

LUN ZHONG GUO LI SHI YU
GUO MIN YI SHI

论中国历史与 国民意识

何新史学论著选集

何新◎著

时事出版社



LUN ZHONG GUO LI SHI YU GUO MIN YI SHI

中国古代史有待重新审视

驳中国“封建社会”长期停滞不前论

- ◎ 历史的前进过程错综复杂
- ◎ 历史进步的决定因素是经济力量

美国远东战略的近代渊源

- ◎ 近代美国的民族精神
- ◎ 将目光投向太平洋
- ◎ 东亚形势对美国利益攸关
- ◎ 美国全球战略具有总体和一贯的设计

中国历史中的人口规律与社会治乱

中国传统文化中的人文主义精神

- ◎ 人道主义有多种形态
- ◎ 中国传统文化具有鲜明的人文精神

中国文明从来就不封闭

- ◎ 认为古代中国文化封闭是大错特错
- ◎ 华夏文明并不是一个封闭的种族概念
- ◎ 中国文明绝非停滞不变的
- ◎ 近代以前西欧落后于中国
- ◎ 东方走向复兴

论价值与文化

- ◎ 如何估价中国传统文化?
- ◎ 不存在其他文化必须一致向其学习的“样板模式”
- ◎ 文化的创新不能从悲愤的绝望之情起步
- ◎ 西方的“现代性”陷入困境
- ◎ 东方文化的优越也在为西方人所研究和借鉴

ISBN 7-80009-732-3



9 787800 097324 >

ISBN 7-80009-732-3/K · 79

定价：48.00 元



责任编辑：王基建
封面设计：耀午书装工作室
010-64627077

LUN ZHONG GUO LI SHI YU
GUO MIN YI SHI



中華書局
中國人民大學
圖書館

K207
19

LUN ZHONG GUO LI SHI YU
GUO MIN YI SHI

论中国历史与 国民意识

5BA66106

北方工业大学图书馆



00518927



何新史学论著选集

何新◎著

时事出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

论中国历史与国民意识: 何新史学论著选集 / 何新著.
北京: 时事出版社, 2002
ISBN 7-80009-732-3

I. 论… II. 何… III. 史学—研究—中国—文集
IV. K207-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 058634 号

出版发行: 时事出版社

地 址: 北京市海淀区万寿寺甲 2 号

邮 编: 100081

发行热线: (010) 88547590 88547595

传 真: (010) 68418647

电子邮箱: shishichubanshe@sina.com

经 销: 全国新华书店

印 刷: 北京京海印刷厂

开本: 787 × 1092 1/16 印张: 28.25 字数: 580 千字

2002 年 9 月第 1 版 2002 年 9 月第 1 次印刷

定价: 48.00 元

序

人们是通过观点认知世界的。通过不同的观点，同一世界或同一事件对不同的人会呈现不同的面貌。历史亦然。

本书试图对中国历史提出若干不同的新观点。

我治史学之目的，不仅是诠释历史之真相，更是要通过对历史的重新诠释，重建和复兴华夏民族先祖以来的伟大文化精神和民族精神。王船山言，“读史先求达其通义。”能打通，则一切历史均是当代史。我治史之目的，一求其贯通，二求其真义。

年初《深圳特区报》约我撰写专栏。命题曰“何新读史札记”。我过去从未写过专栏，但对很多历史问题，却的确久已有些与前人不同的异见。本书上编，主要汇集了在该报上近期所已发表的十篇札记。下编，则汇编了我于80—90年代间写作的若干史论。对若干历史理论问题，早年观点仍呈幼稚然富于激情，与今日之观念有所不同。但一仍其旧，除删去个别错字外，不作改动。立此存照，是为序。

何 新

2002年5月20日·北京

目 录

序	1
---------	---

上 编

中国古代史有待重新审视	3
历史学与“国民”意识	5
1. 历史学并非中性学术	
2. 现代史学在方法论上存在问题	
3. 以德治国具有政治历史的内涵	
驳中国“封建社会”长期停滞不前论	8
农民起义不是中国历史进步的的决定性动力	12
1. 中国历史并非农民起义与皇朝更替的循环	
2. 历史的前进过程错综复杂	
3. 历史进步的决定因素是经济力量	
中国历史中的邪教作乱	15
突破阶级斗争决定论的历史观	
——就关于“农民起义”一文答《深圳特区报》记者问	17
1. 邪教在中国具有深远的历史根源	
2. 主流意识形态崩解则邪教乘虚而入	
3. 邪教愚众作乱具有共同方式	
4. 邪教猖獗则天下大乱	
《尚书》与“德教”	21
1. 《尚书》浓缩了中国古典政治道德的一组核心价值	
2. 暴力决定论的历史哲学不足为训	

3. 有德则兴无德必亡	
美国远东战略的近代渊源	23
1. 近代美国的民族精神	
2. 将目光投向太平洋	
3. 东亚形势对美国利益攸关	
4. 美国全球战略具有总体和一贯的设计	
中国历史中的人口规律与社会治乱	26
1. 中国数千年历史中人口最高数量仅为六千万	
2. 人口增减与社会治乱	
3. 人均耕地递减的历史趋势	
4. 人口隔代倍增的规律	
5. 目前我国已经到达人口过度增长的红灯区	
论《河殇》的历史哲学	33
1. 《河殇》的历史哲学支柱	
2. 《河殇》依托于哪些意识形态	
3. “庸俗进化论”与单线进化论	
4. 《河殇》中的西方中心论	
5. 析《河殇》命名之谬	
6. 为什么屈原不是“全盘秦化论”者	
7. 信口开河的胡说	
8. 《河殇》的主题	
9. 对近代史的无知与妄论	
法家之学源出儒家考	44
《尚书》新论	47
1. 贯穿《尚书》的核心观念是德	
2. “尚书”本义是宗社太尚（堂）之书	
3. 今古文之分野	
4. 清人“伪书”之断多不足据	
5. 汉、晋“孔安国”为《尚书》作传	
6. 梅賾是保存《尚书》有功之功臣	
历史五阶段公式的批判	56
问题的提出	

马克思究竟是如何认识人类社会演进之历史规律的?	
亚细亚所有制形式绝不仅是一个地域性概念	
历史是极其复杂、充满矛盾并交织着多种形态的运动	
几点结论	
论清代朴学方法的现代性	75
一、科学的方法是可以证伪的	
二、神话是远古人类对客观世界和主观经验的反应	
三、语言分析学是当代哲学研究的先锋方法	
四、任何民族的历史都肇始于神话	
五、对上古文献的正确解读必须依靠“训诂学”方法	
六、清代朴学可比于文艺复兴初期希腊古典学术的复兴	
七、原始汉语中，音近之词古义必通	
八、训诂学不应该是一种静态的研究	
中国传统文化中的人文主义精神	94
关于人道主义的语源	
人道主义有多种形态	
中国传统文化具有鲜明的人文精神	
现代史学理论的危机	97
“五四”精神的超越	106
知识分子的历史使命	115

下 编

中国文明从来就不封闭	127
1. 认为古代中国文化封闭是大错特错	
2. 华夏文明并不是一个封闭的种族概念	
3. 中国文明绝非停滞不变的	
4. 近代以前西欧落后于中国	
5. 东方走向复兴	
中国传统文化漫议	131
远古文明的重新认识	166

一、古神话的价值	
二、历史的追溯	
三、文化的渊源	
四、全球文化的融会贯通	
论价值与文化	173
前言	
上篇	175
下篇	205
中西学术观念的比较	254
论新儒学	271
一、如何估价中国传统文化?	
二、不存在其他文化必须一致向其学习的“样板模式”	
三、文化的创新不能从悲愤的绝望之情起步	
四、西方的“现代性”陷入困境	
五、东方文化的优越性也在为西方人所研究和借鉴	
评费正清《美国与中国》	279
《淮南子》与汉初政治斗争	293
1. 建元初年的意识形态辩论	
2. 汉武帝一度危在旦夕	
3. 人文学术难以完全超离政治	
汉武帝建元新政与政变	295
1. 汉初“无为而治”并非太平天下	
2. 刘彻不是坐享其成的太平天子	
3. 建元新政及政变	
董仲舒与天人三策	299
论汉武帝	302
论康谭	308
一、论康有为	
二、论谭嗣同	

论屈原及其时代	337
论陆游、赵构及岳飞	351
文史新考	353
1. 说儒	
2. 说史	
3. 钟馗考	
4. 说“仁”	
5. “道德”诂义	
6. 论“中国”	
7. 说“士”	
8. 邹衍考	
9. 释“巨子”	
10. 说“哲”	
屈原年表及秦楚要事记	374
汉武帝年表及大事记	386
〔编后记〕 何新的史学研究	景戎华 432
何新先生著作编年	438



上 编



中国古代史有待重新审视

所谓“封建传统”，是近年以来人们经常在谈论的一个问题。“中国古代社会形态是封建制度”这一命题也似乎早已成为一个毋庸置疑、人所共知的老生常谈了。

但是究竟什么叫“封建制度”？

“封建”一词的语源，出自《尚书》和《左传》。“封”，即分封。“建”即建邦国。分裂国土，建立诸侯及封君的小邦国，这是这个语词的本来语义。中国历史中典型的宗法封建制度，是在西周。秦帝国是中国历史上实行中央集权的第一帝国，它以郡县制废除了封建制。汉承秦制。汉初高、文、景三帝时代一度复辟封建亲王的采邑制度。但自汉武帝行“推恩制”，废除了各封王子孙对领国的长子继承制后，“封建”制度在中国历史上即不复存在。这种制度在秦汉以后就彻底废除了。（唐柳宗元著《封建论》，讲的就是这个问题。）也就是说，中国秦汉以后的社会政治制度，早已不是本来意义上的“封建制度”了。秦汉以下的中国古代社会，是传统社会，是农业社会，是君主制度，但并不是所谓“封建制度”。但在中国史学的主流观念中，却存在一个极为令人惊异的现象。中国历史上真正实行过“封建”制度——即封土建国的商、周时代，人们不称其为封建制度，却称之为“奴隶制”。相反地，已废除了封建制度的时代——秦、汉到明、清，历史学家却概称之为“封建”制度。这不仅是概念和术语的严重错乱。然而通行多年，积非成是，竟没有人意识到这是极其荒唐的。以至人们每谈起中国古代历史，动辄以封建社会、封建文化而贬斥之。当代史学中之所以会发生这种令人惊异的现象，就是因为 20 世纪的主流学派深受欧洲中心论的历史模式所影响。那里“封土建领邑”feudalism 是发生在希腊、罗马的奴隶制社会之后。因此，尽管中国的历史情况与欧洲模式完全不合，历史学家却宁可置概念的混乱于不顾，也要把早已不存在“封建制”的中国古代社会定名为“封建制度”——以便使之与西方语言中的“feudalism”（封建主义）一词相合。

然而中国的历史情况与欧洲中古的历史情况极其不同，事实上很难把它们套进同一个社会模式中。如果说这两个社会体系有什么相同点的话，那么只是在这样的两点上：都以经营农业为主要的生产方式，都存在地主占有土地资源的所有制形式。

除此以外，在社会制度、政治、宗教、法律、文化意识等一切方面，古代中国与中世纪欧洲都具有极其巨大的差异，以至很难对它们采用同一个名称去描述。

因此，我认为对中国古代所谓“封建史”，实际上有必要从文化和哲学上重新认识。“反封建”的口号，自“五四”时期在激进主义的政治和文化思潮中被提出，可以说已经成为20世纪文化中一种触碰不得的偶像。在80年代的文化反思中，人们继承20世纪初的激进启蒙思潮，把现实中存在的种种弊端，也统统都归罪于中国历史中所谓“封建主义”的传统。殊不知，这个敌人是唐·吉诃德矛下的风车骑士，是莫须有的。中国历史中根本就没有这样一种传统。根据激进主义的历史观念，一些人甚至以理想天国作为尺度来衡量中国历史，指责它缺乏这个、那个（例如自由和民主）。结果，除了几次农民起义和三大发明，中国历史变成一部丑恶黑暗的原罪历史。历史上雄才大略的帝王不见了，帝王都被涂抹成所谓“封建专制暴君”，一部极其灿烂辉煌的中国古代文明史、中华民族奋斗与发展的历史，变成了使激进的知识精英提起来就愤恨、就耻辱、使许多人为之自卑自亵自渎自虐的所谓“厚黑”政治史，所谓“酱缸”文化史。

然而我认为，现实存在的问题应该还给现实。历史就是历史。作为生物的人类不必因自己的先祖曾经是细菌或猴子而烦恼。今天人类社会面临的种种问题，也与历史上猴子曾经有尾巴无关。

让我们重新审视我们的历史吧！历史是我们民族的光荣。历史是我们民族的骄傲。历史，是我们民族的生命之源！



历史学与“国民”意识

1. 历史学并非中性学术

日本文部省一次又一次地修改其官修历史教科书。我们已多次提出抗议。日本人我行我素，完全不顾中韩等周边国家的抗议，不顾教科书事件影响其国际关系。为什么？为什么日本人不认真反思其侵略对于亚洲和中国所犯下的罪行？许多善良的国人对此颇感迷惑。作为近代日本对外侵略战争之最大受害国，我们具有一切愤慨憎怒之道德理由。

但是，从理性的立场去观察和分析，日本统治集团之所以必为此，却是经过深思熟虑的。这种选择不仅透现出日本国家之政略方针的选择，而且透现出其统治集团对于历史作为国家政治意识形态之重要性的一种认知，以及日本统治集团对于通过历史教学塑造日本国民意识的极度重视。

十九世纪意大利独立运动政治家阿塞利奥曾大声疾呼：“我们创造了意大利，现在我们必须创造意大利人！”（D' Azeglio “We have made Italy, now we have to make Italians”）。

这一思想对近代日本人影响颇大。日本著名史家信夫清三郎在其所著四卷《日本近代政治史》中指出：明治维新的意识形态课题可以分为二：（1）创立新“日本”，（2）形成新“日本人”。前者是民族革命的课题，即建立与万国对峙的中央集权“国家”；后者是资本主义革命的课题，即为了动员人民的创造性和以全体意见支持国家，从而实行意识改革以形成新的“国民意识”。

由此反思，我们可以认识到，官修历史教科书是一个现代国家政治意识形态的基本内容。它涉及到培育和教化每一个公民对其国家、其历史、其祖先、其民族具有认同感、自尊感、尊严感、耻辱感，亦即形成“国民意识”。

因此，历史学之所以重要，并非因为它是一门中性的类似自然科学的所谓“历史科学”。在主观性的意义上，历史是一种意识形态。黑格尔说：“纯粹直观中的民族精神，就是在历史中所透现的普遍人性。”历史意识构成国民意识和民族精神的核心内容，关系于现代政治国家的某些根本价值。

历史认知关系到国家利益和民族利益。在这个意义上，历史学乃是一门塑造民族整体人格，表述民族自我意识、自我评价和自我认识的伟大学术。

2. 现代史学在方法论上存在问题

在1949年中国政治革命胜利之前，近代中国人为什么形同一团散沙？因为旧中国缺乏政治国家主义在意识形态上的一个系统发育进程。自19世纪后半期以来以至贯穿整个20世纪，中国一直陷于频繁的政治革命和政治运动之中。激烈的民族斗争、阶级斗争导致了国民内部严重的政治分裂及意识形态分裂。在某种意义上，这种意识分裂导致了民族历史人格的自我迷失。

20世纪初叶，中国出现了激进的民族历史否定论。当时流行的激进观点称，中国五千年史是一部“吃人”史。胡适一派西化主义的“疑古”论者，则根本怀疑中国的全部成文古史体系，认为都是出自莫须有的虚构。晚近又有人模仿日人所著辱华之书《丑陋的支那人》，写作《丑陋的中国人》，将一部中国史描绘成奸母、屠杀、杀亲、吃人等等集人间丑恶之大成的自虐、自读的妄想史。而此书于80年代在国内曾风行一时。二三十年代，当日本史学界掀起一股“中国古史抹煞论”的时候，章太炎曾说：“欲亡其族者，必先诬诋而灭其史。”痛哉，斯言也！

现代史学在历史理论及方法论上也存在严重问题。多年来，中国历史学总体而言深受左倾阶级斗争史观的影响，具有形式主义与教条主义的特征。这种史观不仅使古代史、近代史教科书体系显得贫乏、苍白、幼稚、薄弱，而且由于全部历史被描绘成一部“阶级斗争史”，因之古史中的几乎所有重要政治代表人物，都通过阶级分类被异化为所谓“奴隶主代表”（如周公、孔子）或“地主阶级”代表；中国历史因之而成为一部几乎没有伟人和好人的原罪史。在近几十年中，可以说，流行过的三种史观：“疑古”史观、阶级斗争史观，以及晚近颇为流行的“巫史文化”观，将中国历史特别是早期史涂抹得乌烟瘴气。

胡适说，“历史是一个任人妆扮的小女孩。”的确，历史实体存在的复杂丰富性，以及人类认知的片面性，会导致史学解释难以避免的见仁见智的随机性（即主观性）。在一定意义上，历史解释与文学艺术一样具有自由性和创造性。但是历史与国家民族利益直接攸关。国家和民族的根本利益，要求必须限制和规范主流历史解释的这种自由和随意。

3. 以德治国具有政治历史的内涵

江泽民近年提出“以德治国”，这是一个至为重大的意识形态概念。“德”并不单纯是一个抽象的形而上的伦理概念。“德”也是一个具有丰富历史文化内涵的政治意识形态概念。

从商周时期“德”这个概念在古代政治中的起源追溯，《尚书》所谓“天监其德，用降大命，抚绥万方”。“逆德违常，九州则亡”，所讲的“德”，首先是指政德。要求政治家和国民共同承担对国家、民族、社会的责任。所谓“天下兴亡，匹夫有责”，也正是体现了古代士人对于这种政治公德的自我认知。政治公德是大德，其次才是个人之私德、小德。实际上，江泽民提出“三个代表”，正是体现了国家要求当代中国政治家立政立身必须实践的三大政德。

宋名儒吕祖谦曾指出，历史学对于政治之所以重要，是因为它可以“观国运之所以兴、衰，人事之所以成、败，人德之所以邪、正，于极微之萌芽，而洞察其所以然。”（《吕东莱先生遗集》卷20）

中国是一个具有举世最为丰富的史典文献资源的国家。“惟殷之先，有册有典”，“是左史倚相，能读三坟五典”。自夏商周秦汉以来至今五千多年，中国历史文献具有一贯的线索，年次分明，从来不曾中断。世界上历史比我国古远的国家，如苏美尔、古埃及、摩竭陀（古印度）等，都没有留下如此而数千年一脉相承的系统史籍。

世界上没有一个国家有中国这样悠久系统的成文史。没有任何民族具有中国古代历史哲学和政治哲学所具有的那样悠远、深刻、富于忧患感的历史意识。这是我国历史在世界上极可骄傲之点。

盛世修史。在当代，我们有必要重新寻求一种理性的历史认知，首先必须寻求对于民族生存国家发展有利的历史认知。

必须寻求一种新的历史哲学，以国家民族意识为本位而同时具有开阔宏大的世界主义视野。已故杰出史学家朱东润先生在所著《张居正大传》书后曾深有寄托地说：

“整个的中国，不是一家一姓的事。任何人追溯到自己的祖先的时候，总会发见许多可歌可泣的事实；有的显焕一些，有的黯淡一些。但是每当我们想到自己的祖先，曾经为自由而奋斗，为发展而努力，乃至为生存而流血；我们对于过去，固然看到无穷的光辉，对于将来，也必然抱有更大的期待。努力呵，每一个中华民族的儿女！”（《朱东润传记作品全集》第一卷，422页。）

列祖列宗缔造了一个伟大的历史中国。现在必须创造具有现代民族国家意识的中国人！在某种意义上，中国在21世纪世界中的命运和地位，取决于这一点。

驳中国“封建社会”长期停滞不前论

(1)

多年来有一种广为流行的历史观点认为，中国古代“封建”社会是一个停滞不前的社会。有说者或云，这是由于中国封建社会中存在一个所谓“超稳定的政治控制系统”。且以伪科学的形式，对这种意识形态加以数理化的处理。

关于中国历史的停滞不前，是一种由来久远的说法。毛泽东认为：“中国自从脱离奴隶制度进到封建制度以后，其经济、政治、文化的发展，就长期地陷在发展迟缓的状态中。这个封建制度，自周秦以来一直延续了二千年左右。”然而此说法之源头实出自 17-18 世纪从欧洲来到中国的传教士。黑格尔在《历史哲学》中谈到中国时也引述了这种说法。他认为：

“历史必须从中华帝国谈起，因为根据史书的记载，中国实在是最古老的国家。中国很早就已经进展到了如今日的情状。但是它从未发生任何变化，一种终古如此的固定的东西代替了一种真正历史的东西。”（参看《历史哲学》中译本第 161 页，三联旧版）

黑格尔的这种说法发表于 19 世纪 20-30 年代，即近 200 年前。那时西方人们对于中国社会历史所知不过皮毛而已，产生这种印象并不足怪。但令人惊异的是，至今许多人，包括一些“精英”人物，每“批判”中国历史仍抱持这样一种看法，以至据此而对中国文化及中国历史持一种轻蔑与鄙夷的态度。这真是中国历史学的莫大悲哀。因为这一观点既不符合于中国古代社会的历史事实，同时表明我们的历史哲学是多么地缺乏进步！

(2)

自夏商周以来中国社会经济、政治与文化的发展历程，具有自身独特的内在规律与特性，而与欧洲为中心的西方社会历史非常不同。虽然中国古代社会中长期存在奴

婢制度（直到清代仍有家奴制度），但是至今没有发现确切的历史资料或者考古证据，可以证明中国经历过所谓“奴隶制社会形态”，即郭沫若所描述的那种类同于古希腊罗马模式的“奴隶制社会”。实际上，夏商周三代既非如郭沫若所描述的大规模使用奴隶劳动的“野蛮奴隶制度”，也非如张光直所描述的盛行“巫术”的准野蛮文化。

中国实行“封建”政治制度的时代是在西周。但周代世官世禄的“封建”宗法制度，与欧洲以教皇、骑士、封地为特征的 Fendalism（封建主义）是极其不同的两种社会制度，绝不可等同而语。至于秦汉以后，中国古代社会与文明的发展道路更具有自身鲜明的独特性，与西方历史发展方式和道路截然不同。

不澄清以上诸点，对中国古代历史就很难形成理性的认识和理解。

(3)

尽管中国历史的发展现象错综复杂，脉络极为纷繁。但从一种宏观的观点去俯瞰，忽略掉历史进程中那些复杂的色彩和枝节，我们却可以把握到一个总体性的进化之流。这个进程体现出人性走向自由，社会走向民主，制度走向进步的很难逆转的一维性流程。

使治史者常会感到惊讶的一点是，中国历史上陷入长期动荡的那些时代，恰恰又是中国社会在制度形态上发生重大变异和演进的时代。例如春秋战国、魏晋南北朝、晚唐五代之际以及宋元、明清之际，特别是 1840 年以来的近现代史。这一现象似乎印证了《资本论》的一个观点：“在真正的历史上，征服、奴役、劫掠、杀戮，总之，暴力起着巨大的作用。”（第 1 卷 - 782 页）

(4)

在中国古代历史中，曾存在过十个统一大帝国——秦、西汉、晋、隋、唐、宋、元、明、清。从第一帝国秦到第十帝国清，绝不是重复着同一的政治经济制度（所谓“封建制度”），重复着同一的社会文化形态。实际上，自秦到清的二千年间，中国社会制度从经济基础、意识形态、政治制度到社会生活，都发生了翻天覆地的深刻而重大的变化。

大体言之，就经济基础论，中国的秦汉时代是国家农奴制的社会。农民对国家承担着沉重的无偿徭役义务。汉代的农民被牢固地绑锁在国家分派给他从事耕作的土地上。以至可以随同田地一同被转让、赠与或赏赐。这是一种强有力的人身依附性政治和经济关系。国家政权用强有力的暴力手段（严刑苛法）维持着这种关系和制度。

魏晋时代门阀士族兴起，在两晋南北朝时代，国家农奴制蜕变为农民依附于豪门或豪强的领主农奴制度。东汉末年曹操废除两汉口赋、算赋之征，徭役渐有所减轻。

通过南北朝到唐中叶的社会变革，豪门强宗的领主农奴制被打破了。隋唐的均田制，实际是一种国家土地租佃制度。农民以丁口为单位，通过“屯田”、“均田”、“更名田”等形式从国家的手中分得自己的一块“份地”（有露田、桑田、口分田、世业田等名目）。向国家缴纳实物形态为主的租税，即租庸调，而徭役则大为减轻。汉代一个农夫一生中（自20岁到70岁），必须为国家远征侍服两年以上的无偿官役，成了男女每年还必须在本郡县服一个月以上“更卒”之役。而在隋唐租庸调法下，每丁口一年服役减少到仅为20日。

这表明，通过均田制和租庸调的新法，农民由对国家或贵族领主承担着沉重徭役和人身依附关系的农奴身份逐步获得解放，转变为耕作份地的人身具有半自由的国家佃农。

唐代中叶以后，均田制瓦解，大地主庄园制发展起来。五代北宋后庄园经济成为土地的主要占有形式，殆到明清时期庶民地主的私有土地在社会中已占据于绝对优势。因之，农民也由均田制下的国家佃农向耕种地主土地的自由佃农转化，小农由向国家纳贡赋转为向地主交纳田租。

因此，到宋元明时代，农民主体即由隶属国家耕作官田的国家佃农，逐渐转变为耕作于私人庄田的佃户，成为人身渐具自由、不承担对地主的人身依附关系的自由租佃者。

在明末张居正实施“一条鞭法”改革，盛清康熙雍正时代实施摊丁入亩税赋改革后，真正的土地私有制和土地商品这时才大规模发展起来。商业资本和土地贩卖成为“通家”之事，市场经济的发展又促进地租和赋税的商品化。地主和国家财政对市场的依赖性日益增强，小农经济也被卷入到市场中来。宋代以后对商业发展的种种政治限制乃逐渐松弛和废除，商业资本及货币资本逐渐渗透入经济发达地区（如江南）农村。因此明清时期中国农业经济已开始了向初期市场经济的演变。

到盛清的康雍乾时代，作为传统社会生产力主体的中国农民已彻底摆脱各种人身依附关系，成为拥有小块土地的“自由自耕农”，农民成为“自己耕作的土地的自由私有者”（马克思语）。中国的农民通过两千年的不断抗争和制度演变，才最终实现了由农奴到“自由自耕农”的解放。

(5)

由于历史和社会政治的复杂性，康、雍年间展开的全面摊丁入亩改革，一直拖到晚清光绪年间才最终完成。

“摊丁入亩”在中国赋役制度史上是一项极其重要的改革，具有重大的历史进步意义。丁役一直是古代国家束缚农民、强化其人身依附关系的重要手段。从隋、唐前期输庸代役开始，徭役制度已发生动摇。至明中叶，随着社会特别是商品经济的发展，丁役制度已不可挽回地走向衰落。万历年间张居正的一条鞭法改革，将田赋和徭役合并，统一折银征收，部分地把丁役摊入地亩，在国家政治上反映了丁役制度衰落的历史进程。

康熙雍正两朝的“摊丁入亩”则在一条鞭法的基础上，促使地赋和丁役完全合一。

“摊丁入亩”按土地的单一标准收税，即以土地占有和占有多少作为赋税征收的依据。“田多则丁多，田少则丁少”，取消了缙绅地主优免丁银的特权，从而均平赋税、减轻自耕农和一般无地贫民的负担。所以当时许多记载称摊丁入亩“实与贫民有益……但有力之家非所乐”，“独利于贫民，而不利于官室”，这是有事实根据的。

史称“自摊丁之法立，穷民免累，而国赋无亏”，“一切杂办丁徭尽为除豁，民只知有田赋一项，而吏胥不得以为奸，则浮费省剔无算，岂不名增而实减哉！”赋税足额，增加了国家财政收入，又直接促进了雍正、乾隆时期“封建”盛世的形成和持续。当时人称“自后丁徭和地赋合而为一，民纳地丁之外，别无徭役矣”，“此真从古未有之善政也”。“摊丁入亩”使城镇工商业者免除了丁银，客观上也刺激了工商业的发展。

在生产力上，战国秦汉之际农民人均耕地在百亩左右，收成仅足以活四口之家。明后期在人口稠密的江南地区人均耕地仅为6.5亩，清初顺康时期人均耕地仅为5.5亩，到嘉庆时期则不到2.4亩，但已足以养活七口之家，并缴纳田租。这表明两千年间农业生产力和技术也取得了重大进步。康雍乾三代之所以确实堪称为盛世，而在中国历史上具有特殊重大的意义，其原因即在于此。



农民起义不是中国历史进步的 的决定性动力

1. 中国历史并非农民起义与皇朝更替的循环

在 20 世纪的中国历史编纂学，流行着若干形式主义理念。其中一个重要的观点，就是对中国历史中农民起义的盲目歌颂与肯定。根据这种形式主义的历史理念，秦以前的中国历史（夏、商、周）被简括地描写一部为奴隶与奴隶主斗争的历史。而秦以后至清末的中国历史，则被描述成农民阶级对地主阶级斗争的历史。

中国“封建”社会中的主要矛盾，被简化为地主阶级与农民的二元矛盾。而中国历史进步的决定性动力，则被认为是“农民反抗地主的阶级斗争”，即农民起义。农民起义因此而被认为是推动中国历史进步的决定性动力。由此而形成了如下一种描述古代历史进程的周期性公式：

皇朝建立/封建地主对农民残酷剥削/农民起义/推翻旧皇朝/继之又是地主对农民的残酷剥削/农民起义/改朝换代……周而复始，不断循环，直到 1840 年以后的近代。

这是一种机械的历史理念。流行了多年，至今仍在历史编纂学中具有影响。

这种建立在“阶级斗争决定论”基础上的形式主义历史理念，对于生动、复杂、丰富的中国古代文明发展，做出了一种十分简单化的处理。但它严重地违背了中国古代历史的客观真实。

2. 历史的前进过程错综复杂

深入观察中国历史，我们的确可以看到各个历史时期的社会中，都存在着利益集团的分化和阶级或阶层的分野。但我们会发现，各个时期的历史情况是极其复杂、生动而具体的。在历史进程的各个时期之中，充满极为错综复杂的各种社会矛盾和斗争。其中既有农民与地主的矛盾和斗争，也有农民与农民，地主与地主，地主与

贵族，地主与国家以及皇帝与大臣，皇帝与豪强地主，甚至皇室成员内部（如皇帝与后妃、皇帝与外戚）的错综复杂的关系、矛盾和斗争。

在历史中，我们不仅可以看到地主与农民的斗争，还可以看到在若干朝代中，豪强地主是逋逃农民的庇护者（如西汉），地主与农民一同反对贵族和国家（如明末）。确有皇帝曾推行保护农民、有利于农民的新政（如汉初之文景，清初之康、雍。），也确有皇帝曾与地主豪强世家贵族进行殊死斗争（如汉武帝）。真实的历史生活就是这样地复杂而生动，绝不是形式主义的历史观念所能一语涵括的。

实际上，所谓“农民起义”这个词语本身，是过度抽象和简单化的一个概念。历史中有过各种性质的民变、起义、群众暴动、邪教倡乱以至政治变乱，但是似乎从来就没有过目标和信仰始终一致，政治方向始终一致，以“反抗封建制度”或“推翻封建地主阶级的反动统治”为共同目标的所谓“农民起义”。发动那些民变、暴动和起义的社会力量，其成分往往极为复杂，并非都是农民。是在历次改朝换代的革命和起义中，真正起到主导和发挥决定性作用的政治经济力量，其主要成分特别是领导集团，也几乎都并不是农民。

试以人们所熟知而且常被作为农民起义典范的水泊梁山为例，其主要领导成员如晁盖、宋江、柴进、卢俊义、吴用等，或是“员外”（庄园地主），或是官衙书吏，或是贵族遗少，或是秀才学人。在梁山之一百单八将中，80%以上成份不是农民，而是地主、军官、商人、各级官吏甚至僧道。

通过历史上的社会变乱，最终完成改朝换代的政治力量，多数情况下也都并非是农民。如项羽（楚贵族世家子弟）、刘邦（出身于沛县基层政吏）、刘秀（皇裔豪强地主）、李渊、李世民（出身隋朝军事贵族）等等。

3. 历史进步的决定因素是经济力量

持异议者会说那些“起义军”军队组织的主要成员是来自农民。但是同样地，与之相对抗的官军下层组织的成员同样主要是来自农民。

事实上，在中国历史上能够造成改朝换代之势的大规模社会反抗力量，都具有极为复杂的社会阶级构成。换句话说，真正推翻一个皇朝制度的政治力量，绝对不是来自农民阶级本身的力量。由于社会旧制度自身的解体和衰败，造成了全方位的离心因素。多种反现行体制的力量（其中包括农民但绝不仅是农民），最终集结成统一的社会变革的合力，才造成了一个皇朝的颠覆和新旧社会制度的变革。

建立了明帝国的朱元璋临终曾说：“朕取天下于群雄，非元氏也。”所谓“秦失其鹿，天下共逐之”。从现实的历史中看去，并没有什么“愈穷愈革命”的规律。相反，由于文化和社会地位的局限，一些农民首领人物与当时一些出身于贵族的政治家相

比，其物欲、性欲、权力欲往往更强，往往更经不起世俗价值的诱惑。在历史上号称农民起义之领袖的那些草莽英雄身上，多少都可以看到中国下层社会中某种文化垃圾的沉淀，包括某些痞子性格的色彩。

更为值得注意的是，在历史中一些所谓农民起义中，有多次都与中国社会下层愚昧的民间巫教信仰和邪教意识形态有关。（如东汉末的“太平道”黄巾、宋代的摩尼教主方腊、清代的白莲教和太平天国）就更不值得盲目推崇了。

在古代历史编纂学中，称农民起义为“贼”、为“寇”、为“匪”，为“群盗”，当然是出自统治阶级的政治偏见。但在 20 世纪的历史编纂学中，凡所谓“农民起义”、“民变”、“暴乱”皆被视之为“革命”而倍加颂扬，却不管其为首者是否确实出身于匪徒、黑帮、邪教，甚至讳言其掠州屠城（如黄巢、朱温），焚书坑儒（如张献忠），打家劫舍、奸淫虏掠、无法无天；对此不论其是否是事实，一概指之为“封建地主阶级的诬蔑”。这难道不也是一种历史偏见吗？所以我认为，在中国历史中，推动历史前进的决定性动力并不是农民起义，而是经济力量。限于篇幅，这一点且留待以后讨论。



打破阶级斗争决定论的历史观

——就关于“农民起义”一文答《深圳特区报》记者问

记者：您为什么要写否定农民战争这篇文章？您是否料到提出这个问题可能引起不同意见？

何新：我认为过去我国史学界长期接受“阶级斗争决定论”这种左的历史观的影响，对“农民起义”有盲目予以歌颂的倾向。历代农民起义情况十分复杂。其中有些农民起义实际是以邪教作为精神动员工具（如汉末黄巾起义、明清白莲教等，包括太平天国）。在今天新的历史条件下仍正面宣传歌颂这种愚昧的农民运动，对国家是有弊无利的。

实际上，历史上农民运动、农民起义之社会成份十分复杂。往往不是历史中先进文化、先进生产力和先进思想的代表。不宜一概给予肯定和高度评价。历史上有些农民战争杀人如麻，在历史和文化上造成了重大的破坏性影响（如唐末黄巢战争和明末张献忠战争）。但一直被史学界有意隐讳。

我窃以为，在今天新的历史形势下，国家意识形态应当特别强调阶级合作而不是阶级斗争。应当进一步否定认为“只有阶级斗争才能推动历史前进”这种左的历史观。强调推进历史进步的根本力量是经济生产力进步而不是政治动乱（暴力革命）。将邓小平理论应用到历史学领域中。

在历史学术中，对农民起义的作用和评价学术界可以提出不同意见，可以深入讨论。但在对国民的普通历史教育中，则应当注意历史宣传的导向问题。

我认为历史学和历史宣传，应当大力弘扬和歌颂历史中那种代表先进文化、先进生产力和为国家、民族、人民谋利益的杰出人物、进步力量，无论他的出身、身份是“农民”还是“地主”。应当坚决摒弃旧式的阶级分析观点——认为凡农民、劳动人民，都是进步的。凡“统治阶级”、“封建地主”阶级，则都是保守、反动的。对农民起义应当有所区分，具体研究，具体评价其在历史中的作用和意义。应当反对历史中的民粹主义观点，即认为凡是农民反对封建皇朝，都是革命的。以至盲目歌颂一切“造反”和暴力革命运动。这种对历史中“阶级斗争”的歌颂和宣传，目前仍渗透在多数历史展览、中小学历史教科书中。

当前在理论上提出这一点，修正过去的一些历史观念，对于引导史学界重新设计

一套有利于以爱国主义为本位的新历史哲学观念，对于国家的稳定和长治久安，是具有现实意义的。根本意义是在于使人们理解：社会进步、国家发展，归根结底要依靠经济发展和良性的社会改革，而绝不是激进的造反和暴力革命。

记者：您认为当前提出这个问题，具有什么现实意义吗？

何新：我个人认为，一个执政党所需要的历史哲学与一个正在夺权的革命党所需要的历史哲学（“斗争哲学”）是完全不同的。说到底，这就是治国安国之道所需要的舆论氛围与夺权革命所需要的舆论氛围的不同。继续宣扬鼓励阶级斗争的历史哲学，其政治上的引申就是充斥于某些港刊及“民运”刊物上那种鼓吹发动新的政治“革命”推翻现行国家宪政体制的蛊惑宣传。

近年有些地方拍摄“太平天国”，将洪秀全等描绘成具有现代“革命”理念的英雄，这是完全违背历史真实的。洪秀全是个落第秀才，科场失意，导致对现实不满。其梦想是作皇帝而不是救苍生。太平天国政治理想的核心，是反动的农业社会主义。1948年7月27日，新华社发表毛泽东审稿的《农业社会主义问答》一文，指出：农业社会主义思想“是指在小农经济基础上产生出来的一种平均主义思想。抱有这种思想的人们，企图用小农经济的标准，来认识和改造世界，以为把整个社会经济都改造为划一的‘平均的’小农经济，就是实行社会主义，而可以避免资本主义的发展。过去历史上代表小生产者的原始社会主义的空想家或实行家，例如帝俄时代的民粹派和中国的太平天国的人们，大都抱有这一类反历史主义的民粹主义和平均主义思想。”在这里，实际上已经对太平天国的性质作出了深刻的论述。只是由于后来左的历史观念发展起来，对太平天国的神化（犹如对李自成的神化）宣传才不断地膨胀起来。

对一个以蒙昧宗教为核心的农民运动进行造神宣传，我个人以为这种文艺作品毫无足取。在国家正在大力打击法轮功邪教的政治背景下，宣传这样一个蒙昧主义的农民运动，显然是有害无利的。

在我们的历史哲学中还有一些教条，如好皇帝不能歌颂（有人认为皇帝根本没有好人）等，这些观念都可以重新研究，需要打破。

我正在写《思考》一书的第三卷，“对中国历史与世界历史的重新审视”，会对以上所涉及的历史哲学问题深入全面地给予讨论。



中国历史中的邪教作乱

1. 邪教在中国具有深远的历史根源

邪教乱国，自古而有。陈寅恪曾指出，汉末之社会民变及大乱，与中国东部齐地海滨流行的方术仙道邪教有密切关系。

古代中国历史中自下而上的变乱，常发起于两大势力。一为以流民为基础的秘密结社，即具有政治纲领之江湖会道门、黑社会组织。一为邪教组织。邪教在中国历史中具有复杂的根源，久远的传统。值得注意的是，在中国历史中所发生的多次民变、暴乱以及所谓“农民起义”，常常以邪教作为其煽惑民众的主要意识形态。清史家萧一山指出：

“中国秘密结社，其渊源盖甚远。秘密结社之精神，大别可分为二：一曰宗教的；二曰政治的。前者附托神怪，虽亦袭宗教仪式，其目的则纯然政治思想，其活动初无一定之目的，其组织初无一定之规程。其始也，不过假经咒以敛财，及声势渐大，乃蓄异志。”（萧著《清代通史》第二册）

然而最使治史者感到惊异的是，古代邪教的发展过程，与现代邪教有极其相似的轨迹与规律：先聚众以健身治病为名而敛财。继之则以“劫运”、“末日”将至，惟有人教可得保护为游说，以之煽惑群众。及其势力渐大，遂结成组织及帮派。进而利用当时社会中的现实矛盾，以反对政治腐败、“官逼民反”为号召，最终乃成为野心家称王称帝，谋取政权之政治工具。

2. 主流意识形态崩解则邪教乘虚而入

西汉初叶，汉武帝确立以儒家道统作为国家的主流意识形态。这实际是把儒学提升为一种政治和人文信仰的宗教。孔子之儒学与先秦诸子之学不同，是它具有鲜明的政治性（只有法家可与之相比）。清儒概括其要义为三点：即明道，尊王，攘夷。明道即求真理、辨是非，理性主义也。尊王并非尊专制，儒家是反专制的。而是以王道

作为国家之象征，主张国家主义。攘夷即主张爱国主义、民族主义。此三要义，即儒学主流之所谓“道统”。自汉以后至清代两千年间，儒家之所以能为国家服务，而成为历代统治阶级尊崇的国家宗教（包括辽、金、元、满清等少数民族政权及朝鲜、越南、日本等周边儒教国家），意义即在于此三点。作为一种人文信仰的儒教之功能有三：第一体现国家之政治理想。第二树立士大夫及学者修、齐、治、平之价值尺度。第三崇尚敬祖事天之宗教伦理。有人说中国古代没有宗教，其实儒教就是中国古代之政治宗教，亦为人文宗教。因而自汉以后，儒教成为国家用以整合政治思想、统一舆论的重要政治及精神工具。

然而在非主流的下层大众文化中，包括巫术、邪教在内的民间信仰仍具有广泛的影响。每当社会结构发生动荡，社会矛盾尖锐之际，当主流意识形态陷入分裂纷争而异端蜂起之时，则在社会下层之精神世界中，邪教必趁虚而起。成为民间之野心家、阴谋家用以蛊惑人心，组织下层社会结众生变的一种精神力量。汉末的黄巾、五斗米道，元末、明、清中后期的白莲教、天理教，以及著名的“太平天国”；都是中国历史上影响较大，持续时间较长，曾导致社会陷入严重动乱的大规模邪教组织。

3. 邪教愚众作乱具有共同方式

《资治通鉴》记东汉张角组织邪教作乱之经过如下：

“初，钜鹿张角奉事黄、老，以妖术相传授，号‘太平道’。以符水为人疗病，令病者跪拜首过（检讨自己的过错）。或时病愈，众则神而信之。于是角争遣弟子周行四方，转相诳诱。十余年间，徒众数十万，自青、徐、幽、冀、荆、扬、豫八州之人，莫不响应。大众或变卖财产，流移奔赴，堵塞道路。郡守不解其意，反言角以善道教化，为民所归。”

邪教之起事作乱，其传播发展，由小而大，有一个酝酿之过程。但其规律是相同的，往往都是先以治病健身炼功（跪拜首过）为欺惑，继而聚众以敛财。而官僚愚昧，不解其真意，当其萌芽时不予扑灭，反而以之为“善道教化”，认为其对于民生有利。史书又记：

“张角等常私人京师，窥视朝政。州郡忌讳，不敢上闻。角遂置三十六方：一方设一将军也。大方万余众，小方六七千，各立渠帅。讹言‘苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。’以白土书于京城寺门及州郡官府。数往来京师，以中常侍封胥、徐奉等为内应，约以三月五日内外俱起。”

张角在各地设“方”，后世白莲教在各地设“坛”，现代则称作“辅导站”，其组织形式基本相同。值得注意的是，中常侍是皇帝身边的太监。清代白莲教起事，也曾以清宫中太监为内应，几乎攻入了东华门。《通鉴》又记：

“春，张角弟子济南唐周上书告变。遂下诏令冀州捕张角等。角等知事败露，晨夜驰书诸方，一时俱起，皆著黄巾以为标记，故时人谓之‘黄巾贼’。角自称‘天公将军’，角弟张宝称‘地公将军’，宝弟张梁称‘人公将军’。所在焚烧官府，劫掠聚邑，郡守、长吏多逃亡。旬月之间，天下响应，京师震动。”（略引）

二百年的东汉帝国，由黄巾之乱后而走向彻底崩溃。后来清中叶兴起之白莲教，清后期之太平天国，其组织发难过程与黄巾作乱过程皆颇为相似。

萧一山《清代通史》、孟森《明清史讲义》曾记述邪教白莲教在民间兴起之源流大略如下：

“白莲教者，自元末以来，其信徒流在民间。以‘真空家乡，无生父母’八字为真言，书于白绢，暗室供之。其教以道祖为重，有‘天魔女’诸名位，又有‘弥勒转世’等暗语。”

“自元顺帝至正十年，韩山童立白莲会，焚香惑众，倡言弥勒佛降生。河南及江淮间愚民，多信之者。其党刘福通等，诡以山童为宋徽宗之后，应作中华正统君主，谋起兵，以红巾为号。事泄，山童就擒。刘福通遂反。及朱元璋统一中夏，韩氏遂亡。尔后二百余年，永乐间有妇人唐赛儿，假宗教为名，举事作乱。其灭后，白莲会一时寂焉无闻。至天启五年，又仗流民蜂起。苏州有王森者，得妖狐异香，倡白莲教，自称闻香教主，其徒设大小头目及会主之号，蔓延及于直隶、山西、河南、陕西、四川各省。后王森被捕死狱中，徒党乃散。”

“乾隆三十九年，山东寿张奸民王任，以治病练拳，号召徒党。于八月间起事，袭城杀吏，连陷州邑。凡一月而灭。次年则白莲教又起事于河南鹿邑。”

4. 邪教猖獗则天下大乱

乾隆晚期，权相和坤当政，政治日趋腐败，清帝国已由盛极而趋衰，社会矛盾逐渐尖锐。嘉庆一即位，先遭白莲教动乱，又遭中英鸦片战争，大清国运从此走上败亡之路。清中叶的白莲之乱，波及数省，持续十年，成为清帝国历史的转折点。据孟森记述：

“乾隆四十年间，刘松成为白莲教领袖，以祈祷及符咒为人治病，名闻一时。会鹿邑邪教事发，被捕，流放甘肃。其徒转入川、陕、湖北一带传教，徒党渐多，倡言清运将尽，煽动流俗。乾隆五十八年事发，清廷严责所司穷缉，自河南而安徽而湖北，州县官奉行不善，株连罗织至数千人，民间坐是破家亡命，不可胜计。

嘉庆元年正月，荆州聂杰人、张正谟等揭竿而起，率以‘官逼民反’为词。数月之间，蔓延湖北西半部五府一州。南及於四川，北及于河南。清军溃卒之无归者，与失业夫役，无赖悍民，散匿四川东北境巴山老林间，以剽掠为生。及官捕之急，则亦

投入白莲教会，往来楚、豫，横行无忌。其战术以游击战为主：‘不整队，不迎战，不走平原。’惟数百为群，忽分忽合，忽南忽北，以牵制清兵，蹂躏州县二十余，寻由豫而西，由陕西而南。及其被捕，临刑多迷而不悔，俯首就戮，嬉笑自若，尚云来世转生”。

清《圣武记》总结白莲教作乱原因说：

“白莲教者，奸民始则假治病持斋为名，伪造经咒，惑众敛财。日久徒党益众，遂谋不轨。倡言劫运将至，而无赖之徒，以营私失业，仇官思乱。奸民乘机煽惑，于是发难而作乱。”

古代历史上邪教之兴起，其社会背景必与当时官吏腐败、社会失衡、流民众多，主流价值观念崩解，社会人心动摇迷惑相关。孟森指出：

“三省白莲教之役，为清代第一次长期之内乱。盖吏治至乾隆朝而大坏。内乱之原，无不出于内虐。康熙间崇奖清廉，雍正时亦勤于察吏。至乾隆则风气大坏。时方自谓极盛，殊不知乱机已遍伏环中矣。高宗（乾隆）于定新疆后，志得意满，晚更奢荒。和坤以容悦得宠，务极其玩好之娱，不恤边远疾苦，此皆盛极而衰之所由也。”

但是，邪教虽能倡乱，而以邪教成大事者，从两千年中国古代史看，却从来未有。包括太平天国那样的大型邪教运动，后来也终被扑灭。曾参与太平天国早期起事而后被俘的天地会首领洪大全，在其给清廷的自供状中说他曾对洪秀全讲：“开辟以来，未见以妖术而得天下者。”信然！



《尚书》与“德教”

1. 《尚书》浓缩了中国古典政治道德的一组核心价值

《尚书》是我国古代政治文献中一部最古老的著作，包括约在公元前三千年到一千年，即自尧、舜、禹、汤到春秋初叶（B.C.627）之间的国家政事记录和诰誓文令。

《尚书》之所以重要，不仅由于中国政治经济之成文史，应自《尚书》记录为始。而且由于《尚书》乃是中国古典政治的大宪所在。孔子说《尚书》作为其政治理想、政策及政德的教授范本，用以传授学人。在儒家“五经”中，《尚书》被置于至尊的地位，以故《尚书》乃是儒学的圣典。

自西汉以下，《尚书》即是历代帝王必须研习的政治教科书，又是士大夫必读必遵的世经大法。可以说，一部《尚书》，蕴涵浓缩了作为中国5000年传统政治道德基石的一组核心价值。

2. 暴力决定论的历史哲学不足为训

我近年一直在深入研究《尚书》。在穿越了其语词障碍而彻底解读此书之后，令我感到惊讶的是，这部产生于3000—5000年前的伟大政典中政治理念所具有的成熟、深刻与现代性。可以肯定地说，那些诬指商周为“野蛮时代”、“奴隶制度”或“巫史文化”者，都根本没有真正读懂此书。

推进历史的动力是什么？表面看去，是权力，是暴力。文革时代流传林彪的一句名言说“有权则有一切，无权则丧失一切”，正是这种权力至上观点的极端表述。

20世纪的政治及历史理念，曾深受此种权力、暴力决定论的理念影响。然而这却是一种至为表面化而肤浅的政治历史理念。之所以肤浅，不仅因为其理路具有错误；更由于若以这种理念实践于现实政治，必会导致国家民族和人民为之付出重大的代价。

然而，从尧、舜、禹、汤、文武周公以来，古中国政治家已总结出一套相当成熟

的政治概念。比之 20 世纪的权力迷信，如：以为“有权即有一切”，甚至认为“有权而可以伪德”（即“成者王、败者寇”）云云，前商周的这一套德教政治理念，显得更见深刻。可以说，早在先秦以至商周之际，中国先古政治家已从前此三千年的政治历史中，总结出一套成熟的政治统治经验和理论意识形态，一套相当具有系统性的政治历史哲学。

3. 有德则兴无德必亡

贯穿整个《尚书》的核心历史理论，应该说就是一个“德”字。此乃基于先古政治家对于在历史中，“德教必能胜于暴力”这一原则的坚定信念。在《尚书》中，自尧舜以下，夏禹商汤、文武周召，所反复告诫当时执政者的一种政治哲学，可以概括为以下几句话，即：天命无常予，暴力不足恃。有德则得国，无德必丧邦。他们所言“德”的涵义有二：一是政德，二是德教。“以德导政”和“以德治国”的理念，体现于《尚书》中所有训、诰、誓、命。

例如，伊尹告诫商王太甲的训辞说：“惟天无亲，克敬惟亲。民无常怀，怀于有仁”。（意谓：天道并无私爱，谁敬德则爱护谁。人民也没有永远的爱戴者，只有爱人民者才会被人民所爱！）周武王在出师征伐殷商前夕的誓师演讲《泰誓》中说：“天视自我民视，天听自我民听。百姓有过（读为“祸”），在予一人！”（上天之眼通过我的人民而观视。上天之耳通过我的人民而听知。我的人民有灾难，责任只在于我一人！）

在估量面临的战争成败结局时，周武王设立了一种衡量战争道义性质的尺度：“同力而度德，同德而度义”。（力量相等就比量政德。政德相当就比量道义。）为此他认为必须在政治中倡导理性主义和用贤制度，说：“弗举哲导民康，焉曰其能知天命？”（如果不提拔哲智而领导人民安康，怎能说君王知晓天命？）

这些政治理念，发之于 4000 年前，实在令人惊叹！流行的观念每述及中国之上古史或指之为“奴隶主政治”，或指之为“专制主义”。但是，在一部《尚书》的诰誓中，可以说充满了重视民本和人民权利的民主思想之萌芽。古希腊的伯里克利时代，常被西方史家推崇为西方民主的伟大滥觞期。伯里克利在伯尼罗奔尼撒战争中的安葬阵亡烈士演说辞，不过是一篇区区千字的短文，被西方史家称奉为希腊历史上宣示民主与爱国主义的不朽誓词。但我以为，《尚书》中的《泰誓》、《大诰》、《武成》诸篇，与之相比不仅绝无逊色，而且其政治意义及历史涵量甚至远过于之！

美国远东战略的近代渊源

1. 近代美国的民族精神

读近代美国的帝国开拓史，令人不由不产生钦佩：美国的确是一个伟大的国家，这个民族的确是一个卓越的民族。尽管它的历史年龄极为年轻，其种族来源也绝非纯一。这种钦佩绝非是由于美国的制度。我所钦佩的是美国立国以来百年如一，贯彻始终的一套国家发展战略。是这个帝国的始创者们那种俯瞰历史面向未来的远大抱负和眼光。以及近代美国卓越的思想家们，对于美国帝国命运和世界使命那种明哲而富于实用主义的洞察力，其政治家们对于美国国家利益的忠诚、信念以及贯彻其国家战略和目标的坚定决心。

近代美国历史故事的编撰者卡尔金斯（C.C.Calkins）曾说：

“如果说绝大多数美国人都有一种共同的品质的话，那就是，他们的目光始终面对着前方，遥望目力所及以外的远方，关注着在视野那一边的远景，而且敢于迈开脚步奔赴那未知的前程。”（THE STORY OF AMERICA, New York, 1975）

走向远方，征服它们，这就是近代美国人的民族精神。在我们的汉唐鼎盛时代，在刘彻、李世民、张骞、苏武、司马迁、卫、霍、李靖身上我们也曾见到过这种富于想象力的开拓精神。但在近代史中，这种精神却似乎是久违了。

2. 将目光投向太平洋

在世界历史中，从来没有任何国家的领土扩张具有美国在近 200 年中所达到的那种规模和速度。卡尔金斯说：

“开国元勋们中恐怕没有任何人在签署 1787 年独立宪章的时候会预见到，美国的版图不久将可以推展到密西西比河以西。”

美国独立时只有 13 个州，全部领土不足 300 万平方公里。1800 年，美国总统杰斐逊从拿破仑一世手中以每英亩约 25 美分的惊人低价购进了现在属于美国西部路易

斯安那的一片土地。这块土地原来属于西班牙，后来归法国。其中包括森林、草原、平原、河谷和山脉。这样一来，美国的国土扩大了一倍有余。

1846年，美国从印地安人手中获得了俄勒冈，不久又获得了加利福尼亚。1867年，美国从俄国手中廉价购买了阿拉斯加。1898年美国兼并太平洋中部的夏威夷。到19世纪中叶，北美洲的整个太平洋西北区都已并入美国版图。美国领土比开国时扩大了三倍多，其中有三分之一（90万平方英里）是得之于战争。美国人把这一连串幸运的机会称之为美国走向“强大的命运”（Manifest Destiny）。

从这时开始，美国战略家们即将目光投向了太平洋。自1846年以后，在美国战略思想家中已普遍形成这样一种意念，认为美国的帝国使命是必须跨越太平洋而向东方扩展。林肯总统的国务卿西沃德提出：美国的使命是“在太平洋沿岸同东方文明相会”。1852年，他在一次著名的参议院演说中提出关于“被亚洲平原划分成东西的两大文明的冲突与融合”问题（早于亨廷顿文明冲突论140年）。他指出，在不久的将来欧罗巴将要衰退，然而，“以太平洋盆地为中心的沿岸和岛屿这一广大地区，在伟大的世界未来中，必将成为发生各种伟大历史事件的主要舞台。”

3. 东亚形势对美国利益攸关

但是，在1840年，美国资本主义正面临着不容乐观的问题。英国作为“世界工厂”，把大量商品运进美国市场。到1857年时，加利福尼亚金矿所产黄金的一半，都要用来偿付美国对英国的贸易赤字。美国当时仍然是一个农业国。它向英国和欧洲出口的商品，并不是工业品，而是小麦和面粉。为了开拓美国工业品的出口市场，美国领导人将目光转向了太平洋对岸的亚洲。美国战略家意识到，英国、法国、西班牙、荷兰等国家在近代之所以强盛，是由于拥有东方。印度与中国，对英国产业革命起了极其重要的作用。扩大对亚洲贸易，被美国政治家认为乃是美国资本主义发展迫在眉睫的紧急课题。

1840年美国总统一派遣培理将军（M. Calbraith Perry）率军舰首航日本。

1844年与清政府签订中美望厦条约，为登陆中国提供了条件。

1852—1853年，美国舰队以武力进行威胁，强迫日本实行门户开放。

1856年3月，培理在美国地理学统计学协会发表的演说中，对20世纪的世界作了如下的展望：

“……我们美国人民应当思考，怎样扩大领土和权力，从而把撒克逊人安置于亚洲的东海岸。我还想到，美国的强大竞争者也将要向东和向南扩张，把权力扩大到中国与暹罗的海岸，相互对立的自由主义与绝对主义（absolutism）的代表者，一旦不可避免地相遇，终会在举世瞩目中发生大规模的争斗。……巨人们正在东方崛起，东亚

形势对美国利益攸关。”他还指出：“我们应当具有一种远略，让太平洋及其周边盆地成为美国平静的内陆湖泊。”

这些话，发表于约 150 年前。

4. 美国全球战略具有总体和一贯的设计

19 世纪末美国全球战略的设计师马汉（A. T. Mahan）在其名著《海权论》中指出，中国在美国的太平洋战略中居于中枢纽的核心地位：

“必须重申的是，当前的主要利益焦点是中国，它幅员广大又正处于动荡之中。另外，在中国四周还有着其他陆上及海上的富庶地区，它们构成了从爪哇到日本的东亚世界。既然当前的世界历史正处于一个十分关键的时期，而中国的变化趋势也处于一个将决定未来前景的转折点，那么对美国来说，完全有必要认真考虑中国应扮演怎样的角色，并如何为此做好准备。”

可以说，19 世纪培里及马汉等战略家的上述思想，影响了整个 20 世纪美国的外交基本政策。

在第二次世界大战中，美国击败了日本帝国。战后新中国取得了统一和独立，从地缘战略的角度看，意味着在太平洋盆地一个强大主权国家的崛起。这是美国的一些战略家所不愿意看到的。由上述我们才能理解，为什么后来会发生朝鲜战争、越南战争，以及美国近几十年来的全部台湾政策。“这实质上是一场为争夺欧亚大陆边缘地区沿海地带控制权的斗争。”（H. R 尼科耳《战争与和平的地理学》）

丘吉尔说过：“一切历史都是当代史。”不读近代美国兴起的历史，就不会了解美国政治家对于全球战略始终具有总体和一贯的构想与设计；以及为什么 200 年来，这个国家在战略上始终能做到兵无幸胜，算无遗策。我们中国人，难道不应当从这里学习到一些东西吗？



中国历史中的人口规律与社会治乱

1. 中国数千年历史中人口最高数量仅为六千万

今日中国是世界居第一位的人口大国。

从中国的政治地理疆域看，秦汉时代即已初步确定今日中国领土的基本轮廓；但令人感到惊异的是，中国今日的人口数量规模，却远不是从那时起即已形成。在周秦至明清之际 3000 余年的历史上，中国人口数量曾长期摆动在仅为 1000 万与 6000 万之间。

在清朝中国人口方进入急剧增长的时代。事实上，直至清代中叶的 18 世纪中期以后，中国人口数量才发生前所未有的迅猛攀升，突破了历史中一直保持着的 6000 万左右的较稳定规模。

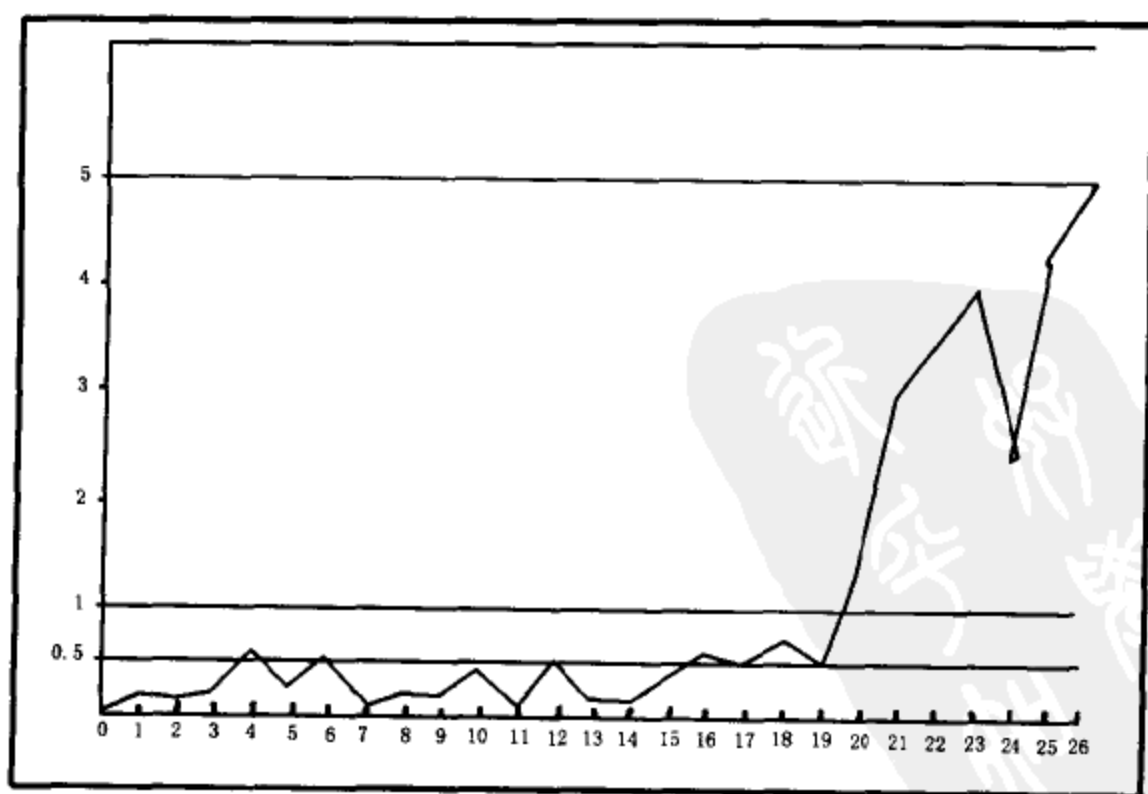


图 1 中国历史时期人口数量规模变化趋势示意图

18世纪中后期即盛清乾隆时代，中国人口数量突然猛增到1亿以上。而在其后至今不过300多年间，中国人口数量竟暴增了10余倍，从而达到今日13亿左右的惊人规模。

朝 代	年 代	人 口 统 计	单 位
0 夏代	约前 2000, 771	约 200	万
1 西周	前 1100, 771	约 1000	万
2 春秋战国	前 600 至前 221 年	400~500	万
3 西汉初	前 206, 高祖元年	约 400	万
4 西汉末	公元 2, 平帝元始二年	约 5900	万
5 东汉初	57, 光武中平二年	约 2100	万
6 东汉末	157, 桓帝永寿三年	约 5600	万
7 三国末		约 800	万
8 西晋初	280, 武帝太康元年	约 1600	万
9 南北朝		1100~2000	万
10 隋初	609, 炀帝大业五年	约 4600	万
11 唐初	高祖初年	约 1000	万
12 盛唐	755, 天宝十四年	约 5200	万
13 唐末, 五代		约 3000	万
14 宋初	太祖至神宗	约 2000	万
15 北宋末	1110, 徽宗大观四年	约 4600	万
16 元初	1291, 至元二十八年	约 6000	万
17 明初	1370, 洪武初年	约 5000	万
18 明后期	1600, 万历二十八年	600~8000	万
19 清初	1652, 顺治八年	约 5500	万
20 盛清	1742, 乾隆六年	约 1.4	亿
21 盛清	乾隆后期	约 3	亿
22 晚清	1851, 咸丰二年	约 4	亿
23 太平天国革命时期		约 3.7	亿
24 清末	1869, 同治八年	约 2.4	亿
25 民国初	1911	约 4	亿
26 民国末	1949	约 4.5	亿

(表 2)

我近期研究中国古代历史，考察中国历史中的人口兴衰历程，观察到某些重要的规律。

值得注意的是：从历史看，人口数量的增长往往与社会经济发展具有同步的关系，似乎也是经济发展的表征之一。而人口的数量规模又与社会的治乱，具有极其深刻密切的关系。也就是说，一代人口的最高峰期，往往也是一个朝代的全盛时期，但同时又是这个朝代盛极而衰、发生大变乱的前夜时期。

上图是我们自夏代、西周至清代见诸史料的人口及户口统计资料，选择历史年代中人口数值发生重大变迁的26个年代点作为座标（见表2），描绘了反映中国历代人口数量规模变动趋势的一条周期性上下荡动的曲线。不难看出，这些被选择的年代，凡处在曲线之各个高峰点的，基本都是一个王朝由盛而衰，由治入乱的转折时期；而处在曲线的各个谷底的，则往往是各王朝的开国新兴时期。

曲线之上升，表示人口的增长；曲线的跌宕，表示人口的下降。

在中国数千年的历史中，反复重复着这一节奏和脉络，表明其后隐埋着深刻的历史规律。

2. 人口增减与社会治乱

史料中的统计资料不完备，个别年代的数值只能作出推测；但基本的规模轮廓是可靠的。

从以上的人口数量统计中，可以观察到若干重要的情况，其中存在着某些规律性的东西：

1. 在清中叶以前，中国人口规模具有一个恒定的高峰值，即5000万~6000万人。历史上达到了这一规模的时期为：西汉后期、东汉后期、隋初、盛唐、元、明及清初叶。

2. 中国历史上人口曲线的各个高峰点，常常与那一时代经济发展的一个高峰时期相伴随。但这一时期往往也正是一个历史行将发生大转折、发生重大变动的前夜时期。

例如：西汉平帝是汉代一个人口高峰时期，是王莽篡政，绿林、赤眉大起义的前夜。

东汉桓帝的人口高峰期，也正是爆发黄巾起义、发生汉末大变乱的前夜。

此外如西晋之太康年代，隋之大业年代，盛唐之开元、天宝，北宋之大观、靖康年代，以及盛清之乾隆时代，于历史中亦皆曾有盛世之表象，但恰恰又正是行将发生内外社会大变动的黑夜。

历史现象的重复发生，反映着客观规律的存在。从历史看，历史上每当濒临动乱

前夜，社会人口必剧增而达到高峰；而每在大战乱时期以后，则人口必得到锐减。

因之，历史上人口数量激增、降落的周期性运动，与社会经济、政治之繁荣、衰落、动乱的周期性变动，具有近乎同步的关系。

3. 人均耕地递减的历史趋势

人口数字随社会治乱而呈周期性摆动，表明历史中人口的数量规模，是影响和制约社会治乱的一大重要因素。

人口的自然增殖与社会经济发展亦具有密切关系。从历史统计材料看，凡经济的停滞时代也是人口数量规模的停滞时代。而经济的高度增长时期，则也刺激着人口规模的高度增长。

对以上人口与经济关系的简要解释是：在特定的生产方式及技术条件下，一种社会制度所能负荷的人口规模似乎具有一种常量（在清代以前这个常量的极限是6000万人口）。突破了 this 规模和常量，社会资源分配即陷于失调（在中国历史中最重要的社会资源是可耕地）。这种重要社会资源的分配失调最终必会导致社会变乱。

因此，如从这一意义上观察，历史中动乱、变革局面的周期性爆发即是具有必然性的。这种变乱，可以看作是历史对于社会经济关系及各种制度的一种自动调节方式，也是对于人口规模和社会资源分配的自动调节机制。

我们注意到，在中国历史中两个最长的大动乱时期，汉末三国和十六国南北朝时期，持续战乱所导致的人口大规模绝灭是极其残酷的。前者在100多年间使中国人口消灭了80%，后者在300年间使人口减少了30%。

在中国历史上，农业是经济的主要生产方式，耕地则是最重要的经济资源。以下是若干主要历史时期人均耕地的占有量：

西汉 68.66 亩

东汉 13.87 亩

西晋 约 50 亩（占田制规定：男 70 亩、女 30 亩，平均即 50 亩）

隋 42.25 亩

唐 27 亩

宋 13.83 亩

明 11.55 亩

清 2.37 亩

可以看到，自西晋以下，人均耕地数值基本呈现递减的趋势，但考虑到进入清代以前，中国人口的最大规模始终只是5000万~6000万这样一个恒定值，那么人均耕地占有量的不断缩小，应反映了中国国土生态环境在历史中呈现恶化，生产力的发展

并不导致可耕地的规模扩大；相反，其增长速度远大于人口的增速（参看图3）。

在清代，中国人口达到历史的高峰，而人均耕地量则下降到接近于历史的最低点。这一事实表明，在清代，中国农业生产技术获得了突破性的进步；因而方能够以历史上最少的人均耕地量，支撑一个历史上最庞大，而且仍不断增加着的人口数量规模。

4. 人口隔代倍增的规律

马尔萨斯在其《人口论》中曾经提出人口每隔若干代而倍增的规律：在无外力影响的条件下，一个封闭社会人口的自然增长规律大约为每隔20—40年（人类的繁殖周期）递增1倍（在假定每胎只生一子的条件下）。

从中国的人口历史看，这种人口隔代而倍增的规律的确是存在的。实际上，早于马尔萨斯2000年，中国古代已有政治家和学者注意到这一重要的人口增长规律。如先秦政治学家韩非就曾指出：人有5子，子有5子；则大父（即爷辈）未死，而有25孙。结果导致“人民众而货财寡，事力劳而供养薄”（《五蠹》）。就是说，人口的自然增长率是平方级数，而资源和财富则不可能以这一速率增长，从而导致资源竞争激烈和社会动荡。

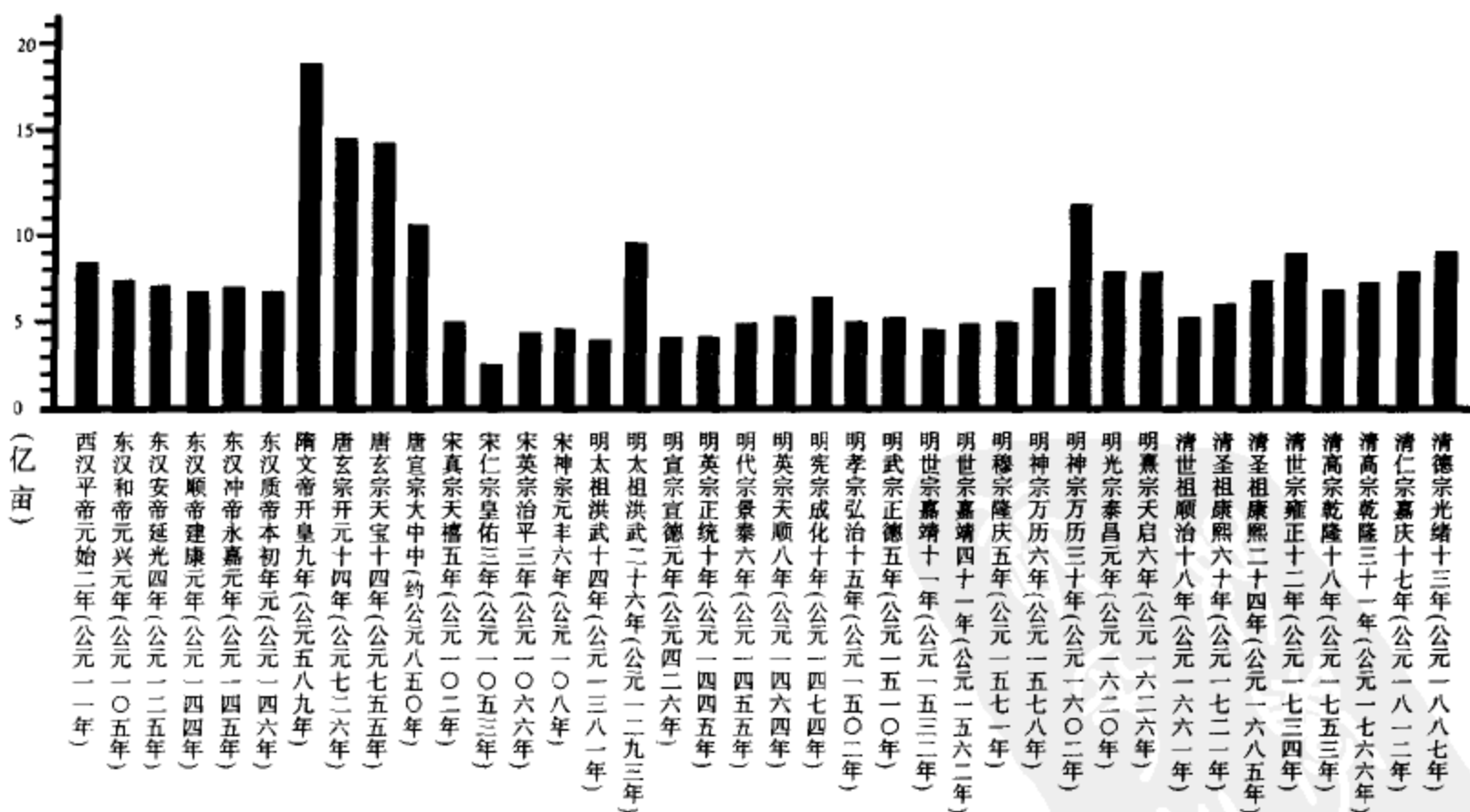


图3 历史中的人均耕地占有量变化示意

在历史上，这一人口规律被许多学者和政治家认识到乃是社会不安定和动荡的根源。晚近如明代学者徐光启、清代龚自珍、魏源等均曾指出：生人之率，大抵30年而加1倍；非有大兵革，则不得减。而垦田不增且日分日小，是以社会陷入于不安定。

从中国历史看，人口在社会安定的时期，隔代而倍增的规律是明显存在的。只有受到战争、大灾荒、大饥荒等遏制人口发展因素的影响，这一规律才会受到限制。

自清乾隆6年（1741）以后，中国人口以每隔25~45年递增1倍的速度持续高速发展。中间尽管曾经历鸦片战争、太平天国战争等多次内外变乱，导致人口增长曲线有新的升降摆荡波幅；但由于人口基数已甚为庞大，以千万人为单位而计的变乱中人口减少率并对数亿人口的总数量规模影响仍甚小。因此自乾隆以来，中国人口的总趋势是呈持续不断上升的。

其结果是在近300年左右时间中，中国人口规模由1亿人（1745）左右递增到本世纪中叶后（1949年）的6~7亿人。又在近30~40年内，再倍增到目前的12~14亿人，从而确切无疑地证明了人口发展隔代倍增的自然增长规律。

从世界范围看，国外史家估计1776年世界人口约7.5亿，到1976年约为41亿，即在200年左右增长约6倍。在此200年间，中国人口的增长幅度差不多。

顺便指出，自1945年第二次世界大战结束的以来50年间，世界总人口也已增长近乎1倍，即由30亿人左右倍增达到目前的58亿人。

5. 目前我国已经到达人口过度增长的红灯区

以上对于中国历史人口发展问题的研究，不仅只具历史学的意义。如果本文的讨论无大误的话，那么可以预测：假定未来40~50年内的世界局势将继续像过去的50年间那样，在无世界性战争的相对稳定状态中发展，则到21世纪的上半叶，中国人口规模将倍增到25亿左右；而世界人口规模则将倍增到110~120亿。这种人口规模将对全球资源、环境生态和经济、政治带来目前还难以设想的问题和压力。这将是一种在人类历史中从未遭遇过的情况！

以上的研究已经指出，一个社会体制对人口增长的容纳力是有限度的。同样，地球社会对人口增长的承受能力也不是无限的。历史启示我们，并且也是在警示我们——我们已经到达了人口过度增长的红灯区，未来对于人类将是非常危险的！而就我国来说，我个人认为：

1. 我国人口目前已达到历史上前所未有的高峰，从历史经验看，这也意味着社会形势进入了高风险时期。实际上，当前中国所面临的大量严峻社会问题，均与人口的巨大压力有关。

2. 在规划和预测未来 30~50 年的社会发展远景时，必须把上述关于人口隔代倍增的规律以及人口系数与社会安全系数在一定条件下成反比例的规律考虑进去。

3. 从宏观政策的角度，国家有必要更加强化对人口增长的控制力度，以控制人口隔代倍增这一自然增长规律的作用。

4. 考虑到人口规模与社会安全的关系，在设计国家未来发展时，必须考虑社会重要资源分配的公正性。

5. 考虑到中国人口规模的增长远快于国内可利用资源开发的增长速度，可以设想，回归内向自守（所谓“内需主导”）的经济体制是绝无出路的。我国国民经济的根本发展出路在于，必须成为开拓的、外向型的即能够生成日益增强地吸纳外部资源能力的经济系统。只有在这种条件下，国家才能真正走上繁荣昌盛、长治久安的道路。



论《河殇》的历史哲学

1. 《河殇》的历史哲学支柱

《河殇》思想的出现不是偶然的。实际上，《河殇》是近年所谓“文化反思”浪潮的一个恶性产品，也是近年流行的某些文化观念具有集大成意义的一部代表作；另一方面，《河殇》还是近年流行的一系列西方意识形态经过浓缩的一个拼凑。

《河殇》产生影响的社会心理背景，是中国在改革开放追求现代化过程中，面临着重大的思想困惑与理论问题。另一方面也映现了改革开放环境下，许多人们存在急于求成的思想，自卑于落后，希望一步到位立即实现现代化的急躁心理。正是在这种背景下，通过《河殇》这部“政论性电视剧”的形式，其编作者们开出了若干似乎既简单又明快的诊断和药方。根据这种论断，似乎中国落后的根源就已经被清楚地阐明了；似乎只要照方抓药，中国的各种问题就可以在一瞬间迎刃而解。

应该如何规划中国未来的现代化道路？与此相关联，应该如何评价中国过去的历史与文化？应该如何评价西方入侵中国以来的150年？应该如何评价1949年以来的新中国和社会主义制度？因而应该如何看待中国的落后？这些问题，是《河殇》这部政论剧试图给予解答的。在《河殇》中，作者们按照自己的政治需要，极其简单化、实际上也是惊人大胆地重新塑造了几乎全部中国历史和世界历史。

重新塑造历史的目的，是为了重新评价现实；而重新评价现实的目的，则是为了引导中国走向一条“新”的道路。对于《河殇》来说，这就是要求中国彻底抛弃民族文化传统，模仿西方，全面和整体性地移植西方文化和价值的道路。

所以，《河殇》是对中国文化价值的一个挑战。这个挑战之所以值得重视，倒并非由于它多么有力；我认为恰恰相反，是由于这部作品那种公然和大胆地主张浅薄观点的勇气。实际上，象《河殇》这样一部思考肤浅、观念陈旧、制作粗糙，充满幼稚的西方意识形态说教的作品，竟能被捧为“当代中国文化思潮的典范”，“站在当今思想界的最前沿”（1988.7.16《文艺报》），以至在思想文艺界激起那样多的呼应和回波；这本身就说明了当代“精英”和一些理论领域近年的低水准。

2. 《河殇》依托于哪些意识形态

我统计了一下，在《河殇》中留下印迹的思想理论，主要是如下数家：

——汤因比的文化兴衰理论

——19世纪曾一度流行、后来连西方人自己都认为已过时的单线进化论和欧洲文明中心论

——地理环境的决定论

——现代化等于西化以及欧式工业化的理论

——金观涛的控制论史观，等等

有趣的是，这些理论中的许多部分，其实都是西方近代意识形态中的旧货。一些理论，今日在其原产地也已被认为陈旧过时，但《河殇》却还是把它们当作“新”观念，炫耀于国人。至于金观涛先生的历史哲学理论，虽然裹着“控制论”的科学外衣，但倘若剥开外壳（外壳就是某些自然科学的术语），其基本历史观点实际并无任何新意可言。

3. “庸俗进化论”与单线进化论

《河殇》菲薄中国（所谓“黄土”）文明、颂扬欧洲（所谓“蓝色”）文明的一个基本理论依据，是流行于西方19世纪人类学和历史学的庸俗进化论和欧洲中心论。

庸俗进化论，又称“直线”或“单线”进化论。这种思想来源于19世纪的生物进化哲学。它认为，生物物种是按照一条通用的进化链条，直线式地发展的。现今存在的各种物种，都只是这个直线链条上存在过的某个环节的残迹。在进化的过程中，只有愈来愈“高级”的物种才有生存的权利；“落后”的物种必然消灭。所谓“弱肉强食、适者生存”的淘汰，被看作天经地义的自然规律和社会规律。由于人类代表进化的最高水平，所以似乎只有人类享有在地球上生存的唯一权利。生物学中这种单线进化论，实际也是一种“人类中心论”。

但是，现代生物学、遗传学的发展，早已从哲学上打破了这种单线、直线地看待进化和把人类看作进化中心的观念。

第一、遗传学表明，生物进化并不具有以某一特定物种为先验目的的宿命性。物种的进化过程具有极大的随机性、偶然性，它起源于遗传基因的某些突变。

第二、日本生物学家木村提出了关于基因评价的著名“中性”理论。他指出，传统进化论所谓“适者生存”的教条是不可靠的。因为，要准确评价某一种基因是否具

有所谓“适应”性或有利性是困难的，事实上也找不到对一切物种都适用的统一和普遍标准。一种基因以及性状，在这种环境条件下表现为有利，在另一种环境条件下却表现为有害。

第三、进化是多线条、多方式的，并不存在一个各种生物必须向之学习的“中心”和唯一模式。事实上，当一些生物进化为人类的同时，其他物种也都在不同的方向上发展和进化着。由于生物进化过程还远没有终结，因此究竟哪种生物将最终被评价为最优秀、最适于生存的物种，目前还是不能作结论的。

第四、现代生态学告诉人们，地球上生物圈中的各种物种，不仅存在斗争的关系，也存在互相利用、互相需要、互为依存的关系。按照古典进化论那种残酷的“生存斗争”哲学，只有进化中的“最强者”——人类，有权利在地球上生存，而其他一切作为“弱者”的动植物，就都注定该在生存斗争中被淘汰和灭绝。但事实上，如果其他动植物都绝灭了，必然意味着生态环境的彻底毁灭，其结果将是人类自身也无法生存下去（所谓保护环境的政策，就是基于这种认识而提出的）。因此过去那种只注重片面地讲“物种竞争”、“生存斗争”的进化观念，今天也已经过时了。

第五、所谓“优胜劣败”，由于进化过程是无限的，因此究竟何者为优、孰胜孰败，是难以主观认定的。病毒与人类，在分类等级上显然是人类高级，但病毒的生命力及适应性在某些方面远优于人类。取而代之的是一种“共生”和“协调”，即传统中国哲学中提出的“和”的概念。

庸俗进化论的思想方法，对于19世纪末期西方的历史学、文化学影响曾经甚大。但是在20世纪的人类文化学中，出现了一系列反对庸俗进化论的新学派。例如“文化传播论”学派，它注意到各种不同类型的文化具有不同进化路线，并且可以通过文明因素的传播而相互作用和影响，从而否定了单线进化和以某一文明为中心的庸俗进化论。“功能”学派则指出，各种文化现象，都是适应和满足于各种不同社会的特殊需要。其优与劣的标准，并非来自外部的比较，而首先要看对这个社会在功能上是否有用和有利。有利于社会的稳定和发展则优，反之则劣。

在美国，人类学家博厄斯曾提出“文化价值相对论”，批判以西方文明为中心的价值观。他认为，不能以西方文明为准绳，作为衡量其他文明的普遍价值标准。他还指出，文化的发展，既非只能遵循单一的不变路线，也并非完全呈现为直线性地不断上升。各种不同类型的文明，在并行发展的过程中，都可能具有自己的高峰期和低潮期；另一方面，又可以通过文化传播而相互作用和影响。但是这种传播总是双向的而非单向的。每一文化有权也应该根据自身社会的需要和利益，对其他文化的成果进行选择，而不是一概无条件地盲目接受。在人类历史上，并不存在绝对优秀和代表终极价值的某种最高文化。博厄斯的学生本尼迪特指出：“人类在完全不同的自然和生态环境中，为自身创造出若干形态不同然而同样有效和有价值的生存方式。”“并不存在一种普遍适用的价值标准，足以用来评价各种不同的文化。”

4. 《河殇》中的西方中心论

值得注意的是，自命“博学多知”的《河殇》作者和顾问们，对于上述现代的进化哲学和文化观念，竟然似乎一无所知。事实上，《河殇》关于东西文化观念的哲学基础，完全是依据于19世纪那种过时、陈旧、早已被现代自然科学和社会科学都认为谬误百出的庸俗进化论思想。在《河殇》看来：

第一、正如生物是单线进化一样，人类文明也是沿着一条单一的直线方向进化的。在这条线上产生的欧洲文明，是中心文明和最优文明，代表了文明进化的最高阶段和最高水平。因而在《河殇》中，西方文明被看作对于全人类具有普遍意义的样板文明，似乎人类一切文明发展的前景，是以西方文明为依归而向其“汇合”的。在欧洲文明面前，似乎包括中国文明在内的其他一切文明，都不过是同一条进化链上若干古老环节的现代残余物，它们注定要被欧洲文明所淘汰。《河殇》振振有辞地说：“英国历史学家汤因比计算过，人类历史上一共出现过21种文明，其中14个已经绝迹，6个正在衰朽，只有古希腊文明转化成了工业文明。”“我们的文明已经衰老了。它再也抵挡不住（欧洲文明）了。它需要补充新的文明因子。”“在当今的世界上，面对着西方工业文明的挑战和全球文化汇合的严重危机。文化愈古老，危机愈严重。”

第二、《河殇》认为：中国文明，作为一种落后、过时、行将死灭的古旧文明，已经根本没有前途。中国唯一的出路，就是尽快彻底抛弃原有文明，走全盘西化之路。它说：“旧文明的沉渣已经像淤积在黄河河槽里的泥沙一样，积淀在我们民族的血管里。它需要一场大洪峰的冲刷。而这场大洪峰已经来到。它就是（欧洲）工业文明。”“并不是中国文明多么特殊和奇怪，它的漫长，恰恰是整个古老世界的最后挣扎，亚细亚遇到的挑战，是欧洲对全人类的挑战。”

第三、更重要的是，《河殇》对于欧洲文明的推崇，绝不是为了根据中国人的需要，根据“为我所用和于我有利”的原则（这是日本人所曾倡导的一条用以学习其他文化、包括西方文化的明智原则），有所鉴别、有所选择地学习和吸收西方文明中的若干优秀因素。如果是这样的话，我们与《河殇》就不必进行争论。相反，《河殇》的作者是所谓文化的“整体论”者。他们认为，对欧洲文明，中国人要么就根本不要接受，要么就是毫不走样地照单全收——他们是毫无掩饰的全盘西化论者。为了达到全盘西化的目的，他们实际上否定了林则徐以来中国人民抗击西方侵略的整个近代历史，认为这种反抗侵略的斗争，都是出于“狭隘”的“民族主义”。

这里应当指出，近年中国思想界中，的确出现了一个把一切热爱中国、热爱中国文明、热爱中华民族的思想，都诬为“过时”、“保守”、“落后”观念的流派。这一派人认为，“现代世界无祖国”，因此也无爱国主义可言。刘晓波说“祖国只是地理上的

一种存在。祖国不是母亲，也不值得爱。”方励之说：“中国应该解散。”代表这一派人中的极端主张，实际是公然主张对中国和中国人实行亡国、灭种的理论。“河殇”倒没有讲得这样赤裸裸。他们只是说中国近代反对殖民化的斗争大可不必进行，而中国人固有的强烈民族感情、爱国报国之心则均属过时和狭隘。但是，《河殇》的观念实际上与前一种“亡国合理理论”的观念却恰恰相辅相成。对于《河殇》所倡导的这种理论，我们完全可以恰当地称之为“当殖民地合理理论”。更进一步，如果我们注意到《河殇》批判中国的所谓“大一统”观念为“封建痼结”，实际上是在宣扬国家分裂的合理。而金观涛认为20世纪人类的“最大悲剧”是进行“社会主义的试验”，在《河殇》中所大吹大擂地宣扬的所谓“商品经济新纪元”实质正是要推动中国走向资本主义道路。那么可以肯定地说：以上四种理论，即：亡国合理理论、当殖民地合理理论、中国分裂合理理论以及搞资本主义合理理论，就是今天笼罩于中国当代政治思想界的四团迷雾，也是《河殇》派推出《河殇》的根本主旨。只是，由于《河殇》把这种理论掩盖于所谓“忧国忧民”的大声疾呼的极力煽情的美文辞藻之后，因而麻痹了人们的视觉和警惕，使许多本不能接受这些理论的善良人，也容易受他们的暂时蒙蔽。

如果有人对这一判断保留怀疑的话，那么请看《河殇》中宣扬这种“亡国合理”、“当殖民地合理”理论的如下一个观点。《河殇》说：

“中国文明的萎缩，如今已经在萎缩着整个华夏民族的生命力和创造力，我们再也无法失去命运赐予的任何一次机会了！”什么机会呢？答案是：“海上来的一种新文明（欧洲文明）。古老的华夏农业文明再也不可能同化它了。”

那么今后的中国应该怎么办呢？《河殇》在全剧结尾，用一系列形象化的美文辞藻，向人们揭示了一个非常富有暗示性的象征：

“黄河来到了伟大而痛苦的人海口。……黄河必须消除它对大海的恐惧。（试问：黄河什么时候有过对海的恐惧？）生命之水来自大海，流归大海。千年‘孤独’（？）之后的黄河，终于看到了蔚蓝色的大海。”

如果我们没有忘记，在《河殇》这部政论剧中，黄河始终是中国文明和中华民族的象征，而“大海”则始终是所谓“蓝色海洋文明”即西方资本主义文明的象征；那么我们就可以看出，这一结尾所使用的这种黄河归海的意象，的确堪称此剧的点睛之笔——它实际就是要以这一象征意象，向中国人暗示：中国未来的唯一前途就是否定自我，彻底西化、欧洲化。

5. 析《河殇》命名之谬

《河殇》的题名，从语文角度看，是一个荒谬的语言错误。

何谓“殇”？考《说文解字》：“殇，未成人也。年十九至十六死为长殇。十五至

十二死为中殇。十一至八岁死为下殇。”又《小尔雅》：“无主之鬼谓之殇”。

遍查古代辞书，“殇”这个字就是以上的两种涵义：一、人类中未成年而死者称“殇”，二、孤魂野鬼称“殇”。由此可见，从中国人的语言心理看，“殇”这个字是一个应当慎用的不吉之字。

所谓“河殇”，河指黄河，在这个电视剧中始终用作中华民族的象征。然而，把黄河与“殇”这个字联系起来组词，且不说黄河不是人鬼，更不是夭折之鬼或孤魂野鬼。因此称其为“殇”在语文上是完全讲不通的。

进一步深究一下，如果以黄河作为民族的象征，那么我们中华民族通通称作“殇”（夭折之鬼或孤魂野鬼），这究竟是一种什么样的用意？这本身不就是一种十分恶毒的诅咒吗？请问每一个中国人，了解了“殇”的上述涵义，你们可有谁愿意被人称作“殇”吗？——但是《河殇》却公然称我们整个民族为“殇”！

再进一步分析：明眼人一望可知，“河殇”的命名是试图模仿屈原的伟大作品《国殇》。但是，“国殇”是一首歌颂为国捐躯、战死沙场的年轻战士的英雄挽歌；用“殇”称这些战死异乡的年轻战士，既有悲愤之情，又寓痛悼之意。而“河殇”，却是立意诅咒和宣判中华民族及其文明的衰落和灭亡的。

《国殇》充满英雄主义和爱国主义的激越旋律，所以2000年以后，今日读来，依然惊心动魄，令人心向往之！而《河殇》却充满亡国灭种、丧权辱国、崇洋媚外之论——掩饰在博学的外表和华丽美文的辞藻之下，读来令明眼人齿冷，令人悲愤，令人惊叹80年代中国年轻一代所谓“思想精英”何以如此没有民族自尊心和自甘堕落！

以“河殇”之名而模仿“国殇”，这正是所谓“画虎不成反类狗”。援用一个荒僻的古词，却不明其意而滥用之，结果不伦不类，文理不通，恰映照出这些旁征博引、貌似通儒的编者，这些放言诽谤传统文化者们——实际是何等的一知半解。所以单凭这一点，人们就有理由问：他们究竟是否真正具备批评中国传统文化的资格呢？

6. 为什么屈原不是“全盘秦化论”者

前面提到屈原，忽然想到了这个问题。可悲的是，今日的许多学者似乎已经忘记了历史。屈原时代的中国就好比一个世界，当时中国的“西方”，也有一个强大的民族，或者说“文化”，这就是秦人的秦文化；东方的楚国，则是另一种文化，即所谓“楚文化”。从当时生产力说，也许秦国先进、楚国落后，秦强而楚弱。于是楚国政界出现了两种意见，一派是当政的令尹子兰和上官大夫，主张投降；而屈原却主张振兴楚国，抗御强秦。

由此我又想到一个未必荒谬的问题：试问如果《河殇》的作者们生于当时，他们会站在哪一边呢？

我深信，他们必定会拥护投降派而反对屈原。他们将告诉屈原：

“我们的文明衰落了，已经无可挽回地衰落了！楚国当今遇到的挑战，是西方秦文化对全人类的挑战。太阳正从西方冉冉升起。如果我们还想在大地上活下去，不被开除‘人’籍，那么，只有一条出路，这就是让我们全盘‘秦’化——或者说，全盘‘西’化吧（秦国也在西方）！为了把我们的观点告诉人民，我们将写一部体现社会科学最新成就的书——《楚殇》。”

于是屈原只得悲愤地怀沙投江了。而楚国那些“殇”派的朋友，则将不屑一顾地对他的尸体说：“活该！你早该死了，这个代表楚文化的最大保守分子！他代表了这种没落文化的最后挣扎。”（以上对话，均出自对《河殇》台词的模拟，有的直接抄于原书。）

但是几千年来，楚奸子兰辈受人唾骂，人民至今怀念和纪念屈原，而且，并不仅只是中国人。

7. 一个信口开河的胡说

有趣的是，《河殇》中关于秦楚之战，也发过一番貌似深奥的妙论：

“战国晚期发生的楚败于秦的史诗般的战争，可以说是…黄色文明，最终战胜了……受到东南亚和太平洋文化影响的蔚蓝色文明。这个内陆文明的历史性胜利，是无论屈原那种哭天抢地的悲歌，还是西楚霸王那种地动山摇的反抗，都无法遏制的。蔚蓝色的隐退，埋伏下了一个民族和一种文明日后衰败的命运。”

在作者看来，战国末的秦楚之战对中国后来的历史具有一种决定性的影响。由于秦胜楚，所以中国走向了封闭的内陆文明。反之，如果当时是楚胜秦，那么中国就将建立“蓝色的海洋文明”；中国全部历史就将因此而完全不同。这的确是前所未闻的新观念。可惜这些说法充满未经证明的假定和缺乏知识的胡说。

第一，说楚文明代表“蓝色的海洋文明”，这完全是信口开河。

第二，秦楚之争，并未终止于楚被秦所灭。《河殇》提到了屈原，提到了项羽；但他们似乎不知道，建立汉王朝的刘邦（以及他手下的一大批部属）也是楚人。刘邦把楚歌、楚舞与楚风带到了西部。所以曾有历史学家指出：汉的文化是以楚文化为主导的。

在这个意义上，就不是什么“黄色文明最终战胜了蔚蓝色文明”，却是“蔚蓝色”的楚文明战胜了“黄色”的秦文明。但是这样一来，《河殇》作者似乎又不知道，正当秦人灭楚之际，中国大地上曾震荡着一种声音；这声音是一个秘密的预言，但更像是一个誓言，实际上它体现了当时的民心。因此，这预言甚至令雄才大略的秦始皇也为之战栗。这预言就是：“楚虽三户，亡秦必楚！”（所以秦皇晚年不断巡幸东南，以

镇压之。)然而这预言最终还是实现了。首先揭竿反秦的陈胜、吴广是楚人。灭秦的刘邦是楚人。火烧秦都咸阳的项羽,也是楚人。

生产力落后的楚亡于一时先进的秦,但是他们的文明没有亡,民气没有亡,民族精神没有亡。落后、失败反而激发了这个民族的斗志,激励他们走向振奋和复兴。屈原的精神,《国殇》的精神,“楚虽三户,亡秦必楚”的精神,就是这个民族复兴的基础和灵魂。

今日的中华民族,也多么需要这样一种精神啊!

