国现代国家的要求不是从中华文明固有的含义里面产生出来的，所以它就与中华文明之间就有一种紧张的关系。如果说中国要成立现代国家，但是在这个要求之下又拒绝中华文明的传统的话，那么现代国家恐怕很难建立起来，因为它把原有的可以作为民族认同基础共同传统都抽掉了。这个问题那些鼓吹和旧文化决裂的中国现代化代表人物实际上是看到的，所以他们在政治上建立中国现代性，即建立新中国所作的理论准备中，有个非常重要的方面就是要建立新文化，我们知道五四以来，新文化问题一直是和政治问题交织在一起的。上世纪 40 年代初毛泽东在延安写《新民主主义论》时，演讲的题目原来不叫《新民主主义论》，而叫《新民主主义的政治和文化》，其中文化谈了很多，后来成书的时候才改名叫《新民主主义论》。

这个文明和国家的冲突关系，是理论和实践上一系列纠缠不清的问题的

核心。如果我们用两个人的名字来分别指称中华文明和现代中国的话，我愿意用孔夫子代表传统文明，用毛泽东代表现代中国。所以这个问题就是孔夫子和毛泽东是什么关系？这是象征性的说法。孔夫子的儒学在中华文明的传统里占有主流的地位，毛泽东的名字在现在对某些人来说比较忌讳，但他是中华人民共和国的 founder，他对共和国的政体的理解和解释，决定着我们当下政治世界的基本处境。我觉得用这样两个名字把这个问题标出来还是有一定根据的。怎么样解决这个问题？——从表面考察，发现有一种紧张的关系。这个问题涉及：第一，中华文明究竟是什么？——它的文化和政体的实质何在？这个问题是非常宏大的，其实很难匆忙作出结论。第二，中国现代国家的实质究竟是什么？其实也就是，孔夫子和毛泽东的道究竟是什么？

我今天想从一个比较小的方面来梳理这个问题，这就是毛泽东对孔夫子的批评。毛泽东对孔夫子的材料是很熟悉的，比在座的绝大多数同学都要熟悉，比梁漱溟这样的儒家都熟悉。同时孔夫子是毛泽东的一个情结，他在现代中国建立自己新的国家和文化的时候，隐隐然把孔夫子当作最大的对手。有一些话，不同的讲话，我们可以发现，是有参照物的，实际上是对着孔子或者是儒家的传统来讲的。但正面的、直接的批孔是很晚的。如果不考虑晚清谭嗣同这拨人，近代中国最早的批孔是五四运动，毛泽东和五四运动保持着一定清醒的距离。虽然他也是在比较偏远的城市（长沙）办了一个刊物和北京的新文化运动遥相呼应，但是他毕竟不是五四主将的一员。据史料说，1919年、1920年五四新文化运动闹得十分厉害的时候，毛泽东干了一件很奇怪的事，他到曲阜去了，四处流浪，后来到上海，给人家打工。那个时候毛泽东就孔夫子究竟想过什么问题，我们不知道。早年毛泽东除了孔子本人的著作，儒家传统的其他东西，他是学的，而且是很喜欢的。他是船山学社的成员，王船山是明末的大儒，毛泽东还受过颜习斋、曾国藩等的影响，党史一般说这个是毛泽东作为马克思主义者以前的庞杂的理论来源。当然这个理论来源对于毛泽东，不仅在学识上，还在观点、政治风格上，都有一些隐秘曲折的影响，这个需要做一些充分的思想史工作才能把毛泽东思想中儒学的背景梳理出来。这个工作是非常有意义的。

今天我们先讲他“文革”里面批孔，批林批孔运动，先是批林彪，后来是批孔子，这个运动的发起是因为毛泽东写了一首打油诗，批郭沫若的：“郭老从柳退，不如柳宗元，名为共产党，崇拜孔二先。”——郭沫若以前写的《十批判》书里面对于孔夫子，还没有后来作为一个共产党理论家应有的那种批判态度。毛泽东批孔的理由，在诗里看，和柳宗元是一样的；后来又有一个传说中毛泽东写的七律，但据考证可能是江青写的：“劝君少骂秦始皇，焚坑事业待商量。祖龙虽死魂犹在，孔学名高实秕糠。百代都行秦政法，‘十批’不是好文章。熟读唐人《封建论》，莫从子厚返文王。”^① 理由是差不多的，两首诗精神实质一样，总之是从柳宗元的《封建论》——这是当时干部升级考试的必读教材，当时还要读《盐铁论》——找的证据。毛泽东对孔子的批评最重要的一点，是孔子的“道”、儒学是“封建”的，这个“封建”不是我们现在说的封建主义的意思，而是西周礼乐文明的“封建”，是领主之间宗法关系的“封建”，实际上就是周礼。为什么批评孔子的理由就是赞美秦始皇的理由？因为秦始皇把封建制给结束了，搞了郡县制大一统的天下，消灭了贵族世袭领主的封建制，奠定了中国之为中国的基本规模。后来甚至毛泽东自己在某些场合讲“我就是秦始皇加马克思”。有些知识分子不明事理，以为批毛泽东是秦始皇就能把他吓倒，毛泽东说秦始皇算什么——实际上毛泽东是喜欢说狠话，其实没坑过什么儒，章伯钧不还是有很高的生活待遇吗？“大部不抓，一个不杀”是基本的政策，手上没有这些血债，是吓唬吓唬他们，顶多让他们去去五七干校。党内有人批评他“以马列为衣，执秦王之法”，以为给毛泽东贴上秦始皇的标签就能把毛泽东批倒了。

这就有两个问题，第一个，儒家怎么看秦之前的封建制度和秦之后的大一统的制度？第二个问题，评法批儒，把中国思想史变成了儒法两条战线的斗争，那么法家传统究竟是个怎么回事？它和儒学是个什么关系？为什么提这个问题呢，因为我们发现，在“文革”中作为法家代表人物抬出来大加赞

^① 中共中央文献研究室：《毛泽东年谱（1949～1976）》，中央文献出版社，2013年，第6卷，第490页。

扬的人物，都是不折不扣的儒家。而法家师承荀子，韩愈说荀子：“孟氏醇乎醇者也，荀与扬，大醇而小疵。”比孟子差一点，但还是大儒，后来的王安石、魏源、龚自珍，“文革”里面都把他们当成法家的代表人物，但他们的的确确是儒家——而且不是我们说他们，而是他们自己的理解、自我标榜就是儒家。

接下来一个问题：毛泽东赞美秦始皇的理由究竟是什么？是不是像一些知识分子说，秦始皇焚书坑儒，毛泽东也焚书坑儒，所以跟秦始皇是一样的？还是有其他理由？说马克思加秦始皇，并不是说一个焚书坑儒的马克思就是毛泽东，而是还有一些其他理由。这个理由很可能是在政治制度上，毛泽东建立的政治制度，也就是人民民主专政，和秦汉以来的中国政治制度的关系究竟是怎么样的。

我们先来分别看一下这几个方面。首先儒学怎么看封建问题，怎么看秦汉的大一统的政体，他们到底是不是顽固地站在奴隶主贵族、封建的立场上，反对地主阶级中央集权的大一统的政治，孔子是不是真正尊周，是不是“郁郁乎文哉吾从周”，关于这个问题，儒家内部也有很大争论。现在比较时髦的公羊学，里面也有一个孔子的形象。公羊学涉及复杂的问题，但是里面彰显出来的孔子形象很新，公羊学里面大体有这么几个要点：首先它“大一统”（“大”是动词，张大、尊崇的意思），“张三世”（据乱世、升平世、太平世），在《礼记·礼运》篇里面提到两个时代（大同、小康），据康有为说，《礼运》篇是对春秋公羊学的一个记，《礼记》有意地不提据乱世。公羊学还有讥世卿，对世袭贵族执政制度持批评的态度，还有民贵君轻这个理论。至少公羊学里面表现出来的孔子形象，和毛泽东骂的孔子的形象是不沾边的，恰恰不是崇尚西周封建制度的形象。

接着来看儒家是怎么看秦汉政体的这个问题。我找了一些材料，近代鼓吹秦始皇的虽然让知识分子大为惊诧，但是毛泽东不是第一个站出来鼓吹的。前面有一些很有学问的大知识分子也是赞成秦始皇的。头一个是章炳麟太炎先生，章太炎也是喜欢语不惊人死不休的，但是他的话有道理，他说话：“人主独贵者其政平。”就是说君主专制比贵族制好，因为他的政体平等。“不独

贵则阶级起”，否则就有贵族的上下阶级起来了。章太炎对秦始皇的赞美比毛泽东还要厉害，毛泽东后面没有说什么理由，章太炎把秦代的政体和我们认为是中国大一统中央集权盛世的汉朝来比，说秦朝比汉朝好，如果秦始皇来统治，不可能有外戚，秦始皇的子弟都是庶人，执政的人都是功臣良吏，而且如果秦始皇来统治，还不可能有党人之争——章太炎说党人之争虽然知识分子很喜欢，但是很坏很坏的东西，用党派政治意见把政体全部搞乱了。

还有一个是钱穆宾四先生，他有个有名的小册子——《中国历代政治得失》，这本书从汉代开始讲，一开始说，秦汉以来，中国才开始有统一的中央政府，所以谈中国政治史就得从秦汉开始，以前谈不上有中国的政治史。为什么不谈秦，他说秦是汉的开始，汉是秦的完成、延续，所以谈汉就行了——这个跟刚才那个“百代犹行秦政法”的精神是一样的，后来中国的王朝有更替，但是基本的政治架构就是秦朝奠定的。钱穆先生还做了一个考证——这个考证让我们比较吃惊了——他说《大学》、《中庸》成书是在秦朝之后的，而且是齐鲁的儒生媚秦做的——这句话我觉得有些过了。他做了些考证，这两本书里面提到秦世，有贊成书同文、车同轨的讲法。

我们至少可以有这么一个结论：秦汉政体上是一致的，君主统治风格是另一个问题，就政体来说，秦始皇的专制制度甚至比不上康熙和洪武，因为它是有宰相制度的，是天子和宰相共同治理的。而且儒家对这个政体不是一味否定，而是有条件地肯定。因为公羊学是在西汉才兴盛起来的，按照公羊学的看法，汉朝的制度也就是秦朝的制度是小康世的，家天下，不是据乱世，反正是中不溜的时代。当时有些公羊家太理想化了，上书让汉朝的天子禅让，小康也不要了，做个大同的天子吧，不要家天下了，后来当然就被杀掉了。不管怎么讲，公羊家会觉得秦朝以来的政体是一个可以有条件肯定的政体，小康世怎样变成大同世只是一个时机的问题。

我们刚才举的这几个代表人物，章太炎和钱穆、毛泽东三个人的政治立场是完全不一样的，章太炎喜欢北洋政府，自修年谱修到 27 年，蒋介石统一中国了，就不称民国了，民国那年就完了，因为那是地方伐中央了，他不承认党国的——他有这个资格，他是光复会的老成员。钱穆的政治立场大家

是知道的，他所以不回大陆也就是因为他的政治立场是站在南京政府那里的。至于毛泽东，那大家更清楚。这三个政治立场完全不一样的人居然对秦汉政体作出了一致的判断，这个问题难道不值得我们去深思吗？

至少在毛泽东那里，人民民主专政的政体是否有传统的正当性？这个问题我觉得要慎重地考虑，我们不要急于把它和传统挂钩，但可以做一些尝试：除了把毛泽东放在马克思主义的背景上考虑，还可以从其他谱系上看一下毛泽东的思想和他对中华人民共和国政体的描述。人民民主专政政体的自我理解是什么？这个我们不能空口来讲，还是要有一些文本的根据。我找到一个一般人可能不十分注意的文本，毛泽东 1949 年 6 月 30 日写的《论人民民主专政》，大家一般都以为他的《新民主主义论》是一个很重要的文献，但《论人民民主专政》在发表时机上是很独特的，它是中国共产党成立 28 周年发表的，另外马上就要开国了，实际上当时大局已经定下来了。毛泽东用非常凝练的笔触回顾了近代以来中华民族争取独立自由的历史与中国共产党的历史，从他的角度做了高度的概括。其中有一些话作为语录后来传得很广，但是整体的梳理比较少。今天我们没有足够时间把文本比较细地讲清楚，只是给大家从另外的角度——也可以叫现代政治文本的诠释学角度——看一下。

毛泽东这篇文章第一段写了一大段实际有些离题的话，他没有直接讲人民民主专政是什么。这一段最后一句说“为着说清我们在下面所要说的问题，在这里顺便提一下这个人类进步的远景的问题”，这第一段全部讲人类远景的问题。远景是什么，他说的理由肯定让当时的中国共产党人看不懂，他说，“消灭阶级，消灭国家权力，消灭党，全人类都要走这一条路的，问题只是时间和条件。全世界共产主义者比资产阶级高明，他们懂得事物的生存和发展的规律，他们懂得辩证法，他们看得远些。资产阶级所以不欢迎这一条真理”，这是真理，这就是共产主义，但是这个共产主义后面他讲，共产党和工人阶级要做的事情、整个历史使命是“努力工作，创造条件，使阶级、国家权力和政党很自然地归于消灭，使人类进到大同境域”，讲完说“顺便提一下人类进步的远景的问题”——共产主义就是大同。接着，他下面开始回顾党走了二十八年，这个历史是什么。他讲这个大同是不是偶然讲的呢？下面又

一次出现了“大同”，而且出现了康有为这个名字，他是回顾 1840 年以来中国思想界走过的艰难道路的时候讲的，“康有为写了《大同书》，他没有也不可能找到一条到达大同的路”。后来我做了一个统计，非常有意思，在这篇文章里面提到最多的人是孙中山，比列宁还多，马列合在一块儿提了大约八九次，孙中山大概提到十四次，蒋介石也提了不少次，但孙中山更多，康有为提了两次。

毛泽东对康有为的熟悉程度可能超乎我们的想象，我们知道青年毛泽东一度很崇拜康梁，当时他做了个政治安排：让孙中山当总统，康有为当总理，梁启超当外交部长，当然后来他觉得这个有点可笑。但是不是他变成马克思主义者之后就不看康有为了呢？他的秘书逄先知在《毛泽东的读书生活》（生活·读书·新知三联书店，2009 年）里讲，解放后毛泽东隔一段时间就要看一段康有为的书，这个是明明确确讲的——这个史料在某种意义上等于是以前的帝王起居录——这是很重要的——而且是反复地看。比较好玩的是这个《论人民民主专政》还提到一个儒家，可能你们也不会想到，他用非常特殊的方式提到了朱熹。我把这一段读一下：“宋朝的哲学家朱熹，写了许多书，说了许多话，大家都忘记了，但有一句话还没有忘记：‘即以其人之道，还治其人之身。’我们就是这样做的，即以帝国主义及其走狗蒋介石反动派之道，还治帝国主义及其走狗蒋介石反动派之身。如此而已，岂有他哉！”单独成了一段。这个方式就很奇怪。这个首先是引错了，朱熹原来说的“即以其人之道，还治其人之身”，不是这个意思，不是我们现在说的这个成语的意思，大家可以去看《中庸》的注。毛泽东完全可以用其他方式，如果他只想引用“即以其人之道，还治其人之身”这句话，或者如果他想提到朱熹，也可以说“朱熹说过即以其人之道，还治其人之身”，如果仅仅用这句话，这个效果是一样的——他偏偏说，“我们把朱熹其他的话都忘了”，这个意思讲得很清楚，其实是没忘。如果不这样说，直接说“朱熹说过”，可能会认为是正面引用朱熹。他把这句话弯出来，就是暗示他对朱熹性理之学的蔑视。

毛泽东在这篇文章的后面，历史回顾之后，讲了人民民主专政的基础，这个基础是什么呢？首先，不是大同，“我们现在仍然要国家”，因为当时资

产阶级反对派说，你们搞独裁，毛泽东说，可爱的先生们，你们说对了，我们就是要搞独裁。不是要消灭国家的权力吗，这说的是对的，但不是现在，国家是为了保护人民的，这个是国家的正当性，所以要有国家。那么按照大同小康的讲法，有国家的时代就是小康的时代——所以大家不要惊异，现在“小康”这个词是中国共产党对中国特色社会主义的一个描述。可能我想正因为如此，余英时对钱穆很不满说，钱穆晚年怎么搞的，开始崇拜邓小平了——邓小平提出有中国特色社会主义，钱穆就很感兴趣，但钱穆对毛泽东实在是误解太深了，因为有中国特色社会主义实际是毛泽东那时开始的。

自从毛泽东搞了整风以后，毛泽东思想就是中国化的马克思主义，现在也是这样提的，中国的社会主义就是有中国特色的社会主义。小康也就是尚未大同的时代，是仍然不能消灭国家权力的，为什么呢？因为需要国家权力来保卫人民。毛泽东为什么要提到孙中山，与孙中山的民权主义相关，毛泽东认为只要把孙中山的民权主义的一个方面改掉，就是成了我们说的人民民主主义或者新民主主义。什么方面呢，就是孙中山的民权主义是国民党领导的，只要把领导权问题解决掉，就是民权主义。最近好像有些法学家在写民权哲学，做这样一个阐释，这是有深意的，实际上，我党最早认识到这个问题的当然是毛泽东。

这是讲国家的正当性，国家的正当性就是在保护人民。那么人民又是怎样的呢？毛泽东在这篇政论里阐释了这个概念，人民民主专政的基础是工人农民城市小资产阶级的联盟，主要是工农联盟。为什么，理由很简单，他们占了中国人口的 80% 到 90%，他们是大多数。后面说，领导权一定是属于工人阶级的，但最后快结束的时候有个地方有个括号——“通过共产党的领导”，工人阶级当然是没有办法直接当领导者的。人民当中有农民，而“严重的问题是教育农民”，但是这个“教育”在这个文本里是从经济上讲的，他说小农经济太分散了，中国要工业化，要把农民的经济合在一起，走合作化的道路，所以这里的教育主要是指经济方面教育，而不是政治教育。最后毛泽东专门解决这个问题，现阶段民族资产阶级不能充当革命的领导者，对于资本主义是要节制而不是消灭，民族资产阶级是属于人民的，劳资矛盾在这个

角度是人民内部矛盾而不是敌我矛盾。

我们最后把人民民主专政这篇政论的观点换一个方式概括一下：人类最终是趋向大同的，但是现阶段仍然是有主权国家的小康时代，必须有国家政权作为专政机器，这个道路实际上就是对康有为孙中山道路的发展。康有为思想的来历就是春秋公羊学，孙中山提三民主义时也在一定程度上接受了儒家的观点，孙中山年轻的时候是非常西化派的，他接触儒家的东西最早实际上是英文的，是辜鸿铭写的《春秋大义》，他看了以后印象非常深，所以也是追溯到春秋，和康有为一样的。这个是第二点，现阶段有国家是小康时代。第三点，政权是归人民，但是领导权和治理权是通过中国共产党。基本的结论就在这个地方。再附加两个：第一是要教育农民，这个仅仅是从经济角度说；最后一个朱熹的话不要忘记了——如果我要写读后感，最后这点一定要提出来。

那么这里我们来看，公羊学的要点，刚刚我们提了，是“大一统”、“讥世卿”。毛泽东“文革”时候批孔，实际上理由就是：大一统，他说孔子实际是代表了奴隶主贵族封建制度的，当时这个时机提，政治家提和学院里书生是不一样的，肯定有当时形势的需要，就是中央和地方的关系和特权阶级变相世袭制的问题。中国提这个问题从来就是出于这个需要。“张三世”，很清楚，小康现在都已经写到中央文件里去了，小康的出典不是马克思主义——精神和马克思主义是一致的，但是字眼是在《礼记》里。“民贵君轻”，你们觉得毛主席是不是主张“民贵君轻”啊？我们从刚刚讲的《人民民主专政》里对人民、国家的解释，可以和他“文革”里面一些言论配起来看。“讥世卿”，世卿是什么？“文革”里面解释得最好，世卿就是持“反动血统论”立场的当权派。

所以，在这里，我们是不是能够在这个地方得到一个结论：中国的人民民主专政和毛泽东思想，在一定程度上是马克思和孔夫子的合流，至少在修辞上是这样的。中国共产党为了争取传统的合法性，用的修辞是这样的。我最后总结一下，通过这个文本，现在不能说是论证，但是可以让我们想到一些结论性的观点：儒学传统的历史叙述，是中国现代化实际发生过程中的潜

在资源，这个资源彻底地来讲，是不需要西方政治哲学的现代性神话的，而可以在儒家的经典里找到根源。人民民主专政的论证，从某个方面讲，是扎根在儒学的历史叙述当中的，但是小康政体是有统治者和被统治者的，领导者和被领导者的，这个政体的关键是什么——这个问题跟前面讲的不一样，那么顺理成章地下来的，这个政体的关键是对领导者的教育问题。西方现代政治哲学刚开始的时候，政治哲学的面目实际上就是教育，领导者实际上分为两种，比如说马基雅维利那里，这个问题就是对君主的教育问题，在维柯那里这个问题就是对大臣特别是法学家的教育问题。在儒家那里，这个问题是对领导者的教育，实际上就是对君子大人的教育问题，儒学的根底就是这样。但是如何着手进行这些教育，儒家传统里不同的流派有不同的道路，而且这些道路的冲突是非常重要的。被毛泽东以提到的方式有意不提的朱熹的道路就是性理之学的道路。孟子在中国地位那么高，当然是很早就设“博士”了，但是最高的时候是宋明理学把他地位提得那么高的，毛主席在党内批孔孟之道的时候，是针对党内某些派别的，是刘少奇和林彪。刘少奇写的《论共产党员的修养》以及“文革”中林彪的一些提法，狠斗私字一闪，就是“存天理，灭人欲”——毛泽东的嗅觉是非常灵敏的，他觉得后面的渊源是孟子。心性之学是儒家的一种，很可能也是毛主席创建的中国共产党人教育的一个潜在资源。时时勤拂拭，勿使惹尘埃；狠斗私字一闪念，灵魂深处爆发革命；存天理，灭人欲，就是这个。这种教育方式，我们不说有没有检讨的必要，事实上后来是被检讨的，毛泽东最喜欢的儒家，像船山、习斋对这些有很深的检讨，后来毛泽东看到林彪自勉的克己复礼这些话非常光火，可能这个光火不像我们想得那么简单。人民民主专政实际是我们现在所处的文明国家，是我们所谓政治文明的最终根据，政治文明就是今天题目上说的“政制”，政治和文明这两个词在西语中的渊源是一样的，都是从城邦来的。用一些我们可能比较熟悉的话说，现代政治的源头，就是前现代的古典政治思想。刚才我说的这番话，从一个侧面印证了这样一个结论：成熟的现代性的标志，就是现代性神话的终结或者说中国的现代化不等于西方化，是有自己的古典根源的。

我的谬论就发到这里，接下来欢迎大家一起来讨论，谢谢大家。

问者甲：儒家和法家到底有什么区别？儒家与法家有什么关系？

丁答：我有些想法，可能不一定是合理的。我一直觉得韩非和庄子是儒家的两边，它们从两个方面达到了儒家的极端。鲁迅曾经说过他中了韩非和庄子的毒了。毛泽东说，我的心和鲁迅先生是相通的。20世纪最伟大的两个中国人，鲁迅和毛泽东，在这方面是非常像，他们的形象，包括外表的形象、书法，都是互补的，互为表里。毛泽东是庄子那边在外面，韩非那边在里面；鲁迅正好是韩非那边在外面，庄子那边在里面。庄子有人说出于子夏，有人说是出于颜子。不管怎么讲，至少可以肯定，庄子对于孔子那套是非常熟悉的，但就是不做。“文革”里宣传的一些批孔的故事是从庄子里面来的。韩非和庄子是儒家的两翼再往前跨一步，但这一步是相当关键的。从礼再往前跨一步就会把“礼”变成“法”。

问者乙：丁老师，刚才您提到儒家传统中很重要的是对统治者的教育。我想问一下董仲舒对于统治者教育方式是什么，以及汉宋儒家教育方式的差别。

丁答：汉宋差别是宋人，尤其是清人是比较注意的。但是董仲舒和汉代其他的经学家还是略有不同的。大致上，董是读经致用的，对“经”的注重和宋儒相比是用另外的方式处理的。董仲舒是公羊家，现在有一些先生很喜欢把董仲舒的东西变成对君主的宪政限制，也就是天道对君主的限制，这个我觉得不好说。董仲舒是重礼的，这是可以肯定的，恐怕关键还是这个礼跟理学的理是有冲突的，但这两者不能割裂地看。有人说政治儒学和心性儒学是对立的，这个问题我不是这样看的，我认为两者是贯通的，贯通的地方就是教育，心性儒学的教育方式肯定可以是比较异端的，他们把格物致知和修身养性、坐禅这个方式连在了一起。

问者丙：前些天我读了《毛泽东与莫斯科的恩恩怨怨》，了解到毛泽东读

马恩经典，可能是为了从留苏派手中夺取话语权。是否可以更好地说，毛泽东思想的根本格局是以儒家传统思想为底的，而马克思以来的西方传统是追加的？

丁答：这么说很危险，我不敢这样讲，林彪才这样说毛主席的。而且毛泽东的自我理解里面也不是这样，实际上他对列宁是非常佩服的，虽然也有不敬之处。毛泽东对任何东西都有他自己的不敬之处。大体上，《国家与革命》这个书他是读得非常熟的，而且它在“文革”理论资源中起了很大作用。你说的使我想起了洪老师刚才指出的毛泽东“以其人之道，还治其人之身”。毛泽东对马列原典的态度，相对于他前面的解释权威的留苏派，是有他自己的解决方式的：哪些是最重要的，哪些是可以缓读甚至不读。在延安整风的时候，谁要是《资本论》钻研得的很深是要被批的，为什么只读《资本论》不读列宁甚至毛泽东的？后来在“文革”时候，提倡读马列原著是个罪状，是反对“毛泽东”。马克思主义经典就是指毛泽东的书，而且是有一个次序、轻重的，他自己有一个解释。后来他自己也开始写经典了，就是《矛盾论》、《实践论》，他是仔细读过联共（布）党史之后写的，在一些方面，《矛盾论》让我们想起船山学，《实践论》让我们想起颜习斋的一些东西。

问者丁：据一些学者考证，独尊儒术本来就是汉武帝为了自己主政的策略，并非完全是儒者的建议造成的。如果要考究这方面的话我倒觉得东汉初期光武帝的时候更值得注意，那时古文经正式立博士，光武帝建国后对汉家政治制度有个重新的检讨，造成了东汉的政治制度。和西汉不同的是光武帝以来东汉帝王是以自觉的方式以儒学进行自我教育。还有一方面，那时由地方宗族势力对地方进行教化，而现在地方宗族体系基本瓦解了，如何重新培养出一个良好的地方政治文化生态是非常重要的。

丁答：这个同学这番话很有想法，把问题推到教育方面，就是刚才所说的严重的问题是教育农民这个问题。其实毛泽东也搞过农村建设，不过他主要是为了发动革命。现在有这个新乡建运动，它的基本想法是不是就是给农

村的孩子上点 abc，上点电脑，这种支教就是交给他做城里人的一些基本东西。我认为这个和儒家的教根本不是一回事。可能有个很大的问题就是土改打掉了农村的士绅阶层。农村肯定是有强弱的，强者实际上是有德性的这么一个阶层，打掉这个阶层之后，强弱关系没有变化，而是农村豪强却变成黑道了。这个恐怕是个非常大的危险。所以除了制度上的一些弥补以外，教育，特别是礼的教育是相当重要的。

问者戊：丁老师，我想问个问题，还是关于毛泽东的，就是“文革”有没有“文化革命”这层意义，还是只是政治斗争？还有一个，“文革”和一九六八年世界性的事件有没有什么关系？

丁答：首先回答第二个问题，“文革”对一九六八年世界性的事件，我们是输出革命的，我们是主动的，是他们受毛泽东的影响而不是我们受他们的影响，当然还有其他原因。第一个问题，“文革”不是政治斗争，其实“文革”的问题恐怕是大同小康的时机没有掌握好。因为毛泽东在一九四九年的文章里非常清醒的认识到现在是得有国家的而不是大同的。文革的目标是什么，它的革命对象不是其他东西，我觉得就是国家。你看当时的地方政权，上海率先成立上海公社，就是没有市政府了，是一个革命委员会掌握的一个公社。然后他坚持不设国家主席，这不是仅仅是权力斗争的问题，对于一个真正的共产党员来说，国家主席不是一个很荣耀的职位，因为国家就是革命的对象。这个文化上的层面，我觉得这个不好说了，因为往往播下的是龙种，收获的是跳蚤。从跳蚤的那个层面来看，“文革”就是把五四运动进行到底。

问者己：毛泽东和中国近代以来的仁人志士的心态是不是还是天朝的心态？对西学的态度是不是太不老实了？

丁答：对西学那么老实干什么？天朝心态是应该有的。自我中心是每一个文明的天经地义，为了自己的“用”吸收别人。对西学那么老实，无非是比如说复旦成为美国的三、四流大学，这才是洗脑。你刚才说的毛泽东的心

态我是同意的，就是一个天朝的心态。他对领土不是那么斤斤计较的，就像对印度，就是诸葛亮七擒孟获的心态，要你服我，不是要抢你的地方，但现在是战国的时代，还没有到这个时候。所以后来毛泽东说“深挖洞，广积粮，不称霸”，后来我发现徐梵澄先生写的《陆王学述》里面提到毛泽东，说不称霸其实就是称王，革命中心转到中国就是称王的意思。

问者己：我也赞同中国这种自强的心态，但是我们在将来一百多年或在更长的时间里怎样面对西学呢？

丁答：这个话题是大家共同的问题，可以一起来想一想。我想，第一个，面对西方人，你把西学的解释权威积累得多一些。这是一个方面但这个是比较次要的。第二个，把中国固有的思想建立起来，出现真正伟大的作品和伟大的思想家。那个时候恐怕就没人会问这个问题了，人家会问：我们怎么更好地学习中学。

从孔夫子到孙中山

——天安门广场的政治地理学^①

天安门广场无小事。2011年1月11日，一座总高为9.5米的孔子青铜雕像在国家博物馆北广场落成，面临东长安街，与天安门城楼遥遥相望。2011年也是辛亥革命爆发一百周年、中国共产党成立九十周年。斯时斯地斯人，不免引起丰富的遐想及争论。雕像落成一个多月了，争论仍在继续。

天安门广场是中华人民共和国的地理象征。人民共和国的缔造者——中国共产党自称是五四精神真正的继承者。这个党在她的历史上，直接或间接地对儒家发动过规模与激进程度不一的批判。中国共产党得以成立的那套“主义”中蕴含着对中国历史、中国社会与中国政治的系统看法，这些看法与儒家之间的难以并立好像是非常明显的，而正是这个党领导着新中国的建设和发展。那么，在新中国的心脏地带出现了旧中国圣人的雕像，这究竟意味着什么呢？

有一点是清楚的，执政党正试图更积极地看待，甚至学习孔夫子。这一过程由来有渐，从孔子学院的命名，到中央媒体推波助澜的国学热，再到北京奥运会开幕式上丰富的儒家寓意，早就可以发现此类征兆。因此，孔子像在国家博物馆门前的出现，不说水到渠成，亦非全然匪夷所思。然而，关于孔子雕像的争论风头颇健，甚至盖过了不无宗教冲突意味的“曲阜教堂”事

① 此文发表于《社会观察》2011年第4期。这里是原版。

件，更吸引了不少左翼知识分子与儒家直接论战。这当然是因为，天安门广场是国家的政治中心。前此种种征兆不过是文化上的，进驻广场则带有明显的政治意味。

左翼或者以为，和“西化普世派”曾想树立的那尊“民主女神”一样，合法地出现的孔子雕像同样构成了对天安门广场既有政治图景的挑战——甚至更加危险，因为左派或者以为，不是什么民间反对派，而是执政党自己在同儒家眉来眼去。而儒家方面在欣喜之余，亦有扩大战果的表示。某位突然披上传统外衣的西化派（此类新奇人物近年颇多）直白地说，孔子目前还只是静候入场而已。更有网络儒生的激进意见，可为此做注脚：孔子像应该立到天安门广场的中央去——这就是说，应该取代人民英雄纪念碑或者毛主席纪念堂的位置。

事情很清楚了，执政党对儒家的温和肯定，换来的是西化派顺势以儒家的名义（近年西化牌有时已不如传统牌灵光）诱逼执政党进一步否定自己的历史乃至纲领。作为回击，左翼明确拒绝向儒家做任何妥协，大有再来一次评法批儒运动之势。只要执政党尚未成功地构建一种明确、睿智而系统的意识形态将孔夫子、毛泽东以及改革阶段这些看似矛盾的历史形态融会贯通，就无法根除诸如此类的争论。

争论的双方看似立场截然相反，其实共享了同一个前提：那就是儒家只能被用来否定中国共产党的革命历史与执政现实、改变中华人民共和国的政治制度。西化派为推倒这一切不惜改头换面拥戴儒家，左翼为捍卫这一切不惜继承“文革”否定儒家。双方的看法、特别是双方共享的前提，都是值得检讨的。

先看看激进左翼的言论。那些以为孔夫子与天安门广场格格不入的同志们大概忘记了，包括天安门在内的整个紫禁城建筑群，都是按照儒家的庙堂礼制传统构筑的。“国之神位，右社稷，左宗庙”（《周礼·春官·小宗伯》），刘敞云：“天子诸侯左宗庙、右社稷，皆夹治朝。”（《周礼正义》引）天安门左右两侧的太庙和社稷坛虽已改为劳动人民文化宫及中山公园，但在天安门左前方兴建的革命历史博物馆与右前方兴建的人民大会堂，难道就没

有共和国自己的宗庙与社稷的涵义？在这个基本按照儒家经义建造的地理环境里，在革命历史博物馆已然扩建为国家博物馆之后，于广场边缘摆上一个孔夫子，作为整个中国历史的象征，难道有什么不妥吗？如果说不妥，那是新中国以紫禁城一带为政治中心不妥在先。好在建国者们没有这种鲁莽灭裂的历史观，他们通过对天安门一带别具匠心的改造，明智地展示了何为“旧邦新命”。

毛主席说过一句名言：“从孔夫子到孙中山，我们应当加以总结，承继这一份珍贵的遗产。”（《中国共产党在民族战争中的地位》）1949年以后，孙中山的肖像在某些重大节日庆典总是出现在天安门广场。作为这句名言的全面落实，增加孔夫子的雕像，又有什么可惊异的呢？有的左翼坚执毛泽东在非正式场合“孔学名高实秕糠”的评论，试图彻底否定儒家，完全推到对立面去。这种打倒一切、自我孤立的做法在政治上是否聪明暂且不论，只需再次提醒激进左翼：在中共历史上对儒家的态度有过起伏，延安时期就比“文革”时期温和睿智得多。即使在否定儒家最为激烈的评法批儒时期，作为“法家代表人物”抬出来的不少重要人物如荀子、韩愈、王安石、王夫之等等，在他们的自我理解和在历史评价上，都是不折不扣的大儒。其他若干“法家”人物也同儒家有密切的联系。“文革”期间是把孔子作为特权世袭制度以及所谓奴隶主阶级没落文化的维护者加以批判的。但这样的孔子形象并不准确。这一切说明了，对儒家的理解切不可简单化。孔夫子的传统里包含了极其丰富博大的内涵。在漫长的中国史上的大多数时期，截然对立的政治思想派别都号称继承了孔夫子。儒家对大同之世的向往、对封建制的检讨、对统一的认同，在破除等级制度、培养高尚人格与探索仁政善治甚至革命原理方面对中国现代革命与建设的积极影响不可抹杀。你们对此不加辨别地一概否定，只能把对儒家的解释权拱手让给西化派。在这个问题上，执政党，甚至西化派都比你们聪明得多。后者近年确实利用儒家图谋不轨，对此最好的回击，不是愚蠢地谩骂孔子，而是把他们对儒家的歪曲纠正过来。这是一个争夺历史归属、争夺文化正统的问题，决不可等闲视之。

接着看看那些被西化派利用的儒门糊涂人。所谓孔夫子应该进驻广场中

心的言论，即使在儒家传统里，也是不合礼法的。儒家提倡敬天法祖。在新中国的政治语境里，天、祖、君所对者当为历史必然、人民意志、毛泽东与共产党。政治中心的地理象征当以这些为主。儒家的要义在于按孔子所传之礼各拜其祖，而不是对孔子本人大搞不合礼制的偶像甚至宗教崇拜。“非其鬼而祭之，谄也。”（《论语·为政》）孔家礼制中凡涉及宗庙社稷等，所祭拜者当是祖宗神祇，焉有拜孔之理？在一些文教场所把孔子作为适当的祭祀、尊崇、纪念对象当然并不为过，甚至应该提倡，但决不应当在国门之前。游夏之徒也绝不会把孔子神主置于鲁国观阙之前。“君子之爱人也以德”（《礼记·檀弓上》），将纪念孔子的规格抬到等同于祖宗社稷的地步，这本身就是儒家应该反对的非礼之举。以为儒家应该成为拜孔的宗教，这正是对儒家最大的异端式歪曲。真正爱护儒家者，应当多读三礼，辨别儒家同异端的本质差别。

至于在这次争论中摇唇鼓舌、空前活跃的西化派，本人别无他辞，唯引自由派祖师爷霍布斯的话供他们三思：“应当教导人民不要爱好自己在邻邦中所见到的任何政府形式更甚于自己的政府形式。同时也不要看到统治形式和自己不同的国家目前繁荣昌盛，因而见异思迁。”（《利维坦》第三十章）再忠告一句：为国之蠹贼犹自不可，奈何为道之蠹贼？以为超越国家就能把握真理者，实与尔辈切齿之极左造反派毫无区别。

最后给国家提一点建议，既有尊孔之意，亦不必羞羞答答。道不过三代，法不二后王。至少要以汉武帝对待汉高祖的态度、汉宣帝对待汉武帝的态度对待毛泽东。要努力学习毛泽东思想、立法按时纪念毛泽东及其他已故领袖。天安门广场的中轴线内容不可改易，毛主席纪念堂不容拆除。最好在周围择地增建先贤祠与英烈堂，使中华民族的往圣先贤与英雄模范都得到隆重的纪念乃至祭祀。慎终追远，民德归厚。以此培养民众的历史归属感与道德崇高感，把我们和祖先在国家大礼中凝聚成一个生命感通的历史共同体。这个共同体将是中国认同的真正基石。这些祖先在我们心中的降临，也许才是祖国真正的神佑罢。

中华传统与当代中国^①

记者按：新世纪以来，中国思想界最引人注目的事件当属文化保守主义的兴起。远的且不说，最近关于天安门广场上的孔子像的争论即引发了广泛争议，最终不得不拆除。站在今天，中国传统复兴应当已经不是问题，问题是如何复兴，以何种形态复兴。2010年底，复旦大学思想史研究中心发表了“马克思主义中国化”的系列研究报告，引起思想界关注。我们就此采访了复旦大学思想史研究中心丁耘。

以中国解释中国

《上海国资》：关于“马克思主义中国化”研究的缘起，或者说你们做这样一个课题的内在动力是什么？

丁耘：应当说，这个提法是对我们十多年来思考的一个比较准确的表述，也是对我们所思考问题的一个解答。之前，我们就一直在思考，近现代以来的中国，特别是中华人民共和国这样一个新的国家形态，以及在她成立之前与之后，漫长的革命和建设发展道路上发生过的种种争论，其根由究竟是在

^① 原文为《上海国资》记者武孝武（萧武）采访作者的访谈，原标题为《丁耘谈古今中西问题视野下的中国传统》，小标题是原文就有的。原载《上海国资》2011年第6期。

哪里？中国是怎样走到今天的，怎样解释中国的现代化道路？对这个问题，自有不少论述，包括官方的系统论述，尤其是毛泽东的论述，其脉络的梳理是非常清楚的。但这个论述自 1980 年代以来遭遇了重大危机，也出现了不少新的叙述，比如“救亡、启蒙”这样的叙述。还有一个很重要的叙述来自汪晖，从《当代中国思想状况与现代性问题》一直到《现代中国思想的兴起》，实际上也建构了另一套叙述。但他的论述只到五四运动时期为止，而我们的课题是从 1930 年代关于中国社会性质的辩论开始，所以，从一定程度上说，我们的研究和他的研究具有互补性。

汪晖的研究有很多独到的地方，而我们的叙述方式和他是有区别的。首先是方法上，汪晖更多的是“以西方解释中国”，而我们更强调“以中国解释中国”。其次是历史跨度上，汪晖对现代中国道路的源起是追溯到宋朝，而我们要追溯得更早，是从中国文明的形态入手的。这是一种完整的中国历史的眼光，甚至可以说是超越中国而带有世界历史的眼光。第三是切入的角度上，汪晖的研究是以社会史和思想史交织在一起来进行的，也就是把思想史放进了当时的历史脉络，这其实是“在思想史的边上写思想史”。而我们更多的是以文明史的角度来切入问题。

所以，我们做这个课题的内在动力，就是我们对古今中西问题的思索。在我们看来，这也是当代中国唯一重要的问题。毛泽东思想是对这个问题的总解决。他说过，要“古为今用，洋为中用”，实际上很完整地回答了这个问题。但很少有人把毛泽东思想放在古今中西的整体脉络中来处理。在我的印象里，只有冯契先生在《中国近代哲学的革命历程》一书中这样做过。他在本书一开始就提出，近代中国哲学头等重要的问题是历史观亦即古今中西的问题，而全书以毛泽东思想作结。

这个论述实际上是 1980 年代前就一直存在的，也没有人质疑过。但在经历了 1980 年代所谓的“思想解放运动”之后，就遭到了很多人的质疑，使之重新成为了一个问题。

从自发走向自觉

《上海国资》：“马克思主义中国化”作为一个历史过程，现在处于何种阶段？

丁耘：按照我们的理解，“马克思主义中国化”有三个阶段，第一个阶段当然就是毛泽东思想，第二个阶段是中国特色社会主义理论，第三个阶段是能够更自觉、更全面地继承中国文化传统的阶段。我们认为，现在还处在第二个阶段的末尾，接下来将会进入第三个阶段。从哲学上来说，第一个阶段是“斗争”，第二个阶段是“和谐”，第三个阶段是“中道”。从第二个阶段到第三个阶段，划分的标准就是对中国历史和传统的态度。应当说，当代中国对传统的继承还处在自发的阶段，到了能够自觉、完整、准确地继承中国传统的时候，就是第三个阶段。

第一个阶段主要的目的就是胜利，进而完成成立新中国的任务。但我们现在缺的是一个政治观，也就是说，中华人民共和国是一个什么样形态的国家，在历史上处于什么阶段，和现代民族国家的关系如何，如何解释自己、为自己辩护？这是必须回答的问题，这也是我们下一阶段的研究重点。

这是一个大问题。在十月革命之后就有过关于一国能不能建成社会主义、社会主义能不能有国家的争论，列宁的《国家与革命》就是在回答这个问题，这也是斯大林与托洛茨基争论中最核心的问题。按我个人的理解，毛泽东对共产主义理论最大的贡献就是他以自己独特的方式探索了社会主义革命之后的国家，他没有把 1949 年成立的新中国视为一个像资产阶级民族国家那样的模式，而是把她当成一个革命政权，探索在无产阶级专政条件下继续革命的道路。

作为一个革命政权，这是没有问题的。但如果是一个国家，那么就要退回到《新民主主义论》去。在完成三大改造之后，中国建立了“人民民主专政”，并且有了 1954 年的《宪法》，但这实际上仍然是一个基于各个社会阶层

合作的统一战线的政权，也就是还保留着国家形态。国家的出现，就意味着要将阶级斗争转化为法律范围内的问题去解决。而按照经典马克思主义的论述，只要还有国家，就是一个阶级统治其他阶级的工具。所以，马克思主义政党在建立国家的时候就会面临一个严重的理论上的困难。按照马克思的论述，到了共产主义社会，国家就要消亡。而按照《礼记·礼运》的设想，到了大同社会，还是要“天下为公，选贤与能”的。“选贤与能”就意味着还有政治体，但这不等于还有国家。先秦的所谓“国家”，实际上就是领土国家；在周代，还有国家联盟。但当时尽管有国家存在，却并无郡县以下的形态，也可以说，西方政治思想意义上的国家，周代实际上是没有的。按照西方政治思想来看，这就是一个世界帝国，但在中国的论述里，它是一个“天下”。

关于建国之后的国家问题，在美国也存在过。近年来国内有不少人研究美国建国之初的联邦党人与反联邦党人的争论，但他们也许搞错了的是，这场争论讨论的并不是要不要分权的问题，而是“要不要集权”的问题，其核心问题是“为什么美利坚合众国还需要集权”。这与列宁在十月革命胜利后所面临的问题实质上是一样的，列宁的《国家与革命》要回答的就是这个问题。

以现代中国为本

《上海国资》：任何阐释都会有一个先入为主的立场设定，你们以何为本？

丁耘：我们的课题报告发表后，在北京开了一个研讨会，也有学者在会上提出过这个问题。我想我们还是以中国为本。刘少奇在论述毛泽东思想的时候说过，毛泽东思想既完完全全地是马克思主义的，也完完全全地是中国的。他其实已经回答了这个问题。毛泽东本人也曾经说过，他找到马克思主义，也是为了救中国。而这个说法，后来就凝结成了“只有社会主义才能救中国”。也就是说，在他们这一代马克思主义者那里，也还是以中国为本的。而后来的历史证明，只有中国能在世界上站住脚了，社会主义才有希望。这

样，就可以倒过来说，只有中国才能救社会主义。

《上海国资》：你们所谓的“马克思主义中国化”中的“中国”具体而言是什么，是指儒家，还是更宽泛一些的“中国文化传统”？

丁耘：我们说的“中国”是作为一个总体的中华文明传统，既包括文化传统，也包括政治传统等各个方面。但这里需要特别加以讨论的是，在中国传统里，儒家是处于什么样的地位，是不是像有些人所说的，儒家和诸子百家一样，只是其中的一家？我们认为，儒家和诸子百家肯定不是并列的。从历史上看，儒家是正统，这是一个历史事实。当然，儒家本身也存在着许多内部张力，儒家与其他学说的争议实际上都可以在儒家内部的讨论中找到对应的东西。所以，儒家是经，其他各家都是子。经是什么意思呢，就是常用的、必需的东西。打个比方说，儒家就好比是粮食，其他诸子百家是药。对人来说，粮食是常用的、必需的，每天都要吃，而药是只有生了病的时候才需要的。从现实来说，儒家培养出来的圣人就是君子大人，是入世的，是以修齐治平为最高理想的，而佛道培养出来的圣人都是出世的，不参与世俗政治生活、社会生活，所以在国家治理方面也无法发挥功用（当然菩萨道的问题更为复杂）。所以说，儒家是管天下的，而佛道是管天上的。我们生活在天下，所以儒家对我们来说更有用。

《上海国资》：2005年，甘阳在清华大学演讲时曾经提出“通三统”，即打通中国传统、毛泽东时代的社会主义传统和改革开放以来的市场经济传统。“马克思主义中国化”与“通三统”的关系如何？

丁耘：在甘阳清华演讲前的2004年，我就在内部做过一个小范围的讲座，题目是“孔夫子与毛泽东”，思路与甘阳的通三统相近。我的想法私下也和甘阳有过交流，但我当时的想法主要的还是通古今。而且，甘阳2004年还在一次访谈中提出过一个方案，就是经济上社会主义、文化上保守主义、政治上自由主义，而且是按照社会主义、保守主义、自由主义这样来排序的。但通三统还有其他版本，比如我曾听到过曹锦清的一个提法，未来中国的政

治、经济架构应当同时满足现代化、社会主义和民族复兴三个要求。这实际上也是一个通三统的方案。但按我们的理解来说，真正重要的三统还是道、政、学三统。无论是哪三统，要做到通，都要面临一个问题，即我们前面提到的，以谁为本？我们的想法还是以中华人民共和国自身的道统、正统为本，来处理古今问题和中西问题，纵看古今、横看中西。而这个问题在毛泽东思想那里也有答案，就是“洋为中用，古为今用”。

从这个说法里就可以看得很清楚，现代中国是目的、是立场，也就是本。实际上，就是今天有些比较教条的保守主义者，穿汉服、尊孔子、祭孔的那些人，他们也并不是纯粹地发思古之幽情，而是在借用古代的资源来解决当代中国的问题。毛泽东本人在实践上也是如此，经常以文件的形式向各级干部推荐某些史书上的章节。今天当然也有，但很多还是自发的，而没有到自觉的境界。

保守“现代中国”

《上海国资》：可能不少人对复旦大学思想史研究中心这个学术群体的基本印象还是保守主义，先前转到儒家，现在又转到了马克思主义。对有些人的批评，你们怎么看？

丁耘：实际上我们这个群体内部原来就有不同思想背景的人，对一个学术群体来说，这应该说是好事，保持着内在的张力，可以让我们内部的碰撞更多，不会僵化。而且，保守主义与马克思主义也不对立。保守主义要看是保守什么，而不是复古。现在有些人一提到复兴儒家就要穿汉服、要祭孔、要复古，这就等于将现代的东西完全否定，要推倒重来，这其实是激进，不是保守。真正的保守是肯定当下，承认现在中国的历史正当性，在现有基础上再来改进他。但有些人还想在今天也搞革命，对现在完全否定，我们和这种意义上的左派是完全不同的。当年梁漱溟先生和毛泽东争论，一个很重要的议题就是阶级斗争问题，他不同意阶级斗争，但其实他是可以退一步的。

阶级分析法只是一个分析问题的方法，这是没有问题的。而阶级斗争实际上也有两个层面，一个是承认不承认客观上存在，一个是主观上是不是要搞。阶级斗争作为一个客观存在，这当然是成立的，但主观上要搞的话就是另外一个问题了。从保守主义到马克思主义，我们用佛学上的语言来说，我们的“基”是政治哲学，“道”是思想史，“果”是儒家社会主义。

《上海国资》：也有人说，你们做这样一个课题，是不是跟政治靠得太近了？

丁耘：把学术与政治对立起来的这种看法，有很多来源。就其与社会科学主流的密切关系来说，也许应该追溯到马克斯·韦伯。韦伯的理论自1980年代后期进入中国以来，为1990年代的“社会科学运动”提供了一些基础。他的学术思想至今仍然在大学具有影响。但韦伯的这种学术方式只能搞纯粹的社会科学研究。按照他的说法，学术是上帝的召唤，政治是魔鬼的事业，所以，他在学术上是纯粹的社会科学研究，但同时又以马基雅维利的方式去评论政治。他的学术观是基督教的，政治观是马基雅维利的。他这种学术观、政治观当年是服务于德国作为一个民族国家的崛起的。这种学术观、政治观导致什么样的结果呢？二战之前，德国除了汉学，几乎在所有的学术、科学研究领域里都处于世界顶尖的水平，但在政坛上，领导着国家、决定民族命运的都是些什么人呢？都是街头流氓、宵小之辈，最后走向了二战，整个民族和国家都为此付出了代价。而在英国，政治家都是受过良好古典教育的、同时具有高度学养和实践智慧的人。德国轰炸英国的时候，主要轰炸首都与工业城市，后来英国报复，却把德国的大学城也纳入轰炸范围。这表明两国对学术和政治的关系持完全不同的看法。儒家也认为，政治家就应当是君子大人、有学之士，受过良好教育的人。所以，我希望大学里能够为未来的政治家种下审慎的、对自身的传统有充分了解的种子。

中华传统与当代中国学术^①

逝者如斯。这个新世纪已静悄悄地驶入了第二个十年。如果一个世纪恰似一可长命百岁之人，那么她也到了该褪去稚气的青少年时代，最重要的任务是在学习中成长。那么，我们的世纪，她该学点什么呢？

当然，这有赖于她的长辈为她准备了什么。中国人的 20 世纪，最大的变化莫过于传统之轮涅。老的政教文明在大革命的洪流中漂移、变形、解体，并突然焕发出丰富多彩的重构可能。最终，随着革命的远去，那些可能要素逐渐沉积为面前这个让人心绪复杂的现代中国。如黑格尔所言不虚，那么理论应该具有老人的睿智。而现代中国还太年轻，它似乎还在多方谋划着它的未来，而没有足够的兴趣去认识自己。一个从古老形态的崩解里刚刚脱胎而出的文明，以蹒跚的步履和探询的目光行走在充满变数、危机和希望的世界上。我们的 20 世纪，就是这个文明跌跌撞撞、风风火火的学步历程。21 世纪要从 20 世纪学的不是别的，正是这个重生的文明，在它的过去和未来之间的所有辩证教训。

认识自己才好谋划未来，谋划未来才能揭示自己更为丰富的可能。青年的远大前程，在于向老人学习其睿智，同时保持自己的朝气。睿智是一切旧生活的精华，朝气是一切新生活的枢机。以理义帅之，则元气沛然莫之能御。

^① 原文是作者为复旦大学思想史研究中心的“旧邦新命”丛书（华东师范大学出版社、六点工作室出版）写的总序。

不住涅槃，生生不已，弥久弥新。这大体是中华现代文明立世、立德、立大成就的正途罢。

这个世纪的第二个十年，前程阴晴不定。拟诸乾卦爻德，大约在九三、九四之间，正是朝夕惕厉、庶几无咎之时。我们这代人，未必能目睹飞龙在天的大辉煌，然于新旧吉凶之际的错综往复，别有会心，不惮效狂者进取，当仁不让于师。故欲道问学、体世变、究天人，推演旧邦之本，冀开生民新命。遂于去岁仲夏，因复旦大学思想史研究中心之邀，会于江南，成立“旧邦新命”丛书编委会。从书勒为四部，曰新经学，曰新义理，曰新经世，曰新思想史。

“新经学”谋于担纲旧政教之旧经学、六经皆史之旧史学、西学东渐以来之新史学、最终漠然不涉政教文明之社会科学之嬗变历程，拨乱反正，周行往复，光大晚清以来没落之经学，以培国族之元气、建寰世之皇极。

“新义理”谋于担纲旧道统之内圣学、汉宋既分之宋学、西学东渐以来之哲学科学神学、最终间断不辨大义之哲学史之嬗变历程，拨乱反正，周行往复，赓续有清以来衰微之义理学，以明道体，不息不殆，上下察焉，参赞化育。

“新经世”谋于担纲旧政统之外王学、王纲解纽以来之革命建国宪政治理教化诸家之学、最终数数然道外求术之政治法律科学之嬗变历程，拨乱反正，周行往复，摭拾吾夏经术坠绪，旁通西方实践智慧传统，于现代世界再定王霸、义利、理势、礼法、教化、夷夏、君臣、国野、种族、治乱种种辩难正旨。

“新思想史”谋于义理、制度、史学之间，开辟会通之途。寓深意于考据之内，体微言于史传之外，唯提玄钩沉，而后可极深研几。

以上种种，无非经、史、圣、王。四部之学，十字打开，赅体用，摄内外。虽不能范围天地、曲成万物，要之皆各有其本、各有所任。编、撰诸公，皆一时之选。雅慕旧学邃密，务求新知深沉。旧邦虽富大业，日新方谓盛德。唯望道未见，故纯之不已。藐予小子，虽不能至，实向往之。

是所望焉。谨序。

“旧邦新命”丛书编辑委员会
复旦大学思想史研究中心学术委员会
公元二零一二年七月

2049 年的中国^①

采访者按语：“我希望 2049 年的中国，能在它古今中西的所有精神财富之上，缔造出一个人类辉煌的时代。”对 2049 年的中国，复旦大学哲学系副教授丁耘充满期待，但这也是一种谨慎的期待。

他期待，新中国一百年，能有点汉唐气象就不错了。在他看来，汉代实际上解决了中国内部的古今问题，唐代则比较好的处理了中西问题。而古今中西问题也是当代中国面临的迫切问题。

就古今问题而言，对传统的理解问题尤为重要。丁耘认为，传统是复杂的，多光谱的。通常意义的断裂，恰恰是以连续为前提的。更重要的是，断裂的力量可能是传统中另一端的东西。以为一些东西是外来的，实际上是基于我们对传统的简单化理解。

丁耘主张，在传统认同上，新中国的革命文化传统，当然是对中国文化传统的更始重建，而不是西化的结果。可以拥有消化西方传统的因素，但是仍然是中国传统现代的表现，是中国传统最现实的部分。

^① 原文是 2012 年 11 月 24 日《21 世纪经济报道》对作者的采访的报道。小标题原文就有，为采访者所加。原文标题为《希望 2049 年的中国有盛世之象，而无浮华糜烂之风》。采访整理者为李二民、王尔德及实习记者孙黎。

仍需近百年才能取得文化的历史辉煌

《21世纪》：有人认为中国作为经济巨人的活力和政治上的重要性已经得到世界的认可，但中国若要想在文化上在全球占有一席之地恐怕还需要几十年的时间。换句话说，与中国的硬实力相比，中国的软实力还不够。对此您怎么看？

丁耘：有人说文化占一席之地要几十年时间，但我想指出，软实力和硬实力是不可分割的，硬实力的提升会导致某些方面的文化在一定程度内被认可。历史上这种例子比比皆是。即使游牧民族或渔猎民族作为征服者被文明程度更高的、作为被征服者的农耕民族在文化上同化，前者在文化上对后者也有影响，看看北京的满族文化痕迹就知道了。文化被认可意味着软实力在某些方面的加强。因为，文化分很多层次和方面，像影视、流行音乐、美术、文学这样的大众文化冒出来最快，一代人的时间足够在世界文化领域占据一席之地。这十年来，我们在大众文化方面的进步，是我们在十年前难以预料的。十年前谁会想到会出一个诺贝尔文学奖作家呢。当然，流行文化或大众化了的经典文化（例如被大众传媒关注的“纯文学”）只是文化的一个方面。中国流行文化在世界范围内的迅猛传播，可能二三十年足矣。

但是文化更深的方面，在表面之下的、构成所谓“底蕴”、构成这个文明的经典性的东西，要得到所谓世界范围内的认可，几十年恐怕都很难。基督教文明用尽了或硬或软的各种侵略手段，其传播时间，也要以千年计算。但自己文化中最重要的那部分，得不到世界认可，那又怎么样？！每种文化中最高深的东西，也就是此文化的独特性所在，如同某种神秘的、失去了文字表述的配方，恰恰是无法转译、大规模传播的。衡量文化中最独特的韵味、风骨和精魂，也不能用是否在世界范围内得到接受和认可来做标准，而只能用此文明的内在历史标准来评价。难道唐诗宋词需要翻译为突厥文西夏文，被突厥人西夏人品评，才能定其高下吗？

