# 清华大学 思想文化研究所集刊

第二辑

廖名春摇主编

清华大学出版社

#### (京)新登字 透聽号

#### 内容简介

本书是清华大学思想文化研究所学术成果的一个专辑,收有著名学者李学勤、何兆武、葛兆光等人的 壓扁高质量论作,内容涉及"新出简帛研究"、"古代思想史探讨"、"近现代学术思辨"、"中西文化比较"诸方面,反映了近年来清华大学思想文化研究所在中国思想史等领域的建树,代表了清华学人在出土文献和传世文献研究上的新进展。

本书适合文史哲专业工作者和中等以上文化程度的读者研读参考。

书摇名:清华大学思想文化研究所集刊摇第二辑

作摇者:廖名春摇主编

出版者:清华大学出版社(北京清华大学学研大厦 邮编 贡品)

**澳勝: 续贈曾鄉馬那里與表際** 

印刷者:北京人民文学印刷厂

发行者:新华书店总店北京发行所

开摇本:**愿题伊贡题**克**装**题摇印张:**远腰绕**窑字数:圆原千字版摇次:圆腿原午 猿月第 员版摇圆腿匠 猿月第 员次印刷

书摇号:除屋桶板板板像数点·质花

印摇数:团团~猫鼠

定摇价:圆圈玩元

## 目摇摇录

#### 新出简帛研究

《语丛》与《论语》	. □李学勤 <b>辚</b>
子思作《孝经》说新论	. □彭摇林糠
上海简《性自命出》篇探原	□廖名春辚ᡂ
马王堆汉墓帛书《经法》等四篇中的刑德	
摇摇思想研究	□崔永东辅题
关于金文"克明又心"及"保业氒秦"	
摇摇的释读	□徐宝贵 獺恕
古代思想史探讨	
人性与道德	□钱摇逊韊緣
西洋新知的进入——宽世纪下半叶中国	
摇摇知识世界的变迁	□葛兆光辏圆
从对四帝二王和《诗》、《书》的引证看儒墨	
摇摇的思想渊源	□邹新明镇最级
宋钘思想略论	□陈兴安镇顶辕
董仲舒天论研究	□龙文懋摄蒙
论真德秀思想结构及其理学地位	□林振芬 <b>镜</b> 聽
近现代学术思辨	
戊戌后康有为的文化思想与活动	□董士伟 <b>猿黎</b>

	论冯友兰的理气说	□刘东超辘辘
	试从科玄论战看二十年代梁启超、胡适的戴震摇摇研究之异同离合	
中西	文化比较	
	在士大夫心态与知识分子角色之间——读邓正摇摇《关于中国社会科学自主性的思考》一文	来
	摇摇	□方朝晖 <b>糖源</b> 蒙
	公理化方法及其应用	□陈为蓬 <b>辏</b> 远
	论卢梭的社会政治思想	□彭摇刚辏辏猿
	展望 圆世纪的世界和平和世界文化	□何兆武 辚••••

## **馆**舞鵝羅森

### 

ク度素は最大性の環境を

**臺蛸機械熱性压熱性機能性 海峽 医卵巢** 

<del>栽藻蚤翅</del>兽/栗/爆幕字藻林/蝉曾 噪/增置子藻 摇摇·喉影響發 异羟/栗/海海藻毛/喉海草 慢響

摇摇头响响声声响响声响响

栽棄 <b>淨氎</b> 斢斁臟栽 <mark>婐墂蕀</mark> 剝敷/嬠 <b>揻ട</b> 洋粪世
摇摇耐漂亮 杂蕊星刺起 栽藻 田思斯森比索
摇摇嘴桌式想!走表喇叭子菜世栽曾绿玉玉黑
摇摇栽蕊涂珠彩运星芽莲栽藻月颗彩
摇摇煤 <b>叉煤</b> 环
粤杂规的 人名英格兰 电电子 电电子 电电子 电电子 电电子 电电子 电电子 电电子 电电子 电电
粤杂选测算上河梁早在绿泉野黎思泽泽
摇摇煤频凝纹薄膜上
部社在桑山河 <b>美</b> 尼 泽 <b>州城市塔岩·州州</b>
摇摇匀 <b>置分赋能</b> 泽對城幕段華麗君藻贼栗城秦
摇摇蓬~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~
酝/ <b>岩瀬</b> 灶栽 <b>绿东河游</b> 葬
运 <del>葬了</del> 再 <del>梁谱系</del> 泽沧 <del>题题错误稳导乘漆</del>
摇摇粤 <b>翻舞游游顺</b> 师 瑟思
韵壮 <del>元藻早再熟露</del> 北泽 <del>随笔</del> 雕
摇摇 <b>莲菜</b> 齿匠蚤
栽 <del>菜、金鱼鱼鱼类</del> 类性以 <b>路里要求置菜、类似菜、风烟</b> 增
我 <del>說,這一種用的神</del> 家田兒 <b>時期</b> 類我這時果熟悉是一個一個
摇摇爆璃 经
摇摇 <b>爆滚圈窃戴上列蟾蒙拉塞星</b> 门澡 <b>雞霧霧紫</b> 摇摇匀怎杂 <b>蛋凉露星刺起</b>
摇摇 <b>凑下了一个一个一个一个一个一个一个一个一个一个一个一个一个一个一个一个一个一个一个</b>
摇摇爆球的变形
摇摇爆球的变变上月测整点上透露上的操

月測整線山線和京城運輸業域上的影響。

摇摇砸嚷的大弹!	對實際
摇摇头说琴。	
栽藻亞漢聚世界世等表面開東山東普遍的開放	
摇摇	
彮址 <b>嫀梷捒鷝霥俽翜飁籄諎粜褆訮棐</b>	
摇摇煤的	
栽藻字爆炸召募棒家性字爆炸治疗	<b>A</b>
摇摇悦藻光观增数子观耀翠点	

## 新出简帛研究

- · 《语丛》与《论语》
- · 子思作《孝经》说新论
- · 上海简《性自命出》篇探原
- · 马王堆汉墓帛书《经法》等四篇中的刑德思 想研究
- · 关于金文"克明又心"及"保业氒秦"的释读

## 《语丛》与《论语》

□李学勤

[内容提要]摇本文考释了郭店楚简《语丛三》中第五零、五一简的文字,指出此段文字即是《论语·述而》。 并结合《语丛一》第三一简和第九七简,以证明《论语》的年代。

《郭店楚墓竹简》的问世,已经引起海内外学者的广泛重视,撰写了大量研究论著,涉及其中多种儒道两家著作,但简内的《语丛》还罕见有人论及。《语丛》共有源种,所用的简形制较短,最长的《语丛三》尚不到 處厘米① 近于战国尺的 愿寸。尽管当时简的长度没有汉代那样规范,这种情形仍表明《语丛》的重要性不如同出的其他儒家典籍。学者们很少注意《语丛》,这是一个原因。

《语丛》的内容都是断章零句,大部分类似格言,体裁接近睡虎地秦简的《吏道》②。这些文字多系当时各家著作的摘录,排列杂乱无章,思想倾向也不统一。从这些特点上看,《语丛》很难说

① 荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》 風歌玩 北京 文物出版社 凤螈

② 《睡虎地秦墓竹简》 圆冠~圆页页 北京 文物出版社 宽宽

是一种著作,可能是教学所用的一种选编。

这里想专就《语丛三》的两支简试作讨论。《语丛三》现存简有 殖 为三道编。细察其字体风格,似乎不是出于一人之手。例如《语丛三》第五三简 有"也"字作 》,而第五四简的"也"字作 远笔显然不同。这或许是由于这篇简前后至少有两个人抄写。同时 这些简是不是还可以进一步划分,也可以考虑。好在我只讨论肯定相联的两支简,这类问题不妨暂予搁置。

两支简是第五零、五一简。前一简有 愿个字 ,后一简仅 源个字 ,连起来隶定为:

志於衍摩於悳 烶 於急遊於執

我认为这段话就是《论语》的《述而篇》中常被后世引用的 一章:

子曰:志於道 据於德 依於仁 游於艺。

以下先从古文字学角度加以说明。

"志"字简上的写法,下部的"心"中间作泪滴形,横笔两端向上延长。"心"旁这样写法在楚文字中并不多见,过去只偶见于江陵望山、荆门包山等简,在郭店简中则比较多<sup>①</sup>。估计这是楚郢都地区一个短时期流行的风格。

"於"字写法也比较特别,十分接近《说文》古文<sup>②</sup>。其特点是左侧鸟形身躯表现完全,右侧也没有省笔,而常见楚文字这个字,或左侧或右侧,总是多作简化<sup>③</sup>。在郭店简里,这种写法只见于《语丛》其与《说文》古文的明显差异,是鸟形尾部多加了一些

① 张守中等:《郭店楚简文字编》 冽栀 及绿顶 北京 文物出版社 圆棚

② 许慎:《说文解字》 應页 北京 中华书局 观览源

③ 李守奎:《楚文字编》通频 长春 吉林大学博士论文。

羡笔①。

" 衍 "即" 道 "字 ,见于《汗简》、《古文四声韵》所引古《尚书》、 古《老子》。我曾有小文专加论述<sup>②</sup> ,这里不再重复。这是战国文 字 特别是楚文字独有的写法。

"麐"字的下部从" 幸",可参看《语丛三》第三八简也从" 幸"的" 睪"字。" 麐"或作" 虢",常见于甲骨金文,应依孙诒让释为" 皋"③。简上的这个字则是" 豦"字的错写。楚文字的" 豕"④,形状和" 麐"下部的" 幸"近似,因此致误。" 豦"即读为" 据" 繁体字" 据"从" 豦"。

"息"即"德",古文字习见,楚文字一般也都如此。但是在楚文字中,"惠"上端的竖笔多加一小横,加一圆点的只有包山简<sup>⑤</sup>,在郭店楚简里则比较多<sup>⑥</sup>。至于在上部目形下面加一"<sup>1</sup>"形曲笔的,只见于《语丛三》,显然是一个特色。

" ∭ "字非常奇特,下部如果理解为两个" 大 ",则无法解读。 其实这是" 衣 "的讹变," 衣 "字作" 众 ",重写了上端的" △ "形,就 成为简上的样子。这个字应隶定为" 辰 ",读为" 依 "。

楚文字"仁"从"心""身"声或"千"声,后者同于《说文》古文<sup>②</sup>。这里讨论的简上的字是从"身"的,其"身"中间的"人"形左笔特别卷曲。

"遊"与"游"是通用字,唐石经《论语》即作"遊"®。简上

① 张守中等:《郭店楚简文字编》列表 列克 北京 文物出版社 圆翅眼

② 李学勤:《说郭店简"道"字》载《简帛研究》,第猿辑,南宁,广西教育出版社, 闭螺题

③ 参看李学勤:《论虎篡盖二题》 载《华学》 第源辑 北京 紫禁城出版社 圆腿

④ 李守奎:《楚文字编》质陋项,长春,吉林大学博士论文。

⑥ 张守中等:《郭店楚简文字编》 周蒙页 北京 文物出版社 圆面

⑦ 许慎:《说文解字》 员员页 北京 中华书局 员螺螈

⑧ 程树德:《论语集释》 海葱 水京 华北编译馆 凤螈

" 遊 "字所从的" 子 " ,下端有两点 ,系羡笔。

" 執 "据《说文》是" 艺"(繁体字作" 藝")的本字。

所以,《语丛三》这一段确系引自《论语·述而》,不过省去了"子曰"而已。

《述而》此章有一种异文,见《魏书·崔光传》所引作"士志于道"云云,多了一个"士"字。从《语丛》简看,"士"字是不应当有的。按《礼记·少仪篇》有:

士依于德 游于艺 :工依于法 游于说。

系根据《述而》语意而作引申。《崔光传》的"士"字或即因《少仪》此语而误入《述而》原文。

《论语》一书,传为孔子门人所编纂。《汉书·艺文志》:"《论语》者,孔子应答弟子、时人,及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记,夫子既卒,门人相与辑而论纂,故谓之《论语》。"《经典释文》引郑玄说,则指实为"仲弓、子夏等所撰定"。现在出自战国中期晚段墓的《语丛三》简引述《论语》,更确证该书之早。《语丛》所摘抄的文字,有的还可能在传世典籍中存在,需要仔细研究查找。这对推定古书年代,有很重要的意义。

《语丛》还有一条,可以间接证明《论语》的年代。

陈伟先生 **闭**题年秋在武汉大学召开的"郭店楚简国际学术研讨会"上指出《语丛一》第三一简和第九七简应连读 释读为:

礼 因人之情而为之即虔者也①。

① 陈伟:《语丛 一、三中有关"礼"的几条简文》,《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,武汉、湖北人民出版社 風田

并引廖名春先生说① ,认为出自《礼记·坊记》。

《坊记》,传为子思所作,篇中云:

礼者 因人之情而为之节文 以为民坊者也。

简中稍有省略<sup>②</sup>。简文的"即虞",无疑就是"节文",已有李天虹博士讨论讨了<sup>③</sup>。

郭店简有子思的《五行》、《缁衣》,《语丛》引用《坊记》,可说是意料中事。

《坊记》曾明引《论语》,有关的一段是这样的:

子云 君子弛其亲之过而敬其美。《论语》曰 :三年无改于父之道 ,可谓孝矣。高宗云 :三年其惟不言 ,言乃讙。

这是先秦文献中直引《论语》的惟一实例。

《坊记》的"子云"之"子",恐怕不是孔子。如这一段,元代陈 澔的《礼记集说》引石梁王氏说即称:"既有'子云'又引'《论语》 曰'不应孔子自言,因知皆后人为之。"④"子"应当是指子思,乃 是子思门人对他的尊称。

《语丛》摘录《坊记》,证明《坊记》早于战国中期之末,而《坊记》又引述《论语》,看来《论语》为孔子门人仲弓、子夏等撰定之说还是可信的。

① 廖名春:《荆门郭店楚简与先秦儒学》载《孔子研究》 **別您**愿 猿。

② 宋钘、尹文一派的《管子·心术上》:"礼者,因人之情,缘义之理,而为之节文者也",则有增饰。

③ 李天虹:《释楚简文字" 虏"》,载《华学》,第源辑。

④ 《宋元人注四书五经》,《礼记》原页 北京,中国书店 及既

### 子思作《孝经》说新论

□彭摇林

[内容提要]摇本文借助郭店楚简,为子思作《孝经》说提出新证。分为,辨古文《孝经》的真伪、《孝经》与孔子思想是否相悖、《孝经》体例与子思的文风、从《孝经》看思孟学脉、《孝经》与郭店楚简的时代联系等五部分。

《孝经》者,孔子为曾参说孝道,以明天子庶人五等之孝、事亲之法,相传为孔子纲领《六经》而作①。《孝经钩命决》中孔子云"吾志在《春秋》行在《孝经》",故备受推崇②,为之作注者多达百余家。唐开元、天宝年间,玄宗两度为《孝经》作注,刻石太学,诏天下家藏其书。在倡行孝治的古代中国,此书影响之广,罕有其匹。但是,《孝经》的作者,却聚讼至今,有孔子说、孟子说、七十子后学说、孟子弟子说、汉儒说等等,其中子思说最为人忽略。本文

① 《隋书·经籍志》云:"孔子既叙六经,题目不同,指意差别,恐斯道离散,故作《孝经》以总汇之。明其枝流虽分,本萌于孝者也。"

② 皮锡瑞:《经学历史》源页 北京 中华书局 **凤螺**。"郑注《中庸》'大经大本'曰:'大经 调六艺 而 指《春秋》也 大本 《孝经》也。'汉人推尊孔子 多以《春秋》、《孝经》并称。史晨《奉祀孔子庙碑》云:'乃作《春秋》,复演《孝经》'。《百石卒史碑》云:'孔子作《春秋》、制《孝经》。'"盖以《诗》、《书》、《易》、《礼》为孔子所修 而《春秋》、《孝经》乃孔子所作也。"

借助新出郭店楚简,为子思作《孝经》说提出新证,希望沉寂已久的《孝经》研究再开生面。

#### 一、关于古文《孝经》的真伪

《孝经》的真伪 历史上屡屡有人质疑 因此 在讨论《孝经》的作者之前 不能不首先加以解决。

《孝经》有今、古文之别。《隋书·经籍志》云:"遭秦焚书,为河间人颜芝所藏。汉初,芝子贞出之,凡十八章。"西汉颜贞所出,即今文《孝经》。

古文《孝经》出于孔壁,见于多种汉代文献的记载。《汉书· 艺文志》云:"武帝末 詹共王坏孔子宅 欲以广其宫 而得古文《尚 书》及《礼》、《记》、《论语》、《孝经》、凡数十篇,皆古字也。"此即孔 壁所出古文《孝经》。荀悦在《前汉纪·成帝纪》中引刘向曰:"鲁 恭王坏孔子宅,以广其宫,得古文《尚书》,多十六篇,及《论语》、 《孝经》。"但是 刘歆《移太常博士书》、王充《论衡·佚文》举孔壁 所得书,仅言《尚书》,而未涉及《孝经》,似乎孔壁所得,《尚书》一 种而已。许沖《上说文解字表》云"古文《孝经》者,孝昭帝时,鲁国 三老所献"则古文《孝经》乃鲁国三老所献 非出于孔壁。如此纷 纭 其来历似颇有疑问。然上引《艺文志》语下有安国"悉得其书" 四字 若仅为《尚书》则不得言"悉"。段玉裁云:"孔安国所得虽 多,而所献者独《尚书》一种而已。淹中所出之《礼古经》、鲁国所 献之古文《孝经》、皆即恭王壁中所得,而安国未献者也。 《孝经》 自昭帝时鲁国三老乃献之。"(《说文解字注》卷十五下)是文献所 记. 彼此并不抵牾,段说至确。古文《孝经》流行于汉,隋唐犹见 在《经典释文序录》、《隋书·经籍志》均有记载。

今、古文《孝经》的区别有二:一是章数不同,据《汉书·艺文志》,古文《孝经》的章数多于今文,班固于"《孝经古孔氏》一篇"

下自注云:"二十二章"。师古注:"刘向云古文字也。《庶人章》分为二也,《曾子敢问章》为三,又多一章,凡二十二章。"是古文《孝经》多出今文的四章中,有三章是因章句分合粗细而致,真正溢出的仅《闺门》一章"闺门之内具礼矣乎严父严兄妻子臣妾犹百姓徒役也"二十二字;二是文字有异,《汉书·艺文志》师古注:"桓谭《新论》云《古孝经》千八百七十二字,今异者四百余字。"校读二本,知文字歧异大多在无关宏旨处,如今文云"仲尼居,曾子侍",古文作"仲尼闲居,曾子侍坐";今文云"子曰:先王有至德要道",古文作"子曰:参!先王有至德要道",如此而已。可见,今、古文《孝经》文字虽有小异,而义理不殊,两者并无根本区别。

其后,刘向"典校经籍,以颜本比古文,除其繁惑,以十八章为定。"(《隋书·经籍志》)《孝经》的章句文字由此而定。郑玄、马融等鸿儒相继为之作注,可惜均已亡佚。

入晋《孝经》有郑氏注本与孔传本行世。前者为今文,后者为古文。所谓"郑氏注"本,并未注明"郑玄"之名,此"郑氏"究竟为谁,不得而知。自荀昶坐实为郑玄,学者多有从其说者。但此本不见载于《郑志》,立义与郑玄所注其它各经也不同,故颇有疑之者。孔传本出自刘炫,《隋书》疑其为伪作。唐开元七年三月,玄宗诏令群儒质定。刘知几与司马贞相为辩难。刘氏主古文,"立十二验以驳郑",司马贞主今文,指责"《闺门章》文句凡鄙,《庶人章》割裂旧文"(《唐会要》),并举注文的种种不类以反驳。后因玄宗开元御注用今文,故今文大行而古文几至中绝。至宋,司马光《古文孝经指解》、朱熹《孝经刊误》皆用古文,学者遂又转而从孔氏古文。

开元七年的争论重点,原本是《孝经》两种注本的真伪,而非《孝经》本身。今文《孝经》传授端绪明晰,据赵岐《孟子题辞》,"孝文皇帝欲广游学之路,《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》皆置博士",是汉文帝时今文《孝经》已立博士,多有通习者。汉初传十

八章今文者,有长孙氏、博士江翁、少府后苍、谏大夫翼奉、安昌侯张禹,"各自名家"。(《汉书·艺文志》)其真实可信,无可置疑,故刘知几不置一词。但司马贞对《闺门章》、《庶人章》的批评,却已是由注升格为对古文《孝经》本身的怀疑,影响很大,后世颇有踵其说者。

透關年(清雍正十年,日本享保十七年),日人大宰纯刊刻古文《孝经》孔传,其后传入中国。由吐鲁番出土文书可知,此书使用了北朝及隋唐的俗字。书中又有用隶书笔法写定的古文,可能与天宝三年唐玄宗诏令卫苞将古文《尚书》改写为今文有关。经研究,此本出自足利本,而足利本传入日本的时代,很可能在隋唐之际(说详胡平生《日本 古文孝经 孔传的真伪问题》,《文史》二十三辑)。换言之,此本乃隋唐之际传入日本的古文《孝经》孔传,绝非秦汉伪作。但学术界对古文《孝经》依然疑信参半。

近代学者王正己作《孝经今考》(《古史辨》第四册,本文所引王正己语均出此文),对今、古文《孝经》的可信性全面辨难,认为今文《孝经》出于战国末孟子门弟子的伪托;孔壁所出无古文《孝经》;古文《孝经》"乃(刘)向前无名氏之托今文而作的",是伪中之伪。王氏将今、古文《孝经》的文字详加比较,提出如下古文《孝经》作伪的证据① 古文比今文少了二十二个语助词"也"字,以及"故"、"而"、"其"、"子"、"之"各一字。王氏云:"省去了这些'也'字,读起来倒反觉得不古,有时语气简直落不下。若同今文比较一读,一定知其为故意矫揉造作的。"②"古文比今文所多的,多半是无关紧要的代名词,在意义上不占重要位置",如"其"、"此"、"所"、"子"等。③"古今文所不同的不过是字之改装换样而已,意义绝对一样",如"勿"作"无","而"作"则","是故"作"是以","弗"作"不"等。④由引书的例证看,《吕览·察微》引《孝经》,有"也"字,乃属今文,古文无"也"字,足证汉前无古文。

为证成其说, 王氏不惮繁举, 对今、古文异同, 详加罗列, 如:

- 今文 教之所由生也。古文 教之所由生。
- 以上属王氏所举之(员)即古文省"也"字之例。
- 今文:无念尔祖。古文:勿念尔祖。
- 今文:然后能保其禄位。 古文:然后能保其爵禄。
- 今文 是以行成于内。古文 是故行成于内。
- 今文 :不在于善,而皆在于凶德,虽得之君子不贵也。君子 则不然,言思可道,行思可乐。
  - 古文: 不在于善, 皆在于凶德, 虽得之君子所不贵。君子则不然, 言斯可道, 行斯可乐。

以上属王氏所举之(圆、(猿,即"无关紧要的代名词"、"字之改装换样"之例。如此之类,恕不尽举。古文作伪,王氏言之凿凿,其说是耶?非耶?殊难遽断。所幸者,郭店楚简的出土,使我们亲眼目睹真正的战国古文,其中《缁衣》篇首尾完具,文字与今本《缁衣》基本相同,两者的关系,与《孝经》今、古文相似,最可验证王氏之说。

以郭店楚简《缁衣》与今本《缁衣》相比较,可知虚词多有差互或此有彼无或此无彼有,并无定则:

- 楚简:此以迩者不惑,而远者不疑。 今本:是以迩者不惑,而远者不疑也。
- 楚简 :子曰 君子言有物 :行有格。 今本 :子曰 :言有物而行有格也。
- 楚简:此以大臣不可不敬 民之蕝也。

今本 故大臣不可不敬也 是民之表也。

- 以上是"也"字等今本有、楚简无之例。
- 楚简 故君子之友也有向 今本 故君子之朋友有向
- 楚简:宋人有言曰:人而亡恒 不可为卜筮也。 今本:南人有言曰:人而无恒 不可为卜筮。

以上是"也"字今本无、楚简有之例。可见王氏以有无"也" 字作为判断今、古文之标准,殊为无稽。

- 楚简:则君不疑其臣,臣不惑于君。今本:则君不疑于其臣,而臣不惑于其君矣。
- 楚简:人苟有言 必闻其声 苟有行 必见其成。今本:人苟或言之 必闻其声 苟或行之 必见其成。
- 以上是王氏所谓"无关紧要"的虚词之例。
- 楚简:上好此物也,下必有甚安者焉。 今本:上好是物,下必有甚焉者以矣。
- 楚简 :龟筮犹弗知而况于人乎! 今本 :龟筮犹不能知也 ;而况于人乎!
- 楚简 故君不与小谋大。 今本 君毋以小谋大。
- 楚简:此言之玷 不可为也。今本:斯言之玷 不可为也。
- 以上是王氏"改装换样"的文字之例。

综上《缁衣》今、古文的异同,与《孝经》今、古文一致。可作 类似比较的,尚有郭店楚简《五行》与马王堆帛书《五行》,郭店楚 简《老子》与今本《老子》、结论相同。郑玄注《仪礼》所列今、古文 异同亦大率如此。限于篇幅 恕不赘列,读者可自按验。

可见上举今、古文的文字歧异,仅仅是同一祖本的不同写本的差别。《缁衣》今本约员《题字,楚简约员》题字。除去今本比楚简

辩难者将争子之"争"理解为"争辩",似有偷换概念之嫌。此"争"为"诤"之借字,御注云:"争谓谏也。"孔子生逢乱世,昏君当道,乱臣弄权,贼子篡弑,若置若罔闻,依然偏扬敬顺,不倡谏诤,能成其为淑世救民之孔子乎?从某种程度而言,乱世的形成,正是缺少争臣、争子。因此,孔子反对愚孝,在情理之中。御注云:"有非而从,成父不义,理所不可。"得之。

孔子关于"父当有争子"的思想,并非只见于《孝经》,在孔门弟子的著作中,时有所见,如《荀子·子道》云:

入孝出弟,人之小行也;上顺下笃,人之中行也;从道不从君,从义不从父,人之大行也。若夫志以礼安,言以类使,则儒道毕矣,虽舜不能加毫末于是矣。孝子所以不从命有三:从命则亲危,不从命则亲安,孝子不从命乃衷;从命则亲辱,不从命则亲荣,孝子不从命乃义;从命则禽兽,不从命则修饰,孝子不从命乃敬。故可以从而不从,是不子也;未可以从而从,是不衷也。明于从不从之义,而能致恭敬、忠信、端悫以慎行之,则可谓大孝矣。传曰:"从道不从君,从义不从父。"此之谓也。故劳苦彫萃而能无失其敬,灾祸患难而能无失其义,则不幸不顺见恶而能无失其爱,非仁人莫能行。诗曰:"孝子不匮。"此之谓也。

在辩难者称引的《大戴礼记·曾子事父母》中也有关于谏诤 . 品元

#### 的论述:

父母之行 若中道则从 若不中道则谏。谏而不用 行之如由己。从而不谏 非孝也 谏而不从 亦非孝也。

孔子甚至批评曾参过于顺从其父,乃至听任其父亲施暴、一味 委曲求全的态度:

今参事父 委身以待暴怒 殪而不既身 死而陷父于不义 其不孝孰大焉?"(《韩诗外传》卷八)

在孔子看来,使父亲身陷不义之地,就是最大的不孝。《谏争章》"故当不义,则子不可以不争于父"与《荀子》"从道不从君,从义不从父"的思想一脉相承。在仁与义的原则面前,孔子的态度很明确。当然,孔子反对为谏父之过而态度激烈,导致父子反目,故《礼记·曲礼》云:"子之事亲也,三谏而不听,则号泣而随之。"待日后气氛缓和时再谏,此与孔子谏诤思想并无扞格。

在孔子的思想体系中,父子关系与君臣关系相一致。为父者与为君者均非圣人,孰能无过?因此,臣子都有匡扶君父的责任。《论语·季氏》云:"危而不持,颠而不扶,则焉将用彼相矣……虎兕出于柙,龟玉毁于椟中,是谁之过与?"无论是为人臣还是为人子者,都不应该"危而不持,颠而不扶"。这一看法在郭店楚简中也可以得到部分印证。楚简《鲁穆公问子思》云:

鲁穆公问于子思曰:"何如而可谓忠臣?"子思曰:"恒称其君之恶者,可谓忠臣矣。"

"恒称其君之恶者",就是"争臣"。《谏诤章》将争臣与争子置于同一体系中加以论述 既然为君者要有恒称其恶的争臣 则为父者要有能谏其过的争子,已是不言而喻。要之,"谏争"是孔子孝治思想的重要组成部分,以"争子"之说否定《孝经》鄙见以为不可。

#### 三、《孝经》体例与子思的文风

传统的看法认为,《孝经》为孔子或曾子所作。《汉书·艺文志》云:"《孝经》者 孔子为曾子陈孝道也。夫孝,天之经 地之义,民之行也。举大者言,故曰《孝经》。"《史记·仲尼弟子列传》云:"曾参少孔子四十六岁,孔子以为能通孝道,故授之业,作《孝经》。"《孝经》所记为孔、曾问答,但编撰者未必就是孔、曾。《孝经》起首即云"仲尼曰",仲尼为孔子之字,古人以称字为敬,孔子岂能称己之字而自尊之?《孝经》又屡云"曾子",若果是曾子所作,又岂可自称为"曾子"?是亦非出于曾子之手。

朱熹以为汉初齐鲁间陋儒所作:"《孝经》独篇首之六七章为本经,其后乃传文,然皆齐鲁间陋儒纂取《左氏》诸书之语为之。"姚际恒曰:"是书来历出于汉儒,不惟非孔子作,并非周秦之言也。"但是,《吕氏春秋》的《察微》、《孝行》两篇已征引《孝经》之文<sup>①</sup>,是为《孝经》最迟在战国末年已经存在的强证;而且《孝经》在汉初即已立博士,授受端绪明晰,决不可能出于汉儒之手。

如此,《孝经》为先秦旧籍,为孔曾以后、《吕氏春秋》成书以前七十子或其后学所撰已无可疑,但具体分歧依然存在。

唐仲友《孝经解自序》认为是孔子门人所作"孔子为曾参言孝道门人录之为书"谓之《孝经》。"此说不能举出证据乃想当然而言。

何异孙认为"《孝经》只是曾子门人所记"。《礼记》有《曾子问》一篇《大戴礼记》有《曾子立事》、《曾子本孝》、《曾子立孝》、

① 《吕氏春秋·察微》:"《孝经》曰:高而不危,所以长守贵也,满而不溢,所以长守富也。富贵不离其身,然后能保其社稷而和其民人。"此明引《孝经·诸侯章》文。又《吕氏春秋·孝行》:"故爱其亲,不敢恶人,敬其亲,不敢慢人。爱敬尽于事亲,光耀加于百姓,究于四海,此天子之孝也。"此引《孝经·天子章》文。

《曾子大孝》、《曾子事父母》以及《曾子制言》上、中、下三篇,共九篇,均出于曾子门人之手,而其体例、风格与《孝经》截然不同(这一点将在下文详细论述),故此说亦颇难成立。

王正己《孝经今考》认为《孝经》思想有五点与《孟子》相同,故大概可断定为孟子门人所作,其成书早不过庄子时代,晚不出《吕氏春秋》成书时代。武内义雄《先秦经籍考》也认为《孟子》中多有绍述曾子之语处,与《孝经》深有关系。我们认为,《孝经》与《缁衣》属于同时代的作品,而郭店楚简的出土,证明《缁衣》的年代不晚于战国中晚期,也就是说要早于《孟子》,所以《孝经》为孟子门人所作的可能性不大。

《经义考》卷二百二十二引冯氏说云:"子思作《中庸》追述其祖之语,乃称字,是书当成于子思之手。"细检先秦儒家文献,称"仲尼"者 除《孝经》、《中庸》外,尚有《礼记》之《檀弓》、《文王世子》、《礼运》、《祭义》、《仲尼燕居》等篇,以及《荀子》的《非相》、《非十二子》、《仲尼》、《王霸》、《大略》等篇,冯氏的证据不能成立。但是,冯说却启发我们从文风体例上将《孝经》与子思相联系。《孝经》的特殊体例,以往很少有人注意,郭店简的发现,使我们蓦然回首,它很可能就是解决《孝经》作者问题的突破口。

《孝经》凡十八章,每章文字皆有定式,大较言之,多由两部分构成,前段为"子曰"云云,后段引《诗》、《书》相呼应,如:

子曰:爱亲者不敢恶于人,敬亲者不敢慢于人。爱敬尽于事亲,而德教加于百姓,刑于四海,盖天子之孝也。《甫刑》云:"一人有庆,兆民赖之。"(《天子章》)

资于事父以事母,而爱同;资于事父以事君,而敬同。故母取其爱,君取其敬,兼之者父也。故以孝事君则忠,以敬事长则顺。忠顺不失,以事其上,然后能保其禄位,而守其祭祀,盖士之孝也。《诗》云:"夙兴夜寐,无忝尔所生。"(《士章》)

朱熹对《孝经》体例颇不以为然,认为文中《诗》、《书》语为后儒所窜入:

嘉旧见衡山胡侍郎《论语说》,疑《孝经》引《诗》,非经本文, 初甚骇焉。徐而察之,始悟胡公之言为信,而《孝经》之可疑者不但此也。因以书质之沙随程可久丈。程答书曰:'顷见玉山汪端明,亦以为此书多出后人附会。'于是乃知前辈读书精察,其论固已及此。(《孝经刊误跋》)

朱熹不仅认同胡宏等人之说,而且以《孝经》所引《诗》、《书》为后儒所羼入。朱熹分《孝经》原文为"经"与"传"两部分,认为从首句"仲尼闲居,曾子侍坐"起,至第六章"孝无始终,而患不及者,未之有也",是孔子与曾子问答之言,而为曾氏门人所录者。"疑所谓《孝经》本文止如此。其下,则或者杂引传记以释经文,乃《孝经》之传也"。朱熹认为今、古文《孝经》将此析分为若干章是出于无知,而其中的《诗》、《书》语更是阻断经文,"而后人妄分以为六七章(今文作六章,古文作七章),又增'子曰'及引《诗》、《书》之文以杂乎其间,使其文意分断间隔,而读者不复得见圣言全体大义,为害不细。"因此朱熹将此六章(古文为七章)合为一章,将其中的"子曰"二处、引《书》一处、引《诗》四处,凡六十一字,尽行删除。

但是,正如许多学者所指出的①,在"子曰"之后征引《诗》、《书》的体例,并非《孝经》所独有,《礼记》的《坊记》、《中庸》、《表记》、《缁衣》等四篇亦复如此,如:

① 《尚书通论》 **圆**题 北京 商务印书馆 **质繁** 文见姚鼐:《孝经刊误书后》,云:"《坊记》、《表记》、《缁衣》之类 每一言毕,辄引《诗》、《书》文以证之,间有不甚比附而强取者矣 亦洙泗间儒者之习然也。"陈梦家先生指出"《坊记》、《表记》、《缁衣》皆称述仲尼之言,常引证《诗》、《书》 其体例与《孝经》同。"

子云:"善则称君,过则称己,则民作忠。《君陈》曰:尔有嘉谋嘉猷,入告尔君于内,女乃顺之于外,曰:此谋此猷,惟我君之德。于乎!是惟良显哉!"(《坊记》)

子曰:"鬼神之为德,其盛矣乎!视之而弗见,听之而弗闻,体物而不可遗。使天下之人齐明盛服,以承祭祀,洋洋乎如在其上,如在其左右。《诗》曰:"神之格思,不可度思!矧可射思!'夫微之显,诚之不可揜如此夫。"(《中庸》)

子曰:"为上可望而知也,为下可述而志也,则君不疑于其臣,而臣不疑于其君矣。尹吉曰:'惟尹躬及汤,咸有一德。'《诗》云:'淑人君子,其仪不忒。'"(《缁衣》)

子曰:"君子不失足于人,不失色于人,不失口于人。是故君子貌足畏也,色足惮也,言足信也。《甫刑》曰:敬忌而罔有择言在躬。"(《表记》)

《孝经》与《缁衣》等篇体例如此相似,恐非偶然。《孝经》引《书》与《缁衣》等也每每若合符契。如《天子章》:"《甫刑》云:一人有庆,兆民赖之。"今本《尚书》无《甫刑》而有《吕刑》,此引文见于《吕刑》。孔传云:"后为甫侯,故或称'甫刑'。"《甫刑》与《吕刑》为同篇之异名。"吕"为穆王时初封之名,其后,吕侯之子孙封于甫,而宣王时诗《崧高》云"维岳降神,生甫及申",平王时诗《扬之水》云"彼其之子,不与我戍甫",邢疏云:"犹若叔虞初封于唐,子孙封晋,而《史记》称《晋世家》也。"耐人寻味的是,今本《缁衣》、《表记》引《吕刑》之文,亦称"《甫刑》"。《孝经》引《甫刑》"一人有庆,兆民赖之"、《诗》"有觉德行,四国顺之"语,也为《缁衣》所引,恐更非"巧合"所能解释。

或问《孝经》文例与《缁衣》等篇如此相似,是否有汉儒仿冒《缁衣》作《孝经》的可能呢?回答是否定的。如前所述,《孝经》在汉初即已立博士,长孙氏、江氏、后氏、翼氏等各自名家,而古文《记》百三十一篇之出,在武帝时之鲁壁,远在其后,此其一。《吕

氏春秋》已两引《诸侯章》、《天子章》之语,则至迟在战国末,《孝经》已成书,此其二。因此,《孝经》与《缁衣》诸篇的文例,在战国时期就已流行过。由于楚简《缁衣》的出土,使上述判断得一强证。

郭店楚简《缁衣》引《诗》、《书》的体例,比今本《缁衣》更为规范。楚简《缁衣》凡二十三章,每章均以"子曰"起首,章末引《诗》、《书》,无一例外,此当为《缁衣》的原貌。可见,《缁衣》于"子曰"后引《诗》、《书》的体例,早在战国即已成定式。

《孝经》引《诗》的方式与《缁衣》也十分相近。《孝经》引《诗》凡十次,《开宗明义章》引《大雅·文王》、《诸侯章》引《小雅·小旻》、《卿大夫章》引《大雅·烝民》、《士章》引《小雅·小宛》、《三才章》引《小雅·节南山》、《孝治章》引《大雅·抑》、《圣治章》引《曹风·鸤鸠》、《广至德章》引《大雅·河酌》、《感应章》引《大雅·文王有声》、《事君章》引《小雅·隰桑》。除《开宗明义章》称"大雅云"外,均称"诗云"。今本《缁衣》引《诗》凡二十二,称"《诗》云"者十六,称"《大雅》曰"者三,称"《小雅》曰"者二,称"《葛覃》曰"者一。楚简《缁衣》引《诗》凡二十三,称"《诗》云"者十九,称"《大雅》云"、"《小雅》云"者各二。两者相较,楚简称"《诗》云"多于今本,正与《孝经》相合。

《孝经》体例与《缁衣》等篇如此贴近,我们有理由相信,它们应该是同一个作者或作者群,在大体相近的时代完成的作品。

以上,通过文风体例对七十子的有关作品进行了联系,现在我们可以进而推定作者。《中庸》为子思所作,历来无大的争议。《史记孔子世家》云:"子思作《中庸》。"郑玄《目录》云:"孔子之孙子思伋作之,以绍明圣祖之德。"《缁衣》等其它三篇的作者,传统的说法有二,一说为公孙尼子,一说为子思。《经典释文》引刘瓛云:"《缁衣》,公孙尼子作。"因《表记》、《坊记》体例与之相同,故论者多以为三篇同出公孙尼子之手。但刘瓛之说,不知所据。

公孙尼子者,亦未知何人。《汉书·艺文志》有《公孙尼子》二十八篇,注云:"七十子之弟子。"《韩非子·显学》举孔子之后,儒分为八,内有公孙氏之儒(顾广圻校本删"公"字,云"孙,孙卿也。")《隋书·音乐志》、《史记·乐书》正义,均云《乐记》为公孙尼子撰次。但是《乐记》体例与《缁衣》等篇判然有别,很难想象两者同出于一人之手。《春秋繁露·循天之道》云:

公孙之养气曰:"里藏泰实则气不通,太虚则气不足,热胜则气□ 寒胜则气□ 泰劳则气不入,泰佚则气宛至,怒则气高,喜则气散,忧则气狂,惧则气慑。凡此十者,气之害也,而皆生于不中和。故君子怒则反中而自说于和,喜则反中而自收之以正,忧则反中而舒之以薏,惧则反中而实之以精。"

《御览》四百六十七引公孙尼子曰"君子怒则自说以和,喜则收之以正",与此正同,故学者多认定此语为公孙尼子之言。其语颇类养生家言,文字风格与《缁衣》等篇也截然不同。所以我们不从公孙尼子作《缁衣》等篇之说。

以《缁衣》等篇为子思所作,首倡于沈约。《隋书·音乐志》引沈约云:"《中庸》、《表记》、《坊记》、《缁衣》皆子思子作。"《汉书·艺文志》有《子思》二十三篇,班固注:"名伋,孔子孙,为鲁穆公师。"《隋书》、《唐书》之《艺文志》均有"《子思子》七卷"。北宋晁公武《郡斋读书志》曾加引用。今本《礼记》之《坊记》、《中庸》、《表记》、《缁衣》四篇,次第相接,体例相同。陈梦家先生指出:马总《意林》引《子思子》见于《表记》、《缁衣》者各一条,《太平御览》四〇三引《子思子》见于《表记》者一条,《史记·平津侯列传》索隐引《子思子》见于《中庸》者一条,《后汉书·朱穆传》注引《子思子》见于《中庸》者一条,《后汉书·朱穆传》注引《子思子》见于《中庸》者一条,《文选》卷五十一王子渊《四书讲德论》注

引《子思子》见于《缁衣》者一条①。可见,《礼记》中的《中庸》、《表记》、《坊记》、《缁衣》等四篇,原皆为《子思子》所有。

李学勤先生指出,郭店楚简的"《缁衣》、《五行》和《鲁穆公》都应属于《子思子》。"(《荆门郭店楚简中的 子思子 》,载《中国哲学》匠辑)《鲁穆公》记鲁穆公与子思的问答,为《子思子》之一,自无可疑。《五行》篇不仅思想与子思子有关,而且有着与《缁衣》类似的体例,如:

不仁,思不能清。不智,思不能长。不仁不智,未见君子,忧心不能惙惙;既见君子,心不能悦。"亦既见之,亦既觏之,我心则 [悦]"。此之谓也。

见而知之,智也。闻而知之,圣也。明明,智也。虩虩,圣也。"明明在下,虩虩在上"此之谓也。

目而知之谓之进之。喻而知之谓之进之。譬而进之谓之进之。几而知之,天也。"上帝贤汝,毋贰尔心"此之谓也。

上举三例,第一例所引为《诗·召南·草虫》(帛书《五行》此处有"诗曰"二字),第二、三例所引均为《诗·大雅·大明》。三处均引《诗》、《书》为证,未标出处而已。这种文体仅见于《孝经》及《子思子》各篇,不能不得出这样的结论:这是子思学派特有的文风!

《缁衣》等四篇的年代,素有争议,以往苦于无从质证。由于郭店楚简《缁衣》的出土,证明该篇最迟是战国中期的作品。上海博物馆近年从香港购回的楚简中,亦有《缁衣》篇,其文字与郭店楚简《缁衣》基本相同,可知至迟到战国中期,《缁衣》已有定本,且已传抄流布。

① 陈梦家:《尚书通论》, 鳳歌页, 北京, 商务印书馆, 凤绣苑 本文引陈梦家语均出此篇。

毋庸讳言,《孝经》与《缁衣》的体例并非通篇一律,未引《诗》、《书》者,《孝经》有七章,《缁衣》有三章,与其余各章颇不协调,其原因过去一直不得而知。如今由于楚简本《缁衣》的出土,谜底终于显露。以楚简本《缁衣》校今本《缁衣》,可知今本《缁衣》未引《诗》、《书》的一、四、十八等三章中,第一、十八章楚简本无,显为衍文,无怪乎与其余各章不类。第四章楚简本有"《诗》云虩虩师尹,民具尔瞻",今本无,今知是今本脱漏。可见《缁衣》的体例,原本每章均引《诗》、《书》之语,相当整齐。

此外,还发现有简文错乱的现象,如楚简本引《尹吉》之文,在"《诗》云:淑人君子,其仪不忒"之后,而今本错置于前;楚简本第十四章引《诗》"慎尔出话,敬尔威仪"、十五章引《诗》"淑慎尔止,不侃于仪",今本脱去十五章之"子曰",而将这两章误合为一,又将前章"慎尔出话,敬尔威仪"窜入另一章之中。

《坊记》、《表记》也有相似的情况。《坊记》的体例,一类是在"子云"之后引《诗》、《书》,然后是"以此坊民"云云,相当齐整,例如:

子云: 礼禄先死者而后生者 则民不俏: 先亡者而后存者 则民可以託。《诗》云: "先君之思,以畜寡人。"以此坊民,民犹偝死而号无告。

#### 另一类仅有一、二或一、三 如:

子云 君不与同姓同车,与异姓同车不同服,示民不嫌也。以此坊民,民犹得同姓以弑其君。

子云 觞酒豆肉,让而受恶,民犹犯齿。衽席之上,让而坐下, 民犹犯贵。朝廷之位,让而就贱,民犹犯君。《诗》云:"民之无良, 相怨一方。受爵不让,至于己斯亡。"

#### 也有三部分颠倒杂乱的:

子云:夫礼,坊民所淫,章民之别,使民无嫌,以为民纪者也。故男女无媒不交,无币不相见,恐男女之无别也。以此坊民,民犹有自献其身。《诗》云:"伐柯如之何?匪斧不克。娶妻如之何?匪媒不得。蓺麻如之何?横从其亩。娶妻如之何?必告父母。"

郭店楚简的出土,证明《缁衣》二十三章的体例原本是统一的,今本《缁衣》某些章的体例不一,是由于错简所致。因此,我们有理由相信,《坊记》各章的体例原本也是统一的,上引不一致的现象,也是错简形成的。

引人注目的是 《坊记》中多有论孝处:

子云:于父之执,可以乘其车,不可以衣其衣,君子以广孝也。 子云:长民者朝廷敬老,则民作孝。

子云:从命不忿,微谏不倦,劳而不怨,可谓孝矣。《诗》云:"孝子不匮。"

其内容与"坊民"无关,读之殊觉不类,如将其放入《孝经》,似乎更为合适。我们认为,造成这种现象的原因是,《孝经》与《坊记》等原来都属《子思子》,次第相连,由于编绳断烂,其中一部分简可能混入了《坊记》。

#### 四、从《孝经》看思孟学脉

《孝经》体例与《论语》等孔子语录类著作有明显的不同。陈梦家《尚书通论》指出,《孝经》屡引《诗》、《书》;《论语》论《诗》共十一条,论《礼》、《乐》共十六条,而罕论《书》。孔子每每要求弟子学习《诗》、《礼》,而无要求学习《书》的记载。故《四库提要》以《孝经》"不类《系辞》、《论语》绳之",否定其可信性。其实,这种不同恰恰是孔、孟学脉衍变的证明。

介于孔、孟之间的是子思及其弟子。《史记·孟子列传》云孟

子"受业子思之门人"。《汉书·艺文志》与《史记》说异,云孟子为"子思弟子",《风俗通·穷通篇》及赵岐《孟子题词》同其说。据文献记载,子思之父伯鱼先于孔子三年而卒,《史记》云子思享年六十二,若此年(公元前)æ聚年,周敬王三十八年)子思生,则子思卒年当在威烈王四年(公元前)æ聚年)前后。孟子生于烈王四年(公元前)辏聚年)其时距子思之卒已五十年。可知孟子不可能受业于子思,《艺文志》之说非,而只能"受业子思之门人",故当以《史记》说为是(参阅毛奇龄《四书賸言》)。赵岐《孟子题词》云:孟子"长师孔子之孙子思,治儒术之道,通《五经》,尤长于《诗》、《书》。"这里透露了一个重要的信息:孟子长于《诗》、《书》。《史记·孟子列传》云:孟子"退而与万章之徒序《诗》、《书》,述仲尼之意。"可见,以《诗》、《书》"述仲尼之意",是孟子为学的特色。《孟子》言《书》凡二十九,言《诗》凡三十五。

今国家闲暇,及是时,般乐怠敖,是自求祸也。祸福无不自己求之者。《诗》云:"永言配命,自求多福。"《太甲》曰:"天作孽,犹可违;自作孽,不可活。"(《公孙丑上》)

姚鼐《孝经刊误书后》认为,子思、孟子没有征引《诗》、《书》语的习惯:"子思、孟子然后不为是习。"姚说非是。鉴于征引《诗》、《书》的体例已见诸子思的《缁衣》、《坊记》、《中庸》、《表记》以及《孝经》等篇,我们认为,孟子的这种风格正是得自子思子之门。

《孝经》、《缁衣》中的《诗》、《书》语为谁所引,有两种可能:一是孔子所引,二是子思所引。在新式标点未始使用以前,似乎从来没有作为问题提出过。习惯上认为是孔子所引,如刘炫云:"夫子叙经申述先王之道,《诗》、《书》之语事有当其义者,则引而证之,示言不虚发也。"邢昺承其说、云:"夫子叙述立身、行道、扬名之义既毕,乃引《大雅·文王》之诗以结之。"(《孝经·开宗明义章》邢

疏引)新式标点始用之后,各种《礼记》点校本几乎都是将《诗》、《书》语括在"子曰"之下的引号内的,也就是说诸家都是将《诗》、《书》语当作孔子的引语来对待的。按照这种理解,则《子思子》不过是记录了一批孔子语录而已,并没有自己的思想,如此,子思的学派特色就没有了着落,人们也就很难理解,子思为什么还能成为孔子之后的重要学派?现在我们知道,孔子并没有征引《诗》、《书》的习惯,征引《诗》、《书》实际上是子思首倡的传经风格(为了叙述的方便,这里姑且将孔子之语称作"经")。因此,将《诗》、《书》语括在"子曰"之下的引号内的标点法,大有商榷的余地。我们认为,用《诗》、《书》来"述仲尼之意",应该是子思的创造。由《缁衣》等篇可知,子思在孔子语录之后,用《诗》、《书》之语相呼应,虽不用一己之言以阐发,却使孔子语义大为彰明,颇有孔子"述而不作"之遗风。

《孟子》与《孝经》在风格上类似,在内容上也有相贯通之处。《汉书·艺文志》所录《孟子》为十一篇,据赵岐《孟子题词》,《孟子》原书除今本七篇之外,另有《性善》、《辩文》、《说孝经》、《为政》等所谓"外书四篇"。赵岐认为外书四篇"其文不能宏深,不与内篇相似,似非《孟子》本真,后世依放而托之者也",故不为之作章句,久而亡佚。顾炎武《日知录》云:"《史记》、《法言》、《盐铁论》等所引《孟子》,今《孟子》书无其文,岂俱所谓'外篇'者邪?"可见司马迁、扬雄、桓宽等不以"外书四篇"为伪。王充《论衡·本性》云"孟子作《性善》之篇",则王充亦不以外书之"《性善》"为伪。《隋书·经籍志》有梁綦毋邃《孟子注》九卷,则梁綦氏之注本中有外书中的两卷。因此,赵岐对《孟子》外书的排弃,未必可靠。外书有《说孝经》,表明先有《孝经》,而孟子论说之,就师承关系而言,有其必然性。

武内义雄《先秦经籍考》指出,《孟子》内篇有与《孝经》相发明者,如《孝经》言先王之法服、法言、德行,《孟子》也以服尧之服,

诵尧之言,行尧之行,以服、言、行三者并言。又《孝经·天子章》言刑于四海,《诸侯章》言保其社稷,《卿大夫章》言守其宗庙,《庶人章》言谨身;《孟子》也言天子不仁不保四海,诸侯不仁不保社稷,卿大夫不仁不保宗庙,士庶人不仁不保四体。说明《孟子》与《孝经》有密切关系。但他的结论是《孝经》作于《孟子》之后,与我们正相反。根据前面的论述,思孟的学脉是清楚的,《孝经》先于《孟子》,似无可疑。

#### 五、《孝经》与郭店楚简的时代联系

郭店楚简《性自命出》与《中庸》有明显的前后承袭关系,已为学术界所认同。《缁衣》与《性自命出》同出于一墓,表明《中庸》与《缁衣》的年代当不晚于战国中期。《孝经》的文句,郭店楚简虽然没有直接引用,但论孝之处并不少见,与《孝经》颇有互相发明之处。现就一时所见,揭之如下:

#### (一)孝与顺

孝与顺的关系 是《孝经》反复论述的主题之一:

子曰: 先王有至德要道,以顺天下。"(《开宗明义章》) 故以孝事君则忠,以敬事长则顺。忠顺不失,以事其上, (《士章》)

则天之明,用地之利,以顺天下。(《三才章》)

《诗》云:"有觉德行,四国顺之。"(《孝治章》)

以顺则逆,民无则焉。(《圣治章》)

非至德 其孰能顺民如此其大者乎?(《广至德章》)

郭店楚简《唐虞之道》则将孝弟之类归结为大顺之道:

夫圣人上事天 教民有尊也 ,下事地 ,教民有亲也 ;时事山川 , 教民有敬也 ;亲事祖庙 教民孝也 ;大教之中 ,天子亲齿 ,教民弟也。 先圣与后圣考 后而□先 教民大顺之道也。

#### (二)以孝为本

《孝经》反复提及孝是人伦与为政之本:

圣人之教 不肃而成 其政 不严而治。其所因者 本也。(御注:"本 谓孝也。")人之行 莫大于孝。(均见《圣治章》)

生事爱敬 死事哀戚 生民之本尽矣。(《丧亲章》)

郭店楚简《六德》也有相关论述:

是故先王之教民也 始于孝弟。

孝 本也。下修其本,可以断□。

#### (三)孝与广孝

儒家推行孝道的宗旨是教民爱天下之民,即"广孝"与"博爱":

教以孝,所以敬天下之为人父者也。教以悌,所以敬天下之为人兄者也。教以臣,所以敬天下之为人君者也。(《广至德章》)

是故先之以博爱而民莫遗其亲。(《三才章》)

郭店楚简《唐虞之道》有可与之贯通之处:

尧舜之行 爱亲尊贤。爱亲故孝 ,尊贤故传。孝之方 ,爱天下之民。传之□ ,世无隐德。孝 ,仁之冕也。传 ,义之至也。

#### (四)孝与治国资质

《孝经》的《天子章》、《三才章》、《孝治章》、《圣治章》等都提到天子之孝,认为天子有孝行,天下方能得以治理,有关的内容较多 恕不赘列。郭店楚简《唐虞之道》也以舜的孝弟为例论及治国资质问题:

古者 ,尧之与舜也 ,闻舜孝 ,知其能养天下之老也 ;闻舜弟 ,知其能嗣天下之长也 ;闻舜慈乎弟□□□□□为民主也。故其为

瞽叟子也 甚孝 汲其为尧臣也 甚忠。

(五) 忠孝关系

《孝经》提倡孝治 其理论基础是忠、孝相通 移孝可以作忠:

君子之事亲孝 故忠可移于君。(《广扬名章》)

与之类似的表述见于郭店楚简的《语丛二》:

亲生干爱 忠生干亲。

(六)孝与仁

孝是仁德的起点 《孝经》时有所论:

夫孝 德之本也 教之所由生也。(《开宗明义章》)

生事爱敬,死事哀戚,生民之本尽矣,死生之义备矣。(《丧亲章》)

郭店楚简的如下论述可以与《孝经》相发明:

爱父 其攸爱人 仁也。(《五行》) 父子 至上下也。(《语丛一》) 兄弟 (至)先后也。(《语丛一》) 丧 仁之端也。(《语丛一》)

如此等等不尽一一。孝本是人类的自然亲情。后经孔子的提升和倡导,成为修身和治国的基点。孔子死后,七十子及其后学对孝之为道的问题进行了深入的探讨,从郭店楚简来看,这种探讨在战国中期曾经相当热烈和广泛,子思学派在其中起着主导的作用,因此,由子思将孔、曾论孝的对话编撰为《孝经》一书,也就是逻辑的必然了。

(因本刊发行日期一再推迟,故此文已先行在《中国哲学史》 图理上年第 猿期发表。)

## 上海简《性自命出》篇探原

□廖名春

[内容提要]摇论文对上海博物馆从香港收购的战国竹简《性自命出》篇的内容和编次进行系统的研究,认为上海简本的编次结构不如郭店简本,郭店简本应较上海简本更接近《性自命出》篇的原本;由编次结构反映出的情况推论,上海简本没有郭店简本的一些文字,也很可能是源于对原文的简省。

① 上海博物馆的整理者称之为《性情论》。下文简称为上海简本《性自命出》篇。

② 本文的写作 .曾与陈伟先生有过讨论 .并得到黄锡全先生的帮助 特此致谢!

上海博物馆在北京大学赛克勒考古与艺术博物馆展出了的上海简《性自命出》篇的图版共猿张。第一张有简易顶支,第二张有简易交,第三张有简易远支,共简源数支①。这些拼接和整理工作,主要是由濮茅左先生担任的。讨论上海简《性自命出》篇,除了马承源先生和张光裕先生外,我们首先要感谢的就是濮茅左先生。

上海简《性自命出》篇简员至简 猿相当于郭店简本简员至简 远 开头 即从"凡人虽有性"到"金石之有声 [弗扣不鸣]"②。

简源至简圆中 相当于郭店简本简恕至简独,即从"四海之内 其件一也"到"呕"游心也"。③

简 愿中下至简 猿中下 相当于郭店简本简 通中至简 透 , 即从"身欲静而毋谴"④到"居丧必有夫恋恋之哀"。

简 猿下至简 猿下 相当于郭店简本简 缘。中至简 遗上 即从"凡说人勿吝也"到"乐事欲后"。

简 獨床尾至简 漏,相当于郭店简本简 猿至简 源即从"凡

① 下文所称简号即以上海博物馆《性情论》图版的排列为序,下同。

② 郭店简本《性自命出》篇的简序从《郭店楚墓竹简》(北京,文物出版社, **质數**) 释文。下同。

③ 郭店简释文见廖名春:《郭店楚简 性自命出 篇校释》,载《清华简帛研究》第 员辑。下同。

④ "谴"字说见陈伟:《郭店楚简 六德 诸篇零释》,载《武汉大学学报》(哲社版) 豫文字级缘。

学者隶其心为难"到"人不慎 斯有过 信矣"①。

简 溷至简 溷 皆为残简。其中简 溷 不 支简一分为二 ,长度不及完简的一半。简 源 至简 溷 也是一些简的裂片 ,长度不及完简的三分之一。字迹皆漫漶不清。估计濮茅左先生也是不能释读而不知该属何处 ,才把它们置于篇末。

和郭店简本《性自命出》篇比较,上海简本《性自命出》篇与之 基本相同。其简源至简源最长然不能释读,但内容估计不会超出 郭店简本《性自命出》篇。 比如 郭店简本《性自命出》篇简 远至简 怨人之虽有性,弗取不出。凡心有志也,广与不可。心之不可独 行 犹口之不可独言也。牛牛而长,雁牛而伸,其性使然。人牛而 学 或使之也。凡物无不异也者:刚之树也,刚取之也。柔之约 柔 取之也"一段② 在上海简本《性自命出》篇的简 员到 漏水都找不到。 是不是上海简本就没有这一段呢?不会。因为上海简本简 猿有 "金石之有声,「弗扣不鸣〕",就必然会有"人之虽有性,弗取不 出"的下文 简源有"四海之内,其性一也",就必然会有"牛生而 长 雁生而伸 其性使然。人生而学 或使之也"的上文 不然 简 文的思路就不清楚,语气就不通顺。从字数看,上海简本简 猿是 獅字 简源是猿空 而"人之虽有性,弗取不出。凡心有志也,广 与不可。心之不可独行,犹口之不可独言也。牛生而长,雁生而 伸 其性使然。人生而学 或使之也。凡物无不异也者:刚之树也, 刚取之也。柔之约 柔取之也"一段共死原文 按一支简 猿空算 刷 好是两支简的字数。所以 在上海简本《性自命出》篇的简 猿到简 源中,应该还有两支简。这两支简,也许就在简源图至简缘中。

① "隶"字《郭店楚墓竹简》释文以为"求"字之误。裘锡圭也认为从字形来看是"隶"字,但从文义看应是"求"字,当是抄写有误。他篇亦有"求"讹作"隶"之例。案:"隶"字不误。隶,及,亦即捕获,今谓之掌握。"隶其心"指掌握、领会先生的精神。上海简亦作"隶"。说见廖名春:《郭店简 性自命出 篇校释札记》。

② "人生而学"说见廖名春:《郭店简 性自命出 篇校释札记》。

除了书写有一定的异文之外,上海简本《性自命出》篇与郭店 简本《性自命出》篇的内容和编次还有一些不同。以下试作讨论。

上海简本《性自命出》篇与郭店简本《性自命出》篇内容的不同大致有三。

① 此段话又见于《礼记·檀弓下》彭林最早指出这点。笔者曾认为郭店简本此段逻辑谨严 而又对比鲜明。《礼记·檀弓下》由"喜"发展到"舞",又由"舞"转到"愠"毫无逻辑可言。比较之下,显然简文是原文,《礼记·檀弓下》是摘引。见廖名春:《郭店楚简儒家著作考》,载《孔子研究》, **沈** 魏 猗 永 元

二是上海简本第 愿愿赠"凡身欲静而毋谴①,用心欲德而弗險②,虑欲渊而毋伪,□欲□□而[毋□□]欲□而毋憙,信欲溥而毋流③,□□谷□□而亡曼"与郭店简本有较大的出入。郭店简本此段作"身欲静而毋谴,虑欲渊而毋悔,行欲勇而必至,貌欲壮而毋拔。欲柔齐而泊。喜欲智而毋未,乐欲释而有持,忧欲敛而毋闷,怒欲盈而毋盖,进欲逊而毋巧,退欲慎而毋轻,欲皆度而毋悔。"由于图版不清楚,上海简本的许多字读未释出。但从已释出部分看,尽管句子不如郭店简本多,句序也有变化,甚至用字也有一些不同,但基本上和郭店简本还是相当的。如"身欲静而毋谴"与郭店简本无别,"虑欲渊而毋伪"即"虑欲渊而毋悔";"用心欲德而弗愤"、"信欲溥而毋流"虽然不见于郭店简本,但句式和郭店简本如出一辙,其它未释出的几句,应该也是如此。

三是上海简本不见郭店简本的末句"君子身以为主心"及其" / "形符号。颇有意思。郭店简本"君子执志必有夫广广之心,出言必有夫简简之信。宾客之礼必有夫齐之容。祭祀之礼必有夫齐之敬。居丧必有夫恋恋之哀;君子身以为主心"一段,"君子执志必有夫广广之心,出言必有夫简简之信。宾客之礼必有夫齐齐之容。祭祀之礼必有夫齐齐之敬。居丧必有夫恋恋之哀。"远句可能是通行的礼文,当属引用,"君子身以为主心"是作者的体会,是对上述礼文精神的概括。上海简本无"君子身以为主心",不一定是偶然脱漏。或者其时尚未有此语。或者它不认可。因而舍弃不用。

① "谴"字为陈伟在北京大学赛克勒考古与艺术博物馆参观展上海博物馆《性自命出》篇图版时所识出。

② "德"、"險"二字为黄锡全所识出。

③ "信"字为黄锡全所识出。

 $\equiv$ 

上海简《性自命出》篇的内容与郭店简本只是小异,而编次结构则有相当的不同。这种不同集中在简 圆以下,以郭店简本来说 就是其所谓"上篇"的编次结构基本相同,而所谓"下篇"的编次结构则基本不同①。

上海简本第 圆简" 譟 ,由乐也 ;愁由声也 ;呕 ,由心也"下接的是"凡人情为可悦也"至简 愿门外之治 ,欲其折也";而在郭店简《性自命出》篇中," 譟 ,由乐也 ;愁由声也 ;呕 ,由心也"下接的则是"喜斯慆 ,慆斯奋 ,奋斯咏 ,咏斯摇 ,摇斯舞 ,舞 ,喜之终也。愠斯忧 ,忧斯戚 ,戚斯叹 ,叹斯擗 ,擗斯踊 ,踊 ,愠之终也"至"凡学者隶其心为难 ,从其所为 ,近得之矣 ,不如以乐之速也"。这是不同之一。

上海简本简 圆 凡人情为可悦也"至简 愿 门外之治 欲其折也"一段下接的是"凡身欲静而毋谴 用心欲德而弗愤"至"祭祀之礼必有夫齐齐之敬 居丧必有夫恋恋之哀",而郭店简本"凡人情为可悦也"至"门外之治 欲其折也"下接的则是"凡说人勿吝也"至"乐事欲后"一段。这是不同之二。

上海简本简 愿 凡身欲静而毋谴 "至简 獨 祭祀之礼必有夫 齐齐之敬 居丧必有夫恋恋之哀 "下接的是"凡说人勿吝也"至"乐事欲后" 而郭店简本"凡身欲静而毋谴"至"祭祀之礼必有夫齐齐之敬 居丧必有夫恋恋之哀"下接的则是"君子身以为主心",并至

① 所谓"上篇"、"下篇"有指简员至简独参者、简独远至远时者,如李零:《郭店楚简校读记》载《道家文化研究》第一页时辑,北京,三联书店,观观公也有指简员至简独而者。简独证答问证证者,如钱逊:《性自命出[前半部分】、礼记》载《清华简帛研究》第一员辑,清华大学思想文化研究所见证证李天虹:《郭店竹简性自命出研究》中国社会科学院博士后工作报告见证证证证。

此终篇。这是不同之三。

上海简本简 强 凡说人勿吝也 "至简 独 凡忧患之事欲任 ,乐事欲后 "下接的是" 凡教者 ,求其心为难 "至" 人不慎 ,斯有过 ,信矣" ,并至此终篇 ;而郭店简本" 凡说人勿吝也 "至" 乐事欲后 "下接的则是" 身欲静而毋谴 "至" 祭祀之礼必有夫齐齐之敬 ,居丧必有夫恋恋之哀" 这是不同之四。

这四处不同不但涉及到了所谓的郭店简本的"上篇",更涵盖了整个所谓的郭店简本的"下篇",非常值得研究。

上海简本第 圆简" 譟 ,由乐也 ;愁由声也 ;呕 ,由心也"下接"凡人情为可悦也"至简 圆 门外之治 ,欲其折也"一段不如郭店简本。为什么?

