

China: an Interpretive History, From the Beginnings to the Fall of Han

詮釋中國史 從源起到漢亡

J O S E P H

R I C H M O N D

L E V E N S O N

列文森 舒扶瀾

Joseph R. Levenson Franz Schurmann

加州伯克利中國通史講義殘稿，首次中譯

並非歷史信息與細節的疊加

「我們試圖讓歷史學習
成為深化思想複雜性的過程」

香港中文大學出版社

詮釋中國史

從源起到漢亡

約瑟夫·列文森 (Joseph R. Levenson)

著

舒扶瀾 (Franz Schurmann)

董玥 譯



香港中文大學出版社

列文森文集
董玥 主編

《詮釋中國史：從源起到漢亡》

約瑟夫·列文森、舒扶瀾 著
董玥 譯

繁體中文版 © 香港中文大學 2024

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學
書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何
文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 978-988-237-294-8

本書翻譯自 University of California Press 1969 年出版之
China: An Interpretive History, From the Beginnings to the Fall of Han ,
由 University of California Press 授權出版。

出版：香港中文大學出版社
香港 新界 沙田 · 香港中文大學
傳真：+852 2603 7355
電郵：cup@cuhk.edu.hk
網址：cup.cuhk.edu.hk

China: An Interpretive History, From the Beginnings to the Fall of Han (in Chinese)

By Joseph R. Levenson and Franz Schurmann

Translated by Madeleine Y. Dong

Preface © Thomas Levenson 2023

Traditional Chinese edition © The Chinese University of Hong Kong 2024

All Rights Reserved.

ISBN: 978-988-237-294-8

China: An Interpretive History, From the Beginnings to the Fall of Han by Joseph R. Levenson
and Franz Schurmann was published in English by the University of California Press.

© 1969 The Regents of the University of California

This translation is published by arrangement with the University of California Press.

Published by The Chinese University of Hong Kong Press

The Chinese University of Hong Kong

Sha Tin, N.T., Hong Kong

Fax: +852 2603 7355

Email: cup@cuhk.edu.hk

Website: cup.cuhk.edu.hk

Printed in Hong Kong

目 錄

「列文森文集」主編序 董玥 / ix

漫長的回家之路 托馬斯·列文森 / xv

憶吾友 舒扶瀾 / xxix

序言 / xxxi

序 曲

背景 「北京人」(北京直立人) / 3

引申 歷史與文化延續性 / 5

第一章

背景 中國的源起：神話 / 9

引申 「神話」與「事實」的關係 / 11

第二章

背景 史前史及商朝的出現 / 17

引申 歷史的出發點——去向何處？ / 22

第三章

背景 商代社會 / 29

引申 歷史獨特性與歷史類比 / 38

第四章

背景 「西周」 / 43

引申 歷史類比的問題：(一) 作為制度的封建 / 51

第五章

背景 封建制度衰落的初期：「春秋」和孔子 / 61

引申 辯證的變化——作為革新者的傳統主義者 / 66

第六章

背景 諸子百家 / 79

引申 爭論和創造性 / 86

第七章

背景 戰國與秦 / 93

引申 歷史類比的問題：(二) 封建主義作為歷史階段 / 100

第八章

背景 從秦到漢：(一) 儒家和官職 / 111

引申 官僚、皇權和社會穩定：作為政治關聯的儒家和法家 / 117

第九章

背景 漢朝：(二) 儒家和土地所有制 / 127

引申 官僚機構、君主制和社會矛盾：資本主義興起的障礙 / 135

第十章

背景 漢朝：(三) 調和及與「蠻夷」的接觸 / 145

引申 社會穩定性的思想內涵：

(一) 作為哲學相關體的儒家和道家 / 152

第十一章

背景 黃巾之亂與第一個偉大王朝時代的結束：陷入割據 / 165

引申 社會穩定性的知識內涵：

(二) 儒家和道家作為象徵性的對立體 / 172

在21世紀閱讀列文森：跨時空的對話 葉文心等 / 181

參考書目說明 / 233

索引 / 237

憶吾友

舒扶瀾 (Franz Schurmann)

1969年4月6日，我的朋友約瑟夫·列文森在北加州的俄羅斯河 (Russian River) 溺水身亡。

v

當一個朋友還活著，我們只看到他的若干部分。只有當他永遠地離去了，這些部分才在一個整體的人身上聚合起來。閱讀這本書的清樣時，看到約瑟夫的印跡貫穿全書，我才第一次意識到他追求的到底是什麼。在他的人生中，約瑟夫是人類的一員，一個知識人，一個愛與友誼的施與者，一個猶太教的信徒，一個珍惜美與社群的人，而中國的歷史就是他自己生命的一個類比。他在中國所看到的不是帶有延續性的變化，而是極度的多樣性，一次又一次地將中國重構成統一的整體。對於約瑟夫來說，中國不是我們領域慣常認為的儒學的勝利，中國也不是我所認為的各種力量最終制度化的結果。他認為儒學這一威權制度所供奉的社會責任的信條，與道家朝向自我的無政府主義有著尖銳的對立。這些不同的信條及其信奉者在中國幾千年的歷史中並非和睦共處。他們彼此爭鬥，有時還很血腥。但是，通過各種方式，從這些衝

中卻產生了調和 (syncretism) 的精神。儒家和道家，以及其他相互衝突的流派，並沒有彼此讓步，也沒有學會和平相處。使調和成為可能的是中國人的意識、智識，以及最重要的一點——人類之仁義 (humankindness)。他們在古代就已經認識到，人有諸多需求、諸多部分。如果一部分遮覆了其他部分或者發育不良，那麼陰陽之間的辯證就會以和平或暴力的方式改變各種力量之間的勢態。但是和諧，這隻看不見的手，卻不曾停止操作。

vi 約瑟夫對中國進行思考的學術生涯，始於對儒學衰落及其被革命的信條取代這一過程的探究。此後他開始審視當代中國，注意到多樣性（「區域性」）的重現。當我們開始醞釀這本關於中國歷史的書時，在歷史的材料中注入了各自在生活中所應對的問題。這些問題是不同的，但是中國這個國家與其歷史是如此豐富，為我們所有的問題提供了足夠的類比。正如這本書中所展現的，調和的精神越來越讓約瑟夫著迷。

如同中國這個國家及歷史之豐富，約瑟夫作為一個人也擁有多重部分。在生活與思想中，他所作的奮鬥超乎我們的意料，他開始實現一種調和。當他把書寫出來的時候，他自己生活與思想的調和或許也得以發展。

如今獨剩一人，我能給予讀者的只是這一本小書。但是，如果我們細讀約瑟夫這些年來所寫下的文字，或許能夠在思考中完成他在生前未竟之業。

1969年5月

序 言

在一份為西方學生設計的歷史課教程裏，中國應該意味著什麼？以前的觀點看上去似乎是這樣：關於中國的知識有其價值，它明顯不是學生關注的重點，但具有異國風情的小刺激 (exotic fillip) 的價值。近來的看法似乎更有道理，其重點轉移到了中國是世界事務中的一個重要區域——人們尋求這個區域的知識，因為它在政治上對於西方人的命運很重要。

vii

這兩個觀點看上去差別很大，但都是自我中心的，二者都是以中國研究 (Chinese Studies) 如何裝飾西方文化或如何影響西方的政治生存，來衡量這一領域的價值。中國歷史內在的思想旨趣通常被忽視。但是，中國，不論古代還是現代，都遠不止是異國風情，也遠不止是一個我們需要考慮的政治因素 (雖然它確實是)；作為一個區域，中國歷史所提出的問題具有最廣泛的思想意義。如果我們真正言行一致，要去探知現代世界的所有面向，並且在道德上和思想上認識到歐美歷史並非人類歷史的全部，那麼就應該為了中國歷史所具有的普世意義去研究它，

而不是僅僅因為它與我們所處的世界在政治上或文化上的需求相關聯。

於是我們抱著如下信念寫了這本書：中國歷史既非西方學生的知識花邊，也不僅僅是被現代世界不幸逐漸增加的複雜性強壓給合格公民的一門學科。相反，它真實地、有機地參與著現代知識的構成。中國的材料超越了區域的界限，屬於真正普世的認知世界。

viii

為了能夠實踐這一信念，我們寫的這本書作為歷史文本大概是不合常規的。我們保留了時序原則——歷史學研究的畢竟是單線時間中的過程——但把重點放在研究的思想內容上，而非「區域」知識的積累。我們試圖讓歷史學習成為深化思想複雜性的過程，而不是隨時間和頁碼增加而拉長數據清單的過程。本書不是根據一個又一個時日、一個又一個朝代的時序原則編織出來的。不同的朝代因時而至，但我們並不是簡單地把新材料附加在新的時間斷口上；相反，當時間之弧線增長，我們會提出更加複雜的總體性問題，前面討論過的材料也會不斷被重新述及。因此，對於那些依時序積累的資料來說，每章的「背景」部分相當於為學生提供了筆記。在「引申」部分，入於材料之中又出於材料之外，我們提出思想問題的定義，這些問題至少部分程度上是從事研究所要追尋的目的，但學生們卻常常因為被手段分散了全部注意力而未能加以思考。這些或許可以成為一門課的核心；通過這些問題，那些並非專門研究中國的教師也可以把自己在專研領域裏的學術訓練變得真正相關（而非毫不相關，只能試圖利用區

域性的信息)。他確實會有可以補充的東西——擁有指導者的成熟——而非僅僅覺得是在依靠佈置給學生閱讀的異域歷史細節的匯集來教學。而中國研究專家或許也會歡迎這樣一個機會，將他們的論題展現為複調的系列問題，或許有可能把學生從被動的聽眾變成對教師們的專業知識具備探索性和創造性的使用者。

鳴謝

感謝以下人士和出版社許可我們引用原文：*

Mr. M. B. Yeats, the Macmillan Companies of Canada and London, and Macmillan & Co., Inc., New York, to quote on p. 52 from “The Scholars” in *The Collected Poems of W. B. Yeats* (1959).

George Allen & Unwin Ltd., London, to quote on p. 52 from *The Book of Songs*, trans. by Arthur Waley (1937).

Harvard University Press, Cambridge, Mass., to quote on p. 52 from Ezra Pound, *The Classic Anthology by Confucius* (1954).

Alfred A. Knopf, Inc., New York, to quote on p. 114 from *Chinese Poems*, trans. by Arthur Waley (1964).

譯註：下列頁碼為英文原書頁碼，即本書邊碼。

序 曲

背景

「北京人」 (北京直立人)

1926年夏初，距北京城西南37英里處*，在河北省的一個山洞裏發現了兩顆人類的牙齒。到1929年，由相關地帶的一系列發現可以確認，在40萬年前的舊石器時代，中國已存在人類。一同被發現的有骨頭（包括一個完整的顱骨）和動物化石，以及粗糙的、未經標準化或隨手製成的石器（1920年曾發現舊石器時代的工具，雖然那時沒有發現人類遺骨）。這個舊石器時代文化與歐洲洪積世或冰川期晚期的莫斯特（Mousterian）及奧瑞納（Aurignacian）舊石器文化具有可類比性。

1

在人類進化的尺度上，「北京人」晚於爪哇猿人（*Pithecanthropus erectus*），但早於尼安德特人（*Neanderthals*）。



這些信息似乎為我們開始講述中國歷史提供了一個輕鬆而沒有爭議的方式：開端。但是這個論題和下一個論題向我們提出了

譯註：約60公里。

挑戰。在「背景」這部分，我們記述了一個鮮有人置疑的關於過去的事實，一個真實的東西。但這些是無可置疑的「歷史」嗎？在第一章的「背景」部分，我們會討論「神話」，會講到一些非事實的東西，它們在文字上是虛假的。那麼，它們就一定是無可置疑的「非歷史」的嗎？在「引申」部分及後面的討論中，我們提議，必須用一種思維方式，即歷史的視角，去「侵入」史料，才能回答上面這些問題。歷史既不是「事實」的接收器，也不是「虛構」的驅除劑。

閱讀材料

Fairservis, Water A., Jr. *The Origins of Oriental Civilization*. New York: Mentor Books, 1959.

歷史與文化延續性

在人類存在之前，地質運動在時間之流中進行著創造活動。這是否是歷史？如果有什麼東西能夠給予這些地質運動以歷史感，那就是人類最終出現在這個地質環境中這一事實，而人類的生活是以地質年代所發生的事情為條件的。如果人類（唯一擁有歷史知識的存在）想要把流逝的時間看作「歷史性的」，那麼在某一個時刻，文化必須出現在自然環境中，「地球」必須變成「世界」。

但是，當個體文化仍未區分出來的時候，抽象意義上的人是否僅僅作為普世的人就擁有一種歷史？如果文化的連續性對於歷史性的理解是不可或缺的，那麼「史前人」這一說法就是正確的；如果完全沒有美感、文字、風格和書寫工具——那些把一群人同另一群人區分開來的文化成就（比如，中國的）——那麼就無法追蹤連續性，人類就不會比其所源出的動物擁有更多的歷史。生物進化就是生物性的，不是歷史性的，沒有任何東西能讓「北京人」在其自身的意義上成為中國歷史中的一個人物。他就是進化階段中一個抽象意義上的人，沒有可見的、文化連續性的紐帶

讓他一直貫連到後來的中國人，眾多劃分出來的人類群體中獨自就能擁有歷史的人群。

然而，如同自己不發光卻因借陽光而發亮的月亮，「北京人」是被有了文化區分的人們通過歷史性的回視而賦予了歷史特性。「北京人」這個名字本身傳達了位置感，而這僅僅是因為真實的歷史後來在那裏以及更大範圍的中國發生了，「北京」這個名字難以避免地指向中國。如果沒有歷史的涉入，「北京」和「中國」這些概念是無法想像的。沒有歷史的涉入（而在「北京人」自己的時代，世界上仍然沒有歷史），這些原始人的遺骨只能屬於某一些無甚區別的地殼。

當現代的、歷史性的人給了這個原始人「北京人」的稱號時，他們就把他**創造**成了一個歷史性的人物。客觀地講，「北京人」並沒有開啟中國歷史；只是因為（很長時間以後）中國歷史確實開始了，「北京人」才被置於整個歷史的開端。在1920年代，很多中國人還有意識地浸潤於歷史性的中國文化中，帶著它的人道主義，它對家庭關係的珍視，這是為什麼他們對西方一個關於古生物學證據的解釋相當震驚或反感：這個解釋認為「北京人」有可能是食人的（而且可能是在他自己的家庭圈內部相食）。就我們所知道的和所能知道的，「北京人」沒有做過任何事情去啟動中國歷史。相反，是**那個歷史**本身，通過將「北京人」置於一個只能是歷史性地稱為「中國」的空間，通過暗示連續性必定是存在的，而給「北京人」加了個歷史性的身分。

第一章

中國的源起：神話

到公元4世紀，中國神話中起源人物的承繼序列就已經很完整了。主線如下：

盤古（開天闢地：從未居於中國政治或宗教思想的中心；他的神話並非起源於中國）。

三皇（伏羲、神農、黃帝；開創了狩獵、農業、家族姓氏）。

五帝（最後兩位是堯和舜）。

禹（夏朝的建立者，後人所稱道的「三代」——「古典時代」〔Classical Period〕——中的第一代）。

一位18世紀的中國文人（他自己並沒有做跨文化比較）筆下的這些人物展示了民間故事的規律：神話的講述者所處的時代越晚，他關於早而又早的時代講述的細節就會越多。因而，這個序列中表面上最早的人物，盤古，在文獻中出現得是最晚的（4世紀）；三皇，在神話的時序中是比較晚的，在文本中卻出現得較早（東漢，25–220）；年代更早的司馬遷（公元前149年–公元前90？年）在《史記》中只提到「五帝」；而最早的文本《書經》/《尚

書》(周，公元前1000年–公元前221年)，則只提到最後三位神話中的聖王：堯、舜、禹。



幾段神話：

到處可見的大洪水故事也有其中國版本。其中一個，是「黃帝」(三皇中的最後一位)派他的女兒魃去治理洪水。她是旱神，所到之處莊稼和動物全都死掉。「黃帝」為了挽回損失，把魃安置在赤水——人類居住區與荒漠之地的分隔——以北。然後「黃帝」又在地上重新播種，教人稼穡。

在一個更有名的神話裏，洪水是被禹穿山疏水而制服的。「微禹，吾其魚乎！」

堯和舜(在三皇中，禹緊接其後)尤其為人們熟知：堯把王位禪讓給了自己家族之外的人(他選擇了聖人而非血親)，舜則發明了寫字的筆。

閱讀材料

Bodde, Derk. "Myths of Ancient China." *Mythologies of the Ancient World*, ed. Samuel N. Kramer. New York: Doubleday Anchor Books, 1961.

「神話」與「事實」的關係

當人們最開始意識到他們是一個文化社群的時候，便創造出關於過去的觀念，用來解釋他們如何成為今天的自己。他們關於過去的觀念與現代的「外人」(outsiders)之間有何關係呢？是否這麼說就足夠了：神話的創造者們只能猜測或重述對他們那些祖先（自然是很幼稚的）的想像，而我們憑藉現代的科學探求技術則可以更加接近「事實」？

6

如果我們對這個問題的回答是肯定的，那就毫無必要地把這個問題變成了非此即彼、二選一的問題，等於說這兩套觀點只不過是對同一套沉默數據的對立解釋。

但是，這些神話作為關於中國人起源的二手資料，無論怎樣不合史實，它們仍然是極為重要的歷史資料，因為我們可以用來理解寫下這些故事的人們的文化理念。這些神話為我們揭示了後來的重述者如何改造它們，正是通過這一途徑，現代史學家方能將早期歷史作為社會及思想發展的過程來理解，以及哪些人曾在、曾在傳統的中國歷史記錄中寫下這些神話故事。我們前面提

到那些把神話當作他們的歷史版本的人們是想解釋他們如何成為此時的自己。但是，他們是什麼呢？——不僅僅是人，而是帶著特定的文化視角的人。因而，在他們的神話裏，他們把自己的理念投射到過去的歷史之中；而我們現在則可以通過審視歷史來探詢這些無所不在的觀念的緣起。我們不能相信這些神話字面上告訴我們的事情是如何發生的。但是這些神話意指的是，遠古的過去具有某種特性，後來人就是用這樣一種（對我們來說）不易接受的方式描繪了這個特性。我們必須探詢的是，為什麼這些人要這樣做。歷史知識從來不會因為接觸到原始史料就自然產生。史料必須被質詢，被正確的問題所質詢。對於現代的研究來說，中國人的起源神話絕非不相干，它們恰好生動地提出了必定居於這一研究之中心地位的問題。

7 所以，現代的歷史學家知道，要最終理解和接受司馬遷《史記》這樣的原創性作品的出現——這部書在中華帝國早期（公元前206年至公元9年的西漢）賦予了很多上古故事其經典形式——就需要瞭解關於征服北方蠻荒之地的史詩，以及作為傳統中國文明之典型背景的定居農業社會生活的建立；他會看到，對水的控制與利用是一個複雜成熟的政府體系長期關注的問題，而荒漠與農田之間的敵對是中華文明一個固定的母題；他需要深思為什麼文學能力被認為具有無比的重要性，以及「美德」而不是「出身」在獲得政治權威過程中的社會功能。神話當中的聖王們正是代表了中華文明最典型的行為和最珍視的價值。為什麼這些行為和價值成為典型的、被珍視的，這是現代人問的問題；並

且，作為對遠古的書面記載，現代著作取代了傳統敘述。但是，傳統敘述為現代的著作提供了適宜的主題，因而它會被複雜的、更新的歷史敘述吸收進去，而不是被取而代之。

第二章

史前史及商朝的出現

史前文化

在中國大部分地區，現在已經發現了新石器文化遺址（截至約公元前 2000 年）。東北、中原、西北的甘肅、長江平原，以及廣東，甚至香港，都有這樣的遺址。從這些遺址發現的器物證明當時存在定居村落、農業、家畜和一定程度的經濟交換。比如，瑪瑙貝在內陸很偏遠的地方被發現，表明這些地區和太平洋沿岸地區有貿易關係。

8

「陶器」類型

某些文化類型雖然沒有影響整個中國，但似乎影響到很大範圍的地區。首先是以「彩陶」為代表的仰韶文化，因為在河南仰韶發現而得名。另外一種，以黑陶為代表的龍山文化，以位於山東的遺址發現地命名。在中國中部和南部，還發現了這兩種之外的其他類型。仰韶文化被認為是北方新石器文化的主要代表。仰

9

韶文物在河南、山西、陝西以及西部一些地區都有發現。這正是那些神話所講的中國文化的故鄉。

關於仰韶文化最有意思的一個事實是，它與更遙遠的西部，特別是伏爾加下游（特里波耶遺址〔Tripol'e Site〕）有明顯關係。中國神話有一個傳統，認為夏人（通常假定是商人的先祖）是來自西邊的。許多現代中國學者也相信中國人的先祖，商以前的人，是從西部遷移到北方的。最近的蘇聯考古研究對於西伯利亞新石器遺址的考察指向跨西伯利亞——從烏拉爾到蒙古——在人種和文化上的廣泛聯繫。這兩個平行的現象提示我們，仰韶人有可能與更遙遠的西部有某種聯繫——可能是貿易，也可能是某種共同的發展——但是這些聯繫明顯不像19世紀某些作家想像的那樣近（比如幻想者德·拉·克伯里〔Terrien de Lacouperie〕）。無論東方與西方的關係有多麼緊密，至今仍然沒有確鑿證據證明它們之間有傳播關係。

龍山黑陶文化和甲骨文是另一個文化類型。龍山遺址首先在中國東部被發現，包括山東、遼寧，以及東北南部某些地區。以前的觀點認為仰韶文化和龍山文化是同時期的，但互不相干。不過1950年代的考古發掘表明，龍山文化的原型元素在河南、山西、陝西留存在仰韶遺址的土層之上。現在最能被接受的假設是，仰韶文化和龍山文化之間不是空間上的分佈，而是時間上的發展關係：後者從前者發展而來，而不是與前者相衝突。這個文化從河南腹地發散出去，變得多樣化。其中一個類別離原發地不遠（出現在河南—安徽—山東的一個連續區域），成為商文明。

中國中部和南部的遺址是中國新石器文化遺址中被研究得最少的，卻展現出與太平洋海岸更南方的區域有很大的關聯。我們知道進入歷史時期後，定居在中原與南方的不是漢人，這一點直至今天仍有跡可循。儘管龍山形態的村居農民到了南方，但這個地區成為「漢人」的區域不過是後來大量移民後的結果。

10

商

在公元前最後一個千年，當中國的史家將他們自己時代的概念和意象投射到過往時，殷商被認作是夏以後中國的第二個王朝。根據神話，夏朝是禹建立的，他是開創中華文明的「五帝」的後繼人。我們也許可以把商以前、時間最接近的人叫作夏，但作為一個有組織的文化和政治秩序的存在，確鑿的考古證據（而不只是神話）始於商。儘管有許多新石器時代的遺址，安陽（今河南，黃河轉彎處）的青銅時代遺址——商城的所在地——是有漢文字發現的最古老的遺址。既然我們沒有新石器時代中國存在大的政治機構或者確定形式的階級分化的證據，那麼貴族制，以及從中心城市向外的一定程度的政治統一，看來是從商開始的。商是中華文明的奠基者——如果文明（civilization）的含義是這個詞本身所蘊含的那樣，指城社的文化（*civitates*）。

我們無法確切地知道第一座真正的城市是如何在中國興起的。但可以瞥見一些到達這個重要節點的過程。在新石器時代，北方平原明顯可見散落的農業定居處，其中有一些已經開始具有

高度的勞動分工。陶器和金屬器物的發現表明那時存在某些形式的手工業，或許是有組織的手工業。受益於華北黃土的豐腴，農產品或許有剩餘。儘管那時的中國北方相比今天一定有更茂密的森林覆蓋著，在其他方面北方可能已經是一個開放的平原，處於來自西北和東北的威脅之下。某種形式的畜牧業和農業與先其存在的狩獵和捕魚並存，在經濟上起著重要的作用。

伴隨著農業的發展而產生的定居村落逐漸演變成了小型城市群和地方政權。衝突也隨之而來。在這些衝突的過程之中以及之後，殷人（因其最後的都城得名，在今安陽）建立了今天我們所知道的商（或殷）這個複雜的政治組織。有觀點認為商代建立於公元前1766年；這個傳統的分期過於精確，顯得不現實，但是商朝最早的遺址確乎可以確定在公元前18世紀中期。神話將商的先祖追溯到契，說他是五帝中帝嚳的兒子。帝嚳在商的領地（今山西省）給了他的兒子契一片封地，商朝由此得名。但是這個名字看上去是真實可信的，因為它作為都城的名稱被記載在甲骨文裏。



什麼是「甲骨文」呢？商朝之歷史存在的考古證據於1899年在安陽地區開始出現。一些奇特的骨片當時被用來調製中藥，引起了一些學者和收藏家的注意。這些碎片以及其他類似的、在後來正式考古發掘中的發現，確認為龜殼以及牛和羊的肩胛骨，許多骨片上面刻著現存最早的漢語文字（其中有的文字也出現在青

銅器、玉器和陶器上)。這些龜殼和骨片上的文字是被用來為商王占卜的。龜殼和骨片被放在一個坑裏，用火炙烤其中一面，如此一來，刻有文字的另一面上的裂紋就會揭示吉凶。

閱讀材料

Chang, Kwang-chih. *The Archaeology of Ancient China*. New Haven: Yale University Press, 1963.*

譯註：中譯本為：張光直著，印群譯：《古代中國考古學》，瀋陽：遼寧教育出版社，2002；北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013。

歷史的出發點——去向何處？

12 我們對中國歷史的起始作了兩個嘗試。現在，我們應該有一個確定的起點，商——可以確定是因為我們有原始資料（考古的，而非通常意義上文字的）。但還是有很多相關問題需要考慮。商對儒家傳統中的史家意味著什麼，對於後儒家傳統的20世紀的思考者，特別是對於中國的共產主義者們又意味著什麼？

我們看到，創世神話的製造者和傳遞者不僅通過淡薄的記憶，而且通過他們自己現時活著的觀念構建了一個遙遠的過去——在真實的歷史明亮的光線裏看來真正有意義的生活和思想所投下的陰影裏，神話中英雄們的業績被塑造出來。當我們進入那個歷史，那個考古學上可以驗證的商代，我們現代人，就像過去的中國人那樣，傾向於把這個過去的片段和後來歷史中看似最有意義的東西聯結在一起。把商代當作「**中國**」（Chinese）歷史的啟程點指的正是這個意思。這個限制性的形容詞「中國」暗示著我們終於看到（不僅僅是用想像來推測）連續性的線索，於是時間的變化不再僅僅是難解的變動，而是有一個實體持續存在，我們可以

從中發現不斷的變化。當我們假設商代確實是「中華」(Chinese)，我們正是在假設這個實體的存在，而且對於此後不斷變化的中國，商代永遠不會與我們選中的那些有意義的事毫不相關。

在儒家的歷史記述中，商具有相關性是因為對這個朝代的興亡有一個政治假設。如果說夏(對現代人來說仍然是一個「神話」)是聖王禹建立的，它卻是由邪惡的統治者夏桀終結的，而夏桀被商的建立者聖王湯取代。然後商又走上了夏朝的路，最後一位君主是個惡魔(「剝剔孕婦」在他的惡行中只能算中等程度)。商紂王被周取代，又是由暴君到賢君。這就是說，商代在這個意義上第一次展示了從一個王朝到另一個王朝的完整過程(商，而不是它之前的夏，是從前代的道德敗落和瓦解中產生的)。儒家的核心是政治性的(這一點我們將會看到)；對他們來說，行動的理想領域是國家，他們的倫理在根本上繫於治理社會；所以，把商作為一個**政治原型**是再合適不過的了。

現代的非儒家或後儒家在解釋這個歷史時，會把對政治的強調看作中國文化長期不變的特點。這種對文化的興趣是寬泛的，把政治看作文化的一部分。與此看法相符，他們把商代看作**文化源泉**。對於文化延續性最重要的是商代青銅禮器和甲骨上的文字，雖然後來有變化，但仍然可以看出是漢字。但是商不僅通過這無可比擬的重要工具——文字書寫——開始了中國文化的連續性，而且開始從安陽周圍的黃河谷地向北方和南方擴展(安陽是文字證據的發現地，在今天的河南)。正是商人的文化被帶到了其他地方，加上本地的因素，而成為中華文化。或者，我們應