当然，在所谓全球化的时代，内在的-历史的标准极易被忘却。此时，知识人在提撕这个严格说来是唯一的文化标准之外，只能降一格说，通过所谓世界范围内的影响程度来定其优劣。严格地说，靠影响来评价，就是依靠受外行欢迎的程度定高下。自然科学和社会科学的领域，此行业是跨国界的。此影响可以限制在同行之内。但纯粹的人文、思想领域，与本位文化关系极其密切，在这里，外国人就是“外行人”。这里标准应该从横向变成纵向的。从中国文化史纵向来看，将来几十年内，中国文化是不是能够达到文化的辉煌和繁荣，这才是切题的发问。未来几十年，能否出现像中国历史上那些时代的伟大成就，例如汉代辞赋、晋唐法书、唐诗、宋词、明代理学，从这个方面看，恐怕还要养气积厚近百年的。顺便说说，我倒是觉得，在自然科学甚至哲学上出点这个时代的一流成就（例如诺贝尔奖），几十年倒是够了。

“中道”或者“时中”是中国最有竞争力的价值观

《21世纪》：与其他文明相比，中国最有竞争力的价值观是什么？

丁耘：我对试图将文明精神简化为一个或一套价值观念的意图持保留态度。文明是复杂的、丰富的，有枝干之区隔、源流之演变。伟大的、不断更新自身的文明，往往在其自身之内具有丰富的对立之源，在其紧张交织、摩荡激发之中，获得永恒的活力。因而在不同时势下会有不同的，甚至难以同质化的表现。文明精神的揭示，只能从该文明的最高经典中去读解。文明之经典非它，即此文明精神之自我创制与自我阐释。

与经典的诠释史相比，任何将之概括为“价值观”的努力，都显得过于轻浮或僵化。虽然如此，亦不妨勉强做一概括。近人多倾向于同西方文明与印度文明的对照中发现中华文明之特点，然此做法需要对后两者有全面、系统的研究。有的人试图将印度文明简化为佛教精神，将西方文明简化为基督教态度，这有很大的片面性，但可以拿来做策略性的分析。由于面对佛教时

的焦虑，宋明儒家判教时特别注意与佛教的分际，如以为佛教以心或心之明觉为本，儒家则以天或天理为本。此事在儒家之内有很深入的辨析，但说儒家或周代以来的中国文明以天为本，大体不差。但今日之势，与古又别。当首先注意儒耶之际。两者皆尊天，又有何分别呢？利玛窦就曾利用这点相同，拉拢儒家排斥佛教。其实中华文明于天，主其不息不殆，昭昭大明，非超然于变动之上之天主。耶教只见天之主宰意，不提天之健进意，只有事天之意，不许心体进而知天、法天而有天德。从与耶教分际处，可试定中华“核心价值”为：天人相应、不息健进、与时变化。在这里特别地要强调从天行推衍出来的时中或者中道观。如果说从“主天”之意还有混同之嫌，那么在时中观上，与一神教文明的差别就非常之大了。

中国的中道精神，既不主张永恒不变，也不主张茫荡无守；既不是教条主义也不是经验主义的；既不留恋抽象的东西也不执着于过往的经验；既不躁动不安也不固步自封。在政治（无论是革命或者统治）、伦理、礼乐、艺术精神与社会实践上，都能看到时中观的影响。大而言之，唯从时中观，方可在革命与传统、开新与保守中找到最适合自己的道路。中道云云，唯中是道而已。中国云云，时中之国而已。

西人很少讲中道。亚里士多德讲过一些，在某些方面与中国的中道观很像，实际上其相似处被中国人高估，其适中观，在其思想体系中绝无“中”在中国思想中所有的地位。佛家儒家皆重视中道，实际上中道是中国最要紧的观念，这是中国的思想家、哲学家大有可为的地方。有很多人说最代表中国文化的东西是和谐，和谐也不错，是传统，但它是从“中”派生出来的。

从实践上讲，时中是按照具体时势和情境采取最适宜的行动的精神，唯圣人体时达中。孟子说，孔子是圣之时者也，这是中国人之为中国人，与一神教甚至与其他东方民族可以区别开来的地方。只有中国既尊重传统，又不断开新，甚至这种开新有时会表现为对古旧东西的不在乎。非生命力强大到奢侈的地步，孰能出此？中国人对传统的尊重而不执着，恰恰是他的传统中最伟大的地方。万物皆变，唯变不变。要知道，中国人的最高经典，就是讲变化的。

《21世纪》：您概括的“中道”和“时中”精神，在政治和社会生活中体现在哪些方面？未来应如何使之更为清晰，更易于世人接受？

丁耘：至于问怎么体现。首先在政治上，毛泽东思想的核心之一就是既批判教条主义，又批判经验主义。从中国化佛教的思想看，这叫不落二边。从西方哲学看，这叫作普遍性与个别性的统一。在我看来，这不仅是毛泽东个人的创造，更是中华文明最大的特点。

其次体现在社会文化风俗上。于新旧更替之际，不会一边倒。这在新旧文化风俗的求同存异上，体现于方方面面。中国现在家庭结构和先前差别很大，但是还是有一个内在的延续性。都是核心家庭，中国式核心家庭与西方的就有很大不同。同时中国人也不单纯是家庭的动物，非独有天下关怀，也有厌倦世俗家庭生活的独体传统，有求道、问学、技艺、修行、隐逸乃至游侠的传统。中国传统中的人，既有人情练达、老于世故的一面，也有孤独深沉、隐遁怪癖的一面。无可否认这也是中国的东西，其中有张力，紧张但不破裂，这是非常有意思的东西。

再者，如何使这种特点更清晰、容易地被接受。我认为，这需要有明晰的、系统的哲学表述。要把这个东西变成体系，只有这样才可以和西方的神学、科学、哲学有一个对话，在对话中让中国的中道精神获得其概念形态。通过内在的对话，可以把西方的东西解释和消融掉。上帝、存在、逻辑等西方文明基础概念，也许是在一些更本源的东西中得到解释的。

断裂的力量可能是传统中另一端的东西 (或：传统是连续与断裂的统一)

《21世纪》：从费孝通开始，学界关心并讨论文化自觉或者文化复兴，但很多人都在笼统地谈论，彼此所言文化传统的内涵差异极大。那么，您如何理解我们的文化传统？

丁耘：现在给传统下一个界定，这很难，但也未必难到超越了哲学的观察

和描述能力。传统一定是在现前被发现、追认和辨别出来的。传统本身不是现实生活，而是生活中有现实性的东西的这样一种根据——它作为一种总体性的意见，与过往之间有连续性。这个可以追溯到过往的连续性上的生活意见之总根据，就是传统。简单说就是，现实的东西中可以归诸过往或过往东西的变形的部分可以称为传统之遗产，而其根据则是遗留物后的传统。我们同意前人区别传统文化与文化传统的做法。

处理传统时，最大的问题就是连续和断裂的关系。如果现实和过去能找到连续性，那么这个现实可以说是传统的一个新的表现，如果断裂了，生于断裂的东西就会被认为并非来自传统。但是，连续性本身（严格的连续性，包括例如运动、量、时间或意识的连续性）也都是在断裂之上构造起来的。要么否认一切连续性，要么就得承认传统的连续性没有什么异于一般连续性的东西。通常意义的断裂，恰恰是以连续为前提的。更重要的是，断裂的力量可能是传统中另一端的东西。以为一些东西是外来的，实际上是基于我们对传统的简单化理解，而传统是复杂的、多光谱的。

连续性和断裂性的问题，在这后面其实是一与多的关系问题，我们的传统是完整的，单数的，但分析下去，极有可能是一个极具张力的、由复数的小传统构成的复杂的、暂时的动态平衡。革命的时代，很多革命是以反传统的面孔出现的，但是反传统的变革力量其实并非外来的，而是从传统中被压抑的其他力量中跳出来的。像 20 世纪的中国革命，儒家不是受待见的，但是很多用来反对儒家的思想流派，不少其实就是儒家内部的一些比较边缘化的小传统。儒家内部也有张力，存在着另一种或另几种儒家。更不用说，在 19、20 世纪剧烈的全面变化中，在儒家传统之外的，但又是中国传统之内的一些思想都得到复兴：佛学、法家、道家、墨家。这些复兴可不是可有可无的，实际上是中国革命的思想资源光谱的一部分。

对传统的理解切忌简单化、教条化，这和我刚才说的中道是有关系的。中国人从来不是教条主义的，不会像基督教把自己概括为几条基本教义。这是机械的。中国传统是活的，是有生命和弹性的。它当然也有界限。但这个界限不是宗教组织的准机械界限。在所有文明中，为什么唯独任何将中国文

明简化为宗教的努力总是遭到失败呢？这是因为，中国的文明是超越宗教的。唯其如此，故能容纳多教而又不破此文明。以为世界上的文明都是宗教的，这是受了西学之毒。我们把握了这一点，就可以既对历史做有效的解释，也对未来有合理的期待。对传统简单化、教条化的理解，实际上是贬低了传统。这不仅使传统名誉扫地、阉割了传统的生机，更把大量现实的东西驱逐到传统的生命力之外。传统永远会比我们解释的更加丰富复杂得多，更加亲切和有生命力得多。传统永远会既消灭试图消灭它的努力，也会嘲弄试图简单再现它的努力。

《21世纪》：中国的文化传统如何在未来三四十年中帮助我们克服现在面临的问题，并获得进一步的发展？

丁耘：这个问题提得很好。许多有识之士都对中国文化传统有这样的疑问。首先，我觉得这个问题中，首要的部分不是中国传统有哪些解决问题的能力，而是我们将要面临的最大问题是哪些。政府面对的最大问题是发展经济，这些问题都是发展经济的问题，经济如何更有效地发展，更可持续，更有生态性地发展。这些当然是真实的问题。但思想者要想得更深远些，要面对的是经济发展导致的问题。首先要知道经济发展是有限的，充满了变数，发展会有一个瓶颈。有些问题，往往是最重大的政治-文化-社会问题，永远在经济发展之外。即使是一马平川的发展也会造成其他问题，比如社会方面、文化方面的问题。

社会问题会导致政治危机。贫富分化后，富人阶层的强大将谋求其政治表达，这样的表达将和来自革命的政权中的平等性原则发生冲突，这就会导致政体-宪政的危机。所以说，经济发展带来的问题，不局限于经济问题。

文化方面，我们进入到一个物质生活比较丰富的时代。按照世情之规，此时会出现世风浮华、奢靡的现象。社会与文化这两个方面的问题，中国历史上都是不时再现的。历代农民起义都是因为贫富分化，豪强大规模土地兼并引起的。富者连阡陌，贫者无立锥之地。到了这个地步，王朝会陷入危机，无地农民特别是流民就会要求重新分配土地。中国现代的建国实际上

从国民党的耕者有其田、共产党的土地改革开始的。这个基线不能突破。如果豪强开始兼并土地了，不管以什么样美好的名义，如果大部分人无立锥之地，事情就会很麻烦了，这是历史告诉我们的正反面的经验。

对平等原则最大的挑战是阶层固化，就是说富贵人家的孩子还是富贵，穷人家的孩子再怎么奋斗也升不到多高的社会阶层。世袭制—封建制回归的苗头已经出现了（严重的是还打着儒家的旗号）。但中国有一种政治传统，落实为科举制的原则。科举制表明，中国统治者有打破阶级固化、促使阶层流动的意识与努力。通过加强皇权、加强中央集权来择贤取士，促进阶层流动，就是某种以皇权为前提的平等或公道。在中央权力削弱的情况下，阶层固化反而会增强，官僚集团强大到皇权也难以触动的地步，则离改朝换代不远了。这是传统中的经验和教训。择贤取士，就是把各阶层优秀的人才提拔到治理位置上，而让心性上的小人，在政治上也处于比较低的地位，否则就如《周易》所云“负且乘，致寇至”。科举的理想是让比较优秀的人处在上位，而非底层。优秀的人被长期压制在草根阶层，会不满自己的位置，会革命。从政权的角度看待动乱，其源头就是优秀的人处在比较低的位置。这是政治传统中对现实有帮助的方面。

至于浮华奢侈的世风，中国儒家传统中有迎合的因素，也有克制的要素。原始儒家虽是贵族文化的教育与传承者，孔子兴私学之后，其成员也多末等或破落贵族。是以儒门之内，也有豪族儒学与寒族儒学的基本张力。大抵豪儒悦礼，寒儒悦仁。所以孔子要加强对颜回之类的礼之教育——寒门缺乏这个经验。豪族儒家喜欢讲个“富而好礼”，特别重视嫡庶宗亲之间的对各种权力的分配之义——他们老婆儿子一大堆，又有土地名器爵位可以传承嘛！“富贵不能淫”主要是说给这些老兄们听的。不错，儒家的确重“礼”，但“礼”是昂贵的。“仁”是珍贵的，却是有心即可。寒儒只有“贫贱不能移”，重视砥砺名节，崇气节，重工夫，兴教化。多基层社会的讲理学、立乡约、正人心、淳风俗的努力。这些方面，都有对豪奢、物欲、浮华的世风克制之道。但无克制之势，仅得其法，不能解决问题。奢侈和发达资本主义之间有本质的关系，在这方面，我对传统能发挥多大作用，表示悲观。也许问题要从美

学而非伦理下手，从流品和趣味下手。

新中国建国百年的传统会成为传统中最活跃、最现实的部分

《21世纪》：到 2049 年，将迎来新中国建国一百周年，您对彼时的中国文化有何期待？

丁耘：展望 2049 年的中国文化，我希望她是伟大、庄严、生机勃勃的。有盛世之象，而无浮华糜烂之风。极度的富有容易导致盛极而衰。昌盛之后就是没落。衰落体现在丧失活力、体现在把最可贵的生命和才智都用来琢磨享乐的艺术。这是最需要警惕的。

2049 年，我们还是得纵向地从中国历史内在脉络来看。历史认可比什么世界认可重要得多。新中国一百年，能有点汉唐气象就不错了。汉代实际上解决了中国内部的古今问题——因为汉代的郡县制大一统天下对时人是个最“现代”的东西。汉代和三代之间有古今冲突，这是汉儒要解决的基本问题。唐代则比较好的处理了中西问题。唐代皇室有夷狄血脉，唐代的文化同印度、西域的影响密不可分，但唐代并未丧失中国文化的主体性。

要之，我希望 2049 年的中国，能在古今中西的所有精神财富之上，缔造出一个人类辉煌的时代，虽然对于人类，也许不能有过于完美的要求。

《21世纪》：从 1949 年到 2049 年，新中国成立一百周年，是否会产生一个新的历史传统？您如何看待这一新的传统？

丁耘：到了 2049 年，新中国就有一百年了，将近代革命历程加上，就过两百年了。按照人民英雄纪念碑碑文的历史叙述，正是从 1840 年开始的漫长而伟大的中国革命造就了新中国。到了 2049 年，革命的百年加上建国的百年传统无疑会被确认属于我们的传统，并且是传统中最活跃、最现实的那个部分。其他所有的传统，不管是儒家、道家、法家还是西方的什么传统，都要在我们的现实传统里面找到自己的位置。

很多人会质问中国现代传统的独立性。因为这个传统要么会被复古派评判为西化的产物，没有独立性；要么被西方人评判为来自儒家的革命传统。但此传统无疑有其独立的东西。一个个体生命，不能因为自己身上有父母的血统，就否认自己的生命的自为性与独特性。其次，在传统的历史认同上，还是要归位。到底属于西方还是中国的？我坚持认为，新中国的革命文化传统，当然是对中国文化传统的更始重建，而不是西化的结果。可以拥有消化西方传统的因素，但是仍然是中国传统的现代表现，是中国传统最现实的部分。

这里有一个证据。在改革开放前，无论革命年代，还是中国建国之后的各种重大的历史行为，诉诸的思想资源，其实都是中国传统里的东西。革命战争中毛泽东的取天下之道，与古代农民战争有自觉的联系。即使是建国以后，党内路线斗争、思想斗争的精神资源也毫无疑问是传统来的。例如儒法斗争，实际上是中国传统的内在张力的现代表现。而改革开放之后的论争，在头二十年里，更多地表现为西方传统中不同思想资源之间的冲突与较量，表现出了西方传统的内在张力。那时争论诉诸的主要资源更多的是西学的东西，争论双方所用的是西学内部的两派。无论左派、右派，都是西方内部的。敬重传统的保守派的思想资源其实也是舶来品。近十多年来，思想界对传统逐渐恢复了活生生的现实兴趣，明显表现出重新发现中国传统之丰富性和复杂性的倾向。这并非兴趣转移，而恰恰说明了，西方传统已经被中国传统自己培养成一个“自身之内的他者”，构成了最大的张力-活力之一极。难道还有什么比这个更能说明所谓中国传统的活力和现实性吗？

我相信，传统的思想资源也会越来越多地参与到对未来中国的设计和变革中，而且扮演越来越重要的角色。但前提仍然是，对传统不能做简单、单一的理解。

第二编 政治哲学与中国问题

斗争、和谐与中道

——论中国化马克思主义的哲学基础^①

近年来，和谐观在我国逐渐深入人心，凝聚了越来越多的社会共识，并日益成为执政者进行经济与社会建设、处理国内国际政治问题的主要指导原则。从理论高度上说，和谐观念明显扬弃了上世纪 80 年代之前强调政治斗争的意识形态。作为改革精神的自觉与总结，和谐观可以说是马克思主义中国化第二阶段的终极概括。

不过，作为新兴理论形态的基石，和谐观在经济社会政治发展上的内容显然多于哲学上的。它虽然克服了“无产阶级专政下继续革命”的阶级斗争式政治话语，却缺乏哲学上的系统表述去克制作为这一话语基础的所谓斗争哲学。换言之，和谐观尚未成为和谐哲学，以便在辩证唯物主义与历史唯物主义的层面上同样成为毛泽东哲学的后继者。毛泽东思想是一个包含了世界观、认识论、社会历史图景与政治经济学说的整体体系。有斗争哲学必有斗争政治，无法在不改动其哲学的同时单单改正其政治话语。

毛泽东给和谐时代的理论家们带来的麻烦还不止于此。正是同一个毛泽东思想在指导着革命和建设。如果完全抛弃斗争政治，那么就意味着一笔勾

^① 本文删节版发表于《文化纵横》2011 年 4 月号，改动版以“儒家与马克思主义的哲学会通”为题收入丁耘的文集《儒家与启蒙》（2011，北京三联书店）。本书恢复原来标题。

销中国革命与革命建国的正当性。和谐理论如果以斗争的态度对待斗争学说，以革命的态度对待革命，那么它仍然只是斗争学说与革命实践的极端变形而已。强调对立是斗争哲学的特点，和谐理论的陷阱是它既不能强调它同前者的对立，又不能抹杀它与前者的差别。

要之，和谐理论的不足在于缺少哲学以圆融地处理“和谐”与“斗争”的关系——它甚至极少严肃地反省过这对概念。马克思主义中国化不同阶段的关系在哲学上归根结底就是“斗争”观与“和谐”观的关系。“革命”与“改革”的关系则是这一哲学关系的社会政治运用。正面思索这一关系，的确是马克思主义中国化自我深化所不可或缺的头等要务。

实际上，早在改革前期，就有一位先知式的人物在“世界观”上严肃检讨了“斗争哲学”，代之以“和谐哲学”，他就是哲学家冯友兰（1895～1990）。在其晚年巨著《中国哲学史新编》的结尾，冯以“中国古典哲学”亦即儒家道统的继承人自居，对他所理解的马克思主义毛泽东思想做了深刻的批评，也对当时中国的改革探索做了最深沉的回应。这个回应来自中国思想传统最权威的继承人和阐释者，因此尤其值得重视。迄今为止，思想界关于“和谐哲学”所能产生的一切构造，无非都在以各种方式运用或改写冯友兰的晚年思想。可以说，庸俗“和谐哲学”的真正源头，就是《中国哲学史新编》的终章。本文将在对冯氏版本的“和谐哲学”进行批判性考察之后，以综合“斗争”以及“和谐”的方式，为马克思主义中国化在第三期的思想探索给出哲学方面的建议。

一、冯友兰版本的“和谐哲学”及其疑难

冯友兰认为，马列主义、毛泽东思想与“中国古典哲学”的哲学立场是有根本差异的：

客观的辩证法只有一个，但人们对于客观辩证法的认识，可以因条件的不同而有差别。照马克思主义的辩证法思想，矛盾斗争是绝对的，无条件的；

“统一”是相对的、有条件的。这是把矛盾斗争放在第一位。中国古典哲学没有这样说，而是把统一放在第一位。理论上的这点差别，在实践上有重大的意义。^①

冯友兰援引了宋儒张载的四句话，更加明确地总结了这两种不同的辩证法认识在立场上的差异：

“有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解”。这四句中的前三句是马克思主义辩证法也同意的，但第四句马克思主义就不会这样说了……照我的推测，它可能会说“仇必仇到底”。

按照冯氏的解释，“仇必和而解”“是要维持两个对立面所处的那个统一体”。而所谓“仇必仇到底”，则是“要破坏两个对立面所处的那个统一体”。他更直接质疑毛泽东说：“毛泽东思想也当然要主张‘仇必仇到底’。问题在于什么叫‘到底’，‘底’在哪里？”

冯友兰指点说，破坏统一体之后，就进入了下一个统一体。这个统一体也是有对立和矛盾的，但此时的矛盾斗争应该要维护这个共处的新统一体，此谓之“和”。“和”是张载哲学的关键概念，不是“随便下的”。它既是辩证法对立统一的范畴，又表达了客观世界的“正常状态”。因此，“仇必和而解”既有宇宙论含义，更有社会政治上的含义。在张载那里，作为宇宙正常状态的“太和”与作为“社会正常状态”的“和”是一致的。张载的“和”要维持“封建社会的统一体”。而冯友兰主张的“和”，则是在革命终结（是为仇之到底），作为革命对象的社会统一体被破坏后，维持那个作为革命目的的新社会的统治关系，同时在国际上谋求和平。“和”的社会历史含义，就是后革命的统治，与后战争的永久和平。

冯友兰依据张横渠阐发的和谐精义，既代表儒家传统回应了马克思主义，

^① 冯友兰，《中国现代哲学史》，第11章——“《中国哲学史新编》总结”；下引冯著均出此。

又通过哲学思辨把握了时代大势，以精粹的语言概括了中西理想之差别、古今世变之枢机。然而，细推冯氏之说，竟不能使人无疑。

第一个疑问：冯氏所理解的“仇必和而解”果能代表“中国古典哲学”乃至儒家吗？如果不能，儒家究竟如何看待这一命题？

第二个疑问：冯氏明白表示，“仇必和而解”才是客观辩证法（同上，页253）。客观辩证法确实可以表述为统一先于斗争吗？马克思主义辩证法与儒家的差别确实在于“仇到底”与“和而解”，亦即一主斗争一主统一吗？

第三个疑问：冯氏所谓“和”有理论与实践的双重命意。在辩证法上“和”指“统一”，在实践上“和”指后革命的统治、国际和平等等。理论上统一在先，也就是实践上“和谐”在先。儒家与马克思主义会如何看待对“和谐”的这种解释？

下文将沿着这些疑问研究，以期在明了中国古典思想与马克思主义辩证法的前提下，从所谓客观辩证法的层面搞清楚“和谐”与“斗争”的关系。

二、儒家主张“仇必和而解”吗？

冯友兰发挥张载“仇必和而解”的思想，并以此代表“中国古典哲学”与马列主义毛泽东思想相抗衡。冯的权威掩盖了这样一个事实，张载的这个观点——无论在宇宙观还是伦理政治观上——在儒家正统中其实大有可议之处。我们且从理学与经学上分别考察之。

冯引横渠四句，出自《正蒙》首篇《太和》，本是对气化万物过程之总概括。《太和》立清虚一大为本，太虚无形即所谓气之本体。气之聚散，乃成万物之变化，万物消散，仍返于太虚而已。此即张子所谓“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚”。一气无对。气化为万物，则有刚柔、寒温、生杀之对立乃至互夺。彼此对反之万物，终有消亡，形销气散，返归太虚，不复成其对立。依王船山注，所谓“仇必和而解”，不过“解散仍返于太虚”之意。所立之一，无对无仇，并非对立统一，实是不含对待之太虚一气。

横渠之说，以理学正统核之，不无瑕疵。杨时尝疑“民胞物与”有消解仁爱等级界限的墨家兼爱倾向。程颐则直指此误之本在于四句所出之气论：“横渠立言诚有过，乃在《正蒙》。”（《程书分类》，卷第十三）朱熹更在道体上反驳了无仇无对之一：

渠初云“清虚一大”，为伊川诘难，乃云“清兼浊，虚兼实，一兼二，大兼小”。渠本要说形而上，反成形而下……须是兼清浊、虚实、一二、小大来看，方见得形而上者行乎其间。（《朱子语类》，卷第九十九）

朱子说得清楚，无仇无对之气，只是形而下的，形上之道，必须是兼一二的对立统一。用冯友兰喜欢的术语也可以说，无仇无对之物，本非对立统一，只是抽象统一。很显然，这不可能是任何“辩证法”的主张。

冯先生不会不明白这个道理，所以强调张载说过“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”，来表明张子是讲对立统一的，是有辩证法的。但从前引朱子言论就可以知道，张载的那些“对立”是后来面对批评的补救措施，是强索精思凑泊上去的“造道之言”，并非出自真切的体会。这就是为什么还能在同一本《正蒙》里发现“若一则有两……无两亦一在”这样仍然主张抽象统一先于、高于对立的词句。必须明白，被冯先生大书特书的“仇必和而解”即属于此类词句，其所主张的就是对立消解之后的“清虚一大”，就是无两之一、无对立的抽象统一。而这非但不属所谓辩证法，也不为“中国古典哲学”的理学正统所容。

与“和”相比，“仇”乃是张载的特殊用语，在理学传统中并无多高地位。不过“和”与“仇”都能在儒家原典中找到相应的阐述。那么，就经义说，儒家是否会同意“仇必和而解”呢？恰恰相反。此言如以理学正统观之，不过义有未安。然若以经学正统核之，竟是大逆不道。群经诸传之中，但凡言仇，唯主复，绝不许和。

《礼记·曲礼》云：“父之仇，弗与共戴天。兄弟之仇，不反兵（丁按：不回取兵器，随身携配，见即格杀仇人）。交游之仇，不同国。”《礼记·檀

弓》、《周礼·调人》说有小出入，其主复仇大义则一也。

复仇实出于对君臣父子关系主导的伦理秩序的维护，非同小可，实是大经大法所在。《春秋公羊传》更是对此做了强调，它认为，作为鲁国国史的春秋之所以高度肯定鲁仇齐襄公为报九世远祖之仇而灭纪国的行动——须知齐襄公于鲁君有弑父之仇、淫母之辱——就是为了表彰复仇大义。甚至齐襄公的卑劣都无法掩盖他复仇行动的高尚。“《春秋》……何贤乎襄公？复仇也……九世犹可以复仇乎？虽百世可也！”（《春秋公羊传·庄公四年》）荣复仇，正深恶不能复君父之仇也。不复仇者无人臣人子之道，不可立于天地之间：“君弑，臣不讨贼，非臣也。子不复仇，非子也。”（同上，“隐公十一年”）

在儒家传统的影响下，中国历代法律主流虽对私相复仇设定了若干限制，但仍坚持了复仇大义，甚至设立了“亲属为人杀私和”的罪名（参见《唐律疏议笺解》卷第十七，“贼盗”）。这就是说，不是不许复仇，而是应当依律复仇；不复仇、“和而解”是有罪的。

于此可知，与张载的主张正相反，有仇必复才是儒经大义。宋儒主流，于春秋大义，每多隔膜。故北宋先默然于“攘夷”，南宋终噤口于“复仇”。张载以北宋五子之一，甚至公然说出“仇必和而解”来，倒是为赵构秦桧之流的腼颜事仇，事先给了一个哲学辩护。

综上所述，无论核之以经学还是理学，无论察之以宇宙论还是社会政治，“仇必和而解”之说均未得儒家之正。至其末流，学出异端，行在乡愿而已。张载在哲学上一味强调抽象统一，贬低乃至取消对立，在实践上就为抹煞家国天下之内必需的伦理界限开了方便之门。以德报怨，似是而非。知和而和，乡愿之道。伦理上的乡愿主义对应的就是政治上以和平主义面目出现的投降主义。张横渠本力学君子，其学虽有不足，盖非其人所乐见。而冯友兰的当代发挥，恐怕正应了程伊川评价张邵二子的话：“特立不惑，子厚、尧夫而已。然其说之流，亦未免于有弊也。”

三、“和”在辩证法上的意义与地位

冯友兰借用张载的学说，以“和”的概念来发挥矛盾的统一性原理。上文已示，张载“太和”之说并不符合冯氏所寄之意。现在我们把这层撇开，从辩证法的视野略论冯氏本人所主之“和”在理论与实践上的地位。

冯友兰把“和”及“仇”解释为矛盾的统一性与斗争性。他的辩证法是对马克思主义辩证法的倒转，即将矛盾斗争性在哲学上第一性、绝对性的地位，转赋予矛盾的统一性。

显然，冯友兰认同马克思主义对事物的矛盾以及其斗争性与统一性的含义分析。他只是在此基础上调整了两者的位置。这个调整所针对的当是毛泽东《矛盾论》的第五部分“矛盾诸方面的同一性与斗争性”。在那里毛泽东发挥了列宁的如下观点：“对立面的统一（一致、同一、均势）是有条件的、暂时的、易逝的、相对的。相互排斥的对立面的斗争则是绝对的，正如发展、运动是绝对的一样。”^① 毛泽东对此解释说：“一切过程都有始有终，一切过程都转化为它们的对立物。一切过程的常住性是相对的，但是一种过程转化为另一种过程的这种变动性则是绝对的。”^② 很清楚，所谓矛盾斗争性是绝对的、第一位的，矛盾的统一性是相对的，第二位的，无非是以更具体的方式解说了变化先于存在的观点：亦即运动、过程是绝对的、第一位的，静止、实体则是相对的、第二位的。这个观点绝不是马克思主义发明的，它既贯穿在从赫拉克里特到黑格尔的古典辩证法历史中，也在以怀特海为代表的现代过程哲学那里得到回应，更是六经之首《周易》的基本精神。马克思主义的特点在于通过处理事物复杂的具体矛盾来解说和把握变化的原理与规律。但马克思主义从未以绝对运动的名义拒绝暂存。这就是说，从未以矛盾的斗争

① 列宁：《谈谈辩证法问题》，《哲学笔记》，人民出版社，1958年，第362页。

② 《毛泽东选集》，第一卷，第332页。本书引用《毛泽东选集》第一、二、三、四卷时，版本为人民出版社，1991年，引用第五卷时，版本为人民出版社，1977年。

性的绝对性去排斥矛盾的统一性。“在（客观的）辩证法中，相对和绝对的差别也是相对的。”^①

冯本人也承认，变化的机理在于矛盾之间的斗争，存在的机理在于矛盾双方的均势或者统一。马克思主义辩证法并不回避矛盾之间的统一，因此虽然主张矛盾之间斗争在先，却仍然建议“把辩证法简要地确定为关于对立面的统一的学说”。^②这是因为它从未割裂运动与静止、过程与实在。运动之理即仇，暂存之理即和。是以马克思主义辩证法所主张的乃是仇与和的统一，在某种意义上，它也主张仇可和而解，但在新的统一体之中，却仍然存在着矛盾的斗争。因此，凡有和解之处，必有新对新仇生焉，否则就是否定了运动之绝对，暗示宇宙有终，大化不流。割裂、对立仇与和，就会割裂、对立存在与变化。而只要主张变化在先，就无法接受矛盾统一性在先。因为变化可以包摄暂存，而存在无法包摄变化。即使暂存之中，亦渗透着矛盾双方之较量转化，否则，这个暂存者的变化之理，就不是内在的了。因此，“对于客观的辩证法说来，相对中有绝对。对于主观主义和诡辩说来，相对只是相对的，是排斥绝对的”^③。这样看来，主张矛盾的统一性先于斗争性，实际上主张的是可以有超脱于变化过程的永住者，它作为绝对的东西先于变化。而主张斗争在先者反是而已。庸俗版本的“和谐哲学”只是简单地把“斗争哲学”翻转过来而已。

斗争云云，首出于《赫拉克里特残篇》，用于解释事物的暂存与流变。它首先是个理论概念，不是为了在实践上挑起矛盾搞斗争，而是用来解释事物变化的客观规律。就像中国哲学所谓阴阳翕辟之属，是用来解释事物的变化之道，而不是在主张性享乐那样。另一方面，正因为在理论上正视流变与暂存的统一，在实践上才能既不回避变革斗争，又能稳健持重。常变之间，时中而已，岂能泥于一端。然而时即变，知时中之道即已以变为唯一常道。难道

① 列宁，前揭。

② 列宁：《辩证法的要素》，《列宁全集》第38卷，人民出版社，1986年，第241页。

③ 列宁：《谈谈辩证法问题》。

因为在实践上厌倦斗争害怕革命，就要在理论上承认永住、降低变化的地位吗？这难道不是神学与末世论的翻版吗？将变化的地位取消于无形，还能自称为辩证法吗？

四、“和”在儒学中的意义与地位

冯友兰自认对马克思主义辩证法的倒转是承接了中国古典思想“和”的学说。现在撇开冯友兰所谓“辩证法”意义，专就儒家思想考察“和”。关于“和”最著名的儒家论述大概出自《论语·学而》：

有子曰：礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大由之。有所不行，知和而和。不以礼节之，亦不可行也。

此章既讲了“和”对礼的补救，亦讲了礼对“和”的节制，决非单纯主“和”，而是透出了儒家在这个问题上的圆融与审慎。朱熹《论语集注》引前贤语，以为此章得礼乐之本。则此章所谓“和”，实指乐之用。儒家一贯礼乐并重。盖礼主分别，乐主和融，不可偏废。“乐者为同，礼者为异。同者相亲，异则相敬。乐胜则流，礼胜则离。”（《礼记·乐记》）“离”，郑玄注曰：“析居不和也。”礼主分别，分别过甚则疏远不和，此时即需“乐”的补救。“礼之用，和为贵”的真意即以和融克服礼的分别疏远倾向。而反过来一味主和，则“乐胜则流”，“流”为“合行不敬”，概指上下失序，抹煞界限，即孔子所谓近则不逊之类。此时便需礼来节制这个越界的“和”。然则礼乐孰为本？礼为本，和为末。朱熹确然指出：

“有礼而不和，则尚是存得那本之体在。若只管和，则并本都忘了。”（《朱子语类》卷第二十二）。如此看来，和只是对礼的补充，地位逊于礼。

儒家对“和”在实践上最全面的阐述当推《礼记》之《乐记》篇。“和”在儒家经典之中的首要意义是“乐”的功用。《乐记》篇对乐“和”的阐述即从自然与人性的本源一直贯穿到伦理与政治的意义。但即使在这篇赋予

“和”最高地位的权威文献中，乐也始终附随于礼。“乐者，天地之和也。礼者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆别。”（《礼记·乐记》）此篇中但凡说和，必并举礼乐。但凡礼乐并举，多说一端过重之危。实际上，“和”只是自然德性之一。天地之德既备，单举一端便是不准确的。王道法天地，不可只取“和”。“礼节民心，乐和民声，政以行之，刑以防之。礼乐刑政，四达而不悖，则王道备矣。”（同上）

很明显，王道不能仅用“和”概括。王道不是无原则的亲善和平。它也包括了适宜的刑戮甚至战争：“夫乐者，先王之所以饰喜也。军旅斧钺者，先王之所以饰怒也。故先王之喜怒皆得其济焉……喜则天下和之，怒则暴乱者畏之。”（同上）这就是说，斗争与和睦一样是王道的组成部分，两者都是王道的运用，都不是根本。根本在于运用斗争还是和睦的合宜原则与适时判断，这就是“时中”。

五、导“和”归“中”——马克思主义中国化第三期的哲学

对于“和”在道学上的意义与地位，儒家最深刻的表述出于《礼记·中庸》。此篇并未选择“和”，而是强调“中”为根本：

“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也，和也者，天下之达道也。”

《中庸》所谓“和”首先拓展了《乐记》之意，将后者中与乐之和对立的“怒”都收入“和”的范围之内。但两者仍有贯通之处，这就是以“节”引导、规范“和”。节就外在而言，出于礼文。其实质即无过无不及，亦即篇题所谓“中”。“‘中庸’之中，本是无过无不及之中，大旨在时中上……是兼已发而中节、无过不及者得名。”（《朱子语类》卷第六十二）也就是说，时中为和之本，和即时中之用。和只是中节，也就是无过无不及。和无非是中的一种形态。正是在这个意义上，周濂溪甚至干脆将和化入中：“惟中者，和也，中节也，天下之达道也。”（《通书·师第七》）复核《乐记》可以发现，

王道中体现为战争的中节之怒，在《中庸》里完全可作时中之和来处理。

通过以上梳理，可以发现，“和”在儒家传统中固然重要，但只是表用的，不是表体的。就其狭义而言只是补救性的，与一切补救性的东西一样带有片面性。而就其作为一切时中发用之广义而言，包含了斗争。无论如何，“和”不是首要、全面、得体的概念，不宜用之概括中国古典思想或者中华文明的精神，更不能拿它代表中国古典哲学来抗拒毛泽东思想。

如我们恰当地把握儒家思想的精髓，就不会对马列主义辩证法与中国古典思想的关系采取那种鲁莽灭裂的态度，也就能更好地把握“和谐”与“斗争”的关系。

上文已示，儒家哲学比“和”更为根本的概念是“中”。“中”有两个基本维度。一面通过“时中”与变易（时）联系，一面通过“中庸”与常住（庸）联系。也就是说，“中”体现了变易与常住的统一与沟通。儒家义理学的最重要典籍《周易》与《中庸》研究的就是常变关系问题，“中”就凝聚了儒家对于这个问题在理论与实践上的双重回答。

中道既包含随时变化的尺度，又体现平实不变的定理，更指涉在行动上把握适宜的分寸、通过变化实现不变。

从儒家传统看来，中为本、体，和为末、用。从中国化马克思主义的传统看来，“中道”概念更是将“斗争”与“和谐”作为两个环节统一在自身之中。这就是说，马克思主义中国化第三阶段的哲学最合适基础就是中道。理论上的和谐与斗争已包含在“中”对常变的统一之中，实践上狭义的和谐与斗争则都是时中之用。

我们知道，马克思主义辩证法的基本问题正是常变关系问题。所谓矛盾的斗争性与统一性就是用来思维常变的。马克思主义辩证法主张变化是绝对的，常住是相对的，而绝对与相对又是统一的，相对之中也包含了绝对。马列主义辩证法的矛盾论充分地思维了变化和常住的原理，但却没有为两者之间这个如此重要的统一性单独提供一个概念，以致常常要做补充说明。在这个问题上，中国传统哲学完全可以对马克思主义辩证法做实质性的推进——当然不是以冯友兰的方式。

辩证法的核心既非绝对的变化观，亦非相对的常住观，而是两者的统一。用具有中国化佛教哲学风格的话说，变化观是“真谛”（哲学之理），常住观是“俗谛”（世俗生活之理），作为变化与常住统一的时中观才是“中道第一义谛”（最高的圆融真理）。分离的、单纯的“斗争”、“变化”与“和谐”、“常住”都是应当被扬弃的“边见”（片面的见解）。

在哲学上，中国化马克思主义第一期的“斗争”观无非更为强调变化，第二期的“和谐”观无非更为强调常住，则第三期的哲学基础必然是作为“斗争”与“和谐”两端统一的更高概念——中道。这也正是中国之为“中国”的最高涵义。

“中道”哲学除包含常变统一之外，也保证了两者在实践上的沟通。“中”在实践上的体现就是广义的“和”，政治伦理学说都可依此发挥。“中”在理论与实践上的双重意蕴既代表了儒家的精髓，也可以在马克思主义中国化的道路上同时推进辩证法与实践哲学。在把儒家从误读中解放出来的基础上，中国古典思想与马列主义的贯通与互补是可能的，对“和谐”观念进行更深入的思考与辩护同样也是可能的。“和谐”的本意并非与“斗争”也就是运动变化对立的死水一潭的稳固，正如老黑格尔早就指出的那样：“和谐正是绝对的变或变化”（黑格尔《哲学史讲演录》第一卷）。

所谓“和谐型”文明的真正基础，只能是与变化、斗争不相割裂的“中道和谐”观。

论中华传统

——中国化马克思主义的历史基础^①

关于什么是中国，海内外有各种各样的学说。关于国家形态有帝国说、伪装成国家的文明说、宋代民族国家说等等；关于文明形态，有人认为是儒教文明，有的则说无法用宗教加以确定；关于中华政体，许多人坚执为君主专制，有的则指出它有强烈的科层制因素。所有这些彼此反对的概括都如同盲人摸象，虽各有所得，但均未得要领。

中国就是中国历史，她首先是一个过程，在这个伟大的历史洪流中，一些特征产生了，一些特征消失了，一些特征保留了下来。中国同时也是一个实体，某些把中国同其他文化政治体区别开来的基本特征非但持续地存在着，而且还以不断变形、重生的方式主宰着当前与未来。这就是传统。没有什么能够摆脱传统，但也没有什么能将传统限制在某种特定的形态之中。在这里可以化用老黑格尔的话说：只要是现实的，就一定是传统的。而真正传统的，就一定会成为现实的。

作为中国革命、发展与崛起的主导力量，马克思主义中国化造就了中国最基本的现实，而这也就意味着，它是传统的又一次重生。本文要发掘，以马克思主义中国化这个新的历史面目变形重生的传统因素究竟是哪些，把马

^① 原名《论中华传统的根本特性——马克思主义中国化的历史基础》，载《文化纵横》2011年第一期，收入本书时稍有改动。

克思主义化掉的那个“中国”究竟是什么。

在《论中国模式》（参见《文化纵横》2010年第5期）一文中，作者从政教与统治的范围厘定了“中国”的基本涵义，强调了文明精神、政治实体与统治教化团体的不可分割。这是理解“中国”的钥匙。无论中国在疆域、政制、文化甚至伦理纲常方面发生了多么剧烈的变革，这三者之间的统一是维系中国历史的全部动力。对于中国来说，没有比单举一端拒斥其他更危险的，特别是以文化中国的涵义瓦解政治统一，以政治国家的涵义贬低统治团体，以精英集团的身份脱离、蔑视人民。这是当前主要的思想危险。

一、文明

中国首先意味着中华文明。按照雅斯贝尔斯的划分，人类文明的真正白昼始于轴心时代。许多上古文明在轴心时代之前就没落了，既进入轴心时代而又至今幸存的文明体只有中国与印度。但印度文明从未真正在南亚次大陆获得与其相称的政治统一，且被异质文明打断与征服长达近八百年之久。换言之，人类文明的真正开创者中，连续不断而又硕果仅存的，正是中华文明。

文明史研究的权威人物费尔南·布罗代尔指出，文明具有长期连续性的特点（《文明史纲》第三章）。而在世界史的一切文明体中，长期的或不连续，连续的并不长期，显然只有中华文明完全具备这个特点。那么，如何解释中华文明这种超长时段的连续性呢？

自18世纪下半叶以来，西欧学界有一种顽固的论调，认为中华文明漫长存在的原因是该文明的停滞。这个论调是不成立的。没有任何一种活着的文明是停滞的。汤因比将文明视作一个巨大的有机体，针对历史环境的挑战做出回应，永远处在生长、兴盛、衰亡和解体的不息过程之中。布罗代尔也认为所有文明都在不断地解释、接受与同化邻近文明的因素，同时也拒绝与排斥某些特定的外来物。这就是说，所有的文明体都在一刻不停地新陈代谢以维持自己的生命。

既然所有文明都是这样，那么中华文明悠久博大的秘密显然在于它具有

异乎寻常的解释与同化能力。“外来物”不是一个文明通过主观愿望就能排斥的。罗马文明终结于犹太-基督教外来物，印度文明中断于伊斯兰外来物，玛雅文明灭绝于西欧基督教外来物。唯独中华文明对待外来物的最终结果——无论其过程是多么曲折漫长——是政治与文化的双重胜利。布罗代尔没有觉察到，同化就是最成功的拒斥，拒斥就是力所不逮的同化。中华文明的生命力正在于它自觉与强大的解释、同化与更新能力。这就是我们所谓“学习-创新”。中华文明的学习与创新不只是捍卫传统的能力（在其他文明体那里就是这样），而就是传统本身。传统的具体内容从来不脱离学习-创新单独存在。这是中华文明独具的特性。

依照布罗代尔的概括，文明——至少就其精神方面而言——当以秩序、美德、集体心态等为内核。因而，文明最强有力的特征、真正中心的问题应该是宗教（参见氏著《文明史纲》第一、二章）。但他立刻领悟到，中华文明恰恰无法以宗教加以界定。这个问题给布罗代尔及亨廷顿等带来了很大的困扰。中国并不以对彼岸世界采取教条式信仰的方式传承其秩序美德，而是在对人世一切具体关系学习演练推陈出新之中保持着传统的活力。

陈寅恪有个著名的概括，即“吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说，其意义为抽象理想最高之境”。三纲六纪包括了君臣父子夫妇兄弟朋友等所有政治、社会关系。既然人无非就是这一切具体关系的总和，那么纲纪就是人之为人所依赖的“秩序与美德”。陈没有点出的是，《白虎通》这部文明体系全书不仅给出了纲纪的内容，更进一步强调，礼义纲纪只能存在于自觉的学习与教化之中。“学之为言觉也，以觉悟所不知也……人不学不知义”，“帝庠序之学，则父子有亲、长幼有序”（《辟雍》及其引）。因为儒家一贯认为，风俗习惯等文明纲目，绝不可能脱离学习教化而单独存在——“如欲化民成俗，其必由学乎！”（《礼记·学记》）。

作为儒门四书之首的《大学》，更是系统而深刻地强调了学习与创新的意义、次第与内容。其总精神即是要通过格正外物、诚正内心，以达到修己、新民、治平天下邦国的目的。《大学》的教诲里有两个重要的环节有助于我们理解以儒学为主干的中华文明。

首先，《大学》强调学习的根底在于朝向外物、奋斗以正而获得知识（格物致知）。同时这种知识不是终极性的，一定要转化为对自身的充实、更新与清理（正心诚意修身）。只有如此建立了自身的秩序之后，才能进一步建立从家到国乃至天下的总体秩序。

另一方面，《大学》特别强调“新”。它引人注目地引用了商周两代的习语“苟日新，又日新，日日新”、“周虽旧邦，其命维新”来论证通过学习不断自新、通过自新不断让政治共同体更始重新的道理。

《大学》中的学习与创新是统一的。只有通过学习（格物致知与正心诚意）乃能自新、新民。而自新新民又是使得学习止于至善、和谐万邦的必备环节。

个人的品性就是他所属文明的品性。一定不要忽视，《大学》既表达了君子大人修己安民之道，也显示了中华文明整体对待外来因素的根本机制。这就是直面外物、与之相搏、调伏熟悉、化之为自新成己的主要动力。不断格物（即布罗代尔所谓文明的“外来物”）致知，借以反身正己、摆平周边，最终更化外民、统治天下。这就是中华文明的学习-创新之道。

中华上古文明的源头不止一处，夏、商、周三代之道均有差别，儒家学派本来就产生于对三代文明的折中损益。礼以时为大，道以中为要。自强不息、学无止境是以儒家为代表的中华文明血脉所传之本。

儒家以学习自新为立身之本。以学习为本意味着，才德与出身（种族、门第、阶级）没有必然关系。有德者必有其位，学习进德者甚至可使南面为君。夷狄习中国礼仪则中国之、华种用夷狄之道则夷狄之。学习型文明在政治上必然是非种姓贵族制度的选贤文明、必然是非种族主义的真正普世文明。中国与那些阶级结构僵化的贵族种姓社会、与那些把文明与种族紧紧捆绑在一起的排他性文明的区别根据即潜藏其中。

中国亦以学习自新为历史变革之本。中国古代特有的三统五德之说，无非是说一个时代有一个时代的传统，到了时候就应该变化。具备这样历史观的文明从根本上绝不会是封闭僵化的。善学者必不堕其志，这才是中华文明保持超长期连续性的秘密。

另一方面，中华文明在对外来文明的学习过程中，从未放弃自身的主体性，而不断建立文明主体性的最好条件就是坚持政治自主与国家统一。儒家虽有以礼仪进退夷狄之道，但那种以轻视政治存在为特征的、天真的文化中心主义从未在中国历史上真正得势过。

二、国家

中国历史传统的第二个特点是大一统国家的持续重建。中国的正史，基本就是大一统国家的正统政权史。这个特点虽非有史以来即有，却是整部中国历史的内在追求。切不可因为中国在历史上的分裂时间或多于统一时间，就否定了一统的理想。与整个地球的历史相比，人类文明出现之后的时间是微不足道的，但不能因此否定人类文明高于蛮荒时代。中国的统一与分裂的情形也是这样。没有统一理想的正统性，中华民族就不会将统一作为自觉的追求目标，中国历史上也就不可能一再出现统一安定的政治局面。欧洲历史上战事频仍、人口稀少，这与他们在统一方面缺少强有力的理想与条件有关。

那么，统一的理想是如何形成与实现的？在中国历史上又起到了怎样的作用呢？

统一理想的出现意味着中国从早期国家向成熟期国家的历史过渡。历史学界对于中国早期国家的研究模式有分歧。目前接受程度比较广的是所谓“酋邦”模式。“酋邦”式的早期国家具备了通向中央集权国家的若干因素，因而该模式的提出本来就是为了解释大一统国家形态的。但该模式描述的只是早期国家本身，并不足以说明早期国家向成熟国家的演化。导致大一统国家出现的这个演化才是中国历史的头等大事。

王国维有个众人熟稔的论点：殷周之际的变革是中国历史上的最大事件，实际上缔造了中国之为中国（参见氏著《殷周制度论》，载《观堂集林》；河北教育出版社，2001）。吕思勉则认为秦汉之际的剧变才具有这样的地位（参见氏著《秦汉史》，上海古籍出版社，2005）。这两种意见虽有表面的分歧，但都是为了确定早期国家向成熟国家的演化，为了确认中华国家的大一统形

态。王氏认为，周代废止了殷商君主的“兄终弟及”之制，将之转为嫡长子继承制，从而将宗统合于君统，以宗子为君，尊如承祖祢之重，进一步拉开君臣名分的差别。天子无力直接治理之处，裂土建侯。诸侯于天子为庶弟、为伯舅，诸侯事天子以尊尊之道，天子于诸侯有亲亲之谊。天下就是依靠宗法的权威与亲情来维系的国家联合体。这是西周的特点，也是原始儒家政制教诲的精髓。

然而，陈寅恪认为王国维亲身体现的“中国文化”内涵却不止于周，更多的是汉代《白虎通》所述以君臣大义为首的三纲六纪。陈甚至迥异于俗论，以为李斯藉儒家之道辅佐秦皇一统天下。陈氏似有深意：周汉两代、儒法二家虽有封建郡县之别，于尊君方面实可贯通为一。

在两周秦汉的政治现实中，君臣关系首先不是指君主与人民的关系，而是君主（天子或国君）与贵族（诸侯或卿大夫）的关系，所涉即今日所谓中央与地方、元首与政府以及中枢与部门之关系。尊君的实质是以加强中央集权的方式防止政治体系的瓦解，缔造大一统国家。春秋礼崩乐坏，政治权力逐渐与宗统相剥离（即卫献公所谓“政由宁氏、祭则寡人”）。宗子之尊已不足以帮助君主抵御世卿贵族的篡权。权力逐级下移，直至陪臣执国政，西周以宗统支持的君统遂有土崩瓦解之势。如任之发展，东周的天下或者会分裂为一个领主林立的列国世界，实无今日中国的基本版图。

列国意味着战争是自然常态。和平必须实现于一统。大一统的要求在儒家那里得到了极其郑重的表达。《春秋公羊传》开宗明义即云：“元年春，王正月……何言乎王正月？大一统也！”何休注云：“统者始也，总系之辞……自公侯至于庶人……莫不一系于正月，故云政教之始。”（《隐公元年》）

儒家虽有意愿，却无法恢复一统。即令孔子本人，其削弱世卿、复权于君的努力亦遭失败。历史表明，无法单纯依靠在宗法礼制上矫正世族对宗子的政治僭越来加强君权。春秋末期，有的国家通过变法削弱了贵族权力，集权于国君，并革新战争方式，动员平民参战，从而提高了平民的军政地位，另一些国家则被执政贵族瓜分或取代。战国时期，一种君主集权的新型国家出现了。有学者将之称为通过战争缔造的“儒法国家”。这提法虽不无值得商

权之处，但大致正确地指明了战国式新型国家与秦汉国家形态的连续性。最能体现新国家形态的秦国最终混一宇内、罢侯置守，重建了一个统一程度远高于周的政治秩序。

尽管秦朝很快覆灭，但汉承秦制，郡县制取代封建制成为中华大一统天下的基本形态。在漫长的中国政制史上，封建制及贵族制的因素虽曾以不同的形态再现过，但都不能挑战皇帝制度的正统性，也无法阻止皇权的不断加强。皇帝制度的正统性是统一正当性的表现。秦汉郡县体制并不是周代封建体制的再现，但它却加强了既维系着封建制又受到封建制威胁的天子之权。在这个意义上，秦汉一统正是西周一统最合法的继承形态。

应该承认，相比封建宗法制度，郡县制能更强地贯彻尊尊一统之道。这就是三纲首列君臣，次列父子的道理。汉宣帝曰：汉家自有法度，王霸道杂用，非纯任德教、用周政。吕思勉解释说，所谓王霸相杂，即儒法合流而已。其实这就是汉儒的主张，如董仲舒力倡德刑相济，虽以德为主，但已非纯任德教了。

法家以削平封建贵族的行动缔造了大一统天下，儒家则用宗法尊尊之义重赋其正当性。然而秦汉君臣之间既无宗法血缘联系，故君统实已超越宗统。对周秦剧变，深谙学习自新之道的儒家实际是承认其正当的。《中庸》赞叹说：“今天下车同轨、书同文、行同伦。”并适时提出了在东周遭到挫败的尊王要求：“非天子，不议礼、不制度、不考文。”不过，郡县制下的皇帝已是非周天子可比的新型君主。

这种新型君主，中国史研究者多目之以“专制君主”。即使对中国史素怀温情如钱穆者，亦不敢公然为“专制”辩护，无非澄清皇帝在历代还是要受到不同限制。然而正如有关考辩指出的，中文学界几乎从未在“专制”、“独裁”、“集权”、“极权”甚至“绝对主义”之间做出清楚的区分。源于战国变法，确立于秦汉的、后封建的新型君主其实正同于西欧封建社会瓦解之后出现的“主权君主”。春秋有土皆为君，秦汉天子非一爵。天子不再是等级贵族的一个级别，而类似于绝对主义君主——贵族和庶民他们与天子的距离几乎同样遥远（喜欢等级贵族制的黑格尔抱怨说，在中国皇帝面前人人都是平等

的）。皇权所涉及的不是一个治理上集权与否的问题，不是一个与行政权、监察权等如何相互制衡的分权问题，而是一个不折不扣的主权问题。周代体制瓦解之后，正是表现为皇权的君主主权保证了中国统一的正当性。

与战国史类似，西方现代国家的建立正是通过君主制对贵族制的斗争实现的。贵族无非起源于古代军功阶层，而革新兵法、动员平民，从而与平民结盟，逐渐褫夺贵族世袭的军政权力，这些符合君主集权的一般规律，也是欧洲绝对主义国家产生的一般道路。与古代不同，近代国家学说的特点是以法学的方式证成君主之权，且将脱胎于绝对君权的主权作为国家本身的基础。韦伯的国家学说暗示了，君主集权无非是垄断暴力，国家却是合法地垄断暴力。还是霍布斯看得深些：国家本身的真正本质在于将这种垄断本身作为一切合法性的基础。至高无上的主权才是国家的特征。主权学说的奠基人博丹认为，“主权是国家所有的绝对且永久的权力”，甚至是凌驾于公民与臣民之上的最高的与绝对的权力（参见博丹《国家六书》第一书第八章）。虽然主权也可以属于多人，但鉴于上帝是独自统治宇宙的，所以君主才是主权者的样板。“君主是上帝在尘世间的影子，藐视君主就是藐视上帝”（同上，第一书第十章）。

概念史研究表明，13世纪早期就出现了主权（Souverenitaet）一词“最高权力”的涵义。但直到14世纪之前，这个词可以同样用于国王与领主。卡尔·施密特敏锐地指出，主权的标志不在于列举那些立法、宣战、铸币、委任等等特殊权力，而在于具有可以通过决定非常状态（即法律不再适用的状态）超越法律的权力。这正符合主权“至高无上”的标志。不是主权源于法律，而是法律源于主权。只有在摆脱了教会与贵族会议约束的绝对主义王权那里才能看到主权——或者国家本身——的这个标志。君主固然要到受神法与自然法的约束，但这两种法律并非任何政教实体的律令。

秦汉以来之皇权符合君主主权的这个特征。秦汉以来的儒家对于实际具有法家君主内涵的汉代皇帝制度的态度是在承认的基础上加以限制。董仲舒以公羊经义证之曰：“《春秋》之法，以人随君，以君随天……故屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大义也。”（《春秋繁露·玉杯第二》）博丹式君主不

必通过教会（更不必说贵族议院）得到上帝的授权。董生则杜绝了任何等级贵族对皇权的挑战。虽然保留了“天意”对皇权的干预，但董生本人后因妄测天意下狱，这是机运改变历史的绝佳例子——皇权不会承认任何集团对天意的代表权。这就从根本上杜绝了教权挑战主权、社会挑战国家的可能。

君主是国家的人格化。皇权是君主主权的一个形态，它与西方绝对君主制一样保证了国家本身对于教会、领主、各种特权以及任何社会阶层的至高无上。这是现代政治的本质标志。

另一方面，在保证国家统一性的前提下，中国的皇权又表现出了不同于欧洲君主主权的若干特点。这也就是中华式大一统国家形态的特点。

首先，渺茫难测的天意对皇权难以不经解释地施加克制，但这并不意味着皇权不受任何约束。汉代以来约束着皇帝的是儒家礼仪与祖宗成法。这是儒家为法家式君主主权施加的禁锢。在这个意义上（也仅仅在这个意义上），皇权的主权形态更接近于受到习惯法制约的英国式主权，而非欧陆式绝对主义主权，只是掌握习惯法话语权的士大夫团体没有议会那样稳固的宪法地位。

