

海外
中国
研究
丛书

刘东主编



THE WORLD OF THOUGHT IN ANCIENT CHINA

古代中国的思想世界

〔美〕本杰明·史华兹著
程钢译 刘东校

江苏人民出版社

海外中国研究丛书已出书目

- 「古代中国的思想世界」〔美〕史华兹 著 一现实主义的限制——革命时代的中国小说 〔美〕安敏成 著 一危险的愉悦——20世纪上海的娼妓问题与现代化 〔美〕贺萧 著 一「大分流」欧洲、中国及现代世界经济的发展 〔美〕彭慕兰 著 一「中国食物」 〔美〕尤金·N·安德森 著 一上海罢工 中国工人政治研究 〔美〕裴宜理 著 一「一个中国村庄」 山东台头 杨懋春 著 一中国近代思维的挫折 〔日〕高田谦次 著 一斯文 唐未思想的转型 〔美〕包弼德 著 一历史三调 作为事件、经历和神话的义和团 〔美〕柯文 著 一宋代江南经济史研究 〔日〕斯波义信 著 一中国农民经济——河北和山东的农业发展 〔德〕C·H·H·P 著 一「马若孟」 著 一汉哲学思维的文化探源 〔美〕郝大维、安乐哲 著 一血路——革命中国中的沈定一「玄庐」传奇 〔美〕萧邦奇 著 一近代中国之种族观念 〔美〕冯客 著 一转变的中国——历史变迁与欧洲经验的局限 〔美〕王国斌 著 一汉代农业——早期中国农业经济的形成 〔美〕许倬云 著 一欧洲中国古典文学研究名家十年文选 一乐黛云、陈珏 编选 一他山的石头记——宇文所安自选集 〔美〕宇文所安 著 一「莱布尼兹和儒学」 〔美〕孟德卫 著 一佛教征服中国 〔荷〕许理和 著 一「经学、政治和宗族」 中华帝国晚期常州今文学派研究 〔美〕艾尔曼 著 一「新改革革命与日本」 中国, 1988—1912 〔美〕任达 著 一功利主义儒家——陈亮对朱熹的挑战 〔美〕田浩 著 一东亚文明——五个阶段的对话 〔美〕狄百瑞 著 一孔子哲学思微 〔美〕郝大维、安乐哲 著 一近代中国与新世界——康有为变法与大同思想研究 〔美〕萧公权 著 一「中国的现代化」 〔美〕罗兹曼 主编 一「中国——传统与变革」 〔美〕费正清、赖肖尔 著 一寻求富强——严复与西方 〔美〕史华慈 著 一「中国现代思想中的唯科学主义」 1900—1949 〔美〕郭颖颐 著 一「胡适与中国」 的文艺复兴——中国革命中的自由主义 1917—1937 〔美〕格里德 著 一「摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进」 〔美〕墨子刻 著 一「中国思想传统的现代诠释」 余英时 著 一「儒家思想新论——创造性转换的自我」 〔美〕杜维明 著 一「德国思想家论中国」 〔德〕夏瑞春 编 一「儒教与道教」 〔德〕马克思·韦伯 著 一「中华帝国的法律」 〔美〕布迪、莫里斯 著 一「最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难」 〔美〕艾凯 著 一「梁启超与中国思想的过渡」 1902—1907 〔美〕张灏 著 一「洪业——清朝开国史」 〔美〕魏斐德 著 一「文化、权力与国家」 1600—1650年的华北农村 〔美〕杜赞奇 著 一「义和团运动的起源」 〔美〕周锡瑞 著 一「在传统与现代性之间——王韬与晚清改革」 〔美〕柯文 著 一「中国政治」 〔美〕汤森、沃马克 著 一「蒙兀人入侵前夜的中国日常生活」 〔法〕谢和耐 著 一「中国历史」 〔法〕谢和耐 著 一「从理学到科学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观」 〔美〕艾尔曼 著 一「东亚之锋」 〔美〕霍夫曼、柯德尔 著 一「北美中国古典文学研究名家十年文选」 乐黛云、陈珏 编选 一「台湾——走向工业化社会」 〔美〕吴元黎 著 一「五四运动——现代中国的思想革命」 〔美〕周策纵 著 一「中国制度史研究」 〔美〕杨联陞 著……

ISBN 7-214-03588-X



9 787214 035882 >

ISBN 7-214-03588-X

定价：21.00元

刘东 主编
周文彬 总策划



THE WORLD OF THOUGHT IN ANCIENT CHINA

古代中国的思想世界

〔美〕本杰明·史华兹 著
程钢译 刘东校

江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

古代中国的思想世界/(美)史华兹著;程钢译
南京:江苏人民出版社,2003.12
ISBN 7-214-03588-X
I. 古... II. ①史...②程... III. 哲学思想·中国-先秦时代 IV. B22
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 113277 号

书 名 古代中国的思想世界
著 者 (美)史华兹
译 者 程 钢
责任编辑 王保顶
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
集团地址 江苏出版集团(南京中央路 165 号 210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华书店
照 排 南京水晶山制版有限公司
印 刷 者 淮安淮海印刷厂
开 本 960×1301 毫米 1:32
印 张 15.625 插页 2
字 数 556 千字
版 次 2004 年 1 月第 1 版 2004 年 1 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 7-214-03588-X·B·80
定 价 32.00 元
(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界,但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟呀的是,60年代以后,就在中国越来越闭锁的同时,世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天,这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境:我们不仅必须放眼海外去认识世界,还必须放眼海外来重新认识中国;不仅必须向国内读者移译海外的西学,还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感,因为单是它的学术水准也足以提醒我们,中国文明在现时代所面对的决不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者,而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样,借别人的眼光去获得自知之明,又正是摆在我们面前的紧迫历史使命,因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身,中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然,既是本着这样的目的,我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西,否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试,而我们所努力去做的,毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘东

1988年秋于北京西八间房

海外中国研究丛书
主 编 刘 东
总策划 周文彬

内容提要：

先秦是中国思想史上群星灿烂的时期，它奠定了文化的基本性格和此后发展的基本格局，并因此成为世界性的永恒研究焦点。作者史华兹教授为欧美中国研究界的一代大师。他既渊博、敏锐又灵动，从不随波追逐任何成见或时髦，被学界誉为柏林式的“反潮流”人物。在这部集晚年功力之大成的著作中，作者从中西比较的研究视角，对先秦的思想世界进行了分析性重建。作者坚信人类思想可以通过文化符号系统进行交流沟通，并以此项研究挑战了当代文化人类学的相对主义倾向及其相关预设。本书曾荣获 Phi Beta Kappa 的 Ralph Waldo Emerson Award 和美国历史学会的 James Henry Breasted 奖。

责任编辑 王保顶

装帧设计 阿 海

作者简介：

本杰明·史华兹 (Ben jamin I. Schwartz), 生于 1916 年 12 月 12 日, 卒于 1999 年 11 月 14 日。1960 年起任哈佛大学教授, 并以其博雅和睿智, 在该校东亚中心被尊称为“学者的学者”。除了作为其扛鼎之作的本书, 还写有《中国的共产主义和毛的兴起》(1951 年)、《寻求富强: 严复和西方》(1964 年)、《共产主义和中国: 变动中的思想意识》(1968 年)、《中国文化的价值》(1985 年) 和《中国及其他》(1996 年) 等。

目 录

导言 /	1
第一章 上古期文化取向:论点与推测 /	16
第二章 周代早期的思想:延续与突破 /	42
第三章 孔子:《论语》的通见 /	58
第四章 墨子的挑战 /	140
第五章 公共话语的兴起:某些关键术语 /	180
第六章 道家之道 /	195
第七章 对儒家信念的辩护 /	270
第八章 法家:行为科学 /	336
第九章 相关性宇宙论——阴阳家 /	363
第十章 五经 /	395
跋 /	420
参考文献选目 /	434
索引 /	450
译后记 /	489
校后记 /	495

导 言

本书的宗旨是再次检讨中国古代思想史上的某些主要论题和争论^①，这项事业是艰巨的。我们不仅拥有数量庞大的有关中国过去的解释性文献，正在论述的也是很多中、日、韩和西方学者已经做过而且还会继续深入研究的领域。问题自然就产生了——我们对孔子还可以再说点什么呢？

然而，正如研究古希腊思想的情况一样，基本问题仍然存在。诸如马王堆帛书和秦代法律残简之类材料的新发现层出不穷，对古代典籍的训诂研究仍然势头不减。新的争论正在展开，它们反映了20世纪后期中外学者的主要关怀。过去的历史不可避免地始终是当前的历史。

为什么是思想史

然而，问题仍然是——为什么我们应该重新考虑中国古代思想史？或者，为什么是思想史？我们正在研究的这一时期对于理解此后包括所有生活领域在内的整个中国史都起着十分关键的作用，这种说法已成为老生常谈。事实上，对于过分重视这一时期的做法，老一代汉学家们已经作出了理由充分的尖锐批评。很少有研究中国史的学者现在仍会坚持认为，这是中国文化史上惟一“有创造性的”时期，在这段时期和“西方冲击”来临之间的那些世纪，只代表着一种沉默的“无历史性变化的”（ahistorical）、（根据我们的历史学家带有偏见的术语来说是）一片荒芜的静止状态。年轻一代的研究中国近代史的学者们甚至抛弃了这样一种想法，即，完全用西方冲击论来处理中国近代史，他们强调，在“传统中国”的晚期，中国社会的每个层面内部都发生了内在变化的趋势。

然而，假如人们像我一样地完全接受在每个领域（经济的、政治的、宗教的）

内都发生了重大变化这一前提,那么这些变化就必须被置于这样一种文明框架内加以研究,在这种文明框架之中,并没有出现过现代西方与“传统”过去之间发生过的全盘的质量性的决裂。例如,无论宋明思想的实际内容多么地富有新意,终归是一种在解释学传统之内运行的思想,这种传统对待古代典籍的态度是极其严肃的。我们的确可以作出这样的判断,即急剧变化的外在条件和新型心理情感(sensibilities)已经生成了全新的起点,但是明清思想家全然无意于证明这一点。他们很可能仍然坚信,他们的观点只会使得原始材料真实而纯粹的意义变得更为明确,并且他们对于关键的原始材料获得了清晰的理解。他们不会认同当代西方很流行的那种学说,即在所有对于文本的解释中,文本仅仅是解释者创造性努力的托词而已。

我认为,这一学说未必是正确的。原始文本毕竟会为它的解释者的思想加上确定的外在限制,镶嵌在特定的充满自我意识的传统(如儒家)之内的正典文本体系,可以决定性地造就后代思想家面向世界时所依恃的问题意识(problematique),正如治国术的传统可以持续地造就政治家的“实际”态度一样。在文本和解释者之间存在着一种永恒辩证的互动关系,因而任何对待解释的真诚努力,都必然包含着对于文本本身的深切关注。只有通过这种方式,人们才能对变化的程度和性质作出判断。说到底,我们必须仔细斟酌对于原始文本的理解。对文本的关注反过来又必定激发人们对于文本得以诞生的历史环境的关注。

除了这一时期对于随后的整个中国思想史所具有的重要性的认识以外,我还必须承认,我本人对于中国古代思想的兴趣曾受到“世界历史尺度的”思考类型的很大激励;关于那种类型,我们可以在雅斯贝斯的著作《历史的起源和终结》论述“轴心期时代”的那一章中找到。在这本小书中,雅斯贝斯指明了这一事实,即在古代世界的许多高等文明——古代近东、希腊、印度和中国的文明——之中,在“公元前一千年”的时期内,出现了某些“有创造力的少数人”,他们通过反思的、批判的以及甚至可以称为“超越的”(transcendental)途径,把他们本身及其所处的文明联系起来。^②无论我们是研究印度的《奥义书》、佛教或耆那教,研究《圣经》犹太教的兴起,研究希腊哲学的兴起,还是研究中国儒家、道家和墨家的兴起,都发现了一种高瞻远瞩的倾向,一种追问和反思,一种新型的积极的视野和通见(visions)。* 这些“少数人”已不再仅仅是阐述他们文化中的既定“规则”的“文化专家”。即使

* 史华兹使用了两个专门的用语;vision 和 problematique,译者将其译作“通见”和“问题意识”。关于这两个专门术语的译法,参见本书译后记中的讨论。——译者注

他们继续接受这些“规则”，也常常是以一种全新的眼光来看待它们的。

就像大多数历史变化一样，这些“突破”当然并不存在着绝对精确的起点。对“文明的不满”无疑有着十分古老的起源。雅各布森(Thorkild Jakobsen)强调过，在古老的美索不达米亚文献之中存在着超越性宗教见解的起源，而在埃及也发现了智慧书(wisdom literature)。* 在中国，我们在《诗经》中发现的那种追问力和超越能力也许有着十分古老的渊源。然而，正是在我们所考察的这些世纪内，现在经常与特定的个人联系在一起的思想趋势才真正地出现在前台。

我们对这些观察的旨趣，主要并不在于揭示相关发展之间十分粗略的“同时性”(contemporaneity)，不在于猜测对它们之间相互影响的关系，也不在于推测各种思维模式的个性身份。^③ 更值得人们去感知的是，有一些领域得到了人们共同的关注，它们都对于当时流行的世态人情深表不满。然而，在所有这些文明之中，对于新意义的探求，都是不断地通过此前存在过的文化取向而折射出来的，因而值得注意的并非个性身份，而是进行有意义的比较研究的可能性。值得注意的是，在轴心期时代出现的思想运动都将直接或间接地深刻塑造所有这些文化随后的全部历史。由轴心期时代所奠定的问题意识会以错综复杂的、而且往往是预想不到的方式进入到此后所有高级文明的人类文化发展史之中。

然而，问题仍然存在——为什么要研究思想史呢？尤其是在本书中，我主要处理的不是全体人民匿名的“心态”(mentalities)，而是其思想已记载于文本之中的少数人的深刻思考。这项事业看来不仅是不合时宜的，甚至还有可能被人称为是精英主义的。

那种认为其他时空之中思维活动(conscious life)的产物具有影响现实能力的想法，或者将它们作为追求真理的努力加以认真对待的想法，很早以来一直受到来自各个方面的攻击。一方面有来自“深层”和行为主义心理学的主张，另一方面则是来自各种社会科学、语言决定论、福柯的“话语”霸权理论等等。任何人，只要他强调思想在人类事务中的作用(尽管思想被设想是一种积极的思维过程，而不是既定的态度或“心态”(mentalities))，他就必定会被人们怀疑为具有软心肠的(tender-mindedness)、精英主义的、“非科学的”态度，以及对于利益(不管如何界定)在人类事务中的决定作用采取了唯心主义的漠视态度。因而，甚至连原本是对集体意识的客观结构深表关注的文化人类学，也常常对“人类思维的研究”几乎

* 智慧书指古埃及的人生哲学著作。——译者注

没有兴趣。^④

我不会试图在这篇短短的导言中处理这类巨大的问题,当然也不会试图解决“心-物”问题,不会解决关于“mental”(心态)这个术语究竟是什么意思、能否严肃对待声称人类思想能够获得真理的主张之类的哲学问题。赖尔(Gilbert Ryle)在他的《心的概念》一书中试图将所有的“心态现象”(mental phenomena)化约成为公开的、可观察的行为模式,或是化约成为行为的气质倾向(disposition)(然而并没有说清楚气质倾向究竟是什么);但是,被我们称为有意识的行为的气质倾向(“dispositions”to behavior)是否会影响行为的其他领域,这个问题仍然没有解决。在赖尔那里,这样界定过的心(mind)仍然有可能作为一种决定性因素,在人类事务中起着关键的作用。

因此,对于人类意识在人类事务中的重要性的攻击,与其说来自于“唯物主义的”形而上学,还不如说来自那些大言不惭地追求自然科学的控制能力与必然确定性质的社会学和心理学等学科。人们感到,自然科学的成功来自它们具有将所有特殊事件和实体的行为仅仅看做普遍规律、系统、结构或模式的具体例证(instantiations)的能力。除非人类个体的行为能够完全作为由社会科学家所设定的规律、结构和模式的可预测的具体例证来加以解释,否则他的模型就会解体。因此,如下观念是令人反感的:个人或团体的深思熟虑或反思可以影响他自己的行为或其他人的行为;至于下述观念简直是不可思议的:这些个人追求真理的要求,也应当像对待社会科学家追求真理的要求一样地认真对待。这类真理诉求始终必须以发生学的方式加以解释,而决不能作为追求真理的要求“予以论辩”。

那么,这种论断的理由何在呢?——即认定某些近代思想家有意为之的言论(conscious verbal utterances)绝不能看做文化、社会制度、利益分配的反映,也不能看做“话语”(他们属于其中),而应该看做向我们告知了“事物真实状况”的某些论述,甚至还应当作为能够影响人们行为的理论加以看待。人们通常见到的回答可以概括为具有优越性或超越性视点(privileged or transcendental vantage point)的学说。这里,我们发现了这样的一种观念,即:不知由于什么原因,人类历史到达了一个关键时刻,这时,某些个人突然能够利用其心态能力去获得真理或者至少获得了“保票”(warranted assertability),而这种心态能力在过去只能简单地反映思想家所处的有限的社会文化环境或时代特征(temporal locus)。黑格尔就生活在这样一个历史时刻,当时,世界理性即将在历史中充分地实现自身,而他就是那种理

性的代言人。马克思则反映了毫无“虚假意识”地观察现实的那个新阶级的观点,而曼海姆的生活时代也相应于历史和科学进展的一个关键时刻,当时,“自由漂浮的知识分子”(free floating intellinentsia)终于有可能使自己从所有约束人的利益轨道之中解放了出来。

还有人断言,“科学方法”作为超越的杠杆(lever of transcendence),在社会科学中能够大概起到它们在自然科学中所起的同样作用。因而,吉尔兹(Clifford Geertz)在研究了作为“文化体系”的现代“意识形态”之后,也承认要在人事领域中区分“意识形态”和“科学”是极其困难的,尤其是在曼海姆关于主体的处理中更是如此。“何处是意识形态终结而科学开始的临界点——假如有这样一个点的话,这个问题已经成为大多数近代社会学思想中的斯芬克斯之谜,而且还是它的敌人手中永不生锈的武器。”在我看来,他本人的解决方案会使得敌人手中的武器和以前一样永不生锈,他的方案是:“科学以中立(disinterestedness)的态度面对情境,并为情境的结构命名。其风格是有分寸的、冷漠的、彻底分析的。它回避那些最擅长于表述道德情操的语言技巧(semantic devices),最大限度地追求思想的明晰性。”^⑤可是,这种中立立场又如何取得呢?仅仅靠保持中立态度的决心吗?假如说,人类思维是由支配他们文化的符号系统所决定的,那么又怎么可能存在着这样一种文化——在其中,文化的“价值”和对于真理的中立追求可以很容易地相互分离呢?在他几乎所有关于其他文化的著作中,吉尔兹似乎假定,“精神”(ethos)和“世界观”(world view)是合而为一的。难道说“细致、冷漠的分析”风格就能证明不含有价值预设吗?在人类事实的汪洋大海之中,为什么人们选择这一组事实而不是另一组事实来加以分析呢?在一个科学态度享有无比尊贵地位的社会里,即使是根据利益因素来看,采取科学的风格不也是可以得到报偿的吗?难道吉尔兹最终不正是和曼海姆一样地断言,在现代西方史的某一点上,对某些精神来说,突然之间有可能使自己上升到“中立的层次”(plane of disinterestedness)之上吗?^⑥

在这里,我不打算来解决这一终极之谜——为何同一种必定要受他们所属的文化、时代、社会阶层的限制,并且不能摆脱他们个体心理过程干扰的人类,却能够同时允许他们自己相信,他们自己的行为 and 观点符合事物的实然状态或应然状态。在日常经验中,我们观察到,有些人声称他们掌握了真理;有些人竟然声称超越了利益束缚;还有些人声称,对他们而言,利益和真理之间并不存在矛盾;然而作为被造物,他们注定要受利益、文化或历史的限制。理念可以超越利害,然而也可以最终为利益服务,甚至还可以用于

促进利益,尽管利益冲突的历史有时候会被某些现代意识形态设想成最终实现“真理”所必需的工具。在这里,我只想强调:任何人都不比别人占有更具特权的神龛。我们全都是“被[利益所]涉的”(involved)。哈贝马斯和我们讲话的时候似乎是站在某种未来的“解放了的社会”的优越视点上一——在那个社会里,人们的自由交往有可能不受利益的限制。然而,他本人仍然置身于当前的历史之中,置身于当代西德的社会结构之中。与孔子、柏拉图一样,黑格尔、马克思、哈贝马斯和福柯也仍然生活在前进着的、尚未被超越的历史(或特定的话语)之中,生活于尚未能超越于利益之外的、被限定的社会场所之中。

什么是关于科学的主张?确实,和亚里士多德与孟子相比,我们拥有明显而真实的优势。我们拥有他们无缘利用的庞大的经验知识库存,当然还拥有某些相对可靠的公认的准则,可以检验不同种类具体经验数据的有效性。假定一位成年人可以不受终极预设的制约(这些终极的预设不可能单纯地建立在从现实资料中概括出来的“经验普遍性”的基础之上),这纯粹是在培育幻觉。关于什么数据是“重要的”,或什么样的因果砝码(causation weight)应当被指派给那些我们认为是重要的经验领域(不论它是经济、语言还是文化),这个问题才是一个没有任何事先既定的“科学方法”能够提供答案的问题。

因而,在这里,重要的问题就不是证明这一虚无主义的命题,即所有的思想——过去的、现在的、将来的——都只是利益的反映或只是主观的。毋宁表明,假如我们赋予了我们自己以某种能力,使我们能够在缺少优越视点的情况下,也能够关注我们所称颂的理想的有效性,那么,在有历史记载的短暂时代间隔之中,我们不能拒绝把这种暂时的能力也赋予他人。事实上,吉尔兹在处理现代意识形态的时候也提出了这一观点,他严肃地对待现代意识形态,将其看成是行动的决定因素,如果说没有将其看成是真理的话。不论我们在多大程度上受到各种意识形态的排斥与吸引,他坚持认为,对于意识形态作“不含私情”(dispassionate)的研究,不一定要借助于如下的狂热努力:将它们还原为人为推定的心理原因与社会原因。^⑦恰恰相反,我们必须首先极其严肃地对待依附者们对于他们所依附的符号系统的真理信仰到什么程度,以及这一信仰在多大程度上能够塑造他们的行为。有人认为,纳粹关于犹太人的自觉信念决定性地决定着他们的行为,在这个观点之中,并不存在任何空想的(tender-minded)的成分。

尽管我同意吉尔兹的信念,即我们有可能对他人的信仰体系作出韦伯所说的那种“理解”,但我却认为,这种“中立性”——假如可能的话——自身

就建立在一种道德态度之上。然而,吉尔兹却坚持认为,科学的中立性建立于科学策略和“道德情感”之间的分裂之上。这一观念假设,不管是在现代意识形态之中还是在“传统”文化之中,“世界观”(world views)都不可分离地与“捍卫信仰和价值的行动”结合在一起。但是,在现代西方文化中,对于某些人来说,在处理人类事务的时候,采取一种将科学努力与其他人类关怀完全分离开来的策略,却在突然间变得可能了。这种认为科学与“价值”有可能完全分离的学说,可以是也可以不是一种“意识形态”。它当然是现代西方世界一种特殊的哲学,它本身并不是一种科学。

文化和思想史

因为文化人类学和思想史都共同关注人的意识生活,这里就对它们两者之间的关系略陈己见。可以肯定,有多种文化人类学。列维-斯特劳斯依据各种结构来思考文化,它建立在与结构语言学作类比的基础之上;吉尔兹却强调符号和符号系统。然而,他们都把“文化”当做幕后操纵性的实体(superordinate realities),这些实体似乎在人类意识生活的“背后”活动,并且“通过”人类意识生活来展现自身,于是,人们又一次表现为普遍模式的具体例示物。在讨论神话的时候,列维-斯特劳斯说:“我们想要表明的并不是人在神话之中是如何思维的,而是神话在[人们]不知道它的情况下自身是怎样在人之中思维的。”^⑧ 吉尔兹把注意力集中在符号和符号的决定性作用之上。在某一处,他还给出了关于人类(Homo Sapiens)是如何从灵长类(primate)状态之中诞生出来的猜测性论述。在漫长的历史中,将灵长目塑造成为人类的东西就是被称为文化的“外在”力量。水獭被预先编程,会建造像水獭堤坝那样复杂的东西。然而,正在兴起的人类——姑且假设人类还没有形成文化——却是特别无定向的、未完成的、其行为还不确定的被造物。不知出于什么原因,人“丢失了”一部分生物性的天赋程序(program),其新行为最终是由象征和符号这样的“外在”力量塑造而成的。“人类拥有一些教导,它们存在于预先编码的流程图和规划、狩猎的知识、道德体系以及美感判断之中,在这些教导的指导之下,人类建造了大坝和蔽身之所,找到了食物来源,把他们的社会团体组织了起来,或者找到了性伙伴。”^⑨ 当我们阅读这一段论述的时候,眼前突然浮现这些蓝图的形象,不知怎的,这些蓝图就将它们自身内化到了尚未成型的、幼稚的有机体之中。

通过在文化“模板”(templates)和生物基因之间进行类比的手法,吉尔兹强化了这样的符号性实体(symbolic entities)的观念:它们既具有能动性的力量,又具有独立的存在性。我们在日常经验之中遇见的蓝图完全是一种只是由于以前就已存在的预见、想像、推理、思虑以及其他能力才使得它得以诞生的惰性符号对象。而一个物种并非只是惰性的蓝图,它是一种自身有能力使其“信息”在有机体中实现自身的动态有机结构,而一幅蓝图绝对不拥有任何能够建造一所建筑物所需的能动性能力。宗教体系、仪式、规划产生于先前存在的人类气质倾向。不过,我们不用诸如“未完成的”和“不确定的”之类的消极词语来描述人类从灵长类状态之中诞生出来的过程,而是这样来描述人类:人类不断地开发出了具有预见力、想像力和一定程度的不确定性(在一种积极的而不是消极的意义上)的各种新的气质倾向,而正是这些气质倾向为文化符号的存在提供了可能。于是,一种奇怪的动物诞生了,为了和其刚刚感受到的环境打交道,这种动物就必须生产文化。他甚至还是这样一种被造物:由于他即便对自身也有神秘感,觉得他自身存在着问题,所以,对于同一个“生存性的”问题,各自也会给出相当不同的文化答案。吉尔兹本人曾贴切地指出:“从物类看,它们(文化模式)所服务的取向和要求是属于人类的。有关生存性的问题是普遍的;作为人类,他们对它们的解答却是不同的。”^⑩

- 9 因而人们如果不是采取以现存结构的具体符号系统的谈论,而是采取以共同体(甚至是由共同体组成的更大集合体)中最终流行开来的特定主导取向作为研究对象,也可以很好地谈论文化。这些取向导致了符号的产生。因而,在我们看来确实发现了证据,能表明在新石器时代的中国,在华北平原的人们之中存在着某些广泛而共同的宗教取向。然而,其他共享的取向只是在后来才逐渐地诞生。有人谈起过对于政治秩序的某些态度,并把它看做代表了中国文化之中为人们广泛共享的取向,不过,这种取向看来只有到历史时代(historical time)才能真正地诞生出来。

某些文化取向很明显地反映了地理与气候环境的限制作用。然而,撇开这类完全属于外在的因素不论,即使我们处理的是其起源已被历史迷雾遮蔽的取向,和那些最终被共同体当做是不言自明的、共同享有的假设而加以接受的取向,这也不意味着,它们完全产生于与漫长的历史时代之中无数真实的人所进行的自觉思考、反思与想像毫无关系的某种“集体无意识”(collective subconscious)。

如果说相当一部分人的意识生活是习惯性的和不反思的,他们依赖的是由“古人的意见和生活规矩”(或者,用柏克的术语说是“未受教育的情感”

(untaught feelings))所构成的不言自明的假设,这样的说法是十分正确的。这不仅对于那些产生于原始文化取向的种种意见来说是正确的,甚至对于种种学术态度(attitudes)来说也是正确的,那些态度源自这样的学说;在有文字记载的历史长河中,人们对它们的历史起源有着明确的交待和高度自觉的意识。

如上所说,在中国,的确存在着起源于史前时代的占主导地位的文化取向。当然,还有可能存在着只有伴随着文明的兴起才能出现的其他文化取向,甚或还可能存在着某些只有在精英文化内部,在相当程度上是依靠人为的意识才能兴起的文化取向。

在本书所考虑的这段历史时期内,这些文化取向——至少在某些圈子里——已不再只是“借助于人来思考它们自己”的尚未明说出来的“传统”预设,或者说,已不再是未受教育的情感,因为这种情感不会使人们停留于“在该作决定的时刻犹豫不决,疑虑重重,困惑不解而毫不果断”的状态。^①与此相反,在本书所考察的文本之中,这些预设或受到了自觉的辩护,或受到了自觉的质疑,不管怎么说,它们全部被给予了各种不同的解释。这些共享取向本身的内容在绝大多数时候是模糊和笼统的,在麻烦丛生的时代,它们就为接受各种不同的解释,甚至还为“反文化主义”的进攻留下了机会。对共享取向本身的解释就变得歧见丛出——甚至是“不能断定的和悬而未决的”。在共享文化规范和实际的行为状况之间存在着一条鸿沟,但在大多数文化人类学文献之中,对这一鸿沟的完整而普遍的感受,却几乎没有作为一个问题而出现。在本书探究的文本之中,它却是一个随处可见的问题。我们还确实发现了一些似乎超出了被认为代表着主导性文化取向的思想边界的观点。总而言之,我们在本书中处理的不仅是文化取向,还包括决定性地塑造着文化取向的进化过程的思想史。

难道说,那些致力于把中国古代的各种思想模式区分开来的论题就必定不如探求共享文化取向这个论题重要吗?这取决于人们所提的问题。正是在歧义层面上,与更具有普遍意义的比较思想研究相关的有趣论题产生了。

当然,仍然会有人坚持认为,这些不同思想模式完全是精英阶层中的“高层文化”问题意识的一部分,而中国的民间文化继续停留在以“未受教育的情感”为基调的“原始”(primordial)状态。^②的确,大多数关于中国民间宗教的宝贵文献是以文化人类学的调查和其他工作为基础的,它们揭示了广泛而共同论题的存在,但也揭示出论题之间存在着巨大的差异。尽管已有一些著述,但迄今为止,关于中国民间文化的研究很难说已经真正开始起

步。我们已知的文献表明,民间宗教的内容既不是简单同一的,也不是长期缺乏发展变化的,甚至也不缺乏自觉的反思。这些文献还揭示,在“高层文化”和“民间文化”之间存在着经常性的、迁移性的相互作用。佛教在民间文化层面上的传播渗透,各种宗派的兴起,以及道教的兴起(难以将它划定为“高层”文化还是“民间”文化,它的发展过程极其复杂),凡此种种均表明:民间文化层次上的“中国文化”所包含的“未受教育的情感”,与高层文化层次的中国文化之中的这种情感所占的比重是相差无几的。

可以预计,人们对于民间文化史的关注将会不断增加,但这一切并不意味着:如果有人对于古代“高层文化”的文本继续保持研究的兴趣,就应当心怀歉意。这些文本的作者可以归属于统治“精英”队伍,就好比现代西方的“知识分子”与我们社会的“精英”制度之间有着千丝万缕的联系一样。但这种联系既不能使得我们更容易由此预测他们的观点,也无法消除他们无法回避的利益背景。事实上,他们所代表的思想潮流必定会对后代的整个统治阶级以及民间文化产生深远的(直接的和间接的)影响。而且,就像生活于其他古代高级文明之中的他们的同龄人一样,他们和现代的学问家同样都是对生命和实在这类普遍问题充满着关怀的真理追求者。这些思想拥有它们自身内在的、可供比较研究之用的价值;而且,它们提出的某些具有深刻意义的问题,至今仍能引起人们的普遍关注。它们没有过时。

这项事业的另一重限制条件当然就是语言本身。我们所处理的文本不仅是以汉语写成的,而且是“古代”汉语的种种变体。关于这些古代文本的文献学解释,即便是在“传统的”中国文化自身内部也存在着难以克服的困难。任何现代西方译文之中必定包含有运用现代西方语言范畴与思想范畴所作的解释。因而我决定,在这本书中,主要依赖我自己的译文,即使我也引用了他人的不少译文。

的确,假如我们接受了语言决定论,也许可以质问从事这项事业的可行性。我所指的语言决定论,并非指乔姆斯基(Chomsky)关于所有语言都存在着天赋的普遍深层结构的学说,而是指这样的学说:它主张不同的语言(或语族?)只是以截然不同的方式表象着同一种实在而已。不仅是明说出来的思想,甚至连文化都是由先定的(pre-given)语言的基本特点所塑造的。

正是预先确立的语言(preestablished language)概念本身存在着疑问。难道我们能够假设,在公元前4000年和公元前3000年,形态古老的汉语会与公元前1000年的汉语有着同样的句法和语义性质吗?在多大程度

上文化取向必定是由语言塑造的？难道文化取向不可以有助于语言的形成吗？

我在本书中还是不打算处理这些重大问题。然而，人们并不能绕开这个主题。关于语言的文化后果，人们有过一些概括，这些概括的基础是这样的：在句法体系或语言的符号库存(semiotic reservoirs)中，存在或不存在着那些明确的语言设置(language of explicit devices)，它们能够表达或不能够表达某些特定的区别(distinctions)。讲英语的人可以说“a book is on the table”(有一本书在桌子上)，或是说“the book is on the table”(这本书在桌子上)。俄国人就必须说“book on table”(书在桌子上)，即使他的语言中也存在着很多在英语中所没有的明确的语言设置，难道我们因此就假设：语言中没有定冠词和不定冠词的俄国人就不能在他的宇宙之中把握住这些冠词所指称的那些抽象区别吗？或者，在见不到此类明确语言设置的地方，言语行为(speech act)就完全依赖于情境与语境吗？俄国人十分清楚地知道“桌子上有什么？”与“书在哪里？”这两类提问是有区别的。中国古代典籍中的语言是极其简约的，譬如说，它缺乏单复数、冠词和表示抽象性的后缀。它十分依赖于情境性的语境，或是依赖于大家都能理解的上下文。但是，仅仅凭借着缺乏明确的语言设置这么一点理由，人们又能够推论出多少东西呢？

12

举个例子来说，我倾向于否认中国古典语言缺乏抽象的能力，尽管它缺乏抽象性的后缀。^⑬汉森(Chad Hansen)注意到，中国思想并不太关注“与抽象实体有关的理论”。^⑭我承认，从总体上讲，中国思想并没有将其知性的注意力集中于抽象理论自身之上(大多数讲印欧语系的古代文明也同样没有)。然而，那些被我们译作“人文性(humanity)”(仁)或“合道义的(righteousness)”(义)的术语，当人们讨论它们时，的确与具体的例示分离了开来，就基本意义而言，这些术语的确是抽象的。^⑮

当然，当人们产生了追求某种类型的推理的气质倾向时，就如在古希腊那样，某些语言因其自身原因可能要比其他语言更容易“接受”这种类型的哲学推理，这样说也是有一定道理的。然而，我却要辩驳，在公元前4世纪和公元前3世纪的中国，某些中国人已经开始关注被我们称做逻辑和认识论的问题，而且他们成功地探索出了一套处理此类问题的术语。这如同在五花八门的语言决定论之中，西方的分析者似乎一刻也没有怀疑过自己的某种能力——这是一种运用他自己语言的范畴来理解他所要描述之语言的“内在原则”的能力。

然而，不论人们对语言决定论持何种态度，跨越文化与时代障碍的可翻

译性问题仍然是很难克服的。当我们不假反思地将我们的现代西方范畴应用于中国古代文本上时,当然不能假定存在着像词典一样精确的逐字对应的等价关系。不能设想,诸如自然、理性、科学、宗教和自由之类的术语(它们在我们自己的历史之中深深地埋藏着无数层的意义)能够与诸如“道”、“理”和“气”之类在中国文化内部同样有着复杂历史的术语恰好吻合。有人认为,此类词语完全可以不假反思地付诸运用,而不必介意它们在西方或在中国曾经有过漫长而又紊乱的复杂历史,这种想法对于比较思想研究的事业只能是一种阻碍。然而,也有人持有与此截然相反的想法,认为它们根本就不能够利用,这也同样地是“为文化所限”(culture-bound)。一个中国术语的语义范围事实上可以在许多点上覆盖另一西方术语的语义范围。因而,不要去争辩是否如“宗教”一类的术语可以适用于中国,或诸如“道”一类的术语是否能够适用于西方这类问题,人们必须尽可能自觉地意识到自己是在什么样的语境之中,是以什么样的方式使用这类词语。西方范畴是无法回避的,即使我们在本书中偶尔也会采取将中国术语原封不动保留下来的做法,这和人们从古希腊思想中挪用诸如“物性”(physis)和逻各斯(logos)之类的词语时的做法是一样的。促使我写作本书的是这样一种信念:超越了语言、历史和文化以及福柯所说“话语”障碍的比较思想研究是可能的。这种信念相信:人类经验共有同一个世界。

文明、文化和思想

我已经提到过从新石器时代到“文明”兴起之间的过渡时期。要讨论这一过渡时期,就必须以完全“单线条”的和跨文化的方式,依照世界历史的共同“发展”来加以讨论。文明的因素在各个地方似乎或多或少都是相同的。随着人类从石器时代向青铜时代演进,我们看到国家的兴起、阶级的分化、城市的出现、文字的发明、灌溉和战争技术上的重大进步、开始使用货币、宗教和书写专家的兴起等等。

当然,并非世界上的所有地方都曾发生过朝向文明的演进过程,在这一点上,人们可以完全同意列维-斯特劳斯的看法,那些没有加入这条道路的人类社区,在面对着人类命运压力的时候,仍然还是像他们过去一样行动。相当一部分人类并没有“向前”进化到文明状态之中,仍然是个没有确解的问题,尽管在某些情况下,人们可以明显地感受到地理和气候的制约作用。在其他情况下,理由就不那么清楚了。然而,无论如何文化仍然是一个超越

了“原始”/“文明”这种机械区分的范畴。

然而,假如文明的重要“历史进展”都属于单线条的演进历程,那么,为什么还要强调文化的差异性呢?关于这个问题,我认为,思想史家必须与那些强调文明内部存在着文化差异的文化人类学家一同从事这项事业。假如我们所做的不过是去沉思古埃及、美索不达米亚、中国和印度的艺术成就,很明显,我们就会被它们在宗教和文化上不能通约的差异所震动。然而,即使我们转向某些人会认为是“更硬”的领域如社会、技术和政治发展,我们也会发现,上面所列的各项“文明”要素并没有以相同的步伐或是以相同的方式在所有这些文明中发展起来,它们也并非都必定在充满于这些文明之内的文化取向中发挥着同样的作用。在中国,城市的作用似乎和美索不达米亚并不相同,普世“帝国”(universal“empire”)似乎在印度要比在中国出现得晚得多,而且它们所起的作用也次要得多。张光直认为,从起源看,在中国和在美索不达米亚,书写的作用也十分不同。如果我们假定,其起源可追溯至公元前 5000 年的半坡陶器铭文的确是后来文字系统的萌芽状态,那么张光直认为,它们可能就是家族、家系和氏族,或者这些当中某一个的某个部分的“标记和族徽”。^⑩他注意到,把符号用于社会团体的身份认同,就与“近东文字起源于记账系统”形成了鲜明对照。^⑪不论这一假设是对是错,其中心论点还是可以成立的。在不同的社会综合体中,文明的“因素”可以起着十分不同的作用。

然而,与某些文化人类学家不同,思想史家必须对所有那些为整个文化提供了超时间的、超问题意识的“关键答案”(keys),对提供了导致得出“西方文化是 x,中国文化是 y”之类鲁莽的、全球性命题答案的一切努力保持着深刻的怀疑。和希腊古代思想一样,中国古代思想对古代文明的那些问题也不会提供单一的反响。从轴心期时代这些文明的共同文化取向之中所兴起的并非是单声道的反响,而是得到相当程度认同的问题意识。当人们从整个文化取向的层面下降到问题意识的层面上时,跨文化的比较就会变得激动人心和富于启发性。真理往往存在于精细的差别之中,而不是存在于对于 x 文化和 y 文化的全球性概括之中。尽管人类还存在着由各种更大的文化取向所造出的迄今未受质疑的差距,但在这个层面上,人们又再次找到了建立普遍人类话语的可能希望。

总而言之,我想再次强调这项事业的若干限制条件。在处理中国古代的思想世界时,我不求面面俱到,也不追求要处理现代的中国、日本和西方文献中所提出的全部问题,毋宁说,我是将我的注意力集中在对我来说似乎具有特别重要性的论点和论题之上。

尽管我也试图与文献学研究(从事辨别真伪、标定时代以及文本重建等等任务)的前沿研究保持一致,但我并不试图概括这方面的学术成果,也不试图对于那些我倾向于并加以支持的(文献学)观点给予长篇大论的辩护。15 但我不以为这些问题与思想无关。要是真的有人能够证明,老子文本中的思想在孔子以前已经编撰成书(crystallized),就会影响到本书中所提出的某些观念和假说,即便它不会影响到其他的观念和假说。思想史因而就成为很冒险的事业,但冒险是不可避免的。

最后,既然现有的古代思想史方面的文献数量巨大,我也不试图对它们进行全面的综述。我的参考文献表主要提及的是书中提到的以及关于某些其他重要论题的著作。

注 释

① “古代中国”这个术语大体上指从有历史记载的开端到公元前第一个千年末期(西汉初年)的这一段历史时期。然而,本书主要的注意力集中于公元前 221 年秦王朝兴起以前的第一个千年的典籍。

我之所以使用“思想史”(history of thought)一词,而不是“观念史”(history of ideas)或“知性思想史”(intellectual history),乃是由于“思想”(thought)这个词语的语义边界是不确定的。它可以包含认知、推理、意向性、想像力、情感、惊叹、困惑以及不能够在计算机上轻易编程模拟的意识生活的许多其他方面的内容。此外,它还有其他一些模糊的涵义,既可以指思维过程(process of thinking),也可能指诸如观念(ideas)、心态(mentalities)或内在态度(inner-attitudes)之类固定化的思想“产品”;这也颇受人们的欢迎。尽管在本书之中,我们的注意力主要集中在那些“高层”文化典籍的思想之上,我的关注并不完全局限于能够被贴上“知性思想”(intellectual)——就这个词的狭义而言——标签的“思想”(thought)。

② 雅斯贝斯(Karl Jaspers)所言“轴心期时代”(Die Achsenzeit),见其所著《历史的起源与目标》(Vom Ursprung und Ziel der Geschichte)(苏黎士:阿蒂美斯出版社 1949 年版),第一章。有关对于雅斯贝斯观点的讨论,见《戴达努斯》(Daedalus,译者按,杂志名)1974 年春季号的专题论集《智慧、启示和怀疑:对公元前第 1000 年历史的透视》。魏尔(Eric Weil)在这一专题论集中认为,“分叉的时代”(Age of Bifurcation)也许是比较轴心期时代更为贴切的术语,见第 21 页。

③ 在古代中东,美索不达米亚文明、埃及文明和米诺斯文明处于不断的相互影响之中,它们合在一起对于希腊和希伯来文明的发展产生了复杂的影响。

④ 勒文森:《儒家中国及其现代命运》(公园城,纽约:双日锚书店 1964 年版),第 212 页。

⑤ 吉尔兹:《文化的解释》(纽约:基本丛书,1973 年),第 231 页。

⑥ 在以下诸页之中,我们将会发现,在中国古代思想之中也可以找见“中立”(disinterestedness)的特权视角。 424

⑦ 吉尔兹:《文化的解释》,第196~213页。

⑧ 列维-斯特劳斯:《“生食与熟食”序曲》(*Overture to “le Cru et le cuit”*),见埃尔蒙(Jacque Ehrmann)编《结构主义》(*Structuralism*)(纽哈文:耶鲁法国研究,第36号,1996年),第56页。

⑨ 吉尔兹:《文化的解释》,第50页。

⑩ 同上书,第363页。

⑪ 同上书,第218页。

⑫ 关于高层文化/大众文化之关系的进一步讨论,参见本书“跋”。

⑬ 在西方语言内部,抽象物(the abstract)通常要用不带抽象后缀的词语,如“爱”(love)或柏拉图的“善”(the good)(to agathon)之类方式来表示。

⑭ 汉森:《中国古代的语言与逻辑》(安阿伯:密执安大学出版社1983年版),第39页。

⑮ 汉森坚持认为,在古典汉语之中,缺乏用来表示定冠词、不定冠词、数等明说出来的语法设置,因而,诸如“狗”之类的词语(译者按,可数)也被当成诸如英语中的“水”(water)或“纸”(paper)之类的不可数名词加以对待。

⑯ 张光直:《商代文明》(纽哈文:耶鲁大学出版社1980年版),第245页。 425

⑰ 同上书,第247~248页。

在处理上古中国的意识生活的证据时，我们就会立即面临着这个问题——什么是中国？即使人们假设，现在位于中国心脏地带的新石器时代的人类，就其体质特征而言是蒙古人种，也就是说，在辽阔的地域上，他们的语言属于汉藏语系，认同共同的文化特征，但这并不能够为先验存在的（preexistent）、作为具有自我封闭的文化“生态系统”的“中国人民”观念提供任何可靠的保证。关于农业和冶金术是在何处、何时兴起的问题，关于祖先崇拜的取向究竟普及到了多大程度的问题，仍然处于继续争辩之中。^①如果说，在某种程度上，人们能够谈论在公元前第二个一千年及第一个一千年之间相对统一的中国文明之兴起的话，那么，这一文明很可能起源于辽阔地域之中多种发展的汇合过程，而不是起源于从一个“核心区域”（nuclear area）向外的辐射过程。即使人们接受了这一观点，即这一文明的基本因素有可能对于中亚细亚草原（Central Asian Plains）以东的中国大陆的辽阔地域来说是土生土长的，但是，一旦人们抛弃了教条主义的核心观念，特定的物质、社会技术，甚至宗教主题及美学主题是否可以从其他地区吸收进来的问题，就失去了激动人心的魅力。

关于国家的形成问题，张光直近来又提出了相同的论点。^②他强有力地表示，传统的“三代”——夏朝、商朝、周朝——也许并不是时代上简单相续的朝代，而可能是长期以来就作为“相互重叠的政体”（overlapping polities）而存在的。那么，在这里，也许压根儿就不存在起源于一个中心的原始国家（pristine state），毋宁说在一片广阔的地区上，存在着几个大体上都处于发展之中的“国家形成过程”（state formations）的同时演化。诸如《诗经》和《书经》之类的古代文本，就强调过周代政体在建立王朝以前的发展阶段。^③

* early cultural orientations.

然而，张光直并没有处理这样强有力的证据（它们就存在于他引用过的古代典籍之中）：这些政体的统治者发表声明，声称自己具有普世主义的占有权，或普遍的王权（universal dominion or kingship）；尽管他的确指出过，在不同的时空中，这些政体中的每一个都曾获得过“相对的政治优势”。就像在其他古代文明之中类似的声明一样，在这里，问题是双重的：第一次声明是在什么时候产生的？在多大的程度上，声明为其他的集团接受了？即使是一种“相对的优势”，也可以充分地激励人们去提出这一声明，确立一种至高无上的王权观念。张光直引用过的那些文本强烈地暗示，无论它们之间实际的权力关系如何，王朝建立以前的周统治者在事实上已经接受了商王朝的权力声明。进而言之，无论夏代政体如何，公元前第二个一千年后半期的甲骨文清楚地表明，商代统治者已经在整个的“高等文明”内部都声明拥有这样的至高权威。^④因此，在普遍王权起源的问题以外，还必须考虑国家形成过程的多中心起源的问题。

在谈到共同文明兴起的时候，我们必须揭示，在中国文明的案例中，有哪些特征可以适用于其他的古代文明。在本书所考虑的时期内，在多大程度上能够在幅员辽阔的地域上强制推行一种共同的社会-政体样式和共同的文化取向呢？在多大程度上这些共同的文化取向能够影响广大民众的生活呢？以及，在多大程度上他们能够将注意力集中于精英文化上呢？在多大程度上它们能够抹平在新石器时代存在过的地区差别呢？当然，我们知道，那些对于强行推行一种共同文明的做法有所抵制的“野蛮人”，就居住在“文明”世界的核心地带中的不同地区，或是沿着它的边缘居住。^⑤这些民族有一些被慢慢地吸收到了核心地带，在许多情形下，它们的文化（例如长江流域的楚文明）常常并不比“文明世界”“落后”很多，它们极大地丰富了共同文明的文化内涵。高等文明对于广大民众的影响毫无疑问存在着很大的差别，并肯定会随时间而增加。然而，有许多新石器时代的文化取向仍然未受触动，甚至还变成了“高等文化”自身的组成成分。

我在这本书中所考虑的那些典籍主要代表了“高层文化”。但即使在高层文化思想的领域，这些自身仍然使人很清楚地意识到了地区的差异。鲁国常常被看成是古老的周王朝“古典”传统的核心地带。北方的海滨地区燕国和齐国是巫术和萨满思想模式的故乡。楚国则是极其华丽的宗教幻想的故乡（据某些“道家”传说）。与此同时，据说西北边陲地区的半野蛮国家秦国民风简朴而坚韧，为法家思想模式提供了理想的“民众基础”。中原地区历史悠久、建国甚早的国家，与北部、西部、南部边陲新的“半野蛮”国家存在着文化上的差异，这些在典籍中对此有敏锐的反映。然而，即使将这些思想

模式归因于地区起源的说法是恰当的,由于它们逐渐地发生变化,最终在一个共同的话语框架之内相互作用,在公元前的第一个一千年内终于形成了一个共同文明。更重要的是,在这些思想模式之中,存在着许多共同的前提假设,它们都出自大家共享的古老文化取向。

在中国,近百年来,尤其是近几十年来考古学的快速发展,以及层出不穷的新的考古发现,都大大丰富了史前以及上古史的信息库存。这种信息的大部分是以物质的人工制品以及物质的数据为基础的,因而,它们只能对于意识生活(*conscious life*)提供十分间接的解释。然而,其中也有一些——尤其是商朝和周朝的甲骨文和金文以及马王堆帛书,还有近来新发现的秦代法律的材料——尽管并不一定能够解决我们所有的问题,但却极大地拓宽了我们的视野。以商朝甲骨文的资料为基础,已经创立了一门新的科学。

简而言之,“甲骨文”这个术语是中国古代通过肩胛骨占卜(*scapulimancy*)和龟腹甲占卜(*plastronomy*)等占卜实践的产物,其起源很早,内容是对兽骨(通常是牛的肩胛骨)、龟壳、龟腹甲因加热而产生的裂纹所进行的解释。裂纹的样式由占卜者加以解释,包括占卜者向祖先神灵和自然神提出的问题、征兆以及验证等情况,通常都刻在牛骨或龟甲之上。尽管这种实践也许在商代社会各层各级都是普遍存在的,又尽管肩胛骨占卜似乎甚至在新石器时代就已经存在,但是,我们今日可以见到的主要的甲骨文收藏品,却来自于商代古城河南安阳所发现的商代王家档案馆。^⑥根据吉德伟(D. Keightley)近来估计,这些铭文覆盖了从“大约公元前 1200 年到大约公元前 1050~1040 前年”的历史时期,覆盖了 9 位商代国王的统治阶段。^⑦与后代的文本证据合在一起,也能够对于回溯到大约公元前 1460~前 1441 年的时期(这是该王朝的创始者汤的时代)给出新的说明。由于众多功力深厚而又富于想像力的学者——其中包括董作宾、陈梦家、张秉权(*Chang Ping-ch'üan*)、岛邦男(*Shima Kumio*,原书作“*Shima Kunio*”)、白川静(*Shirakawa Shizuka*)、赤塚忠(*Akatsuka Kiyoshi*)和吉德伟等人的努力,对于这些铭文的破译与解释方面取得了巨大的进展,它们在宗教、政治思想和政治实践、社会组织、历法科学、古代文字的词源等领域都给出了很多新的说明。

可以肯定,这些铭文是具有严重局限性的原始资料,所提供的是从社会的政治顶端所看到的宗教秩序和政治秩序的观点。假如说我们现在正处理的是统治阶级的宗教,那么,还要加上一重限制,它是通过占卜者的特殊的先人之见而看到的。假如这里存在着萨满和礼仪主义者、礼拜仪式主义者

(liturgists)以及其他的宗教专家,那么,我们却没有任何现成的视角理解他们。假如说竹简之类极其容易腐朽的材料曾经保存了大量的神话文献,可惜没有完整保存下来。美索不达米亚拥有泥版文书,埃及拥有石头铭文和保存完好的纸草书,对它们的文明演进过程,留下了历史更为悠久、内容更为丰富多彩的记载。

从另一方面看,无论如何也不能贬低甲骨文的证据作用。统治阶级的宗教可以不必完全专属于某个阶级,也可以反映过去的新石器时代广泛共享的文化取向。从顶层所看到的社会政治秩序的观点以及统治者的自我-形象(Self-image),能够提供对于随后的整个中国文明的演化至关重要的视角。

既然我这里的主要关注点是思想史,那么,我将把注意力集中于那些能够对于宗教或社会政治态度以及这两个经验领域之间的相互作用给予说明的铭文上。

由于“宗教”这个词起源于西方,我在下文的讨论之中,将不得不考虑与它的语义边界(semantic boundaries)有关的问题。绝大多数学者会姑且同意这一点,即:甲骨文献的相当大部分涉及的是宗教问题。占卜的询问对象是祖先神灵和自然神祇,而且最为关注的是祭祀仪式(包括动物祭祀和人祭)。列维-斯特劳斯一直关注“远古心灵”(archaic mind)的问题,他对科学和宗教领域作了清晰的区分。科学建构了思想的结构群(structures of thought),它们以不同的自然现象与人类生活现象——氏族关系、颜色、动物(据估计全都以经验事实为基础)——之间的同源相似性(homologies)和关联性(correlations)为基础;宗教则在两类实体(人和神祇)之间确定了关联,而“在这两类实体之间,原本既不存在任何的同源相似性,也不存在任何的关联”。^⑧根据他的看法,巫术是以与同源相似性有关的“科学”的应用为基础的,而宗教祭祀之类的实践活动,则试图与外在的“非-存在”(non-existent)的实体建立一种关联。不论人们如何评论列维-斯特劳斯的定义,根据他的观点,卜骨材料肯定会属于宗教领域。^⑨尽管在中国“上古”时代曾经存在过同源相似性和关联性的科学(后来,它在中国思想中的确发挥过重要的作用),但是,甲骨文材料肯定指向了“宗教取向”(religious orientations)。

在使用“宗教取向”这个术语的时候,人们注意到,“宗教”领域(我目前暂时将其简单地从现象上界定为占卜的<divine>、超自然的、神圣的甚至魔鬼的领域)试图与相当分散的人类经验领域强紧密地关联起来。有时,“宗教”一词指向自然的实体与权能;有时,它又指向死人的魂魄;有

时,就像在祖先崇拜之中一样,不限于死者的世界本身,而集中于超自然的“生物学”连续性——通过家族的本性,从祖先鬼神的世界流向由尚未出生的人组成的世界。有时,它甚至最终与人类的神秘权威有着密切的关联,最终体现于神圣的仪式自身之中。有时,就像在轴心期时代的一神论与神秘主义一样,还兴起了神圣的神秘冲动——它的追求超越于自然经验和人类经验的特定领域中的任何具体体现方式(incarnation)之上。当然,这些取向决不相互排斥,然而,侧重点之间的差异却是相当显著的,并且具有重要的意义。

在这里,我既不打算对于一般意义的宗教、也不打算对于特殊意义上的特定宗教取向提供“解释”。有时候,某些宗教表现形式与物理环境的特定特征之间存在着显然的、可以分辨的联系,但是,在另一些时候,这样的联系很不明显。与其寻求解释,还不如反思它们的潜在涵义(implications)更有实际的成果。

21 当人们考查甲骨文的时候,就会立刻为如下的现象所震惊:我们称为祖先崇拜的现象几乎无处不在。它并非一种排他性的宗教取向,跟对于河流、大山、土地、风、雨、天体以及“高高在上的神”(“帝”或“上帝”)等等的关注一直存在着相互往来。然而,对于祖先崇拜的取向是如此无处不在,对中国文明的整个发展又是如此至关重要,以至于值得对它可能具有的潜在涵义作一番单独的反思。

在甲骨文中,祖先崇拜,连同它的所有祭祀仪式、所有由礼仪器皿组成的精致的宗教用具,以及其他象征着神圣王家权力的器具,都被当做王家氏族崇拜对待。祖先陵墓是王家首都的主要特征,这也许暗示着,王家祖先崇拜是王家都市自身的一项首要功能。惠特利(Paul Wheatley)在他的著作《四方的中枢》(*Pivot of the Four Quarters*)中认为,在所有的古代文明之中,城市的兴起都与崇拜实践有关。^⑩然而,假如说,在美索不达米亚的城市是以神祇或女神(其本身就与自然有关)为中心的,那么,中国的城市似乎就是以从属于王家谱系以及相关的贵族谱系的祖先崇拜为中心的。这曾经使得某些学者推测,统治者人为设计了一种祖先崇拜的宗教,用作王权合法性的基础。在这里,我必须指出,作为一种宗教取向的祖先崇拜也能在非洲的许多民族,以及其他从来没有产生过尖锐的阶级分化特征的“高等文明”中找到。张光直注意到,在新石器时代文化的“龙山”阶段,实际的葬礼的确“为男性祖先崇拜的存在提供了充分的证据”。^⑪祖先崇拜也许确实对于中国的超常强有力的政治秩序的概念作出了贡献。不过,这并不表明,在新石器时代的文化中,它就不可以成为无处不在的文

化取向。它能够持久地把持着中国民间的宗教生活，这似乎很难说是自上而下强制推行的结果。

一提起祖先崇拜，我们首先联想到的并不是王权(kingship)而是族权。祖先崇拜不仅是对于死者本身的崇拜。布莱布雷(R. E. Bradbury)写过《爱多宗教(Edo Religion)中的父辈、长者与幽灵》一文，其中指出了死者崇拜与祖先崇拜的差别。在非洲的爱多(Edo)宗教中，“结合进去的死者”(incorporated dead)不仅是祖先的谱系，还有长者、首领和神圣君王，他们是超越于谱系之上的共同体崇拜的对象。^⑫然而，祖先也不仅是些居住于由死者组成的超自然之域的鬼神。他们是这样的鬼神：继续与他们活着的后代保持着有机的联系。作为跨越生死阻隔的家族共同体的一位成员，他们在那个共同体之中继续扮演着家庭成员的角色，并在氏族中仍然保持着原有的重要地位。《墨子》论“逻辑”诸篇之中，我们发现了如下的断言：“鬼神并非人，然而，你的哥哥的鬼神却是你的哥哥。向一个人的鬼神献祭并不等于向一个人献祭，但是，向你的哥哥的鬼神献祭就等于向你的哥哥献祭。”^⑬（《墨子·小取》：“鬼非人也；兄之鬼，兄也。祭人之鬼，祭人也；祭兄之鬼，乃祭兄也。”）这里原本强调的是活人与他死去的灵魂之间的基本区别，然而，氏族身份却跨越了生死之间的壕沟，并且将活人与死者结合成了一个共同的社会。事实上，甲骨文中讨论过的祖先祭祀仪式——视其是血亲还是姻亲而确定其氏族地位——呈现出很不一样的情状。

22

我们在这里发现的，也许都被看做是令人乏味的社会学考察。祖先崇拜的宗教取向，只是反映了在古代中国的社会结构之中氏族拥有超乎寻常的力量。用吉尔兹的话说，仍然要求人们观察“祖先崇拜支持着长者的司法权威”的现象。^⑭不知为何，居然有人希望我们把这一社会事实(social fact)当成不需进一步探究的终极事实。当然，氏族在大多数古代社会之中都是一个显著的事实。并且，正如利奇(Edmund Leach)观察到的那样：“[在原始社会中，]大多数被研究的个人都在他们诞生的方圆几英里以内度过了他的一生，于是，在这种环境下，邻居也大多数成为生物学上的亲属。这并不意味着，上述情况的人民一定会互认亲属，或者他们一定会特别重视亲属的纽带，不过他们很可能是这样的。”^⑮列维-斯特劳斯并非对亲属关系漠不关心，但他承认，亲属系统并不是在所有文化之中都起着相同的作用。^⑯在古代中国的农业体系之中，亲属的功能性作用与它在大多数古代农业社会之中所起的作用并没有显著的不同。因而，亲属关系这个社会事实(social fact)占有的中心地位，就很难与对于这一人类经验领域的强烈的宗教关怀

(religious focus)分离开来。社会事实并不必定是比宗教关怀更为基本的资料。

在探索祖先崇拜的广泛涵义的时候,我们首先发现的是,那种将活人与死去的亲戚结合到一起的关系——尽管后者身上环绕着明显的超自然色彩(numinous aurá)——与活人之间的关系属于同一种范畴,即使对待他们(按,指死人与活人)的行为方式是十分不同的。在这里,我们已经辨认出后世“礼”范畴的起源——“礼”起着将一系列的规定(包括从宗教性仪式到适当的社会行为,乃至于我们会称之为礼貌(etiquette)的内容)沟通起来的作用。祖先有可能将好处赐予后代,也可以对不遵守礼仪的后代降予灾祸。为了他们的生存与福利,他们每一个人都高度重视所从属的那个谱系中的适当的礼仪行为。

23

作为一种广泛的宗教取向,祖先崇拜将亲属关系集团作为社会秩序的一种范式——作为一种关系密切的角色网络——凸显了出来。这些角色关系跨越了在活人的世界与死者的超自然世界之间的区分,这一事实也许极大地强化了角色、地位及其藏身于其中的秩序的“本体性的”实在感(sense of the “ontic” reality)。既然亲属角色不可避免地、“很自然地”表现为等级制形式,要视他们亲缘性的(ascriptive)生物学差异诸如老与少、男性与女性(在父系家庭里)而定,那么在这个层面上,等级制和角色便是终极框架的有机组成部分;尽管我还必须指出,就其本质而言,亲属等级制并非固定的。儿子将变成父亲,女儿将变成母亲和岳母;并且,所有的人都会变成祖先。在这里肯定仍然为如下的思想留下了空间:个人不只是他所扮演的角色的总和;与此同时,也不降低那些要求人们正确地扮演自己角色的强制命令的重要作用。

正如《墨子》一书注意到的那样,人们主要关心祖先鬼神的角色身份的表演,而不是鬼神个体在鬼神世界之中独自的“生活-故事”,也许这恰好符合祖先崇拜的本质。后来,随着大乘佛教、天堂地狱、灵魂转世(Samsara)观念的到来,人们有时能够在文献中发现在彼岸世界之中的祖先鬼神也有奥德赛那样的冒险故事。那些被有效地切断了与活着的后人之间所有联系的鬼神幽灵,那些未能善终的鬼神幽灵,可以在活人的生活之中继续扮演一种恶毒的、个体化的“叙事”(narrative)角色。我们在典籍中还发现了这样的观念:仪态威严的王朝祖先,他们在高高在上的神——“上帝”(后来是天)的“宫廷”里扮演着调解性的身份角色。对我来说,总的情况似乎是,祖先崇拜向“神话”方向转变的潜能,即使在民间宗教中也是很少的。这就促使人们作这样的推测,中国“高等文化”的宗教之中相

对说来缺乏神话(与传说<legend>对立)的现象(许多外国观察家都议论过这一现象),这种现象可能与“鬼神”在祖先崇拜中占据统治地位有某种联系。在有关爱多宗教的论著中,布莱布雷评论道:“人们根据死去的人制造了神祇,在制造时,人们依据的是他们生前的身份地位(而不是他们独特的个性品格),将他们重新整合到社会之中;我认为,这使得宗教思想家的想像力受到了严厉的限制。”^⑦在某种意义上,祖先的鬼神很愿意恢复他们的身份地位,他们表现得几乎就像活着的家庭成员一样,循规蹈矩地完成其家庭的礼仪义务和伦理义务。 24

许多人(评论态度则有褒有贬)都观察到,在中国,神话一直是残碎的和边缘的,而且最终未能在高层文化的文学经典之中得到体现;总的说来,这个观察并不是以这样的神话观(它对列维-斯特劳斯的著作来说是至关重要的)为基础的:即神话是体现了某一社会文化形成过程的“深层结构”的密码;而是以与之相反的神话观为基础:即神话的主要内容是故事,在其中,神与人都是演员,各自作为多少有点不可预测的存在物,参与到充满了偶然性、不可预见性、尚未解决的问题、向着未知的未来开放的戏剧之中,并相互关联在一起。^⑧尽管这种意义上的神话也可以和永久长青的人类“结构”论题联系在一起,但它的存在不仅是为了图解这个“结构”。然而,总的看来,在依照原样被结合到了有序化的社会谱系之中以后,祖先鬼神就不再参与到故事之中。他们在礼仪的秩序中表现他们的职能。

我们的脑海中,立即浮现出了与其他古代文明进行对比的意识,例如美索不达米亚、埃及、吠陀时代的印度、希腊的宗教神话。在这里,几乎是完全拟人化的(或拟兽化的)自然神祇,它们作为独立的、在某种程度上不可预测的人格互相对峙。尽管这些文明肯定注意到大自然有符合秩序的和循环往复的方面,但它们的神话却常常使人感受到,自然界以及人类世界呈现出变幻不定的力量与现象,它们不可预测,具有神灵般的能力。无论是人还是神灵,人们的注意力都投向了生活的那些方面——其中,神和人是作为多少有点不可预测的个体和团体,而不是依据固定化的“角色行为”而相互面对。他们参与到了故事之中。

在苏美尔-阿卡德人(Sumerian-Akkadian)的创世神话《伊奴玛·伊立希》(Enuma Elish)中,诸神有其自己的脾气和性格(这与那些善于变形的自然现象并非没有关联,而它们与这些现象又是有联系的)。而且,在诸神的集会上,他们的行为常常是变幻莫测的。他们参加的集会(就像当时城邦的集会一样)可以达成一致的意見,也可以因为不能达成一致意見而破裂。他

们原始的神圣母亲提阿玛特(Tiamat)是位女神,代表着最原始的水,而诸神与她之间的关系是敌对的;在巴比伦的神话版本之中,只是在巴比伦城市之神马尔都克(Marduk)的领导之下,才最终战胜了她及其全部的走狗,才在他们自己中间以及在宇宙中间建立起一个不稳定的秩序。正是马尔都克才“为伟大的诸神创建了场所;他为星星——因为与他们相像——建立了黄道十二宫;他确定了年的长度,界定了具体分隔;对于十二个月中的每一个月,他都设立了三个星座,等等”²⁵。即使这些神话之中充满了列维-斯特劳斯所说的潜在意义上的结构,它们透射出的也不是先验存在的(pre-existent)内在主义的秩序的形象,它们与祖先崇拜中的家庭秩序没有丝毫的相似之处;正是家庭秩序将生者与死者结合到一起,并界定了他们的身份角色。可以肯定,我正在对祖先崇拜的综合症(syndrome)进行概括,这些反思也许并不适用于甲骨文中所记载的全部商代宗教。然而,这一综合症的影响力却鼓励人们作出如下的推测:祖先崇拜的精神,连同它为亲属关系集团提供的清晰模型(它被看成是有序化的社会),最终会影响“高等文化”宗教的所有其他方面。

对于中国宗教发展乃至“哲学”发展来说,祖先崇拜的另外一层可能的潜在含义涉及到神灵的—超自然的领域和人类世界之间的关系问题。祖先的鬼神居住于神灵的或超自然的世界。在古代典籍中,王家谱系中的祖先(肯定会有人相信他们也许是自然神灵的后代)可以与高高在上的神(high god,商代的“上帝”)直接交流,在发生干旱、水灾和其他自然事件的时候他们也会成为祈求的对象。然而,即使在普通人的祖先崇拜活动中,祖先们也拥有超自然的品质,正如许多现代学者对于中国民间宗教的描述表明的那样。²⁶因而,将“神灵”与人类区分开来的界线并不一清二楚,而且,情况似乎是,人类也可以拥有或呈现出真正属于超自然的品质。后来在民间宗教和国家宗教之中都十分流行这样的做法:将那些能力与成就突出的人提升到功能性神祇的地位,这就很清楚地支持了这一看法。与普通的祖先不同,那些英雄和伟人在他们的生活中表现出了超常的、个体性的精神能力,并且他们似乎还会将这种个体性的神灵感(afflatus)一直保留到彼岸世界。例如,三国时代的关羽将军是有历史记载但又是半传说的人物,他在近若干世纪以来是作为忠义和财富的民众之神而备受重视的;同时,他又获得了官方的敕封,也是权威的国家百神庙里造神过程产生的鬼神(apotheosized spirit)。对超常之人加以神化,并为他们的鬼神设立神龛,这是社会所有阶层都很容易接受的做法。

正如卜德(Derk Bodde)指出的那样,这两个领域之间并不存在不可跨

越的鸿沟，这也许有助于产生与此相反的过程，它经常被错误地称为历史的神话化(euhemerization)。* 欧赫墨洛斯(Euhemerus)坚持认为，古希腊的诸神与半神都曾经是现实的人类。正如卜德指出的那样，我们现在处理的现象恰好与其相反：“它表现为这样的过程：它将曾经是神话与诸神的内容，转化为看似可靠的历史，转化为现实的人类。”^① 在中国，正如马伯乐(Maspero)不无刻薄地评论过的那样：“他们清除了那些对于他们来说似乎是奇迹的成分，而仅仅保留了平淡无奇的成分在此过程之中诸神和英雄被转化成为圣人-皇帝和圣人-大臣。”^② 尽管这一般说来是正确的，但对我来说，情况却似乎是这样的：某种类似于神和超人的东西仍然牢牢附着在尧、舜、禹之类的传说人物身上，乃至还牢牢附着在后代的“圣人-君王”身上。假如他们是现实人类的话，那么，他们也是别具特色的现实人类，之所以有这种特色，正是由于在神灵和人类之间缺少一清二楚的界线。他们保留了神圣的神灵感(afflatus)。

将这种评论的潜在含义再作进一步的推广，我试图推测，这种缺少明确界限的现象不仅影响了狭义的宗教领域，还影响了本体论思维(ontological thinking)的全部领域。如下的事实与祖先崇拜(在其中流行的是生物学隐喻)在中国占据了中心地位的现象之间，难道没有什么关联吗？(这个事实是，在后来的中国高层文化对于人类起源或宇宙起源的论述中，占主导地位的隐喻是繁殖(procreation)或出生(giving birth)；而不是赋予形状(fashioning)的隐喻或创造(creating)的隐喻，难道它与后来的高层文化思想中被某些学者称为“一元论的”和“有机论”的取向之间没有某种关联吗？关于这一点，我仅限于提出这些问题。

在新兴的社会秩序中，祖先崇拜以及与此有关联的亲属关系占据着中心的地位，这一现象也许还以种种直接的和关键的方式造就了政治秩序。正如上文所说，张光直提出，在中国古代社会的整个发展中，谱系组织机构起着关键的作用。^③

张光直指出了下述令人惊异的事实，即：指称父系谱系的“祖”(tsu)，它是由旗帜下面加上一把弓箭组成的。^④ 这似乎指一种军队的单位，并说明了亲属关系纽带构成了军事组织的主要基础。一个“祖”也许是由属于(或据说是属于)同一谱系的近百户人家组成，并且是靠共同的祖先崇拜而结合到一起的。谱系也许因此就不仅变成了军事组织的基础，而且甚至还变成

* 公元前300年左右，希腊化时代的哲学家欧赫墨洛斯有一个观点，认为神话来源于人间英雄的史实。——译者注

自上而下组织起来的农业劳动力的动员基地。假如人们接受张光直的观点,那么藉助于它的成员单位的不断分化,“祖”就成为在自身内部以及相互之间产生社会分层的种子。在每个“祖”内部,存在着高等的成员和低等的成员,在不同的“祖”之间,存在着高等的“祖”和低等的“祖”。²⁷

此类谱系关系集团,在建立中国的国家结构基础的过程中起着主导的作用。正如张光直指出的那样,这种关于国家形成过程的观点,与讨论国家起源的许多现代西方模式正好冲突。用弗莱列(Flannery)的话说:“国家是一种非常强有力的、高度中央集权的政府,它拥有着主要是从亲属关系的束缚——它是简单社会的特征——之中分离出来的职业统治阶级。”²⁸根据他的观点,这些特征与“合法的强力”结合在一起,就界定了国家。

这里划分的与亲属关系紧密相关的特征与真正“国家”权力的要求之间形成的对立,在西方思想中有着漫长的历史,并且也许实际上代表了西方文明史上某种占主导地位的趋势。在韦伯(Max Weber)的思想中,上述对立找到了它在近代的表达方式;韦伯曾在普世主义的、以成就为导向的官僚制本质,和特殊主义的、以亲缘性(ascription)为导向的家庭本质之间明确设置了二元的对立。最终讲来,它甚至还可以回溯至柏拉图与亚里士多德的对立;后一个对立是在家庭中模糊的“私人”领域和城邦中公民生活的公共领域之间设置的。问题不在于这样的“理想型”(ideal types)、二元对立是否完全恰当,或是完全不恰当,而在于它们是否能够以任何绝对的方式被运用于其他文化的经验之中。²⁹

中国的谱系存在着强有力的宗教基础,但实际上它也会变成“以成就为导向”的组织(社会(gesellschaft)与共同体(gemeinschaft))的关键因素;由谱系集团(或者一部分是准谱系(pseudo-lineage)集团)组成的军事组织,也许为“合法化的强力”提供了最为有效的基础。的确,谱系的外延性分化(连同与非亲属联盟的结合)为中国的国家形成过程的早期阶段提供了极其强大的基础。谱系规模的扩大,为谱系圈子之内重视成就的做法提供了相当大的空间。

最终讲来,作为一种取向,祖先崇拜很有可能有助于中国古代文明中的城市形成了自己的品质。我以为,韦伯的如下观点仍然是适用的:在古代中国,城市的作用本质上不同于它在希腊—罗马世界中的作用(出于同样的理由,也不同于古代美索不达米亚和近东世界中的作用);尽管某些学者在努力地辨析古代中国的“城邦”(city-states)。³⁰尽管在每个地方,都市居住区的兴起似乎与文明的兴起是一致的,并且,尽管惠特利(Paul Wheatley)的如下假设具有很大的优点:在每个地方,都市的居住区都与宗教崇拜联系

在一起；但是，假定它在某种程度上是正确的，那么，现在所讨论的宗教取向的特殊本质，也许就在形成后来的城市功能——作为独立实体存在的城市功能——的过程中起着关键的作用。尽管在古代中国，城市不仅是崇拜的中心，还是军事的堡垒以及政治的中心，它的控制力伸展到了整个农村的腹地，但很难找到明确的证据，能够证明都市共同体中存在有内在的政治生活。对于王家首都以及对于较低的贵族居住区来说，居于中心位置的是祖先陵墓以及统治者的宫殿，也许还有自然神祇的神龛。然而，这些祖先的庙宇对于广大手工业的群众和其他居住于城墙之内的人来说，可能并没有成为“都市崇拜”的中心。人们在这里不会找到美索不达米亚意义上的城市保护神，因为那些神的命运与它们城市的命运是紧密关联的。可以肯定，美索不达米亚的城市神祇并不是广大民众的神祇，然而，它们却为人们对于城市的忠诚感（城市是以独立的社会政治实体身份存在的）提供了具体的、象征性的中心。对我来说，情况似乎是，作为宗教取向的祖先崇拜——无论是在民间的层面上还是在上层阶级的层面上——对于担当认同中心（foci of identity）意义上的城市的发展所起的作用是微乎其微的。即使是在近代中国，宗族组织仍然是重要的，但其重要性并不仅仅限于体现人们对于城市或乡村本身的认同感。

与其将祖先崇拜看做一种思想取向，对它的潜在含义作更多的推测，还不如让我们就此转换思路，将目光转向祖先崇拜与自然或者“宇宙”宗教之间的相互作用。在这里，我们发现了某些令人困惑的问题，它们与中国政治权威的宗教基础关。甲骨文以及后来的文本都清楚地揭示了这种相互作用所占据的压倒一切的重要性。情况是否这样：在新石器时代，在某些地区的祖先崇拜占据了主导的地位，与此同时，“自然宗教”则在其他的地区占据着统治地位？反正，在最古老的书面记录中，这两者已经合流了。实际上，两种宗教取向也许从来都不是不能兼容的。

杰出的甲骨文学者赤塚忠（Akatsuka kiyoshi）近来对中国古代宗教作了概述，给人留下了深刻的印象；在其中，作者认为，许多所谓的自然神祇实际上是部落（tribe）的保护神，因而也是部落的祖先。^②即使撇开“部落”一词的模糊含义不论，对我来说，这一说法似乎是不可能得到证明的。^③如果说甲骨文中指出的各个周边国家的政体纯粹是亲属关系组织，这一看法不可能得到证明；并且，假如说它们也有“保护神”，那也不可能通过赤塚忠的词源学方法予以证明；指称这些神祇的字，并不指称山岳和河流的鬼神，而纯粹是那些部落“图腾”或“符号”的再现。人们会想，这些部落中的领头集团，就像商王朝宗族自身一样，也许会

29 想尽一切办法去将他们的祖先谱系与自然鬼神的更高一级的能力挂起钩来。在王家宗族之中,更早阶段的铭文中多次提到了王朝建立以前的远祖,他们似乎构成了连接自然鬼神和人类祖先的桥梁。人们发现了商朝的祖先王亥,人们用一个鸟首四足的野兽(也许是公猪<boar>)的字来代表他。鸟首似乎与商代王家神话之中鸟的主题所起的突出作用有关,尽管某些保存下来的故事将王亥与河神联系在一起,这位河神在甲骨文中被称做“高级祖先河流”(译者按,似为河伯)。④因而,自然神祇如河流、山岳和土地的鬼神,以及与这些神祇有着紧密关联的神话性的王朝建立以前的祖先,有时会合在一起成为场面奢侈的祭祀的对象。⑤

作为政治合法性的终极来源,祖先崇拜有其局限性。可以肯定,王家谱系在追求并获得权力过程中的成功(也许还有其他酋长的成功)本身就可以证明王家祖先所具有的特殊的超自然的功效。然而,最终讲来,每个人都有祖先。在某种程度上,祖先崇拜是一种平均主义的宗教,因为所有的人都有亲属。如果没有天真到把自觉的政治动机真的归功于王家宗族的领导人物,那么,人们就很容易找到理由,在自然的超自然能力——对它的关注远远超出了对于祖先的特殊关注——之中寻求其谱系的合法性的终极来源。尽管似乎有证据表明,即使不属于亲属系列的下级官吏偶尔也会参与王家的祖先祭祀仪式,但最终讲来,国王的终极权威存在于他与高高在上的神“帝”以及受“帝”管辖的一群自然神祇之间建立的关联之中。这并没有排斥这样的可能性:神祇中有许多神也许是其他集团的“保护神”,它们后来才被合并到王家百神庙之中的。即使当它们被合并之后,这些神祇也要求继续分享某些最终仍是属于“高高在上的神”的功能。人们也许会向它们祭祀,以祈求雨水和其他的祝福。吉德炜认为,高高在上的神的权能与某些自然鬼神的能力之间的区别,并不总是功能性的区别,而是一种以其影响力局限于某个地域的“地方性鬼神”为基础的区别。⑥那么,在后来世纪中的民间宗教与国家宗教之中,地区性的神祇和祖先都会经常分享最终被赋予天的那些功能;并且,即使在传统中国的晚期,地方当局也仍然要对山岳河流和“土地及雨水”的神祇负责,它们在自己的领土管辖范围内也似乎会分享天的功能。

30 我想,赤塚忠、吉德炜、白川静和张光直似乎都同意这个观点,即:作为高高在上的神的“帝”的兴起“与商朝及其统治氏族占据至高地位这一点正相合拍”,这一点是很有意义的。⑦在“文明”的世界王(王)声称拥有普世的至高地位,与神灵世界里至高统治者的兴起在时间上是平行的。即使我们

假定这是一个真实的论述，还是要避免这种粗糙的“理性主义”观念：将“帝”看做是自觉的政治“设计”制造而成的。作为至上神的“帝”的兴起，也许与那些为王家服务的萨满教、其他宗教专家的神学沉思（theological meditations）有关。在中国，如果他（译者按，帝）的兴起与普遍王权的兴起之间真的存在着特别紧密的联系，那么，那种联系就能解释两者之间特殊紧密的关系；并且，那种联系还能更合理地解释为什么国王要垄断与“帝”进行沟通的途径。的确，在后来出现于《诗经》的某些神话中，存在着这样的声明：“帝”或“天”通过某种方式直接生下了商朝和周朝的创始人。“天向黑色的鸟发布命令，要它下来，并怀上了那个居住于殷这块辽阔土地上的人。”^⑤（《诗经·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。”）在周朝的传说之中，我们发现它断言：“那位在最初生育了我们人民的那个女人，就是姜嫄。她是怎么生育了这些人的呢？她祭祀，她祈祷，不要再让她没有孩子。她踩在“帝”的脚印的大拇指上。于是，（她的祈求）就被接受了，她实现了自己的愿望。然后，怀有崇敬之心，充满恐惧之情，她生产，她抚育——这个孩子就是后稷。”^⑥（《诗经·大雅·生民》：“厥初生民，时维姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗天子。履帝武敏歆。攸介攸止，载生载育，时维后稷。”）绝大多数学者现在都赞同，帝并非一位神祇化了的祖先，而是使得王朝诞生的非人格的高高在上的神。

很不幸，对于“帝”这个字的本义没有任何显而易见的解释，而且仍然是争议迭出。根据某些学者的意见，它表示的是“帝”神降临的祭台（altar-stand）。在赤塚忠富于想像力的解释中，这个字代表了一种充满萨满主义精神的符号结构——在其中，中心的树干是由支撑木束缚在一起，并且，这种符号化的祭坛结构，在对于四个方位以及四种风的崇拜过程中起着突出的作用。既然这种仪式与人们控制不稳定的气象力量的能力相关联，那么在那些主祭的萨满或祭司的头脑中，它也许可以与支配所有这些力量的更高级的能力——“帝”的能力——联系在一起。

不论“帝”字的本义如何，反正他一直是令人敬畏的、超越的并且是极其强有力的。用吉德炜的概括来说，他掌管着雨、风和其他的大气现象、收获、都市居住区、战争、生病以及国王本人的运气。尽管他也许与其他神祇共享他的某些功能，但是，他的终极统治权则是无可争议的。^⑦

“高高在上的神”的降临，并非与所有古代文明中的中央集权政体的兴起总是合拍的（在原始文化中肯定不是）。在古代美索不达米亚神话以及在赫西奥德的《神谱》中，我们发现高高在上的诸神与地、天的初始自然实在，与初始的水是有关联的。我们发现了二元对立的关系，阿普苏/提

阿玛特(Apsu/Tiamat)和阿努/恩里尔(Anu/Enlil)——后来则有诸如克洛诺斯(Cronos)、宙斯(Zeus)和因陀罗(Indra)。* 它们的兴起并不必定与中央集权王权的兴起保持一致。^③然而,在现在可见的、有关中国方面的书面见证中,高高在上的神“帝”(后来为“天”)却似乎的确是这样生活的,他与其尘世中的对应者——普世性国王——有着紧密的关联。假如说,周人的天(不论其终极起源如何)是由周王朝的创建者作为与商朝的“帝”认同的手段而设想出来的,那么,这种高高在上的神则是人类秩序中普世性的君王在宇宙秩序中的对应者;而且,君王与神两者之间也具有独一无二的关系。这种神的观念起源是如此之早,且具有相对的稳定性,给人们留下了深刻的印象。直到1911年的革命为止,在中国的国家宗教中,这种关系一直未受触动。

在美索不达米亚,恩利尔和其他高高在上的神祇,尽管代表天空、大气以及其他包含一切的自然现象,却最终与特定的城邦(city-states)关联在一起,并且,它们的至高无上性似乎随着城邦的命运而动荡。随着巴比伦的兴起,我们发现马尔都克在诸神集会中的地位上升了;^④随着亚述的兴起,我们发现阿舒尔(Ashur)** 神的地位突出起来。它们中间没有任何一个是与普遍王权相联系的、不受挑战的、超越的、高高在上的神祇。在印度,孔雀王朝(Mauryan empire)*** 的兴起,印度的普遍王权的建立,都发生于佛教诞生之后,而且是在阿育王(Ashoka)**** 统治时期。它在佛教的框架——其中,人们几乎完全不能谈论高高在上的神的角色——之中也得以合法化了。

在祖先崇拜中发现的社会秩序,其强有力的典范作用也许深刻地影响了整个“精英文化圈中的”社会政治秩序和宇宙秩序中的宗教观。在家庭内部,亲属成员无论是在此岸世界还是在彼岸世界,都在一个角色关系网络中而被凝聚到一起。理想上讲,该网络是由宁静的、和谐的鬼神、仪式礼节支配的。在这里,秩序的价值最为重要。作为一种宇宙的隐喻,它表示了在高高在上的神的权威之下,以家庭性的和谐而凝聚起来的实体与能量的世界。作为一种社会政治秩序的模式,它所反映的是一种以清楚界定的角色和地位,并且从理想上讲是通过神的体系而凝聚在一起

* 克洛诺斯为希腊神话中神名,为宙斯的父亲。因陀罗为婆罗门教、印度教神名。原为雷雨之神,后发展成为战神,手持金刚杵。——译者按

** 亚述宗教的主神和战神。 译者按

*** (约公元前320—前180年),古印度王朝。——译者按

**** (约公元前273—前236年),孔雀王朝的著名国王。 译者按

的网络。^④然而,这并不意味着仅仅是由于宇宙秩序和人类秩序之间建立的关系,高高在上的神就必须永远与那个王朝谱系的命运牢牢地拴在一起,就好像“有亲缘关系似的”(ascriptioely)。这的确将会成为周朝初期王家神学的中心论题。假如说,晚期商王朝试图——正如某些证据揭示的那样——将高高在上的神固定不变地与它自身的谱系拴在一起,那么,周朝初期的创建者们谨慎地断言,高高在上的神超越于所有这类亲缘(ascriptive)关系之上。只有在最为一般的层面上,家庭模型才会作为宇宙和政治秩序的范式呈现于这个世界之中。 32

透过祖先崇拜呈现出的秩序感,将注意力比较好地集中到大自然较为明显的有序化方面——诸如四季、四种基本方位、天体的有序运行等,而不是集中于这样的自然领域:充满自主性与“自由”[意志]的力量与实体之间展开了不可预测的、偶然的相互作用。在此类框架之中,在高高在上的神的保佑下,在更大的秩序中,土地、山岳、河流等场所性鬼神以及其他的神圣事物,最终主要与指派给他们的功能性角色关联在一起。这一概念也许可以解释这一禁忌:在新兴的高等文化宗教中,禁止对于这类鬼神作充分的“拟人化”描写。可以肯定,一些文献中暗含有了这样的描写,在富于侵略性的神话人物共工(在汉代,他被描写成头上有角的蛇身怪兽)和统治者颛顼之间,进行过一场黑暗的富于神话色彩的斗争。但在《尚书》中,这却表述成为圣人皇帝和叛变性大臣之间的竞争。^④作为神话中的人物,共工与位于西北的山岳性的天的“支柱”之一不周山相撞。他使得这座山碎裂,因而在西北方向上导致了地的倾斜,并在东南方向产生一道鸿沟。作为一种释因性神话(aetiological myth),解释了天体向西运动、河流向东流入大海的现象。然而,从不同的原始材料中爬梳出来的此类神话,与《诗经》之类的著作中占主导地位的精神恰好是冲突的;后者预示了作为有序化宇宙最高统治者的高高在上的神,在那种宇宙中,自然鬼神和祖先鬼神仅仅是在更大的事物框架中按照恰当规定好的职能发挥作用而已。

当人们在这里谈论起高等文化中包含一切的秩序观念兴起的时候,对于某些由“秩序”或“结构”之类的术语所激发的西方概念,必须持极端小心的态度。“秩序”直接意味着“合理性”,而合理性又直接意味着一种将诸神和鬼神从自然中驱逐出去、只和抽象的“理性实体”(entes rationis)打交道的还原主义的理性主义态度。然而,我在这里所暗示的是一种整体性的、包容一切的秩序观念,它被包容并结合进了人类经验的每一个方面,包括超自然的和巫术的方面在内,而不是根据现代西方理性主义的还原主义标准排 33

斥并清除它们。看来,在古代中国兴起的秩序观念能够包容甚至还能保存鬼神、诸神以及各种各样的“超自然”(在我们的意义上)现象,尽管与此同时也减少了它们向神话转变的潜能。当我说起拟人化思潮(anthropomorphism)方面取得了极其有限的发展时,一般是将“像人一样的”(manlike)行为理解成为高度个体化的“创造力”和非常规的行为,而不是理解成为“礼仪化”的和“常规化”的活动。出于同样的理由,我们说工厂劳动将工人转变成了机器。然而,发生于家庭和其他制度中的礼仪化的、常规的和重复性的操作仍然是人生的常规演出活动。一个家庭的家长在某种意义上其存在是依附于家庭秩序的范畴的,他只是那种秩序的“角色-表演者”而已。然而,在儒家的概念中,对于维护家庭秩序来说,他表演那种角色时所用的特殊方式是至关重要的。父亲和统治者调动了他们人格中的“创造性”能力,虔诚、小心地遵从预先规定好的神圣规矩,而不是将他们表演成为故事之中“生动有趣”的主人公。与此相似,即使人们假设,自然鬼神和祖先鬼神除了照着人们的要求去做,别无其他选择,这也不会减少它们的实在性,或者减少它们的重要性。鬼神们并不仅仅因为它们的行为符合预定好的秩序规矩变得可有可无。

我并没有暗示,在古代中国,新兴的宇宙秩序或政治秩序的概念只是“用大字写成的家庭”(译者按,柏拉图在《理想国》一书中称城邦为“大字”,而称个人为“小字”)的一个案例。在后来的中国思想史中,不断有人重复提及“天地为万物之父母”,称皇帝为“人民的父母”,称地方官为“父母官”。然而,尽管宗族在国家的形成过程中起过实际和关键的作用,就某些最为一般的特征而言,家庭模式可以(正如我暗示过的那样)深刻地影响了中国社会政治秩序的一般概念,但商王宗族肯定懂得,它需要那些与自己没有血缘关联的集团和个人的忠诚与支持。随着商王朝的影响以或深或浅的方式在辽阔的区域上扩展开来,它就不仅要依赖于它的分支谱系,而且也依赖于其他集团的加盟,甚至还要依赖那些根本就没有血缘纽带,而是以利益为联系纽带的“官员”和“大臣”,并希望依靠以忠诚为基础的纽带,而不是以神圣亲属关系为基础的纽带。

最终,国王会想尽一切方法使他的权威认同于那些原本与他没有关联的、依附于他的氏族集团的“保护神”。国王本人以及他为此目标而派遣出去的礼仪使者(事),在王家控制的领土上旅行,参加地方性鬼神的祭祀活动,因此就起着强化王家对于地方性崇拜之领导地位的作用。^④在以这种方式扩展它的神圣权力范围的过程中,与其说从祖先那

里，还不如说从无所不包的权威“帝”（统治着全宇宙的鬼神）的那里，国王获得其终极合法性。因而，在远远超越于亲属宗教（religion of the kin）之上的超自然领域中，“国家宗教”发现了它的基础。

甲骨文中有很多词，指各种与王家组织有关联的、具有专门职能的团体。尽管这些团体的许多成员也许属于王家宗族，但有许多显然并不是。其中有占卜者，有文件或“档案”（事）的保存者，有各种类型的军事集团，还有宗教专家。^④后来还形成了这样的持久传统：有许多著名的大臣，如基本上属于传说的人物伊尹，就不属于王家宗族，而整个的“官僚制”机构中也许包含了许多不属于亲属的成员。“原-官僚制”（proto-beaucratic）这个术语是在这种意义上使用的，假如人们在头脑之中并不横亘着“韦伯式”的官僚制“理想型”观念，那么这个术语就是可以接受的。这个术语只是指王权所具有的那种能力，它是一种能够为农业生产、宗教或非宗教的公共事业、直接或间接地处于其控制之下的领土上的军事战役，创造出动员充分的资源和人力的行政管理性的劳动分工的能力。这些也许属于、也许不属于王家宗族的集团成员，是根据等级制路线而组织起来的。至少，这些“官僚制”组织中的低等职员——可以用吉德炜的话来说——是由“专任的专家”组成的，并且在这个早期阶段，“官僚制”这个术语所描述的，也许就不仅是专业化的“科室机构”（bureaux）之间的功能分配，更精确地说是人的专业化分工（specialization of men）。^⑤无论在这些组织机构中亲属关系起着什么样的作用，都能够从中辨认出行政管理性劳动分工原则的微弱萌芽。有趣的是，在和高高在上的神和自然的神灵力量之间的关系有关的铭文中使用的词汇，并不是与亲属关系有关的词汇，而是与“原-官僚制”有关的词汇。“帝”派遣“风”作为他的使者（事），让雨和云担任“大臣”。

35

从地理上讲，官僚制组织机构的权威也许局限于国王直接控制下的地区。有证据表明，在刚刚征服的地域中，在建立作为权力据点的居住区的时候，国王继续极端地依赖于王家宗族中的王公作为王家权威的代表，尽管与此同时，也将强制性的、宗教的以及“封建”的方法合在一起使用，以便对于周边国家（polities）中的不属于亲属行列的掌权者确立其宗主权。的确，不同于将亲属纽带与非亲属纽带当做不可和解的对立物的说法，下述议论将更具有启发意义：如果在某种程度上，商王朝的国家在建立其“普遍的”权威时获得了成功，那么，这种成功是将两种原则审慎地结合在一起为基础的；并且，以宗教合法性的视角看问题，将这两种原则结合起来的能力，与统治集团的宗教取向内部将祖先

崇拜和自然宗教结合起来的特殊形式相关。

在这里,还应当说一说一般性的“宗教”秩序和“政治”秩序之间的关系。我提到过的“宗教专家”是“国家组织机构”中的集团之一。张光直用“教士”(priests)范畴来描述这种集团。^⑮赤塚忠很强调萨满(以及女萨满(shamanesses))在商代所起的突出作用,但西方意义上的“priest”,经常暗指社会之中独立的阶层。对于古代美索不达米亚以及古埃及的上千年历史文献作一番粗略的阅读,并不能支持轻易作出的概括。然而,根据奥本海默和其他人的著作,情况似乎是:至少在早期,苏美尔-阿卡德城邦中的庙宇建筑与王家居室是相互分离的,而且很可能在时间上也早于后者。^⑯在埃及也是一样,尽管法老的宗教地位极其重要,但祭司集团的权势及其个人的权势却在日益增长——他们声称具有独立的、直接的通达重要神祇的能力。当然在印度,对于婆罗门种姓的独立权威和能力是不容置疑的,并且在古代以色列,属于利未族的(Levitical)世袭祭司集团——尽管也有变化——的独立角色,就如同《圣经》中所描述的那样,远在君主制兴起以前就已经确立了。

36 在中国的案例中,我仍然倾向于强调:在整个统治阶级宗教的综合体中,祖先崇拜范式具有重大的分量。国王自然地成为其宗族的祖先崇拜中的“高级祭司”,就像任何父系亲属集团中的家长一样。除此之外,他通过垄断通向高高在上的神的途径,在某种意义上成了崇拜“帝”的“高级祭司”。的确,藉助于他与“帝”之间的特殊关系,他声称对于境内的所有“保护神”都拥有支配权。所有的宗教专家似乎都直接服从于国王,就像卜、史以及军事专家一样。后来,这种服从看上去更为明显,人们指望一种非职业的官吏阶层去完成那种我们有时会称为“宗教”功能,但有时又会称为“世俗”功能的任务。我认为,正是在这种服从之中,才发现了那种在以后中国政治秩序中一直占据主要地位的原则的起源——“统治与教义(或学说)合一”(政教合一)。^⑰从理想上讲,王权的神圣职位既是社会秩序的根源,又是规范性真理的根源。

尽管在商朝的“国家宗教”中,萨满仍然可以起着重要的作用,但令人震惊的是,在随后的时代里,他们的作用明显地衰退了。这暗示,从长远看,宗教中的萨满主义观点不容易与新兴的中国王权的“政治文化”取得和解。埃利亚德(Mircea Eliade)根据他或她所具有的如下能力对萨满作了如下的定义:通过直接的出神(estatic)经验而与神灵的权能取得直接的沟通,以便将他的灵魂从他的肉体框架中解救出来。萨满可以在鬼神世界中漫游,也可以通过恍兮惚兮出神般的(trance like)步骤经历着鬼神附体的过程。^⑱马

伯乐争辩道，从长远看，萨满主义与中国新兴的国家宗教并不一致，我想他是正确的。^{④9}这种宗教（译者按，国家宗教）不会以欢迎的态度来看待那种具有个人能力的宗教形态——即通过藉助于出神的经验，声称具有通达神灵的直接途径，据估计这是为了绕开官方许可的与神灵相沟通的礼仪性通道。他还认为，据此看来，萨满主义的精神气质还会与后来极端依赖于“阿波罗”式的礼仪精神（“Apollonian” spirit of decorum）的文士文化相背离。当然，直至现在，萨满降神者以及巫师一直是普化宗教（diffused religion）的中国民间宗教中重要的组成部分。在这里，绕开政治秩序而与鬼神进行直接的、不需中介而沟通的冲动从来也没有消失。正如已经指出的那样，与萨满主义相关联的宗教想像力的模式，在中华文化的某些区域之中一直是重要的成分，甚至在贵族精英文化（aristocratic culture）的圈子中也是如此。著名的《楚辞》被归在公元前4世纪的楚国政治家及诗人屈原名下，在这部书中，我们发现了某种强烈的类似于萨满主义观点的内容——可以在他著名的《离骚》中所发现的著名的“灵魂游历”（spirit journey，译者按，似指楚辞中的《远游》）。^{⑤0}

37

然而，在高等文化的层次上，就像神话一样，萨满主义与这一现象——即秩序（既包括宇宙秩序和社会政治秩序）的观念和理想占据主导地位——发生了冲突。它是这样的一种秩序——在其中，人们可以指望祖先鬼神、自然鬼神以及人类都照着与他们的角色相符的行为模式去行动。萨满以及任何类型的宗教性出神活动则试图绕开这一秩序通道，它们所具有的能力，对于那种维持着社会和谐和礼仪的精神来说，是危险的、颠覆性的和敌对的东西。

总而言之，我坚持认为，在新石器时代的龙山文化就已初见端倪的某些占主导地位的宗教取向，对于早期中国文化的方向产生过深刻的影响。首先，它们似乎为超常的、强有力的普世王权的概念创建了宗教基础，并且通过引申，似乎还为在高等文化中包含一切的社会及宇宙秩序的概念的兴起创建了宗教基础。这并不意味着诸神、祖先、天是“可以完全测知”的。与此相反，甚至在最初的阶段，占卜占据着主导地位也说明，当涉及到神灵权能的意图时，人们仍然怀有强烈的不确定感和焦虑感。董作宾以他对全部甲骨文资料所作的艰巨分析为基础，将商代历史（从公元前1200年到公元前1050年）分作五个阶段，这就暗示着从一种总体观点向另一种总体观点的演化：一种总体观点是，极端重视占卜，极端重视向自然神祇、神话或者半神话的王朝建立以前的祖先人物举行祭祀，祖先祭祀的表演中充满了不规则性和“特别安排”，还依

赖大量的占卜者；另一种总体观点是，占卜的分量显著减少，向自然神祇和远古祖先的祭祀活动已终止，国王成为主要的占卜者，并且祖先的祭祀仪式按照每年五个阶段的循环周期加以规范化。^①吉德炜认为，这些变化也许反映了国家权力实际效能的增长。那些从前需要占卜的问题，在国王的控制权力中就成为常规的问题。大多数过去被看成是从属于超越人力控制范围之外的内容，则被看成从属于王权控制范围之内。吉德炜试探性地把这一点看成是从宗教的或“神权统治”的总体观点向更为世俗化的总体观点的转移。

38 尽管商王朝的国家在建立强制性控制以及非强制性控制的技术方面确实取得了相当可观的进步，但对我来说，吉德炜的表述似乎会导致误解。将“宗教的”东西等同于人对于超越其控制范围力量的依赖感，以及将“世俗性”等同于人类具有塑造其自己命运能力的感觉，是现代西方思想极其简单的陈词滥调之一。在上古历史阶段中，对于占卜的极端依赖所对应的恰是文明急剧发展的时代。这并不是一个消极依赖的历史阶段，而是定居性建筑、大量的特殊探险、有组织的军事战役、农业的发展以及其他诸如此类的普罗米修斯式壮举的历史阶段。正是在从事这类冒险活动的过程中，统治集团才极其敏锐地注意到了活动的成功依赖于各种超越他控制能力之外的各种不确定的力量。在这里，正如在现代世界所发现的一样，人们发现的是一种微妙的辩证关系，而不是一种零和博弈（zero-sum game）。现代技术极大地增强了人们的能力，与此同时也增强了这样的敏锐感觉——受到超越其控制能力以外的“力量”（可以肯定，这里并没有按照宗教的意义构思这个词）的控制。比较宗教领域的研究表明，在所有的文化中，那些通常说来已经充分掌握了技艺（当然，技术恰好就是“世俗”效能的缩影）的艺人和工匠，为使其劳动获得成功，总是不断地祈求神灵的保佑与支持。工匠技艺的保护神在世界各地都可以找到，中国也不例外。

人们也许会论辩说，董作宾的“第五阶段”（Period V）证明的是王家宗教本质的转移变化，而不是“世俗化”的过程。王权效能的不断增长也许会导致对于王家祖先崇拜自身的重点转移。那么，我们必须提醒自己，在祖先崇拜中，神灵和人类之间的界线并非划分得一清二楚。因而，末代商王也许对此具有充分的信心——最为重要的是，他们不断增长的能力肯定了其宗族的祖先特殊的超自然能力。正是商代的最后两位国王帝乙和帝辛最终将“帝”这个称号作为前缀加在他们的庙号之上，这似乎是为了断言他们为自己赋予了高高在上的神本身所具有的

能力,注意到这一点也是十分有趣的。尽管在第五阶段,甲骨文的数量有所减少,但是,仍然有许多甲骨文被用来询问与祖先祭祀的年度循环有关的事项。我们不应将它们解释为朝向“世俗主义”的演化,而应将它们解释为一种特殊的、对于王家宗族独一无二的神灵能力的过分自负的声明。赤塚忠在这一发展过程中看到了一种使得王家宗族的神灵地位绝对化的运动走向。^①

假如这一假设能够得到证明,那么,它就可以对周王朝创建者们所作的、对于高高在上的神(既可以称为“上帝”也可以称做“天”)的超越性能力充满热情的断言提供一种新的解释。那种可以归属于商代的“邪恶的末代国王”的“邪恶性”,很可能就可以在他“不虔诚的”宗教取向中找到。在《尚书》中被大多数学者看成是真正属于古代的《多士》(“众多的官员”)中发现,周王试图让已经垮台的王朝的叛变官员们相信,尽管从汤到帝乙的所有商代有德的统治者“不敢丢弃‘帝’,并且为了他们被赐予的利益而努力与天看齐”,但是,对于那些“并没有让自己明明白白地呈现在天面前”的“后代继承者国王”来说,情况就并非如此。^②“天命”(Heavenly Mandate)的观念必将在周代初年的宗教意识形态史上占据着显著的中心地位,而在整个观念的核心部分,天占据有中心地位。神的超越能力不会永不分离地与任何谱系的要求连接在一起。因而,假如说商代后期代表了一种“世俗化”的趋势,那么周王朝的创建则见证了这样的过程:对于神在宗教上的中心地位作了再次肯定,或者对这种地位作了前所未有的赞扬。在也许可以称为国家宗教的领域内,不论天的概念会在中国思想史中经历什么样的转变,对于帝国官位的占据者来说,是天而不是祖先一直成为合法性的最高来源。

注 释

424

① 见吉德炜编:《中国文明的起源》(伯克利:加州大学出版社1983年版)。关于近来在这些领域之思考的总结,尤其可见张光直的结束语(第17章)。

② 在大多数目前和文明兴起过程有关的文献中,似乎存在着不成文的假设:文明的兴起与或多或少是中央集权化的国家的兴起是同步发展的过程。事实上,国家发展的本质与节奏也许在不同文明之间也会出现极大的不同。假如人们指的是那些疆域辽阔的、具有普世性主权声明的、或多或少是中央集权化的国家的兴起,那么,这一结论对于古埃及和古代中国也许是对的。古代美索不达米亚的“普世王权”从城邦国家政体中兴起的过程似乎要慢得多;而在印度,普世性王权的兴起则很晚。此外,几乎无须赘言,古希腊的国家发展过程是完全不同的

一条路径。

③ 张光直：《三代考古学和国家的形成》，收于吉德炜编《中国文明的起源》，第16章。

④ 在甲骨文中，国王就已经使用“我一[惟一的?]人”(余一人)来称呼自己。关于这一点，见吉德炜编《中国文明的起源》，第533页；另见，胡厚宣：《释余一人》，《历史研究》1957年第1期，第75~78页。

⑤ “天下”字面上解作“天下面的世界”。因此，我简单地将这个术语译作“世界”(the world)，它含有这样的理解，即指人类文明的世界。

425 ⑥ 张光直：《商代文明》，第344页。1977年，一大批周代甲骨文残片在陕西省的岐山县被发现。其中有两片铭文似乎实际上包含有周代创建王朝的两位君主文王与武王的内容。

⑦ 吉德炜编：《中国文明的起源》，第524页。

⑧ 列维-斯特劳斯：《野性思维》(芝加哥：芝加哥大学出版社1966年版)，第225页。

⑨ 对列维-斯特劳斯来说，在甲骨文中占有十分显著地位的动物崇拜，几乎就是宗教的缩影。

⑩ 惠特利(Paul Wheatley)：《四方之极：对中国古代城市的起源和特征的初步探讨》(芝加哥：阿尔丁出版社1971年版)，书中随处可见。

⑪ 张光直：《商代文明》，第399页。另见张光直：《古代中国考古学》，第3版(纽哈文：耶鲁大学出版社1977年版)，第103页。

⑫ 布莱布雷(R. E. Bradbury)：《爱多宗教中的父辈、长辈和幽灵》，载《宗教的人类学方法》(*Anthropological Approaches to Religion*)，班顿编(伦敦：塔维斯托出版公司；伦敦英联邦社会人类学协会，1969年版)，第131~132页。

⑬ 《墨子间诂》，孙诒让编辑并注释，《诸子集成》卷四(北京，中华书局1957年版)，第253~254页。又见葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》(香港中文大学出版社1978年版)，第492页。

⑭ 吉尔兹：《文化的解释》，第88页。

⑮ 利奇(Edmund Leach)：《列维-斯特劳斯》。客模德(Frank Kermode)编(伦敦，芬塔娜现代大师丛书，1970年)，第96页。译者按，中译本为王庆仁译，三联书店1985年版。

⑯ 列维-斯特劳斯：《结构人类学》(花园城，纽约：双日锚店书1969年版)，第96页。

⑰ 布莱布雷：《爱多宗教中的父辈、长辈和幽灵》，第128页。

⑱ 例如，葛兰言(Marcel Granet)：《古代中国的歌舞与传说》(*Danse et legendes de la Chine ancienne*) (巴黎：法兰西大学出版社1954年版)，随处可见。又见马伯乐(Henri Maspero)：《古代中国》，收入《世界历史》(*Histoire du monde*)，博卡(E. De. Boccard)编，第4卷(巴黎：博卡编辑部，1927)，随处可见。

① 海德尔(Alexander Heidel):《巴比伦的创世纪》(芝加哥:芝加哥大学出版社 1963 年版),第 44 页。

② 例如,见阿伦(Emily Ahern):《一个中国乡村中的死者崇拜》(斯坦福大学出版社 1973 年版);休·巴克(Hugh Barker):《中国的家庭与亲属》(纽约:哥伦比亚大学出版社 1979 年版)。

③ 卜德(Derk Bodde):《中国文明论文集》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社 1981 年版),第 48 页。

④ 马伯乐:《周王朝的神话传说》,《亚洲学志》(*Journal Asiatique*),第 154 期(1924 年),第 7~100 页。

⑤ 张光直:《商代文明》,第 245 页。

⑥ 同上书,第 163~165 页。

⑦ 同上书,第 227 页。

⑧ 弗莱列(Kent Flannery):《文明的文化进化》,《生态学和分类学年鉴》(*Annual Review of Ecology and Systematic*)第 3 期(1972 年),第 394~426 页。张光直《商代文明》第 363 页引用。

⑨ 韦伯提出的各种“理想型”(ideal types)中,对处理中国问题具有重大启发价值。可是,正如韦伯本人首先指出的那样,其他文明的经验常常和潜藏于此类理想型背后的、非此即彼的假设不相符合。关于与此有关论题的充分讨论,见施卢赫特(Wolfgang Schluchter)编:《韦伯关于儒教和道教的研究:解释与批判》(*Max Webers Studie Über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*)(法兰克福和缅因:苏康-袖珍科学丛书,1983 年)。

426

⑩ 宫崎市定(Miyazaki Ichisada):《春秋与都市国家》(*Shunshu to Toshi Kokka*),*Toho Bunka Koza* 杂志,第 8 期,1955,第二章。

⑪ 赤塚忠:《中国古代的宗教与文化》(*Chugoku kodai no shukyo to bunka*)(东京:kadokawa 书店,1977 年)。

⑫ 关于与这个词有关的困难,见弗里德(Morton Fried):《民族的观念》(*The Notion of the Tribe*)(门诺公园,加利福尼亚:克明斯出版社公司 1975 年版),随处可见。关于对赤塚忠著作所作的深刻评论,见吉德炜:《赤塚忠和中国古代文化》,《哈佛亚洲学志》,卷四十二,第 1 期(1982. 6)。

⑬ 白川静(Shirakawa shizuka):《甲骨文的世界》(东京:Heibonsha,1972),第 71~82 页。

⑭ 在一片甲骨上,我们发现了这样的询问:“我们要对河神(River)和上甲举行祭祀吗?”上甲是著名王亥的儿子,他还是第一位出现于仪式性历法之中的国王。见白川静:《甲骨文的世界》。

⑮ 吉德炜:《赤塚忠和中国古代文化》,第 295 页。

⑯ 张光直:《早期中国文明:人类学透视》(坎布里奇:哈佛大学出版社 1976 年版),第 190 页。

⑮ 魏礼(Arthur Waley):《诗经》(伦敦:阿伦和昂温出版公司1954年版),第235首,第253页(按,通行本为第303首,《诗经·颂·玄鸟》)。在另一种传说中,王家谱系的女祖先吞食了一枚鸟蛋。关于商王朝和鸟类的象征性联想,已经有学者注意到了。

⑯ 同上书,第238首(按,通行本为第245首《诗经·大雅·生民》)。

⑰ 吉德炜:《商代历史原始材料》(伯克利,加利福尼亚大学1978年版),第33页。

⑱ 在中国的神话材料之中,人们也能够发现伏羲和女娲的二元对称组(dyadic pair),它的形象是:上半部分的人身逐渐融入到互相缠绕的蛇尾之中(见卜德:《中国文明论文集》,第62页)。

⑲ 见基尔克(G. S. Kirk):《神话:它在(西方)古典(文化)以及其他文化之中的意义和功能》(剑桥:剑桥大学出版社1970年版),第119页。

⑳ 我在这里讨论的是国家的形象(image),而不是关于其兴起或真实本性的“充分”原因。

㉑ 里雅各:《书经》第3卷,《中国经典》(香港:香港大学出版社1960年版),第39页。

㉒ 表示这些使者的术语“史”(shih)是用一个字(史)来描述的,某些学者将它描述成一只用手握住木棒(可能是竹筒)。据白川静和其他学者说,这些文件有可能包含有在祭祀的场合下呼唤地域性神灵的王家咒语。因此,这个术语最终表示负责记载和处理文件的官吏,有时也指称派遣出去执行使命的官吏。经过引申,这个术语最终专指保存大事年表和记载与占星有关的重要天象的官吏。经过进一步引申,这个字以及这个字的变体最终用来指称被记载下来的历史,或者指本身意义重大的事件自身(事)。

㉓ 对于这些集团的详细概括,见陈梦家:《殷墟卜辞综述》(北京:科学出版社1956年版),第503~522页。

㉔ 吉德炜编:《中国文明的起源》,第544页。

㉕ 张光直:《商代文明》,第192页。

㉖ 奥本海默(Leo Oppenheim):《古代美索不达米亚:一个死文明的肖像》(芝加哥大学出版社1964年版),第95~109页。

㉗ 它是一种要求人们对于机械搬用宗教/世俗的二分法,用于分析中国政治秩序的做法永远保持怀疑态度的原则。

㉘ 见埃里亚德(Mircea Eliade):《萨满主义》,波林根丛书,第76号(纽约:百神庙书店,1964年),随处可见。

㉙ 马伯乐:《古代中国》,第195~202页。

㉚ 关于这部著作,有完善的译文。见霍克(David Hawkes):《楚辞:南方的歌谣》(波士顿:灯塔平装书,1962年)。

㉛ 见董作宾:《殷代礼制的新旧两派》,《大陆杂志》第6卷(1953年);关于董作宾所作假设的英文概括,见张光直:《商代文明》,第185~186页;关于祭祀的年度周期

的讨论，见白川静：《甲骨文的世界》，第91~100页。

② 赤塚忠：《中国古代的宗教与文化》，第515页。

③ 里雅各对于这一段的译文可以在《书经》第457页上找到。

40 第二章 周代早期的思想：延续与突破

尽管蒙昧仍笼罩着周代早期几个世纪的中国历史，这一时期却仍然具有特殊的象征上的重要性。在这里，我们找到了中国无与伦比的贤哲孔子从他自身时代的磨难中所向往的、寻求他的美好社会图景的时期。^①他所看到的——以及与实际的情形是如何相关的——仍然是一个饶有兴味的问题。

孔子所看到的内容，是以文献材料为中介的，其中的有些部分我们仍然可以看到。这些材料尽管有限，却给我们提供了比甲骨文范围极其狭窄的证据更为丰富的思想素材。首先，我们可以找到当代译本的韵文体公文和诗歌的两个集子《尚书》和《诗经》。大多数学者同意，今本《尚书》只有一部分是在孔子以前的，而《诗经》的绝大部分内容则源自孔子以前。^②一般认为，这些诗歌创作于从这个朝代的建立直至公元前 600 年的时期。其次，对于也许标志着这一朝代的迅速衰颓的春秋时期（公元前 770—公元前 464），特别需指出，也许要晚至公元前 3 世纪才有编纂成今天这种面貌的《左传》，其中有着非同寻常的详尽记载（其中的一些当然在相当程度上与传说混合在一起），构成了孔子以前思想史的丰富材料。许多学者强调，很多孔子以

41 后的文献（包括孔子以后的《尚书》中的文献）或许包含有来源极早的材料。最后，还有青铜器上的铭文，尽管引起许多异议，却对周朝早期的社会和政治状况有新的说明。

《诗经》与《尚书》本身在范围和内容上是有限的，可以说反映了一种“原-儒家”（proto-confucian）的风貌；或者也许更准确地说，反映了比孔子及其门徒所强烈认同的时期更早的看法。或许有某些理由接受这些集子是由与儒家观念相近似的人所“编辑”的传统说法，对于包含着田园诗般的爱情诗歌、猎宴诗歌以及表面上看来并没有暗示儒家其他主题的《诗经》而言，这看来也许并不明显。这些大概在后来合而为一了，因为它们

已经归属于政治的阐释，这类阐释的例子甚至能在《论语》中找到。另一方面，含有国王和大臣们格式固定的讲演词的《尚书》，风貌显然是“原型儒家”的。

那些经过选择的材料或许可以作为周文化的向导，大概真实地反映了这一时期精英文化中某些主导性的态度，而且使得到目前为止我只是空洞抽象地讨论过的文化取向变得有血有肉了。这里我们看到了真正个人的呼声——虽然通常是匿名的——他们反省共同的文化预设，甚至给他们带来了一种崭新的视界。

在更深入地探讨这些文献之前，对于被《论语》中的孔子视为典范社会的周代早期的社会政治秩序的实际情形，还得稍作论说。^③用顾立雅(Herrlee Creel)的话说：“传统说法认为，西周是一个相对安宁、亲善的时代，这一说法是如此的广泛、持久，又与这么多的证据相符合，它不会完全是假的。”^④但怀疑倾向依然很强。当顾立雅告诉我们说：“在这一朝代开辟之后有差不多两个世纪的时间——就我们的材料所能表明的而言——中国军队根本没有与其他的‘中国人’开过战；并且，甚至在西周的最后一个世纪，他们也只打了三次仗”时，许多人会指责这些材料的错失而不是接受这一见解。^⑤在当时技术和通讯的原始条件下，周代能在如此辽阔的领土上维系两个世纪的安宁，这可能吗？

42

有人指出，建立王朝之前周邦地处西北，可能还没有发展出如商代国家的相对复杂的行政技能，不可能将如此有效的控制施加于这样广大的地域。在这里，我再次引用张光直提出并得到《诗经》材料有力支持的假说，早在获取王权之前，早期的周邦就依傍着晚期的商代，发展到了相当的水平。考古发现表明，周人已使商朝文化的许多方面内在化了（或参与是了可能已经广泛共享的中国文化）。当然，我们所掌握的文献表明，他们急切地要与商朝晚期的政治秩序概念的普遍性要求相认同。在某种程度上，他们的“政治文化”可能与商朝有所不同，或许保持了相当大的灵活性，而较少僵硬性，这增强了它创造制度新的能力。这使我想起了阿兹台克(Aztec)将秩序强加于中美洲文明的情形和马其顿统一希腊的情形。

但是，更大的问题依然存在，是周代的“制度”使得它能够获得这种程度的安宁吗？许多西方学者将这一制度的主要特征描述为“封建主义的”，这引起了人们的疑惑。^⑥面对这一颇为麻烦的名词，我们自己的联想通常是权力的分化而非稳定与秩序。它意味着肢解与斗争，使人想起了罗马帝国逐渐陷入封建主义的“混乱”景象。但我同意顾立雅的看法，如果我们在最低程度上将这一名词定义为一种“政府体制，其中一个统治者将他的各部分领

土的有限统治权分派给诸侯”，我们就能将它运用于周代早期的情形。^⑦我们只需再加上这样的解释：封建一词预设了一个囊括一切的政治结构的概念，在其中，一个高层统治者从上面分配权力，而且如果将这一名词用于中国的话，必须着重指出被分配给权力的“诸侯”通常都是王室血缘的成员。以这样一种简单的方式看待封建主义，人们才能将它与处于土崩瓦解过程之中的、先天具有高度集权特性的国家概念完全分离开来。在原始的技术条件下，这种“封建的”策略能有效地将新建立的国家权威延伸到以前并不在它控制之下的地区。这是千真万确的——正如顾立雅所说的那样——周代（也许还有他们之前的商代）的统治者控制了比他们的诸侯所掌握的更为强大的军事组织。^⑧

43 中国“封建主义”的效力可能也反映了统治者权威背后的宗教基础的相对强大。如果周代的建立者们在他们的亲属中“分配治权”（parcelled outsovereignty），那么，他们的确是依赖植根于祖先崇拜的亲缘纽带的深厚的宗教方面。从这种观点看来，王室的“诸侯”成员在帝国的某些要害地区构建了“周之藩屏”。如果周王赐地给非亲属的盟友和各地掌权者，那么，他们或许信赖诸侯们将其自身的物质与精神利益很好地认同于该制度的意识。此外，君王权威的宗教性基础——他声称与上天有着特殊的关系——可能会赢得普遍的接受，至少只要王室能提供可信的证据，表明它的朝代具有卡理斯玛*的品质。

上文讨论过的宗教取向——如在周代的创建者们的宗教信条中所修饰过的那样——会以比中世纪的天主教支持西方中世纪的封建制度更为有效的方式，支持了作为一种相对稳定的制度性的“封建主义”。马塞尔·布洛赫（Marcel Bloch）与其他人一样地指出，在西方的情形中，欧洲的领主-诸侯的精神气质（ethos）与日耳曼的军事仆从（gisind）对他们的首领的古老关系之间存在着关联，其起源明显早于基督教。另一方面，天主教无论是在起源、教会组织上还是在根本教义上，都与封建制没有与生俱来的联系，尽管它与之紧紧地纠缠在一起。在强化封建等级制与皇帝或国王之间的纽带的历史过程中，它的作用极其有限。在中国，王位作为“政治”与“宗教”秩序二者的顶点，既为封建制也为后代的官僚制提供了一种令人敬畏的象征性的基础。

使得这种封建制与中世纪西方的封建制判然有别的另一方面，是我们

* 卡理斯玛（Charisma），原指某种神赐的特别才能，如治病、预言等。德国社会学家马克斯·韦伯（Max Weber）以此词指某种能引起普遍拥戴的神秘气质和魅力。——译者注

已探讨过的商代的“原-官僚制的”(proto-bureaucratic)成分,这些成分在周代的文献中也屡有表明。由此,在西方思想中,封建主义与官僚制之间的截然对立不仅来自于对理想型*的绝对化,也来自于真实的历史经验。欧洲近代专制国家的官僚结构产生于一场反对封建制的尖锐斗争,在这种封建制里,晚期罗马帝国官僚制意义上的卡洛林朝的幽灵(Carolingian ghost of late Roman bureaucracy)已经彻底地消失了。^⑨确实,在中国的情形下,“官僚制”一词的使用也许应该杜绝,而且人们想知道,白乐日(Balazs)的名词“官员制”^{**}对于这一时期是否恰当。^⑩顾立雅详尽地指出了所有的保留意见和告诫,他反对在任何接近于完全西方的意义上使用“官僚制”一词。^⑪君主的朝廷高官通常都是“封建领主”,官衔的名称含混而又不断地变动。担任官职者并不必定要履行与其名号相关联的职责。在中央王朝层次上和“封国”层次上,官职通常在可以叫做低级官僚贵族的人群中世袭。担任官职者的报偿就是赏给封地,这些封地原则上不是世袭的,但实际上通常是世袭的。

无论如何,在整个制度中,统治阶级的一部分人通过官职与君主朝廷以及各地封建诸侯的朝廷紧密地联系在一起。说来也怪,这些地方朝廷也有“事务官”和“司法官”的记录,这使我们想起了18世纪日耳曼的君主们,他们在小朝廷中模仿的是凡尔赛而不是中世纪欧洲的封建领主。尽管高级官职的名号是授予那些因为具有“通才”和顾问的才能而得到统治者信任的高级官员,但是很明显,在这一官僚贵族的较低层次上出现了一个阶层。他们事实上撰写并掌握了一系列令人印象深刻的公文,他们是起草礼仪、刑法规则的专家,还补充了军队中的低级官职。后来用于指称这一阶层的“士”,在词源学上是模糊不清的,但它最初的图形只不过是一个从事农业劳动的人——经过词义引申,可以指从事于某一种事务的人。^⑫显然,在这一层次上确实存在着某种行政机构以及操纵这一机构的人。甚至有证据表明,在周王室最强盛的时期,朝廷官员们实际上有时能够干预所属邦国的事务。

因而在中国的情形下,这些我们称为“封建的”和“官僚制的”策略可能是同时出现的,即使在强调“世界”是一个整体的声言下,前者仍然是主导性的策略。就这一朝代能够对它直接控制下的地区建立起一定程度的控制而

* 理想型(ideal type), 马克斯·韦伯的术语, 指对社会现象进行经验上的归纳而得出的典型, 并不以纯粹的形态存在于社会现实之中。——译者注

** 原文中官僚制为 bureaucracy, 官员制为 officialism。——译者注

论,它逐步发展了一套行政机构的基础,尽管这一机构的任职者在起初是一个世袭的阶层。就它能将权威扩展到不能直接控制的地区而论,基本上是靠封建的策略。

45 这并不意味着,在我所将要讨论的几个世纪之中,封建制与官僚制的原则之间就不存在冲突。但它的确表明,这两种“制度”之间的界线从没有像在我们西方的参照名词中那样分明。

在这个简短的讨论中,我的目的并不是要解决围绕诸如封建和官僚制一类名词的适用性的争论,而是要表明顾立雅的大胆假设的某些合理性。他假设,周代早期相当长的一段时期内,在一片广大的“文明”世界里创造了相对的秩序和稳定,而且,这一时期的许多军事活动事实上都是针对所谓“蛮夷”的。如果情况属实,它表明了一种对于属于王室血统的“封建主”之间的神圣亲缘纽带的依赖,对于针对非亲属领主的封建策略的依赖以及对于原-官僚制机构的依赖的结合(一种或许在商代晚期就已经存在的结合)。它能合理地创造出有利于相当漫长的“在周朝统治下的和平”(Pax Chouica,译者按,从 Pax Romana 和 Pax Britannica 转用而来)的条件,并使得统治阶层作为一个整体将其利益与这一“制度”相认同。我们看到的在周代早期的文献中所表达的新观念甚至会强化这一制度。

当然,这些都并不意味着孔子的“理想”社会确实存在,尽管人们可以很容易地设想一个“相对安宁”的长时期的存在如何会导致后来的理想化。我们对这几个世纪中民众的生活所知甚少,尽管《诗经》对于“美好时期”幸福的农村生活给我们提供了一幅田园牧歌般的画面。孟子后来在对“井田制”的描述中试图按照图式重建它的“理想的”农业制度。非常奇怪,正是他对井田制的描述,成了大陆学者把周代早期看做“奴隶社会”的根据。显然,农民们在他们的主人的田地上服劳役,并受到管家的监督。在这个意义上,他们明显是“不自由”的,正如在孟子的叙述中清楚表明的那样。但这并没有告诉我们剥削有多沉重,或者用马克思主义的术语来说,农业劳动者有没有他们自己的“生产资料”。《孟子》一书就像《诗经》中一些更加田园诗化的段落一样,无疑反映了上层的观点,它倾向于主张,在“美好的时代”,对劳动力的劳动时间的剥削应予以严格的限制,而且农民有足够的时间在他们的小块份地上劳作。孟子所强调的是农民之间的根本性的平等,以及他们的相互协作和礼制上的团结一致。将来能否对我们现在已确切知道的有关这一长时期的剥削程度、刑法的严酷性和有效性获得本质性的突破,是颇值得怀疑的。

46 当转到思想领域时,我们理所当然地必须对于主张周代早期的新异性

的观点保持谨慎的态度。甲骨文作为商代思想的素材毕竟是极其有限的。如果说《尚书》和《诗经》的高度道德主义的进展、“天命”的宏伟观念看上去都具有惊人的新颖性，吉德炜和其他学者却告诫我们，“帝命”的观念或许早在商代就已经存在了。甲骨文中伦理词汇之所以相当有限这一事实，终究可能主要地源于书写工具本身的功能。

无论如何，我都不再在这儿详细分析这一宏伟观念的蕴涵，它主宰了《尚书》中孔子以前的更为可靠的文献，并在这一朝代的圣诗《诗经》中占有显著的地位。它的表达方式确实显示了一种对于新异性的确定的推测。

首先，令人吃惊的是这一新朝代的代言人急切地认同他们前朝的政治和宗教制度。很多事实表明，周人高高在上的神被称做“天”而不是“上帝”，而且据认为这位神祇是由看起来有着一个大脑袋的人形的图案(天)来代表的，它与商代的上帝大概有着很不一样的起源。对于我在这里的目的而言，最为重要的是王朝的创建者们急切渴望把天——它与物质性的天相联系——与“上帝”合而为一。个中缘由非常清楚，周人与前朝崇拜着同一个高高在上的神，而且这一高高在上的神“上帝-天”已经非常清楚地表明：他绝不固着于任何的王室血缘。“天命是不会永久的”(《诗经·大雅·文王》：“天命靡常”)。^⑬从长远来看，天的意志不会固着于某一个朝代。天对待君主们的态度建立在客观的、“普遍性的”行为标准之上。商代之所以丧失天命，乃是因为它在礼制和道义上的总体失败。

上下文表明，这一观念可能确实是新颖的。征服者武王刚去世不久，而他的继承人——未来的成王——处于少数派的地位。武王的兄弟——著名的周公——掌握着治权，而且立刻就面临着由他的王室的兄弟们所支持的商朝统治阶级旧成员的反叛威胁。对于采取军事行动，即使是周朝的官员们也并不热情。^⑭年幼的国王也被迫说：“小子我，不敢漠视上帝之命。”^⑮（《尚书·大诰》：“予惟小子，不敢替上帝命。”）在别的地方，周公以国王的名义宣称：“不是我们这个小国敢谋取殷[商朝]的命，而是天不再支持殷朝了。天下不会支持它的混乱统治，天辅弼了我们。是我们胆敢谋取王位吗？是上帝不站在他们一边。”^⑯（《尚书·多士》：“非我小国敢弋殷命。惟天不畀允罔固乱，弼我。我其敢求位，惟帝不畀。”）

在《召诰》中，召公对殷(商)人指出：“当天要终止殷这个大国的命的时候，殷的许多英明的先王都在天上。”^⑰（《尚书·召诰》：“天既遐终大邦殷之命，兹殷多哲王在天。”）他继而暗示，商朝王族的祖先们或是不愿意、或是不能够站在他们的后裔一方进行干预。所有这一切都得到了《尚书》和《诗经》

两书中的长篇叙述的支持,文献叙述了周作为一个“小国”,它高贵的统治者是如何以他们有德的行为赢得了天的青睐。最后周公论证说,商的创建者汤正是依靠同样有德的表现,才最终推翻了夏朝。

这一切都可以很明显地被视为把攫取权力的举措合理化了,在别的情形下的确也是如此。但仍然没有理由认为,周的建立者们对于他们所作的合理化辩护的宗教基础就没有内在的信仰。情况似乎是,周公甚至对于那种学说在将来的潜在的危险意蕴具有透彻的了解。在对于与他一同摄政的召公的谈话中,他说:“不宽恕的天将毁灭降给了殷。殷失去了天命,周得到了它。但我还是不敢说,我们的基业就会一直持续地繁盛……或者它会终止于灾祸……天命不易保有,天是难于依靠的。”^④(《尚书·君奭》:“天降丧于殷,殷既坠厥命,我有周既受。我不敢知曰,厥基永孚于休;若天棗忱,我亦不敢知曰,其终出于不祥。”)这一观念的特殊内涵为中国的全部王朝染上了终将火亡的色调,从而使得它在整个中国历史中对于皇帝和官员来说都变成了高度存疑的学说,其存疑的程度要比任何教科书能让我们相信的程度都深。

我不会在这一学说中潜含“民主”的含义蕴问题上停下来花费太多的笔墨。如果“民主”一词的意思是统治者对人民的福利所持的责任作为拥有天命的主要标准,这的确是一个令人瞩目的主题,尽管它绝非中国所独有。在古代世界大多数的普世王权中,增进人民的福利是统治者的职责。关于“反抗的权利”和对“万世一系的王朝”观念的决定性的否定态度,也许我们还可以多谈一些。周的征服并不意味着一幅“民众起义”的画面,而是一个通过事实证明了它有权享有天命的新的权力中心的崛起。

48 我所特别关注的是某些或许意义更为深刻的宗教、伦理和政治的意蕴。给人留下深刻印象的是,天或高高在上的神的地位明显提高了,被提升到了在宇宙论及社会伦理生活中居于中心的而又超越的位置。正如上文提到的那样,这也许是对于商代晚期一再强调王族祖先崇拜的中心地位的直接回应。把人间秩序统治者的伦理的和礼仪的行为的最终裁判权交给高高在上的神,这一做法似乎引进了真正新颖的超验层而的内容。当然,即使在商代,“上帝”对于国王问卜的不利回答,也肯定认为是道德上不赞成的表示。然而在这里,天——“上帝”处于整个王朝谱系的最高裁判者的位置。天成为王朝延续所依赖的最高道德意志,变成了历史之神(God of History)。

这并不意味着祖先鬼神及自然鬼神已经消失了。周王朝仍然渴望,能够证明自己光荣的祖先和商王朝光荣的祖先一样,享有同样的接近天的通道。如前所述,周王朝有一个与商王朝立国过程十分相似的神话,姜嫄踩了帝的足迹之后,生了后稷——粟米之神。稷神既是王朝的神性-人性始

祖，又是农业上的文化-英雄意义上的发明家。^{①9}然而，尽管光荣祖先的地位是举足轻重的，即使那些能够直接通达上天的祖先们，当上天震怒的时候，也不能挽救与他们休戚与共的王朝。作为制度的普世王权与天的特殊关系于是保存了下来。的确，人们甚至可以说，普世的王权通过降低对于个人的依赖感，甚至通过降低对于王朝能力的依赖感，而使这一观念得到强化，但即使是王朝祖先的权能，事实上也归于消失了。

然而，向所有的鬼神——包括自然的和祖先的鬼神——正确履行仪式仍然是至关重要的。小心翼翼而又虔诚地履行献祭与礼仪，仍然是衡量统治者品德的标准之一，而且，统治者们还必须同等程度地关心其封臣的礼仪履行情况。当韩侯从国王那里接受他的“封地授权”（名）的时候，国王给他的第一条告诫便是：“继续为你的祖先服务，不要忘了我的嘱托。”^{②0}（《诗经·大雅·韩奕》：“缙戎祖考，无废朕命。”）武王和他以前的商代诸王一样，巡游各地的疆土，对山、川、鬼神（百神）行使符合规格的献祭。^{②1}祖先鬼神和自然鬼神的权威并未完全消失。在上层阶级的严肃的祭祖仪式上，人们仍然指望他们的祖先赐给他们活着的后代以幸福与长寿，指望鬼神们共同支持天的长远目标。 49

《诗经》中某些最虔诚的颂歌，以亲切的笔触描述了贵族的祭祖仪式，在那里，所有在世的后代和贵族宾客，都在精心而又严肃的典礼中扮演规定好的仪式中的角色，在典礼上

每一项习俗与仪式都予以遵守，
每一微笑、每一言谈都恰到好处。^{②2}
（《诗经·小雅·楚茨》：“礼仪卒度，笑语卒获。”）

家庭中一位年轻成员担任“去世的”祖先的角色，使他自身成为沟通祖先鬼神的“灵媒”，于是，祝师（master of the liturgy）就公布他所传递的祖先的启示：

我们极其努力地追求，
希望仪式不出错误。
熟练的转述者传来消息：
“把它告知虔诚的儿子，
鬼神们享用了献给他们的酒食，
他们会赋予你们无穷的祝福。

根据他们的希望、规矩，
一切都会有序而及时，
一切都会直接而肯定，
他们将永远赐给你们优秀的宝藏。”^②

(《诗经·小雅·楚茨》：“我孔懋矣，式礼莫愆。工祝致告：‘祖赉孝孙。苾芬孝祀，神嗜饮食。卜尔百福，如几如式。既齐既稷，既匡既救。永锡尔极，时万时亿。’”)

乐声袅袅，宴席豪华，每个人在扮演角色时都极尽优雅的风度。这节日看上去就像社会神圣秩序的象征性显现。人们不禁感悟到，当年孔子读到这些高贵场景的记述时，也许从中看到了社会圣洁和谐的美好场面。然而，这里使我留下深刻印象的是他们对于神圣仪式本身的重视。祖先们参与了仪式并祝福他们。可是人们又感到，祖先如同后人一样，全都或多或少地附属于他们作为表演者参与其中的神圣诞仪。《礼记》也许是晚至公元前3世纪或前2世纪才写成的，根据这部书的生动描述，商人将鬼神置于首位而仪式次之，周人则置仪式于首位而鬼神次之。

而对两个传统的深刻差异，我记起关于印度吠陀宗教演化史的某些见解。查勒(Zaehner)认为，根据从婆罗门经书(Brahmanas)到《奥义书》(Upanishads)的吠陀文献中的某些章节：“实际仪式变得比它所供奉的诸神还要重要。仪式不再只是向上祈求好感的行为，在人们的心目中，它本身就变得具有宇宙论意义上的重要性，那些诸神远远不再是祭祀仪式所供奉的对象，而仅仅同其他人一样，只是此项重要活动的参与者而已。”^③正是这一事实——仪式“操纵了”诸神的行为——导致了婆罗门教士们省悟到，他们所从事的仪式及神圣规矩(婆罗门经书)体现了比那些神本身更加超越的权能。这又导致他们最终认识到，隐含于所有这些仪式及言辞中的权能，本身即是超越了一切形相和实体的永恒的婆罗门。

“天”当然不是婆罗门，祖先们仍然是祈求好感的对象，但下述说法——祖先鬼神和地方性自然鬼神们本身似乎是由它们所参加的仪式所操纵——好像已经在这些文本之中出现了。不过，“天”本身仍然是超越性的。有一点可以肯定，其中并没有暗示“天”规定了仪式的规则；而希伯来圣经中的神，则明确地规定了自身的祭祀仪式，因而在某种意义上永远站在超越祭祀仪式的彼岸；但显而易见的是，天的意志无论如何都不是由仪式操纵的。毋宁说，天站在一边，以超越的态度判断人类的统治者是如何履行礼仪的义务和道德义务的。仪式可以来源于天，但天

不是由仪式操纵的。

有强有力的证据可以证明天和其他鬼神之间存在着质的差异，这可以在天或上帝“生养了万民”（译者按，天生烝民）的文字中找见，这句话在《诗经》中出现了两次。^② 尽管我们在《诗经》和《尚书》中孔子以前的文本部分没有找见任何涉及诸神史事和宇宙起源学说的叙述，我还是不明白，为什么不可以把这些涉及人类起源史事及人类种族起源的见解按照字面含义来相信？上引《诗经》句子的下一行中，我们也会发现那种主张，我谨慎地把它译为：“对人类生活的每一方面来说，都有其内在的法则。”^③（《诗经·大雅·烝民》：“天生烝民，有物有则。”）现在我们已经明白了这样的思想，即：天在生育人类的同时，也把在他们彼此之间、他们与鬼神之间的关系之中决定他们行为的秩序样式灌输给了他们，因而，礼仪样式以及其他行为模式的样式支配着人类的秩序，也许还支配着超越于其上的宇宙秩序，这些样式本身似乎来源于天。

然而，如果我们在《诗经》中发现了将天与事物的终极秩序统一起来的探索，那么，也同样发现了支持 17 世纪耶稣会士以有神论的语言对“天”加以解释的文句。天是至高的、主动的但又不武断的意志。我们必须提醒自己，我们译作“Mandate”（命）的那个词，如同该英语词汇本身一样，与意为某种明确指令（command）的那个词（令）有密切的关系。非常清楚，天愿意让商代垮台，并明确选择了周王国去继承天命。

51

高高在上统治一切的神，
威严地俯视，
凝视着四个方向，
检查人民的毛病……
他检查并巡视每一方土地，
高高在上的神检查他们，
痛恨他们的纪律松弛，
于是他转而凝视西方，
他选这里作为他的居住地。^④

（《诗经·大雅·皇矣》：“皇矣上帝，临下有赫，监视四方，求民之英……维彼四国，爰究爰度，上帝耆之，憎其式廓，乃眷西顾，此维舆宅。”）

在同一颂歌中，“天”直接对文王说话，并建议他去镇压一场叛乱，而

且随后还赞扬了他的美德。在这里,我们似乎已经遇上了由于我们西方关于“自觉的意志”与“非人性的秩序”之间的明显对立而产生的问题。如何把这一在西方思想史上非常突出的对立运用到中国早期关于“天”的观念上来呢?在此,这样说就够了:无论是作为主动的自觉意志还是作为普世秩序的来源,天都可以把“他”划归永远超越于祖先鬼神和自然鬼神之上的范畴。

无论在哪一段文本中,我们都没能找见丝毫关于天在非人性的宇宙之中的角色的讨论。大部分文本涉及的是天与人类以及天与人类秩序的关系,而且恰好在此语境中,天的“神学的”方面表现得最为明显。天的命令主要关心的是人类的道德礼仪状况,天已经藉助于道德问题和人类建立了联系。道德问题本身不是苏格拉底的问题——什么是善?而是这样的问题——为什么人们会偏离善?假如说苏格拉底殚尽一生精力去探求关于善的本质的定义,那么很清楚,他坚信人类还没有真正掌握它是什么的知识。如果说在中国存在着这样的信仰——善的秩序的样式在某种程度上已在过去“显现”过了,因此产生的问题则是——为什么人类不能够维持它?人缺少保持这种样式的能力,这一点就明显地表达于那首赋予人以“内在法则”(则)的颂歌之中。

天给予万民生命,
但是所赋命的并非值得依赖。
无人没有好的开端,
但几乎无人能保持到底。^②

52 (《诗经·大雅·荡》:“天生烝民,其命匪谏。靡不有初,鲜克有终。”)

在这首颂歌中,我们不仅仅发现了在人事领域中实然与应然之间存在着惊人的隔绝,而且还发现了这一观察与下述需要之间的直接联系,这是对于无所不包的规范性社会政治秩序(在其中,国王与统治阶级必须为沟通这一隔绝负起基本的责任)的需要。一旦把开头这几行置于整个颂歌的上下文中便会发现,不可能让“每一个人”都有能力去沟通其开端与结尾之间的差异。周王朝的奠基者文王认为,沟通差异失败的责任,就在于商王朝邪恶的统治者及其暴虐的大臣与腐败官吏身上。因此从一开始,在实现人的伦理使命的过程之中,政治秩序的关键任务就清楚地得到定位。

然而,我所关心的与其说是“道德”和“政治”之间的关联,还不如说是道

德问题的实质本身。如果维持道德秩序的责任取决于普世君王及其共同统治的人,为什么他们也会走入歧途呢?为什么“天”会把人造就成不具有确定的实现其道德目的之能力的存在物呢?这个奥秘当然还没有解破。然而明显的是,“天”决心要使人服从其秩序。即使人们可以假设存在着这种观念:在非人类的世界中,“天”的秩序无处不在,它的运行方向确定,顺利通畅;我们所拥有的文本——就像希伯来圣经一样——主要关心的也是“天”与人类世界的关系。由此可见,李约瑟所说的犹太-基督教的神圣立法者和中国人的内在的“有机主义的”秩序之间的区分,并不像他所阐述的那么绝对。^② 理应统治人类事务的秩序,无论是被当成受过启示的立法,还是在某种意义上被当做了“内在的”秩序,显而易见的事实是人们敢于蔑视它。让我们再次以家庭为比喻,有人会说,理应统治家庭成员关系的规则,应当深深扎根于神圣的生物纽带之中,然而事实上家庭成员并不遵守家庭生活的规则。这些规则并不发自人的本能,也不是生而固有的“可以自我强化”的“行为模式”。家庭和谐取决于成员的自觉的道德态度——尤其会决定于庭统治者父亲的态度。如果我们也像李约瑟那样坚持要把“有机主义的”(organismic)这个词用于中国人关于自然和人类的观念上,考虑用家庭而不是用生物有机体作为有机主义的范例也许更为合适。^③

像人类家庭一样的社会,从整体上讲并不会自动遵守其“内在的”法则。因此,甚至就人类而论,即使说天是“发源者”而不是规范性秩序的“立法者”,“天”也必须深切地关心秩序的实现问题。在这两种情况下,规范都不会自动地在人类方而实现自身。“天”有意把支持转向周王室,因为周王室在未建立王朝以前的年代里凭自己的德性证明了自己有权利来统治“世界”(天下)。天的命令就是天为了保证好人最终掌权的策略,“天”只有通过好的统治者作为中介,才能使规范性的秩序得到实现。

53

在后来的中国思想中看来会出现这种可能性,即借助于有序与无序的非人格形态的循环过程,人们最终对天命观念进行了全面的思考,这种循环是一种“历史规律”,这种类型的“历史决定论”的兴起,实际上成为了儒家思想中的一个麻烦问题。然而,在《尚书》及《诗经》中显然并非如此。我们所知道的只是,在显然会主动关心人类福利以及维持它所依赖的礼仪和道德秩序(无论是立过法的还是未立法的)的“天”,与显然会主动关心负有实现那种秩序之责任的社会统治精英之间,存在着道德上的冲突。

在最深刻的层面上,“天”的命令的观念呈现给我们的是对于如下现象的清醒领悟:在应然的人类秩序与实然的人类秩序之间存在着差别。在这里,我们发现了宗教-伦理的超验存在的明确证据——可以说,它是所有高

等文明轴心时代的标志,对于先前的高等文明发展持有批判的精神。

《诗经》的内容跨越了从王朝建立到被描述为周王朝的衰落的公元前7世纪的这一段时代。因此,被编纂者编进来的诗篇,就不只是反映了周王朝的辉煌时代,还反映了那种被看做是逐渐偏离虚构出来的早期理想格局的时代。于是,我们读到了一篇又一篇的对于那田园牧歌般的、令人钦佩时代的描写,在那个时代里,国王、官员、封建贵族与“天”的意志亲密无间而又和谐,这与衰落时代的腐败与混乱形成了鲜明的对比。其中我们又读到,被派往为了国王一己之私利而任意延长的、毫无意义的出征士兵的痛苦;王家后宫之中荡妇的有害影响;统治者与腐败官员们肆无忌惮的狂妄;对于有德之士的诽谤以及甜言蜜语带来的破坏作用。既有因为他们自身的需要已得到了充分的照顾、从而渴望着能够在他们主人的“公田”上劳作的农民们的幸福生活的田园牧歌场景,也交替出现了他们对于统治者无情压迫的痛切抱怨:

大老鼠,大老鼠,
不要贪食我们的粟子。
我们已经为你奴隶般地干了三年,
而你却一点也不照顾我们。^①

(《诗经·魏风·硕鼠》:“硕鼠硕鼠,无食我粟。三岁贯汝,莫我肯顾。”)

这类诗歌,无论是如同过去所说的那样,是真实而又直接地代表了反映人民情感的农民歌谣,还是代表了上层阶级的道德主义者的声音,所表现的一般画面总还是清楚的。我们在上文中提到过以虔敬的笔触描写了几乎是社会神圣秩序的象征性再现的祖先祭祀仪式上的崇高精神的颂歌。在某首诗中,我们又读到了仪式性射箭练习的场景^②:“客人们坐了下来。他们分列左右……美酒醇和而甘甜,人们饮酒的方式也很平和。钟与鼓架了起来,斟满的祝酒杯举了起来。”于是射箭比赛开始了。“那时候所有的仪式都完美地、仪表堂堂而又高贵地完成了;祖先们赐予了伟大的祝福……当客人们首先就座时,他们是多么的华贵,多么的令人尊敬。当他们未醉的时候,他们的行为高贵而不出格。”然而,随后不节制的饮酒开始了,一切都乱了套。醉酒之后,他们的行为完全扭曲了,他们离开座位大声喧哗,胡乱嬉戏,手舞足蹈;他们变得既无修养而又粗鲁。(译者按,上段复述《诗·小雅·宾之初筵》的内容,括号部分原文为:“宾之初筵,左右秩秩……酒既和旨,饮酒孔

借。钟鼓既设，举爵逸逸。”“百礼既至，有壬有林。‘锡尔纯假’，……宾之初筵，温温其恭。其未醉止，威仪反反。”富有讽刺意味的是，在《尚书》中，我们看到了一整篇文章《酒诰》，其中周王朝的发言人用大段篇幅说明了商朝晚期的贵族们过度饮酒所造成的致命危害。^③ 尽管这里相当文绉绉地谈论了醉酒问题，我们能明白，这里的醉酒象征着所有那些能瓦解使优良社会得以可能的神圣礼仪秩序之礼节的毫无约束的激情。

对某些人来说，我们在这些文本中发现的“超越的冲动”似乎有点不足挂齿。在这里看见的，只是钟爱其所有等级化的装饰品与所有高等爵位的奢侈生活的贵族。外在的形象美与外表的华贵十分显眼。然而，我们也读到像仲山甫这样的模范官员的描写，依照诗人的看法，“天”特意委派他来辅佐天子以实现人类秩序的“内在规划”。“努力追求的只是尊严与优秀举止……他既不压迫孤独的人也不压迫寡妇，他也不畏惧权势和压迫者……在履行其职责时，他不知疲倦，明察而又聪明。”^④ 55

在他的本性中，仲山甫
是温和而又值得祝福的榜样(则)。
他每一举手投足都得当，
多么谨严，多么从容。
除了古训以外他别无所循，
只追求高贵与优良举止，
服从天儿子，
他把天子庄严的命令传播到国外。^⑤

(《诗经·大雅·烝民》：“仲山甫之德，柔嘉维则。令仪令色，小心翼翼。古训是式，威仪是力。天子是若，明命使赋。”)

我们发现这些文本中勾画了一种通见(vision)，不论孔子将使这一通见产生多大的变动，他已经发现了那个基本问题的完整表述——为何人类的现实偏离了“天”的规范呢？规范性的秩序又该如何恢复呢？

注 释

① 孔子生活年代的传统说法为公元前 551~前 479 年。

② 对于这一正典化问题(canonical problem)所作的立场激进的讨论，见顾立雅：《中国治国术的起源》(芝加哥，芝加哥大学出版社 1970 年版)，第 447~463 页。

③ 倪德卫(David Nivison)最近推算,周的征服时间是公元前 1045 年。见倪德卫:《西周的年代》,载《哈佛亚洲学志》,第 43 卷,第 2 期(1983 年 12 月),第 481 页。

④ 顾立雅:《中国治国术的起源》,第 353 页。

⑤ 同上书,第 261 页。

⑥ 我在这里指的是西方对于封建主义的政治定义,而不是马克思主义对这一术语的更为模糊的用法。

⑦ 顾立雅:《中国治国术的起源》,第 320 页。这里的诸侯(vassal)一词,不能依据我们与西方中世纪的封建制联系在一起的全部法律细节(legal particularities)加以联想。

⑧ 胡厚宣曾指出,这种“封建”策略在商代便已经得到充分运用。胡厚宣:《殷代封建制度考》,载《甲骨学商史论丛》,第 1 册(成都:齐鲁大学 1944 年版)。

⑨ 在中国的意义,罗马帝国并不是真正的官僚制。

⑩ 白乐日(Etienne Balazs):《中国文明与官僚制》,芮沃寿(Arthur Wright)编(纽哈文,耶鲁大学出版社 1964 年版),第 6 页。

⑪ 顾立雅:《中国治国术的起源》,第 6 章,随处可见。

⑫ 对于这一术语的讨论(与更为狭义地专指历史学家/占星家的“史”不同),见余英时:《中国知识阶层史论》(台北,联经出版事业有限公司 1980 年版),第 6、102~108 页。

⑬ 魏礼(Waley):《诗经》译本,第 241 首,第 251 页。(译者按,通行本列为第 235 首,《大雅·文王之什》。)

⑭ 里雅各(Legge)《尚书》译本。《大诰》,第 368 页。

⑮ 同上书,第 364 页。

⑯ 里雅各:《尚书·多士》,第 455 页。

⑰ 里雅各:《尚书·召诰》,第 426 页。

⑱ 里雅各:《尚书·君奭》,第 474 页。

⑲ 在这一点上,他似乎成为所有在更晚年代的文献中出现的、传说中的统治者如尧、舜、禹、“黄帝”的原型。他们既是统治者又是创造了大多数人类文明技术的文化英雄。

⑳ 里雅各:《书经》,第 546 页。译者按,原注为《书经》,疑误,似为《诗经·大雅·韩奕》:“纘戎祖考,无废朕命。”

㉑ 同上书,第 577 页。译者按,似指“韩侯始祖”一句,见《诗经·大雅·韩奕》。

㉒ 魏礼:《诗经》,第 199 首,第 210 页。译者按,通行本为第 209 首,《小雅·楚茨》。

㉓ 同上书,第 199 首,第 211 页。

㉔ 查勒(R. C. Zaehner):《印度教》(牛津:牛津大学出版社 1972 年版),第 211 页。

㉕ 里雅各:《书经》,第 505 页,第 541 页。译者按,原注为《书经》,疑误。似分别

为指《诗经·大雅·烝民》、《诗经·大雅·荡》。

⑮ 同上书,第 541 页。

⑯ 魏礼:《诗经》,第 243 首,第 255 页。译者按,通行本为第 241 首,《大雅·皇矣》。对于此段,《毛诗》、《郑笺》与《诗集传》的注解差别较大。此处史华兹的译解与《诗》笺相近。

⑰ 里雅各:《诗经》,《中国经典》(香港,香港大学出版社 1960 年版),第 505 页。按,见《大雅·荡之什》。

⑱ 李约瑟:《人间法律与自然法则》,《中国科学与文明》(译者按,中译本书名作《中国科学技术史》),第二卷,18 章。

⑲ 该看法是孟旦(Donald Munro)在其未刊稿中提出的。

⑳ 魏礼:《诗经》,第 276 首,第 304 页。译者按,通行本为 113 首,《魏风·硕鼠》。

㉑ 同上书,第 267 首,295 页。译者按,通行本为 220 首,《小雅·宾之初筵》。

㉒ 里雅各译:《尚书·酒诰》,第 399~412 页。

㉓ 魏礼:《诗经》,第 142 首,第 141 页。译者按,通行本为第 260 首,《大雅·烝民》。

㉔ 同上。

第三章 孔子：《论语》的通见

孔子以前及孔子生活的那些世纪，在中国史书中通常被称为春秋时代，一般被人们当成衰世对待。^①在一个多国格局的世界上，所有的国家都可以随意加入到生存竞争的行列之中，周王室仅能作为终极权威的虚幻根据而苟且生存。过去曾使得地方王公忠诚于王朝的神圣血缘纽带已失去了约束力，就像它们不能使没有血缘关系的王公们忠于王朝一样。在某些方面，与其说这种形势符合文献中描写的上古社会，毋宁说更符合我们西方的“封建主义”观念，而且，它还相似于西方近代早期民族国家初生之际的纷乱对抗时期。某些国家还遭受着地方贵族之间残暴的内乱之苦，结果往往导致权力的极度分散和剧烈的政治摩擦。在某些较大的国家里，统治者们通过削弱地方世袭贵族的根基，强化了其统治体制的“官僚制”基础，并开始依赖通过各种途径招募来的“新人”。在其他国家，如同孔子本人所在的鲁国一样，有权势的地方家族已经篡夺了鲁公的权力，建立了他们自己事实上的国中之国(substate)。在“文明化世界”的边缘地区，新兴的强大的“半野蛮”国家如楚国、秦国、吴国、越国已经开始崭露头角，这些国家往往不像中原的古老国家那样受到中心地带的传统的约束。楚国的统治者首先在公元前 880 年犯下了不敬的罪行，他僭用了王的称号——这一糟糕的举动很快得到了其他诸侯的竞相效仿。

然而，与随后的战国时代(公元前 463—前 222 年)极为不同的是，到了
57 战国时代，周王朝本已疲乏无力的伦理宗教权威已经不能够再起任何作用。孔子本人仍然死死抱住他所处王朝的日趋衰落的权威，就这方面而言，他可真是属于他那一代的人。人们可能很想知道，为何没有一个强有力的统治者会以天命为己任，答案十分平常——设想一下，在如此复杂的“国际环境”之中，没有哪一位统治者有能力提出这种[天命的]追求，因为这种追求只有在两种形势之下才是合理的或是在“伦理-宗教的”背景之下，或者是在“实

力政治”(real power)的背景之下。现在,强国内部组织得更有效率了,它们彼此间不能轻易地击败对手,甚至连某些小国,也能够“在实力政治”的复杂游戏中争取生存空间。在孔子时代的堕落世界上,孔子找不到任何在他看来可以与神圣记载中所描写的建立王朝以前的古老周邦相媲美的国家。

我们的确知道,在公元前7世纪存在过所谓的霸权(霸)体制。在桓公极其著名的宰相管仲的领导下,位于山东半岛的齐国,建立了一种得到过周王朝的神圣权威认可的国家联盟(公元前649—前639年期间),这是一种公共安全体系;依照这一体系,中华世界的普遍和平要由一位占有绝对优势的霸主维持。后来,这一联盟的领导权转到了晋国,渐渐地,这一效力有限的安全体系也式微了。到了孔子时代,它已经处于全面崩溃的境地,只剩下毫无效力的周王朝的精神权威。在可以预见的将来,还没有发现可以替代它的事物。然而,这一霸权体系的模式,通过依靠武力以及王权权威的一点微弱支持,曾经维持过相对和平的局面,它在孔子的伦理-政治思想之中成为一个主要的问题。

到目前为止,我所提供的描述也许可以很恰当地称为从儒家视野出发的描述。当我们从现代的“发展研究的”立场观察时,就会呈现一幅十分不同的画面。在许多国家,讲求效率的集权机构和各种控制措施的建设也取得了显著的进展。更为能干的统治者有点类似晚期中世纪欧洲的国王,在策划削弱地方世袭贵族权势的时候,急于到地方世袭贵族统治的圈子以外招募贤才。社会的流动性增加了,在行政管理和军事两个领域内出现了新的机会。著名的“士”阶层引人注目地兴起了。^②

我们看到,甚至在周代早期,这一术语就已经拥有两层涵义:一方面,它指周王室自身机构中由下级官吏组成的整个阶层(可能享有世袭的等级身份);另一方面,则指新兴诸侯国的行政管理机构中由下级官吏组成的整个阶层。他们既在财政方面,又在礼仪、军事、书写、占卜方面发挥自己的作用。汉语字典对该术语的定义有二,一是“学者”,一是“战士”;这一现象本身表明,它是既表示民事官吏又表示军事官吏的兼容性术语。起初,大多数官吏也许是从贵族血统之日益增多的后裔中招募面来——尤其是这些血统的小宗(cadet lineage)。但很有可能的是,作为一种常年专心致力于政府事务的阶级,也形成了自己的阶级气质。这促使我主张,这一术语暗含有类似“公务人员”(men of service)的含义。至于在该阶级内部是否存在,以及在多大程度上存在着高度的专业分工,我们还不得而知,但我猜想,从一开始民事和军事两种类型之间就存在着天然的分化。然而,为了对抗这种趋势,后来形成了六种技艺或学科(六艺)的传统:礼、乐、书、数(算术?)、射、

御,它们被认为是任何君子或“士”都应掌握的技艺。也许确实存在过培育全面发展的君子(noble man)型人才的观念,但在多大程度上能够弥合军事与民事之间日益扩张的裂痕,这是很可疑的。以孔子本人为例,《论语》中提到,孔子参加过他那个时代高层次的礼仪性射箭比赛。然而,当有人批评他不能精通任何一门特殊技艺的时候,他以讥讽的口吻回答道:“我应该练习什么?应该练习驾车还是应该练习射箭?我还是练习射箭吧。”^③(《论语·子罕》:“吾何执?执御乎?执射乎?吾执御矣。”) * 尽管这也许可以解释成对于专业化分工的一般性攻击,但值得注意的是,孔子把武艺挑拣出来,作为他所处情境之中特别荒谬的事例。孔子本人很明显地属于公务员阶级中的书写者,该阶层有可能已经转变为文化传统的守护者,这些文化传统就保存在国家的档案文献中。

59 尽管孔子时代的大多数士都出身于贵族门第,但很有可能,积极进取的普通人正在寻找机会,以便加入到日益壮大的、民事的与军事的公务员阶级之中。至少,这个阶级中的一部分成员,与某些身份更高的贵族成员一道,逐渐形成了知识分子的阶层。^④关于知识分子与其社会地位(locus)、利益之间的关系,在我们的时代仍然是复杂的问题,它与中国古代的“士”所面临的关系是同样的复杂。无论在哪个时代,用曼海姆的术语来说,它都不是一个完全“漂浮”(floats free)于社会或个人利益之外的群体。知识分子的特色就在于,人们很难对于他们的是利益与观念、理想之间的关系形成清晰的论断。就像在孔子之后“游士”所组成的士阶层中的大部分人一样(顺便说一句,孔子本人就是这些人的榜样),他仍然固守着为政府服务的“阶级使命”,甚至还死守着能为政府服务而带来的优越感,这正有如西方中世纪的教士以及现代学院化的知识分子(intelligentsia)一样。然而,正是在这一阶层内部出现了“百家争鸣”的格局。假设如同曼海姆所说的那样,知识分子是以如下事实为特征的:学术是他的惟一资本;我还必须补充如下一点:在我所考虑的这段时期内,学术或技能性知识(know-how)也许已经变成成为一种可替代的资本(fungible capital),而且,不论他们作为一个阶层(stratum)所共享的利益如何,那种由学术所产生的反思,无论在古代中国还是在现代西方,都能引导人们形成大相径庭的世界观。^⑤

我们看到,从“士”的阶层之中分离出了知识分子,他们的兴起导致了战国时期的多元主义与各种思想学派的冲突,也许是知识进步与富有创造力

* 译文和原文有出入,孔子本意是“我还是练习驾车吧”,但史华兹原文如此。——校者注

的象征吧。但对孔子以及大多数参与了“百家争鸣”和内部思想冲突的人来说，这种多元主义的格局是混乱、无序的，是令人沮丧的病症。它确凿地表明，大道遗失了，要不就是还没有被人们找见。然而，多元主义与知识上的创造性毕竟兴起了。在这一时期内，还存在我们今天会称为“发展”的迹象。不过，它们与孔子关怀的问题并没有特别密切的关联。

我不打算重述孔子的生平，因为这必须以长期累积而成的、数量巨大的历史材料与神话素材为基础。^⑥根据传统说法，他是一位运道日衰的士族家庭的成员。他年轻时代过的是破落贵族的生活，于是被迫从事类似于财政与算账的低贱工作。在他一生的大部分时光中，由于家庭传统以及个人教养的影响，他坚定地以担任公职作为他的使命，但他还是居家不仕。尽管他一生担任过各种各样的职位，但人们有把握假定，他从没有掌握过巨大的权力或是荣登过高位，因此，在他本人看来，从没有真正实现过他的公共使命。

孔子的祖国鲁国位于今日山东省境内，尽管很弱小，但因为统治其家族是伟大周公的后裔，所以它与周代的文化传统有着密切的联系。然而，这也未能阻止它悲惨衰败的命运。鲁国国君的权势完全被三家与公爵有血缘联系的贵族孟氏、季氏、叔氏篡夺了。后来，三家之中又有两家的权势被他们自己的家庭“管家”篡夺了。因而孔子发现，在他的国家之内，到处都存在着 60
违背规范性秩序的举动，这深深地刺激了他的心灵。他在邻近的古老国家如郑国、陈国、蔡国、齐国停留了很长的时间，目的是寻求担任公职的机会，但是，他在每一处都受到了挫折。尽管他忠于自己的国家，但所表露出的“理想的”抱负，却如同随后战国时代四处周游的众多知识分子一样，是想劝说诸侯们不仅为整个文明世界（天下），同时也要为他们自己的国家，建立起规范的秩序。不论周王朝实际上是多么的软弱，普世天下（universal ecumene）的传统还没有完全消失。

就像苏格拉底一样，当孔子选定教师作为自己的主要使命之后，他便成为道的传述者，在吸引了一群倾向各不相同的门徒，与苏格拉底门下有柏拉图和阿尔齐比亚达（Alcibiades）这样倾向很不相同的门徒是一样的。他传播了一种通见，不论人们对它的领悟方式之间存在着多大的区别，但这种通见在当时肯定是既富有新意而又激动人心的。对孔子本人来说，这似乎就是他的最终慰藉，因为他不能通过建立政治秩序来改造世界，以实现他的最高使命。毫无疑问，正是孔子的教师身份奠定了他在中国文明史上独一无二的地位。

作为一位“文化英雄”，孔子所拥有的独一无二的地位的确是罕见的，在任何其他古代文明之中均找不到恰当的对等人物，尽管人们能在诸如

佛教与基督教这类特殊的宗教传统中找见类似的对等人物。在苏格拉底以前,就存在过许多前苏格拉底的杰出人物,但与苏格拉底不同,孔子通常被看成是中国的“第一位私人思想家”,他有效地避开了政治秩序的结构而把他的通见直接传授给了门徒。如果说这就是他成功的原因,那这将是具有讽刺意味的事情,因为它与孔子本人极力提倡的“政治秩序与学说秩序的合一”(译者按,政教合一)是截然对立的。然而,许多在中国历史中寻求智慧、以“传统”为取向的现代中国人,仍然把孔子看成是“中国思想”(Chinese mind)或中国文化的基本价值取向之精髓的体现。作为一位私人思想家,孔子与前人如管仲、子产这些活跃的政治家不同,他有闲暇把他的思想构思成为一个前后一致的有机统一的通见。它是一个前后充分一致而又雄辩的通见,将要成为许多不愿同意他的前提的人们攻击的焦点。作为一位以传承过去的既有真理为使命的人,他也许比他以后的竞争者们更准确地代表了某些在过去曾占有过主导地位的文化取向,这样说也许是正确的。