8. 《河殇》的主题

《河殇》究竟要告诉我们什么呢?总括言之,作者通过这部片子告诉我们:

——历史发展是以文明为单位进化的(这是从汤恩比那里学来的)。

——从文明进化的角度看,中国文明已经无可挽回地衰落了。

(所以《河殇》暗暗嘲笑了“振兴中华”的提法。他们认为:如果以为中国近代的落后,只是一个漫长文明发展过程中一个暂时的片段,那是可笑的。因为从整体和根本上说:中华文明衰落了,而且他应该衰落。)

——中国文明之所以必定衰落,因为它扎根于黄土地,河是黄色的,人也是黄皮肤。所以从文明的“根”上说——从5000年前某一天说,中国文明就已经注定了今日的衰亡(一种哲学上的机械决定论。也是一种陈腐得不能再陈腐、荒谬得不能再荒谬的历史宿命论)。

——黄色文明注定要灭亡于白皮肤人建立的蔚蓝色海洋文明。然而,它活该灭亡。它今天之所以还没有灭亡,是因为这个古老“黄色文明”至今还在对优越的“蓝色文明”做最后的挣扎。(这是一种来自西方近代殖民主义者的“白人至上”和尼采、希特勒的雅利安种族优越理论,目前只在南非种族主义者那里继续实行着)。

所以,《河殇》要告诫中国人的就是:不要再作这种无意义、已注定要失败的挣扎了!帮助这个落后的“黄色”文明尽快死灭吧(这也就是《河殇》叫“河殇”的原因)!

在《河殇》看来,140年来,从林则徐的鸦片战争开始,直到毛泽东领导的现代革命,中国人反抗西方殖民主义(蓝色海洋文明的东方扩张)的全部斗争,都是逆历史潮流而动的反动事业。如果我们早早开门揖盗,人人争作汉奸、亡国奴,从而让中国早早成为蓝色文明的殖民地,那么今天的中国早就可以实现现代化了。

(所以《河殇》在不断强调“中国文明衰落了”的同时,又不断强调:不要以为“中国文明多么特殊和奇怪。它的漫长,恰恰是整个古老世界的最后挣扎。”“亚细亚遇到的挑战,是欧洲对于全人类的挑战。”“当今的世界”,面对的是“西方工业文明

的挑战和全球汇流的大趋势。”换句话说，中国人如果还想活下去，唯一的道路就是彻底抛弃早已应该死灭的中华文明，以欧美为典范——在文化上全盘西化。具体地说，在《河殇》看来，西方文化中的最高典范，就是资本主义的商品经济和议会民主制度。）

剥开《河殇》那种种掩饰在美文辞藻之下的花言巧语，它之所以谈古论今，谈天说地，说透了，它要告诉中国人的就是这样一番道理。（由这里引伸出方励之、刘晓波的“西化论”、“换种论”、“中国应该解散论”、“300年殖民地则中国现代化论”，当然是顺理成章的！）

我们究竟应该怎样来评价这一套理论呢？

我不知道那些爱好这部片子者，是否真的都愿意赞同《河殇》上述实质性的观点。但就我而言——坦率地说，我认为自从中华民族有史以来，即使是最大的叛徒，也还没有对这个民族和文化，公然宣讲过这样无耻而冷酷无情的话！而这些话，甚至就连中华民族的敌人，也未必敢如此肆无忌惮、赤裸裸地说出来。

9. 对近代史的无知与妄论

《河殇》对于中国历史沿袭了旧的“明清时代中国文明没落说”；但由于作者的无知，而经常信口开河，轻率而大胆地放言胡说。其第三集的解说词中，有这样一种说法：“16、17这两个世纪，是令中国人十分心酸的200年”。西方“摆脱了中世纪蒙昧主义的基督教，以充满活力的姿态，带着一种全新的文明，从海上来了。”“对这第二次外来文化的冲击，中国已经没有往日汉唐那样的胸襟和气魄了”。

这是近年流行颇广的一种以讹传讹的观点，认为早在明清交会之际，中国文明就已经远远不如西方了。但是，中国文明真的从那时开始已落后于西方吗？我手头恰好有一套日本著名历史学家信夫清三郎教授的书。这本书在日本史学界是比较有权威的；其中有一些材料，表明国外历史学家对欧洲工业革命初期时的中国文明的认识，与《河殇》所代表的那种看法截然不同。兹略作节要，介绍如下：

“当时，即17世纪至18世纪前半期，中国正值康熙皇帝统治的清朝，中国不仅对于日本，就是对当时的欧洲来说，毋宁也是一个先进国家。它与其说是吸收外来文化，不如说是向外输出文化。”我们知道，17世纪中国的康熙皇帝尊重西欧科学，特别是法国的科学文化，“尤其喜爱使用巴黎制造的工艺品。他重视西方的天文历法和数学知识，在宫中设立机构进行研究……而法国的路易十四呢，他喜爱中国的美术品，尤其是陶瓷器，并将其收藏于凡尔赛宫。他还模仿南京塔，建立了陶塔，又命人翻译了孔子的经典，

还曾在 1667 年穿上中国服装出席狂欢节的化装舞会，由此观之，路易十四显然是一个有中国趣味的帝王。……在当时东、西方两个先进国家中，竟同时出现具有法国趣味的中国皇帝和具有中国趣味的法国国王。”

“美国研究东方学的学者费正清曾经指出：直至一个半世纪前，中国在西方的生活中所起的作用，要比西方在中国的生活中所起的作用大得多。英国的东方学者赫德森在论及从古代至 18 世纪末中国与欧洲之间的相互影响时，他甚至认为中国给予欧洲的影响要比它接受欧洲的大得多。他说：中国在 18 世纪欧洲文化的传统中留下了难以消除的痕迹，并能比它未来的征服者高出一筹，而使之神魂颠倒。赫德森还认为，路易十四死后曾在欧洲风靡一时的洛可可式艺术，正是受中国影响而产生的。”

“甚至在军事上，当时的中国也决不比欧洲逊色。17 世纪末，东进西伯利亚的俄国，南下与清朝争夺黑龙江流域的领土权而战败。所以赫德森指出：不要忘记，在中国与欧洲国家的首次战争中，获胜的乃是中国人。”

“在可由数字说明问题的贸易方面，当时的中国也显然超过欧洲。从 16 世纪至 18 世纪，中国与欧洲进行贸易的一贯特征是：欧洲只能用银子买进中国出产的生丝、绸缎、陶瓷器和漆器等工业制品；欧洲却拿不出什么工业品向中国出口。赫德森说：尽管欧洲自己能生产丝绸，但中国的丝绸价廉物美，用于装饰更富有吸引力，所以在欧洲市场上大为畅销。……至 18 世纪时，欧洲兴起了饮茶的习惯，中国茶叶也随之成为欧洲人不可缺少的东西了。这时欧洲各国已经开始了对东方的侵略；然而，这时欧洲各国还没有能占领东方工业品市场。相反，拥有工业品的却是中国，在欧洲与东亚的贸易中，中国作为唯一拥有工业品出口的国家屹立其间。”

信夫清三郎教授对 18 世纪欧洲与中国贸易关系的以上分析十分重要。由此我们就能理解，为什么后来英国人要用鸦片这种毒品输向中国：正是由于在 19 世纪前中国与欧洲的贸易中，中国手工业制品和农产品（丝绸、瓷器、茶叶）在欧洲占据了广阔市场，而欧洲却没有相应能够占领中国市场的出口物；所以在双边贸易中，中国长期处于出超的地位，结果导致欧洲白银流向中国。而鸦片这种毒品，能治小病故可以冒充药品，使用后又能使人上瘾因而必须长期使用；所以英国人为了弥补中英贸易逆差，遂阴险地把鸦片推销给中国，以此代替白银换取中国的工农业产品。这种行为究竟是在对中国传播先进的海洋文明（如《河殇》所说），还是不折不扣的经济侵略？由以上的因果关系，当可一望而知了。

信夫清三郎教授在引用以上史料后所作出的结论，可能会令已习于轻信近年那些菲薄中国文明之词的朋友们感到分外惊奇。他说：

“从17世纪至18世纪前半期，在东西方力量相互影响的对比中，就贸易方面看，中国与欧洲、日本相比，显然占据优势地位。从文化方面看，也决非对中国不利。”^①

以上见解，可以代表国外持论公正的一派历史学家对16—18世纪中国与西方文明优劣问题的典型看法。实际上，如果客观地分析和解释史料，就会看出，直到18世纪，尽管英国已在酝酿工业革命，但中国手工业仍在许多技术、工艺方面优于欧洲（当时欧洲的手工业虽有一些独家产品，如钟表。但生产方式和技术水平，并未根本性地超过中国当时的手工业。故宫现藏清朝工匠的西洋钟表仿制品表明，西方当时的全部技术水平，中国几乎完全能够达到）。只是在18世纪后期，由于英国发展了工场手工业并开始进行工业革命，中国手工业在技术水平与产业规模上，才逐渐与欧洲出现的近代工业拉开明显差距。

为什么出现这种差距？这实际就是问为什么中国的工业革命后进于西方的问题。这个问题比较复杂但主要原因，与中国没有能象欧洲那样在科学技术革命引导下，实现手工业向社会化大工业的转化有关。其历史原因需要具体分析，然而绝非如《河殇》派所说，是中国人和中国文明固有的劣根性所致，这一点则是肯定的！

《河殇》对我中华文明妄作讥贬，其意在从根本上摧毁中国人对中华文明的自信心，为全盘西化论张目。但以上所引日本学者提示的史料，却给了我们完全相反的证据。虽然西方资本主义的发展早于中国，但这并不意味着中国很早就已落后于西方。事实上，直到西方开始工业革命之前，中国对西方的差距仍非太远。

谁也不会否认，中国文明与西方文明在质态上有许多深刻的不同。但是，二者各有优劣长短，在历史交流中曾经互相取长补短；直到18世纪初，中国文明中的许多优越性，仍然使西方人不能不折服。所以，中国人完全不必对自己的老祖宗信口妄自菲薄！我们在历史上领先过，我们在未来一定还会领先！可以深信，只要埋头苦干，不动乱、不分裂，假以时日，中国文明在未来一定可以再次绽开绚丽的花朵，中国人一定有能力重新跻身于世界先进民族之林。

^① 以上史料择要引自《日本政治史》第一卷第一章，信夫清三郎著，日本南窗社1978版。

法家之学源出儒家

文革期间，四人帮史学将百家学派简化为儒法两家，虚构了一个儒法斗争贯穿全部中国史的伪史体系。其说久已随其政治破产而淹没。

但我在检读先秦史料中却惊讶地发现，就其本源来说，儒法两家非但不相对立，而且共出于同源，其学说最初都是来自孔子所开创的儒家。（先贤郭沫若于 20 世纪四十年代也曾有过这种猜想。但他未予证实，后来似亦未坚持这一观点。）

实际上，法家政治学说的确演变而源于儒家。是儒家政治思想“与时俱进”的产物。这个问题，对于中国学术及政治思想史关系甚大，因此有必要略加考述。

1. 儒分为八，汇聚于二

孔门弟子，号称三千。其中最出色者，则有“七十二贤人”之说。《史记·孔子世家》记，“孔子以诗书礼乐教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人。”

在这七十二贤人中，孔子生前最欣赏的弟子是颜回。但是从对后世的真正影响来看，使孔子之儒家衣钵流传千古的人却并不是颜回。韩非子说，孔子死后，儒分为八，即：子张之儒、子思之儒、颜氏之儒、孟氏之儒、漆雕氏之儒、仲良氏之儒、孙氏之儒、乐正氏之儒。

历战国秦汉的大变迁后，儒家的这八个学派中，包括颜子一派在内的六派，均逐渐淹没而无闻。真正使儒家在秦汉以后仍能够薪火相传的，只有两家，即孟氏之儒与孙氏之儒。

孟氏即孟轲（孟子）。其学术出于子思之门，子思是孔子之嫡孙。

孙氏即孙卿，亦即荀子。荀子之学，则师承于孔子弟子子弓与子夏。

思孟一派儒学，一方面仍坚持孔子的礼制思想，另一方面又提出外仁内圣之学，即人格主义的儒学。唐宋以后演变为孔、韩、程、朱之理学。而荀子之学，则源于子张和子夏，主要是外王之学，亦即用权与法术之学。战国中后期的法家一派，实际主要来自子夏学派。

孟、荀二派，在战国末世，已成为儒学的两大流派。

孔子死后，受魏文侯之弟魏成子邀请，孔门七十二贤之一的子夏晚年讲学于魏国之西河，在这里建立了子夏学派。这个学派就是法家之祖，其门生首先是魏文侯。《史记》说：“文侯受子夏经艺”。还包括李悝、段干木、田子方、吴起。

魏文侯以礼贤下士闻名于时，是战国时第一位大举招客讲学养士的诸侯。“秦曾欲伐魏。或曰：魏君贤人是礼，国人称仁，上下和合，未可图也。文侯由此得誉于诸侯。”子夏及其诸门生都受到魏文侯礼遇，“以师礼事之。”其中李悝（克）与吴起成为一代著名政治家、军事家。子夏之西河学派实开后来齐稷下学派之先声。

2. 李悝之学受自子夏

李悝一向被认为是战国法家的开山鼻祖。而李悝的老师正是子夏。

李悝一名，典籍中或记为李克，是同一个人。其生平时代约当前 455—395 年（据钱穆说）。据《汉书·艺文志》班固注，李悝（克）从学于子夏。《儒林传》又记子夏传《诗经》之学于曾申（曾参之子），曾申传魏人李克。《艺文志》有“李克”著书七篇，编次在儒家。《汉书·艺文志》载李悝所著《李子》三十二篇，列于法家之首，当由其门人所撰集。魏文侯时，李悝（克）先任中山相。后来又作过国相。班固说：“李悝相文侯，富国强兵”。

在中国法制史上，李悝是一位有开创意义的人物。战国初期，魏秦两国先后进行了变法，对此后中国政治经济之变革与发展，所起作用甚大。

魏文侯任用李悝为相，目的是变法图强，其政策一是重农主义，“尽地力之教”，二是法制主义，以法治取代礼治。变法使魏文侯时代的魏国在列国中首先臻于富强。

李悝审订诸国旧法，著成《法经》六篇。中国在春秋之际开始发生由“礼”制到“法”制的转变。春秋晚期郑、晋等国公布成文法典。公元前 536 年郑子产铸《刑书》于鼎上（见《左传》昭公六年），其意义不亚于同期希腊史上之梭伦立法。其后晋赵鞅亦铸刑鼎（《左传》昭公二十九年）。李悝《法经》具有承前启后之重大作用。《法经》是中国的第一部成文法典和刑法典。《晋书·刑法志》说：

“秦汉旧律，其文起自魏文侯师李悝……。商君受之以相秦，汉承秦制。”

《唐六典·尚书刑部》也说：

“商鞅传之，改法为律，以相秦。至汉萧何，加悝所造……，谓之九章三律。”

《法经》首先着重囚捕盗贼，其目的在于保护私有财产。盗贼法实即后日刑法也。

李悝《法经》为秦、汉以后历代法典之所本，因而李悝一向被公认为战国法家之始祖。而其学术出自子夏。

3. 商鞅学术源出李悝

商鞅学术源出李悝。《史记》记商鞅携《法经》由魏国入秦，被秦孝公用为国相，以《法经》作为在秦变法之理论指导。汉桓谭《新论》说：

“魏文侯师李悝著《法经》，以为王者之政，莫急于盗贼，故其律始于《盗》、《贼》。又以《具律》具其加减，所著六篇而已。卫鞅受之入相于秦，是以秦、魏二国深文峻法相近”。

商鞅本为魏国贵族公孙座之养子。公孙座是魏文侯之子，魏武侯兄弟，魏惠王之叔。他曾任国相，惠王尊其为公叔，故又称“公叔座”。商鞅原籍本是卫人，因此本名卫鞅。值得注意的是，子夏、李悝、吴起也都是卫人。卫被并入魏国后，商鞅入继公孙座为中庶子，故改宗从公孙氏，又称公孙鞅。入秦后受封于商，故以“商鞅”知名于世。

商鞅法术源于李悝《法经》，其少年时代可能曾从学于李悝。《史记》说：商鞅“少好刑名之学，事魏相公叔座为中庶子。公叔座将死，荐鞅于惠王曰：年虽少，有奇才，愿王举国而听之。王默然。座又曰：不用鞅，必杀之，勿令出境。”但魏惠王鄙视年轻的卫鞅，没有听信公叔座的遗言。当时秦孝公新就秦君位，图谋变法，招贤于天下。因此卫鞅于公孙座死后入秦，被秦孝公重用，而于秦国实施李悝的变法。

商鞅以李悝《法经》为根据，依照秦国实情，在秦两度变法。制定连坐法，奖励军功，禁止私斗，制定二十等爵制。重农抑商，奖励耕织。开阡陌封疆，以二百四十步为亩，实行“一夫百亩”之授田制，推行按户征收口赋之税制，规定民有二男以上不分户者倍其赋。推行县制，统一度量衡制，从而统一法令，发展小农经济，使国富兵强，奠定此后秦统一中国之基础。

王充谓：“商鞅相孝公，为秦开帝业”（《论衡·书解》）。青年毛泽东曾赞商鞅说：“商鞅之法，良法也。今试一披吾国四千余年之纪载，而求其利国福民伟大之政治家，商鞅不首屈一指乎？”

秦孝公去世后，商鞅虽遭杀害，其变法新制度则仍被贯彻执行而有效。变礼学为法学的法术学派，在有秦一代遂成为当时的主流政治思潮。

《尚书》新论

1

《尚书》是我国古代政治文献中一部最古老的著作，包括公元前五千年到两千年前间的许多政事记录和诰誓文令。

中国之成文史，自《尚书》记录为始，其价值极其重要而珍贵。

孔子以《尚书》作为其政治理想、政策及政德的教授范本，用以教授生徒。在儒家“五经”中，《尚书》被置于至尊地位。以致《尚书》成为儒家的圣典。自汉代以下，《尚书》既是历代帝王必须研习的政治教科书，又是士大夫必读必遵的世经大法。可以说，一部《尚书》，蕴涵浓缩了作为中国 5000 年传统政治道德基石的一组核心价值。

历史上围绕《尚书》的文体及经义解释，围绕着其来源出处（所谓“真伪”）问题，发生过若干重大的学术论争和辩论。其中影响至大的即是汉代的“今文”、“古文”的学派之争。以及宋、清以下的“真伪”之争。这种学术论争实际都不是单纯的学派或学术之争。在这种论争的表层语言现象背后，贯穿着为主导国家主流政治意识形态而发生的重大竞争。一般来说，古文学派具有崇尚古典主义的贵族倾向。而今文学派则具有崇尚庶民本位的平民倾向。宋元明清以下，随科举取土建制及学术的普及，《尚书》由皇家贵族之官学，下降为世俗士民之学，由之而发生质疑其圣经地位的辩伪主义。

贯穿整个《尚书》的核心理念，应该说是一个“德”字。“德”，即政德，即“以德治国”的观念。天命无常予，暴力不可恃。有德则得国，无德必失国。从尧舜禹汤文武周公以来，即已总结出如此成熟的一套政治概念。比之 20 世纪的权力迷信，以为有枪则得政，有权即有一切，有权而可以伪德，前商周的这一套德治观念，更复杂也更成熟。中国历史中之所以能形成数千年一系的伟大帝国，显示出具有发达成熟的政治智慧，原因亦即在此。

[注] 本篇是何新所著《尚书通解》的序言。

2

“尚书”名称的由来，旧说以为“上古之书”，不确。《尚书》乃太尚（宗社）所藏华夏先祖之政典文献也。尚，古堂字。太堂，即“太尚”，亦即明堂太室，是上古国家宗社之所在。先王政典存录于此。故“尚书，即“太尚之书”，亦即国家宗社所藏之书。此至简、至明一义，而数千年间治《尚书》者，竟不得而明之。

太尚藏书，不仅政典。《墨子》书中以“诗书”连言。^①余疑《诗经》中之史诗雅、颂，与《尚书》诸篇本同藏太社。至孔子乃删削而别分之。

《汉书·艺文志》：“《书》之所起远矣，至孔子纂焉；上至于尧，下记于秦。”

《汉书》“艺文志”有“高祖传十三篇”。班固自注：“高祖与大臣述古语及诏策也”。可知古代本有记帝王古语及诏策一体裁，而《尚书》正是记录上古帝王“古语及诏策也”。

先秦著作引用这部书，称它为《书》，或称《夏书》、《商书》、《周书》，亦或称为《先王之书》。《墨子·明鬼》篇始见《尚书》一名，曰：“故尚书：夏书，其次商、周之书”。^②说明先秦时期已有《尚书》名称。

前人解释《尚书》，多谓意即“上古之书”。以有虞书为尧舜上古之书。逸周书，则尚书之补遗也。

今传《尚书》各篇题下皆有短序。班固说：孔子“凡百篇而为之序，言其作意。”认为书序是由孔子所作。

传者，即训，指口传。“尚书”佚于秦火。今之传本乃汉初向民间儒师所征集之诸篇也。此书无论确有遗籍，或口耳相传，或汉儒辑之旧典传说（间或附会己意），都是具有深远来历的。虽未必三代故典，但无不有所渊源。此书汉武帝曾有所评论，对西汉以后政治意识形态影响甚大。^③

《尚书》所录文献表明，自夏商以来，中国已是一个文明灿烂，政教严整，法规明确，具有成熟、系统的宗教政治思想和礼仪的伟大国家。

① 《墨子·非命》：“夏商王诗书”，以诗书连言。“明鬼”引《诗·大雅》：“文王在上，于昭于天”，称之为“周书·大雅”。

② 清代王念孙说，此句文不成义，“尚”与上同，“书”当为“者”，言“上者为夏书，其次为商书、周书”。何案其说谬。此断句当如下：“故《尚书》：夏书，其次商、周之书。”或“故《尚书》，夏书、商、周之书。”

③ 元狩三年，武帝尝与倪宽论学，曰：“吾始以尚书为朴学，弗好。及闻宽说，可观。”

3

在传世的古代典籍中，以《尚书》之纠纷为最多。利用《尚书》进行古史研究，第一要明辨各篇来历，第二要分析著作时代，第三要理解经文意义。这是《尚书》研究中的一些基本工作。

从西汉到近代，通过两千多年学者的研究，基本结论如下：

(1) 西汉早期，首先把这部书的二十九篇口授记录下来的人，是济南的儒师伏生。因为记录使用当时的书体，称《今文尚书》。

以后有几种古写本发现，如曲阜孔氏本，王朝中秘本，扶风杜林本等，都用古文写书，称《古文尚书》。

(在古文当中，有汉代东莱张霸伪造的“百两篇”本，久已佚失不传。)

(2) 同是尚书的真本，各篇著作时代先后，有些是可以肯定的，有些还需要继续研究。

如《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》等篇，虽是记载上古史事，但并不是当时的作品。实际是商周之间辑纂、综述的古事传说。

这几篇很可能是商周时期明堂辟雍教授学子的教本。

(3) 从伏生口授传下来的今文尚书，又经历代传写，内多讹误。包括渗入个别后世才有的观念。后儒之好卖弄聪明者，每每专挑剔于此类枝节，而指之为伪作。梅賾不是伪造古书的罪人，而是为后代保存了已失传的这部伟大典籍的功臣。

从古文翻写成今文号“隶古定”的《尚书》，内文亦有讹误。祖本已多异同，今文又得不到东汉熹平全部石经本子，古文更得不到曹魏正始全部石经本子。校勘存在着困难，各家注解又不一致。

故对于经文，即便近人已或采用了金文材料，不能彻底了解的还有许多。

西晋永嘉之乱（311年）后，今、古文《尚书》均失传。

东晋之初，豫章内史梅賾献孔安国传《古文尚书》计46卷58篇（事在317—318年）。其中33篇内容与汉伏生旧传今文28篇略同，唯从“尧典”分出“舜典”，从“皋陶谟”分出“益稷”，“盘庚”篇则一分为二。又从“顾命”篇分出“康王之诰”。此外另有25篇则不同于汉传。

梅氏本之《孔传古文尚书》遂被皇家视为瑰宝，立于学官。唐初孔颖达受诏命为之作注，颁行天下。从东晋以下，这个版本一直流传至今。

直至宋代吴棫著《书稗传》，始疑梅氏本《尚书》为伪作，南宋朱熹亦申其疑惑。其立论的主要根据，是今、古文词句深浅难易似有不同。朱熹说：“孔壁所出《尚书》，如《禹谟》、《五子之歌》、《胤征》、《泰誓》、《武成》、《同命》、《微子之命》、

《蔡仲之命》、《君牙》等篇皆平易，伏生所传皆难读。如何伏生偏记得难的，至于易记的全记不得？”（《朱子语类》卷七十八）

但吴、朱及近世妄指梅氏本《尚书》为“伪书”辈所不理解的是，即使梅氏传本不是古文原本，而是梅賾收集并经过编纂的，这也是他对中国文化的重大贡献而绝不是罪过！

到了明代，梅鷟著《尚书考异》，分析《孔传》和“晚出尚书”（简称“晚书”）的内容，从汉人记载的关于古文《尚书》传授情况、“晚书”的篇数、文体和来源等方面，亦认为梅传本是魏晋间之伪作。

清代阎若璩在梅鷟论证的基础上，写《尚书古文疏证》，从《孔传古文尚书》中寻找128条证据（实存99条），条分缕析。从此《孔传古文尚书》并非孔安国原始传本似已定案。

民国以来，后代学者经反覆考证，基本确认梅氏本《孔传古文尚书》58篇中有33篇确是伏生所传。“晚书”25篇则来源可疑。只有少数极端疑古、复古论者，仍直指梅氏本为所谓“伪书”。

5

梅氏本25篇虽然不是真正的孔壁古文，但实际可以看作古文《尚书》的西晋汇纂辑佚本。其中有些篇章出自晚周至西汉各位经师的转述，必有传承，不能称之为伪作。

永嘉之乱前，《尚书》的各种传本并行于世，既有汉代立于学官的今文《尚书》本，又有魏时立于学官的古文《尚书》本。在汉代还有河间献王本及^①杜林的漆书本^②。王国维认为西晋时这两个本至少仍有转写本流传^③，“晚书”的编纂者不会不参考它们。

西晋初年汲冢又发现了《汲冢周书》和《汲冢周志》，是记载周代历史的真实资料。梅氏本的编写者也不会不重视、利用这些珍贵的史料。

自《孔传》被论为“伪作”以后，近代疑古派史家多弃之而不予取用。实际上，宋清以来，所谓“伪”书之断案多属可疑及武断。其所攻讦指摘不过只言片语一枝半节。但其结论却往往大而无当，在方法上惯用攻其一点，不及其余之术。片面性是极大的。此风至崔东壁、康有为（特别是其《新学伪经考》），可谓登峰造极！

^① 见《汉书·景十三正传》。

^② 见《后汉书》的儒林传和《杜林传》。

^③ 见王国维《汉时古文诸经有转写本说》。

总体而言，清人如崔述、康有为一类及后来之“古史辩”派关于所谓伪书的断义，都是极其武断的。所谓“伪书”，不过是后代人所辑纂、编著的前代史论而已。若以此为真伪标准，则今人所著关于前代之史书（如宋史、明史，包括古史辩派所著之先古史），皆可定为“伪作”，可谓无书不伪矣。

然而20世纪以来，地下出土的实物、甲金文，则提供了日益增多的考古实证，不仅表明华夏文明之源远流长，且为《尚书》所录古史文献提供了佐证。证明许多被前儒断为伪书之书，其实并不伪。

大小孟鼎、毛公鼎的铭文，与《周书》诸诰的语法，用语极相类似。1976年陕西出土的“利簋”，其铭文确证了武王克商的“甲子”日期，与《尚书·武成》所记时日准确相符。而“武成”一篇清儒却多指其为“伪书”。

6

《孔传》不是西汉代孔安国所著，而是东晋之又一孔安国所著。^①但自有其重要的学术价值。清代经师焦循在《尚书补疏·序》中把《孔传》与郑玄的注进行具体比较，列举七事证明《孔传》优于“郑注”。

焦循认为，《孔传》即使“论其为魏晋间人之传，则未尝不可与何晏、杜预、郭璞、范宁等先后同时。晏、预、璞、宁之传注可存而论，则此传亦何不可存而论”？

近人金德建在《司马迁所见古书考》中指出，《史记》所录虞夏商周古史，多直接取自《尚书》，而与梅传本可相参证。证明其书自有本源，并非晋人向壁虚构之伪作。

《尚书》历来号称难读。韩愈称其为：“周诰、殷盘，诘屈聱牙。”（《进学解》）

王国维言：

“以弟之愚闇，于《书》所不能解者殆十之五。此非独弟所不能解也，汉魏以来诸大师未尝不强为之说，然其说终不可通，以是知先儒亦不能解也。”

关于《尚书》本文的解释问题，汉代已有今古文学派的争辩，清代又有今古文学派的争辩。

孙星衍的《尚书今古文注疏》，在清代注本中是较好的一部。其注疏汇聚了汉、唐、清诸大儒的研究成果。但他仍脱不出汉人范围，对各篇文字仍不能全部作出明确的说解。至于其他各家，无论是今文学者或古文学者，更都受到汉代“家法”的局限。

^① 陈梦家先生有此说，可信。

解读古书难义的方法是训诂学。

训者，传也。诂，古有“句”音，与讲、教音义相通。训诂即“传教”、“传讲”之古语，此为初始本义。后乃引申为传教古语故言。^①

训诂学实际是一种解释学。是中国上古文献的解释学。

其解译的主要方法是，根据古同音及古近音文字类属线索，结合各种文献证据和历史证据，寻找其通贯的语文异义和歧义。从而打破古文献表层文字的直示意义之谜团，理解其真正的历史和文献的语言意义。

训诂学的创立者是孔子。孔子向其弟子训授上古经典时，首先发明采用这一方法。汉代今古文经师如孔安国、郑玄均采用这一方法。

魏晋以后，学风转入主观，何晏王弼一派玄论兴起，学者不屑于费力探求古书之本义，而主张“六经注我”。训诂学遂入衰微。

宋明以后，束书不观，游谈无根之风气大盛，导致经典古义几乎全部失传。钱大昕谓：宋后之儒者，“其持论甚高，而实便于束书不观，游谈无根之辈。有明三百年，学者往往蹈此失。”^②明末顾炎武倡导“实学”即“实事求是”之学以纠其弊，清初戴震、钱大昕、高邮二王、程瑶田、郝懿行诸大儒出，训诂学吸纳了语音学、古音学、古地理学及历史学的成果，复兴而发展到了一个面貌一新的阶段。

近代章太炎、黄侃、杨树达、沈兼士在方法论上承继清学而有所归纳突破。王国维、闻一多则以之为方法考史及解读上古文献，多启人新思。但郭沫若、董作宾一派解甲骨文金文专注字形之比较，而解释文字造义则有时趋于主观。至康殷一流所谓“文字形义学”则陷入望文生义、走火入魔之文字障。

总体而言，20世纪后半期之训诂学，虽有陆宗达、徐复、王宁等黄派弟子仍承其绪，但其学不能入于研治古史学方法之主流。此学殆未得到治上古史者应有之重视。

中国之训诂学相当于西方古典时代之语源学 (etymology)。语源学亦称“本义学” (希腊语 etymon, 本真, logos, 语义)。汉代的经学家将单纯的语源追索扩展到历史文化的求索，从而使之成为文化语源学，或解释学。西语“解释学” Hermeneutics 赫尔蒙斯之学，得名于赫尔蒙斯 (Hermens)，希腊神话中宙斯之传信使者。中古以后指《圣经》历史意义之诠释及分析方法。狄尔泰认为解释学从属于“生命哲学”，是研究人类文化历史，获取生命意识的途径。他认为解释活动就是通过解释者自身的生命体验，从作为客体的历史文献和历史过程中，重现人类的文化历史体验。从而寻找

^① 《说文》：“训，说教也。川声。”又，“诂，训（传）故言也。”

^② “与晦之论《尔雅》书。”钱氏《文集》卷33。

赋涵意义的普遍形式。(meaning- forms)。

我把训诂解释学看作从古典文献中提取、筛滤有效历史文化信息最根本的解读方法。透过语言去发现秘藏在语言背后的历史文化存在。这就是我所运用的新训诂学方法，我称之为文化语义训诂学的任务。

8

我对《易经》、《楚辞》、《尚书》、《诗经》、《老子》等先古著作的研究发现，如果通解训诂，找到正确的同位语义，会看到先古汉语与现代汉语并没有人们想象的那样存在着巨大的差别。杨树达论《尚书》云：

“《尚书》文字古典，读者每苦其难通，深求其苦。实以通假之多，不易得其本字者。苟得其字，未尝不明白其解也。”

在语意深层结构上，基本相同。而许多表面上似乎晦涩已死的语词，至今仍在口语中被使用。屈原《桔赋》：“桔徠服兮”，其实“徠服”就是“烂斑”之双声叠韵语转。义即“杂驳斑烂”，至今仍为习用之语。而旧之解屈者，面对“徠服”两字之表层文义，始终莫名其妙。《诗》首篇“关关雎鸠”四字，历代异说奇出。殊不知“关关”即“刮刮”（俗语“刮刮叫”）“呱呱”、“咕咕”之双声语转。雎、姊古同音。鸠古音与归通。雎鸠即姊归，即子规，即杜鹃，历代诗词中习见而用以象征爱情之报春鸟也。

《尚书》向称难读。汉代以来，注者甚多。如清代江声、王鸣盛、孙星衍、王先谦之传，博引旁徵，汪洋浩瀚。前贤用功虽勤，其难读如故。

我研读《尚书》，常惊讶昔贤对《尚书》读解之肤浅，不能说解而妄解之怪奇。而有些至关重要之问题，则实皆不得其确解。盛名如清治《书》之硕儒孙星衍、近世疑古派之主帅顾颉刚氏晚季亦以治《书》名世，亦皆不能破其蔽。兹略举数例以明之。

《书》周初文告，诸王（武王、成王、周公）皆常自称“予小子”，旧解或以为“小子”即“小人”。但《康诰》周公称康封为“小子”（小子封），诰中又言“民情大可见，小人难保”，“小子”与“小人”何别？殊不知，小子之意上古与今完全不同。子、好在商周都为美称。贵族男性称“子”，妇女称“好”（音子，即姊本字，如殷商之名媛有妇好）。小，肖也，孝也。“小子”即本宗嫡子，即肖子，亦即“孝考”之“孝子”。旧说又或以为少年之称，亦非。

周公所作之“大诰”、“康诰”，篇中周公言多记“王曰”，篇首则称“王若曰”。“王若曰”与“王曰”究竟有何区别？今按：王，公也。（《尔雅·释诂》）王本有公意，“王曰”即“公曰”，亦即周公言语。而所谓“王若曰”，若，仿若，即今语“代表”。

王之代表说教，或代表周王说教，即其真义也。周公言告所称王，皆当训为公。

“大诰”周公自称“我幼冲人”，今人或谓此乃古周之怪语。案“冲”古从中音，读若“钟”，即今语“童”也。“幼冲”即“幼童”，今仍习用之语也。又文中有句“予不敢不极卒宁（文）王图事”，旧解皆不通训诂，以“极卒”为怪语，浪说奇出。殊不知“极卒”即孔明所言“鞠躬尽瘁”之“尽瘁”语转，宁王即文王（孙诒让说）。其义谓周公不敢不“尽瘁”于文王之霸图大业。“尽瘁”、“极卒”一语，至今仍为习见之语也！

又，“尚书”之名旧皆被读解为上古之书。那么难道《易经》不是“尚书”——上古之书？《诗经》不是“尚书”——上古之书？此类似是而非不求甚解之论，在旧说中恒见。

清儒王念孙言：“训诂之旨在乎声音。字之声同声近者，经传往往假借。学者以声求义，破其假借之字而读本字，则涣然冰释。如其假借之字而强为之解，则诘屈为病矣。”信然！

郭沫若怀疑训诂因声求义的方法。其理由是：“如子丑之同音字有一百，则可有一百种异说成立。”^①

这种见解殊为偏颇。异说正是假说，而循语言演变之规律，上下文义之贯通，则循假说可发现真理。杨树达云：“读古书当通训诂，审词气，二者如车之两轮，不可或缺。”^②

近儒吴国泰言：“学者敬明此理则于讨治古籍之道思过半矣。虽然，欲明古字之假借又岂苟而已哉！有以双声而为假借者，有以叠韵而为假借者，有假借之字古音同而今音则异者，有假借之音此地合而延续地则否者，有假借之字后人不识而讹为他字遂愈不可解者，有假借之字失其本义，一旦明之而人不识反讥其立异者，其他复有种种，尚难一二更数也。呜呼！此所以古籍之义日湮而世之真能读古籍明古义者日少也！”此皆精覆之论也。

9

我解读《尚书》，大体采取以下方法：“流览成说。覆之以诂训，衡之以语法，求之以史实，味之以文情。去粗取精，惬意贵当。犹有未明，则益以私说。”^③

惟训诂需重“凡例”即寻找普遍性。这种通语之凡例，我会在卷二注释中尽量罗

① 《甲骨文字研究》，218—219页。

② 《曾星笠尚书正读序》。

③ 周秉钧《尚书易解》。

列，或提示训例。唯此书亦是十余年前索读之旧业，今日整理旧著，方得检出旧稿，重新董理。近年余客居海上，为脑目宿疾缠困，当年索读查阅之书，惜乎今日多已不在手边。故我所示新义虽“无一字一义无来处”，有的因一时查征经典不便，也只能提供一提示而已。

“本书注解，力求明白易懂。务求有据，除常义外，皆注明出处。解释虚词，多采《经传释词》和《词诠》之训。单纯臆必之说，概不敢从。”^①

本书之解读，亦力求本于斯义。

与《易经》、《诗经》、《礼》书、《楚辞》一样，《尚书》是一部自先汉以来，不仅数千年间聚讼纷纭，而且从来未被历代学者真正读通讲懂之书。

我自信本书已基本解开数千年难解之谜。是耶非耶？愿存之而求教于后之来者。是为序。



^① 借周秉钧《尚书易解》凡例语。

历史五阶段公式的批判

——马克思《1857—1858年经济学手稿》研究

问题的提出

马克思在发表于1859年的《政治经济学批判·序言》中，提出了关于人类社会经济形态演进的一个历史概念序列：

“大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式，可以看做是社会经济形态演进的几个时代。”^①

这个概念序列简化图是：

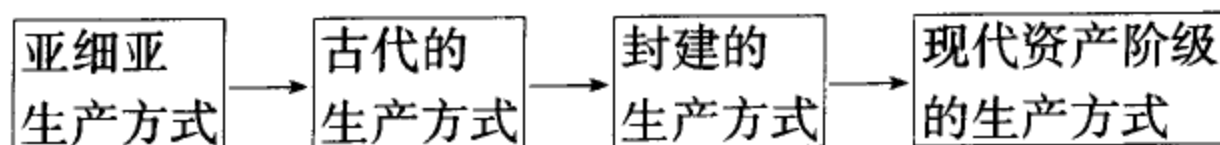


图1 马克思《政治经济学批判·序言》中的经济形态演进序列

但是后来，在本世纪20年代末，苏联史学理论界提出了“五种社会形态”说，对马克思的这个概念序列作了原则性的修正，把它变成了如下一个新的序列：

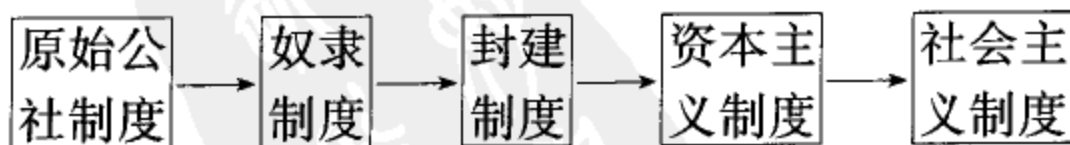


图2 V·V·斯图鲁威院士的“人类社会发展五阶段”公式

^① 《马克思恩格斯全集》第13卷，第9页。

这个序列加上了一个社会主义制度，即构成著名的“人类社会发展五阶段公式”。长期以来，这个公式取代了马克思原来的那个序列，而被看作马克思历史科学关于人类社会发展规律的标准学说。

但是，如果把这一公式与马克思原来的概念序列作一比较，就会发现几点看来细微、而实则是深刻的差别。

这就是：马克思所提出的“亚细亚生产方式”和“古代的生产方式”两个概念，在后一公式中被更换为“原始公社制度”和“奴隶制度”的概念了。

由此即产生了一系列问题——

为什么要这样换？是因为马克思原来使用的那两个概念缺乏科学性吗？

如果是，那么马克思为什么要在一部极其严肃的科学著作中，使用这种不科学的概念呢？就是说，马克思为什么不使用“原始公社制度”（或原始共产主义生产方式）、“奴隶制度”（或奴隶生产方式）这两个就内涵和外延看，似乎显然更确定、更周密的断代概念；而宁愿使用“亚细亚”——一个地理性而非历史性的概念，“古代的”——一个时态性但缺乏具体历史内容的概念，来作社会经济时代的划分呢？

是因为马克思不知道“原始公社”和“奴隶制度”吗？

不，他知道的。写于1857—1858年间的经济学手稿中，马克思曾经极其深入地分析了人类原始时代的农业公社制度，也分析了古代罗马的奴隶制度。

那么，这也许是一种笔误，是马克思一时的疏忽吗？

也不是。我们曾对迄今发表的马克思全部经济学和历史学著作了系统的翻检。我们注意到，终马克思一生，在谈到人类社会形态的时代划分时，曾多次使用“亚细亚的”和“古代的”或“古典时代”的生产方式等概念，但却一次也没有把“原始公社”和“奴隶制度”这两个概念，作为社会经济史的分期性概念来使用过。众所周知，马克思是一位科学态度极为严谨的伟大思想家；他这样做，必定是具有理论上极其深刻的原因的。那么这种原因又是什么呢？这是值得认真深入探讨的。

马克思究竟是如何认识 人类社会演进之历史规律的？

根据我们对马克思政治经济学——历史学著作的粗泛研究，马克思对于世界历史的理论认识，大体上可以分为如下三个时期。

第一时期（1844—1846）

这个时期最重要的两部代表著作，是《1844年经济学哲学手稿》和《德意志意识

形态》。在前一著作中，对近代政治经济学和黑格尔哲学作了深刻的批判分析，并且提出了“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程”^①的观点。而在后一著作中，则从经济所有制演变的角度，对世界历史初次作了分期研究，认为人类历史中的思想斗争、政治斗争只是历史发展表面上的致动因，只是阶级斗争的表现形式；而阶级斗争则由生产力与生产关系的矛盾所制约。因此，推动社会发展的根本原因在于生产力的发展、生产力与生产关系的矛盾运动中。这些理论观点的确立，宣告了马克思所创立的唯物史观的诞生。

第二时期（1857—1867）

这第一时期的重要代表著作有《1857—1858年经济学手稿》（即《政治经济学批判》的草稿），1859年出版的《政治经济学批判》（第一分册）、《1861—1863年经济学手稿》（即四卷《资本论》和《剩余价值理论》的草稿）以及《资本论》第一卷（1867年发表）等。这其中的两部手稿，都是在本世纪30年代末才首次被发表的。
[注1]

在这几部著作中，马克思后来在《资本论》中加以发挥的经济学、历史学和政治学的观点，几乎都已形成。尤为值得注意的是，在《1857—1858年经济学手稿》中，马克思从经济规律的角度，对前资本主义的一系列社会经济形态，作了极为详尽细密的分析和论述。

第三时期（1880—1883）

这是马克思生命途程的最后几年。

这个时期，马克思由于身体的衰疾，已经不能继续从事繁重的著述活动，但还是留下了一批十分珍贵的文献。其中对于历史学特别重要者如：给俄国人查苏利奇的信（一件正稿和三件草稿）、阅读摩尔根、拉瓦列夫斯基等人写的民族学和历史学著作时所留下的一批读书笔记等。

值得注意的是，近年来国内和国际学术界都有人提出了这样一种观点，认为马克思在晚年研究了摩尔根的《古代的社会》后，即改变了他过去对人类早期社会的一贯观点，否定了“亚细亚生产方式”这个概念 [注2]。甚至还有人提出，在马克思阅读摩尔根的《古代社会》以前，他根本不了解人类历史上曾经存在过一个原始公有制社会 [注3]。

这两种说法都是根本站不住脚的。这里只须指出如下一点事实就够了。实际上，

^① 《马克思恩格斯全集》第13卷，第8页。

恩格斯早就告诉过人们：非但不是摩尔根对史前社会的研究否定了马克思先前的认识，倒恰恰相反——“摩尔根在美国，以他自己的方式，重新发现了40年前马克思所发现的唯物主义历史观，并且以此为指导，在把野蛮时代（按，即人类原始时代）和文明时代加以对比的时候，在主要点上得出了与马克思相同的结果。”^①

如果说马克思在阅读了摩尔根的著作后，对自己早先的观点确实有所修改的话，那其实只是在这样一个问题上——即马克思过去曾把家庭看作构成原始氏族和部落共同体的基本单位[注4]，但经过“后来对人类原始状况的透彻研究，使作者得出结论，最初不是家庭发展为氏族，相反地，氏族是以血缘为基础的人类社会形成的原始形式。由于氏族纽带的开始解体，各种各样的家庭形式后来才发展起来。”^②但由此亦可看出，这一修改绝非一个根本原理的变化，而纯粹是在一个细节问题上的认识深化。所谓马克思晚年对原始社会认识的改变，不过仅仅如此而已。

如果对马克思在上述这三个时期内所表述于不同著作中的历史观点，采取比较和分析的方法，作一番系统的研究的话，那么，即可以清楚地整理出马克思关于人类社会演进过程的真正观点，理解他的这一思想的认识发展过程，从而澄清有关这个问题迄今仍然存在的理论混乱。以下，我们就想尝试做这个工作。

亚细亚所有制形式绝不仅是一个地域性概念

我们认为，在对马克思著作的学术性研究中，做到论必有据，保证不把马克思本来没有的观点强加于他是绝对必要的。因此在本文中，我们将从详考证马克思一系列历史观点的产生、形成和发展。但另一方面，为了避免在正文中对马克思著作做过繁、过多的文献摘引，而又能保证对马克思思想的忠实性，在以下的讨论中，我们将尽可能采取转述和归纳的方法，同时把每一观点的文献出处不避繁琐地摘附于注释中，以供研究者参考。

在写于1844—1845年之间的《德意志意识形态》这部著作中，马克思第一次提出了资本主义以前人类所有制形式的这样一个演进序列：

马克思40年代在《德意志意识形态》中提出的这种历史分期观点，是他后来50年代观点的雏形。这里有几点要说明的：

一、在马克思这里所说的第一种所有制形式——原始部落（氏族）[注5]的公共所有制中，并不排除奴隶制度的存在。马克思指出，当时的社会结构由“父权制的首

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第一版序言。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷，第389页。

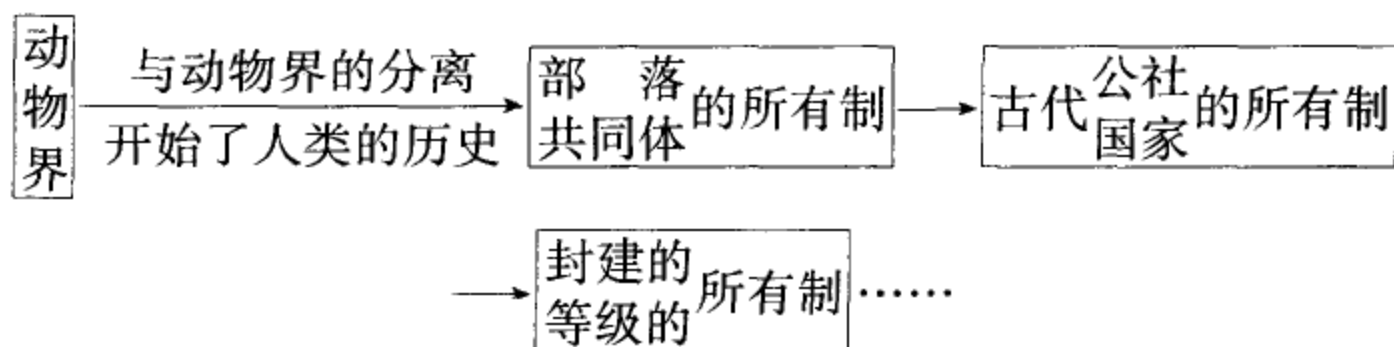


图3 马克思在《德意志意识形态》中描述的所有制演进序列

长、他们所管辖的部落成员以及奴隶”^①所构成。由此即可见，马克思并不认为奴隶制度是与原始公有制根本对立的两种生产关系。

二、马克思所说的第二种所有制形式——“古代公社所有制和国家所有制”，乃是一种结构甚为复杂的所有制形式。“在这种所有制下仍然保存着奴隶制”和“部落的公有制”^②，同时又发展出了动产和不动产的私有制。从马克思的论述看，只是在这种“古代所有制”发展的后期，奴隶制才成为整个社会生产的基础。由于这种“古代所有制”具有这样一种复杂结构，所以这大概也是马克思在这里和后来，始终避免用“奴隶制度”这个概念，对这种社会形态作过于简单的概括的原因。[注6]。

大约12年后，在写于1857—1858年的“经济学手稿”中，马克思对前封建社会的所有制形式，作了一番更细密的研究，从而提出了一个新的、更周详的序列：

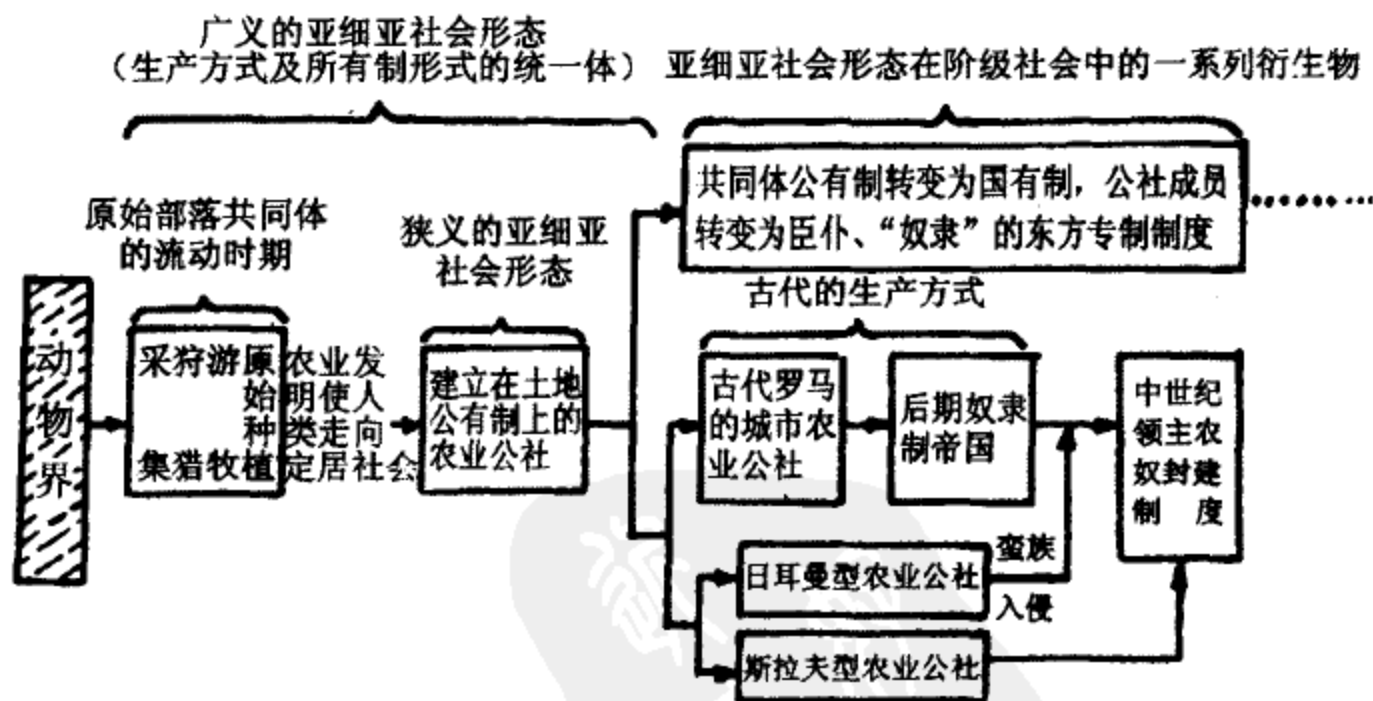


图4 马克思在《1857—1858年经济学手稿》中所论述的前资本主义发展路线

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第15页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第15页。

在上图中，我们按照马克思这部手稿中的原意，描绘了由人类原始时期到封建制度的发展路线，即：

一、在脱离动物界以后，人类生活的第一次变革是由流动生活走向定居生活。马克思认为，人类生活方式的这种重大改变是来自于农业生产方式的发明。他指出：“我们可以设想，游牧，总而言之流动，是生存方式的最初形式。”而“农业是一切多少固定的社会的最初的生产方式。”^① [注 7]

这里还应当注意的问题是，马克思认为，尚在农业发明以前，人类已经在从事采集、渔获和狩猎（马克思认为，战争也是狩猎，即对人的狩猎），以及游牧等生产活动。在这些生产活动中，原始共同体的集体劳动以及产品的共同分享（即公有制），是不言而喻的前提。虽然此时除了简单的石头工具和不可能被任何人所占有的自然界以外，还谈不上有什么“生产资料”，因此也谈不上有什么真正的“所有制”。因此马克思曾说：“以游牧民族为例（纯粹的渔猎民族还没有达到真正发展的起点），他们也偶尔从事某种耕作，这样就有了土地所有制。它是公有的，这种形式按照这些民族保持传统的程度或多或少地保留下来，斯拉夫人中的公社所有制就是这个例子。”^②

二、马克思以为，随着农业的发明和人类生活走向定居化，遂出现了原始共同体对土地等生产自然条件的公共占有——而这种对于土地和自然条件的公共占有制度，也即是他所谓“亚细亚”的所有制形式。^③

因此，马克思后来曾在《资本论》中指出，他所说的“亚细亚”所有制形式，绝不是一个如同其字面涵义所表示的地域性概念。而是以这个地域性的名称，来代表一种具有历史普遍性的所有制形式。这里特别值得一提的是，马克思为 1859 年的《政治经济学批判》所写，而后再收入于 1867 年《资本论》第一卷的一个极其重要的注释。在这个注释中，马克思不仅阐释了所谓“亚细亚”所有制的确切涵义，而且也说明了他之所以要用“亚细亚”这样一个地域性名称，来表征这种“一切文明民族的历史初期自然发生的共同劳动”^④ 制度的原因。马克思说：

“近来流传着一种可笑的偏见，认为原始的公社所有制是斯拉夫族特有的形式，甚至只是俄罗斯的形式。[其实]这种原始形式我们在罗马人、日耳曼人、赛尔特人那里都可以见到。直到现在我们还能在印度见到这种形式的一整套图样，虽然其中一部分只留下了残迹了。仔细研究一下亚细亚的，尤其是印度的公社所有制形式，就会得到证明，从原始的公社所有制的不同形式中，怎样产生出它的解体的各种形式。例如，罗马和日耳曼人所有制的各种原型，就可以从印度的公社所有制的各种形式中推

① 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，第 472、44 页。

② 同上书，第 44~45 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册第 472 页以后部分。在这里，马克思对原始共同体的土地公有制——即亚细亚所有制，作了详细的论述。

④ ② 《马克思恩格斯全集》第 13 卷，第 21~22 页、第 22、94 页。

出来。”^②

由这段话中我们至少可以得出三点认识：

(1) 亚细亚的所有制等于土地的原始公社所有制。

(2) 这种所有制之所以被称为“亚细亚的”，乃是因为它直到“现在”——即19世纪，还存在于印度和东方的俄罗斯。[注8]

(3) 这种所有制虽然被称为“亚细亚的”，但却绝非仅仅是单独为亚细亚所特有的形式。这种所有制乃是古代欧洲（罗马和日耳曼公社）的所有制形式的原型。后者可以从前者中推演出来。由此可见，在上引的这段话里，实际上已经包涵了解马克思所谓“亚细亚所有制”这个概念之谜的钥匙。[注9]

三、实际上，在《1857—1858年经济学手稿》中，马克思在“公社的各种形式”这个标题^①之下，对从亚细亚形态的公社到日耳曼、斯拉夫和古代罗马等类型的公社，确实作了理论上的推演。马克思在他的分析中指出，具有亚细亚所有制形式的原始共同体，在它后来的发展中，演变出了一系列新的类型，即——东方专制制度、古代罗马城邦公社和日耳曼、斯拉夫的农村公社。马克思认为，在亚洲和东方各国，由于公社共同体的公有制转化为专制国家的所有制，从而出现了建立在农村公社基础上的“东方专制国家”。这种制度的几点主要特征如下：

(1) 在东方专制制度中，全国一切土地、财产和臣民，都是在名义上隶属于国家和专制君主的财产和子民。国家对土地和社会财产具有支配权，而对臣民具有宗主权。马克思指出：“在这里，国家就是最高的地主；在这里，主权就是在全国范围内集中的土地所有权。”在这种财产形式下，单个的人从来不能成为所有者，而只不过是占有者。实质上他本身就是作为公社统一体的体现者的那个人的财产，即奴隶。所以，奴隶制在这里并不破坏劳动的条件，也不改变本质的关系。”^②因此，马克思又曾把这种制度称作臣民对专制君主的“普遍奴隶制”；并指出它不同于西方那种奴隶主可以直接占有和支配奴隶人身的真正奴隶制。

(2) 但是在这种制度中，国家所有制并不改变土地是公共财产及土地由农村公社共同使用的本质。马克思指出：“在东方专制制度下以及那里从法律上看似乎并不存在财产的情况下，这种部落的或公社的财产，事实上是作为基础而存在的……。”^③

(3) 国家对土地和财产的所有权以及对臣民的宗主权，一方面实现于向各个村社征收租税合一的贡赋上，另一方面实现于每个臣民对国家必须服事的强制性徭役义务上。马克思认为，这种国家专制权力的存在，从当时生产力发展的角度看，曾经既是必要的又是于社会生产有益的。“在这种情况下，那些通过劳动而实际占有的公共条

① 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，第470页。

② 《马克思恩格斯全集》第25卷，第891页；第46卷上册，第49页。

③ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，第473页。

件，如在亚细亚各民族中起过非常重要作用的灌溉渠道，以及交通工具等等，就表现为更高的统一体，即高居于各小公社之上的专制政府的事业。”^① 因为只有通过这种高度集中的专制权力，才能创造出把无数分散而弱小的劳动力集聚起来的巨大生产力组合，从而产生“具有许多眼睛、许多手臂等等的巨大的怪人，代替只具有一双眼睛和手的个人。”^② 由此才能完成如万里长城、金字塔等巨大而宏伟的公共建筑和工程。因此马克思认为：“凡是由国家支配全国收入的地方，国家就具有推动广大人群的力量。”

这里还应该特别指出一点，在研究马克思关于“东方专制制度”的论述时，我们必须注意：就社会性质而言，马克思既没有论断东方专制制度是一种奴隶社会形态，也没有说过它属于封建社会形态。相反，从马克思的论述看，他是把这种制度作为阶级社会的一种特殊形态——一种“静止”的社会来认识 [注 10]；马克思实质上把这种社会形态看作是古代公社所有制在阶级社会中的一种独特延伸形态。

历史的进程是一个极其复杂、充满矛盾 并交织着多种形态的庞大运动

除了考察亚细亚所有制的这第一种演变型——东方专制制度外，马克思还考察了这种所有制在西方（欧洲）历史上的几种演变类型，即：古代希腊罗马社会和日耳曼与斯拉夫的农业公社制度。

为了排除过去曾多次发生过的一种误解，这里首先应该说明一下，马克思所谓“日耳曼公社”与“斯拉夫公社”实质上是属于同一类型的农业公社。[注 11]

马克思认为古代罗马社会的特征是：

(1) 由农村公社转变为以城市为居民中心，而耕地则成为城市领土的城邦农业公社。^③

(2) 在这种公社中，公有制经济与私有制经济并存和共同发展，它是小块土地的私人占有制与土地所有权的公有制的矛盾统一体。这一特征就使它与东方专制制度下的农村公社根本不同。因为马克思认为，在后者中是绝不存在私有制的。[注 12] 在罗马公社中，公有土地被分配于作为公社成员的每个家庭；而这些家庭又以一定的军事方式组织起来 [注 13]，从而对内服从统一意志和纪律，对外则进行军事征服和领土扩张。

① 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，第 474 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 47 卷，第 295 页。

③ 见《马克思恩格斯全集》第 46 卷上册，第 474～475 页。

(3) 这种古代公社在后期的发展进程中，由于对外战争和征服的影响，由于商品货币关系对自然经济的侵蚀，由于土地在一部分人手中的集中和另一部分公社成员的日益贫困化、以至奴隶化，因而最终走向了解体。^①

马克思认为日耳曼——斯拉夫型公社的特征则是：

(1) 土地的私人占有制得到了比罗马型公社更高度的发展，从而出现了在经济上“自给自足的公社成员”，但与亚细亚公社一样，日耳曼公社也以农村而非城市为中心。

(2) 公有制不构成日耳曼公社的主体，而只是自给自足的农民个体私有经济的补充。

因此，马克思认为“日尔曼—斯拉夫”型公社乃是原始公社经济最晚生的形态。马克思后来曾把这种类型的农业公社，论述为“原生的社会形态的最后阶段，所以同时也是向次生的形态过渡的阶段……不言而喻，次生的形态包括建立在奴隶制和农奴制上的一系列社会”。

这里还应当顺便指出过去的研究者所很少注意的一个重要问题——这就是在马克思晚期著作中屡次与斯拉夫公社一并提及的“农业公社”这个概念。对于这个概念，马克思赋予了一种新的特殊涵义 [注 14]；这种涵义甚至在 1857—1858 年的手稿中尚未系统地论述到，只是在他最晚期的几部读书笔记 [注 15] 和给查苏利奇的信稿中才系统地作了表述 [注 16]。这种新涵义的提出，反映了马克思晚年对原始农村公社认识的进一步深化。他指出，原始农业公社具有在性质上不同的两大基本类型；他把其中第一种类型称作“氏族公社”或“原始的公社”，而把第二种类型称作“地域公社”或“农业公社”。

马克思细密地区分了这两种农村公社的不同特征，可以用对比的方式列举如下：

早期氏族公社的特征：

- (1) 由具有血缘亲属关系的共同体组成。
- (2) 房屋归集体居住或公共所有。
- (3) 一切土地为集体共同占有。
- (4) 共同从事耕作和集体劳动。
- (5) 几乎不存在任何私有财产。

晚期农业公社的特征：

- (1) 由没有血亲关系的自由人的结合体组成。
- (2) 房屋归个体家庭居住和私有。
- (3) 房前园地已私有化，公共土地分配为份地。
- (4) 各家庭独立耕作分配来的份地。
- (6) 动产私有权已出现，不动产私有权在萌芽。[注 17]

^① 《马克思恩格斯全集》第 46 卷上卷，第 485 页上的论述。

因此，马克思认为，这两种类型的公社具有递次演进的关系，即：

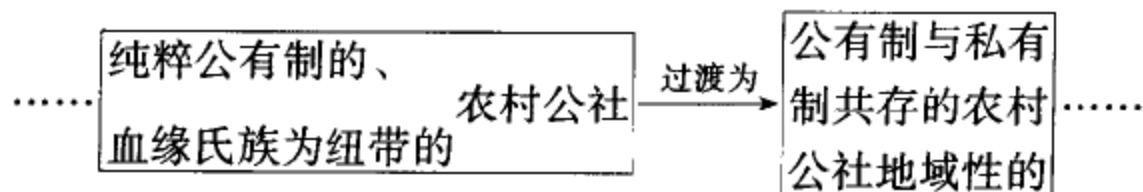


图5 马克思晚期著作中划分的原始公社两大类

把马克思晚年所分析的这两种公社类型，[注18]与他在50年代的手稿中所分析的几种公社类型相比较，我们可以看出，第一种类型的公社相当于纯公有制的亚细亚类型公社。因为马克思说过，“在亚细亚的（至少是占优势的）形式中，不存在个人所有，只有个人占有，公社是真正的实际所有者。所以，财产只是作为公共的土地财产而存在”^①。而第二种类型的公社则涵括了罗马公社、日耳曼公社和斯拉夫公社的共同点。马克思说：在古代民族那里（罗马人是最典型的例子，表现的形式最纯粹、最突出），存在着国家（公社）土地财产和私人土地财产相对立的形式”。^②正是基于对原始公社形态多样性和复杂性的上述深刻认识，因此马克思指出：

“把所有的原始公社混为一谈是错误的。正像地质的形成一样，在这些历史的形成物中，有一系列原生的、次生的、再生的等等类型。”“标志着依次进化的各个阶段”^②。

——由这些论述，我们就可以懂得，究竟马克思为什么不肯像后来的“五阶段公式”论者那样，笼统地用一个“原始公社制度”或“原始共产主义制度”来作为社会经济史的分期性概念了。另一方面，通过以上的论述，我们还可以知道，当马克思在1859年发表的《政治经济学批判》中，把社会经济形态的演进运动表述为“亚细亚→古代的→封建的→现代资产阶级的”这一序列时，这个序列确实只能说是“大体说来”（即作了很大简化、省略）的。

总上所说，我们可以得到人类历史上前资本主义时代，社会经济形态的一个演进过程。（图见下图）

① ②《马克思恩格斯全集》第46卷上册，第481页。

②《马克思恩格斯全集》第19卷上册，第435、448页。

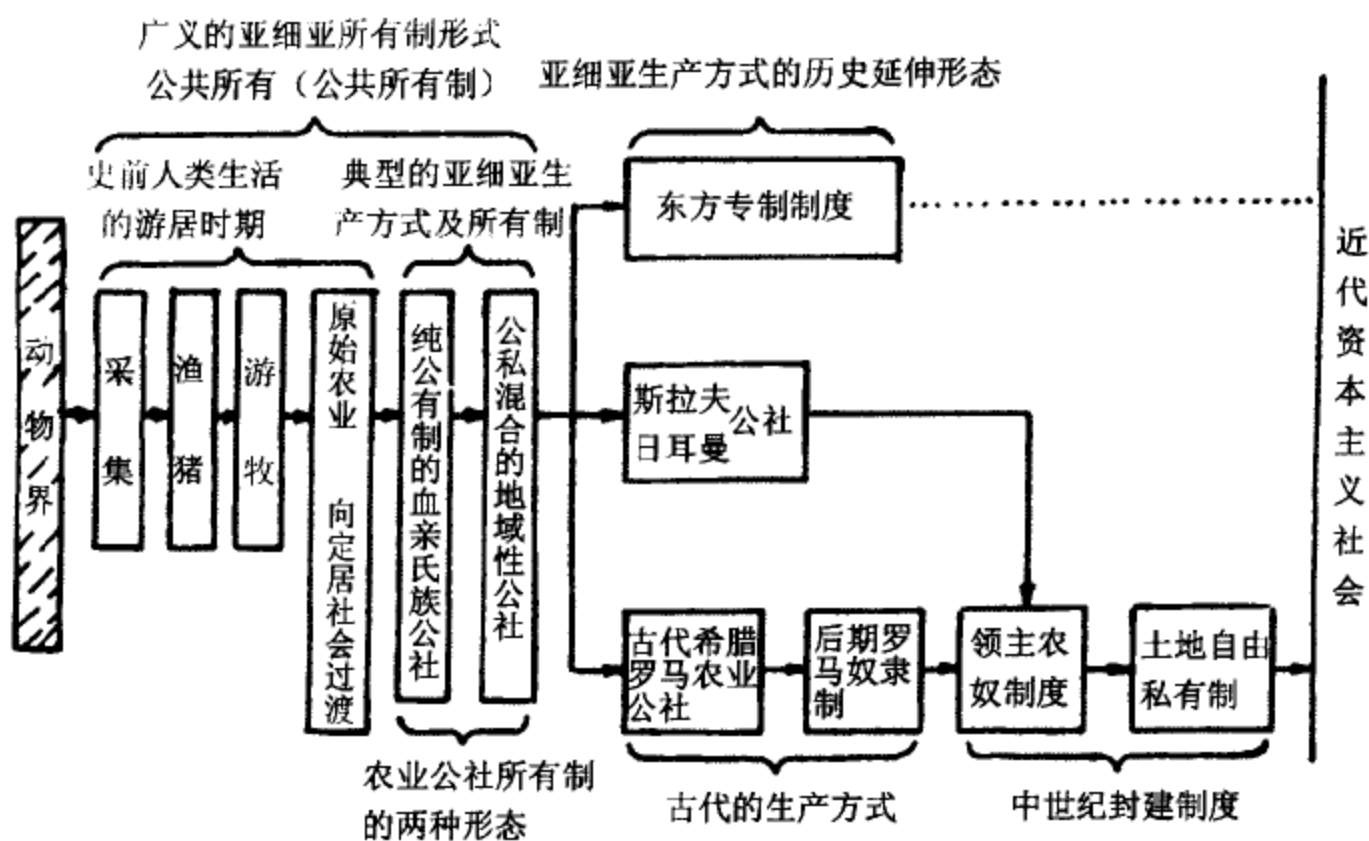


图6 马克思的社会经济形态（生产方式、所有制形式）演进观点

此图表示了马克思关于人类社会经济形态演进过程的真正观点。[注19]

由此图可以看出，马克思把人类社会的发展看作一个十分错综复杂的演进过程。

首先，马克思把人类的原始时期看作一个多形态的复杂过程。他力图从原始生产方式的不同（采集、渔猎、游牧、原始农业）和所有制结构的不同（纯公有制和混合制）来加以区分。

其次，马克思把社会形态的发展看作一个连续的、中间没有割裂性间断的过程。即使在社会形态形成了新的结构，即产生了新的质以后，这种新质仍然会与旧质保持某种连续性。

下面让我们为以上的讨论作几点小结：

一、由以上的讨论可以看出，马克思所说的亚细亚生产方式或亚细亚所有制确实是一个内涵极为复杂的概念。从马克思的论述看，这个概念具有如下的四重涵义：

1. 最广的“亚细亚所有制”概念，可以泛指和涵括一切以人类原始共同体为基础的公共所有制形式。

2. 标准的或者说典型的“亚细亚所有制”概念，则特指建立在农业生产方式上的原始农村公社。这在农村公社原则上又可以划分为两种不同的类型——纯公有制的氏族农村公社和公私混合型的地域农业公社。

马克思认为，这种被称作“亚细亚所有制”的农村公社，在进入阶级社会以后产生了一系列“次生的”变型形态。

3. 东方专制制度是“亚细亚所有制”在阶级社会中的第一种变型形态。由于它建立在保持着纯粹公有制的村社经济基础上，因此马克思认为它是“亚细亚所有制”较为典型的一种演进变型。

4. 西方的日耳曼、斯拉夫和古代希腊、罗马的公社，是亚细亚所有制在阶级社会中的另外几种变型形态。由于这几种变型形态是公私混合型的地域性农业公社，因此马克思把它们看作亚细亚所有制几种非典型的、“再次生的”演变型。

以上关于“亚细亚所有制”的上述四重涵义的揭示，使困扰着理论界和历史学界几十年的这个“亚细亚”概念之谜，可以由此解开了。

二、从马克思的论述看，他根本不认为在原始公有制与私有制、阶级和国家制度之间有一道截然分明的界限。

马克思认为，在原始公有制中，已经形成了一种阶级压迫的制度——即公共占有奴隶的制度。

而亚细亚所有制形式——即土地公有或半公有的农业村社制度，既可以存在于原始的无阶级社会中，也可以存在于后来的阶级社会中。

因此马克思曾指出：“东方……一切现象的基础是不存在土地私有制。这甚至是了解东方天国的一把真正的钥匙”。^①

马克思认为，东方专制制度乃是一种从原始公有制中直接过渡出来，既不同于欧洲的奴隶制度，也不同于封建制度的特殊政治实体；是一稳固性极强、经历了数千年多次朝代更迭，其经济基础却始终不变的特殊社会形态。

从今天的观点看，至少对于中国的古代历史来说，马克思的这种观点是具有很大的局限性的〔注20〕。但是我们绝不应该由于这一点而苛求于前人。在马克思从事科学研究的19世纪50年代，中国的大门还不过刚刚对世界打开（在1840年的鸦片战争后），因而远在西方的马克思对于中国漫长的封建历史，实际上除了偶或有闻的片断以外，几乎一无所知（在马克思留下的全部手稿中，没有一部关于中国历史的札记，而同时却有着多篇关于印度、阿拉伯、俄国以至秘鲁、阿尔及利亚历史的笔记，这一点很可以说明问题的）。因此，由于情况的暗昧而使马克思当时对中国以至东方历史作出某些不准确的判断是根本不足为怪的。但是，令我们直到今天仍然感到惊异的，绝不是马克思关于亚细亚社会形态的某些论断不适用于中国；倒是恰恰相反——竟有那样多的论断如此惊人地吻合于古代中国——尤其是秦汉以前的历史情况。这一方面显示了马克思对于人类历史所具有的惊人洞察力，另一方面也充分显示了唯物史观的伟大威力。

三、马克思并不认为原始公有制解体之后必然会演进为奴隶制度。

这里应该指出，马克思的著作中，奴隶制度从来没有被看作一种可以作为独立社

^① 《马克思恩格斯全集》第27卷，第256页。

会形态而存在的历史范畴。相反，马克思只是把奴隶劳动看作人类生产力的一种特殊形式。这种生产力，既可以存在于原始公有制形态——“亚细亚”生产方式中；也可以存在于封建所有制乃至近代资本主义的社会形态中。“真正的奴隶经济（它也要经过各个阶段，从主要为自身需要而从事经营的家长制，一直到为世界市场而从事经营的真正种植园制度）。”马克思的这一观点，实际上早已被世界历史（包括中国历史）的大量事实所证明。

因此，马克思在分析古罗马社会的后期发展时，根本未把奴隶制看作必然将取代原始公有制的一种新生产关系；而只是把它看作导致罗马公社瓦解的许多种因素之一。马克思甚至不认为农奴制是一种比奴隶制更高级的生产关系。他说：“劳动本身，无论采取的是奴隶的形态，还是农奴的形态，都是作为生产的无机条件与其他自然物同属一类的，是与牲畜并列的，或者是土地的附属物。”^①

最后，在分析原始公有制解体后社会演进的可能趋势时，马克思也总是把向奴隶制发展与向农奴制发展的两种可能性相并列的。他指出：

“假如把人本身也作为土地的有机附属物而同土地一起加以夺取，那么……这样便产生奴隶制和农奴制。而奴隶制和农奴制很快就破坏和改变一切共同体的原始形式，并使自己成为它们的基础。”^②“所以奴隶制和农奴制只是这种以部落体为基础的财产的继续发展。”^②

参证于世界历史，日耳曼蛮族在征服罗马后，它在保留自身原有的农村公社的基础上直接建立了农奴制度；斯拉夫某些民族的历史也是如此。这证明，马克思的观点是确有根据的。

几点结论

总括以上的讨论，我们可以引出几点对于历史科学具有重要意义的结论：

一、关于“亚细亚”生产方式及所有制形式的争论，在理论界和史学界已经持续了几十年。导致这场争论长期悬而未决的根本问题在于，所有参加这场争论的人——不论是“亚细亚”概念的赞同者或反对者，都是自觉或不自觉地通过“五阶段”公式的框子去看待这个概念的。他们不怀疑原始共产主义社会和奴隶制社会这两个概念作为历史分期概念的科学性，只是竭力想使既具有前者特征又具有后者特征的“亚细亚”怪物能与这两个概念调合起来。于是，当有人发现这个怪物无论如何也不能装进这两个框框的任何单独一个时，有人就想把它丢掉以至“埋葬”掉了[注21]。殊不

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，第488页。

^{②②} 《马克思恩格斯全集》，第490~491页、第492页。

知，当提出“亚细亚”这个概念时，他根本没有考虑过历史中会有一个什么“五阶段公式”。实际上，马克思与后来那些教条主义者研究历史的方法是根本不同的。

马克思从来反对以抽象的概念去看历史。而总是从分析具体的社会情况出发去抽象概念——“亚细亚”所有制的概念也正是这样形成的。而后来那些教条主义者却恰恰相反，他们力图把历史教条化、抽象化、公式化；甚至不惜割裂历史的肢体，削足适履地歪曲活的历史，以适应于死的教条和概念。

若不打破历史研究中这种教条主义倾向，是不能使历史学真正成为一门有价值的社会科学的。

二、马克思对于人类社会形成演进规律的认识，与30年代苏联史学中形成的那种“五阶段”公式具有一系列重大、深刻的原则性不同。

其中最根本的一点不同是，马克思极其辩证地认识人类历史，把历史发展看作一个活生生的、充满复杂、丰富内容而不能被套入任何僵死公式的矛盾发展过程。而那种“五阶段”的公式，则恰恰窒息了活生生人类历史的这种生动性、复杂性和矛盾性。它实质是毛泽东同志曾批判过的苏联哲学中那种机械论、教条主义和形而上学的产物。

三、更具体地说，马克思的社会发展观点与那种五阶段形而上学的历史公式具有如下几点原则性的不同：

(1) 我们在以上的讨论中已经证明，马克思把人类社会原始时期到封建制度这一段历史，看作一个形态极其错综复杂的辩证发展过程。但在五阶段公式中，却机械地用一个“原始共产主义→奴隶制度→封建制度”的抽象公式来概括这一过程。与客观的实际历史过程相比，这个公式不仅过于简单化，而且也有重大的理论错误。

(2) 在以上的讨论中，我们已经证明，马克思所说的“亚细亚生产方式”或“亚细亚所有制形式”，具有甚为复杂的内容，并不等同于“原始共产主义制度”这个概念。同样，马克思所说的“古代生产方式”也并不等同于“奴隶制度”这个概念。因此，那个五阶段公式对马克思观点的这两个原则性修正，恰恰都是背离了马克思原意的，从概念和理论上讲，都是错误的。

最后，让我们用马克思自己对有人试图把他的历史观点公式化的做法所作的批评来为本文的讨论结尾。马克思指出，那种断言根据他的理论，一切民族，不管他们各自的历史环境如何，都注定要走同一条道路的做法——

“会给我过多的荣誉，同时也会给我过多的侮辱。因为极为相似的事情，在不同的历史环境中出现就引起了完全不同的结果。……但是，使用这种一般历史哲学理论这一把万能钥匙，那是永远达不到这种目的的。这种历史哲学理论的最大长处就在于它是超历史的。”^①

^① 《马克思恩格斯全集》第19卷，第130~131页。

[注1] 在我国学术界，比较早而又较为系统地对“亚细亚”问题作研究的当推吕振羽先生。他在作于1933年前后的《史前期中国社会研究》及《中国社会史诸问题》等著作中，曾根据五阶段公式的观点，对“亚细亚社会形态特殊”说作了相当尖锐的批判。他当时赞同苏联史学界的一派说法，主张马克思所说的“亚细亚生产方式”实质只是奴隶制在东方历史的变种，并且认为此种观点是业已证明、毋庸置疑的。在这两部著作中，吕先生还列举了当时苏联学术界对于亚细亚问题持异见的几种不同说法，并分别作了批评。（值得注意的是，近年来国内学术界关于此问题的一些所谓“新”说法，也往往并未出吕老所举诸说之旧篱藩。）首先应该肯定，吕先生的这两部著作在当时是有很大功绩的。包括吕老、郭老、侯老、范老、翦老等在内的老一辈马克思主义史学家，就他们首次应用马克思唯物史观的武器，在中国古代史这块“荒莽之地”上披荆斩棘、开辟草莽而言，其功绩是永不磨灭的。

但是也应当指出，当吕先生著作上述二书的时候，他显然还未能读到马克思写于19世纪50、60年代的几部手稿，也未及研究马克思晚年的书信、札记等材料（这些手稿和材料，大部分都是直到本世纪30年代后期才陆续被披露发表的）。这种历史条件和认识条件的限制，就使吕先生当日发表的一些观点，与今天对马克思著作更全面、更系统的认识相比，而难免有失其偏颇。例如吕先生曾以为：“所谓亚细亚生产方式的特征，可概括为如次的几点：

(1) 土地属于国家所有，适用一种永佃制转佃给人民，地租采取一种赋税的形式；(2) 全国分成无数的公社，公社都是各自独立的小社会；(3) 国家和官吏是社会事业的承担者，水利的掌管者，统治着那些各自独立的小公社；专制政权便由此形成。（引马扎亚尔的观点，见吕著《史前期中国社会研究》1960年版第8页）这种说法从理论上说，即是非常不符合马克思原意的。

[注2] 首倡此说者最早当推普烈汉诺夫。他曾说：“马克思后来读到摩尔根的《原始社会》（即《古代社会》）一书时，他大概改变了对于古代生产方式同东方生产方式的关系的观点”。（见普著《马克思主义的基本问题》，人民出版社1957年版40页）。

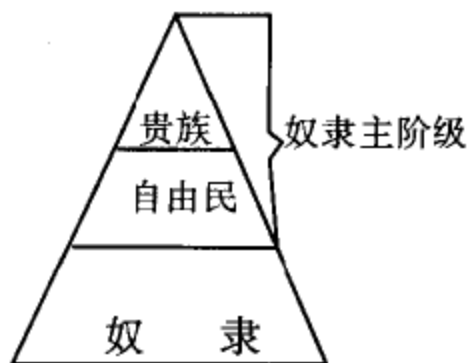
[注3] 吕振羽先生曾认为，马克思恩格斯只是“在读到摩尔根的《原始社会》以后”，才“又解决了到其时还没想到解决的原始社会之谜。”（见吕著《史前期中国社会研究》1960年版第13页）——按，此说是不确的。而尤有甚者，近年竟有人更主张“马克思、恩格斯在1887年以前，并不了解有一个原始共产主义社会。”（宋敏《在亚细亚生产方式讨论中的几个问题》，《吉林师大学报》1979年第4期）这种说法的主要根据是恩格斯1888年给《共产党宣言》所作的一个注文：“在1847年的时候，关于社会的史前状态，即关于成文史以前的社会组织，几乎还完全没有人知道。”但是请注意：这里恩格斯所指的仅仅是1847年的情况。而在后来的50年代即有一大批

重要著作出版，如：“哈尔克斯特豪森发现了俄国的公社土地所有制（1847—1852），毛勒证明了这种所有制是一切日耳曼部落历史发展所肇源的社会基础（1856）”等（以上引文见恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》）。从马克思与恩格斯的通信集中可以看出，马克思在50年代对这些著作都曾作过深入的研究。因此，说马克思当时不了解历史上曾有一个公有制社会，是极其荒唐的。