其次，中央地方关系中体现的郡县一封建张力一直在尊重皇权的前提下保持着对皇权的约束与补充，即所谓皇权不下县，县级以下的社会权威属于绅权。然而，士绅集团代表民间社会与行政官员进行的博弈协商，与其说是对皇权的限制，毋宁说是使皇权运作起来的必要方式。不可将绅权与皇权之间简单理解为市民社会与国家的对立。绅权与皇权之间能够发生交涉的前提是，皇权的代表者与绅权的代表者同属儒家士大夫集团。原始儒家对君权正统的尊重（所谓大居正）、秦汉之后的儒家对皇权与郡县制的历史性尊重（所谓大一统），这是中国保持中央集权式“强国家”传统的主要根据。无论作为国家对方的“社会”是强是弱，同时治理国家与引领社会的儒家士绅都既维护又限制了皇权的统治。

最后，皇权式主权体现了朝贡体制的礼仪秩序与郡县体制的法律秩序的统一。皇权所接受的礼仪约束更有利将这种主权形态在郡县制之外开辟空间，将统治、教化与慑服的空间伸展为至大无外。正是礼仪化的皇权导致中国古代的主权形态体现为既超越民族国家，又不同于世界帝国的天下秩序。

说它超越了民族国家，乃因古代中国以是否服从中华礼仪为标准，将世界视野内的所有政治体依等递降为王化、分封、五服及蛮荒。这符合主权“至高无上”的内在涵义。欧洲的诸民族国家之间要么是国际战争，要么是无中心的国际均衡，实际上架空了主权。说它不同于帝国，是因为帝国架构以霸道征服万邦，以万民法统治万邦，既乏礼仪进退的秩序，亦非真正主权状态。

儒家以礼仪经世，但此礼仪化世界秩序的中心是法家的国家秩序，而国家秩序的根基又是儒家的身心家族秩序。正是礼仪化的皇权将法家统一国家与儒家普世文明结合为中华式文明国家。这样的文明国家，既以其主权性提供了政治现代化的基础，也以其礼仪性提供了超越现代民族国家的新天下秩序之可能。

三、统治与教化

文明赋予大一统国家礼仪制度。在中华传统中，将文明与国家相结合的有机部分就是我们所谓“先进性团体”。在传统情况下，这指的是以儒家精英为主干的士人团体。文明表现为以宗族为基本结构的伦理生活秩序，所以儒家士人团体同样是国家与社会的有机结合者。在朝堂中辅助君主治理天下，在民间则修身齐家、敦风睦俗。大一统国家与周代国家的最重要区别固然是郡县制皇权取代了封建宗法制下的君权。但这个区别更深刻的体现在于，郡县制皇权下的统治团体不再是世袭贵族，而是儒家士大夫团体。士大夫团体与皇权的相互依存与相互限制，是中华文明国家的存在理由。

儒家士大夫团体既是一个否定贵族制的政体因素，又是古代贵族文化与贵族精神真正的继承人。这正是中华政治文明的极奇妙殊特之处。其他文明体对之可以说是毫无经验，以至于把士大夫政治目为科层制下的官僚政治。韦伯及其追随者对儒教中国的解释就是这样。这个错误的根源在于韦伯区别统治正当型的学说根本无法套用到中国历史上。韦伯式的学者既不理解皇权与儒家士大夫团体的相互依存，也不理解后者在西方文明视野里的不确定身份。这是因为韦伯的整个宗教世俗化叙事对儒学是从头错起、全盘无效的。

儒家士大夫团体兼有贵族、教士、民众代表以及职业政客的功能，但又不能归为其中任何一类。儒家学说之于宗教、历史、法律、哲学与文学的关系也是这样。关于先进性团体唯一可说的就是，它承担着传统中国的国家治理、社会团结、文明教化与历史传承之功能。它怎么可能同时承担这些在西方历史上分属不同领域的功能；它以什么样的方式发挥功用并且自我生产；特别是，它在中华文明国家的延续中所起的关键作用是什么——这一切才是我们必须面对的。

儒家学派本身出现于封建宗法制度与上古贵族政体全面崩溃之际。儒家学派首先致力于传习、保留与恢复宗法文明，另一方面则将贵族教育拓展到了寒士阶层，以至在政体的层面促成了贵族制的转化。“君子大人”按照字面涵义当指贵族成员。但世道陵夷，德性与出身开始分离，贵族子弟既多淫暴作乱之辈，儒家之君子自亦不必为封君之子。儒家对三代文明的折中与传承意味着贵族制的转化与贵族文化的救赎。

儒家自始即反对按照门第与出身分配政治权力。故孔子说有教无类、其贤弟子亦可南面为君，孟子昌言有人爵者未必有天爵，《礼运》憧憬“天下为公，选贤与能”，《中庸》于亲亲尊尊的宗法制度之外力主“贤贤”。荀子说得最为直白：“虽王公大夫之子孙，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，而归之卿相士大夫。”（《王制》）。荀子的弟子们用这个教导辅助始皇帝选拔人才、废除封建、治理郡县天下。儒家的选贤遂与法家的强君沆瀣一气，共同缔造了与大一统国家相对应的统治形式。当然，与郡县制的情况一样，选举制在先秦作为世官制的补充也曾出现，秦汉只是将之普及确立下来。

这个替代世官制出现的选贤治理制度，究竟是什么政体？这个政体究竟意味着什么？我们拓展陈寅恪的追问，将这个“统治集团隆替”的问题从隋唐史推广到整个中国历史中去看。

首先，与一切西方政治社会学的归类相反，既然选贤制度确实以儒家教诲为首要标准与论证基础，那么可以肯定它不是官僚制度，即使伴随有不断合理化的科层制度架构与以吏为师传统。因为儒家学说奠基于宗法制贵族教

育，又以君主制为前提，因此无法摆脱韦伯所谓“传统型统治”的色彩。至于选贤治理制度为何带有理性化的特质，这是另外一个问题，涉及儒家教诲的深微之处。

其次，与一切西方政治哲学的归类格格不入的是，选举治理制度既不是贵族制度，也不是民主制度，而是兼有两者优点，却又避免了它们的缺陷。它不是贵族政体，因为选贤制本来就是为了破除世袭领主制，为中央集权的统治者选拔人才的制度。因此它必须以强化皇权、削弱贵族为前提。但另一方面，它又选拔受过贵族教育（六艺）、符合贵族德性的士子为治理者，因之又强调德才，绝非人人皆堪统治的平民政体。如果要以西方政治哲学明白的说法来解释，最接近这个政体的大概是柏拉图《理想国》里唯按天赋选拔的贤人政体。不过那只是个乌托邦，西方传统政体仍是强大的门第政治。

再次，士大夫团体是与皇权共治天下的。即使在皇帝专制强化到废除相权的明清两代，皇权仍不可能撇开士大夫团体，直接通过“吏”与“法术之士”实行秦朝式的统治。由于这样的特点，正如钱穆想要揭示的那样，中国古代政治体制也许更接近某种混合政体。不过，亚里士多德细心指出，混合政体是多形态的，随着在君主、平民与贵族之间的偏重而不同。问题还在于必须明确中国式“混合政体”的具体形态与变化趋势。

无论如何，中国古代政制绝非如一帮义愤填膺的研究者设想的那样，是皇帝独治、专制的制度。实际上，中国政制的主要问题是皇帝与士大夫之间如何分配权力，中国政制的主要趋势则是皇权的比重日益加强。后一点颇让某些以为儒家精义在于“格君心之非”的人扼腕。然而，这个过程并不意味着褫夺士大夫集团的权力，而只导致与皇帝共治的士大夫集团发生了从察举推荐制下准贵族的门阀世族向科举考试制下的寒门子弟的过渡。值得深思的是，这个过程正是趋向现代的所谓唐宋转型。换言之，皇权比例的加重，准贵族制要素的削弱，恰恰意味着平民要素在混合政体中的加强，甚至意味着西方意义上的现代化。任何懂得政治平衡法则的人都不会惊异，皇权的强化与平民政治地位上升总是相互伴随的。真正值得惊异的倒是，扎根于古代贵族文化的儒家非但未曾在这种平民化转型中沦落，反而迎来了它历史上的第

二个高峰。

最后，中国政体的特殊之处更在于这个混合政体的中坚——代表德性要素的士大夫团体的特点及其演化。它并无真正贵族的门第与血脉，却是古代贵族文化权威的继承者与阐释者。与先秦贵族相比，士大夫集团来自平民，却以宗法礼仪与德性教养通过学习将自己变成君子大人。他们所学习的儒家经典并非出世的一神教，但他们却起到了其他文明体中教士所起的教化平民、传承文明基本认同的任务。这与儒学本身的特性有决定性的关系。

总之，这个我们名之曰“先进性团体”参与共治的政体，是某种兼有贤人、教权制色彩的、以皇权为前提的混合政体。这个团体的存在与变化，打通与超越了其他文明特有的政治与宗教、平民与贵族、国家与社会、贵族与人民、地方与中央特别是文明与国家的对立，从而使传统中国能够在古代社会的最大限度内解决了阶级矛盾。我们不能同意梁漱溟的中国古代无阶级论，但倾向于认为：中国社会的阶级流动弱化（而非消除）了常见于其他文明中的尖锐的阶级对立与阶级斗争，其主要原由即在于这个秉持与发挥儒家学说的先进性团体的存在。

与东西洋社会漫长的贵族制（其变形为教权制、财阀制与精英选主制）相比，与印度社会迄今为止仍然不可撼动的种姓制度相比，质问帝王将相乃至圣贤君子都“宁有种乎”的中华文明是最接近于平等理想的。如果平等可以意味着“现代”，那么可以说中华文明早在战国秦汉之际就进入了漫长的早期现代。另一方面，儒家及中国佛教关于“平等”的理想并非抹杀了德性果位乃至一切上下秩序的、后现代式的激进平等，而是指心性与潜能上的平等，通过后天的学习修行可以超越出身的贵贱。这其中又蕴含了克制与超越“现代”的可贵因素。“先进性”团体是比较恰当的命名。它不是高贵者团体，拒绝出身贵贱的差别，又承认在对礼仪道德的学习上有先后境界不同。其蕴含的深意是：以先觉教后觉，以先进治后进。而此统治与教化的枢纽，即在于中华文明表现在儒家中的“学习自新”之道。

四、中华传统的现代转化

中华传统在 19 世纪中叶以来遭遇了前所未有的挑战。遭遇挑战是一切传统的必然命运，传统就是由先前被克服的挑战构成的，挑战要么化为传统的内容，要么成为传统解体的机缘。中华传统的上述三大特征在中华民族的“现代化”历程——如齐仁一文所述，其中关键部分就是马克思主义中国化的道路——中发生了这样的转化与变形。

中华民族发挥其学习-自新-创新的文明特点，以海纳百川的胸襟学习来自西方文明、东瀛文明与俄国的各种长处，从工业、技术、军事、科学到政体、政党政治以及学术文化，并格外注重借鉴后发现代化国家的道路。阿拉伯与印度文明在学习方面是比较迟钝的。而日本等，模仿守成有余、开拓创新不足。从佛教中国化的历程可以发现，中华文明对外来文明的态度是既不因循守旧，又不机械照搬，而是在实验基础上进行选择创新、自力更生。我们的学习热忱不弱于日本，我们对传统的忠诚亦不弱于印度。但我们是以创新自强的方式完成学习，以继述自新的方式表达忠诚的。这一点唯独中华文明能够做到。

在学习宪政共和、联邦主义、军政、训政特别是政党政治的过程中，虽然版图略有出入，大一统国家的传统仍然存在，无非其主权形态从君主主权转成了人民主权。西方历史表明，主权的早期现代形态必定是君主主权。正因为皇权就是中央集权多民族强国家朝贡天下之主权，人民主权的中国才能仍然保持中央集权的多民族强国家传统，兼以朝贡智慧经略世界。这是中国现代化崛起的政治前提。在版图上表现为一个松散的联邦或列国的中华文明是没有制定与实施长期现代化战略的权力基础的。

在学习外国政党政治的过程中，先进性团体转化为革命与执政的先锋队。与传统执政团体相比，现代先进性团体强化了人民性、普遍性与组织性。它同人民主权的关系比古代执政团体同君主主权的关系更为复杂。儒家式先进性团体本身便具有在贵族与平民之间富于弹性的阶级性格与政制特点。儒学

经典经过不同的解释路向既可以支持唐代之前的士族社会与门阀政治，也可以支持唐宋转型之后的庶族社会与平民精英政治。明儒中已有将儒学工夫与底层民众结合的准民粹倾向。清末民国以降甚至有人挖掘出“大同儒”传统以支持废除君主制度。这个历史过程说明，传统的先进性团体有着丰富的人民性资源。人民主权时代的现代政党则进一步强化了它。

然而，将正当性奠定在全民同意基础上的现代国家也势必要求一个比不下县的皇权更强的全面控制能力，因之现代政党必须拥有比士大夫团体更强、更广的民众动员能力。这是传统先进性团体必须进行现代转化的主要原因。另一方面，现代政党依然是民众的先锋队，儒家关于贤士与民众关系的教诲在此仍然是适用的。

传统的先进性团体也是中国现代政党权力正当性的历史基础。葛兰西认为现代无产阶级政党是所谓“新君主”，除政治权力之外，还应该掌握包括意识形态与文化教育在内的总体领导权（参见葛兰西《现代君主论》）。从西方近代史政教分离的前提看，这个要求很难满足——君主与政党拥有主权及治权，拥有教权的则是教会及后来的大学。但从中国历史看，先进性团体同时拥有教权以及治权，主权则归于君主。这就是为什么中国能够出现远比西欧成功的革命与专政政党的历史根据。儒家先进性团体早就拥有同时掌握治理与教化之权的理由与经验。现代政党则借用被列宁主义彻底政治化了的教会组织原则，以满足在民众动员能力方面突破传统执政团体的要求。

值得深思的是，传统中与先进性团体共治天下的主权君主缺位之后，现代先进性团体实际上填补了这个空白，未经明言地拥有了主权者的资格。人民主权只是为这个主权者提供法律认证而已。由于人民主权原则本身在治理上其实总将自我宣称的民主政体偷换为议会式贵族政体，因此人民作为主权来源应当将治权让渡给治理者，而中国的先进性团体无论从历史资源、现代构成、组织方式还是动员能力上看，都比任何议会更能普遍地代表人民。

学习与消化外来文明、传承与复兴传统文明必须有坚实的政治基础。历史大势表明，中央集权与人民共和的大一统政党国家最适合中国的现代化进展。这个条件如不满足，中国就会面临复杂甚至险恶的周边、民族、央地以

及区域之间、党派之间、不同社会集团之间的纷争，就会把本可用来实施伟大战略的宝贵成本耗费在其他方面。历史也将进一步证明，现代政党对传统先进性团体政教使命的更始重兴将推动大一统国家的再次强盛。只有在中华国家回到它天然应该拥有的位置之后，中华文明才能在世界范围内得到复兴。每一个真正有理性的人最终都会认肯，除了这个复兴，没有任何其他道路能使人类的现代化摆脱危机四伏的未来。

矛盾论与政治哲学^①

毛泽东思想是一笔沉重的、被冻结的精神遗产。要动用这笔遗产，哪怕只是为了投资到改革开放或其他于毛泽东是陌生的事业里，在今天都要冒着各种风险。

最近，某位政治哲学家将毛泽东指认为中华人民共和国的国父。这一观点立遭围攻。批评五花八门，无非是再次重复毛泽东对中华人民共和国犯下的种种错误。这些批评，实在无法对准从柏拉图出发的政治哲人。须知，对孩子犯了错误的父亲仍是父亲。柏拉图的建国神话教育里有个重要的话头，就是教孩子如何对待犯了错误的父亲。如果激进地对待，像父亲推翻祖父那样再去推翻父亲，则每一代都会发生推翻父亲的革命。换言之，每一代都会出现不断革命的毛泽东，因此没有任何一代可以真正建国。所谓“国父论”，无非以比较聪明的方式，主张终结革命、底定宪政而已。

这套修辞过于聪明，难免知音寥寥。不但平素宪政口头挂的自由派没有谅解，所谓毛派也作壁上观，没听出国父论里有什么异样。这些毛派大概忘记了，毛泽东从未拥有国父之类国民党色彩浓烈的称号。在毛派几乎遍天下的年代，能够把毛同马恩列斯并列的最重要称号当然是——“革命导师”，更

^① 原文发表于网络刊物《经略》。中文版从未在公开刊物发表。英文版见，Ding Yun，“The Doctrine of Contradiction and the Political Philosophy of Mao Zedong”，*International Critical Thought*，Vol. 4，No. 3，September 2014，Routledge of Taylor & Francis。

准确些，无产阶级革命导师。

无产阶级革命导师是否会同意自己被称为“国父”？这取决于无产阶级革命学说是如何看待“国家”的。这方面的集大成之作当是列宁的《国家与革命》。十月革命并不是什么建国革命。相反，列宁指出：“国家是阶级矛盾不可调和的产物”，“无产阶级所需要的只是逐渐消亡的国家……就是‘组织成为统治阶级的无产阶级’”，无产阶级革命的目的只是“消灭寄生虫——国家”，无产阶级革命必然要打碎国家机器，之后，国家这个名称应该废除，代之以镇压剥削阶级的无产阶级专政，也就是兼有立法行政职能的“公社”，此时，甚至“人民国家”之类东西都是“无稽之谈”。^①

抽象地看，把以打碎国家机器为己任的无产阶级革命导师和“国父”之类混在一起，确实是“无稽之谈”。然而，称毛泽东为“国父”，亦非毫无根据。所谓“国父”，并非指（统一或独立）战争的统帅，而是指阐明建国的正当性、给出建国原则的人。所以，美利坚合众国的国父是联邦党人，而不是华盛顿。中华民国的国父是孙逸仙，而不是蒋中正。毛泽东可被称为国父，同样因为他系统阐释了中华人民共和国的政治制度（人民民主专政），并据之立宪（参见《关于中华人民共和国宪法草案》）、创建了中华人民共和国的基本政治架构。在《论人民民主专政》及《新民主主义论》等新中国的自我证成中，除了运用那些无产阶级革命导师的学说之外，毛泽东也强调了共产党人对孙中山事业的发扬光大，阐述了新中国的国体性质。这些工作，不属国父，又属什么人呢？

这就是说，毛泽东属于双重谱系，既同马恩列斯排在一起，也与中国近代康有为、严复、孙中山等探索者同列。毛泽东可以被同时视为无产阶级的革命导师和人民国家的国父。

这是一个矛盾。只看到这个矛盾的一个方面，并据之对毛泽东发表欣厌趋避种种意见的，不可谓真了解毛泽东，亦不可谓真了解当代中国。因为这个矛盾不仅属于毛泽东思想，更重要的是，它还属于中华人民共和国。

^① 《列宁选集》卷三，人民出版社，第 174、190、217、226、227 页。

一、人民与阶级——中华人民共和国自我论证的内在矛盾

中华人民共和国究竟是一个导向无产阶级专政的预备“公社”，还是一个应该被无产阶级革命粉碎的真正的国家机器？或者同时具备这两种特征？从毛泽东的论述和实践中，可以看到人民共和国具有公社和国家的矛盾。

它是“工人阶级领导的人民共和国”^①，其国体是“各革命阶级联合专政”，政体是民主集中制^②，而这个联合专政的正式名称叫作“人民民主专政”，其“基础是工人阶级、农民阶级和城市小资产阶级的联盟，而主要是工人和农民的联盟”^③。这个国家正是一个人民国家，但它同样具有阶级内涵，质言之，它是一个人民内诸阶级团结起来建立的国家。“人民是什么？在中国，在现阶段，是工人阶级，农民阶级，城市小资产阶级和民族资产阶级。这些阶级在工人阶级和共产党的领导之下，团结起来，组成自己的国家……”^④

但这个国家本身，和一切国家、阶级、政党一样，必然要毁灭。这是毛泽东在为这个国家接生的雄文《论人民民主专政》开篇就昭示天下的。按照列宁主义的国家学说，粉碎国家、代之以无产阶级专政，正是无产阶级革命的根本任务。问题仅仅在于这个历史时刻何时到来。中华人民共和国的建国革命本身并非无产阶级革命，而是新民主主义革命，即“新式的资产阶级民主主义革命”^⑤。其所建的国家，并非无产阶级专政的国家，而是“几个革命阶级联合专政的共和国”^⑥。按照马列主义的国家学说，这个共和国必然要通过社会主义革命过渡为社会主义国家。新民主主义必然会被社会主义扬弃，

① 《论人民民主专政》，《毛泽东选集》卷四，第1473页。

② 《新民主主义论》，《毛泽东选集》卷二，第677页。

③ 《毛泽东选集》卷四，第1478页。

④ 同上书，第1475页。

⑤ 《新民主主义论》，《毛泽东选集》，第671页。

⑥ 同上书，第675页。

人民民主专政必然会被无产阶级专政扬弃，建国时联合起来的几个“革命阶级”必然在其内部重新进行阶级斗争。

让我们重温一下马列主义国家学说的基本判断——1949年建立的中华人民共和国只是新式资产阶级革命的果实，相当于俄国1917年二月革命而非十月革命的政治结果（区别仅仅在于，中国的“二月革命”是中国的布尔什维克自己领导的）。它理应被进一步的社会主义革命推翻。作为无产阶级革命导师的毛泽东，必然要否定作为国父的毛泽东。导师毛泽东的无产阶级革命（“无产阶级专政下继续革命”），究竟要革谁的命？回答官僚阶层、走资派等等都是皮相之见。无产阶级革命归根结底要革国家机器本身的命、革人民民主专政的命。中国的十月革命是在建国之后才到来的。它虽然没有公然提出“消灭寄生虫——国家”，但模仿“巴黎公社”的冲动已被有力地表达出来。它虽然没有伴随真正的战争与推翻阶级的暴力，但作为其模仿物的武斗、对敌对阶级分子个人的群众斗争和“全面内战”仍然出现了。

中华人民共和国如何产生了要革自己命的力量与实践？这是共和国自身的内在矛盾决定的。

中华人民共和国的内在矛盾，就是新民主主义及人民民主专政的内在矛盾。由于处于从资产阶级革命向社会主义的过渡阶段，新民主主义的内在矛盾必然是资本主义与社会主义的矛盾。在政治上，这必然体现为人民民主专政的主体——即作为各革命阶级联合体的人民之内的阶级斗争。这是理解建国后毛泽东一切政治、经济、思想文化实践的钥匙。本文集中讨论政治方面，

中华人民共和国国体的这个内在矛盾，在政治理论上体现以人民为主体的政治哲学-国家学说，和以阶级为主体的无产阶级专政学说之间的矛盾。

毛泽东之前的马列主义政治学说，从来不以人民为政治论述的基础。相反，近代政治哲学（即马列主义眼中的资产阶级政治学说）的经典形态则将立法与建国的正当性追溯到主权者。近代政治哲学中人民概念的基本意涵，就是某类主权者，即普遍意志（公意）的主体。政治社会的基本矛盾处于公民-公意与臣民-众意之间。作为主权者的人民是同质性的抽象法权概念，除了最单纯的国族界限之外，没有任何具体的社会历史内容。人民这个概念就

是抽去众人之各类具体差别，仅保留立法能力（理性）得到的。因之，在人民论述中，不可能有丝毫阶级论述的余地。阶级论述的进入会消解基于单纯人民概念的国家之正当性。马列主义国家学说依据阶级论述将国家视为社会“不可解决的自我矛盾”的标志、“剥削被压迫阶级的工具”。^① 阶级论述破坏了人民概念与正当性之间的积极联系。一个阶级统治另一个阶级，这是历史事实。国家没有什么超越历史的正当性。即使无产阶级专政有“正当性”，也只是因为，按照历史规律必定如此而已。国家、法律、道德所有这一切都是被决定的“上层建筑”。它们不可能拥有不言自明的“正当性”。单纯的人民概念掩盖了社会矛盾和阶级斗争，毛泽东之前的马列主义国家学说一贯对之保有高度警惕。

毛泽东大概是马列主义理论家中正面使用人民概念最频繁的一个。与近代政治哲学论述不同，人民在他那里不是毫无社会历史内容的抽象法权主体，而是既有国族界限，又必定呈现阶级差别的矛盾统一体。毛泽东政治思想的基石是人民论述与阶级论述的辩证统一。这是其矛盾论思想的政治哲学运用。一切事物都是对立统一的，包括作为立法和统治主体的人民。人民是其内部各阶级的对立统一体。就其统一这方面说，叫做人民。阶级之间抽掉差异和对立的单纯的统一性（用矛盾论术语说，矛盾的同一性），构成了联合体的法权涵义。就其对立这方面说，就是诸阶级。它们之间的矛盾构成了人民概念的政治涵义。人民概念之统一性是共和国正当性的来源。阶级概念的对立性（在政治哲学上的作用有似于各种“众意”之对立）是共和国实际政治实践的活力来源。阶级论述与人民论述接榫的地方在于：由于只有工人阶级才是“大公无私”的（参见《论人民民主专政》），故工人阶级其实才符合人民的真正定义。

人民民主专政学说通过人民概念提供了国家的法权正当性论证，同时通过人民内部与外部的阶级关系提供了革命的历史正当性论证。在这两种论述之间，阶级论述为主，人民及其敌我界限是由特定的阶级关系（联合与敌对）

① 《列宁选集》，前揭，第 175、180 页。

界定的。中华人民共和国的建国，是工农、民族资产阶级与城市小资产阶级在工人阶级领导下联合推翻官僚资产阶级与地主阶级（此谓之新民主主义革命）的结果。在马列主义政治学说看来，中华人民共和国内部种种斗争的实质，无非是本应以暴力进行的社会主义革命，通过温和的“社会主义改造”和平推翻民族资产阶级之后带来的必然结果。

中华人民共和国的一系列政治运动——对毛泽东作为历史人物的负面评价主要集中于此——的根本理由在于，按照革命的逻辑（正是同一个逻辑论证了共和国的建立），新民主主义的秩序不可“确立”，而必须过渡到社会主义。但新民主主义的政治和经济并非同时过渡。五四宪法将人民民主专政与对所有制的社会主义改造并立为两大原则，但同时承认这不是一部真正的社会主义的宪法。^① 社会主义改造完成之后，社会主义革命便主要集中在政治领域。社会经济意义上的民族资产阶级虽然已经消亡，但政治以及思想文化意义上的民族资产阶级仍然存在、人民民主专政仍然存在、国家机器仍然存在。社会主义革命继续进入政治与思想文化领域，在其彻底性中，甚至针对国家本身。这就是毛泽东在建国后一切政治实践的逻辑。

无论这个逻辑给毛泽东带来了多大的赞誉或谩骂，他只是秉承了马列主义的国家-革命-无产阶级专政学说而已。建国之后再继续革命，这无非是补十月革命的课。

在某种意义上，中国革命之所以需要在建国之后补课，正因为建国的理论基础是人民论述与阶级论述的矛盾统一。而彻底的无产阶级革命必须打破人民论述表达的统一性，在人民内部通过对抗性的阶级矛盾不断划分敌我。

为何中国的建国成就只能是新民主主义革命带来的人民民主专政呢？这是中国社会的历史性质与阶级格局决定的。这些矛盾并非毛泽东思想的漏洞，恰恰是其华章。将矛盾论娴熟地运用于阶级分析，这才是毛泽东思想或宝贵或沉重的缘由。

^① 《关于中华人民共和国宪法草案》，《毛泽东选集》卷五，第131页。

二、矛盾论与阶级分析：以毛泽东的哲学解释毛泽东的政治

中国革命的实践需要中国革命的哲学。虽然毛泽东早在《中国社会各阶级分析》中就进行了老到的阶级分析，但那仅仅是将区分敌我的政治本能与马列宁主义阶级斗争学说相互结合，以全面把握中国社会各群体在革命时代的不同趋势，尚未得到马列主义哲学的认证。毛泽东为中国革命的马列主义正当性所做的杰出论证当然是《实践论》和《矛盾论》。由于知行学说与唯物辩证法的普遍性，这两部著作应该对建国后的一切政治实践——包括毛泽东逝世之后的——仍然有效。毛本人仍然是依据矛盾论指导建国后的一系列实践的。那么，从矛盾论及其具体运用出发，当可找到解释其政治活动的线索。

《矛盾论》的最大意义，在于为中国的新民主主义革命提供了唯物辩证法的论证。为此，毛泽东并非简单地套用了列宁哲学，而是做了发挥和突破。他有以下两个独特贡献。

首先，在照例阐释矛盾的普遍性之外，他尤其强调了矛盾的特殊性与普遍性的统一。这当然是为了教育党内的“普世派”或教条主义者，但同时也可回应梁漱溟等党外思想家对中国社会特殊性的突出。实际上毛泽东是有条件接受了梁的观点，但以唯物辩证法解释与包容之。

其次，列宁只断言矛盾是多方面的，但毛泽东则将矛盾总体与每一对矛盾都区分为了主次。强调即使在复杂情况下，一时只有一对主要矛盾，而矛盾主要方面与次要方面是可以相互转化的。毛泽东为之选择的例子是：在一定情况下，上层建筑可以决定经济基础，生产关系可以决定生产力^①正是这个矛盾主次方面相互转化论，为生产力低下的中国进行新民主主义革命与社会主义所有制改造提供了关键的论证。这当然也为工人阶级弱小的中国能够确立无产阶级政党的领导权提供了关键论证，更为人民民主专政乃至无产阶级

① 《毛泽东选集》卷一，第325页。

专政可以通过改变生产关系刺激生产力提高提供了论证。

对毛泽东本人在新中国的政治实践来说，矛盾论与阶级分析的结合是至关重要的。

矛盾学说本身并非毛泽东的发明，而是解释事物运动原理的哲学方案之一。这个方案将矛盾的斗争性（即矛盾两方面的相互排斥）视为绝对的，矛盾的同一性（即矛盾两方面的相互依存和转化）视为相对的。这首先是因为，它把事物的运动看成绝对的，静止看成相对的。事物存在与运动的原理在于矛盾之间的斗争。矛盾的斗争性不等于矛盾的对抗性。当斗争激化为对抗时，旧事物就会毁灭，代之以新的事物及其矛盾。

矛盾论是分析事物整体变化规律的总原则。它并不必然导致阶级斗争的学说与实践。要推出继续大搞阶级斗争的正当性，必须另外满足几个前提。

首先，事物总体的复杂矛盾不是并列地“交织”的，而是只有一对主要矛盾。

其次，即使承认有主要矛盾，哪一对矛盾是主要的，这对矛盾的哪一方面是主要的，这些仍未确定，仍是路线斗争的中心议题。毛泽东将社会主义改造完成后的主要矛盾判断为上层建筑与所有制基础之间的矛盾，而非生产力与所有制之间的矛盾，并且将矛盾的主要方面仍然放在上层建筑中。

毛泽东指责刘少奇的“四清”没抓主要矛盾（各种矛盾“交织论”），但指责八大路线的则是抓错了主要矛盾（“先进的生产关系与落后的生产力之间的矛盾”。改革开放路线的基础是落后生产力与人民群众需求增长之间的矛盾。这两对矛盾关键处都是生产力）。毛泽东给出的主要矛盾是“社会主义与资本主义”以及“无产阶级、资产阶级”之间的矛盾。^①这个讲法需要辨析。社会主义与资本主义既可以指所有制、生产关系等“经济基础”方面，也可以指政治、法律、思想文化等“上层建筑”。新中国的社会主义改造和建设本来就是两个次要方面转化为主要方面的结果（即社会主义的上层建筑决定经济基础、再通过生产关系决定生产力）。上层建筑在中国革命中本来就起着西

^① 《毛泽东选集》卷五，第475页。

欧共产主义运动难以解释的“决定作用”（这只能通过毛泽东的矛盾次要方面转化学说来解释），在社会主义改造基本完成之后，社会主义与资本主义的矛盾，更是主要具有上层建筑的涵义，换言之，具有针对人民民主专政及其思想文化状况的涵义。说得更确切些，社会主义与资本主义的矛盾，体现为人民内部的阶级矛盾。

复次，矛盾分析是可以层层递进的。在上层建筑与经济基础这对矛盾中，上层建筑是矛盾的主要方面。但就上层建筑（在这里是人民民主专政特别是其主体——人民）来说，它自身又有内部矛盾。辩证法的矛盾分析适用于一切事物，当然也适用于“人民”。人民的内部矛盾同样是复杂的、多方面的，它可以包括民族、地域、城乡、党群（对西欧和美国政治来说，也包括种族、族裔、宗教、行业、性别以及性取向甚至年龄等等矛盾）。然而作为人民民主专政的主体，人民只是阶级（而非民族等）的联合体。故人民内部的主要矛盾，就是阶级矛盾。按照社会主义改造之后的惯性，这些阶级矛盾中的主要矛盾，又存在于工人阶级和资产阶级之间。

第四，依照矛盾论，阶级矛盾不等于阶级斗争，阶级斗争也不等于“搞阶级斗争”，斗争也不等于对抗。矛盾之间总是既有同一性（相互依存、转化），又有斗争性。阶级斗争只是阶级矛盾的斗争性的体现，斗争也是团结实现的方式。即使无人“搞阶级斗争”，阶级斗争也在那里。即使搞阶级斗争，矛盾的斗争性也未必意味着矛盾的对抗性。矛盾的斗争使得事物运动，但矛盾的对抗则可使事物解体。

总之，从矛盾论出发，解释无产阶级与资产阶级之间的所谓“阶级斗争”路线，不是一步到位的，而须经过这样几个步骤，主要矛盾—社会主义与资本主义的政治矛盾—人民民主专政的内在矛盾—人民内部的主要矛盾（阶级矛盾）—阶级斗争—自为的、往往是对抗性的阶级斗争。这些环节一般被简化为两个问题，代表中共内部最重要的路线斗争，也决定了共和国前后三十年的不同道路。即，矛盾交织论还是主要矛盾论。主要矛盾是生产力与生产关系（或者生产力与人民需要），还是阶级斗争。

毛泽东晚期思想里最让人不安的就是这个“阶级斗争”学说了。这个学

说几乎从未有过确切解释。应当依照毛泽东本人的学说和实践来做出这个解释。

毛泽东的“阶级斗争”概念其实颇具歧义。至少要做这样两对区分。第一，同一切矛盾一样，阶级矛盾具有的“斗争性”（这属于“斗争哲学”一般，不特别属于阶级理论），和此斗争性的一种激烈形态（对抗性矛盾）必须区分开来。第二，客观固有的阶级斗争，与出于“无产阶级意识”要“搞”的阶级斗争，必须区分开来。这里应该引入辩证法的一对重要术语（毛在个别地方用过）——“自在”与“自为”来限定阶级斗争的不同形态和阶段。工人与资本家的日常矛盾，是自在的阶级斗争。无产阶级革命学说的提出和阶级意识的成熟则是自为的阶级斗争，而无产阶级革命的实践与无产阶级专政的建立，就是自在自为的阶级斗争。引入这对概念，对于加强矛盾论的解释效力来说，是非常必要的。存在着人民内部的阶级斗争。自在的、非对抗性的阶级斗争是在人民民主专政的框架之内的，仍属人民内部矛盾。“工人阶级和民族资产阶级的阶级斗争一般地属于人民内部的阶级斗争……”^①既然属于内部，则就归于人民民主而非专政的范畴。^②换言之，阶级斗争和民主的关系就像一般斗争和团结的关系一样。这种阶级斗争不是自为的，而是为了民主的。

建国后毛泽东的一系列政治行动中，其最激进之处，是进行了对抗性的、自为的阶级斗争。对抗性矛盾的爆发意味着这对矛盾不再相互依存，而是相互取消、毁灭事物。正是对抗性的、自为的阶级斗争将依靠彻底的、自觉的、自我解放的群众的革命行动，试图把人民民主专政的中华人民共和国扬弃为无产阶级专政的公社。

阶级斗争的自为性，换言之无产阶级革命对“阶级意识”的拥有，按照正统的列宁主义学说，属于“无产阶级政党”（而不是被“灌输”了阶级意识的工人阶级）。但毛泽东在“文革”时对列宁的天才突破在于，认为“革

^① 《毛泽东选集》卷五，第367页。

^② 同上书，第371页。

命群众”，而非“党”才具有无产阶级意识。自为的阶级斗争遂成为自我解放的群众运动。毛泽东一旦断定“资产阶级就在共产党内”，就只能将阶级矛盾置换为政党与群众的矛盾。自此，人民论述与阶级论述的平衡以及群众路线和党的领导的平衡，都被彻底打破。由于政党领导着国家，无产阶级专政下的继续革命最终表现为渴望打碎国家机器、踢开党委闹革命的群众运动，即所谓“天下大乱”，将此同无政府状态区别开来的是毛的权威及群众组织。

毛泽东最勇敢的探索就是这场试图从自为到自在的革命。但“文革”中的阶级斗争最终丧失了自在的形态（就像改革开放中的阶级斗争迄今为止从未达到自在的形态一样）。这个哲学家比其他一切唯物主义者更强调主观能动性。他仍然把上层建筑（这次先是思想文化，再是政治秩序、企业管理、法律、教育等等）当作矛盾的决定方面。毛泽东似乎从未真正相信“生产力是最活跃的因素”，在他那里，人——或者是人的阶级意识，或干脆说掌握了革命学说的群众——才始终是最活跃的。但上层建筑之所以发挥作用，恰恰因为其漫长的“相对静止”。除了艺术稍微活跃些之外，国家、法律，特别是伦理及其扎根其中的文化传统都属于上层建筑中最保守的部分。无产阶级最终落后于“无产阶级意识”。无产阶级的意识和存在仍然不相统一。除了躁动的青少年、反叛者或天然喜爱激进者，即使是“群众”，即使是曾经的革命者，谁会指望国家秩序与生活伦常不舍昼夜地变动不居呢？凡人的生活是建立在一些常驻不变的东西上的，而唯物辩证法其实是讲运动的哲学里最尊重常识的一种。

三、新矛盾论与重新到来的旧矛盾 ——发展毛泽东的哲学，观察后毛泽东时代的状况

改革开放时期对毛泽东矛盾论的态度表现为两个方面。

首先，改革开放的路线是“以经济建设为中心”，取代了“以阶级斗争为纲”。这当然不是放弃了矛盾论，而是改变了对主要矛盾的判断。八大的路线

得到了恢复，在生产力与生产关系的矛盾中，看起来是生产力重据矛盾主要方面，但对生产关系的调整（例如生产资料私人占有制在市场经济中的回归），实际上可以刺激生产力的提高。而在“生产力与人民日益增长的物质文化需求”这对矛盾中，欲望无疑占据着主要方面的地位。

另一方面，新时期对矛盾论的运用极为有限，以至在教条主义声名扫地的同时，经验主义的片面性大行其道。由于对《实践论》的阐发为非毛化和改革开放提供了最正统的论证，《矛盾论》的权威相对有所削弱。《实践论》与《矛盾论》本非割裂。前者谈及“理性认识”的地方，实是指涉《矛盾论》。对经验主义（即局限于《实践论》中“感性认识”的阶段）的克服，尤其要依靠《矛盾论》。没有矛盾论的实践论，其实就是经验主义。“摸着石头过河”是这方面的典型表述。

《实践论》谈的是实践的地位，《矛盾论》则是对实践智慧本身的把握。具体问题具体分析恰恰属于实践智慧而非理论。缺少审慎智慧的实践，在经验主义之外，也很难排除教条主义的干扰。

在历史与政治思想方面，矛盾论的缺席也让各种版本的政治形而上学以及历史终结论纷纷登场。在阶级斗争学说淡出的同时，阶级分化渐渐回归了。不去直面真正的“新生资产阶级”或许是因为缺乏勇气。但同时也是因为，抹杀矛盾论之后，必定丧失处理阶级关系的正确方法，要么是被有意忽略但日益坚硬的阶级敌对，要么是折中主义的和稀泥。

后毛泽东时代对矛盾论的回避有种种原因，将矛盾论理解为“仇必仇到底”的“斗争哲学”，又进一步理解为“以阶级斗争”为纲的理论源头，应该是其中最重要的。现在是时候发展矛盾论，并以之分析时代状况了。

矛盾论有两点需要补充或发展。

首先，必须在正确理解绝对运动与相对静止的统一的前提下，补充斗争/同一之间的尺度这个关键环节。

矛盾论的提出是为了解释事物的运动和静止。辩证法以及其他一些哲学流派认为，一切皆流、无物常驻。事物的存在与同一是相对的、暂时的，生灭与变化才是绝对的、永恒的。辩证法并非一味主张变化。辩证法的完整真

理是绝对运动与相对静止的统一。矛盾论将此进一步解释为，斗争性是绝对的，同一性是相对的。但事物的真理并非仅有矛盾的斗争或同一，斗争与同一的那个高阶的统一性，才是矛盾论真正的精髓。列宁《谈谈辩证法问题》指出，绝对性与相对性的统一本身也是相对的，换言之相对性之内就有绝对性。换成矛盾论的语言，斗争性与同一性彼此不是斗争的，同一性之中就包含了斗争性。强调运动的绝对性不是排斥静止，而是说在所谓静止中也能观察到运动、也必须思维运动。换言之，未必依靠剧烈的变动才能证实斗争性。绝对与相对、或者运动与静止不是两个阶段，而是观察同一个事物或同一个状态的两种方式。这两个观察方式应该同时具备，这才叫高阶的统一性。

但斗争与同一之间的那个高阶的统一性，在矛盾论那里没有得到更多的表述。相信“天地之间，唯动而已”（《体育之研究》）的毛泽东在哲学立场上倾向于强调运动或斗争的绝对性胜过静止或同一的相对性。绝对胜过相对，这在哲学上是彻底的，本无所谓错误（佛家叫“胜义谛”，更殊胜的真理），但在对具体事物运动的判断上，就有一个以具体的什么方式去“统一”斗争与同一的问题，即对同一个事物，如何同时观察到运动（斗争）的与静止（同一）的问题。由于哲学没有佛家双运-并观的工夫，对斗争与同一的观察，就只能落实到具体变化过程的不同阶段。例如只能通过渐变或量变去把握相对静止，通过生灭或质变去把握绝对运动。

唯物辩证法只笼统说运动与静止是“统一”的，而没有一个合适的概念去表达特定的“统一”方式。在这一点上，矛盾论或可向“斗争哲学”的祖师爷赫拉克利特再学点东西。赫的哲学不是只有斗争或流变，还首先提出了流变的“度”以及在具体情况下把握这个度的“逻各斯”（这里可理解为对情况的把握和盘算）这两个重要概念。它们可以作为应用性的关键概念，补充到矛盾论中去。中国古代辩证法的典范之作《周易》所说的“时”、“位”，大体也是类似的意思。如依佛家，住（静止）或不住（运动）均属两边，不可执着，当以方便为要。这些对辩证法或矛盾论都是很有教益的。如果矛盾论缺乏尺度或时机意识，对客观事物的观察就容易发生偏差、失去耐心，把仍处于相对静止（矛盾同一）阶段的事物判断为表现出绝对运动（矛盾斗

争)，主观主义地推动事物的发展或解体，导致错误。如果辩证法变成了“唯动主义”，矛盾论作为辩证法的一个形态就会变成“唯斗争主义”。这就是落到了与“住”相对的另一边：“不住”那里去了。这在某种意义上也是真理，比提倡“仇必和而解”的“唯住”、“唯静”、“终结”说高明，但终究不是最高真理。

第二，要重视复杂总体中的多对矛盾状况，要注意高阶矛盾。

单纯的过程只有一对矛盾，但复杂事物的总体中，则并列了多种矛盾。主要矛盾的学说，以及用不同的方法解决不同矛盾的学说，就是为了处理复杂事物的多对矛盾的。虽然毛泽东坚信在多种矛盾中必定有一对主要矛盾，但有时情况太复杂，导致主要矛盾论很难坚持。刘少奇名声不好的“矛盾交织论”就是对主要矛盾论的放弃。即使毛泽东本人，在面临复杂局面时，有时也很难找出主要矛盾。例如著名的《论十大关系》，讲了十对矛盾，而毛泽东在那里只运用了矛盾的同一性（两方面的相互依存）以及矛盾主要方面的转化学说，但没有指出“主要矛盾”。

更重要的是，主要矛盾与次要矛盾之间，也存在着相互转化关系。毛泽东的《矛盾论》对矛盾主要方面与次要方面的转化讲得多，但对主要矛盾和次要矛盾的转化讲得就比较少。其实后者是更居先的。中共路线的大变化，其根本前提就是不同历史时期主要矛盾和次要矛盾之间的转化。

不过，矛盾论仍有办法弥补这个缺陷。因为，主要矛盾和次要矛盾之间也构成矛盾。《矛盾论》点到了这层意思，但没有展开：“各对矛盾之间，又相互地成为矛盾。”^① 矛盾之间的矛盾，可谓“高阶矛盾”。低阶的主要矛盾和次要矛盾之间的关系，就是高阶矛盾之主要次要方面的关系。现有的《矛盾论》特别注重在特定条件下，矛盾主要次要方面的转化。此论点经过拓展，其实就是特点条件下，主要矛盾和次要矛盾之间，也会相互转化。

第三，仅仅抓住主要矛盾，即使同时看到了主要矛盾和次要矛盾之间在一定条件下的转化，仍然是不够的。矛盾论的“普遍性和特殊性”的统一同

^① 《毛泽东选集》卷一，第327页。

样适用于主次矛盾及其相互转化学说。换言之，不可教条地、僵化地执着普遍的主要矛盾。

以上尝试补充或拓展矛盾论，希望据此判断当前的时代状况。

当前的形势总体极其复杂，且处于持续变动之中。虽然执政者仍以“生产力与人民的物质文化需求的矛盾”作为主要矛盾，也无可否认大量的其他矛盾正在积累、发酵和激化。从政治上说，其中最突出的是社会中普遍出现的阶级矛盾和部分地区的（与阶级矛盾交织在一起的）民族矛盾，以及各种国际矛盾。

对这些新的阶级矛盾，首先必须正视。早就出现了毛泽东所谓的“阶级关系的新调度”。其次一定要懂得普遍性与特殊性的辩证关系，抓住特定区域、特定形势下的主要矛盾。即使在相当长的一段历史时期，生产力和需求之间的矛盾仍是普遍的主要矛盾，也不能认为所有领域、行业与部门都以此为主要矛盾。例如军事单位、研究和教育单位，甚至治理单位本身都不可用生产力标准去简单套用。

也不能排除在特殊的历史阶段，在特殊的地方、区域、部门，在特殊的形势下，主要矛盾转化为其他矛盾——例如阶级矛盾、国际矛盾或民族矛盾。

对于阶级矛盾也要进一步分析。当前，城市小资产阶级，工人、农民、民族资产阶级，其名虽可照旧，但对应的状况发生了很大变化。更不要说出现了新的买办资产阶级、官僚资产阶级，也许以后还有新的地主阶级。所有这些都会有相应的社会经济活动、思想形态与政治要求。如何在人民民主专政的国体内予以回应，是当前的政治主要问题。

无产阶级先锋队本是按照无产阶级意识定义的，现在执政党与其他阶级之间的代表状况发生了变化（阶级与其代表者之间，阶级意识与阶级实存之间，又是两对重要的矛盾）。面临所有这些复杂情况，只能依靠辩证法、掌握矛盾论。要把握普遍性和特殊性的关系，把握同一、斗争以及对抗之间的度，把握矛盾的主要方面。

虽然还有其他矛盾，但对于这个大历史时期的总体状况来说，总矛盾无非是人跟自然的矛盾（生产力，环境状况）与人跟人之间的矛盾（生产关系、

阶级、国际、民族等等)之间的矛盾。这两对矛盾之间的关系，和生产力与生产关系、经济基础与上层建筑这两对矛盾一样。主要与次要之间，会在一定条件下发生转化。解决人与人的矛盾，不必然取决于生产力。

对于政治(人与人之间的特定矛盾)来说，即对于人民民主专政和共和国来说，主要矛盾当然是阶级矛盾。唯一的内政仍然是人民内部的对立统一，问题仅仅在于以什么方式解决这个矛盾：是坚持人民民主专政或者社会主义国家，还是以无产阶级专政或小资产阶级大民主或无政府主义等方式毁灭国家。

这是国家本身的常变问题。辩证法不会相信历史终结在任何地方。任何政体、国家、阶级及其专政，都会灭亡。但上层建筑处于和经济基础的矛盾之内，决不会孤立地灭亡。上层建筑本身在一定条件下转化为主要方面决定经济基础，这仍然是改革开放的辩证逻辑。在无产阶级专政下不断革命和在人民民主专政下不断改革，都有赖于上层建筑本身的活跃性。上层建筑仍需进一步分析。它也是常变的矛盾统一体。阶级矛盾、文化艺术、经济政策、党的方针等等要同人民、国体、法律、伦理以及文化传统区分开来。前者是冲突的、活跃的、变动的，后者是统一的、稳定的、保守的。国家本身的辩证法在于，正是在同那些毁灭性因素的斗争中，国家在相当长的历史时期内保持其不灭亡。毛泽东说过，团结与斗争相反相成。正是国家内在的阶级矛盾以及其他矛盾，赋予此共同体以持久的活力。

2013年12月，草于毛泽东诞辰120周年前夕

德性、阶级与政体^①

——从亚里士多德的政体学说出发

谁是统治的主体，谁是统治的对象，这个问题是政治的首要问题。这个关于统治形式的质问，就是政体问题。如果我们同意亚里士多德的规定：人在其自然本性上是政治动物^②，那么也可以说，政体问题也是人生的首要问题。

人总生活在特定的政治共同体之中。按照古人所据以讨论的常识，作为这些共同体的不同形式，诸政体是有善恶利弊之分的，它们之间可以形成一定的正义等级秩序。用不着多高的观察力就能看出，等级秩序得以成立的那个统一标准，乃是政体的评价得以成立的更基本的东西。这就是说，善恶的界定与正义的秩序，是回答政体问题的关键之一。而按照正义的定义与秩序，完全可以推演出“最好政体”的本质，即使该政体并不存在。

扼要地说，实际存在着的或者存在过的一切政体，只要它们之间有一个统一的评价标准，那么这个标准就蕴含了最好政体的“所是”（本质），即使这个最好政体并未实际存在。只要现实里有“较好”和“较坏”，那就蕴含了有理想的“最好”。换言之，现实政体本身并不妨碍我们认识理想政体。相

① 原文为作者向第七届中国文化论坛（2011）提交的论文。后发表于王绍光主编的《理想政治秩序：中西古今的探求》（北京三联书店，2012年）。

② 亚里士多德：《政治学》，1253a2。

反对现实政体的分析或许正是描述理想政体的必要阶梯。

虽然可以这样安顿两种政体的位置，但“理想政体”与“现实政体”之间还涉及了一个更深的麻烦。

“理想政体”的提出，特别是它与“现实政体”的差别，蕴含了一个关于善恶界定的根本问题——是否最善者是可以不存在、无法实现的？

解决这个问题的机窍，在于研究善与存在，特别是善与实现或者完满实现之间的关系。^① 值得深思的是，在形而上学（特别是存在学说）上把完全实现与善联系起来的亚里士多德^②，却在政治学（政体学说）上把“理想政体”与“现实政体”小心翼翼地区别开来，同时非常重视讨论在现实可行范围之内的优良政体——即使那显然并非理想政体。

在这里可以把亚里士多德与柏拉图及黑格尔做一个对照。

柏拉图在其最出名的对话《理想国》中，主张统治者之为哲人对于理想政体是个必要条件。但他对那些实际存在的坏政体之间的好坏差别，并未显得十分在乎，只指出了这些坏政体之间有一个不断堕落的必然性。^③ 柏拉图强调的是，不能因为它几乎不可能存在，就忽视讨论“善”的理念之被认识是其统治之基的理想政体。

相反，黑格尔正是运用了对亚里士多德“完全实现”学说的系统发挥破除了康德横亘在“应然”与“实然”之间的鸿沟（这条鸿沟并不仅仅属于康德的伦理学，它表达了康德哲学的本质）。黑格尔尖锐地指出，理念，也就是真正的理性的东西，绝不会软弱到无法实现的地步。^④ 这无非就是思维与存在

① 参见亚里士多德：《形而上学》第九卷，特别是第八章。

② “善”在亚里士多德哲学中的地位颇堪玩味，NOUS 其实相当于柏拉图哲学中的“善”，亚里士多德为目的因换了一个概念而已。参见《形而上学》982b10。

③ 参见柏拉图《理想国》第八、第九卷。按照施特劳斯的解释，民主政体在《理想国》的政体序列表里是特殊的，相当于《神谱》中的英雄时代，而《政治家》却区分了两种民主政体。

④ 参见黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1994 年，第 45 页。又参见《历史哲学》中这句类似证明历史中的理性的话：“我们决不能想象上帝那样软弱，竟不能大规模地运用他的智慧。”《历史哲学》，上海书店，1999 年，第 15 页。

的同一性原理。这个被辩证法化的神正论原则贯穿了黑格尔从逻辑学、自然哲学直到精神哲学的全部体系。在法权哲学部分，黑格尔是这样回应“理想政体”之类问题的：“现实的东西，就是理性的东西。理性的东西，也一定会成为现实的东西。”^① 虽然黑格尔随后强调了“现实”与现存的区别，但可以肯定的是，从黑格尔哲学的总体精神出发，他绝不会像柏拉图那样把那些不理想的“坏政体”驱逐到善好之外。它们各自的原则会作为环节包含在善的自身实现之中。总的来说，黑格尔哲学包含了对理想性与实际性的抽象对立的扬弃。他把亚里士多德形而上学与政治学的原则贯通起来了，理想政体不外乎实际出现的优良政体。

与此二者不同，亚里士多德的《政治学》在明确了“理想政体”难以实现的前提下，既花了厚重的篇幅讨论实际上可行的优良政体，又毫不掩饰它们同理想政体的差别。

关于理想政体，在政治哲学上可能有的立场或许就是上述三种。考虑到亚里士多德与政治科学及政治实践强烈的关涉性，本文就从他的政体学说入手回应“理想政体”的主旨问题。但本文将更为注意他关于政体原则以及实际较好政体的讨论。

鉴于当前的历史处境和问题视域，考察政体问题无法绕开中西政治思想与制度的古今流变，但这显然超出了本文的范围。本文更多地尊重黑格尔，秉持他所偏爱的那句名言之教诲^②，将中国当前政体的来源、趋势、风险、根据与精神定为一切政治理论研究的最终目标。限于时间与篇幅，本文姑且只处理始终两端。下文先从亚里士多德那里提炼出政体学说的若干原则，然后直接跳到中国近现代的政体思想，仅在与之相关的部分提及其它。

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆，1999年，第11页。并参见《小逻辑》。

② “这里就是罗托斯，就在这里跳吧”，“这里有玫瑰花，就在这里跳舞吧”。《法哲学原理》，第12页。译文有改动。

一、政体原则探源：以亚里士多德的政体学说为中心

亚里士多德将城邦视为人类共同生活的最自足形态。与那些将“城邦”理解为泛泛而论的“社会”的现代前见相反，亚里士多德特意指出了，城邦自足整体之内各部分之间的统治-被统治关系才是政治学所要研究的。必须充分注意的是，整体具有在特定秩序下的主导部分与其他部分，这是第一哲学的结论，适用于一切有部分的整体。由于究“元”（arche：本源/统治）是哲学本身的起源，在这个意义上，正义乃至“政体”问题都有自然哲学甚至存在论上的根据。^① 对统治与被统治关系不能容忍的“无政府主义”（也就是无元主义）首先必须通过从根本上瓦解哲学来为自己辩护，如果他们认为逻辑辩护本身不需要“本源”的话。

亚里士多德把广义的政治学确认为关于善者的研究。人之善是诸种幸福，城邦之善则是正义。^② 人按其本性生活在城邦之中，因此正义似乎是构成幸福的一个条件，虽然作为人的最高幸福，观照（理论沉思）看起来必须超越城邦。亚里士多德关于善的整个学说之内出现了两个自足，即城邦与观照。对于理解政治哲学来说，阐发这两者之间的张力是不可或缺的。限于本文的主旨，我们只把讨论的基点权定在城邦这边。与柏拉图不同（或至少在表面上不同），基于对理论所涉的永恒存在与实践所涉的或然存在的明确区别，亚里士多德对最好政体的构建可以完全不需要理论沉思。^③

亚里士多德关于城邦统治形式也就是政体的讨论占据了他《政治学》的

① 例如阿那克西曼德的残篇，“各种存在物由【无限定】产生，毁灭后又复归于它……它们按照时间的秩序，为其不义受到惩罚并相互补偿”（DK12B1）；《理想国》第一卷对正义的某个论证也扣着包括生命与任何团体在内的一切有部分的存在者而言的。参见《理想国》353B-E。

② 《尼各马可伦理学》第一卷第二章，第十卷第七章与第九章。

③ 但这决不意味着，不需要考虑德性。柏拉图与亚里士多德关于最好政体看法的差别，基于他们德性观的差异。确切地说，基于智慧与明智对于统治的差异。

中心位置。在其第三卷中，他给出了著名的政体分类学说。之后的所有讨论，都是以这个分类为基础的。甚至《尼各马可伦理学》中涉及人与人之间关系的德性（例如友爱），也不得不将政体分类当作立论背景。^① 同时，亚里士多德，与中国古典思想的处理方式正好相反，也从城邦政体出发去把握家庭关系。^②

亚里士多德对于政体的分类是如此广为人知（这似乎已经构成了政治科学本身的主干），以至其中蕴藏的复杂性倒被忽视了。这也是思想史上经常出现的现象。

亚里士多德将一切可能出现的政体（而不仅是实际存在的政体）按照质（好坏或者正畸）分为两列^③，又将此两列按照量（一/少数/多数）分为三行，如是出现了六种政体，也就是一人统治的好政体（王政）、少数人统治的好政体（君子政体或者贤人政体，一般译为贵族政体）以及多数人统治的好政体，与各自的畸变形态，即多数人统治的坏政体（民主制）、少数人统治的坏政体（寡头制）以及一人统治的坏政体（僭政）。^④ 本文列举的这个秩序也是正义（城邦善）的程度递减的秩序。从第一到第三、从第四到第六之间仅仅是程度的变化，但第三与第四之间则包含了性质的变化，以至于前三类都是正义的好政体，而后三类都是不义的坏政体。在坏政体中，最不坏的（但绝不等同于好的）是民主制。