郭店简本以"喜斯慆,慆斯奋,奋斯咏,咏斯摇,摇斯舞,舞,喜之终也。愠斯忧,忧斯戚,戚斯叹,叹斯擗,擗斯踊,踊,愠之终也。凡学者隶其心为难,从其所为,近得之矣,不如以乐之速也"接,其"不如以乐之速也",承上文论乐的文字而来,密不可分①。而上海简本接以"凡人情为可悦也"云云,与上文论乐实无关涉。这是其一。

郭店楚简简源思说"凡人伪为可恶也",简绿园说"凡人情为可悦也",两段话一正一反,对比鲜明,其衔接在一起,是非常自然的。如依上海简本"凡人情为可悦也"在简圆。"凡人伪为可恶

也"在简源。而接近文末,其对比关系就被隔离了,显然有问题。这是其二。

郭店简本简独说"叹,思之方也",简独整至简独说"恕,义之方也。义,敬之方也。敬,物之节也。笃,仁之方也。仁,性之方也。性或生之。忠,信之方也。信,信之方也"。其"方"字的用法和句式在整个《性自命出》篇独一无二,它们前后相接,是非常自然的。而上海简本以"凡人情为可悦也"云云接"譟,由乐也;愁由声也,呕,由心也","叹,思之方也"在简显,"恕,义之方也。义,敬之方也。敬,物之节也。笃,仁之方也。仁,性之方也。性或生之。忠,信之方也。信,信之方也"到了简独较至独缘根本就不在一块,其不合理是明显的。这是其三。

所以,无论从形式,还是从义理看,上海简本以"譟,由乐也; 愁由声也,呕,由心也"下接"凡人情为可悦也"都不如郭店简本。

上海简本简圆 凡人情为可悦也 "至简圆 图门外之治 欲其折也"一段下接"凡身欲静而毋谴 ,用心欲德而弗險",以简圆 见身欲静而毋谴 "至简 独 祭祀之礼必有夫齐齐之敬 ,居丧必有夫恋恋之哀 "下接" 凡说人勿吝也 " 至" 乐事欲后",也皆不如郭店简本。从句式上看 ," 凡人情为可悦也 " 至" 门外之治 ,欲其折也 " 基本上是散骈相杂 ,两两相对 ,如" 凡人情为可悦也。苟以其情 ,虽过不恶 ;不以其情 ,虽难不贵 "是两两相对 ,下接" 苟以其情 ,虽对不恶 ;不以其情 ,虽难不贵 "是两两相对 ,下接" 苟有其情 ,虽未之为 斯人信之矣"," 苟以其情 ,虽未之为 斯人信之矣",又跳出了排比。而" 凡身欲静而毋 遺 ,用心欲德而弗憸 □ 欲□而[ 毋□ ,□ ]欲□而毋憙 ,信欲溥而毋流 □□谷□□而亡曼"一段尽管有一些字漫漶不清 ,但还是可以看出 ,其句式完全有别。从单句来看 ,用的是较为严格的"□ 欲□而毋□"的形式 ,只是"欲"字前后有的是一字 ,有的是两字而已。从整个句组来看 都是相同单句组成的排比 ,既非散骈相杂 ,也非两两相对 和" 凡人情为可悦也"至" 门外之治 ,欲其折也"一

段截然不同。"君子执志必有夫广广之心,出言必有夫柬柬[之信 宾]客之礼必有夫齐齐之颂,祭祀之礼必有夫齐齐之敬,居丧必有夫恋恋之哀"一段全系排比,与"凡人情为可悦也"至"门外之治,欲其折也"的散骈相杂也明显不同。而"凡说人勿吝也"至"乐事欲后"一段,尽管也夹杂一些对比,但基本上是散体句,句式与"凡人情为可悦也"至"门外之治,欲其折也"一段的散骈相杂,两两相对相近。由此可见,郭店简本"凡人情为可悦也"至"门外之治,欲其折也"下接"凡说人勿吝也"至"乐事欲后",再接"身欲静而毋谴"是胜过上海简本的上述简次的。

上海简本简 獨 凡说人勿吝也 "至简 獨 凡忧患之事欲任 ,乐事欲后 "下接" 凡教者 ,求其心为难 "至" 人不慎 ,斯有过 ,信矣 "同样也不如郭店简本。" 不如以乐之速也 "在" 凡说人勿吝也 ,身必从之 ,言及则明。举之而毋伪。凡交毋央 ,必使有末。凡于徵 ,毋畏、毋独言 ,独处则习父兄之所乐。苟毋大害 ,小枉 ,纳之可也 ,已则勿复言也。凡忧患之事欲任 ,乐事欲后 "之下 ,有忽如其来之感 ,令人摸不着头脑。因为"独处则习父兄之所乐"、" 乐事欲后"之" 乐" ,是音乐之乐。依郭店简本 将" 不如以乐之速也 " 之" 乐" ,是音乐之乐。依郭店简本 将" 不如以乐之速也 " 置于论音乐的大段文字之下 ,则文从字顺 顺理成章。由此可见 ,上海简本的编次结构确实不如郭店简本 郭店简本应较上海简本更接近《性自命出》篇的原本。

由编次结构反映出的情况推论,上海简本《性自命出》篇应当不如郭店简本。它没有郭店简本的"喜斯慆,慆斯奋,奋斯咏,咏斯摇 摇斯舞,舞,喜之终也。愠斯忧,忧斯戚,戚斯叹,叹斯擗,擗斯踊,踊,愠之终也"、"君子身以为主心"等文字,也很可能是源于对原文的简省。

### 参考文献

哪上海博物馆藏楚简《性情论》图版 北京大学赛克勒考古与艺术 ·源記·

### 博物馆 圆弧

- **國**開门博物馆:《郭店楚墓竹简》北京 文物出版社 **凤螈**
- 獲廖名春:《郭店楚简 性自命出 篇校释》 载《清华简帛研究》第 员辑,北京,清华大学思想文化研究所, **圆斑**
- 瀝了零:《郭店楚简校读记》 载《道家文化研究》,第 质磷,北京, 三联书店 **质**螺
- 《鄒字天虹:《郭店竹简 性自命出 研究》,中国社会科学院博士后工作报告 圆斑
- 運擎字勤:《郭店简与乐记》,载《中国哲学的诠释和发展—— 张岱年先生怨远寿庆纪念文集》,北京,北京大学出版社 观歌
- 獲問凤五、林素清:《郭店竹简编序复原研究》,载《古文字与古文献》、试刊号 **周**號
- 應陈伟:《关于郭店楚简 六德 诸篇编连的调整》,载武汉大学中国文化研究院编:《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,武汉 湖北人民出版社 原理

# 马王堆汉墓帛书《经法》等四篇中的刑德思想研究

□崔永东

[内容提要]摇本文对长沙马王堆汉墓出土的《老子》 乙本卷前四种古佚书(即《经法》、《十六经》、《称》和 《道原》)中的刑德思想进行了探讨,认为刑德思想是 四种古佚书的核心思想。刑指刑罚,德指赏赐和德政。 其基本思路是:先德后刑,德主刑辅。四种古佚书又把 刑德与阴阳联系起来,为其政治主张提供了神秘的自 然根据。这种思想对董仲舒的阴阳刑德说产生了深刻 的影响。

进行一番探索和研究。

刑德思想是帛书四篇的核心。所谓"刑",既指刑罚,又指征伐。所谓"德",一方面指宽惠之政即德政而言,它要求统治者"慈惠以爱人"(《十六经·顺道》)、"节赋敛,毋夺民时"(《经法·君正》)、"伐死养生"(《经法·论》)、"兼爱无私"(《经法·君正》)等等;另一方面指对有功的臣下和百姓进行必要的赏赐。

帛书四篇的作者认为,刑德是治理国家的根本,所谓"凡谌之极 在刑与德"(《十六经·姓争》)、"刑德相养,逆顺若成"(同上)即其义。刑德源于"天道"(或称"道"),代表由天道派生的阴阳二气,刑代表阴气,德代表阳气,所谓"刑阴而德阳"(同上)者是也。这样,帛书的作者把刑德与阴阳以及天道结合起来,从而为其刑德理论寻找到一个形而上的根据,赋予其刑德理论以神圣、至上、永恒和普遍的意义。

请看帛书作者对刑德问题的如下阐释:"刑德皇皇,日月相望,以明其当。望失其当,环视(示)其央(殃)。天德皇皇,非刑不行。缪(穆)缪(穆)天刑,非德必顷(倾)。刑德相养,逆顺若成。刑晦而德明,刑阴而德阳,刑微而德章(彰)。"(同上)这段话至少包含了如下几层含义:一是说刑德具有某种神圣的意义,它们合乎"天道",与日月同辉,故又称其为"天德"与"天刑";二是说统治者施行刑德必须得当,若施刑德不当,则会给国家带来祸患;三是说刑德必须互相结合,缺一不可,四是说刑晦而德明,刑阴而德阳,刑微而德彰,这就蕴含了德主刑辅的意思。以上四层含义,正是帛书四篇刑德思想的要旨,可以说,帛书四篇中所有关于刑德的言论都是从这四个层面上展开的。

《十六经·观》说:"不靡不黑,而正之以刑与德。春夏为德,秋冬为刑。先德后刑以养生。"此"刑德"与韩非所言"刑德"同义。《韩非子·二柄》云:"明主之所导制其臣者,二柄而已矣。二柄者,刑德也。何谓刑德?曰:杀戮之谓刑,庆赏之谓德。"刑即刑

罚 德即赏赐。值得注意的是,《十六经》的作者把刑德与四时结合起来,从而进一步揭示了刑德与天道的联系,论证了刑德的普遍性与合理性,并由此得出了"先德后刑"的结论,如其所言"先德后刑,顺于天"(《十六经·观》)。"先德后刑"的观念反映的是一种德主刑辅的思路。上述观点特别是刑德与四时相合的观点,为后来的董仲舒所继承,董仲舒把这种理论进一步系统化和神秘化了。

《经法·论约》又指出:"三时成功,一时刑杀,天地之道也。四时而定不爽不代(式),常有法式,□□□□。一立一废,一生一杀,四时代正尽(终)而复始。□事之理也。"所谓"三时成功",显然是"天德"发挥作用的结果,而所谓"一时刑杀"则是"天刑"发挥作用的结果。天德、天刑代表了"天地之道",而这种天地之道显然是以天德为主,以天刑为辅的。把刑德与所谓天地之道结合起来的观念,一方面反映了帛书作者的那种天人合一的思维模式,另一方面又反映了他欲把刑德问题神秘化和永恒化的运思路向。其目的是为其德主刑辅的政治主张提供一个形而上的根据,并树立起至高无上的权威。当然,帛书的作者在这方面只是做了一种初步的工作,在后来的董仲舒的名作《春秋繁露》中,我们才看到了这一工作的最后完成。董仲舒对这个问题进行了系统而又全面的探索,并最终把德主刑辅纳入其天人一体化的理论框架之中而加以深入缜密地阐述。

在帛书的作者看来,治理国家的最高目标应该是"无刑"。他说:"善为国者,大(太)上无刑。"(《称》)这种观念与道家或儒家的政治理想颇为接近。可见,帛书作者只不过是把刑罚作为一种不得已而用的手段,用其禁人为恶并驱人向善,他认为在治国中真正起主要作用的是"德"的一面,通过推行德政而使民众自觉向善,并最终使政治达到一种"无刑"的理想状态。正是由于帛书作者坚持这样一种政治理想,所以他在现实政治的层面上必然推崇德主刑辅的施政模式,因为只有统治者不断强化德的作用,持之以

恒地行德、积德、推行德政,才能使国家逐渐繁荣昌盛,并最终成为无刑息讼、祥和太平的理想之国。否则,一味推行重刑主义,唯刑是务,就会大祸临头,广国灭身。所谓"德积者昌,殃积者亡;观其所积,乃知祸福之乡(向)"(《十六经·雌雄节》),正是说的这个道理。《经法·君正》也指出:"省苛事,节赋敛,毋夺民时,治之安。无父之行,不得子之用。无母之德,不能尽民之力。父母之行备,则天地之德也。"这里,作者把省苛事、节赋敛、毋夺民时视为"德"(类似于父母之德)的内容,并认为这种父母之德也就是"天地之德",统治者在治国中应发挥"德"的作用,积极推行德政,慈惠爱民,轻徭薄赋,减轻对人民的剥削和压迫,给人民以必要的物质恩惠。在上引这段话中,帛书作者进一步强化了"德"在治国中的功能。

帛书四篇又谈到了文、武问题。《经法·论约》曰:"始于文而 卒干武,天地之道也。四时有度,天地之李(理)也。日月星晨 (辰)有数,天地之纪也。"此处之"文",乃取义于春夏秋三季万物 之生长 此处之"武"则取义于冬季万物之肃杀。帛书作者认为, 人类的政治生活亦应效法"天地之道"(自然规律),采取文武结 合 先文后武的方式 这样才能保证社会的和谐有序。人类政治生 活中的"文"就是德政,而"武"则是刑罚。在帛书的作者看来,德 政与刑罚乃是师法自然的结果,如其所言:"天有死生之时,国有 死生之正(政)。因天之生也以养生,胃(谓)之文;因天之杀也以 伐死,胃(谓)之武。"(《经法·君正》)《经法》作者从其天人合一 的思维模式出发 把治国之道(文武、德刑)与自然之道(天道)结 合起来 赋予人类的政治生活和道德生活以自然的根据 使政治自 然化、道德自然化。 这样,体现黄老精神的文武、德刑之道也就成 为最自然、最合理并且具有永恒性与普遍性的治国方法了。一个 统治者 如果不能掌握此种治国的不二法门 那么他就休想使人民 甘心服从,使社会稳定安宁。所以,帛书的作者才不厌其烦地告诫

统治者 "文武并行,则天下从矣"(《经法·君正》),"审于行文武之道,则下天宾矣"(同上),"文则明,武则强"(《经法·四度》),"文武并立,命之曰上同"(同上),"武刃而以文随其后,则有成功矣。用二文一武者王"(同上),筹等。"二文一武"形象地说明了帛书作者一贯坚持的文主武辅、德主刑辅的政治主张,因此,我们不能把"文武并立"、"文武并行"这样的言论理解为文武并重,其实际内容应是重文轻武、重德轻刑。这样软硬兼施的治国模式后来经过董仲舒的改造加工,终于演化为"霸王道杂之"的"汉家制度"。

《经法·道法》又说:"道生法。法者,引得失以绳,而明曲直者翳(也)。故执道者生法而弗敢犯翳(也)法立而弗敢废也。□能自引以绳,然后见知天下而不惑矣。"帛书作者以道为宇宙的本根,认为万事万物皆派生于道,法律也不例外,同样是道的派生物,而君主又是把握了道的人,故法律的制定权实际上是在君主手里。法律乃衡量是非曲直的最高标准,是人们言行的基本规范,即使是作为立法者的君主也应自觉接受法律的约束,不能任意改废法律。帛书作者能对大权独揽的君主提出这样的要求,确实难能可贵。

《经法》的作者认为,实行法治的一个重要内容就是行施赏罚,而行施赏罚的客观标准便是法律,这就要求君主必须排除主观好恶之情,公正无私地进行赏罚。他说:"法度者,正之至也。而以法度治者,不可乱也。而生法度者,不可乱也。精公无私而赏罚信,所以治也。"(《经法·君正》)又说:"是非有分,以法断之,虚静谨听,以法为符……唯公无私,见知不惑,乃知奋起。"(《经法·名理》)"赏罚信"即法家所谓"信赏必罚"之义,也就是说对有功者一定要赏,对有罪者一定要罚,而赏与罚的标准即"法度",君主若能严格按法度治国,消除偏私之情,国家就能走向大治,所谓"案法而治则不乱"(《称》)者是也。否则,君主不按法律办事,赏罚凭其主观好恶,对有功者不赏,对有罪者不罚,那么法律也就形

同虚设 国家就非乱套不可了。其实,赏罚问题就是一个德刑问题, 帛书所言"刑德"与法家所言"刑德"(如韩非认为"庆赏之谓德, 杀戮之谓刑"), 其义有相通之处。

帛书作者认为,赏罚应该得当,赏罚不当则会损害君主的威望。如其所言:"刑德皇皇,日月相望,以明其当。"(《十六经·观》)《马王堆汉墓帛书·经法》的整理者注曰:"以明其当 指赏罚恰如其分。"要想使赏罚恰如其分,就要求君主必须严格按法律去论功行赏、论罪定罚,功大赏轻或功小赏重,罪重罚轻或罪轻罚重,都是赏罚失当的表现。帛书作者又指出:"若夫人事则无常,过极失当,变故易常,德则无有,昔(措)刑不当,居则无法,动作爽名,是以僇受其刑。"(《十六经·姓争》)所谓"措刑不当"即是没有根据罪行的大小而判处相当的刑罚,用现代法学的术语讲,即在定罪量刑时没有贯彻罪刑相适应的原则。帛书作者认为,量刑不当是推行法治的重大障碍,其原因在于量刑者不能公正无私地按法律办事。两千多年前的帛书作者能提出这种强调罪刑相适应的刑罚原则,确有可贵之处,这反映了当时刑法理论的进步。

《经法》作者还对犯罪原因问题进行了初步探索,他说:"民富则有佴(耻),有佴(耻)则号令成俗而刑伐(罚)不犯,号令成俗而刑伐(罚)不犯则守固单(战)联(胜)之道也。"(《经法·君正》)从这段话中可以看出,作者认为犯罪产生的原因是贫穷,人贫穷则会丧失羞耻之心,如此则不会以犯法为可耻。因此,要想预防和减少犯罪,就应使人民过上富裕的生活。这种观点与《管子·牧民》篇中所言"仓廪实则知礼节,衣食足则知荣辱"一语颇为接近。《管子·治国》篇还有一段话探讨这个问题:"凡治国之道,必先富民。民富则易治也,民贫则难治也。奚以知其然也?民富则安乡重家,安乡重家则敬上畏罪,敬上畏罪则易治也。民贫则危乡轻家,危乡轻家则敢陵上犯禁,陵上犯禁则难治也。故治国常富,而乱国常贫。是以善为国者,必先富民,然后治之。"这段话的意思是说如

果人民生活富裕则会畏惧刑罚,从而不敢以身试法,如果人民生活 极端贫困,就会铤而走险,犯法作乱。因此,明智的统治者必须使 人民"仓廪实"和"衣食足",才能减少和预防犯罪。《管子》的这一段话几乎可以成为我们上引《经法》中那段话的注脚。《经法》的作者清醒地认识到,刑罚不是预防犯罪的惟一手段,它必须与物质建设结合起来,从而发挥综合预防犯罪的作用。这种观点在今天对我们仍有一定的启迪作用。

# 关于金文"克明又心"及"保业华秦"的释读

□徐宝贵

[内容提要]摇作者根据古文字中" 上"(左)、" 气"(又)、" 气"(季)三字形近易混的事实,对金文中的一些疑难句子做出新的释读,认为"克明又心"即"克明 季心","保业氒秦"即"保业有秦"。

"克明又心"出自春秋早期的秦公钟、秦公鎛,"保业氒秦"出自春秋中晚期之际的秦公篡。

对此二句铭辞,如果按照现有的字面去解释,是很难解释通的。造成这种情况的原因,是铸铭者将其中的一个字没有写正确,而是写了一个与该字形近易混的错别字。被写错了的字,就是"又"和"氒"字。

在古文字中ド(左)、キ(又)、キ(阜 后被"厥"代替)三字形体极为相近。三个字的区别,主要在于方向的反正与下边的笔画出头与不出头而已。由于三者形体相近,所以在古文字中存在许多将三者写混的现象。例如:

佳十 3 三月既望摇摇摇县伯簋

佳十ト二月 伯吉父簋

临保我 引 师询簋

· 源:

#### 清华大学思想文化研究所集刊(第二辑)

中再作 イ宝彝仲再簋用作 イ母辛尊彝母辛鬲择 と 吉金邾叔钟

第一、二、三例将"又"字写成了"左"和"氒"字 ;第四、五、六、七例将"氒"字写成了"又"和"左"字。就是在偏旁中也常见把"又"字写成"氒"字形的。例如:

这种因形近易混所造成的书写上的错误,无疑会给研究者带来一定的麻烦。但是,只要我们通过语法分析及同类句型的比较,这个问题是能够得到解决的。

前面已经说过秦公钟、秦公鎛铭文中的"克明又心",如果按照现有的书写形式去解释是很难解释通的。但是,如果我们考虑到这句铭文存在着前面所举实例同样情况的话,这句铭文也就很好理解和解释了。

事实上,"克明又心"乃是"克明氒心"之误,这句文辞在青铜器铭中是有例可举的。如:

癲钟

癲曰:不显高祖、亚祖、文考克明?(季)心

大师小子师望曰:不显皇考宄公穆穆克盟 R(阜)心,哲氒德, 用辟于先王。得屯亡敃 师望鼎

师望鼎的"克盟氒心"即瀕钟的"克明氒心"。此句与秦公钟、秦公鎛的"克明又心"是同一句型。这是证明"克明又心"是"克明 氒心"之误的极有力的证据。还有大克鼎铭文:"穆穆朕文祖师华 父 冲让氒心 , 盖静于猷 , 淑哲氒德 , 肆克龏保氒辟龏王。""冲让氒 心"也是证明秦公钟、秦公鎛铭文的"又心"是" 氒心"之误的佐证。

在青铜器铭文中" 氒"、" 其"二字作代词而不用" 其" 清秋以

后的青铜器铭文则多用"其"而少用"氒"。① 对此,唐钰明先生《其、厥考辨》一文有较详细的考证,在此不再赘述。可以说"克明 氒心"即"克明其心"。

"氒"、"其"是第三人称代词,但有时也转换为第一人称代词。周法高先生说:"由于说话语气的关系,第三身代词可以和第一、二身代词换用,有时说话者用第三身代词来指自己。'厥'字之例,如: 护理作厥文考父辛宝尊鼎'(《厚趠鼎》)。'厥'指'趠',即作器者。参《智鼎》:'智用丝(兹)金作朕文考弃白黨牛鼎。'用'朕'字。'休王锡效父公三,用作厥宝尊彝'(《效公毁》)。'厥'指'效父'即作器者。'滕虎敢肇作厥皇考公命中宝尊彝'(《滕虎毁》)。'厥'指'滕虎'即作器者。"②"克明氒(厥)心"在瘭钟铭文中,这个"厥"字用作第三人称代词称代的是作器者的"高祖"、"亚祖"、"文考";在师望鼎铭文中,这个"厥"字也用作第三人称代词称代的是作器者的"皇考宄公",而在《秦公钟》、《秦公镇》铭文中,这个"厥"字称代的是作器者本人,秦公及王姬则转换为第一人称代词,是说话者用第三人称代词来称代自己。这与前面引周法高先生所举的"厥"字之例是相同的用法。

秦公簋的"保业 引( 氒) 秦",旧多按字形释为"保业 氒秦"。 除将"业"字破读为" 乂"之外,而对于" 氒"字却未作任何解释。 我认为从文义上分析,还存在着令人感觉不甚顺适的地方。

其实,此句中的" 毕"字是" 又"字之误。这与史颂簋:" 休又(有)成事",师害簋误作:"休氒成事",师询簋将"临保我又(有)周"误书作"临保我 ¬( 氒)周",是同样的情况。都是写了一个形近易混的错别字。《诗·大雅·烝民》:"天鉴有周",可以证明师

① 唐钰明:《其、厥考辨》,中国古文字研究会成立 5元周年学术讨论会论文,透露

② 周法高:《中国古代语法·称代篇》,质顿,香港中文大学出版社质繁化

询簋"临保我氒周"是"临保我又(有)周"之误。特别是毛公鼎的"临保我有周"与师询簋的"临保我氒周"就是相同的一句话,而毛公鼎将用为"有"字的"又周"之"又"直书作"有",就更加有力地证明了师询簋"临保我氒周"就是"临保我又(有)周"之误。其实在古文献《尚书》中也存在把"又(有)"写成"氒"字的情况。《周书·立政》"亦越文王、武王,克知三有宅心",下文又有"文王惟克厥宅心"。"克厥宅心"不好理解。我认为应该是上文说的"三有宅心"。此句当是"克有宅心"之误。"克有宅心"当时可能写作"克代(又)宅心"但因为"又"字与写作飞形的古"氒"字相近而误书作"氒"。"氒"字后世又以"厥"字代之,所以"克又(有)宅心"就成了现在传世文献《周书·立政》"克厥宅心"的书面书写形式了。

通过前面对" 毕"、" 又"二字的考辨 ,秦公簋的" 保业毕秦"现在应改释为" 保业又(有)秦"。 诅楚文开端有" 又秦嗣王"之语。" 又秦"即" 有秦"。《尚书》中的《多士》、《君奭》等篇有" 保乂有殷"之语。这些铁证的存在足以证明秦公簋此句当释为" 保乂有秦。"

我们在古文献与古铭刻中常见在国名等名词前缀以"有"字,如"有虞"、"有夏"、"有殷"、"有周"等,"有秦",与之属于同一性质。

## 古代思想史探讨

- · 人性与道德
- ·西洋新知的进入——宽世纪下半叶中国知识世界的变迁
- · 从对四帝二王和《诗》、《书》的引证看儒墨 的思想渊源
- · 宋钘思想略论
- · 董仲舒天论研究
- · 论真德秀思想结构及其理学地位

### 人性与道德

□钱摇逊

[内容提要]摇论文一开始分析中国古代如何认识人性问题,进而分析人性的三个层次:第一层次属自然本性,第三层次属社会本性,第二层次是自然本性和社会本性的统一,从产生的基础和根源看是社会性,从其完成的形态看则是自然性。这三个层次同时存在,深一层的人性的形成并不否定浅层次人性的存在,只是居于主导地位而制约、影响着浅层次人性的发挥。最后,联系当今的道德建设,提出为人性正名之必要,呼唤人性需多方面努力。

### 一、对何谓人性问题的三种认识

中国古代关于人性问题的讨论,一直主要是围绕着人性善恶问题展开的。至近代,有人提出了问题的另一方面。张岱年先生指出:"研讨历来的性论,首先应注意的,是各家所谓性之本义。不先明白所谓性者之本义,则其理论的真实内容,是必无从了解的。"<sup>①</sup>今天看来,这个问题可能比人性善恶问题有更重要的意义。这不仅是因为如张岱年所说,必先明白这一问题才能了解各种学

① 张岱年:《中国哲学大纲》 质质 北京 中国社会科学出版社 质质

说的真实内容,而且还因为何谓人性的问题是一个众说纷纭、至今没有解决的问题。而古代人性学说中提出的不同观点,给我们提供了探讨这一问题的宝贵资料。

中国古代最有代表性的系统的人性学说,是孟子的性善论和荀子的性恶论。他们一主性善,一主性恶,开启了人性善恶之争,而争论的最重要的实质却是在于对何谓人性的不同的认识。荀子在论证他的性恶论的时候,开宗明义就提出"性伪之分"①的问题,强调要分清天赋自然的性与后天人为的道德之善,就是明证。

荀子说:"性者,天之就也。"<sup>②</sup>"生而所以然者谓之性。厖不事而自然者谓之性。"<sup>③</sup>"不可学,不可事而在人者谓之性。"<sup>④</sup>他是以人生而有之,不假外求,不可学,不可事者为性。他的这一思想代表了当时很有影响的一种思潮。商鞅以为人性是"饥而求食,劳而求佚,苦则索乐,辱则求荣"<sup>⑤</sup>;告子说"生之谓性","食色性也"<sup>⑥</sup>。他们在性之善恶问题上与荀子的思想不同,而在何谓人性的问题上则与荀子观点一致,都是以人天赋的自然本性为人性。

孟子代表了另一种观点。在与告子辩论时,孟子提出了人禽之别的问题。他质问告子:"然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?"①他不满意于生之谓性或生而自然者为性的认识,认为应该从与禽兽之区别处来认识人性,以人之所以为人之本性为人性。他提出,人都有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心,这四心恰是仁义礼智四种道德思想的萌芽,而人也正是因为有这四

① 《荀子·性恶》载王先谦:《荀子集解》源豫、源克顶、北京、中华书局、观题。

② 《荀子·正名》载王先谦:《荀子集解》源愿页 北京 中华书局 別愿

③ 《荀子·正名》 载王先谦:《荀子集解》 源圆顶 北京 冲华书局 观愿

④ 《荀子·性恶》 戴王先谦:《荀子集解》 源克页 北京 中华书局 **及愿** 

⑤ 《商君书·算地》、载蒋礼鸿:《商君书锥指》 源项 北京 中华书局 质质

⑥ 《孟子·告子上》,载杨伯峻:《孟子译注》 圆额 圆缘页 北京 中华书局 周短园

① 《孟子·告子上》 载杨伯峻:《孟子译注》 圆鳞页 北京 冲华书局 凤圆园

心而区别于禽兽。他说:"无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也,无辞让之心,非人也,无是非之心,非人也。"①又说:"人之有道也,饱食、暖衣、逸居而无教,则近于禽兽。"②所以,应该以此为人性之所指。但是他又说:"人之有四端也,就其有四体也。"③"仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。"④认为这四心是天赋的,生而有之的。他同样认为人性是生而有之的,但他不把生而有之的所有本性看作人性,他也承认告子所说的食色和人们在声、色、味、臭等方面的欲求也是人生而有之的,不过他不以这些为人性,而只把人有别于禽兽,决定了人之所以为人的那一部分天赋本性看作人性。虽然他还没有摆脱从自然本性来看人性的思维模式,但他提出的从人禽之别认识人性的问题则是有深刻意义的。

以后关于人性的讨论,集中在人性善恶的问题上,何谓人性的问题没有得到进一步的讨论。王夫之曾提出人性日生日成的思想。认为人性不是在人一降生时就完成的,而是在人的一生中不断形成的。他认为,人初生时所禀赋的本性是"纯粹以精"⑤,全善而无恶的 注以后,人"能自取自用"因而"因乎习之所贯,为其情之所歆,于是而纯疵莫择矣"。⑥ 人之取用情况不同就有善恶之分。他说"有在人之几,有在天之几。成之者性,天之几也。初生之造,生后之积,俱有之也。取精用物而性与成焉,人之几

① 《孟子·公孙丑上》 载杨伯峻:《孟子译注》 愿页 北京 冲华书局 观题

② 《孟子·滕文公上》 载杨伯峻:《孟子译注》 质鳞页 北京 中华书局 质质

③ 《孟子·公孙丑上》载杨伯峻:《孟子译注》 屬页 北京 中华书局 別題

④ 《孟子·告子上》、载杨伯峻:《孟子译注》 風水页 北京 中华书局 風氣

⑤ 《尚书引义》卷三,王夫之:《船山全书》,第二册,海园页,长沙,岳麓书社,凌骤

⑥ 《尚书引义》卷三,王夫之:《船山全书》,第二册 海面~ 海最页,长沙,岳麓书 社 *凤*题

也。"<sup>①</sup>后天的习行对于性的形成也起着重要的作用,因此性是"屡移而异","未成可成,已成可革"<sup>②</sup>的;他把这叫做"习与性成"<sup>③</sup>。他强调后天习行对人性的影响,是一种新的思想。但对于后天的习行,他还是归之于天命自然。人性的日生日成,最后归结为"天日命与人,人日受命于天"<sup>④</sup>,仍然没有突破从自然本性来看人性的思维模式。

马克思主义提出了要从人的社会性看人的本质和人性的思想。马克思说:"人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上,它是一切社会关系的总和。"⑤他强调不能把人性看作人所固有的东西,即不能从人的自然本性来认识人,而要从人的社会性来认识人的本质和人性。从这个基本观点出发,毛泽东强调了阶级社会下人的阶级性。他说:"有没有人性这种东西?当然有的。但是只有具体的人性,没有抽象的人性。在阶级社会里就是只有带着阶级性的人性,而没有什么超阶级的人性。"⑥

这样,我们就看到了对何谓人性的几种不同的理解:(一)以生而自然者为性;(二)以人之所以为人者为性;(三)人性日生而日成,既有先天所生,又有后天所习成;(四)以人的本质为社会关

① 《尚书引义》卷三,王夫之:《船山全书》,第二册,海围页,长沙,岳麓书社,豫题

② 《尚书引义》卷三,王夫之:《船山全书》,第二册,独武页,长沙,岳麓书社,强愿

③ 《尚书引义》卷三,王夫之:《船山全书》,第二册,圆鳃页,长沙,岳麓书社,扇螺题

④ 《尚书引义》卷三,王夫之:《船山全书》,第二册,独园页,长沙,岳麓书社, 观题。

⑤ 马克思:《关于费尔巴哈的提纲》,《马克思恩格斯选集》,第一卷 *通*题页、北京, 人民出版社 *观*题

⑥ 毛泽东:《在延安文艺座谈会上的讲话》,《毛泽东选集》合订本 **周**顿,北京, 人民出版社 **周**顿

系的总和 强调指出在阶级社会里人的阶级性。

对何谓人性的几种理解 反映了对人性认识发展的几个阶段。以生而自然为人性 代表了人对自身认识的初始阶段。以对声色味臭、食色饱暖的追求为人性 ,只是基于生活经验的表层的认识 还没有深入到真正的本质 把人和禽兽相区别。荀子虽生活在孟子之后,但他的思想却没有超越商鞅、告子而仍停留在这一阶段。他是这一阶段认识的理论代表;在逻辑上,他是属于这一阶段的。

孟子提出人禽之别 从人之所以为人的特殊本质来把握人性, 是人对自身认识发展中的一个飞跃。 孟子提出人禽之别,探讨人 与禽兽的区别 实际上就接触到了人的社会性问题。孟子所指出 的人禽之别——仁义礼智四端 实际上也是社会性的内容。所以, 孟子提出人禽之别的问题 标志着在人性问题认识上的一个新阶 段。在孟子之前 墨子也曾提到过人禽之别 指出了人区别于禽兽 的一个主要之点:禽兽只是以水草为食,以羽毛为衣,消极地适应 自然 依赖自然为生 :而人则必须进行生产 .耕稼树艺 .纺绩织奸 . "赖其力者生 不赖其力者不生"①。墨子这一认识是深刻的 指出 了人与禽兽的本质区别 但他以天志为其理论基础 没有提出人性 问题。荀子也重视人禽之别。他说:"水火有气而无生,草木有生 而无知 禽兽有知而无义 人有气、有生、有知且有义 战最为天下 贵也。 力不若牛 走不若马 而牛马为用 何也 ?曰:人能群 彼不 能群也。人何以能群?曰:分。分何以能行?曰:义。"②他以有义 为人与禽兽的根本区别所在,与孟子的思想是一致的。但他以为 人性只是生而自然的 而义则是后天人为所成 这样就把人禽之别

① 《墨子·非命上》,载王焕镳:《墨子校释》,圆栀页,杭州,浙江文艺出版社,了

② 《荀子·王制》 载王先谦:《荀子集解》 员顶顶 北京 中华书局 凤鹭

的问题排除在人性问题之外了。正因为如此,他在人禽之别问题上的深刻认识,没有能带来在人性问题上的突破。孟子以后的一个重要发展,是王夫之。王夫之提出人性不是天生独成,而是日生日成,把后天习行引入了人性范畴。实际上已经超出了生而自然的范围,涉及了人性的社会性问题,不过他也没有自觉到这一点。

孟子和王夫之对人性认识上的这些发展,虽然在实际上已经超出了人的自然本性的范围,但在理论思维上,他们还是在生而有之的基础上看人性,把仁义礼智和后天的习性都归之于生而有之的自然本性,他们都还没有超越从人的自然本性看人性的思维模式。直到马克思主义提出从人的社会关系来把握人的本质和人性,才实现了又一次认识的飞跃,标志着对人自身的认识进入了新的阶段。

### 二、人性的三个层次

对人性认识上发展的三个阶段,也反映了人性的三个层次。

人,首先是一种高等动物。作为高等动物,它也就具有与其他动物相同的本性。人的这种本性是生而自然的。荀子一派所说的 饥而欲饱 寒而欲暖 和声色味臭等的欲求,都属于人性中的这一部分,孟子实际上也承认这一部分的存在,只是不把它看作人性而已。然而只看到这一点还不能说明人作为人的本性。作为一个类别,人还有人之所以为人的本质,为此,人才有别于禽兽。孟子提出人禽之别,正是认识到了这一点,这是人性的第二个层次。马克思主义提出人的社会性,从人的社会关系的总和认识人的本质和人性,指出在不同的社会关系下,不同的人们有不同的具体的人性,是反映了人性的第三个层次。

这三个层次中,第一个层次是人与动物的共性,是作为高等动物的自然本性。第二个层次是人之所以为人的本性,本质上是社

会性的。因为,人与禽兽的最重大的区别,是在于人能通过劳动改 造自然 而不是如禽兽那样只是消极地适应自然 :而人类的劳动从 一开始就是组成社会,在一定的社会关系中进行的。人之区别于 禽兽的本性 并不是在人拿起丁具的第一天就形成的 而是在漫长 的历史时期里 在社会生活中 经过长期的进化和无数世代的遗传 才形成的。不仅人性的产生有赖于社会生活,人性的保持和发展 同样有赖于社会生活。即使在人类文明已经高度发展的今天,一 个人如果脱离社会生活 他也就会丧失其人的本性 在一些地方发 现的"狼孩"就证明了这一点。所以,人之所以为人的本性在本质 上是社会的产物。但是从另一方面看,这种在社会生活基础上形 成的人的本性,又已经在长期的遗传中积淀了下来,从而它也就成 了人的一种自然的本性。所以可以说,人之所以为人的本性,从根 本上说是社会性的 在一定意义上又是自然性的 它是社会性和自 然性的统一。在人的自然本性中 既有属于人性的第一个层次的 , 与动物相同的部分,也有属于第二个层次的,区别于动物而使人成 其为人的部分,它是这两个部分的统一。

孟子和荀子对人性的不同认识,在不同程度上反映了人性的某些部分,同时也都有其片面性。他们都是从生而自然的角度看人性,但荀子只看到了其中人与动物相同的部分,把人与动物不同的部分完全归于后天之为;孟子则强调了其中人与动物不同的部分,而不以人与动物相同的部分为人性。孟子和荀子所说人禽之别的内容,实际上是社会性的。但孟子把它归之于自然本性,他看不到人禽之别从根本上说是社会生活的产物,也看不到在现实社会中,他所说的四心的具体内容,也是由现实的社会关系决定的。荀子把人禽之别归之于后天人为,明确指出礼义是人们为了维持一定的社会关系而制定的,实际上是指出了人的社会性。但他把这种社会性的内容看成与人性无关的另一回事,看不到人性有其后天的成因,也看不到在人的自然本性中也包含着反映人禽之别

的内容 ,所以他也无法进一步认识人性的社会性。他们共同的局 限就是只从人的自然性看人性 ,不懂得人的社会性。

人性在社会生活中形成,也随着社会的发展而发展。从历史上看,在人猿相揖别之后的一个很长的历史时期里,人类社会曾经是没有阶级对抗的社会。在这个时期内,社会还没有分化,因而人性也没有分化,人之所以为人的本性,表现为人的共同本性。共同人性的存在,正是由当时的社会关系所决定的。从人类进入文明时代,社会分裂为对抗的集团,产生了阶级的时候起,情况就发生了变化。人们在社会关系中的不同地位,人们之间利益的对抗,使人性也发生了分化,形成了不同阶级的阶级性。这是人性的第三个层次。

人性的第三个层次是在历史发展的一定时期形成的。在它形 成之后 原有的第一和第二个层次的人性 并不随之消失 而是三 个层次同时并存。作为人与动物的共性的人的自然本性不会消 失 对此没有人会提出怀疑。问题在于第二层次 作为人之所以为 人的共同本性是否还存在?前面已经说过 人之所以为人的特点 , 是在社会生活的基础上产生的 因而从根本上说是社会性的 但它 又在人类长期的进化过程中积淀为人之所以为人的生而有之的本 性。既然如此,它也就不会因为社会关系的暂时变化(从人类发 展的历史长河看,阶级对抗的存在,只是极短暂的一瞬)而消失。 阶级的产生 对于人性的影响确实是巨大的。这表现在两个方面: 第一,由于有了阶级的分化,就产生了各阶级不同的阶级特性。 比 如私有者的自私 ,小生产者的散漫和近代产业工人的组织性、纪律 性等等。第二、由于阶级利益的对抗、使人之所以为人的本性也受 到影响而发生分化和扭曲 ,带上了阶级性。 黄世仁不会同情杨白 劳和喜儿 焦大不会爱上林妹妹 富豪权贵不会对贫民百姓抱恭敬 之心 荣辱、是非也随阶级的不同而有不同的标准。 所以 在阶级 社会里,人性便带上了阶级性;人之所以为人的本性受到压抑、扭

曲 甚至有泯灭人性的情况发生。但是无论如何 作为人与禽兽的 区别的共同人性不可能完全消失。在绝大多数人身上 ,这种共同 人性仍然在不同程度上 ,或隐或现地存在 ,并且时时有所表现。在 对美的欣赏方面 ,还是有目同美 ,有耳同听的共同爱好。在法西斯 暴行面前人民同仇敌忾 ,在灾害危难面前人们互相同情 ,互相帮助 ,都是共同人性的流露和表现。

综上所说,人性的三个层次也可以归结为两个层次:人的自然本性和人的社会本性。上述人性的第一层次属于自然本性,第三层次属于社会本性的统一,它是自然性的,又是社会性的。从其产生的基础和根源说它是社会性的,从其完成的形态说它是自然性的。从另一个角度看,人的自然本性包括了两个部分;与禽兽相同的部分和不同于禽兽,使人成其为人的部分;人的社会本性也包括两个部分;人的共同本性和在阶级社会里人的阶级性。

这三个层次同时存在,深一层次人性的形成并不否定浅层次人性的存在,它只是居于主导地位而制约、影响低层次人性的发挥。人的社会本性不是一成不变的,它随着社会的发展和社会关系的变化而发展。人的社会本性不等于人的阶级性,它只在一定的历史阶段才表现为阶级性。人性之带上阶级性,是在社会发展的一定历史阶段,即阶级社会的阶段形成的,它只是人的社会本性在一定历史阶段中的特殊表现。阶级的出现,导致了人性的分裂和对共同人性的背离,在一定意义上也是人的社会本性与自然本性的分离和对立。在人类发展的更高的阶段上,当实现了世界大同的理想的时候,随着社会对抗的消失,人的阶级性也将消失,人性又将恢复自然本性与社会本性的统一表现为共同的人性,表现为人之所以为人,区别与禽兽的类的本性。当然,那时的人性,会与原始社会下的人性有着极大的不同。人类社会是进化的,人自身也是进化的,在社会的发展中不断发展着自己的本性。

### 三、人性学说与道德修养

中国古代的人性学说的特点之一,是直接与道德修养学说相联系。人性问题的提出,很大程度上是为了论证对道德建设的不同态度和主张。在不同的人性学说的基础上,引出了不同的道德修养学说。研究这种情况,对历史上的不同思想主张重新进行反思,对于今天的道德建设,可以有所借鉴。

孟子与荀子关于人性善恶的争论,从理论上说是反映了对何谓人性的不同认识;而其实际的意义则是代表了对如何成善的不同意见。孟荀提出其人性学说,有一个共同的出发点。孟子说"人皆可以为尧舜"<sup>①</sup> 荷子说"涂之人可以为禹"<sup>②</sup> 在肯定人都可以成善这一基本点上是完全一致的;其人性学说的出发点都是要寻找和论证人们成善的途径。而他们一主性善,一主性恶,正是提出了不同的成善之路。

孟子论证人性善说:"恻隐之心,人皆有之,羞恶之心,人皆有之,恭敬之心,人皆有之,是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也,羞恶之心,义也,恭敬之心,礼也,是非之心,智也。仁义礼智非由外、纸我也,我固有之也。"③又说:"仁义礼智根于心"④,认为仁义礼智这样一些道德之善,就存在于人的天赋本性之中。他反复申说,因为仁义礼智就在人心中,所以是"不学而能","不虑而知"⑤的,是"求则得之,舍则失之"⑥的。由此他提出,修养的最好方法就是

① 《孟子·告子下》、载杨伯峻:《孟子译注》 圆旋页 北京 中华书局 周疑园

② 《荀子·性恶》 载王先谦:《荀子集解》 源泉顶 北京 中华书局 及源

③ 《孟子·告子上》 载杨伯峻:《孟子译注》 風水页 北京 中华书局 凤绿园

④ 《孟子·尽心上》 载杨伯峻:《孟子译注》 凝透 北京 中华书局 宽短

⑤ 《孟子·尽心上》载杨伯峻:《孟子译注》 海河 机京 中华书局 质原

⑥ 《孟子·尽心上》载杨伯峻:《孟子译注》 漢國页 北京 中华书局 质疑园

养心、尽心 ;养心是要不失去天赋的四心 尽心是为了知性 ;认识和把握天赋的善性。尽心知性 ;养而不失 ;通过内心的修养而使天赋的善性实实在在地得到体现 ;这也就是"反身而诚"<sup>①</sup>。做到这一点 就达到了至善的境界。

荀子反对性善论,其最重要的理由之一,就是"今诚以人之性固正理平治邪?则有恶用礼义矣哉!虽有圣王礼义,将曷加于正理平治也哉!"②认为如果说人性本善、礼义都是人性中所固有,那么也就否定了圣王和礼义教化的必要。所以他力言人性为恶,说明善是后天人为所成,就是为了强调教化、学习的重要。他说,人之成善,"非天性也、积靡使然也。"③不是靠天性,而是靠点滴的积累。一方面是要重视师法的教育,他说:"有师法者,人之大宝也;无师法者,人之大殃也。人无师法则隆性矣,有师法则隆积矣。"④另一方面是要"注错习俗"即培育良好的社会风气。他说:"注错习俗,所以化性也。厖习俗移志,安久移质。"⑤在师法教育和社会风气影响下,不断学习、积累,人才能化恶为善,社会也才能得到治理。

总之 孟子认为善的根源在人的本性 而恶则是来源于外界的影响 ,所以一个人要成善 ,最重要的是要进行心性修养 ,发挥内心本性 ;荷子则认为人的本性是恶的 ,善来自于圣人的" 化性起伪"环境的影响 ,所以人要成善最重要的是不断地学习和积累 ,化恶为善。 孟子认为善的根源在人性 ,是内在的 ,而恶的原因是后天的、外在的 ;荷子则认为恶的根源在于性 ,是内在的 ,而善是后天的、外在的影响的结果。以善为内在的 ,就诉诸人的良心 ,强调心性修

① 《孟子·尽心上》载杨伯峻:《孟子译注》 海弧页 北京 中华书局 成领国

② 《荀子·性恶》 载王先谦:《荀子集解》 源魏项 北京 中华书局 及愿意

③ 《荀子·儒效》载王先谦:《荀子集解》 闭源页 北京 中华书局 宽宽

④ 《荀子·儒效》、载王先谦:《荀子集解》 *別*猿页 北京 中华书局 *凤*媛惠

⑤ 《荀子·儒效》、载王先谦:《荀子集解》 別願页 北京 中华书局 別愿

养 以善为外在的 就诉诸理性 强调学习和力行。孟荀人性善恶之争 实质上是善恶内外之争 也就是荀子所说的性伪之争。他们各自的观点 都有其片面性 但也都有其一定的合理性 他们是从不同的侧面阐述了善和恶的根源 从而提出了对成善途径的不同主张。

在中国古代,孟荀以后"论性者多是调和孟荀"①。在善恶成因是在内还是在外的问题上,汉代董仲舒曾提出"性有善质而未能为善"②,"待教而为善"③的思想,并且解释说,人性比之禽兽是善的,而比之圣人之善则是未善的;汪夫之提出"习与性成","性日生而日成"的思想,认为人性不是生而独成,而是在一生中不断形成不断发展,后天的习行有重要的影响。都是力图兼顾先天和后天,心性修养和学习力行,能够"得所折中"④。

先秦时期的另一种人性学说是法家韩非的思想。法家以为人的本性都是自私的,不可改变,只知为己,不能为人。他们不对人性做善或恶的评价,只是强调人的自私是不可改变的。他们的人性学说,可以称之为性私论。韩非把这种思想发展到了极端,认为人与人之间的关系全都是计算的关系,人们只服从威势而不能接受道德教育。他否定了人能成善的可能,因而也否定了道德的作用,采取了以法为教的政策,以法来代替了道德。

孟子的性善论、荀子的性恶论和韩非的性私论 是具有代表性的三种人性学说。可以清楚地看到 这些学说不是他们从自己头

① 张岱年:《中国哲学大纲》 圆起顶 北京 中国社会科学出版社 宽宽

② 董仲舒:《春秋繁露·实性》苏舆:《春秋繁露义证》 海顶 九京,中华书局, 闭塞

③ 董仲舒:《春秋繁露·深察名号》,苏舆:《春秋繁露义证》,**海园**页,北京,中华书局,**凉园** 

④ 《尚书引义》卷三,载王夫之:《船山全书》,第二册,圆鳃页,长沙,岳麓书社,

脑中构想出来的抽象的思辩,他们是为了求得社会的安定发展,为了寻找和论证治国之道而去探究人性,提出他们的人性学说的。 韩非就明确地说过,治国必须"因人情"<sup>①</sup>必须依顺人性来采取相应的政策。这是中国古代人性学说的特点,从此也可以使我们更认识研究人性学说的重要意义。

今天的世界面临着深刻的矛盾。科学技术和生产的高度发展 带来了人们物质生活的富裕、舒适和便利,却没有带来精神文明的相应的提高。相反,我们看到的是吸毒、酗酒、奸杀,以及其他犯罪行为增加 犯罪年龄下降;人际关系一方面冷漠、疏离,一方面又紧张、充满冲突;人们焦躁、失望、精神紧张、自杀现象增多;等。当我们面对着这一切,探讨如何解决这些问题,恢复社会和谐的时候,不可避免地又回过头来重新思考人性问题。

### 四、呼 唤 人 性

对于人性 自古以来众说纷纭 莫衷一是 尤以今日为甚。

新中国建立以来的一个时期 在否定传统文化的思潮影响下,传统的人性学说也被笼统地指为抽象人性论而全盘否定 道德和人生问题的思考就完全建立在对社会发展的理性认识的基础之上。最能代表当时这个问题上的主导思想的是这样一句话:"走历史必由之路。"

然而,历史必由之路是一个艰深的问题,并非一般人,特别是青少年都能认识。尤其是在社会发展中出现新情况,中国经历文革的曲折,苏联、东欧发生剧变的情况下,原来建立起来的并不牢固和未必正确的认识就发生动摇,从而也就使原有的人生信仰失去了基础,于是出现了精神上的失落和空虚。这种情形促使我们

① 张岱年:《中国哲学大纲》 圆穗顶 北京 中国社会科学出版社 剧鬼

反思 把道德和人生问题的思考完全建立在对历史必由之路的认识上 存在着一些难以解决的问题。这就是 我们能够在怎样的程度上认清历史必由之路?青少年中有多少人能够真正认清历史必由之路?如果对历史必由之路本身不能有正确、深刻的认识 道德和人生的信仰又应落实到什么基础之上?我们不能不考虑为道德和人生的思考寻找合理的基础的问题。

市场经济的发展,把一切淹没到了金钱的冰水中,逐利成为唯一的驱动力。"人的本性就是自私。""人际关系就是生存竞争,弱肉强食。"成为人们信奉的金科玉律,"良心能值几分钱?"成为人们的口头禅,热心助人遭怀疑,见义勇为受嘲笑,问路要付钱,救人要收费。如此等等,不能不引起人们的忧虑,我们应该怎么办?

面对这一切,一个迫切的问题是要为人性正名,呼唤人性。

如前所说 人类在长期的社会生活中形成了区别干动物的 使 人成其为人的本性。这种本性反映了人类社会生活的需要 成为 人类社会生活最基本的生活准则的基础。正如荀子所说,人类之 所以能群,有赖于有义。孟子说人皆有恻隐之心、羞恶之心、恭敬 之心、是非之心,是人之所以为人之所在,虽不能全面反映人的本 性 却有其相对的真理性。人类的社会生活 需要互爱、互敬 需要 自我约束 需要有一定的秩序和一定的是非准则 :在此基础上 ,产 生了恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心(辞让之心)和是非之心,并且 逐渐积淀而成人的道德本性,成为仁义礼智的心理基础。而仁义 礼智也正是体现了人类社会生活的基本要求。仁 是恻隐之心 对 他人的爱 汉 孟子说就是羞恶之心 要有所不为 礼 恭敬、辞让之 心 是对一定社会秩序的自觉的认同 智 是非之心 在道德意义上 说 是对道德善恶是非的自觉认识。这些是社会和谐赖以维系的 一些基本因素。在社会还没有分裂为阶级的时候,它们是人所共 有的共同的人性;人具有这些本性而使自己有别于禽兽。人性高 于兽性;从这个意义上说,人之所以为人的本性应该说是善的。但 在社会分裂为阶级以后 善带上了阶级性 仁义礼智有了具体的社 会的内容 四心也在阶级利益的影响下受到限制、压抑或扭曲,只 说四心就不足以说明道德之善了。董仲舒说,人性比之干禽兽是 善的 比之于圣人之善则还未善。也许 我们可以这样来说:人性 比之干禽兽是善的,而从社会现实的善来说则不是自足的。人性 之善是区别人与兽的标志 是做人的根本 社会现实的善恶观念则 本于现实的社会关系 或顺平人性 发扬人性 或与人性悖逆 戕害 人性。这两者同时存在,既有统一,又有对立,是对立的统一。而 从根本上说,任何道德应该合平人性,而不应该与人性相悖,更不 能伤害人性;从人类历史的长河看,真正的社会进步,总是有益于 人性的发展的,也只有合乎人性的才是直正有益于社会进步的。 也就是说, 道德应该有两个基础: 人性的基础和理性的基础: 前者 是内在的,后者是外在的。现实社会的道德状况是复杂的。不同 的人群的道德观念是不同的,人们应该在各种不同的思想之间作 出选择 要能作出正确的判断、选择 使自己的一生能有益于社会 进步 需要了解社会发展的趋势 因此理论学习是必须的。没有理 论的指导 凭着感觉走 是盲目的。但只把道德选择建立在理论的 基础上还是不够的,还要重视人性的培养。人性的要求是普遍的, 它规定了做人的根本准则 任何人都不能例外 汶里需要的是唤醒 每一个人的良知。理性和良知,同样重要。

为此 需要从多方面来努力。

首先 要为人性正名 承认人性是道德的重要基础。"先立乎其大者 则其小者不能夺也。"①要启发人们懂得 ,人之所以为人在于人不仅是为物质生活享受而活着 ,人之高于禽兽在于人的精神生活 ;那种以为人的本质只是"自私",一切只为生活的观点 ,实际上是把人降低到了禽兽的境界。懂得了这一点 ,人们才能认识自

① 《孟子·告子上》 载杨伯峻:《孟子译注》 圆色页 北京 中华书局 周短凤

己的价值 / 懂得做人的基本要求 ,才能自觉修养自己 ,努力提高自己的道德水平 ;也就能够自觉抵制外界环境的各种影响和诱惑。

其次 要保护人性不受戕害 培育人性使之发育成长。当今社会中,人性的发展受到各个方面的干扰。日新月异的新产品和新的消费项目,充斥媒体的色情、暴力和犯罪,泛滥猖獗的不良风气,以及家庭对子女的溺爱、放纵,学校教育的商业化等等,时刻都在影响和引诱着青少年,毒害他们的心灵,砍削他们的良知。努力营造良好的社会环境,保护人们,特别是青少年的良知不受损害,从小培育他们的善良人性,是应该引起全社会高度重视的问题。一个值得引起注意的问题是,现在人们普遍对社会风气浇薄表示不满,但多数人往往停留在慨叹、不满、期待,而少有人意识到自己也应担起移风易俗的责任。所以需要重提顾炎武的名言,强调社会风气的改善,"匹夫之贱与有责焉"。对于社会风气,每一个人都应该在自己的位置上作出自己应有的努力。每一个成年人都应该认识到,自己的一言一行都是社会风气的一个构成部分,都影响着他人,影响着社会,要意识到自己的责任,从自己做起,自觉地担起移风易俗的责任。

再次 要提倡和加强心性修养。与传统人性论被否定相联系,心性修养也曾被认为是"闭门思过"而被否定。现在也应该为心性修养正名、平反。既然人性是道德的内在基础 心性修养自然也就是真正提高人们道德水平 养成良好社会风气的根本途径;只有在心性修养的基础上,"尽心知性",才能知道德的善恶、是非,有所不为,建立起道德的自律;没有自觉的心性修养,不会有真正的道德自律。理论的学习、实践的锻炼,都是不可缺少的,但不应把它们与心性修养对立起来。学习、实践要在一个人的思想道德素养上真正起作用,学习和实践的影响要真正转化为一个人内心的东西,必须经过自觉的修养。

心性的修养全靠自觉,由己、为己。由己,即一切取决于自己

的努力,"求则得之,舍则失之",自省是基本的修养方法;为己,是不为取悦于人,不为受人赞誉、表扬,只为自己的完善和良心的安宁,只求对得起自己的良心。由己、为己,反映了以心性为道德的基础的思想,因为道德的基础在自己的本性,所以道德修养也就完全在于自己的努力,完全是为了自己。而由己、为己也体现着高度的道德自觉精神。特别要提倡慎独,在一人独处无人知晓的情况下,也能自觉遵守道德的要求,这是自觉精神的最高表现,道德的真正体现。而只为做给人看,在人前表现良好,人后坏事做尽,则是自欺欺人,是对道德的最大的亵渎。一个时期里,自省、慎独都曾被斥为闭门思过而受到批判、否定,现在对此要予以澄清。没有慎独的精神,就不会有真正的道德,一切道德教育都会流于形式,而否定为己慎独的结果,则导致为人不为己之风的滋长。理论和道德教育都被当作手电筒,只照别人,不照自己。虚伪、欺骗和言行不一,当面一套、背后一套的两面作风,双重人格泛滥发展,这是对社会风气的严重毒害,是当今社会的大敌。

## 西洋新知的进入

## 一员。世纪下半叶中国知识世界的变迁

□葛兆光

自从明代中后期西洋人进入中国以后,在两三个世纪里,各种西洋新知不断进入中国,并开始缓慢地渗透到中国知识系统中。在这一方面,影响最大的当然首推译自各种西洋书籍,被古代中国称为"格致"之学的新知识。据现代学者研究,除了对中国人格外重要,也正是当时西洋最具有革命性的天文学外,像一直被视为欧洲科学基础的欧几里得几何学、亚里士多德的哲学、托马斯·阿奎那的神学以及维萨里的人体解剖学①,甚至员远世纪下半叶欧洲佛莱明学派关于世界地理的知识、伽利略发现的落体加速度现象,以及员证纪刚刚发生的牛顿发现的光具五色现象,似乎都很快传入了中国。而作为知识分类与记忆要素的各种新词语,也相继在汉语中出现并被接纳下来,像什么"亚细亚"、"欧罗巴"、"地中海",像什么"直通"(概念)、"断通"(判断)、"推通"(推理),正如谢和耐(知称深深深度的流域,是一种全新的知识系统,它"提出了一种

① 如明末所译的欧几里得:《几何原本》.傅泛际、李之藻合译:《寰有诠》(亚里士多德著),安文思译:《超性学要》(阿奎那著),《泰西人身说概》的译者不明,张维华,《明清之际中西关系简史》推测是邓玉函和罗雅谷,并认为其知识来自韦尔撒鲁斯(粤烟等次源野岛)即今译维萨里的《人体解剖学》.圆棱页,济南,齐鲁书社,宽宽, 又,参考邹振环:《影响中国近代社会的一百种译作》对各书的简介,北京,中国对外翻译出版公司,宽宽

以稳定等级观念为基础的世界形象"。比如《天主实义》,"几乎在每一页中都使用了繁琐哲学的范畴和推理。动力因、形式因、质料因和目的因 植物的、感觉的和理性的三种生命、恩培多克勒的四大元素、三种内涵、七种同一性等,所有这一套哲学用语都可以推断和呈现宇宙的一种合理的、结构严密和最终的形象"①。而这种在西方人看来是合理的、完美的、终极的宇宙形象 其实 恰恰就因为它为一切现象与事物提供了一种基础系统和最终答案,所以 当它们遭遇自我完足的中国知识、思想与信仰世界时 就会与传统中国知识视野中的作为终极依据的宇宙形象发生冲突。

除了方豪所说的明末随金尼阁七千种西书传入中国的新知外,越来越多的研究与越来越多被公布的实物也向世人表明,从明末到清初,还曾经有大量的西洋奇器,如匣子、眼镜、显微镜、钟表、镜子,甚至包括天文仪器和地球仪等传入中国的宫廷,而且引起士人的好奇与欢喜。甚至中国皇室也曾经在西洋传教士的协助下进行仿制、改制和研制。如"御制地平半球仪"、"御制简平仪"、"纳白尔算筹"、"兽耳八卦铜壶滴漏"等等②。直到 宽世纪初期,这种苦心仿制并试图调和中西的努力也一直没有停止,像嘉庆、道光年间的齐彦槐研制斜晷、中星仪和天球仪就是一例③。问题是,这些西洋奇器并不仅仅是一些单个的器物,器物背后隐含着技术,技术

① 谢和耐:《十七世纪基督徒与中国人世界观之比较》,耿升译,载《明清间入华耶稣会十和中西文化交流》,杨贡成都思蜀书社及琼蒙

② 参看方豪:《中西交通史》下册(重印本)关于"西洋天文仪器之输入与自制之仪器"的论述 药医-药医页 长沙 岳麓书社 及野苑 又 具体的图像可以看《清宫西洋仪器》(刘潞主编,上海,上海科学技术出版社,及野菜)《故宫博物院藏文物珍品全集》本 故宫博物院主编 香港商务印书馆 及野菜关于这方面的研究,可参看陈玉婵:《清宫西洋仪器略述》 载《古籍整理出版情况简报》,北京 及野菜 缘,刘宝健:《传教士与清宫仪器制造》,载中国中外关系史学会编:《中西初识》,为近~ 贡西页,郑州,大象出版社,及野菜

③ 张江华:《齐彦槐及所制天文仪器》 载《文物》 應緣 魔頭 北京 歲頭 愿。

背后隐含着知识。例如七政仪,其构造的知识背景是西洋关于天象的判断,而地球仪的形制,其知识依据当然不是中国的"天圆地方",望远镜观察到的天象星辰,足以瓦解古代中国关于星象的解释,而显微镜所看到的细菌世界,则可能给中国人打开了一个前所未有的天地,使得古代中国知识世界无法回答和诠释它的原委。应该说,这些仪器的知识背景,显然已经与传统中国人的知识有相当大的歧异,也已经蕴涵了足以对整个中国知识系统提出颠覆性质疑的资源。

不过在相当长的时间里 根本的冲突似乎并没有发生 系统的 颠覆也没有出现。一个历经数千年确立起来的 在中国已经拥有 足够历史资源 并且自给自足的知识、思想与信仰世界 ,它的整体 倾覆并没有那么容易。尽管这些"西洋新知"从明代到清代不断 传入中国 引起过很多士大夫的好奇 并且相当深地侵入了中国固 有的知识世界 使原本自成体系的中国知识世界开始处于捉襟见 肘的被动应付地位 不得不重新考虑自己思想的支持系统。但是, 一直到 宽世纪之前 我相信 ,它还只是在传统的知识世界中 ,预留 下了重新理解的思想资源 给颠覆传统思想世界埋下了伏笔 却并 没有真的对传统思想世界造成致命的损伤。也许是因为在深入到 思想与信仰世界时 中国士人仍然坚持传统而不愿意接受这种异 端,也许是中国士人有意把它引向了实用层面,避免了在终极意义 上的冲突 ,也许是因为明清之间突如其来的鼎革异变 ,使它的进入 过程转了一个弯。特别是 这些知识要颠覆古代中国知识系统并 进一步瓦解中国思想世界 还需要在知识阶层的观念世界中确立 三个支点 第一是必须接受关于知识的新地图 即世界上有另一种 或多种绝不亚干中国文明的文明独立存在 第二是确认这些文明 从"体"到"用"有着另一个全然不同于中国知识与思想的体系;第 三是可能真的有放之四海皆准的真理,而这一真理不一定在中国。 但是,这些观念在当时都没有被普遍确立与认同,人们还是可以轻

易地用"西学中源"把这些知识解释为古代中国的发明。从明清之际最前卫的人算起,像黄宗羲可以说"勾股之术乃周公、商高之遗,而后人失之,使西人得以窃其传"。王夫之可以说"盖西夷之可取者,唯远近测法一术,其他皆剽窃中国之绪余"。而康熙更可以说,算法在西洋称为"阿尔朱巴尔",就是"传自东方之谓也"。那个在乾嘉时代以学术闻名的钱大昕也有这种奇怪的想法,尽管他承认说"中法绌于欧罗巴",但还是想象西方天学算学,是祖冲之《缀术》在中国失传,"欧罗巴最后得之,因以其术夸中土而踞乎,这种"天崩地裂"的现象暂时并没有出现。同样,虽然"西洋奇器"不断输入中国,数量也远远超过输入北美的,精致程度也相当高,不断输入中国,数量也远远超过输入北美的,精致程度也相当高,而且,其中包含的知识与技术内涵也远远超过运到北美的器物,但是"在很多人手里不过是掌上玩物,并没有得到应有的认识、认真的研究和充分的利用。一旦传教士们离开中国,这些器物也就大多随之销声匿迹,或"弃置于深宫之中"②。

从 <u>远世纪到 <u>场</u>世纪,从 <u>场</u>世纪又到 <u>质</u>遗世纪,这几百年里,虽然中间经历了明清之际惨烈的变故,经历了从开关到闭关的转折,经历了像杨光先那种出于传统士人" 不得已"心情的对抗,可</u>

① 全祖望:《鲒亭集》卷十一,《梨洲先生神道碑文》引黄氏语;汪夫之:《思问录外篇》载《船山全书》,第 远册 蔣良骥:《东华录》康熙卷八十九, 钱大昕:《潜研堂文集》卷二十三,《赠谈阶平序》。以上参看漆永祥:《论西学东渐与乾嘉学术之关系》,载:《传统文化与现代化》 远。 透远 战感

② 蒂尔贡、李晟文:《明末清初来华耶稣会士与西洋奇器:与北美传教活动相比较》 载《中国史研究》 北京 *凤*双双圆, 凤观页。 又 李晟文:《明清时期法国耶稣会士在中国与北美的传教活动之比较研究》 载黄时鉴主编:《东西交流论谭》 凤凰、圆顶,,上海,上海文艺出版社 凤双。

是新知和奇器还是在渐渐进入中国的知识、思想与信仰世界①。只是这种"进入"有两个边界(遭默增期):一是在观念的层面上,依然是在"西学中源"的认可中;二是在知识的层面上,被当作是实用技术。尽管,它有可能在某些范围内改变中国知识,但是要从根本上动摇中国固有的知识系统,并且瓦解支持这种系统的宇宙依据,则必须在这些新知需要得到整体理解的时候。早期的知识、早年的器玩,尽管很新颖,但是它们只是被当做实用的技术、偶尔的玩艺儿,既不用理解它的构造原理,也不用理会它的知识依据。

这种状况 到 宽世纪渐渐开始转变。

"知识世界"的膨胀 在中国常常是随着"地理世界"的扩张而来的,也许地理空间的变大,才使原本只习惯于"天下"(也就是东至东海、西至昆仑山、北至大漠、南至交趾)的"中国"的知识世界,开始不能不承认"海外有海",而且海外还有新的知识空间②。所以,在雍正、乾隆时代傲慢地拒绝西方传教士、各国使节,使"清帝国与近代西方出现隔膜"之后,到了嘉庆、道光年间,中国人已经不能不接受"天外有天"的现实,所以,愿时纪一下子就出现了很多关于世界地理的书。据说,从道光元年(质质)年)到咸丰十一年(质质),也就是道、咸两代的四十年里,中国学者所撰写的域外地理图书有二十种,而此后到光绪二十六年(原原)

① 关于这一点,可以参考方豪:《中西交通史》下册;又,可以参看熊月之:《西学东渐与晚清社会》,788-788页根据《明清间耶稣会士译著提要》和《畴人传》等资料编的《明末清初耶稣会士传播西学录要》和《受西学影响的明清学者录要》两种表格,上海,上海人民出版社 *凤*9555

② 关于这一变化,参看拙著《中国思想史》第二卷《天崩地裂》(下):"古代中国所绘世界地图中的'天下'、'中国'、'四夷'"一节。

观世纪中叶 魏源《海国图志》和徐继畬《瀛环志略》的相继问世,可以说是传统知识世界转型的象征性标志。据现代学者的研究, 魏源在作《海国图志》的时候, 征引了两类图书, 第一类是中国学者的著作, 除正史、典制、地理志、类书之外, 还有各种关于世界地理和历史的"笔记、游记、小志、杂志、专著"。这些属于固有中国知识系统的文献并不足奇, 倒是第二类, 是外国学者的撰述, 数量虽然比不上中国文献,但从引征资料来看, 大大超过前一类。其中, 包括明清之际来华传教士的旧著六种, 如《职方外纪》、《坤舆图说》、《空际格致》等, 更包括当时西人新著十一种, 像《平安通书》、《地球图说》、《地理备考》、《每月统纪传》、《外国史略》、《美

② 《广东通志》卷三三〇,《列传六十三》 转引自《近代中国对西方列强认识资料汇编》 第一辑第 员分册 远顶。

理哥国志略》等①。像其中关于"地球天文"的最后几卷 就用的是 玛吉十(烷基醛酮基羟醛酮羟基)的《地理备考》和培瑞(脱氧 文观念、西洋的历法知识、甚至新发现的海王星等等,都被魏源收 入了书中②。比起《海国图志》来,徐氏的《瀛环志略》更具有新知 识的意义。周振鹤的研究表明,这是一部相当仔细而且相当认直 的地理书,它不像《海国图志》那样属于应对时事的实用性著作, 而是一部更严格意义上的地理学著作<sup>③</sup>。如果说《海国图志》仍然 把万国当成"四夷",而把中国自身置于"世界"之外,反映了魏源 的"天下"观念 那么 徐继畬的《瀛环志略》则以"瀛环"一词表明 了中国与世界的共存关系,而他不用"夷"字来称呼外国,则表明 了他对"万国"的平等意识。至于其中对西方各国代议制度的介 绍、对华盛顿倡议民主制度的颂扬、以及其中关于"公"、"私"的重 新诠释 则表明他比魏源的思路更加具有"现代性"。李慈铭对它 的批评中 指责它动辄将外国比拟"三代毫岐洛邑",将华盛顿说 成是"寰宇第一流人"称赞英国的"雄富强大"是轻信夷书、夸张

① 以上均参见熊月之:《海国图志征引西书考释》(熊月之指出魏源当时"已经尽一切可能,搜集、使用了各种能够得到的西书,而且尽力发掘那些尚未行世的中译抄本"),载《中华文史论丛》,第五十五辑,圆楼。圆妮页,上海,上海古籍出版社,凤娘远又参看黄时鉴:《东西洋考每月统记传所载世界地理述论》,载氏著:《东西交流史论稿》圆概。圆概。 圆板。 圆板。 圆板。 圆板。

② 魏源:《海国图志》卷一百、陈华等校注本 圆头面顶 长沙 岳麓书社 凤鹭岛

③ 《瀛环志略》甲辰序文中说 他在道光癸卯冬 因为通商的事情"久驻厦门"和美国人雅稗里多次晤谈 而且参看了他所带来的"海图册子",所以"四海地形,得其大致" 裁《清代稿本百种汇刊》第源册 影印道光二十四年手稿本 台北,文海出版社。

外夷 倒是从反面说明徐氏此书的前卫与开放意义①。

如果说,无论是魏源还是徐继畲,都还是像《老子》四十七章 所说的"不出户,知天下",在中国凭借各种文献编织世界图像的 话 那么在这之后 那一百五十多种关于世界的著述 相当部分由 驻外使领参随等外交官撰述。他们对于西洋东洋的亲眼见闻,直 正地扩大了中国知识阶层的眼界,也越发凸显了异域新知的意义。 正如前面说的 这种关于知识态度的变化 以及它所引起的知识世 界的扩大,在近代中国都是从空间地理的扩大而来的,因此,在 《海国图志》序文中有两句话很重要:第一句就是"彼皆以中土人 谭西洋 此则以西洋人谭西洋也"意思就是过去对于西洋的知识 是中国人的耳闻和想象 现在对于西洋的知识是来自西洋人自己 . 干是,西洋人关于世界的知识合理性被承认了,这隐含了一个关于 知识的立场和视角的转换。第二句话就是人们很熟悉的"为以夷 攻夷而作,为以夷款夷而作,为师夷长技以制夷而作",意思是这 些知识的意义在于实用,而且是民族主义立场上的实用。这里虽 然还存有传统的"夷夏"观念。但是"长技"二字也象征着对于另类 文明和知识的承认甚至推崇②。在《海国图志》和《瀛环志略》后 的数十年间,这种文明世界图像的变化仿佛有个加速度。如果说, 道光十八年(罽愿年)裨治文(或高理文,耘露操悦寒霖 月曜年蔡杜灵园—灵灵年)在《美理哥合省国志略》的序文中还要 抱怨"华人不好远游,致我西国之光彩规模,渺无所见,竟不知海

① 参看周振鹤:《正眼看世界的第一人——纪念徐继畲诞辰二百年》,载《学腊一十九》 成繁~ 圆距顶 济南 山东教育出版社 成寬恕 又 这种影响很深远 比如梁启超 愿 岁(灵露距年)时 在上海"从坊间购得《瀛环志略》读之 始知有五大洲各国 且见上海制造局译出西书若干种 心好之",也就是在这一年,他开始倾向于变法,并入康门,"先生乃教以陆王心学,而并及史学西学之梗概,自是决然舍去旧学",引自丁文江、赵丰田:《梁启超年谱长编》 圆见 圆蕨页 上海 上海人民出版社 成圆渍

② 魏源:《海国图志》员页,《原叙》。

外更有九州",咸丰三年(麗綾年)慕维廉(宰雅) 配屬鏡鹳 员员—员员在)在《地理全志》的英文序文中还要批评以中国为首 的东方国家 以自我为中心 以他国为边夷 阳碍了与世界的交往, 并在开头的《创造天地万物记》中教训中国人"中华为天下一隅, 昔之文士不能深探其秘"而同治十三年(原原年)的《万国公报》 发表的《耶稣会十致中国书》还要郑重其事地告诉中国人,"余西 国人 亦人也 非鬼非蜮 有身体 有骨肉"① 那么 到了 宽世纪的 最后几十年里,我相信,人们已经普遍接受了这种新的文明世界 相。在郭嵩焘(灵感愿—灵感贤年)在光绪二年(灵感远年)用了五十多 天的时间,从中国经过香港、新嘉坡、锡兰、印度、阿喇伯、苏尔士 河、马尔他、葡萄牙、法兰西到了英国之后, 已经不再相信《禹贡》、 《周礼》中的五服、九服天下说②。 而稍后的薛福成( ) 歲惠— 歲額 年)也曾经说,他自从出了国门以后,对于天圆地方说就有了怀 疑,也对"天下"的观念发生了动摇,于是对邹衍的"大九州"说重 新作了诠释 说"今则环游地球一周者,不乏其人,其形势万里,皆 年) 王韬(灵愿—灵感好年)也在《万国公报》上发表《论大地九州 之外复有九州》推衍了这一说法。这时,世界就由过去的九州一

① 分別参见《大美联邦志略》卷首附原序,上海,上海墨海书馆,咸丰十一年(元元);《地理全志》卷首,爽快楼刻本,日本安政戊午(元元元); 转引自吉田寅:《十九世纪中国、日本における海外事情摄取の诸资料》、《立正大学东洋史研究资料》 VI,东京 成線線 《耶稣会士致中国书・教职》、《万国公报文选》源页,北京,三联书店 成線線

② 《郭嵩焘日记》第猿卷参见所附《使西纪程》原稿 质面, 负重应 长沙 湖南人民出版社 及原题

③ 《出使四国日记》 质页 长沙 湖南人民出版社 成點

隅扩大到了整个地球,而中国则从过去的"天下"缩小到了东亚一隅①。

世界的扩大和中国的缩小,使中国知识阶层开始思考和接受一个至关重要的新观念,也就是多元文明区域的存在。那些过去被想象成荒蛮异邦、蕞尔夷狄的"万国",不再是天朝大国理蕃院属下职贡天朝的四裔,也不再是上国不屑的小小弹丸的弃岛,而是与"中国"同样的国度。因此它们的文明、物产、语言都渐渐被认识。这种认识逐渐地改变着中国知识界的无端傲慢。可以顺便提到的是,同治元年,也就是 质质原年同文馆的设立 这似乎也是一个象征,虽然这时还用了一个"书同文"的典故暗示着中华帝国的中心意识,但是毕竟这时和明代初期所设的四夷馆不同,是要用洋人的语言来学习洋人的事情了②。后来一个叫杨选青的人就指出,如果要学西学而不学西文,实际上是不行的。"西学之为理也微,其为类也广,必须会稽博考,始可以得其旨而会其意。若第用翻译之华文则既翻译者,尚得稍涉其藩篱,未翻译者,即不得深窥其堂

① 参看丁凤麟:《薛福成评传》第九章 凝聚页,南京,南京大学出版社,成聚 汪荣祖:《晚清变法思想析论》中认为 质质年冯桂芬的《校邠庐抗议》"代表着传统世界观之突破 以及对近代西方国家形式之认识"因为他最先提出"世上不下百国,中国仅如东南之一州"这种"历史性之宣言"周阳山、杨肃献编:《近代中国思想人物论——晚清思想》质质页 台北 联经出版事业公司 透聚包

② 参看倭仁等人对同文馆的斥责,其中杨廷熙《奏请撤消同文馆》中反对设同文馆的最主要理由是:(一)这种机构是"可羞可耻"的;(二)天文历算,中国最精,方技数术,中国为备不必学习西洋;(三)自强不必在科学技术,"华夷之辩,不得不严,尊卑之分,不得不定,名器之重,不得不惜",如果西学泛滥,将会使"圣贤之大道不修,土林之节概不讲"(同治六年五月二十九日,《同治筹办夷务始末》卷四九。转引自《近代中国对西方列强认识资料汇编》第二辑第二分册,质质的、质量应,治北,中研院近代史研究所)。在这种批评的理由中,恰恰可以看到同文馆作为新观念的象征,对于旧传统的严厉挑战。

奥。如此而欲擅西学之妙,入西学之微,是犹缘木求鱼矣。"①这话说得很对,然而用了洋人的语言,就再也不能无视洋人关于世界与中国的知识,更何况它渐渐被人认识到"理也微"、"类也广"。地理空间的变化背后是知识空间的扩大,很多新知一下子就随着这种变得广阔了的世界,一起来到了中国。

随着地理观念变化而来的,还有历史观念的变化,而历史观念的变化,也隐含着关于文明的传统观念的崩坏和转型。因为,如果人们能够接受各个民族与国家有不同的历史和文明,那么就应当承认,天下不是一个唯我独尊的文明笼罩下的,而是有多种文明共同存在的,而多种文明的共同存在,则意味着人们应当尊重和理解异域文明的意义。这并不是居高临下地承认"礼失求诸野"的问题,而是必须拥有关于其他文明的平等意识的问题。一旦人们接受这种观念,就应当拥有开放意识,承认有其他"先进于文明"的民族与国家存在。

① 杨选青:《华文西文利弊论》、载陈忠倚辑:《皇朝经世文三编》卷二,见题页,台北文海出版社影印本。

这是一个根本的变化。过去,"三皇五帝到如今"的一脉单传的历史,曾经支持着前面我们说到的传统中国的"天下"、"中国"、"四夷"的空间观念,也支持着一厢情愿的"朝贡"体制,更支持着关于文明的评价和想象。可是,随着异域进入视野,关于异域的历史知识渐渐传来。这些关于异邦历史的知识,开始逐渐改变中国人关于历史的想象和记忆。举一个例子,是遗憾年,先在广州后在新加坡出版的汉文杂志《东西洋考》中,分十一次刊登的《东西史记分合》已经开启了中国和英国历史的对照比较。序文中有一句话很重要,它说"善读者,看各国有其聪

① 其中如《美理哥合省国志略》以及它的修订本《联邦志略》经魏源、徐继畬引用、又经由日本箕作阮甫训点、在日本江左老皂馆刊行、而《大英国志》也有日本文久元年长门温知社 環境 (年刊本、两书对中日影响都很大。参看吉田寅:《十九世纪中国、日本における海外事情摄取の诸资料》、裁《立正大学东洋史研究资料》 VI 东京 原態線

② 王家俭:《十九世纪西方史地知识的介绍及其影响(元度克)》,载其《清史研究论丛》 圆葩-猿鲼页, 台北 文史哲出版社 成螺螈

明睿智之人 孰为好学察之 ,及视万国当一家也 "。后来在丁酉七月号上刊登的《史记和合纲鉴》更指出:"自盘古至尧舜之时 ,自亚坦到挪亚 ,东西记庶乎相合 ,盖诸宗族之本源为一而已。盖前后异势 ,疏密异刑 ,各族继私风俗 ,故史记也不同。但诸国之体 ,如身之存四肢 ,血脉相通 ,而疴痒相关。"虽然这是洋人麦都思所写 ,但它刊登在供中国人阅读的杂志上。这一杂志当时曾发行千份 ,又重印合订本千份 ,想来读者不少。如果有读者开始接受这种"万国一家"、"诸国如四肢血脉相通"的说法 ,那么 ,他们的思想就已经要与严分夷夏的古代中国的世界观大相径庭而分道扬镳了①。

关于西洋历史与中国历史同样悠久、西洋文明并不亚于中国文明的观念 渐渐为知识阶层所接受 特别是那些最早开放自己视野的人。曾纪泽(远是一远远年)曾经指出:"西洋诸国 越海无量由旬以与吾国交接 此亘古未有之奇局。中国士民或畏之如神明,或鄙之为禽兽,皆非也。以势较之,如中国已能自强,则直如春秋战国之晋、楚、齐、秦鼎峙而相角,度长而挈大耳"②。这大概是中国士人中比较心平气和地接受新世界格局地图的说法了。有了这种各种文明"鼎峙而相角,度长而挈大"的想法,中国文明独尊的观念就会渐渐淡化,对于异族文明的平等观念便会渐渐滋生。像郭嵩焘在光绪三四年间,就已经对天主教的历史、西洋实学的历史、甚至埃及历史都有一定的知识。相信他听到色勒布斯说"埃及学问尚先于中国"的时候,尽管嘴上仍然强辩,但心理上一定有相当的震撼③。而与他一道出使西方的李凤苞(远远与),光绪四年十月参观了德国柏林书库庋藏的"各国史记",包括英、

② 曾纪泽:《曾纪泽遗集》 员 透顶 长沙 岳麓书社 宽宽

③ 《郭嵩焘日记》,第猿卷, 质观页、猿原页、猿须页。

法、希腊以及东方的十耳其、阿喇伯、波斯、缅甸、暹罗和中国的古 文书 看到"三四千年前之印度书"、四千年前的"婆罗门教之里格 飞答经 "等等,更是大开眼界,想来不会再以为天下只有中国"先 进于文明"①。以晚清对于古代希腊思想的了解为例,先是 质额 年,这一年出版的《六合丛谈》第一号,就有"希腊为西国文学之 祖"的文章,而王韬约在 扇尾 年以前编辑的《西学原始考》,则记 载了他里斯(泰里斯)以来希腊学术的发展,并且介绍了梭格拉底 (苏格拉底)"以理学著名 在雅典城聚徒教授,以去伪存诚为格致 之急务 训人主良知良能之说。此为希腊理学一变之始"。此后, 郭嵩焘在光绪五年二月的日记中,也记载了古希腊的"很夫子言 天地万物从水火出来"(泰里斯)、"毕夫子……论行星转动远近, 大小、快慢、有一定声音节奏"(毕达哥拉斯)、"琐夫子爱真实、恶 虚妄 言学问是教人有聪明、德行"(苏格拉底)、"巴夫子言凡物有 不得自由之势"(柏拉图)。有"亚夫子言天地万物原来的动机就是 神,这个动机不能自立,有一个自然之势教他不得不然"(亚里十 多德)。于是一个至少与中国古代诸子百家时代可以相颉颃的另 一古文明便渐渐浮出观念地表。人们开始看到 就在思想学说方 面,也并不是中国一枝独秀,西洋文明的历史更不是老子西出化胡 的神话可以解释,于是到了 魔蝎年严复译《天演论》,便在《论三 教源 · 论十一学派》的按语中较为全面地评述了古希腊各种学 说,并与中国古代思想学说进行了比较②。

我们都知道,古代中国有一个相当固执的观念,叫做"天不变,道亦不变"。所谓"天"如果用现代思想来理解,可能就是支持

① 李凤苞:《使德日记》 转引自《中国近代文学大系·书信日记集二》 茄瓜页,上海,上海书店, 鼠虫猿

② 参看李长林:《清末中国对古希腊文明的了解》,载《历史月刊》,周围 员, 质原 ~ 透照 允北。

普遍合理性的空间与时间,换句更直接的话叫做"世界观"和"历史观"。一旦空间与时间框架发生改变,一旦世界和历史都发生了变化,过去处于中央俯瞰四夷的"天下"变成了无中心无边缘的"万国"过去一线单传的文明"道统"被多种文明齐头并进的图景代替,于是就引来了相当深刻的观念变化①。不必说西洋影响已极深的 宽世纪晚期,就是 宽世纪中叶,姚莹在《康輶纪行》中也曾经提到 过去士人根本不习"外藩异域之事",就是专门管这一行的理藩院,也只是管臣属朝贡之国,可是,当他经历了嘉庆中"外夷桀骜",又看到了《海国图志》关于异域历史的记载以后,就已经开始感到了震惊,"天下有道,守在四夷,岂可茫然,存而不论乎"②。在中国人心中,文明的图像开始发生了巨大变化。