該說，這個文化的中心線索回溯到商代，而與這個文化的融合成為傳統上定義「中華」(「Chinese」)的標準。就像希臘的(Hellenic)教育，而不是希臘人的族群獨特性，構成了後亞歷山大時代地中海沿岸的希臘化(Hellenistic)文化，中華文明，而不是漢人的族群獨特性，成為中國主要的歷史關注點，原本不是「中國人」的人們可以被認為是**尚未成為**、但最終總會成為中國人。

14 最能為商代的生活打上印記的是它退場的方式。我們已經看到，儒家傳統中關於上古的神話能夠與現代史學發生聯繫，正是通過使現代人意識到，這個製造神話的過程恰好是現代人必須解釋的。與此類似，格外重視政治道德的傳統儒家只強調商、周轉化中統治者的功過，卻迴避任何族群問題，這正好為早期(並持續到後來)把文化上的同化作為外來者(在此指非商朝的人)進入正統中華世界的充分條件這一點提供了例證。如果說「壞」的商晚期接續到「好」的周早期可以看作完美的合理而充分的連續性，那麼周原本的「外來性」(可以在文化上證實：周的墓葬是圓頂的，而商的是平頂的；周拋棄了商的殉葬制度)就可以被中國關於合法性的準則所容納。也是通過這個途徑——就像文字和青銅器的做法一樣(儘管周的青銅器更加細緻繁複，從商的平紋變成凸紋等)——周對商的繼承使得商成為中華文明的主要承載者；因為商的「文化主義」得以流傳後世，而不同族群的外來征服者總是可以爭取成為合法的「中國人」(Chinese，一直到嚴格意義上的現代民族主義出現)，正如周的部落所做到的，他們這些從西面來的征服者，在商的基體裏成為了中國人。

但是，儘管商與周之間的差別並非兩個民族之間的差別，周征服商卻產生了一些可以看作階級差別的現象。《詩經》中一首較晚時期的作品似乎是在描繪商周之別。這首詩以農民抗議的形式，表達「東人」對貴族的、奢華的「西人」的不滿。如果我們記起日耳曼人和維京人征服後羅馬時代的歐洲對製造貴族的巨大作用，就會看到周對商的征服與隨之而來的中國封建時代的關係——仍然是「華」(Chinese)，因為商人必須被稱為「華」，但卻是封建制，在社會意義上比較新穎的社會組織。這不是製造貴族的唯一方式；商也有貴族；西方後來的羅馬帝國也有貴族。但在強化階級差別上，沒有什麼比外國征服更加見效。

我們下面將會轉向討論封建制及其對未來的影響。現在，我們先討論封建制對於理解周以前那個往昔的時代有什麼意義。最具總括性的馬克思主義的歷史解釋在1920年代開始被中國知識界接受，在1950年代佔了主導地位。根據這個解釋，社會時期是一個有規律的接續過程：封建主義被認為是第三個階段，此前有(一)「原始共產主義」和(二)第一個「階級」社會——「奴隸社會」。從這個角度來看，商是作為一個奴隸社會被固定在中國連續性之線上的。如果像非儒家傳統的觀點所認為的那樣，商以前是史前期，那麼正好可以把它看作「原始」的；商被所有人認為是一個有勞動分工跡象的、有組織的社會，正可以用來滿足「奴隸制」的特徵。

15

根據已有的證據，我們得不出確切的結論。人們主要依靠解釋「甲骨」中的文字進行推測，比如「伐」這個字，意指「殺戮」、

「砍倒」。這個字明顯是在「犧牲」的意義上使用的。有時候沒有提到「俘虜」。那麼受害者是奴隸嗎？那麼「眾」這個字呢？在最古老的、周早期的《尚書》中可以發現這個字，這部分講的是商中期的一個王。「眾」大致可以解釋為指代「民眾」。他們在某種意義上是奴隸嗎？馬克思主義學者郭沫若在1945年發表了一項非常有影響的研究，得出了肯定的結論。

實際上，從馬克思主義的觀點來看，社會中奴隸的存在本身並不足以定義一個「奴隸社會」——在這樣一個社會中，物質生產要在總體上取決於奴隸的勞動。這種對商代歷史的馬克思主義建構似乎是一種信念，而不是建立在充分證據基礎上的必然結論。這不僅僅是一個信念，而且是一種想去相信的意願。對商代問題的這個答案之所以有如此廣泛的吸引力，其原因深深地嵌在現代歷史中。因為，正如關於更古老的過去的古老傳說可以作為線索，讓我們理解那些選擇相信這些傳說的社會的特徵，現代所塑造的商代遠古形象，讓我們對這些馬克思主義觀察者的理解，超過了對他們所觀察的這個過去在事實層面上的理解。

第三章

商代社會

當商(殷)人最初進入歷史舞台時，他們很可能還是部落，有農業知識，但仍然從事狩獵和捕魚，並且已經熟悉如何馴化動物。當商代終結時，商人已經成為中國北方一個相當大區域的貴族統治者。他們從殷這座城市控制著這些地區。殷成為他們的永久都城，考古挖掘在今天的安陽發現其遺址。中國古典資料反覆講述「遷都」：從商人的神話始祖契開始，到商朝的創始人湯，都城據載遷移了八次。從湯到盤庚，又有五次遷都的記錄。第五次，遷到了安陽，這是商人決定性的最終遷移。

16

一些學者根據「遷都」的記載認為商可能是遊牧的。確實，在後來的內亞和中亞遊牧民族中，往往沒有固定的「都城」，「都城」與部落一起遷移。但是，即使在遊牧民族成功征服了定居社會之後，他們仍然保持著定期轉移都城的習慣；而當他們不再改變都城時，就根據季節變換居住地，夏天搬到高地，冬天搬到低地。在奈良城建立(710年)之前，日本也定期遷都，通常是在某個天皇去世後。商人應該不是像後來的突厥人和蒙古人那樣的

17

游牧民族，因為大規模的草原游牧民族大概是隨著馬的馴化出現的，最可能起源於更西邊的印歐人種的游牧區域。儘管如此，都城的遷移表明，商人（就像日耳曼人遷入衰亡的羅馬帝國一樣）尚未徹底採取完全的農業和定居的生活——這是平原人民所特有的。

商對中國北方施加權威並不意味著它平定了這一地區。雖然一些被征服的人（夏？）與商人結盟並融合進了這新的政治制度，但其他人的敵對行動或許一直持續到周。有證據表明，「夏」人開始向西和向南遷移，以避開商代征服者的路徑。在更西邊，有所謂的羌族，其名字出現在甲骨文上。這些人和藏人之間可能存在某種關係，因為有跡象表明藏人從他們早期在西部的生活地向南、向西遷移到西藏。這些羌族人可能處於原始游牧階段，有點像許多西藏游牧民族仍然保留著的生活方式。商人，在其存在的整個過程中，無論是在殷城建立之前還是之後，都受到這些西邊部落的威脅。因此我們看到，中國文明，這個世界歷史上覆蓋最廣、最穩定、持續最久的文明之一，起源於不同的開端，在不斷的衝突和一個較小的區域中開始——這個區域只是後來成為中國的那些地區的一部分。

殷城始建於公元前1400年左右。隨著永久都城的建立，一定有移民人口遷入。高度發達的青銅和陶器工業需要一定的城市定居人口。

18 考古挖掘在離假定的定居點中心很遠的地方發現了牆的遺跡。考古學家也發現了排水溝的遺跡，它們可能用於把城市裏

的水排放到附近的河流裏。這說明城市的規模相當大。但是，很少有比較大的房屋。這裏有數百個坑和地窖，無疑是普通居民的家園，他們集中在城市的周邊區域。這些土坑房的屋頂是平的，房屋的頂部僅略高於地面。貴族的房屋較大，顯然是用由木樑支撐的泥土建造的。但是，相對來講它們也還比較小。在城市之外是田野。雖然農業是商人的主要職業，但幾乎沒有跡象表明商早期廣泛使用灌溉。耕種的範圍可能很廣，利用了大片土地。但是，大概在這個階段的中期和末期，支持城市人口不斷增長的壓力促使了技術進步。到商代結束時，人們可能已經在利用灌溉和河渠了。

重構商代社會的性質並不容易。神話傳說和甲骨文都表明在此期間存在某種形式的部落組織，也許是圖騰部落。商人是眾多部落中的統治部落，有些部落與商人結盟，有些則對商持敵對態度。每個部落似乎都佔據了特定的地區，並且可能對這些地區進行政治控制。商代社會最頂端的人物是商王。王是部落創始人的直系後裔。開始時，傳位並非採用長子繼承制（即長子傳長子），而是兄終弟及。然而，很難說兄終弟及是規則抑或僅僅是事實。在其他原始部落中，統治者經常由頭領挑選，通過某種集會決定，在商代大概也是如此。但隨著時間的推移，長子繼承的習俗在商代社會變得更加固定。長子繼承與以下這些變化密切相關：政治體系的不斷鞏固、城市的發展，以及社會分層的加強。

後來的中國歷史學家把一個個商王看作合法繼承鏈上的環，
一直追溯到遠古時代神話中的皇帝。這種證明合法統治的連續性

的需要——即後來所說的「正統」——是儒家政治哲學的重要組成部分。然而，沒有任何跡象表明商王像後來的皇帝那樣，認為自己是宇宙中唯一的合法統治者。甲骨文中還有一些文獻提到商王之外其他的王，這些統治者明顯來自與商有衝突的國。與後來的皇帝不同，商王並不是居住在遠離臣民的恢弘宮殿裏。像一個遊牧酋長一樣，他似乎過著一個普通部落貴族的生活。

然而，在一個被強大宗教和神奇信仰所主導的社會中，王不僅是一位酋長，而且是最高級的巫師祭司。他們主持祭祀，進行占卜儀式。他因而擁有了神奇之力。這些都由他傳遞給繼承人。馬克斯·韋伯 (Max Weber) 就「魅力」的傳遞討論過這個問題，即統治者依賴神秘的力量令其追隨者順從。因此，在這些早期的繼承問題中，我們可以看到後來的帝國和儒家關於王室和王朝繼承問題的種子。

殷城的一個主要階層似乎是巫師，他們的主要作用是保證多種多樣的儀式正常進行，而這些儀式則賦予了商代宗教生活的特徵。在軍事遠征等所有大事開始之前，都要進行占卜。預測收成是占卜最常見的主題。商人們認為宇宙是由各種神力組成的，有時必須討好，有時也會尋求援助，並獲取信息來處理那些後果難以預料的事情。巫師在很多方面似乎扮演了文官的角色，雖然是一種原始的類型。當後來的經書談論孔子這樣的學者參見當時的統治者時，暗示了學者——官僚（比如伊尹曾為商代的創始人湯服務）很早就已經在擔任王的顧問。在中國歷史的這些原始時期，當然沒有後來的儒家文人官僚；在這裏，我們必須再次考慮

傳說與事實的關係。但是，商代的人們看待他們的巫師時所懷有的那種神奇的宗教敬畏，後來有可能被轉移到學者——官僚階層身上。事實上，在19世紀的一些文獻中，地方官仍是為他治下的人民主持儀式的人。

在許多方面，商人的宗教信仰類似於大多數農業人口在其發展早期所共有的萬物有靈論。人們為各種各樣的自然之靈——後來在中國被叫作「風水」——奉上犧牲，這些神靈可以左右收成的好壞。但是我們有充分的證據表明，後來成為傳統中國文化特徵的祖先崇拜已經存在了。商代國家是以部落的形式組織的，每個部落顯然都對其祖先進行了仔細的記錄。有證據表明這些原始祖先中有些是以圖騰形式表現的。商人的祖先被認為是一隻鳥，如《詩經》中所說：「天命玄鳥，降而生商。」人們為祖先獻上祭品，不論是遠古的原始祖先還是更為明確的人類祖先。動物和穀物是最受歡迎的祭品。可能是用穀物製成的白酒通常也是祭品的一部分。因此，在中國和世界其他地方一樣，致醉物的使用常有神力——宗教的起源。

即使在後來，生活在更加理性的周晚期的商代後裔也仍然記得從前強烈的宗教氣氛。經書中提到了對「神」和「鬼」的信仰，這種信仰也仍然是中國民間宗教的基礎。神是自然物中固有的神靈，鬼則是祖先的靈魂，它們無形地存留在曾經生活過的地區周圍。

在我們繼續討論宗教主題之前，必須提到一種可能是商人特有的宗教信仰。這是對某種形式的至高無上的天神——帝——

的信仰，這個詞後來被用來指一國之皇帝。占卜中反覆提及的帝和天被認為是至高無上的神，統治著宇宙裏的所有神力，人類有最重要的問題就會向其諮詢。最初，帝可能是商一個祖先的名字。征服了商的周擁有自己的神，叫作「天」，在現存的周早期文獻中，天被看作與帝平等。天最初可能來自一個表示人的符號，因為被用來指代在天上的亡故的周王而獲得了神的含義。

這種對至尊天神的崇拜在許多後來的草原游牧民族中也同樣存在。事實上，有觀點認為突厥——蒙古語中表示「天」的詞「*tengri*」與中文的「天」字有一些詞源關係。在西方，依約瑟夫·歐內斯特·勒南 (Joseph Ernest Renan) 看來，一神論是沙漠的產物；即使不是勒南所講的這樣，它似乎至少在那些擁有某種游牧或部落歷史的人群中受到青睞，得到發展。對至高無上的天神的信仰也可能表明與北部和東部的部落群體的某種聯繫，後來的突厥人和蒙古人有可能是來源於這些群體。然而，對這樣一個神靈的信仰顯然具有現實用途。商王們的超凡力量很大程度建立在他們作為占卜師的能力上，因為他們能夠與帝這個最高的存在進行溝通。周對被征服的商進行的宣傳之一就是帝 (或者天) 決定了他們的敗落。因此，我們在周關於商的記載中會發現天被時序錯置，成了商的神靈，訓誡和懲罰商不合格的統治者。這是很糟糕的歷史書寫，但確是有用的政治教條。凡間的統治者和超凡有力的神靈之間存在著特別的關係，這個概念在中國的政治思想中一直佔有中心位置。統治者在人與天之間起著中介的作用，任何敢於反對統治者的造反者也等於在挑戰上天的意旨本身。

在相當多的巫師之外，還有更大數量的貴族。這些貴族中有些是部落貴族，通過血緣或聯盟與商朝統治家族相關聯。他們有些人顯然是不同部落的成員，有時與商進行戰爭，有時則屈服於商。貴族的某些成員也可能是土著酋長，被允許進入征服者的精英階層。有些貴族住在殷附近，更多人則住在自己的「國」。漢語的「國」字現在指國家，但在那個時代顯然具有不同的含義。它似乎指一個城市或設防的定居點以及圍繞它的領土（今天，縣這個詞還是既指區域又指區域的行政中心）。這些國在商四處征服的時代開始發展，並在商代後期繼續發展。因此，到了周，中國北方的大部分地區大概都已經被這種定居點所覆蓋，這些定居點成為後來周代各個「國」的中心。

商王如何對貴族行使政治控制尚不完全清楚。我們知道，商王保持著強大的軍隊，似乎是在不斷進行軍事征伐，正如甲骨文所證明的那樣。貴族們毫無疑問被要求為這些征伐提供軍隊，共同敵人的存在有助於維持外圍貴族和宮廷之間的團結。在這種團結破裂的地方，商王有足夠的力量來懲罰叛逆者。沒有戰爭的時候，國王們經常進行大規模的狩獵，這是商起源於森林部落的另一個跡象。令人感到奇怪的是，漢語中耕地一詞「田」，意思似乎是當時的狩獵保護區。在中世紀的西歐和俄羅斯等地區，狩獵在加強貴族團結上的作用已經被一再證實。

殷這座城市本身有著相當大量的人口，其中肯定有許多是工匠。如果我們可以用其他社會的歷史實踐來判斷，那些工匠應該是比較受尊重的。但除了他們的產品，我們對其知之甚少。殷

- 23 有大量的奴隸，大多數（如果不是所有）都是戰俘（有許多文獻提到羌族以及或許是藏族前身的俘虜）。正如我們前面所提到的，中國共產主義歷史學家見到關於奴隸的史料就認為這是存在一個以奴隸制為基礎的社會和經濟的證據，如同恩格斯（Friedrich Engels）所描繪的經典模式那樣。但是，沒有證據表明奴隸在農業生產中發揮了重要作用。羅馬人大規模僱用奴隸，因為他們的大莊園（*latifundia*）是以市場為導向的，因而需要流動、靈活的勞動力來滿足市場不斷變化的需求。在商代，華北卻沒有這種情況。和後來一樣，奴隸可能在宮廷內和附近以各種身分受僱，或被重新編入王的軍隊。

我們沒有任何關於村莊生活的記錄。所有的記錄都是關於宮廷內外的生活。但是，我們可以利用現存的資料來推斷出一些事情。小型村莊一定是存在的。小米和大麥，也許還有稻穀都有種植。水牛已經被用作家畜，雖然我們不知道以什麼方式。安陽遺址以及其他商遺址中發現的大量石鐮可能是批量製造並存儲的，由宮廷發放給農民。一個大城市和一個範圍相當大的部落貴族的存在表明，農民必須承受相當大的壓力而交出所有盈餘。後來的經典中提到，很多人相信在古代曾普遍實行「井田」制度。在這個制度下，田地被分成九個方塊；其中八塊的產品歸農民，第九塊的歸封建主。

像這樣抽取一部分的收穫，這種剝削形式有很大可能確實存在。當時的生產力水平不高，因此只剩下少量盈餘可以榨取。我們從其他社會瞭解到，在農業生產力低的地區，如在高山地區，

農民往往自己擁有土地。只有在生產力相對較高的地區才有地主。雖然在那個時代，所有權的概念不太可能被清晰嚴格地界定，但農民很可能是「自由的」，而不是「被奴役」的；是擁有（有限的）土地的，而不是被限制在土地上。普通農民的生活一定是接近維持生計的水平，村莊也是極其原始的形態。只有在周的後期（接近公元前最後一個千年結束時），村莊才達到一定規模。因為到那時新的技術發展，例如鐵和小麥的引入，開始改變土地上的生活。

24

閱讀材料

Creel, Herrlee Glessner. *The Birth of China: A Study of the Formative Period of Chinese Civilization*. Ungar: Chicago, 1964. Paperback (original edition 1937). Creel的著作在內容上與張光直的 *The Archaeology of Ancient China*（見第二章）有重合時，我們選擇張光直的觀點，因為他的著作包含了更新的研究成果。

歷史獨特性與歷史類比

從對商代社會的描述中可以看出，商代開始時將都城從一個地方遷到另一個地方，就像中亞游牧民族和早期的日本天皇一樣；商人對周圍地區的征服和滲透就像古代日耳曼人一樣；商的宗教和許多早期農業人口中的宗教系統同樣有著萬物有靈的特質，以及許多早期游牧民族宗教的一些原始一神論的特質；對於商王和貴族而言，正如他們在中世紀歐洲的同類人，狩獵是一種團結的手段。這樣的跨文化評論是不是否認了中國歷史在這個早期階段的特殊性？或者，如果商文化可以被證明是高度個性化的，那麼這樣的評論只是有害的修辭遊戲？

如果我們抓住下面這個基本點：任何社會都是一個複雜體系，並非其各部分簡單之和的整體，我們就知道用來類比的東西不會損害商或任何其他歷史文化的特殊性。文化差異化幫助人類走出史前史，為歷史的人創造了他的歷史感、他的繼承意識或文化延續感；文化差異化是一個整體性問題，而不是單個組成部分的問題：從商到別國文化的橫向線條不會讓商文化的核心「中華

性」(Chineseness)變得混亂。我們已經指出，商是中華的起點，是縱向的時間連續線上的一個點。聚集在商的一切，遠遠超過商人自認的共同點，也超越了「華」之外的那些人自認的共同點。例如，商人可能以和日耳曼人進入羅馬相同的方式進入了「夏」——但是(不論後來的神話傳說把哪些東西說成了事實)，與羅馬不同，夏並不是一個處於衰敗期的複雜帝國。因此，商——夏的混合體與日耳曼——羅馬非常不同。只有在儒家的理念體系中，夏才是一個「帝國」，而羅馬在歷史事實上是一個帝國。

然而，雖然整體不同，但在商代或任何時代，在構成部分的層次上，中國和外國之間的相似之處仍然值得討論。相似性只是**部分的**——個體不僅僅是由於這一事實而得以維持；正是這些部分的特徵幫助人們識別個體的特殊品質。商人和日耳曼人在向他國的滲透這一點上的相似性讓我們把它們放在一起討論，這樣做的真正意義是什麼？它的意義在於讓我們意識到比較是可能的，但完全的類比卻是失敗的：商代的勝利和愛德華·吉本(Edward Gibbon)所理解的(儘管有些過分戲劇化)發生在羅馬的「野蠻和宗教之勝利」完全不同。畢竟，商沒有破壞，而是建立了中國文明，而賦予這個文明特色的正是它破除野蠻的使命。

商是位於中國的文明(civilization in China)的出發點，這是經過一段時間才得以確認的。但是，流逝的時間——以及特殊性——正是歷史學家所關注的。靜態類型的相似性，在流逝的時間中消失不見了，變成動態的和個體性的：商的對外征服以及國家的建設，作為在時間當中的過程，與日耳曼人的對外征服以

及國家的解體，並不相似。這裏的「以及」所涉及的動態過程是形成個體化的關鍵。而相同定義的「征服」所涉及的靜態的**普遍性**，引發了「為什麼在動態中形成了**特殊性**」這一問題。

在中國封建主義這個大主題中，我們還會不斷提出類比和過程這個歷史問題。

第四章

背景

「西周」

周的起源和征服

殷城日漸繁榮，農業和技術得到發展，中華文化呈現出更加豐富扎實的形式。但是在北部和西部的土地上卻起了動蕩。在公元前倒數第二個千年，具有游牧習慣的印歐部落開始從現在的烏克蘭逐漸橫掃到伊朗和印度。印歐人的其他分支似乎已經向東移動到現在的中國西部，也許東至現在的蒙古。斯基泰人(Scythians)的墓葬無論出現在哪裏都帶有很相似的東西——例如動物藝術，在從中國東北到東歐的廣闊弧形區中都有發現。直到公元後第一個千年，和田與喀什地區一直居住著伊朗人。至今在中國境內的帕米爾高原東部仍有說波斯語的塔吉克人(Tajiks)。游牧民族引起的騷動繼續向東擴散，在那裏他們開始將原始突厥人和原始蒙古人從森林中拉出來變成了游牧民族。草原游牧的興起及其對歐亞大陸定居社會產生的影響，是世界歷史的重要進程之一。

27

28

如果說商人不太可能是遊牧民族或受到遊牧的影響，有跡象表明，周人卻可能與遊牧民族和遊牧文化有過更直接的聯繫。與商人不同，周人起源於今天中國的西北部。當他們第一次出現在歷史上時，在渭河流域（也許是西邊）定居，這裏當時是中國（商）文化影響圈的西部邊界地區。早些時候，他們似乎已經定居在今甘肅省的西南部，離草原更近。雖然我們看不到跡象能說明周與商領域內的人民毫不相干，但是能看到他們之間的一些民族差異和文化差異。

中國的神話傳說將周作為舜和禹時代的官員（姬）后稷的後裔。據說后稷的兒子失去了在宮廷的位置，逃到了「戎狄之地」，關於其家族的記錄自此消失。在商代，周氏族通過公劉這個人物重新出現。雖然公劉仍然生活在野蠻人中間，但重新學會了周人祖先后稷曾經教給他們但後來遺失了的農業技術（后稷名字的意思是「小米之王」）。公劉的兒子帶領人民在今山西省渭河平原的邠縣定居下來（或是今陝西，其位置不確定），完成了向農業定居生活的過渡。這些神話傳說似乎表明了一些外族的，也許是準遊牧的起源。有些歷史學家從后稷的母親姜嫄的名字看出了與商代蠻族羌人關係的跡象。無論如何，看來周人無疑並不是像「夏」那種定居的人。就像先於他們存在的商人一樣，他們最初可能是以部落為組織形式，在某種程度上也是移居的。這種流動性對於他們後來征服中國東部大有助益。

商在東部的征服使人口逐漸向西移動。這些人可能與東移的周人混在一起，使周人接觸到了中國北方的主流文化。在征服

商之前，周人在山西度過了相當長的一段時間，其間他們顯然是定居的農業社會。到了征服時期，周已經有政治能力領導部落聯盟挑戰居於統治地位的商，而且周人自己一定已經發展出了相對複雜的製銅工業。有學者認為周將鐵從中亞帶入中國，有人卻不這麼認為，後者可能更為正確。但是無可爭議的是，周晚期鐵犁（和冬小麥）的引入帶來了農業生產中的經濟革命。

29

我們不知道是什麼原因促使周去征服商的領土。周受到北方和西方遊牧者襲擊的威脅，因而增強了自己的軍事力量。幾個世紀後取代周的秦國也起於陝西的荒野中，由於不斷遭受遊牧民族的襲擊而發展了軍事力量。中國受威脅的邊境地區往往會產生強大而粗獷的人民，他們有時會將自己的力量轉向更柔軟、更受保護的中原腹地。

如果說公劉完成了周人的重組和強化，那麼被看作開始征服商的人則是文王（「文字之王」或「開明之王」）。文王（可能主要是事後的理想化）在傳統的中國傳說中被稱頌為明君的典範，被寫成由於天性善良而挑戰商朝邪惡的末代統治者受辛（商紂王）。在《尚書》中，商紂王被譴責為「好酒淫樂，嬖於婦人」。他制定炮烙之刑，殺害忠臣義士，剖割孕婦之胎。將失敗歸咎於邪惡，這是後來中國意識形態的偏見。儘管如此，與那些來自西邊充滿活力的人們相比，古老統治家族的後代受辛至少是顯得無力而蹣跚。到文王去世時，商的大部分土地都已經被周控制了。

30

征服商的領土是由文王的兒子武王完成的，他是「軍事之王」，也是正式建立的周朝的第一位君主。在他年輕的繼任者成

王統治期間，發生了商王族的一些遺民及其追隨者的叛亂。叛亂很快被鎮壓，所有阻力都清除了。在與商的交戰結束前很久，武王和弟弟（也是武王繼承人的攝政王）「周公」組織了一種新的政治和社會制度。這一制度在以後的幾百年裏佔據主導地位，經常被描述為封建主義。

社會組織

當周征服商時（公元前1000年左右），他們在黃河下游發現的是一個發達的文明。一個偉大的城市，殷——「帝國」首都——是這個文明的中心。這個文明的人能夠書寫並保存記錄，一大群神職人員和官員居於城中，農業高度發達，大量奢侈品通過貿易被帶入城市。然而，這座偉大城市的政治力量並未用於同樣複雜的腹地組織上。商代主要靠定期征討敵對地區以示懲罰並且顯示其力量。當這些地區被平息後，軍隊留下駐軍或撤回城市。王不時會出行，同隨行人員一起去「狩獵」，這大概是在特殊的保護區中進行的（如前文所言，「田」字在詞源上與後來用以指代田地的字是有關聯的）；以這種方式，周的統治者使周圍的人民感受到他的權威。

正是由於商缺少有組織的控制，周才能夠在晉陝偏遠的西部地區，在漢水和渭水流域的肥沃土地上緩慢興起。當周的力量足夠強大時，開始向東遷移並征服了商。周可以選擇佔領商的舊都城並從那裏施行統治，也可以選擇一個新的地點作為政

治中心。他們選擇了後者。目前尚不清楚他們為什麼這樣選擇，或許因為殷這座偉大的城市在戰爭中被摧毀得如此徹底，重建非常困難。也許周不信任被征服的人，在其敵人的都城感到不安全，也許失敗給這座城市蒙上了神力——宗教的恥辱。最有可能的是，周感受到遊牧者對邊境的壓力，並通過在邊境建都來集結勢力，進行回應，而不是在河南的經濟中心地帶建都。他們在自己的家鄉陝西建立了都城，並從那裏開始組織管理征服得來的新土地。

周建立了一套永久的控制制度，脫離了商代較為隨意的做法。若干因素使得周不得不建立穩定的政治制度。西部的危險邊境一次又一次地感受到遊牧群體的壓力（這些群體在歷史資料的碎片中只是模糊可見），這就要求周維持一支龐大的軍隊在西邊進行防禦。商代的繁榮導致了新的、早期的權力中心的發展，特別是在南方，後來楚國（在其初期並非中華文化）在這裏興起。單靠軍事手段無法永久確保穩定。封建制度成為解決國家控制這一問題的答案。

周朝兩位偉大的創始人，武王和後來的攝政王「周公」（中國傳統史學中美德的典範）統治期間，中國北方被劃分為大約一百個區域。周朝統治者的個人領域從今陝西沿黃河向下游延伸到河南（第二個都城洛陽是周公時代建造的）。東部和南部的半圓區域分封給了周王室成員及其親密盟友。再向東，在河南，周把商代的王室成員分封在一個叫作宋的地區。但圍繞著可能充滿敵意的宋，他們建立了分封給周王室成員的封地，例如

- 32 魯¹（後來的孔子的家鄉）就給了周公的後代。通過這種方式，周利用商代遺留的政治精英來統治東部地區，但在他們附近便是征服者的領地，以平衡商人的力量和防止變亂。在古代印度，「曼陀羅式統治」（*mandala*）的政治理論中提出了相同的制衡政策。很久以後，在日本德川時期（17至19世紀），「幕府」策略性地將其盟友（譜代大名）及其昔日的敵人（外樣大名）放在一起，以便他們相互牽制。

這大約一百個封地的領主成了周的貴族；他們居於社會分層的最高端。底層的農民是隨土地走的，擁有某片土地的人也同時擁有這土地上的農民，雖然農民可以擁有其中一部分農產品。

每個領地都是依照周王室領地的模式建立的。領主對該地區擁有全部的政治和經濟控制權。一些小型行政和駐軍城鎮發展成該領地的政治中心。每個領主都指定官員——大夫——來管理附屬區域，而大夫下面還有其他附屬人員。領主和官員之間的關係還沒有變得像官僚制度那樣非個人化。這些下級官員中的許多人——特別是在早期階段——都是周的旁系親屬，與領主家族有血緣關係。事實上，領地的管理系統與當時主流的親緣關係體系密切相關。

早在開創時期，周已經形成了對世系的社會宗教取向；因此，在中國發展起來的親屬制度（以及涉及祖先崇拜的）後來被

1 一開始，魯只有一小段邊境與宋交界。

賦予了這個宗族系統的名稱，「宗法」，一個具有宗教含義的術語。人們相信一條神聖的血統通過長子世代相傳。聚集在血統承載者周圍的家庭被認為是主要家庭，即大宗。更遠的、旁系的親屬——弟弟及其後代——是家族裏的小宗。通過共同的血統和祖先崇拜而形成的紐帶，旁系親屬與他們的「大宗」聯繫在一起，因此兄弟之間關係依然很強。這些領地的地方官員正是出自領主的旁系親族。

33

雖然隨著時間的推移，周王室與封建藩屬國之間的血緣紐帶逐漸變弱（隨著後代人口的增加，以前的小宗自己成為新的大宗），其他制度化的做法被用來維持周王和封建領主的聯繫。每個領主都必須向君主宣誓效忠，必須定期向王表示敬意，必須聽從王的命令提供軍事援助，並且必須在繼承父親的等級和職位時重新受封。周朝統治者留在都城，但是領主們不時來到這裏，以保持密切的個人關係。

如果說周初的封建制度是第一次嘗試大範圍、有組織的政治控制，那我們必須承認它是成功的。但成功是無常的，到了公元前8世紀，崩潰的過程就開始了。隨著公元前771年的弑君，周都向東遷移到洛陽，開始了「東周」帝國的衰落時期。在公元前221年創傷巨大的統一之前，中國越來越多地陷入了一系列無休止的戰爭，在此期間，舊秩序開始消失。隨著周朝王室的權力逐漸減弱，各國變得越來越獨立。在帝國的外圍，從東北向西然後向南，新的國家開始出現並吸收了舊的封地。王位成為衝突與競爭的目標，因為各國都希望獲取王的威權來促進自己獲利並掣肘

敵人。政治衝突與社會發展和經濟發展並行。垂直的社會流動性增加。人口遷入新的地區。隨著小麥的種植和一年兩熟的應用，農業得到發展，鐵的引入對農業和戰爭的影響都是革命性的。與歐洲一樣，封建主義的衰落是一個血腥衝突外加物質進步驚人的時期。我們下面將從基本上是靜態的對「系統」的描述，轉向這個動態的「階段」問題。

閱讀材料

Bodde, Derk. "Feudalism in China." *Feudalism in History*, ed. Rushton Coulborn. Archon Books: Hamden, Connecticut, 1965. Paperback (original edition 1956).