这个政体表涉及的是城邦的也就是政治的统治形式。那些不属于城邦的统治形式（例如在主奴之间或自由的家庭成员之间）在事先便被排除在外了。

① 参见《尼各马可伦理学》第八卷第十、十一章。

② 例如他认为父子之间的关系类似君主制，兄弟之间类似民主制，夫妻之间类似贵族制或共和制（政治学与伦理学对此的说法不同）。亚里士多德支持父子间正当君主制的理由经过某种推演与主奴间专制统治的理由相通（生命与身心）。这里应该蕴藏着亚里士多德对最理想整体的微词。同上，第八卷第十一章。注意希罗多德与亚里士多德关于希腊与野蛮君主制的区别。参见亚里士多德《政治学》第三卷第十四章。

③ 这种分类方式很可能学习了毕达哥拉斯派的十对立本源（其中包含善恶曲直等）的分列。参见亚里士多德《形而上学》第一卷第五章。

④ 参见《政治学》第三卷第七章。

例如“专制”，便适合于主奴统治。同样，灵魂对身体的统治也是这种方式。大体上政治与专制之间的界限是十分清晰的，但亚里士多德关于约定意义上的主人与自然意义上的奴隶的讨论为一切政治统治投下了阴影。更不用说在柏拉图那里，只有哲人才是真正自然意义上的主人，自主的人。^①

在这六种政体中，最“理想”的固然是第一种（王政）^②，但最引人注目的是第三种，因为它的名字就是“政体”本身^③。亚里士多德是这样解释这种命名的：

当统治者是多数人时，我们就给这种为城邦公益着想的政体冠以一切城邦所共有的名称：政体（politeia/republic 共和政体或公民政体）。^④

理想政体难以实现。由于依赖于出现伟人，该政体即便实现也难以持续下去，而共和政体则可谓不待伟人而兴，是实际上可以实现的优良政体，因此亚里士多德非常重视对后者的讨论。^⑤可以说，在《政治学》第四卷以下的主要部分，亚里士多德都是围绕该政体进行讨论的。这也是亚里士多德具有独特贡献的地方。共和政体的位置虽然相当于柏拉图《政治家》与波利比乌斯《通史》中的“按照法律统治”的民主制（后两者中坏的“多数人统治”都是无法无天的暴民统治），但仍高于此二者，因为在亚氏那里，即使按照法律统治的民主，也和暴民统治一样只属于“民主”的亚种，作为坏政体与共和制度对立。但就是这个亚里士多德政体学说中最自得、产生最大影响

① 参见《政治学》第一卷，第四至第六章。又，可参见《理想国》619d。

② 君主制的好有其自然正当，注意亚里士多德在《形而上学》最崇高的部分谈论神（NOUS）对宇宙的统治时，和在《政治学》中谈论君主制时（1292a13）引用了同一句荷马赞颂王政的诗。后来的人例如波丹也以类似的方式论证君主制。当然，很显然的是，宇宙的君主制不存在继替这个人间君主制面临的最大挑战。

③ Politeia, res publica, republic。

④ 《政治学》第三卷第七章，1079a38。

⑤ 《政治学》第四卷一开始就说，好的立法者与政治家不仅要期待单纯意义上最优秀的政体，还必须考虑到切合城邦实际的最优良政体。

的方面，极易产生一些误解，只有通过仔细的阅读和推究，才能加以澄清。

1. 德性与阶级作为政体的基本原则；什么是共和政体及其与混合政体的区别

共和政体必须加以清楚地定义。而定义一切政体，必须依据区分政体的原则。亚里士多德对政体的界定是逐步推进的。好坏只是评价，而统治者的人数只是外在的区分。亚里士多德在对民主与寡头政体的界定之中，排除了前者是多数人统治，后者是少数人统治这种表面的说法，而将两者确切地定义为“穷人统治与富人统治”。从而将政体的原则最终落实为这样三个：“自由、财富与德性”，^① 前二者意为自由人身份与财产资格。

通观这三个政体原则，其实可以归为两类。自由与财富都只是身份资格，可一律归为阶级^②，与德性原则不属一类。于是，政体本身的决定因素，无非就是阶级与德性两类。所蕴含的三种单纯政体，实质就是：穷人统治、富人统治、“好人”（君子）统治。

这样一来，上述那张流传久远的政体表就可以通过体现为三个原则的德性与阶级原则重新加以划分。王政与君子政体是以德性为原则的（两者之间的差别是统治者德目的差别，对应于伟大和其他伦常德性的差别）。民主制是以自由为原则的，寡头制是以财富为原则的。同样，依据单纯的政体原则，才能清楚地界定共和政体。

共和政体并不等于混合政体。后者的范围更加广泛。凡是自由、财富与德性的任何两两组合或三元并置，都能称为“混合政体”。而“共和政体”，则只是自由与财富的特定混合。这样才能解释，为何在贵族政体的名目下，亚里士多德列举了若干实际上是混合政体的亚种。因为只要包含德性原则，无论其单纯存在，还是与自由或财富以不同方式混合，亚里士多德都将之称

^① 《政治学》1294a10-25。

^② 在这里当然没有马克思主义意义上和社会经济范畴紧密结合的含义，但可以将之包含在内。下文所援引的吕思勉先生对中国古代阶级的划分，也是在这个意义上使用的。

为贵族政体。^①

换言之，亚里士多德在共和政体与贵族政体之间划了一个界限。它虽然没有共和政体与民主政体之间的界限那么引人注目，但仍然是不容忽视的。这个界限，本质上就是德性与阶级之间的界限。而所谓理想政体与可实现的优良政体之间的差别，在相当大的程度上，也就体现为包含德性要素的高贵政体，与仅仅在缓和阶级冲突意义上的稳定政体之间的差别。^② 如果以“可实现的好”（通常可被理解为有利与稳定）为标准，那么共和政体与民主政体之间的差异是最重要的。如果以理想中的好（美好高贵）为标准，那么共和政体与贵族政体（君子政体）之间的差别，才是第一位的。因此理想与现实之间的差别，甚至渗透到所有的政体秩序之间去。与《理想国》不同，亚里士多德的《政治学》同时提出了这两个标准^③，并且它们不仅是并列的，而且是交织着的。

理解这一点，才能透彻地把握亚里士多德提出共和政体的意图。共和政体虽然在适度方面接近于伦常德性，但更重要的“好”是其稳定性。^④ 而“稳定”意义上的好，其实质是有利，并不必然蕴含善良、幸福与高贵。但由于伴随着共和政体，混合政体的原则被一并引入了，这就为超越民主制与寡头制各自的不义，提供了完整的正义之德的可能。

对《政治学》稍加浏览就能发现，亚里士多德花了大量篇幅去讨论民主制与寡头制的各自特点及其冲突。这与政治实际相符，因为贫富的存在比导致其他政体出现的因素广泛得多。贫富总是结伴而来，因此凡民主制出现之处，一定要讨论寡头制，反之亦然。民主制与寡头制的这种冲突背后蕴含着穷人与富人、多数与少数、最终是强者与弱者之间的辩证关系。虽然两者都

① 参见《政治学》第四卷的第七、八章。

② 参见《政治学》第七卷第二章。

③ 参见《政治学》第四卷第一章，特别 1288b25-35。

④ 波利比乌斯在避免政体循环的意义上论证“混合政体”之好，恰恰就是同样的标准，但他坚持把“最稳定”说成“最好”。参见，Polybius, *Histories*, Book VI, Loeb 本, p273。

有其各自的维持方式甚至欺骗手段，但大体都是不够稳定的。为解决最常出现的政体危机，亚里士多德才提出了这个将自由与财富原则混合，使得贫富冲突不至于导致城邦颠覆的共和政体。共和政体的提出，正是为了解决几乎是普遍性的民主与寡头这两种政体因素的冲突。具有现代政治思想背景的读者很容易被诱导这样理解：以稳定的标准看，共和政体就是在最大限度内缓和了阶级斗争。

2. 混合政体是实际政体分析的基准

由于共和政体是混合政体的一种形态，而其他单纯政体也都可以理解为均衡的混合政体本身向某个原则的偏离，因此混合政体可以作为实际政体分析的一个基准。其更深层的原因则是，由于包含了政治共同体中可能出现的全部政治力量，全面混合政体可以把所有政体都作为不同演变方向包含于自身之内。实际的政体总是全部政治力量较量的后果。只有以混合政体为叙述基点，才能准确地把握与表达这一点。

于是，《政治学》最终的政体学说包含了与《理想国》的某种颇堪玩味的对比。后者是把理想中的最好政体作为其他一切政体演变的逻辑起点。甚至在柏拉图某种折中了自然哲学与神话的其他论述中，这也是历史演化的起点。^①而在前者那里，则是将实际上的优良政体亦即某种形态的混合政体作为政体演变的历史起点的。将斯巴达-克里特式政体作为古老政体的开端，这一点与实际政治史也没有冲突。对亚里士多德那个比较隐秘的叙述基点来说，混合政体之中的“德性”因素的兴亡也是不可忽视的。

在《政治学》（第二卷）的预备性讨论里，亚里士多德在批评前人关于“理想政体”的学说之后，即转入了对实际存在的优良政体的考察。在此名目下他分别评论了斯巴达、克里特、迦太基与雅典。前三类都是古老的混合政体，彼此之间略有差异。亚里士多德大体以斯巴达为基准判断了克里特与迦

^① 参见柏拉图《政治家》与《克里底亚斯》。《理想国》第六卷著名的老船长之喻（487e9-489a3）其实已暗示了哲人王政体是最古老的政体。

太基的偏差。雅典虽是年轻的民主政体，但亚里士多德丝毫没有忽视。雅典的民主是在平民与贵族斗争中产生的，他以动态演化的方式描述了雅典民主的出现。而这个动态演化之所以成立，不外因为平民与贵族之间的阶级斗争是不间断的。

即使在这个预备性的讨论中，亚里士多德也毫不掩饰他对雅典民主的批评。他就这样参与了雅典城邦中斯巴达与雅典政制的长期争论，并且以自己的方式解决了它——民主政体的出现是均衡政体向平民一侧偏离的结果。极而言之，雅典式政体（民主政体）不是斯巴达式政体（混合政体）的对立物，而是后者沦落的产物。^① 这个沦落在某种意义上是双重的，即阶级力量的失衡，与德性的衰亡，乃至消失。

亚里士多德的混合政体学说就这样为解决民主制下不可避免的竞争——让我们回想一下雅典党争给苏格拉底及其追随者们带来多少困扰吧——给出了他的最终贡献。只有共和政体才能最大限度地避免竞争，达到稳定。他更越此一步，进入德性培养问题，以此把苏格拉底的全部探索进行到底。德性因素的出现，将使共和政体提升为贵族混合政体，并且避免当时斯巴达政体的沦落危机——我们得留意，即使如此推崇共和政体的亚里士多德，也一刻不曾忘记贵族政体也就是说德性的原则。否则，他为什么要在《政治学》之前用整整一部《伦理学》来讨论德性呢？

3. 对民主、寡头与混合制的德性评价；重新审视共和制的德性条件

在亚里士多德那里，按照善恶利害这两种善好标准来看，民主制与寡头制都是坏政体，既不稳定，也乏正义。虽然民主制比寡头制稳定些，但同样

^① 参见修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》第六卷第二章所概括的伯利克里时代：“所以虽然雅典在名义上是民主政体，但实际上权力在第一公民手中。”伯利克里时代的雅典其实是君主与民主的混合。伯利克里身后，政治智慧不足故需讨好民众的政治家们大大强化了雅典的民主因素，这是雅典帝国倾覆的重要原因。亚里士多德将雅典政体制衡民主的那些力量的削弱过程追溯得更早。参见《政治学》第二卷第十二章。他的意思是，雅典古老政体中的混合因素日益被独大的民主因素取代，这是雅典衰亡的政体原因。

也是不义的。上文说过，《政治学》第四卷第一章表明，亚里士多德是同时用双重标准考察政体的。而这双重标准正与政体的两个原则相应。正义相
于德性，稳定相于阶级。当他以是否符合正义而非是否稳定去批评政体时，
其实就转到了政体的德性原则上。

民主制是把算术意义的平等当成全部正义，而寡头制则是把依据财产资
格的几何意义的平等当成其正义基础，这两者都是不义的。正义的城邦之所
以是混合的，在于考虑到应当依据德性分配统治权的可能。在这里一定要给
亚里士多德对共和政体的微词以足够的注意，因为即使共和政体这个最末位的
“好政体”，所混合的也无非只是自由与财富（如果混有德性，那就是贵族
政体了）。它在原则上并不包含按照德性分配权力的要求——既然如此，凭什么
认为它比民主政体更“正义”，而不仅仅是更“稳定”？

另一方面，亚里士多德简单直白地说过，三类好政体与三类坏政体的区
别在于，统治者首先顾及的是城邦的公益还是自身的私利。^① 但当统治者是城
邦全体公民的时候，公益和私利有区别吗？按照法律形式，民主制与共和制的
统治者应当都是全体人民^②，全体人民的公益和私利之间如不引入类似卢梭
所谓“公意”与“众意之总和”的区别，亚里士多德这个基本的政体区分就
无效了。于是可以推想，共和制之所以可以被承认为好政体，在于无论自由
还是财富的代表因素，都能够超出自身的“阶级利益”，顾及包括对方在内的
“城邦利益”。但这样一来，无论自由还是财富，无论穷人还是富人，都得有一
点关于公益的“最小德性”，没有这个不被专门代表的“德性”，共和政体
本身是不可能的。

请允许我在这里说得更明确、普遍些——没有哪怕最低的德性原则，就
没有阶级共治。

最终，通过为共和政体留下的这个隐秘的德性条件，亚里士多德重新建

^① 参见《政治学》第三卷第七章，特别是其结尾。

^② 按照亚里士多德的定义，民主制是穷人的统治，但在民主制的法律下，富人当然也是公民大会的成员。

立了共和制和贵族制之间的秘密联系。这意味着，共和制度也许只能作为某种隐秘的、最小的贵族政体来保全自己。它没有专门代表德性的统治者，却把这个即使是最初步的德性，遍布到穷富两个阶级上。

共和制所需要的最低的德性是什么呢？亚里士多德说过，共和政体，实即重装步兵的政体。^① 回到《尼各马可伦理学》，也可以发现亚里士多德所讨论的最初两个德目是“勇敢”和“节制”。而在前者之下，他明确区分了英雄的勇敢和公民的勇敢。^② 就此或可确定，共和制所要求的最低的德性，或今日所谓德性的“底线”，是体现在公民勇敢中的、为城邦牺牲自己生命的品质。按照伦理学中的严格讨论，公民的勇敢其实并非真正的勇敢，因而并非真正的德性（遑论最高的德性），但最接近于德性，可算相似德性。

公民的勇敢与作为德性之基的真正勇敢之间的接近与差距，就是共和政体与贵族政体之间的接近与差距。^③ 在公民的勇敢是相似勇敢的意义上，共和政体就是相似的贵族政体。公民的勇敢，尤其是背后的公心，仍是优秀的品质，正因如此，共和政体仍然是优良的政体。这就是为何在“稳定”之外，共和政体仍拥有其善好的理由。

4. 政体的亚种；共和政体本身的沦落与覆灭

也许人们对波利比乌斯的阅读过于匆忙，以至于一直宣称从后者那里学到的最好教诲就是，“混合政体”是可以避免六种政体治乱循环周期律的最稳定政体。^④

波利比乌斯本人的自然图景是无法推出这一点的。同样，他对罗马共和的颂扬，也不能掩盖对之的隐忧。^⑤ 但波利比乌斯确实没有像亚里士多德那样从理论上详细说明这一点。两者之间固然有诸多可堪对照之处，例如他们一

① 参见《政治学》第三卷第七章与第四卷第十三章。

② 参见《尼各马可伦理学》第三卷第八章。

③ 共和政体就是公民政体，贵族政体就是德性政体，中译不同而已。

④ 参见 Polybius, *Histories*, Book VI, Loeb 本, pp284-289。

⑤ 同上书, pp397f。

致认为，混合政体明显高于民主政体（当然在波氏那里混合政体高于包括君主制在内的一切单纯政体），这个信念甚至导致前者用几乎是不屑的口吻顺便提及雅典。但两者的政体范例是不同的。在前者那里是罗马和雅典，在后者是斯巴达和雅典。但波利比乌斯要解决一个麻烦，为何同是混合政体，罗马可以征服迦太基；又为何同属混合政体，是罗马而非斯巴达成了世界霸主？为此，波氏必须突破其政体循环论的机械性，实际上站在了亚里士多德一边，承认了包括混合政体在内的一切政体都有其亚种。无须强调指出，在这些混合政体的亚种之间的比较，特别是对迦太基政体的批评，是亚里士多德在《政治学》预备讨论里早就做过的工作。^①

这里不拟专门讨论波利比乌斯，引述他只是为了提醒，对亚里士多德的政体学说要加以更充分的认识。亚氏的阐述更精细，他以博物学创始人特有的耐心与周密，为所有政体，都罗列出自所观察到的亚种，这些亚种之间有着波氏没有涉足的更微观的演变。^② 亚里士多德对政体演化与循环的看法比波氏更为周全和真实。后者的循环是机械的，寡头制只能演变为民主制，而民主制只能演变为暴民制。^③ 而根据亚里士多德的观察，民主制同样能演变为寡头制。不是所有政体的大循环，而是民主制与寡头制之间的小循环，才是《政治学》的重点，也是提出共和制学说的主要动机。

基于如上种种理由，亚里士多德根本不会相信政体演变史会终结在共和

① 参见《政治学》第二卷第十一章。波、亚二人对迦太基政体的看法有同有异。相通处是都认为迦太基混合政体的平衡遭到了破坏。相异在于亚里士多德观察到的迦太基政体倾向于寡头制，而波利比乌斯看到的迦太基政体则倾向于民主制。在后者那里，这是迦太基败亡的主要原因。参见波利比乌斯，前揭，第六卷第43节到56节。例如：“结果，迦太基的庶民在谋国治邦的审议中获得了主要的发言权；而在罗马，这仍掌握在元老院那里。”第六卷第51节，前揭页385。波利比乌斯在几个类似的混合政体迦太基、斯巴达、克里特与罗马之间的比较一方面可以参见亚里士多德《政治学》第二卷第九至十一章对斯巴达、克里特与迦太基的比较，另一方面也可以参见马基雅维利《李维史论》第一卷第二章仿效波利比乌斯对各种共和国的比较，而第五、六章逐渐将比较聚焦在斯巴达和罗马之间。请注意：在所有这些古典作风或仿效古典的比较中，雅典的民主都是作为反例出现的。

② 比如寡头制与民主制的亚种，参见《政治学》第四卷第四、五章。

③ 民主制五种亚种的提出，让波利比乌斯“民主制”与“暴民制”的区别显得单薄了。

政体那里。他以跟讨论其他政体覆亡所具的同等冷静分析了共和制灭亡的原因。^① 从共和制本身成立条件就可以推出，要么阶级均势打破，要么德性教育失败，都可以导致共和制的覆灭。阶级斗争是永恒的，阶级均势是暂时的。共和制必然覆亡，虽然或许比民主制与寡头制更长久。罗马史为此提供了成堆的事实，不必再到无情的历史中为亚里士多德找注脚了。

5. 几个有助下文讨论的小结

鉴于当前的问题处境，亚里士多德政体学说里有这样几点，是值得进一步注意、推衍与运用的。

首先，关于民主制。

在古代作家（例如柏拉图、亚里士多德、波利比乌斯以及西塞罗）那里，民主制几乎都是批评的对象（修昔底德对雅典民主的态度也非常微妙）。无论理想的还是现实的好政体，都轮不到民主制。在亚里士多德的政体表中，形成强烈对立的是民主与寡头（就是说，在与寡头制的对照中，才谈得上民主制度的“好”，这个好仅仅是不更坏），而在现代却是民主与专制，民主转而成了颂扬的对象。其中的原因值得讨论。专制在亚里士多德那里根本算不上一种政体，却仍然是一种在一定条件下适宜的统治方式。专制属于以波斯为代表的东方，僭政才属于希腊。但僭政与其说与民主对立，不如说是民主迫于寡头的对立产生的极端情形。另一方面，亚里士多德又有自然奴隶一说，这就为其专制说留下了更多的隐微解释余地。

其次，关于政体的原则，特别关于德性原则。

如上所示，政体原则大体不出德性与阶级两端，于此要进一步注意的是德性的复杂性。《尼各马可伦理学》中讨论的诸多德目，对于政体学说不是没有深远影响的。好政体与坏政体的差别是统治者之公心，这应该算德性的底线或者最接近于德性的品质，但德性之大体则远超“公心”。严格意义的好政体、理想的好政体的因素仅在于其中包含德性的原则。按照《尼各马可伦理

^① 《政治学》第五卷第七、八章。

学》的讨论，通常所谓的德性指的就是伦常风习之德，而后者中即使包含了“正义”特别是“伟大”（伟大灵魂）这样的城邦德性之冠，却仍是由作为睿思之德（通译理智德性）的“明智”（phronesis）所规定的（明智决定伦常风习之德所赖以成立的“中道分寸”）。这就是说，按照亚里士多德的政体学说，最高的“理想政体”，就是包含与体现了“明智”的德性。

仅就此而言，亚里士多德和柏拉图那里的最好政体（至少是《理想国》里的最好政体）可说是一致的。柏拉图之所以以为理想政体必须由哲人统治，无非因为只有哲人——而非武士或者工匠——才可以具有这个“明智”。但如进一步考察，则两者的区别就非常显著了。柏拉图并不区分城邦的智慧（*sophia*）与明智（*phronesis*）^①，而亚里士多德明确将两者区别开来，并公开地说，智慧高于明智——这是因为智慧所涉为永恒存在之天理，而明智所涉为或然存在之人事^②。永恒高于变化，天理高于人事，则理论沉思高于政治实践，而哲人高于政治家。理想政体不必哲人参与依然可以成立。

根据《尼各马可伦理学》第六卷的著名论说，智慧与明智是灵魂把握“真”的两种方式。^③那么，可以推想，理想的政体就是真的某种呈现，而即使最好的政治，也仍与哲学保留着界限——归根结底，这是因为事理天人二分。这就启示了我们第三个结论——

最后，关于理想与现实。

回到本文开头为亚里士多德政体学说的定位，要考虑亚里士多德那里的两层区分。首先是永恒与变化（与之平行对应的是：天理与人事、哲学与政治、理论与实际），就德性而言，这涉及的是智慧与明智的区别；其次是就其

^① 例如，在《理想国》第四卷 428b-d，谈论城邦之“智”德，往往上一句用 *sophia*，下一句就换成 *phronesis*。这个不区分让亚里士多德那里所谓“实践”的东西，在柏拉图那里更接近技艺（治国被比喻成按照原型进行模仿与修改）。但柏拉图的技艺概念比亚里士多德说仅限于“制作”的更为宽泛，参见《政治家》所举的各种技艺种类，又见《理想国》第十卷对使用者的技艺与制作者的技艺的区别。

^② 《尼各马可伦理学》第六卷第七章。

^③ 同上，第六卷第二章。

自身而言的最好政体与可以实现的优良政体，就德性而言，这关乎的是明智与伦常德性特别是正义的区别。这样，对政体来说，并不涉及智慧、天理、哲学与理论。对政体来说有意义的仅是明智、正义与阶级。

而理想与现实的区分，既可以指形上学上的第一个区分，也可以指政体论上的第二个区分。而这两个区分之间也必须区分开来。亚里士多德在形上学上，把纯粹的形式因（理念）通过努斯学说（目的因）与完满实现联系了起来，但并未因之把永恒与变化贯通起来。永恒只是变化的最终（目的）原因，但其本身是不变的。而变化并非纯粹的现实性，唯其有不现实的因素，才能够变化。在政体论上，理想政体与现实的优良政体之间的关系就是明智与伦常德性的关系。明智规定了伦常德性，但其自身在伦常德性（优良政体）那里，不是自为地、独立地存在着的。

下文以中国现代政体的资源为例，看看这些区分，是如何在现代思想中被转化、变形与突破的。

二、政体原则在中国近代政治思想中的转化与变形

依据对亚里士多德政体学说的梳理，简略检讨一下中国现代政体的思想资源。

1. 共和与君主、民主与专制

19世纪末以来，特别由于严复、梁启超的贡献，西方的政体学说成为中国近代政治史奋斗道路的背景地图。起点、终点与路线都要由这张地图确定。君主专制是对中国古代政体的确定描述与指责，立宪或革命的最终目的都是结束君主专制，革命更是要建立民主共和政体。

近代中国思想大体围绕共和与君主，民主与专制这两对概念进行政体的分辨与指认，而这两对政体往往又被混淆，共和与民主之间、君主与专制之间的差异都不再引起重视。例如，无论引述西学批评中国传统政体的梁启超、严复，还是为中国皇权做辩护的钱穆，或者认为中国传统本来就有西方所有

政体资源的吕思勉^①，都没有对据以分析的政体论背景进行反省。他们几乎一致认为，政体就是一人统治、少数统治、多数统治三类，甚至在梁启超对亚里士多德本人政体学说的介绍中，民主与共和之间的差别都根本消失不见。^②任公虽依据严复区分了专制君主与立宪君主，但对他而言更重要的是共和与君主之间的大对立^③。

不过，应当公允地说，共和与民主之间、君主与专制之间的界限模糊，不是近代中国思想界造成的结果。对亚里士多德政体表的改动、对他整个政治哲学的再解释，本来就是西方现代政治哲学的起源特征。我们且看一下在中国近代政治史上产生巨大影响的孟德斯鸠。孟氏把政体区分为三大类，分别为共和政体、君主政体与专制政体。他把共和政体定义为人民的全体或一部分统治的政体，君主政体是一人按照法律统治，专制政体则是一人任意统治^④。共和政体的原则是德性（且民主政体比贵族政体所需德性更多），君主政体的原则是荣誉，专制政体的原则是恐怖。

从这个分类立刻就可以看到，贵族政体与民主政体的区别是第二位的，而它们同君主政体的对立才是主要的；更不用说，寡头制与贵族制之间、共和制与民主制之间的区别，在孟德斯鸠那里统统消失不见了。由于早期西学研究者的译介，清末民初对于中国政体的选择（共和民国、君主立宪、保守旧制）几乎完全落入孟德斯鸠的分类，看不到其他的可能。应当特别指出，所谓“专制政体”，本来就是孟德斯鸠用来指称东方特别是中国的君主制度，

① 吕思勉《中国社会史》第十一章“政体”据梁启超引述的亚里士多德政体学说（把六种政体简化为三种）指出，中国政体于此三者皆有形迹可求，只是后来君主制独大而已。见氏著《中国社会史》，上海古籍出版社，2007年，第318页。

② 《饮冰室文集》，上海新文化进步社，1935年，第三卷，第74页。任公以“民主制”为正体，“暴民制”为变体，这是把波利比乌斯式的政体学放到亚里士多德名下了。

③ 参见侯旭东：《中国古代专制说的知识考古》，《近代史研究》2008年第4期。

④ 参见孟德斯鸠：《论法的精神》第二章，第一节。

并要把它同欧洲君主制度区别开来的命名。^①

对于中国来说，孟德斯鸠政体学说的影响特别在两方面造成了很难反省的成见：第一，中国传统制度就是君主制度，且中国的君主制度与欧洲不同，是专制君主制度，其原则是恐怖；第二，民主制度属于共和制度，甚至也许是后者的范例。

对于第一条成见，无论在当时的欧洲，还是后来的中国，都有个别的反对，但基本无法撼动。法国慕华派的代表人物、重农学派的巨擘魁奈专门写了一本《中华帝国的专制制度》来同孟德斯鸠辩论。但他无非就是改动了名称，把专制政体定义为按照法律统治的独治，把任意的统治命名为僭政而已。^② 吕思勉则梳理出中国制度史上君主制之外的资源^③，而钱穆则强调士大夫与君主的共治，以反驳所谓中国君主是专制君主的说法。^④ 所有的这些做法，都没有去反省专制与君主制之间的隐秘牵连何在。要真正搞清楚这个问题，得回过头去细读柏拉图、波利比乌斯以及维科。^⑤ 这里只能从略，仅提示两点，第一，“专制”本身在中国政治史上的运用，基本用于权臣而非君主，是指对决定权的不当垄断（与此并列的还有诸侯专讨、专封）等等。^⑥ 第二，在礼仪与祖宗成法的约束之下，中国皇帝制度很难符合专制的定义。这里要

^① 孟德斯鸠为法国寻找的东方专制的两个他者（波斯与中国）自有其复杂性。波斯政体是古希腊以来标准的专制政体，但这也不妨碍孟德斯鸠虚构波斯人的视角来批评法国。面对中国热的中国形象就更值得玩味了。注意在《论法的精神》里，法国（无论褒贬）的古典形象在某些方面是雅典，而中国在许多方面居然同斯巴达类似。

^② 魁奈：《中华帝国的专制制度》，商务印书馆，1992年。

^③ 参见吕思勉：《中国社会史》，前揭。

^④ 参见钱穆：《中国历代政治得失》，三联书店，2005年。

^⑤ 柏拉图其实在《法篇》中已淡化乃至消除了专制与君主的界限。亚里士多德当作专制政体典型的“独目巨人”的父主式统治，被柏拉图当作一切政体的开端。这毫无疑问影响了维科。波利比乌斯在谈论政体循环的时候，把王政单独算一类，却把君主制与僭政归在一起。这类似柏拉图《政治家》，实际提了七种政体。这个问题牵涉到古典作家对一人统治本身的看法，也牵涉到欧洲中世纪的政治经验，特别是绝对君主制与法律的关系，非常复杂。

^⑥ 参见曾亦：《共和与君主》，上海人民出版社，2010年，第四章。

通过礼制的亲亲尊尊原则讨论宗法与政治的张力。即使在亚里士多德那里，专制也不是指家中的父子关系，而是家中的主奴关系。将源于宗法尊尊原则的君主制称为专制，是不合理的。另一方面，欧洲之绝对君主作为法律的源泉，也不是全然在法律之下的。^①

至于第二条成见，只需向前参考亚里士多德，向后参考卢梭就可看得十分清楚。孟德斯鸠一方面在人民之下不分阶级，这是用共和制度或者民主制度把穷人与富人之间的阶级斗争在政体中完全掩盖了。另一方面不区分全体人民之好的统治与坏的统治，按照法律的统治与按照民意的统治。这是因为他无法或者不欲明确在民意之外找到法律的起源。卢梭既然坚持主权在民，则只有把人民的意志本身一分为二。在古代作家那里，立法者的理性，甚至神意才是法律的来源。依照纯粹的民意统治则是暴民政体，这个界限，是孟德斯鸠以及他的追随者不会保持的。

但民意与理性之间界限的模糊，有其更深刻的现代根据——历史的理性最终实现为人民的意志。用上述亚里士多德的原则说，德性和阶级原则最终是统一的。德性在卢梭那里，体现为公意。在黑格尔那里，体现为绝对知识，也就是相当于智慧德性的哲学。在马克思那里，体现为被无产阶级扬弃为阶级意识的哲学。

2. 理想政体作为世界史的终结：哲学、德性与阶级意识

与亚里士多德不同，黑格尔把历史看成精神（也就是前者那里的 NOUS）的展开与实现。这样，国家也就包含在精神之内，是客观精神的终结环节。国家可以理解为泛泛而论的政体（柏拉图的《政体篇》、博丹的《政体六书》，德文的相应翻译都是“国家”）。世界历史哲学是法哲学本身的一部分，世界历史终结在日耳曼世界的普鲁士政体环节中。注意在黑格尔那里理想的普鲁士政体是标准的君主、贵族与市民共治的混合政体。这是政体演进的顶端，是优良政体与理想政体的统一，也是德性因素与阶级因素的统一。

^① 参见博丹与霍布斯关于法律、立法者与主权的讨论。

在国家的环节上，德性因素体现为使得“所有人自由”的自觉守法的公意。

但国家并非全部历史，而只是世俗史的终结。客观精神被绝对精神所扬弃，被吸收到以哲学为顶峰的绝对精神的自我意识中去。理想政体所需要的德性低于智慧，这是黑格尔与亚里士多德相通的地方。但在前者那里，变化与实践领域本身，并不在理性之外，因此实践所需要的德性（明智）与理论生活所需要的德性（智慧），并非处在外在的并置对立关系之中，而是被理论德性所扬弃。理想与现实的对立在政治那里只是得到了比较低的统一，真正的统一在于理论、在于哲学。

马克思颠倒了黑格尔，颠倒了理论与实践的高低。但马克思那里的实践比起他之前的所有实践更需要理论与哲学。从表面看起来，马克思主义的政治理想所依据的完全是阶级原则，但无产阶级专政的正当性并不仅在于无产阶级的自在存在，并不在于出于阶级利益的平等，而在于无产阶级以阶级意识为中介的自为存在。没有比无产阶级意识更接近黑格尔对哲学的理解了。马克思说：

无产阶级宣告现存世界制度（引者按：注意，不是社会制度，是整个世界）的解体，只不过是揭示自己本身的存在秘密，因为它就是这个世界制度的实际解体……哲学（引者：哲学本身，不是某派哲学）把无产阶级当作自己的物质武器，同样无产阶级也把哲学当作自己的精神武器……哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变成现实，就不可能消灭自己。^①

无产阶级意识是全部史前史（相当于黑格尔那里的世界史）的终结，是对哲学本身的扬弃。卢卡奇更指出了无产阶级意识绝非无产阶级那里自动涌

^① 马克思《黑格尔法哲学批判导言》，《马克思恩格斯选集》，第一卷，人民出版社，1972年，第14-15页。

现的东西，而是以“总体历史”为条件的、“人类历史上最后的阶级意识”。^① 总体历史无非是对黑格尔绝对整全观的唯物主义翻译而已。^② 在列宁那里，无产阶级的存在与意识甚至是可以分离的。无产阶级自发地只能产生工联主义，而后者实际上属于资产阶级思想体系，真正的无产阶级意识是从外部灌输到无产阶级当中去的。^③ 即使列宁主义的阶级意识不同于将经济因素混同在总体史观之下的卢卡奇式阶级意识，但两者与无产阶级存在的非决定论关系则是一致的。

这种与阶级存在的内在环节区分乃至分离的阶级意识原则，更多地属于（将阶级原则包含在自身之中的）德性原则。在与亚里士多德的政体学说相关的范围内，似乎可以就马克思列宁主义的无产阶级专政学说下两个论断，提一个问题。

第一个论断，这个政体的原则是德性原则与阶级原则的统一。是被德性原则所扬弃了的阶级原则，是作为阶级意识（也就是自我意识）的主体的自为存在，并据于其作为自在存在的阶级之上——这也许是对无产阶级政党与无产阶级之间政治关系最精准的辩证法描述。

第二个论断，也是更重要的，无产阶级革命的德性原则是什么？在无产阶级革命这个历史性的时刻中，此德性原则明显高于亚里士多德所谓公心、卢梭-黑格尔那里的“公意”（低于哲学的实践智慧，无论是统治还是立法），而是一种以最后的哲学（绝对知识/总体历史科学）为前提的实践，更接近于柏拉图理想政体的统治德性——来自哲学的智慧。这是解释世界与改造世界的统一。换言之，马克思列宁主义是这样颠倒黑格尔的——在黑格尔那里哲学在扬弃国家之后出现，而在无产阶级革命那里，无产阶级专政在扬弃哲学

① 卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆，1996年，第128-129页。

② 参见这两句话：黑格尔的“真理是整体”，以及马克思的“只有一门科学，就是历史科学”（《德意志意识形态》）。这是因为历史本身就是整体。

③ 列宁：《怎么办？》，参见《列宁选集》，第一卷，人民出版社，1972年，第254-258页。无产阶级的存在与其意识的分离，这是苏联政治体制的思想根据之一。列宁的阶级意识外在论与民族自决论，是苏联解体的两大思想根源。

本身（不是扬弃某个哲学派别或资产阶级哲学）之后出现。这样的实践，当然已非亚里士多德的关于或然存在人事的明智可比，而是从哲学那里夺取了整全性的“绝对实践”（本文自铸的概念，以与黑格尔之“绝对知识”对照）。

一个问题。按照马克斯·韦伯，即使社会主义之下，仍普遍存在着官僚式的统治类型。^① 这是由现代社会的合理性本质所决定的。官僚制与革命政治的奇理斯玛式（按照韦伯）或者是新君主式（按照葛兰西）的支配类型显然不同。社会主义之下的官僚制是一个亟待理解的问题——也许是最迫切的问题。有的马克思主义理论家非常明确地认为这是无产阶级专政后出现的新阶级（这个阶级与工人阶级的对立是后革命政权的最大政治问题）。但作为革命主体的继承者，作为无产阶级意识再次存在化的结果，无产阶级政党的统治是否可以被普遍地等同于官僚式统治类型，这仍然是值得讨论的。无论其是否具有官僚制因素，甚至无论它与无产阶级存在的辩证关系如何，仍然应该看到马克思主义的理论家与韦伯式的分析者都有各自的正确性与局限性，即，无产阶级政党统治的政体，既有自为的阶级因素（来源于对国家与生产的管理权的垄断），也有德性因素。而其德性的因素，既有韦伯强调的所谓工具理性，也有被总体历史观所引导的明智。这些因素，都可以在对亚里士多德理智德性学说的解释那里找到源头。工具理性无非是“技艺”的 LOGOS（亚里士多德本人只谈到了理论的与实践的 LOGOS），而总体历史观引导的明智无疑仍然是扬弃了哲学的“绝对实践”。

这样，我们就可以在无产阶级专政政体那里发现一个展开了的德性-阶级原则。其德性包含了技艺、智慧与明智。虽然这里明智与伦常德性的关系也许是断裂的（雄才大略不能保证伦理品质，英明无法避免腐败）。但这个断裂从属于德性与阶级原则本身的关系（腐败的本质是谋求与国家整体利益分离的阶级利益）。

^① 马克斯·韦伯：《社会主义》，见《韦伯政治著作选》，东方出版社，2009年，第223-224页。

究其实质，这个所谓无产阶级专政的问题的背后仍无非是一个亚里士多德式的老问题，德性与阶级的关系究竟是什么？理智德性之冠又是什么？

为了更全面地把握住这个问题，我们最后要分析一下中国的现代政体及其传统资源。

3. 新中国的政体原则及其不同资源：以问题代结论

按照新中国最正统的自我解释，新中国——中华人民共和国并不是无产阶级革命的结果，而是新民主主义革命的结果。新中国第一次的自我政体阐述——人民民主专政，也不是无产阶级专政，而是无产阶级领导下的，以工农联盟为基础的，联合民族资产阶级、小资产阶级的统治。^① 人民——也就是新中国的统治者中包含了农民与资产阶级。^② 按照毛泽东的解释，决定国体（相当于我们讨论的政体）^③ 的在于哪个阶级统治，则新中国的政体原则看起来就是阶级原则。

不过，新民主主义革命是无产阶级领导的资产阶级革命，中华人民共和国也是无产阶级领导的非无产阶级专政的国家。为何无产阶级，且只有无产阶级能够领导资产阶级革命呢？毛泽东的回答是：“因为只有工人阶级最有远见、大公无私，最富于革命的彻底性。”^④

没有什么比这个解释更清楚地表明了，无产阶级的革命领导权的资格在于无产阶级的德性，而不是无产阶级的利益——从阶级利益出发无法证成无产阶级领导资产阶级革命的理由。

用亚里士多德的德性学说看，有远见是典型的理智德性，属于明智；大

^① 即“几个革命阶级联合专政的共和国”。参见《新民主主义论》，《毛泽东选集》第二卷，第 675 页。

^② 参见毛泽东《新民主主义论》、《论人民民主专政》。毛泽东早在抗日民族统一战线时期就把新中国定位为同江西时期“工农共和国”不同的政体，在《论反对日本帝国主义的侵略》中明确了人民共和国不是工农共和国。《毛泽东选集》第一卷，第 158 页。

^③ 毛泽东《论人民民主专政》。古人不区分国体与政体，古人说的政体决定于统治者，与毛泽东的国体含义同。

^④ 《论人民民主专政》，前揭，第 1479 页。

公无私则是真正的或相似的伦常德性。彻底性则要从黑格尔-马克思的脉络去理解。

仅就大公无私这个伦常德性而言，是否来源于无产阶级特有的阶级意识，则是很难确认的。这更多地倾向于所谓“中华民族的先锋队”，而非“无产阶级的先锋队”。从上述欧洲、俄国的脉络看，大公无私之德性正是好政体所需的底线。^① 但正因如此，“大公无私”不能说是无产阶级政党的特有德性。新民主主义革命只是二次革命的第一次，时机以总体历史为前提，则中国的无产阶级革命本身所需要的德性仍然包含着阶级意识与绝对实践——也就是有远见与革命的彻底性。

无论中国革命的道路与俄国有多大的差异，中国革命还是把十月革命的老问题以更尖锐的方式提出来了。在一个无产阶级如此弱小的社会中，怎么可能出现如此成熟的无产阶级政党，领导新民主主义革命乃至社会主义革命呢？^② 列宁主义的标准解释是无产阶级的存在与其自我意识的分离。中国共产党自己则同样爽快地承认成员中不可避免地有大量的非无产阶级分子，是以必须通过整风使他们无产阶级化，使其能同时成为中华民族的先锋队与无产阶级的先锋队。^③ 这个解释与将孔孟和马列并列为引用对象的《论共产党员的修养》（其实也就是论共产党员的德性）一起，将无产阶级政党的领导资格界定为德性，同时将这种德性回溯到了中国传统政制的脉络之中。新儒家的创始人之一梁漱溟同样把无产阶级革命的胜利甚至共产主义理想的成立，都归

① 老三篇的核心就是对“大公无私”德性的教育。

② 须知在科学社会主义的祖国，韦伯也还因为德国工人阶级的“不成熟”与中产阶级的“市侩主义”否认社会主义革命爆发的可能性。参见《韦伯政治著作选》。

③ 参见《刘少奇选集》，上卷，第325-326页。

结到以儒家为代表的中国社会传统之中。^①

将中国无产阶级政党的统治资格归结为中国传统德性资源的现代转化之下，这个解释很有吸引力，但也存在着几个需要进一步讨论的问题。我们把这些问题胪列于次，作为本文的结尾。本文就以观察与提问代替结论吧。

首先，在新民主主义革命与社会主义革命这两个时期的政体塑造中，在被塑造的人民民主专政与无产阶级专政这两个政体的统治中，德性原则毫无疑问起着关键作用。但这当然不意味着，阶级原则停止发挥效用。在马克思主义者的自我解释中，阶级原则是首要的，德性原则只是让阶级原则发挥作用的条件。但无产阶级政党本身相对于无产阶级而言，则可以说代表了脱胎于阶级的、纯粹的德性原则。但一定不能忽视，此德性一定内在于无产阶级与阶级斗争中，而非超然于阶级斗争之上。这是中国革命成功的最大根据。^②那么，这个德性团体（“先锋队”）本身，是否与中国历史上产生于“选官”制的德性团体——士大夫团体一样，作为逐渐自我封闭的官僚集团而再次阶级化？这是中国政治史的老问题，也是韦伯统治类型学的老问题^③，如果我们恰当理解的话，也是“无产阶级专政下继续革命”（第三次革命，针对毛泽东所谓“官僚主义者阶级”）所要解决的根本问题。归根结底，这是关于理想政体本身的问题：德性与阶级这两个政体原则在具体的历史情境下是如何相涉的？它们在什么情况下相互统一并相互制约，又在什么条件下相互分离并相互加强？

① 梁漱溟《中国——理性之国》，参见《梁漱溟全集》，卷四，第420页。艾恺猜测，马克思主义中国化概念的提出本身就和梁漱溟对毛泽东的影响有关（参见氏著，《最后的儒家》，江苏人民出版社，2003年）。这样，延安时期中共的自我解释与自我定位，就是无产阶级先锋队与中华民族先锋队的两种德性要求的融合，虽然这个融合在社会主义革命（也就是第二次革命、无产阶级对作为第一次革命盟友的民族资产阶级以及小资产阶级的革命）之后很快破裂了。

② 以戴季陶为例，国民党恰恰想把德性与阶级属性剥离开来，成为全民先锋队。参见《孙文主义之哲学的基础》，《民国丛书》本，第15页。

③ 只不过韦伯把官僚制当作现代社会的产物。学界也有意见顺势把秦汉以来的官僚制因素当作中国早期现代国家的特征。

其次，中国社会的阶级问题有其传统的特殊性，也有其现代的普遍性。从中国古代政体看，德性原则长期存在，并未像欧洲社会那样，在阶级斗争中被阶级原则吸收在自身之内，而是独立于阶级原则，甚至居主导地位。这一切有其另外的政体前提。

正如不少人观察到的，中国社会的阶级斗争现象弱于欧洲，而阶级流动则大大强于欧洲。这为理解中国政体的特殊性提供了不可忽视的背景。例如，梁漱溟“职业分途、伦理本位”的中国社会观决定了他不会同意将政体建立在阶级斗争的原则之上，但据此也不足以消除阶级结构本身。^① 再如，吕思勉虽同样认为中国“阶级盖因职业不同而生”，但他并不因此否认阶级本身强烈的政治等级含义。^②

中国社会的阶级流动现象一方面并不因而取消阶级本身，另一方面则是依据德性原则而非社会经济范畴重新确定政治等级。^③ 可以说，阶级流动现象正对应于政体之德性原则。政制中德性原则越是得到强调，阶级流动就越是广泛。但同样不容忽视的是，德性原则与阶级流动的结合是秦汉之后选举社会的产物，本身是以作为法家式君主的皇帝制度为前提的。这就是说，贤人制如果要在历史上与门阀制区别开来，必须同强化了的君主制结合。单独的平民阶级无法制约德性团体重新门阀化——除非在《理想国》的极端条件下，消灭统治者的家庭世系。在皇权缺席的情况下，贤人政体会迅速通过官僚制成为门阀制。此后，平民要制约寡头，只能通过阶级斗争，而非阶级流动。

借此，我们可以为亚里士多德的政体学说做如下补充：贵族式混合政体只有在强大的君主制要素下才能长期存在，否则就只能出现罗马式的帝制，也就是通过阶级斗争在人民中产生僭主式领袖，以贵族为敌，最终破坏贵族混合政体——要么以汉唐的方式，在皇权同门阀制的斗争中保全贵族制要素；要么以罗马的方式，在人民同门阀的斗争中产生军阀帝制，最终牺牲贵族制

① 参见梁漱溟：《中国文化要义》，第八章。

② 参见吕思勉：《中国社会史》，第 266、268 页。

③ 孟子所谓“无恒产而有恒心者，唯士为能”，此之谓也。

要素。这就是亚里士多德式优良混合政体的两种前途。这既为中国以及罗马的政治史的经验所揭示，也是理解中国现代政体内部矛盾的基点之一。无论政党是否可以理解为葛兰西式的“新君主”，有一点是明确的，如其内部并无真正的君主制原则，政党必定会成为韦伯式官僚与米歇尔斯式寡头的混合物。

为何可以将这些政体以统一的诸原则加以衡量？因为一切政体都是贵族、平民和君主三要素的协调。古今中西概莫能外。优良混合政体的秘密就在于把握好三者之间的关系分寸。任何一端甚至两端长期独大都会出问题。中国古代所谓“统治阶级氏族及其升降”（陈寅恪语）^① 就是这三端之间相互作用的结果。而封建世官制、郡县选官制、科举制、票选制、古代革命同现代革命，归根结底就是“统治集团的隆替”的问题，也就是政体改建的问题。

第三，中国古今政体下的德性原则。上文已经对欧洲古今政体的德性原则做了不全面的简别——因为在同中国现代政体的相关性中进行考察时，欧洲现代政体思想中只举了无产阶级专政的学说，这里再更仔细地看下中国当前政体所动用的德目及其与中西古代的区别。

首先，中国人民民主专政的德性要素同样包含作为理论智慧与实践智慧统一的历史观。^② 但这个历史观与其说是具有绝对知识色彩的“总体史观”的沿袭，不如说是古典天命观与时势观的变形。中国的实践智慧中最重要的环节是明了大势与时机，这绝非来自西方传统——虽然亚里士多德的实践智慧中当然包含了对于所谓“时机”的断定，但即使在他那里，这个概念也是弱到极易被忽视的。^③ 天命时势与气运是列入儒家经典的重要单独传统（想一想《尚书》中这些概念的地位吧），且与“德”之整体，而非单纯的智慧或明智有关。这就立刻引发了下一点——

中国式好政体包含的德性要素中，虽然同样包含智与勇，但历史过程最

① 参见陈寅恪：《唐代政治史述论稿》。

② 参见强世功对《中华人民共和国宪法》序言的解释。氏著，《立法者的法理学》，三联书店，2007年，第92-133页。

③ 参见《尼各马可伦理学》，第三卷第1章。那里在分析“行动”时提到了“时机”，但没有着重讨论。

终证明为“仁”德或者“中庸”是最关键的。无论对此有多少解释，可以确定的是，仁或者中庸是总体性的德目，即可以之贯穿包括智与勇在内的其他一切德性。在这一点上接近于亚里士多德的明智与全部伦常德性的关系，但仁德或者中庸绝不隐含着一个在自己之上的智慧。可以说，中国式政体——无论古今——其中包含的最重要的是仁，而欧洲——无论如何变形——是知。与天命、历史位置、历史时机发生关系的不是任何意义上的智慧，而是仁。作为统治者伦常德性基点的“大公无私”同样包含在“仁”而非“公意”之中。大公无私，也就是“义”，既包含了公正，更包含了对于时机的把握（宜），而即使“义”也是低于仁的。

最后，在亚里士多德那里，理智德性高于伦常德性，而前者也就是对于“真”的不同把握。诸真之中最高的是永恒存在者，因此智慧是一切德性之冠——这是因为“天理高于人事”。即使在黑格尔那里，人事亦无非是天理自身的一个环节。思高于行，因此理高于事。而以仁德或者中庸为基点，对理事关系会有完全不同的看法。马克思主义或与此相通，但按照上文的分析，阶级意识仍然是智慧与实践的结合，而不是良知（仁）与实行的统一。据宋明儒学的解释，明理是最重要的德性（仁与中庸的本质都是明理），则明理当是中国式贤人政体德性要素的关键。理确实是贯通天人、首尾一气的概念：“理”，本来就是万物的统治秩序。

今天从亚里士多德出发讨论包含儒家因素的人民民主专政政体，也许比任何时候都更合乎时宜。同亚里士多德的政体三原形一样，所谓的“通三统”之后恰恰就是阶级与德性的两个原则。儒家代表德性，平等代表穷人阶级而自由代表富人阶级——也许，在地主阶级与宗法制度完全消亡的今天，儒家才能比历史上任何一个时期更能代表纯粹的德性吧。

2011年8月初稿

2012年2月21日改定

罗马法何以可能^①

在我国的政治生活中，“法治”正获得越来越严肃的推崇和考量，人们相信“法治”应当替代“人治”成为操纵国家机器的正确方法。更有一种积习立刻让人想到，缺少“法治”的血脉或许正是中国政治传统的最大症结之一。文化人中流传的关于西方文明的种种神话在一定程度上印证了这个猜测：西方文明的来源不就是古希腊哲学、罗马法与基督宗教三大传统嘛？但我们的“法治”问题是在现代化实践中逐渐突显的，所以思想者们很自然地主要注意自由民主政体的宪政制度，并很快就此争论起来。随着思考的推进，某些有识之士也开始把目光转向宪政的近代起源。人们发现，在现代的开端，罗马法复兴起到了举足轻重的作用。非特如此，那些率先在著述中掀起现代性浪潮的政治思想家们，都有一个明显的共同点：就像中国的先贤好称三代那样，他们喜欢谈谈中世纪之前的罗马，在那些关于过去的政治史论里，隐藏了指向未来的政治哲学。这样看来，无论西方还是中国，在为现代性进行的理论思索里，就罗马的法治经验做点考察，都是不无必要的。

那么，什么是罗马法？为什么上古诸族唯独罗马建立了这样的法律体系？建立与维护罗马法的政治史意义何在？欲回答这些问题，不得不诉诸法律的政治乃至礼法前提。

罗马法（roman law）是一种法（law）。与中文的“法”、英文的 law 相对

^① 原发表于《读书》2003年第12期。

应的拉丁文概念不止一个，主要的有 *ius*、*lex* 两种。英文学者曾经抱怨 law 无法尽括这两个拉丁词的丰富含义特别是差别，中文表达显然亦有此憾。应该说，*ius* 的复杂含义及其与 *lex* 的关系，是初步了解罗马法的关键。简言之，*ius* 指自然形成的礼法、习俗，而 *lex* 则指专人制定、由世俗权力机构认可、颁布的律条（参见格罗索《罗马法史》第七章）。前者出于人及其氏族的自然本性，其历史远于文字，因此是不成文的；后者起初也可口耳相传，但随着政治生活的变化，必须形诸文字。罗马法赖以发生的原初文本——《十二表法》就是 *lex* 的最好例子。法律体系是在实践者对原初 *lex* 的不断阐释中逐渐成形的。同样，在 *ius* 背景上制定的 *lex* 实际上也是一种阐释。如果说对 *lex* 的应用是司法阐释的话，那么制定 *lex* 的阐释则是政治性的。法律制定者（legislator）对 *lex* 来说是立法者，对 *ius* 来说则是阐释者。律条体系的制定者是有史可稽的权力机构，而礼法秩序的给予者（lawgiver）则往往是传说中的圣人，甚至是民族宗教的至尊神。每个民族的律条体系（*lex*）之上，都有其赖以确立的整个礼法秩序（*ius*）作为其正当性源泉。因此 *ius* 同时也就是“正当”或“正义”一词的正式拉丁名称。在英文里，具有正当之意的是 right 而非 law，是以有严谨的学者将 *ius naturale*（自然法或者自然正当）翻译为 natural right 而非 natural law。现代政治法学中日益重要的“正当性”（Legitimitaet）与“合法性”（Legalitaet）对峙问题，实际上便源于 *ius* 与 *lex* 的关系。

Ius/lex 并不仅仅存在于罗马文明之中。为了强调各民族政治习俗的共同性，维柯甚至将“万民法”（*ius gentium*）与“自然法”（*ius naturale*）合二为一生造了“万民自然法”（*ius naturale gentium*）一词。既然许多古代民族那里都有其礼法与律条，那为什么唯独罗马法成了现代法治的样板呢？如果一切民族政治习俗的演变规律都是共同的，那为什么维柯这样史家式的哲人又只选择《十二表法》来做所谓“普世大法”的范例？

从历史上看，现代欧陆各国的民法典均脱胎于罗马法。据说，由于罗马法学家们把兴趣都集中在民法上，罗马法系才得到了“民法法系”的别称。事实上，在古今各种罗马法教科书中，占据绝多篇幅的确实都是民法也就是

私法的内容。那么罗马法的“普遍性”也就是民法或者说“权利”的普遍性？但是，在古罗马最伟大的史家李维看来，这部主要被看作最初民法典的《十二表法》却是“一切公法与私法的渊源”。他甚至认为，《十二表法》的制定，标志着罗马进入了一个崭新而不无短暂的宪制（constitution）时期。梅因则认为：“罗马法典只是把罗马人的现存习惯表述于文字中。”看来，法学家们研习罗马法固然是为了制定民法典，而史学家们却在私法制定的背后看到了公法的建立乃至礼法的变迁。从《十二表法》以及各种“阶梯”、“汇纂”中很难直接看到私法制定的公法背景，更难看到礼法阐释在立法过程中的作用。法律把阐释界定为“为理解法律规定的内容、法律或者法律制定者的意图或观点进行的逻辑推理活动”（参见《学说汇纂》1.3）。但正如罗马共和国的智者们所深知的那样，立法者与法学家的意图首先出于政治或伦理智慧（参看西塞罗《国家》、《法律》）。如采取政治史与思想史的视野，从政体（res publica）乃至礼法（ius）两方面观察立法过程，或许便能抵达立法者的深意。

真正的罗马法是从《十二表法》开始的，而《十二表法》的建立与巩固完全是罗马共和国建立不久贵族与平民既斗争又妥协的结果。在这个使罗马跨入伟大民族之列的历史过程中，斗争的坚决、妥协的明智、平民的成熟、贵族的开明，这四个要素缺一不可。也许还可加上第五个要素，那就是罗马哲人对哲学之超越性的清醒克制、对城邦礼法与公民教育的充分尊重。如以这几点对照希腊特别是雅典，就能比较清楚地看到后者无法真正成为世界帝国的原因。

大约在公元前510年，罗马人民驱逐了塔尔奎尼王族，结束了实际上已沦为僭政的“王政时代”，由此进入贵族政体。为了巩固新生的共和国，分享了国王治权（imperium）的两位首任执政官采取了两个重要措施，即劝说人民发誓不再允许任何人在罗马担任国王，并且扩大了元老院的规模，但共和国并未就此安定下来。正如希腊政治哲人反复指出的，贵族政体极易变异为寡头政体（参见亚里士多德《政治学》第四卷），而后者治下的国家实际上无不分裂为少数贵族与多数平民这样“两个城邦”（参见柏拉图《国家》

551d)。就像古往今来的无数国家昭示的那样，寡头与平民之争是一切内政骚乱的根源。在雅典，这种斗争的结果是以梭伦立法为标志的平民政体的建立。雅典的平民政体固然带来一时的繁荣，但也滋生了“平民领袖”（demagogue，转意为“煽动蛊惑家”）操纵下的大民主，压制甚至迫害本邦的优秀人士，从而导致了无法化解的左右党争，最终被内乱削弱了雅典的霸权地位。相比之下，罗马的平民运动则走了一条更为稳健成熟的宪制之路。

据记载，在驱逐国王之后的十六年中，罗马陷入了长期的所谓“骚乱”之中。平民们要求取消对贵族的附庸关系，要求均分土地、实行口粮供给、彻底取消债务奴隶制度、要求更多的政治权力，等等。约在前494年，柏拉图“两个城邦”的比喻终于在罗马成了现实：大批平民由于受债务所迫，有丧失自由沦为奴隶的危险，奋而以激烈手段自卫。他们以分裂（disunion）为武器迫使贵族接受承认平民政治权力的协议，以维持城邦的统一。平民们聚集在圣山，创立了护民官（Tribuni）制度，并通过“神圣约法”强调了护民官在宗教上的不可侵犯性（李维：《建城以来史》，Book III）。平民们试图通过这个制度确保自己不会因经济上的不平等而丧失自由。事实证明，这个被马基雅维利大加赞扬的制度是罗马共和国走上正轨的关键因素。护民官制度本身就意味着“骚乱”并未演变为消灭贵族的平民革命，意味着平民与贵族在政治上初步的相互承认。平民定期选出的若干名护民官是一种职位，并非雅典大民主中涌现的平民党魁（“demagogue”）。护民官的权限是平衡性的，为了帮助平民抵抗由贵族担任的执政官之权；同时也是消极性的，仅对元老院决议有否决权。平民通过选举护民官制约元老院，既能以高度集中的方式清晰表达平民的意志，又能以职位之力发挥“审核法律的理性”以明智评价贵族的政治主张。与单纯的平民政体、寡头政体相比，护民官制度权限既能尊重贵族的智慧，又能照顾平民的利益，可以说是阶级斗争的缓冲带、政体稳定的压舱石。乌尔比安径直把“有关国家稳定的法”界定为公法，因此护民官制度的建立本身便显示了十二表法赖以出现的公法背景，意味着“脱离运动”（马基雅维利所谓disunion）的走向不是革命，而是法治。此后的史实表明，没有护民官制度，就没有罗马法。罗马政体的一大特点就是制度演进