[注4] 在《德意志意识形态》中，马克思把家庭看作构成原始部落的基本单位——“社会结构只局限于家庭的扩大……”（《马恩全集》第3卷第15页）。

[注5] 马克思在原文中所用的“Stamm”一字，在原文中系指渊源于同一祖先的人们的总体，因此亦有“氏族”的涵义。

[注6] 应当指出，马克思无论在写作《德意志意识形态》的1845年，还是在以后，都从未如有人所说的那样，把“古代社会”的复杂矛盾简单化为“奴隶主与奴隶”这两大阶级的矛盾。他也从未认为“古代社会”所具有的乃是如下这种简单的阶级构成：



相反，马克思曾多次指出，古代罗马社会的主要矛盾，在相当长的一个时期内，并不是在奴隶主与奴隶之间，而是在作为公社成员而占有土地的自由民之间。他说：“地产的历史构成罗马共和国的秘史”（《马恩全集》第23卷第96页），“古代世界的阶级斗争要主要是以债权人和债务人之间的斗争的形式进行的；”（同上书第156页），“小农经济和独立的手工业生产……在原始的东方所有制解体以后，奴隶制真正支配生产以前，还构成古典社会全盛时期的经济基础”（同上书第731页）。

此外，马克思在1855年3月8日致恩格斯的信中又曾这样分析古代罗马的社会矛盾：“不久前我又仔细研究了奥古斯都时代以前的罗马史。国内史可以明显地归结为小土地所有制同大土地所有制的斗争。当然这种斗争具有为奴隶制所规定的特殊形式。”

从以上论述中可以相当清楚地看出，马克思以罗马为典型的古代社会，就性质和结构看，虽然包括奴隶制度，但并不归结为奴隶制度。这很可能就是马克思避免以“奴隶制度”为这种社会形态命名的原因。

[注7] 据傅筑夫先生考证，中国古史上的殷人祖先“不常厥邑”，经常处在迁流

中。这也是由他们的游牧和“游农”的生产方式所决定的。这是中国古史研究中一个有新意的见解。（见《中国古代经济史论丛》，三联书店1978年版上册《殷代的游农与殷人的迁居》）

[注8] 马克思曾在1853年6月14日致恩格斯的一封信中，援引英国驻印度殖民官吏给英国政府报告中的材料，对存在于印度的这种农村公社作了描述：

(1) 每个村社占有几百到几千英亩不等的耕地和未垦荒地。耕地种植粮棉等作物，荒地作为牧场。(2) 在这些村社中，土地或者由村民集体共同耕作，或者（在大多数村社中）是把公有地分配给家庭自行耕作。(3) 村民的妻女在家内从事家务劳动和纺织。(4) 每个村社设置一名代表国家行政权力的官吏和一、两名掌管文书、宗教的书记。村坊中有一些为村民服务的铁匠、木匠等手工工匠。这种职业分工原则上实行世代相传的种姓制度。(5) 这种村社内部有畜养奴隶从事劳动的制度。

在后来的《资本论》第一卷中，马克思曾再次使用了这一材料。（见《马恩全集》第23卷第395—397页）

[注9] 在意大利学者翁贝托·梅洛蒂所著《马克思与第三世界》一书中，对马克思的“亚细亚生产方式”概念作了极不确切、但影响却颇大的解释。他把亚细亚公社与原始公社分开，看作与日耳曼公社、斯拉夫公社、古代罗马公社相并列——即处于同一发展阶段的事物。以上的讨论实际上已经证明了这种观点是何等不确切。(1) 马克思曾经指明，他所说的日耳曼公社与斯拉夫公社实质是同一形态的公社。(2) 而亚细亚公社则代表了比古代希腊罗马和日耳曼、斯拉夫公社更古老的最原始类型；后者可以从前者推出来。除此之外，该书中还有一些重大的错误。例如，他断言“中国历史上没有经历过封建社会”，从原始社会后期以来一直保持着“亚细亚”经济结构，并诬蔑现代中国的所谓“官僚集体主义”制度（一个十分荒谬的自创名称）。这些议论不仅表明了他在理论上的错误，而且表明了他对古代中国历史和现代中国社会情况的双重无知。

[注10] 见《资本论》第一卷（《马恩全集》）第23卷第397页），又见第三卷：“由于一般自然经济的性质，所以，这种形式完全适合于为静止的社会状态提供基础，如象我们在亚洲所看到的那样。”（《马恩全集》第25卷第897页）

[注11] 马克思准备写给查苏利奇信的草稿，他在文稿中论述了斯拉夫公社的特点后指出：“在西方，相当于这种公社的是存在时期很短的日耳曼公社。”（《马恩全集》第19卷第448页）

[注12] 马克思在论述典型亚细亚公社时曾说：“在这种情况下，单个人只是占有者，决不存在土地的所有制。”（《马恩全集》第46卷上册第848页）

[注13] “这种由家庭组成的公社首先是按军事方式组织起来的，是军事组织或军队组织，……”（《马恩全集》第46卷上册第475页）

[注14] 这种新涵义表述在这一论述中：“农业公社到处都是古代社会形态的最新

类型……是从公有制到私有制、从原生形态到次生形态的过渡时期。”（《马恩全集》第19卷第435页）

[注15] 这是指《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》和《科瓦列夫斯基〈公社土地占有制，其解体的原因、进程和结果〉一书摘要》两部著作。

[注16] 在《1857—1858年经济学手稿》中，马克思曾摘录了罗马史作家尼布卢的这一论述：“古代各国部落是按两种方式；或按氏族，或按地区……氏族部落比地区部落古老，而且几乎到处都被后者排挤。”（《马恩全集》第46卷上册第479页）但是马克思当时并未对这一问题作更深入的探索。

[注17] “农业公社不同于较古的公社的最主要的特征：（1）所有其他公社都是建立在自己社员的血缘亲属关系上的，在这些公社中，只容许有血统亲属或收养来的亲属，他们的结构是系谱树的结构。‘农业公社’是最早的没有血统关系的自由人的社会联合。（2）在农业公社中，房屋及其附属物——园地，是农民私有的。相反，公共房屋和集体住所是游牧生活和农业生活形成以前时期的较古的公社的经济基础……（3）耕地是不准转让的公共财产，定期在农业公社社员之间进行重分。因此，每一社员用自己的力量来耕种分给他的土地，并把产品归为己有。而在较古的公社中，生产是共同进行的；共同的产品，除储蓄起来以备再生产的部分外，都根据消费的需要陆续分配。”（《马恩全集》第19卷第449页）

[注18] 在写于晚期的一篇读书笔记中，马克思注意到印度的公社制度，也具有这样两种不同的类型。

（1）最初是具有土地共同所有制及集体耕耘制度的氏族性公社。

（2）氏族公社后来分化为或大或小的家庭公社，土地所有权的不可分割性和土地的共同耕作制在这里也消逝了。

（3）进而出现了对私占土地依据亲属等级所规定的、因而是平等的继承制度。

（4）这种不平等进一步发展为占地多少不再取决于耕作者与氏族首领血缘关系的远近，而取决于耕作者的占有能力。

（5）结果，“私有制……由于历史发展的过程，越来越趋近于近代意义下的私有的独立家族了。”（参看马克思著《科瓦列夫斯基〈公社大土地占有制，其解体的原因、进程和结果〉一书摘要》，人民出版社1965年版第33页）

[注19] 这里有必要说明一下马克思关于封建社会发展规律的观点。

马克思在研究封建土地所有制的演变时指出，土地私有制在世界历史的发展中必然出现两次——第一次在原始村社公有制的解体时期，作为公有土地的对立物出现；但它很快即由于土地兼并而为奴隶制或农奴制所取代。第二次发生在封建大地主的解体时期，作为向资本主义过渡的自由土地私有制和小块土地所有制而出现。他说：“自耕农的这种自由小块土地所有制形式，作为占有统治地位的正常形式，一方面，在古典古代的极盛时期，形成社会的经济基础；另一方面，在现代各国，我们又发现

它是封建土地所有制解体所产生的各种形式之一。”（《马恩全集》第25卷第909页）

“土地所有权的历史表明了封建地主逐步转化为地租所得者……以及依附于他而没有迁徙自由的农奴和徭役农民逐步转化为农业短工的过程。这种历史事实上就是现代资本的形成史。”（《马恩全集》第46卷上册第206页）

深刻理解马克思的这一观点，将可能导致对中国封建土地关系史的重新认识。因为封建社会的一般历史进步，从根本上说，必然表现为土地所有制这种经济关系和土地所有权这个法权概念进化的历史。对中国先秦史和明清史的研究表明，土地私有权在中国历史上确实曾经产生过两次。第一次在战国时期，小土地所有制当时随着作为东周社会基础的农村公社的解体和各封建国政治经济的变法运动而产生，但旋即被贵族豪强的土地兼并运动和秦以后专制国家变个体农民为依附于国家的农奴化运动而被否定。第二次在明末、清初之际，随着唐宋以后形成的各种地主庄园的瓦解，随着佃种地主土地的佃农摆脱人身依附关系的人身自由化，真正的土地“自由私有权”和“自由自耕农”才在中国晚期封建社会中再一次形成，并从而揭开了晚期封建历史的一页新篇章。

[注20] 20年代亚细亚问题论战中，魏特夫一派主张中国属于亚细亚社会形态者，其理论错误在于：（1）没有搞清马克思“亚细亚”社会形态概念复杂、多重的涵义；（2）把这一没有搞清的概念套用于中国历史，于是也就提出了东方历史特殊性和中国没有封建史的论点。他们恰恰抛弃了马克思观点中精髓的东西，发展了马克思观点中受历史局限性的东西。

[注21] “‘亚细亚生产方式’是马克思主义整体中那个难以处理的一个附件，显然是整体中相当非正式的部分；可是，却比它的主体更加频繁地被人送去安息。最近的葬礼是由佩里·安德森举行的，他要求把亚细亚生产方式这个概念进行‘应有的适当埋葬’。”



论清代朴学方法的现代性

一、科学的方法是可以证伪的

在《诸神的起源》中，我曾试图将远古神话、考古材料和语言文献三项结合于一体，作系统处理和分析，从中找到理解华夏文明远古历史的钥匙。在本书中，我继续致力于这一探索性的工作。

《诸神的起源》一书出版后，引起了许多读者的兴趣和学术界的注意，这是出乎我意料而又使我快慰的。

但是坦率地说，对于《诸神的起源》这本书，我自己并不满意。之所以不能满意，是由于此书固然可以解决和澄清上古史中的一些疑难问题，但在写作此书时，我已感到其中仍隐留下一些重大而棘手的难题。对于这些难题，似乎并不能以太阳崇拜这种原始信仰作出全部的解释。此外，在方法上，我虽然在《诸神的起源》中即已领悟到了通过语言分析方法，可以重新认识和解释古代文献这一道路，但对于采用这一方法的意义和历史依据，尚未作出足够的论证和说明。所以《诸神的起源》一书，的确只能算是一部尝试性的作品。其中所包涵的各种结论假说，都是寻绎问题的线索，而并非问题的最终解决。

《诸神的起源》出版后，我继续循着此书开启的研究方向进行工作。近年来，我进一步收集和积累了一批历史文献资料、语言资料和考古资料，对这些材料进行了更深入的分析 and 比较。由是，我得出了一些新的重大结论。其中一些结论，对前一书中的假说和结论具有修正性的意义。我知道，由于这一点——本书的出版，也许会使某些朋友感到快意——会说：“你看，我早讲过你那本书不够科学、不够完备吧？”那么我的回答是：让他们笑吧。这种讥笑正表明，一些人思想中是何等地缺乏现代意义的科学性概念，也可以说根本不知道现代观念中所谓科学究竟是一种什么事物。

[注] 此文是拙著《龙：神话与真相》一书的自序。在此序中，我提出了从现代语言分析哲学和解释学观点，重新认识和估价清代朴学中的语言学理论和方法的问题。该书由上海人民出版社于1989年出版。

究竟什么是科学？从现代的观点看，科学不是一次性努力的产物，也不是一堆永恒真理的集合^①。科学乃是人类追求真理的一系认识活动——对于未知现象提出假说，用事实来验证或否证假说。“科学只能通过‘试错法’，即通过推测和反驳而获得进步。”^②科学与伪科学的差别，并不在于科学本身必须不包涵错误，不能修改已作出的结论；相反地，根据波普的理论，科学与伪科学的差别，恰恰在于前者是可以证伪的，因此是包涵错误的，而只有后者才是不可证伪的——因为只有伪科学和宗教信仰，才需要宣称，并且敢于宣称自己绝无错误。从辩证法的观点看，真理不可能一次完成，而只能实现于认识的全过程中。这本来早已是常识，但在实践中却似乎常常被人所遗忘。

认为人要么应该一举提出一种完善无缺的成熟理论，要么就根本不要提出任何理论——这是一种在传统学术中流行已久的偏见。这种偏见，是一道盾牌，可以用来防御对传统理论的挑战，保护对陈旧观点的因袭，并且掩饰知识的僵化和呆滞。但可笑的是，竟然有人将此标榜为所谓“朴学作风”——这真是对朴学精神的极大无知和亵渎！对中国学术中伟大而深厚的朴学传统，我个人一向怀着极深的敬意。中国古代的朴学精神，具有一种深刻的科学性（这一点我在下面还要论及）。但究竟什么才是真正的朴学？难道朴学只是一味地抱残守阙、陈陈相因，不断炒前人剩饭么？或者就是埋在故纸堆和烦琐考证的丛林中淹而不得出么？予浅陋，却期期以为大谬不然！

章太炎论朴学之道曰：“审名实，尚佐证。戒妄牵，守凡例。断情感，汰华辞。”^③陈寅恪则指出：“一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此新材料，以研究新问题，则为此时代学术之新潮流。治学之士，得预于此潮流者，谓之预流（借用佛家初果之名）。其未得预者，谓之未人流，此古今学术之通义，非彼闭门造车之徒，所能同喻者也。”^④

所谓审名实，断情感，就是要敢于启疑致和。“大疑则大解悟，小疑则小解悟，不疑则不解悟”耳。要敢于破除人我之双蔽，敢于超越自我和前人，这就需要有一种打破玉连环的精神和境界！章氏和陈氏，都是20世纪朴学界的鸿儒大师；然而，一倡发疑致和的精神，一倡启新思、预新流的作为，这正是当代学术，特别是史学中所极为需要提倡的！

加拿大哲学家M·邦格曾经在我国《哲学研究》上发表过一篇文章，题目是《什么是伪科学》。这位哲学家在这篇文章中，开列了如下一个表，对真正的科学精神与伪科学的态度进行了一番深刻的对比（表见下页）。

直到现在为止，人文科学中的大多数领域——尤其是历史学，远远未臻于真正科

① 参看库恩：《科学革命的结构》。

② 查尔默斯：《科学究竟是什么》第5页，商务版。

③ 《章氏丛书》卷四。

④ 《金明馆丛编二编》。

学的境界。但是我认为，我们新一代的学术工作者，现在已经到了追求这一境界的时代了！

鉴定的标准	科学的态度	伪科学的态度
承认自己无知，以及需要作进一步研究	肯定	否定
认为自己的研究领域充满困难和漏洞	肯定	否定
对自己的理论乐于提出质疑以期改进	肯定	否定
对不同于自己理论的新假说和新方法（即异端）	欢迎和容纳	排斥和扼杀
努力寻找和运用规律	肯定	否定
追求理论的统一性	肯定	模棱两可
追求严密的逻辑性	肯定	在不利于己时扭曲逻辑
寻找不合于自己理论的反面例证	肯定	否定
依赖传统权威	否定	肯定
隐瞒或歪曲不利于自己理论的资料	否定	肯定
不断更新知识	肯定	不认为必要
征求和听取批评	肯定	否定
理论的通俗性以使每人都懂	不认为必要	认为必要
容易一举成名	否定	肯定

二、神话是远古人类 对客观世界和主观经验的反应

在中国远古艺术中，最富于神秘意义的象征绘画，恐怕无过于伏羲和女娲的形相了。这一对夫妇，常现身为一种奇特的长尾孪体连生形相。伏羲神往往一手捧日，女娲神则一手捧月。伏羲又于一手中执规——象征天圆和行星运行的轨迹（天道），女娲神则手中执矩——象征地方和法度。尽管在汉代砖石刻中，由于年代悠远和工艺简陋，关于这两大神圣的图形轮廓，常常是那样地粗糙和模糊；但在这一形相之下所积淀的宗教文化意涵，就其丰富与深刻来说，却远远超过了通常人们之所能想象。

我在《诸神的起源》中，曾指出伏羲作为黎明之曦神的象征，就是黄帝和太阳。

而女娲，作为同时身兼开天辟地者和崇高母亲（高媒）的原始女神，不仅是司月之神，而且也就是神话中那两位著名的女神西王母和嫫祖的合而为一。实际上，伏羲与女娲的连体孪生形相，正是体现着中国古典哲学中阴阳参合观念的一种涵义深刻的艺术意象。

但是，在解决了这一问题后，我心中却还隐涵着几个新的疑问。简单地说，就是如下三点：

1. 我实在难以理解，为什么太阳神伏羲与月亮神女娲，都要具有那样一种奇异的、介乎于龙蛇与蜥蜴之间的躯体形相？过去人们常用所谓蛇崇拜一类的想当然说法为之作出解释；但由于这种解释仅仅是想当然的，缺乏人类学、动物学与历史学的实证，因而始终难以使有科学头脑者信服。

2. 我在《诸神的起源》中，曾揭示出嫫——螺，亦即蜗——螺的音转关系。进一步的研究表明，这一古音学的结论是对的，经得起考验。但是，为什么中国传说中最伟大的两位母亲女神，一种作嫫——“蜗”，一种作螺——“螺”？我却不能不感到难以理解。虽然在《诸神的起源》中，我参照一些考古材料中发现的仿蜗螺形陶器，而假定远古人类中曾存在过对蜗螺类介壳动物的崇拜；但我仍然感到，对这类动物的图腾式崇拜，实在是不可思议！自然界中值得崇拜的事物很多，为什么人类却偏偏会对这两种体形微渺，其貌不扬的小小动物产生独特的兴趣呢？在这一现象背后，是否还隐藏着某种深刻的东西呢？

3. 伏羲与黄帝是中国的龙神。但是龙的真相究竟是什么？我在《诸神的起源》中曾假定其真相是云，即一种非生命的物理现象在传说中的生命化。但验之于古文献中关于龙的多种记述和传说，这一假说——就其表明龙与云之间具有深刻关系言，虽然不无道理；但却显然也存在着某种漏洞。而从历史文物看，关于龙的图画形相，大体上似乎可分为几个时期：从新石器时代到商周为一期。那时的原始艺术中，已经出现了多种曲身似龙的动物形相，只是这些形相常常被考古学者假定为“龙”。但其实，它们究竟是否都可以如此被判定，尚是很有疑问的。因为迄今尚没有任何文字或其他实证材料足以支持这种假定。在商周的青铜和玉石骨雕艺术中，我们方确切地看到了龙的出现。然而，一方面，那时的龙或像猪，或像蛇，或像蜥蜴，或像鳄鼉，或像牛马羊，其形相似乎如原始时期的“龙”一样，尚未最后定形；但另一方面，有一种形相似鳄鱼的动物，渐成为商周以下龙的主要形相。并且深刻地影响了汉至隋唐的龙艺术造型。直到宋元明清的绘画中，龙的形相才彻底地转化为一种超世俗的怪物——具有马状的头，狮子状的眼和鬃，羊或鹿状的角，鸡状的爪和具有浓厚装饰意味的背和尾。通观古代造型艺术中龙形相的这种演变，是否象征和暗示着关于龙的概念在历史中的演变过程呢？

类似上述的一些问题，曾在多年内使我困惑。我感到，《诸神的起源》所给出的答案不是最终的。我决心通过更深入的研究，找到古史的真相。而在这里，还有一个

对于古代神话传说究竟如何认识的问题。

但许多人看来，神话就是瞎话，就是古人（由于缺乏科学知识，智能低下等等）凭空编造、想象的鬼话。如果说它们具有某种研究价值的话，那也只不过是可对之作一种纯文学性的解说和评述而已。神话不可能是真话——不值得给以认真的研究和分析，这似乎早已成为神话学中一种根深蒂固的成见和信念。但是，根据我自己对中国古代神话传说的研究，却使我不能接受这种所谓正统性的看法。我确信，神话是远古时代人类经验的一部分，其中既有他们的客观世界，也有他们的主观经验。近代中国学术界最幼稚的偏见之一，就是至今仍有许多人把神话看作凭空臆想的虚构产物。实际上，精神分析学家既然认为就连人类主观经验中最离奇的梦境也是可以分析的——其中揭示了人类心灵活动最深刻的无意识存在，那么，为什么我们不能把这种分析方法转用于研究神话呢？

近几年来，我比较系统地研究了从先秦神话到魏晋隋唐志怪（如《山海经》、《神异经》、《穆天子传》、《搜神记》、《述异志》等）的古代神话传说。我现在可以相当有把握地说，那些关于牛鬼蛇神、狐狸精怪的种种神秘奇异故事，大部分可以通过分析找到其深层结构中隐涵的经验原型。它们远非过去人们所以为的那样荒诞不经。

在本书中，我以中国古代关于龙的神话传说的线索，探讨了古代动物学问题、图腾问题和历史传说问题。我相信本书已基本揭示和解决了中国古代所谓“神龙”这种神话动物的动物学真相、语言学真相和历史学真相。

我注意到，在文献记载及古代志怪传奇中，龙——这种神奇的动物均被描写成具有古蜥蜴状的形相；同时我又进一步注意到，在古汉语中，所谓水生的古蜥蜴，实际上就是指鳄鱼。而就古音考察，蜴、蜥、鳄肯定来自同一语源或词根。《说文》：“蜴，肆也。”蜴，实即鳄字之异体，肆，则是蜴字之易体。又《说文》：“蜥，似蜥蜴，水行而吞水。”蜥今通作鳄。又，“龙”之古音来源颇为复杂，可读作 Wǎng 以及 Pǎng。就前者来说，清代语言学者已证明，古读韵母，并且声、韵母常相混而一。这不仅表明，龙今音实系鳄、蜴古音之演变；而且暗示了“王”、罔两（王良）等神秘古代动物与语词的来源。

现在看来，在远古时代的中国大陆上，曾居住过两个强盛的氏族团体。其中一个以太阳和凤鸟（姓姬）为图腾，另一个以月亮和神龙（姓姜）为图腾，他们结成了一对人类学上所常说的那种两合婚族组织。这一对氏族，就是构成后日华夏民族的起源和始祖种族。而羲和媧，作为王父和王母，则正是这两大氏族的领袖和象征。所以我认为，通过《诸神的起源》和这本《神龙的研究》，自清儒崔东壁和晚近“古史辨”以来，对中国上古史、古代文献以及华夏远古文明所提出的一系列重大问题和挑战，将基本上可以得到初步而有系统的澄清或解决。

三、语言分析学是当代哲学研究的先锋方法

《诸神的起源》出版后，有一位来自台湾的批评者认为，这本书“征引宏博，用力之勤令人钦叹”，但“方法学上却显示陈旧”。^①我知道，这位批评者之所以说我的方法陈旧，主要是因为我没有照搬弗洛伊德、弗雷泽、荣格以后在国外神话学中流行的心理分析和原型分析方法，也没有因袭列维—斯特劳斯的结构主义方法。其实，对于这些大师及他们的著作与方法，在理论上我一直深感兴趣和作过相当深入的研究。但我认为在研究中国远古宗教神话问题时，简单袭用任何一种外来的方法，基本上是不灵光的。这种尝试，海外已有多人作过（如杜而未、苏雪林、张光直），国内近年也有人尝试。但无论是把中国神话看作某种普遍宇宙或人类意识的翻版，或是把中国神话看作一种“使人界神界得以沟通的媒介”，都是难以成立的。如果连起码的文献考辩与语言分析这一基础性工作还没有做过，那么无论构制的是一个表面看去何等辉煌的金光大厦，其根基还只是立在沙滩上的。社会语言学家陈原先生在一封信中，论及《诸神的起源》的方法学意义时曾讲过这样一句话，他指出：“这本书是从语言看社会的一个很好的证据。”^②这句话可谓深获我心。实际上，中国神话是中国历史和汉语语言文化的一种特殊产物。因此研究中国神话的首要方法，是必须掌握传统朴学的训诂和考证方法——这实际上就是通过语言分析工作，重新认知和真正读懂古代文献的方法。《诸神的起源》之所以别开生面即得力于这一点。读者将会看到，本书对此有更深入的开掘和阐发。我的目的，就是要通过语言文字分析和语源语义的时态探索，重新识读和阐释古代经典；从而以语言文字研究为手段，达到真正理解和认识古代社会与文化的目的。在这个意义上，本书的方法，也就是语言分析和解释学的方法。有趣的是，那位台湾学者以为我的这种方法落伍了——因为在某种意义上它的确是恪守“传统的”；但他却似乎并不知道，对于20世纪西方学术来说，正是语言分析和解释学恰恰已成为当代哲学中最具有先锋意义的研究方法。

了解20世纪西方哲学思想发展情况者会知道，20世纪西方哲学在方法学上的一个突出转变，就是由本体哲学、逻辑哲学向语言哲学的转变。20世纪的西方哲学主流，在方法上常被称作“分析的时代”。^③所谓分析哲学，指的是逻辑语言和日常语言的分析。迈克尔·默里（Michael Murray）指出：“分析哲学自称是语言的哲学。而语言研究，并不仅仅是当代哲学诸多课题中的一个，它已被认为是解决所有哲学课题的

^① 陈云根《评“诸神的起源”的方法学》，载《香港时报》1987年3月27日。

^② 《语文导报》1987年第8期。

^③ “我们的时代有时被称为分析时代。这种称呼虽然过于简单，却能使人注意这样一个事实：当代哲学的一个显著特征是占统治地位的分析哲学的出现。（《当代分析哲学》，M·K·秒尼茨著，第3页）

关键，它是哲学的基础、方法和超级理论。语言哲学在当代的这种重要地位，可以与传统哲学中形而上学的地位相比论。”^①

解释学 (Hermeneutics)^② 不属于分析哲学，但它却也是一种语言哲学。“解释学可以广义地定义为有关解释的理论，特别是对原文 (text) 的解释。由于原文是语言的文字记载，所以解释学必须研究语言的本质和与口语相对的书面语的本质。[西方] 古典时代的解释学包括：圣经解释学、法律解释学、文献解释学及文学解释学。”

实际上，中国传统学术中的经学、考据学，正是具有经典意义的中国传统解释学。而训诂学，则正是一种具有中国特色的语言分析学和生成语义学。那位以我在《诸神的起源》中所采用的训诂研究和解读方法为陈旧的海外朋友，对于当代西方哲学方法论的上述流向，及其与中国传统学术方法的这种有趣呼应，显然竟是一无所知。

四、任何民族的历史都肇始于神话

1725年，意大利学术界出现了一本名叫《新科学》的著作。这件事在当时似乎并未引起人们的重视。但是，对于近现代社会科学史来说，这却是一个重大的事件，其意义完全可以比类于弗兰西斯·培根的《新工具》对近现代自学科学史的意义。

之所以这样说，是因为维柯在该书中提出了一个重要的思想。他试图构拟一个科学研究人性、社会和意识形态的方案；这一方案的模型，就是伽利略、培根和牛顿等人当时已建立的自然科学。它的目标则是构造一门研究人的“物理学”——“人文学”即社会科学。从那时到今天，两个半世纪流过去了，社会科学——人文科学已经建立并取得了很大的发展和成就。但是，除了极少数的几门学科（如语言学、逻辑学）之外，迄今恐怕就很难说当代社会科学中有多少成果和结论是基本没有争议的。距离维柯所设想的把研究人、社会、思想的学术科学化这一目标，我们还有相当远的一段路程要走。

在这部著作中，维柯还表述了两个极其重要的思想。一个与神话学有关，一个与语言学有关——这两个思想，对于现代社会科学都具有极其深远的启示性意义。

维柯指出，对于原始神话关于天地万物的创造，及社会组织的建立、文明的起源、万物的命名等常见主题，现代研究者不必过于拘泥于其表层的文学化叙述，并且以其为幼稚、荒诞和可笑。

^① 迈克尔默里 1983 年在北京大学的讲演：“美国现代哲学的新潮流”。

^② Hermeneutics 一词，现在通行三个释名：1. 阐释学、2. 释义学、3. 解释学。我采用其最通俗的一个译法。理由是，西方学术中最早的释义学理论著作、亚里士多德的《解释篇》在汉语中正是这样被翻译的。

这些神话，对于原始人类，是他们认知世界的一种独特方式——所谓“诗性的智慧”（Sapientia Poetica）。这些描述体现的不是关于事实的“谎言”，而是如何认识、命名和表达这些事实的一些方法。它们不单是现实的装饰，而且是应付现实的一种手段：“因此，人们学会的最初的科学应该是神话学或者是对寓言的解释；因为，就如我们将看到的，任何民族的历史都肇始于寓言。”

维柯指出，如果正确地评价所谓的“原始”人，就会发现，他对世界的反应不是幼稚无知和野蛮的，而是本能地、独特的“富有诗意”的；他生来就有“诗性的智慧”（Sapientia Poetica），指导他如何对周围环境作出反应，并且把这些反应变为隐喻、象征和神话等“形而上学”的形式。

因此，如果恰如其分地解释神话，便可以把它看作是“最初一些民族的文明史；这些先民，都是地地道道的诗人。”任何神话在古代人一般经历过的实际经验中都有其基础，表达了他们的愿望：试图把一种令人满意的、可以理解的、人化的形式强加于这种经验。

毫无疑问，维柯对于古代神话的这种观点，至今仍然具有现代性——并且比之国内学术界目前流行的一些神话学观念，更远为深刻得多。

然而同样重要的是，维柯不仅对后人启示了关于神话学的一种崭新观念，而且他还揭示了研究神话学的基本方法——文化语言学（符号学）的方法。

维柯认为，人认识中的所谓真实（Verum），实际是他通过自身的观念和语言所构造的一种真实。（这一观点在20世纪哲学中已是极为著名的。海德格尔说：“语言是存在的家”。伽达默尔说：“可能被理解的存在就是语言。”都继承了维柯的这种观点。）人类创造各种神话，就是以语言隐喻的方式，理论地和实践地把握现实世界。在这一意义上，神话不仅是文化的象征，而且被看作隐喻思维的一种符号系统。（因此，维柯也被认为是符号学理论的奠基人之一。）这种隐喻式的符合语言逻辑，被维柯称作“诗性逻辑”；又正是在这一意义上，对于语言符号和象征的解读活动，就成为理解神话式隐喻思维的关键手段。

维柯的这种观点，在近现代语言学中，导致了被命名为“萨丕尔——沃尔夫假设”的语言决定论。根据这种决定论，语言不应当如传统观点所认为的那样，“仅仅被看成是解决人类交往或思考各种问题的一种附属手段。”萨丕尔说：

“事实上，现实世界在很大程度上是建立在团体的语言传统之上的。决不可能有两种不同的语言，在表现同一种现实时其见解和叙述却是完全相同的。不同的社会所生活于其中的世界是不同的世界，而并不是只贴着不同标签（语言）的同一个世界。……我们确实可以看到、听到和体验到许许多多的东西，但这仅仅是因为我们这个社会的语言传统预先给我们提供了用以认

知和解释世界的那些基本范畴。”^①

由这一观点出发，很自然地引申出了这样一种重要的社会语言学见解：

“这种看法并不意味着现实（客体）本身是相对的。而且说现实是由不同文化的参与者，以不同的方式划分和归类的。或者说，我们注意到的或呈现在他们面前的，乃是现实世界的各个不同的方面。”^②

这也就是说，一种社会文化，只有通过特定的语言符号手段，才能对现实（客体）发生关系。把这一观点再作一下推广，就自然地引申出了如下结论：构成人类文化的整个社会生活领域，事实上都处在语言符号系统的组织和约束之内。在这一意义上，人类的全部文化活动，都不过是一种语言、符号性的行为，即与自然（客体）和人类自身（主体）的无限对话的活动。

正是由这里出发，20世纪的现代哲学，由古代哲学的自然本体论以及近代哲学的思维本体论（认知论）转变为语言本体论。语言哲学由此取代了传统形而上学本体论的神圣地位。而在方法论上，则由黑格尔时代的泛逻辑主义，分别转变为伏尔泰、海德格尔、维特根斯坦、索绪尔、萨丕尔、列维——施特劳斯、伽达默尔等人所代表的不同流派的泛语言主义。当代英美的分析哲学和符号学、法国的结构主义和后结构主义、德国的解释学，就是体现这种本体论和方法转变的三大主要语言哲学流派。

实际上，语言哲学和解释学对中国学术传统来说，也不是什么陌生的东西。它们的根早已深扎在中国古典学术的深厚传统之中，并且形成传统学术方法的一种主要特色。在汉代以下两千年的中国古典学术中，经学是主干；而治经学的基本方法，就是汉代古文学家所重视的训诂——语言分析，以及与之相辅相成的、为今文学者和理学家所重视的哲学解释学方法。

在探讨中国学术传统与西方科学传统之差异时，有人曾指出这样一点，中国人没有像希腊人那样构造一个严格形式化的逻辑斯蒂系统。

为什么没有呢？

我认为，这一点恰恰与中国古典学术的特点有关。实际上，在古典学术中，逻辑形式被“消解”（Deconstruction）在语言研究的过程中了。就学术传统看，中国与西方截然不同。但是从当代西方由本体论、认知论和逻辑哲学，向语言哲学和解释学的上述转变中，我们却可以体会到，中国古典学术的方法，未必是完全落伍的。它的价值，正有待于我们从现代哲学文化观点，给予重新研究和估价。

① 《萨丕尔语言、文化论文选》，英文版，第162页

② 转引《关于交流的探索》，英文版，第136—154页。

五、对上古文献的正确解读，必须 依靠“训诂学”的方法

无论在古文献、古语音或古文字的研究中，我都广泛地使用了传统训诂学中从声训求语源的方法。这种方法的科学性究竟如何？其所推寻出的结论在多大程度上是可靠和可以信赖的？早在《诸神的起源》一书出版时，就曾有人——特别是那些对传统训诂学及其音训方法缺乏认识的青年朋友，对这一点表示过可以理解的疑问。因此在这里，我想有必要着重对这一方法的由来与发展从理论上作一下说明。

传统所谓“小学”，实际包括三种学术：1. 训诂学，2. 文字学，3. 音韵学。

常有人认为，训诂学就是古代的文字学。其实这二者无论就对象、内容或来源看都大不相同。训诂学所研究的主要是语言中的活东西——自然语言（口语），特别着重于语词的音义关系及其生成——转换运作；文字学所研究的则是语言中的死东西，即出现于书面语言中的文字记号系统——这种书写记号的来源、象征，及其所荷载的信息内容。《尔雅》^①与《说文解字》，分别代表了古典学术中训诂学与文字学的两大不同类型。至于传统之所谓“音韵学”，实际上相当于现代语言学中的“发音生理学”和音位学。

清代学者王应麟指出：

“文字之学有三：其一，体制。谓点画有横、纵、曲、折之殊，《说文》之类。其二，训诂。称谓有古、今、雅、俗之异，《尔雅》、《方言》之类。其三，音韵。谓呼吸有清浊高下之不同。沈约《四声谱》及西域反切之学。”（《玉海》）

在清代学术中，这三者虽往往被综合地进行研究。但以音训方法探求语义的训诂学，却正是这三者之中具有纲举目张意义的主干。清代学者研究古代文献所获得的主要成就，几乎都是通过音训方法而获致的。

段玉裁曾说：

“小学有形、有音、有义。三者互相求，举一可得其二。有古形，有今形。有古音，有今音。有古义，有今义。六者互相求，举一可得其五。”

^① 有趣的是，《尔雅》虽然是我国最早的一部词书，其名称却至今未得到过确当的解释。其实尔当读泥，雅当读义。所谓“尔雅”，即一连串同义词的粘连、归纳和互释。这一书名所陈述的，正是此书的内容和性质。

又云：

“古人之制字，有义而后有音，有音而后有形。（今）学者之考学，因形以得其音，因音以得其义。治经莫重于得义，得义莫切于得音。”

段氏关于语言文字起源的上述观点，在清代学术中是颇具有代表性的。在他看来，文字的起源是：

|意义|→|声音|→|文字|

也就是说，在意义（所指）、语音（能指）、文字（记号）三者的关系中，音义关系是决定性的。

有了意义与声音的结合，就产生了人类语言。是先有语言而后才有文字，^①而绝不是相反；文字是表达语言的，是为语言服务的，而不是相反。正因为如此，语言音义关系是能动和主动的，文字则是被动的。汉语的特点是，一个固定的语言音节（单位）往往就具有一种确实的意义；换句话说，有一个音节、音位，就意味着可能存在于一个词。汉语的这一特点，必然决定了文字的单体化——即方块字的出现。

由上述，我们还可以注意到，15世纪末西学东进以来，由西方近代语言理论中引入而在国内语言学界广为流行的那种“象形文字论”——即认为汉字起源于图画的理论，^②无论从汉字历史看，从汉字功能看，^③都是根本站不住的。

在汉语中，一个文字往往对应着一个特定的词，具有一种读音，负荷着一种语义。在这种关系中，音——义关系的连结是具有根本性的。它们组合为一个语言单位，就构成汉语中的一个词。这个词如果属于一个书面记号，就形成一个汉字。但即使没有这个书面记号，它仍具有自己的语言功能。更重要的一点是，在古代汉语中，绝不是有多少词就需要多少字，事实上往往只有极少量的书面词，却必须用来表述无限多样而复杂的言语活动。因之，许多汉字在演变中出现了书面记号与语义直接联系的断裂。

在这种情况下，文字仍然是语音和词的记号。但由于文字与词义关系的割断，它就不必一定指谓它本义所指的那个词，而可以通过语音与词的联系，指谓与其本义不同的词。这时文字记号即具有了新的语义。这种语义只有通过其所在的特定语境才能

① 从现代观念看，人类语言包括听觉语言、视觉语言、触觉语言三部分。语言活动起源于动物与外部世界的信息交换。文字是视觉语言中的一种系统性的人造记号。

② 郭沫若早在70年代初，即从历史角度有力批驳了这种象形文字论。他在《古代文字的辩证发展》一文中指出，汉字有两个来源。一是契刻的抽象符号，一是象形文字；前者从考古学发现看，远早于后者。

③ 有人以为《说文》是一部象形字词典。实际上，许慎在论述汉字起源时提出“六书”，认为象形只是六书中的一种。这与现代那种以为象形是汉字本质的观点是根本不同的。

得到恰当的解释。在甲骨文、金文和秦汉文献中，我们可以大量地见到这种情况。

中国古书之难读难解，首先就是由于文字。由于汉字是具有如上所述复杂功能的一种记号系统。每一个字作为书面记号，既具有自身本有的形、音、义成分，又在特定环境中承担着不同的意义和构词功能，这就势必容易导致误读和歧义。加以古今语殊，同一个文字记号的形、音、义既有历时态下的层叠变异，又有由于中国疆土辽阔，同字、同义而异音异读，雅音、方言相互影响的情况，使得大量古代经典的识读，不能不成为一种极其艰难的工作。实际上，许多先秦典籍，早在两汉经师手中，即已被失读或误读；其后两千年中，更积非成是，陈陈相因。加以各学派之间，往往标榜门户，固步自封于所谓世传家法，视异端新说如洪水猛兽，相互排诋唯恐不力；所以数千年来，两汉先秦以上至于上古之书，真正被读懂或基本没有问题的书，今天看来，实在并不多。许多上古典籍，今天都有重新解读的必要。而正确解读的唯一方法，又只能是通过语言去研究语言——也就是“训诂学”的方法。

六、清代的朴学可比于文艺复兴 初期的希腊古典学术的复兴

从历史看，训诂学中的音训方法，其由来久矣。清人王先谦曾追溯之曰：

“乾健坤顺，说畅于孔子。仁者人也，谊者宜也，偏旁依声以起训。展转积声以求通，此声教之大凡也，侵寻乎汉世，间见于纬书。乾婴解《诗》，班固辑论，率用斯体宏阐经术。许郑高张之伦，弥广厥旨。逮刘成园之《释名》出，以声为书，遂为经说之归墟，实亦儒门之奥键矣。”^①

也就是说，以声训追索语根、语源的传统，至少可以追溯到西周初叶的周公时代。这种方法，历来被认为是研究儒家经典的“奥键”——即钥匙。

但音训方法之大倡，并在典籍研究中取得辉煌成果，却不能不说是清代学者的功绩。在清儒中，首先提倡以语言文字研究为中心，重新释读古代经典的学者是戴震。他在《论韵书中字义答秦蕙田》的信中说：

“文字主于故训，韵书主于音声。然二者恒相因，音声有不随故训变者则一音或数义；音声有随故训而变者则一字或数音。大致一字既定其本义，则处此音义引申咸六书之假借。其例或义由声出。……故训之失传者，于此亦可因声而知义矣。”

^① 王先谦：《释名疏证补·序》。此引文为大意。

在这里，戴震首先提出了“义由声出”这个重要的汉语语言学原理。有了这个原理，不但可以说明“依声托事”的假借、语义的迁延和来源，而且一语道破了训诂学的根本奥妙。我们知道，古书中用字，假借极多。解读古书的第一步，就是必须超越字形，破其假借而正以本字。但是古音不同于今音，欲知古人假借，必须先通古音；因为“故训音声相为表里”，不但“义由声出”，而且“故训之失传者，亦可因声而知义”。所以戴震曾作《转语》20章，想“以声求义，以义正声”，可惜此书后来不传，今仅存其《序》。其《序》中说：

“凡同位则同声，同声则可以通乎其义。位同则声变而同，声变而同则其义亦可以比之而通。”

这又是一个重要的汉语语言学原理。

训诂学家齐佩镕曾对戴氏此说作了一个精确明白的评介。他指出：

“鸳鸯绣取从君看，不把金针度与人。现在如果把金针度与人，那么，这支金针就是那‘其用至博，操之至约’的音转之理，所以难怪一般训诂家常好说‘一声之转’的术语了。”^①

但是，在清代学者中，把“因声求义”的这一训诂方法推广到经史子集的广泛研究工作中而成绩最著的，又应首推王念孙、王引之父子。王念孙曾指出：

“窃以训诂之旨本于声音，故有声同字异，声近义同：虽或类聚群分，亦同条共贯。譬如振衣必提其领，举领必引其纲，故曰本立而道生，知天下之至赜而不可乱也。此之不悟，则有字别有音，音别为义，或望文虚造而违古义，或墨守成训而少会通，易简之理既失而大道多歧矣。今就古音以求古义，引申触类，不限形体，苟可以发明前训，斯凌杂之讥亦所不避。”^②

齐佩镕先生指出：

“这段话可以说是说尽了训诂的秘诀。训诂之本为声音，而音义的关系不外‘声同字异，声近义同’两大类，假如把握住这个枢纽——那么至赜不乱的易简之理就可以豁然贯通，然后引申触类，打破形体，随心所欲，无往不利；即呵毛骂郑，亦无不可。无怪乎他的《广雅疏证》及《读书杂志》等作，左右逢源，妙得自然，一语道破，涣然冰释。”^③

戴震、王念孙所倡导的这一声训方法，在念孙之子，清代卓越学者王引之手中，得到了更深刻的发挥和运用。王引之曾阐发其父学说指出：

① 齐佩镕：《训诂学概论》行36页。

② 王念孙：《广雅疏证自序》。

③ 齐佩镕《训诂学概论》，第36页。

“训诂之旨，存乎声音，字之声同声近者，经传往往假借，学者以声求义，破其假借文字而读以本字，则涣然冰释；如其假借之字而强为之解，则诂屈为病矣。故毛公《诗传》多易假借之字而训以本字，已开改读之先；至康成笺《诗》注《礼》，屡云某读为某，而假借之例大明。后人或病康成破字者，不知古字之多假借也。”“说经者期于经意而已，前人传注不皆合于经，则择其合经者从之。……则以己意逆经意，而参之他经，证以成训，虽别为之说，亦无不可。必欲专守一家，无少出入，则何邵公之墨守见伐于康成者矣。故大人之治经也，诸说并列，则求其是；字有假借，则改其读，盖熟于汉学之门户而不囿有汉学之藩篱者也。”^①

王引之还指出：

“夫训诂之要，在声音不在文字，声之相同相近者，义每不甚相远；故名字相识不必皆其本字，其所假借，今义复多异音，画字体以为说，执今音以测义，斯于古训多所未达，不明其要故也。今之所说多取古音相近文字以为解，虽今亡其训，犹将罕譬而喻，依声溯义焉。”

梁启超论清代学术时曾指出，清代朴学在中国古典学术史上具有一种启蒙性的意义，可以比类于欧洲文艺复兴初期希腊古典学术的复兴。我认为，梁氏对清学的这一评价是中肯的。我们上引王引之的论述中就可以看到，他在这里并不仅仅是在倡导一种对于古典经学的新的研究方法，其目的实际是要构建一种新的文化解释学。这种解释学要求敢于突破古人成说之藩篱，要求有新的发挥和建树——方法学的这一变革，实际乃是一场经学革新、文化改革运动的先声。

另一方面，我们还必须看到，这种新的训诂学方法，实际也是一种理性主义的方法。通过理性主义方法的引入，几千年来对于古代经师正统训传的迷信可以破除了。经典文献的解释权由依赖传统和权威，转到了每一个能运用和掌握此种方法的知识分子个人手中——由此看来，对儒学正统所发起的这一革新，虽然其锋芒还没有直接指向政治和伦理的方面，但就其理性自觉的意义而言，却已经蕴涵着一场儒学的革新运动了。使人遗憾的是，清代朴学这一方面的意义，至今仍鲜为人知；而这个问题，也已越出了本文的话题，所以在此暂不深论吧。

总而言之，在清代那些最富于创造力的学者们看来，“说来说去，简单一句话，训诂的主旨是以声音为枢纽，训诂之法只是破其假借而读以本字；但破读也并不是随便的以己意逆经，而是‘取古音相近之字以为解’，以古韵 21 部的分合为之准，然后再‘参之他经，证以成训’，便可以推翻前人，别创新说了。”^②

^① 王引之：《经传释辞·序》。

^② 齐佩谔：《训诂学概论》，行 37 页。

当然，这里也应当指出，清代学者的解释学，虽然是建立在以音训为主的训诂学和音韵学基础之上，但他们也并非不重视字形学。郭沫若曾经深刻地指出，原始汉字起源于两大系统：一个系统是抽象符号；它们可以是记音记号，也可能是记意记号，其起源远早于象形文字。在这类文字中，字形与字音、语义不一定有必然的关系。汉字的另一个系统，方是象形文字，其起源要晚于前一类文字。象形字的特点是，字形与语义往往具有直接性的关系。字形往往反映出它所记录的词的本义。在甲骨文及金文中，既有象形文字，也有数量上决不少于象形文字的抽象表音、表意文字。近现代一些古文字学家，不明乎此，往往拘泥于字形与字义的联系，甚至有人竟以为汉字的基本规律就是图画规律，这已是走火入魔、无知而荒谬了。

如果我们尝试对汉字的两大起源，寻求一种一元化的解释——也就是说，解释为什么两大不同系统，后来可以结合为一体这个问题的话，那么我以为，这很可能是由于随着表意记号的增多，而有必要以形象记号加以区别的结果。表意文字先于象形文字；而语音则成为连结字形虽不同、语义却相同的文字的纽带。

王力先生在《中国语言学史》中，对清儒的训诂学和释义学成就，曾作了一番极为中肯的评论。他说：

“文字本来只是语言的代用品。文字如果脱离了有声语言的关系，那就失去了文字的性质。但是，古代的文字学家们并不懂得这个道理，仿佛文字是直接表示概念的，同一个概念必须有固定的写法。意符似乎是很重要的东西，一个字如果不具备某种意符，仿佛就不能代表某种概念。这种重形不重音的观点，控制着一千七百年的中国文字学（从许慎时代到段玉裁、王念孙的时代）；直到段玉裁、王念孙，才冲破了这个藩篱。文字既是代表有声语言的，同音的字就有同义的可能：不但同声符、不同意符的字可以同义；甚至意符、声符都不同，只要音同或音近，也还可能是同义的。这样，古代经史子集中许多难懂的字都讲清楚了。这是训诂学上的革命，段、王等人把训诂学推进到崭新的一个历史阶段，他们的贡献是很大的。”^①

七、原始汉语中，音近之词古义必通

那么由此所可以提出的一个问题就是，清代学术中这种如此被重视的音训方法，

^① 这里顺便指出，在当代学术中，清代训诂学重视声训的这一传统似乎中断了。由于19世纪末甲骨文的发现，引发了现代释读者推求字形的兴趣。而甲骨文、金文字形的图画性，似乎更为汉字起源于象形字理论提供了十分直观的证明，在这种背景下，望形生训乃竟成为了一种颇为时髦的文字研究风气。

固然在研读古代经典时确有其神奇的功效（这一点早已为事实所证明）；但从语言学理论上说，是否也具有深刻的根据呢？

对于这个问题，我们可以给予一个充分肯定的回答。声训方法作为一种解释学方法，之所以必然能够成立，除了前面从汉字形、音、义关系的角度所已指出的理由外，这里还关系到汉语中一个极其深刻而重要的语言规律——在原始汉语中，所有同义的词语，都是围绕一个具有共同来源的语音基核而组成。从语言的声音和意义的联系上，探索字与字之间的亲缘关系，这就涉及到词族、词源学的研究范围。虽然汉字的形、音、义关系非常复杂，尤其是形体繁复，变化极多，但它决不是一个一个的孤生儿女，决不是互不粘连的一盘散沙。近代学者刘师培指出：

“古人名物，以一意一象为纲；若意象相符，则寄以同一之音，虽审音造字形不必同，然字形虽殊，声类同者义必近。试以古韵同部之字言之，如之、耕二部之字，其义恒取于挺生。生、脂二部之字，其义恒取于平陈。歌、鱼二部之字，其义多近于侈张。侯、幽、宵三部之字，其义多符于敛曲。谈类之字，义邻隐狭。真、元之字，象含联引。其有属于阳、侵、东三部者，又以美大高明为义。则同部之字义恒相符。”^①

对于刘氏此说中所列的具体音义关系，我们还可再作商量。但他指出原始汉语中曾存在依据音近义通的连类规则，生成词族的语源学规律，则是至为深刻的！这一规律，实际上很早以前即已被古代语言学者认识到。对这一规律的认识，涉及到汉语作为一个符号系统，其中各种名称的来源，究竟是偶然的，还是服从于一定的规律这个问题。

一派的观点，可以以清儒朱骏声的见解为代表。他在所著《说文通训定声·凡例》中指出：

“凡山水国邑及姓氏之类，皆托其字为标识，无关本谊，故注亦不详。”

在这部书里，他在“假借”（按：指意义无关的同音借用字）一栏里，专门辟出了“托名标识字”一项，把他所说的“山川国邑及姓氏之类”的专名列入此项。这就说明，他认为物之专名仅有标识作用，起码是山水国邑姓氏之类，是没有什么本谊与来源的。

与上述这种名物偶然性观点相反，另一派的观点认为名物必有来历；此即西汉学者刘歆所说的，名物“非徒无主而生是也。”（与杨雄《论方言书》）这一派学者认为，首先，名物是有来源的，在给一个专名定名时，完全没有根据，没有意图几乎是不可能的。虽然定名有偶然性，名与实绝非必然的切合；但人们为一物定名时，一定与对

^① 大略，转引自《沈兼士学术文集》第259页。

这一事物的观察、认识有联系，因而在不同程度上有源可寻。其次，探寻名物的本源，往往与希望了解古人对一些事物的认识、从而进一步研究古人的科学与思想分不开。同时，也可通过名物的推源进一步研究词义的发展规律，并非仅仅游戏式地去猜测命名的意图。所以，以“托名标识”来阻绝名物探源的通路，在语义学上是不彻底的。

值得注意的是，第一种观点在现代仍受到一部分语言学家的赞成。赞成的根据，则是来自索绪尔语言学中关于语言是一个自由符号系统，因而语音和语义没有必然联系的观点。但这里实际上有一个误解。在造词开始，正因为音、义无必然联系，所以不同的民族，可以各自不同的语音形式给事物命名，但就某一个民族的语言来说，已经用某音表达某义，约定俗成以后，再继续创造他的近义词时，由于语言的类推作用，往往要受旧词的影响，自然地运用与它相近（有稳定部分、有变换部分）的语音形式来表达新词的意义。旧词与新词之间，意义有发展，但有引申的关系，语音有变化，但有转换的规律。这样，就逐渐形成了音、义相关的词群，就其造词的渊源来说，它们之间是应当有一定联系的。如果我们掌握正确的方法，探索这一重大课题，这将会给汉语的研究开辟一个广阔的园地。古代文献在这方面给我们留下了非常丰富的资料，可资利用；前辈学得给我们留下了许多宝贵遗产，可供参考。

汉代刘熙撰《释名》，其序云：

“名之于实，各有义类，百姓日称而不知其所以之意。”这里所谓“名之于实，各有义类”，一语道破了原始汉语中声近义通这一规律之所以出现的原因。

我们说音近之词古义必通，因为这是原始汉语中事物命名的一条规律。但在这里必须强调，这一规律所适用的主要是原始汉语，而不是秦汉以下的古代汉语。^①

在原始汉语中，声近义通是古人为事物命名的普遍规律。但在后来的汉语中，由于：（1）方言异字和异名的介入，（2）名称随语言发展而产生的变异和分化，所以这一规律的表现就远不那么纯粹和明显了。近世著名学者黄侃《声韵略记》对这个问题所论极确。他指出：

“音发而义从之，固矣。然使同一音即同一义，终古不变，则其理亦自简而易明。无如其不尔也，是故当知音之所以变转。”

他又指出：语言中既有“一音屡转而义至今不甚殊者。”（如《说文》中从某声，即从某义者。此类语词同音则共义的同源性是明显的，体现着音近义通的规律。）但今日语言中却也有音声相同，而义则各有所受者。例如汉字中：裸、蹠、课、髀、稞诸字，“论字形，则偏旁皆同；而论声义，乃各

^① 刘熙《释名》，原则是正确的，但在标举事类、记叙旨归、应用声训原理上则多有疏误。其原因即在于忽视了原始语言与汉代语言的差异。

有所受。宋人王子韶右文之说，谓字从某声，即从其义，展转生说，其实难通。如知众水同居一渠，而来源各异，则其谬自解矣。故治音学者，当知声同而义各殊之理。”

黄先生说声同义殊，由于来源不同，这是很卓越的见解，发前人所未发。上述一些字都是用果字表音，可是并不能从果字字音归纳出一个共同的语义。它们的这种音同义异关系，就是由于文字与语言经历历史演变，所以异中有同，同中有异之故。

如果不认清这一点，就必然导致对“音近义通”这一规律的误解。

八、训诂学不应该是一种静态的研究

在 20 世纪学者中，坚持名物必有来历，因此可以通过“音近义通”这一语源学规律进行考索的，包括几位最卓越的语言学者，这就是王国维、章太炎和黄侃。

王国维说：“凡雅俗古今之名，同类之异名与异类之同名，其音与义往往相关；同类之异名尤显于奇名。盖其流期于有别，而其源不妨相通，为文字变化之通例矣。异类之同名，其关系尤显于偶名。如《释草》：‘果羸之实栝楼’，《释虫》‘果羸、蒲卢’。案果羸者，圆而下垂之意，皆以‘果羸’名之。栝楼亦果羸之转语……今虽不能言其同名之故，要其相关自必有说。虽其流期于相别，而其源不妨相同。古人正名百物之意，于此亦略可睹矣。”（《观堂集林》，大意）

章太炎指出：“治小学者，在于比次声音，推迹故训，以探语言之本。”（《国故论衡·小学略说》）

在《文始》一书中，章太炎将原始汉语中的同音字分为两大类：“音义相仇，谓之变易。义自音训，谓之滋乳。”由此出发，他系统地探索了运用同音字通转的规律来归纳同源字的工作。以变易、滋乳这两大原则为贯串的凡例，以古韵 23 部的通转为规范，试图全面考察汉语中文字族类的繁衍。其大意略谓，转注惟有同义，假借惟有引申之义。一字变为数字而音义同者，当求何字在先，何字在后。一字变为数义而字体亦异者，当知本是一字，后乃乘分，等等。

语言学家王力曾评价章太炎这一工作指出：

“章太炎先生的《文始》及高本汉《汉语词类》，都从语音去研究字义的关系。他们对于字义的解释，尽可多议之处；然而他们的原则是可以成立

的。语音相近者，其字义往往相近，字义相近者，其语音亦往往相近。由语音的系统去寻求字族，不受字形的束缚，这是语史学的坦途；同时我们也可以把这个原则反过来应用，就是从字义的关系去说明古音的部属，如改之与革，晦之与黑，子之与息，都是之昭、取德同部的证据。我们虽不能单凭这个去证明古音，但若有了别的重要证据之后，再加上这个做旁证，原有的理论就可以借此增加不少的力量。此外，相反的字有时也可以证明语音之相近，如否之与福、礼之与戾，底之与颠，明之于暮等，都是同部或对转的字。”（王力《上古韵母系统研究》）

这一评价是颇为深刻的。

黄侃是章太炎的弟子。他在所著《训诂述略》中，对汉语中音近义通这一原则曾作了极明显的表述，指出：

“古人制字，义本于声，即声是义。声音训诂，同出一原。文字孳生，声从其类，故今日文字、声音、训诂，古曰字读。读即兼孕声音、训诂，盖声音即训诂也。详考吾国文字，多以声相训，其不以声音相训者，百分之中不及五六。做凡以声音相训者为真正之训诂，反是即非真正之训诂。”

黄氏此说，虽似偏激，实具卓识。在这里，他指出了真正的训诂学，决不应是单纯的研究字形，而是以音训为主，兼括语义学、音位学和字形学在内的综合学科。这是极为确当的。

综上所述，语音与语义在起初配合时虽未必都有必然的因果关系，但后来在语言的演变过程中，因为词汇从同一语根孳生分化的缘故，音读相同相近者，其意义也往往相近相同，以至辗转关连，从而使一系列音义相关、相近的字词群，组成一个词族。这是汉语发展中一个重要的语源学规律。由此看来，汉语训诂学的研究，就不可能是一种静态、共时态下的结构主义研究；而必须循于意义转换的脉络，作历时兼共时、结构与消解的解释学研究。

通过文字语源和名物来源的探求，可以了解和认识存在于语言世界中的远古文化真相。音训的方法，因声求义的方法，乃是绝不可少的方法，在有些情况下，甚至可能也是唯一的方法。

这就是我在《诸神的起源》这本书中，之所以不得不大量地使用这一方法的原因和理由。

中国传统文化中的人文主义精神

关于人道主义的语源

人文主义，即人道主义，旧说都以为是西语中 Humanism 一词的中译。而这个词，据德国一位学者考证，出现于 1808 年，语源来自拉丁文的 Humans（人的、仁慈的）和 Humaitas（人道、人性、开化），以及新拉丁文 Humaniora（语言、知识、文教）。这几个词，在 14 世纪欧洲文艺复兴以后，常被用以表述当时出现的新思潮、新学术、新文化。

但现代西方学者对这个问题已有了新的看法。海德格尔和雅斯贝斯都曾指出，人文主义一词的真正语源，实际来自拉丁文的“paideia”——开化、教育、教化。希腊和罗马人，用这个标识所谓“文明人”与“野蛮人”的对立。在希腊、罗马人看来，后者由于文化上的不开化而属于“非人的”、“缺乏人性和人道”的种族，他们自身则是有教化因而有人道的民族。所以海德格尔说：“在古罗马共和国时代，人性、人道初次在人的名义上被思考和追求。”^① 这种人性、人文、人道的思想，是西方文化中作为原初形态的第一种人文主义或人道主义。在这个意义上，paideia 一词应是西方语言中远早于 Humanism 的人道主义一词的真正语源。而且，人文复兴以后对人的再发现，也正是向希腊罗马人文精神的一种更高阶次的回归。由此我们还可注意到，古希腊罗马时代的人性论与欧洲历史上近代的人性论又有所不同。把人类的文明和教化——即后天获得的文化性，看作区别人与动物本质的人性；而后者却恰是把人的自然生理欲求看作人性。

人道主义有多种形态

事实上，西方文化中的人文主义、人道主义有多种形态。海德洛尔认为西方历史

^① 《论人道主义的信》

上至少曾有过三种人道主义：(1) 希腊罗马式的；(2) 古典式的（指文艺复兴以后出现的近代人文主义）；(3) 现代式的（指存在主义）。雅斯贝斯曾说：“人道主义这个名称有多种意义。首先它是指一种古典式的教育理想（指希腊罗马的人文主义）；其次它被理解为从人的本性上将人予以重建（指文艺复兴的人文主义）；最后它是继承作为个性价值的人道精神（指存在主义）。”^① 萨特也表述过类似的理想。

应当指出，过去学术界关于人道主义的争论，往往忽略了这个概念的多义性。事实上，论者往往把文艺复兴以后的人文主义抽象化为人道主义的一般模型来支持或批评；然而，这种立论是并不牢靠的。

中国传统文化具有鲜明的人文精神

以上考证了西方人道主义的起源在遥远的古代，即希腊罗马时代。同样地，中国古典文化也具有人文主义精神。

这种人文精神表现在如下几个方面：

第一，就起源看，早在 3000 年前的儒家典籍《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》中，已经出现崇尚文明、肯定人的价值、倡导主体道德人格理想的人文主义精神；这要比希腊、罗马的“paideia”精神还早得多。《礼运》中说：“人者，集天地之德，……五行之秀气也。”“人者，天地之心也。”《春秋繁露》说：“天、地、人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。”“天地之精，所以生物者，莫贵于人。”这种重视人、肯定人的价值的思想，是中国古代思想的一大特点。清名儒戴震说：“人之才，得天地之全能，通天动之全德。”（《原善》）这种思想难道不正是一种人文——人道的思想吗？实际上，考证汉语中“人道”一词的语源，其根亦在先秦儒家经典中。如《左传·昭公 18 年》子产说：“天道远，人道迩”——天道玄远，人道就在眼前。孟子说：“人之有道也。饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。”这正是指明了人道来自教化而非天性。究其本义，则正与希腊罗马的 Paideia 本文相同。

第二，在孔子、孟子、荀子的思想中，人道思想已具有相当成熟的形态。不仅概括出“仁”这个体现中国古代伦理和政治最高价值的范畴，而且赋予它一种反神权的意义。在某些，这个范畴的内涵甚至超越了古代，且有与文艺复兴以后的西方人道主义相近的色彩。例如近代法国启蒙思想家狄德罗曾说：“人道就是一种对于人类的仁爱精神。”应该注意，这种泛爱人类的思想，在西方希腊罗马时代的人道主义中，由于奴隶制度的存在，还未能形成。但中国的孔子却早就说过，仁的意义就是“爱人”，就是“博施于民，而能济众”。在孟子看来，仁也就是“我养吾浩然之气”的主体人

^① 《预测与展望文集》

格修养，就是“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道……富贵不能淫、贫贱不能移、威武不能屈”的人生境界。与儒家不同的墨家不讲“仁”，但是讲义。而墨子关于“义”的定义是“兼爱”——即人与人的互爱，是“与人民之大利”。由此可见，墨家达到“仁义”的方法虽然与孔孟不同，但就其旨归来说，则与儒家正同。

有人认为，仁的本义，暧昧难明，其实未必然。“仁”字的古字形作人、二。实际上，“仁”是人字的复体，与任、妊为同源字。怀孕称“仁”，引申为育人、养人、助人之意。阮元说：“仁之意，人之也。”这里的“人”字用作动词，是说仁的本意是以人道的方式对待人。所以孟子说：“仁者人也，合而道之道。”（《尽心》）反之，若不以人道的方式对待人，即非仁。这种对于主体的“仁”——人道的重视，是传统中国文化价值体系中最值得重视的内容之一，也是古中国之所以成为享誉世界的文明古国、礼义之邦的核心价值之一。

第三，尤为值得注意的是，中国的人文主义，不仅源远流长，而且很早就具有非神权、反异化的色彩，从而早在先秦就已形成了自然主义、人道主义、伦理主义三位一体的独特文化体系。所以中国在几千年里，尽管一直保持着上古原始宗教文化的浓厚残积物，并且在几千年里不断有多种新宗教思想的发生和佛教、基督教、伊斯兰教等西方宗教的传入，但中国历史上却始终没有发生像欧洲中世纪那样的神权统治人间的宗教异化时期。这也正是中国文化的特色之所在。

近期学者论中国传统文化及作中西文化比较，时见一种否定性的倾向。以为中国古典文化糟粕多而精华少，几乎诸事均不如西方。甚至隐涵着一种价值判断，仿佛中国五千年文化从一开始就孕育了奴性和专制的种子，因此发展到近百年来落后与挨打，仿佛是一种文化上的宿命与必然。此种论断和心态的由来，正是由于近百年来中国积弱和落后于西方所导致的文化自尊与自信心的削弱或丧失。这种倾向，断非笔者所敢苟同。



现代史学理论的危机

1

近年出版的两部史学著作——已故顾准先生所著《希腊城邦制度》和马克垚所著《西欧封建经济形态研究》，虽然都是研究欧洲史的；但正因为如此，对于中国历史学却反而具有一种更深刻、更重要的意义。

近30多年来，当代中国史学一直被束缚于“奴隶制——封建制——资本主义制——社会（共产）主义制”这个著名的五阶段社会发展公式。这一公式来自20世纪30年代的苏联史学，是当时的苏联史学家根据他们所误解了的马克思的思想所造成的。产生这一历史公式的理论背景，一是古典进化论的单线演化模式，一是19世纪欧洲史学中流行的欧洲中心主义。这一历史公式假定人类社会发展只具有单一的发展和演化模式，实际上就是以欧洲道路作为标尺的模式。然而，对于亚、非、拉地区的大多数民族国家来说，由于它们的历史文化传统与欧洲是那样地不同，它们不仅从未经过欧洲式的资本主义道路，而且也从未经历过希腊、罗马以及中世纪欧洲那种奴隶制、封建制的道路。但是30多年来的中国历史学却一直在作两件事。第一是试图尽可能地削足适履，扭曲、删改、修正中国历史，以便把它塞进这个外来历史公式的框架内。第二就是在“历史规律”的名义下，将这个公式神化成不允许怀疑和批评的神圣教条。

由于这种历史公式论的束缚和影响，历史学家在研究中国历史和世界历史时，就总是寻找似乎能够验证那种历史公式的共同点，有时甚至把根本不同的社会特点也误认或论证为相同的。这样一来，不仅中国历史被曲解了，非中国的世界历史也被曲解了。正是决定中国历史发展与欧洲不同的那些社会文化历史特征，几乎完全被忽视了。

实际上，在历史问题和人类社会发展问题上，滥用“历史规律”这个概念是十分危险的。我们今天正在以改革的历史实践，从事着对社会主义社会的重新探索和再认识。我们现在愈来愈深刻地认识到，过去我们奉为神圣样板——“历史规律”的那种苏联模式的社会主义，实际上是束缚社会经济发展的，恰恰不符合“历史规律”。另

一方面，对当代资本主义，在经济和文化形态上，日本与美国就有极大的不同，美国与欧洲又不同。即使同处欧洲，由于民族、文化传统不同，英国、法国、德国、瑞士、瑞典之间也具有深刻的不同。因此，我们很难概括一个统一适用的资本主义公式来描述这些复杂的工业社会形态，更不要说对无比复杂、生动、丰富的世界历史了！

近年以来，国内史学界出现了“史学危机”这一引人注目的提法。对此，有人采取视而不见的不承认主义，有人则主张采用局部的修补性办法，例如加强考证学训练，修改和变通不适于中国国情的个别观念等等，来解决当代史学所陷入的困境。他们没意识到，当代史学的危机实际上首先是当代史学理论的危机，即旧的史学模式的危机。这种危机的根源，首先就是由于那种历史公式论提供了一个对认识和解释中国历史无效的范式。再加上“阶级斗争动力论”和“暴力革命决定论”的影响，使我们的历史学具有强烈的价值偏见。对凡不利于我们历史理论的那些事实、材料和观点，我们或者掩埋之，或者无视之，或者干脆就“批判”之（例如将其指责为“反动的”、“资产阶级的史学观”等等）。历史学本应当成为马克思所说的那种“公正无私的”、“自由的科学研究”；而对我们却被认为是既不可能，也不可取的。许多历史学家不加掩饰地公然主张，历史学所应该做和可能做的唯一工作，就是根据每一时代居统治地位的政治偏见来重新叙述和解释（曲解）历史；这就叫所谓“古为今用”、所谓“历史为现实服务”、“为政治服务”。而在这一点上，当代史学家乃是如此地缺乏自我反省。他们显然没有意识到，恰恰是在我们这种似乎极富于“反传统”倾向、极愿做“翻案”文章的现代史学中，简直完全不加批判地接受了最具有传统色彩的中国古代史学范式。因为这种“古为今用”的史学目的论，正是“孔子作春秋乱臣贼子惧”那种最古老的历史笔法。

一个颇令人惊奇的事实是，当我们把上述那种公式奉为适用于一切民族、一切社会的普遍历史规律顶礼膜拜，而且赋予它们“马克思主义历史观”的神圣名称时，却似乎很少注意到，正是马克思本人最尖锐地批判过这种做法。早在19世纪70年代，马克思就曾针对当时一些具有理论幼稚病的俄国人讲过，把历史公式化的作法“会给我过多的荣誉，同时也会给我过多的侮辱。”“因为极为相似的事情，在不同的环境中出现就引起了完全不同的结果。”“使用这种一般历史哲学理论这把万能钥匙，那是永远达不到目的的。这种历史哲学理论的最大长处就在于它是超历史的。”^①

我认为，要解决当代中国史学理论的危机，要推进中国的历史科学事业，我们一代的史学工作者，当前面临着必须敢于突破30多年来所定型了的这一套旧理论范式的任务。

^① 《马克思恩格斯全集》第19卷，第130—131页。

2

本文所拟讨论的两本书，在不同的意义和范围内，都是试图超越和突破我们过去这种历史公式主义的著作。

顾准此书，是他的遗著。就顾准这部遗著来说，该书写于70年代的文革浩劫中。这实际是一部渗透着深刻的历史反省意识的著作。因为这部著作的目的，是通过对古希腊民主制的研究，揭示出希腊——西方历史与中国历史在出发点上的巨大不同，从而挖掘出中国政治专制主义的深刻历史根源。

而就后一部著作来说，作者虽然在理论上仍然不能彻底摆脱那种历史公式主义的框架，但是他在序言中却也指出：“一些马列主义史学家（主要是苏联史学家）……也不可避免地因袭了西方资产阶级（？）的西欧中心论，不自觉地仍是以西方为主干、为典型，以东方为特殊，为‘化外’。这观点一直未得到有力的纠正。”“二次大战以来……前资本主义社会诸形态以其前所未有的多样性，复杂性，呈现在史家面前。过去单纯从西欧模式总结出来的奴隶社会、封建社会的一些定义、概念，遇到严重的挑战。”因此作者指出，“西欧封建社会大有重新认识的必要。”“西欧封建社会的一些概念，如封臣制、封建制庄园、农奴、城市等等，都有重新定义的必要。”（第4页）遗憾的是，作者似乎没有意识到，如果重新认识西欧封建史、奴隶制度史，就必然意味着需要重新认识和评价旧的历史发展公式，以及以这一公式为范式，而以欧洲社会发展为参照系所描述的全部中国古代社会史。由此出发，也就势必会导致当代中国史学观念和方法具有根本意义的革新。

在这里，我想举出一个例证，所谓“封建传统”是近年以来人们经常在谈论的一个问题。“中国古代社会形态是封建制度”这一命题也似乎早已成为一个毋庸置疑人所共知的老生常谈了。

但是究竟什么叫“封建制度”？

“封建”一词在汉语中的本文和语源，应该追溯到商周时代封土建国的农业氏族殖民制度。这种制度在秦汉以后就基本废除了。也就是说，中国秦汉以后的社会政治制度，早已不是本来意义上的“封建制度”。但在中国史学的分期观念中，却存在一个极为令人惊异的现象：中国历史上真正实行过“封建”制度——即封土建邦的商、周时代，人们根据那种历史公式，却不称其为封建制度，而必须称之为“奴隶制”；相反地，已废除了封建制度的时代——秦、汉到明、清，历史学家却必须称之为“封建”时代。

这明明是概念和术语的错乱，但通行多年，积非成是，竟没有人意识到这乃是十分荒唐的。当代史之所以会发生这种令人惊异的现象，就是因为根据欧洲历史的模

式，那里“封土建国”是发生在希腊、罗马的奴隶制社会阶段之后。因此，尽管中国的历史情况与这一模式完全不合，历史学家却宁置概念的混乱于不顾，也把早已不存在封建制的中国古代社会定名为“封建制度”——以便使之与西语中“feudalism”（封建主义）一词相合。可是，如果我们深入研读一下《西欧封建经济形态研究》这本书，就可以看出，尽管采用了这一相同的概念，由于中国的历史情况与欧洲中古的社会情况完全不同，事实上还是很难把它们套进同一个社会模式中。如果说这两个社会体系有什么相同点的话，那么只是在这样的两点上：都以经营农业为主要的生存方式，都存在私有土地所有制形式。除此以外，在社会制度、政治、宗教、法律、文化意识等一切方面，古代中国与中世纪欧洲都具有极其巨大的差异，以至很难对它们采用同一个名称。由此应该引伸出来的一个结论必然是：对中国古代所谓“封建史”，有必要从理论上重新认识（案：feudalism 的字根是封土、采邑）。

3

顾准的《希腊城邦制度》一书，着重从政治制度的视角揭示古代希腊与古代中国的差异，他的目的是，通过对希腊城邦民主制度的重新认识，高度评价欧洲的民主政治传统，从而激发一直缺乏这种传统、当时正禁锢在“四人帮”极权主义政治之下的中国人反省和思考。在这本书中，顾准断然抛弃了那个公式化的历史教条。他根据实证的史料勇敢地指出了三个极其重要的事实：第一，希腊的城邦民主制度，即“主权在民”的直接民主制度，“是中国古代从来不知道的事物”（第6页）。第二，这种城邦民主制度，是希腊人贡献于世界历史的一项伟大发明创造，绝不是什么“氏族民主制”的残余（第22页）。第三，希腊社会的民主政治制度，与奴隶制度没有本质的关联。“因为，从多种证据来说，我们可以有信心地判断，在那时代（指建立城邦民主制的时代）小亚细亚诸希腊城邦中奴隶制还刚开始萌芽，还没有形成一种占支配地位的制度。”（第70页）但顾准这本书价值不仅在于此。

这本书的最大价值在于，它是当代中国史学中第一部以实事求是的科学态度重新认识世界历史的著作。不管老一套教条主义的历史著作说过什么，凡是与历史事实不符的谬说，顾准都勇敢地打碎之、摒弃之！因此这本书可以称作中国现代史学中一部破坏偶像之作。中国与欧洲的历史不同，文化不同，发展道路也不大相同，事实上，绝不是西方文化中有什么，中国文化中也有什么。民主政治制度，是西方文化的产物，是希腊人贡献于世界历史的一个伟大的发明；而在中国政治法律传统中，这种制度就是“从来没有过的！”这就是顾准在这部书中想告诉中国人的一个真理。

政治社会的组织形式，在汉语中叫做“国家”。国被理解为家族的集合体；而在希腊则被称作 Polis（希腊文词汇用拉丁字母写出，下同）。根据吴寿彭对 Polis 一词语

源及由此衍生出的几个重要名词语义的考察可知，希腊的“邦国”一词，起源于堡垒，但转变而具有了公民——公民团体——民主政治制度的语义。于此我们可窥见古代东方政治形态的一个秘密，这就是：在中国，国家实际是一个扩大了家族组织；但在西方，社会的原子是个人，而不是家族。家族组织不能支配社会组织。所以西方人富于个性主义的人格意识，这是西方文化中自由主义的基础。而东方的政治社会以家族结构为本位。在中国社会中，个人不能享有独立的公民地位；“人民”在中国，始终只是一个体现被治者群体的概念。

在中国法制传统中，既没有“法人”的概念，也没有“公民”和“公民权利”的概念。这种社会意识投射到中国古代哲学中，我们就又可以注意到一个极为有趣的事实——中国哲学中没有任何思想家曾经提出过类似伊壁鸠鲁、德谟克利特那种“原子论”的思想（黑格尔曾指出，古代哲学中物理主义的原子论，是以古代政治中的个人主义原子论为原型的）。这当然不是偶然的。

根据顾准的研究，希腊民主政治的成就，突出地表现在如下几点：

一、早在公元前 594 年的梭伦时代，就确定了一切政府官员必须通过公民选举方式产生这一原则，同时建立了官员的任期制和不准连任制（作为对比，我们可考虑一下中国。中国历史的政府官员或者是世袭制的，或者通过察举征辟和科举考试的形式由皇帝和国家所任命，从来没有过民选官吏的传统）。

二、雅典建立了西方政治史上第一个以法治国的制度。他们不仅建立了宪法，而且建立了雏型的民法和行政法。“所有的人都要立誓遵守法律”，任何人不得违反；“执政官在就职前也必须面对法律宣誓”。我们也可以考虑一下中国的情况。关于中国古代法制的起源，论者或追溯到郑子产作刑鼎，或追溯于李悝的《法经》。但刑鼎律与《法经》这两部中国法典，都只是刑律——即惩戒法，中国从来没有杜尔凯姆所说的那种“契约——补偿”型的民法典。

三、更值得注意的是，雅典国家建立了防止官员终身制和滥用权力的一种独特罢免制度——陶片放逐制（Ostracism）。根据这一制度，每年举行一次的公民大会如果认为有当权官员滥用权力的情况，则实行大会投票表决。每一公民都有权将他认为滥用权力的官员姓名，秘密写在一块特制的陶片上，投入票箱中；如果弹劾一个官员的票数超过 6000 人，则该官员就被驱逐出雅典，并在 10 年之内不许回归。这种制度的建立，确保了雅典官吏必须对人民负责，即确实成为“公仆”。

四、在雅典的民主政治中，除法官外还设立了真正的人民司法制度。法官由公民抽签选举产生；除法官外还设立选举产生的大陪审团，审判的结果由法官和陪审团表决。陪审团人数很多，有时多达百人，以确保审判的公平。在希腊的司法制度中，还有极为值得注意的一项，这就是梭伦所设立，专供平民控告官吏和贵族违法行为的“申诉法庭”（Heliaou）。通过这一法庭的设立，普通人民直接可以获得司法权。

关于古代的这种政治民主制度，旧史学理论中流行着三种积非成是的谬见：第一，认为这一制度是所谓原始公社氏族民主制残余；第二，认为此一制度在世界一切国家的早期政治组织中——包括中国（例如尧、舜、禹的禅让），都曾经存在过；第三，认为这一制度只是实行于希腊社会的少数奴隶主中间的。关于第一点和第二点，顾准在他的书中已作了有力的驳斥。他指出：“如果我们接受这个解释，我们不能不问：既然一切民族都经历过原始公社阶段，氏族民主是原始公社的共同特征，我国当然也不例外；那么为什么我国古代中找不到一点城邦制度的影子呢？”（第22页）

应当指出，所谓“氏族民主是原始公社的共同特征”这一流行的提法，实际上是极为可疑的。20世纪以来，人类学家积累了亚非拉地区大量原始部族社会的民族志材料；我们从中可以看到，所谓“原始公社”的政治结构和领袖制度，具有极其复杂的内容和形式，实际上远非过去人们想象的那么简单。在这种早期政治制度中，决不存在韦伯政治理论中所定义的那种“法理式权威”，即民主制度；相反，最为常见的倒是韦伯所分析的三种权威类型中的前两种：传统式的（traditional authority）和神授魅力式的（charismatic authority）。因此，所谓“氏族民主制”的概念究竟在什么意义上可以成立，还是一个有待于深入研究的问题。

此外，我们知道，所谓希腊民主制是氏族民主制的遗存这一提法，最早是恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中提出的。但是当恩格斯写这本书的时候，他很可能还没有读到才公布不久的亚里士多德《雅典政制》一书的残稿（1880年发现于埃及沙漠中。1891年以希腊文首次公布，1893年——1903年出版全本。“起源”出版于1884年）重要的是，在恩格斯生前，填补希腊早期文明史空白的克里特文明（1900年出土）和麦锡尼文明（19世纪末挖掘出土），都尚没有被发现和认识。因此，恩格斯象当时的大多数希腊史家一样，只能把荷马史诗中的描绘看作希腊文明的最早形态，从而把希腊城邦国家看作一个刚刚进入文明期的社会，而不知道希腊社会在此之前已经历了2000年以上的文明历程，因此实际上是低估了希腊文明的发展水平。我们现在知道，早在公元前2000—1400年间，希腊民族的祖先，就曾经在克里特岛上建立了与东方专制制度十分相似的政治国家体制。但雅典人民后来通过一系列政治法律的改革（其中最重要的两次就是梭伦和克里提尼时代的改革），而创造出了一种世界史上前所未有的民主制度。这种制度后来被罗马人模仿，并通过《罗马法》的建立而得到巩固和完善。最后这一政治法律传统，成为近现代欧美民主政治国家制度的原型。

这里还应该指出一点。从历史的事实看，希腊民主制度，也并不是象旧论所说，

只是实行于少数奴隶主阶级的制度。在 Victor Ehrenberg 所著之 *The Greek State* 一书第 33 页有张图表，记录了雅典国家在公元前 5 世纪前后的人口成分比例。当时雅典总人口约为 12—15 万，其中奴隶人数仅为总人口的约 20%，自由民人数相当于全部人口的 80%，而享有民主政治权利的男性成年公民约占全部人口的 20%。直到公元前 430 年，雅典总人口发展到 30 万，奴隶的人数仍然居于少数，约为总人口数 1/3。在公元前 437 年冬季的雅典阵亡战士纪念仪式上，雅典伟大的政治家伯里克利曾发表过如下一次著名的演说，他说：

“我们的政治制度并非抄袭于任何其他国家的制度。我们不是历史上的模仿者，却为历史提供了典范。我们的制度服务于多数人而不是少数人，这正是民主政治的原则。我们的人民在法律面前无贵无贱、一律平等。我们选择官员只考虑能力不考虑阶级。我们不但保证人民的政治自由，而且保证人民的生活自由。我们公民中的每一个，都可以在生命的每一方面显示他是自身的当然主人，并且依靠自身理性的指引，对个人的事务作独立的决断。”

在这些话中，伯里克利的确道出了希腊民主政治的理想精神。

5

作为对比，我们再来审视一下古代中国的制度。早在两千年前，亚里士多德在他的《政治学》中，就已深刻地意识到东方政治制度与希腊制度有本质的不同。他指出，希腊的城邦不是血缘团体，而是以共同利益为纽带的社会性联合体，是“政治社团”。他仿佛针对我们当代某些史家的看法似的指出：“有人说（希腊）城邦政治家和（东方）帝王、或家长、或奴隶主相同，这种说法是谬误的。”^①

我们知道，人类社会普遍地起源于早期文化的氏族组织（这种氏族，根据历史学家杨希枚的看法，严格地说应该叫氏族）。在拉丁语、希腊语和梵语中，这个字的词根都是“生殖”（gigno, rlrouol, ganamai），意味着继承共同祖先的一个血缘亲族团体。无论在中国商周时代的城邑社会中，还是在希腊、罗马的远古社会中，都可以发现，这种氏族组织乃是社会组织的基本单位。

中国传统社会制度的一个根本特点，就是自商周以来，血缘亲族关系一直是中国社会人际关系的深层结构。在此后 3000 多年的历史长河里，先秦时代的氏族宗法组织转型为秦汉以后的宗族组织，又转型为唐以后的姓氏亲族组织，再转型为明清以下

^① 《政治学》中译本，第 3 页。

直到近现代的乡村家族组织。虽然在形态下历经演变——但其基本结构却一直能够保持不变，并积淀在社会人际关系和价值系统的深部。实际上，经常被史家叹为历史之谜的中国文化的那种巨大的内聚力、再生力，那种连续性和迟滞性，其秘密，都正根源于此中。

以中国传统的政治制度为例。皇帝和臣民的关系，本来只是一种隶属和统治的政治性关系。在欧洲中世纪，君臣间的政治性关系甚至也是一种契约性关系。^① 而在中国，这种政治关系却不仅是一种政治关系，同时也是一种亲族式的伦理关系。事实上，中国官僚政治结构，就是一种虚拟的政治亲属辈份结构。皇帝被称“君父”，所有的官吏依其等级的差别而成为人民的尊长；他们不仅享有政治权力，而且享有父权。因而治家的方式被用于治国，家庭伦理结构成为政治法律结构的原型。这种观念对西方政治家来说，是难以理解的，但对中国人来说却是极其自然的。所以，中国传统社会中最重要价值观念是“忠”（政治概念）与“孝”（伦理概念），“尊尊”（政治概念）和“亲亲”（伦理概念）。就功能来看，在中国社会中，非常习惯于将血缘组织、经济组织、宗教组织、军队组织四位合于一体。寓政于亲族，寓家于亲族，寓文教于亲族。农民在血缘组织（即“社”）内集体劳动，征赋与共。这种家、政、教、农、经、军合一的组织，甚至又以“公社”的形式重建于现代，其原型则正是中国古代村社中这种以血缘为核心的组织结构（1958年曾大量印发《汉书·张鲁传》作为文件，供建立人民公社者学习，这不是偶然的）。

此外我们知道，皇帝自称“天子，认宗于天和自然神，意味着是天神的儿子。而中国传统文化的自然观和宇宙观，集中体现于董仲舒的“天人合一”观念——实际就是以亲族人伦关系作为本体论的自然观念。中国文化中几乎所有的神（不论是自然神还是文化神），都被认为是与中国人有直接或间接的亲属关系：如“天公”、“地母”、“东王父”、“西王母”等等，不一而足。中国传统的人际关系可以概括在两个“五伦”的公式中：一、天、地、君、亲、师；二、君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友。前者是五伦的本位，后者是五伦在人际关系上的推广。而二者的深层结构，都与中国人的亲族观念相关联着。

但在希腊则不同。从很早的时期起，这种血缘亲族关系的纽带在希腊社会中就被打破了，就不成为维系社会结构的基本关系了。公元前6世纪，由民主主义政治家克里斯提尼所推动的政治和社会改革，其中一项重要内容，就是打破和改造雅典社会结构中残余的血缘亲族组织。希腊城邦不是一个封闭的农业社会，而是一个开放的商业社会，商品经济的发达，航海往来的频繁和扩大，大量外邦人的迁入定居，所有这些都从根本上腐蚀和瓦解了古希腊社会中那种血缘性的亲族组织。随之而来的就是一系列深刻的社会变迁过程，导致了古代在政治制度、社会结构、价值观念上，都与

^① 《西欧封建经济形态研究》，第107页。

古代中国发生根本性不同，并决定了东西方两大文化体系以后发展道路的全然不同。由此我们就可以看出，在当代史学中，往往以“奴隶制度”的名称，把如此不同的两种古代社会制度说成是本质相同的，这种做法乃是何其荒谬！现在，该是让历史学从这种教条主义的历史公式中解放出来的时候了。



“五四”精神的超越

似乎是一种巧合，历史上许多重大事件常常在逢“九”之年发生的。所以在这一年，我们可以同时遇到历史上一系列意义重大的纪念日。今年：1989年，不仅是五四运动的70周年，也是新中国建国的40周年，又是震撼世界近代史的法国大革命的200周年。适逢其会，不能不有所思。写此文，以志纪念。

一

重大的纪念活动，往往同时是一种重新反思和叙述其意义的阐释活动。

我们可以注意到，对于“五四”的纪念，在不同时代的背景下对于“五四”精神的强调重点，常因当时时代政治热点的不同而不同。50、60年代，我们强调的“五四”方向，是知识分子走历史必由之路：与工农相结合的方向。70年代末开始，人们重新关注的则是“五四”精神中的启蒙与民主——“思想解放”。

80年代我们纪念“五四”，人们所关注的问题似乎集中于这样三点：民主，科学，以及反封建——激进反传统的、对于旧文化首先是儒家文化的批判。但是，问题在于，对于以上三点，我们今天是否也有必要重新再作一番认真而深透的反思？

自从五四运动中陈独秀提出科学与民主，在中国呼吁已经70年了。为什么70年后的今天，中国所需要的还是科学与民主？

自从吴虞在五四运动中提出打倒“孔家店”，鲁迅呐喊出推翻吃人的旧礼教，也已经70年了。为什么今天人们纪念“五四”，还是在呼吁70年前的旧口号：“反封建”和批判中国的旧文化传统？

难道70年来的中国历史，仅仅是在原地空转了一圈吗？

如果更深刻地思维和辨析一下，我们会发现：所谓“科学”，所谓“民主”，所谓“反封建”，所有这些似乎很正确的提法，其实往往又是很抽象的。正是因为其抽象，所以其永远正确。但也正是因为其抽象，人们可以对其赋予也许完全不同、大相径庭的涵义。

什么叫科学？中国今天卫星上天，火箭出海，登陆南极，宇航指日，可以说没有

科学吗？

什么叫民主？民主集中制已经实行了几十年：先民主、后集中，大民主、小集中；在国家制度上，我们也早已引入和建立了具有中国特色的代议民主制度，能说今日的中国还是完全没有民主吗？

反封建？什么叫“封建”？为什么在20世纪末的社会主义中国还会有“反封建”的问题？反传统？——殊不知，孔子已死三千年。孔家店也已经推翻了70年。如果今天我们还要孔子来为中国当代的落后面貌负责任，这公平吗？

所以，今天我们纪念“五四”，首先就有一个如何恰当地理解“五四”的意义，如何确切地阐述“五四”的真精神的问题。

二

当我们讨论一个事件的意义时，这通常包括两个方面。一是事件的历史意义，即其在历史中的意义。二是事件的当代意义，也就是我们借助于历史的力量，在历史事件中所试图构建或寻觅的现代精神。前者是一个关于存在的事实问题，是一个学术问题。后者是一个主体对于存在的阐释问题，是一个主体需要的问题。两者常常可以重合，但却并不相同。历史就是历史，但阐述历史却常常是为了现实。历史学中的悖谬，也往往就发生在有意或无意地分不清这二者。如果无意地分不清，那是史学的天真。如果是有意地分不清，那就是史学的欺骗。