 $\equiv$ 

① 后来的严复就说:"波兰人歌白尼,尽破地静天动旧说……五洲政治之变,基于此矣。"因为"自古人群之为制,其始莫不法于自然" 天静地动、天尊地卑以及天圆地方的观念系统一旦被瓦解,自由民主平等的观念就会"日张而不可遏"。梁启超也说,一切人间感觉的基本构架也在于天地,"歌白尼以前,天文家皆谓日绕地球,及歌氏兴,乃反其说,于是众星之位置虽依旧,而所以观察之者乃大异……空间时间二者,实吾感觉力中所固有之定理,所赖以综合一切序次一切,皆此具也,苟其无之,则吾终无术以整顿诸感觉而使之就绪",分别见于严复:《政治讲义·自叙》,《严复集》第五册,周显, 几 北京,中华书局 质器 梁启超:《近世第一大哲康德之学说》,《梁启超全集》,第二册,元禄顷,北京 北京出版社 质器

② 《康輶纪行》卷首《自叙》猿页 台北 广文书局 《史料三编》影印本。

国的再定位,所以近代话语中的"世界"背面,其实就是"中国"。 当然关于异域新知的定位背后,也就是对于传统知识的再认识。 不过 仅仅承认在中国的疆域之外还有其他国家的存在 在中国的 历史之外还有其他文明的历史存在,这并没有解决知识转型的所 有问题。由于中国深厚的历史传统与知识资源"两学中源"的思 路常常抵消文明冲击的震撼,人们常常还可以在看似深厚的传统 资源中从容地翻拣寻觅而不必匆匆地改弦更张。而"中体西用" 即把中国知识看成是"体"即伦理道德与政治的合理性终极依据, 把其他文明的知识限制在"用"即实用知识与技术的思路,也常常 把知识结构的转化变成一种知识系统的修补。特别是 ,在相当长 的时间里,两洋学问不仅仍然被限制在天文、地理、数学以及器物 制造的层面上,而且还常常被恪守传统的中国知识人贬斥,像 別 世纪初的阮元就在《畴人传》中针对西洋天文学说到,多禄亩、的 谷、玛尔象和歌白尼的天文学,所论述的只是一种"假设形象以明 均数之加减"的方法,并不是真的宇宙图像,而且相当鄙夷地认 为,西人这样一来,是"上下易位,动静倒置,则离经叛道,不可为 训 周未有若是甚焉者也"①。所以他特别批评"近来丁篁之十 每 据今人之密而追咎古人,见西术之精而薄视中法 "②。 尽管他也知 道"今人"和"西术"确实比"古人"和"中法"要精密得多,也承认 这种知识与技术中有相当深的意义 但是为了传统和自尊 这种立 场却不可移易 因为这些虽然疏漏和粗率的知识与技术背后 是传 统中国关于政治与伦理 而这些方面在他们看来 中国是远远比西 洋人高明的。

① 《畴人传》卷四十六《蒋友仁传》源杨硕《续修四库全书》《杨远册 据嘉庆道光间阮氏刻本影印。

② 《畴人传·凡例》 **緣**页。

关于文明比较中价值评判标准开始发生了变异。在传统中国知识、思想与信仰世界中,人们总是以伦理的合理性、道德的自觉性、国家政治与家族伦理的同一性以及社会秩序的有序和谐为文明价值的中心,而且总是以为在这一点上中国优于西洋,而且以此得到心理上的自尊和满足。在 宽世纪的中叶,大约这种想法还是主流。但是这种自信和满足渐渐受到了严厉的挑战。很多人开始发现,西洋人也有相当成熟和合理的伦理道德系统,而且也自有其维持社会秩序的合理建构,中国在这一点上未必占有优势,由于在这一世纪中关于西洋政治、宗教与伦理的知识逐渐增加,人们不得不逐渐改变关于西洋原始荒蛮粗鄙的观念。

其实 早在明代就有人朦胧地察觉到西洋政治的一些特点 如黄景昉在《三山论学记序》中,就说到了一个关键问题即政、教分离。他说:"天之与帝,明分二体……欧罗巴人,国主之外,盖有教化主焉,其职专以善诱。国主传子,教化主传贤,国主为君,教化主为师。"①这种宗教权力与政治权力的平衡和对峙格局,是否劣于中国的政治、宗教和文化高度合一的皇权政治体制?近代西洋特别是英国逐渐形成的君主立宪的民主政治,是否就不如中国高悬真理之权柄的集权形式?这些本身就是值得思考的问题。当然,最早接受西洋知识的人,也不见得能很快认同另类文化和秩序,像王韬在咸丰九年(显豫年)与蒋剑人议论,还认为:

西国政之大谬者 戶男女并嗣也 君民同治也 政教一体也。

但是,伟烈亚力却指出这种看法的谬误,举出西方正是因为有了这种民主的政治制度,所以"不敢以一人揽其权,而乾纲仍弗替焉"。正是因为有了民主政体、议院制度和报纸新闻,才可以确立国家的秩序。由于这种制度与中国截然不同,王韬虽然因为中国地大人

① 见徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》卷三 周鏡页 北京 中华书局 周螺線

多 不可不专制,人多贫乏不可用机器,否则众人将无衣食等等理由,坚持反驳说,"中国所重者,礼义廉耻而已……奇技淫巧凿破其天者,摒之不谈亦未可为陋也",但是心里却有一些开始动摇<sup>①</sup>。

在 宽世纪下半叶,越来越多亲眼见识西洋的人和越来越深地感受到世界变化的人,开始对中西文明从体到用都进行了严肃的比较。他们希望弄清楚"彼何以小而强,我何以大而弱"。冯桂芬《校邠庐抗议》中就奇怪,"中华之聪明智巧必在诸夷之上",但是为什么在"人无弃材"、"地无遗利"、"君民不隔"、"名实必符"四方面,中国都不如夷人,而这四方面已经不仅仅是"用"而且涉及到"体"的问题了②。所以,宽世纪下半叶的中国人不免对于中西差异处处留心。郭廷以曾经提到,在同治年间就有梁廷枏在《合众国说》中对美国的民主与法制相当称赞,而斌椿在奉总理衙门之命随赫德出洋后,也对英国的"公议厅"很有兴趣③。尽管有时候,这种比较的立场视角仍固守在中国本位、价值基准仍在传统中徘徊,像志刚《初使泰西记》就曾经在西洋人那里寻找"五伦",并且按照中国伦理习惯,批评西洋人把五伦并为一伦,使得夫妇、昆弟、父子、君臣都变成了朋友。这显然是在用中国知识对民主的"格义"或"比附"不过,毕竟他们都已经看到了中西二者之间的

① 《王韬日记》咸丰九年(元] 《天禄》)四月甲辰,元禄页、北京,中华书局,成原。 最早奉命游历欧洲的斌椿在回答英国女王问话时也承认,"得见伦敦屋宇器具,制作精巧,甚于中国至一切政事好处颇多",《乘槎笔记》元禄。 元惠页 长沙 岳麓书社,走向世界丛书 成原緣

② 冯桂芬:《校邠庐抗议·制洋器议》。

③ 郭廷以:《近代文化之输入及其认识》,载其《近代中国的变局》,德愿页,台北, 联经出版事业公司 **別题**苑

差异①。还有的人就看得深刻得多,如郭嵩焘在光绪三、四年间出 使西洋时就已经从中国和英国的政治体制差异中,看到了西洋 "国政一公之于臣民,其君不以为私"的意义,赞叹议院民主、法律 公正以及舆论开放,是"西洋一隅为天地之精英所聚",也看到了 "私"与"公"、"德"与"法"的不同,承认中国"君道"和"师道"的 衰败,甚至可以承认当时是"以其(西洋)有道攻中国之无道"②, 郑观应(灵魂—灵魂)年)在光绪九年(灵魂)年)的《南游日记》中, 就承认西洋"立国之本,体用兼备"。什么是西洋的体和用?"育 才于书院、论政于议院,君民一体,上下同心,此其体;练兵、制器 械、铁路、电线等等,此其用。"同样,钟天纬也在其《综论时务》中, 不再斤斤干练兵、开矿等等,而把"通民情,参民政……君亦受辖 干律法之下,但能奉法而行,不能权威自恣",看成是"国势强弱、 民生休戚之大关键"了③。而薛福成在光绪十八年七月二十九日 的构成与运作情况。虽然他也谈到了他对这种民主制度的弊病的 看法 然而 他对这种政治体制还是很有好感。在光绪十八年三月 

② 《郭嵩焘日记》第 猿卷 猿猿顶、绿龙顶。至于更晚一些出洋的薛福成,在目睹郭嵩焘所说的"西洋国政民风之美"以后,甚至可以改变自己原来的偏见,承认美国的风气仿佛中国的上古唐虞时代,俄罗斯相当于商周时代,英、德仿佛两汉时代,如果考虑到中国历史评价系统中的越古越纯标准,可以知道这种历史比附,变化实在是相当大了。《出使英法义比四国日记》光绪十六年三月十三日。

③ 以上转引自《中国近代文学大系·书信日记集二》 **國园**页, 丁伟志、陈崧:《中西体用之间》 **员践**页。

行政,可以集思广益,曲顺舆情,为君者不能以一人肆干民上,而纵 其无等之欲 即其将相诸大臣 亦皆今日为官 明日即可为民 不敢 有恃势凌人之意",所以"合于孟子'民为贵'之说"。虽然他也看 出了其"朋党林立, 互相争胜, 甚至各挟私见而不问国事之损益" 的弊病 但是他还是把这种政治状况与中国最向往的"三代"甚至 更早的时代相提并论。他觉得"中国唐虞以前,皆民主也",就是 三代, 也还有民主的样子, 大体上类似英国、意大利的"君民共主 之政",所以"三代之隆几及三千年之久,为旷古所未有"①。和郭 为实,所以不由得感慨徐继畬"《瀛环志略》所载,十得七八,乃叹 徐氏立言之非谬"并提到 英国君主立宪的民主制度"君臣之间, 礼貌未尝不尊,分际未尝不严,特其国政之权,操于会堂.....故虽 有君主之名 而实则民政之国也"。虽然他还不很认同西洋的政 治制度 但已经深深感到这绝不是用一个"蛮夷"的贬词可以应付 得了的文明挑战。面对西方他的感觉很复杂 心情也很矛盾 所以 《与莫芷升书》中说"吾真不得而名之矣"。 因为他既觉得西洋有 "王者气象" 赞叹他们居然也能"不为子孙计画 ,俨然物与民胞", 所以"乐施好善"、"道不拾遗",又觉得西洋有"嗜利无厌"的毛 病 特别看不惯其"风俗则又郑卫桑间濮上之余"。这些全然与中 国伦理政治思路对不上的现象让他很迷惑 因为 他所习惯的传统 中国评价思路,似乎在这里用不上②。

① 《薛福成选集》远缘、远远页,上海,上海人民出版社, 观题范

②《西洋杂志》卷八,《与李勉林观察书》,通畅页,谭用中点校本,贵阳,贵州人民出版社,及强则汉参看黄万机:《黎庶昌评传》,贵阳,贵州人民出版社,及强烈及强则

这种观念在因为屡屡战败而处在既沮丧又激动的中国十人那 里,渐渐被当做了普世真理和金科玉律。当时有很多激烈的和激 进的言论 我们与其把它们当做理性的思考 母宁说它们显示的是 直接受社会变化而引起心理激变的一些知识分子的心情。心情虽 然常常被思想史忽略 但心情其实很重要 有时候这种感性的心情 恰恰会支配理性的思想。实际上,从 宽世纪下半叶以来,焦虑和 紧张的心情始终笼罩和控制着中国知识人的思想。他们觉得不超 过西洋人 不战胜东洋人 就不能证明中国文明存在的意义 也不 能证明中国民族存在的价值。正是因为当时人已经开始把中国置 干全球背景中 而全球万国之间又以强弱论英雄 而强弱又以富与 强划分 是非则以成王败寂来定 所以"富强"就等于"文明" 这种 关干"文明"的思路引起一系列的观念转变。他们开始反省历史, 从最直接的原因开始调整自己文明的视角 "富"和"强"成了最重 要的价值标准。《郭嵩焘日记》里有一段相当刺激的记载。光绪 载 批评英国授予波斯国王宝星勋章 认为这种"哈甫色维来意斯 中国 "三代以前,独中国有教化耳,故有要服、荒服之名,一皆远 之干中国,而名曰夷狄",但是如今"中国教化日益微灭,而政教风 俗,欧洲各国乃独擅其胜",中国反而被西洋看成是"夷狄",他觉 得很伤心。这显然是接受了西洋帝国主义以"强弱"和"贫富"来 论文明的思路 而这种思路在当时已经相当深地影响了中国人特 年)十二月二十七日得知智利与美国冲突的消息后,就感到"当今 之世,有理而无势,实不能以理屈人也……非兵力胜人,断不敢与 人决裂 非兵力胜己 断不肯舍己从人。公法不足恃 条约不足据 , 惟势强者乃能伸理耳。有国者不可以不强。"这件事情似乎对他 刺激很大,第二天他还在想这件事情,于是便联想起孙武和孔子的

话"勇怯 势也 强弱 形也","能治其国家,谁敢侮之"。又过了一年(元國) 年),六月初七,他在报纸上看到英国在外国得到低进口税优待的消息后,又一次感慨,"甚矣立国,不可不强也,今日之势,一弱肉强食之势而已矣"①。这时,传统中国观念中至高无上的"王道"渐渐让位给了并不很光明的"霸道",富国强兵成为最重要的事情②。

同治年间,第一次到英国的王韬在牛津大学做了一次演讲。会后,有人来问他"孔子之道与泰西所传天道若何",尽管那时他已经对这个"几若别一世界"的文明已经有了相当的认识,不过他还是自信满满地回答说,中西之间终将由异而同。他引了中国理学家陆九渊的话说,"东方有圣人焉,此心同,此理同也。西方有圣人焉,此心同,此理同也。请一言以决之曰:其道大同"③。中国士人向来相信"天下之道,一而已矣,夫岂有二哉",也就是天下共有一种普遍适用和绝对正确的真理。但是,在 宽地纪下半叶,中国士人渐渐不得不相信,这一普世性的真理如今并不在中国传统的观念世界。他们一面还是相信"其道大同",一面又痛苦地承认只有富强才是文明的。现实世界里普遍适用的真理只有一个,即古代中国一直讽刺的"胜工败寂"和"弱肉强食"。

这就是所谓"现代性的入侵"(**對數學學學學學學**)。"富强"在"理性"的名义掩护下,以"实用"和"有效"的方式,被当做"文明"的标准。这给中国人提供了一个实际上源自西方的思考

① 《出使美日秘日记》卷九 **猿愿**~ 猿塚页,卷十一 **源**豫页,合肥,黄山书社,**凌愿**。 这仿佛渐渐变成共识,此后的汪康年就在《汪穰卿笔记》卷三记载当时的风气,说"或有作超妙之谈者,谓世界大同之日,自政教外,语言文字衣服饮食,及一切习尚,将无不统一,然必以渐相就,则我从西俗亦其宜也"这时大约在 **宽**地纪之末。

② 《郭嵩焘日记》第三卷 源规项。

③ 《漫游随录、扶桑游记》 质距顶 长沙 湖南人民出版社 质显 参看其《原道》 一文 汪韬:《弢园文新编》 圆页 北京 三联书店 质 聚

方式、一个一元的普遍的价值尺度,它使得急干保存自身文化存在 的中国人在西方强势的全球背景中 在坚船利炮的威胁下 放弃文 明评价上的独自立场,也放弃文化与价值上的传统观念。王韬在 《变法自强》中曾经以日本为例,指出日本的改革"概法平泰西", 其目的是"求立乎泰西诸大国之间,而与其较长絜短而无所馁 也"。其实他所说的日本的现状,就是中国的理想,为了"与其较 长絜短而无所馁",所以需要"变",而"变",就是为了"强"①。 所 以、崔国因光绪十五年(灵魂)年)九月二十三日的日记中,便有一 则关于中国进入全球时代以后不得不变的议论:"中国自开辟以 来,皆以贵粟重农为本,以商为末,自是王道。然弧矢之威,一变而 为枪炮,天堑之险一变而为坦涂,议守议战,其费百倍于前人。商 务不兴 费必不给 物穷则变 圣训有明征矣"②。在穷则思变的心 情中,传统关于农商本末的观念被颠倒过来了。同样,过去总是被 置于首要位置的"文明",也就是伦理道德为中心的文明,也相形 见绌地退到了次要的位置。"举凡算学格致之理,制器尚象之法, 钩河摘洛之方,傥能专精务实,尽得其妙,则中国自强之道在此 矣。"③于是,关于整体知识的传统观念开始出现裂缝,人们开始把 "小学"即知识基础分开。曾纪泽说,中国的小学有古今之分, "汉学家以文字、音韵、训诂为初学津梁,古小学也,宋学家以洒扫 对应进退为童蒙基址,今小学也",但是西洋人却"以显微镜察验 纤细幺麽之物以助格致,考究万物材质凝重之分,生死之异,动植 之类胎卵湿化之所以别,由细而知巨,由表以验里,由无用以求有 用,由同种以察异种"。他虽然没有直接轩轾褒贬,但下面所说的

① 王韬:《弢园文新编》 凝氮 北京 三联书店 凤螺属

② 崔国因:《出使美日秘日记》卷一 质质 合肥 黄山书社 质质

③ 《筹办夷务始末(同治朝)》卷四十六 猿、源页 转引自丁伟志、陈崧:《中西体用之间》 **万**夏页 北京 中国社会科学出版社 **质**象缘

"以此为小学、与光学、电学之属争奇而并重"。已经流露出了对西 洋实用知识的倾倒①。人们也开始把"格致"的内容分开,对于中 国从"洒扫应对"开始的"格致"即文明教育越来越怀疑。《申报》 同治十三年(現標年)正月二十八日(猿月 最日)刊《拟创建格致 书院论》说,"中国之所谓格致,所以诚正治平也,外国之所谓格 致 所以变化制造也 中国之格致 功近干虑 虚则伪 外国之格致 , 功证诸实,实则皆真也"。崔国因《出使美日秘日记》卷八也说: "外国王格致之学 较之中国十子之用心举业者 略相同焉。 然举 业之学,但托空言,而格致之学,实有实用,宜其日致富强平。"②这 种思路越来越发展,就构成了光绪二十一年(景豫年)严复关于 "世变之亟"的议论和"追求富强"的呼吁 $^{ ext{3}}$ 。关于知识的价值判 断出现了逆转,中国旧学渐渐被当做"无用"知识,而西方新知则 被看作是"有用"知识。在光绪二十二年(景徽五年)宋育仁给陈炽 《庸书》作序时,就曾经提到,当时流行观念之一,是"天下之说曰: 今日之病在尚文之弊"。这里所谓的"尚文",其实就是传统中国 把儒家经典作为全部知识 旧时天下人都把精力和智慧耗费在这 种本来应当是人文知识的知识世界 忽略了其他的所有知识与技 术 因而导致了实用性知识与技术的衰落。他觉得这导致了中国 的"贫"与"弱"④。

Ŧ

看 郧世纪下半叶的各种文献 我们会察觉这个时代来自异域

① 《使西日记》 通顶 长沙 岳麓书社 夙愿缘

② 《出使美日秘日记》卷八 猿夷~猿夷而。

③ 参看严复:《论世变之亟》与《原强》,《严复集》,第一册 员~猿顺页。

④ 《庸书》卷首 载《陈炽集》员页 北京 中华书局 晟览苑

的新知确实在急速增长。今天的人们可能会以今天的知识水准衡量那个时代,觉得他们知道的西方知识太肤浅也太少了。可是,如果我们顺着历史往下看的话,应当承认,比起上几个世纪来,这个时代的人对于新知的了解已经是相当多了。下面,我们就从 观世纪 绿辉代开始,随意选择一些知识增长的片断<sup>①</sup>。

首先是介绍西学的书籍和报刊越来越多。书籍方面,最早仍 然像明末清初一样 是由于传教士的译介和推动。美国教会设立 的美华书馆陆续出版了一些介绍西洋新知的书,如《地理全志》、 《格致质学》等。英国传教十麦都思(宰接)摄迹 囊腺形式等创办在上 海的墨海书馆则于 绿石 代起出版 了很多西学书 如 瑟瑟 年出版 了《数学启蒙》,應緣年又出版合信(月毫烷數)的《博物新编》。 干是,各种翻译西书在此后陆续问世,其中,遗源年丁韪良(室摆)援 孕素皮皮 翻译《万国公法》(即夕藻则 室藻类 如 新華藻 上 大 重要的事情②。此后中国官方与民间也开始了译书出书的事业。 尿原年 、江南制造总局在上海开设了翻译馆、由徐寿、徐建寅父子 主持 组织了很多专家如李善兰、贾步纬等人。在短短的五年间就 翻译图书 猿种 到 显显正年已经出版了 圆镜种 包括算学、丁艺、博 物、机器、化学、医学、军事以及地理历史等各个方面。 质颜年 京 师同文馆设印书处译西书,更是西学得到官方认同的一个标志性 的事件 因此以后 关于西洋科学技术知识的书籍出版便越来越 多。而报刊方面,除了西文报刊外,中文报刊《配年代有《遐迩贯 珍》(月刊 應続-應続年)、《六合丛谈》(月刊 應続-應続年)、

① 以下资料除注明者外,多采用李长莉编:《近代中国社会文化变迁录》第一卷,载刘志琴主编杭州,浙江人民出版社,及355度比较简明的叙述,参看郭廷以《近代文化之输入及其认识》。载其《近代中国的变局》 圆花 源5页。

② 参看梁伯华:《近代中国外交的巨变——外交制度与中外关系变化的研究》, 缘顶 香港 商务印书馆 **波**题

其次,是中国人开始走向世界,开始亲眼目验西洋文明并了解西洋新学。同时,又是西洋器物大量走向中国,各种西洋风气和器物渐渐以越来越快的加速度传入。自员现在第一批留学生包括容闳在内的三人赴美,到同治十一年(是国年)首批官派留学生复见赴美,中间经过了二十多年。在这段时间中,已经有不少人到了海外,给中国人带来了新世界的风景。如果说魏源和徐继畬改变了以传说了解西洋的风气,"彼皆以中土人谭西洋,此则以西洋人谭西洋也"那么,即世纪下半叶更有了不再转手西洋人的说

① 《代上丁中丞书》,王韬:《弢园文新编》,圆碛页。

② 郭廷以:《近代科学与民主思想的输入——晚清译书与西学》有相当详细的研究 载其《近代中国的变局》,缘是" 苑 页。 又 ,周振鹤:《晚清上海书院西学与儒学教育的进退》中 提到《上海县志》和《上海县续志》所载" 存院书目"的差异,正好反映了同治十年到晚清末年知识的变化 相当有趣,载《华东师范大学学报》,成熟数缘,入横上,混页。

法,有了中国人自己对西洋的观察。自从 质观年第一部中国人的西方游记即林赍的《西海纪游草》刊行以后,质观正年张德彝、斌椿等五人出访欧洲,归来后撰有《乘槎笔记》、《航海述奇》等,开始了中国人对西洋的亲历和描述①。如果说 质观原年徐继畲在福州重建鼓楼时安装西洋大自鸣钟,还让人们大为好奇,那么,到 逐几年代,从租界开始,邮政、保险业务开始创办,西洋的印刷机、缝纫机、照相术、博物馆也开始在中国出现。此后的 死间年代到 愿定年代,各种西学知识和器物大量进入中国。电报、电话、电灯、火柴、自来水、洋布、铁钉 渐渐成了中国人特别是沿海地区人常见的物品。如果我们看一下 观世纪 愿归年代创刊并影响很大的《点石斋画报》就可以看到各种西洋人、西洋物品、西洋习惯和西洋知识,都已经成了中国社会生活的内容,正如薛福成所说的,"华夷隔绝之天下,一变而为中外联属之天下"②。

正是在这样的语境中,西洋新知越来越多地进入了中国传统

① 关于这一方面,可以参看湖南人民出版社的"走向世界丛书"所收各种晚清出洋游记 成縣 又参看钟叔河:《走向世界:近代中国知识分子考察西方的历史》,北京 中华书局 成縣

的知识世界①。明清以来中国士人特别关心的历算之学,在 观世纪下半叶依然相当兴盛,在张作楠、齐彦槐之后,数学史上最负盛名的中国人李善兰、西洋人伟烈亚力继续研究和介绍西洋的数学知识②。他们推进了过去学者的思路,比如李善兰不仅改进了焦循对于"椭"的研究,而且使椭的算法更加简便③,而且与伟氏一道翻译出了《代数学》、《代微积拾级》,特别是《几何原本》的后九卷。当时数学渐渐成了热门知识,就连写《老残游记》的文人刘鹗。在光绪五年(虚聚年) 圆蒙岁的时候也"究心句股、开方等数学问题"④。自古以来一直为官方重视的天象之学,也越出了为政治谋求合法性和为农事安排历日的畛域,渐渐接近近代的天文学。 观世纪下半叶,人们逐渐知道了宇宙生成理论,也知道地球与月球的分离"因旋转之势而分"的学说,而且知道太阳系的行星和围绕太阳运转的周期,甚至还知道了万有引力、行星轨道椭圆、各行星绕日一周天数、火星有冰顶、木卫四星,以及天王海王星、日蚀、

① 还有一个很能说明问题的例子,道光六年(元度)《皇朝经世文编》的问世,象征着中国开始产生危机意识,但是,从其分类中,尚不能直接看到西洋新知的巨大影响,而到葛士睿于光绪十四年(元度)编《皇朝经世文续编》,不仅增加了"洋务"一门二十卷,而且在"学术"一门中专门列了最体现西洋新知的"算学"一目,到光绪二十三年(元度),陈忠琦编《皇朝经世文三编》时,"学术"一门中更增加了"格致"、"化学"。参看葛荣晋编:《中国实学思想史》下卷 圆卷 圆砖页,北京,首都师范大学出版社 **观**题

② 李善兰:《则古斋算学十三种》,同治六年金陵刊本,《续修四库全书》影印本,无证则 上海,上海古籍出版社。伟烈亚力的数学研究参看汪晓勤:《伟烈亚力所介绍的外国数学史知识》,《中国科技史料》第 圆形 風田田 圆 透觀~ 远远页。

③ 参看徐有壬著、李善兰图解:《椭圆正术解》李善兰:《椭圆拾遗》,同治年间刊本《则古昔斋算学十三种》,《续修四库全书》影印本 无赋税册 参看《续修四库全书提要稿本》的评论和提要 第 獨洲 绿圆顶 济南 齐鲁书社影印本 质螺旋

④ 刘蕙孙:《铁云先生年谱长编》 质页 济南 齐鲁书社 凤烟

月蚀等等<sup>①</sup>。这些知识不仅来自西洋的转介,而且已经有人有了亲身的经验<sup>②</sup>。这些经验已经改变了阮元《畴人传》中关于西洋天学理论只是理论预设而不是实际存在的说法。同时,对于地球本身的学问也已经进入了中国人的视野,并且越出了开矿冶炼这种实用的范围。他们对地球本身的认识,例如关于地壳也已经不再仅仅比附五行而是接受了西洋人的说法<sup>③</sup>。关于大气的认识也改变了过去只是用阴阳解释的思路而接受了西洋人关于大气分析的结果。像郭嵩焘就多次记载了关于"养气"(氧气)、"淡气"(氮气)、"湿气"和"炭气"(二氧化碳),以及"轻气(曰:海得洛真深黝环菜)"(氦气)、"淡气(曰:乃得洛真灯头等菜)"(氦气)和"绿

气(曰:克罗林 精動 (氯气)的知识①。关于人自身。他们也不再坚持传统中国关于"心之官则思"的说法。郭嵩焘和薛福成都大体上接受了西洋关于人的思考由于大脑,心脏主管血液流通的生理学知识,虽然他们的态度还有些犹豫,理解还有些偏差②。至于直接用在国计民生上的器物之学,观世纪下半叶更是大规模进入中国知识世界。在这一方面几乎没有任何观念上的障碍,大多数知识人都抱着惊叹和艳羡的心情,对西洋的这些新知识和新技术大为称赞。像薛福成《出使日记续刻》卷二,五十七页,光绪十七年十月初六(虚聚年 员月 苑日)提到,西方各国近十五年来"所得新法以利用者尤多,若电学内之代拿模,又名互生电机;若电气灯;若德律风,即通言器;若记声器等。又如天文学内之极大折光远镜,火轮车之新式机器,刊印新报机器,照相印书器,开矿制金器,医家所用之哥哥爱唔,即闷药,更有印写机器照相新法,此类不胜枚举。"

① 《郭嵩焘日记》第猿卷 鳳絮透霧页。

② 参看《郭嵩焘日记》,第 猿卷 *苑*包页,薜福成:《出使日记续刻》卷三 **烟**页,《庸盦全集》 **质观**页。 当然像郭嵩焘还相信由于人的智力、兴趣、命运不同 头颅外形也不同 把它与颅相学连在一道,而薛福成则希望调停二者的差异,所以说"悟性在心,记性在脑","心与脑者,皆人身之主宰也"。

温、测热、测电的方法,问到西方平弧三角与《周髀算经》的关系,问到西方关于六十四种化学物质在中国语言为何物,还有一问是关于西方科学技术观念史的。他说,西方格致学始于希腊阿卢力士托尔德(亚里士多德),到英国贝根(培根)"尽变其说,其学始精",而到了达文(达尔文)和施本思(斯宾塞),"其学益备"①。他问学生说:"能详溯其源流欤?"又有一问,是说《大学》"格致"的解释自从郑玄以后已经很多,古代的"格",究竟是考问学生,还是在表达朝野上下知识关注点的转移呢?

## 六

在"富强"便等于"文明"的时代,当觉悟已晚的中国人突然意识到简单地模仿西洋致富强之技术并不能自强的时候相当多的人开始越追越深,觉得传统文明需要从根本上重建。这种想法在一种四面楚歌式的紧张心情中越来越强烈。究竟什么才是根本?很多人都觉得,是传统的知识系统需要更新,而知识系统的改弦更张,又需要从教育内容开始,于是传统的教育观念开始转化。光绪七年(远域)年)出版的《花图新报》第十卷有一篇《变通学校论》,一面说教育,一面说国际形势,似乎很说明当时这种紧张心情的来源:

今之谈富强者,大抵皆开矿、造船、练兵、制械、铁路、电线等事,此非富强之本,其所谓本者何?即变通学校是也......方今天下,迥非昔比,昔者外夷宾服,中国垂拱而治,尔时可以舞文墨、挥谈笑,今者强邻日逼,东有日本,南有安南之法,缅甸之英,西北则

① 王尔敏:《上海格致书院志略》香港香港中文大学出版社 **质暖**见 转引自《近代中国社会文化变迁录》,第员卷 **菠萝**页。

② 关于考试对于知识风气转移的重要性,当时人相当自觉,参看李东沅:《论考试》 葛士睿编:《清经世文续编》卷一百二十,《洋务二十》质页。

#### 有俄 此数国者 虎视眈眈。①

《花图新报》的这篇文章中写到了中国在变局中的困境,写到了为应对变局学校必须改变的充足理由,下面就开始叙说西洋学科分类的制度,指出大学分成四门,而小学则学习"天文地理格致化学",并且引用日本的例子说,日本已经"建大学院八,小学院三十二……我中土曷不仿而行之"。在同年的另一卷中,还以《改庙余闻》为题介绍了日本将寺院七百余所改作别用的消息,暗示可以改寺为学,这从后来的历史看,大约确实是产生了影响的。教育确实是重建富强之本,它的变化对于后来影响甚大,这不是这里可以说清楚的大话题。我们这里要说的是,由于为了应对变局,追求实效,当不再把修养和道德作为教育中心,而把类似西洋的科学技术作为中心,开始仿效西洋知识教育的方式,直接带来的知识史和思想史的后果之一,却是传统知识系统的最后崩溃和瓦解②。

① 《花图新报》第 屍卷 怨辱~ 怨频 上海 上海清心书馆 光绪七年辛巳。

② 毫无疑问 传统知识系统的瓦解 与教育和考试制度的改变有关 而教育和考 试制度的改变,又与西洋式的教育渐渐传入中国有关。从 踢绁纪四五十年代起,各种 外国教会学校开始建立。但这种学校对于知识的影响并不很大 倒是传播西洋新知为 主的学校,如 55500年,由中外人士联合创办的格致书院,很明确地要教授西学知识。 《拟创格致书院事》表明书院是"欲以西学训导华人",它象征"中国西学之将大盛"。 而格致书院的章程中就明确指出 要轮流由"精晓艺术"的院师来讲格致的内容,而这 种格致的内容分"天文、算法、制造、舆图、化学、地质等事"。这与中国传统知识的学科 分类已经完全不同。参见《申报》 质透视频频 远透视频频 《格致书院筹备会议纪录》 "其意欲令中国便于考究西国格致之学"原载《万国公报》 凝氮卷(光绪元年九月十一 日)转引自《万国公报文选》,源豫页、北京,三联书店,中国近代学术名著丛书,观题。 又在 员家年由林乐知等人创立的中西书院同样如此。《万国公报》员家年 员月 圆红 日刊登《中西书院课程规条》中的教学内容和课程设置 也已经改变了传统中国书院或 学校的知识分类,进而采用了西洋方式。在员家年建成的五个馆,就分别是中学、西 学、算学、贸易、格致。 并不仅仅是西洋人办的学校。 远远 床 凉师同文馆开设以后 ,官 方的学校也渐渐改变了其知识格局 天文算学开始进入官方学校体制 特别是 强惠年 仁等就从"立国之本"即意识形态的角度 对同文馆设天文算学提出过激烈批评。从这 种激烈反应中 其实可以体会到知识系统的这种变化的重要性。

中学科设置也一一记载下来<sup>①</sup>。黎庶昌则引了别人的话,评论英国普及教育的方式,"初学教诵耶稣经,既长,习书算、地图、勾股、开方之法,是之谓小学。小学成,则令就工以谋食。其资禀特优者,益使习天文、机器、画工、医术、光学、化学、电学、气学、力学诸技艺,是之谓大学",下记剑桥(刊卜吏支)十学院"以光化电学为主",并津(岳斯笏)三十余学院,"以各国语言文字为主","其教术则工商,其教规则礼乐也……英之众庶,强半勤勉,不自懈废,商贾周于四海,而百工竭作,亦足繁生其物,供懋迁之需",结论是"国之致富,盖本于此"<sup>②</sup>。张力臣《蠡测卮言》把西方科学按照学科制度,分成了十五家:

员天文、算学 :圆重学及机器之学 :猿测量家学 :源植物学 ;缘农务学 远数学 ,谓考校货物出入多寡之数也 ;苑世务学 :愿声学、热学、光学、电学 :怨天时、风雨、寒暑之学 ;元园地理学 ;元录 化学 /元园地内学 ,谓辨别方物也 /元禄金石学 /元原人学 ,谓族类、肥瘠、寿夭之别 /元禄医学。

这种分类其实正是当时西方正在逐渐形成的近代学科制度,按照这种制度,西方人把西方近代以来的知识完整而有序地容纳进了制度化的建构中。我们知道,知识分科无论在东方还是西方都是历史很悠久的事情。西方从"哲学的古典划分(逻辑、伦理和物理)和中世纪的三学科(语法、修辞、辩证)和四学科(算术、几何、天文、音乐)",中国从"六部"到"四部",分类的背后都隐含着对于知识的自我理解和解释,也包含着一种知识的权力的形成,使之

① 《郭嵩焘日记》第三卷 质圆源的页。

② 《西洋杂志》卷三"英人讲求教养"条引刘京堂:《英轺私记》 透苑~ 透氮页 质质 年刻印 现为谭用中点校本 贵阳 贵州人民出版社 质线圆

成为有权力的知识<sup>①</sup>。而这种关于知识的学科制度一旦由西方进入东方,它便将东方原有的知识系统瓦解并重新组织。可是,当时的中国人已经在富强的急切期望中,很快接受了这种其实隐含知识霸权的制度。崔国因在光绪十七年(元禄)(5年)七月十七日的日记中记载在哥伦比亚大学的学术大会,觉得星学、化学、电学、光学、气学这种学科分工很合理。"日穷其理,以求其精,惟以一人之心,究无穷之理,恐有不到,故约定各博士每年齐集一次。"②薛福成更在光绪十八年(元禄)(5年)十二月十一日的日记中,总结了他的看法,认为西洋人的"化学、光学、重学、力学、医学、算学,亦莫不自中国开之……所谓西学者,无非中国数千年来所创,彼袭而精究之,分门别类愈推愈广,所以蒸蒸日上,青出于蓝也。"但是,尽管他还在自说自话地把西洋新知当做中国旧学,但正是"分门别类愈推愈广"两句中、隐含着对西方学科分类和知识生长的无可奈何的服膺意味。而新知涌入和知识增长,恰恰将对中国传统的知识系统重新进行根本性的调整和清理③。

确实,在西洋新知的冲击下,成员世纪中国的传统学科系统已经不能容纳新的知识。这就仿佛一个被区分成了四个大格子若干个小格子的箱子一样,过去甲乙丙丁、经史子集的分法,已经没法

① 参看沈威(海南新疆野海島灣聯):《学科规训制度导论》载《学科、知识、权力》,员、圆顶、岭南大学翻译系中译本,香港,牛津大学出版社,观览远

② 《出使美日秘日记》卷八 猿莺~猿莺顶 合肥 黄山书社 凤鹭

③ 薛福成:《出使英法义比四国日记》,刘尔圻《果斋日记》卷六也说,"近人论世界学术、以哲理、伦理、物理,分为三大纲,颇能得其要领"海园页下,乙未冬拙修山房藏板。而张之洞在光绪十七年(魔鹭)创立的两湖书院,虽然还保存了经学等传统学科,但已经在经学、史学、理学之后,另外设立了算学、经济学,而两年以后(魔鹭)他更主张设立"自强学堂"分为"方言(即语言)、格致(工科)、算学(理科)、商务(经济学)"。转引自薛化元:《晚清中体西用思想论(原鹭,一贯野市):官定意识形态的西化理论》,房最、质圈页,台北稻乡出版社,凤鹭、汉,参看苏云峰:《张之洞与湖北教育改革》,苏节页,台北中研院近代史所风鹭、

把纷至沓来的新知妥善地安放,它的格子已经阻碍了新知在传递 中的增长。当新知增长到旧衣服再也不能包裹住它的身躯时 衣 服就被撕破了。比如 过去作为人文思想依据的天文地理 似乎也 单独成了一个知识领域,而物理和化学则需要另外设置安放的空 间 过去勉强把它们算在子部的做法 显然已经行不通了 过去曾 经是《诗经》之学中"多识草木鸟兽之名"的一科的生物学。也蔚为 大国 甚至成了进化论之类笼罩历史的大理论的支持基础 :即使是 过去的传统不可轻易的经学子学和史学 似乎也维持不了过去的 大团圆 经学中语言文字之学成了独立领域,被赋于最可尊敬的 "科学"意味,而其他的内容却从章学诚那里就开始进入"史学", 到这时已经被五马分尸似地划归了"哲学"、"史学"和"文学";子 学的命运也同样如此,在哲学、伦理学、逻辑学以及物理学、化学 之类的新门类的撕撸下,它也失去了存在的完整性,而看上去最 完整的史学,也不再执著干过去分类表上的什么正史、编年、纪 事本末,容纳了更多的内容,它迅速膨胀也迅速改变着自己的面 貌。当经史子集的分类法在新知的冲击下转化为文史哲政经法 以及数理化等等两洋学科的分类法时,传统的知识系统已经悄 然崩溃。

无疑 最后学科制度的重建 ,是在下一世纪取消科举考试以后。当考试不再按照传统的内容 ,承担着知识传播和延续的教学中 ,遵循着西洋分类法把经史子集彻底瓦解 ,当作为知识分类的图书分类法 ,不再把经史子集当做独立门类而把它肢解为文、史、哲 , 凭空又多出来政、经、法甚至物理、化学、生物等等 ,更导致了传统学术尤其是经学在近代的衰落 ,这当然是后话。不过 知识系统的崩溃的预兆却很早就出现了。这种知识系统的崩溃引起的精神紧张是不言而喻的 ,每天看到的东西 ,已经不知道归于何处 ,也不知道如何解释。知识系统本身是历史建构的 ,不过历史建构的系统

古代思想史探讨

却使人知道物理人事的解释,仿佛在漫无边际的空间,只有一个坐标才能使人知道自己的位置一样。当传统的,赖以支持自己的理解和解释的系统崩溃时,这种恐慌是很难抵抗的,因此,重建知识系统便是普遍的需求。

# 从对四帝二王和《诗》、《书》的引证 看儒墨的思想渊源

□邹新明

[内容提要]摇本文通过对儒墨称引的四帝二王事迹和《诗》、《书》的比较,认为与道家等其他学派相比,儒墨在思想背景上更为接近。虽然两家在天命、鬼神以及丧葬之礼等方面观点相左,但他们都以先圣、经典为依据,提出自己的救世主张。儒墨有着非常接近的古代圣王世系,只是因为观点不尽相同,才对先圣有轻重取舍之不同。在先秦各学派中,儒墨对《诗》、《书》的重视上也是同样突出的,但在《诗》、《书》的传本和引证方式上又有所不同。作者认为墨学不一定源于儒学,但二者在思想渊源上确有很多共同之处。

《韩非子·显学篇》称:"世之显学 儒墨也。"作为与儒学并称为先秦显学的墨学 其源流却一直众说不一。其中较有影响的观点是墨学源于夏禹说。

较早持这种观点的,当推《庄子·天下篇》和《淮南子·要略》。

《庄子·天下篇》说:"墨子称道曰:昔者禹之湮洪水决江河而通四夷九州也,名山三百,支川三千,小者无数。禹亲自操橐耜,而九杂天下之川,腓无胈,胫无毛,沐甚雨,栉疾风,置万国。禹大圣也,而形劳天下也如此。使后世之墨者,多以裘褐为衣,以跂蹻为

服。日夜不休,以自苦为极。曰:不能如此,非禹之道也,不足谓墨。"

《淮南子·要略》说:"墨子学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不说,厚葬靡财而贫民,服伤生而害事,故背周道而用夏政。禹之时,天下大水,禹身执蔂垂,以为民先,剔河而道九歧,凿江而通九路,辟五湖而定东海。当此之时,烧不暇攒,濡不给挖,死陵者葬陵,死泽者葬泽,故节财、薄葬、闲服生焉。"

清人汪中对夏禹说提出质疑,他认为,"墨子质实,未尝援人以自重,其则古昔称先王,言尧舜禹汤文武者四,言文王者三,而未尝专及禹"①。今读《墨子》,动辄尧舜禹汤文武四帝二王并称,"未尝专及禹"确是事实。这样看来,《韩非子·显学篇》说"孔子、墨子俱道尧舜而取舍不同",司马谈《论六家要旨》认为"墨子亦尚尧舜之道",也是有道理的。而《墨子·节葬下》也说儒墨"皆曰:'吾上祖述尧舜禹汤文武之道者也。'"因此,至少在俱道尧舜禹汤文武四帝二王这一点上,儒墨是相同的。

此外,应注意的是,《淮南子·要略》说"墨子学儒者之业,受孔子之术"其《主术训》又说"孔丘、墨翟,修先王之术,通六艺之论。"都言及儒墨的关系,墨子是否"受孔子之术"虽尚无定论,但《墨子》书中常引《诗》、《书》却是一个值得注意的现象。对《诗》、《书》的重视也是儒墨在思想上的共同之处。

唐代韩愈的《读墨子》认为孔子、墨子是有很多共同之处的,他说:"儒墨同是尧舜 同非桀纣,同修身正心以治天下国家,奚不相悦如是哉?余以为辨生于末学,各务售其师之说,非二师之道本然也。孔子必用墨子,墨子必用孔子:不相用,不足为儒墨。"②近人张汝询对韩愈这篇文章很不以为然:"孟子距墨氏甚力,韩子则

① 汪中:《述学·墨子后序》 戴庆钰、涂小马校点 沈阳 辽宁教育出版社 圆腿

② 韩愈:《韩愈全集》,上海,上海古籍出版社 质感

谓辨生于末学 孔墨必相为用 其言几若冰炭然。又称孟氏辟杨墨 功不在禹下 则前之说乃少年学识未定之辞 不足据。"①

尽管韩愈的观点有偏颇处,但却为我们重新审视儒墨关系提供了不同的视角:在激烈攻诘的背后 儒墨在思想渊源上是否有共同之处呢?本文试图从儒墨对四帝二王和《诗》、《书》的引证两方面加以考察,这里的儒学经典只限于《论语》、《孟子》、《荀子》。

### 一、儒墨的四帝二王事迹和传说

先秦诸子中提到尧舜等古代圣王的很多。郭沫若认为,"孔子是特别称道尧舜的,但孔门以外,如墨家、法家、道家、阴阳家,甚至如南方的《楚辞》都一样称道尧舜,虽然批判的态度不尽相同"<sup>②</sup>。但经常提及尧舜等古代圣王的主要是儒、墨、道三家,前人曹诗成曾有专门文章对三家的尧舜进行比较。<sup>③</sup>

三家对尧舜的态度是不同的。《庄子》常提及尧舜等圣王,他虽重视"重言"但文中更多的是"寓言",虽道尧舜之名,而事迹往往属于假托,借儒学先圣之名,申说其主张。正如《庄子·天下篇》所说:"以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不傥。"

与此不同 儒墨对先圣的态度是十分肯定和严肃的 往往以之作为论证的起点和依据。我们知道 是子是十分重视论证的依据的 他的著名的"言有三表"法说:"有本之者,有原之者,有用之者。于何本之?上本之古者圣王之事。"(《墨子·非命上》)古者圣王指谁呢?《贵义篇》说:"凡言、凡动,合于三代圣王尧舜禹汤文武者为之。"墨子把三代圣王作为言行的标准,很显然,他说的

① 张汝询:《求益斋文集·墨子跋》。

② 郭沫若:《十批判书·孔墨的批判》,上海,东方出版社 质氮

③ 曹诗成:《战国时期儒道墨三家"尧舜"的比较》,载《史学年刊》,第员卷(圆)。

"古者圣王"即是尧舜禹汤文武。

儒家对四帝二王的推崇是人所共知的,《汉书·艺文志》称儒者"祖述尧舜,宪章文武。"荀子批评子思、孟子"略法先王而不知其统 犹然而材剧志大,闻见杂博……"(《非十二子》)他批评的不是"法先王",而是"不知其统"。荀子本人虽然提出"法后王说",但对于"法先王"也是积极提倡的。他说:"一天下,财万物,专养人民,兼利天下,通达之属莫不从服,六说者立息,十二子者迁化,则圣人得势者,舜禹是也。今夫仁人也将何务哉?上则法舜禹之制,下则法仲尼子弓之义,以务息十二子之说。如是则天下之害除,仁人之事毕,圣人之迹著矣。"(《非十二子》)

同样主张法先王 儒学之中孟荀尚且有不同之处 儒墨的殊途也就不足为怪了。

当然 儒墨也并不是完全相反的。他们都主张君主应选贤任能,他们在引用圣王事迹时,在前后世系和内容上都是大致相同的。

《论语·颜渊》:"子夏曰:'富哉言乎!舜有天下,选于众,举 皋陶,不仁者远矣。汤有天下,选于众,举伊尹,不仁者远矣。"

《孟子·公孙丑下》:"故汤之于伊尹,学焉而后臣之,故不劳而王。"

《荀子·王霸篇》:"既能当一人,则身有何劳而为,垂衣裳而天下定。故汤用伊尹,文王用吕尚,武王用召公,成王用周公旦。"

《墨子·尚贤上》:"故古者尧举舜于伏泽之阳,授之政,平天下。禹举益于阴方之中,授之政,九州成。汤举伊尹于庖厨之中,授之政,其谋得。文王举闳夭、泰颠于罝罔之中,授之政,西土服。"

孟子、荀子都认为选贤任能可使君主"不劳而王","垂衣裳而天下治"。因此君主是"劳于索之,佚于使之。"君主的职责在于选贤,然后把具体政事交给贤能之人,而不亲自劳形于具体琐事。

墨子也有相似的主张:"故善为君者,劳于论人,而佚于治官。"(《所染》)《所染》篇的真伪性尚有争论,再看大致有定论的《尚贤上》:"故得士则谋不困,体不劳,名立而功成,美章而恶不生,则由得士也。"也是这种主张。

墨子立论 ,处处从天下之利出发 ,其学说往往有矛盾之处。他一方面主张人君得贤之后将" 佚于使之",一方面又主张人君应身体力行,为天下兴利除弊,即所谓兼爱天下。这对于讲究上下等级秩序的儒家来说是不能同意的。《荀子·富国篇》说" 墨子大有天下,小有一国,将少人徒,省官职,上功劳苦,与百姓均事业,齐功劳,若是则不威。"正是针对墨子这一点进行抨击的。

墨子兼爱的主张 仍取法自古者圣王。他认为人君应兼爱天下 仁爱施及天下各地和鳏寡孤独。《兼爱中》:"况乎兼相爱 ,交相利则与此异 ,古者圣王行之。何以知其然?古者禹治天下 ,西为西河、渔窦……以利荆楚干越与南夷之民。此言禹之事 ,吾今行兼矣。昔者文王之治西土 若日若月 ,乍光于四方 ,于西土 不为大国侮小国 不为众庶侮鳏寡 不为暴势夺穑人黍稷狗彘。天屑临文王慈 ,是以老而无子者 ,有所得终其寿 ,连独无兄弟者 ,有所杂于生人之间 ,少失其父母者 ,有所放依而长 ,此则文王之事 ,则吾今行兼矣。昔者武王……"

以往持墨学源于夏禹说者 多引上段有关禹之事迹以证明 但很显然 墨子在这里是并引禹、文王、武王事迹 并非独法禹一人。

在《孟子》中也有很多关于禹、文王的叙述。《滕文公上》:"禹疏九河 淪济潔 而注诸海 决汝汉 排淮泗 而注之江 然后中国可得而食也。当是时也 禹八年于外 ,三过其门而不入 ,虽欲耕 ,得乎?"孟子这里是引禹治水之事 ,反对许行的君民并耕主张 ,表达了他不同等级各行其职分 ,君主应以天下大事为重 ,而不拘泥于具体琐事的思想。同样是禹治水 ,墨子、孟子的解释却很不同。

再看文王之政《孟子·梁惠王下》:"昔者文王之治岐也,耕 · 品源 者九一 社者世禄 关市讥而不征 泽梁无禁 罪人不孥 老而无妻曰鳏 老而无夫曰寡 老而无子曰独 幼而无父曰孤。此四者 天下之穷民而无告者。文王发政施仁 ,必先斯四者 ...... "这里是讲文王的仁政 ,与前引墨子有关文王的事迹有很多一致之处。孟子的仁政与墨子的兼爱在关怀天下鳏寡孤独者上是一致的。孟子反对墨子的 ,主要是无差等的爱 ,与他主张的推己及人是不同的。因此 ,他说"墨子兼爱 ,是无父也。"

儒墨对于先代圣王的征伐都是持肯定态度的,这也是与《庄子》的不同之处。

墨子针对当时诸侯国之间频繁的掠夺战争,提出了"非攻"的主张。但他并不是反对一切战争,对于先王的征伐不道,他是肯定的。《非攻下》:"今逮夫好攻伐之君,又饰其说以非子墨子曰:'以攻伐之为不义,非利物与?昔者禹征有苗,汤伐桀,武王伐纣,此皆立为圣王,是何故也?'子墨子曰:'子未察吾言之类,未明其故者也。彼非所谓攻,谓诛也。'"

儒者同样反对诸侯间的战争,并把圣王的征伐与当时以下犯上的弑、篡区别开来。《孟子·梁惠王下》:"齐宣王问曰:'汤放桀,武王伐纣,有诸?'孟子曰:'于传有之。'曰:'臣弑其君可乎?'曰:'贼仁者谓之贼,贼义者谓之残,残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。'"

《荀子·正论篇》说:"世俗之为说者曰:桀纣有天下,汤武篡而夺之是不然。以桀纣为常有天下之籍则然,亲有天下之籍则不然,天下谓在桀纣则不然。"《议兵篇》又区分了四帝二王的仁义之兵和诸侯的争夺之兵。

儒墨各自维护的观点和立场不同,但他们面临的问题确是一个如何回答四帝二王的征伐与他们主张仁政兼爱之间的矛盾。 他们都以圣王作为立论的依据,以圣王之世与当时的乱世相对比, 因此他们不能否定四帝二王的征伐,而必须做出解释回答。 《庄子》则不然,《盗跖篇》借跖之口对所谓先圣的征伐进行了抨击:"神农之世,卧则居举,起则于于,民智于于,民知其母,不知其父。与麋鹿共处,耕而食,织而衣,无有相害之心。此至德之隆也。然而黄帝不能致德,与蚩尤战于涿鹿之野,流血百里。尧舜作,立群臣。汤放其主,武王杀纣。自是之后,以强凌弱,以众暴寡。汤武以来,皆乱人之徒也。"

值得注意的是,《盗跖篇》的圣王世系与儒墨不完全一致,在尧舜之前又加上了神农和黄帝。类似的排列又见于《缮性篇》:"古之人在混茫之中……及燧人伏羲始为天下,是故顺而不一。德又下衰,及神农黄帝始为天下,是故安而不顺。德又下衰,及唐虞始为天下,兴治化之流。"我们知道,《孟子》、《荀子》和《墨子》都未提及黄帝,他们提到古代圣王时,一般从尧开始,倒是《易·系辞下》的圣王世系与《庄子》大致相似:"古者包牺氏(即伏羲)之王天下也……包牺氏没,神农氏作……神农没,黄帝尧舜氏作。"《盗跖篇》列入杂篇,一般认为是庄子弟子或再传弟子所作,而《系辞》一般也认为系晚出,黄帝本是道家传说中的圣王,而神农则是农家传说中的圣王,这也许表明后来各学派传说圣王的融汇。

儒墨观点的不同,除了孟子批评墨子的兼爱外,主要是关于鬼、命、丧葬和礼乐的不同态度。《墨子·公孟》说:"子墨子谓程子曰:'儒之道足以丧天下者,四政焉。儒以天为不明,以鬼为不神,天鬼不说,此足以丧天下。又厚葬久丧,重为棺椁,多为衣衾,送死若徙,三年哭泣,扶后起,杖后行,耳无闻,目无见,此足以丧天下。又弦歌鼓舞,习为声乐,此足以丧天下。又以命为有,贫富寿夭,治乱安危有极矣,不可损益也。"其中除鬼、命外,主要是《淮南子·要略》所说的"礼烦扰而不说,厚葬靡财而贫民,服伤生害事。"而荀子对墨子进行反驳和攻击的,也主要集中在这些方面。双方在论述时都引古者圣王为依据。

关于丧葬之礼,墨子主张节葬短丧,他引用先王说:"故古者圣王制为葬埋之法曰:棺三寸,足以朽体。衣衾三领,足以覆恶。以及其葬也,下毋及泉,上毋通臭,垄若参耕之亩,则止矣。'死者既以葬矣,生者必无久葬,而疾而从事,人为其所能,以交相利也。此圣王之法也。"(《节葬下》)

在《节葬下》墨子称节葬短丧兴于圣王的巡游道死:"昔者尧北教乎八狄 道死 葬蛩山之阴。衣衾三领,谷木之棺……舜西教乎七戎 道死 葬南己之市。衣衾三领,谷木之棺……禹东教乎九夷 道死 葬会稽之山。衣衾三领 桐棺三寸……"

儒者认为养生送死是人生的大事,因此非常重视丧葬之礼,主张三年之丧,葬礼虽有等级之不同,但都很重视。孟子认为三年之丧"三代共之"。《孟子·万章上》说:"尧崩,三年之丧毕,舜避尧之子于南河之南……舜崩,三年之丧毕……禹崩,三年之丧毕……"《滕文公上》又载孟子说:"三年之丧,齐疏之服,飦粥之食,自天子达于庶人,三代共之。"

荀子非常注重自天子以下不同等级的葬礼制度。《礼论篇》说:"故天子棺椁十重,诸侯五重,士再重,然后皆有衣衾多少厚薄之数,皆有翣菨之等以敬饰之,使生死始终若一,一足以为人愿。是先王之道,忠臣孝子之极也。"

墨子说节葬短丧,尧舜禹行之,而孟子则称三年之丧三代共之,荀子则认为丧葬讲究等级区别是"先王之道"。我们知道,丧葬之礼应有一个从无到有,由简到繁的过程。孟子认为"盖上古未尝有不葬其亲者",《易·系辞下》说:"古之葬者,厚衣之以薪,葬之中野,不封不树,丧期无数,后世圣人易之以棺椁……"也认为古无葬礼。尧舜禹时代遥远,葬礼简陋是极可能的事,因此墨子的说法是比较符合情理的。而儒者于礼乐取法乎周,如统称为三代之制,则未免有牵强附会之嫌。或许我们可以说儒墨在丧葬之礼上俱法先王而取舍不同。墨子主节葬,故法尧舜禹,尧舜时代已

无从依据,而实际取法的也许只有禹代表的夏了。儒者注重礼仪对人的感情的调适和对等级的区分,故法周,但对于墨者的攻击,只有请出更古的圣王,或统称三代,或含糊称先王,这样才显得根据更充分。墨子在反驳公孟主张的"君子必古服言然后仁"时说:"且自法周,而未法夏也,子之古非古也。"这表明当时人们对古代的推崇是一种普遍现象,似乎在立论时,其根据越古越好。

儒墨关于乐的争论也有类似的情形。《墨子·非乐》曰:"是故子墨子之所以非乐者,非以大钟鸣鼓琴瑟竽笙之声以为不乐也……虽身知其安也,口知其甘也,目知其美也,耳知其乐也,然考之不中圣王之事,下度之不中万民之利,是故子墨子曰:'为乐非也。'"

《荀子·乐论》:"故人不能不乐,乐则不能无形,形而不为道,则不能无乱。先王恶其乱也,故制雅颂之声以道之,使其声足以乐而不流……是先王立乐之方也,而墨子非之奈何?"

墨子说为乐"上考之不中先王之事",而荀子则说是先王之事。很显然,儒墨在这一点上并不是因为各自有不同的先王事迹而有不同的主张,而是恰恰相反。他们在争论时,都援先王以自重。

综观儒墨对四帝二王的引证 他们有相同的圣王世系 在观点相同或相近时 他们的圣王事迹是大致相同的 在观点相左时 他们的圣王事迹又是相互对立的 他至少有一方是含混或语焉不详的。因此 并不能因为他们在不同观点上引用先王事迹的不同而否认前者。《吕氏春秋·当染》说:"鲁惠公使宰让请郊庙之礼于天子 天子使史角往 惠公止之。其后在于鲁 墨子学焉。"墨子即使不是鲁国人 也在鲁国生活过 因此其与儒家有相同的圣王传说是很自然的事。

四帝二王由于时代的不同而制度有所损益,而每个圣王又有不同的特点,如舜是以大孝著称的,而禹则是苦行救民的形象,儒

墨由于救世主张的不同而有所轻重取舍,也是很正常的。孟子是比较注重孝的,因此他对舜是非常推崇的,《孟子·万章上》几乎全篇都是对舜的事迹的辩护和解说,孟子说:"大孝终身慕父母。五十而慕者,予于大舜见之矣。"在《告子下》中他又引孔子的话说:"舜其至孝矣,五十而慕。"墨子由于"摩顶放踵以利天下"的精神与禹接近,所以或许对禹更为敬重崇拜。但这并不能说墨学源于禹,如尚贤、兼爱,是四帝二王传说、事迹中都有的。

#### 二、儒墨对《诗》、《书》的重视

对《诗》、《书》的重视是儒墨的共同之处,这表明两派对传统的认同。据统计,"《墨子》之书,引《书》者凡二十九条,引《诗》者凡十条"①。以《诗》、《书》为经典的儒家对其引用更是屡见不鲜。据《孟子引得》和《荀子引得》粗略统计,《孟子》一书称"《书》曰"有八条,"《诗》云"二十四条,"《诗》曰"四条;《荀子》称"《书》曰"十二处,引《诗》更是频繁,称"《诗》曰"、"《诗》云"凡八十三条。

《论语·述而》:"子所雅言,《诗》、《书》、执礼,皆雅言也。"朱注:"《诗》以理情性,《书》以道政事。"儒家重视《诗》、《书》的出发点是注重个人心性修养和学习治国为政之道,也就是走"修齐治平"之路。

《荀乐子·劝学》:"礼之敬文也,乐之中和也,《诗》、《书》之博也,《春秋》之微也,在天地间者备矣。"

《荀子·儒效》:"圣王也者,道之管也,天下之道管是矣,百王之道一是矣。故《诗》言是其志也,《书》言是其事也,礼言是其行也,乐言是其和也,《春秋》言是其微也。"

墨子也是好学之士,《贵义篇》记载"子墨子南游使卫,关中载

书甚多。"墨子读书很注意选择,他认为当时人的书是不值得读的。《天志上》说:"今天下之士君子之书,不可胜载,言语不可尽计,上说诸侯,下说列士,其于仁义,则大相远也。"

墨子推崇的是先王之书。《贵义篇》说:"子墨子曰:'古之圣王 欲传其道于后世,故书之竹帛,镂之金石,传遗后世子孙,欲后世子孙法之也。今闻先王之道而不为,是废先王之传也。"

《墨子·非命中》:"故使言有三法。三法者何也?有本之者,有原之者,有用之者。于其本之也,考之天鬼之志,圣王之事。于其原之也征以先王之书……""言有三法"与《非命上》的"言有三表"略有不同,"圣王之事"外,墨子很重视"先王之书",以之作为根据。

墨子说的先王之书,主要是指《诗》、《书》等古代典籍。

《尚贤中》:"先王之书,《吕刑》道之曰……"

《非命中》:"先王之书,《太誓》之言然。"

《非命中》:"先王之书《仲虺之告》曰……"

以上所引三篇篇名见于今本《尚书》。

《兼爱下》:"姑尝本原之先王之所书《大雅》之所道。"很显然,先王之书包括《诗》。

与儒者不同的是 墨子似乎更注重把《诗》、《书》作为论证的依据(如"言有三法") 在这方面也表现出一种功利倾向。在先秦时代 ,诸子百家引先王之书先王之事以自重 ,本是一种普遍现象 ,但儒墨相比而言 ,墨子这种倾向更明显。在《明鬼》、《非命》等篇 ,墨子更不厌其烦地旁征博引先王之书 ,以证明鬼之有和命之无。

《明鬼下》说:"古者圣王必以鬼神为其务 其务鬼神厚矣。又恐后世子孙不能知也 故书之竹帛 传遗后世子孙。咸恐其腐蠹绝灭 后世子孙不得而记 故琢之盘盂 ,镂之金石 ,以重之。"似乎先王之书传世的目的之一是为了告诉后世鬼之有。鬼本是不存在的 墨子也只有引先王之书证明了。

墨子引《诗》,注重对《诗》所述事实进行阐发,并以之作为论据。《尚贤中》:"《诗》曰:'告汝忧卹,诲汝予爵,孰能执热,鲜不用濯。'则此语古者国君诸侯不可以不执善承嗣辅佐也,譬之犹热之有濯也,将休其手焉。"

又曰:"《周颂》之道之曰:'载来见彼王,津求厥章。'此则语古者国君诸侯之以春秋来朝聘天子之庭。"

以《诗》言志、理性情的儒者 在引《诗》时与墨子不大相同 他们多在表述一种思想之后 引《诗》以说明。引《诗》较多的荀子 ,多以"《诗》曰:……',此之谓也。"的形式引《诗》。

孟子对《诗》的引用也多采取上述形式。他在对诸侯进行仁政说教时,多先言先王之事进行引导,他引《书》多是在这种情况下。

如《梁惠王下》:"孟子曰:臣闻七十里为政于天下者,汤是也。未闻以千里畏人者也。《书》曰:"汤一征,自葛始。"天下信之。……民望之,若大旱之望云霓也。旧市者不止,耕者不变,诛其君而吊其民,若时雨降,民大悦。《书》曰:"溪我后,后来其素。"'……"

《滕文公下》讲汤征葛时,又两引《书》,讲禹治水时,引《书》 "洚水警余",以说明洪水。《万章上》引《书》曰:"祗载见瞽瞍,夔 夔齐栗,瞽瞍亦允若。"以叙述舜对其父的大孝。

以上是儒墨在引《诗》、《书》形式、目的上的不同。此外,两家在《诗》、《书》的传本上也有很大的不同。

据罗根泽考证《墨子》引《诗》十则中,"不见今本《诗经》者至有四则之多;其余与今本次序不同者三则,字句不同者二则;大致从同者,止一则而已"①。引《书》二十九则中,有二十六则"非

① 罗根泽:《诸子考索·由"墨子"引经推测儒墨两家与经书之关系》,北京,人民出版社, **為總** 

不见于《今古文尚书》,则与《今古文尚书》大异。与《今古文尚书》虽字句有异,而大体无殊者止有三则,而此三则又仅在《吕刑》一篇"①。他认为,"古人引书,不沾沾于旧文,故字句每有改窜,然悬殊至此,则不能一委于引者所改窜也"②。此外他说:"《孟》、《荀》两书,皆喜引《诗》、《书》,固亦时有与今本异者,然同者多,异者极鲜。"③

关于《墨子》所引《诗》、《书》为何与今本大异,杨宽先生认为,原因之一是因为儒墨传本不同,而"今所存古籍不多,且多属儒家"<sup>④</sup>。罗根泽也认为《诗》、《书》"今本举世知为儒家所传,被有浓厚之儒家色彩"。<sup>⑤</sup> 因此,我们可以认为儒墨所据的《诗》、《书》在当时有不同的传本。墨子受学于史角之后,上古史官是知识和典籍的掌握者,墨子的《诗》、《书》受于这一系也是可能的。

### 三、结摇摇语

通过对儒墨的四帝二王事迹和《诗》、《书》的比较,可以说,由于地域、文化上的共同背景,儒墨在思想渊源上是有很多共同之处的。儒墨面对天下大乱的时代,都以先圣、经典为依据,提出自己的救世主张。但先圣、经典毕竟已经遥远,因此他们在具体主张上必然加入自己的思考和取舍。虽然孔子称自己"述而不作",但他

① 罗根泽:《诸子考索·由"墨子"引经推测儒墨两家与经书之关系》,北京,人民出版社, **观**题

② 罗根泽:《诸子考索·由"墨子"引经推测儒墨两家与经书之关系》,北京,人民出版社, **闭绕** 

③ 罗根泽:《诸子考索·由"墨子"引经推测儒墨两家与经书之关系》,北京,人民出版社 **浣螺** 

④ 杨宽:《墨子引书考辨》载《光华大学半月刊》,第圆卷(猿)。

⑤ 罗根泽:《诸子考索·由"墨子"引经推测儒墨两家与经书之关系》,北京,人民出版社, **深**题

对先代同样也有轻重和取舍。作为具有较强功利色彩的墨子,其情形更是如此了。墨子重视与自己主张相似的夏禹,但这并不能说其思想仅源于此。儒墨同样重视《诗》、《书》,但在引证方式、目的以及《诗》、《书》的传本上却有很大的不同,因此笔者认为说墨学源于儒学尚需进一步论证,但二者在思想渊源上有很多共同之处却是事实。

#### 参考文献

**運**《论语》 载《四书章句集注》本 北京 中华书局 **浸暖** 

**獲**区 无 法 : 《 荀子集解 》 裁 《 诸子集成 》 本 上 海 上 海 书 店 **及 愿** 远

瀍路关 :《墨子校注》 北京 中华书局 透鏡

遞王先慎:《韩非子集解》,载《诸子集成》本,上海,上海书店,

#### 別既

癌高诱注:《吕氏春秋》、载《诸子集成》本,上海,上海书店,周愿远

壓《史记》北京,中华书局 景線

您到文典:《淮南鸿烈集解》北京 中华书局 別處。

质水(汉书) 北京 中华书局 质质

员取《韩愈全集》,上海,上海古籍出版社 及數応

#### 郧ኬ

## 宋钘思想略论

□陈兴安

[内容提要]摇本文从宋钘主要论敌荀子的批评入手,论证宋钘思想的关键在于其"情欲寡浅"的人性论:指出宋钘之学是以救世为务 援墨术以为己用 而归本于道家。

齐国稷下学者中,宋钘是最有影响的人物之一。可是关于宋钘的学派归属,历来众说纷纭。有的将他归于墨家(《荀子·非十二子》),有的将他划入道家(《庄子·天下》),有的把他列入名家(刘昼《新论·九流篇》)。此外,还有说他是法家的(陈奇猷《吕氏春秋校释·审分》篇注),梁任公则把他看作墨子支派(王遽常《诸子学派要诠》)。见仁见智,迄无定论。笔者认为,宋钘思想"以禁攻寝兵为外,以情欲寡浅为内",即兼取道、墨而归本于道家。本文不揣浅陋,拟以《庄子》、《荀子》为主要资料,结合《韩非子》、《吕氏春秋》等文献,①就此略作缕析,错谬之处,望专家学者指正。

① 郭沫若提出《管子》书中的《内业》、《心术》上篇、《心术》下篇和《白心》四篇为宋钘、尹文遗著的观点后,学术界对此反应不一,赞同者有之,持商榷态度者有之,明确反对者亦有之(如蒙文通、裘锡圭等主张《心术》上、下篇、《白心》为慎到,田骈作品)。本文为谨慎起见,置而不用。

墨家以标举"兼爱"、"非攻"有别干先秦诸子。宋钘是否明确 主张"兼爱"似难以考定,至于他宣扬"止斗"、"寝兵",却是无可 置疑的。《庄子·天下》说:"(宋钘、尹文)禁攻寝兵,救世之战。 以此周行天下,上说下教,虽天下不取,强聒而不舍者也。"又说他 "以禁攻寝兵为外,以情欲寡浅为内"。这种止斗救战的主张深合 于墨家"非攻"思想 而其"强聒不舍"不忘天下的救世精神及"其 为人太多 其自为太少"的刻苦作风,更与墨道深契。《荀子·非 十二子》:"不知壹天下、建国家之权称,上功用,大俭约而慢差等, 曾不足以容辩异 悬君臣 然而其持之有故 其言之成理 足以欺惑 愚众,是墨翟、宋钘也。"似乎将宋钘归入墨家。 这里, 荀子明确批 评墨家讨干注重功用的"非乐"、"节用"等主张 以为它"大俭约而 慢差等"墨术诚行则礼乐坏,君臣悬,国将不国,天下不一①。上 引那段话 愚以为有一中心词需予留意 ,这就是"权称"。关于"权 称"杨倞注:不知齐一天下,建立国家之权称,言不知轻重。注意 未明。笔者认为"权称"作为喻词,意谓治理国家、天下的根本依 据 即君主基于人情多欲疾恶的事实施行礼义教化的行政原则。 这种理解的依据何在?考察《荀子》书,作为攻击对象出现最多 的,大概要数宋钘了,且主要针对"情欲寡浅"说发难。这一态度 颇堪寻思。《荀子·天论》:"墨子有见于齐,无见于畸;宋子有见 干少 ,无见于多……有齐而无畸 则政令不施 ;有少而无多 则群众 不化。"王遽常注:政令所以治,不齐。若上同、兼爱,则政令何施; 情多则可诱。分明将墨翟、宋钘区别批驳,指向不同。又《荀子· 解蔽》:"墨子蔽于用而不知文,宋子蔽于欲而不知得。"这是说墨 子但主功用而非毁礼乐"大俭约而慢差等",宋钘则偏执于"人情 欲寡"说而不顾人情多欲的现实,且看不到圣王据此制礼义、一天 下的功效。《荀子·富国》批评墨家"节用"、"非乐"之论道:"墨子

① 关于这类驳难,可参看《荀子·富国》的有关内容。

大有天下,小有一国,将蹙然衣粗食恶,忧戚而非乐,若是则瘠,瘠 则不足欲 不足欲则赏不行。墨子大有天下 小有一国 将少人徒, 省官职 上功劳苦 与百姓均事业 齐功劳 若是则不威 不威则罚 不行。 赏不行 则贤者不可得而进也 :罚不行 不屑者不可得而退 也。贤者不可得而进也 不屑者不可得而退也 则能不能不可得而 官也。若是则万物失官,事变失应,上失天时,下失地利,中失人 和。……故先王圣人为之不然,知夫为人主上者不美不饰之不足 以一民也 不富不厚之不足以管下也 不威不强之不足以禁暴胜悍 也。故必将撞大钟、击鸣鼓、吹笙竿、弹琴瑟以寒其耳,必将雕琢、 刻镂、黼黻、文章以塞其目,必将刍豢稻梁、五味芬芳以塞其口,然 后众人徒、备官职、渐庆赏、严刑罚以戒其心。使天下生民之属皆 知己所愿欲之举在是干也, 故其赏行, 皆知己之所畏恐之举在是干 也 故其罚威。赏行罚威 则贤者可得而进也 不屑者可得而退也。 能不能可得而官也。若是则万物得宜,事变得应,上得天时,下得 地利 中得人和 则财货浑浑如泉源、汸汸如河海 暴暴如丘山 不 时焚烧,无所臧之,夫天下何患平不足也?"《荀子·正论》驳难宋 子人情欲寡之说,道:"古之人为之不然,以人之情为欲多而不欲 寡 故赏以富厚,而罚以杀损也。是百王之所同也。故上贤禄天 下 次贤禄一国 下贤禄田邑 愿悫之民完衣食。今子宋子以是之 情欲寡而不欲多也。然则先生以人之所不欲者赏,而以人之所欲 者罚邪?"如众所知,荀子是力主人性恶的,思以礼义教化矫之。 荀子在探讨礼之起源时说:"礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而 不得 则不能无求 ;求而无度量分界 则不能不争 ;争则乱 乱则穷。 先王恶其乱也 故制礼义以分之 以养人之欲 給人之求 使欲必不 穷于物 物必不屈于欲 两者相持而长 是礼之所起也。"(《荀子· 礼论》)又说:"……故人一之干礼义,则两得之矣;一之干情性,则 两丧之矣。故儒者将使人两得之者也 墨者将使人两丧之者也 是 儒、墨之分也。"(同上)所以 制定礼义是为了节养人的欲求 消弭

纷争,以实现齐国家、天下的目标。《荀子·性恶》:"今人之性生 而有好利焉 顺是 故争夺生而辞让亡焉 :生而有疾恶焉 .顺是 .故 残贼生而忠信亡焉 ,生而有耳目之欲 ,有好声色焉 ,顺是 ,故淫乱生 而礼义文理亡焉。然则从人之性 顺人之情 必出于争夺 合于犯 分乱理 而归于暴。故必将有师法之化 礼义之道 然后出于辞让, 合于文理 而归于治。用此观之 则人之性恶明矣 其善者伪也。" 这样说来,性恶论(或者说"人性多欲疾恶论"更确切些)乃荀子礼 义治国的思想前提,是人君赏罚损益的主要依据。(有些学者认 为荀子是主张用礼义来"化性起伪"的 他的性恶论与法家韩非子 所主张的性恶论有根本不同。 其实 , 荀子是把人分成圣贤、君子、 十、众庶人等品级的,人君使贤人君子以礼义,对不屑者和小人则 规之以赏罚 导之以教化。盖荀子生当乱世,有见于人心不古,激 而出此性恶之论也。却被法家承接而推向极端。)而今宋钘却主 张人情寡欲说,自然会遭到荀子的极力排击。《荀子·正名》有句 话说:"凡语治而待去欲者,无以道(导)欲而困于有欲者也;凡语 治而待寡欲者,无以节欲而困于多欲者也。"郭沫若认为这是针对 宋钘而发、其是。

晚周诸子好言人性问题,如世硕以为人性有善有恶。告子主张性无善恶,孟子倡人性善。道家中老庄少及人性问题,文子则言性、欲。宋钘提出"人之情欲寡"(欲作要求解,动词)说,当是受此风的影响,承继《文子》、《管子》的思想并加以改造而成。①"情欲寡浅"说是宋钘学说的根本,是其黄老之言的人性论依据。考察诸子之学,以情为性者屡见不鲜。孙渊如《原性篇》:"至告子以食色为性,食色者,情也。荀子以为好利而欲得者,人之情性。又云人之性,生而好恶,有耳目之欲,有好声色。《周书》谓喜、怒、欲、

① 《文子·道原》:"人生而静,天之性也。感物而动,性之害也"。《管子》:"凡民之生也必以正平,所以失之者,必以喜、乐、哀、怒。"