的连续性或者渐变性，政体的调整与法律的修正都是在已有的制度上逐步进行的。斗争、在妥协中胜利；在已有的胜利基础上再斗争、再妥协……罗马平民就这样以该制度为基石，步步为营地迈向了立法。

护民官制度的建立只是罗马平民政治运动的开始。如果说前 494 年之前平民斗争还是某种“骚乱”的话，那么此后的斗争则基本表现为护民官与执政官之间的“合法”斗争。根据史书的记载，在前 462 年，当时五大护民官中的一位针对执政官治权的滥用，建议成立专门的委员会立法规范执政官治权，因遭元老院反对而被搁置。第二年全体护民官再次提出同样的动议仍然未果。此时，立法问题已经成为贵族、平民阶层斗争的焦点。鉴于一时难以直接达到这个目标，护民官调整了斗争策略。他们首先在前 457 年成功地将人数扩展到 10 名；三年之后，护民官提出了一个不露锋芒的建议：“请元老们让纷争停息；如平民的法律不为他们所赞同，则请他们允许由平民与贵族共同组成立法委员会，提出有益于双方且能捍卫平等之自由（aequandae libertatis/equal liberty）的法律”（李维：《建城以来史》，Book III. xxxi. 8）。这个建议看似温和，其实是把贵族执政官的治权问题暂时悬置起来，提出了制定一揽子均衡两造之法律的要求。元老们同意了这个想法，却坚持不让平民进入立法委员会。这说明了，一方面贵族已经同意以法律的形式巩固双方的相互承认，另一方面无疑认为平民没有足够的智慧参与立法。

那么，罗马人民认为谁有这样的智慧呢？关于这个问题，我们有的只是传闻与争论。权威的罗马史及法制史的主流记载是，罗马的贵族与平民就立法权僵持不下，最后认为还是希腊人没有争议地拥有立法智慧，因此派了一个使团去雅典学习梭伦的以及其他希腊城邦的法律。但政治哲学家们的意见却截然相反。西塞罗在回顾共和国的历史时，只是颂扬了十位罗马立法者的杰出智慧，却丝毫没有提及向希腊立法者的学习（参见西塞罗：《国家》，第二卷，36）；而在其他场合，他明确地对希腊立法者的智慧表示了不恭。马基雅维利则指出，罗马立法模式与雅典、斯巴达其实相当不同。关于共和国的宪制，他更多地强调了机缘与罗马人的德性（参见马基雅维利：《李维史论》，Book I, 2）。最为反对主流记载的是维柯，他为此写了一部仅正文就有 200 余

节的皇皇巨著《普世法权》。在西塞罗对罗马立法者的颂扬中维柯看到了超出事实的“原理”：礼法的演进是普世的，任何民族都可以不假外求，遵循它自己固有的自然本性确立普世大法；因此罗马必定拥有自己的，与摩西、莱库古同样伟大甚至更加伟大的立法圣人。

罗马是否学习过希腊的立法经验，这看起来只是个微不足道的事实问题，为什么罗马与意大利的政治哲学家们如此郑重其事地予以否认呢？最根本的理由或许是：立法的首务并非设计律条（lex），而是阐释礼法（ius），而礼法其实是民族本性与固有生活的表达。礼法与生活习惯（ethos）息息相关，罗马的政制、伦理与希腊差异甚大，怎么可能照搬后者的法律精神呢？罗马没有希腊那样发达的自然哲学传统，因此也没有消解礼法根基的“智者运动”。在实践与理论、神话与理性、传统与革命、名教与自然、礼法与哲学、贵族与平民等一系列关系上，罗马的评判取舍与希腊迥然有异，又怎么可能模仿那些并不十分稳定的外邦呢？实际上罗马法在开端处便与希腊的法律体系有至关重要的差别，且让我们回到史实上考察之。

无论罗马人是否学习过希腊的立法智慧，有一点无可争议，罗马的平民最终让步，同意成立一个纯由贵族构成的十人立法委员会。这十位立法者制定了一部两个阶层共同接受的成文法典——《十二表法》的前十表。成文法的制定把法律从贵族垄断的秘藏变成了直白的文字，因此明显有利于平民。但另一方面，制定与阐释法律仍然依赖于贵族的德性与智慧。整部《十二表法》的基本内容也可以说是混合了有利于贵族的古老习惯与有利于平民的较新规定。在罗马法漫长的衍生史中，对《十二表法》的阐释越来越偏向两阶层之间的平等。按照维柯，这意味着《十二表法》体现了一种新的礼法——以平等（aequitas/equity）为特征的人道自然法。而在西塞罗看来，罗马法表明了罗马的政体是贵族与平民共同统治，并且结合了王政因素的“均衡政体”——这种从未被希腊人认真实践的政体正是罗马共和国的荣耀所在。共和国的首席思想家自豪地宣称，在诸政体之中，均衡政体是最可取的：“因为一个国家中必须有最高的王政因素，某些权力则应授予上层公民，而某些事物又应该留给民众来协商个决定。这样一种宪制（constitution）首先提供了某

种高度平等……其次，它具有稳定性。”（西塞罗：《国家》，第一卷，45）可以说，罗马法的背景就是以上下阶层的相互承认为自然法前提的均衡政体。没有这种礼法-政制背景，一切宪政、民法典均不可能。

“均衡政体”确实是由罗马人发扬光大的。由于没有合适的制度框架，希腊人的阶级斗争只是导致了不断危及城邦稳定的左右党争，而没有确立一个稳定的宪制体系。但在理论上，亚里士多德早就进行过更为详尽然而不甚明确的讨论。在《政治学》第四卷，亚里士多德指出了柏拉图政体分类的遗漏，即没有发现在君主、贵族、平民、寡头这四种“基本政体”之外还有情况复杂的混合政体（参见亚里士多德：《政治学》，1293a-1293b）。这样的政体混合了由各阶层自然本性而来的政治准则，即贵族的德性、寡头的财产与平民的自由。混合了三种全部准则的政体也可称为“贵族政体”；仅混合了“财产”与“自由”两重准则的政体的颇难命名，亚氏径直称为 *politeia*，字面意思就是“政体”，通常英译为 *constitutional government*，中文旧译相应为共和政体或宪制政体，较新的汉译取 *polis*（城邦）、*politees*（公民）、与 *politeia*（政体）三者的联系，确定为“公民政体”。新译较胜，与希腊之城邦（*polis/civitas*）、罗马之市民法（*civil law*）、现代之公民社会（*civil society*），均有渊源可溯。亚里士多德讨论“贵族政体”与“公民政体”时，语多自相抵牾，关键原因是在平民阶层崛起不久的政体中，“贵族”因素与“寡头”因素经常无法分辨——由于财富仍然集中在贵族手中，古老的德性准则实际上为财产准则所遮蔽，居贵族之名者实际上已蜕变为寡头。此时的德性准则，只能部分地转移到财产适中、政治等级平平而自然等级较高的“金银集团”中（参见柏拉图：《国家》，415a-b）——这种集团在希腊只是哲人的“高贵谎言”，在罗马却由深通实践智慧的政治与法学精英们部分实现了。如以亚里士多德的方式来看，则西塞罗所描述的罗马政体与其说是贵族式的，不如说是公民式的。《十二表法》因以制定的机缘——罗马贵族与平民之间围绕债务奴隶制的斗争最清晰地提示了亚里士多德归给“公民政体”的两条准则：寡头之“财产”与民众之“自由”。然而，作为贵族政体要素的德性并未全然消失，而是隐秘地存在于例如自我教养的政治家或者松散的法学家团体中，

并以实践智慧（prudence）乃至法理学——关于正义的实践智慧（jurisprudence）的方式发挥作用。可以说，究其实质，“德性”在罗马政体中不是构成性的准则，而是运演性的动因。某种知识团体而非某一阶级担当“德性”，这也符合政治社会由“贵族政体”向“公民政体”演化的一般规律。该知识团体的任务是以参议的方式统治，以阐释的方式立法。该团体的立身之基乃是公民教育与自我教育。“德性”的传承与容身是通过教育实现的。那个教育发生的共同体，是实际公民政体边缘的另一个言语城邦。这个城邦的构建本身必定是贵族式的。没有这个“立言”的贵族政体，就没有那个“立功”的公民政体。我们在西塞罗的作品中，清楚地发现了前者；在他的行迹中，同样清楚地发现了后者。

与律条一样，政体必须有其 ius 作为正当性之根据。政体与律条是同一种 ius 阐释之两个方面。从亚里士多德与西塞罗的论述看，对混合政体的辩护与维护之道不外有二，一曰稳定；一曰平等。政治科学评价一个政体的首要标准是该政体能否保持自身的稳定。在这个意义上，亚里士多德对贵族、君主、寡头及平民四种“基本政体”的评价均低于混合政体。而混合政体本身不止一种，复有其稳定性高下问题。稳定取决于具有不同政治准则的各阶级之安顿。混合政体中的“贵族政体”要调和三种准则，因此比仅调和两种准则的公民政体更加困难。而在寡头和平民之争中，薄有财产、不忧自由的中间阶层隐隐然作为“第三方”给两造以缓冲，因此可算政体稳定的压舱石。在亚里士多德看来，最稳定的公民政体当数这种中间阶层政体。如无法造就一个庞大到足以缓和尖锐阶级斗争的中间阶层，那就只有依赖高超的政治技艺在寡头与平民之间实行均衡统治。中间阶层政体起初只是亚里士多德中道政治学的悬想，它既没有在希腊主要城邦，也没有在罗马找到经验证实。但该政体最清晰地提示了混合政体的礼法根源，稳定的真正根基其实并非“寡头主义因素”与“平民主义因素”的单纯“混合”，而是通过这种混合、协调完成的第三因素——“平等”（isotees），或者我们也可称之为“公民主义因素”。这个第三因素在第三方（中间阶层）政体那里可以得到最清晰的呈现。而在那些力求稳定的其他混合政体中，礼法演化所趋近的，也正是这样一种新的

正当之道。如果说，“稳定”或者阶级和解作为政治技艺的目标主要是政治科学关切之事，那赋予该目标以正当性的“平等”则是政治哲学的讨论主题。这个被亚里士多德从柏拉图的轻蔑中拖出的主题，无疑是古今之变的关键之一。罗马法的自然法平等之道上承古典、下开现代，正是透视古今变机的绝好例子。

平等并非不见容于古典政治哲学。实际上一切证成平等的现代政治哲学无不贯穿着对古代的引证。亚里士多德早就分析过平等概念的复杂性：既可以指齐一均同的“数目上的平等”（一切平均），也可指相对而言的“比例或价值上的平等”（按才力而得）。亚里士多德既批评了寡头政体的绝对不平等，也批评了平民政体的绝对平等。他自己的主张是在某些方面实行一切均同（例如自由状态），另外一些方面实行价值平等（例如财产状态之多劳多得）。这其实已不自觉地提出了与平民政体相应的第三种平等概念。回过头来看罗马共和国，让人有点奇怪的是，立法之初罗马并没有庞大的中间阶层作为承担第三种平等的第三方，那政体何以在内部的不断调整中仍然保持稳定呢？实际上，稳定的礼法（ius）根源仍然是上述第三种平等。但罗马共和国的第三方不是中间阶层，而是阐释法律维护国家的法学家们。正是在他们手中，后人总结为平等之人道自然法的新礼法才缓慢而顽强地成长起来。这个第三方逐渐与国家以及新君主（恺撒们）融为一体，最终完全拉平了贵族与平民乃至罗马公民与外邦万民的差距。平等的实现过程也就是罗马共和国-罗马帝国的崛起、衰亡过程。在这一过程中，罗马法的平等已经决定性地转化为那第三种平等。这样的平等消除的非但是上下之别，而且也是内外之别。至大无外的罗马帝国扩充为“开放社会”之日，也正是它从世界顶峰上跌落之时。“最后，整体的分解终于造成普遍灾祸和伦理生活的毁灭；民族个体性消亡在一种万神庙的统一中，一切单个人降格为私人，他们一律平等……只有……那种抽象任性才把他们联系起来”（黑格尔，《法哲学原理》，第357节）。

结果已经在某种程度上包含于开端之中。《十二表法》与新生的共和国究竟意味着什么呢？18世纪初的维柯说，这意味着平等之人道自然法的普世正当性。20世纪的科那夫有了更开阔的历史视野，他说，那第三种平等正是辩

证地融合了“贵族政体之均等”与“布尔乔亚之等价”的“公民平等”。这个公民平等甚至可以由纯粹的法学家集团作为第三方来维护。有这样的第三方的国家叫做“法治国家”。像罗马帝国那样将公民平等推到至大无外的国家叫做“普世大同国家”(the universal and homogeneous state)。罗马帝国那样的国家如能再出现一次，那或许就是历史的终结了。科热夫虽然是20世纪最伟大的黑格尔解释者，看来却远比后者乐观得多。其实，按照再20世纪最伟大的黑格尔解释者看来，正因为人类学前提是斗争与劳动（参见科热夫《法权现象学大纲》第35—37节），所以法与国家只是阶级斗争、阶级压迫的工具，罗马共和国则是由于斗争的势均力敌，导致国家以虚假的“第三方面目”出现（参见马克思《共产党宣言》以及恩格斯《家庭、私有制与国家的起源》）。在赫拉克利特的崇拜者马克思看来，法与国家的可能完全依赖于暂时的“和平”，而历史归根结底是斗争而不是和解。在他的学生那里，法与国家正是有待扬弃的东西，争论只存于“国家自行消亡”的过程中，革命政党应当如何发挥作用。^① 那使法与国家乃至政治不可能的东西，正是西塞罗、维柯、科热夫们认为使法与国家可能的东西——平等，或者，为了承认的斗争。

^① 参见列宁：《国家与革命》第一章，人民出版社，1992年。

哲学研究与古今中西问题^①

——我的复旦之路

各位尊敬的同事们、亲爱的同学们，尊敬的杨校长、尊敬的陈书记、尊敬的各位领导：

下午好！

在这样一个隆重的场合，非常荣幸学校给我这样一个机会，来向各位汇报，作为一名人文学人，从 18 岁进入复旦求学之后的一些经验教训。希望我的总结、反思和前瞻，对各位同仁，特别是正踏上求学之路的同学们，有所助益。

要事先说明，今年学校选择我来代表文科发言，肯定不是由于我做出了多大的贡献。这也许是因为，作为一个 20 世纪 80 年代末进入复旦，至今没有离开过母校的文科学人，我是那些同辈、同仁的缩影。我们是复旦养大的子弟兵，身上或多或少地保留了 80 年代老复旦的一些风气，又亲历乃至参与了 90 年代以来，一直到现在尚未完全结束的人文社科学术转型的全过程。这批人代表了一个时代。1989 年和 1992 年我们都正在复旦园里求学。新世纪的开始大约也是我们教学科研生涯的开始。现在这批人留在复旦园的大概也不是很多了，但他们的经历比较特殊，值得总结一下。下面我简略地讲几点，

^① 本文为作者在复旦大学 106 周年校庆学术文化周暨第 45 届科学报告会开幕式上代表文科学者所做的发言。

通过反思个人的学术思想经历，谈谈对中国人文学术、对复旦的希冀与展望。

第一点，是立志。孔夫子说他十五有志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十耳顺，七十从心所欲而不逾矩。这是圣人的历程，凡夫俗子，但可追慕，却难以比附。从而立到从心所欲不逾矩，都是学问不同阶段的境界，如无持之以恒的学习，一辈子都立不起来，更不必说不惑之后的诸境界了。我们凡夫俗子，最难的其实是立志。在我看来，把一时的兴趣，提升转化为终生的志趣，是求学的首要条件。没有兴趣固不足道，仅有兴趣，在面临诱惑、挑战、磨难等种种考验之时，也是难以为继的。

我们这代人，赶上了 80 年代人文热的尾巴。既然选择文科、选择哲学，兴趣总是有点的。1989 年风波以及 1992 年之后的经商潮，对于以文科为业者，是两个很大的考验。我很多有学术潜力的同学，都丧失了对天下大事的关怀，龟缩到追求家庭幸福的小天地里，纷纷下海经商去了。面对这些考验，我也没有想很多。冥冥之中似乎一直在告诉我，唯有留在大学里、观察世界、思索时代、研究哲学，才是我的人生归宿。除此之外，即使富贵安逸，我也会怏怏不乐。经过大时代的考验，兴趣就这样被锤炼成了志趣。

我要说的第二点，是择路。决定把人生献给哲学研究，这并不够。哲学研究的进路很多，哲学学科的专业也不少，从哪里入手呢？1991 年我已确定直升本系研究生，就面临着这样的道路选择。80 年代是西方人文社科思潮大量引进的时代，受此影响，照理我该毫不犹豫地选择西学，但我当时有个更长远的考虑。80 年代的现代西学热，是属于近代以来整个中国思想文化史的，不能孤立地看。解决中国思想自身固有的问题，非需要西学的帮助不可。而哲学是西方学术的根底与母体，所以在研究生阶段，研习西学，是明智的进路。但学习西学本身，并不是目的，而应当服务于中国思想自身的大突破、大贡献、大复兴。我的前辈老师曾说过这样的志向，要让哲学说汉语。这是激励我们前行的豪言。但要真正这样做，除了研究哲学之外，还要真正掌握汉语背后的中国思想文化的基本问题。

因此择路的背后，势必是处于特定历史情境下的选择者的忧患和问题。这两者就是我要讲的第三点。

古来圣贤，都有大忧患、大苦恼。此绝非个人的成功与安乐所能解决者。唯有大忧患，才会现大慈悲，发大志愿，救度民族、国家乃至众生。忧患有多大，心愿就有多大，心愿有多大，成就才能有多大。百余年来，中华民族命运多乖，虽已不可逆转地进入了伟大的现代化历程，但仍留给思想界迄今为止尚未解决的沉重问题。这就是，中国人应该过什么样的生活？人类应该过什么样的生活？现代生活是否最好的？古代生活是否确实不及现代那么好？这看起来是古今中西之间的权衡评判问题，也就是近代中国思想的根本——中西体用问题。但如加以彻底的探究，就能发现它终将涉及哲学的基本甚至唯一问题——什么是好，也就是说什么是善？人生是什么，又应该是什么？这就是苏格拉底为之殚精竭虑，到死仍不放过的问题。他在雅典的监狱里仍告诫其朋友说：未经考察反省的人生，是不值得过的。

这就是说，在民族变革、古今转折带来的大震撼、大忧患之后，必须以最彻底、冷静、深沉、坚毅的态度触及真正的哲学问题。不潜入这个层面工作，我们就只能在近代以来的各种中西体用学说之间打转，就对不起上天给我们这个民族的折磨。这百余年的沉重苦难，绝不能仅换来一些轻率浮夸的意见。不！思想者的良心不允许我们这样做！

民族的思想必须潜入人类的头脑所曾抵达的最深之处。而哲学的思考，也不应当是精巧细腻的小玩意，而应负有大忧患者特有的坚忍弘毅、豁达从容。总之，让民族的忧患与哲学的深思相互激发、相互升华，给民族以头脑，给哲学以热血。这或者就是哲学研究对于古今中西问题的意义。换言之，哲学研究不仅是我们个人的选择，而是中国近现代思想史发展的真正的内在需要。

然而，如何研究哲学？如何用哲学研究真正推进近百年来的中国思想，而又用被哲学研究重新激发的中国思想的活力，去揭示乃至超越西方哲学自身的界限呢？90年代初开始研读西方哲学史之后，我思考最远的就是这个问题。我总是提醒自己按照最长远的目标选择入路和途径，这样才不致让半途

的风景迷失了自己的志向。

90年代，中国人文社科的研究方式表现出与80年代的明显不同，哲学研究也不能幸免。所以我一上路，就遇到了学术思想之争。这是我今天要谈的第四点。

80年代是直截了当地提出、思考大问题的时代，其长处在于问题意识明确，视野开阔，较少受到学科的内在限制，因此80年代的知识界，学术话题、公共知识界话题和思想话题的界限并不十分明确，那个年代的知识分子可以有许多超出本专业的宏大关怀。但80年代学风的短处同样十分清楚：方式粗疏、结论轻率、急于引进西学新潮，对西方学术脉络的历史性和中国问题谱系的复杂性的认知都不足。在古今中西之争的根本问题上，80年代思想界的主流回答是简单清楚的，现代化是好的、可取的；中国传统是应当检讨的；应当接续被革命打断的现代化进程，中国传统现代化应当体现为实质上的西方化，即使在形式上无法做到。这些回应都凝聚在80年代的思想导师李泽厚两个著名概念里，就是“新启蒙”、“西体中用”。

90年代的思想视野并没有对80年代的实质超越，而只是把80年代准备好的精神遗产转化为自我封闭、自我生产的学术话题，并以自己的方式推进和分割了它。例如笼统的现代化论题，在90年代就落实为市场经济、公民社会与宪政国家的讨论，从而被经济学、社会学、政治学与法学所肢解。由于社会科学的规范化能力远远高于人文学术，80年代的人文思想一面在90年代开始式微，除了在公共知识界或者文艺青年的圈子里一度掀起诸如人文精神讨论、后现代主义思潮之类的涟漪外，人文方面可谓波澜不惊，一片沉闷。这直接影响到高校人文学术的研究方式，史学首先加快了社会科学化的步伐，90年代中晚期，海外汉学的中译本开始大量涌入。这些用当代西方社会科学的论式研究中国问题的作品在中国人文学界越来越获得了典范的意义。这基本是以北京为中心，以哈佛燕京学社资助的《中国学术》这本学刊为中心向全国散播的（插话：我也碰巧为这本刊物做过几年的执行编辑，当时整个编辑部，除了我一人，都是北京高校的青年教师。这足以说明海外汉学的传播中心在北京。复且跟这个浪潮有个十几年的滞后性，好像在如今海外汉学的

研究已经落潮的时候，才把它当一个战略要点发展）。海外汉学以自己的问题意识和研究方式带动了中国史学的社会科学化。我们至今能在史学界年轻一代的作品里看到“空间”、“身体”、“权力”、“话语”、“治理的技术”、“地方性知识”、“想象的共同体”、“民族国家”、“早期现代性”等等这些西方主流社会科学话语。文论界的重要作品亦复如是。

西方哲学的研究者，在这个潮流下，也许有理由比其他人文社科领域的同仁多一丝清醒。因为当代西方的社会科学话语都有其哲学上的来源，也蕴含了哲学上的问题和困境。更麻烦的是，它把哲学的整全视野切割了，把哲学的世界关怀抛弃了。我个人对这些从现象学运动或者尼采、福柯、德里达那里衍变出来的玩意儿总是提不起兴趣。因为哲学有它特有的彻底性。这个彻底性为哲学自己带来法度。所谓学有本末源流、事有轻重缓急。哲学是大本大源之学。学习哲学的方式，不可效法其他人文社会科学，被末流所误。这是我一贯的态度。在整个90年代，我下意识地固守着一种决绝的立场，决意以我自己的方式克服80年代的缺陷，同时绝不抹杀80年代那几乎是伟大的一面。这就是说，要像80年代一样，始终思考最大的、最后的问题。学哲学的人不思考这些问题，谁来思考呢？但要立足于前人的思考，要多方综合权衡，不可为一时需要牺牲思想资源的丰富性，要切实、要慎重、要宏阔。

我是以埋头系统研读原典的方式推进80年代遗产的。80年代的整个思想运动有它自己的原典依据，就是从早期马克思到康德。康德可以有四个推进方向，一是取道新康德主义到马克斯·韦伯，从韦伯往下，可以接社会学、法学与经济学，这就是90年代以来整个社会科学运动的秘密。但康德还可以有其他的推进方向，第二、三条是西方哲学史的推进方向。这两条路，一条是正路、一条是歧出。正路是通过胡塞尔现象学到海德格尔，再通过海德格尔及其后学返回西方文明的希腊源头。另一条是通过维特根斯坦再到语言分析哲学。我的西哲史学习主要追随前一条道路，我现在教了好几年希腊哲学，终于前进到古代了。后一条我只学到维特根斯坦，因为那即使喧闹一时，终非西学的正宗。推进康德还有最后一条秘密道路，对于中国思想至关重要，即通过牟宗三的康德解释返回宋明理学，最终获得一个激活中国思想伟大传

统的哲学视野。这条道路可以与康德的西方哲学推进结合在一起，为解决中西体用问题提供真正的哲学门径。这就是我个人的用力方向。我也相信，这是90年代以来，身陷以学术为名的社会科学沼泽之中的中国思想摆脱困境的真正出路。

对学术思想之争的，我个人的结论就是一句话，要超越韦伯式的“康德”道路。

这第四点讲的是学术与思想，第五点我想讲讲学术与政治，也就是人文社科学者是否应该具有国家情怀与天下关怀。学术、思想、政治其实还有教育，这四点是密不可分的。中国思想界目前关于学术与政治关系的标准答案同样来自马克斯·韦伯，即以韦伯理解的社会科学为学术的标准形态，既以这种形态去要求思想，也以这种形态去处理学术和政治的关系。

韦伯以新康德主义的事实与价值分立学说为学术与政治分野的基本出发点——这可以追溯到康德所谓现象与物自身之间的界限。他以为学术或者科学自身是应当价值无涉的。但社会科学研究的又是有价值观的行动者，而行动者的各自的价值系统背后则是所谓诸神。社会科学研究者要理解有价值的行动者之行动意义，所以不得不理解这些诸神。但它自身又只是认知者，并非行动者，因而必须只在理解的前提下研究价值与行动的因果关系，而于价值系统之间的诸神之争，无所裁断。但政治必定是依据价值做出的决断，则学术人一定要警惕成为灌输政治理念的、讲台上的先知。另一方面，韦伯又对现代政治做了马基雅维利式的理解。他本人在学术研究之外，也发表了大量的政论文章，对崛起的德意志的命运充满忧患。但他以为政治是魔鬼的事业，因此多从政治现实主义的霸术出发做冷静的实际政治分析。这样的政治观同现代民族国家完全匹配。这就是说，国家是必要之邪恶。现代民族国家得将自己建立在共同意见这样低下的基础上，学术与知识对这样的基础不能也不可有丝毫的影响。

我们都知道近代德国的命运，就是成功到鼎盛的学术与操切鲁莽乃至失败的政治。这个命运本身就是对韦伯政治观的最好判决。割裂学术与政治的本质联系，只能导致把政治留给或没有高远理想或没有审慎智慧的政客，把

学术留给缺乏常识、现实感与家国情怀的知识分子。韦伯政治观的背后实质是基督教与马基雅维利主义的简单对峙。这既不是西方古典思想的看法，更与中国传统格物致知正心诚意修身齐家治国平天下的一整套政治观格格不入。在中国古代传统那里，政治不可没有心物身家学问的基础，修己之学也不可没有政治的关怀。中国圣人的学问，虽云规模宏大，亦可一言以蔽之曰：修己以安百姓，即以克明峻德、允执其中、百姓昭明、协和万邦、止于至善为旨归。这样的学术，不是什么价值无涉的因果解释之学。这样的政治体系，也不是以政治现实主义霸术为逻辑的现代民族国家。

我之所以要专门谈论学术与政治之关系，是由于 80 年代是一个思想与政治旨趣同样旺盛的时代，而 90 年代以来，以专业的名义拒绝整全宏大的思想探索、以学术的名义拒绝严肃审慎的政治思考已成了社会科学的纪律。在这样的纪律之下，一位社会科学工作者很可能就是一个在学术上只有课题，而无问题的人，一个在政治上只有个人情绪，而无历史头脑的人。大学精英拒绝引导政治，或者出于日益逼仄的专业局限也引导不了政治，政治就只好交给银行富豪与街头愤青。这样的社会科学讲台，当然无法重温德国学术的成就，却足以复蹈德国政治的失败。要之，我对学术和政治关系的看法也是简单的一句话：要超越韦伯式的马基雅维利道路。

最后，也就是第六点，我想谈谈学术与教育的关系。借此表达一下自己对母校的感激之情。复旦是我曾经受过最好教育的地方，也是我努力施予最好教育的地方。复旦自马相伯、严几道、李登辉诸公治校以来，一向有复兴东方文明、追求国家富强的远大抱负；又并重学术与教育并重，在全国率先推行通识教育与书院体系，且提携后进、关心青年，让青年教师在教学和科研中得到进一步的自我教育。思想史研究中心成立以来，一直得到秦书记和杨校长以及学校各部门的关心。校长昨天在《文汇报》发表文章，表达了对于本校人文学科青年教师的关怀和希望，览之令人动容。关心人文教师就是关心人文教育，关心教育就是关心我们这个民族的未来。因为正如柏拉图所云，教育是治国的头等大事。

都说学术强教育才强，我看是教育成就了学术。它让学者的度量开阔起

来了。学术和教育的关系在某些方面非常像佛家的小乘和大乘的关系。教育让学者不做自了汉，而要做布施者、度化者。教育不仅是专业内的知识传承问题，更是一个文明体系更始重建的关键。拜复旦的传统和几位领导人所赐，我们对教育的重视程度在国内大学中首屈一指。这或是因为复旦欠了新中国的大人情。诸位试看复旦的校名，既含新中国之意，更有中华文明更始重兴、一阳来复之意。

文明复兴是非同小可的世界历史性大事。所谓让哲学说中国话，所谓以哲学研究解决古今中西问题，无非就是对这件大事的见证与辩护。复旦这所可以说给自己提出了最伟大使命的中国大学，时刻召唤着我们为中华文明传统的解释和复兴做出人文学者应有的贡献，不负悠悠上天、往圣先贤。

谢谢大家！

第三编 中国之道初论

《大学》 诠释与现象学^①

也许不得不承认，在其发祥之地，哲学史家记载与研究的“现象学运动”^② 早已曲终人散。其流响余韵，除在法国哲学中转调递进外，已被英语国家的分析哲学运动掩盖或吸纳。然而，与此形成鲜明对照的是，20世纪80年代以来，现象学传统在中文哲学界得到了有力的译介与绍继，甚至不无光大之势。新时期以来，西方哲学的介绍与研究吸引了中国哲学界很高比例的优秀人才，而西方哲学研究的佼佼者，可能泰半都参与过现象学的研习、译介事业。^③ 究其原因，除现象学的学术共同体建设堪为学界表率之外，恐怕更在于，现象学传统和中文思想之间，或许存在着某种深刻的因缘。现象学运动的命运，有点像印度的唯识宗，恐终不免失之东隅，得之桑榆。

与三十年前甚至十年前相比，当前的中文现象学事业明显表现出三个值得注意的新特点。

首先，与现象学有关的工作已从译介、研究推进到了解释、运用与创新

① 原文标题为“心物知意之间：《大学》诠释与现象学”。此文初稿曾在2011年10月在北京大学举办的第十六届中国现象学年会上宣读过，承张祥龙、张志扬、方向红、吴增定等先生提了不少宝贵意见，会后也请贺照田、干春松先生看过。后发表于《外国哲学》第23辑（商务印书馆，2012年）。

② 参见施皮格尔伯格：《现象学运动》，商务印书馆，1995年，特别参见其第四编。

③ 在德国大学哲学系留学的中国年轻人中，研习现象学的比例之高，与现象学在当前德国哲学界的没落地位相比，是颇堪玩味的。

阶段。中国哲学界出现了真正意义上的“现象学运动”。这不是说翻译和研究已经停滞。恰恰相反，现象学文献翻译的全面与精湛、现象学原典研究的细密与熟练都是上世纪难以望其项背的。但中文现象学事业最可贵的地方并不在此，而在于，现象学传统已被有选择地消化、进入了中文哲学思维的新鲜血脉之中。也就是说，现象学事业在当前中国，完全具备了成为哲学运动的资格。现在的问题是确立这运动的目的、引导中国现象学运动的方向。

其次，中文现象学运动蕴含的一个重要可能是“希腊化”。正如学者指出的，当前中国外国哲学研究的中心，已表现出从现代西方哲学研究到古希腊哲学研究的转移趋势。而此转移，有助于中文思想从根本上消化、解释西学以重建自身。^① 但这个转移，恰恰是现象学运动本身自其开端便蕴含的一个最重要可能。换言之，现象学本身有助于我们更好地进入古希腊哲学的脉络。关于这一点，下文会给予更具体的解释。

第三，中国现象学运动蕴含的另一个重要可能是“中国化”。与上述取道希腊的出路对应，中文现象学译介的前辈以他们开创性的工作展示了另外一条道路，即直接通过现象学本身进入对中国思想及其渊源的解释传统。

本文的任务，是在中国现象学运动的两条道路——“希腊化”与“中国化”之间，做些展望与测绘工作。具体地说有三个环节，首先是指出现象学与古希腊哲学传统，因而与西方哲学基本问题域本身的渊源。其次是在前辈工作的基础上，深入探讨现象学传统与中国古典思想的沟通可能。最后是勾勒出，以现象学运动为中介，中国古典思想与古希腊哲学本身会通的几个要点。本文的着重点是通过对《礼记·大学》诠释史的梳理进入第二环节。当然，这绝不能掩盖，第三环节的工作在战略上是更为重要的。

^① 参见李猛：《古希腊哲学与我们》，《世界哲学》2009年第五期。

一、格物与 zur Sache selbst：现象学在哲学基本问题域中的位置及其中国解释的不同道路

现象学运动发端的基本问题是意识（Bewusstsein）与物（Sache）的关系问题。现象学依据其意向性学说，仅需通过描述意识的本质，便可以一种几乎从未出现过的透彻性，内在于意识地获得及物关系之超越性。这在胡塞尔为全部现象学运动奠基的《逻辑研究》中，特别在其第五、六研究中，可以看得非常清楚。不过，现象学运动的这个问题，是胡塞尔出于逻辑-数学认识论的需要，从布伦塔诺心理学中抽取出来的。而后者的问题意识更为开阔，可以说，通过经院哲学追溯到亚里士多德之灵魂论，它保留着心物问题域的全部完整性。其中不仅包括意识与物，更是以灵魂（某个意义上的心）与存在一般或最高存在者（某个意义上的 Sache）为主轴。此问题领域在解释上的丰富性可以通过如下事实得到佐证：在研习胡塞尔现象学之前，海德格尔本人的存在之间即已被布伦塔诺或毋宁其背后的亚里士多德激发的。^①更不必说，依据柏拉图，与存在问题密切相关的真理问题，或者严格意义上的知识论问题，都是完整的心物问题的背景。也可以说，心物问题正是对柏拉图直线比喻表述的全部哲学问题的某种概括。而这种概括的疏失是否通过对心物的透彻解释得到避免，是现象学研究者应当保持关注的。

不过，即便如此，没有以意向性学说为基础的全部现象学，传统的心物关系问题（在其极端情况下也包括了灵魂与第一实体的关系问题。在亚里士多德那里这包含在对“努斯”——另一意义上的“心”——与“思”的解说中）甚至无法得到深刻的解释与贴切的把握，更不必说探索上的推进了。这就是说，现象学是通过“意识”解决心物关系的。胡塞尔本人在大《观念》阶段的工作，以 Noesis-Noema 的结构重写了《逻辑研究》中的意识意向性学

^① 参见海德格尔：《晚期讨论班的三天讨论课纪要》之“我的布伦塔诺可是亚里士多德的布伦塔诺”。丁耘译，载《哲学译丛》2001 年第三期，第 56 页。

说。这两个在柏拉图-亚里士多德著作的关键段落中都发挥了关键作用的概念^①，未始不能让我们重新理解，现象学的再出发，或许是以回归古希腊人的基本问题为潜在动机的。但也可以反过来说，现象学运动在哲学史上最雄心勃勃的志向，是以“意向性”学说或其基本存在论变种解决“努斯”(nous)、“思”、“第一实体”、“灵魂”、“善的理念”这些概念之后蕴藏的疑难。这是现象学与古希腊哲学之间或隐或显的联系。

如果说，意识概念的“思”之理解可以通过“思维与存在”抵达“存在”这个希腊人问题，那么，对意识概念的其他方面的强调，也可以通向其他地方。中文世界的现象学研究者，以倪梁康与吴汝钧为例，有通过缜密的意识分析、将现象学与唯识宗贯通的倾向。其他的倾向，以张祥龙等为典范，基本从对海德格尔哲学的阐发出发，将之与道家、空宗乃至儒家传统会通起来，亦有斐然可观之作。^②

本文则想从另一条道路出发，主要依据胡塞尔，探讨现象学本身与儒家心性之学的会通可能。现象学与佛学之间的沟通既已上路，则现象学与儒家之间的沟通亦自有据。何以故？佛典（即便是唯识宗之典籍）所依以翻译的中文名相，本来泰半出自儒家典籍。心、意、物、知、止、定、静虑等基本名相皆从《大学》出。心、性等亦从《中庸》、《孟子》及《易传》出。儒门理学，应对佛学的基本战略也是通过疏解《四书》及《易传》、《乐记》等重构儒家心性之学。这表明儒家自有其心性之学，有其心物问题学说。而《大学》在其中具有提纲挈领的地位，理学不同脉络的争论，也就是《大学》诠释的争论。正所谓“学术不明，只是《大学》之教不明”。^③本文的主要目的，即在于通过梳理《大学》的理学诠释，特别依据刘宗周的诠释，对照儒家心性学与作为西方心性之学典范的现象学。此前，林安梧先生率先对蕺山

① 参见柏拉图：《理想国》，511c-d。亚里士多德，《论灵魂》，第三卷，第三至十章，特别是第三至五章；《形而上学》第十二卷第七章。

② 参见倪梁康、吴汝钧、张祥龙、张志扬、张庆熊、张再林、黄玉顺、柯小刚、丁耘等人的努力。

③ 《黄宗羲全集》，第八册，第914页。

学做过一些现象学的解释，以为蕺山学对阳明学是“意向性”原则对“主体性原则”。^① 林氏之解说下文在相关地方会有所批评，然其筚路蓝缕之功，不可没也。

如中西“哲学”交涉值得认真对待，那么《大学》之学应当值得密切注意。在晚明的中西学交通史中，“大学”是对应于“哲学”的——当时还没有现在这个译名。^②

而《大学》与现象学之间可以深入交涉的首要证据，窃以为在于，现象学的公认使命——zur Sache selbst 与《大学》的基本宗旨——格物之间的对应性，有容纳进一步解释的余地，以至于“格物”甚至可以用来翻译那句德文“召唤”。

格物之“格”，《尚书》中具有多意，其包含有 zu（朝向、达到）的意思。如：

《尧典》有所谓“格于上下”，而《皋陶谟》则有“达于上下”，可见“格”有到、达之意。

《舜典》之“格”有来之意（“格，汝舜”），亦有“至”之意（“格于文祖”）等等。^③

更为重要的是，格物之“物”，解释多端。《大学》诠释进路之不同基本体现在“物”解释之不同，所格之“物”不同。对应于现象学运动诸家宗旨

① 参见林安梧：《关于“善之意向性”的问题之厘清与探讨——以刘蕺山哲学为核心的展开》，见钟彩钧主编《刘蕺山学术思想论集》，“中央研究院”中国文哲研究所筹备处印行，1998年，第155-166页。感谢贺照田、倪梁康两位先生对此资料的提示。

② “明天启中，西洋人艾儒略作《西学》……斐录所费哑者，理科也……陡禄日亚者，道科也……理科如中国之大学，道科则彼法中所谓尽性至命之极也。其致力亦以格物穷物为要，以明体达用为功，与儒学次序略似。”纪昀：《阅微草堂笔记》卷十二，“槐西杂志”第二。是今日所谓“哲学”，明代译解为“理科”或“大学”；今日所谓“神学”，明代译解为“道科”或性命之学。

③ 阳明亦以《尚书》解《大学》，如“克明峻德”、“格于文祖”、“格君心之非”，皆有“格”字。见《大学问》，《阳明先生集要》，中华书局，2008年，第151页。以《尚书》解《大学》是理学通例，亦见真德秀《大学衍义》卷第一。参见真德秀：《大学衍义》，华东师范大学出版社，2010年，第9页。

的大差别，即在于 Sache 之解释不同。^① 在胡塞尔那里，物从物则之意，转为 Bewusstsein，而在阳明学那里物亦有意、心之意。王心斋以降，物复有近乎整体之意。换言之，无论现象学家面对的是意识还是存有，均不破其 zur Sache selbst 之共旨。道学诸家，或有程朱与陆王、尊德性与道问学之别，其不悖“致知在格物”则一。盖注疏不破经传，不尊“格物”，即不尊《大学》矣。无非格物致知的工夫进路各各有别而已。

二、由物返意，格物说在《大学》诠释史上的第一个转变及其现象学意蕴

《大学》的诠释，在历史上可谓聚讼纷纭。伊川、晦庵赋予了《大学》在理学经典中的建始地位。自此，理学史上的重要流派之间要争夺的头号阵地就是《大学》的诠释权威。即便理学兴起之后的经学派礼器式诠释，也是针对着被理学抬高为四书之首的《大学》的。此解沾染清儒习气，不无穿凿，本文暂且搁置^②，只就宋明理学的脉络考察《大学》诠释的流变。

《大学》经义主要是三纲领八条目之贯通。而八条目是三纲领之递进展开，最后归于格物。《大学》最权威的解释者朱子，即将格物作为致知之端。朱子接续伊川所谓“涵养须用敬，进学则在致知”^③ 之教诲，结合《大学》之经义，进一步确认以格物为进学之方法、以持敬为涵养之工夫。但这一进

① 现象学诸家取径各殊，其尊 zur Sache selbst 为宗旨则一，其别即在所格之 Sache 大不相同。参见海德格尔：《我进入现象学之路》，载《面向思之事情》，商务印书馆，1996，第 82 页。

② 例如凌廷堪以《礼器》疏通《大学》，以为“格物”、“慎独”均指“礼”而言，故圣人所谓学均指“礼”而言，颇为武断穿凿。《中庸》有“为物不贰、生物不测”，《乐记》有“感于物”，难道都是“礼器”之意？《大学》当配《学而》、《中庸》、《乐记》等读，不当配《礼器》解。盖《大学》是曾子之绪，《礼器》、《礼运》等是子游之绪也，其间自有博约纲目之别，不可紊之。此涉儒学正统，容当别申。参见凌廷堪“慎独格物说”，载《凌廷堪全集》，卷三，黄山书社，2009 年，第 144 页。

③ 《河南程氏遗书》，卷十八，《二程集》，中华书局，2004 年，第 188 页。

路蕴含了将涵养与进学断为两橛之危险。“大学”之为学次第，主脑既在格物致知，则其与涵养果无关乎？万物杂多，物则亦随之繁复，又如何明其诚德、止于至善？如以“大学”其实一贯，其宗旨亦不在尊德性之外，无非以格物致知问学而已，则德性之则亦随物在外。似此即不免“支离”（陆），“义外”（王）^①之讥弹。支离、义外虽云两疾，其实一也。盖在内者绝是简易混全纯一者。无将迎无内外者更是无对之独体。

要之，紫阳之学，顺《大学》经义，本于格物致知。而其所谓物也，复多支离、外于心意，不可为德性之基。而所谓其知也，亦无涉于不思而得、不勉而中之“良知”明矣。是其所格之物落在器用一边。器用之学，与本体工夫皆无关系。

陆王之学，将涵养与进学、德性与问学打成一片。圣学之本即涵养。此所谓立其大者。不可在涵养之外，别树所谓格物致知之学。然《大学》经义，宗旨在“格物”，此诚所谓昭昭不可掩者。则陆王一系，必赋“格物”以新意，以与作圣工夫配合，此明儒诸家之基本脉络。现象学运动之转折，亦从赋 Sache 以新意开始，颇堪对照。

阳明归格物于正心诚意，统称致知，而格正为致其良知者。其工夫之要，则在诚意。蕺山磨勘阳明学时，亦只执其“诚意”之教而破也。^②

其训《大学》格物说云：

物者，事也，凡意之所发，必有其事。意所在之事，谓之物。^③

① 陈荣捷：《传习录详注集评》，华东师范大学出版社，2007年，第29页。于事事物物上就至善是为义外。

② 林安悟先生则以为朱子学为“格物”学，阳明学为“致知”学，蕺山学为“诚意”学。此恐有偏。“大学”之学必定全是格物之学，此诚不可破者。所争者在“格物”之确义、“格物”之工夫耳。以蕺山学为诚意，此尤属大谬。黄梨洲《蕺山学案》云，“先生之学，以慎独为宗”，所格之物即“独体”，故蕺山乃以慎独为格物工夫。于《大学》经义上，可说阳明更注重诚意，蕺山更注重格物。参见林安悟，前揭，第155-157页。

③ 《大学问》，前揭，第151页。又，于“意所在之事谓之物”一语可见，阳明非无“意向性”者。

又总揽《大学》工夫云：

大学工夫只是诚意，诚意之极便是至善。^①

又批评朱子“事事物物皆有定理”说：

于事事物物上求至善，却是义外也。至善是心之本体。只是明明德到至精至一处便是。然亦未尝离却事物。^②

【徐爱曰】“格物的物字，即是事字。皆从心上说。”先生曰：“然。身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物……所以某说，无心外之理，无心外之物。”《中庸》言，不诚无物。《大学》明明德之功，只是个诚意。诚意之功，只是个格物。^③

格物是止于至善之功，既知至善，即知格物矣^④。

阳明的诠释，将物通过意归到心体上说。诚意与格物不是两件事体。物有未格，实是好恶之意有未诚也。^⑤ 阳明工夫论之眼，与其说在格物，不如说在诚意。^⑥ 于心性论上，一定要通过“意”勾连心物，于工夫论上，一定要通过“诚意”打通体用。

阳明诚意说的内容，即其著名的知行合一论，可以非常通透地解释《大学》中训解诚意时所举好好色恶恶臭的例子，也可以有更广泛的运用：

① 《传习录》，前揭，第 154 页。

② 同上书，第 29 页。

③ 同上书，第 37 页。

④ 同上书，第 36 页。

⑤ 参见《大学问》，前揭，第 151 页。

⑥ “大学工夫只是诚意，诚意之极便是至善。”（《传习录》，前揭，第 154 页）“如以诚意为主，去做格物致知的工夫，即工夫始有下落。……如新本先去穷格事物之理，即茫茫荡荡，都无着落处。须用个敬字，方才牵扯得上身心来。然终究是没根源。”（同上）

先生游南镇，一友指岩中花树问曰：天下无心外之物，如此花树，在深山中，自开自落，于我心亦何相关？先生云：尔未看此花时，此花与尔心同归于寂。尔来看此花时，则此花颜色，一时明白起来。便知此花，不在尔的心外。^①

此例所证者为心外无物之理，似无一语涉及诚意。然心外无物之理于《传习录》首出时，正为诠释诚意之说。^② 正因意之所在为物，而意又是心之所发，才有所谓心外无物之理。格物之要在诚意，意不诚，物不格。如以观花之例，如无意看花，花即使在面前亦不会“颜色明白”。

这个观花的例子，同样可以用胡塞尔现象学来解释。这是一个典型的“意向充实”（Erfuellung）的例子。看花的意向在看此花时与对花的“看”相“同一”或者“符合”（Deckung）了。^③

这个例子非常适合用来阐发阳明心学同胡塞尔现象学之间可能有的义理关系。首先，既然全都关乎同样的直观现象，所以毫不奇怪，两者存在着深刻的一致性。意向充实甚至可以用“诚意”翻译；意指意向在被充实中与直观的 Deckungseinheit 也可以试着解为“（知行）合一”的例子^④；Evidenz 可以翻译为（一时，也就是当下）“明白”；而胡塞尔一直作为真理观经典表述的托马斯命题“adaequatio rei ac intellectus”实有心物相即之意^⑤，虽然没有“心外无物”的强调。

更不必说，作为如上解释最大背景的是意-物的关系。意是王阳明与胡塞尔共同的出发点，他们都是通过意去赢得物，去格物或者面向事物自身的。

① 《传习录详注集评》，前揭，第 332 页。

② 参见《传习录详注集评》，前揭，第 37 页。

③ 关于“知”的现象学，参见胡塞尔：《逻辑研究》之第六研究。

④ 参见胡塞尔：《逻辑研究》之第六研究第 38 节。

⑤ Intellectus 是希腊哲学概念 nous 的拉丁翻译，翻译为心更易进入汉译古希腊哲学文献的脉络。

然而，我们同样也要看到两者之间的差别。虽然观花这个例子适用于第六研究的分析，但出自《大学》的最正当的“诚意”也就是知行合一例子——知好色时已自好了，知恶臭时已自恶了——则更适用于“第五研究”中关于表象（或者用胡塞尔自己的术语：客观化行为）与情感各自意向性之间关系的讨论。^①而最适用这一主题的，应该是舍勒作为伦理学先验基础的情感现象学。限于主题，我们这里不再具体分析表象、情感与道德之间复杂的意向结构关联。

阳明与胡塞尔最大的区别是在对心的定位和理解上。胡塞尔在不同时期，对于“自我”与“灵魂”的歧义都有周到的分析。排除一切他意，其最高命意当是通过先验还原得到的、作为“极”的“纯粹自我”。这个受到那托普很强影响的自我通过被意识者的“所觉性”（Bewusstheit）显示出来。这当然不是“实体”，但也许是得到恰切理解的“主体”。或许正因如此，胡塞尔才在《观念一》中说，现象学是一切近代哲学的“隐秘憧憬”。^②

虽然这个所觉性——以“觉”的名义——在阳明学特别是阳明后学那里得到了极端的强调，但心之于阳明，固非实体，亦非所谓主体，而是体用论意义之体，是虚寂圆觉之本体，既不可以持续存在或优先存在解之，亦不可以健进活动解之。^③阳明后学所发挥的，东林、蕺山学所批评的，正是这个唯表纯粹觉性的“虚寂圆觉”之心。这关涉到“存在”态度，属于中国思想和西方哲学根底处的差别。

于此可顺便指出，林安梧先生以主体性判阳明学，以意向性判蕺山学，且因此以为后者颇具现象学因素^④，此不甚确。阳明学中亦有意向性，现象学

① 参见《逻辑研究》第五研究，第 15 节关于感受之意向性的讨论。

② 胡塞尔：《观念一》，第 62 节。

③ 卞宗三即存有即活动之本体带有强烈的德国主体论色彩（例如费希特即将自我解释所谓 Tathandlung 事实行动），他把熊十力的体用论西哲化了。此论于理学佛学，均不合原意。心性本寂还是本觉，不必以主体性哲学解之。何况寂觉可以融合，即欧阳竟无所谓，“智与寂”、“寂与智”俱“须臾不离”也。参氏著，《孔佛》，《欧阳竟无佛学文选》，武汉大学出版社，2009 年，第 325 页。

④ 参林安梧，前揭，第 158 页。

中亦有主体性。关键不在此名词，而在于如何恰当地理解主体性。而蕺山之学，就其大旨言，已有“现象学”所不能笼罩之处矣。

总起来看，阳明以诚意摄格物，通过意联系心物。阳明虽以心为本，然能应事。至于阳明后学，尤其顿门之教，以龙溪为例，则越意归心，守住一个觉字，以无善无恶为工夫，转于禅门无念之宗相近。^① 兹亦自有其证，然非大学格物之说所能笼络矣。

三、由意归物：格物说在《大学》诠释史上的 第二个转变及其现象学意蕴

黄梨洲在《明儒学案》中，稟其师教，指责阳明后学以虚寂之觉充其实然天理，抹杀儒佛之别。^② 其于儒佛分别之说，不必深究。然虚寂明觉与其实然天理之分，实在“物”地位之恢复，其师刘蕺山于《大学》诠释反复用力、耗尽心血，其宗旨在此。

在东林、蕺山之前，泰州王心斋已大大丰富了格物说。黄梨洲以为泰州与龙溪一样，于阳明既是功臣，亦是罪人。且前者门下，尤多“非名教所能羁络”的赤手搏龙蛇之辈。虽然如此，梨洲亦不得不承认，泰州之淮南格物说是最站得住脚的解释。^③ 更重要的是，梨洲所师从的蕺山——此人在两部学案中，是宋明理学殿军的地位——明确将自己放在为淮南格物说增一注脚的地位。^④ 这就为我们将泰州之学理解为阳明学与蕺山学之间的中介提供了依据。

淮南格物说的要旨是紧扣经文理解“物”之含义：“以格物即物有本末之

^① 试比较四无说与《六祖坛经》所谓的“不思善，不思恶，如何是上座本来面目”。

^② 参见《姚江学案》，《黄宗羲全集》第七册，第202页。

^③ 浙东后学章太炎氏亦持此说，“明人乃有不读书之灶丁王心斋，以为格物即物有本末，致知即知所先后。千载疑窦，一朝冰释，真天下快事。”参《国学之统宗》，见《章太炎学术史论集》，中国社会科学出版社，1997年，第16页。

^④ 《泰州学案》，《黄宗羲全集》第七册，第830页。

物，身与天下国家一物也。格知身之为本，而家国天下之为末。行有不得者，皆反求诸己。反己是格物底工夫，故欲齐治平，在于安身。”^① “格如格式之格，即是絜矩之谓，吾身是个矩，天下国家是个方。”^②

其工夫则是“简易慎独”，“当行则行，当止则止，此是集义”。^③ 这就是说，王心斋是从“整全”来理解“物”的，而进入与规定（絜矩）这个整全的本，在于修身，亦即是简易慎独。

刘蕺山在认肯淮南格物说的同时，认为其“少一注脚”。蕺山从他对阳明学艰难反复的爬梳剔抉中，系统整理了关于心意知物的学说，用来为泰州的整全含义上的“物”增加这个辉煌的注脚。

蕺山细心地将泰州的《大学》解释修正为“格知诚意之为本，而正修治平之为末”。^④ 而这个本，涉及格物致知诚意之间的精密关系，是蕺山从扬弃阳明学的诚意学说中得到的。蕺山工夫论同于泰州，异于阳明，亦以慎独为宗。然蕺山之慎独，全从阳明之诚意说杀出血路而得。故蕺山是带着诚意说的所有虏获，重新凯旋着回到格物说的。其取径看似一同阳明，完全在对“意”的分析中获取“物”，但却完全避免了阳明后学的蹈空结果。

蕺山于心意知物之间最透彻全面的解说当是这一段：

《大学》之言心也，曰忿悁、恐惧、好乐、忧患而已，此四者，心之体也。其言意也，则曰好好色，恶恶臭。好恶者，此心最初之机，即四者之所自来，故意蕴于心，非心之所发也。又就意中指出最初之机，则仅有知善知恶之知而已，此即意之不可欺者也。故知藏于意，非意之所起也，又就知中指出最初之机，则仅有体物不遗之物而已，此所谓独也。故物即是知，非知之所照也。《大学》之教，一层切一层，真是山穷水尽。学问，原不以诚意为

① 同上书，第 830 页。

② 同上书，第 831 页。

③ 同上书，第 838 页。

④ 同上页，第 830 页。

主，以致良知为神用者。^①

蕺山依《大学》脉络，从心、意、知、物，层层剥笋，以破阳明之诚意教。虽其落脚于泰州揭橥之整全之“物”（此即明道所谓无对，亦即蕺山所谓独体），却是从分析“心意”着手的。从德国哲学的脉络来看，这是令人惊异的道路。仿佛从胡塞尔式“意识现象学”开始，得到了处于 solusipse 与黑格尔式“绝对精神”之间的现象学还原剩余。

蕺山指出，心之一切“已发”之“感”，均可归于“好恶”。离所谓“已发”之“感”，无所谓心体可言。^② 意之好恶，实在于其蕴有对“善恶”之“知”。这好恶与知善恶这个先天的内在关系，正是阳明诚意说或知行合一的基本含义。此处吃紧！阳明后学因此将知归于意，而将意混同于念。念念迁流之际，窥见明觉独照之无念境界，遂滥入无物可格之境，与儒家渐行渐远。蕺山摸索半生，终知阳明学症结所在。遂一绝不许混同意与念，二顺《大学》经义，一反阳明，反由意返知。且不许以无物之明觉混充“良知”，必依《大学》本义，从知之“体物不遗”，赢得泰州先已窥见的全独之物。这，才是真正以“慎独”贯穿《大学》之教。物既是独体，则蕺山学之“慎独”方是“格物”之精义所在。

蕺山之学，在工夫论上落实为慎独，在道体论上收拢为诸别相合一之独体。此独体统赅心性理气言^③：

一性也，自理而言，则曰仁义礼智；自气而言，则曰喜怒哀乐；一理也，

① 恽日初编：《刘子节要》，俱载于黄宗羲：《蕺山学案》，见《黄宗羲全集》，第八册，第 896 页。

② 蕪山明确反对以“已发未发”解释“体用”，以为这必落禅学。参见同上书，第 901、903 页。

③ 非独心性而已，但蕺山于“体用”则绝口不言，只此已见牟宗三解释有偏。牟氏最后心力，几全用于疏通蕺山之学而未澈也。盖牟氏从体用（其解为即活动即存有）入手欲笼罩全部理学，其欲周彻也难矣哉。

自性而言，则曰仁义礼智；自心而言，则曰喜怒哀乐。^①

其圆转无碍也如此。不唯如是，此独体亦兼觉理而言，亦合心物为一^②：

独体只是个微字……故曰“道心惟微”，心一也，合性而言，则曰仁；离性而言，则曰觉……又统而言之，则曰心，析而言之，则曰天下、国、家、身、心、意、知、物。惟心精之合意知物，粗之合天下国家与身，而后成其为觉。若单言心，则心亦一物而已……惟《大学》列【心】于八条目中，而血脉仍是一贯，正是此心之全谱，又特表之曰“明德”。^③