61 然而,在我考虑的这几个世纪里,令人惊异的是:孔子在中国文化中的独一无二的地位还很难说已经确立。的确,在这些世纪里,人们根本不会预料到,他的学说将成为中国的“官方哲学”。如果说孔子是中国文化“精髓”之体现,那么要确立这一事实还需花费一段时间。

《论语》的文本问题

与乔答摩·悉达多和苏格拉底的情形一样,把创始者的通见与他的门徒们的解释区分开来是一件颇不容易的事。在随后几个世纪的文献中,归到孔子名下言论的结集,虽然卷帙庞大但却常常令人生疑。现代学者能够取得一致的意见,仅仅是最可靠的原始材料仍然是由简短的对话与格言所组成的选集,该选集在汉语中称做《论语》,它被里雅各英译为“Analects”(语录),被魏礼译为“Selected Sayings”(言论选),即使这些材料不是孔子本人所写,也代表了早期儒家学派的通见。

然而,《论语》本身仍然是激烈争论的焦点。它显然是在孔子逝世以后很久才由多少有点不同的版本编撰而成的。它不仅包含了孔子的言论,而且还包含了许多门徒的言论。在现存二十章之中,语言学的分析表明,某些部分应当属于较晚的时代。魏礼等人找到了许多他们称为“不属于孔子的”甚至是“反对孔子的”段落。^①他发现,那些关注过语言与实在之间关系的段

落必定是后加的，因为据他看来，中国古代的“语言危机”应当属于较晚的思想发展阶段。津田左右吉(Tzuda Sokichi)是一位在考据方面立场激进、充满反迷信精神气质的批评家，他发现，这本著作是如此之充满了矛盾与颠倒时序的错误，以至于根本就不能用作孔子思想的原始材料。^⑧

尽管以严格的文献学分析和历史学分析为基础的文本考据学是非常重要的，靠后的部分章节中确实包含有晚出的材料，这种以所谓的逻辑不一致和思想不符合的理由为基础的文本考据方法，必须以怀疑的眼光予以审查。津田左右吉、魏礼、顾立雅以及其他人所断言的逻辑矛盾与思想不一致，往往是以翻译者以及解释者本人未经审查的知识论预设为基础的。尽管在对于必要的逻辑关系与一致性未作出缜密细致的预设以前，我们不敢贸然从事这项事业，但我们在研究比较思想的课题时，应该至少把如下的永久性诫令牢记在心：切勿相信未受检验的关于这一问题的先入之见。比较思想研究所具有的解放思想的作用之一，是它有能力向此类未受检验的所谓逻辑一致性与思想融贯性学说的假说提出挑战。

62

我对《论语》潜含的通见进行论述的努力，乃是以如下信念为基础的：作为一个整体而言，尽管文本中缺乏明显可见的组织结构，但的确传达了关于某种实在的前后一致的通见。我故意使用了“通见”而不用“学说”这一术语。和笔墨上崇尚简约的(chiaroscuro)绘画风格或中国风景画一样，通见之中可以包含悬而未决的问题以及内容丰富的模糊性(fruitful ambiguities)。即使那些精心表述面成的学说，例如柏拉图与卡尔·马克思的思想，尽管声称建立于严格的逻辑话语之上，也仍然充满了悬而未决的问题。当然，像《论语》这类的文本情况必定如此。在把这一通见译成现代西方话语的努力中，也许就不可避免地包含有曲解，这就像用荷兰风景画的细节去填充中国山水画稀疏的空间时将会产生的情形一样。倘若这种思想的实质内含在一定程度上是以语言的简约性为基础的，那么，一旦使用了很多词语，也许可能会失去某种东西。但无论如何，风险却是必须承担的。

文本不连贯而又简洁，这种特质也许并不完全是古典汉语或“中国思想”的特性。本书下文所讨论的许多古典文本要比《论语》更为散漫和不连贯。正如魏礼在把《论语》书题译作“言论选”时所暗指的那样，文本的这一特质是特殊的，因为它被用来表示特别有意义的言论的汇编，以及各种对话精华的简要总结。

人们有理由把注意力集中于整个文本的中心预设上开始思考这一通见。“道在这个世界上并不畅通流行”^⑨（《论语·季氏》：“天下无道。”）。“无人实践‘道’”（《论语·公治长》：“道不行。”）^⑩《论语》中的道（亦可译作

“way”、“road”)这个术语的意义具有宽泛、抽象无所不包的特点,这似乎说明而言,《论语》是最早出现这个术语的现有文献之一。道路的比喻存在于许多文明中。正直之路与上帝之路的比喻在《圣经》中是极其常见的。在《圣经》中,最常见的用法是表示个人道德生命的旅程。在《论语》中,就其最宽泛的意义而言,它所表示的仅仅是整个规范性的社会政治秩序;除了相应的家庭的与社会政治的角色、规矩、品行所构成的网络以外,还表示与各种行为——礼仪的、仪式的以及伦理行为有关的“客观”命令,这些命令支配着各种角色之间的关系。从另一方面讲,它也明显地重视个人“内在的”道德生活。人们很可能会认为,《论语》的主要问题意识(problematique)涉及了两者之间的关系。在“天道”中,“道”这个术语还有一种用法,其中,“道”似乎既表示非人类的宇宙中的天“道”,也表示人力无法控制的、天要藉助于历史才能使其呈观出来的内容。^①

因此,“道”这个词就变成孔子用来表示无所不包的规范性人类秩序的泛称,在《书经》和《诗经》之中已经找到,甚至在古老的商代宗教取向中也能窥见其迹象。根据这些表述以及《论语》中提到的其他表述,可以清楚地知道,孔子具有体大精深的洞察力,即:这一优良秩序在他那个时代并不畅通流行;此外,孔子还深沉地感悟到,那个时代的事物背离了“道”。假如“保守”一词表示对于现行国家事务持有心满意足的赞同态度,那么孔子就不是一位保守主义者。

然而,有些人也许倾向于给他贴上“反动”的标签,这里“反动”一词的含义表示了如下的信念:这一优秀秩序在历史上已经实现过了。根据文献,周代初年乃至更早的夏朝和商朝的开始阶段,这个大道(the Way)也确实存在过。三代历史潮流中都曾实现过“道”,不过这个“道”后来又丢失了。我们因而发现了这一值得注意的学说:人类最合理的经历已经实现过了,将来的希望只是重新恢复这一遗失的辉煌而已。

撇开“保守”与“反动”这类现代的政治标签不论,必须追问:孔子何以会信仰这一学说?人们普遍地相信,大多数古代文明都曾信仰过失去的黄金时代,但对于在公元前1000年期间所有高等文明中思想上有创造性的少数人所作的更细密的考查却表明,这一信仰,就算它的确存在过,也仅仅处于文化的边缘,并且形态各异。在苏格拉底、柏拉图与亚里士多德身上,几乎找不到信仰优秀社会在希腊的历史中曾经实现过的迹象;事实上,他们对于荷马史诗中所描述的远古英雄时代持批评态度。在《蒂迈欧篇》(Timaeus)和《克力锡亚斯篇》(Critias)中,柏拉图倒是重构过远古时代的雅典,不过它们是《理想国》中某些常见的具体体现,但他清楚地交代,在这里,他的确是

在创作神话。^⑫对于他在《政治家》中描述过的宇宙循环与宇宙的黄金时代，这一结论似乎也是成立的。^⑬在《理想国》中仔细构造出来的计划中，并没有表示过这一理想模式在人们已知的过去中曾经存在过。它是一种有待发现的样式，即使说它是存在的，那也存在于永恒的“理念”(forms)之境，而不存在于流逝了的过去中。

当然，在希伯来经籍中，存在过伊甸园的田园牧歌场景，但它并不指整个的社会，而是只牵涉两个的情境。这并非一个无关宏旨的故事情节；⁶⁴对于人类的前社会状态的描写，是理解整个神话体系意义的中心线索。亚当与夏娃不仅仅身体上一丝不挂，而且他们不附着有任何社会角色、身份以及所有复杂社会的组织机构。神话将焦点聚集在处于人际关系网中的个人身上。亚当之后，人类社会逐渐形成，这是人们在散乱的、没有结构的世界上斗争、冲突、探索未来的故事。当以色列的百姓在西奈山脚下组成一个社会而崛起之际，在他们到达被许诺的土地之后，启示过他们的律法(the Law)就会充满希望地统治他们的生活。它没有描写说现存的社会秩序在历史上曾经存在过，因此也肯定不会表达复归田园牧歌般的伊甸园的倾向。

在印度，尽管在《摩诃婆罗多》(Mahabharata)以及在某些佛教经籍上提到过宇宙的循环与过去的黄金时代，但都不具有重要的地位。从整体上说来，它们根本不是指存在着我们在可知的过去中能够发现的和平而和谐的社会。^⑭可以肯定，伴随种姓社会的兴起而产生的、社会秩序中的“法”(dharma, 又译作达摩)，规划了一种永恒的社会秩序——这种社会是靠以下两种成分整合而成的“有机”社会：一种成分是以相互严格隔离的种姓区分为基础的劳动分工，另一种成分是律法(它是以业力为基础的(karmically based))。但是，在《奥义书》中的婆罗门思想框架之内，该社会表述为这样的境域：它充满了严格的社会义务，丝毫不带有乌托邦主义的色彩。政治秩序的存在，仅仅是以暴力禁令来维持其社会秩序。正如路易·杜蒙(Louis Dumont)所认为的那样，种姓制度是以严格的义务与羯磨律法(law of karma)为基础建立的、长久持存的社会秩序，它的崛起发生于这样的时期：在精英文化圈子里，出家弃欲的理想占据着主导地位。他论述道：“种姓制度能否独立于与它相互矛盾的出家弃欲理想而存在并持续下去，这也许是可以怀疑的。”^⑮

然而，孔子并没有追想模糊不清的、原始的黄金时代。尽管他生活的时代距早期周代有几个世纪之遥，但通过他所能得到的原始材料，他相信有办法获得“道”的确实实现过的那个社会之具体的、经验的知识。不仅如

此,他还愿意接受经书上的文字,即在此以前的两个朝代即夏朝和商朝中,“道”已经实现过了,尽管他也承认,他对于这两个朝代的具体规定和制度所知并不很多。他甚至还暗示,和前两代相比,周王在“更高的层次上”实现了大道。“周朝能够查考前面的两个朝代,它的文化样式是多么的丰富。让我们追随周朝吧!”^⑥(《论语·八佾》:“周鉴于二代,郁郁乎文哉,吾从周。”)

65 然而,问题仍然存在:为什么孔子对于人类文明的最高价值曾经在他可以获知的过去中实现过拥有如此平静的信心呢?据顾立雅论述,周代早期取得过相当卓越的成就,保持了很长时期的国内和平状态,这表明:在周代早期中国的普遍王权事实上可能取得了任何其他古代高等文明所无法匹敌的和平成就,仅埃及可能是个例外。

然而,孔子的信心似乎不仅基于这一大家认同的记忆之上,还基于他把这一记忆与优良社会-政治-文化秩序(他在《书经》和《诗经》中发现了这一秩序的萌芽)的概念结合起来。当建立在经验基础之上的积极记忆,与神圣文献中找见的已经实现过的规范性秩序概念融合在一起的时候,人们很容易理解由此而导致的包容力极强的理想。就“道”这个词指称事情的某种整体状态的意义而言,类似于西方社会学话语中十分流行的“系统”一词。假如说“好(good,又译作善)的系统”已经在过去实现了,那它必定整体上是好的,因而从根本上讲它的各个部分也是好的。

事实上,认为“道”已经在过去的经验中实现过了的观念,由于缺乏任何能够对它构成挑战的对立模式,在中国又得到了进一步的强化。在许多希腊城邦,由于社会组织形态各不相同,而且随着时间发生变化,就鼓励智者从相对主义的立场提出质疑。对苏格拉底、柏拉图和亚里士多德来说,如果要寻求伦理的和政治秩序的普遍原则,经验几乎不能提供什么帮助。希伯来人就不倾向于在美索不达米亚和埃及帝国,或是在叙利亚-迦南世界的经验中发现拯救方面的真理。真正律法的启示来自于上帝。与此截然相反,在当时的世界上,孔子肯定没有发现过任何能与周朝模式抗衡的内容。这一独特性确立了它的普世性:一方面代表了真正文明的秩序,另一方面代表了它与天的宇宙论关系。

这并不意味着,孔子把“道”看做是处于“自然状态”中的人的首要条件。在谈及过去的时候,孔子是从夏朝开始的,对于“前文明”的人类原始状态根本就不加理会。^⑦据孟子和荀子的著作判断,有可能和他们一样,孔子也相信在文明兴起以前就存在过人类的原始状态;也和他们一样,他坚定地信奉文明的方案。所谓“道”是指已经实现过的、普世的、包容一切的伦理政治秩

序。我猜测，他会完全赞同《诗经》中的表述：处于自然状态的人没有能力充分实现自身的潜能。只有当圣贤-君王使得规范性的文化格局成为现实的时候，才有可能让所有的人实现人性中全部的内涵。这就表明，他相信，从人类的原始状态到夏代“道”的初步实现是个初始的进步过程。但是，一旦“道”作为完整的格式塔(gestalt)显现出来，它基本上就存在了，因为从逻辑上讲，整体总是“先于”部分。 66

这并不意味着在具体的细节问题上，就不可能有所变化与改善。我们已经明白，周朝的秩序在某种程度上要高于夏朝和商朝，因为它有借鉴前者经验的能力。当孔子的得意弟子颜回请教如何治理国家时，孔子回答说：“人们要根据夏代[历法规定的]季节行动，要利用殷[商]的车辆，还要使用周代的礼帽和韶乐。”(《论语·卫灵公》：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞。”^⑩)这里似乎的确表达了未曾明言的假设：即使在细节问题上，“三代”的历史也有可能提供全面的借鉴。对于许多现代人来说，孔子所举的例子也许只是指出了仪式上的细枝末节，而不是“根本的”制度。^⑪然而，关于好秩序的哪一部分是有机的组成部分，对于整体是至关重要的，而哪一部分则属于可以变更的偶然的细节，这个问题将会在很长时期内争论不休。《周礼》这部典籍成于战国后期或汉代早期，对于周代初期的整个体制，自称能够提供制度及仪式细节的详细蓝本。^⑫尽管《论语》没有提供过这样的蓝本，孔子采用的例子却表明，三代之“道”就包含了具体的典章制度及人事组织形式，不仅仅是脱离具体规定的一般原则，而这些原则就隐藏在具体规定之中。尽管在儒学框架之内，把地方习俗作为合法的变化形态接纳到“道”的框架之中总是可能的；但是，当人们处理具体行为的适当规定(礼)时——这些规定或与统治者的公共生活和宗教生活相关，或与家庭生活的重大问题相关，由希腊人提出的那种二元对立并不是一清二楚的；希腊的对立是在划分如下两个方面的基础上形成的：一方面是“约定俗成的东西”或仅仅是“约定性的”习俗(nomos)，另一方面是自然的东西或是以宇宙本质(physis, 译者按，自然或物理)为依据的东西。一种“纯粹的礼仪形式”也可以充当普遍之“道”基本的持久成分。

在所有这些当中，人们能够毫无保留地同意孔子的断言，即：他是一位“传述者”而不是“一位创造出任何自己思想的人”(作)。^⑬假如关于好秩序的“道”事实上已经在过去的人类经验中实现了，又假如在他自己的时代掌权者们完全不能传递道的精华，那么，即便他只是一位普通人，也要准备为“道”承担起这令人生畏的责任。然而，他并非仅仅为了古代而传述古代的东西。他之所以传述它，乃是因为古代体现着好的东西，并且 67

这个好秩序的记忆已经保存在体现着救世真理的记载之中。尽管对于他本人的断言——他在某种意义上并非一位“创造者”或“作者”，我们的确应当提出质疑，但情况确实是：他所传述的绝大部分东西的基本内容能够在更早的典籍中找见。

然而，即使作为传述者，他也仍然可以成为创新者。他以私人教师的身份向那些大部分也来自普通门第的弟子们传递道。与周公不同，总的说来，他并不是有资格训诫百姓的大臣。凭藉着传述者的身份，他设法赢得了弟子们的自愿服从；不知出于什么原因，孔子对所传述的内容附加了部分内容，正是这部分内容中包含的反思性的和新鲜的洞察力吸引了他的弟子。

礼的领域

这种新颖性在孔子关于礼的观念的思考中表现得尤其明显。如果说，“道”似乎包含所有的方面，既表示“外在的”社会政治秩序，又表示个人“内在的”道德生活，那么，“礼”在最为具体的层面上表示了所有“客观”的行为规定，这些客观行为规定或者针对礼仪(rite)、仪式(ceremony)、仪态(manner)，或者针对一般的行为举止；在家庭、人类社会之内，甚至在超自然的境域之中，都存在着由互动性的角色构成的网络，正是在这些网络中，这些“客观”的行为规定将人类与鬼神凝聚在一起。这个字带有一个“示”字偏旁，就其本义而言，似乎曾指宗教仪式。这似乎再次提醒我们注意，在正确的祭祖仪式与对待活着的家庭成员的恰当举止之间，界限是模糊不清的。关于孔子对于整个宗教领域的态度，将在下面予以论述，尽管如此，被称做宗教的那种仪式活动，即使就这个术语最狭窄的意义而言，也是“礼”的整个体系必不可少的一部分，这是毫无疑问的。事实上，人们甚至可以进而同意芬格莱特(Herbert Fingarette)的观点，即：整个礼的体系自身，即使在它只涉及到人类事务的时候，也在某种程度上包含了神圣的内容，人们用诸如“圣洁的礼仪”或“神圣的仪式”之类的术语来形容它，是完全恰当的。^②

然而，使得礼成为整个规范性社会秩序之粘合剂的原因在于：“礼”的主要内容涉及到人们的行为，在一个结构化的社会之内，人们依据角色、身份、等级以及地位而相互联系在一起。它所表示的内容不是根据人类生活情境的普遍范畴得出的、相互之间没有关联的、一般性的人际行为。

在家庭内部,涉及到父亲和儿子、丈夫和妻子、哥哥和兄弟之间的恰当行为(反之亦然)。正如在狭义的宗教礼仪之中它涉及到对于祖先和自然鬼神的恰当礼仪一样,中国的经书注疏传统一再强调,礼的作用就在于教育人们在社会中完好地扮演各自的角色;要维持社会的和谐,离不开如下的事实:每个人都按照他在更大的整体中所应该做的那样去履行职责。尽管这也许就是芬格莱特所说的“神圣共同体”,但必须承认:在普世的世界秩序中,等级制、身份与权威等也仍有存在的必要。“礼”的终极目的是要赋予等级制与权威以人情的魅力,但肯定也意味着要维护并澄清它的基础。

依靠礼而把它们凝聚到一起的秩序并不只是一种仪式性的秩序,还是地地道道的社会政治秩序,它包括等级制、权威与权力在内。在家庭内部,家庭生活的礼并不会自动实现,需要父亲充当权威与权力之活生生的本源。礼本身也必须支持这一权威。这一点,对于整个社会政治秩序来说更是正确的。如果不存在着那种普遍王权,以便让有德行的君王能够藉以影响整个社会,单独的礼也就不能最终实现,因而礼必须从各个方面来支持王权的典章制度。《论语》中礼的体系要以等级制与权威的网络自身为前提,并意在强化这一网络。

对于许多现代人来说,从直觉上讲,要坦率地将这种把权威与等级制作为一种文明而又和谐的社会的重要组成部分,甚至当做优良的部分接受下来,对于从韦伯所说的意义上来理解(*verstehen*)儒家的任何努力造成了巨大障碍。根据孔子明显持有的阶级利益解释对孔子的狂热探求,就具有难以抗拒的诱惑力。在本书中,尽管我的目标不是辩护性的,但我认为,应当作一些努力,依据其自身蕴含的逻辑理解孔子在这方面的通见。

事实上,孔子本人似乎充分注意到了等级制与权威的弊端,尽管他也同样地关注他生活的时代里由于子颠覆权威而造成的危害。历史给他的启示是:这两者都是致命的。商代的中衰起因子最高的统治者,而周王朝的衰败,既是由于肆无忌惮的“封建领主们”破坏了王室权威的神圣基础,又是由于后代周朝君王荒淫无度与不明智的行为造成的。

当然,古代文明中疆土广阔的国家必然会导致权力上的不平等、等级制、权威,它不仅在中国,而且在所有处于疆土广阔的国家控制下的古代文明中都被看成是理所当然的。尽管父系家庭中存在的自然的与神圣的等级制或许给中国的等级制和权威体系染上自己的特色,但我们必须牢记,即使是在有过雅典“民主制”记忆的西方历史中,认为民主制不能实行于领土广

阔的国家,这类国家需要采取高度集权统治的观念,晚至孟德斯鸠与卢梭的时代仍然是被普遍接受的智慧。

雅典式的民主制概念(直接民主制原始的字面含义)意味着,所有公民都应主动而平等地参与公共事务,它的兴起的确要以城邦政体的规模为前提,尽管规模并非这类政体的必然结果。用巴克尔(E. Barker)的话说,这种民主制在很大程度上建立于城邦“摸得着”(tangible)以及“看得见”(visible)的特性之上。在雅典,“雅典人几乎就生活在一个大市场(agora)之中”,公民们(他们本身也只占全体人口的一小部分)经常能有碰面的机会,它以公民会“自然地感觉到他本人是一位公民而不只是一位户主”的情境为前提。⁷⁰在这种背景下,群体之间的冲突既是具体的又是激烈的,这时,让多数人用透明可见的(tangible)技术来控制少数人的观念似乎是可以令人信服的。人们甚至还会产生这样的感觉:那些开创城邦基业的武士伙伴之间同生共死的古老传统还继续存在,它也是公民权平等概念本身的成分之一。

亚里士多德在“宪法”思想方面不是一位毫无保留的民主派,但他也坚信,参与政治生活代表了生活实践的最高目标。他和早于他的柏拉图相似,但他采取了更稳健的方式,他在以下两者之间作出了截然的区分:一类是总体上只关注经济生产以及不可避免地要依照“自然”等级制来加以组织的家庭私人生活,另一类是建立于“自由人与平等者的宪法性规章制度”⁷¹基础上的城邦公共生活。即使对于在其他方面都自觉抛弃了柏拉图《理想国》中激进的反家庭主义的亚里士多德来说,家庭也不是政体的理想模式。

这里,他与孔子的家庭观之间的对立是再尖锐不过的了。亚里士多德与孔子两人都赞成家庭不可避免地要以等级制为基础,孔子也会承认家庭具有经济的功能。然而,对于那些把家庭与祖先崇拜的变形(transfiguring)仪式联系在一起的人来说,理想化的家庭为如下的价值观提供了终极的源泉:它为任何文明社会中都会存在的权威和等级制的关系注入了人情味。对于柏拉图来说,家庭生活只致力于追求自己特殊的经济目标,而且只有有限的一点模糊不清的家庭道德,它是一个用狭隘环境将成年男性公民包围起来的世界,这个环境是由与他处子不平等地位的人如妻子、奴隶和儿女等等组成的。然而,正如我们在柏拉图那里看到的那样,民主制并非不可避免地是反家庭主义的对立面。《理想国》是极其精英主义的,但它的精英不会从家庭生活模式中吸取任何的精神教训和道德教训。对孔子来说,正是在家庭之中,人们才能学会拯救社会的德性,

因为家庭正好是这样的一个领域：其中，不是藉助于体力强制，而是藉助于基于家族纽带的宗教、道德、情感的凝聚力，人们接受了权威并付诸实施。正是在家庭内部，我们才找见了公共德性的根源。因而，选择并非是在一个“自由人与平等人组成的政府”与等级制的、权威的政府之间，而是在一个充满了维持理想家庭生活的和谐精神的政府，与一个纯粹以粗鲁暴力或利益为基础的等级制的、权威的政府（这个政府根本不受精神-道德的约束）之间进行的。

亚里士多德并不相信“自由人与平等人”的政体的德性有可能曾经在庞大的帝国之中实现过。并且，随着亚历山大帝国与罗马帝国的兴起，城邦及其公民政治的地位就大大降低了。雅典人是否会把现代的官僚制、代议制民主当成是他们所努力追求的政治德性的体现，这仍是一个悬而未决的问题。当然，在中世纪及近代欧洲的历史上，也几乎不存在什么事实可以动摇孔子那未曾明说出来的信仰：对于广阔疆域之上的任何类型的政体来说，等级制和权威仍然是社会秩序的必要基础。

假设等级制和权威乃是行将从人类风景线上消灭的邪恶过去的苟延残喘物的现代意识形态，尽管已经取得了广泛的胜利，尽管人们比较成功地创设了限制其存在范围的措施，并使其看上去较为合乎情理，但倘若因此认为庞大复杂的文明能够取消它们，这种说法仍未得到证实。孔子提过的问题，即人们如何使权威与社会权力的不平等之实施富于人情味，不论如何看待他的答案，这个问题仍然存在。

然而，也有些人在研究孔子“礼”概念的时候，总是十分强调其相互性而不是其等级制。的确存在这种礼的关系，在那里，平等的相互性（reciprocity）占据主导地位，比如朋友之间的关系。可以肯定，等级制并不能排除相互性的存在。儿女对父母有尽孝的义务，父母对于儿女有慈爱的义务。臣子对其统治者有服从与忠诚的义务，因而统治者在对待他的臣子时，也“应该接受礼的规章的指导”^⑤（君使臣以礼）。

不过相对来说，《论语》更强调下属的恰当行为而不是当权者的行为。讨论涉及的大多数下属也是广义精英阶层的成员。看来，孔子更关注的是当世存在的因为颠覆神圣权威脆弱结构造成的危害，而不是当权者对于权威的滥用。一提起“孝道”，我们想像的是一幅壮年的父母们压制无人帮助的年幼者的画面。但孔子的注意力似乎放在年届壮年的儿女对年老父母冷酷无情的忤逆行为之上。当时还存在着一些野心勃勃、想要篡夺君主合法权威的贵族、图谋取代合法继承人的嫔妃们，还有各式各样的冒险成性的新贵们。尽管从实质上讲，和那些身居下位的人对于权威的颠覆相比，身居上

位的人对于权威的滥用没有成为关注的焦点,但随处可见违背礼制精神的行为,它们的存为贪得无厌、任意胡为、反复无常、冷酷无情、野心勃勃打开了方便之门。关键在于遵从礼。当有人要求孔子澄清孝道的意义时,他回答道:“当双亲活着的时候,依据礼去侍候他们;当他过世之后,根据礼去埋葬他们,并根据礼去祭祀他们。”^②(《论语·为政》:“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。”)遵从不单单适用于父母的,而是全面适用于构成人类社会基础的整个礼制体系。

到目前为止,我强调的是礼的概念与构成规范性社会政治秩序基础的权威与等级制之间密不可分的联系。在上面提到的芬格莱特启人深思的著作中,论述的焦点就集中在礼的本质。上。

对芬格莱特来说,“礼”是孔子学说的核心,并且正是由于孔子的这个概念才使他成为一位革新者。^③

72 尽管我不否认,当把孔子的“礼”置于他的伦理学说语境中加以思考时,确实代表了革新,但我们不能忘记他本人一再重申的声明,即:他在这个领域内只是过去传统的转述者。可以有充分的理由来说明,这个概念在更古老的文化趋向中有着很深厚的根源;例如,在《诗经》中,圣洁的礼仪(无论怎么称呼它)就已经作为维系社会政治秩序和宗教秩序的凝聚力而发挥作用;《左传》中大量记载了礼的细节,以及春秋时期关于“礼”的重要意义的讨论。

在芬格莱特看来,“礼”不仅是以简单粗糙的行为主义方式塑造了民众人格的公认的行为习俗样式,还是神圣的“具体的人际交往行动”,凭藉其“巫术般的”特性,这些行为具有这样的能力:对参与到其中的人进行改造,并使得他们更富有人性的魅力。^④因而,它们并非仅仅是行为样式而已;它们似乎是这样的行为样式:还承载着宗教的、道德的、美学的意义。说到底,从理想上讲,它们是行动,这种行动所依靠的并非体力的强制或暴力的威胁,而是以“巫术般的”赞同为基础的,在我们日常人际交往中涌现的大量自觉自愿的礼节行为中,不难发现诸如此类的认同。

然而,这一饶有价值的、对于“礼”应该呈现出何种形态的洞见,在芬格莱特那里,却被与一个截然相反的结论联系在一起。既然这些品质及意义都扎根于行动本身之中,它们似乎就是行动自身的性质。它们与任何个人之内在的、心理的或主观性的本质毫无关系。我们往往习惯于将这些观念强加到(read into)文本中,但只能反映我们西方式的“心理学偏见”。^⑤然而,我在这里要分辨的是,芬格莱特大力抨击的那个观点是一个正确的观点,这一观点认为:孔子主要关注的是那些品质、身份以及内在

的心理倾向，我们不仅将其与具体行动，还将其与活生生的具有人格的人关联在一起；而且，孔子对这些内在品质的强调是他的真正创新之一。我还要进一步说明，即便是“内在事物”的隐喻，也是作为指称这些实在的方式而起作用的，就其一般意义说来，它对于中国思想并不是格格不入的，对于孔子更是如此。孔子是否任何近代西方意义上的个人主义者，并非问题的关键所在。问题是：他是否关注个人的内在生活？

人们不会从《论语》中得出这样的印象，即作为行为方法的仪式，“礼”的演练在孔子的时代已经消失殆尽了。可以肯定，当时普遍存在着忽视“礼”的倾向，也很少有人能恰到好处地表演“礼”，就像僭权的鲁国季氏一样，他在自己的宫廷里面演练神圣的乐舞八佾舞，可是演练这种舞蹈是周王朝世系中的公爵才能享有的世袭特权，因为礼原本属于周王朝。^④然而，还是有不少段落描述了“礼”的表演过程，这些过程被看做是十分“正确”的；在有些段落中，对于外在形式与内在精神严重背离的现象，孔子充满了愤怒之情。“假如一个人不具有‘仁’[我暂时把它译做真正的内在德性]的话，那么他与礼又有什么相干呢？”^⑤（《论语·八佾》：“人面不仁，如礼何？”）“演‘礼’时不具备敬意，居丧时内心不悲伤——我又怎么能看得惯这些事情呢？”^⑥（《论语·八佾》：“为礼不敬，居丧不哀，吾何以观之哉？”）“谈谈礼呀，谈谈礼呀——难道它仅仅是帛和玉这样的赠品吗？”^⑦（《论语·阳货》：“礼云礼云，玉帛云乎哉？”）这里存在着清楚的和反复申述的断言，即这些神圣的“具体行动”，会很容易与其所拥有的意义和品质分离开来，而这些意义与品质应当扩散到这些神圣的具体行动中去。它们很容易丢失其神圣性。孔子没有在任何地方暗示过表演这些行动的贵族不是“熟练的”演礼者。

芬格莱特也承认这些：“仪式在表面上也许是圆熟的，但由于缺乏严肃的目的和信仰，看上去显得呆板和机械。美妙而有感染力的仪式，需要以人格的‘在场’（presence）为前提，而这种人格又是与仪式技巧方面的学问融合在一起的。”^⑧然而，他靠援引日常语言分析哲学加以支持的主要论点却在于：像承诺、目的、“个性色彩”（personal presence）、意志这样的气质性术语，以及上述段落中涉及德性与情感的术语如“悲伤”，不知什么原因总要属于“行动的方面”。^⑨“在原文中，仁、与仁有关的‘德性’、礼，与表示‘意志’、‘情感’和‘内在状态’的语言是无关的。”它们总是与“特定行为的独特情境”相联系。^⑩《论语》原文曾经说：“仁者没有焦虑。”（《论语·子罕》：“仁者不忧。”）即使如此，芬格莱特仍然坚持，那种焦虑总是指向了某种特殊的“可观察的条件”。但不知什么缘故，我们就必须假设：一旦情感

是对于某一类特殊行动作出的特殊反应,就不能成为通常意义上的“主观的东西”(subjective),而成了此类行动本身的谓词(predicate)。

孔子在谈到“礼”时,最有原创性的言论之一是如下这段话,我将其译为:“假如一个人可以依靠礼以及(与之相适应的)忍让[让]精神来治理国家,他还会有什么困难?要是不能以礼及忍让精神来治理国家,礼又有什么用呢?”⁷⁴(《论语·里仁》:“能以礼让为国乎?何有?不能以礼让为国,如礼何?”)对他人要具有忍让的精神,准确地表达了能够克服下列激情的能力:“喜欢控制权、自我膨胀、仇恨及贪婪”(《论语·宪问》:“克、伐、怨、欲。”)之类的激情,孔子在其他地方也谈到过这种激情。⁷⁵孔子似乎想表示,在这种忍让的气质倾向中,我们就能发现隐藏于背后的“礼的精神”,这种精神应当与“礼”的每一种“具体行为”紧密联系在一起。

那么,哪里才能找到这种忍让精神和所有气质倾向(我们会将这些倾向描述成德性、感情和激情)的表现轨迹(locus)呢?对我来说,它们不必与“礼”的特定表演方式或与“特定条件”之间存在着必然的联系。在《论语》中,留给特殊礼仪细节的篇幅相对说来是比较小的。魏礼指出,《论语》不太关心礼仪细节。“真实的《论语》文本关心的是道德的普遍原则。”⁷⁶然而,无论德性和气质与“礼”有着多么密切的关联,毕竟不是与特殊的行动相联系,而是与特定的、活生生的人格建立了错综复杂的联系。简言之,“人格的表现轨迹”(locus of person)就是“人格”(person)(这是芬格莱特《孔子:即凡而圣》一书第3章的标题)。

上述这一切并没有蕴涵芬格莱特大力抨击过的“个人与社会”的僵硬对立。孔子所说的个人的确是彻底的社会存在,并且彻底地趋向于行动。然而,芬格莱特因此认为社会本质和行动的导向,与人格持续的内在生活是不一致的,这个观念只是反映了芬格莱特本人预设了现代西方式的心理学/社会学的对立而已,而不是在《论语》中发现的内容。有一种观念认为,一旦人们沿着“向外”(out there)的轴向,卷入到各种不同的具有自我维持功能的“行动系统”之中,就意味着他不再可能拥有属于个人的自主的“内在”生活;或者说,这一内在生活便不可能对行为产生任何的影响,这一观念是芬格莱特强加给《论语》的。在后世儒家的问题意识中,可以找见某种与这一观念相似的内容,芬格莱特的立场确实类似于某些后世儒家的立场,但我认为并不存在于《论语》的文本中。

当然,人们不会在《论语》之中找见与“心理状态”、心理学、主观性之类在词义上严格对等的词汇,因为《论语》肯定不是一部心理学专著。可是,这类术语也不可能在近代以前西方浩如烟海的伦理学著作中找见,甚至不能

在高度内省的清教徒布道文中找见。伦理上的自我审察并非“心理学的”分析。“内在的”(inner)这个词语,作为指称心灵(mind)或精神的术语,即便在西方,长期以来也一直是身体性的暗喻(physicalist metaphor);事实上,当孔子说“当有不贤之人在场的情况下,人们应该转向内心并审查他自己”(见不贤而内自省也),也仅仅被孔子用做身体性的暗喻而已。^⑩后来,孟子十分自觉地使用了“内在”和“外在”(内-外)术语来指称个人的内在生活和外在的伦理-社会秩序。^⑪孔子论述过心(heart),但芬格莱特却没有提起过孔子的评论:“到了七十岁的时候,他就能跟随他的心(heart)中的愿望,而不会走向歧途。”^⑫(《论语·为政》:“七十而从心所欲,不逾矩。”)这些引文并不能表明孔子为与心(the mental)、身(the physical)问题求得了答案,与之相似的问题必定源于希腊思想的模式。和希伯来经典一样,并没有在身体器官和归属于器官的感情、思想和意图之间划分过任何的分界。因而,这里的问题并不在于孔子是否曾经依据西方式的二元论立场设想过心身(mind-body)问题,而在于他是否为活生生的个人赋予了感情、德性、意图和态度;或者,他是否把这些心的现象仅仅看做是隐藏于“礼”的具体行动之中,以及他是否相信“心”和它全部的能力合在一起,拥有一个属于它自己的、自主的和有活力的生活领域,这一领域独立于人们对于特殊情境作出的特殊反应。芬格莱特承认:“仁常常是直接与人格(person)相关联,这就意味着,它被人所占有”;以及,在[讨论]仁的时候,我们应该构想一种受到引导的力量,这种力量的运行离不开公共时空中的行动,并且要拥有人格作为其初始起点(initial point-source)^⑬(着重号为作者所加);当他这样说的时候,几乎就等于承认,在行动之外,人格的确拥有其自主的存在。这里需要补充一点,事实上,孔子对子人的内在状态极感兴趣,即便当他不在公共空间中运动时也是如此;并且,他还把保持这些内在状态看做是与公共行为关系甚为密切的东西。

在避免使用类似于“心理学”和“心理状态”的词语时,我为“仁”下如下的定义:它指称的是个人的内在道德生活,这种生活中包含有自我反省与自我反思的能力。

论 仁

那么,什么是“仁”?它与礼的关系又是什么?就这个词语本身而言,作为伦理生活的关键术语,其历史似乎并不比《论语》这部典籍早多少。它最

早的出处有可能在《诗经》中两首与“田猎”有关的诗中找到，在那里，我们瞥见了两位强壮的贵族猎者，被描写成“既英俊又仁”。林毓生认为，在这个语境中，“仁”这个词指的是某种类似于有男人气或健壮的意思。^④假如的确如此，人们就很容易明白，孔子是如何在道德化了的“真正男子汉”、或者是在里雅各译为“完善德性”的意义上使用它的。在这里，人们会找见类似于从拉丁文 *vir*（译者按，意为男子、丈夫）演化成 *virtus*（按，拉丁文，意为成年、精力充沛）和 *virtue*（译者按，英文，德性）的某种东西。在孔子那里，它似乎包含了某种广泛而又极其神秘的内容，就像苏格拉底将他的善的理念运用于个体道德生活时所表现的那样。它是实现了人类杰出能力的一种境地，无论这种能力存在于何处，都表现为一个大全（whole），包含了所有的单独德性。因而，它肯定也包含了所有能够在适当的精神氛围下演礼的社会德性和能力。正是由于其社会性的内容，才导致人们把这个术语译成爱、仁慈和人道性（humanity）。^⑤但无论如何，还应指出，在晚期中国思想中，受到重视的是恰好是仁使得个性在社会生活的所有场合下都能正确行动的方面。处理人的内在性的新术语出现在人们面前。

有充分理由表明，正是由于孔子将注意力聚集到“仁”概念之中，孔子才成为一名革新者而不只是传述者。^⑥然而，即使在这里，人们在表述时也必须小心翼翼。规范性的、“客观的”社会政治秩序取决于君王和官员的内在德性，这个观念在《诗经》、《尚书》和《左传》中经常出现。在这些书中，与个人德性有关的词汇十分丰富，而且已经出现了包含力甚强的概念——“德”。从起源上讲，这个术语也许与内在的精神-巫术性能力有联系，正是由于这种能力，君王或萨满才能影响他人的行为。^⑦不过，在这些著作中，它不折不扣地表达了伦理层面的意义。它所启示的信息已经明朗化，只有以拥有这种精神-伦理能力的统治者为媒介，这一规范秩序才能够维持。假定这些文本的确属于孔子以前的时代，那么，对我们讨论的那些段落而言，芬格莱特的如下断言就根本不能成立：“它并非是我们仪式中碰巧使用的某种不同寻常的能力；它就是仪式的能力本身（the power of ceremony）”；因为在这些段落中，“德”似乎很明确地指内在于个人之中不同寻常的能力。^⑧

有人认为，孔子“仁”的观念中的新内容就是这个观念：道德能力并非当权者的特权，像他这样的普通人也可以具有德性。然而，即使在这里，人们也能够从孔子以前的文献中发现这一观念的轮廓，即有德（virtue）之上，例如周朝的祖先或品格高尚的大臣，由于拥有了德性，就表明他们有权利获得权力（authority）。

然而,真正有新意的很可能是这一观念,即像孔子这样的普通人也可以教育其他的普通人——他们该如何取得“仁”?如何成为“高尚的人”?(译者按,君子,下文直接译为君子。)“君子”这个术语,我在这里译作“高尚的人”,与我们文化中的词语“高尚的人”和“绅士”一样,起初主要指社会含义而非伦理含义。⁴⁹就像“gens”(译者按,拉丁文,家族、氏族)或“nobilis”(译者按,拉丁文,显贵的、高尚的)一样,指的是高贵的出身和高贵的等级。然而在《论语》中,毫无疑问,它已经获得了自身应有的道德涵义,但这并不意味着孔子否定了世袭的等级制。与此相反,他仍然怀有这样的深切希望,即那些出身高贵的人会受到熏染,成为真正的君子。此外,他还十分明确地表示,当“道在世界上畅行之际”,那些当权者——专指天子而不是指像他本人这样的普通人——就成为社会道德化的终极来源。⁵⁰因为“天子”占据着具有神圣权威(威)的实际位置(objective locus),而以这个位置为依据,通过行动和教育,整个社会就一定会被有效地加以改造。所以,只有统治者本人成为圣人,或者至少他本人能够接受圣贤大臣的影响,作为整体状态的道才能够实现。

无论如何,在对弟子们进行德性教育的时候,孔子作了这样的表述:德性教育可以和政治权威分离开来,但最终仍然会转化为改造社会的力量。然而特别值得注意,“仁”之中最为令人惊奇的新内容,是它并不专门指那些仅仅是潜在地存在于人身上的道德能力。它还是一种实存性的(existential)目标,孔子试图通过他的自我修养而达到。它是自我努力的结果,孔子相信,这种努力能够教给别人。与苏格拉底相似,他也提出了如下的简单问题:“我怎样才能使自己变成善[仁]?”

可以肯定,孔子关于善的概念,以及他关于如何取得善的观念,在许多方面都会与苏格拉底截然不同。对于“什么是仁”这个问题,他的回答多种多样,而且总是在变,不过有一个回答受到了芬格莱特的高度赞赏。颜回问:“什么是仁?”孔子用一句话作了回答,不过这句话有数种译法。一种译法是:“克制你的自我(ego),服从礼的要求。”另一种是魏礼的译法:“能够使自已服从于礼的要求的人才是善的。”⁵¹芬格莱特则选取了这样的译法:“有自我克制能力,并且总是以礼为旨归。”⁵²(self-disciplined and ever turning to *li*.)在所有的译法之中,很明显都意味着,达到了仁的要求的人一举一动永远也不会偏离礼的具体规定——不会偏离一个在略有损益的情况下,通过一个历史悠久的神圣传统而传递下来的、关于人们行为“客观”规定的体系。人们很容易注意到,芬格莱特的译法强调两个部分之间是绝对并联合(simultaneity)和不可分割的,这意味着,自我克制和演礼是同一事物的两

个方面。前种译法受到了大多数中国注释家的支持,认为要正确地履行礼的要求,就必须以那种持久而内在的努力为先决前提,这种努力能够克服那些阻碍了人们按照礼的精神去履行礼的要求的邪恶冲动。但不管怎么说,只有通过礼制途径,人们才能将其内在的把握自我的能力向社会显现出来,并在内部生成更高的、杰出的道德能力——“仁”。礼表现为两方面的内容。人们要根据规范性传统中的文明化习惯来安排行动,这是“仁”的基本要求;通过“礼”使人们的“仁”显现出来,这是在现实生活中实现“礼”的惟一途径。

当然,我们在这里发现了与苏格拉底极为不同的内容。如果说苏格拉底在某种程度上试图通过辩证性探求(dialectic inquiry)的方法来确立什么是善,那么,他是把这种辩证性的理性置于一切传统和习俗之上。不过这并不意味着,他必定把所有已经体制化的道德都当做谬误而加以抛弃。用巴克(Barker)的话来说:“他力求从人的日常行为中引申出生活规则——实际上,人们一直在遵守这些规则——中的清楚概念。”这就正如语法教师教给人们的是他们在讲话中已经运用过的、语言的“真正规则”一样,只不过一直在“无意识的和不完善的”状态下运用它而已。⁷⁸在苏格拉底看来,希腊历史上出现过很多种形态各异的习俗和惯例,其历史淆乱不堪,并不能为人们提供任何真正的指导。在受他的辩证法(其宗旨是使之清晰化)的检验和他探求到真正的定义以前,没有任何既定的信仰及习惯能被看做对或错的。但另一方面,对孔子来说,在文明世界的历史中已经出现过了普遍的和经受过考验的体系,也许可用黑格尔的术语称为“客观的伦理秩序”(objective ethical order),就体现在三代之“道”的礼仪、习惯和基本制度之中。尽管在黑格尔的思想世界里,个体的主观道德(Moralitat)和历史上已经实现的客观的伦理秩序(Sittlichkeit),只有在现代国家的最后圣灵显圣(epiphany)之际才会和谐相处,但在孔子那里,那种包括“礼”的体系在内的、也许可称为“规范性的、客观性的社会政治秩序”,就其大致轮廓来说,已经在人类经验中实现过了,虽则后来又遗失了。

有可能正是这个预先确立的(preestablished)伦理体系的概念,才导致芬格莱特断言,在孔子那里缺少某种西方的、伦理选择的概念。⁷⁹孔子已经知道他说的“道”是什么意思。从“外向”层面看,它体现于礼之中。在外面,有什么可选择呢?这里,有人又一次要求我们相信,由于不存在这样的讨论——其中运用的词语与“伦理选择”和“责任”一类的外国词语具有严格对等的语义关系——在《论语》中也就根本不存在这些外国术语所指称的实际内容。但是,语义上严格对应于“礼”的西方词汇也是不存在的,可是这并没能阻止芬格莱特来讨论与“礼”大致对应的西方事物,以及与“礼”相对应的

西方经验。

当说到伦理选择的时候，芬格莱特最经常谈到的是价值冲突，或者说，是关于“什么是对的”(what is right)方面的困惑；当然，关于这类问题的讨论，的确可见于“柏拉图的”苏格拉底的对话之中，在那里，苏格拉底发现他本人正处于清理他的伦理观念的过程中。然而，当苏格拉底知道了什么是善(goodness)的时候，似乎比孔子更坚定地相信，知识必定导致善。对于西方历史中的众多思潮来说，存在过像斯多葛派(Stoics)、犹太教徒、基督教徒和其他人，和孔子一样坚定地相信，掌握了真正实体性的伦理法规(sittlichkeit)——那是一种从整体上说来，对于对和错的问题具有明确答案的真正的道。对于道德寓言中的耶稣和忠实奉行托拉之道(Torah)的犹太人来说，道德选择的问题并没有涉及到不同“价值体系”之间的选择；或者说，并不涉及人们自己的价值观的创造，只意味着在已知的善和恶之间作出选择。许多中世纪犹太人以及基督教道德主义者坚决信奉“意志自由”(freedom of the will)，但他们赋予这个词的意思，是在已知的善和已知的恶之间作出选择的自由。这与孔夫子在跟随道(way)与背离道之间的选择没有任何不同。与很多西方的道德学家一样，孔子并不相信他正在创立一种新的道。与所有这些传统的道德学家一样，他总是关注在跟随道与背离道之间所作的选择。

79

在所有这些传统中，可以肯定，没有人指望藉助于预先确立的(pre-established)价值体系的认知，就能够解决生命中全部复杂的道德问题；而且它们全都注意到，所有的价值观就其自身而言全都是善的，但它们之间也存在着紧张的关系。对于孔子来说也同样如此。礼的规定是生活的规矩，尽管十分重要，但却很难“覆盖”所有的生活情境。在《论语》中，我们因而就发现了关键的概念“义”，通常被译作“正直”(righteousness)或“恰当”(appropriateness)，但芬格莱特却完全忽略了，它似乎是专门指如下情境中的正当行为的一个概念：生活是一片汪洋大海，每个人的生活情境都是独一无二的，在绝大多数情况下不存在简单的“能够覆盖一切情境的”规矩。因而没有理由怀疑孔子在作出下列自我评价时的诚意，他告诉我们说他不能达到圣人“明智而又不惑”的理想境地(《论语·宪问》：“知者不惑。”)。^⑤而且，在经典中的确存在着困惑的事例。在芬格莱特那里，我们没有发现他曾经提及过这类内在的困惑或两难的处境，这种困境是在为了取得较少的邪恶而进行选择时产生的。孔子和他的门徒总是面临着选择。

芬格莱特辩驳道，在《论语》中，人并非“独立自主的存在，他最终并不能

拥有内在于他自身之中的、内在的和决定性的能力,他也不能拥有在实际的可能性中作出选择的能力”。他的理由是,人是一块“毛坯,必须靠教育使其文明化,从而成真正有人性的人(human man)”^⑤。我们在这里发现的是一种教育决定论。当然,尽管在上面提到过的大多数伦理传统中,教育都受到重视,但孔子很明确地确信,对他的那些已经意识到自己是成年人的弟子进行教育的成效,完全取决于弟子对于教育机遇的利用程度。“我只会教育那些渴望求学的人。”(《论语·述而》:“不愤不启。”)^⑥在孔子能够寄望于帮助他们探求道以前,那种合适的内在气质必须已经存在于他们身上。他本人也为我们叙述了自己的精神进步历程:15岁开始学习,那时他已经有了自我意识,已经不再是完全依靠他人教育的被动对象了。“在15岁时,我的意志(志)已经以学习(learning)为使命。在30岁时,我的立场已经坚定了;在40岁时,我已经不存在任何困惑。”(《论语·为政》:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑。”)^⑦这里所用的术语是对于内在气质的清楚表述,而且在上下文中,与礼的具体行动没有任何关联。最终,到了70岁的时候,他声称已经达到了这样的境地,可以听从他的心(heart),而不会逾越那成为矩(right)的东西(“矩”这个术语的字面意义是“木工的矩尺”)。然而,整个叙述暗示,在上面提到的意义上,道德选择之间总是存在着内在的斗争和不断的对立。

尽管“仁”的定义有一次是依据“服从于礼”(“复礼”)作出的,但通观全书,“仁”还有很多其他方面的内容。在孔子视之为乱世的环境里,它不断经受着考验。仅仅凭藉对礼作具体规定,并不总能使人们明白:在变化无穷的生活情境中,究竟什么是对的(义)?而且,正如“仁”要服从于“礼”一样,“义”作为仁的基本属性也同样如此。事实上,“仁”和一组德性相关。而且,人们讨论得更多的是这些德性的气质倾向(dispositions)而不是礼。就像芬格莱特断言的那样,这些德性大多是社会性的,可以看做现实世界中行动模式的气质倾向。“正直”(义)、“诚实”(忠)、“可信赖”(信)适用于处理人与他人的关系,严肃性(译者按,似为恭)适用于工作,此外,还有敬的精神、尊严、庄重等等,所有这些一再地被讨论。然而,即使它们是行动的气质倾向,它们也常常与礼分开来讨论。一种气质倾向本身并非一种行动。有时候,人们依据它们之间的相互关系,作了相当抽象的讨论,例如,孔子认为,只有当诺言与义保持一致时,信守诺言才是有效的德性。礼并没有介入这一讨论。

大多数关于“仁”的讨论,甚至与无论怎样也和公共行动没有明显关联的气质倾向联系在一起。“仁”尤其表现出一种内在的宁静、淡泊,对人们直

接控制的世上事务的幸运或不幸态度漠然。尽管人们的确可以说，“仁”与“仁”的拥有者的幸福有关，但是，这种幸福完全奠基于“德性伦理”之上。德性就是幸福。人们可以说，“仁”的两个方面有如一枚硬币的两面，包括了所有的外向德性和“灵魂的气质倾向”（心）（dispositions of soul），它们能使人与他人和睦相处。它同时也是那种使礼与其固有之精神融合起来，以及使它们的潜在精神能力激活起来的能力。与此同时，它还赋予个人使这些外在表现得以可能的“内在气质”，如平静、均衡和自足。

可以肯定，宁静（equanimity）并非像爱比克泰特（Epictetus）信徒的宁静那么沉着冷静（imperturbable）。美满的幸福并不总是可能的，因为“仁者”的终极使命是为了他人，泛而言之，“仁者”要为社会带来和平。^⑤在“道”不能畅通无阻的世界上，焦虑与沮丧是不可能完全避免的。因此，尽管孔子十分明白地断言：“仁者没有忧虑”（仁者无忧），但是在其他地方，正如我们看到的那样，孔子又表白，他本人既不能完全没有忧虑，也不能没有困惑。^⑥在其他一些地方，他又告知我们，仁者总是有勇气的人，尽管有勇气的人并不必然是仁者。^⑦他还提到，高尚的人不会由于别人不了解他的德行面感到愤懑。^⑧他还高度赞赏他所喜爱的门徒颜回：“有一把米可吃，有一瓢水可喝，居住在普通的街巷里。其他人不能忍受这种压抑——但颜回的欢乐一点也没有改变。”（《论语·雍也》：“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”）^⑨关于他本人，他说：“有粗糙的食物可吃，有水可喝，弯起胳膊当枕头——即使在这种环境内也仍然是欢乐的。通过不正当途径得来的富裕与荣耀，对我来说就像天上的浮云一般。”（《论语·述面》：“饭蔬食饮水，曲肱而枕之，乐在其中矣。”）^⑩孔子不但谈到了宁静，甚至还谈到了欢乐，因而还存在着由于探究道的神秘性而引发的欢乐。孔子对它作了如下的描述：“他只是个如此之渴望[学习]以至于忘了吃饭的人；在欢乐之中，他忘记了悲伤，甚至忘记了垂暮的老年即将到来。”（《论语·述而》：“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至。”）^⑪这里，滋养他内在生活的不是对于礼仪实践，而是学习的欢乐。

所有这些段落指的是某些稳定的态度，人们是否把它们称做“内在气质倾向”或“主观状态”倒无关宏旨。事实是，它们所指向的是活生生的个人，而不是指向“演礼”。在谈到焦虑和悲伤的时候，孔子所指的并不总是某些“可观察的条件”，这对他关于欢乐的论述也同样正确。在这里，我要承认，孔子对于这种内在满足的讨论，与西方的道德主义者（不算伦理理论家）的普通话语没有任何不同。

我并不打算暗示，所有关于仁、礼关系的问题在《论语》中都已得

到解决。事实上,仍然存在着模糊与含混之处,它们在后来的门徒围绕着“人性”问题的讨论中才变得清晰起来。孔子并没有为我们提供任何关于“仁”这个术语的穷竭性定义。在有的场合,他会根据宁静这一内在品质和道德上的自足性来定义;在另外的场合下,他依据在礼的框架之内,与礼的框架之外人们对待他人的行为表现来定义;有时,还作为一种超过了孔子本人的上达能力、近乎不可言说神秘实在来定义。

82 然而,孔子深信,仁与礼之间存在着不可瓦解的联系纽带,尤其当我们把“礼”解释成既包括具体的礼仪实践,又包括具体整个规范性的社会政治秩序(“礼”只是其中的一部分)时更是如此。德性可以与“礼”分离开来存在,但是,除非它们被“礼”的神圣形式支配和包容,否则就会走上歧途。“没有礼的尊敬令人生厌;没有礼的谨慎就成为胆怯;没有礼的勇敢就成为盲动;没有礼的直率就成为粗鲁。”(《论语·泰伯》:“恭而无礼则劳,慎而无礼则蕙,勇而无礼则乱,直而无礼则绞。”^⑥)“礼”启发人们如何运用以及什么场合才适用这些德性。不受“礼”约束的勇敢者可以变得完全不服统治和粗野不逊,[不受“礼”约束的]恭敬者也会做得过火而拘泥不化。“礼”提供了限制性的格式,若既没有持续不断地实行“仁”的意志,又没有相关的德性,“礼”也仍然只是空的架子;而若没有“礼”的构造性和教育性的效力,作为优秀人格之最高理想的“仁”就不能实现。就像《诗》、《书》等神圣文献一样,只有通过“学”才能使“礼”内在化。它们并非生而固有的。因而,“礼”与“学”有着紧密的关联。这就意味着,不爱学习的人就不能实现“仁”的最高理想。

可以肯定,有可能存在某些不教而知的德性(unthought virtue)。在《论语》的对偶短句(dyadic pairs)中,我们发现了一个术语,似乎首先指一种简单的、尚未分化的质料“质”,与“文”形成了对比,后者初看起来似乎指某种类类似于高度分化的、结构精致的事物。^⑦在许多不同的语境中,这个对偶短句指个人和社会属性的整体(后来,它甚至还被用于形而上的语境中)。后一个术语最终用来指人的外在修养、文字章法,以及整体的“文化格局”。在《论语》中,我们发现它被用于描述个人。“当简朴的善(质)相对于修养(文)取得优势时,得到了粗野气质;当修养相对于简朴的善取得优势时,得了文秘职员(的圆滑气质);只有当简朴的善与修养恰当地加以混合,你才会成为高尚的人。”(《论语·雍也》:“质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。”^⑧)人们可以在不爱“学习”与不讲“礼”的人身上发现质朴的善心,但只能是一种不辨好坏的

善。然而，若没有这种善作为永远的源头活水，人们将会成为玩弄文化游戏的骗子。

人们很有趣地发现，在所有对偶短句中，“仁”与“礼”、“文”与“质”，应该将两方面有机地联结起来，但事实上，两者很容易产生脱节的情况。将会给后来的争论留下了相当广阔的空间，争论往往是围绕着两者之间真实的动态的因果关系展开的。人们也许会把“礼”看成是圣人或君子“仁”德的外在结晶，或者，以更类似于芬格莱特的方式，把君子的仁看成是礼的本质的内化。《论语》中的孔子并不想解决此中[复杂]的因果关系问题，但假如说他对[两个方面的]某个方向有所侧重的话，那么这个方向是，孔子会倾向于断言：就像《以西结书》(Ezekiel)中的枯骨一样，礼是可以复生的，其条件是，必须依靠君子为“礼”注入“仁”的精神。

83

在结束《论语》的中心论题之一仁与礼关系以前，应该约略谈谈孔子关于道德邪恶现象(moral evil)的看法。事实上，这些邪恶趋向阻碍了善的事物的实现。对于这些邪恶趋向，他的描述很类似于这一时期所有高等文明中的先知、智者和哲学家们对此所作的诊断分析。^⑬对于财富、权力、名誉、感性激情、自负、骄傲等贪得无厌的追求，都是阻碍“道”实现自身的根源，对“困难”的研讨占了中心地位。讨论邪恶的文字，容易转译成为佛陀、柏拉图和希伯来先知的观念。所有高级文明之中物质生产的发展，极大地增加了——至少对特定阶层是如此——追求扩张权力、豪华奢侈、地位和特权的机会。假如文明这个词首先指物质和技术“革命”，那么，弗洛伊德依据发布禁令的超我(superego)对文明所作的描述，也许与真相正好相反。至少对某些人来说，文明极大地扩张了力比多(libidinous)想像的视野。正是在生活于第一个黄金时代的、有创造力的少数人的道德取向中，我们发现，对于伴随着文明进步而出现的某些典型的人类自我肯定的模式，人们不断给以严正拒绝。对他们来说，神圣的东西不再体现于权力、财富和外在的光荣之中。

可以肯定，孔子对文明病症的批判仍然是温和的和“属于此世的”。然而，对于苏格拉底、柏拉图、亚里士多德以及犹太教经典来说，事实也同样如此。人们不得不到印度去寻求佛陀具有激进主义色彩的对于邪恶根源的诊断，病症不仅存在于文明的表层症候之中，还存在于个体存在的本质之中。当然，佛陀本人把它不仅与道德上的邪恶，而且与苦难之类的问题关联起来。对于孔子、希腊的“古典”思想家、希伯来《圣经》来说，此世的善，包括荣誉和他人的尊重，就其不超出适当的限度而言，仍然是好的。财富和光荣都是人们追求的东西。但是，假如人们不能通过适当的“道”而获得它们，就应当予以消

除；贫困与不受尊敬是人们所痛恨的东西，但是，假如它们只有付出使“大道”破碎的代价才能予以避免，人们就不应当抛弃它们。“弃绝了‘仁’德的君子就配不上君子的名号。君子即使在吃顿饭的时间内也不会与‘仁’德的要求相违背。他即便在极其匆忙的情形下也固守着仁，即使在极其混乱的情况也固守着仁德。”（《论语·里仁》：“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”^①）尽管真正君子谋取官职的根本动机是为公众服务，但仍可以享受报酬和官职的光荣，只要这些与道保持一致。报酬和光荣对于公共官职的确是必要的，尽管孔子紧接着又补充说，在仪式中：“简朴要比奢侈更好。”（《论语·八佾》：“与其奢也，宁俭。”^②）然而，君子却要永远准备着“接受它或离开它”。所有“此世的善”都要完全地服从于“仁”这个更高的目标。人们会情不自禁地相信，这些观念如果加以适当地重述，一定会得到苏格拉底、亚里士多德、摩西以及犹太先知们的衷心称赞，尽管他们直接表述善的常见的方式是极其不同的。

事实上，在孔子的伦理之中，最特别而又异乎寻常地具有中国特色的是《论语》第十章描写的、对于神圣仪式的“礼”的态度。这一段落已经被许多学者——有西方的，也有中国的——看做是后来添窜的“伪品”而加以抛弃。例如，魏礼认为《论语》根本就不关心“仪式的细节”，因此他断言说，这一章被添窜进来，“为的是满足那些极其关注仪式细节的后代儒家的需要”^③。里雅各评论道：“它几乎不能增加我们对于圣人的尊敬”，这一看法也得到了许多倾向于视其为伪作的现代中国学者的赞同。^④这一章为我们提供了孔子本人的礼仪行为的描述，它有一种特殊的风格；很明显，所依据的是其他人对孔子行为的观察。我们根本无法知道从何时起它被编了进来，成为整个编撰的一部分。我愿斗胆发表一下看法，即：这一段中没有任何东西不可以与《论语》的整个通见完美地协调起来。在这里，我们又发现了一个孔子，他谨小慎微地致力于遵守某些人认为是琐碎和陈腐的实践，其中甚至还包括了面部表情和身体语言在内。“在进入宫门时，他似乎踌躇不前。”^⑤“当拿着圭板时，他弯着身子，好似承受不起这个重量似的。”^⑥（《论语·乡党》：“入公门，鞠躬如也，如不容。”“执圭，鞠躬如也，如不胜。”）“穿黑色长袍的时候，他要配上黑色的羊羔皮。”（《论语·乡党》：“缙衣，羔裘。”^⑦）“假如他的坐席不正，他就不会坐在上面。”（《论语·乡党》：“席不正，不坐。”^⑧）这些姿态中的某些成分，包含有对于合法性权威象征的深切敬意，对于现代人当然是难于忍受的；也许，即使对某些孔子的同时代人也同样如此，他的怨言即“在事奉君主时完全地尽礼，反而被人看做是

谄谀”（《论语·八佾》：“事君尽礼，人以为谄也”^⑧），似乎很清楚地表明了这一点。事实上，在进入宫门时踌躇的孔子很可能对于诸侯君位的占有者本人并没有丝毫的敬意。他所赞美的是神圣权威的结构，因为它是整个规范性社会政治秩序不可或缺的一个方面。 85

我们往往有一种强烈的感情，认为真正“诚实”和“自发”的道德，与我们刻意接纳一种特定的外在举止和肢体语言的心态，也许不能协调到一起；在对待这一感情的时候，芬格莱特的分析反而变得最为恳切。尽管他敏锐地注意到，没有真正的内在态度，形式也可以存在，但孔子却很明显地相信，真正的态度必须通过可观察的、适当的形式寻求其公共的表达方式。毫无疑问，他也坚信，持久的、“诚实的”施行[仪式]也会变成一种自发的“第二习惯”，就如同芬格莱特所举的握手案例一样。在我们的文化中，握手是一种繁琐的姿态，但它是一种如果缺少就会改变人们见面的整个气氛的姿态。如以正统的犹太人的诫条（mitzva）为例，所谓的重要与琐碎细节全都是同一张网络整体之不可分离的部分。

学 习

《论语》中对学习（学）的价值有过论述，在研究这些论述时，必须重温孔子的信仰，即就其基本方面而言，“道”在中国的过去已经实现过了，“道”的最后一次具体体现是在周代初期，而且关于这一时期“道”的具体知识是可以得到的。人们发现，周代比它以前的王朝更有优势，这不仅是由于它吸收了它们的经验，还由于人们对周“礼”的实际情形、典章制度和文献都知道得很多。^⑨因而，在某种程度上，知道了周代的“道”，就等于掌握了既有的、关于以往历史的“经验资料”体系。^⑩人们会注意到，它与柏拉图的《理想国》之间存在着尖锐的对立，后者根本就没有在希腊历史的某一阶段去寻找好社会的具体模型，尽管柏拉图的确零零散散地引证过希腊的历史。

在处理这种学习观的具体内容时，许多传统的注释家强调过“礼”、乐、《尚书》、《诗经》这四门科目。^⑪从这些主题看，它们似乎覆盖了孔子面对具体生活不得不发表意见的大多数领域。这中间有两件东西：“礼”和音乐，是上面提到过的技艺全面之“士”都应掌握的、后来称为“六艺”的组成成分。写作（也许还包括书法）当然是很重要的，尚不清楚孔子是否认为应该让君子专门学习射箭和驾驶马车，而且正如我已经说明的那样，他甚至挖苦过关于他应当认真研究军事战术的想法。还有几处提到，他参加过仪式隆重的

86 贵族射箭比赛,但他明确表示,他欣赏的并非射箭的技巧,而是这样一个事实:在射箭比赛这样明显引导竞争和超过别人的场合下,为礼仪所约束的君子仍能保持君子的风度。⁸⁶即使是在射箭的时候,也只有道德上的胜利才是值得称赞的。所有这一切都暗示,孔子不仅仅是一位“士”,而且还是在《论语》中被称做“儒”的亚团体的成员;儒被看成是文化遗产中民事方面的专家和教师。⁸⁷应该提醒人们注意,尽管苏格拉底对智者派的文化教师有所谴责,但他却被同时代的许多人看做是智者派的成员。尽管没有任何证据表明,孔子对于“儒”的群体(只有一次提到他们)有过任何谴责,但是,我们却发现孔子告诫他“最有学者气质的”门徒之一子夏说:“要做君子儒,不要做小人儒。”(《论语·雍世篇》:“女为君子儒,无为小人儒。”)⁸⁸我推测,后者是一位完全不能把握其深层意义、学究气很浓的文化遗产专家。后来,“儒”这个词被用来指称所有那些认为自己是孔子信徒的人。它究竟是仅仅指文化和礼仪专家阶层,还是同时兼指孔子的“真正”追随者,这一意义上的含糊不清似乎一直持续到汉代。

在处理与“礼”有关的学术时,人们会猜测,它不仅包括关于具体的礼仪和仪式规定的研究,而且还包含了我们称为关于这些实践的的制度设置的知识(knowledge of institutional settings)。孔子不断地提及等级制的限制与特权、“国际”关系中的协议,以及他似乎将其看做是由周朝继承下来的、作为帝国“传统制度”组成部分的官位职能等等。被称为“档案”(Documents)或“书”(书)的东西,也许不仅指孔子以前的《尚书》的现存部分,而且还指今日无从得见的、同时涉及到伦理、“政策”、政治组织机构问题的其他档案。除此之外,人们可不必接受下述长期流传的说法:孔子创作了被称做《春秋》的编年体史书(参见本书第10章),但人们仍然有充分的理由相信,他深切地关注着他所处王朝的历史。《论语》中充满了对子历史事实(或自称的事实)以及对子历史人物的引证。只有通过埋头于历史经验的库藏中,人们才能知道人类是如何遵守“道”或如何背离了“道”的。他说:“也许有些人在没有知识的情况下采取行动。我不属于这种人。在听到许多事物的信息之后,我选择其中好的东西,并追随它。”(《论语·述而》:“盖有不知而作之者,我无是也。多闻,择其善而从之。”⁸⁹)

87 假如说,“礼”、历史以及“档案”方面知识的关注点在于客观的社会政治秩序,那么,诗和音乐——这里,我们似乎有点对不住芬格莱斯特先生了——主要适用于“心”的内在状态(心)。音乐和诗是紧密关联的,人们根据《左传》推测,诗在当时是能唱的。通过它的强大的感染力和想像力,诗直接诉诸情感。“它能够激发出适当的情感,激发出他与他人的团结感

[群]，激发人们[合理的]怨愤。”(《论语·阳货》：“诗可以兴，……可以群，可以怨。”^⑧)

如果音乐在某种程度上包含了器乐演奏，那么，它就指向了一种必须加以掌握的技能，还包括如何教育听众去区分崇高的、引人向上的音乐和那个时代堕落的“流行”音乐。孔子和柏拉图一样坚定地相信，音乐(也许还包括舞蹈)能够直接而又有力地塑造人的感情生活，并把人的心灵提升到能够接受崇高的思想、受到鼓舞从而以最高尚的方式付诸行动的境地。既然音乐——就如同演奏一样——是一种类似于“礼”的行动模式，那么，我要对芬格莱特的断言提出反对意见，因为他认为，音乐所激起的感情完全体现在“表演”之中。“无论表演得细致入微还是迟钝麻木，也无论表演是否够水准，它都是一种‘公共的’行动，因而它并不存在于表演者的心理(psyche)和人格之中。”^⑨尽管孔子似乎对听众和演奏者同样感兴趣，但却没有理由去说，因为某种东西是“公共的”，就不是源于个人的某种内容的表达；或者说，某种具有“内在”属性的事物不能在“外在”事物中展现自身，同时仍然保持其作为“内在”事物的资格。实际上，中国的注释家就很强调诗和音乐的“表达”功能，视其为“内心”(in the heart)事物的向外倾吐。

然而，即使诗和音乐从根本上讲关系到内部的“仁”德的修养，但都包括必须靠“学习”才能掌握的技能和文化素材，它们不可能通过纯粹的沉思就加以掌握。这里，我们又一次注意到[孔子]与柏拉图的尖锐对立，后者尽管也赞赏荷马史诗的优美，但他在荷马身上没有发现任何可以用来建设理想之城的指导思想。用沃格林(Voegelin)的话说：“精神(psyche)及其秩序的发现者要对无秩序状态宣战，而藉助于诗人进行的传统教育是导致无秩序状态的重要原因。”^⑩可以肯定，只有大量地运用隐喻解释法(allegorical interpretation)，《诗经》中的某些素材才能适合于孔子的目的。^⑪然而，在他看来，大多数的诗歌本身直接表现出对善良的赞美和对腐败堕落的痛责。正如上文所说，大多数的诗真正代表了一种“原-儒家”(proto-confucian)的取向，这是一种与《伊利亚特》中富有神话色彩的、颇有诱惑力的“激发兴趣”的戏剧情节极不同的取向。不过，这并不意味着孔子就不欣赏《诗经》中优美的方面。

于是，从某一角度看，学习是一种积累性、经验性的学习过程。尽管它有可能包含我们在《论语》中所发现的那种对话性讨论，但最关注的并非完全通过持续的辩论性推理而导出真理的过程，正如苏格拉底对话中所表现的那样。然而，他总是不断地提到存在着某种认知方式，人们可称为整

体的直觉性的理解能力,这是一种概要性的直观能力,其视野涵括了整个的道。“生下来就知道它的人是最高等的,通过学习而知道它的人要次一等。那些要通过刻苦学习才能知道的人又次了一等,但[大多数]老百姓经过刻苦学习仍然不能知道它。”(《论语·季氏》:“生而知之者,上也;学而知之者,次也;困而学之,又其次也;困而不学,民斯为下矣。”⁸⁸) 在超人的圣贤那里,这种知识似乎既是直觉的又是先天的。在现存《尚书》中包含了某些晚于孔子的文本,其中我们被告知:神圣的圣贤-君王尧、舜、禹藉助于他们的概要性通见(synoptic vision),有能力使得规范性的人类秩序呈现于世界之中。

然而,孔子却向我们表白,他并非“生下来就知道它的人。我热爱古代,并且勤奋地探求它。”(《论语·述而》:“非生而知之者,好古,敏以求之者也。”⁸⁹) 他对于古代的热爱并非一种情感性的好古主义。孔子确信,人们能够发现道在过去已经实现过了。然而,尽管他否认存在着任何预先建立起来的知识,却似乎对此有着狂热的信仰,他相信,积累性的、经验性的学习,如果通过正确的精神加以追求,将会呼唤出对于全体的通见;而且,人们还会得出这样的印象:如果缺乏这一初始的信仰,缺少某些起码的对于全体的预期性直觉,整个事业就会失去意义。孔子向他的弟子子贡提出了如下的问题:“你认为我的目标是学习许多东西,并把它记在自己的头脑里吗?”子贡回答说:“难道不是这样吗?”孔夫子回答说:“不然! 存在将这些东西联系在一起的统一性。”(《论语·卫灵公》:“子曰:‘赐也! 女以予为多学而识之者与?’对曰:‘然,非与?’曰:‘非也。予一以贯之。’”⁹⁰) 在孔门诸弟子中,最能直接把握这一潜在统一性的人是颜回,他被他的同门师兄弟子贡描述为一个“要理解十个部分的东西,他只需要听说其中的一个就行”的人(《论语·公冶长》:“回也闻一以知十。”⁹¹)。人们不必假设,其他九个部分是通过某种演绎推理的形式化过程而重建起来的,他完全有可能仅仅依靠直觉性的通见,就能够确知整体中的各个部分。

然而,这个问题肯定会促使我们对于《论语》中“思考”(thoughts)观念进行再思考。难道说强调了经验性的学习,就必须排斥我们称为思考的东西吗? 在某一处,孔子说:“光学习而不思考(thought)的人是糊涂的,光思考而不学习的人则有极大的危险。”(《论语·为政》:“学而不思则罔,思而不学则殆。”⁹²) 在别处,他又说:“我曾经整天不吃饭、整夜不睡觉地思考,这毫无用处。更好的方法是学习。”(《论语·卫灵公》:“吾尝终日不食,终夜不寝,以思,无益,不如学也。”⁹³) 魏礼就曾追问过:汉语“思”是否

等于我们的“thought”(思想)“从来没有存在过这样的暗示,即存在着一个长链条的、内部的认知或推理(ratiocination)过程,在其中,一个完整系列的思想是靠相互作用而生产出来的,在肉体层面上生产的是疼痛感,在知性思想(intellectual)层面上生产的则是一种抽象的理论。毋宁说,我们必须把汉语“思”看做对于这样一种印象的定向注意(fixing attention),这是一种刚刚从外面灌输进来、马上就要外化于行动之中的印象。”^⑧魏礼对于“思想”这个术语的定义,是否真的能够涵括我们在日常的英语语境之中使用这个术语的全部方式,在此不拟讨论。不过,我们常常以这样的方式来使用“想到”(thinking of)、“认为”(thinking that)以及“对于这个问题有点想法”(giving the matter some thought)等词,其使用方式均不符合他的定义。此外,没有任何理由认为,当孔子说到他“思考了一整天”(终日……以思)的时候,他指的就是神秘主义的沉思。^⑨然而,也没有任何理由来怀疑它包含了如下的过程:对于他的学习(learning)内容进行“思考”(think about),并试图将它与一个更大的整体关联起来。正如上文所说,《论语》中包含有很多抽象的术语,甚至还包含有很多抽象的命题,它们直接将这些术语相互关联起来,将抽象术语与具体说明关联起来,正如在就知识与“仁”的关系进行讨论时所表现的那样。进而言之,假如颜回将一个部分与十个部分关联起来的能力是某种以“洞察力”的方式表现出来的东西,那么,在我们日常的关于“思想”(thought)的话语中,肯定也是将“洞察力”包括在内的。我想,对于汉语“思”义所作的大多数“引申”,与西方语言中对于“思想”(thought)一词所作的大多数引申很可能是一致的。它也许并非苏格拉底模式中的特定思想“方式”,但的确包含了大部分我们表述成“思考”(thinking)的内容。

就像在其他地方的道德话语中一样,这里还强调行动胜于言辞,但并不意味着行动并不需要思想。正如我们所见到的那样,“礼”制规定既不能覆盖无限多样的生活情境,也不能解决人们在其中发现的各式各样的道德上的二律背反(dilemmas),在这些二律背反之中,人们发现,各种原则之间存在着相互的冲突。“义”(righteousness)这种德性肯定需要包含西方常规意义上的思想(thought),正如我们所见到的那样,孔子有时也会感到困惑——这是一种心灵状态,其中必定要有思考的因素。可以肯定,在孔子的“思想”和早期苏格拉底对话中的思想“方法”之间存在着明显的区别。对孔子而言,知识肯定始于由大量的殊相(particulars)(然而,殊相中也包括诸如一首诗的意义之类的东西)所组成的积累性的经验性知识,然后,还必须包括把这些殊相关联起来的能力,其步骤是:首先与人

们自身的经验,最终还必须与某种将思想过程结合到一起的“统一性”关联起来。尽管把这一知识与具体的经验,或是与更高的统一性结合到一起的能力并不会自动产生,但孔子并没有为我们提供任何特定的、实现这一目标的“方法”。然而,对于苏格拉底来说,实现真理之希望被寄托于正在兴起的、对于特定的辩论法和逻辑学的信仰之上。通过对于他的听众们之有限而混乱的观点所进行的辩证性分析,他能够使他们超越于有限的和常规的理解之上。他不只是一位关于事实性知识的传递者(即便那些讨论总要涉及到经验),还是一位通过他的方法使得他的门徒身上潜含的“更高”真理得以诞生的“助产士”。亚里士多德则将苏格拉底的方法定义为包含了“归纳性的论辩以及一般性定义”(inductive argument and general definition),即使苏格拉底本人没有使用过任何此类术语。⁹⁶然而,格思里(Guthrie)指出,苏格拉底的大多数“定义”(defining)建立于反语法(e-lenchus)的基础之上。⁹⁷在面对关于各种德性和邪恶的虚假定义时,他常常在没有提供他本人的最终定义的情况下,驳斥这些有限而片面的定义。然而,通过严格地澄清他们有限观点中的缺陷,他就向弟子们(以及他本人)指出了通向无所不包的善的真正道路;而且非常奇怪,它几乎像孔子的“仁”一样,就其内在本质而言,是超乎定义的。从根本上说,正是这种最高尚的知识才能做到这一点:一旦实现了,就不会再与德性分离。孔子为他的弟子们提供了全部的“素材”,描述了过去的优良之“道”,这个“道”既可能作为“灵魂的秩序”,又可能作为“社会的秩序”;孔子还希望他们能够把握那个整体,这一知识就深藏于整体之中。实际上,对于道德生活和精神生活的许多方面,他都具有独特的思想,但这里并不存在任何分立的归纳演绎性“方法”,依靠这一方法,人们必然能够获得拯救性的真理。格思里估计,苏格拉底对于他的方法的自信,也许反映的是那些已经勾画了“严格科学方法”轮廓的前苏格拉底自然哲学家们的“科学的”辩论。⁹⁸当然,正是柏拉图和亚里士多德,凭藉对于数学范式、形式领域以及逻辑“科学”的重视,才使得这一关于“思想”方法的特殊概念达到其顶峰。

然而,“思想”在《论语》中采取了什么样的形态呢?我们发现有一些例子,思想很明显地隐藏于具体的说明之中。当孔子告诉我们说他不能够忍受季氏家族的首领也在自己的宫廷里表演八佾乐舞时,其实等同于这一断言:对神圣权威的篡夺是不能容忍的。通过阅读《论语》,可以断言,能用孔子的整个“体系”来解释这个命题。

然而,思想并非总是与具体的说明联系在一起。就“仁”而论,当然并不存在任何一个能提供巨细无遗的、关于“仁”的“基本特性”的定义。然而,在

他对于不同弟子提出的“什么是仁”这个问题所作的零散回答中，我们发现了不同的定义。某些中国注释家曾指出，他的回答是为了强调谈话者特殊的伦理局限性而特意设计出来的，因而在某种程度上，就和苏格拉底对于他弟子有缺陷的定义所作的批评起着同样的作用。诸种答案则提供了不同的视角，但其中没有一种能够称得上是巨细无遗的。“仁”包含对于“礼”的服从。只有符合“仁”德的人才可以做到没有焦虑。“仁”就是爱人。“仁”还涵括了所有其他的德性。孔子从各种不确定的视角出发加以考察，从而澄清了“仁”的基本性质，而且孔子始终认为，在其核心部位总是存在着某种无法把握的东西。当他的弟子列举各种值得赞扬的行为模式作为“仁”的例示时，孔子肯定会赞扬这种行为，但他不愿意将它们等同于“仁”。最终他还说，自己也不敢声称够得上“圣人”或“仁人”的身份。^⑩令人奇怪的是，正是在这一层面上，“仁”使人们想起了苏格拉底的善与美，在柏拉图的《会饮篇》中也以极难言说的方式对它们进行了描述。

至于其他单独的德性，尽管也根据其相互关联进行了抽象的讨论，但没有发现试图达到“穷竭性定义”的任何努力。如果它们在某种程度上也被具体化了，那么，它们之所以做到这一点，依靠的却是引自人物和事件中的具体示例，孔子似乎对此十分自信，相信这些具体例示正好体现了他所讨论的德性的本质。然而，诸如此类的依赖具体例示的做法，就像耶稣的寓言一样，并不暗示着必然缺乏思考(thought)。

《论语》“知识论”的另一个重要方面是关注语言，关注语言与实在的关系。这是在随后的先秦思想的全部发展中占据重要地位的一个关心焦点。

然而，在处理这一问题的时候，必须首先思考魏礼的断言，他认为，整个文本中关于语言的讨论必定出自后人的添窜，因为中国的“语言危机”属于比这晚得多的发展阶段。他的论断所持的理由并不恰当，对于语言的关怀与整个文本的内容也是完全协调一致的。^⑪对于语言的关怀完全可能先于充分展现的“语言危机”而存在。

假如在孔子那里，“中国古代哲学家也分享了现代西方哲学家对于语言的强烈兴趣”，那么，这与对于语言的错误信任几乎毫无关系。^⑫他自信属于一个普世的文明，该文明是由已经在人类历史经验中实现过的、真正规范性的“道”所支配的，这种自信又导致了他更进一步的信心；他相信，被用来描述“礼”的具体规定的、社会中的制度和规范性角色的既定语言(established language)，准确地反映了事物的规范性本质。语言就其自身而言，一方面隐藏了真正的秩序，另一方面则反映了真正的秩序。因而，这个危机并非语

言的危机,而是人类错用和扭曲语言的危机。因而关于家庭和社会角色的语言,例如那些指称父亲、统治者、儿子或大臣的词语,并不仅仅指称赤裸裸的生物学和政治事实,而是如同在某些现代社会学流派之中一样,每一角色都是它自身的角色-规范的承载者。“父亲”这个词携载着这样的潜在含义:父亲要“像一位父亲那样行动”;以及这样的假设:语言将会提供关于如何去做到这一点的信息。因而,当齐景公咨询关于政府方面的问题时,他只是回答说:“让王公成为一名王公,大臣成为一名大臣,父亲成为一名父亲,儿子成为一名儿子。”(《论语·颜渊》:“君君,臣臣,父父,子子。”)当时,齐景公的统治正在受到新兴的陈(田)氏家族的威胁,他不由感叹道:“多么正确啊!当王公不成为一名王公时,当大臣不成为一名大臣时,……即使一盘米饭放在面前,人们也无法知道能否活着吃它。”(《论语·颜渊》:“善哉!信如君不君,臣不臣,父不父,子不子,虽有粟,吾得而食诸。”)④关于人们应当如何去按照人们的角色而行动的知识是现成的,人们不必为了发现使用“大臣”这个词的真正含义而参与到痛苦的辩证推理过程之中。关于好大臣的行为规范要求,历史文献为我们提供了很多的典范,而且有生动的描述。因而,当子路请教孔子如果卫国的统治者要求他在政府中任职他应该怎么做时,孔子答道:

从事于正名的工作,这难道不是必须的吗?假如名没有端正,那么,人们的言语就不会[与人们的行动]相符合。假如言语不符合,那么,所要做的事情就不可能[正确地]完成!假如所要做的事情不能正确地完成[成],那么,“礼”与音乐就不会兴盛。假如“礼”和音乐不能兴盛,那么,刑罚就不会恰当。当刑罚不恰当的时候,人民就不知道他把手脚放在哪里[不知如何行动]才好。因此,君子必须以适当的方式运用名称,以便他所说的东西能够恰当地获得实效。君子在言谈中是切不可随便的。

(《论语·子路》:“‘子路曰:卫君待子为政,子将奚先’?子曰:‘必也正名乎’!……子曰:‘名不正则言不顺,言不顺则事不成,事不成则礼乐不兴,礼乐不兴则刑罚不中,刑罚不中则民无所措手足。故君子名之必可言也,言之必可行也。君子于其言,无所苟而已矣。’”④)

假如在使用语言时不遵守其所隐藏起来的正确意义,那么,整个人类秩序就会涣散。在卫国,发生了一场错综复杂的继承权危机,一位贤能的王子取代了他的不具备贤能品质的父亲。尽管他有权获得统治权,但仍然不应

当篡夺其父的名号，因为只要父亲仍然活着，继承人就显然不应篡夺父亲的名号。他并没有根据“孝”的真正规范行事。因此，他就破坏了名称和行为之间的联系，而这一对于规范性秩序的决裂，只会颠倒“礼”的整个结构，这种结构是以与描述“礼”的语言相一致的行动为基础的。一个好的社会基本上是靠“礼”和音乐的道德力量而凝聚起来的，因此，当“礼”丧失其道德力量的时候，过多依赖刑法的肉体性制裁，就必然会越出其恰当有效的范围。

要注意，孔子并不只是在谈论术语本身，还谈论在言谈中得到了运用的术语。关键在于，活生生的人类——尤其是社会的先锋队——如何在言谈中使用这些术语。身怀不可告人动机的人，在运用语言时往往错误，这是语言与实在相脱节的终极根源。尽管苏格拉底也指控智者派在言谈中运用了修辞性的技巧，以使他们作为公共关系教师的职业更为成功，但他基本上相信，道德词汇的混淆说到底还是起因于知识性思想上的混淆。^⑩然而，孔子却认为原因主要在于道德方面。在指称客观行为的术语和指称内在气质倾向的术语之中都存在着扭曲现象。因而孔子对于“机智的谈话”(clever talk)不断进行攻击，因为这种谈话通过滥用语言而为人们提供了将真实感情伪装起来，以及将不可告人的动机文饰起来的致命能力。“机智的谈话和乔装出来的礼貌很难说与‘仁’有什么关系。”(《论语·学而》：“巧言令色，鲜矣仁。”^⑪)当正在季氏家族门下担任官职的子路任命某个人担任某个职位，孔子却认为这个人的教养不足以担此职位时，子路回答说：“为什么只有读书才被认为是学问的呢？”(《论语·先进》：“何必读书然后为学？”^⑫)子路和孔子一样懂得，学习自然要包括读书在内，但为了替当下的目标服务，就以权宜的方式将“学习”重新定义。因此，孔子才会发出这样的愤慨，即“痛恨那些油腔滑调的人”(《论语·先进》：“恶夫佞者也。”^⑬)。他不断地劝诫其他人保持沉默，言谈中保持小心翼翼的态度，强调行动胜于言谈等等，这一切并非出于对于语言的不信任，而与人们在一个堕落的世界里恶意地错误使用语言有关。

所有这些似乎暗示，在孔子关于语言的论点中，存着某种类似于柏拉图主义成分的内容。正确的语言是一种“理想语言”吗？——这种语言描述的是永恒的“理式”(ideal forms)的世界，这个世界不知为何能仅凭借自身的力量而维持其存在。总的说来，人们倾向于同意葛瑞汉、汉森和其他人的观点，即以孔子为开端的中国思想并不把抽象的东西(abstracts)(它很显然是存在的)当成是“永恒的形式”(eternal forms)，或者是自我持存的共相(self-subsistent universals)世界；这并不意味着人们必须谨守教条而否定如下的可能性：在公元前4世纪和前3世纪的“逻辑”讨论中，人们就曾对此类观念进行过探讨。然而，理想究竟是如何与现实关联在一起的？这仍然是不易

解决的问题。

道在过去已经实现过了，这一信念似乎暗示道并不“遥远”(far off)。人们也许可以说，它就在“那里”(there)，就在表层下面。然而，对于这个问题并没有任何清楚的回答。当人们偏离了“道”之后，“道”又在何方呢？这个问题将成为以后要讨论的内容，即便在这些讨论中没有一个是能正好得出柏拉图式的答案。然而，这一问题即使对孔子来说也并非不真实。既然他不是社会学上的行为主义者，那他就不会相信，扮演某一特定角色的人会自动地将其规范“内化”；他也不会相信，走一遍演礼的过场就会使得“礼”的精神“内化”。汉森论述道：“正名这件事要付诸实施，就必须以如下的预设为基础：语言的主要功能是灌输(instill)这样的态度，它们能指导人们进行选择并付诸行动。”⁹⁴然而，孔子的中心问题却是：语言的这一“调节性功能”不会自动地付诸实施。他因而受到了刺激，原因在于在“具有调节功能”的语言领域内，在理想世界和现实世界之间存在着巨大的鸿沟，这与柏拉图在处理真正的正义(true justice)与国家、个人所表现出的实际行动间的巨大鸿沟时所受到的刺激相同。柏拉图的许多“永恒理念”就实际而言也是“具有调节功能的”道德术语，而不是关于“实体”(entities)的描述。儒家的语言指称的是行为模式而不是可供观察的实体，这一事实并不能解决柏拉图式的问题。

人们也许会说，“理念”(理想)的具体外观(locus)可以在历史和现在的圣贤-君王、圣人、君子的个人身上以及在天的意志中找见，就像在希伯来人的《圣经》中“理想”具体外现于圣灵之中一样。与《论语》一样，古代希伯来人也同样缺乏“自我持存的共相”一类的术语。(当斐诺(philo)试图将《圣经》与柏拉图式的永恒理念的概念调和到一起时，他坚持认为，在某种程度上理念自身也是被造的，或者说是由上帝产生的。⁹⁵)人们在《论语》中首先注意到的往往并不是与理想语言相对应的理想世界，而是把理想或者看成在具体的现实中得到实现、或者看成与超越于一切语言之上的“实在”相关联的那种趋势的开端，就如在道家神秘主义中所表现的那样。

在柏拉图那里，我们发现在真理世界与“意见”世界之间存在着一道鸿沟。所谓真理，要通过辩论性推理及数学性推理的绝对必然性才能达到；而所谓“意见”世界，是由根据对于混乱的人类日常经验的观察而偶然推演出来的。孔子并没有从混乱的殊相世界上升到永恒理念之境，因为在他看来，“道”仍然与经验世界紧密地联系在一起，然而，他的确暗示过要上升到超越于一切语词之上的终极统一体。不过，对他来说，经验性的知识也可能纯粹成为毫无意义的殊相知识的积累。尽管孔子也许并没有对理想的实体与腐

败的现实之间的鸿沟提供任何明说出来的“形而上学”的解释，也没有为沟通这一鸿沟提供任何必然的“理性方法”的观念，但是，这一鸿沟对于他和苏格拉底、柏拉图都同样地存在着。

因此，孔子不断强调，有自觉能力的成年学习者在他的学习过程中必须首先唤醒其道德的气质倾向。他必须充满热情，不过，要让学习取得进步，还取决于同时涵养某些符合道德的气质倾向。“一位广泛研究文化并且（译者按，重点号为作者所加）用‘礼’约束自身的人是不太可能犯错误的。”（《论语·雍也》：“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。”^⑩）真诚遵守“礼”节的举止，不会自动地从学习中流溢而出；而且，如果缺乏不断地践行“礼”的关怀，学习就会变得与道德生活完全背离。因此，“行善的意志”一直是恰当地追求学习事业的先决条件，由此就为旷日持久的争论（西方称为意志/理性的优先性之争）留下了广阔的空间。

但说到底，尽管学习也与其他价值观一样，可以从整体之中分离出来，可它对于个体的修养和社会的有序化仍然是至关重要的。若没有恰当地激励起来的学习，德性就是盲目的，并且“礼”也是机械呆板的。孔子对怀疑“书本学习”的子路说道：“若没有对于学习的热爱，对于仁的热爱就会被无知遮蔽；若没有对于学习的热爱，对于知识的热爱也会为心灵的放荡遮蔽；若没有对于学习的热爱，对于正直的热爱就会被粗鲁遮蔽；若没有对于学习的热爱，对勇气的热爱就会为鲁莽遮蔽；若没有对于学习的热爱，对于坚定的热爱就会被残忍遮蔽。”（《论语·阳货》：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”^⑪）德性本身并不携带这样的信息，这种信息能告诉人们如何将它们应用于复杂的文明社会的情境之中，但如果没有得到启蒙训练，即使是“仁”——这里也许是指“仁慈”——也可能导致灾难性的后果。这里所说的知识（与学习相对立）究竟有哪些含义并不清楚，也许指人们虽然拥有了由不重要的事实组成的知识，但并没有对这些事实的意义进行过不断地探索；或者，它也许指那些自信已经“掌握了全体”，以至于不再需要进一步地积累传统的知识的人。这在后来的中国思想中成为一个深邃的问题。然而，学习肯定是君子自我修养计划之中的主要内容，这一点还是清楚的。

让人惊奇的是，孔子的学习和知识概念中包含有社会政治生活的涵义。在处理这种知识的本质与内容时，我们已经注意到，它与苏格拉底—柏拉图的观点是对立的，但在这里我们则注意到了某些重要的相似之处。文明社会只能由智者和有德之士统治，而德性在终极的意义上取决于知

识。《论语》认为,无论是由于环境还是由于内在的局限性,抑或二者兼而有之,大多数人不能完全获得“道”的建立所必需的真正知识。大多数农民既没有时间也没有精力来献身于学习事业,这一事实对孔子的整个观点是极其重要的。很明显,并非所有有学问(learning)的人都适合于参与统治事业;许多世袭的当权者对于学习没有任何兴趣,某些从底层升上来的人也可以成为“君子”。但不管怎么说,孔子从来没有怀疑过,那些行使统治权的人必须获得真正的知识,并且只有获得了真正知识的人才应该参与到政府之中。若没有这种学习和知识,“道”就不能得到恢复。必须存在一种善于学习的精英。

当然,正如上文所注意到的那样,在中国过去的经验中不存在兴起“以民主制方式”组织起来的政体的可能性,在这种政体之中,所有的公民都被认为具备了参与政治所必需的能力。苏格拉底和柏拉图很熟悉雅典式的参与性的民主制(无论它的基础是多么狭窄);他们思考时凭藉的是城邦国家框架,正是这一框架才使得他们的全部观念能显现出来。然而,他们对于民主制的批评却是极其狂热的。尽管在中国和希腊的政体观念之间并不具备可公度的标准,但仍然共享一个假设:作为社会的道德化中介,政体承担着最大的责任。巴克认为:“城邦(polis)是一个伦理社会。”⁹⁷正是作为“政治”共同体的城邦确立并建构了整个社会的道德目的。因而,苏格拉底和柏拉图对于雅典民主制的严厉评判,依据恰好是因为他们认为它不能够实现国家的最高伦理目标。巴克继续论述道:“对于柏拉图和亚里士多德来说,积极主动地反复灌输善(goodness)被看成是国家的使命。”⁹⁸由于观察到了工匠、手艺人参与政治的现象,也由于观察到了他们在受到煽动家们自私自利的巧言蛊惑之后是多么容易发生摇摆(在柏拉图和亚里士多德眼中,煽动家们尽是一些平庸之辈),苏格拉底和柏拉图就和孔子一样确信,这些普通人的生活经历并没有为他们准备好参与国家事务的能力,这与他们在各自的手艺方面的精湛是多么令人尊敬无关。像孔子一样,苏格拉底和柏拉图都相信,只有那些能使自己具备智慧和德性的人才真正具备参政的能力。假如柏拉图在过去的历史中并没有替完善的人和规范性的社会秩序找到预先存在的范式,那么,他的目标则是运用辩证推理的过程来建立这样的范式。柏拉图早先对于整体的通见,对于普通的雅典公民来说也是不能理解的,这与孔子对子整体的通见不能为中国农民所理解是同一个道理,尽管就知识的内容而言,他们之间存在着巨大的差异。

在《理想国》和孔子那里,由最好的人所组成的政府才能使得好的社

会得以诞生。巴克对于亚里士多德的“政治科学”的谈论，对于柏拉图和孔子来说也同样适用。这门“科学”有两个方向。“它教育一些人实现了他们自身的生活目的，……但它只能间接地帮助大多数人，并且要藉助于它所教育出来的为数甚少的几个人。”^⑩

然而，当我们把注意力转向《理想国》和《论语》中产生“最好的人”的方法时，再一次为巨大的差异所震惊。我们发现，柏拉图持有极端的严格主义，孔子看上去更为缓和，具有道德上的乐观主义。在柏拉图那里，根本就不存在这样的制度，它们与历史上继承下来的“礼”的制度有关，如果人们按照自身的精神践行这种制度，就能引导走向“仁”的生活。只有经过长期艰苦的哲学性的辩证法研究，才能够引导卫国者达到更高的关于善的通见。在这期间，他们必须通过一种共产主义式的隔离制度而与经济环境和家庭生活分离开来，以抵制社会中各个党派团体的自私的派别主义所产生的防不胜防的影响。孔子所说的君子，不论人数是多么的少，也不论他们生活于多么腐败的社会之中，藉助于他们对于“仁”的持久而不间断的追求，仍然能够获得自主的内在宁静，同时还获得外在的正直(integrity)。他们对于家庭义务的承诺固然具有特殊主义的色彩，但没有扼制他们的道德成就，完全相反，在此过程中他们的道德成就实际上得到了提升；他们能够以完全符合其普遍正直(general integrity)的精神状态来对待所有的家庭义务的承诺。恰恰在实践适当的家庭义务承诺的过程中，德性才显现出来。过去的历史传统以扭曲的和片断的形态生存于今日社会之中，并不表现为一种“不合时宜”的传统主义(traditionalism)，而是成为了智慧的源泉。

孔子的君子要比柏拉图的《理想国》中的卫国者具有更高的道德自主性。君子就像颜回或亚里士多德的有德之士(virtuous man)一样，能够实现高度完善的道德，即便当时在这个世界上大“道”并不流行。而在《理想国》中，就其自身而言，卫国者的德性决定于整个体系。当然，《理想国》并不能代表柏拉图的全部思想，更不能代表“希腊思想”。倘若将如下两种观点作一对比也是十分有趣的：一种观点是，“好的社会”必须完全建立在“理性”能力的基础之上，并且与所有现存的和曾经存在过的历史存在都是对立的；另一种观点是，这种观点是以如下朴素平静的信仰为基础的，它相信，在过去的经验中，善已经实现过了，文化传统中保存了善的基本样式。看似悖论的是，在雅典，只有民主派才信仰传统，因为他们相信，达到平均水平的公民就能够成为真正智慧的传人，因为这种智慧具体体现在传统之中。苏格拉底的敌人相信，他们正在捍卫雅典历史上的整个宗教传统。对孔子来说，一

个有学问的先锋队(learned vanguard)是最基本的因素。然而,学问本身要比柏拉图的科学更容易让人们亲近。

学习被赋予了重要的地位,由此就可体会《论语》开篇感叹,其中表达了对学习本身的热情:“学习,并且在适当的时候复习已经学过的东西,这难道不也是一种快乐吗?”(《论语·学而》:“学而时习之,不亦乐乎?”)⁹⁸ 尽管孔子不能在政府中实现他的最高使命,但学习仍为他的生活赋予了深刻的意义。“在一个只有十户人家的小村庄,也许就会有和我一样忠诚而又值得信任的人,但是,决不会有像我这样热爱学习的人。”(《论语·公冶长》:“十室之邑,必有忠信如丘者焉,不如丘之好学也。”⁹⁹)就广义而言,学习的内容其是掌握有重要意义的历史经验的知识,领悟深藏于这种经验知识中的统一性通见(vision of unity),掌握运用这种知识来评判当前生活的能力。假如它并不包含任何明确的方法论——例如辩论性话语(dialectic discourse)或是数学——来作为代表真正知识的范式,那么,肯定包含着孔子与弟子们以及其他人与人之间不断的思想交流,它能够让孔子、有时也能让弟子们去阐明这一更大样式的不同方面的内容。然而,这些阐明过程并不必然要经历艰难的引导过程,后一过程是以辩论性的论辩为基础的,以热爱学习著称的弟子颜回,常常整天地倾听孔子讲述,从不表示不同的意见,“他似乎有点麻木”(终日不违如愚)¹⁰⁰ 这就意味着,他总是能“抓住要点”,有如他的模范行为所表明的那样。正是在颜回身上,人们才看到了将两种因素融合起来的榜样:对于“整体真理”直觉性的把握,和对于体现为“仁”德至善品格的领会。

有一种概括认为,中国思想家比如孔子从没有将“没有偏向”的态度追求真理作为自己的努力方向,他们不关心纯粹的知识性的好奇心,而仅仅关心“拯救性的真理”(saving truth),这一概括大体上是对的。有些人还认为,让纯粹的知识性的好奇心成为一个社会中畅通流行的激情是希腊人的独特贡献。很显然,对于世界无限多样性的好奇心是一种普遍的人类特性,对此,在中国以及世界其他地区都可以找到丰富的证据。尽管如此,这一知识性的激情在希腊文化中究竟畅通流行到何种主导地位,这一说法本身其实也是很成问题的,它也许适用于前苏格拉底的某些时代,也许还适用于亚里士多德对于沉思价值的评判,然而,似乎很难适用于苏格拉底和柏拉图,尽管他们对于科学事业有过特殊的贡献。¹⁰¹ 对孔子而言,概括地说,对于学习的热爱并不是“没有偏向”的;这一概括在大多数情况下肯定是正确的,但并非绝对正确。在某种意义上,孔子在学习中获得快乐也许反映了他在掌握了有意义的知识本身时所获得的愉悦。事实上,一种“为学术而学术”

的热爱转变成儒家思想史上的一个主题，即使它还不是纯粹为了知识性的辩论而进行辩论，而且即使它从来也没有单独作为终级的价值观而被接受下来。

家 庭

不要认为，可以将对“仁”、“礼”和学习的讨论跟与之紧密相关的家庭和政体的“客观性”秩序分离开来。当孔子注意家庭问题的时候，就直接把他自己与这样的取向联系起来，而我们发现，这种取向起源于祖先崇拜。关于孔子对家庭的态度究竟在多大程度上算做“宗教”的问题，无论现在还是将来都取决于人们对于宗教的定义。不论他对祖先鬼神持何态度，他对家庭生活的德性和“礼”的态度，就其主要方面而言，并不集中于已故的鬼神本身（如上所述，这种对于祖先鬼神态度的变化在《诗经》中就已被察觉到了）。他主要关心的是与核心家庭（nuclear family）和刚刚过世的人有关的情感。对于父母养育之恩的感激之情、成年孩子对于年迈而体弱的父母的责任，以及当父母去世之后还在延续的失落感——这些情感可以在所有文化中发现。但是，孔子关注这些气质倾向（dispositions）的特殊力度，无论如何也表明了一种延续不断的文化强化方式，这使得它们远远超出了简单而普遍的“自然情感”之类的东西。可以说，正是在家庭内部，人们才首次发现了此类行为规则的兴起，它们出自于精神-道德上的认同，而不是出于身体上的强迫。在为父母举行的时间颇长的哀悼仪式中，主旋律是感谢之情与自我否定的情感，这可以看做是忍让[让]能力的终极基础，而所有的“礼”都建立在这一基础之上。首先，只有在家庭里，“礼”和“仁”才合乎理想地融合到一起。毫无疑问，孔子完全赞成有子的话：“孝心和兄弟感情——难道它们不是‘仁’的基础吗？”（《论语·学而》：“孝弟也者，其为仁之本与？”）^⑩正是在家庭里，人们才学会了如何行使权威以及如何服从权威，而且只有“仁”德之士才能二者得兼。家庭很理想地成为德性的第一所学校，而且还是使好社会得以可能的那些价值的来源。与此截然相反的是，柏拉图则为我们提供了家庭不成其为德性来源的全部理由。因为家庭是城邦（polis）内部、其主要目的是改善自身经济利益的一种特殊主义的“私人”团体。它不是把人们的心思集中在更广阔的公共事务上，而是把人禁闭在最大限度地关心其他家庭成员的卑微的欢乐与悲伤的天地之中。由于仅有妻子和儿女相伴，所以几乎没有为知识上的扩展提供任何空间。因而，“公共的”德性只有在公

共领域之中才能得到发展。亚里士多德的观点——针对的是柏拉图——对于家庭要善意得多。家庭是发展某些德性和情感纽带的一个领域。的确，在关于父母之爱的评论中，我们听见了类似的回声：“孩子们对于他们父母的情感（类同于人对神的爱一样），是一种人们对于善的东西、好的东西、高级的东西所具有的感情。因为他们的父母已经赋予他们以最大的祝福——他们给予他们以生命，哺育了他们，当他们到了上学年龄时，又为他们提供了教育。”^⑩ 亚里士多德根据人们之间的一般范畴“爱”（*philia*），对于家庭的德性和情感进行了讨论，而在人类多种多样的人际联系方式当中，这种德性是介于爱情与友谊之间的某种东西。他的另一论点也同样是与柏拉图对立的：一个好的国家必须由多种联系模式组成，它们的形成来自于不同的原因，但必须依靠爱（*philia*）而团结到一起。但是，当亚里士多德最终追问自己一个好的社会是如何诞生时，还是转向了政体和那些能够建构良好的法制体系的“政治科学”的大师。家庭和其他种类的人类联系方式一样，也是善的一个来源，但所有这些单独的善只有通过注意到那项“对于其他各项善拥有最大权威和控制权力”的研究——即政治科学——才能得到保证。^⑪

在考虑亚里士多德和孔子差别的时候，必须多加小心。孔子并没有断言所有实际的家庭都是社会道德的来源。他坦率地承认，在缺乏“道”的社会里，民众的家庭受到剥削和压迫之苦，因而不能指望它们实现家庭生活的道德潜能。在他的时代，统治阶级的家庭生活也出奇的糟糕。因此，他很可能也承认，相当一大部分的统治阶级并没有在家庭的怀抱中学会德性。事实上，他也赞同这种情况只能通过政治秩序来解决，而且这项任务必须由好人和聪明人承担。关键的问题是——怎样才能使那些负有权力使命的人变成善人？无论人们发现孔子在对于等级制和权威的实际结构的关注、对于世袭制与功德的关注以及对子国家权力范围的关注方面有多大的灵活变化，对统治者的道德品质的关注始终构成中心焦点。最终讲来，这一道德品质的形成，仍然不能与其家庭基础分离开来。

在《政治学》中，亚里士多德最为关注的是在一个为了使得善的效果极大化、以及使得坏的效果极小化的“宪政”（*constitutional*）法律体系之中的权力和权威的分配问题。这并没有使他成为一位民主派，甚至也没有使其成为任何单一“宪政”方案的信徒，但它的确在城邦（*city-state*）框架范围之内处理了通过结构性的“宪法”（*constitutional law*）控制权力和权威的整个观念。亚里士多德的善人与智者是那些根据自己的“政治科学”去设计尽可能好的宪法的“立法家”。尽管他们无疑都是有德之士，但他们用来创造一种明智的法律结构时首先依靠的是他们

的智力。对孔子来说,问题仍然是:人们怎样才能获得甘愿接受“仁”与“礼”支配的统治阶级?正如《理想国》中的柏拉图关注最好的政府统治一样,负有统治使命的那些人的个人道德修养才是问题的本质所在。然而,与柏拉图正好相反,对孔子来说,这些导致人们正确处理权力和权威的气质倾向和习惯的第一个检验基地,与神圣的家庭制度之间有着亲密无间的关系。

这里暂且不将主要精力用于处理年幼者的社会化问题所要处理的问题是:达到自我意识年龄阶段的人是怎样处理他们的家庭角色关系的?《大学》断言,在古代,“想要为国家带来秩序的人首先要使其家庭和睦,要使其家庭和睦的人就要陶冶其人格”,据推测这里谈到的是成年家长。(《大学》:“欲治其国者,先齐其家,欲齐其家者,先修其身。”^⑩)这一学说在孔子眼中的可信程度又因为他本人的观察而得到强化,孔子观察到,周代的“封建”结构依靠的是遵守王朝谱系的家族忠诚而获得的道德凝聚力,就正如这类忠诚的瓦解与整个周王朝政治体系的瓦解是同步的一样。我们还发现有一位问话者提问:“你为什么不在政府中任职?”孔子作了如下的回答:“《书经》对于孝谈了些什么?孝——只是孝,并且要为你的兄弟们奉献,这就是在政府中活动,也是在政府中任职。为什么你认为必须‘在政府中供职’才成为参与统治过程的惟一形式呢?”(《论语·为政》:“或谓孔子曰:‘子奚不为政?’子曰:‘《书》云:“孝乎惟孝,友于兄弟。”施于有政,是亦为政,奚其为为政?’”^⑪)¹⁰²在作出这一回答时,孔子的情绪有点恼怒。很明显,孔子的确想通过“在政府中任职”来影响更大范围的社会。然而,他得出的看法可能是其真实的感受。为恢复政府权威的道德基础所需要的基本品质,将会在家庭关系之中发现。如果说,儒家对于优良行为的“示范效应”作用具有真实的信仰,那么,和睦家庭的榜样可以把它的影响辐射到周围的环境之中,即使人们不在政府中供职也同样如此。

论政府:《论语》中的“政治”领域

存在着多种理解《论语》的方式,它们都提出了这样的疑问:就我们对政治(the “political”)这个术语的通常定义而言,孔子的常见之中是否包含有政治的内容?尽管芬格莱特作了让步,承认孔子含有“政治方面的常见”,但他还是假定,孔子对于政府的基本关怀是“为了呼唤仪式性的政治-社会统一体”。^⑫因而,在他的著作中缺乏任何对于政治内容的

单独讨论。

阿伦特(Hannah Arendt)坚持认为,“政治”一词预设了这样一层含义:公民们在“公共自由”和“公共幸福”的生活之中,完全以伙伴的身份参与国家事务。在这个意义上,行政管理就不是政治而是技术。因而,中国人所说的“在政府中供职”就很难配得上“政治”这一庄严的称号。有点对不起阿伦特的是,事实上,在一个由大国组成的、其中政府的行政管理职能仍然有着举足轻重重要性的世界上,我们还会用这个词来包含所有属于行政管理职能的运作。不管是对是错,我们的确把官僚制的职能包括到对于政治科学的研究之中。

的确有人可能会坚持认为,在理想的儒家社会中,即使在行政管理的意义上,统治阶级的先锋队也不是一个“政治阶级”,而是一种通过“神圣仪式”和充分体现在他们行为中的“仁”德精神来把社会团结到一起的牧师。这样的统治阶级的模范家庭关系会自动地将它们巫术般的“德”性辐射到整个社会。这是一种坚决赞成“通过榜样来治国”的儒家教科书式的观点。

的确,当叶公夸耀说,在他的国家,“有一位被人们称做正直的(直)躬的人,其父偷了一只羊,躬就去作不利于他父亲的见证。”孔子则回答说:“在我的国家,正直观念与此不同。父亲会为儿子隐瞒,而儿子也会为父亲隐瞒。”(《论语·子路》:“叶公语孔子曰:‘吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之。’孔子曰:‘吾党之直者异于是:父为子隐,子为父隐。’”^⑩)人们感到,孔子把家庭置于政体之上。这并非意味着他要替偷窃辩护。而是说,家庭纽带是如此之重要,以至于即使在这么难堪的情况下也必须维护它。“仁”和“礼”的整个神圣结构要以它为基础,正因为这一结构的存在,社会才能维持下来。

然而,“礼”并不仅仅适用于家庭,而且某些最重要的礼只适用于君王、领主以及所有那些与政治秩序有关的人。不过,也许仪式本身就构成了政治秩序的本质,当孔子谈起某种古代皇家祖先祭祀仪式的时候说:“假如人们知道了它的解释,治理一个国家就像看自己的手掌一样地容易吧”——他指了指自己的手掌。”(《论语·八佾》:“或问禘之说,子曰:‘不知也。知其说者之于天下也,其如示诸掌乎!’指其掌。”)人们的确感到,某些庄严的仪式带有神秘的、巫术般的意义,这些意义与我们所使用的“政治”这个词的通常意义相距甚远,甚至与之几乎没有任何联系。^⑪

然而,尽管词源学的解释极其冒险,但当我们转向译作统治或政府的那个汉字(政)的词源时发现,它与我们所熟悉的东西,与在日常口语惯用法中

倾向于称为“政治”的东西,有许多更为平凡的联系。“政”这个词与同音异义词义“正直”、“正确”(正)有着关联。在甲骨文中,后者常常被用作动词,所描述的是步兵在进攻一个村落。王国维和其他学者假设,它的意义与动词“征”相同,类似于“征伐”(punitive attack)。它所描述的是一次对于反叛的或者是外国的村落运用武力使其“改正”的征伐。即使在《论语》中,也只出现过一次现在用来表示统治的术语“政”,意义大约类似于“刑法”,“通过刑法来统治人民,使用刑罚来使他们守秩序,他们就会试图躲避[刑罚],从而丧失了他们的羞耻心。应该用道德的力量引导他们,用礼来使其保持秩序,他们就会获得羞耻感,并进行自我改正。”(《论语·为政》:“导之以政,齐之以刑,民免而无耻;导之以德,齐之以礼,有耻且格。”^⑨)可以肯定的是,整个这一段所作的抨击强烈地支持了以精神-道德性的力量为基础政府观念。然而,“政”这一术语之单一的也许还是古旧的用法,却指出了更为古老的含义,这层含义暗示我们:政体的兴起最初与武力和强迫有着密切的联系,这对于中国而对于其他文明同样正确。因而,即使在《论语》中,“政”(统治或政府)仍然与对于惩罚性力量加以控制的含义有关。即使在《论语》中,这一层更古的含义也存续了下来并仍然在起作用。所有这一切都表达了一种我们熟悉的观点,它把政府看做是合法性强力的终极例示。

104

尽管孔子的最高理想的确是以“仁”和“礼”为基础政府,但却有证据表明,他并没有幻想过一个这样的情境:在那里,强力完全是可有可无的。他肯定注意过武王用刀剑建立了周王朝,而且他还清清楚楚地告诉我们,当“道”畅通流行的时候,天子就不仅负责“礼”和音乐,还要负责公正的“惩罚性征伐”。只有天子才有合法性的权威,去惩罚不合原则的“封建”统治者,平定文明世界之内和之外的野蛮人。

在孔子生活的世界上,存在着-件悲剧性的事实:没有得到授权的战争在各诸侯国之间进行,而且在缺少“道”的年代里,又造就了这样的环境,即使是“封建”诸侯也有道德上的义务来发动正义的战争。当邻国齐国的一位高级官员杀死了合法的统治者之后,孔子呼吁鲁国国君进行征伐,以惩罚这一犯有邪恶弑君罪行的凶手。然而,控制着鲁国的三个篡位家族故意拒绝了这个请求。^⑩孔子似乎把军事建制的存在看做是必要的与理所当然的事情,它是任何政府的三项必备条件如粮食、武器和人民的信任中的一项,尽管他认为它最不重要。^⑪事实上,君子在某些情境里并不能逃避这样的责任,他要对武器使用得是否合理作出判断。

与此类似,尽管孔子清楚地强调过,要尽可能地缩小刑法的作用,又尽管正如上段引文所坚持的那样,只有当它能使人民依照内在化的道德情感

行动时,一个政府才能被断定为好的政府,但是如下的这层意思仍然是清楚的:就像军队一样,即便是在好的社会里,“惩罚和刑罚”也是政府的必要组成部分。由此推测,只要社会还没有真正实现道德力量的统治,这些就总是社会必要的组成部分。这就能解释论正名的那一段文字:“当礼和乐不兴盛的时候,惩罚和刑罚就不可能适当。”(《论语·子路》:“礼乐不兴则刑罚不中。”)⑩在“礼”不兴盛的地方,人们不能期望大多数人的行为会接受内在道德情感的引导,因而,甚至连那些具有听从“内在道德领航员”的教导之潜力的人,行为方式也会将刑罚问题“设置”(中, target)为他们的行动目标;只有对那些很明显地不肯接受礼乐影响的人,刑罚才是“恰当的”。人们能够由此向外推演出一个儒家的乌托邦,在那里,强制性的制裁(它是政府的手段)将会完全消失。然而,人们在《论语》中并没有发现诸如此类的外推。

105 强力在统治中具有合法的作用,但除此之外,在其他方面政府也明显不只是仪式和榜样的事情。尽管孔子兴高采烈地断言,人们只有履行其在家庭中应尽的角色才能为其统治活动提供模式和范例,但很明显,他的目标是在政府中任职,而在政府中任职就不只是履行仪式性的作用。只有当某些先决的环境条件建立起来之后,仪式和榜样才能影响人民,而这些先决条件只能通过正确的“社会政策”(也许可以这样称呼)才能建立。

即使在恶劣的环境下,君子也能够保持其自身道德上的坚定性,但对那些既没有机会,而且在很多场合下也没有能力来取得充分自我修养的广大民众来说,情况就未必如此了。人们也许会说,只要人民还在忍受剥削和压迫的环境,就不会对上等人的“榜样”有所响应。人们还应该说,那些表现出不具备“学习”能力的统治阶级的成员也许是不良环境的产物。

关于民众,也有一处清楚的论述,后来在《孟子》中以更明确的方式将它表达得更为清楚了:经济上的保障是群众道德化不可或缺的先决条件。因此,我们在中国发现了关于群体生活的“社会学”分析方法的明显进展。他们的行为从根本上来讲是由社会经济环境塑造的,但塑造他们的社会环境却是统治者的责任。

当我们在古代文明中寻找那些多少有点与这一社会学观点背道而驰的见解时,也许又要提到希腊的城邦民主制,后者是以这一预设为基础的:普通民众也能从过去的习俗和传统之中汲取足够的智慧,来塑造自己的道德生活,参与城邦的决策活动。⑪在犹太《圣经》中,这一通见展现为一种神圣的诫令,民众完全有能力理解它们,仅仅凭藉其对于上帝的热爱和恐惧,人民便会很理想地将其加以内化并付诸行动;这一通见也表示,存在着一种

并不完全取决于统治精英智慧的共同体生活。

然而，根据他个人的经验，柏拉图坚信，普通民众并不具备获得真正德性和城邦幸福的足够智慧，他和孔子一样确信，只有来自社会政治秩序顶层的伦理上和知识上的先锋队进行自上而下的运作，才能实现这一目标。但事实上，《理想国》中的柏拉图只是在社会学的观点方面比孔子更为一致和更加彻底而已。在《理想国》中，他创造了塑造所有阶层的一整套系统，其中106
包括统治阶级在内。不仅是群众和武士阶层要由非人格化的运行体系予以塑造和决定，甚至连卫国者阶级本身也不例外。卫国者的组织机构是共产主义化的，他们接受的教育体系十分严厉，这意味着至少就其初衷而言很少依赖自身的个人修养能力。

当然，孔子并没有构造新的体系，他信赖伦理先锋队将事态控制在规范系统之内的能力，据他看来这一规范系统在过去的人类经验中已经实现。这一观察可以帮助我们在两种似乎相互矛盾的儒家观点之间达成调解，一种儒家观点保守地强调，好社会是由“好人”而不是由制度性的或社会性的限制条件造就的；另一种儒家观点却对子社会环境之关键的决定性能力表示欣赏，这听上去可是有点超前于时代。假如人们将“好人”设想成是具有超越性、创造性的少数人，他们能运用其德性和智慧去塑造社会，再将民众设想成这样的人，在上述少数人已经造就出一种有利环境之后，民众也能够自行开发出一定程度的道德自主性。这两种观点似乎是互补的而非矛盾的。这两方面后来都清楚地体现于孟子的格言中，孟子说：“惟有君子才能在无稳定生计的情况下保持稳定的心态。”（《孟子·梁惠王上》：“无恒产而有恒心者，唯士为能。”^⑭）

当一位门徒问及能为人民做些什么的时候，孔子回答说：“使他们富裕起来。”当被追问还能做些什么时，他回答说：“教导他们。”（《论语·子路》：“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣哉。’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”^⑮）使人民富裕起来，接着又该怎么做呢？停止剥削人民。古代的圣王不仅展现“礼”的规则，还创造了文明的基础结构，正如禹这位夏王朝创立者那样。禹把他的全部精力都用于“挖沟排水”，按照完全恰当的礼仪规定来举行神圣的祭祀仪式（rite），以便有助于创建农业的基础。^⑯在一个世道混乱、人压迫人的时代，统治阶级应该从停止给老百姓增加负担做起。如果说人民的失望并非由于自然灾害，那么主要的是由于压迫。“要使有一千辆马车的国家一定会统治得不错，统治者必须严格而诚实做他该做的事务，而且节约开支，只有在合适的时节才会征用百姓。”（《论语·学而》：“导千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以

时。”)⑩能够平安耕种自己土地的农民家庭就能养活他们自己。把农民从他们的生产活动中抽调出来去服劳役,或者从事更无聊的事情,这是导致他们贫困的主要原因。

因而,孔子社会经济“政策”的核心就是最好不干预——这也许可以称做是“小政府”(light government)的政策。然而,当我们更仔细地考察关于这一政策的观点时却发现,它与“仁”、“礼”的价值有着紧密的关联。既然从人民那里征收的苛捐杂税以及任意地干预人民的生活主要原因是贪婪、好大喜功、追求奢侈、无聊的虚荣心,以及不断导致战争的野心,所以,统治者不能进行自我控制,不能“忍让”,才是狂妄自大和贪婪病症的核心原因。这是一种只能由“仁”和“礼”才能治疗的疾病,就如同柏拉图在《理想国》中确信的那样,只有通过创建统治阶级的先锋队才能予以治疗,对这些先锋队要不断地加以教育,要他们追求更高级的真理,要他们服从于一种真正共产主义的生活。然而,由“礼”和学习构成的体系,并不能总是产生这种“政策后果”。这真是极大的讽刺。

只有当沉重的压迫从人民的肩头上卸去的时候,人民才能接受道德的影响。不论人民这个要素在整个画面上是多么被动消极,也不论我们在发现这一未曾明说出来的家庭式类比的时候是多么恼火——因为它把统治者比做父母,而把民众比做子女,可事实终究是这样的:人民是可以“教育的”人民。在制度问题上,孟子比孔子更为雄辩,他认为,事实上教导民众的体制在“过去的好时光”里已经存在;《论语》中也有一处暗示,这种教导必须采取某种具体的形式,起码应教导他们一些支配家庭和村落生活的礼节知识,以及与他们相关的德性知识。人民可以被教育到这种程度,那时,他们的道德生活将由“羞耻感”支配。在孔子那里,“羞耻感”并不仅仅是在处理中国文化时常常提到的“羞耻伦理”(shame ethic)。与此相反,它是一种深刻而内在的自我尊重。就其涉及到一个人在他人眼中的形象而言,它预设了一种只有真正有德的人才是值得尊敬的社会。⑪

因而,随着负面环境的消除,有可能在人民中培育出一种道德自主感。能够以人民的道德自主感为基础,政府便基本上不会以刑罚和强制为基础。如果它避免使用这些手段,就增强了人民的信任与信赖。当孔子讨论政府的三个必备条件(粮食、武器和人民的信任)时,最后一个被认为最为重要。毫无疑问,这里有一个假设,即人民对统治者怀有信任之情,他们相信统治者会深切而真诚地关怀他们的福利,当他们确信造成经济不景气的原因并不在统治者时,就承受得起这种不景气。

很显然，君子的任务并不仅仅是承担理想的、践守“礼”节的表率作用。他还必须确信，他的领主不再在下面的人民身上增加过分的负担；接着，他还必须以某种灵活的方式，设法使得人民能被教育成依照道德规范而生活，那种规范是应该支配他们在家庭以及共同体中生活的规范。这并不意味着他们必须获得最高水平的知识，或者取得最高层次的“仁”德成就。因为尽管“人民能够被塑造得俯首听命，他们却不能被塑造得具有足够的理解力”（民可使由之，不可使知之）。^⑬在已知人们的视野有必然局限性的情况下，人们可以假定不能指望理解的东西就是“道”的“整个画面”。人们也不能轻易地指望他们都能达到符合斯多葛主义取向的“仁”，在那种取向上，君子超脱了对于人世间的盛衰荣辱的关怀。一个能够满足人民的最基本的需要，而且又能通过“道德能力”而不是通过刑法来保证秩序政府，即使在战争和饥荒的年代也会赢得人民的信任和支持。政府中真正的“士”就应把自己奉献给这些目的。

撇开关于“政策”的关怀不论，还有很多种理由使人相信，当孔子谈到“对事务严肃的奉献”（敬事）时，又一次说出了远不只是仪式和音乐的东西。他很清楚地知道，在国家行政管理的官僚制结构里，不同的官位具有不同的职能，其中有一些还相当的专门。孔子在年轻时担任过卑下的职位，自己就学到了很多专门技术，他当然不会诋毁那些与仪式和“礼”的存在有着直接关联的政府技术。他就曾因为冉求拥有“多种技术”而夸奖过他。^⑭（译者按，《论语·雍也》：“冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”）子路果敢，子贡的判断力敏锐，而冉求则是技能上的多而手。^⑮（译者按：“求也艺。”）在其他地方，他甚至还因为在起草外交文书方面娴熟的技巧而赞赏过某些郑国官员。^⑯他的门徒宰予和子贡因为“善于辞令”而得到了称赞，尽管孔子反对贫嘴滑舌。^⑰这些技能并不必定与仪式和道德有关系，而且当它们与“仁”和“礼”相分离时，就很容易用于坏的目的。然而，它们全都是有效率的政府必不可少的附加条件。

因而，孔子著名的论点“君子不是任何一种工具”（译者按，《论语·为政》：“君子不器。”）并不意味：他不赞成拥有——就广义的技术而言——也许可以称做为技术的特殊技巧和才能。^⑱政府中的君子会被要求从事于多种专门职能。与其说他是业余爱好者，还不如像里雅各那样恰切地称之为“ad omnia paratus”（prepared for everything，译者按，万事通），尽管他对不同技巧的掌握程度是不等的。^⑲然而这件事的关键是，当本质性的精神道德问题还没有解决时，所有这些技巧都是不得要领的。在回答子路关于“成人”（“成”字英译为“完全的”〈complete〉或“完善的”〈perfect〉）的问题时，孔

子提到了知识、勇气、没有贪心以及各种技巧，其中包括对于“礼”和音乐的把握。他接着补充说：“但是，今天我们已不再要求人们掌握成人（complete man）所需要的所有这些东西。那些在有机会获取利益的时候仍然依照正确规则行事的人，在面临危险时随时准备献出生命的人，以及甚至在一生中也从来不忘记他的许诺的人——的确算得上是完人了。”（《论语·宪问》：“今之成人者何必然？见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。”）^⑩这就是事情的核心，如果它们并不能培养或反映内在的德性，甚至连“礼”和音乐都无关紧要了。然而，事情的另一方而是，纯粹的“政治性/行政管理性”技巧本身不可加以鄙薄。

人们确实在《论语》中发现了如下的紧张关系：一方面是“纯粹伦理”，另一方面是政治生活的伦理学，后者常常涉及到在较大邪恶和较小邪恶之间进行权衡的那类政治选择。这里我们发现了围绕着伟大的齐国政治家管仲（通常定为公元前683—前642年）而产生的困难问题；凭藉他的才能，管仲设法创建了“霸权的”集体防务系统（霸），这给文明世界带来了某种暂时的和平与稳定。他设法制止了周王朝的全面解体。

作为个人，管仲的道德状况颇有缺陷。他曾经支持过一位权力竞争者登上公爵宝座（译者按，指公子纠），当那一位被杀死之后，他又转向支持后来的桓公。作为一位大臣，他挥霍成性，沉溺于奢侈之中，甚至傲慢到在他的门前建一照壁——这是诸侯国的统治者才能享有的仪式特权。孔子颇有感触地说：“如果说管仲懂得‘礼’，那还有谁不懂得‘礼’呢？”（《论语·八佾》：“管氏而知礼，孰不知礼？”）^⑪然而，尽管孔子本人也承认他有这些严重的道德缺点，又尽管在事实上他设计出的维持和平的策略最终仍是以霸权和外交诡计，而不是以道德力量为基础的，但孔子仍然禁不住要为他辩护，反对那些头脑简单、为此感到困惑的门徒们。子路问：“难道说，管仲不缺少‘仁’吗？”孔子回答：凭藉他的政治家才能，能够“不用兵车就把各诸侯国君主召集起来”（《论语·宪问》：“桓公九合诸侯，不以兵车。”）。^⑫他接着对子贡说：“当管仲是桓公大臣的时候，桓公成为所有联合起来从而世界带来秩序的封建君王的领袖（霸）。甚至直到如今，我们还享受着[他的功劳带来的]好处。如没有管仲，我们也许就会[像野蛮人]一样披头散发、衣服钮扣缝在左边了。”孔子甚至愤怒地补充说：“你到底想从他身上指望些什么——要他像普通人一样自戕，淹死在小沟里，连知道他的人都没有，就要这种卑微的忠诚吗？”（《论语·宪问》：“子曰：‘管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也。’”）^⑬这实际上

是他压抑已久的愤慨的暴发，对于依照普通人际关系的琐细道德标准来判断伟大政治家的做法，他颇不以为然。

这里，我们又面临着两者之间的如下紧张：一种是个人的道德观念，它以动机、意图的纯洁性为基础；另一种是关怀，它关怀的是良好的社会政治“后果”，这种“后果”要通过有杰出才能但很难说有什么德性的政治家才能取得。当然，孔子并非黑格尔，他的学说总体上似乎是给世界带来和平与和谐的社会目标只能通过由“仁”人组成的政府来实现。但在这里，他似乎猛烈地朝“国家理性”(raison d'état)倾斜。

在考察这一困惑的时候，如果我们假设，尽管周王室的情况很差，但孔子仍然从根本上忠于他的王朝，并且愿意做一切可能的事情，以便阻止它的神圣权威进一步地解体，那么事情就大致上清楚明白了。这就不仅解释了他对于管仲的态度，也从总体上解释了他对于世袭权威的态度。在《论语》中，“天命”这个术语从来没有在“天的命令”(Mandate of Heaven)这层意义上使用过。毫无疑问，孔子相信《尚书》和《诗经》上的那些记述，即在天命(Mandate)尚未肯定降临到他们的国家以前，在周王朝尚未正式建立以前的统治者身上就已经表现出很高的德性，但没有任何证据表明他相信如下这一点：任何一个与他同时代的封建公室也能配得上天命，也没有任何证据表明他相信“天命的更改”就近在眼前。

使用武力来推翻或建立一个王朝，对孔子来说确是一个问题，就如同在他高度纯真的信徒孟子那里也是个问题一样，孟子晚于孔子，已不再忠于周王室。天命的观念毕竟是以这样一个不可回避的事实为基础而加以预测的：新王朝的胜利最终要取决于武力；而孔、孟二人又都狂热地信仰以德性而不是以武力建立起来的政府，并似乎都致力于消除或尽量缩小在“更改天命”(革命)的过程中的暴力。他们把注意力尽可能地集中于新王朝的德性上。孔子本人就说过，在最终发动对于商王朝的进攻以前，周的统治者已经占据了天下的三分之二，但他们仍然臣服于商王朝。^④只是由于最后一位统治者的邪恶暴虐才最终导致诉诸武力。

有些地方暗示，孔子也设想过新天命(new dispensation)的可能性。既然他已经能够对中华世界的某位统治者施加某种持续影响，那为什么就不能以一种小规模的理想政体为基础来创建一个政体模式？这可是他影响所及的。^⑤我们甚至还发现了这样的悲叹：“凤凰不再出现，黄河也不再出图，我也就要完了。”(《论语·子罕》：“凤鸟不至，河不出图，

吾已矣夫!”^⑭人们相信,这些预兆(我们没有理由认为孔子并不相信这些预兆)很明确地预示了新王朝的兴起。^⑮所有这一切的关键在于,孔子事实上终究没有施行过这种影响,而且也没有令他高兴的预兆出现。高深莫测的天丝毫也没有呈现出新的天命即将降临的迹象,孔子所能希望的仅仅是阻止周王朝权威的完全瓦解,他对它仍然保持着忠诚。

管仲运用王朝权威的正式授权而在中华世界成功地建立起了某种不稳定的秩序,这种成功是在没有充分拥有德性的条件下就取得了“德行所企望到的后果”(outcomes of virtue)的例证。在评论关于“普通人的卑微忠诚”那段文字时,18世纪的注释家刘宝楠(译者按,生卒年为1791—1855,应为19世纪人)评论说,这里所指的普通人是“这样的一位‘士’,他关心个人自身的行为,关注个体人格的正直,却并不关心这个世界”。(《论语正义》:“所谓独行之士,惜一己之节,不顾天下者也。”)^⑯管仲关心这个世界,并且通过他的审慎与智谋为周王朝服务,保存了它的文化。孟子生活在对于保存周王朝的兴趣已经全面减退的战国时代,他相当绝对而又毫不妥协地抨击了管仲及其著述。只有出现一位真正的君王(True King)才能拯救世界。尽管孔子无疑同意孟子的观点,即管仲的策略并不代表“王道”,但他似乎对此会有所保留,对于在阻止周王朝仅存的权威结构的朽坏趋势方面所取得的任何成功都感到振奋。

类似的矛盾也有助于解释《论语》第十七篇的某些故事,魏礼认为不是孔子的,因为据他看来,这些内容很糟糕地反映了孔子思想。尽管这些故事本身可能是伪造的,但与我们刚才考虑过的伦理关系和政治关系的问题意识完全一致。

112 在什么样的条件下君子可以在政府中任职?这个问题遍及《论语》全书,而且在这以后一直是儒家关心的问题。总而言之,只有当他有希望影响统治者的时候,君子才会担任官职。接受一位他不能对之施加影响从而使之向善的、令人生厌的统治者所给予的官职,就等于为如下的猜疑提供了证据:与其说受到入仕理想的激励,还不如说是受了名利的驱使。然而,在“道”并不通行的世界上,要发现一位其生活经历表明他从内心里就甘愿接收德性影响的君主是极其困难的。但是,试图去影响他们,难道不正是“士”的义务吗?他们的心灵也许会发生变化。孔子就十分清楚地告诉我们,对于这个问题也没有固定的观点。有些人,如同伯夷和叔齐那样,最终从官位上退了下来,不放弃固执而坚定

的立场，也不忍受任何屈辱。还有的人，像柳下惠那样，即使在忍受屈辱的情形下也继续任职，但绝对没有丝毫偏离正确的行为和合适的劝告。另有些人，则和虞仲（仲雍）以及伊尹一样，完全“退隐”（opted out），保持沉默。正如孔子告诉我们的那样，他对这件事没有固定的态度，要依据对形势的判断来决定。^⑩他本人要人仕的愿望，则建立在对于自己观点的正确性所具有的、几乎是神秘主义的自信的基础之上。“假如某人任用我，哪怕只有一年的时间，我也能做一些事情。在三年时间内，我就能把计划完成。”（《论语·子路》：“苟有用我者，期月而已可也，三年有成。”^⑪）然而，除非他能使一位统治者在一段持续时间内接受他的影响，否则就什么也不能实现。那么，一位合法性可疑而且没有响亮诺言的权力拥有者也有可能接受他的影响吗？在这里，孔子的态度似乎与柏拉图并没有很大的不同，后者在六十岁的时候还再度前往叙拉古，尝试去影响前景并不好的年轻的狄奥尼修一世。

在魏礼提到的那个故事中，孔子似乎试图去与那些通过“不合法”手段而掌权的暴发户与篡权者共事。公山弗扰本人是篡夺了鲁国国君权力的三家之一季氏的家臣，他要求孔子去访问。孔子本人愿意去。^⑫他的门徒子路对此极为不高兴，说：“你不能去。你怎么偏偏去找公山弗扰呢？”孔夫子回答说，“既然他召唤我，就不可能只是一句空话。如果有人要起用我，或许我能在东方建立起一个周朝呢。”（《论语·阳货》：“公山弗扰以费畔，召，子欲往。子路不悦，曰：‘未之也已，何必公山氏之之也。’子曰：‘夫召我者，而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎？’”^⑬）又有一次，篡权的独裁者阳货很狡猾地问孔子：“一个怀里藏有珠宝而让他的国家走上歧途的人，能够称得上是‘仁’人吗？不！一个想要参与政务但却屡屡丢失机会的人能称做有智慧的人吗？不！日子在一天、一月地流去，光阴不会等待我们。”孔夫子回答说：“是的，我将会出任职务。”（《论语·阳货》：“阳货……曰：‘怀其宝而迷其邦，可谓仁乎？曰不可。好从事而亟失时，可谓知乎？曰不可。日月逝矣，岁不我与。’子曰：‘诺，吾将仕矣。’”^⑭）然而，传统说法告诉我们，孔子终究没有接受任何一种上述提议。

这里，我们发现了一个易受诱惑的、被试图用他自己的话来反驳他的吹毛求疵的门徒弄得深感挫伤和恼怒的孔子。像孔子这样的人，难道不应该抓住任何使得他能够对权力世界产生某种影响的机会吗？即便根据合法性的标准，那些权力拥有者们的权威是经不起审查的，即使根据“仁”的标准，其生活也是经不起审查的，也应该认为那些人有可能接受孔子的影响，而不论其动机如何。正如管仲的例子表明的那样，只要有可能对整个社会产生

某种有益的影响,仅仅具备这一条,就必须纳入考虑,即便它威胁到某些最严格的道德修养标准。

孔子的社会政治思想,不能仅仅根据“仁”和“礼”的概念来解释,这一思想的另一个领域是他关于功绩和世袭(hereditary or ascription)问题的态度。撇开语义学方面的麻烦问题不说,我们已经辨认出孔子通见的某些方面,它们导致某些人在《论语》中发现了“自由”、“民主”、“个人主义”的趋向。很清楚,就“民主”方面而论,好政府存在的第一条理由是为了人民的需要,尤其是为了经济需要而服务。人民是应该“被教导的”,一个不能赢得人民信任的统治阶级是不会长久的。一个好的政府不会广泛地干预人民的生活。在一个好的社会里,人民将享有他们自己的生活空间,让他们发挥自己的道德自主性,所有这些论题都在孟子的著作中得到了进一步发展,但在《论语》中它们已经出现了。

就“个人主义”方面而言,我们知道这样的事实,即尽管个人与他的社会角色联系在一起,但行为并不局限于这些角色的职能。他拥有一种道德的自主性,这至少使得有些个人能去充分实现自己角色的道德潜能;并且,人们既可以藉助于“角色结构”的框架,也可以在这些框架之外,把他的充分发展的人性(humanity)传送给其他人。这样的个人就拥有了精神上的自足性,使得他们能独立于“流俗”(popularity),或者摆脱了对于当权者的依赖。总的说来,当为他们提供了合适的环境之后,即使是“人民”也会在一定程度上享有道德的自主性——它既在家庭关系之中也在共同体的关系之中起着支配他们的作用。^⑩假如“个人主义”指的是某种类似于康德所说的道德自主性的东西,这样的东西肯定能在这里找到。

114 除此之外,《论语》对子功绩(merit)的作用也很重视。毫无疑问,“君子”现在指的是道德上的和知识上的品质,注释家们就强调过这个论述:“在教育的时候,不应该存在着任何区别。”孔子对此的进一步评论是:“自携带得起一束干肉[作为学费]的人以上,我从不拒绝教育他们。”(《论语·卫灵公》:“有教无类。”《论语·述而》:“自行束脩以上,吾未尝无诲焉。”)^⑪在教育门徒时,他当然为他们设想过从事公共职业的可能性。因而,当时存在着这样的一种趋势,统治者们——当然另有他们自己的理由——要在各种出身中,而不只是在官员贵族或只是在他自己的家族中选拔官员,而且这种趋势已经发展到这种程度,以至于孔子也禁不住喜欢这一趋势。我们还发现,孔子很看重“大臣的能动性”(ministerial initiative),该观念在孔子思想中起着巨大的作用。当然,孔子本人的伟大模范就是周公,周公本人为王室成员,以辅臣的身份为年轻的成王任职,但他实际上是成王的老师。在

行动上，世袭权威的拥有者们只需做被动的接受者，接受他富有智谋的大臣们的建议，在书中通篇都暗示有这一层意思。^⑭认为“士”阶层应拥有尊严的观念，在整部《论语》中有很丰富的描述，尽管缺乏从制度上保护大臣、以使其免受当权者横暴欺侮的任何观念。

然而，这并不意味着对于极端强调等级制符号和权威符号的倾向有丝毫的削弱，这些符号内在于整个“礼”的体系之中。事实上，这里并不存在矛盾。人们肯定能够想像出这样一个社会（它后来的确以某种程度在中国实现了），惟一真正的“世袭”等级制（“ascriptive”hereditary）职衔和身份是家庭身份，以及王权的或帝制的家族世袭身份；而在其中，等级制、品衔和权威的符号一点也没有丧失其神圣的意义。必须反复重申，即使一个完全是由能人统治的统治阶层，也会极端地信奉地位和等级制。

然而，与真正强调功绩的倾向背道而驰，我们发现《论语》中持续不断地强调了世袭的特权。这已经使得许多人确信，孔子的通见从根本上讲是“反动的”。不过，柏拉图的《理想国》毕竟也是以阶级的严格划分为基础的，可仍然是一种严格的能人统治制度（meritocracy），尽管它也曾推荐过优生计划。

在《论语》中，我们已经注意到，孔子对于鲁国的季氏家族篡用世袭性礼仪权威的丑行表现出极大的义愤。这样的篡用方法在当世屡见不鲜，所有那些贵族家姓、妾和妾生的儿子以及冒险分子、投机分子在篡用时都是这样。旧的公国已被消灭殆尽，其合法统治公室的嗣统也中绝了。孔子曾抨击过他的门徒冉求和子路，因为他们鼓动进攻小国颛臾，而这个小国的统治者乃是由周王朝任命的，为的是让他“主持东蒙山的祭祀”（《论语·季氏》：“昔者先王以为东蒙主。”）。^⑮这类公国的统治者们不仅被剥夺了他们对于土地的继承权，还取消了他们神圣的家族墓地的继承权。可以肯定的是，厚颜无耻而又无能的世袭统治者对此应负有最大的责任，但这并不能为合法的世袭制权威破坏所带来的恶果开脱责任。^⑯

假如为孔子对于世袭制权威的辩护寻找其思想上的理由，依照他的通见中“不明说出的”逻辑，人们也许仍然要从家庭的伦理宗教地位开始。不论孔子对于祖先鬼神的信仰如何，他很明显地保持了这个信念，即：“把它归因于他们祖先”的家庭，要尽一切可能来维持家庭的繁荣和家庭的光荣。因而，周王朝将宋国分封给“商王朝的遗族”，为的是让他们能够保持适当的尊严，使他们的祭祀仪式长久地存在下去，这是完全与礼制相符的。灭绝旧公国的过程包含有对神不敬的成分，因为切断了他们对高贵

祖先的祭祀仪式。当我们转向伦理社会层次上时,凡是在家庭伦理真正付诸实行的地方,宗族纽带就被认为是为社会秩序的和谐提供了最强有力的基础。这里,人们又一次必须提到这一具体信念,即在孔子看来,许多周朝封建领主与周王室之间的家族纽带是西周初年的良好秩序得以建立的一个重要因素。

当它被运用于国家的最高体现即普世君王身上时,世袭制理所当然地被接受了。^⑤可以肯定的是,世袭制并不长久,王朝也会被推翻。然而,有关王权的真正承载者是一个家庭而不是一个人的观念看来却被肯定下来。非常奇怪的是,它后来甚至还被“法家”采纳,而在中国,法家成为能人统治原则最极端的拥护者。毋需考虑许多世纪中为世袭君主制所提供的全部的理论性辩护,即使是韩非子也会接受如下观念:任何其他一种选择最高权威继承人的方法都不可避免地会造成无政府局面,损坏权威的神秘性。假如“理性主义的”法家尚且如此,那么对于《论语》中的孔子就自然更是如此了。只是在《孟子》中,我们发现了另一种可能的选择(下文将会提及,见第七章)。人们的确能够设想出一种十分特别的消极的道德理由来解释《论语》中的通见:反对运用武力来清除邪恶的世袭统治者。只有当所有的迹象都显现那些条件,依据这些条件可以证明改变天命是正当的时候,诉诸武力才可说是正当的。君子不会通过运用武力,也不会通过建意在推翻已有权威的权力机构来实现他的目的。他要么成功地将影响灌输到他那个时代的统治者身上,要么一事无成。大多数世袭统治者被证明是不称职的,从这个意义上讲,这一事实属于天在历史中所起的神秘作用。即使王朝的创立者在极端情形下(in extremis)运用了武力,也必然要通过一系列的缓和措施,以及通过神秘的天意(Heaven's will)来予以合法化。

然而极其重要的是,在处理孔子对世袭性权威的尊重的时候,必须再次提到他对周王朝的持续忠诚。向苍白无力的王权权威表示忠诚,意味着即使在一个朽坏的社会中,也要在尽可能的程度内维持尚有合法性权威的任何一种结构。在孔子的时代,似乎并不存在任何信得过的众望所归的人物,能够通过其自身有德性的行为,证明他准备继承周朝的天命,并值得大家的支持。现在,取代了维持周王朝这一选择的只可能是如下的选择:诸侯国之间的权力争夺完全处于无政府的状态,它们不再接受“礼”的神圣原则的约束。这一对于残余的合法性权威的固执坚持,既可以解释他对于并非真正有“德”之人管仲的辩护,又可以解释他呼吁鲁国对推翻了合法公室的齐国篡权家族陈氏发动“正义战争”的做法。

依照通常的近代社会政治分析来表述孔子的社会政治学说，可以说孔子仍在继续支持封建制度的成分，在其中，神圣权威被广泛分布于许多世袭掌权者手中；与此同时，他又积极地为真正有功绩的人们在官僚制结构中寻找更广泛的机会。他所展望的理想社会是这样一种政府状态：世袭统治者小心谨慎地执行他们的仪式-礼节性职能，而在“政策问题”上则主要依靠有智谋而又有德性的大臣。

人们有这样的印象，即《论语》中对于世袭制原则所持的肯定态度，在以后的集权制组织机构和科举制度已经完全安排就绪的世纪里被完全抛弃了。这使得我们相信，现在的理想完全是“职位向才能开放”，姑且不论实际情况与理想之间有多么大的差距。当然人们承认，后来的中国官僚制和绅士，和其他地方有特权的统治阶层一样，十分迫切地要把特权与权势传给后代，但在这一方面，很难说是中国的独特之处。然而事实上，我还是认为，对于世袭特权和权威表示敬意的理想——即使是作为一个规范——也没有被完全抛弃。因而忠诚“人们出生于其中”的王朝的观念，在以后的世纪里不断地被重新唤起，而不论唤起它的原因是多么的复杂。认为那些光荣的“书香门第”应当自觉地作出努力，保存其实体性的组织，将家族传统传承下去，被人们看成是积极的理想，即使是国家也不敢对它提出挑战。人们普遍地相信，尽管这类家族也有可能腐败，但总的说来，它们的存在强化着社会的道德基础。

这一节中，我对孔子的社会政治思想及其伦理礼仪思想作了必要的研究，这两者不可分离地结合在一起。芬格莱特断言，孔子的通见“当然不仅是一种政治性通见”，其中毕竟包含有真理的成分。^⑧在它的最为崇高的层面上，我们发现了一种关于社会的通见：它不仅是享有和谐与福利的社会，还是通过所有阶级都能参加的美妙仪式而加以美化的社会。

宗教维度与“命”的作用

关于孔子是否有宗教思想这一问题，已经有了很多的讨论，大多数讨论是围绕着西方式的宗教定义展开的。既然大多数西方式的宗教定义指的是人与非人化的宇宙（而不只是对于主观状态或者是神圣仪式）在超自然层面上的关系，在此主要考虑孔子对于非人化境域的态度问题。

人们断言，孔子思想是“此岸世界的”和“人文主义的”。在某种意

义上,这两种说法都对,然而没有一种表达能把他的思想与同一时期其他高等文明中的许多杰出人物的思想区分开来。“此岸世界”和“宗教”并非截然对立的范畴。古代美索不达米亚、埃及、亚述、印度、希腊和中国的宗教全都明显地是“此岸世界的”。在这里,我将埃及也包括在内,尽管埃及人具有把此岸世界输送到下一个世界的热情。所有这些文明中的神祇和鬼神都与此岸世界的关怀紧密地结合在一起,它们体现并支配着自然力和人类文明。中国的商代宗教也是如此。在所有这些文明中,事实上,轴心期时代正是以超越性伦理的反拨为标记的,反拨的正是在这以前若干世纪中宗教把此岸世界整个地包括在内的做法,但在大多数情况下,这一反拨并不必然采取极端趋向于彼岸世界的形式。《圣经》中的上帝是超越的,但他启示给摩西的却是极其人世的律法。柏拉图哲学也许有朝向彼岸世界发展的潜力,但其本人在不同的程度上仍然献身于他所在的此岸世界的使命。甚至在印度,尽管《奥义书》中的婆罗门教不断产生了很多种禁欲主义的苦行方式,它也仍然深深信奉世俗家长所具备的此岸世界的义务。似乎只有原始佛教才号召那些准备献身僧侣使命的人远离尘世。

然而,关于孔子是“人文主义者”的断言却很富于启发性。毫无疑问,他要求君子把注意力集中在伦理性的自我修养和恢复人类社会的和谐之上。当子贡告诉我们说,他没有听见孔子谈论过的事情之一就是“天道”(tao of Heaven,与“文化格局”(pattern of culture)截然相对),可以假定,他的意思是指那些在非人化的世界,或者是在所有实在领域中的天之道(way of Heaven)——人类对它们完全无法加以控制。因而,它既覆盖了我们称为“科学”、又覆盖了称为“宗教”的内容。值得指出的是,在同一段文字中,它还提到了另一问题,即没有听到孔子议论“人性”(性)问题。^⑩这里所碰到的困难在于葛瑞汉所认同的那个观点:既然完整的“人性”观念在当时尚未产生,因而这一段显然是出自后人的添窜。然而,即使我们假定这个概念在当时已经存在,实际情况也不过是:孔子所强调的不是就其内在本质谈论“人是什么”,而是“人是怎样使其自身为善的”的问题。而且,这种实用主义的立场的确是将他对于“天道”的态度和他的人性观连接起来的要素。^⑪在其他地方,我们也被告知,孔子并不讨论稀奇古怪的事情(怪)、力量性的绝技(力)、混乱(乱)或关于鬼神的事情(或超自然现象,神),注意到这一点也是有趣的。^⑫尽管这里所列的内容当然包括自然现象在内,但也包括很多严格说来具有人类“旨趣”,关于丑闻、神话以及所有会分散君子注意力和冲

淡君子道德使命感的无聊闲谈之类。作为一位人文主义者，孔子首先还是以人类的伦理维度为导向的，他似乎并没有温和地赞同“一切人类化的东西”。

119 这种实用主义的立场仍然没有使他和其他同时代文明中的伟大宗教人物、才智之士显著地区分开来。尽管摩西和先知们是以“上帝为中心的”，但他们并非神学家，他们所接受到的各种启示，又直接返回到了拯救人的关怀之中。我们经常从文献中得知，历史中的佛陀本人，其主要的和压倒一切的关怀是把人类从苦海中拯救出来，这是“人文主义的”实用主义的关怀。他的“八正道”(eight-fold path)当然首先强调的是为了实现这一目标所需的人类伦理-精神上的先决条件。在一部经书中，说他曾经花费了很长的篇幅对一系列并不“有助于教化”的思辨性的形而上学问题进行了详细剖析，并认为这些问题是应当注意避免的。当然，我们发现，在苏格拉底那里，他持续不断地发表讨论，对于整个前苏格拉底的自然哲学传统进行了“人文主义的反叛”，他转向了人类关怀，而这种反叛态度其实是他与“智者派”共有的。^⑩我们甚至还可以把苏格拉底也说成是实用主义的，因为他的整个思想方法集中于他的伦理关怀之上，而不是集中于任何诸如理论“心理学”自身的内容。

假如所有这些人物在某种意义上都是以实现人类目的为使命的实用主义者，看来并不存在任何真空中的“人文主义的实用主义”一类的东西，所有的实用主义者都不言自明地预设了某些更大事物框架的意象——借助于这些意象，实用主义的目标才可以确立并得以追求。难道实践(praxis)能从某些围绕着事物本质的、不予明说的观念之中分离出来吗？因此，我要对汉森的断言提出质疑，他认为，“道德上的实用主义”只关心“行动”或规章制度，而根本不关心真理的问题。持实用主义立场的教师，总是不停地阐述那些他认为什么是正确的或不正确的行为模式的真理，而所依据的只是事先设定好的行为目的。目的本身就预设了某种特定的倾向和关于世界的通见，正是在这种通见中汲汲以求。《论语》中有许多与各种道德气质的相互关系有关的论述，也许并不关注有关自然事实的、“公正无私的”真理，却意味着对所发问的事物的伦理状态(ethical state of affairs)说出了某些含有真理成分的内容。含有讽刺意味的事实是，如果说苏格拉底的确发展了通达真理定义的“方法”，他本人所关心的大多数真理却没有涉及到中性的自然观察的真理，而是涉及到最终意味着要落实到实践环节上的伦理观念分析的真理。

断言孔子没有讨论过“天道”，并不意味着他对于“道”没有任何的信念。

120 历史上的佛陀对于羯磨(karma)、轮回(metempsychosis)以及诸如此类的观念作了许多不明说出来的假设,他拒绝以思辨形而上学的方式对其加以讨论,其原因是,他认为这样的讨论将使人偏离其拯救灵魂的任务。然而,无论是佛陀、孔子或者苏格拉底的弟子,为了捍卫其导师在反驳敌对挑战时未曾明说出来的假设,有义务精确地讨论这些“形而上学”问题,而他们的导师曾拒绝讨论它们。

当然,“人文主义”这个词是很成问题的,主要原因在于,它与在笛卡尔以后的、在西方被称做“人文主义”的整个趋势有着很强的联系。认为存在着两个世界,一个是以人类主体为中心的、并且以人类主体作为意义的唯一来源的人类世界,另一个是冷漠无情的、“价值中立”的甚至是对人含有敌意的宇宙世界,而且认为这两个世界之间存在着尖锐的甚至是敌对的分裂,这样的观念似乎在《论语》中丝毫也没有被暗示过。

《论语》中关于宗教主题的大多数讨论,都集中在处理祖先鬼神和自然鬼神的那些段落之中。某些段落极其难译,而且现代译文常常反映的只是译者本人自以为的孔子的“宗教”观。在较为简单的论断中,我们发现如下的一些:“如果人们不知道生命(或生活),对于死亡他又能知道些什么?”(《论语·先进》:“未能事人,焉能事鬼?”)“假如人们不知道如何侍奉活人,又怎么能够侍奉鬼神呢?”(《论语·先进》:“未知生,焉知死?”^⑩)尽管并未意识到我们在宗教领域和非宗教领域之间所持的截然二分法,在漫长的历史年代中,即使是对于这些明显简单的段落,中国的诸多注释家之间也是见仁见智。既然《论语》把如此多的注意力集中到葬“礼”和祖先的祭祀仪式上,有些人就为第二个断言感到困惑。有一种解释是:只有那些知道如何以真正的精神去供养活人的人,才能以真正的精神去祭祀祖先和自然鬼神。还有一些人把第一个表述解释为:只有真正懂得“如何去生活”的人才能真正懂得“如何去死”。^⑪但是,它也可以针对死者在彼岸世界的状况,以及对于萨满和降神者(necromancers)所声称的具有这方面信息之能力的过分迷信心态。在古汉语中缺少我们称为词类(parts of speech)的东西,这一点对于段落的解释有着极为显著的影响。

121 不论这些论述是否可以对孔子关于鬼神问题的信念作出解释,都毫不含糊地带有人文主义的训示,即人类必须首先让自己关心活人的事务。在另一处,樊迟被告知“要尊敬鬼神”,并且要“避开他们”(keep one's distance from them),或者译为“与他们保持一定的距离”(keep them at a distance)(《论语·雍也》:“敬鬼神而远之。”)。^⑫对某些人来说,第一个表述表示人们与鬼神之间已培养了十分熟悉的“萨满主义”的关系;或者说,只

有通过对鬼神施行专门的仪式，人们才能阻止鬼神来侵害他们。当人们与鬼神之间的关系完全是通过人工装饰性的“礼”的仪式支配时，那些已经置身于更大事物秩序中的鬼神，将会自动按照它们所应当发挥的职能发挥作用；这些礼仪有双重的功能，既能使人与鬼神的关系清晰化，又能清楚地揭示它们之间的区分。

有学者对此认为，要么孔子不信“鬼神”，从而是一位“不可知论者”，要么完全相信仪式本身具有神圣的效力。他的大部分注意力集中在仪式本身；并且，人们不必拒绝芬格莱特所坚持的立场，他认为“礼”仪本身存在着宗教性的内容。正如我所暗示过的那样，这种态度的萌芽能够在《诗经》中发现，而在荀子的著作中也曾公开宣示过这样的观念，即礼的体系是宇宙秩序的整个结构的一部分：“天和地通过它而和谐，太阳和月亮通过它而发光，四季也依靠它才有秩序等等。”这一观念已经潜存于《论语》之中。（天地以和，日月以明，四时以序，……^⑭）然而，对孔子来说，那种支配着人类演员之间关系的“礼”，所关注的是各个人类演员之间的事务，除非那些与事务有关的人按照恰当的精神——按照对于所有有关的演员来说都是恰当的意图（intentionality）——为“礼”注入合适的精神，否则，它们就只是空洞的形式而已。在人类领域，对于“礼”来说，如果参与者没有恰当的内心态度，就完全没有可能实现。它不仅是一种人民参与的“行为样式”，还必须代表一种有活力的关系。因而，“尊敬鬼神”的命令表示，对于它们的态度不只是一种表演。中国现代的儒学思想家唐君毅认为，孔子相信，以鬼神为导向的仪式必定包含有某种与鬼神的交相沟通（感通），而不论鬼神被设想成什么样子；而且对孔子来说，在某种未加界定的意义上，鬼神已经存在，并参与了这场沟通。^⑮

无论如何，在下一代人身上——我们将会于《墨子》这部著作中发现，它提到了这样的儒家——似乎否认祖先鬼神和自然鬼神的存在，或者至少是否认它们具有影响现实事件的能力。然而，这并不意味着他们必然代表了漫长的儒家历史上的主导性趋向。宋代哲学家朱熹常常被认为具有高度“理性化”的方法，在他的宇宙体系及其学说中，就为祖先鬼神和自然鬼神找到了合适的本体论神龛，这就支持了唐君毅所暗示过的交互沟通（感通）的观念。^⑯

然而，不必多谈孔子关于此类鬼神存在的信念问题，因为这并不是他的宗教观的中心问题。如果说《论语》中有什么关键的宗教术语，那就是“天”，在这里，孔子某种程度上又是一个传述者。早在《诗经》和《尚书》中，朝向天这一中心点的转移趋势就已经发生了。天毕竟是道

德秩序的源泉,不论人们对于那些著作中的天如何解释,的确代表了关注于保护并维持规范性人类秩序的宇宙性的道德意志。即使在孔子以前的典籍中,就其与持久的、循环性的自然格局的关系而言,用哲学术语表述,天也似乎已经被设想成内在于自然秩序之中的存在。然而,就其与人类秩序的关系而言,虽然人类拥有能偏离支配它的规范的能力,天实际上仍在干预人类事务的进程,甚至还会作出特殊决定,如周将会继承天命之类。

当我们转向《论语》中天的概念,并将文本中所有提到天一同考虑时,对西方人来说,问题几乎立刻就产生了:天是一位“人格”神(personal god)还是“非人格化的秩序”(impersonal order)呢?有人假设,这些术语必定代表了清楚的、互相排斥的对立面,我们应当为自己找到明确的肯定或否定答案。事实上,文本中的答案是相当不明确的。在不同的段落中,天有时不仅仅被看做是从总体方面关心人类秩序,甚至还是关心孔子本人的特殊使命的、有意识的存在(conscious being)。“孔子说:‘没有任何人真正地了解我。’子贡问:‘为什么没有任何人了解您呢?’孔夫子回答:‘我既不会怨恨天,也不会责怪他人。在我的学习中,我与下面[那些平凡的人类事务]打交道,并且达到了能够理解其中的形而上学的抽象内容的程度。这难道不是由于天能够理解我吗!’”(《论语·宪问》:“子曰:‘莫我知也夫!’子贡曰:‘何为其莫知子也?’子曰:‘不怨天,不尤人。下学而上达,知我者其天乎!’”^⑦)当他在宋国发现自己处于危险的境地,因为那里仇视他的大臣桓魋威胁他的生命安全,他说:“天在我身上造就了这种能力,桓魋又能把我怎么样呢?”(《论语·述而》:“天生德于予,桓魋其如予何?”)^⑧当孔子在匡地遭遇危险时,他说:“当文王已经去世之后,难道真理的样式[文]不正要落在我身上吗?假如天已经让这一样式灭亡,一位[像我本人一样]过些天会死的人就不能与这一样式关联起来;假如天不打算摧毁这一样式,匡人又能把我怎么样呢?”(《论语·子罕》:“子畏于匡,曰:‘文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何?’”)^⑨在另一处,他又说到不要欺骗天。(《论语·子罕》:“吾谁欺?欺天乎?”)^⑩如果人们在字而意义上接受这些断言,它们似乎暗示了存在着一种与孔子“联系在一起”的有意识的天,甚至还存在着这样的一种天:孔子感觉到,这个天为他在这个世界上赋予了特殊的使命。可以肯定,他本人也对天所表现出的高深莫测感到困惑。为什么天会夺走他所喜爱的、年纪尚轻的门徒颜回呢?假如天也已经把这个“样式”(译者按,指“文不在兹”的“文”)安放在他身上,为什么天就没有让他在这个世界上将它表现出来呢?为什么这个世

界上的当权者没有一位能“了解”他呢？然而，他并不怨恨，因为这些存在于超出人类理解能力的天意设计之中。也许他会接受边疆守卫官仪（仪封人）的安慰，他对门徒说：“你们不必因为他的失败而灰心。‘道’不在世界上流行已经有很长时间了。天打算以你们的老师作为敲〔警钟的〕木铎。”（《论语·八佾》：“二三子何患于丧乎？天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。”^⑩）

那些确信在孔子那里天已经完全成为大自然的“非人格化秩序”的人，一定会根据其本人的先天（a priori）假设，将上述一切统统作为对于公众讲演的权宜之法，或者只是“说说而已”（manner of speaking），而实际上不予考虑。这是一种根据上面提到过的、推演的矛盾律而提出的极为危险的臆断。然而，在一段谈话之中，天的名字的确与自然秩序关联起来，而这是一段值得仔细考察的谈话。孔子说：“我宁愿不说话。”子贡接着说：“假如老师不说话，我们这些晚辈后生为他记载些什么呢？”孔夫子说：“天又说了些什么？然而，凭藉它，四季正常运行，天下万物得以生长。天又说了些什么？”（《论语·阳货》：“子曰：‘予欲无言。’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？’”^⑪）在这里，天的确与“非人格化的过程”、自然的循环以及宇宙发生过程关联了起来，它们并不意味着要有深思熟虑的思想，或者是分立的、有限的“决策”。事实上，这一段话似乎暗示，自然似乎就是天的“流溢的结果”（emanation）。与希伯来《圣经》中的上帝不同，在这里天并不说话。

然而，对于这段话来说，最使人震惊的是这样一个事实：从根本上讲，它并没有将注意力集中在“天”上，而是集中在孔子本人身上。孔子将他本人比之于天，宁愿按照天行动的样式来行动。人们也许会说，在某种意义上，这一段话从根本上讲是拟人化的，或者也许应该更精确地说是拟宇宙化的。作为一个人，孔子有志于依照天的样式塑造自己。