“五四”运动也是如此。一方面有它的客观历史意义。另一方面有我们今天所要从中探索和呼唤的历史精神。

19世纪初叶，中国在自身似乎毫无准备的情势下，被英国为首的西方列强推入了世界历史。在资本主义先进的经济、技术、文化和意识形态的猛烈冲击与威胁下，中国不得不寻求变革和适应。这种变革与适应的过程，同时伴随着传统社会制度与文化的巨大崩溃和全面解体，以及新因素的萌生和积聚；中国由此痛苦地进入了一个不断摸索、追求现代化道路的漫长过程。如果从1840年算起，那么至今已近150年了；中国却还挣扎、奋斗在这个艰难的历程中。

五四运动就是这个过程中的一个特殊重大的事件。以我所见，“五四”的意义主要在于以下诸点：“五四”以前，精英分子追求中国变革的着眼点，曾分别集中在军事（“强兵”）、经济（“富国”）、技术与工业（实业救国）、政治等方面，由是发生洋务、戊戌、辛亥等改革和革命的运动。但是，在这些运动先后失败的经验基础上，“五四”时代那些号称“新青年”的精英人物（陈独秀、胡适、李大钊、鲁迅为代表），把目光转移到文化形态、社会制度、价值体系和意识形态上来，从具体深入于抽象，从物质进入于精神。由此提出了改造国民灵魂、国民意识和民族性格，以及国

格与人格的问题。

“五四”以前，国人多着眼于从旧制度和传统文化的大框架内求取社会中若干枝节的现代化（这就是所谓“中体西用”的深层含义）。辛亥革命虽然提出了国体的问题，但其前提也仍然是要在旧结构维持不变的前提下，自外向内地移植某些表层政治制度和符号（这就是当时有人批评的“新瓶装旧酒”）。直到五四运动，才提出了文学革命、文化革命、社会革命必须并行的口号，试图实现文化形态、社会制度的全面转变和改造。这是一个深刻的飞跃。

但是，文化是一个很不容易确定的概念。所谓“中国文化”泛论之似乎不难理会，但细察之则实不然。事实上，中国文化从历史的观点看，不同时代呈现的形态、价值观并不完全相同。从共时的角度看，不同地域与民族也呈现很大差异。所以，笼统言继承、否定或扬弃，均有简单化之嫌。

我以为，中国文化就自身标准看，曾经是相当成功的。它是人类农业文明中极具有适应力，亦极为具备内部协调功能的一种高水平文化。近代中国文化所遇到的问题，主要是西方的科技——工业——市场文化走向世界主义过程中，对中国文化所造成的剧烈冲撞。作为一种农业类型的中国传统文化，由于与科技——工业——市场文化的对比而现出落后、不协调，从而不能不提出“现代化”，即跨越自身，构造一种中国的科技——工业——市场文化的要求。

所以，现代化必然意味着文化形态的转变。意味着文化整体设计的转变。在这种转变中，除了中国人的民族本体意识应当保持外（不保持就没有凝聚力，国家、民族就难以存在于世界民族之林），一切都可以扬弃，可以改造，可以吸收，可以重建。社会的变革，往往是先整体（设计），后部分（具体实施）。意识形态、文化精神的转变应该走在经济、政治、社会改革的前面。没有文艺复兴、宗教改革、启蒙运动，就不会有西方的现代化运动。没有“五四”运动，也不会有北伐战争和1949年新中国的诞生。而缺乏文化精神和意识形态的现代化转变，却正是当代改革陷于被动局面的原因之一。

三

“五四”时代的先驱者，在把目光转到文化上来这一点上是极为深刻的。他们这样做了。但他们做时未必都已自觉地意识到，这种目光转移真正深刻的意义还在于：

文化变迁对于现代化之所以重要，是因为19世纪以来所有国家现代化的历史都表明，现代化不能自一个社会外部向内部作直接的嫁接和移入。西方先进的技术、实业、科学、社会形态自有其深厚的历史文化背景渊源。它是从西方古代的希腊、罗马以及希伯来传统的背景上，从文艺复兴、宗教改革和启蒙思潮的背景上，自然而且必

然地生发出来的。正因为如此，中国的现代化，也应当从中国自身社会文化背景的创造性转变中，有机地、合于逻辑地生长出来。

五四运动以反日的政治运动始，以文学、语言、文化的“狂飚激进”（郭沫若语）式革命终。而其主题和精神，则融入了20世纪中国的几乎整个现代史。其意义，至今犹值得我们再思、三思、深长思之。

近年有人担心，新一代学者中有人提出，有必要冷静、深刻地反省“五四”，特别是“五四”时代的激进主义精神，会导致对“五四”精神的否定。这才是“杞人无事忧天倾”。

实际上，“五四”的伟大何须辩护？20世纪中国的几乎整个历史，都笼罩在“五四”精神的深远影响之中。当我们在70年代末重新提出“四个现代化”问题的时候，我们实际上是在新的历史水平和意义上，不自觉地回归到一个前于“五四”的洋务时代的问题——“体”与“用”的问题。因为我们曾试图在现代已构建定型的制度、意识形态、价值体系即整体文化背景（是谓“体”），基本维持不变的前提下，自外向内地移植四种有用的要素：现代工业、现代农业、现代军事技术、现代科学（是谓“用”）。但是随着改革的深化发展，事情就变得愈来愈复杂而也愈来愈明显，在不变革某些“体”的条件下，现代化与旧的价值体系、意识形态发生了愈来愈深刻的冲突。由此再度发生了重新启蒙，即反对蒙昧主义的需要——当时我们称之为思想解放。而正是在思想解放深化的基础上，新一代人再次意识到“五四”的精神：现代化不是简单的体用问题，现代化必须有根、有土壤。这根与土壤应当出现在中国社会文化形态重新整合与塑造的过程中。于是80年代似乎又回现了“五四”的时代。历史的确是螺旋式地发展的。

而这，也就是人们在80年代重新提出中国文化问题的原因和意义。就这一意义论，80年代中国知识界的文化热，的确可以认为是“五四”精神的直接接力和继续。

然而，历史的发展毕竟令人感到惶惑。整整70年了，时针却似乎只是回到了历史的起点。如果今天我们仍然不过是在新的历史背景下，重弹70年前的一切老调，那么这只能表明80年代中国新一代知识精英的贫乏和无能。

我认为，我们不妨在新的意义上引一句鲁迅的话：老调子应该已经唱完（如果唱了70年却并没有解决问题，那么我们当然值得想一想这是为什么）。

“劝君莫奏前朝曲，翻听新编杨柳枝。”（刘禹锡）

记得黑格尔在论述柏拉图时说过这样的话：柏拉图是伟大的。但是我们必须超越柏拉图。因为我们必须认识当代精神文化的需要。在一定的意义上，对于“五四”精神，我们也应该说：“五四”是伟大的！但是我们必须超越“五四”！唯其这样，我们才能实现“五四”先驱者留给后人而至今尚未完成的伟大历史使命：让中国早日实现现代化。

四

实践是检验真理的标准。

对于一个历史事件的意义估价，应当在他的演进和连续发展中去观察和寻找。换句话说就是要看这一事件，最终结出了什么样的历史果实。

70年后重看“五四”，我们不仅应当根据当时的先驱们曾提出过什么任务，还应当问，在由“五四”所带动的一系列后继的发展中，中国实际解决了哪些问题；没能解决哪些问题；又引发和遇到了哪些问题。

宏观地回顾一下，大体上我们可以给出如下一个清单：

“五四”提出了反帝救亡的任务。极为耐人寻味的是，“五四”运动直接面对的外部敌人是日本帝国主义。在政治上和军事上，民族救亡以及反日斗争，通过“五四”以后30年的历史性奋斗，都得到了完成。然而历史表明，没有经济上的现代化，民族的政治独立就得不到强固持久的支撑和保证。一方面，这种经济独立不能通过闭关锁国实现。但另一方面，它也不可能被任何人恩赐或依靠乞求化缘而获得。

1949年以后，历史给了中国人40年的时间。但是，我们错过了许多宝贵的历史机会。我们一度实行了新形态的文化锁国、政治锁国，却远没有实现经济现代化。事实上，如果中国不能彻底地摆脱经济上的落后地位，将会再度面临着主体民族意识丧失、沦落为世界经济强国附属国的潜在危机。

“五四”提出了社会革命、改造社会制度的任务。1949年，新中国建立，同时也标志着一种新社会制度的建立，可以说实现了这个任务。

“五四”提出了批孔、反儒、摧毁封建旧文化的任务。这一任务在后来得到了相当彻底的实现。如果以今天的中国，与东方那些曾共同接受过儒家文化熏陶的民族和地区相比（如日本、朝鲜、台湾地区、新加坡等），可以说我们已比任何人更远离于这一传统。“礼失而求诸野。”如果说，我们在现代日本、朝鲜的许多衣冠、礼仪和民俗中，事实上仍可以深刻地依稀辨识出儒文化的古风，那么，恰恰在中国现代的表层文化中，却更遥远地否弃了我们的许多传统。但究竟孰得孰失，这个问题却似乎还有待从头商量。

五

1978年以来的中国改革，尽管困难重重，曲折不断，但仍然呈现出不断深化的历史走向。它由文艺解冻、思想启蒙发轫，其后转入经济改革；由早期的政策转变深化为体制改造，同时由经济渗入政治，扩及于文化。但值得注意的是，自“五四”以后

迄今，中国的现代化运动始终有一个极大的弱点，这就是过于重视现代化进程中的物质因素和技术因素，却往往忽视了现代化进程中关于人的重新塑造的问题。

人的问题，在本质上是人的解放问题。我们可以注意到，许多国家的历史表明，社会现代化的进程，实质首先是将人从中世纪那种封建依附制度和等级身分制度中解放出来，使知识分子能够自由思想，平民能够自由创造，从而使人的聪明才智和主动精神得到充分发挥的过程。

在现代社会中，科技发明、艺术和学术的新进展、经济的进步，呈现出自动发展、不断加速和增殖的趋势。其运动的一般形式是：客观存在或潜在的社会需求，被个别人主动发现，从而转化为他的个人目标（因此现代人的特征之一是雄心勃勃，胸怀壮志）。个人积极有效地利用社会提供的手段（社会为实现边际利益趋大化，也乐于鼓励人们努力利用这些手段，同时不断改善和开发有助于解放人的创造力的各种社会条件），通过个人充分发挥主动性和创造力，做出发明、发现和改进，逐步解决社会所面临的科技、经济、政治、文化和其他问题。因此，一般来说，现代社会能够从其成员自身，获得无限发展的积极动力和活力。在文艺复兴以后，我们在西方社会中明显地看到，首先在知识分子中，同时也在社会几乎所有阶层中，个人创造力和主动精神获得了无比的增强。

这种保证个别社会成员享有施展创造性机会的社会文化制度，是许多国家现代化成功的主要秘密之一，也是至今被我们在追求现代化时所忽视的一个重大问题。实际上，根据马克思关于社会主义的理论，社会主义社会正是应当为人的个性发展提供最充分的可能。然而，人的解放、个性的解放，只有在高度现代化的社会中，才能获得真正充分的实现。因为人的解放程度与文明的发展水平毕竟是成正比例的。

形成对照的是改革前的中国社会。社会各项事业的原动力并不是来自人民自身，而往往是必须依赖领导、官员所动员和推动，人民似乎只能是被动的（人们称之为“运动群众”）。是只能等待命令，“令行禁止”的。由此我们就可以理解为什么像中国这样伟大的民族，我们的历史文化，我们的种族素质，可以媲美于世界上任何最优秀的民族和文化而毫无愧色（试问：像产生过屈原、孔子、庄周、刘彻、司马迁、孔明、李白、孙中山、毛泽东，这样人物的民族和文化，还能不称为优秀的民族和文化么），但是其现代发展水平却惊人地迟滞。

我认为，原因就在于，作为个体的首创性，由于社会存在一系列非现代性、束缚人的主动创造性的制度，因而被扼杀，被窒息，被困死了。

直到今日，无庸讳言，中国社会结构在许多方面仍然缺乏一个有利于精英文化发展的环境。在中国一切浪费中，最大和最令人痛心的浪费是人的浪费，是人才和精英的浪费。无数英才或者由于得不到适宜的教育、培育，或者是崭露头角后得不到发展的充分机会，而被困锁、扼制在襁褓和摇篮中。

这个问题在改革正在由政策层面，日益深化到制度层面的今天，已有必要引起各

方面的高度重视。在这个意义上，我认为，改革应当从以往过于偏重物质方面的因素，转移到更加重视现代化过程中人的因素。我们应当思考如何创造一种有利于发挥社会中个人主动和首创精神的社会环境。我们应当致力于革除那些抑制、挫伤人的发明创造力和主动性的不良制度。

六

有历史感的人会看出，当代中国已经进入其五千年历史上的一个极其重要而伟大的发展时代。这是一个社会和文化走向开放的时代，是一个从经济、政治到社会形态，都正在发生着深刻的历史性变革的时代，是一个反省和批评的时代，但也是一个交织着希望与困惑的时代。

如果我们把 15—19 世纪的 400 年间，在欧洲发生的文艺复兴、人文主义、宗教改革、启蒙与浪漫主义思潮、科学与实用技术的兴起和产生革命、政治民主化和理性化等改变近代世界面貌的历史运动，综合而浓缩在 50—100 年内发生，那么我们也许将可以真正深刻地理解自 70 年代末以来，在中国所正在发生、以及将会继续发生的事情。只是在欧洲，这五个时代在不同的国度中发起，交嬗演变经历了五六百年。而在东方的中国，现代化运动却两次（1919，五四运动；1978，十一届三中全会）都是从中心城市北京发起，在东部和南部的上海、广州得到回应，然后扩及于全国。但是，起步始终是艰难的，发展也一直是不平衡的。由于人口、经济、国际环境和内部社会及文化危机感的巨大压力，这一过程虽然几度中断，却不断地在新的历史水平上重新振奋。思想与文化革新的成果，正在日益深刻地催化着中国社会走出传统向现代文明的转变。

以 1976 年“四人帮”被粉碎为枢纽，12 年的时间里，中国迅速地、早熟地跨越了本来也许需要几百年的一系列发展阶段。正因为如此，中国的改革在早熟的同时，又表现出严重的幼稚。表现出思想文化准备的严重薄弱和不足。

回顾中国自“五四”以后现代化运动不断经历挫折的历史，有一个经验是值得这一代人认真记取的。这就是，根据欧美国家现代化的成功经验和中国自身的失败经验，社会现代化的过程，恰恰不是经济首先走在前面，而是思想、文化和社会环境的转变，应当走在经济发展的前面。前者是后者的条件，而后者却是前者的果实。

对于 14、15 世纪的文艺复兴，对于 16 世纪的宗教改革 17 世纪理性主义和实证主义方法的兴起，及其催化下发生的自然科学发明、启蒙运动、社会科学建立等等，——对它们在近代西方走向现代化进程中，从思想意识、价值观念、文化环境和社会制度等方面给予的作用，无论怎样估计也不会过分。

然而一百年来来的中国却恰恰缺乏这样一个思想文化向现代化的创造性转变过程。

“五四”以后的70年中，中国破的多，立的少。变故多，安定少。“革命”多，建设少。经济、政治、文化都缺少稳健连续持久的发展。不仅在文化的许多方面甚至发生了惊人的倒退。其结果是，今天我们似乎再度回到了“五四”的起跑点上。

为什么会发生这种情况？这里有复杂深刻的一系列历史原因。但我们不能不注意到，由于受到斯大林模式的“左”倾思潮的影响，50年代不仅在经济上建立了一个高度集中的体制，而且在政治上背离社会主义民主原则。在文革中，意识形态演变为个人迷信、偶像崇拜，甚至以类似宗教裁判所的方式扼杀人的自由思想。在文革期间，以最粗野、具有反文明特征的痞子意识，作为社会所崇尚的精英意识，甚至以之作为价值标准来批判知识精英的理性意识。“四人帮”搞的神学化的政治意识形态、文化专制主义、僧侣式的禁欲主义、阿Q式的痞子观念，这几者在文化革命的10年中，结合产生了一种奇特的反文明思潮。

应当注意，这种反文明思潮，在文革结束后，又催化出了中国思想界流行的激进反传统主义、反价值、反理性、反文明的虚无主义思潮（剧烈动乱后的社会，使新的健康文化难以得到良好的生存机会和发展环境）。必须看到，这种种畸形文化心态在新的形势下有时以某种“现代派”的形式呈现，对于现代中国文化的健康发展依然是具有破坏性作用。

七

中国极有可能在未来50年内获得自己的文化复兴。但是，为了实现这一点，必须重建中国人的价值观，重新找到中国的民族精神——也就是所谓“国魂”。这种民族精神，是中华民族的自我意识，是对于中华民族和本体文化——确信它可以从自身的转化中过渡为社会主义的新型现代文明的充分自尊与自信。

另一方面，所谓复兴当然并非意味着复古。正如近代文艺复兴所启示于我们的那样，复兴本身就应当意味着革新。但是，我们倡导革新，却决不能再倡导任何具有激进、非理性特征的“文化革命”。文化更新首先意味着建设、创造，在文化积累基础上的持续发展。因此，我反对借“骂4000年历史来批现代40年”的怯懦语言游戏。我们应当反对文化虚无主义的思潮。我们也不同意“不破不立”。在文化上，立的价值高于破。与其只说一种文化怎样不好，莫如探索怎样才能使之转变为好。今天，中国人有必要回溯民族文化的深厚传统。需要立足于传统的深厚根基上，寻求向现代化作创造性转化的契机和条件。

在这里我们应当注意，西方走向现代化的开端，是以希腊罗马古代文明的复兴为旗帜的，这并不是一种历史的偶然。在今天，我们同时必须重建中华民族的伟大传统。我们必须重新估计我们文明价值，塑造我们民族新的灵魂。

这种塑造，同时也应当意味着对传统的重新认识和重新阐释。要在这种阐释中，重建现代中国人对于我们民族历史文化的尊严感和自信心。

八

在今天，我们的确应当倡导新的科学精神。但是我们要注意，近代科学，当其作为中世纪神学与玄学（形而上学）的直接对立物诞生的时候，就具有一种崇尚实学、实证和实效，反对大而无当的哲学空谈的特征。近年来的学术界，却有一股崇尚玄谈的风气。有那样多的朋友喜欢信口侈谈中国文化的长长短短，但实际上微观方面，每个研究者不妨扪门自问一下，对于中国文化在其漫长历史中所曾呈现的丰富多彩的复杂形态，究竟有多少真正切近了解和认识？我主张，与其空谈文化的形而上学，不如切实深入地展开一些有实效的微观研究。在这个意义上，中国在思维方法上需要补反对玄学即形而上学的一课。在学术上，需要由空谈义理而言不及义的“宋学”风气，转为崇尚“朴学”的实事求是作风。

另一方面，意识形态要走出中世纪必须勇敢地面对事实和真理（正是在这里，实践与真理标准的讨论迈出了决定性的一步）。不是问上级领导需要什么，而是问真理是什么。“中国今天极需要不唯上，不唯书”的求实精神。

总之，摒弃玄言，破除迷信，崇尚理性和实证的方法，致力于有实效的理论研究，才是现代科学精神的真谛所在，也是中国意识形态现代化的必由之路。

九

我认为，近代史上发生的“现代化”不是一次单纯的“资产阶级运动”，它实际也是知识精英发动的一次文化转变运动。在这历史运动中，知识分子承担有特殊的义务和责任。

世界历史表明，各国现代化运动（“五四”以后的中国现代史也如此），往往起源于文化运动，而其基础则是经济政治的改革。在这个过程中，具有现代观念而能够承担社会责任的知识分子，在各个领域中发挥着重大的作用。没有知识分子，就没有现代文明。同样，在中国走向现代化的过程中，中国知识分子也承担着重大的历史责任。

在社会安定和思想文化的改革、开放不断深化的前提下，我们将有理由期待中国文化在下一世纪得到全面的振兴。我们有理由期待将会迎来一个中国的“文艺复兴”和“天才世纪”。

[注] 全刊于《五四运动中国文化建设》“五四七十周年学术讨论论文选”，社会科学文献出版社，1989年。

知识分子的历史使命

—

关于中国知识分子的历史地位与社会责任，这个问题已经超越了传统意义下的历史学的范围，它实际上是现代社会学中的一个分支；是知识社会学的问题。关于知识分子问题，虽然在党的十一届三中全会以后，作为一个重要的社会政策问题，日益受到党、国家和社会各界的关注，但作为一个科学问题、理论问题来给予研究，却至今还很少被人做过。过去有一句老话：“皮之不存，毛将焉附？”人们一直把知识分子比作“毛”，而把社会的其他阶级比作“皮”。认为知识分子不能构成社会中一种独立的阶层，却只能附着于其他阶级身上。所以有“资产阶级知识分子”和“无产阶级知识分子”之分，又有所谓社会主义条件下知识分子“两张皮”，即姓“资”又姓“无”的荒谬说法等等。这种理性又正是“文革”中把知识分子排在“臭老九”地位，整知识分子的理论根据。这种种陈词滥调，在理论上是颇为荒谬的，而在政治和社会实践上，则是反动的，它们是阻碍历史前进的。

知识分子在人类历史中，究竟承担着什么使命？起着什么作用？要回答这个问题，我们可以设想一下，如果近代世界历史中没有哥白尼，没有伽利略，没有牛顿，没有达尔文，没有卢梭、康德，没有马克思、列宁，没有爱因斯坦，如果没有这样一些伟大的思想家、科学家揭示新的宇宙和社会原理，提供人类思维的新方式，近现代的世界历史，将会是什么样子呢？如果没有这样一批伟大而富有献身精神的知识分子，中世纪沉睡千年的那种思想长夜，难道可能打破吗？如果没有哈维、诺贝尔、瓦特、爱迪生、莱特兄弟这样一批献身于工程科技工业的知识分子，我们今天在技术和生活上，能进入现代吗？就中国来说，也是如此。试问难道我们能够想象，假如近代中国没有康有为、梁启超、谭嗣同、孙中山、毛泽东、周恩来、章太炎、鲁迅这样一批优秀而富有为历史献身精神的知识分子，近百年来的中国能走向进步吗？能发生戊戌变法直到辛亥革命、五四运动以至当代的四五运动等等，一系列震撼历史的思想文化运动吗？

所以，知识分子在人类文明中，绝不是一种只居于依附性或从属地位的社会力

量。相反地，知识分子乃是人类社会中的文化精英，是精英文化的代表者和主要传递者，是引导社会文明前进、发展、进步的一种决定性力量。他们对于世界历史人类文明的影响，要远胜于那些耀武扬威的帝王将相。在孔子面前，秦始皇算什么呢？在卢梭面前，拿破仑算什么呢？在爱因斯坦、弗洛伊德面前，希特勒又算什么呢？思想家的影响是千秋万代的。他们铸造了一个民族，一种文化主题思想的基本性格。在某种意义上，我们可以说，一个民族中知识分子的整体品格，塑造了这个民族的整个灵魂和品格。

过去几百年，最近几十年来中国的落后，与中国知识分子人数的稀少（在全民中受过教育者仅占5%左右，而发达国家则占70%以上），中国知识分子结构和思想方法的陈旧，知识分子社会地位的低下，以及知识分子自尊心、自信心的受挫、受辱等等，具有极为直接而密切的关系。因此，中国的知识分子问题，作为一个重大的学术问题、科学问题、历史学和社会学理论问题，应该引起各方面朋友们的关注、研究和讨论。

二

要了解知识分子的历史地位，我们首先面临的问题是：究竟谁才是知识分子。或者说：什么人是具有社会学理论意义的知识分子？这个问题从直观上看，似乎是简单的。知识分子就是有知识的，或者通过了某种学历教育的人。但是，一个受过这种学历教育的人，可以置身于社会中不同的阶层——成为工人，农民或党政官员。而一个未必经过正统学历教育的人（譬如我本人），也可以由于从事专业学术研究而置身于真正的知识分子集团中。所以，从严格的学校意义上规定知识分子这个概念，并不是那么简单的问题。实际上，知识分子的定义在现代知识社会学中，至今仍是一个极有争议的问题。不过，根据国外社会学家近年的研究，对于“知识分子”，我们大体可以得出如下的一些观念：

知识分子，是人类社会中的一种特殊人物。他们从事特殊的社会职业，具有特殊的社会文化背景。而在价值观和社会行为上，则具有某些共同点。知识分子多数是以探究和构造关于宇宙、自然、人类的理论为职业的人。知识分子中的另一部分人，参与社会的直接操作——把理论转化为技术、工艺、设计操纵、控制自然和人类社会的工具。

知识分子所处的地位，使他们具有可以超脱于社会直接现实的相对独立性（仅仅思辨地参加，而不是实际参加）。因此他们比其他阶级更具有理想主义和关注精神价值、道义问题的特征。就是说，知识分子与现实所保持的非功利关系——与直接功利目标有距离的关系，使他们本能地对社会具有比其他阶层更强的道义责任感和使命

感。

美国社会学家帕森斯认为，知识分子在历史中的产生依赖于两大条件：1. 文字和象征符号的发明（指语言文学、绘画等）。2. 哲学思维的突破。前者提供了工具，同时也培育出了专门操作这种工具的人。后者则为知识分子提供了特有的思维模式及方法。

应该指出，我们以上所定义的知识分子，不仅是一种经验的描述（即在现实中实际存在的），也是社会知识分子寄予期待的一种理想人格范型。

三

根据意大利社会学家 V·帕雷托的理论，每个社会都有一个在政治、经济、科学技术、文化艺术上主导着该社会发展方向的精英阶层。社会精英有两种，一种是管理社会的政治精英，另一种是文化精英，即从事科学、技术、艺术、思想文化工作的知识分子。社会是一个组织化的阶层体系，不同阶层中存在不同的社会集团，处在各阶层中的优秀代表分子，在较广的意义上也都是精英分子。所谓精英分子具有特征：他们是专家，具有特殊技能，具有明确目标，掌握必需的理论知识，因此可以在理性引导下实现目标。而非精英分子，则行动往往有从属性，因循性和盲目性的特征。他们更多地被情感推动而不是依赖知识和理性行动。在一个发达的、进步迅速的社会内，精英阶层对于社会呈现出开放和流通性，也就是说，在两种精英之间，在精英与非精英之间，有着正常和及时的交换与流动，从而保证社会各阶层中的优秀人物，能迅速、大量、通畅地流进政治精英和文化精英的队伍，而占据在精英地位的老化、劣化、腐败化分子，则又能够及时地被排出精英队伍。

人才的昌盛是社会发达兴旺的首要条件。在一个封闭、滞化的社会中，精英阶层必然呈现出封闭和腐化的状况，不仅如此，占据精英地位的人为了保持自己的特权和私利，还会用各种方法来阻挠、压制社会底层中那些优秀分子的竞争，一旦这种情况发展到极端、社会的政治精英和文化精英不仅都会腐败化，并且会形成一种对立——迫使被埋藏和压制在社会底层的那些杰出的精英人物，只能走向对现制度的批判和革命。

帕雷托指出，如果这种情况出现，往往意味着社会变革行将发生。由此他还提出了一个著名的定理：封闭而高不可攀的精英位置，是政治不稳定的原因，也是社会动乱的征兆。对于 V·帕雷托社会学理论的价值，人们尚有不同看法，在这里我也不可能作全面评述和估价。但是以上所简略叙述的帕雷托精英理论，对于我们从社会结构功能的角度观察知识分子问题，我想可以有启发。

四

回顾历史，我们注意到，中国知识分子在不同的历史时期内，所处的社会地位和所承担的社会功能是不完全相同的。

中国知识分子，在古代社会中称作“士”。但如果比较分析先秦文献中关于“士”的记录，我们大致可以归纳出关于“士”的四种主要意义：1. 士的本义，是农民以及民族中的成年男子（吴承仕、杨树达说）。2. 由于古代寓兵于农，兵、农合一，所以成年农夫，同时也是国家的军士。3. 士是食田税的小封建主（低等贵族）。4. 士是领取国家俸禄的行政官吏，即史（事）吏。

“士”的上述语义关系，重叠地显示了“士”在上古社会中的身分转变。士的本义，可能如吴承仕、杨树达所说，是指植苗者，即农夫。同时他们也是武士、士兵。但是在商周时代的农业殖民过程中，征服宗主国的“士”在征服国内成为食田税的小封建主。而他们的子弟则学习书、算等六艺，成为行政官吏的候补者。

中国先秦社会具有一个重要特点，这就是学在官府，以吏为师。这种社会结构形成了“士”对于知识文化的垄断性地位。贵族及官吏不仅独占文化，并且只在他们及其子弟的范围内传递文化（直到孔子发起私人讲学，并且实行“有教无类”的方针后，才改变这种情况）。所以就以上情况看，在中国，知识分子——“士”，作为社会中一种占有和传递知识文化的特殊阶层，起源是相当早的。

从社会结构看，中国先秦社会有五大分层：1. 贵族（王族、官族等）。2. 士（知识分子）。3. 农。4. 庶人（工商等）。5. 贱民（奴婢）。在这种社会结构内，王公贵族是国家的统治阶级，而士、农、庶人（工商），是所谓“四民”（顾炎武《日知录》：“士农工商，谓之四民，其说始于《管子》。《谷梁》成公元年传亦云”）。至于所谓奴婢，则是不列入公民之内的贱民。在这种结构中，士——知识分子，居于一种颇为特殊的地位。他们是四民之首，有些甚至是贵族阶级的下层，是小封建主，是行政官吏的具有资格者和候补者，又是国家宗教意识形态的象征者、文化精英的代表和传递者。

在西方古代社会，知识分子作为一个独立阶级的产生似乎较晚。但实际上，古希腊、雅典、罗马的祭师以及中世纪基督教从事神学理论的神职人员，在某种意义上，可以看作近代知识分子的前身。现代中国历史学家与西方历史学家有一个基本的分歧。这就是，在中国人眼里，中国与西方的历史似乎不存在异质性。似乎中国一直走着和西方基本相同的历史道路。似乎今日中国与西方的差别，仅仅是一种社会制度的差别，而不是文化形态上一系列根本性的差别。

但近年来，我曾在多部论著中指出，流行的那种以五个社会阶段，即：“原始——奴隶——封建——资本——社会主义”来描述中国历史发展的所谓正统观点，是

根本错误的，完全不符合中国历史实际。今天的许多论者，仍习于把中国当代社会生活中的一些腐朽现象，称作“封建残余”。但严格地说，这也是一个历史术语的错误。因为“封建制”，作为一种农业殖民制度及分权主义的政治制度，就中国历史来说，早在公元前 221 年秦始皇统一中国后，就被中央集权的专制主义制度所取代。而在西方，这种封建制度的产生早在罗马帝国崩溃之后和资本主义制度的建立之前。把秦以后早已不是封建制的传统社会称作“封建制”，实际上是以西方历史模式硬套中国历史的武断作法，这是荒谬的，也是一种西方历史中心论的产物。

就社会形态看，历史上的中国属于与西方完全不同的另一种类型。正是由于认识到这种类型的不同，马克思才把古代东方社会，称作“亚洲式社会”（亚细亚社会形态）。然而所谓“东方式的古代社会”具有什么基本特征呢？我认为，对于东方式社会与西方式社会的差别，大体上可以有这样一种概括性的描述：

以农业为立国之本，实行高度专制化的政治集权控制，社会成员依据等级身分而享有终身甚至世袭性的尊卑荣辱，不能享有平等的政治、经济、文化权力，这是东方式社会（如古代的巴比伦、波斯、埃及、印度、中国、日本、朝鲜等）的共同特点。

传统社会的另一特点，是集法制、行政、家族组织、宗教四者而合于一体。在这种制度中，中国知识分子的地位是十分独特的。这种家族主义制度，起源于上古的血缘图腾组织，在商周时代演变为宗法制组织。商周以后，中国的宗族制度迭经演化，宗法制由邦国的宏观一体化组织，演化为社会结构中的微观细胞组织，并逐渐分化为近代中国社会基层的乡村家族组织和城市中的小家庭单位。但尽管历经变迁和演化，这种家族血缘组织却一直是数千年来中国社会的内核与深层结构，直到现代，中国的政治文化和社会发展仍然深受其影响。

西方社会	东方社会
1. 手工业、商业与农业并重。	1. 以农业为立国之本。在政治、法律上歧视工商业、手工业。
2. 经商致富被看作是一种荣耀，商人受尊崇。	2. 僧侣及土地贵族被看作社会中的最高等级。
3. 倡导发权制的体制。	3. 实行政治专制主义的中央集权制度。
4. 政治在自由公民中，实行社会契约和法律保证的平等制。	4. 实行法律保障的等级身分制度。

这里也不妨顺便谈一下关于“礼”的问题。起源于西周的所谓“礼”制，实际就是表征中国血缘家族文化的典型社会规范。礼制的实质，是严格划分等级性的身分制

度。所有的社会成员，在这种制度中，都要依据其与宗主家长的关系而确定等级、身分的尊卑、贵贱、荣辱。整个社会的资源、利益、产品、权力也都依据这种等级身分和尊卑贵贱而进行差减的有序分配。这种以血缘家族制度为核心的等级身分社会，在社会整合的意义上，必然呈现为一个集权主义的伦理组织形态，从而具有极强的凝聚力。但就个人的角度看，人在这个强大的社会组织面前必然显得极其渺小。^①

中国传统的社会形态，是极其不利于人的个性发展的，是摧残和泯灭人的个性的。在宗法、宗族、家族组织的整体利益面前（公），个人的区区利益、感情、心灵生活（私），又能占据多大位置呢？《红楼梦》中林贾爱情的悲剧，正是通过一个贵族家族组织内部，个人感情与家庭利益的冲突，刻画了个性泯灭的悲剧。尽管贾宝玉与林黛玉彼此深深相爱，但是在贾府的家族利益面前，需要贾、林牺牲他们之间的个人感情。因为家族的权利高于个性的权利。实际上，《红楼梦》中的贾府，提供了传统家长制下的等级身分社会的一部完整模型（传统观点，常常将古代中国社会，称之为“封建社会”，这是荒谬的。事实上，我们在西方中古的封建组织中，看不到中国这种家长制的等级身分社会组织。罗密欧与朱利叶的故事，与贾宝玉、林黛玉的故事虽然有所相像，但本质却依然不同）。只有充分理解中国传统社会形态的上述特点，我们才能透彻地认识中国知识分子在传统社会组织中的地位。

五

在传统的父权家族主义的社会中，君、官僚是父，万民是子。士，知识分子，只能是屈就于君、官僚所体现的父权之下的附庸。知识分子在传统社会中所处的这种地位，决定了传统知识分子性格的二重性。他们既是主人，有强烈的主权、主体人格意识，但他们又是仆从，是奴才，在心理上习于处在一个压抑和自卑的地位。由此我们可以注意中国古代政治小说中常常见诸描写的一种奇特的政治组织结构。在一个体现王朝正统性和君权的政治家身边，往往陪伴着一个摇羽扇的知识分子——“军师”。实际上，古代许多知识分子的最高政治思想，就是“为王者师”。他们并不敢想像自己去为“王者”，却宁愿去辅佐一个王者，成为王者（那往往是指一个真命天子）的智囊。例如勾践与范蠡，刘邦与张良、陈平，刘备与诸葛亮，宋神宗与王安石，朱元

^① 最近报纸披露了一个事件。一位年轻的知识分子，夜不归宿，回单位后受到领导的盘诘。这位知识分子不堪忍受而自杀。报刊披露此事的同时，提出了民法中的个人隐私权问题，这无疑是法制观念的进步。但我们却不妨进一步问一下，为什么一种职业组织的领导，还认为自己有权过问部属的私生活？为什么部属默认这种干预具有正当性，并且认为自己有义务作答复？回答是：在这里，部门组织的领导，实际把部属看作自己社会化子女，而自己则以家长自居。所以他认为自己对部属除了有职业领导的权力外，还有监护权、教育权。在这里，一种行政领导与被领导的关系，其深部却映现出传统政治中的家长制关系。而对于那位年轻知识分子来说，正是人格（自尊心）与责任的冲突，成为自杀的心理原因。

璋与刘伯温，努尔哈赤与范文程等等，以至宋江与吴用，李自成与牛金星等等。这种王者与军师的关系，特别是在明清政治小说中，几乎已成为不可少的政治组织结构。它不仅深刻地体现了在传统社会中知识分子隶属于君权、父权的非独立地位，同时也寄托了许多具有政治意识的知识分子“为王者师”的政治思想。

但是，我们会注意到，20世纪以来一个引人注目的历史现象是，中国知识分子阶层非但没有在社会中处于精英地位，相反地却经历了一系列沉沦和摧残。这种沉沦与摧残的程度（书籍被焚烧，思想被禁锢，工作和研究的条件被破坏，社会地位在“文革”中几乎沦降为不齿于全社会的贱民，自尊心和自信心备受压抑和摧残等等），是骇人听闻的！这种奇特的历史现象，在中国历史上是前所未有的，在世界历史上也是极为罕见的。

知识分子作为社会的精英阶层的被压抑和摧残，其后果是极其严重的。当我们今天正在为中国的现代化运动而从经济上、政治上、社会上作出种种努力的时候，痛定思痛，反省历史——我想指出这样一个至今仍然被全社会忽视的问题，是必要的：中国知识分子在现代历史中的沉沦与其所受到的毁灭性灾难，是中国现代化运动不能成功、进展和迟滞的主要原因之一。但是我们注意到，有一个很重要的现象，却一直尚未被指出。这就是：中国历代知识分子作为社会精英，在历史中所遇到“逆反淘汰”问题。什么叫“逆反淘汰”？“逆反淘汰”也就是“择优淘汰”。我们知道，生物的进化机制，来自自然界中的一种通过生存竞争，生物遗传基因的突变，导致优势者被环境选择。但是在有些生物的发展中，却出现了一处“反进化淘汰”——其结果必然导致物种的退化与衰弱。在中国历史中就有这种情况。

最近，我翻阅了一本《近代科学技术大事年表》，翻看以后发现如下一点事实，极为引人深思。粗略统计一下，自1651年至1980年，世界科学技术史上作出重大发明者的国籍，德国人、英国人和美国人最多；其次是法国人，俄国人和其他欧洲国家的人；亚洲人较少，其中成就最多的是日本人，除了华罗庚、陈景润、李政道、丁肇中、杨振宁等寥寥数人外，几乎没有中国人。且在这几位中，只有李政道、杨振宁、丁肇中三位曾得过诺贝尔物理学奖，1986年则有李远哲得诺贝尔化学奖，但他们都是在外国土地上工作和研究的外籍华人。我们这样一个泱泱大国，文明古国，10亿人口，然而在近三百年来的科技史上，却几乎没有什么具有世界性意义的重大理论发明和技术突破。作为一个中国人，这一事实令人惭愧！

但是惭愧不过是个情感问题。作为社会科学研究者，我们有必要追问一下——这究竟是什么原因造成的？为什么会出现这种情况？社会落后、科技落后、阶级斗争、意识形态干扰，毫无疑问这些都是原因，但是除此之外，还有一个重要原因。

我们中国人不仅不笨，而且勤劳耐劳，这是举世公认的。中国一些知识分子离开中国后，到国外往往很快会发展成为知识界的尖子，而同样一些人在国内却往往不行。为什么？因为真正的事业型精英分子在中国往往被压住、被困住，伸不出头来。

不但伸不出来，事实上伸出头的也常常会被各种非正常的社会压力挤垮！也就是说，在中国社会中存在着一种淘汰精英的机制。有人把这种情况仅仅归结为一个社会心理的问题，即所谓“东方式的嫉妒”。毫无疑问，有这方面的原因。但更深刻的原因应当在我们的社会结构和许多制度中寻找。在我们的社会中各行各业那些最富有独立思考精神，最富有主动性和创造性的精英分子，往往极易受到摧残和打击。大部分被扼杀在萌芽状态，少部分刚刚出头即被摧残毁灭。只有极少数特殊的精英，也往往必须在改变、泯灭自己个性的前提下，才被社会所接纳。古人所谓“木秀于林，风必摧之；堆高于岩，流必湍之。”正是对这一精英淘汰规律的形象比喻。与此互补的，是我们社会用人制度中的一种择劣机制，一个早已人所共知的实际情况，在各行各业中，例如干部选拔、知识分子晋升，以至升级、升学、招聘等许多选拔社会精英的活动中，往往是那种比较没有见解，比较平庸而没有棱角的老好人，或者是那种暗藏个人抱负而善于隐藏，善于讲假话、办假事，善于吹牛拍马、偷奸耍滑、搞两面派的人，最有机会被选拔上去。这一情况过去早有人注意到，但往往以为这只是一种偶然，实际上这里有一种与精英淘汰相辅相成的社会规律。精英淘汰、择劣选拔，这两种社会机制的相互起作用的结果，是中国社会精英的普遍平庸化。一个存在上述机制的社会，我们怎么又可能期望它有高速度的发展和好的道德风气？

更值得注意的是，上述情况也反映在中国当代的一般学校教育制度中。从小学起，那种通常被看作好学生、并且被封为典范的，往往是最听话——“乖”、“顺从”的好孩子。而那种具有优异智能、独特创造个性的孩子，由于他们在行为方式上往往表现出某种不从众的行为偏离，即所谓“淘气”——例如好动、好问、独立思考、不合群等等，这种孩子在心理和人格成长的过程中，往往特别容易受到压制、压抑、摧残，最终造成其个性扭曲。中国少年犯罪分子中，智能优异甚至超常者不乏其人，与我们现行教育思想的这种偏差是不是有关系？

陈香梅访华时去北京一个模范幼儿园参观。回去后她在一篇文章中讲了这样几句话，她说：“在中国幼儿园，阿姨总是怕孩子不做大家都做的事，不讲大家都说的话，要求孩子听话。而在美国，大人却总是鼓励孩子对事物表达自己的独特看法和想法——谈谈你怎么想，怎样评价一个事物？”两处不同的教育方式，实际上反映了两种不同的教育目标。中国人从小被训练成合群、注意调节人际关系，即使自己有自己的愿望、看法、想法，也必须尽量加以隐藏或压抑——有时是自欺，有时则是欺人的性格。美国人则训练他们的孩子从小具有敢于独立思考、独立形成见解和寻求表现的性格，以求适应复杂多变的社会环境。

从经济、科技和其它社会成就看，毫无疑问，美国近百年来的成就，要高于世界上许多具有同样地理、人口、资源条件的民族、国家。其原因，我想也应当从美国社会内部的结构功能上去找，从有利于人才开发这一点看。我认为，美国成功的秘诀有以下几点：1. 提供平等竞争机会。2. 鼓励每个人的主动奋斗。3. 只根据个人成就，

而不是出身、身分来评价人。

相反地，中国社会竞争中一个引人注意的情况，就是机会的不平等和成就评价的不公平。一些偶然、非正常性的因素——如出身、背景、身分、人际关系等等，往往在极大程度上影响和决定着一个专业人才，在其专业领域中的得失成败。所以一个聪明人，往往不得不把大量的精力、时间，花费在应付解决这些问题上。而这些因素，对个人成败的决定机会，事实上远大于一个知识分子在专业上的努力程度。就是这种社会机制，使许多知识分子醉心于钻营功名利禄、身分、地位，而不愿埋头献身地专业性的研究。也就是这种社会条件，必然使人从小获得这样一个公式：个人的成功与否，与自身的才智及努力与否无关，却主要决定于他人——幼年时是长辈，成年后是上司的欢心与否。我们这种社会教育方式不可避免的后果，就是个人主动性、首创性、独创精神的泯灭。所以，中国传统社会和文化中，的确具有一套束缚、限制、扼杀个人主动性和创造力的倾向。就古代来说，我们可以注意到，正是历代那些最有才能和创造力的人物，如庄周、司马迁、竹林七贤、李白、苏东坡、辛弃疾、关汉卿、八大山人、扬州八怪等等，往往在社会中以一种反文化的狂怪角色出现，他们一生往往备受打击，其成就不被当世所承认，这不是偶然的。

由于历史文化的的原因，现代中国仍然存在这种社会机制。所以我们总是不断需要提出所谓“调动个人的主动性、积极性”的问题。但是试问，如果个人生活、事业的一切方面，都被社会、国家以及来自上面的权力统辖得死死的——正如有人所讽刺的，从出生进哪个幼儿园，到死亡进哪个火葬场，一切都由国家指定，没有个人选择自由、创造自由、表现自由，在这样一种束缚人的文化中，个人又怎能发挥主动性、创造性呢？每个人的才智、创造力不能积极的发挥，社会的进步当然是缓慢的。

在这里，我们尤其要注意这样一点：国外社会学家在研究发展中国家走向现代化问题时曾指出，在发展中国家，现代化往往只被看作政府的目标，却很难转变成为每一个公民的自觉要求和积极意识，这是许多发展中国家现代化进展缓慢的原因之一。

在欧洲文艺复兴以后，由于宗教、思想、文化的解放，个人投身经济、科学、文化创造事业的积极动力得到了无限的开发，这是迅速摆脱中世纪那种僵化停滞状态的重要力量。而这一点至今还往往被我们所忽视。

我想以上所说，也就可以回答：为什么以中国人这样优秀的人种，以中国文化这样博大精深的文明背景，在近代对于世界科学技术发明的贡献，却是如此渺小。

我们知道，社会的两个目标，有时是矛盾的：1. 发展。2. 稳定。发展带来变迁，可能破坏稳定。稳定是现存秩序、结构、模式的巩固，却往往要求限制、抑制发展（仅在有利于现状的情况下发展，定向性发展）。

如上所述，人才的平庸化、精英淘汰、择劣机制，是导致我们社会与文化停滞不前的绝症。但这几种机制，从结构功能的观点看，正有利于维持传统秩序的稳定、巩固和不变。因为这三种机制可以淘汰社会中那些最富于发展、变迁活力的不稳定基因。

下 编



中国文明从来就不封闭。

1. 认为古代中国文化封闭是大错特错

长期以来，中外文化界存在一种误解。这种见解认为传统中国文化是一个呈封闭形态的、结构超乎超常稳定的单纯文化，即儒家或儒教的文化。许多研究者曾指出中国文化具有“稳定性”、“单一性”，以及“排他性”的特征。“万古一宗的单一文化，以及万宗归一的单一种族，数千年不变的统一帝国模式”，这是许多关于中国历史与文化的著作所叙述给人们的一种几乎已成为根深蒂固的定见的模式。

但是，根据近一百年来中国考古学家和人类学家的卓越工作，根据所已经掌握的大量事实证据，我们有充分的证据指出，这种传统的看法是完全错误的，是大错而特错的。它不符合中国历史的真相，也完全不符合中国文化的真相。

今天人们知道，古华夏文明与外部的沟通，存在着至少两条“丝绸之路”，这就是西部内陆的沿河西走廊越过中亚通达西方的“陆上丝绸之路”，以及自闽粤泉州、广州而通过东南亚，通向非洲与西方的“海上丝绸之路”。这是两条巨大的文化动脉，在它们之上所承运的并不仅仅是丝绸。

而更重要的是，沟通古代东西方文明交流与互动的通道，事实上绝不仅仅只有这两条通道。在陆上，还有一条西南之路，从印度到缅甸，缅甸到云南，云南到四川，进入中国。以及东北之路，由西亚、前苏联的中亚共和国进入西伯利亚；然后越过西伯利亚。这条大路还有两条分路，一条分路通向宁夏、内蒙进入到中国的黄河中游地区，即古代所谓中原，中国文明的中心心脏之区。另一条分路，通过西伯利亚进入中国的东北和内蒙交界的地区，然后经山海关或张家口，由北京进入中原。

内蒙赤峰一带发现著名的红山文化，表明这个地区是新石器晚期一个极其重要的文化中心。80年代发现于蒙古及内蒙地区的鄂尔多斯青铜文化，表明早自新石器时代后期以及商周时期，中国北区域文明已存在与中亚、西亚文明相结合而生成的一系列

* 本文原是何新1998年春于澳门“海上丝绸之路国际研讨会”上的演讲，曾收入《新战略论·政治文化编》。此次编入有所删节。

新奇文化的类型。此外，在海上沟通东西方之间联系的也不仅只有闽粤通道，辽东、山东、江浙早就已有通向日本列岛和朝鲜半岛的重要通道。

因此我的看法是，中国文明从古以来就不是封闭的，而是外部文化体系一直存在着密切的沟通与互动的。这种开放的互动性，为中国本土文明不断输入新的文化因素和信息资源，是激发中华文明不断进步和创造力的重要源泉。

2. 华夏文明并不是一个封闭的种族概念

根据已故人类学家杨希枚的卓越发现，在殷墟出土的殉葬遗骨中，并不仅有黄色人种，而且包括了白色和黑色人种的遗骨。可以佐证这一点的是，80年代后期在陕西周原出土的蚌雕人像作品，其形态和服装具有典型的白色高加索人种的特征。近年新疆出土的古代干尸中，有诸多白色人种男女。这类事实表明，早在商周时代，中国地域就是一个存在着人类种族交流关系的区域，而并不是一个种族纯一性的区域。

实际上，种族文化的非纯粹性，不仅可以在古代经典文献中，从关于所谓“东夷”、“西戎”、“南蛮”、“北狄”四方异种异俗的大量记载中得到证实，而且可以从现代中国人南北两大系统的许多基因差异中得到证实。

战争与冲突，是古代民族间交流碰撞汇合的重要方式。西周亡于夷狄之变，春秋战国之际的数百年间，是中国历史上一次极其伟大的异类种族与文化的大碰撞、大交流、大融合的时代。

所谓华夏民族，天汉民族，以至今日的中华民族，严格说主要并不是一个血缘封闭性的种族概念。而是一个体现着文化选择以及文化精英性的社群概念。

从语源分析，华的意义就是精华，以及太阳之光华。而“夏”的古音与“汉”相通。（古代的夏口就是今天的汉口）。古人所谓天汉，乃是指银河、天河。

我们祖先自称华夏，实际是以日光太阳和银河作为民族的命名，体现着华夏先民在文化上的强烈的自豪感。但是这种以文化性而不是种族性来对自我与他类的区别方式，正表明在古代中国大地上存在着异质异态的多元性种族和文化群落。

3. 中国文明绝非停滞不变的

事实上，中国文明自身也绝不是停滞的、不变的。18世纪末，英国女王派遣使节来华访问，在这位使节肤浅地了解到的中国历史中，他获得了一种关于中华帝国具有超级稳定性的印象，并把这种印象带回西方。他认为，中国历史中只有一种变化，即

皇帝的死亡或被推翻。没有社会制度和文化形态的任何变化。因此，他认为中国是一个停滞的帝国。这种完全错误的认识和观念，深刻地影响了200年以来西方关于中国的史学观念，又通过西方史学反馈而影响了中国现代的一部分历史学家。

但在此我也有必要指出，这种肤浅表面的认识是极其荒谬而错误的。事实上，几千年的中国历史与欧洲历史同样不断地发生着剧烈的制度变革和文化创新。其演进的幅度和速度有时缓慢，有时剧烈，但总体来看，从土地制度、国家制度以及权力和利益的分配模式看，自周秦而至明清都已发生根本性的变革。

根据我个人的研究，仅就土地所有制关系看，周秦汉的土地国有制，在隋唐宋元演变为庄园租佃制，到明清时代演变为土地的自由私有制。而地租形态亦由贡纳劳役制，转变为实物经济地租以及清代摊丁入亩的货币地租。

农民则由秦汉时代隶属于国家而无自由人身权和迁移权的农奴，转变为清代的自由自耕农。政治形态由秦代极权主义的君主专制政体，转变为明清时代的君主立宪政体，即官僚贵族民主形态。

因此，中国封建制度及传统社会绝不是长期停滞不变的一种怪物，而是有规律地演进和发展的理性社会形态。

只是在清代中后期，由于感受到来自海上的外部文明的巨大威胁，当时的国家政权采取了闭关自守的错误策略。这种闭关策略的后果导致清帝国的停滞和落后，最终导致19世纪末20世纪初的政治革命和文化革命。

借鉴历史我们可以得出这样的结论，开放政策使文化和国家加速进步，闭锁政策使文化和国家落后而毁灭。正是在这个意义上，我们认为邓小平的改革开放战略是建设现代中国的唯一正确方略，因为只有一个开放的中国才能实现文化的现代化。

4. 近代以前西欧落后于中国

近代以前，西欧并不是一个发达地区，而是一个不发达地区。11世纪，中国每年生产的生铁产量是1640年英格兰和威尔士合在一起生产的生铁的两倍半。到12世纪时，中国几大中心城市已拥有1,000~1,300万左右的人口，相当于当时整个英格兰的人口。

但是18世纪以后，这一形势发生了根本的转变，西欧成为世界的核心区域。这在很大程度上是由于来自海外贸易和海外殖民地的刺激作用和由此所带来的商业利润。

在20世纪末，世界工业总产量的90%来自欧洲和由欧洲民族占据的北美洲地区。世界上大约80%的人平均年收入不足200美元，而其余20%的人平均年收入高达

3000 美元以上，由于占多数的穷人大部分生活在北纬 30 度以南地区，这一全球的经济上的划分沿地球纬度方向分布。这种以经济方式作出的全球南北划分，在许多方面比根据国界或意识形态集团作出的传统划分更有意义。

今日的世界分成了富裕的北方和贫穷的南方，而且两者之间的差距还在不断扩大。

5. 东方走向复兴

我们今天正在进入一个新的世界历史时代。在 20 世纪的 100 年间，技术变革像一股汹涌的急流，不仅新发明的数量急速增加，而且从发明、应用到市场销售的整个过程大大缩短。当今的技术变革正在全球范围内展开。20 世纪的科学技术，如核能开发、计算机以及遗传工程的动力和破坏性远远超过两个世纪以前英国发明的纺纱机和织布机。

未来的前景如何呢？尽管未来来的特定事件无法预见，但是，倘若对世界历史具有正确的认识和解释，我们就能根据过去的历史模式来洞察未来的一般趋势。

首先，所有的人类社会都正受到第二次工业革命和政治革命的冲击，前者以不断加快的速度正在改革着社会，而后者正唤醒和激励人们去把握自己的生活。在可以预见的将来，这两种革命将成为影响世界历史进程的最重要的力量。这两大革命都是近代欧洲所主导的。但同样清楚的是，这两种革命也造成了西方的相对衰落和东方的复兴，因为西方世界在当代已愈来愈难以持久保持其在全球军事和经济事务中的优势地位。

在全球的大动荡中诞生的新世界，因其多重政治格局而正在呈现出前所未有的局面。纵览世界历史，大英帝国统治下的和平持续了整整一个世纪。而二次世界大战后，美国统治下的和平迄今也已持续了 50 年。随着冷战结束，中国改革的成功，西欧和日本的经济复兴，美苏两极对立面已烟消云散。

毛泽东在六十年代曾预言：今后 50~100 年，是人类历史上天翻地覆的时代。是一个动乱和重组的时代。这种动乱状态遍及一切方面，包括北南矛盾（发达国家与不发达国家的对立）、西西矛盾（美国和正在蓬勃发展的西欧与日本之间的经济竞争）、东西矛盾，但是，我们应该相信人类的前途是光明的。中国的复兴是不可阻挡的。

中国传统文化漫议

(1986年4月于上海文化研讨会的演讲)

我谈三个问题：一是谈谈什么叫文化——现代文化学所理解的文化概念。二是谈谈中国文化传统的形成和对中国文化传统形态的基本分析。三是谈谈中国文化的现代化问题。作为一个导语，我首先谈谈我对当前文化研究热的理解。

近年来，国内理论界出现文化热，我觉得这个事情不是一个偶然的現象。这种文化热从历史来看，在中国现代史上是第二次了。第一次是在五四运动时期，这一次是在现在。如果从历史时代上看，这两次文化热好像有许多不同点，但是从这两次文化热讨论的中心看，则又有一些共同点：第一都是围绕着对中国传统文化的估价和再认识，第二又都是围绕着对待西方文化的估价和认识。第三，这两次文化思考，又都源于一个共同的历史主题，这就是中国文化的现代化和如何现代化的问题。我们的民族和我们的文化，从历史看确实和西方有很大不同点。在很长时间里，我们中国人在文化上具有一种非常高的自尊心和自信心，或者说是一种文化的主体意识。我们为中华文化而骄傲。这种自豪感早在二千年前已经产生。大家知道，古代的中华民族称作华夏。为什么叫华夏？古人说：“华，日华也”、“光华也”、“荣华也”。“夏，大也。”（《尔雅·释诂》）。汉朝人杨倞说：“中国有文章光华礼义之大”，所以称名华夏。华族就是光华之族；夏就是大，大国之号。唐孔颖达说：“中国有礼义之大，故称夏。有服（典）章之美，故谓之华。”我们的国号叫中国。在历史上还曾经叫做“齐州”，曾经叫过“冀州”，叫“中华”。这些国号，如果从文字学角度考查的话，古人说：齐，就是肚脐之脐的通假字，人身之中称脐，而天下之中即称齐州。所以齐州就是中州的意思。冀州在古文字中可以有两种解释：一种是帽子，即首领；另一种认为冀也是齐的通假字。所以无论叫齐州、冀州、中国、中华，从名称上来讲，它们都是来源于中国人的一种地理中心的观念。而这种地理观念实际上又不仅是一种地理观念，也是一种文化观念，就是说，认为我们中国所处的这块土地，我们的这个民族文化，是处在天下大地的正中心位置，也是处在世界一切民族文化的正中心位置。而环绕着我们的其他民族，其他文化，古人认为他们是：东夷、西戎、南蛮、北狄——夷蛮戎狄，都是一种轻蔑性的贱称。我们认为他们在文化上是远低于华夏的。战国末赵武灵王要变

法，“胡服骑射”。他的叔父公子成反对说：“臣闻中国者，圣贤之所教也，礼乐之所用也，远方之所观赴也，蛮夷之所则效也。”所说正反映了这种中国文化中心主义的观念。最有趣的是，直到明末清初，在欧洲传教士带着新的世界地理观念来到中国，告诉中国人这种地理文化观念是错误的时候，当时的正统观念仍然拒绝相信，并且坚持这种自居中心的观念^①。例如清初有一个官僚曾专门编了一本号称《圣朝破邪集》的书，书中针对西方人的地理观念说：“中国当居正中，而置偏西，……其肆谈无忌若此！”为什么我们的祖先过去会形成这样一种奇特的地理观念呢？这与中国所居的地理环境是有关的。大家知道，我们中国文化在古代的中心地区是在黄河中下游平原这个地方。这个地区有一个独特的地理形势。这就是三面环山，一面环海，这些山脉之间虽然有一些开口，但就总体观之，则构成了一个被高山大海所隔绝的封闭地理环境。这块平原的北部是燕山山脉。西部是太行山和秦岭山脉。南部有大别山、黄山山脉和直到东海滨的杭州湾。平原的另一端是海岸线——渤海、东海。这是一块很大的平原丘陵地域。这块地域在上古时期气候湿润温暖，林木茂盛，土地肥沃，非常适于发展农业。远古时候，来自中国四方——东、南、西、北部的小部族带着他们的文化汇集、开辟、定居在这块中心平原地区，成为我们华夏民族的先祖，发展出了一个高度发达的农业文化系统。这个时代，从仰韶文化到夏代。后来几千年的历史，就是以这块中央平原为核心向外扩张的历史。而在我们祖先的这个农业文化圈外缘，自秦汉以来直到明清，虽然我们民族遇到过多个在武力比华夏强的游牧民族，但在文化形态上，却从来没有遇到过比我们先进、比我们水平高的对手。也就是说，华夏文化在几千年里，是在一种虽然不断有异族落后文化的冲击，却没有遭到先进文化挑战和对话的情况下发展起来的。中国历史上的外交，实际上主要是和周围那些比我们落后的游牧民族或模仿我们的农业民族打交道，是以大国自居，招抚或绥靖远夷、接受贡纳的外交史。即使对那些武力暂时强过中国的游牧族，如匈奴、突厥、吐蕃、女真、蒙古，我们也一直处于一种文化心理的优势地位。离我们稍近的南亚地区，有一个印度文化。但印度从整个历史看，到英国把它统一起来以前，它一直是在政治、宗教上处于分裂状态的许多小邦。武力也不强大。更重要的是，它也是一种亚细亚生产方式下的农业文明，并不比中国先进。所以虽然我们从印度人那里学习过佛教艺术和一些哲学、思想，但在文化上，总的来看，它并不成为我们的对手。因此直到1840年以前，中国文化就是在这样一种被群山和海洋割断、包围的形势中，在一种封闭、自足和自我中心的文化心态下发展的。由此形成了中国人在文化上一种根深蒂固的自我中心观念——这种观念直到文化革命中，又一次以中国是世界革命中心的形式重现过。从好的方面来说，这是中国人对中华文化的一种自信、自尊和自豪感。但从坏的方面说，

^① 此观点颇见偏颇。日本人直到明治维新后，仍持有的日本列岛为天下之中心的概念。美国人、欧洲人亦曾有类似观念。（何新自注）

中国文化心态的那种封闭心态（包括闭关锁国、惧怕污染），那种自我中心心态，实际上也是几千年文化封闭隔绝而形成的顽症。但是到了1840年，中国文化遇到了一个前所未有的问题，就是在我们面前出现了西方资本主义的列强。当这些西方人刚来到中国的时候，刚开始和中国人通商的时候，我们是很看不起他们的。明清皇帝，特别是清朝，仍然用过去看待那些文化比我们落后的蛮夷的眼光看这些西方人。尽管早在18世纪的时候，我们已经知道西洋人在工业上、技术上、科学知识上有好多比我们先进的东西（那时候我们已经有人知道这一点，如明末的徐光启，他对这一点印象相当深刻），但是从总体上来讲，我们对自己的文化仍然很有自信心，而对于西方文化则表示排斥和蔑视。第一，我们认为他们的一些国家都很小，从农业国那种田多、人多则富强的传统价值观判断他们，从而认为他们土地面积小和人口少，所以国力自然无法和中国相提并论。殊不知在工商业社会中，决定国力强弱的已经不是这一种标准了。另外再加上我们历史上自秦汉以来一直就有“重农抑商”的传统思想。我们看不起这些异国商人，也看不起这些以工商立国的西方国家，所以在文化上对他们就有一种先验的鄙视。一直到1840年和1857年的两次鸦片战争，我们强大的帝国海军和陆军，被实际上只由几千人组成的英国远征军击败。他们的远洋舰队，在我们的海域内从广州一直打到长江口，打到南京城下，订立城下之盟，占领了我们的许多要塞，屠杀抢掠我们的几座城市如舟山、镇江等等。在这样一种情况下，我们中国人才得到猛醒，开始意识到过去那种中国天下第一的观念有了问题。因而对于这些洋鬼子不得不刮目相看了。但是从那时以来，一百年来我们一直不大能调整好与西方文明的关系。对这种外来而比我们强大、先进的文化形态，我们一则以惧，二则以敬，由此产生了一种既畏惧、又不得不学习的矛盾心态。这里有一个很有趣的例子。我们分析中国人的两个词“土”和“洋”，就可以看出这种矛盾失调的心态。土，表示土生土长，本地的，中国固有的。它既是贬义词，表示落后、不开化、不发达；但又是褒意的，表示有根的、我们自身的。洋，表示外来的、西方的。它既是褒义词，表示先进、华丽、高级；又是贬义词，表示非中国的、应当排斥的。从今天的观点来看，我们可以认识到，正如马克思所讲的，随着资本主义的兴起，出现了开辟世界市场的需要。那些落后民族不以他们意志为转移地被纳入了一个世界性经济体系。在这种情况下，历史要求中国改变它原来那种封闭的状态和地位，要求我们以一种新的姿态去进入这个扩大了的世界。但是我们中国人，在文化心理上却在很长的时间内根本不能适应这种变化。以至直到今天，恐怕还是一个问题。由于长期的愚昧自足和闭锁状态，我们中的许多人，至今仍相当缺乏一种现代的世界观念。所以尽管我们中国人追求现代化的过程，从1840年以后魏源、林则徐那一代人算起，到今天已经一百五六十多年了，我们民族为现代化所付出的代价，可以说比世界上任何一个其他民族都要大得多，惨重得多；大家看一看一百多年来的中国历史，我们一代一代的先人，的确是前仆后继、流血奋斗、不怕牺牲，不仅战死在疆场，而且屈死在牢狱中，抛头颅洒热血，死了不

知多少人！但是我们的现代化成效却可以说是比世界上的许多民族要低。

我们可以看一看日本。日本在19世纪中叶以前，在文化的各个方面，都是一个比中国落后，并且长期向中国学习的小国。1853年7月8日，美国的一支远征舰队第一次航抵日本，用大炮敲开了日本的门户。请大家注意，这要比中国晚13年。但是这事件刺激了日本人的革新精神。当时的日本政府立刻意识到一个必须变法的问题。他们当时就在一封文告中这样讲：“对我们来说，继续死守古法，似乎是误解时代的精神。”由此导致了明治维新。自1854年至今不过130年。130年前的日本人，第一次见到美国开来的轮船、大炮，美国人带来的火车玩具、照相机，诧为见所未见的奇器奇术。而在130后的今天，日本的汽车、相机、电子产品，却全面地占领了美国市场，以至不久前美国和日本签订协定，由日本人培训福特公司的几千名汽车工人。这是一个多么巨大的变化！由此可以深思一个问题，我们常听到一种说法，说中国社会主义不过几十年，资本主义搞了几百年，所以我们目前的落后是不足为奇的。这种自我麻痹的论调我以为很要不得！这是自欺欺人的！实际上，如果从追求现代化的角度看，中国人比日本人还要早。但是日本人大大地成功了。他们已经在经济上成为世界的第三大国。而就幅员的狭小和人口压力的巨大来说（他们的人口和压力和密度，实际上远过于中国。因为他们的面积只有37.7万平方公里，人口却是1.1亿。我们是960万平方公里，10亿人，他们的人口密度是我们的2.8倍）。中国却至今仍距现代化相当遥远。这是为什么？这个原因，我们必须深思。这个现实，我们必须有勇气正视。否则，我们要想翻身是没有指望的。而我个人认为，我们现代化不成功的原因，就在我们的传统文化形态中。这种文化形态既不能自身生长出现代化，也不能容纳现代化。这种文化形态的价值系统和所形成的文化心态，至今还在束缚着我们。

50年代的后期，我们和印度发生冲突的时候，我们曾经在《人民日报》上发表过一篇社论，叫做《责问尼赫鲁》。我记得很清楚，在那个社论结尾的地方，我们向尼赫鲁提出了一个挑战：尼赫鲁先生，你可以按照你的方法治理印度，我们按照我们的这一套来治理中国，几十年后我们来比一比，看看谁在经济上、政治上更成功。意思是这个意思，当然我说的不是原文，也没有查资料。但是，现在历史正好是已经过了二十多年，那末今天我们回过头来看一看这个问题，就是当年我们提出了这个挑战，我们应该怎么估价呢？我们要注意到，印度虽然仍是一个第三世界的国家，在经济政治上有好多落后的方面，但是它在社会民主化的进程上，在现代化上，在科学技术的发达上，以至在经济的许多方面，它的效率，它的人口平均产值，以及我们用来衡量经济成长的许多指标方面，都已经超过中国。实际上，我们中国在经济上就是在第三世界里面，现在也处于一个相当相当落后的位置，大家查查有关资料就可以证实这一点。所以，在这样一种情况下，我们民族今天的确应该有一个自省，就是说要作一个反思。

为什么我们民族从1840年以后一百多年，付出了那么大的代价，一代又一代的

人进行奋斗，但是我们在现代化成效上的成果却是这么微弱？我从北京乘火车来到南方，一路上看到很多农民的住房，当然有好多新房子，但是更多的仍然是泥草房。我当时有一种感觉，有一种想法：这种样式的房子，这种样式的居住条件，是不是在三千年以前，人们就以土坯、草木构制过呢？这样一种园圃式的小耕地和那些肩扛锄头的农民。是不是数千年如一日地居住在同样的房子和环境里，采用同样的生产方式，从事同样的生活内容呢？一想到这一点我内心就有一种压抑。我们中国人人种不笨，这是世界公认的。中国知识分子离开中国，到美国、西方往往成为尖子。但在国内就不行。精英往往被压住、困住，伸不出头来。不但伸不出头，事实上伸出头的还大量地被淘汰掉！这实际上是一种精英淘汰现象。这是一种反淘汰，与进化论的方向恰好相反。为什么如此？为什么会发生这种现象？这些都说明，我们今天的确有必要对我们一百多年以来从事现代化，但是一直不成功这样一个过程，做一种总体的理论上的反省。今天出现的文化热，尽管由于参加这种文化讨论的人动机不同，理论素养不同，未必都能自觉地意识到这种文化思考的深层结构，但是作为我个人，还有一些中青年理论工作者，的确是有这样一种自省，就是说我们今天讨论传统文化，讨论东西方文化的比较，始终应该围绕这样一个主题，即要探索一下，中国传统文化在今天究竟应该怎样重新估价，在它当中有哪些因素是可以重新组合而有利于现代化的，又有哪些东西是和我们落后的惰性密切联系在一起，在今天有必要加以抛弃的。我今天跟大家交流思想的主题，也就是谈谈我对这个问题的一点看法。

(一)

下面谈谈什么是文化的问题。文化这个词，说起来大家都是很熟悉的。似乎每个人都知知道什么是文化，但实际上，大家日常生活中所理解的文化，主要是指作为一种观念形态的文化，侧重于文化的精神方面。比如说，我们读的书籍，我们的知识、教养等这些东西，我们把它们称作文化。但是这种文化和十九世纪以来人类学家所提出的文化概念是不太一样的。此外还有一种说法见之于流行的教科书里面。那是一个很常见的文化定义：认为“文化是人类所创造的一切物质财富和精神财富的总和”。这个定义虽然没有什么错误，但它与现代人类学家、文化学家所理解的“文化”概念，也是不一样的。问题在哪里呢？问题在于把“文化”仅仅理解为精神文化是过于狭窄了。而后一个定义，说人类所创造的一切都可以叫做文化，又失之宽泛，过于抽象了。由于通常说的文化是如此抽象的一个概念，其结果就势必导致人人都似乎知道什么是文化，人人都可以谈论文化，但是一讨论到文化的具体意义，要想给文化概念一个具体化的规定的时候，就会发现原来的这个文化定义是个不着边际、没有形体，以至于分布很散，似乎捉不住摸不着的概念。这也就是围绕文化这个概念，理论界长期

争论不休的一个原因（而理论界的这种争论，又正表明了我国理论界水平低。不了解现代文化学提出文化这个概念和意义的背景）。

19世纪中叶以后，西方社会科学中出现了人类学、文化人类学、民族学、社会学等相关连的，以此为研究对象的学科。这几种学科30年代曾有人介绍到中国。但1949年以后，由于理论界跟着苏联批判“人性论”的结果，这些学科在我国又被打入冷宫，甚至成为禁区。在大学里面不教，也没有人搞它。打倒四人帮以后。这些学科才重新受到了我们的注意。我们重新把它们引进来。由此我们注意到“文化”这个概念，是这些学科——人类学、民族学^①、社会学中的一个基本范畴。

在西方人类学家看来，文化是个很具体的东西。每一个社会，每一个民族，人们生活在地域里，人们组成一个实体性的社会，建立一定的社会制度，具有一定的意识形态，人们的行为遵循一定的模式，自觉、不自觉地服从于一定的行为规则。这几方面组成了一个社会的文化体系。也就是说，文化是指一种形态化的具体事物。文化是一种地域性和区域性的民族社会现象。它是一个有结构的实体，它内部可以划分成四个层面。第一，社会的经济体系，这就是马克思主义经常讲的生产力和生产关系，这是文化的第一个层面。第二，是这个社会中人和人所形成的社会关系网络，以及这些网络所采取的制度化形式。例如，联结着人们的亲属关系、领导和被领导的关系，以及其他法制、政治关系。这是文化的制度化层面。第三，是指一个社会的意识形态，它的精神产品、宗教、艺术，它对自身制度的意识和解释等。最后，第四方面是指这个社会的行为价值系统。人们在内心中对自我行为的约束观念，以及作为社会道德要求的伦理规范。上述四个层面，组成了一个社会的文化形态。作为这四个层面的统一体，就是现代人类学作为研究对象的文化系统。由此可见，这个文化，和我们在日常语言使用的文化语词是很不相同的。我在这次讲演中所论及的文化，还有人类学家经常讲的中国文化、东方文化、西方文化、阿拉伯文化等等，都不是指我们平常所讲的思想文化，或者什么“物质、精神统一”的文化。虽然同样作为“文化”这个词，在语音上毫无区别，在文字上也没有区别，但是在涵义上是大大不一样的。

(二)

那么，为什么人类学家会找到文化这个概念来定义一种社会实体，为什么用文化这个概念来表达他们的一种研究方式呢？这是有很深刻原因的。从文化上研究一个社会，是由于意识到过去仅从社会的若干方面，对社会采取一种非系统化的研究不够。

^① 在某些国家，文化人类学叫做民族学。但在中国，对民族学有一种偏见和误解，以为民族学仅仅是少数民族学。这是错误的。

19世纪欧美的人类学家首先感觉到这种研究不够。因此他们采用了一种具有综合性、整体性的概念，来描述各种人类社会的形态和发展。这样就提出了文化这个概念。而自20世纪以来，“文化”的概念又得到多次修正，日趋完善。这一系列变化的主要趋向，是把文化理解为一种有形态的实体。这种理解，首先应当归功于20世纪美国的著名人类学家F·波亚士的工作。

我们知道，所有的人类科学，可以说都是围绕着两个问题旋转的。一是研究自然的，也就是回答自然是什么？宇宙是什么？客体是什么这一问题。第二个问题呢，是面对人本身的，即回答人是什么？主体是什么这个问题。前一问题的探讨构成自然科学，后一问题的探讨，构成人文科学。把这两个问题联结在一起作解答的，是哲学和宗教。千百年来，人类构造了各种意识形态，归根结底，都是为了回答这两个问题。可是这两个问题呢，是如此地不可穷尽。直到今天，我们可以说比人类的祖先对自然和人了解得多得多，但就整体来说，实际上仍然是所知甚少。就对人的研究来说，首先出现的是伦理学和历史学。前者研究人类行为的规范，什么是善、正义和幸福的问题。后者记述和探讨人类社会现象。目的是为了从人类的历史行为中，探讨善、正义和幸福的问题，后来到近代，又出现了研究人类生理结构和心理结构的人类学、心理学，研究社会制度和社会行为的社会学。但是19世纪的西方人类学愈来愈意识到，过去人们从单一的心理方面、社会方面、政治方面、经济方面，或者哲学思想方面去观察人类行为，都有一定的局限性和片面性。因此，就提出了从整体化和系统化的角度，观察整个人类的活动和人类现象的问题。也就是说，有必要把从各种局部方面对人类、人类社会的研究综合和组织起来，进行一种通盘的总体化的研究。研究文化形态的文化科学就是这样产生的。不言而喻，这种研究具有很大价值。

(三)

文化研究的第一意义，是发现社会中那种历时而不变的东西。比如说，中国今天的制度是社会主义制度，中国已经有了很大变化了。但是，如果仅仅从社会经济制度、政治制度、思想意识形态这些方面来观察中国社会的话，实际上并不能完全理解今天中国的社会现象。从理论上说，我们的制度是社会主义制度，但在实际生活中，大家都知道，在我们的社会中存在着很多和我们在理论上所定义的社会主义制度不相容的现象。比如说，大家都看过《新星》和《夜和昼》这部小说或者电视剧。这个电视剧里的主人公李向南，是以一个改革家的角色出现的。小说和电视剧都试图展示这位改革者与作为保守势力的社会集团的斗争。但是，看完《新星》以后，人们感到很受震动。震动的是什么呢？我们感到这部电视剧里的反派人物演得很真实。通过他们——如县委副书记顾荣、地委郑书记等，一下子就把中国当代社会政治关系中某些深

层结构的东西展示出来了。那么大家可以思考一下，李向南和顾荣，他们从定义上都是共产党之间的关系，从理论上，他们之间应该建立一种社会主义的新型人和人的关系、政治关系和领导形式。从政治经济学和从社会主义理论的角度，完全可以对这种新型关系做一下描述。而且很明显，在革命后建立古陵县的政治体制的时候，我们是按照社会主义制度的理想模式来建立的。但是令人深思的问题在于，事情的实质并不如此。把那些表层的政治形式揭开，你就会发现，作为一种深层结构，古陵政治中的人际关系不完全是应该有的那种。现实和理论的差别很大。我们尤其可以看到，顾荣和他的下属干部之间的关系以至李向南和他的老百姓之间的关系，很有点像一个家庭里面父亲和儿子那样的关系。电视剧中有这么一个很耐人寻味的细节。当顾荣去接新上任的李向南的时候，他抱着李向南的肩膀，在汽车上和李向南讲了一番语重心长的话。那是作为一个长辈对子侄的指点和告诫。如果把这件事放到西方文化背景来看的话，事情就很难想象。西方的一些领导人，包括有的总统，年纪也很轻。而有些总理，岁数却很大。那么这个总理对他的总统，在工作谈话时是否会摆这样一个家长的架子呢？这是很难想象的。因为在西方文化中，对政治家的要求不强调年龄，他们重视人和人之间的平等关系。年轻的政治家也不会乐于接受一个老政治家，仅仅因为他年龄大，就对他的政策进行干扰。但这种事在中国来讲，就似乎是很平常的，不足为怪的。表面上，当时李向南和顾荣，一个是县委书记，一个是付书记，但是顾荣是以一个老前辈，以一个伯父的身分对李向南谈话。他就有了一种特殊的身分和权利。这说明一个什么问题呢？我在下面讲中国文化特点时再作详细分析。所以，在这部电视剧里面所反映的社会关系，实际上是一种传统的家长制政治关系，是由中国文化的特点所决定的，而跟这个社会的表层政治制度的变化关系不大。尽管一个人是共产党员，信仰马克思主义，但他还是可能不自觉地束缚在传统文化的背景下进行思考、行事。

第二点，文化研究的另一个意义，就是研究每一个社会、民族特有的东西和其他社会、民族不同的东西。我们知道，讲历史的人，通常注意各国、各民族历史中那种共同的东西。例如，所谓历史规律。什么叫历史规律呢？历史规律就是说，不管你是中国，还是法国、德国、美国、日本，似乎都必须服从的一套发展规律。斯大林时代苏联学者提出的那个社会五阶段公式：“原始公社——奴隶制度——封建制度——资本主义——共产主义”，就被一些历史学家认为是一切社会普遍适用的规律到处套用。通常这个公式被认为是马克思提出来的。但我曾经发表过一篇论文，通过研究马克思的《1857—1858年经济学手稿》，证明马克思实际上一向反对那种历史教条主义的思想。马克思从没有认为一切民族、一切社会，不管具体历史条件如何，只能按照一种模式发展，只能遵循同一条历史道路。正是马克思本人说过，那种认为根据他的历史理论，可以断言一切民族的历史只能走一条道路的说法：“会给我过多的荣誉，也会给我过多的侮辱。”“因为极多相似的事情，在不同的历史环境中出现，就会引起完全

不同的结果。……但是，使用这种一般历史哲学理论这一把万能钥匙，那是永远达不到这种目的的。这种历史哲学理论的最大长处就在于它是超历史的。”（《马克思恩格斯全集》第19卷第130—131页）

列宁晚年也形成了同样的思想。他曾经预言，在东方的印度、中国，将要发生的社会变革，会具有与西方和俄国非常不同的特点。（见列宁1924年写的《论我国革命》）。但是，后来斯大林把马克思的历史理论教条化了。30年代以来我们的一些前辈历史学家，用教条主义的公式看待中国历史，对中国历史也提出了许多不符合中国国情和历史文化特点的观念，至今仍然是束缚中国史学的包袱。这个问题很值得我们新一代的历史工作者认真思考和研究。我认为我们过去的历史学有两个缺点。一是不自觉地受19世纪欧洲中心论的历史观念影响，把这种抽象于西欧社会历史的模式作为普遍公式，据此衡量和剪裁中国历史。二是承袭孔子作春秋的历史笔法，把应当以考古学和人类学为基础作为一门实证科学的历史学，变成了一种价值学。好像历史家的工作，只是根据某一时代某种特定的价值观，去评价史事和历史人物。这两点，是我们当代中国历史学缺乏科学基础的根本原因。我们尤其应当注意，在历史问题和人类社会发展问题上滥用历史规律的思想，是十分危险的。过去我们中国社会，对其他一些社会发展道路的预言，往往得不到事实的验证。我们今天，对社会主义社会形态本身的概念，也在重新探索和认识之中。对现代资本主义的社会形态和文化，事实上也有必要重新认识。同样是资本主义，在经济和文化形态上，日本的资本主义和欧美各国的资本主义就有很大的不同。这种不同，正是由于民族历史文化的特点不同而造成的。日本的资本主义文化，具有一种东方的特点。诸如重视人际关系，具有人情色彩。这种色彩如果用简单的社会发展规律去套，就不太容易解释。但是如果采用文化学的观点来作解释的话，这种现象就很好理解。所以文化形态的研究，所着重注意的正是每一个民族、每一个社会历史传统中那种特殊性的方面。要研究这种特殊性的东西，并且要解释这种特殊性的东西。

（四）

前面我讲了文化形态包含四个层面。但是，现代文化特别给予重视的，是社会文化中的价值传统。许多文化学家认为，价值观的差异，构成不同文化中最具有特征的表现形态。文化的差异，实质就是价值的差异。那么，什么是价值呢？

价值，英文 value，本来是一个经济学的术语。后来在19世纪末，被德国后康德主义学派的哲学家推广到广泛的人文科学领域中。现在，价值和文化一样，已成为现代人文科学中一个极重要的概念。但解释这个概念也不大容易。这里我只能试一下。在汉语中，我们可以注意到，这个词与“意义”这个词的涵义和使用几乎完全相

同。例如生命有价值，我们也可以说生命是有意义的。一件事物的价值很大，我们也可以说这种事物的意义很大。而所谓意义，实际上就是讲事物对于人的作用、用处。在这里，人确实成为衡量事物意义、价值的尺度。对人有作用、有益处的事物，是有价值、有意义的。无用处、有害处的事件，就是零（无）价值或负价值的。

但由此我们也就看出，价值是一个具有主观性的概念。一种事物是否具有价值，取决于它对什么人有意义，以及是谁在作判断。不同的人可能作出不同的判断。在日常语言中，有八个范畴，是经常被用作价值判断范畴的，这就是：

好、坏、真、伪、善、恶、美、丑。

我们可以注意到，这四对范畴事实上针对着人类活动的四个方面，表明了或肯定、或否定的两种基本态度：

鉴定认知	真实	伪（虚假）
鉴定利益	好	坏
鉴定行为	善	恶
鉴定形式	美	丑

美国人类学家瑞菲德（R.Redfield）说：

“价值是一种或明确或隐涵的观念。这种观念制约着人类在生存实践中的一切选择、一切愿望以及行为的方法和目标。”

这就是说，每个人心目中都有一套已成为判断前提的价值观念。他用这一套观念去评价他生活中遇到的一切人和事物，并据此决定他的肯定意向或否定意向。在很大程度上，人在感情上的喜、怒、爱、憎，是不自觉地受着他的价值观所制约的。见到他认为好的东西，他会表示高兴、欢喜。而对他认为不好的东西，他会表示不喜欢，甚至愤怒。但是非常有趣的一个事实是，人对自己所持的一套价值观念，可以自觉，但也往往并不自觉，甚至根本意识不到。换句话说，一个人不必知道他据以判断人物或事物好坏的标准是什么，是怎样形成的，就可以用来作判断。他甚至可能很天真地认为，他之所以认为一种事物好，而另一件事物不好，这种判断是出自直觉的、自发的、人的本性的——“我凭我的感觉这样说”，因此会以为这种判断是理所当然、天经地义的。

这种情况，事实上在我们的生活现实中是经常和大量的。原因在于，大多数人对自己的价值观完全缺乏反省和自我意识。

一个人怎么可以有一套价值观，他在生活实践中经常在用它作判断，而自己却全然不意识呢？这种情况听起来好像很奇怪、很神秘，但我们可以举一个例子作为比

喻。在坐的各位都是中国人，都会讲中国话。如果反省一下我们讲中国话这件事，你就会发现，这事实上也是一个很有趣的现象。我们知道，我们每个人都会讲汉语，而且都会遵循汉语的语法规则系统，自觉地讲合于语法的语句。但是除了少数语言学家和学过语法者外，大部分人对汉语的这个语法规则系统并无意识。当你听别人对你讲“我吃饭了”，你不会感到有什么问题。可是如果有人对你讲“吃饭我了”，你就一定会感到很奇怪。你会觉得这句话不可理解。不仅如此，虽然你本身并不懂汉语语法规则，可是你还是可以断定他的这句话讲错了。这一点就表明，在每个会讲汉语的人心中，潜在地掌握一套语法规则系统。每个人据此讲出合规则的语句，并且也据此对别人所讲的语句作出鉴定、判断、纠正。若问这个规则系统是从何而来的，那么很简单，是每个人从幼年起，在一定的语言环境中生活，通过听别人讲话，通过向别人学讲话，而一点一滴不自觉地积累和训练的。

我讲上面这个事例的目的，是为了给大家提供一个实例。用这个例子，就可以理解为什么我们每个人心目中存在一个价值规则系统却不自觉。许多人对这个系统的存在，正如对语法系统的存在一样，毫无所知。但他事实上却是按照自己的价值观念去行为，并且据此检测、鉴定、判断别人的行为。而且正如语法一样，这个价值系统，也是由于一个人自幼生活在某种社会文化背景中，由这个社会中的人们世代相传地承受着同一种传统，耳濡目染、言传身教、潜移默化、不知不觉地培养建立的。特定的价值观念不仅构成文化意识的核心观念，并影响于整个社会的全部文化表现。

(五)

由此又产生了一个很重要的问题。我们知道，从唯物史观的观点来看，认为经济基础决定上层建筑。而价值系统属于上层建筑。现代人类学家认为，价值系统决定社会文化心理、心态，并从而对整个文化形态——包括经济、政治具有深刻的影响。那么这种观点是否违反唯物史观呢？我个人认为未必如此。这里首先要打破一种机械因果决定论的旧观点。

长期以来，我们的历史理论中流行着一种决定论的因果理论。这种机械决定论断言：

有什么样的生产力（物质技术手段）

必然有什么样的生产关系（生产、交换和分配的形式）

有什么样的生产力、生产关系

必然有什么样的上层建筑（人际关系、社会制度、价值观念）

可惜事实和理论常常相左。我们在当今世界中可以看到，在同样或相似的生产力（物质技术手段）之上，形成了极不相同的社会结构、价值观念、文化形态（资本主

义各国、社会主义各国或第三世界各国，尽管生产力水平大致相当，社会面貌却千奇百怪，各由于民族文化和历史传统而大不一样)。这一事实，就表明了那种决定论的历史因果论有必要修正。

当然，马克思指出生产技术手段是每个文化社会系统中最基本的部分，这一点无疑是一个重要的真理。一种社会文化，它怎样适应环境和谋取生存，在很大程度上取决于这个社会掌握着的生产技术手段。因此，这个社会的人口密度和社会容量，国家的大小强弱、社会结构的简单或复杂，内部分工制度的建立，都确实受制约于这一前提。

但是，这种制约关系，并不意味着一种机械决定论的关系。古典的一元论史观(这是普列汉诺夫的说法)，忽略了一个社会作为整体的系统功能，其致命的弱点即在于：它过分地强调了生产力对生产关系、经济对政治和意识形态的单线决定作用，却忽略了社会结构各部门的不可取代的功能作用，尤其忽略了社会文化中具有核心作用的价值系统对社会的整合作用。事实上，一个社会的发展方向，不但受技术手段的制约，而且尤其要看新的生产力与一个社会的传统文化价值观是否相容。如果不相容，即使发明或引进了新的生产力，这种生产力也不可能成为变革社会的力量。中国近百年现代化总不成功的历史，正是这一点的极好例证。大家可以想一想，洋务运动时中国已引进了资本主义的生产力、技术手段和工厂制度，但正是由于受到传统价值系统的抵制，这些新生产力在中国没有成长的土壤，遭到了悲惨的失败。

所以实际上，所谓生产力的决定论只有这样的一种意义，就是说，社会若不具有某种技术手段，便不可能构成某种类型的社会制度。但另一方面，我们还须看到，若社会文化的整合导向机制不允许，则即使有新生产力的萌芽，也绝不可能自发生成或演化出一种新的社会文化形态。

事实上，社会的变革并不是一个决定论的过程，而是一个统计的随机过程(stochastic process)。数学中对随机过程是这样解释的，如果一个统计过程包含几个相关连事件，而其中任何一事件的发生概率都依赖于其他另一些事件，则此过程即称作随机过程。社会的发展正是如此。其中有许多相互关连、互为制约的因素。其中某一种因素如不存在，则社会变革不会发生。在这个意义上，这里的每一因素都是决定性的。但若仅存在一种或数种因素(而不是全部)，则社会变革也不会发生。在这个意义上，这些诸因素单个地讲又都不具有决定性。

(六)