从西方哲学（特别是古希腊哲学与德国哲学）的视野，一味抓住“物”的蕺山学有如下值得深切关注之处。

首先，蕺山将意之本质归于包含了知善知恶之好善恶恶，且从知善恶打开整个包含了身心国家天下之整全世界。此恐非近代西方哲学所能理解。《大学》之教在止于至善，《中庸》之教由明善而达诚。此当从阿那克萨戈拉-苏格拉底-柏拉图-亚里士多德以降之“善”的研究统绪寻找对应物。在一定程度上，这也克服了现象学意识学说的支离空虚。现象学是关涉真的^④，但现象学忘却了，在柏拉图那里，真的谱系的最高点是善之理念。蕺山对现象学的意义之一，也许在于，将意识的本质从意向向真——经由《大学》《中庸》的明（这才是完整的明证性）——推进到了指向善或者诚。

① 《黄宗羲全集》，第八册，第 896 页。

② 梨洲云，明觉天理之别即儒佛之界。参见《姚江学案》，《黄宗羲全集》第七册，第 202 页。

③ 《黄宗羲全集》，第八册，第 895-896 页。

④ 这当然不是说，现象学没有对伦理、善恶等问题的现象学分析。而是说，除了零星残稿外，现象学不可能把善本身放到第一哲学的中心位置上，放到真之为真的可能条件上去讨论，除了解释哲学终结时的海德格尔。感谢张祥龙、方向红两位先生在这问题上的批评。

其次，蕺山学有力地恢复了在阳明学那种类似先验现象学还原的“悬置”判断的诚意工夫中丧失的“物”。阳明学强调心外无物，心既可是虚灵不昧之明觉，则无物亦可有心。蕺山学不然，心外固然无物，物外亦复无心（无物即无知，无知即无意，无意即无心）。可以说，蕺山学向在先验还原与基本存在论还原之后与 Sache 渐行渐远的现象学运动展示了，如何在得到心体之后，重新获得物。然而，此物已非朱子那里支离破碎的“事事物物”，而是包摄身心家国天下之独体。

顺便可以指出，蕺山为避免丧失格物致知，极力将意与念区别开来。按照现象学的理解，“念”就是作为内感知的，在内时间意识中被构成的“意”。刘蕺山甚至十分机智地指出了“念”的时间性。^①而“意”则是先验意义上而又未失去其全部内容的意识。这个区别的重要性在于，念是迁流无自性的，观念可入心体之空寂相。如以此为“意”，一定会走到沉浸在无善无恶境界中的阳明后学中去，遂悖倡导“格物”、“止于至善”的《大学》也远矣。

最后，从无对说，独体类似于德国唯心论之“绝对”。然此独体之呈现，既非谢林同一哲学中的智的直觉（此类似阳明心学中心之明觉），亦非黑格尔之有差别相之概念化的绝对知识，而是慎独工夫，是诚意中所含有的体物不遗之知，其进路更接近于现象学运动，而其主旨更接近于德国唯心论。或者说，这开辟了将先验现象学运动突破康德-费希特阶段，而通向谢林-黑格尔阶段的可能道路。我们知道，除了重新从笛卡尔那里汲取灵感的法国现象学新阶段外^②，整个现象学运动是缺乏这个环节的。因为海德格尔早就用他的存

① “心意知物是一路，不知此外何处又容一念字？今心为念，盖心之余气也，余气也者，动气也……故念起念灭。”《黄宗羲全集》第八册，第 904 页。“今心为念”的解释出自王龙溪，龙溪注重现在心之“一心”与将迎心之“二心”的分别，是以时间性论动静。蕺山则以气论解释变化。但不容否认，蕺山接受了可变之心（“念”）的时间性，并将之与意区别开来。王龙溪那里区别为一心与二心的，刘蕺山区别为意与念。同时以意之切物，拒绝一心之空灵明觉。参见《明儒学案》之《浙中王门学案二》，《黄宗羲全集》，第七册，第 289 页。

② 参考马里翁（Jean-Luc Marion）在这方面的贡献。

在论差异把这条道路堵死了。海氏认为，以往一切存在论都将存在者整全（这就包括了各种各样的绝对大全）同存在者之存在混为一谈了，而存在论的 Sache 则是存在一般，在这里需要的是“罔顾存在者而思存在”^①。

罔顾存在者，就胡塞尔现象学上说，相当于将存在者置于括号中，存在相当于这种“存在论还原”的剩余。从理学史上看，这相当于阳明后学守住空灵虚寂的明觉，而遗落了格物及其性理。这样看来，蕺山的贡献也有其现象学存在论意义，即不落在存在一边，而是圆顿同观两者之中道。

从理学史上看，刘蕺山跳出程朱陆王之争，直接诉诸周濂溪立静之说以及程明道无内外无将迎之论。合心性、统理气、兼觉理。陆象山、胡五峰之统绪、体用之双举皆不足以羁縻之也。

2011 年 10 月 6 日草

2011 年 11 月 2 日、14 日改

^① 《时间与存在》，载海德格尔：《面向思的事情》，商务印书馆，1996 年，第 25 页。译文有改动。

启蒙与儒家^①

——对中西“理性”观之历史的-哲学的考察

在中国思想史与文化史的讨论语境中，“中国式启蒙”与五四新文化运动的联系已如此紧密，以至于被当作同义语使用^②。这一方面有助于理解“新文化运动”的某个面相，另一方面，也在一定程度上掩盖了五四运动与启蒙这个观念本身的复杂性。许多作者以不同方式指出了前者的历史丰富性并试图为之命名。张灏认为，五四思想带有多重的两歧性，同时也保持着与传统思想的错综关系。^③这些两歧性包括了“理性主义与浪漫主义”、“怀疑精神与新宗教”、“个人主义与群体意识”、“民族主义与世界主义”等主题。^④但他显然没有将与传统的关系本身——这种关系是引出“启蒙”主题的主要方式

① 原文是在中国社会科学杂志社与美国维思里安大学联合举办的“第二届中美学术高层论坛”（2013年5月，美国维思里安大学）上的发言稿。宣读时蒙吴盛青、舒衡哲、海登·怀特等教授点评或提问。后又在不同场合蒙柯小刚、唐文明、李为学等友人提出很好的意见，此地一并致谢。删节改动版以“启蒙视阈下中西‘理性’观之考察”为题发表于《中国社会科学》2014年第2期。这里是原版全文。

② 参见舒衡哲（Vera Schwarcz）的名著《中国启蒙运动：知识分子与五四遗产》，新星出版社，2007年，第3-11页。周策纵对此有犹疑，见氏著，《五四运动》，江苏人民出版社，2005年，第345页。

③ 参见许纪霖编：《二十世纪中国思想史论》，东方出版中心，2000年，上卷，第3页。

④ 参见同上，第4-30页。

——纳入这种两歧性之内。在张灏之前，但稍晚于舒衡哲的命名，李泽厚提出了五四运动的一种“两歧性”——他本人称之为“双重变奏”——“启蒙与救亡”。^① 李的这个著名命题既可视作对舒衡哲的修正，也可算作对他的应用。与张灏罗列的那些不得要领的对反不同，李泽厚明显以启蒙为基准进行他充满张力的思索，虽然他继续启蒙的冲动在很大程度上牺牲了这种张力。在他看来，中国革命是“救亡压倒启蒙”的过程。^② 不言而喻，“改革”或者说“告别革命”的历史使命就是继续被革命耽搁的启蒙。

无论李泽厚就启蒙与革命之间关系的否认多么缺乏论证，他围绕启蒙所建构的两歧性论式，毫无疑问是其后一系列争辩的起点。

有的作者迅速做出反应，在单独运用“启蒙”论式（discourse）去认知与分析新文化运动复杂性的同时，却发现了这一论式本身的含混。汪晖在五四运动七十周年的纪念文章中，放弃使用“救亡”概念，试图仅用“启蒙”去描述新文化运动的意识危机。他小心翼翼地借用卡西勒所谓启蒙运动“态度上的同一性”来为其分析复杂历史现象的简单论式背书。^③ 不过，这个卡西勒式的开头却通向了霍克海默-阿多尔诺式的结论。汪晖把李泽厚以“救亡”概念解释的一系列历史现象归诸“启蒙的自我瓦解”。换言之，他以启蒙这一个概念通过辩证发展产生的自我背反的意涵来解释新文化运动本身的复杂性。然而，汪晖并没有在原则上突破李泽厚的分析框架。在承认“中国启蒙缺乏统一的方法论基础”同时，他仍然运用这个不得不被解释到透支的概念来概括新文化运动的复杂性。1989年的汪晖，其结论带有浓厚的李泽厚色彩：中国启蒙自我瓦解的原因在于中国长期的专制政治和中国革命所具有的文化保

^① 参见李泽厚：《启蒙与救亡的双重变奏》，见氏著：《中国现代思想史论》，安徽文艺出版社，1994年，第11-52页。

^② 参见同上，第29-45页。

^③ 参见汪晖：《中国现代历史中的“五四”启蒙运动》，见许纪霖编：《二十世纪中国思想史论》，东方出版中心，2000年，上卷，第31-67页。又参见E.卡西勒：《启蒙哲学》，山东人民出版社，1996年，第1-7页。

守色彩。^①换言之，汪晖并未兑现自己的理论诺言，文章的这个最后句子表明，他实际上相信中国的启蒙不是“自我瓦解”的，其最大的障碍恰恰在于启蒙的对方，也就是政治-文化之传统。

汪晖试图从启蒙-救亡这个对立其中的一极出发去囊括所有的历史现象，与之不同，沟口雄三在90年代后半期从另一方发起了对李泽厚的挑战。他论证说，所谓“救亡”也就是新文化运动中导致中国革命成功的那些因素，包含有传统的“礼治”因素。正是这些是被李泽厚及汪晖看成启蒙的对方或障碍的东西，是中国革命成功的内在根据。那些制约着权利、尊严、个体意识成长的东西，也正是促进了中国产生“礼治的社会主义”的因素。它们的最终根据在传统，但直接源泉同样是五四，不过是“另一个五四”——梁漱溟的五四。^②虽然梁漱溟关于中国革命道路的问题上与左翼极大的差异，但却比毛泽东更合理地解释了毛泽东本人的革命。

沟口看上去对他的发现颇为自得，但早在80年代末，冯友兰在他叙述中国20世纪哲学的著作中，早已指出梁漱溟——与胡适一起——代表了“新文化运动的右翼”，与陈独秀、李大钊所代表的“新文化运动的左翼”虽有对立，但同属一个阵营。^③冯友兰此著虽然对毛泽东有犀利的批评，但他用来分析新文化运动复杂性，并据之划分其左右翼的，恰恰是毛泽东总结五四运动时提出的两歧性：“反帝反封建”。反帝近于救亡，反封建则近于启蒙。^④无论如何，冯与沟口的观点确有相通之处，后者所谓另一个五四，正是前者列入新文化运动另一翼的梁漱溟。综合两者看法，可以得到这样几点结论：

① 参见汪晖文章的结论部分，同上，第66-67页。

② 参见沟口雄三：《另一个“五四”》，见沟口雄三等主编，《中国的思维世界》，江苏人民出版社，2006年，第618-639页。此文最先发表于日本《思想》807号，1996年12月。文章的修订增补版见沟口雄三，《中国的冲击》，北京三联书店，2011，第153-194页。

③ 参见冯友兰：《中国现代哲学史》，广东人民出版社，1999年，第78-91页。此书全部结束不迟于1990年7月，参见书中作者自序。

④ 参见丁耘：《儒家与启蒙》，北京三联书店，2011年，第78-83页。

(1) 存在着梁漱溟式的另一个五四。(2) 其特征是在反对孔教、正面认识西方文化特征以及中外文化差异的前提之下，正面认肯中国文化传统特别是儒家传统。拥有该前提，是其属于新文化运动的证据；认肯儒家传统，是其为“另一个”或“右翼”的证据。(3) 与单纯强调阶级论与唯物史观的、直接导致中国革命的五四（陈独秀-毛泽东的五四）相比，这另一个五四对中国革命本身的解释或许更为深入和合理。

不过，值得注意的是，无论沟口雄三还是冯友兰，都没有直接涉及“启蒙”与这另一个五四的关系。相反，沟口直接针对李泽厚，正面论证了“救亡”的价值，反而挑战了对五四的启蒙式叙事。^① 如果简化沟口的论证，那么就可以看到，所谓“另一个五四”，无非就是“启蒙的五四”的对方，即在“救亡”中所体现的、在新文化运动中得到再生的“传统的五四”。

通过以上的分梳，可以清楚地看到，并非所有著者都用“启蒙”去分析和认识新文化运动。中国启蒙观念的兴起与五四新文化运动是相对独立的两个脉络。在两者之间进行简单的等同，难免付出牺牲历史现象复杂性的代价。但是，无论是舒衡哲（Schwarcz）-李-汪的启蒙论的叙事，还是冯-沟口这样避免直接提及启蒙的叙事，都不言而喻地将启蒙置于和传统的对立之中。同时，所有这些哲学史家与思想史家，都没有追问过这个问题——被当作解释历史工具的那个不言自明的“启蒙”观念，究竟是什么？无疑，启蒙与传统的关系、对启蒙的界定这两个问题之间的联系紧密到这样的地步，对其中之一的解决都会对另外一个产生决定性的影响。如果说前一个问题也向史学开放，那么后一个问题应完全属于哲学，特别考虑到舒衡哲在其中国启蒙的著作中完全依赖康德，考虑到李泽厚的康德哲学背景，以及汪晖所依据的 E. 卡西勒对康德启蒙定义的运用，情况就更是如此。本文试图这样处理这两个共属一体的问题。首先依据梁漱溟的学说对启蒙与儒家传统的关系给出一个历史的澄清，引出关于启蒙界定的哲学上的质疑。然后在德国哲学的语境下对

^① 参见沟口雄三对李泽厚的直接批评。见沟口雄三等主编：《中国的思维世界》，江苏人民出版社，2006 年，第 635-636 页。

康德的启蒙定义进行哲学上的检讨和推演。最后将儒家与启蒙之关系转化为一个纯比较哲学的问题，以便在哲学上抓住和解决它。与第一部分一致，这一部分也将主要依据梁漱溟的方案。我恳请同仁们谅解，这样的处理，是哲学家面对思想史和文化史材料时，所不得不实施的自我限制。

一、另一个启蒙

启蒙态度包含着与传统的对立乃至断裂，这是从西方“启蒙”观念中可以抽演出来的意涵，虽然这个启蒙和与之对立的“传统”，在历史内容与哲学涵义上都需要进一步厘清。与西方启蒙观念相一致，对中国式启蒙的主流叙述都隐设了这层意涵，但仍有不同背景的作者从积极方面叙述过启蒙与中国传统之间的关系。

在史学方面，首先是思想史领域中声名卓著的侯外庐学派。侯氏本人在其长期的研究工作中，早已引入启蒙观念来叙述晚明以来的中国思想史。在撰写于 1944 年的《近代思想学说史》中，他单独开辟论黄宗羲的一章，冠之以“启蒙思想家”的名义。而在其学派的经典著作，五卷本的《中国思想通史》中，整个第五卷被称为《中国早期启蒙思想史》（1955 年），处理 17 世纪到 19 世纪 40 年代，也就是晚明到晚清的全部思想史。与舒衡哲范式的明显差异在于，晚清之后，包括新文化运动的思想史，侯氏学派则不再以启蒙论式加以概括。

如果说，舒-李的历史叙述，完全以康德哲学为哲学背景的话，侯外庐学派的作品，则是历史唯物主义者叙述中国历史的典范。侯氏对中国启蒙思想的界定与指认，完全化用了马克思、恩格斯以及列宁对欧洲以及俄国启蒙的概括。这种概括以思想观念的社会经济条件为其原则。作为 20 世纪 30 年代社会史论战的参与者，侯外庐在中国思想史领域内沿袭了郭沫若对中国历史的整体看法，强调中国思想史与欧洲以及俄国的共有阶段。正是社会发展史上的“普遍性”为中国社会的阶级分析、晚清以来中国社会的定位、新文化

运动的历史属性、特别是中国共产主义革命的合法性赋予了最基本的社会史论据。^① 也正是这同一个“普遍性”导致侯外庐学派认定中国历史有与“资本主义萌芽”这一社会史条件相应的“启蒙”观念。

侯外庐指认了中国启蒙思潮的三个特点，认为和列宁所说的俄国启蒙之特征完全一致。^② 这三个特点——对土地兼并的批判、拥护教育与地方自治、同情农民的利益——都是从明代所谓启蒙思想家的社会、经济与政治的一般观点中总结出来的。是其学之“经世”方面，而非根本之道体方面；是其学说在历史世界中之效果与反应，而非其思想脉络之内在观念。^③ 这些被列宁定为俄罗斯启蒙知识分子特征的东西，在中国思想史中毫不稀奇，决非晚明初兴的要求。明儒如此主张，与儒家特别是宋学传统本身有密切的关系。侯外庐为迁就其马克思主义社会史观之下的思想史规律的普遍性，竟然要到 17 世纪的中国去发现 18 世纪的西欧与 19 世纪的俄国方才兴起的启蒙运动。实际

① 关于毛泽东思想的形成的思想史条件，可以注意毛泽东与梁漱溟 1938 年的争论。此争论涉及的最关键地方，在于毛泽东坚持中国社会发展有普遍性的一面，而梁则坚持中国传统社会的特殊性。在某种意义上，这个争论本身就是五四与另一个五四的争论。是新文化运动左翼和右翼的争论，阿·德里克（Arif Dirlik）敏锐地看到了社会史论战对毛泽东的影响，但没有深入。参见他讨论社会史论战的名著《革命与历史：中国马克思主义历史学的起源，1919~1937》，江苏人民出版社，2005，第 205 页。如果没有在社会史论战的贡献的刺激下，毛泽东拿来与梁漱溟进行争辩的基本前提——中国化马克思主义的中国历史观，是难以想象的。事实上，按照梁漱溟的传记作者艾凯（Guy Salvatore Alitto）的猜测，梁的思想对毛泽东将马克思主义中国化有明显的催化作用。参见氏著：《最后的儒家：梁漱溟与中国现代化的两难》，江苏人民出版社，2003，第 209 页。反过来，中共革命的胜利反过来促使梁漱溟本人以从不放弃儒家立场为底线在一定程度上靠拢了毛泽东的史观，即梁注重的所谓“社会发展史”。参见《梁漱溟全集》，第四卷，第 142-145 页。

② 参见侯外庐：《中国思想通史》，人民出版社，1992，第五卷，第 27-30 页。

③ 在这方面，在社会史与思想史的关系问题上持相似立场，但早在 30 年代即已叙述 17 世纪中国思想的嵇文甫，值得拿来与侯氏学派对比。他一方面更多地揭示了明代发生的社会经济新现象（包括货币经济甚至海外贸易）。另一方面，在内在解释的基础上，合理地将晚明思潮追溯到朱陆之争特别是王阳明的同时，谨慎地将其社会性质指认为“地主阶级的自救活动”。虽然承认阳明学中的左翼与下层社会心气相通，却从未名之以“启蒙思想家”。参见氏著《左派王学》，见《嵇文甫文集》（上），河南人民出版社，1985，第 457 页。又见氏著《十七世纪中国思想史概论》，见同上书，第 69-73 页。

上，即使像侯外庐一样试图在中西社会发展史中寻觅相似阶段的社会史家，也只能承认，史料更倾向于揭示例如明清苏州与 14 世纪的佛罗伦萨的相似之处。^① 另一方面，更与文艺复兴而非欧洲启蒙接近的是，侯氏所谓中国早期启蒙思想家之中，实际上绝大多数都是理学或经学背景的儒家。他认为，正如欧洲的启蒙哲学要回到希腊一样，中国的启蒙哲学也不得不回到先秦，以古代的语言论证现代的精神。并援引恩格斯曲为辩护。^② 侯外庐在这里犯了史学家应该避免的两个错误，欧洲的启蒙哲学既没有回到希腊^③，恩格斯的原文也并非是在论述启蒙哲学披上了希腊的外衣。总之，理学家或经济学家援引先秦儒家权威建立起来的“中国早期启蒙”和欧洲的那种在科学-哲学上依据理性自作体系的启蒙^④之间，具有显而易见的差异。如果这个差异未让侯氏对中国早期启蒙的论证完全失效的话，那是因为他根本没有像欧洲人那样真正地从哲学上去界定启蒙。

然而，侯外庐思想史学派的努力本身具有巨大的历史意义，因为这正是原来那个五四，那个新文化运动的“左翼”在中国传统中对自身精神的追溯。和毛泽东思想本身一样，侯外庐思想史的研究范式也是中国社会史论战的真正历史成果之一，是五四精神的正统的继承者。

舒-李对中国启蒙的论证有两个要素，即该启蒙的原型与起源都是西方的。侯外庐学派的贡献则是用被他们确信为“普遍的”西方启蒙原型，去寻觅中国自身的起源。这个学派确实试图在启蒙与儒家传统之间探索全面的积极联系。这一尝试反而将它同另一个五四、新文化运动的右翼拉近了。

在梁漱溟特别是其史学领域的追随者朱谦之身上，可以发现一个在起源和原型上全都崭新的“启蒙”观念。我愿意效法沟口式的命名，称之为“另一个启蒙”，即从原型到起源全都扎根于中国传统的启蒙观念。由于其原型的

^① 马克垚主编：《中西封建社会比较研究》，学林出版社，1997，第 269-289 页。

^② 参见侯外庐：《中国思想通史》，人民出版社，1992，第五卷，第 34 页。

^③ 参见卡西勒，前揭，第 7-12 页。又参见 I. 柏林（Isaiah Berlin）：《启蒙的时代》，译林出版社，2005 年，第 7 页。

^④ 参见卡西勒，前揭，第 6 页。

变化，对此启蒙观念源流史的探索，就理所当然地与其他思想史派别之间存在极强的差异。

朱谦之在他的名著《中国哲学对欧洲的影响》中，给出了一个几乎完全颠倒了舒-李进路的叙述。他罗列了丰富的史料，证明西欧启蒙运动受到了儒家特别是理学的影响，不少西欧启蒙哲人是地地道道的“慕华派”^①。如果发挥朱谦之的叙述，以排斥儒家为主要标志之一的五四新文化运动的“启蒙”品格就将陷入历史的悖论之中。值得注意的是，朱氏著作虽有比较强的主观意图，但绝非空谷足音。欧洲启蒙运动拥有某种意义上的中国源头，这是一个不争的事实。^②本文不拟从史学上评价朱氏的著作，而只想研究，这部著作的出现，对于反省中国思想史上的启蒙问题，究竟意味着什么，可以引导我们从哪些方面进入启蒙难题的背后。

朱谦之本人是极为典型的五四青年，是新文化运动中极左翼也就是“无政府主义”的风云人物。促使他离开五四时期虚无主义、无政府主义思想阶

① 朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，上海人民出版社，2006年，第187-326页。

② 这方面较具代表性的欧洲学者的研究有，维吉尔·毕诺：《中国对法国哲学思想形成的影响》，耿昇译，商务印书馆，2000年。更广泛和更有影响的著作见，安田朴（René Etiemble）：《中国文化西传欧洲史》（*L'Europe Chinoise*），耿昇译，商务印书馆，2000年。同一部原作的修订全译本见，艾田蒲：《中国之欧洲》，许均等译，两卷本，广西师范大学出版社，2008年。此著详细研究了从罗马帝国到莱布尼茨，特别是17、18世纪的欧洲对中国从仰慕到排斥的历史。其下卷前言的这句话颇能概括当时的情况：“中国思想付出了部分被曲解的代价，但有力地影响了欧洲”，前揭，下卷，第11页。不过，此著在论及18世纪法国思想家关于中国的争论时，主要集中在伏尔泰和孟德斯鸠，没有为魁奈对中国的辩护开辟专论。为弥补此缺憾可参见，魁奈：《中华帝国的专制制度》，谈敏译，商务印书馆，1996年。近年中国学者的有关研究中，比较全面细致的可参见，张国刚等，《启蒙时代欧洲的中国观》，上海古籍出版社，2006年。所有这些文献当然不是在推翻，而是在校正或推进朱谦之的研究。

段的正是梁漱溟的《东西文化及其哲学》。^① 虽然朱谦之很快转到“唯情论哲学”的立场对他所谓“唯理主义”的梁漱溟文化哲学进行批判^②，这却一点也不妨碍他用“理性时代”去概括启蒙运动，并在其中寻找宋明理学的痕迹^③。儒家的“理性”传统对欧洲启蒙有重大影响——换言之，作为生命哲学家的朱谦之在文化哲学上否认的东西，作为历史学家的朱谦之却在文化史上承认了。梁漱溟毕生坚持这一看法：儒家精神的核心是“理性”。在梁氏看来，儒家或中国的这个“理性”，与西方启蒙运动重视的“理智”有极重要的差异，^④ 有却与他早年重视的“直觉”，并不冲突^⑤。 梁非常重视朱的这部史学著作，在《中国——理性之国》这部晚年的重要著作中，仍然给予了热情的援引^⑥。看起来，朱谦之的史学著作更能支持梁本人的“理性主义”的文化哲学。朱在哲学上与梁的争辩，只是用生命哲学丰富了儒家“理性观”的内容。这只是像梁漱溟一样更新了对理学的理解视域，而并非否认儒家精神的理性品格。

① 参见《朱谦之文集》，第一卷，福建教育出版社，2002年，第125-126页。《东西文化及其哲学》的初版刊登的是作者与朱谦之的合影。此书决定了朱谦之的问题意识，朱之后在哲学、文化与历史上的所有探索，都与梁著有密切的关系，虽然这种问题意识上的依赖有时表现为对梁的反驳。参见氏著：《一个唯情论者的宇宙观和人生观》，《朱谦之文集》第一卷，第465-470页。

② 梁朱均从直觉主义的生命哲学入手，可谓同属心性之学之脉。但梁与王阳明接近，对宇宙问题缺乏兴趣，朱则类似陆象山，期待解决宇宙问题和人生问题的同一个哲学纲领。但总的来说，朱的批评对梁漱溟缺乏基本的同情的理解。梁漱溟的理性恰恰是从基本情感得到其现象学起点的（详见下文），而朱谦之在此仍陷入情感-理性的近代西方对立。参见同上。

③ 参见朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，第188-195页。

④ 梁漱溟的判摄是，西方文化重视的是“理智”而非“理性”。这与欧洲启蒙运动的自我阐述虽有差异，但仍可贯通。详见下文。欧洲启蒙是“理性时代”，这本是泛泛之论，但作为思想史研究的引导，并无大错。理性与理智的区别本来就是追问这个“理性时代”特别是“理性观”之后才可能展现的分疏。

⑤ 关于这一点，详参本文第三部分。

⑥ 参见梁漱溟：《中国——理性之国》。见《梁漱溟全集》，第四卷，山东人民出版社，2005年，第335页。

如果启蒙运动的某个无法排除的面相确实可被视为“理性主义”的，而儒家学说对启蒙运动确实有过诸如此类的影响，那么，对中国启蒙的另外一种看法就是可能的。存在着一个以儒家理性观为中心的“另一个启蒙”吗？这既取决于如何看待儒家的理性，也取决于，在新文化运动左翼的可能性似乎已被历史穷尽之后，如何理解并接续梁漱溟开辟的另一种可能性，即从儒家传统出发被界定和实施的启蒙。

然而，无论是舒-李的中国启蒙叙述，还是冯-沟口对五四新文化运动的叙述，或者侯外庐对中国早期启蒙思想的叙述，甚至梁漱溟-朱谦之对中国式启蒙或欧洲启蒙的中国起源的叙述，都极少提及，更没有在哲学上追问，欧洲启蒙本身的意义^①。而这是从史学叙述向哲学概念的过渡工作中无法回避的问题。

二、对康德启蒙观念的哲学分析

启蒙运动的经典出处，那个作为 18 世纪的精神象征被 20 世纪不断间及的定义，当然是康德著名的文章《答复这个问题，什么是启蒙？》（下文简称

^① 舒衡哲是明显的例外。但她只是运用，而无意分析康德的定义。康德支配她到这样一致地步，以至于她断定中国知识分子是以自己的方式提出与回答康德的那个问题的。参见舒衡哲，前揭，第 3-5 页。

为《什么是启蒙?》)^① 它既是 18 世纪那场著名辩论的基础文本之一，也是所谓“18 世纪与 20 世纪”关于启蒙的对话必须回溯的核心文本。^②

康德对此问题的答复简单明了：“启蒙就是人类摆脱自我招致的不成熟状态 (*Aufklaerung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmuendigkeit*)”。这种“自我招致的不成熟”不在于没有理智，而在于不经他人引导就没有勇气去运用理智。因此启蒙的基本诉求就是：“*Sapere aude!* 要有勇气运用你自己的理智！”^③

正如康德在文章开头便强调的那样，这个诉求的关键词，不是“理智” (*Verstand/understanding*)^④，而是勇气 (*Mut*)。对康德而言，勇气这个概念不是随意下的，它有实践哲学及人类学上的确切涵义。勇气不是激情（即使反暴政的激情），不是气质，不是心灵的自然属性，而是“基于原理与德性。理性在这种情况下给予果敢的人以自然有时拒绝给予他的坚强”^⑤。因此，真正的勇气，只是德性的强大，即使在一个天生胆怯者身上，也可以“通过理性唤起”^⑥。康德据此进一步将勇敢 (*Tapferkeit*) 界定为“合法的勇气” (*ge-*

① 本文援引的康德著作，除《纯粹理性批判》直接标出德文 AB 两版标准码外，其他均标出中文译文页码（著作集本亦标卷数），有的地方后附德文本页码（著作集本亦标卷数）。中译文按照不同文章，分别来自以下两个译本：1. 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，1990 年；2. 《康德著作全集》（第六卷、第七卷），李秋零译，中国人民大学出版社（2007、2008 年）。并据以下两种德文本做了校订：*Was ist Aufklaerung? Thesen und Definitionen*, herausgegeben von Ehrhard Bahr, Reclam, Stuttgart, 1996; Immanuel Kant, *Werke in sechs Baenden*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005。中译文多有改动，但不再一一标出。此处参见康德，《回答这个问题：什么是启蒙？》，见康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，1990 年。又，*Was ist Aufklaerung? Thesen und Definitionen*, herausgegeben von Ehrhard Bahr, Reclam, Stuttgart, 1996。

② 参见《启蒙运动与现代性——18 世纪与 20 世纪的对话》，詹姆斯·施密特 (James Schmidt) 编，徐向东等译，上海人民出版社，2005 年。

③ 康德：《历史理性批判文集》，第 23 页。

④ 这个概念是康德理性批判的基本术语之一，一般中译为“知性”。

⑤ 参见康德：《实用人类学》，《康德著作全集》，第七卷，第 251-252 页。

⑥ 同上，第 252 页。

setzmaessiger Mut），必须有充分的“道德上的”理由。^①

这就是说，启蒙主要诉求的，是人的理性与德性。不经他人引导运用理智的前提，是理性的自我唤起。作为进一步论证的结果，在《什么是启蒙？》的下文不远处，康德便将启蒙所需要的东西清楚地表达为“在一切事情上都有公开运用自己理性的自由”。其确切的含义是“任何人作为学者在全部听众面前所能做的那种运用”^②。鉴于他的君主（Frederick II, der Grosse）在科学、艺术甚至立法方面都没有充当臣民监护人的兴趣，康德将启蒙的重点放在了宗教方面。^③

不过，正如康德本人指出的那样，人类的事情，“当我们从整体上对之加以观察，就几乎一切都是悖论”^④。康德关于启蒙的界定和主张之中，也存在着悖论的危险。他那渊博而犀利的批评者哈曼（Johann Georg Hamann,）就发现了其中之一。^⑤但我们的分析很可能会拉长康德启蒙定义中的悖论清单。

康德启蒙论述的关键环节是理性及其公开使用；与之相对的则是自我招致的不成熟（即只有经过他人引导才能运用理智）与理性之私人使用。要理解康德启蒙学说的深意，就必须参考《什么是启蒙？》之外对理性及公开性的限制。

在《世界公民视角下的通史之理念》（下文简称《通史之理念》）这篇文献中，康德对启蒙给出了一个简短的历史哲学的论证。人类的理性倾向于发挥自己的力量，以至于超越人类自然本能的界限。当理性如是发挥其力量时，却并不知道自己计划之界限。作为全人类的能力，这种发挥不能体现在个人身上，而必须体现为一个历史过程。理性的每一次进步，都需要尝试、

① 同上，第 254 页。

② 《历史理性批判文集》，第 24-25 页。

③ 同上，第 29 页。

④ 同上，第 30 页。

⑤ 参见 Johann Georg Hamann, “Brief an Christian Jacob Kraus vom 18. Dezember 1784”，见 *Was ist Auflaerung? Thesen und Definitionen*, herausgegeben von Ehrhard Bahr, Reclam, Stuttgart, 1996, S21。

练习与授课（*Versuche, Uebung und Untericht*），以至于每个世代都要把自己的启蒙流传给下一代，以便理性最终在历史长河中到达其目标。^①

推阐康德的这段论证，可以得到这样的意思——启蒙就是人类的理性发挥自己的力量，而理性绝非仅在某个时代发挥自身的力量。在这个意义上，启蒙包含着世代之间的传承，而并不仅属于某个特定时代。特指意义上的 18 世纪启蒙运动，当属于理性将要达到其全部目的的时代。全部与目的都是呈现在界限上的东西。这个最终的启蒙，其标志应当是：理性开始认识自己的界限。换言之，康德批判哲学本身的出现，将是最终启蒙之标志。

《什么是启蒙？》已精确地定义了启蒙之为启蒙必须克服的东西：自我招致的不成熟。如果说不成熟指不经他人引导就无法运用自己的理智，那么自我招致的不成熟则指，缺乏运用理智的勇气与决心，而非缺乏理智自身。^② 而勇气，作为基于德性的坚强，是被理性激发和唤起的。那么，缺乏勇气——也就是不成熟——正属于发挥理性力量方面的缺陷。在达到其全部目的甚至界限之前，理性既然必须通过世代之间的教化与训练得以传承，那么很显然的是，理性自身是必须被引导的。被启蒙了的成熟状态，换言之，理智之无需被引导，其养成条件正在于，理性必须被他人引导。勇气作为理性之德目，必须被理性所唤起。而能唤起启蒙之勇气的理性，正是被他人所引导的。《什么是启蒙？》之类诉诸他人勇气的作品，其主要动机不正是引导他人的理性吗？

纠缠着康德启蒙论述的首要词语，正是这个“引导”（*Leiten/Leitung*）。^③ 在《什么是启蒙？》之类的刊物评论中，引导这个概念指示着不成熟。但在例如《道德形而上学》这样的实践哲学作品中，引导恰恰充当着成熟的基本条

^① 这个论证参见《世界公民视角下的通史之理念》之第二命题，《历史理性批判文集》，第 4 页。

^② 同上书，第 22 页。

^③ 哈曼找到的那个关键词是“自我招致”，这个概念暗示原罪，可以通向神学语境。“引导”是康德用来界定“自我招致”的词，并且可以通向康德真正的哲学著作。参见 Johann Georg Hamann，前揭，S19。

件。“教师向他的学生的理性询问他要教给学生的东西，如果学生不会回答该问题，教师就提示他（引导他的理性）。”^①

这就是说，启蒙就是引导被启蒙者的理性，以便他的理性唤起其勇气，最终在理智上不再需要被他人引导。那么，被启蒙者在理性上之需要被他人引导，这到底意味着成熟，还是不成熟？换言之，这近乎门德尔松的启蒙论述指出的，启蒙包含着教化（Bildung）。^②“引导理性”所包含的界限与悖论正是教化本身固有的界限与悖论。正如《通史之理念》第二命题的说明中所显示的，理性的发挥需要练习（Uebung）。这个特点与康德理论哲学中的判断力相仿。在《纯粹理性批判》的第二卷，关于先验判断力的导言中，康德以“仅能练习”明确区分了理智（Verstand）与判断力（Urteilskraft）。“虽然理智能用规则来进行教导和配备（Belehrung und Ausruestung），但判断力却是一种特殊的天赋才能，它根本不能被教导（belehrt），而只能被练习（geuebt）。因此判断力也是所谓天赋机智（Mutterwitzes）的特性，它的缺乏不是任何学校（Schule）可以弥补的。”^③

在他关于启蒙任务的所有论说中，康德只是诉诸理性可以被运用、被练习，但从未说过理性可被教导。而在关于德性教育的讨论中，康德把对德性的“教授”和同那种对理智的“教导”做了精细的区别。即使可以谈论对德性的“教授”，其实质内容仍然是“练习”。作为实践理性的产物，德性不能通过纯粹义务的表象来教授（gelehrt），而只能以某种尝试（Versuche）与内心的敌人（无非是来自感性的各种激情与偏向）进行斗争，以斯多亚派禁欲苦行的方式（asketisch）去练习（geuebt）。德性的特征在于，对私意的克服

① 康德：《道德形而上学》之《附释：一部道德问答手册的片段》，《康德著作全集》，第6卷，第490页。体是引用者标的。

② 参见 Moses Mendelsohn, “Ueber die Frage : was heisst aufklaeren?” 见 *Was ist Aufklaerung? Thesen und Definitionen*, herausgegeben von Ehrhard Bahr, Reclam, Stuttgart, 1996, SS2-5。

③ K. R. V., A133/B172。

必须一下子达成，而非渐渐成功。^① 因此这需要事先对理性力量的尝试（versucht）和练习（geuebt）。^② 直到这里我们才发现《通史之理念》中的这个命题——启蒙作为理性的力量必须通过“尝试和练习”才能在世代之间传承——的确切涵义。

综合上引各处文本，可以发现，康德对于理性、德性、勇气之类的东西的教育特征，所做的描述和判断力相同，而不同于理智。换言之，理性只能练习，不能在严格意义上被教导。这些文本甚至诱使我们得出这样的结论，理性既然高度接近判断力而非理智，那么它也许同样属于特殊的天赋才能，并非人人现成拥有，也非学校教育可以弥补。

如果我们综合康德在他处关于理性所做的阐述，那么这个结论也许并不像看上去那么惊人。对于康德哲学而言，纯粹理性与人人拥有理性是两个完全不同层面的事情。严格地说，后者不属于先验哲学，而属于人类学以及关于人这个物种的发展可能的历史哲学。由于后者进一步牵涉关于人的法权、政治、道德与教育问题，必须得到适当的澄清。首先，康德完全承认，人是大地上唯一具有理性的受造物，理性会在人身上充分地发展出来，但他立刻加以限制说，这种充分发挥，“只能是在全物种的身上而不是在每个人的身上”。^③ 康德对此的论证，包含了这样一个关键的环节，即理性必定通过历史中代际的传承、启蒙而发挥。换言之，只要不是人这个物种所需的全部历史中的启蒙完成的时代（即使对他本人的时代，他都曾明言这只是正在启蒙，

① 德性之近于判断力，在其直接性。道德判断力之接近于直感的关系，参见《尼各马可伦理学》，1142a25-30。这种修习与理学传统非常接近。如王阳明所说：“省察克治之功，则无时而可间。如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时，将好色好货好名等私，逐一追究搜寻出来。定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠。一眼看着，一耳听着。才有一念萌动，即与克去。斩钉截铁，不可姑容与他方便。”见陈荣捷撰，《王阳明传习录详注集评》，学生书局，1983年，第75页。

② 参见《道德形而上学》，《康德著作全集》，第6卷，第487页，德文版S617。中译文有改动。

③ 康德：《历史理性批判文集》，前揭，第4页。

而非启蒙完成^①），理性就不可能在每个人身上全部发挥出来。理性对于人决非现成的。对于实践理性或作为其产物的德性而言，情况也是如此。他的多种有关文本都明白展示了这个观点。例如，即使那种“实践的，亦即无条件立法的理性为根源”的“向善的禀赋”，也仍然只是“属于人的本性之可能性”。^②所有的“实践理性的方法论”或者“伦理方法论”之所以必需，实际上都是以这种单纯的可能性为前提的。正如康德本人所云：“德性必须被获得（不是生而具有的）。”^③

我们把这个论点回扣到康德的《通史之理念》，可以发现，恰恰由于理性只是一种决非已经具备，而是应该具备的能力，历史各阶段——包括《什么是启蒙？》所诉诸的那个阶段——的启蒙才是必要的。而这也意味着，在启蒙尚未普遍完成的时代，总有尚未具备理性的人。

显然，这个论点为《什么是启蒙？》带来了麻烦。因为后者既然将那个时代的启蒙的内容表述为“任何人”，在一切事情上，“都有公开运用自己理性的自由”，那么唯一的解释就是，康德在那里认定，人人都已现成地具有了理性（如果允许人们拥有运用自己尚未具备的能力的自由，这就落到尼采的靶子上去了： $Kant = Cant =$ 伪善）。但两个文本的差别与其说由于康德对人类启蒙的一般看法包含着矛盾，不如说是，康德对当时所有人的理性能力的判断，以及对可接受启蒙的公众范围的估计，都达到了十分乐观的程度。如果说这种乐观足以支持某种教育或政治理想的话，那么，对教育和政治实际情况的考察，也能反过来校正这种乐观。

如果启蒙无非是被启蒙者要有勇气去运用自己理智的话，那么这个自己固有的理智是可以通过学习规则——按照《纯粹理性批判》——被教导的，但勇气却是必须被他人引导的理性之产物。引导理性，就是让他不断尝试并

① 同上，第 28 页。着重号是引者加的。

② 康德：《纯然理性界限内的宗教》，见《康德著作全集》，前揭，第六卷，第 27 页。

③ 康德：《道德形而上学》，同上，第 487 页。并参康德，《实践理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2003 年，第 205 页。

且练习，以便可以唤起其力量去克服激情与倾向。但理性自身是有历史界限的。并且，同判断力一样，理性作为必须被练习的东西是天赋才能，并非人人具有。于是，康德的启蒙论述说不得不迫于某种内在的压力被调整为：部分人可以在理性上被他人引导，以便在理智上不被引导。同样，理性拥有者的范围将导致公开性之界限。康德不得不从《什么是启蒙？》中的立场——任何人作为学者在全部公众面前运用理性——进行有步骤的退缩。

这个退缩的重要步骤是对公众进行的区分，特别是把学者区分出来。这个区分的内在理由既是拥有理性的能力，也是所处的共同体的类型。在 1793 年的《论俗语：这在理论上可能是正确的，但在实践上是行不通的》中，康德已区分了这样几类人：私人（Privatmann）同时也是业务员（Geschaeftsmann）、国家人（Staatsmann）、世界人或者世界公民一般（Weltmann oder Weltbuerger ueberhaupt）与学院人（Schulmann）。与那些从世界公民的立场出发的作品不同，这篇论文明显以学院人的身份考察了包括世界公民在内的前三种立场。^① 这篇论文表明，康德开始通过与公众、业务员以及随后的人民和“高级学科”的不断区别，强化了哲学家的自觉。这个自觉在 1798 年的《系科之争》中，达到了这样尖锐的程度，以至于哲人会发现，在业务员、高级学科、政府与人民构成的场域之间，《什么是启蒙？》所断然表达的启蒙使命，变得含混可疑起来。

《系科之争》进一步强化并且界定了《论俗语》中对泛泛所谓公众与学者所做的区分，正是这些区分导致康德做出了对 80 年代启蒙立场的最强限制。《什么是启蒙？》区分了理性的私下使用与公开使用。而《系科之争》在进一步界定私下与公开的同时，更将理性严格地限制在哲学学科之内。一般私人必定同时兼任“业务员”，一方面受过那些以实用为目的的高级学科（神学、法学与医学）的教育，但又并非从业人员，而是拥有职位的 Beamten（例如教士、法官与医生）；另一方面，当他们直接面对人民（Volk），因而在对

^① 参见康德，*Werke*, BDVI, S130 并 S280。在此就清楚了，《世界公民视角下的通史之理念》的这个“世界公民视角”的局限性何在。

其学问做公开使用时，为避免成为宣传鼓动家（Propagande），必须同时接受学科和政府的限制。人民只愿意受到这些业务员而非真正的学者的“引导”（这个概念的再次出现，无非意味着启蒙的真正界限在于人民）。^① 这是人民的本性决定的。按照康德，自由仅仅存在于理性之中，自然之中无自由。但“人民不是把他们的最高福祉设定在自由中，而是设定在自己的自然目的之中”^②，也就是高级学科关注的三件事：死后的永生（神学之事）、生前的财产与权利（法学之事）与肉体的安康（医学之事）。这一切的结论是：既然人民决非理性的动物，那么监督业务员们的只能是高级学科。作为政府的职员，业务员们不被允许像哲学家那样公开运用自己的理性。其背后隐含的更重要观点是，虽在其争辩中仍要依据理性的规范，但高级学科本身最终依据的不是理性，而是各种经书与制度的权威。^③ 与哲学以真理为自己的目的不同，高级学科的目的仅仅是有用性。^④ 所谓哲学与其他学科的系科之争，其实就是对权威之信服与理性之自由的争论。对这个在某种程度上让人回想起柏拉图所谓诗与哲学之争^⑤的“系科之争”，康德的裁决是，把权威的留给权威，把自由的还给自由。各高级学科处在恺撒与自由之间。它们面对这两类共同体，一面是公民共同体，在其中它们必须面对政府的核准；另一面则是人民对之毫无兴趣的学术共同体，在其中各高级学科——既然它们在公民共同体中为政府辩护——必须接受哲学的质询。哲学是学术议会唯一的反对派。哲学通过质询高级学科，来纠正与引导政府。唯一保有公开使用理性之自由的学科——哲学——也是唯一有权批评权威的学科：“对于学术共同体来说，大学里必须还有一个学科，它就自己的学说而已独立于政府的命令……在这

① 参见康德：《系科之争》，见《康德著作全集》，第7卷，第28页。

② 同上，第26页，并BDVI，S293。

③ 同上，第18页。

④ 同上，第24页。

⑤ 参见 Plato's *Republic*, Book X, 607 B-C2, 见Plato, *Completed Works*, ed by J. M. Cooper, Hackett Publishing Company, 1997, P1211。

里理性必须有权公开说话。”^① 哲学，也只有哲学，仅仅服从理性的立法而非政府的立法。^②

《什么是启蒙?》将启蒙的使命表述为：“在一切事情上都有公开运用自己理性的自由”，也就是“任何人作为学者在全部听众面前所能做的那种运用”。综上所述，《系科之争》显然从两方面限制甚至改变了这一使命。

第一，任何人成为学者的抽象可能性被放弃了。康德为此区分了人民、业务人员、高级学科的学者与哲学家。《系科之争》的前言和第一篇完全建立在人民非但无法成为学者，并且按其本性拒绝被学者所引导的前提上。甚至高级学科的“学者”，也无法彻底地运用理性，而是必须依赖经书的权威。

其次，全部听众这个意义上的公众被区分为两种共同体。《系科之争》对启蒙使命的最大限制乃至颠覆在于，实际上认为只有在学院人组成的学术共同体中才可能、才可以公开使用理性。人民只受各高级学科的“业务人员”（还不是这些学科的学者）的引导，并不关心自由。哲学家并不面对人民。他们只需要在学术共同体中审核高级学科即可。这就是启蒙口号中所剩余的那点“公开使用理性的自由”。康德劝喻说，政府为了自身的利益，应该尊重这种自由。

在这两点限制的背后，康德所做的真正改动，是对经验主体拥有理性能力的限制。自由是理性自身所固有的，但理性并非所有的作为历史主体的人群所固有的。这几乎是一种历史理性批判式的结论，但却只是以经验的方式，而非先验的批判方式达到的。

理性与自由仅仅属于哲学这一“低级学科”。在对启蒙理想的限制背后，康德想要检讨的是理性同人性、共同体以及人类历史的复杂关系。这正是批判哲学本身的任务所在。在启蒙论述中，康德通过研究哲学本身在共同体中的位置与任务，来为理性划界。其启蒙论述的摇摆、矛盾均与哲学在学院、人民与政府之间的复杂定位有关。构成《系科之争》的三篇撰写于不同时间

① 康德：《系科之争》，见《康德著作全集》，第7卷，第14-15页。

② 同上，第23页。

的文章，显示了康德为哲学定位的困难。

在哲学与人民的关系上，康德一方面指出人民按其本性并不在乎哲学、理性与自由，而只在意有用的各高级学科。另一方面，在同一著作的不同上下文里，康德又坚持认为，只要应该把对国家的义务与自然权利教给人民（这也就是所谓的人民启蒙），那么这样启蒙者就只应该是自由的权利教师，也就是哲学家。^① 无疑，自然权利在这里被诉诸人民的可被教导的理性。或者反过来说也一样，人民理性之被假设，是因为必须教导自然权利。人民无疑被赋予了实然与应然的双重含义。

同样，在与政府的关系上，康德一方面提醒政治权力（无论掌握在国王手中还是“国王般的人民”手中）听从哲学家的劝告，以至于他在《论永久和平》中要准备一个秘密条款为这种咨询背书；另一方面又警告说，不要期待国王成为哲学家或哲学家成为国王，因为“掌握权力会不可避免地败坏理性的自由判断”^②。如果说康德在克制哲学家的政治欲望时表现了批判哲学家特有的清醒的话，那么他在说服主权者——君主或者人民——听从哲学家劝告的时候，却更多透露了启蒙哲人越出人性界限的理想主义。面对这个明显指涉《理想国》的段落，我们愿意引用柏拉图笔下青年人回答苏格拉底的话来代替人民回敬康德，“【对苏格拉底一类哲学家的劝告】我们是不会听从的”^③。

既然知识理想的可能性必须以对理性的批判来判定，那么政治理想的可能性难道不应该对政治主体拥有理性的能力的批判来判定？和唯理主义形而上学相应，越界的启蒙哲学实际上是政治上的独断论和理想主义，是越过政治主体理性能力界限所导致的政治形而上学。康德在哲学和政治关系上的犹疑不定，源于他仅仅批判了理性，而在对政治中的人性充满睿智洞察的同时，对人性与历史中那些理性的对立方——权威、权力、命令、人民、英雄的激

① 康德：《系科之争》，见《康德著作全集》，第7卷，第86页。

② 康德：《历史理性批判文集》，第129页。

③ 参见 Plato, *Republic*, 327c14, 见 Plato, *Completed Works*, ed by J. M. Cooper, Hackett Publishing Company, 1997, P973。

情与野心、道德哲学上的情感与任意等等——与理性的关系缺乏批判性的反思。这正是黑格尔突破先验哲学的出发点之一。

无论如何，在康德对哲学家的基本处境考虑更多的时候，他也就不得不面对柏拉图政治哲学的基本问题，即如何在哲学之理性与律法之权威之间安顿哲学研究必需的自由，同时并不破坏公民共同体的基础。在柏拉图那里，后者并非基于理性的自由，而是对欲望和意气（*thumos*）的节制（*sophrosyne/moderation*）。

当康德试图追随整个18世纪的启蒙运动主流，试图以自然权利去启蒙人民，因而不得不诉诸人民的理性的时候，在他那里其实就取消了公民共同体与学术共同体的界限。当康德清醒地意识到哲学家与人民本性的巨大差异时（人民绝不可能成为哲学家那样仅仅听从理性的人，这才是各高等学科的存在理由），他就把启蒙哲学限制到了接近古典政治哲学的地步，倾向于将理性与自由仅保留在哲学家们的共同体。决定康德最终取舍去就的、把康德与古典政治哲学最终区别开来的，是他对公民共同体的认识。只要他完全保留理性、公意（普遍意志）、自由与立法之间的本质关系，把国家正当性的基础建立在公意、自然权利换言之人民主权之上，那么他最终会摆向启蒙哲学一边。康德的矛盾，可以说是一位深刻的现代哲学家在其全部探索的极限处必定表现出来的古今之争。这是启蒙在理性这个古老概念与人民这个现代哲学为政治谋求的基石性概念之间产生的张力所造成的。单从哲学方面看，这也可以说是理性观本身的复杂性所致。

对康德启蒙论述的复杂性的认识迫使我们必须从头认识启蒙本身的复杂性。在西方哲学的脉络中，如上文已经显示的，启蒙是在古今哲学的张力中显示其复杂性的。而对于本文的任务来说，必须进一步反思中国思想传统与启蒙的关系，而这必须在中西思想之间更为纠结的关系中工作。所有援引或运用康德来界定、描述与解释所谓中国启蒙的思想史工作之所以最终失败，其直接缘由固然在于未能注意到康德启蒙论述的复杂性，而其真正的哲学关键，在于对启蒙背后的理性观之复杂性估计不足。

三、儒家与启蒙运动的理性观及其对启蒙的不同态度

我们依据第二部分所检讨的康德之启蒙论述，回过头来考察文章第一部分引出的问题：中国古典思想与启蒙之关系。朱谦之同样沿用了康德对启蒙运动的叙述：既用理性去界定启蒙，也将启蒙的重点放在宗教方面。^① 接着他做了一个史学的追问：这个理性时代是哪里来的？是从中国来的还是从希腊来的呢？朱对此的回答是，部分是从中国来的。作为对此观点的唯一的哲学史（而不是文化交流史）的论证，他援引了黑格尔《历史哲学》的说法，即中国人承认的基本原则其实就是理性，无非名字叫作“道”。^②

朱谦之的这套论证有部分的正确。启蒙哲人及其 17 世纪的先驱者之中，的确表现出对理学的热情、兴趣和吸收。而理学传统之所以有如此强烈的魅力，与其对“理性”的主张与修习，^③ 以及所认知、存养的天理的非人格神特性有关。

不过，朱的论证仍有本质性的偏差。然而，这一偏差并不代表他的个人缺陷，而是中西文化交涉时的必然差异与错位的表征。这个偏差本身是讨论中西文化对启蒙态度同异的最切近入口。

首先，欧洲启蒙运动从耶稣会士和早期的汉学家们那里了解的理学，其转释是片面的、有偏差的。导致耶稣会产生激烈争论的那个问题——理学是否不像原始儒家那样更接近于基督教教义、更能容纳基督教神学的上帝观念——本身就是一个基于理学与原始儒家的所谓对立而产生的伪问题。启蒙运

① 参见朱谦之：《中国哲学对欧洲的影响》，第 88-192 页。参见康德：《历史理性批判文集》，第 29 页。

② 参见朱谦之，同上，第 194 页。黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海书店出版社，1999 年，第 141 页。

③ 事实上 Reason/Vernunft 的中文译名可以说完全来自理学传统，自其被转译为中文之始，即带出了此原文不具的丰富的理学意味。理学（最好不要从其一般的英文译名“新儒学”去理解）的名称已经显示了“理性”。

动从耶稣会士那里沿袭了这个误解，把理学与原始儒家之间这个被臆造的对立理解为哲学与基督教神学之间的对立，从而完全从哲学及自然法传统去理解理学，把理学之“性”、“理”，与欧洲哲学的自然理性等同起来。而朱谦之非但没有去辨析与破除这个误解，而是简单地满足于找出那些基于这种误解的“影响”。

其次，黑格尔本人在道与理性之间做了等同，其范围比朱谦之所引述的汉学家们注重的理学为宽。黑格尔在《历史哲学》中所谈及的理性，虽然和康德以及启蒙哲学使用了同一个术语，却被赋予了不同的含义。这并不是说黑格尔谈论的是完全不同的概念，而是说，他在精神现象学与精神哲学的体系环节中，对理性有了更深刻、更具历史纵深的看法。宋明理学与德国观念论、启蒙哲学乃至唯理主义哲学之间都可作对比^①，然而不可简单等同与比附。因此，用黑格尔的理性观来充当中西思想影响启蒙的证据，是不适当的。

因而，朱谦之的史学叙述一方面牺牲了西方“理性”概念的丰富、复杂与内在变化，另一方面和黑格尔一样，消除了中西理性概念之间的微妙而重大的差别。这两个方面之间存在着深刻的一致性。对朱谦之而言，理性观没有什么古今中西的差异。而对黑格尔来说，中西（也包括其他各文明传统之间的）理性观的差异是不存在的，世界历史是同一个理性的内在发展。但西方理性观内部的古今差异之会通整合，则是黑格尔工作的重心所在。对我们来说，重要的是，黑格尔对康德理性观所做批判性推进的工作，乃至他会通过西方古今理性观的工作，可以对我们区分—会通中西理性观的任务提供方法论上的启示。

黑格尔有时虽然将康德哲学视为“在理论方面对启蒙运动的系统陈述”^②，但在更多的情形下，在黑格尔那里，康德哲学代表了德意志精神对法国启蒙的超越。例如，《精神现象学》中，启蒙之后的环节即被安排为道德的

① 可以参见中国哲学家在这方面的工作。例如，贺麟：《朱熹与黑格尔太极说之比较观》，见《贺麟选集》，吉林人民出版社，2005年，第214-222页。又庞景仁：《马勒伯朗士的“神”的观念与朱熹的“理”的观念》，商务印书馆，2005年。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》，贺麟、王太庆译，商务印书馆，1983年，第258页。

世界观。不过，作为康德道德哲学基础的理性概念，与作为启蒙乃至革命的政治哲学基础的理性概念，仍有相通之处。在黑格尔看来，启蒙无非就是认识到那些建立在理性之上的各种自然规律与法权的正当性。自阿那克萨哥拉发现理性（*nous*）统治着世界以来，理性第一次照亮了精神的现实也就是人类的历史领域。^① 同时，启蒙运动的理性处于抽象普遍性的阶段。它一方面——正如康德的理性学说表明的——提出了无条件的（无限的）理念的能力，另一方面又把合法的认识限于理智即有限者的领域之内。对于那个无限者，启蒙的消极一面将之仅限制在信仰（*Glauben*）的领域，而启蒙的积极一面则是用见解（*Gesinnung/Inclination*）^② 去衡量一切，特别是信仰，以至于把绝对理念的一切规定性都理解为一种有限性^③，并以“有用性”为自己的基本概念^④。启蒙与宗教传统的斗争在《精神现象学》中被黑格尔把握为见解与信仰的斗争，或者不如说是合法的理智与不合法地拥有无限对象的理性的斗争。

而在康德那里，理性只是提出而并无能力认识无限理念，以至于只能将之作为实践理性以及反思的判断力不得不设定的目的与义务，作为道德行为和人类历史意义的必要前提。康德哲学并非充斥着对见解的论证，而是也给信仰保留了位置。但既然理性的事物，即使在康德那里，也仅仅保留在与知识或者见解对立的信仰之中，那就可以支持黑格尔在纯粹哲学上对康德及启蒙理性观的批评：这个理性是局限在有限与无限的抽象对立之中的。其自身既与理智对立，则亦在理论哲学上陷入物自身与自我意识的对立、直观与思维的对立，在道德哲学上陷入实践理性与情感、实然与应然、自然与自由的对立，在思辨哲学上陷入内在与超越的对立，在神学（对上帝存在的本体论证明）上陷入存在与概念的对立。所有这些二元论的根源在于对理性及其无