惧、尤为五气,大戴改五气为五性。是皆以情为性。"关于宋子如何论证"人情欲寡"这一命题,今已不可知。笔者怀疑正如孟子举引"孺子半入于井"为喻来说明人性善那样,宋钘及其追随者只是持守"虚静寡欲"以"不累于俗,不饰于物,不苟于人,不忮于众",坚持"人我之养,毕足而止",而"不以身假物",用此向众人表明"人情欲寡"说的正确。可是现实生活中的人却正如荀子所指出的那样多欲,好追求荣利、富贵、美色、甘味等等。这又作何解释呢?我们不知宋子对此问题的确切答复,但愚以为这不足以难宋子。他也许会说:人情(性)本来是欲寡的,可是由于受着外物的搅扰、迷惑,因而引生出那许多的欲望,就如同水本来是清澈的,却因搅和进了泥土,而变得混浊一样,但是混浊并非水的本性。《文子·上德》:"人性欲平,嗜欲害之。"《淮南子·俶真》:"水之性真清而土汨之,人性安静而嗜欲乱之。"可以作为此一解释的佐证。

可是人们该如何做才能清除这种外物的搅扰,保持其"情欲寡浅"的本性呢?大概正是为解决这一问题,宋钘提出了"容心"说。

《庄子·天下》:"语心之容,命之曰心之行。"成玄英曰:每令容万物,即名此容受而为心行。《说苑·君道》载尹文答齐宣王云:"人君之事,无为而能容下,夫事寡易从,法省易因,故民不以政获罪也。大道容众,大德容下。"正可作"心容"一词的最确注脚。钱穆先生说:"《韩非子·显学》篇:"是漆雕之廉,将非宋荣之恕,是宋荣之宽,将非漆雕之暴。'宋荣之恕与宽,即其所言心之容也,此老子所谓'知常容,容乃公','圣之无常心,以百姓心为常心也。'"大约宋子之恕宽即谓其"见侮不辱"、"设不斗争,处不随仇"的超然心境吧。要想做到这点,就须"接万物以别宥为始。"

《庄子·天下》篇宋钘、尹文并称,则宋钘似可列于名家。尹文齐人,与宋俱游稷下。案《汉志》有书一篇,在名家。《吕氏春秋》中的《去尤》篇和《去宥》篇被确认为宋、尹学派之作。《去宥》

高诱注 宥 利也 又为也。毕沅谓注颇难通 疑宥与匍同 谓有所 拘碍而识不广也。今按:别,去也;宥、囿古通。"接万物"之"接" 作"知"解(古者接、知互训,《庄子·庚桑楚》、《墨子·经篇》皆 谓:"知者接也。"),"接万物"即认知事物;"别宥"是指识别认识 中的偏失、拘蔽。 高诱训宥为利 盖转申解之 并不算错 别宥实指 认清并从而消除障蔽人们认识的欲望、成见等主观因素。只有做 到了"别宥",才可能正确地认识事物,处理问题。故曰"接万物以 别宥为始。"《去宥》篇举秦惠王听信谗言而冷遇谢子,楚威王因耻 为人弟而疏沅沈君华,邻人伐梧而疑其邻人之父以及齐人市中攫 金为例,旨在说明因心存成见、私意,而不能正确地认识事物、处理 问题,以至做出荒唐的举动。同一意旨在《去尤》篇也有详细论 述。"世之听者,多有所尤;多有所尤,则听必悖矣。所以尤者多 故 其要必因人所喜,与因所恶。东面望者,不见西墙,南向视者, 不睹北方。意有所在也。"以下举"人有亡鈇者疑其邻之子"意在 说明因先入之见而生蔽尤:郑君与公息忌事以说明由于受私意蒙 蔽、搅扰而失之不察的蔽尤:鲁之恶者以为"至美不如至恶"的故 事,乃是由于受到"爱子之心"的蔽尤。总之,人们由于受好恶、利 欲和各种成见的拘蔽 不能正确地认识事物。所以 要做到"不累 干俗 不饰干物 不忮干众 "以至干" 语心之容 ,命之心之行 " ,就要 "去尤"、"别宥"。而要达到此点,就必须"请(情)欲置之以为 主"。因此"去尤"、"别宥"的关键在干"去私"、"虚舍"。

《汉志·诸子略》小说家类有《宋子》十八篇,班固注:孙卿道宋子,其言黄、老意。这句话提示了宋钘与黄、老之间的某种联系,也透露出荀子称赏宋子并受其影响的重要信息。今检《荀子》书,果然多次称引宋子、子宋子,但宋钘几乎总以论敌的面目出现。可是如前所述,荷子所攻击的全是他的"人之情欲寡浅"说,在知识论上荀子吸收了宋钘一派的某些思想。如宋钘讲"去宥"、"别宥",荷子则主张"解蔽";荀子主"虚壹而静",显然与老子"致虚

极 守静笃"的思想相通。可笔者颇疑他的这一思想直接承自宋 钘。《荀子·解蔽》说:"人何以知道?曰:心。心何以知?曰:虚 壹而静。人生而有知 知而有志 ,志也者藏也。然而有所谓虚 ,不 以己所藏 ,害所将受 ,谓之虚。"又说:"虚壹而静 ,谓之大清明 , ……夫是之谓大人 ,夫恶有蔽矣哉!"就是说要清除认识中的虚妄 之见 ,必须先祛除心理上的蒙蔽 ,以达于"清明"。这与宋钘所主 张的"请(情)欲置之以为主","接万物以别宥为始",实为同一理 路 ,只是没有那种玄虚的意味而已。

《荀子·正论》:"子宋子曰:"明见侮之不辱,使人不斗。人皆以见侮为辱,故斗也。知见侮之为不辱,则不斗矣也。'"《韩非子·显学》云:"宋荣子之议,设不斗争,取不随仇,不羞囹圄,见侮不辱。"盖人之所以你争我斗,皆出于荣利之心,向使人们都取法天地,少私寡欲,而无荣利之心,自然会"不斗争,不随仇",止斗息兵。如此,天下自会安静,世道自会太平。宋钘的不争思想和老子的卑柔不争说关系密切,这里不能详论。

钱穆先生的《中国思想史》中,杨朱章谓:"想来墨子主张兼爱,要人效法天帝的意志。但人类本身既非天非帝,自然无从效法天帝,于是反激出杨朱。他认为人只是人,我只是我,只求人人自爱,各自为我,则世界自治,天下自平。"王范之先生则认为杨朱的"为我"说直接启发出宋钘"重己役物"来,正是把杨朱"为我"说的重生、适欲、不以性养物的道理,进一步的反施其用:反它推向到利于下上去。关于墨翟、杨朱、宋钘三者的思想关系,因为资料阙如而问题复杂,有待于进一步探讨。

综上所述 宋钘"心容"说本诸黄老道家 以天地无私、大道容众推绎世事人心 从老子的"见素抱朴、少私寡欲"思想直接提出人之"情欲寡浅"说 并援墨家的"禁攻寝兵"主张以为己用 图谋止息纷争 消弭兵端 以实现人自安宁、天下太平的理想社会。可是 宋钘这一基本命题的最大问题在于:它将人情(性)的应然性

设定为实在性 即将"情主寡欲"的价值取向视为既然的事实。

简言之 宋钘之学实以道家黄老为本 ,以墨术为用 ,而以救世 为务。正如孟子的性善论旨在为孔子仁学建构理论基础一样 ,宋 钘的"情欲寡浅"说有意为其"见侮不辱 ,救世之斗"的主张寻求人性论上的支持。正如墨子将儒家"天下公、泛爱众"的大同理想作为本派努力实现的现实目标一样 ,宋钘将道家"贵公无私"的高远理想作为自己追求的当下目标。由于宋钘之学兼采墨、道而少创见 ,"情欲寡浅"说又失之迂阔 ,所以尽管宋子率先垂范 ,汲汲以救世为念奔波于天下 ,却终不免后继无人 ,湮没不见。

#### 参考文献

房送王遽常:《诸子学派要诠》上海,上海书店 原规范

國家郭沫若:《宋钘、尹文遗著考》,《郭沫若全集·历史编员》、北京,人民出版社员。

猿爱孙星衍:《问字堂集》,北京,中华书局,灵感远

远援王范之:《吕氏春秋研究》,呼和浩特,内蒙古大学出版社 观察

# 董仲舒天论研究

□龙文懋

[内容提要]摇本文以为。冯友兰先生对董仲舒之"天"的性质的把握是准确的:"天"是人格化的"自然",是"有人的意识和情感的实体"。忽视"天"作为自然的实体性特征。或者忽视其超自然的意志性、智力性、伦理性等人格性特征都是不适当的。尤其值得注意的是:"天"本质上是自然,"天"的其他属性都是派生的,不能离开"天"的自然属性单独存在。

冯友兰先生指出:"董仲舒所谓之天,有时系指物质之天,即与地相对之天,有时系指有智力有意志之自然。有智力有意志之自然一名词,似乎有自相矛盾之处,然董仲舒所说之天,实有智力有意志,而非一有人格之上帝,故此谓之为自然也。"①董仲舒"把物质的天人格化了,看成为有人的意识和情感的实体",但"又不是和人类的形体相类似的'上帝'"②。

这段话概括指出了董仲舒思想中"天"的二项含义、四重属性、一种本质。

二项含义即广义之"天"与狭义之"天"。广义之"天"指有智

① 冯友兰:《中国哲学史》 绿栀页 北京 中华书局 尿螺旋

② 冯友兰:《中国哲学史新编》 第 猿珊 缘 页 北京 人民出版社 夙愿

力有意志之自然 狭义之" 天"指与地相对的苍天。广义之" 天" 又有" 小"、" 大"之分 ;大则涵盖天、地、人 相当于" 宇宙";小则指与人相对分离而又感应互动的自然。这一大一小两重" 天"是有内在联系的。自然界内部的调协,以及自然与人的双向感应互动 构成一个有机联系的、统一的宇宙,这是更高层次上的" 大天"。而以" 自然"为指涉对象的" 小天"以及" 人"则是" 大天"的两个意义之源。自然的人格化(伦理化、目的化)和人的自然化的双向互动,使" 天"(小天)和人在高一层次上走向统一:" 天"就是人,人就是" 天",天和人都是小的宇宙,宇宙就是大的" 天"和大的"人"。天、人、宇宙,合而为一,尊奉着宇宙神圣的道德法则——生生之仁德。

四重属性指"天"具有自然属性、智力属性、意志属性、情感属性。多重属性中,自然属性是基本属性,其他属性附着于自然属性 不能离开它单独存在。因此"天"是人格化的,却并不真正具有人格。意志、智力、情感等人格属性不能离开自然属性单独成一人格,如基督教的"上帝"或"玉皇大帝"那样。

一种本质是说"天"本质上是自然,是一种物质、实体,不是观念的虚构。"上帝"和"玉皇大帝"有一个共同的特点,即超乎一切客观实在之上,是高度抽象的观念的产物。而董仲舒所说的"天"则具有可以被经验验证的客观实在性。"天意"、"天志"都没有脱离自然的形态,因而"天"在神性品格上与自然神较为接近。但它绝对不是原始宗教意义上的自然神。因为董仲舒所说的"天"不是一个单一的自然物,而是自然乃至宇宙这一万物复合体的代名词。董仲舒指出,天有"十端",即天、地、阴阳、五行、人。其中天、地、人合称"三才",是宇宙中起决定作用的三种构成因素。阴阳、五行本质上是气,是气的性质和状态,同时也统类着宇宙间万事万物,因而具有宇宙图式的意义。"十端"合起来,总名为"天"。可见"天"融合了宇宙的构成因素、运动机理、联系方式

等内涵 是经过发达的思维力高度概括整合而成的 和原始人直观、粗陋的崇拜对象有天壤之别。

冯友兰对董子之" 天"的分析是相当准确的。尤其在" 天"的意识、情感、智力属性与自然属性的关系方面,冯先生是把握得极有分寸的。后世一些学者往往忽略了" 天"本质上是自然这一点,单方面突出天的宗教属性,把董子之" 天"等同于" 上帝"或" 玉皇大帝",是失之偏颇的。也有人把" 天"当成纯客观的" 自然",忽略了它的人格化特征,也是不对的。

#### 一、天人一体化

天人一体化,是指自然和人的一体化。人从自然中孕育出来,但人事的规律又不同于自然的规律。殷商时期人们笃信"上帝",认为人和自然都服从上帝的律令,统一于上帝的意志。西周以后对上帝的迷信逐渐削弱,人们逐渐认识到天有天道,人有人道,天、人各自服从一定的规律。天人统一于"上帝"的观念随着宗教观念的淡漠趋于瓦解。但是寻求天人统一之"道"的活动却随着人们对自然和人类社会的认识的加深而愈来愈趋向深入。

一般以为,荷子主张"天人相分",但荀子也有主张"天人合一"的一面。比如他认为自然和人类都有一定的秩序,这是自然和人类统一的一面:

凡礼 始乎稅 成乎文 终乎悦校。故至备 情文俱尽 其次 情文代胜 其下 复情以归大一也。天地以合 ,日月以明 ,四时以序 ,星辰以行 ,江河以流 ,万物以昌 ,好恶以节 ,喜怒以当 ,以为下则顺 ,以为上则明 ,万物变而不乱。贰之则丧也。(《荀子·礼治》)

因此,人掌握了自然和人类社会的统一之道,就可以"以一 持万": 法后王 統礼义 ,一制度 ,以浅持搏 ,以今持古 ,以一持万 ,苟仁 义之类也 ,虽在鸟兽之中 ,若别白黑 ,倚物怪变 ,所未尝闻也 ,所未尝见也 ,卒然起一方 ,则举统类而应之 ,无所疑<sup>您</sup> ,张法而度之 ,则 晻然若合符节 ;是大儒也。(《荀子·儒效》)

荀子反对"天人感应"那一套理论,因而主张"天人相分",却并不否认自然和人类社会有统一的一面。这反映了追求天人统一之道在战国后期已经成为一种普遍的思潮。

《易传》可以说是一部讲天人统一之道的书。自然事物的机理,与人类社会的机理总有相通之处,两者通过类比天衣无缝地结合在一起。自然现象总是能触发人类对社会的认识,对社会的认识似乎总能从自然界事物的内在理势中得到印证。自然与人类社会无处不在的对应关系,指示着天人之间存在着共同依应的统一之道。天人一体化,势必导致自然的人化(伦理化、目的化)和人的自然化。

自然的人化,是通过将客观的天道伦理化、目的化、情感化来达到的。董仲舒认为天高地低、五行生胜、四时流转都体现着宇宙中不变的秩序,这种秩序和人类社会的秩序是一致的。人类社会的秩序(如三纲五常就是对人类社会的秩序的一种规定)称为伦理,这种伦理在天那里也可以找到对应。所以人的伦理,也可以称为"天理"。春秋冬夏,和人的喜怒哀乐互相对应。天道的强制性和人的意志的强制性类似。

人的自然化,是通过将自然规律套用到人类社会中达到的。 比如董仲舒持一种循环的历史观,认为历史依照"三而复","四而复"的规律发展,显然是受到四季循环往复的发展模式启发。

因为董仲舒将天人视为一个统一的整体,他的"天"的理论可以说是一种整体哲学,是对天人统一之道的描述和猜测。"天"论可以说是宇宙论,是自然论、人论。

## 二、天道与干道

在董仲舒的天人系统中,自然和社会是相互对应的。天—地—万物是自然的结构,君—臣—百姓是社会的结构。天和君对应,臣与地对应,万物与百姓对应。所以君道取法于天道,臣道取法于地道。天列布四时,行云施雨,长养万物,君明德慎刑,设谊施礼,教化百姓。王道、君道是天道的落实和引申,是对自然规律的模仿。

当人类从自然中分离出来之后,人对自身还缺乏深入的认识,便尝试着向自然学习,以补充社会知识的不足。自然的和谐、有序、处处显示出造化的机巧,仿佛冥冥中有一种大智慧在安排着这一切。于是人们企图效法自然来结构人类社会。

《尚书·舜典》记载舜初登帝位,"在(察)璇机玉衡,以齐七政",即观察北斗七星,安排七项政事。舜是受到七星的启发,将天下政事总理为七项,还是效法七星的主次关系,安排了七项政事的孰先孰后,轻重缓急。《书》中语焉不详,但效法天以敷事的意思却是明白无误的。

孔子讲"天何言哉?四时行焉,百物生焉。天何言哉!"(《论语·阳货》)又说:"唯天为大,唯尧则之。"将天看成人类学习的榜样。

"天不言,以行与事示之而已矣",(《孟子·万章》)天对人的示范是无声的。人必须从天的"行"与"事"中观察推求方能领会。人类本来没有什么知识,向自然学习方始获得一些知识。董仲舒把这层意思概括成"言弗能知识,而效天之所为云尔"。(《春秋繁露·暖燠常多》)

"天道"一词从周朝出现,最早是指日月星辰的运行规律,以及与这相对应的人事吉凶的规律。春秋时期的天道,是指天体的

运行规律及与之对应的人间的道德律。董仲舒所说的天道,既保留了春秋时期的含义,又附加了另外一层意思:自然界的规律及与之对应的帝王统治之术。总之,"天道"从最初开始就不仅指自然界的客观规律,还指由它引申出来,或与之对应的人间的事理。可以说"天道"是对天人统一的宇宙之道的概括。

前文说过,天具有自然属性、意志属性、智力属性、情感属性,我们可以从中分析出它的自然性和人格性特征;又由于意志属性中内容和形式的相对分离(天意的内容是伦理的,形式是神圣的)我们又可以从中分析出天的道德属性和宗教属性(神圣性)。总括起来,天具有自然性、道德性、神圣性三种属性。三种属性中,自然性是基本属性,道德性是核心,神圣性是天的外在形式。道德性、神圣性是从天的自然属性中引申出来的。

董仲舒以自然之天为原型,经过目的论、意志化等唯心的附会,将天塑造成一个集自然性、伦理性、神圣性于一体的实体。通过将人的道德属性、意志属性向天的投射和置换,天不再是被动无为的自然,而成为人类德性价值之源;人的行为也不再仅仅关系人类的存亡,而具有宇宙之形而上的意义。在宇宙神圣道德意志的安排下,天人成为一个有机的整体,共同尊奉着神圣的宇宙道德法则,实践着宇宙的道德理想。整个宇宙已不仅仅是自然的存在,而是一种道德的存在。四时递嬗,星移斗转,云行雨施,无不透露出神圣的旨趣,向人类昭告:生生之谓大德,是为仁。经过复杂的理论运思,在宗教外壳的包裹之下,儒家仁义纲常的道德主旨得到弘扬。如果说在原始儒学中纲常伦理不过是人的道德律的话,在汉儒那里,它已成为宇宙道德律。

儒家禀承了发祥于农业文明的周文化的入世、务实的风格,关注于人伦日用,而不注意对自然加以研究。儒学的入世品格,既是它的特点,又是它的缺点。司马谈《论六家要旨》批评它"博而寡要,劳而少功",可谓中肯。它自创生以来,一扼于墨,再扼于法,

# 论真德秀思想结构及其理学地位

□林振芬

[内容提要]摇真德秀是南宋末年声望直继朱子的著名理学家。本文根据《心经》、《政经》、《大学衍义》及《宋元学案》、《宋史》等前人有关论述,对真德秀的思想结构进行探讨,包括"无物有理"的世界观、"博文约礼"的认识论和"君心为本"、"民本"的社会政治思想三个方面,是为第一部分。继而评论真德秀在理学史中的地位,包括真德秀传播理学的功劳和对朱熹理学的发挥两方面,是为第二部分。

真德秀(远越-远越年),字希元,号西山,学者称西山先生,建州浦城人。弱冠举于乡,登宁宗庆元五年进士,历仕南剑州判官、校书郎、秘书郎、礼部郎官、军器少监、太常少卿、江东转运副使、泉州知府、隆兴知府、潭州知府、中书舍人、礼部侍郎、福州知府、户部尚书、翰林学士、参知政事等。

作为朱子之后的"正学大宗者",真西山并未亲炙朱熹。如清人雷鋐在《真西山读书记序》中云:"先生(按指西山)未得亲事朱子,与朱子门人游,明体达用莫之先焉,故曰:朱子之学私淑而得其宗者,先生也"。而《宋史·詹体仁传》中又云:"郡人真德秀早从其游"。《浦城县志》亦载:"其时,詹体仁的学生浦城人真德秀不为时论所动,私淑朱熹"。可知真德秀为詹体仁学生,又詹体仁是

朱熹弟子,所以真德秀为朱子之再传弟子。

清人张伯行在《西山文钞序》中尝云:"先生(按指西山)之学卓然有体有用,得孔孟心传,可以继文公后而成一代大儒也"。其思想主要体现在西山所著之《西山文集》、《大学衍义》、《读书记》、《心经》、《政经》等书文中,包括"无物有理"的世界观、"博文约礼"的认识论和"君心为本"、"民本"的社会政治思想。这些著述继承了朱子理学的基本思想,同时发挥了朱子心法思想,而又加强了朱子学说的道德实用性。当然西山对理学的最大贡献应该是他于理学倾颓之际高举义理大旗使之显扬于世的传播之功。

#### 一、真德秀的思想结构

真德秀内为大儒 出而为一代显宦的身份决定了他不仅终其一生追寻生命之终极关怀 ,也必然在政治生涯中萌生和秉持某种社会政治思想。关于真德秀对生命终极关怀的探求 ,主要表现为性命义理的理学思想 ,其中包含着他的世界观和认识论。

# (一) "无物有理"的世界观

西山理学思想中世界观的主要范畴是理和太极。他把太极 (理)定为宇宙的原初状态,他说:

所谓无极而太极者,岂太极之上别有所谓无极哉,特不过谓无形无象而至理存焉耳。盖极者,至极之理也,穷天下之物,可尊可贵,孰有加于此者!故曰太极也……周子恐人亦以太极为一物,故以无极二字加于其上,犹言本无一物只有此理。自阴阳而下丽乎形气矣,阴阳未动之先只有此理,岂有物之可名耶?(《宋元学案·西山真氏学案》)

西山把晦庵之"无形而有理"发展到"无物而有理"把太极规定为

理 太极之上无物 明确肯定了太极(理)为宇宙本原 同时理又是万物之源 理下可衍生成阴阳 阴阳作为万事万物的中间环节又生出五行 五行之气氤氲 运行天地之间而形成万物。他说:

万物一源者太极也。……有理即有气分而二 则为阴阳 分而五 则为五行。万事万物皆原于此。(《西山文集》卷三十)

阴阳五行之气,流行于天地之间,未尝少息,相摩相荡,为雷霆、为风雨,以化生万物。(《西山文集》卷三十一)

五行在真德秀的思想体系中赋于人后又称为五常,即仁、义、礼、智、信。从而把理的内涵规定性转向道德性命。他说:

五行者,天地之所以养乎人者也。其气运乎天地即不息,其财用乎世间而不匮,其则赋于人而为五常,以天道言之,莫大于此,故居九畴之首。(《四书集编》卷十五)

人之五常本于天地之五行,五行运于天,而人得之以为性。木仁、火礼、金义、水智、土信各有攸本,故自昔言性者曰五常而已。 (《西山文集》卷十三)

五常秉于五行,木赋予人成人之仁,火赋予人成人之礼,金成人之义,水成人之智,土成人之信,仁义礼智信都各有渊源。

这种一而二,二而五,五而成万物的理作为万物之本原,是一种抽象的精神性本体,"无声臭之可言,无形象之可见"。同时,在西山看来,理有至极的理,也有具体的理。至极之理被称为太极,是万物本原,为理本论。具体的理即万物万事之中的理,这种理存于物中,离不开物,物中也必然有理,物离不开理。他说:

道者理也 器者物也 精粗之辩固不同矣。然理未尝离乎物之中 知此则知"有物有则"之说矣。盖盈于天地之间者莫非物 ,而人亦物也 事亦物也。有此物则具此理 ,是所谓则也。(《大学衍义》卷五)

盖凡天下之物,有形有象者,皆器也,其理便在其中。……天下未尝有无理之器,无器之理。即器以求之,而理在其中。(《大学衍义》卷五)

这是对明道先生的"道即器、器即道,两者未尝相离"的发挥,指出"天下未尝有无理之器,无器之理",理在器中,即物可求理矣。他又说:

道只是当然之理而已 非有一物可玩弄而娱乐也。(《西山文集》卷三十)

道(理)与物不可分离,有物必有道,而道也只有通过物(器)才体现出来。

#### (二)"博文约礼"的认识论

既然"天下未尝有无理之器,无器之理",那么即物求理应该如何用功呢?真德秀如是说:

学者当于博文约礼上用功。……博文者,言于天下之理无不穷究,而用功之广也,约礼者,言以礼检束其身,而用功之要。博文者 格物致知之事也,约礼者,克己复礼之事也。内外、精粗二者并进,则此身此心皆与理为一,从容游泳于天理之中。(《西山文集》卷三十)

在此,西山说出博文约礼处用功,博文就是即物穷理,格物以致知;约礼则是反身而诚,用礼来检察约束自己,从而达到内省与外求相结合、相统一的境界。

博文约礼之先应是即物穷理 ,也就是格物致知 ,指通过研究物器而获得这些事物的准则和规范性 ,即理。而这种理 ,西山认为皆备于心 ,也存于事物之中 ,为了要达到极至之理 ,我们才需要即物穷理 ,广博心中之理 ,使理积累至"零零碎碎凑合 ,将来不知不觉

自然省悟"①。他说:

此心本来虚灵,万理具备 事事物物皆所当知。(《大学衍义》 卷二十九)

天下之理固根于心,亦未尝不形见于事物。(《四书集编》卷十四)

即物穷理,我们应当了解此物此器的理的两种境界,即"所当然"和"所以然"。西山先生这样告诉我们:

所当然……即道理合当如此,不如此则不可,故曰所当然也。 (《西山文集》卷三十)

所以然……谓知其理所自来也。(《西山文集》卷三十)

"所当然"是以事物之所以称为此事物,即是"什么";"所以然"即是"什么"的来处。这样从"所当然"的准则之理的追究到理之"来处"的探求,形成一个步步深入的认识,达到"事事物物各有其理,穷究之而无不尽"的境界,从而达到"梦之觉"。如西山所言:

言格物致知 必穷得尽 知得至 则如梦之觉 若穷理未尽 见善未明 则如梦之未觉 故曰梦觉关。(《宋元学案》卷八十一)这样闯过"梦觉关"探究至义理的精深处 达到"表里澄沏"即达到即物穷理之"物欲消尽 纯平义理"的最高修为。

即物穷理即使穷究尽天下之理,而不能用之于行,那也是不能达至"道之大全"的。西山很重视知与行的统一,认为二者是应当"交勉并进"的。知而不行,其知也就失去了意义;另一方面,行也须致知以作为行的指导。这样言行遵循格物所致之理,心中常存此理,就要做到"约礼"即克己复礼。他说:

① 黄宗羲:《宋元学案》卷八十一,全祖望补修,北京,中华书局,观频远

学岂徒知而已 盖学聚问辨而必居行继之 .博学审问而必笃行 终焉 .断断乎不易之序也。(《西山文集》卷二十六)

天下之理 ,能知得方能行得 ,若知得一分 ,只是行得一分 ,知得 十分 ,方能行得十分。(《西山文集》卷二十六)

他认为理必须以致用,知必应于行。同时用也必须效以理 行须法于知 二者融会贯通 才能达到学成之界。他说:

士之于学,穷理致用而已,理必达于用,用必原于理,.....非混融贯通不足以语学之成。(《西山文集》卷三十六)

致知力行二者不可一阙 既知其理 不可不行其事 既行其事,不可不知其理。二者并进,则为学之功生矣。(《西山文集》卷三十)

知与行二者不可缺一。若二者分离 *学*之功废矣。这种知行一致就是反躬践履 即践履封建道德之规范。他说:

仁者 理即是心 心即是理 ,有一事来必有一理而应之。要克己复礼 ,若能克去私意 ,纯是天理 ,自然是仁。(《四书集编》卷十二)

人受天地之中而生,而仁、义、礼、智之性具于其心。仁虽专主于爱而实为心体之全德;礼则专主于敬而实天理之节文也。然人有是身则耳、目、口、体之间不能无私欲之累,以违于礼而害夫仁。故要克己复礼为仁。欲克去自己之私欲而复于天理之本然。(《四书集编》卷十二)

仁是受于天地的人之本心,但因人有身之累,便生出私欲而害仁。 克己复礼就是要克去私欲还复对仁的持敬功夫。因此克己复礼便 是"克去己私复还天理便是仁"(《西山文集》卷三十)。

克己复礼和即物穷理是相互联系的。只有即物穷理才能致知,才能不断积累知识;只有克己复礼才能把格物所得的圣贤之

#### 道 付诸实践 显出效用。他说:

博学是致知 约礼是践履。……博文乃道问学之事 是欲尽知 天下事物之理 约礼乃尊德性之事。两事须是互相发明 约礼工夫 深 则博文工夫愈明 博文工夫至 则约礼之工夫愈密。(《西山文 集》卷二十五)

"格物"是弄懂圣贤之道 尽知天下之理 是属道问学;"约礼"是尊德性 是知指导行。两者"互相发明",互为促动。

#### (三)"君心为本"、"民本"的社会政治思想

作为中外交颂的大政治家,真德秀二三十年的政治生涯是有 其深刻的社会政治思想作为背景的。这些思想火花可以从他享誉 数百年不衰的《大学衍义》及其在朝为官时多次上书的奏议中找 出。大概可归纳为"君心为本"思想和"民本"思想。

在真德秀所处之南宋社会 君主集天下大权 统揽军政 县及 其以上官员都由皇帝亲自任免 君主"一心可以兴邦 ,一心可以丧 邦 ,只在公私之间尔"①。在这种社会现实面前 ,西山把晦庵之"君 权天理论"演进为"人君一身实天下国家之本"。而这种君本思想 又因"心为人之本"衍为"君心为本"的思想。他说:

本犹木之根本,根固而后枝叶盛,为治本末亦犹是也。(《大学衍义》卷一)

朝廷者天下之本,人君者朝廷之本,而心者又人君之本也,人君能正其心,湛然清明,物莫能惑,则发号施令,罔有不缄,而朝廷正矣。朝廷正则贤不肖有别,君子小人不相异位,而百官正矣。自此百下特举而措之耳。(《大学衍义》卷一)

① [宋]真德秀:《大学衍义》卷一济南,山东友谊书社 別題。

既然推得君心为天下之本则一君之心关天下之祸福,关百官之正邪,那么君心正其他一切事情也皆可迎刃而解了,所以君心之治成为天下大事、国之大事。而治心之要,在于依理而行。西山如是说:

道即理也。天下之大,同此一理。人君所为,循理而治,悖理则乱。故曰治之在心,一理可以贯万事,……一心可以宰万物。(《大学衍义》卷一)

人君行事当以古人为师,若自己意不师古者,而能长治久安者,无是理也。(《大学衍义》卷一)

人君的行为应贯行天理,以天理范围自己。行事以古人为师,即以尧、舜、禹传授之心法为治国根本,以求达到一种"道心",人心听命于道心。他说:

人心易私而难公 .故危 .道心难明而易昧 .故微。惟能精以察之 .而不杂以形气之私。一以守之 .而纯乎义理之正 .道心常为之主 .而人心听命焉 ,则危者安 .微者著。动静之为 .自无过不及之差 .而信能执其中矣。(《四书集编》卷一)

道心主人心,义理则长驻我心,行事就不会有过或不及的不足,而能达以一种理想的"中"的状态。

为治君心 除人君自己努力之外,还需为臣子的"格君心之非"。臣子要"以道事君,不从君之欲","君臣之交于道合"。真德秀这种"君心为本"和"君臣道合"的思想也是他后来于疾病缠身, 受命于危难之际时, 仍向理宗上陈《大学衍义》的思想基础。

至于民本思想,自古就有。《尚书》中有"民惟邦本,本固邦宁"的言辞; 孟子有"民为贵, 社稷次之, 君为轻"的说法; 至唐太宗

① [宋]真德秀:《大学衍义》卷一 济南 山东友谊书社 点螺纹

也有"水能载舟,亦能覆舟"的警句。真西山把儒家传统的民本思想发挥到对民应持"临民以敬"的态度。他说:

国之有民犹本之有根 根摇则木拔 ,民离则国危 ,.....凡民情之怨忿其端甚微 ,其极至于不可察 ,图于未形则易 ,捄于已著则难。……非道临民必离 ,故人禹之心 ,常懔乎其不自保也。然则为人上者 ,奈何不敬。后世之君以一人而肆于民上者 ,视大禹之训宜知戒矣。(《大学衍义》卷二十九)

西山指出民为国家根本,民情是国家存亡之基础,若民心离散,国家也就危亡在即了。自然君主必须"临民以敬"。并把"临民以敬"的观点附在先王身上,使这种统治经验有更应效法的常规性。他说:

盖小民虽甚微,而甚为可畏,王其毋或敢后用,顾畏于民之险可也,夫民若何其险耶,日朽索驭马,前圣言之;水能覆舟,后圣谕之。天下之险孰逾乎此,召公此言畏天必及民,是畏民当如畏天。(《大学衍义》卷二十九)

进一步指出"临民以敬"的必要。民力可若朽索驭马,可若水覆舟。对拥戴你的民众,君主若不以敬待之,是会揭竿而起,推翻此君的统治的。因之,民众实可畏。

这种民本思想在西山的一些奏议中亦可看出端倪。像其《乞 倚阁第四第五等人户夏税》就是他目睹百姓因旱灾受饥、颠沛流 离的景况而上的奏章。基于民本思想,真德秀请求宽缓或减免夏 税。他说:

臣等以为灾变如此,天意难测。转移之要,全在民心。惟国家大施非常之恩恤,以君人和,庶几天意可回,而灾变可息。(《中国历代奏议大典》辽宋金元卷)

所惟圣心 岂不顾惜经费 独惟民命所在实系社稷安危 权其 . 開航.

重轻 理当如此。(《中国历代奏议大典》辽宋金元卷)

在这里,民不仅关乎朝廷、社稷,还关系到天意,所以"在民既有非常之灾伤,在国家当有非常之恤"①。

君心为本思想和民本思想在逻辑上看是矛盾的,必然产生冲突。那么真德秀是如何调和二者矛盾,使之统一于他的思想体系之中的呢?且看他说:

君者神人之主 君为贵 社稷次之 ,而民又次之 ,乃其常也。而 孟子顾反言之 ,何哉?战国之时视民为草芥 ,不知废兴存亡 ,皆此 焉出 ,故其言若此 ,使知民之贵 ,甚于社稷 ,其敢以君之贵 ,而嫚其 民乎。(《大学衍义》卷一)

乍一看 此处说的是君贵 ,民次之 ,与" 民本 "岂不矛盾 ? 其后 ,他 又有解释:

君之与民以分言之 则若霄壤之不侔。以情言之 则若心体之相资 故可亲而近之 不可卑而远之。(《大学衍义》卷二十九)

分而言之 ,是君贵民轻 ,是天地之不可侔比。但民是一国统治之根本 ,民覆舟之力可畏。因此人主必须接近民众 ,使"心"、"体"相资。这样君主因维持统治的需要 ,必须重视审察民情 ,收取民心 ,以民为贵。可见民本思想是服务于君主现实统治的需要的 ,民本是服从于君本思想的。这样君心为本思想和民本思想在现实政治的调节下 和谐共处于一个思想体系当中 ,从而兼行不悖。

# 二、真德秀在理学史中的地位

理学思想在南宋理宗时逐渐确定其思想统治的地位 ,是与真

① 丁守和等主编:《中国历代奏议大典》,辽宋金元卷,哈尔滨,哈尔滨出版社, 閉螺螈

德秀在政治活动和学术思想上的努力分不开的。《宋史》说真德秀"独立慨然以斯文自任,……党禁既开,而正学遂明于天下后世,多其力也"①。在庆元党禁后学者人人自危不敢以儒自命的年代,是真德秀以"嗣往圣,开来哲"为理想,发扬理学,继接道统,使理学再次兴盛,性命道德再成时尚。

在真德秀所处的南宋末年,土地兼并恶性发展,赋税榨取极为残酷,民众无以遂其生,于是广大农民纷纷揭竿而起。同时因为庆元党禁,理学受禁断,社会上没有统一的思想,好逸华靡之风盛行,出现了"奢侈相尚"<sup>②</sup>和"士民僭侈无法,室居服玩竟为华靡"<sup>③</sup>的风气。士大夫也因党禁不敢以儒自命,缺乏对终极关怀的追求,致力仕途,习于阿谄,以致"馈赂公行,熏染成风,恬不知怪"<sup>④</sup>。黄震曾指出当时四大弊之一即为"士大夫无耻"<sup>⑤</sup>。面对这种"三纲五常之道绝"、"君君、臣臣、父父、子子之道乖", 土风糜烂、恬不知耻的社会风气,真德秀身为朝廷显宦,又是一代大儒,自然而然想到了"纳自然、社会、人生为一体"<sup>⑥</sup>的理学思想体系。以其较严密的思辩性可引导士大夫阶层的意识形态,以其严格的道德规范又可限固百姓头脑,从而使理学成为整个社会的一致思想。土庶民众就会循规蹈矩,不敢破范而出,从而达到上安下定的人治景象。

这种愿望的施行,是与真德秀的政治声望分不开的。真德秀以作风正派著称于当时。宋宁宗时因上书反对朝廷迫于金朝淫威北献主战的韩侂胄等人人头时初扬直声;后又不以爵禄为心,直指史弥远排斥异己,力求离京外任,使之正派之名益彰;最令天下人

① [元]脱脱等:《宋史》卷四三七《真德秀传》,北京,中华书局, 別城前

② 李焘:《续资治通鉴长编》卷十四,北京,中华书局, 及野家

③ 李焘:《续资治通鉴长编》卷一一八,北京,中华书局, 凤野。

④ [元]脱脱等:《宋史·真德秀传》,北京,中华书局 及城市

⑤ [元]脱脱等:《宋史·黄震传》北京 中华书局 *凤*��葩

⑥ 张立文:《宋明理学研究》,應為页,北京,中国人民大学出版社,及應為

为之瞩目的还是真德秀指责当朝皇帝理宗对待原太子的做法,直接站出来为赵竑鸣不平。这种不畏权势,刚正直言的做法震动了朝野。再加上他又是一位有着出色政绩的地方官。为官一处,即能造福一方,从而深得百姓好感。在知潭州时百姓甚至为他立了一座生祠,有诗为证:举世知公不爱名,湘人苦欲置丹青。西天又出一活佛,南极今成两寿星。几百年方钟间气,八千春愿祝修龄。不须更作生祠记,四海苍生口是铭。①

在这种上达君听,下启民众的政治身份及其赫赫声名的基础上 真德秀从嘉定到端平年间,终其政治生涯为显扬理学奔波不已。嘉定元年(是现象年)首倡"改弦更张,正当褒崇名节,明示好尚"。定庆元年(是现象年)之后利用经筵侍读身份,给理宗讲学,托信天命力劝皇帝正心修德;到理宗亲政的是现象年又进献"正君心"的《大学衍义》,复陈祈天永命之说,从而对理宗思想进行濡染,使他褒崇理学,从而为广播理学打开政治关卡。在"正君心"上努力的同时,真德秀对士庶社会也广播其说,推传理学。在嘉定十五年(是现象年)"以周惇颐、胡安国、朱熹、张栻学术源流勉其士"。在其丧母守制期间,"筑西山精舍,日与詹体仁、黄叔通、徐凤等亲长辈朋友讲学语论"④ 定庆元年至三年(是现象—是现场中),真德秀"罢祠归里,先后在梦笔山、百丈山、共极堂等地讲学、著书"⑤。这样在真德秀上下并举极力推衍广传的影响下,理学终于再次兴盛,并凌驾于整个社会生活之上,成为封建统治的官方哲学。至于真德秀扶持理学大旗之功,《宋史》评为"党禁既开,而正

① [宋]罗大经:《鹤林玉露》 乙编卷四,北京 中华书局 別題

② [元]脱脱等:《宋史·真德秀传》北京,中华书局, 及城市

③ [元]脱脱等:《宋史·真德秀传》,北京,中华书局 及城市

④ 蒋仁主编:《浦城县志》卷一,北京,中华书局 质螺螈

⑤ 蒋仁主编:《浦城县志》卷三十一,北京,中华书局 凤鹭縣

学遂明于天下后世,多其力也"①。全祖望也评曰:"夫子(按指真西山)概然以斯文为己任,党禁开而正学明,回狂澜于既倒,盖朱子后一人也。"②后世史家也多持此观,殆无例外。

以上为真德秀力言理学恢复之功,而他对理学思想有否阐发历来颇受争议。流行最广的是黄百家转述其父黄宗羲的评语:"西山则依门傍户,不敢自出一头地,盖墨守之而已"③,即言西山思想以墨守朱子学说为特征。黄宗羲的话是把西山与魏鹤山相提并论而发的。作为心学学者,黄宗羲自然更为推崇鹤山的心本思想。西山学说是沿伊川、朱子一脉下来的,自是归于道学中理学一派,而鹤山前期研习朱熹等人学说,后期则专于六经,有得于"心",自言"今是昨非",应属于心学一脉。因此,论西山、鹤山之优劣,评价者的立场是颇费参详的。

大凡思想总是有其发展逻辑的。前代思想总是后人思想发展 之因。所以,后人思想相对于前人总是具有很强的传承性。真德 秀的理学思想是祖述朱熹学说的。他在理气的本原论、体用一致 的性情说上与朱熹原说并无太大区别。但这也并不是说真德秀果 真"墨守"朱子而已,他在道德实用性和心体说两方面对朱子学说 的发挥还是颇为显著的。

首先,西山思想加强了朱子理学的道德实用性。尽管"朱子学里,最当作重心的是伦理学或人学的部分,存在论不过是它的基础"<sup>④</sup>,但在理的内涵规定性上,朱子之理仍包括自然之理和道德伦理。如他说:

① [元]脱脱等:《宋史·真德秀传》 北京 中华书局 **观 范** 

② [清]全祖望:《心经政经合编序》,转引自高令印、陈其芳:《福建朱子学》,福州 福建人民出版社 透透

③ [清]黄宗羲:《宋元学案》卷八十一,全祖望补修 北京 冲华书局 透透

④ [日]岛田虔次:《朱子学与阳明学》第二章,蒋国保译,远贡页,西安,陕西师范大学出版社,宽度远

目前事事物物皆有至理,如一草一木,一禽一兽,皆有理。草木春生被杀,好生恶死,"仲夏斩阳木,仲冬斩阴木",皆是顺阴阳之理。自家知得万物均气同体,"见生不忍见死,间声不忍食肉",非其时不伐一木,不杀一兽,"不杀胎,不歼夭,不覆巢",此便是合内外之理。①

这是天人合一的说法,万事万物与人一样皆有生意,而"生意最可观"因此人便不可肆意破坏生意,有一种泛神论的影子。而发展到真西山那儿,理的内涵规定性已转向性命义理,强调了道德修养方面上的学以致用,这就加强了朱子理学的道德实用性。他说:

理者何?仁义礼智信是也。人之有是理者,天与之也。(《西山文集》卷三十二)

道德性命者 理之精也。(《西山文集》卷三十)

"理"在真德秀思想中几乎已成为道德礼义的同义语,而且把这种伦理道德视为绝对本体。这种伦理道德包括仁义礼智信五伦,其中又以"仁"为大。他说:

理虽非一端 ,而仁之一字 ,乃其统会。人而不仁则失其所以为 人之理 ,而不可以言人也。(《西山文集》卷三十一)

心本非外 纵之则放 求之则存 犹反覆手中 心存则仁存 ,仁存则动无非理 即所谓由义路也。圣学之要熟先乎此?(《大学衍义》卷二十九)

仁是人之所以为人的本质所在,人不同于物,即是有仁。若人没有仁,就不能称其为人了。这样就撇开自然之理,把道德性命等同于理这个绝对本体,进而劝人们存仁,以存心中之理,还仁于人,还人于自然之状态,使人能把仁"存之养之,使之不失。则万善皆从

① [宋]黎靖德编:《朱子语类》卷十五,北京,中华书局, 及野亚

此生"。

真西山把理转向专指性命道德。如此,人心中有理自有仁。那么这种理与仁如何贯彻到实际生活之中去呢?真德秀用体用一源论把仁义礼智信此五性阐发为恻隐、羞恶、恭敬、是非、诚实之五情,用以作为人们的道德规范。他说:

人禀五行之秀以生,故其为心也,未发则具仁也礼智信之性以为体,已发则有恻隐、羞恶、恭敬、是非、诚实之情以为用。……是皆天理之固然,人心之所以为妙也。(《西山文集》卷三十)

这恻隐、羞恶之五情融入人们日常生活又衍为君君臣臣父父子子 的准则。 他说:

有此物则其此理 是所谓则也。以人言之 ,......君臣父子 ,夫 妇长幼 物也。而君之仁、臣之敬、子之孝、父之慈、夫妇之别 ,长幼 之序 ,乃则也。则者 ,准则之谓 ,一定不可易也。(《大学衍义》卷一)

把这种道德之理视为一经确定就不可更改的规定性,是人民百姓必须遵守的准则,从而理化为绳束人们日常生活言行的尺码。人们只有遵循这种封建的道德原则,才能把自己培养成封建社会的谦谦君子、道德贤人,才能达到"修身齐家治国平天下"人生目标的第一步——内圣阶段。在内圣的同时,要向治国平天下的外王阶段迈进,就要把封建的道德义理原则贯彻到实际行为和政治活动中去。他说:

盖古者 学与事一 故精义所以致用 ,而利用所以崇德。所世学与事二 故求道者以形器为粗迹 ,而图事者以理义为空言。此今古之学 ,所以不同也。自圣门言之 则洒扫应对 ,即性命道德之微 ,格物致知 ,即治国平天下之本。(《西山文集》卷二十五)

西山指出精义以致用,利用以崇德,都要做到学与事的统一,把义 . 品籍.

理融入日常行为及政治活动中去。他反对言理而遗用或言用而遗理,前者流于"粗",后者归于"空",认为只有做到理与言行结合,事理不二,把道德原则贯穿于实际事物之中,才可能达到圣人境界,实现王者之业,从而"修己成仁"。

西山之理继承了朱子原说中本原论和心中有理的说法,但他把理的规定范畴缩小了,特指性命道德之理。这也是西山对晦庵学说发挥——心体说存在发展的基础。

朱子关于心的理论,是心法说,即人们的言行必须通过心,而此心非主敬无以操持之,是属于认识论和道德修养论的。在这方面西山从养心入手把晦庵的"主敬"观发展到"主静"说,认为心必须以虚静为本,才能保持心体湛然虚明之状态,此说来自佛教禅宗,是一种心体真空之说。

但这并不是西山在心的理论上对晦庵心法发挥的重点。西山 发挥的重点应是受陆象山心学影响而阐发的心体论思想。象山把 心当作万事万物的根源。认为:

四端者,即此心也。天之所以与我者,即此心也。人皆有是心,心皆具是理,心即理也。(《陆九渊集》第一四九页)

真德秀处于南宋后期理学与心学渐趋融合之时,与他"生同志,死同传"的魏了翁又是持心本思想的学者,因此,其理学思想也受到了心学的影响。他把心视为太极和理,把朱子"心统性情"说引为心体说。这是符合理学发展趋势的一种转变。

西山主张以心为本 心为太极 认为心是真正的归宿。他说:

即吾一心而观之,言喜怒哀之未发也,浑然一性而已。无形无象之中,万理毕具,岂非所谓无极而太极乎!以是而言,则思过半矣。……要其归宿,只在"中正仁义而主静"之一语。(《西山文集》卷三十一)

万事万物之理都齐聚于心 是心未发之本然状态 因之通明吾心之 · 局額 太极,才是终极目的。心既为太极,即可以发生万物,作为世界之本原,等同于理。他说:

凡天下至微之物,皆有个心,发生皆从此出。缘是禀受之初,皆得天地发生之心以为心,故其心无不能发生者。一物有一心,自心中发出生意,又成无限物。(《宋元学案》卷八十一)

昔也 太极自为太极 ,今知吾身有太极矣。昔也 ,乾元自为乾元 ,今知吾身即乾元矣。(《西山文集》卷二十五)

吾身有太极 . 吾身有心 ,太极安置于心之中 ,于是心可发生万物 ,成 为世界之本原。心作为本原 ,又有性、理与其相通。 真西山认为性 是心之体 ,出于心。他说:

人之一心,兼统性情。性体也,情用也。其众理者体也,应万事者用也。(《西山文集》卷十八)

用体用一源论言 心统性情 性具万种事理 是心的本体 性原出于心 心为万物之本原 性亦可为天地立极。他说:

昔为老氏之学者曰,天有柱,地有维,若皆依形而立者。吁! 天地果以形而立,其不以形而坏乎!天人性之有五常,人道之有五品,此即所以天之柱,地之维。而有生之类。所恃以为安者。(《西山文集》卷二十五)

把人性、人道作为天之极、地之维,即以性作为心体说的另一种形式。 在性与心通的同时,性与理又可通。 直德秀说:

(程朱)曰性即理也。乃自昔圣贤之所未言,万世言性之标准也(《大学衍义》卷五)。

性非有物,只是一个道理之在我者耳。(《大学衍义》卷二十九)

#### 心 与理通。他说:

盖地无远近,同此一理;人无夷夏,同此一心。(《大学衍义》 卷三十五)

天下虽大 同此一理。……四海虽远 ,同此一心。(《大学衍义》卷一)

心与理是一而二 二而一的 此理天下皆同 此心天下皆然。心既为天下万物之源 即在于心之本体为性 就是理。这同心学之"人同此心 心同此理"说法是一致的。但是同时我们也必须看到西山并未否定心外有理 心外有物。因此西山之心说并不能等同于心学之心本论 他只是比晦庵更加强调心的作用。这是他比朱子更强调道德实用性的必然归宿。

总的说来,真德秀的理学思想以朱子哲学体系为依归,没有重要的发展。但是他在晦庵哲学体系中,又着重加强了理学的道德实用性,同时顺应了历史发展,走向与心学的融合之路。这是真德秀对于理学思想的贡献之处。而更为重要的是真德秀高举理学大旗,广播理学道统的功劳。在当时政治气候回暖的情况下,他推动了理学从被禁断的困境中走出,续接原有生命力,一扫萧条落败景况,使理学再次勃然而兴,诸儒祠堂再次遍布神州各地,理学大宗如周、程、朱、张等人的著述亦被奉为经典,人人争诵。从此时到清代被乾嘉汉学取代凡五百余年,理学一直是凌驾于整个社会生活之上的统治思想,其影响更是衍及近代,成为中华文化之不可缺失的重要组成部分。

#### 参考文献

员贯元 1脱脱等:《宋史》,北京,中华书局,灵城市

圆贯清]黄宗羲:《宋元学案》,全祖望补修,北京,中华书局,灵野远

# 古代思想史探讨)

猿贯宋 ]真德秀:《大学衍义》,济南 山东友谊书社 夙愿。

缘贯宋]真德秀:《政经》,文渊阁四库全书本,《诸子集成续编

(十)》重庆四川人民出版社 原源原

透 宋 | 黎靖德 : 《朱子语类》 北京 , 中华书局 , 凤、瓦

苑媛李焘:《续资治通鉴长编》,北京,中华书局 晟媛緣

愿爱陆九渊:《陆九渊集》,北京,中华书局 及爱园

想题宋]任继愈主编:《中国哲学史》,北京,北京人民出版社, 原始。

元期 宋 1罗大经:《鹤林玉露》、北京,中华书局 **凤**튫

员裁姜广辉:《理学与中国文化》,上海,上海人民出版社员或原

別幾落仁主编:《浦城县志》北京,中华书局, 別級源

局裁丁守和等主编:《中国历代奏议大典(辽宋夏金元卷)》,哈尔滨 哈尔滨出版社 **质**原原

员援方宝璋、方宝川:《闽台文化志》,上海,上海人民出版社员 **愿愿** 员援范寿康:《朱子及其哲学》北京,中华书局员愿意

元度是中文等主编:《中国全史》北京 北京人民出版社 **及**原

**宽矮**邹永贤主编:《朱子学研究》 厦门 厦门大学出版社 **宽**宽。

圆头高令印、陈其芳:《福建朱子学》 福州 福建人民出版社 宽宽远

圆形 公文:《宋明理学研究》北京,中国人民大学出版社 宽厚。

圆式 主義:《中国理学史》,上海,上海书店 观频 原

圆裳周宝珠主编:《简明宋史》北京,北京人民出版社, 圆螺

# 范大学出版社 透透症

# 近砚代学术思辨

- · 戊戌后康有为的文化思想与活动
- · 论冯友兰的理气说
- · 试从科玄论战看二十年代梁启超、胡适的 戴震研究之异同离合
- · 傅斯年及其实证主义史学思想

# 戊戌后康有为的文化思想与活动

□董士伟

[内容提要]摇本文探讨了康有为在戊戌变法后的思想和文化活动。分为游历世界:在比较文化中认识中国文化 提倡孔教:文化主张中的新与旧;理想主义:大同与《礼运》的结合;复辟派还是先知四个部分。

## 一、游历世界:在比较文化中认识中国文化

**競**聚年 **远**月 ,康有为逃脱清政府缉捕,辗转经香港到达神户,开始了他的流亡之旅。初时,日本大隈重信政府对康有为优遇有加,不但出资供其生活,而且政界要人如总理大臣大隈重信、文部省大臣犬养毅多次会见。但是事隔不久,由于日本政局的变动,山县有朋内阁上台,对康的态度转趋冷淡,于是他取道加拿大,踏上游历欧美的旅程。

这段时间。他的脑海中还没有摆脱戊戌时期的春风得意和血雨腥风。还不能从一种较为超脱的角度看待戊戌维新及其失败。他在加拿大成立保皇会,号召人民保救光绪皇帝重新上台执政。痛斥西太后镇压戊戌变法、残杀"六君子"的罪行。在当时革命派主张还没有得到广泛响应的形势下。康有为及其追随者的这种宣传,很快在海外华侨中取得影响。人们从戊戌维新中看到了中国新生

的希望,当然愿意这种希望变为现实。保皇会在北美和远东许多地方成立了分会,利用《新民丛报》、《知新报》等报刊继续宣传戊戌时期的变法主张及保皇主张。康有为为美洲华侨写下《保皇会歌五章》唱到:"我皇上之仁圣兮,舍身变法以救民。维百日之新政兮,冠千古而耸万国人。痛奸贼之篡废圣主兮,尽撤新政而守旧。日卖地而卖民兮,嗟吾四万万人其将为奴绝种而罔后。哀瀛台之幽囚兮,渺海波之浩隔。痛衣带诏之求救兮,伊中外而求索。望黄种忠爱之壮士兮,思舍身救民之恩泽。共洒血以救圣主兮,乃可以新吾国。皇上之不变法兮,可以不废。皇上之救民兮,遂丧宝位。皇上之舍身为我民兮,胡不陨涕。皇上之不复位兮,中国必亡。皇上之复位兮,大地莫强。同志洒血愤起兮,誓光复我夫皇。"①这段歌词反映了康有为反对西太后、拥戴光绪的心情。保皇会在反对西太后等人阴谋立储以废除光绪的斗争中起到了一定作用。

**別**無年 愿月 康有为听到母亲病重消息 。途经日本、香港等地来到新加坡。由于日本政府与清政府的勾结 ,他路过日本时,先是不许上岸 后又受到百般刁难。在香港,则时刻处于被捕和被刺的危险之中,险象环生。到新加坡后,英国驻新加坡代理总督将总督府的一座房给他居住。在美丽如画的环境里,他写了《中庸注》、《春秋笔削大义微言考》两书。这两部书标志着他开始摆脱戊戌变法具体得失的计较,转而重新思考中国文化的改造等基本问题。也就在这个时候,酝酿多年的大同世界的蓝图在他脑海里渐渐清晰起来,他需要一个安静、纯洁、能引发人无限遐想的世外桃源以完成《大同书》的创作。他搬到了印度的大吉岭。

在大吉岭一年半的时间里、除了《大同书》外,他还写出了《论

① 康有为:《保救大清皇帝公司序例》,载上海市文物保管委员会:《康有为与保皇会》 圆圆页 上海,上海人民出版社 原霉

语注》、《孟子微》、《官制议》等书。这批著作和上面讲到的《中庸注》、《春秋笔削大义微言考》把康有为宏大的理论思维一头引向传统、一头引向未来。《春秋笔削大义微言考·序》大体可以反映这一思想特点:"康有为乃言曰:孔子之道,其本在仁,其理在公,其法在平,其制在文,其体在各明名分,其用在与时进化。夫主乎太平,则人人有自主之权;主乎文明,则事事去野蛮之陋;主乎公,则人人有大同之乐;主乎仁,则物物有得所之安;注乎各明权限,则人人不相侵;注乎与时进化,则变通尽利。"①

完成《大同书》的写作后,康有为踏上欧美游的旅程。他欧游的第一国为意大利。在意大利,他游历了罗马、那不勒斯、佛罗伦萨、威尼斯、米兰等城市,重点参观文物古迹。他出于对中国古建筑的偏爱,对同样闻名于世的古罗马建筑评价甚低:"吾昔闻罗马文明,尤闻其建筑妙丽,倾仰甚至。及此游也亲至罗马而遍观之,乃见其土木之恶劣,仅知用灰泥与版筑而已。其最甚者不知开户牖以守光。以王宫之伟壮,以尼罗之穷奢,而其拙蠢若此。"②他以记载中的中国汉代宫室作比较:"今以三辅故事所述汉武帝之宫比之:建章宫度为千门万户,其东则凤阙高二十余丈,上有铜凤凰,立神明台,并干楼皆高五十丈,辇道相属焉。其上有九室,形或四角八角。张衡赋谓井千叠而百层,与巴黎之铜楼何异。其北太液池,中有渐台,高二十余丈。中有蓬莱、方丈、瀛洲、台梁,象海中三神山龟鱼之属。其南有玉堂、壁门大鸟。承露盘高二十丈,大七围,以铜为之。上有金铜仙人掌,至唐尚存……《汉书》称成帝之昭阳殿,中庭彤朱,赤壁青琐,殿上髹漆,砌皆铜沓。黄金涂,白玉

① 康有为:《康南海自编年谱》楼宇烈整理 愿证 北京 中华书局 別題

② 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,员现页,长沙,岳麓书社, 强骤

阶、壁带往往为黄金、衔蓝田壁、明珠翠羽饰之。"①帝王宫殿、能够 代表当时国家的建筑水平和文化水平。康有为认为:意中两国帝 宫的比较说明,中国古代文化比之意大利要先进。意大利帝宫,尚 保留"太古野蛮之遗风 以我秦汉之宫殿视之 不几若今荷兰人之 视竹渣王宫平"②?但是,中国古代这样辉煌的文化遗产,却没有 得以完整地保存下来。其因有三:其一是战乱的破坏,"阿房之 宫 烧干项羽 大火三月。未央、建章之宫 烧干赤眉之乱。 仙掌金 人,为魏明帝移于邺,已而入于河北。齐高氏之营,高二十六丈者, 周武帝则毁之。陈后主结绮临春之宫 高数十丈 咸饰珠宝 隋灭 陈则毁之。余皆类是。故吾国绝少五百年前之宫室"③。其二,中 国传统视工程技术为末技 发明家地位低下 不利干保存和发展工 程技术 甚至古代的一些优秀发明也遭湮没。"中国数千年美术 精技,一出旋废,后人或日不能再传其法。若宋偃师之演剧木人, 公输、墨翟之天上斗鸢 张衡之地动仪 诸葛之木牛流马 南齐祖冲 之之轮船 隋炀之图书馆能开门掩门、开帐垂帐之金人 宇文恺之 行城,元顺帝之钟表,皆不能传干后,至使欧美今以丁艺盛强于地 球。此则我国人不知崇敬英雄,不知保存古物之大罪也。"④其三, 中国木结构房屋,易遭火灾。"令我国大失光明,皆木构之义误 之。六经言宫室,虽有制度,并不限以木材。而今古相传,同遵愚

① 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,员猿页,长沙,岳麓书社, 弦螺缘

② 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,质圆~ 质猿页,长沙,岳麓书社,质寒。

③ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,质缘页,长沙,岳麓书社, 强寒。

④ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,员远页,长沙,岳麓书社, 像骤象

术。<sup>①</sup>"相对而言,"惟罗马亦有可敬者。二千年之颓宫古庙,至今犹存者无数。危墙坏壁,都中相望。而都人累经万劫,争乱盗贼,经二千年,乃无有毁之者。"<sup>②</sup>康有为指出,要向西方学习,保护好文物古迹:一是以切实的措施保存古物并使之为社会服务,如开辟游览等;二是建筑应用石料,改变木结构的传统。他认为,保存文物古迹是保存和发扬民族文化的重要内容。<sup>③</sup>

与宫室的简陋决然不同的是,罗马的寺庙光彩夺目。"归途游散,得丫泥袄祠,皆文石为之,极壮丽。然在罗马,如此者四百余寺,司空见惯,若无所睹,亦复游不胜游……罗马寺庙,自彼得殿外,莫如保罗庙,此诚地球绝伦之精工者也。"④康有为又联想到了我国的情况:"吾国人之不知敬教也……各国于其本国言语、文字、历史、风俗宗教,皆最宝爱之,敬重之,保存之;而后人性能自立,一国乃自立。故各国学堂、狱、医,必有其敬礼国教之室,不如是则殆比于野蛮人。况孔子之道,既兼含并包,又为吾国所产,尤为亲切。与他国之尊、他邦之圣者不同,故应与阿刺伯之敬摩诃末同耳。"⑤在比较中重新提出了孔教问题。康有为认为,孔子发明的三世说,今天用来观察欧洲同样适用,"今观孔子三世之道,至今未能尽其升平之世,况太平世、大同世乎。今欧洲新理,多皆国争之具,其去孔子大道远矣……窃观今者欧美风俗人心,与中国正

① 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,员预页,长沙,岳麓书社,强骤。

② 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,员缘页,长沙,岳麓书社, 弦螺缘

③ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,质虑~ 质质页,长沙,岳麓 书社, 质寒

④ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,质圆、质藏页,长沙,岳麓 书针,质圆。

⑤ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,*圆*顶~ **须**数页,长沙,岳麓 书社 **凉寒** 

相若 其去性善自由 ,皆其远也。 国争若是 ,险诈横生 ,此正大行春 秋之时。且一切据乱之义,尚合于今时,而万不能求之高远"①。 过去自己对欧美的认识如隔岸观火,不够直切,"吾昔者视欧美讨 高,以为可渐至大同,由今按之,则升平尚未至也"。因此,"孔子 于今日 犹为大医王,无有能易之者"②。他还随手指摘了国内的 "非圣"的激进言行:"夫故妄人者,自以为能知新,实则尚未能审 时也。而谬发非圣之论,以毒后生、害风俗,此其罪不在洪水猛兽 下……今之少年 求新太过 躐等而驰 乱次以济 周官无所不有。 十年后 必讲保国粹之义。必有英俊之士 负荷斯道 大发教宗 以 行于天下者。"③接下来康有为从驳斥中国无宗教入手,论述了孔 教观的由来及内容。"或有谓宗教必言神道,佛、耶、回皆言神,故 得为宗教。孔子不言神道,不为宗教。此等论说尤奇愚。"他发问 到 :"试问今人之识有'教'之一字者 ,从何来?秦汉以前 ,经、传言 教者 不可胜数 是岂亦佛、回、耶平?信如斯说 佛、回、耶未入中 国前,然则中国数千年为无教之国耶?"其实人们不明,宗教非止 神道一类 ," 夫教之为道多矣 ,有以神道为教者 ,有以人道为教者 , 有合人神为教者。"它们的宗旨一样"要教之为义,皆在使人去恶 而为善而已,但其用法不同"。 上古宗教多言鬼神,是借用鬼神之 威力匡正风俗,使人戒恶从善。"古者民愚,阴冥之中事事物物, 皆以为鬼神。圣者因其所明而怵之 则有所畏而不为恶 右所慕而 易向善。故太古之教 必多明鬼。而佛、耶、回乃因旧说,为天堂地

① 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,远豫页,长沙,岳麓书社, 弦器

② 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,现够页,长沙,岳麓书社,强骤。

③ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,质数~ 质质页,长沙,岳麓 书社,质数

狱以诱民……孔子亦言:圣人以神道设教,百众以畏,万民以 服。"①但是 在中国 过分崇敬鬼神也带来了一定的问题 :一是"民 之信奉杂鬼神者太多"。仅从《史记》、《汉书》考之。就达上百种之 多。这样百姓就失去了共同的安身立命标准:二是"神权太昌"反 而压制了宗教本应有的人道内容,不适于"人智大明"后的时代。 因此,"孔子恶神权之太昌而大扫除之,故于当时一切神鬼皆罢 弃,惟留天地山川社稷五祀数者,以临鉴斯民。虽不专发一神教, 而扫荡旧俗如此,功力亦极大矣。其仍留山川社稷五祀者,俾诸侯 大夫小民, 切近而有所畏, 亦不得已之事也。 若至人智大明, 则泛 扫之亦易事耳。孔子以扫荡旧时神俗,故罕语神"②。孔子扫荡旧 时众神,并非不要宗教,而是创制出一种适合国情,包容神、人二 道 与时变通 能规范久远的新宗教。"孔子实为改制之教主 .立 三统三世之法,包含神人,一切莫不复帱,至今莫能外之。其三世 之法 与时变通 再过千年 未能出其范围。"朱熹及后人未能理解 孔子的这番苦心,"朱子不深明本末,乃仍发明《论语》,以为孔子 之道在是 则割地偏安多矣。此乃朱子之孔子 非真孔子也。或乃 不知孔子实为儒教之祖 误以为哲学一家 乃以梭格拉底比之 则 亦一朱子之孔子而已"③。康有为力图去掉朱熹对孔子形象的包 装 还孔子以本来面目 实际上是按照自己的理解 给孔子穿上了 一件新外衣。下面,康讲到孔教的本质:"孔子敷教在宽,不尚迷 信 故听人自由 压制最少 此乃孔子至公处 而教之弱亦因之。然 治古民用神道,渐进则用人道,乃文明之进者。故孔子之为教主,

① 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,通远页,长沙,岳麓书社,强骤。

② 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,远随顶,长沙,岳麓书社,强骤。

③ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,质颜顶,长沙,岳麓书社, 像骤象

已加进一层矣。治较智之民,教主自不能太尊矣。"①康有为既要 照顾儒家传统的特色 又要体现自己的人道主义思想 只好把中国 人归入"较智之民"的行列,至于与他处论及中国人的矛盾说法, 在此就不管了。有意思的是,梁启超在这段话后加了一段案语: "近者西人多有以哲学代宗教之论,盖亦以人道教代神道教也,我 国则二千前已臻此境耳。"②这段话前一半可说是康氏孔教的绝好 注脚:后一半"二千年前已臻此境"把话说实,却是有点误解乃师。 康有为之意在于,孔子的孔教思想,为微言大意。并未著录,且没 有实行过 ,留待后圣去发挥和实践 ,这就为他批判专制和阐述自己 的孔教思想留下了空间。梁把话说实,二千年前既"已臻此境", 那么今天兴孔教的意义又何在呢?这是未能解明康有为的虚实之 术。康有为此时对孔教的适用范围,似乎也有两种不同的说法。 一种从保存和发扬民族精神、民族文化的角度出发,认为孔教是同 基督教、伊斯兰教并立的宗教、它们各有特色。 一种从"大同"角 度出发,认为孔教普遍适用于各民族。"吾观今欧美之人心风俗, 由分争而渐趋于一,由级别而渐趋于平,由好利而渐尚于名,由好 礼仪而益底干文明。其中非礼之礼、非义之义甚多……试读各国 宪法及国际法,何一不同干《春秋》?如此粗浊乱世,乃正宜以《春 秋》治之。又人智已渐开,神权亦渐失,孔子乃真适合于今之 世者。"③

在意大利期间,康有为参观了许多刻石、藏画处,罗马重要的博物馆、旧时宫殿他几乎处处必到。而且每观一处必发议论。有

① 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,质质论 质质页,长沙,岳麓书社、质质。

② 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,远愿页,长沙,岳麓书社,强骤。

③ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,质愿页,长沙,岳麓书社, 强寒

的论及中西画法的变异:有的赞叹西方艺术的精美:有的分析艺术 与文明的关系:时有精辟之论。由元老院悟到西方议会的源头。 "今欧洲各国议院之开,亦由元老院旧事,入人脑中,故得刺激而 为之。然则希腊之议院,可谓为今大地议院之太祖:罗马之元老 院,可谓为今大地议院之太宗,所关亦大矣。"不过,尽管这样,元 老院与今日的议会,还是有着本质的区别。"罗马元老院议员,只 罗马都人充之 实同于贵族院寡人之政治 非全国民心之公体也。 意则甚佳,体则未备。 今宪政青出于蓝,冰寒于水,过之远矣。"① 谈到这里,康有为又不由联想到中国。"我昔尧舜咨岳,盘庚进 民 犹有其旨。而中国亘古乃无议院政体、民举之司者。"原因何 在?"国民非不智也,地形实为之也。盖民权之起,必由小国寡 民,或部族酋长之世……惟欧洲在地中海、波罗的海之中,港岛槎 桠 山岭错杂 其险易守。故易于分国 而难于统一 乃欧洲之特形 也。故远在希腊 区区蕞尔之地 不足当中国之一省 而已分为十 二国……其时南若埃及、腓尼西亚、东若巴比伦、叙利亚 .皆文明久 启 商市互通。地既不远 希腊人士得以游学探险 虚往实归 采各 国之所长以文其国。民以通商而富,土以游学而智。智民富族既 多 莫肯相下 故其势必出于公举贤而众议之……故梭伦以富人四 级立会议之法 行之二百年。此民立议院之必开于希腊者 地形为 之也。"②这段对希腊民主政治由来的分析,今天读之,仍有魅力。 随后 康有为历数罗马贵族专制和日尔曼议会特别是英国议会制 度的历史 进一步论证小国寡民和地势局促之处乃有早期民主制 度,而"国土稍大至千数百里,人民多至百数十万,即有君主执权,

① 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,凤冠页,长沙,岳麓书社, 凤霞

② 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,周氪~ 易氮页,长沙,岳麓书社,周霞。

无复有此等会议之事。"<sup>①</sup>康有为强调地理环境对国家制度的影响时,总结说:"欧洲数千年时之有国会者,则以地中海形势使然。以其海港汊冱纷歧;易于据险而分立国土故也。分立故多小国民,而王权不尊,而后民会乃能发生焉。"<sup>②</sup>印度、波斯、埃及、巴比伦等广土众民之国,则相反而形成"君权极尊"之国。他特别比较了中国与希腊、罗马的同异,认为从先秦的贵族民主制度到维系两千年的君主专制,皆为"中国之势"使然。不过,康有为虽然强调地理环境的重要,却并不认为地理环境是惟一的、决定的因素。中国这样的国家也可以行民主政治。"今大地既必行此政体矣。英得伏流之先,故在大地最先强。欧美得其播种之先,故次强……及今移植而用之,人下种而我食之,岂不便易乎,何必怵他人之先我哉……天道后起者胜也。"<sup>③</sup>中华民族快步赶上,必可自立于世界民族之林。康有为既是一个清醒的世界主义者,又是一个热情的民族主义者,他突破了地理环境决定论的宿命论色彩,对民族强盛充满了信心。

"罗马沿革得失"是康有为较为重视的另一问题。他试图从历史的角度总结这一人类的共同财富,评判其得失。其间,康特别注意政俗的考察。对西方近代社会,康的注意力转向经济,"今者重都府、通道路、速邮传、立银行四大政,与其法律大行于欧洲,为盛强之一大原因焉"。相较而言,"我国地土广大,逾于罗马,而不知大治道路以速通之,以金银储库,而不知立国家银行,以操纵财

① 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,**汤蒙**页,长沙,岳麓书社, **汤瑟**\$

② 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,*凤飘*页,长沙,岳麓书社, **凌寒** 

③ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,员赚项,长沙,岳麓书社, 强骤

有田主及工人均分者,有佃人之地而纳和税者,亦与中国同。地主 一百六十一万人,凡地五千八百二十万英亩,每人平均得地三十六 亩。盖大农少、故机器亦少欤?每亩平均价值、耕地十一镑、不耕 地五镑 总值三亿七千七百万镑。林地一千万英亩 出林木九百万 吨 以五百万吨供薪炭 四百万吨供木材 岁值三百五十万镑 所产 值每亩值英七十令。渔业七万人,渔船二万三千,岁入渔值七十万 镑。矿丁六万七千人 硫黄山六百十所。惟全国无一煤矿 岁用煤 四百万吨 全藉外国输入 其损害国力甚大 "①。以上所引可见调 查收集资料之一斑。康有为对意大利社会的研究,有几个显著的 特点 第一 以统计数字及各类资料说话 每发一议 也是在统计资 料的末尾给以总结性的提示。如上引一段之后,他议论到:"其与 我国煤层 山西一省可比英伦 宜意人福公司之力争此利也。我国 人不知意之贫与我等,但望见欧人,一律畏而待之,岂不愚哉!"② 第二 比较全面地反映社会各方面的指标 特别重视社会物质力量 方面的情况。如通过蒸汽力的进步来反映社会生产能力:"意国 二十年来 机器之进步亦大矣。同治十年时 其蒸汽力一百三十二 万吨 :至光绪二十年 ,已增五倍余 ,为五百五十二万吨。此则过于 我国者矣,吾国所宜最急务也。"③第三,发现西方亦有贫困现象。 "故其食谷品,法兰西人每年一吨,意人仅得半吨。 其农产物值, 法国每人平算得五十九镑 意人仅得三十镑。其全国产肉三十九 万吨 除输出二万吨外,每人每年仅得肉二十七镑,不足以养生。

① 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,质醇~ 质酸页,长沙,岳麓书社,质寒。

② 康有为:《意大利游记》、载《欧洲十一国游记二种》、质馨页,长沙,岳麓书社,就赚钱

③ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,质醇页,长沙,岳麓书社, 弦鸚\$

故医生德林树谓意人之死,百分之四者为滋养不足,血枯而死。盖 比之英民 死者多百分之三十八。服食之不足 死数几多半百。民 以贫而夭弱,亦可畏哉!以故意人在本国不足为养,故必须迁徙。 故连年迁往南美者百一十万人 美国则二十八万六千人 其他各地 六十二万 共二百余万人焉。吾闻在纽约之意人,穷苦污秽之状, 甚于我国。皆由国贫而机器不开,少大丁厂养之致然。不知大势 者 视欧人皆豪富逸乐若神仙 ,则大误矣。"①上述三个方面的特 点 从形式到内容都不同于传统的做学问方法。从形式上说 传统 学问路数 不管是内圣还是外王之学 基本从经典或历史得失兴亡 中引发议论。康有为根据统计资料立论, 抛开权威之说从社会现 实出发 实际上是一种近代社会学的研究方法 带有相当的实证色 彩。康之前虽有人介绍过西方的社会学理论。但用以指导社会研 究的似乎还未见。在这个意义上可以说 康有为对意大利社会的 剖析 实开中国社会学研究之先河。从内容上说 传统学问之对象 为王朝更替、吏治得失、制度沿革或是心性义理。 康的研究 盾指 社会最大量的人民生活与社会生产问题,并从中引发出中国社会 改革的看法。这个路数 上承《实理公法全书》而不同于《内外篇》 或"两考"。大概康有为已经认识到,研究方法为工具性的东西, 不同的研究对象应使用不同的研究方法。这个时候,方法已不再 困惑着他的思想学术研究 而比较能够得心应手地使用了。

康有为本来还列有"意大利之俗"一节,准备研究社会文化与物质进步的关系。他发现意大利统一及实施宪政皆早于德、日,而强盛不逮。个中缘由,"教之压制愚弱已久致然耶?抑以地小民