每一种文化形态，都具有截然不同的价值系统，就全人类的情况看，正如文化是多元的，价值也是多元的。正因为如此，同一件事物，同一种行为，在美国人看来，

可能是好的、正常的、司空见惯的，但在服从另一套价值观的中国人看来，却是坏的、反常的、不能接受的。反之，也是同样。正因为如此，当我们看到，一个中国人和一个美国人在心态和行为上表现完全不同时，就可以理解，这种不同并非种族上的差别，而是文化形态，特别是文化价值的不同所导致的。如果使一个中国人，从小生活在美国人的文化环境中，让他从小就接受美国人的价值观念影响的话，那么他长大以后，他的生活方式，他的喜、爱、怒、憎，他对于事物的评价，就会和美国人没有什么不同。另一方面，同一种文化又往往包含着若干亚文化，例如中国的城市文化和乡村文化即有所不同，汉文化和少数民族文化也有所不同，这些同属于中国文化的城、乡、民族文化，就是亚文化。在这些亚文化下生长出来的人，在价值和行为上，也会显示出微妙的差别。北京人往往嫌外地人“土”。外地人往往嫌北京人“横”。所谓“土”和“横”，在这里也是两种价值判断。所谓“土”，涵义是不开化，见世面少，不卫生，不文明——而这正是城里人对中国乡村文化落后于城市文明的一种评价。而所谓“横”，涵义是不讲理，摆架子，以老大自居。这种情况，又正是由于北京长期作为中国政治文化中心，从而使这个城市的许多居民不自觉地形成了一种自我中心的意识。以中国几个最大城市来说，在文化风气上都各有特点。北京文化色彩是“官”气。上海文化色彩是“商”气。广州文化色彩是“港”气。所有这些色彩。都与所在的文化背景和价值观念有深刻关联。

大家知道，每个人在生活中都会经常遇到两个问题，一个是评价的问题，一个是选择的问题。前面讲了，所谓评价的问题，集中反映在我们生活中经常使用的六个范畴：好、坏、美、丑、善、恶。每个人对一种事物的感情和态度，可以说常常是由这六个范畴所决定的。你喜欢不喜欢一个事物，你喜欢不喜欢一个人，从表面上看只是一个感情——心理学问题。但往更深刻一点说，又是什么东西支配着你的感情呢？这就是每个人的价值观念。比如有的男青年，他愿意留一种长头发，而有的人，例如我，就不愿意留，这在生活中也是一种选择。当然这只是一种很微小的、在服饰上的选择。但这种选择和人的价值观是有关系的。他觉得这样打扮起来美，所以他才有这样的选择。反过来呢？一些人不喜欢这种长发，认为这是男不男女不女。为这个问题，漫画里画过许多。这种漫画表明了一种批评，就是用一种价值观念批评另一种。但是这里我们有必要注意。这种批评要有分寸。不要陷入一种把自我的价值观绝对化的地步，比如有人认为，我之所以不喜欢男人留长发，是由于违反人性。所以我反对他是天经地义的。这种批评就有点麻烦，因为它隐涵着一个判断：男人留长发就不是人。也可能他还会把这说成一个政治问题：长头发是资产阶级的，所以留长发是资产阶级分子。这里我们要注意的，是这两种说法，其基础是一样的。评价者都把自己的一种价值判断普遍化和绝对化。在他们看来，自己的这种评价方式是天经地义的，世界上一切有正常理性的人都应该服从他的这个评价。否则，若不是缺乏常识，就是被资产阶级思想所污染了。在这种价值判断里我们可以看到一种价值专制的倾向：我的

一套价值观是一切人都该遵循的，不遵循者都是坏蛋（反动派）。但是我们知道，价值系统的多元存在，是当今世界的一个现实。如果每一个民族，每一种文化都采取这样专制或独断的态度，那么这个世界马上就会陷入一片混乱和冲突。实际上，中世纪的许多次宗教战争，正是由于强制推行一种信仰、一种价值而发动的。我们的文化大革命，在某种意义上，也是要把一种独断的价值观强制地推行于全社会甚至全世界所导致的一场悲剧，大家可能还记得破四旧时的剪头发、削高跟鞋、烧领事馆吧？

至今还有许多人采取这样一种独断论的价值观，凡是与他的价值评价不一样的东西，就认为是坏的、错的，甚至对社会有威胁的、应当惩戒的。这种价值态度是中世纪的，是不符合现代精神的。实际上，当今这个人类世界很复杂。不仅每一种文化，而且每一种大文化下的亚文化，都有它自己的一套价值标准，如果人人都想把自己的一套推行于全人类，这个世界将永无宁日。在一个国家里，承认民族自治，事实上也就意味着承认对民族不同文化价值的承认。所以我们不如采取一种价值多元化和相对论的观点。我们中国人固然有自己评价事物美、丑、善、恶、好、坏的一套价值系统，但美国人也不妨有他们自己的一套系统。其他如英国人、俄国人、日本人都不妨有他们自己的一套价值和信念。我们不要輕易地把别人和我们自己不一样的那一套价值加以诋毁、辱骂——说那是什么“反动”、“资产阶级”、“修正主义”的等等。因为我们未必有这种评判权利。而我们过去对许多外部文化所作的价值判断，历史证明倒常常是我们自己弄错了。

所以，那种独断的价值观，表现的不是一种适合现代文明，开放社会的心态。在一个开放的社会文化中，应该承认价值多元化的权利，承认价值的相对论。这就是说，在不危及社会共同利益的前提下，承认自己周围的每一个人，都有自我选择每个人所爱好的价值的权利，并且每个人都应尊重别人的这种选择。某人也许爱留长头发，他认为这是美。虽然我并不喜欢，但只要他不强迫我也留长头发，或者讥笑我的短头发没有现代风度——那我就管不着他，也不评论他，因为一种评论，实际上也就是施加心理压力的形式。这种对个人价值和 personal 选择权的尊重，应当是现代社会中人际关系的最基本准则之一。同时我们还应当看到，这种对其他文化价值的尊重，在当代世界比任何时候都更重要。在地理大发现以前，由于国与国之间、文化和文化之间的交流很少，所以价值冲突也还较少。正是由于交流少，所以每一个社会里的人往往就把他们自己的价值系统绝对化。往往认为，我们这套价值系统是天经地义的，是来自人性的，而不认为这只是一种特殊文化的属性。直到十九世纪文化人类学发展起来以后，人类学家发现地球上各种各样的人对于什么是美，什么是丑，什么是好，什么是坏，什么行为善，什么行为恶，评价大为不同。同一件事物，在中国人这里，认为是司空见惯的，很正常的。到西方人那里，就会觉得这件事不可思议，不可理解。到了非洲人那里，阿拉伯人那里，更会有完全不同的另一套看法。所以 19 世纪以来，由于这个世界的扩大，由于民族和民族之间交往的频繁，人们在价值观念上也越来越

趋于多元化了。价值的沟通和谅解，往往是文化交流的前提。比如美国的现代舞来中国跳。如果缺乏价值观的谅解，就很有理由把它批评为一种腐朽的资产阶级文化。由于价值观念缺乏沟通和交流，有的时候也会引出一些很可笑的事。有一位美国学者讲过一个例子。他说，有一家罗马尼亚人宴请几个非洲的留学生。非洲人到了他家后，他就给这些人上菜，每上一道，非洲人就吃一道，再上一道又吃一道。结果他一方面很惊讶这些非洲人怎么这么能吃，另一方面为了使客人吃饱只好不断地上菜。到了最后。那几个非洲人吃得撑倒在地上，不能动了。为什么会发生这样一件事呢？那位学者解释说：这是由于罗马尼亚有一种不成文的礼俗，也是一种价值观念，就是有客人到你家来，只要客人不说我饱了，你就要不断给他上食物，否则，就说明主人很吝啬。而那些非洲人呢，他们那里也有一个不成文的礼俗，这就是，如果你到别人家吃饭，主人给你上东西，你不能不吃。如果你不吃，就是对主人的不尊敬。这两方面都按照自己价值标准办事，结果是撑破了客人的肚子。这当然是个很特殊很可笑的例子。但实际上，在日常生活中也有很多这类例子。由于开放政策的实行，由于价值观念的多元化而带来的矛盾、冲突，这种冲突有时是喜剧，但更多时候往往酿成悲剧。所以研究文化问题，就不能不特别注意研究伴随每一种文化的特殊价值系统的问题。以下我们就来讨论中国传统文化下的一套特殊价值系统。

(七)

中国人在文化心理上有一个很大的弱点，这就是我们民族自古比较缺乏一种自省的意识。所谓自省，也就是自我反省。以一种沉静冷峻客观的态度，反观和反思我们自身、我们的文化价值、我们的心态和我们的行为方式。

我在这里说的自省，还并不是指古代儒家所谓“吾日三省吾身”的那种自省，那是一种根据儒家道德检点自己行为的自我忏悔。也不是指现代常说的那种政治性的自我检讨或自我批评。在这两种情况下，自我省察者都缺乏一种超越自我、超越现实、超越通行的价值观的态度。他们只是现实的奴隶，而不是主人。我说的这种自省，是指一种能够超越于现实利害之上的自由意识。要在这种超越的高度上反观和剖析自我在现实中的行为、心态，于是才能看出现实中的种种扰攘是何等鄙俗，我们自身的许多表现是何等猥琐和可笑。许多人曾指出现代中国人普遍缺乏幽默感。缺乏一种高尚的喜剧意识。（这一点可以从现代相声艺术的没落和庸俗化中反映出来）中国人很难像莎士比亚的福斯塔夫爵士那样，在作戏的同时嘲笑自己的作戏，在设置骗局的同时向观众自我揭露骗局。相反，中国晚近文化的一种特色就是虚伪和重文饰。我们极力把最矫情的东西粉饰得最真实。也许我说得过于抽象，那么让我用一个实例来说明我们在自我意识上与西方文化的差别。

大家知道，中国有一种风俗，就是给死去的祖宗烧纸钱。那纸钱其实是一种最廉价的草纸。它们被称作钱只是因为被剪成了钱的样式而已。假设在某一个清明节，让莎士比亚的伟大喜剧化身福斯塔夫爵士来做这件事。他会怎么做呢？我根据他的性格逻辑，猜想他的做法可能会是这样：他会穿上我们的宽袍大袖，极其认真地遵循中国人的全部礼俗，把敬祖告祭的仪式从头到尾做完。然后他会严肃地奉烧一串纸钱，并且口中念念有词地颂祷祭祀。但是等这纸钱都烧完了，他大概会突然把那堆纸灰一扬，而冒出一句大实话来：“祖宗老爷，其实我烧给你们的，全都是最不值的废草纸！”

这就是一种自省和自嘲，这也就是西方文化中常有的一种幽默感。但是中国人却绝不会这样办。在同样的情况下，我们只会千方百计设法让我们祖宗的幽灵相信，我们烧的并不是废纸，而是成百成千最顶用的金元。所以我们的可笑，我们的喜剧，是在我们的实际行为和日常生活中，而不能呈现和自我暴露在我们的自我意识中。

由于缺乏这种自省，就使得我们中国人在做人和行为方式上采取尽管是很复杂、很可笑或很可憎的规则和禁忌，但我们对这一套规则和禁忌却处在一种全无意识的状态中，毫不觉察，并且不知道自己是可笑的。60年代以来，一些移居海外的华人学者以中国文化和西方文化作比较研究，发现了中国文化一些特有的密码，中国文化心理中一些畸形的变态现象，并且作了破译和分析，写出了一些很有意思的著作。例如有人指出，我们中国人在语言上喜欢把一些数字神秘化，变成一些神秘的宗教性或政治性符号。这种习俗本来源于远古的神秘数字崇拜，却竟一直遗传到今天。例如“三纲五常”、“三老四严”、“三三制”、“五、四、三”、“一分为二”……等等，形成中国人特别喜爱的一种数字语言表达模式。这些海外学者对中国传统文化中的畸形心态，往往能做出很尖锐的揭露。但是这里也有一个问题，就是这些海外学者对中国文化心理的描述，又往往失之琐碎，往往缺乏一种能够提纲挈领的观照。

实际上，如果我们深入观察和思索中国文化问题的话，我认为可以从这么一点上把握中国人价值观念和行为方式的基本秘密。包括我刚才讲到过的《新星》中古陵社会和政治的问题。中国文化的一个根本特点，也是中国社会的一个根本特点，实质就是在社会制度和形态上，历几千年不变地维持着一种以亲族为基本结构的人际关系，和以“亲亲”观念为中心价值的观念体系。直到今天，我们文化和社会的深层结构，从根本上并没有摆脱这种亲族文化的框架。为了较深刻地说明这个问题，我不得不做一点历史的追溯。

(八)

我们知道，人类社会普遍地起源于早期文化的氏族组织。关于氏族，在中国严格

地说应该是氏族（这是历史学家杨希枚的看法）^①，即拉丁语的 gens，希腊语的 *ervos* 和梵语的 *ganas*，其基本含义均指亲属而言。在拉丁语、希腊语和梵语中，这个字的词根都是“生殖”（*gigno*, *ervs*, *ganamai*）。从而意味着一个继承着共同祖先的血缘亲族团体。在人类各民族的早期历史中，这种氏族（氏族）团体均表现为具有一种特殊性的社会组织。其起源之古老几乎无可追究。但作为一种社会经济政治制度的基本单位，它也是各民族古代社会的基础。无论在东方中国商周时代的城邑社会中，或在西方希腊、罗马的城邦社会中，都可以发现这种氏族组织，构成了其社会的基本单位。

大家知道，中国在距今三千年前的商代和以后的周代，都曾经经历一个以城邑为核心组成国家，中原地区小国林立的时代。每一个小小的城邑（小者几百人，大者不过几万人），既是一个政治邦国，也是一个以同姓血亲集团为核心的氏族组织。作为这种同姓血亲关系的宗教象征，在每一个城邑的中心，都建立有接受崇拜和祭祀的先祖宗庙。因此，每个城邦作为一种文化形态，不仅是一个经济政治社会单位，而且是一个有共同祖先的族教单位。由此而产生的一种意识是，在先秦人的心目中，建立城邑国家的目的，似乎不是为了延续后代人自己的生存，而只是为了敬奉已死亡的先祖。当一个小国被消灭时，国土被占领、人民被征服似乎只是第二位的恐惧。而灭国绝祀，则反而被看作最可怕的灾难（所以中国人害怕被挖祖坟）。

以祭祀先祖的宗庙为中心，国人聚里而居。在全族中辈分最高，与直系祖先的血统关系最亲近的子弟构成王族，聚居在宗庙近傍的王宫区。所有的同族人均居住在城邑之内，但依照亲疏有别的亲属等级的关系，而分别由宗庙中心散布到外围区域。同族人是“国人”——指在城中有正式居住权，有参与城邦经济和政治事务权利，并且最重要的是有对祖宗祀权的族人。这种以亲族系统划分国人或非国人的概念，事实上一直延续到近代法律的公民权概念。我们知道，根据东方（中国文化圈内）各国的法律，是以血统关系确认公民权的。一个人在血统上只要其父母是中国人，则尽管他不在中国出生，在法律观念上仍承认他是中国人。这与西方起源于罗马法的以出生地（而非血统）确立公民权的法律观念，可以说根本不同。

城邑的外围称作“鄙”——即边鄙，也就是边区。那里才允许非本族的外来者居住。在商周时代，居住在鄙中的人被看作“小人”，“鄙人”（后者延续到今天，成为中国人一种表示谦卑的自称），通常居住者都是外来的商人与工匠。

城邑的周围是农业耕地（田）和牧场（牧）。如上所述，每一个城邑都是一个具有排他性的血统亲族团体。商周这种城邑国家在经济上都以农业为主。各城邑之间具

^① 杨希枚指出，中国古代以“姓”作为标志父字或母字血缘关系的记号，以“氏”作为地域性政治集团的记号，即所谓“月乍土命氏”。所以氏族与氏族起源不同。所以《潜夫论·志氏姓》记契姓子弃姓姬禹姓姒。名不同姓而氏名均号“有夏”。但东周以后，姓氏相混同，氏族与氏族也不分明了。

有文化和利益的相似性，由于经常受到周围游牧民族的威胁，因此具有结成城邑的政治联盟——从而建立作为政治统一体象征的王朝制度的要求。所以，商代和周代的王朝与秦以后的王朝不同，都具有城邑国有组合体的特征。这种组合的象征，体现为以下两点：

1. 追认各城邑在血缘上来自共同的祖先——黄帝和炎帝，自称为“华夏”族。

2. 以现实中的王权作为共同的族长权象征，承认商王或周王是各兄弟城邦的最高兄长——从而体现嫡长子的继承观念。

但是商王朝与周王朝又有一点不同，就是商王朝比周王朝尤为重视同宗共祖的真血亲关系。商王与各城邦国家诸族族长的基本关系，若不是真正的兄弟，从兄弟关系，也具有象征性“假”性兄弟关系——诸族之长与商王均有先王之子，至少也是得到正式承认的养子。

周王朝，尽管支配的价值观也是建立在血缘观念之上，但由于王族与诸侯之间的血缘关系，由于时代淹久而导致疏远，东周以后在很大程序上逐渐成为一种象征性的了。

由此我们可以理解，为什么商周时代所有的出土铜器铭文上，必都有这样一句话，叫做：

“子子孙孙永宝用。”

(九)

有趣的是，远古这种城邦建制形式，其功能也延续和体现在往往被作为中国建筑典型形式的近代四合院中。

中国传统住房的特点是构建一个四合院。为什么会形成这种只有中国有的独特建筑形式，至今还很少有人从文化上作过解释。去过欧美的人知道，西方人的平民住宅很少搞什么院落。他们的住宅形式一般采用开放型的结构空间——高大的楼堂。很少建高厚的环闭围墙，有围墙也只是篱落式的。而中国呢，四合院都采用封闭式的环形结构。用高厚的院墙，把住宅与外界屏隔起来。实际上，就结构功能和价值来说，成为晚近中国社会基本单位的四合院，正是继承着远古商周城邑社会的形制和功能。城邑社会的居民是一个有血缘关系的亲族集团。旧式四合院的居民，也是有血缘关系的一个大家族。四合院从形制上体现了这个家族的排他性。旧式四合院的中心建筑，是作为建筑中心的堂屋。但这个最大最好的堂屋，通常不住人，而是作为整个家族权力的象征。中间供奉祖宗牌位。并且是家族会议的议事所。正相当于商周城邑的宗庙王宫中心，也恰好相当于故宫中的太和殿——因为故宫尽管是皇宫，在形制和功能上实际恰也是一个富丽堂皇的大型四合院。堂屋周围的侧房和厢房，才是住人的房间。这

里依次按照每一个人在这个家族关系中所居的等级地位，而分别占有位置不同的房间。这种房间的分配和排列次序，在结构上依照世代相传的惯例，通告于全社会（包括皇宫）。其渊源可以一直追溯到《礼记》中的“明堂”建置。这就是：辈分比较高者住在堂屋的东西两侧（父母、长子），然后依顺序排列于边厢的厢房。根据古人尚右的观念，右侧居住者的地位要高于左侧。建立这样一个院落的目的干什么呢？是为了把这个家族作为一个独立的血缘单位、经济单位与外部社会隔断开来。我这个家庭是一个独立的血统单位，血缘的纯粹性，通过家族内部各小家的相互依赖性而得到保证。而西方人的观念就不同。西方古代虽有城堡，却没有四合院。更重要的一点是，西方的城堡实际上只是一个军事性的防御堡垒，正如西方的城市，在功能上起源于商业性集市。而不是像中国这样，起源于血族聚居的政治宗教中心。西式的建筑正如现代城市一样，普遍采用开放式的结构。所以他们不需要建立那么多的围墙。这种封闭与开放的两种文化，在文化心理上至今仍可以看到一种强烈而有趣的对比。有一位从国外回来的朋友跟我讲过，他说回国很不习惯的一点是，中国建筑设施的门太少，实际上并不是门少，而是开放的门很少。中国文化历来崇尚堵和禁。举一个小例子，北京地铁，每个站虽然都设有两至四个门，但经常打开的只有一至两个门。其他门为什么不打开？为了便于管理。请大家注意，便于管理是一种社会功能的需要，而方法就是堵门。这一点正说明了中国传统文化的一种深刻机制。所以中国，家是四合院，城是四方城，国则有长城。在现代的许多城市中，建了很多模仿西方式样的高大宏伟建筑，这些建筑也建了许多门。但极为有趣的一点是，你去任何一座这种建筑看看就会发现，不管这房子是新式的还是老式的，它那一百座门中，至少有九十九个是锁着不开的。而这九十九个，可能还至少有八十八个是早晚就要用东西堵上的。

门吧，本来明明造了许多，结果却一个一个地把它锁起来。这正应了陶渊明的一句诗：叫做“门虽设而常关”。关的目的就是为了“管”——便于加强管理嘛，这里我还可以从文字学上指出一点，“管”字从“官”，管、官是一回事，官就是管人的。而管的本义正是锁，古代叫管键，今天叫“关键”。都是指锁大门的锁。所以官的职责就是管，管的方法就是关。你看从语义学上也反映了中国文化的管理观念其实质是什么。前几年经济学家曾用几句顺口溜概括中国经济管理体制的弊病：“一管就死，一死就放，一放就乱，一乱再管。”这是一个很可悲的循环。它深刻地表明了这种“管”的文化在功能上与现代经济政治要求的不适应。这种管和“关”的文化，实际上就是一种封闭性和排他性的文化。而这种机制，其根源却正是来自中国传统的血亲文化结构。这种封闭性与排他性，与我们的家族观念传统有深刻关系。体现在建筑形制上，就是建四合院，也就是长城。（所以鲁迅称长城是“伟大而可诅咒的”）

长城是空间上扩大的四合院。^① 古人建长城的目的，不仅是为了防御外族，也是为了隔断华夏与外族的关系。这里有一个很令人深思的历史问题，至今还未被历史家注意。即中国人从商周时期建立城邑社会开始，直到满清人入关为至，三千年历史上一直受到游牧民族的威胁。但是西方历史上，特别在希腊罗马的城邦时代，却较少受到这种来自游牧文化的威胁。这似乎并不是因为希腊罗马的城邦周围没有游牧民族，而是因为希腊罗马城邦已建立起一种开放性的商业文明体系。但中国，却一直严厉地禁止本族、本国人与游牧民族发展商业性文化往来。汉唐以后，这种政策虽然有所放宽，但仍然一直是对异族贸易放在国家的“严密控制之下的。交换买卖不成，只好靠武力劫掠。事实上，在历史上，汉代、宋代、明代都有大量由于禁止正常边疆贸易而导致民族冲突和入侵的记载。1840年的鸦片战争，其起因实际上也是一场贸易战争。这场战争由来已久，起初并不是为贩运鸦片而引起的。真正导致这场战争的，是清王朝的闭关锁国禁商政策。在这个意义上，这场战争的失败，也是对清王朝这种锁国政策的惩罚。

(十)

我们再来看一看中国传统的社会结构和政治制度。

中国社会制度的一个基本特点，是由商周以来那种城邑社会开始，血缘宗族组织一直是中国社会人际关系的基本成分。在三千多年的历史长河里，这种宗族组织由商周时代的氏族组织，转形为秦汉时社会中的宗族组织，又转形为唐宋以后的乡党亲族组织，再转型为明清以下的家族组织和现代社会中的小家庭组织，虽然在形态上历经演变——在内涵上不断缩小，而在外延上却不断扩大，但其基本结构却一直能够保持不变，并沉积在社会人际关系和价值系统的深部，实际上主导着中国的全部政治法律制度、经济生产方式和价值观念，也就是全部文化现象。实际上，经常被国外史家叹为历史之谜的中国文化的那种巨大的内聚力、再生力，那种连续性和迟滞性，其秘密正根源于此中。

以中国传统的政治制度为例。我们管皇帝叫什么呢？叫君父。从社会政治学的观点分析，皇帝和臣民的关系，本来只是一种隶属和统治的政治性关系，是一种征服、服从和被服从的关系。在西方中古时代正是这样，这里本不存在一种亲情性的关系、家人的关系。康熙皇帝曾谈为什么要尊崇朱熹的理学，他说：“非此不能仁心仁政施于天下，非此不能内外一家。”（《康熙政要》）所谓内外一家，治国如治家，这就是中国传统政治的目标。而西方人，即使在中古的封建时代，或罗马的帝国时代，政治思

^① 以下内容曾多次被《何殇》等作者剽用。

想中却没有这种观念。大家看西方反映中世纪政治的电影，看莎士比亚戏剧中的君臣关系，即可以看出这一点。那里的皇帝是主人、社会主宰，但并不是整个社会的“父”。而我们中国就不同。我们的全部政治关系，实质都是亲族关系的推广，所以皇帝是全民族、全体人民的假共父——共同父亲，即“君父”。从社会功能看，中国皇帝一身兼三任：是主持民族宗教祭祀的通天教主、大法师，是集全国立法、司法、行政三权于一身的最高政治首脑，而最重要的还是全国这个大家族的最高家长，他在宗教和政治上的权威，实际上由此而来。中国的这种宗教政治观念，也深刻地体现于这样一点，中国人从根本上拒绝接受西方早自希腊、罗马时代即已萌芽的那种公民社会——社会契约的观念，不承认每一社会成员是以平等的个人资格参加于社会生活的权利主体。相反，我们的社会观念建立在以国为家的观念上，也就是说，国——社会，是单体家庭结构的扩大和推广，是无数家庭的有序、有等级结合。因为每一个人，他在社会上的地位和作用，取决于他在社会这个大家庭的亲属关系中所居的地位和作用。作为家庭等级亲属关系的一员，每个人、每个家庭先天是不具有平等权利的。

这里还有必要说明一点，中国文字中“父”有两种涵义，它即是指狭义父子关系上的父，又可以泛指包括父、祖父、高祖父以上的整个父祖集团，是一种抽象“父”——所有父辈共同的象征。君父，又可称王父、皇父，古词书《尔雅·释亲》中说：“王父，即高祖父”，正是表明了这一点。所以简括地说，中国传统的政治结构，实际上也是一个拟构的亲属结构，即：

——人民的共父：皇帝

——人民的伯叔舅：诸王、大臣、公、侯、伯、子、男

(有趣的是，诸王古代称“王公”；诸爵名中，除“侯爵”本义是指臣仆外，公、伯、子、男都与中国人的亲属称谓有关)

——子民：老百姓。

这种政治性的亲属结构不仅体现在宏观的社会政治关系中，也体现在作为每一个行政基层单位的政治细胞中。例如在一个县中：

——父母官：县令（又称“老爷”，也是一个亲属称谓）

——大爷、总爷：衙役

——子民、小民：百姓

(请注意，小民之小不是数量的小而是辈份，即亲族等级的小。)

更为有趣的是，我们知道，皇帝自称“天子”，即认宗于天和自然神，意味着天神的儿子。而中国传统文化的自然观和宇宙观，即体现于董仲舒所说的“天人合一”

观念，实际是以亲族人伦关系为本体论的自然观念；更体现在中国本土宗教的宗教系统中。中国文化中几乎所有的神（不论是自然神还是文化神），即被认为与中国人有直接或间接的亲属关系：

- 父：天（俗称天公、老天爷）
- 母：地（俗称地母、土地奶奶）
- 父：日（太阳公公，东王父）
- 母：月（月母、西王母）
- 伯：风伯
- 师：雨师
- 公：雷公
- 母：电母
- 婆：云婆

中国传统的人际关系被概括在两个“五伦”的公式中：

I. 天，地，君，亲，师；^① II. 君臣，父子，夫妻，兄弟，朋友。

前者是五伦的本体，后者是五伦在人际关系上的推广。

(十一)

由此我们也就可以从根本上解释中国文化与西方文化在形态上的种种差异。实际上这种差异并不是发生于近代——像一些历史学家所常说的那样。他们认为，中国社会在古代和远古与西方社会似乎本来没有很多差别，只是到了晚近时期，在近代资本主义诞生以后，中国社会和西方社会的差异和差距才发生。但我认为，中国与西方，从一开始，从两种文化的发源地，也就是中国从商周建立城邑制度和希腊罗马建立城邦制度开始，这两种文化形态就形成了本质的差异。

这两种文化的差异可以从无数特征上去举证。而最根本的一点是，早在希腊的城邦时代，亲族血缘关系的社会结构纽带即已被打破。这也就是中国商周时代的城邑国家与希腊罗马城邦社会的根本不同点之所在。顺便说一下，耐人寻味的一点，就是许多历史学家过去往往热衷于把希腊罗马的奴隶制模式照搬来观察中国商周文化，其结果恰恰是构成这两种文化本质不同的那些特征，被研究者忽视了。

在这一点上，某些现代学者的史识远不及伟大的古代学者亚里士多德。因为亚里

^① 古代风俗，子弟的师长，通常由伯叔担任。伯、甫（辅）、师古训义相通。

士多德在他的《政治学》中，曾明显地洞察东方政治体制原则与希腊城邦政治体制原则的不同。他指出，城邦不是血缘团体，而是以共同利益（“善业”）为纽带的社会性联合体，是“政治社团”。他还仿佛针对我们某些古代史家的看法立论似地指出：“有人说城邦政治家和君王、或家长、或奴隶主相同，这种说明是谬误的。”（《政治学》中译本第3页）

我们知道，希腊城邦也起源于一种血缘性的氏族团体的“Gens”。台湾社会学家李玄伯指出：“希腊罗马所谓 Gens 者，即吾国古人所谓同姓。最初不过极小之家。因不分产制度，渐渐扩大，人口众多，于是不能不分而为族。各族各用氏以辨之。在吾国人曰氏，在罗马曰 Agnomen，同一物也。……Gens 及 Generer 等字之义，皆有系统及所自生之意。与我国‘姓者，生也’之义相同。则 Gens 者，解作同姓，自无疑义。”但是希腊和中国不一样，在很早的时候，这种血缘氏族关系的纽带就被打破了，就不成为维系社会结构的基本关系了。打破的原因，是由于希腊城邦社会由一个封闭的亲族农业社会，变成了开放的商业手工业城市。商品经济的发达，航海贸易往来的频繁和扩大，大量外邦人的迁入定居，所有这些，从根本上腐蚀和瓦解了希腊城邦初期那种血缘性的亲族社会组织。随之而来的是一系列深刻而急剧的社会变革过程。早期希腊也有了那种与东方社会类似的家族世袭的王权制度，世官世袭的种姓制度被破坏了。尊尊、亲亲的价值观念逐渐改变了。家国合一的社会组织结构在公元前五世纪梭伦变法时已经打破。所以他能够宣称：“我制订法律，无贵无贱，一视同仁。”（《雅典政制》，亚里士多德著，第15页）从此以后，人民由作为亲族等级家长制中社会一员的“子民”，变成了在法律面前具有平等身分和权利的“公民”（Polites），父权制宗族政治转变为公民民主政治——每个城邦的正式公民均有权参与城邦的立法、行政和司法。可以以贝壳、陶片为选票，表达自己的意志，选举、罢免以至放逐各级执政官。

（十二）

希腊城邦民主制度的建立，是世界古代政治上一项伟大的发明和创造，它与所谓“原始公社民主制度”风马牛不相及，更不是什么“原始氏族民主制在阶级社会中的残余或子遗”。历史学家顾准指出：希腊城邦政治体制的特点，是“主权民主与直接民主制度。”“所谓直接民主制度，是指城邦的政治主权属于它的公民，公民们直接参与城邦的治理”。（《希腊城邦制度》，第10页）亚里士多德描述这种政治制度时指出：在这种城邦社会中“凡享有政治权利的公民的多数决议，无论在寡头、贵族和平民政体中，总是最后的裁断，具有最高的权威。”（《政治学》第199页）这种直接民主政治的体制，正是近代西方民主政体的雏形。因此，亦正如顾准所说：“这是我国古代

从来不知道的东西。”——实际也是中国从商周以来到现代中国多数政治家所未尝真正理解的东西，直到今天还值得我们认真思考和借鉴。

由此就又要提出一个问题，就是，为什么这一系列变化，在西方的希腊能够发生，而在东方的中国却不会发生？

在古代中国，从商周以下，社会结构中的血缘宗教纽带不仅从未被打破，而且以分化和变形的方式适应了从古以今的千百次社会变革，宗族伦理推广为政治伦理，等级制的亲缘关系支配了一切社会政治、经济活动。中国社会最重要的价值观念是“尊尊”和“亲亲”。就功能来看，血缘组织、社会组织、经济组织、宗教组织、宗族组织、军队组织六位合于一体。寓政于亲族，富农于亲族，寓兵于亲族，寓文教于亲族。农民在血缘组织内集体劳动，征赋与共。而更意味深长的是，古代农村中这种政、教、农、经、军合一的组织，一度又以公社的形式重建于现代。殊不知马克思早已指出，这种以血缘亲族关系为纽带的村社经济，正是亚细亚生产方式下东方专制主义的社会基础。那么，为什么这种古老的社会文化形态，在东方的中国会具有如此顽强的生命力，而在西方的古代希腊，却早在纪元前五世纪即已被打破了呢？

(十三)

我们知道，希腊是一个面积非常狭小的岛国。即使把全部岛屿的面积都计算进去（约13万平方公里），面积也没有山东省（15万平方公里）大。它的资源贫乏，生态条件差，人口也不多。希腊的地理形势与中国具有极为显著的不同。希腊本土是一座形如手指的半岛，半岛自西北向东南斜嵌入爱琴海中。整个面积促狭的半岛几乎全是岭障峦盘的山岳，土地瘠薄，只能生长草和灌木。夹处山脉之间虽有若干肥沃的河川谷地，但其总面积却不足于希腊全境面积的四分之一。

生活在这种地理生态环境中的希腊民族，为求适应和发展，逐渐形成了一种独特的民族性格。首先，地理环境的复杂使他们的生活方式具有多样性。近海地区的居民，主要依靠捕鱼、制盐和经商谋生。山地的居民，主要从事游牧业。只有占据了那些谷地平原的居民，才能从事农业。这种多样化的适应方式和狭小的地理空间，从远古起，就使希腊人的商业航海贸易发达起来。黑格尔指出：“希腊全境满是千形万态的海湾。这地方普遍的特质便是划分为许多小的区域，同时各区域间的关系和联系又靠大海来沟通。我们在这个地方可碰见山岭、狭窄的平原，小小的山谷和河流；这里并没有大江巨川，没有开阔‘平原流域’；这里山岭纵横、河流交错，几乎没有一个大面积的整块。”（《历史哲学》270页）

这种地理环境，对希腊文化发展在以下两方面形成了决定性的影响。第一，如果说在大平原地区，极易通过军事征服实现统一，建立一个专制主义的大帝国，形成大

量人民对于一个单一君主的臣服，从而将每一个人都纳入某种高度集中统一的政治体制之下，那么希腊这种被高山海洋分割成小块的山地半岛，就不便于做到这一点。我们可以看到，早期世界历史上那些建立在大河流域平原地区的文化，如埃及、巴比伦、中国，以及印度河流域，都曾出现专制主义的中央集权体制。这不是偶然的。但是希腊则不同，这种地理生态不利于中央集权的专制政治的出现。

第二，这种地理生态环境，又迫使希腊人不可能发展一种以农为主的生产经济，而不得不采取多样化的谋生手段。所以，手工业、商业是希腊城邦经济中的重要组成部分。在某些城市中还是生产力的主要成分。而希腊半岛所居的地中海地理位置，又使它成为联通欧亚非三洲海上贸易往来的一个枢纽。所以可以说，正是商品经济的纽带，从根本上摧毁了希腊人早期的农业亲族组织。

而中国的情况，我们已经知道与此完全不同。大家可以考虑一下中国的地理形势。

我们知道，华夏文化的主要发育地，是黄、淮、江三大水系的中下游流域，也就是古代的中原地区。所谓中原，即是中央平原的意思，这块地区地处暖温带，地势平坦，土壤肥沃，古时候林草茂密，雨量丰润，是发展以稻米、麦类和谷类为主要作物的农业文化的一块极理想的地域。

因此早在新石器时代，华夏民族的先祖就陆续从内蒙、东北、山东沿海、西北高原向这块肥沃的平原地带迁入。并在此垦拓、繁殖、发展、竞争。所谓“逐鹿中原”，这个古代成语正表明了这块土地对中国古代文化的重要意义。

但是如果从地图上审视一下中原地区在整个中国和亚洲大陆上所居的地理形势，我们就可以注意到如下一个重要的事实：

这块平原事实上处在一种近乎封闭的地理空间中。在这块大平原的北部和西部，有燕山山脉、太行山脉、吕梁山脉，伏牛山和秦岭，以及属于大巴山脉的武当山，在南部则有大别山、武陵山、九嶷山、天目山、南岭和武夷山脉，直到南海。这些群山巨岭从北、西、南三面如同屏障和墙垣一样包围环绕着中原。在这里特别要指出山岳的“岳”这个字的本义——岳者，垣也。就是墙。古代人正是把山看作墙。而在东面，这块平原面临着三个大海——渤海、黄海、东海。

这种封闭状的地理形势，有利于古代中国人从事农业和畜牧业，经营一种自给自足的经济生活，却不利于发展一种开放的商业型经济。在秦汉以后，古代中国的概念得到了扩大，中国已经不单纯是指这块中央平原。但尽管如此，这种封闭的环状地理形势却并未从根本上改变。直到明代仍耗费巨资重建的长城，本身仍是一个限制文明空间的环。清代中国的地域向东北、西北两个方向大大地拓展了，但西伯利亚、蒙古高原、中亚细亚内陆的戈壁、沙漠和高山，仍然重重阻隔了中国文化的视野。尽管古代曾有一条时通时畅的对西贸易通道——“丝绸之路”，但是这条道路始终没有能成为将泰西文明引入到古老中华文明的动脉。中唐以后，这条道路实际上也关闭了。

而从海域看，华夏文明最早发达的中原地区，面临的只是渤海，这实际上是一个半封闭状的内海，黄海、东海的对面，是朝鲜和日本，它们在古代都是处在华夏文化辐射地带的亚文化区，却没有出现高于华夏文化的异质文明。

这种封闭状的地理空间结构，所导致的结果就是华夏古代文明的封闭结构。古代希腊文明是一个个具有发达的分工经济的小城邦，通过海陆交通构成了开放式网络组织，其外缘沟通着以小亚细亚为中心的半个欧亚世界。而在中国文明中，古代城市的功能却与希腊城邦的功能完全不同。中国的城市是宗教和政治的中心，却不是商业和手工业的中心。在古代中国的都市中，商业和手工业是城市的附属，而不是主体，是受到歧视和种种限制的。多数地方县城，甚至只有周期性的墟集，却没有常规性的商业。以政治城市为中心的一块块农业区域，只是在纵的方向上从属于中央集权的最高权力中枢，彼此间缺乏横的联系，因此即使在古代那些太平盛世的大一统时代，“天高皇帝远，猴子称大王”的地方割据势力也是潜在的。这种地方势力的天然组织形式就是氏族、宗族、家族的血缘组织。交通的不发达，商品经济的不发达，使中国虽然具有统一的文字，却具有成千上万种不同的方言，也使得那些终世与外部隔绝的地区，可以千年如一日地保持着最古老的生产方式、生活模式、最愚昧落后的风俗和观念形态。

这种情况，只是在最晚近的时期里，才逐渐地有所改变。但在思考这个问题的时候，我们还必须注意到中国地区经济发展的高度不平衡。近二百年来一个最明显的地缘政治事实就是，中国经济文化首先趋向于现代化的地区，正是东部、南部那些与西方文明往来最多的滨海城市（广州、上海），以及在观念文化、政治文化上最强烈地感受到外来文化冲击的北京。而那些交通不发达的西部地区，商业既不发达，文明也始终停滞在最落后原始的水平上。凡是铁路、公路不到的地方，也就没有文明和开化，这可以说就是一个重要的历史规律。

也许有人会提出一个问题：中国历史上曾经有过很多工商业经济高度发展的时期。不错，有过那样的时期，而且也有过那样的地区。但是很可悲，中国的这种工商业，不管是古代的还是近代的，和西方的工商业都具有本质的不同。它在社会中的功能和作用不同，请大家注意我这个说法，我讲本质不同，而不是现象不同。这和传统的看法恰恰相反。从旧的理论看，凡资本主义，本质上都是相同的，不同的是民族形式、现象和表面的东西。其实这个说法，在理论上就很可疑。为什么这么说呢？举个例子，在本质上可以说人和其他的任何生物毫无区别。本质嘛，你讲本质，按照恩格斯的定义，生命本质就是蛋白质存在的方式。人也是一种蛋白质，所以人和其他生物，在本质上就没有区别。这种说法对吗？站得住吗？我看站不住。讲人在本质上与细菌、与一棵树、与一头猪没有区别。这种说法谁能接受？而按照那种旧本质论的说法，这些生物有区别的只是现象。好。就算是现象，但正是这种现象的不同，却标志着人和其他一切生物界的根本不同。

在我看来，这些作为区别特征的现象，是比那些概括共同点的东西更具有本质意义的。因为一部生物史，其结果无非就是发展出了这些有区别的现象。所以，通常被认为是“现象”的东西，有的时候可能比“本质”的东西更重要，才是真正的本质！特别是从事文化研究，必须注意的一个特点就在于，文化现象的区别，往往正是最深刻的体现本质区别的东西。

中国的商业经济发展很早，但是古代中国的商业经济，在本质上与西方不同。不同之处在哪里？不同之处就在于，中国传统经济中的工商业，在中国文化系统中受着极大的抑制，因此不可能自发地演化为近代西方那种资本主义。过去的说法则认为，中国古代经济中也早就有了所谓资本主义萌芽，所谓原始资本主义。这种说法，我看站不住。从商业形态上来看，中国的商业从一开始和西方就很不一样。第一，中国在古代没有过商业性的经济城市。中国的城市都是作为一个地域的宗教政治中心而建立的。商业手工业只是其中从属的成分，而且受到压制。汉武帝有一条法律，凡有市籍的商人，世代不得作官。这类从政治上限制城市市民——商人的律法，在西方古代是不存在的。第二，我刚才讲了亲族关系是中国传统文化的深层结构。这个亲族关系也渗透在中国的商业关系里。中国一个作坊和商店的老板与被雇佣的帮工店员之间的关系，与西方的资本家和雇工的关系就很不一样。有什么不一样呢？不一样在有一种假亲属关系。所谓假亲属关系，就是学徒、帮工、什佣是作为家长、师傅的养子而存在的。这在古代法律中就有明文规定。

大家都知道，日本是深受中国传统文化影响的国家，古代日本文化是中国文化辐射下形成的亚文化。所以，日本社会中至今在相当程度上保持着中国的很多古风。工厂和企业里面，公司的雇主和他的雇员之间，就不纯粹是西方式的雇佣关系，而是具有一种私属性的亲情关系。这方面有好多资料，大家可以去查阅一下。这其实正是中国传统商业和工业作坊的特点。

由于中国社会关系的这种亲族性特点，就使得中国文化很难过渡到一种像西方近代类型的那种文化。这种亲族关系的特征是身分制度。每个人在社会地位天然地是不平等的。人的价值与人的自然属性——天赋、才能、创造力无关，而取决于人在社会亲属体系中的地位、辈分。身分高，即使对社会没有任何贡献，也有权高高在上。身分低，即使对社会贡献很大——也只能像旧家庭中那种小媳妇一样，活该受苦受累任劳任怨。我们知道中国人在称呼人时爱以职务相称，如张局长、李主任。有人主张革掉这个叫法，事实上却行不通。原因就在于这种称呼具有区别身分的涵义。西方呢？处在古希腊罗马时期，人际关系就建立于社会契约的关系上。因此在法律上他们强调自然法，强调自然人的平等。“人是生而平等的。”基督教也认为，人在上帝面前平等。所以西方社会比较缺乏人情味，照章办事，一视同仁，一切按形式契约、形式法规办，绝不看人下菜碟。这是西方的特点。而中国人的人情味就特别重。有人情味才有关系学，有人情味才有好多事不能公平办事。

在某种意义上，中国社会是一个具有等级结构的大亲属系统。每个人、每个家庭，都在这个亲属等级序列中有一个位置。最有意思的是，这种位置未必直接与一个人、一个家庭的经济状况有关。例如古代的商人富甲王侯，社会地位始终很低（有点像现在的个体户）。中国商业资本不能独立发展出资本主义，这是原因之一。理解了这一点，就会理解日常生活中常见的一些现象。从历史来看，中国的政治关系形成了一个金字塔，皇帝是君父，而他手下的大臣们，是我们这些臣民们的叔叔、伯伯，反过来呢？百姓是他们的子民，这样一来，我们就把我们的政治关系，变成一种家族性的关系，反过来，在一个小小的县城里也是如此。县城是这个家族关系的又一个投影，县官和我们的关系应该是一种政治性的关系吧！不！我们管他叫做老爷，这还不够，叫父母官。什么叫父母官呢？我们是他的子民。那个衙役，大家知道，凡是做官的都管他们叫老爷，老爷是什么意思？就是说我们一定要把一个标志着亲属辈分的称呼转化为一个政治上的称呼。你叫他衙役不好吗？或者叫他的职务不好吗？不！我们要叫他老爷，或者叫他大爷，这是在清朝直到民国时期都是很常见的。见了那个兵，大家管他叫做老总，前面加一个老字，老字是什么意思？就是要把他们的辈分给抬高一级，因为什么？这是中国文化的特点，中国文化就是这么一种亲族关系，然后按照这个亲族关系中你所处的辈分身分决定你的地位。我们今天已经是社会主义人和人的关系，已经是完全新型的了。不，这种关系在我们日常生活里常见极了。刚才我讲的政治关系是一种，还有大家想一想，你进了一个单位，凡是比你大的，你叫什么呢？叫叔叔、阿姨、伯伯。一种亲族性的称呼，这种称呼在西方不可想象。西方人在工作的正式场合，见了他的父亲都管他叫名字“约翰”或者别的什么，绝不把亲族性的关系引用到工作上来。我们相反，我们把这种亲族性的关系渗透到我们的一切场合。最可笑的一件事，就是报纸上写过很多文章，说：现在老听不到人和人之间叫同志，光听到人们一见了面叫“师傅”，或者在北京站，你见了外地人，叫你“大哥，大兄弟，大姐”。这种称呼听起来多么陌生啊，多么不符合我们社会主义和人之间的关系啊。但这个写文章的人他一点都不了解中国文化。他是拿一种理想的、概念性的东西来套中国，他一点都不懂中国人。你为什么不过来想一想，为什么中国人现在不叫同志啊，是因为要拉亲近，攀亲戚。称呼只是个符号，是个语码，人要用这个语码和符号表达一种意义。表达一种什么意义呢？两种，第一我叫你师傅，表示我在辈分上比你低一级。你呢？我承认我比你小，你得照顾照顾我吧，我管你问个路，我一个外地人进了北京，“大哥”。第一，他标志着我和你不是一般人啊！和你是个亲戚。对不对，比别人要亲近一些？这是第一个意思。其实这个意思可能在他们的潜意识里完全没有意识到。细分析呢？他是想到这一点的。要不然，你为什么叫同志呢？就是因为这个。第一我和你和其他人不一样啊，和你是亲戚。第二点，我叫你大哥，你辈分上比我高一级吧，你比我高一级，你比我优越，我凡事都让着你，那么，在这事上你照顾我一点，这是你的义务吧？这是我们这种称呼的深层结构。就是

说，他这里边有两个语义，两个密码，那么是不是好办事一些了呢？在中国社会里，就是好办事一点，这是中国文化的特点。因为什么呢？因为中国社会在实体上，在中国人的价值观念里、社会观念里，始终是把亲族关系当作人际关系的第一主体。然后，围绕着亲、疏来决定着他对人的态度。所以为什么我们社会里有好多走后门、拉关系、讲情面？为什么呢？就因为这个。由这一点出发，你还可以解释好多只有中国才出现的现象。好多现象，如果不反思，不反省的话，你根本就不会觉得这个事有什么奇怪。但是你如果坐在那透过来想一想的话，你再和西方外国比较一下的话，你就会发现，这只有中国人有。我再给大家举一个例子，大家都看过三国演义，三国演义里刘备、关羽、张飞他们之间本来是一种政治性的关系，君臣关系。而实际上他们建立了一种什么关系呢？他们拜把兄弟。大哥、二哥、三哥，为什么他们要建立一种这样的关系呢？这意味着他们认为只有建立这样一种亲族加兄弟关系，才能找到一种比他们那种政治关系更可靠的纽带，而只有这种联系，才是可信任的，可以托以忠诚的，反过来，就很难谈得上忠诚了。曹操与他的部下不搞这个，因为曹操的势力强。三国三个政治势力中刘备最弱，所以刘备不得不借助这种兄弟结义关系的纽带来维持他和关、张的关系。这个现象在中国历史上是不是个别的呢？一点不是。在中国历代的农民起义里，以至在中国的历代官僚和他的从属幕僚之间的关系里，你到处可以看到拜哥们儿，或者拜父子。明末农民起义将领中有一个张献忠，张献忠所有的部下都是他的干儿子。李自成他手下有几个最能干的战将，也是他的干儿子。黄巢也如此。他手下的部将都是他的干儿子。为什么呢？因为他们是一种农民起义，这种农民起义有一种不安全的成分。在这种缺乏安全感的情况下，就更需要缔结一种亲属关系，然后使他们之间的政治纽带和利益纽带更可靠、更牢固，反过来、这种情况在今天是不是仍然如此呢？一点没变，我给大家讲人民日报上最近讲的三个例子。第一，《人民日报》上发表一篇批评文章，讲有些地方最近出现了一种“结冥亲”。什么叫冥亲，就是两家人他们的儿女都死了，找个媒人，让他们俩搞对象，烧很多纸，和活人搞对象一样，谈一段恋爱，订一个日子，而后做个媒，送点彩礼，然后举行婚礼。在婚礼那天，把纸糊的电视机或者真的电视机烧掉，然后请一帮吹鼓手吹吹打打，结婚，办事。这种事如果对一个美国人，他是不可理解的，这是怎么回事？有病吧！都死了还让他们结婚。另外还有一种情况和这个也很相似，就是肚子里的孩子还没生出来，这两个就拉上亲戚了。两个人谈好，叫做指腹为婚啊，你将来要生个男的，你将来要生个女的，咱俩结个“亲家”啊。我这儿子给你。这差20年的事呢，他们就商量好了。这是干什么？有人说这是一种封建迷信的复活，这种解释太肤浅了。你批半天，明天还给你照旧搞。这实际上是和中国文化的深层结构有密切关系的，而且这和现实生活中利益的纽带也是很密切的。就是说，这两个人之间，觉得有必要建立一种超越其他人之上的更亲密的关系，更可信赖的关系，一种结盟，那么这种结盟也可能是利益上的结盟，也可能是政治上的结盟，就要通过这种亲族关系的结盟来实现。所以他们给

他们的儿女做亲家，给死了的人成婚，目的都在这里。而这个问题正好反映了中国文化的一种深层观念。这是一个问题。

再看看中国人的自然观念，中国人不但把文化上的亲族关系政治化，而且把他自然化，这个在西方绝不会有。西方人比方说他崇拜上帝，但是没有一个人认为上帝是他的一个祖宗，没有人认为他在血缘上和上帝耶稣有一种关系。相反，基督教所强调的是，不管你是不是和耶稣有一种传统上的关系，只要你信仰他，就可以加入到这个宗教中来，你就可以成为这个宗教所包容的一部分。中国可不行。中国整个宗教里的群神都和我们有一种亲族关系，或爷爷，或奶奶，或叔叔，或伯伯。所以中国的宗教也是具有家族排外性的。

中国的政治体制、中国的司法体制和西方的体制也完全不一样。在我们传统的法律观念里面不存在不讲情面这个原则。中国法官要考虑的一个很大成分叫做情理。什么叫情理啊，就是说一个事情，我们不但要考虑到形式上合法非法的问题，还要考虑到人情和义理。西方社会严格遵守一种形式契约的精神。他们办案也如此。譬如说，明明从情理上可以推知这个人杀了人、犯了罪。但是只要缺乏形式上有效的法律证据，人证、物证等，那末法官在法律上就只能根据形式条文办事，就不承认他有罪，说放就得放。这种法律法网可以失之于宽，但却避免了把无罪者冤枉成罪人的可能性。叫做宁可错放一千，不能错杀一个。中国历代的法律正相反，宁可严不可宽，宁可错杀三千，不可放掉一个。中国法官不受形式法律条文的约束。有时找不到证据也可以判。而这种拒绝坚守形式契约的作风，在哲学上表现为我们欣赏那种混淆语词和概念的“辩证法”，却不欣赏严格分析语言的语义学。

另一方面，由于中国社会是身分社会，在法律上的表现就是身分不同，适用法律不同。在法律面前人不平等。秦代法律中就有以爵抵罪的规定。这和现代社会中以撤职、开除党籍代替追究法律责任的作法相似。又譬如说，儿子杀了父亲和父亲杀了儿子，虽然同是杀人，但中国古代在判案上大不一样。父亲杀儿子要轻，儿子杀父亲要重。因为他除了犯一般的杀人罪以外，还要加上他大逆不道、不孝犯上的罪。这就是中国传统文化的特征。

而西方的法律就比较少地考虑这种“身分”问题。那怕你是总统、总理、大臣，只要触犯了形式法规，这个司法机器在你身上运转起来了，那就不存在照顾你这个总统地位情面的问题。所以中国人很难理解导致尼克松下台的水门事件。再如一个人开枪行刺了里根，这个人要在中国，除了他犯的蓄谋杀人罪以外，还要加一层，就是他杀的是社会之“父”——最高领导人嘛，那是无论有什么理由也不能宽恕的。结果美国人却判那个人无罪——因为他精神不正常。这从中国的习惯看也是不可思议的。在中国人的观念里，领袖不仅是政治领导，而且是社会大家庭的父亲。对领导人的不敬，就是乱伦。

一个人当了大官，那么即使他年龄很轻，也意味着在社会亲属关系等级中取得了

一个高辈分的地位。因此有权教训身分比他低而年龄却比他大的人。

我们知道，在封建时代，中国有两个最高的价值准则，一个叫做忠，一个叫做孝，忠是个政治性的概念。忠就意味着，在中国这个政治亲属等级里面，作为你的最高长辈的君主，每个人要有一种自愿的服从和追随，这叫忠。什么叫孝呢？大家知道，孝又叫肖，即效仿。子女追随服从父母，就叫孝。由此可见，这两个概念实质上是同义的。它们都来自中国古代的亲族文化。我们把社会亲族和个人亲族中的每一个子女，对他的长辈履行义务和责任的情况，看作判断一个人价值的标准。这两个观念，忠孝的观念，在今天仍然存在。只是在形式上有些变化。例如我们常用“听话”这个词评价一个好下属，一个好孩子。听话是什么意思？当它作为一个政治价值时，无非就是“忠”。当它用来评价小孩子时，无非就是“孝”。陈香梅访问中国的幼儿园后，发表过一个看法。她说，美国人教育孩子，总是启发孩子们发表自己独立的见解。而中国人教育孩子，总是诱导他们追随成人的看法。这种孩子我们就说他“乖”。为什么乖——因为他听话。在单位里，有些领导在选择干部的时候，也往往不考虑他的能力和成绩，而是考虑他“听话”不“听话”。这种情况，现在很多人表示不满。但是不满有什么用，如果中国文化的深层结构不改造，这种情况就很难根本改变。因为它来自一种根深蒂固的价值观！

在这里我可以顺便讨论一下中国人的两性观念问题。

在性道德方面，很多研究中国文化的人都这样，他们说中国文化是一种禁欲主义的文化，是一种封建的，没有爱情，没有男女关系的文化。这种说法很片面。他完全不了解，在几千年里，中国人的性道德是十分多重化的，是很复杂的。

其实古代中国人只是在一个方面是严格禁欲的。这就是中国人严格地禁止在两性关系上乱伦的行为。什么叫乱伦呢？即五服之内的性关系。有人认为，中国古代社会反对寡妇再嫁，错了。中国古代法律不反对寡妇再嫁。皇后再嫁，公主再嫁，老百姓再嫁，古代历史上都是常见的事。法律允许。但是法律不允许寡妇嫁给同姓族的人，不许你嫁给与前夫有直系亲属关系的人。为什么？为了保持家族血统的纯粹性。

又比如说中国的妓女制度，这是自周秦以来就有的。最早有神妓，后来有官妓，专门有一个官府叫教坊，里面大量蓄养着官妓。李白、杜甫、李商隐、苏东坡、朱熹、欧阳修、柳永，这些古代名士与妓女都有过很深的关系。包括一些皇帝，例如宋徽宗和名妓李师师，还有清代的乾隆皇帝，都与妓女有过很深的关系。由此可见，中国古代在性关系上未必是不开放的。那么中国古代的性文化的封闭性又是指什么呢？实际上这种封闭性主要是针对宗族内部的乱伦行为。从根本上说，中国古代性文化的封建性，完全是为了维护家族血统的纯粹性的。

由此我们可以理解中国人在性关系上为什么特别重视女性“童贞”这个概念。这就是说，妇女在婚前不能有性关系。如果有性关系的话，就是不贞。在西方对婚前性关系贞洁性的考虑，大家从电影、小说中即可以看出，是不那么重视的。一个人只要

和另一个人相爱，他不会过于顾虑他的女友过去生活如何的。那个女的也决不会带着一种赎罪的心理说，我以前和某个人发生过关系啊，对不起你啊，在西方中世纪的时候可能有过这种情况，在现代则没有这种情况。如果女子跟他讲，我以前有过这个事。那个人会说，我不管你以前，我要的是你的现在。这种观念恐怕我们中国人就接受不了。原因是什么呢？大家可以找找这个原因。这种童贞的观念是接受于传统的。而在古代为什么会形成这种观念呢？实际上还是为了有利于保持这个家族血统的纯粹性。就是说，保证结婚后所生的第一个孩子，确实是与这大家族同一血统的，而不是别人的！童贞的概念由此产生，并成为女性婚前行为的一种规范、一种禁忌，在几千年里去培养它，目的就是为了这个。中国人重视生男孩，到现在都很难改变，很多人生了男孩子很高兴，生了女孩不高兴。实际上，这种观念也与中国文化的亲族结构有关。

最后，我们还可以看看中国人在社会心理上的一种变态。这种变态的表现之一就是中国人在文化心理上特别重视复仇的观念。你看中国的很多文学，从《史记》的《游侠列传》开始，一直到今天的很多武侠小说和电影，主题都围绕着一个与亲族观念相关的复仇故事。仇人或是杀亲，或是杀友，或是乱伦。以至现代的许多革命战争片，如《红色娘子军》主题也与复仇有关。这种观念实质上是一种相当原始的文化，叫“血亲复仇”，是司法和正义的原初形态。中国现在的武侠片在情节上可以这样概括一下：一个年幼的小孩，他的父母或者是个忠臣，或者是个武林高手，或是是个身藏绝技的人，结果被仇人谋害了。然后出现了他父亲的一个亲朋，这个人就把这孩子带走了，教他习艺，隐姓埋名十年二十年，结果这个人成长为一个男子汉。十多年里他想的就是一件事，报仇。结尾就是一场血战，手刃仇敌，大快人心。这个套路在多少变形的情节下，可以概括无数小说、电影、故事。这种血亲复仇的思想，实际上也是中国文化本质的反映。反过来，西方的游侠文学，就很少具有这种血亲报仇的思想。例如英国司各特的作品，大仲马的作品。那里的游侠，攻击的对象往往是政治或宗教的敌人，而不是杀亲的敌人，对仇人的报复方法，也往往止于政治军事的征服，而未必是人身的斩尽杀绝。但在中国文化学中，对政治宗教的敌人、我们往往把这种仇恨转变成一种血族的仇恨。——经常说“血海深仇”。这种狭隘的复仇观念，有时往往导致一代接一代，世代为敌的仇杀。所以霍元甲死后有霍东阁，岳飞死后有岳家小将继续报仇。金庸小说中的仇杀，往往是三代、五代。中国文学在伦理上歌颂血亲复仇，鼓励和赞赏这种残酷的复仇思想。《三国演义》中刘备是作为一个完人、圣主被歌颂的。他的美德之一是在关羽死后，不计政治利害地复仇，所以虽败犹荣，虽死犹荣。《水浒传》中的许多故事，也都是围绕着血亲复仇这个概念的。例如武松。大家崇拜武松说他是个英雄。什么英雄？血亲复仇的英雄。武松落草之前最大的英雄事迹无非是两件，一是打虎，二是复仇杀西门庆、潘金莲。但是思考一下武松这个案子，就会发现，按现代法理观念讲，武松不能作为英雄。而且潘金莲在某种意义上是

个不幸的女人。潘金莲长得很美，社会地位很低，她先在一个大户人家当丫头，那个财主要奸污她，她不同意，于是就被赶出来，在包办的情况下，强制性地嫁给了武大郎。武大郎是个畸形人，“三寸丁谷树皮”。但传统观念下是怎么要求潘金莲的呢？潘金莲你不管嫁给了什么人，你嫁鸡应当从鸡，嫁给一个畸型人，你就该跟他老老实实过日子。干嘛后来又起了二心呢？但反过来大家想一想，在座的有不少女同志，如果把你硬嫁给武大郎，你能爱他吗？实际上，潘金莲不是一个很可怜的人吗？那么，她后来发生感情上的迁异，爱上和追求英雄武松，这不正是在情理之中合乎人性的吗？武松可以拒绝她，但武松对潘金莲的那些做法，那些辱骂，是不是有点过分呢？至于说她后来又爱上一个花花公子西门庆，这不正是由前面的悲剧引出的更可悲的结果吗？后来西门庆设计杀人，潘金莲也参与了这个人案。那么，西门庆是主犯，潘是从犯，罪未必该死。尤其武松对她的那种杀法，那种剖腹剜心的杀法，不是太原始太惨忍了吗？拿出心脏放在哥哥的灵前。对这个行动很少有人深思过其意义。这实际是古代吃人风俗的残余，就是把人心祭给死人吃！所以武松的一些做法是很野蛮的，是充满了原始的血亲复仇色彩的，是缺乏审美意义的。当然做为一个古人，我们不必苛求作者，也不应苛责于武松，但这个故事在现代人眼中，在现代具有人道主义思想的我们看来，武松算不上英雄，他的做法也不值得称道。而我们却把武松拍成电视剧。编导为了歌颂武松，就为他的行动加上一点现代的政治色彩，把武松与西门庆的血亲仇杀，表现成一场阶级斗争。这不是很可笑吗？中国电视剧，尤其是写古代戏的一个通病，恰恰是编者不理解中国文化的深层结构。用现代观念误解古人，误解古代和歪曲历史。其结果是造作和虚伪。实际上，如果写武松这个剧，倒不妨按水浒的本来面貌，把他那个血亲复仇、野蛮色彩干脆揭示出来，这样的武松倒可以成为一个有血有肉的古代性格活现在屏幕上。而现在的塑造却是根本失败的！因为编者既无法完全接受传统价值观念，又仍然想给武松一个当代英雄的地位，于是就不得不把好多乱七八糟的现代价值观念给掺和进这个性格中去。

所以，对我们周围的很多常见的东西，我认为，我们现在应当多一点反省。我的意思是，在我们的日常生活里，有很多东西是来自传统的，但每个人未必自觉地意识到了。要想实现中国文化的现代化，没有这种反省精神不行。

下面我谈一下关于中国文化现代化的问题。

以上我对中国传统文化形态作了一个粗浅的说明。从中可以引出一些什么结论呢？结论是，在当代中国社会文化中遗留着大量古老的、传统的遗存物，特别在中国文化的价值系统中，这种古老的遗留物更多。中国传统文化形态不具备发展现代经济、政治的内在机制和因素。而中国传统文化中的价值系统，一百多年来，又顽固拒绝和阻碍着从外部文化中吸收和引入先进文化的一切可能性。这也许就是中国近百年来历史进步，非常艰难和缓慢的原因。

但是，我们当前已经进入一个深刻的变革时期。我确信中华民族正在走向复兴。

不管有多大困难——困难的确大得不可思议，目前确实是中国历史上一个很有希望的时候正在出现某些不可阻挡的趋势，使中华民族可能走向复兴。

但是我们也必须正视，当前阻碍中国文化现代化的因素，至少来自三个方面。一是来自价值观念。这里有两种矛盾的情况：一方面，在中国的潜隐文化中，至今根深蒂固地存在着大量反现代化的价值观。而另一方面，一是“五四”，二是“文革”，造成中国传统价值结构的断裂和崩解。因此，当代中国青年的社会心态中普遍存在着一种价值观无所依归的失落感。就是说，他们既不能追随古代儒家思想的价值系统，又不相信文革以前的那种理想主义模式。并且因此而接受了存在主义的价值虚无意识、存在荒谬意识。使他们普遍缺乏一种对社会和人生的责任感和理想主义。尤其缺乏一种主动、自觉、积极，而且是建设性的社会参与意识，这一代人普遍变得很内向、很自私，要么就是伪君子。我认为如果当代青年的这种心态不发生转变，现代化的前途是渺茫的。

第二方面的阻力来自现行的意识形态。通过多年的研究思索，我现在确信中国目前的意识形态和理论观念必须根本改革。旧的政治学理论束缚和阻碍当前的经济改革，这一点大家已可以清楚地看到。但问题并不止于此！旧意识形态的许多内容，尤其是哲学方面、政治学方面、历史理论方面，以及旧模式的社会主义理论方面，都有相当多的内容是早已过时的理论教条。并且是阻碍改革进一步深化的思想障碍。这一点目前还有许多人不愿意正视，但却是无可逃避的事实。

第三方面的阻力，来自中国旧的政治体制。但是政治改革绝不应当仅仅理解为行政改革。实际上，我们现在有必要对中国政治法律的整个历史传统，对“国家就是不依赖任何法律，直接进行镇压的暴力机器”这种流行多年的传统政治观点，对世界上文化先进国家的民主政治理论，从理论上作透彻的反思和重新评价。而这种反省，目前还太不够。实际上，苏联30年代的肃反扩大化，中国的反右运动和文化大革命，都是以旧的国家理论即“不依赖法律的暴力专政”为依据的搞阶级斗争扩大化的极左路线，林彪讲“政权就是镇压之权”，也都是由此引伸出来的。我们社会的民主和法制之所以长期不健全，其根源也在于此，民主只被看作阶级斗争的一种工具和手段嘛！但这一问题却至今还很少被人们注意到。再如以下两点：第一，中国法制传统主要是刑法，缺少民法。而民法是公民权益的法律确认和保证。由于中国缺少确认公民权利的法律规定和保障，而且法院一般不受理民事纠纷，就使得一些个人权益被他人，包括国家机关或官员侵害的小人物，必然投告无门。过去封建时代，衙门前还有一个喊冤鼓。但现在中国的小人物受了害，却只好找党报，找记者。法院不管他们的事嘛！所谓上访中央告状，其实是把司法问题转变成了行政问题。所以，人民权益一旦受到侵害，就立刻处于一种无靠无助的可怜地位。文革中不就是如此吗？假如中国有民法，有法制健全的传统，文革就很难发生，至少抄家运动是不可能的。马上会引起司法系统的干预。尤其在当前正在实行合同制，厂长、经理有自由解雇工人的权

力，这是经济改革所必要的一步。但另一方面又必须看到，这一改革也同时为企业管理者滥用这一权力，提供了可能。我们总不能假定所有的厂长、经理都是没有私心、私欲的圣人吧？所谓有一利必有一弊，正是如此。为了防止这一点，尤其有必要进一步健全民法。对个人和管理者的纠纷，在有了争议的情况下，由法院干预调查，由人民陪审员组成的合议庭作出依据法律的公正裁决。这就可以防止有人滥用权力，防止社会矛盾的激化，有利于经济改革成果的巩固和工人权利的保障。这里还特别有一个司法权必须与立法、行政权独立的问题，以及人民陪审员制度的落实和完善的问题。不从根本上解决这些问题，有了冤枉，老百姓是只能呼吁“清官”、“青天”救命的。可惜从整个中国历史看，清官难得呵！

另一方面，对资本主义的民主制，对我们自己的制度，由于宣传的片面性而造成一种中国政治体制全世界最优越的假象。但一个极大的讽刺恰恰是“四人帮时代”，即法西斯专政达到极点的时代，那时的政治竟一度被认为是中国历史上最民主的政治——空前的“大民主”嘛！我们有一种理论，说我们只对人民实行民主，对敌人则专政。但实际情况却往往是，凡是我们要打击的对象，就可以把他先说成是人民的敌人，就剥夺他们民主权利。结果“四人帮”时，反右派时，无数好人不正是在没有法律保护 and 民主权利屏障的处境下，被作为人民公敌而被专政吗？这些情况的出现，都与我们的政治理论有关。但理论界至今对这一点还是十分缺少反省。由此也可以看出，今天中国的社会科学理论，是多么落后于社会主义改革的实践！当代还有一个很值得深思的现象，就是有相当多的青年人醉心于文学，想在文学上找出路。而我却希望今后中国青少中少出点作家，少出点意识形态的空谈家，而应该多出点法学家，多出点研究政治制度而不是政治权术的专家，多出点经济学家和企业、事业家。

总之，反省我们的文化，反省我们的历史，反省我们的意识形态，从而探索一条革新的道路。这是中国当代社会主义改革的必由之路。



远古文明的重新认识

一、古神话的价值

记者：对于现代人，古神话除了其荒诞不经的形式，似乎没有其它可重视的内容、可研究的价值，你对古神话怎么产生了这么浓厚的兴趣呢？

何新：在我看来，民族的远古神话，绝非只是一种梦幻的存在。相反，这是一个既是历史又依然是现实的实体。作为一种早期文化的象征性标记，远古神话是每个民族历史文化的源泉。在其中蕴涵着民族的哲学、艺术、宗教、风俗、习惯以及整个价值体系的起源。黑格尔曾说：“古人在创造神话的时代，生活在诗的气氛里。他们不用抽象演绎的方式，而用凭想象创造形象的方式，把他们最内在最深刻的内心生活转变成认识的对象。”

记者：你认为，从艺术特征上看，中国神话与希腊神话有什么不同呢？

何新：中国神话与希腊神话具有极为显著的不同。这种不同恰恰反映了这两个民族气质和性格上的深刻差异。希腊神话充满了一种乐天的戏剧化气氛。他们的诸神体系普遍缺乏神性，却极富有近乎人类的鲜明个性。例如他们的上帝宙斯，一点没有中国神祇那种高高在上的神圣性和不可凌犯的威严。相反，宙斯具有一个凡夫俗子的一切优点和弱点。他爱女人，爱冲动，也爱嫉妒。他常因轻信而受骗。希腊人让他们的爱神，尽情地嘲笑和戏弄这位被剥夺了爱情自由的天王。爱情折磨和困扰上帝——这真是人类对于神灵所能想象的一种最高讽刺！而爱情的权利高于上帝，这一点也正体现了希腊人的一种根本的生活观念。“他们一心一意地追求某种东西，而总是遇着它所探索的那种东西的反面。然而它并不因此产生任何怀疑，也不反过来想想自己，却仍然对自身和自己的事业满怀信心。……乃是一种崇高的喜剧精神。”（黑格尔）

若与希腊相比。中国神话的内涵就显得完全不同。中国的天神是远离人间不食烟火的。他们不仅是至高无上的权力化身，而且是美德（圣）和全知全能（贤）的化身。中国神话的气氛是沉重和庄严的，以至这种沉重有时甚至是一种沉闷，这种庄严有时简直使人感到压抑。它充满一种内向的忧患意识和理性

的反省思考以及像精卫填海一样的顽强执著。

如果说希腊神话像爱琴海那蔚蓝明亮的海面和碧空，那么中国神话就是黄河那浑浊扭曲的水流，或者竟是那黑色的渤海——须知在汉字里，海的正义正是黝黑和渺茫。希腊民族的童年是无拘束而天真的，而华夏民族的童年却是有负担而早熟的。也许因为我们民族祖先所面临的自然条件和生活环境实在是太艰辛了！他们面临的生存挑战实在是太严峻了。他们不得不“筚路蓝缕，以启山林”。

记者：从你谈的这些情况是否可以看出这样一个问题，就是远古神话内涵的这种差别，体现了东西方这两个伟大民族在性格上的深刻差别，事实上也决定了后来东西方两大文化系统全然不同的发展方向。由此可见，在神话的深层结构中，深刻地体味着一个民族的早期文化，并在以后的历史进程中，积淀在民族精神的底层，深刻地影响和左右着文化整体的全部发展。

何新：对，在这个意义上，对古神话的研究，就绝不仅仅是一种纯文学性的研究。这乃是对一个民族的民族心理、民族文化和民族历史最深层结构的研究——对一种文化之根的挖掘和求索。

二、历史的追溯

记者：在史学研究中，有几个概念常常容易混淆，就是人类的起源和文明的起源这两个概念，你对这两个概念是怎么看的？

何新：人类的起源不等于文明的起源，人类的起源要远远早于文明的起源。现在关于人类的起源有两种说法，一种说法是由一根线分化出来不同颜色的人种，一种认为是从不同的起源地独立地起源的，这两种说法究竟谁占优势，现在还很难确认。

记者：那么，你认为人类的文明是从什么时候起源的呢？

何新：这要看以什么作为人类文明起源的标志。一般来说，以欧洲的一些历史学家确定的几个标志，其中重要的一个标志，就是大规模的城邦建筑，以庙宇为中心的建筑。像中国早期原始时代周口店那种洞穴和简单的泥坯房子，这还都不是文明的标志，这只能算非常早期的雏形文明。正式的文明要以大规模的城邦庙宇、神，有了宗教，发明了车轮为准，这标志着人类对自然界已有了系统的理性思考。其实人类一直到石器时代的后期，把工具精致化，发明斧头，甚至发明弓箭，都还不算一种新文明，但是车轮却是一大发明，因为车轮是一种超自然物的东西，它装在车子上，用来进行远程运输，一下就使得人类的整个运输手段，包括人类的思维达到了相当的程度。

这种文明的起源，现在专家们都公认起源于现今的西亚，两河流域，也就是现在的伊拉克、叙利亚和伊朗这三块地方交界处，历史上叫两河流域。古代叫做美索不达米亚。这块地方的文明也还有一个最重要的标志就是农业的起源，不是简单的采集大自然的果实、食物，而是开始进行种植，系统的培养，使得人类能够有了栽培，有了种子、食物。这大约距今一万二千年左右。

记者：你认为中国文明是从什么时候起源的？

何新：在30年代的时候，一些到中国来的法国考古学家，他们首先注意到中国最早的文明，出现在今天的甘肃、青海地带，而不是发生在文明最辉煌的内地。从河西走廊，一直到黄河上游、中上游，就是我们今天说的仰韶。这条线恰好和现在人们说的丝绸之路基本上保持一个很接近的分布形状。同时他们又注意到那里彩陶上的花纹和西亚有非常大的近似。因此当时有一个叫勃西克的法国人，他认为中国的文明是从埃及传播到中国来的。

但是这种观点，在30年代以后，像郭沫若等先生都是坚决反对的。可从时间上来看，美索不达米亚文明出现在距今一万多年前，而埃及文明出现在距今七八千年前。在西亚文明当中，有一个很重要的成果，就是畜牧业，游牧文化，大规模的畜牧养殖，这东西都比中国早。中国仰韶文明，包括青海和甘肃的那些文明，我们现在所知道的最早年代是距今五六千年左右，时间上恰好形成一个距离。所以看起来，在中国的早期西部文明里，确实有两河流域文明的影子，有它们的传播痕迹。另外，中国还有一个谜，就是中国的青铜文明是突然出现的。

所以，有些国外的历史学家认为，在远古时期，整个亚洲大陆的这一部分，是游牧民族活动的地区。而游牧民族由于在这个大草原上活动非常频繁，而且他们当时对时间来说不太讲究，可以花10年的时间迁徙到一个地方，也可以花50年，甚至花两三代人的时间。所以可以成为文明的传播者。

三、文化的渊源

记者：我是否可以提出这样一个观点；对文明的追溯，必须从宗教开始。

何新：是的，考古学家早就注意到，西亚和埃及的宗教，它们有一个中心部分，就是对两大神灵的崇拜，一个神是太阳神，一个神是女性神。实际上从哲学上来解释，对这两个神的崇拜很自然。欲与仙，生存与超越，酒神与太阳神，这是一切宗教、哲学、艺术的两大主题。科技是生存、欲的手段。而超越的东西，是在宗教和哲学中追求的。

人类明显可以看到，太阳是一个最引人注意的物体，它的出现带来了季节

的变化，而这种季节的变化通过对农作物，包括对动物的影响，就使动物和农作物与太阳和季节一起形成一种周期性。人类很容易通过因果性的原理了解到，太阳就是大地上这些季节变化、动物变化、植物变化的原因。而太阳似乎是一个主动者，它在天空当中这么周期性地走来走去，人们就很容易把它设想成一个伟大的神灵，同时又发现他们关注的很多事情与太阳有关，于是他们就很容易把自己的情感转移到太阳身上，赞美它或者指责它。总而言之，这样一来就把它看成一个和人类一样有理性的对象，从而产生了对太阳的崇拜。这也是宗教的起源。

记者：人类对女性神的崇拜，是怎样产生的呢？

何新：早期的人类，没有生育的知识，不知道它的原理。但是很快人类就发现，这里面呈现某种规律性，特别是同女子的一个生理运动——月经形成周期性的发展。人类观察女性月经这个现象的时候，就会注意到它和月亮的周期近似。女性的月经周期是27天到30天，而月亮的周期是27.4天。这个周期同女性的月经周期恰好一致。于是，为什么叫月经呢？经是路的意思，就是月亮经行的一路恰好是女性生理运动一个轮回。人类很快注意到，就是在月经周期的中间期间，第14天左右是最好的受孕期。所以阴阳学说从这里起源，人类认为在14天月亮最圆满的这一天，月亮达到全阳的时候，是阴阳会合的时候。而恰恰就在这样的時候如果进行交合的话，很容易受孕，而且生育率很高。那么当月亮全阴下去的时候，月经潮开始了。所以，人类很容易想象有一个原始的女神。这个原始女神，她就叫做太阴女神，她就是月亮神。这个神是女性的月经周期的原始推动者。故而民间有月下老之说。

记者：人类根据女子月经周期和月亮周期的吻合，设想有一个月亮神或太阴女神，那么，他们对太阴女神的崇拜是从何缘起的呢？

何新：人类当时必须很注意繁衍的问题。因为原始人的出生率非常之低，死亡率非常之高。人类那个时候以血缘联系组成一个小的社团，最早的社团单位是一个家族，由父母带着他们的子女，带着他们的老祖母，过着一个血缘族团。同姓的人总是聚集在一起，就是说有一个共同血缘纽带的人聚集在一起，以至于这种聚集方式直到我们现在，在农村还会观察到。可见它一定有一个重要的功能，这个功能就是他们相近血缘关系的人，他们可以有最大的理由互相帮助，互相保护，形成共同利益的联结，那么因此他们都需要共同地去崇拜一个女性神。这个女神就是太阴女神。所以，对太阳神和太阴神，也就是生命神的崇拜，构成了人类最早的宗教崇拜的内容。

四、全球文化的融会贯通

记者：从你上面谈的看，全球各地域、各民族的文化，有互相传播，融会贯通的问题，请你给我们谈谈你在这方面的研究成果。

何新：我想从三方面谈这个问题。

第一，远古文化的辉煌。

人类最早的、系统化的宗教出现在西亚、两河流域，而后还有另一个比较早的接受西亚文明的传播地，那就是印度。印度在距今六千年左右的时候，在南峡区出现了非常辉煌的文明，大规模的宗教建筑比西亚要多，但从形态上和它近似。虽然当时的工具很粗糙，但是并不意味着它是落后的。它和金字塔一样，非常辉煌。而且至今对科学家是个谜。

记者：是这样的，所以就有了外星人来传播早期文明之说。你是否同意这种说法？

何新：人类今天的科学知识有一个很长的进化过程。对自然的技术体系，实际上只是在最近的400年左右的时间通过欧洲发展起来的。可是，在西亚和南亚，出现的这几个大文明中心，却具有那么发达的一套科学知识，以至于对天文星辰周期性的非常准确的观测，当时没有电子计算机，完全通过人类的头脑和手去运算，竟有那么发达的东西，人类难以解释它。有的人提出是外星人到这来，带来了这种知识。这种说法现在当然并不被信服，但我们可以把它作为一种假设，放在一边。

下面我想说一下我的第二个观点，西亚文化与印度的融合。

印度人同伊朗人是同族的，语言也非常接近，这一点考古学家已经是公认的了。两河流域的一个晚期形态向南亚迁移，和当地的土著人混合，当时的印度人实际上形成了两种人：一种是偏白色的，一种是皮肤偏黑的，就是小黑人，个子也不高，迁入的白色人种到了印度以后，和当地文明相混合，宗教观念上互相传播。很容易地把当地的神灵和外来的神灵结合到一起，形成一个宗教了。

第三，印度文化与中国文化的融合。

由于西亚和印度在近代都成为殖民地，因此，欧洲的考古学家对这里面进行了大量的研究。但是很长很长的时间里，中国历史学家倾向性地认为，中国几千年的文明是中国自古以来自成一体的。因此，中国的神的宗教观念，上古的文化形态和它们完全不一样的。所以，郭沫若、闻一多等这些近代考古学家和宗教学家，都不认为中国古代也有近似于西亚或者南亚那样的宗教。

我的《诸神的起源》这本书，出版后产生了轰动，但也受到了一些人的批评，因为我“离经叛道”。但是在我这本书之前，大陆上古史中很少引用西方

人类学、民族学的研究成果。我这本书出版之后，产生了研究中国古文化的寻根潮流。

我的《诸神的起源》这本书，实际上就是系统研究了中国上古的考古文献里所记载出来的太阳神和月亮神。我论证了伏羲，就是太阳神。这就是我破译的屈原《九歌》十神图的宗教依据，中国古代存在着系统的天文崇拜，而这个天文崇拜又和中国古代的高媒女神，也就是女性神是结合在一起的。结果在我这本书出版后不久，就出现了一件轰动考古学界的事件，1986年，在辽宁红河梁子，距今三千年的文化遗址当中出土了一个女神像，接着发现了一组小的女神像。人们发现这些女神的形态，都是大肚子，有乳房，恰好和我说的那个女性是一致的。这就等于确证了中国古代存在一个女性神的崇拜体系。很快，人们在好多古代的遗址的重新认识当中，揭示了大量对太阳神的崇拜。所以人们现在基本上都已接受了中国上古也有太阳神崇拜。

记者：看来，中国对太阳神的崇拜与西亚远古对太阳神的崇拜是相一致的，它证明了东方文明里有西亚传播的影子。那么，你认为是从哪些路线传播的呢？

何新：西亚文明向东方传播有三条路线，其中有两是人们早就发现了，一条就是著名的河西走廊，也就是丝绸之路，这从古以来就是沟通中国内陆地区和西亚、埃及的一条陆路通道。另一条道路就从印度到缅甸，缅甸到云南，云南到四川，进入中国，这是第二条通路。而还有第三条通道，这条通道是北方通道，这是我研究的成果。从哪儿呢？通过西亚，走中亚，就是前苏联的中亚共和国进入西伯利亚，然后通过西伯利亚，又有两条分路，一条分路通过宁夏、内蒙进入到中国的黄河中游地区，也就是陕西。这就是中国古代所说的中原，中国文明的中心，心脏区。另一条分路，通过西伯利亚走中国的东北和内蒙交界的这块地区，然后走山海关，进入中部，这样一来，远古文明得到了解释。

记者：那么在这个地区为什么从古代起没有发展起人类的大文明呢？

何新：就是这地方的自然资源条件太好了，人类不需要去建造城市，甚至不需要向更系统的宗教去进行崇拜，只需要一些原始的小巫教就可以了，有那种自然的压力和挑战。因此，他们长期停留在渔猎和简单农业阶段，就像鄂伦春、鄂温克这些人，包括女真人。

最后，举个例子来结束我们的谈话。

在四川，有一种像船的棺材悬在悬崖上，他们不能解释。我给了他们一个解释，我说只要你们去研究埃及文化就清楚了。埃及人有一个传说，认为人死之后，不是升天，而是顺着水进入地底下。古代的人认为，地上的河和天上的河是沟通的，整个宇宙外壳是一个水的体系——海洋。这也是很自然、很直观的。你站在海边上看着海，消失在天上，而天又是蓝色的，人们倾向认为有一个水晶罩，把海水给挡住了，但有时漏下来就下雨了，天水漏下来了，很自

然的宇宙体系。这也就是西亚人的宇宙观。那么，人死了经过地底下，假如能够找到一条船，把他运到天上的话，他得到阳气就复生了。所以，古代的埃及人死了的时候，就把他放在船上高高地挂起来，他们想通过天河，把他引渡过去，再复生。我们最后的结论是，是中国古老的文化融合了西域的文明。



论价值与文化

前 言

中国现代化的根本课题，是完成社会文化形态的全面更新。

近年来，理论界出现“文化研究热”不是偶然的，这实际是对一百多年来中国现代化过程的一种总体性反思。19世纪中叶，在西方列强的冲击下，中华民族先是被动地进入了一个寻求现代化的艰难历程，以后又相继发起了洋务运动、维新变法和辛亥革命等从经济、政治到法制、国体和政体的一系列社会改革运动。这些运动的目标，都是试图在中国的土壤上，移植文艺复兴以后产生的新型近代文明。但是这些运动相继失败了。直到20世纪初叶，中国知识分子中的先进者才逐渐意识到，实现现代化必须进行文化与社会全面改造。因此，“五四”前后出现了对传统文化作总体反思的第一次文化热。这一反思的结果，是孔教迷信的破除和马克思主义在中国的传播，从而为新中国的建立准备了条件。但是尽管新中国取得了巨大的成就，中国现代化这一目标却至今尚未实现。其间还发生了一次历史性浩劫，从中更暴露出中国社会在政治、经济、价值观方面存在着大量“前现代”的因素。而且单纯的经济成长，与构成一种现代形态的文明，其涵义也绝非完全相同。

实际上，我们民族是在本世纪的后半叶，再一次沉痛地意识到了传统文化形态的落后，因而自19世纪以来又一次提出了必须实现现代化这一课题。而这的确可能将是一个需要中国几代人，再奋斗一百年以上的艰巨历史进程。十一届三中全会所发动的社会主义改革，已揭开了这一新历史进程的序幕。随着当前经济改革的深入，理论界对当代改革的思考也在不断地深化。“改革是一场革命”！人们终于逐渐认识到，中国社会的现代化改造，必然意味着对中国传统文化形态作全面革新。当前改革所遇到的旧习惯、旧价值观和旧意识形态的阻力，更表明了解决这一问题的现实性和迫切性。所以当前的文化研究热，既是三中全会后“思想解放”运动的纵深发展，也是上述历史背景的必然产物。文化战略的研究，实质就是对中国当代改革和现代化问题的一个宏观的总体性思考。

从概念上看，社会的现代化有多种含义。目前世界上对现代化的解释可区分为古典含义和现代含义两种。在古典的意义上，现代化至少意味着三点：（1）政治管理体制走向“合理化”（韦伯的观点），即由“前现代化”的人治政治转变到具有健全法制和高度民主的体制；（2）在产业类型上，通过非动物性动力资源的开发和工业革命，过渡为高效率、高增长的近代产业类型；（3）在意识形态上，由超经验的神学和形而上学，转变为承认理性自由并且建立与技术理论和实证知识密切结合的新型自然科学和人文科学。因此，这里值得注意的一个问题是：中国人通常所说的“现代化”，如经济成长目标的实现、法制的健全、社会政治的民主化、思想学术自由的制度保障等等，都只是古典意义的现代化目标，实际上只是近代化。当上述三大课题解决以后，我们才真正面对由工业社会过渡到信息化的“后工业”文明（即真正的“现代化”）的问题。从现代化社会学的观点看，工业化与经济成长等，只是现代化这一大课题的一个侧面，而远不是全部。从各国的历史经济看，走向现代化的过程，都不可能不是一个牵涉面极其广泛深刻的社会文化形态的全面革新过程，是一个极其复杂的社会文化动变过程，其间甚至不可避免地伴随着局部的冲突和震荡。因此，研究与文化现代化有关的理论问题，对当代中国人文学者来说，是一个不能忽视的实际课题。

本书就是为探索这一课题而试写的。实际上，目前的文化研究本身同时也是一种塑造新文化的历史实践。当我们希望将科学精神注入我们的文化传统时，我们首先应当在反省文化传统的过程中坚持科学精神。反省和批评我们的文化传统，同时的确意味着：“思维我们的传统思维方式，反省我们的传统反省方式，批评我们的传统批评方式。”

我希望这本书，将能使读者得到这样一个信念：

中国现代化的最终目标，是建立一个富裕、繁荣、民主与开放的新型社会主义社会。因此，中国文化最灿烂的形态，是在将来，而不仅是在过去。



上 篇

1

近年来国内理论界出现文化热，这不是一个偶然的现象。文化讨论从历史来看，在中国近现代史上是第二次了。第一次是在“五四”运动前后，距今已有60多年了。如果从历史时代看，这两次文化热表面上有许多不同点。但是从这两次文化讨论的中心看，则又有一些共同点：第一，都是围绕着对中国传统文化的评价和再认识。第二，又都是围绕着对待西方文化的评价和再认识。第三，这两次文化思考，都导源于一个共同的历史主题，这就是中国文化的现代化和如何现代化的问题。

出现这种共同点，不是偶然的。从1840年以来，中华民族所遇到的一个最大问题，就是现代化的问题。但是这个问题的提出，却不是我们民族自发的，而是在受到来自外部的巨大挑战之下，所作的一种回应。

19世纪中叶的魏源在所著《海国图志》中说：“是书何以作？曰：为以夷攻夷而作，为以夷制夷而作，归夷之长技以制夷而作。”这代表了当时主张学习西方的人一般心态。为了民族生存，必当自强。“自强以练兵为要，练兵又以制器为先”，由此而发起了洋务运动，即引入西方技术和工业的运动，迈出了向西方学习的最初一步。

但在很长的时间里，中国的这种学习是既不自觉、又不情愿、更不彻底的。西方物质文明为优，中国精神文明第一，这种观念根深蒂固。我们所追求的现代化目标，只是“船坚炮利”、“富国强兵”。因此所引入的西学，自然首先是工艺科技，即所谓“国防文化”。很少有人认识到近代科技乃是近代工业文明的产物。而对西方文化中的经济制度、价值观念，我们基本是采取蔑视以至敌视的态度。因此，中国人从洋务运动以来，现代化的目标始终是在必须保持中国传统文化核心价值的前提下提出的。这一思想，集中概括为张之洞的八个字：“中学为体，西学为用”。

我们拒绝改变自己的一系列制度、风俗、价值观念和意识形态。在这方面，一百多年来的每一步变化都是被形势所逼迫的，是极不自愿的，因此也是非常痛苦的。这种发展取向的偏差，使得中国现代化的成效远不及近邻日本的明治维新运动。