① 参见黑格尔：《历史哲学》，第 453、459 页。

② 《精神现象学》中译本翻译为“识见”，《历史哲学》中译本则翻译为“意见”。参见黑格尔《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆，1997 年，第 71-97 页。

③ 参见《精神现象学》下卷，第 96 页。

④ 参见《精神现象学》下卷，第 97 页。注意“有用性”是被康德判给“诸高级学科”而非哲学的目的。

限性的抽象理解。按照黑格尔，无限不可与有限仅仅对立，否则它就是被有限所限制的又一个有限而已。

康德虽然为人所能及的（理性的）无限性留下了道德的出路。但这个道德是建立在意志听从理性之自由，而不陷入被自然因果性决定的情感经验的基础上的。因此作为康德道德世界观的意志之自由，与导致革命恐怖的绝对自由，两者都源于理性之抽象性。虽然绝对自由与恐怖在《精神现象学》中位于“道德世界观”之前的环节，但革命家基于德性原则对人民公敌的政治处决与实践理性基于范畴命令对自然情感的压抑具有深刻的一致性。这种一致性或许正是《精神现象学》令人吃惊地用革命恐怖来结束启蒙这章的苦心所在。^① 从哲学上说，康德的实践哲学和法国革命一样源于启蒙理性之抽象性。这种抽象理性所必然导致的二元对立既是道德实践之基础，也是革命的正当性之基础。也就是说，理性、德性、无限性与自由只是消极的，只体现对自然以及任何非理想成分的否定。对物自身认识之不可能，正通于情感、欲望、罪孽、迷信、暴政与旧制度、旧文化之不应当。

和从德国观念论到现象学运动这一时期的不少哲学家一样，黑格尔的所有努力都意在克服康德理性观必然导致的这种对立。但黑格尔的独有方式是辩证法，即在思维中对概念矛盾之真理性的承认和运用。虽然这与其他一些从直觉——无论谢林或牟宗三的智的直觉还是胡塞尔或舍勒的本质直觉——出发的传统只是在进路上有所区别，但也表明了黑格尔的理性观是以概念思维（即使不依赖普通逻辑）为本的。这不无西方哲学古代传统的渊源，也有现代哲学的改造。

黑格尔的理性概念可以追溯到阿那克萨哥拉的 *nous*（中文音译为努斯）^②。虽然黑格尔在《精神现象学》中把理性置于精神之前的一个环节，同

^① 参见詹姆斯·施密特（James Schmidt）的导论，见《启蒙运动与现代性——18世纪与20世纪的对话》，詹姆斯·施密特编，徐向东等译，上海人民出版社，2005年，第21页。

^② 例如，参见黑格尔，《小逻辑》（《哲学全书版逻辑学》），贺麟译，商务印书馆，1994年，第80-81页。又参见《历史哲学》，前揭，第11-12页。

时将启蒙安置在精神这个部分之中，但在黑格尔对启蒙时代的历史哲学叙述中，仍然以 **nous** 为关键词且将之翻译为理性。^① 现代理性概念那些在启蒙、康德与黑格尔之间的多重含义，在很大程度上起源于努斯概念本身在希腊哲学内部开辟的多重问题视野、不同进路及其之间的张力。黑格尔甚至用不同的译名呈现出这种张力。^②

首先，努斯概念之内有直觉与思维的张力。努斯的一个重要的动词形态 **noein** 一般被译解为“思维”。^③ 这虽属于巴门尼德残篇，但可以确认，柏拉图特别是亚里士多德是把 **noein/noesis** 与努斯统一起来，作为其哲学的主干概念加以运用的。但即使亚里士多德本人，虽然在《形而上学》之中用思想自身的努斯去解释作为第一本体的神^④，却仍然在《尼各马科伦理学》中更多地偏向了直觉^⑤。努斯的直觉含义，在后世所谓智的直觉（*intellectual intuition*）这个术语中仍然保留着。

其次，既然努斯有可能陷入直接认识与间接认识的紧张之中，它也就与逻各斯（**logos**）概念产生了相应的纠缠。虽然逻各斯也可以被翻译为理性，但它比起努斯更多地与间接认识相关，例如主张绝对理念之直接同一性的谢林诉诸智性直观，而也重视间接性的黑格尔则把对理念的认识称为逻辑学。

第三，努斯与努斯所朝向的理念——特别是善之理念——的不同关系是理解努斯-理性传统之内部张力的关键。柏拉图笔下的苏格拉底批评说，阿那克萨戈拉的努斯概念缺乏与善及形式（理念）产生关系的维度。而努斯之发挥作用只在于努斯对善以及相应理念的断定。^⑥ 与这个批判相应，他构造了一

① 参见黑格尔，《历史哲学》，同上。

② 除译为“理性”外，黑格尔还曾将之译解为“精神”，如《小逻辑》，前揭，页48。或译解为“心灵”、“思想”，《逻辑学》，上卷，杨一之译，商务印书馆，1982年，页31。

③ 例如从巴门尼德开始，运用 **noein**（思维）这个概念。参见，H. Diels (ed.), revised by W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1961, 第一卷, S238。

④ 参见亚里士多德，《形而上学》，1072b18-30。

⑤ 参见亚里士多德，《尼各马科伦理学》，第六卷，1140b35-1141a7，又 1142a25-30。

⑥ 参见柏拉图，《菲多》（*Phaedon*），99A-D。

个善统摄努斯以及其他理念的本体-认识图景。^① 在这个以眼睛与日光为隐喻的图景中，努斯对善本身的认识方式和对其他理念的认识是不同的。前者更偏于黑格尔批评的智的直觉^②，后者更偏于思维。

第四，更重要的是，无论努斯或者欲望——这对应着康德式实践理性及其对立面（作为质料的情感）都以某种美善为目的，无非或以现象之美善或以真实的美善。在提出形式-质料这个对立的亚里士多德本人那里，却从不用这对对立概念去思考努斯或欲望。与康德相反，道德德性并不存在于与同情感（pathos）、欲望漠然无涉的纯粹努斯或逻各斯之内，而是存在于情感与欲望的尺度之中，这个尺度（中道）是由实践的逻各斯提供的。这就是说，在亚里士多德那里，除宇宙之努斯与善等同外，人类灵魂内的努斯必定指向善，而此善亦非脱离质料而在的“分离的理念”。

第五，在对美善的指向中，理性认识与意见拥有共同的前提。意见的总和就是传统，在古人那里被集中表述为诗。哲学与诗之争就是认识与意见或理性与传统之爭的另一种表达。可以说，理性与传统的关系这个启蒙哲学的难题在古希腊人那里就已被严肃地思考过了。柏拉图的直线比喻以及对诗的批评，只是他应对此问题的面相之一。即使在他的最好政体中，哲人王也必须借助诗歌进行教育，则体现了柏拉图的另一面相。好公民不是由哲学教育的，而是应该由正确的意见教育的。^③ 亚里士多德则认为诗人与哲人探究的都是神，无非诗人因为律法的关系，将神表象成人格化的。^④ 在这个问题上，启蒙哲学反而接近于瓦解一切城邦意见的智者（sophists），而启蒙之后的哲学，例如黑格尔，接近于亚里士多德。要之，理性与传统的关系，在启蒙哲学那

① 参见柏拉图，《理想国》（*Republic*），507D-509E。

② 黑格尔对谢林的批评也适用于日喻，纯粹的光明就是纯粹的黑暗。参见黑格尔：《逻辑学》，上卷，商务印书馆，1982年，杨一之译，第83页。同参《精神现象学》，前揭，上卷，第10-13页。对无差别的同一的认识（直觉）必然过渡到对差别的认识（具体思维的开端）。

③ 参见柏拉图《理想国》第二到第四卷。

④ 参见亚里士多德：《形而上学》，1074b1-14。

里达到了古代以来最尖锐的冲突。启蒙哲学本身最重要的意义并不在于主张理性，反而在于通过这种有针对性的主张，重新进入了理性与传统或诗与哲学之争这个古老的、唯一的政治哲学基本问题。

综合上述数点，可以发现，古希腊哲学理性观与康德-启蒙理性观的明显差异主要在于：理性存在于和理念（善）的活生生的关系之内，而非处于彼此的抽象对立之中。努斯（理性）与情感的关系也以某种方式归属于这种关系。亚里士多德对情感和欲望的肯定并不带有黑格尔那样强烈的理性神义论色彩^①，但他显然更未赋予它们与理性对峙的二元论地位。

第六，理性与自然以及历史的关系在古今差别的背景下具有多重含义。在柏拉图与亚里士多德的宇宙图景中，努斯-理性是根本原因（动力因）。黑格尔在继承这个学说的同时，将理性的统治范围扩大到了历史领域。无论自然还是历史，在黑格尔那里都是作为理性之自我意识的环节出现的。对于自我意识哲学来说，理性是动力因与目的因的统一。对于古代哲学，黑格尔在自然哲学上表现了他的继承（将目的论直接引入对宇宙的解释）；另一方面，在历史哲学中则更多地表现对基督教传统的希腊哲学式转化^②。在康德那里，情况有很大不同。为自然界立法的是理智（更接近亚里士多德的形式因）而非有目的论色彩的理性。理性本身确实是历史的目的，但后者之于理性，正如自由之于实践理性一样，只是一个必要的设定。换言之，康德实际上把努斯从自然体系彻底驱逐出去了，只允许它进入道德领域。仅仅在这一点上，康德反而更接近于苏格拉底的兴趣。只是，他通过一个关键的手术，切断了理性与善之间的本质性的共存关系。

理性在思维、直觉、情感、欲望、实践、技艺、自然运动之中全都必定指向善，这正是古代哲学理性观的血脉所在。至于理性和善自身是否可以在最高沉思中统一起来，也就是柏拉图与亚里士多德的差别，这相对而言是次

① 将情感、欲望、野心视为理性本身的工具。参见黑格尔：《历史哲学》，前揭，第13-38页。

② 关于历史意识的圣经起源，参见卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史》，北京三联书店，2002年。

要的问题。

因此，第七，理性与上帝的关系问题其症结在于，理性是否可以取消或替代上帝。如果不是，那么理性对于上帝是否可以认识，或只是将上帝作为道德价值和历史意义的前提？在柏拉图那里有对神的多重理解，造物者意义上的神只相当于理性。^①而超越努斯与理念的“善”才是基督教神学的灵感来源。善同样被亚里士多德当作神的同义语，但对他而言，努斯（理性）和善因而和神最终是同一的。神就是对自身的思想，也就是思想思想的思想。因而亚里士多德之第一哲学虽然隐含了理性对上帝的取代，但由于保持着宇宙的终极目的，所以这种取代并不必然通向启蒙所导致的无神论哲学。

与之不同，启蒙哲学的理性在自然领域指向内在的、现象界的事物（在这个领域之内的启蒙理性只相当于康德哲学的理智），在实践领域——经过卢梭与康德的发扬——则成为法与道德的基础。但关于上帝的事情，启蒙哲学放弃了对其认知合法性的信任。理性与上帝的关系受到了极大的挑战。要么干脆像激进的唯物主义者那样完全走向无神论与机械论，要么像卢梭那样将之委托给宗教情感，要么诉诸某种神秘的直观——虽然这种直观与直觉意义上的理性之间并非毫不相涉及。要么像康德那样，将上帝降为实践理性本身的必要设定之一。在古代人那里与理性具有不可分割关系的善或神，其地位被自由代替了。所有这些可能都认为理性无法认识上帝。理性是人的真实的，甚至本质性的能力。上帝被人的能力所衡量与表象。和希腊哲学与神同在的理性相比，启蒙的理性就是这样一种理性，上帝在它的王国里隐退为一个也许是必要的幻影，至于其他，唯余人及自然而矣。

因此，最后，理性与人。理性被启蒙运动的主流认定为人的本质能力，凭此能力人才能通过立法构造政治共同体，并依据道德和法律在其中生活。这就是说，一方面，至少可能进入政治社会的每个人都已被设定有能力平等地拥有理性——通过教化实现这种能力，就被称为启蒙。另一方面，这种能力与人性的其他方面相比又是不平等的。古代灵魂学说将情感与欲望视为可

^① 参见柏拉图：《蒂迈欧》（*Timaeus*），27C-31B。

以听从理性的部分，是好公民的道德德性之基础。因此灵魂中的这些非理性部分与理性之间的关系是年轻人对父亲和教师的关系。^① 相反，在启蒙理性看来，德性的基础仅仅在于全然不受这些非理性部分（卢梭与康德将之称为个别的意志、私意。它们与德性拥有全然异质的起源）的任何影响。与古代相比，这些感性质料与理性之间的关系就是奴隶或敌人与主人的关系。换言之，启蒙运动的基于理性的平等是以理性与感性之间这个被激进化到奴役程度的不平等为前提的。康德道德哲学中派给情感的地位是亚里士多德留给身体这个必须被专制地统治的东西的。^②

以上是西方哲学理性观古今之变的一些面相。这些面相将帮助我们检讨儒家的理性观以及中国式启蒙。

“理性”（这里指用来翻译 Vernunft/reason 的中文固有概念）早就在儒家与佛家典籍中出现了。程伊川有一段著名的话：

性即理也，所谓理性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀乐未发，何尝不善？发而中节，则无往而不善。^③

与此相应，伊川另有一段论“心”的话值得对照：

问心有善恶否？曰，在天为命，在物为理，在人为性，主于身为心。其实一也。心本善，发于思虑则有善有不善。^④

① 参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1102b1-1103a10。

② 参见亚里士多德，《政治学》，1254b2-10。

③ 《河南程氏遗书第二十二上》，见《二程集》，中华书局，2004年，上册，第292页。此标点本断句作“所谓理，性是也”，误。“理性”二字之不可断，见陈荣捷，《近思录详注集评》，华东师范大学出版社，2007年，页29，注1。该注并引证市川安司，说明佛教外之中国典籍常有“理性”之语。又钱穆、唐君毅等引文中均用“理性”一词而不中断。参见钱穆：《中国学术思想史论丛》，安徽教育出版社，2004年，卷五，第230页。并参唐君毅，《中国哲学原论·原性篇》，中国社会科学出版社，2005年，第229页。

④ 《河南程氏遗书第十八》，见《二程集》，中华书局，2004年，上册，第204页。

综观这两条，可以发现理学理性观在其源头上的几点重要意涵。第一，理性与心实通，必指向善。第二，心或理性指向善的方式首先是喜怒哀乐，也就是情感；其次才是思虑。心之本体或者理性（《中庸》所谓“中”）只是用情感来界定的（诸情感之未发）。第三，善恶起于情感思虑之所发，中节（达到尺度）即善，否则恶。第四，非独人性如此，天命、物理均是如此。宇宙之本体（天命）发生作用的方式，与人之心性以情感指向善的方式是同样的。第五，正因为人之心性原本以情感发生作用，而情感的实质是感应与相通，故人因其理性与天地万物同其一体，“其情无所不到”。^①

由于人性发生作用、与宇宙及他人相通的方式是情感。而仁之意涵有关乎痛痒、明觉相通之意，仁者亦爱人，故在理学传统中，此理性或心性亦可训之为仁。但仁本是一个德目，既与智、礼、义等并列；又容易与情感（爱）混同，而丧失其本体地位。故以仁训理性，受到理学家的反复辨析。

首先，理性或仁作为本体虽藉情感确认与体会，但它本身自是本体而非作用。伊川说：“爱自是情，仁自是性，岂可专以爱为仁？”又说：“心譬如谷种。生之性，便是仁。阳气发处，乃情也。”^②对性与情的这个差别，张横渠则统一在心之下，故曰“心统性情者也”^③，又“合性与知觉，而有心之名”^④。两者相勘，可推出情（情感）与觉（知觉或直觉）有密切的关系。正如仁中有爱，因而易与情感相紊一样，仁中亦有觉，因而易与直觉相紊。对此，朱子严格划界说：“仁固有知觉，唤知觉做仁却不得。”^⑤又说：“仁自是爱之体，觉自是智之用。本不相同，但仁包四德。苟仁矣，安有不觉者乎？”^⑥然

① 梁漱溟：《中国文化要义》，参见《梁漱溟全集》，山东人民出版社，2005年，第三卷，第135页。

② 《二程遗书卷十八》，参前揭，第184页。

③ 《张载集·性理拾遗》，《张载集》，中华书局，2006年，第374页。

④ 《正蒙·太和篇第一》，同上，第9页。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》，中华书局，1999年，第一册，第118页。

⑥ 同上。

而，朱子的这个分疏是将直觉在严格意义上划给了智而非仁。换言之朱子并未将像张横渠的学说暗示的那样直接将觉与情感打通，而是借助仁对智的统摄来吸收直觉。这就产生了进一步的结果——

其次，在统摄智、礼、义诸德目这意义上的仁，通乎理性，而兼有智觉、情感之用。而依照上引伊川语，理性同样有思虑中节达善之用。思虑和直觉是有差别的。思虑之中节，即止于天理之谓。宋儒论心，是合性理与直觉而言。但明儒则从自己的心学进路中，将心更多地与直觉沟通起来，以至于黄宗羲要把觉理之别作为儒学的根本性问题提出。^① 这对在宋儒那里并未破裂的概念，也是标志出现代新儒学分野的地标性问题。^② 这一点变化和西方理性观的古今之变有类似之处。

其三，理性并不低于天命，而是和后者统一的。心虽只是人身之主，但心中包摄性（理性），故充分实现此与天共有之理性（尽性）即可认识天乃至与天同体。张横渠据此提出其“大心”之说云：“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外……圣人尽性……其视天下无一物非我……天大无外，故有外之心不足以合天心。”^③ 尽性才能将人心实现为天心。这样无外的心性，显然和黑格尔意义上主体-实体统一的绝对精神是相通的。差别在于，黑格尔是通过批评谢林的直觉学说，转而依赖概念思维打倒这种统一的。同时，理学中明心见性的直觉——特别是心学传统——也与谢林式同一哲学的神秘直

① 参见黄宗羲：《明儒学案·姚江学案》，《黄宗羲全集》，浙江古籍出版社，1985年，第7册，第202页。

② 冯友兰对现代新儒学中的两派——新心学与新理学之衡定，即依直觉与思维（分析概念）为标准。参见冯友兰：《中国现代哲学史》，广东人民出版社，1999年，第244-245页。以直觉为心学之准衡，于现代哲学中是来自梁漱溟。直觉说，是梁漱溟早期文化哲学的基本框架。见氏著：《东西文化及其哲学》，见《梁漱溟全集》，山东人民出版社，2005年，第一卷，第399、453、485页。贺麟很早注意到梁漱溟直觉说对于宋明理学的意义，并曾以之与冯友兰对勘。见贺麟：《宋儒的思想方法》，见氏著《近代唯心论简释》，商务印书馆，2005年，第78-82、94页。只是梁漱溟晚年将直觉之意调整收入理性概念之内，则非冯、贺二人所知了。

③ 张载：《正蒙·大心篇第七》，《张载集》，前揭，第24页。

觉有重要的差别。心学的直觉正是通过情感之内的仁通原理达到的物我冥契、万物一体、天圣合一。^①

撇开理学传统内部精微的辨析与分歧不论，大体可以断定，宋明儒学的理性观是至大无外之绝对，其用兼具直觉、思虑和情感。无论直觉、思虑和情感，均指向善。在心学色彩浓厚的理学派别那里，直觉属于仁通，而仁通更多地从情感（例如恻隐之心）那里汲取唯一的原始动力。

在中国现代哲学家当中，对宋明理学之理性观贡献了最重要现代诠释，并将之放在与西方理性观之间的关系中重新进行把握的，首属梁漱溟。其他重要的中国现代哲学家，例如冯友兰和贺麟，他们接续传统、应对西方的所有工作之所以能够发端的、最有成效的问题意识都是从梁漱溟出发的。^②

梁漱溟首先自觉区分了理性与理智。这是西方哲学进入中国思想界之后的成果。传统的宋明儒学没有，也不需要这样的明显区分。理性与理智的区分，虽也可追溯到古代西方哲学，但在现代哲学中，最重要的出处正是康德哲学。梁漱溟对这对概念的区别，虽非直接来自康德，但确与当时中国思想界所受之西学影响密切相关。^③ 但梁漱溟工作的卓越之处在于，同时调整了这对概念的西方含义与中国含义，并将之放到中西文化与思想的关键词的地位，在各自历史的纵深处和两造的交涉处加以多维度的把握，以便在中西文化与哲学之交涉—比较的世界—历史性语境下最透彻地了别各自的优劣所在。其判断不偏任何一方，不堕任何一边，允称平正傥论。

梁漱溟吸取了西方哲学中理性与理智差别的思想，但以一种极富理学色彩的方式，将理智断定为人心之用，理性断定为人心之体。“理智者人心之妙用，理性者人心之美德。后者为体，前者为用。”^④ 中国文化一贯主张体用不二，其关联性强于西方哲学中并列为两种认识能力的理智与理性。在德国观

① 这一点依据梁漱溟。参见贺麟对梁漱溟的评论，参见贺麟，前揭，第 80 页。

② 参见上文关于新儒家分野之脚注。

③ 参见梁漱溟采取和调整这对术语的理由。见《人心与人生》第七章之第二节，见《梁漱溟全集》，第三卷，第 610-611 页。

④ 同上书，第 614 页。

念论的脉络中，理智是对有限者亦即现象的认识能力，理性则是对无限者亦即理念的认识能力（虽然在康德那里其认识任务无法实现）。但正因如此，另一方面，西方哲学中理性与理智都与认识有密切联系。而梁漱溟却在理智与理性之间划出了一条在西方哲学看来也许更难以消除的界限：“理智静以观物，其所得者可云‘物理’，是夹杂一毫感情不得的。理性反之，要以无私的感情为中心，即从不自欺其好恶而为判断焉；其所得者可云‘情理’，例如正义感……”^①

很显然，在西方哲学传统看来，这个界限在将理智与理性划分开来的同时，却把感性（内感）与理性划到一起去了。换言之，中国理性观具有作为内感官意义上的主体的“心灵”（Gemuete）之义。这层意涵，与舍勒、海德格尔等现象学家对康德实践理性学说的批评是相通的。^②

从理学正统来看，梁漱溟的理性观大体只能代表心学道路。正如上文所说，程朱传统对将情感与情感之体本身混为一谈的做法多有批评，梁漱溟却毫不介意仅仅依据情感来引入与界定其理性概念：“用理性一词代表那从动物式本能解放出来的人心之情意方面。”^③无论其早期哲学偏爱的直觉概念，还是中晚期哲学所云之本能、情意，都是梁用以引出和界定理性概念的诠释性概念，彼此之间只有调整与呼应，基本涵义则是一贯的。^④梁漱溟更自觉地将此追溯到心学传统：“王阳明说‘只好恶，便尽了是非’，【孟子与王阳明】他们径直把人生行为的准则，交托给人们的感情要求。”^⑤

梁漱溟的理性观是儒家理性观的现代形态。它所表现出以下这样几个特

① 同上。

② 参见 M. 舍勒对康德伦理学的形式主义的批评以及对情感、感受的强调。参见舍勒（Max Scheler），《伦理学中的形式主义与质料的伦理学》，倪梁康译，北京三联书店，2004。又参见海德格尔的康德阐释中 Gemuete 以及内感的重视。Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, VK, FaM, 1998, 特别是第三、四章。

③ 梁漱溟，《人心与人生》，前揭，第 611 页。

④ 如他说孔子之仁就是“情感厚直觉敏锐”，参见《东西文化及其哲学》，《梁漱溟全集》，山东人民出版社，2005 年，第一卷，第 453 页。

⑤ 《中国文化要义》，前揭，第三卷，第 109 页。

点，使得它成为本文对照中西理性观并依之检讨中西启蒙思想的最佳范例。

首先，梁氏的理性概念的上下文（context）的思想史维度具有创造性的双重意蕴，它既是在西方哲学的熏染背景下对儒学之传统分歧的简别与择取，更体现为依据对心学传统的创造性解释来克服启蒙运动以降的西方哲学内在危机的巨大努力。梁漱溟的理性概念是直接针对理智概念提出的，按照梁的解释，理智是对于外在事物之理的思维性态度。这个态度不仅直接地指涉科学以及认识形态的西方哲学，其实也包括了程朱理学经过现代诠释后的某个可能面相。

然而，理性概念也作为儒家伦理的人性基础、充当了以道德代宗教这个典型的中国启蒙理想的最重要前提。在这里，理智并非理性的对立物，而只是后者运用于外部宇宙的一个面相。中国理性观所蕴含的对人格神宗教的淡化乃至否定，其根源既在于理性之理智面相，其补救更在于理性的情感内涵。因此，梁漱溟对理性概念之直觉-情感意涵的强化与提炼，包含了同时指涉程朱理学与西方传统、同时指涉宗教和科学的丰富意图。

其次，梁漱溟不仅在新的历史情境下，以哲学家的工作方式重新界定了中国式理性概念的内涵，更将此理性概念作为其中国文化的历史解释和危机诊断的关键概念。按照梁的叙述，以原始儒家为主要精神源头的中国文化的最重要特点就是“理性早启”。这个论述似乎直接针对着五四式的启蒙运动。它说的是，中国文化的一切重要特点，因而也包括了新文化运动试图克服的那些缺点^①，恰恰不在于未经启蒙，而在于被过早地启蒙了。梁根据对此观点的推演，全面解释了中国文化和传统社会的重要特征和面临的挑战。在这种解释中，他看到了中国理性概念在其结果上的一个限制，即由于对事物之理的淡漠，导致并不具备产生科学的条件。更重要的是，以情感——特别是仁爱——为共同体的基础，导致源于共同斗争的团体精神的缺乏，而后者往往

^① 注意梁对中国文化短处的坦率承认。同时，他睿智地看到，所谓对于现代社会的短处，其实正从古代文化的长处来，因为祸福相倚、长短互现。外部条件和时机改变了。参见梁漱溟：《乡村建设理论》，见《梁漱溟全集》，山东人民出版社，2005年，第二卷，第196页。

体现在宗教-阶级社会中。

其三，正如梁漱溟依据理性早启学说全面解释了中国传统社会和文化一样，他也依此学说为新中国的建设给出了方案。在他个人的实践方案失败之后，梁漱溟同样依据调整了的理性学说对于那个成功的方案——中国的共产主义革命——给出了他的解释。在他晚年的这项有趣而奇妙的工作中，在他摘引所有那些马克思列宁和毛泽东的权威语录之背后——梁漱溟对这些语录的真诚思索和运用，和他之前对罗素、柏格森的援引没有根本区别——梁漱溟实际上试图以自己的中国式启蒙观解释与包容作为中国革命思想源头的五四启蒙观。这就是，早启了的、以自然情感为基础的理性，如何尽力开展出一种现代社会需要的团体精神而不致崩溃。

四、结语

综上所述，我们通过分析康德启蒙论述的变化，检讨了对启蒙运动的一些根深蒂固的偏见，并进而从古今之变的角度考察了西方理性概念的基本特点。又通过对梁漱溟理性观的简略述评，考察了在中西之争背景下中国理性概念所呈现的特点。由于中国的启蒙论述与启蒙史叙述较之欧洲启蒙运动具有更丰富的文化语境指涉和问题张力，因此，在论文的结束部分，我们着眼于中国启蒙的复杂性（文化比较与哲学比较只是进入此复杂性的一种方式而已）来粗略对照一下中国与西方哲学的理性观及其所蕴含的对启蒙的不同态度。

第一，正如康德在其论文中指出的，启蒙首先涉及对宗教的态度。在西方哲学传统中，依据理性的审慎检验，关于人格神以及立法先知的历史叙述充满了矛盾和混乱（斯宾诺莎之《神学政治论》），对于上帝与灵魂存在的神学论证则犯有哲学与逻辑的错误（康德之先验辩证论）。理智无法接受上帝。上帝理念之可被引入的条件，要么是作为实践理性之公设，要么是思辨理性之认识对象。要言之，按照西方启蒙哲学的看法，宗教必须接受理性赋予的论证地位。

儒家对宗教的态度则更为复杂。按照孔子的教诲，如果承认鬼神与灵魂生活的存在，属于“不知”（没有智慧）；但如果否定这些，认为人死后无知觉，则属于“不仁”（没有仁爱）。^① 虽然仁与知按照理学传统都可归为中国理性概念的内涵，因此也可得到这样的结论：儒家同样以理性去衡量宗教的功用。但这与欧洲启蒙运动的主张仍有极大的差异。儒家很可能会将基督教神学的叙述与论证批评为“不知”，同时将启蒙运动最极端的那些反宗教倾向批评为“不仁”。虽然在以“道德代宗教”方面，儒家的某些学说和康德之道德形而上学在主张上非常接近，但必须看到，康德的实践理性无法被概括为仁爱，同时儒家道德之基础也毋须像康德那样必须假设作为人格神的上帝。这种在对待宗教的，因而对待启蒙的态度上的差别，依赖于中西理性观的根本差异。因此——

第二，儒家的理性观中包含了强烈的直觉涵义。毋庸置疑，希腊哲学以来的西方理性学说，同样也拥有这层意蕴，无论作为对认知前提的把握还是道德判断力。^② 然而，正如梁漱溟以及一些宋明儒者指出的那样，中国理性观包含的直觉涵义是在作为人人具有的先天情感（例如四心）中蕴藏着的。它既非对真理的单纯认知性的直接观照，亦非某种宗教性的神秘契合或形而上学沉思，而是发端于人伦情感的、超越人际界限与天人界限的“一体性”体验。^③ 它既是伦理的基础，也是所谓形而上学的基础。要之，儒家理性观的非宗教品格、道德化倾向和直觉化倾向，都可以在儒家的情感学说中找到根基。而儒家情感的实质——或者其先天的意向性——在于对善恶的指向。一切情意无非都是好善恶恶。从这里可以发现与西方古代哲学具有更多相通之处。

① 参见《礼记正义·檀弓上》，十三经注疏标点本，北京大学出版社，1999年，第227页。

② 参见亚里士多德，《尼各马可伦理学》，第六卷；对于前提的把握，见1140b35-1141a7。道德中的直感觉，见1142a25-30。

③ 在这个意义上，贺麟对梁漱溟直觉学说的鉴定是准确的，虽然他的批评建立在直觉与思维的二分之上。参见贺麟：《论宋儒的思想方法》，见贺麟：《近代唯心论简释》，商务印书馆，2011年，第78-80页。

然而，后者虽然将对善恶的认知视为实践乃至最高沉思的实质，却并未像儒家那样，将日常人伦情感，当作指向善恶的原初现象。

第三，儒家理性观内部的张力以及限制，为中国文化对西方哲学的创造性解释提供了背景。这同样也是理解中国现代启蒙的激进现象与中国文化早期启蒙之间关系的最恰当的哲学入口。大体说来，这是理性与理智之间的紧张，以及儒家式理性在构建现代共同体时所受之限制。我们可以把这两点概括为中国式理性面对现代性时产生的认知危机与实践危机。

中国现代启蒙最直截了当的诉求是科学与民主。这两样据说是标志着现代文明的特征，被认为受制于孔夫子的传统，而这两样东西多少可以分别归因于研究自然的理智、作为法律来源的实践理性，因此与西方的现代理性观有密切关系。然而，研究自然现象的理智，与思辨理性之间存在着哲学上的紧张。更不必说，希腊哲学家早已看到，所谓民主实际上是奠基于民众意见而非理性的。奠基于理性的政体只能是王政。因此，在这个问题上，中国的激进启蒙虽然赢得了实际历史，却输掉了理论证明。

根据梁漱溟的研究，中国理性观偏向直觉性的情理，这一方面表现为对宇宙实在的最终体认（直觉性的终极认知），另一方面表现为按照人伦情感建构人与人之间各级共同体。同样，梁漱溟将中国激进启蒙运动所渴望的科学与民主，分别归结为指向事物之理的理智态度和起于政治斗争而非情感圈子的团体生活。中西差异只是理性的不同面相的差异。在理学的理性传统那里，也一定程度上保有理性不同面相之间的张力。例如程朱一派的格物致知理想就比梁漱溟所归属的陆王一派更容易同情理智的态度。对中国理性之认知危机的思想史克服，多多少少和思想史上的朱子学传统的创造性再生有关。

中国近代保守主义的政治努力——包括梁漱溟乡村建设的努力——的失败表明，中国理性观的实践危机，无法通过对以家族为中心的情感性共同体的简单的肯定性重建得到克服。另一方面，现代中国建设甚至革命的成功，也无法通过彻底摆脱情感共同体的理性-伦理因素得以实现。中国现代国家和社会的基础，似乎只能是同时作为历史主体、法权主体和社会构成过程主体和对象的人民。人民的多重面相及其之间的张力将是对一切立场的最终裁决。

如何从传统理性观证成、限制（限制与证成两者同起，无法分离）这个人民概念，当然是对各种形态的儒家立场的大考验。在这个问题上，中国的激进启蒙也许能够给出更相对有效的理论证明。但正如一切理论证明那样，它们也必须在自己克服危机的过程所导致的新危机面前，经受实际历史更严酷的考验。

2013年3月19日初稿

生生与造作

——论哲学在中国思想中重新开始的可能性^①

是否存在严格意义上的“中国哲学”，这是近十年前在中国学界引起热烈争辩的论题。这场讨论虽已沉寂多年，但由于缺乏一些前提性的反思，此问题并未得到彻底解决。从根本上，这个问题既取决于对中国传统思想的理解与谋划，也取决于如何看待“哲学”自身。在某种处境下，后一方面也许更为重要。这或者是因为，在现代中国思想中，“哲学”及植根于它的整个学科体系以一种几乎无远弗届的力量影响着中国人对自己传统的体会与解释。如想避免对传统思想做出素朴与简单的最后解释，那么在理解传统之前，反思据以理解的整个框架与境域，应当是比较审慎稳妥的做法。换言之，在不可避免地把“中国思想”问题化之前，也应尝试着将“哲学”问题化。

哲学不是一个现成地摆在那里标准。在大学兴起之后，某种变形了的亚里士多德式哲学给出了一个清晰、完整而稳固的知识与教育体系。但在该体系的根基处，哲学的自我反省几乎从未停顿。从笛卡尔到海德格尔的整个哲学史都在不断贡献对哲学的不同解释。这些理解虽各有别，但作为同一个知识体系所孕育的自我理解，它们之间仍有可贯通之处。或者说，在西方哲学内部的显得差异极大的这些理解，一旦面对例如中国传统思想之类的他者，

^① 本文删节版以“哲学在中国思想中重新开始的可能性”为题发表于《中国社会科学》2013年第4期，此间是原版。

便会显示出其不言自明的一致性。这个事实提醒我们，一方面不存在一种凝固不变的哲学观，可作为硬性的标准来判决中国思想，另一方面，又要在西方哲学的自我理解中抽取出那个隐然为哲学划出界限的一致性。

这就要求我们，当在哲学思潮不断兴衰的历史中，找到那个通常据以判决中国思想的哲学观，并将之变成追问的对象。而捕获这个哲学观的先行工作，在很大程度上，是尼采之后哲学史的主要贡献。20世纪的西方哲学，在其走得最远的地方，已经从自我解释推进为自我解构，并将这种解构当成哲学新生的主要道路。哲学的自我捍卫，实质上也是在回应这些拆毁。众所周知，无论欧陆哲学还是英美哲学，哲学在拆毁时被刻画为“形而上学”或广义的“柏拉图主义”，在被捍卫时被刻画为“科学的哲学”、“政治的哲学”乃至“语言批判”。所有这些不同的指称都可以追溯到苏格拉底-柏拉图-亚里士多德传统的不同面相。

哲学必须追溯到苏格拉底一系，这有其内在的必然性。黑格尔与海德格尔都说过，哲学就是希腊的。^① 与这个提法相通，海德格尔也追随尼采说过，哲学就是柏拉图主义。^② 柏拉图笔下的苏格拉底曾给哲学下过一个谨慎的定义：“爱凝视真理”而真理则是“存在者（on 或 einai）”或“一”。^③ 亚里士多德则正式将研究存在之为存在以及探索第一本体（ousia，或译为实体）立为第一哲学之根本任务。如此说来，海德格尔的说法似乎可以成立：哲学探

^① “‘哲学’本质上就是希腊的。”参见海德格尔《什么是哲学》，载《海德格尔选集》，孙周兴选编，上海三联书店，1996年，上册，第591页。

^② “哲学就是形而上学……形而上学就是柏拉图主义。”参见海德格尔《哲学之终结与思之任务》，载 Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen, S61、63。

^③ 参见柏拉图《理想国》第五卷，475e4, 476-480。参见 Platonis Opera, Burnet 本，第四卷。并可参见 Plato, *Completed Works*, ed by J. M. Cooper, Hackett Publishing Company, 1997, pp1102-1107。版本下同。

索存在^①；而希腊哲学从起始直到亚里士多德形而上学是为哲学之第一开端^②。顺着这个思路，海德格尔在 20 世纪 30 年代之后标志转向的重要手稿中，将自己接着尼采做的工作概括为：从哲学的第一开端过渡或者跳跃到另一开端^③；到公开发表的总结性作品中，则又放弃哲学另一开端的说法，径直谈论哲学本身之终结与“思”之任务^④。

就中国思想与哲学之间的关系而言，海德格尔的探索尤其值得重视，其间隐含着值得推敲的这样几层意思。

首先，如尼采之后的整个西方哲学的探索确具意义，那么就不可无反思地运用属于第一开端的甚或已终结的“哲学”（柏拉图主义、亚里士多德式形而上学等）去强行解释甚至要求中国思想，相反要从这个传统的开端与终结的机理中回看中西思想的同异。

其次，哲学的另一开端或终结，绝非与哲学的第一开端毫不相干。恰恰相反，正如海德格尔的全部工作显示的那样，对哲学第一开端的透彻解释甚或激进解构才是通向另一开端的有效道路。开端意味着本源，只有彰显自身甚至比第一开端更为本源，或以更原初的方式保持着本源，所谓另一“开端”才能成立。在这个意义上，海德格尔对从前苏格拉底到亚里士多德的哲学第一开端的检讨与阐发是尤其重要的。这非但决定他一生运思的成败，也彰显了发轫于尼采的整个 20 世纪欧洲哲学的最终意义。

因此，再次，对中国思想的解释既然当以哲学之问题化为前提，则尤须关注在其开端与终结处的西方哲学。因为这是西方哲学自我问题化的极端时

① 参见海德格尔《现象学之基本问题》第 3 节。丁耘译，上海译文出版社，2008 年，第 12 页。

② “伟大的东西从伟大开端……希腊哲学就是如此，它以亚里士多德为伟大的终结。”海德格尔《形而上学导论》，熊伟译，商务印书馆，1996 年，第 17 页；关于“第一开端”，参见下一条脚注。

③ 参见 Heidegger, GA 65, VK, FAM, 2003, SS176-180。此稿名为 *Beitrag zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 《哲学文献》，一译《哲学论稿》。

④ 参见 Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen, S61。

刻。这意味着必须清理到亚里士多德集大成的古希腊哲学与海德格尔哲学。

本文试图即以哲学第一开端的破立所呈现的“哲学本身的问题化”为契机，进入对中国古典思想的重新解释。

亚里士多德哲学中最显白、影响最深远的是其四因说及其背后的存在-真理学说。本文因此择取亚里士多德哲学及其四因说为引导线索，首先以牟宗三为例，批判地考察以四因说为主干的哲学第一开端在解释中国思想时的效验与局限；其次以海德格尔为中心，批判地考察哲学第一开端在西方哲学终结时刻所遭遇的透彻解释及其致命的片面性；之后本文将通过重新阐发亚里士多德哲学的整体经验之前提，判定哲学第一开端的历史意涵，并参之以《周易》、《中庸》为典范的儒家义理学；最后期待解答这样一个问题：哲学能否在中国古典思想的重新解释中找到新的开端。正如海德格尔隐秘手稿的标题所显示的，描述并且再次找到开端，这就是“对哲学的奉献”。^①

海德格尔本人对哲学之第一开端做了拓扑学式的多方描述。其中，在希腊文所谓 *physis* 与德文所谓 *Machenschaft* 之间进行对照，以表现出第一开端的内在张力与终结趋势，是比较重要的一种手法。*Machenschaft* 包摄了希腊文 *poiesis*（制作、创制）与 *techne*（技艺）之中的存在领悟与解释，本文翻译为“造作”。*Physis* 通译“自然”，但其本意为（植物的）生长。^② 海德格尔发挥此意，不以德文 *Natur*，而以 *Aufgehen* 等译之，转为中文是为“涌现”等。在第一开端中，“造作”支配了存在领悟与解释，*physis* 被“造作”褫夺了权力。而“对哲学的奉献”必定包含了这样的工作——逼问“造作”的本质，破除对 *physis* 的造作性解释，彰显其原意^③，跃向哲学之另一开端。本文以为，如先悬置一些微妙的差别——文末将回到这些差别上来——中文“生成”、“生生”等颇近于 *physis* 之原意。然则，对哲学开端之考量，以“生生与造作”为名，大略可以提示两个开端各自的源流及其间之摩荡往复。

① *Beitraege zur Philosophie* 的字面意思是“向哲学的奉献”或“哲学文集”。

② 参见《形而上学》第五卷第四章，并《物理学》第二卷第一章末。

③ 特别参见，Heidegger, GA 65, SS126-128。

一、依四因说的新中国哲学及其局限——以牟宗三为中心

“哲学”并非中国思想本有的部类，“中国哲学”的成立是依“哲学”对中国思想的固有内容剪裁与解释的结果。这种解释首先依赖的是对西方哲学本身的理解。西方哲学之第一开端是以亚里士多德为终结的。亚里士多德及其所代表的第一开端对哲学产生的深远影响一直未引起中国思想的哲学解释者们足够的重视。

亚里士多德的幽灵不是那样容易被祛除的，他会从意想不到的地方抓住任何想依靠哲学本身的人。西方哲学所亏欠亚里士多德的，也远比那些时髦人物所承认的要多。自麦金太尔之后，反省现代伦理前提的西方道德哲学自觉地从康德转回到亚里士多德，以求回到古典思想的基本视野。^① 本文在自己的主题内，分析一个堪同麦金太尔的自觉性相对比的例子——牟宗三的中国哲学史叙述。

牟氏主要试图将康德的基本问题与概念运用到中国哲学的解释上：

点出“性体”这一观念……故宋明儒所发展之儒家成德之教，一所以实现康德所规划之“道德的形而上学”，一所以收摄融化黑格尔之精神哲学也。^②

这段引文表明，宋明理学是康德道德形而上学的推进，而黑格尔较之康德离理学稍远；也暗示了贯彻到底的康德式哲学可以涵摄黑格尔精神哲学——而这一切皆决定于牟对“性体”的哲学阐释与历史引导。

性体及心体固非西方哲学的概念，而牟氏处境已与乃师不同，故不得不借西方哲学名相以分疏之。按牟的论述，心性不一不二，“客观地言之曰性，主观地言心……性体本是‘即存有即活动者’，故能妙运用万物而起宇宙生化

① 参见麦金太尔：《追寻美德》，宋继杰译，译林出版社，2008年。

② 牟宗三：《心体与性体》，上海古籍出版社，1999年，上册，第34页。

与道德创造之大用”^①，揭橥这于穆不已的性体实为《周易》、《中庸》之主旨。而《论语》、《孟子》则随诸发心点拨仁体，所重为心体，心体则是“即活动即存有”者^②。

牟氏一方面以存有、活动这对具有丰富历史内涵的西方哲学概念化去了乃师熊十力的体用概念，以通释所谓心性之体，另一方面又说西方哲学中虽谈存有、本体^③者甚夥，其实并无即存有即活动之性体概念，只康德之“道德的形上学”以道德进路切入本体界，大略近之。^④

这一理路显示了雄伟的魄力与才具，同时也面临了一些困难。

说西方哲学除康德外，皆昧于“即存有即活动”之理，显然于史不合。即从近于康德之德国观念论谱系观之，费希特之“本原行动”、黑格尔之“主体与实体”之统一，谢林推演之自然哲学系统，均较康德更近于“即存有即活动”之理。尤其黑格尔、谢林，已非从所谓“主观”的心体出发，而是从已被领会为“即存有即活动”的“性体”出发的。反倒是康德之道德形上学，大体只能说以心体通摄性体，绝无性体系统所必涵有之“本体-宇宙论”。这就带来一个严重的麻烦。

将康德哲学树为西学典范，以梳理宋明理学乃至先秦儒家义理学诸系统，最大的凿枘不合在于：从心体上通性体的康德哲学决计无法融摄《易》、《庸》，因而无法融摄明道一系的所谓“本体-宇宙-道德论”。盖康德之宇宙论属自然科学，全属于现象界。康德系统内唯一能突破此关的是目的论判断力学说，此则须以“假定”上帝存在为枢纽，与所谓关乎物自身的“智的直觉”无关。^⑤ 牟氏谓性体可起“宇宙生化与道德创造之大用”，此言至为谛

① 牟宗三：《心体与性体》，第36页。

② 同上。

③ 牟宗三以“存有”翻译 being，以“本体”翻译 substance。

④ 牟宗三，前揭书，第33、34页。

⑤ 可特别参见康德，《判断力批判》第84-87节。康德在那里对自然神学与道德神学的分辨，当然不利于进入《易》、《庸》系统而言。中译本可见《判断力批判》，邓晓芒译，人民出版社，2002年。

当。然征诸《易》、《庸》，儒家义理学的性体是并起宇宙与道德之大用的，进路虽可有别，但若割裂即非儒家。康德之病非但在于没有性体论上的宇宙生化，而只有心体论上的道德创造，更在于割裂本体-宇宙-道德论之统一。牟从康德入手通《易》、《庸》，正是所托非人，一生大误。^① 在《心体与性体》中，牟实际已点出了这个麻烦^②，但似未意识到这给他会通中西工作带来的致命困扰。然此究系典籍疏通上的障碍，最大的困难仍是义理架构上的，此即其用以儒家内部判教的“存有/活动”说。

在《心体与性体》中，牟完全依据这对概念会通中西、论衡儒学。然于此对概念的渊源，他却有意无意地不交代清楚。存有与活动这对概念的提出与深思，绝非始自德国观念论，而是源于哲学第一开端的完成者——亚里士多德。《心体与性体》一系著作的麻烦在于，在对亚里士多德这对概念运用到几近透支的同时，却对亚里士多德全部思想的讨论轻描淡写，如不是漫不经心的话。

不过，在《四因说讲演录》这部篇幅虽短小、气象却更宏伟的讲义中，牟宗三通盘调整了义理架构与解释进路。存有/活动概念让位给了四因，康德式进路被亚里士多德式进路所取代。亚里士多德四因说不仅比存有/活动更好地疏通了《易》、《庸》系统，甚至可以在人类所有的中西五教系统之间进行判教，非徒限于儒家之内而已。^③ 这样，在《心体与性体》写作二十余载之后，末年的牟宗三尝试了一个麦金太尔式的惊人转变，从康德转到了亚里士多德。

亚里士多德为牟宗三带来了圆熟、宏阔与超迈，如果说《心体与性体》

^① 劳思光先生尝力诋《易》、《庸》混淆事实与价值，虽非儒门可接受，然其理路倒正是新康德主义余韵。欲依康德而辟劳氏，岂可得乎？参见劳思光《新编中国哲学史》，三民书局，2004年，第二册，第一章，陆之三，柒之四。

^② 例如他一方面明确区别《易》、《庸》与《论》、《孟》，谓前者是本体-宇宙-道德论的系统，一方面又在西学对应之宇宙论系统中列了亚里士多德与怀特海。参见《心体与性体》，第31-35页。

^③ 参见牟宗三，《四因说讲演录》，上海古籍出版社，1998年，第225页。

还只是限于宋明理学之内，借助明道学脉上通《易》、《庸》的话，那么《四因说讲演录》则出一头地，直接疏通《易》、《庸》，下摄宋明。

四因说特别是其简化形态（质料因与形式因）在解释不同哲学基本倾向中可以说发挥了奠基性的作用。第一开端传统下的西方哲学——以及仿照西方哲学进行的中国思想解释——可以说完全处于四因说的笼罩之下。例如，所谓“唯物主义” vs. “唯心主义”的论式即可追溯至对“质料因”和“形式因”的不同强调。^①

然而，虽然“形式因”可以同“动力因”与“目的因”贯通，后两者仍然具有单纯“形式因”无法笼罩的深意。晚年牟宗三的一个极大贡献非但在于回到了亚里士多德，更在于独具只眼，于四因中拣选动力因与目的因作为疏解儒家义理学的概念架构。在此，这两重原因起到了原先“存有/活动”概念的支架性作用。

牟宗三是从“目的因”进入四因说的。在从康德的道德神学到儒家的“道德形上学”的推进中，作为“目的因”与“形上学”本身实际提出者的亚里士多德就起到了较之康德更为关键的作用。^② 很明显，在康德、亚里士多德与儒家义理学之间的交涉枢纽就是“目的因”。

牟宗三看到，中国古典思想虽无“目的因”及“动力因”的概念，却保有其意涵。整个《周易》的经传系统中最重要的乾坤两卦即分别含有这两层意思。乾卦代表始生、创生原则。乾卦的《彖》辞说“大哉乾元，万物资始”^③ 即揭示了这个原则，而坤卦代表终成、保合原则^④。而《中庸》的“诚”则是贯通了乾坤、始终，作为“成为过程（becoming process）”贯穿

^① 这当然不是“中国哲学史”这个学科发明的。从康德开始，德国唯心论自己的哲学叙述与哲学史清理本来就在这对概念中兜圈子。马克思主义是针对德国唯心论的用语进行颠倒的，但颠倒改变的只是这对概念之间的权重，而非这对概念本身，更不是检讨这对概念的共同起源。

^② 参见《四因说讲演录》，第 16 页。

^③ 《周易正义·乾·彖》，阮刻十三经注疏本，中华书局影印版，1980 年，下同。

^④ 参见牟宗三《四因说讲演录》，第 17 页。牟宗三甚至建议把“目的因”改译为“终成因”。

了动力因与目的因。^①

牟据此认为，儒家形上学是目的论的系统，且是中国古典思想中唯一的目的论系统。^② 唯儒家义理学是就宇宙万物总说目的因与动力因，而亚里士多德除此层次外，还有就各事物分别说目的因，而这也同事物之分别的形式因或形构之理相契。^③ 牟通过亚里士多德解决了康德哲学在疏通《易》、《庸》系统时的致命缺陷。《易》、《庸》与《论》、《孟》、《大学》取径有所不同，从天道下贯人道。正是目的因与动力因概念帮助达到了性体所涵的宇宙与道德之统一。

牟在以《易》、《庸》解释“四因”时，将动力因配“乾”，释为“始生”，将目的因配“坤”，释为“终成”。此既确切又颇具深意。盖“动力因”是经院哲学传统翻译 *arche* 时的释义（译为 *causa efficiens*——效果因），此词字面意思就是“开始/本源”，而“目的因”（*telos*）字面确有“终结”之意。然而，细究牟氏对四因说的运用，仍可发现如下义有未安之处。

首先，亚里士多德本人虽以目的之实现一致地贯穿在宇宙与道德两个领域中，但他既不像德国唯心论那样将道德所属的精神领域看得高于宇宙，也不像牟氏所解的《易》、《庸》传统中以天摄人，融贯天人。在亚里士多德那里，伦理的事情低于宇宙和本体的事情。而伦理的成立，却又并不需要宇宙作为“天命之谓性”那样的保证，而只需要人类灵魂中较高贵部分的德性而已。这反而接近于“心体”，而不是与心体分离开的性体。这是牟的解释与亚里士多德哲学最终意趣上的差别。

其次，亚里士多德于四因中最重目的因。而牟宗三在处理儒家目的因与动力因关系时语多牴牾。他一方面判儒家为中国思想中唯一的目的因系统，另一方面追随宋明以来特别是熊十力的解释道路，渐令坤元处于从属地位甚至完全归并到乾元中去。也就是说，按照牟宗三自己的解释，《易》、《庸》

① 参见牟宗三《四因说讲演录》，第 18 页。

② 同上书，第 16 页。这是对照道家与佛家所下之断语。

③ 同上书，第 39 页。

系统是顺着康德、亚里士多德一路推进下来的目的论系统，非此不能承担性体开出宇宙—道德之意蕴。然而按照牟进一步依靠的、以乾元为主的理学传统解释，则不得不将《易》、《庸》系统最后归入动力因系统。此系统其实是“即活动即存有”系统的变种，即将活动归于动力，将存有归于目的，且更为强调活动一面。

因而，牟宗三的所有会通性诠释工作包含了自我瓦解的趋势。他直接依据四因说重新解释中国古典思想的伟大努力不可谓成功。除宋明理学以来对乾坤生成的安顿纠葛之外，牟运用四因说的最大问题在于未能做彻底的前提性反思。他似未能完全领会亚里士多德四因说的整个前提与意图，特别是目的因为何在四因中最终占据主导，目的因在解决他关心的存有/活动问题（也就是心体/性体）中的枢纽作用。在亚里士多德那里，目的因是对存有问题的最终回答，而动力因是对自然问题的最终回答，二者最终“不一不异”。这里首先应该检讨的其实是问题而非回答：西方哲学为何有“存有问题”，中国古典思想为何近乎提出了“自然问题”，却明显缺乏“存有问题”。

这些才是哲学第一开端运用于解释中国思想之前必须面对的真正问题——不是“哲学问题”，而是“关于哲学的问题”。以牟宗三为代表的中国思想的现代解释者——也不妨称为新的中国哲学的建立者——于此类问题几乎全然是盲目的。在我们去亲身探索之前，考察一下西方哲学传统自身如何检讨完成于亚里士多德之手的第一开端，是很有助益的。

二、破四因说的新西方哲学及其局限——以海德格尔为中心

20世纪西方哲学对自身传统的周密检讨与自觉突破，首先体现在视自己的使命为领会“解释西方哲学”的马丁·海德格尔那里。海德格尔一生运思围绕“存在问题”，且将之视为西方哲学的第一问题，遂依此立下解释全部哲学传统的基准。然而对哲学史稍有了解即可知道，存在问题并未在哲学诞生之初即出现。几乎全部前苏格拉底哲学都在研究“自然”问题。苏格拉底主要通过对伦理事物本质的追问来研究“善”，柏拉图亦顺之将“善”的理念

视为“超越存在”的至高问题。^① 唯独亚里士多德在其《形而上学》中明确将研究“存在之为存在”（*to on hei on*）作为第一哲学的最高任务。^② 因之，毫不奇怪，亚里士多德在海德格尔的思想道路上扮演了最重要的发动者角色。^③

在“转向”前后，海德格尔对亚里士多德的解读风格之间既有连贯性，也有断裂性。在后期，亚里士多德本人逐渐成为解构的对象，海德格尔更加倚重前苏格拉底的哲学资源。他的工作更倾向于解构亚里士多德及柏拉图传统加于前苏格拉底哲人的僵化理解。然而，正是这里出现了一个奇妙的悖论。一方面，他借以推进到前苏格拉底解释的那些基本概念指引——其中最重要的是真理与存在的多重含义——几乎完全是在前期的亚里士多德解读那里阐发的。另一方面，海德格尔解释前苏格拉底哲学的全部出发点是：前苏格拉底哲学说的是“存在”问题，“自然”说的是“存在着性”（*ousia*）这个典型的亚里士多德概念。这就是说，几乎不把“存在”作为主题的前苏格拉底自然哲学，比亚里士多德更本源地回应着这个亚里士多德式的问题。

这个悖论的关键在于，从海德格尔被“存在”问题——或毋宁说“存在之（多重）意义问题”抓住的那一刻起，就注定无法摆脱对亚里士多德的依赖。亚里士多德对存在问题的解决系统地依赖于他的四因说。在《形而上学》导论性的第一卷，他就把智慧界定为对“原因”的探索。在摆出“存在之为存在”主题的第四卷，他更将第一哲学的使命坐实为研究“存在之为存在”的“第一原因”。^④ 通过第七、八、九诸卷的准备，他最终在第十二卷凭借拓展了的目的因学说解决了这个问题。与此对应，海德格尔的工作就是，一方面

① 参见柏拉图《理想国》509b6-10。

② 亚里士多德：《形而上学》1003a21，除特别说明外，《形而上学》中译据Aristoteles' *Metaphysik*, Neubearbeitung der Uebersetzung von H. Bonitz, Felix Meiner, Hamburg, 1989，希德对照版译出。

③ 参见 W. Brogan, the Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology, in *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, ed By T. Kisiel and J. van Buren, State University of New York, 1994, P213。

④ 参见亚里士多德：《形而上学》，1003a30。

接过亚里士多德的存在问题以及对“存在”与“存在者”概念的全部疏解，同时拒绝亚里士多德以四因说解决存在问题。在亚里士多德那里，四因的主导最终就是目的因，因此毫不奇怪，海德格尔对亚里士多德解读中的实质性偏离是从削弱目的因开始的。

研究者们注意到了海德格尔对目的因的拆毁。舒曼（R. Schuermann）认为，海德格尔通过对亚里士多德“技艺”（techne）学说的分析，将四因追溯到手工制作活动包含的存在领悟，揭示了作为传统哲学源头的“手工业的形而上学”。他据此认为，海氏的工作是揭示并且拆毁西方哲学传统的“目的论统治”（Teleocracy），阐发了此在其本真存在中的无所本（Anarchy）含育的一种新的思想态度。^① 此议不乏卓见，然而，舒曼认为海德格尔通过对亚里士多德的解构，揭示理论/实践都是系统地植根于制作（poiesis）^②，这个观点是站不住脚的。正如沃尔皮（F. Volpi）在海德格尔对《尼各马可伦理学》的解读中发现的，支配海氏“此在分析论”基本框架的最重要解读指涉的是亚里士多德的“明智”（Phronesis），而非制作概念。相比后者来说，前者更是亚里士多德目的因学说之渊薮。^③ 但沃尔皮的分析也有其弱点。其一，他的视野中缺乏《存在与时间》之后海德格尔借助其亚里士多德解释试图展开的内容；其二，明智概念中包含的目的论不同于形而上学的目的论，不同于作为存在问题之正面解决的目的因学说。对于“明智”这个伦理学概念究竟如何被“存在论化”，他完全没有深入。其三，他没有认真对待海德格尔解释时发生的偏离。实际上，没有这种偏离，指向《存在与时间》甚至晚期学说的那种去目的论的“存在论化”是不可能的。如把海氏前期对伦理学的解释和后期对理论哲学的解释连贯起来处理，就能清晰地看到海德格尔是如何

^① 参见 R. Schuermann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington, 1990 之第二部分，特别是 13、14 节。