① 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,质馥页,长沙,岳麓书社, 殊寒

寡不如德日耶?"<sup>①</sup>康有为提出了问题,但终因"其内情甚深远,非旅人匆匆所能深知"<sup>②</sup>而作罢。

"罗马之教"是康有为考察的又一重点。在回顾了基督教发展的历史之后,康有为指出:"今意人乘德法之战,削教皇之大权,此实革命之尤大者。于今教皇,遂如东周君之仅拥虚位。盖自路德新教出,而天主教遂成偏安。"③他看出了"削教皇之权"在近代的革命性意义,这也就是后来讲到的"政教分离"。在此之前,"教皇实以师代君",政教合一的体制阻碍着近代民主化进程。自"马丁路德教兴"推动政教分离,它所带来的结果,一方面使政权甩开了教权的辖制,得以循着民主化轨道演进;另一方面,教权脱离了政权依附,宗教日益失去世俗统治功用,而成为维持民族精神和国民道德教化的精神信仰。这种结果当然是革命性的。康敏锐地看出宗教改革在西方近代化过程中的作用,为他进一步完善自己的"孔教"思想做了准备。

① 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,质配页,长沙,岳麓书社, 腐霉%

② 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,质配页,长沙,岳麓书社, 像聚缘

③ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,质质页,长沙,岳麓书社, 强骤。

④ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,灵苑页,长沙,岳麓书社, 灵露缘

过对周边国家的考察 利用自己积累的知识与阅历 还是对上述地 区做出了全面而深刻的分析。中近东为" 五海三洲交会之地 " 独 特的多样化的地理条件使得那里不仅成为汇诵各区的枢纽 :而且 由于地理位置的重要 争战频仍 先后有不同民族建立过不同形式 的统一政权。不同民族的统治使得这个地区文化交融 :三洲居中 的地位又使得它对世界文明产生影响 ,反过来三洲的各类文明也 都影响着它,因此形成了世界"最重大最怪异之境土"。相比之 下,中国文明由于交通阻扼,"四境极难通过",所以与外界交流甚 少 影响了中华文明走向近代的步伐。中近东的古代文明 通过十 字军输入到了欧洲、欧洲开放的地理环境、使其文明极具开放性。 这种祖承中近东的欧洲文明,近代以来又通过中近东传播到了印 度、日本,影响及于我国。目前,中近东地区虽然"为四教所困 滞"。但独特的地理位置决定其不会久甘寂寞,"则此五海三洲之 片十, 当欧亚之中线, 必复为文明所走集, 其将为大地之公都会耶 ......此吾国人所宜注目也"①。排除康有为对人类前途的过分乐 观 他对中近东地区在未来国际政治中所处地位的预测 是颇有见 地的。

如果说《意大利游记》侧重于思想文化方面的探讨,《法兰西游记》则凝结了康有为对政治进步的沉思。他一向主张,政治变革不能越位而行,应循序渐进,与思想文化进步和物质建设协调。他虽不排除必要的暴力方式,但认为只能在具备条件的情况下方可行之,而且要尽量避免,以减少社会的振荡和人民的苦难。这一观点在实践方面的论据,主要来自对日、法、美、英等国家近代化过程的总结。不过,由于没有亲往考察,所据资料,多源于他人的报道论述。根据第二手资料立论,便不免有隔岸观火之感。此次法

① 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,圆面,《圆面》, 低沙,岳麓书社,凤鹭。

国之行,目睹大革命的后果及社会现实,使以往观点更加充实、更 加完善。 康有为在法国的访问考察 集中在社会进步方式的分析 和思考方面。第一 法国大革命的后果并不像人们最初预言和革 命宣传家所鼓吹的那般美好。从社会现实看,"若夫览其革命之 故事 赌其流血之遗迹 八十三年中 伤心惨目 随在多有。而今议 院党派之繁多,世爵官吏之贪横,治化污下,逊于各国"①。 革命 后、理想的天堂没有出现、社会反而愈加混乱、官场腐败现象更为 严重。从政治制度的建设看,"法人虽立民主,而极不平等,与美 国异。其世家名十、诩诩自喜、持一国之论、而执一国之政、超然不 与平民齐"②。与革命最初的动机相反,民主政治在形式上建立 了 事实上却依旧是不平等,甚至比革命前有过之。"是故,比英 言之 则法革命之祸 与英安乐之福 宜其绝殊 :比德言之 则法人 自由散漫之失,与德国以主权国权督率之得,又可作证。 夫英为立 宪国 而非民主 德更兼君权而主服从 然较之干法 其效之得夫若 此。③"第二 革命或改革 对于社会进步的目的而言 .都不过是一 种手段 :切不可把手段当作目的。 不同国家的近代化建设 .应根据 各国国情 照抄别国的经验只能带来失败。法国的教训尤需注意 , "拉飞咽以美国政治之平等致治有效,欲以美国之政施之法国,而 不审国势地形之迥异。于是在美行之而治,在法行之而乱也。是 犹医者治病 不审表里虚实 而以验方施之 其病在实在表者而效 ,

① 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,愿面页,长沙,岳麓书社, 强寒。

② 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,圆面页,长沙,岳麓书社, 弦螺缘

③ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,圆质页,长沙,岳麓书社, 强骤

则病在里在虚者 必反而不效矣"①。第三 尊重人权和实行民主,是近代国家政治建设的普遍准则。"且夫拉飞咽所持美国之验方 实天下公理之至也。其要旨曰:人权平等也,主权在民也,普通选举也。此至公至平之理,圣者无以易之,实大同世之极则也。"②但是 要想实现这一目标,必须循序渐进,不可躐等。我国的民主建设,应吸取法国大革命教训。"孔子立意广大,但未至其时而妄行之,则不可也。君主、民主之法度,譬犹方药也。方药当对其病,治法当视其时。中国未至其时,而或者妄欲师法,是大谬也。"③第四,民主政治的建设,革命、改革或可取其一途,而文化的进步断断革命不得。"法未革命之始,先已毁教杀僧。民无教义礼法以服从其心,纲纪荡然,如猛兽假于自由,以恣凶横。无君无师,无教无学,无礼无义。贼民兴,丧无日,与之天下,岂能一朝居乎?观法大革命七年中而恍然也。"④

康有为海外游历的七年 特别是对欧美的考察 是他晚年思想学术体系成熟的至关重要的外部条件。以此为契机 ,他对西方文化的认识深入而具体了 ,在比较中 ,对中国文化近代化的路途 ,认识更为清晰而自觉。可以说 ,在比较文化中保存和光大传统文化是这一阶段康有为自觉的文化追求。

① 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,圆缘。《圆瓦页,长沙,岳麓书社 凤鹭

② 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,圆氮页,长沙,岳麓书社, 宽露缘

③ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,圆园页,长沙,岳麓书社, 宿廳緣

④ 康有为:《意大利游记》,载《欧洲十一国游记二种》,圆愿页,长沙,岳麓书社, 易寒

## 二、提倡孔教:文化主张中的新与旧

戊戌变法和辛亥革命之后,知识界的新文化运动中,康有为与陈独秀之间围绕着孔教问题爆发了一场激烈的争论。其时,"打倒孔家店"已成为新文化运动的主要内容和先进分子的共识,张勋复辟清王朝政治活动与孔教主张又有着不容否认的联系;其后,孔教观反对者陈独秀的文化意识和理论思维在事实上长期制约着人们对某些重要问题的看法。因此,似乎不言而喻的政治结论代替了从思想文化上对孔教观的评价,而争论双方主张本身反而一直没能引起人们认真的探究。

辛亥革命前 康有为一直不赞成暴力革命方式 注张通过君主 立宪建设近代国家。在与辛亥革命几乎同时撰写的《救亡论》中, 他系统阐述了自己的观点。他认为革命的根本是"革数千年专制 之命"达到"天下为公"。因此革命的重心不在于民主共和或君 主立宪等政体形式之争,而在于建立三权分立、政党政治等机制, 以实现从"国为君有"到"国为民有"这一国体制度的转变。他深 刻地指出 革命者若只将目标停留在"排满"、"恢复汉人权利"的 水平上 不过重蹈历史上改朝换代的"小革命"之覆辙 与欧美近 代以来的"大革命",相差不啻千里。然而,这并不意味着康有为 不重视"革命"的具体途径,尽管它是第二位的。 康有为认为,根 据中国列强虎视、军阀自重、民智未开的现实,从"国为君有"到 "国为民有"的革命 采用君主立宪方式更易完成。辛亥革命发生 后革命者之所为,使康有为的思想开始变化。他不再坚持君主立 宪为中国"大革命"的惟一途径 转而注意研究革命者的主张及实 践"今共和成立,已数月矣,五族既合,民心已一,乱无可虑"。 虽 然目前局势仍"万国耽耽,暴民攘攘……若能为之有序,措之得 宜,讲平外势而先弭内乱,以国为重而民从之,有政党内阁以为强

力政府 行保民之政、富而教之,保中国已有之粹,而增其未备,则中国之强,可计日而待也"①。字里行间,流露出他对革命者保留的支持态度。

陈独秀亲自参加了推翻满清统治的革命活动。他曾手创"岳王会",举行过武装起义。辛亥后,陈独秀两度出任安徽都督府秘书长,实际主理政务,被誉为"治皖有功"。在任期间,他提出一系列施政建议,主张大刀阔斧地革除弊端,有意以安徽为实验基地,探索建设民主共和政治制度<sup>2</sup>。

康有为、陈独秀所抱有的美好的理想不久便被袁世凯当政后的社会现实击得粉碎。辛亥革命取得的那一点点形式上的民主成果变为袁世凯玩弄政治的工具。中央政府大借外债进一步沦为外国列强的奴仆;各地军阀割据自重,鱼肉一方。国内政局日益动荡,社会更加黑暗。现实教育了人们:"民国"并未"告成"。有识之士逐渐从自我陶醉中清醒过来,思考辛亥革命失败的原因。

康有为较早认识到袁世凯操纵天下"共和制度"的虚伪和腐败。 观频 集積月一纸《中国以何方救危论》,痛斥了假共和的闹剧 冷日之国,"名为共和 实则共争共乱,为暴民专制而已。名为多数取决 实则少数暴民取决而已。昔也恶暴君之专制,发愤而去之",今各地军阀割据,中国愈加面临被瓜分危险。 因此,"中国近日之危乱 远过晚清"。 革命者牺牲流血,革命运动轰轰烈烈,何以后果竟至如此呢?康有为在现实面前不禁重新思考暴力革命方式与其客观效果之间的关系:"以今兹之革命,非止革满洲一朝之命也。谓夫教化革命、礼俗革命、纲纪革命、首揆革命、法守革命,尽中国五千年之旧教、旧俗、旧学、旧制度而尽革之,如风雨迅烈,而军屋尽焚,如海浪大作,而船舰忽沈,故人人彷徨无依,呼号无所

① 杨志钧编:《康有为政论集》 苑蒙页 北京 中华书局 及野。

② 杨志钧编:《陈独秀年谱》,北京,北京钢铁学院, 质质镜

诉 魂魄迷惘 行走错乱 耳目不知所视听 手足不知所持行 若醉 若狂 终之惟有冷死沉溺而已。"至于革命所标榜的"民权" 固然 是为"公理",但中国地域广大,民智未开,"不能如瑞士这人人公 决法律 而待于选举代议 则政治之权 落于少数暴民而已"①。康 有为的分析 敏感地抓住了革命的要害之一 把革命看得过于简单 化 在发动革命的同时 没有提出适合国情的一整套政治、文化上 的改革方略 或者说 只重视"破"而忽视了"立"的工作。革命者 设计的共和制度由于不适合当时国情而难于实现 思想文化上则 出现了可怕的空白。中国社会如何走出困境以真正完成近代化的 任务?康有为提出了"政治教化与物质"三者均衡发展以完成这 一任务的社会进步学说 在此前后 他撰写了《物质救国论》( 员团家 年)、《中华救国论》(別題年)、《孙教会序》(別題年)等文章,从 三个方面详细地阐述了他的思想。在谈到政治与教化关系时,他 形象地将其比喻为"车之双轮",认为,"双轮并驰,缺一不可"②。 若政治教化与物质三者比较而言,道德教化的近代化无疑是最重 要和最难以完成的任务。

陈独秀也从批判社会现实出发提出自己的理论主张。稍晚于康有为,他发表了《致 甲寅 记者函》,无情地揭露了袁世凯的反动统治:"国政剧变,视去年今日,不啻相隔五六世纪……自国会解散以来,百政俱废,失业者盈天下。又复繁刑苛税,惠及农商。此时全国人民,除官吏兵匪侦探之外,无不重足而生,生机断绝不独党人为然也。国人惟一之希望,外人之分割耳。"③针对此种局势。在康有为的启发下,陈独秀也将自己的注意力转向伦理道德和思想文化问题,他模仿康的口吻,以两只轮子形容理论主张的内

① 杨志钧编:《康有为政论集》 周元 - 周3页 北京 中华书局 周5元

② 杨志钧编:《康有为政论集》 苑緣页 北京 中华书局 及野。

③ 陈独秀:《陈独秀文集》 远远页 北京 三联书店 质暖源

容:"国人而欲脱蒙昧时代……当以科学与人权并重","若舟车之有两轮焉。"<sup>①</sup>

至此,康有为与陈独秀二人通过思考辛亥革命后的社会现实, 不约而同地把自己的注意力转向了思想文化问题,将建设近代思想文化的任务提到了全国人民的面前。

如果说,康有为、陈独秀一致认识到思想文化是救治中国的关键问题,那么在取什么样的思想文化,即近代中国应建立何种文化模式问题上,他们二人则大相径庭,从而形成新文化运动中对立的两大阵营。

他们的理论分歧源于基本文化观的差异。康有为深受英国学者布赖斯(发现政制的影响,将文化近似地理解为"传统"(则证规划。他用"教化"一词表达对文化的基本认识:"中国有数千年之文明教化,有无量数之圣哲精英融之化之净之育之,可歌可泣,可乐可观,此乃中国人之魂,而令人缠绵爱慕于中国者哉。"②陈独秀理解的文化(教化),分作古代和近代两大时期,代表近代文化的惟有西方文明:"文明云者,异于蒙昧未开化者之称也。"这种证据是以译为文明、开化、教化,诸义……近世文明,东西洋绝别为二。代表东洋文明者,曰印度,曰中国……名为'近世'其实犹古之遗也。可称曰'近世文明'者,乃欧罗巴人之所独有,即西洋文明也,亦谓之欧罗巴文明。"③

在西方语言和康、陈的理解中,"**则是我**"与"精神"。是两个不同概念,前者强调文化的民族性、超时代性;后者强调文化的时代性特别指近代文明,康有为、陈独秀虽然都使用"教化"、"文明"的字眼来论述自己的主张,但它们的内涵实在不大一样,也可

① 陈独秀:《陈独秀文集》 苑愿页 北京 三联书店 质暖源

③ 陈独秀:《陈独秀文集》 苑昭页 北京 三联书店 质质原

以说 二人各执现代文化观念的一端。理解和说明他们当年的理论分歧 应当首先弄清他们使用概念和内涵。康有为强调文化的民族性 势必注意从中国文化传统(主要是儒家学说)中发掘有价值的成分和给予近代式的解释 陈独秀强调文化的时代性 则很容易将注意力投向如何移植西方近代文明的问题上来。

文化概念内涵的差异 实际已包含着康有为、陈独秀对传统文 化的不同认识。早在三十年前,康有为便否定了"中体西用"论者 对传统的解说 指出宋明以来之纲常 乃是对人道的压抑和儒家学 说的歪曲 不能算作传统文化的主体①。辛亥革命以后,他未改变 初衷: "法国经千年封建压制之余,学者乃倡始人道之义,博爱平 等自由之说……以为新道德焉……人道主义,乃吾《中庸》、《孟 子》之浅说……乃今得人道二字,奉为舶来之新道德品,而以为中 国所无也 真所谓家有文轩 而宝人之敝也。"②经康有为解释的传 统文化,已注入人道主义自由、平等、博爱的内容。 他认为这才是 传统文化的内核和真精神。陈独秀一反康有为的看法:"三纲说 不徒非宋儒所伪造,月应为孔教之根本教义......愚日以为儒教经 汉、宋两代之进化 明定纲常之条目 始成一有完全系统之伦理学 说。斯乃孔教之特色,中国独有之文明也。"在他看来,传统文化 为一堆僵死的、过时了的东西,专属中世纪所有,不可能转换为近 代文化。尽管它也包含着"温、良、恭、俭、让、信、义、廉、耻诸德", 但此乃"世界实践道德家所同遵,未可自矜特异,独标一宗者 也"③不应视为传统文化的特色。

以上理解和解释的分歧 引出康有为与陈独秀在传统文化能 否成为近代文化形式主体问题上迥异的回答。康有为指出:"国

① 参见拙文《传统的突破与重铸——康有为启蒙思想论纲》。

② 杨志钧编:《康有为政论集》 鳳鶇 - 鳳鶇 九 北京 中华书局 鳳鶥

③ 陈独秀:《陈独秀文集》 別聽 別聽页 北京 三联书店 別題原

魂不亡 国形乃存,然后被以欧、美之物质,择乎欧、美之政治。"①中国便可自立于近代民族之林。陈独秀针锋相对:"祖宗之所遗留,圣贤之所垂教,政府之所提倡,社会之所崇尚"的传统,为"一文不值"的货色,根本无法适应近代之用②。

那么,究竟应该以什么内容去建设中国近代文化呢?康有为 列举法国和日本建设本民族近代文化的事例:"或者以法革命之 废教也,岂知法废旧教而已,而尊天与基督无异也。"③"日本之变 法,只师欧、美之政学,而极保其神佛之教。"他力图说明,一个民 族要想成功地走入近代 绝没有抛弃自己的文化传统 只能以本民 族文化传统为主体 吸收他民族文化中合理的因素 来实现民族文 化中世纪形态向近代形态的转换。为了说明自己的观点 康有为 大力强调传统大同学说,指出"或者谓儒家经传,多重伦纲,今政 改共和 君臣道息 诸经旧义 , 室碍难行 , 其道既不适于今时 , 其教 即难施于世宙"的说法,是"未知孔子之大者也。孔子之为道,博 大如天 兼备四时……若至太平大同之义 则稍微其文 以待后圣 发挥其义……今孔子有平世大同之道 以治共和之世 吾国人正可 欢喜恭敬,讲明而光大之"④。传统的这部分内容,经"后圣"的解 释和发挥,完全可以成为中国近代文化的主体。 陈独秀根本否定 康有为的观点,认为近代以来,人类文化不论其"古不古"、"国不 国",已具有共同的判断标准,"无中外古今之别",只有进步与落 后之分。代表今日先进者为"欧罗巴"文化。中国迈向近代 除政 治、经济上效法西欧外,文化上尽管"直径取用"西方文化,"较之 取法二千年前学术初兴之晚周、希腊,诚劳少而获多"⑤。中国文

① 杨志钧编:《康有为政论集》 愿证 页 北京 中华书局 宽宽。

② 陈独秀:《陈独秀文集》 苑苑页 北京 三联书店 凤凰

③ 杨志钧编:《康有为政论集》 苑緣页 北京 中华书局 及暖气

④ 杨志钧编:《康有为政论集》 列克 对现象 北京 中华书局 凤鹭

⑤ 陈独秀:《陈独秀文集》 風熱 玩 北京 三联书店 別題原

化近代化的任务 岂不又省力又快捷地便可完成!

康有为进一步讨论了中国近代文化的载体问题。他意欲以改造了的孔教充任这一角色。如何实施改造呢?从西欧成功的经验看,"各国皆妙用政教之分离,双轮并驰,以相救助,俾言教者,极其迂阔之论以养人心,言政者权其时势之宜以争国利,两不相碍,而两不相失焉。"文化相对独立于政治,是文化近代化的根本特征,因为今日人类社会已进入"列国竞争,政党为政,法律为师"①的时代,政治多变,主张纷然,惟有采行政教分离,保持文化的相对独立形态,避免政治的过分介入,方能使传统文化得到健康的继承和发展,也才能使与物质文明一起,承担为政治开辟道路的重任。用这个观点分析,中国古代为一统国家,孔教与政权的合一,以政治伦理的形式规范着人们的思想意识,因此近代文化的内在要求呼唤"今吾国亦宜行政教分离之时矣"。陈独秀不认为孔教能承此重任。他举出两条理由:首先,孔教非"出世养魂之宗教而谓为人伦日用之世法","世法道德必随社会之变迁为兴废,反不若出世远人之宗教,不随人事变迁之较垂久远"②。

因此 作为"人伦日用之世法"的孔教不能适应近代之用。其次 他联系当时张勋复辟的政治现实 指出"主张尊孔,势必立君;主张立君,势必复辟"③。尊孔与复辟之间有必然的联系。根据这两条理由,陈独秀得出结论:"欲以不适今世之孔道,支配今世之社会国家,将为文明进化之大阳力也"④。

康有为与陈独秀之间在文化学理论和中国近代文化形式方面的分歧已全面展开。以此为前提,他们分别论述了中国近代文化

① 杨志钧编:《康有为政论集》 苑园 玩 北京 中华书局 凤鹭

② 陈独秀:《陈独秀文章选编》 透鏡页 北京 三联书店 透透原

③ 陈独秀:《陈独秀文章选编》 原物页 北京 三联书店 质螺原

④ 陈独秀:《陈独秀文章选编》 圆棱页 北京 三联书店 宽宽原

应具有实质性内容。康有为推出经他解释的孔教作为这一内容的 表征,主要包括三个内容。第一,人道主义:"孔子者,以人道为 教。"①因为"太古草昧尚鬼 则神教为尊 近世文明重人 则人道为 重 故人道之教,实从神道而更进焉"②。孔教中,天含有人道成 分 将其发扬光大,是为近代化孔教的一部分。在具体论述上,康 有为主张 孔教应摆脱政治伦理的束缚 还原来纯伦常形态 包括 "养性事天 学道爱人 ,忠信笃敬 ......礼义廉耻 "等内容。这是从 伦理学的角度去规定孔教。第二,平等的政治原则:"今孔子有平 世大同之道,以治共和之世"③、"天下为公,选贤与能"。经康有 为这样改造了的孔教,包含着否定君主专制,借鉴西方近代民主制 度 结合中国国情 改革现行政治制度的内容。这是从政治学的角 度去规定孔教。第三、超越民族精神的独特的价值系统。 康有为 认为"中国之魂"或民族精神源自"天人合一"的人生境界和宇宙 图像:"孔子之道,以人为天所生,故尊天以明万物皆一体之仁,又 以人为父母所生 故敬祖以祠墓著传体之孝 若基督只明尊天而敬 祖阙焉。"④尊天与敬祖并重,表明中华民族对自然界一种深沉的 认同感。这种"天人合一"的境界,长期以来从消极方面也养成了 中国人对自然奥秘的漠视态度。康有为试图借助西方近代观念将 "天人合一"的认同感引导向人对自然的认知和探索。 为此 .他采 用庄子对孔学的解说,努力把孔教涂上一层神秘色彩,并向自然界 扩大其外延:"善平庄生尊孔子为神明圣王也,曰'配天地,本神 明, 育万物, 六通四辟, 本末精粗, 其运无平不在'。"⑤经过康有为 解释的民族精神 已经超越了世俗人事 而成为统一人世与自然之

① 杨志钧编:《康有为政论集》 列圈 顶 北京 中华书局 凤鹭

② 杨志钧编:《康有为政论集》 苑麓领 北京 中华书局 成野。

③ 杨志钧编:《康有为政论集》 苑愿页 北京 中华书局 透暖

④ 杨志钧编:《康有为政论集》 苑瓦页 北京 中华书局 及野鼠

⑤ 杨志钧编:《康有为政论集》 苑 横顶 北京 中华书局 透暖。

人在精神上对整个世界的占有。康有为进一步指出,这种民族精神,千百年来已"化于民俗,入于人心"构成人们"奉以行止,死生以之"的独特价值系统。民族精神的毁弃,无异于"人种"的绝灭①。这是从人生哲学方面对孔教的规定。上述三方面构成了康有为孔教观的主要内容。

由于强调文化的时代性与人类文化的同一性 陈独秀将"人 权"与"科学"看作西方同时也是中国近代文化的核心内容。仅就 人权说的主张而论 康、陈之间并无大矛盾。陈独秀不过显得比康 寻求"个人之完全发展"。虽然"生平行事、决非绝对利己",但理论 主张应取"个人主义"而不主"博爱利他"③。康有为则不赞同个 人拥有绝对的权利。他认为个人权利应受到两个方面的制约,一 是个人的内在修养,一是社会道德规范与法律制度。至于"科学" 主要不是指自然及其物化(各种技术),而是指实证主义的哲学观 念 即用自然科学方法解决一切社会人生问题。他认为:"人类将 来之进化 应随今日方始萌芽之科学 日渐发达 改正一切人为法 则 使与自然法则有同等之效力。然后宇宙人生 真正契合……故 余主张以科学代宗教,开拓吾人真实之信仰。"④近代意识形态,应 将人们对宗教的信仰转移到对自然科学(指 湿)世纪实证科学)法 则的信仰上来。自然科学法则不单单是信仰对象 陈独秀同时又 把它视作价值标准:"举凡一事之兴,一物之细,罔不诉之科学法 则,以定其得失从违。"⑤

为了进一步论证孔教能够充任中国文化的形式主体,康有为

① 杨志钧编:《康有为政论集》 药磺汞 北京 中华书局 成圆形

② 陈独秀:《陈独秀文章选编》 质型页 北京 三联书店 透暖原

③ 陈独秀:《陈独秀文章选编》 质观 北京 三联书店 透鏡

④ 陈独秀:《陈独秀文章选编》员而页 北京 三联书店 別題原

⑤ 陈独秀:《陈独秀文章选编》 苑墓页, 北京, 三联书店, 凤鹭蕻

(糟燥) 一变而为'耶稣新教'( 青燥) 水流 ( 東大) 再变而为'惟 一神教 '(思聞聽聞) 教律宗风 ,以次替废 "①。原因就在于宗 教是反科学的迷信"其迷信神权、闭塞人智、是所短也"②。因此、 "两洋教宗,日已由隆而之杀。吾华宗教,本不隆重,况孔教绝无 宗教之实质与仪式 是教化之教 非宗教之教"③。倡言孔教 既不 符合世界历史发展趋势 又不符合国情 有什么理由提倡呢?退一 步讲 如果"使孔教会仅以私人团体,立教干社会,国家固应予以 与各教同等之自由。使仅以'孔学会'号召于国中,尤吾人所赞 许。今乃专横跋扈,竟欲以四万万人各教信徒共有之国家,独尊祀 孔氏"④ 便不能令人容忍了。总之 陈独秀此时认为宗教不合近 代之需要 取基本否定的态度。他的这种看法,主要来看进化论与 孔德实证主义的影响:"自英之达尔文,持物生进化之说,谓人类 非由神造 其后递相推演 生存竞争优胜劣败之格言 昭垂于人类 , 人类争吁智灵、以人胜天……神圣不易之宗风、任命听天之惰性, 吐弃无遗。"⑤陈独秀还多次介绍孔德关于人类进化三阶段的学 说,即人类进化应经历神学阶段、形而上学阶段和科学实证阶段。 他认为:"欧美的文化,自愿世纪起,渐渐的从第二时代进步到第 三时代,一切政治、道德、教育、文学,无一不含着科学实证的精 神。"⑥处于第一阶段的宗教现象 ,当然属于落后无疑。不过有趣 的是 在这场与康有为之间发生的争论之后的三四年里 第一次世 界大战的结束和西方文化危机的显现,促使他重新认识宗教在社 会生活中的地位与作用。思考西方科学与物质发展相伴而来的一

① 陈独秀:《陈独秀文章选编》 质虑页 北京 三联书店 质原源

② 陈独秀:《陈独秀文章选编》 愿项 北京 三联书店 別題

③ 陈独秀:《陈独秀文章选编》 质惠页 北京 三联书店 质质原

④ 陈独秀:《陈独秀文章选编》 观察项 北京 三联书店 观频原

⑤ 陈独秀:《陈独秀文章选编》 康顶 北京 三联书店 质暖源

⑥ 陈独秀:《陈独秀文章选编》 風湿 水京 三联书店 透暖

场人类浩劫 .他发现 ,"耶稣崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感" ,会把我们从"冷酷、黑暗、污浊坑中救起。①"所以 ,"宗教在旧文化中占很大的一部分 ,在新文化中也自然不能没有他……现在主张新文化运动的人……反对宗教 ,不知道要把人类生活弄成一种什么机械的状况……这是一桩大错 ,我就是首先认错的一个人"②。陈独秀的转变很有令我们回味之处。

通过上面的论述不难看出,康有为、陈独秀二人争论的焦点为思想文化(包括精神生活)的近代化如何实现。

康有为坚持认为 思想文化变化远比物质和政治方面的近代 化来得复杂。首先,文化具有承继性与渐进性,"革命"不得:"革 一朝之命可也 奈之何举中国数千年之命 而亦革之平?"③传统文 化中的许多内容 用近代精神重新解释 完全可以转化为生机勃勃 的新文化成分,如"大同"学说,"天人合一"的境界等等。民族文 化的演进 应在尽量保持民族形式的前提下 通过不断的文化解释 与重铸 即每一代人根据自己时代的精神给予传统文化以新的理 解和解释来实现。简单否定传统的做法,只会造成民族精神的失 落。如果仿照物质文明与政治变革的样子 搬用两方模式来改造 思想文化 很有可能让传统中的糟粕穿上西方文明华丽的外衣而 借尸还魂。其次,文化具有民族性。这表现为:一方面,传统文化 中既有时代性的内容 如与专制政体相结合的纲常 汉有超时代性 的内容, 如讲究身心修养、追求和谐等等。 后一部分内容, 是为中 华民族千百年来文化的优秀积淀。世界各民族无不由于自己的独 特的积淀而得以自立于人类之林。因此,民族精神的继承与发展, 是民族文化近代化任务完成的标志之一。另一方面,民族精神生

① 陈独秀:《陈独秀文章选编》源原页,北京,三联书店 透透原

② 陈独秀:《陈独秀文章选编》 绣 猿 绿原页 北京 三联书店 凤鹭原

③ 杨志钧编:《康有为政论集》 苑愿页,北京,中华书局, 及题。

活长期以来又形成了独特的价值系统,它具有相对固定的信条与 信仰化即非理性化的倾向,任何外来文化在这种深层次的精神生 活领域都无能为力,只有激发文化传统的内在活力,方能使其更 新。最后,西方成功的经验说明,民族文化的近代化依赖于强有力 的外在传承形式。中国文化在中世纪的传承是依靠与集权专制政 治的结合实现的。这一形式显然不适合近代社会政治多元化的需 要。近代文化相对独立于政治 既适应社会政治多元的特点 又带 来了文化自身的巨大进步。不过,它的独立自由政治趋势也会造 成文化生存的新困境:摆脱政治的支持,它的生存发展凭借谁何? 康有为指出,西方文化近代化成功的秘密在于;让宗教形式来承此 重任。于是 在宣扬"政教分离"的前提下,他天直而又固执地构 思出将传统"孔教"化的一套设想。上述三个方面,分析了文化近 代化的复杂性与特殊性,同时也规划出中国传统文化走向近代的 徐径:在形态上,文化脱离政治,以宗教形式确立自己的社会地位: 在内容上,保存民族文化有价值及超时代性的成分,用近代精神加 以重新解释和建构 :在方法上,以渐进方式完成重铸文化传统的历 中仟条。

陈独秀的思考显然简单得多。他认为,文化近代化可以通过一场运动和激烈变革的形式完成,前提是坚决否定传统文化,因为"固有之伦理,法律,学术,礼俗,无一非封建制度之遗"①。这种大扫荡犹如清理干净一地基,在此地基上,就好盖又高又美的大厦了。陈独秀几次概括谈及近代文化的内容,或曰"人权"与"科学"② 或曰"人权说"、"生物进化论"与"社会主义"③ 或曰"法律

① 陈独秀:《陈独秀文章选编》 药酸页 北京 三联书店 凤鹭原

② 陈独秀:《陈独秀文章选编》 苑墓页 北京 三联书店 透暖源

③ 陈独秀:《陈独秀文章选编》 苑邸页,北京,三联书店, 及题源

上之平等人权,伦理上之独立人格,学术上之破除迷信。"①凡此种 种 .皆以西方文化近代化过程所形成的普遍准则为标准 .未曾揭示 中国传统文化在近代化过程的地位与作用,可见他不以为文化的 民族性与承继性有何特殊的意义。至于民主(人权)与科学,陈独 秀不仅视作欧美同时也是包括中国在内的世界各国近代文化的核 心内容。其中民主主要导向西方近代政治制度的建设 科学则更 多地扮演意识形态的角色。 陈独秀设想 ,在这种文化结构 ,科学 (主要指 宽)世纪实证主义哲学)将代替昔日宗教的一切职能,也 将领受昔日宗教的全部荣光。表现于前者,它不但解决自然界和 人类社会的问题,而且可以解决人们精神生活的问题;表现于后 者,它从意识形态上统一人类思想,问心无愧地接受顶礼膜拜,而 人们对以科学名义存在着的种种理论只能绝对服从。在无所不包 的科学精神的祥云笼罩之中,人类社会和人的内心世界都会变得 如水一般滑明 如自然法则一般井然有序。这是一个何等美好的 世界!比照科学之光的璀璨,力求继承传统文化的"孔教"观等 等 显得是多么卑微与琐碎。 总之 陈独秀主张 ,中国文化的近代 化主要是中国文化的西方化问题 即用西方近代民主和科学代替 中国的传统。因为民主和科学一经成为西方近代化的成功经验, 就同时成了人类共同的精神财富,也成为一个民族是否近代化的 惟一标准。中国人移植西方近代文化,可以通过一场文化革命来 完成。

上述争论告诉我们。固然陈独秀将康有为视作复辟势力的代表和新文化运动的对立面。其实康有为不曾主张退回到中世纪去。不妨说。康、陈二人的动机都是探索中国文化近代化的道路。二人理论主张的性质均属近代型,指为进步的文化观念。由于不同文化观的差异和各自不同的历史文化背景。他们的文化近代化主张

① 陈独秀:《陈独秀文章选编》 员匠页 北京 三联书店 员贸额

又呈现出尖锐对立的特点。就实质而言,这种对立并非政治属性方面的进步与落后的对立,而是进步文化运动内部不同文化派别的分歧。分歧的西方思想背景,是为近代英、法两大思想传统。康有为的文化观主要受新教人道主义和英国政治学的影响,表现为重视近代化过程中物质和精神生活的和谐,主张历史进步的渐进方式,注重进步的实际效益,关心文化传承的本质内容与民族形式等等。陈独秀文化观则受到了法国政治上的激进主义的影响,表现为重视突变与形式进步,追求人类的终极真理与它的具体形式,力求使"科学"旗帜插遍一切领域。在文化学方面,前者强调文化的民族性与传承,后者强调文化的时代与移植。这两大思潮形成西方近代思想文化发展的主旋律,又恰好在新文化运动时期康有为与陈独秀身上鲜明地表现出来,从而它们与同时期"百家争鸣"的其他流派一道,共同描绘出中国新文化运动"百花齐放"的景象。

需要进一步分析是,康有为"孔教"观在当时和后世,为什么被人们认作复辟理论?至少有两个原因不应忽视。第一,理论主观期望与客观行程的不和谐。康有为总结辛亥革命失败的教训,认为既有思想文化准备不足的弱点,又有政治变革的失措。为挽救政局的混乱与社会的颓势,他在政治上重提君主立宪。然而,此时"民主共和"形式上已为人们普遍接受,康有为的主张不再领时代风骚,难以唤起"戊戌"时期的积极反响。他不得不将目光投向以复辟为己任的张勋,企图借助张的实力实践自己的主张。这种行为在政治斗争中不啻冒险的赌注。政治上的幼稚导致了被张勋利用的结局。他意识到这一点时已追悔莫及,终于在这场赌博中全盘皆输,以张勋同伙的罪名被钉在历史的耻辱柱上。与此同时,他的思想文化方面的"孔教"主张,也被时代一起埋入坟墓。第二整个民族特别是先进分子急功近利的心态。稍晚于康、陈,先进分子普遍认识到,从思想文化上考虑中国的近代化问题是十分

迫切的任务,于是新文化运动发生。但是,伴随这种历史意识进步的,是民族危机的空前严重,人们又期望能彻底地、快捷地解决思想文化问题,以带动整个中国问题的解决。在此背景下,近代以来的潜滋暗长的急功近利心态更加膨胀。陈独秀的主张,既具备激进的方式,又带有简便的特点,无疑正应时需;而作为其对立面的康有为的主张,则由于形式上的保守与理论内容上的复杂甚至迂阔,而遭到先进分子的贬斥。七十年后,当我们重新审视这场争论的时候,完全有理由超脱当时的具体政治环境与社会心态的局限,比较客观地加以评说。

## 三、理想主义:大同与《礼运》的结合

**凤**园文 凤凰东 中,康有为在印度大吉岭完成了《大同书》的写作。关于《大同书》和康有为大同思想的评价,是康有为研究中的又一重大问题。康氏自况:"光绪十一年(灵观家年)……乃手定大同之制,名曰《人类公理》,以为吾既闻道,既定大同,可以死矣。"①按照这种说法,后来发表的《大同书》的基本思想甚至《大同书》的某些篇章在灵观家年便已经具备了。有一条证据似乎能支持其说。凤凰家年江苏古籍出版社的《大同书手稿》,刊有犬养毅的一篇跋文,其中说到:"南海先生侨居东京距今殆四十年也。先生出示《大同书》稿本二十余篇,是时起稿以后已经二十余年,深箧藏底。先生晚年仅刊第一篇,无几弃世。"②不过,史学界大多数人从来不相信康有为自己的陈述,认为他有"倒填年月的毛病",不足以信。尽管有人据犬养氏跋和其他材料论证《大同书》起稿写

① 康有为:《康南海自编年谱》 质质 北京 冲华书局 质氮

② 康有为:《大同书手稿》南京 江苏古籍出版社 成螺

作当在 **凤**世纪 **愿**年代<sup>①</sup> ,但从考据学的角度看,尚缺乏强有力的论据支持,难怪房德邻先生在新著《儒学的危机与嬗变》中提出责难<sup>②</sup>。 看来 如果不能发现足以证明康氏起草《大同书》当在 **凤**世纪 **愿**年代新证据的话,这场争论就似乎仍然不会有一种了结。

直接的证据无疑是历史学研究的最值得重视的基础,往往左右着我们的结论。不过,历史和历史记载并不尽如人意,它有如故弄玄虚的魔鬼,设下一个个陷阱,诱导人们在形形色色的"千古疑案"面前陷入无休止的争论,中国近代史研究中,此种学术"公案"可说比比皆是。笔者以为,摆脱窘境,不妨跳出考据方法的束缚,从文本的比较中另觅蹊径。具体说来,对康有为大同思想的形成时间,我们可以用已经确定的康氏早期著作和《大同书》进行比较研究,即从文本内容的角度辨析它们之间的继承、发展关系。好在《大同书手稿》的发现和公开出版,为这一研究提供了便利的条件。

《大同书手稿》为《大同书》定稿前之作。这一点学术界大概不会有什么异议。那么,以此为前提,需要进一步探究的是,手稿与定稿后的《大同书》是什么关系?它同康氏。现世纪愿显年代的主要著作《内外篇》、《实理公法全书》又是什么关系?

先看手稿"第一"。在这一部分里,康有为用大量篇幅罗列了人类社会本身和自然界给人类造成的种种苦难。其中有些苦难用今天的标准显得过于琐碎,并列的苦难大概有许多也不属于同一层面的范畴。不过,苦难本身似乎并不是康立意之处,对现实社会苦难的渲染是为了烘托"救世"的必要性。康有为起首论述这个必要性时,实际从两方面立论:一是满足内在的"不忍人之心",二是追求人类社会真善美的趋势。值得注意的是,康的分析和论证,

① 朱仲岳:《大同书 手稿南北合璧及著书年代》, 裁《复旦学报》 观题《圆。

② 房德邻:《儒学的危机与嬗变》 圆头圆、圆头页 台湾 文津出版社 周悠园

与早期的《内外篇》内容,有颇多相似之点。

在论及人民的苦难和由此引发的救世观念时,手稿写到:"若 夫烹羊宰牛 杀鸡屠豕 众生熙熙 与我同气 灌肠食肉 以寝以处。 盖全世界皆忧患之世而已, 普天下人皆忧患之人而已, 普天下众生 皆戕杀之生而已;苍苍者天,厚厚者地,不过一大杀场、大牢狱而 已。诸圣依依,入病室牢狱中,画烛以照之,煮糜而食之,裹药而医 之,号为仁人,少数须臾,而何补干苦悲。康子凄楚伤怀,日月噫 欷 不绝于心。何为凄感我如是哉?是何朕欤?吾自为身 彼自为 身 彼身自困苦,与我无关,而恻恻沈详,行忧坐念,若是者何哉? 是其为觉耶非欤?使我无觉无知,则草目夭夭,杀斩不知,而何有 于他物为。我果有觉耶?则今诸星人种之争国 ,其百千万亿于白 起之坑长平足四十万,项羽之坑新安卒二十万者,不可胜数也,而 我何为不感怆于予心哉?且俾士麦之大烧法师丹也 我年已十余, 未有所哀感也:及观影戏 则尸横草目 火焚室屋 而怵然动矣。非 我所觉 患我不见也。夫是见见觉觉者 形声干彼 传送于目耳 冲 触干魂气 凄凄怆怆 袭我之阳 冥冥岑岑 入我之阴 犹犹然而不 能自己者 其何朕耶?其欧人所谓以太耶?其古所谓不忍之心耶? 其人皆有此不忍之心耶?宁我独有耶,而我何为深深感朕?"他接 着回答:"若吾身耶,吾何有知而何有亲?吾既有身,则与并身之 所通气天天、通质干地、通接干人者 其能绝平 其不能绝平?其能 绝也 则抽刀可断水也 洪不能绝也 则如气之塞于空而无不有也, 如电之行于气而无不通也,如水之周干地无不贯也,如脉之周干 身而无不彻也。"在《内外篇》里,则是:"康自燕居,目若营,神若 凝 心若思 眉间蹙蹙 常若有忧者。或问之曰:人生不易 佳日难 逢,行乐无荒,以逸厌生,如何出狱以自戕贼也?曰:予非不乐生 也。予出而偶有见焉,父子而不项养也,兄弟而不相恤也,穷民终 岁勤动而无以为衣食也,僻乡之中,老翁无衣,孺子无裳,牛宫马 磨 蓬手垢面 服勤至死 而曾不饱糠也。彼岂非与我为天生之人

哉?而观其生,曾牛马之不若,予哀其同为人而至斯极也。以为天之故厄斯人耶?非然,得无政事有未修,地利有未辟,教化有未至,而使然耶?斯亦为民上者之过也。""我则何为哉?我有血气,于是有觉知,而有不忍人之心焉。""尽予心之不忍,率吾性之不舍者为之,非有所慕于外也,亦非有所变于中也……夫非有所为已,心好之而已,亦气质近之尔。若使余气质不近是,则或绝人事,入深山,吾何恋乎哉?吾故之人道归之气质也。"①在前后两段论述中,康有为对人世间苦难的描述尽管不同,但由此引发的救世观念都归结于气质使然,明显表现出前后思想的一贯性。

人之所以区别于动物而有"不忍人",即"仁"的观念,康有为认为其根本原因在于人是一种"智"的动物。《手稿》:"夫浩浩元气 造起天地。天者一物之魂质也,人者亦一物之魂质也......神鬼神帝, 生天生地,全神分神,惟元惟人。微乎妙哉,其神之有触哉!夫神者知气也, 魂知也,精知也,精爽也,灵明也,明德也,数者异名而同实。有觉知则有吸摄,磁石犹然,何况于人;不忍者吸摄之力也。故仁智同藏而智为先,仁智同用仁为贵矣。"《内外篇》:"物皆有仁义礼,非独人也......惟无智,故安于禽兽耳。人惟有智,能造作饮食宫室衣服,饰之以理乐政事文章,条之以伦常,精之以义理,皆智来也.....故惟智能生万理.....就一人之本然而论之,则智其体,仁其用也。就人人之当然而论之,则仁其体,智其用也。"从人的本质角度认识问题,康有为始终坚持了"智体仁用"这样一个原则,人的救世观念源自"不忍人之心"即"仁",而仁又是智的运用。正因为人凭借智能认识"万理",所以才能够为仁的实现而自觉地赴汤蹈火。

"不忍人"之心,在康有为那里,主要是人的本性的一种自觉 抒发,是人的本性的一种自我满足。在《手稿》中,他认为:"吾既

为人, 吾将忍心而逃人, 不共其忧患焉? 生于一家, 受人之鞠育而 后有其生 则有家人之荷担……生于一国 受一国之文明而后有其 知 则有国民之责任……生于大地 则大地万国之人类皆吾同胞之 异体者也 既与有知 则与有亲。"同时 "不忍人"之心又是人类同 胞亲情的一种体验:"凡印度、希腊、波斯、罗马及近世英、法、德、 美之先哲之精英,吾已嘬之、饮之、胙之、魂梦通之。 干今万国之元 老、硕儒、名士、美人、亦多握手、接茵、联祗、分羹而致其亲爱矣。 凡大地万国之宫室、服食、舟车、什器、政教、艺乐之飞奇伟丽者, 日 受而用之,以刺触其心目,感荡其魂乞。其进化耶相与共其苦,诚 如电之无不相通矣 如气之无不相周矣……吾为诸天之一物 吾宁 能舍世界天界绝类逃伦而独乐哉!其觉知少者其爱心亦少 其觉 知大者其仁心亦大。"在《内外篇》中 康有为"不忍人"之心的抒发 具有一种宁知不可为而为之的悲壮气氛:"我有血气,干是有觉 知 而有不忍人之心焉。以匹夫之力 旦夕之年 其为不忍之心几 何哉?余固知此哉!无如有不忍人之气。有不忍人之欲,只知所 就有限 姑亦纵之。小则一家 远则一国 大则地球 其为不忍人之 效几何哉!余故知之!无如不能制断不忍人之欲,亦故纵之。竭 吾力之所能为,顺吾性之所得为而已。"①至于人类亲情的体验, 《内外篇》中没有后来论述时层次清晰,但其以"觉识(知)"大小 为尺度衡量爱心大小的思路确是一以贯之的。"凡人度量之相 越 岂不远哉!其相远之故 习半之 学半之。以其学之殊 而觉识 殊矣……故有仅爱其一身者,其识周干一身者也;有爱一家者,其 识又周干一家者也 :有推而爱其乡族者 .其识稍大矣 ;又有推其爱 而及于邦邑者,识益大矣;其以天下为一家,中国为一人,血气相 通 痛痒相知 其觉识益大 其爱想之周者益远 尧、舜、禹、汤、周、

① 康有为:《康子内外篇》 楼宇烈整理 透频 北京 中华书局 流驟

孔、墨是其人矣。视其爱一身者亦远矣,其实不远也,其识之殊也。"①在《手稿》和《内外篇》中,康有为把"不忍人之心"的展开都看作是人类本质自我实现的过程,这一过程随着人"觉识"的增加向深、广的领域发展。正因为此,"不忍人之心"不受到外界物质的或精神的力量的诱惑与阻碍。凭借着自己的内在冲动实现着自我,这是一种深刻的人道主义。

在《手稿》和《内外篇》中,"不忍人之心"或曰"人道"的目的, 康有为均概括为"去苦求乐"是人类与牛俱来的一种本能。《手 稿》:"夫生物之有知者 脑筋含灵 其与外物之触遇也有宜有不宜 焉,有适有不适焉。其于脑筋适且宣(疑为宜字)者则神魂为之 乐 其干脑筋不适不宜者则神魂为之苦。况于人平 脑筋尤灵 神 魂尤清 明其外物之感人于身者尤繁伙、精微、急捷 而适不适尤著 明者。适宜者受之 不适宜者拒之 故夫人道者依人以为道。"《内 外篇》对人类本能的描述、比起《手稿》来、带有更多的感性的和直 觉的因素,所使用的概念,为"爱恶"这对更多具主观色彩的词汇, 但是 其所指内涵是颇为相似的:"人禀阴阳之气而生也。能食 味、別声、被色、质为之也。 干其质官则爱之、其质不官者则恶之 ......故人之生也,惟有爱恶而已。欲者,爱之征也,喜者,爱之至 也 乐者 又其极至也。哀者 爱之极至而不得 即所谓仁也 皆阳 气之发也。怒者 恶之征也 惧者 恶之极至而不得 即所谓义也 指阴 气之发也……故人生惟有爱恶而已。"②在《手稿》中,康有为认为, 人类之乐为"喜群"和"相爱","夫喜群而恶独,相扶而相殖者,人 情之所乐也。故有父子、夫妇、兄弟之相亲、相爱、相收,不以利害 患难而变易者 此人之所以乐也。其无父子、夫妇、兄弟之人 则无 人亲之、爱之、收之 :时有友朋 则以利害患难而易心 不可凭藉 :号

① 康有为:《康子内外篇》 楼宇烈整理 處。 观须 北京 中华书局 观愿

② 康有为:《康子内外篇》 楼宇烈整理 怨页 北京 中华书局 透暖

之曰孤寡鳏独,名之曰穷民,怜之曰无告,此人之至苦者也。圣人 者 因人情之所乐 顺人事之自然 乃为家法以纲纪之 曰:'父慈, 子孝,兄友,弟敬,夫义,妇顺。'此亦人道之至顺,人情之至愿矣, 其术不过为人增益乐而已。"而人类之苦,为"争夺","结党而争 胜 从强而自保者 人情之所不能免也。故有部落、国种之分 有君 臣、政治之法,所以保全人家室财产之乐也。 其部落已亡,国土无 托,无君臣,无政法,荡然如野鹿,则为人所捕虏隶奴,不能保其家 室财产 则陷苦无量而求乐无所。圣人者因人情所不能免 顺人事 时势之自然、而为之立国土、部落、君臣、政治之法、其术不过为人 免其苦而已"《内外篇》对苦与乐的描述更多地带有人道色彩,因 此贫困和解除贫困成为判分苦乐的标准,"康自燕居,目若营,神 若凝 心若思 ,目间蹙蹙 ,常若有忧者……予非不乐生也。予出而 偶有见焉,父子而不项养也,兄弟而不相恤也,穷民终岁勤动而无 以为衣食也, 僻乡之中, 老翁无衣, 孺子无裳, 牛宫马磨, 蓬手垢面, 服勤至死 而曾不饱糠也。彼岂非与我为天生之人哉?而观其生, 曾牛马之不若,予哀其同为人而至斯极也……使人人皆得乐其生, 遂其欲 給其求 则余之好乐 将荒于人万万矣 虽日歌舞 岂所恶 哉?若坐视其兄弟颠连困苦,而己方纵逸焉,亦何乐之有?"①这里 的"乐"所指并非人类普遍之乐。而实为救世主给人民带来幸福 后的自我欢愉 早期康有为的启蒙意识和主观自信的倾向是十分 明显的。随着思想的深入,在后来的《手稿》中,对苦与乐的描述 越来越细致 越来越脱离自己的主观感受而客观化。

如果说,《大同手稿》"第一"与《康子内外篇》有着千丝万缕的联系那么"第二"更像是《实理公法全书》的继续。《实理公法全书》是康有为员员工年前后根据"几何公理"写下的一部有关人类平等方面的著作,大概因其写法的奇诡和锋芒过露,当时无法被

① 康有为:《康子内外篇》 楼宇烈整理 员顶 北京 冲华书局 凤鹭

社会接受,所以康有为并没有将它公布于世。《手稿》"第二"劈头点出,"人在不平等者有三:一曰族贱,一曰奴隶,一曰妇女。不平之法,不独反于天之公理,实有害于人之发达……"接下来从三个方面叙述了不平等的具体内容,提出了平等之法。《实理公法全书》主要是从正面阐述人类平等的大义,康有为写作《实理公法全书》主要是从正面阐述人类平等的大义,康有为写作《实理公法全书》时,还没有像后来那样对西方社会和印度等国度进行实地考察,对国外的不平等现象,既没有感性认识,也谈不上多少理性认识,因此在《手稿》中主要从印度社会得出的"贵贱"的不平等的现象就没有提及。不过,在《实理公法全书》中他反复强调"人类平等"的主题,循着这样的思路去考察、分析印度的种性制度,引申出反对"族贱"的主张应当是顺理成章的。

对所谓"奴隶"制度,《实理公法全书》没有正面论述,而是从"君臣"、"父母子女"、"师弟"、"长幼"等方面阐发平等思想。在"君臣门"中,康写到:"民之立君者,以为己之保卫者。也盖又如西人有相交之事,而另觅一人保中保也。故凡民皆臣,而一命之士……以上,皆相统称为君……君臣一伦,亦全从人立法而出,有人立之法,然后有君臣。今此法权归于众,所谓以平等之意用人立之法者也,最有益于人道矣。"①在"师弟门"中,康有为指出:"圣不秉权 权归于众。古今言论,以理为衡,不以圣贤为主,但视其言论如何,不得计其为何人之言论……凡师之于弟子,人有自主权之权。"②在"长幼门"、"父母子女门"中,康有为坚持不管人们在家庭中或社会上的地位如何,他们都应该是平等的。总之,在康有为笔下,传统的等级、尊卑、上下观念被代之以人与人之间的平等关系。《手稿》比较详细地叙述了各国奴隶制度的起源与演变,指

① 康有为:《康子内外篇》,楼宇烈整理 源频页,北京,中华书局 观题

② 康有为:《康子内外篇》 楼宇烈整理 源 表~源 顶 北京 中华书局 观愿

出"方今各国,奴隶之制尽解,买卖人口之风已禁,既而最多奴,亦已除免。我国孔子创无奴之义,光武实施免奴之制,实于大地首行之,其于平等之道有光哉……然云今中国奴隶未除,以同为黄帝之子孙,不幸贫而见鬻,遂抑及世世子孙不得比于人列,伤哉,同类自相践踏,何其愚也……故以天之公理言之,人各有自主独立之权,当为平等,不当有奴。"康有为这里论述的"不当有奴"的思想,正是《实理公法全书》破除等级、尊卑思想的合乎逻辑的发展。

妇女问题是中国社会较为突出的问题,也是康有为始终关注 的一个问题,对此他前后不惜笔墨,大肆铺陈。在《实理公法全 书》中,妇女问题放在"夫妇门"一节中论述,该节在全书中所占篇 幅最长。康有为主要从法理上论述妇女平等问题,他认为,传统丈 夫可以更换妻子,妻子不能更换丈夫的制度习俗是不合人道的。 "今医学家已考明凡终身一夫一妇,与一夫屡易数妇,一妇屡易数 夫 实无所分别。"其原因在于"凡魂之与魂最难久合 相处既久, 则相爱之性多变。"他还指出,既然男女结合是以爱情为基础,那 么任何外在的约束都不应存在。"凡男女如系两相爱悦者,则听 其自便,惟不许有立约之事,倘有分毫不相爱悦,既无庸相聚。"这 是一种最理想的夫妇之道。康有为又设想,如果还做不到这一点, 那么即使立约,也应解除,而且双方对婚约的权利和义务是同样 的。"凡男女相悦者立约以三月为期,期满之后,任其更与他人立 约。若原人欲再立约,则须暂停三月,乃许再立。亦许其屡次立 约,至于终身。其有数人同时欲合立一约者,询明果系各相爱悦, 则许之,或仍不许。"康有为的深刻在于,他所主张的妇女解放的 目的是为了使妇女和男子共同过上一种人道的、合理的生活。这 种生活是既反对纵欲,又反对"禁夫妇之道"的人的本性的自然抒 发①。《大同书手稿》继承了上述思想而又引用了大量中外史实加

① 康有为:《康子内外篇》楼宇烈整理 汉德~源 顺 北京 中华书局 观频

思想①。 康指出"古于有罪者刻伤肌肤,故作墨、劓、刖诸刑,然后 世犹恶不仁而改为笞、杖、流、徒……乃父母于子,偏设亚刑,穿耳 作孔,以挂垂环......至于小足,大地,同尚......但不若中国之甚耳。 数岁弱女 即以缠足 七尺之布 三寸之鞋强为折屈以求纤小 使五 指折而行地 足骨穹窿而指天 以六尽之肤圆 为掌上之拳握。日 夕迫胁 痛彻心骨 呼号艰楚 夜不能寐。自五岁至十五岁 十年之 中,每日一痛;及其长大,扶壁而后行,跪膝而后集。 敝俗所化 ,穷 贱勉从 以兹纤足 躬执井臼 或登梯而晒衣 或负得而远行 真覆 伤生。至若仓苗 奔走不及 缢悬林木 颠倒沟壑 不可胜算。无道 之敝俗。至期已极"。从这里我们清楚地看出,康有为对妇女问 题关注 其出发点是人类平等 这与他早期《实理公法全书》和其 他著作中反映出的观点是一脉相承的。或者可以说,尽管《手稿》 论述妇女问题时 在视野的开阔、取材的丰富等方面都超出了早年 的论述,但是其基本观点没有太大的变化。《大同书手稿》"第 三"康有为以人的普遍平等为准绳,探讨了新的伦理观念。康有 为认为 即使在父子、夫妇等家庭成员之中,伦理关系也应遵循平 等的原则。但是 长辈与子女之间又有一层特殊的亲情关系 "夫 大地之内,自太古以致干今,未能离平父子之道者也。夫父母与子 之爱 天性也 仁之本也 非人所强为也。"这种亲情关系 经过人 类社会长期的历史演变 逐渐形成一种相对固定的伦理关系。在 中国 这种伦理关系与社会政治结合 人性的自然需要就变成了对 人道的扼制,人性异化了。具体说,伦理关系最基本的实体——家 庭,成为制约人性健康发展的桎梏。"今将有家之害列:(一)风 俗不齐 教化不一 家自为俗 则传种多恶而人性不能善。(二)养 生不一 家自为俗 则传种多恶而人性不能善。(三)养生不一 疾 病者多 则传种多弱而人体不健。(四)生人养人不能皆得良地,

① 参看康有为:《大同书手稿》附录《关于康有为佚文 戒缠足会启 及其评价》。

则气质偏狭而不得同进于广大高明。(五)自生至长不能有学校 二十年齐同之教学 则人格不具。(六)人之终身莫日日有良医诊 视一次 则身怀疾……(七) 因有家之故 必私其妻子而不能天下 为公。(八) 因有家之故 养累既多 心术必私 见识必狭 奸诈、盗 伪、贪污之事必生。(九)有私狭、奸诈、盗伪贪污之性相扇相传, 人种必恶而性无由善。(十)人各自私其家 则不能多得公费以多 养医生,以求人之健康。而疾病者多,人种不善。(十一)人各自 私其家 则无从得以私产归公 无从公养全世界之人而多贫穷苦之 人……"在不厌其烦地罗列家庭所造成的危害过程中,康有为一 直把是否符合人道作为裁定是非的尺度。他的早期著作《实理公 法全书》论及制度、公法时,也持此种观点。"制度者何?曰公法, 曰比例之公私法是也。实理明则公法定 间有不能定者 则以有益 于人道者为断……""人之始生,便具爱恶二质。及其长也,与人 相接时,发其爱质,则有益于人。发其恶质,则必有损于人。"因 此,"最有益地人道"的"人立之法",是"以兴爱去恶立法",即以 符合人道的精神立法①。从《实理公法全书》到《大同书手稿》,透 过康有为阐发的新伦理观 我们可以窥到一条清晰的人道主义线 索。有趣的是《手稿》谈到取消家庭后婴儿的抚养时,大讲"胎教 院"的作用,认为是大同社会的重要社会机构。而《实理法全书》 则主要从平等和人道的角度 阐述了"育婴堂"设置的必要性。同 亲是" 育婴堂"或" 胎教院",从人道主义的大同理想,显示着康有 为思想的发展轨迹,又隐约透露出康氏"大同"理想的某种内在的 属性。

其实 通过上述对康有为早期著作和《大同书手稿》的比较研究 我们已经可以得出结论 首先 《手稿》虽然描写了大量大同社会的具体场景 提出了大同社会的许多具体设想 但是康有为大同

① 康有为:《康子内篇》 凝読~ 猿亚页 北京 中华书局 及野鹿

思想立论的出发点也可以说大同思想的核心,是平等观念和人道 主义。其次,以平等观念和人道主义为核心的大同思想,是康有为 早期启蒙思想的自然的、合平逻辑的发展。平等观念和人道主义 思想,在六七十年代,曾经以其启蒙的意义和价值,唤起一批知识 分子 掀起了近代思想解放的第一个高潮。然而 那理想化或者说 理性化的价值 很难在现实社会中实现。康有为经过多年的上下 求索 终于找到了平等观念和人道主义能够得以变为现实的社会 载体 这就是大同境界。如果我们把上述启蒙思想作为观察和分 析康氏大同思想的一种视角 那么平等观念、人道主义与大同思想 之间的联系便清楚地显现出来。这或许可以作为康有为大同思想 形成、演变的一种说法。 最后 从这个意义上说 康有为大同思想 的价值和意义 主要并不在于大同社会的具体描写 而在于其间贯 穿着启蒙意识。因此,也可以认为,康有为的《大同书手稿》,主要 不是一部乌托邦式的作品,而是一部启蒙主义的著作。笔者在本 节中,只是粗略地比较了《大同书手稿》和康有为的早期著作。 应 该说 围绕着《手稿》可以做的工作还很多。 就文本的比较而言 , 《手稿》与后来发表的修改本之间的关系,肯定也是一个饶有兴味 的研究课题。比如说《手稿》较多保留了与早期相同或相近的文 字 在后来修改时的取舍之间 康有为思想又发生了什么样的变 化。从文本的角度看,康有为写作《手稿》时,大约参看了早年若 干重要著作(兹不赘述),我们不妨把《手稿》看作是早期启蒙著作 与《大同书》的中间形态。

## 四、复辟派还是先知?

晚年康有为 以敏锐的洞察力和一以贯之的启蒙精神 执著地在中国人精神解放和社会进步的道路上继续探索。他像一个先知 在得到社会承认的时候 是一个掀动社会大潮的弄潮儿 尽管

人们对他的思想的认知并不全面,比如在戊戌变法时期,改革派人士对他的支持更多着眼于他的政治改革方案,而不是方案前后的思想基础。其实他的思想是远远超越具体改革方案的。在得不到社会承认的时候,他被戴上"复辟派"、"保皇派"、"保守派"等帽子。他不向时论屈服,用嘴和笔顽强地宣传自己的主张,在思想领域里独行。后来的历史至少已经部分证明,他坚持的不简单抛弃传统文化,通过对传统文化的重新解释以实现近代的转化以及一条稳健的社会改革道路,比起同时代的激进主义者,似乎更加符合中国国情。但是,就当时而言,他的思想认识明显超过了波澜浩荡的时代思潮,所以命中注定了他晚年只能成为一名孤独的先知,带着别人对他的不理解和误解走完他的生命旅程。

对康有为晚年思想的评价, 国内学术界几乎众口一词, 贬多于褒。倒是海外学者常常能够另辟蹊径, 有所新见。其中如康有为思想研究的重镇萧公权先生, 在《康有为思想研究》①中率先给予比较公允的评价, 兹不赘述。其后, 海外学者多有建树。在此姑举几例, 以见一斑。

台湾徐高阮先生在《戊戌后的康有为——思想的研究的大纲》中写道:"但是有为还有他生前和身后大不受人理会的方面。他在戊戌后的长期海外生活里还为中国的再造作了新的建设性的思想,尝试拟定了他在维新运动中还不能设想的成系统的计划。然而他在辛亥革命后也曾郑重对国人陈说他的种种意见,只在局部上略加变动,作为革固新建的民国的必要方法。他虽然在看到民国的破裂时枉作了一个失败的复辟的主谋一分子,但在这悲剧性的一幕之后他还热心提出他的建设性的救国理论。那在他看来是民国必须采取的。有为的这一场思考和计划,他的一切说明这些思考和计划的努力,在当时和以后十年来都简直得不到一般人

① 萧公权:《康有为思想研究》 台北 台湾联经出版事业公司 透暖

的理会。"<sup>①</sup>徐先生在此谈到了康有为晚年关于中国经济建设思想的价值。这方面的研究国内几乎是空白,许多有价值的思想至今湮没无闻。笔者本应在评传中专辟一节,加以评价,但限于学识和时间的局促,目前只能暂付阙如。

汪荣祖先生在《康章合论》②中认为:"何以民国以后新兴的学术界竟视康、章为传统派人物呢?何以第一代的思想界竟视康、章为顽固保守派呢?也有缘故。民国以后,康、章确实由批判传统倾向维护传统。但此种种转变,不能用'早年激烈、晚年保守'的公式来理解。他们早年批判传统,原无意要消灭传统;从传统中解放出来之后,仍须在传统的基础上创新;如果传统被消灭了,则创新的基础也没有了。然而民国以后新文化运动所激发的'全盘西化'风、激烈反传统主义,使整个传统遭遇到覆灭的危机,康、章乃不得已而维护传统。此所以康、章为新思想铺路于先,复又挺身为'拦路虎'于后的缘故。他俩成为五四新文化运动的反对者,就不足为异了。其实,康、章何尝反对新文化。"③汪先生接续乃师萧公权先生的研究工作,在康有为研究中提出了康氏后期思想评价这一敏感而又十分重要的课题。

日本学者竹内弘行先生在《康有为与孔子教》<sup>④</sup>一文中分析了康有为的主张孔教的背景和孔教的内容,指出康氏的孔教说一方面适应了反对帝国主义文化侵略的内容;另一方面也反映了当时世界上宗教与科学两分的文化新格局。竹内先生对康有为孔教观的分析,超出了国内一律视康有为孔教思想为保守、落后的成见,开始从康世纪未人类文化演变的视野观察问题,从而使得新文化

① 见《学术研究》 及题 员。

② 汪荣祖:《康章合论》 台北 台湾联经出版事业公司 成愿

③ 汪荣祖:《康章合论》 质质顶 台北 台湾联经出版事业公司 凤霓

④ 竹内弘行:《康有为与孔子教》 载《高野山大学论丛》 透透

运动与孔教的关系成为一个可以重新评价和认识的新课题。

上述几例,分别从经济、文化角度涉足康有为晚年思想的评价,代表了近年海外康有为研究的新动向。这一新动向的出现,既有文化背景,又同海外陆续发表康有为大量手稿的物质条件相吻合,是非常值得国内学术界重视的。

康有为晚年因时代的冷落而郁郁寡欢,然而他思想探险的行程从未中止。他不断地超越时代,也不断地超越自己,坚持在比较文化中重建中国文化成为他矢志不移的追求。作为中国式的先知,他经历着两种苦难:一是明知不可为而为之,二是背负着时人的不理解和误解。但是,学说可以被冷落一时,思想的光辉终究会大放光明。今天,当重建中国文化的课题又一次摆在人们面前的时候,那个在中国近代史上曾孤独徘徊的先知便不能不受到格外的尊敬。

## 论冯友兰的理气说

□刘东超

[内容提要]摇本文考察了冯友兰先生《中国哲学史》、贞元六书、《中国哲学史新编》三部著作中的理气观,借以揭示他形上思想的演化历程及其与程朱理学的关系,并注重从细部真实的角度探讨其得失。另外,本文还简要分析了新旧理学一些概念命题的认识论来源。

作为重要的学术范畴,理气远在先秦已经被用来解释事物的本源、构成、运动和条理。不过在北宋以前的各门学科中,气的地位和作用远胜过理。直到北宋中叶张载的哲学体系中,气仍居于中心地位。因此张载的学说被今人称为气学。但在和张载同时代而稍晚的程颢、程颐兄弟的哲学思想中,理跃居为核心观念,在以后的中国哲学发展中,其地位和作用压倒了气范畴。

直到近现代,理气仍然被中国哲学家较多地使用,这典型地体现在冯友兰先生在圆型地区三四十年代建构的新理学体系中。这两个范畴不仅构成新理学形上学的关键内容,而且成为冯先生的一种哲学方法论,其影响超出新理学而一直延续到 宽螺连以后他四十年的思想。而早在二三十年代之交写作《中国哲学史》时,他已经形成了对于理气范畴的基本理解,这从他对程颐、朱熹等人理气观的探讨中可以清晰看出。因此可以说,冯先生对理气范畴的

思考构成了他一生哲学生涯的重要线索 ,反映了他对形上世界的长期思考。本文便想考察冯先生不同时期的理气研究 ,透过他对传统哲学范畴的继承和改造揭示其形上思想及其和中国传统形上学的关系 ,并辨析其中的理论得失。

在 圆世纪 猿鹿年代初期写作的《中国哲学史》下册中 冯先生指出 :虽然周敦颐、邵雍、张载都是道学的"有力分子",但"宋明道学之确定成立 则当断自程氏兄弟"①。二程确立道学的关键之一便是体贴出"天理"二字。不过,程氏兄弟对理的理解和使用不同。冯先生通过对有关材料的考察分疏出二程对理的各自理解。由于程颢的言论保存得较少,冯先生对他理气观的论述也就较少,仅指出他将理视作事物的自然趋势,不能离开具体事物而存在。冯先生对于程颐的理气观谈论较为充分,我们可以总结为以下五条:(员) 理永久为有,不增不减;人知与不知,有无实例,都不受影响。(圆) 理是不变的,"理则天下只是一个理,故推之四海而准"。(猿) 百理都具备于我们心中,所以人可以"反身而诚"。而且,不仅人具有万理,物也如此,只不过人能应用而物不能应用。(源一物之理又是一物之所应该。(缘)物的产生皆由气化。物的成毁则是由于气的聚散。已散之气归于无有,再聚的为新生之气②。

冯先生认为伊川的理"略如希腊哲学中之概念或形式"<sup>③</sup>,他指出:正如柏拉图受毕达哥拉斯学派抽象独立的数的暗示,从而创立超离时空独立永存的概念世界,伊川所开创的理学也受象数易

① 冯友兰:《中国哲学史》下册 愿愿页 北京 商务印书馆 观频

② 冯友兰:《中国哲学史》下册 愿愿~ 愿责页 北京 商务印书馆 质频器

③ 冯友兰:《中国哲学史》下册 愿够页 北京 商务印书馆 观频

学的影响 构建了不在时空的形上理世界和时空之内的具体的形下世界。伊川的继承者和发扬光大者便是朱子。

冯先生用了较大的篇幅探讨朱子的理气观 我们可以按照他 的原话原意总结为以下十二条 ( 员) 用现在的哲学术语说 形而上 之理超时空而潜存(深潭),形而下之器在时空而存在(深), (圆) 天然之物和人为之物都且有其所以然之理, 无此理不能有此 物。(猿) 一个事物的理是这个事物最完全的形式,也就是这个事 物最高的标准。因此,形而上的理世界是个完善的世界。(源 太 极是天地万物之理的总和,故太极之中万理毕且。太极也是天地 万物的最高标准,就此方面说,太极正如柏拉图所说的"好"概念 或亚里十多德所谓的"上帝"概念。(缘 太极不在时空中 亦无动 静之可言。(远)太极中有动静之理,气本此理以产生阳动阴静。 (茆 每一事物不但具有此事物所以然之理,日其中具太极之全 体。(愿) 理即如希腊哲学所说之形式( **物**) ,气即如希腊哲学所 说之材质(皂類)。理世界空阔洁净,无形无象。气依理构成形 下的具体世界。(怨) 理气存在关系可从两个方面说:依逻辑言 理 另有一形上世界:就事实说,理在具体的事物之中。气不凝聚,理 则无所附着,理就不能表现为具体的事物。具体事物中的秩序条 理 即理的体现。(是) 理气先后也可从两个方面说 依逻辑言 理 为超时空而不变,气为在时空而变化,故"须说先有是理",依事实 言,有理就有气,无所谓孰先孰后。(员) 具体的世界中,每类生物 之生皆先由"气化"而后由"形生"。() 题) 理本来是完全至善的, 但当其实现于气 则为气所累 不能完全实现。①

以上之所以不厌其烦地梳理冯先生对程朱理气观的阐述,是因为这些内容大部分成为他后来建构的新理学体系的重要内容,并深深影响了他一生的形上思想。而且,站在今天的视角上,其中

① 冯友兰:《中国哲学史》下册 愿远~怨兢贡。

仍含有值得进一步思考的问题。本文在此概括性地提出四个问题 作为接着冯先生探讨的线索 .并进行初步的考察。

(一) 冯先生对程朱理气观的分疏是比较清晰明白的 .但也许 正因为这种清晰化 使他的理解和程朱的本意出现了一些距离 其 主要表现就是用西方哲学直接阐释程朱理气说。比如 .他将朱子 的理视作超越时空的潜存,将器视作时空之内的存在(即上文总 结的关于朱子理气观的第(员条)。他得出这条结论所引用的材 料是:"形而上者,无形无影是此理。形而下者,有情有状是此 器"① "只是说当初皆无一物,只有此理而已"②。可我们从这两 条材料直接推出的结论只能是理无形象可见和理先干物(至多可 推出理永恒存在)。超越时空的潜存显然是按照柏拉图的"理念" 说或新实在论的"共相"说对理进行了引申的结果。③ 在程朱学说 中我们可以推导出永恒存在的观念 却甚难找到超越时空的观念。 再比如 ,冯先生明确以亚里士多德的形式解释朱子的理、以质料解 释气。李约瑟对此明确表示不同意。他说:"新儒家的两个基本 范畴是理(自然的普遍形式和特殊形式)和气(物质—能量),冯友 兰把这两个范畴与亚里十多德的形式和质料相对等。此论大谬不 然。我认为,不仅在戴震那里,而且在几乎所有的新儒家那里,形 式虽然是固有的,但绝不是纯粹先验的。"④的确,形式、质料和理、 气是有区别的 李约瑟指出这点是正确的。不过在我们看来 这个

① 冯友兰:《中国哲学史》下册 魔魔顶 并见[宋]黎靖德编:《朱子语类》卷九十五 汪星贤点校 北京 中华书局 魔魔旋

② 冯友兰:《中国哲学史》下册 魔瓦页,并见《朱子语类》卷九十四。

③ 在冯友兰思想和新实在论及柏拉图思想的关系中,其译文《孟特叩论共相》相当关键。日本学者吾妻重二曾指出:"《孟特叩论共相》里反复出现与'新理学'极其类似的议论。"(见其文《新理学的形成》,载《冯友兰先生纪念文集》,北京大学出版社,及珍藏)不过,此文对冯氏的影响早在《中国哲学史》中就已经显示出来了。

④ 李约瑟:《评冯友兰中国哲学史》,载王中江、高秀昌编:《冯友兰学记》,北京 三联书店 原螺

区别在于亚里士多德的形式具有现实性和活动性 ,质料则具有潜在性和可能性 ,要靠形式给它以现实性 ,这显然和程朱的理气不同。可冯先生在没有阐明这些不同的情况下直接用形式和质料解释理气 ,这可能会造成理解上的差异。墨子刻教授对于冯先生这点也有过批评①。当然 ,这种差异不会太大 ,由于中西哲学家处理问题有相同之处 造成其答案也有结构相似之处。理气和形式、质料的实质关系是逻辑结构相似。

(二)上文总结的关于伊川理气观的第(源条说理为物之应然,关于朱子理气观的第(圆条又说理为物之所以然,而在冯先生所引程朱原话中理还有极、条绪、自然等意义。可以说,程朱所使用的理是内涵相当丰富复杂的范畴,但他们一般总将理视作意义单一或说意义已被整合的范畴。这就在使用中极易出现意义游移现象。比如,当理指所以然时,可能带上完善的意思。可这两个意义显然不同且应该分离。因此,程朱之理实际上是一个相当含混的概念。作为一个基本的形上范畴,内涵较多当然允许,但这并不意味它应该或可以含混。冯先生注意到了程朱理概念的这一问题。他说:"惜在中国哲学中,逻辑不发达,朱子在此方面,亦未著力。故其所谓理,有本只应为逻辑的者,而亦与伦理的相混……朱子将此两方面合而为一,以为一物之所以然之理,亦即为其所应该。"②这种见解反映了冯先生在使中国传统哲学清晰化中有成绩的一面。他对理概念逻辑和伦理两层面的分疏对于后来朱子哲学的研究有重大影响。③但可惜的是,冯先生在其后自己的新理学

① 墨子刻:《摆脱困境》 圆螺。 圆顶页 南京 江苏人民出版社 凤螺

② 冯友兰:《中国哲学史》下册,25000页。

③ 其例甚多。例如,曾进入清华大学研究院哲学部的李相显著有颇具功力的《朱子哲学》二册(世界科学社 **质质**) 其书 猿顶说:"朱子所谓理,有三种意义:一为理气之理,一为性理之理,一为伦理之理。"便似对冯先生见解有所借鉴。而其研究方法亦注重逻辑分析(见其书唐嗣尧序),似对冯先生研究方法有所继承或吸收。