造成我们只重视西方物质文明科学技术，而轻视精神文化的原因，主要是由于我们对西方文化的整体缺乏深入的理解；而对中国传统文化的本质，更缺乏深刻的反省和批判。

2

中华民族、中国文化，从历史看，确实和西方文化具有本质的不同点。在很长时间里，我们中国人在文化上具有一种极高的自尊心和自信心。我们为中华文明而骄傲。这种自豪感早在几千年前就已经产生了。

我们知道，古代的中华民族称作华夏。为什么叫华夏？古人说：“华，日华也”，“光华也”，“荣华也”，“夏，大也。”（《尔雅·释诂》）汉朝经学家说：“中国有文章光华礼义之大”，所以称名“华夏”。华族就是光华之族。夏就是大，大国之号。唐人孔颖达说：“中国有礼义之大，故称夏。有服章之美，故谓之华。”我们的国号叫中国。在历史上还曾经叫做“齐州”，曾经叫做“冀州”，叫“中华”。这些国号，如果从语源学的角度考查的话，古人说：齐，就是肚脐之脐的通假字，人身之中称脐，而天下之中即称齐州。所以齐州就是中州的意思（《尔雅·释地》）。冀州在古文字中可以有两种解释，一种是帽子，即首领。另一种说法认为“冀”也是“齐”的通假字。所以无论叫齐州或冀州，叫中国或中华，从名称上来讲，它们都是来源于中国人的一种地理中心观念——天下中央之国。

这种地理中心观念实际上又不仅是一种地理观念，也是一种文化中心观念。这就是说，认为我们中国所处的这块土地，认为我们中国的这个民族文化，是处在天下大地的中心位置，“众星环绕，若斗之拱极焉”。

环绕着我们的那些非华夏民族，非华夏文化，古人称他们是：东夷、西戎、南蛮、北狄——蛮夷狄戎，这些字眼中，大家可以注意到，其中两个字，蛮从虫，狄从犬。而戎古称“犬戎”。夷，古人说：“夷者群居无礼义。”又夷与尾古代实际是同一个字（尾古音作 yǐ）。因为东夷之人留辫子，象有尾巴似的。不是犬，就是虫，总之，这四个字在汉语中都是一种轻蔑性的贱称。我们认为这些非华夏人在文化上是远远不能与华夏共论的。

战国末期，北方的赵武灵王要学习胡人的骑兵技术，提出采用胡人的短服穿戴——“胡服骑射”，结果遭到严厉的反。他的叔父对他说：“臣闻中国者，圣贤之所教也，礼乐之所用也，远方之所观赴也，蛮夷之所则效也。”也就是说，中国是天下文明的中心，是蛮夷学习的目标，我们怎么能反过来学习蛮夷的风俗呢？

最有趣的是，明末清初之际，欧洲传教士带着新的世界地理观念航海来到中国。他们告诉中国人，你们过去那种自居天下中心的地理观念是错误的，但这种说法立刻受到正统思想的严厉反对。清初有一个官僚曾专门编了一本名叫《圣朝破雅集》的书。书中针对西方地图中的地理观念说：“中国当居正中，而置偏西，……其肆谈无忌若此！”作者在这里愤慨地把一个地理问题转变为一个政治问题和价值问题。为什么我们的祖先过去会持有这样的一种奇特荒谬的地理观念呢？它一方面与中国所居的地理环境是有关的，这一点我们后面再细讲；而另一方面，这与中国过去几千年中所处的封闭性文化环境，也具有深刻的关系。^①

自秦汉以来直到明清，虽然我们民族遇到过多个在武力上比华夏强悍的游牧民族，但在文化形态上，却从来没有遇到过比我们先进、比我们水平高的对手。也就是说，华夏文化在几千年里，是在一种虽然不断遭受异族落后文化的冲击，却没有遭到先进文化挑战和与之对话的情况下发展起来的。

中国历史上的外交，实际上主要是和周围那些比我们落后的游牧民族、或落后于我们的农业民族打交道。因此我们习惯于采取以大国自居，招抚或绥靖远夷、接受贡纳的不平等外交方式。清乾隆 58 年，英国派遣历史上第一个外交使团入华。清廷却丝毫没有意识到此事的历史性意义，而把这仍然看作是来自远方蛮夷的“进贡”。在乾隆回复英王的文告中，有这么两段话：“咨尔国王，远在重洋。倾心向化……具见尔国王慕顺之诚，深为嘉许。”“天朝威德远被，万国来仪。种种遣重之物，梯航毕集，无所不有。”由此即可看出，当时中国人的大国主义和自我中心观念是何等严重。

即使对那些武力强于中国的游牧民族，如匈奴、突厥、吐蕃、女真、蒙古，我们也仍然具有一种文化心理上的优势地位。

从积极的意义上看，这种文化心理的优势地位，是我们爱国主义观念的来源之一。历史上虽然我们的国家曾沦亡于外族，但我们在文化上却不可能接受这些外来民族的影响。我们不能放弃我们优越的文化价值。相反，倒是那些在武力和政治上征服了我们的游牧民族，不得不在文化上向我们认同，向我们学习，采用华夏的生活方式、意识形态、价值观念。“臣闻以夷变夏者，未闻以夏变夷者”（即由蛮夷同化于华夏，而非由华夏同化于蛮夷）。这显示了华夏古代文化具有一种巨大的容纳吞吐的力量，即现代文化学所谓“涵化”力。

在历史上，我们只在汉晋以后至隋唐的几百年中，向印度学习过他们的宗教哲

^① 作者近年进一步的研究表明，这种看法是片面的。目前通行的世界地图，以欧洲为中心，确实是基于近代欧洲人的欧洲中心论地理观念。参阅斯皮克曼著《战争与和平的地理学》。世界地图是可以有不同画法的。

学。但印度文化，却不是一种能与古代华夏文明相抗衡的强大文明系统。印度从整个历史看，到英国把它统一起来以前，它多半时期是在政治、宗教上处于分裂状态的许多小邦，武力也不强大。更重要的是，它也是一种亚细亚生产方式下的农业文明，在形态上并不比中国先进。所以我们从印度人那里学习过佛教、艺术和一些哲学思想，但在文化上，总的来看，它并不足以成为我们的对手。

直到1840年以前，中国文化就是在这样一种封闭、自足和以自我为中心的文化心态下发展的。

从好的方面来说，这是中国人对中华文化自信、自尊和自豪感的来源。从坏的方面说，那种封闭的心态，那种以自我为中心的心态，实际上也是几千年文化封闭、隔绝而形成的一个顽症。

4

到了1840年，中国文化突然遇到了一个前所未有的问题，就是在我们面前出现了西方资本主义的列强。当这些西方人刚来到中国的时候，刚开始和中国人通商的时候，我们仍然是很看不起他们的。明清皇帝，特别是清朝皇帝，仍然用过去看待那些文化比我们落后的蛮夷的眼光看待这些西洋人。尽管早在18世纪的时候，我们已经知道西洋人在工业上、技术上、科学知识上，有很多比我们先进的东西（如明末的徐光启，他对这一点印象相当深刻。清康熙皇帝也对西洋的技术、自然、科学和艺术有兴趣。他甚至请了几位洋人传教士做顾问和老师）。但是从总体上来讲，我们对自己具有强大的自信心。我们不认为有必要向西方学习什么东西。社会上大多数人，甚至对于西方文化表示强烈的排斥和蔑视。

在经济和政治上，我们知道西洋的那些国家都很小。从农业国那种只有田地多、人口多才算富强的价值观判断他们，认为他们土地面积小和人口少，所以国力自然无法和中国相提并论。殊不知，在工商业社会中，决定国力强弱的已经不是这一种标准了。

另外再加上我们历史上自秦汉以来，一直就有“重农抑商”的传统思想，所以我们看不起这些异国商人，看不起这些以工商为立国之本的西方国家，在文化上对他们有一种先验的鄙视。

一直到1840年的鸦片战争，我们强大的帝国海军和陆军，被实际上只由几千人组成的英国远征军所击败（16艘战舰，4艘汽艇，4000英军）。他们的远洋舰队，在我们的海域内从广州一直打到长江口，打到南京城下，迫使我们订立城下之盟，占领了我们许多要塞，屠杀了我们的一些城市如舟山、镇江等等。在这样一种情况下，我们中国人才得到猛醒，开始意识到过去那种自居“中国天下第一”的观念有了问题，因而对这些“洋鬼子”不得不刮目相看。

但是，从那时以来，一百多年中，我们始终不大能调整好与西方文明的关系。对这种外来而比我们强大、先进的文化，我们既有自卑感，又有自尊感。这是一种十分矛盾的心态。美国汉学家费正清曾举过一个很有趣的例子。他说分析中国语言中的两个词“土”和“洋”，就可以看出这种矛盾失调的心态。土，表示土生土长，本地的、中国固有的。它既有贬义词，表示落后、不开化、不发达；但又是褒义词，表示有根的、来自中国自身而值得自豪的。洋，表示外来的、西方的。它既是褒义词，表示先进、华丽、高级；又是贬义词，表示非中国的，应当排斥和抵制的。由这两个词这种矛盾的用法，可以透视近代中国人对传统文化与西方文化的复杂心态。

5

从今天的观点来看，我们可以认识到，正如马克思所讲的，随着近代工业资本主义的兴起，出现了开辟世界市场的需要。那些落后民族不以他们意志为转移地被纳入了一个世界性经济体系。在这种情况下，历史要求中国改变它原来那种封闭的文化状态，强迫中国必须以一种新的态势进入和参与这个扩大了的世界。但是，我们中国人，在文化心理上却在很长时间内难以适应历史的这一变化。1949年以来，我们建立了社会主义经济体系，但受传统思想影响，一度提出“关起门搞建设”，这自觉不自觉地仍是把中国置于一种封闭的状态中。直到党的十一届三中全会以后，提出全面“开放改革”的方针，才为打破这种封闭状态提供了条件。

由于长期的闭锁状态，我们许多人，至今仍缺乏一种开放的、现代的世界主义观念。所以尽管我们中国人追求现代化的过程，从1840年以后魏源、林则徐那一代人算起，到今天已经一百五六十多年了，我们民族为现代化所付出的代价，可以说比世界上任何其他民族都要大；在近一百多年来中国所发生的社会震荡，也比世界上任何一个其他民族都频繁和剧烈；但是我们民族的现代化运动，迄今仍未成功。

作为一种历史的对比，我们可以看一看日本的情况。日本在19世纪中叶以前，在文化的各个方面，都是一个远比中国落后、并且长期称臣于中国、向中国学习的小国。1853年7月8日，美国的一支远征舰队第一次航抵日本，用大炮敲开了日本的门户。请大家注意，这要比中英鸦片战争晚13年。但是这一事件激发了日本人的革新精神。当时的日本统治者立刻意识到必须变法的问题。日本天皇在当时的一个诏谕中曾这样讲：“对我们来说，继续泥守古法，就是误解时代的精神。”由此发动了明治维新，从那时至今不过130年的时间。130年前的日本人，第一次见到美国开来的轮船、大炮，美国人带来的火车玩具、照相机，惊为见所未见的奇器奇术。而在130年后的今天，日本的汽车、相机、电子产品，却全面地占领了美国市场，以至不久前美国和日本签订协定，由日本人培训福特公司的几百名汽车工人（我们不要忘记，汽车是美国人发明的。）这是一个多么巨大的变化。

由此又可以深思一个问题，我们常常听到一种说法，说新中国建立不过才几十年，而资本主义已建立了几百年，所以我们目前落后是不足为奇的。这种自我麻痹的论调我以为很要不得！当然，中国的社会主义制度与资本主义的日本有本质的不同，有很多优越性。但是，如果从追求现代化的角度看，中国人比日本人要早得多；而日本人成功了。他们以一个资源贫乏、人口密集的小小岛国，跃居为当今世界上经济科技居全球领先地位的第三经济强国，这不能不说是一个奇迹。我们却至今还未成功。

讲到人口问题，这里又不能不讲几句。若就领土幅员的狭小和人口压力的巨大来说，日本的人口压力，实际上远过于中国。因为他们的国土面积只有37万平方公里，人口却有1亿1千万；我们是960万平方公里，人口是10亿。计算起来，他们的人口密度是中国的2.8倍，国土只是我们的 $\frac{1}{30}$ 。因此，我们不能单纯用人口问题作为中国落后的理由。那么中国至今仍落后，其根源究竟何在？这个问题，我们必须深思。特别是我们这些研究社会科学的人，尤其有必要反省。

从北京乘火车到南方，一路上看到很多农民的住房，当然有好多新房子，但是更多的仍然是泥草房子。我当时有一种感觉，有一种想法：“这种样式的房子，这种样式的居住条件，是不是在几千年以前，人们就以土坯、以草木构制着呢？这样一种园圃式的小耕地和那些肩扛着锄头的农民，是不是也千年如一日地居住在同样的环境里，采用同样的生产方式，从事大致同样的生活呢？”一想到这一点，我内心就有一种压抑。^①

我们中国人不仅不笨，而且刻苦耐劳，这是举世公认的。中国一些知识分子离开中国，到国外往往成为知识界的尖子，而这些人在国内就往往不行。为什么？因为精英分子容易被压住、伸不出头来。不但伸不出头来，事实上伸出头的还常常被各种非正常的社会压力挤垮！也就是说，在中国社会中存在着一种逆反淘汰——精英淘汰的现象。为什么会发生这种现象？这种情况很值得深思。

从总体上说，我认为我们今天有必要对中国一百多年来追求现代化、但是不成功这样一个过程，做一种深刻的理论反省。我认为当前所以会出现文化热，尽管参加这种文化讨论的人动机不同，理论素养不同，未必都能自觉地意识到这种文化思考的深层意义，但是我们这些中青年理论工作者，的确是对此有一种自觉认识的。

因此，我们今天讨论传统文化，讨论东西文化的比较，始终应该围绕这样一个主题。要认真思考一下，中国传统文化在今天究竟该怎样重新估价？在它当中，有哪些

^① 自作者这次讲演的1986年到今天，10年之间，中国南部和东南部沿海区域的农村景观，已与上述描写发生了根本性的变化。特别是公、铁路交通沿线的农村，现代化程度大为提高了。

因素是可以重新组合有利于现代化的？又有哪些东西是和我们落后的惰性密切联系在一起，在现代化的进程中必须加以扬弃的？

7

文化这个词，说起来大家都是很熟悉的，似乎每个人都知道什么是文化。但实际上，大家日常生活中所理解的文化，主要是指作为一种观念形态的文化，侧重于文化的精神方面。比如说，我们读的书籍，我们的知识、教养等这些东西，我们把它们称作文化。这种意义的文化和19世纪以来人类学所提出的文化概念，是大不一样的。此外，还有一种提法也很流行。那也是一个很常见的文化定义，即认为：“文化是人类所创造的一切物质财富和精神财富的总和。”这个定义严格地说是错误的。为什么？非财富的东西是不是一种文化？所谓“财富”，这种说法中已经隐涵了某种价值判断在内——用什么标准评定孰为财富、孰为非财富呢？例如古代中国妇女缠小脚，这种风俗是财富吗？是哪一种财富呢？是物质的，还是精神的？都不是。这只是一种风俗习惯，是一种社会化的行为。它超物质、超精神，又不是财富，但它却是一种文化内容，并且隶属于中国传统文化形态之中。

问题在哪里呢？问题在于前一个说法把“文化”仅仅理解为精神文化是过于狭窄了；而后一个定义，既不严密，又失之宽泛，过于抽象。由于通常说的文化是如此抽象的一个概念，其结果就导致人人似乎都知道什么是文化，人人都可以谈文化。但是，讨论到文化的具体意义，要想给文化概念一个具体的规定的时候，就会发现，原来说的这个文化乃是不着边际的、没有形体的，甚至捉不住、摸不着的概念。这也就是围绕文化这个概念，理论界长期争论不休的一个原因。

19世纪中叶以后，社会科学中出现了人类学、文化人类学、民族学、社会学等相关连的、以人为研究对象的学科。这几种学科30年代曾有人介绍到中国。但1949年以后，由于理论界跟着苏联批判“人性论”的结果，这些学科在我国都被打入冷宫，甚至成为禁区；在大学里面不教，也没有人搞它。

打倒“四人帮”以后，这些学科才重新受到了我们的注意。由此我们重新注意到“文化”这个概念，乃是现代社会科学——人类学、民族学^①、社会学和历史学中的一个重要而又基本的范畴。

^① 在某些国家，文化人类学被叫做民族学（Ethnology 或 Ethnography），日本译法叫人种学（Anthropology）。但在中国，对民族学有一种偏见和误解，以为民族学仅仅是少数民族学，这是很错误的。

那么我们应当如何理解“文化”这个人类学中的概念呢？

在现代人类学家看来，文化并不是一个抽象的东西，而是一个很具体的东西。每一个社会，每一个民族，人们生活在一定的地域里，人们组成一个实体性的社会，建立一定的社会制度，具有一定的意识形态；人们的行为遵循一定的模式，自觉、不自觉地服从于一定的行为规则，并且接受一定价值观念的引导和约束；这几个方面就组成一个社会的文化体系。文化具有如下四大特征：

1. 文化是整合为一的。文化形态固然可以分解成众多的文化元素 (elements)、文化成分 (traits)，但就全体看，它们是互相整合而统一的。也就是说，同一文化往往具有共同的价值系统和行为模式。

2. 文化是连绵不断的。文化是一个连续体 (continuum)，往往连绵不绝，代代相传。但因此，改变传统和使某些传统让位，也是很困难的。

3. 文化是变迁和积累的产物。尽管一种传统的更新很难，但文化却并非不变的。相反，文化永远或多或少地处在演变中，具有创新的能力。这种创新性常常通过由量变到质变的积累，逐渐引致文化传统的迁移。

4. 文化是普遍性的。无论古今中外，有人存在的地方便有文化。如果说文化有所谓优劣的话，那么这种标准并非来自外部对它的评价，而要看它自身能否适合人们生存活动的需要。近代中国文化的困境，根源即在于传统文化经不起西方文化的冲击，不能适合我们民族现代条件下生存活动的需要。

除上述四个特征外，现代人类学家还认为，文化是一种有形态的存在，是一个有结构的实体。它的内部可以划分为四个层面。

第一，是社会的经济形态，生产力、生产资料和工艺技术的体系。文化的这种经济形态，相当于美国社会学家帕森斯所说的社会中的“A”体系，即生物组织。通过资源和能源的运用与消耗，维持着社会有机体的生命活动。

第二，是这个社会的社会组织形式，人和人的社会关系网络。这些社会关系网络是采取制度化形式组织起来的，例如，亲属关系、经济关系，以及政治法律制度等。因此这种社会组织网络，也可称作文化的制度化层面。这一组织网络，帕森斯称作“I”体系，即社会整合体系。它具有实现社会化连结 (solidarite sociale) 与社会凝聚 (coherence)、社会控制的功能。

第三，文化还包括一个社会的意识形态，它的精神产品，如宗教、艺术、科学等

等。帕森斯称之为“G”体系，它构成社会的精神人格。

第四方面是指这个社会的价值规范系统。人们在内心中对自我行为的约束观念，以及作为社会道德要求的伦理规范。帕森斯称之为“L”体系，承担创造社会价值规范、社会理想的功能^①

上述“AIGL”四个层面，组成了一个社会的文化系统。作为这个层面的统一体，就是现代人类学作为研究对象的文化形态。由此可见，这个文化和我们的日常语言里使用的文化在涵义上是很不相同的。

请注意，我在这里所论及的文化，还有人类学家经济讲的中国文化、东方文化、西方文化、阿拉伯文化等等，都是在这个意义上作考察的文化。

10

那么，为什么现代人类学家、社会学家认为文化这个概念指一种社会实体呢？这是有深刻原因的。从文化上研究一个社会，是意识到过去仅从社会的若干抽象方面，对社会采取一种非系统性研究的不够。

从根本上来说，文化学的方法是一种试图更科学地解释人类行为和社会历史的方法。首先把文化这个概念引入近代科学的，是19世纪欧美的人类学家。近代人类学的奠基人之一的英国学者泰勒（E. Tylor），于1871年在其著名的《原始文化》中首先提出：“文化或文明，从广义民族学的意义上讲，是一个整体，包括人类社会中获得一切知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及任何其他的能力和习惯。”而自20世纪以来，“文化”的涵义更得到多次修正，已日趋完善。这一系列变化的主要趋向，就是把文化理解为一种有形态和系统化的整体。

我们知道，所有的人类科学，可以说都是围绕着两个问题旋转着的。一是研究自然的，也就是回答自然是什么？宇宙是什么？客体是什么这一问题。第二个问题呢，是面对人本身的，即回答人是什么？主体是什么这个问题。前一个问题的探讨构成自然科学；后一个问题的探讨，构成人文科学。把这两个问题联结在一起作解答的，是哲学和宗教。千百年来，人类构造了各种意识形态，归根结底，都是为了回答这个问题。

可是这两个问题，是如此地不可穷尽，直到今天，我们已比人类的先辈对自然和人的了解多很多，但就整体来说，实际上仍然是所知甚少。

^① 关于帕森斯的理论，这里只是作为一个构筑文化理论的参照，详后。

就对人的研究来说，首先出现的是伦理学和历史学。前者研究人类行为规范，什么是善、正义和幸福的问题；后者探讨人类社会现象，目的也是从人类的历史行为中，探讨着正义和幸福的问题。后来到近代，又出现了研究人类生理结构和心理结构的人类学、心理学，研究社会制度和社会行为的社会学。

但是19世纪的西方人类学者愈来愈意识到，过去人们单独地就社会的某一方面，比方说从心理的方面、社会的方面、政治的方面、经济的方面，或者哲学思想的方面，去观察人类行为，往往有一定的局限性和片面性。那种研究都不能解答我们常讨论的人性是什么，以及是什么动力支配和左右着人类行为这种问题。由此就提出了从整体化和系统化的角度，观察整个人类的活动和人类现象的问题。也就是说，有必要有从各种局部方面对人类、人类社会的研究，综合组织起来进行一种通盘的总体化的研究。研究文化形态的文化科学，就是这样产生的。

文化研究的第一意义，是发现社会中的那种非历史性的东西，即那种作为一种内在传统超越于历史变化之上的东西。这种东西，有的文化学者称之为“文化模式”(Culture Pattern)。不同的文化有不同的类型、不同的模式。例如，传统中国文化的主要特征是农村经济、亲族主义、祖宗崇拜、等级身份的社会制度及注重人伦价值。这些特征的整体构成中国文化的特殊模式。而美国文化的主要特征，是工商业资本主义、都市文化、小家庭制、个人主义，信仰基督教、资产阶级民主政治及重视科学技术。这些特征的总体构成美国文化的独特模式。

一个社会的文化模式和它的生活方式及个人的价值行为有密切关系。而且这种模式一经形成，它就会作为一种传统持久地存在下去。比如说，中国今天的制度是社会主义制度，中国已经有了很大变化了。但是，如果仅仅从社会经济制度、政治制度、思想意识形态这些方面来观察中国社会的话，实际上并不能完全理解今天中国的社会现象。

从理论上说，我们的制度是社会主义制度，但在实际生活中，大家都知道，在我们社会中，存在着很多和我们在理论上所定义的社会主义制度不相容的现象。比如说，大家都看过《新星》和《夜与昼》这部小说或电视剧，这个电视剧里的主人公李向南，是以一个改革家的角色出现的。小说和电视都试图展示这位改革者与作为保守势力的社会集团的斗争。看完《新星》以后，人们感到很受震动。震动的是什么呢？我们感到这部电视剧里的反而人物演得很真实。通过他们——县委副书记顾荣、地委

书记郑达理等，一下子就把中国当代社会政治关系中某些深层的东西展示出来了。那么大家可以思考一下，李向南和顾荣，他们从定义上都是共产党人之间的关系；从理论上，他们之间应该建立一种社会主义新型的人和人关系、政治关系和领导形式；从政治经济学和从社会主义理论的角度，完全可以对这种新型关系做一下描述。而且很明显的，在革命后建立古陵县政治制度的时候，我们也正是按照社会主义制度的理论模式来建立新制度的。但是令人深思的问题在于，事情的实质并不如此。把那些表层的政治形式揭开，你就会发现，作为一种深层结构，古陵政治中的人际关系不完全是应该有的那种。现实和理论的差别很大。我们尤其可以看到，顾荣和他的下属干部之间的关系以至李向南和他的老百姓之间的关系，倒很有点像一个家庭里面父亲和儿子那样的关系，即一种家长制的政治关系。

这反映出一个问题呢？下面在阐述中国文化特点时，将对此比较深入地作一下分析。——而这里应当说明的是，中国传统政治文化的一个基本特征，一是具有浓厚的特权制度的特点，二是具有鲜明的等级身份性制度的特点。在这部电视剧和作为续篇的《夜与昼》这部小说中，这两方面都有一些深刻的反映。由此就可见，中国现代的政治，实际在很大程度上仍然是遵循传统的政治模式的。这种文化传统如此有力，以至于就连对于主观上是一个相当激进的政治改革家的李向南，他和他的部属以及人民的关系，也仍然摆脱不了那种具有浓厚传统色彩的家长制关系。

所以在这部剧中，李向南自居为人民的“父母官”，而人民在他面前，也往往像哀哀无告的孩子一样，在他走时，还要为他送一柄“功德伞”。这种政治行为，正是运行在中国传统文化的轨道中的，正是由中国文化的历史传统所决定的，与现代中国社会表层政治制度的变化关系倒并不大。

因此，尽管一个人是共产党，表面上接受了马克思主义，他还是自觉不自觉地在传统文化的模式下思考、行为、做人。这就是文化传统的力量。

13

文化研究的第一个意义，就是研究每一个社会、每一个民族所特有的东西。文化是社会区别的标志。民族与民族的区别，通过文化而得到最深刻的表现。文化要比诸如种族、血缘、地域、政治的区别，以及肤色或其他生理特征的区别更具有意义，更深刻地显示着民族间的区别。

我们知道，现今讲历史的人，通常注意各国、各民族历史中那种共同的东西，即所谓历史规律，这是对的。但我们不能陷入把什么都说成历史规律的教条主义。比如斯大林时代苏联学者提出的那个社会五阶段公式：“原始公社——奴隶制度——封建制度——资本主义——共产主义”，就曾被一些历史学家认为是对一切社会普遍适用的规律，到处套用。还有人说这个公式是马克思提出来的。

但我曾经发表过一篇论文，通过研究马克思的《1857—1858年经济学手稿》，证明马克思实际上不赞同那种历史公式主义的思想^①。马克思也从没有认为一切民族、一切社会，不管具体历史条件如何，只能按照一种模式发展，只能遵循同一条历史道路发展。

尽管马克思没有指出不同的模式、不同的发展道路正是由于不同的文化背景所决定的。但正是马克思本人说过，那种认为根据他的历史理论，可以断言一切民族的历史只能走一条道路的说法，“会给我过多的荣誉，也会给我过多的侮辱。因为极为相似的事情，在不同的历史环境中出现，就会引起完全不同的结果。……但是使用这种一般历史哲学理论这一万能钥匙，那是永远达不到这种目的的。这种历史哲学理论的最大长处就在于它是超历史的。”（《马恩全集》第19卷第130—131页）

列宁晚年也有同样的思想。他曾经预言，在东方的印度、中国，将要发生的社会变革，会具有与西方和俄国非常不同的特点（见列宁1924年写的《论我国革命》）；但是后来斯大林时代的苏联历史学家把马克思的历史理论完全教条化、公式化了。

30年代以来一些前辈历史学家，用教条主义的公式看待中国历史，对中国历史也提出了许多不符合中国国情和历史文化特点的观念。这个问题很值得我们新一代的历史工作者认真思考和研究。

14

我以为我们过去的历史学有两个缺点。一是不自觉地受19世纪欧洲中心论的历史观念影响，把那种抽象于西欧社会历史的模式作为普遍公式，据此以衡量和剪裁中国历史；二是承袭孔子作春秋的历史笔法，把应当以考古学和人类学为基础，作为一门实证科学的历史学，变成了一种价值学。好像历史家的工作，只是根据某一时代某种特定的价值观去评价史实和历史人物。这两点，是现代史学缺乏科学基础的根本原因。

我们尤其应当注意，在历史问题和人类社会发展问题上滥用“历史规律”这个概念，是十分危险的。过去我们对中国社会，对其他一些社会发展道路的预言，往往得不到事实的验证；实际上，作为一个经济描述的理论模型，这个五阶段公式对于世界上多数民族和社会来说，都是难以成立的。

这种历史哲学的根本错误在于，它忽视和否认人类社会发展的多样性和差异性。它的理论基础是欧洲历史中心论。换句话说，这个公式是粗泛地描述欧洲社会发展的产物（但如果严格地就欧洲许多民族来说，这个公式也并不适用）；对于东方的大多数国家，——尤其是中国，这个公式更不适用。把这个历史公式用作历史解释工具的

^① 《马克思的历史思想与社会五阶段公式》，见《晋阳学刊》1981年第6期。

结果，就只能把极其复杂生动的实际历史现象，抽象化为一堆教条。

15

由于上述历史教条的影响，上一代中国历史的研究者，在认识中国历史传统时普遍发生三个贻害深远的理论谬误：

第一，老一辈历史学家研究中国历史和作中西历史社会比较，所看到的往往只是这种历史的共同点，有时甚至把根本不同之点也看作相同点。这样，中国历史在被裁剪得支离破碎之后，方能强行塞入那些公式中。

而中国文化形态、民族心理、文化价值系统与欧洲文化所根本不同的那些重大特征和运动轨迹，却几乎完全被否认了。

第二，斯大林主义史学提出的这个五阶段公式，常常被说成社会发展规律——世界各国普遍要走的历史道路。它暗中蕴涵的一个命题，就是把苏联模式的社会主义制度，作为世界一切民族和国家必须模仿的制度——即所谓不可抗拒的发展规律。

但是，正是当代世界社会主义改革的实践，特别是中国社会主义打破苏联古典模式所推动的社会经济文化发展，不仅证明了社会主义形态多样化的可能性，而且也证明了人类社会形态多样发展的必要性，从而打破了这个陈旧的历史公式。^①

因此，不打破那种旧的历史教条，就不可能从新的历史观点出发，重新思考和反省中国的社会历史。就不能看到中国历史传统是如何深刻地超越了表层社会制度和意识形态的变革，持久地在现实中扎根并且继续存在着。

另一方面，对当代资本主义的社会形态，事实上我们也有必要进行重新认识。同样是资本主义，在经济和文化形态上，日本的资本主义和美国的资本主义就有很大的不同。美国的资本主义文化与欧洲的又不同。同是欧洲的所谓资本主义，由于历史文化传统不同，英国、法国、德国、瑞士、瑞典等等之间，又有深刻的不同。我们很难概括出一个统一适用的“资本主义公式”来描述这些复杂的社会形态。这种不同，正是由于民族、历史、文化的特点不同而造成的。日本的资本主义文化，具有一种东方的特点，诸如重视人际关系，具有人情色彩；这种色彩如果用简单的统一社会发展规律去套，就不太容易解释。但是如果采用文化学的观点来作解释的话，这种现象就很好理解。文化形态的研究，所着关注的正是每一个民族、每一个社会，它的历史传统中那种特殊性的方面。要研究这种特殊性的东西，并且要解释这种特殊性的东西。

^① 当代东欧及苏联放弃社会主义道路，也表明旧有的五阶段历史观是错误的。

前面我们讲了文化形态包含 AGZL，即经济、制度、精神和价值的四个层面。但是在一种文化中，特别值得给予注意的，是社会文化中的价值系统。本世纪初，德国社会学家马克斯·韦伯发表了《新教伦理与资本主义精神》这部名著。他指出，工业资本主义的产生，与宗教改革后价值观念的转变有关。从此以后，价值与文化、社会发展的关系，就越来越受到重视。当代许多文化学家认为，价值观念的差异，不仅构成不同文化中最具有特征的表现形态，而且价值系统，往往是制约社会发展方向的一种关键性因素。

价值 (Value)，本来是一个经济学的术语。在 19 世纪末，被德国新康德主义的巴登 (Baden) 学派哲学家 (洛采 H·Lotze、布尔查诺 B·Bolzano、文德尔班 Windelband 等) 引入哲学。文德尔班建立了价值哲学。他认为哲学的任务，就是探究真、善、美等价值规范的批评科学。价值是一种先验的规范，对价值规范的自觉认知，导致价值的实现。先验的价值本体，来自宇宙与人类社会的合理秩序。人类的义务和使命使价值得到实现。李凯尔特 (H·Rickert) 则认为，价值体系包括三个方面：

1. 真理价值 (科学) 与道义价值 (自由价值的共同社会)；
2. 审美价值 (艺术) 与幸福价值；
3. 超人格的神圣价值 (宗教)。

后来的人格主义哲学家舍勒 (M·Scheler) 进一步发展了价值理论。他认为价值体系由：(1) 感性价值 (功用、快感)，(2) 生命价值 (崇高感、幸福感)，(3) 精神价值 (美、真理、正义)，(4) 神圣价值 (宗教) 组成。在 20 世纪西方哲学中，价值论成为极其受到重视的一门新兴学科。现象学、存在主义、分析哲学等都具有其独特的价值理解。而价值这一概念，又被韦伯、杜尔干等社会学家推广到更为广泛的人文社会科学领域中。在当代，价值和文化一样，已成为现代人文社会科学中一个极为重要的概念。

但是究竟什么是“价值”呢？解释价值这个概念是一件很困难的工作，这里我只能试一下。在汉语中，我们应当注意到，价值这个词与“意义”这个词，在涵义和使用上似乎可以重合。例如说生命有价值，也就意味着说生命有意义。一件事物的价值很大，我们也可以说这件事的意义很大。在价值和意义这两个范畴中，都强调了对象与人的一种肯定关系，即事物对于人的用处以及人对某种事物的需求、愿望。在这里，人被看作衡量、评价事物的意义——价值的尺度。对人愈有用、愈有益的事物，

就愈是有正价值、有好的意义的。无用处以至有害处的事物，就是非价值或负价值，即有坏的意义的。古希腊哲学有一句名言：人是万物的尺度。这句话的真实涵义是：人是衡量万物价值的尺度。人认为有价值的事物，就是人乐于追求的事物。价值愈大，追求欲愈强，人拒绝追求的事物，就是在他的价值观中无地位的事物。因此，价值也被解释为一种心理或意识形态上作引导的行为动力（ideological motive）。

但由此我们也就可以看出，价值是一个主观的、可选择性的概念。一种事物是否具有价值，不仅取决于它对什么人有意义，而且取决于是谁在作判断。不同的人很可能作完全不同的判断。在日常语言中，有八个范畴，是经常被用作价值判断范畴的。这就是：

(A) 好—坏 (B) 真—伪 (C) 善—恶 (D) 美—丑

我们可以注意到，这四对范畴针对着人类活动的四个方面，表明了肯定或否定的两种意向：

价值功能	价值名称	价值形态
鉴定认知	真—伪（假）	认知价值
鉴定功能	好—坏	实践价值
鉴定行为	善—恶	行为价值
鉴定形式	美—丑	艺术价值

美国人类学家瑞菲尔德（E. Eedfeild）说：

“价值是一种或明确或隐涵的观念。这种观念制约着人类在生存实践中的一切选择、一切愿望以及行为的方法和目标。”

这就是说，每个人心目中都有一套已成为判断前提的价值观念，这种价值观念在文化中被称作“价值预设”。价值预设来自社会中的文化传统。每种文化就像一座巨大的冰山，在社会中通行的准则、规范、行为方式之下，存在着一整套潜隐的价值系统。人就是根据这一套价值系统去评价他生活中所遇到的一切事件，并据此决定他的肯定意向或否定意向。

我们知道，人在生活中几乎无时无刻都会遇到进行评价和选择的问题（表现为意志中的“要”或“不要”的问题），对每一种信息随时都有一个进行估价的问题。无论是一场雨或一场风，还是人际关系中的一个微笑或一个注视。当父亲对儿女说：

“你们应该好好上学”，这就是在表达一种价值观。过去的中国父母对女儿说：“你不缠足就嫁不出去”，这更是在表达传统文化中一个具有重要地位的价值意识。一种文化中的价值意识，既具有认知性的意义，又具有感情性的意义。

19

在很大程度上，人在感情上的喜、怒、爱、憎，是不自觉地受着文化的价值观所引导的。见到他认为好的东西，他会表示高兴、欢喜；而对他认为不好的东西，他会表示不喜欢，甚至愤怒。

但是非常有趣的一个事实是，人对潜在于文化中的这一套价值观念，可以是自觉，但也往往并不自觉，有一些价值甚至根本不被意识到。这就是说，一个人不必知道他据以判断人物或事物好坏的标准是什么，是怎样形成的，就可以用之去作判断。人甚至可以很天真地认为，他之所以认为一种事物好，而另一种事物不好，这种判断是出自直觉的，是“良知本能”，是人同此心，心同此理的，是发之于共同人性的，而并不是由一种特殊文化所规范的。在评价艺术品时我们常听到这种说法：“我凭我的感觉认为它美。”这种说法的潜台词就是，如果你不赞同我的评价，那就是你的感受力太迟钝，素质不好，却并非由于价值观的差异。

其实这种说法是错误的。这种所谓“艺术感觉”，其实是一种潜在于人心中的价值意识。一个人怎么可以具有一套价值观，他在生活实践中经常应用它作判断，而自己却全然无意识呢？这种情况听看来好像很奇怪、很神秘，但我们可以举一个例子作解释。

20

我们每个人都会讲汉语，而且都会遵循汉语的语法规则系统，自觉地讲合于语法的语句。但是除了少数语言学家和学过语法者外，大部分人对汉语的语法规则系统并无自觉意识。当一个人对你讲“这朵花太美了”，你不会感到有什么问题。可是如果有人对你讲“花朵这美太了”，你就一定会感到很奇怪。你会感到这句话不可理解，它违背语言惯例，它是错的语句；虽然你本身并不懂汉语语法规则，可是你还是可以断定他的这句话讲错了。这一点就表明，在每个会讲汉语的人的意识中，潜在地有一套语法规则系统。指导每个人据此讲出合规则的语句，并且也据此对别人所讲的语句作出鉴定、判断、纠正。

若问这个规则系统是从何而来的，那么很简单，是每个人从幼年起，在一定的语言环境中生活，通过听人讲话，通常学习讲话，而一点一滴地不自觉地积累和训练出来的。这种学习，是通过把语言规则内在化的方式完成的。

与此相仿，人们价值意识，也要经历一个“价值内化”的过程。通过这一过程，把一种社会文化的价值规范，凝聚为每个人内心中的行为准则和判断尺度。观察、模仿、教育以及许多社会符号，都是使文化价值内存化的方式。鼓励、赞许、表扬，是培养和训练价值观的诱导方式；而谴责、歧视和惩戒，则是对违背公认价值者的处罚方式。作为社会成员的个人，通过这些社会化的活动，把什么是正确，什么是错误？什么是好，什么是坏的价值观转变成了自己的内心信念——并且赋与其强烈的感情色彩。每一种社会文化都具有一种道德制度，通过集体认同的共同价值观念，才能把各种不同的个人在意识上、信念上、感情上统合于一个整体，这就是价值观的“整合机制”；而道义和舆论的奖励与惩罚，则是维系这种共同价值的重要方式。价值观的认同，使每个人在一种文化中获得归属感、作为社会一员的自豪感、有他人和自身共同在一起的依托感。共同的价值观提供了人人向之认同的意识纽带，使人在社会中生活感到安全。正因为如此，每个人都牢固地坚守着自己这种后天习得的价值观，并且拒绝和抵制异于自身的价值观。

21

一些现代社会学家（其中最重要的是马克斯·韦伯）认为，价值系统决定了社会的文化心理。价值意识对这个社会的人类行为具有决定性的影响，进而对整个文化形态——包括经济、政治发生深刻的影响。韦伯在其著名著作《新教伦理与资本主义》一书中，解析了历史文化中的一个实例。他指出：商业、货币制度、工场手工业等经济组织，在非西欧的一些社会文化中，早在古代和中世纪都已存在。但是这些因素并没有导致这些社会中演化出近代欧洲类型的产业资本主义。其原因何在？韦伯认为，近代产业资本主义的兴起，与欧洲宗教改革后社会价值观的转变有密切关系。价值观以新教的形式，影响个人的思想和行为，特别是经济思想与经济行为。

韦伯发现基督教在宗教改革时所提倡的一些新的价值观念与工业革命时期的实业家们的看法很类似。这些新的价值观念包括：

1. 借钱抽取利息是正当的行为。因为基督教的新伦理主张，个人与神的交通是直接的，不必经由教会或教士转达，教徒并非就是兄弟。此种思想消除了中古欧洲社会里凡是信徒皆为弟兄的价值观念，把集体主义伦理转变为个人主义伦理，因而提供了一种激励竞争的新观念。商业上的竞争并不违反教义，抽取利息只是商业行为的一部分。这种新的个人主义伦理有利于市场经济的培植。它揭示出人的自私性，赚钱不计人情是合理合情的。

2. 侍奉上帝的方式不在于参加周日礼拜或其它宗教仪式，而是把尘世上的事务做好。新教认为，每个人的心灵都可能直接跟上帝交流，而侍奉上帝最好的方式是把个人在世上的事务做得尽善尽美：不奢侈，不浪费，不懒惰等等。此种新的伦理号召每

个人勤俭，尽责，也是有利于市场经济的。

基本上，韦伯想证明新教的新伦理思想是独特的，是罗马天主教教义里所没有的，因此工业革命才发生在信仰新教的国家里。韦伯更进一步研究中国、印度、犹太社会里的宗教思想。他说上述三个社会都具有工业革命的某些必要物质因素，却因缺乏像当时基督教社会里那种新伦理思想，所以工业革命发生在这些社会里。

22

韦伯分析了中国传统社会中不能演化产生资本主义市场经济的原因。他注意到，早在中国的春秋战国时代，资本主义经济因素即已萌芽。当时中国人口众多，商业繁荣，贵金属货币流通于各国，手工业也十分发达；这些条件都与中世纪晚期的欧洲相似。那么为什么中国却没有继续向前发展，经过工业革命过渡到产业资本主义呢？韦伯的答案是，中国传统文化中的宗教意识和价值观念，以及其他社会制度，阻碍着产业资本主义的兴起。

韦伯认为：

(1) 结构上的障碍与限制：首先是政治上层建筑，自古中国以世袭君主相继承，是典型的“传统型权威”结构。皇帝是天子，代表神权（天命）统治凡世，政治哲学讲求顺天应民，注重调和人与天的关系，却忽略人与人的紧张冲突之调适；行政体系上，采取科举取才，官吏缺乏专业行政能力。更重要的是统治阶级以士为主体，士讲求修身，轻视现实人世生活（以韦伯术语而言，就是拒绝外在世界的禁欲主义或是神秘主义）。既然政治上层结构是反合理化的，又侧重中央集权，使得中国社会呈二元结构。地方的政治社会结构以家庭为中心，亲善和睦、守望相助是社会共识的规范。除了展现传统主义色彩外，自给自养自足的生计经济反对赚取高额利润；以农业经济为重心，鄙夷商人夺利，无法形成市场经济。中国方言复杂，无法有效沟通，而文字仍停留在图画和描述的（Pictorial and descriptive）层次，仅是一种综合的语言，无法进行谨严的思考分析。

(2) 儒教与道教的宗教观与价值观不利于市场经济的发展。儒教的特色是训练儒士，通过科举考试晋身统治阶层，它所测验的是文学知识，忽视实用性的技术知识。缺乏理性主义，一味消极企求调适天人关系，二千年的儒教教育只是努力在经典上作文章（a highly bookish Literacy education system）。孔子认为君子不器，结果是儒家所要求的基本教育，都是缺乏实用性的书本知识；儒士们只是钻研经典，却忽略对自然、社会的实际研究，以治生之术、实用工艺技术为小道。儒家此种保守消极取向，正适合于统治阶层；经汉武帝独尊儒术后，政治上层结构讲王道正统，严春秋大义，社会结构亦普遍采用“家长制”，充满浓厚传统主义色彩。韦伯又认为道家也只是消极的神秘主义，拒绝面对现世。因此，中国虽然很早就具备资本主义发展的物质条

件，由于价值伦理的保守性，而阻碍了发展的可能。

我们不必完全赞同韦伯的分析。但不能不承认，他一部分的观点的确引人深思。

那么这种观点是否有违唯物史观？是否是一种意识决定存在、观念决定物质的唯心论呢？我个人认为未必如此。因为唯物史观是承认精神对物质、上层建筑对经济基础的反作用的。

23

长期以来，我们的历史理论中存在一种机械决定论。这种机械决定论常常自封为是“马克思主义”的，其实它只是苏联教条主义历史哲学的产物，是曲解马克思思想的产物，是从属于苏联教条主义意识形态的一个分歧，也是曾经被毛泽东尖锐地批评过的。这种机械论理论认为：有什么样的生产力，必然有什么样的生产关系，有什么样的生产力和生产关系，必然就有什么样的上层建筑。

但是，我们在当今世界中可以看到，在同样或相似的生产力（物质技术手段）之上，可以形成极不相同的社会结构、价值体系、文化形态。在资本主义各国、社会主义各国以及第三世界的亚非拉地区，许多国家尽管生产力水平大致相当，社会文化面貌却千差百异，各由于文化历史传统的不同而各不一样。这一事实，就表明了那种机械决定论是站不住的。

的确，马克思曾指出生产技术手段是每一社会文化系统中最重要的存在基础，这一点无疑是一个极其重要的真理。因为任何一种社会文化，它的生存方式，从根本上取决于这个社会掌握着何种生产技术手段。生产力是一切社会存在并引导其变迁的信息中枢；一个社会的人口密度和社会容量，国家的大小强弱、社会结构的简单和复杂，内部分工制度的建立，都确实受制约于这一前提。

但是，这种制约关系，并不意味着可以引出那种机械决定论的理论。这种机械决定论的原型，来自普烈汉诺夫所谓的“一元论”史观。它的实质是经济决定论，即对一切复杂的文化现象，甚至包括艺术和美学现象，都试图从直接的经济因素中引导出荒谬的机械性解释。这种历史理论完全无视一个社会作为一个文化整体的系统功能。其致命的弱点在于，它过分地强调了生产力对生产关系、经济对政治和意识形态的单向（一元）决定作用，却忽略了意识形态、价值系统通过影响个人行为而对社会文化的整合作用，即毛泽东所一向强调的“上层建筑的反作用”。而这种作用，在马克思的理论中，也是十分重视的。马克思甚至认为，在某些条件下这些因素更具有决定性意义。所以马克思曾说过：“如果从观念上考察，那么一定的意识形态的解体足以使整个时代覆灭。”^①

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷上第35页。

《庄子·天下》中讲过这样一个故事：“子贡游楚，见丈人灌圃，凿隧而入，抱瓮汲水而灌，用力多见功少。子贡哂笑之，荐以桔槔。曰：‘凿木如机，后重前轻。提水如抽，速如溢泉。’丈人斥曰：‘去！有机事必有有机心。吾非不如也，羞而不为也！’”这一则故事说明了一个很重要的问题。这就是即使已具备发展新生产力的条件，如果一种文化的价值传统不能接受它，那么新的社会制度也绝不能产生，这种新的生产力只会受到抵制和排斥。

事实上，一个社会的发展方向，不但受着技术手段的制约，而且尤其要看新的生产力与一个社会的文化价值系统是否相容。我们知道，一些富产石油的阿拉伯国家拥有雄厚的金融资本，但是由于伊斯兰教的文化和价值观不能接受资本主义市场经济，因此至今仍生活在类似其中世纪的政治制度和文化模式中。中国近百年现代化不成功的历史，也是这一点的例证。

大家可以想一想，洋务运动时中国已引进了资本主义的生产力、技术手段和工厂制度；但正是由于受到传统价值系统的抵制，这些新生产力在中国没有成长的土壤，遭到了悲惨的失败。我们近年来实行开放政策，引进不少新的生产力、科学技术和生产制度，但在有些地区，这些新的东西受到传统价值的顽固抵制和排斥，不是走了样，就是变了型，并没有带来预期的效益。其原因也在于此。

在现代世界史上，还有一个更引人深思的例子，就是伊朗的革命。在巴列维王朝时代，伊朗现代化的进程很快，巴列维曾想以石油和美元从西方买来一个现代化。但由于这一进程与伊朗文化的传统价值观念相抵触，因此这个王朝被宗教领袖霍梅尼领导的一场试图恢复伊斯兰宗教纯洁性和正统性的革命所推翻了。

实际上，所谓生产力决定论，只有在这样一种意义上是合理的：就是说，社会若不具有某种技术手段或者生产力，没有发展到一定水平的经济基础，便不可能产生某种类型的新社会制度。但另一方面，若社会文化的价值导向机制不允许，则即使已具备发展新生产力的物质因素，也绝不可能自发生成或演化出一种新的社会文化形态。

甚至于可以说，如果不遇到重大的挑战，那么文化的传统性力量，价值系统的惰性力量，可以长久地——甚至无限期地保持社会制度的稳定性。所以，社会的变革并不是一个决定论的过程，而是一个具有统计性的随机过程（stochastic process）。数学中对随机过程是这样解释的：如果一个统计过程包含若干相关连事件，而其中任何一事件的发生概率都依赖于其他另一些事件，则此过程即称作随机过程。社会的发展正是

如此。其中有许多相关连的、互为制约的因素，其中某一种因素如不存在，则社会变革不会发生；在这个意义上，这里的每一因素都是决定性的。但若仅存在一种或数种因素（而不是全部），则社会变革也不会发生。在这个意义上，这些诸因素单个地讲又都不具有决定性。在决定社会发展的诸因素中，生产力、价值系统、意识形态、政治法律传统，都属于这种具有相关决定性的文化因子。

26

每一种文化形态，都具有截然不同的价值系统，就全人类的情况看，正如文化是多元的，价值系统也是多元的。正因为如此，同一件事物，同一种行为，在某国人看来，可能是好的、正常的、司空见惯的；但在服从另一套价值观念的另一国人看来，却是坏的、反常的、不能接受的。反之，也是同样。

如果使一个中国人，从小生活在美国人的文化环境中，让他从小就接受美国人的价值观念影响的话，那么他长大以后，他的生活方式，他的喜、爱、怒、憎，他对于事物的评价，就会和美国人没有什么不同。

另一方面，同一种文化又往往包含着若干区域性的亚文化。例如中国的城市文化和乡村文化就有所不同，汉文化和少数民族文化也有所不同。这种区域性的亚文化，有的处于文化的中心位置，具有主导性的意义；也有的处于文化边缘的位置，只有从属性的意义。对这些意义不同的“文化丛结”，都需要作具体的分析。北京人往往嫌外地人“土”，外地人往往嫌北京人“蛮横”；所谓“土”和“横”，在这里正是体现了两种价值判断。“土”，涵义是不开化，见世面少，不卫生，不文明——而这正是居于文化中心地位的北京城里人，对处于文化边缘地位的乡村的一种轻蔑性评价；在这种评价之后，隐藏着城乡文化存在巨大差别的客观事实。而所谓“横”，涵义是不讲理、摆架子，以老大自居；这种情况，又正是由于北京长期作为中国文化政治中心，从而使这个城市的许多居民不自觉具有了一种以自我为中心的官僚主义文化意识。除此之外，以中国几个大城市来说，在文化特征上都各有特点。北京文化色彩是富于“官气”，因为京城就是衙门多；上海文化色彩是富于“商”气；广州文化色彩是有“港”气。中国东南沿海地区的文化，具有较大的灵活性和适应性。而中国北部，特别是西北内陆区域的文化，则具有较强的保守性和封闭性，等等。所有这些色彩，都与所在的文化背景和经济基础有深刻关系。

27

大家知道，每个人在生活中都会经常遇到两个问题，一个是评价的问题，一个是选择的问题。前面讲了，所谓评价的问题，集中反映在我们生活中经常使用的8个范

畴：真、假、好、坏、美、丑、善、恶。每个人对事物的感情和态度，可以说常常是由这8个范畴所决定的。你喜欢不喜欢一个事物，你喜欢不喜欢一个人，从表面上看只是一个感情——心理学问题，但更深刻一点分析，又是什么东西支配着你的感情呢？这就是每个人内心中的价值观念。比如有的男青年，他愿意留一种长头发，而有的人，就不愿意留，这在生活中也是一种选择。当然这只是一种很微小的、在服饰上的选择，但这种选择和人的价值观是有关系的。他觉得这样打扮起来美，所以他才有这样的选择。反过来呢？一些人不喜欢这种长发，认为这是男不男女不女；为这个问题漫画里画过许多。这种漫画表明了一种批评，就是用一种价值观批评另一种价值观。这种批评是经常发生的。但是，这里我们有必要注意，这种批评要有分寸，不要搞得过分，尤其要避免陷入一种把自我的价值观绝对化的作法。比如有的人就这样认为：我所以不喜欢男人留长发，这并非只是我个人的价值偏好问题，而是一个社会政治问题。留长发违反人性，或违背社会主义精神文明；因为男人就应该剃短发，只有女人才能留长发，所以我反对他是天经地义的。这种批评就有点麻烦。它实际上经不起理性的分析。谁规定过男人必须留短发，女人必须留长发？这完全是一个习惯问题。在中国古代，男人其实也留长发，清代男人则留辫子；现在人们看不惯男人留长发，不过是因为近几十年来对这个问题所习惯的坐标标准有了变化。个人是否喜欢留长发，这个问题纯粹是一个个人的价值偏好问题，与人性善恶问题无关。

但是更有趣的是，在文化革命的年代中，这会是一个政治问题：男人留长发是资产阶级趣味，所以留长发就是资产阶级！如果作这种判断就相当危险了。因为在这一价值判断中已经潜伏着一些相当可怕的推论。鲁迅曾写过一篇杂文，说头发有时会给人带来掉脑袋的麻烦，他说的是清朝；但如果把价值问题转化为政治问题，事情就只能是这样。选择什么价值将决定人脑袋的去向。在一个没有选择权利的社会里，往往存在着价值观的独断论；掌握统治权的评价者，把自己的价值判断上升为一种绝对性的判断，宣布自己的价值观是绝对的。由此引出的结论是，一切人都必须服从这一价值标准，否则就是坏人，就该掉脑壳。由这种价值判断我们可以看到一种专制的倾向，这是极其危险的。

我们知道，价值系统的多元存在，是当今世界的一个客观现实。如果每一个民族、每一种文化都采取一种专制的或独断的评价态度，那么这个世界马上就会陷入一片混乱和无穷尽的价值冲突之中。实际上，中世纪许多次宗教战争，正是由于强制推行一种信仰、一种价值而发动的；我们的文化大革命，在某种意义上，也是要把一种独断的价值观强制地推行于全社会甚至全世界所导致的一场悲剧。大家都可能还记得当年破四旧时的剪头发、削高跟鞋、烧外国领事馆的事吧！

一个社会是否民主，在一定程度上，要看这个社会是否尊重公民的价值选择自由。任何人，都无权把自己喜爱的一套价值标准强加给其他人。

这不是说人不可以宣传自己的价值观。我在这里作讲演，也是在宣传一种价值观。但是，任何人无权强迫他人追随自己的价值观。坚持自己的价值观，但是也容纳、承认他人可以具有不同的价值观，这就是民主。但是在我们周围的生活中，至今恐怕还有人采取这样一种独断的价值观念：凡是与他的价值观不一样的东西，他就认为必定是坏的、错的、应当给予惩罚的。这种心态是完全违背现代民主精神的。所以我们应当承认一种价值多元论和相对论的观点，我们中国人固然有自己评价事物美、丑、善、恶、好、坏的一套价值系统，但外国人也不妨有他们自己的一套系统。他们应当尊重我们中国人的文化信念和价值，我们也不要轻易地攻击、诋毁、辱骂与我们不同的那些外国文化的信念和价值观念；例如，说那是什么“反动的”、“资产阶级的”、“修正主义的”等等。对与我们不同的文化和价值，我们可以不接受它们；但是，我们不应该不承认它们也有权存在，更不应该不研究它们，不理解它们。我们是凡人而不是上帝。我们应当相信别人既有权利，也有智慧选择对自己最有价值的东西。我们过去代替别人所作的某些价值判断，其实后来的历史倒往往证明是我们自己弄错了。

29

在一个开放的社会文化中，价值观必然趋向多元化。在不危及社会共同利益的前提下，应当承认我们周围的每一个人，都有自我选择所爱好的价值的权利；并且每个人都应当尊重他人的这种选择。某人也许爱留长头发，他认为这是美；虽然我并不喜欢，但只要他不强迫我也留长发，或者讥笑我的短头发没有现代风度——那我就管不着他。我不喜欢，可以不评论他，但我没有必要强迫他必须改成我所喜欢的短头发。这种对个人价值和选择权利的尊重，应当成为现代化社会中人际关系的最基本准则之一。同时我们更应当看到，这种对其他文化价值的尊重，在当代世界任何时候都更重要。在地理大发现以前，由于国与国之间、文化和文化之间的交流很少，所以价值冲突也还较少。正是由于交流少，所以每一个社会里的人，才把他们自己民族的价值系统绝对化；认为自己的价值系统是天经地义的，是最条例人性的，而意识不到这其实只是一种特殊文化的产物。文化人类学发展起来以后，人类学家发现地球上各种各样的人对于什么是美，什么是丑，什么是好，什么是坏，什么行为善，什么行为恶，评价大不相同。在中国，只有女人才穿裙子，但是在尼泊尔，在苏格兰，在斐济，男人却把穿裙子视作美。同一件事物，在中国人这里，认为是司空见惯，很正常的；到外国人那里，却会觉得这件事不可思议，不可理解。所以现代人愈来愈意识到，价值的沟通和谅解，往往是不同文化相互交流的前提，只有采取一种开放的价值观，我们才

能客观地、公平地评价异文化的事物，才有向别的民族取长补短、互相学习的可能。而这样一种开放的、谦虚的价值心态，恰恰是过去一百年中我们民族所缺乏的；中西文化交流过程中许多冲突和悲剧，都由此而来。由于开放政策的实行，由于价值观念的多元化，今后还会带来新的矛盾、新的冲突。这种冲突有时候是喜剧，但更多的时候也可能酿成悲剧。所以在今天，在全球一体化联系加深的背景下，建立一种开放的价值观念，承认多元性的价值观念，已是非常必然的。

30

这里我们再谈一谈研究文化理论的方法。自19世纪后期开始，相继有各种关于文化的学说提出来。它们提供了研究文化的不同理论范式即方法，我们这里只着重介绍其中两种。

第一种是关于进化论与新进化论的文化论

关于文化进化的思想，历史上出现很早。但在早期，这种进化的理论往往是一种猜测的假定。达尔文创立生物进化论以后，进化论被一些社会学者看作一种具有普遍意义的科学认识方法，在19世纪以来的社会科学思想中，产生了极大的影响。

进化论的文化社会观认为，人类和社会永远沿着一定的进化阶梯前进。每一阶段比前一阶段更复杂，更进步，更完善，最后达到完满阶段。对于进化的各个阶段，有大量的不同理论，提出了不同的社会进化模型。比如说，孔德描述过所有的社会都必然要经历三大阶段——即征服、防御和工业三大阶段；他说人类思想是从神学的思想经过玄学的思想，最终达到孔德自己代表的实证哲学（Positive Philosophy）的完善境地。斯宾塞的社会进化体制没有这样宏大，不过他也认为社会学是“对进化的最复杂的形式进行研究”。

摩尔根试图证明所有的社会都经历了几个固定的、顺序相承的发展阶段，从蒙昧社会经过野蛮社会达到文明社会。由于古典进化论者往往假设每个社会都要经过（其实进化论者往往认为是必定经过）几个数目有限、按一定顺序的阶段，因此它们又被称为进化的“单线”发展论。许多著名的社会学家，都曾分别就社会发展的阶段提出自己某种新的分类方案。

将生物进化论的模型引用到社会学理论，曾使得一些资产阶级的理论家和辩护士们，利用它来支持他们的政治立场。例如有人认为处于优势的阶级享有处于劣势的阶级所没有的特权是正当的，因为这种区别是与优胜劣败、适者生存的原则相符合的。

但现在已积累了大量证据，表明人类社会并非单线发展式的演化。不仅如此，20世纪的世界情况，更使人难以相信目前社会是人类发展的最佳形态。因此，大多数现

代社会学家已对社会发展的单线进化模型不感兴趣。

20世纪以来，由于受到历史学派和功能主义学派的批判，古典进化论在西方人类学中一度消声匿迹。但在本世纪中期以后，出现了新进化论的思想，其中主要代表人物如美国人类学家怀特（Loslie White 1900—1975）和斯图尔德（J.H. Steward 1902—1972）。他们，特别是怀特，为复苏进化论做了大量的工作。他们不仅在论文和著作中宣传进化论思想，并同反进化论的学说进行辩论，而且还出版了摩尔根的《古代社会》以及一些未为人知的摩尔根笔记。因此，他们被诸如戈登威塞（A. Goldenweiser 1880—1940）、本尼特（W.J. Bennet）等其他人类学家称为“新进化论者”。尽管怀特和斯图尔德本人最初都不接受这个称呼，但后来这个称呼已为西方人类学同行中大多数人所认可；因而怀特等人后来也就默认了这一称呼。

新进化论与古典进化论有许多不同之处。怀特是新进化论的最主要代表人物。他用物理学和热力学中有关能量的定律来解释人类社会文化的发展。他认为，无论是宇宙中的银河系、原子、细胞有机体、蚂蚁、类人猿还是人类社会都可以用能量的大小及其转移的情况来进行描述。能量是科学的基础和普遍的概念；任何文化都要利用能量并把能量投入到为本民族服务的生产中去，因此能量因素是测量所有文化的尺码。判断文化发展水平是高还是低，可依据每人每年所利用的能量总量的大小来衡量。文化的进化是每人每年利用能量总量增长的结果，或利用能量之技术效率提高的结果。怀特把这个观点概括成一个公式： $E \times T \rightarrow P$ 。公式中的E表示能量（energy），T表示利用能量的技术手段（Echnological means），P表示能量和技术服务于人类需要所产生的产品或成果（Product）。怀特还认为，技术是诸因素中最重要因素，技术效率提高了，经济效果也相应得到增长。因此，技术——经济是文化进化的决定因素。^①在怀特这种能量、技术与经济的进化决定文化的进化观中，我们可以看到马克思历史理论的潜在影响。

另一位新进化论的代表人物斯图尔德认为，人类学的中心目标应该是发现随着时间的推移而表现出来的文化规律，并从因果关系方面来加以解释。

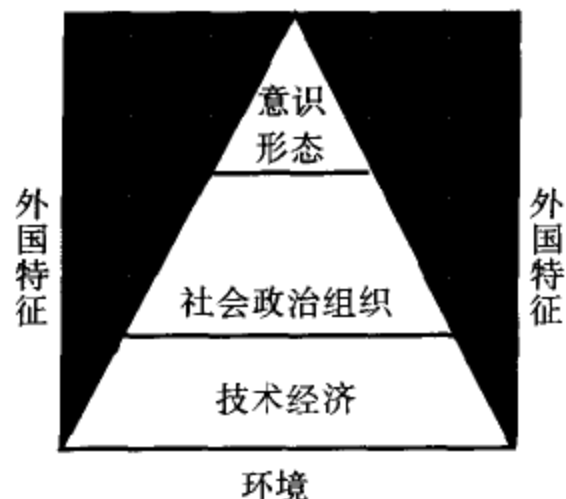
斯图尔德的进化理论有着许多与19世纪进化论和怀特的进化论不同的特点。他称19世纪的进化论为单线进化论，称怀特的进化论为普遍进化论。并认为这两种进化论都太广义和太一般化，因而只能解释单一文化现象，不能解释特殊的历史发展顺序，不能解释广泛分布在各个地理区域的、顺序上平行发展的结构之差异和类似。为此，他提出了多线进化论。他说多线进化论的任务就是通过对世界各地不同历史文化

^① 怀特：《文化的进化》英文版第38—57页。

的分析，以发现文化进化的规律。

例如，他比较了东半球和西半球的五个最最文明区即美索不达米亚、埃及、中国、秘鲁和墨西哥之后认为，灌溉和治理洪水等治水技术与深耕细作的农业制度对五个早期文明区的崛起都起了相当重要的作用；这五个文明区的宗教、社会制度和军事制度也发展到了大致相同的水平。接着，他又为这五个地区提出了由三个基本阶段组成的进化方案，即：第一，形成时期，在这时期出现了最早的城市国家；第二，阶级时期，在这时期国家组织得到了扩大，内部发生阶级分化；第三，后阶级时期，在这时期国家组织开始衰败。

在探讨文化制度的决定因素问题上，斯图尔德的观点同怀特基本相似。他把文化制度的决定因素分为核心制度和外围制度，核心制度包括技术经济、社会政治和意识形态，其中技术经济又是最主要的决定因素。他还说，核心特征相似的文化可以划归同一类型。



斯图尔德倡导的文化生态学研究，受到了西方学者的较高评价。文化生态学主要研究文化制度适应环境的过程和由这种适应性所导致的文化习俗之间的相互适应性。斯图尔德认为，文化之间的差异是由社会与环境相互影响的特殊适应过程引起的。越是简单的和早期的人类社会，受环境的影响就越是直接。地形、动物群和植物群不同，会使人们使用不同的技术和构成不同的社会组织。斯图尔德还给文化生态学的研究方法规定了三个程序；第一，分析开发技术或生产技术与环境的相互关系；第二，分析用特殊的技术手段开发特殊地区的行为模型；第三，弄清行为模型在开发环境中对其他文化方面的影响的程度。

新进化论的代表人物除上述两人之外，还有怀特和斯图尔德的学生萨林斯 (M. Sahlins) 和塞维斯 (E. Service)。他们在怀特和斯图尔德的学说之间进行了调和，说怀特的进化观和斯图尔德的进化观不是互相排斥而是互相补充的。一方面，文化进化产生了表现为更大的综合这便是一般进化；另一方面，新文化类型的出现，不可避免地要经历辐射过程和适应环境的过程，这种过程就是特殊进化。“一般进化就是……由少量的能量转化过渡到大量的能量转化……特殊进化就是文化按照多种路线所

进行的、系统发生的、分叉的历史性转化，是各种文化之适应性的变异。”^① 萨林斯和塞维斯的主要著作有他们合著的《文化和进化》等。对于这种新进化论的思想，我们有必要给予注意。不仅因为 20 世纪的西方文化理论中——不论他们本身是否承认，可以看到马克思历史观念的渗透和影响，而且它们显然比 19 世纪的社会进化论具有更重要的科学意义。

32

20 世纪以来西方文化学中另一种影响较大的理论是结构——功能主义的文化理论。这种理论的特点，是把人类社会作为一种有机体组织，而参照于生物有机体组织作比较分析。

第二种是关于有机体模型：结构—功能主义的文化论。

把社会与生命的机体进行对比，是由来已久的。柏拉图曾把社会的三个不同阶层表述成思想（理性）、感情（精神）和食欲三部分，每一部分代表一个特定的社会阶级；即政治家代表社会头脑，哲学家和艺术家代表社会感情，劳动者代表社会的胃肠。这种模式的最重要的表现，是以“结构”和“功能”，观察社会和文化。

进化论的观点与功能学派的观点并不互相对立，但它们的着重点则有所不同。进化论者关注的是根据进化阶梯对社会进行分类，因此他们最关心的是时间、发展阶段和变迁；结构—功能主义者将要探讨的问题局限在较短的时限里，他们将体系的运动停止在时间的某一固定点上，以便了解在那一时刻，那个体系是怎样工作的。当考虑某一制度时，持进化论观点的人力图理解社会的进化阶段作为一个整体，如何形成了那个制度的形态；结构—功能主义者则分析那个制度的内部组织，怎样使社会运转。

结构—功能主义的观点无疑对社会学的思想和研究工作作出了重大贡献。社会有许多特点看起来令人迷惑，似乎没有存在的理由，然而若把它们放在“功能”的关系中去看（即它们在社会生活流中所起的作用），就能够理解了。例如，从功能学派的观点来看，在依靠猎取稀有或危险的猎物作为食物主要来源的社会里，颇为粗暴、甚至对人体有害的一些礼节仪式，正是培养勇敢性格和耐受力有益的有益训练；因为这种品质，是这个社会所处的生存环境所必须培养的。

这种观点还使我们注意到，有许多社会功能对社会生活的延续是如何起着重要作用的。杜尔干曾阐明许多公共仪式的功能性意义，说它是促进社会团结的有效方法。

理解了一个社会体系各成份的相互关系，就能加深我们对社会变化的理解。我们

^① 卡帕兰和曼纳斯：《文化理论》英文版第 48 页，55 页。

认识到社会某个部分的变化对社会其它部分具有重大的影响，这将扩大我们的眼界，使我们能更好地理解为什么新措施往往不易被采纳（我们常说“遭到抵制”），为什么为了达到某一目的而作出的改革，有时会产生与预先的估计完全不同的后果。

结构—功能主义的观点对文化的比较研究也大有用处。特别是对研究原始文化和研究对我们来说是十分奇怪和陌生的文化很有用处。许多社会表面看去，似乎是没有政府也没有经济组织的，功能主义的着重点则促使我们去发现那些社会为货物的流通和服务，或对合法运用权力如何进行监督，从而解释了不同组织下存在的类似功能。

在 20 世纪的结构—功能主义学派中，美国著名社会学理论家帕森斯的理论较为引人注目。

1937 年帕森斯发表《社会行为的结构》一书。在这本书中，帕森斯综合了韦伯、杜尔干、帕累托和马歇尔的理論，进而发展成自己的一套社会行为理论。他采用了韦伯关于思想意识和价值观在社会中决定和引导人类活动的学说，杜尔干关于集体意识和社会结构的观点，以及帕累托关于社会中具有不同动力的行动者相互作用而产生社会动态平衡的理论。

《社会行为的结构》一书的理论出发点，是分析社会行为系统的基本结构单元，即“行为单位”。主要课题是：人类理性在社会行动系统中的作用；主要概念是：(a) 行动者，具有自由意愿而不是简单的刺激反射体；(b) 目标，行动者追求的取向；(c) 选择，行动者在努力追求目标中使用的各种可供选择的手段；(d) 限制条件，由生物生理条件和环境条件对可能采取的手段和完成的目标所加予的限制；(e) 规范及价值观，引导行动者选择目标和手段的规范。简单地说，人作为行动者可以选择自己的行动方向，但是要受到两方面的限制；一方面受人们自身的生理条件和周围环境条件的限制，另一方面受支配社会结构的规范和价值观的诱导和约束。帕森斯认为，后者的作用尤其重要。

在帕森斯的理论中，从广义上来讲，“结构”指：整体内单元间一组具有相对稳定格式的关系。就社会而言，其单元为行动者；社会结构是行动者之间具有一定格式的社会关系系统，其中最重要的是社会中各种体制（或制度）。所谓“功能”指：结构内的过程、结构之间的相互作用。结构和功能是同一事物的两个方面，结构指静态，功能指动态。

帕森斯认为结构功能主义是一种分析社会和文化的的方法。由于它着重于分析整体内各组成结构之间的功能结合关系，及组成部分与整体之间的功能关系。所以可以成功地用于分析社会诸现象之间和诸现象与整个社会之间的相互作用（这种作用可以有利于也可以不利于维持整个社会的适应能力和稳定性）。

帕森斯认为，任何生命系统（社会是许多生命系统中的一个）如果要生存下去，就必须具有某些基本功能并且满足某些必要条件。一方面是处理系统内部状态和对付系统外部环境；另一方面是追求目标和选择手段。由此帕森斯推论出行动系统（并且

包括各亚系统)的四个基本功能。四项基本功能是:

1. 适应性功能(adaptation, A):系统必须有从外部环境摄取生存资源并把获得的资源分配给整个行动系统。此项功能由行为有机体执行(行为有机体就是人的生理机能,或身体)。

2. 目标实现性功能(goal attainment, G):系统具有一定目标取向,因此系统必须能够调动资源以实现系统的多个目标,并且定出优先次序。此项功能由性格系统执行。

3. 整合功能(integration, I):系统必须把各组成部分协调配合成功能总体。此项功能由社会系统执行。

4. 模式维持功能(latent Pattern maintenance, L):系统必须保持价值观的稳定性,这样才能保证行动的连续性并按照一定的规范和秩序进行。此项功能由文化系统执行。

上面的功能分析方法也称AGIL分析格式,可应用于分析行动系统及其各个亚系统^①。

行动系统中的四个亚系统是密切联系在一起的。例如,一个具体的个人是一个生物有机体,又是社会系统内的一名成员,参与文化系统内的活动。

帕森斯认为,社会系统也是由四个亚系统组成,即:经济体,执行适应功能;政治体,执行目标实现功能;社会共同体,执行整合功能;文化模式托管系统,执行模式维持功能。相对应的四个社会结构范畴是:角色、集体、规范、价值观。

帕森斯早期曾认为斯宾塞的社会进化论已经过时。但后期他也采用了社会演化理论,并认为社会进化的过程是逐步增长的分化过程。之后又提出四种与功能和结构相对应的演化形态;适应性增长过程(adaptive upgrading),即社会增加调动资源和扩大资源范围的能力;分化过程(differentiation),即社会的亚系统或单元分化成不同结构与功能的单元,与适应性增长过程密切相关;延伸内纳过程(inclusion),即发展新的规范和规划以制约新产生的社会结构;价值观扩展过程(value generalization),即扩大价值观的适用范围并使新的社会规范得到法理认可。随着社会结构的日益复杂,价值观的范围也必须随之扩大。

帕森斯认为社会进化中的主要突变是社会分层的出现(即阶级的产生)和普遍法律体制的建立。社会发展的主要趋势是从先赋性和特殊性转变到自致性和普遍性。

帕森斯的学说受到了西方社会学界的批评,批评集中于以下几个方面:不重视社会冲突,过分强调社会的稳定平衡而不注意社会变迁的动态研究,具有保守主义色彩,过分注重精神文化规范对社会行动的影响而不重视物质利益对人类行为的作用。

我个人认为,帕森斯的理论具有经院主义的烦琐性和机械性,尽管他在当代西方

^① 本书对文化形态的定义,采用但也修正了帕森斯的理论。

社会学中受到很多人的推崇。但是，他的许多理论细节是经不起推敲的。总体而言，近代西方人类学，社会学取得了许多重要的成果，推进了对于人类文化问题的观察和研究，可以作为我们研究中国文化问题的借鉴。但是，它们不值得迷信，不值得崇拜；与马克思唯物史观的社会学方法相比较，后者在理论的深刻性上仍然是任何西方社会学、人类学理论所不能企及的。中国学术界应当在对中国文化及社会的独立研究中，逐步形成有中国特色的独立学术体系。



下 篇

1

在讲论中国文化与西方文化的差异时，我们先从一个文化心理、文化心态的问题谈起。

中国人在文化心理上有一个弱点，这就是比较缺乏一种自省的意识。所谓自省，就是以一种沉静冷峻的客观态度，反省和反思我们自身、我们的文化价值、我们的心态和我们的行为方式。

我在这里说的自省，不是指古代儒家所谓“吾日三省吾身”，那只是一种根据儒家的价值观，检点自己行为的自我反省；也不是指现代那种政治性的自我检讨。在这两种情况下，自我省察者都缺乏一种超越当世世俗价值的眼光。我说的这种自省，是一种能够超越于现实利害之上，与现实拉开一点历史距离之后的观照方法和自由意识。要在这种超越的高度上，反观自我在现实中的行为、心态，由是而剖析和透视其中的真价值和假价值、真善美和假恶丑。如果缺乏自省的意识，我们就会喜责诸人，而不肯责诸己，喜责怪环境和条件，却不肯思考为什么自身缺乏改变环境条件的力量；受抱怨命运，却不相信“命运”也就是性格，其实是自己铸成的。总是寄希望于来自上面，来自苍天或救星的拯救，却不相信自己应该承担起对把握自身前途的责任。这种怯于自省和自我担当精神的文化心态，形成于中国东汉以后侧重家族伦理、集体伦理而缺乏个性价值意识的文化背景。在某种意义上，文学是文化心理的象征表现；所以中国文学历史上找不到像西方奥古斯都《忏悔录》、巴斯卡《沉思录》、卢梭的《忏悔录》那种典型的哲学与道德自我反省著作。屈原的《离骚》，有点像西方的《忏悔录》，但是它也未能超越所谓君子、小人的二元伦理架构，把一切国家灾难的原因，归罪于“小人”、“奸邪”的罪孽。《红楼梦》这部著作，萌现了对传统文化、传统伦理自我反省的最初意识，然而反省也是极其软弱和幼稚的。我们看到，大观园中那些有叛逆性格的男女，都是哭哭啼啼的。

2

许多人曾指出现代中国人缺乏幽默感，缺乏一种高雅的喜剧意识（这一点也从当代相声和喜剧艺术的庸俗化中反映出来）。中国人很难像狄德罗的拉摩之侄，塞万提斯的桑乔和哥德的摩菲斯脱菲勒斯等喜剧性格那样，在作戏的同时嘲笑自己的作戏，在设置骗局的同时向观众自我揭露骗局。相反，中国传统文化的特色之一就是讲究虚伪仪式、重文饰与重形式。我们极力把最矫情的东西粉饰得最真实。也许我说得过于抽象，那么让我举一个例子。

大家知道，中国有一种风俗，就是给死去的祖宗烧纸钱。那纸钱其实是一种最廉价的草纸，它们被称作钱只是因为被剪成了铜钱的样式而已。但中国人相信人死后烧些纸钱给他带上路，就可以在阴间王国里住店、吃喝、买通各路鬼神。在这种仪式中，中国人所重视的纯然是一种仪式形式而非真实的价值。假设在某一个清明节，让堂吉诃德那位最笨也最聪明的伴侣桑乔做这件事，给他的祖宗烧一串纸钱，他会怎么做呢？我根据他的性格逻辑，猜想他的做法可能会是这样的：他会穿上中国人宽袍大袖的祭服，极其认真地遵循我们的礼仪，把敬祖告祭的仪式从头到尾认真做完；也一定会严肃地奉烧一串纸钱，并且口中念念有词地颂祷祭祝。但是等这纸钱都烧完了，他大概会把那堆纸灰一扬，而悄悄地对自己和观众们作一个鬼脸，讲出一句大实话：“列祖列宗在上，其实我烧的，都是最便宜的废草纸！”

3

这就是一种自省的态度，是建立在深刻的自我洞察和人生洞察之上的自嘲。这是西方文化中常见的一种幽默感。黑格尔曾对西方人这种幽默意识作了极好的描述，他说：

“这种讽刺是同一切东西开玩笑。这种主体性不再严肃地看待任何事物。它作出严肃的事，但又加以破坏，把一切严肃的事同时也只看作滑稽。不过希腊人的愉快，正如荷马诗中所表现的那样，是富于讽刺性的。譬如爱神嘲笑宙斯和战神的力量，酒神跛脚行酒，引起诸神哄堂大笑，而后打爱神的耳光（何按：这些希腊神话具有深刻有趣的哲学意味。隐喻着例如：武力不能战胜爱情，爱情又受制于嫉妒，肉欲使人成为跛脚者等等。希腊神话以神灵为喜剧和讽刺的素材，而中国的神明却高高在上，庄严神圣，没有一个神明是有幽默感的）。古代人祭祀时自己吃掉了最好的祭品，这中间有着讽刺。在发笑的痛苦中，在激动流泪的最大快乐与幸福中，在摩菲斯特菲勃斯的嘲弄的笑声中，总之，在从一极端到另一极端，从最好到最坏的转变中有着讽刺。一个人在斋戒日早上在礼拜堂里还是低首下心，痛悔前非，捶胸顿足，忏悔得无地自

容；而一到晚上，便吃饱喝足，欢天喜地，逍遥行乐，摆脱约束，恢复自我尊严。伪善与上述的事是同例的，这都是莫大的讽刺。”^①

但是，中国文学缺乏这种喜剧的精神。在烧纸钱的情况下，我们只会千方百计地设法让我们列祖列宗的鬼魂相信，我奉献给他们的，无论如何也不是一堆废纸，它们已经通过新的命名和魔法变成了钱，并且的确正是最值钱的金元——虽然在尘世上，绝没有一个活人能花这种钱！所以我们的可笑，我们的喜剧，就在我们的实际行为和日常生活中；而这恰恰是一种莫大的悲剧——一种缺乏自知之明、自识之明的悲剧。我们不断扮演和演出许多虚假的仪式和形式，但我们身在其中却不知其假；我们相信它们是真实的，并且要求别人也这样相信。

朱光潜先生曾指出：

“中国人是一个最讲实际、最从世俗考虑问题的民族，他们不大进行抽象的思辩，也不想去费力解决那些和现实生活好像没有什么明显的直接关系的终极问题。对他们来说，哲学就是伦理学，也仅仅是伦理学。除了拜祖宗之外（这其实不是宗教，只是纪念去世的先辈的一种方式），他们只有非常微弱的一点宗教感情。这种淡漠的宗教感情可以解释他们在宗教信仰方面的宽容态度。”

“当他们遇到人的命运这个问题时，是既不会在智能方面表现出特别好奇，也不会在感情上骚动不安。在遭遇不幸的时候，他们的确也把痛苦归之于天命，但他们的宿命论不是导致悲观，倒是产生乐观。如果某人的朋友死了儿女，他就安慰那位朋友说，‘命该如此’，意思是说：‘不要多想，不要过于悲伤了。’只要归诸天命，事情就算了结，也不用再多忧虑。中国人实在不怎么多探究命运，也不觉得这当中有什么违反自然或者值得怀疑的。善者遭殃，恶者逍遥，并不使他们感到惊讶，他们承认这是命中注定。中国人的国民性有明显的伏尔泰式的特征。他们像伏尔泰那样说：‘种咱们的园地要紧’，不用去管什么命运。”

“中国人既然有这样的伦理信念，自然对人生悲剧性的一面就感受不深。他们认为乐天知命就是智慧，但这种不以苦乐为意的英雄主义却是司悲剧的女神所厌恶的。对人类命运的不合理性没有一点感觉，也就没有悲剧，而中国人却不愿承认痛苦和灾难有什么不合理性。此外，他们的文学也受到他们的道德感的束缚。对他们说来，文艺总是一件严肃的事情，总有一个道德目的。纯粹为供人取乐而写的书是被人所鄙视的。这个事实可以解释为什么纯想象和虚构的文学作品那么少，也可以解释为什么戏剧发展得那么晚。”

“事实上，戏剧在中国几乎就是喜剧的同义语。中国的剧作家总是喜欢善得善报、恶得恶报的大团圆结尾。他们不能容忍像伊菲革妮、希波吕托斯或考狄利娅之死这样引起痛感的场面，也不愿触及在他们看来有伤教化的题材。中国观众看见俄狄浦斯成

^① 《哲学史讲演录》第二册，第56页。

为自己母亲的丈夫、费德尔对继子怀着私情，或阿德美托斯因父母不愿代自己去死而怨怒，都一定会感到非常反感和不快。中国剧作家最爱写的是名誉和爱情。”（朱光潜《悲剧心理学》）

朱先生在这些论述是极为精辟的。唯一可以商榷的是朱先生说中国只有喜剧——他把大团圆式的正剧理解为喜剧这一提法。而我以为，这也并不是真正的喜剧。一种过于注重形式而缺乏自省的文化是不会有幽默感的。庄严沉重的反省和忏悔是悲剧性的精神意识，而幽默自嘲的反省却是喜剧性的精神意识。就这两方面来说，中国传统文化中都比较缺乏。所以严格地说，在中国古代艺术中最多见的是伦理性的正剧。既没有西方古典式的悲剧，也没有真正意义上的喜剧。我们所谓的“喜剧”，其实往往不过只是一种结果呈现大团圆的正剧。

4

为什么中国文化中缺乏这样一种反省的自我意识呢？这也许是由于中国人在生产方式上，从古以来都是一个农业型的文明。农业文化所面对的是严峻的自然环境，其色调是单一、枯燥、处在周期性循环的劳作中，其生涯既缺乏视野，又缺少变化。这就使中国文化心态具有一种沉厚的现世精神。中国人所重视的生活价值，不是过去，也不是未来，而是当下的现世；不是天国，也不是地狱，而是眼眉前很具体的实际。我们只求保持和复制现世的生活，对未来既无奢望，对过去也无苛责。我们宗教中天上诸神的世界和地下死神的世界，在政治制度和生活形态上，完全是现实生活的翻版。就连古代帝王的坟墓结构，其工程设计的基本思想，也完全是为了一个目标，即把死者死前的尘世生活，尽可能完整地照搬到了那个本来构成对人生之最大讽刺的死亡黑暗世界之中。由此我们才能理解中国人的殉葬制度。这种殉葬制度，与所谓奴隶制并无关系，它倒很深刻地体现了中国人这种迷恋现世的生活意识；所以它一直保持到明代。在世界历史上，再没有一个别的民族，像中国古代这样动不动就把成百成千活人驱入坟墓作为殉葬。至于死后在坟墓中埋入大量金银珠宝、生前用具——这种在西方文化看来不大容易被理解的厚葬风俗，其原因，也都可以从中国人这种注重现实的意识中找到解释。实际上，殉葬这种野蛮残酷的风俗，虽然受到过反对，但从先秦到秦汉以及明代，这种风俗在文化上一直没有真正革除掉。在中国人作为人生价值的所谓“万岁”、“不朽”等观念中，也都体现了这种现世意识。

5

这种现世感，在生活观上就使中国文化缺乏一种精神的动势和活力。我们中国人的生活，是整齐有致的，但也颇为枯燥和千篇一律。我们倾向于相信，人世间一切过

去是如此，现在是如此，将来也只能永远如此。我们冷峻地既不抱希望，也缺乏一种热情和诉诸未来的理想主义。

由此我们又可以注意到中国古代诗歌的诗情中，只具有三大主题：

1. 伦理政治性主题，如《离骚》；
2. 爱情情欲性主题，如《花间集》；
3. 自然山水宇宙意识的主题，如《春江花月夜》。

但却恰恰缺乏狂热地沉迷于未来追求，或渴望一种价值实现的主题，如西方的《神曲》、《唐·璜》、《浮士德》那种。欧洲人的文化精神可以说与此截然不同。从盛期希腊开始，西方就发展起了一种富于资本主义精神的商业手工业文化形态。商业民族的特征是见多识广，着眼于未来而且必须富于想象力。所以西方文化从古希腊开始，就是一种充满内在躁动性的不安宁的文化；西方文化具有追求未来征服他境的理想主义精神。在他们看来，过去不足道，现世不足道，唯一值得奋斗的，就是明天，就是未来！

西方文学中的悲剧，往往是对过去的自我忏悔。而喜剧，则是对现世生活的自嘲和扬弃。中国文学中所谓的悲剧，往往呈现出一种伦理性的对立结构——善与恶的鲜明对立，以及善被恶的欺辱；例如关汉卿的许多悲剧，如《窦娥冤》。似乎悲剧只是由于一方的恶所一手造成。但在西方的悲剧中，我们往往看到的是善与恶的整合与互补。有善有恶，但造成悲剧的却是两个方面，善也有其应当忏悔的责任——由此我们才能理解《奥赛罗》、理解《李尔王》、理解《哈姆雷特》、理解《浮士德》、理解《神曲》。

所以，我们看西方文学，不能不注意其中有一条共通的脉络——这就是对现实的扬弃，对过去的忏悔，以及对来世的憧憬。这种对来世生活的注重，和对现世生活的鄙弃，在基督教文化的影响下，表现为一种极其坦诚的忏悔和自我罪恶感——即原罪意识。由此我们才能真正理解“存在主义”。所谓存在主义，实际上是西方文化忏悔录的一个现代篇章，而其着眼点恰恰不是当下的生存而是其扬弃——是一种深刻追求自我的未来意识。

由于传统文化中缺乏这种自省的观照，就使得我们中国人在做人、在行为方式上尽管有许多可笑或可憎的规则和禁忌，但是我们对这一套规则和禁忌却一直处在一种与之相安无事、麻木不仁、缺乏意识的状态中。我们不知道自己是可笑的！20世纪以来，一些移居海外的华人学者以中国文化和西方文化作比较，发现了中国文化一些特有的密码，中国文化心理中一些畸形的变态现象，并且作了破译和分析，写出了一些很有意思的著作。例如有人指出，我们中国人在语言上喜欢把一些数字神秘化，变成

一些神秘的宗教性或政治性符号。这种习俗本来来源于远古的神秘数字崇拜，却一直保留到今天。例如“三纲五常”、五伦十恶、十景、十全老人、三十六计、七十二变……等等，都是中国人特别喜爱的一种数字语言表达方式。反省一下我们常编制的这套数字口诀，就会发现这种做法既是文化意识不发达的产物——幼稚，又是极其可笑的！

这些海外学者对中国传统文化中的畸形心态，往往能作出很尖锐的揭露。之所以如此，一是由于他们栖身海外，对中国社会的现实拉开了距离；二是由于他们采用了文化比较的方法。所以当我们今天研究中国文化的时候，应该具有一种强者的意识、超越的意识。只有强者才敢于反省自身，而弱者则不敢面对自身。因为弱者除了弱点一无所有，而强者意识到自己的弱点，加以修正将会更强。中国文化是优秀的文化，是世界历史中罕见的、少有其匹的强者文化；正因为如此，我们必须敢于无情地面对我们文化的弱点和弊病，敢于面对真实。这种面对和解析将使我们变得更强大，而不是削弱！

7

从总体上看，我以为中国传统社会具有如下几点基本特征：

传统中国基本上是一个古老的农业社会。具有一个封闭型的经济体系，百分之九十以上的人口居住于农村。生产单位是家庭，自种自食，自给自足，代代相传。在价值形态上崇古尊老，内圣外王，在政治上具有长老文化的形态。权威导向一是来自于传统，在某些王朝更替时期，也崇拜“神授权力”型的权威。在作人上提倡忠臣孝子；在经济上重农轻商；在伦理上注重人伦关系和谐，尊尊与亲亲；在宗教上以祖先崇拜为主要信仰。社会结构以划分社会等级的宗法制度为基础，知识分子以“君子”与“通才”为理想典范。