引申

歷史類比的問題： (一) 作為制度的封建

把周看作封建社會，在研究中國歷史的學者中已經司空見慣。在公元前最後一個千年的上半期，中國在社會制度和政治制度上似乎與10世紀到16世紀的歐洲政權相似。在這兩個時間和空間上相隔遙遠的地區，似乎都存在學者們稱為封建主義的典型類型的社會關係。也許，提示我們這種相似性的最重要的東西是封地（在拉丁語中是「*foedum*」，「封建主義」〔*feudalism*〕一詞來源於此）。周像歐洲一樣，也有封地，被稱為「份地」。漢語裏也有「封建」²這個詞，意思是將一個劃定的區域分配給某人並使他成為那裏的合法統治者。學者們選擇了「封建」這個術語，加上「制度」一詞，來翻譯歐洲的「封建主義」。中世紀的歐洲和先秦中國似乎都有一個政權，與普世的典型類型有某種聯繫。

2 「封」，最初的意思顯然是指，在隆起的土丘上舉行儀式，並以此標立邊界。「建」，建立。

35 但是，「翻譯即背叛」(*traditore traduttore*) 這句話或許在此適用。在什麼意義上(以及只有在什麼意義上)我們才有合理的理由進行這種歷史類比？

這種做法本身，把先秦時期認定為封建時代，使西方學者和接受這種觀點的中國學者確定了一種中國歷史觀，它與正統儒家的觀點大相徑庭。在孔子精心編輯留給後人的文本中，周是他所倡導的那種模範社會的歷史來源。後來的儒家認為這個社會不僅是真正存在的社會，而且是一切良好社會的典範，所有的社會都是以某種形式修改這個範本的結果。不需要烏托邦式的圖像來描繪良好社會的輪廓，它已經在那裏了，在經典文本中被充分地描述了。

但現代把先秦時代定為封建的(即作為經驗上可觀察的社會之一種，而不是所有良好社會的**唯一**類型)，這在中國歷史的兩個部分之間嵌入一個楔子，一個比已經在中國史學家中流行的王朝分期更重要的楔子。它斷言中國歷史的不同時期存在質的差異。清初思想家王夫之(1619–1692)曾大膽提出這樣的想法，而他被看作異端而遭禁。只有19世紀晚期和20世紀的中國作者自己已經把絕對價值轉化為相對歷史的產物時，才為這一昔日的異端正名。當然，早期的思想家(特別是宋代新儒家哲學家朱熹〔1130–1200〕)將周與後來的時代區分開來，否認了重建周制度的可能性。但對於這樣的思想家來說，這不是歷史演變的問題，而是道德衰落的問題。無論實際的可能性如何，周仍是一個理想的類型。

對於西方人來說，封建主義預示著現代歐洲的形成時期。從封建主義裏誕生了民族國家，由民族國家產生了現代資本主義的

各種力量。歐洲學者研究中國，以及中國學者使用西方、後儒家的概念，通過把周看作封建制的，暗地裏把周打上了「階段」的標記。但是，這是個通向什麼的階段？顯然，這是通往「傳統中國」的一步，那個西方人在19世紀仍然熟知的中國，那個直到近期才完全崩潰的中國。但這不是一條包括了歐洲封建階段的道路。

36

人們可以用兩種不同的方式看待歷史碎片。可以從它的本身看待它，作為一個時期，它以其存在宣告其政治、社會和文化結構的可行性；然後，可以嘗試發現那些使其成為可行系統的模式。或者可以將其視為一個過渡時期，舊的結構正在消失，模式正在消失，為新的東西騰出空間。穩定與變化是過去總是表現出來的兩大現象。從公元前11世紀以征服而建立，到公元前3世紀因征服而瓦解，周持續了整整一千年。這個朝代或多或少被一個歷史事件分為兩部分：王權的中心從西部邊界地區轉移到東部處於社會中心的安全地帶。它在第一個階段實現了穩定，我們可以看到一個普世體系的輪廓，這是類比的基礎。在第二個階段，它顯然處於衰退和變化的緩慢階段，那麼歷史的特殊性要求我們必須回到個體。

我們關注的是初始階段，當這個系統「運作良好」時。這個時期與亞述和米諾斯克里特島同時代，遠遠早於希臘、羅馬和印度帝國的崛起，人們正是把這個時期與稱為封建主義的理想類型聯繫在一起。學者們不僅在西歐和周代中國看到了封建主義的證據，而且在日本、阿拉伯、突厥帝國，以及基輔大公國之後的俄羅斯都看到了這種證據。為了闡述馬克思主義理論，俄羅斯學者

弗拉基米爾佐夫 (Vladimirtsov) 甚至為中亞大草原突厥和蒙古游牧民族政權造了「游牧封建主義」一詞。那麼，封建主義是一個分析術語；通過謹慎的應用，有可能把不同歷史的獨特性與普世性的模式聯繫起來。

37 我們注意到，馬克思主義史學作出了一個籠統的假設，即這些普遍性的原則在所有歷史背景下都在運作，他們還建立了一個歷史演化的圖譜，其中封建主義的地位不可或缺。但對於一些後來的馬克思主義者而言，封建主義並不是周代中國的特徵；他們認為，早期階段的「奴隸社會」從商一直延續到周。對於當代中國共產主義歷史學家來說，中國歷史的封建制度最主要的不是周代貴族，而是後來的士紳土地所有者。馬克思主義觀點對大多數西方學者來說是不可接受的，因為它將歷史的獨特性壓縮成一個嚴格的歷史發展圖譜。這個圖譜的僵硬反映了典型的教條主義錯誤：扭曲獨特性以確認自己的普遍性。

因此，我們必須警惕馬克思主義式的或者柏拉圖式的普適化，即要麼歪曲事實以適應模型，要麼用模型來超越事實。另一方面，排列式的經驗主義——在沒有任何思考原則的情況下精心安排事實——不會給我們帶來對歷史的理解。對歷史的研究必須是普遍性和特殊性之間的辯證，是學者們為了組織分散的事實而創造的思想和形象，與學者們通過沉浸在特定歷史情境中所瞭解到的細節之間的辯證。因此，就我們的目的來說，可以對我們所比較的各種歷史情境提出某些想法和結構作為「普遍性」，但同時必須標出各個情境之間的差別，以及不同的概念和描述之間的差別。

看一下歐洲封建主義和其他社會所說的封建主義，我們就可以明顯觀察到：這個制度代表了一個分配和維持政治權力的模式。因此，封建制度基本上是政治制度，但是一些獨特的政治制度。自孟德斯鳩 (Montesquieu) 以來，人們普遍認為歐洲中世紀早期制度的本質就是封地。封地在早期拉丁語中是「*beneficium*」，意為一片劃定的領土，分配給可以對其進行有限或無限控制的個人。在墨洛溫和加洛林時期的歐洲，封地制度出現在政治分裂、部落遷移、間歇性戰爭，以及跨區域政治、經濟、社會和文化關係崩潰的時期。羅馬秩序的崩潰和向北歐移民，導致了一個分裂時代，而封建主義正是在這個時代出現的。但在此期間，出現了幾個跨區域的征服王國。在沒有官僚機構或穩定的社會秩序的情況下，新的君主制依賴於封地制度來維持其控制。封地被賞給那些新征服者的追隨者。這些戰士從封地中汲取必需，不僅是為了生存，也是為了具有打仗的能力。他們受到榮譽與忠誠 (*hominium et fidelitas*) 的約束，即向統治者提供軍事援助的義務和永久忠誠的義務。這些關係被稱為附庸關係的紐帶。著名的法國歷史學家馬克·布洛赫 (Marc Bloch) 將這兩個機構，封地 (*fief*) 和附庸關係 (*vassalage*)，看作中世紀歐洲封建主義的兩個主要元素。

38

在封地基礎上產生的政治制度是用來將大片領土標記出來並分配給征服者精英成員的政治制度。在政治上，歐洲的地圖像一個拼花被子，中央的布塊比較大，是君主的所在地。在歐洲之外，我們確實也能找到具有這些特徵的政治制度。在它們存

在的地方，它們通常與對組織薄弱、弱官僚化社會的征服聯繫在一起。草原上的蒙古人以等級制度緊密地聯繫在一起，這是個人義務的紐帶，當他們在12、13世紀征服了中亞和西亞時，他們的統治者以封建的方式將土地分割出去。（所以他們在中國也這樣做，但是，正如我們將要看到的那樣，這個企圖戲劇性地失敗了。他們在13世紀征服了中國，但當時的中國不是一個組織薄弱、弱官僚化的國家。）在日本，從10世紀開始，武士開始從自己蠻荒的東北部故鄉蠶食式地征服西南部（文化傳統和宮廷所在的中心地區），這造成了封地的局面，武士們獲得了對早期莊園的控制權（就像法蘭克武士貴族侵佔高盧——羅馬土地所有者的領地一樣）。撐起封建制度等級性、從屬性的個人關係仍然反映在與權威和義務有關的豐富的日語詞匯中：恩 (*on*)、義理 (*giri*)、義務 (*gimu*)。伊朗塞爾柱時代 (11和12世紀) 的突厥人向他們的同伙分發了「伊克塔」(*iqtas*)。在16世紀的俄羅斯，伊凡四世 (Ivan IV, 「伊凡雷帝」) 摧毀了舊貴族，並建立了以發給軍人分封莊園 (*pomest'e*) 為基礎的新制度；只有後來到了羅曼諾夫時代，官僚制度才得以發展。因此，封建類型的根本點，那些不因時間改變的、形式意義上的制度，可以在不同的時間和地點重複出現——不論它們最終對時間的衝擊作出怎樣不同的反應。

維持這些個人關係，這些上下的等級關係，對於保護封建制度至關重要。但歐洲的封建制度衰落了。長子繼承制的出現起到相互衝突的雙重作用。一方面，它保持了領地的完整性，但另一方面，它削弱了與君主和領主的個人關係的力量。這種繼承

制度孕育了世襲貴族。個人關係開始被契約關係所取代——例如《大憲章》，法律取代了習俗。但隨著貴族作為階級而崛起，君主制也發展成為一個強大的制度。越過後加洛林時代君主制的最低點，君主制在法國和英國等國家變得更加強大。在德國，雖然沒有民族統一，但地方國家開始出現，這些國家越來越多地控制了昔日的封建領域。君主制和貴族的敵對衝突成了歐洲歷史的標誌，直到絕對君主制的勝利，先在法國和奧地利，後來在普魯士。在英格蘭，君主與貴族的關係獲得了制度化的平衡。封建制曾經在歐洲歷史階段上佔有一席之地。

如果不談階段問題，周朝明顯接近這個體系。公元前11世紀中國的情況與羅馬淪陷後法蘭克部落的情況有相似之處。周人和法蘭克人都征服了先前存在的文明區域。在這兩種情況下，征服者都無法通過自己的官僚機構施行統治，當時的情況也不允許他們這樣做。二者都是武士。法蘭克人是無數次部落戰爭的勝利者，周通過在中原(Chinese)世界的外圍發動戰爭而變得強大。正是這兩個歷史政治制度之間的相似性，讓我們注意到這些體系的相似之處。

40

對這兩個歷史而言，最初創建該制度的王室均已衰落到無足輕重，而貴族的力量則增強了。馬克·布洛赫談到，繼承權因素，特別是長子繼承制，最終顛覆了封建制度。在中國，宗法制最終也製造了地方的世襲貴族，因為他們與周的血緣關係變得更加疏遠。事實上，周代領主採用了獨立的姓氏，大多數現代中國姓氏都來自其中。在周初的「典範」時期，各國大夫的世襲頭銜

和等級並不存在，這些都是後來春秋時期（詳見下文）的創新；它們象徵著封建制度的衰落。

在周初還有兩個被認為是歐洲封建主義必不可少的元素：封地和附庸關係。在這兩個要素上，基於這兩種制度之上的政治體系使一個征服團體能夠保持對一個廣大而分散地區的控制。在這兩種情況下，封建統治都是更加複雜而穩定的政治控制形式的先驅。而且在這兩種情況下，封建主義雖然在一段時間內帶來了相對穩定，但最終還是引發了大規模的衝突。在一種情況下，浮現出現代歐洲；在另一種情況下，是浮現出官僚—君主制的中國，它是現代歐洲的相反類型。

這浮現蘊含了階段。如果類似的系統是不同道路上的不同階段，那這是否意味著這個類比有缺陷？無論如何，我們很快就會看到，歷史學家是出於什麼目的而提出了這種類比。

第五章

封建制度衰落的初期：「春秋」和孔子

封建制度的理想是統一，各種義務呈金字塔型，從下向上逐漸減少到頂部的統治者。到公元前8世紀，在周代，對此類義務的履行均已減弱。特別是在公元前771年都城東遷洛陽之後，王子成為他們封國的絕對主人。在當地不存在任何可以介入王子權力的王室官員。王子，而非周王，才是真正任命官員的人。能抑制王子權力的不是來自上面的王朝的箝制，而是朝下通過繼承來傳承的趨勢，因此王子以下有級別和職位的人發展出自己的特權，並且新封地從舊封地當中悄悄發展起來。隨著春秋時期的到來（公元前722年–公元前481年），以及隨後的戰國時期（公元前403年–公元前221年），幾乎所有統一的假象都消失了，各個獨立的碎片，儘管有時以各種權宜的聯盟方式聯繫在一起，開始彼此爭鬥。

41

春秋時期的名字來源於記載魯國史事的《春秋》。生於魯國（今山東）的孔子（公元前551年–公元前479年）留下了這部富含隱意的記述，記錄了連續12個魯國統治者，他們都捲入了這個

42

時代自相殘殺的戰爭。孔子為什麼這樣做呢？孟子(公元前371年—公元前289年)寫道：「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：『知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！』」在中國傳統看法中，孔子寫下了一個不道德時代的歷史，其目的在於道德教育。這就是他生命的環境，這是他選擇的生命目的。

孔是他的姓；西文的「Confucius」是17世紀一個耶穌會士對其中文尊稱的拉丁化，孔夫子，孔聖人，至聖先師。據說他的家族是貴族，曾居住在宋國，即周賜予被其征服的商人的保留地。他年幼時父母雙亡，在貧困的環境中長大。他曾在魯國任小官，但在56歲時，看到自己的政治哲學在魯國無望被採用，於是開始周遊列國。但是，他仍然未能覓得職位，也沒有實現其政治理想。他最終又回到了魯，重新開始了唯一成功的事業——教授門徒，並完成一部日後注定成為經典的著作。

孔子理想的教育產物是君子——王子般的人、高貴的人、紳士。君子文化中最重要成分是禮(禮儀或禮貌——沒有維多利亞時代的刻板)和仁(「人性」〔humankindness〕，即「人類之仁」〔human-kindness〕和「人類性」〔humankind-ness〕。禮代表傳統的一面，仁則代表創造性、自發性的一面。也就是說，禮與外在形式有關，由社會來延續並用來界定個人在社會秩序中的地位。而仁，在語義上與其同音詞「人」相關聯，則與人類的內在品質(可以理解為「人道的」和「人類的」)或道德本質有關。

孔子強調的重點是什麼，孔門弟子在這個問題上存在分歧。重客觀的「外在」學派（包括子游、子夏和後來的荀子）認為禮是中心，重主觀的「內在」學派（包括曾子、子思和孟子）則以仁為中心（雖然人們也可以想像扭轉這二者的關係，把禮視為適當行為的內在化，而把仁視為將對待他人態度的外在化）。孔子道德觀中的其他概念包括義（正當）、智（仁愛的智慧）、信（可信賴）、忠、孝和誠。我們應該知道的是，簡單甚至平庸的英語對應詞含義都太過貧乏，無法傳達原著中豐富的意義。如果要品味這些術語的意義，必須在整套文本的背景中理解它們。它們所屬的概念世界，是一個設想人類行為與一個有規範的宇宙秩序相互關聯的世界。其經典倫理從根本上講是自然的，既不依靠神聖的起源，也不依靠神聖的制裁。

生產了這些術語並尊崇這些觀點的文獻主要是儒家經典，最初是孔子所留下的，然後（經過補充和修改）又有漢儒和宋儒的。傳統上認為與孔子有關的經典後來被稱為「五經」，如下：

（一）《易經》。這本書所講的是隱秘的智慧，因而有各種不同的解釋。據說「三皇」中的第一位，傳奇故事中的伏羲，製作了六十四卦（即六十四個有六條線的圖，由連續和斷開的水平線分別組合而成：除了《易經》裏講的用法以外，這些卦還有其他用法）。從古代起，《易經》就被用作一本占卜書，但只有周代才使用（它另一個標題是《周易》，周的變化）——商有自己的占卜制度和傳統，還有一些地區（如楚）也有自己類似的做法。作為一個權威文本，它的目的是服務於儒家制度，阻止社會追隨狂熱

44

的行為——比如作為神諭的人類媒介的神職人員。諸如「乾」、「坤」、「明夷」之類的標題附在卦上，一些文本（包括傳統認為是孔子作的「十翼」）解釋了這部著作的總體含義以及每一部分的特別含義。該書包含對商代的歷史暗示和農民民俗的元素。對變化的徵兆作出預期這個概念是屬於自然運動領域的，它本身是不變的，不可能違背自然。

（二）《書經》/《尚書》。現存的這部書包括若干層次，其中一些（大約一半的內容）在孔子之後很久才出現。從漢代開始，不同版本《尚書》的相對真實性這一問題對於儒家學者極為重要——特別是在清朝。根據經典所說，孔子研究了周朝檔案中的三千份官方歷史文獻，並選出其中的一百份，為每一份作了序言，即成了《尚書》（《尚書》缺失甚多，現存的各種版本都要短得多）。正如我們已經指出的那樣，關於堯、舜、禹，以及從夏、商到周的繼承過程——「革命」，即「天命」之交換的基本模式等標準儒家敘述多出自這部經典。人們認為《尚書》既為政治秩序提供了模式，也為文學作品提供了模式。它的直接歷史價值（至少，最早文本的歷史價值），可以由已經發現的甲骨文證實：《尚書》中提到的商朝31個統治者中有23個人的名字也出現在甲骨文中。

（三）《詩經》。孔子說：「學詩乎？」「不學詩，無以言。」孔子以此強調了這部經典在士紳文化中的地位。據說孔子從大約三千多首詩中選出了311首，編成這部詩集。詩集包括三大類：「風」（民謠）；更精緻的「小雅」和「大雅」有音樂伴奏，用於正式表演；以及頌詞「頌」，用於正式的祭祀儀式。

(四)《禮記》。古代「禮儀」文本包括四部作品，其中之一的《禮記》，據傳是由孔子傳下來的文獻編成的，在公元前1世紀到公元2世紀的這段時間裏，經由數人收集整理而成；直到12世紀，《禮記》才在宋代被迫編為儒家經典裏的「禮」。歷史上，其他三種禮儀文本中最重要的是《周禮》/《周官》，(被想像)為周公所作。《周禮》是強有力的中央集權者最喜歡的文本，它詳細記述了據稱是周代集中管理官員的制度。《禮記》這部經典探討的是過渡儀式、社會交往和文明、有教養的娛樂方式的儀式和規則。

(五)《春秋》。這個文本附有三篇評論(傳)，按照重要性的升序排列，《穀梁傳》、《公羊傳》和被認為是魯國史家、孔子之友左丘明寫的《左傳》。《左傳》最終(在漢代與公羊學派有過論爭，這個論爭在清代又重新出現)成為《春秋》最為人熟知的註解。《左傳》敘事生動，具有更多的歷史信息，在文學上引人入勝，不像它所註解的《春秋》那樣，是純粹的編年記錄。

閱讀材料

Creel, Herrlee Gessner. *Confucius and the Chinese Way*. New York: Harper Torchbooks, 1960. Paperback (original edition, *Confucius, the Man and the Myth*, 1949).*

* 譯註：中譯本為：顧立雅著，高專誠譯：《孔子與中國之道》，鄭州：大象出版社，2006、2014。

辯證的變化 ——作為革新者的傳統主義者

46 領導者和追隨者的問題是思想史上的一個著名問題。馬克思 (Karl Marx) 曾經譏諷地說他不是馬克思主義者。陀思妥耶夫斯基 (Fyodor Dostoevsky) 和克爾凱郭爾 (Søren Kierkegaard) 也曾尖刻地批評基督徒與耶穌分離。歷史上的孔子，一個在瓦解中的封建社會裏毫無建樹的政治顧問，與在後來高度組織化的官僚制帝國政權中具有巨大影響力的儒家之間，究竟有甚麼關係？

這些政權的特徵是專制，而孔子（與孟子等雖然較晚但仍然是前「儒家」[pre-"Confucianist"]一代的追隨者一起）教導君主們，他們的責任是滿足其治下人民的需要。那麼，我們是否應該在根本上把孔子視為一個民眾權力的倡導者，只不過其民主信息被儒家歪曲了？

許多現代人願意接受這個觀點，因為它給中國最重要的聖人加上了很受歡迎的現代價值。但是，這種很容易被人接受的觀點可能表明了一種時代誤植，即按現代標準選擇古代資料。畢竟，如果後來的思想家，即儒者們，真正喜歡的觀點根本不是孔子的

主張，那為什麼會認為強調孔子是他們的聖人如此重要呢？如果他的主張真的不可接受，那麼孔子就會默默無聞。只要我們用民主—專制二分法的現代視角去看孔子的問題，就要面對這個難題，即領導者和追隨者之間的這種不連續性。但是在任何分析中，如果碎片能拼到一張圖片中，相對於更複雜的圖片，我們應當選擇簡單的那張；當我們看到**傳統主義**而非民主是孔子的核心主題時，孔子和儒家的觀點就似乎更加一致了。正如我們將在後面章節中看到的那樣，傳統主義精神在很多方面對於孔子以後的帝國出奇地合適，而這些帝國正是儒家的避風港。

然而，我們的探尋才剛剛開始。僅僅把孔子的思想歸結為傳統主義是肯定不會讓人滿意的。其一，傳統主義是如此平常的一個概念，在很多時代和地域都有，以至於會讓我們疑惑這有什麼偉大之處。難道孔子只是一個令人尊重但幾乎流於平庸的思想家？此外，作為一個傳統主義者，為什麼是孔子在歷史記載中留下巨大的印記？為什麼不是過往的時代——孔子無比敬仰、願意把它而不是自己所處的時代推薦給後世——的某個人？

47

對於以上兩點，有一個答案（詳述如下）：

（一）儘管在某些人心目中傳統主義可能確實僅僅是對其他時代和其他方式的一種情感偏好，孔子卻把它發展成一個豐富的哲學世界觀，一個涵蓋一切的、要穩定不要變化的承諾；它是足夠複雜的理想，可以把孔子的「民主」建議包括進去，將之僅僅作為傳統主義的一種含義。

(二) 雖然傳統主義真切地反映了對古代的景仰，但是在相關闡述中，孔子本人是創造性的。歷史上有些時候——當時就是其中之一——在用古代的方式去懷疑現實時，也同時在呼喚一個既不像古代也不像現實的未來。並且景仰古代可以作為社會知識生活的創新——這種創新卻是古代自己所沒有的。

傳統主義者

為了治療自己所處社會的痼疾，孔子呼籲「正名」：君君、臣臣、父父、子子。父為父，大夫為大夫，君為君。我們可能會說，孔子的定義是循環的——人是人，子是子。這裏沒有真正的謂語。

這是本質思考的特點。不能說兒子殺死了父親，因為兒子尊重父親是必需的：**必需**，並不是說兒子一定要孝順，而是說如果不孝順他就**不是**兒子（他不再擁有兒子的本質）。王不會屠殺他的子民或者讓他們挨餓，王為整個國家帶來和諧才是王權的本質。如果某個人沒有做到這一點但是仍被稱作王，那麼其名分就要被「正名」。偉大的儒家孟子說過，談起受辛或者紂（商最後一個統治者，傳說中的惡魔），他不知道君主紂王，只知道惡人紂。

本質的一個屬性是永恆；根據定義，**存在** (being) 與 **成為** (becoming) 是不同的。王位 (kingship) 不會改變。王可以改變，但是他們是成為「君」的，篡位可以篡得名分——然後是王座的

頭銜，但他們**不能**改變君的資格。孔子看到的是一個理想化的靜止世界，而不是進程中的世界，因為進程、變化會偏離原來的規範，或「道」。道是本真的 (authentic)、永恆的；罪人並不是本真的，是背離道的漂泊者。人不可以漂泊，不可以移動，因為和諧、和睦、宇宙與社會的「真實」狀態，是本質上靜止的狀態。由靜到動就是不和。孔子警告人們遠離「淫樂」。當孔子作為道德君子痛惜他所處時代的不和諧，無法接受那些並不本真而又造成社會不和諧的人，他就是在貶損運動，或者間接地貶損新奇和創造的價值，因為標準是固定不變的；如果當下是錯的，那麼正確的一定是在過去。過去可以給人提供很好的榜樣。