孔子宁可不开口的态度，立即使我们想起了上面提到过的关于语言的整个讨论。语言正是这样一个领域——在那里，在“是什么”与“应该是什么”之间的偏差，既在个人又在整个社会秩序的层面上显现了出来。在某种意义上，这里对待自然世界的态度的确强调了非人格化的秩序，但肯定并没有把价值从自然中清除出去。实际上，孔子也会和《创世纪》第一章的作者一起说：“看着它是好的”[按，《创世纪》1：10]自然秩序的事实是一种奇妙和神秘的事实。尽管天在过去就已经向人们显现了支配人类社会的规范性秩序，但“完成”或实现这一秩序的任务，却移交到那些必须实现它的人们身上。由于人类并没有天生装载实现它的程序，在这种意

义上,秩序并不内在于社会之中。在这里,深思熟虑的思想、预见和有限时空中的零散决策是必须做的,语言也必须加以使用。然而,假如“道”的确在世上畅行无阻,那么,支配着优良社会的常规、习惯和行为样式将会普及到这种程度,以致对语言的使用将会大大减少。孔子能够为其门徒提供一个活生生的道德行为的榜样,而不必过分在意这个混乱世界上的欺骗与邪恶。

就这一类比的人类方面而言,一个由不说话的常规、仪式和优秀行为习俗所组成的世界不是没有心灵的或是没有精神的世界。孔子到七十岁时便能听从他的冲动,而不会偏离正道,这一事实并没有表明孔子已经变成了没有心灵的自动化机器。在这里,有必要再次将我们对“纯粹的仪式性”、“无生命的常规”或“机械的习惯”之类术语所作的西方式联想全部悬搁起来。在西方文化中,与“精神”这个术语联系在一起的主要是“创造性”、“新颖性”或“原创性”等,也可以是“自由选择”的持久训练,凡是在这类地方,任何重复性的“常规”事态很自然就是“缺乏灵魂的”。然而,孔子并没有认为自然或礼仪生活的重复循环是“缺乏灵魂的”,他也没有暗示,假如他处于不需要说话的位置上,他的存在就会变得多余;这里的存在指的是作为活生生人物的在场意义上的存在。藉助于他引导自己生活的方式,以及他为别人作出的榜样,他确确实实地使得他的在场显现了出来。

在大“道”畅通流行的世界上,如果说不再存在芬格莱特所说的选择的“十字路口”,那也是不正确的,但在大多数情况下,人们总是能选择正确的转向。人们所期望的并非作出选择的自由,而是不需要长久的深思熟虑、困惑和完全以目的为导向的行为,人们就能够选择善。“意志自由”仍然存在,但不是终极的善本身。

125 这里,在天和圣人或君子之间的类比也可以运用于天。即使天并不说话,天的精神仍然可能普遍地出现于规矩、常规和自然的发生过程中。在这里,与《圣经》中超越的上帝之间所作的对比不应当绝对化。确实,在《创世纪》关于创世过程的描写中,自然界的复杂多样性与其秩序性得到了同等的重视。当然没有人暗示上帝必须一直“说话”,以便维持自然界的正常运行。上帝也被作为世界秩序和规则方面的创作者而受到赞扬,即使他也许并不内在于那个秩序之中;而且藉助于他具有的最高超越能力,事实上他也能摧毁这一秩序。然而在孔子这里,没有理由使人相信,内在于规矩、常规和自然的发生过程中的天,就不可以具有意识上和精神上的属性。从近代科学的理论性和技术性关怀的角度来看,这样的观念也许正是拉普拉斯(La Place)所说的“多余假设”,但想从宇宙的天道

中为人类行为发现榜样的儒家信徒不会作如是观。

可以肯定,就其与有限的和世俗的世界之间的关系而论,在自然之中,天的思想属性和精神属性,似乎更类似于斯宾诺莎的上帝之中的知性和意志的属性,而不是类似于《圣经》中深思熟虑的、创造性的和目的性意识的上帝。用斯宾诺莎的话说,人们可以从自然角度把天说成是“上帝的一切命令都由他通过永恒并根据永恒而加以发布,否则,人们就会认为上帝是可变的和不完善的”。^⑧然而事实上,孔子对于天与不确定的人类世界关系的理解则在根本上与此不同,而与《诗经》和《尚书》更为一致。在上述引用的段落中运用“拟宇宙化”类比的时候,孔子本人就宁愿不说话。然而,在与人类世界关联的时候,他必须说话。在人类世界中,“道”本应畅通流行却未曾流行。因而,孔子为了和这个扭曲了的现实世界打交道,就必须依赖他的日常生活中的反思性的、深思熟虑的、目的性的以及高度激活的自觉意识。与此类似的是,就其与人类世界的关系而言,天似乎仍然对于人类命运显示出一种“有神论”的关怀,因为天基本上是“站在人这一边的”。天支持圣人和君子所作的救世努力,甚至还深思熟虑地对于人类的事务进行干预,尽管在这种事务之中,它的行为是高深莫测的。在这一框架中,人们完全有可能相信,在四季过程中默默地显现自己的同一个天也会认识孔子,并且赋予他历史使命。当我们对儒家思想的长期历史作一简短的回顾就会发现,尽管关于天的观点中特殊的“有神论”成分常常被隐藏了起来,但在作为“自然秩序”的天和作为宇宙意识的天之间的刚性对立,却从来也没有牢固地确立起来。

然而在这里,关于天的讨论必须加以扩展,以便把在《论语》中起过显著作用的相关范畴“命”或“宿命”(fate)、“命运”(destiny)包容进来。正如我们所见到的那样,这个词起初的意思是“命令”(command)。然后,大概最终被扩展为如同“天命”中的“命”那样的含义。在不丢失它其本义的前提下,在儒家看来,它的含义中就包含有人类生活中不会施加人为控制的方面,或者说是人类不必刻意追求控制的所有方面。在这一语境中,也许应该被译作“被注定了的东西”(that which is ordained)。然而非常奇怪的是,它最终所指向的正是恰好成为人类行动范围的那些生活领域——也许应称为人的恰当使命,或者说是天强加于人身上而要人加以忍受的生活任务。假如说,运用于王朝问题上的“命”,也许指的是其正在行使其王权权威的有效命令,那么当“命”被一般性地运用于人类时——它首先被运用于君子身上——尤其指的是要他去实现其道德性、政治性使命的“人格性的命令”(personal mandate)。在寻找一种兼容性的术

语时,无论是作为宿命(fate),还是作为有待完成的生活使命(a life vocation),都可以恰当地译作“那被注定了的东西”。

当孔子告诉我们说在他五十岁的时候知道了“天命”,或者说,他知道了对于他来说是天所注定了的东西。他的意思也许是说,他对于力所不能及的东西,以及真正属于他的自主行动领域内的东西有了清楚的理解。人们是长寿还是夭折,都超出了人们的控制能力。人们能够获得舒适的物质生存条件——只要是以符合道德的方式获得的——还是一直处于穷困之中,也超出了人的控制能力,就像许多生活环境中所表明的那样。人们是否能够在幸福这个术语中的常规意义上获得幸福,也超出了人们的控制能力。

即使在他所特别关心的领域——他的伦理政治使命所在的领域,君子仍面临各方面的宿命。假如他生活于“一个错误的时代”,就像孔子的情形一样,他会发现,几乎不存在没有对他的启示(message)作出响应的统治者,即使有也是凤毛麟角。因而,在试图影响那些不可救药的君主时,他必须谨小慎微。尽管孔子常常表现出对子好人的道德能力抱有足够的信心,但是,我们毕竟也发现存在着一种极其限制其道德影响力的历史宿命论成分。像孔子一样,君子可以培养出一批门徒。然而即使在这一领域,某些门徒的表现也令孔子失望,他们也许被腐败的世界污染了。最终看来,他的惟一真正不可侵犯的自主领域就在于他的能力,在他那培养自身人格修养以便寄希望于影响他人的能力之中。从墨子后来对于他所生活的那个时代的儒家“宿命主义”的抨击判断,“命”似乎指的是君子几乎不能或者根本不能施加任何控制的实在领域,这一层含义在孔子过世之后又有了进一步的扩展。

然而,尽管面临着所有这一切,孔子还是告诉我们他并不“怨恨天”,只要由天注定了的东西,或者内在于天的本性之中的东西,还允许他这样做下去,他的生活目标就不会改变,仍然去完成他的使命。书中并没有提出神正论(theoicy)的问题:为什么天会让君子和其他人类受苦的问题。在这里,又一次必须注意“仁”概念中的“斯多葛主义的”内在内容。孔子偶尔也会被天的高深莫测而弄得困惑、痛苦和思想混乱,但他为他能够参赞天所施加于君子身上的道德使命感到欣喜。尽管不存在证据表明,他曾在任何一种泛神论的意义上把圣人、君子与天等同起来,但对君子来说,在某种程度上,他们能够在永恒的状态下俯视人类,这表明,在君子周围毕竟存在着某种类类似于天界的东西。

因而,尽管天在许多方面是深不可测的,尽管命运的管辖范围极其广

泛，而人类的能力范围却是有限的，自然界中的天的秩序和为人类所制定的秩序却得到了肯定。天至少给某些人赋予了关于那种秩序方面的知识，此种秩序应当在人类事务中畅通流行，而且在过去已经实现了。它已经赋予了某些人的能力，让他们去启动实现这一秩序的过程，即使并非总是有可能让他们这样做。一旦优良秩序得到实现，所有人就都能在自己的生活领域内参与实行它的过程。它也使得君子有可能在面临不幸和挫折时，通过“仁”而获得一种深刻的平静与安宁。就其基本的特征而言，“道”的恢复仍有希望在将来实现，从那以后，有着真实和具体痛苦的人类众生，就会恢复到芬格莱特所说的“礼仪共同体”的和平、和谐和幸福的状态。

对批评的答复

尽管孔子被称做中国的“第一位私人思想家”，《论语》却为我们提供了这样的证据：当时还有许多人的通见(vision)与孔子是截然不同的。在第18章中，我们发现了许多事迹模糊的人物，他们对孔子的基本前提提出了挑战。他们被某些人称做“原道家”(proto-Taoists)。魏礼断言，这些故事的意图是“反对孔子的”，但它们被“编撰者们幼稚地接受了下来”，而这些编撰者似乎没有认清这一真相。^⑩这一说法是令人困惑的，因为这些故事给人留下的最重要的印象，是孔子对他的挑战者们作出了鲜明犀利的答复。当然，这些故事也许是虚构的，不过所透露的信息似乎符合儒家的真义。 128

这些人物可能是“原道家”的。在《庄子》中又再次提到了其中的某些人物。然而，由他们所代表的“退隐主义”传统，即使在孔子的时代也可能并非新鲜事物。当时，大家共同的想法是，孔子不知疲倦地在政府中寻求职位的长期努力纯属浪费时间，这个混乱的世界不可能仅凭“义士”(righteous men)的努力就可以治好。尽管孔子偶尔也表达过他想放弃这种完全没有效果的事业，但最终还是坚持了下来，奉献于他的使命而“继续努力下去”。(译者按，知其不可而为之。)

两位正在地里耕耘(藉此信守靠自己的劳动养活自己的承诺)的人长沮、桀溺和于路谈起了他的老师。桀溺说：“整个世界都已经被洪水吞没了。又有谁能够改变这种状态呢？与其跟随一位时而躲避这一个人(指当时的一位统治者)、时而又躲避那一个人的人，不如干脆跟从一位躲避整个这一

代人的。’说完这些,继续播种。”(《论语·微子》:“滔滔者天下皆是也,然而谁与易之?且而与其从辟人之士也,岂若从辟世之士哉?”耷而不辍。⑩)在许多地方,我们都发现了这种情绪的表述:它直截了当地表示,不相信单凭个人的微弱努力就可以改变“历史的进程”,因为该进程是“命”的一个方面。当孔子听完了关于这一交谈的转述之后,评论道:“人们不能离开世界而与鸟兽生活在一起。我难道不是人类的一员吗?假如‘道’已经在这个世界中畅通流行了,我也就不必介入其中,并试图改变世上的事物了。”(《论语·微子》:“夫子怃然曰:‘鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与?天下有道。丘不与易也。’”⑪)

子路在路上碰见了肩上挑着篮子的另一位年老绅士,这位老绅士的观点则与前者多少有点不同。与以前的隐士一样,他也积极地投身于耕作活动。子路询问他是否看见了走在前面的老师,老人轻蔑地回答道:“你有四肢,但却不劳作。你甚至连五种谷物也不能分辨——谁是你的师傅?”(四体不勤,五谷不分,孰为夫子?)然而,那天晚上他却为子路提供了住的地方,并向子路引荐了他的儿子。子路注意到,老人的家庭生活堪称模范。很明显,老人相信,在一个腐败的世界上,应当维护人际关系和家庭的价值观。然而,他却否定任何关于政治使命的观念,并且相信,在这样的世界上,养活自身的惟一诚实的方式是靠人们自己的体力劳作。对老人来说,子路和他的师傅从其他来源获得了他们的收入,仅凭这一事实,就足以对他们进行批评。子路接着发表了评论(他的评论意见很显然地反映了他老师的意见):“不去[尝试]在政府中供职是不对的。如果人们不能对支配着老人和年轻人之间的人际关系的适当规定置之不理,那么,又怎么能够把国君与大臣的关系置之不理呢?在渴望着维护自己个人正直德性的时候,人们却颠倒了整个的更大关系样式[大伦]。一位[尝试]在政府中任职的君子,所做的是正确的事情。他很清楚地知道,目前‘道’并不占据有主导地位。”(《论语·微子》:“不仕无义。而乱大伦。君子之仕也,行其义也。道之不行,已知之矣。”⑫)

这位老人不仅仅对孔子,甚至还对获得过更多精英认同的、不言自明的文化取向提出了挑战;该取向相信,社会秩序是一个最终必须从中心(center)着手加以处理的“整合的体系”(integrated system)。除非统治精英所代表的社会整体能够为人们营造一个有利的社会环境,否则,大多数人单靠自身的努力,并不能成功地过上模范的个人生活和家庭生活。在中国近年来对孔子的批判中,很有趣地处理了这位老人对于孔子的指责:孔子及其弟子们“五谷不分”。然而,子路的论点并没有因此而被

完全驳倒。只要人们假定,社会秩序必须通过政治秩序加以改造,人们就不太可能摆脱自身对于政治阶级的依赖,这个阶级并不指望从“耕作五种谷物”中获得收入来源,即便他们有能力辨别它们。这位老人究竟是一位历史决定论者,一位不相信人类的努力可以影响秩序与混乱的循环过程的人呢?——在有秩序的时代,他也许还是愿意在政府之中“供职”的;还是一位主张自主自足的个人道德与家庭道德的拥护者呢?——他们主张不依赖政治秩序的中介性的作用。文中并没有交待清楚。

在《论语》中,还提到了其他“偏离正道”(deviant)的思潮。我谨慎地使用这个术语,因为《论语》全书中暗含着这样的意思,即孔子本人的通见是以一种对于整体的概要性的、均衡的通见(synoptic balanced vision of the whole)为基础的。《论语》中一段文字魏礼是这样翻译的:“君子能够毫无偏见地从所有的侧面考察某个问题[周],小人之所以怀有偏见因为他只是从某一个侧面考察问题。”(《论语·为政》:“君子周而不比,小人比而不周。”)⑩当然,这种解释的侧重点是在知性思想方面。然而,许多中国的注释家却根据道德气质倾向来处理这个问题,注意到这一点是很有趣的。“周”,或者说“全面”,形容非常正直(integrity)人的品格,他们忠心、诚实、值得信任(忠信),总是从大多数人(公)的利益来看问题。小人(平庸的人)总是根据小团体的片面利益和个人私利看问题。然而,在这两种解释中,我们都发现存在着全面性(comprehensiveness)与片面性(one-sidedness)的对立。我认为,这不仅对于儒家思想,而且对整个中国思想都是有待深入展开的问题。究竟是由于缺乏全面的通见面扭曲了人们的道德气质倾向,还是由于不均衡的道德品质遮蔽了人们对实在的认识,这个并不专属于儒家甚至也不专属于中国的问题。在儒家内部,特别使我们感到惊讶的是发现了如下的高度自信心:他们相信,在君子或圣贤身上,高级知识和伦理完善两者是融贯一致的,正如在颜回身上体现的那样;颜回总是能够看见“整个画面”(whole picture),而很少偏离“仁”道。

紧接着,下一段又讨论了“偏离正轨”(deviancy)的问题。这里采用的术语是“异端”,本书中常常译作“heresy”或“heterodoxy”。“端”这个术语指的是一根线段的起始点(如同孟子的“四端”),还可以引申为道路的起点,甚至过程的起点。那么,“异端”就是指“歧出的、或偏离标准的线或直线”(diverging or deviating thread or line)。关于这个问题,有一种注释是很有启发的。在任何人类社会,人们卷入到不同的社会阶

层中,孟子说过,即使是君子也要从事各种不同的职业,但最终讲来,“真正的‘道’的特征是统一性,所有的道路都汇合[归]于它”《论语正义》:“殊途同归。”“我们说线偏离了方向(divergent),是指这些线从不同的端点出发,终结不同的端点。”(《论语正义》:“异端者,其始既异,其终又异,不能同归于善道也。”¹³⁰)那些线是各自分离的,不能汇合为完整的结构。因此,魏礼的译文“那些只在一股线上着手工作的人,就破坏了整个结构”,似乎很有启发。孔子发现世上存在着一些偏离正轨的视角,这些视角之所以偏离了正轨,并非因为对子整个画面的领悟偏离了正轨,而是因为它们使某些片面的趋势绝对化了。这些趋势原本起因于零散的、有限的生活经验。总的说来,它们的失误起源于如下的原因:他们没有能将有限的视角真正当成全面的、均衡的框架中的有限视角来予以对待;此外,这一类“偏离正轨”的现象,究竟是起因于道德上的局限性还是知性上的片面性,仍是中国思想的问题意识的组成部分之一。

门 徒

总体说来,《论语》把很多篇幅用于描述孔子与其门徒的关系,而这里,我们就要接触大师-门徒(the Master-disciple)关系这个更为普遍的话题。131 无论是对孔子、佛陀、苏格拉底甚至弗洛伊德,有一种见解认为,大师的门徒对他的整个通见只有一种有限或片面的把握。无论是由于气质(temperament)还是人格上的原因,或是由于上面讨论过的道德上和知性上的局限,反正他们似乎很难全面把握其老师的通见。可以肯定,从局外人的立场看,应当替这些门徒说点话。大师的通见也许并不像他自己以为的那样完全融贯一致。事实上,可能含有许多在遭遇到不友好的反对意见时他的门徒们不得不加以论辩的、尚未解决的模棱两可与晦涩之处,而且,现实本身也可能要比大师的通见更为丰富多彩。

在孔子的通见之中,个人的德性、精神上的宁静、忠诚而可靠的践履“礼”节、热诚地献身于学习(在这里,学习既被看做是经验知识的积累,又被看做是获得更高洞察力的手段),以及不知疲倦地关怀着所有可能对于社会政治秩序(而不仅仅是“神圣仪式”)产生影响的事情,似乎全都是黑格尔所说的“契机”(moments),从属于更高的统一体。然而,随着时间的

流逝，他的门徒对于“什么是最重要的东西”，以及这些契机之间是如何相互关联起来的问题，产生了不同的视野，而且肯定会导致十分不同的观点。在公元前3世纪的时候，伟大的法家思想家韩非子就提到过儒家思想的八个门派。人们甚至能够说，某些“歧出的路线”本身甚至有助于敌对思想模式的兴起。

这里，请允许我提一下孔子及门弟子的某些特征，这基于《论语》以及其他原始材料如司马迁和荀子的记叙。首先要说的是颜回，他的人格很有圣人气质，而且多少带点神秘主义的色彩。他似乎是孔子的得意门徒，而且他的早逝让孔子感慨不已。在所有的门徒中，他似乎最接近于既能对“潜在的统一性”有着直觉性的把握，又能达到“仁”的境地的人，而孔子对他的热情赞扬，也有助于确立“仁”在孔子的整个通见中的中心地位。他本人对孔子的“道”大加赞赏，这也使得我们关于他对孔子观点中的神秘主义成分的把握略有所知。“我越是努力凝视它，它就算立得越高；我钻研得越深，它就变得越是深奥。刚看见它在我而前，它又突然又出现在我背后。一步一步地，孔子很娴熟地引导我们向前。他用文化[文]来拓宽我们，用‘礼’来约束我们。即便我想止步不前也不可能。即便我已竭尽了我的全部能力，仍有某种不能望其项背的东西。”（《论语·子罕》：“仰之弥高，钻之弥坚。瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。即竭吾才，如有所立卓尔。”^⑨）他是否曾在政府中供职，甚至连他是否愿意出仕，也是不清楚的。因而一点也不奇怪，把孔子和颜回都依照自己的目的加以改造利用的庄子，便把孔子变成了庄子本人神秘灵智（gnosis）的接受者。

在子路身上，发现了一种完全不同的人格。作为一位脾气坦率的年轻人，他在成为孔子的门徒以前曾经是职业武士。他几乎就是军事勇气的化身，正是为了针对其个性，孔子特地强调勇敢和大胆这些孤立的德性本身具有局限性。他并非一位知识分子或学者，因此有必要说服他确信学习的必要性；然而，他却深深地信奉“道义”，而且似乎基本上就是一位典型的、用他的刀剑来捍卫正义（right）的武士英雄（游侠）。的确，他并不欣赏微妙与晦涩。然而，他似乎是一位真正有行政管理才干的人，孔子对于他的实际才干、活动家勇气以及对于他践行正义的热情都曾大加赞赏。

有一次，子路向孔子透露了他的梦想。“如果给我一个为强国所包围的、为强大军队所侵犯的、为干旱和饥荒所困扰的有一千辆兵车的国家，三年时间内，我能够使那儿的人民鼓起勇气，并把他们教育成行为上符合正义

要求的人。孔子微微一笑。”(《论语·先进》：“子路率尔而对曰：‘千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑，由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。’夫子哂之。”^⑧)在对他的梦想所作的批评中，孔子说：“在管理一个国家的时候，人们必须依赖于‘礼’。但是，他的言语中一点也没有表现出对‘忍让’的关注。这就是我讥笑他的缘故。”(《论语·子张》：“为国以礼，其言不让，是故哂之。”^⑨)子路对于他行善的能力充满信心，但完全忽视了这个事实，即对子权力和荣耀的贪婪追求会打碎所有向善的灵感，并压垮人们控制这些激情的能力。“忍让”的能力与忠诚地践履“礼”节有关，这种能力对于好的政府来说要比任何其他的东西都更为根本。在其他的方面，我们发现，子路还因为在任职期间参与了支持季氏家族的一项很成问题的行动而受到过批评。但无论如何，我们还是有这样的印象，即孔子欣赏他的勇气、为善的热情及实际才干。

人们可以推测，子张并不喜好“礼”的僵硬形式；荀子后来就因为他藐视一切外在表现而抨击他。他有着向所有人开放的崇高(lofty)道德情怀以及宽宏的雅量。他准备和所有的人打交道。子夏说：“人们应当只与那些适合交往的人交往，而且要远离那些不适合交往的人。”为了回答爱挑剔的并且好讲仪式的子夏，子张回答说：“我所讲过的内容却与此不同。君子尊崇值得交往的人，但却应该对于所有的人都敞开胸怀。他赞赏好的，怜悯能力差的。如果我是一个有杰出价值的人，那我为什么不向其他人开放呢？如果我不是一个有价值的人，其他人会远离我而去的，为什么我应该离其他人远远的呢？”(《论语·子张》：“子夏之门人问交于子张。子张曰：‘子夏云何？’对曰：‘子夏曰：可与者与之，其不可者拒之。’”子张曰：‘异乎吾所闻：君子尊贤而容众，嘉善而矜不能。我之大贤与，于人何所不容？我之不贤与，人将拒我，如之何其拒人也？’”^⑩)子张对他自己的道德修养十分自信，不可能因为他的交往而受沾染。然而在这些方面，孔子本人并没有如此自信，他极其忠诚的年轻门徒曾子就似乎暗示过，子张过于轻率地表现了他本人崇高的理想主义。^⑪当孔夫子指责他“太过”的时候，人们可以推测，他之所以走得太过，乃是因为过于信任他本人的道德提升能力，而且他没有感受到有必要服从于“礼”的管束，以及小心翼翼地自我审查的必要性。

133

子夏和子游代表了其他的趋向。就他们在文化遗产方面的知识而言，他们也都是一代大师。^⑫在后来的传统中，他们甚至被说成是对于保存“诗、书、礼、乐”这四门基本学科的知识大有功劳的人。子夏和子游都与小心翼翼地积累学术的形象联系在一起。子夏说：“那些每天都知他缺

少些什么的人，那些每个月都不忘记所掌握的知识的人，才能说得上是热爱学习的人。”（《论语·子张》：“日知其所亡，月无忘其所能。可谓好学也已矣。”）^⑧在人们心目中，子夏的突出形象是小心翼翼地关注与习礼有关的事项细节。可以肯定的是，他的确坚持认为，人们要不断地回想自己已经学习过的内容。^⑨然而，人们推想，孔子本人并不认为他已经充分地把握了学习的内在精神和“礼”的内在精神中的任何一项。假如子张走得太过，那么，只能从事缺乏想像力的勤奋苦干的子夏就做得不足。^⑩就是这位子夏，孔子告诫他说，不要成为一种思想狭隘的儒者（译者按：小人儒）。子游尽管也极其专心于学术，却不仔细关注与践习礼节的细枝末节有关的事项，他认为这是子夏的特点。事实上，他还攻击过后者繁琐的礼仪主义。“当涉及洒水、扫地、答复传达、回答有关向前和退后之类的问题，子夏的门徒倒是相当在行，但这些都是琐碎小事。但涉及到根本的问题，他们都茫然无知。”（《论语·子张》：“子夏之门人小子，当洒扫应对进退则可矣。抑末也，本之则无。”^⑪）子夏很愤怒地作了回答，其内容大致如下：在学习的时候，存在着一种逻辑的次序，一个人要根据民众的能力循序渐进地安排教育步骤。只有圣人才能一下子看见开端和终极。荀子后来对子夏和子游的门徒都作了严厉批评。尽管荀子本人既献身于学习又献身于“礼”，但却把他们描写成这样的团体，在其中，“礼”和学习都变得与更高的儒学关怀、与那个时代更有意义的道德活动脱节了。

在这里，我根据大多数可以找见的古代文本材料，对孔子的某些门徒提供了有选择性的印象主义式的勾勒。^⑫他们中的大多数人都是因为孔子投射出的通见而被吸引到孔子周围的，而且毫无疑问，大多数人希望吸收这一通见。然而，每一位门徒又不可避免地从他自己的特殊视角去看（通见的）¹³⁴整体。这些视角通常采取了僵硬而夸张的形式，特别当它们最终在再传门徒中又以极其复杂的方式与既得利益关联起来之后更是如此。通见因而转变为一种问题意识（*problematique*），然而在某种意义上，还继续保持着它作为一个完整通见的地位，并且召唤着每一种创新的阐释性的努力。

当孔子在公元前 479 年逝世的时候，他有充足的理由对于他的公共希望（*public hopes*）表示极度的失望。假如他活得更长，他的失望可能还会加剧。就他的立场看，从春秋向战国时代的整个演进过程就表现为朝向黑暗的进一步退化。因而并不令人惊奇的是，在随后的世纪里，就兴起了这样的趋势，即不是把这一通见的失败归于天道的深不可测，而是对这一通见本身的每一种前提提出了挑战。

429 注 释

① 这一名称来源于鲁国的编年史《春秋》(按,本书有时亦译作《春秋经》),据说是孔子编辑的(见第10章)。它涵盖的年代为公元前771~前481年。

② 见余英时:《中国知识阶层史论》,第6页。

③ 魏礼:《孔子的论语》(纽约:兰登书局,葡萄酒丛书,1938年),第9卷,第2章,第138页。《论语正义》,刘宝楠注,《诸子集成》卷一,第172页。我在翻译中将参照魏礼的译文,尽管我本人的译文常常与他不同。

④ 余英时:《中国知识阶层史论》,第2页。又见许倬云:《过渡时期的古代中国:对于社会流动的分析,公元前722~前222》(斯坦福:斯坦福大学出版社1965年版)。这里不拟对现代西方术语“intellectual”(知识分子)是否适用于中国古代这一问题加以讨论。

⑤ 曼海姆:《社会学和社会心理学论集》(牛津:牛津大学出版社1938年版),第255页。

⑥ 关于孔子传记,有两项令人感兴趣的努力,见顾立雅:《孔子:其人及神话》(纽约,1949);以及贝塚茂树(Kaizuka shigeki):《孔子》,包纳斯(G. Bownas)英译(伦敦:阿伦和昂温出版公司1974年版)。所有传记细节记述的经典出处(locus classicus),可见于《史记》·孔子世家》(“史记”意为“历史记载”,也许应像沃森(Burton Watson)那样更精确地译作“中国伟大历史学家的记载”)。《史记》是由中国的第一位“世界历史学家”(world historian)司马迁(约公元前145~前90)写成。

⑦ 魏礼:《论语》,第21页。

⑧ 津田左右吉:《〈论语〉和孔子的思想》(东京,1946年)。

⑨ 魏礼:《论语》卷一六,第2章,第204页;《论语正义》,第354页。

⑩ 魏礼:《论语》卷五,第6章,第108页;《论语正义》,第90页。

⑪ 魏礼:《论语》卷五,第12章,第110页;《论语正义》,第98页。

⑫ 泰勒:《柏拉图:其人及其著作》(纽约:梅里地安出版公司1971年版),第17章;又见沃格林(Eric Voegelin):《柏拉图》(红棒棒:路易斯安那州立出版社1966年版),第4、5章。

⑬ 泰勒:《柏拉图》,第393~397页。

⑭ 斯派尔曼(John Spellman):《古代印度的政治理论》(牛津:牛津大学出版社1964年版),第3、4、14、22页。

⑮ 杜蒙(Louis Dumont):《有等级的人类》(*Homo JHhierarchicus*) (伦敦:巴拉丁,1972年),第231页。

⑯ 魏礼:《论语》,第3卷,第14章,第97页;《论语正义》,第56页。

⑰ “夏”代以前的传说皇帝如尧、舜、禹都被提及,他们被看成是开创了文明进化事业的文化英雄。

⑱ 魏礼:《论语》,第15卷,第10章,第195页;《论语正义》,第33页。

⑬ 对传统注家来说,这些抉择象征着深刻的伦理政治原则。据说,商代的马车是简朴的,因此强调礼仪的质朴性。此外,“韶”乐却是使人精神振奋的。参见刘宝楠在《论语正义》中的注释,《诸子集成》第1卷,第337~338页。

⑭ 流行的学术观点是,这部文本成书于战国晚期或者汉代早期(公元前3世纪和公元前2世纪),尽管它有可能保存有某些周代初年的可靠细节。从整体上讲,它是一种完全反映了时代精神(zeitgeist)的整齐的乌托邦建构。

⑮ 魏礼:《论语》,第7卷,第1章,第123页;《论语正义》,第134页。

⑯ 见芬格莱特:《孔子:即凡而圣》(纽约:哈帕和罗出版公司1972年版)。

430

⑰ 巴克(Ernest Barker):《柏拉图和亚里士多德的政治思想》(纽约:多佛出版公司1959年版),第400页;雅各布森(Thorkild Jacobson)在《美索不达米亚的早期政治发展》一文中坚持认为,某些类似于“民主制”或者寡头代议制议会的东西,在古代苏美尔的城邦之中已经兴起了,他的论文见《亚述学杂志》(Zeitschrift für Assyriologie),第52期(1957年)。

⑱ 亚里士多德:《〈政治学〉与〈诗学〉》(纽约:罗盘丛书,维金出版社1959年版)。

⑲ 魏礼:《论语》第3卷,第19章,第99页;《论语正义》,第62页。

⑳ 魏礼:《论语》第2卷,第5章,第89页;《论语正义》,第26页。

㉑ 芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,第60页。

㉒ 同上书,第7页。

㉓ 同上书,第37页。

㉔ 魏礼:《论语》,第3卷,第1章,第94页;《论语正义》,第41页。

㉕ 魏礼:《论语》,第3卷,第3章,第94页;《论语正义》,第44页。

㉖ 魏礼:《论语》,第3卷,第26章,第101页;《论语正义》,第74页。

㉗ 魏礼:《论语》,第17卷,第12章,第212页;《论语正义》,第375页。

㉘ 芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,第8页。

㉙ 同上书,第42页。芬格莱特似乎根本就没有为潜含于英国日常语言分析哲学这样特具西方特色的哲学中的西方偏见所困扰。

㉚ 同上书,第43页。

㉛ 魏礼:《论语》,第4卷,第13章,第104页;《论语正义》,第80页。

㉜ 人们能够在《诗经》中找见“让”这个术语,见里雅各《诗经》,第405页。译者按,《诗经·小雅·角弓》有“受爵不让”一句。又见魏礼:《论语》,第14卷,第2章,第180页;《论语正义》第300页。

㉝ 魏礼“引言”,《论语》,第55页。

㉞ 魏礼:《论语》,第4卷,第17章,第105页;《论语正义》,第83页。

㉟ 奇特的是,芬格莱特对于早期儒家学派解释孔子思想的方式并没有兴趣。他似乎极自信地认为,他能够比他们更好地理解文本。

㊱ 魏礼:《论语》,第2卷,第5章。心(人心/心灵)很清楚地是意向、思想、欲望和情感的中心。

④ 芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,第 55 页。

④ 林毓生:《孔子以前“仁”的意义的演化与孔子关于道德自主性的观念》,《华裔学志》(*Monumenta Serica*),第 31 卷,第 172~204 页。

④ 在这里,我几乎无须指出,苏格拉底关于善的生活(*good life*)的观念也必须在社会生活之中才能找到充分的表述。

④ 值得指出,在这个领域里,现代中国的许多杰出学者都极端强调内在德性的中心地位。见冯友兰:《中国哲学史》,卜德译(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1952~1953 年),第 4 章。

④ 见倪德卫:《商代甲骨文中的宫廷“美德”》(*Royal “Virtue” in Shang Oracle Inscriptions*),《古代中国》(*Early China*)第 4 卷,(1978~1979 年),第 52~55 页。

④ 这种王权本身也许就包含有芬格莱特所说的巫术意义上的“巫术”成分,它具有无须诉诸“强力和肉体强迫”就可以影响人类行为的能力,这样解释似乎是十分合理的。见芬格莱特:《对汉森(Chad Hansen)教授的答复》,《中国哲学杂志》(*Journal of Chinese Philosophy*),第 7 卷,第 3 期(1980 年 9 月号),第 259 页。

④ 我将使用“高尚的人”(noble man)这个术语,因为对我来说,情况似乎是:我们语言中含义太平淡的“绅士”一词很难配得上汉语中“君子”一词的崇高意味。

⑤ 魏礼:《论语》,第 16 卷,第 2 章,第 204 页;《论语正义》,第 354 页。

⑤ 魏礼:《论语》,第 12 卷,第 1 章,第 162 页;《论语正义》,第 262 页。

⑤ 芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,第 4 页。

⑤ 巴克:《柏拉图和亚里士多德的政治思想》,第 47 页。

⑤ 芬格莱特:《没有十字路口的道路》,见《孔子:即凡而圣》第 2 章。

⑤ 魏礼:《论语》,第 14 卷,第 30 章,第 188 页;《论语正义》,第 319 页。

⑤ 芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,第 188 页、34 页。

⑤ 魏礼:《论语》,第 7 卷,第 8 章,第 124 页;《论语正义》,第 139 页。

⑤ 魏礼:《论语》,第 2 卷,第 4 章,第 88 页;《论语正义》,第 23 页。在这里,“意志”(will)这个词似乎似乎是“志”这个术语十分贴切的翻译。

⑤ 魏礼:《论语》,第 14 卷,第 45 章,第 191 页;《论语正义》,第 329 页。

⑤ 魏礼:《论语》,第 9 卷,第 28 章,第 144 页;《论语正义》,第 193 页。

⑤ 魏礼:《论语》,第 14 卷,第 5 章,第 180 页;《论语正义》,第 301 页。

⑤ 魏礼:《论语》,第 1 卷,第 1 章,第 83 页;《论语正义》,第 3 页。

⑤ 魏礼:《论语》,第 6 卷,第 9 章,第 117 页;《论语正义》,第 121 页。

⑤ 魏礼:《论语》,第 7 卷,第 15 章,第 126 页;《论语正义》,第 143 页。

⑤ 魏礼:《论语》,第 7 卷,第 18 章,第 127 页;《论语正义》,第 145 页。

⑤ 魏礼:《论语》,第 8 卷,第 2 章,第 132 页;《论语正义》,第 155 页。

⑤ 根据某一种观点,这个字的本字(original graph)描写的是人身体上文身的画像。

⑤ 魏礼:《论语》,第 6 卷,第 16 章,第 119 页;《论语正义》,第 125 页。

⑥ 在某一段中,我们发现有这样一段表述:“对于这种说法,‘既不爱占据支配地位、不爱夸口,又没有轻微怨恨的人,能够称做仁人’。孔子说:‘可以说他做了很难做的事情,但我并不知道他是否够得上仁人标准。’”(《论语·宪问》:“克伐怨欲,可以为仁矣。”子曰:“可以为难矣。仁则吾不知也。”)孔子以有限的、特殊的否定性术语,表现了他不愿意对于“仁”的终极品质加以界定的一贯态度。可是,上述的邪恶连同其他的邪恶却是实现仁德的过程中难以克服的障碍。见魏礼:《论语》,第14卷,第2章,第180页;《论语正义》,第300页。

⑦ 魏礼:《论语》,第4卷,第5章,第102页;《论语正义》,第76页。

⑧ 魏礼:《论语》,第3卷,第4章,第94页;《论语正义》,第44页。

⑨ 魏礼:《引言》,见《论语》,第55页。

⑩ 里雅各:《论语》,见《中国经典》,第1卷,第227页。

⑪ 魏礼:《论语》,第10卷,第4章,第146页;《论语正义》,第201页。

⑫ 魏礼:《论语》,第10卷,第5章,第147页;《论语正义》,第205页。

⑬ 魏礼:《论语》,第10卷,第6章,第147页;《论语正义》,第211页。

⑭ 魏礼:《论语》,第10卷,第9章,第149页;《论语正义》,第225页。

⑮ 魏礼:《论语》,第3卷,第18章,第98页;《论语正义》,第62页。

⑯ 魏礼:《论语》,第3卷,第9章,第96页;《论语正义》,第49页。

⑰ 要对这里说过的重视“经验”的态度进行解释,不需预设中国语言的本质是“具体的”和缺乏“非抽象的”。人们若以为“抽象”的意思指表示与具体事例相分离的各种道德品质名词,我想这类术语在《论语》中并不少见。诸如“勇气”和“忠诚”之类的词语,在全书中都是按照彻底“抽象”的方式而使用的。当我们说孔子对于古代历史文献作过“经验”研究时,对于那些文献中出现的抽象术语的意义,这种学术本身已经预设了这方面的知识。“经验”一词没有一定暗示英国式的哲学化的经验主义。此外,这里没有表明存在着柏拉图意义上的或亚里士多德意义上的对子抽象事物自身的本质进行概括的努力。关于与此相反的观点,见汉森:《中国古代的语言与逻辑》。 432

⑱ 例如,刘宝楠,“引言”,《论语正义》,《诸子集成》第1卷,第2页。

⑲ 魏礼:《论语》,第3卷,第7章,第95页;《论语正义》,第47页。

⑳ 关于这一术语的起源,仍然聚讼纷纭。

㉑ 魏礼:《论语》,第6卷,第11章,第118页;《论语正义》,第122页。

㉒ 魏礼:《论语》,第7卷,第27章,第128页;《论语正义》,第149页。

㉓ 魏礼:《论语》,第17卷,第9章,第212页;《论语正义》,第374页。

㉔ 芬格莱特:《孔子:即凡而圣》,第53页。

㉕ 沃格林:《柏拉图》,第133页。

㉖ 关于这类解释的运用,见魏礼:《论语》,第3卷,第8章,第95页;《论语正义》,第48页。

㉗ 魏礼:《论语》,第16卷,第9章,第206页;《论语正义》,第361页。

① 魏礼：《论语》，第 7 卷，第 19 章，第 127 页；《论语正义》，第 146 页。

② 魏礼：《论语》，第 15 卷，第 3 章，第 193 页；《论语正义》，第 333 页。

③ 魏礼：《论语》，第 5 卷，第 8 章，第 109 页；《论语正义》，第 94 页。

④ 魏礼：《论语》，第 2 卷，第 15 章，第 91 页；《论语正义》，第 31 页。

⑤ 魏礼：《论语》，第 15 卷，第 30 章，第 199 页；《论语正义》，第 346 页。

⑥ 同上，“引言”，第 45 页。

⑦ 见第 15 卷，第 30 章，第 199 页。魏礼将“思”这个词译成“沉思”(meditation)。

⑧ 格思里：《苏格拉底》(剑桥：剑桥大学出版社 1971 年版)，第 38 页。

⑨ 同上书，第 127 页。

⑩ 同上书，第 104 页。

⑪ 魏礼：《论语》，第 7 卷，第 33 章，第 130 页；《论语正义》，第 152 页。

⑫ 魏礼，“引言”，《论语》，第 22 页。魏礼断言，甚至晚于孔子的孟子那里，也不存在任何证据表明他关注过语言问题有过关注。我想，现在的大多数学者会否定这一看法。包括认为《论语》中仅有一段话关心过这个问题的看法，我也坚持认为是不正确的。关于这个问题，见汉森：《中国古代的语言与逻辑》，第 181 页。

⑬ 汉森：《中国古代的语言与逻辑》，序言，第 6 页。

⑭ 魏礼：《论语》，第 12 卷，第 11 章，第 166 页；《论语正义》，第 271 页。

⑮ 魏礼：《论语》，第 13 卷，第 3 章，第 171 页；《论语正义》，第 280 页。

⑯ 汉森坚持认为，尽管西方思想倾向于将语言的作用看成是描述性的(descriptive)，中国思想中占主导地位的语言功能却是“调节性的”(regulative)，“词语对于人们的行动态度和行动倾向能够产生影响”。汉森：《中国古代的语言与逻辑》，第 59 页。

⑰ 魏礼：《论语》，第 1 卷，第 3 章，第 84 页；《论语正义》，第 5 页。

⑱ 魏礼：《论语》，第 11 卷，第 24 章，第 159 页；《论语正义》，第 251 页。

433 ⑲ 魏礼：《论语》，第 11 卷，第 24 章，第 159 页；《论语正义》，第 251 页。

⑳ 汉森：《中国古代的语言和逻辑》，第 77 页。

㉑ 沃尔夫森(Harry Wolfson)：《斐洛》(Philo)(坎布里奇，麻省：哈佛大学出版社 1947 年版)，第 1 卷，第 4 章，随处可见。

㉒ 魏礼：《论语》，第 6 卷，第 25 章，第 121 页；《论语正义》，第 130 页。

㉓ 魏礼：《论语》，第 17 卷，第 8 章，第 211 页；《论语正义》，第 373 页。

㉔ 巴克：《柏拉图与亚里士多德的政治思想》，第 5 页。

㉕ 同上书，第 7 页。

㉖ 同上书，第 244 页。

㉗ 魏礼：《论语》，第 1 卷，第 1 章，第 84 页；《论语正义》，第 1 页。

㉘ 魏礼：《论语》，第 5 卷，第 27 章，第 114 页；《论语正义》，第 111 页。

㉙ 魏礼：《论语》，第 6 卷，第 2 章，第 115 页；《论语正义》，第 113 页。又见魏礼：《论语》，第 2 卷，第 9 章，第 90 页；《论语正义》，第 28 页。

⑫ 见亚里士多德：《亚里士多德伦理学：尼可马可伦理学》，汤普森(J. A. Thompson)译(伦敦：阿伦和昂温出版公司，企鹅丛书，1973年)，书中认为知性的沉思(intellectual contemplation)是最高的快乐。当然，在这里，知性生活也许并不是全然“与利益无关的”，因为它本身就是一种伦理生活的模式。

⑬ 魏礼：《论语》，第1卷，第2章，第83页；《论语正义》，第4页。

⑭ 亚里士多德：《亚里士多德伦理学：尼可马可伦理学》，第251页。

⑮ 同上书，第26页。

⑯ 里雅各：《大学》，《中国经典》(上海：神州国光社1933年版)。

⑰ 魏礼：《论语》，第2卷，第21章，第92页；《论语正义》，第36页。

⑱ 芬格莱特：《孔子：即凡而圣》，第69、64页。

⑲ 魏礼：《论语》，第13卷，第18章，第175页；《论语正义》，第291页。叶公是南方“半野蛮”的楚国某个地方的掌权者，在孔子看来，古老的周代传统尚未能在这个国家深深地扎根。

⑳ 魏礼：《论语》，第3卷，第3章，第96页；《论语正义》，第53页。

㉑ 魏礼：《论语》，第2卷，第3章，第88页；《论语正义》，第22页。

㉒ 魏礼：《论语》，第14卷，第22章，第186页；《论语正义》，第317页。《论语》中并没有提到当时随处可见的家庭血亲复仇的做法，甚至也没有提到个人复仇的义务，然而，在后来归于孔子名下的《春秋》中却明确表示了以宗族纽带为基础的“正义的”复仇义务。因此，在后来的儒家之中，仍有人对于正义的复仇举动表示肯定并没有消失，常常与建立在宇宙报偿(报)原则基础之上的宇宙平衡原则相联系。

㉓ 魏礼：《论语》，第12卷，第7章，第164页；《论语正义》，第266页。

㉔ 魏礼：《论语》，第13卷，第3章，第171页；《论语正义》，第283页。

㉕ 关于这一点，见安图斯(Anytus)在他与苏格拉底对话中的态度，见柏拉图：《美诺篇》(Meno)，收于《普罗泰戈拉和美诺》(Protagoras and Meno)(伦敦：企鹅古典丛书，1974年)，第144~150页。当苏格拉底急切地问他善人是从何处学会了德性的，那些前辈是和他差不多的绅士，安图斯只是说，“他们从他们先辈那里学会了德性”(同上书，第148页)。

㉖ 刘殿爵译《孟子》(伦敦：企鹅丛书，1970)，第58页。

㉗ 魏礼：《论语》，第13卷，第9章，第173页；《论语正义》，第287页。

㉘ 魏礼：《论语》，第8卷，第21章，第137页；《论语正义》，第169页。

㉙ 魏礼：《论语》，第1卷，第5章，第84页；《论语正义》，第7页。

㉚ 可以肯定，人们的确能够发现这样的论述，它们可以作为“耻感伦理”存在的论据。“当‘道’在你的国度里流行的时候，应把贫困看成羞耻。”(《论语·泰伯》：“邦有道，贫且贱焉，耻也。”)魏礼：《论语》，第8卷，第13章，第135页；《论语正义》，第163页。既然和大多数其他社会中一样“道并不流行”(邦无道)之类直率的命题并不容易为后代的大多数“常规儒家”(俗儒)接受，所以，与贫困和不能够“取得成功”(make it)相关联的“羞耻”感，广泛流行于中国朝向上层流动的人士之中。

⑳ 魏礼：《论语》，第8卷，第9章，第134页；《论语正义》，第161页。

㉑ 魏礼：《论语》，第14卷，第13章，第183页；《论语正义》，第307页。

㉒ 魏礼：《论语》，第6卷，第6章，第116页；《论语正义》，第118页。

㉓ 魏礼：《论语》，第14卷，第9章，第181页；《论语正义》，第304页。

㉔ 魏礼：《论语》，第11卷，第2章，第153页；《论语正义》，第238页。

㉕ 魏礼：《论语》，第5卷，第12章，第90页；《论语正义》，第30页。

㉖ 里雅各：《论语》，《中国经典》，第1卷，第150页。

㉗ 魏礼：《论语》，第14卷，第13章，第183页；《论语正义》，第307页。按，通行本为14卷，第12章。

㉘ 魏礼：《论语》，第3卷，第22章，第100页；《论语正义》，第69页。

㉙ 魏礼：《论语》，第14卷，第17章，第185页；《论语正义》，第311页。

㉚ 魏礼：《论语》，第14卷，第18章，第185页；《论语正义》，第315页。

㉛ 魏礼：《论语》，第8卷，第20章，第136页；《论语正义》，第168页。

㉜ 魏礼：《论语》，第17卷，第5章，第210页；《论语正义》，第370页。

㉝ 魏礼：《论语》，第9卷，第8章，第140页；《论语正义》，第179页。

㉞ 诸如此类的表述在后代成为如下信念的依据：孔子将他本人看成新王朝潜在的圣人—创建者。现有的材料表明，孔子坚持自己的普通人身份，否认自己够得上圣贤标准，在《论语》中没有任何材料能暗示这类信念的存在。

㉟ 刘宝楠的注释可见于《论语正义》，第315页。

㊱ 魏礼：《论语》，第18卷，第8章，第221页；《论语正义》，第396~397页。

㊲ 魏礼：《论语》，第13卷，第10章，第173页；《论语正义》，第13页。按，似应为第287页。

㊳ 有人认为，他想去说服公山(弗扰)，恢复鲁公的合法权威。

㊴ 魏礼：《论语》，第17卷，第5章，第210页；《论语正义》，第370页。

㊵ 魏礼：《论语》，第17卷，第1章，第209页；《论语正义》，第366页。

㊶ 这甚至存在于他们对于统治者是否值得信任的判断之中。

㊷ 魏礼：《论语》，第15卷，第38章，第201页；《论语正义》，第348页；又见魏礼：《论语》，第7卷，第7章，第124页；《论语正义》，第138页。

㊸ 当子路问应该如何对待统治者的时候，孔子建议他当着统治者的面反对统治者，不要耍计。

㊹ 魏礼：《论语》，第16卷，第1章，第202页；《论语正义》，第340页。

㊺ 孔子无疑十分珍惜他本人所属的“士”族家庭谱系。然而人们却认为，作为一位经历过“向下流动”(译者按，没落)命运的阶层的一员，他的实际利益完全依附于社会阶层的流动和能人统治(meritocracy)。

㊻ 在随后的战国时期，围绕着王权的世袭制本质将会产生争论。见第7章。

㊼ 芬格莱特：《孔子：即凡而圣》，第69页。

㊽ 魏礼：《论语》，第5卷，第12章，第110页；《论语正义》，第98页。

⑩事实上,在一段有些学者认为出于后人添窜的文字之中,对人性问题进行了讨论。见第17卷,第2章,第209页;《论语正义》,第367页。

⑪魏礼:《论语》,第3卷,第20章,第127页;《论语正义》,第146页。

⑫格思里:《苏格拉底》,第99页。

⑬魏礼:《论语》,第11卷,第11章,第155页;《论语正义》,第243页。

⑭见《论语正义》的注文,第243页。

⑮魏礼:《论语》,第6卷,第20章,第120页;《论语正义》,第126页。

⑯《荀子集解》,《诸子集成》卷二,第236页。

⑰唐君毅:《原道篇》,《中国哲学原论》(台北:新亚书院研究所,1973年),第135~136页。

⑱见《朱子语类》。

⑲魏礼:《论语》,第14卷,第37章,第189页;《论语正义》,第321页。

⑳魏礼:《论语》,第7卷,第22章,第127页;《论语正义》,第147页。

㉑魏礼:《论语》,第9卷,第5章,第139页;《论语正义》,第176页。

㉒魏礼:《论语》,第9卷,第11章,第141页;《论语正义》,第184页。

㉓魏礼:《论语》,第3卷,第24章,第100页;《论语正义》,第72页。

㉔魏礼:《论语》,第17卷,第19章,第214页;《论语正义》,第379页。

㉕斯宾诺莎(Benedict Spinoza):《伦理学》,波义尔(Andrew Boyle)译(伦敦:邓氏父子公司,赫隆丛书,1910年),命题33,第27页。

㉖魏礼:《论语》,“引言”,第25页。

㉗魏礼:《论语》,第18卷,第6章,第219页;《论语正义》,第391页。

㉘魏礼:《论语》,第18卷,第6章,第220页;《论语正义》,第391页。

㉙魏礼:《论语》,第18卷,第7章,第220页;《论语正义》,第393页。

㉚魏礼:《论语》,第2卷,第14章,第91页;《论语正义》,第31页。

㉛见《论语正义》对于《论语》的注,第2卷,第16章,第32页。

㉜魏礼:《论语》,第9卷,第10章,第140页;《论语正义》,第182页。

㉝魏礼:《论语》,第11卷,第25章,第159页;《论语正义》,第252页。

㉞魏礼:《论语》,第11卷,第25章,第161页;《论语正义》,第261页。

㉟魏礼:《论语》,第19卷,第2章,第224页;《论语正义》,第401页。

㊱魏礼:《论语》,第19卷,第16章,第227页;《论语正义》,第406页。

㊲魏礼:《论语》,第11卷,第2章,第153页;《论语正义》,第238页。

㊳魏礼:《论语》,第19卷,第12章,第225页;《论语正义》,第402页。

㊴魏礼:《论语》,第19卷,第6章,第225页;《论语正义》,第402页。

㊵魏礼:《论语》,第11卷,第15章,第156页;《论语正义》,第245页。

㊶魏礼:《论语》,第19卷,第12章,第226页;《论语正义》,第404页。

㊷古典的原始材料之一,司马迁:《仲尼弟子列传》,《史记》卷六七。

第四章 墨子的挑战

学者们普遍认为，孔子逝世以后的三个世纪，在中国历史上代表着决定性的转折时期。孔子为之悲哀不已的衰退趋势继续加剧。周王室幽灵般的权威不断消退，取而代之的则是中华世界的国家之间为了生存和霸权而进行了肆无忌惮的斗争，最终导致了少数大的“霸权国家”占主导地位的局面。在这些国家中，旧的上层氏族贵族逐步衰败，而集权程度更高的官僚组织机构也在逐步演进。这些国家的许多职位被介于农民和旧的贵族之间的、新兴起的“流动阶层”的成员填充。

这个阶层的成分之一是新兴的商人阶级，它反映了货币经济的兴起、生产力的发展、交流的改善、王公及其所辖官员对于奢侈品的需求的不断增加。^①这一商业成分在整个经济中究竟如何重要，仍是悬而未决的问题。“士”这个词过去一直被用来表示低级的贵族官员，这时则用于表示整个新兴的、为那个时代的王公们奉献智慧与专门知识的“知识分子”(intelligentsia)。正如我们在孔子和他的门徒那里所见到的那样，这一集团的成员主要来自“士”这个旧的政治阶层，但也有的来自于破落的上层贵族，还有些人甚至来自社会底层。那个时代的王公们急切地想把他们的政府以完全依附于王权的“有才之士”(men of merit)装备起来，尽管在一个极其混乱无序的时代，要确定哪些人是真正的有才之士，并不是件轻而易举的事情。某些王公甚至变成了学术的保护人——他们出于各种不同的动机，乐意资助那些被保护人(clienteles)，这些人由周游列国的“士”构成，他们也不一定在政府中担任官职。随着“诸子百家”繁荣格局的出现，某些王公还愿意发起公开的思想辩论，还有些人甚至养成了对于这类辩论的爱好。

136

这类“开明”王公的典型是新兴国家魏国的魏文侯(公元前446—前395年)。^②在文侯身上生动体现了这类保护人所而对的各种思想潮流的深刻冲突。正如文献记载上所说的那样，他最先曾是孔子弟子子夏的真正追随者，

但在政治实践中,很快就被李悝和吴起等“原法家”(proto-legalists)的“新现实主义”(new realism)争取了过去。^③还应补充一点,在这个新兴的流动性很强的阶层中,另一种成分是四处游动的职业武士,他们也在设法寻求王公阶级的保护。

就民众的生活而论,由于无休止的战争、残酷的剥削,以及在旧制度下的各种经济安全——这种安全以人身束缚于土地之上为其存在条件——的丧失,他们的生活正变得越来越悲惨不安。然而与此同时,农业有了新的发展,出现了被我们称为“私有产权”(private property)的事物。我使用这一词语时经过深思熟虑,因为在近代西方,这一词语意味着一种洛克式的、经立法界定的绝对统治权,而在中国文献里没有这一层意思。中国文献把个人占有权的的增长与诸侯王公在控制农产品、将土地直接分配给农民、并对他们直接征税权力的增长联系在一起。这与那些过去专靠在土地上的徭役劳动所提供的收入过活的旧贵族的衰落完全是同步进行的。中华人民共和国学者对于这一历史阶段的讨论中,把这些论题归到了醒目的标题“地主阶级的兴起”之下。假如说地主阶级的概念暗含有如下的意思,随着“私有产权”的兴起,一部分农民中能够通过纯粹的经济手段而使自己变成大土地所有者(landed proprietors),那么对我来说,用来证明普遍地存在着这样一种新阶级——它从一开始就与政治秩序的演化相分离——所需的证据,在现有文献中很可能是不存在的。证据反而表明,新的拥有私有产权的阶级受到了政治当权者的严厉控制和沉重的经济盘剥,无论正在兴起是什么样的新的统治阶级,也无论其收入来源是什么,他们的命运都与正在兴起的官僚阶级的政治秩序息息相关。它似乎既不像我们所说的中世纪封建领主阶级,也不像17世纪的英国绅士。尽管如此,对于农民中的某些成员以及正在成长壮大的工匠和商人阶级来说,使得他们从土地的束缚中摆脱出来,并充分利用向上流动的新机会,这样的可能性还是存在的。

据计算,史书上的墨子(墨翟)的生卒年月,大致介于公元前5世纪初和公元前4世纪初之间(据钱穆计算,大约为公元前480—前390年);他生活于这一重大历史转折的开端时期。^④关于他的信息十分缺乏,这导致了关于他是谁以及他代表了哪一个阶级或阶层的众多猜测。甚至连他姓什么也存在不少疑问,某些人论辩道,“墨”根本就不是姓,而是标志着他生活的某方面内容的称谓,例如,他可能曾经是一位囚徒或者一名工匠等等。尽管他很可能是平民出身,但他在传统文化方面所受到的教育肯定是既全面又精彩的。不论出身如何,他全心全意把将自己认同于渴望在国家机构中任职的“士”或“贤人”。这一事实使得现代中国那些把他的哲学看做是反动的而不

是进步的某些学者诸如郭沫若等认定,他是“士”阶级的一员。但是,就像葛瑞汉表示的那样,他的著作风格冗长而繁琐,这就暗示了他是一位“态度严肃的自学成才的人”。^⑤它缺乏《论语》那种贵族式的优雅风格。

尽管可以找到某些理由来怀疑他的自由民(plebeian)背景,但认为他是一位手工业者(artisan)的主张似乎也很难得到证明,事实上,这取决于人们对于工匠(craftsmen)自身的思想作何种假定。与其说他对于军事、技术和工艺之类的关注可以证明他是工匠,还不如说如下的事实——即他发起的运动是按照军事路线组织起来的——能更有力地证明他是职业武士阶层的一员。尽管他发起的运动也许吸引了许多普通人,也许还吸引了破落贵族和悲观失望的儒家的关注。那些后期墨家的“逻辑学家”深深沉浸到也许可以称为创建一种真正科学的语言的任务之中,他们肯定是这样的一些“知识分子”:很容易在这项知识事业自身蕴含的逻辑中进入忘我的境地,尽管他们的大师坚持的是功利主义的教义。

据说,文本原先由 71 篇构成,其中 53 篇尚存。其中,大约有 11 篇处理了战争和军事技术,还有 6 篇处理了葛瑞汉称为“逻辑、伦理学和科学”领域的内容。后者很显然属于这个学派的后期发展取得的成果,而论述军事科学诸篇的时代则可确定于公元前 3 世纪,也许代表了晚期发展的成果。剩余的各篇,或者直接引用墨子,或者传述墨子的言论,一般认为相当恰当地代表了他的学说。在时代最为古老的诸篇之中,人们发现了十个大的论题,其中包括“非命”、“天志”、“兼爱”等等,每个论题都以三篇一组的方式加以处理(尽管其中有几篇已佚);而且它们似乎代表了大师学说的三种不同版本,并被某些人认为是分属于同一运动中不同团体的传统。然而总的看来,其学说似乎是相当一以贯之的。

与儒家截然不同,墨家是一场宗教性的运动,拥有自己的军事组织,由最伟大的大师(巨子)担任领袖。我想,这种建立组织的强烈愿望与墨子的观点体系是一致的。

要理解墨子的学说,首先得考察墨子与《论语》中的孔子共同持有的那些假设。事实上,根据成书于汉代初年的《淮南子》,“墨子研究了儒家的教义,并且接受了(或者是领受了)(译者按,原文为(accepted(or received)))孔子的方法”(墨于学儒者之业,受孔子之术)。^⑥孔子的最高公共目标是“为世界开太平”,创建一个所有人都享受和平、经济安全和和谐的社会。当然,君子自我价值的实现也具有同等重要的意义,可在孔子的通见之中,却显然要服从于普遍的社会目标。不过,无论墨于是多么真诚地献身于终极的目标,仍然可以找见这一类的因素。他确信,要实现这一目标,肯定要依靠一项整

体性的社会政治事业,而只有依靠一支精英性质的先锋队的努力,藉助于政治秩序的帮助,才能做到这一点;在这一点上,他与孔子是相像的——他们其实只是共享了一种共同的文化取向而已。“只有国家的统治者才能统一国家的道德标准(国之义),并使之整齐划一”(《墨子·尚同上》:“国君唯能壹同国之义。”)。^⑦金字塔式的秩序观念并未受到触动,人们仍然相信,对于整个社会秩序负有终极责任的人,只有在上层社会中才有可能发现,但“秩序”概念本身却发生了剧烈的变化。在某一处,墨子明确地把孔子与他后来的弟子区分了开来。程子问道:“既然你攻击儒士[儒],为什么你还要赞扬孔子呢?”墨子回答道:“我所赞同的是正确的和不能加以改变的东西。”(《墨子·公孟》:“程子曰:‘非儒,何故称于孔子也?’子墨子曰:‘是亦当而不可易者也。’”)^⑧

然而,墨子真诚地相信:当时存在着很多错误的东西,而且儒门后学正是这种错误内容的化身。在他们身上,他首先注意到的是他们面对命运(命)的极端消极态度——墨子认为,这种消极态度与他们对待宇宙以及我们称为宗教的态度是联系在一起的。尽管墨子思想中毋庸置疑地具有积极的、人世的、功利主义的倾向,但从他对于宗教与命运的态度入手来思考他对孔子的攻击,似乎还是恰当的。

命、天和鬼神

我们已注意到,在《论语》中,人类无法控制也不敢奢望对其施加控制的经验领域是多么宽广。然而,即便在《论语》中,无论孔子是多么地渴望改造人类世界,渴望影响他的环境,他最终仍然声称,他所能控制的惟一领域就是自己的修养,以及他对弟子们施加影响的能力。虽则他从来也没有放弃寻找征兆的努力,那些征兆表明,对于人类来说,实现天的目标也许仍然是可能的。在《墨子》中可以发现许多儒士,人们可以推测,他们对于深不可测的天道的失望情绪又进了一步,而这种失望情绪与他们的“非宗教”倾向是紧密相关的。在某些场合下,甚至达到了干脆拒绝信仰祖先鬼神和自然神祇的地步,他们甚至对于天是否关怀人类的历史命运这一点也产生了怀疑。无论如何,他们总是被描述成这样的形象:狂热地坚持礼乐修养,坚持研究古代的神圣文献。很有可能,墨子遇见的儒生大多属于上文描述过的儒家的子夏/子游这一支,而且,如果我们假定“儒”这个词最初指的就是关于礼仪和神圣文献方面的知识专家,那么也许可以说,上文描述过的儒家中的大

多数人都属于这一更广泛的团体。^⑨姑且假设他们都是子夏和子游的弟子，可给人留下了怨愤、理想幻灭的形象，而且在墨子看来，他们甚至还具有犬儒主义(cynicism)的色彩。作为文化专家，他们的职业仍然是“受欢迎的”(saleable)。墨子强烈地暗示，他们主要关心的是他们自己的报酬和安逸的生活。

在墨子看来，他们的总体生活态度和他们的关于命运、天和神灵的观点之间存在着深层的联系。在某一处，他提到了给世界带来毁灭后果的四种儒家政策或信条：第一，他们声称，天并不能自己显现自己(不明)(译者按，原文作wu ming, 无明)，神灵并不显现其神圣的权力(不神)，天与神都不说话；第二，他们沉湎于过分和奢侈的葬礼；第三，他们沉湎于奢侈豪华的音乐和舞蹈；第四，他们相信，人的寿命、贫穷与富贵、治世与乱世、安全和危险全都是由命运支配的。^⑩当把这些态度结合成体系时，逻辑上却不太协调一致。实际上，它使我们注意到了芬格莱特从神圣礼仪和音乐的实践方面对儒家的“宗教冲动”所给予的总体关注。正是要藉助于音乐和神圣礼仪实践的帮助，人们才能与深不可测的宇宙之道保持接触。在这里，我们的确发现了与崇拜的对象完全分离开来的宗教性礼仪。“礼仪”本身——包括宗教性礼仪在内——成为宗教-文化意义的中心。在墨子与儒者公孟子的一处对话中，后者说：“不存在任何神灵。”可是他又说：“人们必须研究祭祀礼仪。”¹⁴⁰墨子回答说：“坚持说没有任何神灵而同时又要研究祭祀礼仪，就好比研究接待客人的礼仪但是并不存在任何客人一样。”^⑪(《墨子·公孟》：“公孟子曰：‘无鬼神。’又曰：‘君子必学祭祀。’子墨子曰：‘执无鬼而学祭礼，是犹无客而学客礼也。’”)公孟子不信仰神灵，似乎与起源于孔子本人的深深绝望感是紧密相关的，孔子在沉思命运的时候，曾对天是否会关怀人类命运产生过绝望感。公孟子说：“在古代，那些获得了天子地位的人都是最高等的圣贤，那些〔在智慧方面〕次于他们的人就成为宰相和高级官员。如今孔子已经掌握了《诗经》和《尚书》，对于礼仪和音乐又十分精通，而且能够详细地知道所有的事情。假如孔子应当成为圣贤-君王的话，那么，为什么他就不能够成为一位天子呢？”^⑫(《墨子·公孟》：“昔者圣王之列也，上圣列为天子，其次立为卿大夫。今孔子博于《诗》、《书》，察于礼乐，详于万物。若使孔子当圣王，则岂不以孔子为天子哉!”)这里，我们发现了后来将会发挥巨大作用的一个观念的早期表达：孔子拥有圣贤-君王的资格，应当成为一个新王朝的开创者。然而，《论语》中没有任何证据可以证明大师本人相信这一点，或者说，由于孔子没能成为一名圣贤-君王，他本人对于天的终极神意的信仰就为此动摇了。然而，假如这一信念在某些弟子中间得到广泛传播，那

么,也是导致下述信仰崩溃的原因之一:该信仰以十分特殊的天命说(providentialism)版本作为基础。公孟子的论述似乎暗示,此类天意在过去也许可以行之有效,但由于深不可测的原因,天已经不再显现其对于人类世界的关怀。就其自身的宗教信仰而言,墨子本人并未因为这一断言而发生动摇。他只是拒绝了其前提,并且直截了当地否认了孔子的资格。“圣贤必须尊敬天,侍奉神灵,普遍地爱人,而且要强调节俭。既然你说孔子已经掌握了《诗经》、《尚书》……因而适合于担任天子。这就好像数一个人的牙齿数目(年龄较大)以证明他的富裕一样。”(《墨子·公孟》“夫知者,必尊天事鬼。爱人节用。……今子曰,孔子博于《诗》、《书》……而曰可以为天子,是数人之齿而以为富。”^⑬)缺点就在于孔子本人通见的局限性之中。

至少在墨子看来,如下的现象之间存在着有机的关联:宿命论;不相信天意(providence)和鬼神的效力,甚至根本不相信它们的存在;对于礼仪和音乐的极端重视;消极地对待所有其他领域的生活问题。公孟子还拒斥鬼神,不承认天有神意,他极为关注“保存古代的语言和古人的服饰”,以及严格地遵守三年之丧的礼仪细节。的确,在处理“仁”与“礼”之间关系的时候,他倾向于强调“礼”的优先重要地位,还十分武断地说:“人们必须使用古代的服饰和语言,在此以后,才可能有‘仁’。”(《墨子·公孟》:“君子必古言服,然后仁。”^⑭)君子行为适当而狭窄的领域是刻苦地实践礼仪、仪式、音乐,当然,还应当保持合适的外在风度。“君子保持他的尊严并且等待。”(《墨子·公孟》:“君子共已以待。”^⑮)在这里,公孟子所信仰的内容不出芬格莱特称为“礼”的“巫术性”力量的范围,而且他似乎真诚地信仰它们:“假如他是一位真正的善人,难道还会有人不认识他吗?”(《墨子·公孟》“公孟子谓子墨子曰:‘实为善人,孰不知?’”^⑯)接下来,他把通过长期而艰苦地修炼“礼”而获得了符合“仁”之标准的善人,比作一位即使躲藏起来男人们也会争相去追求的美女。在答复的时候,墨子粗鲁地指出,在一个混乱的时代,男人们仍然会抢着追求美女,但几乎没有人会去寻求一位“善人”。“除非他强迫他们倾听,否则无人会知道他。”(《墨子·公孟》:“不强说人,人莫之知也。”^⑰)墨子对子礼乐的巫术性力量已经丧失了信仰,对他来说,公孟子完全沉浸于这一无用的活动领域之中,可这只不过代表了对于命运力量的屈服。

问题的关键在于,墨子在如下因素之间觉察出了直接的联系:对于天的态度是消极和冷漠的,消极应付鬼神,甚至不相信鬼神存在。他那个时代的儒家表现得消极而无能。对于以内在于自然与社会之中的非人格化的秩序为中心,并将自觉意志(conscious will)的力量从这一秩序中驱逐出去的思想运动,他予以大力抨击。他领悟到的根本不是近代西方意义上的二元对

立——指如下两个世界的对立,在一个世界中,上帝或诸神的意志支配着一切;而在另一个世界中,人们能够控制自身的命运。他领悟到的是这样两个世界之间的对立:一个世界是由深不可测的、非人格化的秩序(也许具有巫术和神秘主义的性质)操纵的,不受任何自由意志的控制(无论是宇宙的还是人类的);另一个世界的秩序本身就是诸神和人的自由意志长期艰巨努力的成果。“命运”的支持者们否认的正是诸神和人所具有的、积极的、意向性的意志。在一个被强国对于弱国的侵略性战争、有钱人和有权人的奢侈挥霍、广大群众的极端贫困搅得乌烟瘴气的世界上,对于命运的信仰是人们的麻醉剂,它削弱了所有人的意志。

关于秩序——包括宇宙秩序和人类秩序——的基础问题,墨子大胆抛出了一种极为不同的通见,他本人坚定地相信,这种通见是以很古老的宗教传统的真正本质为基础的。事物之中不存在任何先天的内在的秩序。人类社会的秩序(依此推想,宇宙的秩序亦然),产生和维持有赖于一个有目的的合作过程。合作的成员包括天、鬼神及具有善良意志的人,而且这些成员共同面对着由“万事万物”组成的、多元化的、不安分的世界之中内在离心趋势的威胁。这一合作必须持续下去,不能间断。必须将秩序强加于混乱格局之上。除非人们相信,天、鬼神自己能够自觉而长期地、毫不懈怠地反对解体的趋势,否则,无序和混乱就会横行一时。人们因此领悟到,在那些三篇一组的各篇如《天志》、《明鬼》、《非命》之间存在着逻辑上的关联。

然而,正如孔子的情形一样,墨子本人基本上全神贯注人类世界,他的宗教纯粹与他对人类的关怀有关联。没有任何关于宇宙谱系演化的记述,关于天和鬼神是如何维持自然秩序的讨论也不很多,而仅有的例外是:他一直暗示,对人类产生影响的大自然的无序现象,起因是天的不快情绪。

尽管在《墨子》中没有发现任何宇宙谱系演化论,但的确发现了关于人类秩序起源的论述,就现在可以见到的文本而言,第一次为我们提供了处于“自然状态”(state of nature)中的人类的论述。这一关于秩序是如何从混乱中被创造出来的主题,实际上与上文强调过的整个宗教观非常吻合。秩序是从混乱格局中奋力夺取的:

在古时候,当时还不存在任何国家形态,当人们首次被造出来的时候,据说所有的人对于什么是正确的都有各自的观点。有一个人,就有一种关于什么是正确的观点,有两个人就有两种,有十个人就有十

种……每个人都坚持他们自己的观点而不顾其他人的观点，因此，在他们的交往之中一直存在着争斗。在家庭里面，父亲、儿子以及弟兄们都互相埋怨和相互仇恨……由于孤立而又分散，他们不能达成任何和谐，或者相互合作……群众就像水和火一样地相互敌对……世界上的混乱就像鸟兽之间的混乱关系一样。后来人们懂得，造成混乱的原因在于缺少一位统治者……因而最聪明的人和最能干的人被选作天子。一旦天子得到确立之后，既然他的力量还不足够强大，所以又选出最聪明的人和最能干的人，于是他们被任命为三位大臣……¹⁸

（《墨子·尚同上》：“古者民始生，未有刑政之时。盖其语人异义，是以一人则一义，二人则二义，十人则十义。……是以人是其义，以非人之义，故交相非也。是以内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒药相亏害。……天下之乱，若禽兽然。夫明乎天下之所以乱者，生于无政长。是故选天下之贤可者，立以为天子。天子立，以其力为未足，又选择天下之贤可者，置之以为三公。”）

这一令人惊奇的关于国家起源的论述，很容易让人想起霍布斯的学说，它也是以自私的个人所组成的世界为起点的。这里一点也没有提及沿着道德轴向发展的内在趋势，因为在人民之中“关于什么是正确的观点”（义）只能是这样的：应当为他们自己的个人利益服务。所有这些当中，最令人震惊的，是他否认扎根于祖先崇拜中的家庭神圣纽带有能力和办法去阻止人与人之间发动的战争——不管墨子怎么重新肯定鬼神的神圣力量，情况都是如此。在这里，人们也许会说墨子的两个预设之间呈现出尖锐的紧张关系。一方面，他希望强调天、鬼神和人具有积极主动的意志和智能。与此同时，他既急于否认个体之中存在着内在善良的观念，又否认社会中存在着潜在的良好秩序。有一种观点认为，在生物族类中存在着趋向和谐的内在禀性；这样的观念，必须随同所有其他种类的内在性观念一起彻底抛弃。当然，他关于家庭的观点也许反映了他自己的生活经历。然而最重要的是，善不是事先给定的东西，善的东西必须通过努力才能获得！不过，尽管存在着这些并非独具的观念，仍然有人在坚持听上去有点勉强（overriding）的假定，它将墨子与一种主要的文化取向关联起来，认为他习惯于纯粹从整个社会政治秩序的视角来看待社会形势。

墨子相信天及鬼神意志的有效性，还进一步地相信：只有借助于政治秩序的中介作用，才能将天、鬼神与人关联在一起，但这两者之间没有任何必然的联系。在《利维坦》中，霍布斯不得不花费相当大的篇幅（第3、4部分）

来反驳犹太教-基督教的如下观念：藉助于先知、教会、个人灵感，或是其他可以绕开政治秩序帮助的途径，上帝也可以与人建立起联系。在墨子这里，认为普世君王是“上帝”(high god, 按, 并非 God)与人类沟通的惟一渠道的观念——它在甲骨文中就已有过模糊的萌芽——仍然是理所当然 (assumed) 的。的确，人们能够说天子的作用事实上得到了提高。尽管儒家把单个家庭设定为社会道德权威的一个替换性来源，认为它与天子的角色同等重要，但墨子关于“自然状态”的观念——在这一观念之中，原子化的个体之间会发生全面的冲突——似乎会(通过类似于霍布斯的那种逻辑)导致如下观念的产生：只有把不可分割的权威或“主权”集中到一位统治者手中，个体之间乃至于团体之间的冲突才能克服。^⑩ 必须普遍地顺从上面说过的那些意志，这些意志最终体现为天子的人格，不过，天子也必须使他本人的意志顺从天的意志。这个观念与如下更为广泛的观念之间存在着密切的联系：在处理社会的公共之善(天下之利)的时候，人们必须首先考虑整个社会的普遍利益；并且，必须完全从整体的观点来看待所有特殊的利益(无论它是个人的利益还是团体的利益)。然而，只有当人们都处于“每个人都同意天子所同意的东西，每个人也都拒绝天子所拒绝的东西”的环境中时，这才是可能的(《墨子·尚同书》：“天子之所是，皆是之；天子之所非，皆非之。”)^⑪ 一位真正畏惧天和鬼神的意志、热爱人类并渴望人类幸福的天子，必定会为公共的善而奋斗。

144 在关于国家起源的两段论述中，它被简单地表述成：“最聪明的和最能干的人被选作天子”，这是一个引人好奇的事实。然而在第三种不同表述中，它却被表述成：“希望把关于什么是正确(义)的东西的观念统一起来的世界，选择了最聪明的人。”(《墨子·尚同下》：“是故天下之欲同一天下之义也，是故选择贤者。”)^⑫ 有人认为，我们在这里几乎发现了某种类似于社会契约论的内容。在所见到的文本中，墨子没有说是天选择了最聪明的人，这的确是令人吃惊的。墨子之所以把天排除在关于人类起源的整个论述之外，乃是因为他被如下的问题困扰：为什么善良的天会创造出这样无序的被造物？不论答案如何，人们都不应当急于从中找见霍布斯的社会契约论——在其中，自命地位平等的个体相互之间“签订了盟约”，以建立一种最高权力 (sovereign power)。墨子最想强调的，是把“最聪明和最能干的人”选做天子，而且人们必须假设，正是最聪明和最能干的人，由于他们深通世情，感到有必要作出这种选择。那些没有智慧的人不可能理解“这个世界上之所以存在着混乱，乃是由于不存在统治者的缘故”(《墨子·尚同中》：“是以天下乱焉，明乎民之无正长。”)^⑬ 然而，霍布斯的契约概念

恰好是以如下概念为基础的：“大自然使得人在身体和心灵的能力方面变得如此平等，以至于尽管可以发现某一个人有时表现得比他人体魄更强，或者脑筋更为敏捷；然而，当这一切都合在一起考虑时，人与人之间的差别就不那么显著了。”^②它甚至根本不需要隐含这层意思：假定所有的人都同意把他们自己的公共权力让渡给某个人或团体，必定要比其他人更为聪明或更为贤能。实际上，他们所让渡给的对象是代表“最高权力”（sovereign power）的抽象实体。霍布斯公开地攻击过亚里士多德，“从他的学说的根本道理上讲，他依靠造物主（Nature）造就了人，有些更适合于发号施令（Command）的人属于更聪明的一类人（例如，他认为他本人就属于这一类，因为他是哲学家），其他的人更适于服从的角色（意思是说，那些人有更强的体魄，但不是像他一样具备哲学家的资格），似乎主人和仆人的区分并不是由于人为的同意，而是由于智力上的差别而产生的。”^③尽管孔子和墨子对现行的国家结构（“王权”并不是人格而是制度）各有看法，他们的主要观点却将重心聚焦于占据这些制度职位的人的品格上，而不是仅仅关注抽象的“最高权力”。最起码对于开创国家基业的圣贤-君王来说，他的智慧和能力是关键。

对墨子来说，尽管就其可悲的自私心而言，处于“自然状态”中的人都是一样的，但他们在知性能力方面却存在着极大的差别；而且我们的确发现，在某些方面，出身于“平民的”（plebian）墨子似乎比孔子更虔诚推崇知性力量的价值观，因为正是通过他本人在推理（辩慧）方面的技巧，才削弱了儒家的虚假假设，并确立了他本人学说的真理性。^④正是凭藉他们的高级“灵智”，处于“自然状态”中的聪明人和能人才能真正地理解人类与神圣界。人们并不依赖于简单的、外在的、抽象的控制机制。

145

圣贤们不仅懂得，假如人们仍像现在这样地追求个人的私利，世上的一切事务都将变得十分可悲；圣贤们还懂得，天和鬼神是热爱人们的，并希望为他们造福。他们懂得，天希望他们建立起一种制度，在其中，那些行为端正的人将会受到奖赏，行为邪恶的人将会得到惩罚；最为重要的是，他们懂得，天为人们提供了终极的模式（法仪）。所有的男人和女人——无论他们是父亲、母亲、教师还是统治者——就天性而言都是不热爱他人的和自私的，只有当天凭藉其超越的公正性才能为人们制定规范。“天无所不包而又不含私心，天慷慨大方而又绝无怨言；天的理解力是永恒的，永远也不会衰退。因此，圣贤-君王使天成为他们的典范……天通过为所有人赋予生命和供养他们，从而表现出对于

所有人的热爱之情。假如有人胆敢蔑视天,天就会降灾于他们。因为圣贤使得天成了他们的典范,他们的全部行动因此都是有效的[有为]。”(《墨子·法仪》:“天之行广而无私,其施厚而不德,其明久而不衰,故圣王法之。既以天为法,动作有为,必度于天……以其兼而有之,兼而食之也。……恶人贼人者,天必祸之。”*)^④因而,在“建构”人类社会的理想样式时,圣贤-君王是天的积极合作者。在这里,我采用了西方的词汇“建构”(constructing)作为秩序的隐喻,因为在这里它显然是适用的。

功利主义伦理观

天和鬼神希望人民的生活富裕,而且可以肯定地说,还想让人们生活于和平之中,按照天来塑造他们自身的圣人和贤人,惟一目的就是有利于人类。我在这里使用了“benefit”这个词,它是汉语“利”的译文,在《论语》中完全是贬义的。在《论语》中,它指的是对于个人利益的关怀,而且还是义(即正确)的动机的对立面。在使用这个术语时,墨子采用了他本人所赋予的涵义,这就暗示了一种公然对抗的态度。

然而,还应该作更为精确的分析。就像我们所见到的那样,孔子当然也对为社会创造利益这件事感兴趣。他期望能够让人民“富裕起来”(富之),享受和平与安全。人们也许可以说,他甚至希望让他们在这方面得到更多。他还要让他们分享到与“礼”和音乐相关的宗教上和美学上的满足。然而,他的观点却是,此种利益只能在这样的社会之中才能实现,在其中,社会先锋队能够征服自身中存在的阻碍此类社会目标实现的一切追求利益的个人激情和不择手段的自我扩张成分。因而,君子对于自身动机进行持续不断和小心谨慎的反省,对于实现这些社会目标本身而言是至关重要的。然而,正如我们已经看到的那样,墨子却正是从这一假设出发的,即“自然状态”中的人只会一心追求他们自己的利益。这是一种不可能依靠唱唱“德性”乃是目的本身的赞歌就可以治愈的自然情势。不知怎的,人们必须想出一切可能的手段,好让处于自然状态中的顽固不化的(self-enclosed)利己主义者相信,他们本人的自我利益完全离不开全人类的普遍利益。《墨子》中论“辩论法”的篇章在写作时间上要晚得多,代表着新的发展,它们发扬光大

* 注④中的《墨子》译文,与《诸子集成》中的《墨子》文本似略有不同。——译者注

了原初的学说。我们还发现了术语“正确”(义)的准确而清晰的定义。“正确就是得利”(benefiting, (利),后面跟着一段对于正义之人的描述性解释。“就意图而论,他以整个世界作为他的领域。就能力而论,他能够从中获益。他并非必定受到雇佣。”(《墨子·经上》:“义,利也。”《经说上》:“义,志以天下为芬而能利之。不必用。”*)^⑦人们不可避免地会“热爱他们自己”,或者说,人们基本上只关心他们切身的利益。正义的人不过是清楚地懂得,只有当“最大多数人的最大幸福”实现时,他本人的利益以及所有人的利益才能得到满足。他懂得,人们获利的“对象”(object)首先必须是整个(人类)世界。只有当世界的“普遍利益”(天下之利)得到满足时,真正的个人利益才能够实现。^⑧整个问题的实质在于,墨家所说的“真正符合正义的人”,他们的注意力毫无偏差地集中于“外在”(out there)世界。他完全以“行善”(doing good)作为行动的导向,而不是将全部精力集中于“成善”(being good)。在墨家关于其他伦理德性的讨论中,尤其是在辩论法的诸篇章中,这一态度表现得更为明显。《论语》中谈到“仁”的时候,我们看到,这是所有其他德性都从中流溢出来的完全内在的优秀灵魂。正是由于存在着这种内在品格,才使得人们有可能按照适当的程度(“有等差的爱”)去“热爱”所有其他的人。但在这里,墨家的定义却直接地并且毫不含糊地是外向的(out-er-oriented)。“仁就是把〔其他人〕作为个人而加以热爱”(仁者爱人)。在附加的解释中,我们发现它又是这样表述的:“对自己的爱不应该是出于利用自己的缘故。〔这与爱一匹马是不一样的。〕”(《墨子·经上》:“仁,体爱也。”《经说上》:“仁,爱己者非为用己也,不若爱马者。”^⑨)这里的论点是十分微妙的。对于后期墨家来说,爱不应该排除对自身的爱。正如人们在爱自己的时候,不会把他自己看成是为其他人的目的服务的手段,人们对其他人也应当持有同样的态度。这里,“爱”的定义几乎就是根据康德的应将所有人作为目的加以对待的原则而作出的。全体之爱的终极受益者是大多数个人,正是他们构成了人类,尽管这一理论上的全体之爱也许还要求承认利益上的极不平等(就像罗尔斯所说的公平(fairness)一样),甚至还需要牺牲某些个人的生命。然而,与这一观点同样有趣的是,我在这里所要强调的是那种完全根据爱——那种全心全意地为他人的利益服务的外向型心灵禀性——而对“仁”所下的定义。这种外向型的取向在晚期墨家的另一个命题之中有更清晰的体现,这场论辩似乎是在我们在《孟子》中遇见的争辩的回应。

147

* 谭戒甫译为:“义是利人。立志把天下人的事当成自己的份内事才能兼利天下,不必为己求用故。”参见《墨经分类译注》,中华书局1981年版,第188页。——译者注

“有人假设‘仁’是‘内在的’而‘义’是‘外在的’，这种说法是错误的。‘仁’就是爱。达到正义就意味着得利。爱和得利(love and benefiting)同在一边，被爱和使其得利(loved and benefited)则在另一边。”(《墨子·经上》：“仁，爱也；义，利也。爱、利，此也；所爱、所利，彼也。……其为仁内也，义外也，举爱与所利也，是狂举也。”*)^⑩

实际上，所有的德性都属于外向型的禀性，都是以在“外在”世界上取得效果为导向的，并非如同葛瑞汉所说的那样“指向经验的主观层面”。尽管这并不意味着经验中不存在感情的内涵(affective side of experience)，也不意味着否认感情有影响外在世界的的能力，但是，儒家把注意力集中于内在的方面，完全沉浸于纯粹的动机之中，这是毫无意义的举动，偏离了重要而又紧迫的任务。在这里，墨子的精神气质与现代激进派和现代治国专家似乎相同。

感情的状态实际上是非常重要的——尤其是“爱”的感情，这与该术语的定义方式无关。^⑪除非能引导人们学会普遍地“爱”所有的人，否则整个人类的一般利益就永远也不可能实现。说到底，只有普遍的爱才能使得个体同等地看待他们自己与其他人的利益。起点必须是爱所有的人，而且这种爱是普遍的，一丝一毫也不能分割；我们发现，在某种意义上，就起点而言墨子要比霍布斯更为激进。尽管霍布斯也极端重视“每一个人反对每一个其他人的战争”，但他仍然承认，“即使在美洲的许多野蛮民族之中”，也存在着“由小家庭组成的政府，而小家庭中的协调又取决于自然的欲望”。^⑫无论这里的欲望(lust)是指“性”还或是指本能性的家庭感情，但即便是处于自然状态下，也仍然存在着某种“属于我们的团体”(we group)的感情。更具意义的是，霍布斯确信，即使是在17世纪欧洲“列国征战”的世界上，由单个民族-国家在其国界内部建立起一种“真正的”联邦国家(commonwealth)仍是相当可能的。他那个时代的国际领域内存在的野蛮的自然状态，似乎根本就没有使他感到烦恼。

148 在墨子所说的普遍自然状态中，每一个人反对每一个其他人的战争甚至在家庭中也是存在的。只有当在所有文明中最聪明的人都被选出来担任普世君王的时候，才能利用各种手段为人类带来普遍的、不可分割的爱以及普遍的利益。如果没有对于全体(文明化的?)人类的普遍的爱，即使家庭团体和单个国家内部的部分的爱也不可设想。只有当普遍的爱安排就绪，专属于特殊团体和个体的爱才成为可能，人们只能从整体出发考虑部分。“假

* 英译本与通行本次序有所不同。——译者注

如我们能使所有的人都普遍地相互热爱,热爱他人就像热爱他们自己一样,难道还会有任何不孝的行为么?人们就会像对待自己一样对待他的父亲、哥哥和统治者。”(《墨子·兼爱上》:“若使天下兼相爱,爱人若爱其身,犹有不孝者乎?视父、兄与君若其身。”)^④只有以普遍的爱为前提,有偏向的爱才成为可能,但即便如此,它们也得控制在一定的限度之内。否则,所有这些团体就会成为这样的集体性自我(egos),它们相互之间、它们与整个社会的利益之间一直处于冲突之中。

所有这一切中潜含着如下的假设:当圣人建立国家的时候,事实上就创立了一种兼爱的王国,但从此这一王国就开始堕落了;不过与其说它为后人留下的是自然的状态,处于完全崩溃的局面,还不如说它留下的是这样的崩溃状态:瓦解成为分割碎裂的状态,体现为对于特殊实体(如家庭、个体自我)的忠诚。^⑤和孔子相似,墨子也认同这个假设:在过去的历史上,良好秩序已经实现过,尽管在自然状态中它并不存在。

在这一点上,他对于儒家的家庭观念的攻击显得最为有力。在完全没有秩序的社会中,一个家庭就是一个特殊的利益集团,即使盗匪也会热爱他的家庭:“他们偷窃其他的家庭,为的是使自己的家庭得利。”(《墨子·兼爱上》:“故贼人以利其身。”)^⑥有一种观点认为家庭是初等的德性学校,向环境辐射它们的影响力,这一观点在这里遭到了断然的否定。这是中国思想中与柏拉图认为家庭是狭隘的利益中心的观点最为近似的对应物。然而与此相似的是:“国家的统治者只爱他们自己的国家。他们进攻其他的国家,为的是有利于他们自己的国家。”(《墨子·兼爱上》:“诸侯各爱其国,不爱异国,故攻异国以利其国。”)^⑦爱必须被扩展到整个文明世界(或者甚至于全人类)之中,否则就不能存在下去。霍布斯认为,那些在欧洲的国际舞台上表现得贪暴无厌的统治者,却能在自己的国界内建立起和谐的“联邦共同体”(commonwealth);对于霍布斯的这一观念,墨子肯定会表示震惊。

在霍布斯发明社会契约论的过程中,爱的情感——不论如何定义——也不能发挥任何作用。那些心智能力大体相当的个人,全都获得了一种冷静而又客观的认识,即和平与安全终归要优于不断的争斗与不安全所带来的悲惨和“野蛮状态”,于是,他们达成了一种把他们的自由权让渡给最高权力的合理决定。在“市民财产”(civil estate)确定之后,把国家维系在一起的主要手段就是刑法与民法,它们在很大程度上依赖于主权者(即便当它们只是备而不用时也是如此)的强制能力。那么,为什么墨子要强调“兼爱”呢?我必须指出,他并没有忽视“奖赏与惩罚”。不过,他仍然同意,人们还将继续爱他们自己。即使天和鬼神也不仅爱人类,它们随时都准备对自天

子以下的各个社会层次中做坏事的人予以惩罚,并对做好事的人予以奖励。惩罚与奖赏也是统治者的必要手段。更为重要的是,墨子明确地指出,兼爱的终极理由是只有通过兼爱,人类的普遍利益才能得以实现。具备“义”德的人以下列事情为己任:做使世界得利的事情(天下之利),消除使世界受害的事情。使得世界有害的事情是普遍的争斗。为什么它是造成普遍争斗的原因?“它起源于缺乏相互的爱。”(《墨子·兼爱上》:“此何也?皆起不相爱。”)⑧统治者和人民都必须懂得,只有通过兼爱,才能实现所有人的福利。

也许有人会提出这样的辩驳,一种完全是从功利主义原则推算出来的爱(love),很难说它与爱欲(eros)、情爱(agape)的自然流溢有什么相似之处。葛瑞汉断言,它根本就不是感情(emotion)。⑨然而,即使它不是一种感情,也肯定是一种持久的道德性情(moral disposition),而且墨子似乎相信,培养这种性情既是可能的又是必要的。“爱”这个词也许应该更准确地翻译成几乎不带感情色彩的词语,诸如普遍的公正(universal fairness,译者按,“兼爱”为 universal love)或公平感(sense of equity)。在后期与逻辑学有关的篇章中,我们的确发现了这个断言:“人们不能学得只会关心自己。”(《墨子·大取》:“不为己之可学也。”)⑩另一种翻译“爱”的方法也许是:“把所有人作为目的本身,施加公正而合理的关怀。”然而毫无疑问,作为一种态度,它对于实现更为具体的目的——如福利、和平和安全——是不可或缺的。

很明显,墨子相信,人类必须藉助于奖励和惩罚而加以控制,不过人类也能接受他所定义的那种爱的情感的驱使。他对于当时统治者所作的一般性的呼吁可以概括如下:必须使他们认识到,只有当兼爱在世界上畅通流行的时候,他们才能享受到这些善,他们本人在财富、安全和和乎方面的利益才能够得到满足。那些对小国发动侵略战争的大国统治者,不但给其他国家的人民,同时也给他们本国的人民带来了深重的苦难,而且最终还会导致天和鬼神的愤怒。天和鬼神公正无私地热爱人类,他们将要惩罚那些给人类带来苦难的统治者。在这里,我们发现,对于终极的人类利益,以及对于畏惧惩罚的呼吁,还有热爱所有人的劝诫,全都同时结合到同一个论辩之中。正直的贤能之人(righteous man of worth)会运用一切可能的手段来说服和劝诱统治者“兼爱并且兼利所有的人”。必须首先让他们知道,对于命运的信仰,对于他们的行为一点用处也没有。“治乱”循环并非命运的问题。混乱起因于邪恶统治者的错误行为。必须说服那些对小国发动毫无必要的战争的侵略成性的统治者,既然战争与整个世界的普遍利益并不相符,自然也不符合他们本人的利益。必须提醒他们注意,他们的国家在经济

上付出了惊人的花费；此外，还应提醒他们注意如下的事实，即他们的胜利将会引起其他国家的妒嫉。最终说来，假如他们能表现出对其他人的爱，他们就会赢得天的热爱、他们人民的热爱以及人类的热爱，而且他们将会从这种爱之中赢得丰厚的回报。他们必须首先认识到，他们与权势上不如他们的臣民一样，都面临着天的严厉审判。

就像在孔子那里一样，要使得所有人都能“互相热爱和互相得利”的创议就包含在上面所说的内容之中。^⑩存在于政治秩序中的权威仍然是至关重要的。在论兼爱的那一篇中，为了证明那些对于其臣民拥有政治权威的人具有超凡的奇理斯玛人格威力，墨子甚至乞灵于这样的典故例证：楚灵王由于喜爱细腰的官员，遂诱使他的廷臣们每天只吃很少一点饭菜，还要勒紧腰带克制呼吸。^⑪很明显，只有那些会利用政治权威之神圣光环的人才能诱引人民互相热爱并互相得利。统治者首先必须清除人民头脑中的命运观念。那些顽固的儒家宿命主义者坚持认为：“假如某人命中该富，那么他才会富裕；假如某人命中该穷，那么他将会贫穷。”（命富则富，命贫则贫。^⑫）他们因此就试图说服人民，试图改变自己的命运乃徒劳之举。尽管这并非贫困的惟一原因，但产生了巨大的负面效果。诸如此类的学说如“令人尊敬的人并没有任何好处，犯罪也不会带来什么坏处”（敬无益，罪无伤^⑬），削弱了建立一种奖赏优良行为、惩罚邪恶行为之制度的全部努力。人民必须充满这样的信心：天和鬼神所望于他们的仅仅是相互热爱。从另一方面看，杜绝在无用礼乐中形式上浪费大量的物资与精力，终止一切扩张性的战争，都将极大地减轻人民的负担，并能使得他们相信，他们的统治者对于他们是热爱和关心的。他们将会对于这一热爱作出感激的回应。通过这些方法，民众也能学会欣赏互相热爱所带来的益处，而且只有到了那时，他们之间的那种特殊狭窄的关系才会为爱的光明所照亮。假如在论逻辑学的篇章中，“义”以整个世界为其“领域”（field），那么“孝”就是把父母当做他的“领域”。^⑭因而，“孝”以及其他更为特殊狭窄的信奉方式决不会因此消失。它们只是变成了更大领域中的较小领域，而且在整个领域中无处不在的“义”注定要充满于更小的局部领域之中。

151

功利、礼、音乐

这一方案中的某些成分使我们想起了《论语》。尽管他们对待家庭的

态度存在着巨大的差别,孔子本人也没有指望过家庭德性会在生活环境“全面恶化”的人民中繁荣发展起来。在《墨子》那里,当涉及到满足人民粮食、住所、衣服、安全、和平等基本需要的任务时,人们发现了很强的急迫感——人们甚至可以说它几乎演变成了绝望感。为实现这一目标,几乎要求社会整体持久地付出全部的努力,任何一种社会资源被错误地用于毫无必要的活动,就意味着社会生存必需品的减少。在论“俭朴”或“节省”的三篇(20,21,22;译者按,似为《节用中》、《节葬中》、《节葬下》)文字,令我们想起了《论语》。徭役、多如牛毛的苛捐杂税、毫无意义的战争、有权势者的无耻挥霍,使得人民一贫如洗。尽管有学者断言,墨子与工匠阶级具有渊源关系,但有意思的是,他本人却极端强调,在古代,工匠的才能只用于满足人们的基本生活需要。^{④5}一部分工匠现在也在从事精美的奢侈品和礼仪性物品的生产,迎合此类的趣味,很难说墨子会对他们的技艺也表示肯定。

在礼乐问题上,墨子与孔子及儒家的对立表现得最为明显。它所涉及的不仅是节俭问题,还几乎涉及到了两家观点的一切分歧。

然而,让我们从最必须的条件开始。墨子并没有完全否定“礼”(仪式)的观念。事实上,他并非一位平等主义者(egalitarian);他相信,政治秩序是世界的原点,而且政治秩序和家庭秩序必须根据等级、角色和身份而有差别地加以表达。随后,他就接受了这一观念,即社会行为必须与等级相一致。假如要鼓励贤人进入政府工作,他们完全有理由期望获得因从事公务而获得的物质奖赏和荣耀。对能人和贤人的丰厚报酬是政府的必要开支,正如除了给予荣耀以外,还应该给予崇敬与尊重一样。墨辩诸篇对“利”作了如下定义:“‘礼’就是‘尊重’(或崇敬)。”附加的解释说:“贵族被称做先生(sir),而普通人则依姓称呼……因为对于不同的等级,行为模式亦随之不同。”(《经上》:“礼,敬也。”《经说上》:“贵者公,贱者名,而俱有敬僂焉。”^{④6})这里,礼基本上用来表示公共领域(public world)中从事活动的气质倾向(disposition)。如果说“利”这个词基本上覆盖了值得尊敬的行为举止,那么墨子对于“礼”似乎是相信的。对于祭祀性宗教仪式的演礼行为——它们表达了人们对于天与鬼神的尊敬之情及感激之情,他也是相信的。事实上,统治阶级奢侈铺张的葬礼仪式产生可悲的结果,广大贫苦民众甚至没有钱用于对鬼神举行体面的祭祀仪式。^{④7}

假如真正恰当而又必要的行为模式的表达方式——无论是礼貌举止还是宗教仪式——都不需要昂贵的物资花费和巨大的精力浪费,对于统治阶级使用奢侈的棺廓和葬礼、陪葬物品、陵墓以及三年之丧——三年之内杜

绝一切有用的活动以表示悲伤(第25篇)——墨子都是反对的。这些损耗了大量的时间和精力,而时间和精力对于管理国家的任务来说是十分急需的。同样的理由也适用于音乐领域。

墨子对于礼乐的“功能紊乱症状”(dysfunctionality)进行了猛烈的攻击,这当然是基于墨子对它们的“巫术性的”精神-伦理功能的整体的不信任感之上。“神圣礼仪”自身——尤其是音乐——与灵魂的提升几乎毫无关系。像墨子所定义的那种德性根本就不能依靠“礼”的实践得到增强。正义的人只是懂得了与不同职位、不同身份的人打交道所必需的社会礼貌,如尊敬人、按等级区分人等。除此之外,他还懂得,要热爱所有的人,并为所有的人服务,而不论这些人在社会身份上的差距;而且,他还具有在所有的生活情境中恰当行动的意志和精力。因而,从事“礼”的行为并不能培养他本人的“优秀灵魂”(儒家意义上的“仁”);出于同样的理由,也不能培养他的礼仪性行动所作用到的那些人的“优秀灵魂”。在从事宗教祭祀的时候,他只是出于对鬼神的感激之情,出于使得鬼神愉悦起来的动机,而不是因为他相信那种仪式使得他成了一名君子。在这种意义上,礼仪并不是芬格莱特意义上的“巫术”。

153

如果说上述看法对于礼仪来说是成立的,那么它对于音乐也必然是成立的。音乐既不能有助于自我修养,也不能使得社会和谐起来。墨子并不否认,笛子、钟、鼓和声响能够产生快乐,事实上,他在儒家对于音乐的享受中所发现的只有感官的愉快。“人们不应为了获得愉悦眼睛的东西、愉悦耳朵的东西、甜人口舌的东西、使人的身体感到愉悦的东西而去剥夺人民穿衣和吃饭的权利。‘仁’人不会做这样的事。”(《墨子·非乐上》:“非为目之所美,耳之所乐,口之所甘,身体之所安,以此亏夺民衣食之财,仁者弗为也。”)④由高尚的音乐所产生的灵魂的提升大概与他仍然没有缘分,而且即便他本人体验到了这一点,也会否认此类“心灵状态”本身会产生道德上的效果。在与一位儒者相当精彩的对话中,他问道:“为什么人们要表演音乐呢?”后者回答道:“人们为音乐而表演音乐。”⑤墨子回答道:“你并没有回答我的问题。假如某人问你为什么需要一所房屋,你会这样回答:‘为的是避免冬天的寒冷、夏天的炎热,以及为了把男人与女人分隔开来。’……可是你现在的回答就等于说,一所房子乃是为了房子的缘故而存在。”(《墨子·公孟》:“孟子墨子向于儒者:‘何故为乐?’曰:‘乐以为乐也。’子墨子曰:‘子来我应也。’今我问曰:‘何故为室。’曰:‘冬避寒焉,夏避暑焉,室以为男女之别也。’则子告我为室之故矣。……是犹曰:‘何故为室’,曰:‘室以为室也。’”⑥)尽管墨子的回答不出人们所料,但儒家的断言却值得

注意,它生动体现了墨子接触过的那个儒家圈子特有的“宿命论”态度。在他们的观念中,自身的角色已经大大缩小了,在混乱的年代里他们只敢指望担任礼仪和音乐的守护人。尽管他们也许仍然相信,礼乐体现着更高的精神价值,但他们深深地相信,治与乱主要操纵于命运之手。他们似乎已经失去了伟大的希望,不再指望他们能对当时的世界产生任何直接的影响。当然,他们本人也许对音乐提供的慰藉感到舒心。对墨子来说,这反而证实了他们的自私。

总而言之,我认为,在拒绝了那些正面的理由之后——这些也是儒家歌颂礼乐的理由——墨子就轻松地认为,它们对于社会的真实需要没有任何的贡献,而且偏离了“从上面讲是圣贤-君王的事业,从下面讲是广大人民的利益”,纯属浪费,有害无益。(《墨子·非乐上》:“上考之,不中圣王之事,下度之,不中万民之利。”^⑤)

然而,他提到了感官愉悦,这涉及到墨子对待快乐的态度问题。作为一种激励的手段,他并没有排斥“财富和地位”,正如在“提升贤人”(尚同)的篇章(8—10)中明确表示的那样。假如统治者们要想把贤能而有德性的人吸引到政府中,统治者就必须“使得他们富裕起来,尊敬他们,使他们感到荣耀,并且还要赞扬他们”(《墨子·尚贤上》:“富之,贵之,敬之,誉之。”)^⑥然而,无论墨子多么倾向于贤人政制(meritocracy)的立场,这里也没有指出任何经济平等和地位平等的要求。那么,是什么阻止了已经富贵了的贤人不纵情于各种奢侈和肉欲的呢?只要他们表现出治理国家的智慧,那么当他们享受更为精致的快乐时,在何种程度才算是合法的呢?无论如何,并没有预想过贤人们也会被财富和权力所腐化的可能性。当然,在文本中对于上述问题并没有给出任何答案。然而,人们还是得到了一种全面的印象——据墨子看来,这些贤人应当过一种最为简朴和最为克制的生活。他们深远的智力、正义感(righteousness)以及对于天和鬼神的恐惧与热爱,都能使得他们免受诱惑的侵害,他们具有这样的觉悟——就其最质朴无饰的“功利主义”而言,要让人民满足他们的基本生活需要,就要求他们奉献出全部的精神,这自然会引导他们去拒绝毫无意义的奢侈生活。在很久以前的圣贤-君王之中,墨子心目中最伟大的英雄就是不顾自己的高级职位和既有财富,而将他的一生都奉献于建设宏伟治水计划的长期苦干的大禹。事实上,墨子在某一处为我们简略勾画了他心目中的理想社会蓝图——并非人类生活于地穴之中、身穿野兽毛皮的原始社会,而是由第一批圣贤-君王们所创立的、不加修饰的、纯粹的功能性文化。他们将房屋建得高于地面,以便避免湿气的侵袭;墙建得牢固,以便抵御猛风和寒冷的肆虐;屋顶也建得坚固,

足以抵挡雪、冰雹和雨水；将内部的墙修高，以便让不同性别的人分隔开来。^③他们建造房屋的目的是为了适合居住，而不是为了漂亮。他们发明了纺织品，为的是让人们冬暖夏凉，而不是为了炫耀。在那里，生活必需品极其丰富，但见不到多余的矫饰。据估计，人民和统治者都按照这种朴素的方式生活。整个训示是很清楚的：统治者们所享受的奢侈和排场是以人民的贫困为代价的。

无论如何，与孔子相比，在墨子这里，人们更倾向于追问：为什么没有出现过类似于技术-经济进步之类的观念？这里能发现发现一种总体的观点，它们的出现有利于逻辑、光学、力学和物理学领域的创新，甚至还构想过铸就(forging)一种更为精确的“科学”语言的计划。这本书经常以赞许的态度提到工匠所掌握的技艺，而且事实上，他还对某些特定种类的技术创新持肯定的态度。葛瑞汉说：“墨家让所有传统的道德都接受社会功利性的检验，而且公开地捍卫技术创新(innovation)。”^④

然而，有必要更仔细地检查墨子对于创新的辩护。一位儒士重述了孔子的态度：“君子传述但并不发明。”墨子回答道：“古时候，羿发明了弓，仔发明了盔甲，奚仲发明了大车[或马车]，巧垂发明了船。难道我们要假设，今天造盔甲的人、皮匠、轮匠以及车匠全都是君子，而上述那些人全都是平庸的人？”(又曰：“君子循而不作。”应之曰：“古者，羿作了弓，仔作甲，奚仲作车，巧垂作舟。然则今之鲍函车匠，皆君子也，而羿、仔、奚仲、巧垂，皆小人邪？”^⑤)细究之后就会发现，这一论辩并不意味着这些领域内存在着进一步发明的需要。作为文化英雄，这些发明家——就像首先确立了人类文明整个基础结构的圣人一样——发明了文明主要的和基础性的物质工具。尽管墨子坚持认为，那些发明了基本的原始工具的伟大发明家要比他的追随者们(就像孔子在谈到圣贤-君王时无疑也会承认的一样)更为伟大，但他并没有暗示有作出更进一步发明的需要。事实上，如上所述，他宁可退回到原始的、不加修饰的但却显然是有用的技术状态。

然而，只要创新被认为是必要的，墨子肯定会赞同它，就如同在军事技术领域一样。在阻止大国侵略小国的时候，他们主要策略之一是尽可能地改善防守的技术——尤其是针对诸如围困与防御这一类问题。这一兴趣明显可见于论军事的那些篇章，它们无疑反映了他的追随者当中军事工程师和军事计谋专家的观点。^⑥

墨子对于创新的态度完全是实用主义的。凡是在对人类利益而言似乎有必要进行创新的地方——不论是军事技术还是论辩方法，他都会赞同创

新。从另一方面看,就社会真理而言,他却期望自己成为一名传述者。他以如下的断言嘲讽了他的论敌公孟:“你根据周朝来塑造自己,而不是根据夏朝来塑造自己。你所寻找的古代还不够古老。”(且子法周而未法夏也,子之古非古也。^⑤)墨子心目中的英雄是夏王朝的奠基者大禹,人们可以假定,他在第6篇中所描述的理想的不加修饰的文明就是他对于夏王朝的描述,尽管他实际上尊重“三代”的所有圣贤-君王。墨子诉诸古代理想的做法,也许是整个战国时代通行的有为之的做法。既然这一观念——好的社会在过去已经实现过了——已经深深地渗透到孔子曾大力肯定过的、占主导地位的文化取向之中,那么就存在着巨大的现实压力,迫使人们把自己的观点归于古代的圣人和圣贤-君王名下,而假如这类观念能被归于真正不可知的神话性历史的某个人物名下,那么思想家在进行创造时就拥有更大的自由。著名的中国史学家顾颉刚提出过一个观点,被卜德(Bodde)很好地总结如下:¹⁵⁶“一个神话的历史年代(神话自称的那个历史阶段)通常与它的‘文献年代’(它首先在文献中有真实记载的年代)恰成反比。”^⑥姑且不论与“黄帝”和“伏羲”之类人物有关的神话的情况如何,墨子本人可能十分真诚地相信他归属古人名下的做法。关于国家起源的论述,暗含着他对子这些创建者的智慧的深切信任。他明显真诚地更偏向于简朴而不加文饰的文明,这暗示着,从他认为夏朝会比周朝更接近于他的理想信念的角度看,这里没有任何完全难以置信的东西。他无疑相信,他的宗教观更接近于古人的真正信仰。

墨子为什么设想不出通过生产技术的改善而达到“经济发展”的观念,在解释这一点时,我认为,墨子、孔子以及同时代的其他文明中的许多“有创造力的少数人”(creative minorities),如希伯来先知,甚至还有亚里士多德,对文明都作出了这样的病情诊断:与其说他们将技术创新(包括贸易和货币等社会性发明)与“进步”联系在一起,还不如说他们将技术创新与战争、无节制的挥霍炫耀联系在一起,将技术创新与文明的病状(pathologies)联系在一起。为了保证广大民众获得公认体面的生活,现存的经济技术和有用技术的传统已经足够了。当然,这是一种把自然灾害、瘟疫和其他灾难作为自然秩序的一部分而接受下来的“够用”(adequacy)概念。尽管孔子也会把奢侈和舒适作为礼乐(甚至在这里他也赞成节省而不是奢侈)的必要方面而接受下来,但他也肯定会接受这一诊断。墨子强调物质的需要,这一事实并没有能阻止他接受这一观点:只有藉助于它们最基本的[物质消费]形态,这些需要才能得到最好的满足。问题不在于“生产力的增长”而在于分配。

总而言之,我坚持认为,墨子的功利主义取向既不绝对地倾向创新,也不绝对地倾向于古人的实践。凡是为了达到使世界有利的目的而必须有创新的地方,创新就应当被追求;凡是古人的实践能为一个幸福的社会提供基本原则的地方,它就应当保留下来。

贤 人

要把孔子与墨子区分开来,最好的切入点是他们关于转化社会所需人才模式的观念。尽管墨子偶尔使用“君子”一词,孔子频繁使用过“贤”这个术语,我却要用这些术语来区分两种人才的理想。“贤”是墨子更爱用的术语。

157

从人的知性能力方面开始看,人们对于知性(intellect)概念有相当不同的强调方式。不难想见,墨子将会把儒家“学习”科目表上的大多数内容当成无用的东西加以拒绝,人们会接着发现,他们有关知性功能的想法也截然不同。在《墨子》中找不见如下观念:通过重要的经验知识的逐渐积聚,它突然直觉性地呈现出更伟大的真理(larger truth)(对于有悟性的人是如此)。尽管我已经提到,在孔子及其弟子的各种思考和反思中,“思”(thinking)肯定是作为一种价值观提出的,可论辩(argument)却是非常罕见的。可以肯定,为了支持他的论辩,墨子也将从“经验事实”出发考虑问题。他的三种“确证性的检验方法”(译者按:三表法,见下文)之中有两种是以“事实”为基础的。为了支持论辩,他总是不断地使用事实或自称的事实。作为获得真理的主要途径,墨子很关注谈话与争论(dialectic and disputation),这方面的证据在全书中随处可见。尽管某些论辩是很粗疏的,但正如葛瑞汉断所言,它们的确是“理性话语”(rational discourse)的第一批文本证据。^⑤假如说,“理性话语”指的是依据推理提出的论辩(reasoned argument),甚至还用于指“论辩科学”(science of argument)观念的初始形态,那么,在攻击某种系统观念之前提的时候——这种观念使自己呈现为某种秩序的“总体视域”(total vision),墨子就必须通过论辩把它一点一点地拆卸下来,然后再按照他本人的秩序观念,对其予以“构建”,以便取而代之。担任过人类第一批统治者的圣人经过艰苦的努力,终于明白了人类世界是如何组织起来的:社会并不起源于内在的秩序,而是起源于多元化的、尚未组织起来的世界。“那些以为世界带来秩序为己任的圣人,就必须知道什么是造成混乱的原因,以及他们如何才能为世界带来秩序。”(《墨子·兼爱上》:“圣人以治天下

为事者也，必知乱之所自起，焉能治之。”^④）

因此，如果我们发现那些“贤人”被描述成“在他们的德性行为方面，在论辩技巧方面，以及在方法的知识方面”都表现得很杰出的人，那不必感到惊奇。（《墨子·尚贤》：“厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术。”^⑤）尽管所有这些都预设了不同的学习方式，但并不是所强调的那种学习方式。毫无疑问，贤人会学习任何所需的专门知识，对于专家也肯定不存在任何偏见。我们被告知，墨子本人便成了一名技术专家和守城战术家。他坚信，在帮助弱小的国家抵抗强大国家的侵略时，守城技术是十分重要的；此后，他就使自己成为这个领域的一名专家，他还鼓励他的追随者们去获得对完成这项任务来说是必须的一切“方法”和“技术”。

然而，精于论辩可能是最为重要的。必须强迫统治者认识到他们所走的道路是错误的。论辩毕竟是一种搏斗的模式。贤人是知识上的勇士，他们能够强迫统治者屈从于论辩的力量。任何一个条理清楚的问题，都肯定存在着一个错误的答案和一个正确的答案。在讨论辩论法的篇章中，争辩被定义成“对于相反的（相互排斥的）说法的争辩。赢得一场争辩就是符合事实”（《墨子·经上》：“辩，争彼也。辩胜，当也。”^⑥）。尽管孔子把错误当做一种片面性来对待，就像纺线时偏离了整个织物结构（当然，它仍然停留于错误状态中）一样；但在墨子的世界中，特殊论题必须被逐个地正面对待，正如这里界定的那样，辩论的答案必须是确定的、精密的，没有商量的余地。只有通过解决大量单个的问题，并且发现各自的原因，人们才能建构起一种真理的结构。

然而，贤人不只是一位为了他的事业而毫不留情地进行论辩的知识勇士，他在任何意义上都是一位干劲十足的活动家。墨子不仅谈到了他在辩论方面的技巧和方面的知识，还谈到了他的“有德的行为”（virtuous behavior）。这里对墨家关于有道德的人的看法给出了明确的表述。我们的确在书中发现有一篇（第2篇，但有些学者认为这一篇为伪书）专门讨论了“自我-修养”（译者按，《修身篇》），其中关键的术语是一种依靠在不断的行动中体现自己的意志（志）。在讨论辩论术的诸篇关于伦理性德性的全部定义中，它是显而易见的。必须具备勤奋不倦的意志和能力，努力为世界带来利益，即使经常有人指出“成功并不必然是靠努力取得的”，但永远也不应该让没有获得成功成为不参与活动的藉口。^⑦孔子就曾深思过如下的问题：假如某位统治者的天性已定，那么在他手下任职是否能够取得成效呢？这对他来说并不是个轻松的问题。然而，在清楚地了解到他的事业将会在毫无效果的情况下还要这样做，就不得不让人怀疑他在

政府中担任职务的动机。对墨子来说,这是对于命运的无耻屈服。不过,对动机进行质疑,或者对其他人的动机有意见,都是文不对题的(irrelevant)言谈。把注意力集中于动机,实际上仍集中于某些虚拟出来的人身内部的善的来源,并且还回避了“行”善时必然发生越界冲突(overriding)的问题。当然,和《论语》中的儒家相比,《墨子》中的儒家被明确地描述成为消极被动的人物。公孟说:“君子维持他的尊严,并且等待机会。当有人问他,他就回答;当无人问他时,他就退却。他就像一口钟,被撞击的时候就发出响声,无人撞击时就保持沉默。”墨子回答道:一位拒绝向君王提出劝谏或者拒绝向君王提出危险警告的君子,无论他的建议被采纳与否,都是一位不忠诚的臣民。一位真正的君子是一口“即使无人撞击也会自己鸣响的钟”。(《墨子·公孟》:“君子共己以待,问焉则言,不问焉则止。譬如钟然,扣则鸣,不扣则不鸣。……若此者,虽不扣,必鸣者也。”^④)贤人并不计较表面的尊严,不计较与此类“思想倾向”(mind sets)相关联的感情。墨家的圣人实际上和儒家的“仁”人一样,超脱于他那转瞬即逝的感情(甚至更甚一筹)。圣人“肯定要清除他自身中的愉快、愤怒、欢乐、悲哀和爱,而专心于仁与义”(必为圣人,必去喜去怒,去乐去悲,去爱,而用仁义^⑤)。(在这里,爱似乎指非推理性的激情或依恋,而不是“兼爱”之爱。)很明显,他不是通过达到平静和安宁的内在状态,而是通过把他的全部意志与精力都投身于“行善”的任务中,实现了摆脱感情的超脱状态。因为他根本就不相信,他的纯洁的动机、人格尊严辐射出来的光环能够影响他周围的人;因此,他既不思考其本人的动机,也不考虑其本人的人格尊严。他所依赖的是他的论辩的能力、管理国家方面的专长以及行善时不屈不挠的意志。

可以肯定,围绕着“贤人”的动机是如何产生的话题,又产生了许多令人苦恼的问题。他是如何实现了无私的精神,如何超脱他的感情,又如何将这一本领与其坚定的功利主义立场协调起来的?正如罗尔斯(John Rawls)描述过的功利主义一样,墨子的功利主义也包含着与个体的“值得赞同的感情”(agreeable feelings)相关联的欲望的满足,这种满足构成了边沁(Bentham)的快乐原则。^⑥那么,这一对于愉快(pleasure)、欢乐(joy)和爱(在感情意义上)保持冷漠无情的态度又是从何得来的呢?墨子坚持认为,假如统治者想要吸引贤人,就必须用财富和荣誉来奖励他们;尽管可以根据这些奖励对于人民产生的影响来解释,但涉及到贤人动机的问题,仍有许多神秘的方面。

贤人甚至创建国家的圣人,是如何使他们自己超越“自然状态”的呢?

他们的超越性的终极来源似乎就在于他们高人一等的智力之中,因为当处于自然状态中的时候,他们肯定和其他人一样只会热爱自己。他们最终懂得,假如不能使全体人类都认识到,只有通过服从普遍的利益,他们的利益才能得到满足,那么和所有人一样,他们将会继续处于极其悲惨的境地。只有当他们在兼爱的帮助下最终认识到,所有的人(和他们一样)都是“目的本身”的时候,才能让他们领悟到这一点。尽管不清楚天的恩宠是否有助于他们达到这一理解,但他们的确懂得,天无偏无私地热爱人类的全体成员,还要求人们必须互相地热爱。这一理解并不源于孔子所说的无所不包的直觉,而是不断推理的产物。

在弄清了治与乱的原因之后,圣人和贤人(与霍布斯的主权者不同)就开始着手在他自身中开发出为了满足人类普遍利益所需要的各种有德的气质倾向,与此同时,他们还设法使自己摆脱所有干扰其严峻生活任务的毫无益处的感情偏向。因此,意志的正确气质倾向(correct disposition of the will)就似乎成为超人一等智力的结果。在讨论辩论法的诸篇中,我们发现了关于所有知识的来源以及关于所有知识内容的一个定义。这些来源有“道听途说[闻]、解释[逻辑的]以及当下的经验(immediate experience)”。但是,知识的众多内容之一是关于“如何行动”(为)的知识,被解释成为“意志和行动”。⁶⁷言下之意是,意志的正确气质倾向完全是“求知”的结果。

然而,它们之中没有一个能解决所有的问题,不论这种“利他主义”的功利主义可以多么令人信服地进行论辩,说明全人类最终会从有德之人的行为中获得具体的益处,但它从来也不能确证,作为一位具体的活生生的个人,将会从中收获什么具体的有形的益处。因而,关于他的激励机制(motivation)的问题——与如何使他从个人“感情”中超脱出来有关——仍然具有诸多的神秘疑点。

墨子本人提过一个问题,为什么天和鬼神并不会因为他对人类的服务而受到奖赏?当他有病时,有人问他:“阁下坚持认为鬼神会显现自身,……他们能用幸福奖赏好人,用不幸惩罚坏人。既然阁下是一位圣人,那为什么会生病呢?我相信,你的学说是错误的,而且鬼神并没有知觉。”(《墨子·公孟》:“先生以鬼神为明,能为祸福,为善者赏之,为不善者罚之。今先生圣人也,何故有疾。意者先生之言,有不善乎?鬼神不明知乎!”)墨子回答说:“尽管我有病,但这怎么能证明鬼神没有知觉呢?”有很多种途径可以导致人生病,如冷、热、劳累过度等。比如有人有一个拥有一百扇门的家,而他只关了一扇,那么,他又怎么能阻挡小偷进来呢?”(《墨子·公孟》:“人之所得于病者多方,有得之寒暑,有得之劳苦。百门而闭一门,焉则盗何遽无从

人?”^⑤)一位老者对墨子说:“在最近的年代,没有任何人称得上义人。你本人非要折磨自己去行正义(to do the right),放弃它难道不是最好的选择吗?”墨子回答道:“有十个人,一个人耕作而九个人闲逛,那个苦干的人就必须加倍耕作,因为吃饭的人很多,而耕作的人却几乎没有。你为什么劝我不干呢?”(《墨子·贵义》:“今天下莫为义,子独自苦而为义,子不若已。”子墨子曰:“今有人有此,有子十人,一人耕而九人处,则耕者不可以不益急矣。何故?则食者众而耕者寡也。今天下莫为义,则子如劝我者也,何故止我?”)^⑥不论人们可以对他的回答持何种看法,似乎都跟对来自人或鬼神的任何物质奖赏的期待没有任何关系。他们行动的根源似乎潜藏于更深的地方。无论这些回答为他的奉献精神增添了多少光彩,并没有解决他的学说所提出的问题。

贤人学说的另一方面是它对于业绩原则的极端重视,它几乎激烈地偏向于能人政制(meritocracy)一侧。墨子公开地向统治者宣讲,假如他们继续依靠自己无能的亲戚和贵族,必将大难临头。“古代圣贤-君王决不偏袒他们的父亲和弟兄,也不偏向贵族与有钱人,并且也不亲近美色。假如有贤人的话,他们就会提拔他们。”(《墨子·尚贤中》:“故古者圣王,……不党父兄,不偏富贵,不嬖颜色。贤者举而上之。”^⑦)我们还发现他提到了这一事实,即尧、舜两位帝王都根据才能而选出了他们的接班人,并因而引发了一场关于由有才干的人进行统治——甚至包括在普世王权的层面上统治——的可能性的讨论,这场争论持续于整个战国时代。那些过去曾使得孔子倾向于对等级制原则保持经久不变的尊敬之情的理由,没有一项在这里能行得通。对周王室的忠诚之情已经荡然无存。不论作为神灵世界的一部分,祖先神灵受到了多么大的尊崇,这里并不存在任何以家庭为中心的宗教或竭力保持家庭特权的感情。当季氏家族越权使用周朝家族的神圣礼仪时,孔子会感到苦恼,但墨子肯定会无动于衷。

墨子的学说对贤人的角色直接产生影响,最终的表现是重视组织机构。墨家的组织机构——既是军事性的也是宗教性的——在整个战国时代一直活跃于历史舞台。墨家愿意依靠压力和武力,尽管我们不能估计这个组织机构究竟有多强、它的群众基础有多厚,但其机制显然是以如下原则为基础的:组织就是力量。葛瑞汉引用过《吕氏春秋》中的一个例子,即墨家组织机构的巨子与一位地方领主签订了契约,出力保护他的城市。^⑧未曾记载下来的类似的参与行动肯定还有不少。人们可以推测,组织机构不仅为行使权力准备了基础,还会由组织出面协调活动,并为开展运动所需的各种专家提供训练基地。尽管《论语》从未直接讨论过这个主题,但可以推测,《论语》

162 中的孔子从来也不曾设想设置这类组织机构。君子凭藉其道德力量(德)而不是任何其他东西来对统治者施加影响。创建有组织的权力——尤其是带有军事色彩的组织——目的只能是为了快速地运用其强迫性的力量。尽管孔子对于管仲依赖强制性手段以达到“善的结果”的做法既憎又爱,态度矛盾,但真正的君子并不依赖有组织的压迫与强制。

然而,尽管强调贤能,尽管对于权力机构持有积极的欣赏态度,尽管为了实现正义目标不惜采取进攻性的策略,但我们实际上并没有发现要“改变制度”本身的努力,也没有发现要把墨家运动转变为起义运动的暗示证据。与此相反,墨子似乎把他那个时代的多国体系作为已知条件接受了下来。人们可以说,他从事的捍卫弱小国家、抵抗强大国家侵略的义愤活动,恰恰是要保持现有的国际秩序不受触动。他是从现有的形势着手的。

看似佯谬的是,墨子彻底地否定了“命”或“命运”,这导致他否定孔子“命”的观念中的那些内容,那些内容也许鼓励人们对于未来抱有一种希望,而这种未来又是以历史样式中天的显现为基础的。有一种观念认为,治世与乱世的循环是由天决定的——天又在更大的非人格的历史样式中显现自身;这一观念的存在是处于乱世中的人们渴望新的天意(Heaven's dispensation)的可能条件。然而,尽管墨子也强调天的意志,他并没有沉湎于“历史规律”的抽象反思。天就在这个世界中发挥作用,它所凭藉的是激励圣人和贤人去效仿天的榜样,而不是凭藉在非人格化的历史样式中显现它自身。文王和武王推翻了商王朝,这完全是由于他们自己的努力,与任何一种历史样式都没有关系。这里又存在着一个佯谬,与同时代的儒家(墨子与他们有接触往来)所说的天相比,墨子所说的天在人类事物中发挥的作用要小得多。墨子并不试图窥见任何未来的历史轨迹。尽管墨家的“有神论”被有些人比做《圣经》中的有神论,但我们在希伯来《圣经》中所发现的那种在神圣计划与人类行动之间存在的、微妙的、神秘主义的、辩论式的相互作用,在这里是不能找见的。墨家怀有如下的坚定信念——以天为“模范”(model)而效法的人类行动者们,肯定会在塑造未来的过程中发挥决定性的作用;他在上述信念中发现了自己的境遇,而他就在这种境遇中行动。

163 不过,虽说墨家一贯强调人类意志的重要性,但并没有动摇墨子的如下信念:民众要接受知识先锋队的领导。他的知识观念有可能使得他所说的“辩人”比孔子的“学”(learning)更加脱离一般的群众,尽管他对于能工巧匠以及精通战争技术者深怀敬意。但只有当“上层人统治下层人,而不是下层

人统治上层人”的时候,正义才有可能实现。只有通过金字塔式的政治秩序——在其中,每一层次的人都服从上一层,而最高层次的人则服从于天——天才能使它的意志对人产生影响。因而,在墨子看来,人类统一的“普遍利益”不能与统一的中央集权的政治权威的观念相分离。倘若缺少这样一个中心,人们肯定又滑入到为了特殊利益而发动战争的泥淖中。尽管金字塔的塔尖有可能被既无知识又无贤德的君主占据,但即便是圣人和贤人也只能借助于政治秩序的结构来开导与塑造人民。兼爱(对于所有人利益的普遍关怀)并不意味着普遍的经济上的和政治上的平等。根据后期墨家的墨辩诸篇的一段文字,既然普遍利益的实现需要一个有秩序的和有等级的政治秩序(伦列),那就必须根据人们在整个体系中所扮演的角色,按照不同的规格加以对待。^②

从原则上说,这似乎不能阻止圣人和贤人去推翻已建立的世袭制权威。难道这不正是武王在推翻商王朝时所做的事情吗?无论是宿命论还是任何对手世袭制原则的敬意,或者是在善良的事业中对于诉诸武力所持有的犹豫不决之情,都不会使其止步不前。也许,在《墨子》中之所以根本不存在造反的学说,完全是如下彻底现实主义预设的反映:在那个时代的世界里,根本就不存在成功地“变更天命”(革命)的希望。在先秦的历史中,尽管也有局部地区发生起义的记载,但直到秦朝末年的陈涉起义以前,并没有全国范围的起义。因此,惟一的选择就是承认占主导地位的事实状态,并积极主动地向统治者输灌接受真正墨家学说的必要性。然而,这里仍然存在着这样的可能性,即墨子怀有这样的信念:强有力的政治权威是避免混乱的首要而又必要的条件,只有通过上级保持一致,并将意见统一起来,普遍的利益才有可能实现。这种霍布斯式的信念使得他相信,像他这样的普通人,以及他的组织机构中的成员,都不应当梦想夺取国家权力。^③当尧把王权授予平民舜的时候,这只是平民被统治者选中的例子之一。当武王击败了商王朝的时候,他已经成为了国家的领袖。也许,由普通人(他们当中有许多人既不是圣人,也不是贤人)来胡乱地攫取权力,只会导致权力组织结构的彻底瓦解。这一道理对于《论语》的宇宙是成立的,这样的组织结构对于墨子的宇宙也同样是必要的。 164

“逻辑学和科学”

葛瑞汉把《墨子》的某些篇章称为“辩论法篇章”(40—44章)(dialectic

chapters),并对这些篇章作了具有大师水准的重建工作,但他的著作却题为《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》,这也说明,根据特殊的西方范畴去确定它们的内容分类,的确存在困难。

一方面由于自己的技术能力,另一方面由于篇幅的限制,在此并不试图处理这部里程碑式的著作中提出的所有论题。更为重要的是,在本书的这个位置处理这些篇章,似乎不太符合时代的顺序,因为它们中的大多数内容属于更晚时期的公元前3世纪。它们所反映的不仅是后期墨家对于道家、儒家、“相关性宇宙论”,以及其他各家后期学说作出的回应,而且还反映了后期墨家对于由惠施、公孙龙等“名家”所代表的公元前4世纪至公元前3世纪的整个“语言”危机所作的回应。然而,对于这些文本的仔细研究表明,不论这些篇章的推理水平(quality of reasoning)与原初文本(original text,译者按,与后期文本相对)有多大的不同,仍然可以支持这个观点,即后期的发展与原初的学说在精神及内容上都具有有机的关联。显然,这些辩论学家将他们自己看成是原初信仰的捍卫者;《庄子》最后一章是关于公元前3或前2世纪思潮的一个概览,尽管人们可以根据这一章推测其本身已经分裂成了三个派别。但假如人们能够假设从墨子到后期墨家之间存在着直接的演化关系,那就可以说,在导致产生了我们在名家中发现的关于语言、逻辑和认识论的全部讨论的历史过程中,早期墨家本身仍然起着领头的作用。

墨子积极地致力于论证他的学说是正确的,对手的学说则是错误的;而且,在他的“三种检验证明方法”或“三种标准”(译者按,三表法)中,可以发现古朴的、虽则有点原始的“论辩方法”(method of argument)的观念。^⑭在确证一个命题的时候,首先,人们应使自己以圣贤-君王的行动为依据;其次,人们要依靠人类根据自身经验而达成的共识;再者,人们必须以信念模式产生的“实用”后果(用)为依据(例如宿命论导致灾难)。因此,它们就这样被运用于鬼神是否存在的问题之中。很明显,根据神圣典籍,过去的圣人相信鬼神的实在性——无论在什么地方,人们都可以获得鬼神在场的体验,而且信奉鬼神对于建立良好的社会是必不可少的。^⑮在第一个论辩之中,墨子使得他自己与孔子对圣贤-君王具有更高智慧的信念牢牢地保持一致。第二个“经验主义的”检验方案遭到了汉森的排斥,因为它并非英国式的“哲学上的经验主义”(philosophical empiricism),而是建立于“投票表决方式”(poll-taking)的基础上。^⑯然而,这种以人们的日常经验为依据而达成一致意见的观念,在西方思想中并不像汉森所认为的那样得不到尊敬,“实用的”(pragmatic)检验方法也许并不像他所认

为的那样与西方的实用主义扯不上关联。很明显,在墨子的头脑中,这些信仰的良好后果与它们的“真理性”有关,而且,第三个标准与头两个标准之间也存在着很紧密的关联。^⑦

这里,在不试图以墨子辩论的性质与苏格拉底辩论的性质作比较的前提下,苏格拉底的辩论方法也起源于充满伦理关怀和政治关怀,而不是起源于对于“描述性功能”(descriptive functions)充满关怀的语境中。格思里(Guthrie)甚至称他为“功利主义者”。^⑧

三种检验方法并不是证明《墨子》的最古老文本地层中也存在着辩论法和逻辑学关怀的惟一证据。全书通篇都关心事物的特殊原因/理由——尤其是世界上出现混乱的原因。因此,令人感兴趣的是,“辩论法篇章”一开始就讨论“原因”(causes)(故)的精确定义。“某件事物的原因,就是在它发生以前它必须获得的东西。”(《墨子·经上》:“故,所得而后成也。”)然后,《经说》部分接着在“次要的原因/理由和主要的原因/理由”之间作了区分。次要的原因被解释成:“有了这个,它不必定如此;缺少这个,它就必定不是如此。”主要的原因/理由则被解释成:“如果有了这个,它必定如此;如果缺少这个,它就必定不是如此(就像某件事物的出现导致人们能够看见它一样)。”(《墨子·经说上》:“小故。有之不必然,无之必不然。大故,有之必然,无之必不然。”) (若见之成见也)^⑨这个例子不仅表明它的关怀与原始文本之间保持着连续的关系,还表明中国的语言资源是如何被用来阐明两个观念之间的差别,它们和必要条件、充分条件/原因(这里照抄了葛瑞汉的术语)的观念是同样的抽象。最终明白,即使我们接受李约瑟的如下观点——在某种意义上,中国思想的主要取向是“有机论的”,但使用中国语言的某些中国人,完全有可能去构想一种多元主义的宇宙观,在其中,分立的实体拥有分立的“特殊”原因/理由,它们起因于“其他事物事先的作用或推动”,而不是起因于这样的事实——“它们在永恒运动着的循环的宇宙中的地位是这样的,以致使得它们被赋予了内在的本性,而这就使得那种运行(behavior)对于它们来说成为不可避免的。”^⑩

166

在文本的最古老地层中,我们发现对“模范”或“标准”(译者按,法)作了持续的讨论,它们既适用于行为-概念(behavior-concepts)的实体,也适用于行为-概念的模式;这些内容在“辩论法诸篇”中也受到过相当程度的注意。正如在苏格拉底和柏拉图那里一样,在题为“标准和模范”(译者按,《法仪篇》)的第4章中,直接提到了那些工艺技术,它们不仅取决于木匠的矩尺、圆规和铅垂,还取决于某些理想化的工作技术(ideal techniques of work)。可以肯定,在“辩论法篇章”中,“标准”的概念变得更为精确

了，“标准”（法）被定义成：“那个与某物的本相相像的东西。”（that in being like which something is so）（法，所若而然也。）^④这几乎使人想起了柏拉图的观点：殊相（particulars）“是对于相（forms，译者按，又译理念）的复制”。因而，在孔子那里，在讨论身份“名称”（例如，理想的父亲）时提过的问题，似乎再次被提了出来。“标准”是柏拉图所说的“相”吗？一开始，我们对于在中国思想中能否发现柏拉图主义的内容是没有把握的，但当我们发现，无论是通过在头脑中构想一个圆的“观念”（仪），还是通过圆规，抑或通过具体的圆的例示（或是圆的图画），总能发现圆的标准，我们的决心就再次得到了确认。（法，意规圆三也，俱可以为法。）^⑤所有这些“标准”不是特殊的物体，就是以特殊的主观经验为基础的东西。然而，我们也发现了这样一个圆的定义：“距离一个中心的长度相等。”（一中同长也。）^⑥这完全是几何学的定义，可以假定，只有当它们与这一定义多少有点相符时，圆规和事先画好的圆才可以成为标准尺度。因此，只是由于它多少与这一个定义相符合，圆规才可能成为标准。^⑦人们可以说，圆规在多大程度上达不到这个定义的要求，它就在多大程度上偏离了理念的要求。在文本最老的地层中，这些标准（译者按，法）很明显地为伦理领域中的理想提供了感性意象（images）。

然而，在原始的《墨子》文本中，人们最终要将工匠的“标准”类比成为有意识、有意志的天自身。“没有任何事情能和把天作为人们的‘标准’这件事相提并论。……因而圣贤-君王把天接纳为他们的标准，而他们的行动是有效果的。”（莫若法天。……故圣王法之，既以天为法，动作有为。）^⑧这里也许与孔子是一样的，“标准”的“存在场所”（locus of being）并不是一种“永恒的理念境域”（realm of eternal forms），而是成者为天，或者为圣贤-君王活生生的理想人格。当将目光转向辩论法诸篇中表面上给伦理德性所下的定义，实际上是给行为提供伦理标准的段落时，人们发现在“解释”（译者按，《经说》）部分，人们根据活生生的榜样行为对它们进行了讨论。^⑨凡是根据它们的本体状态[判定]它们用不上逻辑表述（logical forms）、圆和方的地方，我们就没有任何方法获得知识。^⑩尽管葛瑞汉本人也赞成这里并不存在任何柏拉图意义上的永恒理念（forms，又译相）的境域，但他最终仍将墨家命名为“唯名论者”，这一命名法的根据是以西方唯实论与唯名论二元对立为基础的，这与任何根据柏拉图学说所作的解释是一样的。很明显，标准并非“仅仅是名称”。

葛瑞汉将后期墨家的世界图像概括如下：“它是一种由具体而又特殊的物体所组成的宇宙（cosmos），每一个都带有相互渗透的性质，物体都处于

随时间变化的空间中,通过必然关系而相互关联在一起,而这些必然关系与它们的名称之间的逻辑关系是类似的。”^⑧我想,上面描述的那幅图景与“早期”墨家的世界-图像并无本质上的不同,尽管在精细程度上存在着很大差别。

在原始文本中的确没有讨论过“必然关系”。然而,如果说天和圣人的意志也关注伦理目标,那么,这里所说的意志概念就不是任意专断的,而且实际上也可以与一种可计算的世界——在其中,与必然性相符的逻辑和数学关系得以确立——观念十分吻合。如果说天的意志在某种程度上是一种向善意志(a will to the good),那么,它就要在必然结构的约束条件中行动,藉助于这种结构,善才能实现。就像克尔凯郭尔(Kierkegaard)坚持认为的那样,伦理的东西必须与普遍的东西和共相相关联。“天必然希望人们互相热爱,互相得利。”(《墨子·法仪》:“天必欲人之相爱相利。”^⑨)因此,后期墨家对于逻辑性和必然性的兴趣与早期墨家精神并不相容,这就好比中世纪犹太教、基督教、伊斯兰教的有神论思想家对亚里士多德逻辑以及对数学的狂热激情[不能与其早期思想传统相容一样]。在墨家这里,工匠的隐喻频繁地出现于人们的脑海中。像优秀的匠人一样,墨者是一位致力于在这个世界上实现其计划的、积极主动而又目标明确的个人。尽管他对使用工具将材料加工成形的能力充满了信心,但为了做到这一点,他必须确切地知道那些决定了生产工具、使用方法与材料内在特性的“规律”和必然关系。

后期墨家辩论学家力图创造的是一种旨在与这个世界打交道的“科学”语言。与孔子不同,他们并不相信这类语言存在于过去的传统之中。从另一方面看,他们坚决捍卫那些基本上以人类“生活世界”(胡塞尔的 Lebenswelt)为基础的经验性“常识”(common sense)立场,以反击后期“名家”和道家的攻击(例如对人类语言真实反映实在的能力已完全丧失了信心的庄子)。

假如人们提出这样的问题:古代中国的哪一种思想模式可能潜含着有利于后来西方意义上的自然科学兴起的成分,那么我想强调,和李约瑟更倾向于选择的道家相比,后期墨家占有更重要的地位。李约瑟是这样论述的:“完全信赖人类理性的墨家,明确地奠定了亚洲自然科学最为重要的基本概念。”^⑩其中有对于光学、力学和物理学的实际探索,还关注过给几何学下定义和运用数学方法研究光学现象,用葛瑞汉的话说,“他们把自己限制于几何上可以直观以及经验上可以验证的东西。”^⑪他们一心一意,力图为单独的结果寻求单独的特殊原因。然而,正如李约瑟指出的

那样,这里丝毫不存在“与伊壁鸠鲁式的原子论对等的东西”^②,也没有发现如下类型的“还原主义”的理论冲动:它设定了一种为解释各种各样的现象世界所必须的、只具有数量上少得不能再少的性质如质量和运动的某些终极“质料”。然而,即使他们不是“还原主义者”,仍然是坚定的多元主义者(pluralists),而不是“有机主义的整体论者(“organismic” holists)。尽管存在着所有这些潜在地有利于科学的成分,但即便是墨家的“逻辑学家”,也可能并非从根本上全神贯注于对于自然的“不带情感的”(dispassionate)研究,他们不会关注全面技术革命之类的观念,无论他们是多么地关心某些特定的技术都是如此。他们压倒一切的目标仍然是实现一个和平、安全以及能够满足人们“基本”经济需要的社会。然而,尽管汉森有过如下的主张,但我并没有发现任何证据可以证明他们相信,他们“调整”这个世界的努力能够和其力图去“描述”这个世界的努力完全分离开来。他们在使用中国语言资源处理某些古希腊思想甚至现代西方思想为之着迷的、同样的逻辑学-认识论问题和数学问题方面所表现出的能力,对于一切语言决定论都不断地构成了挑战。

墨家的命运

为什么在汉代初期以后墨家的学说体系在中国逐渐式微?除了少量例外情形,为什么它对于后来的中国思想(直到19世纪和20世纪)几乎没有产生影响?人们对此作过很多的思考。

这两个问题应当分别考虑,这是因为:有足够的理由表明,在战国时代,人们总是列举儒家和墨家作为两个主要的相互竞争的学派,因而墨家是主要的思想流派之一。^③墨家对那个时代的新兴思潮产生过相当重要的影响,有时是直接的影响,有时只是作为催化剂而起作用。正如我已经表示过的那样,它对于语言、辩论法、逻辑的态度对前4世纪和前3世纪的整个“语言危机”提供了巨大的刺激;这场危机有可能不仅深刻影响了在观点上彼此不同、相互竞争的“逻辑学家”或“诡辩学家”(名家),还影响了老子和庄子的道家学说。葛瑞汉作过一项先驱性的研究,向我们揭示了后期墨家以及“名家”的技术性术语在多大程度上渗透到《庄子》全书中。我想进一步表示,道家思想特别关注如下的对立:自发的、无目的性的、“自然的”行为模式(无为)与深思熟虑的、可计算的、有目的的行动模式之间的对立;这也许至少在某种程度上代表了对于墨家立场的激烈反拨,因为墨家对于后一方而重视

得有些过分了。另外,与杨朱这个姓名关联在一起的“利己主义”观点,很有可能也出自要与早期墨家进行直接辩论的需要。孟子后来试图重新界定他的学说体系,视其为对于杨朱以及墨家(当然是他本人所描述的墨家)的反驳,这至少有部分的真实性,而且肯定对他的学说体系的形成产生了某些影响;而且我认为,重视“合法的”强力和“惩罚与奖赏”,还有未曾明说出来的墨家原始状态的“人性”论,也许有助于为法家的某些思想内容准备了生长土壤。因而,这一渗透力极强的学说体系对整个战国思想的形成都产生过影响,这是很难否定的。

在解释墨家衰亡原因的时候,有人提到过它的组织机构的崩溃。如果墨家在某种程度上是以有组织的运动为基础的,而该组织又运行于既定的政治秩序框架之外,那么,在中央集权的官僚制国家建立起来以后,这个国家又与长期建立起来的传统保持着一致,不能容忍“外部”的组织机构之存在,此时,墨家就不再能够生存下去了。它只能在战国时代松散而开放条件下生存,在那时,它与“游侠”武士团体一同为那个时代的统治者提供服务。

当然,我们并不知道学说的生存是否完全取决于组织机构的生存。人们也许可以假设后期墨家辩论学家的“科学”追求可以脱离任何一种组织机构而延续下来。但是,它们的消亡必须与“名家”的衰亡一起加以考察,后者对于逻辑和“日常语言分析”(linguistic analysis)的问题有着特殊的兴趣。

也许更为关键的是,这场运动未能成功地使得它的预期听众对其确信无疑。在过去的描述中,墨子肯定是一位没有成功地完成其传教使命的人,尽管他不知疲倦地奔走于一家又一家统治者的门庭,充分施展了他的辩论才能。试着想像一下墨家论辩对于他那个时代的统治者会产生什么影响的时候,人们能够体会出,为什么他长期的功利主义的论辩不太可能对他们产生影响。除了上面提到的困难外,还有一种可能性,对他们来说,要说服他们相信终止侵略性战争对于所有的人都会产生长期的利益,可能就像以此为理由来说服 20 世纪的政府一样困难。对他们来说,关键问题是如何获得当下的利益,特别是他们与后代的统治者一样,可能把这些战争看成是一场总的“权力平衡”的博弈游戏的一部分,由此问题就显得更为突出;因为在这场游戏中,他们很容易这样说服自己,即他们所赌的不只是国家的扩张,而且是国家的安全和生存。这一点对于那些涉及到“使得人民得益”的论辩来说,可能也有同样的问题。要说使所有人在将来都可以增加的利益,会比当下的具体目标得到的酬劳更能令人满意,人们对此并无任何把握。因而,对

于一般的统治者来说,墨子的“功利主义”可能一点也不比孔子强调道德动机的做法更令人信服。

至于说到墨家的宗教成分,无论在运动中他们的主观态度如何,真实的情况是,在文本中它是作为一种政治家的观点加以论述的,这种观点强调,从社会政治角度讲,信仰天和鬼神的人格意志是很有必要的。^④冷冰冰的墨家论辩很难动摇天命论的信奉者们,也不能降低他们的宗教狂热。尽管墨子大谈特谈天对人的爱,却没有谈到人们要“全心全意地”热爱天。与此相反,他可能发现,诸如此类的态度对于天的最高权威是不恭敬的。全书中的通常表达(stock expression)是“尊天(honor heaven,译者按,honor比respect语气要强)事鬼”。这明显缺乏虔诚成分,而且又不能即刻证明天和鬼神会带来当下的奖赏与惩罚,这两者合在一起,就可能导致那些上层阶级的听众对他的特殊宗教训示(message)无动于衷。如果说墨子的宗教与“民众宗教”(religion of the masses)在一定程度上有所吻合,但从他为这个宗教所赋予的形式而言,却特别强调政治秩序的调解性(mediating)功能。^⑤与同时向国王和民众讲道的希伯来先知不同,他的希望主要针对统治者。如果说普及的民间宗教(diffuse popular religion)在某种程度上通过绕开整个社会政治秩序,为人民提供了一种能够直接与鬼神和神圣权威沟通的感觉,那么,墨子将天和鬼神的意志主要地是与政治秩序领域关联在一起的,这就表明,墨家运动的宗教内容也许对群众基本上是没有吸引力的。与后代的某些“造反者宗教”(religion of rebellion)不同,它看来从未产生过任何千禧年王国的吸引力(millenarian appeal)。

但是,假如墨家的训示(message)在当时只有有限的吸引力,那么当时的儒家也很难说更为成功。不过我们知道,从长远看,和儒家的失败相比,它的失败产生了更为致命的后果。可以肯定,即使在当时,儒家的整个阶层(他们与孔子学说之间的关系仍是有疑问的)继续担任礼仪方面或神圣的传统文献方面的专家,并继续享受统治者所付给的报酬,就像我们在墨子对他们消极懒惰虚伪的生活态度的指责中所见的那样。当然,我必须指出,正如在思想史上通常见到的那样,墨子对于儒家的描绘对于当时的整个儒家思想全貌很难说是公正的。现在我们了解到,孔子的孙子子思的思想通常被认为是最终体现在《孟子》、《大学》、《中庸》等书中的那些思想趋势的来源,也可能是墨子的同时代人。假如情况的确如此,他就有可能代表着另一种趋势,而与《墨子》中所描述过的儒家思想趋势大不相同。对于最终体现于《荀子》一书中的儒家思想脉络,亦可作如是观。

然而,不论他们的总体观点的本质如何,儒家终究找到了接近政府的途

径,这一事实其实指出了某些人认为导致了墨家最终失败的根本因素,即它极端地偏离了精英文化中的某些根深蒂固而又广泛认同的取向。奢侈的葬礼、仪式性的音乐、讲究礼仪服饰和优雅的礼貌,无论已经变得多么徒具形式和偏离实质意义,但的确是传统精英文化的一个组成部分。《庄子》曾试图对于所批评的各家学说提供一种比较公允的叙述,在《庄子》最后一篇(《天下篇》)中,作者发现“那些身穿兽皮和粗布衣服,足蹬木屐或草鞋,没日没夜、不知休息地强迫他们自己进行最极端苦行的后期墨家”的确有点难以理喻。(《庄子·天下》:“后之墨者,多以裘褐为衣,以跂蹻为服,日夜不休,以自苦为极。”)^④ 尽管这一篇的作者并非儒家,然而,墨家在人活着的时候禁止唱歌,去世以后又禁止穿戴孝服,而且还要求所有的人,不论其身份等级如何,死后都应埋葬于“不带外槨的三寸厚的桐木棺材”中,这些观念肯定是对“自然”的人类感情的冒犯。^⑤ (桐棺三寸而无槨。)后期墨家的“逻辑侃家们”(logic chopping)对于“同与异”、“坚与白”等等问题争论不休,其实是毫无意义的和矫揉造作的举动,与他们“不近人情的”“实用态度”(“inhuman”“practicality”)一样,与通达大“道”基本无关,对于发现更大的简洁性的真理(synoptic truth)基本没有帮助。正是在深沉领悟“人类自然感情”的过程中,人们才有机会去领悟某些占主导地位的文化取向(这里指精英文化的层面)的力量。在这里,人们必须再次肯定一般性的、根深蒂固的文化取向的惯性力量。墨家的历史有力地表明,这类取向并不能阻止反文化倾向的兴起。然而,至少在某些经验领域内,这些取向在长时段上对于反文化倾向的影响表现出了巨大的抵抗力。

172

注 释

435

① 关于从青铜器时代向铁器时代的过渡在多大程度上真正影响了农业生产,仍然是聚讼纷纭的领域。

② 古老的晋国被分成三个新兴的国家魏、韩、赵。

③ 钱穆:《先秦诸子系年》(香港大学出版社1956年版),第129~137页。据说,李悝曾经是子夏的弟子。

④ 同上书,第89页。

⑤ 葛瑞汉:《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》,第8页。

⑥ 《淮南子》,高诱注释,《诸子集成》第7册,第21卷,第375页。

⑦ 《墨子间诂》,孙诒让注释,《诸子集成》第6册,第11章,第45页(下文引作《墨子》)。

⑧ 同上书,第48章,第278页。

436

⑨ 书中找不见任何能够证明墨子和其他思想流派接触的证据。

⑩ 《墨子》，第 48 章，第 277 页。

⑪ 同上书，第 48 章，第 276 页。

⑫ 同上书，第 48 章，第 274 页。

⑬ 同上。

⑭ 同上。

⑮ 同上书，第 48 章，第 271 页。

⑯ 同上书，第 48 章，第 272 页。

⑰ 同上。

⑱ 《墨子》，第 11 章，第 44 页。不论墨子的天是多么地具有“有神论”色彩，作为“创造性力量”的“天”的主要隐喻仍然是产生或繁殖(生)。

⑲ 霍布斯表述道：“建立起这样一种公共权力(common power)的惟一途径……是将他们的全部权力和力量转让给一个人或一群人，那样做才有可能将他们具有多重声音的诸意志(Wills)化简为一种意志(Will)。”托马斯·霍布斯：《利维坦》(纽约，1950年)，第 143 页。当然，尽管霍布斯设定了“一群人”(an“assembly”)的主权是可能存在的，但他肯定更偏向于一位君主(monarch)的主权。

⑳ 《墨子》，第 12 章，第 46 页。

㉑ 同上书，第 13 章，第 56 页。

㉒ 同上书，第 12 章，第 47 页。

㉓ 霍布斯：《利维坦》，第 101 页。

㉔ 同上书，第 127 页。

㉕ 《墨子》，第 12 章，第 47 页。

㉖ 同上书，第 4 章，第 12 页。

㉗ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 270 页，A. 8。

㉘ 《墨子》，第 15 卷，第 64 页。

㉙ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 450~451 页。尽管我在很大程度上依赖于葛瑞汉的这部巨著，但是，在这里我却允许我本人的译文与他的译文有一定程度的不同。

㉚ 同上书，第 451 页。

㉛ 同上书，第 45 页。葛瑞汉指出，在关于“逻辑”的诸篇之中，关于这个词语的定义有可能已经佚失。

㉜ 霍布斯：《利维坦》，第 105 页。

㉝ 《墨子》，第 14 章，第 63 页。

㉞ 同上书，第 16 章，第 75 页。“至于就兼爱 and 兼利而论，它们曾被六位古代圣贤-君王付诸实施。”(今若夫兼相爱，交相利，此自先圣六王者亲行之。)

437

㉟ 同上书，第 14 章，第 62 页。

㊱ 同上书，第 14 章，第 63 页。

⑳ 同上。

㉑ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 48 页。

㉒ 同上书，第 256 页。

㉓ 《墨子》，第 4 章，第 12 页。

㉔ 同上书，第 15 章，第 66 页。

㉕ 同上书，第 35 章，第 163 页。

㉖ 同上书，第 35 章，第 165 页。

㉗ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 275 页。

㉘ 《墨子》，第 21 章，第 101~102 页。

㉙ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 270 页。

㉚ 《墨子》，第 25 章，第 111 页。

㉛ 同上书，第 32 章，第 155 页。

㉜ 据著名注释学家孙诒让说，这句话的意思可能是“音乐乃是为了欢乐的缘故而设”，因为在汉语中同一个字被用来表示两个事情。然而，墨子的明喻(simile)似乎对第一种译文有利。

㉝ 《墨子》，第 48 章，第 277 页。

㉞ 同上书，第 32 章，第 155 页。

㉟ 为重视地位和财富这一做法所提供的理由有“三种基本原则”(三本)：(1)除非他们的地位高贵，否则人们不会尊重他们；(2)除非他们的收入很可观，否则人们不会相信他们；(3)除非他们被赋予发号施令的决策能力，否则人们不会畏惧他们。同上书，第 9 章，第 30 页。

㊱ 同上书，第 6 章，第 17~18 页。

㊲ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 4 页。

㊳ 《墨子》，第 39 章，第 181 页。

㊴ 关于这些篇章的带有考据性注释的译文，近来已经由哈佛大学的叶山(Robin Yates)完成。

㊵ 《墨子》，第 48 章，第 274 页。

㊶ 卜德(Derk Bodde)：《中国文明论文集》，第 80 页。

㊷ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 15 页。

㊸ 《墨子》，第 14 章，第 62 页。

㊹ 同上书，第 8 章，第 25 页。方法(术)应该指他们所拥有的关于政府事务方面的知识。

㊺ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 318 页。

㊻ 同上书，第 270 页，A. 8。

㊼ 《墨子》，第 48 章，第 272 页(译者按，原文为第 271~272 页)。

㊽ 同上书，第 47 章，第 267 页。

㊾ 罗尔斯：《正义论》(坎布里奇，麻省，哈佛大学出版社 1971 年年版)，第 558 页。

⑥⑦ 葛瑞汉：《汉期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 327 页，A. 80。

⑥⑧ 《墨子》，第 48 章，第 280 页。

⑥⑨ 同上书，第 47 章，第 265 页。

⑦⑩ 同上书，第 9 章，第 29 页。

438 ⑦⑪ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 4 页。《吕氏春秋》，《诸子集成》第 6 本，第 19 章，第 243 页。

⑦⑫ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 255 页。

⑦⑬ 人们很容易倾向于将他的“一义”（英文可译为“uniting opinions”，意思是“使诸多意见合并起来”）译为“创造出一种公意”（creating a general will）。见，《墨子》，第 13 章，第 55 页。

⑦⑭ 在第 35 章第 146 页中使用的词语是“表”，也就是“圭表”（gnomon），葛瑞汉对之作如下描述：“一根有标准高度的竹竿；在白天，天文学家用它来估计太阳阴影的方向和长度，在夜里，天文学家用它来对准由地面到杆顶端延伸指向的那颗星。”它同此被用来比喻一种与真理保持一致的方法。葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 369 页。

⑦⑮ 《墨子》，第 35 章，第 163~164 页。

⑦⑯ 汉森：《中国古代的语言与逻辑》，第 86 页。

⑦⑰ 汉森大胆假定，这种“实用主义”对于真理问题是漠不关心的，而西方哲学意义上的实用主义却是一种“从“实用主义”（Pragmatic，译者按，可能是实用主义与语用学的双关形容词）立场出发对于真理或意义的语义学观念的实用主义的记述”，第 87 页。它是一种获得真理的特殊方法，而墨子却仅仅对于给出令人满意的结果这件事感兴趣。如果不必坚持认为墨子是皮尔斯（Pierce）意义上的“哲学实用主义者”，那么，事实就仍然是，他尽其一切努力以使得将他的伦理政治语言莫基于他关于“事物是如何表现”（how things are）的图像的基础之上。

⑦⑱ 格思里：《苏格拉底》，第 143 页。

⑦⑲ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 263 页。

⑦⑳ 李约瑟：《中国科学技术史》，第 2 卷，第 281 页。

⑦㉑ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 316 页，A. 70。

⑦㉒ 同上。

⑦㉓ 同上书，第 307 页，A. 58。

⑦㉔ 同上书，第 36 页。

⑦㉕ 《墨子》，第 4 章，第 12 页。

⑦㉖ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 270、272、273 页。

⑦㉗ 它们几乎完全不符合汉森不可数名词的范畴。

⑦㉘ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 53 页。

⑦㉙ 《墨子》，第 4 章，第 12 页。

⑦㉚ 李约瑟：《中国科学技术史》，第 2 卷，第 182 页。

① 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 54 页。

② 李约瑟：《中国科学技术史》，第 2 卷，第 182 页。

③ 最早可以标定为公元前 3 世纪晚期的《韩非子》一书就十分直截了当地表示：“我们这个时代最有影响的学说是儒家和墨家。”（世之显学，儒墨也。）《韩非子集解》，《诸子集成》第 5 册，第 351 页。

④ 尽管墨子对于那些涉及到他个人宗教的质疑所作的答复并不十分令人信服，但是，却无论如何表现出了某种斯多葛主义的信念，它揭示了某种比他的公开论辩更为深刻的内容。

⑤ 在用来证实他的宗教信仰的三种“标准”的一种标准之中，他当然会把生活诉诸“乡村僻野”人民的经验。《墨子》，第 31 章，第 139 页。

⑥ 见《庄子集解》，《诸子集成》第 3 本，第 218 页；又见沃森：《庄子》（纽约：哥伦比亚大学出版社 1968 年年版），第 366 页。

⑦ 《庄子集解》，第 217 页；沃森：《庄子》，第 365～367 页。

迄今为止，我已经把儒家和墨家作为两个分立的学派(家)加以处理，也许有很多的理由支持这一约定俗成的处理方式。我们称为儒家(confucianism)的学派并不是根据创始人来命名，而是根据学说的名称“儒”(the Ju)来命名的。这表明，那个特殊的团体也许会成为大师通见的主要载体。墨家则从它的创始人(假定墨确是一个姓氏)那里得到了名称。但不管怎么说，这两家学说都与创始人有着紧密的关联。

当我们转向公元前4和公元前3世纪的“诸子百家”时便发现，仅仅依靠这样的一个路数，即把独立的思想流派(正如某些类型的现代西方思想史书上见到的那样)整整齐齐地排成系列(serrid array)，就成为一桩很成问题的事情，尤其当它们被看成是互不相容的思路时更是如此。关于这一阶段，大多数中国传统的观点源自汉代初期的学术史家(doxographer)，他们很喜欢这种方法。^①他们将道家、法家和折衷主义(杂家)之类的名称强加到那个时代的复杂思潮之上。尽管人们能够区分某些宽泛的思潮，它们内部也似乎一致同意某些假设，但它们往往出自很不相同的独立来源，并且自始至终地包含有不同支流(substreams)的内容。在某种程度上，似乎更应当把它们比做自由主义、保守主义和社会主义之类的模糊术语，而不是诸如马克思主义或黑格尔主义之类的术语。

某些战国时代的思想家也试图为我们提供他们本人对那个时代学说潮流所作的描述。检查孟子、荀子、韩非子的著作，以及《庄子·天下篇》(第33篇)，都提供了这样的记述：他们根本就不知道有道家、法家或杂家；他们处理了某些单独的人物，而以后这些人物将被归入到大的范畴中(大的范畴被看做是内容很分散的众多思想模式的代表)。“折衷主义”(杂家)的范畴被用来指一大批人物，但很不幸，他们只留下了少量的著作佚文；这是一个疑窦丛生的残余范畴。因而，在这些思想潮流还没有被当

做统一整体加以考察的时代，把某位人物的思想描述成为“道家和法家的混合体”是完全没有理由的。某位人物也许的确把这些后来被分派到不同“学派”中的主题、概念甚至问题意识结合到一起，但他结合它们的方式，也许实际上同这一学派的主要代表人物结合这些要素的方式是同样合乎逻辑和前后一致的。不过，这并不意味着，当汉代学术史家在回溯的意义上使用“道家”和“法家”范畴的时候，这些汉代学者就完全错了。尽管这些思潮至少可以作为这样的一股性思潮（它们在一定程度上还是可以和其他学派区分开来的）加以讨论，但这项事业现在却变得很成问题而且风险很大。

我已经提到过进入到公共话语（common discourse）中的主题和概念。^②实际上，存在着这样的一整套术语词汇，它们最终会获得相当不同的思想模式的认同。这些术语本身表现出了如下的特点：尽管它们也许拥有某些共同的涵义，但仍然可以导向极其不同的解释方向和侧重点。我们大体上注意到，在孔子那里，“仁”这个术语衍生出了如此丰富的涵义，可在墨子那里，它却受到了极大的削弱；尽管如此，它也没有与《论语》中这个术语的全部意义发生彻底的决裂。在《墨子》那里，“关注别人”、“仁慈”等在“仁”的涵义之中完全占据了主导地位。从另一方面看，“义”这个术语（它在《论语》中占据极端重要地位），在《墨子》那里仍然占据中心地位；在墨子那里，它指的是按照有利于整个人类的原则而行动的坚定决心。^③

下面所要考虑的是精心挑选出来的、对我来说似乎在战国时期的整个话语中起着相当重要作用的三个术语。它们属于公共的财富，是大家共享的观念，但也进入到“诸子百家”的话语中。

性：本性或人性

“性”这个术语通常被译作“人性”（human nature）或“本性”（nature）（因为在后来的典籍中它的含义不局限于人），它在儒家内部新兴的争论中变得十分关键，尽管在某种程度上，它在其他学派中也起着突出的作用。