家庭制度在中国社会中担任着特殊职能。整个文化与社会无不被其所塑造。家庭组织是最重要的社会制度，也是社会中心；家庭是一种父系、父权的社会组织，婚姻遵循父母之命、媒妁之言。婚姻目的是延续家庭而非追求个人幸福。

一般来说，根据中国传统的伦理观念，认为人生的目的和意义，完全在于承担为家族社群献身的义务——男性即成为好儿子和好父亲；在社会政治家庭中，则应成为君主和国家的好臣子，即忠臣孝子。在这里还应指出一点，孝顺的核心是顺；顺即循，两字音义相通。而循也就是德的本字（德的本义是直行）。所以，作顺民即守德，即有德。在家庭伦理中，顺德的观念也就是所谓“乖”即“听话”。女性的楷模是好媳妇和好婆婆，人生活的价值首先在于使以家族为单位的社群繁衍和荣耀。家族和社会以外的个人私生活幸福，既不是一个值得追求的生活目标，更不被看作一种值得追求的社会价值。因此人一生下来，就是作为一定的家庭和社会义务的承担者而存在。

这种价值传统，是一种重视集体伦理、重视个人责任的价值；与西方文化中认为“人是生而自由”、“生而具有追求自身幸福的天赋权利”这些以个人主义为核心的价值观念，可以说是完全相反的。

8

传统社会结构最引人注意的另一个特点，是等级身份制度。每个人在社会中承担着相当固定的社会身份，其权利、义务、荣誉和社会地位，均完全取决于这种身份。以至个人的财产、消费水平、居住面积、物质享受方式，均取决于这种身份等级的成文或不成文规定，否则即被看作“僭越”；作不合身分之事，就是“不要脸”。由此我们又可以理解为什么中国人普遍具有一种爱面子、撑架子（官架子或阔架子）的社会心理。这种社会心理的畸形和极端形态，就是阿Q心理。其实要面子和撑架子，都是为了象征性地保持或显示自己具有某种尊贵的社会身份。在这里，行为是符号，而其实质和意义正在于人际不平等的身份制度中。在古代，身份有时被称作“爵级”或“名分”；规定这种身份的制度叫作“礼制”。儒家所谓“正名分”，其实质就是“正身份”。

《左传》中记述商周礼制说：

“天有十日，人有十等，下之所以事上，上所以供神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。马有圉，牛有牧，以侍百事。”（昭七年）

又说：

“庶人、工商，各有分亲，皆有等衰。”（桓二年）

这种等级身份制度，意味着社会权力分配、资源分配的一系列等级差别；其与宗法、家庭制度的结合，形成了一种在现代被称作“血统论”的社会身份和权利世袭继承制，亦即《左传》中所谓“民不迁，农不移，工贾不变”（昭二十六年）。这实际上乃是一种世官世业的种姓制度。这种制度的基本特征，即职业及身份的世袭性。在隋唐以前，这一制度长期存在。我们应当注意的是，这种等级身份制度，在表层形态上虽然有所变化，但作为一种社会文化的深层结构，其价值传统直到现代，在中国社会中并没有完全消失。

9

一个家庭中家长的身份既先天地取决于家族的等级地位，又反过来可以影响其家庭的社会身份。由于这种社会身份等级的有形和无形存在，就决定了中国人从古以来很难形成西方文化中“人类生而平等”的那种天赋人权观念。事实上，不同身份的

人，在中国社会中，不允许有不合身份的举动——否则即是“忤逆”、“乱伦”、“不敬”或“不孝”。而且不许讲不合规定身份的话，甚至不许有不合规定身份的思想。在中国传统社会中，家庭的功能有三个方面：（1）经济功能，是一个自给自足的经济单位。（2）宗教功能，是一个崇奉祖先的宗教团体；以此达到慎终追远，从而保持和巩固家族组织的稳固性、连续性。（3）文教的功能。家庭与社会教育即科举制结合为一体。儒家伦理被形式化和普遍化为社会共同的价值意识。中国传统政治乃是家族式管理的延伸和扩大。治国之道被认为是治家之道的扩大。所以“修身→齐家→治国→平天下”，是传统政治家的立身格言；而“天下一家”则是传统政治的理想目标。统治者与被统治者的关系，模拟着家族中父与子的关系；政治的主要功能是行教令与施惩戒。在政治上层社会，君父与臣子是中国官僚政治的基本关系，在基层行政组织中，则官吏成为人民父母官；“视民如子”的政治哲学，仍然是模拟家庭制度的哲学。传统政治实际上就是一个大家庭式的政治组织。

在中国宗教信仰中，神明层级的安排，又完全以政治官僚体系为蓝本。玉皇大帝与文武诸神的关系，正是尘世间政治君臣结构的模拟，同时又是被搬到天上的大家庭组织。在中国传统价值观念中，幸福、荣禄、长寿——福、禄、寿是人所共羨的三大基本价值范畴。我们从语义的角度推究一下其意义是很有意思的：

福就是富足。

禄就是官位，也就是社会身份的荣耀。

寿就是长生，是现世生活的永恒保持。

富足、高贵身份、保持现状，这就是传统中国人所祈祷的人生价值理想。

10

如果我们深入观察和思索中国文化问题的话，我认为可以从这么一个基本点上去把握中国人价值观念和行为方式的秘密。这就是：中国社会的根本特点，就是历几千年不变地维持着一种以家族伦理为中心价值的文化制度体系。直到今天，我们文化和社会的深层结构，仍没有从根本上摆脱这种家族主义文化的框架。为了较深刻地说明这个问题，我们需要做一点历史的追溯。

我们知道，人类社会普遍起源于早期人类的氏族组织。这种氏族，根据历史学家杨希枚的看法，更确切地说应该叫做氏族^①，即拉丁语的 gens，梵语的 ganas；其基本含义均指亲属组织。拉丁语、希腊语和梵语中，这个字的词根都是“生殖”。社会学

^① 杨希枚指出：中国古代以“姓”作为标志从父系或从母系血缘关系的记号。而以“氏”作为地域性政治联合体的记号，即所谓“胙之土而命之氏”。所以氏族与民族是不同的。在西方国家，政治组织的基础是地缘性组织。血缘性社会组织早已失去了功能。而在中国，地缘性组织与血缘性组织一直合于一体。所以后世姓与氏混同，氏族与氏族也就不易分明了。

家李玄伯曾指出：“Gens 等字，都具有系统滋生意义；与中国‘姓者，生也’意义相同。所以 Gens，解作同姓，可无疑义。”在人类各民族的早期历史中，这种血缘氏族团体乃是社会组织普遍的早期形式，其起源之古老几乎难以探究。作为一种社会经济政治制度的组织单位，它也是各民族原始社会的基础。无论在中国商周时代的城邑邦国中，或在希腊、罗马的早期城邦中，都可以看到这种血缘氏族组织的存在。

11

大家知道，中国在距今三千年前的商代和以后的周代，都曾存在过一个以城邑为核心，组成封建制小国而使中原地区小国林立的时代。一个小小的城邑（小者几百人，大者不过几万人），既是一个政治国家，又是一个以同姓血亲集团为核心的氏族组织。在每一个城邑的中心，都建立有崇拜和祭祀的先祖宗庙（在后世即转化为近代中国农村中常见的祖宗祠堂）。每个城邦不仅是一个有经济政治功能的社会单位，而且也是一个祭祀共同祖先的宗教单位。由此而产生的一种社会意识是，在先秦人的心目中，建立城邑国家的目的，似乎不是为了人的现世生存的需要，倒是为了敬奉已死亡的列祖列宗。国土被吞并，人民被奴役，似乎只是居于第二位的恐怖；而“灭国绝祀”，反才被看作是最可怕的灾难。

以祭祀先祖的宗庙为中心，国人聚族而居。在全族中辈份最高、与直系祖先的血缘关系最亲近的子弟构成王族，聚居于宗庙近傍的王室区。所有的同族人均居住在城邑之内，依照亲疏有别的亲属等级关系，分别由宗庙中心散布到外围区域。

12

异族的外来者，有在城邑之中没有正式公民权，往往受到歧视——我们要注意，这种外来者以商人为最多。

居住在城邑之外的异血缘分子，被称作“野人”。在同族的“国人”内部，依据辈份等级，划分为“君子”、“宗子”——直系嫡长者；以及“小人”——即旁系低辈份者。由于小人不能承袭官爵，因而不得不操贱业；所以后来由亲属性称谓（小人，在商周金文中又作“小子”，即孩辈），转变成社会身份性的称谓（人民见官常常自称“小人”）。最后在孔子时代，已转变成一种伦理性的贱称（不道德者称“小人”）。

这种以亲族系统划分国人或非国人的概念，事实上一直延伸到现代法律中的公民权概念。我们知道，根据中国的观念，是以血缘关系确定公民身份的。一个人在血缘上只要其父母是中国人，则尽管他并非在中国国土出生，则在观念上，仍认为他是中国人（海外华人）。这与西方起源于罗马法的以出生地（地缘关系而非血缘关系）确定公民权的观念，正好相反。

城邑的外围称作“四野”、“四鄙”——即边鄙地区，在边鄙地区居住的都是异族异姓。刚才说过，异族异姓之人被称作“野人”，或“鄙人”。请诸位注意，“鄙人”（边鄙之人）一词一直流传到今天，成为一种自我谦称，其来源却在很久远的古代。

城邑周围是农业耕地（田）和牧场（牧）的所在地。由此我们即可看出，在中国商周时代，每一个城邑事实上都是一个具有排他性的血缘亲族团体。商周这种城邑国家在经济上都以从事自给自足的粗放农业和牧业为主要谋生方式。但另一方面，由于这些大小不等的城邑封国，都是由天子封赐给他的诸亲属或姻亲和功臣的，因此这些封国都尊天子为本族的共长，为天下之共“父”。由于各城邑之间具有文化和利益的相似性，同时共同受到城邑以外的游牧民族（戎蛮夷狄）的威胁，因此它们之间往往结成城邑政治联盟；所以商代和周代的王朝，与秦以后的统一王朝具有本质的不同。那是真正意义上的封建时代。

这里还应当指出很有趣的一个事实。大家不要以为以上我作了复原和描述的这种古代氏族邑国，在商周以后就不存在了。其实近代中国乡村中每一个聚族而居的小乡村，其内部的组织结构仍然与此种古代邦国十分相近。这种乡村常叫“张家庄”，“李家村”，或者例如北京郊区的“庞各庄”（“各”其实就是“家”的转音通假）。在这种乡村中，有社祠和祖祠，即古代式的宗社、宗庙；同姓同血缘聚族而居，异姓的外来户受到排斥和歧视。由此我们可以看到一种文化模式作为一种传统，其生命力是何等持久和顽强！在商周时代铜器铭文中，常有这样一句话：“子子孙孙其永宝用”，这句话正体现了那种血缘氏族社会组织的基本价值观念。

中国古代城邑社会的建筑形制，呈现为一个闭合的正方体结构。有趣的是，远古这种城邦封建形式，其功能延续和体现在往往被作为中国建筑典型形式的四合院结构中。

中国传统住房的特点是构建一个四合院，这种四合院式的建筑，只有中国住房才有。为什么产生这样一种独特的建筑形式，至今很少有人从文化上作过解释。去过欧美的人知道，西方人的平民住宅很少搞什么院落；他们的住宅形制一般采用一种开放的结构空间——高大多层次的立体楼堂。而在水平面上，则很少建中国那种高而厚的环闭式围墙（除了某些特殊用途的住房外）。

一般民宅即使建有围墙，也多采用透空的篱落式，尤其没有中国那种重屏叠障的高墙深院。而中国呢，四合院采取封闭式的环形结构，四面墙围得密不透风；城市如

此（西方的城市有堡垒无环墙），宫殿如此，老百姓的住宅也如此，用高而厚的院墙，把住宅与外界严密地屏蔽起来。所以我曾经这样概括过东西方建筑观念的一个差别特征：

“在中国，建筑的原则是空间序列的内在深化（代表性建筑是高墙深院），而在西方，建筑的原则是空间结构在体势上的高向生长和扩张（代表建筑就是摩天楼）。”

关于中国四合院建筑形制的起源，过去建筑史上有一种说法，认为它是来自《考工记》中的明堂制度。此语不大可信。我认为，从结构功能的观点看，四合院其实正是继承着远古商周城邑社会那种方城建筑的形制和功能。城邑社会的居民是一个个有血缘关系的亲族集团，旧式四合院的居民，也是有血缘关系的一个大家庭。四合院从形制上满足了这一家庭排他性的功能需要。王国维解释“明堂”建筑原型的由来时，曾将它与中国的家族制度联系起来，他指出：

“我国家族之制久矣。一家之中，有父子，有兄弟，而父子兄弟又各有其匹焉。即就一男子言，其贵者，有一妻焉，有若干妾焉。一家之人，断非一室所能容。其既为宫室也，必使一家之人，所居之室，相距至近，而其情足以相亲焉，功足以相助焉。然欲诸室相接，非四阿之屋不可。四阿者，四栋也。为四栋之屋，使其堂各向东西南北于外，则四堂后之四室，亦自向东西南北而凑于中庭矣。”（《明堂庙寝通考》）

关于明堂制度，古今聚讼纷纭，这里不必赘谈。但王国维的这段话，其实是用四合院式建筑对于家族制度的社会功能，去解释古代明堂的起源。他意识到封闭性的四合院建筑与家庭制度的关系，这是深刻的。旧式四合院的中心建筑，是作为建筑中心的堂屋。但这个最大最好的堂屋，通常不住人，而是作为整个家庭权力的象征；是供奉祖宗牌位执行宗教祭祀功能的场所，并且也是举行家庭会议的场所。其意义正相当于商周城邑内的——“朝”，即作为宗教政治中心的宗庙和王宫，也恰好相当于故宫中的太和殿——故宫尽管是皇宫，在形制上和功能上实际恰也是一个富丽堂皇的大型四合院。堂屋周围的侧房和厢房（西宫及东宫），才是住人的房间。这里依次按照每一个人在这个家庭关系中所居的身份、等级、地位，而分别占有位置不同的房间。这种房间的分配和排列次序，在结构上依照世代相传的惯例，通行于整个社会。

建立这样一种封闭性院落的目的是什么呢？就是为了把这个家庭作为一个独立的血缘单位、祭祀单位、经济单位，而与外部社会隔离开来。我这个家庭是一个独立的社会组织；血缘的纯粹性，通过家庭内部各小家的相互依赖性而得到保证。

西方人的建筑观念就不同。西方古代虽有城堡却没有四合院。西方城市中的住宅区，特别是平民的住宅区，往往有楼无墙。就连皇宫，也多半直接面对广场，没有高墙深院。西方的建筑正如西方的城市一样，都普遍采用这种开放式的结构。从文化符

号学的意义去分析，建筑的形制往往体现着一个民族的文化心态；中西建筑构形的上述差别，实际上象征性地表现了中西方文化的两种不同心态——开放性与封闭性。

这封闭与开放的两种文化类型，在文化心理上至今仍可以看到一种强烈而有趣的对比。有一位研究铁路的工程师从国外回来讲过，他说回国很不习惯的一点是，中国建筑设施的门太少。有时候并不是门少，而是开放的门很少。举一个小例子，北京地铁，每个站在设计时一般都建有四个到八个门。但建成以后通常打开的却只有一个门，最多两个门。这位工程师说，在西方，例如巴黎的地铁就不同，有多少门打开多少门；它的管理人员唯恐门开得不多不大。为什么？怕人员堵塞，影响流通。那么中国地铁的门为什么却总想尽量少开一些呢？答案是为了便于管理。请大家注意，便于管理是实现一种社会功能的需要。我们的管理方法就是堵门，这一点正说明了中国很深的一种文化传统。家是四合院，城是四方城，国家则建有长城。在近代中国的许多城市中，也建了很多模仿西方式样的立体建筑，这些建筑往往出于美学或建筑学的需要，设了许多门。但极为有趣的一点是，你去任何一座这种建筑看看就会发现，不管这房子是新式的还是老式的，假如它有一百座门，往往有九十九个是经常锁着不打开的。

16

长城是一种空间上扩大的四合院。古人建长城的目的，不仅是为了防御游牧族的侵略，也是为隔断华夏人与非华夏人的经济及文化往来。这里还有一个很令人深思的历史问题，至今不被历史家注意。中国人从商周时期建立城邑社会开始，直到满清人入关为止，三千年历史上，一直受到北方游牧民族的威胁。

在西方历史上，尽管罗马帝国后期，曾经有过一段蛮族入侵的历史，后来还有过一次蒙古人入侵欧洲的威胁；但总的来看，游牧文化对欧洲文化的威胁就不那么严重，更不那么频繁。实际上，游牧文化很早就被西方文化所“涵化”——而不是“同化”了。也就是说，被西方文化吸收了、提高了，在近代甚而转变为资本主义工商业文明的补充成分了。之所以能做到这一点，我看正是因为希腊罗马城邦已建立起一种开放性的商业文明，而中国却一直严厉地禁止本族、本国人民与游牧民族发展商业性文化往来。汉唐时代，这种政策有所放宽，但对异族的边市贸易，一直是被置于国家的严密监视控制之下的。买卖不成，只好动武。在历史上，汉代、宋代、明代都有许多次由于禁止正常边市贸易而导致民族冲突和游牧民族入侵的记载。1840年的鸦片战争，其导因实际上也是一场商业战争。这场战争的原因积蓄已久；到英国人为鸦片而作战，那只是一系列大原因中的一个小诱导因而已。从根本上说，真正导致这场战争的，正是清朝的闭关锁国、禁止国际贸易的政策。而这场战争的失败，正是对清王朝这种保守政策的惩罚。

门，明明造了许多，结果却一个一个地把它们锁起来，正像陶渊明的诗中所写的叫做“门虽设而常关”。关的目的则是为了“管”——加强管理。这里我还可以从文字学上指出一点，“管”字从“官”，官，管是一回事，官就是管人的。而管的字义又正是锁，锁在古代叫“管键”即“关键”。都是指锁大门的锁。所以官的职责就是管，管的方法就是关和锁。你看从语义学上也可以分析中国传统的管理观念其实质是什么。前几年经济学家曾用几句顺口溜概括中国经济体制的弊端：“一管就死，一死就放。一放就乱，一乱再管。”这是一个恶性循环。它深刻地表明了中国这种封闭型文化在功能上与现代经济政治的不相适应。而这种具有强烈封闭性和排他性的传统文化心态，其根源却正是来自中国传统的封闭性家族主义社会结构。

17

由此我们也就可以从根本上解释中国文化与西方文化在形态上的一些差异。实际上，这种差异并不是发生于近代——像一些历史学家所常说的那样。他们认为，中国社会在古代和远古与西方社会似乎本来没有很多差别，只是到了晚近时期，在近代资本主义发生以后，中国社会和西方社会的差异和差距才发生。

中国社会与西方社会，从一开始，从两种文化的发源地，也就是自商周建立城邑制度和希腊建立城邦制度开始，这两种文化形态就具有了质的差异。

这两种文化的差异可以从无数特征上去举证。而最根本的一点是，中国的社会组织结构在上古是血缘氏族制度，在先秦是宗法制度，在秦汉以后是宗族制度，在明清以后是家族制度。虽然在形态、组织规模和政治经济功能上历经嬗变，但以等级制亲属关系为社会核心组织这一深层结构却始终不变。而希腊则早在城邦时代，亲族血缘关系的结构纽带即已被打破。这也就是中国商周时代的城邑国家与希腊城邦社会的根本不同点之所在。顺便说一下，耐人寻味的一点是，许多历史学家过去往往热衷于把希腊罗马的奴隶制模式照搬来观察中国商周文化，其结果恰恰是把构成这两种文化本质不同的那些特征忽视了。

在这一点上，某些现代学者的史识远不及伟大的古代学者亚里士多德。因为亚里士多德在他的《政治学》中，曾明显地洞察到东方政治体制原则与希腊城邦政治体制原则的不同。他指出，城邦不是血缘团体，而是以共同利益（“善业”）为纽带的社会性联合体，是“政治社团”。他还仿佛针对我们当代某些史家的看法似的指出：“有人说〔希腊〕城邦政治家和东方帝王或家长、或奴隶主相同，这种说法是谬误的。”（《政治学》中译本第3页）

我们知道，希腊城邦也起源于一种血缘性的氏族团体“Gens”。社会学者李玄伯指出：“希腊罗马所谓 Gens 者，即吾国古人所谓同姓。最初不过极小之家；因不分产制度，渐渐扩大，人口众多，于是不能不分而为族。各族各用氏以辨之。在吾国人曰氏，在罗马曰 Agnomen，同一物也。……Gens 及 Generer 等字之义，皆有系统及所自生之意。与我国‘姓者，生也’之义相同。”

但是希腊和中国不一样，在很早的时候，这种血缘氏族关系的纽带就被打破了，就不成为维系社会结构的基本单元了。公元前 6 世纪由希腊民主主义政治家克里斯提尼所推动的政治改革，其中一项重要内容，就是打破和改造雅典社会结构中残存的血缘氏族组织。他设立官吏民选制度，从而彻底废除了世官世禄的血缘种姓制度——而在中国，这种制度在春秋战国时代仍十分盛行，在近代社会中也时见了遗。甚至在“文化大革命”中，还有“龙生龙，凤生凤”，“老子英雄儿好汉”的意识形态遗迹。

这一改革在希腊社会中可以成功的原因，是由于希腊城邦社会不是一个封闭的农业社会，而是一个开放的商业手工业社会。商品经济的发达，航海贸易往来的频繁和扩大，大量外邦人的迁入定居，所有这些，都早就腐蚀和瓦解了远古希腊社会中那种血缘性的亲族组织，随之而来的是一系列深刻而急剧的社会变革过程。早期希腊那种与东方社会类似的家族世袭的王权制度，世官世袭的种姓制度被打破了；尊尊、亲亲的价值观念逐渐改变了。家国合一的社会组织结构在公元前 5 世纪梭伦变法时已经打破，所以他能够宣称：“我制订法律，无贵无贱，一视同仁”（《雅典政制》，亚里士多德著，中译本第 15 页）。从此以后，人民由作为等级家长制中社会一员的“子民”，变成了在法律面前具有平等身分和权利的“公民”（polites）。父权制家族政治转变为公民民主政治——每个城邦的正式公民，不论是否属于本城邦的氏族，不论其是本族还是外来者，只要在本地居留一定的年限以上，均有权参与城邦的立法、行政和司法。可以以选票，表达自己的意志，包括选举、罢免以至放逐各级执政官。

希腊城邦民主制度的建立，是世界古代政治史上一项伟大的发明和创举，而并不是什么“原始氏族民主制在阶级社会中的残余或残遗”。历史学家顾准指出：希腊城邦政治体制的特点，是“主权在民与直接民主制度”。“所谓直接民主制度，是指城邦的政治主权属于它的公民，公民们直接参予城邦的治理。”^①

亚里士多德描述这种政治制度时指出：在这种城邦社会中“凡享有政治权利的公民的多数决议，无论在寡头、贵族或平民政体中，总是最后的裁断，具有最高的权

^① 顾准著《希腊城邦制度》，第 10 页。

威。”^①这种直接民主政治的体制，正是近代西方民主政体的雏型。对于这种民主政治制度，历史学家顾准曾指出：“这是我国古代从来不知道的东西。”

19

我们再来看一看中国传统的社会结构和政治制度。

中国传统社会制度的一个根本特点，是自商周那种城邑国家组织开始，血缘亲族关系一直是中国社会人际关系的深层结构。

在三千多年的历史长河里，商周时代的宗法亲族组织，转形为秦汉以后的宗教组织，又转形为唐宋以后的姓氏亲族组织，再转形为明清以下直到近现代的乡党家族组织，虽然在形态上历经演变——但其基本结构却一直保持不变；并沉积在社会人际关系和价值系统的深部，主导着中国的全部文化现象。实际上，经常被国外史学家叹为历史之谜的中国文化的那种巨大的内聚力、再生力，那种连续性和迟滞性，其秘密，正根源于此中。

以中国传统的政治制度为例。在中国，作为政治组织制度的邦国，被理解为家庭的集合体，也是家族的扩大和延伸，所以称之为“国家”。而在西方的希腊，国家的概念来自城邦（Polis）；其本义乃是作为军事政治组织的“卫城”。这个词演化为 Politēs，具有公民、政治、宪法、民权的涵义。在西方，国家组织与血缘亲族组织没有内在的关系；而中国政治制度，却具有以下特征：

1. 以父权制的家庭为构造模型，国体是宗法系统的放大。
2. 以父权制的等级亲属制度为原型，政治结构是等级亲族结构的放大。

20

天子为万民之父，百官为民之父母官。王（即“翁”）、公、侯、伯、子、男六种政治尊爵号中，只有侯不是亲属称谓。古字书中说：“宗者，尊也。”《诗经》中说：“君之宗之。”传注说：“为之君者，为之大宗也。”又说：“王者天下之大宗也。”这些训诂，都表明了中国人的价值观念：政治尊长也就是亲族宗长，亦即家长或长老。

应当指出，中国传统的这种长老式家长制政治，起源于一种原始色彩的政治文化。人类学家曾经发现，在非洲、亚洲和美洲的一些现仍存在的原始社会中，普遍存在着一种长老式的政治文化；他们还没有建立严密的国家组织，他们的行政结构极为简简，非常不正规。往往家庭组织同时承担着政治、经济、宗教、娱乐的功能，政治领袖同时也是家庭的长老、土地的分配者、宗教事务的主持者。社会角色和政治角色

^① 亚里士多德著《政治学》，第199页。

没有严格的区别。除家庭外，长老会议也是调解家际纠纷的组织。与此非常相似的政治文化，直到秦始皇建立起一个专制主义的中央集权官僚制度以前，在中国曾长期存在。古代乡里中的“三老”制度实际上就是长老会议。“父”在汉字中的本义，是执掌权杖者；“王”的本义是翁，亦即“父”。因此，王权也就是社会化父权的政治体现。

皇帝和臣民的关系，本来只是一种隶属和统治的政治性关系。在欧洲中世纪，君臣间的政治性关系甚至可以是一种契约性的志愿关系；而在中国，这种政治关系却是一种政治家族伦理关系。康熙皇帝曾经谈过他为什么要尊崇朱熹的理学，他说：“非此不能内外一家。”（《康熙政要》）朱熹政治哲学的要义，是严君臣父子纲常之教的伦理哲学，因此受到清帝的高度尊崇。所谓“内外一家”，实质就是以治家的方式治国，把家庭伦理结构作为政治法律结构的原型，这也正是古代中国政治的根本秘密。这种观念对西方政治家来说，往往是不可理解的，而对中国人来说，却是极其自然的。事实上，中国传统的官僚政治结构，同时也是中国人的政治亲属结构。所有的官吏依其等级的高低而成为被统治者——人民——的尊长，即长辈。他们不仅享有统治权，而且享有父权。而所谓父权，主要体现在三个方面：一是政教权，二是使令权，三是惩戒权。这种权力被看作天然的、无可论证的；而人民无权选择君长，正如子女无权选择父亲。

21

而西方即使在封建时代，君臣关系也与中国大不相同。历史学家马克尧曾指出：“西欧封建君臣关系并非国君与臣民的关系，而是封建主个人之间的关系。资产阶级学者说它属于私法范围，而不是公法范围。”^①中世纪欧洲的君王与他的贵族大臣，是在自愿的基础上结成一种松散的、往往是联盟性的保护和被保护关系；双方必须互相承担义务，并且在法律上这种关系可以解除。因此“西方学者都强调封建君臣关系是一种契约关系。”^②这种情况在中国古代是不可想象的！

秦始皇统一中国以后，一方面他通过建立一个全国性的郡县官僚行政组织，而废除了商周的封建宗法组织；另一方面，他又依照家庭关系，建立了一个拟家庭式的专制主义政治组织。在这个组织中，皇帝是全民族、全体人民的假共父，象征性的共同父亲——“君父”。从社会功能看，中国皇帝一身兼四职：是主持全民族祖先祭祀的教主，是集全国立法、司法、行政诸权于一身的最高政治首脑；是资源、财产及权力的最高分配者，也是全国这个大家庭的最高家长。中国的这种家庭政治观念，更深刻地体现于这样一点上，中国人从根本上拒绝接受西方希腊、罗马时代即已确立的那种

^{①②} 《西欧封建经济社会研究》，人民出版社1980年版，第142—144页。

社会契约观念，不承认每一社会成员应该以平等的资格成为参与社会生活的权利主体。相反，我们的社会观念建立在以国为家的观念上，也就是说，国——社会，是单体家庭结构的扩大和推广，是无数家庭的有序有等级差别的组合。每一个人，他在社会上的地位和作用，首先取决于他和他的家族在社会这个大家族中所居的地位。

22

因此在中国传统社会中，每一个人天生就是不平等的。其社会地位既先天地取决于他的家庭在社会等级中的地位，又后天地取决于他个人在社会政治结构中所获得的身份。中国政治传统中缺乏法律面前人人平等的概念，所谓“王子犯法，与庶民同罪”，往往是一个没有法理意义的口号；真正有效的司法观念倒是，“礼不下庶人，刑不上大夫”。早在秦律中，就制订了以爵位、官秩可以抵罪的律条；中国人不仅缺乏民法，缺乏杜克海姆所说的那种“契约补偿法”，而且中国的传统司法观念，其基础是身份法和惩戒法。

这里还有必要说明一点，汉语中“父”有两种涵义。它既是指狭义父子关系上的父，又可以泛指包括父、祖父、高祖父以上的整个父祖集团，是一种抽象“父”——所有父辈共同的称谓。君父，又可称王父、皇父。古词书《尔雅·释亲》中说：“王父，即高祖父。”这种语音和语义的近同，不是偶然的。简括地说，中国传统的政治结构实际上也是一个拟制的亲属结构，即：

——人民的共父：皇帝

——人民的公伯叔舅：诸王、大臣、公、侯、伯、子、男

——子民：老百姓

这种政治性的亲属结构不仅体现在宏观的社会政治关系中，也体现在作为每一个行政基层单位的政治细胞中。例如在一个县中：

——父母官：县令（又称“老爷”，也是一个亲属称谓）

——大爷、总爷：衙役

——子民、小民：百姓

（请注意，小民之小，不是数量的小，而是辈份、即亲族等级的小。）

更为有趣的是，我们知道，皇帝自称“天子”，认宗于天和自然神，意味着他自居为天神的儿子。而中国传统文化的自然观和宇宙观，体现于董仲舒所说的“天人合一”观念——实际是以亲族人伦关系为本体论的自然观念中，更体现在中国本土宗教的宗族系统中。中国文化中几乎所有的神（不论是自然神还是文化神），都被认为与中国人有直接或间接的亲属关系：

——父：天（俗称天公、老天爷）

——母：地（俗称地母、土地奶奶）

——父：日（太阳公公、东王父）

——母：月（月母、西王母）

——伯：风伯

——师：雨师

——公：雷公

——母：电母

——婆：云婆，等等。

中国传统的人际关系被概括在两个“五伦”的公式中：

I. 天，地，君，亲，师；

II. 君臣，父子，夫妻，兄弟，朋友

前者是五伦的本位，后者是五伦在人际关系上的推广。

23

在某种意义上，中国传统社会是一个等级结构的大家庭系统。这种社会体制的典型形式就是古代的宗法制度。

宗法制度起源于上古的血缘氏族制度。古文字学家裘锡圭认为，宗法制度早在商代甲骨文中就已出现。这种制度，既是一种等级亲属制度，又是一种政治制度、经济制度和社会组织制度。宗，从文字学的角度看，从“门”从“示”。《说文》段玉裁注：“示谓神也，门谓家也。”《说文》：“宗，尊祖庙也。”从字音来说，宗、尊双声古通用^①。

由此可见，宗兼有祖神和尊长的涵义，是神权与君权的合一。宗法是一种宗族制度，也是一种既体现神权又体现君权的血缘亲族制度。这种制度的涵义，第一是关于嫡长子继宗（大宗子）的制度，第二是关于非长子的诸子别枝建立小宗（小宗子）的制度。历史学家李亚农解释这种制度说：

“天子世世相传，每代的兄长都是以嫡长子的身份继承父位，奉始祖为大宗；嫡长子的诸弟与庶弟封诸臣，为小宗。每代诸臣也以嫡长子身份继父位，奉始祖为大宗；臣命诸弟为卿大夫或小宗。”（《李亚农史论集》）

宗法制度的雏型，出现于殷商时代。商代的国家组织是以王族为主体，联结许多旁系、支系贵族大家族组成的统治网。所以当时子孙分封，“以国为姓”（《史记·殷本纪》），这种分封制是通过氏族血缘关系的纽带实行政治统治的手段。而在周代，又建立了宗法封建制度。周初，武王把王室的兄弟叔侄、同姓贵族、异姓亲戚和元老重臣，分散各地建立侯国，“封建亲戚，以藩屏周”（《左传·僖十一年》），以此作为对周

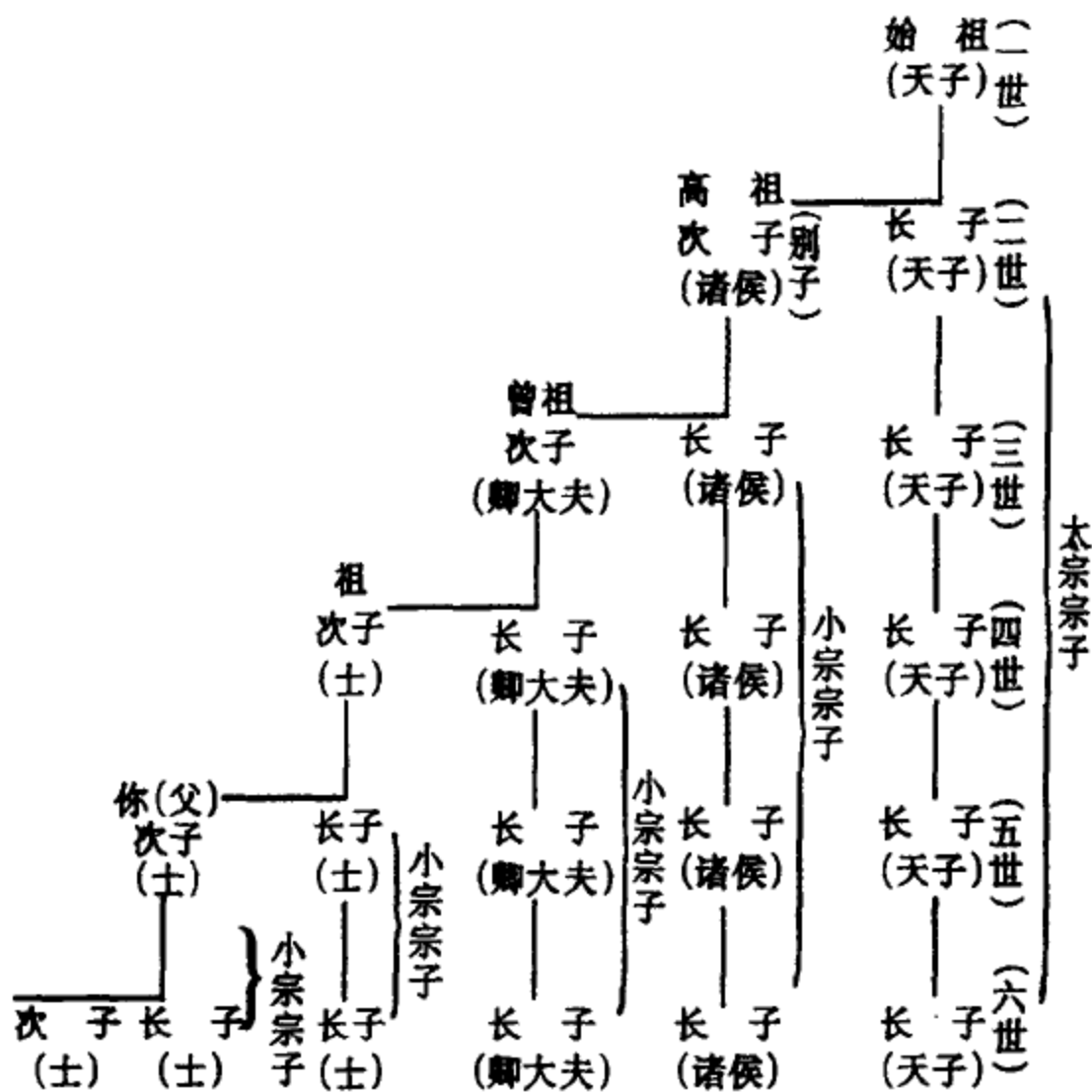
^① 《国语·晋语》：伯宗，《谷梁传》成公五年记作“伯尊”。《诗》毛传及郑笺均谓：宗，尊也。

王朝政治中心的屏障；共分封 71 国，其中姬姓的 50 余国。国君既是诸侯，在每一封国内，又是君长；周王把农民和土地分赐给卿、大夫，这种封地叫作“采”。周王自称为上天的长子——天之元子，是天下姬姓大家庭的“大宗”，也是“天下”的“共主”，即全国大宗族的总族长。其王位由嫡长子继承，世代保持“大宗”的地位。嫡长子的兄弟被封为诸侯，诸侯对国王是“小宗”，而诸侯在自己国内又是同姓的“大宗”。诸侯既是国君，又是他所有子孙的大宗；其君位也由嫡长子继承。嫡长子的兄弟被封为卿大夫，卿大夫对诸侯是“小宗”，在本宗族的各分枝中又是“大宗”。最先受封者死后，子孙奉其为始祖，立庙叫做“宗”，即宗庙。他们的嫡长子、长孙世代承袭封地，叫作“宗子”。凡小宗都要受大宗的约束，宗子又把政治与宗法的身份统一于一身，对同宗族的成员（宗人）有裁决纠纷，处罚以至处死的权力。所以“大宗子”构成权力中心，按血统关系的远近，区别亲疏贵贱，从而形成无可改变的身份等级。王、公、卿、大夫、士等，就是这种等级阶梯的标志（见附表）。这样，亲、贵、富三者皆融铸为一了。由于周朝规定同姓百年不婚，所以诸侯国间，同姓是兄弟，异姓多是甥舅，彼此都具有亲缘关系。周天子称异姓诸侯为伯舅、叔舅，诸侯在国内也称异姓卿大夫为舅。这样，整个国家都由宗法关系联结为一个整体，一个庞大无比的大家庭，形成了古代中国特有的宗法等级制的统治网络。

这种宗族——家族主义制度，起源于上古的血缘图腾组织。在商周时代演变为宗法制，商周以后，又迭经演化，由城邦国邑的宏观组织，演化为明清时代作为社会细胞的家族制度。但尽管历经变迁，这种宗亲血缘组织，却一直是数千年来中国社会的内核和深层结构，直到现代，仍深刻影响着中国政治文化和社会发展。



附：宗法制示意图（举每世有二子为例）



注：西周宗法制主要是根据血缘关系确定继承权利的制度，它对巩固统治阶级的政治、经济上的统治，保持国土封邑的完整，避免统治集团内部的纷争起了重要作用。其他关于祭祀、婚、丧等礼制也本于此。

1. 嫡长子称“宗子”，是父祖身份封邑的继承者，为宗庙之主。
2. 一系相承的嫡长子称“大宗”，有继承大统的权利。
3. 嫡长子外的其他嫡子，称“别子”，只有分封的资格。
4. “别子”对大宗而言是“小宗”，但对自己的子孙，也是受封的始祖，其身份由其嫡长子继承，所以其嫡长子也是“宗子”。

天子、诸侯、卿、大夫都把同系弟兄和幼庶子封出去，作为政治性的盟属，同时这也解决了由于人口增殖而造成的经济生态压力。在宗法分封所形成的周代统治网中，周天子成为天下之大宗，诸侯成为一国之大宗，卿大夫成为世族和采邑内的大宗。在周代，周天子称同姓诸侯为伯、叔父，异姓为伯、叔舅。诸侯称周室为宗周、

宗君，自称“小子”^①。这种宗法关系同时也是政治上以血缘为纽带的结盟关系，即“宗盟”^②。对于非同宗的异姓诸侯和大夫，则早在殷商时代已采取了收养养子的假亲属制度；或者通过通婚于异姓的外婚制原则，与姬姓结成姻好，然后加入这种宗法制的政治体系。这种封建宗法等级身份制度，也就是“礼制”。

《礼记》叙述礼的功能：

“夫礼者，所以彰疑别微以为民仿者也。

故贵贱有等，衣服有别，朝廷有位，则民有所让。”（坊记）

《左传》说：

“贱妨贵，少陵长，远间亲，新闻旧，小加大，淫破义，所谓六逆也。

君义、臣行、父慈、子孝、兄爱、弟敬，所谓六顺也”。（隐三年）

又说：

“礼之可以为国也久矣，与天地并。君令、臣共、父慈、子孝、兄爱、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、妇听，礼也。”（昭二十六年）

荀子说：

“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。……由士以上，则必以礼乐节之；众庶百姓则必以法数制之。”（《富国》）

“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也……故礼上事天，下事人也，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”（礼记）

从关于礼的这种经典性论述中，我们可以清楚地辨识出“礼制”的实质，这就是对权力和利益、资源和资产、享受和消费，依照一个严密确定的贵贱有等、差别有序的社会分层结构进行分配的制度。这种制度具有世袭性和不可更易性。血缘纽带和尊祖敬宗的观念，通过忠、教的价值伦理，通过礼与法的两手交替运用，维护着这种严密的等级身份制度。

这种制度在周代建立起来，三千年来，是中国政治社会结构的内在基础。直到现代所谓“特权”作风与思想，其根源都在此中。旧论中国文化者，常常只注意到传统思想对于忠、孝、循、顺、德等价值观念的推崇，而谓中国文化是一种伦理文化、礼教文化，但这种说法实在有些过于皮相了。中国文化的本质是一种严密等级制度并且以家庭为核心的社会文化伦理的观念，只不过是为维护 and 保持这种制度服务的工具而已。

秦汉以下，宗法封建制度被废除，但宗法制度却没有消除。它转化为邑、乡、里基层单位内的宗族制和家族制度，仍然是中国传统社会的基本细胞。而从宏观的角度看，假血缘宗法制的有序等级结构，也正是三千年来中国政治体制结构的原型。

① 见《召伯虎簋》铭。

② 见《左传·隐公十一年》。

写到这里，我们又有必要澄清一下关于“封建制度”的误解。“封建”一词，在典籍中最先出现于前文所引的《左传》，是指周代封土建国的国土分封制度；但这种制度在秦汉以下，在中国早已废除了。

东汉以后，中国实际上不再存在本来意义上的“封建制”（只存在广义上的封建制，即如果把“封建”理解为广义的土地私有制的话）。但是在现代史学中，却发生了一个名实相悖的荒谬情况，把早已不存在封建制（即分封制）的秦汉以后中国社会，仍然称作“封建社会”；而分明存在过封建制的商周社会，却被称作所谓“奴隶社会”——不承认其为“封建社会”。所以会发生这种语词混乱，是由于历史学家把西方历史模式硬套于中国头上的结果。

在西方历史中，也存在过封土建国的封建制度，这就是公元9世纪前后，查理曼帝国解体时出现的封建采邑制度。西方语言中的封建主义（Feudalism）一词，就是西方近代历史学家用以描述这种制度的概念。这个字的词根——采地、封邑，指明了这个词的词源。这种封建制又称作封土制度（德文 Lehnwesen），西方史学把封建制度看作一种特殊的法律政治体系。按照不同的特权而把土地和其他财产封赏给各种人，与这种制度相伴的是被封者对赏赐者的依附关系——属臣义务。

法国历史学家布洛克（Marl Block）在分析欧洲封建制度时指出，这种制度的人际关系围绕着四组纽带形成：

1. 亲属纽带（tie of kinship）
2. 奴仆纽带（tie of servitude）
3. 封臣纽带（tie of vassalage）
4. 国家纽带（tie of state）

此外，还有一组在封建制后期社会愈来愈重要的纽带：自治纽带（tie of Commune）。它是工商阶级的社会组合，由一群身份平等的人（equals）结合，大家共同遵守自治区内的约誓，并且承担义务，守望相助。这种关系是古代希腊罗马“社会契约”思想的重现，它从根本上突破了封建制度下的尊卑等级身份的社会分层关系。它是近代资本主义在中世纪欧洲的发源地。

由此可见，欧洲中古时代这种封建制度，虽然在很有局限性的意义上，有所类似于商周时代的宗法封建制度，但它们却也具有一些根本性的不同点：

1. 中国的封建制建立在地产王权所有制基础上，由专制王朝统一分配。
2. 中国的封建制（商周时代）实际是一种垦拓经济下的农业殖民方式。
3. 中国的封建组织建立在宗法制度的血缘和假血缘亲属制度上。

这三大特点，是欧洲中古封建制所没有的。在欧洲封建制度中，也有一系列古代

中国所没有的特点：

- (1) 罗马法传统在中古仍然作为裁决民事问题的法律。
- (2) 马尔克组织（农村公社）是农村中的社会细胞。
- (3) 中央集权瓦解，地方（采邑庄园）政治走向多元化（地方自治）。
- (4) 属臣对君主的依附委身制，以签订自由契约的形式建立。^①
- (5) 教会作为一种特殊政治权力（教权）和特殊社会组织，与封建领主的权力相抗衡。

(6) 城市市民享有自治权，城市是独立于封建制之外的社会单位。

(7) 军事组织是松散的自由结合的骑士制度。

(8) 农奴、农民对封建主的关系，也具有契约性。这些特点，都表明欧洲封建制度与中国古代社会制度具有重大的不同。因此二者不能被认为是同一种制度，更不应将其混为一谈。

秦汉以后的中国，基本上不再存在典型意义上的“封建制度”。只在非常有局限的意义上，即以农业为主要生产方式和土地私有为主要所有制关系这一点上，有所近似于欧洲中古时代的社会。而在其他方面，在社会制度、文化特征、政治、宗教、法律等一切方面，二者都具有无限巨大的差异。因此对秦汉以后的中国社会，仍命名为“封建社会”，似乎与欧洲的 Feudalism——封建制度在形态上相似，那是名不符实的。

26

宗法制度，在秦汉以后转化为宗族制度和家族制度。宗族仍然是同姓共宗的男系血缘团体，其余衍可推移至无限的时代。一直到今天，中国传统文化保留较多，而人口流动量缓慢的乡村地区（如福建、广东、浙江、江苏诸省内交通不便的部分乡村）仍存在着强固的宗族组织系统。

这里应当注意的是，宗族与亲族的不同。宗族只包括男系亲属（Agnatensystem）（母、妻随所嫁者归入男系），而亲族则包括一切血缘亲属（Cognatensystem），因而包括母系外亲属。

宗族又与家庭不同。宗族是许多同姓亲族的集合，而家族则只是与一个父权家长有关的父系亲族的集合。但家族包括一切同居共财的关系，如：未嫁的女儿、异姓亲（养子、赘婿）及部曲（雇工）、奴婢等。（《史学指南》：“内曰家，亲曰属，谓同居有服之人也。”）在这一点上，又显示了东、西方奴隶制度的不同。中国古代确有奴隶制度（余脉一直延续保持到清代），但中国这种奴隶制度始终是一种家奴制度。在商周依附于宗法制，在秦汉以后则附属于宗族和家族制度；奴隶对主人有假亲属关系，即

^① 参看马克尧《西欧封建制》，第 87—88 页。

世代传递的人身收养关系。所以在汉字中，奴，也写作“孥”，从子，从语源上反映了古代曾存在收养奴隶为养子的制度。这是中国古代奴隶制的一大特征。而在古代希腊罗马，奴隶制则是一种终身雇佣的强制劳工制度。

宗族的首长，古代称为族长、宗长或族正。一宗族有一长。宗族的支脉，称为房，其长则谓之房长。族长与宗子本来是合一的（在宗法制度下），王权（政治权）与宗权（以仪式、祭祀为象征）也是合一的。但在唐宋以后，宗子与族长相分离；宗子主祭祀，由宗中嫡长男子世代相承，族长则由推举产生，往往是有威望的、社会地位高的长老。宗族所属人员，通常称为族人、族众或宗人。

明清以后，宗族演变为家族。族长权由家长权取代，同时相对地受到了限制。

中国人的家，系以父子为核心，以祖孙、兄弟或叔侄及其妻妾为中心的共居、共财、共食、共生活的协同体。累世同居之家，以伯叔或兄弟为中心，成为一“房”。中国四合院式的封闭居住形式，正是为适应这种家族社会功能而设计和建造的。

中国传统社会这种宗法—宗族和家族制的历史缺点，决定了中国传统政治文化具有三大特点：第一是实行家长制或长老制的专制政治；第二是严密的等级身份制度；第三是忽视个性自由的群体主义伦理观。

关于家长这个概念，最早已见之于战国时代的《墨子》一书中。他说：“恶（无）有处家而得罪于家长而为可也。”这句话的大意是：在家中得罪了家长即一切事办不成。由此可见，家长在古代享有长老权，所以《墨子》中又说：

“是故古者天子之立三公、诸侯、卿之宰、乡长、家君（即家长）……将使助治乱刑政也。……家既治，国之道尽此耶。”

君权就是全社会的家长权，而父权就是家族内的君权。孟子说：“田之本在家”（《离娄·上》），《礼记》说：“家齐而后国治。”荀子说：“君者，国之隆也，父者，家之隆也。隆一而治，二而乱。”（致士篇）《云梦秦简》秦律：“家事统一于一尊。”在这些言论中，都确立了中国传统政治的一个根本特点，即突出父权、君权、长老权的绝对专制主义。

宗子（天子）——族长——家长的政治权力包括两个方面：

1. 教令权
2. 惩戒权

这也就是中国古代政治中礼刑并用、恩威兼施的所谓“两手”。

在中国社会制度中，我们始终可以看到两个系统：（1）君统——政治制度；（2）宗统——家族制度。宗统与君统合一，就是中国传统政治体制的关键之所在。秦汉以后，中国传统政治虽然表现为大一统的绝对君主专制制度；但在社会政治的实践中，在很大程度上又保持着区域性的自律性（即所谓“无为而治”）的政治。自治与自律的基层单位就是宗族和家族。但在这些宗族和家庭中享有治权的，仍然是各族的父系家长。

中国传统社会的第二个大特点，就是执行森严有序的社会等级身份制度。所谓身份，即人的社会地位的规定，根据中国传统社会的特征，具有两种涵义：一是指社会家族身份，这种身份规定了人在家族、亲属、家庭（父母子女夫妻）中的地位；一是指社会政治身份，这种身份规定了人在社会政治制度（君、亲王、公侯、臣、民）中的地位。

这种身份关系的规定即“名分”，就是所谓“礼制”的核心。身份关系的维持与传承，通过法律以及伦理的规范，作为一种传统（“道”），被认为是天经地义的。人们评价一个人的价值，不是根据他的天赋、才能、贡献，而是首先考虑他的身份——社会地位与等级。人们在听取一种意见或建议时，也不是根据意见或建议本身的内容——是否有道理，而是根据讲话者的身份——是否有权威，是否大人物或官员，以及官阶的高低。所有这些身份社会所传承的陋习，至今在我们的社会中也依然相当普遍地存在着。

身份社会的一个最大不公平，就是在法律面前的不平等。早在先秦就有“礼不下庶人，刑不上大夫”的规定。在秦代，中国最早制订法律的法家，就建立了以身份不同，而实施不同法规的身份法原则。例如秦律中有以“爵”抵罪的制度。爵作为一种荣誉称号，正是一种等级标识、一种身份。这就意味着，同样犯罪，犯同样的罪，但在量刑时，却要依据：

- （1）犯人的社会身份；
- （2）被受害者的社会身份；

而实施不同原则的法律刑罚。如果犯人是贵族、家长，则或可免罪，或只轻罚；而身份低者则从重；若被侵犯者是贵族、尊上，则对犯者的处罚也要从重。

与刑罚相并行的，是以提高社会身份为原则的奖励制度。这也正是中国奖励制与西方的不同之处——它不单纯是一种经济物质性的奖励，而且意味着社会身份、社会地位、社会等级的高升；这种制度在古代，即商鞅所创立的赐爵制。爵，本来是一种酒器的名称；由于酒器的规格，在先秦礼制中是代表社会身份的符号，因此，爵字后来也成为社会身份等级的代名。赐爵、晋爵，意味着社会身份的提高。而在犯罪时，这种爵——社会身份也可以抵罪。这种制度在现代的残遗，即转化为以官职、党籍等社会身份可以抵罪的不成文规定。

与中国建立在人际不平等基础上的社会身份制形成对比参照的，是欧洲自希腊、罗马以来的社会契约观念。在中世纪欧洲，这种思想一度受到束缚，但在霍布斯、洛克、卢梭以后，这种观念再度成为西方近代政治法律理论的一大基础。

古罗马著名法学家西塞罗（前106—43）在论述国家制度起源及其存在基础问题时早即指出：

1. 合理的国家组织不应当是家长制的帝国制度，而只应当是“共和国”（commonwealth）。所谓共和国，就是一群平等自由的公民，基于共同正义的观念，为实现共同利益而组合的社会共同体。“共和国是人民的公共事物。所谓人民，并不是偶然集聚的人群，而是利害与共，是非观念相同的一个公民群体。”^①

2. 由于共和国主权属于全体人民，因此，国家的权威应当来自全民，而政府不应当成为社会的家长，而只不过是全体人民公共意志的代理人。

“国家主权来自人民，国家主权也必须建立于人民的公意（consect）之上。”^②

3. 因此，权力不能是特许的，不能是世袭的，不能是不可转移的。全体人民，在法律上都应当有参与行使政治权力的当然权利。这种权利，即人民主权，是国家主权中唯一不可让度的。

西塞罗是古罗马帝国鼎盛期伟大的法学家和思想家。他的法律思想，继承了希腊政治民主思想并以之作为罗马法的立法原则，成为西方法律政治思想的基石之一。这种起源于西方古代的共和思想，与中国古代的王权本位的专制政治思想，形成了鲜明的对比。

西塞罗关于国家主权来自公民共同意志的思想，在近代被发展为社会契约的国家理论。

根据霍布斯的定义，社会契约（socialcontract）就是权利平等的人类个体——自然人，出于自我意愿，并且为了通过合作而达到个人利益的最大实现，所结合组成的社会共同体。这种组合的保障、公共意志的体现，就是国家。因此，国家，在东方社会中是父权和神权的体现；在西方理论中却是人民主权和集体意志的体现。西方人所理解的人民，并不是一个抽象的共同体——像东方意识形态中那样，而是每一个普通

① 《共和论》1·25章

② 《共和论》1·25章

的自然人。个人是社会契约的权利承担者，也是立法权的承担者。国家政权，依赖于人民、社会的公共意愿而成立，也要依赖这一公意而解除。这一思想，在18世纪通过卢梭和其他启蒙哲学家的鼓吹，而广泛传播，成为近代资产阶级民主制的理论基石。

1776年颁布的美国《独立宣言》开头是这样一段话：

“我们认为以下诸点乃是不言而喻的公理：人类生来是平等的。造物主赋予了他们与生俱来的权利，即生存、自由、追求幸福的权利。政府是为了实现这些权利而设置的。因此政府只有在人民拥护的前提下才能行使其正当的权力。”

1791年法国国民议会发布的《人权宣言》中，有一些提法也与此非常相似：

“就人民的权利而言，人类生而平等并且只能平等。”

又说：

“组织政府的目的是为了保护人民的天然权利，即自由、财产、安全以及对于压迫的反抗。”

又说：

“主权只能存在于全体人民，没有任何个人有权滥用这一权力。”

这些论述体现了如下几点重要思想：

(1) 国家主权者是人民。一切人都应当享有平等的人权和政治权利。

(2) 国家机器、政府应当是人民的公仆。

(3) 国家统治权的合法性只能来自人民的共同意志。不应当有任何个人或阶级超越于人民的集体意志之上。

所以19世纪美国思想家亨利·梭罗（Henry Thoreau）在他的名著《不服从论》（Civil Disobedience）中曾指出：

“政府行使权力，必须得到被统治者的批准与同意。除了经我同意者外，就不能有任何真正的权力来管辖我这个人或我的财产。由绝对君权进步到有限君权，再由有限君权进步到民主政治的过程，便是走向真正尊重个人的过程。”

在西方法律政治的思想中，民主就是每一个公民分享主权。自由就是每一公民受到社会保护的人身自由。这种观念，在哲学上根源于古代原子论的宇宙论，而在近代发展为个人主义的社会学理论。根据西方的这种理论，在本人自由意愿之外，即使作为整体、作为国家，对个人权利的侵犯，也是违背社会契约的。

这种社会契约论的一个重要推论，就是公民有权终止对他不利的社会契约。霍布斯认为：当主权者不具有保护人民的能力时，人民服从主权者的义务亦告终结。而卢梭说：“当人民被迫服从而服从时，他们做得对。但一旦人民可以打破自己身上的桎

桎而打破它时，他们就做得更对。”（《社会契约论》）这一思想，涉及到国家权力局限性的问题。东方人承认国家对个人具有无限制的主权（因为它是父权的延伸）；而西方的政治理论则拒绝承认一点；他们认为公共权利高于个人权利，集体意志高于个人意愿。

32

社会契约论基础的又一来源是古代罗马人的自然法（natural law）概念。自然法高于实立法是西方罗马法系法理中的当然观念。自然法，实际上就是人民契约意志的体现，而实立法就是存在于现实世界中的国家法规。国家法规不是至高无上的，它必须服从来自全民的自然法，并且只有在体现自然法时才是合于正义的。西塞罗指出：

“事实上只有一种真正的法（true law）——那就是正确的理性（right reason）——它是顺乎自然的，适用于一切人，并且是永恒的。人世的一切义务与权力，都本于这种法的存在。……一切现实人间的立法都无权违背这唯一的最高法旨。”^①

在中国政治文化的传统中，我们绝然找不到与上述相似的政治法律思想。在中国，国家——君权，是天然地（由于君权神授）凌驾于一切人民之上的，人民只能是屈居于国家之下的子民，所谓小小老百姓。国家是社会的绝对主宰，是全社会共父的化身。所以古代政治权力的最高体现者皇帝，理所当然地被认为是高居于中国全体人民之上的“君父”。国家权力作为社会化父权的体现，其行使运用，无须征求其人民——“子民”的同意，更不受其监督。在这种父权制度下的政治文化，不得不提倡一种贤人政治，亦即明君、清官政治的思想。所谓明君，清官，实质就是祈祷出现一个好父亲代替暴虐无情的坏父亲，就是好父亲的政治。作为社会性的父权，国家对人民随时可以行使：

1. 教令权（教育、教导、使令人民的权力）；
2. 惩戒权（对不服管教者予以惩罚的绝对权力。所谓绝对权力，即不可争议的权力）。

但是观察西方政治文化，我们会注意到，国家对人民不仅不具有教令权，相反，人民有权以舆论、道德和法律，监察和制约国家权力。这一点，在东方传统政治中，是难以想象的。

33

东方法典（印度的摩奴法典、中国的刑鼎、法经）与西方法典在立法观念上的不

^① 《共和国论》第三卷第22章。

同，还深刻地表现于如下几点：

1. 西方法典包括民（权）法而不仅只有刑（政）法。

2. 制订法律的目的，是保障和规定公民权利；而不单纯是施政于民、以刑纠民、以法限民（早在希腊罗马时代，罗马就设立了保民官的职位）。

3. 欧洲古代的法典，是由一个立法团体制定的。中国古代立法权与行政、司法权不分，国家元首和最高政治首脑者的意志和言论，也就是法，此即所谓“口含天宪”。

4. 尤其重要的是，在司法实践中，中国没有按法规条文，并且仅按条文解释和执行法的观念。

5. 在中国传统司法实践中，缺乏法律面前人人平等的原则（如同样犯杀人罪，其性质的轻重将依被杀者的社会身份而有很大不同；例如弑父、弑君及尊长，都被看作远过于一般杀人的极恶之罪）。而罗马法则与此不同。

英国古代法专家梅因曾指出：

“我以为人类根本平等的原理，毫无疑问是来自自然法的一个推论。人类一律平等是大量法律命题之一，它随着时代的进步已成为一个政治上的命题。罗马安托宁时代的法学家们提出：每一个人天然是平等的（*omnes homines natura quales sunt*），在他们心目中，这乃是一个严格的法律公理。”^①

这种意识，在中国古代是绝不存在的。梅因还指出，即使对奴隶，罗马法学家认为也应当实施法律平等的原则：“这个规定对罗马法律执行者，有相当的重要性。因为它使他们必须注意，凡在罗马法律被推定为完全符合于自然法典的规定时，则罗马法院士考虑公民与外国人之间、人民与奴隶之间、非亲与血亲之间的一切问题时，都不应该有所区别。”^② 这种司法精神，与中国“刑不上大夫，礼不下庶人”的身份法，是完全相反的。虽然古代也有人讲过所谓“王子犯法，与民同罪”，但这只是一个道义的要求，而不是法理的前提和事实。它可以被期待（依赖清官），但更可以被拒绝。事实上，这个原则在古代并没有真正实施过。

如果从语源学角度对中西方关于“法”的观念作一追溯，我们可以更深刻地体会到，这两种法律系统的立法精神从历史一开始即具有深刻的不同。

拉丁语中法具有两个字：Jus 和 Lex。Lex 相当于英语中的 Law，即实定法，具有较具体的、成文法规的涵义，如十二铜表法（*law of the Twelve Tables*）。而 Jus 则较为抽象地泛指一般的法理、法的分类和抽象法系。如 *Jus gentium*（万民法，即国际

① 《古代法》商务版第 53 页。

② 《古代法》商务版第 53 页。

法)、自然法(jus naturale)。在这里, Jus 一词相当于英语中的 reason(一般公理)。所以古罗马法学家西塞罗在最高理性(The highest reason)的意义上定义法,“法是最高理性,发生于自然当中。命令人做应做的,禁止人做不应做的。此种理性深入于人心,予以规定,就成为法。”(《法律论》第1卷第6章)而在近代,孟德斯鸠把法定义为宇宙事物的必然关系,正是继承了这种思想。应当指出,这种意义上的自然法,在中国古代哲学中,被叫做“良知”,即后世所谓“天良”与“良心”。在西方,这种自然理性发展为法理;而在中国,“天良”观念却从来未超越价值伦理学的范畴。

就抽象法概念本义讨论, Jus 的本义中还有权利与正义的义项。希腊哲学家认为,法律是“人们互不侵犯对方权利的保证”。亚里士多德认为,政治与法律的目的是“促进正义与善”。但在东方的“法”概念中,却不包涵这种权利(right,而不是权力)意识。在古汉语中,法是晚出的字,其初义近于罚、伐、废、范;在古汉语中,法与刑是在相同的意义上被规定的。《尔雅·释诂》:“典、彝、法、则、刑、范、规、庸、恒、律、戛、职、秩,常也。抄、宪、刑、范、僻、规、矩、则,法也。”在这里指出了法的两类义项,一是作为法规伦常,即行为模式范;一是作为强制征罚性的刑律(罚)。尹文子说:

“法有四类:一曰不变之法,君臣上下是也;二曰齐俗之法,乡鄙同异是也;三曰俗众之法,庆赏刑罚是也;四曰平准之法,律度权置是也。”

中国最早的法律经典是战国魏相李悝的《法经》六篇,包括:

1. 盗经
2. 贼经
3. 囚经
4. 捕经
5. 杂经
6. 县经

这里的法,都是指作为统治法、制裁法的律令,即刑法。从法的语源和种类中,我们可以看到古代中国人民缺乏保障自身权利的法律意识。中国人作为法人,在国家面前只是义务主体,而不是权利主体,这也正是古代东方专制主义的根源之所在。

再从法的起源看,中国的法起源于礼。礼就是习惯法。在这种习惯法中,法权是以神权的名义体现的。就法的这种起源看,与西方相似。这种神圣司法权的象征,希腊称作 Themis——狄麦斯,在晚期的希腊万神庙中是司法女神(Goddess of Justice);在印度称摩奴。而中国上古的神权法体现于神誓,对神的盟誓。承担义务称“盟”,监督和处罚背约者称“法”(即“罚”);法的标准就是誓,履行伦理义务称作“德”

(循与正直), 否则即是反德和不直。履行个人承担的义务称作“义”(即“宜”), 义(宜)就是现代所谓个人道德, “德”则是现代所谓社会伦理。

刑法既起源于神誓, 则法官也就成为“代行天罚”的神圣司法者, 即孔子所谓“天谴”(“天之所谴, 不可祷也”)。这种刑罚当然是无可争辩的, 所以中国法律中从来没有为被告辩护的概念; 所谓“获罪于天, 无可祷也”。中国古代只有“讼师”, 那是拟判罪名, 代为起诉的法吏(检查官), 却没有体现民权、被告权的律师。即使在现代的司法实践中, 仍时时可以听到律师由于为被告辩护而被迫害的事例。实际上, 在中国司法传统和司法观念不根本改变的社会条件下, 律师制度也只能是没有根基和只能发挥形式作用的摆设。

36

再从政治文化的传统来看, 中国与西方也具有极深刻的不同。

就政治权威类型来说, 我们知道, 马克斯·韦伯把权威分为三种, 即:

1. 传统型 (traditional authority)

这种权威的政治特征是政治权力的世袭制和君权神授。统治权力之所以被人民认可, 是因为它被认为当然如此和从来如此。在政权更迭时期, 新政权总是作为“为民请命、为民除暴”的天命权威(参看《尚书》)而建立的。

但是新的政权一旦取得权威, 往往仍会依照旧的统治模式再度运行在原有的政治轨道上。韦伯在分析传统型权威时又指出如下特征:

(1) 没有严密的官僚组织, 行政官员没有明确的职权定义域。

(2) 上下级之间没有严密的等级分层制度。

(3) 没有明文规定的任免晋升及处分制度, 因此官员的前途, 往往取决于主管者个人的意志。

(4) 官员的选拔, 取决于对最高统治者个人的效忠, 并只对个人负责, 而不是对职务负责。

(5) 官员没有固定的薪金。

[韦伯认为, 历史上的长老(酋长)制、世袭制和欧洲封建制的政治权威都属于此种类型。]

韦伯对传统型权威的上述观点乃是根据从未建立严密官僚组织的中古欧洲社会的模型而抽象出来的。中国自秦汉以后, 却早已发展出了一个具有固定等级制度的严密官僚组织体系。这种官僚制度, 具有深刻的东方色彩, 我认为其最显著的政治特征有如下三点:

(1) 这是一个对上只有单通讯通道的金字塔式(顶部小底部大)的控制系统。在这个控制系统内部, 分隔排列着密集层次和等级。中央指令从上向下传递, 并且逐

渐加入噪音（干扰、变形），使之发生信息失真；因此在底层，来自中央的控制递减为最弱。同时由下向上传递信息亦同样发生失真和过滤，以至有些真实信息事实上永远不可能传递到中央。中央所接触的信息，事实上永远不是真实的世界，而只是整个官僚系统愿意向中央描绘和筛选出的一个理想化世界。

(2) 每一级官僚只对它的直属上级负责。它们对整个系统不发生真正的控制机制，而只发生信息转送机制。各级官员有对事件说“不”的否决权，却没有说“要”的决定权。

(3) 由于俸禄的逐级差减，同时由于愈是底层的官僚愈有机会直接控制社会基层，因此在这种官僚系统中，常发生有组织大规模的贪污受贿。

以上三点，构成了中国古代官僚制体系的特征。这种官僚制，与西方工业革命后所建立的那种法理式官僚组织，是具有深刻区别的。

2. 韦伯所分析的第二种权威类型，即所谓“神授式”（Charismatic authority）。

这种权威的特点，建立在对于某种超凡政治个人的崇拜之上。韦伯说这种被崇拜的人，往往是由于“具有特殊品质，被认为具有超自然、超人的力量和才能”。（《社会学文选》第250页）这种权威往往具有宗教性；也就是说，往往与意识形态有关。因此：

(1) 被崇拜的神圣领袖，不需要经过任何组织程序，也不需要职位授予，甚至有无正式职位也不重要。他的社会权力不是来自政治组织，而是来自社会信仰和社会意志。

(2) 神圣领袖决定一切官员的任命，这些官员作为这种意志的执行人，有无限（不规定）的权力。他不需要领取固定的薪金作为工资报酬。

(3) 这种权威极为重视意识形态（宗教与价值的目的和事业），它之所以允许社会保留一定的经济活动，只是因为非此则社会不足以生存。但在本质上，它是反经济的（因为经济权力的提高将是对这一权力的挑战）。

(4) 这种政治常常不稳定，而随领袖个人生命的完结而完结。

我们可以看到，在中国历史上的王朝开创时期，亦常常出现这种神授式的权威——如刘邦、李世民、成吉思汗、朱元璋。以上所分析的第二种权威类型，都是古代和中古社会中常见的（这里特别应指出，现代人类学家发现，神授的权威和传统的权威，是早期部族社会中习见的领袖制度。因此认为所谓氏族民主制是原始公社时代普遍政治形式的旧观念，也是根据不足的）。

3. 第三种权威类型，韦伯称之为法理型权威（egalauthority）。他所指主要是近代西方的民主政治管理形式。其特征是：

(1) 实行法规形式主义的管理。只承认法规条文，在形式上对一切人有效。因此这种形式主义，有利于实现人人在法律面前平等。

(2) 任何法规一经制定，所有社会成员均须无条件遵守（人人必须守法，并且只

守法)。

(3) 法律体系由一整套抽象的形式化原则组成，执法者只据此条文的给定意义判断具体事物。

(4) 掌权者只根据法律赋予的权力，暂时处于拥有权力的地位。

(5) 被统治者只受法律条文的制约，而无须畏惧执法者个人。因为他具有与执法者平等的公民地位，而不是他属下的臣民；他也不必担心出现执法者滥用权力打击报复的情况，因为他了解法规的涵义，并可据此保卫自己。

这种执行形式法规的国家，韦伯称之为“理性的国家”，即服从形式逻辑的国家。它的基础是进行推理运作的专业官吏和作为大前提的形式化法律。西方近代法学的形式法律原则，根源于罗马法的古老传统。它特别强调排除实质的考虑——如功利、价值、情义、情面、关系、身份等，唯一地只考虑法律条文的形式涵义。在这种制度中，由于掌权者职务与管理手段（法律）相分离，因而权力不再成为一种人格化的身份，而只是一种专业化的职业。

37

每一个管理行为必须以形式法律为根据，这就最大限度地排除了个人专断的任性。管理手段体现于法律，这就确保了每个人都能以公民身份在法律面前享有平等的地位。因此韦伯指出，实质性司法与形式性司法，可以看作非理性权威与理性权威的分水岭。他说：“在一切神权政治和专制主义中，司法都是受实体支配的。与此形成对照的是，在近代官僚制度中，司法纯粹是形式主义的。”“所谓实体原则，我们理解为功利主义和经济方面的考虑。”包括“需要、利益、情感、伦理或价值理想”。

综括韦伯理性法的思想，我们可以推导出以下四点：

- (1) 必须建立一个由自然法原理引申出来的形式法规系统；
- (2) 社会每一成员都必须服从这个统一的形式法规系统；
- (3) 个人行为是否服从这一法规，可以通过逻辑分析确定；
- (4) 执法者也必须服从这一逻辑分析。

这种近代的法理思想，对于中国传统来说至今仍是完全陌生的。

38

马克斯·韦伯曾把中国儒家伦理与西方基督教新教伦理作过一个较详细的比较分析，请参看下表：

儒家	新教伦理
1. 信仰非个人的、宇宙的秩序；容忍不可思议的力量。	1. 信仰无所不能的上帝，舍弃魔力。
2. 调整世界以维持天地之间的和谐；有秩序的理想形态。	2. 认为不断探索以求支配世界，乃是上帝眼中的美德；有进步的改变到理想的形态。
3. 为尊严和修身而自我控制。	3. 自我控制是为了压制人类邪恶的本质和遵行上帝的意旨。
4. 缺乏反传统的先知，如行为端正可不受神灵的干扰而成善。	4. 先知创定传统和世界。人类不能经由本身的努力成善。
5. 所有人际关系都以孝为原则。	5. 在上帝之下，所有的人际关系都是次级的。
6. 血缘关系是一切贸易来往、自愿团体、法律及公共行政的基础。	6. 理性的法则和契约是贸易往来、自愿团体、法律及公共行政的基础。
7. 不信任家庭成员以外的他人。	7. 信任所有共同信仰的弟兄。
8. 财富是尊严和修身的基础。	8. 财富被视为一种诱惑，并使人类失去道德生活的意图。

(R·Benedix, Max Weber: An Intellectual Portrait, Garden City New York: Doubleday, 1962. PP. 140—142)

在所列诸项中，最重要也最具有特征者，即是第 5、第 6、第 7 三项。它们体现了中国家族社会的规范原则与欧洲契约主义社会的重大差异。

旅美华裔著名人类学家许烺光曾经指出，人类的行为模式服从于一定的社会价值规范。这种规范可以分作两个层次：(1) 公理系统，存在于社会心理深部；(2) 引理系统，表现为个人性的社会行为规则。

他描述了一个中国人的价值公理和引理系统，一个美国人的价值公理和引理系统，使人们可以对这两种文化价值系统的对立作出清晰的判断。

在这里，我们参照许氏的方法，尝试拟构中国传统文化与美国文化的两个价值系统，供读者比较、分析。

这个系统包括两个层次。一是基本公理层次，一是由公理导出的引理层次。

支配传统中国人行为的基本公理有如下三项〔应当说明的是，这个规则系统，描写的对象是古典中国人的行为标准。但如果不去计较细节方面的变化（例如现代已无君主），将可以看出，这里的文化潜隐规则，对现代中国人的行为仍然在发生作用。〕：

公理Ⅰ：对父亲及父系祖先的责任和义务，是中国人人生中最高的责任和义务（“孝”的原则）。

公理Ⅱ：君主是天下人的共父，忠君也是臣民——作为子民的最高责任和义务（“忠”的原则）。

公理Ⅲ：在家庭和国家中，长子是潜在的父亲。是父权的天然继承人（父系长子继承制）。

由上述三项基本公理，可以推导出一系列的引理：

1. 父亲永远是对的。君父和国家永远是对的。
2. 一个人必须结婚并生儿子，这是尽孝的至高义务。
3. 如果妻子不能生儿子，有权休妻。
4. 妻子必须服从丈夫。姊妹兄弟应当服从长子。
5. 在父亲死后，长子是家长。
6. 施予父亲的犯罪行为（不孝），是一切罪行中最不可宽恕的。
7. 推而言之，对天下共父君主的不忠，也是最不可宽恕的。
再推而言之，对任何男性长老的犯罪，应比对其他人的犯罪为重。
8. 为报杀君、杀父以及其他长辈之仇而杀人，是正义的。其正义性视长辈在家庭等级的高低而增减。
9. 为君、父而死是忠孝行为的最高楷模。
10. 人的行为应当永远对父母负责；不应做有辱家长的事（要脸，要争面子，要争气等等）。
11. 一个人对父母的态度，是评价他本人价值的最高指标。由此也可预测他对别人的行为（不孝父母的人，对其他人肯定也不会忠诚）。
12. 对已死的祖宗应当永远尊重和祭祀。
13. 个人的成就应当归功于来自祖先的庇佑。
14. 祖先的在天之灵将永远庇佑着后裔，助他们成功，并且处罚他们的作恶。
15. 君主作为天下之父，有责任施仁政于子民。
16. 即使君主不爱他的子民，子民仍应当无条件地为他牺牲（屈原是一个榜样）。
17. 官员是君父的代表。君父永远不可违抗。但对于不爱子民的官员，人民有权申诉于君父，并且要求君父主持正义。
18. 一个人的成败荣辱，是对他祖先和本人德行的评价准绳。
19. 因此，人生应当致力于修养美德，而不应追逐感性享乐。

20. 爱情是一种感性的快乐，追求它是可耻的。

21. 性关系的目的是为了生育儿女，而不是享乐（描写、宣扬、表现感性的快乐是可耻的）。

22. 凡有道德者都将成功。

23. 凡不成功者都是无道德的。

24. 如果不成功者并非不道德，那一定也是在他的祖先中有人不道德，由于缺德而果报于子孙。

25. 如果成功者中有不道德的人，那一定是他的祖先积有善德。但他的不道德将使他的富贵不能长久，或留祸根于后代。

26. 如果有德或行恶者在当世没有得到报偿，也将会在子孙后代身上得到或好或坏的报偿。

27. 生下不好后代的原因，是由于祖先中有人不行善的恶果。

（22条—27条，形成中国传统哲学中的宿命因果论。）

28. 一个人应依亲疏程度，对他们的亲属给予不同的扶助。

29. 社会中的等级地位，是按人的德行来分配的。地位高的人是由于有好的品德，或是由于他的祖先有好的品德。

30. 因此，每个人应当安于自己现有的地位。如果想改变不利的地位，就应当行善积德；这样即使不能收获于当世，也可得报于后代。

31. 有德者将有好报，不孝或作恶多端者将有恶报。

32. 奖惩会缓慢而间接地降临于其来世或后代。

与此作为对比，我们再来看一下许烺光所举证的美国国民的行为准则系统。美国人作人的基本公理只有一条：

公理：一个人应当首先关心自身的利益。谋求个人利益的增进，是社会整体利益获得发展的最佳途径。

（天赋人以谋求幸福的不可让渡权利——人权宣言。）

引理系统：

1. 一个人应当关心并只关心与他切身有关的妻子和未成年子女。

2. 子女成年后一旦形成自身的特殊利益，父母无须干涉。

3. 一切成年者应当自己照顾自己。所以，人对父母责任不大，对其他亲属则毫无责任。

4. 人有权自行其是。除非违反法律或危及他人，否则任何人不得干预。

5. 追求美好的生活和幸福是人生的天然目的。

6. 婚姻是男女个人的私事，父母无权干涉。

7. 人必须自己选择自己的事业或职业，并且自己去奋斗。

8. 每个人应对自己的行为负责，除非他尚未达到法定年龄或是心智不健全。

9. 因此有进取心、野心、竞争心、奋斗心是可敬的。
10. 因此安于现状是可耻的。
11. 失去进取心的老年人应当被社会抛弃。
12. 隐私权是个人不可剥夺的权利。
13. 人身不可侵犯。
14. 私产不可侵犯。
15. 政府应当保护私人利益，这是它存在的基础。
16. 只有在国家危急时，为国尽忠才是合理的。
17. 但如果一个人的良心不允许，他也有权拒绝作出这种牺牲（如越南战争中的反战行为）。
18. 政府无权侵犯个人的自由和隐私。
19. 政府官员应由人民选出，并应代表人民利益，否则就应予罢免。
20. 政府官员和普通民众身份相同。
21. 人民必须监督政府，当它无法为人民谋福利时，应当加以制止。
22. 男女权利平等。
23. 人与人应当平等。
24. 教育的目的应当是使人变得更加平等。
25. 职业、名望和财产的不平等，应取决于个人奋斗的结果。只要对一切人都有均等的成功机会，则这种差别的存在是合理的。
26. 未来属于有竞争力的青年人。老年是可耻的。老年人没有资格决定青年人的未来。
27. 对儿童的关心是对未来的关心，应超过对老年人的关心。
28. 对儿童的犯罪行为，比对成年人的犯罪行为严重。

40

上述两个公理系统，实质是两个不同的价值系统。有一位西方人类学家曾分析两个具体的事例，以透视中国文化的价值观与美国文化的价值观的差异。

第一个事例如下：

在中国某报上，曾发表过一封读者来信。作者是一位 19 岁的高中女学生。她的遭遇是这样的：在一次舞会上，她经人介绍认识了一位英俊潇洒而又受过大学教育的男子；然后他们相互坠入情网，终至发生了性关系。但是当这个女学生向男子表示他们应该结婚时，他却不作任何表示，并且自此就不再理她。结果，她觉得自己受骗了，因此投书报章，要求社会主持公道，并提醒其他的女青年，要警惕这种不负责任的渔色者。

这封信见报后，立刻有雪片般的信件寄至报社，这些信件来自不同阶层的社会公众。大多数人对她表示同情；有些人则谴责她爱慕虚荣，还有人说她不该忘记女中学生不该交男朋友，而应致力学业。还有人指责她轻率地失身是一种对自己和家庭不负责任的行为，很可耻，不要脸。也有极少的人为那个男子辩护，但同时又承认这个男人不该不考虑到自己的做法，会伤害她的感情。但是，在所有来信中，竟没有一个人怀疑她有期望婚姻的权利。

为了使推理过程更为清晰，对这个例子，那位人类学家作了如下分析：

1. 一个高中女生遇到了一个英俊潇洒而又受过大学教育的男青年。
2. 两人约会，并发生性关系。
3. 她提出要和他结婚。
4. 他却并未如此。
5. 他停止找她。
6. 她很气愤，并投书于报纸。
7. 读者告诫她，她还是个高中学生，不应交男朋友。
8. 其他的读者告诉她，她应该集中于学业，不应再想男孩子，要为她的前途而努力。
9. 有人认为她的失身很可耻，不要脸。

这位人类学家指出，以上的第1、2、3、4、5、6六项都可能发生于任何社会。但是7、8、9三项，即认为她目前没有恋爱的权利和资格（在某些建议中，实际上还暗示了她的失身将使她一辈子受苦，嫁不出去，并且建议她的婚姻最后应由她的父亲或年长监护人处理），则是中国文化的传统观念所特有的。

这位人类学家又问，如果同样的事例，发生在美国，那么在社会中会发生什么样的反应呢？他认为，西方人将完全无法接受第7、第8、第9三项的社会反应。更进一步说，他认为，美国读者对此事甚至根本不会像中国人那样给报纸写信。不只因为他们无法接受投书者的观点（有性关系必须结婚），而且因为他们认为对这件纯属个人隐私的事务，发表他们个人的意见，已经是在干涉当事人的隐私权。

第二个事例如下：

一部美国电影中有这样一个情节，一对年轻的夫妇为家务发生了口角，妻子在一怒之下，携带一个手提箱弃家出走了。接着是住在楼下的婆婆出现在银幕上，她安慰她的儿子说：“儿子，你不会孤独的。我不是还在这里嘛！”当看到这一情节时，观众顿时哄堂大笑。在这部美国电影中，编剧设置这一情节的目的，正是为了引逗观众发笑。因为在这部电影中，这个老婆婆，正是导致这对年轻夫妇发生口角的原因；所以当这位老婆婆讲出这样的话时，观众认为她犯下了一个愚蠢的错误，因为她竟笨得不懂真正该离开的正是她自己。

人类学家对这个事例作了如下分析：

1. 一对年轻的夫妇发生了口角。
2. 妻子出走了。
3. 丈夫的母亲出现在银幕上，安慰她的儿子。
4. 老妇人说：“儿子，你不会孤单的。还有我在这里啊。”
5. 老妇人的话引起观众的哄堂大笑。
6. 导演暗示并取笑母亲犯了愚蠢的错误，观众同意导演的观点。

我们可以看到，以上所列第1、2两项，无论在中国和美国，都是可能发生的现象。第3项在美国生活中，实际上是很少具有发生的可能性，而在中国文化中，完全可能发生。尤其值得注意的是，这部电影的这一情节，对于中国观众来说，在感情和心理上，将会发生与美国人完全相反的反应，观众不会认为这个情节可笑，他们反而会心安理得地接受这位母亲的安慰。因为按照中国文化的价值观，在这里犯错误的只能是年轻的媳妇（她不守妇道地离家出走），而并非是年老的婆婆。而对于一个男人来说，不论他是否已经成年，他与父母的关系，在原则上仍是比与妻子的关系更为重要。

41

国外一些文化学者认为，西方人行为的特征自我导向（individualism）与自我依赖（self-reliance），而中国人行为的特征则是权威导向（situationalism）与相互依赖（mutual dependence）。自我导向与自我依赖，表现为西方文化中极其具有特点的个性主义；它来自西方哲学和宗教的如下原则，每个人生而即有上帝所赋予的神圣权利，这就是生存和追求幸福的权利，在这一权利面前，人是自由和平等的。所谓权威导向和相互依赖，其背景正是形成中国文化特征的家族主义。

西方文化的模式，鼓励个性的发展，自己作决定，解决自身面临的问题，发展和实现自我本有的各种潜能。即使一个人出生于权贵之家，具有比他人更易成功的机会，在社会价值观中，他（她）仍被假定必须依靠自身力量而取得成功，才是光荣的。而依照东方文化的模式，个人生活的最高义务是光宗耀祖（所以“一朝得志，衣锦还乡”，是这种文化中最美的人生梦想之一）；即使他历尽艰难，赤手空拳地平地干出一番事业，他也无权自夸，而必须归功于祖上的德荫和父母长辈前贤的指引，否则别人必将指责他狂妄忘本。相对的，西方社会中的老人，宁愿一贫如洗，也不愿依赖他那些有钱的子女。如果他发觉很难拒绝子女们的周济，他将在内心深感羞愧和负疚。而一个东方人则将以得到子孙的赡养为荣耀和自豪，即使他在生活上不虞匮乏，他仍将乐于接受子女的礼品和金钱，以此考验他们的孝心。

一个只能依靠自身的人，在成功时可能意态飞扬，而失败时也一定会痛不欲生。由于他的成功是完全个人性的，因此他们失败时，也无权要求别人为之分忧。这种两

极化的强烈情绪，在西方社会中最为常见的，而在东方却是极罕见的。所以常有人对东方人发生误解，认为东方人的情感较为内向和含蓄，善于自我控制。事实上这种说法并无根据。因为没有人能够长时期地控制他自己的每一行动，这种内倾的情感表现完全是文化约束的结果。其道理也极为明显，在一个强调相互依赖的文化背景下培养出来的人，他的成功将为他的整个家庭、宗教，甚至社区（如家乡）所分享，这就抵消了他极端化的欢乐。同样地，他的失败也可以期望得到家庭、宗族、亲友以至社团多方面的救助，这种援助自可在相当程度上分担其痛苦。

42

上述原则和情感的差别，导致了东西方艺术的差别。观察东西方的艺术，立即可以发现它们具有截然不同的特征。第一，西方艺术最常处理的是人体，尤其是女性的人体；而东方艺术最常见的则是非人的自然物——田、山、水、花、草、木，到狮、虎、百兽以至蟋蟀、知了。第二，西方的艺术所强调的是个人内在的感情（悲与喜）；反之，东方艺术即使画的是人，那人也只是一幅大山水画中的小点缀，是自然物的陪衬。

再以雕塑来说，西方与东方具有同样悠久的传统和高超的技巧。但从古希腊的菲狄亚斯到文艺复兴的米开朗基罗和现代巨匠罗丹，每一件作品都是一种强烈感情的映现。而中国从战国秦汉的俑人到南北朝唐宋的佛像造型，作品的形象和意境愈来愈失去个性特征，而趋于抽象的静穆、超灵、圆柔。

在文学上也形成了极为明显的对立特征。从荷马史诗到现代小说，西方文学的永恒主题，一直是人生中的爱与死；而东方文学的永恒主题，从屈原的《离骚》到《红楼梦》以至当代作品，所一直关心的却是怎样做人，尤其是怎样做一个道德境界上的好人。对比一下东、西方古典及近代小说对两性关系的描写，也是令人感到饶有趣味的。在古典和近代的西方小说中，我们首先看到男主角爱慕一个女主角（或是女爱男），随之出现障碍；于是用最多的笔墨，刻划他们感情发展的危机，以及如何渡过苦难终于得到对方。但是，西方小说往往至此即止。接吻、拥抱的描写，就是极点的描写。赤裸裸的性描写，除了个别以性为主题的作品外（如《查特莱夫人的情人》），在一般文学中恰恰是较少的；所以西方小说注重的是爱的个人性情感而不是爱的生理性欲求。而中国古典小说则不同。在小说中，也会有男主角爱恋一个女子（或是女恋男）的主题，但这种爱情的发展往往是，在一个中间人（通常是贴身丫环——“红娘”）的安排下秘密会面；一见面之后，立即“宽衣解带，相抱求欢”进而“云雨一番”。这里的“求欢”和“云雨”都是中国传统小说中极常见的性交隐语。然后的故事就将转向男主角如何历尽艰难，终于在考场上或是战场上功成名就，衣锦还乡。于是或将爱人明媒正娶——喜剧，或变情休弃而另攀高门——悲剧。所以，在中国古典

小说中孕含的文化潜题，一是偏重于生理意欲而非情爱的心理；一是偏重婚姻家庭伦理责任的心理。前者是由于压抑，后者是由于责任。而这两者恰都是中国文化的产物。尤为值得注意的是，传统型的小说，除《红楼梦》外，一般都缺乏内省意识，即对主体精神世界的深入探求。所以中国中世纪文学中没有《浮士德》、《神曲》、《唐·璜》、《哈姆雷特》那样的作品。

43

中国小说所重视的主要是由事件交织组成的情节（如《水浒》、《西游记》、《三国演义》、《金瓶梅》），而西方文学则相反，他们更乐于挖掘和展示主人公的内心历程（《天路历程》、《红与黑》、《复活》、《卡拉马佐夫兄弟》）。所以对比东西方文学可以看出，西方艺术家所着重描写的是个人，是主体的意识和情绪，中国的艺术家所强调的则是个人在事件和伦理架构（schme of thing）中的关系和位置。前者将情感戏剧化，而后者则将情感伦理化。

由文学艺术转入实际生活，我们也可以看到东方与西方的鲜明对比。在西方，浪漫的个人爱情是一件神圣的事业，在爱情的理由下似乎可以奉献一切，而且这种爱情在西方，只受情绪的左右——重要的是在成千上万的人中找到一个恰好能打动和吸引你的人；除此之外，就不必再寻找任何精神上（如志同道合）或伦理上（如对方必须是善人或好人）的理由。爱的对象尽可以十分渺小，如安娜对渥伦斯基的爱，但这种情感本身仍可以被表现得十分神圣伟大。这种爱情观在中国人的心理上是绝难理解和接受的。