建构中仍然相当程度地保留了理概念的含混性。

- 气 事实上理依附于气 第(局)条认为逻辑上理先于气 事实上理 气无先后。从逻辑和事实两方面讨论理气关系是冯先生对程朱理 气观最重要的总结之一,这个总结形成了他一个相当重要的方法 观念 较深地影响了其后来的哲学建构。应该说 这个总结是有一 定见地的 是符合程朱原意的推演。但是 这不意味着其中没有问 题。学界对于逻辑层面理在气先、理可独存争议较大。本文试作 讨论。由于理气不是形式逻辑范畴 其关系也不是纯粹逻辑关系, 无法通过逻辑规则推出孰先孰后、二者是否可以独立。理气关系 只能来自人们对理气意义的设定。朱子的理气关系来自他对理气 进行的形上、形下区分。由于对理的重要性的过分强调和使形上 世界实体化的倾向 造成了理对于气时间上的在先和存在上的脱 离。而由于冯先生对超越时空观念的引入,使理的先在性和独立 性更加确定巩固。但是"超越时空"本质上就是一个既不可证实 也不可证伪的语言关联现象 .而形上世界的实体化也是将语言层 面混同于事实层面的错杂倾向。因此,朱子和冯先生的逻辑在先 说是有内在问题的 至少也是一种尚未完善的说法。这种说法的 认识实质及其适用范围有必要进行一下探讨。
- 一般说来 逻辑层面反映的是事物之间为人类易于把握的大端明显的关联 事实层面则指事物之间大大小小的所有客观关系。前者是人类认识对后者进行的正确或不正确的抽取 ,可视作后者的一部分或部分变形。因此 前者应以后者为检验标准 ,以符合后者为指归。二者的应然关系是整体和部分的关系 ,当此关系得不到保证时(即逻辑"溢出"事实),只能证明前者的错误。因此 ,将逻辑层面和事实层面并列且分离甚至使二者相悖是危险的。就人类的总体或无限的认识过程来看 ,无数的逻辑过程组合成事实过程 事实过程又展示为无限的逻辑过程 ,二者的关系应该指向合

一。不过 二者相悖只有在一种情况下是被允许的 即为了某种目的而允许对二者中一方忽略不计。冯先生所总结的逻辑在先也只有在可以不顾及事实层面的时候才适用 ,而他却将互相背离的逻辑层面和事实层面并列 ,这显然是不甚适宜的。

(四)上文关于伊川理气观的第(猿条说百理具备于我们心 体既内在又外在于人心。由于这与人的认识常识不符 那么 万理 如何既内在又外在干人心就成为一个应该提出的问题。冯先生此 时并没有注意到这一问题,直到写作《新理学》时才意识到这是需 要解决的问题。对此我们可以利用中国传统哲学的材料略加探 讨。伊川赞同华严宗将理事关系归结为"万理归于一理"① 还说: "万物皆是一理"② ,"一物之理即万物之理"③。从中我们可以合 平逻辑地推出:伊川肯定存在一个根本的理,从中可以衍发出众多 的理。正因此,众理本质相同,也可归约为根本的一理。那么,由 干人心也具这根本的一理,所以也可以具万理。 朱子的"人人有 一太极"亦可作此理解。这样,理既内在也外在于人心。问题在 干 根本之理到底是什么?众理在什么意义上从中发出又可归于 其中?也就是问 理的一多关系实质是什么?程朱都未能给出有 说服力的回答。④ 实际上,无论是根本一理还是众多之理及二者 关系仍是上文所说的设定,而且这种设定根本证明不了。因此可

① 程颐、程颢:《河南程氏遗书》卷十八,《二程集》,王孝鱼点校北京,中华书局, 豫康

② 程颐、程颢:《河南程氏遗书》卷十五。

③ 程颐、程颢:《河南程氏遗书》卷二。

④ 例如 朱子对于太极会不会分裂进入万物的回答是:"本只是一太极,而万物各有禀受,又自各全具一太极尔。如月在天,只一而已,及散在江湖,则随处可见,不可谓月已分也。"(见《朱子语类》卷九十四)。月印万川的这种比喻并不具有多少理论力度。当然,情况远为复杂。可参考陈来《朱熹哲学研究》(北京,中国社会科学出版社, 成肠证)"理一分殊"章。

以说,上文按程朱推演的思路解决不了理对于人心的内在外在及二者关系问题。这个问题的另一种解决方法是通过神秘体验来实证众理内在于人心,甚至众物也内在于人心。这是自孟子至明道至象山至阳明的一条思想线路(佛道二教情况相当复杂,此处暂不论)。朱子也有相近见解,对此体验不足者似不宜轻下论断。此处仅提出一条参考性的意见:由于多种先后天主客观条件的差异,可能会造成各人神秘体验的巨大差异,但似不应以此来否认这种体验的客观实在性及其内部的普遍规律。但由于语言表达对此体验的功能有限性,可能会造成各种各样的表述存在。因此,对于各种体证表述的证引和判断似宜谨慎。实质上,对于理(和物)内在外在于心及二者关系不同认识主要来自人生诸种体验。对于古人来说,神秘体验在其中占有相当大的比重。站在今天的立场上,对此思想线路及其实证内涵的清理是一件相当艰难但也相当有价值的工作。

从纯哲学的一个角度看,以上四个问题分别涉及哲学范畴设定、理论和事实关系及规律的存在方式(或人类对规律的认识方式)等更为基本的哲学问题。对此的不同思考肯定会影响到哲学思想整体的不同。从时代思想背景看,以上四个问题又可分为两个层面,即中国传统哲学(尤其是宋明理学)本身提出或包含的问题,以及在现代如何解答的问题。冯先生对这两个层面的思考反映了他处理中国传统形上学的态度,而这种态度又和冯先生个人的学养背景及广阔的社会文化背景有关。这在新理学的创作中得到的表现更为明显。

自 別題年至 別題年的 愿年间 在中华民族最为艰苦严酷的年代里 冯先生创作了影响甚大、争议也甚大的贞元六书 建构了

半个世纪以来广泛为人讨论的新理学体系。我们仍以理气为线索来看新理学形上学的特点及与旧理学的关系。

很明显 理气是新理学形上学的中心观念 其影响可以决定新理学的整体走向。可在贞元六书中 冯先生没有给出理气明确全面的定义 我们只能根据他的有关论述来探讨理气范畴的内涵和特征。

先自《新理学》一书谈起。关于理《新理学》议道:"所谓方之 理 即方之所以为方者 亦即一切方底物之所以然之理也。凡方底 物必有其所以为方者 必皆依照方之所以为方者。此方之所以为 方,为凡方底物所皆依照而因以成其为方者,即方之理。"①在一般 的语言意义上"所以"是个相当宽泛的概念。可以用来表示原因、 依据、手段、规定、法则、条件等内容。因此、方底物之所以为方、应 该包括形成方这一性质的所有条件 既应包括形式规定性 也应包 括物质依据性。但冯先生的意思显然不承认包括后者,而仅就前 者立论。其理由可以是,只有前者才形成"方",而后者只形成 "物"。 暂不议由此理由导致的表述不准确 ,与此理由相对立的一 个意见是无"物"则无"方"即"方"与"物"是统一干"方物"之中 的。这当然是冯先生所不能同意的,但他对方之理的规定并不能 避开或排斥掉这种意见。这种意见的另一种表述是作为方物形式 规定性的方之理不能脱离具体事物而独存,但在下文的讨论中我 们将会看到,理的独立性是冯先生理规定的关键特性之一。至于 方之理为方物所"依照"的说法非常类似于柏拉图理念为具体事 物"分有"的观点,但冯先生一直未对依照说进行充分说明。因此 可以说 亚里士多德对分有说的批评也完全可移于此处 这只是一

① 冯友兰:《三松堂全集》,第源卷海顺顶,郑州,河南人民出版社, 別處板

种空话、一种诗意的比喻。①

冯先生从自己对理范畴的理解和规定出发,推出了理的一些 特征。他自己曾提出一个问题:"有人以为,所谓方者,不过人用 归纳法 自其所见之许多方底物中 所抽象而得之概念 在客观方 面,并无与之相当者。真际即是实际;实际之外,别无真际。"②这 个问题实际包涵两层内容:甲方仅是抽象的概念,没有任何客观 性:乙方寓于客观事物之中。前者否认的是方本身的客观性.后者 否认的是方(对物)的独立性。冯先生明确反对这两种否认,那 么,他的反驳就应该既证明方(理)的客观性,又证明方(理)的独 立性,这正是新理学之理的两个重要特征。冯先生还是通过举例 来说明自己的观点 我们于此仅讨论一个表述较为明确清楚的例 子。他议道:"我们若将'这是红色'之判断,'这是红色'之命题, 加以分析 我们即见 我们干作此判断 说此命题时 我们已有红色 之概念 我们若再将此概念 加以分析 我们即见我们所有红色之 概念 实是我们所有对于红色之概念。有红色之所以为红色者 我 们对之之知识 即所谓红色之概念 所以红色之概念 实是对于红 色之概念。此红之所以为红者,并不在我们心中,我们心中所有 者 不过对此之知识 即所谓对于红色之概念。红之所以为红者, 虽亦为红底物所依照,但不即在红底物中,亦不即是红底物。因为 假使实际上无红底物,还可有红之所以为红者。此红之所以为红 者即是红之理,我们对之之知识,即是我们所有对于红色之概 念。"③这段绕口令的话的意思却并不复杂,它对甲的回答是这样 进行的:我们心中所有的是对红的知识,则红之所以为红(红之

② 冯友兰:《三松堂全集》,第源卷 猿碛。

③ 冯友兰:《三松堂全集》,第源卷 凝原页。

理)不在我们心中,那么,红之所以为红就是客观外在的。这在实 质上是一种语言逻辑的推论。这个推论无疑是可以成立的,但在 它之外存在一个问题:即客观的红之所以为红未必指冯先生所理 解的红之理 在一般语言意义上 前者还包括物质基础。这已是上 文曾议论过的 此处不赘。对乙的回答就要复杂一些 冯先生仍是 根据语言逻辑来解决这个问题 其推论过程如下:先设定红之所以 为红者为红物所依照 如果依照者不存在 在逻辑上推不出被依照 者不存在。冯先生由此引得出的结论是:被依照者可以存在 即红 之所以为红独立于红物。这里的推导缺环很明显:在逻辑上推不 出被依照者不存在,并不等于可以推出被依照者存在。"推不出" 的意义只能是在逻辑上没有解决,而不是可以得出相反结论。这 个推论之前还有一个上文曾涉及到的问题:那就是依照说没有被 论证过 仅是一种设定 其使用的"合法性"是缺失的。总结以上 分析可以说:冯先生语言逻辑意义的论证证立了红(理)的客观 性,而未能证立红(理)的独立性。而这两点是冯先生冲漠无朕、 万象森然的理世界存在的主要依据 其中一点的不成立势必导致 这个理世界的坍塌。

冯先生对理的又一理解是:理是事物的标准、极限。他说: "方底物必依照方之理,始可是方底,又必完全依照方之理,始可 是完全地方底。一方底物之是否完全地方,视其是否完全依照方 之理。由此义说,方之理却是一切方底物之标准,即是其当然之则。"①又说:"每理对于依照之之事物,无论就极之任何一义说,皆 是其极。方之理是方底物之标准,亦是其极限。方底物,必须至此 标准,始是完全地方。但若至此标准,亦即至方之极限,所谓方之 无可再方,即就此极限说也。"②严格地说,"标准"和"极限"是有

① 冯友兰:《三松堂全集》,第源卷源。顶。

② 冯友兰:《三松堂全集》,第源卷源。顶。

意义差别的。"标准"常常是自外而来的衡量尺度"极限"则是内 在趋势指向的端点。"标准"和"当然之则"的意义较为接近,但似 平仍有细微差别。前者常常是人为规定的,后者似更倾向于自然 趋势一些。"极限"和"当然"语意分歧较为明显。在一般情况下, "当然"决不能指"极限"因为"极限"往往超过"当然",二者甚至 有些语意对立。"完全"则和"极限"有些接近,但语意偏重点不 同 .而和" 当然"及" 标准" 意义有较大差异。 冯先生以理概念来统 合这四个词,只能被理解为这四个词意集合的交集或合集。但这 问题还不止此,冯先生对理的主要规定是"事物之所以然"。上文 已言,"所以"的含义很广,可在多种语意结构中使用,但一般说 来,它表示事物存在的诸多形式条件和物质条件。这和前四者的 语意更远了。这五者相合,理的内涵就更为复杂含混。在理解理 的具体意义时 我们只能根据语境进行猜测。以上不厌其烦地分 析冯先生对理的几种意义表述,决不是站在今天挑剔前人当年的 语言毛病 而是因为不同意义相混确实影响了理范畴的哲学价值 和理论功能,并引起了一些疑惑和讨论。① 新理学之理的含混性 非常似于程朱之理。虽然冯先生在讨论理概念时使用了语言逻辑 方法 似乎比程朱形式化了,但在他的具体使用中,理的涵义经常 含混变幻 应该承认 虽比程朱有进步 但进步幅度不够大。

从认识来源上看,无论程朱还是冯先生理范畴的核心应该是事物的条理(静的条理为形式和秩序,动的条理为规律)。由于他

们认识中的条理实体化,似乎条理可以脱离客观具体事物。但实 际上脱离具体事物的是人的认识,而不是条理本身。人的认识可 以离开客观世界而在人脑中再现此世界,但这种再现是人脑功能 发生作用,而不是实体存在。将人脑认识功能误作实体存在是理 的独立性的认识论来源。道德伦理是理范畴的一部分内容,由于 在传统宗法社会体制中伦理具有强大社会功能,使程朱对这部分 理极为重视。又由于伦理具有价值上的应然性质,造成程朱不自 觉地将这种应然性质扩展为所有理的性质。冯先生又未加分辨地 继承了这一点。他所谓理的"极限"、"标准"、"当然"和"完全"之 义实质便是应然性质在不同视角、不同层面的展现。这便是理为 物之极的认识论来源。理的所以然之义本质上便是条理,只不过 将条理视作最为重要的条件 ,以致忽略掉了条理的物质依存。对 条理的这种讨分看重实际上反映了对人类认识能动性的过分看 重。因为说穿了 条理本质上不过是人类认识的结果。这是理的 所以然之义的认识论来源。对理之诸义的认识论来源的追询并不 必然意味着这个形上概念"无权"统合诸义。但是 这种统合不应 该造成诸义之间混乱的意义互渗。因为这不符合近现代哲学范畴 的一般性要求——清晰化, 日会大大影响哲学表达力以致引起不 必要的误解。

相对来说,冯先生对气的理解和规定要简洁一些。他说:"凡实际底存在底物皆有两所依,即其所依照,及其所依据。"①其所依照的是其类之理,其所依据的是实现真理之料。事物之料又有绝对相对之分相对之料仍有所依据所依照两方面。绝对底料是分析所得。冯先生说:"今试随便取一物,用思将其所有之性,一一分析,又试用思将其所有之性,一一抽去。其所余不能抽去者,即

① 冯友兰:《三松堂全集》,第源卷源,颜页。

其绝对底料。"①此绝对底料名为真元之气,简称为气。

理被设定之后,气被设定成为十分必要的。冯先生对气的设定确为逻辑化的设定。由于性即理,抽去事物的性实际即将各种理抽去,那么所剩只能是气。但冯先生此处的设定有一逻辑问题,那就是,"绝对底料"本身也是事物的一种性,自然也应该被抽去,这样事物就一无所剩,气也就不能存在了。针对此,冯先生议道:"或有谓:一实际底物,即其所有诸性所合成。若抽去其一切性,则即成为无,更无有可以为绝对底料者。然若无绝对底料,则无以说明何以实际底物之能成为实际。若专靠所以然之理,不能有实际。上文已说。朱子说:'理无气则无挂搭处。'即说此义。"②可见,一个实际底物的所有诸性完全可以被抽去,这是符合逻辑的。冯先生自己也承认这点。他之所以不全抽去而保留绝对底料,是为了给自己的理找一个"挂搭处"。反过来也完全可以说,理的设定是为了给气一个依照物。这样,理气设定互为因果,循环论证。这说明其理论前提不完全,体系逻辑有不自足处。

再进一步分析,设定的"气"范畴在体系中还会导致一些问题。对于气的特征冯先生指出:绝对底料"不可名状,不可言说,不可思议"原因在于"其无性也"。可是,气至少可以被说出作为事物绝对底料的属性,怎么能说它"无性"和"不可言说"呢?退一步说,假使气具备"无性"的属性,它就不可能属于实际(冯先生自己也说过这一点③)而只能属于真际。那么,气就成为一种理,至少和理区别不大了。这显然是冯先生所不能同意的,但他没有也不可能给出有力的理由。再退一步,如果将这些问题忽略不计,仅以"绝对底料"来理解气,那么作为一个语言逻辑范畴,显然比程

① 冯友兰:《三松堂全集》,第源卷源,颜页。

② 冯友兰:《三松堂全集》,第源卷源题页。

③ 冯友兰:《三松堂全集》 第源卷 緣頭。

朱的气清晰明白。但也失去了程朱之气的变动生化特征 ,成为一个凝固的逻辑网点。

从认识来源看,气范畴实质反映的是人类对于事物未能认识或不需认识的部分或因素的把握,所以人们经常将它视作匀质(即不需分辨、不需认识或未能分辨、未能认识)的流体。它所具备的一些特性(比如清浊、动静)实质是人类在思维中将空气等实存流体的特性转移而至的结果,这些特性产生的助因则是为了便于人们的把握。因此,理气范畴的本质可大致看成反映人类认识的内外之分。

对于理气、理事关系冯先生的讨论较为零散,但从中仍可看出新理学形上的一些重要特征及其与旧理学的区别。他批评朱子"人人有一太极,物物有一太极"的说法是神秘主义的,原因主要有两点:一是认为"事物对于理,可依照之,而不能有之。理对于事物,可规定之而不能在之。"①二是认为一事物可依照众理,但不可能依照一切理(即太极)。这两点自然应该视作朱子与冯先生的思想差别。朱子未将理完全形式化,其理仍是可落实的形式或规则,其太极除掉众理之全的意思外,还有根本之理的意思。冯先生的太极显然没有后面这层意思②,其理则极端地脱离实际事物。二者差别的形成显然由于冯先生在自己体系中使用了逻辑分析。③

① 冯友兰:《三松堂全集》,第源卷源碛页。

② 对于朱子和冯先生的太极差别,郑家栋有较详论述。见其文《冯友兰新理学再评价》,载《冯友兰学记》。

③ 到《新原人》中,冯先生在同天境界中又承认了"人人有一太极"的说法。他说"同天底人则不但以太极为目标而赞化,而且他已有了太极。天是大全是万有之总名。所以太极亦在天中。所以同天才亦有整个底太极。"(《三松堂全集》,第源卷,透题页)有趣的是他自己因此又受到神秘主义之讥。我们未见冯先生对这种前后不统一的解释,只能猜测:也许他认为这是事物的不同方面,在他心目中,这不同方面是可以用理性这条线索贯穿起来的。

不过,对于程朱"理一分殊"的命题冯先生倒是予以继承,只 是进行了重新阐释。他论道:"先就一类中之事物说,此一类之事 物、皆依照一理。 虽皆依照一理,而又各有其个体。 此一类之事 物 就其彼此在本类中之关系说,可以说是理一分殊。照我们上面 所说,一类之理涵蕴其共类之理。就一共类之各别类说,各别类皆 属于共类 而又各有其所以为别类者 此一共类中诸别类之关系 , 亦可说是理一分殊。属于诸别类之实际底事物,依照诸别类之理 者 亦依照其共类之理。所以若以属于诸别类之诸实际底事物直 属于其共类,此诸实际底事物间之关系,亦是理一分殊。 如此上 推 以至在实际方面之大共类 即'实际'或'实际底事物'。此'实 际 '或'实际底事物 '之大共类属于所有底实际底事物之诸小共 类。就此诸小共类说,是理一分殊。若以所有实际底事物,直属于 '实际底事物'之类 则此诸实际底事物 亦是理一分殊。"①冯先生 并且明确地说,这种"理一分殊"的说法只就逻辑方面说,"并不涵 蕴实际底事物中间有内部底关联"②。的确,理理、理事层层相套 的"理一分殊"在逻辑上是谨严目明晰的。也的确摆脱了朱子理一 分殊说的混杂特征 只不讨它显得有些空洞 而这也许正是冯先生 所追求的洁净空阔的目标。在本文看来,冯先生的理一分殊说是 新理学中运用逻辑分析的最好例证之一。

理气、理事先后也是新旧理学中的重要问题。冯先生首先将时空视作两种实际的关系。因为新理学的理气俱不在空中,理气也就无所谓先后了。理事先后为当时学界讨论较多,冯先生首先肯定这是一个问题,"因为一类事物,即——理之例、之实际地有,可以是有始底"。③他对此的回答是:"理先于其实际底例而有。这

① 冯友兰:《三松堂全集》,第源卷源。

② 冯友兰:《三松堂全集》,第源卷源畅页。

③ 冯友兰:《三松堂全集》 第源卷 緣頭。

并不是说理与其实际底例之间,可有在先之关系,亦不是说理之有是有始底,而只是说,即于未有此类事物,即此理之实际底例时,此理已本来如此。"①不知其他读者读至此处是否感到迷惑,本文确实认为这段话中有表述矛盾。实际上这也不难解决,只要将理气关系的处理办法贯穿到底就可以了。既然理不在时空内,而仅有事在时空中,那么二者先后当然不可比。因为根本没有一致的比较尺度或共同坐标。不过,以为理在事先仍然有其认识论根源。它反映的是事物规律、形式的可能性对实际事物的理论在先,这种可能性在时空之内是永存(冯先生所谓的理超时空实质正是这种永恒性的反映)的。也就是说,在任何时空内,一旦客观条件具备,可能性马上转化为现实性。可能性在事之先是完全合理的,但理的可能性和实在性应该区分。实在的理无法在事之先。

在晚于《新理学》六七年的《新原道》、《新知言》二节中,冯先生对理气范畴有更加集中系统的阐明。他指出新理学的形上系统中有四个主要的观念,理、气、道体和大全,它们都是没有积极内容的形式观念,可由四组形式命题中推出来。在此我们仅对关于理气的两组命题进行探讨。

第一组命题是:凡事物必都是什么事物,是什么事物,必都是某种事物。某种事物为某种事物,必有某种事物之所以为某种事物者。②这组命题的(也是其余三组命题的)惟一事实前提是"事物存在"。从此前提出发首先推出其中第一个命题:凡事物必都是什么事物。我们说,这个命题不是一个简单的同语重复,而是由宽泛概念到具体事物的落实过程。这里的"什么"本来是一个疑问代词,作肯定意义的定语时表示疑问的内容作此定语内容。在这句话中它指的是事物的具体规定性。那么这个命题的意思也就

① 冯友兰:《三松堂全集》,第源卷 绕项。

② 冯友兰:《三松堂全集》,第缘卷, 夙愿~ 圆鳞页。

是:凡事物是具体的事物。由此冯先生推出第二个命题:是什么事 物 必都是某种事物。这是个体到类的推演过程。这里出现的类 概念(即"种")无法从命题前提及第一个命题中推出来。为了保 证推论的逻辑严谨性 只有实现以下两种情况中的一种 类概念介 入才有"合法性"。第一类的存在是自明的第二类是一种被证 明了的设定。冯先生的使用显然是根据第一种情况。可类的存在 是自明的吗?从认识论上看,它反映的是特殊和普遍、殊相和共相 的关系问题。这正是两方哲学史上长期以来聚讼纷纭的问题。本 文无力讨论这个问题,只是认为:虽然对类的理解不一,但对人类 语言中类现象的存在各派还是应该承认的。在一般常识的基础 上 不考虑类的所指 只肯定日常语言中类现象的存在 ,这时 ,它 是自明的。但这种自明不是逻辑上的自明,而是现实用法的自明。 冯先生由此推出的第三个命题是 某种事物为某种事物 必有某种 事物之所以为某种事物者。这里的某种事物之所以为某种事物者 即是事物之理。上文曾言,"所以"可理解为事物的广义存在条 件,可包括形式条件和物质条件两个方面。而冯先生此处仅指前 者 这也就是他理解的事物之理。我们暂不考虑表述问题(这和 对程朱表述的继承有关),仅就理的实质内涵来说,以"种"或"类" 来规定理也是不全面的。在新理学系统中 除掉类之理 显然还包 括诸多的关系之理、变化之理等。这些也许可以从殊相、共相关系 角度被归约为类之理 但其它视角无疑也不应被忽视 其它视角上 的理既不应该、也不可能总被进行归约处理。 因此, 无论是就新理 学的体系逻辑 还是就新理学作者自己的思想应然来说 理的涵盖 面都应是极为广阔的 类之理只应是其中一种。

第二组命题是 事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在底事物必都有其所有以能存在者。<sup>①</sup> 这组命题是严格的逻辑

① 冯友兰:《三松堂全集》,第缘卷, 透无顶。

推论命题。由事物存在的前提出发推出第一个命题:事物必都存在 这是对前提的必然性肯定。第二个命题(存在底事物必都能存在)是对第一个命题的可能性肯定。第三个命题(能存在底事物必都有其所有以能存在者)则可视作对第二个命题成立条件的肯定。这仅是就这三个命题的语言意义来说,对冯先生通过这三个命题所表达的思想尚需进一步解说。由于他在上组命题中已肯定了事物的形式规定(理),这组命题则应推出事物的物质依据(气)。但是,同上文的"所以"用法道理相同,"所有以"不足以推出物质性依据的意义。这组命题的"存在"一词也是一个关键点(有些似于上组命题中的"种"),冯先生根据康德的说法指出:"存在"不是事物的性质,而是仅表示"事物的建立"①。如果这样理解"存在",那么"所有以能存在者"似乎可以指事物的物质依据(气)了。但这里的物质性依据就不是被推出来的,而在惟一的推论前提"事物存在"中就已经蕴涵了。这样,这组命题虽然是严密的逻辑推论过程,但它和冯先生的结论关系不太大。

实际上,虽然这两组命题采取了逻辑推论的形式,但理气范畴均不是逻辑推论的结果。理来自于日常语言中的一种常识,带有某些经验的性质。气则来自对"存在"的意义设定。因此,这两组命题的推论过程对于理气观念实际上是不太必要的。从《新理学》到《新原道》,冯先生的理气观没有改变,但议论形式则由举例说明转到逻辑推论。《新知言》则对《新原道》的逻辑推论进行了补充、修正。但是,冯先生自己心目中的理气观从没得到充分的论证,这不仅和他对理气的理解有关,也和他的思考方法、论证方式有关。

也许 根据新理学的体系逻辑我们可以对冯先生的理气观进行些微改进。首先 正如上文所言 将理概念由类之所以的意义扩

① 冯友兰:《三松堂全集》,第缘卷 原而页。

展为万物之间所有关联之所以的意义,尤其要给"动之所以"以基本地位,以打破新理学形上学过于静态的倾向,使之增加活泼变动的现实特征。其次,给气以存在之性,以接通理气和实际世界的关联,也避免真元之气无所着落又无可言说的尴尬地位。再次,理事、理气不再进行先后比较,因为它阻断了体系逻辑的一贯性。最后,"依照"说本就是无法证实和证伪的见解,不妨在其内容中加上自然性质,使依照成为一个自然的过程。由于理的应然特征,依照就成为自然和应然的合一。以上几点也仅是依新理学的逻辑可能性而做的几点调整,很难说是有力的哲学解答,但也许可使新理学更合理一点。我们进行这种调整,倒也不是为了"接着"冯先生讲下去,而是为了使新理学彰显得更清晰一些。

关于新旧理学的关系 ,学者们有不少议论。 有人认为新理学 根本就不新,有人认为和旧理学关系不大,冯先生自己的宣称是 "接着讲"。 他在西南联大讲新理学时课程名称为朱子哲学 ,而且 新理学使用的基本理论框架和大多数概念也确是自朱子处借来 的。下面我们以理气观为例看一下二者关系。首先,从理的涵义 看,应该说新旧理学还是有些接近的。二者之理都是对事物条理 的形上化,并具有应然性质。二者之理的区别在干;冯先生将理进 一步形式化、独立化、形上化 形成一个凌虚蹈空的理世界。 这种 倾向在朱子哲学中本来是有一些的,但被冯先生大大发展。这种 发展是冯先生自觉引入柏拉图理念说并按自己的理解运用近现代 逻辑的结果 不过他的这种工作很少有人赞同。其次 在气的涵义 上 新旧理学也是同异皆存。二者的气都有质料的含义 但程朱的 气是一种实际存在的流动原质 具有清浊动静等物理属性 :而冯先 生的气则是一种无存在性质的绝对质料,仅是逻辑抽象的产物,且 被抽象到虑无难言的地步。从形成上看,冯先生的气是自己的设 定 便容易产生设定不严密等问题 程朱的气基本上可以看作长期 语言使用过程中的约定俗成的产物,一般不会产生冯先生的问题。 再次 在理气的存在关系上 朱子主张: "然以意度之 则疑此气是 依傍这理行。及此气之聚 则理亦在焉。盖气则能凝结造作 理却 无情意,无计度,无造作。"①这是朱子透彩发以后的思想,应该是相 当成熟的了。冯先生却主张:"一种实际底事物,是我们所谓气依 照理而成者。"②"依傍"和"依照"的差别是很明显的,不用多议。 其中的问题在于 朱子之气是实物存在 可以依傍理行 :冯先生之 气近平虚无 如何能依照成物呢?即使仅就逻辑而论 依照说也是 有待完善的。③ 从来源上看,依照说除受依傍说影响外,也受柏拉 图分有说的影响。后者似更强调形上形下的区分和距离。在理气 的时间关系上,朱子之见上文已述,即主张事实上无先后,逻辑上 理在气先:冯先生则明确主张理气无先后,这不仅在事实层面上, 逻辑层上亦如此。应该说这是冯先生的卓见 是对朱子的修正 朱 子是将理地位上的优先误作时间上在先。总体来看,在核心内涵 上 新旧理学的理气观是接近的 其逻辑构架非常相似。新理学的 改进之处在于进一步逻辑化上。而冯先生的逻辑化工作有得有 失、得在大方向上正确、一些具体结论也较为精彩、失在即使一些 关键的问题上, 也有逻辑难圆之处。 其失的原因比较复杂 将逻辑 化和形上化混同是最为重要的一个原因。

另外说明一点:《中国哲学史》中对程朱的研究是新旧理学之间的关键环节,这自上文中可明显看出来。

① 黎清德编:《朱子语类》卷一 王星贤点校 北京 中华书局 別題

② 冯友兰:《三松堂全集》,第源卷源:项。

③ 可参看陈来:《"新理学"形上学之检讨》一文,载《冯友兰先生纪念文集》,北京 北京大学出版社 *凤鹭*튫

 $\equiv$ 

漫长的 猿鹿 以后,饱经风雨的冯先生重新提笔写中国哲学史。这时,他不仅早已接受了马克思主义,而且参与了这个民族对教条的马克思主义的反思。他不仅迈过了自己的思想和人生经历上的弯路阶段,而且奠定了"修辞立其诚"的作史原则。他不仅重新咀嚼了一生的学养积累,而且吐出了某些奇异独特的见解。这样就使他的《中国哲学史新编》(以下简称《新编》)达到了炉火纯青的著述境界和会通一生思想的理论层次。其中,理气观的变化①具有一定的代表意义。

在《新编》中,对二程思想的探讨占用了较大篇幅。不过,有点奇怪的是,《新编》中讲程颐之理的部分和《中国哲学史》中讲这部分的内容从材料到论析几乎没有变化,惟一的一点细微变化是在极少的地方通顺了一下文字。可见,到这时冯先生对自己的早年认识又有所认同。可是他又在下面添了这样一段:"从哲学的观点看,这里所谈的问题是一般和特殊的关系。一般是特殊的标

① 凤翅鹿年冯先生没有留居美国和南迁港台,从此开始了漫长的思想改造和被人批判、自我批判的过程。理气问题是他自我批判的一个重要问题。今天看来,即使这些自我批判中也包含有大量"欲加之罪"的成分,言辞也相当苛刻,但在学理探讨部分仍不乏一些深刻和合理之处。比如,冯先生指出新理学"不是从现实本身去演绎现实,而是从观念里去演绎现实"(《新理学的原形》,《三松堂全集》,第 圆形卷 圆鹿顶),"《新理学》从分析一个命题里主词和客词的关系,而认识客观世界的特殊和一般的关系,但是它这种认识是从言语的框子里认识的。所以从它看起来,特殊和一般是可以分别单独存在的。"(《四十年的回顾》,《三松堂全集》,第 圆形 圆鹿顶)。这些认识的得出显然和他对马列主义的学习和接收有关。本文之所以不对这些自我批判中有关理气的材料进行详细考察,一是因为其合理成分基本为后来的《中国哲学史新编》所吸收;是因为这更是社会思想史领域的素材,不妨俟诸这个学科视角上的探讨。另外,冯先生写于 圆型世纪 圆距代初的《三松堂自序》中也谈到理气问题,其基本观点和自我批判中合理之处相近,也和《中国哲学史新编》主导观点相符,故不赘述。

准, 有物必有则', 则'就是标准的意思, '则'就是理.....例如 几何学所讲的方的定义就是方之所以为方者 这就是方的理 一切 方的东西,都是这个理的实例,'方'是一般,一切方的东西是特 殊。任何方的东西只要它是方,它就必须以'方'为标准,这就是 所谓'有物必有则'。世界上多一个方的东西,对于方并无所增, 少一个方的东西,对干'方'也无所减。'方'就是方,向来就是那 个样子,没有一点'少欠'。推而至于圆也是如此,推而至于任何 事物都是如此。"①对于这段议论我们并不陌生,在新理学中冯先 生经常进行类似的议论。这些议论同新理学观点相比变化不大, 而且表述更加集中凝炼。仅有的一点变化是将理称为一般 将事 称为特殊。后面还有一段颇能反映问题的话:"人所能感觉的是 特殊,是具体的东西。一般是人所不能感觉的......这就是西方柏 拉图所说的理念是可思而不可见的 具体的事物是可见而不可思。 就是说前者是理性认识的对象。后者是感性认识的对象。"②很明 显 冯先生仍是以柏拉图来解释程颐之理事。《新编》对于程颢之 理和二程之气的论述和《中国哲学史》中大致相同,此处不赘。

《新编》将理事归为一般和特殊的问题。曾有学者对此提出讨论。陈来教授议道:"理与气(及事物)的先后问题并非如冯先生认定的就是共相与殊相的关系(也非时下许多同志认定的是精神和物质的关系)。实际上,理气、理物问题主要是事物的规律与事物本身的关系,它虽然包含有一般与个别问题,但在直接意义上并不就是共相与殊相的关系。"③陈先生的说法是有道理的,我们可做进一步分析。理事问题的关键在理上。上文曾作论述,无论是程朱之理还是冯先生之理均是多种意义所组成的笼统概念,可

① 冯友兰:《中国哲学史新编》 第 缘册 质质 北京 人民出版社 宽宽

② 冯友兰:《中国哲学史新编》,第缘册, 质质 北京, 人民出版社 质质

③ 陈来:《朱熹哲学研究》 遊戲页 北京:中国社会科学出版社 透暖花

以说是轻重不一的多义集合,各义之间及各义与总体之间又有多种区别和联系。在不同的语境下,理的意义可能不同,在同一语境下,理的意义也有核心和边缘、主义和辅义、强义和弱义等区别。但在区别之中仍然互相渗透互相影响。蒙培元先生就曾指出程颐之理有当然、必然、所以然、本然和自然等含义。① 因此,理事关系实际上是多种关系的集合,各种关系在集合中的地位也轻重不同,其中包括形式和物体、规律和运动、标准和事物、本质和现象、本原和派生、绝对和相对、应然和实然,一般和特殊等多种关系。一般和特殊仅是其中一种。甚至算不上最重要的一种,冯先生将理事关系归约于此是不甚全面的,但也不能说他一点道理也没有。

一般和特殊问题在西方哲学史上曾长期讨论,但说不上是中国哲学史的一条线索(冯先生作如是观)。在本质上,它是认识方法论的一条简单原则,反映事物的相同和差异问题。对它的讨论之所以纷纭不休。除掉它可能涉及的意义较多的原因之外,还有一个关键原因在于,繁琐复杂的推论解决不了这一问题。对它的解答常常来自某种信念、成见,是很难被证实或证伪的理论起点。冯先生将理事问题归约于此确实使问题简单易解,但也消解了它的丰富性、复杂性。

至于冯先生又将一般和特殊与形上和形下、可思不可感和可感不可思联系起来,自然是受柏拉图理念说的影响,而他对这些词的使用无疑和常规性用法不符。再进一步说,这三对概念虽然有某种意义相通处和逻辑同构处,但三者之间不可互相归约,其间差别还是要大于相似之处的。比如,虽然形上可大致或模糊地视作一般,但一般包括有多种层面,未必就是形上;另一方面,特殊也许可看作形下(仍是大致而言),但形下未必就是特殊。形上、形下

① 蒙培元:《论朱熹哲学的范畴体系》,载《中国文化与中国哲学》,北京,东方出版社 原题证

的含义是较为固定的,一般和特殊则是一个相对概念 随着语境变化,所指也变动不居。可思不可感和可感不可思与此道理相同,但情况可能更要复杂一些,此处不再详论。

对于朱子理气观《新编》和《中国哲学史》差别较大,下面我 们按照冯先生的论述线索进行一些考察。他引用了朱子答黄道夫 的一段话:"天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之 本也 气也者 形而下之器也 生物之具也。是以人物之生 必禀此 理 然后有性 必禀此气 然后有形。其性其形 ,虽不外平一身 ,然 其道器之间分际甚明 不可乱也。"①然后议道:"朱熹的这一段话, 不但说明了'理'和'气'这一对范畴的分别,也说明了他是怎样认 识这个分别的。用哲学的话说,他首先对于普通的事物作逻辑的 分析……一个方的东西,逻辑思维不能分析出构成它的成分,但可 以分析出它有两个方面,一个方面是它的形,另一个方面是它的 性。它既然是方的东西。它必然有一定的形体……它既然是一个 方的东西, 它必有得干方之所以为方者, 这就是它的性; 方之所以 为方者就是方之理。"②很明显,冯先生这里的议论还是新理学的 哲学方法(对经验事实进行逻辑分析)和哲学结论(事物形性、理 气二分) 这和朱子的思想是有区别的。朱子理气、性形的说法不 仅是构成论,还是生成论;冯先生的理气、性形说则仅是构成论。 朱子的议论方式是一种事实说明,冯先生则以为朱子在进行逻辑 分析。这种分析正是冯先生自己认为的新理学起点。实际看来, 朱子对事物的形性、理气二分具有相当程度的经验性质 .而新理学 中则将理气、形性的经验性质全部抽去。使之成为完全形式化的概 念。二者的不同是明显的。在《新编》中冯先生仍以一些新理学 观点来阐释旧理学是有点令人惊异的 因为他应该区分开二者 这

① 《朱子文集》卷五十八、冯氏引用见《中国哲学史新编》 第 缘册 质积页。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》,第 缘册 质积 员配页。

点早在四十年代就有人指出过。①

下文中冯先生从三个方面说明了朱子的理气观:(员)朱子主 张理在事先,但在个别时候也有理在事中的意思。 (圆) 理是一般, 事是特殊。"一般是无情意、无计度、无造作的,有情意、有计度、 有造作的是特殊。"②(猿)一般并不是一个光辉的物事。其中(圆) 和(猿)谈的是理的存在形态和功能特点。 冯先生在新理学和《新 编》中反反复复强调:理"无情意、无计度、无造作":"红之理并不 红 动之理并不动"。因为他一直觉得:"有些人误认为,一般能生 特殊的事物 特殊的树都是树这一般生出来的":"人们普通的想 法 总是认为红之一般也是一个红的东西 不过是极红 动之一般 也是一个动的东西 不过是动得最快。这是把一般和特殊混为一 谈"③。我们实在搞不懂冯先生为什么总认为有人存在这样的误 解。实际上,一般和特殊的关系在一般人心中本来是不成问题的 问题、对此的执著正说明了冯先生一直摆脱不了理(一般)实体化 在自己思想中的纠缠。关于(员) 上文曾对冯先生的事实逻辑二 分说有过探讨,而李相显先生和陈来先生对于理气先后都有过年 代学视角的详细考察④ 本文不赘述。

对于朱子哲学的关键命题"无极而太极"和"人人有一太极,物物有一太极",冯先生也进行了新的讨论,其中不乏精彩和可议之处。周敦颐《太极图说》第一名话是"无极而太极",朱子的解释为"无形而有理"。冯先生对此进行了新的阐释:"最大的类是'有',包括一切存在的东西……因为无所不包,所以就不可能有什么特殊的规定性。它的规定性就是没有规定性。没有规定性,

① 张东荪:《思想与社会》 质质 质质页 上海 商务印书馆 质质

② 冯友兰:《中国哲学史新编》,第 缘册 员员页。

③ 冯友兰:《中国哲学史新编》 等缘册 员员~员园页。

④ 李相显:《朱子哲学》,"理气之先后"一节和陈来《朱熹哲学研究》"理气先后"章。

就没有什么可以成为标准 这就是'无极'。""从另一方面说,如果不把'有'作为一个类名,而做为一个集体名,'有'就是包括一切存在的东西的大集体,它包括一切的类。如果一切类的理也用一个集体名把它们包括起来 这个集体名就是'太极'。"①实际上 这里说的是从内涵的近乎无到外延的近乎全的转换,借用道学的表述就是"无极而太极"。冯先生并且指出:"那个'而'字的意思就是说,它既是'无极'又是'太极'。"②应该承认,冯先生对"无极而太极"的解释明显不是周敦颐、朱熹的意思,因为后二者基本是在宇宙生成论的角度来使用这个命题的,冯先生的解释则是一种语言逻辑的推演。这种推演无疑比较新颖且别具一格。今天有人自中国哲学语言转向的角度来理解冯先生思想,③这应该是一个相当好的例子。

对于"人人有一太极,物物有一太极"的命题,在《新理学》中冯先生明确表示不同意,认为这是神秘主义的。但在《新编》中冯先生做出了新的解释:"类有大小之分,也有高低之别。就一个类名的外延说,大类包括小类,就其内涵说,小类之理蕴涵大类之理……高一类的理蕴涵低一类的理,由此推论下去,最低一类的理必然为一切高一类的理外殖涵,也就是为一切事物所蕴涵。从这一方面看,最低一类的理又成为最根本的理了。"<sup>④</sup>"理不是具体的事物,但一切具体的事物都有其理,其理蕴涵有无穷无尽的理。朱熹所说的'人人有一太极,物物有一太极',就是这个道理。"⑤这里,朱子的太极不是指众理,而是指理的整体归一。而冯先生的理

① 冯友兰:《中国哲学史新编》,第缘册, 员喝~员破页。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》,第 缘册 员猿页。

③ 可参看陈晓平、吴疆的文章,载《冯友兰先生百年诞辰纪念文集》,北京,清华大学出版社,观众缘

④ 冯友兰:《中国哲学史新编》,第 缘册 员猿页。

⑤ 冯友兰:《中国哲学史新编》,第缘册, 员顶页。

是指众理,但还不是指包括所有理的众理,而是指一部分理,可这一部分理又是无限的。其中一个问题是,冯先生将这部分理理解为太极,这和上文不一致,因为前面明确规定太极是"一切类的理"。不知道冯先生是否自觉到这点。这种不和谐的产生可能由于他虽试图以语言逻辑来推演道学但未完全打通,也由于他似对道学的一些命题有点执著。从认识论来源看,以具体事物无限的类规定性来解释朱子的这一命题,实质反映的是人们对一件事物的无限认识的可能性。

对于朱子之气冯先生也进行了较详细的探讨。不过他仍以 "生物之具"来规定气。仍以"依照"、"骑乘"、"挂搭"来说明理气 关系,对此上文中曾有过分析。值得注意的是冯先生对朱子理气 先后问题的新讨论。他对朱子的见解总结道:"就存在说,理气是 互相依存的""理、气先后问题就没有意义了"。"但朱喜仍然认 为 照理论上说应该还是理先气后,他认为理是比较根本的。就这 一点说,先后问题就是本末问题,理是本,气是末;也就是轻重问 题 理为重 气为轻。本和重在先 轻和末在后 这样的在先就是所 谓逻辑的在先。"①实际看来,朱子哲学中确实暗含着这种意思。 冯先生指出先后问题是本末轻重问题是深刻的。他并且认为这就 是朱子哲学体系的唯心主义根本。不过在此处还可替冯先生补充 的是 朱子将地位问题和时间问题混淆实在没有必要 这种混淆反 映了朱子在宇宙生成论视角上来处理构成论问题。在认识论来源 上 理先于气反映的是对认识能力的产物——条理和规则的看重 和对认识之外(未能认识和无需认识)事物或因素的过分看轻 .这 又是由于在功能层面上前者价值易于凸显而后者潜在价值易被忽 视, 日后者的功能发生往往通过前者进行。

从《新编》对程朱理气观的探讨来看,冯先生运用了许多新理

① 冯友兰:《中国哲学史新编》第缘册 员克 员愿页。

学观点解释程朱理学。他采取这样的观点当然有他自己的理由和考虑。但是应该说明这并非是对程朱本意的解释。而是创造性地阐释。或说是对程朱思想应然的把握。但冯先生在此碰到的一个问题是。这些新理学观点如何与《新编》中其他地方的唯物主义观点协调呢?

《新编》在谈到陈亮、王廷相、罗钦顺、王夫之、戴震时,明确肯 定了他们对朱子唯物主义视角的批评。尤其是谈到王夫之理气观 时冯先生有过总结性的议论 这种议论应该说是代表了《新编》理 气观的主导思想。他说:"总的说起来,道学中所讲的'理'和'气' 等的关系归根到底就是一般和特殊的关系。"①"一般不在特殊之 上,也不在特殊之先,一般不能离开特殊而单独存在,只能依附特 殊而存在,这就是所谓'理在事中'。"②冯先生接着议道:"一般和 特殊的关系是中国哲学史中的一个传统问题。先秦诸子哲学中的 名、实问题 魏晋玄学中的有、无问题 宋明道学中的理、气问题 都 是围绕这个问题而发展的。这个问题好像一条线贯穿干中国哲学 史的发展过程中,直到王夫之才得到正确的解决。"③仔细看来,对 王夫之等人唯物论观点的肯定和以新理学观点阐释程朱并非完全 对立,但不和谐之处也有一些。比如新理学对理(一般)的过分突 出及理的实体化倾向就与唯物论强调一般和特殊的结合不甚协 调。至于冯先生将一般和特殊看作贯穿中国哲学史的一条线索, 恐怕很难为多数人接受。这一问题是人类认识中最为基本的问题 之一,是许多认识问题的一项基础知识。因此,说名实、有无、理气 等范畴中含有这一问题是可以的,但并不能说它们都围绕这一问 题展开。它们都包涵有比这一问题远为复杂的内容,各有各的认

① 冯友兰:《中国哲学史新编》,第 缘册 風猿页。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》,第 缘册 圆辕页。

③ 冯友兰:《中国哲学史新编》,第 缘册 圆镜页。

识层面和偏重点 远非这一问题所能贯穿。以这一问题贯穿中国 哲学史是有些简单化的处理方式。

冯先生以 怨发高龄 在归身道山五个月之前终于完成了《新 编》第七册 房螺匠 这部未能在大陆刊行的著作在香港以《中国 现代哲学史》为名发表。其中有一章讲到冯先生自己的新理学, 这一章大部分篇幅都是叙述新理学内容,议论的部分中有两点值 得注意。谈到纯真际时,冯先生说:"纯真际这个提法有失误。这 样一提,好像不是空类的方之理就不是那么纯。其实,方之理就是 方之理 ,无所谓纯不纯。"①看得出来 ,他在修正自己关于理的见解 以避免曾有过的批评并使之更加符合认识实际,可这仍是以承认 新理学对理的基本规定为前提的。谈到新理学的理论矛盾时,冯 先生说:"金岳霖所说的'不存在而有'解决了当时新实在论的问 题,也解决了西方从中世纪就有的古老问题。冯友兰赞成'不存 在而有'的提法,另一方面也用所谓'潜存'的说法,这就是认为共 相是'不存在而有'。同时又承认'有'也是一种存在。这是新理学 的一个大矛盾。"②在现代汉语中,"存在"和"有"似乎有些区别, 但这种区别似是来自各人的不同用法 在约定俗成的意义上 寻找 这种区别是不太容易的。金岳霖先生的"不存在而有"只能被理 解为事物的潜在可能性。新实在论的"潜存"大约也是以这种理 解为宜。因此 二者虽然似有些语义差别 但实质所指还是接近甚 至相同的。冯先生想以二者的区别来解决理的存在"处所"或存 在"状态"问题 思路恐非正确。从理的特性看 他这种努力似仍 以论证理的独立性为指归。因此可以说,冯先生仍然某种程度地 认同或说回归了早年观点。但另一方面 ,即使在同书中的同一章 , 他仍然肯定一般寓于特殊之中。对于这点不统一,我们不知道他

① 冯友兰:《中国现代哲学史》 圆面页 香港 中华书局 凤螺圆

② 冯友兰:《中国现代哲学史》 風氣页 香港 中华书局 別題

自己是否自觉到。

从上下文可以看出,《新编》的理气观是有些游移的,冯先生对不同哲学家理气范畴的阐释基本点有些变幻,这反映了新实在论和马克思主义对他的分别影响。可惜的是,他对二者的统合工作好像做得不太理想。实际上,唯物主义的理在事中是在本体论、存在论上讨论问题,新实在论和新理学的理在事先(共相先于殊相)本质上则是在认识论、价值论上讨论问题。只要分清二者的层次且不使它们溢出自己的层次,并规定好各层次在哲学中的地位,二者的一些不和谐是可以得到协调的。当然,这种协调的目的仅是取得逻辑的一致性和思想的贯穿力,至于是否是哲学的较好回答则由判断者的哲学观所决定了。

以上我们考察了冯先生远距年来对理气问题的研究和思考历程。这个历程主要展现在《中国哲学史》、贞元六书和《新编》这三部著作的有关论述中,这些论述反映了他形上思想核心部分的演变和得失。我们对这些论述的考察注意了两种方法或视角,即哲理层面的整体把握和历史层面细部真实的分析。相对来说,本文在后一视角上更为着力一些。这是因为在我们看来,由于冯先生思想的丰富复杂性,缺乏后一视角研究的宏观把握有可能和冯先生思想产生某些距离。所以本文对他的一些思辨细节、论证方法、语言表达较为注意,希望通过对这些细部真实的探讨为宏观研究奠定一点基础。在后一视角上本文的标准是语言概言明确和逻辑自圆。不知这一标准是否适当。从这样的标准来看,冯先生的论述存在一些问题,但也不乏一些精彩之处。

正是自这两个视角着眼,与其同时代的哲学家相比,冯先生的形上思想(理气观是其核心)并不十分难以梳理。在他思想的前期(透现年以前)他基本上是将柏拉图思想、新实在论和程朱理学结合在一起。他自己较为独创性的思想在于使理气形式化,使之与现实世界分离,而这正是冯先生颇为人垢病的一点。这实际

反映了他对近现代形式逻辑的误解误用,因为形式逻辑不应具有分开理论和事实的"权力",也不具有形上功能。在他思想的后期,他接受了马克思主义的本体论思想,但仍在一定程度上保留了理被形式化的痕迹。从总体上看冯先生一生的形上思想,虽然不乏大小不一的问题,但其价值仍然是可观的。至少冯先生哲学创作的宏观方向是正确的,也就是既借鉴西方方法又保留民族特色,既运用逻辑分析又归趋形上关怀,既述以现代语言又借用古典范畴。在中西古今的取舍存留上,冯先生的工作是较为得体的,至少也有他自己的理由。这个创作路向受到左右两方面的批评,正好反映了他在某程度上具有的持中和稳健特征。实际上,当代一些华人学者的学术取向和冯先生的路子不无某些联系。

## 参考文献

员强力发生:《中国哲学史》下册、北京、商务印书馆、风味。

圆彩马友兰:《三松堂全集》四、五卷,郑州,河南人民出版社,周野远

猿媛马友兰:《中国哲学史新编》,第缘册,北京,人民出版社, 戏题。

源罗马友兰:《中国现代哲学史》广州,广东人民出版社, 观悠悠

缘至中江、高秀昌编:《冯友兰学记》北京,三联书店, 及晚餐

透照陈岱孙等著:《冯友兰先生纪念文集》,北京,北京大学出版

社。观察院

列援马钟璞、蔡仲德编:《冯友兰先生百年诞辰纪念文集》,北京,清华大学出版社 **凤鹭** 

愿爱相显:《朱子哲学》。

忽凝陈来:《朱熹哲学研究》,北京,中国社会科学出版社 及原态

## 试从科玄论战看二十年代梁启超、 胡适的戴震研究之异同离合

□刘摇巍

[内容提要]摇本文试图提供从思想史看学术史的视角 以 壓世纪 壓年代梁启超、胡适对清学史中心人物 戴震的研究的比较为个案,在对基本文献深入细致的 辨析梳理的基础上,论证、凸显了他们之间寓于学术见解中的思想交涉。本文认为,梁启超与胡适对戴震思想学术的一致褒扬中的意见分歧,其意义可联系科玄论战获得深入的了解。这是科学派(胡适)与折衷派(梁启超)的思想分歧折射到戴震研究的反映,是科学主义与反科学主义的思想交锋的一个表征。

戴震是清代乾嘉学派的巨擘,又是在考据之风弥漫的情况下有杰出哲学成就的思想家,是在程朱理学被尊奉为"朝廷正学"的局势下敢于把程朱树为靶子来攻击的勇士。这样的人物自然要成为思想学术话题的中心,不断地被重提。①

① 在他去世后不久,朱筠和洪榜之间就有戴震的义理之学可不可传的争议。章学诚对他的学术境界推崇备至,但是极不满意于他对朱子的排证。他是否剽窃赵一清《水经注》校本一事,直到今天还是未定的疑案,又增添了扑朔迷离。凌廷堪、焦循、阮元等有心成为他的后学,姚鼐、程晋芳、方东树等则刻意加以反攻。胡适干脆认为几乎没有一个人得其哲学之真谛,堪称他的传人。

戴震的考证学成就一直得到很高的评价,他的哲学一度曾是 遭冷落的,但是原来淹没于考据的汪洋大海中的戴震的义理之学,近代以来反而凸显出来,引起人们热烈讨论、广泛传播的浓厚兴趣,他的义理之书如《孟子字义疏证》、《原善》等与明末清初顾炎武、黄宗羲、王夫之等人的著作一起,被重新发现①。

到 圆世纪 圆连 代 戴震依然是备受学界关注的人物。本文力图试探在对戴震思想学术的诠释和评价上探讨梁启超与胡适之间相互关联而不尽相同的学术见解的思想底蕴。它不是就戴震论戴震 不是对戴震思想学术本身的研究 ,而是对他在 圆型 世纪 圆年代中国学术界引起的反响的研究 ,本文也不致力于品评两位学者在学术史整理方面的得失高下 ,而是通过对梁胡各自心目中的"戴震"的比较 ,来考察他们本人之间的思想交涉 ,并联系现代思想史上有名的"科玄论战"来揭示其意义。

① 章太炎:《太炎文录初编》之《释戴》篇,开近人推崇戴震哲学的先声。刘师培在倾心于无政府主义的思潮前,十分仰慕戴震对程朱理学的批评,他把戴震和卢梭相提并论,认为戴震把自己从理学的独断论中解放出来。王国维在其《静安文集》之《国朝汉学派戴阮两家之哲学说》中认为'戴震的《孟子字义疏证》、《原善》、阮元的《性命古训》"其说之幽远高妙,自不及宋人远甚,然一方复活先秦之古学,一方又加以新解释,此我国最近哲学上惟一有兴味之事,亦惟一可纪之事也。"他虽然指出清人的义理之学不如宋人,对戴震派的哲学也不轻视。蔡元培在写于透透年 题目的《五十年来中国之哲学》中表达了相近的意思。入正题前追溯以往的哲学史,谈到宋明以降"五十年以前的人物"提到的惟有戴震及承其学的焦循、阮元。并认为戴震的《孟子字义疏证》与《原善》两书,"颇能改正宋明学者的误处"。等等。正如张岱年先生主编的《中华的智慧》所指出的"近代资产阶级思想家章太炎、梁启超也高度评价戴震的哲学,把他和卢梭、孟德斯鸠相比。直到五四运动时,戴震的哲学思想还在批判孔家店(实为程朱理学)的斗争中发生了积极的作用。"(《中华的智慧——中国古代哲学思想精粹》源题页,上海,上海人民出版社 透露。)

## 一、频 频 著 文

以戴震的二百周年诞辰纪念(旧历 透透表年 週月 圆原日,公历 透圆原年 员月 宽阳)为契机 属型世纪 圆距 代学术界对戴震思想学术的研讨达到了高潮① 尤以梁和胡这两位学界领袖最为突出。

① **凤翅**原年 员月 **凤**归 在北京安徽会馆召开戴东原生日二百年纪念讲演会。出席的名流有梁启超、胡适、钱玄同、朱希祖等人,会议成果后结集为《戴东原二百年生日纪念论文集》(明明印刷局,**凤翅**原年印刷,晨报社出版部,**凤翅**原年 圆月 员日初版),内收梁启超的《戴东原生日二百年纪念会缘起》(作为该书"引子")、《戴东原先生传》、《东原著述纂校书目考》、《东原哲学》陈展云的《戴东原的天算学》,汪震的《中国心理学史上的戴震》吴时英的《戴东原的诗学》,周良熙的《东原续天文略与续通志天文略》并附有'戴震的遗像、墨迹、故宅、读书处、祠堂和纪念讲演会盛况及梁启超作讲演的照片插图。会议影响所及"当时整个一年期间'报纸副刊与杂志上几乎成为戴学的天下。"(参见侯外庐:《近代中国思想学说史》 **汉**夏河,上海,生活书店 **凤**罗苑)

② "但在作者生前,全书似未以完帙形式公开发表过。"(参见朱维铮校注:《梁启超论清学史二种》之《校注引言》,上海,复旦大学出版社 **次聚** 本文所引文献,凡首出者均注明出版社及出版年月,而重出者则不再注明。)

而且该讲义并没有实现作者"要将清学各部分稍为详细解剖一番""要将各时期重要人物和他的学术成绩分别说明"的预期目的,清中叶以后的学术史仅有综论而无说明更无解剖。(参见陈祖武:《清初学术思辨录》)類原页。北京,中国社会科学出版社 別題)

为讨论清学难得的姊妹篇。

必须指出,无论是在梁启超还是在胡适那里,所谓清代学术主要是指以乾嘉汉学为代表的考证学。梁认为 若没有了考证学,清代学术就无生命可言了,清代考证学是我国自秦以后可与汉之经学、隋唐之佛学、宋明理学相提并论"确能成为时代思潮者",而胡适所谓"大胆的假设,小心的求证"的科学方法,主要是从乾嘉汉学中总结出来的。

作为清代考证学的中心人物及清朝中期鲜见的思想家,戴震格外引梁、胡注目。

① 余英时:《中国近代思想史上的胡适》源底页,台北联经出版事业公司,观题源 . 阅题制.

成"这在别人是难以想象的事情<sup>①</sup>。梁氏可以说是当时纪念戴震的学者当中著文最多最勤的一位了。

梁启超郑重其事,还去信邀请当时在上海的新文化运动领袖胡适参加此会。胡于 员用 员民日复函,欣然接受与会之邀<sup>②</sup>并于 员民 员用开始撰写《戴东原的哲学》,为赴会做准备。此文"中间屡作屡辍,改削无数次,凡历二十个月方才脱稿"于 员民 原月,长达七万言。③原刊于《国学季刊》二卷一期。员民 作上海商务版附录了戴震的《原善》及《孟子字义疏证》、彭绍升《与戴东原书》、戴震《答彭进士书》,推崇与传播之意甚为明显。另外,此前作于 员民 医甲属的《戴东原在中国哲学史上的位置》、此后定稿于 员民 国月的《几个反理学的思想家》都是有关戴震哲学的著作。胡对戴震的钟爱与梁相映成趣④。

## 二、梁、胡心目中的戴震

梁启超、胡适对戴震都是推崇备至的。

梁启超《戴东原生日二百年纪念会缘起》(**凤**题(年)概括了他对戴震思想学术大体的看法,梁认为戴震除了"是考证学一位大师"之外,他"在今后学术界留下最大价值者,实在后例两项":(一)为"他的研究方法",(二)为"他的情感哲学"。梁指出,前者"和近世科学精神一致",这一方面的贡献使"东原可以说是我们'科学界的先驱者'";后者"是在世界哲学史上有价值的,最少

① 《饮冰室合集》卷缘苑苑苑页 北京 中华书局 观题。

② 耿云志、欧阳哲生编:《胡适书信集》(上),独蒙页,北京,北京大学出版社, 闭象

③ 胡适:《戴东原的哲学》 质质 北京 商务印书局 质质

④ 更不用说后来一则为显所谓"科学方法"身手二则也为戴震洗冤而做了二十年的"水经注"考证了。

也应该和朱晦翁、王阳明平分位置,所以东原可以说是我们'哲学界的革命建设家'"<sup>①</sup>。

胡适也认为戴震是深通"科学方法"、得"清学的真精神"的"清学的宗师"<sup>②</sup> :至于戴震的哲学,他认为戴震是"这八百年来,中国思想史上"与朱子、王阳明同为"每人画出了一个新纪元"的"极重要的人物",甚至是"朱子以后第一个大思想家,大哲学家"<sup>③</sup>。他的哲学标志着"近世哲学的中兴"<sup>④</sup>。

执当时思想界牛耳的梁、胡这两位学者、对戴震的思想学术同时关注、齐声宣扬。这一事实本身,不仅具有学术史的意义,而且具有思想史的意义。对其意义的了解,不仅要从他们看法的同处去观察,而且要从他们见解的异处去揭示。 及原证 侯外庐先生在《近代中国思想学说史》就已指出梁、胡研究戴震同为"带有号召色彩地去宣扬"而非"历史地去了解",并且论及他们把握戴震的侧重点的不同:"……任公以考据学为全盛时代的意义,而适之则以东原哲学为其意义"⑤。 就戴震的思想学术引起近人兴趣的焦点而言,余英时先生也提示:"近人之推崇东原同样是由于他的义理,并非由于他的考证"⑥。本文则认为:对其寓于而又不限

① 梁启超:《戴东原生日二百年纪念会缘起》,见《饮冰室合集》卷缘,《饮冰室文集之四十》独表-猿冠(标点为笔者所加)。

② 胡适:《清代学者的治学方法》 葛懋春、李兴芝编辑:《胡适哲学思想资料选》(上) 圆顶,上海,华东师范大学出版社 扇雾。

③ 胡适:《戴东原在中国哲学史上的位置》,载姜义华主编:《胡适学术文集》,中国哲学史卷下册,员现顶、员现。 员员 北京 中华书局 员家员

可见 在胡看来,戴震的地位尤在阳明之上。置戴震于阳明之上,自来论学者是很少这样提的,胡适的这一看法很耐人寻味,下面我们就可以知其所以然。

④ 参见胡适:《戴东原的哲学》原质页,胡适:《几个反理学的思想家》,载姜义华主编:《胡适学术文集》中国哲学史卷下册, 质糊质。

⑤ 参见侯外庐:《近代中国思想学说史》 凝乾猿匠顶。

⑥ 余英时:《论戴震与章学诚——清代中期学术思想史研究》圆页。 台北,华世出版社。 合影二版 **透短**园

于考证学的"科学精神"、"科学方法"的一致肯定,对其哲学基调之把握上"重情"与"主知"的发挥的歧异,构成梁、胡心目中的戴震的异同离合的基本内涵。

쀋"科学方法"、"科学精神"的宣扬

梁著《清代学术概论》就把戴震作为"清学全盛期""清学正统派"的代表人物来凸显了,认为"故苟无戴震,则清学能否卓然自立 盖未可知也"。指出"其治学根本方法在'实事求是'、'无征不信'",并认为"戴震之精神"、"清学派之精神"与近代西方"实证哲学派"的精神相通<sup>①</sup>。《中国近三百年学术史》之十三~十六、《清代学者整理旧学的总成绩》从经学、小学、音韵、天算、水地等各方面介绍了戴震的学术成就。但梁并不汲汲于戴氏治学所得的具体成果的铺陈,而尤着眼于"他的研究方法"之发明:

"东原本人自己研究出来的成绩品,可宝贵的虽然甚多,但他同时或后辈的人,有和他一样或更优的成绩品的也不少。东原在学术史上所以能占特别重要位置者,专在研究法之发明。他所主张'去蔽'、'求是'两大主义,和近世科学精神一致,他自己和他的门生各种著述中,处处给我们这种精神的指导。这种精神,过去的学者虽然仅用在考证古典方面,依我看,很可以应用到各种专门科学的研究,而且现在已经有一部分应用颇著成绩,所以东原可以说是我们'科学界的先驱者'。"②

在梁看来,具有示范意义、可以扩展范围超越时空应用的戴震氏"科学精神"、"科学方法"比他作为"考证学一位大师"的"成绩品"要重要得多、梁将戴震视为"我们'科学界的先驱者'"正是在这个意义上说的。

胡适显然具有相同的看法。《清代学者的治学方法》把清代

① 参见朱维铮校注:《梁启超论清学史二种》776页。

② 梁启超:《戴东原生日二百年纪念会缘起》。

的朴学分解为文字学、训诂学、校勘学、考订学等"四种科学",并把清代学者的治学方法总括为两点:"(员 大胆的假设,(圆 小心的求证。"这也成为胡本人倡导的"科学方法"的十字真言,戴震则是精于此道的典范<sup>①</sup>。《几个反理学的思想家》又径直称戴震为"一个科学家",说他"专于算学,精于考据,他的治学方法最精密。",从而使他的哲学也具有强烈的科学精神了<sup>②</sup>。此文与《戴东原的哲学》都认为戴震既懂得"科学家求知的目的"又具有"科学家的态度与精神"。<sup>③</sup>。

可见 梁、胡对戴震的推崇,首先都着眼于其治学方法和治学精神的"科学"性。我们且不论戴震的治学方法是否堪称近代意义上的"科学方法"梁和胡的相通之处在于他们都以西方实证主义的科学方法和科学精神来解释和会通以戴震为代表的清代考证学,其目的都要在中国学术传统中发掘西方式的"科学精神""科学方法"<sup>④</sup>。梁启超看到归纳法在清代考证学中的核心地位<sup>⑤</sup>,又看到学术专业化发展的趋势,而倡导"窄而深的研究";胡适以他所了解的西方科学和哲学的新动向为依据,强调科学方法中"演绎"与"归纳"的交互作用,并以此释读清代学术而提倡"大胆的假

① 胡适:《清代学者的治学方法》。

② 胡适:《几个反理学的思想家》 姜义华主编《胡适学术文集》中国哲学史卷下册, 元元表页。

③ 胡适:《几个反理学的思想家》 姜义华主编《胡适学术文集》中国哲学史卷下册, 员成园, 又胡适:《戴东原的哲学》 减源。 透频

④ 这要从梁、胡清学史整理的著述背景中去看。

⑤ "然则诸公曷为能有此成绩耶?一言以蔽之曰:用科学的研究法而已。…… 经数番归纳研究之后 则可以得正确之断案矣。既得断案 则可以推论于同类之事项而无阂也。"(朱维铮校注:《梁启超论清学史二种》 凝心 獯恿页。)"夫吾固屡言之矣,清儒之治学 纯用归纳法,纯用科学精神。"(朱维铮校注:《梁启超论清学史二种》 缓页。)"清学正统派之精神 轻主观而重客观 贱演绎而尊归纳,虽不无矫枉过正之处,而治学之正规存焉。"(朱维铮校注:《梁启超论清学史二种》 應數页。)

设 小心的求证"<sup>①</sup>。他们对清代考证学的成就的评价都是有所保留的 但对以戴震为范例的"科学方法"、"科学精神"的推崇继承和发扬光大都一样是非常自觉的。<sup>②</sup> 他们确实是"带有号召色彩地去宣扬"的。

然而 与此颇有反差的是 对戴氏哲学之基点的把握 却是所同不胜其所异。

### **壓**運情与主知

梁启超《清代学术概论》(透透年 远月)对戴震的哲学有简明扼要的阐发:

"《疏证》一书,字字精粹,右所录者未尽其万一也。综其内容 不外欲以'情感哲学'代'理性哲学'就此点论之,乃与欧洲文艺复兴时代之思潮之本质绝相类。盖当时人心,为基督教绝对禁欲主义所束缚,痛苦无艺,既反乎人理而又不敢违,乃相与作伪,而

① 关于这一点 胡适《清代学者的治学方法》交代得最为清楚。但是林毓生先生认为"胡终生所宣扬的科学方法,虽然形式上包括归纳法与演绎法,但实际上他十分强调的只是归纳法,再加上一点心理上或精神上的大胆(他认为那样的心态便能在科学方法中扮演假设、演绎的功能原实际上'大胆'与演绎推理并无关系)……""胡是把归纳法当作演绎法的基础的"。(《中国传统的创造性转化》。周远图表页,北京,生活、读书·新知三联书店。周瑟。)可见,在对以戴震代表的清代朴学的学术方法与精神之"科学"性的把握上,梁胡并无多少不同。

② 梁启超指出:"以乾嘉学派为中坚之清代学者,一反明人空疏之习,专从书本上钻研考索想达到他们所谓'实事求是'的目的。依我们今日看来,他们的工作最少有一半算是白费,因为他们若把精力用到别个方向去,成就断不止此。但这是为时代性所限,我们也不能太过责备。至于他们的研究精神和方法,确有一部分可以做我们模范的,我们万不可以看轻他……"(朱维铮校注:《梁启超论清学史二种》 魔頭页。)这段话作为"清代学者整理旧学之总成绩"的前言,此意甚明。胡适《国学季刊发刊宣言》"总括这三百年的成绩"(一)整理古书。(二)发现古书。(三)发现古物。又指出其缺点:(一)研究的范围太狭窄了。(二)太注重功力而忽略了理解。(三)缺乏参考比较的材料。还提出了"我们一班同志"努力的方向:第一,用历史的眼光来扩大国学研究的范围。第二,用系统的整理来部勒国学研究的资料。第三,用比较的研究来帮助国学的材料的整理与解释。也是如此。

道德反扫地以尽。文艺复兴之运动,乃采久阏窒之'希腊的情感主义'以药之。一旦解放,文化转一新方向以进行,则蓬勃而莫能御。戴震盖确有见于此,其志愿确欲为中国文化转一新方向。其哲学之立脚点,真可称二千年一大翻案。其论尊卑顺逆一段,实以平等精神,作伦理学上一大革命。其斥宋儒之糅合儒佛,虽辞带含蓄而意极严正,随处发挥科学家求真求是之精神,实三百年间最有价值之奇书也。"①

据此 梁启超对戴震哲学的推崇有三点:

- ①"其哲学之立脚点"的"情感主义";
- ② "伦理学上"的"平等精神";
- ③ 在批评"宋儒之糅合佛儒"中发挥的"科学家求真求是 之精神"。

其中最为重要最为基本的是第一点。所以梁要援引"欧洲文艺复兴时代之思潮"来比附 抬举为"二千年一大翻案"。

《戴东原生日二百年纪念会缘起》进而把"情感哲学"与"研究 方法"并列为戴震工作中的两项"最大价值者"之一。

宋明以来之主观的理智哲学,到清初而发生大反动。但东原以前大师,所做的不过破坏功夫,却未能有所新建设,到东原才提出自己独重情感主义,卓然成一家言。他这项工作,并不为当时人所重视,但我们觉得他的话"是在世界哲学史上有价值的,最少也应该和朱晦翁、王阳明平分位置,所以东原可以说是我们'哲学界的革命建设家'。"②

上文未作交代的所谓"理性哲学",按诸中国思想史,就是这里所说的"宋明以来之主观的理智哲学"。作为这种哲学之反动的戴震"独重情感主义,卓然成一家言"的"情感哲学"在梁著《戴

① 朱维铮校注:《梁启超论清学史二种》 猶慕~ 猿杨页。

② 梁启超:《戴东原生日二百年纪念会缘起》。

东原哲学》中又被称为"情欲主义"。其意义在于:"简单说一句,东原所以重视情欲不过对于宋儒之'非生活主义'而建设'生活主义'罢了。"①

这样 深启超将"文艺复兴时代之思潮"从欧洲中世纪"基督教绝对禁欲主义所束缚"挣脱反抗出来的"本质",与戴震的"情感哲学"对从"理性哲学""主观的理智哲学"即程朱理学的反动相比拟 来揭示其既是"革命"也是"建设"的思想解放意义,梁正是主要着眼于这一点来论定戴震在中国思想史上的地位的。

与之形成鲜明对照的是,胡所把捉到的戴震哲学的核心是"理智"主义而非"情感哲学"、"情欲主义"。

胡适对戴震哲学中重"情"重"欲"的内容也并不轻忽 相反倒是别具现实针对性地发挥了戴震"以理杀人"等对"理学先生"们及"在上者"们进行激烈批判的思想。《戴东原的哲学》虽然也肯定了理学的运动"提倡理性"、以"理"抗"势" 在知识分子"争自由的奋斗史上占的重要地位"等"好的方面"<sup>②</sup> ;更批评了它的"坏的方面":"理学家把他们冥想出来的臆说认为天理而强人服从。他们一面说存天理,一面又说去人欲,他们认人的情欲为仇敌,所以定下许多不近人情的礼教,用理来杀人,吃人。"接着胡适批判了"饿死事极小,失节事极大"的"私见","天下无不是的父母"的"偏见":"八百年来,一个理字遂渐渐成了父母压儿子,公婆压媳妇,男子压妇子,君主压百姓的惟一武器,渐渐造成了一个不人道,不近人情,没有生气的中国。"他甚至引征《大义觉迷录》所记雍正皇帝与钦犯曾静在"庙堂之上讲理"一节,来体会戴震立言的处境。③ 胡适还表彰戴震"他很大胆地说'理者,情之不爽失者也',

① 梁启超:《戴东原哲学》,《饮冰室合集》缘,《饮冰室文集之四十》,透远有愿页。

② 胡适:《戴东原的哲学》 缘 缘 缘 顶。

③ 胡适:《戴东原的哲学》 緣 獨。

'情之至于微无憾是谓理'",并推崇"他这样抬高欲望的重要,在中国思想史上是很难得的"<sup>①</sup>。又指出戴震与众不同之处:"乾嘉时代的学者稍稍脱离宋儒的势力,颇能对于那些不近人情的礼教,提出具体的抗议。吴敬梓,袁枚,汪中,俞正燮,李汝珍(小说《镜花缘》的著者)等,都可算是当时的人道主义者,都曾有批评礼教的文字。但他们只对于某一种制度下具体的批评;只有戴震能指出这种不近人情的制度所以能杀人吃人,全因为他们撑着'理'字的大旗来压迫人,全因为礼教的护法诸神——理学先生们——抬出理字来排斥一切以生以养之道,'虽视人之饥寒号呼,男女哀怨,以至垂死冀生,无非人欲!'"<sup>②</sup>

可见 胡适对戴震肯定情欲反对理学的思想颇为重视 并给与了很高的评价。但胡适并不停留在这一点上。

《戴东原的哲学》在指出"戴氏总论理欲之辨凡有三大害处。" 之后紧接着说了这样一句承前启后的话:

"戴氏的人生观 总括一句话 ,只是要人用科学家求知求理的态度与方法来应付人生问题。"<sup>③</sup>

胡适又看到 在戴震哲学中:

"人性有三部分:欲、情、知。三者之中,知最重要。"④

① 胡适:《戴东原的哲学》 透悠列页。

② 胡适:《戴东原的哲学》 苑原~ 苑像页。

③ 胡适:《戴东原的哲学》苑顶。

④ 胡适:《几个反理学的思想家》,载姜义华主编:《胡适学术文集》中国哲学史卷下册,远缘页。胡适《戴东原的哲学》中类似的话很多,如第四十八页说:"他把情。欲,知 三者一律平等看待,都看作'血气心知之自然'。这是对于那些排斥情欲,主静,主无欲的道学先生们的抗议。他在那三者之中,又特别提出知识,特别赞美他'小之能尽美丑之极致'大之能尽是非之极致。'因为有知欲才得遂,情才得达。又因为有知,人才能推己及人,才有道德可说。理想的道德是'使人之欲无不遂,人之情无不达。'这是他的性论。他的心理学,也就是他的人生哲学。"这段话对"知"与"情""欲"之间的轻重关系交代得也很明白。

可见,对胡适来说,那种"科学家求知求理的态度与方法"(即主"知"的态度和方法)是比戴震哲学中重情重欲的思想更为根本更为重要的东西,后者赖前者而有、只不过是前者用来"应付人生问题"而得到的。因此,我们虽不能说,胡适对戴震思想中重"情欲"的成分没有足够的了解,但是就《戴东原的哲学》的基本倾向来看,就胡适把握戴震思想大体的基本着眼点来看,重"知"先于重"情欲","知"才是第一义的。虽然他们之间不无关系。

事实上 不仅人生观是如此,"戴震的天道论,是一种自然主义。""这是一种唯物论,与宋儒的理气二元论不相同。""……他的宇宙观也颇带有一点科学色彩"①;戴震的"性"论,"这又是一种唯物的一元论,和宋儒的理气二元的性论相冲突了"②; 戴震论"道",也是"极力避免宋明理学家的玄谈"③;而在最重要的"理"论上戴震贯穿着"科学"的主"知"精神。

胡适很重视"戴氏在哲学史上的最大贡献:他的'理'论"<sup>④</sup>。他认为戴震提供了不同于宋明学者沾染了佛道"明心见性"气味的"理得于天而具于心"的"理"论。戴震把"理"定义和解释成是客观存在的能用人的心知察识的事物的"条理""分理",这在胡适看来是一种科学的唯物的"理"论。因此,胡适一方面说戴震是"反理学"(其实是反对玄学化地谈"理")的思想家,而另一方面又说他建设了"新理学"⑤(其实是一种有关"理"的"新"说)。"这个新定义到戴氏的手里,方才一面成为破坏旧理学的武器,一面又成为一种新哲学系统的基础。"⑥而为什么能达到这种新认识呢?