葛瑞汉认为，只有在被人们归于事迹模糊不清的“利己主义者”杨朱名下的观点兴起之后，“性”才变成争论中的活跃术语开始流行。^④

在研究这个术语本义的时候，葛瑞汉指出，这个术语的词源与希腊文

physis(物质之理)以及拉丁文 natura(自然)的词源之间存在着惊人的相似性。“性”出自于“生”——作为一个动词,本义是“诞生”或“生长”;作为名词,意义是“生命”。^⑤它们与希腊文 phuo(生长)和拉丁文 nascor(诞生)令人惊奇地相似。从这一意义出发,又引申出了根据与生俱来的趋势、沿着给定或预定方向发展的意思。在汉语中,由于存在着以下的事实,事情就变得更为复杂:在早期的汉语书写方式中,通过为文字(graph)添加“部首”(classifier),以便将相关术语区分开的语言实践还没有成熟起来。因此,缺少部首的文字“生”,也许很早就在这个意义上用来表示“人性”,而不只是表示“生命”。尽管葛瑞汉并没有绝对地否认“人性”的问题可能很早就已提出过了,但他坚持认为,这种用法的第一次可靠记载见于描述杨朱学说的论述中,而且正是在杨朱那里,它不仅表示与生俱来的一般“自然”禀性,而且表示人类追求健康、长生以及摆脱焦虑等属于人类自然“欲望”的特殊禀性。天赋予我们的惟一教导就是,追求我们自己作为人类所应享有的幸福。在提出这一特殊命题的时候,杨朱就开启了关于内在于全体人类中基本的“与生俱来”倾向的讨论。

如果不拘泥于这一事实,即这个字实际上在《书经》(许多学者视为真正属于孔子以前的作品)的某一章中已经出现过^⑥,那么,就必须考虑由已故的杰出中国思想史家徐复观在他的《中国人性论史》中提出的更为重要的论点:在处理这个问题的时候,人们必须超越文献学证据的局限性。^⑦一个观念的历史可能并不完全等同于相应术语的历史,尽管该观念最终要靠那个术语来辨认。有理由认为,人性的问题在上古时期的中国思想中就已经存在,与是否使用这个术语无关。我们发现,在很早的时代就已出现了规范性的社会政治秩序的观念,以及相应的命令性的行为规则,于是,实际上就已经提出了个人要不要与那个秩序保持一致的问题。更确切地说,这一秩序与“与生俱来的”人类禀性之间普遍关系的问题就已经潜含于其中。《诗经》中有首诗说,当“天使得众多百姓出生”的时候,它赋予(ordained)人类的东西(命)是“靠不住的。他们(人类)全都可以有(好的)开端,但几乎没有人能够把它贯彻到底”(天生烝民,其命匪谿。靡不有初,鲜克有终)。^⑧其实,即便我们找不到这个术语,它已经提出了人性的问题。这里,我们发现了类似于讨论人类具有与生俱来之向善趋势的理论,不过这种向善的趋势是一种很容易被邪恶势力征服的软弱潜能。

假如跟踪“性”这个词语自身的演化,我们发现,编年体史书《左传》在使用这个词的时候,为它赋予了强烈的道德主义色彩。由于这一文本的年代还不能完全确定,因而不能证明这些段落比我们在杨朱那里找见的、

为数不多的几个出处更为古老，此外杨朱本人的年代问题也模糊不清。书中引用了著名政治家子产就“礼”这个主题发表的长篇谈话，他将其提升到了宇宙原则和人类原则的高度。他认为：“六种气产生了五种味道、五种颜色，表现着五种音符。当这些中的任何一种过剩时，就会导致混乱和无序，于是我们就失去了适当的本性（性）。”（《左传·昭公二十五年》：“生其六气，……气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性。”^⑨）在评注这段话的时候，葛瑞汉提出，之所以要维持人类生命中各种成分之间的平衡，乃是为了“保持长生”。^⑩ 尽管目标仍是长生，但这里的观念却是这样的，只有手段上符合道德标准，并严肃地对待“礼”所提出的所有要求，才能实现这一目标；这里甚至还潜含这样的意思：人们丢掉的“性”，正是内在于道德趋向中的“性”。在葛瑞汉征引的另一段中，这层意思就更为显豁：“天怎么能允许一个人凌驾于人民之上，而且如此放纵无度地抛弃天地之‘性’呢？”^⑪ 在这里，“性”与统治者本人的健康毫无关系，而是与偏离了天地的“内在”本性从而对他人产生的破坏性后果有关。看来，与孔子大体相同的时代，在某些圈子里，“性”这个词语可能就已经用来表示天生的道德禀性，甚至还用来表示宇宙的“本性”，而不是排斥其他用法，仅仅属于“每一个为他的健康而焦虑、并且希望活得比自然寿限更长的人使用的日常用语”。^⑫

177

“性”这个词语在《论语》中出现过两次。有一次，孔子说：“人们在本性上都是相近的，但是，在实践上却相差很远。”（《论语·阳货》：“性相近，习相远。”）在另一处，子贡注意到：“我从来也没有机会听到老师对于‘人性’和‘天道’发表谈论。”（夫子之言性与天道，不可得而闻也。）^⑬ 子贡的说法暗示，这个概念在当时已经流行开来，但孔子很不以这些讨论为然。惟一的可能是这两段文字都出自后来的添窜。我们暂且假定这个概念在当时已经流行开来，那么该如何解释这些评论的内容呢？它们也许表明，作为一名“实用主义的”道德主义者，孔子更倾向于讨论那些“实存性的”（existential，又译“存在主义的”）问题——我们怎样才能使自身为善，而不满足于对与生俱来的先天禀性（innate propensities）进行“理论探讨”。他的注意力牢牢地执着于人们所能做到的事情上，而不讨论他们的“性”究竟如何。这样看问题，与《论语》对“性”的本质所发表的具有实体内涵的论述是非常一致的。^⑭ 假定这一论述是可靠的，而不是后来的添窜，那么这里的结论是，就人们的原始禀性而论，相互之间是非常接近的，但他们的生活实践却使他们区分了开来。在这里，问题的焦点完全是“使得自己为善”，而不是对初始本性的“本体论”讨论。

然而，必须重申下列论述：这一道德上的“实用主义”或实存主义，并没有排斥对于“内向性”(inwardness)的强调。尽管致力于实现“仁”的人必须关注他内在道德的生存状况，但这种道德反省(introspection)并不要求创造出人性的理论，或把注意力集中于人类如何与天道关联起来的问题。《左传》(假定它成书的时间很早)引述的子产的长篇大论恰好是一个例证，说明有关人性的问题是怎样与天道的问题关联到一起的。它藉助于数字性的范畴，把各种自然现象与人类现象关联起来，这似乎实际预示了战国时代的“相关性宇宙论”。假如当时已经出现过这个概念，那么，与其说孔子对于当时尚未有人提出的问题故作不知，还不如说孔子故作这样的姿态：拒绝考虑当时已进入了人们讨论视线的问题。子贡对于他的老师不去讨论性和天道(有可能是两者之间的关系)的做法表示惊异，这是完全可以理解的。

葛瑞汉指出，直到杨朱兴起以后，“性”这个词才作为“哲学”讨论的主题；此外，《墨子》书中没有出现这个术语，这一事实似乎也支持了葛瑞汉的观点。然而事实上，《墨子》一书有可能正好是一个生动的例证，说明徐复观大力强调的论点是有道理的；徐复观强调，有必要把观念同相应的术语区分开来。《墨子》对于处在自然状态中的人(他们只知道追求自身的利益)作了生动的描述，这就似乎为某种与霍布斯和卢梭的近代契约论相似的学说提供了经典的例证。不过，“性”这个词还是被小心避免了。在这里，“性”这个词意味着既超越于人力控制范围、又内在于人类之中的先天性的力量，因此，它也许正好蕴含有墨子要努力抵抗的内在主义(immanence)和宿命论(fatality)的立场。为什么天会拥有将人类制造成为一心只为自己的被造物的意志，墨子对此并没有提出使人满意的回答，但他肯定急于为天开脱造成这种状态的责任。最重要的并非原始的禀性，而是为了引导和改变这一禀性，人们通过努力能够做些什么。

值得注意的是，自觉抵制“性”这个术语的意识，甚至还传递到了晚期墨家讨论辩论法的篇章(译者按，指《墨经》)中，它们成书于儒家关于人性问题的争论达到白热化状态的时期。“性”这个词并没有作为一个有待定义的词出现于逻辑学标准经典(logical canons, 译者按，似指《墨经》的《经上》、《经下》)中。在一次具体情况不明的讨论中提到过这个术语；关于这次讨论，我们所知的惟一情况是，它向我们证实墨子反对使用这个术语。墨子假设的学说认为，罪犯的犯罪行为起因于天的意志强加给人的“性”；假如连这种有害的学说也被认可的话，那么，“犯罪的人将会认为，‘人人为自己着想’也可以成为天的意志。”(《墨子·大取》：“暴人以为我为天

之。”^⑩)

在《墨经》(第 40、41 篇)中,对“生命”(生)(似乎主要指人类生命)下了一个极其怪异的定义:“一种与‘智能’或‘知识’(知)结合在一起的身体。”(《墨子·经上》:“生,刑与知处也。”);这个定义似乎没有把注意力放在起初的、先天的、以自我利益为导向的内在趋势之上,而是放在通过理智能力和意志能力来克服此类原始的、先天的禀性的人类能力之上。^⑪

就像葛瑞汉指出的那样,杨朱的观点可能起源于和墨家的论辩。^⑫杨朱也许已经抓住了墨家思想对人的描述:在自然状态中,人只不过是力求使自身利益最大化的被造物而已;而且,他无视墨子的反对意见,把这一状态作为对人的天赋之“性”的描述而接受下来。人类的惟一先天禀性是保存自我,追求健康、安全、安逸,尽可能地延长寿命。杨朱因此“看透了”(seen through)墨子以“利他主义”为导向的功利主义理论的弱点:不合理地强调全体人类的终极普遍利益。可以肯定,杨朱的利己主义——正如在《吕氏春秋》之类原始材料中所描绘的那样——似乎并不同意墨子的下述观点:在国家兴起以前,人们具有贪得无厌的侵略性。天移植到人身上的“自然”趋向是这样的:人们希望在健康、无忧无虑、恬淡地满足感性欲望的状态中度过一生。他尽可能地不与社会秩序产生任何牵连,不论牵连的方式是追求荣耀还是“多做善事”。正如在最古老文本中所描述的那样,它也许还要求人们避免过度的享乐。因此,在对于“性”的整个讨论中,杨朱的贡献也许根本不在于发明了后来成为“哲学术语”的观念,而在于他根据人的自我意识,从“利己主义的”立场出发,对这种观念赋予了独特的解释。^⑬

179

正如葛瑞汉本人指出的那样,东汉思想家王充提到过,诸如世子(译者按,原文为 shih shih)、密子贱(译者按,原文为 Fu Tzu-chien)、漆雕开(ch'i Tiao-K'ai)等早期儒家以及其他人就“性”这个问题展开了热烈的讨论,他们中的某些人也许实际上要早于杨朱。^⑭在处理这一主题的工作中,孟子似乎很好地注意到了他的前驱者所做的工作。

我认为,“天赋的”(Heavenly endowed)或“天命的”(Heavenly ordained)趋向、个体生长的方向性(directionality)或潜力的观念,也许很早就出现了,而且,“性”(不论它是如何构成的)与规范性社会的关系问题,也许早在孔子以前就已经有人提过了。尽管孔子本人持有“实用主义”或“实存主义”的立场,在研究这些问题时显得犹豫不决,但他的弟子们却感到不得不处理这个问题。尽管墨子与杨朱的富于刺激性的观点也许的确有助于使辩论白热化,但他们可能并非最早提出上述问题

的人。

气

在战国时代的话语之中,另一个很突出的术语是“气”。当我们把注意力转向这个术语的起源,以及表示这个术语的字(graph)时,在最早的原始材料中几乎找不到明显的证据。^①据说在商代和周代早期曾经存在过“气”概念,在现有的原始材料中却找不到相应的表述。人们试图在甲骨文和金文中找出这个字的本字(original graph),但迄今为止未能如愿。我们还发现了另外一个努力的方向:根据它后来的用法向前回溯以重建这个术语的历史起源。^②东汉许慎的词源学字典《说文》中谈到过“云的蒸气”,赤塚忠(Akatsuka)认为,云和风当然都指宇宙中无形的力量。即便云和风具有神灵的属性,显现形式提示我们,它们是无形的和尚未具体化的“实体”和“能量”。《论语》中出现过这个术语,它的涵义之一就是“呼吸”(breath)。正如栗田直躬(Kurita Naomi)指出的那样,一见到这个字,马上就会使我们想起了它与雾、空气以及呼吸之间的联想,以及所有这些与其他文化的古代宇宙论中灵魂或精灵之类事物的联系。^③

关于这个字,另一种解释(它也得到了《说文》的支持)强调,它含有稻米(米)的成分。根据这个观点,这个字表示蒸煮稻米或谷子产生的有营养的蒸气。这些蒸气反映了粮食所具有的维护生命和补充人类能量的滋养能力。粮食的意象甚至还暗示,人类与周围环境之间进行着能量与实体的交换。这种解释强调“气”与人类生命的联系。^④

所有这些似乎都表明,我们终于找到了与西方“物质”(matter)概念最为接近的对应中国术语。当然,我必须指出,在大多数曾经将“风-空气-呼吸”关联到一起的文化中,并不必然产生这种“原初质料”(primordial stuff)的观念:“一切事物都是由它产生的”;也没有任何证据证明,中国古代曾经产生过类似的观念。事实上,只是在古希腊前苏格拉底时期的米利都学派中,才发现一些证据,表明存在着原始质料的观念,而且只有在阿那克西美尼那里,“气”(aer)的观念才被等同于这种质料:“事物(包括正在生成、已经生成、将要生成的事物)、众神和一切神灵之物,它们的生成都来源于这一质料。”^⑤

即使“气”后来在中国被设想成某种无处不在的质料/能量,但与上文讨论过的表示秩序(既包括人类秩序又包括宇宙秩序)的术语相比,出现在文

献中的时间要晚得多。如果人们的确可以作出这样的概括，即希腊“哲学”始于米利都学派，表现为“初始的质料/能量”的观念，那人们就不得不说，中国“哲学”（如果允许使用“哲学”这个术语的话）就始于如下的反思：对无所不包的初始秩序的观念、对不要求将多元成分和多元关系还原成为任何先验存在之“质料”的秩序观念的反思。

也许可以认为，《左传》较早地提到了“气”，例如“天之六‘气’”：它生成了五种味道，又显现为五种颜色，还在五种音符中表现它们自己；当它们失去秩序时，就会产生“六种疾病”。然后，它还专门指出，这六种“气”是阴、阳、风、雨、黑暗（译者按，晦）和光明（译者按，明）。^⑤这里，人们并没有脱离事物（气寄寓于事物之中得以构成的特殊成分来思考与“气”相关的问题。但我们不能说六种“气”都是由一种无处不在的质料/能量构成的。在讨论身体这个有机体时，子产还在某种不太具体的意义上讨论了“气”。在责备晋侯放荡的生活作风（尤其是过分放纵性欲）时，他坚持认为，生活有规律、专心致力于公务、保持适当的休息，才能使一个人内在的“气”得到适当的调节，并能自由舒缓地循环。晋侯无规律的生活方式使得他的气“受到阻击，出现堵塞，并且会变少变稀”（有所壅闭湫底以露其体）。^⑥

181

在这里，我们发现了一种物理主义的语言，看上去能够描述某种循环不息的流体，这种流体又具有笛卡尔所说的物质属性，即空间的广延性；也许，“气”的确具有那些后来的西方思想中人们会将它们归属于物质的那些属性。与此同时，由于它具有动态的性质（dynamic qualities）（迄今为止，这个术语还没有受到严肃的质疑），某些人以广为流传的陈词滥调——即西方的物质是静止的，而“气”却是运动的——为依据，固执地认为，气是能量，而不是物质。但还是让我们看看泰勒斯和阿那克西美尼所说的初始质料吧。他们所说的“水”和“气”并非静止的，似乎永远是运动的。^⑦那种完全是惰性的、只有受到外力作用才会运动的观念，只代表了很少一部分希腊关于初始质料的讨论中取得的发展。然而人们还是可以同意，“气”肯定既具有能量的性质，又具有物质的性质；后来的中国思想中用聚散观念来研究“气”，就清楚地证明了这一点。

然而，“气”还包含有我们称为心理的、感情的、精神的、超自然的，以及甚至可以称为“神秘主义的”那些性质。西方人对于“物质”以及物体的定义系统地排除了这些性质；因此，恰好由于这一原因，他们对于“物质”的定义与“气”一点也不符合。看来绝不应该存在这样的教条：所有这些性质不可能同时内在于（in here in）同一“实体”（substance）中。有人认为，如果“能量”一词在西方只能适用于研究某一类力，而此类力又仅仅适

用于物理学上的质量概念加以描述的实体概念,这是令人误解的;如果有人以“matten”“物质”一词用作“气”的全括性名称(an over-all name),同样会导致误解。

182 在中国和日本的大多数现代口语用法中,“气”通常用来描述感情的状态、情感倾向以及态度。人们用它来描述“激昂的精神状态”(high spirits)(不论是由于气愤还是由于赞扬),还用它来描述个人的士气、热情、勇气和自傲等。它适用于情绪、趣味,以及外在气质上的细微差别(它们反映了相应的内在性情)。假如能从所有这些含义中找出共同含义,与其说它们指向了实体自身,还不如说指向了某种“状态”:或指无处不在的实体的“状态”,或指事情的状态。假如气愤指人体之中“气”的一种状态,那么,气候也同样可以说成是天气(天之“气”)的某种状态。

可以肯定,即使对于泰勒斯和阿拉克西美尼,人们也不能武断地说,他们的“原初质料”概念中对于心理的、精神的或超自然的内容的清除,比他们对于动态性内容的清除得更为彻底。和泰勒斯的“水”一样,阿那克西美尼的“气”中也充满了“神灵”(gods)。②然而,从认识的角度看,人们就能够理解,这一思想方向(它们先是为这些思想家所采纳,其后又有留基伯(Leucippus)和德谟克利特(Democritus)等人根据原子主义立场进行了加固)是如何被导向明显具有“还原主义”特色的物质概念的。这就会导致这样的可能性:通过运用诸如此类的原则,如凝聚或稀释原则,或者如化合(compounding)和建构的原则,把我们知觉到的、多元化的物理世界解释成由某种简单的均匀同质的质料(它们的性质要尽可能地少)组合或“建构”而成的。因此,通过运用这些术语,阿那克西美尼的确给出了论述,说明火是如何从更为精致的气之中产生出来、水和土是如何从更为稠密的气之中凝聚而成的。

当然,隐藏于这种“还原主义”立场背后的冲动,是否就代表了“中立的”科学好奇心与科学精神,我们不得而知。与某些马克思主义的历史学家相似,康福德(Cornford)推测,它与伊奥尼亚的商业城市米利都盛行的重视实际的“实证主义”精神有关;他还提到,在某些古代文献中,泰勒斯追求过实际的技术性的利益。③不过不论其起源如何,它都代表着对荷马神话的彻底反动。这种看法认为,还原主义的冲动出自于追求实际技术的“重视利益”的取向,而不是出自于我们在亚里士多德那里发现的追求沉思和理论的取向。

然而,在“哲学性宇宙谱系演化论(philosophic cosmogony)的先驱”这一章中,基尔克(kirk)和拉文(Raven)指出了能将米利都人对于原初质料

的探索与上文讨论过的希腊宗教，甚至还有中东宗教中的自然观念联系到一起的其他内容。^⑩与其说美索不达米亚宗教和以《赫西奥德》为代表的希腊宗教将神圣性与秩序关联在一起，还不如说它们将神圣性与最原始(primal)的力量及其自然成分——天、海洋、地球、爱欲(eros)——关联到一起；并且它们都强调，这些力量之间发生过具有神话色彩的碰撞。因此，《伊奴玛·伊尔希》* (Enuma Elish) 很重视提阿玛特(Tiamat)和阿普苏(Apsu)(它们表现为高级(upper)水和低级(lower)水，并且它们合在一起生成了世界上的其他成分)，以及与此相似的埃及方面的记载；凡此种，也许都有可能对像泰勒斯这样生活在小亚细亚海边的人的头脑中的世界图像产生强烈的影响。在这里，与水元素相联系的神圣力量占据着主导地位，只须将它们翻译成为非神话性的语言，就会暗示这样的观念：水是存在的终极质料。

183

不论这种“还原主义”的趋势背后隐藏着什么，正如我们所知，它并不必然成为占主导地位的原则，即便在那些被称为前苏格拉底哲学家的人中间也是如此；苏格拉底、柏拉图和亚里士多德肯定会沿着很不相同的方向前进。然而人们也许会说，在随后的西方思想史上，它一直潜在地在场(presence)，而且注定要在17世纪的科学革命中被“重新激活”，并在大多数近现代西方人的物质定义中留下不可磨灭的印记。正是这种还原主义的定义，才能有效地将物质这个词与物理科学关联在一起。

如果在后起的更具有哲学意味的发展过程中，“气”的观念类似于早期伊奥尼亚思想中的某种东西，那么，这个东西似乎与阿那克西曼德(Anaximander)的阿派朗(apeiron)或“无定型”(boundless)最为相近。尽管阿那克西曼德本人就属于米利都派，但他却拒绝承认，从“相互冲突的诸成分”中的任何一种成分中可以衍生出世界。^⑪与之不同的是，他设定了“无定型的”、不明确的以及不具有确定属性的(indeterminate)实体，世界上所有各自分立的元素和实体都从其中产生出来。与此相似，在中国，人们也没有发现任何把气(不论其本义如何)与特定的实体成分诸如水、土或空气之类等同起来的冲动；在大而全的世界秩序中，凭借着“它们自身生存的权利”，这些成分全都生存了下来。有意义的是，阿拉克西曼德的“阿派朗”与原初的世界秩序存在着关联，后者完全是从“阿派朗”中产生出来的。在这一秩序中，凭借着正义——其中，事物都要“根据时间的评判，彼此间为它们的不正义交付罚金和受到报复”——相互对立的元素被保持

* 巴比伦神话著作。 译者注

在平衡的状态。^⑳它们并不能相互还原。“气”最终会在中国后来的思想模式(如宋代张载)中起着主导的作用,就此方面而论,与其说它接近于这样的物质概念:它们可以还原为尽可能少的物理性质,这些性质可以是人们分配给水和气的性质,也可以是我们近代物理学中发现的“质量”和“运动”之类的性质,还不如说它更接近于阿那克西曼德的“无定型”和“不可定义者”。

在“气”的概念中,它既被赋予了“物理”性质,又被赋予了“非物理”的性质,它无处不在而又呈现为连续的质料/能量;但在先秦的中国思想中,和如下整体性的宇宙秩序和社会秩序的概念(通常通过“道”这个词而被提及)相比,显然远不能说它占有中心的地位。在许多典籍中,它只是作为一种与大而全的秩序有关的连接性实体(connective substance)的面目而出现,人们经常讨论的是其分化了的各个不同方面,而不是将它视为一个均匀同质的实体。

在《论语》中,某一处它被用于指呼吸;^㉑在另一处,指的是某种类似于一个精力旺盛的人所具有的充满生命力的能量,或血-“气”(血气);^㉒还有一处,曾子甚至还用它来指人们说话时的适当音调。^㉓正如任何懂得孔子之关怀方向的人所预期的那样,所有这些都指向人类的现象。当我们转向墨子的原始文本时发现,“气”也主要运用于人类现象,被用来指生命能量和健康。在过去的正义社会中,粮食丰富得足以“增加他们的气和消除他们的饥饿”(充虚继气)。^㉔圣人还建造了房屋,以便使得严酷的季节不至于伤害人的气。在另一处,他论述到,坟墓要挖得深,以阻止那些有害的发散物(据估计是死者身上发出的)渗透上来。^㉕与《论语》一样,所有这些都是指人类现象;尽管在论军事问题的几篇中,也讨论过吉利的或不吉利的发散物(气),它们来自于四个基本方位。最令人吃惊的是,在讨论辩论法的诸篇(译者按,指《墨经》)中,“气”这个术语只出现了一次。^㉖有关逻辑、数学以及科学(光学、力学、物理学)观念的全部讨论,居然是在这样的情形下进行的:它们一次也没有把“气”当成“隐居于底层的物质”(underlying matter)而加以提及;就正如毕达哥拉斯派的数学和亚里士多德的逻辑学并没有特地将自己与古希腊的泰勒斯、阿那克西美尼、原子论者的“还原主义”立场联系到一起一样。在《老子》和《庄子》中,“气”的确呈现出浓厚的神秘主义气息。

无论是孔子还是墨子,都没有细究宇宙中“气”的内容,这是事实;这个事实也许只是反映出他们的主要关怀是在“人文方面”。然而很明显,到了战国和汉代初期,它最终既指人类的方面,又指宇宙的方面,甚至还指神秘

的方面；由此，它就深深地卷入到这样的话语之中，主要关注两者（译者按，人事与宇宙）之间的关系；不过，它从来也没有变成西方意义上的“还原主义”所说的物质。

“心”（心/心灵）

在这里，我将简略地思考另一个在战国时代的话语以及在随后中国思想发展史上起过关键作用的范畴——“心”（或心/心灵）。它的起源似乎既古老又模糊不清。在金文中，这个字表现为一幅人体器官的图画，作为感情与情感的中心，在整个《诗经》都显得很突出。心不断地表达悲伤、哀痛、失望，个别地方还提到，国王的心是平静或镇静的。心被赋予了爱的情感，也是道德行动的根源。我们被告知，成王“努力使得他的心情保持和平的心境”^⑧（译者按，可能是“王心载宁”，或“王心则宁”）。在其他地方，“心”还成为知性与理解力的根源。“这位王季呀，上帝为他的心之中注入了区别。”^⑨（译者按，似为《诗·大雅·皇矣》：“维此王季，帝度其心。”）因而，早在《诗经》的时代，“心”（心/心灵）似乎已经成为表达意识生活的主要要素；而在西方，我们将意识生活分解为“heart”和“mind”两个部分。在《论语》中，它的语义范围也同样广泛。有一处指的是欲望，在那里孔子告诉我们，在70岁的时候，他能够听从他的心的欲望而不会偏离正轨（《论语·为政》：“七十而从心所欲不逾矩。”^⑩）。在另一处，它又指“仁”的处所（seat）。我们被告知，对颜回来说，“他的心会连续三个月不偏离于‘仁’”（《论语·雍也》：“其心三月不违仁。”^⑪）。在另外一处，它很清楚地指知性努力，例如，孔子断言，把人的心灵（心）用在“中国”象棋上，也优于无所事事地浪费时光。（《论语·阳货》：“子曰：‘饱食终日，无所用心，难矣哉。不有博弈者乎，为之尤贤乎已。’”^⑫）“心”这个范畴很容易转化为“内在”事物的比喻，可是它居然完全不见于芬格莱特的大作，注意到这一点是令人吃惊的。

185

在《墨子》较为古老的部分，这个词被用做感情和思想的终极参照点；不过，在《墨经》部分有一个思想特色，即“心”这个词主要表示知性器官，并且可能由于它与内在方面（inwardness）有关联而屡受质疑，《墨经》更重视的是外倾型的意志与知性职能。

“心”的概念对于战国思想的某些基本论点起着关键的作用。它与那些使得儒、道两家区分开来的关键论点有关，而且在整个儒家内部有关人性的

辩论中也起着不同寻常的关键作用。的确,我们在某种程度上可以把“人性”(human nature)这个术语翻译成汉语的“性”;就此而论,人们就会注意到,这些争辩所涉及的内容远远不止于“性”这个观念。它们涉及的内容无异于思考这样的大问题:“人是什么?”在此过程中,它们对“心”这个范畴的关注程度肯定不亚于对“性”的关注。的确,假如让我们展望一下若干世纪之后道学争辩的黄金岁月发现,“性”、“心”关系问题,将成为新兴思想潮流的问题意识的中心。事实上,“心”本身即为意志、感情、欲望和知性(既包括“理性”也包括直觉)的中心,这一事实意味着:在所有关系到这些“心智职能”(faculties,译者按,指上述“意志、感情、欲望和知性”)相互关系的讨论中,“心”又将成为激烈争辩的中心。

注 释

439 ① 这些学术史的原始材料有大历史学家司马迁的父亲司马谈所作的《论六种学派的基本原则》(《论六家要旨》),以及《汉书》中的《艺文志》。

② 在这里,我不打算赋予“话语”(discourse)以福柯(Foucault)赋予它的全部重要意义。一方面,我并不想藉助于“考古学”的分裂(“archaeological”breaks)来谈论与所有过去的话语和未来的话语具有本质区别的离散的“认识型”(discrete “episteme”);另一方面,我也不想假定,某一历史阶段共享观念构成了一个完整的世界观。话语内部的冲突、紧张,和共享的前提具有同等的重要性。

③ 唐君毅认为,“义”的观念饱含有现实的行动主义的价值取向,并因此在墨家学说中居于核心的位置。参见《原道篇》,第3章和第4章。

④ 葛瑞汉:《论孟子人性论的背景》,《清华中国研究杂志》,第1和第2期(1967年12月),第215~271页。在《先秦诸子系年》第245~248页中,钱穆估算杨朱的年代介于公元前395和公元前335年之间。但系年仍然是很不确定的。

⑤ 葛瑞汉:《论孟子人性论的背景》,第215页。

⑥ 里雅各:《书经》,第429页。

⑦ 徐复观:《中国人性论史》(台中:东海大学出版社1963年版),第1章。

⑧ 关于魏礼对于这首诗的译文,见他的《诗经》,第252页。按,通行本为第255首:《诗·大雅·荡》。

⑨ 里雅各:《春秋及左传》第5卷,《中国经典》(香港:香港大学出版社1960年版),第708页。译者按,昭公二十五年)。

⑩ 同上书,昭公二十五年,第709页。

⑪ 同上书,襄公十五年,第467页。

⑫ 葛瑞汉:《论孟子人性论的背景》,第219页。

⑬ 魏礼:《论语》,第5卷,第12章,第110页;《论语正义》,第98页。

⑭ 魏礼:《论语》,第17卷,第2章,第209页;《论语正义》,第367页。

⑮ 葛瑞汉:《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》,第245页。

⑯ 同上书,第280页。

⑰ 一场据称是在杨朱和墨子最杰出的学生禽滑厘之间进行的对话,被记载于《列子》一书之中,见《诸子集成》第3本,第7卷,第83页。

⑱ 葛瑞汉:《论孟子人性论的背景》,第219页。

⑲ 王充(27~100年),《论衡》,《诸子集成》第7册,第13篇,第28页。在《先秦诸子系年》第615页中,钱穆将这些门徒中的一位即漆雕开的年代标定为公元前510~公元前450年。

⑳ 在甲骨文中经常与“气”有关联的那个字似乎实际上是一个动词,意思是请求(request)。见小野泽精一(Onozawa Seiichi)编,《气的思想》(东京:东京大学出版社1981年版),第27页。

㉑ 同上书,第21页。

㉒ 在《圣传》时代的希伯来语之中,“ruach”和“neshamah”(风和呼吸)两个术语既指类似于灵魂的事物,又指类似于精神的事物,“pneuma”(风)和“psyche”,梵语中的“atman”,斯拉夫语中的“dukh”也同样如此;在拉丁语之中,“spritus”也将呼吸和灵魂关联一起。见栗田直躬(Kurita Naomi):《中国古人眼中所见的“气”的观念》,收入《中国古代思想研究》,东京,1948年。

440

㉓ 小野泽精一:《气的思想》,第34页。

㉔ 基尔克(G. S. Kirk)和拉文(J. E. Raven):《前苏格拉底哲学家》(坎布里奇:剑桥大学出版社1960年版),第46页,他们指出,希腊语“aer”在《荷马》以及后来的伊奥尼亚散文之中有时也指‘雾’——某种可见而又模糊的东西”。另见,第144页。

㉕ 里雅各:《春秋经及左传》,昭公元年,第580~581页。

㉖ 同上书,第573页。

㉗ 耶格尔(Werner Jaeger):《早期希腊哲学家的神学》(牛津:牛津大学出版社1967年版),第2章。

㉘ 基尔克和拉文:《前苏格拉底哲学家》,第76~78页。

㉙ 康福德(F. M. Cornford):《从宗教到哲学:西方思辨传统的起源》(纽约:哈帕火炬丛书,1957年),第143页。

㉚ 基尔克和拉文:《前苏格拉底哲学家》,第8~37页。

㉛ 同上书,第113页。

㉜ 见卡恩(Charles Kahn):《阿拉克西曼德残篇:受规律支配的宇宙》,收于莫拉托斯(Alexander Mourelatos)编:《前苏格拉底:考据论文选集》(花园城,纽约:铁锚丛书,1974年),第97~117页。

㉝ 魏礼:《论语》,第10卷,第4章,第147页;《论语正义》,第203页。

㉞ 魏礼:《论语》,第11卷,第7章,第206页;《论语正义》,第359页。

㉟ 魏礼:《论语》,第8卷,第4章,第133页;《论语正义》,第157页。

⑤ 《墨子》：第 21 章，第 102 页。

⑥ 同上书，第 21 章，第 104 页，以及第 35 章，第 117 页。

⑦ 在对于“忠诚”或“全心全意”（诚）的定义之中曾经有一次提到它，在那里，它似乎指某种类类似于“热情”一类的东西。因而，它是一种意志的倾向。见葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学与科学》，第 273 页，A. 11。

⑧ 里雅各：《书经》，第 575 页。

⑨ 同上书，第 451 页。（译者按，似为《诗·大雅·皇矣》：“维此王季，帝度其心。”）

⑩ 魏礼：《论语》，第 2 卷，第 4 章，第 88 页；《论语正义》，第 23 页。

⑪ 魏礼：《论语》，第 6 卷，第 5 章，第 116 页；《论语正义》，第 118 页。

⑫ 魏礼：《论语》，第 17 卷，第 22 章，第 215 页；《论语正义》，第 383 页。

第六章 道家之道

在使用“道家”(Taoism)这个术语的时候,我只关注公元前的四个世纪期间高层文化的发展方面。在此以后,它在中国还有巨大的发展,并被归入到“道教”(Taoist religion)这一主题之下;在不否认后期的巨大发展与早期的思潮之间存在联系的前提下,假如我们试图把汉代学术史家*以及现代中、日和西方的解释者对古代“道家学派”(道家)的外在限制和共同假设明确肯定下来,将有很多事情要做。

道家这个术语最终可以适用于范围很宽的一类人物和文本,从表面上看,他们/它们似乎代表着相当不同的思想趋势。实际上,在他们的同时代人看来,这些人物代表了各自不同的观点。无论是依照时间性的顺序还是按照内在的理路,追溯他们观点之间的联系的确是极困难的事。可以肯定,无论在中国还是西方,老子和庄子的名气似乎要高子其他人。然而,这些名字最先是依附于文本而存在的。尽管历史人物庄子肯定是存在的,但他似乎基本上仅与挂在他名下的书当中的一股思潮有关。另一方面,试图搞清真实老子的努力已经变成一门小小的产业,争论的势头至今不减。因此,要追溯其影响也是一件困难的事情。某些观念出现于《庄子·内篇》(《庄子》的前七篇,基本上可归于历史人物庄子)之中,但也可见于其他某些道家(例如慎到)以及齐国稷下学派(见本章最后的部分)的活跃分子的佚文之中。既然这些人物当中有许多位可能是历史人物庄子以及《老子》编撰者的同时代人,那么,当人们在研究某一观念时,要回答谁影响谁的问题,就变得更为困难。^①正如在第五章中所说明的那样,在这个时代,大家共享着繁多的观念,

* 在本书中,一般将“doxographer”译作“学术史家”,而将“doxography”译作“学谱编撰学”。——译者注

187 但对它们要进行各自不同的解释。《庄子》文本中的许多章节，与其说与历史人物庄子有联系，还不如说与《老子》的思潮有更紧密的联系。最后还要加上一层困难：有许多被贴上“道家”标签的观念，也能在“折衷学派”（杂家）中找到；在将贴着道家标签的观念与那些似乎明显地不属于道家的观念拼接到一起的时候，这个学派并没有感到任何困难。当然，并不只是中国古代研究的领域才会碰到这种困难。假如以此来定义杂家的话，人们甚至还能在法家的伟大综合者韩非子以及儒家的荀子身上找到折衷主义的倾向。

似乎相当多的人（但并非所有人）都同意，后来又被称做《道德经》的《老子》文本代表了道家观念的古老地层（earlier stratum），也许代表了晚于孔子和墨子、但却早于历史人物庄子以及稷下学宫“道家”的一种思维模式。^②某些学者认为，它的许多格言与警句有可能引自公共的知识财富，例如广为人知的谚语之类，刘殿爵干脆称为文集（anthology）。然而，我仍然倾向认为，无论该书的来源多么分散，也不论究竟是谁最后把它编辑定稿，它的确成功地反映了理路上极其统一的富有诗性色彩的世界观（poetic vision of the world）。近年来刚发现的现存的最老版本——马王堆帛书——总的说来可以支持这一看法。

当然，年代标定的问题也许永远也得不到解决，并且不幸的是，人们并不能简单地认为，文本的年代标定在处理这些观念的相互关系时无足轻重。假如《老子》这部书代表的思想模式，的确晚于《庄子》以及黄老学派（下文还要讨论）的拥护者的著作，这就的确会影响到它们之间相互关系的讨论；为了处理古代道家内部的主要思想潮流，这里对这个问题拟作讨论。尽管总有各种偶然的因素，但我无论如何还是要在一开始先区分道家的三个流派：老子、庄子和黄老思潮。对我来说，它们似乎是三个主要的流派；不过，我将接受汉代学术史家的假定，即这些潮流共享足够的假设，将它们归入到“道家”范畴之下是合理的。

188 我毫不犹豫地将对研究对象称为《老子》、《庄子》中的神秘主义道家学说（因为神秘主义是两部典籍共同的成分，尽管它们之间有显著的差别）。在考虑神秘主义道家兴起的时候，我试图把它们与儒墨之争联系起来论述，这或许可以为理解这种神秘主义的道家提供直接的背景。当然，即使这种道家可称为神秘主义，它依然是一种在中国语境中而不是在印度或基督教语境中产生的神秘主义。在断言这种道家是神秘主义的时候，我并没有断言道家的神秘主义是婆罗门主义（Brahmanism）、大乘佛教或者波默（Jakob

Boehme)* 的神秘主义。它从根本上讲仍然是中国式的并且完全自成一格的神秘主义。

在探求神秘主义道家的根源时,某些学者已经提到《论语》中出现过的、事迹模糊的隐士,这些隐士对孔子的事业大加否定。的确,他们中有一位叫“楚狂人”的,也出现于《庄子》一书中,不过在这里,他又重申了那些肯定会被墨子看做是代表了宿命主义的观点。“当世界有道的时候,圣人们获得成功;当世界上没有道的时候,圣人们设法生存下来。”(天下有道,圣人成焉;天下无道,圣人生焉。)^④要不是还存在着如下的事实:狂人似乎一点也不关心礼乐,他们遵循着杨朱主义的精神,完全致力于保存其个人生命,这一切真令我们想起了与墨子同时代的儒家。我称为杨朱论题(motif)的那些内容,确实既是《老子》又是《庄子》的通见的组成部分。然而,在《老子》那里所发现的从“原始主义的”立场对文明进行的批判在这里完全不存在。我们所发现的只是一种无所不包的历史宿命论。文明在自生自灭,可人类还是试图影响历史的进程,这种努力是徒劳无功的。

从道家的视角看,比这些“退隐主义者”更为重要的是,孔子本人身上也存在着某些思想趋势,它们似乎预示了道家的通见。

我们已经注意到,依据他对天与四季之间关系的认识,和他对宇宙的生生不息过程的通见,孔子宁愿保持沉默。在这里,他似乎展望着这样的人类秩序:与无思无虑而又天真自发的自然秩序相伴运行。的确,《论语》的大部分内容都把注意力集中在目标明确而又清醒自觉的人为努力方面,这种努力以人类的道德为中介。但孔子也敏锐地意识到,正是在由人类自觉的目的支配的领域,人类走上了歧途。实际上,他梦想着这样一种国度:在那里,好的社会风尚体现于毋须反思的习惯性行为之中。人类的行为要与大自然的神秘韵律相互呼应。

《论语》中还有一段我尚未提过的话,就文字而言是如此的类似于道家,以至于有些学者怀疑它是后人添窜的。在这里,我们实际上找到了位于道家思想中心地带的术语“无为”。这个术语可以从字面上解释成“不行动”(nonaction),或更有意义地解释成不预先多想的、毋须深思熟虑的、不加计算的、无目的的行动(或者更准确地说,是“行为”(behavior))。“难道舜不是靠‘无为’而统治吗?他做了什么?他只是使他本人保持尊贵,并且令人尊敬地面对南方而已。”(圣贤-统治者行使统治权时的正确方

* 波默(1575—1624),德国神秘主义哲学家。关于他的哲学,参见黑格尔《哲学史讲演录》,中译本,商务印书馆1986年版,第4册。——译者注

位。)④(无为而治者,其舜也与?夫何为哉?恭己正南面而已。)他的正确实践(praxis)不过是让他的精神力量自然表现出来,既毋须人为的努力,也毋须深沉的思虑。人们也许会说,舜之于人类社会的关系,就有如天之于自然秩序的关系,他的伟大能力(德)充满并维系着社会秩序。无论这段论述是否可以归在孔子名下,但的确可以和孔子关于良好社会的梦想完全协调一致。然而还须补充一句,即与他的前任尧和他的后任禹一样,舜无论如何也是人类文明的奠基者。由于他位于比他更为积极主动的第一位开创者尧和比他更为积极主动的洪水控制者以及农业促进者禹之间,所以,他只是代表了文明形成历程中的一个幕间间隔。但他有能力使高等文明的所有文明形态能够付诸实施,从而显示了他的德性。可以肯定,这里丝毫也不包含像老子那样依据“原始主义”立场对于高等文明所作的批评。孔子所梦想的是这样一种社会——其中,所有的文明行为将会“自然地流露出来”,就像孔子本人在七十岁以后所能做到的那样。这也许只是他的梦想,他本人也敏锐地意识到这并非现实。事实上,只有通过君子的持久努力,痛苦地反省自己,小心谨慎地克制行为,以及坚定地奉献于学习修养,认真地履行“礼”的实践,诚心诚意地在政府中供职,“道”才能在这个世界上得到恢复。

然而,正如我们所见到的那样,甚至在孔子的学习观念中,人们也能发现对某些思想趋势(它们与老庄思想方向一致)有着明确的表示。对于某种不可言状的整体感知,应该源于持续不断的学习,同时又使这种学习充满灵气。这里似乎有一种强烈的愿望,想要获得有关“道”的总体“景观”的概要性和直觉性的通见。此外,这里还明确地表示——用颜回的话说——在这种直觉中存在着某种超越于一切言辞之上的、“无法把握的”东西。

实际上,在对“一”(oneness)的直觉把握和“无为”的观念之间,似乎存在着深刻的内在关联。如果君子能在某种程度上获得关于事物秩序之“一”的感觉,那么人们就可以说,他和“道”保持一致,并且他的行为最终是由更大的整体主义的样式支配的。然而,尽管明确表示存在着更高的启悟,孔子还是始终一贯地坚持认为,以追求渐进的积累性知识为特征的日常学习活动,以及对于知识的自觉反思活动,是一刻也不能停止的。

190 当我们将注意力转向墨子的时候,就为以下的认识所惊异:似乎恰好是《论语》之中朝向“道家”方向“转变”的内容,才激起了墨子的强烈抵抗。如果有人对秩序持有整体主义的、内在论的立场,坚持“无为”的观点,他肯定

认为这是令人深恶痛绝的宿命主义。整体主义立场隐藏着以下的内容：天在事物的秩序中是无处不在的，而整体对于部分起着决定性的作用。尽管就天与人类事务的关系而论，《论语》提起过天具有意向性(intentionality)，但墨子笔下的儒家人物却似乎相信，人类历史进程自身，以及整个治乱循环，并不会受到任何自觉的意向性——无论是天还是人——的任何影响。他们自身有意识的、有目的的活动领域似乎大为萎缩，其用武之地仅限于仪式和音乐这样的狭窄领域。人们可以说，作为反对这类观点的手段，墨家的首要宗旨就是极力推崇截然相反的理念，极力推崇“为”或“有为”的理想类型——即在多元化的世界中，极力推崇深思熟虑、细致分析、目的明确思想和行动理想，用葛瑞汉的话说，他们极力推崇“具体而特殊的物体”，具体而特殊的人物、鬼神以及情境的观念与理想。他生活在一个必须“建构”秩序的世界。

在《墨子》诸篇中，对“为”这个概念在语义层面上的细微差别作了极其清晰的说明。这个词有时直接表示“制造”(making)，例如“造一艘船”(making a boat)；或者“拆卸”(unmaking)；或者“去除”(doing away with)（就如同在治疗中一样）；或者从事各种自觉的不属于“制造”但却属于“做事”(doing)的活动——诸如统治一个国家，或从事一项贸易。^⑤既然在这些篇章成书之际，道家已经充分发展起来了，那么人们甚至发现有一处居然允许这个概念具有自然的转化(化)的含义，这种含义也许应归属于道家。这个词因而被定义成为“融化”(dissolving)（正如在雨夹雪(sleet)中一样），以及“青蛙转变为鹤鹑”（很显然是广泛持有的民间信仰）。因而，人们从中发现了这样一种认识：在自然的某些部分，有可能存在着此类“内嵌的”(built-in)转化过程。^⑥然而最重要的是，“为”指的是深思熟虑的以目标为导向的活动。在另外一段，阐述了“为”的如下含义：“为了”(being for)或“因为某事的缘故而做某事”(doing something for the sake of)；《墨子》中清楚地阐明，所有恰当的行动都应当以精确的分析性知识为基础，这种知识关注的是与当下形势有关的各种因素，以及对此类因素之间“权重”关系的精确“权衡”。^⑦很显然，这里强调的是知性分析，而不是强调对于整体的直觉性把握。

我在这里要论辩的是，《老子》和《庄子》不仅引证过那些可以在《论语》中找出其起源的思潮，而且对于颂扬自觉的、有目的性的行动(“为”)的思潮，也表示了坚决的反对；墨家则在公开地大力倡导这类学说。在《老子》中，有一处专门表示了对于墨家的反对态度。其中特别明显的一段是：“不去抬高贤人，则能使得人民不去竞争。”(《老子》第三章：“不尚贤，使民不

争。”)^⑧老子的观点是,对于物品和名誉的欲望是人类争斗及冲突的根源,是社会的主要悲剧。贤人们积极进取,谋取官职;墨子还提议用财富和荣耀嘉奖这类贤人,这只能导致一种后果——所有其他人都争相效仿,因此将高等文明的竞争性疾病传播到全社会中。墨家明确地使人注意到文明计划的“有为”基础。

在《庄子》中,墨家的影响表现得更为明显,其中一处甚至达到了这种程度:老子和庄子居然完全根据墨子的立场去看待孔子和儒家。毕竟,墨子和孔子都确信,要实现文明的规矩,既需要知识,也需要圣人、君子和贤人一同作深思熟虑的、从不间断的道德努力。但根据老庄的立场,孔子的“君子”和墨子的“贤人”都在世上漫游,并用这样的信念——他们能够通过“有为”的活动而改造人类世界——来欺骗他们自己。人们也许会补充说,据公元3世纪的道家信徒看,这两家学派都遭到惨重的失败,不能实现他们许诺的目标。

然而,在我们转向老子通见中的神秘主义内核以前,在《老子》和《庄子》中还有一个主题值得引起注意——那就是所谓的杨朱思潮。我们对于这三者的年代知识比较无知,这使得我们不可能解决他们相互影响的关系问题。事实上,有一个传说认为,杨朱有可能与老子是同时代人,或许是老子的弟子。^⑨假如这是真的,那么似可推断,杨朱主题就是《老子》通见(vision)之不可分割的一部分,并且杨朱只是从整个通见(vision)中截取了适合他本人目的的那一部分。从另一方面看,我们也发现了以葛瑞汉为代表的观点,他认为,杨朱的观点实际上产生于他与墨子的论战,而且正是他的独特人性论观点可能既影响了《老子》又影响了《庄子》。

192 尽管我们不拟解决相互影响的关系问题,然而却有可能在《老子》和历史人物庄子中找出被刘殿爵称为“庸俗”(mundane)思潮的内容。让我们再一次用《淮南子》的文字来概括这一思潮,人的生活目标应当是“实现人们自己的‘性’,保存[人们身体中]可靠的东西,而不让身体受到外物的威胁”(《淮南子·汜论训》:“全性保真,不以物累形。”)。^⑩这意味着,要维持人的健康,避免焦虑,满足人们的生理欲望,同时不要因为欲望而伤害健康,不要陷人到不必要的激情之中。这里并没有任何神秘主义的东西,而是对于“苟且偷生”(just living)(要尽可能活得舒服,摆脱焦虑)的价值观的深切体会。按照这种方式生活是天命之性赋予我们的惟一义务。如果尽其社会义务,追求社会荣耀、权力和财富的活动会干扰这些目标,人们就不应当为了服务社会而“牺牲自己的一根

毫毛”。两家观点(译者按,老子与庄子)有非常明显的相似之处,都反对如下的观点:社会目标是人类幸福绝对必要的条件。为什么差不多和庄子生活于同一时代的孟子压根儿就没有注意过道家呢?原因可能是,照孟子自己的立场看,像庄子这样的人也许的确是杨朱观点的代表:他们主张“人各为己”,并进而上升到“否定人间的统治者”(译者按,指“为我”与“天君”)。^①事实上,我们没有任何理由假定杨朱认同老子的原始主义的立场,对高等文明进行过任何意义上的批判,并且真正代表了他思想的社会学说——假如他有的话——也许就是,无论处于哪一种社会环境中,人们都应当尽可能地使自己感到安全和舒适。

然而,杨朱强调“仅仅活着”(merely living,译者按,亦可译苟且偷生)的价值观,这也是老子和庄子所赞同的立场,而且老子和庄子都将对如何避开人生中的危险提供谨慎的忠告。的确,正是因为这些才促使刘殿爵提出这样的问题:“神秘主义”之类的术语能否适用于“中国式”的观点,尤其是《老子》这种符合常识的“中国式”观点?

1. 老子和不可言说的道

《老子》是译本最多的典籍之一,也是所有中国文献中最困难又最成问题的文本之一。自古及今不断有人断言,它只不过是一部谨慎的现世人生哲学手册,一部讨论政治战略的兵书,一部秘传的讨论军事策略的兵书,一本空想主义的宣传材料,或者一部对宇宙持有“科学的自然主义”态度的文本;尽管如此,在处理这一文本时,我仍然从它的神秘主义维度着手。这不意味着认定上述各论断所表示的观点都是错的。然而,如果说它们在某种程度上可以成立,就会在一种神秘主义的遇见中找到自己的位置,而我坚持认为这是一种神秘主义;如果说其他文明中有任何取向能适用于神秘主义这个术语,那它也同样适用这一术语。

193

关于宗教中的神秘主义取向具有哪些特征的问题,比较宗教的学者们似乎已经达成了某种共识。^②昂德希尔(Underhill)、斯退斯(Stace)、琼斯(Jones)和肖伦(Scholem),以及研究印度思想的权威学者们,虽然研究领域各自不同,但人们能从他们的著述中发现相当共同的基础。在他们的所有著作中,都能发现某种不能按照人类语言范畴加以讨论的观点:它们或者关于实在的基础(ground of reality),或者关于实在的终极层面(ultimate aspect of reality),或者关于“非存在”(nonbeing)之域(很自然,当讨论不可言

说的东西时,所有的暗喻也都是可疑的)。它是这样的一种实在或实在的方面:用人类语言来描述的一切决断(determinations)、关系和过程都是无效的。然而,如果有人只是断言存在着此类实在,这本身并不构成神秘主义。毋宁说,只有深刻的信仰或灵智(gnosis)意义上的“知识”,才使得神秘主义在某种意义上成为一种宗教性的观点,该信仰或“知识”认为:尽管无法用言语与这种实在进行沟通,但这种实在确实是人类意义世界的根源。“神秘性”所指的并不是缺乏“知识”,而是指具有一种更高的直接知识,它是一种与不可言说的终极本源有关的知识,这种本源为世界上的存在物赋予了意义。因而它指的是充实而不是缺乏,不过这是一种超越于语言掌握能力的充实。

然而,要揭示神秘主义的特征,光有这些还不够。事实上,西方和伊斯兰的中世纪宗教哲学——无论上帝是犹太的、基督教的或是伊斯兰的——都同样坚持:就本质而言,上帝是不可知的;对人类语言而言,上帝是不可企及的。上帝只能通过消极的方法(via negativa)加以认识,即通过那些告诉我们他不是什么的文字加以认识。人类具有不可超越的有限性,这种有限性使得人类永远也不可能“认识”上帝的内在本质,上帝永远是不可理解的他者(irreducibly other),只有当他在有限世界中显现自己的时候,人们才能认识上帝。因而,不可知的实在概念,既可以是神秘主义的,也可以是一神论的。只有当上帝与有限实体关联起来的时候,人们才赋予他以人格(personality)的属性。然而,在大多数被称为神秘主义的取向中,存在着这样一个假设——即具有有限性的人类或某些具有有限性的人类能够达到“一”(oneness),或能够与实在的终极基础取得某种神秘主义的合一,而且这种教义往往持内在论的(immanentist)或泛神论的(pantheistic)立场(也许早期佛教是个例外)。¹⁹⁴不过,要判定是否存在神秘主义,与人们用来表征“终极的”或是“更高的”实在或实在之某个方面的那个术语毫无关系。

194 上面所说的所有因素,对于《老子》和《庄子》书中属于“历史人物”庄子的那部分通见(vision)都是存在的,甚至还起着关键作用。然而,并不存在着任何普遍笼统的神秘主义之类的东西。与大乘佛教、婆罗门教、苏菲派以及基督教的和犹太教的神秘主义一样,道家的神秘主义也明显具有独特个性。尽管从原则上讲,不可言说的实体自身不能产生分化,因为从定义上讲它超越于一切分化(differentiation)之上,但依然存在着看似悖论的事实,即大多数神秘主义却试图用语言来传达自己的真理。当他们这样做的时候,所使用的占主导地位的暗喻,以及与他们将自己的神秘主义与方方面面

的文化遗产和历史情境关联起来的方式,就会为他们的整个通见涂上某种色彩。在这里,文化取向起着十分重要的作用。

然而,当我们从道家的神秘主义开始着手研究时,为如下的事实感到震惊:“道”这个词居然被用做这种中国式神秘主义的主要术语。一个在儒家那里似乎主要指社会秩序和自然秩序的术语,是如何最终用来指称一种神秘主义实体的呢? 作为一位神秘主义者,如同其他地区的神秘主义者一样,老子对于名词本身并不很有信心:“我不知道它的名称,因此我称之为‘道’。假如被迫为它命名的话,那么我会称之为‘伟大’。”(《老子》第二十五章:“吾未知其名,字之曰道,吾强为之名曰大。”^⑨)然而,当老子用这个术语来指称由“确定性存在物”(determinate being)组成的世界和称“万事万物”时,就保留了如下的含义:包含一切的秩序。

一个指称“秩序”的词语是如何最终具有神秘主义含义的呢? 在现代西方,指称“非人格化的秩序”(impersonal order)或“结构”(这是当代最普通的喻象)的词,似乎正好表示与神秘事物相对立的事物。对我们的分析理性来说,结构是完全清楚明白的。我们知道它是由什么构成的,以及它是如何被拼接到一起的。从理想上讲,它不应当包含任何神秘之处。然而正如前文暗示过的那样,我们在中国所发现的秩序观念并非这种意义上的结构。它完全是一种有机的样式,根本就不是由部分“搭建”而成的。当然,我注意到,即使在现代西方,“结构”这个词的字面意义——作为“被搭建起来的某种东西”(something which has been built)——也已经在很大程度上被摒弃不用了。我们因此总是说“正在兴起的结构”(emerging structure),并且,似乎也暗含了一种完整的格式塔,它总是作为整体而兴起。尽管如此,至少从思想上讲,仍然给人以持续变动的感觉(ongoing sense):在变动中,事物被分成部分,然后又被拼合成整体。只要人们把秩序(无论是空间的还是时间的)设想成为内在主义的整体(immanent whole),他们就会注意到,它是由大量的单独成分和关系构成的,并且那种使得整体结合在一起的东西并不存在于部分之中。正是这种无从捉摸的整体才使各个部分结合到一起。如果的确存在着秩序,那么这种秩序的中心就是某种统一性原则,而这种统一性是人类无法把握的。的确,在动态性的秩序(dynamic order)中,如同在生物生长过程中一样,其组成成分及关系也许会发生巨大变化,然而统一性原则将会保持下来。

上述观点很可能会让我们想起李约瑟的观点,他认为,“有机主义哲学”在中国占据着主导地位。然而,人们必须追问——“有机主义”(organism)的意思是什么? 什么是整体(它包含部分在内并决定了部分的行

为)的本质?其实,李约瑟曾直截了当地论述过,人们不要指望否定古代道家思想中含有浓厚的神秘主义成分。^⑮然而总的说来,他却十分渴望能将他关于有机体的概念与神秘主义的含义分离开来。他因此论述道,在中国式的关于有机主义的概念中,“不论是在活的形体的还是宇宙的组织关系之网中,藉助于意志间的和谐,各个部分本身就足以解释人们观察到的现象”^⑯。然而,他又补充道:“有机体的各个组成部分之间的合作不是被迫的,而是绝对自发的,即便不是出于自愿。”“意志间的和谐”和“合作”这类文字似乎告诉我们:存在着这样一种独立的实体,能通过特意安排(express design)而“自愿地”走到一起进行合作。这一意象暗示,在它们最终决定进行“合作”以前,部分却是作为“个体”而存在的。然而,李约瑟又通过如下说法来清除人们的这一印象:“组织性关系”(organizational relations)在逻辑上要先于各个部分;此外,他还十分清楚地表述,各个部分之间的合作不是“自愿的”,而是由整体决定的。所有这些术语如组织性关系、组织性原则、有机体、过程等等似乎都是指关于某种相当确定事物的确定性知识,而《老子》却似乎坚持认为,那种能够解释整体秩序以及各个部分的“自发”行为的东西本身却超越于语言之上。的确,什么是“组织性原则”自身呢?假如像“组织性原则”一类术语的意思是指任何可描述的和具有确定性的事物,那么它就不是“道”,因为“道”是非存在(无)的、不可言说的。然而,《老子》却宁可对不能命名的事物不命名,或者对于任何关于“它是如何行得通”的知识不作任何暗示。

的确,《老子》的神秘主义并不以有神论的暗喻作为基础。强调“道”就意味着彻底地否定了“天”的中心地位。如前所述,“天”带有如下的含义:它是某种自觉的、具有指导力量的天;甚至在《论语》中,“天”仍是中心术语。《论语》中的“道”被用来指称宇宙(cosmos),就此用法而言,起支配作用的术语似乎就是“天之道”而不是“道”自身。尽管天也许已经内在于自然的过程中,天在自然中的存在也许以“无为”的方式显现自身,但是,当它与人类世界发生关系的时候,“天”似乎仍然使人联想起意向性的和神意性的东西。对墨子来说,他对于“天”的“有神论”方面的内容甚为重视,这是显而易见的。

因此,总的说来,在倾向于用“道”而不是用“天”这个词来作为表示终极存在的术语时,《老子》也许充分注意到聚集在“天”这个术语周围的、与“有为”相关的联想。在这本书的一开头(依照今本的编排顺序),我们便发现了这种表述:“没有名称的东西是天和地的开端。”(《老子》第一章:“无名天地

之始。”^{①7}) 在其他地方涉及到“道”时,它又被表达成:“我不知道它是谁的儿子;看来,它先于高高在上的神[帝]。”(《老子》第四章:“吾不知其谁之子,象帝之先。”) ^{①8}天和地并非终极的存在物,人们对它们能够作出确定的表述,和其他具有确定性的事物一样,它们是有限的,或许并非永恒。事实上,这里潜含着一种明确的含义:由确定事物组成的宇宙整体会在适当的时候兴起,并在适当的时候消失(尽管它也许会以循环的样式重现)。尽管赋予它们以“长生与耐久”的特点,但他却否定了它们的永恒性。“天和地不能永远运行下去。”^{①9}(《老子》第二十三章:“天地尚不能久。”译者按,原文出处为第7章,但该章只有“天长地久”,似误。)甚至它们所有的行动都完全依赖于不能命名的“道”。

在一神论占主导地位的宗教中,神秘主义的观点是作为反叛的潮流而兴起的,正如有神论思潮兴起于神秘思潮占主导地位的文化取向中一样。在伊斯兰教、基督教和犹太教中,神秘主义主要是在与神(God)这个词的关联中兴起的,而且某些主要的暗喻仍然是有神论的,比如对上帝之爱的暗喻之类。由于抛弃了一切具有确定性质的存在物,甚至连两性之爱也能演化成为一种暗喻。这些思想运动之所以会变成神秘的思潮,并不是由于它们假定了人的语言无法达到神的本质(它们与大多数中世纪宗教哲学都赞同这一学说),而是由于它们假设,在某种意义上,有限的人类最终会“知道”本来是不可知的神的本质,并最终能与神“合为一体”。

然而,藉助于指向“秩序”的暗喻而达到神秘主义的境地,道家也许并非惟一的一家。与其说印度的《奥义书》中的神秘主义最初似乎起源于对内在存在(inner being)或对吠陀诸神之爱的沉思,还不如说起源于婆罗门(Brahmans)对神圣礼仪以及他们在仪式中运用的神圣祭司程式(这种程式又叫做“Brahmanas”*)之意义的反思。礼仪秩序的主要成分是仪式,似乎体现了比它们所控制的诸神更高的一种力量来源。用席美尔的习惯说法,神圣的巫术程式是结晶于咒语或程式之中的“兴起于人们无意识中的强有力的冲动和波涛”,通过引申发挥,它最终还会意味着最高的不可言说的力量,这种力量潜藏于这个有序化世界(其中就包括诸神本身)中的所有形式、结构和秩序背后。^{②0}那种使得秩序成为秩序,以及使得礼仪形式成为形式的东西,本身是不可知的。用道家术语说,它既是“道”又是“德”。我不拟详述“逻各斯”(logos)这个术语在新柏拉图主义哲学中的演化过程。然而,它似乎表述为:通过对于永恒理念(eternal forms)以及

* Brahmanas 和 Brahmanas 都是婆罗门的复数。——译者注

这些理念的秩序(在柏拉图那里,人们凭藉知性(intellect)对之加以沉思)的沉思,人们上升到“一”,并达到那种超越于一切决定关系之上的不可知之境。

语言在终极实在面前表现得无能为力,在《老子》和《庄子》中都是基本的主题,还迫使我们去回顾中国古人思考“语言”问题的最初过程。假如孔子深切地信赖语言,认为它为我们提供了关于秩序的真实图画,假如墨家正在摸索一种能够为更新、更精确的巨细无遗的世界图画提供更新、更完善的语言,那么,尽管《老子》并没有对描述自然秩序的自然语言表示过怀疑(尽管它的确对已为人们接受的描述人类秩序的语言表示过怀疑),但在《老子》中,那种使得起决定性作用的“道”得以可能的东西超越了所有语言的能力。《老子》反复考虑的是非永久的、有限的自然,它由所有具有确定性质的实在组成,而只有这种实在才是人们能够谈论的。因而,今本的第一行就断言:“人们能够论说的‘道’并非永恒的[或永久的?]‘道’;人们能够命名的名称并不是永恒的名称。”(《老子》第一章:“道可道,非常道;名可名,非常名。”)②这不是吠檀多(Vedanta)。日常经验到的世界似乎并不是由绝对向外投射出来的一种宇宙幻象(maya)。“道”中含有不可命名的部分,除此以外“道”之中存在着可以谈论的内容与可以命名的万物。的确,关于能被命名的世界,具体形象在《老子》中是相当“符合常识感的”(commonsensical)。然而,不论它是多么的真实,这个世界的主要特征仍然是非永久性,这是世界的有限性所决定的。就其不可言说的永恒性而言,“道”是无法预先决定的和无法命名的,不能等同于任何可命名的事物。它是非存在(无)。在这里,我用西方论述神秘主义的著作中经常使用的术语来翻译这个术语,因为在翻译其他文化中的神秘主义文献时,使用这个术语似乎比较恰当。③“无”是一种与任何一种能被命名的、确定而有限的实体、关系和过程都无法对应的实在。然而它显然是“真实的”,并且是一切有限实在的根源。

198 此类实在的中立信仰(neutral belief)本身并不能构成神秘主义,但《老子》的确不是中立性的。全书81章之中,大约有30章涉及到神秘主义的内容,在全部文本中,它们属于最富有诗意和狂想色彩的段落。在这里,与任何地方的任何神秘主义文献一样,我们发现了一种持续不断的充满佯谬色彩的努力:试图去谈论不可谈论的东西。“在天和地以前诞生——沉默而虚空——它孤独地站立着,而不发生变化。因为充满于一切事物之中,所以它并不会觉得疲乏。”(《老子》第二十五章:“先天地生,寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆。”④)“凝视它,看不见任何东西,所以它被称为不可能见到的东

西；倾听它，听不见任何东西，所以它被称为不可能听见的东西；想握住它，但你却不能握住，因此它被称为不可握住的東西。它被称为没有形状的形状，没有形象的形象。”（《老子》第十四章：“视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。……是谓无状之状，无物之象。”^④）“‘道’生育了它们，并滋养它们。它将它们抚养大，并照顾它们；它使得它们各成其所是，并使之成熟起来；喂养它们，并覆盖它们。它给了它们生活，却不要求占有权。”（《老子》第五十一章：“道生之，德畜之。……长之育之，成之熟之，养之覆之。生而不有。”^⑤）“大道广阔，能向左右方向延伸——万物都要靠从它这里获得生命，然而它并不遗弃它们。它完成了任务，却不自称有任何功劳；它养育万物，可并不自称主人。因为它永远也不会有欲望，所以人们称它为小。万物都要复归于它，然而，它丝毫也没有要求做它们的主人。”（《老子》第三十四章：“大道汜兮，其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有。衣养万物而不为主。常无欲，可名于小。万物归焉，而不为主。”^⑥）“天藉助于‘一’的力量而拥有了清明，地藉助于‘一’的力量而获得了稳定，诸神[或神圣存在物]藉助于‘一’而获得了超自然的力量。”（《老子》第三十九章：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵。”^⑦）“你不能与之保持亲近，也不能与之疏远。你既不能从中得益，也不能对它命名。……你既不能使之高贵，你也不能使之卑下。”（《老子》第五十六章：“故不可得而亲，不可得而疏，不可得而利，不可得而害。不可得而贵，不可得而贱。”^⑧）

总的说来，对于那些认为神秘主义的文字是一派胡言乱语的人来说，上而摘引的话肯定就会像埃克哈特(Meister Eckhardt)或者大多数印度神秘主义以及苏菲派文献一样模糊。假如说自然秩序的意思是指决定性的和可描述的形式、关系、样式或过程，那么，在上述任何一段中，并无一处可以将“道”这个词简单地译作“自然的秩序”。时常有人作出如下断言：就其不可命名的和属于非存在之域的内容而论，“道”只不过是一种“自然过程”；但这一断言只能使得“过程”这个词义更为含糊不清。尽管自然的观念中也许包含着变化与过程，但当过程被从所有可描述的过程之中分离开来后，“过程”这个词的含义又是什么呢？什么是一个没有任何具体内容的过程呢？过程是某种能够依据一系列的阶段和依据其具体论述和关系来加以描述的东西。如果在某种程度上，过程之中存在着不可描述的成分，那么，它就与人们认为秩序概念中也存在着不可知的方面没有丝毫不同。老子在对不可命名的东西不予命名的时候，他的态度是严肃的。

另一种否定《老子》和《庄子》中存在着神秘主义的论点，是它缺少有关为了实现神秘主义体验所需要的专门技术的论述。事实上，大量的神秘主

义文献并没有包括冥思性技术的直接描述,而是反映了一种悖论式的努力:用我们在上述各段落中所发现的那些词语来描述不可描述的事物。在《庄子》中也有大量的类似段落,尽管这些文字或许反映或没有反映迷狂(ecstatic)的经验,但的确不是关于迷狂技术的描述。关于迷狂技术和冥思技术以及其同秘主义的关系,本身就是极为困难的话题。假如人们简单地将神秘主义与这种方法等同起来——人们设计出这种方法,为的是实现肖伦称为“让灵魂剧烈地冲击和翱翔,达到最高境地”的目标——那么,古代的萨满也完全有可能具有此类经验,但他们并没有用神秘主义的术语加以解释。^②既然人们可以将印度的瑜伽(yogic)技术与商羯罗(Sankhya)哲学联系在一起,可以将它与无限数量的、自我维持的生命单于概念联系在一起,那么,人们同样可以将它与婆罗门的或印度教的神秘主义联系在一起;许多当代的“超越性沉思者”则十分愿意完全用现代西方心理学来描述他们的经验。当然,人们有权随意将“神秘主义”这个词简单地与这些出神的经验等同起来,而不必顾忌对于与各种迷狂体验有关的关于实在的通见。^③然而,在处理主要的神秘主义取向(诸如婆罗门教、苏非派或者埃克哈特(Meister Eckhardt)的神秘主义)的时候,我发现,是关于实在的通见而不是关于技术的描述才反应了道家神秘主义的本质。

我无意否认任何一种“神秘主义”体验的作用,但一想到为了进入任何一种神秘主义体验的状态所需付出的巨大知性努力,仍然感到震惊。^④知性(intellect)的作用也许的确是消极的,因为它削弱了关于实在的“虚假”观点。的确,我们发现,庄子就是一位积极地使用知性作为解构性工具(deconstructive tool)(就像佛教哲学家龙树(Nagarjuna)一样)的人。人们有理由猜测《老子》的作者也曾经对语言的作用作过深刻的反思。

事实上,在《庄子》一书中,我们就遇见过被描述成处于神秘主义的迷狂状态之中的人。但在《老子》、《庄子》中却没有发现任何与印度神秘主义文献的内容相当的成分,那种成分往往对瑜伽和沉思技术给予长篇大论的精细描述。但尽管如此,中国古典与其他文化中的某些使人印象最深刻的神秘主义文献并没有重大不同。

然而,使得道家表现出它自己独特个性(如同其他的神秘主义一样)的关键东西还存在于神秘主义的领域:在其中,非存在的世界最终还是与具有确定性质的、个体化的和对待的世界(the related)关联了起来;或者,也许应该直接用汉语来说,与“存在着”(there is,有)的世界关联了起来。

200 我们已经注意到,在《老子》第一章中,使存在与非存在划分开来的主要因素之一是:非存在是永恒的,而存在则是短暂和有限的。然而,这丝毫也

不隐含有这样的意思——短暂的和有限的东西或者是“非真实的”，或者其本身内含着“邪恶”，两者必居其一。这里所产生的占主导地位的暗喻，就像它在其他神秘主义的观点中一样，对于整个通见是很关键的。在《老子》中，我们发现了这一论述：“那不可命名的东西是天和地的开端，那已命名的[或可命名的东西?]是万物的母亲。”(《老子》第一章：“无名天地之始，有名万物之母。”)②这里使用了母亲来作喻象，相当令人吃惊。它使我们想起，即便在我上文已经讨论过的中国最早的宗教取向中，生物学-发生论的喻象仍然起着中心作用；它还使我们想起，围绕着这一术语产生的、得到过高度积极评价的家庭抚养的联想也起着中心的作用。它暗示了明显宽厚而肯定的态度，不论对个体化原则还是对被产生的实体世界的原则都是如此。这种神秘主义并不否定自然，而肯定自然。

这里，我们发现了它与早期佛教的截然对立；早期佛教极端反对个体化原则，它深刻地领悟到，整个宇宙是一片茫茫苦海。与《论语》中的孔子以及庄子一样，这部书的作者出于某种理由而对人类受苦的问题怀有高傲的冷漠态度，该问题在早期佛教中曾占有主导的地位，这样的态度使得他能以完全肯定的术语谈论自然。

然而，由于使用了母亲的喻象，这使我们注意到《老子》中的另一个主要论题——它将女性作为“无为”原则和“自然”原则的象征而加以赞颂，而这些原则将自然界与它的非存在的本源关联了起来。“峡谷的鬼神永远也不会死亡，这被称为神秘主义的女性。神秘主义女性的人口被称为天和地的根。它持续不断，仿佛永远存在，并一直起作用，它是不可耗竭的。”(《老子》第六章：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”)③在这里，峡谷符号似乎可以和女性的性角色与生殖性角色联系在一起，峡谷的本质完全是由它的虚空空间决定的，对于一切从它之中流过的东西持有消极接受的态度。在性的问题上，女性的作用显然是消极的。然而，“女性通过静止不动而征服了男性。在静止不动之中，她占据着下而的位置。”(《老子》第六十一章：“牝常以静胜牡，以静为下。”)④)从根本上来讲，在生殖过程中正是女性起着主导性作用。在性行为以及生殖活动中，她都是以“不行动”而行动。因此，她代表着非断定性的、非计算性的、毋须深思熟虑的、无目的的生殖和生长过程——藉助于这一过程，“虚空”之中产生出“充满”，静止之中产生出活跃，“一”之中产生出“多”。女性就是无为的缩影。尽管非存在(无)本身是不可命名的，但是，人们却在全书中都感受到了这一印象——即自然的、消极的、虚空的、“习惯性”的、非断定性的方面象征并指向“非存在”的领域。根据老子的观点，非人类的宇宙甚至人类生活的“自然”方面都以这种自发的和无为的方

式运行。既然如此,人们就能够说,自然驻留于“道”之中;在自然之中,非存在和存在之间并不存在截然的断裂。就其“非存在”方面而论,自然的“无为”方面是“道”的显现,自然藉此而驻留于“道”之中。

老子的自然与“科学的”自然主义 老子发现,人类领域实际上存在着与“道”断裂的现象;在转向这一断裂现象前,我拟进一步谈谈老子的自然观,以及被李约瑟看成是文本中的“科学的”自然主义取向的内容。实际上,人们也许会指出,老子的自然观与18~19世纪西方“科学的”自然主义之间有着共同点。自然的过程不是通过有目的的意识引导的;尽管由于运用了母亲喻象(它与养育现象关联在一起)而产生了某种与此相关的精神气质,“道”却没有自觉的意识,也没有神意。“天与地并不符合于‘仁’[这里可能是指仁慈],它们把万物当做稻草扎成的狗一样对待。”(《老子》第五章:“天地不仁,以万物为刍狗。”^⑤)天和地自身并不关心个体人类或者其他被造物的幸福与痛苦。人们的确可以说,老子的自然是一种自发运行的、没有经过深思熟虑的规划或没有经过预先盘算的秩序。的确,这既是它的荣耀,也是它的神秘之处。

这样的一种自然观也能是神秘主义的吗?它难道不更应当与“科学的”自然主义观点相呼应吗?对于神秘主义的观点来说,它能与“科学的”自然主义的观点之间共有某种类同的关系吗?事实上,它完全可能如此。它使我想起了早期佛教论著《弥兰陀王问经》(Milindapanha)*,它否定了持久性之我(enduring ego)或自我(self)的存在性,所持的理由几乎就等同于体谟所用的理由。两者有共同之处,它们都关注如何削弱持久性之我观念的基础。然而,无论是就前提还是整个文本而论,这两种观点之间相距甚远。体谟和那先(Nagasena)**都致力于否定持续性之我的存在性,但他们所持的理由是不同的。^⑥事实上,与此相似的是,大多数神秘主义的思想模式在关键之处都不讲神意(nonprovidential)。神秘主义的终极目标不是获得世俗个体存在的幸福。这里无法找到个体存在本身具有无限价值的观念,即使人们认为它们毫无价值。事实上,芸芸众生就像一滴水一样被重新吸收到了终极的汪洋大海之中,此乃值得心仪的圆满。因此,所有与神正论(theodicy)***相关的问题都消退了。人们将自身的表象看成只是万物中

202

* 南传佛教巴利文佛经,大体上相应于汉译《那先比丘经》。——译者注

** 意译“龙军”,公元前3世纪人,曾使统治古印度西北部的希腊国王皈依佛教。他与弥兰陀王的问答集,南传巴利文本称《弥兰陀王问经》,汉译称《那先比丘经》。——译者注

*** 神正论是基督教神学的一种理论,主题是解释并调合上帝的善与世界上恶的存在之间的矛盾。——译者注

的一个,尽可能地品味它,然后再“复归于母亲”。那种强调个体化的自身价值的总体精神气质,这里并不存在;根据那种价值立场,它将自然作为“毫无意义”的东西加以排斥,因为这种自然对于它大量繁殖的数量惊人的人类个体的命运保持着冷漠无情的态度。在此需要提醒人们,老子的这段话不仅是对于自然的评论。就像孔子说他不愿说话那个段落中一样,它似乎主要关注的是“道”和人类圣贤-君王的类比关系。在对天和地作了评论以后,老子立即补充道:“圣人也不仁慈,他把人民当做稻草扎成的狗对待。”(《老子》第五章:“圣人不仁,以百姓为刍狗。”^⑧)不知通过什么方式就能够在自身中显现出“道”的力量(“德”)的道家的圣人(这里指圣贤-统治者),在这里被描述成为并不处心积虑地(以爱管闲事者的样子)关注其臣民的个体命运的统治者。按照真正拟人化(cosmomorphic)样式,圣人以“道”的神秘性为样板而“塑造”自身。就意向性而言,它并不是善的,它只是想使得“道”所蕴含的自发“无为”的力量能够在人类事务中达到它们自己的目的。他本人则是从“道”的角度来看待人类世界。他清除了一切障碍,好让“道”自由自在地运行。

还必须强调,自发的样式、常规约定、循环、韵律以及自然的习惯似乎并没有意味着“缺乏精神”(spiritlessness,译者按,亦可译为“缺乏灵性”),或是缺乏惊奇感或神秘性。与此相反,它就是那种方式;藉助于这种方式,存在自发地“从非存在之中产生出来,并要复归于非存在”。“两者都产生于同一个存在,但它们的名称却各自不同”,这个事实本身就是神秘的,它是“神秘性中的神秘性——所有惊奇之事的人门”(《老子》第一章:“此两者同出而异名。……玄之又玄,众妙之门。”)^⑨。规律与常规并没有被从神秘性中驱逐出去,它们是神秘性的具体体现。

《老子》(我将分别处理其他古典著作)的通见果真能够提供证据,证明存在着某种没有偏向的“观察自然”的冲动,或是某种对于“科学探索”的关怀吗?《老子》对于“自然运行”的方式感兴趣吗?在这里果真能够发现一种被李约瑟称为“虚静”(ataraxy)的态度——一种对于世界的盛衰与恐惧持有宁静而冷漠无情的态度,以及一种不会带有价值判断地考察自然的渴望吗?事实上,这样的虚静能在许多种神秘主义的观点中找到,在中国,甚至在孔子对于宇宙之中天的运行的态度中找到其萌芽。的确,这些观点可以和科学共享同一个特点——在处理自然世界时都缺乏价值判断,但这并不能证明存在着对于自然进行系统研究的冲动。无论是以“科学好奇心”为特征的动机,还是要通过技术改造来造福人类的动机,促使坚持原始主义者老子——不论他究竟是谁——把他的精力奉献于“科学研究”的方面。

在《老子》中呈现出的自然是我们日常经验所感受到的自然，书中也有对子自然的观察。书中特别关注自然的二元对立性质——男性与女性、黑暗与光明、柔弱与刚强、硬与软、动和静，这些都使我们想起阿那克西曼德和赫拉克利特也有过类似的关怀。这些观察和观念有可能出自于那个时代知识分子世界中广为接受的流行的自然观。然而，对于上述段落的检查表明，这些论点不是仅仅发表一种“科学观察”的论点。没有任何证据（我们在《墨子》一书中能够发现许多此类证据）能证明，《老子》的作者具有为了技术目的而运用科学知识的任何冲动。^③

尽管文本中对于二元对立的处理与“科学探索”没有必然的关系，但仍然可以肯定，它们还是站在全书的神秘主义核心的立场上提出了一个问题。尽管不同的二元对立的术语通常被作为等价物对待，但有时也被赋予了不同的分量，这就说明存在着一种出乎意料的道德偏转力(torque)；无论是根据“价值中立的科学”立场，还是根据“神秘主义”的立场，这都产生了问题。刘殿爵已经指出，在《老子》关于女性相对于男性、柔弱相对于刚强、柔软相对于坚硬、被动相对于主动的观点中，存在着明显而令人吃惊的“不对称”现象。^④在任何情况下，二元对立中的第一个术语都明确地是“更受偏爱的”。它享有更高的“本体论”地位，正如水比石头更受人偏爱一样；它追求更低的位置，因而在深奥的意义上，它比石头更坚硬。^⑤

204 当处理有机体生命的时候，存在着关于婴儿优越性的明确喻象。“刚生下来的人是柔软而虚弱的，当他死了之后，却坚硬而固化；世上的万物——草和树——生下来是柔软的和易弯曲的，当它们死了之后，就枯萎而坚硬。因此，坚硬的和刚强的东西是死亡的伴侣，而柔软与柔弱则是生命的伴侣。”（《老子》第七十六章：“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”^⑥）在其他地方，婴儿还被描述成充满了尚未成形和分化的潜力。尽管《老子》并没有断言，这些二元对立中不受偏爱的侧面就不是自然秩序的组成部分，然而他似乎的确断言，事物要从柔弱的、未受界定的、流动的，因而是真正处于潜在状态中的非存在状态中兴起。至少在某种意义上说，它们因此就接近于“道”的核心。当它们向坚硬、结晶和明确的分化状态进化时，就变得更为孤立，并与存在的本原状态分离开来。当然，死亡能使被造物“复归于母亲”，并最终将它们从坚硬和孤立中解救出来。

然而，所有这一切都反映了《老子》中存在着持续的而又压倒一切的对于人类生命的关怀，因此，似乎可以发现他与他的前辈们都赞同“道德主义”甚至“人文主义”(humanism)的内容，虽然这一立场并没有贯彻始终。因

而,老子的神秘主义就与通过祈使句式所表现出来的命令有着紧密的联系,“遵守柔弱”(译者按,致柔)这一命令清楚地表明,对于自然所作的“辩证法”讨论,反映的并不是对于科学研究的关怀,而是为了某种持久不变的兴趣——使得人类在客居万物王国期间能够恢复其“自然”生活方式。它的确是一种不仅与任何自称的“科学”稟性,而且与他的神秘主义都处于高度紧张状态的一种冲动,如果神秘主义指“超越善恶”之域,那么,老子并没有完全使自己摆脱“价值判断”。

还必须针对《老子》关于“学习”和“知识”的一般态度略作陈述。试以下述段落为例:“致力于学习的人每天都有增益,与‘道’打交道的人每天都在减少。他减之又减,直至达到了无为状态[不行动或无目的的行动]。”(《老子》第四十八章:“为学日益,为道日损,损之又损,以至于无为。”^{④3})李约瑟论述道:“他们[道家]所攻击的是儒家关于封建社会的等级和规矩的学究式的知识,而不是关于自然之‘道’的知识。”^{④4}毫无疑问,老子曾贬低过儒家关于等级制及礼仪规定方面的知识,却找不出任何证据,证明他曾提倡过追求自然运行方面的知识。事实上,倒有一些相反的证据。当老子攻击“把美的东西作为美的东西加以认识”,并进而断言“五种颜色将使人眼瞎,五种音符将使人耳聋,五种味道将会损伤人的味觉”(《老子》第十二章:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽。”)的时候,我猜测,在他看来,对于自然界充分分化了的性质进行仔细的观察、解剖和分析的做法,与人类追求过于细分的和名目繁多的消费快感、追求“难以获得的物品”的欲求密切相关。^{④5}自然的观察者不可能对“感官数据”的精确观察持冷漠无情的态度。老子主要关注的似乎是,这些感官性质的敏锐区分与对于感官快乐的过度追求有着紧密的关联。无论是统治者还是争着想获得它们的民众对于这类物品的欲望,都和“等级与规矩”一样是老子所否定的“人为的”(artificial)文明成果的一部分。因此,当他说圣人“为肚子而不为眼睛着想”时,可以从字面上加以解释。^{④6}肚子指的是基本生理需要的最简单满足,而眼睛则指对于“复杂”快感是不可或缺的、对于外在感官性质的仔细分辨。对于事物性质的仔细而精密的观察,也可以与高级文明中那些创造了“不自然的”奢侈品的工匠联系在一起。

205

还有一段很生动的文字,其中老子断言:“用不着走出自己的家门,人们就能知道世界。用不着向窗户外面观看,人们就能看见天道。人们走得越远,知道得就越少。”(《老子》第四十七章:“不出户,知天下。不闚牖,见天道。其出弥远,其知弥少。”^{④7})在这里,知识似乎指的是神秘主义灵智(mys-

tic gnosis)意义上的知识,并且任何一种纯粹的经验知识都在贬低之列。李约瑟说过的那种对自然的仔细观察肯定会在中国盛行起来。然而,却没有什么理由说它与我们在《老子》那里找到的通见(vision)有任何联系。与此相反,对于自然进行系统化的和细致的“科学”观察似乎恰好是高度深思熟虑的、可计算的和意向性的计划之一,无论如何也不能与“无为”的精神状态相对应。这并不意味着,老子,尤其是庄子,并不通晓在他们那个时代已经广为人知的自然观。^④它实际上只意味着,无论是认为他们(译者按,老、庄)把精力奉献给了作为目的自身的“科学”考察,还是认为他们把精力奉献于作为技术性目的之手段的“科学”考察,这些看法均未得到证实。

206 **人类领域** 刘殿爵断言,和其他的中国古代思想家一样,老子的根本兴趣在于提倡一种生活方式,而且和其他古典文本一样,在这部书中,“在道德和政治之间并没有划定一条固定的界线”^⑤。在对这部著作进行思考时,尽管我一开始将重点放在它的神秘主义维度上,但我没有否认它对人类领域有着根本的关怀。事实上,这两个维度是同等重要的,它们之间的关系既构成了这一通见的核心,也是这一通见中颇能引起争议的核心内容。

如果说,作为被造物的人类“留居”(abide)于“道”之中,那么,他们就是老子所肯定的自然界的组成部分。人的生物性生命之中所有本能的、“自动”的内容都在“无为”的领域内运行,并且人们也许会说,在最简单的、植物神经类型的“预编程序”(vegetative “programme”)的层次上,人类生活将与“道”连为一体,而这种生命可以认为是善的。人们还可以说,在这一层次上,保存生命的冲动也是善的。在这里,我们发现了隐藏于《老子》中的杨朱思潮。那种沉浸在简单日常生活习惯中的人们,他们是普通的、不作反思的、没有区别能力的人,他们只不过满足于“仅仅活着”的甜美生活,至少在某一层面上可以与“道”合一。我说的是“在某一层面上”,因为这里似乎还存在着道家圣人的无限崇高的灵智层面。坚守谨慎的、“现世”的生活方式,强调“活着就行”,此类论述在全书中随处可见。尽管人们拥有生命,可以品味生活,但人们要随时准备毫无遗憾地离开它。如果在某种程度上对于生命的威胁来自战争、政治野心以及对于权力和财富的竞争,甚至还会来自“人为拔高”的道德方案自觉追求——就像在儒家和墨家那里看到的那样,那么,这些威胁都来自某种文明病,因此应当不惜一切代价地避免它们。“你的姓名[指声誉]或是你的人身——何者对你更亲近呢?你的身体或是你的物品——何者对你更有价值呢?要知道该在哪儿停止。因此,由于知道了你的应得份额,你就不会遇见任何危

险,那么你才能长久地活下去。”(《老子》第四十四章:“名与身孰亲?身与货孰多?……知足不辱,知止不殆,可以长久。”^⑤)“要使得人民不要轻率地对待死,并且不要向很远的地方迁徙。”(《老子》第八十章:“使民重死而不远徙。”^⑥)

至于由“道”所造成的、不可避免的痛苦,以及由于自然原因必定导致的死亡,《老子》的圣人似乎准备以极其平静的心情加以对待。他接受他出生的命运,也接受他死亡的命运。尽管对于生活持有欣赏的态度,但在某一处,老子甚至论述道:“我有麻烦的原因在于我拥有身体。当我不再拥有身体的时候,我还会有什么麻烦呢?”(《老子》第十三章:“吾有大患,为吾有身。及吾无身。吾有何患?”^⑦)刘殿爵发现,既然“生存被毫无疑问地设定为生活的终极目标”,那么这一段就明显地“与这本书的整个要旨相违背”。^⑧然而,这一评论强烈地反映了刘殿爵本人极不情愿严肃地面对神秘主义内容在这部书中所占的中心地位。生存也许是生命的最高目标,但对于能够将自己与非存在融为一体的有灵智的人来说,生命本身始终处于麻烦的威胁之下,因而就不可能成为最高的价值目标。尽管他不会为了虚幻的善而牺牲生命,但当他的大限来临时,却十分情愿地放弃生命。

《老子》中没有出现“性”(人的本质)这个词语。人们怀疑,作为一位相信至少有一些人能够拥有“与道合一”之权力的神秘主义者,他也许会回避任何将人类的能力限定在任何有限常轨中的思潮。“性”这个词语已经和某种先天的能力联系在一起,而这种能力则是与老子所否定的规范性社会秩序保持一致的能力。无论如何,整个关于人类事务的讨论建立在这一前提之上:那些居住于“道”之中的人,其“自然”欲望本身是简单的和有限的。只要人民不受虚假欲望与冲动的引诱,就能够保持住他们原始的自然状态。“不看重那些得之不易的物品,就会使人民不盗窃;不去炫耀那些会使人产生欲求的东西,就会使人民的心灵不致混乱……圣人使他们的心灵虚空[虚心],并使他们的肚子充实;削弱他们的意志,而增强他们的体格。他小心翼翼地使他们总是处于没有知识和没有欲望的状态。”(《老子》第三章:“不贵难得之货。使民不为盗,不见可欲,使民心不乱。是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨,常使民无知无欲。”^⑨)“使心灵虚空”(这个术语对于道家圣人是适用的)就意味着消除高等文明的全部虚假目标和规划,并使心灵回到“道”的无所不在的支配之中。“假如我们没有欲望的话,人民自身就会变得简单起来[就像未加雕琢的石料一样]。”(《老子》第五十七章:“我无欲而民自朴。”^⑩))在上下文中,“欲望”似乎不只是指对于食品、性以及遮避

风雨的住处等生理本能欲望的简单满足,而是指由文明创造出来的那种欲望和需要。填饱肚子的想法与美食家们的想法正好相反,美食家们不断地设计出精确计算的方法、发明新的方式,来刺激他们被败坏了的胃口。

然而正是在这一点上,不可避免地产生了下述问题——与“道”的分裂是如何在人类领域中发生的?第一个回答似乎是它起因于文明的兴起。因此,把《老子》一书称为“原始主义”的宣传手册是十分正确的:这是对于整个文明计划的进攻。但是,为什么文明会兴起呢?在这里,我们的焦点转向了在人心(心灵)领域中才存在的、前所未有的—种新意识的神秘兴起,在大自然中的其他地方,似乎根本就不会存在这种意识。不知何故,在道的伊甸园中,兴起了那种深思熟虑的分析性心灵,它具有将不同的形式、组成成分以及自然的力量从它们所居住的整体隔离开来,对它们仔细观看,并使它们成为新发明的欲望和冲动之对象的能力。藉助于这种新的意识,人类心灵自身就能从“道”的流行中孤立开来,并在肯定它的单独存在、反对整体的过程中发现其自身的意义。于是,一个由有意识的目标组成的全新世界就被设定了,这些目标包括新的满足感觉的方式、快乐、财富、荣耀、权力的目标,甚至还包括个人道德完善的目标。由此,“巨大的人工机巧”(大伪)就诞生了。^⑤

208 就像我们所见到的那样,尽管坚硬的、肯定性的、刚强的以及丑陋的东西本身在自然界中都是存在的,但在自然界中,它们并没有与其对立面或者与整体隔离开来。然而,这种新的具有欺骗性的意识却具有将它们隔离开来进行仔细审查的能力。它本身就成为坚硬性、分析性、进攻性,以及自我封闭性的具体体现。它使得一切事物都转变成为固定清晰的聚焦状态,并使得它们摆脱了自然栖居的和谐而模糊的状态。在现在所作的区分中,存在着美与丑、善与恶的明确区分。“这个世界知道了善的东西为善,因而恶就被设定了;每个人都知道善之为善,因而邪恶就被设定了。”(《老子》第二章:“天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善矣。”^⑥) 在自然之中,所有的对立面都相互依赖,然而在伦理与美的领域,我们会使一极绝对化,并试图消除另一极。可是,另一极永远也不可能被摧毁,它只是以孤立而清晰的形态而存在着。在自然状态中,丑的和“不善的”——无论它们可以是什么东西——都深藏于和谐的整体中。尽管坚硬和刚强都是“道”的“生态系统”的部分,但在自然中,它们被栖居于系统中的自发性和“无为”等更高、更善的目标所美化。

这种关键的“有为”意识构成了整个文明计划的基础。然而,文本没有任何关于它为什么以及如何兴起的论述。当然,最初的罪魁祸首就是使

得整个文明计划付诸实施的“文化英雄”。

有一个较长的段落,描述了从最高的“道的体现”(德)到对于“道”的完全异化的过程,这里的矛头似乎指向圣贤-君王。“‘德’性最高的人并不表现他的‘德’,因而他就拥有了‘德’;‘德’性最低的人并不在乎丧失他的‘德’,因而它就没有‘德’。”(《老子》第三十八章:“上德不德,是以有德;下德不失德,是以无德。”^⑤)“德”性最高的人没有意识到他的“德”,人们也许可以说,他没有任何自我意识。因而,“德”只有在他所有的行为中才能显现自身。不知为何,这里兴起了一种自我意识,它关注“丧失‘德’”的可能性的问题。最高的“德”就是不带任何深思熟虑(以为)的“无为”,所谓“以为”似乎指对于行动的特定后果具有自觉的关怀。“德”性低的人便十分注意这类特定后果,因此时时留意,生怕丧失“德”。因而,他已经处于“有为”的领域。

儒家当中符合“仁”要求的人,代表了最低“德”性层次上的最高水平,他们依照趋向于善的意图而行动,但他不去计较行动的特定后果(不以为)。然而,依照刘殿爵的译文,他未必不带有“不可告人的动机”(ulterior motive)——就这个术语最广泛的意义而言。另一方面,“义”人则完全以他行动的外在后果为导向。我们于是会碰到另外一些人,他们以精心设计过的“礼”节规矩为行为的基础,并把“礼”当做控制“外在”(out there)社会的工具。在这里,我们发现了一种人,当其他人对“礼”的影响力无动于衷时,他就会“赤膊上阵并使用武力(强迫他人接受)”(《老子》第三十八章:“攘臂而扔之。”^⑥)。在所有这些人中,我们注意到,不仅存在着从“无为”向“为”转变的倾向,还存在着从内在向外在(从内在的“德”向外在的机制)转变的倾向;以及从藉助于“善”而肯定自我的倾向,转变为藉助于在进攻、贪婪和暴力中显现自我的倾向。使得孔子的“仁”与“恶”关联起来的纽带就是以目标为导向的自觉意识。

209

老子感叹道:“当六种亲属关系不再能和谐起来的时候,人们却发现了孝和慈爱。”(《老子》第十八章:“六亲不和有孝慈。”)在此类悖论性的论述中,只要这种深思熟虑的欺骗性的意识还没有兴起,孔子描述过的那种家庭生活和社会生活的和谐样式,或许实际就自然而然地存在着,就像它存在于预编程序的“社会性”动物中一样。^⑦究竟是由于道德的堕落(它使得人们格外注意到对于德性的需要)才导致了和谐的崩溃,还是道德自我意识和道德堕落两者都出自同一种深思熟虑和具有目的性的意识?难道这两者都源于同一棵“善恶的知识之树”吗?实际上,似乎是后一种情况。“仁”、义、技巧以及对于功利的追求都是同根所生。“去除‘仁’,放弃义,那么人民就会恢复孝与慈爱;去除技巧,放弃功利,那么强盗和小偷就会消失。”(《老子》第十

九章：“绝仁弃义，民复孝慈，绝巧弃利，盗贼无有。”^{⑥1}）

《老子》的确曾以先知的精神攻击过文明中更为明显的邪恶现象。“人民处于饥饿之中，这都是因为那么上层人士通过赋税的形式侵吞得太多。”（民之饥，以其上食税之多，是以饥。^{⑥2}）“庭院荒废，地里长满杂草，粮仓是空的，然而，有些人却穿着精美，腰挎佩剑，肚里满是食物和酒水。”（《老子》第五十三章：“朝甚除，田甚荒，仓甚虚。服文绶，带利剑，厌饮食。”^{⑥3}）“凡是军队所到过的地方，必定荆棘丛生；凡军队经过之后，必定是凶年。”（《老子》第三十章：“师之所处，荆棘生焉；大军之后，必有凶年。”^{⑥4}）然而，这些明显属于社会邪恶的事情似乎其实就是文明自身的投影的一部分，而且还是潜藏于这种投影背后的虚假人类意识的一部分。如果要问这种虚假的人类意识源于何处，似乎首先起源于那些儒家的文化英雄，他们梦想着把注意力集中在“善”的事物上从而“改进自然”。而难以避免的是，其他以更粗鲁和更直接的方式肯定自我、反对“道”的人也因此应运而生了。

210 《老子》对“礼”怀有特别的敌意态度，这似乎反映了如下的信念：这些（礼的）规矩和规定是根据儒家的认识专门设计出来的；儒家认为，要反对更为明显的社会邪恶，单单依靠“仁”和“义”是行不通的，因为后者只具有道德上的影响力。因而，有必要设计与“礼”相关的一切外在规定。尽管孔子本人似乎也相信，礼是上天秩序的一部分，而且他也梦想着这样的一种社会，符合礼的行为在其中变成习惯性和“自发性”的行为，但在《老子》看来，情况正好相反，它们是被有意设计出来，并且被深思熟虑地付诸实施了。孔子本人坚持认为，符合“礼”的行为必须以持久不懈的认真态度为基础，它们与礼仪的实践是同一事物的两个方面。但它们既拯救不了它们的实行者，也拯救不了它们的接受者，而且正如墨子已经观察到的那样，它们甚至与文明中包含的无用而又奢侈的仪式有着密切的联系。

政治观 那么，我们能说《老子》代表了一种原始主义的无政府主义，并完全否定政治秩序和等级制吗？在西方，我们一般将这种态度与某种原始主义联系在一起。然而事实上，文本中 contain 有很多对于统治者的建议与告诫。某些解释者坚决相信，整个文本原先是一本讨论治国术甚至军事策略的论著。

文本自身并没有为我们提供任何关于自然状态转向文明兴起的历史论述，尽管《庄子》一书中许多似乎与《老子》观点非常相似的段落曾经提供过此类论述。我们因此可以发现对于古代的论述，那时，人们“和鸟雀、野兽一同生活，并且以万物为同伴，……他们怎么能理解什么是君子？他们又怎么能理解什么是小人？”（《庄子·马蹄》：“同与禽兽居，族与万物并。恶乎知

君子小人哉？”)他们都没有欲望,驻留于“道”之中。“然而,自从来了气喘吁吁地追求‘仁’、小心翼翼地实现‘义’的圣人,这个世界才第一次出现了问题。”(《庄子·马蹄》:“及至圣人,蹇蹇为仁,踉跄为义,而天下始疑矣。”⁶⁵)在这里,我们似乎的确发现了某种类似于原始主义的和谐的无政府状态,随后不知出于什么原因,在那些被称为圣人的人中间,兴起了关于新的善恶观念。即使在这里,也不含有这样的意思:圣人就是西方18世纪启蒙运动中所提到的邪恶而阴险的“君主和教士”。尽管他们致力于“仁”、“义”,并有着改善世界的愿望,但正是在他们的心中,阴险的“有为”意识产生了。然而,情况似乎是,其他人尽管并没有创造出这一意识,可他们也像原始儒家的圣人本身一样易受这种疾病的传染,就像夏娃潜在地具有抵挡不住蛇的奉承的可能性一样。堕落的禀性似乎潜含于人的动物之中。然而,即便是这一段文字的作者,也把政治秩序的存在(即便在自然状态之下)视做理所当然的。他假定,即使是处于自然状态之中,也有一位道家的模范圣人赫胥(Ho Hsu) 211,凭藉其“德”性的力量,轻而易举地使得人类安然处于原始无知的状态之中。在《老子》中,我们发现了普遍王权(王)被作为宇宙的四种基本成分(“道”、天、地和王权)之一加以提及。⁶⁶有一段文字清楚地告诉我们,强调圣贤-君王具有居间调解功能的文化取向无处不在;即便在包含强烈“人文主义”关怀的道家老子学派的思潮中,它也是存在的。人们也许会说,在一个真正的道家社会中,真正道家的普遍君王具有权威,这就像许多高等哺乳动物的群体生活中存在着男性占据主导地位的现象一样“自然”。

无论人们怎样解释文明的起源,整个文本都暗示着这样的意思——只有道家的圣贤-君王才能扭转文明的病态。的确,《老子》不仅向潜在的“普世君王”,甚至还向他那个时代的现实君王提出了建议。就像孔子和墨子一样,他显然不相信群众能够自己拯救自己,这是因为他们既受到文明的引诱,又受到文明所导致的压迫。由于受到虚假意识的影响,群众实心实意地投身其中,并且渴望与他们的主人共有同一种目标。他们几乎不能超越他们的环境。假如文明起源于过去的原-儒家圣人的虚假意识,那么现在只有那些取得了更高神秘主义灵智的圣人,才能把广大人民群众从文明的病态中拯救出来。人类有可能恢复到不需要反思的、无知的自然状态,但看来人民自身并不能取得圣人所具有的那种更高级的灵智。

只有道家的圣人才能使得人为构思而成的文明计划宣告终结,并能使得大多数人返回到“无为”的状态。作为生活于公元前4世纪或公元前3世纪的人,这一文本的作者或编者很有可能与孟子及其他人一样认同这种信念——新的普遍性君王兴起的时机已经成熟,他将藉助于他的灵智所具有

的辐射性力量来改造这个世界,尽管没有任何证据能证明文本中存在着任何有关历史之“道”的观念。在《庄子》中,对于道家圣人的辐射性的影响力(几乎是魔术般的能力)的信仰甚至司空见惯,在那里,隐士哀骀它(Ai Taito)之类的人物,不得不驱赶那些为他精神的辐射能力而倾倒、云集于他周围的民众。^⑦然而,除此之外,我们并没有被告知,圣人应该如何取得最高的政治权力。很明显,道家的圣人并没有制定过计划或精心策划以便获得它。用文本中公开表白的话说:“要通过不作深思熟虑的行动[无事]而赢得帝国。”(以无事取天下。^⑧)在这里所发现的是一种神秘主义的希望——即“世界”(天下)居然自然而然地被吸引到圣贤-君王制定的正确轨道上来,而这些圣贤-君王具有“道”的神秘能力(德)。

关于圣贤-君王实际上如何进行统治的讨论,似乎有时表现为关于他的神秘能力(德)的描述,有时又表现为对于可以称为关于他的“政策”取向(当然,它们主要是以消极术语(negative term)加以描述的)的内容的讨论。“最好的统治者,他们[人民]仅仅知道是存在的。”(《老子》第十七章:“太上下知有之。”^⑨)然而,他存在子那里,却并非一种空洞的存在,因为他的自我谦卑的品质,他的和顺,他的完全不带有私心的偏向,以及他为了表现他富含神意的关怀(他把他们当做稻草所扎成的刍狗)而拒绝干预他的臣民生活方式的做法,全都是最终会渗入到他所统治的那些人的生活的品质。

然而,除了关于统治者具有辐射力的卡里斯玛魅力的描述之外,还有多种消极的“政策”。他并不提倡贤人。他清空了人民心灵中会导致成倍增加虚假需要的无用知识,尽可能地阻止战争。一个由圣贤统治的大国,通过它的说服性的、谦卑的以及有克制的政策(使它自己就像女性一样保持低下地位),实际上就能够吸引小的国家前来寻求保护。由放弃了权力和傲慢的圣人统治的小国,在无怨恨的情况下,就能够赢得大国的保护。^⑩因此,墨子提出的大国与小国的关系问题,就在不诉诸战争的情况下和和气气地解决或消解了。

《老子》关子好社会的通见,生动地表现于第 80 章:

一个只有很少居民的村落[共同体]。即使他们拥有节省劳动力的工具,也不使其投入使用。他们小心谨慎地对待死亡问题,从不远走迁徙。尽管他们拥有船及马车等,但也小心谨慎地注意不让任何人乘坐;而且,尽管他们拥有武器及兵器,却没有人精通它们;他们小心谨慎地使他们退回到打绳结[而不是书写]的状态,他们满足于所拥有的食品,

对于已经拥有的衣物感到高兴；而且，他们对自己的住所也表示满意，欣赏自己的风俗。尽管相邻的村落也许靠得很近，以至于他们能够相互听见鸡鸣与犬吠，但他们有可能在不相互走动的生活直到年迈并死亡。（《老子》第八十章：“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，虽鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”^①）

这似乎并非关于原始在古代乌托邦的描述。很明显，我们现在处于可以获得“先进技术”的历史时期。然而，圣贤-君王却小心翼翼地使（这里使用了“使”（causes）字）它受到否定。圣贤认识到，文明的复杂性在某种程度上乃是由于规模过大的结果；因此，他开了一剂“小共同体”的药方。上述文字所暗示的并非一种自发兴起的“无政府主义”的状态，而是一种由圣贤统治者有意造就的状态。据估计，圣贤可以开始执行他的政策，因为他已经赢得了人民的心，但无论其政策多么消极，看来还需要某种干预。总的看法是，应将各种文明的计划减至最少的状态，从而使人民退回到如下的状态：他们是如此自足地满足于基本上符合“无为”的日常常规要求的简单生活，以至于他们不需要任何外在的刺激。在某种意义上，对这里所展望的制度的本质进行讨论是无聊的；假如说它是无政府主义，那也是一种完全缺乏个人自由和“创造性”的梦想，而且是与圣贤-君王的理想多少保持协调一致的无政府主义；假如说它是一种集体主义，那它就是一种将集体活动几乎减少到消失程度的集体主义；假如说它是自由放任（laissez-faire），那它是一种与经济事业毫无关系的自由放任。李约瑟断言，技术之所以在道家中不受欢迎，乃是因为它受到了封建主义的剥削。与他的断言相反，这里似乎应该作出这样的断言：计算意识产生了技术，也正是同一种计算意识导致了尖锐的社会分化，因而产生了社会压迫。这两者是不可分开的，它们起源于同一种设计性的“有为”意识。

确实，圣贤-君王的行为中似乎包含有尚未解决的矛盾。他似乎深思熟虑地创造了一种使得世界退回道的质朴状态的乌托邦。要回复到原始状态，肯定得藉助于自觉的筹划。但在这里，我们发现了道德偏转力的问题，这种偏转力能将一种基本的不和谐因素引入到《老子》的整个通见中。任何人类道德都不可能不含有偏向，不否定某些事物，不含有深思熟虑的选择。圣贤-君王们用来否定文明的“政策”本身似乎就是“有为”的例证。矛盾仍然并未解决。

然而,还有另外一种对于《老子》的社会政治取向的解释,将上面提出的整个解释当做幼稚的和字面的内容而加以摒弃。据这种观点看,老子是一位渴望成为政治家的人(would-be statesman),他以神秘主义的措辞,狡猾而精明地将马基雅维里主义的政治建议包装了起来。正如刘殿爵坚持认为的那样,这本书自始至终把个人生存作为最高的价值加以关注;而其他人则坚持认为,它主要是一部讲阴谋诡计治国术的秘传手册。的确,至少在某种程度上,我们称为黄老道家(见下文)的整个思潮都曾以这种“工具主义”的方式对待过这部书。

214 因此,我们一直注意到,柔软的东西的确要比坚硬的东西更为刚强,女性最终要比男性更具有潜力,水能磨平石头。难道我们在这里不是在处理一种“忍辱求胜”的策略吗?这难道不有点像是柔道(judo)(“关于柔软的道”)的精神先驱吗?柔道的练习者很明显是“要坚持到最后才赢”(out to win)。从这一观点看,清空人民心灵的目的,是使他们成为统治者(统治者本人以尽可能扩大财富和权力为目标)政策的驯服工具。大国通过仁慈和谦卑的政策而赢得小国,也只不过是更为精致的帝国主义而已。有一段似乎特别阴险的议论是:“为了使之缩小,人们必须有意让它膨胀;为了削弱它,人们必须有意让它变得更为刚强;为了消灭它,人们必须首先让它稳固地建立起来;为了取走东西,人们必须首先给予。这就被称做微妙的启发(subtle illumination)。柔软的和软弱的能够克服坚硬的和刚强的。”(《老子》第三十六章:“将欲歛之,必固张之;将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固兴之;将欲夺之,必固与之,是谓微明。柔弱胜刚强。”)②在这里,人们的确发现了柔道策略的狡猾性,它被设计出来以使得骄傲者和强大者垮台。用刘殿爵的精彩论述说,它是一种“提供结实得足能把他们自己绞死的绳索”的策略。③对于圣贤-君王以及道家老手来说,让强者因为非分妄为而失败是合法的事情。然而这并不必定意味着:柔软者和软弱者只是致力于继承刚强者和有权势者的地位,或者柔弱者转而相信他们的虚假目标。

与此相似,那种认为《老子》极其关注军事策略的论点,也只是以一两个段落为依据。尽管整部书的取向是和平主义的,但书中似乎的确承认,即使是圣贤-统治者也会被卷入到战争之中,当然,这要视时代的实际情况而定。在那种情况下,“他只以取得效果为目的。他不敢进行恐吓。他取得了效果而不敢自吹,也不敢自夸,而且他也不自负,只是当别无选择时,他才会实施它。”(《老子》第三十章:“善有果而已,不敢以取强。果而勿矜,果而勿伐,果而勿骄。”④)在进行战争的时候,真正“道家”的将军并不一味追求战争的手段,他懂得撤退的时机,他并不焦急,也不凌驾于手下的人之上,而是懂得如

何去利用他们。他从来也不会低估他的敌人。所有这一切都是实实在在的军事建议,而且,关于如何利用他人的知识,也必定要成为黄老道家的中心组成部分。然而,尽管它与整个文本的一般通见是相互一致的,但不能证明《老子》主要只对于军事科学感兴趣,或者以军事科学为中心。

当人们从整个文本的语境中考察这些段落时,他们并不能证明:《老子》为个人或为圣贤-统治者所设置的目标是权力、财富和荣耀。真正具有灵智的人才是惟一合适的统治者,正是由于凭藉他对于真正本质的神秘洞见,他便不会被这些目标套住,他看穿了它们。在全书中都贯穿着从原始主义立场对文明(文明生产出了这些虚假的和人为的目标)的批判。人们不必否认,文本中的孤立段落后来可以被用来支持“工具主义”之类的解释,就像其他一些段落可以被用来支持杨朱以生存和生长为最高目标的学说一样。的确,同样一些段落后来还可以用来支持对于神仙的全部崇拜。然而,当在文本的核心部分——神秘主义和原始主义——的语境中加以考察时,再把这类解释当做严肃的解释,以此来解释整个和谐一致的文本之通见,就变得困难起来。 215

庄 子

《老子》中的格言、名言可能有多种来源,其中某些观念中也许通行于著作已经佚失的同时代人中间。不过,我还是坚持认为,其文本作为一个整体仍然体现了一种强有力的和有创造性的和谐一致的通见。作为一个整体,《庄子》的绝大部分文本无疑是中国文学的伟大杰作,它含有丰富的关于战国思想的原始材料。然而,它似乎是相当不同的思想潮流的汇集。现在,日本、中国和西方学者中对此已经达成了广泛的共识——即现行的由33篇组成的选集代表了“道家”思想之中具有一定独立性的潮流。^⑤它的不同部分也许引自比现在要多的一组材料,大部分作品中或多或少保留下来的文字特性成为后人们判别前期选编者的主要根据。据估计,其内容也许横跨了从公元前4世纪到公元前3世纪结束的时期,当然也有可能超越这一阶段。我们知道,此书首先是由著名的目录学家、汉代的刘向和刘歆父子编成,现有的33篇本则是由这部著作最著名的注释者、公元3世纪的郭象编定的。

从很早的时候起,前7篇就被归为“内篇”,并被认为代表了历史人物庄子的可靠核心部分,尽管“外篇”和“杂篇”也被长期认为代表了其他的整体观点。还应当补充一下,全部问题还因如下事实而变得更为复杂:各篇自身 216

似乎也是单独段落的选集,而不是完整的统一体。“内篇”中有许多段落,对其进行风格分析(stylistic analysis)后发现,所代表的竟不属于历史人物庄子的其他思想路线,尽管后面(指外篇和杂篇)的许多章节似乎反而在风格和思想上都接近于历史人物庄子及其弟子。根据葛瑞汉本人所作的风格分析,以及根据关锋等中国学者的工作,从中辨认出了四种思潮:历史人物庄子的思潮,既代表了弟子也代表了老师的思想;《老子》的原始主义思潮,尤其集中地体现于第8—11篇(译者按,指《骈拇》、《马蹄》、《胠篋》、《在宥》);当然还有其他地方:一种似乎接近于杨朱的“利己主义”(egoism)(葛瑞汉则称为“个人主义”);还有一种他称为“诸说混合”(syncretistic,译者按,似类似于杂家)的思潮,但我却认为,它也许代表了下文要加以讨论的、后来被称做“黄老”的思潮。

关于历史人物庄子的生平,目前所知道的只有司马迁《史记》上的片言只语。据说他是南方弱小而衰败的国家宋国的人,还曾在—个名叫漆园的地方当过官。由于已知他对他那个时代的各种思潮有着非同寻常的了解,所以很显然,他是“士”阶层的一员。从其通见的“悲观主义”色彩来推断其阶级背景的努力,对我来说,似乎和所有类似的、试图根据有创造力的心灵的思想内容来推断其阶级背景的做法一样,都是不可靠的。从其整个哲学来看,其中最重要的是他与他在知性思想上的对头——著名的“诡辩家”人物惠施(惠子)之间的友谊。人们在这里肯定能感受到一位既有杰出的知性思想能力又有辩论能力,既有惊人的诗性想像力又有滔滔不绝的论辩智慧的特异人物的存在。某些学者还发现了“逻辑雄辩”(logic chopping)和诗性想像之间的尖锐矛盾。对我来说,它们似乎都反映了庄子在试图通过他所能得到的一切手段来传达其通见时所体现的热情努力。葛瑞汉已经揭示过,我们对名家学派(名家是后代的学术史家用来囊括墨家、惠施、公孙龙、尹文子和其他人的一个术语)的辩论和逻辑争论中所用的技术性词汇的理解越深,对隐藏于庄子和这些诡辩论者的深入交流背后的论点的理解也就越深。^⑥

217 我们应当从他与《老子》所共享的神秘通见人手来论述历史人物庄子。庄子试图描述那不可描述之物的持久努力,在许多方面都丰富和强化了我们在《老子》中已经发现的内容。“光线黑暗而又躲躲闪闪,‘道’似乎并不存在,然而它的确存在。像流体一样地没有形状,却又像鬼神一样[地具有超自然力?].万物要靠它来滋养,但是,万物并不知道它。这就是那种被称做本原的和根本的东西。”(《庄子·知我游》:“惛然若亡而存,油然不形而神,万物畜而不知,此之谓本根。”^⑦)“去寻找它,但它没有形状;去听它,但它没有任何声音……‘道’不能加以描述,能描述的就不是‘道’。那赋予有形物

以形状的东西是没有形状的。”(《庄子·知我游》：“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎。”^⑧)“存在着某个存在(a being)，不存在着存在(being)。存在着不存在，然而它一开始呈现为非存在(non-being)，……突然之间，非存在存在了，并且，关于存在和非存在，我们不知道哪一个存在，哪一个不存在。现在，我说了某种东西，但我并不真正知道我的言谈是否说了某种东西，还是什么也没有说。”(《庄子·齐物论》：“有有也者，有无也者。有未始有无也者。……俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有谓矣，而未知吾所谓之果有谓乎？其果无谓乎？”^⑨)这本书中遍布这类段落，其中有些与《老子》中的相近段落完全一致。然而，最后一个段落表明，庄子涉足到辩论法的领域，总的说来是《老子》不会长时间逗留的领域。庄子很明显地关注着灵智方面的问题，也许反映了他与名家学派有所接触。人们果真能在存在与非存在之间建立起对立吗？在这样做的时候，人们难道不是把不可说的非存在当做某种“东西”来加以谈论吗？人们能将对立的观念应用于不可说的东西之上吗？两者之间存在着什么样的时间上的优先关系？并且，假如非存在不能作为单独的东西而加以思考的话，我们果真能把“可确定的”东西和“单独”的东西作为与“非存在”相分离的“某种东西”加以思考吗？

的确，即使当我们从那些谈论过不可描述的东西的段落，转向讨论与万物组成的世界打交道的段落时，我们也发现，自己正处在与老子的“现世”的常识世界相当不同的世界之中。对庄子来说，要获得真正的灵智，只需要捣毁我们对周围世界的常识性理解即可。只有从根本上动摇我们的经验主义的常识观点，真正的灵智才有可能诞生。

然而，在研究获得这种灵智的努力以前，必须谈谈恍恍惚惚(trance-like)的“神秘主义”体验，以及《庄子》文中与神秘主义的“顿悟”状态有关的一点证据。在这方面，《庄子·齐物论》是极其重要的，它一开头就谈到了充满神秘主义色彩的南郭子綦恍恍惚惚的体验。“他倚着胳膊而坐，眼睛盯着天空，呼吸时带着茫然的神情，仿佛他已经丧失了他的对立而[他的自我?]一样。倚立在一傍的颜成子游问他：‘这是什么？难道身体真能被变成为一颗枯萎的树木，并可以使心灵类似于死灰一般吗？现在坐在这里的人，并不是以前坐在这里的人。’”(《庄子·齐物论》：“南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，嗒焉似乎丧其耦。颜成子游立侍乎前，曰：‘何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隐机者，非昔之隐机者也。’”^⑩)在其他地方，我们还发现，孔子注意到老子正处于这样的状态：他的“身体形状似乎皱缩得像枯树一样”(形体如槁木)。老子告诉孔子：“我正在让我的心灵[心]漫游到事

物的开端。”(《庄子·田子方》：“吾游心于物之初。”^⑧)

有一个段落——孔子弟子颜回是主要的人物——也提供了关于实现此类状态的证据。^⑨正如在其他地方一样，孔子扮演了道家代言人的角色(也许带有讽刺意味)，向颜回讲述了如何“使得心灵集中”(译者按，心斋)的方法。“把你的意志统一起来。不要用你的耳朵倾听——甚至不要用你的心灵倾听，而要用‘气’来听；使用了耳朵，倾听就停止了，心灵就终止于符号(signs)[或概念?]，但是，虽然‘气’是虚空的，然而所有的事物都取决于它；只有在虚空之中，‘道’才有可能聚集起来。虚空就是使得心灵坚定起来。”(《庄子·人间世》：“一若志。无听之以耳，而听之以心；无听之以心，而听之以气；听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也；唯道集虚，虚者，心斋也。”^⑩)在这里，我们注意到，前一章(译者按，本书第五章)讨论了“气”范畴里讨论的“气”，在这里被设想成“形而上的”神秘主义实体，它似乎起着把多元化的、决定性的和分立的世界与非存在的世界连接起来的作用。它所推荐的操作步骤，似乎正好是“清空心灵”之中所有与确定事物相关的意识，存在着众多专论“冥想”技术的文献，我们可以在其中找见它们。看样子，颜回十分乐意接受这些教诲。

在讨论技巧或技艺的段落中，还涉及到另一类事例(不过它们不太像是真的)，人们在其中可以发现关于“神秘主义”技术的讨论。我们在这些段落中所发现的，不是从功用主义立场出发、对于技巧本身的颂词。呈现在我们面前的，是一幅尽善尽美的技巧画面。有一个例子，一位驼背的捕蝉者，用带有粘物的长杆捕蝉，他总能准确无误地捕捉到蝉鸟。孔子对他的技艺表示惊讶；捕蝉者告诉他能使自己处于这样的状态：“只注意蝉翼，既不摇晃，也不会稍有以下沉，我不会让世界上的任何其他事物分散自己对蝉翼的注意力——我怎么会不成功呢？”孔子转过身来，对弟子们说：“他保持意志，使之不受干扰，并且还能把他的生命元气[气]保持在集中的状态。”(《庄子·达生》：“吾不反不侧，不以万物易蜩之翼，何为而不得。”孔子顾谓弟子曰：“用志不分，乃凝于神。”)^⑪在运用技巧的时候，他完全顺从于使他和“道”联系到一起的自发的无为精神，把自己和“道”联在一起。甚至连十分期望发现道家对于技术会持有积极态度的李约瑟也评论道：“道家有可能在那些展现出这些技巧的人身上看到了一种因为与自然过程极其密切的接触而产生的令人敬佩的忘我境界。”^⑫无论是捕蝉者还是造镗者(译者按，原文为 bell-stand-maker，镗为一种类似于大钟的乐器)都忘记了自己的“四肢、形状、身体……因为他的技艺被集中起来，所有外物的吸引力都消失了”(《庄子·达生》：“忘吾有四肢形体也，……其巧专，而外骨消。”)，其心灵状态都类似于颜回的“心斋”(译者按，使得心灵集中)，并且都被看成是冥思状态的样

板。^⑧可以肯定,尽管我们在这里没有发现类似于印度瑜珈或冥思技术专著中的内容——在印度,这类著作通常是长篇大论,技术性很强,充满了学究气——但这些段落也清楚地表明,存在着对于此类状态的信念。

当我们转向“存在”(有)的世界时发现,与老子相似,庄子也对自然界保持肯定的态度,但他们表现肯定态度的方式与内容却很不同。在某种程度上,它是一种毫无保留、前后一贯的肯定态度。在这里不存在任何道德的偏转,也不存在任何对于柔软(而不是刚强)、女性(而不是男性)的偏爱,也没有出现母亲的喻象。在这里,人们发现了对于自然界真正价值中立的态度。从他的亲密朋友和对手诡辩论者惠施那里,庄子也许学会了如下的态度:对绝对意义上的对立保持着怀疑。在一个无限的空间里,长和短之类的术语没有任何绝对的意义。“从它们之间区别的观点看,假如我们将一个事物看成是大的理由,乃是因为在它当中存在着大的性质,那么在世界上就决没有一事物不是大的,……假如我们懂得天和地也只有米粒般大小,头发的尖端也可以大得像一座山,那么我们就真正领悟了差别的规律。”(《庄子·秋水》:“以差观之,因其所大而大之,则万物莫不大;……知天地之为稊米也,知毫末之为丘山也,则差数等矣。”^⑨)那么,在一个无限的空间里,高和低又能意味着什么呢?庄子试图努力颠覆人们常识意义上的世界概念,但在他的努力之中,决不意味着对于我们感知到的自然世界持有否定的态度,这些只与我们日常感知的世界相关。可以说,这里潜含的态度是,以“审美”的心态,尽情接受我们直接感知到的视野宏阔的整幅世界画面。在这里,我在使用“美感”这个词时加了引号,因为与老子具有伦理上的偏向不同,它不包含偏,也不需要抛弃通常认为丑的事物,或是抛弃按照狭义的“美感”标准看来属于令人厌恶的事物。在这个领域里,庄子真正做到了价值中立。“人们声称,毛嫱和丽姬是美貌的,但假如鱼见到了她们,就会潜到水底下去。”(毛嫱、丽姬,人之所美也,鱼见之深人。^⑩)就像存在于任何其他地方一样,“道”也存在于屎尿之中。它是一种肯定会为不可穷竭的世界自身所产生的无限多样的变化形态以及不断的变形转化而感到喜悦的美感。

确有理由表明,在《庄子》中,大自然表现出了不可穷竭的多样性以及“创造性”的天才,它们要比自然界的秩序和规律更能受到人们深切的欣赏。而且在庄子那里,就“道”中“存在”(being)的内涵而言,把“道”译成“自然秩序”的确是很有局限的。与其说书中的大部分意象向我们暗示的是秩序和样式,还不如说是不可穷竭的壮观场面和变形转化的图景。在《秋水》篇中我们发现,大河的波涛汇成浩浩荡荡的洪水,流入漫无边际的北海之中。大鹏在飞上了万里长空,向着无限的天空奋力搏击的过程中,朝下俯视,看到

了广大而又变幻无穷的景观。在另一段之中，庄子还为我们提供了关于一种动植物的“原始微生物”（几）的具体形象，它们根据自身特有的自然习性而变化出完全不同的被造物。^⑧“在水中，它们就变成一种藤类（break-vine）。在水边上，它们就成为青蛙的袍子。假如在山坡上肥沃的土壤里，它们就转变为乌足草（crow's feet）。乌足草的根又转变为蛆虫，叶子又转化为蝴蝶，蝴蝶又转化为在炉子底下生活的昆虫，……所以，所有的被造物都源出于这些‘原始微生物’[几]，并且还会复归于它们。”（《庄子·至乐》：“种有几，得水则为鼃。得水土之际，则为蛙蟾之衣。生于陵屯，则为陵鸟。陵鸟得郁栖，则为乌足。乌足之根为蛭蟺，其叶为蝴蝶。蝴蝶胥也化而为虫，生子灶下。……万物皆出于机，皆入于机。”^⑨）沃森（Watson）将这一段落恰切地称为“藉助于古代中国自然学问而进行的顽皮嬉闹”（a romp through ancient Chinese nature lore）。^⑩这里所赞美的是大自然之轻快的不可穷竭性以及善于变形和转化的特点。

所有这些描述自然的段落都表明，就其上下文而言，它们并非仅仅关注对于自然本身的观察。大鹏代表的是人的伟大和“自由”，站在更高灵智的立场来看这个世界，与此相对的代表则是蝉、鸽子以及青蛙，它们囿于日常的“可怜理解”所产生的约定俗成之见。这一具体形象当然与鹏和鸽子之间纯粹物理尺寸的对比毫无关系，因为没有一个人比庄子更清楚地意识到，从两种无限性的角度看，头发的末端并不算小，而泰山也不算大。在巨量的河流洪水与无限的北海之间的对比最终只是说明，不存在任何绝对的大和小，并且只有从处于相互联系的特殊实体的视角来看，这些术语才能获得相对的意义。原始微生物（几）的那一段落是对子无限转化与变形原则的颂歌，庄子并没有把眼光局限于大自然循环变化的规则与样式，他还将目光投向了不可预测的和不能预期的可能变化。尽管这些具体形象从来也不是仅仅为了它们自身的缘故而予以引进的，但这些关于自然现象的诗性召唤，的确表现出对于自然景观自身的巨大喜悦。

221 可以肯定，还有些段落的确讨论了有组织的样式和自然的规则，而且这里产生的问题仍然是——存在着对于自然进行客观研究的兴趣吗？事实上，李约瑟大量征引了《庄子》文本。的确可以作出如下的论断：《庄子》要比《老子》表现得更为“客观”。《庄子》中的确不存在着任何价值判断，而且，的确存在着相当多的关于当时的人是如何看待自然的信息。然而，这种信息又经常与大量的直接引自民间传说的材料交织在一起。

在一个著名的段落中，《庄子》书中的寓言人物“少知”（译者按，“微乎其微的理解力”，他代表我们日常的对子世界的“少知”理解）的现象向“太公

调”(译者按,译作更高的灵知,伟大的公平无偏的和谐)提问说:“在四种基本方位和六个领域[天、地和四种方位]中,万物是如何兴起的?”(《庄子·则阳》:“四方之内,六合之里,万物之所生恶起?”)太公调接着勾画了大自然的某些持久的样式和规则,其中有“阴”和“阳”的相互作用,以解释四季“互相生产以及互相杀戮”的现象(相生相杀)。还有以吸引及排斥的原则解释性别等现象的。有凝聚及发散的原则,有快慢过程的互动,在人类生活中,还有祸福的盈虚振荡,它们似乎和所有这些原则都有关联。“存在着与事物的连续性秩序和相互作用相关的原则,还存在着上升为主导地位然后又退却的交替原则。”(《庄子·则阳》:“随序之相理,桥运之相使。”)庄子还接着断言:“尽管人们可以将这些名称及实在记载下来,尽管人们可以觉察到它们的细节及精微之处,……但这些只是从属于事物的性质。所有这些都是词语能够全面描述的东西;所有这些都是我们的[日常]语言所能认识的,它们只是事物的某一层。寻求‘道’的人,他们既不试图追随那已经消失了的、也不会去发现它所产生的根源。”(着重号为作者所加)(《庄子·则阳》:“此名实之可纪,精微之可志也……言之所尽,知之所至,极物而已。睹道之人,不随其所废,不原其起。”^②)然而,李约瑟的强调方式与我不同,他是这样翻译最后一段的:“词语能描述它们,知识能达到它们——但是,决不能超越自然界赋予的最大极限。”这里就暗含了一种实证主义的诫命(positivistic injunction),它要把人们的知识局限于“六合”之内,因为人们对之拥有真实的知识。然后他还补充道,“它的确是自然科学信仰的表白”^③。

尽管这些段落对那个时代的知识世界中的自然观提供了重要的信息,但对我来说,它们的整个精神却与如下的观点似乎正好相反:人的真正关怀应当在于知识的领域。实际上,最后的评论“不要追随那些已经消失的东西”(不随其所废),是一种实证主义的积极命令,它反对《墨子》中追求事物之潜在的、观察不到的原因的倾向,这在《墨子》(尤其是论辩论法诸篇)中占有显著的地位。

尽管这些段落中还提到了许多有趣的原则(理),但基本上全是经验性的概括,直接来自对人所共知的现象进行观察的结果。这里不存在足够证据以证明存在着“还原主义”的思想趋势,或足以证明存在着追求现象世界背后的隐藏原因之结构的趋势。尽管也曾提到过“凝聚与消散”,但并没有暗示存在着这样的一个原则,可以将丰富多彩的自然界设法“还原”于它。最为重要的是,不存在任何证据能够表明庄子是通过“构思自然的假设与理论”而获得了他的“心灵平静”。毋宁说,他似乎是从其神秘主义灵智的更高

视点来考察所有的原则,而这些原则可能的确存在于“六合”之内,也有可能尚未被他论述过。理解这些事物仅仅属于“少知”的领域,而不属于更高的灵智领域。追求成为圣人的人,不可能在这种毫无意义的、追求低等知识的过程中虚耗自己的生命。

有相当充分的理由认为,庄子对于那种也许可称为“认识论”或“逻辑学”的问题,而不是自然科学的问题有着更为强烈的兴趣,尽管他在这里也不是为了它们自身。我们已经注意到,对于将存在与非存在作为二元对立起来的办法,他也表现出犹豫的态度。将它们作为单独的东西加以处理,不仅会导致人们把非存在当做某种东西看待,而且还会导致人们将万物当做与非存在相互分离的独立存在。可是,人们并不需要对现象自身的“本体论地位”进行发问就可以欣赏自然现象的景观。人们疑心,正是由于庄子把人类当做万物的一员加以关怀,才使他把关注点聚集到这个问题上:究竟什么是个别实体的实在呢?正是在这一点上,他的朋友惠施的分析也许是最中肯的,尽管庄子不信任他的思路,因为惠施似乎有点将知性思想的分析作为目的自身,陷人其中而不能自拔。但正是惠施才有助于揭示:描述日常经验的日常语言,不能为我们生活于其中的那个世界提供终极的说明。的确,墨家“逻辑”(它们要到惠施以及他的著名对手公孙龙之后才最终定形)的大部分内容似乎就包含有这样的一贯努力:以捍卫常识主义实在观的名义,来反驳“诡辩论者”(译者按,惠施和公孙龙等)以及庄子的观点。^④

223 存在(有)的世界 尽管我不自命能对“诡辩论者”(他们代表了中国古代语言危机的高峰)进行透彻的分析,但必须略陈己见,特别是对庄子产生过极大影响的惠施,庄子发现惠施所提的论点最为中肯。在哲学家中间——他们的逻辑训练可比我强多了——公孙龙仍然是一个争论不体的主题,关于那些归在他名下的佚文该如何翻译以及哪部分佚文才算可靠的问题,并未达成一致的意见。看似悖论的是,在西方,由于翻译公孙龙的学者意见不一,而又不能妥协,惠施的悖论在某种程度上反而显得比公孙龙的逻辑更容易理解。惠施的十个悖论见于《庄子》第33篇,它们似乎是惠施著作仅有的佚文(据《庄子·天下》,他的著作“可以装满五辆大车”),这些悖论似乎意在动摇我们思考世界的方式——这个世界是由具有确定性质的“事物”组成的。^⑤我使用了这样的语言,因为找不到明显的证据能证明惠施想要否定特殊事物本身的存在。他想否定的是我们赋予事物的作范畴用的谓词(categorical predicates)、属性(attribute)、一般性质——它似乎特指空间、时间和分类的属性。在使用诸如“属性”(attribute)和“性质”(property)之类术语的时候,我使用的是被某些人断定为完全不适用于中国语言及中

国思想的术语。可以肯定,葛瑞汉并没有否定“性质”这个术语,他甚至还声明,在汉语中,事物“具有性质”(properties)。他甚至还在墨家逻辑中找到了代表“谓词”(predicate)的术语(ken,根)。^⑤然而,在研究公孙龙的时候,他拒绝使用这些词语,并坚持使用意思有些模糊的词语“meaning”来翻译过去被某些学者译为“attribute”的关键术语“指”(chih)。之所以否定这个词语,乃是因为它似乎暗含有“共相”(universals)的意思。我们在此发现了根深蒂固的武断信念:在中国的语言与文化中,共相是不存在的。但不管怎么说,名家已经隐约接近某种类似于共相的东西,即使他们既没有赋予它柏拉图主义的解释,也没有赋予它亚里士多德主义的解释。我认为,我并不试图解决公孙龙的问题,而在此前提下,对我来说,主语/谓语、实体/性质或属性等语言,似乎是较为合理的处理方式,它们要比这个领域内迄今为止提出过的所有其他术语(尤其是葛瑞汉提出的意义模糊的词汇“meaning”)更有成效。因此,我将允许自己使用“属性”(attribute)这个术语。

正像我们见到的那样,惠施的悖论似乎暗示高与低、大与小之类的特性,在一个无限的空间里没有任何意义。“在最大的东西之外,不可能存在有任何东西,我们称为具有‘大’这种属性的东西;在最小的东西之内,不可能存在任何东西,我们称其具有‘小’这种属性的东西。”(《庄子·天下》:“至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一。”^⑥)一位中国注释家评论道,这两个“一”是同一个“一”。在无限之中,不存在任何绝对的大或绝对的小、绝对的高和绝对的低;即使当事物相互间进行比较时可以具有这类的性质。^⑦在这里,还暗示了与芝诺类似的想法:时间具有绝对的连续性,这意味着不可能存在分立的、非时间性的瞬间之类的事物,因此暗示了永恒的变化:“正午的太阳等于落山的太阳,刚出生的事物就等于垂死的事物。”(《庄子·天下》:“日方中方睨,物方生方死。”^⑧)当然,从相对方面着想,太阳在正午以及黄昏的确处于不同的位置。但就分类的视角而言,我们倾向于根据相同与差异来对事物归类(指亚里士多德的属(genus)和种差(differentia),译者按,传统逻辑最典型的定义方式)。有时候,我们将注意力集中在共同的性质上,诸如哺乳动物的共同性质;有时候,我们又将注意力集中在差异的性质上,诸如牛与马的不同性质。因而,“万物全都是相同的,又全都是相异的”(《庄子·天下》:“万物毕同毕异。”)。在对某个特定实体的物种(species)或属(genus)下定义时,是将共同的性质设定为基本的性质,还是将相异的性质设定为基本的性质,就完全取决于我们的视角。^⑨惠施对高与低、大与小的差异相对化,对时间不断变化的强调,对分类法的怀疑,不仅与“逻辑学”有关联,而且也与高与低、大与小的伦理社会含义,以及人类命运的不

断推移,还有人们由年轻变为老迈的涵义有关,这样说似乎是完全合理的。从绝对的观点看,人类与所有其他事物都是平等的(具有相等的价值),尽管它们相互间比较时也呈现出差别。由此可推,惠施的最后命令是“爱万物——视天与地为一体”(《庄子·天下》:“泛爱万物,天地一体也。”)。因此,这其中没有否定万物存在的意思,而是要将它们之间的差别看成是相对的和根据不同视角观察的结果。我们的日常理智是能够理解相对性的。的确,从庄子的角度来看,惠施似乎为“事物”赋予了过分牢固的存在。因而对庄子来说,“爱”就不是最高的价值,因为它将注意力过分集中于特殊的个体实在,而不是集中于与“道”保持合一。^⑩

然而,庄子本人也不希望否定“事物”的一切实在性。“说话并不等于吹气,说话毕竟说出了某种东西。”(《庄子·齐物论》:“夫言非吹也,言者有言。”)⑪假如语言不被日常生活的虚假意识所造成的有关对错的僵化判断遮蔽,又假如我们的语言既没有为我们的成见(*parti pris*)、也没有为我们将事物间的相对区分绝对化的趋向弄糊涂,那么,我们的语言也许就能准确地表达我们在对子世界的直接经验之中所发现的东西,我们的语言就会与事物毫无扭曲地呈现它们自身的方式保持一致。这种不受遮蔽的语言就会自发而恰当地适应自然世界的万象变幻,还适应了人们从无限多的视角出发的要求。“一个人睡在潮湿的地方,他的腰背就会疼痛,但泥鳅也会这样吗?”(《庄子·齐物论》:“民湿寝则腰疾偏死,鳍然乎哉?”)⑫对于人来说,他的背部因为潮湿而疼痛是很准确的说法,这说出了人和潮湿有关的“某种东西”。然而,假如他在任何绝对的意义上都说“潮湿”是坏的,那么,他的语言就没有“说出某种东西”(有言),或者毋宁说他说得太多了。尽管“事物”与情境可以是“某种东西”,但它们并非是可以根据我们个人的短暂视角能够把握其全部方面的自足实体。毋宁说,它们是流动着的某种东西,它的各个方面、各种变化形态,都取决于对整个世界(是由某种东西组成的)的相对关系;这种关系就如同谴责阴影(*shadow*)的半影(*pen-umbra*)那一段文字所说:“你刚才在动,现在却停了下来;你刚才坐着,现在却又站着。为什么你没有固定的原则呢?”(《庄子·齐物论》:“罔两问景曰:‘曩子行,今子止;曩子坐,今子起,何其无特操与?’”⑬)半影的行为完全取决于影子的行为,影子的行为又取决于运动着的有机体,而运动着的有机体又取决于道。关于它们的运动,语言能够说出某种东西,但不能以绝对的“对”和“错”来谈论它们(无论是在这些术语的道德意义上,还是在知性的意义上)。因而,只有在非存在之中,所有特定的存在和关系才可以找到它们的根源。

文中甚至还暗示：万物的实体可以是诸如此类的质料，甚至连“梦也是由它们组成的”。某一天，会发生一场伟大的觉醒，我们知道这一切全都是一场大梦。^⑩然而，这样的想法有可能是错的，它类似于主体主义者个人的唯我主义迷梦。庄子想知道，究竟他是梦见变成蝴蝶的庄子，还是梦到变成了庄子的蝴蝶，因为从根本上讲，庄子和蝴蝶的“实体”都是梦一般的東西，人们就不得不设想，庄子和蝴蝶的梦都是“道”自身的投影。然而，因为这种想像只在一两个地方出现，所以我们不能说关于梦的类比是完全值得严肃对待的内容。最终说来，我们所能说的全部东西，不论“万物”的“实体”如何，都不存在任何关于它们自身的孤立而又绝对固化的“自我-存在”。

与梦境喻象截然对立的是，我们还发现了这样的段落，强调特定事物的相对现实性。少知问太公调说：“什么是行政管理单元的语言？”（《庄子·则阳》：“何谓丘里之言？”）^⑪这似乎是指称更高行政管理单元的技术性术语，它指称由家庭组成的单元，以及由这些单元组成的更高级的管理单元。^⑫问题似乎是：什么是这类实体的“本体论状态”（ontologic status）？它们包容了其所含有不同层次的实体在内的“真实”实体吗？这就似乎类似于追问：是否诸如县（counties）或者政治党派之类的实体也是“真实”的实体（事实上，它们可是包含有人类成员在内）吗？回答似乎是这样的：人们的确能把它们看做真实的实体，就像人们能把它们所藉以构成的实体看做真实的实体一样。“人们把有差异的东西结合到一起，来制造具有同一性的东西”，太公调说道，然后他话锋一转，以马的形象作比喻：“你能指出马的一百个部分，但是，你并不能获得一匹马；然而，那匹马已经被捆扎起来放在你面前了。因而，我们把一百个部分拼在一起，称之为—匹马。”（《庄子·则阳》：“合异以为同，……今指马之百体而不得马，而马系于前者，立其百体而谓之马也。”）^⑬真实的马是一个人们已经经验到的事实（姑不论人们赋予它以什么样的终极“本体”状态〈ontic status〉）。马的所有部分都可以分别地加以考虑，这是一个事实；但这一事实丝毫也不会意味着人们经验到的事实就不是事实，它也许是一个转瞬即逝的事实（evanescent fact）；尽管那匹马又很容易转化为各个部分，但它的各个部分随后也是转瞬即逝的，而且似乎不可避免地要回复到非存在的状态。假如当时的人掌握了现代粒子物理概念，庄子也许很可能会说，构成一把椅子的基本粒子和椅子本身是同样“真实”的。因而，当几个世纪以后大乘佛教的经院哲学最终传到中国时，当时的中国士大夫们立即感悟到了某种契合，这是一种以《庄子》为一端，以缘起性空之类无穷无尽的话语为另一端之间形成的契合；这些话语认

为,我们日常经验到的实体,完全是一种“有条件的实在性”(conditional reality,译者按,缘起),它们从“根本上讲是空的”(ultimate emptiness,译者按,空;梵语为 sunyata,梵语“空”的抽象名词),这些话语出现于《般若波罗密经》(prajna-paramita sutras)等经典之中。

然而,在转向麻烦重重的人类领域以前,我将就庄子思潮中的另一个主题谈点看法,过去人们常常忽视这个主题,它也许可以称为《庄子》中准-有神论的喻象(quasi-theistic metaphor)的问题。人们之所以会忽略这个问题,乃是因为,既然《庄子》一书支持神秘主义、“自然主义”、“有机论哲学”的立场,那么,准-有神论的喻象就只能是“诗意的”。经过深入的细究可以肯定,[我们不能因为《庄子》书中采用了准有神论的喻象,]就称《庄子》是有神论的,这就正如我们不因为《老子》使用了“母亲”的喻象,就称《老子》是母亲-女神的拥护者一样。然而,诸如“造物者”、“创造性原则”(造化)或真正的统治者(真宰或真君)之类的喻象,对于《庄子》的整个通见来说,也许并不比《老子》书中的母亲喻象在《老子》书中所起的作用更小。“假如我想说我不想成为任何其他东西,而只想成为人——只想成为人,造物者肯定会把我当成一种不吉利的人。因此,假如人们把天和地设想成为一只大熔炉,而把造物者设想成冶工,那么,他是从哪里找来送给我们如此之不合理的东西的呢?”(《庄子·在宗师》:“今一犯人之形,而曰‘人耳!人耳!’。夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉,以造化为大冶,恶乎往而不可哉?”)^②在另一段中,在讨论了我们劳累不休的生活之中常见的变化无端的情绪以及紊乱的感情之后,他评论道:“我不知道是谁[或是什么]要求它们的出现负责。肯定存在着某种真正的统治者,但我们却看不见他的外在表征。尽管可以肯定,他能够为事物[或者行动]赋予形状,但人们并不能见到他的形状。它具有特定的身份(identity),但却没有任何的形状。”(《庄子·齐物论》:“必有真宰,而特不得其朕。可形已信,而不见其形。”)^③在讨论人类有机体运行的时候,他追问它是如何作为功能性的整体而发挥其功能的?难道说,这里也存在着任何受到了特别偏爱的有机体吗?情况似乎是这样的:一会儿是一种有机体居控制地位,一会儿又是另一种有机体居控制地位,但是,并没有任何特殊的机体能够永远处于控制的地位,或者拥有控制的特权。他得出的结论是:从根本上来讲,只有“道”才居控制地位;但是,当我们在这一语境中谈论“道”的时候,他又说:“它们[指有机体的各个部分]自身之中就存在着真正的统治者。当我们试图辨认它的时候,无论我们有没有发现它,对于它的真实性是丝毫没有增加或减少。”^④顺便说一句,我同意葛瑞汉的看法,他认为这一段落的主要论点是在人类有机体中,人心并不(或不

应当)占据任何特权地位。^⑬有机体的“真正统治者”并不是人心,人心只是众多有机体中的一个;真正的器官只是“道”本身。然而,人们仍然对统治者的喻象感到惊讶。在其他地方,我们发现了这样的短语——“物者的伙伴”;在《天下篇》中,庄子本人的哲学则被概括为这个短语:“在上面,他和造物者一起漫游。”(与上造物者游。^⑭)

人们在现代文学研究中使用的“诗性喻象”解决这个问题,正如《老子》中的“母亲”喻象也不能解决这个问题一样。就像庄子的“言语”(words)一样,喻象说出了某种东西。母亲和女性在《老子》的整个通见中占有中心的地位,这一喻象被用来指称非存在与存在互动的神秘领域。在这个例子中,“诗意”和“喻象”不是“主观虚构的”(subjective)。事实上,这一喻象很可能与那个时代的一场辩论有关,这场辩论发生于当时伟大的思想中心稷下学宫,是在名叫“季真”和“接予”的两位学者之间进行的。关于他们,我们仅知道如下的情况。季真与这种学说有关:“没有任何人或任何东西制造了它”(莫为);接予则与这一立场有关:“某人或某件东西制造了它”(或使)。问题似乎是:事物是如何诞生的?第一种回答似乎是符合常规的道家答案,即它们是通过“无为”的自然过程而诞生的,除了“出生”或生长这样的自然过程以外,它们的特殊现象没有任何特定的原因,它们只是自然而然地从“道”之中产生出来而已。后一种观点有可能反映了墨家的观点。它致力于根据直接的、可以言说的和特定的原因解释事物,在这个案例中,它似乎指某种有目的的造形或成形能力。这种思路在《吕氏春秋》中有生动的描述。“当春天的‘气’到来之时,草和树木就生长起来;当秋天之‘气’到来之时,草和树木就会凋零。既然生长和凋零都是由‘某种东西或某人’[或使,与接予使用了同一个短语]所造成的。那么,它们就不是自发的[自然]。当那种导致了它们产生的东西在场的时候,每件事物都能起作用;当这种原因不在场的时候,没有任何东西能够起作用。”(《吕氏春秋·孝行览》:“春气至,则草木产,秋气至,则草木落。产与落或使之,非自然也。故使之者至,物无不为之;使之者不至,物无可为。”^⑮)当然,也有可能产生灾难性的春天以及反常的夏天。这里很明显是针对国家统治者的作用以及他们所接受的特殊政治哲学而发的。好的国家并不会自发地“产生”。这一论辩似乎还对“无为”观念在政治领域中的应用进行了攻击。统治者符合道德的努力意图起着关键的作用。

人们也许会想当然地认为,庄子或者他的弟子们会选择季真的“莫为”学说。但事实上,在一段无疑属于庄子本人的文字中,他似乎并不明显地偏向于任何一方,尽管他清楚地表明整个讨论严格地局限于语言能够适用的

领域。他不太愿意说单是靠引用一句“没有任何人制造了它”(莫为),就能打发“鸡鸣犬吠”这个事实。

有一种观念认为,和我们通常与人造物品相关联的特定造型及创造活动一样,自然也是与之同类的特定造型及创造活动;这样的观念,不见于中国思想中,可是在柏拉图的《蒂迈欧篇》(Timaeus)或者某些印度思想模式中同样是缺少的。某些人对下述观念表示了明显的不满:对世界上的无数“事物”,不顾它们各具不可还原的而且独特的个性,统统用“自发生长”来简单地加以解释。正如上文已经说明过的那样,事物可以根据两种角度加以考察:一种是,根据它所具有的分立的、可感的存在(实),例如像“我面前的捆扎起来的马”;另一种是,根据它的“虚空”(虚),例如一匹马,它被分解为一百个部分,而每个部分又都可以继续分解直至“虚空”的状态。庄子似乎想说,“有人导致了它”的观点过分强调了以独特个性的面目显现的事物具有可感的、具体的、偶然的实在性(reality)。“没有人制造了它”(译者按,莫为)的观点则过分强调了它从根本上来讲是短暂的和“虚空”的。²²⁹当庄子把注意力集中在独特的设计、繁华的多样性,以及事物所具有的令人惊讶的独特性的时候,这种“道”——是“造物者”或“创造力”,而不知由于什么缘故,这种能力与事物的独特个性是关联在一起的——的喻象终于浮现到了脑海里。“鸡鸣犬吠”这类的事实似乎要求某种特殊的创造性。人们感觉到,这里存在的并非“科学的”兴趣,因为后者只关心“事物是如何制造的”;这里存在的大概是从美感-艺术的角度出发,对于在当下起作用的、具有独特个性的创造力的欣赏态度。艺术创造力是神秘的;它既包含了自觉行动(为),又包含了“无为”的成分。情况似乎是,当处理多元化的自然(有)领域时,庄子甚至乐于将“无为”与“为”之间的对立,连同所有其他类似的二元对立,都看成是相对的。实际上,关于特定的“创造性”原则或者“造物者”的观念,即使在后代也必将继续成为大部分“有机主义”思想的显著特征。它甚至还可见于朱熹的新儒学,在他那里,“造化”、创造性原则、转化现象的创造者等术语,经常与生殖原则或自发的生长原则一起使用。

人类领域 与《老子》一样,在《庄子》中,正是在人类才会产生各种各样的麻烦。那种被称为人的特殊被造物是如何与“道”产生分离的呢?在《庄子》中,问题似乎的确要比在《老子》那里展开得更为深入。在《老子》中,当人们从高等文明的扭曲环境中解脱出来之后,就很有可能恢复到“道”的不需反思的生活状态。尽管与《老子》一样,《庄子》并没有解释为什么会产生致命的“有为”意识,以及这种意识是如何产生的,但在《庄子》思想中,人们

可以说,人类意识的病态对于整个物种是与生俱来的,而且深深扎根于人心(heart/mind)自身。我们因而发现,这里并不存在着任何“原始主义”的解决方案。这种形势并不能因为出现了道家的圣贤统治者而有所逆转。尽管避而不用“性”(人类本性)这个术语,但正像葛瑞汉坚持认为的那样,在《庄子》思想中有一个术语,其意思是某种使得人类成为人类的“本质精华”(essential nature,情)的东西,而正是由于这种东西的存在,使得人们与“道”分离开来。^⑭事实上,使得人类与“道”相分离的并不是感情(feelings)。快乐、愤怒、愉快以及其他感情全都起源于“道”,就像“蒸汽凝聚成为蘑菇”[蒸成菌]一样,或像狂风怒吼时从各种自然洞穴中发出的不同声响一样(译者按,《齐物论》上谈过“地籁”,并云“万窍怒号”)。^⑮它们是人类有机体的组成部分,而人类有机体又是由全宇宙的“真正主人”支配的。

然而,在这种特殊的有机体之中,人“心”(心/心灵)这种器官却具有一种致命的能力,它堪称能赋予自己可与外界完全隔绝的、完全个体化的实体属性(attributes),这就是“彻底完成的或个体化的人心”(成心);通过一种自我封闭手段,它就能建立一种只属于自身的自我,从大“道”的流行之中分离出来。“成”这个词被用来指称如下的一般过程:藉助于这个过程,自然的事物能够变成自我封闭的事物或过程,它们具有只属于自身的自我;这个词自始至终都是在否定的意义上加以使用的。任何事物与过程,一旦完全地将自我封闭起来,与大“道”的流行分离开来,都意味着对于“道”的伤害。^⑯一个令人好奇的例证是,音乐家昭氏完成了完美无缺(成)的琵琶表演;正是其音乐的完美无缺——作为一种自我封闭的实体——反而割断了它与无限的、更高的音乐之“道”的联系。^⑰人心通过把注意力凝聚于变幻无穷的周边世界中的某些方面,试图把它们作为我们固定的目标或思想的对象加以凝固,从而去肯定人心的自我存在本身,这就使得它们绝对化了。人们的喜好和厌恶,既通过沉迷性的、占有性的激情,也通过涉及到“对”与“错”的固执意见,而变得固定起来,即使与此同时他本人就如同一切有限而短暂的被造物一样正在无情地朝死亡迈进,也仍然执迷不悟。“他们对于自己遇见的每一件东西都变得缠绵不已;他们日复一日地与他们的心灵作斗争……有时四处飘荡,有时深入探索,有时又精于计算……在小的恐惧之中,他们容易焦急,在大的恐惧之中,他们垂头丧气。在对‘正确’与‘错误’作判断时,他们的心灵就像弓箭上的弹丸一样飞射出去。他们坚守他们的意见,就好像他们发过郑重的誓言一般。他们像秋天和冬天一般地衰退……当我们相互指责和相互争夺的时候,我们的种族却像无人能够制止的奔马一般地趋于灭绝,这难道不是

可悲的吗？我们终生劳累，但却没有见到任何成功……这难道不可悲的吗？光说我现在还活着，这又有什么用呢？因为身体衰朽了，心灵也随之衰朽，这难道不是最大的悲哀吗？”（《庄子·齐物论》：“与接为构，日以心斗。缦者窘者密者。小恐惴惴，大恐纒纒。其发若机括，其司是非之谓也；其留如祖盟，其守胜之谓也。其杀如秋冬，不亡以待尽；与物相刃相靡，其行尽如驰而莫之能止，不亦悲乎？终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪？人谓之不死，奚益？其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？”）^⑩这里所说的既是普通人的生活，也是知识分子的生活。无论是为财富、权力而争斗，还是坚持人们固定化的意见和学说的正确性，全都在加固他们完全个体化了的心灵（成心）。悲剧并不在于存在着生死现象，而在于那种佛家称为坚持并凝固了世界之多样性的东西（译者按，执）。也没有任何暗示表明，出现一位能将人类高等文明的外在环境打扫干净的“圣贤-君王”就可以拯救这一形势，因而我们发现，对于政治秩序（即便是《老子》意义上的）的拯救功能，这里持有激进的否定态度。人们也许会说，文明就其自身而言是完全个体化的人类的“基本性质”（译者按，情）的“自然”结果；人们还感到，庄子敏锐地注意到，在《老子》的圣贤观念之中存在着矛盾，圣贤有意识地设计了方案，从而引导人们远离文明的状态。

当然，尽管对于权力、财富或是感性满足的固定化的目标被抛弃了，但主要关注目光仍然投向了知性的领域。庄子对他那个时代的思想冲突表示十分的失望，儒家和墨家之间的斗争可以说是这类冲突的典型。当然，大自然中存在着大量的“自然”差异，但人类却具有这样的能力：只需要依靠相互贬斥对方为“错误的”，就能对同一件事拥有完全不同的意见。然而在“道”之中，又有什么东西能是“正确”或“错误”的呢？《庄子》提出了一个柏拉图在《智者篇》也曾提过的问题。“凭藉着什么，‘道’就被隐藏了起来，而我们就有了真实与虚假？凭藉着什么，语言就被模糊，而我们就有了正确与错误？‘道’怎么就会消失并且不存在了呢？言语怎么就会明明白白地在场，却不被接受呢？”（《庄子·齐物论》：“道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？”）^⑪柏拉图曾经谈及：“任何人在说任何东西的时候，必须说出某种东西；一个在说着那种不成其为某种东西的人，毫无疑问，根本就没有说出任何的东。”^⑫当儒家和墨家就同一事态作出不同判断的时候，对一方来说是错误的东西，对另一方却是正确的。尽管柏拉图相信，存在着一种严格的、关于辩论的知性能力，并能通过推理最终将他引向关于实在的真实图画，可是毫无疑问，庄子会很惬意地（gleeful-

ly)思考亚里士多德作出的相反断言,后者发现柏拉图是错的。当用于特定场合的时候,孔子或墨子的观点也可能包含了某些真理;然而,他们试图用他们本人的“正确性”去包容无穷多样的环境和视角,在每一个地方都想发现道德的“错误”和思想的“错误”,他们的努力就像专制君主的偏执野心一样,是固执己见和孤立之“心”的显现。全书都含有这样的意思——即那些鼓吹各自的“是非观”的人,其实拥有超乎纯粹知性动机和道德动机以外的动机。他们追求的是名誉与声誉意义上的“名”;无论是对道德上的正确还是对知性思想上的威力,这一点都是适用的。那些关于固定化的原则或对立双方的对错问题的争辩,当然不能通达大“道”,因为“道”从根本上来讲是不可把握的。知性思想的争辩关心的是赢与输,而不是关心真理。它仅仅表明,赢方是更为精熟的辩论家。“设想你和我来一场论辩。假如你驳倒了我,而不是我驳倒了你,那么,你是必定正确的,而我是必定错误的吗?”(《庄子·齐物论》:“即使我与若辩矣,若胜我,我不若胜,若果是也,我果非也邪?”^⑩)假如另一位争辩者被吸引了进来,他只是在引入第三种观点。只有有灵智的人才能真正适应无数种生活情境,而不带有前提、成见、兴趣的偏向,因为他没有必要去肯定他的自我。在这里,适应并不意味着为了“控制”,而是为了“凑合过去”(get by)。庄子的“真人”没有任何必要去控制任何东西。

庄子坚决否定政治秩序具有“纠正”(correcting)事物的功能,在这方面,他比其他中国古代思想家都走得更远。圣人的观念,或是认为政治秩序具有“纠正”(correction)能力的观念,是以一整套固定的是非观为前提的。232 但不管怎么说,他似乎还是把政治秩序作为处于令人绝望、无法拯救状态之中的人类日常生活的一种摆设而理所当然地接受了下来。无论善恶,统治者都是人类领域这首发音不协调的交响曲之中无法回避的一部分。然而,与墨子一样,在完全否定政治秩序具有救赎作用时,庄子也偏离了占主导地位的文化取向,尽管是一个很不相同的方向。

可以肯定,即使在《庄子》那里,仍然存在着一个观念,它表达的是道家“真人”(perfect man,“完善的人”)所具有的巨大的卡里斯玛能力,这种“真人”随时准备变成政治权力的焦点人物。真人(genuine men)的更高灵智创造出卡里斯玛,吸引着其他的人,就像蜜糖吸引蜜蜂一样。像隐士哀骀它那样的人,不得不对那些云集于他们周围的人民予以挡驾,而被关怀人民的责任搞得精疲力竭的统治者,则渴望着将政治责任交还给人民。著名的神秘主义者列子,被庄子描写成为(这一点多少有点令人可疑)一位喜欢运用他的精神能力来表现他自己、并想通过他的卡里斯玛巫术来控制世界

的人物；即便是他，也为自己对别人产生的影响力感到震惊。在他去齐国的路上，经过一家小吃店时，店主人放下其他的事情，抢着过来侍候他。^⑳于是他急忙返程，取消了齐国之旅行。然后，他向隐士伯昏瞀人感叹道：“假如我不能驱散这种内在的精神能力[内诚]，那它就会变成一种有辐射力的光线，一旦溢出人的体外，就会压服人们的心灵。”（《庄子·列御寇》：“夫内诚不解，形谍成光，以外镇人心。”^㉑）他接着表达了这种恐惧：假如齐国国君受了它的影响，像国君这种被国家大事搞得疲惫不堪和饱受挫折的人，也许要把国家大事移交给列子本人。伯昏瞀人回答说，在列子身上，肯定存在着某种鼓励他自我炫耀其影响力的东西。他怀疑，尽管列子口头上表示了拒绝，列子可能仍然在追求名誉与占有权。在所有这类例子（庄子很可能真正相信这样的辐射能力）表明：对于所有有灵智的人来说，问题是如何避免国家事务。人民云集过来，沐浴在他们精神辐射力的阳光之下，可这并不意味着仅仅凭藉他的爱，圣贤就能拯救他们。他们的渴求也许只有这样的后果：使得圣贤本人毫无希望地和这个世界纠缠在一起。然而在其他地方，它又含有这样的意思：假如环境的确要强迫人们与权力责任纠缠在一起，那么，圣人也只好“走走过场”（go through the motions），同时却完全保持他内在的超脱。

233 在第4篇（译者注，原文误作第3篇）《人间世》中我们发现，对于如下观念不断进行了攻击，这一观念认为，藉助于儒家的道德说服模式，儒家的“君子”有可能感化邪恶的统治者。在由大多数只具有“微乎其微的理解力”的人组成的世界上，邪恶的统治者其实和儒家的道德主义者同样是“自然的”。本篇的主角是孔子和颜回。^㉒颜回希望到卫国去，尝试去影响性格专横而又冷酷无情的年轻统治者，以便改善他的行为。孔子逼着他回答如下的问题：为了达到目的，他有何打算？他一开始就指出：“过去的完善之人明白，在能传达给他人东西以前，他们自身就得事先拥有它。”（古之至人，先存诸己而后存诸人。）这强烈地暗示着颜回缺少这种智慧。^㉓而且，他的感觉非常良好，满以为自己代表着正确的一方，并且还有可能致力于博取名誉。对他来说，向类似于这位年轻统治者的人宣讲“仁”德，将会被统治者看做是展现他的杰出能力的努力，可这位统治者肯定不能容忍这种情况。更有甚者，这位统治者很可能是和颜回同样优秀的辩论家，在争辩中甚至有可能击败颜回。颜回简直是在找死。颜回又提出了一系列可替换的策略方法，却遭到了孔子的否定；孔子相信，自以为是的统治者是无法感化的，对于他们，人们不可能找到任何可以证明是行之有效的办法。

突然，孔子又话锋一转，催促颜回“坚定他的心灵”（译者按，心斋）。我们然后就发现了关于获得神秘主义灵智的训诫，该训诫在上文已经概括过。他努力地学习“坚定他的心灵”。教育是成功的，颜回达到了这种层次，他说：“在我听到这些以前，我肯定地知道，我是[颜回]，但既然我听到了这些，[颜]回就不复存在了。”（《庄子·人间世》：“回之未始得使，实自回也；得使之也，未始有回也。”^②）他清除了自我，忘却了他所有的计谋。然后，孔子似乎建议他（尽管其言辞是模糊的）他到卫国去，但仅仅露露面而已。假如统治者乐意倾听教诲，他应当响应。这里潜含着某种用意，即如果让统治者受到他以沉思为特点的神秘主义气氛的影响，就有可能去感化统治者。然而，人们却得到了这样的印象——颜回本人也许对整个事业都失去了兴趣。

然而总的说来，全篇给予我们的启示是，政治秩序并不能拯救深深扎根于人类个人心灵之中的人类困境。政治领域正是这种虚假意识的反映，它仍然是不可救赎的世界的一部分摆设。“真人”（不必定是隐士）也许会发现他处于这样的情境：他必须在政府中发挥某种作用。在那种情况下，他只须适应情境提出的任何要求，并且“走走过场”。看来，庄子本人像逃避瘟疫一样躲避官职。最终说来，庄子没有为政治秩序赋予任何救赎性的角色，这大体是清楚的。

“真人”的启蒙 经常有人下这样的论断：庄子是一位“个人主义者”。在如下的意义上的确如此：个人必须靠自己发现一条道路，才能使自己从“微乎其微的理解力”所控制的悲惨生活之中拯救出来，然而能够自己拯救自己的人可能为数寥寥。

234

然而人们也许会问：问题的解决是如何可能的？假如人们被囚禁于他们个体化的、封闭性的心灵之中，又怎么能从中逃脱出来呢？在关于人类有机体的描述中，人们发现，他已经给出了这个暗示：人类有机体的“真正统治者”并不是心灵，而是“道”自身，心灵其实只是众多官能之一而已。然而，从颜回神秘主义的境界提升（the mystic ascent）来看，个人显然具有这样的潜在能力：或“坚定”心灵，或清空心灵，或超越他那个个体化的心灵，并藉此与无分别的“气”合而为一。但是，靠什么才能使这些得以可能呢？答案似乎是，正是心灵自身才拥有神秘主义的自我超越能力，即使与此同时，它仍然将人们囚禁于“只具有微乎其微的理解力”的世界之中。只剩一只脚的犯人-圣贤王骀（Wang T'ai），就有一种“独特地运用心灵的方式”，藉助这一方式，他取得了更高的灵智；凭藉他的知识，他了解了他的心灵；通过他的心灵，他了解了“永恒的心灵”。（《庄子·德充符》：“以其知得其心，以其心得其常