過去也提供壞的榜樣。歷史(歷史成為儒家知識生命的核心)被認為主要是由正確行為和錯誤行為構成的，也包括這些行為的相應後果。儒家歷史強調的重點不是過程而是事件。對歐洲人來說，**歷史**從來都意味著記敘的展開；時間是其關鍵要素。可是，對中國人來說，**史**來源於沒有時間概念的宇宙學，來源於週期性展現的一成不變的模式，但這種展現也僅僅像月亮在一個有雲的夜晚那樣時隱時現。當現代歐洲觀念入侵中國，「歷史」成為了如今這個聯綿詞。「**歷**」指的是時間的消逝，但是「**史**」卻很晦澀，因為它原始的宇宙學意義早已經被忘記了。

時間確實在消逝。孔子的《論語》及其眾多註疏中——並不是全部——把時間變成指代「屬於時間的東西」；「子在川上曰：逝者如斯夫！不舍晝夜。」畢竟，「變」是儒家的經典詞匯，也是生活的條件。但是，在孔子關於變化的記錄中(例如從傳奇的三

皇五帝到黃金時代，再到後來的權力傳承這一過程的記錄)，他努力識別和宣揚永久性的東西。

所以，儒家歷史學家，帶著對細節的所有摯愛，卻在尋找永恆的原型情境；往昔之消逝（往昔不復存在的感覺，帶著相對主義的所有潛力）和往昔的重現（往昔不斷地融入現在的感覺）在思考中不佔顯著地位。孔子為歷史範式建立了這種超越時空的感覺，因為他的天才在於道德判斷，這是一種絕對價值，必然抵制時間的流逝和人類狀況變化的相對性。他的魯國編年史《春秋》一直被儒家視為道德和哲學思想的歷史框架，也是後世的整個儒家史學事業的基礎。司馬遷的《史記》是從漢代至清代的綜合性王朝歷史的原型；在最後一章中，司馬遷宣稱他寫作歷史的目標與《春秋》相同。在11世紀，司馬光寫了《資治通鑑》這部有史以來最著名的歷史作品之一，他所懷有的希望讓人想到《春秋》，「善可為法，惡可為戒」。在17世紀，另一位偉大的學者顧炎武談到「用夏變夷」，也就是將經典的先例作為當代生活的重要修正。把歷史作為裝滿先例的倉庫來崇敬以及從永久性（而不是過程）的角度對它進行解釋，這兩者在顧炎武那裏匯集到了一起。

50 關於歷史，目前先講這麼多。如果它是道德榜樣的寶庫，也只是儒家「以身作則」這個基本禁令（徹徹底底的傳統主義）的一個方面。正如孔子在《論語》中所說：「子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」

以身作則是傳統主義，因為它呼籲（這是儒家道德主義的核心）美德這個內在品質，而不是外部的法律和制度體系。如果以

法而治，人們生活在一種非個人的法律體系下，那麼當事情變得糟糕時，他們可能會改變這個體系。但是，如果以德而治，一個人必須改變自己，糾正自己，而可見的外在變化、那些傳統的稀釋劑都會被摒棄。到1890年代，在儒家歷史即將結束時，傳統主義者指責當時的「改革者」意圖改變體系（法，「法律」：「改革」的詞組是變法），從而違反了永恆的儒家禁令：如果時代需要糾正，那麼就需要人們提升內在的美德（德）。正如喬治·奧威爾（George Orwell）所說（關於狄更斯〔Charles Dickens〕的社會思想的含義），改變內心的建議是保守派捍衛現狀的經典舉動。誠然，中國儒家文人在帝國的地位越來越顯貴，所以在抵制社會變革方面會體現出自然的利益驅動。他們發現孔子強調「美德」（關於德治優於法治，以德而治優於以法而治）的觀點，是一個非常合適的承諾。

創新者

「美德」強調崇古。這不僅意味著賢德的聖人是遠古的，道德的墮落暗示著存在原始的道德完美；而且意味著「德性」扼殺新的事物：對事物狀態外在可見的改變和潛在的新穎行為都要讓位給內心的自我修正，以及隨之而來的以同情心（sympathy）來糾正世界。內聖外王是儒家的配方。有著和諧靈魂的道德榜樣要求社會必須有和諧。

51

但「老」不僅與「新」相反，而且與「年輕」相反；孔子對美德的強調和與青年相關聯的價值背道而行。對於孔子來說，智慧

是非常重要的，而且智慧隨著年齡而增長。子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲、不逾矩。」（《論語》）

52 與威廉·葉芝（William Butler Yeats）的〈學究〉*比較一下：

禿頭們忘了自己的罪，
年老、博學、可敬的禿頭們，
他們編輯註釋的那些詩歌
不過是愛情失意的年輕人
為奉承美人兒無知的耳朵
在床上輾轉反側時的傑作。

孔子，或者任何盡職的儒家（可能正在過著皓首窮經的日子，令人尊敬）都不可能寫出這樣的詩句，它來自另一種文化。孔子的文化重點在於清醒，而不是激情。隨著青春被年齡淹沒，浪漫主義便也日漸無存。

這就是為什麼即使是周朝的詩集、由孔子編纂成經典的《詩經》——在現代非儒家讀者眼中往往明顯是年輕男女的愛情詩——都被清醒的說教式儒家傳統解釋所包圍。其中一首如下：

* 譯註：中譯文參考傅浩譯本。詩歌原文為：

Bald heads forgetful of their sins
Old, learned, respectable bald heads
Edit and annotate the lines
That young men, tossing on their beds,
Rhymed out in love's despair
To flatter beauty's ignorant ear.

野有蔓草，
零露漙兮。
有美一人，
清揚婉兮。
邂逅相遇，
適我願兮。

由亞瑟·韋利 (Arthur Waley) 演繹為：

Out in the bushlands a creeper grows,
The falling dew lies thick upon it.
There was a man so lovely,
Clear brow well rounded.
By chance I came across him,
And he let me have my will.

埃茲拉·龐德 (Ezra Pound) 則如此演繹：

Mid the bind-grass on the plain
that the dew makes wet as rain
I met by chance my clear-eyed man,
 then my
 joy began.

但是，一種漢代儒家文本 (公元前2世紀) 把它當作一則寓言來
強調下面的觀點 (據說是孔子的話)：「大德不逾閒，小德出入可

也。」對於據說是詩集編選者的孔子來說，《詩經》整本書並不像現代人認為的那樣是詩情洋溢之作。相反，它是一個政治道德故事，用這樣的次序表達情感以與王朝的命運共鳴——快樂（因為早期的美德），又因為美德的黯淡而經過陰鬱、絕望，然後王朝傾頹。詩歌是歷史，儒家臧否人物的極佳的歷史，對過程的關注只涉及朝代從光明到黑暗，興盛到衰落，並為這個過程的重複搭建舞台。儒家思想的高度嚴肅性將青春的歡喜變成了古人的聖人格言。

那麼，用年齡的陰影籠罩青春預示著什麼？我們知道孔子作為一個傳統主義者，必須回顧和讚美周初的封建制度，用我們現代的說法來講，這聽起來是反動的。然而，正是在這種傳統主義中，孔子才發出創新者的光芒。**當傳統主義意味著年齡的價值超過青春的價值時，我們是否發現封建主義中一些至關重要的價值被否定了呢？**孔子為封建主義辯護，但他的做法卻否定了封建秩序的一個基礎：通過力量獲得領導權。儒者，奉行孔子學說的學者，在即將到來的帝國官僚社會中佔有重要位置，在其最早的使用法中，（根據現代學者胡適的詞源學假設）具有貶低性的「軟弱」的含義。

對年齡優於青春的偏好意味著偏愛智慧而不是野性的武力：戰爭主要是年輕人的事情。如果說儒家的品味不包含青春激情的浪漫，它也不包含作為封建價值之一的士兵勇氣的浪漫。正如馬克斯·韋伯指出的那樣，當王子因為聽從武士精神和青春的召喚，而不是長輩的教誨，而受到譴責時，《春秋》表達出一種對

中國精神來說很重要的東西。它基本上意味著儒家(佔據主導地位)文學對史詩的壓制，因為史詩英雄的勇氣不是儒家所偏愛的品質。在孔子編輯的《尚書》中，當一位王勝出時，他是好人，而他的敵人則是邪惡的——史詩這一文體中的道德中立在這裏是不存在的，即慷慨地承認敵人的勇氣(超越對延長生命的渴望的勇氣)模糊了那些乏味的、基本上是「老人」判斷的道德是非。赫克托耳(Hector)和特爾努斯(Turnus)，在最偉大的希臘和羅馬史詩中死於阿基里斯(Achilles)和埃涅阿斯(Aeneas)手中，他們都是英雄，儘管從作者的立場來看他們是站在「錯誤的」一邊。中世紀歐洲騎士的價值觀將封建英雄放大到史詩般的身形，穆斯林的薩拉丁(Saladin)是獅心王理查一世(Richard I)一個公平的(儘管是黑暗的！)對手。但是，孔子和儒家傳統遠非這些封建價值觀，它從未允許這種模稜兩可或道德上的含糊不清去侵犯他們對人和事件的描述。

54

那麼，孔子就是一個充滿巨大悖論的人物、一個創新的傳統主義者、一個未來時代的預言者，這一未來時代將與他看上去在尋求復興的古代發生衝突。他是一個雅努斯(Janus)那樣的雙面人物，同時向前和向後看：向後看，因為在理想中，在周初，在封建解體之後的是統一和穩定；向前看，因為傳統中國唯一可能的統一和穩定擺在他面前，是全新的後封建秦漢帝國。他對以往封建秩序的讚賞並不是有效的積極態度，而是反對當前封建無秩序的象徵。因為任何肯定都可以有多個否定；當他以往昔秩序的名義譴責當代混亂時，他是為了隨後而來的秩序而做的，不是永

恆的理想，而是歷史性的可能的秩序。這是一種辯證的情況，就像歐洲文藝復興和宗教改革時期的人們一樣，他們分別用古希臘文化和福音基督教來替代中世紀的某些傳承，並且這樣做預示著背離中世紀價值的現代取向，而不是真正恢復舊的東西。

對於孔子來說，舊的東西表現在他的詞匯中：比如，君子這個來自封建等級的詞在《論語》中無處不在。但新的東西也有表現，即對這個傳統詞匯的創新。孔子以他特有的方式把這個詞匯道德化了；它隱喻的新意義，如高貴的人、上等的人，讓人回憶起封建秩序。但是現在代表美德和學問——兩者都與封建的等級制度無關。

簡而言之，當孔子想像一段輝煌的歷史過往時，他是在對自己的時代和那個時代有缺失的思想進行尖銳的批評。他的思想中，浪漫的古董夢想很少。他不以任何被動的、逃避現實的形式為衰退而憂鬱，也沒有在懷舊中尋找避難所。他從未表現出堂吉訶德式的心態，孔子的傳統主義是一種哲學原則，而不是一種心理上的安息之地——這個具有高度穩定性的哲學原則在智識上適應新興的社會，而不是在情感上逃避自己所處的那個正在崩塌成廢墟的社會。

第六章

諸子百家

在周朝後期，從孔子逝世(公元前479年)到秦朝統一帝國(公元前221年)之間的幾代人中，活躍著各種相互競爭的思想流派。在《史記》中，司馬遷給我們留下了他父親司馬談帶有道家傾向的〈論六家要旨〉，將「百家」概括為六個主要學派：陰陽五行家(陰陽五行學說)、儒家(孔子學說)、墨家(墨子學說)、名家(邏輯家)、道德家(道家學說)和法家(法家學說)。

56

主要哲學流派的簡要辨別

陰陽五行

陰、陽是符號，表示支撐宇宙組織的兩個相互關聯的原則。原來陽是「太陽」，陰是「影子」；它們被用來表徵其他相關的東西，如「男性」和「女性」，並與人類和宇宙秩序之間的聯繫有關。「五行」理論一開始是獨立的，最終與陰陽聯繫在一起。木、火、土、金和水這五行，在一個不變的循環中相互接替(正如陽和陰

- 57 的交替有一個永恆的節奏)，每個都同一特定的季節、方向、顏色、美德、身體器官、味道、植物和家畜有根本的聯繫，或者有象徵性的平行對應關係。

儒家

孟子(公元前372年–公元前289年)被儒家稱為「亞聖」；偉大的唐代學者韓愈(768–824)將孟子稱為孔子學說的特殊繼承人，也是最後的傳播者。在孔子所強調的幾種道德品質中，孟子特別讚揚了「四德」：「仁」、「義」、「禮」、「智」——人性之善、行為適宜、儀式和人道智慧。像孔子一樣，他強調「正名」的重要性，並將這一原則與君主的義務聯繫起來。除了人民的福祉之外，真正的君主不應該關心其他；人民應該吃飽穿暖，免受戰爭帶來的恐懼。真正的君主所必需的美德在每個人身上都是潛在的——也就是說(一)人類天性是好的，任何一個人都可以成為聖人(如果他朝著成為聖人而努力)，以及(二)君主可能失去那個最初使他們的世襲合法化的理由——「天命」。因為，就像美德可以存在於任何地方一樣，邪惡也可能到達王座之巔，並使坐在王位上的人成為最差的人而不是最偉大的人。

對荀子(公元前315年–公元前236年)來說，外在的禮比內在的仁更接近他關注的核心。跟孟子不同，他更關心社會控制而不是以身作則。對於荀子來說，人的本性是邪惡的。在更大的程度上，同直覺型的孟子相比，荀子是一個系統的推理者，意圖對儒家思想作形式邏輯上的表達。

孔子之後，孟子與荀子之前，有兩位大儒，曾子和子思，傳統上被認為是《大學》的作者。子思是孔子的孫子，還被認為是《中庸》的作者。這兩本經典（原來都是《禮記》的章節）合在一起，強調主觀能力和依照客觀自然（道）進行自我調整的必要性，即人類在宇宙——社會統一體中和諧完整性的達成。這兩本經典也確實是與《孟子》和《論語》（孔子學生記錄的與孔子的對話）一起，被宋朝哲學家朱熹並稱為「四書」，成為儒家（或「新儒家」）教育的核心。

58

墨家

墨翟，或稱墨子，活躍於公元前479年至公元前381年之間，是孟子專門攻擊的目標。墨子最重要的思想主題是兼愛、實用主義和邏輯。孟子集中攻擊第一個，因為兼愛意味著拒絕孝道。孟子將墨子與道家個人主義者楊朱放在一起，他說：「無父無君，是禽獸也。」因為楊朱的觀點「人人為我」就暗示著拒絕為君主盡忠。

儒家不能接受兼愛，而墨子用功利主義為兼愛辯解，這使其更難為儒家所賞識。兼愛意味著相互的慷慨，這樣人們可以期待一個公平的回報；一個人可能不會特別照顧自己的父母，但是別的兼愛者無疑會提供補償，最終將是最多的人獲利。但是「利」對儒家來說是詛咒，特別是對它的追求意味著，就像墨子那樣，放棄像音樂和繁縟的葬禮這種形式上的東西。同樣，還有墨子對權威和先例的拒絕（那些儒家的必要條件），這種拒絕實際上是青

睽以抽象推理作為獲得秩序的工具——這也是墨家「墨辯邏輯」的源頭。

兼愛的一部分功用應該是，它或許能夠對諸侯國之間的和平作出貢獻。但是，墨家認為，在短期內，必須通過阻嚇侵略者以達成和平目標，而且墨家對作戰方式的問題非常認真。

名家

59 「名家」，字面意思是「名稱學派」，似乎在認真對待儒家的「正名」問題，但他們被認為是蔑視儒家對實際適用性 (practical applicability) 的關注。這些人物，如惠子 (約公元前380年–公元前300年，僅通過當時批評他的道家莊子才為人所知) 和他的弟子公孫龍，以他們的悖論和對話而引起公眾的興趣，但最終被打上「空言」傳播者的標籤而遭摒棄。這個學派最著名的貢獻是關於普遍性的文章，即《公孫龍子》中的〈白馬論〉和〈堅白論〉。關於「現實」與感知知覺可以接觸的品質之間的關係，這是一個在任何地方都存在的哲學問題，在這裏它找到了一種中國式的表達。

道家

可以確認為先秦時期道家經典的是《道德經》和《莊子》。它們只是在作為某些概念的重要資料庫的意義上而為「經典」。它們從來沒有受到 (儘管有過唐帝國的短暫支持) 像儒家經典一樣忠誠的保護，或者在教育中得到儒家經典那樣的官方地位。

《道德經》被認為是李耳（更為人熟知的名字是老子）所作。他的出生日期傳統上被定於公元前604年，這與我們所看到的其作品成書日期不符。《道德經》（「五千言」），其融貫性和它由同一作者完成這兩點還未被完全接受。有現代學者認為，它大概是公元前3世紀上半葉的產物，但現在的專家意見否定了這個時間定位。雖然老子被認為是道家的本源，但《莊子》這部道家學派真正令人矚目的文學傑作，卻有更早的材料：它基本上是公元前4世紀的作品，又有後來的一些材料摻雜進去。第三部著作《列子》，通常認為是《莊子》中提到的一位聖人所作，現存的版本可能成於300年左右，接近於《道德經》和《莊子》最早的註解出現的時期。「自然」是《列子》的基本概念。《列子》其中的一個章節是〈楊朱篇〉，享樂主義者楊朱正是孟子最憎惡的人之一。

正如這些在不同程度上有很大解釋空間而又很神秘的作品所表達的那樣，哲學的道家頌揚了一種自然的自發性，即無自我意識的人對道的參與——道是一個不可定義的單一整體，囊括了生死及存在的基礎。事實上，任何定義（特別是儒家道德所規定的界限），任何用來進行區分的原則，都令道家反感——這是道家對所有判斷的相對性感覺的來源。這些文本中充滿悖論，這些悖論試圖（矛盾地）表達無法表達的東西：例如，通過不行動（無為），所有事情都可能完成（這是一個在政治上很關鍵的概念，是哲學無政府主義的道家表達）。「斲而不傷」（或無數其他類似的矛盾表達）：這就是瞭解「道」（但不是通過「瞭解」）。這就是永遠存在的道，對急匆匆的追求者隱藏，向不作思考、一心一意的清

靜無為者開放。那些清靜無為者不被時間推動，帶著一個從不尋求確定性的人的確定性。有一個莊子和蝴蝶的故事——世界文學中最著名的比喻之一：莊子夢見他是一隻蝴蝶；醒來，他是夢見自己是一隻蝴蝶的莊子嗎？他是（同樣不可確定的）一隻夢見他是莊子的蝴蝶嗎？——或者（這個觀點，用學術界沉重的語句試圖替莊子提出一個觀點），是否只有一個世界，充滿一切都沒有任何差別的存在，沒有個性化的主體，沒有毫不含糊就能確定的標識，沒有固定的地標和視角，只有在普遍節奏中搏動的脈衝或飛舞的翅膀，只有在運動中移動的存在，而且只能靠靜止不動而移動？

法家

法家，從公元前4世紀開始有重要影響（起源較早，在一個世紀或更久以前），是一種嚴酷的現實主義學說，對於人的本性以及託付於在道家自由主義或儒家道德主義世界中獲得秩序的機會感到悲觀。權力，而不是美德或知識，就是一切，而權力國家中君主的權力應該最大化。這一思想流派的主要著作是《商君書》（公元前4世紀初）、《管子》（可能最早成書於公元前4世紀後期，在漢代被編纂成現在的版本，據傳是公元前7世紀的政治家所作）和《韓非子》（韓非，卒於公元前233年）。韓非綜合了早期的法家理論，強調「術」和「法」——統治者利用掩飾的伎倆把人民蒙蔽在黑暗中來操縱他們，同時讓他們清楚地意識到他毫不留情的法律和嚴厲的懲罰。

《商君書》和《管子》強調了農業的重要性。《管子》(在某些方面自成一格，並非真正適合劃入法家學派)是有關經濟史的一個重要但難懂的文本。它用很大篇幅討論治國方略的經濟問題，並且公開表達了一種對「利」的現實關注(不像儒家的蔑視或屈尊俯就)。管子對世界的觀念是，高尚的(儒家)道德基調不能替代經濟富足——事實上，除非是騙局，如果經濟上不夠富足，高尚的道德就很難存在。

閱讀材料

- Waley, Arthur. *Three Ways of Thought in Ancient China*. New York: Doubleday Anchor Books, 1965. Paperback (original edition 1939).
- . *The Analects of Confucius*. New York: Random House, 1960. Paperback (original edition 1938).
- . *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*. New York: Evergreen, 1958. Paperback (original edition 1934). See also Lau, D. C.. *Lao Tzu: Tao Te Ching*, Harmondsworth: Penguin Books, 1963. paperback.
- Watson, Burton. *Hsun Tzu: Basic Writings; Mo Tzu: Basic Writings; Chuang Tzu: Basic Writings; Hai Fei Tzu: Basic Writings*, New York and London: Columbia University Press, 1963–1964. Paperbacks.
- Wilhelm, Hellmut. *Change: Eight Lectures on the I Ching*. New York: Harper Torchbooks, 1964. Paperback (original edition 1960).

爭論和創造性

62 當孔子的時代過去幾百年之後，他終於成為中國知識分子的卓越聖人，證明了育成其天才的周朝晚期社會的思想活力。他是否也證明了這種活力在漢和其後的時代喪失了？他聲名鵲起，這也就是對其天才的承認，想必排除了任何有力的思想挑戰？首先，我們必須注意到這個推定不太扎實：正如我們將要看到的，道教和佛教是公開地、法家則是隱蔽地（即沒有組織，沒有一個連貫的信徒團體）繼續挑戰儒學（並影響它），而儒學本身也發展出各種表達方式。這個推定的歷史可以追溯到20世紀初的中國，當時「進步的思想」（社會達爾文主義）已經進入中國人的世界，進步作為鬥爭的成果，獲得了重要的影響。儘管如此，無論現代人對於將儒家簡單化的過程應該負什麼責任，即使從漢代及其後的儒家學者自身的觀點來看，周朝晚期的中國的確與其他時代不同。那是一個思想的母國，在那裏，他們所信奉的原則在激烈論戰的環境中戰勝了其他選擇。

爭論與活力的關係是什麼？討論他們之間的任何關係是否根本就是同語反覆？我們是否只是說，哪裏有行動哪裏就有生命，而爭論就是行動？或者，我們是否恰恰在爭論的**結果**中看到活力，即事實上是在「百家」爭鳴中確立了對儒家思想長期持續的接受？儒家思想的長壽源於其特點，而其特點則形成於最初爭鳴的條件下。

在思想特質上，儒家**思想** (Confucianism) 是一種「中庸」。正如我們將要看到的那樣，儒士 (Confucianists) ——主要是與秦以後歷代王朝裏的官僚階層密切相關的知識分子——在社會性格上處於貴族和專制之間。我們不妨假設，儒家思想的「中庸」特質使其尤其擅於傳之久遠，亦使其在即將到來的長久的官僚社會中**至關重要**。當使用周朝末期的論戰對手們作為框架來觀察時，儒家思想的「中庸」便清晰地顯現出來。

63

道家的所有教義都指向自我主義：自我是道家的核心關切——或者更確切地說，是對自我的放逐，把自我從致命的、死亡導向的自我意識中解放和救贖出來。這種對自我的放逐並不是墨家在兼愛的主宰下對自我的放逐；後者是**無私的**，不是利己的。在這兩者中間是儒家思想，強調「差等之愛」，即對劃定的特定人際關係的情感。這種關係既不是墨家對社會全部不加區分的愛，也不是道家清淨無為主義者對任何社會依賴的超越。儒家思想代表著「附近」，正處於道家個體之「此地」與墨家普遍之「遠方」的中間。從這個意義上說，中國的家庭團結和中國的文化區別（不是自我，不是世界，而是**家庭和文化**）成為典型的儒家世界觀的核心部分。

但是，同墨家相比，法家是更「外在的」社會性的極端，它與道家「內在的」反社會極端相匹配，彰顯了儒家「內在一外在」妥協性的中間。《大學》將修身（自我修養）和平天下（世界太平）的概念絲絲入扣地聯繫起來。兩者一種是個人的美德，另一種是集體政府的美德。儒家理想是在治理者的道德輻射下，在被治理者之間建立起社會秩序。然而，法家則片面地強調「平天下」（沒有儒家那種與自我修養相匹配的關注）和社會秩序。他們認為一切都歸功於行使或者具有威脅性地保留專制權力，認為憑美德而不依賴武力或法律的以身作則的治理方式沒有任何價值。而作為哲學無政府主義者的道家（更具體地說是莊子），則強調另外一面，反對政府，反對社會秩序。他崇尚自我的原始美德，既不願被法家的專制操縱者篡改，也不願被那些儒學造作的、反天性的社會影響和教育篡改。

64 對於道家，自然的都是好的，更不要說人性了；因此教育——一種來自外部的人造光澤——只能是對天性的傷害。對於法家來說，人性是邪惡的，因此只有暴力可以控制它。但是對於儒家而言，人性是好的（孟子一支，更接近道家），因此**適合**教育；或者它是邪惡的（荀子一支，更接近法家），因此**需要**教育。無論哪種方式，這種儒學的模糊性，對應於內外的模糊性，對應於在道家「內在」和法家「外在」之間的模糊性，是另一種中間選擇，而教育剛好站在道家心靈上充滿喜悅的清虛與法家的相信暴力而不是相信學習之間。

儒學對教育的信心具有根本上的模糊性，這也許可以通過一個現代類比來澄清。教育，高雅的文化，是儒家特別關注的，

與儒家的另外一個關注，即社會秩序（通過禮的體系來保證，禮是「禮儀」的儀式形態）聯繫在一起，具有原始弗洛伊德價值的氣息。西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud，特別是在《文明及其不滿》中）認為教育的「社會化」力量是借遏抑本能的滿足而實現的，即「本能的崇高犧牲」，這不可避免地產生了「不滿」，但也通過「升華」潛在的破壞性本能，使藝術和更高形式的人類表達成為可能。儒學思想中沒有暗示任何心理轉化，沒有暗示任何社會規訓和高級文化的因果關係，但這兩者的聯繫在其中是存在的。這種聯繫在道家中不存在，因為犧牲掉本能永遠不會是高尚的。這在法家中也不存在，因為把本能這個反社會的天性犧牲掉就是它的一個目的，這個過程不能通過升華將精神能量轉化為高級文化，這可以想像為法家社會控制的副產品。

有人認為道家和法家兩個極端走到了一起；從某種意義上說，他們確實在利己主義這一共同點上做到了——孤獨統治者（國家中的唯一）的專制利己主義和孤獨隱士（自然界中的唯一）的無政府主義利己主義。統治者在法律上的機械操作和中立性與道家的不干涉、不篡改自然的中立性理想近似。這造成了它們對儒家社會和思想規訓的共同反感，因為它同時是對無政府主義和專制主義的克制。歷史是儒家最注重的學問，歷史也是儒家最鍾愛的辯論手段，而將儒家夾在中間的道家與法家卻同時摒棄了歷史。對於主張無為的道家來說，歷史是令人疲憊的關於行為的故事，是人類損害自然狀態的過程；對於法家來說，尋求歷史就是尋求先例，是對權力的一種不受歡迎的限制

(因為任何限制措施都是不受歡迎的)，是對統治者行動自由的完善性的一種損害。

事實上，法家開出的處方主要是政治性的，而道家的處方，如此徹底的反政治，作為**建設性**的力量，主要具有文化意義(儘管像我們將要看到的那樣，道家可以具有政治破壞性)。只有儒家有著完美的比例，因為它是真正的中庸之道。它的思想遍及政府領域(正如法家所做的那樣)和想像領域(正如道家所做的那樣)——這就是說儒家思想打破了各種孤立的學派之間的藩籬，並在任何純粹意義上，把它們變成假想。我們將看到儒家思想和法家思想如何在官僚—帝國的後古典政權中共同製造政治中國，以及儒家思想和道家思想如何共同構建文化中國(佛教尚未來到)。這兩者的共同點，中間道路或中庸，意味著穩定的平衡支點，是**儒家思想**。

什麼是穩定，但同時又是生存的力量，哪種是生命力的力量？將征服或鬥爭的時期看作是「健康的」，把成就和勝利視為致命的感染而勾銷，這好像是歷史學家一種浪漫的弱點。真正的文化悖論，關於文化繁盛真正有價值的問題尚未建立：不是「戰爭是文化國家的生命力嗎？」(「勝利是失敗嗎？」)，而是「什麼樣的價值體系可以調和文化繁盛和隨之而來的社會災難？」人們是會評判的，而無論他們是如何執著(和異想天開)地評判，作為歷史學家，他們還是可能將他們的研究引向這樣一個問題：「事情到底是怎樣的？」我們先把評判這個問題暫時放下，等看到唐朝的解體再重加討論。