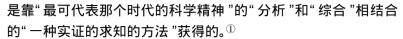
① 胡适:《戴东原的哲学》 凝固猿 猿颜。

② 胡适:《戴东原的哲学》流页。

③ 胡适:《戴东原的哲学》源5页。

④ 胡适:《戴东原的哲学》/缘页。

⑥ 胡适:《戴东原的哲学》 线 质页。



### 胡适总结道:

"至于戴震无论是论性、论道、论情、论欲,也都是用格物穷理的方法根据古训做护符,根据经验作底子,所以能摧破五六百年推崇的旧说,而建立他的新理学。戴震的哲学,从历史上看来,可说是宋明理学的根本革命,也可以说是新理学的建设——哲学的中兴。"<sup>②</sup>

无论是带有科学色彩的自然主义的唯物论的宇宙观、一元论的人性论、重情重欲的政治哲学,归根结底都是"用格物穷理的方法 根据古训做护符 根据经验作底子"都贯穿着胡所谓"纯粹理智态度",才获得近世"哲学的中兴"的伟大意义。可以说胡以其特有的理解方式认为戴震哲学的基调是主"知"的③。

余英时先生《论戴震与章学诚》引了上述胡评论戴震的话,再加评论道:"胡氏的解释是很有根据的。其实如果从学术史的观点来看,东原对学问与知识的态度正是儒家智识主义发展到高峰时代的典型产品。"(《论戴震与章学诚》*质*源页。)

余英时先生欣然接受胡适对戴震哲学重"知"精神的揭示,作为他以"儒家智识主义发展到高峰时代"来解释清学的"支援意识",这是顺理成章的事,两位先生共同注意而又一再发覆戴震哲学"重知"基点的义蕴。这更是思想史上极有意思的现象。我想指出的是"也只有"欣然接受了西方的科学及其哲学基础的实证主义乃至对其作科学主义理解的胡适,才能点出和发挥戴震哲学的这一特异之处。

① 胡话:《戴东原的哲学》远原页。

② 胡适:《戴东原的哲学》愿责。这里所谓"革命"是指由方法上遵循程朱"格物穷理"的路子而进一步经验化、实证化、科学化,即比程朱更为"彻底"地走"理智主义"的路,从而达到全新的"理"论。因而胡适又谓戴震是程朱的"嫡派"又是程朱的"诤友"因为程朱路子虽近科学却尚不免于玄学化宗教式地论理,更不用说陆王了,而戴氏则异之。

③ 为了说明这一点,胡适引东原批评程朱"详于论敬而略于论学"的话并加以评论道:"这九个字的控诉是向来没有人敢提起的。也只有清朝学问极盛的时代可以产生这样大胆的控诉。陆王嫌程朱论学太多,而戴震却嫌他们论学太略!"(《戴东原的哲学》》周页。)

也正是根据这一点 在占《戴东原的哲学》篇幅过半的该文第三部分"戴震学的反响"中,他对凌廷堪、焦循、阮元等一般认为尚能传其学的戴震氏后学持严厉的"判教"态度,认为"用礼来笼罩一切"的凌廷堪、佩服王阳明"良知"之学的焦循、"注重实践"的阮元等都"不懂得戴震学'重知'之意"、没有"纯粹理智的态度"、"不了解戴震学('先务于知')的真精神",因此,在胡看来"几乎可说是没有一个人"得戴震哲学之真谛,堪称他的传人①。

胡适又试图揭示这种主"知"哲学的知识基础与时代根源。

胡适谈到戴震的"科学"研究与他的"唯物的,自然的宇宙论"的关系:

"以上述戴氏的宇宙观。他是当时的科学家,精于算数历家之学,深知天体的运行皆有常度,皆有条理,可以测算,所以他的宇宙观也颇带一定科学色彩,虽然说的不详不备,究竟不愧为梅文鼎江永钱大昕时代的宇宙论。"②

他认为跟考证学的兴盛也有内在关联。因此他说,"也只有清朝学问极盛的时代可以产生这样大胆的控诉"(即"详于论敬而略于论学"),还说:"所谓'致知'只是'致其心之明,自能权度事情,无几微差失。'(同上)这直是清朝学术全盛时代的哲学。"<sup>③</sup>

这些意思在《几个反理学的思想家》中表达得更为明白:

"这个时代是一个考证学昌明的时代,是一个科学的时代。 戴氏是一个科学家.他专于算学.精于考据.他的治学方法最精密, 故能用这个时代的科学精神到哲学上去.教人处处用心知之明去. 剖析事物,寻求事物的分理条则。他的哲学是科学精神的

① 胡适:《戴东原的哲学》, 质缘 质质 质氮 质氮 质氮 及原质。

② 胡适:《戴东原的哲学》 猿豢页。

③ 胡适:《戴东原的哲学》 愿 愿 愿 愿 愿 。



这段话不仅指出了戴震的哲学与清朝那个"考证学昌明的时代""科学的时代"的关系:考证学的兴盛为戴震哲学提供了"科学"的基础,而戴震哲学是那个"科学时代"的时代精神的体现,而且透露出胡适之所以能将戴震的思想学术作如是观也许正是基于他本人的主"知"的"科学精神的哲学"。

### 三、从科玄论战看梁启超、胡适对戴震的同尊异由

我们已可看到 深和胡对戴震都很推崇 ,并力扬其学 ,而理由则不尽相同。他们对其"科学方法"、"科学精神"有近乎一致的肯定和提倡 ,阐发其哲学则一重"情"一主"知"。为什么会这样呢?本文认为 联系当时思想界的"科玄论战" 对此可以有清楚的了解。

"……但近年以来,国中学者大有倾向陆王的趋势了。有提倡'内心生活'的,有高谈'良知哲学'的,有提倡'唯识论'的,有用'直觉'说仁的,有主张'唯情哲学'的。倭铿(郑鹏)与柏格森(月期)都作了陆王的援兵。'揣度近似之词 影响之谈'国中很不少了。方东树的预言似乎要实现了。

我们关心中国思想的前途的人,今日已到了歧路之上,不能不有一个抉择了。我们走哪条路呢?我们还是'好高而就易',甘心用'内心生活'、'精神文明'一类的揣度影响之谈来自欺欺人呢?还是决心不怕艰难,选择那纯粹理智态度的崎岖山路,继续九百年来致知穷理的遗风,用科学的方法来修正考证学派的方法,用科学

① 胡适:《几个反理学的思想家》,载姜义华主编:《胡适学术文集》,中国哲学史卷下册, 扇鏡页。

的知识来修正颜元戴震的结论,而努力改造一种科学的致知穷理的中国哲学呢?我们究竟决心走哪一条路呢?"<sup>①</sup>

这是了解胡适《戴东原的哲学》之所以作的宗旨的极重要的结语。是胡此文的画龙点睛之笔。细扣这一段话,再联系上文的分析,我们可以发现在戴震学的诠释和评价上梁、胡之间的思想交涉的重要线索。

第一 戴震哲学的主"知"基调在此作了最后最有力的发挥。 用胡的话来说是"纯粹理智态度"的"一种科学的致知穷理的中国哲学"。而胡本人要做的正是大力阐发并自觉承担"今日""改造"的使命。从而使本文所揭重"情"与主"知"的歧异获致了现实意义。何以呢?

第二 这种歧异不能不联系他们本人的思想倾向来看,而其间的思想交锋竟关联着科玄论战。胡适的哲学立场是很清楚的,正如余英时先生在《中国近代思想史上的胡适》结尾处所指出的,接近于分析哲学。"胡适虽然没有接触过现代的分析哲学,但是他的思想倾向是和分析哲学相同的;两者都以'科学方法'为中心。"②值得注意的是胡适基于这个立场所作的批评。当然,他的批评对象很多,像提倡"内心生活"的、高谈"良知哲学"的、提倡"唯识论"的、用"直觉"说仁的、主张"唯情哲学"的都在他的批评之列。胡适批评的对象虽多,而针对的思想阵线则很明确划一,就是胡适眼中的玄学鬼。而以"倭铿(起转数)与柏格森(月等等数)"为"援兵"的"陆王"的后人,"甘心用'内心生活'、'精神文明'一类的揣度影响之谈来自欺欺人"的人至少也应该包括梁启超在内。因此我们说、胡适《戴东原的哲学》虽不专对梁启超而作,但

① 胡适:《戴东原的哲学》 质远~ 质质页。

② 余英时:《中国近代思想史上的胡适》 **海**顶。余先生也引《戴东原的哲学》文末这段话来说明胡本人的哲学立场,甚是确当。

确实借题发挥地针对与梁启超一线的玄学鬼而发,应该不成问题(他的其他关于戴震哲学的文章也是一样)。这正是胡在文章最后关头煞费苦心借题发挥地要郑重告诉读者的,我们绝不可轻忽过去。因此我们说,在对戴震哲学的推崇上梁胡其实各唱各的调,大概不是过甚其词。而调子的不同正内在地关联着起于 宽度 的科玄论战。

第三,关于胡适本人与戴震、程朱的思想渊源关系及与陆王的 "对立"关系,也与科玄论战相关。 胡适明确地说"我们关心中国 思想前途的人""今日"要"选择那纯粹理智态度的崎岖山路 继续 九百年来致知穷理的遗风,用科学的方法来修正考证学派的方法, 用科学的知识来修正颜元、戴震的结论, 而努力改造一种科学的致 知穷理的中国哲学"很显然。胡适要近接颜戴远承程朱的路子来 完成"改造"的使命。乍看起来不免让人奇怪:戴震不是"反理学" 的思想家吗?怎么在哲学基点上反而跟程朱相近甚至连胡本人也 引为同调呢?其实 在胡适看来 戴震一方面是对程朱的革命 即 反对"半宗教""半玄学"式地谈理而建设了科学的唯物的"新理 学";一方面则是程朱"嫡派"和"诤友"因为戴震的革命和建设事 业是沿着程朱"最能倾向干理智主义的一条路"而更彻底地"放开 脚步去做那致知穷理的事业——科学的事业"① ,因而 ,事实上正 是胡适本人"以科学方法为中心"的接近于分析哲学的立场,把朱 子和戴震联贯起来并自觉忝列其后 从而建立起学统上的渊源关 系。他何以要排列这样一个谱系呢?其现实指向正是针对当时甚

① 胡适:《戴东原的哲学》 灵暖~ 灵暖页。

### 近现代学术思辨

嚣尘上的"陆王"系的玄学派,这又可见科玄论战的深刻背景。①

"现在事过境迁,我们回来凭吊战场,徘徊反省,用历史的眼光来观察这场战事,方才明白原来这场争论还只是拥护理学和排斥理学的历史的一小段。"

"这一些议论都可见当时所谓'科学与玄学'的争论,其实只

① 余英时:《中国近代思想史上的胡适》 **7**藏页。他在引该文前指出:"胡从考证学出发,上接程、朱的'穷理致知'的传统,因而对陆、王不免有排斥的倾向。"当然,余先生是从比较哲学的视角,以美国的分析哲学与欧洲大陆(以"精神科学"为中心)的哲学传统的冲突与交融为参照,来揭示胡学术思想立场的历史意义。并没有涉及"科玄论战"的背景。本文要强调的却是:历史上朱陆或朱王之争的重现,必以现实中的思想学术论争为契机,当代思想学术的新问题,亦不可能全无传统的凭借。解开其间的纠缠,才能明了其意义。

### 是理学与反理学的争论的再起。"①

这也是至可注意的表白,与三年前《戴东原的哲学》最后一段话一样有提示线索的意义。这是又一个有力的证据,证明在戴震哲学的讨论上确实关联着科玄论战。因为对科玄之争的"历史意义"作了如此定位的《几个反理学的思想家》一文,正是以戴震为枢纽把历史上几个反理学的思想家(顾炎武、颜元、戴震、吴稚晖)贯穿联缀起来,而以科玄论战中科学派压阵大将吴稚晖为殿军,并

科玄论战 是围绕着什么样的人生观兴起的。而为着建立某种人生观、解决人生观问题 什么样的精神资源必须作为基础?是西方的科学及其相关哲学的实证主义、唯物史观或是中国清代朴学的"科学方法""科学精神",还是西方新兴的柏格森、倭铿、杜里舒等人的哲学及其与之相近的中国的宋明理学?科学派和玄学派的回答是针锋相对的。而科玄之争又内在地关联着东西文化论战。因为人生观问题是决定文化走向的"枢纽"科玄之争本来是承东西文化论战而来又是后起的文化论争的前奏。如此前梁启超、梁漱溟等的文章和议论就是引起科玄论战的话头,此后像代表胡适文化主张的《对于西洋近代文明的态度》(凤凰下 远苑月)就是激于玄学派的基本主张"西方物质文明东方精神文明"的简单二分法而发的,科玄之争以前胡适还没有西化倾向那么激烈的议论。

也许正因为这些 在胡适后来的回顾中 科玄论战成了历史上"理学与反理学"思想斗争的现代版。事实上 在科玄论战中 涨君劢已明确鼓吹"新宋学之复活",而戴震也被作为与之对立的与欧洲"经验派"或"唯物派"相应的"汉学家"代表之一而提到了。科学派主将丁文江则如胡适所说"一方面拥护科学"、"他方面很明白地排斥理学"而被胡适誉为惟一提供了一种像模像样的正面积极的《一个新信仰者的宇宙观》的吴稚晖 其所作《箴洋八股化之理学》一文早已将科玄论战之作为理学与反理学之争的意味点出来了。

胡适对科玄论战的重新定位,部分是受吴稚晖的启发,胡适《几个反理学的思想家》则更明确地加以认定。胡虽指名道姓以张君劢为靶子,梁实也牵扯在里面(只是张梁的立场亦不尽同,陈独秀认为梁持"究竟比张君劢高明些"的"骑墙态度",胡所谓"梁启超提出折衷方案"将这一点说得再明白不过了。用梁本人的话来讲是"在君过信科学万能,正和君劢之轻蔑科学同一错误。"[梁启超:《人生观与科学》,苑页,裁《科学与人生观》。])。吴稚晖由科玄论战上溯理学与反理学思想史,胡反理学思想史的探讨离不开科玄论战的现实,事关科玄论战,确凿无疑。

大畅其说。胡适在随后给吴的信(灵愿年圆月愿日)中说:"我在灵愿年六、七月中作的《对于西洋近代文明的态度》其见解差不多全同于先生灵愿年五月发表的论调。那时便又有作文'述吴稚晖'的意思。直到七、八月后,此意方才实现。"又说:"作此文(即《几个反理学的思想家》——笔者)的大意,先生是明眼人,定能看出此中总不免有点'借刀杀人'的动机。"①其现实针对是很明显的,胡适所"借"的"刀"正是戴震、吴稚晖等的思想,胡适要"杀"的"人"正是当年的"玄学鬼"张君劢、梁启超或其同调,即今日之大谈高倡宋明理学者。我们再联系《戴震的哲学》结尾那一段点睛之笔,应能体会胡适时隔三年而如此一贯的"'借刀杀人'的动机"的锋芒所向了吧。

因此 科玄之争似乎并没有过去,至少在胡适那里是如此,不仅此也,胡适在这段时期(灵愿表-灵感元年)写的与戴震有关的系列文章如《戴东原的哲学》、《戴东原在中国哲学史上的位置》、《费经虞与费密》、《颜李学派之程廷祚》、《北京大学新印程廷祚的 青溪文集 序》等都是在宏阔的"近世"思想史内自觉地建立一个"反理学"的谱系。这与理学家们的道统论没有太多的不同,不过这份名单所列都是科学派的先驱者罢了。上文所提到的四位只是其中较重要几个而已。"有作文'述吴稚晖'的意思"、而又有心述戴震哲学的胡适顺理成章地在这条线中定好了自己的位置。《几个反理学的思想家》一文"引子"开首即道:"中国的近世哲学可分两个时期:(粤)理学时期——西历质域和年至员证和年;(月)反理学时期——员证和年至今日。"②所谓"至今日",其代表人物自然有吴稚

① 《几个反理学的思想家》,"附:致吴稚晖函",见《胡适学术文集》,《中国哲学卷》下册,远题《~ 远豫页。 该函亦收入耿云志、欧阳哲生编:《胡适书信集》(上)(宽度的一页转》,源镜、源镜、洞镜、北京、北京大学出版社 观览

② 胡适:《几个反理学的思想家》,载姜义华编:《胡适学术文集》,《中国哲学史卷》下册 扇扇顶页。

晖 恐怕还包括他自己。

主要根据胡本人的现身说法,以科玄论战为背景的梁胡释戴震异趣中的思想相关度清晰地呈现出来了,但是,只有进而把握到梁胡释戴震的思想离合与他们在科玄之争中各自立场的内在关联,我们才能明白这种相关性之所在。

梁对戴震的"情感哲学"、"哲学立脚点"之"情感主义"、"独 重情感主义"的"一家之言"反复三致意焉。这跟他本人的哲学立 场有关。这一立场可由梁在科玄论战中的基本主张来概括:"人 生关涉理智方面的事项 绝对要用科学方法来解决。关于情感方 面的事项,绝对的超科学。"在他看来,"人生问题,有大部分可 以——而且必要用科学方法来解决的。却有一小部分——或者还 是最重要的部分是超科学的。"而这"小"而"最重要的部分"就是 "情感"。"人类生活,固然离不了理智,但不能说理智包括尽人类 生活的全内容。此外还有极重要一部分——或者说是生活的原动 力 就是'情感'。"①在梁的哲学中"情感"大概要占在"第一义" 的位置 至少不在"理智"之下。梁用"情感哲学"与"理性哲学"、 "主观的理智哲学"的对立来揭示戴震哲学的意义,就表明了他自 己"情感"高于"理智"的价值取向。梁把握戴震哲学三大精神以 "哲学之立脚点"的"情感主义"为第一义 ,把与"理智"相关的"科 学家求真求是之精神"摆在第三位 将介于"情感"与"理智"之间 的"伦理学上"的"平等精神"置于第二位的做法与此也是一致的。 这是梁启超读出来的戴震哲学。 有意思的是 在胡适论戴震哲学 的文字里 上面这三点大都也提到了 但是 对他来说 最重要最基 本的是第三点,而不是第一点。从中我们确实可以看看他们"自 己的哲学"!

① 梁启超:《人生观与科学》怨源愿页,载《科学与人生观》,上海,亚东图书馆, 像环境

上文曾引胡对以理欲观为主要内容的"戴氏人生观"与"科学家求知求理的态度与方法"之间的关系加以定位的一段承前启后的话:

"戴氏的人生观 ,总括一句话 ,只是要人用科学家求知求理的 态度与方法来应付人生问题。"

这句话与科玄论战中丁文江与张君劢第一回合的较量所作《玄学与科学——评张君劢的人生观》一文"结论"引胡适的那句话如出一辙:

- "我要引胡适之《五十年来世界之哲学》上的一句话来做一个 结论. 他说:
- '我们观察我们这个时代的要求,不能不承认人类今日最大的责任与需要是把科学方法应用到人生问题上去。'"<sup>①</sup>

胡适是科玄论争中科学派的领袖。仅就他与科学派主将丁文江的关系而言,丁的意见每发为文章必与胡适商量且不用说 在这些文章中丁还多处援引胡适的话作为论据。而这一句话则是丁氏所引的最重要也最能表明科学派立场的话。他们的基本立场不外是:人生观问题必须以"纯粹理智态度"的"科学精神"、用科学方法来解决,从而建立科学的人生观。在这一尺度下 戴震的人生观就是科学的人生观,戴震就是科学派的先驱者同盟军。而"科学家求知求理的态度与方法"才是最根本的,科学是解决人生问题的决定力量,甚至也是解决其他任何问题的法宝。也因此胡可以对戴震重情重欲的思想大加赞赏和宣扬,但他所理解的戴震哲学的基调仍然是主"知"的,而非如梁氏所把握的为重情的。梁、胡对戴震的重情重欲的重视皆然,而对其在整个哲学中的定位则不同,即有把握上的结构性差异。联系科玄论战,对其所以然,我们可以释然。因此,胡适指出戴震重情重欲的思想只是更为根本的

① 丁文江:《玄学与科学——评张君劢的"人生观"》 圆项 裁《科学与人生观》。

"科学家求知求理的态度与方法来应付人生问题"的结果,从而在论理、论道、论性、论情、论欲即宇宙观、人性论、人生哲学、政治哲学等的广阔领域内揭示并发挥所有这一切基础和立脚点的"唯智主义"的"哲学的知识论"<sup>①</sup>。而其用意恰如章太炎一语道破的那样:"近胡适尊信东原之说,假之以申唯物主义。"<sup>②</sup>

反过来说,正如梁胡对戴氏理欲观的看法有一致之处,梁对戴震思想学术中可与"实证哲学派"相通的"科学精神"、"科学方法"并不是没有了解,对他的推崇正是他心目中的戴震的一个重要方面。在这一点上,他跟胡很接近。这又作何解释呢?其实这并没有脱离前引梁"人生关涉理智方面的事项,绝对要用科学方法来解决。关于情感方面的事项,绝对的超科学"这一基本立场。只是,前面的分析重读在后一句,而这里要重读前一句。正是为"情感"保留地盘,他才反对"科学万能"论,他也承认人生问题中"理智"的地位。因而"我绝不承认科学破产。"这就是陈独秀认为"梁启超究竟比张君劢高明些"的"骑墙态度"。③和胡适所谓的"梁启超完竟比张君劢高明些"的"骑墙态度"③和胡适所谓的"梁启超提出折衷方案"④。梁启超对戴震"治学方法"的"科学精神"的推崇确实表明了"读者切勿误会,因此菲薄科学,我绝不承认科学破产"的诚意,他对戴震"情感哲学"的发挥也与"不过也不承认

① 侯外庐:《近代中国思想学说史》 独認页:

<sup>&</sup>quot;……东原走上了颜元弟子李恕谷的重知轻行的路线,从高调'由词通道'的方法,否定了真理的标准,流于书上的哲学,而其社会的哲学,适之反推崇为唯智主义,以为合于哲学的知识论,然而这却是他不如习斋的哲学深远之处。"(参看本书第四章)

这里不能讨论颜元哲学与戴震哲学之间的高下,只取侯先生对胡适意见的概括。

② 章太炎著:《国学讲演录》,傅杰校订, **凤**蔸页, 上海, 华东师范大学出版社, **殔蟓** 

③ 陈独秀:《科学与人生观 序》苑-愿页 载《科学与人生观》。

④ 胡适:《当代中国的思想界》(《朝鲜日报》, 凤翅囊肠囊形), 冯鸿志译, 载《胡适研究从刊》第二辑, 猿髓顶, 北京, 中国青年出版社, 凤鹭远

科学万能罢了"的表白一致①。

胡说梁《欧游心影录》里说的话"在国内确曾替反科学的势力助长了不少威风。"②用"反科学"来概括玄学派的思想倾向是否合适且不说。我们当然可以理解"唯科学主义"者胡宜有此论③。正如胡也有所分辨一样。梁本人则肯定是不反科学的。因此。在对戴震的"科学精神"和"科学方法"的推崇和宣扬上,两人可以达成一致。梁"不承认科学万能罢了"的立场。其实是反唯科学主义。在梁著《中国近三百年学术史》之"十五、清代学者整理旧学之总成绩"的"(四)历算学及其他科学"介绍完后。梁发了一通深切的感慨。最后几句如下:

"……虽然,非贵乎知之,实贵乎行之。若如今日之揭科学旗帜以吓人者,加减乘除之未娴,普通生理心理之未学,惟开口骂'线装书',闭口笑'玄学鬼',狺狺于通衢以自鸣得意。顾亭林有言:'昔之清谈谈老庄,今之清谈谈孔孟。'吾得易其语曰:'今之清谈谈科学。'夫科学而至于为清谈之具,则中国乃真自绝于科学矣!此余之所以悁悁而悲也。"④

这段话分明是针对科玄论战中的科学派而发,梁模仿顾炎武批评王学末流"清谈谈孔孟"的论式,来批评科学派之"清谈谈科学",这一根据本土思想资源而铸造出来的语词,可说是对"中国现代思想中的唯科学主义"最精确的概括了⑤。

① 梁启超的原话是:"读者切勿误会 因此菲薄科学 ,我绝不承认科学破产 ,不过也不承认科学万能罢了。"语出梁氏《欧游心影录》,载胡适《 科学与人生观 序》(苑页)所引 ,载《科学与人生观》。

② 胡适:《科学与人生观序》,载《科学与人生观》。

③ 参见[美]郭颖颐:《中国现代思想中的唯科学主义(凤**园**-凤鹭)》,雷颐译,南京,江苏人民出版社,凤鹭

④ 朱维铮校注:《梁启超论清学史二种》 缘页~ 缘圆页。

⑤ 而戴震 在梁氏心目中正是实"行"科学而非"清谈"科学的典范。

综上所述 我们有理由联系科玄论战 并且确实可以由此对梁 胡对戴震大致共尊其实异趣的细处有较深的了解。这一从戴震思 想学术的诠释和评价上的同尊异由中体现出来的思想交锋 ,是梁 启超胡适学术交往录中隐而不显实则意味深长的又一段。在一定 意义上 梁胡心目中的戴震之异同离合是现代思想史上科玄论战的一个投影。

### 主要参考文献

麗文文 :《戴震集》,汤志钧校点,上海,上海古籍出版社。 透透

**壓**深启超:《饮冰室合集》员缘北京 中华书局 **凤鹭** 

獲取深启超:《梁启超论清学史二种》,朱维铮校注,上海,复旦大学 出版社,**別**類

瀝「梁启超:《梁启超论著选粹》、陈其泰、陆树庆、徐蜀编,广州,广东人民出版社, **原**原

**缪**阴适:《戴东原的哲学》 北京 商务印书局 **灵愿**范

遞附适:《胡适学术文集·中国哲学史卷》下册 姜义华编 北京 , 中华书局 **別**號

種附适:《胡适哲学思想资料选》 葛懋春、李兴芝编 ,上海 ,华东师范大学出版社 , **別**夏

應附适:《胡适选集》胡明编,天津,天津人民出版社 原螺

### 近现代学术思辨

- 透水 (中国近代思想史上的胡适》,台北,联经出版事业公司,**没愿**
- 质图朱维铮:《求索真文明——晚清学术史论》,上海,上海古籍出版社, **原**题
- 质型陈祖武:《清初学术思辨录》,北京,中国社会科学出版社 房類
- **凤凰**林毓生:《中国传统的创造性转化》,北京,生活·读书·新知三联书店, **凤**嬴
- 圆型 美 ]郭颖颐:《中国现代思想中的唯科学主义( **凤**园 ~ **凤鹭** )》, 雷顾译 南京 江苏人民出版社 **凤鹭**
- 圆型压为君:《清代思想史"研究典范"的形成、特质与义涵》,载《清华学报》**观题**源。
- 圆腿[美]艾尔曼:《再说考据学》 裁《读书》 成數 圆。

### 傅斯年及其实证主义史学思想

□葛志毅

[内容提要]摇本文对傅斯年实证主义史学思想的形成及影响进行了分析,认为既是对西方实证主义史学思想的回应,也是对清代考据学客观求实精神的继承,有助于克服史学研究中空疏不实的流弊。

自 **园**世纪初以来,对资产阶级史学建设有所作为者,颇不乏人。其中值得注意者,要以傅斯年为最。傅氏以中央研究院历史语言研究所为基地,成功地开创了中国现代史学发展中具有共同宗旨的集团研究的范例,于史学贡献尤大。本文拟就其实证主义史学的思想的形成及影响,略陈一二浅见。

### 一、对西方实证主义史学思想的回应

五四运动的最大成就,是它使中国对科学的信仰与追求深入 人心,并形成为时代热潮。胡适曾说:"这三十年来,有一个名词 在国内几乎做到了无上尊严的地位;无论懂与不懂的人,无论守旧 和维新的人,都不敢公然对他表示轻视或戏侮的态度。那个名词 就是'科学'。这样几乎全国一致的崇信……没有一个自命为新 人物 的人敢公然毁谤'科学'的。"①五四时人们对科学的信仰与追求,是因为它已成为现代文明的象征。在此思潮的推动之下,以科学化为宗旨的现代学术发轫于中国。五四以后的科学派史学,就是在此情况下产生的,傅斯年实为科学派史学的主将。② 傅氏师事胡适,一生受其影响颇多,其中最主要的,莫过于胡适所极力提倡的"科学手法"。但科学派史学的治史宗旨、治史方法多是在傅氏的影响下形成的,因而有学者提出。在科学派史学的兴起发展过程中,傅氏实起到"开风气、立规矩、定方法、辟路径的作用"③。在傅氏的史学观点中,影响最大的要算"近代的历史学只是史料学"一说④。傅氏此说,主要为把近代科学化史学与所谓"古世中世"史学加以区分。学者们对此褒贬不一。我觉得,其最大意义在于引进了西方的实证主义史学观念,因而加速了资产阶级史学取代封建史学的转换过程,也代表着中国史学的现代化发展趋势。

宽世纪西方史学在自然科学的影响下,发展起实证主义史学。实证主义史学的宗旨是要把史学建设成与自然科学同样的科学,英国史家波利曾说:"历史是科学,不多也不少。"⑤出此目的,实证主义史学的研究方法,建立在广泛搜集与严密考据史料的基础上。他们认为,如此才可取得客观真实的历史知识。史料对他们具有特殊重要的意义:"历史由史料构成,史料乃往时人类思想与行为所遗留之陈迹……无史料斯无历史矣。"⑥这样,史料成为

① 胡适:《科学与人生观序》,载《科学与人生观》上册。圆、猿页,上海,亚东图书馆,及现藏

② 学界又称傅斯年为史料学派的开创者 我则倾向于称之为科学派史学的代表。

③ 许冠三:《新史学九十年》 圆橡顶 香港 香港中文大学 凤霓瓦

④ 傅斯年:《历史语言研究所工作之旨趣》,载《史语所集刊》第 员本员分,后面引文出此文者,不再注出。

⑤ 甘特、施奈德合著:《史学导论》 風頭 台北 水牛出版社 風頭

⑥ 朗格诺瓦、瑟诺博斯:《史学原论》,员页,中译本、北京,商务印书馆,民国二十二年。

实证史学的核心本体。德国史家兰克是"科学的历史"之奠基者, 最看重对原始资料的搜集研究。为搜集研究所需的第一手资料, 他几乎遍访欧洲的国家档案馆和私人藏书楼。他认为史料高于一 切 注张"有一分史料说一分话"把史学等同于史科学①。稍后的 德国史家蒙森 以罗马史的研究著称于世。他终生重视对罗马史 料的搜集考订。经多方搜集汇编而成的洋洋大观《拉丁文铭刻集 成》,为罗马史研究提供了丰富的碑铭史料。 兰克与蒙森都受到 傅氏的推崇 他们对史料的重视也给傅氏以极大影响。他曾说 纯 就史料以探史实,"此在中国,固为司马光以至钱大昕之治史方 法 在西洋 亦为软克、莫母森之著史立点。"②出于对西方实证主 义史学影响的回应,傅氏曾自称:"我们是中国的朗克学派"③。主 张"要把历史语言学建设得和生物学地质学等同样",主张把史料 学作为史学的"中央题目"④。傅氏的这些史学主张,基本上为中 国的科学派史家们所遵从,并构成其史学研究的一大特点。但据 上引傅氏之言中提及司马光与钱大昕二人,说明科学派史学所受 影响除西方的因素外 亦包括本土的成分 这应给予特别的注意。

傅氏的史学思想来源是多元的,其所受西方影响也不仅限于 兰克,这点多为现在的傅斯年研究者所忽略。即使仅就兰克而言, 历来多称之为实证主义史学家,但他有自己深邃的理念追求,这已 被一些研究者所揭示<sup>⑤</sup>。但在傅氏眼中,兰克不过是一个"洋考据 学者"即作为实证主义史家的兰克;而兰克的另一面,即作为理

① 郭圣铭:《西方史学史概要》 透颜页 上海 上海人民出版社 透透镜

② 傅斯年:《史料与史学 发刊词》,《史语所集刊》外编第圆种。

③ 侯云灏:《傅斯年与朗克学派》、《傅斯年》、济南、山东人民出版社、凤鹭、

④ 傅斯年:《史学方法导论》,《傅斯年全集》第圆册,台北,联经出版事业公司,豫题

⑤ 张广智、张广勇:《史学、文化中的文化—文化视野中的西方史学》,周野、 瓦 杭州 浙江人民出版社 **观**额原

念论者的兰克 .傅氏当时不可能真正认识到。所以傅氏从兰克接 受的影响,只限于实证主义的一面。兰克之外,他也应受到过批判 兰克史学的"新史学"派的影响。他在《历史语言研究所工作之旨 趣》中说:"利用自然科学供给我们的一切工具,整理一切可逢着 的史料 而史学外的达尔文论 ,正是历史方法之大成。"又说:"现 代的历史学研究,已形成了一个各种科学的方法之汇集。地质、地 理、考古、生物、气象、天文等学、无一不供给研究历史问题者之工 具。"这些观点恰与"新史学"派相合,这可举鲁滨逊为例。鲁滨逊 在《新史学》中论述了讲化论及多学科综合研究对史学发展的重 要促进意义。傅氏的上述观点与鲁滨逊并非不谋而合。何炳松 **园**年代在北京大学史学系以《新史学》为课本,讲授史学原理与历 史研究法 因而傅氏对鲁滨逊的这些观点应有所了解。又如他在 《考古学家的新方法》中说:"古代史的材料,完全是属于文化方面 ......如后来不以全体的观念去研究,就不能得到很多的意义和普 遍的知识。所以要用整个的文化观念去看,才可以不致于误解。" 又说:"我们要用全副的精神,做全部的观察,以整个文化为对象 去研究,所以必比墨守成规专门考订文字要门的多。"①这里不难 看出德国史家朗普勒西特所倡导的"新型的文化史学派"的思想 影响。朗普勒西特在批判兰克史学的过程中 . 阐发了自己关于从 整体上研究人类历史的文化史观念。他的这种史学观念在 愿世 纪初的德国及西方史学界 颇有影响 傅氏应该有所了解。傅氏的 史学思想受到上述多方面的影响。但就其本意看。他所要建立的乃 是客观主义的实证史学 ,这可举他对中国及欧洲史学观念演进的 三点总结为例说明之。他在《史学方法导论》中说:"(一)史的观 念之进步 在于由主观的哲学及伦理价值论变做客观的史科学。 (二)著史的事业之进步 在于由人文的手段 变做如生物学、地质

①《史学》景频到员。

学等一般的事业。(三) 史学的对象是史料 不是文词 不是伦理,不是神学,并且不是社会学。史学的工作是整理史料 不是做艺术的建设 不是做疏通的事业,不是去扶持或推倒这个运动,或那个主义。"①按傅氏从史学观念、研究方法及史学对象几方面,揭示了史学应具的性质及宗旨,即他认为史学应是客观的、科学的,在研究内容上同其他学科有明确的分工并且是独立于政治之外的。基于这种认识,他反对"发挥历史哲学和语言泛想",反对"以简单公式概括古今史实"一类"史论"② 因而在较多方面更接近兰克的客观主义的史学立场,表现出鲜明的实证主义史学追求方向。傅氏的这种选择,应反映出他的一种用意,即借助实证科学的方法,改造长期受褒贬义例、经世致用等各种主观意识控制影响的封建史学偏向,建设现代中国科学化的史学体系。

### 二、对清代考据学客观求实精神的继承

中国古代有所谓经世致用的史学传统。在宋代发展完善起来的考据史学,助益和增强了客观求实的学术精神,又经清人的发扬,导致中国古代史学向近代史学的转变。关于经世致用、梁启超在《清代学术概论》及《中国历史研究法》中,对其流变、遗害等有所论述。梁氏谓经世致用的传统起于孔子,它使史学不能做客观的学术研究,总是服务于"明道"、"经世"等主观外在的致用目的,结果遗害史学两千年之久,所论甚是。经世致用不仅导致史学的政治化与实用化,甚至还要以牺牲史学的客观性与真实性为代价,来换取经世致用效果的实现。在中国古代,褒贬义例等史法始终有碍于据实直书精神的实现。孔子作《春秋》,据孟子及汉儒皆谓

① 傅斯年:《傅斯年全集》,第圆册。

② 傅斯年:《闲谈历史教科书》,载《傅斯年全集》,第源册。

其中有微言大义,亦即可对现实发生影响的一套政治伦理信念。 无论这类孔子《春秋》的意义如何为孟子及后世的儒者所津津乐道,它都与史学自身的学术价值毫不相干。尽管它可被炫耀为经世致用精神的典范,但与此相关的褒贬义例及为尊亲讳等史法,却成为史学实现其据实直书精神的阻碍。

唐代韩愈在《答刘秀才论史书》中说:"愚以为凡史氏褒贬大法,《春秋》已备之矣。后之作者,在据事迹实录,则善恶自见。然此尚非浅陋偷惰者所能就,况褒贬邪。"可见韩愈把《春秋》褒贬之法视为史学上乘,据事实录仅得列为其次。即使如此,其目的仍在"善恶自见"这类道德伦理价值的关怀上。这样,封建史学完全受制于外在的政治伦理需要,成为主观意识驱使的工具,至于其自身的学术律法如客观性与真实性问题,则降为附属的层次。刘知几著《史通》对唐以前的史学源流、史书体例及著史方法等问题进行了论述,但是他还是离不开对"彰善瘅恶"、"记功司过"、"王道人伦"等政治伦理功能的标榜,仿佛不谈这些就失去史学之为史学的根据。可以说史学的价值几乎完全要从属于外在的政治伦理需要。这样,由于史学受到封建政治的干预而意识形态化,乃至失去客观标准而无法体现其自身的追求。史学的自我意识受到被扼杀的威胁。但是由于考据史学在宋代的发展,情况开始有所变化,即史学的客观求实精神在方法论的层面上开始被强调。

司马光作《资治通鉴》(以下简称《通鉴》),为使所载史实具有客观性与真实性,对所用史实进行了较为严密的考订辨析和比较甄别,并作《考异》予以说明。《通鉴》在考辨史实方面的成就很值得注意。因为《通鉴》在加强对史实考辨的同时,在发挥史学为政治服务的功能方面,也从形式上有所改变。司马光在《通鉴》卷六十九说:"臣今所述,止欲叙国家之兴衰,著生民之休戚,使观者自择其善恶得失,以为劝戒,非若《春秋》立褒贬之法,拨乱世反诸正也。正闰之际,非所敢知,但据其功业之实言之。"即《通鉴》固

然由于"资治"的宗旨而强化了政治致用功能。但这不是由史家运用褒贬之法、正闰之辨这些史法传统来直接实现的。而是通过考辨史料以保证所载史实的客观性与真实性而间接昭示其政治借鉴功能的。总之,《通鉴》的例子说明,随着史料的考辨方法的发展,史实记载的客观性与真实性问题,再度被从方法论的角度提出和受到重视。傅斯年指出,《通鉴考异》是中国详述比较史料最早的一部书,其中可见史学方法的成熟和整理史料的标准①。由此可见他对《通鉴考异》所用比较史料方法的推崇。

清代考据学的发展进一步证明 考据学有助于史学自身的客 观性与真实性的加强,而对于与史学本身无关的、一切从外部施加 干史实之上的价值论断因素,则主要采取排斥的态度。清代考据 学最为发达,而在清儒视之,考据是史学方法的根本体现之一。 《四库提要》史部总叙曰:"史之为道,撰述欲其简,考证则欲其 详。"并论述了考证对于作史及读史之重要。此可见清儒视考证 为史学的根本方法②。清代考据学崇信的宗旨是实事求是,无征 不信,清代史家以考证方法治史的目的,主要为明史实,至于与考 求史实无关之褒贬予夺等法戒议论,一概斥为空疏虚文,斥为无益 事实而不为。 对此 我们可举钱大昕、王鸣盛两位史学考据大家为 例。钱大昕在《廿二史考异序》中说:"更有空疏措大 辄以褒贬自 任。强作聪明 妄生疻痏 不卟年代 不揆时势。强人以所难行 ,责 人以所难受。陈义甚高,居心过苛,予尤不敢效也。"是钱大昕视 不作实事求是的研究,而专以褒贬议论自任的人为"空疏措大", 不足取法。 王鸣盛在《十七史商榷序》中指出 ,研究史学 ,但当考 明典制事迹之实 其议论法戒、予夺褒贬皆不必发 "盖学问之道 ,

① 傅斯年:《史学方法导论》。

② 张岱年先生认为清人所说考据之学即史学,见《国学丛书序》,《国学丛书》,沈阳 辽宁教育出版社 *凤*娘园

求干虑不如求干实。议论褒贬皆虚文耳。作史者之所记录。读史者 之所考核,总期于能得其实焉而已焉,外此又何多邪?"即王鸣盛 认为,研究学问的宗旨在求实而不求虚,史学以求典制事迹为实, 议论褒贬为虚。此可见他从考据学的角度对议论褒贬表示了否定 的态度。钱、王二人所论 ,最能代表清代考据史学的学术宗旨 ,因 而它最有助于史学客观求实精神的发展。 总之,由于考据学的长 足发展 使乾嘉史学基本上克服了经世致用的史学传统 并摆脱了 主观说教的陈腐枷锁 表现出客观求实的学术特征 因而从方法上 显示出近代的科学精神。乾嘉史学的最大成就 是用考证的方法 整理前代留下的各方面史料。其实事求是、无征不信的考据学宗 旨 基本符合客观实证的近代学术精神。可以说 傅斯年的史学主 张较多地受到清代考据学的影响。如他反对"致用",主张研究历 史旨在求真:他反对"把些传统的或自造的'仁义礼智'或其他主 观"同史学混在一起;主张"利用自然科学供给我们的一切工具, 整理一切可逢着的史料"注张对史料采取"存而不补"、"证而不 疏"的客观态度:称赞顾炎武、阎若璩的考据方法是"最近代的", 要保持他们的"遗训",所有这些,都反映出傅氏对清代考据学及 其客观求实精神的继承 在他倡导和影响下所形成的科学派史学 "考史而不著史"的治学风气,更是同清代乾嘉考据学精神一脉相 承。总之 .傅氏坚持实证科学的精神 .目的是使史学从经世致用的 封建妄想中独立出来,使之变成一种客观的学问。 这是立于资产 阶级的史学立场 对乾嘉考据学精神的一种体认。

### 三、实证史学与玄学化史学

傅氏的史学主张 根本在于提倡一种客观实证的精神 所以其所谓史学实乃实证史学的概念。实证史学所以长期作为科学史学的主要表现形态 是因为它以可信史料为依据 法建立客观真实的

史实。在方法上 则强调客观性与实证性 拒绝主观理念的成分介 入 以此维系史学的科学性特征。傅氏主张史学本是史料学 主张 对史料采取"存而不补"、"证而不疏"的客观态度,都反映出实证 史学的特征。傅氏说:"历史的对象是史料,离开史料也许成为很 好的哲学和文学,究其实与历史无关。"①即为把史学与其他学科 区分开 他把史料置于史学本体的地位。从这个意义上讲 离开史 料也就不成其为史学。在此观念主导下,他提出"照着材料出货" 的方法论 即"一分材料出一分货,十分材料出十分货,没有材料 便不出货"亦即从方法论的角度,把史学研究与材料的整理运用 统一起来。而这正是史学的客观实证性的落脚点。因此,傅氏便 从本体论到方法论两方面 维系起史学的科学性与客观性 也即沿 着他所设定的实证史学的方向发展。由于傅氏相信"只是要把材 料整理好 则事实自然显明"因此他为这种实证史学确立的宗旨 是:"不以空论为学问,亦不以史观为急图,乃纯就史料以探史实 也"②。傅氏的这些实证史学的观点,多年来受到各方面非议。如 指责其只追求个别史实的真实性,而不要求探索历史发展规律等。 但我觉得这种实证史学在今日仍不乏其可称道之处,如它有助于 克服史学研究中空疏不实的流弊,尤其对于纠正史学研究中的玄 学化倾向 其积极的借鉴意义自不待言。

如今某些号称史学者 往往降历史为供思辩主子驱使的婢女 , 自出胸臆 别出心裁 ,借史学的形式论证思想乃至哲学方面的命 题 ,由此导致史学的玄学化发展倾向。这无疑是" 六经注我"的现 代史学翻版。溯其源 ,这种状况实乃思想家、哲学家的治学方法对 史学的影响 ,奇怪的是 ,某些史家不仅未感到史学的纯正性受到侵 蚀 ,反而以为唯此在方法上才臻于史学的上乘极至。这种认识显

① 傅斯年:《考古学的新方法》载《史学》 **观频** 员。

② 傅斯年:《史料与史学 发刊词》。

然比傅氏的史学思想又倒退一步。傅氏重考史而不重著史,就因为他认为"著史每多多少少带点上世中世的意味,且每取伦理家的手段,作文章家的本事。"即傅氏惟恐史学受到如哲学及文学式的影响而失去其客观性及科学性,史学史证明,史学的玄学化不仅未使史学受益,反而使史学误入歧途,不可不引为借鉴。

玄学化史学不是以史料为根据构筑客观直实的历史事实 .而 是把史学变成论述证明某种思想主张或哲学见解工具,中外历史 上都存在类似现象。如中国古代史学,不仅成为在经世致用目的 下进行政治伦理说教的工具 ,而且在方法上又往往采用较为隐晦 曲折的表述形式 此以《春秋》为典型。王充谓《春秋》义例与历史 无关,全由孔子自出胸臆,《论衡·超奇》:"孔子得《史记》以作 《春秋》。及其立义创意 褒贬诛赏 不复因《史记》者 眇思自出于 胸中也。"由于眇思微旨全出孔子胸臆,因而后人很难明白,即便 是专释《春秋》微言大义的《公羊传》、《谷梁传》,也很难探得孔子 本意。《论衡·正说》又谓:"若夫《公羊》、《谷梁》二传,日月不 具 辄为意使。失平常之事,有怪异之说;径直之文,有曲折之义, 非孔子之心。"如王充之言,《春秋》实为玄学化史学的始作俑者。 后世奉为圭臬 效尤者不乏其人。孔子修《春秋》本为批评当世, 但又有所忌讳,于是不得不微婉其旨,隐约其辞,后世史家受《春 秋》影响,每借史学的形式隐晦曲折地干预现实,发展至极,乃有 影射史学的谬种产生。 归根结底 ,中国史学玄学化的原因 ,是由于 在各种非学术的目的下利用史学为工具。其结果使史学难以确立 自身的宗旨,被动地屈从干现实需要的各种导向,发展至极,几干 全失自己的独立存在。傅斯年倡导实证史学,为史学自身提出客 观求实的发展宗旨 有利于结束外在政治伦理于预下的玄学化倾 向 以科学精神引导史学的发展。这对于长期处在封建意识形态 控制下的史学,无疑起到解放的作用。在这点上他明显受到兰克 的影响。

中国史学的玄学化,在哲理的层次上不如西方史学玄学化的 更为深入。因为西文主要不是由于政治,而是因为一些哲学家利 用史学演绎思想及哲学方面的命题,致使史学的探索内容不再是 客观的历史对象 : 史学被哲学家操纵于手中作为思辩的工具 历史 被哲学家利用来进行主观的冥想,于是作为玄学化成果有所谓历 史哲学的产生。备受一些人推崇的黑格尔历史哲学 实际是从方 法论上对史学家威胁最甚者。他不但以自己的思辩方式使史学玄 学化 .而且因极端蔑视史学自身的宗旨而欲以哲学取代之。黑格 尔把历史分为原始的历史、反思的历史和哲学的历史 认为这是观 察研究历史的三种不同方法。原始的历史主要是史家亲眼所见的 行动、事变和情况、记载的是一些个别的形态和单独的、无反思的 各特征。原始的历史是关于事实的肤浅知识 时空范围狭小 是不 可靠的记录。 反思的历史在认识层次上高于原始的历史 .放弃了 对事实的个别描写,有了抽象的观念、思想的升华。 为用抽象的观 念来缩短叙述 不但要删除多数事变和行为 而且还要由思想来概 括一切。哲学的历史是对于历史的最完善的认识,它是从哲学的 层面对历史的考察。黑格尔认为必须通过"思想"考察历史,哲学 用以考察历史的惟一"思想"就是理性,"理性是万物的无限的内 容 是万物的精华和真相"是历史的主宰。因此其历史哲学专事 探讨自由概念的发展历程 而对于民族的盛衰兴亡及各个人的荣 辱祸福,全不加详细描述。◎ 黑格尔关于观察研究历史的方法的 这种分类评述,完全是从哲学家的立场做出的。因为从原始的历 史经反思的历史再到哲学的历史 ,乃是从对具体史实的叙述上升 到抽象的哲学思辩。其所谓哲学的历史即是换个名称的哲学 或 谓之以历史为思辩内容的哲学。不难看出,这是一个凌驾于史学 之上的哲学家 在为哲学取代史学而制造学理上的根据。由于黑

① 黑格尔:《历史哲学》 中译本 北京 商务印书馆 质频

格尔视事物为发生、发展和衰亡的过程 因而他是利用历史的形式 表述其哲学思辩。在他关于历史分为古代东方、古希腊罗马和日 耳曼三大阶段的历史公式中,世界历史成为绝对理念依次发展表 现自己的社会过程背景。 黑格尔认为 从纯粹的哲学前提能够推 出历史的轮廓或大致结构。有的学者据以指出这是脱离经验来确 定历史讲程①。由此我们可以认识到黑格尔历史哲学的本质 即 黑格尔的最终目的 是把作为史学对象的具体史实清除出历史的 内容 然后代以抽象概念的演绎 于是历史变成为其哲学思辩服务 的形式工具。这样,史学被彻底玄学化。由于黑格尔要用抽象的 哲学思辩取代具体的历史研究 因此他必然对史学自身的研究方 法持否定态度。与他同在柏林大学任教的史家尼布尔,发展起一 套考据史料的客观主义的史学批判方法,后经兰克使这种方法在 体系上完备起来 对此 黑格尔颇不以为然 认为这不是真正的历 史方法。说到底,是因为这种方法要以客观求实的手段,建立起具 体真实的历史知识 而这与黑格尔的抽象思辩方法大相径庭 因此 它受到黑格尔的否定是不言而喻的。但兰克则起而对黑格尔的历 中哲学讲行了批判。

兰克在《拉丁和条顿民族史》一书序言中阐明自己的治史原则时说:"史学向来把为了将来的利益而评论过去,而把教导现在作为自己的任务。对于这样崇高的任务,本书是不敢企望的。它的目的仅仅在于展现历史的真情。"兰克此言针对的对象之一,是关于历史发展的抽象理论。他反对黑格尔所代表的这种抽象思辩的历史哲学 认为哲学与历史两者有重大区别,哲学探讨的是抽象的东西,历史研究的是具体事物的本质,所谓"历史哲学"一词根本讲不通。在他看来,思辩的理论,抽象的理性所勾画出的历史过程是虚妄的,是远远脱离活生生的历史本质的东西。研究历史不

① 威廉·德雷:《历史哲学》中译本 透透页 北京 三联书店 透透

能从抽象的理论出发,而应从把握具体事物的本质着手<sup>①</sup>。兰克完全是站在一个史家的立场上看待黑格尔历史哲学的。但兰克虽批判黑格尔思辩的历史哲学,却绝非没有自己的史学思想追求。兰克说:"历史学家活着就是为了理解或学会理解每个时代自身所具有的意义。"可证兰克绝对不仅仅是个实证主义者,而是有崇高理念追求的史家。他说撰写历史"确实存在一种崇高的理想目标,即写出体现在历史事件中的人类的理性、统一性和多样性,这是史家应达到的目标。"但兰克对历史理念的追求建立在客观科学的史料考证基础上,因为只有在这样确立起的具体而真实的历史知识中,才能如实体认出历史自身的价值和意义。兰克说:"对可靠资料的批评考证,不偏不倚的理解,客观的叙述,所有这些应结合起来,目的是再现全部历史真相。"②兰克就是用这样的方法去实现自己的理念追求。兰克的史著,以史料丰富、考证精审、客观冷静而著名,然而其史著得以流传的恒久价值,乃是其中隐现的深沉理念追求精神。

在西方史学界,认为是兰克开始把史学变成一门"科学",因而誉之为"以科学态度和科学方法研究历史的第一人"。我觉得还应指出一点是,兰克以其客观求实的史学方法论,成功地抵制了黑格尔的试图以其思辩哲学的方法使史学玄学化的企图,从而维护了史学的独立地位和纯正性,由此而言,兰克亦堪为科学化史学的千古功臣。兰克事实上继承了启蒙主义以来的理性主义史学思想,因而主张对历史作通彻宏观的理解,但他反对作逻辑的方法进行概念演绎,反对用哲学的观念模式图解历史。史学不同于哲学,它不用抽象的方法,而是用具体方法探索人类社会。所以兰克的

① 张广智、张广勇:《史学,文化中的文化——文化视野中的西方史学》 圆顶页。

② 以上三段兰克之言,俱转引自刘旭:《人心中的历史》,源《氡观》源,成都,四川人民出版社,及思范

研究从具体真实的个体入手,由此去洞悉整体的历史精神,以达到 对支配历史运动的理念的认识。这样,兰克从发展史学方法论的 方面 维护了史学的科学化建设。兰克成功了。史学沿着他的开 辟的科学之路继续独立发展。但黑格尔的魅力也是巨大的。在他 之后 经斯宾格勒与汤因比两人的努力 历史哲学的思辩之光再度 显示其辉煌。但斯宾格勒所著《西方的没落》,其语言使人感到晦 涩神秘 论断中充满玄虚味道 "他给人的印象与其说是位历史哲 学家 勿宁说是现代的先如"①。至于汤因比的《历史研究》,则有 人指出: "汤因比不是从历史事实中得出应有的结论,而是把历史 事实当作一种思想的注脚……汤因比的那些著作只是一些关于人 类命运问题的玄学讨论 很难说是历史。"②就是说 尽管思辩的历 史哲学道出某些敏锐智慧的思想,但它假借历史的形式抽象或演 绎某种逻辑法则 甚或妄断人类未来的猜测预言 至多不过是一种 哲学玄想,人们并不认为它是史学。在汤因比之后,思辩的历史哲 学无可挽回地没落了。最后一位尝试者魏格林在写完其《历史中 的秩序》前猿卷后,于圆城原在第源卷中宣布放弃原来的计划③。 这样 哲学家或思想家试图借历史的形式驰骋其思辩才华的梦想 终于告一段落了。在当今极为盛行多学科综合研究历史方法论倾 向。但正如有的学者所论、史家对其他学科方法的借鉴、只能是使 之为史学所用 而绝不是以其他学科的方法左右史学甚而是取代 史学④。这应该是通过黑格尔试图以哲学取代史学家之类的经验 中,提醒史家在史学研究中所应记取的教训。

在西方 思辩的历史哲学一般是哲学家的专业 很少被史家所

① 郭小凌:《西方史学史》 凝视页 北京 师范大学出版社 凤鹭

② 郭圣铭:《西方史学史概要》 圆穗须 上海 上海人民出版社 鳳鸚鵡

③ 郭小凌:《西方史学史》凝显页。

④ 汪荣祖:《史传通说》周围~圆碛顶,北京,中华书局, 凤凰

接受和认同。由于中国自古就有宗经明道的传统,现代史家又多经受理论的熏陶,乃至曾有"以论带史"的口号流行。在理论至上的风气影响下,一些史家不惯做客观求实的史学探索,总不能忘情于假历史宣扬某种思想主张,或假历史贯彻某种哲学见解,因而玄学化史学倾向至今仍有其市场。总之,在总结傅斯年的实证主义史学思想时,为他所特别强调的史学研究中的客观性与科学性问题,今日仍不乏其借鉴意义。

## 中西文化比较

- · 在士大夫心态与知识分子角色之间 ——读邓正来《关于中国社会科学自主性的 思考》一文
- · 公理化方法及其应用
- · 论卢梭的社会政治思想
- · 展望 圆世纪的世界和平和世界文化

# 在士大夫心态与知识分子角色之间 一读邓正来《关于中国社会科学自主性的思考》一文

□方朝晖

「内容提要 ]摇本文反省社会科学作为一个舶来品进入 中国以来为何迄今未获得自己的自主性和独立性。在 批评和分析了邓正来先生的观点的基础上提出,社会 科学的自主性问题不单纯是一个社会科学研究的独立 逻辑、内在规则问题 还与研究者在研究过程中能否藉 此强化和升华一种崇高的人格思想和人生境界有关。 社会科学研究应有的超越干其自身的社会价值和意义 是否得到了定位的问题。社会科学研究需要建立一整 套把握、驾驭一种社会的思维范式和普通假定。 由此 出发本文认为,中国社会科学自主性的缺失这一问题 不仅如邓正来所言来自于中国社会科学工作者对社会 科学研究的学理特征、学术品格、内在逻辑等的不自 觉 还来自于另一个重要的事实 愿世纪以来的中国学 人只是在盲目地套用西方的分析模式来分析中国社 会 不知道这样做其实根本行不通 不知道研究中国社 会需要一套全新的、不同于西方的社会科学思维范式 和普遍假定 结果 导致 圆世纪以来中国学者不能通 过其社会科学研究来强化自己的人生信仰、升华自己 的精神境界 在士大夫心态和其知识分子角色之间出 现了强烈的紧张和冲突,正是这种冲突才导致中国社 会科学的自主性不能确立起来。

邓正来先生《关于中国社会科学自主性的思考》(以下简称"邓文")一文①是一篇着重从社会科学研究的学术理论和内在逻辑的角度来论证社会科学规范化的含义,并以此为出发点对目前中国社会科学研究之现状加以批评的论文。该文借用法国学者皮埃尔·布迪厄(孕素)原丹素性素)的观点对社会科学研究所具有的学术意义和学术价值的衡量标准的一些总结。在我看来几乎具有经典的意义:

社会科学里登峰造极的"艺术"便是能在十分简朴的经验对象里考虑具有高度"理论性"的关键问题,而这样的经验对象,表面上看来,很可能是微不足道或极不起眼的,这就是说,在社会科学研究中重要的是对象建构过程的严格性。当一种思维方式能够把在社会上不引人注目的现象建构成科学对象,或者能从一个意想不到的新视角重新审视某个在社会上备受瞩目的话题时,它的力量就会凸显得最为明显。②

然而 ," 邓文 "所包含的问题也是显而易见的。这就是在一味强调学术价值的同时容易产生这样的错误导向 :将社会科学研究的学术价值和社会价值人为地割裂甚至对立起来 ,忽略了在学术研究尤其是在建构科学研究对象的过程中学者的人生信仰在其中所起的支配作用 ,由于" 邓文 "未能正视绝大多数中国学者都具有" 士大夫心态 "这一重要问题而使其对当代我国社会科学研究中存在的根本问题所作的批判性分析仍显力度不足。

① 原文见《中国社会科学季刊》 緣- 國國页 處數五年 眾月(总第 處期) 香港 冬季卷。

② 鉴于"邓文"是从皮埃尔·布迪厄的思想出发提出自己的立论的,也就是说,邓认为自己在本文中提出的一系列观点是可以用布迪厄的思想来支持它们,且在包括这段引文在内的一系列行文中附有"布迪厄认为"、"布迪厄主张"之类的文字,我在引述邓正来的观点的时候将不区分所引观点究竟是布迪厄的还是邓的,而一律将它们作为邓的观点来对待。

# 一、学术价值(意义)和社会价值(意义)

首先应当指出 "邓文"对社会科学研究所应具有的学术价值和学术意义的阐述是非常正确而深刻的,从前面那段引文中我们可以看出衡量社会科学的学术价值的准则和其他领域的衡量标准是多么的不同(例如和衡量艺术作品的艺术价值的衡量标准就完全不同)① "邓文"正是从这里出发进一步认为,当今我国社会科学自主性的缺乏等一系列问题主要来自于把社会科学研究对象的社会现实意义和其应有的学术意义混同起来,误认为"某个现象在社会、经济或政治方面的重要意义本身就足已确保探讨它的论述也具有十分重要的学术意义"(邓正来,质页):虽然"他们所研究的问题对于社会、经济或政治是重要的",但是当我们"根据社会科学场域的学术标准对其进行评价时,却只能发现……他们的研究在学术上并不具有什么意义"(邓正来,质面页),正因如此作者得出:

本来为了抵御意识形态及其他社会经济因素对社会科学的干预而建构的学术制度。结果由于对建构学术制度的学术判准的不意识。而使意识形态及其他社会经济因素嵌入了这些制度之中,并透过这些制度而展现出社会经济等需求在另一种形式下对中国社会科学的无处不在的渗透和支配。(邓正来远页)

这些被社会现象牵着鼻子走的社会科学工作者并没有意识

① 我认为 "邓文"借布迪厄所阐述的有关与社会科学自主性相关的社会科学研究的学术价值(意义)的观点 在西方学术界在很大程度上早已成为人们的共识 不然很难想像西方学术界 壓地纪以来出现了那么多大师。当然在中国情形就完全不同了。就此而言 我认为"邓文"从学术意义角度对当今我国社会科学研究现状所作的批判是令人深思的。这和我在本文中所指出的"邓文"的局限性并非两个相互矛盾的事实。

到 在对象建构的过程中,他们表面上是主人,但实际上正是通过他们 社会、经济或政治意识形态等非学术力量渗入进这些对象以及他们的研究之中,进而渐渐支配了社会科学场域。(邓正来,最页)

在这里,作者表达自己的这样一种倾向;即社会科学研究要获 得自身的独立性和自主性就必须摆脱"社会经济需求等"对社会 科学工作者的支配,不能让他们"被社会现象牵着鼻子走";那么 社会科学工作者要不要关注和研究社会经济需求 要不要关注和 研究重大的时代现实问题呢?显然 对这一类问题任何人无法对 之作否定的回答。如果不是出于对社会现实需求(包括经济、政 治、社会等等需求在内)的深刻关注和研究兴趣,我们无法想像像 洛克、卢梭、马克思、密尔、托克维尔、配塞伯乃至哈耶克这类社会 科学大师是如何诞生的 他们中的一些人如卢梭、托克维尔等等几 平把毕生心而用于关注和思考重大的时代现实问题 他们所阐述 的一系列概念和原则在今天的西方成为社会科学研究的基础或准 则 如果不是出于对重要的社会经济需求等的关注和研究兴趣 我 们同样无法想像在 愿世纪的西方学界"现代性"几乎成为一个长 盛不衰的话题 在胡塞尔、哈贝马斯、马尔库塞等一系列西方学术 大师的原著中我们可以随时感受到他们对当代西方社会现实特别 是整个欧洲文明所蕴含的根本问题的深深的担心、焦虑和不安 我 们甚至可以说,如果不是"被社会现象牵着鼻子走"的话,许多在 西方学术界最具有影响力的社会科学名著显然不能够产生。

显然 邓正来先生的文章包含着这样一个内在的矛盾:一方面,他非常正确地看到了在当今中国社会科学的研究中所大量存在的一种对学术价值、学术标准一无所知,从而用社会价值、社会判准来取代学术价值和学术判准,这种现象极大地伤害了中国社会科学的自主性,导致学术研究水平的浅薄不堪和难以提高;另一方面,"邓文"也由此得出要摆脱"社会、经济或政治意识形态等非

学术力量"对"社会科学场域"的"支配"这样非常模糊不清的结论来。"摆脱"之所以必要是因为有他者的"渗透和支配",那么"邓文"所说的"渗透和支配"又是什么意思呢?如果仅指以社会价值(意义)取代学术价值(意义)、乃至"把自己的地位或重要性与其所研究对象的地位或重要性等而视之"的话(邓正来,是同页),那倒无可指责,但是从"邓文"全篇的行文看,似乎还指社会科学工作者对各种重大的日常问题、社会现实问题乃至人类普遍问题的探究:

在中国社会发生重大变迁的今天,人们倾向于把社会科学家看成是先知预言家,似乎他们能够对当下社会变迁中所出现的全部问题给出系统连贯、合乎逻辑的解答;于是,社会学界受到了非常强大的压力,被要求回答各种日常问题以及一些只有"预言"方能回答的大问题。而另一部分的原因则在于上述对社会科学的社会图景以及中国传统的知识观对中国社会科学工作者发生了很大的影响。政使其中的一些知识者错误地自负地认为自己有能力探究人类的所有实践(包括当下的一切社会现象)和把握人类的普遍规范标准。"(邓正来 质页)

从一般的意义上讲,一个社会科学工作者怀抱着想要解答重大乃至全部的社会现实问题乃至人类普遍问题的"野心"很难说是一种过错,历史上许多大学者都曾宣称他们的理论学说已经对人类生活面临的所有问题找到了最终答案;因此对于今天中国社会科学研究中出现的研究者关注和悉心研究重大乃至全部"日常问题"或其他人类问题不但没有成效反而时常弄巧成拙这一实实在在的事实,究竟是把它归罪于他们关注和研究这些对象还是归因于他们的学术水平太差、功力不足?我们看到在西方学界,许多大学者正是从一些最重要的,或者在他们看来对人类生活影响最大的现实问题入手开始自己的学术探究,但由于他们学术水平和

人格力量之高,由此产生了许多不朽的社会科学名著,而丝毫没有像在我国这样导致社会科学自主性的丧失。

从"邓文"的整体思路似乎可以看出,社会科学研究不需要甚至不应该关注和探究"各种日常问题"重大的社会现实需求乃至人类的普遍问题。这种关注和探究是和"邓文"所批评的损害着社会自主性的"非学术力量"、"对社会科学场域的渗透和支配"联系在一起的。如此说来,社会科学研究可以不考虑(甚至不应考虑)社会价值(意义),只要关注其学术价值(意义)就足够了,这种观点,显然并不符合社会科学现有的实际状况。即使这不是邓正来的观点,"邓文"在批判中国学者在社会科学研究中只注重社会经济需求等而忽略了其学术意义的同时,未能就社会科学研究的学术价值(意义)与其社会价值(意义)作一正面探讨也是一个明显的缺憾,且正因如此,它不可避免地让人感到作者具有一种用学术价值(意义)取代甚至否认社会价值(意义)的,"为学术而学术"的倾向。①

## 二、社会科学研究和学者信仰

"邓文"的另一个特点是援用布迪厄的"场域(**季**)"理论来为自己单纯从学术意义角度来强调社会科学的自主性的观点服务。基于下述一些"场域"理论的观点:

首先,一个分化了的社会并不是一个由各种系统功能、一个共

① 在"邓文"中,作者在讨论社会科学场域和其他场域在相互争夺资本的动态关系中如何确立自身的自主性时,曾引用布迪厄的一段话,这段话把艺术场域的自主性和"为艺术而艺术"的职责紧密联系在一起,并强调"艺术场域委派给他们的职责,就是不发挥任何社会职责的职责,即为艺术而艺术"(邓正来愿页)。按照这一思路,完全可以得出社会科学场域的自主性与社科工作者"为学术而学术"紧密相连的结论来尽管"邓文"并无这一明确说法。

享的文化、纵横交错的冲突或者一个君临四方的权威整合在一起的浑然一体的总体,而是各个相对自主的"游戏"(早起) 领域的聚合,而这种聚合不可能被压制在一种普遍的社会总体逻辑下。实际上,社会生活在现代是通过将自身分割为经济、政治、审美、知识等不同的场域而存在的。其次,每个场域都规定了各自特有的价值观,拥有各自特有的调控原则,而且各自特有的逻辑和必然性也不可化约成支配其他场域运作的那些逻辑和必然性。这些原则界定了一个社会构建的空间。……在这样的空间里,行动者根据他们在空间里所占据的位置进行着竞争,以求改变或力图维持其他空间的范围或形式。再次,场域之间的关系并不是一劳永逸地确定的……(邓正来 苑。愿页)

#### 作者说:

正是从社会科学场域与其他场域在权力这一元场域中的支配的反支配的动态关系的逻辑出发,布迪厄坚定地主张社会科学必须首先确立自身的自主性,必须在关系自身的独立性问题上,拿出强硬的科学态度来,因为只有凭借这种方式,社会科学才能获得各种精确严格的手段,从而在竞争中获得重要地位和潜力。(邓正来愿~怨页)

社会科学只有拒绝迎合社会让它充当合法化或社会操纵工具的要求,才能构成其自身。社会学家只能借助自己研究的逻辑来确立自身的地位。(邓正来 *苑*页)

首先,"邓文"援用的"场域理论"由于把社会生活划分成若干相互冲突、相互竞争、"相互争夺文化资本"的场域,而社会科学场域与其他场域始终处在"支配与反支配"的矛盾关系中,致使如何从社会科学应有的社会价值和意义的高度来理解社会科学的"合法性"成为一个悬而未决的问题。按照上述思路,社会科学的合法性(透過數數)

科学地建构自己的研究对象 在拒绝非学术力量的渗透和支配的 过程中借助于"自己研究的逻辑"确立起自身的地位和社会科学 的自主性的问题 而这种自主性又主要是为针对其他场域对社会 科学这一场域的"支配"或竞争压力而言的。然而事实情形并非 完全如此。在现实的生活中,正是由于处在各不同场域的人们愿 意看到自身在与其他场域的竞争中获得显著位置而不被吞没,不 得不纷纷从社会意义、社会价值的角度来强调自身的合法性。换 句话说,任何一个场域,无论是经济、政治、艺术、宗教还是科学场 域,一日它失去了社会意义,即变成了只是自身场域内部一小撮人 的智力游戏而对社会其他领域的人失去了诱惑力,那也就注定了 它的灭亡,注定了它存在的合法性的丧失。从社会分工的角度讲, 像科学、艺术、宗教及政治、经济等一系列场域在人们的生活中从 来不是像战争中各方那样各自盘踞一个独立空间而只在战斗时才 发生关系 而是始终处在极为复杂的交织关系中 尽管它们之间存 在着如布迪厄所说的竞争和争夺 但可以想像 如果这些场域之间 的矛盾发展到了水火不容乃至你死我活的对立地步,人类生活将 是多么悲惨的一幅景象。换个角度讲 在现实社会中 各不同场域 之间也并非完全是一种相互竞争、相互争夺资本的过程 尽管竞争 和争夺从来也没有停止过。例如 ,那些从学校里接受知识场域里 训练的学生们毕业后自然要将其所接受的知识带入和应用到其他 社会场域里 而他们之所以乐意接受教育、接受知识场域的训练显 然是因为他们都认识到这种教育和训练对他们在其他场域里的活 动有帮助。诚然 在这一关联过程中 知识场域有可能会由于屈服 于其他场域的压力而出卖自己、丧失自主性 但是知识场域的独立 性、自主性难道和其他场域的独立性和自主性是本质上对立的吗? 难道我们可以不从社会意义的角度来理解知识场域的自主性吗? 我的意思是说 社会科学作为一知识场域的独立性和自主性应当 被理解为原则上是有利于至少不会妨碍社会生活不同领域之间的

和谐协调关系 不然这种独立性和自主性就没有意义可言了。因为尽管在应然层面上各不同场域之间相互竞争和争夺 ,但这不意味着可以在应然的层面上把这种争夺理解为应该如此 ,从而把自主性仅仅理解为竞争的资本而不是本质上有利于人类生活的和谐协调因素。但是由于"邓文"局限于"从社会科学场域与其他场域在权力这一元场域中的支配与反支配的动态关系的逻辑出发"来理解社会科学场域的独立性和自主性 ,因而给人们的印象是 ,社会科学的自主性是为了针对其他场域的竞争 ,确保其自身在竞争中"获胜"的武器 ,这样一来 ,社会科学的自主性(以及社会科学本身)就谈不上有任何社会意义(价值)可说了 ,而只剩下一种纯而又纯的 ,建立在为学术而学术的基础上的智力游戏。

其次,单纯从社会科学场域与其他场域之间相互竞争、相互争夺文化资本的角度来理解社会科学的自主性,所存在的另一个重要问题就是无法解释信仰在社会科学研究中所起的支配作用。从"邓文"的行文思路出发,社会科学的自主性与学者的信仰之间的关系似乎并不重要,尽管全文对信仰未置一词,但作者把社会科学的自主性完全建立在它们的独立的研究逻辑之上则是显而易见的 强调这种研究逻辑的内在规则,诸如"逻辑连贯性、系统性和经验可证伪性"。"邓文"所引的布迪厄的一段话则在谈到艺术场域的自主性时说道:

艺术场域委派给他们("他们"指艺术家——引者)的职责,就是不发挥任何社会职责的职责,即"为艺术而艺术"。除此之外,一旦他们要履行其他职责,他们就会重新发现这种自主性的局限。(邓正来愿页)

"邓文"引用这段话的目的显然是为了"影射"社会科学,其意义在我看来也是为了说明:社会科学的自主性也包含着"不发挥任何社会职责的职责",即"为学术而学术"。然而社会科学家一

旦脱离开他们的"社会职责意识,也就没有任何信仰可言或者他们的信仰就会萎缩到只剩下在智力游戏中寻找乐趣的信仰。实际情况并非如此,因为:

- (一) 多数社会科学家都是怀着强烈的社会责任感讲入社会 科学研究的。他们往往并不是出于对学术研究这种智力游戏的乐 趣而是出于对一系列重大的时代、社会、历史、现实问题的强烈关 注进入社会科学研究的。这种"关注"首先是指对那些重要的社 会现实、现象的困惑不解和深深迷茫 其次是指下决心寻找到这些 问题或现象产生的根源。在这一过程中,学术研究的逻辑——即 "邓文"中社会科学的自主性建立于其上的逻辑——也不是凭空 产生的 而是适应着给自己困惑着的问题以一个令人满意的答案 而不得不遵循的。换句话说,对绝大多数社会科学工作者来说,那 些在"邓文"看来头等重要的、直接关系着社会科学的自主性及社 会科学研究的学术意义(价值)的社会科学的研究规则或研究的 逻辑恰恰实际上只被他们当作了应运而生的手段或工具 换句话 说它们是顺应着解决问题的需要而产生的;如果不是出于给自己 关怀的问题找到真正的答案 如果不是出于坚定不移地想要给那 些可能与自己的人生信仰有着密切联系的社会现实问题或现象作 出令人信服的诊断 很难想像社会科学工作者们会对学术研究的 逻辑或规则有那么大的兴趣。在他们的心目中,他们首先关心的 是与他们的人生信仰息息相关的时代、社会等问题。
- (二)学术规则和社会科学研究的逻辑对社会科学家的重要性是从他们对自己关怀的现实问题的悉心探究中显示出来的。只有严守学术规则 按照知识增长的逻辑研究才能找到自己关心的问题的最终答案。一个喜欢卖弄风情、把自己在学术界的名声和地位看得比问题答案更重要的人不可能严守学术规则、严格掌握学术研究的逻辑。因此对学术规则的遵循程度及对社会科学研究逻辑的把握程度与学者们信仰的坚定性及其人格力量的大小是成