心。”^⑩)因而,存在着这样一种境界层次,心灵本身在其上也会成为救赎的工具。在其他地方,一位被称做“无名”的寓言人物说:“让你的心灵在伟大的纯洁之中漫游。”(《庄子·应帝王》:“汝游心于淡。”^⑪)可能正是由于心灵存在着这种充满不确定性的终极层次,才导致了庄子避而不用“性”(人类本性)这个术语来描述人类精神的潜力,因为这个术语的意义太有局限性了。

然而,似乎并没有很多证据可以表明,会有很多人达到这种超越的境地。南伯子葵向驼背女人(寓言人物中惟一的一位女圣人,译者按,女禹)请教:“道是可以学的吗?”她含含糊糊地回答道:“这怎么能够呢?不管怎么说,你不是能做这件事的人。”(《庄子·大宗师》:“道可得学邪?曰:‘恶,恶可。子非其人也。’”^⑫)然后,她描述了她本人和另一位圣人卜梁倚之间的不同。尽管她拥有圣人的“道”,但卜梁倚却拥有圣人的“才能或能力”(才)。根据注释,人们会推测,尽管卜梁倚拥有一种精神的能力,能够引导他超越单纯做一位知识分子(就像惠施那样)的层次,但驼背女人却拥有得自于直接经验的灵智。因而人们最终会有这样的印象:大多数人既没有“道”,也没有获得“道”的能力。他们似乎既不能取得更高的灵智,也不能在老子的原始主义乌托邦所向往的苟且生存(simple-vegetative)的层次上与“道”合一。作为普通的人类,他们仍然受他们“个体化的心灵”的支配。只有“真人”才能在如下两类东西之间作出真正的区分:一类是存在于人们自身之中、将人们引向他们“虚假意识”(微乎其微的理解力)的东西;另一类是存在于人们自身之中、但却属于“天”或“道”的东西。“在真正的知识得以存世之前,肯定先存在有一位‘真人’”(《庄子·大宗师》:“且有真人而后有真知。”^⑬)《应帝王》对这类人物提供了充分的描述:他对生与死都冷漠无情,像“秋天一样冰冷,又像春天一般温暖”。然而,他并不必定是一位隐士,他会随着世人走过一切的过场。但他毕竟处于这样的境地:他是万物的一分子;对他来说,要让他表现得仿佛他并不属于“存在”的层次,这本身就必定会在存在与非存在之间建立起虚假的思想对立,而此种对立正是庄子所否定的。“他具有人的形状,但并不具备人的特殊本质(情)。因为他具有人的形状,所以与人有关联。因为他并不具有人的特殊本质(个体化的人心),那些区分是非的标准就不能感化他。多么的细微与渺小!因而他属于人事界。[又因为]巨大而宏伟,只有人才能去完善他的天性。”(《庄子·德充符》:“有人之形,故群于人。无人之情,故是非不得于身。眇乎小哉!所以属于人也。瞽乎大哉!独成其天。”^⑭)尽管就像所暗示的那样,看来“真人”也有可能认同普通人的所有感情,但他并不完全赞同它们。他们能够适应命运抛给

他们的一切生活环境,但都能超然物外。正如上文所说,他们也许介入了包含权力和财富关系在内的环境,但即使如此,也将以完全超脱的态度走过场。

“真人”表现出了极度的宁静,在一段关于如何面对致残性疾病的论述中,庄子有生动的描述。“大师兴(子兴)生病了。大师祀(子祀)去看望他。子兴说:‘惊人得很。造物者使得我成为现在这个样子,把我禁闭了起来。我的背部就像驼子一样的突出,与我的生命攸关的器官长在我的顶部。下巴隐藏于肚脐之中,肩部比头还高,发辫指向天空。我的阴气和阳气中肯定会存在着某种混乱。’然而,他的心却是平静而超然的。”(《庄子·大宗师》:“俄而子舆有病,子祀往问之。曰:‘伟哉!夫造物者,将以予为此拘拘也。曲偻发背,上有五管,颐隐于齐,肩高于顶,句赘指天。阴阳之气有沍沍,其心闲而无事。’”^⑨)子舆身上属于天的那部分,使他能站在天的超脱立场来看待他的身体。看来,他能够参与到“道”自身创造性的转化过程中,分享这个过程的欢快与喜悦。

将这一形象与《圣经》中约伯受苦的段落作一比较会发现,这一记述中有一处令人吃惊的缺漏(lacuna)。我们没有发现对令人烦恼的主观痛苦的任何描写,照理说,在这类疾病发作的过程中,必然会伴随有这种痛苦;而在约伯那里,伴随他的皮肤疾病而来的是令人发疯的痛痒。约伯一直关注着(人所具备的)无可救药的有限性,这种有限性使得他在此生之中与上帝分隔了开来;他的痛苦再次证明,他是有限的。尽管上帝并没有为他的道德发问提供一个答案,但他的确表现出了一种宏伟的宇宙论通见,这种通见触发了人们站在元伦理学的层次上对于宇宙意义的感知。然而,约伯本人仍然不可挽回地是一位面对所有的疾病都显得十分脆弱的有限存在,而人类正是这些疾病的继承者。他并不能变成“造物者的同伴”(译者按,“与造物者游”)。

236

信奉《圣经》的一神论者以及上座部(Theravada)的佛教徒都很可能发现,庄子在他的妻子去世后过于容易地获得了安慰。当惠施发现他一边歌唱一边敲击盆子时感到惊异,惠施说:“你和她一起生活过。她养育了你的孩子,并与你白头偕老。”(《庄子·至乐》:“长子,老,身死。”^⑩)庄子回答说,尽管他起先也悲哀,但他最终认识到她只是万物之一分子,是从大“道”之中产生出来的,终究要复归大“道”。她只是伟大戏曲中的一段小插曲。然而在早期佛教之中,“与人们所热爱的事物相分离”(译者按,爱别离苦)是个体存在无法化解的悲痛与痛苦之一,因为人们所爱的事物不是可以互相置换的“抽象”殊相,而是单独的值得热爱的对象。

面对被造物受苦的情境，庄子也像孔子一样地保持超然而平静的态度，尽管他的视角是神秘主义的，而不是道德和正义意义上仁人志士的视角。然而在这里，我们很有可能触及到在古代中国高层文化之中广泛得到认同的取向。他对“圣贤”理想有着极度的自信心，根据这一理想，圣贤分享某种“神圣的能力”，即使与此同时，他仍然是一位能力有限的人类。庄子的“真人”是这样的一位神秘主义者：从根本上讲，由于他以审美的态度对待这个世界，所以对这个世界保持肯定的态度。各种事物全都是雄伟景观的一部分：不管它们是自然的持久样式、丰富多彩的物相变幻，如四季的循环、汹涌的洪水、怒吼的狂风、快速游动的小鱼，以及翱翔展翅的雄鹰，还是那些似乎被我们大多数只有少许理解能力（译者按，少知）的人看成是代表了大自然丑陋而痛苦方面的事物，例如禹（译者按，似为“女禹”，见上文）因残疾而导致的扭曲变形。这样的比喻数不胜数，人们还可以加上毫无用处的长满节瘤的老树；它喻示着这样的事实：在大自然之中，“道”的创造性有各种不同的呈现，这些表现被认为代表了目的自身，没有必要把它们说成是其他目的的“工具”，以便为它们寻找辩护的理由。²³⁷可是，人们时常将自身转变成为其他目的的工具，正是这一做法，才使得人们既危及了自己的生命，又丧失了人们与不可言说的“道”之间的联系，而这种联系是它的充满创造力的众多表现之一。

庄子能够证明，他有能力超越人类有限的视角乃至完全超越是非判断的境界吗？庄子十分自信地断言：人们能在拥有人的形体的同时，却去除他本质之中的有限性；他的伟大对手惠施，尽管也否定人们常识主义立场的实在观，却仍然相信人具有不可救药的有限性，为此，他对庄子的断言提出了挑战。²³⁷惠施的发问涉及到这样问题：在众多的本质上包含有局限性的被造物中，何以能出现这样有限被造物——能够超越他的有限性的约束，达到“与天合一”的境界，这问题听起来也十分地令人信服。但不论怎么说，留给我们的结论是，在他们两人的争论中间，庄子很明确地“获胜了”。这场高水平的辩论本身，也许既表现了人类争强好胜的些许痕迹，又向我们表明，即便是暴露出高水平的精神启蒙之中，也可以见到芸芸众生之中十分常见的喜爱搬弄是非的特点（a tell-tale, quiet human sense of superior enlightenment）。

黄老的教义：工具性的“道”（Instrumental Tao）

到目前为止，我已经不加分别地谈论了老庄的神秘主义道家，尽管在

此过程中也说明过两者之间存在着显著的差别。汉代的学术史家及目录学家认为，“道家”这一术语适用于更为宽泛的战国人物。因而，司马迁的《史记》就把“道家”与另一个术语“黄老学说”（黄老）互换使用，还将这一术语回溯性地运用于描述公元前4世纪至公元前3世纪的人物，如宋钐、田骈、慎到、申不害以及韩非子。断代史书《汉书》则用这一术语描述宋钐和尹文子。同一批人物，在其他地方有可能被归于其他“学派”，从而使这一画面变得更为复杂。因而，慎到、申不害以及韩非子也被看成法家四位支柱人物中的三位；与此同时，宋钐和尹文子则由于某种原因而被归入墨家。

近年来，中国的某些学者，把“黄老”道家定义成道家与法家的混合。^⑬然而上面提到的某些人物并非法家，而且要将司马迁划归“黄老”名下的某些人物对号入座地归入法家，困难极大。我在下文所要阐发的是，这个在汉代初期以前尚未产生的术语，被用来描述一种范围宽泛的观点；道家与法家的融合只是某种更宽观点的变种而已，这种观点被顾立雅称为“目的性的道家”（purposive Taoism），而我将尝试称为“工具性的道家”（instrumental Taoism）。^⑭

当然，司马迁是在回溯的意义上使用这个术语的，他告知我们的与其说是他所指人物的情况，还不如说是他本人的想法。然而，既然在汉代的头五十年里（约公元前206—公元前140），在官员及士大夫中间，黄老道家的影响力达到了顶峰。既然有理由认为司马迁和他父亲——238

伟大的历史学家/占星家司马谈都与这一观点有关，人们就不能轻率地否定他为战国人物归类的方式。

值得注意的是，这个术语还被司马迁和班固用来指某些与上文提到的著名稷下学宫有关的人物。在公元前4世纪及公元前3世纪初，这一特殊的机构似乎在那个时代的知识分子生活中起着中心的作用。当时，齐国仍被认为是强大的霸权国家中最强大、最繁荣的国家之一。一方面，它邻近于古老的文化中心鲁国，因而与古老的周朝传统保持着接触；另一方面，它的统治者们似乎对所有的新思潮都保持开放的态度。现在掌有统治权的家族属于臭名昭著的田氏家族，它从原先的统治家室手里篡夺了王位；原先的统治家族历史十分古老，可以上溯至周王朝的创建时期，其合法性已经牢固地确立。篡夺事件起始于公元前481年，臭名昭著的大臣田成子（译者按，原文为 tien Wen-tzu，又称陈成子）谋杀了合法的统治者，这一事件通常被看成是运用不合法的武力进行篡权活动的经典例证。田氏家族不会衷心地信奉古老的传统，他们对那些有可能为他们的统治提供新的合法性基础、以及

在战国时代的世界中能提供对付日益激烈的争霸斗争的新方法和新观念持有相当开放的态度。人们不难理解,他们之所以这样做只是急于提高他们作为游士保护人的尊贵地位而已。齐威王以及齐宣王都很明显地致力于追随上文提过的、在上一个世纪初曾经是知识分子保护人的魏文公的榜样。靠篡权上台的齐宣王,对于把士吸引到他的首都临淄这件事特别热心,并且似乎不要求任何“意识形态”的承诺。“士”被给予丰厚的报酬、豪华的住所、高贵的等级、众多的仆从,还在城市的西城墙一带稷下门为他们提供了“讲课大厅”。将“士”译成“学者”(academician)似乎是恰当的,因为占主导地位的原则是:“他们并不参加统治活动,而只是讨论各种理论。”然而我们也被告知,他们“喜欢讨论各种政治事务”。^⑭不论这个原则是由统治者还是由学者们自己确立的,他们大部分都不愿卷入到公共职位的危险和责任中。

239 因此,与这些人都有过接触的孟子很可能就拒绝加入其中,因为他坚持这一原则,即人们不应从一个不肯提供职位的王公那里接受任何馈赠。^⑮另一方面,我们也被告知,许多学者却为他们的“独立性”感到十分自豪,我们的确在这里找到了在中国历史上所能发现的最真诚地奉献于自由交流思想的一个机构。

不过郭沫若认为,许多稷下学宫的著名人物都被认为是黄老道家的信徒这个事实,和另外一事实——“黄帝”在田氏统治家族的国家崇拜中占据有特殊的地位——之间存在着某种联系。^⑯我们已知的第一次提到黄帝这一模糊人物的可靠记载,实际上出现于被定在齐宣王名下的青铜器铭文中。在其中,他把黄帝作为田氏家族的远古始祖加以提及。当然,在寻找时代遥远的、以准神圣的和准人类的形象出现的远古始祖时,国王追随了在那个时代的强大霸权国家的统治阶级公室(它们全都篡用了“国王”(王)的称号)中普遍流行的做法。根据《孟子》一书,人们可以推测,这种声称自己是准神圣的圣贤-皇帝之后代的做法,与当时的中华世界内存在着重新呼唤一位新的普世君王的气氛之间有些关系。因而,大国的统治者们都希望为他们自身的谱系建立起宇宙论的、历史学的尊贵地位。

这并不意味着黄帝是齐国统治者发明出来的。就这一人物形象的起源以及他在古代中国的整个政治神话中的作用等一系列问题,现代中国学者作了深入的探索。当然,这里译作“皇帝”(emperor)的这个“帝”字,过去通常指商代“高高在上的神”(上帝)。正如上文指出的那样,挪用这个术语来指称地上统治者的做法,似乎在商朝的最后两位统治者的时期就已经开始了。在战国时代,“帝”这个词已经被应用于尧、舜、禹等形象模糊的人物身

上,他们现在也与儒家建立了象征性的联系,尽管禹这位勇于牺牲、胼手胝足的夏王朝创始人,还同时成为墨家的圣贤-皇帝保护者。

杨宽认为,“黄帝”这个名称也许从一开始就与同音异义词“皇(意为‘威严的’或‘伟大的’)帝”混合在一起,后者一直被用作“高高在上的神”自身的称号。^⑩他还认为,随着时间的推移,藉助于一个已经为我们所熟知的过程,“威严的皇帝”被转化为一位准神圣的、准人类的统治者;并且,这种从“皇”字(意味着“威严”)向“黄”字(意思为“黄色”)的转变,必定与晚期战国时代的精英文化中占据过统治地位的某种“相关性宇宙论”(见下文第9章)的逐渐兴起有关。它可能反映的是认为五种基本方位(东、西、南、北、中)、四季以及五种颜色之间相互关联的相关性宇宙论的某种版本。在这种宇宙论中,“黄色”是“土”的颜色,它还是“中”,通常处于主导地位,因而,这也许就有助于解释,为什么黄帝在后来的中国政治神话中能持久占据中心的地位(例如和“白帝”和“黑帝”不同,他们最终在历史舞台上消失了)。因而,我们就很容易理解齐国统治公室声称黄帝是他们祖先的迫切心情。黄帝和儒家以及墨家之间没有丝毫的联系,这也许反而有利于挪用他来担任黄老道家的中心象征符号,这样看来也是十分合理的。在那个被顾颉刚作过很好描述的过程中,黄帝出现的时代很晚,但他被赋予的统治时期却很古老,两者恰好形成鲜明的对比。

然而,齐国国王并非知识分子的领袖,仅仅知道黄帝和齐国之间有关联,并不能告诉我们与黄帝相关学说的任何具体内容。事实上,不存在任何证据能够证明国王曾经试图把任何“官方”意识形态强加于学宫之上。

在探讨这一学说的时候,我们也许可以从如下的追问开始:为什么与学宫似有关联的宋钘(公元前360—公元前290?),却最终被称为“黄老”信徒?根据现有的关于他的学说的贫乏记载,人们起初会倾向于将他认定为墨家。在《庄子·天下》篇中,他与弟子尹文于“渴望世界获得和平,保全人民的生活。在为自己及他人提供生活用品的时候,会停留于生活必需品的水平,……他们力求使人民免于争斗,制止侵略,终止使用武器,终止战争”(《庄子·天下》:“愿天下之安宁,以活民命。人我之养,毕足而止。……救民之斗,禁攻寝兵,救世之战。”^⑪)。看来,宋钘完全同意墨家的功利(利)原则。有一次孟子遇见他,当时他正奔走于秦楚之间,试图说服他们的统治者不要从事战争。孟子问他如何展开他的论辩,他回答说,他将劝说他们“战争对于任何一方都没有好处”(《孟子·告子下》:“我将言其不利也。”^⑫)。在这里,我们发现的是和墨家类似的活动家。的确,这里甚至还暗示了新型的激进

行动主义的模式,连在《墨子》中也没有发现这样的模式。宋铎准备绕过政治机构而直接诉诸“心灵中拥有这些目标的人民。他们[他的追随者们]走遍了整个世界,试图说服那些处于上位的人,教育那些处于下位的人;并且,尽管这个世界拒绝倾听他们,他们也不会放弃行动,仍然强迫其他的人接见他们”(以此周行天下,上说下教。虽天下不取,强聒而不舍者也。故曰:上下见厌而强见者也)。^⑭同样很清楚的是,宋铎和尹文子都对在不同的实在领域之间进行划分这件事感兴趣,因而他们也就对语言的正确使用这件事感兴趣。事实上,尹文子在后代的目录学中被作为名家的一员。那么,道家与这些人有什么关联呢?他们对于内在生活的自主性有着强烈的感情,能使他们的灵魂具有这样的能力,不受他们所处社会环境中非常流行的一切虚假善恶观念的影响。假如他们是墨家,就会觉得墨家缺乏关于人的内在精神状态方面的内容,这是墨家观点的缺点之一。因而,他们钟爱的其他格言之一是:“人们真正的欲望其实很少,可他却相信它们是很多的。”(《荀子·正论》:“人之情欲寡,而皆以己之情为欲多。”^⑮)他们忍受着这个世界强加给他们的一切侮辱和谩骂,因为他们心里知道,这些侮辱并不能玷污他们真正的尊严。儒家式的君子就不能获得这种程度的宁静,因为他们必须为他的人格尊严所受到的冒犯而焦虑,这是由于“礼”的整个结构取决于对君子人格尊严的保持。孔子也许会对人们并不理解他这一事实保持满不在乎的态度。然而,作为一位君子,他不能对他的人格受到侮辱无动于衷。然而,宋铎却能避免一切愤怒与好争之心。因而,在他内在的对于世界的冷漠无情中,他的确和老子及庄子一样具有深刻的精神独立性。

然而,这种内在的宁静,并没有阻碍他作为活动家在这个世界上发挥其作用,反而使得他变得更为坚定了。他的内在平静和满足,与他为了人类利益而坚持的不屈不挠的活动主义立场分属于两个领域,但他有能力将这两个领域的事情区分开来。他的信念是,人的“欲望从根本上讲是很少的”;这与墨子的观点——处于“自然状态”的人,完全屈从于他们本人的自我利益——形成了鲜明的对照,这也许鼓励了他的信念:能够直接通过布道与教育活动感化人民。钱穆指出,在班固的目录(译者按,《汉书·艺文志》)中,宋铎被归为“讲故事”学派(小说家)的一员,这也许是由于在“走遍全世界”的过程中他使用了生动寓言和故事的缘故。^⑯在面对侮辱时,他具有满不在乎的宁静感,这肯定有助于他的奋斗。

人们在这里很容易看到那种使我们想起《老子》和《庄子》的主题。宋铎的确能够让他的心对于这个世界保持冷漠无情的态度;庄子本人就表扬过

他：“无论世界怎么变化，他不会焦虑。”（《庄子·逍遥游》：“彼其于世，未数数然也。”）然而，“在他身上仍然有某种不足”（《庄子·逍遥游》：“犹有所待者也。”）。^⑨但无论怎么说，看来宋钘所体现的道家色彩就是他的内在超脱的态度，尽管总的说来，找不到哪怕仅仅能间接说明其观点的宗教基础的任何材料。除了心的内在超脱态度，他似乎没有表现出任何促使我们将他界定成黄老道家的特点，不过如下事实除外：他利用了他的内在宁静，用作促进他的社会目的的工具。也许由于这个原因，庄子认为他还有“不足”之处。因而，在某种意义上，他的“道家”精神是就成为其他目标的工具。他能够运用他的精神能力去“改造”世界。

当我们转向他的同伴彭蒙、田骈尤其是慎到，我们的史料基础也许更为牢靠。^⑩他们都赞同宋钘关于内在宁静与超脱的立场。然而，这一超脱的立场似乎并没有与任何外在世界中的“合目的性”的行动主义产生矛盾。在这里，“无为”的精神既充斥于内在世界，也充斥于外在世界。而且，他们在描述其观点的时候，存在着很多的确能使我们想起《庄子》一书中的论题的内容。“没有偏向，没有偏心，泰然自若而又没有偏好，他们追随着事物的趋向而毫不动摇。……他们并不根据他们自己的知识进行计算和规划，他们对万物并不挑挑拣拣，而是顺从事物的本性，……他们的基本原则是将所有事物作为平等的东西加以对待。”^⑪（《庄子·天下》：“公而不当，易而无私。决然无主，趣物而不两。不顾于虑，不谋而知。于物无择，与之俱往。”）在这里，我们再次发现了对于所有价值判断的否定、对于“主观”意见、对于用固定视角来看待外在世界中处于漂移状态之事物的不信任态度，以及没有任何反抗地随时服从外在环境的命令（obvious dictates）等等。

究竟是他们从庄子（或惠施）那里获得了“把所有事物作为平等的事物加以对待”的观点，还是庄子从他们那里获得了这一观念？它是否也属于那个时代话语中广泛流行的、迄今为止尚不能清楚其最终来源的观念之一呢？要弄清这些线索并非易事。

作为包含外在及内在世界的所有事物的终极实在的“道”的观念，以及消极地“随同‘道’一起漂流”的观念，很显然随处可见。人们自觉的中介以及自觉的意图从“客观”世界以及“主观”世界中清除了出去，这就为李约瑟的虚静留下了很大的空间。这里没有找见任何一段对神秘主义灵智给予赞美的材料（这也许仅仅表明，我们现有的材料是很有限的）；而且在这个例子中，情况很可能是这样的，与其说道家是一种深刻的神秘主义，还不如说它是一种愿意服从内在于人及自然中的“道”的“生活态度”，它并不进一步探

求存在境域中更深层次的神秘性，并且很明显地缺乏类似于庄子那样的审美冲动。

人们的确不知道终究能否在这里发现李约瑟所说的以“科学”为导向的道家。至少就现有的佚文而论，当他们谈论到“道”的时候，的确没有涉及非存在领域。他们所观察的“道”总是“具体体现”于过程、情境、样式之中。然而，他们在学宫中之所以能够获得报酬，大概也是以如下的事实为前提的：尽管他们在精神上是消极的，却对追随政治事务之“道”以及分辨人类世界中“治乱”的样式怀有浓厚的兴趣。我们因而认识到，他们拒绝担任职位是与他们作为无蔽的（unbeclouded）、不受他人委托的、超然的世界观察者的立场是相当一致的。然而，他们仍然很愿意评论公共事务。

然而，他们的“虚静”态度或“心灵的平静”所具有的极端性质，却促使人们再次反思“虚静”态度与科学态度之间的关系。科学的视角要求人们不带“价值判断”地看待自然，把所有自然现象都看成是范围更大的定律和样式的例证，并清除目的论的考虑。然而，现代科学家自身却几乎就是“有为”精神的具体体现。在最为理想的水平上，他们被发现科学真理的计划弄得精疲力竭。他们完全依赖分析性和计算性的知性，而且在更具有“应用”性的层面上，目标是“控制”自然。此外，他们的目标充其量不过是沽名钓誉而已。不论他在自然观方面是多么地反对目的论，但其本人仍然是强烈地以目标为导向的、笛卡尔式的主体。从另一方面看，慎到则被描述成为如下面貌：

他清除了知识，抛弃了自我，服从于那种人们情不自禁地要自愿服从的东西，……他不接受任何责任感，并且嘲笑这个主张提拔贤人的世界。他放纵任性，不受约束，不参加[带目的性的]活动，还痛斥这个世界上的伟大圣人，……由于避而不谈“是”与“非”，他也就避开了麻烦。他并不以知识或深思熟虑的思想作为他的老师，对于过去和未来，他一无所知。他只是停留于他所在的地方。推他一下，他才会动一下，拽他一下，他才会前进一步，……他像一阵旋风似地打转，像一片羽毛似地旋转。（《庄子·天下》：“弃知去己，而缘不得已。……溪牿无任，而笑天下之尚贤也。纵脱无行，而非天下之大圣。……舍是与非，苟可以免。不师知虑，不知前后，魏然而已矣。推而后行，曳而后往，若飘风之还，若羽之旋。”^⑤）

他渴望能像土块一样惰性消极。他所渴求的不是去“研究”处于“道”之中的事物，而是成为其中的一员。

然而，令人惊异的事实仍然是慎到最终也被视为法家的先驱之一。²⁴⁴ 近年来，汤普森(P. M. Thompson)通过刻苦的学术分析工作，将他的著述中较为可靠的佚文汇辑到一起，对这些佚文的考察表明，他非常适合这一称号。^⑩ 作为一名稷下学宫的成员，他被“又推又拽”地迫使去做的事情之一就是对于社会政治事务作出判断。他不同意老子的原始主义观点，并且似乎将他那个时代的社会政治秩序看做“道”的世界的一部分；他认为，说政治秩序是“自然的”，就如同说大自然的力量和样式也是“自然的”一样。在这里，不存在任何否定高等文明的思想。更重要的是，庄子认为，只有当政治秩序能够自然地表现人类邪恶的个体化的心灵(成心)的时候，似乎才能将政治秩序也看成是“自然的”(只有“真人”才能绕开这种心灵)；与庄子有所不同，慎到似乎把制度和文明的样式本身就看成“道”的具体表现。假如有人说他是一位科学家，毋宁说他更像一位现代的社会科学家；他通常将社会的结构和过程看成这样的事物，它们独立于人类个体深思熟虑的活动，与“行为样式”(patterns of behavior)一样，此类结构与过程具有自己独立的生命，是动态性的和“无为”的。慎到的文字服从于事物，“追随那情不自禁地要自愿服从的东西”；人们能将这些文字转述成如下的意思，基本上是指这种服从：对于更大的社会政治秩序中的动态力量的服从。因而，只有像慎到这样的人没有偏见、不带价值判断，没有发源于个人理智的、固定的观点与意见，也没有积极参加外界事务活动的野心，才能像平静的镜子一样，依照本来的样子反映世界，他并不从他的科学研究中获得心灵的安宁。毋宁说，他从他的平静心灵以及他完全不受制于他人的生存状态中，导出了关于社会政治秩序的无蔽的观点。

根据“无蔽”视角，慎到似乎不仅感受到了世界社会政治环境的推移，而且还感受到了某些潜藏于“道”之中的社会政治秩序的“长久不变的”原则。有一段论述被归于他的名下：“今天，我们的国家没有任何长久不变的‘道’，我们的官员也没有长久不变的方法[法]，因此，国家每天都陷人错误之中。”(今也国无常道，官无常法，是以国家日谬。译者按，见汤普森辑佚文第19条，汤书第239页。^⑪)可以肯定，这段论述提出了和思想一致性(consistency of thought)有关的问题(“错误”是如何从“道”之中产生的呢?)。不过，它的确指出了慎到的信念：尽管环境在变，但人类社会政治秩序中存在着某种不变的因

素,它与自然样式中的不变因素是对应的。当然,社会政治秩序中存在着永恒的原则,这个观念并不是新生事物,而且正如我已经强调过的那样,它扎根于孔子(甚至比孔子更早)的时代就能发现的文化取向之中。然而,孔子也有这样的顽强信念:这种秩序的规范只有通过人类道德中介的道德行动才能得到实现和维持。尽管“命运”中存在着不可知的因素,但君子必须坚定地相信,他本人向善的道德意图、意志能够导致这些规范的实现。墨子又将对于人类中介的重视程度向前推进了一步。道德秩序本身就是由天、鬼神和人的善良意志共同创造的人工产物,并且只有通过贤人的创造性意志才能维持。

另一方面,在慎到那里,“不变的道”(常道)和“不变的法”(常法)就潜藏于社会政治秩序自身的结构之中。^⑮用马克思的话说,它们是(或应当是)不以人的意志为转移的。由此,他最令人震惊的原则之一,就是那种也许可以称为权威原则(势)的东西——它使得能力低下的人仅仅凭藉其所占据的特定的社会位置(locus),就能够要求为数众多的人们服从于他笼罩着神秘色彩的权力。^⑯“翱翔的蛇,在雾中回旋,高飞的龙,在云中飞跑,假如云消雾散,它们就会与蚯蚓一样。”(故腾蛇游雾,飞龙乘云;云罢雾霁,与蚯蚓同矣。^⑰)“当尧是普通人的时候,他不能控制他的近邻;当桀为天子的时候,他却能将整个世界搞乱。”(尧为匹夫,不能治其邻家,而桀为天子,能乱天下。^⑱)“一位贤人并不能说服很多人,但一个有权势的职位却能使贤人屈服。”(由此观之,贤未足以服众,而势位足以屈人。^⑲)慎到敏锐地注意到那些掌权者的可错性以及局限性。然而,权威现象本身就是“道”的基本的和不可或缺的组成部分,要比那些掌权者的个人品质重要得多,因为它是文明化的人类社会最关键的、与人类品格无关的可能条件之一。进而言之,权威最终不应当奠基于圣人身上,那似乎只是大自然既稀少而又偶然的产物,而应当奠基于那些体现着“无为”之“道”的、与人格无关的所有结构和机制之上。事实上,慎到对于圣人的个人心灵并不抱有任何的信心。“假如统治者在行使统治权时抛弃了‘法’,转而依赖于他的人格,那么,奖赏与惩罚将会从统治者的心里产生。”(君人者,舍法而以身治,则诛赏夺与从君心出矣。^⑳)

尽管“法”这个词肯定包括刑法在内,但假如人们能够接受汤普逊对他著作中所汇集的佚文的真伪性判断,那么,“法”也覆盖了这些方面的法家内容,而在其他地方,它们则被归在法家的另一位支柱人物申不害(见下文第8章)名下。它扼要概括了明确的劳动分工原则,不仅适

用于政府的官僚制结构,而且适用于整个社会;与此同时,这里还对“韦伯”意义上的专门“职能”(functions)、不同“职位”(offices)的任务、承担这些任务的人们所应承担的“专门职责”作了清楚的界定。“在古代,手工匠人并没有将不同的工作结合在一起,官员们也未把不同的职位结合在一起。由于手工匠人并没有将不同的工作结合在一起,他们的任务就变得简单,从而易于掌握;由于官员们并没有把不同的职位结合在一起,他们的工作量就微乎其微,从而易于保持。”(古者,工不兼事;士不兼官,工不兼事则事省,事省则易胜;士不兼官则职寡,职寡则易守,故士位可世;工事可常。⑩)

246

这里设想的是一种庞大的社会机制,其中,每一个部分都要完成其得到了清楚界定的职能,而整个秩序则凭藉“无为”而运行。于是可以肯定,作为每一分子都包含有被规定好了行为模式的社会角色和等级网络的社会政治秩序,它的一般形象已经内在于礼的理想之中。但我们又注意到,在孔子那里,“礼”并非自动发挥作用的客观行为规则。使这些规则付诸实施的人类中介的内在道德品质对于它们的完成起着关键作用,那些执行这些专门任务的君子必须体现其本身不含有专门技术的、符合于“仁德”的、完全的人类品质。

慎到否定作为社会秩序的诸因素之一的个人道德和知性思想判断所起的作用,在他的断言中,对这一态度有生动的描述:“孝子并不出生于父母慈祥的家庭,忠心的大臣并不产生于圣贤统治者的宫廷。”(然则孝子不生慈父之家,而忠臣不生圣君之下。⑪)在这里,我们发现了对于直接的道德影响能力的激进而又全面的否定。然而,一个在自动运行的机器中不会产生的问题还是产生了:怎样才能使得人类的各部分被迫去承担其专门任务呢?在慎到的回答中,我们又一次发现了一般被归在伟大的法家人物商鞅和韩非子名下的一个论题。这里被设定的是这样一种关于人或者关于大多数人的观念:人们仅仅依照自我-利益而行动,只会“为他们自己而行动”。天道要听从人的“基本本性”,后者只是想避免痛苦和追求利益。在这里,墨子“自然状态”的人的模型,实际上就转化成为平稳运行的社会秩序的基础。通过对这一事实进行研究,统治者就能够对人民加以利用,他依赖于客观的奖赏和惩罚制度。当然,在这种“为自己而行动”的观念中就包括有这样的人性观:人是有目的的行动者;因而,它似乎与任何一种“无为”的观念都不协调。不过在这里,有目的的行动被还原成为一种简单的机械模型,几乎使得个体自身成为“道”的一种工具,从而它是可以预测的。他就像古典经济学

中的经济人一样,对于利益和损失的简单回应,自动地使他成为自由市场机制的工具。“假如人们不能获得他的行动所要获得的东西,那么,他的上级就不能使唤他。”(人不得其所以自为也,则上不取用焉。^⑩)这种平均个体(average individual)的“自由行动”本身,就是藉助于“无为”而行动的、更大的、包含一切的体系的一部分。

247 这些佚文另一个有趣的特征是,慎到并不完全否定“礼”的作用。他似乎并不相信,与惩罚与奖赏有关的“法”,即与官僚制组织机构有关的“法”,能够覆盖社会实在的所有方面,他甚至还为“礼”找到了一个有限的位置。就像在《墨子》中一样,“礼”的作用似乎局限于制订礼仪规则,它们起着确认社会等级之间、维系良好家庭关系之间的区分起着强化作用的礼仪规则。然而最吸引人之处在于,他努力将“礼”自身作为非人格化的规则面加以思考,它们与个人的情感或个人的品质毫无关系。“国家有关于高、低等级的‘礼’,但没有关于贤人以及那些毫无才能之人的‘礼’;有关于老年与青年的礼,但没有关于勇士和懦夫的‘礼’;有关于远亲和近亲的礼,但没有任何关于爱和恨的‘礼’。”(国有贵贱之礼,无贤不肖之礼;有长幼之礼,无勇怯之礼;有亲疏之礼,无爱恶之礼也。^⑪)

据此,就可以清楚地理解慎到为什么“要嘲笑贤人”及“否定贤人”。他的社会秩序将不会依赖易于出错的个人道德判断或情感,而依赖于文明化秩序的“法”,“法”自身就是“道”体现。当然,这样的世界并不是由不会发生变化的恒常因素组成的。它也存在着移动和震荡,而且只有那些类似于慎到这样的、完全没有先入之见和偏见的人,才能像一面平滑的镜子一样,正确地并且直觉地理解从根本上讲处于“漂移状态的事物”。

在不断言慎到在所有方面都是法家“真正”先驱的前提下,颇值得注意的是:分辨出在这些佚文之中他曾经讨论过多少个法家的论题。在这里,我们的确发现了似乎将道家 and 法家论题融合到一起的一种通见。

慎到面对的是一个对于现代西方社会科学家来说很熟悉的问题。他的心灵并非一面被动的镜子,仅仅能够反映无处不在的“道”。他情不自禁地会提供命令性的建议。的确,他在学宫中拥有的职位迫使他不得不提供建议。假如支配人类事务的非人格机制一直存在,那么,人们怎么能谈论那干扰了“道”的进程的人类心灵呢?事实上,慎到又陷入到中国的古老习惯做法之中,将古代与后代截然对立起来;在古代,文明是依据“道”而运行的,但在后代,人们虚假的有为意识却能够干预

世界,并带来混乱的后果。在这里,他的立场与那些古典经济学家的立场并没有太多的不同,后者先是断言自由市场是人类本性的自然表现,然后又对许多世纪以来人类干预这一自然禀性的愚蠢行为表示痛心疾首;他的立场与那些制定了决定论的社会历史规划、并进而谴责人类因为不能追随这一庄严进程而犯下历史错误的立场也没有太多的不同。人们也许会说,慎到有他自己的理想社会。然而,在知道了他那极其消极的总体观点之后,人们就能想像,他很愿意让自己听从人类胡闹行为的摆布,因为它们本身就是“道”的表现,而“道”又是无法解释的。人们不可能指望他会成为积极主动的行动者,促进实现他自己的理想,即使他相信他的学说能够成为有益于统治者目的的工具。

248

尽管在慎到身上也许已经表现出了黄老道家的某些主要特点,我还要表示,在公元前3世纪和公元前2世纪出现的黄老道家的整体观点,在范围上要全面得多。黄帝本人必定要被加入到这幅图画之中。尽管慎到“否定了圣人”,但黄帝却是道家最为杰出的道家圣贤-君王,他既体现了道家的神秘主义灵智,还是所有那些使得人类文明得以可能的工艺和技术的来源与保护人。在此,他很有点类似于出现在《庄子》文本中的、被葛瑞汉称为“诸说杂合的”(syncretic)、而我更倾向于称为黄老道家的诸篇(尤其《天道》和《天下》)之中的某些圣贤-君王。作为一位道家的圣贤-君王,他能够栖居于非存在之境,然而,他却能设法在这个世界上使得那些支配着、或者说应当支配着文明的工艺和方法显现出来。他似乎是“道”与“无为而无不为”(acts without acting)的人类文明之间的居间调停者。在《庄子》的《天道》(第13篇)中,古代圣贤-君王被当做道家皇帝(Taoist emperors),我们读到:“尽管他们的知识包容了天与地,但他们并不深思熟虑,并不行动,……皇帝和国王并不行动,于是,这个世界都获得了益处。”(《庄子·天道》:“知虽落天地,不自虑也,……不自为也,……帝王无为而天下功。”^⑥)他们虽然设法使文明的技艺显现出来,但本身却不是技术学家(technologists)。这些技艺和技术是以起源于自然的客观之“道”的无为样式为基础的。

将神秘主义的灵智按照工具主义的方式付诸应用,这一现象并不是中国专有的。拉夫乔伊(Lovejoy)针对印度和中世纪的欧洲评论道:“出世的哲学家被塑造成此岸世界的统治者,或者是秘密的统治者。神秘主义者或者圣人变成了最有能力的人,有时甚至还变成了最狡猾的政治家。也许没有任何方法能比如下做法更有利于在此岸世界的事务中获得成功:在感情上保持高度的超脱态度。”^⑦埃季顿(Edgerton)则针对婆罗门神秘主义在

印度的兴起议论道,在诸方面之中,至少有一个方面就是这一信仰:“假如我们仅仅能知道整个宇宙中的一个原则——这是必定要等同于‘全体’(all)的那个‘一’,这个‘一’必定等同于每一种局部的知识;那么,我们就将能够控制全体。”^⑤

249 有关黄帝的神秘主义内容,最近在湖南省马王堆出土的帛书中有着生动的描述。这篇帛书已经被唐兰尝试性地确定为《黄帝四经》的古代佚文。^⑥“只有圣人才能识别那些没有形状的东西,能听见那些没有声音的东西,并知道那些虚空的实体,……圣人-君王运用了它,于是这个世界就被降服了。”^⑦(故唯圣人才能察无形,能听无〈声〉,……圣人用此,天下服。)在《庄子》的《天道》篇中,我们发现了一段与之非常相似的关于圣人-君王的描述:“虚空、静止、纯净、沉默、无为,都是‘道’的实体以及它的能力,因而,皇帝、君王以及圣人就停留于这里。在虚空中,他们达到充实;在充实之中,他们可以把握事物的样式[伦]。因为虚空,所以它们静止;因为静止,所以它们可以居留于‘无为’之中;由于‘无为’,那些被委任以事务的人才便能完成他们应尽的责任。”(《庄子·天道》:“夫虚静恬淡寂寞无为者,天地之平而道德之至。故帝王圣人休焉。体则虚,虚则实,实则伦矣。虚则静,……静则无为。无为也,则任事者责矣。”^⑧)在这里,我们发现了某种也许应该称为神秘主义的“拟宇宙论”(cosmomorphism)*的东西,其中,在本质上具有局限性的人类身上也能呈现出非存在的本质,并能“运用”他的灵智去建立控制人类世界的“道术”。

《天道》篇中提到的圣人-君王的“方法”之一,正是由于他依赖其部下的目的性活动(有为),才能维持其本人的平静和无为,正如上文中慎到所表示的那样。他的伟大的行政管理艺术就存在于他以制度为基础的、将责任委托给他人的做法中,在这种制度中,下层官员被分配了清楚的以目标为导向的任务,并给出适当的激励与抑制规则,还要不断地根据他们的表现而作出评判。^⑨圣人-君王只是将这种制度与他的精神能力融合在一起而已。然而,他的“方法”不必局限于关于官僚制政府及刑法的科学。从奥林匹斯山巅看去,他清楚地注意到,内容上多种多样的复杂文明形态也需要其他的“方法”。国家需要军事基地,圣人-君王通过灵智性直觉懂得法律和“军事组织机构”的艺术,但处理“三种军队和五种武器”的“细节”还是被委托交给下面的人。通过他的概要

* 与 anthropomorphism 相对应,后者通常译为拟人化,指神仙、动物、非生物等并非人而具有人的形状特点。cosmomorphism 则指属于人的事物具有非人格的特点。——译者注

性直觉,他又懂得了奖赏与惩罚、利益与损失,以及似乎创造了作为社会激励样式的五种惩罚方法。不过他也懂得,为了控制并调节人民的感情生活,“礼”与音乐也是需要的。^⑭细节性的事务仍然留给了滞留于“有为”之境的礼仪专家。根据他们全景式的鸟瞰,过去的圣人-皇帝能够使那种支配着人类文明的一切方面的“无为”过程显现出来,因而也就能使得这个制度显现出来,并将它与它们自身的精神权威融合在一起。他们能够利用普通人的“有为”意识,使得以“无为”为基础的制度付诸实施。

250

在这里,我们的确远离了庄子要粉碎我们按照常识来理解这个世界的努力。与此相反,从“非存在”中产生出来的是一幅关于人类文明的“自然”基础的清晰图画。当然,对于《老子》的世界,也根据引自日常经验的常识语言重新作了描述,但高级文明的世界却被作为一种“不自然”的赘疣。当《黄帝内经》声称“‘道’产生了‘法’”的时候,“法”这个词似乎指的就是那种既支配着自然界、也支配着人类文明世界的全部“自然过程”^⑮,后者已经被“自然化了”。

圣人-君王关于世界的内在知识并非来自“经验性的调查”,而是来自他对于整体的直觉性把握。那些“抢上前来谈论着”“形式和名称”、“奖赏和惩罚”的全部经验细节的人,在社会中理应占有一席之地。“他们知道秩序的工具,但他们并不知道秩序的‘道’。他们能被利用,但不能利用世界。”(《庄子·天道》:“此有知治之具,非知治之道。可用于天下,不可以用天下。”^⑯)根据深藏于所有这些之中的内容,我们甚至还能发现一种截然不同于《庄子》的、另一种理解“诸子百家”之各种不同的“固定化”视角的思路。对庄子来说,相互敌对的思想派别,每一派都致力于把自己凝固化的世界观强加于不能按照固定套路加以处理的实在之上,它们之间的冲突是人类的悲剧之一。这里,根据我认为属于综合性的(comprehensive)黄老方法,所有这些学派都起源于将其视角普遍化的一种尝试;这些视角,当它们被作为“方法”运用于实在的特殊方面时,都具有有限的真理性。儒家已经发现了处理“礼乐”所适用的那些生活领域中的方法,而法家(视其各种变种而有所不同)则拥有关于政府行政管理以及刑法方面的某些“外在”知识。因此,不同学派的拥护者们得到了恰当的理解,他们并非普世的思想家,而只是根据“道”的不同方法或在“道”的不同“学科”中,简单地试图使他们的片面方法普遍化的专家。

这一观点被充分展开于两个文本即《庄子·天下》篇以及《史记》的自叙

中,它们的成书时间可能都很晚,在后者中,司马迁记载了他父亲司马谈关于“六家”的观点。

251 第一个文本对战国结束时期知识分子的舞台提供了一个不同凡响的概览。有趣的是,作者将他所处理的所有倾向(包括儒家、墨家、宋钘、田骈、慎到、老子、庄子、惠施、公孙龙以及其他人的学说)都称为“‘道’的方法”(道术)。他似乎还假定,在古代,所有这些“道”的方法都将他们有限的真理贡献给了更大的整体。然而,他们的拥护者似乎相信,他们自己的特殊观点已“不再需要添加任何东西”。不过,古人的和谐又完全源于古代圣人-君王的神秘主义灵智,他们在“一”之中发现了智慧的来源。^⑤

很明显,作者对子老子和庄子的神秘主义怀有深切的同情。他欣赏老子关于“柔软”及“女性”的神秘主义学问,但在任何地方都没有表示过他的原始主义立场。他甚至还欣赏庄子富于诗性色彩的神秘主义的飞行,哪怕他似乎也承认并没有真正充分地领悟庄子,此外还认为庄子是完全“不切实际的”。^⑥然而,在作者的世界中(大约介于战国晚期和汉代初期之间?),“道与德不再是一个东西”(道德不一)。百家学派“已经分裂了”(译者按,似为“道术将为天下裂”)。贤人与圣人也处于困惑状态。这个世界只抓住了“道”的一个方面,检查它并坚持它。“它就有点像眼睛、耳朵、鼻子以及嘴巴。它们每一个都能拥有他们所知觉的东西,但不能相互联系。‘诸子百家’全都拥有他们的‘技巧’和强项,并在适当的时候都有用处。但是,它们之中没有任何一个是完全充满的,没有任何一个是具有普世意义的。”(《庄子·天下》:“譬如耳目、鼻口,皆有所明,不能相通。犹百家众技,皆有所长,时有所用。虽然,不该不偏,一曲之士也。”)“这难道不很糟吗?‘百家’又进一步地分裂,它们再也不能和谐相处。”(《庄子·天下》:“悲夫!百家往而不反,必不合矣。”^⑦)尽管我在这里不打算追随作者对他所考虑的不同“学派”的强项与弱点所作的分析,但我想提出,它的一般框架可以说代表了黄老道家的一家之言。

对我来说,对于司马谈就汉代头半个世纪(大约公元前206—公元前140)中的六家学派所作的论述,这一说法看来也是同样正确的;据说当时在新王朝的官员及士大夫中,黄老观点达到其影响力的顶峰。

在这一历史时期,中华世界刚刚兴起,它经历过震动天下的“秦朝革命”和毁灭性的内战,在新王朝统治之下,秩序又得到重建。汉王朝的平民创始者汉高祖对学术信仰是相当无知的,尽管他显然渴望尽可

能多地保存由秦始皇所建立的中央集权的官僚制体系。然而与后者不同,他似乎对强加一种统一的国家学说兴趣索然,而且人们发现,当时某些占据领袖地位的士大夫对于秦朝创建者那种狂热的激情极其反感。尽管来自齐鲁地区的、前齐国的儒生们非常期望将古代儒家传统的说法强行推广,但在新的统治阶层中,多数人似乎十分满足于模糊不清的现状。在秦朝革命以前的战国晚期的许多国家的统治者那里,实际上并不存在对于任何特定的一家学派或学说的官方承诺。看来,在这种环境中,黄老道家关于各家学派具有相对优点的多元化态度,也许会由于不同的理由而对许多人都有吸引力。

在这一时期,将黄帝与老子的形象关联起来,也许具有其自身的意义。当然,与《庄子》不同,《老子》一书关心的是圣人-君王的作用。作为个人,老子一般被认为是统治者的顾问;并且,假如人们忽略他的原始主义立场,那么,正如我已经说明的那样,他的著作中的某些段落,就能依照“黄老道家”的精神加以解释。除此之外,尽管他那种激进的原始主义并没有被接受下来,但就表面而言,他的确具有渗透于全书中的不干涉主义和自由放任的一般精神状态。因而,司马谈对此十分自信:法家的刑法以及法家的“行政管理科学”是政府的必要组成部分。不过,他也这样谈论法家:“他们严厉冷酷,几乎没有同情心;然而,他们那种正确地界定上层地位与下层地位的方法却是不能改变的。”(《史记·太史公自序》:“法家严而少恩,然其正君臣上下之分,不可改矣。”^⑧)司马迁明显暗示,黄老道家既信奉其井然有序的严刑苛法,又同时承诺要缓和它的残酷与严厉。

然而,在讨论中国反智主义(anti-intellectualism)的论文中,余英时既强调了黄老道家观点的专制性,又强调了其反智主义的本质。^⑨的确,当合理秩序占统治地位的时候,所有的精神权威都会出自于“操纵着控制世界之权柄”的神秘主义的圣人-统治者。^⑩礼仪专家、官僚及法律官吏、咒语和占星术的专家——所有这些都处理他们各自擅长的“细节”,但当出现于皇帝面前时,他们的身份便不再是具有他们私人判断的、具有独立主见的、“全面的思想家”了。

然而,事情还有另外一个方面,黄老道家理想中的皇帝(ideal Huang-lao emperor)的确会将相当多的责任委托给他人,而且人们猜测他不会干预日常事务中的行动,也并不必定偏好某个“学派”。汉代早期的皇帝很难说得上是合乎道家理想的圣人-皇帝;并且,黄老道家的拥护者与其说是皇帝(汉文帝受到它的很大影响),还不如说是汲黯(Chi An),也许还有司马

谈、郑当时(Cheng Tang-shih)之流的官员和士大夫。^{*}事实上,司马谈嘲讽过于强调统治者积极作用的儒家。“他们相信,统治者必须成为这个世界的模范。统治者起领导作用,而大臣们服从。统治者走在前列,大臣们跟在后面。因此,统治者使自己搞得精疲力竭,而大臣们却很安逸。”(以为人主天下之仪式也,主倡而臣和,主先而臣随。如此则主劳而臣逸。^⑩)司马谈对于黄老道家的解读侧重于统治者的不干预立场。在依照他的见解而描述“六家学派”(儒家、墨家、法家、名家、阴阳家、道家)时,他中心论点是:除了将它们都已包含在内的道家以外,即使人们仍然要接受所有各家都具有“合理的”(legitimate)洞见,它们中间没有任何一家可以成为一种占主导地位的“方法”。因而,尽管人们也许可以说,在汉代初年,一种理想的黄老体系会在某种意义上减少乃至消除知识分子的道德及思想上的自主性,但无论如何还是代表了一种思想层次乃至社会层次上的多元主义的开放态度。我们不知道是否由于这种多元主义的立场,才导致了司马谈大名鼎鼎的儿子司马迁将诸如“四处漫游的武士”(游侠)群体、甚至成功的商业企业家都作为“道”的合法代表而加以辩护,以抵抗那种得到过汉武帝赏识的儒家的一元化主张。^⑪当然,政治性的黄老道家必将成为转瞬即逝的陈迹,尽管它也曾作为一种工具主义的社会政治哲学,诡谲地显现出了也许可称为道家的内容。

在东汉时期,“黄老”术语本身又注定要经历更进一步的语义迁移。尽管在此我根本不想涉及最终会被归入“道教”标题之下的中国宗教史的广阔领域,不过,在东汉时期(25—220年),“黄老”这个短语最终还是与整个的“神仙”(“personal” immortality)崇拜关联了起来;就其自身而言,这种神仙崇拜也许与更早的、口气较为谦虚的追求长生(longevity)的努力有关。

就本身而论,这种崇拜也许起源于跟老子和庄子基本上没有关系的圈子。而且,老子和历史人物庄子似乎都以极其平静的态度来接受死亡,并“回归于非存在”。就他们都肯定此岸世界的生活而论,长生(longevity)的目标只不过是作为值得向往的此岸世界的善而被接受下来。然而,神仙崇拜、老子、庄子之间的联系纽带似乎是以如下观念为基础的:那些在他们自身之中成功地“体现了‘道’”(体道)的人,能够将这种知识或是运用于延长自身的个体存在,或是运用于得道成仙(在这里,仙是以某种

^{*} 汲黯(前?—前112),西汉道家和政治家,将黄老思想运用于政治实践。郑当时,西汉道家、政治家,生活于景帝、武帝的时代。——译者注

变形状态(transfigured form)出现的个体)。由此,就像在政治性的黄老学说中一样,神秘主义的灵智最终变成了明显是属于人世关怀的工具。当然,最终会与“道”融为一体的神秘主义渴求,并非对所有的人都具有吸引力;而且,人们能够论证,《老子》及《庄子》中肯定此岸世界的内容本身,也许有可能鼓励人们以某种形式去追求个人的生存。正如黄老政治哲学一样,人们的确可以在其中(尤其是在《庄子》一书中)发现某些能被解释成有利于这一新转折的段落。因而,在《庄子·大宗师》充满神秘主义典故的一段文字中读到:“黄帝得到了它[指“道”的能力,译者按,又可以译作“道”之德],于是就上升到云彩朵朵的天上。”(《庄子·大宗师》:“黄帝得之,以登云天。”^①)这个神话,使得黄帝不仅成为一切文明技艺的创始者,而且还成为通过“体现了‘道’”而获得长生的永生者(译者按,与神仙是同一个词,意为不死者)的楷模。

与此相似,我们发现了将老子神化以及将黄帝和老子融合的现象,其中,老子以“黄老君”和“太上老君”之类的名称出现,并成为“‘道’的具体体现”(译者按,似亦可译成“道成肉身”^②)。作为活着的神祇,他们干预人类的事务,并且最终要在道家“宗教”(taoist “religion”)*的百神庙中,以及在“反叛者的意识形态”(ideologies of rebellion)中起关键的作用。当然,将世间伟人神化的做法是与最古老的宗教取向完全协调一致的,而且这一神化过程能和佛教中菩萨理想(Bodhisattra ideal)兴起的过程相比拟。“道”的神秘主义本质以及“佛性”(Buddhahood)的神秘主义本质就因此肉身化(incarnate)和“实体化”(entified)了,并被赋予了拯救世界的使命。这里,我们的目标不是对这些关于古代道家典籍的种种“工具性的”解释作出评判,它们似乎代表着在如下两个方面之间存在的深刻的人性张力:一方面,是那些获得了神秘主义灵智的人所具有的神秘主义“能力”的巨大吸引力——这种灵智能够使其提升并超越此岸世界及其全部的目标和计划之上;另一方面,是与之相反的冲动,它利用这种能力,使之为那些完全属于人类的渴望与关怀服务。

注 释

440

① 钱穆在《先秦诸子系年》中推测历史人物庄子的年代介于公元前 365 年和公元前 290 年之间,见第 269 页和第 618 页。

② 将这一兴起置于孔、墨之后但却早于庄子和稷下学者的学者有冯友兰、武内

* 指道教。在英文中,没有单个的词汇可以简单地表达“道教”。——译者注

义雄(TakeachiYoshio)(见《武内义雄全集》第5卷,1978年)、罗根泽《诸子考索》(北京:人民出版社1958年版,第207~281页),关于稷下学宫,见第238页。

③ 沃森:《庄子》,第3章,第66页;《庄子集解》,《诸子集成》第3本,第30页。

441 ④ 魏礼:《论语》,第15卷,第4章,第193页;《论语正义》,第334页。

⑤ 葛瑞汉:《后期墨家的逻辑学、伦理学与科学》,第323页,A.76。

⑥ 同上书,第332页,A.85。

⑦ 同上书,第320页。

⑧ 《老子注》,《诸子集成》第2本,第3章,第2页;我在这里参考了刘殿爵的英译文;《老子:道德经》(伦敦:企鹅经典,1963年),第59页(此后引作《老子》)。术语“尚贤”是《墨子》之中诸多三章一组之中某一组的标题(第8~10章)。

⑨ 沃森:《庄子》,第7章,第94页;《庄子集解》,第49页。

⑩ 就像《吕氏春秋》的编撰一样,这一文本也被看做是由汉代淮南王(大约公元前1世纪)庇护的一批文士的集体著述。文本之中占主导地位的观点似乎是我称为老子和黄老道家思潮的结合体。见《淮南子》,《诸子集成》第7册,第13章,第218页。

⑪ 刘殿爵译《孟子》(伦敦:企鹅经典,1970年),第144页。

⑫ 神秘主义应当被界定成“宗教”还是“哲学”,或者两者兼而有之,仍是争论不休的问题。某些现代西方的哲学定义几乎不能够将老子和庄子的“哲学性道家”(philosophic Taoism)接纳到哲学的范畴之中,但是,其他信奉严格有神论的宗教定义的人也不能将它们接纳到宗教范畴之中。

⑬ 肖伦(Scholem)在他的《犹太神秘主义的主要趋势》(耶路撒冷:肖肯丛书,1941年)一书第5页,否认神秘主义必定要包含“神秘性合一”(mystical union)的观念。“和非犹太人一样,犹太人并不将如下的经验解释成是与上帝合一:他们的出神经验(ecstatic experience)的本质,剧烈的飞腾并让灵魂在最高的境界上飞翔。”但是,对此我持有异议。明显属于神秘主义的观点之中,人们已经依照“神秘主义的合一”对出神经验进行了解释过,对此我持有异议。

⑭ 刘殿爵:《老子》,第25章,第82页;《老子注》,第14页。

⑮ 李约瑟:《中国科学技术史》,第2卷,第35页。

⑯ 同上书,第302页。

⑰ 刘殿爵:《老子》,第1章,第57页;《老子注》,第1页。

⑱ 刘殿爵:《老子》,第4章,第60页;《老子注》,第3页。

⑲ 刘殿爵:《老子》,第7章,第63页;《老子注》,第4页。

⑳ 席美尔(Zimmer):《印度的哲人》(纽约:波林丛书,百神庙书店,1953年),第79页。

㉑ 刘殿爵:《老子》,第1章,第57页;《老子注》,第1页。

㉒ 在他的论文《西方哲学中‘Being’(存在)与中国哲学中的是/非和有/无之比较》(《大亚细亚》,NS7,第1~2期合刊,1959年,第79~112页)之中,葛瑞汉就强调

过西方的“being”和中国的“有”(字面上表示某种类似于“there is”的内容)具有不同的含义。无论应该对于“being”和“有”作何解释,对我来说,情况似乎是,就它们两者都指称实在的不可言说的意义上,“无”可以译成“nonbeing”(非存在)。

⑳ 刘殿爵:《老子》,第25章,第82页;《老子注》,第14页。

㉑ 刘殿爵:《老子》,第14章,第70页;《老子注》,第7页。

㉒ 刘殿爵:《老子》,第51章,第112页;《老子注》,第31页。

442

㉓ 刘殿爵:《老子》,第34章,第93页;《老子注》,第20页。

㉔ 刘殿爵:《老子》,第39章,第100页;《老子注》,第25页。

㉕ 刘殿爵:《老子》,第56章,第117页;《老子注》,第34页。

㉖ 肖伦(scholem):《犹太神秘主义的主要趋势》,第5页。

㉗ 埃利亚德(Mircea Eliade)毫不犹豫地采用“具体的神秘的经验”(concrete mystical experience)来形容萨满;参见《萨满主义》,第265页。

㉘ 在商羯罗(Sankara,译者按,约788~820)那里,吠檀多训练是要求一门艰巨的知性思想课程;并且,当这门课程还没有准备得足以适合神秘主义沉思需要的时候,它还要求“意志的训练”(training of the will)。参见多伊奇(Eliot Deutsch):《不二吠檀多》(Advaita Vedanta)(檀香山:东西方中心文库,夏威夷大学出版社1973年版),第8章。

㉙ 刘殿爵:《老子》,第1章,第57页;《老子注》,第1页。

㉚ 刘殿爵:《老子》,第6章,第62页;《老子注》,第4页。然而,没有任何迹象表明,这里的对于女性的赞扬对于道家的“社会哲学”具有任何潜含的意蕴。

㉛ 刘殿爵:《老子》,第61章,第122页;《老子注》,第37页。

㉜ 刘殿爵:《老子》,第5章,第61页;《老子注》,第3页。根据某一种解释(刘殿爵:《老子》,第61页),在某些宗教祭祀中被使用的“稻草狗”,“只有在使用以前,才受到最高程度的尊敬,一旦完成了使命,它们就会被弃之于地,并遭到践踏”。据公元3世纪伟大的注释家王弼说:“大地并没有创造出稻草供牲畜食用,然而,牲畜还是食用了稻草;大地并没有为人们创造出狗肉供人们食用,然而,人们还是食用了狗肉。”(《老子》第五章王弼注:“地不为兽生芻,而兽食芻,不为人生狗而人食狗。”)在以上两种解释之中,上天缺乏“天意”是相当明显的。

㉝ 见休谟:《人性论》,尼迪奇(P. Nidditch)编辑(牛津:克拉兰登出版社1983年版),第6部分,第251页。

㉞ 刘殿爵:《老子》,第5章,第61页;《老子注》,第3页。

㉟ 刘殿爵:《老子》,第1章,第37页;《老子注》,第1页。

㊱ 李约瑟:《中国科学技术史》,第2卷,第55页。

㊲ 刘殿爵:《老子对于对立面的处理》,《亚洲学会报》(*Bulletin of the Society for Oriental and African Studies*),21(1958),2。

㊳ 在那些从时间上讲十分接近于这个文本的人们的脑海之中,柔软与《老子》的关联是如此之显著,以致《吕氏春秋》用如下的评述即“老聃重视柔软”(老聃贵柔)来

概括他的学说,见《诸子集成》第6本,第17章,第5节,第213页。

- ④② 刘殿爵:《老子》,第76章,第138页;《老子注》,第45页。
 ④③ 刘殿爵:《老子》,第48章,第109页;《老子注》,第29页。
 ④④ 李约瑟:《中国科学技术史》,第2卷,第33页。
 ④⑤ 刘殿爵:《老子》,第12章,第68页;《老子注》,第6页。
 ④⑥ 同上。
 ④⑦ 刘殿爵:《老子》,第47章,第108页;《老子注》,第29页。
 ④⑧ 关于庄子对于匠人技巧的态度,参见下文第2部分。
 ④⑨ 刘殿爵:《老子对于对立面的处理》,第356页。
 ⑤① 刘殿爵:《老子》,第44章,第105页;《老子注》,第28页。
 ⑤② 刘殿爵:《老子》,第80章,第142页;《老子注》,第46页。
 ⑤③ 刘殿爵:《老子》,第13章,第69页;《老子注》,第7页。
 ⑤④ 刘殿爵:《老子》,引言,第42页。
 ⑤⑤ 刘殿爵:《老子》,第3章,第54页;《老子注》,第2页。
 ⑤⑥ 刘殿爵:《老子》,第57章,第118页;《老子注》,第34页。
 ⑤⑦ 刘殿爵:《老子》,第18章,第74页;《老子注》,第10页。
 ⑤⑧ 刘殿爵:《老子》,第2章,第58页;《老子注》,第1页。
 ⑤⑨ 刘殿爵:《老子》,第38章,第99页;《老子注》,第23页。
 ⑥① 刘殿爵:《老子》,第38章,第99页;《老子注》,第23页。
 ⑥② 刘殿爵:《老子》,第38章,第99页;《老子注》,第23页。
 ⑥③ 刘殿爵:《老子》,第19章,第75页;《老子注》,第10页。
 ⑥④ 刘殿爵:《老子》,第75章,第137页;《老子注》,第44页。
 ⑥⑤ 刘殿爵:《老子》,第53章,第114页;《老子注》,第32页。
 ⑥⑥ 刘殿爵:《老子》,第30章,第88页;《老子注》,第17页。
 ⑥⑦ 沃森:《庄子》,第9章,第105页;《庄子集解》,第57页。
 ⑥⑧ 刘殿爵:《老子》,第25章,第82页;《老子注》,第14页。
 ⑥⑨ 沃森:《庄子》,第5章,第72页;《庄子集解》,第34页。
 ⑦① 刘殿爵:《老子》,第57章,第73页;《老子注》,第34页。
 ⑦② 刘殿爵:《老子》,第17章,第74页;《老子注》,第9页。
 ⑦③ 刘殿爵:《老子》,第61章,第122页;《老子注》,第37页。
 ⑦④ 刘殿爵:《老子》,第80章,第142页;《老子注》,第46页。
 ⑦⑤ 刘殿爵:《老子》,第36章,第95页;《老子注》,第20页。
 ⑦⑥ 刘殿爵:《老子对于对立面的处理》,第359页。
 ⑦⑦ 刘殿爵:《老子》,第30章,第88页;《老子注》,第17页。

⑦⑧ 持有这种观点的学者有冯友兰、关锋、罗根泽、武内义雄以及葛瑞汉。关锋、罗根泽以及葛瑞汉在界定文本中包含的不同思潮的努力之中还运用了风格分析法(stylistic analysis)。对于这些问题进行研究的汉语文献有罗根泽:《庄子哲学外、杂

篇探源》，《诸子考索》，第282～312页；关锋编：《庄子哲学讨论集》（北京，1962年），随处可见。

⑮ 这一术语已经为许多西方学者采纳了。我在这里不打算考虑这些思想究竟在多大程度上真正类似于希腊智者派的问题。

⑯ 沃森：《庄子》，第22章，第237页；《庄子集解》，第138页。

⑰ 沃森：《庄子》，第22章，第243页；《庄子集解》，第143页。

⑱ 沃森：《庄子》，第2章，第43页；《庄子集解》，第12～13页。

⑲ 沃森：《庄子》，第2章，第36页；《庄子集解》，第6页。

⑳ 沃森：《庄子》，第21章，第225页；《庄子集解》，第131页。

㉑ 关于这一段落的完整上下文将在下文予以讨论。

㉒ 沃森：《庄子》，第3章，第23页；《庄子集解》，第23页。

㉓ 沃森：《庄子》，第19章，第200页；《庄子集解》，第116页。在上下文之中，“气”似乎指向了精神性能量的宇宙领域。

㉔ 李约瑟：《中国古代科学技术史》，第2卷，第122页。

㉕ 沃森：《庄子》，第19章，第205页；《庄子集解》，第119页。

㉖ 沃森：《庄子》，第17章，第179页；《庄子集解》，第103页。

㉗ 沃森：《庄子》，第2章，第46页；《庄子集解》，第15页。

㉘ 据估计，一旦这些初始的胚芽从“道”中结晶出来，它们就拥有了根据它们的习性而产生完全不同形体的能力。

㉙ 沃森：《庄子》，第18章，第196页；《庄子集解》，第114页。译者按，应为第112～113页。

㉚ 沃森：译者脚注，第196页。

444

㉛ 沃森：《庄子》，第25章，第291～292页；《庄子集解》，第175页。整个段落以诸如“如此而已”或者“就是那样”之类具有轻蔑及贬斥含义的虚词短语“而已”结束。

㉜ 李约瑟：《中国科学技术史》，第2卷，第40页。

㉝ 惠施是历史人物庄子的同时代人，而且似乎早于他而辞世。据钱穆推测，公孙龙的年代在公元前320和公元前245年之间。他的思想也许代表了对于惠施对语言持有极度不信任态度的一种特殊的反动。其他学者把他的年代定得更靠前些。

㉞ 沃森：《庄子》，第33章，第374页；《庄子集解》，第223页。

㉟ 葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学与科学》，第26、28页。

㊱ 沃森：《庄子》，第33章，第374页；《庄子集解》，第223页。

㊲ 《庄子集解》，第223页。

㊳ 沃森：《庄子》，第33章，第374页；《庄子集解》，第223页。

㊴ 沃森：《庄子》，第33章，第374页；《庄子集解》，第2章，第39页；《庄子集解》，第223、229页。

⑩ 爱是以把人们将注意力集中于分立的个别实体之上作为前提,因而就损伤了我们与作为整体而存在的“道”的关系。“当‘道’受到损伤之时,爱就变成‘完全的’了”(《庄子·齐物论》:“道之所以亏,爱之所以成。”)。沃森:《庄子》,第2章,第41页;《庄子集解》,第11页。

⑪ 沃森:《庄子》,第2章,第39页;《庄子集解》,第9页。

⑫ 沃森:《庄子》,第2章,第45页;《庄子集解》,第14页。

⑬ 沃森:《庄子》,第2章,第49页;《庄子集解》,第18页。

⑭ 沃森:《庄子》,第2章,第47页;《庄子集解》,第16页。

⑮ 沃森:《庄子》,第25章,第289页;《庄子集解》,第173页。

⑯ 汉语术语是“丘里人”。据一份记载说,“丘”是由十户人家组成的行政管理单位,“里”则是二十户人家组成的单位。

⑰ 沃森:《庄子》,第25章,第290页;《庄子集解》,第173页。

⑱ 沃森:《庄子》,第6章,第85页;《庄子集解》,第43页。

⑲ 沃森:《庄子》,第2章,第38页;《庄子集解》,第8页。

⑳ 这是葛瑞汉的译文,见《庄子的〈齐物论〉》,《宗教史》第9卷第2、3期合刊(1969年11月和1970年2月),第151页。

㉑ 同上书,第148页。

㉒ 沃森:《庄子》,第33章,第373页;《庄子集解》,第222页。

㉓ 被葛瑞汉引用,见《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》,第324页,出自《吕氏春秋》,《诸子集成》第6册,第14卷,第146页。

㉔ 沃森:《庄子》,第25章,第292~293页;《庄子集解》,第175页。

㉕ 这层含义似乎比“激情”的含义更为古老。见葛瑞汉:《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》,第179~180页。

㉖ 沃森:《庄子》,第2章,第38页;《庄子集解》,第8页。

㉗ 沃森:《庄子》,第2章,第41页;《庄子集解》,第11页。

㉘ 沃森:《庄子》,第2章,第42页;《庄子集解》,第11页。

㉙ 沃森:《庄子》,第2章,第38页;《庄子集解》,第29页(译者按,似为第7页)。

㉚ 沃森:《庄子》,第2章,第39页;《庄子集解》,第9页。

㉛ 被威金斯(David Wiggins)所引用,《句子、意义、否定以及柏拉图的非存在(Non-being)问题》,见《柏拉图》,“哲学、形而上学以及认识论中的现代研究丛书”(纽约:双日锚书店,1971年),第269页。

㉜ 沃森:《庄子》,第2章,第48页;《庄子集解》,第7页(译者按,似有问题)。

445

㉝ 沃森:《庄子》,第32章,第353页;《庄子集解》,第209页。

㉞ 沃森:《庄子》,第32章,第353页;《庄子集解》,第209页。

㉟ 在属于历史人物庄子思潮的段落之中,正如上文所说明,孔子常常被描述成或者是庄子观点的首倡者(当然,这也许是讽喻),或者被描述成是被禁锢于“少知”境界但又仍然拥有更高真理的光辉人物。

⑫ 沃森：《庄子》，第4章，第54页；《庄子集解》，第21页。

⑬ 沃森：《庄子》，第4章，第57页；《庄子集解》，第23页。

⑭ 沃森：《庄子》，第5章，第69页；《庄子集解》，第31页。

⑮ 沃森：《庄子》，第7章，第94页；《庄子集解》，第49页。

⑯ 沃森：《庄子》，第6章，第82页；《庄子集解》，第41页。

⑰ 沃森：《庄子》，第6章，第77页；《庄子集解》，第37页。

⑱ 沃森：《庄子》，第5章，第75页；《庄子集解》，第36页。在书中大量出现的模糊的隐喻性人物被描述成是生活于日常境界之外的隐士。

⑲ 沃森：《庄子》，第6章，第84页；《庄子集解》，第42页。

⑳ 沃森：《庄子》，第18章，第191~192页；《庄子集解》，第110页。

㉑ 他们也渲染过“杨朱”式的主题：他们的无用性有助于他们生存下来。

㉒ 沃森：《庄子》，第5章，第76页；《庄子集解》，第36页。

㉓ 在我看来，这对于黄老道家的某一个变种来说也是正确的，但是，近来中国所进行的全部讨论都受到如下事实的严厉限制：20世纪70年代早期的儒法辩论，作为一种伊索寓言式的政治语言，实际上是毛泽东及其反对者之间十分现实的冲突。

㉔ 顾立雅：《申不害：公元前四世纪的中国政治哲学家》（芝加哥：芝加哥大学出版社1974年版），第170页。

㉕ 钱穆：《先秦诸子系年》，第233页。他将学宫的建立年代标定为接近于公元前357年的某个时候。

㉖ 同上书，第236页。

㉗ 郭沫若：《稷下黄老学派》，收于《十批判书》（上海：1946年）第4章，第133~134页。

㉘ 杨宽：《中国上古史讨论》，收于《古史辨》第七卷，第一部分，第195~210页。

㉙ 沃森：《庄子》，第33章，第367~368页；《庄子集解》，第218页。

㉚ 《孟子正义》，《诸子集成》第1本，第485页（译者按，似应为第486页）。

㉛ 沃森：《庄子》，第33章，第368页；《庄子集解》，第218页。

㉜ 《荀子集解》，《诸子集成》第2本，第18章，第229页。

㉝ 钱穆：《先秦诸子系年》，第377页。

㉞ 沃森：《庄子》，第1章，第31页；《庄子集解》，第3页。

㉟ 钱穆推算过这些人物的生卒年如下：宋钘，前360~前290；田骈，前350~前275；慎到，前360~前275。

㊱ 沃森：《庄子》，第33章，第369~370页；《庄子集解》，第219页。

㊲ 沃森：《庄子》，第33章，第370页；《庄子集解》，第219~220页。这种“知识”很明显地并不仅仅是李约瑟所说的封建制度以及儒家传统观念的知识，而似乎包含了深思熟虑的思想自身（虑）的知识。

㊳ 汤普森：《慎子佚文》（牛津：牛津大学出版社1979年版）。

⑮ 这里,“法”这个词很明显地并不仅仅限于指刑法。

⑯ 汤普逊:《慎子佚文》,第 239 页,第 19 条。

⑰ 这个词的基本含义似乎指权力或力量之类的东西,既被用来指事物的随波逐流(其自身就是一种力量),又指既定权威的惯性能量(inertial power)。

⑱ 汤普逊:《慎子佚文》,第 234 页,第 10 条。

⑲ 汤普逊:《慎子佚文》,第 235 页,第 12 条。

⑳ 汤普逊:《慎子佚文》,第 236 页,第 13 条。

㉑ 同上书,第 267 页,第 13 条。在这里,我们对于慎到所反对的那种知识有了更具体的说明。仅仅以个人推理和个人体验为基础的对于诸人物的个人判断,不仅仅完全从属于私人激情,而且它们并不以对于“整个系统”的理解为基础。

㉒ 同上书,第 238 页,第 17 条。

㉓ 同上书,第 260 页,第 50 条。

㉔ 同上书,第 249 页,第 3 条。译者按,应为第 31 条。

㉕ 同上书,第 295 页,第 113 条。

㉖ 沃森:《庄子》,第 13 章,第 144~145 页;《庄子集解》,第 83 页。

㉗ 拉夫乔伊(Arthur Lovejoy):《存在之巨链》(剑桥,麻省:哈佛大学出版社 1971 年版),第 27 页。

㉘ 埃奇顿(Franklin Edgerton):《印度哲学的开端》(剑桥,麻省:哈佛大学出版社 1965 年版),第 22 页。

㉙ 关于文本以及相应的讨论,见长沙马王堆汉墓出土《老子》第一卷前《古佚书释文》,收入《文物》第 10 期(1974 年),第 30 页;又见唐兰:《黄帝四经初探》,《文物》,第 10 期,第 48 页。

㉚ 《文物》第 10 期,第 42 页。

㉛ 沃森:《庄子》,第 13 章,第 140 页;《庄子集解》,第 81 页。

㉜ 沃森:《庄子》,第 13 章,第 142~143 页;《庄子集解》,第 84 页。

㉝ 沃森:《庄子》,第 13 章,第 145 页;《庄子集解》,第 83 页。

㉞ 《文物》,第 10 期,第 30 页。

㉟ 沃森:《庄子》,第 13 章,第 147~148 页;《庄子集解》,第 84 页。

㊱ 沃森:《庄子》,第 33 章,第 362 页;《庄子集解》,第 215 页。

㊲ 沃森:《庄子》,第 33 章,第 374 页;《庄子集解》,第 222 页。

㊳ 沃森:《庄子》,第 33 章,第 364 页;《庄子集解》,第 216 页。

㊴ 司马迁:《史记》,第六卷,第 70 章,第 131 页。

㊵ 余英时:《历史与思想》(台北:联经出版公司,1976 年),第 19 页。

447 ㊶ 沃森:《庄子》,第 13 章,第 151 页;《庄子集解》,第 87 页。

㊷ 《史记》,第 70 章,第 131 页。

㊸ 沃森:《中国伟大历史学家的记载》(译者按,即《史记》)卷二(纽约:哥伦比亚大学出版社 1961 年版),第 124、129 章。

⑬ 沃森：《庄子》，第6章，第82页；《庄子集解》，第41页。

⑭ 索安(Anna Seidel, 1938—1991)：《早期道家弥赛亚主义中完美统治者的形象》，《宗教史》，第9卷，第2期(1969年11月)，第216、222页。

第七章 对儒家信念的辩护

对于孔子逝世以后的中国思想的探索，已经把我们引向了与《论语》中的观点相当不同的方向。它的前提受到了来自各个方向的攻击，儒家“阵营”自身也处于混乱之中。韩非子告诉我们，在公元前3世纪，儒家大约存在着“八派”，而且很明显的是，它们之间存在着重大的差别。^①在公元前3世纪，荀子曾以他攻击“门外”异端时所表现出的那种热情，猛烈攻击对于孔子常见的虚假解释。

当韩非子嘲笑儒家处于混乱状态时，他也清楚地表明，儒家和墨家仍是他那个时代两个占主导地位的学说。^②尽管在这里被译作“(Confucianist)”的词语“儒”，可以指作为文化专家的整个阶层，他们中的一些人有可能“并不带有意识形态的色彩”(unideological)，但对八个派别的提及却表明，我们在这里研究的是自立门户的儒家思想模式。儒家和墨家在这里被当成两个牢固建立的思想传统，那些后来被汉代史家归入不同学派的其他思想家，却只是作为个人而受到攻击，这和《庄子·天下篇》和《荀子》对于他们时代旁门左道的攻击方式是一样的。因此，如果说各种类型的儒家仍是“士”这个阶层之中最大的一股潮流，也是有几分道理的，尤其是在齐国和鲁国，那儿曾经是孔子的根据地，而且将成为孟子大显身手的地区。的确，人们在阅读《孟子》时会得出这样的印象：这是一个完全沉浸在儒家传统之中的人，他对来自门外的挑战保持着深刻的警惕，尽管他也深受时代的话语的强烈影响，但在信念方面却没有丝毫的动摇。

司马迁对如下的事实表示惊讶：孟子是秦国丞相商鞅、“军事理论家”孙子和田忌的同时代人；其中，商鞅是法家，他把“富国强兵”作为国家的首要目标加以提倡，而孙子和田忌则致力于建立一门独立的军事科学。考虑到当时的历史环境，孟子那充满活力的信念就更令人吃惊了。^③假如我们能够接受钱穆所提出的孟子生卒年代(前390—前305)就会发现，他还是庄子、

惠子(施)、申不害以及某些最杰出的稷下学派成员的同时代人；事实上，《孟子》提到过稷下学派其中的两位成员。孟子对于信念的坚定态度特别地值得一提，当我们将它与《墨子》描写过的、上一个世纪的儒家的态度作一个对比，反差是很大的。生活在孔夫子逝世后不久的那一代人，对于孔子思想没能在他们生活的世界上产生效果尤感失望。他们似乎不仅仅对于历史之中天命的作用丧失了信心，也不再相信君子凭藉其道德说服力就可以影响世界的的能力。在他们看来，君子已经萎缩，仅仅担任礼、乐、学术的守护者这样微不足道的角色。至少在《墨子》带有偏见的记述中，他们在礼仪上大搞形式主义，丝毫也没有表现出芬格莱特所说的热情洋溢的拯救灵魂的精神。

然而，即使在墨子的时代，对于孔子的通见也有其他的解释；墨子不是交往过于有限，就是故意选择孔子的通见之中某一特殊的版本，正如在思想争论中经常见到的那样。可以替代的思路之一有可能就是墨子的同时代人、孔子之孙子思的思路。^④根据传统说法，孟子确是子思的门徒。尽管我们几乎没有任何关于子思思想的证据，但传统说法中把《中庸》(见下文)的作者权归属给他这一事实，就可以将他的思想搁置于与孟子思想关系密切的路线之中。

文献所描述的子思思想中，最主要的特征之一，是他对于自己作为统治者的教师和顾问身份所应有的自主性和尊严具有强烈的意识。孟子认真效仿了这一特性，对两人来说，尊严都源于他们对于君子的道德使命所拥有的深刻信念。子思所坚持的“礼”是涉及到诸侯与其大臣(教师-顾问)之间恰当关系的“礼”。当诸侯以他本人的名义向一位士赠送礼品时，按照规矩，接受者在接受礼品时应该鞠躬两次。而鲁穆公向于思赠送东西时，他总是以个人的名义送，于是，子思为这种羞辱——因为他总是被迫为之鞠躬——感到十分气愤，他断言说：“国君对待我们的态度就如同对待犬马的态度一样。”^⑤(《孟子·万章下》：“今而后知君之犬马畜伋。”)一位真正尊重“有德之士”的诸侯就会馈赠粮食和谷子这样的常规礼品，而不总是要求道谢。这里的基本观点是，在表彰有德之士的时候，诸侯是在表彰德性；有德之士在捍卫自身品德的时候，把德性本身当成了全部社会和谐和终极来源。当鲁穆公询问一名国君是否能成为君子的朋友时，子思回答道：“从地位看，您是国君而我是臣民，我怎么敢跟您交朋友呢？从德性看，应当是您侍奉我，我们又怎么能成为朋友呢？”^⑥(《孟子·万章下》：“穆公亟见于于思，曰：‘古千乘之国以友士，何如？’子思不悦，曰：‘古之人有言曰事之云乎，岂曰友之云乎？’子思之不悦也，岂不曰以位则子君也，我臣也，何敢与君友也？以德则

君事我者也，奚可以与我友？”）大致说来，掩藏在这些看似迂腐的拘泥小节行为背后的原则，是君子必须保护他的尊严，因为有德之士是人们恢复大道时终极的和仅有的希望所在。

的确，重新确立这一论题，是《孟子》全书的真正核心。要在公元前4世纪残酷的实力政治(power politics)的世界上，即申不害、慎到、商鞅和庄子生活的世界上，断言并捍卫这一论题，诚属一项勇敢的、甚至可以说是堂吉诃德式的事业。

孟 子

关于孟子生平的可靠事实是寥寥无几的。他出生于鲁国的附属国邹国这样的小公国里，距离儒家的中心地带很近。后来，他在稷下学宫的创始人齐宣王的宫廷中任过职。齐宣王显然很乐意怀着猎奇而不是真正信服的态度倾听他那个时代任何一位有识之士的谈论，这从孟子与他的长篇对话中可以明显看出这一特点。与对待稷下学宫的有识之士一样，作为“士”的慷慨庇护人，齐宣王很乐意为孟子提供职衔和丰厚的报酬。人们可以推测，孟子完全有能力加入到他那个时代成功之“士”的高层生活圈子之中。然而，从对话中看出的，齐宣王其实并不打算严肃对待他的说教(message)。在大梁立国未久的统治者梁惠王也一样，终生都在努力保存他的国土，反抗周边强国的侵吞。^①（看来惟一打算认真对待他的意见的是滕国这样一个小公国的滕文公。）大体说来，正如司马迁指明的那样：“无论他走到哪里，从来也没有赢得真心实意的倾听者。”^②（是以所如者不合。）

今存《孟子》一书无疑是他的门徒编撰而成的，但与《论语》不同，它为我们提供的不仅是孟子孤立的格言和谈论，还包括篇幅甚长的篇章(discourse)，其中还有与统治者以及与告子和宋钐这样的思想领袖人物之间的对话。有许多段落可以看成是对《论语》简略提示过的思想观念的忠实评论和阐发。在通篇中，孟子并没有表达一种新的通见，而是捍卫着一种信念，准备运用他所能得到的任何工具来捍卫信念。因此，人们在《孟子》中可以发现某些辩论方法和逻辑范畴的实际而具体的运用，当然，墨家的逻辑学家和名家的教师们也使用过这些工具。孟子运用这些方法，乃是由于不得已的原因，而不是因为他相信它们可以提供通向真理的正确方法。他本人更愿意从正面阐发“大道”，而不是通过强词夺理的诡辩和辩论法来捍卫它。他的门徒说：“外面人都说您喜欢辩论[辩]。我想冒昧

地问一下：您为什么要这样做呢？”孟子回答道：“我并不喜欢辩论，可是我没有其他的选择。”^⑨（《孟子·滕文公下》：公都子曰：“外人皆称夫子好辩，敢问何也？”孟子曰：“予岂好辩哉，予不得已也。”）在一个秩序混乱的世界上，他必须运用那些方法来捍卫孔子视野宏阔的远见，而这种远见却被有些人用来把人们引向了邪路。不过，假如在秩序混乱的世界上很容易用“逻辑”和辩论法把人们引向邪路，那么，实际上同样的工具至少潜含有如下的优点：如果使用得法，它也能提供正确的东西。如果当今的世上各国已经达到了这样的程度，以至于孔子的远见会自然赢得普遍的赞同，那么，这类方法就不是必须的了。

孟子对“异端”和偏离真理的行为所作的分析奠基于一种明确的历史哲学之上。它是天所拥有的深不可测的奥秘之一：人类历史总是交替经历着有序和混乱的循环过程。“圣人之道衰落了。”（《孟子·滕文公下》：“圣人之道衰。”^⑩）错误观点和异端并非混乱的初始原因，只是实际存在的混乱秩序呈现于外的症状。混乱来源于邪恶统治者的邪恶行径。“暴君一个接一个地出现，他们为了建造城池而拆毁房屋，而人民却没有立锥之地；他们剥夺了人民的生计，把土地变成了猎场，使人民没有衣食，异端和暴力因之而生。”^⑪（《孟子·滕文公下》：“暴君代作，坏宫室以为之于池，民无所安息；弃田以为园囿，使民不得衣食。邪说暴行又作。”）思想上的混乱和暴力只是症状和后果。扭曲的观念只是强化并肯定了先前已经存在着的道德上的扭曲。假如人们要从错误的观点中摆脱出来，就必定要面临思想上的辩论。必须用正确的命题改正邪恶的命题（淫辞，perverse proposition；译者按，《孟子·公孙丑上》：“淫辞知其陷。”《孟子·滕文公下》：“放淫辞。”）。孟子与墨子相像，与庄子有所不同，他明显地相信，道理是可以通过辩论获得的。

对于他那个时代思想形势的主要特征，孟子给出了一幅清楚而简单的图景。“杨朱和墨子的言论充斥着这个世界，人们不是皈依杨朱就是皈依墨子。”^⑫（《孟子·滕文公下》：“杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨，则归墨。”）这一简单化的叙述令人困惑，因为尽管墨家发动了一场很有号召力的运动，但若是说主张利己主义的杨朱在当时的知识分子世界中也获得了与墨子同等程度的支持，则如钱穆指出的那样，并未得到任何证据的支持。^⑬我认为，我们在《孟子》书中所发现的是一种在任何时间和地点都能发现的一类思想史现象。孟子完全根据其本人预设的特定视角对当时的思想形势进行重新归类。一位信念明确的传播福音的基督徒对于现代世界的思想形势的分类方式，会截然不同于其他学派，如马克思主义或世俗的自由主

义流派。依据他本人对于重要性的衡量标准,孟子发现,儒家代表着真正的中庸,它介于墨子和杨朱所代表的离经叛道的极端之间。孟子似乎认为,儒家代表着在完全自爱与完全没有等差的“利他主义”之间的符合常理的中介(the sensible medium)。但实际上,当他说墨家破坏了家长权威,杨朱破坏了君主权威时,他似乎谈论了比这些远为复杂的东西。人们对自己家庭的“热爱”会超过对整个人类的“热爱”,这是很自然的表现。但孟子却相信,只有出自于深深扎根于家庭怀抱中的自然之爱向外辐射的过程(当然消除强制),对于人类的普遍之爱才是可能的。另一方面,杨朱过分的自爱(这或许并不妨碍他们同时也会关爱自己的家庭)破坏了政治秩序的作用。“他否定了统治者”(译者按,无君),而这使得大多数人都处于混乱的悲惨境地。总的说来,墨子和杨朱都破坏了对于个人和社会均很必要的家庭秩序和政治秩序的基础。在一个家庭秩序和政治秩序的道德权威都为虚假学说所破坏的社会中,企求成仙的思想趋向就会自由泛滥。

对整个文本的仔细考察表明,仅仅依靠杨朱/墨子的二元对立并不能合理地表达出孟子对他那个时代思想趋势的真实认识。文本表明,即使对于墨家,孟子最为根本的反对意见也不在于“兼爱”,而是在于墨家道德学说的功利主义基础。就为人类普遍利益服务这个更高目标来说,墨子的“兼爱”仍是一种工具,而正是这种对于“利益”的强调成为孟子攻击的要害。

的确,在叙述孟子反对他那个时代的错误思潮的斗争时,我们完全可以从他对功利主义或利益原则的攻击着手,因为这触及到了他的道德哲学的核心。墨子首要的关怀不是个人的利益,而是人类普遍的和一般的利益。因而,在与宋钐的对话(在前而章节已经有所讨论)中,就其社会伦理观而言,宋钐可说是墨家,而孟子似乎赞同宋钐表示要制止楚国和秦国之间一场残酷战争的努力,他说:“你的目标的确是崇高的。”^④(《孟子·告天下》:“先生之志则大矣。”)然而,他接着就激烈反对宋钐打算用来说服楚王和秦王以便阻止战争的论辩方式(argument)。宋钐总是想试图说服君王——战争“并不能为他们带来利益”(利)。毫无疑问,他总是在论辩,战争使得民众急剧地贫困化,并削弱了民众的实力,而且这最终会削弱他们国家的实力,并毁掉他们的财富和尊严。当采取了有害于普遍性利益的行动以后,特殊的利益终将受到伤害。孟子的回答似乎是,只要人类的注意力仍然集中于[不受质疑的]“功利性”预设,集中于就其最终结果而言仍然是某项事业所造成的结果,他们获取满足(安全、财富、权力或荣誉)的方式的本质就会变成追

求当下产生的结果本身。这一论辩——即个人或特殊团体的特殊利益，只有在“最大多数的”普遍利益得到实现之际才会得到最为完满的实现，其实并不能对此时此地的每个个体来说都是正确的。因而，倘若说心灵(mind)被集中到诸如安全、财富、野心或荣誉之类的善(goods)之上，那么，对普遍利益的追求就会持续不断地化为对于特殊利益的追求，社会中就会弥漫着这样的启示信息：应当根据利益预测人们的行动，而且特殊的个体和团体永远也不会确信，由于满足了长期而普遍的利益，就可以实现他们满足眼前具体欲望的目的。

261

孟子的论辩在他反对梁(魏)惠王的时候显得特别有效，他一到梁惠王的宫廷，梁惠王的第一句话是：“你肯定有某种办法能为我国的利益服务。”^⑮(《孟子·梁惠王上》：“亦将有利子吾国乎?”)很显然，沉溺于战争迷梦之中的国王所考虑的不是高尚的和平目标，而是不加隐饰地表达了对国家的安全、财富和权力的追求。孟子随即指出专注于这些目的的破坏性后果。如果对梁惠王来说，牺牲国家而满足这一目标是合理的，那么，为什么大臣们不可以说：“我怎样才能为我自己的利益服务呢?”^⑯(《孟子·梁惠王上》：“何以利吾身。”)不可回避的事实是，假如财富和荣誉就是善，则这种善只有相对子我或是我认为属于我自己的“关系集团”(reference group)的人来说才是成立的，对墨子来说，自私就是只关心自我的利益或是与自我关系密切团体的利益，而正义则是致力于人类整体的公共利益。但对孟子来说，二分法却应当这样设定：一方是致力于利益，另一方是致力于将“仁与义”确定为行动的动机(这里所说的动机，关注是“应当做什么”，而不论何人或何物会成为行动的对象)。有一种观念认为，在把道德建立在对于利益的追求之上时，会引导人们支持“普遍的”利益，而不是特殊的利益，不过这是一种梦想。墨子本人也感到有必要引人兼爱这一中介原则，以便引导人们为了公共利益而牺牲个人的利益；罗尔斯也指出过，即使是西方的功利主义者，也会感到有必要引人无法解释的“同情与仁慈”(sympathy and benevolence)原则。^⑰毫无疑问，惠王简单地假设他应该能够依靠他的大臣和士兵的忠诚，即便他们本人不能从战争中获得任何利益。但是，为什么他们就不应当关心自己的利益呢？因而，墨子坚持认为，家庭本身就代表着一种特殊的自我利益，对于墨子固执己见的见解，孟子认为，从理想上讲，正是在家庭的怀抱之中，人们才学会了将德性自身作为目的的动机而行动的习惯，而不是将德性自身看作不可告人之目的的手段而行动。^⑱由于人类具有这种根据“正确原则”(what is right)行动而不计其后果的能力，才使得美好社会的梦想成为可能。作为儒家，孟

262

子当然没有抛弃人类普遍福利的目标。他的论辩大体说来是这样的：只有在预设了将“仁义”作为目的本身，并依照仁义而行动的反映人类本质的能力之后，才能取得优良的社会后果。只有完全为正确的东西所激励的人，才能在长远的意义上造就出一个优良的社会，哪怕偶尔也会出现管仲那样的著名人物，他们能够取得某些符合仁德的成果，而不论其动机和手段。看来他们似乎能够“借用”仁的成果。^⑩然而，此类不具备仁道动机的仁道成果有可能像浮尘一样，转瞬即逝。

孟子的中心任务是要证明：在面对充满疑惑的世界时，优良社会的实现完全取决于好人(good man)的内在道德意向。然而，在孟子的时代，这一任务的完成不能简单重复孔子的训示。尽管那些置身于儒家传统之内的人可以接受这一命题，仍有两个问题变成激烈争论的焦点：人们——尤其是那些必须成为社会伦理先锋队的人——怎样才能成为好人，他们应该怎样依靠其伦理品质去改变社会。在墨子著作中所描述的那些近似于子夏观点的儒者们至死都坚持认为，礼乐的实践是使仁德内在化的惟一途径，尽管孔子认为，不具有任何内在灵魂气质的礼乐是毫无意义的形式主义。他们对于内在的灵魂气质是否能影响他们时代的世界这件事似乎不抱什么信心。当然，墨家完全不愿意“向内”进行省察，他们事实上还预设了一种“自然状态”，在其中，个人有机体最初是完全按照自私的样式而被造出来的。因此，根本不存在任何道德的“内在”根源，人们必须接受这样的教育：从功利主义的立场看，兼爱是必须的。由于“性”这个词告诉人们，只要找到道德行为的根源，它的提出就是不可避免的了。尽管儒家可以泛泛地接受一种公共的道德指令——它是和君子的本性内容相关的公共概念，然而，人们再也不能回避道德的本体论来源的问题。

很显然，到了孟子的时代，儒家圈子里就人性问题展开了激烈的论辩。告子相信，人性既不善也不恶。其他人则相信，有些人天生就是善的，而另一些人天生就是恶的。还有一些人相信，随着“文王和武王的兴起，人们就被赋予善的本性；而随着幽王和厉王的兴起，人们就被赋予残忍的本性。……其他人相信，有些人的天性本善，还有些人的天性本恶。”^⑪（《孟子·告子上》：“是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。……或曰：有性善，有性不善。”）这里有种类齐全而各不相同的观点，有的认为道德范畴甚至不适用于个体的有机体，它们完全是“社会”创造的观念，还有的简单地把道德禀性(propensities)看做是不同遗传天赋的结果。顺便说一句，后一个观点，即使它可以同儒家关于道德实体的传统概念相吻合，也似乎能有效地否定人们试图使整个社会“儒家化”的信念。

尽管整个争论似乎围绕着本性的“善与恶”展开,但“性”却只是一个范畴,这一范畴最终要演变成为围绕着人类现实(既包括社会方面也包括个人的方面)的本性而展开的涉及到多种范畴的极其复杂的争论。

孟子的哲学人类学 很显然,孟子坚信,只有当人类认识到此类行为的根源和能力就潜藏于他们自身之中,即潜藏于与生俱来的“自然”取向或人类有机体的“本性”之中,人们才能依据纯粹道德动机发出的指示行事。这一论点明显地展现于他与告子的著名争论之中。

尽管人们试图将告子与《墨子》中的同名人物联系在一起,但告子的事迹仍是模糊的,我们对他几乎一无所知。在新儒学(Neo-Confucianism,译者按,指宋明理学)的文献中,由于下面谈到的原因,他常常被认定为道家。然而,一旦我们将注意力集中于辩论的内容本身,就没有任何理由认为他所持有的“客观主义的”价值体系所反映的内容不是儒家的。关于什么是恰当行为的问题,就其争辩中所讨论的具体语境而论,孟子和告子似乎根本就没有分歧。真正重要的分歧完全集中于道德根源的方面。

尽管刘殿爵和其他学者已经做了很多疏通性的工作,要对这场争论进行解释仍是困难的。^①这一段相当精彩,它代表着把当时逻辑-辩论法讨论中的流行观念应用到真正具有重要意义的问题中的努力,在此方面它堪称典范。下面我试图提出对这场辩论的理解。

告子坚持认为,人性是那种“生而有之的东西[以及对所有的生命都是共同的东西]”(生之)。^②他随之又作了专门说明:所有生命所共有的、“生而有之”的惟一禀性是食欲和性欲。大致说来,所有其他东西都是由环境造成的,只有这些所有生命都共有的性质才是人类生下来就已“内化了的”东西。^③用我们的术语来说,就是所有其他的东西都是由“外在的”[外]文化内化而成的。然而,他继续说,尽管“仁是内在的,义(righteousness)却是外在的”^④(《孟子·告子上》:“仁,内也,非外也。义,外也,非内也。”)。这里所说的“仁”,如果赋予它《论语》中那种极其崇高的意义,反而有点令人困惑。在上下文中,它所指的似乎不过就是自然情感(natural affections),不但可以和性的吸引力紧密关联,而且还可以引申为适用于族类纽带的内容——我们在其他动物身上终究也能发现自然感情。“义”指的是文明人在任何复杂的生活环境中正确行动的能力,不可能导源于任何内在的本能或者先天的、直觉性的能力。它完全建立于个体把“来自于外面的东西”(from outside)加以内在化、依靠学习而获得的行为规则之上。因而,尽管我们可以拥有对亲族里的老年人表示敬意的“自然感情”,因为他们是我们的亲戚,但我们并没有与生俱来地尊敬作为抽象人类的老年人的天生禀性(propensi-

ty),即使儒家道德中有这类尊敬老人的律令也是如此。“有一个老年人,我把他当做老年人[加以尊敬]。这并非是因为我在我自身中先有了把他当做老年人加以尊敬的倾向,这与我对如下事实的认识是一样的——我认识到他的皮肤是白的,是由于我有能力感受到他身上潜存的白性(whiteness)。正因为白性[就像把老年人当做老年人加以对待的规矩一样]来自于外面,我才把它作为白加以认识。”^⑤(《孟子·告子上》:“彼长而我长之,非有长于我也,犹彼白而我白之,从其白于外也,故谓之外也。”)“尊敬老年人”的规矩并不来自于任何内在的冲动,只有从外面才能获得(尚不清楚究竟是来自强迫还是来自教育)。尽管告子并不否认道德规定,但是,我承认,他还是提出了某种非常类似于格尔兹所断言的观点。“文化模式……是信息的外在[重点号是我所加]根源。关于外在这个词,我的意思仅仅是一——例如它不同于基因——在所有人类个体生来就居于其中的、共同理解的、互为主体性的世界中,它们位于人类个体有机体本身的边界之外。”^⑥“文化”是一种把生来仅仅是人(man)的尚未定型的个体有机体转化为人类的一员(a human being)的独立而自主的领域。如果我们认为他有可能相信儒家传统道德律令的普遍有效性,那么应该不会赞同格尔兹的文化相对论。他会用普遍性的术语来讨论文化中的规矩。

作为儒家的一员,孟子也相信礼的“客观”规定性,甚至还相信人们必须学习礼。然而,他同时还有一个强烈的信念,即:我们所学习到的东西原本就是属于自己的,因为“礼”最终不过是一种就像整个身体有机组织一样内在于人类有机体之中的“仁义”能力的外在表述而已。他也明显相信,只有当人们懂得,正确的东西就内在于他们的“本性”之中,才会履行其作为道德行动者的责任。因而,他必须用一切可能的武器来反驳告子。他问告子:他的所有与生俱来的“本性”概念——所有生命所分享的共同财产——是否与所有白的东西皆是白的这一断言相同?在得到肯定的回答之后,他又问:是否说所有东西皆是白的,就等同于说因为人们也享有动物的某些性质,所以人们就“只是”动物?当告子作了肯定的回答之后,他又逼问:“一件白的东西的白性,是否与白雪的白性,以及白玉的白性起的作用相同?”^⑦(《孟子·告子上》:“白羽之白也,犹白雪之白,白雪之白,犹白玉之白与?”)在他看来,答案显然如此。这里发现了共同的性质,它们是众多物体所共享的性质,但我们全都同意,这些物体之间的差距之大超出了人们的一般想像。它们所共享的只是一个谓词(predicate)而已。孟子接着问:“那么狗的本性与牛的本性是相同的吗?牛的本性与人的本性是相同的吗?”他的论点是清楚的。某些共同的性质可以属于所有动物的种类,但是足以使它们区分开来的性质

可能才是关键性的特征。

在此我反对葛瑞汉的一个分析，它原本是完全可以根椐某种很类似于我们的类的逻辑概念加以讨论的。某几个物类共享了某种共同的性质，这一事实就构成对类加以定义的理由的基础充分吗？当然，告子可以坚持认为，性欲和食欲是人与生俱来的基本特性，因为它们是人类共享的。但是，为什么人们必须假定只有共同享有的特性才是与生俱来的呢？为什么那些将人们区分开来的特征就不可以是与生俱来的呢？那种使我们把它们划归不同物类的巨大差别（牛与狗之间的差别）正是区分性的特性。在此所说与生俱来的差别（异）就不如与生俱来的相同（同）重要吗？既然在对动物的“本性”进行界定时差别是重要的，既然我们认识到这些差别是与生俱来的，那么，有什么理由断言那些使得人类和其他动物（特别是在给定了这些差别的特殊本性的情况下）区分开来的东西就不是与生俱来的呢？说实在的，有什么理由认为人和动物所共享的特性就比那些使得动物区分开来的特性更为重要和基本呢？

整个讨论使人们回想起墨家逻辑学中处理马和牛的物种分类的那些段落，惠施也提到过“巨大的差别”（大异）和“很小的差别”（小异）、极端的相同和很少的相同问题，公孙龙还关注过“白马非马”的问题。人们会突然产生一种感觉，即现在的这些命题和“格言”仅仅是些残篇，如果能够获得全部文献，我们就能发现它们与那个时代的现实问题之间的实际关联。

然而，告子及其弟子继续向如下的观点提出挑战：人们有可能在任何天赋的道德禀性中找到关于正当行为之规定的根源。告子的一位门徒问道：“假如村中的一个人比你哥哥大一岁，你尊重谁？”孟子的门徒回答说：“我的哥哥。”“[村里的仪式中]，在向杯子里倒酒的时候，你先给谁倒？”“先给村里人倒。”“但是，你真正尊重的却是前者——你仅仅把后者作为年长者加以对待而已。这表明，它[正确的行为]是外在的而不是内在的。”^②（《孟子·告子上》：“乡人长于伯兄一岁，则谁敬？”曰：“敬兄。”“酌则谁先？”曰：“先酌乡人。”所敬在此，所长在彼，果在外，非由内也。）人们可以说，对某人哥哥的尊敬，是自然的家族性情感的延伸，因而它是“内在的”。在村里办事的场合中，年龄的确要比家族血缘纽带更为重要，但其中蕴藏的规矩所依据的不是任何内在的道德冲动，它只是服从于“习得的”外在规矩。

孟子的回答，本质上乃是尊敬的情感不仅指向具有固定的角色和地位的个人。存在着严肃的场合和特定的环境，人们的尊敬感是从场合自身的本质特性中引发出来的。在村里的仪式中，人们的注意力集中于年长者这一群体，在这一场合下，人们的尊敬感集中于年龄。孟子所说的道德可以说

是非常重视“情境导向的”，事实上，他非常强调“义”，而不是机械地执着于固定不变的“礼”的具体规矩。在任何道德行为中，人们都不只是学习既定的“游戏规则”。这种游戏规则产生于人类根源深厚的天赋禀性，不仅包括对人的感情，还包括对特殊情境的意义的感觉。所有的规矩都可以在某种自然的禀性中找到其终极根源。

然而，与告子的争论并没有穷竭孟子的“哲学人类学”的多方面内容。它所做的仅仅是为他的如下信念建立了“逻辑的”基础：他相信个体人类肌体组织之中潜存着天赋的向善趋势。

为了描述这一天赋之善，还必须查看其他段落。当我们这样做的时候很快发现，人心/心灵(心)的范畴肯定和“性”的范畴同样重要。最终说来，“性”只是孟子为了建立人类的复杂形象时所需要的词汇表上的一个术语。事实上，“心”是使得人类和其他动物区分开来的那部分本性的终极“处所”(locus)。如果正确地加以理解，“性”只是人心(heart)朝向充分实现其道德能力的天赋趋向。的确，孟子在处理人的问题时，其问题意识(problematique)的中心实际上并不是本性(性)而是人心/心灵(心)。

在处理与生俱来的道德能力时，孟子根据四个部分/四个方面对它进行了描述。这种能力本身可以被设想成一种亚里士多德所说的生命奥力(entelechy)，因为作为一种潜能(potentiality)，道德实现的终极目标从一开始就存在着。然而，在处于发展状态的个体身上，这四重潜能首先是以四种开端(四端)的形态表现自身，这是四种既存在于生命开端的童年时代，在堕落的成年人身上仍然潜存着的自发的感情倾向。假如得到适当的“培养”，没有受到阻碍，这样的感情就会像植物一样地成长为四种根本的道德情感，合在一起便构成了充分实现了的人类本性(性)。²⁶⁷ 如果没有受到阻碍，这些情感就会是自发的、直觉性的、不加反思的、不加盘算的。据说它们可以属于被称做人心“无为”层面的东西，因而就存在着同情的情感(不能忍受他人所受的痛苦)、羞耻的情感、天赋的礼貌感和天赋的谦逊感(让)，在特定的生活情境中对子事情对错的直觉判断能力。²⁶⁸ 假如所有这些倾向都能得到充分的发展，那么，它们最终就能导致四种根本德性的充分实现。同情感成熟以后转变成为“仁”(humanity)；羞耻感成熟后转变成为所有生活情境中的正直德性(义)；²⁶⁹ 礼貌感和谦逊感成熟后转变成为“礼”的精神，能够作出直觉性道德判断的能力导致了真正的道德知识的产生(知)。正如在苏格拉底那里所有的德性都是一个高高在上的善的具体体现一样，这四种德性最终可以归结为一个东西，尽管人们可以把它们分别想像成为善的各个方面，但它们相互之间有着密切的关联。尽管也提到了“礼”，但它似乎更多的是指

与“礼”的精神相符的内在态度,而不是指作为具体规定集合体的“礼”;孟子本人在践行“礼”的规矩时仍然表现得小心拘谨,注意到这一点也是有趣的。然而很清楚,这里潜含着这样的意思:作为客观道德的一个方面,“礼”的具体规定没有涵括人类伦理行动的全部领域。“正确行事”(doing right)(义)的概念,覆盖了私人生活和公共生活的变化无穷的具体情境,它看来更为重要,并且看来要高于“礼”。

关于第一种德性(即仁德)的重要性,在婴儿将要掉入井中的例子中有清楚的表述。在孟子看来,任何人,不论他已经多么堕落,或是由于恶劣的生活习惯而变得多么麻木不仁,他都会产生一种自发的、不需盘算的冲动,要将儿童从井中拉上来。“不是因为他想获得儿童父母的恩惠,也不是因为他希望获得他的亲戚朋友的赞扬,更不是因为他厌恶儿童的叫喊声。”^⑧(非所以纳交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。)这里就出现了生活中例外的情境,有时能够穿透邪恶习惯和盘算性行为长期层层积累起来的地层,去与深藏在内的向善冲动,尤其是与同情的冲动相接触。当诸如此类的情形出现时,人们就会自发地和不必要事先盘算地行善。这里,人们突然发现,它尖锐揭示了我们生命中尚未被功利性盘算所玷污的纯洁的道德动机。然而,也正是这个例子,就正好指向了同一事物的相反方面。对大多数人来说,就其生活的大部分内容而言,这一原始的向善冲动,被有效地埋藏在层层积累起来的麻木不仁以及邪恶行径的重压之下。

孟子敏锐地注意到道德邪恶的事实,于是他致力于提出一种能够解释道德邪恶人的理论。在这样做的时候,他探索了许多问题,远远超出了“人的本性是善的”这一简单命题的范围。虽然这确是一个基本的命题,但为了获得更为宽阔的人类图像,我们还必须试着去理解整个文本中某些最难理解的段落。

人们或许会说,就像西方性善论的信奉者一样,孟子也相信,阻止或偏转了人性流溢轨迹的东西,就是邪恶的社会政治环境。使人印象深刻的“牛山”之喻看来就是要说明这一点。牛山上的树木遭到了不停地砍伐,新生出来的树苗草芽又被牛羊不停地吃掉了。尽管树苗草芽不停地生长,但牛山仍然是光秃秃的,一片荒芜。^⑨对大多数人来说,他们心中的德性幼芽总是被经济上的痛苦、不讲良心的苛捐杂税以及残酷暴虐的统治者不断发动的残害他们的战争摧残殆尽。但是,为什么善的幼芽在那些享受着舒适生活的统治者身上也总是被如此有效地阻挡起来了呢?并没有证据表明这一段落是专指生活困苦的民众,因为这一段后面紧跟着的一段,就不是指民众而

是指统治者。“不要为国王缺少智慧而感到困惑，正如将树苗在阳光下放置一天而受冻十天，即使是最容易生长的树苗也不能成活。”^④（《孟子·告子上》：“无惑乎王之不智也。虽天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。”）使得国王受冻的冷空气，正是他的阿谀奉承的大臣和邪恶的顾问，尽管孟子本人代表着那只照了一天的阳光。但最终原因肯定还是出自国王本人，是他本人趋向于恶，回避了善的禀性，毕竟是他选择了这些顾问。在这里明白说出的、与树木与斧斤相类似的比喻是人，一种不是由于不利的外在环境，而是由于在他自身内部起作用的一种邪恶力量而“让他自己的真正人心跑失”（译者按，放良心）的人。^⑤尽管人民向善的潜能的确是由于不能满足其基本的生活需要而遭到破坏和被压跨，但并不能保证物质生存环境的舒适就是释放他们向善之潜能的充分条件。与此相反，古代的圣贤-君王却发现：“假如他们得到很好的供养，穿着温暖，住房舒适，但没有得到教育，那么他们就近似于禽兽。”^⑥（《孟子·滕文公上》：“饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。”）因而，阻碍了善这株植物生长的，并不仅是外在于人类有机体的东西。在人类有机体之中多少也存在着一种具有瓦解力量的原则，它强大得足以阻碍大多数人向善的惯性趋势。那么，这一原则的本质是什么？它怎样才能被克服呢？

269

为了尝试回答这个问题，我们必须转向也许是这本书中最为困难的段落（《孟子·公孙丑上》）。孟子在这里参加了那个时代的一场不容易理解的、范围广泛的和多重视野的“哲学人类学”的讨论。它在许多文本中都有反映，其中一些文本还可见于《管子》和《淮南子》，它们是编撰而成的选集，成书时间要晚至汉代初期。尽管孟子和庄子彼此之间有可能完全没有注意到对方的存在，但他们似乎都参加了这一更大范围的讨论，因为他们都共享同一套术语。尽管近代中国和西方学者所作的互文性研究（intertextual studies，译者按，文本比勘的研究）已经揭示了这一话语的不少内容，但绝大部分内容仍晦涩不明。

孟子文本中关键性的对话从“不动心”（unmoved heart）的讨论开始。和孔子以及孟子的许多同时代人一样（这些人中有些人是儒家，有些人则不是），孟子仍然十分关心：生活在令人忧虑的世界上的人们，该如何达到内心平和、恬然处之的宁静态度？他的弟子公孙丑因此问他：假如他突然在齐国被晋升高位，在面对来自这种高位的焦虑、危险和精神上诱惑时，还能否保持他的“不动心”？^⑦孟子回答道：在四十岁的时候，他就已达到了“不动心”的境界。然而，他也指出，他的对手告于也达到了同样的境界。的确，甚至还有些人仅仅靠身体内部修炼出的一种属于生理性勇气的性情（disposi-

tion of physical courage), 就能够达到斯多葛主义所要求的、对于外在世界的变化保持冷漠无情的态度, 而且正是由于与这一性情有关联, “气”这个术语才首次作为与“性”(nature)与“心”(heart)并列的关键范畴被引进来。文中提到的体力勇悍的大师之一孟施舍, 就依靠“牢牢守住他的气”(守气)而保持了她的勇气。勇气属于“气”, 因为它从根本上讲来是一种情感性的性情; 情感性的性情, 作为一种心理-生理性的能量/实体, 从属于“气”的范畴。对某些人来说, 有可能在自身体内修炼出这种情感性性情, 就如同其他人可以通过体操来增强体质一样。然而, 孟子随即就在揭示了他的主要学说的段落里指出, 仅仅依靠生理性的勇气来修炼“不动心”, 将具有很大的局限性。勇气可以服务于任何一种目的, 既然它只能属于激情与情感的领域, 事实上也可以服从于很不恰当的目的。勇气可以服务于卑鄙的目的。然而, 具有道德性勇气的人, 只有当他感觉到正确的时候才表现出勇气。这里引用了孔子的话: “假如反观自身的时候, 人们发现自己有错, 即使自己的对手仅仅是一位身穿粗布衣裳的平民百姓, 难道我不应因恐惧而发抖吗? 假如在反观自身的时候, 人们发现自己是正确的, 人们就应该奋勇向前, 即使而对成千上万的敌人也是如此。”^⑧ (《孟子·公孙丑上》: “自反而不缩, 虽褐宽博吾不惴焉; 自反而缩, 虽千万人吾往矣。”) 因而, “不动心”可以通过各种方法获得, 修炼勇气就是其中的一种。具有“不动心”的儒家人物显然需要勇气。然而, 他的勇气却是牢固地建立于正直观念的基础上。如同在孔子那里一样, 在孟子那里, 内心的宁静和德性是不可分离的。

270

对于作为感情性气质之勇气的讨论, 引入了“气”这个关键的范畴。“气”并不是“心”, 尽管它与“心”有紧密的关联。毋宁说它是一种能量质料 (energy-stuff, 有时它与血相联系, 例如孔子讲“血气”), 它在身体及其身体器官内循环流转, 包括了与感情、激情、欲望相关联的各种生命活力。当具体体现在有机体之中时, 它似乎大致对应于亚里士多德所说的“灵魂的非理性部分”。^⑨ 激情、感情和贪欲既循环不息又变化不定, 它们是人们的失范行为以及邪恶行径在人的有机体中表现自身的场所, 许多古代的思想家曾对此有过论述; 实际上, 正是“气”的混乱和失序直接地阻碍着人心之中善的“幼芽”的成长。

很清楚, 孟子并没有把生命力的能量自身当成道德上邪恶的终极原因。它与勇气相关联, 但这种勇气自身就是善的。的确, 当他谈到“气”的失序时, 明显运用了生理学的比喻, 但他所谈的不是气的多余, 而是气的缺乏! 人们可以说, 当从宇宙论的视角加以考察时, 如同在庄子那里一样, “气”在孟子那里也是一种使得个体与存在的终极本原切实关联起来的具有神秘

271 生命力的实体/能量。《庄子》书中的颜回，在实行他神秘的向上攀行(mystical ascent, 译者按, 似为《庄子·人间世》的“行而上比”)时, 被孔子劝告道: 他不应当听从他的心, 而应当听从他的气。(译者按, “无听之以心, 而听之以气。”)气是空虚的, 它把所有的事物与道关联起来。^④当从宇宙论角度加以考查时, 孟子当然会极力反对庄子有关心的观点, 但我们不敢迷信, 他绝对不会接受庄子关于“气”的观点。^⑤

个人体内的“气”怎样才能变成邪恶和不和谐的根源呢? 假如我们把这段文本与其他大致是同时代的文本排列在一起, 就开始辨认出记述“气”在人类有机体中运行的梗概, 这似乎是孟子与他的许多同时代人所共享的。就其喻意而言, 这一记述完全是生理学的, 但人们并不能在其生理的、心理的甚至超自然的精神方面之间作出绝对的分。

当“气”充满身体的时候, 所有的感觉器官和生理器官, 连同其感情的和知觉的性能, 都严格地依照它们的必然要求, 在各自适合的领域里发挥作用。^⑥人们可以说, 当有机体的所有部分都充满了“气”之后——这“气”似乎要膨胀到适当的限度, 然后才不再膨胀——它们之间才自然出现和谐与平衡。当“气”从身体内部泄漏出去、消耗殆尽之后, 与感情和激情直接相关的不平衡状态就产生了。^⑦在《庄子》中有一段言论, 不太容易认定它究竟属于道家思想的哪个特定流派, 其中说: “假如在人体内积聚起来的气变得稀薄, 那么他就会遭受缺乏之苦; 假如它上升而不上降, 它就使得他易于急躁; 假如它下降而不上升, 它会使得他长期健忘; 假如它既不上升也不下降, 而都积在身体中间心的区域, 他就会生病。”^⑧(《庄子·达生》: “夫忿滯之气, 散而不反, 则为不足。上而不下, 则使人善怒; 下而不上, 则使人善忘; 不上不下, 中身当心, 则为病。”)在《淮南子》中, 我们也发现了以下很启人深思的段落:

假如血气积聚在五种身体器官而不散开, 那么胸和胃就可以得到补充, 而贪婪的欲望因之消退。当胸和胃处于充满状态而欲望消退时, 耳朵和眼睛是明亮的, 听觉和视觉是敏锐的, 我们称为“明”(clarity)。五种身体器官从属于心, 于是不存在偏差。意志起着主导的作用, 行为就不会偏离方向。当意志起主导作用, 而行为也不偏离方向时, 精神[神]就会繁荣起来, “气”就不会消散。^⑨(夫血气能专于五藏, 而不外越, 则胸腹充而嗜欲省矣。胸腹充而嗜欲省, 则耳目清, 听视达, 谓之“明”。五藏能属于心而无乖, 则教志胜而行不僻矣。教志胜而行不僻, 则精神盛而气不散矣。)

这里的整个讨论正好对应于孟子的断言,即:“意志命令着气,尽管气充满着了身体。”(《孟子·公孙丑上》:“夫志,气之帅也;气,体之充也。”) 272

可是,在所有这些范畴之间存在着什么样的因果关系呢?是什么导致了气的耗竭,又是什么导致了气的补充?仅仅具有生理性勇气的人,试图通过修炼出一种占主导地位的感情气质,也许就能控制某些形态的耗竭,尤其是由于害怕而导致的气的耗竭。上文所引的《庄子》的段落中,齐桓公因看见了鬼而惊骇得动弹不得。假如他保持了持久的勇气,可能就会避免由于气的损耗所导致的疾病。然而,还有许多种其他的非理性激情,自身也是以身体器官为依托的感情,它们与气有关联,但生理性的勇气却不能控制它们,反过来倒会压倒生理性的勇气。因而,在把他自己的“不动心”与他对手先子的“不动心”作比较时,孟子指出,他和告子都同意:“那些不会从心那里获得的东西,就不要在‘气’之中寻求。”^④(《孟子·公孙丑上》:“不得于心,勿求于气。”)“不动心”的精神基础应当建立于某种比得自感情和激情更为坚固的东西之上。

那么,是什么原因导致了气的散失和激情的失控?——依照孟子的观点,激情的失控足以阻碍人心实现天赋本性[性]的潜能。看来,气极易受到与外在世界产生的相互作用的影响,而且这种相互作用发生于为人们提供与外在世界进行沟通的渠道的感官领域。公都子问:“尽管人们都是人,为什么某些人是伟人,而某些人是小人呢?”^⑤(《孟子·告子上》:“钧是人也,或为大人,或为小人,何也?”)回答是:“听觉器官和视觉器官不能思考,还会被外在事物引向歧途,可是心/心灵的器官却有思考能力。假如它思考,将会获得[正确的观点];假如它不思考,就不会获得它。”^⑥(《孟子·告子上》:“耳目之官不思,而蔽于物,物交物则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。”)邪恶的藏身之所(locus)并非器官本身。与此相反,器官本身也从属于“天”所赋予我们的本性,它是我们与动物所共有的本性的一部分。因而,味觉喜欢好的味道,耳朵喜欢好的声音,眼睛喜欢美妙的画面,这是很自然的。不过不知为何,邪恶总能设法在“气”和器官以及外在世界对象的相互作用处兴起。“气”和感觉器官的本性中总存在着某种东西,当它们在人类之中运行时,这种东西便引诱它们执着并沉湎于外在的世界,或者严厉地拒斥外在的世界。伊壁鸠鲁所说的饕餮(glutton),并不简单地享受好味道,而执着于无限量的、各种各样的好味道。在人类身上,“不思”的感官激发的不是过量的欲望,就是对欲望的极端排斥,它们使得人的感情的平衡状态完全颠倒混乱,并会使人的生命元“气”趋于耗散。在生命元“气”尚未被这些沉湎于外界的做法排除的地方,生命元气就保持着平衡状态。 273

在孟子那里,如同在希腊思想中一样,尽管感官是与外在世界沟通的渠道,

但他并未暗示,外在世界中诱人趋向邪恶的惟一形式就是过分的感官娱乐。更为“抽象”的邪恶,诸如对权力、名誉和世俗荣耀的追求,看来也可以通过感官来予以沟通。

然而,究竟如何控制感官和“气”呢?在这一段落中,使人印象最深的是他提到了心/心灵具备“思维器官”的能力,心/心灵具有或缺乏进行思考的意志(译者按,《孟子·告子上》:“心之官则思,思则得之,不思则不得也。”)。这里我们就面对着心/心灵的一方面的内容,如果我们把注意力集中在与生俱来的人心之中的“本性”方面,就不会怀疑心/心灵的存在。趋向于善的自发倾向深藏在人心之中未加反思的、几乎体现为道家关怀的那个层面上。然而,当我们讨论思想和意志的时候,就要和一种明显不属于道家的、深思熟虑的、以目标为导向的判断和有意识的决策的领域打交道。^④在具体的情境中,人们必须在善和恶之间作出抉择,而这是一种具有意向性的意志和深思熟虑的行动。为感官带来了秩序、为“气”带来了和谐并对“气”加以补充的,并不是自发地承载“善良本性”的“心”,而是作为意志和起思考作用的意向性器官的“心”。孟子并没有简单地断言“心”统治着“气”,他断言的是“意志(志)统治着气”。《孟子》的汉代注家赵岐的确说过:“意志是心灵有意指向的和自觉思考过的东西。”(译者按,念虑)^⑤孟子关于人心的观点非常接近《管子》中的一段话,后者说:“当我们的心井然有序,我们的感官也会井然有序;当我们的心处于静止状态,我们的感官也会处于静止状态。使它们处于有序状态的是心/心灵,使它们处于静止状态的也是心/心灵。因面心包含着另一颗心,在心之中还有另外一颗心。”^⑥(《管子·内业》:“乃治我心,安官乃安。治之者心也,安之者心也。心以藏心,心之中又有心焉。”)正是这个“内在的”具有意向功能的心才最终决定了“善良的自然人心”将被保留(存心)还是被丢弃(放心)。要弄清楚心的哪一个层面更低、哪一个层面更高,这是很困难的。对具有意识能力和意志能力的心来说,其主要的任务是:永远也不要与深藏在人心之自发层面中的倾向于善的惯性趋势失去接触。事实上,人们的心灵具有意识的能力,面对着来自外在世界难以抵挡的吸引和排斥、冒险和诱惑时,人们很容易放弃这一接触。只有在人的心灵的自觉层面上,才能借助于永不停息的、不断更新的道德努力去引导大多数人获得拯救。可以肯定,有一些事迹模糊的圣贤-君王,借助于某种神秘的内在恩宠(grace)之助,永远也不会丢弃与“真正人心”(良心)的接触。这里,人们也许会说,正是在善良本性的整体轨迹之中,才能在“四端”中发现它的来源,又正是“四端”决定了他的整个人生道路既不会偏离正轨,也不会受到阻碍。他从不会偏离规范,他生活于一个不需要在善和恶之间进行抉择的

世界中。他所有的分别作出的判断,就像一支旋律中的正确音符一样,是从他那从不出错的整体主义的“无为”直觉中流溢而出的。

我们在此发现了一条线索,可以解释为什么在大多数中国思想家那里,“自由”从来也没有被作为最高价值提出的原因;这里说的“自由”,是指在善恶之间作出选择的自由,在《孟子》那里当然是有意识能力的心灵之不必明说的特性。圣人生活于这样的世界,该世界的每一层面的存在形态都与宇宙保持着和谐。他们自觉的“心”总能与他们自发的“心”保持一致。他们的感官完全听从他们的“心”的控制,他们滋养得很充分的生命元“气”的能量在体内完全保持平衡,并与宇宙之“气”保持和谐。此类圣人超越了因自由带来的非确定性的困扰。最终的价值毕竟在于善自身,而不在于获得追求善的自由。

然而,孟子关怀的是大多数处于互相争斗状态中的普通人,而不是理想的圣人。很显然,他极其重视心/心灵的自觉的有为层面,因为那是道德剧目的中心。只有通过道德意志的永不停息的个别行为,感官才会得到控制,“气”才会得到滋养。感官之“气”最终只有通过作出正确行为的决定来加以控制——这意味着在所有的复杂生活环境中“积累正义”(集义)。⑤把他的整个心灵都集中在正确行动上的人,将会找到实现“不动心”境界的最崇高、最正确的方法,因为他将完全控制住他的欲望、感情和激情,从而永远地滋养着他的气。这种气就会变成“洪水一般的气”(译者按,浩然之气),它恰如《淮南子》中的一段话所说,借助于一种“反馈过程”,反过来变成了充满生命元气的能量,滋养并强化着内在的向善禀性。人们也许可以说,善因此就潜藏于性格之中。很显然,一个得以“实现心的全部潜能”(尽心)的人,也会享有《论语》中孔子的彻底不动心,并将会成为一个能够拯救世界的人。⑥

那么,孟子通过正义获得的不动心的方法,又是如何与告子的不动心区分开来的呢?告子说:“不能在言语中获得的東西,就不必在他的心中寻求。”⑦(不得于言,勿求于心。)告子根本就不相信,在人心之中存在着任何使得人们倾向于善的内在习性,他因而就不可能相信通过不间断地积累正义行动的做法可以获得平静。与此相反,他也许相信,孟子所说的永远不息的、不间断的自我审查的行动方式,实际上与获得内在平静是不一致的。后来的人甚至在他身上看出了致力于将他的心从所有的外在关怀中分离出来的倾向,这与道家的或原始佛教的倾向是一致的。他服从“礼”的诸种规定,但并没有把这些规定看成是产生于心的内在禀性。

然而,当他说他通过“言语”获得宁静时,他的意思是什么呢?语言既是虚假意见,也是真实学说的贮藏之所。如果我们假定,告子关于行为之真正

规定的观念基本上是儒家的,那么他就在构成了这些命令的外在规定中找到了这一命令的具体体现(locus);并且,既然诸规定是由言语构成的,他就只需要服从这些规定,而不必顾虑这些外在规定与“心”的任何内在状态的关系。通过这些规定,文化被整合到一起,它并不涉及心/心灵的任何内在承诺(commitment)。人们也许会说,他认识到在社会中必须靠文化的规范性规定来维持和平和秩序,但也许正如在慎到那里看到的那样,规范性规定的维持却不需要任何主观性道德的介入。他既脱离了混乱的感情生活(气),又脱离了由内在的道德责任感而导致的令人痛苦的紧张感。另一方面,孟子强调,他也“理解了言语”(译者按,知言)。他既能理解虚假学说与真实学说的差别,又能理解在这些学说中所反映的心灵状态。^⑤他懂得,语言的表现趋势产生于深藏于人心之中的深层道德趋势。通过言语,他能够解读人心。真正大道的实现不能仅仅依靠服从裹藏在语言中的外在规定,它的实现产生于意志上不偏不倚地实现践行正确行为的承诺。只有坚信这一决心的人,才能实现他的“不动心”,才能真正把握他自己的感情生活,才能与外在世界建立正确的关联,才能真正理解他人“言语”中正确的及错误的东西。

276 让我们进一步讨论“思维”与“知识”。人们也许会说孟子特别强调道德意志,而且还会在这一点上赞同康德:我们可以无条件地称为善的惟一东西是善的意志。^⑥然而,很显然,符合道德的行为(例如在康德那里)中包含有知识。即使在不会反思的心灵中,也存在着一种尚未为腐败所玷污的直觉性判断能力(是非),它才是真正道德知识的开端。“人们不需要学习就会做的东西,是他的真正能力;人们不需要反思就知道的东西,是他的真正[直觉性的]知识。”^⑦(《孟子·尽心上》:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。”)然而,尽管有了这一断言,上下文却暗示,当他说心的功能是“思”的时候,所指的并非不需深思熟虑的直觉性知识,倒恰好是“不同于道家的”、深思熟虑的、下决心进行思考的状态——这里所说的“思考”一词采用的这个词的通常含义。“假如人们思考[一个深思熟虑的行为],就能获得它;假如人们不思考,就不能获得它。”^⑧(《孟子·告子上》:“思则得之,不思则弗得也。”)一方面知识的直觉性内含,另一方面是深思熟虑的单个意志行为、经过自觉反思作出的行为;与这两方面的关系有关的整个问题,在若干世纪之后变成了“新儒学”思想中的一个主要而复杂的论题。对原始文本的解读表明,对大多数人来说(撇开圣贤式的“超人”不论),只有借助于在所有具体情境中作出深思熟虑之正确行为的决定,以及(以高度自觉的方式)借助于学习一切有益于作出恰当道德判断所需要的任何知识的意愿,才

能够实现直觉性心灵的潜力。只有这种类型的人,才能够控制住他自身中“气”的失序状态,从而使他自身与生俱来的能力获得释放。否则,这种内在的直觉性能力在大多数人那里就仍然是完全消极的和“软弱的”——而对破坏秩序的力量表现得极其脆弱无能,无论这种力量来自外在的环境,还是来自内在环境中由于气的耗尽所导致的不平衡状态。知识和思想因而就是关键性的,但它们总是与个体的道德行动有关。正确行动知识的积累也许需要相当多的经验知识,因为君子的道德判断不仅涉及个人生活的遭遇,还涉及整个社会的庞杂事务。尽管作为一种价值观,学习在《孟子》中似乎比《论语》中占有的篇幅要少得多,但人们不应怀疑孟子把学习的必要性看做是不言而喻的。在文化遗产方面他很显然是饱学之士。可是,书中却有这样一种暗示,即对致力于实现他的善的潜能的人来说,学习来得很“容易”。在学习礼的规定、《诗经》的意义以及关于过去典章制度的知识的过程中,他立刻能从这些传统中辨认出那些深藏于他内心之中冲动的表现。

概括一下我对这一相当复杂的人性观的理解:人生来就有实现充分的道德生活的内在禀性(性)。这一不具反思能力的自发禀性首先要借助于某些裹藏在人心之中的自然道德情感(四端)的形式展现其自身,这些情感包含有实现最高的道德成就的潜力,而那些成就又体现为“四种德性”(译者按,仁、义、礼、智)。假如不受阻碍,发挥这些潜力是有可能实现的。然而,在个体自身之中以及之外都存在着阻碍这一演变过程的强大力量。在人的感情、激情和欲望(它们就其自身而言是十分“自然的”)中表现自身的生命元“气”的心理、生理能量很容易变得失序、失衡且被消耗殆尽,这一不平衡本身就阻碍并削弱着心趋向于善的惯性趋势。秩序主要是在人们通过其感官渠道与外在世界打交道的领域中失去的。在人与在其环境相互作用的关系中存在着某种东西,它在他的“气”中制造了极度的不平衡状态,使人过分沉湎于享受,让人走火入魔。对民众来说,正是由于社会政治环境的恶劣才使得他们的“气”完全失序。在特权者那里,导致这一切的则是环境造成的对于无限度的感官娱乐、权力、名誉和荣耀的诱惑性的许诺。然而,假如人们作进一步地探讨,就会发现这一论述仍不够完备。事实上,天已经赋予人们以一种超越性的“心中之心”,它能够通过艰巨的道德努力,保存其自发的向善之心,并在经历了日常生活的全部命运沉浮、沉重打击的过程之后,仍不放弃与这种心保持接触的努力,这种道德努力要通过道德的决定来显现其自身,而这种决定又建立在具有反思能力和深思熟虑的思想基础之上。在这里,人们不仅要谈论趋向善的惯性趋势,还要谈论永不停息的实存性的(existential)道德决策。那些真正作出这类实存性道德决策的人,就能获得

对他们的感情生活与欲望生活的把握与控制能力；而如果秩序良好，这些生活就其自身而言本来是可以维护并支持其道德努力的。他们能够理解所生活的世界，能够感觉到自己与这个世界是合为一体的，也能感觉到自己与天也是合为一体的。藉助于天的帮助，君子能够参与创造一个“外在”的世界，在其中，所有的人都能重新与其本性中的内在源泉重新保持接触。

假如把孟子与其同时代的庄子作一对照，就可找到一种几乎就是对于庄子的观点公然表示反对的儒家式回答。庄子认为，典型的人类意识由于具有使得人类执着于自身的“个体化”之心（成心）的趋势，使得他与道分离开来。孟子则撇开超人式的圣贤以及特殊的人物不论，认为有为的道德意识是使得人与天合为一体的人类获救的超越性工具。正是通过道德意识，人才能与“道”合为一体，而且还能使其本人的“气”与宇宙之气和谐一致。毫无疑问，在庄子看来，孟子与获得神秘性顿悟以前的颜回一样，是一位试图改造他那个时代完全不负责任的统治者的诡计和方案、一心一意地要在俗世博取声名的爱管闲事的人。孟子当然要否认别人加在他名下的这些动机，并坚持认为，他已经完成了天所赋予“实现他心中之潜能”的使命，他要藉助于一种坚定的、以道德意志为基础的生活来滋养他的“浩然之气”。至于成败与否，则要听命于深不可测的天意。

社会与政治秩序 在现代中国和西方对于孟子的大多数讨论中，一方面常常把孟子看成是古代儒学中民主主义的、民本主义*的或“社会主义”趋势的代表，另一方面又将其看做某些最“反动的”教条的代表。我不必详细阐述这些术语中所附带的奇谈怪论，但是，现代中国的解释者们对这些术语的运用，事实上也切中了孟子社会政治通见的某些方面。我很愿意考查在他的思想中这些现代标签足以适用的那些内容。

在他的社会哲学中，孟子表现出对于人们日常物质生活需要的敏锐意识。正如在许多其他事情上，没有任何理由认为孟子的思想与《论语》中的同类思想有所不同，但他的讨论中所体现出的详尽特质肯定使得这一主题更为精彩。与士不同，不可能期望民众在没有“稳定生计”的情况下维持其“稳固坚定的心”（译者按，恒心）。^⑨在与告子的对话中，孟子当然没有否认食和性是“本性”的真实组成部分。“气”的滋养当然包括适当的生理营养和全部的基本物质需要。孟子并不蔑视感官欲望，并且明说它们也属于“本性”（性），尽管他认为人的邪恶似乎最初就产生于感官与外在世界的相互作用

* 原文为 populist，系由 Populist 引申而成；Populist 意为民粹派，此处试译 populist 为民本主义。——译者注

用。不仅满足人的生理需要是“自然的”，而且所有的人都很自然地热爱鲜美的味道、悦耳的声音、美丽的体态。孟子对文明怀有信心，这可以从如下事实之中得到证明：他以杰出厨师易牙的烹调作为好味道标准；此外，他还接收了其他文化英雄所确立的标准。^⑥

有证据表明，孟子并不否认应该“以文明化的方式满足”人们的生理需要，也不赞成以低级的粗鲁方式来满足人的生理需要。他对当世在社会舞台上肯定已经起着显著作用的商人没有表示极端反对的态度。那些把货物从丰饶地区运到稀缺地区的商人，对社会是具有合法作用的。我们因此发现，他呼吁统治者在市场上保护商人的权利。他还敦促齐宣王不要对他们征太重的赋税，这样他们“就会享受到您的市场的庇护”^⑦（《孟子·梁惠王上》：“皆欲藏于王之市。”）。他还捍卫这一观念：价格应由自由的市场来决定。^⑧针对许行的观点，他对劳动分工进行了辩护，在其中，他强调了一个事实：即使在他那个时代，农民也要依赖于他人生产的锅、盘子、犁和帽子等等，这很显然是良好的社会运行状态。这并不表明他最终会期盼一种商人或贸易起主导地位的社会，而是说明他为民众展望着一种可能的生活方式，包括“文明化的”享受和温馨，但他对于这些享受没有定出明确的标准。

在与梁惠王、齐宣王的对话之中，孟子似乎宽容了王公们奢侈挥霍的生活方式。然而，我猜测孟子考虑到了谈话对象的道德承受能力，采用了说服性的修辞技巧。这两位王公不会愿意放弃他们规模宏大的苑囿、花费巨大的嫔妃以及豪华的宫殿。尽管孟子无疑相信，一定程度的奢侈是统治者参加活动时必不可少的附属条件，但当他们问他享受这些奢侈品是否合法时，他却坚持认为，只有当人民能够享受大体过得去的生活时，这些奢侈品才是合法的。过去，周文王也拥有苑囿，但对樵夫和猎人开放；更重要的是，只是在他小心翼翼地使民众的生活水平有了保障之后，才有资格享受这些特权。^⑨很显然，如果梁惠王和齐宣王真正关心民众生计，就不会维持这样的设施。

无论是感官快乐还是荣耀都没有作为邪恶本身予以摒弃，在这些方面，孟子持有“面向此岸世界的态度”，与孔子及同时代的希腊哲人、以色列的道德学家没有显著的不同。只有当它们不服从更高的善的约束时，它们才成为邪恶的东西；而且无论怎么设想，它们都不可避免地要受到更高的善的限制。在孟子那里，感官“不会思考”，因而不仅导致了对于感官满足的无止境的贪婪追求，还导致了对名声和荣耀的欲求。“所有的人都有对于荣耀的共同欲求，而且所有的人在自身中都拥有值得荣耀的东西，但是却都没有人思

考它。”^⑤（《孟子·告子上》：“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳。”）“那些靠仁与义吃饱的人，并不欲求肥美的饮食和精细的粟米以及其他东西。由于享受到了真正的名声和广泛的称誉，他们也不欲求其他人的精致服饰。”^⑥（《孟子·告子上》：“言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也。令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也。”）这里，荣耀是一种完全因为高尚的灵魂而获得的荣耀。因而，最高的善就是因为献身于“仁义”的生活而获得的深刻的内在满足和平静，而其他的善只有在其服从于最高的善并且受到这一最高善的限制时才是善的。尽管并没有否认感官愉悦和声誉是善的，但这种看法与他的如下断言并非不能协调：“在滋养心灵的时候，没有什么东西比减少欲望是更好的了。”^⑦（《孟子·尽心下》：“养心莫善于寡欲。”）感情之气和欲望之“气”所以被消耗殆尽，乃起因于过分留恋过度的享受与错误的名声，而要满足这些，只有靠持续不断的扩张才行（这不可避免地伴随有对于失去权力之恐惧），这与心的本质是不相符的。出于策略的考虑，孟子是这样与宣王论辩的：假如他注意到了民众的需要，那么他过分的奢侈享受也可以是合理的；不过还是同一位孟子，在其他场合却对那个时代“厅堂有数十尺高，……大到十尺见方的桌子上摆满食物，……女侍者多达数百名”^⑧（《孟子·尽心下》：“堂高数仞，榱题数尺，使……侍妾数百人。”）的统治者们公开表示蔑视。可以肯定，尽管在作为被造物的人的合法享受与过度享受之间并不存在截然的界线，但从总体上讲，欲望却应当受到限制，这不仅因为孟子持有与墨子一样的假设，即存在着由于经济上生产力的上限而造成的限制；而且还因为，即使他能够设想某种以无限增长为基础的消费社会，也有可能依据其自身的理论前提而抛弃它。

一种在追求无限度物质享受的过程中无限度地消费其生命活力与能量的生活，肯定会导致因“气”和“仁义之心”的匮乏而造成的痛苦。在处理民众问题时，孟子谈到了一种情境，在那里，老年人能穿上丝绸，吃上肉食，并且广大百姓既不会受冻也不会挨饿。失去生产能力的老年人将会享受这种丰裕生活，这一观念就暗示了这样一种社会：它肯定超出仅仅维持生存的水平之上，并且广大百姓无疑能够参与到节日的、家族的和共同体的“神圣礼仪”的生活之中。所有这一切仍然可以同他“要减少欲望”的劝诫相吻合。

在孟子“社会政策”的中心地带，我们找到了孔子强调过的那种统治者，他们不对社会提出过分的要求，而让人民安安稳稳地生活。而且，对于保障这类政策的实施得以可能的制度性设置，比孔子的讨论还要多。

孟子强调人心之中善的根源,比《论语》中的孔子更明确地提出了一幅具体的制度性设置的画面,据推定,这一制度来源于过去的理想化制度,藉助于它,这种善便会得到实现。宋代的著名政治家王安石专注于创建一种好社会的“外在”制度蓝图,朱熹则基本上全神贯注于开发个人之中的优良道德的源泉,他们都在孟子那里找到了灵感,这不是偶然的。我们不能从《论语》中获知孔子是否对土地制度的细节有过兴趣。即便他感兴趣,在他的时代,他也不会享有孟子所具有的《圣经》启示录类型的期望(apocalyptic expectation):重新确立过去土地制度的时刻即将到来。正如我们所见到的那样,他的议论似乎集中于关系指导统治阶级的一般性政策的一般表述。

然而,孟子清楚地知道,“仁慈的政府”需要特定的“制度化表述”。一位木匠需要圆规与矩尺,一位音乐家需要乐律。往昔的圣人使得制度变得彰显起来,而藉助于这种制度,理想化的统治者的德性才能在这个世界上得到实现。“单靠善并不足以实现统治,与此同时,法律〔制度〕也不能单靠自身而得到施行。”^⑧(《孟子·离娄上》:“徒善不足以为政,徒法不能以自行。”)尽管孟子也注意到,过去的土地制度也有过变革,但他特别赞赏据推测曾在周朝存在过的九个单元的制度模式(井田制)。^⑨姑且不论其是否曾以如此整齐的格式存在过,在孟子的表述中,它似乎建立于一种在八个家族之间平均分配八块土地,而由大家合作耕种第九块土地以便为领主提供赋税的计划上。对那些急于在孟子身上找见“社会主义”思潮的现代解释者来说,在农民中间平均分配生产资料,以及缺乏“私有财产”,还有对农民的赋税施加限制的观念,均暗示了一种“原始社会主义”的思潮。另一方面,那些把他看成是反动派的人,则强调这一事实,即:农民就像农奴一样被束缚于村庄中,整个系统是由外而强加的,农民们被迫从事于强迫性的“受剥削的”劳动。就孟子本人的观念而论,在农民之间平均分配生产资料,与统治阶级以及社会等级制的绝对必要性,这两者之间当然不存在丝毫不协调,尽管这一制度只有当农民“不离开村庄”时才有可能。^⑩集体耕种领主的土地,提供了为上文所说的向统治者提供赋税的最为人道的和最不含有专制色彩的途径。据推定,这种满足统治者需要的模式,将向八个家族的自我生计提供丰富的时间和资源。假如此外民众还受到“人际关系”的基本规则方面的“教育”,那么这一制度设计便提供了这样的社会气氛,其中,农民生活于和平与和谐的状态。尽管孟子没有提供任何关于他本人所处时代之土地关系方面的信息,他还是经常对他那个时代的统治者之压迫性的和专断性的苛捐杂税进行了抨击。

尽管孟子显然相信,仁慈的政府统治“必须从土地划界开始”(必自经界始),但在政治哲学方面,他却作了某些“激进”的断言,其中强调了统治过程中的功绩原则。我们在《论语》中注意到的对于才德和世袭特权问题的模糊态度并没有完全消失,但现在权重主要是摆向了才德方面。

此外,我们必须再次从新的历史环境说起。如果说孔子对于世袭性特权的捍卫,仍与他决心保存任何出自周王朝合法性的遗迹有关,那么,这一动机在孟子这里已完全消失了。周王室的生存,对孟子来说已不再是一个现实问题,他的大脑中对于新的天命的可能性保持着敏锐的警觉。他所从属的四处流动的“士”阶层,无论在人数还是在社会地位上都有了很大提高。旧的地域性世袭贵族已大为衰落,梁惠王和齐宣王尽管也都属于贵族阶层,但他们家族的祖先却曾经篡夺过旧的统治家族的权力,而那个旧家族统治的合法性可以追溯到殷周鼎革之际。

另一方面,普世性政体和普世性王权的古代理想还没有消失。事实上,仍是广泛受到讨论的主题。作为主要超级霸权国家的齐、楚、秦国的兴起,再一次使得如下的可能性曙光再现:在中华世界由一种“霸权性的”垄断力量建立起一个权威,甚至是建立起一个新的普世性王权。在这一背景中,孟子与齐宣王之类的统治者讨论真正王权(王)的标准问题似乎就不再是无根之谈。当梁惠王问:“世界怎样才能平定下来?”孟子毫不犹豫地回答道:“通过统一。”人们有理由假定,这是一种那个时代能言善辩的政治精英们广泛共享的观点。^①(《孟子·梁惠王上》:“天下恶乎定?”吾对曰:“定于一。”)在这一背景中,孟子极端强调业绩的原则,反对世袭特权制,这在当时也是广泛共享的态度。即使对于当时的统治者,也不再有必要宣讲下述的道理:在晚期战国世界的全力以赴的竞争中,贵族门第既不能挽救他们,也不能引导他们获得竞争上的优势。

因而,孟子思想的特色不是对于业绩成就的强调,而是其业绩概念具有毫不让步的道德外貌。当然,对于真正的王权,他是这样看的:只有当统治者打算在他统治的区域内建立“仁政”时,他才有资格成为真正的王;或者说,他才能真正证明自身有资格在即将诞生的新秩序之中生存下去。

正是在他对后一命题的辩护中,我们才发现他的某些最为大胆的言论。置身于世袭制合法性受到来自各方威胁的世界上,齐宣王问了一个无疑存在于许多同时代统治者头脑中的问题,尽管他们家族的祖先追究起来很成问题,但还是提了这个问题;或者正因为他们的家族祖先很成问题,他们才会提出这个问题。“可不可以允许周武王杀死他的主子纣王[名声很坏的商代最后一位君王]?”(臣弑其君,可乎?)孟子直接应用孔子的“名实”学说,回

答说：“我听说过处死了一位平常的家伙，但决没有听说杀死一位国君。”^②（闻诛一夫纣，未闻弑君也。）只要他抛弃了所有主权的规范，纣就显然不再配得上国王的称号。很显然，这一回答使齐宣王感到吃惊，完全否定了世袭制权威的基础。

然而事实上，孟子的学说多少要比这一表述更为精细，正如从他关于王权合法性起源史的长篇论述中清楚表明的那样，这样的论述似乎仍然反映的是当时普遍争论的问题。著名的古代帝王尧，由于舜有才德而选择舜作为他的继承人，而没有选择自己的儿子。同理，舜选择了禹。然而，禹却将其王位传给自己的儿子，从而宣告了第一个世袭王朝的诞生。

孟子门徒万章问：“有些人说，到了禹的时代，他的德性水平就降低了。他没有将王位传给最为贤良的人，而是传给了他自己的儿子。”^③（人有言，至于禹而德衰，不传于贤而传于子。）当然，孟子的学说要为他所信奉的神圣正典的历史辩护，这套学说建立于复杂的天道运行学说的基础上。首先，他否定了这样的观念：圣贤-君王别无其他选择，只有依靠选举（elect）产生他的接班人。这种选举形式也许会导致一种并不比世袭制的结果更优秀的统治，因为它要依赖统治者的任意选择（arbitrary choice）。“尧可以把世界送给他人。”尧向天推荐了舜，而天以两种方式表示它他接受了推荐。当舜向诸神祭祀时，诸神“接受”了他的祭祀（也许通过自然力量呈现出对人有利的契运（favorable conjunction））；而当他实施政事时，民众也显然是满意的。²⁸⁴后一断言为人们频繁争论的焦点话题提供了依据：孟子把合法性建立于“民众主权”（popular sovereignty）的基础之上。民众的满意是天选择统治者之不可或缺的标准，“因为天用民众的眼睛看待世界”^④（《孟子·万章下》：“天视自我民视”。）当然，这一概念是否能为民众主权的概念提供依据，很大程度上取决于人们对“主权”术语的解释。弃而不顾孟子分派给天的作为一种“言说方式”的角色，代表了把某些西方观念强加给孟子世界观的做法。从整体上讲，它与我们在《诗经》和《尚书》中所发现的天命（Mandate of Heaven）学说是一致的。

当孟子谈论起大禹之子的继位问题，又一次提到了后者的内在德性；但是，当他处理这个王朝的后续部分是否适用世袭制原则的问题时，必须乞灵于深不可测的天的意志。凭藉天的智慧，决定了至少就这一时代而言，它的命令要靠家族谱系来加以传承。在这种环境中，就某一个时代而言，平庸的统治者将会起主导作用；尽管孟子也指出，即使在平庸统治者当政的时代，贤能的大臣也发挥着巨大的作用，正如伊尹放逐“颠覆了[商代第一位统治者]汤的法律”^⑤（《孟子·万章下》：“颠倒汤之典刑。”）的太甲一样。这里我

们看到,孟子描述了有德大臣所起到的重要作用。在一个世袭制原则起主导地位的时期,只有最邪恶的君王才会导致王朝的垮台。因此,不论孟子的倾向如何,他认为藉助于天命的启示作用,即便是不怎么贤能的、也许配不上君主这一名号的统治者,也照样享有合法的权威。然而,对孔子(也许还有他本人)这样的布衣来说,如果要获得他们所必须的王的权杖,像舜和禹那样,就得接受正在行使统治权的圣贤-君王的推荐。综上所述,孟子显然既把最贤能的人行使统治看做是最理想的状态,又虔诚地接受了历史中深不可测的天之意志。这种意志并不总是按照有德之士的主观意志来选择的、更合理的方式运行。天把天命(Mandate)授予帝王家族以及圣人,这一事实本身就昭示了天之意志深不可测的内容。

285 在孟子所处的野蛮世界上,通过建立“真正的王权”实现天下统一,似乎是孟子过于乐观的希望,要解释这些,上述段落以及其他讨论天在历史中所起作用的观点就必须得到充分重视。尽管天意不可测,孟子还是认为,他能够从天在历史的运行中辨认出一种普遍的格局。“每过五百年,一位真正的君王就会兴起,在这期间,应当有不少在各自时代著名的人物。自从周代兴起到如今已有七百多年,五百年已经过去了,时间似乎也够了,这肯定是天不想为世界带来和平。假如天那样想,在这一代人中间,除了我还有谁能使其得以实现呢?我怎么能不高兴呢?”^⑥(《孟子·公孙丑下》:“五百年必有王者兴,其间必有名世者。由周以来七百有余岁矣,以其数则过矣,以其时考之则可矣。夫天未欲平治天下也,如欲平治天下,当今之世舍我其谁也?吾何为不豫哉?”)在其他地方,他又说:“人们从来也没有比今天更迫切地感受到,真正君王的出场时间显然拖延得太久了,民众从来也没有比今天更多地饱受专制之苦。饥饿者容易找到食物,口渴者容易找到饮料。”^⑦(《孟子·公孙丑上》:“且王者之不作,未有疏于此时者也,民之憔悴于虐政,未有甚于此时者也。饥者易为食,渴者易为饮。”)

在当时的世界上,孟子对他本人的召唤和使命几乎具有宗教般的感觉;我们已经了解了这样的学说——只有藉助于正在行使统治权的圣贤-君王的推荐,一位布衣才能获得真正的王权,不过这丝毫也不意味着他本人企图担任普世性王权。但它的确说明,在某种意义上,他把本人看成是天派给他那个时代的统治者的一位使徒。在他与当世统治者对话的背景中,存在着一种启示录类型的期待,即恢复“道”的时机已经成熟,民众正渴望着获得拯救。可以肯定的是,历史的样式不能被还原为机械的年代学,而且天的安排仍然保留了其深不可测的方面,但正是这个时代的悲惨黑暗,暗示了这个时代是孟子所讲的黎明前的黑暗时代——这与其他文

明中的弥赛亚学说相同。

正是在这种充满启示录情绪的上下文之中，我们可以评论孟子提供给像齐宣王这样无可救药的统治者的建议。无论这种“仁政”的模式在哪里出现，都将证明它对那些遍及天下的“如饥如渴”地追求救赎的民众具有如此之大的吸引力，以至于他们会随时罢黜不称职统治者，就像当年欢迎周武王一样张开双臂欢迎一位正义君主的征服。

孟子注意到，齐宣王不是一位真正王权的可靠候选人，于是，他根据“他的实际情况”来接近他。他试图在一个问题上说服他，即在他身上也拥有那种可以被扩充成为“仁义之心”的自发冲动，但在总体上，他却运用修辞技巧，以便更适合他们（译者按，指统治者）那些被遮蔽了的本性方面的局限性。他论辩的问题包括：在什么样的条件下，国王的奢侈糜费可以得到合理的辩护？他甚至还运用了严厉的“现实主义的”论辩，即在至少存在八个和齐国一样强大的霸权国家的世界里，齐宣王不可能依靠武力反对所有的霸权国家而取得主导地位。假如一个霸权国家过于强大，其他的霸权国家肯定会联合起来反对它。^⑧最终，无论是求助于他更好的本性还是修辞性的论辩，都不能成功地把梁惠王和齐宣王之类的意志软弱的统治者，从贪婪的习惯和“习以为常的”（conventional）政治观点中摆脱出来。然而从全书来看，这丝毫也没有动摇孟子的信念，即只有依靠一位“真正的君主”，重新统一世界的事业才能实现。

286

如果《孟子》对于业绩与世袭特权方面的观点要比《论语》更为明确，那么，对于管仲的“霸权”的体系，他的态度也更为单纯；我们知道管仲是藉助于权力和集体的安全体系而获得了和平。当回顾春秋晚期的旧的霸权体系时，孟子感到多少有资格对他们盖棺定论。说到底，他们没有做出任何能够挽救周朝衰退的事情。他比以往任何时候都更为坚信，只有完全依靠深藏于正义统治者心中的四种基本德性，“道”才能得到恢复。

以上所述的是孟子意志昂扬和藐视一切的理想主义。然而，正是同一个孟子，依据社会劳动分工的原理，为我们提供了对于社会等级制及权威原则的经典辩护。也正是同一个孟子，揭示了缺乏有德之君的民众所处的彻底绝望的状态。这里我们又发现了“立场反动的”孟子，他很快向许行证明：那些信奉所有人都应该通过在地里劳动来养活他们自己的南方“农业乌托邦主义者”（农家），其本人的衣服、锅和犁都依赖于他人的劳动。假如文明世界依赖于各种技艺之间的劳动分工，那么，就像苏格拉底和柏拉图一样，孟子追问道：为什么最为关键的治国技艺会是比种庄稼价值更低的专业形态呢？必须有一些人“用他们[体质性的]力量工作”（译者按，劳力），还必须

有一些人“用他们的心灵(心)来工作”(译者按,劳心)。²⁸⁷

那么,对于所有人都同样具有的、与生俱来的向善的能力该如何评说?在这一段中,我把“心”这个词译作“心灵”(mind),因为其意义似乎集中于显然属于思想的那种能力。孟子在接下来描写早期圣贤-君王的文明化活动时,似乎并不将重点放在他们的“善心”(heart of goodness)方面,而是放在那些几乎可以称为“技艺性智能”(technical intelligence)的方面。尽管可以肯定,知识(知)是四种基本德性之一,然而在关于四种德性的讨论中,它似乎基本上是一种附属于道德判断的知识。然而,在涉及到文明创立过程的段落中,我们被告知:益运用火来畚平森林,“教育部长”契“向民众进行基本人际关系的教育”(《孟子·滕文公上》:“教以人伦。”)。²⁸⁸这里,圣人似乎突然变成创立文明之根本性深层结构的工程师。

另一方面,人们又为民众的极端消极态度所震惊。如果没有圣人,他们就会任凭自然力量的摆布,完全不能应付其最为基本的需要。卢梭所说的自然状态中的人是孤立和原始的,他们完全生活于“直接感觉之中”(in the immediate)。然而,他似乎就像孤独的猩猩一样,也很有能力设法照顾自己。在这种原始的层面上,他是自主和自足的。然而,孟子的人类却似乎要求借助于文明去满足他们的基本需要。他们是专为文明订做的被造物。可即使是适当的家庭关系方面,他们中的大多数人似乎还没有启蒙!