第七章

戰國與秦

用武力解決一盤散沙的問題

儘管秦最終清算了周的封建制度並建立起新的集權帝國體系，但從春秋時期直到公元前5世紀時，秦在政治上仍然微不足道。它不是最初「戰國」這場大戲的主角「六國」之一。面對著地處中國世界西北邊陲（在今陝西和甘肅地區）的野蠻人，秦被內地國家認為至少是半野蠻人，而六國從未組成有效的聯盟應對它。六國之一，處於南方（即今湖南、江西和四川）的楚，在其他五國看來是最大的威脅。甚至當楚委靡不振時，五國聯合反楚的熱情模糊了它們對秦國本性的認識——秦才是滾滾向前摧毀一切的征服戰車。在公元前333年，各國拼湊出一個聯盟，但那只是真相畢現的時刻。到公元前221年，一盤散沙的六國，一個接一個消失於秦的掌控之中。

66

最初的西周采邑分封，根據不同的早期記載（例如《左傳》、《史記》），產生了70至90個封建國家，其中三分之二是周的國

67

姓(姬)。在這之後，分封繼續，到春秋開始時封地已達數百塊。但到了公元前4世紀，這個數字已降至十，最終降至一。無論曾經有過什麼樣的團結，無論它多麼接近儒家的偉大道德聯繫環鏈的理想，周還是被互相殘害的戰爭打散；周的中心無法再維持下去。秦重建了統一，但我們必須強調秦的統一不是通過道德，而新的、實際的統一也不符合封建的理想標準。現在的統一是一個具有新的文化、經濟和政治特徵的社會，一個以中央集權國家為基礎的官僚社會，這個國家由有文化的官僚機構管理，它的權力來自土地利益和官職利益的結合。

政治動蕩的社會影響

68 秦通過其特定形式的戰爭結束了「戰國」的政治存在；這種戰爭在此前已經顛覆了他們所屬的封建政體的社會基礎。在周朝早期，以及回溯到商朝，戰爭幾乎是貴族的專屬，由貴族在戰車中主宰軍事行動。很久以後，到了公元前5世紀或公元前4世紀，馬背上的下層貴族遍佈戰場。正是在秦，恰恰是在那個國家的公共權力首次侵犯私人貴族權力的地方，農民開始成為士兵，而不再僅僅是戰爭中的護衛和僕人。因此，職業軍人的貴族榮譽變淡，而且連帶的貴族利益——土地使用權（因為為宗主服務而授予領主，這是只在土地上耕作的農民無法得到的，如歐洲的農奴）——開始失去其基礎。秦的農民（以及一般大國的農民）獲得了土地佔有權，正如秦的農民成為新的軍隊主

力一樣——在秦，他們的國內，農民軍人的出現幫助消滅了封建主義；在國土之外，將來會成為秦的地方，農民軍隊的力量直接消滅了封建制度。當秦征服了新的土地時，那裏的行政權被移交給由中央任命的國家官員，而不是交給貴族的、分裂的封地的擁有者。

秦用來摧毀封建主義的力量並非其特有。各地的人口都在增長，在鐵的使用等創新的刺激下，農業技術大為改善：例如鐵犁耕作。交通工具也得到了改善，促進了開始形成的貿易關係，並把新興的城市連接起來。這個過程使得將處於奴役狀態下的人們綁在土地上更加困難（如在封建歐洲的後期）。

事實上，要支撐人口的生存，土地所需要的不僅僅是牲畜拉犁的推廣。戰爭可能會使人口減少，而在戰國時情況也確實是這樣。但是灌溉和防洪可以幫助維持人口，治水也變成絕對必須的任務（通過建設堤壩的工程來治理黃河，以控制其不斷上升的河床和決口改道的威脅）。因此，中央集權國家調動力量的能力幾乎是不可或缺的；因為必須大面積動員勞動力，要組織國家機器來監督這項任務，還要徵集資源以支持這一努力——並支持國家自身。中國歷史上最強大的集權者幾乎總是引用《周禮》這部經典之作，這毫不奇怪，在《周禮》中，工部（司空），理論上負責治理水害和興修水利的公共工程部門，總是保留給周的統治家庭成員。當然，事實上周是漸進式的去中心化，但是儘管《周禮》作為歷史基本被視為後世附會和偽造的，它還是反映了在周的崩潰中出現的一些新價值。

終極目標是建立一個強大的國家，在這個國家中，民眾獲得滿足感，並由一位強大的統治者維持秩序。君主的大臣們的職責在於不斷加強中央權威，保持對社會的警惕，使敵對運動不得發生。在這樣一個國家，沒有不同的階級，要求與統治者分享權力的貴族階層沒有存在的空間。封建貴族一直是衝突的起因，在新國家形成的過程中，貴族將被淘汰。在執行命令的人和服從命令的人之間仍然存在等級的差異。但是有官銜的官僚本來就僅僅是君主的僕人，是君主創造和維持秩序的工具而已。因此，這個社會中沒有任何因素會在統治者和被統治者之間行使權力。

在當時所有盛行的思想體系中，有著強烈國家主義思想的法家與那個時代最為吻合。齊國（在今山東）甚至在秦以前就開始使用鐵器，並且因為控制了產鹽而成為大國。這一點值得注意，有兩個原因：其一，在即將到來的帝國中國，鹽和鐵的貿易成為最堅實的國家壟斷，該壟斷對國家極其重要，也對其形象有象徵意義。其二，被（後來人）稱為法家的管子是齊國最傑出的思想家。但是，秦國超越了齊國法家的努力，秦的大臣公孫鞅（或稱商鞅）為戰國及其後的歷史帶來了遠遠大於管子的影響。

作為集權主義者，商鞅有更多易於利用的因素可以選擇。因為對中國的社會穩定構成了持續威脅的不僅是乾旱或洪水，還有野蠻人的劫掠，而秦在防禦野蠻人方面發揮了重要作用。這也刺激了建立國家以及用官僚方式組織勞動的努力。在公元前4世紀和公元前3世紀之交，秦作為「戰國」之一，建造了一座抵禦戎狄入侵的牆（雖然不是第一個：其他國家已經建造了類似的牆），它

成為了長城的一部分。長城是幾十年後，秦作為帝國統治者時，一項大得令人難以置信的工程，商鞅那時已經出場了。

公元前361年到公元前330年之間的秦國體驗到了法家商鞅的嚴酷（他最終被車裂處死，為了使他痛苦而將其撕成碎片）。當他的支持者秦孝公在世時，商鞅能夠對封建制度進行攻擊。普遍適用的刑法、度量衡的標準化等舉措自有其作用，但是具有最廣泛反封建影響的是新土地政策。長子繼承權被終止（後來只有在漢朝以後，公元前2世紀開始，才又長期出現），也就是說土地在繼承人之間可以**分割**，削弱了個體面對國家時的力量；這意味著土地可以**轉讓**給普通大眾，成為一種商品，對所有人開放。70
在標準的儒家敘述中，這些發展都歸在「商鞅廢井田」的標籤下。

孟子描述了「井田制」，它對後來所有的儒家來說仍然是社會和諧的一個理想，甚至對於那些像朱熹一樣的人也是如此，儘管他們認為井田制在自己的非聖賢時代是不可行的。井田制也是某些現代社會主義者的靈感來源。這個名字來源於「井」字，一塊像井字的有九個正方形地塊的土地（共三里長，三里寬）。八個家庭各自耕種自己的地塊，又同時為領主和公共權力機構耕種中間的那一塊公田。雖然孟子描述的那樣有規劃和普遍性的系統毫無疑問不曾存在，但他的「井田」描述（以及其他一些經典參考文獻）很可能是對早期利用土地的系統中關於公田的記憶，有一塊公田，它的主人高於農民並受到他們供養。無論如何，莊園財產已經發展起來，而且我們必須將這些被儒家稱為秦廢井田的行為看作是秦在攻擊封建制度的權力分散。秦所做的是建立購買和

出售土地的自由權利(這確實是對一種假想的定期固定分配的井田系統的顛覆)。這意味著秦將其重要的稅收權力擴展到整個疆域，並將這種理想傳給了後來的朝代。

在秦將其政策推至整個帝國疆域的同時，法家的措施也繼續被採納和擴展。公元前246年登基的秦王嬴政在公元前221年成為秦始皇帝(卒於公元前210年)。作為一個暴怒、急躁甚至是狂妄自大的人，他已經作好了足夠的準備，去實現法家的權力目標；他的臣子們提供了很好的服務，彌補了他所缺乏的非個人的、理性的法家風格。商人呂不韋(公元前237年被剝奪權力，公元前235年自殺)和李斯(約公元前280年—公元前208年，接替了呂不韋的影響力)實施了許多領域的標準化，包括法律、文字、鑄幣、度量衡等。商鞅過去對封建主義的攻擊得以完成，整個帝國分為36個郡，官員由中央任命，封建政治影響力大幅度減少。為了結束封建軍事影響，武器從私人手中被奪走，同時國家尋求對軍事力量的壟斷。書籍被收繳集中，尤其是那些借古諷今的儒家經典。李斯在公元前213年焚書，他堅持認為，不能允許儒家歷史傳統的記錄去影響法家抽象理念的純粹光芒。

秦始皇本人在公元前212年下令「坑儒」(約四百人)，這是對儒家(以及其他思想學派)的瘋狂攻擊，以配合理性地取締儒家思想。秦建立了帝國，而「國家利益」(*raison d'état*)使其反封建和(在初期)反儒家：法家國家與封建莊園相衝突，法家的理性與儒家對歷史的信念相衝突。

閱讀材料

Hsu, Cho-yun. *Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722–222 B.C.*. Stanford: Stanford University Press, 1968. Paperback (original edition 1965).*

* 譯註：中譯本為：許倬雲著，鄒水傑譯：《中國古代社會史論：春秋戰國時期的社會流動》，桂林：廣西師範大學出版社，2006。

歷史類比的問題： (二) 封建主義作為歷史階段

72 雖然歷史學家對「封建主義」的定義進行了各種完善，並辨別和限定它的各種變體形式，但它仍然是一個單一的名稱，是對中世紀歐洲歷史一些政治、社會和經濟事實的抽象。然而，我們已經輕率地將它強加於周的歷史事實上。那麼，讀者是否曾經停下來考慮過我們做了哪些巨大的假設呢？一個名稱，一個普世的概念，由特定的東西（**歐洲的**）推演出來，被加在獨立於被歸納物的世界而發展出來的（**中國的**）東西上。這是否意味著我們做了一個判斷：歷史是統一的；在這種情況下，漫長世紀的中國和歐洲的歷史有可能真正互換？或者，是否歐洲術語「封建主義」的使用提供了一個並非客觀的**歷史類比**，而是主觀的**歷史學家**所做的比較案例，用來澄清中國和歐洲歷史的個性，而不是它們的同一性？歷史的類型學，如斯賓格勒（Oswald Spengler）和湯因比（Arnold J. Toynbee）的理論，假設了一種各文明之間形態一致、相互平行的生命週期。馬克思主義者（當然包括中國馬克思主義者，正如我們在討論商代「奴隸社會」問題時提到的）也在歷史中

尋到一個普遍發展的原則。以下兩者之間有什麼區別？一個假設是各種歷史記錄中有統一性，另外一個假設是一個可以解釋某一種歷史的原則——如果這個原則真的能夠解釋、能夠真正建立多重數據之間的某種統一性——那它也可以作為一個理論的出發點去解釋另一個不同的歷史。

那麼，我們首先承認封建主義是歷史學家附加在一個單一歷史中的事物組合的名稱，例如西歐的歷史：我們必須從某個地方開始，那麼從歐洲開始只具有啟發性工具的意義，沒有任何規範意義。但是這種組合只有在事物看起來彼此合適的情況下才值得獲得一個名稱，形成一個小小的世界，而不僅僅是隨機相關。任何其他單一歷史（例如周的歷史或日本歷史的一部分）似乎越是多元和複雜地產生了類似的組合，歷史學家就越確鑿地擁有了一個數據世界，而不僅僅是聯想。他有理由假設在歷史上某些事物是**歸屬於一起的**——例如私人擁有政治權威和繼承制度中的長子繼承權、禁止土地的自由處置等。「歸屬於一起」並不意味著在歷史上，組合裏的這些元素其中一個在沒有另外一個的情況下不能存在。「歸屬於一起」意味著，如果「封建主義」一詞被正確地使用了，某些特徵則必須共同存在。

73

能證明這並非在語義上錙銖必較的事實是，封建主義的數據世界，即組合中的必要成分，既是靜態的，也是動態的。封建主義既有制度又有過程——一方面是它的典型制度和價值觀，另一方面是趨勢。關於它的發展方向的事實同時也是揭示它是什麼的事實。因此，歷史學家在測試一個社會是否封建社會時，尋

求的可能不是貼標籤的純粹樂趣，而是看到標籤多個含義中的一個：資本主義即將到來。因此，可以引用周代以後非封建的帝國中國和封建的中世紀日本之間的區別來揭示，為什麼日本相對容易出現在現代資本主義世界中。

正是在這裏，作出以下的區分變得非常重要：是一種制度在不同歷史中的實際重複，還是關於這個制度的**概念**是否適用於對不同歷史的分析。如果從歐洲歷史來判斷，並以日本的平行案例來加強這一判斷，我們可以得出結論，封建主義的一個特徵是它形成了實現向資本主義進化的基質。那麼，只要我們尋找實際的歷史類比，儘管周代中國有很多與外國封建制度的「靜態」近似之處，似乎還是缺乏建立類比所需的動態內容，因為周代中國演變成爲一個在很多方面與資本主義分道揚鑣的儒家官僚社會。如是，我們是否應該試圖通過削減封建組合中的特徵清單，去除培育資本主義的內容，讓封建主義去適合周？我們是否應該嘗試相反的手段，通過承認封建特徵所有的各個變種，讓周去適合封建主義？但是，通過任何手段，以忽視它應該與之相關的原始歷史問題為代價，去從歷史中保留一個抽象，又有什麼好處呢？我們需要看到的是，周朝的中國沒有像中世紀的歐洲那樣確定無疑地被歸類為封建，但周代中國已經**足夠**封建，這便引出一個至關重要的問題：是什麼阻止周實現在歐洲意義上的封建主義的全部含義？

74

如果我們定義封建主義以使其與資本主義的起源相關，同時如果認為周代中國在很多方面足夠封建，足以在理論上預期資本

主義的發展，那麼封建主義理念在這裏的應用就會引出這個問題。什麼力量抑制了中國的資本主義？儘管在中國有一個表面上封建的、因而是潛在資本主義的社會，但是它演變成反封建的某種東西，而不是按西方順序出現的資本主義。或者，給這個問題一個正面的說法——為什麼一個假設的封建主義讓位於一個不僅是反封建的也是反資本主義的官僚社會？封建假說解釋了周代中國的大部分，以至於這促使人們去問為什麼它不能解釋其全部。

以西方封建主義的觀點衡量，秦前社會和秦後社會之間無可否認的質變，會被視為從一個與歐洲封建社會不完全類似的社會轉向一個反封建社會的過渡。秦後開始反封建，也反資本主義——實際上是對資本主義的持續抑制——表明與歐洲類比之不完整。在帝國官僚中國 (imperial bureaucratic China)，儒家思想似乎與周代封建主義之間和現代資本主義之間距離相等。而封建的理想類型，通過對比儒家思想的靜態和動態特徵，幫助我們定義其結構和變化的可能性，是我們理解儒家中庸立場的關鍵。

我們談到過儒家的重智識性與封建制度下對武士的讚賞背道而馳。儒家反對騎士英雄準則而尊崇長者，反對勇氣而崇尚學識，提倡檢驗知識的科舉系統 (漢朝勾畫輪廓，唐朝鞏固完成) 作為獲得權力和聲望的理想道路，繞過那些封建制度賦予出身地位的法律保障。科舉考試強調**傳統的**知識，而不是原創的思想，因為重視年齡超過重視青春，不僅意味著重視參謀而不是戰士，也意味著喜舊厭新：以先例為規則，以榜樣為規則。

75

對先例的這種崇敬可能聽起來接近於封建主義，但是封建的發言人，正如我們從歐洲的經驗中所知，只有在封建主義要過時和遭到抨擊之際才會大談傳統。實際上，通過尋求先例，儒家思想與封建主義相分離，而不是相連接。因為雖然儒家傳統主義認為美德可以用客觀規範來表達，卻是基於拒絕法治、支持德治的。法治是以法律（人為的、同時也是人可能會改變的制度）治理國家，而德治則是以道德治國，以榜樣來感染他人。儒家社會的目標是穩定的道德網絡——所以囿於先前存在的真理，以至於改變想法的前提總是排除改變制度的可能——而不是像封建主義那種不穩定的法律網絡。儒家社會理想旨在表達一個垂死封建社會的最初視野，這個事實並不妨礙我們作出這種區分。因為儒家理想通過珍惜古老的封建詞匯，同時給它注入新的內涵，反映了社會變革，以及對傳統主義（它是阻礙變革的一個錨點）的知識性變革。

封建主義與資本主義的相關性，在於它們對法律和契約的共同依賴，而這正是儒家思想所缺乏的。馬克斯·韋伯認為如果沒有非新教（non-Protestant）的儒家倫理，資本主義可能會在中國發展。他通過展示非新教的儒家倫理作為資本主義在中國發展的抑制因素，來為他著名的新教倫理帶來歐洲資本主義的論點作反例。他假設，在儒家倫理處於突出地位的漫長歲月中，中國社會比歐洲封建社會有更強的原始資本主義。他有這樣的假設，是因為沒有強調歐洲歷史上契約法律主義的連續性，而是集中在現代資本主義和中國帝國社會裏由秦開始的反對封建長子繼承制這一

明顯的共同目標上。可是兩者目標並不相同。相反，封建主義與資本主義的聯繫更緊密，因為兩者都建立了對財產擁有者的法律界定；封建的階級凍結和財產凍結只能被它們所引發的革命掃除掉，以使資本主義個人主義得以成長。但在帝制中國，反對長子繼承制的原則是家族社區主義 (familial communalism) 的一部分。這種制度雖然足夠反封建 (封建主義更多是基於契約而不是親屬關係)，但始終阻礙了對資本主義至關重要的把財產界定給個人。這種界定對資本主義對於清楚、明確、多重和快速的商業決策的需求也至關重要。革命或許已經消除了中國的那一個反資本主義的阻礙，卻被反封建、相對自由、理想情況下非常接近資本主義特徵的傳統社會流動性所終止。

76

為什麼這些時代是反封建的時代？在周代晚期的中國，當封建主義的消解已經自發地進行到一定程度後，對封建機構有意識的清算是由**國家權威**指揮的，特別是 (雖然不是唯一的，也不是第一個) 在曾經實行封建制的征服國，秦國。這表明，能夠進行集中指揮的官僚行為可能是一個可行的社會秩序的必要條件。這遠不是說這種官僚行為總是有效地存在；它僅僅意味著，總的來說，未來的中國封建權力不可能掌握權力，因為它所統治的世界將過於痛苦和不安，無法形成任何穩定的權力基礎。私人 (貴族) 盤剝在國家控制之外的土地的封建制度是一回事，但是對一個反封建的國家權力反覆的、**官僚的**盤剝卻是另一回事——而且更可行，更有利可圖。它反覆引向一個封建的方向，但**不是**通過封建階段進入資本主義。但如果它不是資本主義的，那麼它只是在

77

封建化，而不是封建的。在周朝之後，中國只是偶爾無成效地封建：相較於最高統治者可以建立的任何封建——霸權制度，一個重建的帝國——官僚國家是最高統治者更好的權力製造機器。

隨著周在戰國的衝突中消亡，官僚制度取代封建貴族的基礎得以奠定，官僚成為與皇權分享和爭奪權力的群體，而其地位最為突出。這種官僚主義變得——不是立刻地，但卻是不可阻擋地；不是完全地，但卻是主要地——與儒家思想聯繫在一起，或者說，這個官僚不是資本家階級。形成其權力基礎的，主要的是土地和官職，以及學識的威望，商業和財力只是次要和間接的，製造業一直到最後也沒有成為它的權力基礎。我們將很快討論這些儒家對統一王朝國家的（曖昧的）依賴性，這是儒家思想和帝制在建立封建中國的共同經驗中鍛造出一種聯繫。

我們稱之為**封建中國**，是因為人們如此強烈地建議我們把這個**制度**與封建歐洲制度進行類比；實際上，如此地強烈，以至於作為封建**階段**最終產物的資本主義，如果不曾出現在中國的歷史場景裏，也必須潛伏在歷史學家的腦海中。而且我們作為歷史學家，將會看到記載裏看不見的事物具備重要性：我們將看到現實，不僅僅是發生了什麼，而且是我們或許可以期望的一些事情並未發生。我們將在儒家色彩的、法家形式的、官僚帝國的後封建制度中識別出資本主義抑制者的品質——假如我們堅持的潛在的封建類比實際上是完美的，那中國就應當獲得資本主義。

簡而言之，周之後的時代不是資本主義並不能排除周的封建屬性。朝向資本主義的封建動力可以被假定是存在的——秦以

前對資本主義的迫切要求——因為秦以後有很多資本主義**阻抑**者的特徵。因此，這讓我們回頭把封建的周朝看得更清楚。同時，封建的周朝也讓我們把未來的秦漢及其後的中國看得更清楚，這些時代永遠不能被充分地解釋為僅僅是反封建的。**儒家**中國必須被視為反資本主義的，也是資本主義的抑制劑。

第八章

從秦到漢：(一) 儒家和官職

法家權力

後世的中國學者一直對秦王朝極度厭惡。正如尼祿 (Nero) 79 的暴君形象一直存在於西方一樣，秦始皇作為篡位的兇手、焚書的罪人和大眾壓迫者的形象至今牢牢地嵌在中國人的印象中。在某種程度上，對中國「始皇帝」的仇恨源於這樣一個事實，即他掐斷了連接到古代黃金時代的線索。後來世世代代的作者總是憧憬著「三代」，人們感覺要麼有一天黃金時代可能會重新出現，要麼它至少仍然是一個標準和模型，一個永恆的理想。

讓人震驚的也許並非秦始皇作為革命和創新者的角色，而是他的統治方式和他試圖建立的秩序的性質。畢竟，戰國時期是極端混亂的時期之一，沒有一個中國文人曾經渴望回歸這樣的時代。此外，也必須認識到，是秦始皇建立了統一的政府體系，這一體系是兩千年中國政治傳統的基礎。秦始皇統一了中國，如果 80 不去質疑後來的儒家生活和行動於其中的制度，就無法抨擊秦始

皇。秦始皇最讓文人反感的是別的東西，中國文人總是對權力有著極大的恐懼——權力使一些人受他人的擺佈，並且可能在肉體上或社會地位上肆意毀滅他們。秦始皇正是通過赤裸裸的權力統治了他巨大的王國。

舊的權威已經消失，但新的控制系統尚未合法化。秦始皇宣稱自己是中國的皇帝，然而在這個國家有許多人沒有接受他做皇帝。只要他強有力的人格在位，隨著一個接一個的成功，以及他的軍隊和官僚們緊緊扼住帝國，人們會服從，但是他們的服從是出於恐懼而不是信念。秦始皇一直不變的形象是一個通過權力而不是權威來統治的暴君。儘管中國的普通民眾對有力量的人（體力、軍事力量，甚至沒有相應的政治權力）著迷——例如神化的勇士武聖關羽在道觀中受到的崇拜，或對三國時期其他武將的欽佩——總的來說，文人總是害怕權力。鑑於中央集權的政治體制，強大的權力只能意味著最高統治者的權力。汲汲於權力的奉承者、皇親國戚、太監、皇后和嬪妃們包圍著的強大皇帝只可能為文人官員帶來災難。文人要求在相互接受共同價值觀的基礎上建立權威規則，這是秦始皇無法做到的。

權力總是難以制度化。當權力與獨個強人綁在一起時，他的死亡造成的兩難困境尤其嚴重。小人們開始爭權，並且經常成功地削弱權力的效力。如果一個社會僅靠權力來統治，而正常的權力機構又很薄弱，那麼危險時刻就已經來臨。這個危險發生在公元前201年，秦始皇去世後的秦。新帝國的皇位由誰來繼承尚不明朗，一個經典的說法是，秦始皇指定他的長子扶蘇作為繼任

者，但是丞相李斯和宦官趙高的陰謀成功使秦始皇更年輕的兒子胡亥登基成為秦二世。其他學者認為，秦始皇從未打算將皇位交給長子。重要的事實是，無論繼承的機制和皇帝的意志如何，兩者都未能避免權力鬥爭，這種鬥爭在短短幾年內導致了秦王朝的崩潰。挫折感導致了殺戮。那些奪權的人，胡亥、趙高和李斯都被殺死了。

最高層的崩潰讓所有在秦始皇統治期間不斷增長的怨恨迸發出來，舊貴族、被壓迫的農民和文人揭竿而起，反對他們不認可的政權。在吳（今上海地區），項梁和他的侄子項羽（楚國一個古老家族的後裔）動員了軍隊，沿著長江向西進發。在每一個郡縣，平民都起來殺死了秦官。各地的領袖承襲了當地傳統的封號（王），宣佈他們反對那時已經所剩有限的中央權力。項梁自立為楚王，在北方出現了一位趙王，在沛郡，未來漢朝的開國皇帝劉邦組織了一支軍隊，參加了對抗秦軍的鬥爭。

項羽一次又一次地擊敗殘餘的秦軍，絕望籠罩著秦的首都。趙高殺死了秦二世，立秦始皇之孫子嬰為新皇帝。這位新皇帝殺死了趙高，但很快就向攻入長安地區的劉邦軍隊投降。公元前206年，秦朝永遠地消失了。

但是，與秦始皇不同，劉邦（或稱劉季）的勝利並不是絕對的，項羽麾下的大軍就在面前。那些起來反抗暴政的人不願意看到暴政的重建，大環境希望妥協，也許更重要的是，要求恢復秩序。項羽要求重新建立舊的分封制度，並且將楚王變成一個僅僅有象徵性權威的皇帝。「六國」統治者的後代和秦朝的賢

人會獲得封地，權力將繼續分散在像項羽和劉邦這樣的軍事首領手中。劉邦接受了這些建議，然後很快撕毀了契約，攻擊並消滅了項羽。

但他這次的勝利也並非絕對。劉邦作為由各地軍閥和軍隊組成的聯盟總司令，贏得了勝利，雖然他被獻上皇帝的稱號並接受了皇位，但也認識到他不能以絕對權力進行統治，而是必須與那些幫助他取得勝利的人分享權力。這些人是楚王、梁王、趙王、韓王、淮南王、燕王和長沙王。劉邦依次消滅了這些對手，使自己成為天下唯一的主人。然而，在這個過程中，他需要親屬的幫助，他們指揮軍隊並與敵人作戰。他不得不再次妥協。劉家的成員取代了舊的傳統國王，接受了封地。的確，隨著時間的推移，他們的控制範圍逐漸減少，而中央政府的控制範圍也隨之增加。但是，共享權威的原則已經被建立起來。劉邦以皇帝的身分登基，但不是暴君。一個旨在制衡絕對權力傾向的中介結構已經形成了。此後，由官僚機構而不是諸侯來共享權威。但是，通過一些分享者，利用中介來調節中央權力的原則已經勝出了。漢朝和後來所有中國朝代正是建立在這個基礎之上。

儒家思想的「確立」

當公共領域的官僚機構再次賦權給國家，使之能夠從私人領域中剝奪權力時，儒家學者取代了貴族成為權力的分享者。當君主承認他需要付出某些代價來征服其貴族對手時，或者說，並

非所有重新獲得的權力都可以由他獨享時，官僚系統就成為**儒家的**。也就是說，官僚系統成為特有的、被儒家學者追求的天堂。儒學和官員地位獲得了最高的聲望，包括知識地位和社會地位。君主不得不與其官僚機構分享權力，而秦是不分享的。秦的暴政，其著名的反儒家（以及通常的反—反法家〔anti-anti-Legalist〕）特徵如「焚書」（公元前213年）和「坑儒」（公元前212年），其法家對「借古諷今」的仇恨，都是根本不可行的。儒家對書籍和傳統的偏愛，以及他們潛在的對絕對專制的限制，都必須被允許，才能救贖君主的那些官僚僕從的生命。要想真正得到官僚的服務，專制必須被弱化。

83

因此，在漢武帝（公元前140年—公元前87年在位）的統治下，儒家思想成為思想上的主導教義和社會上流傳最廣的信條。漢武帝是劉邦所有接班中最有活力和最成功的，他在政府高層任用學者，通過建立學校達到「經明行修」的宗旨，在學校中只允許學習儒家學說。在高等教育方面，創建了儒學院，包括五間學院，每間都專注於五部經典之一（《易經》、《書經》/《尚書》、《詩經》、《禮經》/《儀禮》和《春秋》）。進入公職系統的科舉考試制度的雛形建立起來（唐朝在7世紀真正將科舉制度化）；用考試測試閱讀經典的能力，因為官方文件中的語言是以這些經典做樣本的。司馬遷在公元前100年左右描述了這一時期越來越多的學者被任命為大臣、高級官員和地方官。董仲舒將經典作為預言書，認為官僚應該將書中的因果關係理解為政治和自然現象之間的關係，他提出了決定性的建議：「教化已明，習俗已成，子孫

循之，行五六百歲尚未敗也……立太學以教於國……數考問以盡其才。」（見《前漢書》，司馬遷《史記》的第一個後繼者。）

董仲舒也提出了經濟上的建議。我們很快就會看到這對官僚制和君主制之間的關係有何影響。

閱讀材料

- 84 Bodde, Derk. *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu, 280–208 B.C.* Hong Kong: Hong Kong University Press, 1967. Paperback original edition 1938.
- Watson, Burton. *Records of the Grand Historian of China: Translated from the Shih Chin of Ssu-ma Ch'ien.* New York: Columbia University Press, 1961.
- Dubs, Homer H. *The History of the Former Han Dynasty*, by Pan Ku, vols. 1 and 2. Batimore: Waverly Press, 1938, 1949.