^② 参见同上书，P255。

^③ 参见 F. Volpi, “Being and Time: a ‘Translation’ of the Nicomachean Ethics?” in *Reading Heidegger from the Start : Essays in His Earliest Thought*, ed By T. Kisiel and J. van Buuren, State University of New York, 1994, PP200-205。

依靠、转用、偏离乃至“遮破”亚里士多德四因说的。

海德格尔很少泛论四因整体。引人注目的例外是《论根据的本质》一文。在那里，他讨论了四因提出的先验条件。此文将一切“因”或“根据”的本质追溯到了此在之自身超越上。只有此在为其自身之故向着世界超逾，才有建立一切“根据”的“基本存在论”上的可能。而向着世界敞开与超逾就是“自由”，自由属于此在这种存在方式本身。“作为超越的自由……是一般根据的本源。自由乃是向着根据的自由。”^① 自由之建立根据的诸基本方式中包含了“论证”，或毋宁说包含了提出一切形态的“为什么”之可能。而在这种提问中已先行包含了对何所是、如何是以及存在一般之领悟。这就是说，没有此在之存在领悟，使得四因出现的那种追问是不可能出现的。正是此在之存在方式中包含着向某某追问。

这个“向着某某”问“为什么”的基本现象中包含了两个方面。一是此在出离自身向外绽出的基本结构，这就是此在之自身超越或曰自由。另一是在这个绽出中需要的是“原因”或者“根据”。两下相合就是向着根据的自由。不过，按照《论根据的本质》中所推进的《存在与时间》中的思路，对于最终根据的“缘何而在”的追问势必会落实到此在自身，而此在自身这个如此亲近者也只有通过对茫然遐远者之追问。^② 不过，此在自身的基本存在方式又是出离自身。海德格尔据此总结说，自由固然是诸根据之根据，但作为出离，自由又是此在之“深渊”（Abgrund，字面意即“取消根据”）。^③

看起来，海德格尔是将四因作为派生的东西吸纳到此在之求根据的自身超越中去了。但将此文放到海德格尔对亚里士多德的解释整体中看，就会发现情况并不如此简单。正如沃尔皮等揭示的，此在之存在方式本来就基于对亚里士多德“明智”的存在论式转译。而明智自身在亚里士多德那里又应当

① 参见海德格尔，《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2000年，第191页。

② 同上书，第204页。

③ 同上书，第202页。

通过目的因及动力因加以确切的认识。这样看，海德格尔对四因整体的吸纳与消解其实是以对四因各自的具体转用为前提的。

可以在其他文本中看到海德格尔对四因的不同处理。对于形式和质料这对原因，正如舒曼等强调的，源于海德格尔对制作与技艺的现象学解释。在亚里士多德比较钟爱的那些例子里，一方面自然物与技艺产品的区别并不妨碍他在自然与技艺之间的高度类比^①，另一方面具体存在物经常被比喻成技艺的制品。海氏据此在对“制作”（Herstellen）的现象学分析中，将形式、质料追溯到了制作的条件上。^② 注意，在这个主要讨论技艺-“制作”的场合，他并未涉及动力因与目的因。

海德格尔对动力因与目的因的探讨，则不得不更为复杂，既包含伦理学中的解读，也有形而上学上的相应解析。这是因为，亚里士多德在伦理学中提出的实践、行动以及技艺，最终是在形而上学中以潜能/实现这对概念加以描述和认识的。这对概念本身，其实就是动力因/目的因的更深刻形态。在《形而上学》专论“潜能与实现”学说的第九卷，亚里士多德将动变范围内的潜能概念分为两类，一是受作用，另一就是动力因意义上的潜能。^③ 而“实现（energeia）就是目的”^④，实现作为潜能发为事功（ergon），其完成就是“隐德来希”（entelecheia），后者字面直译就是“达到目的”或“达到终点”。在亚里士多德那里，“实现”在“定义”、“时间”尤其是“本体”三个方面均先于“潜能”。换言之，目的先于动力。动力是对目的之“趋向”，是为目的而在的。动力虽是“开始”，目的才是真正的开端。顺着这一思路，《形而上学》第十二卷用其“实现”学说解决了此书追寻第一本体的中心任务。

不宁唯是，亚里士多德同样以“潜能/实现”学说解决了描述实践这一与

① 参见亚里士多德《物理学》第二卷第八章。原文参见 Aristotle's *Physics*, W. D. Ross 校注导论本, Oxford, 1998。英译可参见 The Complete Works of Aristotle, the Revised Oxford Translation, ed by J. Barnes, Princeton University, 1995, Volume One, pp339-341。

② 参见海德格尔：《现象学之基本问题》，第 138-145 页。

③ 参见亚里士多德：《形而上学》第九卷第一章。

④ 同上，第九卷，1050a9。

伦理学对应的问题。作为动变渊源的潜能亦存于灵魂的“有逻各斯的部分”^①之内。与无逻各斯的潜能不同，该动力潜能可以造成对反的效果，两个对反只能发生一个，决定这点的不是动力潜能，而是“欲求或者选择”^②。而“每种实践或者选择，都以某种善为目的”^③。“每种欲求【也】少不了某种目的。”^④非常清楚，是目的或者某种善决定了有逻各斯的潜能之实现。考虑到善与目的在初次提出四因说的语境下曾被当作同义语使用^⑤，似可确定，在亚里士多德那里，目的因是实践之主导原因。

然而，海德格尔在解读亚里士多德以上学说时，做了关键的偏转，削弱乃至颠覆了亚里士多德赋予目的因的主导地位。

在对《尼各马可伦理学》的疏解中，海德格尔极为重视第六卷中对灵魂把握真之五种方式——也就是亚里士多德所谓五种“理智德性”的讨论^⑥。这五种方式非但包含了知识、努斯以及智慧，也包含了明智（实践智慧）与技艺。海氏据此发挥出了此在“存在于真（理）之中”^⑦的观点，并且获得了区分不同意义之真理与存在方式的起点。照沃尔皮的看法，海氏特别注重技艺与明智的区别，这一区别对应着《存在与时间》中非本真与本真两重存在方式。^⑧ 明智概念的存在论化就是在《存在与时间》中起了突出作用的

① 参见《形而上学》第九卷之第二、五章。又见《尼各马可伦理学》第一卷第十三章。本文所引版本为 The Complete Works of Aristotle, the Revised Oxford Translation, ed by J. Barnes, Princeton University, 1995, Volume Two, p1729-1867。灵魂之“有逻各斯的部分”及其与其他部分的关系才是实践与德性之渊薮。

② 《形而上学》，同上，1048a9-10。

③ 亚里士多德，《尼各马可伦理学》，第一卷，1094a3-4。

④ 亚里士多德：《论灵魂》，第三卷章十，432b15。本文所引版本为 Aristoteles, Ueber die Seele, Mit Einleitung, Uebersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl, Felix Meiner, Hamburg, 1995, 希德对照版。

⑤ 参见亚里士多德：《形而上学》，第一卷章三，983a31。

⑥ 参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》第六卷；并 Heidegger, GA 19, *Platon: Sophistes*, VK, FaM, 1992, 第4节到第9节。

⑦ 参见 Heidegger, GA 19, *Platon: Sophistes*, VK, FaM, S23。

⑧ 参见 F. Volpi, 前揭, P202f。

“此在”概念。

在亚里士多德那里，技艺的目的是产品，而技艺的始因（即动力因）则在技艺主体也就是人的灵魂之内。或者说，技艺活动本身不是技艺的目的，而技艺的目的因与动力因是有差别的。明智的目的则并非某个具体的产品，而是要“对一种好生活在总体上有益”，而“实践的始因（动力因）就是实践的目的”^①。海德格尔正是抓住了明智的这类特点加以发挥说，明智的对象就是此在自身^②。“目的与明智具有相同的存在特性。”^③ 这就是说，实践的目的既非某个具体的活动，亦非活动的效果或事功。为了颠覆通常对明智目的之理解，他强调说：明智中所思索的是人生整体，“而非实践在那里达到终限（Ende）的东西……对行动之在来说构成性的不是结果，而只是如何（Wie）。”^④ 针对亚里士多德当作实践目的提出来的“做得好”或“活得好”（希腊文为eu），海德格尔转释说，目的既然是“好”，那就是“如何”，而非某个“什么”、某个特定的世内存在者。

在这里可以发现海德格尔对亚里士多德精微的偏离。他首先像后者所批评的那样，把“好”脱离了“好东西”或“好事情”^⑤，变成一种不附于任何世内存在者上的“如何。”这也是海氏区分存在者方式之差异乃至存在论差异的意涵之一。其次，生命是“如何在”，是一种不同于任何作为“何所是”的世内存在者的、我们一向所是那种存在者。这样一来，在“善好”被转为“如何在”的同时，“善”与“此在”乃至“生存”就开始了混同。明智的对象既然是生命自身，那么生命自身又是没有着落的绽出，那么善好作为“如何在”就无法落脚于任何目的，而只能成为一种殊特的存在方式。把“善”转为某种“存在”方式，这不是为了从“存在”出发去解决“善的问题”（就像亚里士多德对柏拉图所做的转化那样），而是为了让“存在问题”完全

① 《尼各马可伦理学》1140b15。

② 参见，Heidegger, GA19, *Platon: Sophistes*, VK, Fam, S48。

③ 同上书, S49。

④ 同上书, 51。

⑤ 参见《尼各马可伦理学》第一卷第六章亚里士多德对分离的善的理念之批评。

排挤掉“善的问题”。这，才是在“存在论”层面对目的因所做的根本性的消解。

如果说在对伦理学的解释中，海氏还顺着亚里士多德的文本，将实践的目的等同于实践的动力因的话，那么，在对《形而上学》第九卷的解释中，他就明确把目的因吸纳到动力因中去了。在那里，他将在伦理学解释那里获得的东西推进了一步，指出了这个目的作为“如何”其实是归属于动力（Kraft）的。^①而这个作为变动渊源（或翻译为始因、动力因）的潜能之本质中“仿佛包含了这样一个自在的要求：超克自身（sich zu uebertreffen）”^②。

动力，作为开端、起始，当然是通过离开自己才成就为自己的。但如将海氏对《形而上学》与《尼各马可伦理学》两书的解释合勘，不难发现，后者中作为明智对象的此在自身，实践的“主体”，就是《形而上学》第九卷中的具有逻各斯的潜能。此在与作为目的的善的关系，就是潜能与决定实现的、所选择的善的关系。从中可以得到一个重要的结论：以自身超越为存在机制的此在，源于动力因的存在论化。这个基本机制，在海德格尔学说内部，固应归诸时间性时间化之“绽出”结构。但在哲学史渊源上，与其像沃尔皮那样归诸“明智之存在论化”，不如更透彻地交还给明智中所包含的实践动力因。或者说，存在论化了的明智正是作为动力因的有逻各斯的潜能。明智所与之相同的此在这个存在方式正是一切动因（开端）所蕴涵的自身超越机制。

在亚里士多德那里，动力因在一般情形下确然只是开端，而非终极。用海德格尔的术语表述，它仅仅是“绽出”，而没有达成。用牟宗三发挥的周易术语讲，这个动因也仅仅是“生”，而不是“成”。但是，必须立刻指出，亚里士多德绝不曾用动力因吞没目的因。凡是在他指出目的因与动力因合一的场合，都是目的因起着动力因的作用，而非前者被后者吸纳不彰。用他钟爱的自然事例说，果实既是生长的目的，也是作为生长过程开端的种子之所从

① Heidegger, GA 33, *Aristoteles, Metapsik*, θ1-3, 1981, S99。

② 同上书，S101。

出的真正的开端。这就是实现先于潜能。^① 换言之，终点（目的因）先于开端（动力因），而成为开端的开端，绝对的动因。宇宙生化与实践行事之目的-始因同一，不过如是而已。

那么，海德格尔是怎么看的呢？“作为果实，植物返回到它的种子里……任何一种生物随着其生长也已开始走向死亡，而且反过来讲，这种走向死亡也还是一种生长，因为只有生物才能走向死亡；其实，走向死亡可能是生命的最高行为。”^② 相反，亚里士多德认为，达到目的（完成、完善）这个意义上的终结是善的，必须和作为转语的终结也就是死亡区别开来。目的不是结束，不是死亡。目的必然包含善。^③ 要之，在亚里士多德那里，不可能像海德格尔那样读出潜能、死亡与匮乏的优先性。

由此可引出一个辩证的结论：海德格尔对四因的破斥恰恰依赖于他对四因之一的动力因之转化。从对伦理学的具体解读中看，海氏是把对人生整体的考虑夸大为明智的唯一对象，而将对世内事务的谋划全都打发给技艺。换言之，正是因为在伦理学中牺牲了亚里士多德实践概念包含“涉世性”在内的两重性，他才能在存在论上消除目的因，从而把动力因单独提炼为此在之自身超越的绽出机制。

这里出现了一个意味深长的局面，对于亚里士多德四因说，无论像牟宗三那样发挥，还是像海德格尔那样破斥，他们最终竟不谋而合地全都强调动力因、淡化目的因。差别仅仅在于，牟氏是受《易》、《庸》的理学解释传统的诱导不自觉地走到了这一步，而海氏完全是别有深意的。

但这样一来，依赖亚里士多德来重释中国思想，与超克亚里士多德来重建西方哲学，却落到同一窠臼里去了。无论是依赖还是超克，全都缺乏他们自认的彻底性。为此，不得不重新回到四因说的起源，看看被两位 20 世纪哲人有意无意忽视的目的因学说究竟何以得到亚里士多德本人那么高的重视。

① 参见亚里士多德《形而上学》第十二卷，1072b35-1073a。

② 海德格尔《路标》，第 347 页。

③ 参见亚里士多德《形而上学》第五卷第十六章，1021b25-31。

三、生成、造作与哲学的第一开端——四因说的起源与秘意

对亚里士多德而言，四因说不仅是他个人的贡献，更是哲学本身所要求的。因而所有的哲学流派都在四因说的内部打转。^① 这样说来，对于本文的基本任务——将哲学本身问题化——而言，没有比考察四因说的起源与深意更妥当的进路了。讯问哲学第一开端的前提，也就是讯问四因说及其所蕴问题意识之所从出的原初经验整体。

原因（*aitia*）概念在柏拉图笔下的苏格拉底那里就已出现，这对于确认理念论的起源有决定性的帮助。^② 但柏拉图并未整理出一个系统的原因学说。把原因确立为哲学研究的中心概念，这是亚里士多德的贡献。

亚里士多德曾在两处郑重地提出四因说，一处是《形而上学》第一卷第三章^③，另一处是《物理学》第二卷第七章。这两处的学说都是引导性的。没有它们，第一哲学与物理学的主干研究无从展开。从文脉看，前者关涉哲学一般，而后者关涉自然研究这个分支。所以不妨先就前者来考察。

在《形而上学》之首卷首章，亚里士多德就把智慧与经验特别是技艺区别开来。与经验相比，技艺包含了对于原因的知识，因此更富于智慧。但无外在实用目的的理论知识比制作-技艺知识包含了更彻底的对于本源与原因的认识。因此“明显地，智慧就是有关某些本源与原因的知识”^④。顺着这个结论，亚里士多德明确地将哲学的任务确定为探究原因。在首卷第三章，他系统地提出了“本体意即何所是”、“质料或基底（主词）”、“运动之始因”及

① 参见亚里士多德：《形而上学》第一卷第三至第六章。又《物理学》第二卷第二章，194a30-35。

② 参见 *plato's phaedo*, R. Hackforth translated, with introduction and commentary, Cambridge, 1955, 99d.

③ 在《形而上学》第五卷第二章，亚里士多德重新回到了四因说，其内容与《物理学》第二卷第七章基本相同，但在这里没有像后者那样发挥了对全书讨论的引导作用。

④ 《形而上学》982a。而按照第五卷第一章的讨论，“本源”这个概念可以被吸纳到“原因”概念中去。于是，早期希腊哲学探讨的“本源”都是四因中的特定原因而已。

其相反者意即运动之“终极与本善”这四类原因。而早在前一章，亚里士多德已经说明了，理论中的最高门类在于认识目的——即事物各自的“本善”与全自然的“至善”。^①

可以看到，四因是在智慧与技艺的差别中被引入的，但这不是亚里士多德就此差别所做的唯一发明，在某些方面更为系统和丰富的讨论见于《尼各马可伦理学》第六卷。在那里，智慧与技艺的首要差别并不是对原因的认识的彻底性与纯粹性，而在于，智慧是理观性的，关注的是永恒的、必然的、普遍的、不变的主题。这些主题高于人类的实践与器物。而技艺则是制作性的，它和明智一样，关涉的是暂时的、或然的、有生灭的、具体的人类事物。^② 作为知识和努斯的统一，智慧所观照的崇高主题包括自然。这样一来，《形而上学》开篇引导出四因说的“智慧之超迈”，就被《伦理学》落实为例如自然物对制作物的超迈。而自然与技艺的差别正是《物理学》第二卷引导出四因说的基本进路。《伦理学》第六卷在四因说的两个出处那里架起了桥梁。如我们所见，这桥梁的中心是在三处文本里共同出现的概念——“技艺”。正是通过同技艺及制作不断区别开来，智慧与智慧所研究的自然才显示了重大与崇高。这就是说，技艺对于四因说似乎具有某种亲缘关系。

不过，这些亚里士多德式的清晰在其根基处却带有某种不可测的含混。

首先是对技艺的限定。亚里士多德在对技艺单独进行讨论的时候，没有忽略，除了“制作”之外，技艺中还包含了“使用”。制作技艺需要认识产物之质料，而使用技艺则要认识制作产物之形式。^③ 更有甚者，他暗示了使用技艺是主宰着或统治着制作技艺的“主导性技艺”。^④ 此类内在区分明显和柏拉图在《理想国》第十卷做出的区分相通。^⑤ 由于柏拉图没有明确区别技艺与实践，他以使用技艺来解释的东西恰是亚里士多德倾向于用实践或明智来

① 《形而上学》，982b6-7。

② 参见《尼各马可伦理学》第六卷第七章。

③ 参见《物理学》第二卷第二章。

④ 参见《尼各马可伦理学》第一卷第一章。

⑤ 参见柏拉图：《理想国》第十卷 601c-602b。

解释的。^①

然而，当亚里士多德试图用技艺与自然或实践、智慧等进行对照时，他就默默地将之限制为制作技艺。^② 正是这个限制支持着《物理学》的开端，乃至渗透到整个四因说的前提中去。

正如《形而上学》的开篇，亚里士多德必须把智慧与技艺区别开来以引导出四因说那样，《物理学》第二卷一开始，他也通过把自然与技艺区别开来，以证成对自然的四因式探究。自然与技艺的区别首先是“万有论”上的区别。存在着的一切事物，有的是“由于自然”而存在，有的则是作为技艺的制作产物而存在。正如亚里士多德不止一次指出的^③，希腊文“自然”(physis)的原意是生、生长，其后意义拓展为向着结果的生长也就是生成。^④作为所生成者，自然物与被造作出来的技艺产品的最大区别在于，前者的始因在自身^⑤，而后者的根源在自身之外——“人由人产生，而床却不是由床产生”^⑥。这就是说，自然物与制作物的主要区别在于动力因是否归属自身（是否由“自”而“然”）。

不过，动力因归属的提出，仅限于将自然物与制作物区别开来。动力因既非唯一的、亦非首要的发问方向。整个《物理学》第二卷的唯一任务在于揭示全部四因——特别是目的因——适用于自然研究。为此，在把自然物与技艺产物区别开来之后，亚里士多德立刻反其道行之，在自然与技艺之间恢复了一系列决定性的类比，以便在自然研究中可以按照形式、质料特别是目的去发问。

亚里士多德首先区别了自然与自然物。自然相当于自然物之原因，自然

① 关于柏拉图技艺观的复杂性，参见《政治家》中罗列的各种技艺。他将“政治”这个亚氏那里属于“明智”的活动同样置于“技艺”之下考察。

② 参见《物理学》199a1-20，并《尼各马可伦理学》1140a。

③ 《形而上学》第五卷第四章，并《物理学》第二卷第一章末。

④ 参见《物理学》，同上。

⑤ 参见《物理学》，192b14。此处指种类意义上的自身。

⑥ 同上书，193b9。

物“按照自然”运动，而自然与自然物的关系，类似于技艺与制作物的关系。^①自然物具有质料与动因是明显的，亚里士多德最需要论证的只是，自然物也有形式与目的。此时他不得不乞灵于自然与技艺的相似性。“如果技艺模仿自然，并且，在技艺中认识形式与质料是同一门知识的任务，那么……自然学也就该通晓形式与质料这两种意义上的自然。”^②“如果按照技术的东西有目的，那么显然，按照自然的东西也就有目的。”^③

要之，四因说能够用于自然研究的理由在于：自然与技艺类似（这个类似是由于技艺模仿自然），制作技艺具足四因，自然物因而具足四因。自然在最高的意义上，等同于自然物之“目的”与“形式”^④。然而，在《形而上学》、《物理学》以及《伦理学》的引导性教诲中可以发现，对包括自然研究在内的智慧全部说明都在于先同技艺划清界限。据此矛盾，似可轻而易举地像海德格尔那样解构亚里士多德^⑤，或干脆像舒曼那样宣布，亚里士多德实际上暗自依据“手工业”的造作经验缔造了全部西方形而上学传统。

从海德格尔等的批判可以看到，哲学第一开端的关键在于技艺与四因之关系，是否像亚里士多德的上述诸篇引论显示的那样，四因源于造作经验的先行领会，而又施之于自然之生成问题？是否四因说的秘密就在于把自然也比拟为某种制作产物？

从表面看起来，由于在解决第一本体问题中占据很大比重^⑥因而流传最远的两个原因（形式与质料）确实同制作技艺有密切的关系，但亚里士多德本人在四因中最重视的是目的因，而标志着亚氏哲学特点将他同柏拉图区别开来的则是形式因、目的因与动力因的合一。换言之，形式因最终被整合到目

① 参见《物理学》193a32-34。注意此时亚里士多德已开始偏离了上文的结论——自然是自然物同类的动因，而技艺则与制作物并不同类。

② 同上书，194a22-28。

③ 同上，199b18-20。

④ 参见《形而上学》1015a5-19，并《物理学》199b31-33。

⑤ 参见海德格尔：《路标》，第341页。

⑥ 参见《形而上学》第七、八卷。

的因中去，因而整个形式/质料这组原因全都被潜能/实现这对被目的因主导的概念重新赋予了含义。这样，要彻底了解上述问题，就得将之推进为，主导着四因的目的因是否源于技艺经验抑或其他经验？

无疑，在《物理学》第二卷中，亚里士多德确实借助与技艺的类比确认了，自然物同样具有目的。然而，技艺的目的究系何指呢？对此，《物理学》中蕴含着两种不同的回答。按照第二卷第八章的论述，技艺的目的就是制作活动在那里终结的东西，也就是制作产物。^① 另一方面，在同卷第二章，亚里士多德同样在讨论技艺的语境下指出：“我们所用的东西，全都是为了我们而存在的，因为在某种意义上，我们自己就是目的。”^② 据此，技艺的目的乃至一切“目的”被精细地区分为两种：一种是制作活动所指向的（*towards which*），即产物；一种则是制作活动所为的（*for which*），即使用该产物的人。^③ 后者虽是使用技艺的直接目的，但同样也是制作技艺的最后目的。制作的产物不是别的，正是被使用的东西。制作是按照使用的需要去形塑质料的。亚里士多德随同柏拉图重新确认，使用技艺“主导着”制作技艺。^④ 考虑到柏拉图有意将“技艺”的范围扩充到足以包含实践的地步^⑤，似可确认，与被亚里士多德限制为“制作”的狭义“技艺”概念相比，以人为目的之“使用技艺”更接近于“实践”概念。“使用技艺”对“制作技艺”的主导，意味着“实践”对“技艺”的主导。

实践对技艺的主导，对于彻底勘察四因说的前提，进而重估作为哲学第

① 参见《物理学》199a10-20。

② 同上，194a35-194b1。

③ 此两重目的据牛津本翻译为“所指向”与“所为”，见 The Complete Works of Aristotle, the Revised Oxford Translation, ed by J. Barnes, Princeton University, 1995, Volume One, p332。又参见《形而上学》1072b2。

④ 参见《尼各马可伦理学》1094a10-15、《物理学》194b1-9 以及《理想国》第十卷 601c-602b。亚里士多德的推进在于，确认了使用技艺认识形式，制作技艺认识质料。这样技艺之间的主导-从属关系就转化成了形式认识与质料认识之间的关系。

⑤ 参见柏拉图：《政治家》。政治家统治这种在亚里士多德那里最典型的“明智”或实践，柏拉图也归诸“技艺”。

一开端的亚氏形而上学来说，是极为关键的。本文不能同意被舒曼激进化了的海德格尔式结论——四因说乃至整个形而上学均出自“造作经验”中包含的先行领会。我们的理由是，在《物理学》与《形而上学》关于宇宙的最终方案中，亚里士多德论证了，自然的动力因与目的因是合一的。而在制作技艺那里，动力因与目的因则是明显不同的。亚里士多德诚然借助了与技艺的类比来引出自然之目的，但这一类比不足以引出自然的目的就是自然之动因。不唯是，亚里士多德把实践与制作技艺明确区别开来的论断正是：“实践的始因与目的是相同的”^①。不存在自足的制作，实践主宰着制作。手工业制作总是嵌在实践的语境中的，谁如果试图像舒曼那样宣布有所谓“手工业的形而上学”，那么他一定已不自觉地随之引入了“实践的形而上学”。

那么，标志着亚里士多德哲学最基本特征的“动力因与目的因之合一”，确实来自“实践经验”吗？事情当然不会那么浅显。核诸亚氏在各书中的多方论证，似可确认，亚里士多德不是简单地诉诸“实践”，而是更重视“实践”本身的条件。对实践条件的分析，与对自然运动和理论沉思的分析殊途同归地揭示了“动力因与目的因之合一”。换言之，既非单纯的技艺，亦非单纯的实践，而是实践、自然与理论所共有的原因状况才是亚氏目的论的真正精髓。这个东西就是亚里士多德用他的哲学史概括预先表述的东西——心（努斯）与善的关系。亚里士多德强调说，心就是动力因，善就是目的因。善又不离其他形式而在，而非超然于其他理念-形式之上的终极。这样就把三重原因的思考，与他先前的重要哲人联系起来了。实践、自然与理论沉思的最终的原因分析，都是以心与善的关系为哲学-历史的引导的。

阿那克萨戈拉提出了“心”（努斯），但却仅将之理解为动力因。^② 苏格拉底-柏拉图看到，单纯的努斯只能解释宇宙产生，却无法解释宇宙为何以这

① 《尼各马可伦理学》1140b15。

② 这种强调动力因中根本没有与目的之本质联系，因此有宇宙游戏者含义的解释，可特别参见尼采，《希腊悲剧时代的哲学》，商务印书馆，2006年，第104、108页。海德格尔对动力因的此式解释其实源于尼采。但尼采的这个解释本来就是亚里士多德的旧意，参见《形而上学》1075b5-10。

个样子存在，换言之无法解释宇宙的秩序及其善好。由此，他们把讨论推进到，努斯必须按照善来决定选择什么秩序安排宇宙。^① 按照四因说的术语，为弥补动力因的不足，柏拉图提出了目的因（善）和形式因（理念）以解决宇宙秩序的起源。但在这里，动因虽是为了善好、按照理念行事，三重原因却是有分别的。善与理、心可以分离，且超越于后两者之上。^② 柏拉图的神只是一个动力因，善高于它。没有理念，神亦无法成事。^③ 柏拉图的创世论，四因具足而彼此分离，完全符合“制作技艺”的特点。亚里士多德则不然，其宇宙-本体-神论最后的模式固然也是宇宙因神而动，但亚氏的神不是单独的动力因，而是目的、动力、形式三因合一。

三因合一的论证，在实质上就是宇宙-本体-神论不同论证道路的殊途同归。《物理学》与《形而上学》的旨归完全一致，无非一从动因，另一从目的因以及形式因揭示而已。亚氏在前著中从动因出发，将自然描述为“自己治愈自己的医生”^④，而在《形而上学》中，他则从目的因出发宣布，“其实健康自己才是医生”^⑤。

但是，这个宇宙-本体-神论的归宿，最后赅摄三因的第一本体或究竟是什么呢？这就是经过亚里士多德拓展的“努斯”概念。阿那克萨戈拉那里的努斯只是单纯的动力因，以至于苏格拉底必须为它补上“善”这个目的因。亚里士多德既将动力因与目的因合一，则称之为善或心，都无不可。但心这个名词，在亚氏之前的哲学史上已经出现了它的动词形态——“思想”或“心思”^⑥，已为亚氏准备好了讨论心的“存有与活动”的概念基础。因之亚里士多德主要用“心”及其动词化（“思”）支撑起《形而上学》里最崇高

① 参见柏拉图：《菲多》，97b-99d。

② 参见柏拉图：《理想国》之日喻，505a-509c。

③ 参见柏拉图：《蒂迈欧》，28a-30d, Plato, *Completed Works*, ed by J. M. Cooper, Hackett Publishing Company, 1997, pp1234-1236。

④ 参见《物理学》199b30。

⑤ 参见《形而上学》1075b10。

⑥ 例如从巴门尼德开始，运用 *noein*（思维）这个概念。参见 H. Diels (ed.), revised by W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1961, 第一卷, S238。

的那些段落：

心思（noesis，或译为“思”）本身是关于那至善，关于那至高无上者……心触及所思、把握所思，心与所思相同。凡能受致所思与本体（ousia）的，才是心。当心秉有所思时，它才是实现活动，故与其说心容受神性，不如说心秉有神性。所以理观（theoria）是至乐至善……并且生命也是属于神的。生命是心之实现活动，而神就是一种实现活动，神的实现活动自在地是至善的与永恒的生命。因之，我们说神就是一个至善而永生的存在者，以致生命、连续不已之永恒均归属于神。这就是神。^①

因此如以心为至善，心就只能思神圣的自身，【则这种思】就是思思之思。^②

这两个段落可说是整个亚里士多德哲学的顶峰。此间关涉的是对全部西方哲学来说至关重要的问题，其一为心之自足性。其二为心与神的关系（因而蕴涵着哲学与神学以及宗教的关系）。这两个问题也是彼此互为表里的。其三是神的存有之永恒性包摄了连续不已之永恒性。

在亚里士多德那里，三因合一的最彻底论证是从神（即善）之实现性与心之自足性出发的。前者是目的因下摄动力因，后者是动力因上通目的因。前者类性体摄心体，后者近心体通性体。心之自足性的成立，端赖于作为心之活动的思想的特性。心贯穿天人，人灵魂中最高贵的部分是其本心，此心之高贵，端在于可参与宇宙之大心、神心、道心。《论灵魂》中对人心之思的考察结论，也适用于其所分享的、《形而上学》中关注的宇宙大心之神思。在《论灵魂》中，亚里士多德以心之所思（noema）与心（nous）为同一，或以心之所思与行思（noesis）为同一。亚氏认为，心与所思只在所思之当下一念才是同一的。无思无虑之时，心似白板，与所思只能潜在地同一。而行思与

① 《形而上学》，1072b18-30。

② 同上，1074b33-35。

所思在均是无质料之形式（eidos）的意义上合一，并且当前一念只是潜在地可分，在现实性上是不可分单统一者。^①

在《形而上学》第十二卷第九章中，这几个观点都以某种方式得到了再现。只是，那里的主题是作为宇宙之始因的大心。大心及其行思、所思为一，就是神及其思、所思合一。这样一来，宇宙之本，就是思想自身的思想。神，不外于心或者思。因此哲学思维是最神圣最虔敬的。这就严格论证了上文所引之段落。什么是神？心及其思就是神。心何故自足？心之存有不外乎其活动亦即思。而心之能思与所思现实地合一。神、心、思三者，本无分别。唯因如此，宇宙方有其永恒运动，周行不殆。此观点虽是西方哲学史上被概括为本体-神-论的大传统，但亦因此概括，易生误解，须加说明。

柏拉图在一般理式之上高悬“一”或“善”这两个分离的超越理式，将此喻为日光，无之则心对理式的思想并不可能。从根本上说，正因善之理与心分离，柏拉图宇宙论才是制作模式。亚里士多德则以为，当前一念的思想，就是现实上的“一”，此单一整体在潜在意义上可分割为多，则所谓“一”，不离形式而在，除形式外无所谓孤立之“一”。^②而柏拉图在日喻中归诸分离的“善”的“显明照亮”功用，亚里士多德氏亦归诸努斯之当下实现的思想。^③然则所谓“善”，亦不离心及形式而在。由此可见，亚里士多德将“一”与“善”融摄于心-思之中。以心思吸纳理式，不立分离之一与善，这才是自足学说的精义。唯此才能真正了结所谓“手工业的形而上学”。

唯因无分离超越之“善”或“一”，故虽不无斟酌犹疑之处，然亚里士多德的神最终不外于心-思而在。故说形而上学为“神学”在字面上固然并无不确，然而亚里士多德的神与柏拉图-奥古斯丁-笛卡尔-斯宾诺莎一系超越于“心-思”的神大异其趣，反而与宋明理学中某种天心合一的传统有可通之处。

由以上分疏可知：亚里士多德四因说的起源不单限于始因终因有别的造

① 参见亚里士多德《论灵魂》第三卷第四章以及第六章。

② 参见《论灵魂》429b29-430a1。又参见《形而上学》以“存有”（“是”）融摄“一”的论证，见1003b24-35；并所思之复合与单一问题，参见1075a6-10。

③ 参见《论灵魂》430a15-19。

作经验，而更多地体现在自然生成与实践智慧皆有的、始终二因合一的自足活动。而四因说之秘意在于，无论体现为自然生成还是实践智慧，自足活动之精义要在于心之思虑，无论是神心还是人心之思。因此，亚里士多德之自足学说，衡之以中国思想特别是儒家义理学，可算某个形态的心性论。

四、结语：造作、生成与生生

至此，我们终获得一个基准，用以权衡 20 世纪中西哲学各自的重建，并进而探究哲学另一开端之可能。

海德格尔以“造作”解哲学第一开端，盖有所见而未澈。亚里士多德对柏拉图的推进，以及海德格尔本人的亚里士多德解释表明，“造作”必隐含了“实践”。而实践中包含的动力因（生）与目的因（成）之对待及其解决才是哲学第一开端之主导问题。换言之，实践之理是“生成”的统一性，即与动力因合一的目的因之自足性。追究“造作”，当推至追究“生成”及其自足性。

海德格尔之破四因说，本意在以动力因破目的因，进而拆毁自足学说。立动力因之超逾性，则有赖于遮破亚氏时间学说之当前性，以引出时间性之“绽出”。而当前性实系于思想形式之实现，故海氏工作之要害在于破实现、自足这些属于目的因及形式因的部分。由于遮破目的因，海德格尔之“此在”只有“生”之机，而终无“成”之理。由于遮破形式因，其存在一般终是笼罩虚寂，只一个昭然明觉，而绝无万物自得、各安其位之理。由于遮破自足，此在与此存在一般，只是一个悬问、空等，亚氏之幸福终被茫然之“畏”取代。就存在问题本身看，存在者并不仅存在而已，且必定作为某物存在。而一旦探讨此物的内容，亚里士多德式的目的、形式诸因并生成活动，必重新涌人哲学。西方哲学欲绕过亚里士多德重新开端，除非消除“存在”问题。然囿于传统与语言，这是根本不可能的。

揆诸海德格尔的所有思想努力，跳离哲学之第一开端，无非就是从亚里士多德之“存在”返回前苏格拉底之 *physis*，其中蕴含了至少这样一条道路：

以一种去存在中心的心性论重释 *physis* 经验。然则下一步的问题就是：消除存在追问之至上地位后，心性论可否仍以某种形态开展与转化？在“生成”－“造作”传统之后的 *physis* 之经验，可否为哲学之另一开端？这就是中国哲学重新开端的发动性问题。它涉及两个环节，分述如次。

（一）去存在中心的心性论

问题之前一环节可确然答之。中国传统思想中的所有心性论内容，都不是围绕存在问题建立，但又包摄了存有之理。中国心性论之伟大传统与西方哲学的会通交涉，是现代中国哲学建立的最重要契机。牟宗三的亚里士多德阐释，实已契入此机。牟之宏伟努力有不可通之处，亦有可转进的方面。举其大者，不出以下两端。

其一曰混同体用论与存有论。中国思想与西方哲学最明显的差别在于不把系词转为义理问题，因之以存有/活动褫夺体用论架构，极易失却中国思想之真面目。体用论渊源有自，绝非西方哲学之逻各斯传统所能笼罩。中国思想如自身可取，恰恰在于以体用论融摄存有论，而非反其道而行。

其二曰不解四因说之旨归与理学正统有大异。亚氏恰恰以四因说——而非存有/活动——论证了心体性体不二。其枢机在于自足。自足性之建立，在于心思不二、神心不二。后者即心性天三者无别之意，前者即蕴所谓“即活动即存有”之意。然亚氏所重，素在目的因，于《周易》只当得坤元，而整个宋明儒学是合释乾元诚体而立。于理学看，亚里士多德哲学固亦近乎心性论，然却是以乾属坤之心性论。且其于心，只见用，未见体。其用只有思虑，未有感通也。

然而牟氏之努力，毕竟极值得推进。其最大贡献在于将亚里士多德哲学引至儒家义理学视野内。重建哲学必始于重解亚里士多德哲学，中西概莫能外。儒家义理学完全可以自己的传统解开、重构亚氏哲学，并进而回到儒家义理学的传统，开辟哲学的新道路。此则与上述中国哲学重新开端问题之第二环节有关。此间的工作，即参照亚氏“生成的心性论”之经验与理据，回看与重释中国古典思想。

(二) 从生成到生生

亚里士多德《形而上学》第七卷规定，第一哲学的任务是探究“何为存在亦即何为本体”^①，于第十二卷则总结云，本体可分为三类：可感觉而永恒动变者，可感觉而可坏灭者，不可感觉而永恒者^②。此本体分类交错了动静、可感不可感、永恒灭坏这三重标准。《物理学》将永恒动变之原理确认为自身不动之致动者，《形而上学》则研究不可感而永恒者。而后者在《形而上学》结论性的一卷之被引入，实因借助“实现”原理解释永恒动变。^③ 而此使宇宙永恒运动之第一本体，正是宇宙之神-心。

这是亚里士多德理论哲学中最主要的进路。这一进路意蕴有三，首先，在《物理学》到《形而上学》的理论哲学的大构架中，动静之标准起着首要作用。其次，运动者也是存在者，也是某类本体，不动而致动者则是第一本体，使运动自身存在之更优先的存在。换言之，动静标准，最终转为存在的优先性问题。最后，寂然不动而又使万物动者，唯心体而已。可据此将亚氏第一哲学概括为，以存在-本体问题所引导的、旨归为心性论的生成学说。

从这三层意蕴看，亚里士多德哲学的真正努力，即从永恒运动（其范例为永恒的圆周运动^④）推演出作为第一本体的不动心体。而以《易》、《庸》为典据的儒家义理学，亦无非从永恒的循环运动（反复其道、周行不殆），立寂然不动之心体性体而已。其明显的差别在于没有提出源于系词的存在问题。然而此问题所蕴之深意，则不可谓在中国思想中毫无端倪。

亚氏哲学是生成论进路的心性论。动力因即生，目的因即成。此进路有两个麻烦需要解决：

其一是一切生成论都会遇到的麻烦，生与成为二元（在中国思想中这叫“二本”）。亚氏之学是二元归为一本，亦即动力因归为目的因，生归为成。

① 《形而上学》，1028b4。

② 参见同上，第十二卷第一章。

③ 参见《形而上学》第十二卷第六章。

④ 参见《物理学》第八卷第八、九章。合参《形而上学》1071b10-11。

他的麻烦在于，二元合一不彻底，而合一在目的因，又有混同心意、将未发归于已发之弊。

亚里士多德之四因中，形-质与生-成俱为二本。亚里士多德虽将动力因、形式因、目的因三者合一，仍与质料因对待为二本。但从第一哲学最重要的论证看，动力、目的之对峙显然同样致命。亚里士多德对二本的克服是以目的因发动力因之用，合二本为一。目的因与动力因合一，是为心体。心之所思不外于心，是以作为动力因之心，与作为目的因之所思相同。然而这一论断的最重要根据，仍在于所思是无质料的形式。^① 因此质料与心之对峙，仍未消除，不得不纳入于潜能/实现之下。此对概念所共属一体，却仍是动力因/目的因对立的变形。

西方哲学传统中解决二元对立的努力，主要依靠亚里士多德的基本洞见，以目的因吸纳动力因，无非论证两者合一的方式不同。唯尼采之后学，多反其道行之，把动力因从目的因之下解放出来。用理学论太极的话头说，动力因只是个发生之理，目的因只是个成性之理。^② 第一传统下的西方哲学向来重视成性，而海德格尔等则重视发生——海氏哲学转向的代表作不就是《论发生》（*Ereignis*）吗？在亚里士多德哲学的最微妙之处，生成关系无非是心与所思之关系，是以第一个麻烦势必引向关于心的麻烦。

其二，亚里士多德以宇宙之始因为自身不动的推动者。而此推动者即是心。那么问题是，心动否？心之思是否心之动？如心不动如枯槁，则无所谓思，亦无所谓自然生化。如心以思为动，则所思当是所动，致动与所动不可为一，则心与所思何能合一？此问题于亚氏哲学必不可解，因他将动静看得过窄，似只看做“可感界”的有潜能-质料之事。在物理运动与技艺生成中，潜能与质料含义可通，而未思之心（某种意义上的未发之中）虽不含质料，却纯是潜能，如同白板。^③ 如在此意义上理解宇宙之大心之体，就会产生“永

① 参见《论灵魂》430a2-4，特别是430b6-23。合参《形而上学》1075a7。

② 朱熹：《朱子语类》，中华书局，1999年，第六册，第2388页。

③ 参见《论灵魂》430a1-2。

恒运动的原理是潜能”之谬。这就必须引入本心（choristheis【nous】）、习心（pathetikos nous）之分别。^① 前者决非白板似的潜能，而是思之整全的纯粹实现；是一念全观：既非对部分与片面之思维，亦非念念迁移之思维过程，而是不在时间之中（换言之处于永恒的当下之中）的体物而不遗之纯粹活动。

如是，宇宙之大心虽不能以物理运动言，但却是纯粹活动，不仅是“不被推动”那么简单。以动静论大心，须不落非此即彼之两边。对此，实际上埃利亚学派有其卓见。克塞诺芬尼以为神无外部，故不动，而以“思想”让世内事物运动。^② 此论与亚里士多德实同。而巴门尼德继而据“能被思的与能存在的是同一的”将存在者比喻为自身之内运动的圆球。^③ “在自身中运动”极好地阐述了心之思想的特性——即是运动，又不出其位，是思想自身的思想。这个比喻唯一的缺憾是暗示在这种自身运动之外可以有某种持存的东西。顺着埃利亚派的说法，亚里士多德的心思其实就是在自身中运动。除了这自身运动，它自身什么都不是。

从中我们可以体会到牟宗三所谓“即活动即存有”之心体与“即存有即活动”之性体合一之西学渊源——只是这个活动，在亚里士多德那里，就是思。思之外本无心，活动之外本无存有。在思那里所体现的自足生成，就是生之当下顿成。生与成的二元对峙的最终解决，是借助心与思之关系，了然自成者无非是生，即生即成。但这一点，是从亚里士多德论神心之思那里提炼出来的。他的宇宙论仍然是目的作为不动者先行存在，引发宇宙之永恒运动，最终仍落入存有先于活动、成先于生的进路。亚氏成立第一哲学的基本问题绝绕不开“存在”（是）或“本体”，即是所成先于能生之意。目的论的渊薮就在“存在”之中，海德格尔欲去目的而问存在，岂可得乎？

从根本上说，所谓哲学之第一开端，无非是在存在-本体问题的引导下建立成先于生、同于生的体系。而由海氏自觉开启的第二开端，则径行颠倒，

① 通译为“分离的【努斯】”与“被动的努斯”。参见《论灵魂》430a22-25。

② 参见 H. Diels (ed.), revised by W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1961。第一卷, DK25, S135。

③ 参见同上, S238f。

在存有问题的引导下描述先于成、不居于成之发生（Ereignis）。在中国思想遭遇海德格尔并借之重新发现亚里士多德及整个西方古典思想之后，从中国思想由以兴起的整全原初经验重新审视、权衡哲学开端的机缘已经成熟。动静、生成、天人、心、神、善，甚至形、质等等希腊哲学问题域的若干地标式概念，在中国古典思想中非但一应俱足，更同其他一些名相一起，构成了儒家义理学的宏伟脉络与深邃意趣。亚里士多德所总结的希腊哲学，有两条问题线索，其一是《物理学》中的运动，其二是《形而上学》中的存在。彼终将运动归摄于存在之下。正因存在必须融摄且解释永恒运动，故有自足实现、隐德来希之本体解说。以《周易》、《中庸》为代表的儒家义理学，固非由存在问题所引导，但确乎同样以不息不殆之永恒运动为经验上的基本问题线索，且将存有（是）之意摄入运动原理之下。^①如果说亚里士多德哲学的精义是存在性（本体）概念统治下的活动原理，那么儒家义理学的精义则是去存在概念的活动原理。这就是儒家阐释的生成—生生之道——易或诚。

儒家义理学之经验境域自限于天地之内，而于天地之间，更重天道。先秦儒家有法天、知天、事天之教。^②宋儒更针对儒佛分际云：“圣人本天，释氏本心。”^③天之为天，在于其不殆不息不已的“永恒”运动。此于儒家原典中毕露无遗。《周易》“乾”卦之《象》曰“天行健”，孔颖达《周易正义》云：“天行健者，谓天体之行，昼夜不息，周而复始，无时亏退。”“复”卦之《象》云：“反复其道，七日来复，天行也。”故《周易》所谓“行健”，字义相当于《老子》所谓“周行而不殆”。^④《中庸》则云诚者，天之道也。而至诚不息，是亦以不息描述天行，而以至诚阐释天道。这与《物理学》拿来做出发点的“永恒运动”本无二致。与《易》、《老》等强调周行、反复相

① 参见丁耘：《是与易》，载《儒家与启蒙》，北京三联书店，2011年，第278-281页。

② 参见《孟子·尽心上》，朱熹《四书章句集注》本，上海古籍出版社，2001年。

③ 《二程集》，中华书局，2004年，第274页。

④ 王弼：《老子道德经注》，第二十五章。见《王弼集校释》，中华书局，1999年，第63页。

同，亚里士多德认为运动之首为位移，而位移之永恒者为体现在天体运行中的圆周运动。圆周运动是永恒的。^①

不过，永恒运动只是共通现象，其道、理为何，才是义理学之秘要。中西思想的贯通，是从都将永恒运动确立为首要现象线索开始的，而中西思想的分野，则始于对永恒运动的不同解释。在亚里士多德之前，几乎所有希腊哲人，都把生灭动变等作为意见追溯到其后的某些永恒存在物。亚里士多德也正为探求永恒运动之道，才通过范畴学将运动分类，更凭借四因说提出了纯粹实现——即作为第一本体的心。如果这可算作从名理入手的“逻各斯道路”，那么儒家义理学则走着一条直面运动与事物本身、直接描述运动本身之呈现的“现象学道路”。在《周易》系统中，天地是乾坤的“形”、“象”、“用”，而乾坤就是范围天地的“元”、“体”。这两个“元”不是任何存在者，而是某种“方式”（就是海德格尔偏爱的那个 Wie），是径就其“德”所获之名。^② “乾，健也。坤，顺也。”^③ 乾就是“健”，坤就是“顺”，一音之转。按照《周易》的这种指示方式^④，无论主词还是显明意义上的“存在”无非也是某种“德”，或可表现为“贞成”或“大有”，但无论如何不可算“元”，低于乾坤。

照《周易》系统，永恒生成运动之理，正是作为天地之道的乾坤。乾卦六爻皆阳，却有保合太和之用，通天地之共德，蕴“一阴一阳之谓道”之精义。虽然如此，二元一本的紧张在经学解释传统中仍然存在。为避免将天道与一阴一阳之道混同，应当确立将阴阳、乾坤、天地之德的张力均体现于其中的“一本”概念。在儒家义理学的历史上，符合这个条件的概念不止一种，且彼此有思想史上的联系。在《周易》系统中，它就是“易”；在《中庸》

① 参见《物理学》第八卷第八、九章。合参《形而上学》1071b10-11。

② 五行同样是依据“德”确认的“行”，而不仅是五种东西。如水曰润下，火曰炎上等。参见《尚书正义·洪范》，阮刻十三经注疏本，中华书局影印版，1980年。

③ 《周易·说卦传》。

④ 从形指示德，就是《系辞传》所谓“形而上之谓道”，详见《是与易》，载丁耘《儒家与启蒙》，第285-294页。

系统中，它就是“诚”。由“诚”之解释开出的宋明理学史上，它也可以是“仁”、“心”、“性”等。

无论《乾凿度》之“至诚”，还是《春秋繁露》之“中和”，皆已提示了《周易》与《中庸》之间的隐秘联络，而将《易》、《庸》之间的线索明朗精密起来，且示来者轨辙的，当属宋明理学之祖周敦颐。其《通书》的阐释进路，即以《周易》的乾卦之德去解释《中庸》的“诚”。

“诚”既完全解决了二元一本的麻烦，又把“易”系统的主要问题——动静以及天人——全部接收了过来。可以说，“诚”的系统是“易”的系统的阐释性转化。

《易传》非常明白二元一道之内在张力与偏至。故《系辞》云：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。”^①虞翻注曰：“谓乾能统天生物，坤合乾性，养化成之。”李道平疏曰：“仁者偏于阳，见阳之息谓之仁，故仁者观道，谓道为仁。知者偏于阴，见阴之藏谓之知。故知者观道，谓道为知也。”^②是仁者偏于乾之生，知者偏于坤之成。皆非一道之全体。《系辞》紧接着就感叹说：“故君子之道鲜矣”。仁知之偏，皆因从乾坤阴阳一元理会道体之全。仁者主始生，即重动力因。知者主终成，即重目的因。以此回看亚里士多德的目的因系统，是知者之学无疑。

二元一道既有偏颇，其解决之途有二：或张大乾元，以纳坤德，以一道系于乾元之下，此即李道平所谓“一阴一阳，皆统于乾元”^③。或单提诚体，统摄乾坤，此即《中庸》之所以作。经过宋明理学在《易》、《庸》之间反复的发明推阐，清季易学家从《易》这方面已非常清楚，向前跨一步就是《中庸》。李道平在对“继善成性”章注疏的结论部分说“乾各正性命为‘性’……人得乾善之统，资坤之化以成性，故曰‘继之者善，成之者性’，即《中庸》‘天命之谓性，率性之谓道’是也。”^④是《中庸》首句，即从张大之乾德

① 《周易·系辞上传》。

② 李道平：《周易集解纂疏》，中华书局，1998年，第560-561页。

③ 李道平：《周易集解纂疏》，第560页。

④ 同上。

来。乾德即天命，其变化正性，是以其“利贞”之德，通摄坤元。故“天命之谓性”，一统乾坤、生成之语也。《中庸》纲领落在一个“诚”字上，盖“诚”即张大之乾元也。此即周敦颐《通书》之精义。

“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。”^① 没有其他什么词句比这更明朗地显示了天人之际，既全部保留了《周易》法天之旨，又比《周易》更为直接地将天人关系凝结在一个字眼里。《中庸》用《周易》自己的道理揭示了《周易》的前提——天地成位源于法天之诚。

诚与乾坤是一类概念。它也同健、顺一样，是一个从德目里借用的概念。从人德里借用的概念能指示天道吗？这引起了坚持价值/事实界限的哲学史家们的疑问^②，好像希腊哲学从未用善、心、思、言、统这些同样源于人类现象的概念解释自然本源似的。“诚”之殊胜绝不亚“思”、“言”之属。《说文》将“诚”“信”互训^③，则“诚”即是所言成就，是意或者话实现了自己（诚意、修辞立其诚）。用西方哲学的方式考察，“诚”中当然凝结了思维、语言、存在、真理这些头等的哲学意蕴。用中文义理学的名相考察，它纳入自身之内的最重要意蕴就是“生”和“成”。就字面而言，“诚”即指所生之言意实现、达成——生而必成，即是诚。

就《中庸》而言，“诚”与“成”的字面上的密切关联是很容易发现的。就《易》、《庸》之内在关系而言，则“诚”将乾“生”、坤“成”之德合于一体，与张大之乾元相通，彻底解决了二元一道的难题。

从《中庸》的文本上看，诚比乾元更鲜明地强调了终成之德，且将其发扬光大、贯穿始终。“诚者自成也……诚者物之始终，不诚无物……诚者非自

① 《中庸》第二十章。朱熹《四书章句集注》本，上海古籍出版社，2001年。

② 参见劳思光：《新编中国哲学史》，三民书局，2004年，第二册，第62-69页。张岱年持近似思路，其《中国古典哲学范畴要论》，唯独为“诚”出两条目，分别列于“自然哲学”与“知识论”之下，又于前条下列“诚”有“道德境界”义，实有三义分疏。见氏著《中国古典哲学范畴要论》，中国社会科学出版社，2000年，第100、232页。

③ “诚，信也”，“信，诚也”，见段玉裁：《说文解字注》，中华书局，1981年，第92页。

成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也……”^①

此句当与《系辞》“继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”合勘。《易》、《庸》均不主有偏。然《易》则以乾仁属始生，坤智属终成。其道在始终之贯，其偏在始或在终，毕竟以乾始摄坤终、以生摄成。而《庸》之道则在内外之合，其偏在内或在外。据其文气，则成物之知更属不易。《易》大“继善”，而《庸》重“成性”。后者在《易》的系统中属坤之终成。《系辞上》又云，“成性存存，道义之门”，李道平以为即上文“成之者性”之意。“存”，据《周易正义》“谓保其终也”^②。“存存”与“生生”同，不已之貌。唯生据始言，存据终言而已。《易》将生存、生成分于乾坤始终，而《庸》则以诚一贯之。这非但回应了《易》系统的始终问题，且回应了《庸》系统自身的内外问题。强调并光大终成，并将之转进为“成物”，是诚将坤德创造性地转化并收入自身之明证。

另一方面，《庸》更主乾元“不息”之德，圣人“不已”之德，且将天人之乾德均绾合于“诚”。

故至诚无息。不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。^③

这是《中庸》的关键段落。其与《周易》有所异同，极堪玩味。《易·坤》之《彖》云“坤厚载物”、“德合无疆”^④。则《庸》所谓“博厚载物”、“悠久无疆”，显出于《易》之坤元。“大明始终”^⑤之“高明”则属乾元。

① 《中庸》第二十五章。

② 《周易正义》孔颖达疏。

③ 《中庸》第二十六章。

④ 《周易正义·坤·彖》。

⑤ 《周易正义·乾·彖》。

周家之《易》，系乾于首，故曰乾“首出庶物”^①，“天尊地卑，乾坤定矣”^②。《庸》此章却极重坤元之德，先“无疆”之“悠久”、“载物”之“博厚”，而后才是“高明覆物之天”，看似颠倒了《周易》的乾坤天地之序。

然而，《庸》系之于首的既非悠久亦非博厚，而是“至诚不息”。《易》之《象》曰“天行健，君子以自强不息”^③，《庸》则引《诗》云：“‘维天之命，于穆不已’，盖曰天之所以为天也。”^④不息不已，显属乾元之天德，于是可知《中庸》分辨不息之天与高明之天。不息不已之天就是“至诚”。不息之天以其悠久“成物”，高明之天“覆物”。成物于前，覆物于后。如无成物，地载个什么，天又覆个什么？所谓“无疆”，《易》将之配坤。《庸》则单提之配悠久，直通于不息之天，转入乾元。《易》之“无疆”属坤元，盖指地大无疆，即“直方大”之“大”。^⑤《庸》转之通于“不息”之天，盖指贞下起元、生生不息，则转疆域之“大”为古今之“久”矣。而《庸》又未失《易》坤元之无疆义。《庸》云地之道“生物不测”，“不测”即坤元“广生”之意耳。唯《庸》将“无疆”之述脱离坤元，其用转宏。盖《周易》终卦为“未济”。《序卦传》释曰，“物不可穷也，故受之以《未济》”，终焉。“无穷”即“无疆”。则《中庸》之意，盖以乾元不息之天德，贯通《周易》始终，而别名之曰“诚”。

《周易》生生不息之意，体现于“物”之无穷。“有天地，然后万物生焉”^⑥，则天地非物，而是万物无穷之理。万物无穷之理，即诚之不已不贰、易之生生不息。体用不二，易、诚、天、地之德，又必现于万物无穷、君子

① 同上。

② 《系辞上传》。

③ 《周易正义·乾·象》。

④ 《中庸》第二十六章。

⑤ “直方大”，见《坤·六二》。《庸》之“悠久”、“无疆”，即《易》之“久”、“大”。所谓“可久则贤人之德，可大则贤人之业”（《系辞上》），“富有之谓大业，日新之谓盛德”（同上）。则“可久”即日新，乾元之德。

⑥ 《周易·序卦传》。

不已，而非悬于人物之外之存有。无论《易》、《庸》，皆主成性存存、反复其道之意。始生必有所终成，而终成又非绝对目的，必更始起新。此与中国思想不可以“存在”（是、所是、本质等）问题为主导，是同一思想事件的不同面相。中国古典思想之精义，在于以生生摄生成。单提生成，只是元亨利贞。生生不息，则蕴贞下起元、一阳来复。如是，无论释之以易或诚，不息不已、悠久无疆，才是 *physis* 大化流行之全体大用。哲学之另一开端，由此而现。

后 记

此书得以编就，首先要感谢编辑徐建新先生。徐生与我素昧平生，仅因文字之缘，毅然约稿。无徐生之约，即无此书。徐生素为儒生，持论未必与我全同，有此雅量，儒家复兴或真有望欤？

另外，也要感谢三联书店的冯金红女士、《中国社会科学》杂志社的柯锦华老师和莫斌先生、商务印书馆的陈小文先生等，她/他们慨然允许我结集出版已在他处发表过的文字。

当然，文责自负。如有错讹，与以上编辑朋友们无关。另，本书与作者的前一部文集《儒家与启蒙》有一篇文章重复，为全书脉络需要而收入，在此请读者谅解。

最后，在我这些年研究工作中，张奇峰等朋友在收集资料方面对我有很大帮助，特此致谢。

丁耘

2014年5月26日

上海