通观整个文本,还是有可能把这幅图画与孟子更具有普遍意义的人性观协调起来。就道德性知识与技艺性智能的关系而论,人们只需要假设,有能力把他的意志(他的“心中之心”(heart of hearts))发挥到极致的君子,就能很容易地扩展他那与生俱来的道德知识,以获得所需的任何种类的技术能力。圣人首先能够做到的就是克服私心杂念,而把他的关怀扩展到全人类中去。那一开始就使得他与与众不同的东西,正是他那足以为其他人的切身需要担忧的能力。“尧在一人独处之际,内心也充满了忧虑。”(《孟子·滕文公上》:“尧独忧之。”²⁸⁹)他的道德关怀能够引导他去做应付当下形势所需的任何事情。掌握技术上必需技能的能力,几乎随着道德的决心而直觉地产生了。因此,大禹在产生了控制洪水的需要之后,很快就掌握了道家的原则,即在控制洪水的时候,人们要跟随“水的自然趋势”,完全依靠大地的自然地形。²⁹⁰经验知识的学习是必须的,然而能够激活其“直觉性能力”(良能)的人会很很快掌握最精要的东西。²⁹¹

与此相反,在民众之中,向善的潜能很可能会被就其所处原始环境压制而不能发挥,而其道德能力及其思想能力又都完全不起作用。因此,讨论的

重点并不落在他们本性方面的平等,而是落在这种潜能的惰性方面——倪德卫(David Nivison)称为“意志的软弱”(weakness of will)。假如孟子所说的“民众”不能比做卢梭所说的处于自然状态中的人,那么,他们仍然可以比做卢梭所说的刚刚进入“文明社会”(civil society)的人。一旦民众面对着文明兴起之初所产生的混乱失序现象,只有依靠诸如吕库古(Lycurgus)和梭伦(Solon)这样的伟大立法者,才能认识到自己具有的“普遍意志”,“就需要有一种能够洞察人类的全部感情而又不受任何感情所支配的最高的智慧”^{⑧*}。当然,在卢梭的立法者和孟子的圣人之间的确存在着重大的区别,但在两人那里,拥有道德性知识能力的先锋队都在重新激活民众处于沉睡状态之中的潜能的过程中起着关键作用。充分考虑到孟子对于人类现实的观点的复杂性,以下两种强调方式之间其实并不存在矛盾:一方面,他强调所有人都具有潜能上的平等权利、与生俱来的向善的本性;另一方面,他又强调,这种潜能只有通过那些能够运用其“心中之心”(mind within the mind)的道德性知识精英的干预才能实现。历史证明,这类人在数量上是很少的。

宗教 如同他对于人类现实观念一样,孟子关于“天”的观点也包含了很多方面的内容,尽管它在许多方面与《论语》中的“天”是一致的。人们经常说,在孟子那里,“天”很明显地内在于宇宙之中,尤其内在于人的本性(性)之中。人性(性)的概念就像天体的运行一样成为天的具体体现。

然而,性的概念只是孟子整个复杂的人性观的一个组成部分。再说,撇开那些“本性”上不会偏离正确轨迹的圣人不论,“天”如何才能与“心”在两个层次上都关联起来呢?如何才能与“气”的不确定性关联起来呢?下面是一段著名的论述:“那些充分认识到他的心的潜能的人,才会知道他的本性;那些知道了他本性的人,才会知道天。”(《孟子·尽心篇》:“尽其心者知其性也,知其性则知天矣。”)这段著名的论述经常被引用为证明“天”内在于人之中的观念的文本证据。^⑨撇开那些其“心”本身与“自发性的心”合一的神话中的圣人不论,只有能在自觉的和不间断的道德努力层次上生活的人,才能真正认识到心灵的潜能。事实上,只有那些有能力认识到在自发性层面上极易丢失他的心的人,那些认识到很容易丢失与其本性之间联系的人,以及那些认识到很容易丢失他与天之间存在着确凿

* 这里采用了何兆武先生的译文,见《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆1987年版,第53页。——译者注

联系的人,才真正地知道天。在这个十分关键的层面上,“知道”包含着反思性的知识和深思熟虑的决策。^⑤社会生物学家研究过蚂蚁,它们在完成深藏于它们的DNA之中的“利他主义”计划时,从来也不会出现失误。然而,人却似乎拥有偏离他的“预定程序”(program)的“超自然”能力,因而就必须通过人为努力来拥有如下的超自然能力:使生活与预定程序相符,知道预定程序的内容“本应是什么样子”。要知道他的预定程序,就意味着要置身其外。正是人才有能力在置身于自然(本性)与“天”之外的前提下去“认识”自然(本性)。

因而,当孟子说起“知天”时,必然要使用一种准-有神论的语言。“通过牢牢地把握住他的心(存心),并且滋养其本性,他就能侍奉天。”^⑥(《孟子·尽心》篇:“存其心,养其性,所以事天也。”)在这一层次上,人似乎把天作为必须侍奉的“他者”加以对待,而术语“侍奉”一词在完成某项天所强加于他的任务的意义上,不比它在犹太教、基督教传统中具有更强的“隐喻性质”。正如在《论语》中遇到的问题一样,有一种看法认为,孟子必须在如下两种论述天的立场之间作出抉择:一种是内在主义的、自然主义的(在准-道家的意义上)的天,另一种是“具有独立的道德意志”的天;这其实是我们强加于文本之上的一组对立。

在许多其他的段落中,天是作为一种有活动能力的意志而出现的。在已经讨论过的那些段落中,正是天最终决定了舜将要成为尧的继承人,而在大禹之后,世袭制占主导地位。孟子甚至也像孔子一样相信,在他的时代,其本人要肩负起天所赋予的使命。人们也许会说,在历史的秩序中,“天”内在于非人格化的历史样式之中,内在于它的治乱循环的节奏之中。然而,由于某些不可测度的原因,“天”经过自主地选择,偏离了五百年的循环周期,这一周期被孟子看做是历史的样式。很显然,天自身并不服从于这一样式。然而,人们并无能力谈论一种自主自足的“历史规律”。人们所能谈论的是,当孟子根据人的存在的“自发层面”,也就是根据人的生理及感官能力,以及根据人的与生俱来的自发道德禀性来谈论人的时候,关于天的观点是以准-道家类型的、具有无为色彩的语言来加以处理的。当把人作为自觉的、有意志能力的存在加以提及时,“天”本身似乎就作为具有超越能力的道德意志和人发生了关联。

290 在一个理想的世界中,“天”是完全内在的和真实的,人肯定会与天保持“连续的”关系。所有的人都将是圣人。然而在真实的世界中,人们会很容易丧失“赤子之心”。但无论如何,他被赋予了“使他自己的品格完善”的神奇能力,而且正是在这一层次上,“天”作为已经赋予人以实现善的能力的

“他者”与人关联了起来。有时候,人们甚至能感觉到,孟子就像他对待无为的自发性一样地珍惜这一自觉的、有为的自我努力。

孟子持有这样的信仰:可以通过君子的道德意志来拯救世界。在当时的世界上,作出这样承诺的人在所到之处总会受到攻击,甚至在儒家阵营内部也是如此,但孟子大胆地甚至带有空想色彩地重新肯定了这一信仰。他没有提过庄子和老子的道家,似乎并没有把他们作为一个单独的思想流派来留意。他大胆地断言,具有意向能力的、有为的道德意识是人获得拯救的惟一手段。它与自然界中的怪异反常现象很不相同,本身是一种由天所授予的能力。另一方面,如果说慎到、申不害以及正在兴起的法家思想都强烈地认为,在这个世界上,和平与秩序的建立与君子的主观意向能力无关,那么孟子却仍然相信,只有通过君子的行动,才有可能实现拯救的大业。在孟子那里,通过对他所处时代的世界上天意图的启示录类型的解读,这一信仰似乎得到强化和提升。

孟子对于他身后几个世纪儒家的影响相对较小,其中一个可能的原因是这些启示录类型的期望遭到了失败。历史中的天道仍是深不可测的。“世界”在事实上将会依靠残暴的能力而重新获得统一,尽管孟子坚信,“有一些没有仁德而获得国家控制权的例子,但没有不具备仁德而能赢得世界的例子。”(不仁而得国者有之矣,不仁而得天下者未之有也。)^⑩在儒家思想的世界中,直到一千年后,在宋代的新儒学中孟子才赢得了主导的地位。当它最终赢得优势时,并非是孟子的启示录类型的希望,而是个体道德生活的形而上学成了关注的焦点。

荀子:对信仰的捍卫

如果说孟子只是在他信仰堡垒的内部深处开展工作,那么,在他之后登场的主角荀子,则是在与来自四面八方的敌人的酣战中工作的。荀子熟悉他那个时代的思想潮流。他并不蔑视稷下学宫的活动,相反,他也是稷下学派的思想辩论的活跃分子。^⑪他敏锐地觉察到其他思想潮流的存在,于是就毫不犹豫地学习其他学派的长处。更有甚者,由于自认为是正确儒家观念的捍卫者,他不仅用尖锐的思想武器来反对外部之敌,还用于反对儒学阵营内部、在他看来削弱并败坏了孔子真正教义的那些人。

他出身于北方的“边境”国家赵国,从小也许受过非儒家思想模式的教育。根据钱穆的计算,他的生卒年大约位于公元前 340 年到公元前 245 年

之间。对于其生平的其他方面,记载极为贫乏,而且歧异颇多。他似乎有一段时期曾经是稷下学宫的成员,甚至还一度担任过祭酒之职。据说,当暴君齐湣王强迫众多学者流亡时,他也逃离了齐国。有一段时间,他又在楚国的实力派领袖春申君手下供职。还有记载说,他又出现在赵国,而当著名法家大臣商鞅在秦国当政并且进行改革时,他还访问过秦国。总而言之,尽管从外表上看,他对儒学的解释是“现实主义的”,但作为一名政治家,也没有明显比孟子取得更大的成功;根据传说,他最著名的两个门徒是李斯和韩非子,他们是法家的支柱。

《荀子》的文本似乎主要依据的是荀子的言论,当然,人们也发现其中有弟子们称其为大师的段落。书的风格是清楚而雄辩的,有时还富有诗意。人们能从中感受到他有相当强的思想能力以及高度的自信心。然而,尽管荀子的许多思想命题属于“讲求实际的心态”(tough-mindedness),但人们仍可以感受到,荀子对于作为“神圣仪式”的“礼”具有饱含诗意的深情,以及对那个时代的错误和腐败的愤慨之情。

人性 依照常规,我将从使他与孟子清楚区分开来的命题入手,探究荀子的学说。孟子是他在儒家阵营内部主要的攻击目标,而他的命题是“人性是邪恶的”。与流行教科书中强调这一命题形成截然对比的是,在传统中国的晚期以及近代中国,以及在其他地方,都有一些学者倾向于否定这一命题在他的整个文本中的中心地位。某些人还暗示,篇题为《性恶》的整篇也许出于后人的添窜。^⑩

292 正如不能用“人性是善的”的命题来概括孟子的哲学人类学一样,也不能用单一命题来概括荀子的人性观,这是毋庸置疑的。荀子的观点丝毫不比孟子的观点简单,它的确包括了我们已经在孟子那里已经遇见过的关键术语——气(Chi'i)、感官、心/心灵(mind/heart)、意志(志)、情感;还包括另外一些在孟子那里未予强调的关键术语。我仍然认为,指称“本性”(nature)的术语“善”和“恶”,在两人的观念中都是完全有意义的。不必将荀子的“恶”一词与奥古斯丁的原罪论联系在一起。原罪的概念本身,即使在犹太-基督教的传统中也呈现出相当不同的处理形式,在某些趋向中,它与个体具有道德改善能力的概念也不是不相容的。我们需要为“恶”这个词赋予的惟一意义,就是荀子本人为它赋予的那个意义。一旦我们这样做了就会发现,这一篇中所讲的内容与整本书所讲的内容是一致的。就像荀子对这个术语所作的解释一样,它在他的观点中占据着中心位置。

人们也许会说,荀子接替了告子(就是与孟子辩论过的那个告子)的事业,且把这一事业向前推进了一步。他否认在人类的心灵中存在着任何与

生俱来的、趋向“仁义”的自发倾向，并否认道德的“客观”结构——我们发现这一结构深藏于“礼义”传统之中——来源于任何与生俱来的、人类有机体的道德禀性。人们可以说，他之所以反对孟子，就出于这一否定性的立场。在另一方面，他远不只是简单地作出了这一断言——人只不过是和其他动物共同分享了那些基本的“避害”(harmless)本能，他走得更远。当他说起人类向善的禀性时，指的似乎是某种更具有活力(dynamic)的东西。可以肯定，邪恶就兴起于人们通过他的感官与外在世界相接触的领域——关于这一点，《孟子》的说法是相同的。尽管在孟子那里，邪恶产生于介于知觉(perceptions)和外客体世界(world of objects out there)相互作用区域的某个地方，但在荀子那里，具有无限欲望和活力的冲动似乎产生于人类内部。“当人诞生之际，他就具有了欲望。假如他不能获得他所欲求的东西，他肯定会追求满足，追求的过程是没有止境的。”^④(人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界。)假如自然满足人类欲求的能力是有限的(这是事实)，由于人类的本能冲动是贪得无厌的，因而，在人们之间肯定会发生争斗。

很显然，针对“自然状态”中的人，两部典籍的描述很不一样，双方的着重点也是不同的。在《孟子》中使人印象深刻的，不是处于自然状态中的人类具有无限的力比多，而是他们在而对着无法驯服的外在力量时表现出的恐惧和迷茫。起初，他们与生俱来的向善禀性会被恐惧和不安全感压垮，与贪心和欲求一样，恐惧和不安全感也很容易破坏“气”的内在平衡。后来，当他们的物质环境被圣人改善之后，仍会被其贪欲和懒惰引向邪路，因而，他们尽管具有与生俱来的善良本性，但仍需接受教育。然而，荀子研究的切入点不是“自然状态”中的大多数人所感受到的绝望之情，而是人们无法控制的剧烈欲望。如果在人身上存在着可以用“性”这个词加以描述的东西，“性”潜含的义蕴是自发性和不经反思的指向性(unreflective directionality)，那么，它指的正是激情和欲望。就人的气质倾向(temperamental bents)而论，人与人存在着差别，荀子把这些差别与“气”的非平衡状态联系起来，它使得某些人刚劲而积极，某些人则萎靡而懒惰，但从根本上讲，他们都因天性所定而致力于满足其没有止境的欲望。^⑤

对欲望领域的解释是有差别的，这种差别又必须与某种更为根本的差别联系在一起，而这种更具根本意义的差别，体现在对于“心”(heart)或“心灵”(mind)的不同处理方式中。孟子的“性”可以解读成“心”的自然趋势(即不具有反思能力的心的自然趋势)。在《荀子》中，如果把“性”这

这个词译成“心灵”(mind)则更为合适,因为它不可能依靠对于与生俱来的道德禀性的引导来生成。它所包含的是一种宝贵的思想能力,是一种既可能又不能调动起来去获得知识、深思熟虑的气质、反思的能力、自觉完成其预定目标的思想能力。至少就人们对“心灵”这个词的第一感觉而言,它正是典型的“有为”意识尤其是人们获得知识之能力的中心。

当然,“知识”也是孟子的四大德性之一,而且深深扎根于“心”的自发趋向之中。但从理想上讲,它是作为人们作出正确道德判断的直觉能力而自我展现的。在心/心灵的更为深思熟虑的层次上,拥有“向善之意志”的人能通过他毫不动摇的、践行正义的决心来“积累正直的行为”。^④(译者按,集义)这里所使用的“能力”(capacity)一词,并不指可以直接获得的“直觉性”知识。这是一种获取经验,并对经验进行推理的能力,它要求人们付出内心的努力(mental exertion),并持续不断地累积这种努力。尽管在《荀子》中“圣人”的心灵之中包含有神秘主义的“道家”成分,但这丝毫也没有减弱我们对周围丰富多彩的世界进行研究的需要。在研究“心灵”时,思考的中心就在于“学习”的过程,这是一个在孟子那里很少得到关注的范畴。荀子迎头痛击了孟子的断言:“人们会学习,这是由于他性善。”^⑤(《荀子·性恶》:“人之学者其性善。”)恰恰相反,学习的决心并非出自于任何内在的禀性,而只能来自学习的能力自身。这是一种不仅包括经验知识积累而且也包括思想和推理的能力。古代的圣贤君王尧、舜——就其本性而言——并不比其他凡人更好。“圣贤身上与众人相同而且没有丝毫差别的东西,是他们的本性(nature);圣贤身上与众人不同而且超越了众人的东西,是他们深思熟虑的行动。”^⑥(《荀子·性恶》:“故圣人之所以同于众其不异于众者,性也;所以异而过众者,伪也。”)当然人们可以说,在《孟子》书中,使得圣人与众不同的东西,是真正能够作出深思熟虑之行动决心的“心中之心”(heart within heart)。然而在孟子那里,这个决心基本上就是“行善”(to do good)的决心,与会游泳的人善于借助水流游泳的道理相同,它最终仍然要从人类至深的趋向中获取直接的(immediate)支持。但是,荀子的圣人和君子之深思熟虑的行动,却首先包含着纯粹知性的努力和学会如何把他们本人以及其他从混乱与冲突的悲惨境地中解救出来的决心,而这种混乱与冲突源于他们不知满足的利益之争。^⑦在运用他的思想时,圣人就像匠人一样,把自己和其他人的本性看成是为了生产艺术品而有持成形和加工的原材料。^⑧匠人必须既研究原材料的性质,又研究那些可以称为统摄着他的艺术实践的规则,但他从未设想过,艺术品可以从原材料中“有机地”(organically)生长出来。这

里,他有点像告子所说的那位加工柳木以制成杯碗的木匠。这不仅是对孟子攻击,还有对于下述趋势所作的大胆无畏的攻击,这一趋势在《老子》那里达到了极致,它认为,因为人类文明是由深思熟虑的人类意识创造而成的,所以就要对人类文明进行攻击。文明就是一种“巨大的技艺作品”(大伪),而这居然成了它的光荣!

看来,古代圣贤首先表现出的似乎是其作为社会哲学家与政治哲学家的洞察力,它所见到的东西,明显近似于《墨子》中的古代圣贤所见到的东西。他们清楚地了解自身以及所有其他人的不能容忍的邪恶和不可靠性,除非我们对于这些没有限度的欲求施加限制,否则它们永远也不会被克服。和霍布斯一样,圣人(但不包括那些没有能力推理出这一结论的民众)最终认识到,当人类还在为恐惧和焦虑烦恼的时候,所有被造物的善行和满足,最终都只会变得空洞、乏味。另一方面,“不能使欲望变得几乎不存在。”(desires cannot be made few)(按,似为荀子的“欲不可去”,见《荀子·正名篇》。这与宋钐的断言相反)。因而就必须如下两种满足之间作出选择:一种是更强烈地追求满足(其本身就是一种被焦虑所毒害的满足),另一种是在安全的环境中所有人都获得有限制的满足。圣人依据可以获得的优先次序而认识到“寻求可行事物”的需要。“当心灵处于焦虑和恐惧状态时,我们会食美味佳肴而不知味,听华丽音乐而不闻其声,看美丽礼仪服饰而不能欣赏其美。”(《荀子·正名》:“心忧恐,则口衔刍豢而不知其味。”^⑧)

从这一洞见出发,那些开创性的圣人才达到这样的认识:克服没有限度的欲望以及将它们控制在适当限度之内的惟一途径,是创造并强加一套明确的行为规则、法律和制度的系统(礼义法度)。很清楚,自一开始“礼”这个词——就其最为广泛的外延而言——被用来包括家庭和政治秩序,以及深藏于这些制度中的所有行为规定。需要指出,在道德行为领域,荀子的标准术语(stock term)是“礼义”,这一词语的次序并非随意为之的。将“正确”的行为“内化”到习惯中,是“礼”的规定——用告子的术语说它们是“外在的”——被运用于习俗实践中的最终目的。此外,值得指出是,那种以直接的强制性的刑法以及限制性的制度为依托的“法度”,似乎与“礼义”相伴而行。既然目标外界强加的,用来抑制和限制人的自我利益,但这是困难之举,因而,人们必须运用每一种可能的手段来实现这一目标。荀子大胆地梦想过这样一种社会,在其中,“礼”的规则体系将成为创造和谐与安全的首要手段,在最优的社会里,这些规则可以通过教育和说服而内化;尽管如此,他对下述观点没有表示过任何带有反对态度

的偏见：无论何时，它们都必须通过以肉体强制为基础的外在刑法规则和制度而大力强化。

与霍布斯不同，荀子并没有提出过圣人如何设法建立其权威的问题。^④看来，和孟子相比，这对他来说是个更为困难的问题。在孟子那里，惊慌失措和失去方向的民众很容易接受圣人的卡里斯玛(chrisma)权威。然而，问题毕竟没有挑明。当然，没有必要诧异，为什么荀子与此前的孔子、孟子相同，仅仅假设了等级制和权威制的必要性。好的秩序只有靠先锋队精英才能宣告建立并维持下去。在荀子思想世界中，尽管大多数人也和圣人一样共享一颗具有起码理解能力的心灵，但事实上，大多数人似乎不能运用好这些能力。人们不敢设想，仅仅依靠他们的推理能力，就可以达成霍布斯意义上的契约。然而，他们还是认识到，如果能赢得安全与和平，就肯定存在着社会劳动的明确分工；并且，正如在家庭中一样，这一明确的分工，必须包含权力、权威、获得物质享受的途径以及礼仪角色的不同定位。

由于具有西方法学的背景，对霍布斯来说，所有的人最终都会认识到需要一种“使得他们全都感到畏惧的公共权力”，因为“谨慎是时间平等地赋予所有人的惟一经验”。^⑤在某种意义上，他们所屈从的只是抽象的主权(sovereign power)——事实上，即使它采取了民主制的外观，最终还是体现为由活生生的人组成的等级制，或是一种君主制。在孟子和荀子那里，我们处理的都不是抽象的“主权”，而是先锋队精英。先锋队精英的实际品质——不论这种品质是如何形成的——自始至终都是极其关键的。在这里，荀子从根本上讲仍属于儒家。好的社会秩序不仅由圣人宣告诞生。如果说它还要依靠“礼义”，就必须继续依赖于精英的品质，因为“礼”是这样的一种法律，只有当人们能在自身的生活中使其实现，才能使其在社会中得到实现。尽管所谓的法家的确提出过“自动运行”(runs itself)的社会-政治制度的观念，但荀子的儒家思想的中心成分恰好表现为他对这种法家观念的顽强抵抗。

与霍布斯的对比仍然是令人吃惊的。在霍布斯那里，“主权”承担者的品格不成为问题，人们不要指望能在《利维坦》中发现专论统治者的“道德修养”的章节。尽管霍布斯也许喜欢好的君主制，而不喜欢坏的君主制，但社会秩序以及维持这种秩序的法律的核心问题却是“主权”自身的力量。尽管荀子强调一种外在的强加的体系，但荀子却满腔激情地关心那些承担着统治使命的人的教育或自我教育问题，一切都取决于它。“法律[法]不能孤立存在，各种类型[的礼?]不能自动执行。只有当人们找到

了[合适的]人,它们才得以实现。如果没有合适的人,它们就被丢弃。法律是优良秩序的原则,君子是法律的源泉。因此,如果人们找到君子,即使法律是粗陋的,其效果也是普遍而广泛的;如果人们没有找到君子,即使法律既完全而又详细,它也会丧失合适的秩序,而不会对环境的变化作出恰当的回答。”^⑩(《荀子·君道》:“故法不能独立,类不能自行。得其人则存,失其人则亡。法者治之端也,君子者法之原也。故有君子,则法虽省,是以偏矣;无君子,则法虽具,失先后之施,不能应事之变。”)因此,荀子仍很重视君子的修养。

显然,只有当人的欲望得到控制时,文明化的社会才能生存,于是,荀子的圣人和君子就得先从自身做起。他们从一种解释了人世间悲惨根源的普遍的社会政治“哲学”出发,这不可避免地使他们认识到:首要的任务必须是努力把他们自己的本性置于控制之下。 297

君子因此受到了如下热切愿望的激励:获得了文化遗产中的深刻知识,才使得人们把握自我的努力成为可能。“用绳子校正木头可以使其变直,用圆规规范木头可以制成轮子,用磨刀石可以使刀剑锋利,……君子获得了广博的学识,则每天对之进行检验。然后,他就变得思想开明,不会犯任何过失。”^⑪(《荀子·劝学》:“木直中绳,鞣以为轮,其曲中规,……金就砺则利。君子博学而日参省乎己,则知明而行无过矣。”)他不断地强调学习,学习的具体内容有:《尚书》、《诗经》、“礼”之中的文化遗产,还有一次提及了《春秋》对于历史的见证。

荀子的学习观与《论语》的学习观十分相近,至少在这个领域他似乎要比孟子更接近于《论语》。就其字面意义而言,学习被提升到了神圣事业的层次。正如孔子一样,它包括的内容肯定不限于搜集事实。从根本上讲,所包括的正是这样一项艰巨的任务:控制人们本性中不受约束的力量。只有使人们自己向文化遗产中的真正智慧敞开心扉,才能获得这一能力。人们确实会有这样的感觉:尽管孔子坚持认为,在各种学习的背后存在着“统一性”,他还是欣赏荀子对子不间断的、积累性的具体学习行为的重视,而多少对在孟子“直觉性”的通见中所表现出的“简单化”的信心表示失望。知识必须从外面获得。“假如人们不登高山,就不会知道天有多么高;假如人们不凝视深谷,就不会知道大地有多么厚实;假如人们不倾听圣人的言语,就不会懂得学习的伟大。”^⑫(《荀子·劝学篇》:“故不登高山,不知天之高也;不临深溪,不知地之厚也;不闻先王之遗言,不知学问之大也。”)荀子对孟子的主要不满是:孟子对学习持有不在乎的、随意的态度,他相信学习是“容易的”,而这一信念的理由并不充分。下决心学习的人必须攀登陡峭的山路,

他并不能仅仅依赖“书本学习”。荀子特别强调,要与真正的老师保持接触,因为这些老师总能在他们自身的人格中体现“礼义”,他对此事的关注,几乎到了坐禅般的专注程度。那些老师应当是严格的师傅——他们能够同时把他们费尽心力才设法学会的精神性的而且几乎是“道家式的”自我保全能力直接传递给他的弟子。²⁹⁸他并不只是传播学术,还会把他自身的存在作为真学术之结果的例证加以传播。

这里存在着一种坚定的信仰,即依靠对于学习的坚定奉献精神,以及真正老师的恰当指导,真正有才智的人能够把自己塑造成符合德性的人,塑造成能够牢牢控制住自己桀骜不驯之本性的人。“土堆积起来,变成为一座山,于是风和雨就兴起了。……积累起来的善[的习惯]就变成为德性,于是就达到了超自然的启蒙心态,像圣人一般的心灵能够使自己的影响扩展到千里之遥。”²⁹⁹(《荀子·劝学》:“积土成山,风雨兴焉。……积善成德,而神明自得,圣心备焉。”)

当荀子以这种情绪说话时,人们并不能确知他的务实姿态是否仅是一层盔甲,用子捍卫“脱离实际的”(tender-minded)的儒家核心思想,以抵御他那个时代的野蛮趋势。事实上,正是这一真正乐观主义的信仰——道德文化遗产的“内化”最终可以引导某些人实现自身的德性,使得有些人怀疑荀子是否真正地相信过“性恶论”。

必须重复一遍,荀子并非圣奥古斯丁。的确,甚至并非所有强调人的原罪(sinfulness)的犹太-基督教思想模式都否认在个体身上也有实现善的可能性。相信道德教育可以导向道德胜利的信仰,与认为需要经过长期而艰巨的搏斗,需要打败人身中的巨大反抗力量之后方能取得胜利的观点,两者之间并非完全不相兼容。在荀子那里,天并没有为我们提供过任何与生俱来的向善禀性,却提供了“天的心灵”(Heavenly mind),它拥有理解人类生存条件的思想能力。这一理解能力甚至使得少数人有可能去实现他们的理性能力,并把这些能力既运用于他们的自我转变,又运用于进一步的社会改造任务之中。如果没有这样一种能在自身中实现“礼仪精神”的先锋队,“礼”的转化性能力就永远也不会在整个社会中发挥应有的作用。

即使是在那些几乎完全依照芬格莱特对待神圣礼仪的态度来研究“礼”的、最富于“社会学色彩的”儒家学派中,单个圣人与君子的“内在”品质仍然是整个通见中的关键成分,这是荀子的学说中牢牢固守的一个方面。的确,他向孟子提出的关键性问题是:“为什么人们的确需要圣贤-君王,以及为什么人们需要‘礼’和‘义’呢?”³⁰⁰(《荀子·性恶》:“则有恶用圣王,恶用礼义矣哉!”)正由于人性是邪恶的,才“在上面设置了统治者的权力以便监督他们,

才彰明‘礼义’以便转化他们”^⑨（《荀子·性恶》：“是圣王之治而礼义之化也。”）。可以肯定，这一提问简化了孟子本人的复杂立场。孟子强调，大多数人中存在的向善潜能从根本上具有惰性，而且在他的体系中也为圣贤和君子的需要找到了坚实的基础。孟子也许就反击过他自己提出的问题。如果所有人在学习和推理方面都有平等的能力，为什么只有一部分有幸被选中的团体才能实现这一思想潜能呢？荀子本人仅仅重复了这一格言而已：“街上的人都可以成为大禹。”（《荀子·性恶》：“途之人可以为禹。”）他接着论述，如果把自身精力完全用于学习，所有的人都拥有实现“仁”与善的能力；如果他们把整个意志集中于思考和学习上，并且“不停息地积累善的习俗”，就能够实现他们的潜能。“他们能够做到，但不能被迫去做。”^⑩（《荀子·性恶》：“可以而不可使也。”）

我们似乎在荀子和孟子那里碰见了与“意志无能”(failure of will)有关的问题。然而，要注意他们的真正差别所在。在一个人那里，我们碰见了自然的、动态的生长趋势，不管它们是多么的微弱，以及多么容易“被阻塞”，而在另一个人那里，我们碰见了最基本的思想能力。在荀子所说的潜在思想能力中，不存在任何“植物一样的”或是有机性的东西，它似乎与我们在墨家逻辑学那里所发现的思想能力更为接近。在逻辑学中，“知识”(知)——在智能的意义上——被定义为“能力”(才)。正如葛瑞汉指出的，这个词导源于一个原意是“木材”的词，这就暗示了一种具有惰性的原材料。在墨家那里，只有通过一种被墨家界定为“求”(有句话说“以智力求得”)的思考或反思(虑)，人们才能实现自己的潜能。^⑪（译者按，《经上》：“虑，求也。”《经说上》：“虑也者，以其知有求也而不必得之。”）这里并没有暗示存在着与生俱来的动力，它仅凭其惯性就能引导人们去反思。孟子所说的下决心采取正确行为的、具有善良意志的人，就像顺着水流游泳一样，很快就顺着他的“善心”和他“善养”的“气”自然地生成起来。自我修养的任务在孟子那里似乎的确“简易”得多；此外，还有人认为，即尽管受到普通人生存条件的狭隘限制，那些人也可以取得“义”，虽说他们永远不会变成饱学的知识分子。尽管这一可能性仍然在很大程度上取决于君子是否能够创造出一种顺利的环境，但人们还是有一种感觉，即普通人分享荀子所说的圣人知识成就(intellectual attainments)的可能性，明显要小于他去分享孟子所说圣人道德成就(moral attainments)的可能性。

与孟子形成鲜明对照的是，荀子的伦理学似乎基本上是功利主义的。圣人认识到，只有通过设计一套“礼”和法的体系，才能使所有人都摆脱粗陋的生存条件。他们创造出了那些规则，为的是保证所有人的和平、安

全,以及合理地满足他们作为被造物的需要及欲望。然而,孔子和孟子也都深切关怀着整个社会的和平和福利,而且,他们也都把君子看做是取得这些值得向往之目标的工具。它们反功利主义的倾向主要表现在研究个人道德行为来源的过程之中。普遍的目标自身取决于伦理先锋队的纯洁动机。

另一方面,荀子似乎不愿意仅限于谈论社会的普遍福利,甚至也不愿意谈论当世统治者心目中占有压倒地位的国家、富裕和强大等目标。^⑩与带有启示录色彩(apocalyptic)的孟子不同,对荀子来说,在当时的危急环境下,即使是运用偏离了儒家理想的方法去取得相对有效的秩序,也是令人满意的。在这个意义上,他的确可以被称为功利主义者。与孟子不同,他不回避有关国家的权力和富裕之类的问题,即使在他的答案中总是附加了儒家的蕴涵。

但最终讲来,荀子的君子型伦理并不是功利主义的。尽管圣人可以从自我审视的冲动着手避开邪恶,但是通过他们强有力的知性努力和洞察力,他们在使“礼义”精神内化的过程中取得了完全的成功。说到底,他们的个人动机,基本上是基于“道德性精神”。当我们阅读荀子关于礼乐的篇章时,就发现了一种对于“神圣礼仪”和音乐的深沉的和“内在的”奉献精神,正是礼乐使得他大大超出狭隘的社会功用层次来欣赏它们。艾略特把文化遗产看做介于我们和纯粹野兽本性之间的某种东西。面对墨家及法家对于礼乐的攻击,荀子仍然坚持用诗一般的术语来讨论“礼”,如:“在侍奉活人的时候,[礼]装饰着我们的快乐;在送别死者时,[礼]装饰着我们的悲哀。”^⑪(凡礼,事生,饰观也;送死,饰哀也。)正如在西方古典主义中一样,高尚的形式能使人们的全部生活经验升华,而且通过一类符号,又使得所有的生活经验都人文化了。这里,我们的确在荀子思想的内心深处发现了芬格莱特所说的“神圣礼仪”的概念。

可以肯定,同一种“礼”也服务于维持并强化社会角色间的区别以及社会秩序中的身份,分配合适的功能和形式,并服务于社会的和平与和谐的任务。然而即使在这里,从荀子带有统治精英色彩的观点看,所有有助于表达良好社会秩序的“礼”的区分功能,就其自身而言,都是整个管弦乐队中的乐器,在其中,每位演奏者不论其乐器是什么,最终都可以体验参与到交响乐整体中的乐趣。正是在荀子这里,发现了如下观点的明确表述:尽管对于君子来说,祭祀仪式的意义在于它是“人道”;但对于普通民众来说,却包含有“对于鬼神的事奉”。^⑫(其在君子,

以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。）这并不意味着君子把祭祀仅仅看做保存社会秩序的工具。毋宁说，他认为仪式中的超自然的或神圣的成分存在于仪式自身之中。无论对君子还是普通民众，祭祀都产生了一种美学-伦理学的和精神上的效果，因为即使在普通民众那里，仪式也能够“使他们的风俗完善起来”（成俗）。^⑬

《礼论》篇揭示了“礼”的宇宙论内容，似乎意在强化如下多少令人称奇的观点：“礼”远远不止是一种服务于“社会功能”设计。它似乎跟任何把荀子“人制造文化”的观点解释成为文化的只是一种主观任意、“约定俗成”（希腊词汇 *nomos* 的意义）的发明的看法都不相符。在汉语里，或许早在荀子的时代，“伪”指“人造”成人工，似乎含有贬义。然而在此我们却发现，荀子明确地将“礼”与更大尺度的宇宙论样式关联了起来。“天和地靠它〔礼〕而得到和谐，太阳和月亮靠它而得到光明，四季从它那里得到自己的秩序，恒星和行星靠它而运行起来，江水和河水靠它而流动，万物因为它而繁荣，善和恶由它来控制，通过它，快乐与愤怒找到了它们适当的表述。”^⑭（《荀子·礼论》：“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。”）在这里，这个词被提升到了既能统治宇宙秩序、又能统治人事秩序的秩序原则（principle of order）的地位。西方式的“约定俗成”（convention）和“人为设置”（contrivances）的观念则暗示，那些被造出来的事物很容易以其他的样式再造出来。面对在他们时代的城邦世界中能够找见的各式各样的习俗，希腊智者们很容易把“宪法”和社会政治制度都设想成是有意为之的发明。然而对荀子来说，他所描述的社会良好秩序却是文明的普遍秩序。因而，当我们说圣人“制造了它”或“形成了它”的时候就会发现，他们实际上所做的只是使得符合这一目的——即使得个人有机体中出现的离心趋势保持相互的和谐——的全部样式明白显现出来。它也许并不是个体中与生俱来的东西，但似乎潜存于客观的宇宙论秩序之中。就其实质而言，“礼”相当于斯多葛派和中世纪意义上的“自然法”（natural law）。和自然法一样，它并不能自动地付诸实施。然而它似乎是这样的：在使得社会秩序得以生成的时候，古代圣人们所做的不是发明一套主观的“礼”的体系，而是通过艰巨的反思过程来“发现”它。在这里，人们不必想像柏拉图式的永恒理念（eternal forms），在某种意义上，“礼”是更大宇宙秩序的一部分，这样的东西不仅仅来源于功利主义的设置，更不是任意的约定。

社会和政治秩序 那些使得礼的精神在其自身之中内化，那些战胜了自身盲目激情的圣人和君子们，能够在社会整体中“创造”和维持秩序。但

任务是艰巨的,甚至在成功施行了“王”政的地方,作为“社会化”的方法之一,在实践“礼义”时也不得不大量依靠赏罚措施的支持和强化。然而,在以下两种限制之间存在着质的区别:一种是建立于强力基础上的限制,另一种是建立于“礼”的残余基础上的限制。只有通过“礼”,人们才能最终征服并转化人心。^⑭但是,这两种限制都是外在的——也就是说,它们都是从外面强加一种对人的行为定向的机制。人们使用一切所需的手段,以便把直的木头弯曲成轮子。在治理整个社会时,甚至在最好的时代,“教化”也必须通过赏罚措施来执行。必须对有德的官员给予名利丰厚的奖励刺激,因为不论怎么用“礼义”来统治和限制这些欲望,若没有奖励刺激,大多数普通民众就不愿去承担从政的重任。

与孟子截然不同,荀子在他对于“霸”政观念的评判中,带有某种程度的相对主义色彩,对此不必惊奇。

当商朝汤王和周朝武王统治的时候,他们能通过谆谆劝导“礼义”使社会得到根本的转变。后代的齐桓公以及管仲等霸权统治者,成功地建立了一整套可以计算的和客观的刑法制度,以及一套国家制度——它们是以他们所信服(信)的、可以计算和预测的奖励刺激为基础的。^⑮因此,他们能够维持一个生活条件优良的社会框架。“虽然他们也看得见获利和亏本,但不欺骗他的人民。”^⑯(《荀子·王霸》:“虽睹利败,不欺其民。”)即使从根本上讲仍是一个以武力为基础的制度,他们也仍然足以控制自己的欲望和冲动,以建立一个过得去的可预测的制度。他们也能把长期的利益原则运用到与利益有关的领域中去。然而,他们永远也不会实现最高的国家原则,并且永远也不能真正“赢得民众的心”。^⑰(《荀子·王霸》:“非服人之心也。”) 363

然而,荀子对于霸政以及同时代秦国商鞅法家实验的有限欣赏态度,必须与被他明确看做是他那个时代首要灾难根源的第三种真正的邪恶模式明确地划分开来,这种模式认为,国家仅仅以“策划与阴谋”(权谋)为基础。^⑱在这里,人们发现了那些当权者对于短期的“蝇头小利”的恣意追求。^⑲无论在国内事务还是国际“权力平衡”的游戏中,他们对于财富、权力以及奢侈生活的追求,既没有受到“礼”也没有受到法的制约。与国王和霸主不同,他们不会让自己的一时冲动和反复无常受到“礼”制或法制体系的遏制。与同时代的暴虐统治不同,霸权(或法家)模式似乎朝向德性方向跨进了一步。荀子还特别致力于阐明儒家的如下观点:即使是这一不够完善的模式,也仍然要求在统治者和被统治者之间设定起码的相互信任的道德基础。^⑳赏罚机制自身以及可以预期的规则,都需要预设一种“心灵状态”为其前提,而这种“心灵状态”又建立在统治者的行为是可以预测的基础之上。

军事力量被荀子作为他那个时代不可回避的事实接受了下来,但他对军事也提出了同样的观点。在赵成王在场的情况下,军事专家临武君强调了诸如地形、准确观察敌方的计划及行动、观察气象条件,以及行使计谋等诸多因素。“它们是用兵的基本技术。”(此用兵之要术也。)荀子却回答道:“决非如此!我听说,根据古人的道术,用兵以及从事军务的基本原则是与民众保持紧密的联系。”^⑩(不然!臣所闻古之道,凡用兵攻战之本,在乎壹民。)民众的士气是基本的条件,如果拥有对统治者及其将军表示信任的民众和军队,所有的事情都能实现。因此,在国内事务以及国际战争中,统治者运用合法力量的能力取决于把统治者和被统治者结合到一起的某种道德凝聚力。

尽管荀子也许并没有完全失去在他的时代兴起一位真正具有“王者”气象的统治者的希望,但在他身上肯定不存在任何以历史中显现的天道观为基础的启示录风格的期待。因此,在推行儒家通见的同时,同时推行“法家”的措施,甚至把自己与极端迷恋财富与权力的统治者关联起来,对他来说并未是一件完全不情愿的事。我完全赞同汪德迈(Vandermeersch)的意见,即荀子并不是法家的先驱,因为从时代上讲,他同时或者晚出于那一学派最重要的奠基者——诸如商鞅、慎到、申不害等人。^⑪他的确把这些人学说中的“正确”东西结合到他的观点之中,即便与此同时,他也顽强地抵制他们观点中有害的成分。他对于霸权表示一定程度的赞同,这似乎是受了他们的影响。尽管我并不同意汪德迈的观点,即在荀子那里,“那些与法家接近的观点,似乎都有点像窜入到儒家内部的添加物一般,它们像是在儒家内部剪贴了一个奇怪的形象。”^⑫在我看来,似乎汪德迈低估了《论语》的原始通见(original vision)的模糊性,以及它作为问题情境的特性,因此,他也就低估了这一通见(vision)朝向各种可能的方向进行解释的可能性。孔子本人并没有完全抛弃人类事务中强力和刑法的作用,因而,在对待霸主时就表现出某种模棱两可的态度。事实上,在荀子的体系中,对于如何能把法家成分调适(accommodate)到儒家语境内部的做法,荀子只提供了一种相当牵强的解释。人们甚至可以说,荀子对于法家的批判——在时代上甚至出现在自命为他弟子的韩非子建造其伟大的法家综合思想体系以前——是一种有系统的、前后一致的、从儒家立场出发进行的批判,它不完全是“非现实主义”的主张。

汪德迈还讨论了关于荀子的著名段落,其中荀子提到他对秦国的访问——在那里,他目睹了商鞅(他并没有提到这个人)所主持的变法的后

果。整个严酷的刑法体系被假定是合适的,就如同在国家和军队中推行的、以功绩为基础的晋升制度一样。荀子在“落后的边远地区”发现了淳朴的和未受腐败侵蚀的秦国民众,他们畏惧并服从于他们的国家。官员们全部以公正和正直的态度工作。他们没有结成任何集团,因而也就没有任何腐败。淳朴的民众似乎有“古人”的美德。的确,他的部分要点似乎就在于:恰恰因为“半野蛮的”民众淳朴而简单,这套体系才运行得很好。他们没有体验过高等文明的价值,也没有体验过它的腐败。“他们的音乐并不淫荡,他们的服装也不轻浮。”^⑤(《荀子·强国》:“其声乐不流污,其服不挑。”)然而,在对于秦国的“方法”表示了赞赏之后,他接着就评论道,一个将儒家君子的道德影响完全清除出去的国家终将会失败。他并未反对过这一体系中的能人统治(meritocratic)方面,而且他很乐意承认,强有力的刑法,以及对于功绩的奖赏,可能在所有时代、所有地方都是必要的,而且在某些环境中比另外的环境更为必要。然而,在一个没有被汪德迈引证的段落中,他观察到秦国一直处于焦虑状态中。由于它所具有的非同寻常的侵略性外交政策,它总是担心,“整个世界都会联合起来将它压垮”^⑥(《荀子·强国》:“常恐天下之一合面轧已也。”)。在古老的圣史中,商代汤王和周代武王都曾经以幅员相对较小的国家为基地,赢得了周边国家的信任与信赖,并因而通过赢得他国的信任而创立了一个战无不胜的联盟。因此,尽管赏罚以及外在强制方法也可以在一个社会内建立起残酷的秩序,但当它被运用于侵略性的外交政策上时(其中隐含的意思是,这是惟一可能的政策,因为整个王朝都回避了道德因素),只会导向灾难。

当然,荀子不是精确的预言家,事实上,秦国将重新统一全国。然而,假如他还活着,可以想像他会指出,其他国家的既无道德又无能力的“权谋”是这场灾难的原因。对于在无能的二世统治下秦王朝迅即土崩瓦解,他肯定不会吃惊。后者完全缺乏即使是构造一个过得去的法家体系也需要具备的起码信任与自我控制能力。即使是法家体系也需要说得过去的“信任”(信)作为其道德基础,它不能自动地维持下去。的确,人们有一种感觉,即荀子有点像柏拉图利用斯巴达来攻击同时代的雅典存在的腐败现象一样,他也利用淳朴的秦国“野蛮人”的诚实作为攻击的武器。至少,秦国民众表现出幼稚的“可信任感”,这是秦国法律所具有的值得信赖的可预测性的产物。

在他对于霸权国家以及法家国家表示称赞的同时,荀子从未对“王道”的国家理想的根本信奉有过动摇。最终,他可能相信,只有一个真正“王道”

的国家才能把世界统一起来。尽管他没有期待过依赖天的帮助来恢复好的国家,但既然对古老的圣史怀有信奉之心,他也许会对于这一基本模式在将来得到恢复持有确信无疑的态度。

可以肯定,即使是在他关于真正终极的王道体系的观点中,也似乎含有某些令人惊异的新的侧重方面。对于能人统治原则,他的态度似乎有点激进,他把侧重面令人吃惊地放在这里,正如即使在他的理想国家的概念里,赏罚似乎仍起着相当大的作用一样。人们肯定会有这样的印象,即荀子完全接受了他那个时代诸侯国内部的贵族世袭制的衰亡这一事实,接受了以官僚制为导向的社会流动趋势。“没有能力的人必须毫不犹豫地予以撤换。国王、公爵、高级官员的儿孙必须转变成为普通人,假如他们不再符合‘礼’义标准的话;普通人的儿孙,假如他们能够获得真正的纠正其行动的学术,而且能够依照‘礼’和法的命令行事,就必须被提升到高级大臣、大臣和普通官吏的地位上。”^⑩(《荀子·王制》:“罢不能不待须而废。……虽王公士大夫之子孙,不能属于礼义,则归之庶人。虽庶人之子孙也,积文学,正身行,能属于礼义,则归之卿相士大夫。”)然而,由于已知人的本性如此,那么对于大多数人是否能将“礼”义的真正精神充分内化的估计,从统计上讲是不太高的。因而,对于行为恶劣者的强制性禁令总是用得着的。另一方面,即使是具有最高道德成就的人,仍然强烈地向往着职位、财富和权力,如果在“礼”的体系的限制下这些是可以享受的,那么他们就有权利期待丰厚的奖赏。在这里,荀子终究越过了孔子和孟子而求助于《尚书》文本,在谈到武王和周公的那部分,文本本身明确地强调,要赋予武力以合法性。在好的社会内部,整个强制性的社会控制和“合理”体系之所以运转得很好,恰恰是由于它是由君子组成的政府用心维持的结果。“没有君子,它就一事无成。”^⑪(《荀子·王制》:“非君子莫能。”)人们也许要补充一句,还必须讨论法律的因素,并借助于以“礼”和义为基础的判断,再根据具体环境对之进行调整。“存在着与混乱现象并肩而行的好法律[广义上的]之类的现象,然而,我从没有听说过,在君子当政的地方还有混乱的现象。”^⑫(故有良法而乱者有之矣,有君子而乱者,自古及今,未尝闻也。)因而,官职、爵位、法律以及“礼”都必须清楚地加以界定和表述,不给主观任意性留下任何空子。当然最终讲来,一切都取决于真正君子的正直。

常有人说,汉代初年把儒家调整得适应中央集权官僚制国家模式的做法,直接受到荀子的“王制”(kingly system)观念的影响。不论这个观点是对或错(关于荀子在汉代初年的实际影响问题仍然聚讼不休),他的观点总是可以沿着这样的轴向予以解释,而这一轴向对于这一适应过程的实现是

有利的。他决定性地缩小了世袭制特权合理性的范围，还使得这一观念——哪怕是最王道的国家，也不能够完全成功地取消使用武力的需要——合法化了。

307 当然，和孟子一样，他并没有完全废止世袭制原则。我们没有理由认为，他期待着一种最终会完全废除“封建”制度的统一帝国。他可能根本就没有期待过一种全然“官僚化的”帝国。值得指出的是，在他对于普通人晋升的看法中，并没有包括那些人们最想获得的王和贵族(lord)的爵位。最高级的权威通常还应当是世袭的观念，在这里仍然保留了下来，就像在韩非子的法家中也仍然保留下来一样。另一方面，有一种观念认为，同意使用武力，即使是在所能得到的最好的儒家秩序中也必定会发挥作用；在官方化儒家的漫长历史中，这一观念为具有合法性的刑法的演化史提供了儒家的(而不是法家的)衡量基准。

在孟子的语境中，有可能展望一种儒家的“理想国”——其中，通过符合理想的统治阶级先锋队而完全使得社会处于和谐状态。当然，即使在这样的社会里，道德力量的辐射仍要靠神圣的“礼”作为媒介，而且，正如我们在孟子那里见到的那样，还要靠适当的社会政治制度作为媒介。然而，人们毕竟能够在孟子那里展望一种理想的儒家乌托邦。可是，就像柏拉图的《法律篇》一样，荀子似乎并没有展望过这样一种完全“理想”的社会。用柏拉图《法律篇》的话说：“假如人们生来就具有如此神圣的禀赋，以至于他可以自然而然地懂得了真理，那么，他就不会需要法律来统治它了，因为并不存在凌驾于知识之上的法律和秩序。但是，在任何地方都不存在诸如此类的心灵，至少不存在很多这样的心灵；因此，我们就只好选择次优的法律和秩序。”^⑩在柏拉图那里，这意味着从《理想国》的高级希望中退却下来。他的信仰已经悲哀地衰退了，他原来是相信通过教育可以产生一批真正圣人般的哲学家-王的。姑且假设他曾经真正地信奉过这一点，那么，依靠“外在理性”的法律为基础的制度，很明确地被柏拉图看做是“次优的”选择。将他与荀子作一比较，是具有启发意义的。荀子从未丧失过有可能通过教育产生君子的信念。与柏拉图不同，他相信，过去的历史为这种圣贤和君子的出现提供了有力的例证，他们通过自我教育的功能，实现了生存的最高潜能。当然，柏拉图还相信，依靠他们的思想能力，某些人也会获得最高一级的哲学洞察力。他怀疑，是否有可能将这些哲学家转变成君王。然而，荀子从没有放弃这一信念——即在将来以及在过去，君子可以成为统治者，至少也可以成为统治者的受人尊敬的顾问。

308

然而，柏拉图的《法律篇》所构想的内容，要比荀子的“惩罚与奖赏”要广

泛得多,后者只是狭隘地强调以快乐-痛苦计算为基础的刺激机制。柏拉图《法律篇》中的法律,覆盖了大部分领域的民法以及对教育加以管理的法律,甚至还包括那些与中国的“礼”相似的“礼仪”,这些“礼仪”是人为设计出来的,为的是产生与“礼”同样的教育效果。正如在希伯来法律中一样,法律自己就能行使教育的功能。

那么,为什么柏拉图把以法律为基础的政体看做是“次优的”,而荀子却愿意描述一种包括了极端依赖刑法,以及其他类型的强制性体制在内的“王道制度”呢?试探性的回答也许是,在《理想国》中,柏拉图展望着一种真正完善的政制,用沃格林(Voegelin)的话说,在那里,统治阶层将由这些人组成:“在他们的灵魂中,理想的秩序是能够如此完满地变成现实,以至于仅仅凭藉着他们存在,就能成为政体秩序的永恒源泉。”而在《法律篇》中,那些公民“并不能凭藉存在于他们自身中的生存方式而开发出秩序的源泉”^④。由于对“哲学家”藉助于对人的灵魂进行教育而使得理想秩序内化的能力缺乏信心,所以,任何改善社会秩序的方法都只能是“次优的”。另一方面,荀子还狂热地相信,君子们不仅在社会中真正地完成了他们转化与教育的作用,而且在现在以及将来,仍能起着同样的作用。可以肯定,大多数人对于这一转变有抵触情绪,不过,他们总是这样,即使在古圣贤的时代也是如此。因而,即使是圣贤也不仅准备通过“礼”,而且还准备通过以奖罚为基础的刺激手段对“礼”加以补充,以加强转变民众的努力。只有在民众建立了好的行为会受到奖励、坏的行为会受到惩罚的合理预期的环境之中,才有可能让民众乐于接受“礼”的转化-教育功能的影响。

头脑顽固的广大民众也许永远也不可能完全转化过来,这固然是事实,但这一事实的重要性,和如下事实相比却是微不足道的:正如在过去一样,圣人和君子在将来可以通过“礼”和法而将他们灵魂的能力施加到全社会的范围。他们的精神不但体现于“礼”,而且也体现于法之中。以冷漠无情和高度可靠的可预测性为基础的法律自身的公正性,反映的正是君子统治者的正直品格。即使是霸主也需要做到这一起码的正直要求,但在圣人和君子那里,他对于“客观地”行使刑法和行政法的信心,只是他在终生的自我-教育事业中所得到的整个道德成就的一个方面。尽管社会总是对于完全实现“王道的”转化抱有抵触情绪,但儒家意义上的哲学王仍可能存在。

人和宇宙 在上述对荀子社会和政治理想的讨论中,几乎没有提及天,这与把人类秩序的形成完全看成是人事的观点是一致的。即使前文已经说明过,在人类文化中起着关键作用的“礼”,事实上与统治着宇宙秩序的样式是有关联的。 309

天和人之间的截然分别,使得某些人在荀子那里看出一种几乎是现代西方意义上的以人类为中心的人文主义,以及自然和文化的尖锐对立。的确,人们也许会说,人类几乎没有理由去向那个为他们带来了顽固不化而又不幸的本性(性)的“天”或自然表示谢意。他们从“天”那里得来的无穷多的力比多(libido),导致人类社会产生了无政府状态和失序。人的“无为”方面——即其自发的自然趋向——导致了全部不幸。与老子和庄子截然不同的是,荀子恰恰是在人类特有的方面寻求人的救赎途径。人们的心灵具有能够深思熟虑、计算和以目标为导向而作计划的能力,具有制造和塑造成形(为)的能力,这恰好是人之所以为人的光荣,正如有为的道德意志在孟子那里至少是人的光荣的一部分一样。

然而看似矛盾的是,荀子的天的观念似乎从根本上来讲是道家的。他完全接受了庄子在“天所做的事情”(天之所为)和“人所做的事情”(人之所为)之间所作的区分。^⑭他只是将庄子的价值观翻转了过来。首先,天并不具有神意(providential),它自身并不关心人类个体或集体的命运。“天在运行方面是不变的,它不会因为尧而存在,也不会因为桀而消亡。”^⑮(《荀子·天论》:“天行有常,不为尧存,不为桀亡。”)“它不会因为人们痛恨寒冷而废止冬天,大地也并没有因为人们痛恨长途跋涉而限制空间的广袤,君子不会因为小人的叫嚣而取消他们的行动。”^⑯(《荀子·天论》:“天不为之恶寒也辍冬,地不为之恶辽远也辍广,君子不为小人匈匈也辍行。”)在对圣人和君子所作的“拟宇宙化的”(cosmomorphic)类比描述中,存在着在道家学说中也曾发现过的内容。不过,需要强调的是,“天”追求它自发的和无为的事业,但并不考虑人的问题。

荀子关于天的观点所针对的不仅是把“天”作为“有神论的”、“神性的”意志的观点,还针对着他那个时代已经十分流行的“相关性宇宙论”(correlative cosmology)(详见下面第九章)类型的观点。“天”并不与人类事务相呼应,也不与人类事务相对立。“天”并没有通过人的面相(configuration of human physiognomy)来显示人的命运。^⑰可以与西方“科学的”自然主义相比拟的道家思想的内容,充分地体现在荀子身上。

但是,老子和庄子的“自然主义”都与“科学的人文主义”中的“自然主义”背道而驰。如果可能做到,他们宁可失掉这种使得他们从“道”的流行中孤立出来的、怪异反常的人类有为意识(即庄子所说的“个体化的心灵”,译者按,成心)。假如这种合理性的模式代表了一种“科学”所必备的意识,那么,这对于科学来说是再糟糕不过的了。可以肯定地说,荀子的确比我们到目前为止所遇见的其他人物都更接近于科学的人文主义(scientific human-

ism)。“天”一点也不关心人,但是,通过研究“天”或自然的规则特性,人能够为了他自觉目的而利用“天”的量。如果人们能够为了迎接所有已知的自然盛衰——洪水、干旱、各种各样的灾害,甚至还有无数的灾异(prodigies)——而储备足够的粮食,那么,他们就将恰当地行使作为人的职能。^⑭“天有其自己的季节,地有其自己的资源,人有自己的使万物秩序井然的能力。正因为如此,他可以参与到天和地的活动之中。放弃那种人们只有藉助于它才可以参与其中的事物,而渴望占有那种人们只有身处其中才可能参与的事物,必定会导致彻底的混乱。”^⑮(《荀子·天论》:“天有其时,地有其财,人尽其治。夫是之谓能参。舍其所以参而愿其所参,则惑矣。”)在别的地方我们发现,正是庄子渴望占有“只有身处其中才可能参与的事物”。他仅仅渴求“认识天”自身,并与天合一。

在这里,似乎发现了尚未被类似于墨子关于天志的神意论(providential view of Heaven's will)弄乱的、以自然的实证化技术为导向的思想范式。假如诸如此类的观点在科学事业中多少也占有主导地位,那么,荀子可以勉强被说成是中国古代的科学倾向的先驱。根据李约瑟的观点,作为科学方法的先驱,荀子的地位要远远地落后于道家。他指出,荀子的观点也许是过于实证化和技术化了,以至于“他干脆否定了理论性探索的重要性”。^⑯

荀子的科学是完全以对于自然所作的具体观察为基础的,不过是依照自然自发呈现在日常经验中的样子进行观察而已。刚刚观察到了天和地的样式和规则特性,人们就立即把这种经验知识运用于实际需要。正如荀子在涉及到天体运行、四季循环、阴阳转化以及一般的万事万物时所说的那样,“人们看不见它们的原因,但人们可以看到它们的结果。这就是当我们称为超自然的[或者神秘的,神]时它所意味的东西。每一个人都知道它们的诞生,但无人知道它们是无形的……这就是为什么我们称之为天的缘故。圣人并不试图去认识天。”^⑰(《荀子·天论》:“不见其事而见其功,夫是之谓神;皆知其所以成,莫知其无形,夫是之谓天。”)对于人的目的来说,没有必要长期纠缠于事物之隐蔽的来源,尽管我们知道,所有事物都起源于不可知的“道”。没有必要去寻求我们直接经验到的实在背后那更为“真实”的实在。我们已经认识到那些服务于人类的目标时是可以依赖的,基本上是可观察、预测的样式。

李约瑟的论点是令人困惑的,因为不存在任何证据证明,老子或庄子还有其他关于自然的观点。他们所有关于自然的观察对具体经验的依赖程度,与荀子所提到那些观察并无任何不同,并且正如上文说明过的那样,他们与墨子截然不同,也似乎缺乏追求隐藏在事物背后之原因的冲动。与荀

子相类似,他们完全满足于将自然的过程及实体以及它们的重复性样式看做来源于神秘主义的“无形的”诞生地。荀子对他们的攻击,并未针对他们关于自然的、不完美的观点(faulty view)——总的说来他可以接受这一观点——而是针对他们对“天”或无形之“道”的神秘主义的执着态度,他们将这些当成了目的本身。他们拔高了“天”,并一直对之进行沉思。他们总是歌颂“天”,在充满美感的狂喜中沉思四季的神秘性。他们渴求与事物所由兴起的东融为体,而不是等事物已经实现之后再与事物打交道。^④他们的观点所关注的是神秘的事物,视其为目的本身,而忽略了实际的东西。

在荀子看来,道家的思想倾向是极端反技术的(anti-technological),而这正是使得他与他们的区别之处。假如说,李约瑟用“理论性探索”这个词指研究“隐藏”在事物背后的一条条单独的原因,那么,似乎荀子、老子和庄子都不曾关注过这样的研究。

尽管在《荀子》中似乎可以发现一种对技术有利的倾向,但在书中没有丝毫证据能证明他对于技术革新有过强烈的愿望。这里,人们可以再次发现某种基本的信念——在他的时代,对于所有人来说,过一种体面生活所需的技术已经具备,因而真正的问题在于清除社会中的那些混乱,以及清除那些使得人们不能全心全意运用他们的已有知识去改善他们扭曲了的生活的思想。

李约瑟指责荀子对于“逻辑学家和墨家在研究科学逻辑学时所作的努力”有过强烈的反对态度。^⑤尽管这一论述大体上是正确的,但关于荀子与其时代“语言哲学”之间关系的问题,却比这一表述更为复杂。在《正名》篇(第22章)中有丰富的证据足以证明,他相当熟悉那个时代的“逻辑学家”和“诡辩论者”中讨论的某些主要话题,而且可以找到充足的理由来证明,他甚至也认同墨家的那些预设。

312 尽管荀子也许可以在他对“天”的观点方面与道家达成一致,但他对人的“有为”意识的大胆肯定,以及他对人类自觉活动能力的信心,却使得他在这一问题上更偏重于墨家一边。如果说,墨家逻辑学家们致力于捍卫语言在构成世界真正本质方面的能力,他们还捍卫人们日常感官经验的可靠性,那么,荀子就完全站在他们一边而反对惠施——也许还有公孙龙——为了瓦解我们对于日常经验的信心所作的努力。

尽管墨家和荀子对于我们日常使用的语言在指称世界本质方面的能力基本上抱有信心,但正如他们之前的孔子一样,他们都注意到,人类在社会事务中运用的语言是极其淆乱而又很成问题的。他们都确信,一种能为自然界和人类世界提供清楚而不模棱两可之图画的真正正确的语言,是自

觉的人类活动的产物。荀子和墨家的根本区别在于荀子的这一信念：这种语言已经由古代的民众和圣贤们创造出来，而墨家则坚决相信，根据他们富有新意的学说，这种语言还有待完成。不是荀子而是墨家成了这个领域的革新者，这是很自然的。然而，荀子很明显地愿意援引他们的范畴，来为那些被他看做是圣贤-君王的真正语言提供更为有力的辩护，即使与此同时他还继续攻击墨家学说的不少关键方面。

对荀子来说，把语言当做自觉的人类创造与他的整个观点是一致的。他认为它是人类的创造，于是便接受了如下的观点：在词的声音和意义之间不存在任何“内在必然的”关系。“万事万物”的名称起源于遥远的过去，古人通过一种约定性的同意(约)过程而为不同的声音赋予各种各样的意义。就制度、官位、法律和“礼”的类型的名称而言，圣贤-君王的清晰心灵使得他们有可能把所有这些类型的经验分配到合适的类型、范畴和关系上，一旦他们如此做了以后，就约定性地把某些意义分配到某些声音中。“一个名称并没有任何内在必然的适宜性，人们通过约定而命名。一旦约定被固定下来，其用法也就确定下来，于是我们就称其为适宜的。”^⑭（《荀子·正名》：“名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜。”）荀子总是要我们相信，圣贤-君王们不仅为日常经验的对象贴上了名称标签，还设计了使他们能够把词语分配到它们适当的参照层次上去的全部范畴和类型。因而，在它适合于指称“万事万物所共同享有”的特征时，人们可以推想，他们也会使用高度抽象的共同名称“事物”(物)来指称某个确定事物自身所具有的高度抽象的性质。因而，“事物”(物)便是“一个共同名称”(共名)。当人们想把动物和鸟类从一般事物中区分开来时，就把术语“鸟兽”看成是那些使得它们的性质能从一般“事物”中区别开来的种类，不过它还指向鸟和兽的共同性质(例如，它们都是活的动物这个事实)。^⑮

313

在所有这些关于分类的讨论中，很显然，与其说荀子的思想取自墨家，毋宁说他的思想取自古代的圣贤-君王。然而，他的根本信念仍然是：一种清楚而不模棱两可的语言主要是圣贤-君王的成果。他自己的学说是以其本人的定义为基础，为那种语言提供权威的解释。不论怎么说，墨家和逻辑学家们似乎都极大地提升了对于逻辑范畴的关注程度。

荀子不仅相信，圣贤们已经清楚建立了根本的逻辑范畴和种类，而且还相信，他们已经解决了如何将它们运用于现实的问题，因而，他们所传下来的东西就是一幅关于社会现实的完整图画。尽管墨家“逻辑学家们”也曾试图建立一种完全协调一致的规范性语言，但他们著述的佚文给人留下的印象是一个尚未完成的工程，因此，我们感到要继续努力以创造一

种新的和“更为精确的”语言。既然他们把实在看做由单独的问题组成的多元世界,那么,他们就对于为特殊实在找出特殊原因有着浓厚的兴趣,并将它应用于自然科学的调查研究。在与对手对抗的时候,他们也频频地运用逻辑方法。不过,荀子并没有追随墨家对光学、力学或其他“自然科学”的关注,也没有追随他们把逻辑原则运用到论辩艺术的富有热情的努力。

的确,人们可以发现,在对待墨家的“缺点”和惠施、公孙龙的“诡辩”时,荀子并没有真正地参与到论辩中。他只是指出,他们的命题是多么偏离圣贤-君王所提供的关于实在的真正图画。在对付墨家命题“杀死盗贼不是杀人”时,他并没有深入到这个命题背后所包含的论辩法。墨家命题是以墨家对于如下驳论的再反驳为基础的:如果人们要普遍地热爱所有的人,就正如墨家所坚持的那样,人们不应当杀死盗贼,因为盗贼也是人。墨家的反论辩则是:尽管盗贼也是人,但使得他们成为盗贼的、并且使得他们与他人区分开来的性质却是这样的,如果要满足一般的人类利益,就必须把自己的行动建立在与盗贼的特有性质区分开来的性质上,而不是建立在他们的人性中与他人共同的性质上。人们之所以要杀他们,恰恰是因为他们是盗贼,而不是因为他们是人。然而,对于很明显并没有考察过这一命题背景,或者拒绝考虑其背景的荀子来说,这只是“运用术语以淆乱术语”的案例而已。每个人都知道,盗贼是人,而且从他关于人性的特殊观点来看,杀死某位被称做是人的人,绝对不存在任何理解上的困难。尽管我们已经在孟子与告子的辩论中发现了关于“应用逻辑学”的实际例证,但人们在《正名》篇中却没有发现它。大体上说,荀子在该篇中选用了同样的方法,驳斥那些我们在许多其他段落中发现的错误观点。他对他正在抨击的观点的基本核心部分作了一个扼要总结(epitome),并指出它是如何偏离了他所理解的无所不包的儒学真理。由于他才智过人,所作的扼要总结常常显得机敏而深刻。他对逻辑的态度是:圣人凭藉其思考能力,不仅开发出了为了满足他们的需要所必须的任何一种逻辑,还把这种逻辑深藏在为实在提供了一幅完整而又可以理解的图画的语言中。

尽管荀子完全确信,他拥有足以解决所有问题的完善语言,我还是要表示,在处理他有关天人关系的学说时,仍然存在着有待思考的难题。他确实清楚区分了“天”的“功能”(事)和人的“功能”(事)吗?^④

我们已经看到,通过表现为人类有机体固定不变的本性形态,“天”内在于人类有机体中。然而,在谈及具有深思熟虑能力的意识器官,而且可以说

是使得人与天区分开来的主要部分——“心灵”的时候，荀子突然称为“天一般的统治者”(Heavenly ruler, 译者按, 天官), 因而这就暗示: 天在某种意义上内在于心灵自身之中。^④ 当我们更加细致地察看时, 就发现了关于天与人类心灵之关系的极端微妙难懂的分析。圣人通过他的理性能力最终能够达到的是一种全面、没有偏见、“不受蒙蔽”的关于实在的观点。他完全能够懂得, 人类的意识具有深思熟虑的能力, 但它是一种脆弱的、多少有些宝贵的财产。它不仅很容易被激情淹没, 而且很容易沉迷于完全“遮蔽”了整体把握的关于实在的某个片面性之中。“圣人知道, 心灵在追求正确方法的过程中遭遇到的巨大灾难使心灵有可能被遮蔽和阻碍。”^⑤ (《荀子·解蔽》: “圣人知心术之一患, 见蔽塞之祸。”) 圣人是怎么维持一种具有超越态势的全面观点的呢? 人又怎么才能真正认识大道呢?^⑥ 答案是: “空虚、统一性而平静。心灵从来也没有停止过积累, 然而, 它仍然拥有被称为空虚的东西; 它从来也没有停止过产生不同的思想, 然而, 还是充满了被称之为统一性的东西; 它从来也没有停止过运动, 然而, 仍然拥有被称之为平静的东西。”^⑦ (《荀子·解蔽》: “曰: 虚壹而静。心未尝不臧也, 然而有所谓虚; 心未尝不满也, 然而有所谓一; 心未尝不动也, 然而有所谓静。”)

315

所有这些“道家”的特性都能在圣人的意识生活的中心部位面显现其自身。圣人积极地投身于反思、推理、设想、计划的世界。他并不像黄老道家的圣贤-君王一样, 只是通过他概略的直觉在刹那间通观整幅图画, 而是通过各种努力与道的内在本性建立并维持着联系。的确, 圣人的心灵就“体现着道”。荀子描写过一种顿悟的状态: “在万事万物中, 没有丝毫情况没有被看见, ……坐在家中, 可以眼观四海; 身处现世, 可以看见全部的永恒。”^⑧ (《荀子·解蔽》: “万物莫形而不见, ……坐于室面见四海, 处乎今而论久远。”) 人们可以推想, 这种灵智 (gnosis) 只有通过最大的思想努力才可以达到, 然而他也曾暗示, 即无论如何, “虚空、统一和宁静”是真正“客观的”把握实在的先决条件。无论如何, 我们在这里发现了使得圣人或君子大大超出理性智能之上的一个层面。因此, 存在着一个真正能将人类与“天”同化的圣人的心灵层面, 而且在这样做的时候, 就为人类智能自身赋予了一种超验的维度。在圣贤一样的人的心灵中, 用道家术语构想出来的天人之间的鸿沟就设法沟通起来。

在这里, 人们突然感觉到荀子身上真正的道家内容。但事实上, 他仍然是一位儒家。他的圣贤和君子并不能回避进行不间断的思想和道德努力以及积累新知识的要求, 对所有学术背后潜含的统一性已经具有某种直觉把握能力的《论语》中的孔子也不能回避这一要求。他的虚空、统一性和宁静

只是为了保证“已经获得的知识不要伤害有待获得的知识”^④（不以所已臧害所将受）。因为他的心灵既不受阻碍又不受遮蔽，也就是说，因为他达到了真正的客观，所以能将全部新知识合理调配到他的全面视野中。的确，荀子本人因此能够把得自于法家、墨家和各家各派的观点结合到他概括性的儒家框架中。

然而，荀子的圣贤和君子与他们那不守规矩的被迫本性的脆弱性仍然有所关联。心灵被称为“天一般的统治者”（天官），而且，就其与自身的激情和感性欲望的关联而言，心灵必须表现为积极的世俗统治者的角色，它发布人的身体必须遵守的命令。可以肯定的是，人们必须假定，那些能达到虚空、统一性和宁静状态的人，会很快克服其自身的缺点。

316 因而我们发现，天不仅表现于人类本性中难以驯服的力量中，还藉助于神秘的途径表现于人类心灵自身中，人类的心灵就是救赎的工具。我们已经注意到，除了“天”在人的心灵中显现以外，“客观的”社会秩序——它们体现于“礼”和法律中——在某种程度上也深藏于“天”的秩序中；在形成人类秩序的时候，圣贤们并非随心所欲地创造，他们所做的实际上只是使普遍的样式显现出来，这些样式已经扎根于事物的终极本性中。可以肯定的是，荀子的圣贤不同于尼采笔下的超人，他们不会自由地“创造价值”。

然而，尽管有此种令人吃惊的“道家”内容，这种把人类看成是调整得不好有机体的初始印象并没有消失。“天”仍然表现于个体难以驯服的人性中。它内在或潜在于人类心灵中，甚至还内在于圣贤所实现的规范性秩序的样式中，然而，人们也许会说，非内在性的领域正是所有这些范畴相互作用的领域。正是在这一空间限制范围内，自觉的心灵，尤其是圣人和君子的自觉心灵，必须付出巨大的努力，以赢得对他们自身以及对人类环境的控制权。尽管通过他们的心灵，可以利用“道”的“虚空、统一性和宁静”的能力，但其本人的责任仍十分重大。和孔子、孟子相比，荀子所说的君子更不倾向于依赖历史中那神秘的和深不可测的天道。“秩序和混乱是因为天吗？”答案是：“关于恒星、月亮和行星位置的计算，对于有德的帝王禹和无德的君王桀都是一样的。禹通过创造秩序而响应它们，桀通过创造混乱而响应它们。”^⑤（《荀子·天论》：“治乱天邪？曰：日月、星辰、瑞历，是禹、桀之所同也，禹以治，桀以乱。”）君子必须继续做一位不知疲倦的活动家，尽一切可能推进有秩序的事业。就像墨家的贤者一样，情不自禁地对人们提出忠告。他必须彻底跟上时代潮流，而且，在以政治家的身份提出忠告时，要比持有纯洁主义立场的孟子表现得更具灵活性。

即使是处于对“王道的政府”完全不利的形势下，他也应当能至少说服统治者相信；即使其目标是对于财富和权力的狭隘追求，如果他想要取得一些成功，惟一的途径是通过建立一种正直的“霸权”国家。如果不被“任用”，他的终极的慰藉似乎在于能够安居于“清明”(clear enlightenment)的道家色彩的境域中，他能够在自己的“天一般的”心灵的内部深层境地中发现这一天地。

虚假的学说 荀子严肃地承担了反驳那些他周围随处可见的虚假学说以及滥用语言现象的责任。如同孟子一样，虚假的学说和社会的混乱是同一枚硬币的正反两面。尽管他本人对知识有所偏好，却更愿意把知识上的错误看成是伦理性的邪恶及颠倒混乱的[社会]关系的原因，虽然在他的《解蔽》篇中，曾讨论过恶劣的激情在扭曲心灵的过程中所起的作用。

作为稷下学宫的一名成员，荀子熟悉他那个时代占主导地位的思潮，即使他对这些思潮的解读多少不同于《庄子·天下》篇中的解读。然而，与《天下》篇的作者一样，他对于汉代初期的学派分类范畴也一无所知，因而在处理这些思潮时，完全依据学说拥护者的个人身份而加以区分。

在处理所有的思潮时，他都抽象出了他认定的中心假设，并对其进行扼要的概括。然而，在处理那些儒学阵营内部的背离正道的思潮时，除了对待孟子的例外情况，他还采用了另一种方法。对于那些极端败坏孔子的君子观念的人，他只为我们提供了关于他们的“生活风格”的尖酸刻薄而又极其简短的概括。

然而，在《正论》(第18篇)中，他对在他那个时代广为流行的某些特殊的“世俗观点”(世俗之说)展开了长篇大论的反驳。^⑭例如，他反驳过宋钘的两个命题：(1)“假如人们在受到侮辱时不感到丢脸，人与人之间就不会有任何争斗”；(2)“人们最基本的欲望是很少的。”关于命题(1)，他论辩道，就连宋钘也承认，人们都对受到侮辱仇恨不已，但他相信他们能够做到这一点：感到痛恨而不感到丢脸。然而，当人们感到仇恨时会有一种攻击仇人的冲动，因而任何会激起仇恨的东西都会激起斗争。当然，他们也可以出于克制的原因而没有感受到诸如此类的仇恨，但任何能激起仇恨的东西都会导致斗争。既然一个混乱的社会充满了导致仇恨的可能性，通过对这类侮辱不予理睬的方法而消除斗争的观念只是一种幻想。更为严重的是，圣贤-君王并没有把他们关于良好秩序的观念建立于消除激情之上，而是建立在对激情的限制和规范之上。通过建立一种规范的秩序，让那些真正光荣的东西使人感到光荣，让那些真正丢脸的东西使人感到丢脸，圣贤们便运用痛恨丢脸和热爱光荣来达到良好的目的。^⑮

318 与此类似,关于欲望是很少的观念(命题2),他迫使宋钘承认,人类感官自然要追求满足。承认感官要追求满足,然而又同时主张这类欲望存在着极限,就好像“热爱女人的美,但却痛恨西施[女性美的著名典范]”^⑩(《荀子·正论》:“好美而恶西施也。”)。圣人知道,人之中存在着不接受“礼”的管束的贪得无厌的欲望;而且,如果说他们多少要依靠奖与罚来刺激,也会为了服从于更高的目的而设法规范及限制这些欲望。尽管这些论辩多少具有一些说服力,但并非他运用的典型而基本的方法。

他对于儒家阵营内部虚假思潮的简短概述是令人惊奇的。当如此多的人都在扭曲大师的训示(message)时,他又怎么可能来捍卫真正的思想遗产呢?因而,他对于子夏和子游的追随者们大加讥讽,那些人似乎与我们在《墨子》一书中见到的某些儒家有点相似。和那些人一样,他本人也热心地追求“礼”的知识,刻苦研究儒家思想的遗产,然而他的描写却带有轻蔑口吻。“他们的衣服及帽子收拾得整整齐齐,态度也很严肃。他们生活态度消极(retiring),而且会整天不说一句话,诸如此类的正是子夏学派的卑贱之儒。逃脱义务,不知羞耻地贪吃贪喝——大肆声称君子并不需要努力,这些人则是子游学派的卑贱之儒。”^⑪(《荀子·非十二子》:“正其衣冠,齐其颜色,然而终日不言,是子夏氏之贱儒也。偷儒惮事,无廉耻而饮食,必曰君子固而不用力,是子游氏之贱儒也。”)在反对这种或那种邪恶言行的同时,荀子却非常认同孔子的弟子子贡。子贡精通礼乐,同时还是一个投身于那个时代的重大事件中的活力充沛的政治家,并精通政治实践。《论语》中对子贡表示过质疑,因为子贡过深地参与了世俗的社会,世俗野心太多,但这在荀子那里却没有得到响应。在此,我们发现了真正的君子。“他们在轻松的时候不懒惰,在危急的时刻则很警觉,在对待基本原则以及对变化着的环境作出回应时,总能表现得很得体。”^⑫(《荀子·非十二子》:“佚而不惰,劳而且不慢,宗原应变,曲得其宜。”)

由于孟子学说中存在着错误,因此受到了更加严肃的处理。他认为人性本善的学说削弱了学习之命令的基础。我已经处理过这一显而易见的问题:假如人性是善的,那么,为什么最终还需要圣人和君子存在呢?事实上,存在着严肃的、孟子风格的对于此类问题的回答。然而,这一问题还是指出了很有意义的观点间的差别,具体体现在实践的结果方面。在孟子那里,“学习”并没有像在荀子那里作为艰巨而迫切的事业而出现。“人的本性中没有‘礼’和义,为了获得它们,人们必须努力投身到学习的事业中。”^⑬(今人之性固无礼义,故强学而求有之也。)人们可以想像,对荀子来说,儿童教

育以严格的训练为基础,不惜使用体罚的手段。礼仪和惩罚齐头并进,虽说“礼”的人道化效果最终会占上风。看来,在荀子身上完全见不到启示录风格的紧张(apocalyptic strain)。孟子向他那个时代的统治者作了如下说教:要与他们自己心中的善的根源保持接触。但这些似乎全都是无用的,只能使得不同情这种学说的人们确信:儒家几乎完全脱离了现实。 319

他对于其他思想家既被遮蔽而又片面的观点的扼要概述是机智深刻的,虽然有点过于简单化了。在他的学说中,享乐主义者魏牟头脑简单地为自己的贪欲与快乐赋予了合法性(intellectual sanction)。他是如此彻底地被遮蔽了起来,以至于根本不能认识到他的行为模式会意味着所有人类文明原则的摧毁。^⑨墨子极端强调了质朴无饰的功用性以及严格的俭朴性,但他完全忽略了“礼”在使人类的激情变得文明化的过程中,以及在建立社会秩序的符号基础中所起的作用。^⑩与其说庄子对天十分着迷,毋宁说他是与天合为一体这件事十分着迷,因而他并不能认识人。他忽略了这一事实,即只有作为人来行动,人们才能认识天。^⑪惠施和其他“名家”试图破坏我们对由古代圣贤-君王所创造的真正的规范性语言的信念。他们很明显地恶意暗示,这种语言并不能照原样描述世界,因而,这将使得规范性社会秩序得以可能的所有范畴和区分最终都归于无用。^⑫

在那个时代的语境中,最为阴险狡猾的要数慎到的学说。慎到“为法律所遮蔽,一点也没有认识到贤人的作用”^⑬(《荀子·解蔽》:“慎子蔽于法而不知贤。”)。慎到梦想着一种能够维持社会政治秩序运行的非人格化的法律和制度,这是一种会使得人类事务中的道德中介——圣贤和君子——的作用完全成为多余的秩序。用荀子愤怒的语言来说:“他拔高了法律,因而就没有法律。”^⑭(《荀子·非十二子》:“尚法而无法。”)他所蔑视的法律可能是关于“礼”的法律,这是君子用来强加在他自己身上的法律。“他蔑视自我修养,而且有创制[新]法律的倾向。”^⑮(《荀子·非十二子》:“下修而好作。”)慎到反对由“礼”组成的古代法律,这种法律与如下的信念联在一起:它是对人们先使得自己道德化,后使得社会道德化的能力所具有的信念。它们是建立于如下信念之生活的法律:相信人类行动者在创制符合道德的社会秩序的过程中起着关键作用。人们可以从他的佚文推测,凭借真正的反传统主义的法家精神,慎到创造出一整套全新的、非人格化的刑法与行政法,这些法律基于某种行为主义的关于人的模型,将会使得“贤人”成为可有可无的存在。如果这样一种法律体系安排就绪,那他只需“默默地同意上边命令下来的东西,并且跟随下边的起主导作用的习俗即可”^⑯(《荀

子·非十二子》：“上则取听于上，下则取从于俗。”）。儒家君子的激昂的道德自主性就会消失。因而，只有慎到才能把他自己描述成《庄子·天下》篇中所说的情性而被动的土块（inert passive clod）。

320 荀子相信他对实在的通见是无蔽的，并他对此信心十足，不过在批评[他人]的时候，他表现得明显不太一样。在某种程度上，他的自信心反映的是这样一种感觉：相信自己有能力将他所处理的片面观点中所包含的任何真理成分都结合到他更为宏阔的儒学综合体中。在抛弃各家观点的时候，他总是补充一句评论：“他们对于自己坚持的观点拥有若干理由，他们的言论在欺骗或淆乱广大的无知百姓视听的时候，看上去是足够合理的。”^⑩（《荀子·非十二子》：“然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众。”）他能够把他们当中任何一种“合理的”东西吸收到自己的综合体中。因此，他最终对于自己心灵的客观的“虚空性”充满了信心。

然而，尽管表现出自信，人们从他竭尽全力捍卫儒学，而反对后来被称为法家的、正处于上升趋势的思潮的过程中，仍能感受到某种绝望的迹象。在这里，也正如汪德迈所指出的那样，他已经尽其所能地将它的大义（message）结合到自己的学说中，但说到底，他真正捍卫的东西仍是这一信念：对于君子作为道德中介的能力以及把这些能力与社会秩序关联起来的能力的信念，这就与正在变得越来越具有诱惑力的、简单的“行为主义的”人性模式形成对立。他认为，离开了部队的士气，任何一种战争技术也行不通；此外，如果没有一种基本的信任感，就没有任何刑法和激励系统行得通。在论辩这些问题的时候，他所捍卫的正是儒家自我修养的现实意义（relevance，译者按，直译为“合乎时宜”）的观念。那个时代“能人们”都强烈地反对他。一位不知其名的弟子就强烈地抱怨，他的智慧在当世不受人们的赏识，并表示，在“礼与义都没有取得任何进展的时候，通过教育去实行转变他人的努力也不能获得成功”^⑪（《荀子·尧问》：“礼义不行，教化不成。”）。他的弟子李斯将要成为秦王朝奠基者秦始皇的主要法家大臣，这一事实表明，即使采用这种最具有“现实主义”儒学辩护词，要让那个时代富有才智的年轻思想家听下去，仍是很困难的。他直接向他的老师提出了最富于挑战性的评论。“秦国已经有四代人获得胜利，他们的军队强大无比。在四海之内，他们的权力威震诸侯。他们并不是依靠仁义而获得了这些，而是根据那些最有用的东西和最具有策略性（便）的东西来指导他们行事而获得了这些。”^⑫（《荀子·议兵》：“秦四世有胜，兵强海内，威行诸侯。非以仁义为之也，以便从事而已。”）荀子回答说，他们关于什么真正有用的观念过于狭窄而又短视——

说到底,只有能够通过仁慈和礼义来赢得民众热爱的政府,才能赢得民众衷心的拥护。事实上,秦国一直处于担心其他国家联合起来压垮其政权的极度恐惧中。与武王不同,秦国不可能赢得周边国家的信赖与感情,这些国家对它都恨之入骨。^⑩可对于野心勃勃而又年轻的李斯来说,当代的历史事实似乎并不能支持乃师所举的理由。

注 释

447

① 《韩非子集解》,《诸子集成》第5本,第351页。

② 同上。

③ 《史记》卷五,第14章,第714页。

④ 钱穆推算他的年代介于公元前390年和公元前305年之间。见《先秦诸子系年》,第187~188页。

⑤ 《孟子正义》,《诸子集成》第1册,第423页(译者按,应为第421页)。刘殿爵:《孟子》,第5卷下,第6章,第156页。在这里,我将使用刘殿爵的译文用作参照文本。

⑥ 刘殿爵:《孟子》,第5卷下,第7章,第157页;《孟子正义》,第425页。

⑦ 梁是魏国的另一个名称。

⑧ 《史记》,第714页。

⑨ 刘殿爵:《孟子》,第3卷下,第9章,第113页;《孟子正义》,第263页。

⑩ 刘殿爵:《孟子》,第3卷下,第9章,第113页;《孟子正义》,第264页。

⑪ 刘殿爵:《孟子》,第3卷下,第9章,第113页;《孟子正义》,第264页。

⑫ 刘殿爵:《孟子》,第3卷下,第9章,第114页;《孟子正义》,第264页(译者按,似应269页)。

⑬ 钱穆:《先秦诸子系年》,第245~247页。

⑭ 刘殿爵:《孟子》,第6卷下,第4章,第173页;《孟子正义》,第486页。

⑮ 刘殿爵:《孟子》,第1卷上,第1章,第49页;《孟子正义》,第21页。

⑯ 刘殿爵:《孟子》,第1卷上,第1章,第49页;《孟子正义》,第22页。

⑰ “因此,我们很容易理解,为什么功利主义者们会强调同情心在道德教化中的作用,以及仁慈心在道德中的中心位置。除非同情心和仁慈心能够被广泛而有力地得到培养,否则他们的公正概念就会受到不稳定的威胁。”罗尔斯《正义论》,第178页。

⑱ 罗尔斯把功利主义作为一种“目的论的”理论(teleological theory)而加以提及。因为功利主义假设,“正当的东西”(what is right)是由其他善决定的,相对于这种善而言,正当的东西只是一种工具而已。见《正义论》,第24页。

⑲ 刘殿爵:《孟子》,第2卷上,第3章,第80页;《孟子正义》,第130页。

⑳ 刘殿爵：《孟子》，第6卷上，第6章，第162页；《孟子正义》，第441页。

㉑ 刘殿爵：《孟子》，附录5，第235～263页。

㉒ 我并没有简单地将它译成“天生的”(inborn)，因为全部争辩恰好涉及什么是“天生”的问题。“生”的另一层含义是生命，它似乎表示由所有活的被造物所共享的所有性质，以及某种类似于我们所说的“生物学”的东西。

㉓ 刘殿爵：《孟子》，第6卷上，第4章，第161页；《孟子正义》，第437页。

㉔ 刘殿爵：《孟子》，第6卷上，第4章，第161页；《孟子正义》，第437页。

㉕ 刘殿爵：《孟子》，第6卷上，第4章，第161页；《孟子正义》，第438页。

㉖ 吉尔兹：《文化的解释》，第92页。

448 ㉗ 刘殿爵：《孟子》，第6卷上，第4章，第161页；《孟子正义》，第434～435页。

㉘ 刘殿爵：《孟子》，第6卷上，第4章，第162页；《孟子正义》，第439页。

㉙ 事实上，植物生命的隐喻也为孟子所采用。见刘殿爵：《孟子》，第6卷上，第7章，第164页；《孟子正义》，第448页。

㉚ 刘殿爵：《孟子》，第2卷上，第6章，第82页；《孟子正义》，第138页。

㉛ 人们有一种感觉，即到了孟子的时代，作为全面的无所不包的杰出道德性的术语“仁”的意义，已经变窄到仅限于更为专门的意义——即对于其他人讲求人道(manity)的态度。也许那种狭窄的墨家习惯用法已经影响了这个词的意义。

㉜ 刘殿爵：《孟子》，第2卷上，第6章，第82页；《孟子正义》，第138页。

㉝ 刘殿爵：《孟子》，第6卷上，第8章，第165页；《孟子正义》，第457页。

㉞ 刘殿爵：《孟子》，第6卷上，第9章，第165页；《孟子正义》，第459页。

㉟ 刘殿爵：《孟子》，第6卷上，第8章，第165页；《孟子正义》，第457页。

㊱ 刘殿爵：《孟子》，第3卷上，第4章，第102页；《孟子正义》，第226页。

㊲ 刘殿爵：《孟子》，第2卷上，第2章，第76～78页；《孟子正义》，第110～125页。

㊳ 刘殿爵：《孟子》，第2卷上，第2章，第77页；《孟子正义》，第114页。

㊴ 亚里士多德：《尼可马可伦理学》，第52页。

㊵ 沃森：《庄子》，第4章，第58页；《庄子集解》，第23页。

㊶ 孟子说起过“浩瀚的、像洪水一样地充满于天地之间的全部空间的气[浩然正气]”(刘殿爵：《孟子》，第2卷上，第2章，第77页；《孟子正义》，第117页)。有学者表示，既然孟子是一位具有人道主义(humanistic)关怀而不是形而上学关怀的人文主义者(humanist)，因而这一表达就不可能具有形而上学的含义。事实上，孟子倾向于将他的所有“心理学”范畴——心、性和气——与其宇宙论基础关联起来。在“人类”的东西和宇宙事物之间的尖锐对立似乎在很大程度上是我们自己的看法。

㊷ 刘殿爵：《孟子》，第2卷上，第2章，第77页；《孟子正义》，第116页。同一个短语也可以在《管子》一书中找见，后者可能是挂在管仲的名下，大多数学者认为它是包含了大量的战国时代材料在内任写成于汉代初年的集体著作。见《管子校正》，《诸子集成》第5册，第37章，第222页。又见李克(W. Allyn Rickett)译：《管子：早期中

国思想的库藏》(香港:香港大学出版社 1965 年版,第 169 页)。

⑬ 见里雅各:《春秋》(昭公元年),第 580~581 页。这是《左传》中关于丢失气的记叙。

⑭ 沃森:《庄子》,第 19 章,第 203 页;《庄子集解》,第 118 页。

⑮ 《淮南子》,第 7 章,第 100 页。

⑯ 刘殿爵:《孟子》,第 2 卷上,第 2 章,第 77 页;《孟子正义》,第 114 页。

⑰ 刘殿爵:《孟子》,第 6 卷上,第 15 章,第 168 页;《孟子正义》,第 467 页。

⑱ 刘殿爵:《孟子》,第 6 卷上,第 15 章,第 168 页;《孟子正义》,第 467 页。

⑲ 自我思考的决心就包含有意愿的欲求倾向(conative disposition of willing)。

⑳ 《孟子正义》,赵岐注,见第 116 页。

㉑ 李克(Rickett)译:《管子:中国早期思想的库藏》,第 49 章,第 162 页;《管子校正》,第 270 页。

㉒ 刘殿爵:《孟子》,第 2 卷上,第 2 章,第 78 页;《孟子正义》,第 119 页。

㉓ 刘殿爵:《孟子》,第 7 卷上,第 2 章,第 182 页;《孟子正义》,第 517 页。

㉔ 刘殿爵:《孟子》,第 2 卷上,第 2 章,第 77 页;《孟子正义》,第 114 页。

㉕ 刘殿爵:《孟子》,第 2 卷上,第 2 章,第 78 页;《孟子正义》,第 123 页。

449

㉖ 帕顿(H. Paton)译:《道德律或康德的道德形而上学基础》(伦敦:赫奇逊的大学图书馆出版社 1950 年版),第 393 页。

㉗ 刘殿爵:《孟子》,第 7 卷上,第 15 章,第 184 页;《孟子正义》,第 529 页。

㉘ 刘殿爵:《孟子》,第 6 卷上,第 15 章,第 168 页;《孟子正义》,第 467 页。

㉙ 刘殿爵:《孟子》,第 1 卷上,第 7 章,第 58 页;《孟子正义》,第 56 页。

㉚ 刘殿爵:《孟子》,第 6 卷上,第 7 章,第 164 页;《孟子正义》,第 451 页。

㉛ 刘殿爵:《孟子》,第 1 卷上,第 7 章,第 58 页;《孟子正义》,第 55 页。

㉜ 刘殿爵:《孟子》,第 3 卷上,第 7 章,第 104 页;《孟子正义》,第 234 页。

㉝ 刘殿爵:《孟子》,第 1 卷下,第 4 章,第 61~62 页;《孟子正义》,第 63~64 页。

㉞ 刘殿爵:《孟子》,第 6 卷上,第 11 章,第 169 页;《孟子正义》,第 470 页。

㉟ 刘殿爵:《孟子》,第 6 卷上,第 11 章,第 169 页;《孟子正义》,第 470 页。

㊱ 刘殿爵:《孟子》,第 7 卷下,第 35 章,第 201 页;《孟子正义》,第 598 页。

㊲ 刘殿爵:《孟子》,第 7 卷下,第 34 章,第 201 页;《孟子正义》,第 596 页。

㊳ 刘殿爵:《孟子》,第 4 卷上,第 1 章,第 117 页;《孟子正义》,第 284 页。

㊴ “井田”术语可溯源于井的字形,它提供了关于土地划分格局的地图。

㊵ 刘殿爵:《孟子》,第 3 卷上,第 3 章,第 99 页;《孟子正义》,第 211 页。

㊶ 刘殿爵:《孟子》,第 1 卷上,第 6 章,第 53 页;《孟子正义》,第 42 页。

㊷ 刘殿爵:《孟子》,第 1 卷下,第 8 章,第 68 页;《孟子正义》,第 86 页。

㊸ 刘殿爵:《孟子》,第 5 卷下,第 6 章,第 144 页;《孟子正义》,第 381 页。

㊹ 刘殿爵:《孟子》,第 5 卷下,第 6 章,第 144 页;《孟子正义》,第 381 页。

㊺ 刘殿爵:《孟子》,第 5 卷下,第 6 章,第 145 页;《孟子正义》,第 383 页。

⑯ 刘殿爵：《孟子》，第2卷下，第13章，第94页；《孟子正义》，第183页。

⑰ 刘殿爵：《孟子》，第2卷上，第1章，第74页；《孟子正义》，第109页。

⑱ 刘殿爵：《孟子》，第1卷上，第7章，第58页；《孟子正义》，第54页。

⑲ 刘殿爵：《孟子》，第3卷上，第4章，第101页；《孟子正义》，第219页。

⑳ 刘殿爵：《孟子》，第3卷上，第4章，第102页；《孟子正义》，第226页。

㉑ 刘殿爵：《孟子》，第3卷上，第4章，第102页；《孟子正义》，第219页。

㉒ 刘殿爵：《孟子》，第6卷下，第11章，第179页；《孟子正义》，第507页。

㉓ 刘殿爵：《孟子》，第4卷下，第15章，第130页；《孟子正义》，第330页。

㉔ 卢梭：《社会契约论》，收入巴克(E. Barker)编：《洛克、休谟和卢梭》(伦敦：世界经典丛书，牛津大学出版社1953年版)，第290页。

㉕ 刘殿爵：《孟子》，第7卷上，第1章，第182页；《孟子正义》，第517页。

㉖ 《孟子》的第一位注释家东汉的赵岐认为，“通过他的思维，他推行善，并且他还因此被人们说成是懂得了他的本性”(以思行善，则可谓知其性矣)。《孟子》，第7卷，第1章，注释，第517页。

㉗ 刘殿爵：《孟子》，第7卷上，第1章，第182页；《孟子正义》，第517页。

㉘ 刘殿爵：《孟子》，第7卷下，第13章，第196页；《孟子正义》，第472页。

㉙ 钱穆：《先秦诸子系年》，第143页。

㉚ 例如，见金谷治(Kanaya Osamu)，《〈荀子〉的文献学研究》，《日本大学院纪要》(*Nihon Gakushin Kiyo*)卷四，第1期(1951年3月号)；又见孟旦(D. Munro)，《早期中国关于人的概念》(斯坦福：斯坦福大学出版社1969年版)，第77~81页。所论的这一章(第23篇)见于《荀子集解》，《诸子集成》第2本，第289~300页。

450 ⑲ 《荀子集解》，第19卷，第231页。值得指出的是，这一浓缩了荀子关于邪恶学说之本质的表述，没有出现于第23篇(译者按，《性恶》篇)，而是出现于荀子论述概念“礼”的那一篇(译者按，《礼论》篇)。

⑳ 同上书，第2章，第15页。

㉑ 在孟子和康德那里，“道德意志”都必定包含认知成分在内。

㉒ 《荀子集解》，第23篇，第240页(译者按，似应第290页)。

㉓ 同上书，第292页。在这里“伪”这个术语充当动名词，指的是单个的(discrete)深思熟虑的人类行为。这个字明明白白地包含有“人”字偏旁，强调了这个概念的人为性。

㉔ 然而，我随后却要指出，在荀子那里君子(superior man)的“理性”能力最终还是离不开超理性(trans-rational)的原始源泉。

㉕ 《荀子集解》，第291页。

㉖ 同上书，第22章，第286页。

㉗ 在《墨子》那里，圣人们认识到，对于天、鬼、神必须既有爱心，又有恐惧之心，并且最终能够将这种“宗教性”的启示传播给人民。在《荀子》那里，不存在这种特殊类型的“宗教”启示。

⑩ 霍布斯：《利维坦》，第 103、101 页。

⑪ 《荀子集解》，第 12 章，第 151 页。这里，“法”似乎是在最为宽泛的意义上予以使用，并且并不简单地就是作为一个表示刑法的术语。见本书第 8 章。

⑫ 同上书，第 1 章，第 1 页。

⑬ 同上。

⑭ 同上书，第 2 章，第 12 页。

⑮ 同上书，第 1 章，第 4 页。

⑯ 同上书，第 23 章，第 293 页。

⑰ 同上。

⑱ 同上书，第 23 章，第 295~296 页。

⑲ 荀子经常使用“虑”这个词。见葛瑞汉：《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》，第 266~267 页。

⑳ 尤其见第 10 章，《富国》篇；第 16 章，《强国》篇；第 15 章，《议兵》篇。

㉑ 《荀子集解》，第 19 章，第 245 页。在第 20 章《乐论》篇（第 252 页），我们发现了对墨子的公然攻击，以及这种带有强调语气的断言，即：“如果没有音乐的话，人类就不能够生活。”（人情之所必不免也，故人不能无乐。）

㉒ 同上书，第 19 章，第 250 页。

㉓ 同上。

㉔ 同上书，第 19 章，第 236 页。

㉕ 同上书，第 11 章，《王霸》篇，第 133 页。

㉖ 同上。

㉗ 同上。

㉘ 同上。

㉙ 同上书，第 11 章，第 131 页。

㉚ 同上书，第 11 章，第 133 页。

㉛ 同上。

㉜ 同上书，第 15 章，第 176 页。

㉝ 汪德迈：《法家的形成》（巴黎：法兰西远东学院出版 1965 年版），第 202 页。

451

㉞ 同上书，第 203 页。

㉟ 《荀子集解》，第 16 章，第 202 页。

㊱ 同上书，第 16 章，第 200 页。

㊲ 同上书，第 9 章，第 94 页。

㊳ 同上书，第 9 章，第 96 页。

㊴ 同上。

㊵ 被巴克所引用，见《柏拉图和亚里士多德的政治思想》，第 185 页。

㊶ 伏格林（Voegelin）：《柏拉图》，第 221、223 页。

㊷ 《庄子集解》，第 6 章，第 101 页；沃森：《庄子》，第 77 页。

⑬ 《庄子集解》，第 17 章，第 205 页。

⑭ 同上书，第 208 页。

⑮ 在第 5 篇，“反对相命术”（《非相》篇）之中，荀子攻击过以人体解剖结构和人类命运的关联原则为依据的相命术。

⑯ 《荀子集解》，第 17 章，第 205 页。尽管在荀子的自然观当中，没有包含坚决排斥与自然的平常样式不相符合、对我们来说是既陌生而又“反常”的现象的内容，他并没有认为这类现象对于人事界具有任何隐蔽的含义。“奇迹是可能的，但它们并不可怕。”（怪之，可也，而畏之，非也。）（第 9 章，第 209 页。译者按，《天论》篇，第 17 篇，第 209 页）。

⑰ 同上书，第 17 篇（译者按，《天论》篇），第 206 页。

⑱ 李约瑟，《中国科学技术史》，第 2 卷，第 26～29 页。

⑲ 《荀子集解》，第 17 篇，第 206 页。

⑳ 同上书，第 17 篇，第 211 页。

㉑ 李约瑟，《中国科学技术史》，第 2 卷，第 26 页。

㉒ 《荀子集解》，第 22 章（《正名》篇），第 279 页。

㉓ 同上书，第 22 章，第 278 页。

㉔ 同上书，第 17 章，第 206 页。

㉕ 同上。

㉖ 同上书，第 21 章，第 263 页。

㉗ 同上。

㉘ 同上书，第 21 章，第 264 页。

㉙ 同上书，第 21 章，第 264～265 页。

㉚ 同上书，第 21 章，第 264 页。

㉛ 同上书，第 17 章，第 207 页。

㉜ 同上书，第 18 章，第 214 页。

㉝ 同上书，第 18 章，第 227～228 页。

㉞ 同上书，第 18 章，第 230 页。

㉟ 同上书，第 6 章，第 66 页。

㊱ 同上。

㊲ 同上书，第 23 章，第 292 页。

㊳ 同上书，第 6 章，第 57 页。

㊴ 同上书，第 6 章，第 58 页。

㊵ 同上书，第 21 章，第 262 页。

㊶ 同上书，第 6 章，第 59 页。

㊷ 同上书，第 21 章，第 262 页。

㊸ 同上书，第 6 章，第 58 页。

㊹ 同上。

⑮ 同上。

⑯ 同上书,第6章,第57页。

⑰ 同上书,第32章,《《尧问》篇》,第364页。

⑱ 同上书,第15章,第186页。

⑲ 同上。

在对黄老道家以及《荀子》的讨论中，“法家”(legalism)这个术语占有很重要的地位。让我们现在把注意力集中于这一术语所适用的思想潮流上。

西方术语“立法主义”(legalism)已经成为汉语“法家”(法的学派)约定俗成的译法，因此，尽管它确实导致了某些误解，我将继续使用它。这个词的运用基本上是以如下事实为基础的：在汉语中，“法”常常译作“法律”(law)，虽然可以找出许多例子说明，在我们所考查的许多古代文本中，这常常是极易使人误解的译法。^①

就像“道家”这个术语一样，“法家”这个术语也是汉代学术史家回溯先秦文献时的创造。与前者一样，最早使用它的是司马谈的《论六家要旨》。我这里所关心的并非这个术语本身，而是这个词在不同文本中的协调一致问题。

事实上，在研究“法”这一词的时候，我必须从它在古代文本中的许多引申义讲起，因为它们可能全都和法家观点的最深层假设有关。

322 在早期文本特别是《墨子》中，它最为突出的含义类似于“模型”或“标准”。这是与木匠的矩尺、规及瓦工的铅垂线等存在着紧密关联的喻义。然而，在典型的汉语习惯中，模型和标准常常不是物体，而是行为样式的模型。它在《论语》中仅仅出现过两次，只有一处的含义是标准或一般模型，另一处有可能指法律。当孔子说他到了七十岁之后，行为再也不会偏离木匠的矩尺时，他实际上就是使用了这种含义，所描述的是某种类似于他自身行为中的“法”一类的东西。墨子把统治者的行为说成是为贵族和官员提供了“法”。从这一含义出发，人们很容易从中引申出，这个词作动词使用时的含义是复制、模仿或“依照某物塑造自己”。人们不难明白，这个术语还可以引申出如下的涵义：专门用来描述工匠的规矩、方法、“技巧”(techne)，或者专门指控制社会行为的政治技术。^②它还常常与其他词合在一起(法度、法

式),产生了更宽泛的引申义,指塑造行为的“制度”或“体系”之类的复杂关系网络。

就其本义而言,法这个词可能指刑法,而且常常与外延更窄的“刑”字有着紧密的关联,这里“刑”无疑指“惩罚”或刑法。^③然而“刑”也有其错综复杂的词源关系网。在古代典籍中,这个字常常与“形”互换使用,后者是“刑”的同音异义词。这就暗示着,这两个词在起源上应当存在紧密的关联。在上述两个例子中,与刑法有紧密关联的词是如何与表示模型与形式的词语关联起来的呢?人们不妨推测,在这里,将刑法设想成为带有强制性质的范型(mold),它是强加的,以便纠正偏离正轨的行为。汪德迈巧妙地暗示,惩罚可看做“重新-形成”人的手段。^④他完全照字面意义把它解释成为五种有名的毁伤肉体的惩罚(如劓、髡等),不过,也许可以稍稍自由地解释成:刑法的运用导致了人们重新塑造(reshape)行为。材料本来没有特定的形状,是木匠的矩尺使之有了形状,这使我们回想起《老子》和《孟子》中发现的比喻:由于对自然材料进行人工“雕刻”(“切削木头而制成碗”(以杞柳为栝椹))而造成了伤害。^⑤因此,从一开始,这两个词语就粘上了如下缠绵的含义:它是自上而下强加的强制性样式或模型。

可以肯定,对孔子和孟子来说,圆规、矩尺和法并非强加于人的样式,至少不是强加于君子身上的样式。它们是君子自觉要求与之保持一致的标准或规范性模式。孟子在引用一段名言时很明确地表示:“仅仅有德性并不足以统治,法[可能指最广义的规矩和行为样式,甚至包括“礼”在内]并不能自动付诸实施。”^⑥(《孟子·离娄上》:“徒善不足以为政,徒法不能以自行。”)在这一重要段落中,提到了刑法(刑),它是法的次级范畴之一,表示在有德的统治不占统治地位的地方,它就不能得到执行。“君子违反义的规定,而小人违犯刑法。”^⑦(《孟子·离娄上》:“君子犯义,小人犯刑。”)顾立雅表示,尽管“刑”这个词肯定从一开始就含有“刑法”的意思,但在大多数的文本中,“法”这个术语的主要意义还是指模型或技术。^⑧“法”这个词内蕴的强制性涵义很可能随着法家的兴起,随着刑法以及所有的制度性模型都朝向强制的方向转变而得到了强化。

如果“法”这个术语最终是与“刑”、“刑法”控制技术和强制性制度联系在一起,那么要说下述内容也能与“法”之间建立起强烈的认同感,理解起来则需要费些周折。在古代中东地区,在《汉谟拉比法典》之类的法律中,法令对于民法及商法表示了强烈的关注,尽管这些法律也附带有严厉的刑法裁决,但那些长期和民事及商务打交道的民众,也许会对他们生活中法律的积极作用养成欣赏的态度。在城市-国家的环境与语境中,像汉谟拉比这样

的统治者,有可能凭借其法令颁布者的角色取得真正的合法性。韩非子肯定会这样论辩,即尽管“民众的本性是这样的,他们喜欢混乱而不珍爱法律”(夫民之性,喜其乱而不亲其法),但统治者最终还是能向他们证明,他们的长期利益要靠以残酷的刑法律令为基础的体系给予最好的保障。^⑨民众丝毫也不会比婴儿更能理解他正在经受的痛苦,不能理解他们自身的最终需要——当父母[为婴儿治病时]以针刺其头部时,婴儿哭闹不休。^⑩既然明白了“法”的实质性内涵不外是外在的强制性制度(广义上的),或者是刑法,因而韩非子就从未幻想过,他能很快地说服大多数人去热爱法律或者自愿地接受法律。

法家思想的萌芽

当我思考《诗经》和《尚书》的时候,把这些文本基本上当做原-儒家(proto-confucian)的作品加以对待。虽说这大体上是正确的,但还必须指出,某些对于早期儒家之通见来说是十分重要的二元对立,在这些典籍之中(尤其是在《尚书》中可靠的前-儒家部分)并没有明确地勾画出来。正如我们所见到的那样,主要凭藉“礼”的精神-道德的凝聚力为基础的社会,和主要凭藉武力制裁为基础的社会,两者明显构成了一种二元对立,这对儒学的总体观点是至关重要的。如果说“礼”大致可以设想成理想的、以非强制性纽带为基础的命令体系,并能在扎根于每个活生生的个体的道德冲动中发现其终极根源,那么,在一个真实的良好社会里,对于刑法制裁和外在强迫的需要虽不会彻底消除,却可以减少到最少状态。然而,在《尚书》中,被归在武王甚至周公名下的那些段落却表明,在符合道义的(righteous)事业中,使用武力不应受到诋毁。很难想像,作为刚刚平息了反对新建周王朝的商人叛乱的征服者和政治家,在当时的历史情境之中会对武力本身表现出强烈的厌恶态度,尽管后代的孔子和孟子曾作了艰巨的努力,以便在他们的道德世界观中将“正义的”(just)武力的作用尽可能缩小以使其湮没无闻。在《康诰》中,受命建立卫国的年轻的王子康被告诫要忠诚周朝的刑法典,严厉惩处一切犯罪行为及一切渎职行为。^⑪他还被告诫说要严格遵守刑法典的各项条款,而不要听从他自己的“喜好倾向”。^⑫如果他这样做,他的刑罚就会是“正义的惩罚”(义刑)。更为重要的是,他被告诫说,要运用一切严酷的法律来对付那些不孝、不悌的人,以至于把刑法制裁引入了原本是家族道德纽带占绝对统治地位的

家族网络的核心地带。后来，在把因触犯家族道德而被处以最残酷刑罚的制裁方法收入到官方法律中时，诸如此类的段落的确为其提供了经典的根据。很明显，周代早期统治者毫不犹豫地用严厉的刑法制裁来支持其“神圣的仪式”。如果统治者的德性体现于他们施行道德影响的能力中，那么也同样要体现在他们施行正义(righteous)惩罚的能力中。不过，后来的儒家对于此类武力的态度却发生了急剧转变。我们发现，尽管诉诸武力和刑法只是法家的一个方面，但却是这样的一个方面：能够援引很古老的传统，坦率地接受武力在社会秩序中的作用；即使在经典文本中，也能窥见这一古老传统的踪迹。

《左传》生动地描述过春秋时代的历史，其中有许多可能导向原-法家方向的趋势。尽管就总体观点而言，孔子对那个时代的原-法家趋势基本持反对态度，但《左传》中有一些篇幅描述了许多似乎与孔子截然相反、很愿意接受时代必然要求的孔子以前的政治家。作为活跃的国家官员，他们把注意力投向国家的生存与霸业。管仲作为齐国的宰相，很乐意在国际事务中行使武力，而且据说他曾在齐国的边境地区搞过一系列原-法家式的改革。^⑬事实上，他在后来的很多文献中被看成是法家的先驱。《管子》中包含很多法家的内容，很像是汉代初期编撰而成的，但后来也被挂在他名下。

325

然而，关于年长于孔子的同时代人子产，还应略加叙说。在《左传》中，子产被描写成他那个时代最明智的人，他是郑国举足轻重的政治家，地域窄小的郑国是个古老的国家，当时始终处于强大的邻邦楚国和秦国的生存威胁下。据记载，在个人生活中，他也堪为榜样，行必践礼，符合德性的标准，因此获得了孔子的称赞。然而，作为一名积极的政治家，他又一心致力于捍卫郑国的生存权。虽说孔子无疑以保存古老邦国为其价值取向，但他却从更具有普世主义和道德主义的视角来看待他那个时代列国的兴亡。既然它们全都失去了道，其幸运和不幸便似乎和那个时代的道德任务几乎没有关系。然而，作为一名献身于争取邦国生存的活跃政治家，子产似乎不再相信，仅仅凭藉践履礼仪就能保证其邦国的生存。在其国内，“礼”的纽带并未能阻止宗室和地方贵族内部的谋杀和混乱的冲突。民众中间也是一片混乱，人们可以想见，民众的生产力已经被混乱的农业生产形势扰乱了。我们发现，子产的变法方案在《左传》中曾有过模糊的描述，某种程度上似乎预示了后来充分发展起来的法家方案，对这些细节描述也许有后代对故事细节的增添成分。不过，其总体目标却是强化统治者的权威和权力，以镇压正在

使得邦国逐渐衰弱的一切离心力。尽管在他的方案中世袭性贵族继续担任官吏,但他们将会以功绩为依据而加以选拔,而且他们必须要严格遵守官位和官阶所规定的职责。通过“对人民的土地进行清楚地划界”,就可以对经济资源取得更大的控制权。^⑭人民将被组织成“相互负责的团体”,而且通过把法律刻在铜鼎上,使得刑法公开,由此便能最终通过严格地依赖刑法而在基层层次上保障法律和秩序。^⑮借助这样的措施,郑国至少能作为实体(entity)而生存下来,虽然它仍是强大邻邦晋国的附属国。

我们没有任何关于孔子对整个方案的反应的记载。然而,有郑国的邻国晋国的政治家叔向的材料,他的观点似乎与孔子类似。此外,《左传》中记载有孔子本人对于晋国后来的类似变法——使刑法“公布于民”——的抗议。^⑯

与刑法典“公布”有关的问题显然是这样的:只要刑法仍是国家的秘密档案,那些执行法典的人就可以随意地运用他们本人的判断力以及其辨别力,将法典应用于千变万化的情境。他们能够运用他们的道德判断力。叔向甚至还说:“古代君王考虑的是特殊环境的性质,他们并不制订刑法典。”^⑰(《左传》昭公二十九年:“昔先王议事以制,不以刑辟。”)人们无力阻止凶残罪行的产生,但最终还是制订了刑法典;在涉及民众事务时,他们基本上还是依赖“礼”——即仁义——的力量。民众所依赖的是统治阶级的德性,因而在适当的社会环境之中,民众能够将他们的伦理态度内在化。

子产公开刑法典的动机,似乎正在于避免这种模糊而任意的控制民众行为的方法。如果人民知道哪些行为类型会被统治者看做是“不良的”,而且不可避免地会导致某种危险的后果,就可以消除对统治阶级的极不可靠的主观道德判断力的依赖,而郑国的实践已充分证明它是腐败无能的。当然,毋须假设子产接受了简单的人性模型:即“快乐-痛苦”模型,这一模型将会成为法家的理论特性。然而,他明确断言,至少就当下的政治治理目标而论,以民众对于法律的畏惧之情为依据来制定强有力的措施,能够提供最可靠的控制民众行为的方式。他对叔向的反驳所作的回应极富启发意义:“我的才能有限,无力为我们的子孙作计划,我惟一能做的就是拯救我们这一代。”^⑱(《左传》昭公六年:“侨不才,不能及子孙,吾以救世也。”)他也许同意,世界的最终得救只有依靠恢复君子德性的政府来实现,但从短期看——就像荀子后来所承认的那样——残酷的刑法体系可能是最有效的。

假如我们将叔向和孔子的观点合在一起就会发现，它们都有两个多少有点矛盾的假设(overriding premises)：(1)假如人民的行为完全由一个“客观的”而又不变的刑法典所支配，作为伦理先锋队的统治阶级的存在理由(raison d'être)就会受到削弱；(2)就像孔子在《论语》中所说的那样，在充分熟悉了法律条款之后，人民肯定会爆发出惊人的才能和对策以回避法律。在他们反抗强加于他们身上的压迫性制度的努力中，肯定会变得更机智、狡猾和富于斗争性，而且会极力捍卫其自身利益，以反抗他们深恶痛绝的国家。用孔子的话说，他们将不再懂得“差耻”(译者按，民免而无耻)。

论题(1)受到了某些人的高度重视，他们力主孔子意识形态的整个目标基本上是反动的，意在保存那些世袭贵族的特权，这些贵族借助于虚构出来的伦理功能为自身赋予合法性。正如孔子坦率地引用《左传》所说的：“人民就会研究刑鼎，而不再尊敬贵族，那么贵族将保持什么样的职能[业]呢？”^①(《左传》昭公二十九年：“民在鼎矣，何以尊贵？贵何业之守。”)毫无疑问，孔子深信并认同这样的统治阶层：从理想上讲，他们将其权威建立于虚构的社会伦理先锋队角色上。他毫无争议地信赖这种阶级的职能(functionality)，其狂热虔诚的程度就如同现代的律师、公务员和学者之信赖他们自身的职业使命(vocations)一样。这是否意味着他将这个“伦理性的”阶层完全等同于世袭性的贵族，这是我们在上文已经考虑过的另一个问题。有充分的理由表明，即使就个人利益而言，他也有充分的理由支持非世袭的官吏阶层的兴起这一历史转变。他只是继续坚持如下的观念：统治阶级的领导职能——无论世袭与否——应当是礼仪-伦理性的。他注意到，当时的统治阶级并不践履其“阶级的”职能。无论在何种意义上把“刑法的公布”看成是朝向“民主”的转变，或者天真地幻想法家本身并不信赖于高度集权专制的统治阶级，都必将误入歧途。

328

论题(2)仍然是儒家反驳法家时最令人感兴趣的论辩之一。有趣的是，无论叔向还是孔子都在以下两者之中选择或是强调“人治”的“仁慈”，或是强调刑法制度的残酷压迫。他们选中的攻击目标只是“行为主义”的假设，即凭藉以恐惧为主要基础的消极限制手段，实际上就能实现控制人民的目的。然而，不论人民是多么消极，他们的确拥有追求自身道德生活的能力，而这种道德能力的直接表现是：设计出狡猾而机智的方法，努力反抗那种完全以恐惧为基础的控制人民的手段。尽管这里所涉及的只是刑法，但在更深的层次上，人们已经预见到把儒家与

作为完整的法家体系区分开来的基本论点。在儒家那里，我们的确发现了对于社会的通见：由活生生的人（尽管是先锋队精英担任的中介）所构成的中介力量在塑造社会的过程中起着主导作用，这样的人类个体就可以实现社会政治秩序的最高规范，或者说他们比它更有智慧。在法家那里，我们将发现一种对于社会的通见，其中控制“行为”的“客观”机制变成了自动化的工具，它们服务于实现经过严密界定的社会政治目标。当从这一视角加以审视时，在某种程度上，《论语》也代表了对于如下趋势的超前的具有怀疑精神的抵抗：这种趋势后来发展成为法家，在孔子的时代就已出现了。

子产的方案预示了法家的一个主要方面——一种以目标为导向的动态性质（dynamic goal-oriented nature）。在韦伯的工具理性（zwecksrationalität）的意义上，它的确几乎就是“合理性的”（rationalistic）。它是一种理性主义，一种为了实现后来被商鞅清楚界定的“富国强兵”目标而设计手段的理性主义。^②可以肯定，对子产来说，这一目标并不代表任何不切实际的帝国主义野心。在他本人所处的弱小的郑国，只是一种生存的策略。然而，从战国时代统治者的立场看，这些目标明显适合“时代的要求”。和孟子不同，法家明显是发自内心地乐意回答梁惠王的问题——你能做哪些有利于我国利益的事情？他们的精神与提出问题的梁惠王相一致。然而，他们并非惟一的一批乐于投身解决这类问题的“现实主义者”。军事策略方面的专家孙子和“国际事务”方面的专家如苏秦和张仪，都代表着实现同一目标的不同路径。^③

329 孔子去世之后，尽管存在着以下的事实——儒家面临的主要的、直接的挑战当然是来自于墨子及其追随者，但有利于法家发展的因素几乎一点没有减少。

确有理由表明，墨家在某种意义上为法家“理论”的充分发展铺平了道路。墨家常谈论处于“自然状态”中的人，这些人一心追求自身的利益，这的确强烈影响了我们在商鞅和韩非子的著作中发现的法家的“人性模式”。他们都抛弃了以“内在意向”（inner intentions）为特征的道德和强调“礼”之作用的道德。他们的道德很明显都是“功利主义的”，哪怕追求的目标或观念有着很大的不同。通观《墨子》全书，作为激励性的力量，“奖赏与惩罚”的作用颇受关注。然而，对奖赏与惩罚的讨论与对天与鬼神的道德意志的重视密切地结合在一起，人们对天与鬼神既怀有畏惧之情，又怀有热爱之心。要实现的目标是和平和福利。富国强兵不是终极目标。

最终讲来，人们更关注的是其差异。在儒家的意义上，墨子的目标仍

然是普世主义的(universalistic)。^②他对于他那个时代的国家冲突的态度,是完全以“世界和平”和“阻止战争”为导向的。他的“功利主义”也不像法家的“功利主义”那样是绝对“行为主义的”。他的功利主义以及他对道德的“内在”来源的抛弃,并没有排斥道德情感发挥作用的空間。“兼爱”在事实上已经成为把个人利益与普遍利益紧密结合起来的纽带。正如罗尔斯指出,西方功利主义似乎也需要同情和仁慈作为调解性的力量。他断言说:“除非能广泛而强有力地培养同情心与仁慈心,否则正义的观念就会受到威胁,处于不稳定之中。”^③因此,与汪德迈的论辩截然相反,就其引入了道德情感的角色这一方面而言,和现代西方“普世主义的”功利主义相比,墨家普世主义的功利主义的内在逻辑是同样的,其自治性不会更多也不会更少。^④

由于法家的行为主义对于情感漠不关心,它也许的确要比墨家的功利主义更合乎逻辑,但是,法家的功利主义终究并没有把注意力集中在所谓“最大多数人的最大幸福”的直接成就上。它的直接的功利主义的目标是提高国家实力,尽管和“最大多数人的幸福”没有任何直接的联系。

汪德迈已经指出,在孔子去世以后的时期,原-法家思潮的中心移向了以前属于晋国的地区。与齐国一样,晋国曾经是霸权联盟的领袖,而经过多次的征服之后,也成为对其他国家的众多地区建立直接的地域性的官僚制控制的先驱国家,因而热情十足地参与到当时华夏世界的官僚制的“理性化”普遍运动中。^⑤但另一方面,它又是这样的国家,其上层仍为有实力的“封建”家族所主宰。公元前497年后,这个国家在事实上就已分解为由魏、韩、赵家族建立的三个新国家。尽管由此而创立的新国家的统治者本身也是世袭性的地方贵族,却通过推翻合法的晋王室而建立了新国家。仅这事实本身就足以削弱了他们和传统之间的联系纽带,而他们获得权力的历史可能也使得他们很自然地会对在各个领地的地域贵族心存疑忌。这的确可以解释为什么年轻的魏文侯(译者按,原文作“公”)对聚集于他周围的众多游士表现出那么大的热情。他最先是对孔子的弟子子夏等人表示尊敬,但很快就对李悝和吴起之流的方案感到更为投缘,后者都是法家先驱中的突出人物,属于野心勃勃而又更具有现实主义精神的原-法家。^⑥

据传统说法,这些人都是子夏和曾子的学生,但作为野心勃勃而又能干的年轻投机家,他们生活在这样的世界上:墨子猛烈地攻击了儒家的“天命论”,斥之为不合时宜的东西;他们很快就将注意力转向了那些内容,它们不仅预示了商鞅的法家方案,还影响了商鞅的方案。王族和贵族

宗族的势力削弱了；通过新垦土地，农业产量得到了提高；这些土地上获得的财政收入为统治者提供了直接的收入；军事机构得到了改革；明确强调了刑法典的作用。所有这些在我们所知的关于这些方案的记述中都显得很突出。

理论家们

331 尽管先驱们预示过法家方案的大部分内容，但直到公元前4世纪和前3世纪，随着商鞅、申不害、慎到和韩非子等人物的出现，我们才见到法家“理论”全面展开了的面貌。当然，韩非子是其中的最后一位人物，作为法家思想的伟大综合者，他把商鞅、申不害和慎到都当成了他的“理论”先驱；又是韩非子，有些稍牵强附会地将他们安置到他的全面综合体系之中，并将他们表述成三股各自不同但又可以协调一致的思想潮流的主要代表。顾立雅在他对于申不害的专门研究中坚决否认：他心目中的英雄人物的学说（译按，申不害）和其他在这里称为法家人物的学说之间，存在着任何的一致性。^⑦然而，我在这里则要捍卫韩非子提出的假设：他们共享某种“深层的结构”。

我们发现，商鞅（《商君书》系在他的名下）据说是来自古老的小国卫国（不是继晋国之后的魏国。译者按，在英文中，“卫”与“魏”拼法相同，故作此说明）的贵族。^⑧作为一名志向远大的年轻人，他来到新兴的魏国寻求发展的机会，在那里，他受到了吴起和李悝圈子的影响。由于他的才能并不为魏国的统治者赏识，他很快找到了机会，成为相邻的“半野蛮国家”秦国统治者的顾问。当时的秦国是个偏远的“边境”国家，只有上层阶级才受到中华文明的影响。据荀子记载，那里的群众尚未接触过先进的价值观念，也未接触过文明导致的莫名其妙的弊端，他们生活于斯巴达式的简朴状况之中。的确，据荀子看来，正是由于国家处于这种状况，才使得商鞅有可能推行他的方案并取得成功。

现存的《商君书》肯定不完全是商鞅的著作，可能是由后来的弟子编撰面成的。该书的文风冷酷、刻板，极具清晰的条理，很有个性特征。在这里，我们发现了一位充满自信的行动上的“铁人”（iron man），他藐视那个时代游士所制造的一切胡言乱语。与慎到和韩非子不同，他显然没有感到有必要去为他的方案提供一套宇宙论-本体论的基础。他的目标是清楚的，而且知道应该如何实现它。他将要使秦国转化为中华世界中最富、最强的国家

(也许与此同时也还要利用它对曾经断送了他的官场前程的卫国统治者进行报复)。

据韩非子说,商鞅是很杰出的研究“法”的理论家,申不害是研究“术”(官僚制管理方法,或“技术”)的理论家,慎到则是研究“势”(或权威)的理论家。在这里,“法”的全部含义是否仅指作为社会控制手段的刑法呢?浏览全书就可以清楚地看到,情况并非如此,当商鞅在全书首篇《变法》篇中谈到“变法”的时候,他所说的似乎完全是社会制度变革的总体方案。可以肯定,在他的总体方案中,刑法以及各种“积极的刺激措施”组成的制度,都发挥着关键性的作用。

332

在此,我不拟细致地讨论整个方案,在别的书中常有人对其进行了描述。它的主要重点当然是“农业和战争”(农战)。^②“一个国家藉以获得发展的因素是农业和战争。”农业是财富的真正来源,而财富自身尽管也能满足人民的基本经济需要,却主要被当做增强国家实力的工具。土地要分配给直接向国家缴纳赋税的农户手中。对逃兵要加重惩罚,使其显得比战死于疆场更为恐怖,以便激励人们服军役。另一方面,战场上的杰出表现会得到丰厚的奖赏。所有引人偏离农业与战争的无用的和“不良”的活动都在清除之列,包括商业、技艺,还有古代的错误“学术”修养——因为它们鼓励人民建立以个人为基础的道德价值观和私人的思想信念。普遍地运用刑法,而不论级别高低,贵族均须通过他们在战场上的表现来证明他们有资格获得贵族谱系。等级及其相应的特权完全取决于功绩。^③

在整个方案中,刑法及奖赏措施的确起着关键的作用。既然整个方案依靠普遍的、客观的和非人格化的刑法和奖赏体系中的全部消极和积极刺激才能“启动”起来,那么,正是凭藉这一简单的刺激发动机,便所有人的能量都沿着预期的方向释放。这是一个主要以痛苦与快乐为基本导向、以简单的人性模型为基础的行为主义的方案。孟子说过:“人类本性是善的,就如同水是向下流动的一样。”^④(《孟子·告子上》:“人性之善也,犹水之就下也。”)商鞅对此作了古怪的回应,他声称:“人民追求自身利益的趋势,就如同水具有向下流动的趋势一样。”^⑤(《商君书·君臣》:“民之于利与,若水于下也。”)韩非子后来还断言:“在治理世界的时候,人们必须顺着人的真正本性的趋向(人情)。人的本性是以他的喜好和厌恶为基础的,因而奖赏和惩处才能有效地运用。由于奖赏和惩处能够有效地运用,禁令和命令就能执行,因而良好的秩序就能够实现。统治者为了建立权威就必须手握权柄。”^⑥(《韩非子·八经》:“凡治天下,必因人情。人情者有好恶,故赏罚可用。赏罚可用则禁令可立,而治道具矣。君执柄

以处势，故令行禁止。”)

333 人们不应指责这一人性模型。当它为真正懂得人类行为科学的人操纵时，就可以让整个社会沿着预期的方向运动。社会上有一些反常分子，如清高的隐士之流，无法对他们的动机施加控制，他们不因痛苦而恐惧，对快乐的吸引力也漠然视之，他们的存在对整个法家方案来说是一种威胁。正如简单的经济人模型是古典经济学之所以具有预测能力的必要条件一样，法家体系之所以具有预测能力，也同样是因为以这一人性模型为其必要的条件。这里我想起了克罗泽(Michael Crozier)对“组织理论”的鼓吹者所作的评论：“如果说，前者(译者按，古典经济学家)之所以只看见了人类行为中最简单的经济动机，如果是因为此类简化的方法使得他们能够把每个人都看成是可以置换的零件，其对制度性刺激的反应都是完全可以预测的。”^④当然，如果说这一对于20世纪的“组织理论”的评论意见也适用于公元前3世纪中国的思想，这完全不能让人接受。不过我还是要指出，尽管他们所用的语言和隐喻存在着巨大的差别，但与我们在中国古代发现的自然科学的萌芽相比，可以在中国古代发现更多的当代西方社会科学的萌芽。

当然，商鞅更强调的是严厉惩罚措施，而不是像奖赏之类的“积极强化”措施。人们必须准备战死于疆场，或在农业劳动中辛苦地度日。人类自然地倾向于安全和倾情。尽管对于战场上的出色表现给予了重赏，又尽管对于生产上的丰收给予了经济奖励，但事实却是人们从本质上厌恶艰苦的劳动和生命的危险。因而，必须既严厉而又冷酷无情地严禁人们的懒惰行为，禁止人们受如下因素的诱惑：“次等的职业”(商业、工匠)，对于不合时宜的文化遗产的研究，智者派、宇宙论者、占卜者对于徒劳无功而又钻牛角尖的学问的探求，因为所有这些都与富国强兵毫无关系。“积极的强化措施”似乎并不足以抵制所有这些歪门邪道的诱惑力。另一方面，假如人们哪怕对小的违法行为也予以严厉而又毫不留情的惩处，那么在重大事情上藐视法律的念头就会从根本上消失。

334 商鞅和韩非子甚至还为他们的理论提供了一种历史进化论的框架。尽管他们都是坚决的“反传统主义者”，但与18世纪欧洲启蒙运动的某些人物不同，并没有将以往的全部历史当做毫无意义的胡言乱语而予以抛弃。毋宁说，他们与坚持进步主义的19世纪的历史主义者(historicists)相似，更倾向于同意，在神圣的文化遗产中，也保留有某些也许曾经是符合时代要求的观念。他们两人甚至还很有特点地强调过人口学因素(采用了我们今天的术语)的重要性。起初，人口稀少，即使他们同今天的人类一样，都是服从

于趋乐避苦之本性的被造物，其间的摩擦也很少。就像孟子论述的那样，最初的人类处于可怜无助的状态中，但在这里，我们仍然发现了与众不同的被称为圣人的人，他们干预历史，为人们创造了起码的物质生存条件和秩序井然的政治等级制所需的基础结构。^⑤既然人口稀少，粮食供应充足，于是早期的统治者就能实行宽宏放任的统治——即符合“仁义”的统治。随着人口的增长和粮食的日渐稀缺，生存斗争逐渐变得残酷起来，故而越来越明显的是，只有通过惩罚和奖赏的机制才能控制民众。尧、舜、禹使用的方法对于他们所处的时代也许是十分合适的，但现在都已过时了。这也许就是简单而概括的记述。

然而事实上，商鞅和韩非子都不得不解释某些令人困惑的和复杂的副产品，它们是文明兴起带来的副产品。因而，商鞅注意到，除了简单的趋乐避苦倾向外，随着社会等级制的兴起，还出现了对于“荣誉”的热爱，这是一种既不可捉摸而又复杂难喻的“满足感”。人们实际上似乎为了获得荣誉而愿意忍受肉体上的痛苦，即使是当今开明的统治者，也必须把荣誉和尊贵作为刺激手段纳入到他的惩处和奖赏机制之中。除此之外，还有各种道德上、知识上、文化上的“需要”，它们都是虚幻的，是随着文明兴起而产生的令人困惑的副产品。这些现象就像老子在论述文明兴起时提到过的虚假的反思意识和以目标为导向的有为意识一样，是令人困惑的。事实上，文明也创造出各种各样的反常而又虚幻的关于个人自主性的观念；儒家的观念认为，道德价值的实现是个人之道德自留地的事情；“知识分子”声称有权发明属于他们“私人的理论”(private theory)；侠士声称他们有权保持私人军事冒险家和英雄的身份，并声称有权提供行侠仗义的服务；还有某些人声称有权作出决定，完全退出社会活动，面对社会体系的运行中必不可少的激励措施，他们漠不关心。所有这些虚假的个体自主性观念，居然都是文明的副产品，真是匪夷所思；假如人们想要实现符合现时代要求的社会政治秩序，它们都必须予以清除。这些观念也许都建立在幻觉上，却都产生了不良后果。

335

它们在过去也许并不特别有害，因为那时候的生存斗争并不十分残酷，但在战国晚期的“现时代的”世界上，如果要建立真正的“公共”行为科学，就必须清除它们。如施坚雅(Skinner)所说，商鞅和韩非子都彻底地相信，“个人行为的能动性”(individual initiation of behavior)的观念与真正的社会政治组织的科学是完全不相容的。

然而，韩非子又接着论辩说，商鞅关于真正科学的表述是不全面的，即使他的确贡献了某些主要的成分。他所提供的最重要的内容是有待实现的历史目标的明确远见(vision)——结束中华世界的国际事务的无政府状态，

创建一种富强得足以建立强大霸权的国家。他提供了创建农业组织和军事组织所需要的基本操作计划；此外，藉助于将刑法措施与奖赏措施合为一体的制度，他还提供了能够有效规范人民行为的动力装置。因此，当韩非子把商鞅作为一个与“法”有关的人物加以提及时，“法”似乎不仅指他关于法典的观念，也指他有关社会组织的整个“模式”。

申不害

那么，商鞅的方案中遗失了什么成分呢？依据韩非子的观点，至少忽略了这一事实，即整个方案必须由统治者执行，而统治者只有通过官僚机器才能使之付诸实施。在他全神贯注于更宏大的社会方案时，已经忽略了无数的问题，其中包括：（1）统治者如何控制那些他要凭藉其帮助才能实现其方案的官员们？（2）他如何能够确保实施方案的官员是胜任的？这里，正是韩非子的韩国同胞、韩国（晋国的三个继承国之一）昭侯的相国申不害似乎为他填补了这些空缺。^⑤假如商鞅的方案与“法”这个词联系在一起，那么申不害的思想就被韩非子和司马迁与“术”这个词（通常译为“方法”或技术）联系在了一起。^⑥这里讨论的“技术”正是对真正有效率的官僚制实施组织和控制的技术。

336 我想，当顾立雅从中看到的只不过是一种“关于官僚制的理论”，或者更宽泛地说，是一种“关于组织的理论”的时候，他是十分正确的。这促使他专门为申不害贡献了一整本书，尽管以竭尽牵强附会之能事但归在他名下的佚文仍是如此之少，如此晦涩难解。至少在中国政体的表面层次上，官僚制原则后来基本上获得了胜利，那么回过头看，在那么早的历史阶段就产生了明确的关于官僚制的“理论”，这的确是十分重要的事件。当然，顾立雅完全注意到，导致官僚制原则获得胜利的各种历史趋势都有漫长的历史，而且，不能仅仅归结为申不害的理论。他本人还写过一篇富有启发力的论文，讨论了中国地方性官僚制政府的实际开端的问题。^⑦然而，一种明确的官僚制理论的出现，在世界社会政治思想史上也是一个极其重要的事件。这里我们没有深入讨论法家的官僚制观念是否能与印度的 Kautilya 所写的 Arthasastra 之类的著作关联起来考虑，不过，法家关于官僚制的理论在古希腊-罗马的政治思想中肯定找不到对应物。当然，韦伯(Max Weber)肯定断言，中国的官僚制政府自始至终都只是一种“父系世袭官僚制”(patrimonial bureaucracy)，并不代表现代官僚制之“理想型”(ideal-type)的真正实

现。^④然而,不论其细节多么粗疏,申不害的官僚制组织“模式”从观念上更接近于韦伯的现代理想型,而不是“父系世袭的官僚制”。假如情形的确如此,它就说明,在中国后来的历史中,“父系世袭官僚制”的实践发生于某种政治文化的环境中,这种文化充分注意到了某种类似于纯粹“官僚制”理想型的事物的可能性,只是出于利益和思想学说的理由而抵制了这一模型。^⑤人们甚至还可以认为,为了坚持其“父系世袭制”的成分,不让法家理想型有获胜的机会,官方化的儒家曾作过自觉而长期的努力。人们还可以认为,这种“理想型”的完全胜利(假如它真的发生)还需要现代技术手段为其前提。

当我们转向申子佚文及韩非子的解释中所描述的申不害的“技术”时,就会发现,它高度关注统治者如何控制官吏队伍的问题。尽管这一动机在韦伯的官僚制理论中也曾存在,但肯定不占中心的地位。韦伯似乎确信,至少就德意志帝国而言,君主制已经牢牢确立了对官僚队伍的控制权。在公元前4世纪的韩国,即使我们设想,韩昭侯的高层侍卫官员中相当多的一部分是“领薪水”的官员,而不是由有世袭性收入来源的贵族官员所组成的,他们通过影响统治者或通过推翻统治者来扩展自己的权力和尊贵地位的可能性仍始终存在。更严重的是,那种有害而又无处不在的贵族和贤人的道德自主性传统仍然存在,它鼓励官员们对其统治者的政策和命令进行质疑和抵制。

357

统治者本身也极易受到如下因素的影响:阿谀奉承、杰出才智的不合理的吸引力、过人的勇力、彬彬有礼的德性,还有优美的体态。更有甚者,一般统治者本人的“私人知识”不会比其他的官员的知识更为准备无误,如果他将自己假扮成为无所不知,在分析问题总要表现出睿智,并凭藉这些来竭力控制他的官吏,他的弱点就很快会暴露出来。^⑥因而,必须立即建立非人格化的、客观的机制和规则,让它们能够严格限制官员的权力,使他们屈从于统治者至高无上的控制力。肯定存在着这样的机制,它们完全摆脱人与人交往中的种种怪异特点的干扰。韩非子长篇大论地阐述了此类方法。官员间的相互告密和相互指责受到制度性的鼓励。还有许多把官员相互分割开来以阻止他们串通起来对付统治者的措施。^⑦然而,人们最终还是在以下两种机制间发现了某些和谐之处:一种是主要用来保证统治者对于官员进行绝对控制的机制,另一种是使官僚制政府的运行更有效率的机制。在韩非子关于申不害的基本技术(术)的总结中,我发现了下列论述:“根据候选者的能力而任命职位;要求其实际表现与其所任的职位相符合;牢牢握住生与死的权柄,以及考察大臣的能力——这些就是统治者本人要做的事情。”^⑧(《韩非子·定法》:“因任而授官,循名而责实。操生杀之柄,课群臣

之能者也。此人主之所执也。”)

338 关于职位与职位担任者之间关系的论述的第一部分,已经在刑-名范畴下进行了讨论。与“术”一样,“刑名”这个词也经常与申不害的名字联系在一起。“名”的意义为“名称”,似乎把法家与当时普遍存在的对于“名实问题”或对语言问题的关注联系起来。与荀子和其他人一样,申不害期望发现一种语言,能为他所关注的政治实在提供真实而准确的描述。更精确些讲,在这个语境中,这个术语似乎指能对运行良好的官僚制组织的各个职能部门进行明确而精密之描述的语言。一个职位的“名”或“头衔”(title)应当对这个职位的“工作职责”(job description)提供全面而精确的描述,例如应完成什么职能、拥有什么权限等。“形”在这里的意思是“形式”,尽管“刑”(上文讨论过了,意思是“惩罚”)与“形”(意思是“形式”)有时会混淆。在汉语语境之中,“形式”(形)不仅指物体的形状,还指行为的形式或样态(configuration),那么我们就很容易接受顾立雅的观点,即“形”的意思指官员的实际“表现”(performance)。当官员的实际表现与他的头衔或职位的“工作职责”相符合,或者当“形”与“名”相符合时,有效率的政府就产生了。

尽管关于职位的“职能专业化”的观念并不完全是新创的,但如下的观念却可能是崭新的:存在着以应尽职能为基准的、客观的选拔官员的方法,以及人为设计出来的考查其实际表现的客观方法。当官员的活动受工作需要严格限定的时候,当他的提升或降级由其客观表现决定的时候,他威胁统治者权力的机会就基本上被消灭了。由此而论,他将会有效地完成被指派的任务。此外,还有严格地以业绩为依据招募官员候选人的客观方法,以及考查他们一般表现的精确方法。官员们将小心谨慎地执行政策的日常细节,但重大决策的决定权肯定留在统治者手中——统治者终于摆脱对官僚制机器的每个运行细节都作出个人决策的繁重任务。这里,我们发现了“合理的业绩标准”和“功能专业分工”的结合。

339 然而,顾立雅坚持认为,如果法家仅仅指极端重视残酷刑法体系的人,那么申不害的官僚制技术与法家并无必然的联系。的确,在顾立雅著作的附录C所辑的佚文中,并没有见到任何讨论刑法的文字。然而,在他对申不害学说的总结中,韩非子也确实谈到了统治者对“生死之权柄”的控制,意味着这套系统并没有把死刑排除在外。这也许是由于韩非子的误解。当然,在官僚制组织中,统治者手中控制着许多有效的刺激与制裁手段,并不需要立即诉诸残酷的肉体惩罚。降职、不让升迁、降低级别、罢职为民,对于以追求财富、荣耀和尊贵为目标的野心勃勃的官员来说,都可以导致难以名

状的焦虑。要对付懒惰的劳动者和犹豫怕死的上兵，严酷的刑法是必不可少的，但在这里并不是直接需要的。然而，顾立雅说得很清楚，申不害高度关注对统治者的权力所构成的威胁。那么，他会不会同意韩非子关于设置“圈套”(trapping)以鼓励告密、相互揭短以及各种诱使官员暴露其不可告人动机的手段呢？很明显，韩非子确信，这类手段与申不害本人对于“权力关系”的关注是完全一致的；他还确信，官僚制的“合理性”，不排除与奖赏和惩罚有关联的动机。^④

韩非子

韩非子觉察到，申不害和商鞅的学说并非相互对立，而是像食品和衣服一样对人可以互补。^⑤商鞅的“法”为控制整个社会提供了方案，申不害的“术”为实施开明统治的方案提供了组织形式。因为商鞅忽略了适当的官僚制组织原则，于是国家中的各种权力成分都会维持自身的权力，甚至还会利用商鞅的改革来巩固他们自己的权力。商鞅的悲剧性死亡也起因于他过分忽视了对官员的控制。另一方面，申不害却不能确立一个统一的变法方案，甚至不能将国家的法制结构整合到一起。狡猾的官员因此仍能利用法律的不合理性。^⑥

韩非子似乎在更深的层次上寻求法家终极的公共基础。毕竟，刑法与官僚制设置所共有的成分，是它们控制人类行为的普世的、非人格化的和客观的机制，而且它们是以“行为主义的”简单人性模式为基础的。官僚机制对荣耀和尊贵方面的微妙满足赋予了更多的注意力，甚至连商鞅也把这些因素接纳到他的人性模式中。

在韩非子的综合体系中，我们发现了据他看来是商鞅和申不害都忽视的第三种成分，即慎到的神秘权威原则。说到底，整个体系建立于统治者的权威上。与韦伯一样，慎到敏锐地注意到这样一个事实：权威并不是靠强力建立起来的，毋宁说强制性的力量建立于对权威的接受上。人民何以会接受统治者的命令呢？——因为人民的人数众多，而最高统治者仅仅一人，至今这仍然是权威的终极之谜。没有权威，统治者就不能成为所有的非人格化的法典和维系着整个社会秩序的控制机制的终极根源。的确，当系统运行的时候，系统本身为统治者的形象罩上了神秘的外罩，增强了遥不可及的感觉；但是，最终还是要依靠环绕在统治者头上的符号化的权威光环(symbolic aura)，系统才有可能运行起来。如果不能将这一光环内化到人民的

心灵中，整个体系就很容易崩溃。

这里存在着悖论。个人能动性是社会行为的根源，因而在一个清除了个人能动性的体系中，每一件事最终都取决于符号化的人格。在一个试图使得传统去除神秘化的系统中，要想让权威真正成为权威，在某种意义上又终要莫基于某种事先存在的神秘性上。法家体系中的权威最终应当是人为建立起来的权威（established authority），而不是“卡理斯玛式的权威”（charismatic authority），因为“卡理斯玛”又导致了这样的倒退：极端地重视个体人格，而这是有害的。

汪德迈指出，法家没有认识到，“民族”（nation）或“祖国”（fatherland）之类的抽象实体也可以成为权威的终极处所。在普世主义的社会政治秩序的观念占主导地位的文化导向中，中心从一开始就是普世的王权（universal kingship），而王权又必须体现为国王的人格。古希腊的观念是“城邦-祖国”（polis-fatherland），在历史上也经历了各种国家形式的统治，在那里古代城市-国家（city-state）是抽象的观念，与具体政体结构的实际情况并不完全符合；与其说在普世化的埃及王权或者古代波斯帝国观念中，城市-国家（city-state）的抽象观念未能作为人们的抉择而兴起，那么，在古希腊，它也未能作为人们的抉择而兴起。即使在到处存在着君主制的现代初期的欧洲，要把“国家”的观念同君主制的观念分离开来也不是一件易事，尽管它无疑受到了希腊、罗马的祖国传统的鼓励。慎到的权威概念假设权威必须落实到个体统治者身上，但不论怎么说，人们事实上仍然把重点放在统治权（rulership）的权威要素这一抽象的契机上，而不是落在统治者的人格上。权威的真正来源是“威”（kingship）而不是国王（king）。

341 对于卡理斯玛权威的抛弃是合乎逻辑的。假如任何臣民在头脑中造成这样的印象，即因为人格上的德性、智慧，或因为天命的赐予，不论他是多么邪恶或者无能，都有“权利”来推翻一位既定的统治者，那么权威的抽象基础就会遭到削弱。对权威的服从必须与目前据有权威席位者带有偶然性的个人品质无关。韩非子肯定不会承认推翻夏朝或商朝的合法性。“汤王和武王认为他们是正确的，于是他们杀了他们的主人。”^④（《韩非子·忠孝》：“汤武自以为义而弑其君长。”）他注意到，王朝已经衰落，统治被推翻，他们本人的无能对这些事件有一定的关系。^⑤他还注意到，在历史的进程中，新王朝及其统治者最终获得了权威的象征性支持。与霍布斯一样，他承认，这些都是历史的事实，但作为一个原则，他从来不曾同意个体有“权利”去推翻既定的权威。那些赞颂得自于父母之先天继承的权威（ascriptive authority）的儒家人士，居然随意赞颂那些削弱了合法性主人之权威的道德英雄。^⑥这又

一次反映出他们重视个人、个体道德中介作用观念，这是令人遗憾的。与法律和方法（译者按，术）一样，权威最终是一种扎根于“道”自身之中的非人格的权力（即使它要藉助于人才能运行起来）。人们也许会说，在一个充分实现了的法家乌托邦中，统治者通过非人格机制的“法”与“术”来实施对于社会的控制，几乎没有人会关注个人品格。然而，就统治者自身而论，人类人格中的怪异因素仍是无法测算的变量。

当我们检查韩非子对商鞅、申不害和慎到所作的理论综合时，发现一种明显一致的通见。在公元前3世纪的世界，作为一种通见，它反映了一种信念：当时人们相信，统一中华世界的国家有可能就是真正信奉法家富强科学的霸权国家。在《韩非子》中，人们甚至还能找到终极的普世乌托邦的轮廓，它们超越了法家较为直接的现实目标。一旦人们能使具备了合理性的国家的法律和方法内化到人民的习惯中，那些陈旧的以“私人行动”（私行）的信念为基础的不良态度就将消失殆尽。^④那些因为强调个人道德而变得不合时宜的文化遗产，那些四处漫游的哲学家——他们对于自己空洞的“私人”学说以及私人的价值观十分自负；那些私人性的家族仇杀，那些“私人武士”，凡此种种都将消失殆尽，而“公共利益”（公利）将获得最高的统治权。^⑤和平、和谐和普遍福利将占主导地位。

这并不意味着韩非子的总体观点中不存在任何内在的紧张。韩非子生于弱小的韩国，自称是执政家族的一名成员，当然是一名贵族。^⑥与未来的秦始皇帝的大臣李斯一样，他也声称自己曾是荀子的学生；而且，与前者一样，他也声称最终并不能信服他的老师为了捍卫儒家所作的努力。然而，人们要记住，人们毕竟是在和一位身心极其脆弱但决心使自己心肠很硬的“知识分子”打交道。他很容易动怒，痛恨这个不承认他才能的世界。^⑦尽管他为他的信念寻求一种“道家”的基础，但明显缺乏慎到所具备的“像土块一样的”（clodlike）冷漠无情的素质。他的公共职业生涯基本上是悲剧性的。在试图影响无所作为的韩国统治者失败之后，他终于找到了接近年轻的秦国统治者——大名鼎鼎的秦始皇帝——的机会，他显然把这位君主视为他的“开明君主”理想的活的化身。然而，他最终还是招致了未来皇帝的猜疑，因而被处死刑。他的同学李斯不是一位强有力的理论家，但显然是一位灵活而又富于直觉的政治权谋家，正是李斯在将其同学发明的理论付诸实施的过程中起了更大的作用。

很可能，韩非子完全同意慎到轻视“贤人”和“开明君主”在人类事务中所起作用的态度。他整个体系的终极目的就是要消除对他们的需要。然而，作为对他的科学的适用性充满极度自信的野心勃勃的活动家，他和商鞅

一样,也必须相信,在他那个时代的环境中,只有藉助于真正的贤人和真正开明的君主,真正的体系才有可能产生。真正的行为科学将消除对于错误的“私人理论”的需要,但只有藉助于商鞅和他本人这种拥有了真正理论的贤良个体,这种科学才能付诸实施。在题为《孤愤》的文章中,他在如下的两类人之间设置了不可跨越的鸿沟:一类人是如他本人一样拥有[真]知识和[真]方法的“士”,另一类人是人数众多的自我兜售既虚假而又错误之观念的人,他们很容易把那个时代易受摆布的统治者引向邪路。^⑤尽管他本人信奉简单的行为主义人性模式,但“拥有真正知识”的士却能藉助于他的知性能力,甚至藉助于他在道德上的正直,设法超越这一模式的局限。拥有真知识和真方法的人,实际上同时也是具备了深刻认识和不屈不挠之道德意志的人,他们一心一意地奉献于其统治者的最高利益。历史的演化也许已经造就了这样的形势,它有利于引入真正的体系,但说到底,体系本身的实现必须依靠圣人一般的人,他们拥有不同于普通人的超越品质。

343

因而,尽管他信奉慎到关于权威的观念,但我们发现,对于慎到要将杰出个人在人类事务中的作用完全清除出去的观点,韩非子有重要的保留。的确,若没有权威圣人或“贤人”便一事无成,就如没有云和雾的支持龙就不能翱翔于太空一样。但邪恶而无能的统治者也会运用权威而使世界失去秩序,从而摧毁他们自身的权威。^⑥在有些时代里,只有藉助于圣贤统治者和圣贤大臣的力量,权威才能得以保存甚至加强。^⑦可以肯定的,极其贤良的统治者和极其邪恶的统治者肯定会“一千代人中才出现一个”^⑧(千世而一出)。在普通的时代,当平庸的统治者据于最高统治地位时,仅仅依靠权威自身的分量就足以维持秩序。这里强烈地暗含着这样的意思,在韩非子所处的时代,能够使得真正“开明的统治者”洗耳恭听的有着卓越才能的个人,在改造世界的过程中仍然起着关键作用。他们就像具有先见之明的(prescient)、能够创造这种世界的社会工程师一样,当制造完毕之后,世界上将不再需要社会工程师。

法家和道家

正如我已说明过的,司马迁把申不害、慎到和韩非子划归黄老道家的信徒。我们已经考查过慎到的案例,在处理政治权威和人类社会中的非人格化结构时,他将它们看做对人类文明之“道”的自发过程的表述。

《韩非子》中有两个篇章(第6篇和第7篇,译者按,《解老》、《喻老》),

通常被看成从法家立场对《老子》中的某些段落加以注解的代表作。我完全同意汪德迈的意见，即使这两篇并不出自韩非子之手，仍与司马迁称为黄老道家（以法家变体出现）中的精神是一致的。的确，在我看来，这本书中还可以辨认出多处内容符合[黄老道家的]整体观点的基本特征，与《庄子》某些段落（在我看来，它们的内容也属于黄老道家）的内容也十分相似。

尽管在处理历史问题时，韩非子引入了历史“相对主义”的成分，但无论如何全书都暗含着这样一层意思：一旦真正符合法家之道的组织社会的方法付诸实现，就会设法与人类组织中真正“自然的”系统相一致——这是一种与“道”符合一致的系统。一旦奖励和惩罚的体系转化成根深蒂固的人类行为习惯；一旦在国家中适当地界定“名称和表现”（译者按，似为“名实”）的恰当关系方法已经到位，并且所有控制官僚制行为的设置都已投入运作；一旦对统治者权威的承认已经内化到了所有人的态度之中，人们最终会说，人类社会的过程就对应于自然中“道”的过程。对于“有为”行为的诅咒，起源于老子表示深恶痛绝的怨天尤人的“虚假意识”，届时它将被清除殆尽，而人类将会按照所有其他物体以及自然过程的“无为”的自发性来行事。

314

然而，与老子的原始主义形成鲜明对照，人的真正本质恰恰要借助于发达的法家意义上的社会政治秩序的精妙复杂的机制才能得到实现。尽管荀子也试图将儒学与道家本体论结合起来，但由于过分依赖君子的转化性作用，因而他竭力捍卫有目的的道德中介和自觉的行动所起的作用。然而，在法家式的秩序中，人们发现了真正而又完全无为的社会的可能性。

“无为”社会的诞生，事实上必须依靠开明的统治者和“掌握了真正方法的人”的深思熟虑的行动，但这个事实丝毫也不比如下的事实更容易阻碍自由市场经济体系的“自然性”（naturalness）：信奉自由市场经济的立法者，必须首先采取行动消除阻碍自由市场经济的“人为的”制度性障碍；这个事实也不会比如下的事实更容易阻碍社会主义制度的终极的“自然性”：必须依赖列宁主义的先锋队，才能将社会主义“建设”起来。老子本人就曾暗示过：要创造与恢复真正原始主义的良好社会，取决于道家式的圣贤-君王的能动性。

然而，韩非子的兴趣并不限于“道”的“客观”层面的内容（也许可以这样称呼）感兴趣。在第六篇（《解老》篇）中，他本人还很关注法家-道家的（Legalist-Taoist）圣人，他在这里实际上就等于声称掌握了类似于神秘灵知

(gnosis)一类的内容(正如他以前的荀子一样)。他对老子的论述“[掌握了]最高‘德’的人并不寻求‘德’”(《老子》第三十八章:“上德不德。”)给予了这样的解释:真正“体现了道”的道家圣人,可以不费吹灰之力,就能实现虚空、宁静和其他各种神秘灵智的状态。³⁴⁵那些还在继续寻求它的人——诸如隐遁主义的道家——只能证明他们尚未掌握这种更高的恩宠(grace)。³⁴⁵恰恰是因为他已经掌握了这种灵知,所以真正拥有道家灵知的人,就能在深思熟虑的、分析性的意识水平上以准确无误的洞察力将其付诸运用。在这里,又正如在荀子那里一样,神秘主义的灵知和“有为”的意识并不相互对立,它们之间存在着微妙的辩证关系。³⁴⁵法家-道家的圣人能够借助他的更高的灵知,对支配着人类文明的原理和过程取得清楚而无蔽的理解。因为“他体现着‘道’,所以他的知识是深奥的”³⁴⁵(《韩非子·解老》:“体道则其智深。”)。这里,我们可能发现了那种使如下两种人区别开来的终极解释:一种是具有真正知识和更高统一性的人,另一种是普通人。他的知性能力的根源在于一种超越了常人知性的能力,而从同一种根源中,他似乎还能获得道德上的优越感。这是一种无疑使韩非子获得极大精神安慰的信念。然而与荀子不同的是,韩非子期望着这样一种社会:其中,“善人”有意识的自觉活动将变得全然无用。

法家的实践

当然,整个系统的实施最终取决于真正开明统治者的出现。人们也许会说,对于此类统治者的呼唤构成了整个壮丽堂皇体系的核心,因为真正的法家开明统治者也许实际就如同孟子所说的真正有德性的统治者一样地罕见。他不应该是一位武断的专制君主,假如专制君主指听任他全部的本能冲动、荒诞的怪想和激情支配的暴君(tyrant)。一旦维持整个结构的体系安排到位,他就不再干预它们的运行过程。他可以利用整个系统作为实现他的国内及国际野心的工具,但在这样做的时候,他不应该打断其非人格化的运行过程。他必须始终在其个人的私生活与公共角色之间架起一道铁幕。嫔妃、友人、阿谀奉承者以及卡理斯玛型的圣人,都不能影响他的决策过程,而且对于身边人的动机,也从不放松怀疑的警惕性。的确,韩非子之所以被处以死刑,也许正因为始皇帝过分热心地信奉了他所推崇的信条。尽管韩非子认为,他既完全客观而又不偏颇,对照他对其他官员和顾问所作的概括,他是个例外人物。但是,据一则记载说,他对始皇帝所作的建议中,

有一条涉及到他自己的祖国韩国，这使得后者怀疑他对于祖国怀有私心，而不是毫无保留地忠诚于皇帝本人的利益。^② 346

无论怎么说，秦始皇似乎从许多方面看都近似于法家式的“开明君主”的形象。当然，他革命性地接纳了申不害那种“纯粹”的官僚制国家模式，并对整个中国历史的进程产生了深远的影响。假如我们相信司马迁的记述，他似乎一直忠诚于这一原则，即真正的法家统治者并不武断地干预客观的和非人格化的法律、机制和程序的运行（它们是作为整体强加于社会的）；而且我们还被告知，他把客观的标准和模式还扩展到了如下的领域：书写文字的标准化、车轴长度的标准化、度量衡的标准化。如司马迁描述的那样，该王朝显得有些残忍，但这并非由于专制统治者反复无常的任意行动，而在很大程度上是由于法家的观念与需要；法家观念认为，刑法是不可变通的，在社会中应该清除“不良的”态度和行为模式。

当然，很难知道一旦“文明化”的世界统一起来以后，韩非子是否还会赞同他的不断扩张帝国的方案。如果说法家学说已被证明是追求国家富强的“合理”工具，那么这些目标在本质上也会趋向于不受限制，并具有令人心烦的潜在能力。无限制的东西能被合理地追求吗？韩非子是否已经觉察到，无限制地榨取人力和物力资源将会削弱整个系统自身的基础呢？皇帝更喜欢当时流行的“相关性宇宙论”——在皇帝那里，为了成仙的需要，这种理论似乎与超越文明世界的控制、运用方术来控制统治着宇宙的力量而非分而狂妄自大的野心结合在一起。对此，他作何感想呢？

秦国的征服事业大获成功，似乎最终证明了即使在对于历史的神圣记述中也是不证自明的论点——也就是说，若不诉诸军事力量，就不可能建立普世性王权，普世性王权不能仅靠“精神-道德”的影响加以建立。在某种意义上，尽管孔子和孟子最终也都注意到这一在古代典籍中有过清楚论述的事实，但他们还是对之尽可能地淡化乃至掩盖。文王和武王享有天命，因而他们能够通过自身德性的能力，获得各个联盟的自愿支持。正是这部分额外增加的精神性的和道德性的权力，才是他们在战场上获胜的决定性因素。然而说到底，他们并不能否认，战场上的胜利毕竟也发挥了作用。不论怎么说，秦国的胜利似乎代表着孟子的启示录式希望的彻底破灭。 347

后代儒家对于秦国鼎革有许多的批评，但重点并不在于秦王朝的胜利，而是在无能的秦二世统治之下秦王朝的迅速瓦解。^③这一事实似乎证明了荀子的怀疑，即这样的体系只能够行于一时。这也使得韩非子的评论——即真正“开明的君主”至多不过千世一出——增加了分量。他也许会这样论辩道，这个系统还没有来得及作为“第二本性”而移植到人民的行为样式中。

然而,这一想法本身还是表明,这一体系的实现也许需要一系列的卡理斯玛的“开明统治者”来真正地加以实施。尽管人类易犯错误,但他们所起的关键性的中介作用还是不能完全否定。

无论人们对儒家藉助于伦理精英的德性来改造社会的信仰持何种态度,它仍然是一种信仰——这种信仰是以人类存在着道德上和知性上的能动性为前提的。实际上,也许从根本上来讲,它要比法家清楚而简单的行为主义的人性模型更符合“现实主义”。尽管它是一种道德主义,但或许正因有了它,才有可能将人类的情感、才智、狡黠、承受挫折的能力、对付制度设置的能力都纳入到考虑范围。顾立雅称赞法家,因为法家预示了韦伯式的官僚制理论以及“管理性的”(managerial)科学。然而,正如克罗泽(Crozier)指出的那样,恰恰是在处理现代官僚制的时候,韦伯似乎忘记了他自己原本是很复杂的、内容很丰富的人性观,而且多少有点忽略了理想型和实际之间的差距。选择官员候选人的方法果真那么行之有效吗?难道拜占廷式的个人权力关系的样式就没有透渗进官僚制组织的坚强壁垒?私人的情感和激情就真的能被拒绝考虑吗?人们又怎么激励那些升迁机会少得可怜的官僚制下层官员呢?当广大群众明白了刑法和他们自己的生活利益之间没有任何关联的时候,难道他们终究不会表现出对付刑法的超凡才智吗?