官僚、皇權和社會穩定： 作為政治關聯的儒家和法家

在當今中國，漢用來指漢族人 (Chinese)，而不是蒙古人、維吾爾人、藏人和其他少數民族，而「中國人」(字面意思是「中國的人」) 這個詞的含義包含了作為中國境內居民的所有民族。為什麼一個王朝 (或兩個漢朝) 的名字、一個歷史時期，成為經歷了許多王朝的人民的通用名稱？這在世界歷史上並不常見，它告訴我們中國社會組織的持久力。那為什麼特別是漢，超越了其他朝代，而不是夏、商、周那些儒家經典講到的王朝？「夏」在中國不無市場，因為漢朝建立的儒家思想很好地傳播了夏作為開創性王朝的傳說。而「唐」在中國東南部也有些影響，因為是唐朝 (618–907) 將這些地區牢牢地綑綁在漢已經建立的國家和文化體系中。但是只有「漢」才能超越地區，成為全體中國人民基本的、繁衍的分支的標誌。

85

夏、商、周有自己的超越性；對於「漢的子孫」來說，他們成了三代，「三個王朝」的古典時代，提供了「漢族」傳統教育的基本材料。但是他們從後來紛至沓來的朝代中被選出，作為特別的三個朝代，表明隨著周朝的崩潰，中國已決定性地成為新的事

物。我們已經注意到，儒家的聖賢傳說為他們的傳播者和延續者的文化理想提供了例證。不是三代（儒家主題的重要組成部分），而是「漢代」（將儒家神聖化的時代）成為帝國和儒家官僚長期繼承下來的原型。正是在漢代，中國的文化、社會結構、政治制度和經濟第一次被賦予了可識別的形態，並一直延續到現代。最重要的是，漢代的政治制度給了中國獨特的印記。

有些人將中國的政治制度稱為東方專制主義，其他人則稱之為仁慈的君主制。這是一個由以下因素共同推動的系統：由一個強有力的皇帝，即「傑出的政教合一領袖」（正如一位語言學家對「皇帝」一詞的翻譯）領導；一個文人官僚階級和受過教育的精英負責管理行政任務；基於孔子的道德和世俗倫理的意識形態。雖然敵視中國文明的外國入侵者以及帶著神秘主義和利己主義的各種奇怪信條一次又一次地進入中國，但在現代世界出現之前，沒有任何事物能夠動搖中國政治結構的這三大支柱。儘管它最終消失了，這一政治體系，以及由它衍生出的中國偉大文化的主要部分，表現出一種除了法老埃及以外無可比擬的穩定性和連續性。這種穩定性和連續性為中國帶來的不是停滯，而是社會生活和知識生活不斷翻新的表現形式。

86 這個系統是如何興起的？賦予它力量的元素是什麼？這些問題的答案不僅會告訴我們很多關於中國的事情，還會告訴我們政治制度的一般性質。

在漢初，兩大問題主導了人們的思想。一個是如何建立權力的問題，另一個是人與權力的關係問題。這些問題的解決

方案創造了中國的傳統政治制度：君主制和官僚制作為權力制度，儒家思想作為權力制度與人的關係的調節器。其他社會和其他時代也面臨過同樣的問題，但很少有人像漢代中國那樣永久地解決它們，儘管漢朝人當時並未意識到自己所創造的制度的持久性。漢代國家的形成和這兩個問題的解決方案，產生於社會被完全不受約束的權力所充斥這一形勢，也產生於善於表達、敏感、恐懼的人們對一種將其視為工具而非人類的制度的反應。

當秦始皇在中國歷史上第一次統一帝國時，他作為一位有著無上權力的皇帝統治著這個國度。當周朝的王消失時，與舊的合法秩序的紐帶被切斷了。封建貴族被摧毀，這個階級所佔有的土地落入農民土地所有者的手中。新的行政體系應運而生。官僚，而不是貴族，成為各郡縣的管理者。舊的領地被分割成郡和縣，其邊界貫穿領地，就像法國大革命後法國各州縣 (*préfectures*) 的邊界一樣。法治統治取代了傳統統治。在變革的革命熱情中，能讓人們想起舊秩序的儒家作品被摧毀。法家思想成為秦朝帝國官方唯一的意識形態。

但是，秦帝國的建立並未帶來法家所希望的新秩序。確實，發生了翻天覆地的變化：衝突平息了；公共秩序已經制定；經濟發展有聲有色，度量衡和鑄幣等的標準化（抽象的、非個人的，因而不是儒家的）進一步促進了經濟的發展；建造了長城，以使中國免受外來（主要是匈奴，或「匈人」）入侵的威脅。然而，秦的能量越大，開展這些項目所需的財富就越多，對勞動力的徵用

就越無情，隨之而來的是貧困和政治壓迫。「道古以害今，蠲除去之」，李斯呼籲道。最終被除去的是秦，漢朝誕生了。

儘管在漢高祖的朝堂上仍然有人堅持法家學說，但這一時期最強勁的呼聲是要求回歸舊日更人道的原則。陸賈呼籲改變人類道德 (human morality)，強調利他主義。他對暴政的恐懼如此之大，以至於回歸舊的道家觀念，認為無為而治是最好的統治方式。賈誼呼籲改變秦留下的機構，他說 (響應孟子的觀點) 人民是帝國的基礎，統治者必須為人民而統治，而不是為統治者自己。但也許這些人的精神中最重要的變化在於他們對理性的態度。理性，具有非人格的抽象內涵 (正如我們所看到的那樣，對孔子而言它是一種令人厭惡的怪物)，被認為是中國遭受的大部分災難的根源。作為理性的解毒劑，產生了一種新的、宗教信仰性質的東西，戰國時期關於宇宙的學說 (尤其是陰陽家，最著名的闡述來自鄒衍，活躍於公元前4世紀至公元前3世紀) 現在被提升到宗教地位。天不再只是宇宙的整體，或宇宙的基本規律，而是變得活躍和有形。漢朝早期的哲學信仰顯然都是宗教性質的，人們對古典時期的讖緯內容產生了濃厚的興趣，風水、算命和解釋占卜辭非常流行。宗教成為那些試圖遏制帝國制度絕對主義的人手中的有力武器，相信天的最高權威超過了相信皇帝的最高權威。

88 建立漢代儒家學說的最偉大的人物是漢武帝的顧問董仲舒，是他在《尚書》和《孟子》的基礎上建立了「天子受命於天」的學說，皇帝 (「天子」) 憑藉上天最高權威授予的美德治理國家。但是，

不是由皇帝按照他認為合適的方式解釋天命，因為天命是為了上天的目的而行使的，而這個目的是建立宇宙和諧，在社會和自然世界的連續體中的和諧。如果沒有達到這些目的，如果社會和諧在皇帝的管理下消失，那麼「兆象」，包括社會和自然的，一起表現為自然災害和人類災難，將出現在帝國。混亂、壓迫、殘忍、洪水、乾旱、地震以及其他此類宇宙現象都表明天命正被收回。在這種時候，皇帝的統治和整個王朝的存在都處於危險之中。除非皇帝再次回到符合上天意志的方向上，否則將失去一切。

在這裏，通過董仲舒的這種理論干預，再次遇到了在我們對孔子本人的討論中提出的問題。孔子是主要關心人民權利的「民主派」嗎？有人認為，孔子的執政理念是別的東西，是傳統主義。同樣地，儘管漢代儒家永久地將一個王朝的義務，與通過利用上天證明自己的行為聯繫在一起——例如王朝有可能要為民眾深重的苦難付出改朝換代的代價——但這意味著一種官僚的而非民主的制衡。因為，只要官僚機構能夠擺脫秦時法家式的帝國控制（那時官員僅僅是被操縱的「手段」，而不是儒家通過欣賞反野蠻人的高級文化所暗示的「目的」），官僚機構就可以為其私人利益運作，這個利益不同於國家的公共利益（即皇帝，他的地位要求捍衛中央權力、防止權力流向任何個人）。而且，謀求他們的私人利益，可能會導致（在整個中國歷史中反覆出現過）官員對公共（即帝國）職能的忽視，這不可避免地會帶來惡果，可能使農民絕望地採取暴力行動。在這種形勢下，儒家的道德主義假設顯然適合官員的狀況：讓凶兆——暴力就是其中之一——

被解釋為對王朝德性的譴責。王朝可能會崩塌，但是官僚機構會在王朝更迭序列的下一個朝代重新開始。「天命」的原則並不是為了保護人民避免暴政，而是為了保護文人對國家機器的擁有，以及將公共權力經常性地輸送到私人手中。

這一切是否意味著，當我們拒絕對「天命」的「民主」解釋，把它看作感情用事時，就是選擇徹底的憤世嫉俗，認為「天命」僅僅是掩飾對自身經濟利益的理性算計而已？不，這將是一個粗糙的曲解。畢竟，董仲舒本身並不是私人掠奪者，他非常清晰地看到大家族（在漢代，是越來越多官僚而非封建出身的家族）掠奪土地而帶來社會危害。如果想像出一個由儒家主導的中國，其學說是空洞的（**他們**一清二楚，而儒家之外的大眾不知道），僅僅是由一代又一代的新手成功導演的騙局，這在史學上將是非常荒誕的。相反，漢代儒家思想是真正具有說服力的，是一種持久權力的穩定學說，適合官僚的漢朝國家形態。反儒家的秦代革命——本身是赤裸裸的帝國式的，為此後的儒家帝制國家奠定了基礎——從來沒有再發生過。暴力來了，掃除了一個又一個的王朝，但是它們從來沒有（直到現代）像秦時那樣掃除那個「制度」。漢代官員奠定社會地位以後，在社會上趨於保守，最終真正接受了儒家的思想。他們對傳統主義哲學以及對天命（意味著**調整**，新的王朝，而不是新的社會秩序）的宗教信念持開放態度。天命與他們對天下和諧的社會承諾相對應。

因此，皇帝的道德責任在於將他不完美的臣民提升到完整的人的水平。「天生民性有善質」，董仲舒說，「而未能善，於是為

之立王而善之。此天意也……民受未能善之性於天，而退受成善之教於王，王承天意，以成民之性為任者也。」這意味著使其臣民變成完整的人，讓他們意識到人生的豐滿，是統治者的責任。但由於是上天的意志給了統治者這項天命，天的意志也可以收回其天命。因此，這些儒家禁令背後的制裁幾乎不是道德的或哲學的，而明顯是宗教性的。絕非巧合的是，漢武帝——他時常違心地支持董仲舒——重新開始了封禪，這是祭祀天地的偉大帝國典禮，被後來所有皇帝如對待宗教一樣執行。

因此，儒家思想和法家思想被視為相反的兩種思想上的抽象和各自完整的信條。秦朝把兩者的對立保留在一個相對純粹的狀態，「焚（儒家）書」和「坑儒」，並開始剷平、同質化（法家意義上的）皇位治下的人口，通過非個人的、普遍的法（「法律」）來規範社會。但歷史對知識抽象和信條的完整性是嚴苛的；作為一個統一的帝國體系，秦幾乎沒有享有任何歷史，漢對嚴酷的、不可行的秦體系進行了調整——相當持久的調整，持續到漢朝以後。儒家思想（儘管當然不是沒有受到其他信條的影響）漸漸體現在官僚體系中，而法家思想（具有相同的告誡）則漸漸體現在君主制中，兩者如兩具既在扭打又在擁抱的身體一樣被鎖定在一起。

官僚系統歡迎君主集權作為其存在的條件，但它抵制君主在秦代模式上的法家癖性，這種癖性使官員僅僅成為工具，像死的計數器一樣被移來移去。儒家對等級制度（雖然不是在封建基礎上的）和個人關係的感覺與法家非個人的同質化格格不入。儒家適當的、以道德榜樣治理國家（德治）的理想，與法家的依法治國

(法治)的帝國理想相對立。在體制上，二者的競爭是平等的：漢的官僚機構屈服於君主制並服務於其權力目的；同時，漢的君主制也屈服於官僚機構。而法家，雖然襯托了儒家思想，但作為一個完整的學派卻消失了，儒家思想則被國家「確立」起來。儒家學者的知識霸權，是官僚機構制衡君主追求真正的最終權力的手段。這是對君主制的一種治療性制衡，在秦之後，保存它以避免其重新陷入秦的狂妄自大，並建立漢代系統，維持其核心的張力（官僚機構和君主制作為平衡的合作者）足夠長的時間（超越以漢命名的朝代），最終把漢這個名稱遺贈給將會永遠存在的中國人。

第九章

漢朝：(二) 儒家和土地所有制

模式

在漢代建立的制度中，有一條起源於秦、長期存在的反封建制度的法令，就是所有兒子共同平等繼承遺產（公元前127年公佈）。封建長子繼承制度使不平等永久化，因為土地集中在少數人手中。出於這個原因，漢朝皇帝以及其後以漢代為模式的王朝，都支持對土地所有權分割的持續打壓，以抵消任何原始封建的、反中央政府的私人力量的強化。儒家思想之符合這一帝國政策是有基礎的，因為反封建、以國家為中心是其基本方向。公元前2世紀中葉的偉大儒者董仲舒提倡「限田」，實行對土地擁有量加以限制的平等主義政策，防止私人積累和隨之而來的社會不平衡——不平衡是對社會秩序的威脅。

92

但是，是什麼造成了這種威脅？漢朝放鬆了對官員的監督，允許他們利用公權力為自己謀私人利益，而他們對國家服務的儒家承諾和對家庭繁榮的儒家承諾是背道而馳的。擁有土地可以為

93

研習儒家課程提供財富和閒暇，與依賴於這種研習的儒家官僚機構之間的關係越來越密切。這些官員的力量來自於土地，便傾向於在土地上加強自己的力量（或首先確定擁有土地的能力，以對抗可能隨時丟官的不安全感）。

因此，在漢代私營經濟得到發展。官員們獲得越來越多的土地，他們可以在不同程度上利用自己的地位保護土地。所以國家機構的官僚機構部分也同時是一群土地所有者，他們急於充分利用官職的特權來牟利，這導致他們的直接私人利益與所屬的中央集權政府利益相衝突。漢朝出現了一種在此後的朝代中反覆出現的模式：民間諺語中描述的模式（最初是法家韓非子的說法），**中飽**，不是農民，不是皇帝，而是剝奪農民、欺騙皇帝的官員，這是最糟糕的情形。

土地稅，這個王朝的金融支柱，變得更難徵集，因為官員先佔下更多的土地，並（儘可能地）從稅收登記中將這些土地抹去。稅收減少導致國家水利工程支出、針對掠奪者的邊防軍事防禦支出等款項下降，從而導致生產力下降。對於與官方沒有直接聯繫的小農而言，他們不喜歡這種情形卻無能為力，而他們的前景惡化更因官員的橫徵暴斂而加劇，這些官員試圖將自己的財政負擔轉嫁給易受傷害的外人。這增加了對信貸的需求。高利貸者應運而生，放債人（很可能是大地主，受到相對多的保護，來自官員一伙）的高利貸，利率幾近搶劫。更多的土地集中到那些已經有大量土地的地主手中，這些土地不僅足夠讓他們抵抗這種掠奪，而且使他們成為那些掠奪的人。因此，隨之而來的是土地的集

中，帶著不祥預兆的私人利益的增長，這些都威脅到以尋求破壞私人利益為理想的國家，但國家的官僚機構正是由那些必須受到最多控制的人而組成。

「限田」：地主官員對自己的鬥爭

所以，當限田作為一種救世之方出現在政府面前時，這個政府，或者政府官員們，正因為相互抵觸的逐利衝動而四分五裂。不管這一政策看起來對作為政府官員的土地所有者身分來說多麼有說服力，對於他們的私人身分而言，限制土地擁有並不可取。他們希望保持國家穩定和避免動亂（這兩項條件相互加強），作為官員，考慮到可能的最壞結果，他們為國家設計了普遍適用的政策，有一定合理性而又合乎邏輯。但是對於具體的個人，是特定情況的心理佔優勢，而不是邏輯佔優勢，所以政策被暫時擱置了。

94

正如我們所指出的，董仲舒認為，農民的苦難主要源於豪強士族對土地的掠奪，所以他主張限制私有財產的範圍。很多年以後，事實上是在公元前6年，他的建議被採納，國家宣佈擁有名田（即可以自由轉讓的私有財產，與領地不同，領地是因為與皇室的血緣關係而獲得的封地，正在漸漸消失）不能超過30頃。正如《前漢書》所載，這個法律從未被認真執行。這使我們回到上文談到的面對個人特定情況時的心理：不管由其操縱的國家機器的存在對他們地位升遷有多麼重要，如果這一法律在具體的實踐上限制地主——官員的直接權利，他們就不會始終不渝地去執

行一款抽象地符合國家利益的法律。這種情況，而不是被大肆吹噓的「天命」理論，似乎才是一直反對帝國專制的重要的物質限制。從理論上說，限制是不存在的；官員應該僅僅是表達一個不受約束的帝國意志的渠道。但是官員們不會在對他們自己的掠奪中選擇合作，儘管這種掠奪似乎是**公共利益**（由皇帝代表，理論上是國家）所可能要求的。因為如果官員們在很大程度上是為了追求他們的私人利益而擁有公共權力，那麼以犧牲私人利益為代價去加強公共權力，對他們來說是不可取的。這在漢朝，中國帝國官僚歷史的開端，是這樣；在清朝，帝國官僚歷史的結尾，也是如此。

王莽篡位 (9-23)

這種官員與國家利益相背離的社會形勢，有助於將一個「強人」帶入權力之中（標誌著西漢王朝的結束）。同樣是這一形勢，也有助於削弱這個強人所獲得的權力。王莽是一個與漢朝皇室通婚的、有影響力的氏族成員。繼成為全國最有聲望的官員以後，他最終也成為一名年幼皇帝的攝政王。他在公元9年廢除了這位年幼的皇帝，宣佈建立一個新的王朝：「新」，並自任皇帝。

王莽從來沒有為自己的王朝安排一個接班人。他在23年被擊敗後去世，並永遠成為被儒家所憎惡的一個傳統的怪物。他的集權政策加劇了君主與儒家之間的緊張關係，到了有利益衝突的程度，而王莽，相比於大多數希望有所作為的君主，更容易受到

歷史學家的譴責。因為他運氣不好，被夾在兩個叫作漢朝的朝代之間。隨著劉氏家族在東漢時期（25–220）的恢復，王莽被釘在歷史的恥辱柱上，不僅僅是不成功的君主，更是一個可怕的傢伙，既非儒家又不忠誠，是一個篡位者。班固《前漢書》（1世紀末期）將王莽的統治時期置於「傳」，而非「紀」之中。而且他被放在一個恥辱的章節，排在「諸夷列傳」之後。

一些現代評論家將王莽描繪成理想主義的瘋子，他確實犯了戰術錯誤。他對於簡單政令在一個社會中的作用過於樂觀，卻忽略了在這個社會中，政令必須由那些可能希望破壞這些政令的人來執行。然而，他似乎理性地意識到，如果要想讓社會免於崩潰，必須處理哪些社會領域和問題。正是在處理這些問題時，他遇到了強烈的對抗，因為他採取了與儒家思想的外在公共利益相協調的政策，但卻試圖「利用法家手段」去打破儒家的私人利益防禦來推動這些政策。

96

在公元9年，王莽對限田進行了遠比漢朝其他方案都更激進的嘗試。他下令，「男口不盈八，而田過一井者，分餘田予九族鄰里鄉黨」。他試圖禁止購買和出售土地（也就是衝擊了私人財產的核心概念）；一個必然的結果是，他禁止抵押貸款，因為這些貸款實際上可能成為出售土地的手段。他想到了，或者說他開始思考，去恢復孟子井田制的平等主義理想。

王莽努力推行新政，他到處樹敵，四面楚歌。因為什麼都沒做成，所以他沒有獲得任何支持者，三年後不得不撤銷自己的法令，允許恢復土地的自由貿易。

王莽的另一項政策在漢朝也有先例，但當時沒有忠實地執行，這就是國庫和糧倉應該保持「常平」的想法。《前漢書》把這個概念歸功於秦代之前的一名戰國官員，他指出，如果糧食太貴就會傷害消費者，如果穀物太便宜就會傷害種植者。他說，商人和富裕家庭利用價格波動囤積糧食，所以政府應該在價格低的時候購買，並在價格高時賣給市場。

王莽推行這項新政，並伴以由國家運作的貸款業務，利率遠低於市場上的私人利率。正如「五均制」（常平法）是針對利用財富進行剝削性、投機性的囤積一樣，這項貸款政策是針對私人利用財富通過高利貸攫取暴利。這兩項政策自然都不受富人的青睞；對窮人亦幾乎沒有幫助，或者沒有明顯的效果。例如，管理國家糧倉計劃的官員將大部分收益通過操縱手段轉移到自己手上。然後，王莽的新稅又更進一步疏離了一大部分人口。新稅收政策沒有足夠的時間來產生它應該帶來的好處，這些政策激起了公眾的憤怒，但是給國家帶來的卻太少。這導致貨幣貶值，政權一日不如一日。當邊境問題和自然災害——主要是中亞部落的暴動和黃河致命的改道——來臨時，王莽再也無法繼續下去。傳說在生命的最後幾個月裏，也就是在23年，他坐在那裏幾乎不吃不睡，在無人聽命的情況下不停發號施令。像一個注定失敗的悲劇人物麥克白（Macbeth），他被遺棄了，復仇者從四面八方湧來。

漢室復興

「赤眉」農民暴動開啟了王莽的終結之路。18年，他們的暴動始於當時的東北地區，即今天的山東。這不是直接針對篡位者王莽，也不完全是因為政令的失誤而針對他的政權。相反，它代表的是農民對整個統治秩序的厭惡這一潮流，王莽曾經嘗試阻止但未能成功的潮流。代表土地擁有者的利益集團憎恨王莽試圖遏制他們的權力，當王莽受到挫折——部分因為利益集團的仇恨——並且未能遏制他們的權力時，他的政權對農民來說成為最後一根難以忍受的社會壓迫的稻草。因此，王莽的「王朝」是被強調漢朝合法性的紳士官員和造反的農民赤眉軍一起否定掉的。這兩組人都把王莽看作是為對方服務的階級敵人。

然而，這兩個極端卻沒有因為他們反對王莽而聯合起來。赤眉軍並沒有為漢朝而戰，但是在漢朝的力量得以恢復與鞏固之前，他們必須去推翻王莽。東漢可以看作是始於25年上台執政的光武皇帝（在另一個漢朝劉氏後裔的陰影下過了兩年後）。36年，他掃平了戰場上的敵人。可怕的馬爾薩斯（Thomas Malthus）人口規律，痛苦和屠殺，已經消除了一些社會壓力，一段太平的時日開始了，一個健康王朝的外表開始顯現。空置的土地被重新分配，但從未超過對社會秩序的最小程度的修補。叛亂的力量已經筋疲力盡，然而，無論其成長需要花費多少時間，沒有東西可以阻止社會動蕩的癌症再次增長到致命的規模。184年，「黃巾」太平道教叛亂爆發，預示著幾個世紀的社會動蕩和儒家的衰落。

閱讀材料

Swann, Nancy Lee. *Food and Money in Ancient China*. Princeton: Princeton University Press, 1950.

Dubs, Homer H. *The History of the Former Han Dynasty*, by Pan Ku, vol. 3. Baltimore: Waverly Press, 1955.

Bielenstein, Hans. *The Restoration of the Han Dynasty*, vols. 1 and 2. Stockholm: Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, 1954, 1959.