正比的。在多数场合下,问题意识和问题的重要性,使学者们不能 容忍自己在研究中有一丝一毫自欺欺人之处,任何一点马虎和模 糊都与找到问题的最终答案这个信念格格不入。与此相反,那些 破坏了社会科学的自主性和学术尊严的人,之所以会严重地践踏 社会科学的学术规则 没有掌握学术研究的独立的逻辑 往往都是 因为他们私欲太重 他们太急于成名 太急于通过学问谋取某种私 人利益了 以至于他们不得不想方设法地投机取巧 马虎了事和自 欺欺人。他们之所以不遵从学术规则 不懂社会科学研究的逻辑, 完全是因为和那些大师相比,他们太缺乏坚定的人生信仰和高贵 的人格力量了。就从他们拼命地从其所探究的问题的重要性来掩 盖其学术水平的低劣,并试图"把自己的地位或重要性与其所研 究对象的地位或重要性等而视之"这一点来说,他们所真正想掩 盖的还是自己的贪欲和不可告人的动机而非其学术价值和学术水 平低劣这一点。换句话说,他们之所以把问题的地位或重要性和 其自身的地位或重要性相等同 是因为他们从社会科学研究的 "市场行情"出发 非常"聪明"地意识到了社会科学研究的社会价 值(意义)与其学术价值(意义)相比显得更加重要,不然的话他们 就不会去炫耀其研究的社会意义而要去鼓吹其研究的学术意 义了。

(三)一个"好"的社会科学家往往是用他的人格力量和人生信仰铸成了他们的学术研究的学术价值和学术水平之好,一个"差"的社会科学工作者也往往是因为他的人格力量和人生信仰之差而造成了其学术研究水平之差。"邓文"强调,为了科学地建构研究对象必须"与那些被大众共同持有的见解划清界限,不管它是日常生存状态里的老生常谈,还是一本正经的权威见解",其次"还必须做到对社会科学家自己的操作过程和思考工具进行彻底质疑"。(邓正来 *阅*(())

社会科学研究只有这样地建构自己的研究对象才能显示出其 · **腐裝**  真正的学术水平和学术意义,就此而言,"邓文"的这一观点无疑是对的。但是,另一个更加重要而被"邓文"忽略了的问题则是,那些高水平的社会科学家们在建构自己的研究对象的过程中,往往正是借着他们独特的人格力量和坚定的人生信仰才突破了常识的束缚和权威见解的框框;如果不是信仰的力量,不是人格的力量,他们就不可能穷追不舍地在一些问题上锲而不舍,直到水落石出为止,也正是因为有这种穷追不舍的精神和刨根究底的意志,使得他们往往能够从一些人们习以为常的事物中看到了不寻常的话题,"或者能从一个意想不到的新视角重新审视某个在社会上备受瞩目的话题"(邓正来,怨页),从而终于做到对"自己的操作过程和思考工具进行彻底质疑"。

(四)不仅如此、对社会科学工作者来说、严守学术规则、按照 学术研究和知识增长的逻辑严厉地苛刻地要求自己,不仅仅可以 提高他们的研究的学术价值和学术意义 ,而且更重要的是可以提 高他们的人生境界 从而极大地强化他们的人生信仰。这是因为 , 在学术研究的过程中,只有严守上述规则,按照知识增长的逻辑办 事,才能对于学者们所关心的问题给出心满意足的答案,从而不仅 让人心服口服 ,而且由于答案的给出本身已经意味着知识的增长 而不可避免地具有了其独特的社会意义和社会价值。正因如此, 我们认为社会科学研究的学术价值(意义)与其社会价值(意义) 乃是一种相辅相成的关系。一种研究的学术意义本身在某种意义 上已经是一种社会意义。相反,那些不按照上述规则和逻辑研究 的学者们 不管他们如何标榜自己探究的问题如何重要 都无法保 证其研究的社会价值和意义。不过我这里所讲的社会科学研究的 社会意义不能被理解为是否给某一个亟待解决的现实问题找到了 具体答案 是否为当代中国的现实困境给出了明确的出路或具体 操作办法 我需要强调的是 社会科学研究的不可忽视的社会价值 和社会意义在于它是人类进步历程中的这样一种宏伟事业 :它决

不把自己停留于研究那些虽然看起来很重要,但实际上却缺乏深 层意义或难以向深层次挖掘的现实问题,它决不认为这种"头痛 医头、脚痛医脚"的肤浅思路即对策研究是社会科学真正社会意 义所在 相反 为了向深层次挺进 为了使自己的研究留下永恒持 久的社会意义,它必须严格按照学术规则和知识场域的逻辑办事, 否则就只能降低社会科学的社会意义的水准:有时候它可能使自 己局限于一个非常渺小的不起眼的事情,这个事情可能与任何具 体现实问题 与亟须解决的某项社会经济需求毫无干系 但学者之 所以能自信地研究它,把它牢牢抓住不放是因为这件不起眼的小 事在他看来可能背后潜含着某个重大的社会问题 或者可能与某 类人类习以为常的观念有关,而后者给人类生活带来了许多问题 却不被人们所自觉 或者它虽然与任何具体现实问题无关 却在知 识增长这一庞大的系统工程里有不可忽略的意义,而后者对人类 的重要性也许比解决当下迫切的现实社会需求具有更长远、更持 久的社会意义。正因为如此,一个真正的学者,即一个严格按照知 识场域的规则和逻辑办事的学者,他的研究工作使他感到自己变 得高尚:他感到自己用学术手段和知识增长的逻辑来服务于人类 的进步事业 如同一个正直的政治家用政治手段来推进人类的进 步事业一样 他在思想境界上一点也不比后者低。正是从这里出 发 我们可以看到:尽管不同的"场域"都有独特的逻辑,并由此必 须且只有在捍卫其特殊逻辑的过程中才能确立是相对的独立性和 自主性(后者对任何一个场域都是必不可少的,一旦丧失它们任 何场域都将无法生存下去):但是另一方面,这些不同场域的相对 独立性和自主性并不必然地意味着它们应当彼此相互冲突和竞 争 在理想的层面上我们可以像 耗寒寒寒寒 那样认为它们之间应 该有机地联系在一起,使每一个场域的独立逻辑都服务干某种共 同的使命或人类事业 就像人体的不同器官虽各有其独特属性却 都服务于人的生命成长这个共同目标一样 ;尽管我们不得不承认

在现实的社会生活中,竞争和争夺不可能根除,冲突和反常时时会出现,正如"邓文"所说的那样,"一个分化了的社会""不可能被压制在一种普遍的社会总体逻辑下"不是由"一个君临四方的权威整合在一起的浑然一体的总体",但是我们仍无法否认各个不同场域的大师之间往往可以在信仰中相互沟通和接近,某种贯穿不同场域的共同而普遍的信仰(如为人性的解放、人类的福祉而献身)不仅是可能存在的,而且也是异常必要的,否则人类社会必将日益走向分散,冲突和竞争必将日益加剧,一旦相互争夺和冲突发展到不要调和的地步,任何一个场域都可能不得不面临自取灭亡的命运。

(五)从信仰的角度出发 我们可以发现对社会科学的自主性 捍卫最坚实、最有效、最有力的力量来自社会科学家的人格力量和 信仰的坚定性。关于社会科学 需要确定它自身的自主性 为此需 要研究者在研究过程中严格遵循学术研究的逻辑、科学地建构自 己的研究对象。这些观点 正如我在前文中已经阐述过的 我完全 同意"邓文"的主张。但是我所需要补充的是,仅仅从遵循学术研 究的逻辑和科学地建构自己的研究对象方面来确立和捍卫社会科 学的自主性是远远不够的 甚至这种观点在实践中实行起来十分 艰难 很难奏效 :不仅如此 如果撇开社会科学研究中科学地建构 自己的研究对象具有无与伦比的社会价值和意义不谈,把确立和 捍卫社会科学的自主性单纯理解为"社会科学场域与其他场域在 权力这一元场域中 "始终处于" 支配与反支配的动态关系 "中这一 "客观事实"向我们提出的要求 就必然会使自己与其他场域的关 系人为地处于孤立的地位,每个其他场域里的人们都会认为社会 科学家们确立和捍卫社会科学的自主性"是为了对付我们的",是 为了社会科学场域里的人们的私人利益服务的 其结果会怎样呢? 社会科学家确立和捍卫自身场域的努力使社会科学长于面临前所 未有的场域之外的社会压力,尽管这种压力的产生来自干这样的

误解 社会科学自主性的确立对其他场域有害无益 而这种误解的 制造者却可能正是社会科学家们自身。只有大力强调和向全社会 官传:社会科学自主性的确立和捍卫是人类讲步事业中的一种 具 有不可估量的社会价值和社会意义,才有可能使这种努力直正奏 效。正因为社会科学的学术意义与其社会意义是相辅相成的关 系,正因为严守学术规则、遵循社会科学自己的研究逻辑比起那些 赶时髦的、以解决亟待拿出具体方案的现实问题为目标的社会科 学研究来说使得社会科学获得了更加长远、持久 因而是真正的社 会意义(价值),从而使学者得以在研究中升华自己的人生境界、 强化自己的信仰,正因为绝大多数社会科学家都是怀着深刻的社 会使命感和高尚的人生信念进入社会科学场域的,月在社会科学 研究中深刻意识到:只有牢固确立社会科学的自主性并坚持不懈 地捍卫之,只有让社会科学工作者们严格按照知识增长的逻辑从 事研究(而不受其他外部因素的困扰),从而和其他场域保持相对 的距离 才能真正显示出社会科学的强大活力和不朽的社会价值 , 从而也使得他们的社会科学研究真正能被用来服务与社会科学家 应有的社会使命感和高尚的人生信念 所以我们可以说:社会科学 自主性的确立和捍卫虽和严守学术规则,按照知识增长的逻辑科 学地建构研究对象这些事实不可分,但本质上且在多数场合下社 会科学家的人格力量和人生信仰在其中所起的作用是决定性的、 根本的。

有没有社会使命感、人格力量或人生信仰方面很低下或平常,但却在社会科学研究中有突出成就的社会科学家呢?这样的人肯定是有的,但在我所知的范围内他们不构成多数或主流。即使是这样的人,也应该能够在他们的研究中感受到一种人生境界或人格力量的升华,因为只要他们能够"科学地建构自己的研究对象"他们就必定能从中感受到自己在做着一种有益于人类进步事业的事情并为此而获得崇高感。需要辩解的是 透 我所说的人

格力量和人生信仰是指学术研究过程中的人格力量和人生信仰, 而不是笼统地概括一个人。一个人德行、人品不端,人生信仰和 人格力量在社会日常生活的其他方面差强人意乃至可能卑劣下流 的事实并不足以证明此人在社会科学研究中也品行不端 缺乏人 格力量和高尚的人生信仰。例如弗兰西斯·培根① 尽管其人品、 德行颇受人指责 但是他在学术研究中如果没有顽强的人格力量 和强烈的社会责任感和使命感 以及与此相应的人生信仰 我们很 难想像他能在学术上取得那么巨大的成就。压尽管在社会科学 研究中有不少杰出的社会科学家一生从未研究过和一个时代、一 种文明相关的重大现实问题 月他们研究的成果虽然在建构研究 对象等方面有极高的学术品味 却似乎看不出有什么直接的现实 意义,但我们却无法否认这些人是带着强烈的人生信仰、社会责任 感投身和从事社会科学研究的。这是因为社会科学研究在寻求知 识的增长方面乃是一项宏伟的事业和庞大的系统工程,在这里需 要有分工 需要有人从事打基础的工作。一项表面看来完全脱离 实际生活却有极高学术意义的研究,正因为它在知识增长的系统 T程中有不可忽略的重要性而使得它从长远、宏观的立场看也有 不可否认的社会价值和社会意义。康德的《纯粹理性批判》无论 从其研究对象、研究思路的角度都看不出它有什么重大的现实意 义和社会价值,简直就像一个只有艺术价值、毫无社会价值的古董 一样,但是就在该书第二版中,他却满怀深情地增加了这样一段 文字:

余对于余自身不欲有所言。惟关于今之所论究之事项,则余

① "社会科学"一词之含义,"邓文"未作明确界定。我在这里倾向于把它理解成广义上的社会科学,即包括狭义上的人文科学和"社会科学"在内,从我的行文读者也可以看出,我所援用的胡塞尔、培根等哲学家的例子所要说明的问题,并不只具有局限人文学科自身的意义。

愿人人不以之为一私见而以之为一重要之事业,且对于余之所尝试者不以之为创设一宗派或一私见,而确信为创设人类之福利及威权。……且愿不以余之革新学问为渺茫无限超越人间之事。 (康德,大革新序文)

### 三、土大夫心态和知识分子角色

现在我们面临着一个非常重要的现实问题,即如何从文化精神和文化理想的角度来给知识分子以一个恰当的定位。关于这个问题,"邓文"在文章中特别是文章"注释"部分引入了余英时先生有关中国知识分子的边缘化问题的观点。

余英时指出 在中国社会历史中 发生了从士大夫到知识分子的实质变化 即"'士'在传统社会上是有定位的 现代知识分子则如社会学家所云 是'自由浮动的'(刺激地域是)",……在余英时那里 便是"社会、政治的边缘化,知识分子基本上是处于被动的地位,但是文化边缘化的局面则是知识分子主动造成的"。(邓正来 *员*家页)

知识分子的边缘化问题自愿年代以来一直是学术界争论和关注的热点问题。这个问题之所以能成为热点问题。显然是因为它与当代中国知识分子的自然定位问题有极大关系,而后者又进一步与这样一个背景历史问题密切相关,即在中国历史上,有知识的人——"士大夫"——以"治国平天下"为自己的使命,他们客观上是社会的脊梁,作为科举制度选拔官员的对象,他们几乎操纵了社会的局面,深刻地支配着国家的命运和前途。因此他们是社会的中心,而绝不是处在社会生活的"边缘"。但是与此相反的是,现代社会有知识的人——"知识分子"——则不仅在社会政治、经济生活中处在被抛弃的边缘,而且即使在文化领域也几乎被置于无

所作为的边缘化状态。

然而知识分子的所谓边缘化问题在某种程度上看似乎是一个"伪问题":因为知识分子和士大夫是本质上不同的两种类型的人,他们不是科举选拔官员的对象,他们不以政治家、政府官员或其他现代社会空间的主宰者的身分出现,作为现代社会分工的一个产物,他们是符号生产者,他们是一个特定的社会群体,这个分工的性质逻辑地决定了知识分子不应当是社会的中心或者是决定和支配国家命运与前途的人,因此,知识分子的边缘化从这个意义上看似乎是一种历史的错误,是站在传统士大夫的立场上对知识分子提出了过高的要求,严重忽略了士大夫与知识分子应有的本质差别这样一个事实的结果,相反,如果认识不到二者的差别,盲目地站在士大夫立场来要求知识分子和理解知识分子在今天的历史使命,反而会揠苗助长,即导致对知识分子所以为知识分子的自身性质的盲目无知,导致知识分子自主性和独立性的全然丧失。"邓文"正是从知识分子的自主性的角度来看这个问题的:

余英时的问题根本点在于中国知识分子于社会、政治及文化上的地位,然而这种设向框架却逻辑地忽略了中国知识分子的知识规定性或自主性,关注的多是所谓"知识分子"的社会、政治等非知识行动,进而提不出这样的问题,即从社会、经济、政治及文化场域彼此争夺资本或界定场域边界的角度看,中国知识分子与其他场域关系的所谓"边缘化"结果,可能既非被动亦非主动所致,而可能是一种彼此"契合"的结果,但根据这样的问题,我们至少不仅可以从社会政治的角度对知识分子的社会、政治边缘化问题进行追究,而且更可以从知识分子自主性的角度对这个问题进行追究。因此,我们可以发现,余英时在讨论中国知识分子问题时,却在其框架中切割掉了中国知识分子所以是知识分子的知识视角。(邓正来 透页)

把上述引文中的观点和前述"邓文"有关中国社会科学自主 性的立场相结合 我们可以发现邓正来先生试图把中国知识分子 的自主性定位在一个"为学术而学术"的纯粹自身游戏的场域中, 按照"邓文"的这一思路,我认为可以很容易地推出下述结论,即 知识分子应该彻底摒弃他们的十大夫心态: 康阳识分子的位置在 社会领域中并不占有一个高于其他领域的创造者和工作者的特殊 优越性 知识分子的职业化行为上本质上不是那种以治国平天下 为己任的十大夫行为,后者的行为在当时的社会生活中是至高无 上的 是任何一种其他职业的行为所无法比拟的 作为参与社会管 理的直接的社会改造者和天下兴亡的担负者的士大夫的"职业 化"活动是高度实践的,而知识分子的行为则不具有此种至高无 上的实践品格 運知识分子代表着一种特殊的社会群体 作为现 代分工的产物 知识分子的职业化行为和其他职业相比是平起平 坐、相互等列的,用"邓文"的观点看,则知识分子的场域(文化场 域)和由于分工而存在的其他场域处在时刻争夺资本的动态的斗 争关系中 正因为如此 再用往日那种目空一切 把自己看作君凌 干万物之上的士大夫心态来定位今天的知识分子似乎是大错特 错了。

然而,我们的探讨决不能停留于此。一百多年来腥风血雨的奋斗历程决不能简单地用"士大夫心态的错误"来一笔抹杀。"邓文"对知识分子定位问题的评判只有片面的意义,即知识分子只有首先从自身出发掌握作为符号生产者的独立的运作逻辑才配得上称之为知识分子,这是知识分子自主性的最低限度却也必不可少,且至关重要的内在性标准就这一点而言邓正来先生的观点无疑是正确的,然而知识分子是否就应当由此彻底摒弃那种以天下为己任的士大夫心态呢?是否就只能退回到一个为学术而学术的场域内部而不应该把文化和文明的理想、天下国家的前途命运、现实社会生活的根本问题等一系列问题当作自己的主要关怀和探究

课题呢?这一点,只要我们读一读康德、马克斯·韦伯、胡塞尔、哈 贝马斯、雅斯贝斯等一系列当代西方学术大师的著作 就可发现答 案 只能是否定的 油此可见 如果我们把十大夫心态理解为对社 会现实问题及文化文明问题的终极关怀和根本思考,那么这种十 大夫心态不但没有错 而且它本身不应当被列为导致知识分子自 主性丧失的根本原因。这恰恰是"邓文"所忽视了的。那么 知识 分子在中国的未能定位,现代中国知识分子的自由浮动究竟是什 么原因造成的呢?原因很简单,自从西学东渐以来,中国社会结构 亦相应发生了一系列重大的根本性的变迁,而传统的人文价值理 想和中国文化精神体系纷纷陷于没落境地 在这种情况下 知识分 子们失去了把握中国社会和中华文明的根本指针,而对中国文化 和中国社会这一异常庞大复杂的系统。他们迄未找到行之有效的 分析工具和可以提纲挈领地理解、把握它的线索或契入点。他们 在按照知识分子应有的思考逻辑、分析工具或操作程式与他们探 究的对象发生关系时 不能伴随着这一进程的展开而由此给自己 原有的精神理想带来新的活力 相反 由于他们一而再再而三地碰 壁 致使他们在精神信念和文化理想上处于自身无法定位的困境: 即一方面,作为知识分子,他们有着极高的人生信念和文化理念, 并试图从此来造福于他们面对的对象——中国社会和中国文化; 另一方面,当他们运用知识的分析工具、思想逻辑等来把握这个对 象时 总是到处碰壁 不能得心应手 由此在他们的士大夫心态和 知识分子角色之间造成了一种永恒的冲突。这一令人难以置信和 根本无法接受的事实致使一大批知识分子最终不得不放弃从事这 一职业 而改行从事政治、经商、社会活动家等其他职业更好地实 现他们的人生信念和理想。

由此可见,中国知识分子的自主性及其定位问题不能简单搬用西方社会科学理论来诊断,而应当看到它是一个纯"中国化"的问题,在西方,知识分子的角色定位是,最近纪以来伴随着现代社

并在这一进程中把学者的现实关怀、人生信仰、文化理想(士大夫心态)和知识分子这一特殊角色的特殊操作手段有效地结合起来 从而通过他们的社会科学实践不断升华他们原有的、属于"士大夫心态"范畴的事物。只有在士大夫心态和社会科学研究手段二者之间找到了恰当的契合点 从而形成相互促进、相互升华的良性循环 社会科学的自主性及知识分子的自主性才可以有效地建立起来。这个问题在"邓文"中恰恰遭到了严重的忽略。

现在让我们回头看看中国社会科学及中国知识分子。我们痛 苦地发现 社会科学作为舶来品进入中国以来 从未针对着中国社 会的特点形成一整套相应的研究手段和普遍假定,而西方社会科 学中的普遍假定和思维定式由于是在西方社会历史中形成的 其 中许多方面至今仍受到清理和反省,一运用到中国就失灵,绝大多 数社会科学本土化的讨论都局限干把西学方法用来分析中国问 题 而不知道这些两学的方法包含着只适合于两方特点的潜在假 定和前程 不适合于直接运用于分析中国社会和中国文化现象。 那种认为中西方社会运作过程有类似的机制 必将遵循同样的规 则的观点是根本错误的 是对中国文化习性及其本质的无知 是西 方文化中心论的源头。一百多年来中国知识分子的定位问题,本 质上是与中国文化上世纪末叶以来所面临的根本的整体危机这一 历史事实有关,而决不是由于知识分子十大夫心态的错误的结果。 今天如果我们试图站在社会科学的角度来审视它的自主性及中国 知识分子的定位问题 我们面临的主要问题决不是邓正来所说的 摆脱外部因素在我们心理上的支配作用 即摒弃十大夫心态问题 , 而应当是如何找到把握中国社会及中国文化的真正要领 如何找 到分析研究中国社会自我运作规律的切入点,中国文化的习性到 底是什么,它在本质上与西方文化差别多大,中国文化及中国文明 在未来的世界历史进程中是否有以及在多大程度上有其独立的意 义……只有在这些问题上有了真正的突破,才能在知识分子的士

大夫心态与其知识分子角色建立起有意义的契合点 ,从而为中国 社会科学自主性的确立及中国知识分子的定位奠定基础。

因此 知识分子如果意识不到自身所从事的职业化行为所决定的他们的角色与旧式士大夫的角色的根本差别 把自己的社会作用、社会地位及社会价值与士大夫相等同 固然是极端错误的 , 并必将导致社会科学及知识分子自主性的丧失 ,但从另一方面讲 , 如果他们不能形成一整套能将知识分子角色与其士大夫心态结合起来的手段或思想方法 ,从而不能从自身的职业化活动中感受到知识分子角色的强大社会意义 ,不能从自身的职业化活动中感受到符号生产过程和民族文化使命的直接关联 ,不能像胡塞尔、哈贝马斯那样在其高度职业化的创造活动中获得对本土文明、文化的驾驭感及与之相应的知识分子的崇高感和优越感 ,那么知识分子又何以成其为知识分子呢?

强调上述观点的另一个重要意义在于:每一个职业都有其精神归宿和安身立命方面的意义,中国知识分子这一角色在今天的"不成器"主要原因还要在其失去了精神信念和文化理想这一历史事实中寻找:具体地说,这一角色的承担者只能从外部、从他们尚未参与这一职业之初即已有之的角度来给知识分子输入精神价值和信仰,而当他们进入这一角色之中,按照此角色的方式运作起来之时却不能从其职业活动的内部操作方式和运作逻辑中强化其精神信仰;使其精神信仰源源不断地受到支撑或鼓励。因此知识分子在今天的不能定位及中国社会科学自主性的丧失不仅是由于"邓文"所强调的知识品格及学术取向方面的问题(此问题是站在西方立场上必然看出来的),而且更由于他们未搞清中国文化的本质涵义、本质要领、理解线索、根本问题及其根源等一系列因素所致。

# 参考文献

员爱邓正来:《关于中国社会科学自主性的思考》,载《中国社会科学季刊》,香港,冬季卷, **凤**鹭远, 贡, 贡,

圆头 :《纯粹理性批判》 蓝公武译 北京 ,商务印书馆 灵观

# 公理化方法及其应用

□陈为蓬

[内容提要]摇公理化方法是把一个科学理论中的所有概念、命题构成一个有机整体的方法。本文说明了公理系统的各个组成部分及其功用、它的基本性质和评价原则,并对它在社会生活中的作用做了初步的探讨。

每一种科学理论都由若干概念(术语)、命题(在这一理论中被肯定的语句)组成。如何把这些概念、命题不仅仅是简单堆积在一起而是构成一个有机的整体 这是公理化方法的任务。

公理化方法(或称公理方法)是在一个理论中确定若干不加定义的基本概念作为初始概念,又确定若干不加证明的基本命题作为初始命题,初始概念用来定义出其它所有概念,初始命题用来推导(证明)出其它所有命题(定理)从而得到这个理论的完整体系。这样的一个理论体系,称为公理系统。

最早形成也是最广为人知的公理系统,就是公元前 猿世纪古希腊欧几里得的几何理论。但是从严格意义上说,欧几里德系统还不能算是非常完善的公理系统。 **观**世纪末,希尔伯特给出了几何理论的严格的形式系统。

所谓形式系统,是公理系统进一步抽象化的结果。公理系统要求精确和严格,但我们日常使用的语言(称为自然语言)却并不

是十分精确和严格的。在自然语言中,概念是用词或词组来表达 的 但自然语言中的词往往是多义的 有些词义的适用范围其边界 是模糊的。在自然语言的语素、词、词组(短语)、句子的层次中, 层次之内和层次之间的语法关系往往可以作不止一种理解。在像 汉语这样不以词的形态变化来表示语法关系的语言中,这种情况 尤其突出。这就使得自然语言中存在大量的歧义现象 影响了语 言本身的精确和严格。自然语言中的歧义性和模糊性并不一定是 它的缺点,有时作为修辞手段恰恰要借助于这种歧义和模糊。但 是对于以严格、精确为基本要求的逻辑、数学等学科来说,具有歧 义性和模糊性的自然语言显然就不太适用了,因此有必要采用一 套人工设计的符号来代替自然语言中的那些词,并对符号的联结 法给出严格的规定。这样的一套符号称为人工语言。于是 符号 和概念、符号串和语句就建立了对应关系。语言所对应的原来的 意义称为这个语言的语义,或者说是它的解释。用这样的人工语 言建立起来的公理系统 ,可以脱离它原来的语义,更可以赋予它别 的语义,作另外的解释。换句话说,它的形式可以独立存在,因此, 这样的人工语言也称为形式语言,它所建立的系统称为形式系统。 可见 形式系统比起具体的某一领域的公理系统 更进一步抽象 化了。

下面以数理逻辑中的语句演算<sup>①</sup>为例,简要说明公理系统特别是形式系统的构成及其主要性质。

在传统逻辑(或称普通逻辑,亦即通常所谓的形式逻辑<sup>②</sup>)中, 有一部分叫做复合判断的推理。它研究把简单语句作为最基本的

① 这里的"语句"(深觀感) 原意为陈述,语句演算"一般习惯翻译为"命题演算"。这里为了同本文中其他地方出现的、意为在公理系统中得到肯定的语句之"命题"一词(透透 ) 相区别 采用某些文献中出现过的"语句演算"的译法。

② 从上文的分析中可以反过来看到 传统的形式逻辑实际上并未真正高度形式 化 因此这里避免采用"形式逻辑"的说法。

单位(即不分析简单语句内部词和词之间的结构关系)来进行推理的各种有效推理形式。在这一部分中,我们可以看到简单语句在各种意义上的联接方式,如联言(合取)、选言(析取)、蕴涵等,关于它们的有效推理形式,有联言的分解式、选言的否定肯定式、蕴含的肯定前件式以及二难推理等等。但在传统逻辑中,只给出了这一范围内一些常用的有效推理形式,没有也不可能给出把简单语句作为最基本单位的所有有效推理形式,更没有把它们构建成一个有内在联系的完善的理论系统。而数理逻辑中语句演算的公理系统,正是用来解决这个问题的。

一个公理系统包括三个部分:语言,公理,推导规则。其中语言又包括初始符号和形成规则两部分。

初始符号 即表示初始概念的符号 它们是所有符号的出发 点,可以用来定义出其余所有有必要引入的符号,而它们本身在系 统内是不定义的 如果一定要在系统内对它们加以定义 就必然会 造成循环定义。语句演算的符号分为三类。第一类是用来表示简 单语句的 可以用 贵加自然数下标表示 ,责 ,责 ,.....中的每一个可 以被解释为不同的简单语句。第二类是用来把简单语句联结成复 合语句的联结词 ,我们可以用~表示否定 , △表示合取 , ▽表示析 取 →表示蕴涵(类似于日常所谓的充分条件),等等。它们之间 有的可以互相定义,例如可以用((~毒)→毒)来表示(毒∨毒)。 我们可以把~和→作为初始符号(也可以用~和  $\land$  ,或~和  $\lor$  ,或 其他),用它们的有限次重复和组合,可以定义出在逻辑意义上的 所有的语句联结词(能够定义出所有语句联结词的初始联结词的 集合 称为语句联结词的充足集  $\lceil - \rceil$  → ]是充足集  $\lceil - \rceil$  八 ], 「~,∨ ]等也是充足集)。第三类是技术性符号,即括号,它的作 用是使符号串中符号之间的层次关系明确,避免结构性的歧义。 符号的确定 相当于自然语言中的词典 规定了可以使用哪些词 , 以及词与词在结构上的关联。

有了符号不等于就建立了语言,正如自然语言中并不是掌握了词典就掌握了一种语言一样,有了词决不是把词任意联结起来就可以成为句子的,还必须有语法来规定词的用法以及词与词之间的相互关系。形成规则正是对符号的用法作出严格规定,按照形成规则联结起来的符号串称为"合式公式"意即合于规范的式子相当于符合语法的句子。如 毒和 毒是合式公式 (~毒)和(毒→毒)也是合式公式,而(→毒)和(毒~毒)以及(毒毒)都不是合式公式。公理系统中只允许出现合式公式。

符号得到解释以后,每个合式公式也就成了有惟一确定意义的句子。建立公理系统的目的,是要包容那些经解释后其真实性或正确性在该理论系统中得到确认、即作为命题的合式公式。用逻辑学的术语说,语句有真有假,公理系统要包容的是那些真语句。在语句演算的推理中,一部分语句可以被解释为推理形式(包括有效的和无效的),而其中的命题则将被解释为有效推理形式。从众多命题中确定一组命题作为公理,它们可以作为出发点推出其余的命题,即定理(当然,公理也是定理),而它们本身则是无须证明的,正如初始符号本身无须定义一样。打个比方,加入社团要有介绍人,而社团的第一批成员即创始成员一定没有(也无须)介绍人,大学教师须是大学毕业,而第一批大学教师一定不是大学毕业。

以公理出发如何推得定理,这在公理系统中要给出严格的推导规则。例如,在以~和→作为初始联结词的语句演算公理系统中,往往只含有一条推导规则,若粤和月是任意合式公式,那么从(粤→月)和粤可以推导出月,这条规则称为分离规则(配孕)。在这样的系统中,只允许使用这一条规则,而其他推理形式无论多么直观、多么"显然"都不允许直接使用,除非使用之前先用公理和分离规则把它导出。

符号和形成规则使我们得到合式公式 即语句 公理使我们得

到基本的命题(真语句);运用推导规则使我们一一得到其他命 题。这就是公理系统各部分的功用。

同一个领域内可以构造出不同的公理系统,它们之间可以是 等价的,也可以是不等价的。因此有必要对这些公理系统进行评价。评价一个公理系统,通常从以下三个方面出发,看它是否具有如下三个性质:

第一是一致性,即无矛盾性。它要求一个公理系统不能包含矛盾、推出矛盾,就是说一个语句和它的否定在同一个公理系统中不能同时都是定理。对语句演算的公理系统来说,不能把有效的和无效的推理形式都作为定理得出。一致性对于一个公理系统来说是最起码的要求,如果不具备一致性,一个公理系统就没有存在的价值。

第二是完全性。它要求对于一个公理系统来说,同它相应的某一个领域内的所有命题。在这个公理系统中都能包含。即都能推导出<sup>①</sup>。例如,对于语句演算的公理系统,它被要求尽可能包括语句演算的全部有效推理形式,即重言式。在同一领域的不同公理系统之间,能包括的命题越多的系统就越强,反之则越弱。具有完全性的系统(当然是一致性前提下的完全性)是最强的系统。相对于一致性而言,完全性是第二位的。不具备完全性的系统,或弱的系统,仍然有存在的价值,并且可以通过增加公理来使它加强,直至完全。

第三是公理的独立性。它要求一个公理系统内的各条公理之间应互相独立,即不能互相推出。如果有一条公理能在系统中被其他公理推导出,那它就应该被从公理中去掉,变为定理。比起前两条性质来,公理的独立性远没有那么重要。一致性决定一个系统能否成立,完全性说明一个系统的强弱,公理的独立性则显示一

① 对完全性有着不同的定义 这里采用的是其中的一种 称为语义完全的。

#### 个系统是否简洁。

公理化方法在数学、逻辑中得到广泛的应用。几何学的公理系统是人们所熟知的。再如集合论,普通的集合论称为素朴集合论,素朴集合论中会出现令人头疼的集合论悖论,而使用了公理化方法的公理集合论,则有效地避免了集合论悖论的出现。公理化方法在物理学等自然科学和工程技术的理论中,也起着重要的作用。如牛顿的万有引力理论可以作为公理,导出开普勒的行星三大运动定律作为定理。尤其是对于计算机科学来说,形式化的公理化系统为计算机提供了形式语言和算法,它成为计算机科学的重要理论基础。

人们往往认为,公理化方法是自然科学的事,同文科似乎无关。其实不然。早在 质世纪,斯宾诺莎写作《伦理学》就是用的"几何学的"即公理化的方法。他在这部书的每一卷都首先列出若干定义,然后是公理或公设,并用它们推出定理,有时从定理再进一步推出引理。当然这部书还远不是严格意义上的公理系统,但应当说斯宾诺莎在这方面做出了有益的尝试。

我们在社会生活中,经常要遇到制订法律、规章、守则、须知、口号、校训等等。这也类似于公理系统。基本的法律原则、基本准则相当于公理,具体的法律条文、实施细则相当于定理。当然,这里只是类似和相当,并不是真正的公理系统,但是,公理化方法中的某些原则,似乎也可以作为我们制订这些文件时的借鉴。例如,以前我们说"好学生"的标准是德、智、体全面发展。在这里,德育、智育、体育就相当于公理,而具体应当做到的如遵守纪律、努力学习、锻炼身体等等就相当于定理。可以说,这三条"公理"是具有一致性、独立性的。但是,它们是否具有完全性?现在认为不完全,因此又增加了一条"美育"成为德、智、体、美四条公理。然而现在又有人提出应当再加上一条"劳"。这条是否应当加入?我们只须要问"劳"的内容是否已包括在德、智、体、美之中?如果

已经包括在内,那么"劳"就是定理,无须加入公理;如果不能包 括 说明"劳"是独立于前四条公理的 不包括"劳"的公理系统是 不完全的 应当把它加进去。又如学生守则、市民公约之类 细则 (定理)可以多至几十条、上百条,但作为基本准则(公理)则不能 也不必太多,否则就不成其为"基本"准则了。如有了"遵守纪律" 作为公理 就不必再列"遵守课堂纪律"、"不迟到早退"之类(当然 可列入细则):有了"讲卫生"作为公理,就不必再列"不随地叶痰" 之类。总之,基本准则、基本纲领等等,在正确性的基础上(一致 性),一方面要尽可能覆盖全面(完全性),一方面又要尽可能简洁 (公理的独立性)。中国人民邮政的口号"迅速、准确、方便、安全" 就是一个极好的例子。首先它具有一致性,不自相矛盾,方向正 确:其次具有完全性.覆盖了邮政部门及其工作人员应当做到的各 个方面:最后又具有独立性,四个方面互不重复,做到了最大限度 的简洁。当然 在社会生活中所用的是自然语言 社会情况也与数 学、计算机等的情况有很大的不同,不能完全套用公理化的方法。 但公理化方法的一些原则如何对社会生活的一些方面起到借鉴作 用,还是值得探讨的。

### 参考文献

员美妇揆:《数学基础》北京 高等教育出版社 凤鹭

圆炭黄耀枢:《数学基础引论》 北京 北京大学出版社 凤野葱

源暖徐利治:《数学方法论选讲》,武汉,华中工学院出版社, 凤鹭。 缘缓张家龙:《公理学、元数学与哲学》,上海,上海人民出版社, 凤鹭。

# 论卢梭的社会政治思想

□彭摇刚

[内容提要]摇本文将卢梭的社会政治思想置于 愿世纪法国启蒙运动的背景之下进行了考察,对卢梭思想中的"自然状态"、"公意"等重要理论问题作出了分析和评价。

房房區 年 远月 ,卢梭出生于日内瓦一个钟表匠家庭。他的祖先原居巴黎,于 员证世纪中叶为保持新教信仰而移居日内瓦。 卢梭自幼丧母 质定 岁时又失去父亲的教养。 在度过一段宁静纯朴的乡村生活之后, 他给一个雕刻师做了徒弟。 由于不堪忍受师傅的虐待,

员应岁的卢梭逃离日内瓦,从此开始了他的流浪生涯。这以后卢梭做过仆人,当过店铺伙计,并通过刻苦自学和细心观察掌握了许多知识,具备了独立思考能力。青少年时代的坎坷生涯使他深切地体会到旧制度下民众的疾苦,获得了普通人民的朴素感情。

**透腹**年,卢梭来到当时欧洲的文化中心巴黎。 在这里他结识 了启蒙运动的重要思想家伏尔泰、狄德罗、霍尔巴赫等人。 这使得 他的知识大为充实 思想也更为深邃。 质源年 第戎科学院以"论 科学和艺术的复兴是否有助干敦风化俗"为题悬赏征文,这一题 目使卢梭长期以来郁积于心的许多问题找到了一个突破口,他对 此作了否定的回答。《论科学和艺术》一文不仅获得了奖项,也使 卢梭在巴黎开始声名鹊起。此文的论点在他的第二篇论文《论人 类不平等的起源和基础》(以下简称《论不平等》)中得到了更进一 契约论》和《爱弥尔》等重要著作。集中阐发了他对社会政治、宗 教、教育等问题长期思考和研究的结果。 质面 年 愿月 教会和高 等法院同时发出对《爱弥尔》的禁令,卢梭出逃后又不见容于自己 的母邦日内瓦 终于在 员员车应英国哲学家休谟( ) 海拉斯尔德藻 **汤威——汤威运**)之请到了英国,但此时的卢梭由于久患疾病,谗言 中伤和人身迫害,已经患有严重的精神病,不久他又逃回法国。晚 年的卢梭尽管身罹重疾,仍然撰写了《忏悔录》和其他一些著作。 **汤源年,卢梭死于孤独和贫病交加之中。** 

自然与文明、自然人与社会人(或"人为的人")之间的对立,是卢梭思想中一个不断重复奏响的主旋律。《爱弥尔》开篇就说:"出自造物主之手的东西,都是好的,而一到了人的手里,就全变坏了。"①与 透透世纪的许多思想家一样,卢梭也设想人类在进入社会生活以前,曾生活在一种"自然状态"之中。霍布斯曾认

① 卢梭:《爱弥尔》上卷 缘页 北京 商务印书馆 观察年。

为,自然法的第一要义就是自我保存,由于人性本恶,所以在自然状态中人对人就像狼对狼一样,人们处在一切人反对一切人的战争状态中,人们的生活因此是短促而险恶的。卢梭则认为人的天性是善良的,未经败坏的自然人有着明辨是非的本能和种种朴素善良的情感,关切着保存自身的"自爱心"和对于自己同类的怜悯心是自然人先于理性的两种天然情感。自然人过着孤独的、离群索居的生活,他们所需极少,因而很容易得到满足。自然人过着本能的生活,理性在他们身上远没有发展起来。诸如野心、贪婪、嫉妒等情感和欲望,实际上是人类在进入社会状态之后才产生的。霍布斯等人所说的,恰恰是犯了把社会性情感置于自然人之上的错误。①

人类之所以没有永远停留在这么美好的自然状态而步入了文明社会 在卢梭看来 是因为人具备着区别于动物的一种"非常明显的特质"这就是"自我完善化的能力","这种能力,借助于环境的影响 继续不断地促进所有其他能力的发展,而且这种能力既存在于个人身上,也存在于各个族类之中"②。自然人有着发展理性、文明、语言、道德和营造社会生活的潜在的能力,正是这种能力为人类步入社会状态提供了可能性,而各种客观条件的作用则使得这种可能性演变为现实。

首先,"随着人类的繁衍,人们的痛苦也就随人类的增加而增加",由于获取食物越来越困难,出现了多种劳动技能和谋生方式。原来离群索居的个人之间接触日益频繁,因而发展起了一些简单的观念和原始语言,家庭也开始形成。人们也逐渐产生了虚荣、羞惭、关心他人对自己的看法等情感。诸种因素使得私有观念水到渠成地出现了。"谁第一个把一块地圈起来并想到说:'这是

① 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 忽息页 北京 商务印书馆 成果远

② 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 應為页 北京 商务印书馆 透透远

我的,而且找到一些头脑十分简单的人居然相信了他的话,谁就是 文明社会的真正奠基者'"。① 而引起这一巨大变革的决定性原因 是农业和冶金术的发明,"使人文明起来,而使人类没落下去的东 西,在诗人看来是金和银,而在哲学家看来是铁和谷物"②。

卢梭十分清楚地看到,生产力的发展、私有制的出现是人类社会的开端,人类社会此后的一切变化发展都肇因于此。在启蒙运动的主流思潮看来,人类理性的发展,文明的进步,科学和艺术的繁荣无疑都给人类带来了莫大的幸福,具备了应该充分肯定的正面价值。正是在对文明的价值这一根本问题的看法上,卢梭与伏尔泰、狄德罗等人之间出现了最终导致他们决裂的分歧。在卢梭看来,人类步入社会状态以后,文明的每一步发展都在导致着人类的进一步堕落,导致着社会不平等的加剧和深化。

私有制造就了穷人和富人,富人为了维护其财产而欺骗穷人订立契约,社会和法律就是这样起源的,"它们给弱者以新的桎梏,给富者以新的力量,它们永远消灭了天赋的自由,使自由再也不能恢复,它们把保障私有财产和承认不平等的法律永远确定下来,把巧取豪夺变成了不可取消的权利;从此以后,便为少数野心家的利益,驱使整个人类忍受劳苦,奴役和贫困"③。为了维护富人的既得利益,产生了相应的权力机构。官职的设立进一步造成了弱者和强者的分别,是继法律和私有权的设定以后的不平等的第二阶段。"而第三阶段,也就是最末一个阶段,是合法的权力变成专制的权力。"④在这个阶段,"暴君政治逐渐抬起它的丑恶的头,否没它在国家各部门中所发现的一切善良和健全的东西,终于

① 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 质质页 北京 商务印书馆 宽宽瓦

② 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 质质 北京 商务印书馆 质质

③ 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 质弧 北京 商务印书馆 质质

④ 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 周蒙页 北京 商务印书馆 周蒙瓦

达到了蹂躏法律和人民,并在共和国的废墟上建立起它的统治的目的"<sup>①</sup>。这里是不平等的顶点,在专制政治之下只有主人和奴隶的区分,"在这里一切个人之所以是平等的,正是因为他们都等于零。臣民除了君主的意志之外没有别的法律,君主除了他自己的欲望以外,没有别的规则。这样,善的观念,正义原则又重新消失了"<sup>②</sup>。

建立在私有制基础之上的人类文明的进步,不仅不断地加剧着人类的不平等,也不断地带来了人类精神和道德的普遍堕落。在自然状态中,"野蛮人过着他自己的生活,而社会的人则终日惶惶,只知道生活在他人的意见之中,也可以说,他们对自己的生存的意义的看法都是从别人的判断中得来的"③。人类的本能、良知和感情本就足以恰当地指导人们的行为,而在社会状态中,人类的其他一切能力也都发展了,但这些能力的发展不但没有提高人类的精神,反而使他们不断堕落。卢梭极其雄辩地指出:

"从前本是自由、自主的人,如今由于无数新的需要,可以说不得不受整个自然界的支配,特别是不得不受他的同类的支配。 纵使他变成了他的同类的主人,在某种意义上说,却同时变成了他的同类的奴隶。富有,他就需要他们的服侍,贫穷,他就需要他们的援助;不穷不富也决不能不需要他们。于是他必须不断地设法使他们关心他的命运,并使他们在实际上或在表面上感到为他的利益服务,便可以获得他们自己的利益。这样,就使得他对一部分人变得奸诈和虚伪,对另一部分人变得专横和冷酷,并且,当他不能使一些人畏惧自己,或者当他认为服侍另一些人对他没有什么好处的时候,他便不得不欺骗他所需要的一切人……这一切灾祸,都

① 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 风畅页 北京 商务印书馆 风暖瓦

② 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 別數~ 別東页 北京 商务印书馆 別數元

③ 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 周惠页 北京 商务印书馆 周冕瓦

是私有财产的第一个后果,同时也是新产生的不平等的必然 产物。"<sup>①</sup>

作为人类文明的标志的科学和艺术的发展在伏尔泰、狄德罗等启蒙思想家看来是最足珍贵的,而卢梭却断言 科学和艺术源于人们的虚荣、贪婪和骄傲,而它们的发展又助长了闲逸、奢侈和金钱至上的恶劣风气。自然人本是生而独立自由的,而科学和文艺的发展却窒息了人类天然的自由情操,使人们成了虚伪的时尚、习俗和偏见的奴隶,而不能依从自己美好的天性。在文明人温文尔雅的礼仪下面,隐藏着怀疑、猜忌、恐惧、冷酷、贪婪、戒备、仇恨和背叛。科学和艺术的发展不仅没有能够敦风化俗,反而导致了人类德行的败坏。②

卢梭将自然状态与社会状态、自然与文明、自然人与社会人对立起来,旨在揭露现存社会和文明的不合理性,针砭现实社会生活中的不平等和道德堕落的现象,这一点早已为人们所公认。但卢梭对自然状态和自然人的种种赞美,人们却看法不一。 质髓条件,伏尔泰在收到《论不平等》一书后给卢梭写信说:"我收到了你的反人类的新书,谢谢你。在使我们都变得愚蠢的计划上面运用这般聪明伶俐,还是从未有过的事。读尊著,人一心想望四脚走路。"③伏尔泰的观点不仅反映了卢梭与启蒙运动的主流派在对人类文明所持立场上的根本分歧,也很典型地代表了把卢梭的自然人和自然状态视作一种对历史事实的描述的看法。事实上,后世的自然主义和浪漫主义者正是基于同样的观点,才把卢梭视为开

① 《论不平等》质的页。此处可参见《社会契约论》愿页:自以为是其他一切的主人的人,反而比其他一切更是奴隶",又见黑格尔《精神现象学》上册对"主奴意识"的分析。

② 卢梭:《论科学和艺术》 北京 商务印书馆 成螺

③ 转引自罗素:《西方哲学史》下册 風水 北京 商务印书馆 成绩

创了"返于自然"的福音。也正是基于这种观点,才有不少人认为 卢梭后来力图建立一个理想政治社会的《社会契约论》是与他早期的著作自相矛盾的。<sup>①</sup>

实际上在卢梭那里,对自然状态的赞颂与对"文明社会"的批 判揭露是互为表里的。卢梭本人并没有把他所描述的自然状态和 自然人当作历史事实 而是高度自觉地当作一种理性的理论构造 . 其功能在干充当衡量、批判和揭露现实社会的种种弊病的一种标 准和武器。卢梭在他的著作中多次明确地指出,他所描述的自然 状态 是"现在已不复存在,过去也许从来没有存在过,将来也许 永远不会存在的一种状态"。② 在研究自然状态和自然人时,"不 应当把我们在这个主题上所能着手进行的一些研究认为是历史直 象 而只应认为是一些假定的和有条件的推理。这些推理与其说 是话干说明事物的直实来源,不如说是话干阐明事物的性质"③。 自然状态的理论在卢梭而言 是他的理论的一个逻辑的立足点 其 重要性在干作为一种参照系来与现实社会相衡量和比较。就此而 言,卢梭的思想是与自然法学派一脉相承的。他之批判和揭露现 实社会和人类文明的种种弊病,并不纯粹是消极性的,其作意并不 在于要让人们返回天直纯朴的自然状态 而是旨在积极地改造和 重建人类文明和社会。

晚年的卢梭曾在他的思想自述《卢梭审判让·雅克》中,针对那种认为他反社会,反文明的观点而辩解道:"人性是不会返回去的。一旦人们离弃了它,就再也无法回到天真而平等的时代。这正是他(指卢梭本人——引者注)所特别坚持的立场。"<sup>④</sup>返于自然

② 《论不平等》远原页。

③ 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 列页 北京 商务印书馆 別頭

④ 转引自《卢梭问题》 緣原页。

既不可能,而现有的社会和文明又充满了罪恶和弊端,问题就在于如何重新建立一个合理的人类共同体,而又不沦于传统社会腐朽败坏的老路。要达到这一目的,在原有基础上继续不断地加以改善是不够的,修修补补无济于事,人们应该"首先扫清地面并抛弃一切陈旧的材料,以便从新建造一座美好的大厦"<sup>①</sup>。这正是《社会契约论》一书所力图担当的重任。

启蒙思想家们普遍认为,通过教育开启人们的理性是解决社会问题的根本途径,而卢梭则早就认定,要彻底地改变现有的社会和文明,其枢纽全在于政治。他在《忏悔录》中曾经回忆道,他的观点"由于对道德风尚进行历史研究而大为开阔","我看出一切问题在根本上都取决于政治,而且无论人们采取什么方式,任何民族永远都不外是它的政府的性质所使它成为的那种样子;因此我觉得什么是可能最好的政府这个大问题,就转化为如下的问题:什么是适合于形成一个最有德、最开明、最睿智并且从而最美好的民族的那种政府的性质"②。

自然人本是天性善良、生而自由的 因而现实人类的种种罪恶和堕落 其根源不可能来自自然状态 造成这一切后果的原因只能是以往和现有的社会环境③。通过社会政治的变革而建立新的合乎人性的社会 ,人类就可能达到真正的自由平等 ,提高到真正的道德境界。这样 对于卢梭来说 ,政治和道德是紧密联系起来的 ,政治学与伦理学不可分割④。这一点成为卢梭社会政治思想的一个重要特征。

①《论不平等》质质页。

② 此段引文系采用《社会契约论》第 缘页注中的译文。

④ 《爱弥尔》上卷 凝透顶。

卢梭认为,人的本质是自由。使人区别于动物的,"与其说是人的悟性不如说是人的自由主动者的资格。自然支配着一切动物,禽兽总是服从;人虽然也受到同样的支配,却认为自己有服从或反抗的自由。而人特别是因为他能意识到这种自由,因而才显示出他的精神的灵性"①。针对霍布斯、普芬道夫等人认为人可以像转让自己的财产一样转让自己的自由的论点,卢梭争辩说:"放弃自己的自由,就是放弃自己做人的资格,就是放弃人类的权利,甚至就是放弃自己的义务。对于一个放弃了一切的人,是无法加以任何补偿的。这样一种弃权是不合人性的;而且取消了自己意志的一切自由,也就是取消了自己行为的一切道德性。"②可以断言,卢梭之以自由作为人文世界区别于自然世界的本质特征,强调自由不可转让、不可剥夺,意志自由是道德的基础,乃是高扬实践理论的哲学家康德称颂他为人文世界的牛顿的主要原因③。

既然人的本质在于自由,那么任何强力就都不能成为合法的政治权力的根据,合法的国家只能是基于人民自由意志的社会契约的产物。而在卢梭看来,以往和现存的契约都不过是这么一种欺骗和强力的产物:"我富而你穷,因此你需要我,我们达成这样一个契约吧,我给你以为我效劳的荣幸,条件是你得把所剩无几的东西给我,以报偿我为了指使你而花费的力气。"<sup>④</sup>社会契约如果不是内在地将个人的自由意志结合在一起,而是借助于外在强制力量迫使人们服从,这种契约就是荒谬而不合理的。

合理而公正的契约既然只能源于人民的自由意志,它的目的 就只能是为了保障人民的自由、平等、人身和财产的安全。 在卢梭

①《论不平等》原页。

②《社会契约论》员项。

③ 关于康德哲学所受卢梭的多方面影响,参见卡西尔《卢梭·康德·歌德》、北京 三联书店 **凉题** 

④ 转引自《卢梭问题》 迈页。

看来 社会契约所要解决的根本问题在于:"要寻找出一种结合的形式 使它能够以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财富 ,并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人又只不过是在服从自己本人 ,并且仍然像以往一样地自由。"①要满足这一要求 ,每个结合者就应该将自己的一切权利都转让给整个共同体。由于转让的条件对于每个人都是同样的 ,而且每个人都没有把自己奉献给任何个人 ,这样从任何一个结合者那里 ,人们都可以获得自己本身所让渡给他的同样的权利。因此每个人在加入社会契约后 ,在获得了来自共同体的力量的同时 ,自己并未丧失任何东西。这一社会契约的实质可以概括为:"我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下 ,并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的一部分。"②

基于人民自由意志的社会契约的订立,使得原来独立的个人共同组成了一个道德的共同体构成了一个公共的人格。与以往的政治社会使人败坏堕落相反。在新的社会契约中,个人通过社会获得了真正意义上的道德性,他的生存获得了更为普遍和持久的意义。"由自然状态进入社会状态,人类便产生了一场最堪注目的变化。在他们的行为中正义就代替了本能,而他们的行动也就被赋予了前所未有的道德性。……虽然在这种状态中,他被剥夺了他所得之于自然的许多便利,然而他却从这里面重新得到了如此之巨大的收获,他的能力得到了锻炼和发展,他的思想开阔了,他的感情高尚了。"③

建立于这一契约基础之上的国家,其主权即最高权力属于每一个订约者即全体人民。人民主权体现在人民直接参与立法上。

① 《社会契约论》 圆渍页。

② 《社会契约论》 圆原 圆颜页。

③ 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 風망-猿山顶 北京 商务印书馆 風暖瓦

在人民主权的国家里,人民一方面既是主权者的一分子,又同时服从于自己为自己制订的法律。"政治体的本质就在于服从与自由二者的一致。"①人民的自由并不意味着恣意而行,毫无限制,其真实的蕴含恰恰在于服从自己为自己的立法。卢梭的自由观深刻地影响了后来的康德和费希特等人。

主权在国家中处于至高无上的地位,主权即立法权乃是国家的心脏,它是人民的共同意志——"公意"的体现。作为人民意志的体现,主权是不可分割的。因为意志乃是不可分割的。也不能将行政、司法等权力与主权相提并论。因为它们只不过是从主权中派生出来而且隶属于主权的。卢梭明确地将主权者与政府区分开来,政府和主权者往往被人混淆,其实政府只不过是主权者的执行人。政府决不是主权的体现者,而只是主权的受托者。掌握了行政权的官吏们"仅仅是主权者的官吏,是以主权者的名义在行使着主权者所托付给他们的权利,而且只要主权者高兴,他就可以限制、改变和收回这种权力"②。这样,卢梭就在政治思想史上首次阐明了人民主权理论的基本原则。《人权宣言》第三款所阐明的"国民是主权之源"的原则即脱胎于卢梭。

主权是人民的共同意志即"公意"的运用,正是"公意"使国家保持了内在的统一,使国家成为具有意志和公共人格的有机体。"公意"代表了人民的最高和共同的利益,但是并不把"公意"等同于个别意志的总和,后者被卢梭称为"众意"。在其中将着眼于私人利益的个别意志之间相异的部分去除以后,剩下的就是代表着公共利益的"公意"了。"公意"的形成必须是全体人民都参与进来参加形成"公意"的人只能作为个人表达自己的意见,而不能作为某一派系或集团的成员,因为如果这样的话,"公意"就可能

① 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 质质页 北京 商务印书馆 质质

② 《社会契约论》 苑顶。

为某一派系或集团的个别意志所左右而发生变质。

"公意"学说是卢梭政治理论中最为核心的部分。同时也是充 满了矛盾、极为复杂、使得后世见解各异、众说纷纭的一个部分。① 一方面,卢梭认为"公意"的形成有赖于全体人民的参与:另一方 面他又担心个人的个别和私人的利益又会使他们产生私心杂念, 从而妨碍他们对公共利益形成正确的见解。要在这样的重重困难 之下,确保"公意"永远公正,永远以公共利益为依归,卢梭就只能 求诸人民的崇高道德和无私精神,这大概正是卢梭思想中总是要 把政治与道德联系在一起的原因之一。在他看来,这二者是密切 相关的"那些想把政治与道德分开论述的人,干两者中的任何一 种都将一无所获"②。他在论述法律时认为 除了政治法、民法、刑 法等三种法律之外 ," 还要加上一个第四种 ,而且是一切之中最重 要的一种,这种法律既不是铭刻在大理石上,也不是铭刻在铜表 上,而是铭刻在公民们的内心里,它形成了国家的直正宪法 "③。 他所尤为强调的这种内心法就是公民们的道德风尚。在卢梭看 来 道德风尚对于一个政治体而言起着至关重要的作用 这一基本 观点弥漫于卢梭的全部思想之中。他深切地感受到政治体需要比 单纯理性更为巩固的基础。也正是为了确保人民的道德风尚有助 干建立和维持一个理想的政治体,他提出要建立一种"公民宗 教"其基本教条是"全能的、睿智的、仁慈的、先知而又圣明的神 明之存在 未来的生命 正直者的幸福 对坏人的惩罚 社会契约与 法律的神圣性"④。之所以要有这么一种宗教 是因为没有它公民

① 由于对卢梭所说的"公意"理解不一致,把卢梭视为民主主义者、自由主义者和极权主义者的都大有人在。 持最后一种看法的,代表人物有罗素(月爱顺深等)、塔尔蒙(角矮龙)等人,近年来国内也有类似见解。

② 《社会契约论》苑页。

③ 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 苑碛页 北京 商务印书馆 成處瓦

④ 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 质面 北京 商务印书馆 质质

就不可能真正地热爱自己的责任 真诚地热爱法律和正义 这一神 道设教的思路后来在法国大革命中为罗伯斯庇尔不折不扣地付诸 于实践。

"公意"的本质在于它是人民的共同意志,反映了公共利益。但是,卢梭不同于古典自由主义者所持有的朴素信念——个人是自身利益的最好裁断者。相反地他认为:"人们总是愿意自己幸福,但人们并不总是能看清幸福。人民是决不会被腐蚀的,但人民却往往会受欺骗。"①"公意永远是正确的,但是那指导着公意的判断并不永远都是明智的。"②卢梭徘徊在容易为私心杂念和眼前利益所诱导的人民与永远公正的"公意"之间,不由得感慨,要制定一部完美的立法,非得是一群天使般的人民而后可。因此,他在声称人民永远是公正的,"公意"的形成有赖于全体人民的参与时,又深切地向往着要有一个古希腊斯巴达城邦的莱格古士那样的立法者,来指导人民正确地追求自己的幸福和利益,来对"公意"作出恰当的判断。

卢梭所设计的社会契约,本是旨在使人们在进入社会状态后仍然享有充分自由的,但是面对着理想化的"公意",他只得又辩称:"任何人拒不服从公意的,全体就要迫使他服从公意。这恰好就是说,人们要迫使他自由。"③出现这样一些理论上的矛盾的原因在于相对于古典自由主义对于政治制度的现实运作的重视而言,卢梭的思想充满了浓厚的道德理想主义的情调,对于政治生活中的制度性因素甚少措意。"人民"和"公意"在他那里被蒙上了道德色彩、赋予了永远公正的属性,却没有任何制度和程序上的措施来确保这一点。任何美妙动听的政治口号和目标,没有制度性、

① 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 流流 机京 商务印书馆 成绩

② 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 绿圆页 北京 商务印书馆 成绩远

③ 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》 圆领 北京 商务印书馆 圆氮

程序性的设计来加以实施和保障,就难免有发生变质的危险。"人民"和"公意"在理论上堂皇无比,在实践中却难以落实,这不能不说是卢梭思想的一个缺陷。

与同时代的许多思想家相比较,卢梭思想的革命性是极为鲜 明的。伏尔泰、狄德罗等人虽然一直致力于思想启蒙,力图使理性 的原则普及到全社会的各个方面,但他们始终保持着一种贵族式 的眼光 对人民充满了疑惧 因而只能把社会进步的希望寄托在开 明专制君主的自上而下的改良上。就连哲学上最为激进的无神论 者。愿世纪法国唯物主义的代表人物霍尔巴赫,在政治立场上也 对革命充满了恐惧。他在《社会体系》一书中说道:"危险的颠覆、 争斗和弑君,并不能疗治国家的伤痛。这些剧烈的治疗方法总是 比它们意欲治愈的邪恶更加残酷……理性的呼声既不是煽惑性 的 也不是嗜血的。它所主张的改良也许很缓慢。但却因此设计得 更好。"①相比较而言,卢梭则始终对社会底层的人民充满了同情 和热爱 他的人民主权的理论也为人民起而反对封建专制统治提 供了强有力的根据。他的政治主张可以概括为:人是生而自由平 等的 国家只能是自由的人民自由协议的产物 ,主权属于人民 ,如 果自由被暴力剥夺 ,那么剥夺自由的人民有革命的权利 ,可以用暴 力夺回自己的自由。卢梭明确地宣告:"当人民被迫服从而服从 时,他们做得对;但是,一旦人民可以打破自己身上的桎梏而打破 它时,他们就做得更对。"②"以绞杀或驱除暴君为结局的起义行 动 与暴君前一日任意处理臣民生命财产的行为是同样合法。 暴 力支持他 暴力也推翻他。"③在法国大革命中,卢梭思想的影响之 所以远远跃居于伏尔泰等人之上,原因之一正在于他不仅预见到

① 转引自《卢梭问题》 透。 透须。

② 《社会契约论》愿页。

③《论不平等》,质质页。

了革命的即将发生,而且热情洋溢地为人民革命的权利作了有力的辩护。

卢梭思想的革命性在于,他所描述的社会契约指向的是一种将来的理想。实际上是从根本上否定了现存社会政治制度的合法性。正如马克思所说:"卢梭不断避免向现存政权作任何即使是表面上的妥协。"①他的社会政治理论在当时和后世都产生了重大影响。法国大革命的重要领袖人物西耶士、罗伯斯庇尔、丹东、马拉等都是卢梭思想的虔诚信徒,雅各宾派的几乎所有重大行动,都可以在《社会契约论》中找到其思想雏形。处在革命时代的其他各国资产阶级都曾经把《社会契约论》当作福音。卢梭的理论精神和政治理想,尤其是人民主权论的根本原则,为许多国家的宪法所继承和体现。直到今天,卢梭的社会政治理论仍然在现实政治生活中发挥着极为重要的影响。

## 参考文献

员援卢梭:《论科学与艺术》、北京、商务印书馆、灵蜂心

圆发 按:《论人类不平等的起源和基础》,北京,商务印书馆原题

猿媛卢梭:《爱弥尔》、北京、商务印书馆 凤鹭

源缓卢梭:《社会契约论》 北京 商务印书馆 灵暖苑

缘缓乔治·萨拜因:《政治学说史》,下册北京,商务印书馆员观题。 过缓恩斯特·卡西尔:《启蒙哲学》 济南山东人民出版社员现金

列援恩斯特·卡西尔:《卢梭·康德·歌德》,北京,三联书店, 別28周

愿题斯特·卡西尔:《卢梭问题》,纽约,哥伦比亚大学出版 社 **原**967

① 转引自《论不平等》员页。

中西文化比较

忽缓罗素:《西方哲学史》、下册、北京、商务印书馆、凤野亚

## 展望圆世纪的世界和平和世界文化

□何兆武

[内容提要]摇未来的世界和平系于多元文化的互相容忍和会通。这样的一个世界文化不应该是一种齐一性的福音书,而应该是五音齐奏、和而不同、多中有一、一寓于多的文化。

## 各位女士、各位先生:

我很高兴能有一个机会在这次第二十四届世界和平国际会议 上谈一下有关行将到来的 圆世纪的世界和平与世界文化这样一个题目。当然不可能期待在短短的时间里对这样一个大题目做出 详尽的论述 .我只能是极其简单地说一些个人想法的某些方面。

在将告结束的这个世纪里,我们看到了人类文明的飞跃进步。 人类活动的舞台已经从陆地和水上扩张到了天上和外层空间,人 类已经掌握了像释放太阳能一样的核能的奥秘,人类已经有了世界性的各种政治、经济、社会、文化和学术的组织,人类正在以史无前例的速度奔向史无前例的高度。但是另一方面,我们也经历了方向相反的事实:人类经历了两次世界大战的空前浩劫,每一次的破坏和牺牲都超过了历史上所有战争的总和。幸而,人类所担忧

的第三次世界大战并没有爆发 不然的话 那很可能意味着人类文 明以及整个人类物种的灭绝。然而第二次世界大战结束后的半个 世纪以来 全世界并未能享太平 反而是到处蔓延着烽火 小的冲 突随时有可能引起大的爆炸。我们现在与其说人类已经踏上了永 久和平与繁荣的康庄大道 不如说 目前人类正面临着机会与挑战 二者并存的局面。核武器、人口、生态环境、民族冲突、宗教冲突、 政治社会的冲突中的任何一个一旦失控,都足以致全人类干死命。 这可能是我们所知道的人类历史上的任何灾难所无法与之比拟 得西欧的人口减少了 贷款但其所波及的范围也只以西欧为限 假 如今天爆发一场全面的核战争的话 其结局很有可能是全人类的 毁灭。这种可能性就迫使我们和我们随后一两代人有义务启负起 特殊而重大的责任来保卫人类 使之免于沦亡并使我们这个星球 继续免干遭到"强奸"(罗素语),否则将使人类无法继续生存下 去。人类从来不曾有目前这种优越的条件,可以步入持久的和平 与繁荣,但也不曾有过这么危险的条件,有可能把人类送入地狱。 这里 ,我想借狄更斯的话来说:"这是最美好的时代 ,也是最恶劣 的时代 这是智慧的时代 ,也是愚蠢的时代 ,这是光明的季节 ,也是 黑暗的季节;这是希望的春天,也是绝望的严冬。"我们前面有着 一切 我们前面一无所有。总之 我们既有悲观的理由 ,也有乐观 的理由。然而 对这个形势 我们仍然不妨借用狄更斯的篇名来概 括:目前我们正经历着一场"艰难的岁月",但是依靠"我们相互的 友情"我们还是会有"伟大的希望"的。

自从工业革命的两个世纪以来,人类的物质文明取得了惊人的进步,值得考虑的是:人类的思想和精神是不是也取得了同样的飞跃,足以和自己的物质条件保持同步。如果人类不能同步有效地调整自己的精神和心态,竟至于和自己所掌握的巨大的物质力量有脱节的危险。那物质的进步就很可能是为祸人类而不是造福

人类了。因此,人类就必须有一次新的觉醒,一场新的人文主义精神的复兴,把人文价值重新置于首位,只有在一种健全的人文精神的引导之下,科学技术的进步才会有益于人类。我们应该正视我们面临着的最迫切的问题,即怎样重建我们的人文精神的问题。

整个自然界有它的历史,那是自然史。一切物种也都有其历 史 那也是自然史。惟有人类的历史是人文史 也就是说全部人类 的历史 它都贯穿着人文的动机和思想 它是人文观念和价值的体 现。以往几千年的人类文明史,已经为我们积累了无比丰厚的宝 贵财富 然而我们没有理由仅仅依靠祖先的遗产而过活 我们仍需 不断地创新,开辟新的道路,以适应新的时代和新环境。一切以往 的文化都只为我们提供基础,我们自己还得在这个基础上不断前 讲。这里的问题之一就是我们应该怎样对待过去各种各样千姿百 态、各不相同的文化遗产。如果我们大家都不得不共同生活在同 一个星球上 我们就必须学会容纳并包涵以往多少是在各自孤立 状态之下所形成的各种不同的伟大文化:中国的、印度的、伊斯兰 的、近东的、希腊罗马的和西方的等等。它们以及它们之中所产生 的各家各派有时是互相冲突的 乃至互不相容的 然而更多的时候 却是互相影响、互相渗合、互相促进的、即使是在互相争论的时候。 没有相互之间的交锋、争论和切磋 我们很难想像人类的文化和思 想怎么可能进步。一般来说,不同文化与思想相竞争的结果,并不 是以彻底消灭对方为代价,而是双方相互的吸收与促进,从而有利 干人类精神文明整体的提高。历史的事实表明,不同文化与思想 的接触更多是和平的而非暴力的 结果往往是有利于双方 ,也有益 干全人类的发展。多样化的个性与多样化的传统并不是坏事,正 是在这个多样化的基础之上,人类文化的整体才会日益丰富。没 有各个不同的多样的传统和个性,人类的文明将会是僵化的、空 虑的。

这就要求多样化的统一。没有多样性而只有同一性,就谈不 . 海調.

到统一。统一不是一致 统一是多样性的统一 是多中有一、寓一 干多。一致是消灭一切异己的思想和见解 统一则是融汇各种不 同的思想与见解。一致意味着政治上和思想上定于一尊,乃至惟 我独尊,它必然导致政治上和思想上的专制主义,这是与人类文明 的进程背道而驰的。统一则表现政治上和思想上的民主精神。一 个民族需要保持自己国内的民主,这是一个繁荣进步的保证,一个 民族也需要努力保持整个世界范围的民主。这是保持自己国内民 主的外界条件。没有世界范围的民主,单独一个国家之内的民主 是不会稳固的 每个人既是自己祖国的公民 同时也是全人类的一 个成员 是世界大家庭的一个成员。他应该关怀自己的国家 也应 该关怀全人类 整个世界和他个人总是息息相关的 他不可能独立 干世界大家庭之外,正如他的国家的幸福不可能孤立于全世界的 和平与繁荣之外。因此,在作为一个国家的公民的同时,我们每个 人也都是一个世界公民。我们的目光不应局限于自己的国土,也 要着眼干全世界的历史和人类的未来。中国的古代就有"天下为 公"和"世界大同"的理想。两百多年前,哲学家康德写出了《永久》 和平论》的论文,也是从一个世界公民的观点在规划全人类的永 久和平福祉的。东方和西方哲人们的祈向从古以来并无二致。

事实上,每个人、每个民族都是以其自己的文化成果丰富了全人类的文化宝库。就中国而言,她曾在历史上向人类贡献了火药、印刷术、指南针这些伟大发明,从而大大改变了世界历史的面貌。正是这些伟大的发明准备好了地理发现、文艺复兴和宗教改革的物质条件,把人类从中世纪推入到近代。当人类历史步入近代之后,西方文明就在多方面开始领先于世界。但总的说来,在人类历史的长河中,每个民族的文明,无论是暂时领先还是滞后,都各有其贡献,所有这些贡献就总和为人类的文明史。或者说,一部人类文明史乃是各民族的文化——古代的和近代的、东方的和西方的——所共同创造的伟业。今天由于全世界已更紧密地联为一

体 ,人们应该更自觉地继承和发扬人类文化的共同财富。

这个过程并不是简单地抄袭、模仿和复古 .而是在前人的基础 上不断进步和创新 以适应未来的世界。但如果我们蔑视文化传 统 我们就会从零开始 那结果就将不仅是人类的愚蠢而已了。就 中国的传统文化而论,她从来就强调和睦与和平的精神(孔子说 "和为贵"),她强调中庸是最高的美德,要求人们"致中和",避免 过激的手段和走极端 从而使"万物并育而不相害,道并行而不相 悖"她有一种源远流长的民本思想(孟子说"民为贵","君为 轻") 善于吸收外来文化,在中世纪她成功地吸收过印度文化,在 近代,她又大量吸收了西方文化。她历来注重"天人调和"这一思 想 重视人与自然界的调和与平衡 在科学上 她历来有着较为宽 容的传统。员工年,月燃烧因为相信哥白尼的太阳中心说被烧死 在罗马广场的十字架上,这类的事大概是不会在中国发生的。上 述这些中国思想的主潮,应该是未来的世界文化所必不可少的内 容。自然 中国历史文化也曾有过不少黑暗的东西 如森严的等级 制 阜权主义以及迫害不同意见的思想犯和文字狱等等。然而无 论如何 中国在世界历史上几乎是独一无二维持了几千年高度发 展于不坠的文明。在她那无与伦比的茁壮的生命力中,应该有很 多的东西是值得今天的世界认真借鉴或继承的。与中国相对照, 西方文明曾向人类提供了个人的内在价值和首创精神的观念.她 形成了比较完整的民主体制和法制的理论,而她所奠定的近代科 学体系及其所派生的工业革命则从根本上改变了人类的传统社会 的面貌 奠定了近代世界历史的格局。另一方面 她也同时给世界 带来了灾难,尤其是近代的帝国主义和殖民主义。显然,每个民族 的文化都有过自己的贡献,也有自己的缺欠和弱点。

人类的文明应该与时俱进 不断地改革和创新。在 **匪**世纪人 类经历了两次大战和许多的灾难之后,人们觉悟到他们应该更自 觉地以日新又新的观念来看待世界和他们自己。旧的问题消灭

了,新的问题又出现了,以往的传统文明(例如中国的儒家)有些 已经过了时,有些则需要进行新的改造以适应新的时代。对以往 一切民族的文化,我们既要看到其中有价值的成分,也要正视其中 的不足 既要看到它们的冲突 更要看到它们的互补 以便更好地 吸收和利用它们来创造新的世界文化。新的世界文化决不是要消 灭丰富多彩的各个民族文化的独立性,而反之恰好是以各个民族 的独创性来充实她自己。正如一个良好的社会绝不要消灭每个人 的个性 而恰好是要求充分发展每个人的个性。历史上已有不少 这样的先例。 愿世纪中国文化传到西方引发了一场"中国热" (糟糕爆發,直接构成为启蒙运动的一个重要来源和组成部分。 近代西方的科学和思想也曾直接刺激了中国的现代化过程。当代 西方的科学思想和哲学思想又努力从中国古代的老子和易经中去 寻求启发。文化实质上是人类智慧的积累。尽管每个时代各有其 不同的表现形式,只要我们摆脱定于一尊的狭隘见解,我们就会看 到人类文化的演进犹如一曲宏伟的交响乐的展开 ,五音齐奏 和而 不同。

自大狂和自卑感是人类偏见的一对孪生儿,一个极端总是伴随着另一个极端,中国人曾有过"天朝上国"和"万事不如人"的双重变奏,西方同样有过"白种人的负担"和"西方的没落"的双重情结,这是人类思想的癌症。夸大狂和妄自菲薄都不利于正确对待自己的和别人的历史文化,我们需要的是以一种互相尊重和博大宽容的精神来驾驭当今人类日新月异的物质文明,这是人类未来世纪的惟一出路。否则,人类就只能有另一种选择,那就是通过沙文主义、法西斯主义走向自我毁灭的道路。世界正呈现为多元化和多极化的格局,未来世界的统一和一体化是以"多中有一"、"一中有多"为其基础的,任何专制主义,无论是对内还是对外的,思想上的或政治上的,都将违反这一世界主潮而被淘汰。

在 匪世纪行将结束时,我想我们可以达到以下的共识:

(一)和平协商要比战争能更好地解决问题,人类必须学会在同一个地球上和平共处。(二)大地的资源是有限的,为了能更好地继续生存,就应该合理地加以保护,不能再肆无忌惮地破坏自然界的平衡,包括人类自身的再繁殖在内。(三)社会的不公永远是造成冲突和破坏的根源,为了保证有一个良好的生存环境,人们时刻也不能放松对社会正义的关注。(四)思想自由所培育的创造性,乃是文化得以繁荣和进步的根本条件,人们必须小心翼翼地保护它、发扬它,而不是破坏它。

我们正处在一个关键的时刻。此前,从没有哪一代人是处于这样一个与全人类的命运生死攸关的时代。前人未曾考虑过的问题,今天正迎在我们的面前。我以为这就是本次大会关注的主题。

最后 谢谢大家。