法家经常被比作马基雅维利主义(Machiavellianism),它们确实都倾向于把权力的问题与对于个人的道德考虑区分开来。然而,对《君主论》和《李维罗马史论》稍加浏览就可以发现,马基雅维利并不关注普遍抽象的控制人类行为的模式和系统,他关注的是在政治史变化多样的环境中的应用性的权力策略。作为亚里士多德的继承人,他实际上愿意承认各种社会政治组织的可能形态,而他所设想的权力拥有者将充分考虑“政治制度”的差异,利用一切可能的策略。更重要的是,他还完全乐意将道德态度、情感和信仰作为国家必不可少的实际权力要素纳入考虑范围。尽管可以肯定,他将从权力运作的视角来处理它们,但并没有假定任何简单的、可预测的“行为”模式。德·昂特威(D'Entreves)评论道,马基雅维利所阐发的是“政治艺术”而非政治科学。^④在这方面,他的路数似乎近似于苏秦和张仪之类战国时代的“国际战略家”(译者按,纵横家)的路数,而不是法家,后者在精神上似乎近似于某些19世纪和20世纪的社会科学的“模式建构者”。

在处理法家和马基雅维利主义的精神差异时,我把注意力稍稍地转向汉王朝的奠基人刘邦,他的事迹可以参见司马迁的著名传记。^⑤当然,《史记》运用了传说,对他进行了较多的修饰,但这个人的强烈个性仍被描述得非常清晰。他出身于布衣之家,利用秦王朝鼎革之际所提供的众多新机会,

通过“公务员”考核,在新的下层官僚中谋取一个职位。任职的时候,他根本就没有转变成只知道执行法律的铁面无情的官僚。与此相反,他利用他的职位在地方官场中他的上司中间产生了尽可能多的影响。当被指定率领一队徭役劳工前往修建秦始皇陵的时候,他发现徭役队伍中的许多成员都设法潜逃了,于是和其他著名的造反者陈胜一样,决定除了举起反叛义旗别无选择。这是否正如达尔(Dull)所声称仅仅是众多进行投机成功的案例中的一个,其本身并不重要;因为这里的要点并非刘邦是否为一位“符合道义的农民领袖”,而是在一个王朝崩溃的历史时期,他是如何造就了通向权力的道路。据司马迁记述,刘邦所以能在随后内战的残酷厮杀中赢得胜利,主要凭借的并不是他的军事天才,而是他对于人的过人判断力,以及对于人情世故和人民感情的恰当关注。作为一名真正的马基雅维利主义者,他敏锐地注意到了所有这些因素的重要性。

尽管在他周围聚集了杰出的军事战略家和政治战略家,但刘邦在没有信奉任何明确的社会政治组织信条的条件下,就登上了汉代开国皇帝的位子。尽管他的权力本能肯定会使他倾向于秦国的中央集权官僚制模式,然而作为一位彻底的实用主义者,他非常清楚地了解到有必要对全体中下级军官的愿望作出妥协,他们可不想服从这一模式。 349

另一方面,秦始皇是国家的世袭统治者,这个国家已经实施过许多法家的方案。凭借本国的力量,利用其他尚存的“强大国家”之间的涣散,他得以把他的统治扩展到整个“文明化”的世界。因而他本人十分信赖法家的“乌托邦”梦想,这一乌托邦是由非人格化的法律机制、“技术”和神秘的权势支配的;在这种社会中,数不清的私人激情、情感、价值以及信念的力量都将被清除出去,尽管他明显对自己无所不能的狂想并没有施加过任何的限制。刘邦是通过计谋和狡黠而登上权力宝座的,所以他懂得,即使是取得与维持权力,终究也需要与复杂得数不清的力量打交道的能力,而这些力量正是由人格、激情、道德观念以及超乎寻常的与人交往的能力组成的。

注 释

452

① 关于这一术语及其多层含义的讨论,见顾立雅:《申不害:公元前四世纪的中国政治哲学家》,第144~150页。

② 在公元前4世纪以后最为常见的表达方法(method)或技巧(techne)概念的专门术语是“术”(四声)和“数”(三声)两个字,尽管“法”字可以继续与这两个术语互换作用。

③ 在许慎所著的东汉时期的著名词源学字典《说文》中,这个字的早期形态似乎指刑罚或刑法。书中描述的这个字的最初形态极其复杂,人们相信,它代表某种类似于神裁性司法(judicial ordeal)的事物,在其中,一种带角的野兽被用来检验被告方的有罪或无辜。参见汪德迈在《法家的形成》中所作的讨论,见该书第 185 页。

④ 同上书,第 186 页。

⑤ 刘殿爵:《孟子》,第 6 卷,第 1 部分,第 160 页;《孟子正义》,第 431 页。

⑥ 刘殿爵:《孟子》,第 4 卷,第 1 部分,第 117 页;《孟子正义》,第 284 页。

⑦ 刘殿爵:《孟子》,第 4 卷,第 1 部分,第 118 页;《孟子正义》,第 284 页(译者按,似应为 286 页)。

⑧ 顾立雅:《申不害:公元前四世纪的中国政治哲学家》,第 32 页;又见,第 144~148 页。

⑨ 《韩非子集解》,《诸子集成》第 5 本,第 54 章,第 365 页。

⑩ 同上书,第 50 章,第 356 页。

⑪ 里雅各:《书经》,第 392 页。

⑫ 同上书,第 391 页。

⑬ 关于孔子对于管仲的前后矛盾的态度,在第 3 章已经讨论过了。

⑭ 里雅各:《春秋》(襄公三十年),第 558 页。

⑮ 同上书,(昭公六年),第 609 页。

⑯ 同上书,(昭公二十九年),第 732 页。

⑰ 同上书,(昭公六年),第 609 页。

⑱ 同上书,(昭公六年),第 610 页。

⑲ 同上书,(昭公二十九年),第 732 页。

⑳ 《商君书》,《诸子集成》第 5 册,第 8 章,第 18 页。

㉑ 被后来的学术史家称为“纵横家”。

㉒ 有理由表明,《韩非子》也曾经设想过实现普遍和平和和谐的终极状态。然而,毫无疑问的是,他最关心的问题仍然是关于富强的“科学”。

㉓ 罗尔斯:《正义论》,第 178 页。

㉔ 汪德迈:《法家的形成》,第 216~217 页。

453 ㉕ 在新征服的疆域内,旧的地方贵族家族已经被取代殆尽,这些地方往往被置于国家统治者直接的“官僚制”控制之下,它们最终是由国家任命的官员从事行政管理。

㉖ 钱穆推算他们的年代分别介于公元前 455~公元前 395 年和公元前 440~公元前 381 年之间。

㉗ 见顾立雅:《申不害:公元前四世纪的中国政治哲学家》,第 10 章。

㉘ 据钱穆推算,他的年代介于前公元 390 年和公元前 338 年之间。见钱穆:《先秦诸子系年》,第 227~230 年。

㉙ 《商君书》,第 5 卷,第 1 页。译者按,似为第 3 卷《农战》篇,第 5 页。

⑳ 这一规划的细节可以在司马迁的《商君列传》中找见，见《史记》卷六八。

㉑ 刘殿爵：《孟子》，第6卷上，第160页；《孟子正义》，第433页。

㉒ 《商君书》，第23章，第38页。

㉓ 《韩非子集解》，第5本，第45章，第330页。

㉔ 克罗泽(Michael Croizer)：《官僚制现象》(芝加哥：芝加哥大学出版社1964年版)，第177页。

㉕ 《韩非子集解》，第49章，第339页；《商君书》，第23章，第38页。

㉖ 据钱穆估计，他的年代大约介于公元前400年和公元前337年之间。见钱穆：《先秦诸子系年》，第237~238页。然而，申不害是古老的郑国人，后者于公元前375年为韩国所兼并。

㉗ 参见《史记》中的申不害传记，卷六三。

㉘ 顾立雅：《中国官僚制的开端：贤(Hsien)的起源》，《亚洲研究学报》，第23卷(1964年)，第155~184页。

㉙ 韦伯：《中国宗教》，格思(Hans Gerth)译(格伦考埃，伊利诺斯：自由出版社1951年版)，第5章。

㉚ 当然，在后来的世纪里，儒家文士们却十分注意与这些事务有关的法家学说。

㉛ “圣贤统治者依赖于方法(译者按，法)而不依赖于他本人的知识”，顾立雅：《申不害：公元前四世纪的中国政治哲学家》，第357页。

㉜ 尤其参见《韩非子集解》，第30、31章。又见汪德迈：《法家的形成》，第230~233页。

㉝ 《韩非子集解》，第43章，第304页。在这里，我主要依靠顾立雅的译文(《申不害：公元前四世纪的中国政治哲学家》，第62页)。

㉞ 克罗泽将他著作中的一整章奉献给了这个论题：权力冲突的持续性作用(continuing role)，以及在官僚制的“合理性”世界中实施制裁(sanctions)的必要性；见《官僚制现象》，第6章(权力与不确定性)。

㉟ 《韩非子集解》，第43章，第304页。

㊱ 同上书，第304~305页。

㊲ 同上书，第51章，第358页。

㊳ 事实上，他接受了这一点；见，同上书，第40章，第297页。

㊴ 同上书，第51章，第358页。

㊵ 同上书，第49章，第344页。

㊶ 同上。

㊷ 钱穆推算他的年代介于公元前280年和公元前233年之间。见钱穆：《先秦诸子系年》，第477页。

㊸ 司马迁补充了这个事实，最有趣的是，他是从如下的心理学角度来谈论的：韩非子说话口吃。 454

㊹ 《韩非子集解》，第11章，第55页。

⑤ 同上书,第40章,第297页。

⑥ 同上书,第298页。

⑦ 同上书,第300页。

⑧ 同上书,第6章,第102页。

⑨ 同上书,第95页。

⑩ 同上书,第101页。

⑪ 同上书,第102页。

⑫ 见汪德迈:《法家的形成》,第68页。

⑬ 达尔(Jack Dull)在近来的一篇文章中力图证明,反对秦王朝的起义领袖们并非“农民领袖”。他强调,在很大程度上,我们对于秦王朝的形象是由后来的儒家资料和道家文献资料的扭曲性宣传所铸就的。尽管人们也许可以姑且承认,推翻秦王朝的领袖并不是农民;又尽管人们可以同意达尔对于后代记载中所用统计数据的怀疑,但是,人们无论如何还是怀疑他是否真的推翻了关于秦王朝对于社会的人力资源与物质资源的过度征用,以及它的刑法体系对于社会的每个层次所造成的压迫这样总体的画面。见达尔:《反抗秦王朝的起义:这里不存在任何农民领袖》,《现代中国》,第9卷,第3期(1983年7月号),第285页。

⑭ 德·昂特威(Alexander D'Entrevés):《国家的概念》(牛津:牛津大学出版社1967年版),第39页。

⑮ 在沃森的《伟大历史学家的记载》(按《史记》)中可以找见英语译文,第8部分),第77~119页。

当为各自的学说寻求“本体论”基础的时候，儒家的荀子和法家的韩非子都依靠道家。”当然，这一说法对于所有有理由称做“黄老”道家的学派也都是成立的。儒家各派以及墨家有可能还会继续坚持古老的天的观念。然而，一旦我们把视线从公元前4世纪转到前3世纪，我们更注意到，另一种关于事物一般结构的思维模式的影响正在不断地扩大，这种思维模式会在秦汉鼎革之际顽强地生存下来，并在西汉时期达到其影响的高潮，且在随后的中国“自然哲学”的全部发展过程中留下永久的印记。它后来被司马谈在学谱编撰学(doxography)中作为六家之一收录在阴阳家的门类之下，在其他地方还被更准确地描述成关于“天人相互关系”的学说。在寻找其英文译法时，我愿意选用“相关性宇宙论”(correlative cosmology)这个术语，尽管译作“相关性拟人化宇宙论”(correlative anthropocosmology)或许更为准确。如上文讨论过的大多数思想流派一样，它并没有隐居起来与那个时代的普遍话语相隔绝，而是与当时的所有主流思潮产生了复杂的互动。毫无疑问，对许多人来说，它比本书前面探究过的多数思想模式在文化上显得更为遥远和陌生。然而，正如李约瑟所说的那样，在布鲁诺和诺斯特拉得玛斯(Nostradamus)^①所处的16和17世纪，它们也许一点也不会显示出遥远的感觉。

和其他诸“家”一样，这一家学说并没有和任何个人，或者和任何单一文本的常见联系在一起；并且关于它的起源问题，人们仍是歧见纷呈。事实上，它被一些人看做是“中国思想”(Chinese mind)之原始的和典型的表述。读过葛兰言(Marcel Granet)著作的人，都必会把它看做是中国“思想

351

* (1503—1566)，法国著名占卜家和预言家，曾任法国国王查理十四的御医，有众多的预言，影响颇广。有《诸世纪》一书行世。——译者注

结构”(structure of thought)的主流。^②有人从中辨认出了具有中国特色荣格学派的“集体无意识”(Chinese Jungian “collective subconscious”)之类的学说。当然,就现有的材料看,作为一种自成系统的世界观,它的兴起相对较晚,但仅凭这一事实,并不能证明它的内容代表的不是—种很古老的文化。

事实上,就其基本原理而言,它是一种被列维-斯特劳斯(Levi-strauss)描述成为与原始的“关于具体事物的科学”正好相似的思维科学。据他看来,这是一种在大多数的“原始”社会中随处可见的占主导地位的思维方武,并且在丝毫不带贬损之意的情况下,他毫不犹豫地将其称做“野性思维”(la pensée sauvage)。至于是否如同他所断言的那样,它是普遍的,而且占据着主导的地位,此不赘述。这是一种拟人化的宇宙论,在其中,大自然与人类世界之中发现的实体、过程和现象分类之间呈现出了对应的或“匹配”的关系。^③他将所谓的图腾主义——它借助于相互依存的关系网,将人类群体与自然物种关联到一起——仅仅看做是这一更为普遍的“结构性”原理的一个特例。^④因而,不难想像,这种相关性的思维方式完全有可能存在于高层文明兴起以前,存在于高层文化与民间文化尚未分流的新石器时代的中国“原始”社会之中。然而,它们不见于现存的古老典籍。这里,我们再次面临着在研究神话时面临过的同样问题,在那里,我们拥有的古代典籍并没有专门以神话作为它的方向。这里也许存在着即便在最古老的高层文化经典之中也不能发现其存在踪迹的文化趋势,它们是在以后才呈现出来的。然而,有一点是十分清楚的,这种思维方式与神话不同,它后来终于设法在高层文化内部赢得—席之地。假如它也曾被“压跨”,那就不是现在这个样子。因而,关于它在高级文化文本中兴起的时间比较晚的问题,现在仍有争议。

事实是,无论是甲骨文、青铜器,还是现有的任何最古老的典籍,似乎都不能提供有力的证据,证明曾经存在过“相关性的宇宙论”,即使某些人从商代青铜器的崇拜画像中辨认出了图腾主义的证据仍然如此。^⑤铭文所提供的绝大部分信息反映的并不是“相关性宇宙论”,而是列维-斯特劳斯界定为宗教的内容。据他的看法,相关性宇宙观是一种“关于具体事物的科学”,因为它把我们在日常经验中感受到的具体现象沿着“水平的轴向”(horizontally)关联起来,它的材料全部出自“真实的”世界。动物、植物、四种基本方向、家族组织、人的品性以及天体全都是“真实的”。一种将人类“沿着垂直轴向”(vertically)与神灵鬼神联结起来的宗教仪式,尤其是祭祀仪式,在他看来代表了在“原本分离的两个领域之间”建立“意愿

化联系”(a desired connection)的努力,两个领域中的一方是神灵领域,它是“非实存的”(non-existent)。^⑥依照这种宗教定义,正如有人指出的那样,甲骨文的绝大部分内容是对神灵和鬼神的祭祀,以及向它们提出的卜问。因而,根据斯特劳斯的定义,它们显然属于宗教。但占卜操作是否占有极重要的地位,最终会有助于推动相关性宇宙论的兴起,这是下面要考虑的问题。然而,占卜本身首先只是一种沟通方式,它的沟通对象是列维-斯特劳斯称为“从源头上开始分离的领域”中的存在物。占卜当然是一种在古代美索不达米亚随处可见的操作,在那里,面对美索不达米亚百神殿之中高度拟人化的诸神,通过占卜达到沟通的目的,是随处可见的现象。从理论上说,占卜者们对诸神裁决的控制能力,一点也不比德尔菲的预言者对阿波罗神裁决的控制能力更大。

当我们转向《诗经》以及一般认为比孔子还要早的《尚书》时,仍然不能发现任何可以证明存在着相关性宇宙论的证据,尽管存在着很多根据列维-斯特劳斯的定义属于宗教内容的证据。天命学说肯定从一开始就与两个“分离领域”的交相互关联有关,其中的一方是神灵,在后世,人们很有可能把这类观点镶嵌到相关性宇宙论的框架之中。当我们将注意力转向中国式相关性宇宙论的两个核心观念“阴阳”和“五行”时发现,“阴”与“阳”这两个字的确在《诗经》中出现过,但似乎指诸如黑暗与光亮、山体有光照坡面与阴暗坡面等,或是其他的具体现象。^⑦它们仍然没有转变成抽象的二元原则。“五行”的概念根本就没有出现。另一方面,祭祀、祈祷、乞灵于天、鬼神,自始至终都是中心的主题。

如果《左传》的记载能够提供或多或少真实的与《春秋》(公元前721—前479)同时代的记载,那么,只有在这一经典中,我们才找到了存在着相关性思维的早期证据;尽管许多学者确信,许多精心准备过的讲演反映的是晚于孔子的思想。在记载下来的、被称做“史”(他们似乎集天文学家、占星术家、历法专家以及编年史家等职能于一身)的专门官员和智者谈话中,的确发现了关于人类事件与天体运行相关的证据。这促使人们推测,至少在高层文化之中,幼稚的占星学之类的学问为相关性宇宙论在中国提供了最初的极其重要的运用机会。^⑧还有其他段落也能预示后来的相关性宇宙论的特征,尽管我们并不能肯定它们是否属于后人对原始材料的添窜。一位占星家-编年史家把某些天体与物质性元素如水、火联系起来,这是很有意义的材料。人们还发现了代表宇宙秩序的阴阳范畴,但在一处叙述中,它们被一位宫廷医生归属在更广泛的范畴“六气”(阴、阳、风、雨、黑暗、光亮)之下。^⑨这位医生发现,所有这些元素全都混

合于人体内部,某些注释家推测,这里的“阴”与“阳”仅仅指冷和热。疾病被看成是因为气的不平衡状态产生的症状。然而,它是否属于相关性宇宙论存在的一个例证确实可疑,因为并没有任何明确的证据能表明,这些元素在人类机体中的运动和这些元素在各种外在的宇宙力量中的运动之间存在着相互关联或者“共鸣”的关系。在其他段落中,人们也的确能够发现了“五种行为模式”(five modes of action; 又称作“五种元素”(the “five elements”),译者按,它们都指“五行”)之类的提法。

假如相关性宇宙论的萌芽在孔子以前就已经出现,那么就可以说,在《论语》中,当子贡断言说天道是他从没有听到孔子谈论过的内容之一时,他便已经提到它。孔子认为,人们应把注意力集中在他们的道德自主性上的观念,他当然不会花费很多时间去破解自然的征兆,即使孔子本人也许很相信这类征兆(正如在《左传》和《论语》中所表现的那样)。有趣的是,在《左传》中经常谈论宇宙间事物的著名人物子产,对于依据彗星天象推断出的毁灭性火灾的预测持有不屑一顾的态度。他专门质问作预测的占卜者[裨]灶:“灶怎么会知道天道呢?”³⁵⁴(灶焉知天道?)若是采用列维-斯特劳斯的术语,人们就不得不说,与其说孔子在谈论天的时候采用的是相关性宇宙论的模式,还不如说是宗教模式。如果说人们能在《论语》中发现“整体主义”或者有机主义思维方式的萌芽,那么,与其说它有相关性宇宙论的思想倾向,还不如说它有《老子》和《庄子》的思想倾向。

墨子代表了(如果可以这样说的话)对于一切内在主义的的自然秩序观念和思潮——相关性宇宙论或其他——的坚决反拨。尤其是,根据列维-斯特劳斯的定义,他的观点明显地偏向于宗教立场,他狂热地赞成“从一开始就相互分离的领域”的概念。他相信吉兆和凶兆,但这些并没有和任何相信自然和人事现象存在着抽象对应关系的系统联系在一起。毋宁说,它们表述的是天和鬼神的自觉意志(conscious will)。它们实实在在地是由神灵发布的征兆。

在研究后期墨家时,让我们先简单透露一下对邹衍关于五种元素(译者按,五行,两者可以互换,下同)的动态循环理论的讨论(下面有详尽的讨论)。有意义的是,后期墨家的“逻辑学家们”生活在相关性宇宙论已经牢固建立起来的时代,他们会对任何相信五种元素之间存在着动态性内在关联的概念发起正面的进攻。简单地说,邹衍的观念中预设了水、土、木(蔬菜)、金和火与人类历史的循环之间存在着动态的对应关系。每一元素在克服其先行者之后,就赢得了一次“优势”(ascendancy)。这个理论显然依据的是诸如水灭火、火融化金属之类普通的自然现象。然而,墨家经典却直截了当

地指出：“五种元素并不总是相互赢得优势。”^①（《经下》：“五行毋常胜”。）量的变化就可以造成所有的差别。“火元素使得金属熔化这一事实，乃是由于有了足够量的火。”^②微弱的火不会使大量的金属融化，少量的水也不会使得大火熄灭。因而，根本就不可能存在任何绝对而又内在的必然性，可以支配五种元素之间或是在人类领域的对应者（假想出来的）之间的假想性的动态关系。在带有偶然性的特定情境之中，毋宁说，人们应该寻找的是产生这类情境的独特的历史原因。很明显，这一议论是针对邹衍而发的，因为邹衍要按照决定论的立场将“五行循环”和人类历史的循环格局关联起来。在研究历史变化时，墨家学派不会寻找内在主义的必然格式，他们会在人类或在天和鬼神的行动与动机中寻找特殊的直接原因。无论是在宇宙界还是人事界，他们都不会依靠内在主义的循环观念。

当我们转向古代道家经典时，的确发现一种整体主义的或者被李约瑟称为“有机主义”的世界观。然而我却要争辩，这种整体主义的基本发展走向与相关性宇宙论是截然不同的，即便后来出现了将两者融合起来的趋势。

355

当然，在《老子》中，作为所有宇宙现象之基础的、抽象二元论原则意义上的阴阳概念已经存在。不难想见，这些原本指亮与暗或热与冷等具体现象的术语，是如何变成了指称所有二元对立性（duality）的一般抽象术语的。当然，在现实事物的系统之中观察到杰出的二元对立原则，并非中国特有的发明，也不必意味着对任何关于二元对立的两组术语之间关系的确切本质拥有了特定的概念。有人认为，在中国，二元对立（dyad）一直是“辩证的”和动态的，但这种说法并不正确，因为在许多情况下，它似乎指的是并不属于动态的互补、对立或简单的置换。进而言之，阴阳观念本身并不必然蕴有相关性宇宙论。在《老子》中，无论是运用于自然界还是人事界，阴/阳观念都处于核心的地位，因而要以如上所述的特殊的“非对称”方式加以处理。尽管软性和硬性（softness and hardness）在自然界（与人事无关）和人事界中都曾表现出刚性与柔性，但不存在任何表示两个领域之间存在着“共鸣性”互动关系的暗示。尽管《庄子》在叙述自然界和人类有机体的过程中也曾用过“阴阳”一词，但并未暗示在自然界和人事领域的过程和事物分类之间存在着特殊的相关性的互动关系。两个领域所有过程都不断地“沿着垂直轴向”，向着处于不可言说之“道”中的源头回归。

处于相关性宇宙论基础地位的基本预设，大致是在人类现象与自然现象的类同关系之中，通过使其向着自然界的循环、韵律及格式“看齐”，

以发现控制人类文明以及人类个体生命的手段。与《老子》截然相反,高级文明的范畴以及计划,由于被看成是宇宙结构自身的一部分,从而[被相关性宇宙论]完全接受下来。它采用的基本预设是:自然界既亲密而又“符合天意地”(providentially)蕴藏于人类的事务之中。《老子》的“原始主义”把高级文明的全部成果都作为与“道”分裂的表现而加以摒弃,可是他说的“道”并不一定符合天意。它一点也不会将社会秩序的日常目标或个体的祸福“萦怀在心”(involved)。毋宁说,个体(在《老子》那里是道家式的共同体)通过与不可说的“道”重新结合而找到了拯救之路。最终讲来,其中心思想是极端强调“道”是不可说的,而相关性宇宙论者却相信,他们具有探索一切事物的能力,两者显然是不同的。假如有机论思维方式是中国思想之中占主导地位的取向,那么,使得各种有机论思想形态相互之间区别开来的细微差别,和它们共同认可的整体主义立场相此,应具有同样的重要性和根本性。对于那些被李约瑟看做是非有机论的西方哲学流派来说,这当然也是同样正确的。没有任何理由能够说明它对中国就不应该同样是正确。

在荀子和韩非子那里,如上所说,即使他们都生活在相关性宇宙论的影响已经无处不在的世界中,我们没有发现他们拥有将自己的看法与相关性宇宙论联系起来的冲动。根据他们坚定的反天意主义立场(anti-providentialism),荀子强烈地反对相命术(physiognomy),因为相命术要在人体的生理有机体(它自身可以看做是一种“自然”因素)和个人的人生进程之间寻求关联。他认为,这种关联对于儒家强调个人的理智自主性和道德自主性的立场构成了直接威胁。韩非子则在《老子》文本中寻求本体论的支持。

邹衍和“五行”学说

司马迁的《史记》将相关性宇宙论的兴起归结于事迹模糊的齐国人邹衍,后者是稷下学宫的成员之一,而且很显然是他那个时代最受统治者欢迎同时也是最为成功的顾问。^⑬“他去了燕国,在那里,燕昭王为他当传令官,并要求做他的门徒,为的是能够聆听他的教导。还为他建了一座宫殿,……在游访各国封建统治者的过程中,他都受到了类似的欢迎。”^⑭(如燕,昭王拥慧先驱,请列弟子之座而受业,筑碣石宫,身亲往师之,……其游诸侯见尊礼如此。)

尽管有充足的理由表明,人们能在邹衍以前就已兴起的思想趋势中寻找相关性宇宙论的起源,我们不能把这些趋势看做是彻头彻尾的“原始思想”,正是他首次构造了兼容所有自然与人事现象的相关性宇宙论,构造了规模巨大而又令人叹为观止的专门范畴体系。他尤以将“五行”与人类历史的循环格式关联起来而闻名;最有可能的是,由于这一观念潜藏着预测的能力,激起了那个时代的统治者们浓烈的兴趣。李约瑟恰切地评论说:“假如邹衍手中掌握了原子弹技术,他简直就不敢面见那些目不转睛地盯着他的统治者。”^⑮如上所说,这一将无序的人事领域转变为与天的样式保持和谐的观念,确实可以反映中国文化的一般性取向。即使如此,由相关性宇宙论所提供的特殊的具体解决方案似乎仍然既令人兴奋又富有新意。

357

为了简洁,我这里使用了约定俗成的术语“五种元素”(五行),尽管这一术语本身指的不仅是此类物质性元素自身,而且还指诸多相关因素组成的整个综合体(syndrome of correlates),它们既包括自然又包括人事,而且其中的各元素间存在着相互关联。^⑯

“五行”理论的起源问题在中外学者中仍然争论不休。被译作五种元素(五行)的中国术语当然根本就不是用来指称元素的。“行”这个词似乎有行动或运动的意思,尽管邹衍本人使用了另一个术语“五德”。^⑰显然,到这些术语被接纳使用的时代为止,尽管很明显地包括物质性元素,却已经被用于指称一整套相互关联的因素,而物质性元素只代表其中的一套。那么,这些五的套式(sets)又是藉助于什么过程而与元素水、火、木、土、金关联起来呢?顾颉刚认为,把五个一套的自然现象与各种人事现象关联起来的观念,最初表现为它们都同“五个行星”的周期性运动相关联。^⑱如上文所说,它第一次将命理学上的(numerological)五的套式与幼稚的星占学(它也许就是相关性宇宙论的最初形态之一)关联了起来。这也会有助于解释这一与行星运动相关概念的动态特性。郭沫若发现,它还可能与五种基本方位(北、东、南、西和中)有关,此外,也可能与风的运动相关,并把这一观念与气象考察的关联了起来;在甲骨文中,这一点已经表现得十分明显。^⑲追随葛兰言观念的鲁宾(Vitaly Rubin)则认为,关键的成分是命理学上的五的套式本身,他说:“如同所有的命理学一样,数字并没有用来指称数字在记数或量化方面的日常功能,而是指分类性的套数。”^⑳

所有这些都暗示,在五的套式的关联背后所潜含的观念,也许最初并没有与五种物质性元素本身相关联。也许,五种物质性元素之所以能够相互间设定一种动态性的“辩证”关系,只是因为它们与天体运动之类真正的动

态现象之间存在着关联。假如这些推测全是正确的,那么,在整个概念背后潜含的基本历史内涵就截然不同于前苏格拉底式的问题——什么是构成世界的物质性元素?

358 然而问题仍然是:假如五种元素在字面意义上代表着在相互关联的五的图式之中物质性实体的分类,那么,为什么选择了这些特殊元素呢?当然,水、火、土作为原始元素曾出现于恩培多克勒(Empedocles)*的元素理论中;在中国,空气也许从一开始就与包容一切的实体“气”有关,该范畴具有与五行(五种元素)观念的历史明显分离的、独立的演化过程。然而,为什么还有金和木(或蔬菜)呢?徐复观和李德永认为,事实上,这些元素的编组起初并不和原初性质料(primordial matter)或世界实体的问题相关,而是与实际的农业生产活动有关。^①农业的基本条件是土、水、木和对于提高工具性能至关重要的金属,以及对于熔化金属以及对于开垦土地都至关重要的火。参看《尚书》提到了“六种仓库”译(译者按,六府),但却没有提到五行的段落,也许可以为这一观点提供某种支持。大禹说:“德性可见于好的政府中,好政府又靠它滋养人民。存在着水、火、木、金、土和谷,这些必须很好地加以管理。”^②(《尚书·大禹谟》:“唯德善政,政在养民。水、火、金、木、土、谷惟修。”)人们不难想见,该如何把这些农业生产的基本元素与五的套式调配起来;只要去掉“谷”即可,因为它毕竟只是农业的产品而不是“生产要素”之一。

所有这些对于“五行”理论起源进行重建的努力,还停留在推测的水平上。然而,看来能够说得通的大多是这样的观点:从根本上否认它是为了回答前苏格拉底式的问题——什么是世界赖以构成或“组成”的单一要素或多种要素——所作的努力。假如的确如此,就有助于解释该理论的持久生命力。在许多世纪中,它能不断地提供一种令人满意的谈论自然和人事的方式,即便在相关性宇宙论没有成为中国思想主流趋势的时期也是如此。它之所以仍然能够能很好地为其目标服务,恰因为它原本就没有打算回答前苏格拉底式的问题。假如前苏格拉底问题成为中心问题,中国思想就一定会构思出一套不同的回答。李约瑟认为,“五行”理论在中国的长久存在应与亚里士多德的四元素说在中世纪思想中的顽强生存相比拟。^③事实上,许多中世纪学者根本就没有全神贯注于在古代思想中找到这一特定“自然科学”问题的答案;从这一事实也许可以发现某些可资比较的资源。

359

* (前 493? —前 433?), 古希腊自然哲学家、医生、修辞学家,西西里人。——译者注

然而,某些前苏格拉底的希腊哲学思维模式似乎十分关注这一问题:宇宙的终极物质或“质料”是“一”,如泰勒斯(Thales)和阿那克西米尼(Anaximenes)*;还是“多”,如恩培多克勒。在任何一种情形下,人们都能够发现,他们对于我们日常经验到的、多重性宇宙的终极“质料”成分持有还原主义的(reductionist)观念。泰勒斯和阿那克西米尼假定过这样的观念:世界上所有分立的实体、性质和过程最终都可以解释成由诸如水或气(然而,它们仍然具有神灵的属性)之类性质简单的、性质均匀同一的实体,依据诸如凝聚和离散一类的原则而“建构”起来;针对这样的观念,我们就发现了与还原主义相似的假设,在留基伯(Leucippus)和德谟克利特(Democritus)的原子论中,这种假设将会发展出一种极精致的形式:世界上所有的实体和性质都是由原子“砌成”的,而原子又被设想成简单的质-点(mass-point)型“砌块”(building blocks),这些“砌块”的性质则损之又损,以至只剩下了质量和形状。用海德尔(Heidel)的话说是:“这样的观念将导致如下的终极性假设:事物的基本性质就是质量的性质;这样观念的历史意义是毋庸置疑的。”^④无论在古代希腊思想还是在中世纪西方思想中,这一“还原主义的”假设并不必定占据主导地位。然而,它并没有从西方文化遗产中消失,守在那儿等待选用,到了16、17世纪,有些人似乎等候得太久,迫不及待地转向了它。它不仅见于伊奥尼亚的一元主义者中,还存在于诸如恩培多克勒这样更有“化学家”头脑的多元论者中,恩培多克勒在讨论四元素时说:“从这些东西中产生出一切过去、现在和将来的存在,树木、男子和妇女,走兽、飞禽和游鱼,还有地位无比尊贵的长生的神灵。由于只有这些东西存在,它们会贯穿于一切事物之中,但能获得多种的形相。混合的效力真是巨大啊。”^⑤

根据对现有佚文中所进行的辨析,邹衍对如下将五种元素相互还原,或者将任何五种元素的相关物都还原为五种元素的做法,了无兴趣。他没有说颜色、季节或“五个朝代”是如何从五种元素中“衍生”出来的。在包容一切的非还原主义的秩序中,所有种类的现象保持着自身具体的存在。在这个意义上,即使相关性宇宙论产生得比较晚,也确实与我们在其他中国思想模式中发现的“整体主义的”秩序概念协调一致。它是一种对于经验到的多重现象世界进行包容并予以分类,而不是将它们“还原”为某种原始“质料”的整体主义。

* (前 585/588—前 528/524),希腊哲学家,米利都人,据说是泰勒斯的学生。——译者注

据此看来,它是一种完全接受了我们日常经验见证的“关于具体事物的科学”。还原主义则必定要包含这一观念:在“实在”和“现象”之间存在着某种偏离;人们会在恩培多克勒、巴门尼德(Parmenides)和德谟克里特那里发现这一观念。在这些人的宇宙观中,世界通过我们的感官经验呈现的状态,在某种意义上并不是实在的世界,这就有如对许多现代“科学的自然主义者”来说,我们普通经验的世界显然不如基本粒子的世界来得真实一样。³⁶⁰对惠施和庄子来说,人生日常经验的世界也是一个“现象”的世界。但庄子将要在不可言说的“道”之中而不是在基本粒子和这些粒子之间的数学关系中寻求终极的世界。然而,在大多数相关性宇宙论中,我们日常经验中相互关联到一起的“具体”实在,是我们自然环境和人事环境的真实内容,它们依然是不可还原的。邹衍和董仲舒因此满足于依照他们所发现的样子来接受这个“现象”的世界。

如上所说,许多解释家不是在“五行”学说自身,而是在“气”的概念中寻找中国思想中与前苏格拉底的还原主义对应的内容。的确,“气”在相关性宇宙论的大多数版本中出现得非常频繁。五行、四季以及所有的自然现象最终都拥有属于它们自己的“气”,或者用多少有点不同的方式来说,普遍的“气”要通过一切事物来显现自身,这丝毫也没在任何意义上意味着对这个不可还原的实在含有贬损之意;这个实在形态多样,要借助于它们,“气”才能显现自身。假如人们要将作为实体的“气”比作前苏格拉底思想中的某种内容,那它就是阿那克西曼德(Anaximander)的“无定形”(阿派朗,apeiron);“无定形”是一种不确定的实体,它要在具有确定性的多重世界中,而不是在像阿那克西美尼的“气”那样具有最少量性质的单一质料成分中显现自身。在相关性宇宙论的某些版本中,阴阳五行可以产生于无所不包的“气”,但是,“气”并非仅仅充当它们赖以建构的原材料。董仲舒后来谈到了“五行”和四季的“气”,但事实上,我们并不能由此断言,“气”就不再可能充当所有这些性质上存在着很大差别的存在物范畴中流溢或辐射出来的能量。

361 人们必须设定,古希腊米利都学派沿着还原主义方向前进,他们的关注而似乎显然会不同于中国的相关性宇宙论者,尽管我们没有绝对的把握来肯定它们的内容究竟是什么。当然,存在着这样一个广泛认可的假设:在这里,人类历史上第一次对于自然的终极结构表现出了不带偏见的科学好奇心,摆脱了伦理、宗教和其他关于灵魂得救关怀的束缚。目前,科学以及声称以科学为基础的哲学一般都被定义成对于科学真理自身进行“没有偏见的”探索,我们也只有在希腊才能发现哲学的起源。对相当

一部分希腊哲学家来讲,情况并非如此。当我们阅读色诺芬(Xenophanes)*、赫拉克里特、巴门尼德、毕达哥拉斯以及恩培多克勒残篇的时候,仍坚持说这些特殊的“前苏格拉底哲学家”与我们称为宗教、伦理甚至还有政治的领域彻底地分离开来,是很困难的事情。基尔克(Kirk)和拉文(Raven)评论说:“在米利都学派之后,旧的宇宙发生学的研究方法得到了扩展和调整,在这种旧方法看来,最重要的研究目标是对于整个分化了的世界赖以从中生长出来的、单一的质料进行命名。因而是神学以及秩序的统一性问题,而不是事物质料的问题,才是阿那克西美尼的继承者色诺芬和赫拉克里特感到困惑的问题。”^②康福德(Cornford)和其他人(尤其是某些马克思主义的哲学史家)认为,在米利都学派的“科学传统”与“实践的”乃至技术的倾向之间存在着某种联系,这种倾向代表了与伊奥尼亚诸城邦的荷马神话之旧世界精神的彻底决裂。“在这里,和在其他地方一样,科学、商业与怀有极其实际的目标,和在陌生的大海上进行探索和冒险的活动一样,都是冒险所需要的勇敢精神的孪生子女。”^③当然,关于泰勒斯的工程师才能,的确流传着很多的故事。但是,其他故事却强调,他对于世界是如何“拼构起来”之类不带偏见的知识所作的独特而又富有激情的探索。还有一种观点认为,米利都学派的单一实体是永恒的、不变的和神圣的,因而在这种情况下,就的确存在着宗教的内容;当然,这方面内容并没有妨碍科学的好奇心发挥作用。

对于环绕着我们的自然界,人性之中普遍地蕴含着不带偏见的好奇心和关怀是随处可见的;即使它并没有成为每一种文化的中心关怀,在中国和在其他地方都是同样的常见。假如说“科学”指的是对于自然界进行精确观测得出的知识的累积性增长,那么中国决没有落在其他文明后面,正如李约瑟的许多著作中以大量材料所证明的那样;这也正如在经验性的技术发展方面它并不落在其他文明后面,甚至在某些领域里超前于其他文明一样。找不到任何证据证明,阴阳五行理论占有统治地位这一事实,会比亚里士多德的自然哲学在西方中世纪更容易阻碍这类前近代科学的进展。

我们想关心的是,邹衍等人提出的相关性宇宙论,是否将主要的注意力投在了自然或技术发展的“不带偏见的”研究方面。如上所述,邹衍最为知名的理论,是在五种元素与历史循环样式之间建立了关联。根据这一

* (前 565- 前 473),古希腊哲学家。——译者注

理论,在黄帝时代,“占主导地位的”元素就是土及其相应的全部类比关系。在夏代缔造者大禹的时代,木(或蔬菜)占据主导地位;在商代,金占据了主导地位;在周代,火占据了主导地位。^②可以推测,下一个新王朝,无论如何都要接受水原则的支配。在质料性元素系列中,土/木/金/火/水之间“相克”的概念可能依据对于诸如蔬菜从土中吸取养分,从而“克”土之类的简单自然现象的观察;锐利斧头之用于砍树被看做是金克木;火使金属熔化;水使火熄灭;而土总能征服水(通过排水或吸水?)。^③在自然界,与每种元素相关联的还包括颜色、季节、基本方位。此外,在人事界,还有伦理品质、政府、王朝的支配性原则,甚至还包括个人生活的各个方面。邹衍本人,除了关心五种元素的循环以外,据说对于绕开了五种元素循环步骤的阴阳盛衰的替换现象也有同等兴趣。因而,在历史方面,他除了设计出五个发展阶段外,还设计了这样的朝代交替格式:它们分别受“文化的简单性”(质)原则和“文化的复杂性”(文)原则支配。^④

邹衍的学说还提到了其他方面的内容。据说,他还对世界地理有着极浓厚的兴趣;而且,由于我们现在尚不知道的原因,他似乎还强调,那个时代的中央王国只是整个大地中极小的一部分;我们不知道,他强调宇宙的宏阔规模,是否意在针砭许多同时代人的狭隘宇宙视野。他认为历史格式与诸元素之间存在着关联的看法,因为具有假想与预测的功能,从而对当时的统治者产生了特别的吸引力。他实际上为他们提供了如下的建议:如何安排他们的行为模式——无论是方术的、行政的或是伦理的,才会使得他们的政策与新兴的历史性“力场”进行“调配”时取得最大的成效。某些建议还包括含有方术成分在内的仪式,例如接受对应于优胜元素的颜色作为某个历史时代的标志色。这种颜色将成为典礼、礼服、旗帜等等中的主要颜色。据推测,秦始皇受邹衍影响的程度,不亚于他所受的法家影响程度,依照这种逻辑,他以水作为朝代的优胜元素,并接受黑作为朝代的标志色。邹衍的建议还涉及到政府组织、“礼”与“法”的相对权衡,以及很多涉及到具体政策的实质性问题。

假如我们相信司马迁的证据,那么,邹衍本人的伦理价值观就基本上可看做是儒家的,他运用他的整个体系来提倡“仁义节俭”,以及儒家关于社会关系的基本规范。假如的确如此,那么这就表明,他不仅是相关性宇宙论体系化方面的先驱,而且还是如下努力的先驱;后来董仲舒将相关性宇宙论与特定的儒家价值观念融合到一起,由此使这种努力达到巅峰。然而,这并不会阻止秦始皇根据邹衍的历史学说来为他本人的法家信仰进行辩护。我们被告知,被他选作其朝代主德的水与“阴”有关联,因而也

就和冬天、黑暗的严酷性相关联。因而，“在国家事务上，他把法置于其他一切事务之先”。（《史记·秦始皇本纪》：“于是急法。”^②）在这里，我们发现了一种根据相关性宇宙论的立场而对法家学说所作的理论说明，韩非子肯定曾为这个问题心烦意乱。它为秦始皇的“理性主义”的本质提供了出人意外的一种解释。

在司马迁生活的时代，对于相关性宇宙论的赞赏之声主导了思想界，但在司马迁身上却表现得很有限。司马迁对于邹衍用这一庞大的历史-宇宙论的机械装置去支持儒家价值的努力多少有点可惜，并将他与孔子和孟子不恰当地对立了起来；孔子与孟子完全将善和正义作为目的加以宣讲，但几乎得不到响应。^③秦始皇对这一学说的解释清楚表明，这门以观念的暗示性联想为基础的学说，最终和与之存在着相当大差别的伦理型政治取向关联在一起。

在处理邹衍相关性宇宙论的时候，李约瑟将邹衍的学派称为“自然主义者”，明确地把他与李约瑟称为“现象主义者”的学派区分开来，他倾向于将后一标签与汉代儒家化的宇宙论联系在一起。事实上，在那些被李约瑟看做是有功于科学事业的人当中，邹衍具有很高的地位。在“现象主义者”的行列中，包括最著名的汉代儒家、相关性宇宙论的集大成者董仲舒一类的人物。自然主义者只与“原-科学”(proto-science)相关，现象主义者却与“伪-科学”(pseudo-science)有关。^④自然主义者主要关心自然的研究，而现象主义者(如儒家)却基本上只关心人类和社会政治事务。现象主义者信奉的基本上是这一观念：“政治与社会的反常”能在自然界中导致严重的错乱。^⑤因而，它与信仰吉凶预兆的态度有着十分紧密的联系，但据推测，邹衍以及自然主义者却基本上只对以“原-科学”的方式推广应用阴阳五行理论以推进对自然的理解这件事感兴趣。

尽管事实上司马迁的《史记》是我们关于这个问题的惟一的终极原始材料，把儒家的价值观念归在邹衍名下，还暗示邹衍的关注基本上局限于提供政治与伦理的建议，但李约瑟却根本不顾及这些证据。事实上，邹衍对于吉凶征兆极有兴趣，这从我们今日得见的、少得可怜的佚文来看也一目了然。由于出现了巨大的蚯蚓，可以预见黄帝将占据统治地位；由于出现了[冬天]不会凋谢的植物，可以预见大禹将占据统治地位。很明显，在他看来，宇宙界与人事界深深地纠缠在一起。有一个命题主张：在人事界一方产生的反常（正是在人事界一方，才有所谓的反常现象）会在自然界中导致产生“共鸣性的”反常；在这一命题中，难道发现了任何与相关性宇宙论的逻辑不相符合的内容吗？

据《史记》暗示，在邹衍对山川鸟兽所作的研究中，引用了很多自然观察的结果，这当然是可能的。不过，即使在被李约瑟称为“现象主义的”宇宙论者中，也并不缺乏这类观察，尽管邹衍将阴阳五行学说与这些观察结合到一起；可是，阴阳五行学说是否的确“有助于”他进行观察仍是个问题。就相关性宇宙论鼓励人们观察自然现象这一方面而论，它对于被称为“现象主义者”的人和对于邹衍是同等正确的。^⑤

李约瑟还声称，邹衍与炼金术的起源有关，因而也就与科学有了关联；在这里，科学仅仅意味着它涉及到对于物质进行真实的实验操作而已。然而，认为邹衍与炼金术有关联的看法经不起推敲。司马迁谈到过某些来自东北方燕国的羡门高(hsien-men kao)之流的萨满教人物，他们对长生不老的方术感兴趣，他们“传授着邹衍的方法，可是并不能理解这些”^⑥（《史记·封禅书》：“而燕齐海上方士传其术不能通。”）。这段文字暗示，这些方士或萨满只是接受了邹衍的理论而已，正如司马迁明白指出的那样：“他们甚至不能真正理解它们。”但是，这段文字并不含这样的意思：邹衍对于他们的努力很感兴趣。甚至，连他们关于方术的技术中是否包含炼金术在内，我们也不得而知。席文在他的《中国炼金术》中直截了当地表示，不能发现任何证据证明邹衍曾经写过一部“关于将贱金属真正转化为贵金属”之类的书；他甚至找不到证据，以证明那些燕国人使用的技术与炼金术之间存在着丝毫的关联。^⑦邹衍的佚文也明确地暗示，与所有被李约瑟归入“现象主义者”范畴的阴阳家成员一样，他的中心关怀仍然是人，尤其是他感到与对自然领域的关注无法分离的社会政治问题。

历史的循环应当与五行的循环相对应，但事实上并不能自动地实现。人间的统治者并不能“自动地”将其自身与所处的“历史场”(historic field)协调起来。人世间总处于“相位不匹配”(out of phase, 译者按，为物理学术语，意为“不相同”，指两个波的相位不一致的现象)的状态。用一个李约瑟所欣赏的董仲舒列举的隐喻来说，人类的秩序常常不能与自然秩序共鸣。“弹琵琶上的宫调或商调，就会在另一件乐器上得到宫调或商调的响应。它们是相和而鸣的。”^⑧（《春秋繁露·同类相动》：“试调琴瑟而错之。鼓其宫，则他宫应之；鼓其商，而他商应之。五音比而自鸣。”）李约瑟将这一关于“神秘共鸣”的隐喻与“机械推动力或因果性”的观念构成了鲜明的对照。然而，更深入观察表明事情并非那样简单，并不只是单个音在共鸣。与其说自然的动态过程与单个音符这样的分立事件是相似的，还不如说，它们更像一支绵延流动旋律的一部分。人们也许会说，弹奏第一件乐器的行为并非一件孤立的事件，而是绵延流动旋律的一个瞬

间。在自然界五行的循环以及四季的循环中,我们发现了处于演奏状态中的和谐的主题旋律。然而,在人事界,人类却有能够弹奏分立的、刺耳的音符,在整个和谐体系中制造不协调的共鸣。事实上,之所以会产生不协调的共鸣,乃起因于出现了某种特殊的因果关系——这就是统治者,以及更一般地说是人类所具有的违反秩序的行动。因而,对董仲舒来说,在人事界发生的事件,会在宇宙有机体的整体和谐中造成错乱;对邹衍来说也同样如此。 366

假如邹衍是相关性宇宙论第一位伟大的体系建构家,那么,他的体系也并非我们在战国、西汉之际的大量文献中所能发现的某种思想模式的惟一版本。当然,它是一种允许有无限多种排列可能的思想模式。在所谓的古文《尚书》中,我们能够找到被大多数学者认为晚于孔子的作品《洪范》。徐复观提出了多少有点勉强的理由,认为其是相关性宇宙论思想相对较早的版本,但绝大多数学者却认为其的年代很晚。^④成书于战国和西汉之际的《礼记·月令》,则为这种宇宙论提供了相当不同的另一个版本。最终,人们对于可以称为“宇宙论的儒家”之详细的、高度综合性的体系,可以在董仲舒的著作中找见;人们认为,董仲舒在儒家被确立为官方学说的过程中起过杰出的作用,他是汉武帝的同时代人。

在把目光投向据称是由上帝(High God)赐予大禹的文本《洪范》时,我们发现,它逐一系列出了九个一套的自然与人事范畴,但没有按照数字顺序简单整齐地对应起来。因而,除了五行及其不同的对应物(既有自然的也有人事的)以外,我们还发现存在着下列范畴,它包括“八种政府职能”(八政),即粮食(对农业的控制?)、公共工程、犯罪、军事事务等等;以及“五种历法的子目”(五纪)例如年、月等。^⑤值得注意的一个特征是,尽管有些范畴明显只适用于社会政治秩序,其他范畴却似乎集中于个人方面。因此,五行与关于人类行为的五种范畴(五事)关联了起来——它们包括味觉、态度(貌)、说、看、听、思,以及支配这些行为模式的规范性原则,如恭敬的态度和恰当的言谈等。^⑥在这里,我们还发现了一个令人惊异的例子,它按照五行模式把宇宙论与人类个体的心理-物理生活对应了起来,而从长远来看,和按照五行模式将宇宙论与社会历史秩序样式的对应物相比,这是一种对整个文化(包括医学传统在内)产生了更深远影响的相关性宇宙论模式。 367

然而,《洪范》最关心的却是社会政治秩序,即使它存在着某些关注个人的关键范畴,实际上也被归属在第五组范畴“皇极”部分——在那里,所谓个人,实际上就是作为整个秩序枢纽的普世性君王。只有他才有可能

实现“五福”^④，只有他才需要具备对于如何在政府中运用好正直、坚定[刚克]、温和[柔克]这三种德性(三德)所作出独立判断。^④整个系统图式(schematism)的一个显著特征是，没有一个范畴(包含五行在内)表现出些许动态循环的特征。如果仅仅列举各个套式的子目，我们所发现的就只是一个普遍的静态分类。分类图式中的动态因素似乎主要体现在人的行为，尤其是君王本人的行为中。理想的君主通过其睿智牢牢地控制着系统，即使是他本人也仍会产生疑问。值得注意的是，在他的系统中，作者为不确定性和偶然性留下了空间。如果有疑问的话，君王得到的告诫是应向龟甲和蓍草之类的占卜器具咨询。^⑤在邹衍那里，历史样式的独立性和动态性是与其五行的动态关系关联在一起的；但很明显，这里并不存在这些内容。

相关性宇宙论的另一个版本是《礼记》中的“按月告示”(《月令》)。《礼记》成书于战国晚期或西汉初期，但不会早于公元前3世纪，它是正典化的“经书”。^⑥其主题是年度季节的循环，从仪式和实践上为统治者恰当地确定一年之中每月、每季的主导任务。每一月份与一定的天象、(五行之)元素、味觉、音符相对应，还与当时主事的特定神祇等相关。统治者不断地受到告诫，以便使得与一定的季节相适应的实际的农业任务得以完成。因而，合适的礼仪性的劝告和今日称为“合理的”实际劝告就完全纠缠在一起。天子必须施行与这个月份相应的祭祀，穿相应的礼服，吃相应的食品，在明堂中完成相应的仪式；所谓“明堂”，是指以建筑的形式，在小宇宙的尺度上再现了整个宇宙秩序的建筑。^⑦与此同时，他还要宣布政令，布置相应的农业任务。通过把注意力集中在四季，而不是集中在历史循环论这种更为庞大的时间框架中，这一特殊系统为我们提供了生动而具体的图画，它说明，统治者及其官员应如何按照一定的仪式/巫术，将他们自己与自然界一年一度的循环调配起来。

368

在公元前3世纪到公元前1世纪这段动荡不安的和“革命频繁”的时期，相关性宇宙论在知识和政治精英中的阵地不断扩大，这一现象也值得进一步思考。这一时期翻天覆地的混乱形势或许也强化了这种情绪：它认为，任何事件都是由超越了个人或国家所能控制的巨大力量支配的。在中国的思想世界中(也许有一些例外，如荀子)，现代西方常见的、在自然力量和社会历史力量间设立二元对立的立场，几乎不可能得到人们的认可。比孔子晚一代的人也具有“宿命论”的立场，然而我们在这里所发现的立场，与上述“宿命论”相当不同。貌似矛盾的是，相关性宇宙论所提供的，既是一种依赖感——人类生存的一切方面都依赖于宇宙的力量；又是一种令人兴奋的许

诺——某些人有能力理解这些似乎显然是“可知的”力量，某些人有能力运用这种知识将人事界和自然界“调配”起来。

如上所述，即使是孟子，似乎也因为这样的信念而强化了他的儒家信仰，这一信念还为他的富于启示录色彩的希望(apocalyptic hopes)奠定了基础；他的信念是，能够辨认出天在历史中显现出来的循环格式。的确有一个传说，比孟子晚一些的、也在稷下学宫待过的邹衍，也许就曾受到在孟子那里发现过的那种历史思辨思潮的影响。果真如此，它也许有助于解释荀子那种令人困惑的攻击性批评。荀子把子思和孟子看做是他称为“五行”（本书译作五种行为模式和五种元素）学说的提倡者并进行攻击。^④

不论人们怎样看待相关性宇宙论与中国“自然科学”的进展间的关系，的确存在着与近代世界对于科学地位的普遍感受相对应的内容。科学深刻地强化了这种情感，即从根本上讲，人类是由超出人类控制的力量——自然的和社会的——塑造成形的。然而，与上述情感一同出现的还有如下的信仰，那些足以理解这种力量的人，能够设法把握它们为人类的目的服务。在黄老道家中，道家的圣人也能够运用他那神秘的灵智(gnosis)去控制世界。然而，相关性宇宙论专家的知识却没有神秘可言，能够清楚地理解自然力量和人类力量之间的相互作用。世界是完全可以理解的，因而，如果有人要理解它的内在联系，那么世界对他是完全开放的。宇宙论者因而就能够发现把人事领域和自然领域调配起来的合适“技术”。他并没有“控制”自然，但所拥有的关于如何使得人事和自然“调配”起来的知识，却极大地扩展了他控制人类世界的能力。

369

相关性宇宙论和宗教领域

迄今为止，我还没有试图把这种相关型的思维方式与西方对“宗教”所作的各种定义关联起来。李约瑟是根据科学和“有机主义的”哲学范畴来看待这种思维类型的（尽管他在自拟的“自然主义的”和“现象主义的”形态之间作出的截然划分引起了种种非议）。当代中国的其他学者则将它归为宗教迷信。^⑤人们认为，整个体系要藉助于由自然现象和人事现象之间的种种对应和共鸣关系所组成的巨大网络才能运行，那么，其关键术语所指的并非是鬼神和神灵的行动。阴阳和五行大体上被看做是抽象的实体(entes rationis)，因而，它们就不应看成是神灵。与老庄道家相比，相关性宇宙论似乎更接近也更符合李约瑟在讨论“有机论”哲学时所惯用的文字论述。在对

老庄道家的论述中,凭藉不可言说的、深不可测的神秘性,整个宇宙有机体连成为一体,并且这种神秘性笼罩着整个已知的世界。另一方面,相关性宇宙论似乎把注意力集中在规模巨大的、沿水平方向建立的网络上,该网络是由可观察的过程与实体组成的,李约瑟特地称为“合作过程”,它们大体上取得了统一性。这显然是一种人们能够言说的“道”。然而,我们所遇到的大多数相关性宇宙论的体系中都的确有一个术语,既用于表示内在于部分之中又包含其各个部分在内的终极实体。在有关邹衍思想的佚文中,他是这样讨论天的:“在大禹兴起的时候,天(Heaven)产生了秋夏两季也不会凋零的草木。”^⑤这对《吕氏春秋》和董仲舒也是成立的。在《周易·系辞传》中,伟大的终极原则(太极)不但产生了由六画卦组成的整个象征体系,而且还可能产生了它们所象征的真实世界。人们是否应当把这些以内在于主义的形式出现的终极原则看做神秘主义的和属于宗教的,还要取决于人们所说的宗教和神秘主义的内涵。天似乎内在于体系之中,只有藉助于它的关节(articulations),天才能运作。既然我们已知五行必然的周期性,“天”就必然产生所有与此相关的物组(clusters)。“天”不是置身于体系之外的“立法之神”(law-giver God),必定要藉助于体系而实现自身。然而,这个“天”既不完全是老子或荀子所说的不含神意的道,也不是斯宾诺莎的上帝,从人类的观点看,整个体系是“含有天意”的,因为它的所有运行都深深地和人类秩序纠合在一起,就像“天”为了宣告新王朝即将诞生而会“自然地”产生吉兆一样。不知何故,这个宇宙有点“偏袒人类”,而且偏袒规范性的人类文明秩序。当人类界发生反常和混乱的时候,天就必定以凶兆和灾难作出反应。然而,人们还是不能谈论天所特有的超验而又“富有神意”的干预活动,因为天只会藉助于非人格化的格式采取行动,这些格式昭显着天的存在。吉兆和凶兆因而就成为体系的内在组成部分。

然而,当我们探究董仲舒的相关性宇宙论(它是体系化的、儒家化的)时,因为到处出现在西方肯定会被看成具有“拟人化”含义的“天”的属性,西方人总是感到困惑。“天”既是万事万物的祖先和父亲,又是人类的祖先和父亲。^⑥“天”与人类一样具有喜、怒、哀、乐的特性——在操纵着季节的“情绪”(moods)中也能发现这些特性。^⑦然而,天必定通过适当的地方和秩序来表现自己的情绪。事实上,的确存在着渗透到天的一切活动之中的“天心”(mind of Heaven)。必须为天举行祭祀仪式。“儿子不侍奉父亲,难道不是所有人都不能接受的吗?它与天子不侍奉天又有什么不同之处呢?”^⑧(《春秋繁露·郊祭》:“为人子而不事父者,天下莫能以为可。

今为天子而不事天，何以异是。”)祭祀仪式本身是整个相关性秩序必然的组成部分。尽管李约瑟的断言与此相反，但是，在相关性宇宙论的版本中，天却可以是一位统治者、一位父亲，也可以是一种永恒的原则，而且在天和世俗统治者之间的建立了明确的类比关系，它们一直保持了下来。然而，作为统治者的“天”并不通过“法令”(fiat)来统治，在为他所统治的对象“制定”法律和规范其风尚时，他的自觉程度并不会比一位父亲在“制定”家庭制度时，甚至不会比他在“制定”支配家庭的基本礼节时的自觉程度更高。的确，从这种观点看，理想的统治者不会制定自己的法律，也不会依靠法令来统治，更不会与内在于社会之中的规范性秩序背道而驰。在统治过程中，他谋求与天保持一致。这里，我们又一次发现了具有“拟宇宙特征的”人格(“cosmomorphic” man)的例证，我们在《论语》中已经发现过这种人格。同样，与秩序保持一致，并不意味着“天”或父亲的“德性”(德)就因此变得毫无用处。统治者与父亲的情感和意图必须与“天”的有序化情感和恒常意图保持一致。“父亲是儿子的‘天’，而‘天’则是父亲的‘天’。没有‘天’，就根本不会产生生命。”^⑤(《春秋繁露·顺命》：“父者，子之天也。天者，父之天也。无天而生，未之有也。”)“天”哺育着世界，就正如好的父亲既生育又养育着他的孩子们一样。他们通过内在于世界之中以及内在于家庭之中的秩序来做到这一点，这一事实既没有使得“天”的“心”，也没有使得父亲的“心”变得毫无用处。

371

李约瑟承认，有机论思维尤其是以大宇宙/小宇宙学说形态出现的有机论思维，事实上也可以在西方找见；而且，在16世纪和17世纪的欧洲思想中是特别重要的潮流。^⑥他还指出了如下的事实：与人类有机体所作的“宇宙类比”(universe analogy)和“国家类比”(state analogy)既可以在西方找见，也可以在中国找见。由于欧洲独具一种将“德谟克里特的机械唯物论”和“柏拉图的神学唯心论”对立起来的“精神分裂症”(“schizophrenic” split)，因而在西方存在着对有机体体系(organistic system)的迫切需要，这种体系是由“主导性原则”(guiding principle)，即是由“隐德莱希(entelechies)、活力(animas)、本原(archaei)”等等支配的。他加强了语气，要求我们相信：“这正是中国思想所没有采取的道路。”^⑦

事实上，在董仲舒那里，“天”是宇宙的心，就正如世俗统治者是社会政治的心，以及心是躯体的统治者一样。我们甚至还被告知：“有条理的人间统治者会以天为榜样塑造他自己。”^⑧(译者按，疑为：人君法天。)尽管人们不能确切地知道李约瑟的“主导性原则”一词的意思，但我认为，西方有机论思想中的“世界灵魂”(world soul)一词并不像他一厢情愿地要

我们所相信的那样,能够与董仲舒的“天”清楚区分开来。在《老子》和《庄子》中,维持有机体秩序的东西是一种不能以任何语言加以描述的深不可测的、不可言说的神秘性,无论我们用“世界灵魂”还是用“自然过程”之类的术语都如此。对于通常与“世界灵魂”这一类的喻象十分接近的相关性宇宙论来说,情况则有所不同。在布鲁诺(Giordano Bruno)那里,这一世界灵魂并不必定比它在董仲舒那里更具有“人格神”的意味。然而,董仲舒的文字表明,他与这一喻象(译者按,世界灵魂的喻象)更为接近,而与李约瑟的比喻相差甚远:如“组织成分”(component parts)之间的合作。或者“和谐意志”(harmony of wills)之间的合作。即使用李约瑟的话描述,后者也不是一种自愿的合作,而是在“自动控制”(cybernetic control,译者按,工科技术语)系统领导下的合作。³⁷²“自动控制”难道不正是一种“主导性原则”吗?不管怎么说,只要人们建立的是“整体主义”的体系,在某种程度上,由部分所构成的整体总要兼并和“控制”着部分。假如整体的融贯性要靠不可言说的神秘力量维持,那么,即使在谈论它的时候人们依据的不是“主导性原则”而是“意志和谐”原则。然而,在中国的相关性宇宙论中,“天”的表现几乎完全类同于“世界灵魂”在西方的“有机论”思维方式中所呈现的样子(尽管人们可以很容易假定,它在西方思想史上不可能成为主导性取向)。它们之间的差别——如果有的话——也是精细微妙的,而不是绝对对立的。

在董仲舒那里,就如同在所有相关性宇宙论思想中一样,问题仍然出在人事界。我们又一次遇见那种致命的人类行动能力,它引发了使得整体的和谐变得颠倒混乱的行为,这是一种在和谐悦耳的交响曲中演奏出错误音符的能力。不过,董仲舒在谈论“天”对于人类错误行为的反应时,没有感到有丝毫的困难。他使用了两种语言:一种语言指向阴阳和五行的错乱,另一种语言则指向“天的意图”(天意)。在大自然中,“天”的“意图”从来也不会偏离常轨,但当人类社会中的统治者行动出错的时候,“天”应当通过使自然的秩序发生紊乱、降下灾难的方式作出反应,这也是完全符合自然的。因而,负有统治责任的统治者和精英就由此面临着巨大的压力,迫使他们谨慎地注意到他们不能在礼仪上出错,他们的伦理行为不能违反规范——对于个人也同样如此,如果这些个人要对他们自身的行为负责的话。在人类方面,“特殊的动因”(particular causes)——在深思熟虑的、个别决定的意义上使用这个词——肯定是存在的。

正是在这种意义上,相关性宇宙论与宗教领域关联了起来,但却在

另一个层面上结合的。这是由数量众多的超自然鬼神和神祇所组成的层面,这些鬼神和神祇在很大程度上仍停留于自然的层次,它们并未从自然中脱离。所有的中国“有机论”思维方式都善于将它们(译者按,似指神祇和自然)结合在一起。事实上,只有如下部分的观念被构筑进入体系之中:山川的居住性神祇和祖先的鬼神必须持续地得到他们理应享有的仪式和排场。的确,要是他们得不到应有的仪式来关注它们,也许就会搞乱整个体系,使之缺乏和谐。举行与山的神灵相应的祭祀,既可以看做是对鬼神表示“宗教虔诚的行为”,又可以被看做是用来维持空间世界的风水和谐的“方术”性行动。据此看来,鬼神们对于仪式举行得不好而产生的愤怒反应,正是对宇宙体系的某一方面出现问题而不可避免地要作出的表态。在这里,列维-斯特劳斯对于祭祀和仪式的截然区分就不再能坚持下去了。

在《礼记·月令》中,天子的主要职责之一,是为在相应季节当值的神祇举行崇拜活动。其起源也许是祭祀农业之神句芒(同时也是木神),因而必须在春天祭祀。火神祝融自然与五种元素之一的“火”相关,因而必须在夏天祭祀。^⑨我们因而发现,五行本身并不只是孔德(August Comte)所说的完全与超自然神祇相对立的抽象观念。事实上,它们与超自然神祇有关联,这些神祇必须符合以下条件:能持续地成为适当仪式的对象,有固定住所,有“当值”的时间。

373

《左传》中有一段精彩的叙述,从中可知关于龙的神秘知识的元素(译者按,元素与五行的“行”在英文中是同一个词)——它与相关性宇宙论的元素是交织在一起的;我们被告知,物种元素中的每一种都有它们的主事(presiding)“官员”(五官)(在这一段叙述中,它们本身就是神化了的人类)。作为官员,它们对各自的元素所支配的所有现象负责。为了回答“为什么现在没有龙”这个问题,占星家兼史官察墨解释道,主管“水”元素的官员职位现在空缺了。龙属于水元素,因而与其他一切被造物一样,也在很大程度上依赖于主事官员的管理;它们属于哪个元素,就由负责这个元素的官员管理。在“水”的主事神灵不在位的情况下,就不再见龙了。^⑩

尽管这一故事代表的是“五行”理论的早期版本,而且尽管在后来对于阴阳五行的讨论与对于主事性神灵的论述通常是完全分离的,这一叙述中对于“国家类比”的使用,仍使我们注意到李约瑟讨论《周易》时发表的一个评论。他认为,带有“宇宙归档系统”(cosmic filing system)的《周易》受到了“官僚制社会秩序”范式的强烈影响。^⑪的确,人们也许会说,作为中国式

的整体主义和有机主义的一种范式，“国家类比”也许要比生物学的有机主义（在其他地方，我们已经注意到了孟旦（Munro）的意见，即原始的范式也许就是家庭秩序的范式）重要得多。在上述故事中，五种元素实际上就是五个“部门”，由与其对应的官员管理。这种类型的“有机主义”的含义也十分不同于以生物学模型为基础的有机主义。即使是在高度常规化的管理中，官僚部门也仍然需要活生生的官员。人们当然可以想像申不害设想过的理想的官僚体系，在那种体系中，主管官员的行为将完全而又“自动地”与程序规划以及行政规章保持一致。但是，官员们仍然必须尽其职责。他们不是多余的。

374 这一“官僚制表象”在后来不仅可以在高层文化的宇宙论文本中找到，而且可以在普通流行的民间宗教（diffuse popular religions of the people）中找到。诸如“昆虫之神”或“火神”之类的神圣“职官”，在后代最终是由各种跨越时间和空间的神灵占据，其中包括被神化了的伟大英雄和官员的神灵。

同样，在汉代得到过充分发展的相关性宇宙论中，所有神灵都在系统框架内自动地发挥着作用，这一事实也没有使得这些神灵显得多余。事实上，只要在人事界内人们占主导地位的风尚是遵守恰当的仪式行为和合理的伦理行为，那么，自然神灵的行为就必将与非人格化的自然节奏和规则保持一致。在良好秩序得到保持的时候，神灵们不会制造坏的结果。

在这个方程的人类一侧，毋庸赘言，那些在政府中供职的人可能会把其职责履行得很好，也可能履行得很差。官员们的职责规范并不能自动地内化于那些履行职责的人之中。人事领域仍然是整个有机整体中有可能产生致命性破坏作用的“部分”。

因而，把相关性宇宙论从宗教领域中分离出来——如同在西方被人们设想的那样——并不总是完全可能的。然而，人们能够在这一视野中继续谈论秩序概念的首要地位。的确，从战国直至汉代初期，人们事实上能够辨认出一种持续不断的张力，张力的一极是某种与相关性宇宙论相一致的宗教，另一极则是对如下做法——试图让巨大而不可测度的神灵权力服从于体系制约——加以抵制的宗教倾向。这种抵制当然存在于普泛的民间宗教层面上，但在政治权力的最高层中也仍然存在着。在司马迁以及《前汉书》中关于诸如秦始皇、汉朝的创立者刘邦尤其是汉武帝的宗教癖好的记叙中，有很多对于这种张力的证据。

司马迁著名的《封禅书》可以看成是从远古到他所处时代的国家宗教史，说明了秦始皇以及作者的同时代人汉武帝的宗教偏好。^②

这两位在许多方面相似的、气魄宏大的人格，都极度关注能为他们本人及其王朝获得有任何有可能存在的、所有种类的宇宙力量的支持和护佑，以实现他们可以公之于众的和不能公之于众的愿望。他们两人——在这方面两人不相上下——似乎都信奉相关性的宇宙论体系。然而，又都似乎渴望着突破该体系碍手碍脚的限制。就董仲舒与汉武帝的关系而言，汉武帝似乎根本就不相信董仲舒所阐发的那个“体系”必定会“对他有利”。两位皇帝都非同寻常地对如下事情表现出超乎寻常的兴趣：建立起能够与威力庞大的超自然世界进行直接的、不必通过中介的接触途径，从而不必服从这种体系的限制。 375

他们要与整个超自然神灵世界进行接触的愿望达到了令人吃惊的强烈程度，通览整篇《封禅书》，人们注意到一种对于神灵世界的不确定感。新的鬼神世界就如同在后世普泛的民间宗教中一样，有可能从任何一个地方突然钻出来。人们相信，有可能将人提升为神，这无疑鼓励了这种思想趋势；我们甚至还发现，抽象的实体和神秘原则也可以转化成为肉身，就如同活生生的超自然神灵一样。秦始皇祭祀了包括“上主”(lord of heaven)神灵在内的“八神”，其中“上主”并没有被当做宇宙的终极本原，而是被当做地主(lord of earth)、兵主(lord of arms)、阴主(lord of yin)、阳主(lord of yang)、月主(lord of the moon)、日主(lord of the sun)、时主(lord of the seasons)的伙伴神加以对待。^⑤这些特殊的崇拜活动中的主祭官员中的许多人并非“儒”，而是声称能直接与这些神祇及其神灵权力沟通的萨满/巫师类型的人。特别迷信萨满/巫师们(译者按，方士，关于方法的专家)的汉武帝被他们之中一位叫做谬忌的人说服了。专门设立了“太一”崇拜，太一“被看做是天上诸神灵中最为荣耀的一位，五帝是他的助手”^⑥(《史记·封禅书》：“天神贵者太一，太一佐曰五帝。”)。“太一”这个名词似乎导源于道家具有神秘意味的“一”。^⑦然而，在这里却变成为一位“荣耀的神灵”和一种特殊崇拜的对象。

在所有这些名目繁多的崇拜中，人们发现，作为宇宙秩序的终极本原以及作为帝国宗教的最高崇拜对象的“天”明显地退隐了。当然，人们对此只能加以推测。毫无疑问，在普世王权衰落的漫长历史时期中，由普世王权举行的、对于“天”进行崇拜的神圣仪式也退到背景之中。原先指称上帝(high god)的词语“帝”，此时被赋给了普世君主，甚至还被复数化了，以便用于指称“五帝”。词语“天”本身在道家及儒家中也最终与道家的“道”融合在一起，并且与“道”的非人格化秩序联系起来。然而，在董仲舒那里，“天”又被还原为存在的中心本原以及作为相关性宇宙论秩序的“心脏”地位。董仲舒 376

其实很其重视古代帝王对于“天”的国家祭祀活动，人们可从他所说的那些事情在过去并没有被实施过这一点来推断他重视的程度，这并非无关紧要的细节。“天子被称做天的儿子，他怎么能仅接受天子的称号，而不履行与天子称号相配的仪式呢？天子必须祭祀天，就像一个人必须供养他的父亲一般。”^⑥（《春秋繁露·郊祭》：“天子号天之子也，奈何受为天子之号，而无天子之礼？天子不可不祭天也，无异人之不可以不食父。”）“天”是“百神之主”，如果缺少“天”，对其他神灵的所有祭祀就会毫无效力。“天”滋养着宇宙、秩序，并发布儒家的道德原则。因此，董仲舒十分地重视“天”，强调要对“天”举行恰当的祭祀仪式，这是他的整个宇宙论儒家体系的关键部分。

另一方面，人们不能不感到，汉武帝对于那些向他许诺了可以不以相关性宇宙论秩序的限制条件为中介，而直接与神灵沟通途径的萨满/巫师们甚感兴趣。由于急于为他的王朝的神圣合法性寻求保证，以及为他极度的扩张野心寻求支持，还由于无疑充分确信，神仙崇拜许诺过的长生不死是可能存在的，而且他本人终究是长生不死之最有可能的人选，他于是转向了方士，因为他们声称拥有直接求得神灵能力支持的方法。

《封禅书》说：“宋毋忌、正伯侨、充尚、羨门高以及最后（译者按，人名）都是燕国人，他们练习方术（译者按，方，字面上解作‘方法’），并抛掉了他们会死的躯壳，而只依赖鬼神生活，追随着仙人的道路前进。”^⑦（《史记·封禅书》：“而宋毋忌、正伯侨、充尚、羨门高、最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。”）在此不拟推测如下信念的远古起源——它相信作为某种不朽实体的人类个体是能够生存下来的。余英时认为，这种信念的踪迹可以追溯到公元前8世纪。^⑧当然，相信祖先神灵存在，相信伟大人物可以转化为神的信仰，也提供了有利于这一信念存在的条件。在杨朱门徒的圈子里流行过的、关于开发延长生命技术的想法，也许曾鼓励过使得长生(longevity)信仰演化为神仙(immortality)信仰的过程。就其在我们考虑的这段时间内流行的形态而论，那种不死的人(仙人)不再是受大地束缚的灵魂，他挣脱了所有会死的人(凡人)的限制与缺点，成为自由自在的天仙般的存在(仙)；而且人们可以想像，几乎只有方士才能通过他们与神灵的沟通能力，获得通向这种状态的奥密。

在以后的时代，不论人们多么变本加厉地按照如下的方式解释[老庄]文本：它们总被精心地设计，为的是支持“神仙道家”(immortality taoism)；尽管如此，还几乎没有证据证明，以上所说的任何一点与《老子》、《庄子》的文本之间存在着任何关联。司马迁似乎没有在神仙专家和被他

父亲司马谈称为“道家”的人物之间发现过丝毫关联。同样,似乎也没有证据表明,这些萨满/巫士与相关性宇宙论之间存在着紧密的关联。用司马迁的话说,他们“声称传授(邹衍的)教义,但并不能理解它们”^⑥(《史记·封禅书》:“传其术不能通。”)。当著名方士李少君把他的神仙教义传授给汉武帝时,他将他关于饮食以及“炼金术”的教义直接跟对于灶神(“灶君”)的崇拜联系起来。他说:“如果你为灶举行祭祀,你就能把朱砂转变为黄金。利用这种黄金,你就能制造使你延长生命的饮器、食器。有了延长了的生命,你就可以拜访那些生活于海上蓬莱岛的仙人。如果你拜访了他们,并且实行封禅祭祀,你就会长生不老。”^⑦(《史记·封禅书》:“祠灶则致物,致物而丹砂可化为黄金,黄金成以为饮食器则益寿,益寿而海中蓬莱仙者乃可见,见之以封禅则不死。”)在此没有发现存在着相关性宇宙论的迹象,一切都依赖于跟神灵的接触。由阿谀奉承的方士们提交给皇帝的神灵,则随时为皇帝许诺,满足毫无止境的企求与渴望。当从这一视角予以考察时,董仲舒的宇宙论儒家代表着令人震惊的、表达了禁止与限制作用的思想系统。

汉武帝是作为儒家的君士坦丁大帝而在中国历史上享有大名的,他听从了董仲舒和其他人提出的、具有历史意义的建议,将儒家“五经”确立为官方教育的基础,并排斥“异端”的学说。

然而,要研究汉武帝与儒家的关系仍是极其困难的课题。他明显把他那个时代的儒家——其中有许多来自于像齐鲁这样的古老文化中心——看成是关于过去的文化与宗教遗产方面的专家。他向他们寻求有关神圣风俗和仪式方面的信息,以便有助于为他的王朝建立宇宙论的合法性。即使就这个时代而论,“儒”是否就必定意味着要在更深的层次上信奉儒家的思想仍悬而未决。然而毫无疑问,许多人仍在某种意义上把自己看做“儒家”。不过,他们的主要吸引力之一,来源于拥有皇帝认为是重要的信息。同样,大多数儒家也支持皇帝反对在前一任统治者——尤其是可恨的窦太后——的统治时期占据着主导地位的黄老道家。^⑧

378

在司马迁的记述中,汉武帝特别沉湎于在山东的泰山举行所谓的封禅祭祀。根据那个时代尽管起源模糊但却占据着主导地位的观念,如果能够“成功地”举行这一令人振奋的祭祀,就意味着证实了天地间所有的神灵对于现任王朝将给予高度的支持。^⑨司马迁说:“在举行这些仪式的时候,数不清的神灵中,没有任何一位神灵会不欣赏品味纯正的祭祀仪式。”^⑩如果与正确地举行仪式有关的传统是一种古代的神圣传统,那么,“儒”就必定是这一传统的守护者。然而,许多儒者坦率地承认,他们缺乏祭祀仪式方面的知

识,即使是对这方面的知识比较自信的那部分人之间也不能达成任何一致的意见。司马迁明确地暗示,事实上,从道德上讲,皇帝并不具备举行仪式的资格。最终讲来,儒家并不能满足他的要求,于是他随时愿意接受“方士们”的建议。不过,他还是继续把“儒家”当做古代神圣典籍的守护者和解释者而予以对待。

宇宙论儒家与帝制国家

毫无疑问,董仲舒要求皇帝罢黜“百家”并建立正统官方学说的建议,对于倾向于高度权威主义和专制主义立场的汉武帝来说,肯定颇具吸引力。因此,过去有学者强调,董仲舒的“宇宙论儒学”已被证明是特别有利于帝国专制体制的学说。藉助于把汉王朝整合到王朝的宇宙循环轨道之中的方式,这种儒家模式为新的集权化官僚制国家祝福——这标志着与过去的“封建”模式实现了惊人的决裂。后者大致上是孔子的理想,孔子把它就看做是“周王朝”的模式。在董仲舒所有的作品中都包含有下列思想:即孔子的伦理以及《春秋》大义对于现实的高度集权的官僚制国家(因其还残存有被称做“国”的“封建”单元,这一国家模式本身多少有点得到缓和)也是适用的,就像它们适用于过去的封建朝代一样。事实上,在他的全部作品中极力试图掩盖这一现实:和过去相比,政治体制已经发生了巨大变化。

379 总而言之,某些学者强调,由于“五经”已经成了精英教育的垄断性基础,而且其他思想模式受到了罢黜,董仲舒的思想不过是为巩固帝制政体服务的、极端专制的思想而已。

然而,其他方面还有待陈述。尽管董仲舒的宇宙论儒学肯定了普世君主在宇宙论中的地位,不过,就以汉武帝为例,董仲舒似乎也把它(译者按,宇宙论儒学)设想成为起到禁止和限制作用的武器。对董仲舒,司马迁怀有极大的敬意,这与他对他当时某些占居领导地位的儒家政治人物的蔑视态度形成了鲜明的对照。他认为,在董仲舒的宇宙论中,他是用吉兆与凶兆——它们在董仲舒的宇宙论中起着十分重要的作用——来限制皇帝的专制愿望。我们还被告知,因为对高祖陵庙火灾的批判性解释,董仲舒有一次险些丧命。(译者按,《史记·儒林列传》:“(董仲舒)著灾异之记。是时辽东高庙灾,主父偃疾之,取其书奏之天子。天子召诸生示其书,有刺讽。董仲舒弟子吕步舒不知其师书,以为下愚。于是下董仲舒吏,当死,诏赦之。

描述过的一类特殊的相关性宇宙论。统治者应当依照与季节循环相对应的仪式而行动,但所蕴含的意思是很清楚的:这样的行动只能处理某些有限的经验领域,正如儒家的礼制规定主要适用于处理适当的家庭及政治关系的领域一样。

伟大的道家圣贤-统治者将会求助于阴阳现象的专家,求助于儒家礼仪,还会求助于法律和官僚制组织,只要这些设施是适当的。他将会把处理“具体细节”的问题交给他们。他具有更高级的灵智,这使得他既能理解所有学派的有限性和局限性,又能理解哪里是某个学派的有限视野可以适用的适当领域。司马谈不仅仅把这些“家”看做是自成一派的学说,还把它们看做是专业化的活动——它们需要特殊的才能、方法或技巧(术)。人们的确想知道,司马迁本人对流浪武侠或私人武士(游侠)等等的辩护,是否也许可以被看做是对他父亲的黄老道家的“多元主义”立场的进一步发展,以对抗汉武帝为“儒家的”学者-官僚们建立社会权力和特权垄断地位所作的努力。^⑦可以肯定,汉武帝并非仅仅依靠孔子的“儒家”。在他的“宗教”关怀方面,某些得宠的谋士是方士,而在国家的政策方面,他相当倚重桑弘羊这样著名面露骨的法家。然而,在他的教育政策中,孔子的“五经”课程表被确定为一切精英教育的基础,这却为常规的儒家身份理想最终占据统治地位奠定了基础。因而,假如西汉的黄老道家的影响代表了朝向一种知识的和社会的多元主义趋势,那么历史表明,它是瞬息即逝的插曲,即使它的精神在司马迁的著名史学名作中保存了下来仍如此。

在儒学演化过程中,在整个西汉(公元前 206~公元前 25 年)甚至在东汉(25~220 年)的大部分时期内,无论是在官方儒学还是在一般的高层文化思想中,相关性宇宙论都作为得胜一方的学说而出现,直到东汉时期,才遭到日益增强的挑战。

尽管司马谈提到,他对这一派的观点有过种种的焦虑和担心,但却是儒家第一次作为钦定的“官方”信仰宣讲自己,反映了人类对自己具有的理解能力的高度自信心,它相信,人类能够理解宇宙界的运行机制及其在人事界中的相应运行方式。它以儒学特有的形式,培植了人们认为天是完全可以测知的信念,并藉此对儒家伦理规范的内容提供了毫不含糊的支持。孔子(见《论语》)、孟子还有荀子都没有在如此深的程度上把他们的信念建立在这种自信心之上——这是他们对自己解读“天”的设计图与运行图的能力所具有的极度自信心。对董仲舒来说,“天”之道是可知的和透明的,连一点明暗对比处理(chiaroscuro,译者按,西方绘画术语)也不

需要。惟一的神秘之处在于，人类拥有破坏整个体系和谐运行的邪恶的人为力量。

伴随着公元前1世纪到公元1世纪期间出现的巨大危机，知识精英中善于思考的成员对这一体系的信心开始减退了，这或许是无法避免的历史趋势。尽管这段时期的历史将远远超出本书的范围，但人们在东汉时期可以辨认出一种努力，它以神圣正典的新的解读方式为基础，将儒家的基本真理从相关性宇宙论的全面包围中解救了出来。

事实上，相关性宇宙论遭到了日益增强的挑战，甚至还受到激烈的攻击。然而，作为国家儒教的一方面内容，它从未完全消失。即使是19世纪的皇帝也会感到有责任对自然灾害的发生下罪己诏。然而，考查自从宋代初年的儒家“复兴”以后就主宰了中国知识界的“新儒家”思想发现，从总体上讲，它使得相关性宇宙论大大地“边缘化”了。

然而无论如何，与相关性宇宙论有关联的关键范畴——阴阳概念、五行范畴以及其他范畴——仍然是人们普遍接受的、用于谈论自然以及人类生活的各个具体方面的语言。它们深深渗入到民间文化之中，并且主宰了医学、堪舆学和其他为人们所接受的“科学”所使用的语言，而没有遇到很大的挑战。人们因而禁不住再次追问：为什么中国人（除了很少的例外）没有设想出其他的范畴来替换它们，以便理解自然界的结构？也许只好再次回答：他们的基本关怀也许放在了其他地方。著名的朱熹几乎将全部精力都用于为人类的道德奠定基础，他也似乎十分满足于依据“五行”来分析“气”的概念。这五个范畴对于他的分析目的来说似乎就显得足够了。实际上，他对于创立一种有效的化学科学根本没有兴趣。用席文（Nathan Sivin）的话说，任何人，只要他僵硬地将他自己的问题强加到另一文化的思想中，“也许就从来也不会发现，他的原始材料所致力解决的问题原来处于十分不同的方向上”。^⑩

注 释

454

① 在这里，我使用了“本体论的”（ontological）这个词，以避免某种围绕着“哲学”和“形而上学”这两个词语而产生的无休止的争论。

② 尤其是，葛兰言（Marcel Granet）：《中国人的思想》（巴黎：阿尔班·米开勒出版公司1950年版）。

③ 列维·斯特劳斯：《野性思维》，第9页。

④ 同上书，第224页。

⑤ 张光直就是否能用图腾术语对于族徽或青铜器上的偶像图形加以解释的问题提出过质疑,见《商代文明》,第165页。甲骨文中对于“四种基本方位”的关注,被某些学者看成与相关性宇宙论之间有着某种关联。

⑥ 列维·斯特劳斯:《野性思维》,第225~228页。

⑦ 见徐复观:《阴阳五行观念之演变及若干有关文献的成立时代与解释的问题》,台北:民主评论社1961年版,第2章。

⑧ 里雅各:《春秋经》(昭公十年),第626页;又见同上,(昭公17年),第668页。

⑨ 同上书,(昭公元年),第581页。

⑩ 同上书,(昭公十八年),第671页。

455 ⑪ 葛瑞汉:《后期墨家的逻辑学、伦理学与科学》,第411页;又见,第55页。

⑫ 同上书,第411页。

⑬ 钱穆推算他的年代介于公元前305年和公元前240年之间。

⑭ 司马迁:《史记》,第74章。

⑮ 李约瑟:《中国科学技术史》,第2卷,第325页。

⑯ 目前流行的术语“五种阶段”(five phases)和“五种活动”(five activities)也存在着问题。假如说术语“五种元素”过分重视了“静态物质”(static substances)的作用,那么,术语“阶段”和“活动”就忽略了在“五行”的整个特征群体之中静态物质及其范畴的作用。见梅杰(John Maior):《关于汉语中两个技术性术语翻译的札记》,《古代中国》,第2卷(1976年秋季号),第1~3页。又见昆斯特(Richard Kunst):《再论“xiu”及“五行”,另附重建古代工作补遗》(*Mor on xiu and wuxing with an addendum on Archaic Reconstruction*),《古代中国》,第3卷(1977年秋季号)。

⑰ 同一个词在上文中被用来指称人类的精神能力以及道德能力。在这里,它是一种宇宙性能力(cosmic power)。

⑱ 见李德永:《五行探源》,《中国哲学》(北京:生活·读书·新知三联书店1980年版),第72页。

⑲ 同上书,第72页。

⑳ 鲁宾(Vitaly Rubin):《五行和阴阳》,《中国哲学杂志》,第19卷,第2期(1982年6月号)。

㉑ 徐复观:《阴阳五行观念之演变及若干有关文献的成立时代与解释的问题》,第4章;李德永:《五行探源》,第80页。

㉒ 里雅各:《尚书》(《大禹谟》),第55页。六府在《左传》(文公七年)之中也曾提及,第249页。

㉓ 李约瑟:《中国科学技术史》,第2卷,第243页。

㉔ 海德尔(W. Heidel):《前苏格拉底哲学中的质变》,收入莫拉托斯编:《前苏格拉底:考据论文集》,第86~95页。

㉕ 基尔克及拉文:《前苏格拉底哲学家》,第329页。

㉖ 弗里兹(Kurt von Fritz):《努斯、思想及其衍生词》(*Nous, noein, and their*

Derivatives)。收入莫拉托斯编:《前苏格拉底:考据论文集》,第72~79页。

⑳ 基尔克和拉文:《前苏格拉底哲学家》,第162页。

㉑ 康福德(Comford):《从宗教到哲学》,第143页。

㉒ 见司马迁:《史记》,第74章。

㉓ 见李约瑟:《中国科学技术史》,第2卷,第253~261页,其中有关于五行理论的各种排列的讨论。

㉔ 这些与在《论语》中被用来指称简单的未受教育的本然之善(质),以及关于体现于“礼”之中复杂而又“客观的”行为规定(文)的范畴是同类的范畴。

㉕ 沃森:《史记》,第2卷,第231页。

㉖ 司马迁:《史记》,第74章。

㉗ 李约瑟:《中国科学技术史》,第2卷,第247页。

㉘ 同上。

㉙ 李约瑟本人还提到了董仲舒对于自然的观察。

㉚ 沃森:《史记》,第2卷,第25页。

㉛ 席文:《中国炼金术:初步研究》(坎布里奇,麻省:哈佛大学出版社1968年版),第23页。

㉜ 为李约瑟《中国科技史》第2卷,第281页所引用。

456

㉝ 徐复观:《阴阳五行观念之演变及若干有关文献的成立时代与解释的问题》,第7章。

㉞ 里雅各:《书经》,第327页。

㉟ 同上书,第326~327页。

㊱ 同上书,第328页。

㊲ 同上书,第333页。

㊳ 同上书,第334~338页。

㊴ 同样的历法框架也可见于战国时代编写的作品,见《吕氏春秋》。

㊵ 这种制度必将在中国国家的宗教-宇宙论框架之中产生持久的作用。关于西方人对这方面的论述,见苏塞尔(William Soothill):《明堂:早期中国王权研究》(纽约:哲学文库丛书,1952年)

㊶ 见《荀子集解》,第6章,第59页。关于被荀子挂在孟子名下的“五行”术语的意义,在中国学者中间有很多的争论。既然《孟子》文本几乎从不提及阴阳或五种元素的宇宙论,又既然相关宇宙论的整个兴起过程对于孟子的总体观点来说似乎显得相当陌生,因此,无论是在哪一种意义上,要将他和五种元素理论关联起来都是困难的。某些学者推测,字面意义是五种行为模式的“五行”术语,也许指的是五种基本的德性。然而,可不可以这样设想:邹衍非常想把孟子对于历史样式的观念结合到他关于五种元素的宇宙论之中;以及,作为与邹衍是同时代人的荀子,是通过“邹衍”的解释才了解到孟子。见熊公哲:《荀子今注今释》(台湾:商务印书馆1977年版),第84~85页。

④⑨ 见侯外庐：《中国思想通史》，第2卷。

⑤⑩ 《史记》，第74章。

⑥⑪ 董仲舒：《春秋繁露》，收入《汉魏丛书》，1982年，第9~16卷。

⑦⑫ 同上书，第12卷，第4~6章。

⑧⑬ 同上书，第12卷，第六十七章（原文为第六十九章），第3页。

⑨⑭ 同上书，第12卷，第70章，第5页。

⑩⑮ 李约瑟：《中国科技技术史》，第2卷，第298页。

⑪⑯ 同上书，第302页。

⑫⑰ 董仲舒：《春秋繁露》，第13卷，第78章，第3页。

⑬⑱ 李约瑟：《中国科学技术史》，第2卷，第302页。

⑭⑲ 在司马迁的著名志书《封禅书》（沃森：《史记》，第2卷，第25页）中我们发现，他提到了“阳的主人”（阳主）和“阴的主人”（阴主）。

⑮⑳ 里雅各：《春秋》（昭公29年），第731页。

⑯㉑ 李约瑟：《中国科学技术史》，第2卷，第337页。

⑰㉒ 此书有完善的英译本，见沃森：《史记》，第2卷，第28章，第13~69页。

⑱㉓ 同上书，第24~25页。

㉒㉔ 同上书，第40页。

㉓㉕ 《庄子》中的《天下》篇（第33章）将这个术语归诸老子。

457 ⑱㉖ 董仲舒：《春秋繁露》，第12卷，第67章，第1页。

㉔㉗ 沃森：《史记》，第2卷，第39页。

⑲㉘ 余英时：《汉代中国思想中的生命与不朽》，《哈佛亚洲学志》，第25卷（1964~1965年），第104~105页。

㉕㉙ 沃森：《史记》，第2卷，第25页。

㉖㉚ 同上书，第38页。

㉗㉛ 同上书，第37页。

㉘㉜ 大多数学者认为这种观点起源颇晚。

㉙㉝ 沃森：《史记》，第2卷，第13页。

㉚㉞ 同上书，第410页。

㉛㉟ 关于对于汉代初期某些重要的黄老道家人物的处理，见沃森《史记》之中关于曹参（Ts'ao Ts'an）、汲黯（Chi An）、郑当时（Cheng Tang-shih）等人的传记。译者按，曹参（？~前190），西汉政治家，曾任丞相，信奉黄老。

㉜㊱ 司马迁：《史记》，第6卷，第70章，第129页。

㉝㊲ 同上书，第64、69章；沃森：《史记》，第2卷，第452~461页，以及第476~479页。

㉞㊳ 席文：《中国炼金术》，第3页。

到目前为止，我一直将注意力集中于最初出现的官方儒家学说的某一方面的内容：儒家与相关性宇宙论的融合。^①这种官方儒家学说中更具有持久生命力的内容，是它与一个经典体系有着密切的关联，这些经典被称作“五经”或“六经”。^②

在许多古代典籍中，六经等于“六种技艺”，或“六种神圣学科”（六艺）。^③根据当时学科的发展考虑整个问题，这样的称呼更准确些。从本质上讲，经典就是那些在学科中取得了正典地位（canonical status）的特定文本。通观整个汉代，我们有不同的《尚书》版本，或不同的《春秋》“注本”（这些注释本身在学科中也被看成是经典文本），它们以错综复杂的方式与儒家思想史上的关键论题联系在一起。^④

这些学科中有四种——《诗》、《书》、《礼》、《乐》——清楚地出现于《论语》中。它们形成了由孔子传递下来的规范性的“道”的一部分，尽管我们不清楚他在讲授礼乐时所用的文本。现存的《礼记》有可能是战国晚期或汉代早期编撰而成的，包括了许多与“礼”并无直接关联的文本。四种学科本身明显属于早期儒家的课目表，它们是由孔子传递下来的规范性的“道”的有机组成部分。

《春秋》是由孟子第一次提及的，他将它与孔子关联起来；他还引用孔子的话：“正是《春秋》使人们知道了我，也正是《春秋》才使人们对我大加谴责。”^⑤（《孟子·滕文公下》：“知我者其惟《春秋》乎，罪我者其惟《春秋》乎。”）然而，直到孟子的论敌荀子，才开始将《诗》、《书》、《礼》和《春秋》作为“经”加以谈论。^⑥

无论孟子还是荀子都没有提过《易经》，因而在儒家经典中，有关其兴起过程的疑问最多。就目前所见的这部经典的核心部分而论，它是一部占卜文本，起源也许与儒家学说并无特定的关系。然而，这两部经

典(译者按,《易经》和《春秋》)在汉代官方儒学中取得了正典的地位,在整个中国思想史上浩繁的注释传统中一直是重要的焦点。因此,它们必须予以单独考虑,尽管在处理与它们有关的解释传统时仍然存在着巨大的困难。

《春秋》

由于涉及到文本问题,《春秋》传统几乎与《易经》传统同样难以入门,然而由于它具有正典的地位,注定要在史学、伦理学和政治学相互作用的领域里成为后世儒家思想的中心焦点。

第一个巨大的困惑,是它的核心文本仅仅是一系列平直而又简短的消息,记载了某些有意义的历史事件。这些消息自称是以公元前721年至前公元479年(这一阶段也因这部经典而得名)的鲁国编年史表为基础的,尽管这些消息提到的事件不仅覆盖了鲁国,而且覆盖了那个时代的整个“文明”世界。孟子告诉我们:“当这个世界衰退时,‘道’消失不见了,异端和暴力变得随处可见,甚至出现弑君杀父的事件。孔子心中充满焦虑,于是他删订《春秋》。”^⑦(《孟子·滕文公下》:“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。”)这段评论促使人们期待看到一部充满戏剧冲突的历史记述。然而,正如里雅各激愤地予以评论的那样:“我们读到的不是通过艺术笔法将众多事件结合起来的史,而是关于那些事件——在其中,只有鲁国的宫廷和政府才受到了少量的关注——尽可能简略的描摹堆砌。”^⑧整部著作都是由如下的事实组成的:“晋[国]处死了伟大的官员羊舌虎”;“在夏天,公爵与郑国的侯爵在某个地方会面”;“在第二个月月亮升起的第一天,出现了日偏食”等等。难道说,孔子将热情关注全都倾注到了这些枯燥的消息之中么?

有可靠的理由使人相信,中华世界的所有国家都拥有其记载重大事件的官方记事年表,孟子本人就提到过其他国家的年表的名称。记载年表的人过去是“史”官——负责历法、天文、占术和历史事务的官吏。如果说,依照常规记载重大事件的官方文件,或许就要求这种质朴和严肃的文体。也许正是这种风格上的质朴,突出了事件之神圣和公共的意义。如果情况的确如此,孟子的评论——即孔子按照“历史编撰学家”的风格编撰了他的著作——便是最有意义的评论。^⑨在这类事件的所有记载中,我们必须假设,

与所记载事件的语境有关的口头信息乃至书面信息,在当时是随处可得的;并且,在《左传》和《国语》之类的著作中,我们可以发现关于此类事件语境的记述,它们的确可以为我们提供有关事件详细的——也许是高度修饰过的——记述。

后世的注释家强调,保管国家大事编年的任务完全是官方的公共事务。用孟子的话来说:“严格讲来,这是天子的事务。”^⑩(《孟子·滕文公下》:“《春秋》,天子之事也。”)假设孔子编写了《春秋》,这就提供了另一个令人震惊的例证:身为普通人的孔子居然对最重大的公共问题大胆地进行了评判。在汉代,这种大胆举动被看成天选了孔子担任“无冕之王”(素王)的证据;由于神秘的原因,孔子并没有实际赢得王位。孟子在另一处又引证孔子说:“我已经挪用了它当中的符合道义的判断原则。”(《孟子·离娄下》:“其义则丘窃取之矣。”)这说明,他根据自己的立场对官方编年史进行了选编。^⑪作为一介布衣,他大胆地让那个时期的实际历史服从于其本人的“历史判断”。然而无论如何,关于如下问题仍有激烈的争论:究竟是这个文风质朴的经典采自鲁国的官方编年史,孔子只是为它提供了口头注释,还是孔子本人写作了这些评介(notices)。假设后者成立,孔子训示(message)的秘密含义,就应该在提供消息的语言本身中寻求。^⑫因此如下的情况都具有极其重要的意义:如使用了一个精确的动词、出现或是不出现某一特殊头衔、使用了正式的或是不正式的姓名等等。汉代初年,在这部著作的注释传统中,占主导地位的有两种——《公羊传》和《谷梁传》,就是由后一种假设为基础的,其写作形式是教义问答集,由一系列的问答讨论组成。后来,被附在这部经典下的另一部重要注释《左传》,是一座极其丰富的矿藏,对于经上提到的大多数事件,乃至经上未予记载的事件,都提供了生动而又详尽的记载。不过,人们在这里也会发现无穷无尽的争论。这部文本究竟是由那些继承了孔子本人口述传统(oral tradition)的人所编写的,还是一部直到汉代才强加到原始文本(original text)之上的单独的叙事性论述(narrative account)呢?洪业(William Hung)认为,它最终是以鲁国的口述传统为基础的,其文化取向基本是儒家的。

386

在不深究与经文及三家注释有关的纷纭复杂的论争的情况下,人们也许应该直截了当地追问:这些注释所讨论的论题与《论语》中的通见是否有关联?我倾向于以肯定的方式回答这个问题。假如《论语》的主题之一是世界偏离了规范性之“道”,那么,这种偏离在历史长河中是经常发生的,并且正是通过研究历史,人们才能懂得是如何实现或违背

了这些规范,以及人们为什么会实现它或违背它。《春秋》记载了国家之间充满欺诈的结盟与反结盟事件;人们违反了自己的名分规范和人际关系,而某些人在堕落的环境中为了保存规范和理想作了艰苦的斗争。它生动地教育我们,在这样的多事之秋应该如何对人进行评判。在《论语》中,孔子对管仲的态度是矛盾的,这就意味着,“对处境进行权衡”(权),对人进行评判,都应持复杂的态度。“对处境进行权衡”的概念频繁出现于《公羊传》和《谷梁传》中,也频繁地出现于《左传》的叙事中。在这时,历史学的确被看做一面镜子,它清楚地揭示了那些在腐败的时代不得不有所行动的人灵魂是何等的卑鄙与高尚、明智与愚蠢。既然君子必须在现实世界上有所作为,他们就不能回避历史学,或者至少说不能回避自己的责任;对于变化不己的事件作出复杂的道德判断。

我们不能绝对地肯定现存的“三家注释”——有可能在孔子去世以后很久才形成书面的版本——真正反映了孔子本人的观点,或者能反映孟子所见到的孔子学说的版本。尽管在风格上总的说来是儒家或原儒家的,但《左传》中的生动记述,并不能提供一种“纯粹”儒家伦理立场的“褒贬”判断。很多世纪以后的朱子就不是“三家注释”的热心赞扬者,他还根据自己的严格道德标准对其进行了批评;朱子发现,《左传》经常表现出一种纯粹从政治计谋出发的道德观。此外,《左传》过分热心于“成功与失败”,而不是纯粹的道德动机,这些都是可悲的。尽管他也承认,其他两家注释的确发自内心地关心道德判断,但据他看来,这些判断常常是有缺陷的,同时也不全面。³⁸⁷

然而,尽管诸家注释也许并没有全面地反映孔子的观点,但《春秋》却注定要成为孔子观点的经典来源,其文本(经典与注释合在一起)因此就对以后若干世纪的中国历史产生了深刻的影响。刚读这本经典的时候,使人惊异的是,尽管经文和注释——作为整体加以考察时——的确为整个春秋时期提供了全面的、线性的(linear)历史记述;但在另一个层面上,经典的注意焦点仍然集中于人类在无限多样的具体情境中是如何行动的,这些情境可以采取逐个分析的方式,甚至可以采纳“非历史地”(ahistorically)的态度加以研究。情境本身就含有那些也许可以称为永恒长青的和元史学的(meta-historical)伦理判断和政治判断原则。正是在这个层面上,“褒贬”的概念几乎得到了最直接的应用。在这里,我们发现它将历史看做一面“镜子”(mirror),这是一种“非历史”(ahistorical)的态度(在19世纪和20世纪的意义),可以肯定,它在前近代的西方可以找见许多对应者。历史被看做适用

于所有的时间和地点,是普遍人类行为的贮藏所与档案库。尽管马基雅维利《史论》(Discourses)* 中在运用罗马史的时候,立场并不是道德主义的,但也反映了这种档案库方法(casebook approach)的运用。就像在《易经》中一样,在《春秋》中,注意焦点也导向了“处于特殊情境之中的人”,尽管焦点在于过去的事件,而不是对未来的预示。

当然,情境以及人们对它的反应是根据规范性原则予以判断的。大多数后来的注释家一开始肯定会对于如下的现象表示震惊:该经典极端重视的是违反规范的现象——这些规范支配着社会政治角色及地位,以及它们之间的相互关系。经常有人感叹说,《春秋》基本上只关心地位义务(名分),并且,正是这样的重视方式使得孔子通见中的“保守”内容显得更加突出了。毫无疑问,根据身份与地位而适度地行动,是《论语》通见中最为基本的方面之一。然而,将注意力集中于事物的“客观”方面,而不是集中于“主观性”的“仁”的方面,这一做法的确使得孔子思想显得更为保守。当然,三家注释都毫无例外地关注弑君、杀父以及其他类型的轻视合法性权威的行为所带来的恐惧感。当权者的恶劣行为及反复无常之举,也都得到了恰当的记载。这里的中心论题,是由于合法性权威的衰退,导致了可怕的后果;导致可怕后果的原因,或是由于子下层的颠覆行为,或是由于掌权者的罪恶所致。其中某些记述处理了围绕着权威伦理学(ethics of authority)中的伦理决疑法(casuistry)问题,但权威原则仍居于中心地位。晋国一位能干的大臣赵盾,被丑恶而又反复无常的统治者晋灵公逼迫出走。赵盾设法逃避,但他并没有能在灵公被他的亲属刺杀以前逃出国境线。赵盾回到朝廷,没有处罚刺杀者。于是,宫廷历史学家在官方编年史就记下了这样的条目:“赵盾谋杀了他的统治者。”既然他没有越过国境线,就保留着大臣的身份,因而仍有惩治谋杀他的统治者的凶手的官方义务。由于没有这样做,他就负有谋杀的责任。赵盾懊悔地承认他的过错,但直到最后,无论是他还是谋杀者都没有受到更进一步的惩罚。^④在这里我们发现,有必要在掌权者的丑恶行为与维护权威原则自身的需要之间进行明智的“权衡”。然而,考虑到特殊的背景,仅仅是由赵盾承认过失就足以将事情调整到正确的状态。

388

尽管将注意力集中于元史学(metahistorical)类型的伦理政治问题上,但正如已经说明过的那样,即使以19世纪和20世纪西方人为这个术语赋

* 指马基雅维利的《李维罗马史论》,意大利文为 Discorsi sopra la prima deca di Tito livio,写于1517年。英文书题为 Discourses。——译者注

子的意义为标准,《春秋》也不完全是“非历史”的。当人们将经文作为一个整体加以考察时,人们实际上可以觉察到,在逐渐衰退的历史过程中,在机械的线性[年代]运动之外,出现了一座沟通[不同年代]的拱桥(overarching linear movement)。人们看到,从有轻微离轨行为的“霸主”时代,历史向前推进到普遍秩序最终完全崩溃的时代,并且人们可以想像,孟子本人似乎对于更大的超人格的历史样式具有清楚的感知,他有可能就会把《春秋》搁在这一更大的框架内予以考虑。因此,藉助于关注全面“历史样式”的中国特色的史学思潮,以及藉助于主要是把历史作为档案库和镜子加以研究的那些人,经文本本身就获得了应用。

389 因面,令人惊异的是,就像汉代初年的大多数儒学思想家一样,董仲舒也倾向于使自己成为某一种古典“学科”方面的专家,而他实际上首先把自己看做关于《春秋》和《公羊传》方面的学者。通过运用一种极其玄奥的解释方法,他甚至声称,他的整个相关性宇宙论体系都建立于其上。这特别具有神秘的意味,因为无论是经文还是注释,似乎都没有过远地偏离对于人类事务的关怀,两者都将注意力集中于人类领域中的人类行为之上。征兆与预示的确会起到一定的作用,但并不起最关键的作用。董仲舒本人也没有忽略过经文中产生的、纯粹属于人类伦理政治方面的论题。另一方面,他倾向于从经文中导出超越于所有“制度变化”(译者按,改制)之上的、关于伦理政治行为的普遍原则。尽管他的相关性宇宙论似乎为这种儒家伦理提供了本体论的基础,但《春秋》则为他的伦理学提供了伦理政治方面的内容。^⑤

董仲舒对《春秋》的解释,基本上只关心伦理政治行为的问题,它们见于经典文本之中,而这些文本似乎超越于所有的制度性变化,就如莎士比亚的《麦克白斯》(Macbeth)和《尤利乌斯·恺撒》(Julius Caesar)中永恒常青的政治真理,似乎超越于人类迄今为止所设计出来的政治制度的差别一样。董仲舒因此就成为这样的一位先驱;他努力将“封建主义”时代发展起来的一般性的伦理政治原则,应用于或多或少已经中央集权化的时代。在他看来,与身份和地位紧密关联的、关于合适行为的、永恒常青的原则,显然并没有因为政治制度的变化而变得多余。

在这方面,《春秋》传统与另一部上文已经提到过的、被称为《周代礼仪》(《周礼》)的战国晚期或汉代初年的著作形成了鲜明的对照,后者尽管一直保留于正典地位的边缘上,但并没有赢得崇高的正典地位。这一文本试图提供的不外是周代初期的理想政治结构的蓝图。在这里,“礼”指的是完整的制度性结构。周王朝的完善程度和它清楚表述出来的制度体系的完善程

度关联了起来。然而,在《春秋》传统中,我们被告知的并非制度方面的内容,而是应当注意某些伦理政治性行为的规范和应当遵守的原则。很多世纪以后,著名的北宋“激进”政治家王安石在寻求总体变法方案的“蓝图”时,仍然赞扬《周礼》而轻视《春秋》。

然而,在另一个层面上,董仲舒也关注在《春秋》中分辨出长时段历史样式的问题。当在这个层次上进行考察时,《春秋》生动描述了过度的文化复杂性(文)导致了周王朝的逐渐衰落。在这一层次上,他将春秋时代历史的整个范围都纳入到邹衍关于复杂性阶段(文)和质朴性阶段(质)的“阴阳”交替的格式中。^⑩

因此,《春秋》能够同时以如下的方式加以解释,能够支持两种占主导地位儒家历史观:或是作为元史学的、典范性的伦理政治情境的档案库,即使在远远不够理想的世界里,也能够提供道德行为的指导;或是作为一种简括性的观点,它概括了更大的、普遍性的历史样式,这些样式不完全屈从于人类的控制。这两种观点并不相互排斥。《论语》中的孔子以及孟子都发现,在至少部分超越于人类控制能力之外的更大的历史样式之中,天是无处不在的。君子可能生活于好的时代,也可能生活于坏的时代,因而,他必须相应地付诸行动。然而,他们两人都牢牢地坚守这一信念:即模范人物的道德行为不仅仅对于他们的时代,而且对于未来也可以产生教育性的和改造性的影响。因而,在给定的时空环境中,作出适当的伦理政治行为,对于其他行动者的行为作出适当的评判,对于那些关注在变动不居的人类事务之中实现“道”的人来说,永远都符合根本的原则,永远都适合时代的需要(relevance)。

390

当然,后来《左传》取代了“今文家”的《公羊传》和《谷梁传》,并被用作对于《春秋》主要的“正统”注释,与庄重的、教义问答手册似的“今文”注释相比,《左传》提供了有趣而又丰富的关于事件的记述;不过,后者确实提供了清楚、果断的伦理政治判断。在《左传》中,故事的讲述者由于时常听任他的故事戏剧情节性的流变,其道德判断就不能很好地保持一致。持有严格主义立场的朱熹后来指责道:“左氏的缺陷在于,他根据成功和失败来讨论正确与错误。”^⑪(左氏之病,是以成败论是非。)* 书中援引的道德与其说是严格道德上的“褒贬”,还不如说似乎是关于政治成功以及政治审慎所作的评判。在儒家的严格规范与政治的明智抉择之间,界线并不总是一清二楚的,这对于比较常规的“儒家”(conventional confucianists)来说是从未消失的

* 引自钱穆:《朱子新学案·朱子之春秋学》,第1302页,巴蜀书社1987年版。——译者注

事实；那些儒家经常依据功利主义原则的和“实际”的精神对之进行解读。然而，无论人们对于作为儒家“理想主义”真正表达的《春秋》传统持有何种观点，它的关注点似乎与孔子和孟子之通见的根本方面——即使不敢说对于整个通见——有着直接的关联。

《易经》

《易经》的问题甚至比《春秋》更难以克服。在这里，我们面对的是这样的一部经典，它被许多中国学者以及某些外国学者看做是既提供了理解中国心灵最深刻、最隐秘的内容的途径，又体现了中国文化的本质。它的核心内容是一种特殊的占卜系统，就其现存形式而言，又与相关性宇宙论的总体观点有着密切的关联。它还作为五种儒家经典之一而取得了正典地位。由于它的正典地位，没有任何一位后世思想家能够完全忽略它的存在。

391 当人们浏览一下后世对这部文本所作的浩繁的注释文献，和任何其他“经典”相比，人们能够更深刻地感受到，与其说这批文献揭示了这部文本自身的深奥秘密，还不如说它经常被用作表示特定时代的特殊先人之见的工具。尽管这一说法——声称所有的文本其实都只能为解读者的先人之见提供了藉口——现已成为文学评论的一种时髦，但这一文本的复合性，以及它富于暗示的玄秘特性，使它特别易于为这种“解构性”(deconstructionist)的解释所利用。就像埃伯(Irene Eber)在她为卫礼贤(Richard Wilhelm)的名著《易经讲稿》(*Lectures on the I Ching*)英译本所作导言中所说的那样：“它的极端玄奥性的确暗示着它那奇妙而又丰富的多重意义。”^⑩

我不敢说已经掌握了易学领域复杂的难点，仅就其比较浅显的方面谈点看法。人们普遍地同意，这部高度复合性的文本最为古老的部分是由三画卦、六画卦、依附于三画卦与六画卦的占卜文本组成的。基本的符号是阴爻(一一)和阳爻(—)，排列组合成为八种三画卦，例如，☰(按，乾)，☷(按，坎)，☴(按，巽)；此外还有六十四种六画卦——每一卦由两个三画卦组成(例如，☰按，乾；☱按，噬嗑)。^⑪每一个三画卦和六画卦都有给定的名称，据估计它们代表了主要的意义；并且，对每一个六画卦来说，首先附有一段记述(彖)，对它的意义作一般性的概述；其次，在每一个六画卦的语境中，对每一阴爻或阳爻之特殊意义都有解释，是为六条“爻辞”(attached proposi-

tions,彼特森(Willard Peterson)译为“attached verbalizations”(系辞))*。后一部分文本揭示了从初爻至上爻的动态展开过程,它对占卜者来说,提供了这一六画卦所适用的情境轨迹(trajjectory of situation)之展开过程的记述。大多数注释家也假设,现存的六十四种符号的排序过程——从一卦至下一卦的顺序——也具有其自身的深层意义。

尽管这些卦爻符号及其所依附的“卦爻辞”(verbalizations)也许就构成了文本的最古老地层,但无从知晓自何时起这些符号和文本结合到一起,并形成了一个定型的体系。尽管通过运用单独的六画卦进行占卜的事件的确可见于《左传》的记载,但某些学者却把这些记述看成是后代的添窜。不过,我们毕竟看到了这套体系是如何作为一种占卜的实际技术而被运用的一种生动记述。

有许多爻辞看起来很像猜谜语一样,充满暗示,难以揣测(enigmatic and allusive references)。魏礼(Waley)因此认为,在这些文本中包藏有他称为以底层粗莽百姓的“征兆文本”(omen texts)为基础的古老学问——导源于占卜者们以身体运动或自然现象为象征的学问,例如:“在大的拇指部位的运动”(《周易·咸·初六》:“咸其拇。”)“野鹅逐渐地接近于河滩上。”(《周易·渐·初六》:“鸿渐于干。”) 392

现存文本中的三画卦和六画卦都有属于自己的固定名称,似乎与这一卦所适用的情境之最普遍的特征以及该卦的其他意义有关。因而,在“渐”卦(第53卦)中,文本含有鹅“逐渐地”降落于河滩上的意思,包含有“渐进性”(gradualness)或“稳步前进”(steady advance)的一般性意义,暗示占卜者在对于鹅的征兆的思考中,主要注意力集中于它们飞行时的缓慢行进,因而一般说来就集中于“渐进性”的观念上。三画卦和六画卦的名称所指的范畴既多样又分散,包括:跛足(蹇,第39卦)、诉讼或争斗(讼,第6卦)、分离(离,第30卦)、被压抑的聪明(明夷,第36卦)、持久性(恒,第32卦)等。因为占卜者要致力于为无限多样的人类生活情境提供建议,从占卜者的角度来考察,这些看上去千奇百怪的性质也许就不那么古怪了。

爻辞中有一个方面的内容,反映它们受到了阴阳宇宙论的强烈影响;因而,即使是占卜文本中的内容,也可能实际上是相当晚才提出的。不断的线称作阳爻,而断线则称作阴爻,从下到上,每卦六个爻位,交替出现阳位和阴位。因而,当阴爻出现于阳位上,或阳爻出现于阴位上的时候,人们就发现

* 原文为 hsi-tz'u,似没有分辨“爻辞”与“系辞”的差别。——译者注

了一种错位——即缺乏一种对应关系；人们一般认为，缺乏这种对应关系意味着行动者和他的情境之间的关系中存在着不吉利的契机(unfortunate moment)，若形成了阴爻在阴位阳爻在阳位之间的肯定性的对应关系，意味着事态是积极乐观的。

即使在传统的注释家中间，一般说来也达成了以下的共识：“十翼”（译作十种翅膀，或“十种附录”）构成了对照文本(balance of text)，它们是些篇幅较长的论文，涉及到占卜文本更为深远的意义。许多现代学者同意，这些论文的年代不早于公元前3世纪，甚至有可能不早于汉代初期。在对“易大传”(Great Appendix)——彼特森称为“对于爻辞(Attached verbalizations)的注释”——译文中，彼特森认为：“它既不是一位作者也不是一位编者一次创作而成的产物，而是从大约早于秦朝约一代人的时代开始的一个历史阶段积累起来的产物，据称它们到了公元前1世纪才基本定形。”^⑩支持这一假设的理由是，总的说来，这些论文在极大程度上反映了战国晚期或汉代早期的思想。

任何对于整个文本的反思都必须从对于占卜实践之潜在含义的思考开始。就像美索不达米亚的占卜者一样，商代的占卜者向神祇和鬼神发出了求问信息。占卜代表着神灵世界之间进行间接沟通的途径——神灵世界关注着各种不同情境的结果。占卜官(augur)或占卜者依靠的是鬼神的意志，而且，通过烧烤龟甲和牛的肩胛骨所产生的不同样式的裂纹，是由诸神直接决定产生的。

然而，在经历了长时间之后，占卜者对于他们所利用的占卜象征(sign)的样式以及情境轨迹(trajjectory of the situations)之间的“内在”关系的揣摩，使得他们得出了更为抽象的关于情境和象征之间关系的概念。象征也许最终能够与正在出现的情境领域互相“共鸣”，这使我们认识到，与其说它是对于鬼神意志的反思，还不如说是对于某种内在对应关系的反思，这种关系与正在出现的情境的本质是对应的；这正如在占星术家那里，行星的组合机缘(conjunctures)是与人类的个人情境或政治情境直接产生共鸣的象征一样。由于有这种发展作为背景，就比较容易理解这套固定化的象征符号体系以及固定化的解读象征意义的方法体系的兴起过程。正是在这种意义上，人们在《易经》的核心部分发现的那种思想本身也有可能成为相关性宇宙论的一个来源。它是相关性宇宙论的一种版本，它的注意力并不在于为自然和人事界提供涵括一切的宏大格式和规律，而是在于由不断变化的情境和环境所组成的无限多样而又充满偶然性的世界。这个体系为下述情境科学的成立提供了可能性：它使得个人或团体本身有可能正确地适应不断

衍化生长的情境的要求,因为这些情境本身又从属于某些更具有普遍性的情境类别。因而,八个三画卦以及六十四个六画卦就为在给定的情境之中支配适当行为的原则提供了符号性的信息。

《尚书·洪范》(意为宇宙论的“宏伟的计划”)为我们提供了九套范畴,人们之所以设计它们,是为了包含与支配个人经验和社会政治经验的全部领域。范畴之一是“对疑点的审查”(稽疑)。其他的一般性范畴,尽管其包容能力给人们留下了深刻的印象,却似乎并未消除偶然的因素,于是,在具体的生活情境中,仍然可以发现不确定性。在这里,统治者就只好求助于运用龟甲和蓍草的占卜师,即使在不确定性占主导地位的领域内,他们也很愿意提供指导的意见。^①从总体观点看,这篇论文的作者似乎真正属于儒家,他仅仅把占卜作为决策的一个辅助条件加以推荐,还强调了其他的方面——如听取他本人的良心、官员、贵族和普通民众的意见。然而,在这里发现了一个明确的例证,表明占卜系统是如何与相关宇宙论的更大体系结合在一起的。

然而,在“十翼”中,我们发现了明显的趋势,它将符号的意义明确地加以拓展,远远超出了原先专门的占卜功能。在这里我们发现,它们一方面与最高的普遍性有关联,另一方面又与诸如动物、天体甚至还与人类发明等十分具体的实在有关。因而,假如由六根阳爻组成的乾卦(☰,是第一卦同时又是最重要的卦之一)指的是这样一种情境:它呼唤动态性的、创造性的以及勇敢的行为,那么人们就很容易理解,它是如何最终与阳的原则如天、男性、统治者、父亲、龙的符号乃至与动态性的和主导性的抽象观念本身关联在一起的;它的对立面坤卦(☷)最终会与阴的原则如土地、女性、臣民、母亲、母马以及消极性和接受性的抽象观念本身相关联。假如说,前两个六画卦具有普遍性地使意义分化衍生的能力,似乎包含了它们两者之间的宇宙,那么,所有的其他六画卦指的是实在的各个不同的方面。因而,《易》大传就有力地声称:“天的‘道’就在其中[这部书,或者《周易》的体系],人的‘道’就在其中,地的‘道’就在其中。”^②(《周易·系辞》:“有天道焉,有人道焉,有地道焉。”)《易经》据此以为,它自己的框架能够包容所有相关性宇宙论的范畴。

正如李约瑟指出的那样,仅就自身而论,八个三画卦可以指家庭关系、社会范畴,以及雷、风、湖水等自然现象。当三画卦被组合成为六十四个六画卦之后,可以产生无比丰富的联想,新开拓的想像与联想空间之大,是囿于普通阴阳五行宇宙论视野中的人根本不能想像的。阴阳五行学说只有依靠一种以具体现象为基础的有限科学才能运行起来,而六画

卦却提供了这样的抽象符号,对它们可以作种种可能的引申,引申过程充满了不确定性。

395 李约瑟还作过一个十分有趣的讨论,说明六画卦是如何获得具有很高抽象意义的。^③因此,屯(第3卦)表现为一种过程原则——其开端是既缓慢而又艰难的,随后的发展是自由自在而不受阻碍的,就像正在发芽生长的植物一样。蹇(“跛足”,第39卦)则是另一种过程原则——在那里,总是存在着阻碍前进的阻力。艮(“限制”,第52卦)是一种不运状态(immobility)的原则——藉助于这些情境,可以表示行动者在呼唤一种不动的或宁静的状态。未济(“尚未有序化”,第64卦)则是一种使得“无序能够潜在地在有序中得到完善”的过程原则。^④在这里,我们的确发现了李约瑟称为“概念库”(concept-repository,它是由独特概念组成的)的东西,这些独特的概念从不会丢弃它们与自身的原始功能(即描述情境的动态变化过程)之间的联系。

对于这个系统最雄心勃勃而又富于哲理性的解释,可见于通常被称做“易大传”(系辞传)的论文中。这种注释与其说关注的是三画卦和六画卦的单独的抽象意义,还不如说是在声称这个系统的所有问题——无论是神秘主义的还是形而上学的、人类学的——找到了终极的钥匙。对后世所有为儒家价值观寻求本体论基础而不得不细究经书[以寻求支持]的人来说,这部书在后代提升为正典这个事实,为所有关于本体论问题的研讨增加了特殊的分量。因而,《易》大传中处理形而上原则(这些原则远远越出了相关性宇宙论框架)的那些论述,就成为周敦颐(1017—1073)乃至于朱熹等人重点研究的焦点。朱熹有点不同,他倾向于把《易经》当做一部占卜性的文本。^⑤如下所列的论述终于获得了巨大的影响:“阴和阳的交替[字面上讲,一个“阴”和一个“阳”]称之为‘道’。承载着‘道’向前行进的是善。那使之完成的东西是本性[性]。”^⑥(《周易·系辞传》:“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。”)“那超越于确定形状之上[形而上]的东西为‘道’,那局限于确定形状之内的东西是具体的实体[器]。”^⑦(《周易·系辞传》:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”)“终极原则[太极]产生了两种基本的符号形式。两种基本的符号形式[仪,---]产生了四种象[象,== == == ==];四种象产生了八种三画卦。八种三画卦又产生了吉利的和不吉利[的结果]。吉利的和不吉利的结果又产生了对于伟大行动[大业]的需要。”^⑧(《周易·系辞传》:“太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”)

这些表述中浸透了道家之通见的强有力影响:从“道”之中产生出

了多重性的世界。清代初期的思想家王夫之抛弃了他视为新儒学对于文本所作的“道家化”的扭曲部分，他曾指出，第一个表述证明了：“道”不是与阴世上一切具体现象相分离的超越性的存在。然而在文本中，下一段表述便清楚地告诉我们，“道”“超越于确定的形状之上”（译者按，“形而上者谓之道”）。除此之外，在《易》大传中还可以在许多其他的段落发现道家的影响，正如彼特森（Peterson）指出的那样。下文又说，《易经》的系统“不含思想（thought），依据‘无为’而行动。”（译者按，《周易·系辞传》：“易，无思也，无为也。”）“它是静止的和不动的。”（译者按，《周易·系辞传》：“寂然不动”。^{②9}）在一切变化的背后，宇宙实体中超自然的和神秘主义的成分（生）时隐时现，捉摸不定，这种实体本身却超越了变化的干扰。“那在‘阴’‘阳’之中都不能探知的东西是超自然的或是神圣的[神]。”^{③0}（《周易·系辞传》：“阴阳不测之谓神。”）

然而，《易》大传包含的道家是通过一种符号系统间接表达的；该符号系统表现为爻、三画卦和六画卦，通过符号间接反映了大自然的所有过程和形式，以及人类生活无限多样的情境，并将这一切联系在一起；单从外表看，有一部分情境带有不确定、可疑、充满偶然性的色彩。在这一层面上，任意给定一种情境，都能提供“幸或不幸”（译者按，吉凶）的具体轨迹，以及针对此类情境人们应该采取什么样的行为方式。然而，尽管这些符号是有形的，但它们所象征的实体的内在本质却不能用人类似语言加以把握。“那被写下来的东西不能穷尽言谈（speech）的意义，言谈又不能充分穷尽意念（ideas）的意义。我们能够分辨出圣人的观念吗？大师说：‘圣人建立了符号性的形象[象]，为的是能为使圣人的观念表述出来。’”^{③1}（《周易·系辞传》：子曰：“书不尽言，言不尽意。”然则圣人之意，其不可见乎？子曰：“圣人立象以尽意。”）尽管这些符号在视觉上是可见的，但所象征的实体却超越于语言之上，即使它们在日常经验的层次上能够提供相当确定的信息仍如此。用彼特森的话说：“《易经》的技术和文本包含着已知的东西与未知的东西，并在已知的东西和未知的东西之间起着调解作用。”^{③2}

古代的圣人创建了《易经》的体系，或者更准确地说，他们使《易经》体系凸显了出来；他们似乎与黄老道家的圣人拥有共同的特征：藉助于“深藏于心”的灵智，他们能够建立起一种在已知和未知之间起调解作用的符号系统。因为他们充分掌握了系统的“内在运行情况”（inner workings），所以在各种各样的外在环境中，藉助于“无为”原则的帮助，他们的行为总是与“道”保持一致。他们立即把握了情境的支配原则，

397 始终能恰如其份地与之契合。然而,就像彼特森评论的那样:“我们这些不够圣人资格的人,却能以《易经》(它本身是超自然的)为中介,与非肉体的、具有超自然潜质的存在建立起了联系。”即使我们怀着十分世俗的目的来利用这些符号,以便确定支配情境(我们总是与这些有牵连)的原则。^③

假如《易》大传明显地表现出道家和相类性宇宙论的色彩,那么它与儒家的联系究竟怎样呢?《易经》——不论它在秦代时曾以何种形式存在——是由于秦始皇的赦免而免于焚书厄运的典籍之一。作为一种占卜文本,明显是“有用的”。此外,估计秦始皇并没有将此书与儒家联系在一起。在那个时候,《易经》也包含有与今本一样的“十翼”吗?或者,今本(它是完全按照“儒家”精神加以解释的)只有到汉代初年才能产生吗?

大多数占卜系统只是提供建议,而没有完全在“宿命论”的意义上从事观测;这些系统的主要假设之一,是人们的生活中包含有可疑的、不确定的情境——其中,人们必须作出深思熟虑的决定。藉助于指出情境轨迹的占卜活动,占卜师能够提供这样的信息:假如要取得成功,或者想让坏运气减到最少,哪种类型的行动是最可取的。然而,单由外表判断,不易看到真正的儒家道德也会为成败操心,为提出审慎“切实”的建议殚精竭虑。与此相反,《论语》、《孟子》乃至《荀子》都否定世俗成败的价值。人们很容易以如下的方式来解读原始的占卜文本自身:它们根本就不能代表儒家的道德主义。它所推荐的果断与坚决(贞)也许与道德毫无关系,“悔恨的原因”(译者按,悔),在文本中也许指人们对于缺乏敏锐分辨力的悔恨。当然在《春秋》传统中,人们总是不断地作出努力,以便将“对于环境的权衡”(权)与根据儒家原则应当做什么的问题联系到一起。但在《易经》的占卜文本中,这并非显而易见的。文本常常表现一位致力于获取职位的“士”的行动过程,从它不断使用下列论述如“与一位伟大人物会见是有利的”(利见大人)之类的说法看,这是显而易见的。^④大部分内容很容易完全解释成为一位审慎精明的“投机分子”(careerist)的行动历程。

398 董仲舒为我们提供了一个个案,说明他是如何将相关性宇宙论与儒家价值观关联到一起的。在根据儒家立场进行解读的过程中我们发现,人们不断地强调这个观念:圣人与君子仅仅对每种具体情境所需的道德姿态(posture)感兴趣。假如乾卦(第一卦)表明在变动不居的过程中,人们的行动必须果断,那么,君子就会热切地抓住每一次任职的机

会。会见“伟大人物”[统治者]之所以是有利的,据说是因为“大人”在最高层次的伦理意义上是真正伟大的。因而,具备预测情境轨道的能力,将有助于君子既能在有利的环境中,也能在不利的环境中按照道德的要求行动。题为“句子的解释”(文言)的部分为十个附录之一,是对前两个最为重要的天卦和地卦(乾和坤)的注释,是对六画卦最为崇高的儒家解释之一。文中将君子描述成一条“潜藏于深处的龙”(潜龙在田):“他既不会改变自己以迎合这个世界,也不会做任何仅仅意在追求名誉的事情。”^⑤(《周易·文言》:“不易乎世,不成乎名。”)“他完善他的德性,并完成他的任务。在完善他的德性的时候,他依赖于可信和忠诚。他小心注意他的言辞,并在执行任务的时候,坚定地信守忠诚。”^⑥(《周易·文言》:“君子进德修业。忠信所以进德也。修辞立其诚。”)据估计,六画卦仅仅为他提供了关于在给定的情境中采取哪一种道德姿态最为有用的信息。

正是在这种语境中,上面引述过的那个论述中的后两个从句(译者按,原文为主从复合句)对后代的思想家们产生了巨大影响,“阴与阳的交替被称为‘道’(译者按,下两句是从句),那种承载着它向前行进的东西是善,那种使之完成的东西是本质”(继之者善也,成之者性也);在这里,我们发现了如下两种成分的融合:一是道家的本体论,它是“无为”的元伦理学;另一是伦理学,它是“有为”的人类伦理决定。只有通过善的实践,《易经》的系统才能在人类领域中得到实现,并且正如在《孟子》中一样,只有通过不断的和深思熟虑的善的实践,本性(性)才会得到实现。对于诸如周敦颐或朱熹来说,虽然感受到了元伦理学的道家神秘主义或者禅宗的顿悟性通见的吸引力,然而仍然坚定地信守儒家的伦理,这一思想公式(formula)似乎为他们的两难选择提供了答案。

然而,《易》大传中的道家、相关性宇宙论和儒家的融合似乎反映了战国晚期的共同趋势,并且也见于《荀子》及下文将要简略讨论的《中庸》。在《易》大传中所发现的哲学,似乎不比那个时代的任何其他趋势更像是“原生的”(primordially)中国思想。这本书是一部占卜文本,但从它自身携带的传注附件(apparatus)之中,人们很容易将哲学从中分离出来。

然而,若干世纪后,朱熹继续坚持两者之间的联系。朱熹很尊重周敦颐对于《易》大传的哲学解释,可他又以严格忠实的精神,反驳了那些拒绝承认这本书总体来说仍是一部占卜文本的观点。在不过分强调利用占卜,而且

复杂的环境——用我们当代的说法是“实际世界”(real world)——之中应该如何行动的有用信息。

尽管朱熹坚持要对占卜的目的作严厉的道德主义解释,但是,人们还是怀疑,在文本中到处存在的对于幸运和不幸(译者按,吉凶)、成功和失败的强调,使得历代“常规化的儒家”(俗儒)或是在其中看到了在生活游戏(game of life)中进行审慎调度时的算命式的帮助,或是看到了对于这样的一个希望,即成功和好运气本身就是具有德性的证明。

在数量浩繁的对于《易经》的注释文献中,还潜藏着另一种值得思考的解释模式。这种解释模式把注意力集中于抽象意义之上,这种抽象的意义和三画卦与六画卦之间的相互联系有关。既然可以设想,这些符号的组合一直处于动态的相互关系中,那么,当人们通过适当的操作从一个六画卦变到另一个六画卦时,诸爻排列的改变就能为反思这些卦之间的相互关联方式提供机会。因而,卫礼贤——在中国的解釋传统中运作的西方解释者,就将意义为“井”的井卦(䷯)与其意义为“等待”的需卦(䷄)关联了起来。须知,两卦间的区别仅仅在于初爻,这暗示着两卦间的紧密相似性。卫礼贤注意到,井的观念与忍耐的观念相关联,促使他对等待和耐心间的关系作专题研究。这里所包容的等待并不是一种“痛苦退让”(bitter resignation)意义上的等待,而是一种“富有力量的等待”(waiting with strength)——它是这样的一种力量:当时机不成熟时,就不急于扑向所向往的结果。^④当然,这种观念的想像性联想的中介既可以导致乏味的胡说,也可以导致伟大的人生智慧,甚至还可以导致诗性想像力的飞驰。

最后,就李约瑟关于《易经》与中国科学的关系问题的看法略抒己见,以作为本部分的结语。在对文本作了非常有趣的叙述之后,他论述道,尽管“五行和阴阳的理论对于中国的科学思想发展是有益无害的,但《易经》的那种精致化了符号体系却几乎从一开始就是一种灾难性的障碍”^⑤。尽管它具有“有机主义”的取向——李约瑟感到,以现代科学的最新成果为基础兴起的实在图像(image of reality)会支持这种取向——但是,《易经》的特殊系统却只是不结果实的归档系统(filing system),它是“一种概念库”(a concept repository),所有的自然现象都可以与之相“参证”(referred back)。它没有产生任何对于自然的新观察,也没有鼓励过对于材料进行“实验”的操作,即使炼金术士在解释他们的实验结果时也常常希望利用它的范畴;并且,它与技术发明也没有任何关系,尽管《易》大传声称,过去的所有伟大发明都导源于六画卦。在不拟对李约瑟关于《易经》所作的断言予以质疑的前提下,对李约瑟将邹衍的相关性宇宙论与《易

经》的系统对立起来的做法提出质疑。难道阴阳五行理论自身就能产生出自然观察、实验或技术发明吗？难道它们不曾被用作分类和归档的范畴吗？最为要紧的是，在相关性宇宙论中占主导地位的先入之见，不也像《易经》的时髦炒作者(fashioner)一样，其目的也在于其他的方面？看来，促使《易经》获得了儒家正典地位的深层关怀，它自身又建立在对生活于充满偶然性和不稳定性世界中的人类命运和规范行为持久不断的热忱关怀的基础之上。

五经的“精神”

在开始研究具有正典地位的五经时，我们会为如下的事实所震惊：《论语》与《孟子》都没有被包括在内；尽管同样还存在着一个事实：宋代以来的中国思想家以及许多现代学者，都倾向于在《论语》和《孟子》中寻找早期儒家的源头活水。虽说在汉代初年《论语》便常常被引用，但直到汉代晚期，赵岐才第一次为《孟子》作注。这两种文本在当时都没有成为正典化的“经典”。

因而，人们就转而追问，这五部经典之间是否存在着共同的特征，以说明它们为什么会被提升到正典的地位。最初，这个提升过程显然并非出于朝廷的决定。我们已经看到，至少有四经已经被荀子作为学术的概念基础而提到过，而在可能成书于战国晚期或汉代早期的《庄子·天下》篇中，“六经”也被提及。在汉代早期，有一些儒生已经信奉《易经》作为神圣文本的地位。因而，当五种科目被作为基本课程表在汉武帝的帝国学园得以确立时，它们实际上已经在儒家学者中间享有其作为神圣文本的地位，哪怕它们存在着很不相同的版本和解释。

401

在寻求这些取得了正典地位、但又性质各异的经典的文本的共同特性时，人们首先会注意到，它们全都认同于一种公共身份(public status)。尽管它们也许并不是神(God)的启示，但的确起源于比个别“私人”的心灵更崇高的源泉。《诗经》中的诗歌反映的是民众和贵族官员的情感。《尚书》记载了身居高位的大人物如古代圣人尧、舜和禹，或者文王、武王和周公的言行，他们位于政治权力顶峰职位上，有权发布训诫。他们的言语实际上已变成一种超越性的启示。礼经中保存的“礼”，并不是人们通过法令和约定俗成颁布的积极法律(positive laws)，它们深深地扎根于“道”自身。这三种科目属于孔子传授给弟子的“公

共传统”(public tradition)。《春秋》被看成是以鲁国的官方编年史为基础编定的,尽管孔子与其选择、编辑和解释过程有着密切的联系。通过《春秋》来说话,而不是直接表达他的私人判断,孔子使自己的学说建立在对历史所作的客观而公共的判断之上。他让公共事实(public facts)自己说话。最后,《易经》的整个系统呈现为不断进化发展的启示,它从神话皇帝伏羲开始,中经文王和周公而延伸至孔子本人,最后人们把“十翼”的编撰归在孔子名下。圣人-君主也是私人,但他们还是体现了公共真理(public truth)的超人(supermans)。当然在这里,“布衣”孔子并没有以任何一部分经文作者的身份出现。然而,这有可能了再次反映汉代初期人们为将孔子提升至德配王位的无冕圣人地位的过程中人们所作的大量努力。在这里,孔子的根本目的是要使《易经》客观系统的内在意义显现出来,而不仅仅传递他自己的“私人”智慧。因而,从根本上讲,他只是公共真理的“传递者”和解释者而已。可以肯定地说,孔子本人对书、诗、礼、乐四种科目的态度就是这样的。汉代初年的“儒家”也许比以往任何时代的儒家更积极主动地向汉朝皇帝表白,他们是真正有权威的古老公共传统的守护者,并以此与他们的反对者区分开来,据他们看,后者将他们的观念建立于战国时代旁门外道的“私人学说”之上。后者纯粹是柏拉图意义上的“意见”搬弄者。

402

经典似乎是公共的和“客观的”,这样说的依据有两个方面,一是它们的权威基础,二是它们的内容。从总体上讲,它们倾向于将注意力集中于“外在”的实在结构之上——人类就在这种结构中运行。但这并不意味着儒家重视个体道德中介(尤其是圣人和君子)辐射力的立场受到了丝毫的削弱。《尚书》中的圣人君主和君子官员为这个世界提供了高尚行为的典范,但我们所能见到的只有他们的内在德性在公共领域中的具体表现。我们丝毫也不能得知任何使他们达到高尚道德水准所需的内在道德生长过程的信息。的确,就圣人的情况而言,这种优秀道德恐怕出自于先天。

可以肯定,在《春秋》的注释文献中,人类被刻画成为这样的道德中介:他们面临着困难的伦理抉择,被卷入到困难的客观情境之中而无法自拔;但人们仿佛是藉助于他们在公共生活中的“外在”表现来观察他们的。我们的注意力集中在他们被卷入其中的历史情境。我们可以知道这些客观抉择(objective decisions)是否符合道德的标准,但对自我道德修养的内在过程几乎一无所知。

当然,《易经》也将注意力集中于人们生活于其中的这个世界。它

处理的是一种有助于君子在各种不同的外在生活环境中采取正确道德姿态的预设性的客观知识体系,但并没有真正将注意力集中于善者获得他的善性的内在过程。

当然,狭义的礼学研究,很明显就是对客观规定的研究,藉助这些客观规定,有道德的人能够根据社会公认的客观行为规矩来表现其高尚灵魂。它仍将注意力集中于道德生活的“外在”方面。

可以肯定,《诗经》的绝大部分内容似乎都把注意力集中于“内在生活”方面,甚至连《论语》也认为《诗经》与情感教育有关。它使得充满感情的生活高尚化了,教育人们如何使气愤和同情之类的激情升华,如何恰当地运用这些情感。荀子似乎将诗歌——当然是用来唱的——与音乐的和谐效果关联在一起,由于要反对墨子,他的音乐观十分强调“古典”音乐具有使得人的善性成分人性化的作用。^③然而,尽管在《论语》中,《诗经》和音乐都是孔子本人学术观的关键成分,但仍然只代表外在的训练科目,因此,必须不断使其返回来源,要使学生本人认识到:应将403这些科目与他们自己的内在心灵状态关联起来。在其他方面,就像“礼”的表演一样,表演、倾听音乐、唱诗等活动也许仅仅变成为社会演出的外在仪式。依照荀子的观点,通过“适当的调节”,肯定能创造出适当的内在心灵状态。还必须进一步指出,在汉代初期,对于《诗经》曾进行过极端的喻义性解释,以便为君臣关系提供伦理政治的教训,是当时占主导地位的解释学模式。

因而,假如人们非要谈论经书的共同精神不可,那么,它应当存在于它们对于外在结构——人类道德行动必须在这种结构之中才能产生——的高度关注之中。因此,相信只有通过从外面施加教育才能使得人类的本性社会化的荀子,对于道德教化工具的经典科目(值得注意,《易经》是个例外)给予了相当大的重视,这并非偶然。许多学者看到荀子对于《礼记》以及汉代初年的经学大师——尤其是那些来自前鲁国的大师——所产生的强大影响。^④与此同时,那些代表了一种与荀子截然不同思想模式的“宇宙论的儒家”也同样信奉五经。

毕竟,相关性宇宙论也要以世界的客观结构为其导向。阴阳五行的样式,以及潜藏于《易经》符号范畴背后的力量,都是君子必须不断关注的外在世界的组成方面。

董仲舒关于人类本性(性)的概念,强调客观环境的极端重要性。可以肯定,他和孟子有相似之处。自然的原始实体(质)也许可以称为善,就如同稻种是善的一样。然而,最应该强调的并不是内在生长潜力的外现,

而是稻种自身本质上的消极无为。“尽管在刚刚诞生的时候，他的本性也许是善的，但是，它却不能称作善。完全长成的稻米植物以及善人，将天[所赋予他的东西]加以扩展；但它们的完成，依靠的是外在的东西，而不是凭藉天视其为内在的东西加以创造的事物。当天使得种子的发育过程充分成形之时，它就会停止生长。内在之物停止生长的那个点被称做天[所赋予的东西]。外在之物停止的那个点，就是国王的教导所取得的成果[王教]。国王的教导外在于本性，但本性必须服从它们。”^④（《春秋繁露·实性》：“性虽出善，而性未可谓善也。米与善人之继天而成于外也。非在天所为之内也，天所为有所至而止，止之内谓之天，止之外谓之王教，王教在性外，而性不得不遂。”）孟子强调本性中的先天生长能力，以及心和意志在培育这一生长过程时所起的“内在”作用（不论在大多数人身上它是多么的“软弱”）；与孟子不同，在这里，重点完全放在“性”的惰性本质方面，并且完全依赖于由一支精英队伍来实施统治的政治秩序的外在作用，这支队伍全神贯注于使自己调整得适应支配世界的客观力量，其中包括相关性宇宙论的样式。在董仲舒那里，这种客观的世界也会包括《春秋》的伦理-政治教训。

所有这一切的共同成分是，它并不否定个人道德中介在使社会政治秩序道德化的过程中所起的作用，所否定的是过分强调人们能够通过不断的自我检查而实现自我转化的内在能力。

对孟子来说，懂得本性的人就懂得了天，即使他并未否定天存在于宇宙和历史的“客观”样式之中。对董仲舒来说，最为重要的是天就存在于浩瀚的、包容一切的宇宙秩序和社会政治秩序的规范性样式中。恰恰是因为这一观念——即道德能力的来源必定要“向内”寻求——才是《论语》和《孟子》的启示(message)中最富于创新的方面；也许正由于他们的总体观点中这种内省性的方面，才使得它们在战国时代的暴风骤雨中极易遭到否定。正如上文所说，君子接近“天”或“道”的主要途径是通过他自己的“心”，这个观念也许曾在道家神秘主义兴起的过程中，尤其是在庄子对“道”所作的解释中产生过重要的影响。然而在这里，强调“心”与“道”之间存在着“内在”的关联，这一立场却与儒家道德主义的倾向完全分离开来。

然而，对于掌握“外在世界”的任务来说，孔子强调的“内向性”态度是否切合于时代的需要，人们是有疑问的。自墨子开始对这种内向性发动了猛烈的批判，其波及范围远远超出了墨家。从长远看，大部分儒家成员也受了这种风气的薰染，他们中的许多人有可能从来也没有被《论语》强

调内向性的立场所打动。从这一语境加以研究,可以说孟子处在“孤立无援”的形势下,只身和大批论敌相抗衡,从理论上捍卫了孔子强调“内在性”的立场。

然而,有两个文本,其成书时间介于战国晚期到汉代初期之间,似乎都继承了孟子的传统。它们是两部最终作为不太知名的篇章被编排在被称做《礼记》的混合性经典中的文本。里雅各将它们的标题译为
405 “Great Learning”和“Doctrine of the Mean”(《大学》和《中庸》)。④ 中国自己的传统说法则将后者的作者权赋予孟子的老师子思,或者赋予普遍意义上的孟子传统。《大学》被朱熹归在孔子的弟子曾子名下,但其他人则认为,它在精神气质上是孟子学派的。这些文本本身包含有许多论题,而且作为一个整体,并没有忽略儒家强调“客观”的那一极内容。它们两者都被保存于《礼记》中,这个事实甚至促使冯友兰坚持认为,《大学》中的某些段落表明它与荀子是非常类似的。⑤ 他的简略讨论将注意力集中于两个文本中的某些段落之上;正是由于这些段落的缘故,千年以后,一些宋代儒家提升了这两篇文本的地位,它们原先只是《礼记》中不很知名的两篇文字,后来一直受到关注,并在宋代之后获得了崇高的地位,成为“四书”中的两部(“四书”:《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》)。它们在这一类型的宋代思想模式中的地位超过了五经,被看成是儒家真理的终极来源。

那么,朱熹及其他人在这些文本中发现了什么呢?我认为,它恰好正是将注意力集中于内在修养方面,即通过自我审查而“使人们变善”,这是一种他们自己所采取的、但在五经中却不能找见的一种注意焦点。据他看来,孟子以后的整个不幸历史,由于长期忽略了富有生命力的核心而变得晦暗无光。因而,在《大学》的著名回环推理(sorites,译者注,八条目的推论格式)中,新的内容并不是这个断言——即“由于希望给他们自己的国家带来秩序,他们[圣人和君子]就要管理好他们的家庭;由于希望管理好他们的家庭,他们就首先要修养他们自己的人格。”⑥ (《大学》:“欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身。”)直到这里,我们几乎没有发现新奇之处。董仲舒也有自成特色的人格修养的规定。真正有创新的地方在子下内容:“要培养自己的人格,首先要调整自心;要调整好自心,必须使自己在思想上诚实[真实——不含有自我欺骗]。”⑦ (《大学》:“欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意。”)在这里,注意力焦点又内移到个体的内在道德生活方面。

假如《大学》将注意力又转回到人心的内在生活之中,那么《中庸》

则似乎为实现内在自我的可能性提供了强有力的本性论基础。因而，“诚”这个词通常虽被译作“诚实”，但在这里既是伦理范畴，又是本体论的范畴。“诚实[不予分割的自我同一性]是天的‘道’。诚实是为人之‘道’。……拥有‘诚’的人就会毫不费力地命中目标，并且毋须多想便可获得[完善]。自然而又轻松地与‘道’协调一致的人就是圣人。达到诚实之境的人就会选择善，并会牢牢地抓住它。”^④（《中庸》：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之也。”）在这里，一种很明显的道家影响与儒家的坚定立场——即只有通过“善的选择”，人类才能使自己与天协调一致——结合在一起。当然，只有圣人才能做到这一点。然而，他仍然是一位儒家圣人而非道家圣人，因为他选择的是善，而不是一种超越善恶之上的“道”。道家的元伦理学态度——轻视对于善恶进行分别抉择的工作——在这里被抛弃了。只有圣人才能既不费“努力”又“不作深思熟虑的思考”就取得这一切。^⑤不过，那些不具备圣人资格的人——孔子也会把他本人列为其中的一员——通过“有为”的努力和思考性的活动，仍然有希望实现善。《中庸》说：“天和地是没有双重性[或没有重复?]。”^⑥（《中庸》：“天地之道，可一言而尽也。其为物不贰，……”）“双重性”的致命缺点只有在人心中才会产生，然而，同一种人心/心灵仍然具有使自身与天或“道”之未予分割的完善性重新协调一致的能力，即使大多数人仍然必须严格依赖自觉努力以取得这一目标。

新儒学(道学)在南宋和明朝(约有四个世纪)的中国精英思想中占据着主导地位，不论从哪一派的立场看，汉代的“五经”儒学均已丧失了实现“道”目标的能力，从而在很多个世纪里逐渐消退了——那时，统治精英和广大群众都在林林总总的佛教派别中，在“新道家”和“宗教性道家”(译者按，道教)中寻求拯救途径，尽管“五经”儒学作为一种失去作用的幽灵仍然苟延残喘。即使是北宋的儒家“复兴”，仍然主要以范仲淹、欧阳修、王安石等人的假设为基础——即重新审视经书的真正意义，就会真正实现儒家的通见，然而这一希望也未能实现。也许，这段完全令人沮丧的历史正是由于忽视了根本问题而导致的？最终讲来，根本问题必定要在孔子和孟子曾经找过它们的地方去寻找——即在人类本心/心灵之中。只有人类本心/心灵(最重要的是道德先锋队的心灵)才拥有“使得它自身诚实”(译者按，原文似应为“诚者自成也”，或者为“诚之者”)的能力，并使得它自身变得诚实起来，以使得在人类社会的结构中扩展这种实现“道”的能力。从这个视角考察，这便是“四书”

的基本信条。在更深的层次上，“四书”还为如下的信仰提供了本体论的基础：面对着道家元伦理学立场、佛教神秘主义势力日益增长构成的挑战，个体仍然具有超越性的伦理能力。

当然，在这些世纪里，为了实现这种新的儒家通见，人们付出了巨大的努力，这种努力也必定要产生强烈的问题意识——但从根本上看，这种问题意识是以“四书”的解释为中心的。

注 释

457

① 当然，汉代初年的儒家并没有以同等的热情接受这种融合。武内义雄认为，前鲁国的某些最杰出的学者代表了一种与荀子更为接近的传统，而由董仲舒所代表的那种宇宙论儒家在前齐国的儒家传统中占据主导地位。见武内义雄：《中国思想史》（东京，1957年），第11章。

② “六经”指的是由《书》、《诗》、《易》、《春秋》、《礼》以及佚失了的《乐》——许多学者对它的存在性表示怀疑——所代表的六门“科目”。

③ 当然，这里的技艺或科目必须与古代贵族的六种技艺（礼、乐、箭、御、书、数）区分开来。

④ 关于经典的“今文”和“古文”之间复杂的争论超出了本书的范围，这场争论在汉代的儒家发展史上占据重要地位。简略地说，今文经传本占据主导地位这一事实与宇宙论儒家在西汉时期占据主导地位这件事相一致。

⑤ 刘殿爵：《孟子》，卷三下，第9章，第114页；《孟子正义》，第267页。

⑥ 《荀子集解》，第1章，第7页。

⑦ 刘殿爵：《孟子》，卷三下，第9章，第114页；《孟子正义》，第267页。

⑧ 里雅各：《中国经典》，导言，第1卷，第3页。

⑨ 刘殿爵：《孟子》，卷四下，第21章，第131页；《孟子正义》，第338页。

⑩ 刘殿爵：《孟子》，卷三下，第9章，第114页；《孟子正义》，第267页。

⑪ 刘殿爵：《孟子》，卷四下，第21章，第132页；《孟子正义》，第338页。

458

⑫ 关于这些问题的详细讨论，见洪业（洪煊莲）《春秋经传引得》（北京：哈佛燕京研究所1937年；增补第11）第1卷引言，第ciii~cvi页（第103~106页）。

⑬ 钱穆：《朱子新学案》（台北：1977年），第4卷，第102~103页。

⑭ 里雅各：《春秋》（宣公三年），第290页。

⑮ 事实上，《春秋繁露》的最初章节主要关注于从《春秋公羊传》衍生出来的伦理政治学说。

⑯ 董仲舒：《春秋繁露》，第12章，第6页。

⑰ 钱穆：《朱子新学案》，第4卷，第102页。

⑱ 卫礼贤（Richard Wilhelm）：《易经讲稿》，译者埃伯（Irene Eber）（普林斯顿：波

林根丛书,普林斯顿大学出版社1979年版),引言,第xi页。

⑮ 三画卦及六画卦的象征性形象很明显地可以通过操作著草而得到,后来还可以通过其他方法获得。

⑯ 彼得森(Willard Peterson):《制造联系:对于〈易经〉卦爻辞的评注》,《哈佛亚洲研究学志》,第42卷,第1期(1982年6月号),第77页。

⑰ 里雅各:《书经》,第334~338页。

⑱ 彼得森:《制造联系:对于〈易经〉卦爻辞的评注》,第8~9页。

⑲ 李约瑟:《中国科学技术史》,第2卷,第322~325页。

⑳ 同上书,第320页。

㉑ 钱穆:《朱子新学案》,第4卷,第1~52页。

㉒ 里雅各:《易经》,“东方圣书”,编者缪勒(Max Muller)(纽约:多佛出版社1963年版),第355页;又见本田济(Honda Watari):《易》(东京,1967年),第1卷,第489页。

㉓ 里雅各:《易经》,第377页;本田济:《易》,第519页。

㉔ 里雅各:《易经》,第373页;本田济:《易》,第513页。

㉕ 彼得森:《制造联系:对于〈易经〉卦爻辞的译注》,第106页

㉖ 同上书,第104页。

㉗ 里雅各:《易经》,第376页。

㉘ 彼得森:《制造联系:对于〈易经〉卦爻辞的译注》,第109页。

㉙ 同上书,第106页。

㉚ 例如,这一段表述可见于第一卦的九二爻辞,并且还在全书之中不断地再现。见里雅各:《易经》,第57页。

㉛ 里雅各:《易经》,第409页;本田济:《易》,第13页。

㉜ 里雅各:《易经》,第410页;本田济:《易》,第15页。

㉝ 卫礼贤:《易经讲稿》,第98~101页。在中国文本中,作为水的永不断绝之来源的“井”与持恒(Preseverance)观念联系在一起;并且,卫礼贤还使之与耐心产生了关联。

㉞ 李约瑟:《中国科学技术史》,第2卷,第336页。

㉟ 《荀子集解》,第2章,第7页;又见,第20章,随处可见。

459 ④⑩ 例如,见冯友兰:《中国哲学史》,第14章;另见,卜德(Derk Bodde):《中国哲学史》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社1952~1953年版。译者按,此书为冯友兰《中国哲学史》之英译本)。

④⑪ 董仲舒:《春秋繁露》,第36章,第6页。

④⑫ 里雅各对这些文本标题的翻译,尽管被普遍接受,却值得质疑,此不赘述。

④⑬ 冯友兰:《中国哲学史》。

④⑭ 里雅各:《大学》,《中国经典》,第1卷,第438~446页。

④⑮ 同上书,第357~358页。

⑯ 同上书,第 413 页。

⑰ 同上书,第 420 页。

⑱ 同上。

在本书之中，我们一直将注意力放在“高层文化”典籍所反映的思想模式中，而不是放在绝大多数既不能阅读也不能书写的人们的意识生活方面。

要为这样的关注提出明确的辩护，其理由只能是，人们缺乏那个时代的、能够直接见证民间文化的原始材料。若再向后推迟若干个世纪，无论是在官方文件还是在私人著述之中，都不断产生了越来越多的、能够直接或间接说明这个领域的材料。当然，在距离今天较近的古代，我们还能直接获得中国学者和外国学者所作的丰富的经验观察。但无论怎么说，“重述”（read back）晚出的先秦时代的证据总是存在很大风险。

民间文化问题

可以肯定，高层文化典籍本身也能够对于民间文化、或许更准确地称作共享文化（shared culture）的内容作出解释。因此，尽管马伯乐和葛兰言（Granet）发现大多数古典之中存在着反神话的偏见。但是，20世纪的多数中外学者还是试图根据这些文本，以及本书未能研究的文本——诸如《楚辞》和《山海经》之类——来对中国古代神话进行重建。但事实上，葛兰言试图重建的并不是神话，而是周代的社会生活和文化的总体通见（total vision）——这是根据他本人对《诗经》富于想像力的解读作出的。^①在这里，人们更愿意跟随弗里德曼（Maurice Freedman）一起追问：是否“这一通见涉及到很多超出了葛兰言的卓越社会学想像力视野的内容”？^②

也许，从文化人类学的角度看，中国文化构成了一个全面的有机整体，

包含上层社会及下层社会,人们有可能据此来为我们全力关注这些古典文本的做法进行辩护。因而,无论是研究古代文本,还是在当代台湾根据经验方式进行的“人种志田野考察”(ethnographic field research),人们其实只是处理同一种共同文化(common culture)系统的不同版本而已。 408

弗里德曼的论文不仅研究了文化,还研究了宗教(然而,它的定义却非常宽泛),他在论文中坚持认为,中国的“精英”宗教和农民宗教“都建基于共同的基础之上,代表着同一种宗教的两种版本——我们把它们看成是习惯用语式的互译(idiomatonic translations of each other)”。^③在其他地方,他用“变形”(transformations)这个术语描述它们两者之间的关系。尽管他本人明显倾向于民间层次上的经验性田野研究,但他可能也不会否认,我们所考查过的那些古典为中国共同宗教(common religion)的精英“变形”提供了宝贵的参考材料。

然而,我本人并不想据此来论证全力关注这些古典文本的合理性。我认为,尽管中国的精英文化与民间文化可能都有共同的新石器时代的起源,但后来与民间文化发生了决定性的分离。此外,我还主张,在随后的历史中,精英文化与民间文化并非同一种文化的两种版本,它们也不必然地呈现出平行并列的关系,它们之间的关系是两个既相互影响但又相对分离的领域之间动态张力的互动关系。

不论是好是坏,早期中国文明发展中新兴的统治阶层,在“建国”过程中,在为合法化权威寻求宗教基础的努力中,都面临着他们在乡村经验中从未有过的新问题。例如,我一向认为,对于本书前面讨论过的普世的、全面的社会政治秩序观念的取向,必定首先产生于精英文化层而,并有可能是逐渐地“内化”到民间文化之中,而且,也许它从来就没有完全被民间文化接受。

可以肯定,这是一种也许曾经从强大的发展趋势之中(这些趋势潜存于更早的共同宗教诸如祖先崇拜等等之中)吸取过力量的取向,本书第一章曾作过讨论。然而,这种潜在含义只有在精英文化层面上才会明说出来。因而,这种文化的语言中就包含有民间文化之中根本不存在的新成分。

我想对一般意义上的“精英文化”或“统治阶级的文化”,与我所说的“高层文化”作出进一步的区分。前者是统治阶级的文化,后者是某些集团与个人的文化——尽管他们也许最初兴起于统治阶层,并且与之有着紧密的联系,但却起着类似于“知识分子”(就这个术语最为宽泛的定义而言)的作用。甲骨文提供的证据大体上反映了整个精英文化的总体观念, 409

因此,尽管人们可以断定,当时存在着列维-斯特劳斯所说的文化专家,但在商朝要将它们两者区分开来是不太可能的。尽管人们能够在《书经》和《诗经》中找见知识分子存在的某些证据,但是,只有到了周代的最后几百年间,尤其是在《论语》和战国时代的文本中,我们才清晰地意识到他们的存在。他们与众不同之处在于,对整个民间文化和统治阶级的文化特有反思和质疑的态度。从根本上讲,我们处理的古典文本,体现的正是这一集团的思想,我将这一集团称为“高层文化”。这个集团才是同时代的印度、以色列、希腊思想中“有创造力的少数人”(creative minorities)在中国的对应者。

当然,这里对知识分子(在其最宽泛的意义上)和统治阶级的截然区分,似乎和教科书公然唱起了反调——教科书通常把“学者”和“官吏”的融合视作中国文明独一无二的现象。可以肯定,中国古代知识分子中的大多数人可能都出身于新兴的下层“国家公务员”贵族,他们中的大多数人可能都把“在政府中供职”当做惟一的抱负和使命。他们中有少数人——诸如可怕的商鞅之流——实际上使得自己变成了心地超常刚硬的政治家,就像处子当权者地位的知识分子经常表现的那样。然而,他们之所以成为知识分子(这里是在宽泛的意义上使用的),凭藉的却正是他们的思考能力,他们对于重大问题所进行的自觉而专注的思考:这些问题使他们意识到,人们习以为常的文化取向与现实世界(正是在现实之中他们发现了自己)之间,充满了可疑的变数。这体现为他们的反思能力与批判性的距离感。他们不再是只会不加质疑地阐述“文化规则”、被文化人类学家称作“文化专家”的人物。

当然,当弗里德曼把“精英宗教”和“农民宗教”(peasant religion)看成是“同一宗教的两个版本”时,也许并没有想涉及这几页纸里讨论过的所有内容。他有可能是更为有限、更为狭窄的意义上来谈论宗教的。正如上文强调过的那样,大多数思想模式的确将自然和祖先的鬼神世界结合到他们的秩序观念之中。他们的秩序观念并不需要预设一个对于世界进行“去神灵化”(dedivinization)的过程;并且,人们甚至还会赞同弗里德曼的怀疑主义观念——即他们大多数是“实用主义的不可知论者”(pragmatic agnostics),只相信祭祀活动面对的实体仅仅是权宜的虚构。^④由此推论,起源于相关性宇宙论的抽象观念会随着时间的推移而嵌入到民间文化的信念和“迷信”之中,这似乎是很容易理解的。在这里,问题的关键不在于同一种文化有两种版本,而是高层文化和民间文化之间颇为有趣的重叠与动态互动,以及两者之间存在的张力关系。

弗里德曼的观点也许还反映了这一事实：在处理高层文化的时候，他的注意力高度集中于我称为政治秩序的宗教性方面。在高层文化内部，人们普遍接受了这样的社会政治秩序观念：它在“天”（上界）和下界的世界之间占据着独一无二的、超自然的宇宙论地位；下界既包括人类又包括“鬼神”的世界。既然高层文化并不必然排斥自然鬼神和祖先鬼神，那么它也不会抛弃如下的观念：即使在半天界的（subcelestial）鬼神世界中，神圣的政治秩序也起着“控制”作用。假如人们愿意的话，他们就能把政治秩序中出现的令人吃惊的宗教声明，完全看成是持有“不可知论”立场的政治家为了利用群众信仰宗教的心理而设计出来的控制手段。民间的宗教生活是不可预测的，但想控制它的渴望是一直存在的。众多鬼神的的活动也是不可理喻的，然而在大多数统治精英身上，也同样存在着渴望控制它们的冲动。的确，他们认为，这两种类型的渴望之间存在着紧密的关联。因而，就国家宗教的观念而言，精英文化在某种程度上的确为民间宗教提供了一种镜像（mirror image）。不过，国家的宗教内涵与在上文讨论过的典籍中十分显著的高层文化的整体特点并不一致。尽管本书的大多数派别都默默地接受了政治秩序所扮演的超自然的宇宙论角色，但是，这种接受态度与这些经典中的许多重要论题——甚至包括那些被称为宗教的论题——却没有什麼关联。

可是，难道说民间宗教仅仅是精英宗教的政治含义（political dimension）的镜像吗？对于本书思考的时期而言，证据当然是极其稀少的。但毫无疑问，在中央集权的官僚制原则已经牢固建立的时期，鬼神世界中的官僚制隐喻又一次牢牢地控制了人民的宗教想像力。根据对当代台湾民间宗教的研究，沃尔夫（Arthur Wolf）对于“它牢固地操纵着人民的想像力”的现象留下了深刻的印象。^⑤不过我必须补充一句，鬼神世界的官僚制隐喻并不必然导致它总是站在它的人间对应者一边。事实上，以鬼神官僚制暗喻为基础的观念，有时在反叛者的意识形态中也占据着显著的地位。

411

进而言之，必须将诸神世界和鬼神世界的官僚制隐喻与人类政治秩序声称有权控制整个鬼神世界的声明清晰区分开来；人类政治秩序，通过将它们接纳到国家钦定的鬼神庙中，或者通过发表使它们升格或降级的声明，授予它们以“合法性”，或者否定其“合法性”。人们也许会以为，这些令人相当惊讶的声明，只是统治者试图全面控制民间精神生活这一狡猾愿望的合理化手段；或是表现了统治者对不可理喻的（对他们和对人民一样都是不可理喻的）鬼神世界施行控制的迫切愿望。的确，在统治阶层的头脑中，这两种不可理喻（unaccountability）的模式之间存在着紧密的联系。然而，我还是

坚持认为,虽然民间宗教的历史悠久,门派多种多样,对它作一个总体的透视仍能发现,它对于下述做法一直持有持久的、强有力的抵制态度:一种是使超自然界和鬼神屈从于政治秩序的控制性声明,另一种是使之屈从于某种包容一切的宇宙秩序观念。在漫长的历史岁月中,那些自称有能力直接通达鬼神与诸神世界之路径的萨满、通灵者和其他的宗教专家还会继续存在下去;直接通达意味着根本不需要政治秩序作为中介,甚至连皇帝和贵族也会热情追求这种直接的路径,这与农民追求它是一样的。虔诚的崇拜和门派信条也将不断地兴起,它们也在寻求通往神灵之境的直接路径,而不希求任何中介。新的神灵,无论是被神化的人类还是尚未得到官方敕封(至少一开始如此)的自然鬼神,都有可能随时随地从超自然世界的无限库藏中产生出来。可是,弗里德曼本人却断言,“预言与出神(ecstasy)”是专属于民间宗教的现象,它在高层文化层面上不能找见其相应的“变形者”。^⑥

我认为,那种从来也没有完全从民间的宗教意识中清除出去的东西并不是“预言与出神”,而是对于神灵世界的感知,神灵世界是由不可理喻的力量和鬼神所组成的,任何预先确立的秩序系统(无论是神灵的还是人类的)都不能顺利地包容并限定它。它是这样的一种世界:其中,鬼神与人的关系不可能通过礼仪而预先规定,或是完全听从礼仪的支配;这个世界充满了偶然性和不可预测性,各种存在物的行为不可能完全由它们在规整过的秩序中的轨迹来预先决定,各种存在物之间存在着预料不到的冲突。

在研究堪舆术的时候,弗里德曼把根据抽象的相关性宇宙论所作的解释归结为共同宗教的精英版本,而把根据鬼神实体所作的解释归于共同宗教的民间版本。^⑦尽管从总体上讲我同意弗里德曼的观点,即邹衍和董仲舒的那种相关性宇宙论有可能起源于高层文化,但是,对于认为它根本没有渗透到民间文化中的看法,我持保留的态度。就像神灵世界的官僚制喻象一样,在历史进程之中,相关性宇宙论的范畴逐渐吸收到了民间文化的结构中(尽管绝大多数时候是零碎的),在堪舆术、医药、算命术、星占术以及其他的日常生活关怀中,它们极大地影响了人们的生活。阴阳和五行并没有从民间宗教的话语中消失,并且在某种程度上还为精英与民间所共享的许多信仰提供了一种[解释性的]“理论”。不过,它们似乎从未完全取代鬼神的作用——后者一直在抵制将它们结合到抽象图式中去的做法。因此,在民间宗教派别的学说中,在“反叛者的意识形态”中,人们发现,相关性宇宙论、鬼神的积极干预,甚至还有神秘主义的道家的论题错综复杂地交织在一起。在这里,人们发现的是复杂的相互作用,而

不仅仅是同一宗教的两种平行对应的版本。

总而言之,我坚持认为,民间文化并不仅仅是思想观念(它们体现于高层文化经典之中)的民间版本,文化经典也不必然是中国文化的精英版本。的确,我们考查过的经典中包含有许多的观念,它们并没有简单地充当文化的镜子——无论是整体的群众文化还是整体的统治阶级文化都是如此。实际上,它们是少数先知先觉者的观念——藉助于他们的反思能力,他们与这两者都保持了一定的距离,这与当时其他文明的情形是一样的。

对于将注意力集中于高等文化经典的做法,更为基本的辩护词是:在漫长的历史中,它们所反映的思想模式,对于统治阶层文化的进化,乃至民间文化的进化,都产生了深刻的影响——无论这种影响是直接的还是间接的。有关的个人和团体并没有简单地阐述某种事先给定的文化“规则”,他们对更为古老的文化取向进行了反思和推敲,哪怕他们仍然受到这些取向的制约。因此,他们留给后代的,并不是一种静态的、高度整合过的“整体”文化,而是一种以探索为基础的问题意识,探索者身处于文化内部,对文化提出了疑问、进行了探索。因为高层文化与民间文化并不只是一种先天存在的文化整体的两种“平行”版本,人们才能够谈论在漫长的历史中两者之间动态的、复杂的、令人烦恼的而且从来也没有完全得到解决的互动关系。

413

然而,这项[研究古典文本]事业最终的辩护必须是,我们对于透过人类思想的历史比较研究看到的思想本身有着内在的兴趣。

共享的文化假设:最终的回顾

本书的主要兴趣是古代中国思想之中出现的一系列形态多样、途径各异的现象。的确,正是在这个层面上,我们才发现它与中国之外的思想模式具有十分有趣的可比性。人们在这个层面上所发现的论题不仅仅属于中国,而且恰恰是在这个层面上,人们似乎大大越过了文化的界限,实现了对于人类思想进行更为普遍的比较研究的可能性。

可是,在以回顾的态度反观整个思想世界时,人们又一次注意到,存在着广泛共享的文化假设(当然并不是所有的思想模式都认同它们),藉助于这些假设,普遍的论题似乎被折射出来。

在试图对这些共享的取向中的某些部分进行重新表述时,我仍然将注意力集中于下述内容:以宇宙论为基础的、普世王权为中心的、普遍的、包含

一切的社会政治秩序的观念；秩序至上的观念（无论在宇宙领域还是在人类领域）更普遍地得到了认可；以整体主义的“内在论”（immanentist）为特色的秩序观成为社会的主流趋向。当然，上述三个取向都是相互关联的，下面我想简略地评论一下所用的术语。

在这本书中使用了复合术语“社会政治”，这并不是无意为之的。尽管人们普遍地公认中国思想强调的是“社会”，但我仍然认为，把“社会”与“政治”截然分开将导致误解，就意义而言，后一个词是在很现代的西方社会思想的意义上使用的。^③在这种特定的思想模式中，“纯粹政治的”东西常常遭到贬低，因为它似乎预设了如下的信仰：相信人类的自觉意志具有影响人类事务的能力。正是在这个意义上，它经常与“社会系统”或“社会力量”对立起来，而后者才是根本性的、真正的原因，因为它们“独立于人的意志”之外。

414 有趣的是，许多研究印度的学者，倾向于在印度找见社会系统相对于政治系统所具有的压倒性先天优势（无论是在现实中还是在思想中都是如此）。据这种观点看，印度呈现为这样的一种系统，其中，政治秩序不过是微弱的子系统，作用十分有限。与此相反，在我们现有的中国古老经典之中，如下的观念占据着主导地位：普世性的国王（即政治秩序的具体体现），以及他所甄选的大臣，拥有塑造或改造社会整体本质的权能——无论[结果]如何，反正他们对社会的确具有支配作用。因而，这里用“政治”这个词汇来表示人类（无论是国王还是政治精英）的自觉意志所具有的塑造人类历史的能力。从某种观点看，这为中国人对于人类具有造就自身命运之能力的乐观主义信念提供了强烈的支持。对儒家来说，它引发出了个体道德自主性的重要观念，这对于以领导社会为使命的人来说尤其如此。然而，假如社会政治秩序可以被设想成一个总体体系，那么它就必须潜存如下的含义，即这种塑造人类事务的能力，至少最初应该是属于伦理精英或思想精英的。至少就最初而言，广大群众并不能使得这样的开端启动起来。因而，除了强调政治精英的权力以外，我们还发现了一种分析人民生活的观点：人民的行为在很大程度上是由政治秩序的当权者创造的“环境”决定的，这可以称为古代的“社会学”观点。可以肯定，与其说这种观点类似于19世纪和20世纪整体主义的、社会学决定论的社会学概念，还不如说类似于18世纪的某种启蒙思想模式。与启蒙哲学家心目中的能够改造环境的“立法者”一样，在中国，那些有能力超越自身环境限制的圣人和君子，也有能力改造那些没有能力超越环境限制人们的生活。

对于此类精英塑造社会的能力抱有高度的信心,代表了对于社会政治秩序观念所作的乐观主义解释。对于某些研究中国思想的学者来说,这是最难忍受的事情之一。《论语》中的孔子很坚定地相信,他自己具有改造社会的能力,只要有人肯为他提供影响统治者的机会。与此相反,韩非子具有这样的宏大信念:只要他能将自己的“方法”(译者按,法)付诸实施,就有能力创造出全新的社会秩序。尽管墨子引进了与占主导地位的“整体主义”假设完全脱离的社会政治概念,但对优秀统治者和贤人改造社会秩序的能力同样抱有信心。甚至连老子也将神秘主义的能力归结为圣人统治者的“无为”影响力。 415

尽管认为儒家简单地把国家设想成是大字写成的家庭的看法并不正确,但是后世的官方儒学中却包含了丰富的修辞典故,把国王或皇帝说成是人民的“父母”,并把行政官员说成是父母官。父母-孩子的暗喻中含有将人民当成孩子看待的喻象,这一喻象并不一定要否定人民在做人方面的潜能。如果有适当的环境,有合适的政策和教育,人民最终会在自己的生活领域中获得“或年人”的道德自主性。然而对于某些人来说,更令人难以忍受的不是暗喻中的孩子方面,而是父母的方面,因为它含有将统治精英看成保姆和非常聪明的父母,而不是将他们也看成是与其儿童一样地拥有人性中的全部弱点的与有限性的人类。

上述任何一家都没有暗含这样的意思:民间的阶层中不能产生圣人、君子和能人,也并不排除全体人类在潜能上平等的观念,而这一平等观念在各家的人性理论中也有过阐述。它也肯定不含有如下的意思:那些碰巧占据了权威地位的人会自动获得圣人的德性。的确,人类历史上最具悲剧色彩的神秘现象,是权威很少与德性符合一致。然而最终讲来,在这种占有主导地位的观点中,只有藉助于以宇宙论为基础的政治秩序结构,整个社会才能获得拯救。

这种信念的诸种形态,在不同学派中可能呈现出极为不同的面貌。将人民比做孩子的儒家暗喻,的确给予了他们——在适当的条件下——获得自己的道德自主性的希望。另一方面,法家式的均等人(average man)的快乐痛苦模式——把重点放在不断进行调节的需要之上——则是极端冷酷无情的社会学观点。这种关于精英的本质、社会内部政治秩序自身所扮演的适当角色的观念,能以各种可能的形式出现。然而,与占主导地位的、对社会政治秩序的作用持“乐观主义”态度的解释背道而驰的是,仍然存在着更为忧郁的观点。有一种“宿命论”的观点认为,最终说来,一切都是由遥远的、不可测知的天或“道”之运行所决定的。老子从原始主义的立场对整个

文明作了激进的批判,庄子对所有关心拯救社会政治秩序的观念都表示了极端的蔑视。此外,甚至在儒家、法家和黄老道家内部也存在着与这种社会秩序相关的通见:认为这种秩序似乎在某种程度上能“自动地运行”起来。

416 可以肯定,甚至在这里,政治的作用也不是多余的。在儒家内部,精神性的先锋队仍将发挥着道德和礼仪上的榜样作用,而在法家那里,统治者令人敬畏的权威仍构成绝对的基本的凝聚力。因而,我们发现,普遍的社会政治观念产生了问题意识。

最后,拟考查同上述叙述相关的更为宽泛的假设,我称为朝向宇宙秩序和人类秩序的整体主义观点的趋势,李约瑟则称为中国的有机主义哲学的趋势。正如我在对墨家的讨论中所强调的那样,在这里,与其说关键的内容是秩序的至关重要性,还不如说是这样一种特殊的秩序观念:既是整体主义的,又是初始的(primordial)。

尽管我避而不用“有机主义”这个词,但还是赞同李约瑟的说法,在古代中国思想的演进中——尽管这在《论语》或在比孔子还早的文本中并非显而易见的——呈现出整体主义的、内在论的秩序观趋于主导地位的趋向。然而,人们不能停留于此。当我们仔细审查整体主义的概念时发现,“整体与部分”的观念使得它易于为各种不相同的解释所利用,怎么利用取决于它所包含的未予明说出来的暗喻。尽管生物学的有机体以及艺术作品也许都包含有“整体与部分”,但就整体和部分之间关系的本质而言,上述两种情况也许并不相同。

在李约瑟的著作中,占主导地位的暗喻似乎是生物有机体的暗喻,它是动态的整体,各部分与动态性整体密不可分。尽管生物学的暗喻本身强烈地暗示了等级制的服从性,但李约瑟仍然倾向于使用“平等主义”的喻象。尽管他忽视了这一事实,即“合作”喻象不可避免地要暗示如下的观念——原本是单独的实体走到一起共同进行“合作”,文中仍然大量谈到部分之间的“合作”或“意志之间的和谐”(harmony of wills)。然而,根据李约瑟的讨论,合作和“意志之间的和谐”完全是由部分与整体之间预先确定好的服从关系决定的。对于神秘主义的道家而言,它们并不服从于一个“心灵”或一位“统治者”,而是服从于自身不可言说的神秘之“道”,但是,“合作”暗含着各部分原本是独立的意思,可在这里似乎是很不恰当的。

在中国的整体主义思想中,并不完全缺乏生物学的暗喻。出生及自发性生长的暗喻,有可能还影响过中国的宇宙起源论(cosmogony)的观念,并且很大程度上也存在于“无为”的观念中。可对我来说,更具有启发意义的

是以家庭为基础的整体主义暗喻,例如孟旦(Munro)的看法;或官僚制组织机构的暗喻,正如李约瑟在某一处认为的那样。的确,在中医以及“道教”的文本中,人们常常发现,官僚制暗喻也被应用于对于生物有机体自身的分析之中。 417

当然,生物学成分本身也存在于以“血缘纽带”为中心的家庭关系的暗喻中,尽管夫妻关系当然不是以“血缘”为基础的。可是,家庭成员与整个家庭之间的关系,并不就是肝脏、胃脏与生物有机体的关系。在毕生的经历中,家庭成员要表演不同的角色,而且还是负有扮演这些角色责任的自主个体。根据这种儒家观念,家庭不是一个没有统治者也能运行的有机体,家长的行为实际上是伦理政治的。他能够决定家庭是井然有序的还是混乱无序,他的统治权永远也不会变得多余。当然,其他家庭成员的行为也是很关键的。在某种意义上,家庭的整体性只有通过部分的行为——人们毕竟被赋予了自主的能力——才能得以维持。

对于官僚制暗喻来说,这仍然是正确的。只要政府的专门机构全部在为了整体而发挥各自的作用,那么官僚制的组织机构就是一个“整体”。可在漫长的历史中,大多数中国人敏锐地注意到,那些占据着统治者或官员职位的人,并不必定与他们职责所应有的规范相符合。尽管申不害就曾经梦想过这样的一种官僚制,其中,行为将会受到由规则和步骤所构成的整个机械的严格控制,但后世儒家的主要路线——几乎就是对于申不害的官僚制喻象的反拨——却必定把重点放在那些占据着职位的人类中介的品质之上。因此,决定整体运行的主要因素是人类成员的行为。

可以肯定,人们会有这样的感觉,即只有在人类/自然等式的“自然”一边,总体主义的秩序才能“按照其应然的方式”(as it should)运行。可即使在这里,李约瑟坚持的如下看法也是完全不正确的,他认为,正如西方产生的“有机论的自然主义”思潮一样,中国的“有机论的自然主义”中也不存在任何“世界灵魂”(world soul)或天界统治者(Heavenly rulers)的痕迹。的确,道家神秘主义中的整体原则,既不能称为“世界灵魂”或“统治者”,甚至也不能称为“自动控制”(cybernetic control)的过程或系统。那种超越于语言之外的东西,最终都不能用语言描述。神秘性依旧是神秘性。可是,“天的心灵”(mind of Heaven)以及种种拟人化的特征,必定可以在董仲舒的“有机主义”体系的核心部分找见,而“天”作为“统治者”的内容,甚至在朱熹的晚期思想中也没有完全消失。的确,天的“心灵”或是作为统治者的天,从来也没有与自然的有序性、规律性分离开来;可在这里,在中国思想占主导地位的思潮中,这一事实并没有使得天的心灵变得 418

多余。

然而，正是在人类领域中，预先确立好的整体主义的秩序观念面临着很大的困难，在这种情况下，极其宽泛的家庭暗喻可能是最有帮助的。家庭应当成为和谐的整体，但并不必定成为和谐的整体，那种预先确立的、不受质疑的、整体主义的秩序观念正奠基于这种伦理实在体的磐石之上。

儒家最关心的是规范和现实之间的伦理鸿沟，以及人类道德中介是否有能力沟通这一鸿沟。在这种意义上，人类个体至少潜在地拥有自主的个体生活，但这种生活却与社会政治秩序的整体产生了分离——该“整体”似乎不具有任何先天植入的(in-built)、足以保持自身规范的能力。在这里，只有个体成员才能保存整体。不过在老子和庄子那里，人类个体甚至拥有使得个人脱离“道”之整体的不幸而糟糕的能力。作为一种共享的文化假设，中国的整体主义思想——就像其他文明共享的文化假设一样——所创造的并不是完成了的答案，而是范围广阔的问题意识。

古代思想和中国思想在后代的演化

在本书所涵括的历史时期中兴起的一系列思想，对于随后的中国思想史一直有着强大影响。在过去，这个事实曾使得某些西方学者将这一时期说成是中国思想中惟一真正有“创造力”的时期。某些 20 世纪的中国知识分子曾经强烈地抱怨过，儒家正统在后代占据了主导地位，这使得在“诸子百家”那里发现的丰富多彩的发展可能性出现了灾难性的终结。当然，诸如相关性宇宙论、法家（通常披着儒家的外衣）以及神秘主义的道家，实际上还在继续影响着后世中国思想的演化。可是，墨家以及我们在“逻辑学家”、诡辩论者那里发现的貌似诡辩的探索，还有后来被汉代学术史家归为“折衷论者”（杂家）范畴的各种思想路线，都被驱逐于次要的路线之上——也许是因为它们太明显地偏离了占主导地位的文化假设。但无论如何，在这些思潮内部，为了创造一种能把新概念包容在内的语言而展开的斗争，对于那些关注比较思想研究的人来说，将会产生持久的兴趣；而对于那些语言决定论者，或者对于预先确定的“中国心灵”的信奉者来说，将会构成持久的挑战。

难道这一时期的思想对随后中国文化的发展所产生的巨大影响就能

够证明,后来的思想只是代表了由古代思想所确定之论题的“毫无创造力”、不重要的变化形态吗?