官僚機構、君主制和社會矛盾： 資本主義興起的障礙

在第七章，我們指出了官僚帝制中國（由秦和漢建立的中國）既是後封建主義的（postfeudal），也是非資本主義的（noncapitalist）。封建主義作為歷史階段和制度，不是資本主義興起的階段，而是資本主義流產的階段。「資本主義」與漢朝的相關性足夠強，讓我們在古代周朝中辨別出「封建主義」。但這是一種實力不足的資本主義，其實力不足以佔上風，僅僅大到能引發其他力量來扼殺其潛力。

這是一個農業——官僚國家，土地和官職緊密相連。在這裏，喪失土地或者喪失土地的威脅反覆導致叛亂，有時造成政治崩潰。官員利用國家的權力在土地上不斷擴大私人利益，直到國家被削弱，私人利益受到威脅。但帶來威脅的人，中國的農民，或者是因為中國內部混亂而來的外來入侵者，卻是復興的先兆（儘管有時復興會被推遲）。屠殺就是治癒——私人利益和原始封建利益受到如此強烈的衝擊和動搖，國家力量最終得到加強。佔有土地並擁有國家（即官僚）的影響力，這總是構成那個神奇

組合的要素。當對土地的擁有到達如此高的程度，只剩下很少或者沒有國土可以擁有時，對私有財產的一些糾正性掠奪使國家力量得以恢復，並恢復了一個可行的組合的可能性。擁有土地的文人官員構成了這個組合，農民打擊這個組合，但他們從來沒有完全破壞它。農民可能被招募到統治階層，但他們從來沒有一勞永逸地建立起自己的新型霸權。

在封建的歐洲，擁有土地的權力階層也面臨農民的暴動，並且從未屈服於他們。但是，擁有土地的封建元素最終屈服於別的東西，個人要麼垮掉了，要麼在某種程度上加入了敵人的陣營：那個階級，「資產階級」，不是像農民和地主一樣為了租金的收益而奮鬥，而是為了交換、貿易和製造業的收益而奮鬥。

在傳統中國，類似這一階級的東西是否存在過？答案是肯定的。那麼，為什麼當某些人為反封建集權而鬥爭的時候，並非經商者領導鬥爭並使其變得有意義，而是留給那些使其變得相對毫無意義的農民來領導呢？為什麼在誕生時就很弱勢的中國資產階級，在性質上一直是弱勢的，並且沒有對催生了它的那個社會進行挑戰——而開始時軟弱的歐洲資產階級卻變得強大，而且徹底地將整個社會改變得面目全非？

作為誘餌的擁有土地的官僚體系

貿易在很早的時候就在中國有其吸引力，從窮人變成富裕商人的例子並不少見。也許它比起正統的從農民到士紳的手段，

比如生活節儉以積累土地，注重兒子教育而讓他在科舉考試中成功等，按比例來說發生得更頻繁。但是，總的來說，當漢朝統治中國時，土地已經是可以交易的了，而且用錢可以購買土地，商人有望為其家人贏得地主的地位，並有機會實現土地、教育以及科舉和官職的組合。漢朝比封建歐洲更加允許自由的社會流動，在中國，這些對想要抓住機會改變社會地位的人具有很實在的誘惑力。

一方面（在這個方面歐洲幾乎沒有什麼不同），擁有土地的家庭而不是商人家庭會得到更多的名望。對於參與買賣的人和中間商來說，「奸商」是一個熟悉的標籤。關於「鹽鐵」的儒法辯論（公元前1世紀）記錄了文人抗議、反對促進商業的鬥爭。重要的一點是：漢朝的系統給商人的名望很低，但與封建的歐洲制度不同，它提供了可以讓商人獲得很高名望的渠道（儘管有時會被堵塞）。商人覺得，想要在新系統中獲得更高的名望，並不需要破壞這個系統然後創造出自己的系統。

另一方面，還有物質誘惑。因為土地成為（並一直保持到現代）最好的低風險高回報投資，特別是當人口呈上升趨勢時，土地競爭激烈，因此租金上漲。當有這麼多的人需要土地來維持生計時，最好的利潤來自勒索；通常情況下，人們會尋求土地所有權，通過細分地塊而增加租金收益，而不是將其合併起來為市場提高產量。土地比市場上其他商品都更安全，因為商品是可以破壞的，而土地不是，即使在無政府狀態下也不能。這是一個社會悖論：反覆導致無政府狀態威脅的土地制度（因稅收壓力導致那

些沒有官僚保護的土地所有者失去土地)，因為無政府狀態本身的威脅而具有了吸引力。

當然，隨著土地租金上漲，土地價格也上漲。因為地價上漲，農民購買土地就更加困難，所以更有必要成為佃戶去租種土地，這使得地租再次上漲。高地租，加上可租土地被細分的微小面積一起，使得農民不太可能獲得盈餘。沒有盈餘，佃農就不可能積累財富去購買可以給他帶來盈餘的更大面積的土地。在這種惡性循環之上的是高利貸者，他們不是別人，正是大地主自身，從農民身上再撈一筆。

因此，道德名望和穩穩的物質回報構成了追求地主而非商人地位的誘餌。

作為威脅的擁有土地的官僚體系

如果胡蘿蔔已經來了，大棒還會遠嗎？商人們同時感受官僚制度的拉力與推力。他們的商業地位在法律上很弱，財產權、合同關係或公司活動都沒有真正的立法規定。法律、主要是刑法，而非民法，是國家而不是個人的支柱。國家以犧牲私人商販的利益為代價建立了壟斷（例如鹽和鐵），或者更確切地說，將受保護商品的貿易限制在由私人商販組成的封閉圈子裏，而這些私人商販從國家獲得交易特權。同時商人極易受到官僚「擠壓」的傷害，因此，他們不得不設法與官員建立相互依存的關係。由於無法在法律上找到保護，商人尋求通過贈送禮品和提供服務等方式與個

別官僚建立有益的個人關係。商人們為了挽救自己的脖子，必須出讓金蛋，以避免時時可能發生的反覆無常的徵斂。

有時同官員的個人關係不起作用，在沒有法律保障的情況下，當個人安排失敗時，官員可能會以激烈、突然的方式展示他們的社會權力。以下是司馬遷《史記》中記載漢武帝統治時期發生的事情：

……楊可告緡遍天下，中家以上大抵皆遇告……乃分遣御史廷尉正監分曹往，即治郡國緡錢，得民財物以億計，奴婢以千萬數，田大縣數百頃，小縣百餘頃，宅亦如之。於是商賈中家以上大率破……而縣官有鹽鐵緡錢之故，用益饒矣。（《史記·平準書第八》）

102

《史記》是後世王朝歷史的典範，這個故事也可以說是一個典範。

然而，總的來說，最終的安排是一種共存。商人存在於一個官員擁有霸權，因而事務多以非正式方式安排的世界中，他們甚至可以成功，但是地位不穩，前途莫測。在這個世界中，經濟精神反映了一般的儒家精神，即「生活的藝術」，其中心照不宣的個人安排取代了按部就班的操作。不僅存在榨取，而且接受榨取是預期中的事情，這表明資本主義精神是多麼軟弱。西方對擠壓的嚴格態度源於這樣一個事實：在歐洲，錢財方面的「道德正直」與定量簿記有著歷史聯繫。這是一個理想的非個人系統的常規功能。這種系統在中國沒有對應的東西，在中國最接近經濟規則的，是可能的「常規性的」非常規行為，這是個人安排的產物。

作為商品的官職

「榨取」這種情形，這種官僚與商業之間的特殊關係，構成了腐敗歷史的一部分，而腐敗是導致王朝衰落的原因之一。而當朝代衰落時，官僚體系在某種程度上就**確實變成了**生意，官職成了商業投資領域。也就是說，在經濟上陷入困境的衰落王朝，最後的手段就是出售官職。買賣官職當然沒有得到儒家的認可，但儒家反對出售官職與反對過度土地積累一樣不切實際，後者是在限制土地持有的限田運動中表現出來的。限田同樣是由董仲舒所倡導的，他憎惡賣官鬻爵，認為想要獲得官職，檢驗儒學知識是唯一適當的道路。

事實上，官僚的私人權力過大會給國家帶來能力上的損失，而國家需要為此獲得補償。官職是**可以**出售的，但認為賣官有可能拯救國家則是一種幻想，因為這在社會意義上帶有毀滅性質；
103 當把賭注下在官職上的愚鈍投資者獲得官職時，他們只會加劇那些激起反叛的不公正現象。限田理論上可能拯救國家，但在社會上無法實施。因此，看上去可以真正在社會上實施的救國藥方是一劑毒藥，不會治癒真正的問題，而理論上可行的治療方法卻無法在社會上真正實施。在任何一種情況下，儒家思想似乎都受到了其官方維護者（作為官員的維護者）的玷污。

在這種情況下，我們最終或許會遇到兩種可能。一種是社會下層起初以反儒家為目標的暴動，正如我們在東漢末期看到的黃巾之亂那樣。對他們來說，儒家思想似乎更像是一種階級工具和

象徵，而不是普遍的、可用的想法。或者我們可以看到官員內部「強人」的暫時出現，這個人會聲稱，通過對一個不情願的、雖然表面上是公共的官場強制實行反私人措施，使儒家思想再次具有重要意義，而不僅僅是象徵。這樣的情況，我們在西漢末期看到有王莽。但是，無論西漢還是東漢，抑或唐、宋、明，都沒有在類似的關鍵時刻提出一個可行的資本主義選擇。這一點，我們必須等到現代中國，即條約口岸的時代。

第十章

漢朝：(三) 調和及與「蠻夷」的接觸

調和

在諸子百家中，我們特別強調最大的三家，儒家、道家和法家。試圖把這三種思想齊整地劃分開來是過於概要化的，是一個整潔的書目家的幻想。當然，在漢代，調和才是流行的規則；這三個流派相互混在一起，每個流派都從其他思想中吸收了大量的東西。然而，儒家思想作為中心的吸收主體是首要的，「陰陽」和「五行」是漢代儒家調和的重要組成部分。

104

陰和陽，作為一對存在，分別命名但不可分割，表示了一種調和。互相滲透的兩面代表女性和男性、黑暗和光明等等。因此，作為一種學說，當調和者收集思想流派，對不同學派的界限加以模糊（這正是一種良好的陰陽觀念）時，陰陽學是選項之一。「五行」理論與陰陽學相關（見第七章），也與調和的目的有著天然的聯繫。這五個元素相生相剋，提示著自然秩序。但是歷史也被引入五行系統，「五帝」（自伏羲開始）按順序出現，每一個的

105

興起都由一種元素代表，也包括一個顏色和一個方向（中、東、南、西、北）。董仲舒是建議國家把儒家思想作為正統觀念的最重要的思想家，也是一位卓越的陰陽五行理論大師；國家是宇宙的一個縮影，皇帝應該仿效自然來治理國家（憐憫重於懲罰，因為天偏愛陽，只在需要的時候用一點陰就可以：把秋天帶到冬天、從懲罰到死亡、從存在到空虛）。五行契合了漢朝的同質化精神，幾乎是其最好的象徵。五行思想主導了東漢都城洛陽（河南東部）的城市規劃。城門和宮殿展示著「南方朱雀」以及五行世界的其他神話動物和色彩。因為首都（以及在五個方向上佈置的漢代墓葬）代表了基本的漢代宇宙演化觀。

這種調和的哲學對於設定漢代藝術的基調非常重要，尤其是青銅鏡的藝術。雲車、天馬、龍和鳥帶來了不朽和來世的暗示。這些形象與陰陽和五行的象徵性圖畫混和在一起——陰陽五行必須保持協調，以保持世界和宇宙的平衡。

司馬遷在他偉大的歷史著作《史記》中採納了漢代通行的循環和感應假設：王朝更迭的秩序，以及每個王朝與哪種品質相關聯。每個王朝都會來，也必然會去；每個王朝都有一種特有的美德和相應的缺陷。然而，雖然有著這種根本上的決定論精神（與接受「天時」的憂鬱精神是同一種精神。那個神秘的「天時」，是孔子僅僅能成為「素王」的關鍵因素），歷史學家卻仍然從道德主義者的角度去寫作，臧否人物，闡明教訓，為那些有實際意義的行動給出方向。決定論和唯意志論在司馬遷的作品中被鎖定在一起，就像陰和陽一樣，也同樣被鎖定在漢代的儒家調和思想中。

一種內在的思想張力反映了漢代政治社會的張力；兩者都因生命而緊張——這是持久性和穩定性的本質。

漢代對整體性的追求意味著編織「經線」和「緯線」。經，經典，是經線，是實現社會秩序標準之寶庫。緯書（識緯書籍）是緯線，是將歷史的倫理領域與宇宙學聯繫起來的推測性材料。董仲舒《春秋繁露》可以被認為是一種緯書範本，該書融合了自然主義和倫理學，也包含了徵兆，以及利用徵兆來平衡宇宙的人類行為指南內容。

在文學方面，孔子和司馬遷的強烈情感滲透於「騷」之中，騷是《楚辭》的基本形式（可能比歌曲更接近歌唱劇〔*Singspiel*〕）。詩人屈原創作了〈離騷〉，這是漢代編選詩歌集中收錄最早的詩（漢之前）。屈原成為忠臣的典範，他因為正直而喪失了在朝廷的地位。雖然他上升到比邪惡的塵世更高的層面，召喚神靈並漫遊宇宙，但從未真正逃離塵世，逃離那時刻伴隨著他的絕望，也從未逃離等待著他而最終也被他尋求到的死亡。在這裏，在倫理上有一些儒家思想，在情感上則有一種道家的東西，從起源來看，還有一些野蠻的成分。因為古代楚國位於長江流域中游的山谷，最初（雖然不是戰國時代）被劃於中國的文化圈之外。最終楚的詩歌被接受為漢文學的一部分（漢賦，或稱散文詩，源於騷的風格）以及楚的一個家族被接受為漢室的一部分（這個典型的中國王朝創始人，其家族來自公元前3世紀由楚國統治的地區），在此我們看到儒家對待「野蠻人」的一種方式：同化。

蠻夷

107 在公元前228年，在秦始皇征服整個帝國僅僅七年之前，他將統治區推向南方，進入現代的廣東、廣西和越南北部。南方適合農業，對於已經建立了定居生活方式的中國人來說，該處比長城以北的乾旱地區更易於進入。一個中國少數民族在南方定居，起初經歷了「野蠻化」過程，然後，隨著來自中國北方的新移民越來越多，他們開始變成一個更加獨立的存在。

漢朝的締造者高祖（劉邦）在從秦向漢過渡的混亂年代之後鞏固了中國的影響力，例如，在現代廣州附近出現了一個獨立的王國，由來自北方的中國人領導著相對原始的越部落成員。公元前196年，該國國王被誘導接受漢朝宗主權，隨之而來的是更多的吞併。漢朝持續把中國人送入新獲得的疆土，並（在更大的程度上）把當地的原住民變成中國人，地方官員和學者在那裏建立了儒家學校。

在北方和西方，中國人面對的是勇武的遊牧民族，他們相對不受儒家思想的同化影響。漢代軍事歷史主要在這裏發生，因為大量的軍事活動，這裏也是漢朝經濟史的重要組成部分。春秋時期以來，中國人一直在北方作戰。在秦完成了修建長城，並且控制了河套區域的鄂爾多斯地區後，被稱為匈奴的人被迫聯合起來。公元前200年，匈奴取得了巨大的勝利，幾乎俘虜了漢高祖劉邦，並迫使漢朝開始採納和平政策。一位漢朝公主被嫁給遊牧民族的統治者單于，同時漢朝同意每年向匈奴贈送「禮物」。這

一情形一直持續到公元前133年，漢武帝在位加強了中央權力，漢朝決定停止為獲得保護而支付代價，並轉回堅持維護自己邊境的政策，它以強硬的態度把中國人帶入了朝鮮和中亞。

在朝鮮，由中國人建立了一個名為衛氏朝鮮的國家，但它不屬於漢朝的管轄範圍。公元前109年至公元前108年，漢武帝摧毀了這個國家，使之無法成為正從蒙古擴展到滿洲的北方匈奴的一部分。他設置四個郡，將朝鮮納入漢帝國。中國對朝鮮的直接控制，特別是在西北和中部，持續了大約四百年。所謂的樂浪文化，其中心位於朝鮮現今的平壤附近，對考古學家來說仍然是最偉大恢宏的漢代遺址之一。

108

對匈奴的主要衝擊集中在西部。在公元前139年，特使張騫開始了他那著名的出使西域之旅，足跡深入西亞。他的使命（以失敗告終）是與月氏人結盟。月氏人被匈奴從東北亞地區趕到了印度西北地區，在那裏他們建立了貴霜帝國。張騫兩次被匈奴俘虜，但他還是於公元前126年回到了長安。然後在公元前115年他再次出發，目標是為漢朝與大宛和粟特建立關係。大宛在公元前101年被漢吞併，中國人對中亞綠洲的持久興趣（實際上經常被挫敗，但興趣不減）第一次堅實地得以實現。與羅馬帝國進行貿易的「絲綢之路」從長安（西安，在今陝西省）出發，穿過甘肅敦煌，經過塔里木盆地，一直向西延伸。

在王莽統治結束時的內戰期間，匈奴復活了。最終，在東漢時期，匈奴出現了分裂，他們以朝貢者的身分居住在漢的邊界地區。作為結束中國人統治中國北方的野蠻暴力浪潮的一部分，匈

奴在4世紀再次興起。直到隋朝，在589年，中國人才重新統治中國北方。

與匈奴和戰的經歷給中國人對蠻夷本性的瞭解帶來什麼？早在採用懷柔政策的漢初，賈誼（公元前201年—公元前169年）便推薦「五餌」，用漢的奢侈來腐蝕遊牧民族。匈奴人樸素而充滿活力的生活方式被視為他們威脅的源頭，讓匈奴被毒害的果實所包圍，使漢有時間能夠建起與之相匹敵的軍事能力。但漢也必須不斷追趕匈奴的軍事能力，因為那些可以安撫野蠻獸性的中國產品也同時激起了殘暴的（尚未被安撫的）胃口。漢朝與匈奴關係的模式成為後來儒家帝制中國歷史的漢朝模型的一部分：中國的對外關係包括朝貢體系（「禮物交換」）和戰爭。當董仲舒感嘆匈奴不易受禮（「禮儀」）影響，只關注利（「利潤」）時，他為清朝的奏摺作者們開了先河。差不多兩千年後，他們看到西方的商人以鴉片換茶的逐利行為，並以此確認這些人的蠻夷身分。

閱讀材料

Tjan, Tjoe Som. *Po Hu T'ung, The Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall: A Contribution to the History of Classical Studies in the Han Period*, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1949.

Lattimore, Owen. *Inner Asian Frontiers of China*. Boston: Beacon Press, 1962. Paperback (original edition 1940).*

* 譯註：中譯本為：拉鐵摩爾著，唐曉峰譯：《中國的亞洲內陸邊疆》，南京：江蘇人民出版社，2005、2008。

Yu Ying-shih, *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.*

* 譯註：中譯本為：余英時著，鄔文玲譯：《漢代貿易與擴張》，上海：上海古籍出版社，2005；台北：聯經出版，2008。

社會穩定性的思想內涵： (一) 作為哲學相關體的儒家和道家

我們討論過，(一) 儒家思想首先是穩定的哲學，是變革的對立面；(二) 因此，在秦革命之後，它對中國社會來說自然是特別合適的，因為在解決封建制度的張力過程中，這個社會正在變得相當穩定；(三) 這種社會穩定不應與太平盛世相混淆，相反，它包含了不斷發生的內部混亂。包含著無序的穩定性是一種社會悖論，那麼是否存在與這種社會狀況相似的思想悖論並能夠證實其事實存在？

110

社會穩定意味著不同社會階層之間的一種相互適應，雖然這種適應可能已經破裂，但它至少會被粗略地重新構建，以免社會性質發生關鍵性的變化。在秦以後的官僚社會中，從思想的角度來看，確實存在這種對各種差異之間的適應和這些適應的暫時破裂。儒家和道家是彼此相屬的(這個主題有一部分在本「問題」的討論中更為突出)；儒家和道家也相互對立(見下文第十一章)。他們在知識上屬於一體，又相互對立，相屬與相對都有重要的社會意義。

由於重複出現是這種適應和破裂模式的一部分，對漢代模式的描述將需要我們把它放到比漢更長的時間跨度。

西方和儒家人文思想中的「自然」與「社會」

中國有一句老話說，在朝為儒，在野為道。這種模式可以用來寫傳記，這句話卻不應該過分當真，但確實道出了一些有意義的東西：它濃縮了兩個複雜的情況。首先，它表明儒家思想與社會生活中的權力和名望聯繫在一起，而道家思想則與其相反，意味著從社會和社會關注中解脫出來。但是，第二，它也暗示儒家和道家雖然是對立的，但卻以某種方式屬於一體，創造一個完整的人，二者不是在中國文化中互爭高低，更是依賴於彼此去創造一種雙方都參與其中的文化。

它們之間有什麼對立？對立主要表現在它們分別各自強調的、在中國和西方的大部分思想中都具有相反定義的兩個概念中：**社會**（儒家的重點）和**自然**（道家的重點）。但在中國，雖然社會和自然的定義不同，但它們並不是互相遙不可及，成為不同思想流派的出發點。儒家和道家絕不能被視為中國的「古典」和「浪漫」。

為了澄清這一說法，為了準確地看到中國更高的思想方法不是什麼，我們可能會注意到西方文明的一些例子。在古典希臘，因為蘇格拉底（Socrates），人們對宇宙（愛奧尼亞人的「前蘇格拉底」哲學）的興趣，明顯轉到對人與社會的哲學上。在柏拉

圖對話中蘇格拉底對斐德羅(Phaedrus)說：「我是知識的愛好者；我的老師是居住在這座城市的人，而不是樹木或鄉村。」很久以後，在18世紀，塞繆爾·約翰遜(Samuel Johnson)回應了這一點(約翰遜博士是古典主義者當中的聖騎士，他對生活和自然的態度有許多都與浪漫主義者明顯衝突)。在一次穿越法國的旅途中，當別人在欣賞風景時，約翰遜博士不耐煩地反駁說：「無論是在一個國家還是在另一個國家，一片草葉總是一片草葉……男人和女人是我的探究對象；讓我們看看這些人與我們留在身後的那些人有何不同。」

這種古典西方人文主義的態度對美術產生了影響，在這裏我們看到了西方和儒家人文主義之間的區別：在西方，作為古典強調人和道德修養的必然結果(參見孔子)，美術作品中缺少或不看重風景。在希臘和羅馬藝術，以及後來開始於米開朗琪羅(Michelangelo)和拉斐爾(Raphael)的古典藝術中都是如此；風景只是充當補充的角色。我們不僅有繪畫本身作為證據，還有許多關於美學的文本，一直到18世紀，告訴我們理想的藝術是指向人類的行為和潛力的。在中國，要尋找人文主義者對風景的拒絕將是徒勞的(儘管在漢代，可以肯定的是，繪畫被認為是從道德主題中獲得道德價值)。相比歐洲，中國甚至更是這樣，文人有意識地承載了文明傳統，他們對繪畫的品味成為其屬性之一，而且在中國藝術中完全注入了對自然的感覺。隨著儒家修養更加強勢(一個從實際目的的角度上看，自漢代開始、在宋代達到高潮的過程)，自然成為儒家文化繪畫寶藏中最重要的主題。肖像畫當

然存在，並且有很多類型的繪畫，但總的來說，中國藝術的主題不是人而是自然，或者說，至多是人**在**自然中。在中國的高雅文化中，有某種東西避免了儒家和道家、「社會」和「自然」之間的分離，避免了出現歐洲模式中的「古典—浪漫」的裂縫。

112

道家與儒家的「和諧」

重要的一點是：中國藝術（**儒家式**鑑賞家的藝術）中的自然，並不是人「古典地」漠然置之（在西方意義上）的某種東西，也不是人「浪漫地」敬畏、恐懼或將之視為崇高（在西方意義上）的東西，而是人**道家式**地融入其中的一種東西。人不是通過理性區分或情緒反應而與自然分離；他與大自然融為一體，與之和諧相處。在大多數情況下，中國的風景畫展現出人如同樹木和山脈一樣自然而然地融入周圍環境。自然不是僅僅被觀察到，因為觀察意味著自我與客體的分離。這種分離對於道家而言，隔離了自我，從而將自我放逐於道家認為徒勞的努力以及不可避免的隨之而來的苦難中。正是與自然的認同消除了意識，而意識最終總是關於自己的，而且是不祥的。這就是為什麼中國美學以其重要的道家成分，促使觀眾迷失在畫面中。在繪畫上，最著名的表現是很小的人物在無限的峽谷或雲層中蜿蜒前行：他們真正屬於大自然之中，而不是從外向內看。看畫的人屬於圖畫之內，就像圖中的人屬於自然中一樣。宋代著名畫家郭熙在《林泉高致》中提出，觀眾應該偶然撞入風景中，一幅畫應該「正面溪山林木，盤折委曲，

鋪設其景而來，不厭其詳，所以足人目之近尋也」。前景如此接近，以至於可能阻擋行人的道路。也是因為這一關注，在無數的中國風景畫中注入了「心理對稱」的原則。客觀的對稱性是不可取的，因為其完整性會將觀察者排斥在外，但是不對稱卻能把人帶入描繪的自然場景，因為他可以用**他的思想**補足形式上所空缺的。

113 這就是道家與宇宙共和諧的觀念，以及它在被儒家學者所珍視的藝術中的表現，儘管其儒家思想將他與紛繁複雜的世界聯繫起來，遠離道家的自然孤獨。稍後我們將詳述道家的直覺與儒家的教化、道家的無政府主義和儒家對政治的強調之間的區別。但是在這裏我們必須注意到它們共有的**和諧**概念超越了這些區別，並且使這兩個系統不同但又相關。

在正式的儒家著作（特別是經典《中庸》）中，以及在一般中國人的生活和文字中，和諧的價值都得到強調。和諧被視為自然和社會兩個世界的偉大規範；儒家和道家同樣是平衡的哲學，無論人的平衡對象是社會還是自然宇宙。不平衡將意味著人反對人，人反對自然，在任何一種情況下都是自我與「他者」之間的分離。但儒家和道家——以各自的方式——意味著結合、合一，永恆模式的和諧與靜止。

「自然」與「高貴的野蠻」

因此，道家對自然之強調的美學含義，如在風景畫和詩意遐想中所表達的那樣，很容易被文明導向的儒家思想所接受。這表

明，社會與自然之間的區別作為思想的出發點並不一定意味著明顯的知識分裂，無論歐洲經典浪漫的二分法可能怎樣暗示。道家與儒家思想的兼容性還有另一個反面的證據，即道家自然哲學從未有歐洲浪漫主義自然哲學的野蠻（因此，很顯然，這絕對是非儒家的）傾向。道家思想儘管抽象地具有所有反文明的哲學偏見，但從未淡化中國人——以及儒家——對侵犯過中國的民族（文明程度較低，往往是游牧民族）的基本敵意。游牧民族的生活需要特殊的放牧和軍事能力的組合；在周朝末期及後來，隨著中國文化明確地變成定居農耕的模式（參見起源神話），以及儒家和平主義的「文官」思想的深入，游牧生活變得越來越令中國人厭惡。

114

中國的反野蠻風格是世界歷史上常見的風格。抽象地說，文明蔑視這些民族。公元前2000年的蘇美爾讚美詩這樣咒罵阿摩利人（Amorite）：「不知道服從……他一生中都沒有房子。」在埃及文獻中有「悲慘的外鄉人……他的腳總是遊蕩……戰鬥……」的記載。巴比倫的「西方之牆」是用來阻擋這些野蠻人的「文明」設計，埃及的「統治者之牆」也是如此。中國由秦代在公元前3世紀完成的長城當屬最為著名的。中國人對長城以北的敵人的稱呼，匈奴，沒有具體的民族意義，一般是指北方游牧民族和他們的生活方式。「奴」字雖然有不同的書寫方式，但通常都是「奴隸」的意思。回顧亞里士多德（Aristotle）的格言，野蠻人是「天生的奴隸」，因此「匈奴」一詞極好地表達了儒家對野蠻人的蔑視。儒家思想的文明崇拜深入骨髓。

道家在這件事上同儒家有交集嗎？讓我們來看看唐代元結的〈思太古〉*：

東南三千里，沅湘為太湖。

湖上山谷深，有人多似愚。

嬰孩寄樹顛，就水捕鰭鱸。

所歡同鳥獸，身意復何拘。

吾行遍九州，此風皆已無。

吁嗟聖賢教，不覺久踟躕。

115 沒有什麼比這首詩歌展現出更明顯的道家、更明顯的非儒家。

然而，我們應該清楚的是，這是一種儒家的道家；它表達了一種標識著文明的自我意識的複雜、內省的態度。這種反智主義是一種智識策略，這種對野蠻主義的追求是一種文明的態度。野蠻僅僅是作為文明的對立而被定義。從文明中逃離的樂趣只對文明人開放。

野蠻只有作為這種文明的愉悅才能在中國思想中得到尊重。道家引入了這種抽象的反文明主題，但從來沒有減輕儒家文明對具體的、顯而易見的野蠻的蔑視。傳統的中國思想，無論道家或其他，都不包括對與中國人在真正的歷史中發生過衝突的、實際存在過的歷史民族（不是複雜的概念）的認可或欽佩。

* 譯註：韋利將之譯為〈文明〉（“Civilization”）。

正如上面對美學的討論一樣，我們發現，如果把古典人文主義和偏向自然的浪漫主義這種歐洲二分法作為儒家和道家關係的樣板，就會產生誤導。在歐洲，古典主義者對原始部落征服者的貶低，被浪漫主義對他們聲譽的復原所抵消。形容詞「哥特的」（Gothic，來自征服羅馬帝國的部落民族之一）在古典語境中意為「粗魯的」，其惡毒內涵被浪漫主義所清除。在《羅馬帝國衰亡史》中，古典主義者愛德華·吉本（Edward Gibbon）將日耳曼部落（和基督教）視為文明的破壞者；但是斯塔爾夫人（Mme. De Stael）在她的浪漫作品《論德國》中將同樣的部落描繪成復興，它們將生命帶回了一個筋疲力盡和衰敗的世界。

然而，在中國，儘管道家崇敬自然界和自然的東西，卻從未對歷史修正主義作出貢獻：真實的、歷史上的部落敵人，那些中國人認為原始和不文明的敵人，其名聲從未因道家原則的應用而被修復。假如哲學的道家對野蠻表示出這樣的懷柔，那它就確實會與儒家思想不可調和。但道家與儒家思想並非不可調和；他們只是分別通過對自然和社會的側重在哲學上彼此區分。假如他們是競爭對手，那麼他們的敵對最終是被平息了——達成了一種適合社會穩定體系的思想狀況。

116

確實，儒家的修身配方內聖外王，也是我們指出的儒家道德對法家進擊性的專制統治的批判，實際上可以追溯到道家莊子的文章。重要的是，儒家的調和能力，其本身就是對和諧的貢獻，它在這裏被用作配方來使和諧成為現實存在，作為社會平衡，是世上一種非強制的均衡。

結論：哲學相關性作為對社會的反映

儒家與道家之間的衝突是無結果的，(一)因為他們有一個共同的主題，**和諧**；(二)因為那個共同的主題，**和諧**，暗示著對衝突的哲學拒絕。(一)和(二)在一起，它們主題的共性和它們主題意義的共性，阻礙了它們之間的任何鬥爭。由於儒家與道家之間的衝突在很大程度上是虛幻的，相對而言，它們在歷史上的衝突沒有產生新的結論。儒家和道家的思想調和構成了漢代思想史的一個重要組成部分，而這種調和更是對知識上和平的追求，試圖阻止由對立而引發衝突的這種變革過程。