首先,人们要注意这个显而易见的事实,在许多世纪中,无论是在上层文化还是在民间文化层面上,中国都受到了来自中国文化范围以外的、规模宏大的大乘佛教世界的深刻影响。中国人吸收了佛教,正反映当时的中国存在着某种迫切的需要。它之所以可能被吸收,乃是因为它似乎能对当时已经提过的问题提供新的答案。然而,这种现象一方面说明,所提的问题具有跨文化的普遍性;另一方面又说明,它对新的答案持有开放的心态——不过,表述这些答案所用的范畴,出乎古代传承下来的思想视野之外。人们有必要对“中国文化最终吸收了佛教”之类的简单化表述保持高度的质疑。这里潜伏着文化的生物学喻象——它潜含有这样的消化吸收过程,其中,外国的实体被完全吸收到了先验存在的不变的有机本体之中。我认为,更为恰当的喻象也许应当是化合物的喻象——在其中,新元素的增加有可能从根本上改变了整个化合物的性质。在高层文化的层面上,佛教影响了整个高层文化的演化(绝不仅仅局限于艺术和文学),并且还将许多全新的论题引进了零乱的民间宗教。

假如我们将佛教悬搁起来,接着追问,在后代的中国思想——既依赖于中国古代思想发明的解决问题的程序(*agenda*),又极端依赖于对古代文本的解释——之中,是否存在着原创性、新颖性或创造性,此时,我们就面临着这些词语究竟是什么意思的问题。难道创造就必定意味着从虚无中创造出来吗?对于这些问题,占主导地位的现代西方式的回答,往往屡见不鲜地受到了后笛卡尔思想模式的强烈影响——这种模式似乎是这样的,“从空白开始”(begins from scratch),然后,它就完全依赖个体思想者纯粹自足的理性的“我思”(cogito)。当然,自然科学所取得的前所未有的胜利,鼓励了绝对新奇观念,以及现代性的世界概念,后者的特征是:与过去的整个“传统”文化彻底地发生了决裂。我们被说服得相信这一点:不知何故,所有的现代思想居然都能分享硬科学(*hard sciences*)所拥有的绝对原创性和“创新性”。然而,在20世纪以前,中国思想之中既不存在彻底的决裂,也不存在“从无到有的创造”观念。

那么,将如何看待西方中世纪思想的创造性、笛卡尔以前的文艺复兴和宗教改革思想的创造性呢?中世纪思想的主题内容完全取自于希腊-罗马的母体以及《圣经》的思想,而文艺复兴和宗教改革时期的伟大人物,仍然狂热地在古代原始出处之中寻求真理。他们全都参加了对于现有的古代文本进行解释学重审的活动,或是参与了重新发现过去受到忽视的

文本的活动。在不断言结果相似的前提下,我们就会在他们身上发现同样的渴望:他们势图越过后代重重遮掩的错误解释,以达到对于原始材料的不受污染的认识真理之境域。我们将会宋代和清代的思想家那里发现同样的渴望。

中国古代文本覆盖的问题,有可能和古代中东、古希腊罗马提供了同样多的潜在发展方向,当然它们也可能没有覆盖同样广泛的问题,没有同样多的发展方向,但有一点与西方中世纪思想家关注过的那些文本是相似的:也为后人提出了一系列的问题,后人觉得这些文本能为这些问题给出答案。然而,这些答案并不一定是定论,也不排斥人们作出进一步的解释的可能,即使它们作为神圣文本而整合进了正统的传统之中。

正如我们看到的那样,仍有足够的空间供人们在文本间进行选择。在目前流行的文本解释学的讨论中,常在以下两个对立的观念之间作出选择:一个观念是,文本的内容是完全透明的,意义是明确的;另一个观念是,文本的内容只是人们以自己不受拘束的想法解读文本的藉口与托词。我在这里提出的观点是,中国古代思想的问题意识和占主导地位的论题,肯定会对后代的思想有所限制。这并没有阻止后人——他们生活和工作于完全变化了的环境之中,并拥有自己的先人之见——以一种前所未有的和“创造性”方式来处理这种问题意识。

421 我不拟评价如下现代西方观念的恰当性:西方的现代化与其“传统文化”之间存在着完全的质的断裂;尽管人们对如下的说法可以表示怀疑——如果说笛卡尔的思想归功于其本人的“我思”(cogito)能力,那么同样可以说应归功于柏拉图和前苏格拉底的哲学家们。我只是认为,在所谓的西方式的断裂实际发生以前,西方思想和中国思想都曾在古代世界已经创造出的解决问题的步骤和问题意识的框架中运作过,对于它们两者来说,人们都能够谈论一种有意义的、富于创造性而又令人烦恼的(agonizing)思想史。

459 注 释

① 见葛兰言:《中国文明》,译者为英纳和布里斯福(Innes and Brailsford)(伦敦:1930年);又见,《中国古代的祭礼与歌谣》(Fêtes et chansons anciennes de la Chine),第2版(巴黎,1929年)。

② 弗里德曼:《论中国宗教的社会学研究》,收入《中国的宗教与礼仪》,伍尔夫(Arthur Wolf)编(斯坦福:斯坦福大学出版社1974年版),第33页。

③ 同上书,第 37 页。

④ 同上书,第 39 页。

⑤ 伍尔夫:《诸神、幽灵和祖先》,收入《中国的宗教与礼仪》,第 145 页。

⑥ “除了预言和迷狂以外,在普通民众那里所能发现的每一种宗教现象都能够
在有教养的精英们之中转变为信念与礼仪。”见弗里德曼:《论中国宗教的社会学研
究》,第 39 页。事实上,要说预言与迷狂不会在高层文化的文本之中找见,这也是很
成疑问的。

⑦ 同上书,第 39 页。

⑧ 我在这里所指的不仅仅有马克思主义的庸俗化版本,还指在非马克思主义的
社会科学文献之中占主导地位的趋势。

参考文献选目

Ahern, Emily. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press, 1973.

阿伦:《一个中国乡村中的死者崇拜》(斯坦福大学出版社 1973 年版)。

赤塚忠(Akatsuka Kiyoshi), *Chūgoku kodai no shūkyō to bunka* (《中国古代的宗教与文化》), 东京: kadokawa 书店, 1977 年。

Aristotle. *The Ethics of Aristotle; The Nicomachean Ethics*, trans. J. A. Thompson. London: Allen and Unwin, 1953. Reprint, London: Penguin Classics, 1973.

亚里士多德:《亚里士多德伦理学:尼可马可伦理学》,汤普森译(伦敦:阿伦和昂温出版公司,1953年;企鹅丛书,1973年)。

——*Politics and Poetics*. New York: Compass Books, Viking Press, 1959.

亚里士多德:《〈政治学〉与〈诗学〉》(纽约:罗盘丛书,维金出版社 1959 年版)。

Baker, Hugh. *Chinese Family and Kinship*. New York: Columbia University Press, 1979.

贝克:《中国家庭和王权》(纽约:哥伦比亚大学出版社 1979 年版)。

Balazs, Etienne. *Chinese Civilization and Bureaucracy*, ed. Arthur Wright. New Haven: Yale University Press, 1964.

白乐日:《中国文明与官僚制》,芮沃寿(Arthur Wright)编(纽哈文,耶鲁大学出版社 1964 年版)。

Baker, Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*, 3rd edition. London: Methuen and Co., 1947. Reprint. New York: Dover Publications, 1959.

巴克:《柏拉图和亚里士多德的政治思想》,第 3 版(纽约:多佛出版公司 1959 年版)。

Bodde, Derk. *Essays on Chinese Civilization*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

卜德:《中国文明论文集》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社 1981 年版)。

Bradbury, R. E. "Fathers, Elders, and Ghosts in Edo Religion." pp. 127~153.

in *Anthropological Approaches to Religion*, ed. E. Banton. London: Tavistock Publications, London Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, 1969.

布莱布雷:《爱多宗教中的父亲们、长辈们和幽灵》,《宗教的人类学方法》(*Anthropological Approaches to Religion*),班顿编(伦敦:塔维斯托出版公司;伦敦英联邦社会人类学协会,1969年版),第127~153页。

Chang, Kwang-chih. *The Archaeology of China*. 3rd edition. New Haven: Yale university Press, 1977.

张光直:《中国考古学》,第3版(纽哈文:耶鲁大学出版社1977年版)。

——*Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976.

张光直:《早期中国文明:人类学透视》(坎布里奇:哈佛大学出版社1976年版)。

——*Shang Civilization*. New Haven: Yale University Press, 1980.

张光直:《商代文明》(纽哈文:耶鲁大学出版社1980年版)。

“Ch'ang-sha Ma-wang tui han-mu ch'u-t'u《Lao-tzu》ti-i-pen-chüan ch'ien ku i-shu shih wen”.

《长沙马王堆汉墓出土〈老子〉第一本卷前古佚书释文》(*An explanation of the ancient lost texts preceding the first scroll of the “Lao-tzu” excavated from the Han tomb of in Ma-wang tui in Ch'ang-sha*). *Wen wu* 10 (1974).

Ch'en Meng-chia. 陈梦家, *Yin-hsü-p'u-tz'u tsung-shu* (*A summation of the oracle inscriptions of the Yin wastes*). Peking: K'o-hsüeh ch'u-pan she, 1956.

陈梦家:《殷墟卜辞综述》(北京:科学出版社1956年版)。

Ch'ien Mu. 钱穆, *Hsien-Ch'in chu-tzu his-nien k'ao*《先秦诸子系年考》(*Chronological Studies of the Pre-Ts'in philosophers*). Hong Kong University Press, 1956.

钱穆:《先秦诸子系年考》(香港:香港大学出版社1956年版(译者按,原文为1935年,系本书在大陆社版的时间。正文中直接作1956年。))。

Chuang-tzu chi-chieh《庄子集解》(*Collected Commentaries on Chuang-tzu*), vol. 3, *Chu-tzu chi-ch'eng*《诸子集成》, Peking: Chung-hua shu-chu, 1957.

王先谦:《庄子集解》,《诸子集成》,第3本。

Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. New York: Harper Torchbooks, 1957.

康福德:《从宗教到哲学:西方思辨传统的起源》(纽约:哈帕火炬丛书,1957年)。 462

Creel, Herrlee. “The Beginnings of Bureaucracy in China: The Origins of the Hsien”. *Journal of Asian Studies*, 23(1964); pp. 155~184.

顾立雅:《中国官僚制的开端:贤(Hsien)的起源》,《亚洲研究学报》,第23卷(1964年),第155~184页。

——*Confucius, The Man and the Myth*. New York: J. Day, 1949.

顾立雅:《孔子:其人及神话》(纽约:J. Day书局,1949年版)。

— *The Origins of Statecraft in China*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

顾立雅:《中国治国术的起源》(芝加哥:芝加哥大学出版社 1970 年版)。

— *Shen Pu-hai; A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B. C.*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

顾立雅:《申不害:公元前四世纪的中国政治哲学家》(芝加哥:芝加哥大学出版社 1974 年版)。

Crozier, Michael. *The Bureaucratic Phenomenon*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

克罗泽:《官僚制现象》(芝加哥:芝加哥大学出版社 1964 年版)。

D'Entreves, Alexander. *The Notion of the State*. Oxford University Press, 1967.

德·昂特威:《国家的概念》(牛津:牛津大学出版社 1967 年版)。

Deutsch, Eliot. *Advanta Vedanta*. Honolulu: An East-West Center Book, University of Hawaii Press, 1973.

多伊奇:《不二吠檀多》(Advaita Vedanta)(檀香山:东西方中心文库,夏威夷大学出版社 1973 年版)。

Dull, Jack. "Anti-qin Rebels: No Peasant Leaders Here." *Modern China*, 9, no. 3 (July 1983), pp. 285~317.

达尔:《反对秦王朝的起义:这里不存在任何农民领袖》,《现代中国》,第 9 卷,第 3 期(1983 年 7 月号),第 285~317 页。

Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1970. Reprint. London: Paladin, 1972.

杜蒙:《等级的人类》(*Homo Hierarchicus*)(伦敦:巴拉丁,1972 年)。

Edgerton, Franklin. *The Beginnings of Indian Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965.

埃奇顿:《印度哲学的开端》(剑桥,麻省:哈佛大学出版社 1965 年版)。

Eliade, Mircea. *Shamanism*. Bollingen Series, vol. 76. New York: Pantheon Books, 1964.

埃里亚德:《萨满主义》,波林根丛书,第 76 号(纽约:百神庙书店,1964 年版)。

Feng Yu-lan (冯友兰); *Chung-kuo che-hsueh shh*《中国哲学史》. Shanghai: Shen-chou Kuo-kuang She, 1933. Trans. D. Bodde, *A History Of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, pp. 1952~1953.

冯友兰:《中国哲学史》,卜德译(普林斯顿:普林斯顿大学出版社 1952~1953 年版),第 4 章。

Fingarette, Herbert. *Confucius; The Secular as Sacred*. New York: Harper and Row, 1972.

芬格莱特:《孔子:即凡而圣》(纽约:哈帕和罗出版公司 1972 年版)。

——“Reply to Professor Hansen.” *Journal of Chinese philosophy* (Dordrecht, Holland), 7, no. 3. (Sept. 1980), 259~266.

芬格莱特:《对汉森(Chad Hansen)教授的答复》,《中国哲学杂志》(*Journal of Chinese Philosophy*),第7卷,第3期(1980年9月号),第259~266页。

Flannery, Kent. “The Cultural Evolution of Civilization.” *Annual Review of Ecology and Systematics*, 3(1972), 394~426.

弗莱列:《文明的文化进化》,《生态学和分类学年度评论》,第3期,1972年,第394~426页。

Freedman, Maurice. “On the Sociological Study of Chinese Religion.” pp. 19~41, *In Religion and Ritual in China*, ed. Arthur Wolf. Stanford: Stanford University Press, 1974.

弗里德曼:《论中国宗教的社会学研究》,收入《中国的宗教与礼仪》一书,伍尔夫编(斯坦福:斯坦福大学出版社1974年版)。

Fried, Morton. *The Notion of the Tribe*. Menlo Park, Calif: Cummings Publishing Co. 1975.

弗里德:《氏族观念》,门诺公园,加利福尼亚:克明斯出版社公司,1975年。

Geertz, Clifford. *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

吉尔兹:《文化的解释》(纽约:基本丛书,1973年)。

Graham, Angus. “The Background of the Mencian Theory of Human Nature.” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 1 and 2 (Dec. 1967), pp. 215~271.

葛瑞汉:《论孔子人性论的背景》,《清华中国研究杂志》,第1,2合期,1967年冬季号,第215~271页。

——“‘Being’ in Western Philosophy Compared with shih/fei and yu/wu in Chinese philosophy”, *Asia Major*, NS 7/1~2 (1959), pp. 79~112.

葛瑞汉:《西方哲学中‘Being’与中国哲学中的是/非和有/无之比较》(《大亚细亚》,NS 7/1~2,1959年,第79~112页)。

——*Later Mohist Logic, Ethics, and Science*. Hong Kong: Chinese University Press, 1978.

葛瑞汉:《后期墨家的逻辑学、伦理学和科学》。

——“Chuang-tzu’s Essay on Seeing Things as Equal.” *History of Religions*, 9, nos. 2 and 3 (Nov. 1969 and Feb. 1970), pp. 137~159.

葛瑞汉的译文,《庄子·齐物论》,《宗教史》,第9卷,第2,3期(1969年11月和1970年2月)合刊,第137~159页。

Granet, Marcel, *Chinese Civilization*, trans. Innes and Brailsford. London: Kegan Paul, Trench, Trubner; New York: Knopf, 1930.

葛兰言:《中国文明》,译者:印斯和布雷福(伦敦:基根·保罗和纽约:克诺普出版公司同时出版,1930年)。

——*La Pensée Chinoise*. Paris; Editions Albin Michel, 1950.

葛兰言:《中国人的思想》(巴黎:阿尔班·米开勒出版公司,1950年)。

Guthrie, W. *Socrates*. Cambridge; Cambridge University Press, 1971.

格恩里:《苏格拉底》(剑桥:剑桥大学出版社 1971年版)。

463 *Han Fei-tzu Chi-chieh*《韩非子集解》(*Collected interpretation of Han Fei-tzu*), vol. 5, Chu-tzu chi-ch'eng.

王先慎:《韩非子集解》,《诸子集成》,第5册。

Hansen, Chad. *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor; University of Michigan Press, 1983.

陈汉森:《中国古代的语言与逻辑》(安阿伯:密执安大学出版社 1983年版)。

Hawkes, David. *Ch'u-tz'u; The Songs of the South*. Oxford; Clarendon Press, 1959. Reprint. Beacon Paperbacks, 1962.

霍克:《楚辞:南方的歌谣》(波士顿:灯塔平装书,1962年)。

Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis*. Chicago; University of Chicago Press, 1963.

海德尔:《巴比伦的创世纪》(芝加哥:芝加哥大学出版社 1963年版)。

Heidel, W. "Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy." pp. 86~95 in Mourelatos, ed., *The Pre-Socratics; A Collection of Critical Essays*. Modern Studies in philosophy. Garden City, N. Y., Doubleday Anchor Books, 1974.

海德尔:《前苏格拉底哲学中的质变》,收入莫拉托斯编《前苏格拉底:考据论文集》,花园城,纽约:双日锚书店,1974年。

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. New York; Dutton and Co., 1950.

托马斯·霍布斯:《利维坦》(纽约:邓氏父子公司,1950年)。

Honda Watari. 本田济, Eki 易 (*The changes*). Chūgoku kotensen series, 1. Tokyo; Asahi-Simbun, 1967.

本田济:《周易》,1967年。

Hou Wai-lu (侯外庐). *Chung-kuo ssu-hsiang t'ung-shih* (《中国思想通史》). Peking; Ren-min ch'u-pan she, 1957.

侯外庐:《中国思想通史》,人民出版社,1957年。

Hsiao Kung-ch'uan. *A History of Chinese Political Thought*, trans. F. W. Mote. Princeton; Princeton University Press, 1978.

萧公权:《中国政治思想史》,牟复礼译(普林斯顿:普林斯顿大学出版社 1978年版)。

Hsiung Kung-ceh (熊公哲). *Hsün-tzu chin-chu chin i*《荀子今注今译》. Taipei; Shang-wu yin-shu kuan, 1977.

熊公哲:《荀子今注今译》,台北:商务印书馆 1977年版。

Hsu, Cho-yun. *Ancient China in Transition; An Analysis of Social Mobility*,

722 B. C. ~ 222 B. C. Stanford: Stanford University Press, 1965.

许倬云:《过渡时期的古代中国:对于社会流动的分析,前 722~前 222 年》(斯坦福:斯坦福大学出版社 1965 年版)。

Hsü Fu-kuan(徐复观). *Chung-kuo jen-hsing lun shih* (《中国人性论史》) (*A history of theories of human nature in China*). Taichung: Tunghai University Press, 1963.

徐复观:《中国人性论史》(台中:东海大学出版社, 1963 年)。

——*Yin-yang wu-hsing kuan-nien chih yen-pien chi jo-kan wen-hsien ti ch'eng-li shih-tai yü chien-shin ti wen-t'i*《阴阳五行观念之演变及若干有关文献的成立时代与解释的问题》(*The evolution of the concepts of yin-yang and the Five Elements and the problem of the dating and interpretation of several relevant texts*). Taipei: Minchu p'ing-lun she, 1961.

徐复观:《阴阳五行观念之演变及若干有关文献的成立时代与解释的问题》,台北:民主评论社,1961 年。

Hsün-tzu chi-chieh《荀子集解》(*Collected commentaries on Hsün-tzu*), vol. 2, *Chu-tzu-chi-ch'eng*.

王先谦:《荀子集解》,第 2 卷,《诸子集成》。

Hu Hou-hsuan (胡厚宣). "Shih 'yu? I jen'"《释“余一人”》(*Explaining the expression "I, the Unique Man"*). *Li-shih yen-chiu*, no. 1 (1957): pp. 75~78.

胡厚宣:《释余一人》,《历史研究》,1957 年第 1 期,第 75~78 页。

——“Yin-tai feng-chien chin-tu k'ao”《殷代封建制度考》(*A study of the feudal system in the Yin dynasty*) in vol. 1, *Chia-ku hsüeh Shang Shih lun-ts'ung*《甲骨学商史论丛》(*A collection of articles on the study of Shang history in the oracle inscriptions*). Ch'eng-tu, Ch'I-lu University, 1944.

胡厚宣:《殷代封建制度考》,载《甲骨学商史论丛》,第 1 册(成都,齐鲁大学, 1944)。

Huai-nan-tzu (《淮南子》). Commentary by Kao Yu 高诱. vol. 7, *Chu-tzu chieh'eng*.

《淮南子》,高诱注,《诸子集成》,第 7 卷。

Hume, David. *A Treatise on Human Nature*, ed. P. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1983.

休谟:《人性论》,尼迪奇编辑(牛津:克拉兰登出版社 1983 年版)。

Hung Yeh (William Hung). 洪业. *Introduction to Ch'un-ch'iu ching chuan yin-te* (《春秋经传引得》). Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series, supplement 11, vol. 1 (Dec. 1973).

洪业(洪煊莲):《春秋经传引得》(北京:哈佛燕京研究所,1973 年,增补第 11,第 1 卷)引言。

Jaeger, Werner. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Oxford

University Press, 1967.

耶格尔:《早期希腊哲学家的神学》(牛津:牛津大学出版社 1967 年版)。

Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, particularly chap. 1 ("Die Achsenzeit"). Zürich, Artemis Verlag, 1949.

雅斯贝斯:《历史的起源与目标》(苏黎士:阿蒂美斯出版社 1949 年版),特别是第一章("论轴心期"),苏黎士,1949 年。

Kahn, Charles. "Anaximander's Fragment: The Universe Governed by Law." In Mourelatos, ed., *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*. Modern Studies in philosophy. Garden City, N. Y.; Doubleday Anchor Books, 1974.

卡恩:《阿拉克西曼德残篇:受规律支配的宇宙》,收于莫拉托斯编:《前苏格拉底:考据论文选集》(花园城,纽约:铁锚丛书,1974 年)。

Kaizuka Shigeki. *Confucius*, trans. G. Bownas. London: Allen and Unwin, 1974.

贝塚茂树:《孔子》,包纳斯译(伦敦:阿伦和昂温出版公司 1974 年版)。

Kanaya Osamu 金谷治. *Junshi no bunkengakuteki kenkyū* 《荀子的文献学研究》(*Textual study of Hsün-tzu's work*). Nihon Gakushūin Kiyō (Bulletin of the Japanese Academy), 4, no. 1 (March 1951).

金谷治:《(荀子)的文献学研究》,日本大学院纪要,卷四,第 1 期(1951 年 3 月号)。

Keightley, David. "Akatsuka Kiyoshi and the Culture of Early China." *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 42, no. 1 (June 1982), pp. 267~320.

吉德炜:《赤塚忠和中国古代文化》,《哈佛亚洲学志》,卷四二,第 1 期(1982 年 6 月),第 267~320 页。

——*Sources of Shang History*. Berkeley: University of California Press, 1978.

吉德炜:《商代历史原始材料》(伯克利,加州大学出版社 1978 年版)。

Keightley, David, ed. *The Origins of Chinese Civilization*. Berkeley: University of California Press, 1983.

吉德炜编:《中国文明的起源》(伯克利:加州大学出版社 1983 年版)。

Kirk, G. S. *Myth: Its Meaning and Function in Ancient and Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

基尔克:《神话:它在古代以及其他文化之中的意义和功能》(剑桥:剑桥大学出版社 1970 年版)。

Kirk, G. S. and J. E. Raven. *The Pre-socratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

基尔克和拉文:《前苏格拉底哲学家》(坎布里奇:剑桥大学出版社 1960 年版)。

Kunst, Richard. "More on xiu and wuxing with an Addendum on Archaic Reconstruction." *Early China*, 3 (Fall 1977), 67~69.

昆斯特:《再论“xiu”及“五行”》,另附古代(史料)重建补遗,《古代中国》第 3 卷,

1977年秋季号,第67~69页。

Kuo Mo-jo (郭沫若). "Chi-Hsia Huang-lao hsu eh-p'ai tip'ip'an" (稷下黄老学派) (The "Huanglao" faction at the Chi-hsia Academy). *shih p'ip'an shu*《十批判书》shanghai; *Ch'ü n-i ch'u pan she*, 1946.

郭沫若:《稷下黄老学派》,收入《十批判书》(上海:1946年)。

Kurita Naomi (栗田直躬). "Jodai ni miataru (ki) no kannen" (《中国古人眼中所见的‘气’的观念》) (The Concept of ch'i as seen in the Ancient Period). In *Chūgoku jodai shiso no kenkyū* (《中国古代思想研究》) (A study of Ancient Chinese Thought). Tokyo: Iwanami, 1948.

栗田直躬:《中国古人眼中所见的‘气’的观念》,收入《中国古代思想研究》,东京: Iwanami 书店, 1948年。

Laotzu chu《老子注》, vol. 2, Chu-tzu chi-ch'eng.

王弼:《老子注》,《诸子集成》,第2册。

Lau, D. C., trans. *Laotzu; Tao te ching*. London: Penguin Classics, 1963.

刘殿爵译,《老子:道德经》(伦敦:企鹅经典,1963年)。

——trans. *Mencius*. London: Penguin Classics, 1970.

刘殿爵译,《孟子》(伦敦:企鹅经典,1970年)。

——"The Treatment of Opposites in Lao-tzu." *Bulletin of the Society for Oriental and African Studies*, 21 (1958), pp. 344~360.

刘殿爵:《老子对于对立面的处理》,《亚非学会通讯》,第21卷,1958年,第344~360页。

Leach, Edmund. *Levi-Strauss*, ed. Frank Kermode. New York: Viking Press, 1970. Reprint. London: Fontana Modern Masters, 1970.

利奇:《列维-斯特劳斯》,纽约:维金出版社,1970年;重印,伦敦:枫塔娜大师丛书,1970年。

Legge, James. *Analects*, vol. 1, *The Chinese Classics*. Reprinted from the last editions of Oxford University Press, 3rd ed. 5 vols. Hong Kong: University of Hong Kong Press, 1960.

里雅各:《论语》,《中国经典》,第1卷,据牛津大学最后一版(第3版)重印。五卷本,香港大学出版社1960年版。

——*The Ch'un ts'ew with the Tso chuen*, vol. 5, *The Chinese Classics*. Hong Kong: University of Hong Kong Press, 1960.

里雅各:《春秋经及左传》,《中国经典》(香港:香港大学出版社1960年版),第5卷。

——*The I Ching*, Sacred Books of the East, ed. Max Muller. New York: Dover Publications, 1963.

里雅各:《易经》,东方圣书,缪勒编,纽约:多佛出版社1963年版。

— *The Shi King*, vol. 4, *The Chinese Classics*. Hong Kong: University of Hong Kong Press, 1960.

里雅各:《诗经》,《中国经典》(香港,香港大学出版社 1960 年版),第 4 卷。

— *The Shoo King*, vol. 3, *The Chinese Classics*. Hong Kong: University of Hong Kong Press, 1960.

里雅各:《书经》,《中国经典》(香港,香港大学出版社 1960 年版),第 3 卷。

Levenson, Joseph. *Confucian China and Its Modern Fate*. Berkeley: University of California Press, 1965.

勒文森:《儒家中国及其现代命运》(公园城,纽约:双日锚书店,1965 年)。

— *Modern China and Its Confucian Past*. Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1964.

勒文森:《现代中国及其儒家的过去》(公园城,纽约:双日锚书店,1964 年)。

465 Lévi-Strauss, Claude, *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

列维-斯特劳斯:《野性思维》,芝加哥:芝加哥大学出版社 1966 年版。

— *Structural Anthropology*. Garden City, N. Y.: Basic Books, 1963. Reprint. New York: Doubleday Anchor Books, 1969.

列维-斯特劳斯:《结构人类学》,公园城,纽约:基本丛书,1963 年。重印,纽约:双日锚书店,1969 年。

Li Te-yung (李德永). "Wu-hsing t'an-yuan" (《五行探源》) (*Inquiry into the origins of the five elements*). *Chung-kuo che-hsueh*. Peking: Sheng-huo tu-shu hsing-chih, 1979.

李德永:《五行探源》,《中国哲学》(北京:生活·读书·新知三联书店 1979 年版)。

Lieh-tzu (《列子》), vol. 3., *Chu-tzu chi-ch'eng*.

《列子》,《诸子集成》,第 3 册。

Lin Yu-sheng. "The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of Jen and the Confucian Conception of Moral Autonomy." *Monumenta Serica*, 31 (1924~1925), pp. 172~204.

林毓生:《孔子以前“仁”的涵义的演化与孔子关于道德自主性的观念》,《华裔学志》,第 31 卷,1975 年,第 172~204 页。

Lo Ken-tse (罗根泽). "Chuang-tzu che-hsueh 'wai' 'tsa' p'ien t'an -yuan" (《庄子哲学外、杂篇探源》) (*Investigating the sources of the "Outer" and "Miscellaneous" sections of the philosophy of Chuang-tzu*). pp. 282~312 in *Chu-tzu K'ao-yin*.

罗根泽:《庄子哲学外、杂篇探源》,《诸子考索》,第 282~312 页。

— *Chu-tzu k'ao-yin* (《诸子考索》) Peking: Jen-min ch'u-pan she, 1958.

罗根泽:《诸子考索》,北京:人民出版社 1958 年版,第 207~208 页。

Lovejoy, Arthur. *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

拉夫乔伊:《存在之巨链》(剑桥,麻省:哈佛大学出版社 1971 年版)。

Lu-shih ch'un-ch'iu (《吕氏春秋》) (*Spring and Autumn Annals of Master Lu*), vol. 6, Chu-tzu chi-ch'eng.

《吕氏春秋》,《诸子集成》,第 6 册。

Lun-yu cheng i (《论语正义》) (*The correct meaning of the Analects*). Commentary by Liu Pao-nan (刘宝楠) *Chu-tzu chi-ch'eng*.

Major, John. "A Note on the Translation of Two Technical Terms in Chinese", *Early China*, 2 (Fall, 1976), pp. 1~3.

梅杰:《关于汉语中两个技术性术语翻译的札记》,《古代中国》,第 2 卷,1976 年秋季号,第 1~3 页。

Mannheim, Karl. *Essays in Sociology and Social Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1938.

曼海姆:《社会学和社会心理学论集》(牛津:牛津大学出版社 1938 年版)。

Maspero, Henri. *La Chine Antique in Histoire du Monde*, ed. E. De Boccard, vol. 4. Paris: Boccard Editeurs, 1927.

马伯乐:《古代中国》,收入《世界历史》,编者博卡,第 4 卷(巴黎:博卡编,1927 年)。

——“Legendes mythologiques dans le Chou King.” *Journal Asiatique*, 154 (1924), pp. 1~100.

马伯乐:《周王朝的神话传说》,《亚洲杂志》(*Journal Asiatique*), 154 期(1924 年),第 1~100 页。

Meng-tzu cheng -I, vol. 1, *Chu-tzu chi-ch'eng*.

《孟子正义》,《诸子集成》,第 1 卷。

Miyazaki Ichisada 宫崎市定. "Shunshu to Toshi Kokka," (*Spring and Autumn and the City-State*). *Tōhō Bunka Kōza* 8, chap. 2, 1955.

宫崎市定:《春秋与都市国家》(*Shunshu to Toshi Kokka*), *Tōhō Bunka Kōza* 杂志,第 8 期,1955 年,第二章。

Mo-tzu hsien Ku (《墨子间诂》), ed. and commentary by Sun I-jiang (孙诒让), vol. 4. *Chu-tzu chi ch'eng*. Peking: Chung-hua shu-chu, 1957.

《墨子间诂》,孙诒让,《诸子集成》,第 4 卷。

Munro, Donald. *The Concept of Man in Early China*. Stanford: Stanford University Press, 1969.

孟旦:《早期中国关于人的概念》(斯坦福:斯坦福大学出版社 1969 年版)。

Needham, Joseph. *The Grand Titration: Science and Society in East and West*. Toronto: University of Toronto Press, 1969.

李约瑟:《大滴定:东西方的科学与社会》,多伦多:多伦多大学出版社1969年版。

——*Science and Civilisation in China*. Cambridge University Press, 1956.

李约瑟:《中国科学思想史》,《中国科学技术史》,第二卷,1956年。

Nivison, David. "Dates of Western Chou." *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 43, no. 2 (December 1983), pp. 481~579.

倪德卫:《西周的年代》,载《哈佛亚洲学志》,第43卷,第2期(1983年12月),第481~579页。

——"Royal 'Virtue' in Shang Oracle Inscriptions." *Early China* (Berkeley), 4 (1978~1979), pp. 52~55.

倪德卫:《商代甲骨文中的王家“德性”》,《古代中国》,第4卷(1978~1979),第52~55页。

Onozawa Seiichi (小野泽精一), ed. *Kinoshiso* (《气的思想》)(*The idea of ch'i*). Tokyo: Tokyo University Press, 1981.

小野泽精一编:《气的思想》(东京:东京大学出版社1981年版)。

Oppenheim, Leo. *Ancient Mesopotamia, Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

奥本海默:《古代美索不达米亚:关于一个死文明的肖像》(芝加哥大学出版社1964年版)。

Paton, H. *The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. London: Hutchinson's University Library, 1950.

帕顿:《道德律或康德的道德形而上学基础》(伦敦:赫奇逊的大学图书馆,1950年)。

Peterson, Willard. "Making Connections; Commentary on the Attached Verbalizations of the Book of Changes." *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 42, no. 1 (June 1982), pp. 67~116.

彼得森:《制造联系:对于〈易经〉爻辞的评注》,《哈佛亚洲研究学志》,第42卷,第1期(1982年6月号),第67~116页。

Plato. *Protagoras and Meno*, Trans. W. Guthrie. London Penguin Classics, 1974.

柏拉图:《普罗泰戈拉篇和美诺篇》,格思里译,伦敦:企鹅古典丛书,1974年。

Rawls, John, *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

罗尔斯:《正义论》(坎布里奇,麻省:哈佛大学出版社1971年版)。

Rhys, David. *The Questions of King Milinda*, Sacred Books of the East, ed. Max Muller, vols. 39~40. Delhi: Motilal Banarsidass, 1969.

瑞斯:《弥兰陀王问经》(此为南传巴利文本,汉译称《那先比丘经》),东方圣书,第39~40卷。(印度)德里,1969年。

Rickett, W. Allyn. *Kuan-tzu: A Repository of Early Chinese Thought*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1965.

李克译:《管子:早期中国思想的库藏》(香港:香港大学出版社 1965 年版)。

Rousseau, Jean-Jacques. *Social Contract*. In *Locke, Hume, and Rousseau*, ed., Lord Lindsay. London: World Classics, Oxford University Press, 1953.

卢梭:《社会契约论》,收入巴克编:《洛克、休谟和卢梭》(伦敦:世界经典丛书,牛津大学出版社 1953 年版)。

Rubin, Vitaly. "Wu hsing and Yin-yang." *Journal of Chinese Philosophy*, 19, no. 2, (June 1982), pp. 131~155.

鲁宾:《五行和阴阳》,《中国哲学杂志》,第 19 卷,第 2 期(1982 年 6 月号),第 131~155 页。

Schluchter, Wolfgang, ed., *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus: Interpretation und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1983.

施卢赫特编:《韦伯关于儒教和道教的研究:解释与批判》(法兰克福和缅因:苏康-袖珍科学丛书,1983 年)。

Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Jerusalem: Schocken Books, 1941.

肖伦:《犹太神秘主义的主要趋势》(耶路撒冷:肖肯丛书,1941 年)。

Schwartz, Benjamin. "On the Absence of Reductionism in Chinese Thought." *Journal of Chinese Philosophy*, 1, no. 1 (Dec. 1973); pp. 27~43.

史华兹:《关于中国思想中缺乏还原主义的现象的研究》,《中国哲学杂志》,第 1 卷,第 1 期(1973 年 6 月号),第 27~43 页。

Seidel, Anna. "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism." *History of Religions*, 9, no. 2 (Nov. 1969), pp. 216~247.

索安(1938—1991):《早期道家弥赛亚主义中完美统治者的形象》,《宗教史》,第 9 卷,第 2 期(1969 年 11 月),第 216~247 页。

Shirakawa, Shizuka (白川静). *Kokotsubun no Sekai* (《甲骨文的世界》) (*The world of the oracle inscriptions*). Tokyo: Heibonsha, 1972.

白川静:《甲骨文的世界》(东京:Heibonsha 书店 1972 年版)。

Sivin, Nathan. *Chinese Alchemy, Preliminary Studies*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.

席文:《中国炼金术:初步研究》(坎布里奇,麻省:哈佛大学出版社 1968 年版)。

Soothill, William. *The Hall of Light "A Study of Early Chinese Kingship."* New York: Philosophical Library, 1952.

苏塞尔:《明堂:早期中国王权研究》(纽约:哲学文库丛书,1952 年)。

Spellman, John. *Political Theory of Ancient India*. Oxford: Oxford University

Press, 1964.

斯派尔曼：《古代印度的政治理论》（牛津：牛津大学出版社 1964 年版）。

Spinoza, Benedict. *Ethics*, trans. Andrew Boyle. London: Dent and Sons, Heron Books, 1910.

斯宾诺莎：《伦理学》，布义尔译（伦敦：邓氏父子公司，赫隆丛书，1910 年）。

Ssu-ma Ch'ien (司马迁). *Shih-chi* (《史记》) (*Historical records*) Fang-chi ku-kopen 仿汲古阁本。

Takeuchi Yoshio (武内义雄) (译者按，原文作“竹内义雄”)。 *Chugoku shisoshi* (《中国思想史》) (*History of Chinese thought*). Tokyo: Iwanami Zensho, 1957.

武内义雄：《中国思想史》，东京：1957 年。

——Roshihen (《老子篇》), vol. 5, *Takeuchi Yoshio Zenshu* (《武内义雄全集》). Tokyo: Kadokawa shoten, 1978.

武内义雄：《老子篇》，收入《武内义雄全集》，东京：1978 年。

T'ang Chun-I (唐君毅). *Yuan-tao p'ien* (《原道篇》), vol. 1, *Chung-kuo chehsueh yuan-lun* (《中国哲学原论》). Taipei: Hsin-ya shu-yuan yen chiu-so, 1973.

唐君毅：《原道篇》，《中国哲学原论》（台北：新亚书院研究所，1973 年）。

T'ang Lan (唐兰). “‘Huang-ti ssu-ching' ch'u-t'an” (《〈黄帝四经〉初探》) (A preliminary study of the four classics of the yellow Emperor). *Wen Wu*, 10 (1974), pp. 48~52.

唐兰：《黄帝四经初探》，《文物》，第 10 期，1974 年，第 48~52 页。

Tao te ching (A comparison with Ma Wang tui manuscripts), trans. D. C. Lau. Hong Kong: Chinese University Press, 1982.

刘殿爵译：《道德经》（与马王堆本的比较研究），香港：香港中文大学出版社 1982 年版。

Taylor, A. E. *Plato, the Man and His Works*. London: Methuen and Co., 1926. Reprint, New York: Meridian Books, 1971.

泰勒：《柏拉图：其人及其著作》（纽约：梅里地安出版公司 1971 年版）。

467 Thompson, P. M. *The Shen-tzu Fragments*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

汤普森：《慎子佚文》，（牛津：牛津大学出版社 1979 年版）。

Tsuda Sōkichi (津田左右吉). *Rongo to Kōshi no shisō* (《孔子思想》) (*The Analects and the thought of Confucius*). Tokyo: Iwanami sh. ten, 1946.

津田左右吉：《〈论语〉和孔子的思想》（东京：Iwanami 书店，1946 年）。

Tu Kuo-Hsiang (杜国庠) (原文作杜国庠) *Tu Kuo-hsiang wen chi* (《杜国庠文集》). Peking: Jen-min ch'u-pan she, 1962.

Tung Chung-shu (董仲舒). *Ch'un-ch'iu fan-lu* 春秋繁露 Han Wei Ts'ung-shu, Ming wanli jen-chai, 1982.

董仲舒：《春秋繁露》，收入“汉魏丛书”，明万历壬辰本，1982年影印。

Tung Tso-pin(董作宾). “Yin-tai li-chih ti hsien chiu liang p'ai”(《殷代礼制的新旧两派》)(The old and new factions in the ritual system of the Yin period). *Talu tsachih*, 5 (1953), pp. 1~6.

董作宾：《殷代礼制的新旧两派》，《大陆杂志》，第6卷(1953年)，第1~6页。

Vandermeersch, *La formation du Legisme*. (Paris; Ecole Francaise d'extreme orient, 1965.)

汪德迈：《法家的形成》(巴黎：法兰西远东学院出版1965年版)(按，此书在原书目中被遗漏)。

Voegelin, Eric. *Plato*. Baton Rouge; Louisiana State Press, 1966; originally appeared as part 1 of Voegelin, Eric, *Plato and Aristotle* (Baton Rouge; Louisiana State Press, 1957).

沃格林：《柏拉图》(红棒棒[地名]；路易斯安那州立出版社1957年版)。原先仅仅是《柏拉图和亚里士多德》的第一部分。

Von Fritz, Kurt. “Nous, Noein, and their Derivatives.” pp. 72~79 in Mourelatos, ed., *The pre-Socratics; A Collection of Critical Essays*. Modern Studies in Philosophy. Garden City, N. Y.; Doubleday anchor Books, 1974.

弗里兹：《努斯、思想及其衍生词》，收入莫拉托斯编：《前苏格拉底：考据论文集》，第72~79页。

Waley, Arthur. *The Analects of Confucius*. London; Allen and Unwin, 1933. Reprint. New York; Random House, Vintage Books, 1938.

魏礼：《论语》(纽约：兰登书局，葡萄酒丛书，1938年)。

——*The Book of Songs*. London; Allen and Unwin, 1954.

魏礼：《诗经》(伦敦：阿伦和昂温出版公司1954年版)。

Wang Ch'ung (王充). *Lun Heng* (《论衡》), vol. 7, Chu-tzu chi-ch'eng. 《论衡》，“诸子集成”，第7册。

Watson, Burton. *Chuang-tzu*. New York. Columbia University Press, 1968.

沃森：《庄子》(纽约：哥伦比亚大学出版社1968年版)。

——*Records of the Grand Historian of China*. New York; Columbia University Press, 1961.

沃森：《中国伟大历史学家的记载》(按，《史记》)，纽约：哥伦比亚大学出版社1961年版。

Weber, Max. *The Religion of China*, Trans. Hans Gerth. Glencoe, Ill.; Free Press, 1951.

韦伯：《中国宗教》，格思(Hans Gerth)译(格伦考埃，伊利诺斯：自由出版社1951年版)。

Wheatley, Paul. *The Pivot of the Four Quarters; A Preliminary Inquiry into*

the Origins and Character of the Ancient Chinese City. Chicago: Aldine Press, 1971.

惠特利:《四方之极:对于中国古代城市的起源和特征的初步探讨》(芝加哥:阿尔丁出版社 1971 年版)。

Wiggins, David. "Sentence, Meaning, Negation, and Plato's Problem of Non-being." pp. 269~303 in *Plato. Modern Studies in Philosophy, Metaphysics, and Epistemology*. New York: Doubleday Anchor Books, 1971.

威金斯:《句子、意义、否定以及柏拉图的非存在(Non-being)问题》,见《柏拉图》,哲学、形而上学以及认识论中的现代研究丛书(纽约:双日锚书店,1971年),第 269~303 页。

Wilhelm, Richard. *The I Ching*, trans. William Baynes. Bollingen Series, vol. 19. New York: Pantheon Books, 1950.

卫礼贤德译:《易经》,德译本的英译者为巴恩斯,收入波林根丛书第 19 卷,纽约:百神庙书店,1950 年。

——*Lectures on the I Ching*, trans. Irene Eber. Bollingen Series. Princeton: Princeton University Press, 1979.

卫礼贤:《易经讲稿》,英译者埃伯(普林斯顿:波林根丛书,普林斯顿大学出版社 1979 年版)。

Wolf, Arthur P. "Gods, Ghosts, and ancestors." pp. 131~182 in *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.

伍尔夫:《诸神、幽灵和祖先》,收入《中国的宗教与礼仪》(斯坦福:斯坦福大学出版社 1974 年版),第 131~182 页。

Yang K'uan (杨宽). "Chung-kuo shang-ku shih t'ao-lun" (《中国上古史讨论》) (An introduction to ancient Chinese history), in *ku shih-pien* 《古史辨》7 (1941), part 1, pp. 195~210.

杨宽:《中国上古史讨论》,收入《古史辨》,第七卷,第一部分,第 195~210 页。

Yates Robin, and Katrina Mcleod. "Forms of Ch'in Law; An Annotated Translation of the Feng-chen shih." *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 41, no. 1 (June 1981), pp. 111~163.

叶山和麦利奥:《秦代法律形态:封诊式译注》,《哈佛亚洲学志》,第 41 卷,第 1 期(1981 年 6 月号),第 111~163 页。

Yü Ying-shin (余英时). *Chung-kuo chih-shih chieh-ts'eng shih lun* (《中国知识阶层史论》). Taipei: Lien-ching ch'u-pan shih-yeh Kung ssu, 1980.

余英时:《中国知识阶层史论》(台北,联经出版事业有限公司 1980 年版)。

——"Life and Immortality in the Mind of Han China." *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 25 (1965), pp. 80~122.

余英时:《汉代中国思想中的生命与不朽》,《哈佛亚洲学志》,第 25 卷(1965 年),第 80~122 页。

——Li-shih yu ssu-hsiang 《历史与思想》(*History and Thought*). Taipei: Lien-ching ch'u-pan kung-ssu, 1976.

余英时:《历史与思想》(台北:联经出版事业有限公司 1976 年版)。

Zaehner, R. C. *Hinduism*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

468

查勒:《印度教》(牛津:牛津大学出版社 1972 年版)。

Zimmer, Heinrich. *Philosophies of India*. Bollingen Series, vol. 26. New York: Pantheon Books, 1953.

席美尔:《印度的哲人》(纽约:波林根丛书,第 26 卷,百神庙书店,1953 年)。

索 引

A

a

阿尔齐比亚达(Alcibiades), 60。

阿克西曼德(Anaximander), 183, 203, 360。

阿克西美尼(Anaximenes), 180, 181, 182, 184, 359, 361。

阿伦特(Arendt, Hannah), 102。

阿普苏(Apsu), 31, 182。另见, 高高在上的神。

ai

哀骀它(Ai T'ai-t'o), 211, 232。

爱(philía), 100; 爱(Love), 146~151, 159, 170, 185, 196, 224, 236; 兼爱, 163, 262, 329; 爱与家庭, 259~260。

埃伯(Eber, Irene), 391。

爱比克泰特(Epictetus), 80。

爱多宗教(Edo(Africa), religion of the), 21, 23。另见, 祖先崇拜。

埃及(Egypt), 3, 13, 19, 24, 35, 65, 117, 182, 340。

埃季顿(Edgerton, Franklin), 248。

埃克哈特(Eckhardt, Meister), 198, 199。

埃利亚德(Eliade, Mircea), 36。

艾略特(Eliot, T. S.), 300。

ao

奥本海默(Oppenheim, Leo), 35。

《奥义书》(Upanishads), 3, 49, 64, 118, 196。

B**ba**

巴比伦(Babylon), 24, 31。

巴克(Barker, Ernest), 69, 78, 96, 97。

巴门尼德(Parmenides), 360, 361。

八政(Pa cheng, 政府的八种职能分工), 366。

霸权主义(Hegemonism), 302, 303, 304, 305, 308, 316。另见, 霸。

霸(一种公共安全体系)(Pa, collective system, 公共安全体系), 57, 109。

霸主(Pa, leader, 领袖), 109。

bai

白川静(Shirakawa Shizuka), 19, 29。

白乐日(Balazs, Etienne), 43。

百神(Pai shen), 48。

ban

班固(Pan Ku), 238, 241。

半坡(Pan P'o), 14。

bao

褒贬(Pao-pien), 387, 390。

bi

毕达哥拉斯(Pythagoras), 184, 361。

彼得森(Peterson, Willard), 391, 392, 396。

裨灶(Tsao, diviner, 占卜官), 353。

bian

辩论(辩)(Dialectic, pien), 墨子与辩论, 157, 158, 165~168, 169, 170; 关于自然的辩论(Dialectic of nature), 204; 庄子的辩论术, 217, 231, 237; 孟子的辩论术, 258, 263; 辩论术与五种元素(五行), 357。

便(Pien, expedient), 320。

辩慧(Pien-hui), 144。

边沁(Bentham, Jeremy), 159。

bo

卜德(Bodde, Derk), 25, 26, 155。

卜梁倚(Pu liang Yi), 234。

波麦(Boehme, Jakob), 188。

伯夷(Po Yi), 112。

伯昏瞀人(Po-hun wu-jen), 232。

柏克(Burke, Edmund), 9。

柏拉图(Plato), 6, 60, 62, 65, 78, 83, 93, 96; 家庭, 27, 70, 100, 101, 148; 《蒂迈欧篇》(Timaeus), 63, 228; 《克力锡亚斯篇》(Critias), 63; 《理想国》, 63, 69, 70, 85, 97, 101, 105~106, 107, 114, 307, 308; 《政治家》, 63; 民主, 70, 96~97, 105; 音乐, 87; 数学, 90; 《会饮篇》(Symposium), 91; “永恒的理念”, 94, 95, 166, 167, 197, 223, 302; 学习, 98, 99; 政府, 112, 286; 此岸世界, 118; 工匠, 166; 取向, 183; 诡辩论者, 231; 《法律篇》, 307~308; 神学唯心论, 371; 影响, 421。

bu

虚静(ataraxy), 202, 242, 243。

布莱布雷(Bradbury, R. E.), “爱多(Edo)宗教中的父亲们, 长辈们和幽灵”, 21, 23。

布鲁诺(Bruno, Giordano), 350。

布洛赫(Bloch, Marc), 43。

不神(Pu-shen), 神灵并不显现其神圣的权力(译者按, 原文为: divine powers, 似误), 139。

“不以为”(Pui Wei), 208。

不周山(Mount P'u-chou), 32。

C

cai

才(T s'ai), 234, 299。

蔡国(Ts'ai, state of), 60。

蔡墨(Ts'ai Mo), 373。

财富(Wealth), 83, 149; 财富与政府, 154, 159, 214, 261; 财富与道家, 192, 207, 235; 财富与文明, 206, 230; 财富与荀子, 300, 303, 306, 316; 财富与农业, 332; 财富与法家, 333, 339, 341, 346。

cao

曹参(Ts'ao Ts'an), 457。

chang

常规(nomos, convention), 66, 301。

chen

陈国(Chen, state of), 60。

陈梦家(Ch'en Meng-chia), 19。

陈涉(Chen She), 163, 348。

陈(田)氏家族(Chen(Tien)family), 92, 116。

cheng

成(ch'eng[perfect]), 92, 109。

成俗(Ch'eng su, "perfect their customs", 使得习俗完善), 301。

诚(Ch'eng, sincerity), 405。

城市(Cities), 14, 21, 27~28, 87。

城市-国家(City-states), 65, 69, 70, 96, 101, 105; 苏美尔-阿卡德(Sumerian-Akkadian)的城市-国家, 35。

成心(Ch'eng Hsin, individualized mind, 个人化的心灵), 229~230, 244, 277。

程子(cheng-tzu), 138。

chi

耻(Chih, 羞耻感), 107, 267。

赤塚忠(Akatsuka Kiyoshi), 19, 28, 29, 30, 35, 180。

chu

《楚辞》(Song of Ch'u, Ch'u tz'u), 36, 407。

楚国(Ch'u, state of), 17, 18, 56, 150, 240, 260, 282, 291, 325。

楚灵王(Ling, King), 150。

chun

春申君(Chun Shen, Lord), 291。

《春秋》或《春秋经》(Spring and Autumn Annals), 384~390; 孔子与《春秋》, 86, 378, 383, 397, 401; 《春秋》与学习, 297, 404; 《春秋》与《左传》, 352; 对于《春秋》的评注, 385, 386, 390, 402。

《春秋公羊传》(Kung-yang), 385, 386, 390。另见, 《春秋经》。

《春秋谷梁传》(Ku-liang), 385, 386, 390。另见, 《春秋经》。

春秋时代(Spring and Autumn period), 40, 56, 286, 324, 389。

chuang

传统(Tradition), 77~78, 98。另见, 文化。

创新(Innovation), 155, 156, 311。另见, 技术。

创造性原则(Creative principle), 又见“造化”。

cun

存心(ts'un-hsin), 273, 289。

D

da

大伪(ta-wei, "great artifice", 巨大的机巧), 207, 294。

《大学》(Great Learning, Ta-hsüeh), 101, 171, 404~405。

大异(ta I, Great Differences, 重大区别), 265。

dao

岛邦男(Shima Kuno), 19。

道(tao, [the Way]), 12, 59, 62, 63, 78, 79; 天之道, 62, 118, 119, 415; 道与黄金时代, 64, 65, 66, 67, 85, 88, 90, 92, 94; 道与权威, 76~77, 341; 道与“礼”, 78, 189, 383, 401; 道与“仁”, 81, 83, 108; 道与学习, 86, 88, 96, 204; 道与个人自主性, 97, 418; 道与家庭, 100; 道与政府, 104, 112, 189; 道与礼仪, 139; 道与墨家, 172; 作为神秘主义术语的道, 194, 195~196, 197~198, 217, 218, 225, 227, 228, 416; 道与自然, 200~201, 204, 206, 219, 231, 236, 243, 244, 311; 道与圣贤及君王, 202, 210, 250, 315, 316; 道与宇宙观(cosmos), 211, 369; 道与人类, 229~230, 234, 235, 236, 242, 243, 246, 248, 277, 310, 390, 406; 道和社会政治秩序, 244, 247, 343~344; 道与“儒”, 253; 道与“不死”, 254; 道与德性, 257, 286; 道与“气”, 271; 道与多元主义, 380; 《易经》中的道, 394, 395~397, 398。另见, 道家。

道德(性)(morality), 78~79, 386, 390; 儒家, 74, 85, 397, 402, 404; 个体道德, 78, 110, 113, 142, 341; 来源, 262~266, 329; 道德与业绩, 283。另见, 伦理学。

《道德经》(Tao-te Ching, 关于道及其权能的经典), 187。

道家(Taoism, tao-chia), 3, 18, 94, 173, 186~254; 道家与墨家, 164, 167, 168, 169; 道家与儒家, 185, 398, 406; 道家与圣贤君王, 210~211, 344; 道家与技术, 213; 黄老道家, 213, 214, 216, 237, 242, 253, 315, 321, 343, 350, 368, 377, 380, 381, 396, 415; 道家与治国术, 213~214; 工具性道家, 237, 242, 248; 道家与法家, 247, 343~345; 道家与告子, 263, 275; 道家与孟子, 289~290; 道家与荀子, 293, 297, 309, 315; 道家整体主义的世界观, 354~355; 道家与“太一”, 375; 道家与民众宗教, 412; 道家的影响, 418。另见, 庄子、老子。

道教(Taoist religion, tao-chiao), 10, 186, 253, 254, 406, 417。

道术(tao-shu, the methods of the Tao, 关于道的方法), 249, 251。

道学(Neo-Confucianism, tao-hsueh, 新儒家), 185, 229, 263, 276, 290, 381, 395, 406。

de

德(te, moral power, 道德权能); 个人之中的德, 76; 家庭之中的德, 102; 德与惩罚, 103; 君子的德, 161; 天之德, 189, 370; 道家的德, 197, 202, 208~209, 211, 212。

德·昂特威(D'Entreves, Alexander), 348。

德漠克利特(Democritus), 182, 359, 360, 371。

德性(Virtue); 孔子与德性, 75, 76, 77, 80, 82; 德性与知识, 95, 96, 287。

298;德性与家庭, 97, 99, 100, 107, 148;政府中的德性, 101, 109, 110, 111, 112, 322~323, 326~327;墨子与德性, 146~147;墨子与贤人, 158, 257;德性与人类潜能, 277。另见, 善。

deng

等级制(Hierarchy);等级制与“礼”, 68, 71, 114;等级制与家庭, 69, 70, 152;等级制与天, 163;等级制与权威, 210, 286, 295, 296, 334。

di

帝(Ti), 34, 36, 39, 46, 48。另见, 高高在上的神。

帝(ti, ancient royal ancestral sacrifice, 古代王家祖先祭祀), 30, 31, 103, 375。

笛卡尔(Descartes, Rene'), 120, 181, 243, 419, 420, 421。

帝辛(Ti Hsin, 商朝国王), 38。

dong

董仲舒(Tung Chung-shu):宇宙论儒家, 360, 364, 365, 366, 369, 370;董仲舒论天, 371, 376, 381, 404;董仲舒论人性, 372, 403~404;董仲舒与汉武帝, 375;董仲舒论伦理政治原则, 389, 404;董仲舒论自我修养, 405;“有机论”体系, 418。

董作宾(Tung Tso-p'in), 19, 37, 38。

dou

窦太后(Tou, Empress Dowager), 377。

du

度(tu, institutions, 制度), 295。

杜蒙(Dumont, Louis), 64。

duo

《多士》(To shih), 另见, 《书经》, 39。

多元主义(Pluralism), 168, 253, 379~380, 381。

E

en

恩培多克勒(Empedocles), 358, 359, 360, 361。

er

二元对立(Opposites, dyadic), 203~204, 222。

F

fa

法(fa(law, model))(法律, 模型);定义, 166;法与“道”, 244, 245, 250;法与

君子, 296; 法家, 321~323; 商鞅的法律内容, 331~332, 335, 339; 法与统治者, 341, 363。

法度(Fa-tu, institutions, 制度), 295, 322。

法家(Legalism, fa-chia), 321~349; 秦国与法家, 18; 法家与政府管理方法, 115, 136, 250, 252, 253, 290, 291, 296, 303, 305, 307, 363, 415, 416; 法家与墨家, 169; 法家与荀子, 174, 315, 319, 320; 法家与道家, 237, 247, 343~345; 法家与军事, 256; 法家与儒家, 304; 法家与刑法, 321~323; 法家的萌芽, 323~330; 法家的理论, 330~335; 实践中的法家, 345~349; 法家的影响, 418。另见, 韩非子、汉武帝、慎到。

法律(Law), 149, 299~300, 302; 法律与“士”, 44, 108; 希伯来律法, 65; 孔子对于法律的态度, 93, 304, 307, 326, 327, 328; 希腊思想对于法律的态度, 101, 307~308; 法律与道家圣贤-君王, 249, 380; 法家对于法律的态度, 250, 252, 346, 347; 法律与君子, 306, 308。另见, 法。

法式(fa-chih), 322。

法仪(fai)(模型, 标准), 145, 166。

fan

樊迟(Fan ch'ih), 120。

范仲淹(Fan Chung-yen), 406。

fang

方士(fang shih, “方法”方面的专家), 375, 376, 377, 378, 379, 380。另见, 萨满。

放心(Fang hsih, 丢失本心), 273。

fei

吠檀多(Vedanta), 197。

吠陀(Vedas), 49。

fen

芬格雷特(Fingarette, Herbert): 论“礼”, 67, 68, 71, 72, 73, 85, 87, 139, 141, 153, 185, 256, 298, 300; 论孔子, 74, 78, 79, 102, 117, 185; 论“仁”, 75, 77, 80, 83。

feng

冯友兰(Feng yu-lan), 405。

封建主义(Feudalism, Feng-chieh), 42~44, 56, 104, 213; 封建主义与官僚制, 43~45, 306, 330, 378, 389; 封建主义氏族, 45, 101。

fo

佛教(Buddhism), 3, 60, 64, 118, 199, 200, 201, 230, 406; 佛教与民众宗教, 10; 大乘佛教, 23, 188, 193, 194, 226; 佛教与王权, 31; 上座部佛教(Theravada),

236; 菩萨理想(Bodhisatva ideal), 254; 佛教与告子, 275; 禅宗, 297, 398。
佛陀(Buddha, Gautama), 61, 83, 119, 120。

fu

符号(Symbols), 7, 8, 9, 14, 114。另见, 隐喻。

弗莱列(Flannery, Kent), 27。

福柯(Foucault, Michel), 4, 6, 13。

弗里德曼(freedman, Maurice), 407~408, 409~410, 411, 412。

弗洛伊德(Freud, Sigmund), 83。

伏羲(Fu His), 156, 401。

G

gan

感官(Senses), 272~274, 277, 278, 279, 292, 294~295, 317。

感情(Emotions), 159, 181, 184, 270, 277, 292。另见, “气”。

gao

高高在上的神(High God, Shang-ti, Ti, T'ien, 按, 上帝、帝、天), 高高在上的神与祖先崇拜, 20, 23, 25; 高高在上的神与自然鬼神, 20, 29, 32, 34, 50; 高高在上的神与谱系, 30, 31~32, 34, 35~38, 39, 46, 48; 高高在上的神与《洪范》, 366。

告子(Kao-tzu), 262, 294, 295; 与孟子的争辩, 258, 314, 263~266, 269, 278, 292; 论不动心, 272, 274~275。

高祖(Kao-tsu, Emperor, 汉高祖), 379。

ge

葛兰言(Granet, Marcel), 351, 357, 407。

格思里(Guthrie, W.), 90, 165。

革命(ko ming, Change of Mandate)(天命的改变), 110, 163。

葛瑞汉(Graham, Angus): 论性(人性), 118, 175, 176, 178, 179; 论墨家, 137, 147, 157, 167, 168, 169, 190; 论汉语术语, 165, 223, 299; 论杨朱, 191; 论庄子, 216, 227, 229, 248。

个人主义(Individualism), 113, 216, 259~260。另见, 利己主义(egoism); 道德。

gong

工匠(Crafts), 166, 167, 218; 又作, 工匠(Artisans), 见 151, 163, 167, 246, 294。

公都子(Kung Tu-tzu), 258, 266, 272。

共工(Kung Kung), 32。

公共服务(public service), 58~59, 60, 84, 101, 102, 137。

公利(公共利益)(Kung-li, public interest), 341。

功利主义(Utilitarianism), 151~156, 160, 260~261, 299, 300;墨子的功利主义, 165, 170, 179, 262, 329。

公孟(Kung Meng), 139, 140~141, 155, 158。又作,公孟子(Kung Mengtzu), 140。

公山弗扰(Kung-shan Fu-jao), 112。

公孙丑(原文为:“Kung-sun Ch'ao”), 269。

公孙龙(Kung-sun Lung), 164, 216, 222, 223, 251, 265, 312, 313。

gu

故(Ku, causes, 原因), 165。

顾颉刚(Ku Chien-kang), 155, 240, 357。

顾立雅(Creel, Herrlee), 61, 237;顾立雅论周朝, 41, 42, 45, 65;顾立雅论术语的使用, 43~44, 323;顾立雅对于申不害的研究, 331, 335~336, 338, 339;顾立雅论法家, 347。

guan

关锋(Kuan Feng), 216。

官僚制(Bureaucracy), 108, 116, 117, 135, 136, 169;官僚制与家庭, 27;早期官僚制, 34~35;官僚制与封建主义, 43~45, 56, 306, 330, 378, 389;官僚制与政治科学, 102;官僚制与秦朝国家, 330;官僚制技术, 331, 335, 337, 338, 346;官僚制理论, 335, 336, 347;官僚制与宇宙论, 373~374, 378;官僚制与宗教, 410~411。

管仲(Kuan Chung):公共安全体系(按,霸), 57, 111, 286, 302;孔子对于管仲的态度, 60, 109~110, 113, 116, 162, 386;管仲与“仁”, 262;管仲与法家, 325。

《管子》(Kuan-tzu), 269, 273, 325。

关羽(Kuan Yu), 25。

guo

国(封建国家)(Kuo, “feudal”states), 378。

国之义(kuo chih i), 138。

郭象(Kuo Hsiang), 215。

郭沫若(Kuo Mo-jo), 137, 239, 357。

《国语》(Kuo-yu), 385。

H

ha

哈贝马斯(Habermas, Jurgen), 6。

hai

海德爾(Heidel, W.), 359。

han

汉朝(Han dynasty); 汉朝的神话, 32; 汉朝与周朝, 66, 379; 汉朝与儒, 86; 汉朝与墨家, 138, 168; 汉代学术史家(doxographers), 173, 174, 179, 186, 187, 273, 317, 419; 汉朝文字(graphs), 179; 汉朝关于“气”的观念, 184; 汉代道家, 237, 251, 253, 380; 汉朝典籍(文本), 269, 325, 367, 383~384, 385, 386, 392, 393, 397, 400, 401, 403, 404, 406; 汉王与儒家, 306, 401; 汉朝与法家, 321, 348; 汉朝的宇宙论, 350, 364, 366, 374, 378, 379, 381。

韩国(state of Han), 330, 335, 336, 341, 342。

韩非子(Han Fei-tzu), 115, 174, 187, 329, 334, 335; 韩非子与黄老道家, 237, 343, 344, 350; 韩非子与人性, 246, 323, 332; 韩非子与儒家, 255, 347; 韩非子与法家, 291, 304, 307, 330, 333, 339~343, 344, 346; 韩非子与官僚制技术, 336, 337, 338; 论行政(execution), 345; 韩非子论老子, 356; 韩非子与相关性宇宙论, 363; 韩非子与社会秩序的改革, 414。

汉高祖(Han Kao-tzu), 251。

韩侯(Han, Marquis of), 48, 335。

汉谟拉比法典(Code of hammurabi), 323。

汉武帝(Han Wu-ti, Emperor), 253, 366, 374~375, 376, 379; 汉武帝与儒家, 377, 380; 汉武帝与《封禅书》, 378; 教育政策, 380~381; 太学(imperial academy), 401。

汉森(Hansen, Chad), 12, 93, 94, 119, 165, 168。

汉文帝(Wen-ti, Emperor), 253。

韩昭侯(Chao, Marquis of [Han]), 335。

he

荷马(Homer), 63, 87, 182, 361。

和平(Peace), 81, 138, 148~149, 168, 185, 214; 和平与周朝, 41~42, 45, 65; 通过公共安全获得和平, 57, 109, 286, 296; 和平与礼, 300~301; 墨子与和平, 329; 和平与法家, 341。

赫拉克利特(Heraclitus), 203, 361。

赫西奥德(Hesiod), 《神谱》, 31, 182。

赫胥(Ho Hsü), 211。

hei

黑格尔(Hegel, Georg Wilhelm), 5, 6, 78, 110, 173。

hou

后稷(Hou Chi, Lord Millet, 粟米之神), 30, 48。

hong

《洪范》(hung-fan, "Great Plan"), 393。另见, 宇宙论。

洪业(Hung, William), 386。

hua

化(hua, natural transformation), 190。

huai

《淮南子》(Huai-nan-tzu), 138, 191, 269, 271, 274。

huan

还原主义(Reductionism), 168, 182, 183, 184, 222, 359~360。

huang

黄帝(Yellow Emperor, Huang-ti), 156, 216, 239, 248, 252, 254, 362, 364。

另见, 秦始皇帝。

《黄帝四经》("Four canons of the Yellow Emperor"), 249, 250。

皇极(huang chi, kingly perfection, 帝王一般的完善), 367。

黄金时代的信仰(Golden age, belief in), 63~64。

黄老学说(Huang-lao, teachings), 237~254。

黄老君(Huang-lao chun), 见秦始皇帝。

黄老学派(Huang-lao School), 187, 213, 214, 216, 237。

hui

惠施(Hui Shih, Hui-tzu): 惠施论语言, 164, 319; 惠施与庄子, 216, 219, 222, 236~237, 242; 十条悖论, 223~224; 惠施与道, 234, 251; 惠施论实在, 236, 360; 惠施与孟子, 256, 265; 惠施与荀子, 312, 313。

惠特利(Wheatley, Paul), 《四方之极》, 21, 27。

huo

霍布斯(Hobbes, Thomas), 142, 144, 147, 148, 160, 163, 178, 295, 341; 《利维坦》, 143, 296。

或使(huo shih, "someone or something causes it." 某人或某物是造成它的原因), 227, 228。

J

ji

几(Chi)(Incipient germs, 原始酵母菌), 220。

汲黯(Chi An), 253。

吉德炜(D·Keightley), 18, 19, 29, 30, 34, 37。

吉尔兹(Geertz, Clifford), 5, 6, 7, 8, 22, 264。

基督教(Christianity):与儒教(家), 60, 78, 79, 259, 289, 292, 298;中世纪基督教, 167, 193;基督教与神秘主义, 194, 196。

基尔克(Kirk, G. S.), 182, 361。

祭祀(Sacrifice), 37, 50, 196, 301, 378;祭祀与甲骨, 19, 20, 21, 352;墨子论祭祀, 22, 140, 152;祭祀与君王, 34, 48, 284;孔子论祭祀, 103, 120;祭祀与宇宙论, 370, 372, 375, 376。另见, 铭文;宗教;礼仪;帝。

激情(Passions), 317。另见, 感情。

季氏家族(Chi, clan of), 90, 114。

季氏家族(chi family), 59, 72, 93, 112。

技术(Technology), 41, 168, 203, 212, 311;工匠与技术, 38, 154~155;中国技术发展, 361~362;技术与控制, 368~369。另见, 科学。

稷下学宫(Chi-hsia Academy), 186, 227, 238, 239, 244, 256, 257, 290, 291;稷下学宫成员, 317, 356, 368。

“季真”(Chi chen), 227, 228。

集义(Chi i)(积累正义), 274。

jia

家(Chia)(Schools 学派), 173, 174。

甲骨(Oracle bones), 另见, 铭文。

家庭(Family), 99~103;家庭与官僚制, 27;家庭与社会政治秩序, 33, 68, 151~152;家庭与公共生活的对立, 69;家庭与君子, 97;家庭与政府, 105, 107, 108, 115, 117, 147, 148;家庭与祖先崇拜, 142, 161;儒家论家庭, 143, 259, 261;家庭的隐喻, 200, 417, 418。

jiao

教育(Education):儒家教育, 79, 107, 108, 318, 415;柏拉图论教育, 106, 307, 308;《五经》与教育, 378, 381, 403。

jiang

姜(Chiang~yuan), 30。

jie

桀(Chieh), 245。

“接予”(按, 原文为:“Chieh tzu”), 227, 228, 316。译者按, 第 2, 316 页似乎为桀。

jin

晋侯(Chin, Marquis), 181。

晋灵公(Ling, Duke), 388。

津田左右吉(Tsuda Sokichi), 61。

尽心(Chin Hsin, 实现心的全部潜能), 274, 288。

jing

经(Ching), 另见, 五经。

敬事(Ching Shih), 108。

精英主义(Elitism), 3, 4, 96~97, 288, 295~296, 298~299。另见, 权威。

ju

句芒(农业之神)(Kou Mang, god of agriculture), 372, 373。

巨子(Chu Tzu), 138。

jun

君子(Chun-tzu, noble man, 贵族): 定义, 76; 儒家的君子, 79, 86, 92, 94, 232, 241, 262, 300, 304; 君子与简单的善(质), 82; 君子与仁, 83, 84, 97, 159, 246; 君子与“礼”, 86, 95, 108, 140, 189, 322; 君子与学习, 95, 96; 政府中的君子, 104, 105, 106, 109, 111~112, 114, 116, 294, 415; 君子与自我修养, 118, 138, 146; 君子与创新, 155; 墨子论君子, 155, 157; 君子与文明, 191, 210; 君子的影响, 256, 277, 290, 414; 道德判断, 276, 386, 390, 397~398, 402; 孟子论君子, 290~300; 荀子论君子, 296~300, 306, 307, 308, 316; 君子接近天的途径, 404。

军事(Military), 34, 42, 44, 58, 210, 214, 256, 303。

军事技术(Military technology), 137, 155, 157~158。

K

kang

康福德(Cornford, F. M), 182。

康王(K'ang, Prince), 324。

康德(Kant, Immanuel), 113, 146, 275。

kao

考古学(Archaeology), 18, 42。

ke

克尔凯郭尔(kierkegaard, søren), 167。

克罗泽(Crozier, Michael), 333, 347。

科学(Science): 科学与意识形态, 5~7, 368; 科学与西方文化教育, 7, 12, 168; 科学与宗教, 19~20; 政治科学, 100, 101, 102; 墨子的科学, 137, 154; 科学与逻辑, 164~168; 气与科学, 184; 科学与自然, 203, 243, 361; 荀子与科学, 310; 科学与商业, 361; 科学与炼金术, 265; 科学与民众文化, 382; 科学与《易经》, 399~400。

kong

孔子(Confucius), 1, 6, 15, 40~41, 45, 56~134, 289; 孔子与“礼”, 49, 79,

81~82, 86, 210, 246;孔子的通见, 55, 60, 62, 68, 113, 117, 140, 189, 323;孔子论公共服务, 59~60, 158;作为文化英雄的孔子, 60~61;作为教师的孔子, 60, 66~67, 76, 114;孔子的弟子, 61, 66, 88, 90, 106, 109, 113, 115, 136, 138, 218, 330, 405;孔子与“道”, 63~67, 88, 202, 325;孔子论家庭, 69~70, 209, 417;孔子论内在生活, 74~75, 147;孔子论“仁”, 75~85, 90~91, 236;孔子论君子, 81, 154~155, 159, 160, 162, 233, 244~245;孔子论音乐, 87, 140, 145;孔子与学习, 88, 98, 157, 162, 189;孔子与语言, 91, 167, 197, 283, 312;孔子论政府, 107, 144, 282, 414;业绩与世袭制的对立, 113;孔子与“士”, 135;孔子与王权, 140, 211, 284, 401;孔子与墨子, 142, 144~145, 150, 151, 156~157, 158, 161, 162, 165, 166, 170;孔子论人类本性, 175, 176, 177, 179, 418;孔子论“气”, 184, 218;孔子论“心”, 185;孔子论勇气, 269~270, 274;孔子和法家, 321~322, 324~325, 327~328, 346;孔子与《春秋》, 348~390, 401。

空(sunyata, ultimate emptiness), 226。

L

la

拉夫乔伊(Lovejoy, Arthur), 248。

拉文(Raven, J. E.), 182, 361。

lai

赖尔(Ryle, Gilbert,), 4。

莱格古士(Lycurgus), 288。

lao

劳动(Labor):劳动分工, 34, 245, 279, 286, 296;劳动与土地制度, 45, 281~282;劳役(corvee'), 106~107, 136, 151, 348。

老子(Lao-tzu), 15, 184, 186, 187, 188, 189, 190~215, 322;老子与语言危机, 169;老子与神秘主义, 192, 205, 251;“科学”与自然主义, 192, 201~205, 310, 311;老子与人类事务领域, 205~210, 229, 294, 418;老子的政治观点, 210~215;老子关于美好社会的理想, 212, 234;老子与庄子, 216, 217, 218, 221, 290;精神上的独立性, 241;老子的原始主义, 244, 250, 251, 344, 355, 415;老子与圣贤-统治者, 252, 415;老子与非存在, 253~254;老子与成仙(immortality), 254;老子与荀子之比较, 309;法家对老子的评论, 343;《老子》与《论语》, 354;老子与阴阳, 355;《老子》的宇宙论, 369, 370, 371, 377。

li

理(li, principles), 221~222。

礼(li, proper behavior, 合适的行为), 67~75, 151~156, 402;“礼”与祖先

崇拜, 22; “礼”与统治阶级, 66, 101, 104, 108, 109, 113, 114, 116, 152, 298, 307; “仁”与“礼”, 75~85, 97; “礼”与“义”, 79, 89, 266, 275, 295, 296, 297, 298, 299, 302; “礼”与学习, 82, 85, 95, 107; “礼”与礼仪, 84, 86, 291, 300, 403; “礼”与音乐, 87, 151~156, 300; “礼”与语言, 92, 93; “礼”与“道”, 94, 383, 401; “礼”与家庭, 99, 103, 115, 370, 380; 丧礼, 120; “礼”与宗教, 139; 儒家对于“礼”的态度, 139; 公孟子对于“礼”的看法, 140; 墨子对于“礼”的看法, 141, 145, 146, 151, 190, 329; 作为控制工具的“礼”, 209, 249; 作为非人格化规矩的“礼”, 247, 264; 子思论“礼”, 257; “礼”与礼貌感, 267; 礼的宇宙论内容, 301~302, 309, 316。

利(li, utility), 240, 241, 260。

李德永(Li Te-yung), 358。

李悝(Li K'o), 136, 330, 331。

利奇(Edmund Leach), 22。

李斯(Li Ssu): 291, 320, 342。

李少君(Li shao-chun): 377。

栗田直躬(Kurita Naomi), 180。

厉王(Li, King), 262。

里雅各(Legge, James), 61, 75, 84, 109, 384, 404。

《礼记》(Record of Rites 或 Li chi), 49, 403, 404, 405; 《月令》(“Monthly Ordinances”或 Yuehling), 366, 367, 372, 380。

“礼义”(li i), 292, 295, 296, 297, 298, 300, 302, 305, 306。

李约瑟(Needham, Joseph): 李约瑟与有机主义哲学, 52, 165, 195, 416; 李约瑟论道家, 168, 243; 李约瑟论“科学”自然主义, 201; 李约瑟论中国人对于自然的态度, 202, 205, 361~362; 李约瑟论技术, 213, 218; 李约瑟论庄子, 220~221; 李约瑟论荀子, 310, 311; 李约瑟论相关性宇宙论, 350, 364, 369, 371, 373; 李约瑟与西方哲学, 356; 李约瑟论邹衍, 356, 363~364, 365; 李约瑟论五行理论, 358; 论《易经》, 373, 394~395, 399~400; 李约瑟论整体主义, 417。

理性主义(Rationalism), 32, 328。

liang

梁惠王(Hui, King of Liang), 258, 261, 279, 282, 286, 328。

梁襄王(Hsiang, King of Liang), 282。

良能(liang-neng, intuitive capacity, 直觉性能力), 287。

良心(liang-hsin, “true heart”), 274。

lie

《列子》(Lieh-tzu), 232。

列维-斯特劳斯(Levi-Strauss, Claude), 7~8, 13, 19~20, 353, 372; 列维-斯特劳斯论神话, 8, 24, 25; 论王权, 22; 论原始思想, 351, 352; 论文化专家, 409。

lin

林毓生(Lin Yu-sheng), 75。

临淄(Lin-tzu, 地名), 238。

ling

灵武君(Lin-wu, Lord), 303。

liu

刘宝楠(Liu Pao-nan), 111。

刘邦(高祖)(Liu Pang), 348~349, 374。

刘殿爵(Lau, D. C.): 论老子, 187, 191, 192, 203, 205, 206, 213; 论“仁”人, 208; 论强与弱, 214; 论孟子, 263。

留基伯(Leucippus), 182, 359。

刘向(Liu Hsiang), 215。

刘歆(Liu Hsin), 215。

柳下惠(Hui Liu-hsia), 112。

六艺(Liu I, 技艺, 学科), 58, 383, 401, 402~403。

lu

卢梭(Rousseau Jean-Jacques), 69, 178, 287, 288。

鲁宾(Rubin, Vitaly), 357。

鲁公(Lu Duke of), 104, 112。

鲁国(Lu, state of), 17, 56, 59, 72, 238, 252, 255, 257, 377, 403; 鲁国大事表, 384~386, 401。

鲁穆公(Mu Duke), 257。

lü

虑(reflect, 反思)(lü), 299。

《吕氏春秋》(Lü-shih Ch'un-ch'ü), 161, 179, 228, 369。

lun

伦(lun, 事物之样式), 249。

伦理, 伦理学(Ethics): 伦理与宗教, 56, 78~79; 伦理学与政治学, 57; 伦理与政府, 109; 墨子论伦理, 137, 167; 功利主义伦理学, 145~151, 262。

伦列(lun-lieh), 163。

《论语》(Lun-yü, Analects): 文本, 61~67; 论君子, 76, 97, 111; 义, 79, 145, 174; 仁的定义, 81, 146, 174, 264; 礼, 84, 383; 《论语》与历史, 86; 思想形态, 90; 《论语》与语言, 91~94, 110; 《论语》与学习, 96, 98, 276, 315, 402; 《论语》与政治, 102, 278; 《论语》与政府, 104, 113, 114, 115, 282, 327, 328, 414; 伦理学, 109, 397; 风格, 137; 《论语》与命运, 138~139, 140, 158; 《论语》与“思维”, 157; 《论语》与组织, 161; 《论语》与权威, 164; 术语, 177, 180, 184, 185,

321;《论语》与道家, 188, 190, 195, 200, 386, 404;对《论语》的抨击, 255;与《孟子》的比较, 258, 281, 286, 289, 297;《论语》与荀子, 297, 304, 318;整体主义, 353~354;《论语》与宇宙(cosmos), 370, 381;学科, 383;对于《论语》的评注, 385, 386;《论语》与《春秋》, 386, 387, 390;《论语》与五经, 400, 404;《论语》和知识分子, 409;另见, 孔子;仁;礼。

轮回(metempsychosis), 23, 119。

luo

洛克(Locke, John), 136。

逻辑(Logic), 137, 169, 313~314;逻辑与科学, 164~168。

罗尔斯(Rawls, John), 147, 159, 261, 329。

罗马帝国(Roman Empire), 27, 42, 43, 420。

M

ma

马基雅维利(Machiavelli, Niccolo), 348;《君主论》(*The Prince*), 347;《论集》(*The Discourses*), 347, 387。

马克思(Marx, Karl), 5, 6, 45, 62, 173, 182, 245, 259, 361。

马伯乐(Maspero, Henri), 26, 36, 407。

马王堆(Ma Wang-tui), 1, 18, 187, 249。

Man

曼海姆(Mannheim, Karl), 5, 6, 58, 59。

Mes

美索不达米亚(Mesopotamia), 14, 19, 27, 65;宗教, 3, 13, 24, 35, 117, 182, 352;城市之神(city gods), 21, 28, 31;占卜, 393。

meng

孟旦(Munro Donald), 417。

孟德斯鸠(Montesquieu), 69。

孟施舍(Meng Shih-she), 269。

孟子(Mencius), 6, 65, 74, 111, 113, 115, 174, 255~290;和群众, 45, 105;孟子论君子, 106, 257, 316;孟子论行使武力, 110, 324, 346~347;孟子论墨子, 147, 169, 171, 259;孟子论人性, 179, 332, 334, 363, 398, 403, 404;孟子与道家, 192;孟子论普世王权, 211, 346;作为学者(academician)的孟子, 238~239;孟子与儒家传统, 256, 261, 262, 278, 290, 307, 368, 383, 384, 385, 386, 390;传记, 256, 257~258;与庄子的比较, 259;“哲学人类学”, 263~278, 292;与告子的争辩, 263~266, 278, 314;“社会”哲学, 278~288;孟子与宗教, 288~290;孟子与荀子, 291,

297~299, 306, 317, 318; 孟子论规矩(models), 322~323; 孟子与法家, 328, 345; 孟子论天, 381, 404; 孟子与《五经》, 397, 400, 404, 405。

mi

米(rice), 180。另见, 气。

米利都(Miletus), 180, 182, 183, 360, 361。

密子贱(原文拼写为“Fu Tzu-chien”), 179。

min

民主(Democracy), 47, 69, 70, 96, 105, 113, 296, 327。

ming

命(Fate, ming), 117~127, 138~145, 150, 153, 158, 162, 163。又见, 命(ming), 48, 51。

名家(ming-chia), 164, 216。

名分(ming-fen, 身份义务), 387。

名(Names): 正名, 92, 94, 104, 311, 314; 名家, 217, 223, 143, 253, 258。

明堂(Hall of light, Ming-t'ang), 367。

铭文(Inscriptions): 甲骨文, 17, 18~22, 25, 28, 34, 37, 40, 46, 143, 179, 351, 357, 409; 金文(bronze), 18, 41, 179, 184, 239, 351;

miu

谬忌(Mui-chi, 萨满/巫师), 375。

mo

魔术(术)(Magic), 20, 72, 76, 141, 152, 153, 196, 376。

《摩诃婆罗多》(Mahabharata), 64。

墨家(Mohism), 3, 146, 147, 164; 墨家与军事组织, 138, 161; 墨家与儒家, 138, 173, 190~191, 230, 231, 255, 299, 315; 墨家与有德之人, 158, 162; 墨家与语言, 164, 197, 216, 222, 312, 313~314; 墨家与科学, 164~168, 311; 墨家与宇宙论, 167, 354; 命运, 168~172, 418; 墨家与道家, 190~191, 206, 228, 237, 239, 240, 241, 251, 253; 墨家与孟子, 258。

莫为(mo wei), 227, 228。

摩西(Moses), 84, 118, 119。

墨子(Mo-tzu, 墨翟), 136~172; 墨子与祖先崇拜, 21, 23; 墨家起源, 137; 主题, 137~138; 与孔子的比较, 138, 144~145, 150, 151, 156~157, 158, 159, 161, 162, 164, 167, 174, 241; 墨子论命运(fate), 138~145, 150, 150, 153, 188, 189~190; 墨子与天, 138~145, 190, 310, 329, 354; 墨子与鬼神, 138~145; 功利主义伦理学, 145~151, 240, 319; 论“礼”, 151~156, 210, 247; 论“贤”, 156~164, 245, 316, 414; “有神论”, 162, 196; 墨子论科学, 164~168, 203, 221; 《墨子》一书中的术语, 174, 178, 179, 184, 185, 190, 322; 墨子论文明, 211, 280; 墨子与战争, 212; 墨

子对人性的看法, 246; 墨子和儒家, 256, 259, 262, 263, 318, 404; 墨子与荀子, 300, 402; 墨子论赏罚, 329。

N

nan

南郭子綦(原文为, Nan-kuo-tzu), 217。

南伯子葵(原文为: "nan-po kuei-tzu"), 234。

Nian

“念虑”(nien-Lü, consciously considers, 自觉的考虑), 273。

nei

内(nei), 263。

内诚(nei ch'eng), 232。

内外(nei-wai), 74。

neng

能人政制(Meritocracy), 135, 304, 305; 能人政制与墨子, 153, 161, 162; 能人政制与孟子, 282, 283。

ni

尼采(Nietzsche, Friedrich), 316。

倪德卫(Nivison, David), 288。

拟人主义(Anthropomorphism), 32, 33, 370。另见, 高高在上的神; 鬼神。

niu

牛山之寓言(Ox Mountain, parable), 268。

nong

农家(nung-chia, "agrarian utopian", 农业乌托邦), 286。

农民(Peasants), 45~46, 53~54, 96, 97, 106, 135, 136。又见, 农业。

农业(Agriculture), 16, 26, 45, 106, 189; 农业和“私有财产”, 136; 农业和法家, 332, 333; 农业和五种元素(五行), 358; 农业和相关性宇宙论, 367; 农业之神, 372~373。另见, 劳动。

nuo

诺斯特拉达玛(Nostradamus), 350。

nü

女禹(Woman Crookback, 《庄子》中的驼背女圣人), 234。

O

ou

欧赫墨洛斯(Euhemerus), 25。

欧阳修(Ou-yang Hsiu), 406。

P

peng

彭蒙(Peng Meng), 242。

ping

平等(Equality), 70, 71, 154, 163。另见, 民主。

po

婆罗门(Brahmanas), 49, 196。

婆罗门(Brahmanism), 188, 194, 196, 199, 248。

pu

普世王权(Kingship, universal): 起源, 17, 37; 普世王权与祖先崇拜, 21, 35, 38; 普世王权与诸神(gods), 30, 31, 36, 37, 143, 379; 普世王权与官僚制, 34~35; 普世王权与人民的福利, 47; 普世王权与天, 48; 作为制度的普世王权, 48, 340, 414; 普世王权与道德秩序, 52; 普世王权与和平, 65; 普世王权和“礼”, 68, 70; 真正的普世王权, 111, 283, 284, 285, 286; 普世王权与世袭制原则, 115, 305; 普世王权与人员素质(quality of men), 144, 148, 161, 282; 普世王权与军事权力, 346; 普世王权与社会政治秩序, 367, 414; 普世王权的衰落, 375。

谱系(Lineages): 谱系与礼仪, 21~22, 24; 王家谱系, 25, 29, 33, 34, 35, 38, 42, 45, 46, 101; 谱系与国家, 26~27, 33, 56, 115, 117。

Q

qi

气(Ch'i), 12, 179~184, 218, 228, 234, 235, 269~275, 292; 气的不平衡, 277~278, 293, 353; 气与天, 288; 营养, 299; 气与元素理论, 358, 360, 382。

漆雕开(Ch'i Tiao-kai), 179。

齐国(Ch'i, state of), 18, 238, 240, 282, 286, 325; 与霸权体系(公共安全体系), 57, 109; 孔子对齐国之评论, 60, 92, 104, 116, 252, 255, 269, 377。另见, 稷下学宫。

齐桓公(Huan, Duke), 或 Huan, King of Ch'i, 272, 285~286, 302, 238, 239, 257, 279, 280, 282, 283, 285~286。

齐景公(Ching, Duke), 92。

齐湣王(Min King), 291。

齐宣王(Hsuan, King of Ch'i), 238, 239, 257, 279, 280, 282, 283, 285~286。

契(Hsieh, education minister, 教育大臣), 265。

qiao

巧垂(chiao chui), 155。

乔姆斯基(Chomsky, Noam), 11。

桥运(Chiao-yun), 221。

Qian

《前汉书》(*Chieh Han-shu*, 又作 *History of the Fomer Han Dynasty*), 237, 374。

钱穆(Ch'ien Mu), 137, 241, 256, 259, 291。

qin

秦国(Ch'in, state of): 秦国之法家, 18, 291, 303, 304, 305, 331; 秦国政治权威, 163; 孟子论秦国, 240, 260, 282。另见, 秦始皇帝。

秦朝(Ch'in dynasty), 1, 18, 251, 321, 346~347, 350, 393。秦二世(Second emperor of Ch'in dynasty), 347。另见, 秦始皇帝。

秦始皇帝(Ch'in Shih Huang-ti): 神话, 156, 239; 秦始皇帝与道家, 216, 248, 254; 中央集权体系, 252; 秦始皇帝与法家, 320, 342, 345~346, 349; 相关性宇宙论, 362, 363, 364, 374~375; 秦始皇帝与《易经》, 397。

qing

清朝(Ch'ing dynasty), 395, 420。

qu

取向(orientations): 文化取向, 8~9, 12~14, 60~61, 172, 194, 211, 232; 早期文化取向, 16~39; 宗教取向, 20, 21, 22~23, 27, 43, 63, 200。

屈原(Ch'ü Yuan), 《离骚》中的哀歌(elegy), 36。

qun

群(Ch-un, 与他人相团结), 87。

quan

权(Chuan, 度量衡具), 386, 397。

权力, 权能(Power): 家庭中的权力, 68, 69; 礼仪的权能, 76; 道德的权能, 76, 77, 86, 96, 103, 108, 161; 法律与权力, 101; 有组织的权力, 161~162; 对权力的追求, 192, 206, 207, 214, 230, 235, 273, 277; 荀子论权力, 300, 303, 306, 316; 权力与财富, 332, 333, 341; 法家论权力, 346, 347, 349; 军事权能, 346。另见, 德。

权谋(chuan-mou), 303, 305。

权威(Authority): 权威与家庭, 68, 69, 70, 71, 100, 101, 102, 115, 260; 权威与“道”, 76~77, 344; 政治权威, 85, 150, 163~164, 245, 250, 252, 286; 世袭制, 110, 114, 115, 116, 161, 163, 283~284, 289, 305, 306, 327; 法家关于权威的观点, 332, 339~348, 349; 《春秋》论权威, 387; 权威与业绩(merit), 415。

R**ran**

冉求(Jan Ch'iu), 108, 115。

rang

让(jang, deference, 尊敬), 73, 99, 107, 267。

ren

人文主义(Humanism), 118~120;科学的“人文主义”, 309, 310。

人文性(humanity), 另见, 仁。

仁(jen), 73, 75~85;仁与学习, 87, 95;定义, 90, 91, 146, 147, 174;“仁”与语言, 93;“仁”与善, 98, 159, 208, 209~210, 262, 263;“仁”与孝, 99, 100, 103, 209, 266;“仁”与统治阶级, 101, 104, 109, 112, 233;“仁”与政府, 107, 108, 110, 113, 326;公孟论“仁”, 140;“仁”与爱, 147;“仁”与人类本性, 177, 201, 267;“仁”与心(heart/mind), 185。另见, “礼”。

人情(jen ch'ing, true nature, 真实本性), 332。

rong

荣格(Jung, Carl), 351。

荣耀(Honor), 261, 279, 280, 317, 334;荣耀与“道”, 83~84, 207;荣耀与感性知觉, 273, 277。

ru

儒(Ru, Confucian literati, cultural experts, 儒家士大夫, 文化专家), 86, 138, 139, 168, 171, 173, 252, 255, 375;儒家子游学派, 318;儒与墨, 330;汉武帝对于儒家的态度, 377~378, 380;儒家与《易经》, 400, 401;儒家与内向性, 404。另见, 文化。

儒家(Confucianism), 2, 3, 53, 66, 68;儒家论家庭, 33, 143, 148, 341, 415;儒家论礼仪, 84, 153, 250, 416;两种关于儒家的观点, 106;儒家与墨家, 137, 139, 141, 151, 158, 164, 171, 187, 230, 231, 329;儒家和音乐, 153, 250;相关性宇宙论, 164, 353, 363, 366, 375~376, 378~382, 383, 398, 403;儒家和道家, 185, 188, 191, 194, 204, 206, 209, 239, 251, 252, 405~406;儒家和统治者, 253, 414, 415;对于儒家的捍卫, 255~320, 342;儒家和官僚制, 306, 336, 417;儒家与法家的对立, 328, 329;儒家与社会政治秩序, 415, 418;儒家占据主导地位, 418。另见, 孔子;五经;儒;道德。

S**sa**

萨满(Shamans), 76, 120, 121, 365;商朝的萨满, 35, 36~37;萨满与神秘主

义, 199, 375, 376, 377, 411。

san

三代(Three dynasties), 66, 78。

三德(san te), 367。

sang

桑弘羊(Sang Hung-yang), 380。

se

色诺芬(Xenophanes), 361。

sha

莎士比亚(Shakespeare, William);《麦克白斯》(Macbeth), 389;《恺撒》(Julius Caesar), 389。

shao

韶乐(shao, 按, 原文 shao dynasty, 似误), 66。

少知(shao-chih, Little understanding), 221, 222, 225, 233, 234。

shan

《山海经》(Classic of Mountains and seas), 407。

善(Goodness), 77, 101, 106, 209;墨子论善, 141~143, 146, 158, 159;善与人类本性, 262~263, 280, 286, 291~302, 398, 402;善与自发性冲动, 267~268, 273;环境与善, 268~269, 277, 287。另见, “仁”; “礼”; “义”。

shang

“上帝”(Shang-ti), 20, 46, 48, 239。另见, “高高在上的神”。

上帝(God), 50, 94, 118, 141, 143, 193, 196, 370。

商朝(Shang dynasty), 16, 37, 49, 68, 179, 362;商朝与普世性王权, 17, 33;甲骨, 18, 25, 46, 393, 409;商朝的祖先崇拜, 28~29, 32, 35, 47;关于建朝神话(founding myth), 30;商朝宗教, 31, 32, 36, 63, 118;商朝国王, 38~39, 48, 52, 302;商朝与周朝, 42, 43, 45, 110~111, 115, 283;商朝与“道”, 63, 64, 66;商朝被推翻, 162, 163, 324, 341。另见, 铭文。

《商君书》(Book of Lord Shang), 331。

商羯罗(Sankhya) 199。另见, 印度。

商鞅(Shang Yang, 又作 Shang Lord, 商君);商鞅与孟子, 246, 257, 329, 409;论国家的目标, 256, 328;法家变法, 291, 303, 304, 330;商鞅的理论, 331, 332, 333, 335, 341, 432;论对于荣誉的热爱, 334;商鞅之死, 339。另见, 秦国。

she

射(Ceremonial Archery, 礼仪性射箭), 54, 58, 85。

社会科学(social Science), 4, 5, 333。

社会主义(Socialism), 173, 344。

shen

神(Gods), 另见, 神祇(Deities)。

神, 鬼神(Shen, Spirits), 36, 48~49, 138~145; 自然鬼神, 33, 37, 120, 142; “礼”和鬼神, 67, 121, 152, 301; 热爱鬼神, 150, 154; 墨子论鬼神, 160, 164~165, 170; 鬼神与相关性宇宙论, 369, 373, 374, 375, 376; 鬼神与政治秩序, 410, 411; 鬼神与民众宗教, 411~412。另见, 祖先崇拜; 神祇; 自然。

神(Shen, numinous, divine, 超自然的东西, 神灵。译者按, 均为形容词), 271, 310, 396。

神话(myth), 7~8, 23, 24, 26, 32, 36~37, 63; 美索不达米亚神话, 19, 31; 苏美尔-阿卡德创世神话, 24~25; 创建神话(founding), 30, 48; 希腊神话, 87, 182; 神话记载, 155~156, 351; 神话与古代典籍, 407。

申不害(Shen Pu-hai), 256, 257, 335~339; 申不害与法家, 237, 245, 290, 303, 331, 341; 申不害与道家, 343; 申不害与官僚制, 346, 373, 417。

慎到(Shen Tao), 186, 257, 275; 慎到与法家, 237, 243~249, 290, 330, 331, 341, 343; 慎到与道家, 242, 251; 慎到与荀子, 303, 319; 慎到与权威, 339, 340。

神秘主义(Mysticism): 道家神秘主义, 94, 187~188, 242~243, 254, 404; “气与神秘主义”, 181, 184; 神秘主义与政治, 248; 神秘主义与宇宙论, 369。另见, 佛教; 庄子; 老子; 道家。

神祇(deities): 人与神祇, 20, 25, 26; 自然神祇, 24, 28, 29, 37, 372; 神祇与王权, 36; 神祇与礼仪, 49~50; 神祇与崇拜, 375。另见, 神(鬼神)。

sheng

圣奥古斯丁(Saint Augustine), 298。

圣贤(sages), 26, 94, 140, 145, 155, 159, 160, 162; 圣贤与政治秩序, 148, 157, 163, 210~211, 308, 414, 415; 圣贤与伦理目标, 167, 191; 圣贤与气, 184, 234, 293; 圣贤与道, 188, 206, 236, 396, 405, 406; 圣贤与权威, 245, 247, 343; 圣贤与和谐, 274, 301。

圣贤-君王(sage-kings), 26, 65~66, 88, 94, 140, 144; 圣贤-君王与道, 77, 202, 208, 250, 251; 圣贤-君王与“礼”, 106, 153; 圣贤-君王与墨子, 154, 155, 161, 164, 165, 166; 圣贤-君王与道家, 189, 211~212, 213, 229, 230, 248, 249; 圣贤-君王与技术, 212~213; 圣贤-君王与权威, 252; 圣贤-君王与善, 269, 274, 286, 287, 294, 298, 308; 继承者, 283, 285; 圣贤-君王与语言, 312, 313; 圣贤-君王与五经, 401。

生长(Phuo), 175。

生(sheng, to be born, to grow, 被生下来, 生长), 26, 175, 178。

生之(Sheng chih, inborn), 263~266。

shi

史(shih, Archivists, 档案学家), 34, 58。

实(Shih, concreteness, 具体), 228。

实体(Entities), 33, 226, 229, 369, 375。

实在(Reality), 193~194, 197~198, 199, 310; 梦想, 225; 诸子百家, 250; 语言, 313; 理性, 314; 道, 315; 现象, 360。

施坚雅(Skinner, B. F.), 335。

诗(Poetry), 86, 87, 383。

实用主义(Pragmatism), 119, 164~165, 177, 179。

事(shih, function, 职能), 314。

“士”(shih, man of service, 公职人员), 44, 57, 58, 59, 114, 238, 353; “士”的六种技艺, 85; 作为“士”的孔子, 86, 135; 对于统治者的影响, 108, 112, 330, 331, 342; 士与普通人, 111, 278; 作为“士”的墨子, 137; 作为“士”的庄子, 216; “士”与儒家, 255, 397; 作为“士”的孟子, 257~258, 282; 作为编年史官的“士”, 384~385。另见, 君子。

势(Shih, principle of authority, 权威原则), 245, 331, 339。

是非(Shih-fei), 275。

《十翼》(*shih-I, Ten Appendices*, 十种附录), 392。另见, 《易经》。

势位(shih-wei, position of authority, 权威职位), 339。

《诗经》(*Book of Poetry*, 又译“*Book of Songs*”), 297, 3, 16, 30, 32, 45, 50, 53, 63, 71; 《诗经》与孔子, 40~41, 71, 140, 323, 401; 《诗经》论天命, 46, 47, 284, 352; 《诗经》与祖先鬼神, 49, 99; 《诗经》论社会政治秩序, 65, 76; 《诗经》与“仁”, 75; 《诗经》论学习, 85, 87; 《诗经》论人性, 176; 《诗经》论“心”, 184, 185; 《诗经》与民众文化, 401, 407; 《诗经》与内在生活, 402~403; 士大夫, 409。

世子(shih shih), 179。

氏族(Kinship), 20, 23, 26, 27, 70, 264; 氏族与祖先崇拜, 21~23, 26; 氏族与官僚制, 34, 35, 45。

shu

《书经》(*Book of Documents*), 16, 32, 50, 63; 《多士》, 39; 天命, 39, 46, 47, 53, 248, 352; 《书经》与孔子, 40~41, 140, 323, 401; 《酒诰》, 54; 社会政治秩序, 65, 67; 《书经》与学习, 85, 86, 297; 《书经》论“生”, 175; 《书经》论行使武力, 306, 324; “六府”, 358; 《洪范》, 366, 367; 《书经》文本, 383; 《书经》论公共人物, 401, 402; 《书经》中的士大夫(intellectuals), 409。又作 Documents, 86, 101。

术(Shu Methods, bureaucratic technique, 官僚制操作技术), 331, 335, 337, 339, 341, 380。

叔齐(Shu Chi), 112。

叔氏家族(Shu family, 鲁国孟叔季之叔氏家族), 59。

shuo

说(Shuo, explanation, 解释), 165。

《说文》(Shuo-wen), 见, 许慎。

shun

舜(Shun Emperor of, 皇帝), 26, 163, 188~189, 289, 294, 334;《书经》中的舜, 88, 401;舜与能人政制, 161, 283, 284;舜与儒家, 239。

si

四端(ssu-tuan, Four Beginnings), 267, 274, 276。

四书(ssu-shu, Four Books), 405, 406。

斯宾诺莎(Spinoza), 370。

思(Ssu), 89。另见, 思想。

斯多葛派(Stoics), 78。

司马迁(Ssu-ma Ch'ien), 237~238, 256, 335, 343, 346, 348;背景, 216;《史记》, 237, 250, 356;司马迁论法家, 252, 253;司马迁论孟子, 258;司马迁和相关性宇宙论, 363, 364, 374, 379, 381;司马迁论邹衍, 365;《封禅书》, 374, 376~377, 378;司马迁和汉武帝, 380。

司马谈(Ssu-ma T'an), 253, 381;司马谈论“道”, 237, 377;《论六家要旨》, 250, 251, 321, 380;司马谈与法家, 252。

思想(Thought);思想与学术, 88;定义, 89~90;希腊思想, 97, 98;思想与论辩, 157;思想与知识, 275~276。

私行(Ssu-hsing, private action, 私人行动), 341。

Song

宋朝(Sung dynasty), 115, 183, 281, 389, 400, 405, 420;《庄子》在宋朝, 216;宋朝的新儒家, 290, 395, 406。

宋钐(Sung Hsing), 237, 240, 241, 242, 251, 258, 260, 295, 317。

su

俗儒(Su Ru, Conventional Confucianists, 循规蹈矩的儒家), 399。

苏格拉底(Socrates), 51, 119, 165, 166, 183, 267, 286;苏格拉底与孔子的比较, 60, 61, 63, 65, 75, 77~78, 83, 84, 95, 96, 98, 99;苏格拉底的弟子, 61, 91, 120;苏格拉底与智者派, 86, 93;苏格拉底对话, 88, 89~90;苏格拉底与民主制, 96~97。

苏秦(Su Ch'in), 328, 348。

苏菲派(Sufism), 194, 198, 199。

sun

孙子(Sun-tzu), 256, 328。

suo

梭伦(Solon), 288。

T

tai

太极(t'ai-chi, great ultimate principle, 伟大的根本性原则), 369。

泰勒斯(Thales), 181, 182, 184, 359, 361。

太一(T'ai-I, The Great Unity, 伟大的统一体), 375。

太公调(T'ai Kung-tiao, Great Impartial Harmony, 伟大的、无偏向的和谐), 221, 225。

太上老君(T'ai Shang Laochün), 254。

tang

汤(Tang, King of Shang, 商朝国王), 19, 39, 47, 284, 302, 304, 341。

唐兰(T'ang lan), 249。

汤普森(Thompson, p. M.), 244, 245。

teng

滕文公(Wen, Duke of Teng), 258。

ti

体道(Ti tao), 254。

tian

天(Heaven, T'ien), 48, 138~145; 天与普世性君王, 31, 39, 43, 46, 47; 天与礼仪, 50, 152; 西方思想中的“天”, 50~51; 天与人类秩序, 52, 235, 315, 316, 403, 410; 天与“道”, 62~63, 195~196, 375, 405~406, 415; 天子, 76~77, 104, 140, 142, 143, 149, 245, 367, 370, 376, 385; 天的意志, 96, 116, 143, 162, 167, 171, 178; 爱天, 150, 154, 160; 墨子论天, 160, 162, 163, 166, 167, 170; 天与人性, 175, 177, 178, 229, 246, 277; 儒家论天, 188, 202, 256, 278, 353, 381, 390; 天与自然, 189, 196, 368; 天与整体主义, 190, 418; 天与宇宙观(cosmos), 211, 350, 369, 375; 孟子关于天的学说, 283~285, 288~390; 荀子论天, 298, 308, 309, 311, 314; 邹衍论天, 369; 天与父亲, 370~371; 《易经》论天, 394。另见, 宇宙论(Cosmology); 高高在上的神(High God); 整体主义; 天命; 宗教。

天(T'ien), 38, 46。另见, 高高在上的神。

天气(T'ien Ch'i, heavenly ch'i, 天之气), 182。

天命(Mandate of Heaven), 39, 46, 47, 53, 57, 110, 111, 284, 340, 346。另见, 天; 革命。

天下之利(T'ien-hsia chih li, common good of society, 社会的公共之善), 143, 146, 149。

天心(t'ien-hsin, mind of Heaven, 天的心灵), 370。

天意(t'ien I, Heavenly intent), 372。

天人之际(t'ien-jen chih chi, interrelation of Heaven and man, 天与人的互动), 350。

天命(t'ien-ming)(应合并), 110。

田骈(T'ien P'ien), 237, 242, 251。

田氏家族(T'ien Clan), 238, 239。

田文子(T'ien Wen-tzu), 238。

tong

同(tung, inborn identities, 与生俱来的身份), 265。

tu

图腾主义(Totemism), 351。

tuan

彖(t'uan), 391; 另见, 《易经》。

tuo

托拉(Torah), 78~79。

W

wai

外(wai, "out there"), 263。

wan

万章(Wan Chang), 283。

wang

王(wang, king), 211, 239。另见, 普世王权。

王(国王)(Kings), 36, 43, 56, 268, 340。

王安石(Wang An-shih), 281, 389, 406。

王教(wang chiao), 403。

王充(Wang Ch'ung), 179。

汪德迈(Vandermeersch, Leon), 303, 304, 320, 322, 329, 340, 343。

王夫之(Wang Fu-chih), 395。

王亥(Wang Hai), 29。

王国维(Wang Kuo-wei), 103。

王骀(Wang-t'ai), 234; 魏礼(Waley, Arthur), 84, 88~89, 91, 111, 112; 《论语》, 61, 62, 74; 论《易经》, 391~392。另见, 《论语》。

wei

韦伯(Weber, Max), 7, 27, 245, 328, 336, 339, 347。

为(wei), 160, 190, 209, 229, 301, 309。

位(wei, office of the kingship), 36, 47。

卫(Wei 1), 92, 331。

卫礼贤(Wilhelm, Richard), 《易经讲稿》, 391, 399。

魏(Wei 2), 136, 331。

魏文公(Wen, Duke of Wei 2), 136, 238, 330。

魏牟(Wei-mou), 319。

wen

文(wen, differentiated pattern, 分化了的样式, 译者按, 即文质之文), 82, 362, 379, 389。

闻(wen, hearsay, 道听途说), 160。

文明(Civilization), 13~15, 17, 21, 351; 中国文明, 16~17, 19~20, 65~66; 文明的生长, 37, 65~66, 188, 334; 文明与技术, 83, 156; 文明成就, 189, 191; 文明与“道”, 207, 229, 238, 244, 248, 249, 250; 文明与邪恶, 209, 213, 230; 文明的起源, 210~211, 287; 文明与圣贤-君王, 286~287; 荀子论文明, 301, 331。

文化(Culture), 264, 275, 300, 301; 文化与思想史, 7~15; 精英, 9, 10, 17, 23, 24, 31, 36, 64, 96, 171~172, 407, 408, 410; 民众文化, 10, 17, 351, 382, 407~413, 419; 新石器文化, 21; 文化与宗教, 37, 194; 文化教育与自然, 309, 382; “精英”与“高层”的对立, 408~409, 412; 高层, 409~410, 412~413, 419; 认同的文化, 413~418。另见, 宗教; 传统。

wo

沃尔夫(Wolf, Arthur), 410~411。

wu

无, 非存在(wu, nonbeing), 195, 197, 200~201, 217, 222, 235, 249, 250, 253。另见, 道家。

五帝(Five Emperors), 375。另见, 帝。

“五福”(“Five Happinesses”), 367。

五经(Five classics), 377, 378, 381。

无政府主义(Anarchism), 210~213。物质, 质料(Matter), 180, 181~183。

五种元素(五行)理论(“Five Elements”[wu hsing] theory), 368, 369, 372, 373, 399, 400, 403; 定义, 354; 邹衍与五行理论, 356~359, 362, 364~367, 379; “五行”与“气”, 360, 382。

吴国(Wu, state of), 56。

吴起(Wu Ch'i), 136, 330, 331。

五纪(wu chi, five subdivisions of time, 时间的五个阶段), 366。

五行(wu hsing), 见, 五种元素论。

五官(wu kuan, officials, 译者按, 五种官员), 373。

五事(wu shih, five modes of behavior, 五种行为模式), 366。

无为(wu-wei, spontaneous modes of behavior, 自发的行为模式): 无为与墨子, 169, 189~190, 196; 无与道, 188, 196, 202~206, 208, 209, 213, 218, 227, 242~245, 248, 249, 344; 作为无为象征的女性, 200~201; 无为与社会政治秩序, 228, 246, 309, 415; 无为与艺术创造性, 229; 无为与圣贤君王, 249~250, 274; 无为与情感, 267; 无为与孟子, 289~290; 无为与《易经》, 396, 398; 无为与出生的隐喻, 417。另见, 道家。

武王(Wu Wang), 285。

X

xi

希伯来圣经(Bible, Hebrew), 35, 50, 52, 62, 63, 75, 83; 圣经与民众, 105; 圣经与此岸世界, 118; 圣经与墨家, 162; 与道家的比较, 235~236; 圣经与中世纪思想, 420。

希伯来先知(Prophets, Hebrew), 83, 84, 156, 170。

《系辞传》(*Hsi-tz'u chuan, The Great Appendix*), 392, 394, 395, 396, 397, 398, 400。另见, 《易经》。又作 hsi-tz'u, 391~392。

希腊(Greece), 3, 12, 13, 14, 25, 42, 66, 85; 希腊宗教, 24, 117, 182, 352; 城邦(city-states), 27, 65, 69, 96, 105, 340; 思想模式, 74, 83, 98~99, 184, 273, 279, 301, 402; 前苏格拉底思想, 180, 181, 183, 336, 357~359, 360, 361, 421; “有创造力的少数人”, 409。

席文(Sivin, Nathan), 382; 《中国炼金术》, 365。

西施(Hsi-shih), 318。

奚仲(Hsi Chung, 马车的发明者), 155。

xia

夏朝(Hsia dynasty), 16, 17, 66, 239; 夏朝之被推翻, 47, 341; 夏朝与“道”, 63, 64, 65; 夏朝的创建者, 106, 239, 362; 作为典范的夏朝, 155, 156。

xiao

孝(Filial piety), 71, 93, 100, 101, 148, 151, 209。

xian

贤(hsien), 137, 156~164, 191, 212, 247。

仙(hsien, 按, 原文为“mortality”, 似为“immortality”之误), 37。文中又有“immortality”(神秘), 另见, 253~254, 346, 365, 376, 377, 379。

贤人(Hsien Men of worth), 见, 圣人。

现象主义(phenomenalism), 364, 365。

羨门高(hsien-men kao), 365.

xiang

象(hsiang emblematic figures), 396.

xiao

肖伦(Scholem, Gershom), 193, 199.

小说家(hsiao-shuo chia), 241.

小异(hsiao I, little differences, 微乎其微的差异), 265.

xie

邪恶(Evil), 83, 268, 270, 272, 279, 291~292, 298. 另见, 善。

xin

信(hsin, faithfulness), 80, 302, 305.

心(hsin, heart/mind), 184~185, 269, 272, 273, 275, 286; 心和音乐及诗, 87; 《老子》论心, 218; 心与“道”, 227, 231, 406; 《庄子》论心, 229; 《孟子》论心, 266, 292; 心与天, 288, 314, 316.

心理学(Psychology), 4, 74, 75, 119.

新石器时代(Neolithic Age, Lungshan culture)龙山文化, 21, 37.

新柏拉图主义(Neo-Platonism), 197.

新道家(Neo-Taoism), 406.

xing

行动(Action), 158, 162, 166, 174, 241.

行使武力(Force, use of), 110~111, 115~116, 324~325.

行为主义(Behaviorism); 法家的行为主义观点, 329, 335, 339.

性(hsing human nature, propensity, 人性, 禀性), 118, 175~179, 185, 192, 206~207; 《庄子》论性, 229, 234; 儒家论性, 262, 263, 267, 272, 276, 278, 293; 性与善, 266, 294; 性与天, 288, 309; 性与客观环境, 403~404; 性与平等, 415.

刑(hsing, 惩罚, 刑法), 322.

形(xing, form), 337, 338.

刑名(hsing ming), 337, 338.

xu

虚(hsü, emptiness), 228.

徐复观(Hsü Fu-kuan), 358, 366; 《中国人性论史》, 175, 178.

虚心(hsü-hsin, emptying of mind, 使得心灵虚空), 207.

许慎(Hsü Shen), 《说文》, 179~180.

许行(Hsü Hsing), 279, 286.

xue

学科(Disciplines), 六种学科。另见, 六艺。

血气(hsüeh-chi), 184, 270。

学习(学)(Learning, hsueh), 85~99;学习与“礼”, 82, 95, 276;学习与知识, 95, 204, 276, 287;学习精英, 96, 162;学习与政府, 105;学习与道, 189;儒家论学习, 256;学习与善, 293~294, 297, 298;法家关于学习的观点, 332。

xun

荀子(hsün-tzu), 290~320, 321, 331;荀子对于文明的想法, 65, 331;荀子与儒家, 171, 255, 295, 296, 315, 317, 318, 356;杂家(eclecticism), 182;论生命, 291;荀子与孟子, 295, 296, 297, 298, 299, 368;荀子与社会政治秩序, 302~308;荀子论宇宙观(cosmos), 308~316;天的观念, 309, 311, 381;荀子与墨家, 311~312;荀子与道家, 315, 344~345, 350, 370, 398;对于虚假学说的驳斥, 316~320;荀子与法家, 321, 347;荀子论法, 327;荀子对于语言的想法, 337;荀子的弟子, 342;荀子论自然, 368;多元主义, 379;荀子与五经, 383~384, 400, 403, 405;荀子论道德, 397;荀子论音乐, 402。

Y

ya

雅典(Athens), 63, 69, 98。

亚里士多德(Aristotle), 6, 63, 65, 70, 90;论家庭, 27, 69, 100;与孔子相比较, 83, 84, 100;论善, 96;关于“政治科学”的观点, 97;论知识上的好奇心(curiosity), 99;政治学, 101;霍布斯论亚里士多德, 144;和墨子相比较, 156, 167;取向, 182, 183;逻辑, 184;术语, 223~224;亚里士多德与柏拉图, 231;与孟子相比较, 267, 270;与马基雅维利相比较, 348;四元素说, 358;自然哲学, 362。

雅各布森(Jakobsen, Thorkild), 3。

雅斯贝斯(Jaspers, Karl), 2。

亚速(Assyria)的高高在上的神, 31。

yan

颜回(Yen Hui);颜回与孔子, 66, 77, 88, 218, 233, 271;作为君子的颜回, 97, 98, 185;颜回与道, 189, 234;颜回与孟子, 277。

yao

尧(Yao), 245, 289, 334, 401;作为圣贤君王的尧, 26, 88, 294;尧与能人政制, 161, 163, 283;尧与文明, 189;尧与儒家, 239。

yan

燕(Yen, 国家), 18, 356, 365, 376。

颜成子游(Yen-cheng Tzu-yu), 217。

燕昭王(原文为“Chao, King”), 356。

yang

阳(yang, 译者按, 阴阳之阳), 181, 203, 360, 372, 394, 412。

杨朱(Yang Zhu), 175, 188, 215; 杨朱与墨子, 169, 178, 179, 259, 260; 杨朱与老子, 191, 192, 206; 杨朱及其追随者, 376。

阳货(Yang Huo), 112。

杨宽(Yang Kuan), 239。

ye

业(yeh), 327。

叶公(原文为:“She, Duke of”), 102。

耶稣(Jesus), 78, 91。

yi

《伊奴玛·伊立希》(*Enuma Elish*), 24, 182。另见, 神话。

伊壁鸠鲁(Epicurus), 168。

“一”(oneness), 189, 193, 196, 224, 251。另见, 无为。

益(Yi), 287。

羿(Yi, 弓箭的发明者), 154~155。

义(Righteousness), 12, 79, 89, 144, 151; 义与仁, 80, 147, 209~210, 264, 266, 326; 墨子对于义的定义, 146, 149, 174; 义与墨家的圣人, 159, 160; 义与统治者, 163, 334; 义人, 208~209; 义与羞耻感, 267; 义与勇气, 270; 义与平静心, 274, 275; 义与知识, 276, 293; 普通人的义, 299。

异(i, differences), 265。

意(i, idea), 166。

一神论(Monothelism), 20, 193, 196, 236。

异端(i tuan, unorthodox doctrines, 非正统的学说), 377。

伊斯兰(Islam), 193, 196。

以色列(Israel), 35, 279, 409。

《易经》(*Book of Changes*, 或 *I Ching*), 369, 373, 384, 387, 390~400, 402, 403。

《易经·文言》(wen yen, “Explanation of the Sentences”), 398。另见, 《易经》。

易牙(Yi Ya), 278。

夷逸(Yi Yi), 112。

伊尹(Yi Yin), 34, 284。译者按, 与上条似乎是同一条。

仪式(Ritual), 31, 54, 84, 106, 117, 140, 197; 仪式与鬼神, 48, 49, 372, 373; 印度的仪式, 49~50, 196; 仪式与礼, 67, 68, 71~72, 74, 76, 84, 152; 仪式与仁, 77, 78, 102, 262; 仪式与控制, 103, 412; 仪式与儒家, 139, 171, 188, 256, 380; 仪式与惩罚, 324; 仪式与统治者, 327。另见, 礼(合适的行为); 祭祀。

义刑(i hsing, righteous punishments, 正义的惩罚), 324。

yin

阴(yin, 阴阳之阴) 181, 203, 360, 363, 372, 375, 412。

淫辞(yin-tzu), 259。

印度(India):“有创造力的少数人”, 2~3, 409;耆那教, 3;文化, 13~14;吠陀, 24, 49, 196;普世王权, 31;婆罗门等级(Brahman caste), 35, 64, 196;宗教, 117, 118;印度的神秘主义, 193, 196, 198, 199, 228, 248;社会体系的优先性, 414。另见, 佛陀。

阴/阳(yin/yang):老子中的阴阳, 203, 355;庄子中的阴阳, 221;荀子中的阴阳, 310;《诗经》中的阴阳, 352;对自然的研究, 362, 364, 365, 382;阴阳与相关性宇宙论, 369, 373, 379, 380, 403, 412;《春秋》中的阴阳, 389;《易经》中的阴阳, 392, 394, 395, 396, 398。

阴阳家(Yin-Yang School, yin-yang chia), 253, 350, 380。

尹文子(Yin Wen-tzu), 216, 237, 240, 241。

隐喻(Metaphors):母亲之隐喻, 200, 202, 204, 219, 226, 227;女性之隐喻, 200~201, 219, 227;梦幻之隐喻, 225;权力之隐喻, 226~227;生物学之隐喻, 416~417, 419;官僚体制之隐喻, 417。

音乐(Music, 礼乐之乐), 151~153, 188, 190;音乐与学习, 85;音乐与诗歌, 86~87;儒家与音乐, 92, 93, 104, 108, 109, 139, 256, 262, 402;墨子对乐的看法, 140~141;荀子对于音乐的看法, 300, 402;《论语》中对于音乐的看法, 383, 401。

yong

用(yung, “pragmatic” consequences), 164~165。

you

有(yu, being), 199, 202, 204, 219, 222, 227, 228, 229, 235。

犹太教(Judaism), 3, 193, 194, 196, 289, 298。

犹太人(Jews), 7, 65, 85, 167。

游侠(yu-hsia), 253, 380。

有机主义(Organicism) 369~373, 416, 418。

有神论(Theism), 162, 167, 196, 226, 289。

有为(you-wei, deliberate modes of behavior, 深思熟虑的行动模式), 145, 208, 210, 334, 344, 345;有为与墨家, 169, 190, 191;有为与天, 196;有为与技术, 213;有为与人类, 229, 247, 277, 398;有为与圣贤-君王, 249~250;有为之心, 274, 406;有为与墨子, 290, 309;有为与荀子, 293, 309~310, 311, 316。

幽王(译者按, 原文为“ku king”), 262。

yu

禹帝(Yü, Emperor):作为圣贤-君王的禹帝, 26, 88, 316, 358, 369;作为夏朝的开国者的禹帝, 106, 362;禹与墨子, 154, 155, 239;禹与文明, 189, 334;禹与能

人政制, 283, 284, 289; 禹与《洪范》, 366; 《书经》中的禹, 401。

欲望(Desires), 294~295, 302, 317~318。另见, 感官。

宇宙论(Cosmology): 战国时代有宇宙论, 177, 240; 荀子与宇宙论, 309; 荀子与法家, 346; 相关性宇宙论, 350~382; 《易经》中的宇宙论, 390, 393, 394; 宇宙论与民众文化, 410, 412。另见, 儒家; 整体主义。

宇宙观(Cosmos): 宇宙观的起源, 26; 宇宙观与高高在上的神, 48, 51; 墨家的宇宙观, 167, 184; 孔子的宇宙论, 184, 202; 宇宙观与“道”, 192, 195, 229; 佛教与宇宙观, 200; 四种成分, 211。

语言(Language): 语言与文化, 11~12; 俄语, 11; 汉语, 11~12, 165, 223; 汉藏语系, 16; 《论语》与语言问题, 61, 62, 91~93, 197; 语言与实在(译者按, 名与实), 93, 193, 194, 241; 语言之误用, 93, 224~225, 316; 希伯来语言, 94; 墨家与语言问题, 164, 167, 169, 197, 313~314; 语言与神秘主义, 193~195, 197, 222, 417~418; 语言与平静心(equanimity), 275; 荀子论语言, 311~313; 语言与法家, 337~338。

语言危机”(“language crisis”), 164, 169, 222。另见, 墨家。

余英时(Yü Ying-shih), 252, 376。

虞仲(Yu Chung), 112。

仔(chu)(盔甲的发明者), 155。

yuan

原子主义(Atomism), 182, 184, 359。

yue

约(yüeh, conventional agreement), 312。

越国(yüeh, state of), 56。

Z

za

杂家(Eclecticism, tsa-chia), 173, 174, 187, 419。

Zai

宰予(Ts'ai-yü), 108。

Zao

造化(tsao-hua, creative principle, 创造性原则), 226, 229。

造物者(tsao-wu-che), 226。

灶君(Tsao-chün 司火之神), 377。

ze

则(tse, indwelling lawle, 驻留性原则), 51, 54。

zeng

曾子(Tseng-tzu), 184, 330, 405。

zhan

战争(War), 141, 142, 147, 150, 156, 206; 战争与民众生活, 136, 151; 战争的艺术, 163; 战争与墨子, 170, 240, 329; 战争与圣贤-君王, 212, 214; 战争与孟子, 260; 战争与法家, 332, 333。

占卜(divination), 34, 36, 37, 38, 48, 352。另见,《易经》; 铭文。

战国时代(Warring States period), 56, 155, 169, 174, 179, 184, 185, 239, 348; 战国与周朝, 111; 战国与能人政制, 161; 战国与相关性宇宙论, 177, 366, 367, 374, 379, 398; 战国与庄子, 215, 251; 战国与道家, 237, 238, 240; 黄老学派, 252; 世袭制原则, 283, 328; 战国与法家, 335; 典籍, 383, 393, 400, 402, 404。另见,《周礼》。

占星术(Astrology), 353, 357。另见, 宇宙论。

zhang

张秉权(Chang Ping-chuan), 19。

张光直(Chang, K. C.), 14, 16~17, 21, 26, 27, 30, 42。

张仪(Chang I), 328, 348。

张载(Chang Tsai), 183。

zhao

赵盾(Chao Tun), 387~388。

赵国(Chao, state of), 291, 303, 330。

赵成王(Ch'eng, King of (Chao)), 303。

召公(Shao, Duke of, 译者按,《尚书·召诰》中的召公), 47。

赵岐(Chao Ch'i), 273, 400。

赵王(Chao, king), 356。

zhen

真宰(chen tsai), 又译“真君”(“chen chun”), 226。

贞(元亨利贞之贞), Chen(resolute firmness), 397。

真人(True man), 231, 232, 233~236, 244。另见, 君子。

真理(Truth), 5~7, 10~11, 36, 157, 158, 165。

zheng

政(政府)(Government), 101~117, 252, 281~282, 358。另见, 法家; 圣贤-君王。

正(对的, 正确的)(Cheng), 109。

郑当时(Cheng Tang-shih), 253。

郑国(Cheng, stste of), 60, 108, 325~326, 328。

政教合一(Cheng, chiao ho-i, union of governing and teaching), 36, 379。

整体主义(Holism), 353~356, 359~360, 371, 373, 413, 416~418;整体主义与墨家, 168;整体主义与君子, 189;整体主义的蕴涵, 190。

郑州(Cheng-Chou), 18。

zhi

指(chih, attribute, 谓词), 223。

知(Chih), 178, 267, 287, 299。

质(Chih, 文质之质), 362, 379, 389。

质(chih, 未分化的质料, 单纯的善), 82。译者按,似乎与文质之质相同。

志(Chih, 意志), 79, 158, 273, 275, 292。

秩序(Order), 社会政治秩序, 26, 31, 32, 41, 67, 68, 71, 72, 76, 78, 82, 85, 105, 244, 415;宇宙秩序, 31, 32, 33, 37, 50, 51, 141, 180, 183, 411, 413, 416;人类秩序, 31, 50, 51, 52, 53, 63, 88, 141, 142, 157, 180, 183, 413, 416;自然秩序, 32, 197, 198;家庭秩序, 33, 151, 152;宗教秩序, 35, 72;秩序的观念, 37;政治秩序, 42, 52, 143, 150, 151~152, 163, 170~171, 210, 231~232, 259, 278~288, 410, 414;孔子与秩序, 49, 60, 63;道德秩序, 52;客观伦理秩序(objective ethical), 78;客观秩序, 86, 403~404, 408, 413~414, 418;社会秩序, 97, 179;世界的秩序, 183;秩序与神秘主义, 194~195, 196, 197;秩序与历史, 258。

知识(knowledge):知识与学习, 95~97, 204, 297;君子的知识, 109, 160;知识与神秘主义, 193;思维与知识, 275~276;知识与道德判断, 293。

智者派、诡辩家, (Sophists), 301, 319, 418;智者派与苏格拉底, 86, 93, 119;智者派与语言, 164, 167, 169;诡辩家与庄子, 216, 219, 222。另见, 惠施。

zi

子产(Tzu-ch'an), 60, 176, 177, 181, 325~326, 328, 353。

子贡(Tzu-kung), 88, 108, 109, 118, 177, 318, 353。

子路(Tzu-lu), 91, 93, 95, 108, 109, 112, 115。

自然(nature), 66, 175。

自然科学(Sciences, natural), 4, 221, 222, 333, 368, 420。

自然主义(Naturalism), 309, 360, 364。

自然(Nature), 12, 24;自然鬼神, 29, 31, 33, 37, 48, 68, 372;自然界中的秩序, 32;自然界和高高在上的神, 32, 34;自然与宗教, 117;自然与人, 142~143, 146, 147, 159, 169, 188;自然“过程”, 198;自然与非存在(无), 200~201;自然与神秘主义, 201~202, 204, 228;自然与价值判断, 202~203, 204, 243, 263, 292;关于自然界的知识, 204~205;自然与“道”, 207~208;自然与文明, 210~211;庄子对于自然的看法, 219, 222, 236, 311;对于自然的观察, 220, 310, 362;关于自然的争论, 264~265, 269, 382;自然与文化, 309;荀子对于自然的看法, 310;自然与现象主义(phenomenalism), 364;自然与人性, 365, 417。

子思(Tzu-ssu), 171, 256~257, 368, 405。

自为(tzu-wei, acting for oneself), 246。

自我主义(Egoism), 209, 216, 259。

自我修养(Self-cultivation): 儒家, 77, 95, 105, 113, 118, 139; 柏拉图论自我修养, 106; 孟子论自我修养, 158。

子夏(Tzu-hsia), 136, 262, 318, 330。

子游(Tzu-yu), 139, 318。

自主性(Autonomy), 334~335, 337, 417。

zhong

中(Chung, 命中), 104。

忠(Truthfulness, Chung), 80。

中东(Middle East), 65, 323, 420。

中华人民共和国, 136。

《中庸》(*Doctrine of the Mean, Chung-yung*), 171, 256, 398, 405, 406。

仲山甫(Chung Shan-fu), 54~55。

zhou

周朝(Chou Dynasty), 40~55; 建立, 16~17, 30, 104, 341; 铭文, 18; 周朝与高在上之神, 31, 32, 38; 周朝的衰落, 56, 68, 109, 110, 111, 135, 286; 周朝的“士”, 57~58; 孔子对周朝的看法, 59, 64, 86, 110~111, 112, 115, 116, 282, 324; 周朝与“道”, 63, 64, 65, 66, 85, 86; 作为模范, 65, 76, 155, 156, 379; 周朝的传统, 72, 238; “封建”结构, 101, 378; 墨子对于周朝的看法, 161; “气”, 179; 井田制, 281; 五种元素的理论, 362; 文化, 407, 409。另见, 铭文; 《周礼》。

周成王(Ch'eng, King of [Chou]), 46, 114, 185。

周公(Chou, Duke of), 39, 46~47, 59, 67, 114, 306, 324; 《书经》中的周公。

《周礼》(*Rites of Chou, Chou-li*), 66, 389。

周敦颐(Chou Tun-I), 395, 398。

周文王(Wen, King of Chou), 52, 162, 262, 279, 346, 401。

周武王(Wu, King of Chou): 周武王与天命, 46, 346; 周武王与祭祀, 48; 周武王与商朝的覆灭, 104, 162, 163, 283, 341; 周武王与统治, 262, 302, 304, 306, 320, 324, 401。

zhu

祝融(Chu Yung, 火神), 373。

朱熹(Chu Hsi), 229, 281, 382, 386, 390, 395, 398~399, 405, 418。

zhuān

颛顼(Chuan hsu), 32。

颛臾(小国)(Chuan-yu, state of), 115。

zhuang

庄子(Chuang-tzu), 186~188, 189, 190~192, 215~237; 庄子与墨家, 164, 171; 庄子与语言, 167, 169; 庄子与同时代学说之关系, 174; 神秘主义, 184, 187~188, 193~194, 197, 198, 199, 243, 250, 251, 404; 庄子与自然, 200, 205, 210, 219~222, 244, 310, 311; 庄子论道家圣人, 211, 248; 《秋水篇》, 220; 庄子与自然科学, 221~222; 《庄子》中的隐喻, 226; 庄子与人事领域, 229~237, 248; 《人间世》, 232; 庄子与宋钐, 241~242; 《天道篇》, 248, 249; 《天下篇》, 250, 255, 400; 庄子论“无”(nonbeing), 253~254; 庄子与孟子, 256, 257, 269, 270, 271, 272, 277, 290; 与荀子比较, 309, 310, 312, 317; 庄子论天, 319; 黄老道家, 343, 355; 阴/阳, 355; 庄子与宇宙论, 360, 369, 371, 377; 庄子与社会政治秩序, 415, 418。

zong

宗教(Religion), 3, 12, 19~20, 26, 37; 宗教与铭文, 19, 351~352; “高层文化宗教”, 23, 25, 26, 32, 35, 408, 409, 410, 412; 民众宗教, 23, 25, 29, 36, 408, 409, 410~411, 412; 国家宗教, 25, 29, 34, 36, 39, 43, 410; 宗教与谱系, 27, 29, 34; 自然宗教, 28; 宗教与自然, 35; 宗教与控制力, 37~38; 宗教与世俗化, 37~38; 宗教与王权, 43; 孔子对宗教的态度, 67, 117~127; 宗教与家庭, 99; 墨子关于宗教的观点, 138, 170; 中东宗教, 182; 孟子关于宗教的观点, 288~290; 宗教与相关性宇宙论, 369~378, 412; 宗教与典籍(文本), 408。另见, 祖先崇拜; 天; 一神论; 神秘主义。

zou

邹衍(Tsou Yen), 354, 356~369, 377, 379, 389, 400, 412。

zu

祖(tsu, 谱系), 26。

祖先崇拜(Anccestor worship), 16, 20~28, 29, 68; 祖先崇拜与秩序, 31, 32, 37; 祖先崇拜与王权, 35, 38, 43, 48~49; 祖先崇拜与家庭, 69~70, 99, 115; 祖先崇拜与文化互动, 408; 尊天(tsun tien), 170。

zuo

《左传》(Tso-chuan), 40, 87, 373, 391; 作为春秋时代的记录, 324~325, 326, 352, 385, 390; 孔子与《左传》, 327, 353, 386。

译 后 记

史华兹(1916—1999),美国人,犹太移民后裔。生前担任过哈佛大学威廉斯历史学与政治科学讲座教授。1938年毕业于哈佛大学罗曼语系(拉丁系)语言与文学系,后在哈佛大学教育学院获得了硕士学位。“二战”中参军,因有语言天赋,被美军派去学习日语,参与协助情报部门破译日军密码的工作,由是开始将目光转向东亚的历史与文化。战后,史华兹回到了哈佛大学,投身于美国现代中国学的奠基人费正清的麾下,在哈佛大学获得了东亚研究的硕士学位(他的第二个硕士学位);1950年,又在哈佛大学获得了博士学位。此后,史华兹执教于哈佛大学政府与历史系,直到1987年退休。主要代表作有:《中国的共产主义和毛的兴起》(哈佛大学出版社1951年版);《寻求富强:严复与西方》(哈佛大学出版社1964年版);《古代中国的思想世界》(哈佛大学出版社1985年版)。此外,他还有多篇颇受关注的论文,这些论文多收入《中国及其他》(1996年)一书之中。

史华兹一生的主要学术兴趣在于中国思想文化史,是极少数对中国思想史作过贯通性研究的美国学者之一。他的三本主要代表作,《古代中国的思想世界》、《探求富强:严复与西方》、《中国共产主义运动与毛泽东的兴起》分别以先秦、近代、现代作为研究对象,横跨了古代(先秦)、近代与现代,并且在每一段上都作过相当深入的专题研究,他是一位思考精深、视野宽阔的中国思想史研究大家。

本书出版后,被美国汉学界公认为一部休大思精的学术名著,颇获好评,是研究中国先秦思想史(乃至整个中国古代思想文化史)的必读书之一。余英时先生认为,这是一部对此后几十年的中国思想史研究产生重要影响的著作。在获得好评的同时,争鸣意见也不断涌现,在学术界还引发了普遍

主义与特殊主义的争论。^①此书中译本的出版,既能为我国先秦思想史的研究提供一种富有参考价值的学术专著,又为我国学界进一步探讨有关问题提供了相关的参考材料。

下面我们对本书两个关键术语的翻译问题作一点说明。

在写作本书的过程之中,史华兹使用了两个专门的用语“vision”和“problematique”,本书将其译作“通见”和“问题意识”。

“vision”常见的用法有“洞见”、“想像力”等,在宗教上用作“显圣”、“异象”,对应的世俗含义是“幻像”。在现代文论中,它的常见译法是“视域”。史华兹在本书中频繁地使用该词,为其赋予了一些比较特殊的含义,与上述用法均有或多或少的不同。综绎全书,我们将其译作“通见”。“通见”指某个学派大部分成员共通的总体观点与立场,代表了学派的总体特性,是一个学派进行内部认同的特征。更具体些说,通过这个词,史华兹为我们描绘了一幅如下的画面:在一个学派兴起之初,学派的始祖提出了学派的总体观念图像。这种观念图像的组成要素并非一个个精确表述的命题,也不要求所有的观点之间保持前后高度一致的逻辑关系。换言之,它不同于符合严密逻辑的公理化数学系统。毋宁说,它描述了这样一幅动态均衡的观念图像:它既包括了已经明说的、又包括尚未明说的内容,它既包含了从某个角度看问题同时又提示了从其他角度看问题的视野。这幅观点图画的局部与整体之间也并不绝对地符合逻辑,甚至还包括某些局部性的冲突与不协调。换句话说,这幅动态均衡的观念图像可以涵摄不同的解释成分,包容因为不同的解释性视角造成的矛盾与冲突。此时,它就叫作“通见”。

“problematique”是法文词汇,不见于一般的英文辞典。本书将其译作“问题意识”。在汉语中,似乎对“问题意识”一词没有明确的界定。这是一个自上世纪90年代以来逐步流行于我国学界的新范畴。人们有时会说“某位学者有较强的问题意识”,通常是指这位学者在学术研究之中善于提出问题,善于发现前人没有注意到的学术疑点。

综观全书,史华兹所说的“问题意识”向我们描绘的是如下的一幅画面。上文说过,当学派内部保持相对均衡时,这个学派的形象是:“vision”占据着主导地位。但由于各种原因,学派发展到一定的阶段开始出现分裂,这幅动态均衡的整体画面将遭到破坏,此时,在这个学派画面之中,“problematique”将占据主导地位。此时,学派内部的“问题意识”非常发达,派内不同的立场与视角之间的矛盾与冲突进一步占据显要地位,但是,整个画面仍是一个整体,只不过更为破碎,各个部分更为不协调而已。

将“*problematique*”译成“问题意识”，其中使用了“意识”一词。但应当指出，“*problematique*”的重点并不在于描述某种“意识”或主观的能力，而是对于某种学派在发展过程中呈现的客观特征的描述。换言之，史华兹引入“*problematique*”一词，主要是用来描述一个学派内部面临着剧烈的矛盾冲突、不断产生内部分化过程的学术画像。它看重的不是某个学者发现与提出问题的能力，而是一个学派在发展到某一阶段时呈现的特点。

本书之中，同时包含了“*vision*”与“*problematique*”的典型例句是：“他们大多为孔子光芒四射的通见所倾倒，聚集到了孔子的周围，并且，他们中的大多数人很渴望接受这一通见，然而，每一位门徒又不可避免地从他自己的特殊视角去看待（通见的）整体。这些视角通常是僵硬而夸张的，特别是，在他们的再传门徒之中，这一通见与既得利益关联在一起，从而使整个格局愈显复杂。因此，通见（*vision*）被转化为问题意识（*problematique*），然而，在某种意义上，它还继续保持着它作为一个完整通见的地位，并且召唤着人们对其作出创造性的新诠释。”^②这一句话对于我们全面判断史华兹对“*vision*”与“*problematique*”的用法起着比较重要的作用。

在本书初译完成之后，曾读到墨子刻先生的文章《中国近代思想史研究方法上的一些问题：一个后体谟的看法》^③，很有启发。墨子刻先生对这两个概念的解释与此不尽相同。他主要讨论了“*problematique*”，没有涉及“*vision*”，不过从他对“*problematique*”的讨论似乎可以推测他对“*vision*”的看法。他说：“研究文化的方法很多，有一种看法认为每一个文化有一个根本的核心，而其他的观点都围绕这个核心，……我不能接受这种意见，我和史华兹、贝拉、艾森斯塔特等人一样，认为文化是上述的会话。史华兹经常提到 *problematique* 这个字，这个字原先是法文，可是史华兹没有斜体印刷，所以现在也可算英文了，意指文化是一个辩论的过程，而在此过程背后有一些共有的范畴或预设（*premises*）。例如孔子和墨子都认为古代有圣人，这是他们共有的看法，即共有的预设。然而此外还有两人要辩论的事情，有辩论必有共有的语言或预设，有预设必有辩论。所以在这样的 *problematique* 中预设与辩论是交织在一起。……强调 *problematique* 者觉得这两方面是分不开的。”

我们的理解与墨子刻先生有两点不同。其一，墨子刻先生认为 *problematique* 用来解释“整个文化”，而我们认为在本书之中它描述的是学派，我们的结论来自于阅读史华兹的《古代中国的思想世界》，取材较墨子刻先生为窄。其二，在墨子刻先生的解释中，“*problematique*”一词包括了本文中的“*vision*”与“*problematique*”两个概念。用墨子刻先生的语言讲，“*vision*”

强调的是共有的预设,而“problematique”强调的是辩论。总的说来,从史华兹全书上下文来看,将“vision”与“problematique”理解成形容学派(或在更大尺度上,文化)发展与分化的动态过程中的两个方面,似乎是较为妥当的。

“vision”与“problematique”两个概念的提出,是史华兹对中国思想史研究的一个重要见解。这两个概念涉及到史华兹个人对于人文学术方法论的一般见解。

在此简要谈一谈我们阅读本书的一点感想与体会。相对于自然科学,人文学科有一个显著的特点:每一位人文大师的背后,都有或强或弱的学派(一个学派或多个学派)影子。在自然科学中,虽然也有学派存在,但不像人文学科那么普遍与明显。古今中外的众多人文大师,经常以学派的创始人或成员的身份而闻名于世。例如中国的儒家、道家,西方的柏拉图主义(或新柏拉图主义)、亚里士多德主义、伊斯兰教的苏菲派等等。一个学派有可能会持续存在很长的时间,会经历很多谱系的变换,成员的观点之间有可能会存在很大的分歧。同一学派内部呈现出很大的分歧,这一现象在中国比西方更为明显。^④因此,人们凭什么说这些看上去相互矛盾、互相反驳的思想家与学者构成了一个派别呢?这无疑是一个很有意义的问题。在某种意义上,它可以算得上思想史研究方法论的重要问题之一。

通过细绎本书,我们感到,史华兹有这样的一种主张,即:一个学派不是一种静止不变的单一存在,而是一种由同中有异、异中有同的动态互动的部分组成的动态整体。学派的内部成员在基本立场方面保持一定的认同(不一定保持完全一致)、但在某些方面保持了高度的分歧对立与批判意识。当学派内部认同的意识占上风时,史华兹称这种学派处于“通见”占主导的状态;当学派内部相互质疑、批判的意识占有上风时,则称这种学派处于“问题意识”占上风的状态。因此,要研究一种学派,人们必须同时具有两个视野,一是它的“vision”,另一是它的“problematique”。

译者最初将“problematique”译作“问题情境”,但在译文的语境之中,“情境”一词有时会与汉语的行文习惯冲突,有文气不畅的缺点,刘东先生将其校改作“问题意识”,比较符合学界的用语习惯,较好地解决了行文的晓畅问题。

本书的翻译与校改经历了比较长的过程。在初译稿完成之后,对全书的贯通性理解方面尚存在缺陷,文字上也存在着较为生硬、欠缺打磨的问题,需要寻找一位校者。由于本书学博思精,寻觅校者不易,为此延缓了比较长的一段时间。最后只得由本书的主编刘东先生亲自出面从事校订工作。从事过翻译工作的人都知道,校稿是一件苦差事,是费力甚多、无名无

利的苦活。刘东先生是位大忙人,教学、科研、出版组织工作缠身,要让他腾出时间,从事校订书稿的具体工作实属不易,促使刘东先生下此决心的,是他对于史华兹先生学术思想的敬意以及为国内引进这部汉学研究名著的竭诚之心(他主持“海外中国研究丛书”已有十余年之久)。由于刘东先生工作繁忙,难以抽出整块的时间来完成这本厚书的校订,直到2003年春季“非典”期间,刘东先生才挤出时间完成本书的校订工作。刘东先生的校订使得本书的译文质量有了显著的提高。对于刘东先生为本书校订付出的辛苦劳动,译者表示衷心的感谢。

在刘东先生校订的基础上,译者对此稿又作了最后一遍查订。尽管如此,限于译者的水平,这部译稿中仍然存在着不足乃至错误之处,敬请广大读者对译稿提出宝贵的批评意见。

清华大学思想文化研究所的何兆武先生促成了本书的翻译,此外,何兆武先生还校订过本书导言的部分译文,在此谨表谢意。本书第二章前半部分系清华大学思想文化研究的彭刚先生所译,在此谨表谢忱。本书初译稿完成后,曾在清华大学思想文化研究所的“国际汉学著作选读”课上多次讨论过部分译文,不少研究生同学为译稿提出过中肯的批评意见,在此对他们表示感谢。在本书的出版过程之中,江苏人民出版社的周文彬先生、王保顶先生本着严谨负责的态度,为本书的出版付出了长期辛苦的劳动,在此表示衷心的感谢。

注 释

454

① 安乐哲与郝大维合著的学术著作 *Thinking through Confucius* 被译成中文在国内出版,书题为《孔子哲学思微》(江苏人民出版社1996年版),在为中译本所写的序言中,安乐哲引用了他的老师、知名的中国思想史与古文献研究专家葛瑞汉教授在评论史华兹《古代中国的思想世界》时发表的一段意见,表明了葛瑞汉、安乐哲等与史华兹在学术立场上的区别。葛瑞汉声称,自己的立场是“透过所有的相同点,去揭示那些与受文化制约的概念系统相关的,以及与汉语和印欧语言结构差异相关的关键词汇间的差别”,而史华兹的立场是“运用那些超越文化和语言差异的概念,透过所有表面的不同,去发现中国思想中对普遍问题(universal problems)的探索”(见序言第5页)。后来,有学人将两种思路分别称为“特殊主义”与“普遍主义”。在我国学界,这段话引起了不少学者的关注。此后,安乐哲与郝大维合著的 *Thinking from the Han* 的中译本(中文书题为《汉哲学思维的文化探原》,江苏人民出版社1999年版)出版,激发了更多学者对于这一问题的兴趣。

② 《古代中国的思想世界》,英文原文,第133~134页。

③ 文章见：《学术思想评论》，贺照田主编，第五辑，辽宁大学出版社，1999年。

④ 关于这一点，请参考，J. B. Hendrson, *Scripture, Canon and Commentary*, Princeton University Press, New Jersey, 1991, p. 113. 关于这部著作的简单介绍，参见笔者对本书（韩德林，《经典、正典与注释》）所写的简单提要，见《国际汉学著作提要》，江西教育出版社1996年版，第381~382页。

校 后 记

真该早点做出这本书来！

早在1991年，史华兹就通过当时正造访北大的美籍华裔学者张纯，对他这本书的中文版事宜表示过关切。此后我又曾多次访问过哈佛，而每一次都曾推开过他那间位于费正清中心的办公室，每一次也都跟老先生讨论过这本书的翻译出版，直到最后一次我默默无语地看到，那房间门旁已钉上了他的纪念铜牌。

这位大师是在20世纪最后的日子逝去的。所以我在写于1999年11月16日的《中国学术》创刊号的“卷首语”中，曾经这样记录下自己当时的心情——“去年还在费正清中心畅谈，音容笑貌犹在面前，岂不使人顿生伤感！已经来不及专门组织纪念文章了，惟愿这个在中美互动中辟出的新园地，能聊表告慰一代汉学宗师的追思之心。”

当时尤令我伤感不已的是，尽管我也很想早些做完这事，却因为某些具体的困难（包括1988年刚刚编辑丛书时为本书找到的译者最终证明是无法胜任的），而总是无法如期推出此书，以致最后一次刚刚动过癌症手术的他，显得焦急和时不我待地对我这样讲：“你哪怕先把校样寄来看看也好呀！”这使我从心底感到负疚，特别在人神两隔之后，更是“不思量自难忘”地意识到，不拿出自己生命的一部分，去努力修订完这部译稿，这种负疚感就总是无法释缓。

实际上，现在的译者程钢为了翻译此书，已经付出了巨大的努力，也确实铺垫了相当的基础，可惜终因火候尚嫌不足，两次寄稿过去都未被出版社接受，而点名要作为主编的我逐字校订。然而我当时刚刚调入北大，《中国学术》又刚刚创刊，千头万绪一起纠缠过未，一时间实在无法分身，好不令人心焦也！

这种有能力的人不愿干、没能力的人不会干的苦活，往往推来推去，最后总要推给作为丛书主编的我。只是随着时光的推移，我自己也已面临写不完内心想法的危险了，况且要是充满快意的自我写作可以益寿的话，那么心头犯堵的帮人校稿就必得折寿，所以我其实已经暗下决心不再抢救任何译稿——当然早先窝在手里的几部稿子、特别是史华兹的这部稿子仍要算例外！

所幸这个夏天北京不算很热，此前的“非典”又挡住了不少海外客人，所以我顶着

另一家出版社的交稿压力,甚至放弃了每日例行的听音乐和散步,终于算是抽出了较为完整的一段时间,起早贪黑地把这部稿子给修订出来。当然,限于译者和校者的水平,也限于一些具体的技术限制(比如稿本文字太密使我有时无从在密密麻麻处落笔),这肯定不会是一部完美的译稿。不过,它至少使我可以从内心里向作者交代了。等这本书明年印刷出来之后,我一定要找个时间,跟他的高足、我的好友田浩一起,把它亲手奉献给史华兹的遗孀!

此外还可自慰的是,辛苦之余又觉得这份苦并未白吃。自己不仅在有限的学术生命中挤出了如此长的时间,得以与这位睿智长者朝夕切磋中国思想的永恒难题,还居然有点意外地发现,借助于这位大师的深厚学养和开阔思路,自己又为北大比较所找到了一本比较哲学的难得教材。由此,本书中的许多论点,肯定还将久久地激发我们的思绪,而在史华兹老人、我本人,和更年轻学子之间的这种思想接力,也正象征着赓续的学术传统确实是超越了生命个体的和不会轻易死去的!

刘 东

2003年8月24日于京北弘庐