這是在傳統的秦以後中國思想史發展相對緩慢這個問題的核心所在；事實上，作為社會穩定的官僚社會的品質之一，中國歷史似乎不像歐洲歷史那樣擠滿了不同的思想，不同觀點的滲透也相對溫和。儒家思想，作為主導知識生活的**傳統主義**（雖然存在多次儒家統治的大中斷，我們隨後會研究），從邏輯結果的角度來看，顯然解釋了思想變革的緩慢步伐，這步伐與社會變革的緩慢步伐相平行。但是傳統主義仍然**傳統**的原因之一（即從歷史或時間順序的結果角度看，為什麼儒家思想仍然佔主導地位，總是從聲望和接受度的下降中得以恢復），是道家，儒家偉大的原始思想對手，能夠為儒家所用，在同一個帳篷下與儒家一起生活。

象徵性反對作為社會的反映：導言

因此，儒家與道家之間的哲學關聯，它們在中國高雅文化中的契合，可以看作社會穩定的標誌。這種高雅文化，我們從文人的思想和美學記錄中瞭解到，只有在社會太平時期才能得到充分發展，當時王朝和官僚（「文人的先鋒」）似乎處於相當好的工作秩序。但是，我們必須記住，中國傳統社會的穩定不是永久太平的穩定，而是一個崩潰和重建循環的穩定（這些起到穩定作用的社會制度和思想方法在第一個偉大的帝國時期，秦漢時代，就已經有了輪廓，然後一直到宋代，不斷受到更豐富的闡釋）。正如官僚社會的特徵是既要凝聚又要分解，儒家思想和道家思想的特徵也一樣，既要被聯繫起來，又要被分開。

道家與儒家的和諧是社會太平在思想上的反映，道家與儒家之間的張力是社會壓力在思想上的反映。道家（或後來的佛教或基督教）在週期性的崩潰階段被宣傳為明確的反儒家。在那個階段，當儒家思想本身變得更具象徵意義而非實際上的重要性時（即，更多的是官員特權的標誌，而不是官員良好榜樣的倫理內容），道家成為背叛儒家政權中紳士—文人—官員權力擁有者身分的一個符號。

我們將推遲對儒家和道家作為象徵性對立的分析，直到對漢代社會歷史的討論將我們帶到歷史循環的第一個大轉折中的崩潰階段。到那時，道家以不同的表現形式（首先是「新道家/道教」，然後是「民間」或「宗教道教」）分別成為逃避現實的知識分子和農

民造反的抗議形式，然後我們才能夠把握儒家與道家關係的完整複雜性。在這種知識關係的矛盾中——部分和諧與關聯，部分敵對與分離——我們可以看到中國社會的一種啟示，它同時具有社會統一和秩序的向心傾向，以及社會壓力和崩潰的離心趨勢。

第十一章

黃巾之亂與第一個偉大王朝時代的結束： 陷入割據

正如在戰國時期，經濟進步和社會政治解體在後漢（或稱東漢）時期攜手而來。城市繼續發展，新的技術設備開始應用，農業產量增加，新的財富來源被發掘而出。然而，正如在許多其他社會中（比如1914年以前的俄羅斯），財富的積累只會使社會中一部分人受益，而某些人的快速社會經濟流動會對其他人造成破壞性後果，「富農」（*kulak*）階級的出現意味著對能力較弱的農民的摧殘。游牧民族對邊界的持續攻擊使邊境地區的農業人口永遠處於不穩定中。中國南方新開闢了土地，其誘惑導致了內部的遷移。國家在行使控制權方面越來越無效，導致地方精英的崛起，這是即將來臨的「六朝」時期士族的根源。經濟剝削變得日益激烈，村莊的團結受到威脅。地方精英力量的不斷增長和社會穩定的消解最終將推翻漢朝國家日益脆弱的結構。但在最後的災難發生之前，崩塌的跡象在反叛和暴亂中變得越加明顯。

如果經濟發展本身開始蠶食基本的社會結構紐帶，那麼直到今天依舊折磨中國的頻繁的自然災害，往往會徹底繃斷這些紐

帶。自然災害意味著即刻到來的飢餓，飢餓迫使農民離開他們的村莊，為了尋求食物而流離失所。從漢朝開始，中國的歷史記錄中講述了廣泛存在的流亡現象，為了尋找工作 and 食物，人們流浪到遙遠的異鄉。值得注意的是，英語裏沒有描述這種現象的單詞，但它存在於俄語裏——流民現象 (*brodiazhestvo*)——並且在1914年之前被廣泛使用。人們可能會認為，中國家庭制度的力量會把個人根植於他們的祖屋裏，無論生活條件如何可怕，都會阻止移民。然而，在漢代，核心家庭已經成為中國家庭生活的常態，而經常受到儒家學者高度讚揚的大家族制度，幾乎沒有延伸到農村精英以下。後來的中國故事裏一再地講述，貧窮的男人離開家去尋找工作，幾十年後回來，經常發現他們原來的家庭已消失殆盡。漢朝文獻經常提到流亡，其他因這種現象而出現的詞也開始出現：「土匪」、「盜匪」、「劫匪」。從107年開始，這些詞在文獻中越來越頻繁地出現。在他們的孤立和貧困中，這些「流民」開始形成團體，因為沒有任何出路，只能以劫掠社會為生。

在137年之後，歷史文獻開始包括一些新的東西：農民反抗帶有意識形態因素。這個因素總是採取宗教形式，不是儒家形式（儒家強調理性和保守主義），反而是在寬泛意義上的「道教」形式，具有非理性和威脅性的社會激進主義特徵。正是這些新的宗教信仰形成了價值觀、意識形態，使各色各樣的強盜團體組成了新的組織，文獻中出現了新詞：「妖賊」。我們必須記住，歷史通常是由勝利者書寫的，他們很少理解被消滅者的動機。對於當代

和後世的儒家歷史學家和官員來說，這些土匪正在攪起魔法的黑暗世界，即迷信的可怕力量，儒家理性力求馴服這種力量。正如12世紀一部著名的宋代儒家歷史所直率地描寫的：「或棄賣財產、流移奔赴，填塞道路……郡縣不解其意。」 121

在更晚的時代，太平天國時期(1850–1864)，政府(清朝)和太平天國在類似問題上的記錄揭示了將兩者截然分開的精神鴻溝。另外，支持現狀的人不能理解造反者，還有另一個因素：恐懼。農民暴動不僅是對富人和當地政府官員的攻擊，而且開始瞄準最大的政治目標，叛亂的領導者越來越多的開始稱自己為「皇帝」。宗教的普遍幻想很快導致了政治的普遍幻想，取得完全的權力成為叛亂分子的目標，他們非常清楚地記得漢朝自己是如何上升到至高無上的地位。

一個當代中國共產主義歷史學家談到「(這些造反者的)宗教信仰和宗教組織使得組織分散的農民群體成為可能」，這是共產黨人一再聲稱屬於自己的那種壯舉。在後漢時代，有兩個主要的宗教社會群體，一個自稱「太平道」，另一個被稱為「五斗米道」。「黃巾」這個詞被他們的漢朝對手用來指前者，來自他們具有標誌性特徵的頭飾(就像「長毛賊」被清朝用於19世紀的太平天國一樣)。在黃巾的意識形態中，似乎有一種千禧年幻想(chilastic fantasy)元素。暴力將掃除當代社會的邪惡，全面的勝利將帶來千年的「太平」。將充滿暴力與終極太平奇怪而矛盾地聯繫起來， 122
這在中國歷史上會再次出現，實際上它也是中世紀歐洲世界末日

漢順帝在位時(126–144)，黃巾軍開始興起。《後漢書·襄楷傳》中有一段提到宮崇向朝廷獻上方士「其師干吉於曲泉水上所得神書七十卷」，稱為《太平清領書》。這些書是以陰陽五行學派的風格寫成，並且有很多巫覡的預言。朝廷認為，宮崇向朝廷獻上的書籍是魔法謊言，而不是典籍，因此這些書被沒收了。後來，張角手中有許多這樣的書。

張角是黃巾軍的最高領導者，不僅是最大的反叛者，而且是他們的咒術師。這些書籍出現在河流的源頭，表明這些叛亂分子藏匿在遙遠的堡壘或者山野裏，就像現代游擊隊一樣。把這一切歸罪於魔法，揭示了漢朝並不理解他們將要面對的到底是什麼樣的敵人。

如果說我們對黃巾軍瞭解有限，那麼對「五斗米道」就知之更少了。這個名字可能源於追隨者入教需要向他們的領導人交五斗米的做法，他們出現於中國中部的四川，靠近今天的重慶，與黃巾軍的活動區域不同。

黃巾軍由張角、張寶和張梁三兄弟領導。「五斗米道」由來自一個共同祖先的祖孫三代人張陵、張衡和張魯領導。他們的姓(張)雖然在中國相當普遍，但在未來幾個世紀中仍將與道教有著奇特的聯繫。不論大股反叛者還是小股反叛者，都強調信仰的療癒能力。一份後世資料中的文章描述了治癒過程：

太平道者，師持九節杖為符祝，叫病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而癒者，則云此人信道。……修法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。又使人為奸令祭酒，祭酒主

以《老子五千文》，號為奸令。為鬼吏，主為病者請禱。請禱之法，書病人姓名，說服罪之意。作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水；謂之三官手書。使病者出米五斗以為常，故號曰五斗米師。

除了治病之外，這些反叛者還有明確的社會政策。張魯接替了父親張衡，在中部地區宣傳「五斗米道」學說，建立了儲存糧食和肉類的公共建築。信徒在旅行時可以在這些建築物中過夜，得到食物，我們可以假設黃巾軍也有類似的做法。

黃巾的領導人張角來自河北西南部，他自稱「大賢良師」。十年之內，他聚集了數十萬名信眾。他們的主要活動雖然集中在中國東部，但也延伸至遙遠的南部和西部，大部分信徒來自農民。他們組織得很好，分為三十六個「方」，由一萬人組成的「大方」，以及六七千人組成的「小方」，每個方由一名副「師」領導。張角不僅鼓吹對漢朝的敵意，而且宣揚漢朝即將消亡：「蒼天已死，黃天當立」。暗藏的奸細在官員的大門上寫下了184年的干支紀年「甲子」。184這一年將是決定性的一年，為此，「大方」領導人之一的馬元義秘密前往首都洛陽，在那裏與某些位高權重的宦官接觸。計劃確定於農曆三月初五在洛陽及周邊地區舉行大暴動，但是黃巾軍中的叛徒已經將暴動者的計劃報告給了朝廷。

124

馬元義被抓獲並處決；張角一得知此事，立即下令暴動。農民叛亂者在他們的頭上纏繞著黃色頭巾（這樣黃天就會認出他們是自己人）。他們攻城奪邑，焚燒官府，恐慌情緒籠罩著官場。洛陽附近被建起了防禦工事，部隊被派出去與成群的叛亂者作

戰。農村各地，富裕的地主組織私人軍隊來保衛自己。在面臨共同危險的情況下，造成派別和陣營分裂的漢朝廷內部政治衝突被擱置了。

和17個世紀以後的太平天國運動期間一樣，決定命運的偉大人物會從鎮壓叛亂的領袖陣營中出現：他們是董卓、曹操、劉備。漢代官僚機構未能維持其國家結構，朝堂上的爭吵閹割了君主制，唯一的辦法是轉向強有力的人，有能力組織和領導軍隊的人。雖然暴動被粉碎，但漢朝最後的悲劇種子已經播下。

黃巾之亂的範圍遠遠超出了洛陽。雖然在戰鬥中勇敢而狂熱，造反者卻無法與鎮壓他們的天才將軍們相提並論，再加上當地士紳的反抗，黃巾軍注定滅亡。在一年之內，動亂幾乎被平息，農民死傷以數十萬計。零星的暴動繼續爆發，特別是在張角土生土長的河北，但動亂的心臟已經不再跳動了。

然而，黃巾之亂動搖了後漢權力的基礎。當地士紳依靠自己的資源，已經認識到了自身的力量，並使其增強。他們越來越多地擺脫朝廷的控制。當權力基地在西部的董卓奪取了對洛陽的控制權後，中國中部地區強大的士族和地方當權者幾乎完全脫離了正在消失的中央政府的控制。曹操的兒子曹丕描述了與董卓的鬥爭，對這種情況絕望地評論說：「名豪大俠，富室強族，飄揚雲會，萬里相赴……而山東大者連郡國，中者嬰城邑，小者聚阡陌……」190年以後，雖然漢朝名義上仍然存在（直到220年），但實際的控制權已經掌握在割據各地的領導人物手中——袁紹、袁術、曹操、劉備、孫策等人。中國歷史上一個新的時期已經開始。

閱讀材料

Welch, Holmes. *The Parting of the Way: Lao Tzu and the Taoist Movement*.
Boston: Beacon Press, 1966. Paperback (original edition 1957).

社會穩定性的知識內涵： (二) 儒家和道家作為象徵性的對立體

道教和中國社會中的社會壓力

126 在各種關於王朝危機的描述中，我們可以看到下面的陳述：
成群結隊的飢民在全國流竄，乞靈於道教的神。這種「飢餓」與「道教」並現的意義是什麼？必須在哲學抽象的範疇中討論的道家，與社會情境中實際的人有什麼關係？更進一步，這種注入宗教色彩的意義是什麼，為什麼提到道教神靈？作為哲學的道家與作為宗教的道教有什麼關係（畢竟兩者都被稱為道），兩者如何彼此區分？這種哲學與宗教之間的區別，跟道教與社會底層或背井離鄉的人的聯繫是否有關？

黃巾之亂主要是文盲農民反對儒家官員政權，為了理解其具體道教性質，需要再次反思道家與儒家之間的思想分歧。通過再次引用他們關於知識的不同概念，我們可以給出最簡練的概括。道家堅持，要理解一個事物的意義或重要性，人必須成為這個事物，使自己的意識與之協調，並達到一種精神態度。這種態度帶

來知識，不需要儒家所強調的行動，不需要深思熟慮。主觀和客觀變成一體。正如《莊子》所說的，「唯達者知通為一，為是不用，而寓於庸；因是已。已而不知其然，謂之道。」把自己放在與外部的主觀關係中，沒有對他們的客體性意識，這就是道。（參見艾略特〔T. S. Eliot〕〈乾燥的薩爾維吉斯〉〔“The Dry Salvages”〕：「……聽得過於深切而一無所聞的音樂，但是只要樂曲餘音未絕，你就是音樂……」）*在公元5世紀著名畫家謝赫的經典《畫品》中，他提出「六法論」，其深奧的第一原則（「氣韻生動」，靈魂和諧，生命運動），總是被人以道家的意義來理解。畫家要抓住（不是瞭解到）那些最適合傳達內心生命的外在特徵，氣、精神。這就是說，他把自己調到與道在同一頻道上，道與他的主體是同一的，不是在努力以緩慢的方式獲取知識，從外部積累感官知覺。

道家的直覺性是儒家知識性的另一個哲學選擇，但作為哲學，在其對藝術和生活的影響中，它與儒家思想從根本上是意氣相投的。它激發了高雅的藝術和高尚的哲學，即高級文化或文明，而儒家終究是獻身於文明的。然而，道家**宗教**作為儒家思想的另一個選擇，對儒家文人來說並不相合，而是可鄙的，這個宗教變得與大量非士紳的民眾有關。

127

農民暴動從來不是道教引起的，中國的內戰從來不是宗教戰爭，並不是道教的信徒出於對其宗教教義的敵意而試圖粉碎儒家思想。農民暴動是因為社會壓力，當理想的儒家社會和諧太過於

* 譯註：中譯採用湯永寬譯本。

虛幻時，流行的、宗教的道家成為農民決意疏遠官方儒家執政秩序的一種標誌，就像黃巾本身一樣。一位衣食無憂的官員可能會寫出在哲學上屬於道家的詩，以此從追名逐利的儒家思想中解脫出來。但是一個飢腸轆轆的農民可能會去乞靈於道教神靈，並開始殺死儒家官員。

從道家哲學到道家宗教：思想衍生

道家與道教之間的區別，在漢代，是通過對兩個道家流派的認定來表達的：

老莊（老子和莊子），否認死亡具有重要性。

黃老（黃帝和老子），尋求長生不老的靈丹妙藥。（但是，對黃老這個詞的定義有可能只是漢代以後的學術假設，而在漢代，這個組合指的是最受黃巾歡迎的道教神祇，黃老君。）¹

正是在這種對重點的強調的轉變中，從企圖消除死亡意識，到試圖通過達到身體不朽來消滅死亡，我們看到了道教的普及。兩者都是道（注意老子這個元素對兩者共同的），都關注生與死的意義。但是，一個試圖通過神秘的洞察來超越人類的局限，而另一個則是通過魔法和原始科學，不是去改變人類對生命的理解，而恰恰是去延長和改善人所知道的這種生命。

1 在漢代，「黃老」也有另一種含義，指的是清淨無為（*laissez-faire*）的政治哲學。

哲學的道家隱士(我們從儒家創作的繪畫等藝術作品中瞭解到的)只是從社會中消失,變得與自然融為一體,在自然中失去自我。也就是說,不是身體上的迷路,以至於其他人找不到他的身體,而是失去對自己的意識(或同樣的事情,失去對事物「他者性」的意識)。但是在流行的道教中,隱士變成了一個「長生不老的人」。也就是說,一個人不會「迷失自我」(一種心理操作),而是恰恰相反,在身體上延續自己。同樣,在哲學的道家中,龍是道的象徵,這裏的道是指宇宙中無所不在、人類永遠無法掌握的力量。在13世紀道家畫家陳容的〈九龍圖〉(波士頓美術館藏)中,龍在雲層中雄偉地遊動,但卻從未被窺見全貌(老子:「道可道,非常道」——可以被瞭解的道不是永恆的道)。但是在民間道教中,龍仍然是道的象徵,被強調為「雄性力量」,是身體力量的保證,表達的是朝向生命和生命力的驅動——是人類現有生命的延伸。

因此,對身體的強調是大眾道教的特徵。其與哲學道家的關係,在某種意義上可以被描述為對思想概念的物質解釋(或錯誤解釋)。例如在黃巾軍的一個主要分支中,有一類人在指揮部隊的同時傳授宗教。他們將《道德經》(這顯示了他們與哲學的道家的直接聯繫)熟記於心,但它卻變成了黃巾宗教實踐的闡述,沒有任何文本的修改,只是通過一個附帶的解釋,把最抽象的段落以驚人的物質形式寓意化。

總之,哲學道家的目的是與永恆的道的神秘聯合,這是萬物的第一原則,永恆、非個人而又內在於所有。但是道教信徒一般

都沒有達到這個高峰，而且衍生庸俗化的潛在可能很早就被看到了。莊子記錄了一個同門徒一起來的男人，他向莊子索取延長生命的方法，別的什麼都不要。這是宗教組織中大多數道士的目的。另一部晚期作品《列子》（約公元前300年，雖然聲稱成書更早些）展示了可以從這個道教中得到的東西，其中充滿了魔法和奇跡的故事。最後，在大眾道教中，各種各樣的飲食、吐納、魔法和煉金術練習都很豐富。

有人通過吐納練習以誘發恍惚，飲食養生的觀念應運而生，而性行為則被認為是交感巫術，可以為人灌注力量。最重要的是煉金術，尋找改變物質元素的方法，希望找到長生不老的靈丹妙藥。這包括努力探尋黃金的本質，即將黃金內在的道與渣滓分開，從而獲得其存在於現實表面之下可以飲用的本質形式。為了同一目的，還有另一種煉金術：製造據稱能夠延年益壽的人造玉和朱砂，以將它們從自然狀態的抑制性「雜質」中釋放出來。從這裏到西方煉金術和早期化學等世俗目標（例如從便宜的金屬生產黃金的努力）並不遙遠。這就是為什麼中國對科學的親和力主要來自大眾道教。不崇尚科學完全符合儒家思想，儒家思想對道教的宗教「熱情」如此蔑視和恐懼，這種不解也是對科學的拖累。

文人避世的道家

關於煉金術等內容的著作能夠被寫下來，讓我們認識到大眾道教中存在著一個文人的鑲邊。但是，有一種更突出的組合，即

文人與道家對儒家價值觀的背離之間的聯繫：上層社會階層叛離儒家，與低層階級的叛亂在實質上有所不同，但同樣可以理解為在漢朝衰亡的過程中對儒家社會表面上的崩潰的回應。對於《周易》、《老子》和《莊子》的高度玄想性註釋構成了「玄學」的核心，其定位是「空虛」與「無」，而不是社會和政治思想。3世紀的主要思想運動與黃巾運動的調子截然不同，但它也是一種反儒家的道教（雖然名義上保留了孔子，一個最「不儒家」的孔子，作為超級聖人）。

130

這就是「清談」，一種對政治社會世界的悲觀和幻滅感的表達。享樂主義——對責任、儀式和儒家理智的懷疑——是運動的標誌。與「清談」關係最密切的群體是「竹林七賢」，在260年最為興盛，中國傳統對他們的評價有些矛盾。在某種程度上，「七賢」使得儒道在哲學的關聯得到接受，他們是儒家調和意義上理想的道家；但在某種程度上，他們也被誣衊為文化的敵人。

因為哲學上可以接受，他們構成了一個熟悉的藝術主題的一部分，在這裏，他們隨意地坐在竹林中，受到尊敬的賢人們或是下棋，或是寫詩，或是演奏和聆聽古琴，或是在飲酒，他們象徵著一個遠離社會關懷的世界。這表明了與道相諧的愉悅，通過將他們置於與儒家相適應的、哲學的道家背景中，也代表了後來儒家對這些人物的馴化。但是在他們自己的時代和不久之後，儒家的解釋也有所不同。留存至今的一封信中包括了一篇儒家對他們的激烈評論，七賢中的一位與推薦他作為自己接班人的高官斷絕了關係。那位賢人（也許是在掩飾更多的個人原因）宣稱他不能

允許自己加入庸俗的官員群體——更有甚者，他批評了商周的傳統開國君主，那些被儒家一直稱讚為後世楷模的有道明君。早期的「清談」創始人為這種對儒家社會的蔑視開創了先例，而後來的儒家則把他們作為過度的象徵而大加鞭撻。一位4世紀的學者將中國文明在漢以後的崩潰歸咎於他們，聲稱其罪行比儒家眼中兩個史上最大的惡人夏桀、商紂還要嚴重。想像一幅這樣的圖畫：中國的書生無法抵抗酒的誘惑而忘記為父母哀悼，並且赤身裸體（這些都是攻擊「清談」的儒家對它的指控），它生動地展示了儒家道德結構的崩潰。

當然，從把道德（由儒家建立的）作為歷史的督管的儒家觀點來看，這種文人對儒家思想的背離是中國社會失序的原因。從非道德的現代人的角度來看（如同中國起源的問題一樣，這個角度與儒家歷史思考不同），這種文人道教似乎不是失序的原因，更多的是對失序的反應。就像大眾的宗教道教一樣，當國家結構（一種儒家的結構），陷入衰敗時，它就是反對儒家思想的道教。當然，這裏不是農民宗教所體現的積極的社會反對；反對派現在不是逃離土地的農民，而是選擇放棄的知識分子，不是試圖改變現有的社會條件，而是逃避。在這兩個情況中，農民和文人對儒家社會崩潰的反應，都通過道家的詞匯反映出來，但道教本身卻隨其中所涉及的社會利益而變化。

因此，我們可以將道家和儒家思想視為象徵性的對立面和哲學上的相關體。因為一般而言，思想既是有意義的（significant，在抽象的哲學意義上擁有含義）又是象徵性的（symbolic，不同思

想的相互關聯，表現了各自持有不同思想的社會群體之間的關聯)。在中國歷史上，儒家信仰和對儒家文本的掌握不僅僅是孔子真正意義(即哲學上的)的真實或扭曲的表達，而且是社會地位的標誌和獲得社會權力的手段。作為儒家在哲學上的對手，道家(或後來的佛教)成為一種象徵，代表了對統治儒家政權的儒家具有社會敵意(social hostility)，因而被採納(並被調整)。

這種社會敵意經常被證明是反叛性的，而不是革命性的；社會壓力經常變得無法忍受，但社會暴動並不是改變帝國官僚社會性質的手段。也許這種沒有革命視界的反叛視界，本身就象徵著儒家思想與道家(以及佛教)的矛盾關係：一種對抗關係，但卻是可以平息的對抗，帶著最終調和的可能性。儒家和道家(以及儒家和佛教)可以在士紳的信條中統一起來。而士紳，無論如何(有時候確實是)受到強烈要求獨立的道教或佛教傳人的威脅，無論在結構上如何改變，總是不斷重組更生，一直到現代。

參考書目說明

本書意在成為研究歷史的實用工具，而非百科全書式的參考書。因此，我們在「背景」部分列出了與該主題或其主幹部分有關的書單，作為補充讀物。這些都是現成的英文書籍（幾乎沒有例外）——盡可能是平裝本，以便購買——是工作圖書館的核心館藏。關於參考書目，我們提醒讀者注意以下幾種，其綜合性依次遞增：

Hucker, Charles O. *Chinese History: A Bibliographic Review*. Washington, D.C.: Service Center for Teachers of History, American Historical Association, 1958).

Hucker, Charles O. *China: A Critical Bibliography*. Tucson: University of Arizona Press, 1962).

Yuan, Tung-li. *China in Western Literature: A Continuation of Cordier's Bibliotheca Sinica*. New Haven: Far Eastern Publications, Yale University, 1958).

上述出版物問世以後的著作（文章和書籍），請查閱《亞洲研究學報》（*The Journal of Asian Studies*，前身為《遠東季刊》〔*The Far Eastern Quarterly*〕，其年度書目增刊〔annual bibliographical supplements〕於1947年首次出版）的年度書目增刊。

以下是若干重要的書籍：(a) 由一位作者或多位作者撰寫的論文集；(b) 翻譯資料的選集；(c) 有關中國文明的專題通史。結合本書中的各種主題來閱讀這些書籍，會有大有益處。

- 134 (a) Balazs, Etienne. *Chinese Civilization and Bureaucracy*. New Haven and London: Yale University Press, 1967. Paperback (original edition 1964).^{*}
- Bishop, John L., ed. *Studies of Governmental Institutions in Chinese History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968. Paperback.
- Yang, Lien-sheng, *Studies in Chinese Institutional History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961.[†]
- (b) Birch, Cyril, ed. *Anthology of Chinese Literature: Vol. I, from Early Times to the 14th Century*. New York: Grove Press, 1967. Paperback (original edition 1965).
- de Bary, W. T., et al., ed., *Sources of Chinese Tradition* (New York and London: Columbia University Press, 1964). Paperback, 2 vols. (originally published in one vol., 1960).
- (c) Fung, Yu-Ian (translated and adapted by Derk Bodde). *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: Free Press, 1966. Paperback (original edition 1948).[‡]

* 譯註：中譯本為：白樂日著，黃沫譯：《中國的文明與官僚主義》，台北：久大文化股份有限公司，1992。

† 譯註：中譯本為：楊聯陞著，彭剛、程鋼譯：《中國制度史研究》，南京：江蘇人民出版社，1998。

‡ 譯註：中譯本為：馮友蘭著，趙復三譯：《中國哲學簡史》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009；香港：三聯書店〔香港〕有限公司，2019。

- Hightower, James R. *Topics in Chinese Literature: Outlines and Bibliographies*, revised edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953.
- Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*, 7 vols. projected. Cambridge: Cambridge University Press, 1954 et seq.. 參見 vol. 1 , pp. 55–72 , 這是對地理環境的最佳概述。*
- Sullivan, Michael. *A Short History of Chinese Art*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967. Paperback.
- Yang, Lien-sheng. *Money and Credit in China: A Short History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952.

* 譯註：中譯本為：李約瑟編，中國科學技術史翻譯出版委員會等譯：《中國科學技術史》，北京：科學出版社；上海：上海古籍出版社，1990–2013。

1960年代，約瑟夫·列文森(Joseph R. Levenson, 1920–1969)與舒扶瀾(Franz Schurmann, 1926–2010)在加州大學伯克利分校開設中國歷史課程，其講義中關於「早期中國」的部分在列文森身後出版，即本書《詮釋中國史：從源起到漢亡》。

與一般中國通史不同，本書在敘述史實之外，逐章引入對思想史中關鍵概念和框架的辨析，進而對歷史書寫和研究作出深刻的反思。在列文森看來，中國歷史不僅是某種基於朝代更迭、簡單遞進的連續過程，而是「極度的多樣性，一次又一次地將中國重構成統一的整體」。

麻省理工學院教授、列文森之子托馬斯·列文森 作序

Thomas Levenson

葉文心、歐立德、董玥、黃樂嫣、齊慕實、白傑明 聯合撰寫長篇導讀

Mark C. Elliott

Gloria Davies Timothy Cheek Geremie R. Barmé



香港中文大學出版社
The Chinese University of Hong Kong Press
cup.cuhk.edu.hk | HONG KONG, CHINA



ISBN 978-966-237-294-8



9 789662 372948