东方人不承认爱情可以只受一时情绪的支配。

“没有无缘无故的爱，也没有无缘无故的恨。”在这一点上，东方人的爱情观念远离生物性而具有深刻的“文化”意识。他们坚信，性、爱情和婚姻三者只能是一回事，而且必须是一回事。三者如果分离，在东方人的伦理观中就是堕落和不道德的同义语。因此爱情就是为结婚，而婚姻将决定两个人的一生——对东方人来说，离婚是一件在事实和伦理上都极困难的事，尤其对于妇女。所以如果没有坚实的理由——对未来生活有利的理由，不应当发生爱情；在不能结婚的情况下，尤其不应当发生爱情，更不能发生性的关系。值得注意的是，在中国的传统语汇中，有形容上辈对下辈之爱的词——慈，有形容君主对人民之爱的词——仁，有形容下辈对上辈之爱的词——敬，却没有一个名词可以专用于表现男女的爱情。虽然“相敬如宾”被用以描写理想的夫妻关系，“私奔”被用于描写不能自由结合的男女；也有“私通”可用于描写婚姻之外的关系，但就是没有一个确切的词汇可用于形容男女之间那种浪漫蒂克的爱情（“爱情”一词本身，也是20世纪受西方文化影响后才产生的）。在东方，婚姻是由长辈所安排（现代仍常由媒人所介绍），一切依照习俗，并且夫妻在结婚前可以

从未见过面。只要一举行婚礼，丈夫对双方家庭中的长辈及其他的亲属，即将兼有责任和义务。社会舆论和传统不鼓励公开的爱情表现。在许多旧式夫妻中，甚至在夫妻之间，除直接的性行为外，也羞于作出其他的性爱表现。

44

现代人中极为流行的一个误解是，认为东方人重视精神价值而西方人重视物质价值。其实从某种意义上看，事情也许正好相反。这可举出两个典型的例证：第一，在中国历史上从未发生过宗教战争，而西方自罗马帝国后期直到宗教改革、法国革命，为抽象的精神信仰问题不知流了多少血。第二，西方意识形态从希腊人直到爱因斯坦，在哲学观念上富于玄想，对灵魂（认识论）的重视超过对本体论的重视。而中国意识形态从孔、墨以来，一直偏重实际轻视思辩，对人事伦理和政治问题的思考，压倒对其他一切问题的关注。这里还应指出一点，西方人对精神问题的关注，促进了思想与文化的解放，从而有利于物质文明的发展。为什么东方人不如西方人那样看重精神问题？其中一个重要原因，是由于东方人的文化社会结构，使他们不得不把对人际关系的注意和研究放在首要地位，因此不喜欢探究与实际无关的抽象概念性问题。从宗教特征看，中国人的宗教鬼神观也具有鲜明的实用主义特征。一句著名的谚语是：“平时不烧香，急时抱佛脚”，正反映了这一特点。而西方人的宗教观念却有很强的超世俗性。所以，许多世纪以来，仅仅为了一个高度抽象的传播福音的使命，就有许多高尚的男女，忍受着各种艰苦，飘洋过海远赴异国，不辞葬身于异域他乡（如明代来华的利玛窦、清代的郎世宁等人）。而中国除了唐代玄奘以外，就很少再有这种为抽象精神问题而献身或殉道的高僧。总的来看，我们可以用以下的特征来概括东方与西方两大文化系统的深刻差别：



	东 方	西 方
社 会 特 征	相互依赖	个性独立
	等级结构明显	重视平等形式
	调和自我与社会	强烈鼓吹个性自由
	不承认隐私权	注重隐私权
	数世同堂大家庭	婚姻子女小家庭
	个人缺乏自信	个人富有自信
	尊重老人	重视儿童
	压制对性的意识和表达	夸大性的表达和意义
	认为现状美好	经常批评现实
	多神论	一神论
	重视实际（唯物论）的哲学基本倾向	富于幻想（唯心论）的哲学基本倾向
文 学 特 征	主要描写社会、家庭、伦理问题	主要描写英雄、爱情、冒险事件
	喜剧多于悲剧	悲剧多于喜剧
	焦点集中于人与社会的关系	焦点集中于主体意识和个人奋斗
	描写性爱而不是情爱	描写情爱而不是性爱〔注〕
	色情文学多（压抑感的变相释放）	爱情文学多

〔注：西方小说，电影中赤裸裸描写性行为的作品，多数出现于20世纪60年代中期，是现代西方文化变革的反映。而在中国，则早在明代就产生《金瓶梅》、《肉蒲团》一类足以令西方一切性文学失色的作品。而此类作品更早的传统，则一直可以追溯到战国、秦汉的房中术和“小说”中。〕

当然，表中所列的上述文化特征都是十分概括的，仅仅具有概率和统计学的意义，因此绝不难对其中任何一点提出相反的证据。但这却正反映了文化研究上特有的“测不准规律”。我们所能说的只是：这个表不过是一家之言，仅提出供有兴趣进一步研究东西方文化关系的读者参考而已。

综上所述，通过我们对中国文化与西方文化所作的粗略比较，可以看出二者就历史传统看确实具有极深刻的不同。早自西方文化所发源的希腊城邦，以及中国文化所发源的商周封建城邑国家开始，这两种文化即已在经济、法律、政治和价值观念上发生了极其深刻的差别。

如果说，以血缘亲族关系为纽带的村社经济，一直是亚细亚生产方式下东方专制主义的社会基础，那么，这种古老的社会文化形态，在东方的中国为什么会具有如此顽强的生命力；而在西方的古代希腊，却早在纪元前五世纪即已被打破了呢？

这个问题，具有多方面的复杂原因。我在这里只想从地理经济生态的角度，提出如下一个常被中国历史学家所忽视的解释。

我们知道，作为西方文化之源头的古代希腊是一个面积非常狭小的岛国。即使把全部岛屿的面积都计算进去（约13万平方公里），面积也没有山东省（15万平方公里）大。它资源贫乏，生态条件差，人口也不多。希腊的地理形势与中国具有极为显著的不同。从地图上看，希腊本土只是一座形如手指的半岛。半岛自西北向东南斜倾入爱琴海中；整个半岛几乎全是岭障峦盘的山岳，土地瘠薄，只能生长草类和灌木。山脉之间虽有若干肥沃的河川谷地，但其总面积却不足于希腊全境面积的四分之一。

生活在这种地理生态环境中的希腊民族，形成了一种特殊的民族性格。首先，地理环境的复杂使他们的生活方式具有多样性。近海地区的居民，主要依靠捕鱼、制盐和经商谋生。山地居民，主要从事游牧业；只有占据了那些谷地平原的居民，才能从事农业。这种多样化的适应方式和狭小的地理空间，从远古起，就促使希腊人的商业航海贸易发达起来。黑格尔指出：“希腊全境满布千形万态的海湾。这地方普遍的物质便是划分为许多小的区域，同时各区域间的关系和联系又靠大海来沟通。我们在这个地方碰见的是山岭、狭窄的平原、小小的山谷和河流；这里并没有大江巨川，没有开阔的‘平原流域’；这里山岭纵横，河流交错，几乎没有一个大面积的整块。”（《历史哲学》270页）。

这种地理环境，对希腊的文化发展在以下两方面形成了决定性的影响。第一，如果说在大平原地区，极易通过军事征服实现统一，建立一个专制主义的大帝国，形成大量人民对于一个绝对君主的臣服，从而将每一个人都纳入某种高度集中统一的政治体制之下；那么希腊这种被高山海洋分割成小块的山地半岛，就不便于做到这一点。

我们可以看到，早期世界历史上那些建立在大河流域平原地区的文化，如埃及、巴比伦、中国以及古代美洲都曾出现专制主义的中央集权体制，这绝非偶然。但在希腊则不同，这种地理生态不利于建立中央集权的大专制政治帝国。

第二，这种地理生态环境，又使希腊人不可能发展一种以农为主的单一型生态经

济，而不得不采取多样化的谋生手段。手工业、商业，是希腊城邦经济中的重要组成部分，在某些城市中还是生产力的主要成分。而希腊半岛所居的地中海地理位置，又使它成为联通欧、亚、非三洲海上贸易往来的一个枢纽。可以说，正是商品经济的纽带，从根本上摧毁了希腊人早期的血缘社会组织。

46

中国的情况，我们已经知道，与希腊完全不同。

华夏文化的主要发育地，是黄、淮、江三大水系交汇的中下游流域，也就是古代的中原地区。所谓中原，即是中央平原的意思。古中原地区地处暖温带，地势平坦，土壤肥沃。占时候林草茂密，雨量丰润，是发展以稻米、麦类和谷类为作物的农业文化的一块极理想的地域。

因此早在新石器时代，华夏民族的先祖就陆续从内蒙、辽东、山东沿海、西北高原向这块肥沃的平原地带迁入，在此垦拓、繁殖、发展、竞争。所谓“逐鹿中原”，这个古代成语正表明了这块土地对中国古代政治文化的重要意义。

但如果从地图上审视一下中原地区在整个中国和亚洲大陆上所居的地理形势，我们就可注意到如下一个重要的事实。

这块平原事实上处在一种近乎封闭的地理空间中。在这块大平原的北部和西部，有燕山山脉、太行山脉、吕梁山脉、伏牛山和秦岭，以及属于大巴山脉的武当山；在南部则有大别山、武陵山、九嶷山、天目山、南岭和武夷山脉，直到南海。这些群山巨岭，从北、西、南三面如同屏障和墙垣一样包围环绕着中原。在这里特别要指出山岳的“岳”这个字的本义——“岳者，垣也”，也就是墙；古代人正是把山看作墙垣。而在东面，这块平原则为三个大海——渤海、黄海、东海所环绕。

这种封闭状的地理形势非常有利于从事农业和畜牧业，经营一种自给自足的经济生活，却不利于发展一种开放的商业型经济。在秦汉以后，古代中国的概念得到了扩大，中国已经不单纯是指这块中央平原。但尽管如此，这种封闭的环状地理形势却并未从根本上改变。直到明代仍耗费巨资重建的长城，本身就是一个限制文明空间的环。清代中国的地域向东北、西北两个方向大大地拓展了，但西伯利亚、蒙古高原、中亚细亚内陆的戈壁、沙漠和高山，仍然重重阻隔着中国文化的视野。尽管古代曾有一条时堵时畅的对西贸易通道——“丝绸之路”，但是这条道路也并未能成为将西方的希腊、罗马文明引入到古老中华文明的动脉。中唐以后，这条道路实际上关闭了。

而从海域看，华夏文明最早发达的中原地区，面临的只是渤海，这实际上是一个半封闭状的内海。而黄海、东海的对面，是朝鲜和日本，它们在古代都是处在华夏文化辐射地带的亚文化地带，也没有形成高于华夏文化的异质文明。

这种封闭状的地理空间结构，所导致的结果就是华夏古代文明的封闭状态。古代

希腊文明是一个个具有发达的分工经济的小城邦，通过海陆交通构成了开放式网络组织，其外缘沟通着以小亚细亚为中心的半个欧亚世界；而在中国，古代城市的功能却与希腊城邦的功能完全不同。中国的城市是宗教和政治的中心，却不是商业和手工业的中心。在古代中国的都市中，商业和手工业是城市的附属，而不是主体，它受到歧视和种种限制。多数地方县城，只有周期性的墟集，却没有常规性的商业。以政治城市为中心的一块块农业区域，只是在纵的方向上从属于中央集权的最高权力中枢，彼此间缺乏横向的联系，因此即使在古代那些太平盛世的大一统时代，“天高皇帝远，”“猴子称大王”的地方割据势力也是潜在地存在着。这种地方势力的天然组织形式就是民族、宗族、家庭的血缘组织。交通的不发达，商品经济的不发达，使中国虽然具有统一的文字，却形成成千上万种不同的方言，也使得那些终世与外部隔绝的地区，可以千年如一日地，保持着最古老的生产方式、生活模式，最愚昧落后、顽固守旧的风俗和观念形态。

47

这种情况，只是在极晚近的时期里，才逐渐地有所改变。但在思考这个问题的时候，我们还必须注意到中国地区经济发展的高度不平衡。我们研究中国史，必须有一种空间观念：中国这个地区不能囫圇吞枣地看作一个性质单纯的单位。斯凯因(Willion Skinner)在《The city late In pexialChina》一书中，曾按自然地形，把中国划分成八个地区：西北、华北、云贵、岭南、长江中游、长江上游、东南沿海、长江下游。他指出每一个地区都有其独特的经济功能(skinner, 1977: 27.5ff)。他的这种分区，虽然反映的只是清代情况，但是每一个历史时代，中国由文化与经济的功能来划分，都各有其特殊的区域分野。同时，由先秦开始，中国的文化核心区与文化边缘区已呈现不同态势的发展。核心区人多地狭，可是文化发展居领导地位，也是政治权力的中心；边缘地区则人少地广，又往往混合居住着汉民族以及少数民族。而社会性的家族乡里组织，实际上取代了政府的功能。内陆边陲地区的经济发展，往往比较落后。因此一方面有自给自足的性质，另一方面，边缘区由于经济发展的劣势，其资源与财力往往会被核心区吸取。在核心区与边缘区之间，另有一层中间区；中间区在经济发展上常居于核心区的高水平与边陲地区的低水平之间。

在经济发展方面，核心区属全国性整体交通网的中心，专业化程度高，独立性较弱。反之，边陲地区只在有限的程度上参加全国性的整合交通网，基本上保持了区域性的自足性；在特殊情况下，甚至参加了附近国际上的经济体系。因此，边陲地区的经济独立性较强，在整合体系中的专业性则较弱。近二百年来一个最明显的地缘政治事实就是，中国经济文化首先趋向于现代化的地区，正是东部、南部那些与西方文明接触较早较密切的滨海地区（如广州、上海），以及在观念文化、政治文化上最强烈

地感受到外来文化冲击的北京。而那些交通不发达的西部地区，商业既不发达，文明也始终停滞在最落后原始的水平上。凡是铁路、公路不到的地方，也就缺乏文明和开化，这可以说是一个重要的历史规律。

48

也许有人会提出一个问题：中国历史上曾经有过很多工商业经济高度发展的时期。不错，有过那样的时期，而且也有过那样的地区。但是很可悲，中国的这种工商业，不管是古代的还是近代的，和西方的工商业都具有实体性的不同，即在社会中的功能和作用不同。请注意我这个说法。我讲实体性不同，而不是现象不同；这和传统的看法恰恰相反。从旧的理论看，凡资本主义，本质上都是相同的，不同的只是民族形式、现象和表面的东西。其实这个说法，在理论上很可疑。为什么这么说呢？举个例子，在本质上可以说人和其他的任何生物毫无区别。本质嘛，你讲本质，按照哲学的一种定义，生命本质就是蛋白质的存在的方式。人也是一种蛋白质，所以人和其他生物，在本质上就没有区别。这种说法对吗？站得住吗？我看站不住。讲人在本质上与细菌、与一棵树、与一头猪没有区别，这种说法谁能接受？而按照那种旧本质论的说法，这些生物有区别的只是现象。好，就算是现象，但正是这种现象的不同，却标志着人和其他一切生物的根本不同。

在我看来，这些作为区别特征的现象，是比那些概括共同点的东西更具有本质意义的。因为一部生物史，其结果无非就是发展出了这些有区别的现象。所以，通常被认为是“现象”的东西，有的时候可能比“本质”的东西更重要，这才是真正的本质！特别是从事文化研究，必须注意的一个特点就在于，文化现象的区别，往往正是最深刻的体现本质区别的东西。在这个意义上，以文化为本体论可能要比历史的抽象本质论更为重要！

中国的商业经济发展很早，但是古代中国的商业经济，在本质上与西方不同。不同之处在哪里？不同之处有两点：

第一点，中国历史中似乎有这样一个规律，就是每当发生南北分裂局面的时候，往往不是先进的生产力战胜落后的生产力，经济发达的富裕地区征服经济不发达的贫困地区，而是相反。战国之际，东方的齐、吴，南方的楚，农业经济发达，商品经济也十分兴旺；据《史记》讲，齐国国都临淄城当时是中国最富庶的商业城市，人口数十万，商店栉比鳞接，“家殷而富”，往来行人摩肩接踵，“挥汗成雨”。而西方的秦国，则是一个经济上后起的农业国，它实行重农抑商的政策，限制工商业的发展；但最后统一中国的，却恰恰是西北的秦国。南北朝时，汉族政权南迁，华夏文化中心由中原迁到江南。江南经济在南朝时代得到迅速开发，但统一中国的，是北方的隋。南宋后期，汉文化、经济、政治中心再度南迁，与金、元政权划江而治；最后统一中国

的，却又是来自北方的游牧民族蒙古。明清之际，统一中国的也是来自东北方经济政治落后于汉族的后金（满清）人。在现代历史上，也是经济落后的延安战胜了经济发达区域的南京。为什么中国历史上一再出现这种由落后的北方农业经济战胜发达的南方商业经济的情况？这个历史之谜值得研究。

第二点，中国传统经济中的工商业，在中国文化系统中一直受到来自政治的极大抑制，因此不可能自发地演化出西方那种类型的近代资本主义。过去有一种说法认为，中国古代经济中早就有了所谓资本主义萌芽，所谓原始资本主义。这种说法，我看站不住。从商品经济形态上看，中国和西方很不一样。一是中国在古代没有过商业性的经济城市，中国的城市都是作为一个地域的宗教政治中心而建立的；商业手工业只是其中从属的部分，而且受到压制。汉武帝有一条法律，凡有市籍的商人，世代不得作官；这类从政治上限制城市市民——商人的法律，在西方古代是不存在的。

同时，中国古代的社会身份制度，限制商人的财产、享受规模，使商人缺乏无限追求发展财富的动力。另一方面，商人只有设法改变身份，作官僚或作地主，才能取得尊贵地位；这就使商人一旦有了财产，往往令其子女读书求功名或捐官，而不愿世代经商。所以中国传统社会条件下，其价值观中以经商为耻，在社会中也很难发展出大规模的商业资本，也就难以实现商业资本向产业资本的转化。

49

下面我们再讨论一下关于中国现代化的问题。

以上我对中国传统文化形态作了一些粗浅的说明，并以之与欧洲古代文化形态作了一些比较。从中可以引出一些什么结论呢？结论是，在当代中国社会文化中，仍遗留着某些古老的、传统的遗存物。特别在中国文化的价值系统中，这种古老的遗留物更多。

但是，指出这一点，绝不意味着说中国文化传统中没有优良的因素和只能得出全盘西化的结论。一方面，为了早日实现现代化，我们必须勇于正视中国文化传统中那些不利现代化的传统，批判和扬弃之，例如封闭的家族主义制度、等级身份制度；但另一方面又必须珍视和保持我们文化中那些优良传统。应该看到，我们当前正在进入一个深刻的变革时期。我确信中华民族正在走向复兴。不管有多大困难——但目前确实是中国历史上一个很有希望的时期，正在出现一种不可阻挡的趋势，使中华民族可能走向复兴。

我个人认为，当前阻碍中国文化现代化的因素，至少来自三个方面。一是来自价值观念。这里有两种矛盾的情况：一方面，在中国的潜隐文化中，至今根深蒂固地存在着大量非现代的价值观；而另一方面，自“五四”以来，又经过“文革”，造成了中国传统价值结构的断裂和崩解。因此当代中国青年的社会心态中，普遍存在着一种

价值观无所依归的失落感。一些人甚至以为只有全盘引入西方资本主义制度才能实现现代化，还有人接受了存在主义的价值虚无意识，存在荒谬意识，使他们普遍缺乏一种对社会和人生的责任感和理想主义；尤其缺乏一种主动、自觉、积极而且建设性的社会参与意识。这一代人普遍变得很内向、很自私。我认为如果当代青年的这种心态不发生转变，现代化的前途是渺茫的。

第二方面的阻力来自某些陈旧过时的思想观念。这一点大家已可以清楚地看到。但问题并不止于此！理论和社会科学工作者今天承担着艰巨而伟大的任务，一方面必须勇于探索，像马克思、恩格斯所讲的“与传统观念实行彻底的决裂”，另一方面必须警惕一切民族虚无主义、资本主义腐朽观念的复活。

第三方面的阻力，来自中国旧的政治体制。要解决这方面的问题，我们必须认真学习党中央和邓小平同志提出的关于政治体制改革的指示。最近全国人大通过和颁布了《民法》，这是中国历史上具有深远意义的事件。前已说过，中国法制传统主要是刑法，缺少民法；而民法是公民权益的法律确认和保证。由于过去缺少确认公民权利的法律规定和保障，而且法院一般不受理民事纠纷，就使得一些个人权益被他人、包括国家机关或官员侵害的小人物，投告无门。过去封建时代，衙门前还有一个鸣冤鼓，但现在有些小人物受了害，却只好找党报、找记者，因为没有民法，法院不管他们的事，所以只能诉诸舆论，而不能诉诸司法。所谓上访中央告状，其实是把司法问题转变成了行政问题。所以人民权益一旦受到侵害，就立刻处于一种哭告无助的可怜地位。“文革”中不就是如此吗？假如中国有民法，有法律健全的传统，文革就很难发生，至少抄家运动是不可能的，马上会引起司法系统的干预。尤其在当前正在实行合同制，厂长、经理有自由解雇工人的权力，这是经济改革所必要走的一步；但另一方面又必须看到，这一改革也同时为企业管理者滥用这一权力提供了可能。我们总不能假定所有的厂长、经理都是没有私心、私欲的圣人吧？所谓有一利必有一弊，正是如此。为了防止这一点，尤其有必要进一步健全民法。对工人和管理者的纠纷，在有了争议的情况下，由法院干预调查，由人民陪审员组成的合议庭作出依据法律的公正裁决；这就可以防止有人滥用权力，防止社会矛盾的激化，有利于经济改革和工人权利的保障。这里还可以提出一个人民陪审员制度的恢复健全的问题。解放后，我国曾试行过民事审判中的人民陪审员制度，后来在“文革”中废除了。这个制度有没有必要恢复？我认为，它有利于司法公正的保障和人民民主权利的扩大，是一种好的制度。

总之，反省我们的文化，反省我们的历史，反省我们的意识形态，从而探索一条革新的道路，这就是中国当代社会主义改革的必由之路，也是作为社会科学工作者的我们这一代知识分子，义不容辞地应当承担的社会责任。

[注] 本篇是作者1986年7月在中国文化书院的演讲稿。

中西学术观念的比较

本文试图以文化史比较的方法，对中西学术的源流——主要是对作为中国文化起源的先秦学术，与作为欧洲文化起源的古典希腊学术，作一比较，从而探讨东方与西方这两大文化学术和文化类型的一系列重大差异；找出在中国传统学术和文化的基础上，之所以必然不能孕育出近代欧洲那种新形态的科学技术体系的历史原因。

(一)

所谓“中国近代科学技术落后”这个命题，本身就蕴涵着一种产生错觉的可能性，这就是忽视“落后”这个概念，其实纯然是一个相对性概念。当剥离于既定的参考系统时，这个概念本身是并无意义的。

以中国来说，所谓近代科技的落后，必须注意，这绝不是就中国历史的自体而言的，而是对于自15世纪文艺复兴以后勃兴而起的欧洲近代科学技术体系而言的。

实际上，对于中国历史的自体而言，则在16——18世纪末的二三百年间，特别是在史称“盛世”的清初康熙、雍正、乾隆时代，无论就农业生产力和封建经济的发达，封建政治结构的完备、成熟、稳定，封建学术文化的繁荣，都市及城镇的富庶、密集，土地疆域的辽阔及众多民族的向心凝聚力，以至人丁的繁衍兴旺等等，都是秦汉以后任何朝代（包括汉、唐、北宋三代）所不及的，的确堪称中国封建史上一个集大成的时代。已故经济学家王亚南曾指出：

“中国由秦代到清代二千年中的社会经济情况，尽管还是停滞在同一社会史的阶段上，然而，以秦汉的社会经济生活与明清的经济生活相比较，我们就很可能发现，无论在哪一方面，都向着近代化大跨进了一步。”（王著《中国官僚政治研究》新版第146页）

封建经济形态的这种进步，当然也包括着封建时代科学技术的进步。关于这一点，我们只须指出中国科技史上几部具有集前代成果之大成意义的著作，如李时珍的《本草纲目》（1596年）、徐光启的《农政全书》（1639年）、宋应星的《天工开物》（1637年）、梅文鼎的《数理精蕴》（1723年）、汪昂的《医方集解》（1682年）、吴谦

等的《医宗金鉴》(1742年)、王清任的《医林改错》(1830年)、吴其浚的《植物名实图考》(1848年),以至《四库全书》(1772年)等,都产生在明末以至清季这个时代,即足以说明之了。

因此,所谓近代中国科技为什么落后这个命题,实质上应当是这样一个问题,即:

为什么在近代中国那种社会和文化土壤上,没有、也不能孕育出像欧洲在文艺复兴以后所产生的那样一种新类型的科学技术体系呢?

英国著名数学家怀特海曾经指出:

“我们对于中国的艺术、文学和人生哲学了解得愈多,就会愈加羡慕这个文化所达到的高度。几千年来,中国不断出现聪明好学的人,毕生献身于学术研究;从文化的历史和影响的广泛来看,中国的文明是世界上自古以来最伟大的文明。中国人就个人情况来说,从事研究的秉赋是无可置疑的。然而中国的科学毕竟是微渺的。”(《科学与近代世界》英文版)

就近代意义的科学体系而言,无论这一点会令我们感到多少羞愧,我们却不能不承认这位西方学者的话是对的。然而引人深思的问题也正在这里——

往古中华文明是那样地源远流长,深湛博大,而中国人的天才智慧举世公认绝不亚于世界上的任何民族,那么为什么,我们的近代科学就其总体看,却始终远远落步在西方欧美列强的后面呢?

(二)

应当指出,尽管“科学技术”常常被使用为同一个概念,但实际上,这二者是具有重要区别的。科学,是人类在研究自然现象过程中所构造的一系列理论系统,因此科学从属于社会的意识形态和精神文化。而技术则是人类操纵、利用和改造自然的实践手段,本身就是直接的生产力元素。在古代和中世纪社会,关于自然现象的理论科学知识,常常是与农艺、手工业技术相分离的。而近代工业社会的一个重大特点,即是理论科学走在前面引导,甚至创造着技术的发明。这种历史差别,标志着古代科技形态与近代科技形态的原则不同。因此,在研究古代科技史的时候,就不应当把“科学”与“技术”这两件在当时并不等同的事物混为一谈。

马克思曾指出:

“只有资本主义生产方式才第一次使自然科学为直接的生产过程服务,同时,生产的发展反过来又为从理论上征服自然提供了手段。”

“而在以前的生产阶段上,范围有限的知识和经验,是同劳动本身直接联系在一起的,并没有发展成为同劳动相分离的独立的力量,因而整个说来从未超出制作方法

的积累的范围。……手和脑还没有相互分离。”（《马恩全集》47卷570页）

就中国19世纪以前的情况来说，实际上并没有形成独立的、完备的、系统的自然科学理论体系（像近代欧洲那样），就宏观的总体看，也没有实现理论科学与社会生产的直接结合。相反，片断零碎的科学知识常是混合于大量的玄学幻想甚至妄诞迷信之中的（像《抱朴子》、《梦溪笔谈》、《本草纲目》等著作，都杂有这种反科学的妄诞成分），而技术则始终停滞在农业和手工业的经济工艺的水平上。处在这样一种不发达的科学技术形态中，一些意义重大的科学理论发现或技术发明，就不能不在极大的程度上受到许多偶然性因素的制约。这就难怪中国古代曾见诸史籍的许多重要发现与发明，都在几千年漫长的历史中被淹没和埋没了。

即以在世界历史上非常有名的四大发明——火药、指南针、造纸和印刷术来说，它们都在很早的古代起源于中国。当这四大发明通过阿拉伯人的媒介，传播到中世纪晚期的欧洲后，立即对欧洲当时正在酝酿中的社会变革，给予了极其强有力的推动作用。近代科学的奠基人之一弗兰西斯·培根早在1605年即曾指出：

“印刷术、火药和指南针，……这三种东西已改变了世界的面貌。第一种在文学上，第二种在战争上，第三种在航海上。由此又引起了无数的变化。这种变化如此之大，以至没有一个帝国、没有一个宗教教派、没有一个赫赫有名的人物，能比这三种发明在人类的事业中产生更大的力量和影响。”（《伟大的复兴·论学术的进展》）

马克思后来也指出：

“火药、指南针、印刷术，这是预告资产阶级社会到来的三大发明。火药把骑士阶层炸得粉碎，指南针打开了世界市场并建立了殖民地，而印刷术则变成新教的工具，总的说来变成科学复兴的手段，变成对精神发展创造必要前提的最强大的杠杆。”（《马恩全集》47卷第427页）

但在这三大发明的起源地中国，它们却根本未曾发生这样巨大的社会历史作用。相反，足以构成历史讽刺的是（正如鲁迅曾尖刻地指出的），在中国，大量的火药被用来制作游戏的爆竹，而罗盘却主要被用作占验风水选择坟宅的所谓“堪舆之术”等等。

李约瑟博士在所著的《中国科技史·序言》中认为：

“在人类了解自然和控制自然方面，中国人是有过贡献的，而且贡献是伟大的。像伽俐略和凡萨里斯等一类人物之所以都出生在欧洲，很可能完全不是因为欧洲人有什么内存的优越性，而是由于欧洲有一些有利的环境因素，而这些有利因素过去没有、也不能够在其他民族的不同地理背景、及受其影响的不同社会进程中发生作用罢了。”

但是，这种把中国科学的不发达，归因于环境、地理背景所造成的社会进程的见解，是笔者所不敢苟同的。笔者认为，导致中国近代科技落后的原因，固然是多方面——如经济的、政治的、当然也包括自然和社会环境、以及地理因素等等；但其中相

当重要、甚至具有决定性意义的一个原因，却是由于早在两千多年前，中国就产生了与欧洲极不相同的一种特殊学术类型（或者借用库恩的说法，即非常不同的学术“范式”）。在漫长的封建历史上，中国的整个精神文化形态，主要是受这种学术范式所规范和制约的。又由于这样一种学术文化的体系非常适应于巩固和稳定封建社会结构的需要，因之一直难于被思想和历史的发展所冲破。这种僵化的学术传统，把中国历史上无数最优秀的学者，吸附于自身，浪费他们的精力和才华，并通过通经术则可得到功名利禄——即“学而优则仕”；而“离经叛道”、思想稍微“有乖于圣学经义”，即给予个人甚至家庭以轻则及身、重则灭族的严惩；利诱和强迫人们，不得不毕生从事一种在本质上无益于认识自然、改造自然的僵尸式的学术——传统经学。相反，在这漫长的封建历史中，一切真正具有科学认识价值的知识，或者只被用作经学和传统巫术迷信的附属品——如天文、历算、五行、方輿（地理）之学，或者被贬作不齿于学术正流的“小术”、“方技”，如医学、农学、工艺学等等，而不见重于中国封建时代的官僚知识分子即“士大夫”阶级。

（三）

每一种文化都有其肇始的源头。古代希腊学术是欧洲精神文化之母，而先秦学术则是中国传统精神文化之母。近代欧洲那种新形态的科学体系，是在文艺复兴和宗教改革这两次意义重大的思想文化解放运动以后才出现的。文艺复兴本身，就是一次通过回溯古希腊而推动近代新文化提高的运动。通过宗教改革，将宗教信仰由一个国家政治的问题变成了个人问题，将作为偶像的人格上帝，转变成了作为自然神的理性实体，从而解放了一部分宗教束缚，同时实现了对于非宗教异端思想的宽容和对自由理性思维的尊重。因此这两大思想文化运动，为近代新形态的科学认识体系的出现，作了极其重要的清路和奠基工作。文化的历史表明，一种酝酿新文化的运动，当其自身内容尚未寻找到成熟独立的表现形式时，常常不得不诉诸于古代的权威，在复古的形式下偷偷地寻求革新。中国晚期封建社会也是如此，所以在清代出现的所谓“汉学”——即古文和今文经学，实质上都并不是汉代经学的简单复活；相反，在通过整理、鉴别而重新认识古代经典的运动中，也正悄悄地孕育着一种对传统文化怀疑、批评的新精神。

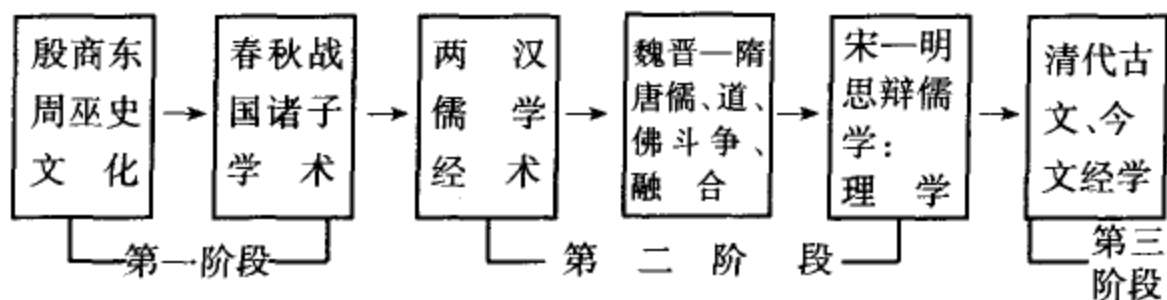
如果对中国古代的学术史作一下概括地鸟瞰，笔者认为，可以将其划分为三个大时代：

（一）先秦诸子学术是中国传统学术文化的源头；

（二）由汉到明，是儒家经典被神圣化、宗教化（两汉经学）、以至思辨地玄学化（宋明理学），从而占据全部思想学术文化之统治地位的时代；

(三) 清代经学则既是传统学术的一个全面总结和再认识时代，又是中国思想学术潮流转变的酝酿时期。

但若更细密地观察一下，则我们又可以描述出中国传统学术的这样一个基本发展路线：

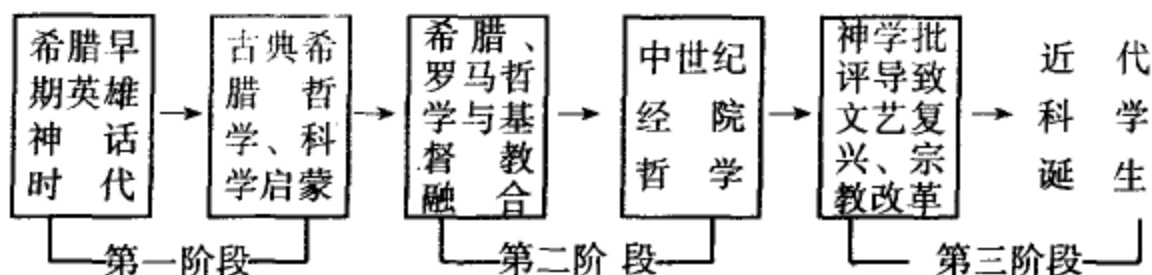


由原始宗教到理性觉醒（约前2000—前221年）

以儒教为主体的神学迷信形态（约前206—公元1644年）

对儒家经典的批评与新思想的启蒙（1644—1919）

作为对比，对于欧洲由古典希腊学术到近代文化科学复兴的历程，我们也可以描述



由原始宗教到理性觉醒（约前3000—前100年）

以基督教义为主体的神学迷信形态（约公元前100—公元1000年）

新理性精神的复活、启蒙和科学诞生（约1100—1600年）

出一个基本的发展路线。

对中、西学术的上述发展历程作一比较，我们可以从这里看到存在着某些相似之处。但同时也会注意到，中国由汉代延续到明清的儒教经学迷信时代，要比欧洲中世纪的基督教迷信时代长了至少七百年以上。实际上，对于欧洲学术界来说，早在中世纪的后期，即11世纪前后即已发生了对于基督教经典和正统教义的批评运动。美国宗教史家穆尔在其所著《基督教简史》中，曾描述这一阶段的历史：

“理性生活的觉醒开始于11世纪，它的表现就是对神学问题的兴趣猛增，研究这些问题时也采用了新的方法。贝伦加尔关于圣餐的议论，朗弗兰克不仅斥为异端，他尤其生气的是，贝伦加尔用推理，而不用传统的教义为自己辩护，仿佛这类问题也属于逻辑的范围似的！但朗弗兰克的学生安瑟伦（卒于1109年）却相信，上帝的存在，三位一体的教义，道化成人身的必要性，总之，基督教的一切主要教义，完全可以用推理来证明，不必求助于启示或教会的权威。阿伯拉尔（卒于1142年）的辩证法有

了更多的批判色彩，……他遵循圣典学家们开创的方法，把古代教皇的矛盾言论逐句排列，互相对照，并不否定它们的权威，只是使人们看到，这些经学大师的主张并不一致，它们的矛盾之处只能用辩证的和批评的方法加以解决。西方神学家中，建设性运用这种方法，研究神学体系中各方面的问题的，他是第一人。他的体系中的独创见解，在当时或后来，都没有引起多大反响。但是他的方法却为他的后继者所普遍采用。正是在这时期，从旧的主教座位学堂中开始形成了最早的大学，并取代了它们。”（见穆尔著《基督教简史》，商务1981年版182页）

这种新的、富于理性的学术研究精神，为后来的哥白尼、布鲁诺（请注意，他们都是基督教教士）提出那种新的、接近近代科学的宇宙自然观，提供了批评的方法和开辟了道路。但在中国，则迟至17世纪中、后叶，才从儒家学者中出现了一批运用理性、而不是迷信精神，批评“圣教”（即儒教）经典的人（汉代的王充是一个例外。但他的思想在当时没有、也不可能如清代那样形成学术的潮流）。梁启超论清代经学学术的演变时曾指出：

“本学派，以经学考据为中坚。……此正派之初祖谁氏乎？曰：阎百诗（阎若璩）、曰：胡东樵（胡渭）。阎氏著《古文尚书疏证》，定东晋晚出二十五篇之伪。……胡氏著《禹贡锥指》，谓汉唐二孔（孔安国、孔颖达）、宋蔡氏（蔡沈集）于地理多疏舛。此二书出，乃为经学开一新纪元。”（见《饮冰室合集》，中华书局三十年代版第三册页87、88）

他又指出：

“请问区区二十篇书（指伪《古文尚书》）的真伪，虽辨明有何关系？值得如此张皇推许吗？答道：是大不然！这二十几篇书和别不同。二千余年来公认为神圣不可侵犯之宝典，上自皇帝经筵讲谈，下至蒙馆课读，没有一天不背诵它。忽然间真赃实证发现出全部是假造，你想思想界该受如何的震动呢？”（见梁著《中国近三百年学术史》，中华书局三十年代版页69）

在近代中国思想界，梁启超是一位思想极其有锐见的人。他对清代经学批评潮流的这一分析，是相当有见地的。实际上，如果把欧洲11世纪基督教学者阿伯拉尔的宗教研究方法，与中国17世纪阎若璩对儒教经典的研究方法作一比照，即可看出两者具有惊人的相似之处，这绝不是偶然的。只是在时代上，中国要晚了五六百年。

由上所述，可以看出中国传统的儒教经学具有一种极其顽强的抗变性与保守性。而这种宗教化、玄学化的学术若不被打破，那么任何新型的科学学术就不可能形成。应当指出，早在16—17世纪之交即明清之际，西方的一些自然科学知识，已经过欧洲传教士的媒介传播到中国。特别在清初叶的康熙时代，西方的数学、天学、地学、医学等，更曾得到康熙皇帝本人的尊崇和倡导。清史学者孟森言：“圣祖以宋儒性理之学为宗，用以培养士大夫风气，其于致用，则提倡科学；实为中国帝王前所未有，后亦莫之能及。”（孟森著《明清史讲义》，下册，中华书局版543页）又言：“圣

祖习算学，今宫中尚往往得当时算草……而步天测地，用经纬线以绘舆图，皆自康熙朝创之。”（同上，而 450）又据清代宗教史籍记载：

“康熙二十八年（1629）十二月二十五日，上召徐日升、张诚、白进、安多（按，均西方传教士）等至内廷，谢以自后每日轮班至养心殿，以讲授量法（按，几何学）等西学。上万机之暇，专心学问，好量法、测算、天文、格致诸学。”（《正教奉褒》）

又据传教士张诚的自述：

“每朝四时至内廷奉上，直至日没时还不准归宿。每日午前二时间及午后二时间，在席侧讲欧几里得几何学或天文学等，并历法、炮术之实地演习的说明。”（《张诚日记》）

康熙对当时西方传教士所带来的一切欧洲学术，如几何、天文、地理、医药、解剖以至西洋绘画、西洋乐理、西洋哲学甚至拉丁文等，几乎无不发生兴趣，并孜孜学习。但尽管得到康熙本人的奖掖，这种外来的近代科学在传统儒教学术界中却仍然遭遇到极其巨大顽强的排斥，结果终究无法扎下根来。儒学界对西方近代科学的这种抵抗，极其典型地反映在康熙初年的中西历法之争上。

“初，历法在明末，用徐光启言，引西洋人改新历。未及行而明亡。摄政王入京……遂改用时宪历名，颁行天下。既而……杨光先上书纠汤若望之谬，言时宪书面题‘依西洋新法’五字，尤不合。…廷臣不解历法，唯知排外，历与星、命并为一谈；于康熙四年，议若望罪至凌迟……于是复用明大统历旧术，以光先掌监务。”（孟森《明清史讲义》下册，第 450 页）

鲁迅论及此段史事指出：

“清顺治中，时宪书上印有‘依西洋新法’五个字，痛哭流涕来劾洋人汤若望的偏是汉人杨光先。直到康熙初，争胜了，就教他做钦天监正去，则又叩阍以‘但知推步之理、不知推步之数’辞。不准辞，则又痛哭流涕地来做《不得已》，说道‘宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人’。然而终于连闰月都算错了，他大约以为好历法专属于西洋人，中夏人自己是学不得，也学不好的。”（《坟·看镜有感》）（何按：康熙初年此次历法之争，深刻地教育了当时尚未成年亲政的康熙，对他后来立志学习西方科学很有关系。）

但在康熙逝世后，随着雍正朝禁教令的颁布，这些西洋科学亦很快即作为异端而被排除出正统学术界了。

为什么中国传统学术具有如此顽固的抗变性、保守性、排外性？这既有深刻的政治性和社会原因，但也有学术本身的原因。

(四)

哲学史研究者常把先秦诸子学术类比于古代希腊学术。但实际上，这二者无论就社会特点或思想特点看，都具有极其深刻的差别。

先秦诸子号称百家，西汉史家司马迁则概括地将它们为六家，即：

一、阴阳家 二、儒家 三、墨家 四、名家 五、法家 六、道家（见《史记·太史公自序》）

其后班固据刘歆《七略》，又增加了农家、纵横家、杂家、小说家四类，凡为十家；略去小说家，亦称“九流”——即先秦学术界九大流派。^①

关于先秦学术的起源，梁启超在《论中国学术思想变迁之大势》中曾精当地指出——盖出于周与先周时代的巫祝和史官。巫祝掌神鬼祭祀之事，“通天人之际”，同时掌管着历象（天文）、历数（阴阳及算学）、占术（方术、巫术）的职能；而史官则掌管着记事（史学和文学）、推演古今兴亡的职能。梁启超认为，晚周的诸学术流派，都可以从巫史之学中找到源头。这种看法是颇有道理的。

中国先秦社会性质属于马克思所论“亚细亚”式的特殊形态（完全不同于西方的希腊）。先秦社会形态具有三大特点：一是社会阶级结构与父系氏族血缘关系相结合，二是实行“士之子恒为士，农之子恒为农，工之子恒为工，商之子恒为商”（《管子》）的世卿世禄、世业世守的职业种姓制度；三是存在大一统的“王权神授”的“东方专制主义”政治。所谓“周礼”正是从宗教、礼法、政治制度、服制、伦理及教育制度上，对这种氏族种姓阶级制度的规范和保障。但到了春秋时代，由于社会内部发生变化的种种因素，终于导致周天子王权的衰落和瓦解，所谓“礼乐征伐不自天子出”，所谓“陪臣执国命”，以至“臣弑其君、子弑其父”、“礼崩乐坏”。本来春秋以前，政教不分，书藏官府，学在公学，即如章学诚所言：“古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。”（《文史通义·易教上》）

而在晚周的社会大变动中，由原来的贵族卿士阶级中，分化出一批无职、无产、无爵的子弟——是即春秋战国时代的“游士”（或称“处士”）阶层。他们对于当时社会的政治经济现状不满，迫切要求改革从而实现权力、财产的再分配。他们先前所居的贵族地位，使之有可能学习秘藏于官府的经典册籍。先秦诸子几乎无一不是从这个阶层中产生的^②。这些游士以自己的理性作为尺度，不仅重新认识和评价人生，而且

^① 诸子十家，其可观者九家而已。（《汉书·艺文志》）

^② 有些哲学史作者，把墨子哲学称作所谓“手工业者阶级”的哲学，是毫无根据的。孙诒让《墨子闲诂》考定墨子早年曾就学于鲁国公府，若非贵族士子，是不能有此特权的。

重新认识和评价古代历史与先王经典。他们不再肯安然满足于旧的传统和宗教所灌输给他们的伦理观念、价值准则，而阐述了各自不同的政治、经济、伦理和宗教的理想，这即是诸子学术的肇起之因。通过这些士子们讲学、著述的媒介，过去被贵族种姓所垄断的学术逐渐传播于民间，故章太炎说：

“自老聃写书征藏，以赠孔氏，然后竹帛下庶人。六籍既定，诸书复稍出金柜石室间，民以昭苏，不为徒役。九流从此作，世卿自此堕。朝命不擅威于内官，国史不聚歼于政府。”（《检论·订孔》）

然而先秦学术的这种起源历程，与古代希腊学术是极不相同的。关于希腊哲学的起源，列宁在《哲学笔记》中曾经指出：

“亚里士多德说，只有在一切必需的东西都具备以后……人们才开始谈哲学。他又说，埃及祭司的闲暇，是数学这门科学的开始。……在这种思维中，那推动着民族和个人生活的利益沉默了。”（《列宁全集》38卷第86页）

考亚里士多德所著《形而上学》，亚氏原文是：

“古今来人们开始哲理探索，都应起于对自然万物的惊异。他们先是惊异于种种迷惑的现象，逐渐积累一点一滴的解释，对一些较大的问题，例如日月与星的运行以及宇宙之创生，作出说明。一个有所迷惑与惊异的人，每自愧愚蠢，他们探索哲理只是为想脱出愚蠢。显然，他们为求知而从事学术，并无任何实用目的。”（《形而上学》中译本第5页）

由此即可看出，从学术肇起的动因看，晚周诸子与希腊诸哲是很不相同的。如果说先秦学术是产生于一个 迫的、利害攸关的大变动时代，那么希腊哲学却肇端于好奇冷静的观察自然、思考自然的自由思维活动中。正因为如此，先秦学术从较早的儒家孔子直到晚世战国的法家，历史学、伦理学、政治学、社会学这四科学术，始终是贯穿先秦各派学术的共同主题和基本内容。因而中国学术自先秦以后，即一直具有极其浓重的为现实政治服务的色彩。不唯如此，这一特点后来影响了两千年的整个中国学术史。中国古典学术中社会科学的相对发达与自然科学的非常不发达，也是与这一特点密切相关的。所以在中国历史上，几乎从来没有存在过独立于时代政治意识之外的学术文化体系。然而在古代希腊却完全不同。希腊哲学所肇始的公元前六世纪至五世纪，正是希腊文明由小亚细亚中心向雅典中心西移，希腊城邦民主制度逐步走向全盛的时代。科学史家丹皮尔曾指出：“人类历史上有三个学术发展最惊人的时期——即希腊的极盛期，文艺复兴时期与我们这个世纪。这三个时期都是地理上经济上发展的时期，因而也是财富增多及过闲暇生活的机会增多的时期。”（《科学史》，第160页）通常把古代希腊社会不分时期地一概称作“奴隶制度”，而把希腊哲学定义为所谓“奴隶主哲学”，这种说法是极为可疑的。经济史家顾准曾指出：实际上，希腊的古代社会形态，与中国先秦的社会形态，具有非常深刻的政治差别：

“从多种证据来说，我们可以有信心地判断，在那时候（引者按：指前五世纪以

前)小亚细亚诸希腊城邦中奴隶制度还刚开始萌芽,还没有形成一种占支配地位的制
度。”(《希腊城邦制度》,顾准著,中国社会科学出版社1982年版第70页)

“要理解希腊城邦制度,首先不要和我国春秋时代及其以前的小国林立相混淆。
春秋以前诸小国,虽然政制各异、自专征伐,然而从有史时代开始,就有一个凌驾他
们之上的神授的最高政治权威。”(何按,即周的天王、殷代的帝)

而希腊则不同:

“这些小小的城邦不仅是独立的主权国家,而且直到亚历山大事实上把它们降为
一个大帝国中的自治城市以前,它们各自顽强地坚持了他们的独立。”

“希腊城邦制度的另一个特点,亦即使得这些蕞尔小邦顽强坚持其独立的主权在
民与直接民主制度,则是我国古代从来不知道的东西。所谓直接民主制度,是指城邦
的政治主权属于它的公民,公民们直接参予城邦的治理……在这种制度下,凡享有政
治权利的公民的多数决议,无论在寡头、贵族或平民政体中,总是最后的裁断,具有
最高的权威。”(同上书,第一章)

马克思曾经指出:“哲学研究的首要基础是勇敢的自由的精神。”(《马克思恩格斯
全集》第40卷第112页)正是古代希腊这种城邦民主制度,为希腊艺术和科学、哲
学学术的高度繁荣提供了非常良好的社会条件。黑格尔在《历史哲学》中曾指出,希
腊精神具有两大特征:一是“构成希腊性格中心的美的个性”,一是那种追求真理、
酷爱独立、自由的性格。

这就是希腊精神的基本性格,这种性格使文化起源于各独立的个体——在这种情
形下,“每个人都保持他独立的地位,并非从开始就约束于家长制那种自然的伦理下,
……只有通过个性的多样化差异和对这种多样化差异的扬弃,才能产生如此美丽、自
由的希腊精神。”(《历史哲学·希腊精神的元素》,参看商务版第270页)

对于古典希腊人的这种伟大民族精神,马克思也曾赞扬它的“崇高”^①,而恩格斯
则指出,古希腊人“无所不包的才能和活动,给他们保证了在人类发展史上为其他任
何民族所不能企求的地位。”(《自然辩证法》)

古代希腊社会条件与中国先秦社会条件的这种深刻差别,导致了希腊学术文化与
先秦学术文化根本差别:

“希腊的学术文化,包括它的宗教,都具有不同于东方的色彩。这显然和它的城
邦制度一样,是它的独特历史环境的产物,而意识形态和政治制度两者,又是互相影
响的。”(前引顾著,第72页)

章太炎曾说:

“我国民常性,所察在常事日用,所务在工商耕稼。志尽于有生,语绝于无验。”

^① 见马克思《政治经济学批判·导言》中对希腊艺术的论述,及《马恩全集》第47卷下册页486:“稚气的
古代世界(按,指希腊)显得较为崇高。”

(《驳建立孔教议》)

法国哲学史家列·卢宾亦指出：

“就我们所知，东方的科学在它存在的这许多世纪之中，甚而至于希腊科学接触后，都从来没有超出实用的目标，以达到纯粹的思辨和演绎普遍原理的阶段。柏拉图的看法是正确的，他认为，埃及或腓尼基的精神是相反的：一方面关心的是功利和技巧，在另一方面，则关心的是求知本身。”（《希腊思想和科学精神的起源》卷一，Léon Robin 著）

这些见解的确道出了古代东方学术精神与希腊科学精神的深刻差别。而如若更具体地进行比较观察，研究者当不难发现，在希腊学术与先秦学术之间存在一个根本性的重大差异，即：希腊哲学发端于自然哲学，以对自然普遍原理的求索而肇始；而先秦哲学则发端于巫史学术，以对社会致治之术的探求为目的。因之，几乎所有的希腊大哲学家，都是当时重要的自然学术研究者，而中国先秦哲学家中，除个别人外，则鲜有真正的自然学术研究者。

(五)

希腊哲学的开创者是米利都学派的三杰：泰勒斯、阿那克希曼德和阿那克西美尼。而他们的哲学体系都是建立在探索大宇宙现象本质的自然哲学原理上的，从而形成了初级的自然科学理论。

据西方科学史记载，泰勒斯是一位天文学家。他曾预测了前 584^① 年 5 月 28 日的日蚀；同时他又是一位几何学家，曾用视角方法，根据塔影测定海上航船的距离，还计算过金字塔的高度。

阿那克西曼德也是天文学家和几何学家，他也是历史上最早绘制地图的人。著名英国数学家、哲学家罗素曾称赞他：“凡是在他有创见的地方，他总是科学和理性主义的。”（《西方哲学史》上册，商务版页 51）

阿那克西美尼同样是一位开创期的物理学家和天文学家。他曾经广泛地研究过星体运动和宇宙物质构成的问题。

而先秦哲学则起源于上古流传下来的“六经”，即汉代人所谓“六艺”——诗、书、礼、乐、易、春秋。我们知道，《易经》是占卜书，《春秋》是史书，《尚书》是上古政令文告的汇编。至于《礼经》、《乐经》、《诗经》则都与周代礼制即伦理仪制教化有直接关系。《汉书·礼乐志》说：“六经之道同归，而礼乐之用为急。……故象天地而制礼乐，所以通神明、立人伦、正情性、节万事者也。”由此即可见，礼乐人伦

^① 另二种说法是：前 579 年 7 月 21 日或 610 年 9 月 30 日。

神明之用，乃是中国传统学术的起源。

正因为学术起源如此不同，因此先秦学者的学术造诣与希腊学者的学术造诣也很不相同。

古代希腊几乎所有的哲人都精于数学和某些门类的自然科学，而且其中的许多人还是数学史上卓有贡献的专家，如毕达哥拉斯、普罗太戈拉、芝诺、柏拉图、欧几里德等。

而在先秦诸子中，除了墨子、荀子、管子、惠施、李悝等少数几人在算学上间有心得，但并不深刻（与同时代的希腊人相比）、更不成系统外，几乎没有一位是当时重要的数学家（除墨子提出了一些基本几何命题外）。

希腊思想家普遍具有在哲学思辨中，追求严密的公理化系统的倾向。因之从泰勒斯直到苏格拉底、柏拉图，几乎所有的哲学家都曾不倦地探索逻辑的推理规律问题，直到导致亚里士多德建立了一个严密的形式逻辑体系。嗣后欧几里德又建立了数学史上第一个公理化系统——欧氏几何体系。

而先秦诸子中尽管也有学人对论证的逻辑问题产生兴趣，但却一直没有人能够建立一个类似亚里士多德或欧几里德那样的演绎公理逻辑系统。这是先秦学术在逻辑理论上致命弱点，对于中国以后的传统学术，也产生了深远的影响。

除了上述差别以外，还应当指出，希腊哲学从一开始，就是作为古代神话和宗教的对立形态而出现的。

在公元前六世纪以前，希腊人普遍相信以宙斯为领袖的诸神神话，认为大自然和人类都是由诸神所创造和统治的。但从泰勒斯开始，哲学家们普遍对那个神话体系表示怀疑，而试图用某种物理的或理性的元素，对世界作出解释。因此从泰勒斯以来的大多数哲学家，都曾被世俗指责为所谓“不信神的人”；例如“阿那克萨哥拉就是因为是无神论者而被赶出雅典，同样的罪名也是苏格拉底被处死的罪状之一。”（丹皮尔《科学史》第47页）因此马克思曾在《博士论文》中，援引希腊戏剧家埃斯库罗斯笔下普罗米修斯的警句：

“老实说，我痛恨所有的神。”

并且指出：

“这是〔希腊〕哲学的自由，它自己的格言，借以表示它反对一切天上和地上的神，这些神不承认人的自我意识具有最高的神性。”（《马恩全集》第40卷，190页）

这是希腊哲学中所具有的一种崇高的理性精神，它在普罗太戈拉的著名格言：“人是万物的尺度”，和苏格拉底的格言：“理性的人是万物的尺度”中得到了高度的表现。

而在先秦学术中，宗教与哲学却始终没有发生彻底的分离。例如孔子的宗教观，一方面是“子不语怪力乱神”，但另一方面却又是“祭如在，祭神如神在”、“敬鬼神而远之”。墨子是有鬼论者，老子与荀子比较接近于无神论，但他们的著作同样具有

对当时宗教体系的妥协。至于庄子更首倡神秘的“仙人”、“真人”、“神人”、“不死药”诸说，从而成为后来中国所特有的那种神仙天道宗教观的滥觞。至于战国时的阴阳五行、卜筮星占等流派，更具有极其浓厚的神秘主义宗教色彩。这种色彩，在秦汉时代的方术、黄老术以至儒家和讖纬术数中，更达到了登峰造极的表现；作为一种非理性的神秘主义精神，曾长期影响着后来中国的思想文化。

如果说，古希腊哲人所提出的问题首先是——什么是自然的本原？然后是——因而怎样才能达到理想的人生境界？那么中国哲人所首先提出的问题却是——什么是理想的社会状态？然后方是——应当怎样认识“天道”、“自然”和“阴阳”？希腊学术的核心是自然主义，同时具有客观分析的倾向；而中国哲学的核心却是人伦主义——“道，非天之道，非地之道，人之道也。”（《荀子》），同时具有主观神秘的倾向。

综上所述，可以得出这样几点概括性的结论。希腊学术的特点是：

它是自然主义的，注重研究自然规律。它是本体论的，探究宇宙的内在本原。它是一元论的，力求用统一的原理，解释多样性的自然现象。它是理性主义的，确信人类理性能够解答宇宙的存在之谜。它是形式逻辑的，追求建立严密公理化的演绎系统。

而先秦学术的特点则是：

它是人伦主义的，注重研究人事与文化。除了老庄派道家，先秦诸子学都缺乏本体论的宇宙整体观。先秦诸子多是多元论者，认为自然的主宰是众多的实体——天有天道，地有五行，宇宙有阴阳等等。先秦哲学多具有怀疑论和神秘主义的色彩，也就是司马迁所谓：“不遂大道而营于巫祝、信饕祥。”传统中国哲学一般均忽视形式逻辑，不追求建立严密的公理演绎系统，而主张通过神秘的“玄览”、“内省”、“致良知良能”的方法去达到真理。

由以上分析即可以看出，希腊学术要比先秦学术更接近于近代的自然科学精神。恩格斯曾指出：

“在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到以后各种〔科学〕观点的胚胎、萌芽。”（《自然辩证法》）

事实也正是如此。近代自然科学的许多理论胚芽，如近代数学的微积分理论，现代物理学的相对论，近代化学的原子论，近代生物学的进化论、遗传论，以及近代医学、解剖学、心理学、逻辑学等等，最初都是在古代希腊学术中孕育或萌生的。

章太炎曾说：“盖中国学说，其病多在汗漫。”（《论诸子学》）汤用彤曾言：“希腊哲学发达而科学亦兴，我国几无哲学，故亦无科学。”（《评近人之文化研究》）在学术源头上既缺乏古希腊那样的自然哲学和自然科学研究传统，而在两千年的封建时代对于自然科学理论的研究，又长期承受着儒教经学的沉重压抑和排斥，我认为这就是中国自然科学理论发展迟滞，并且在中国传统学术的土壤上，难以孕育出近代欧洲那种新型科学技术体系的原因。

希腊学术与先秦学术的比较

古代希腊学术		先秦学术	
哲学家 年代 流派	自然科学贡献	哲学家 年代 流派	自然科学贡献
泰勒斯 (前 624?—前 547?) 米利都派	演绎几何学的创 立者, 天文学家	孔子 (前 551— 前 479) 儒家	天文观象记录 (《春秋》)
阿那克西曼德 (前 610—前 545) 米利都派	研究物理学、地 理学、天文和天 体演化学, 进化 论的前驱者		
阿那克西美尼 (前 585—前 528) 米利都派	研究物理学		
毕达哥拉斯 (前 580—前 500) 毕氏学派	发现毕氏定理, 在早期数论和几 何学方面的贡献 卓著, 音律学 家、天文学家		
赫拉克利特 (前 533?—前 457?) 埃利亚派	研究物理学、逻 辑学、生理学、 数学	老子 (年代佚)、 庄周 (前 369— 前 286) 道家	道一元论, 研究 认识论和本体论 问题, 提出几个 物理命题
巴门尼德 (前 475?—?) 埃 利亚派	研究物理学、逻 辑学、数学		
芝诺 (前 490?—前 430?) 埃利亚派	研究数学极限问 题, 微积分的早 期奠基者之一, 研究物理学、逻 辑学、几何学, 提出“芝诺悖 论”	惠施 (前 370?—前 310?) 名家	逻辑家

古代希腊学术		先秦学术	
恩培多克勒 (前 493?—前 433?) 米利都派	原子论的早期提出者。亦研究生物学, 修辞学创立者		
留基伯 (前 500—前 440) 原子论	研究物理学、几何学		
德谟克利特 (前 460—前 370) 原子论	研究物理学、几何学, 现代物理学中原子论的奠基者	墨子 (前 486—前 376) 墨家	研究过几何学、物理光学、力学逻辑学问题, 提出中国型的原子论
伊壁鸠鲁 (前 341?—前 270?)	研究物理学、原子论、几何学、天文学		
阿尔克曼 (前 500 年左右)	解剖学创立者。胚胎学家。发现视觉神经、脑是感觉中枢和思维器官		
阿那克萨哥拉 (前 500?—前 428?)	物理学、生理学、解剖学、天文学		
普罗太戈拉 (前 481—前 411?) 智者派	几何学、物理学、逻辑学	公孙龙 (年代佚) 名家	逻辑学
希波克拉底 (前 420 年左右)	西医创立者	扁鹊 (前五世纪左右) 佚名著《内经》	中医术和理论的创立人之一

古代希腊学术		先秦学术	
苏格拉底 (前 469—前 399)	几何学家、胚胎学家、生物学家、逻辑学家、天文观测者	《禹贡》、《山海经》、尸佼 (前 390?—前 330)	地理学著作提出地动论 (?) 思想 (按著作已佚) 今有本子系伪书
柏拉图 (前 428?—前 348?)	几何学家、天文学家、物理、生物学家、杰出数学家	屈原 (前 340—前 278) 甘德 (约前 360) 石申 (?)	提出宇宙形成问题 著作《甘石星表》
亚里士多德 (前 384—前 332)	物理学、天文学、动物学、气象学、地理学、解剖学、医学、几何学、植物学、数学、心理学无不涉猎, 百科全书式的人物, 形式逻辑的创立者	荀卿、吕不韦 (前 313—前 238) 先秦学术的两位总结者	农艺学、畜牧学、占星术、气象学
阿基米得 (前 287—前 312) 亚历山大里亚学派	力学和流体静力学的创立者, 伟大的物理学家, 工程学家、天文学家		
欧几里得 (前 330?—前 275?) 亚历山大里亚学派	欧氏几何创立者、早期物理光学创立者		

古代希腊学术		先秦学术	
希帕克 (前 161? —前 126?) 亚历山大里亚学派	天文学家、天体演化论者、蒸汽机发明者，物理学家和工程学家		
托勒密 (90—168?) 亚历山大里亚学派	希腊天文学的集大成者，物理学家、数学家、地理学家		



[注] 本文是作者参加 1982 年成都一次会议的论文。获中国社会科学院 1984 年青年科研成果一等奖。

论新儒学

当代海外汉学界一个引人注目的现象，就是 70 年代末以来所谓“新儒学”思潮的兴起。这一思潮，在当代海外华裔学者中，已成为影响颇大的一派显学；但对于这一思潮的内容，其所产生的社会文化背景，以及其所包涵的思想意义，国内学术界至今了解尚少。但也有个别学者，在基本误解的情况下，盲目对之进行了批评。

本文拟对这一思潮的内容略作评介，并提出几点不成熟的见解。

一、如何估价中国传统文化？

100 多年以来，中华民族所面临的一个重大课题，就是如何早日实现“现代化”的问题。这是一个非常艰巨的课题；虽已历经几辈人的牺牲奋斗，却至今犹未实现。我们知道，中国至今在经济、政治、科学、技术、教育、文化的诸多方面，落后于世界上的一些先进国家；对于我们这样一个拥有古老历史文明，而又地大物博、人口众多的民族，这种落后局面是令人耻辱的。然而却也因之而激人奋发！

中国传统文化，就其主要价值系统来说，是以儒家体系为主干的。以这一价值系统为核心，形成了中国特有而完全不同于西方的政治、法律、伦理意识形态。古典中国社会的基础建立在粗放的自然农业之上；其社会结构，建立在以“尊君—敬父—事亲”三大原则为核心的宗法制度之上。它的基本哲学理念主张调谐天地人的相互作用和平衡关系，从而将自然主义（道、阴、阳、五行）、人本主义（先秦儒学）和伦理主义（汉后儒学）融合于一体。它的基本宗教观，表层是多神论的，骨子里却是无神论的，是两者一种奇妙的对立统一（信仰一切神，实质一切都不信）。由以上诸元构成了中国传统文化的复杂系统；这一系统的起源，从历史上可以一直追溯到商周时期。而在直到 19 世纪末的 3000 多年时间里，尽管朝代历经变更，生产力与社会文化的各个构成单元，从微观方面看，历经演变并且发生着不断演化和进步。但从宏观方面看，其基本结构和基本价值，却绳绳不绝，保持着恪守传统的连续性。

更值得注意的是，古典中国文化系统的外缘辐射，在地理上远远超越了中国本土

的范围，而形成了以中国文化为核心的一个跨民族的特殊文化形态，即包括日本列岛、朝鲜半岛、印支半岛和东南亚诸国在内的一个文化群落——东方文化圈。尤为值得注意的是，这一文化圈的形成，主要并非依靠武力和政治征服，而是通过这些外部民族在价值观念上对华夏文化的自觉认同——所谓“向慕归化”。就历史看，传统中国文化具有极大的同化和融合能力，事实上它从来没有失败或被征服过。历史上那些曾以武力暂时地征服了华夏人的民族，最后很少能够不认同、消融于华夏文明，从而最终被包摄于统一的中国文化之中了。

但是在19世纪中叶的鸦片战争以后，这一古老文化，遇到了来自西方的一种前所未有的强有力的挑战。

在19世纪末至本世纪初的几十年内，在西方文化的撞击下，以华夏为中心的东方文化圈土崩瓦解，整合的中国文化也濒于四分五裂。为了拯救面临灭顶危机的古老文化，19世纪末叶的中国政治家，曾试图在拒斥西方价值观的前提下，领先引入西方科技、工具、武器和生产力，而使中国文化获得新的生命力。但这一实验失败了。20世纪初叶以“五四”为标志的新文化运动，实际上意味着中国知识界开始转入一种新的思考方式，当时形成了两种尖锐对立的观点：占上风的一种新观点，主张彻底否定传统文化，全面吸收西方文化，首先是其价值观念，这就是“西化派”——亦即当时的现代化派；另一种观点则极力排斥欧风美雨，视西化为人心不古、道德沦丧的祸源。他们主张振兴国粹，争取传统文化的复苏——此即所谓“本位文化派”或“复古派”。但是，后者在20世纪初叶的出现，同时际会于袁世凯的帝制复辟运动；这种逆历史潮流而动的思潮，在西化派（胡适为代表）和当时已出现的中国马列主义者（李大钊、陈独秀为代表）的联合攻击下，很快就被驱逐出历史舞台。

在五四之后，中国传统文化及其价值系统分崩离析，孔子、孟子被激进的改革者看作使两千年中国历史停滞落后的最大罪人；以至在其后的几十年里，任何多少对儒家传统有所着怀的表现（即使是最轻微和最大保留的，如60年代的“道德继承论”者），都被看作阻碍、抵制中国政治和社会进步的最可恶的反动派（包括“文革”中的所谓“批孔批儒”运动）。另一方面，从20世纪的历史运动看，中国现代化的事业，在这几十年中迅速走过了两大阶段。第一阶段，以前期的孙中山为代表，曾试图以西方社会为模式，改建中国社会（他所提出的三民主义，即民权、民主、民生以及“民治、民有、民享”的政治主张，其理论来源均可以追溯于法国革命前的启蒙运动和“社会契约论”）；但这一步，在中国从来没有得到真正的成功。第二个阶段是后期孙中山和毛泽东所代表的新三民主义（新民主主义）和将中国共产主义化的现代革命运动，在这个运动中，创造了今天的新中国。建国后则采取了以苏联为模型而制订的“社会主义工业化”（现代化）道路。但在50年代后期，这种苏联模式逐渐暴露出一系列严重弊病，从而迫使中国人开始探索打破这一模式的新的发展道路，由此而引发出“大跃进”和其后的一系列经济政治动变；最终，则在一系列复杂历史因缘的激烈

交荡下，酿成了“文化大革命”这场浩劫。其结果是，到70年代后期“文化革命”结束时，我们惊愕地发现，尽管我们一度认为自己在政治、文化和社会制度等方面，已领先全世界，事实上却是在社会经济、文化的若干方面，仍然处在一个落后的地位。而且更严峻的是，随着世界日新月异的发展浪潮，这种差距还有增大的趋势。就是在这样的历史背景下，中国人再次猛省，因之在党的十一届三中全会以后，再一次提出了“实现现代化”的伟大历史课题。由此开始，有头脑的人们转过头来对民族的历史文化，开始再度进行深刻的反省和重新认识。历史要求我们必须回答——为什么中国的现代化事业，在近百年中付出了如此巨大的历史代价之后，却至今难能实现？这种反省的结果，必然会导向以下三个重大问题：

1. 如何认识和估价中国的传统文化——它在中国现代化的过程中，具有什么样的地位和意义？

2. 如何认识西方的近代、现代和现代后（postmodern）文化？对于当代中国，西方文化是否具有作为发展模型的样板意义？

3. “现代化”的标准是什么？这个概念的意义应当怎样规定？也就是说，所谓“现代化”和非现代化，其界限究竟应当如何划分？

我们必须注意，这三个问题并不单纯是一种学术性的问题。从根本上说，它们都是直接关联着在未来的发展运动中，中华民族的生存机会、历史地位和道路选择的问题。

而正是对于这三个问题，海峡彼岸的“新儒学”思想家们，给我们提供了可资研究借鉴的一系列重要的新观念。

二、不存在其他文化必须一致 向其学习的“样板模式”

当代的“新儒学”，实质是一批具有爱国思想的海外学者，在海峡彼岸与我们中国文化背景上，对百年以来中国现代化的经验，作认真反省的产物。因而他们首先关注和讨论的一个重大问题就是，究竟什么叫“现代化”，“现代化”意味着什么？

自20世纪初叶以来，多数主张中国现代化的论者，往往都自觉或不自觉的是程度不同的西化论者。杜维明在一篇文章中不无讽刺地对那种激进西化论的观点作了如下概括，他说：“在五四以来的某些知识分子看来，毫无疑问地，所谓西化就等于现代化（当时还未形成现代化这个名词）。”他们认为，“西方文化也就是振兴中华的典范”。在这些人看来，“任何阻碍中国完成这一任务的努力都是‘保守的’、‘落后的’、‘反动的’。复古派恢复黑暗腐朽的封建价值体系？那是反动的！本位论者梦想以传统文化之体，统摄西方科技之用？那是落伍的！国粹主义的卫道之士不忍和过去

的光荣一刀两断？那是保守的！”“‘三纲五常’那种吃人的礼教，是使得中国人不能昂首阔步于现代化的包袱，必须予以铲除！‘尊孔读经’那种僵化的德育，是箝制开放心灵和创造精神的枷锁，必须扬弃！线装书和机关枪大炮相比，其价值实在微不足道，因此也不妨冷藏30年。等到国家富强之后，再次从冰窖里取出来研究不迟。”这些话，实际上概括了近代思想界相当有代表性的一种现代化观念。尤其值得注意的是，直到不久前，这种西方资本主义社会文化形态，作为中国未来发展的必然归宿和当然模型的观点，在国内某些人头脑中，似乎仍然被看作天经地义的。例如，近年来颇为流行的所谓“中国没有经过资本主义商品经济，今天必须补课”的观点，就是从上述那种西方式发展道路的观念中引伸而来的。在这种观点看来，今天中国正在从事的伟大的社会主义改革事业，其实质仿佛只是一种历史的“补课”。但是新儒学正是对这种自20世纪以来颇为流行的“西化=现代化”观点，提出了根本性的质疑。他们首先指出，这种主张中国现代化只能走西方化道路的观点，是建立在人类社会发 展单线论的基础上的；从这种单线论的观点看，世界上一切地方的一切民族，不论其具体社会情况如何，历史文化背景如何，都必须走、也只能走同一模式的发展道路。但是新儒学却从根本上否定了这种历史单线论。新儒学把自己的历史观建立在文化多元发展论，特别是非西方文化中心论的基础之上。余英时指出：“所谓多元文化观，就是认为每一种民族都有它自己的独特文化，各民族的文化并非同出于一源。尤其不能把欧洲文化，作为衡量其他文化的普遍准则。”因此，“这种文化多元化，有助于打破近代西方人那种自我中心的文化偏见。”

应当指出，新儒学这种文化多元论和反欧洲中心论，与现代文化人类学的理论又具有深刻关系。20世纪以来的文化人类学家已普遍地抛弃了19世纪民族学中的“单线进化论”观念。现代人类学认为，人类各民族在历史中都创造出了各有特色、多种多样的文化形态；这里的每一种文化都有自身存在及发展的合理理由、当然权利的价值；无论这种文化是东方或西方的，是亚洲的、欧洲的、美洲的还是非洲的。现代人类学家不承认任何一种文化具有天然的优越性，或高踞于其他文化之上的特殊权利；也不承认有哪一种文化，可以成为其他文化必须向之临摹的“样板模式”。他们尤其反对十九世纪“进化论”民族学者中所流行的那种“欧洲自我中心论”——把欧洲文化看作最进化的高等文化，而把第三世界各国的民族文化，看作普遍进化道路上残存的落后遗留形态，认为只有西方资本主义文化是优越的高级文化，其他文化或早或晚地只能被淘汰。新儒学接受了现代文化人类学所主张的这种文化多元论和文化相对论，因此，他们强烈地批判中国现代化的“西方模式论”。

但是另一方面，新儒学又并非站在“五四”时代“本位文化论”那种复古主义的立场上。这里最值得注意的一点，是他们并非像五四时代的“文化本位论”者那样主张根本拒斥西方文化；相反地，他们是文化的融合论者。他们一致主张，为了推动中国传统文化的进步和革新，应当充分吸收西方文化中的一切有用有益因素；不仅包括

先进的生产力和科学技术，也包括他们优秀的思想文化。余英时说：“西方学者所说的现代化，实际上是以17世纪以来西欧与北美的社会为标准的；所以他们认为现代化便是接受西方的价值。这个看法有是有非，未易一言以断。以五四以来所提倡的‘民主’与‘科学’而言，西方的成就确实领先不止半步，应该成为其他各国的学习范例。”

问题在于，新儒学者所主张的这种学习并不是简单的照搬或模仿。他们认为，世界上只有具体性的文化系统，而没有抽象的文化模型。作为每一种具体的文化，其构成单元都是可分析的、可离散的、可抽样的，从而是可以选择和作出具体评价的。例如，在具体的西方资本主义文化中，其“基本内涵并不限于民主与科学两项。其中还有过度发展的个人主义，漫无止境的功利精神（acquisitive spirit），日益繁复的诉讼制度，轻老溺幼的社会风气，紧张冲突的心理状态之类。这些元素不但未必能——适合于其他非西方的社会，而且也已引起西方人自己的深切反省。实际上，在现实世界中，我们实在找不到任何一个具体的西方现代生活是十全十美，足供用作借镜的。”这种观点，我们不能不承认确实极有见地。值得注意的是，近年来我们这里一些关于现代化的议论，与海外的新儒学相比，却显得十分缺乏应有的历史意识和批判意识。一些论者论中国传统文化，往往隐涵着一种近乎虚无主义的价值判断；例如认为中国人的民族性格中，天然固有一种奴性的心态：他们“认为中国现代化的坎坷道路应从国民性的层面去理解。具体地说，中华民族保守、落伍、封闭、陈旧，乃至惰性的心理结构，似乎就是富强之道不能落实的根本理由”（杜维明）。

三、文化的创新不能从悲愤 的绝望之情起步

近年中一些论者作中西文化比较，也往往是为了引出这样的论断。似乎中国历史自秦到清的2000年间，已宿命地、不可避免地蕴涵了必然在近代落伍西方的种子。因此某些论者拒斥传统唯恐不力，或更以“封建主义”的帽子，一笔抹煞全部传统历史文化。对于这类论者，杜维明称之为“弱者”。他说：“值得注意的是，五四以来的西化论者，在比较中西文化时，采取了……可以说是地道的‘弱者政策’——用中国文化的糟粕和西方文化的精华比较，为的只是突出自己文化的劣根性。”他进一步指出，由此造成的一种可怕结果就是，源远流长、辉煌灿烂的中国古老文明，在当代面临着后继乏人的危机。”

“今天中国的青年才俊只一窝蜂地学理工、学企业管理、学外贸、学外语，却视中国哲学为畏途，视中国历史为死巷。致力于中国传统文化研究的队伍已经老成凋谢、后继无人、资金短缺、士气消沉等弊病……这不是偶然的現象，是值得我们深思

的。”

针对着上述问题，新儒学提出了这样的疑问——“西化论”者所理解的中国传统文化，除了封建遗毒之外，又究竟还有什么内容呢？把传统文化等同于封建遗毒，固然可以产生振聋发聩的一时效验，但忧国的深痛感若不能引发创造转化的智慧，那么，无可奈何的悲观主义便应运而生！西方论者痛斥国人的‘奴性’，甚至把中华民族忍辱负重的美德讥刺为麻木不仁，固然表明了爱国的悲情，有其健康的意义；但是文化的开辟终究不能从悲愤的绝望之情处起步。有人说中国传统文化必须置之死地而后生，这固然不失为有感而发的论点；但必须探究的是，‘生’的基础和泉源究竟在哪里？”（杜维明语）这一问题，也的确值得引起我们当代人的深思。

近年来，在中国社会主义改革的实践方面，我们已经彻底抛弃了社会主义单一模式的僵化理论。然而，史学理论中的许多观念，却仍然承受着单线论历史观的严重束缚。常常有人把这种单线论历史观看作是“马克思主义”的，其实这毫无根据。我认为我们必须认识到，邓小平关于“中国式的社会主义道路”这一提法，事实上是当代科学社会主义理论的一个重大突破和发展。所谓中国式的社会主义，当然不仅是指民族的特殊性，而尤其是指为中国固有文化传统所规定的历史特殊性。这意味着，每一民族，文化和社会的发展道路，是可以审慎选择的。各民族具有自己不同的历史文化背景，在这种不同的前提下，每个民族，每种文化发展和进步的道路势必不可能照搬照抄任何一种相同的模式。每个民族和国家，不仅有权利，而且也完全应该根据自己的特殊国情，走出自己的强盛繁荣之路！从这一观点出发，当代中国人在考虑“现代化”这一目标时，就有必要重新回顾和认识中国固有的传统历史文化这一不可摆脱的背景因素。就这一点而论，新儒学思想家们的如下看法，正是非常值得我们深思的：

“现代化是一个多层次、多元素、多方面的复杂过程。单线的富强模式，往往只是一条欲速而不达的捷径！表面上，集中目标以富强为奋斗的焦点，好像合乎事半功倍的原则；殊不知民族心理结构错综复杂，其所显示的价值系统千头万绪，如果不能从根源处掌握其内核，即很难理解其运行原则，更无从窥察其发展趋向。对民族心理结构缺乏分析，对其价值系统缺乏认识，即不能把富国强兵之道建筑在深厚的文化基础上，这种无源之水、无本之木终必枯亡殆尽。”（杜维明）

四、西方的“现代性”陷入困境

另一方面我们还应看到，20世纪西方文化精神的一个基本特点，是西方思想家对西方文化的内在危机，产生了日益深刻的自省和认识，因而许多西方学者，对第三世界各国的“现代化”能不能和应不应以西方文化为模式，也提出了怀疑。法国当代社会学家蒂洛·夏伯特在《现代性与历史》的论文中提出了这样一个尖锐问题：“西方式

的现代化究竟在当代是否尚有前途？”他认为，“现代世界所提供的信息对此作出的答复是否定的。”“（西方式的）现代性世界是大约在350年前建立的，这是一种惊人的‘进步’，……但在当今的世界中，人们似乎越来越看到，在（西方式的）现代性的道路上写着一条大标语：此路不通。”“当前，（西方）现代文明所产生的影响，对整个社会来说也好，对个人来说也好，都是大难将临前的那种‘惶惑’。”因之西方许多研究现代问题的社会学家都认为，“现代性已经陷入绝境”，“现代性正处于矛盾之中。”（以上引文均见国际哲学与人文科学理事会主办《第欧根尼》中文版第1期）他们由此得出的结论是，现代西方文化正处在岔路口上。他们呼吁不发达国家中那些仍然把西方文化看作现代化唯一模式的国家注意，不要重蹈西方人的覆辙：

“现在已应当走到路边，重新探索一下，看看是否还有其他别的道路，可以超越‘现代化’（指西方模式）的道路而走向生活的美好方式。”（同上）

当我们民族今天也正在为实现“现代化”而奋斗时，难道不应当认真思考一下发自西方人的这种告诫吗？

五、东方文化的优越性也在为西方人所研究和借鉴

正是对现代化问题的重新思考，产生了海外的“新儒学”这一学派。但是必须指出，在本质上，这一学派与20年代的旧儒学和古代的儒家礼教并没有直接相承的关系。就名称来说，这一学派之所以被称作“新儒学”，仅仅是因为这一学派极为重视中国传统的文化精神和价值系统，特别着重于发掘中国固有文化中那些具有现代意义的因素。他们主张中国应当在中国文化本有土壤中吸收西方文化的肥料，培育出中国的现代文化之树。就这一点而论，新儒家高度评价著名史学家陈寅恪的这一思想：“一方面吸收外来输入学说，一方面不忘本来民族之地位。”^①余英时说：

“在我的理解中，中国文化与现代生活并不是两个互相排斥的实体，尤其不是互相排斥对立的。‘现代化’即是中国文化在现阶段的具体转变。”

实际上，新儒学认为，一切文化的价值系统，都可分解为具有普遍意义的价值和只有特殊意义的价值两种成分。余英时说：“现在一般深受西方论著影响的知识分子，往往接受西方人的偏见，认为唯独西方现代的价值具有普遍性，而中国传统的价值则只有特殊性。这是一个根本站不住脚的观点。”新儒学则主张，无论对中国传统文化还是对西方文化，都应当作“一分为二”的分析，发展其中的普遍性因素，而扬弃其特殊的、为历史所局限的内容。余英时指出：

^① 《金明馆丛稿二编》第252页

“由于近百年来知识界在思想上的分歧和混乱中，中国文化的基本价值一直没有机会获得有系统、有意识的现代清理。情绪纠结掩盖了理性的思考——不是主张用西方文化来打倒中国传统，便是主张用中国传统来抗拒西方文化。……激进的西化论者在自觉的层面完全否定了中国文化，自然不可能再去认真地考虑它的价值系统的问题；另一方面，极端的保守论者则强调中国文化全面地高于西方，因此对双方价值系统都不肯平心静气地辩其异同。至于这两派人在攻击或卫护中国文化时，将价值系统与某些古代的特殊制度与习惯牵混不分，就更是一个不易避免的通病了。”

由于当代新儒学的代表者多是学贯中西的学者，所以他们长于对东西方文化的比较研究。对中国文化、西方文化中的积极、消极因素，往往能作出比较公允的评断。他们常常举譬汉唐时代中国人吸收和改造传入中国的佛教文化，使之与中国传统文化相结合，从而创造出灿烂辉煌、在当时具有全世界最先进意义的汉唐文化的历史先例；而在当代现代化的范例中，他们出人意料尤其重视日本和新加坡的经验。这两个国家，在历史上都属于传统的东方文化圈；在价值结构和文化心理上，与中国人有许多近同之处。但日本和新加坡在实现现代化的过程中，都没有丢弃原有的东方文化特色——尤其是东方人的价值观念。就日本来说，由于其具有明显的东方文化的优越性，在今天不仅为欧美所羡慕，而且正在被西方认真研究和借鉴。日本现代化成功的经验，确实是值得正在为实现现代化而奋斗的中国人再思而三思之的！

毫无疑问，随着中国社会主义改革的纵深发展，中国古老文化的伟大复兴正在成为一个不可阻挡的历史进程。也许由此将形成下一世纪世界历史中一个伟大的奇观——东方现代化文明群的奇峰突起。

如果说在 19 世纪，人们只看到了工业化、现代化的单一性模式——欧洲模式的话，那么 20 世纪以来的历史发展，却一步步地打破了这一模式，从而愈来愈深刻地显现出世界历史的复杂性、生动性、多样性。早在 20 世纪初叶，当欧亚文化的交汇处，正在出现一种新的工业文明形态——苏维埃联盟的时候，列宁已经意识到这一变革的深远意义，他当时即作出了如下的预言：

“在东方那些人口众多、社会情况无比复杂的国家里，今后的革命无疑会比俄国的革命带有更多的特色。”^①

这一预言，在今天中国正在进行的伟大改革中，不是正在某种新的意义上，又一次被历史所证实吗？

^① 《列宁选集》第 4 卷，第 692 页。

评费正清《美国与中国》

最近读了美国著名汉学家费正清教授的名著《美国与中国》第4版的汉译本。这是国外汉学著作中的一本名著。自初版以来，此书一直是美国国务院研究中国问题和制定对华政策的主要参考书之一。

从内容看，此书第4版与我过去早已读过的第2版有了很大的增订和不同。在某种程度上，甚至可以说已经是一本新书。美国汉学家E·赖肖尔先生在书前序中说：“修订版意味着增加新的材料，使之赶上时代，并随着人们因时间的流逝对过去的事件有更清楚的认识而修正一些解释。作者做了这两方面的工作。”然而公允地说，比看本书的第2与第4两版，我却以为，有些修改并不如保持原貌为好。作者在新版中似乎更试图使此书成为一部历史著作，追求更高的学术性，从而尽可能地摆脱第1版、第2版中的政策研究内容。但作为一个中国读者，我却对此书前几版中的这方面内容感到饶有兴味，因为它们提供了作者当年的预见与后来历史事实的一个比照。

事后解释历史总是容易的。人们早已有足够多的历史哲学和意识形态框架，使每个持不同观点者几乎可以随心所欲地选择一种有效或有利的解释。但是预测历史，特别是使一种方向性预测，在历史中经得起检证却是至为困难的。费正清这本书的旧版本之所以有价值，正是因为其中包涵着一些惊人的预测——它们在若干年后得到了历史的证实。

例如当中、苏同盟还貌似相当稳固的时候，作者在第2版（1958年）中预见了可能发生的变裂，并且预言了苏联模式对中国社会的不适用：“今天北京效法的苏维埃典范，预料在发展到某一点以后可能会越来越不适当。”因为“损害农民利益，优先发展重工业的苏联工业化模式不适合于中国的国情”。作者在第1版中（1948年）还预见了“中国人口总数可能在1980年达到10亿”。此外此书印第2版时，正是解放后我们的吏制相当清明的时代，但作者却根据中国传统统治的轨迹，预言：“官僚主义的古老流弊，正埋伏以待北京庞大行政机构的士气低落时期。”在某种程度上，作

者在第2版中还预见“文化大革命”。他指出，50年代那种“确保人民在态度上清一色的方法，对个人、个性的有组织攻击，邻居检举邻居，子女监视父母，朋友监视朋友，每一个人都被孤立起来，”最终必然造成一种结局：“出现一个服装全都一样，在他们的蓝制服下面朴素、沉默、并且单调地泯灭自己个性的民族。”“一个整齐勤奋的蓝蚂蚁国家。这些蓝蚂蚁被训练得只具有正确思想：但思想必须来自蚁群，而不是蚂蚁。”他指出，50年代的中国，“物质上的成就是显著的，精神上的成就是可怕的。”这些话写于“文化大革命”发生的8年以前。如果我们的人民、干部和知识分子，当时能听到、并且能够正确地理解这些似乎颇为尖刻的批评，那么我们民族的历史，也许会有所不同的。

这里尤为应当一提的，是这本书与70年代的中国现代史似乎还有一点微妙的因缘。

此书第2版的中译本，初印于1971年9月。当时既是“文革”中林彪事件（9·13）突发的时期，又正是由于“乒乓外交”和斯诺访华而导致中美关系发生重大转变的一个戏剧性时期（值得注意的是，此时费正清作为周恩来的客人正在中国访问）。有充分的根据判断，酷爱读书，而且当时正倡导高级干部“认真看书学习”的毛泽东在70年代初叶曾认真研究过此书。由此我们可以注意到此书中题名“儒家典范”的第四章，具有鲜明的反儒倾向。费正清说：“我们如果把儒家的这种人生观放到它的社会和政治背景中，我们就可以看到它重老而不重幼，重古而不重今，重既有的权威而不重革新，这就在事实上为社会稳定问题提供了一个历史的大答案。它曾经是一切保守思想体系中最成功的一个。”

更值得注意的是，费正清在书中以儒家的政治分权主义与法家的绝对专制主义相对比，指出二者之间的对立。并且指出了儒家思想对中国历史和现代中央政府体制、官员、知识分子具有持久影响。由这一理论轮廓中，我们可以看到，1971年首次出版的本书中译本，与一年多以后毛一手发起的反儒批孔的思想运动之间，似乎具有一种微妙的精神联系。

二

现代中国历史学家与西方史家有一个基本的分歧，这就是，在中国人眼里，中国与西方的历史似乎不存在异质性，似乎中国一直走着和西方基本相同的历史道路；似乎今日中国与西方的差别，仅仅是一种社会制度的差别，而不是文化形态上一系列根本性的差别。

然而《美国与中国》一书，所注意的却恰恰是中国历史文化传统与西方历史文化

传统的异质性，并且试图对这种异质性，作出比较深刻的分析和说明。

作者指出：“中国根本上是一个既不同于俄国又不同于美国的社会，是按照它自己的传统和环境而发展的。”“我们之所以不能够了解中国，部分由于我们错误地把中国的现代化装饰当作了中国生活的全部。”“现代中国的底层和它的后面，隐藏着一个扎根在另一种古老文化传统上的中国社会，是我们西方人，也往往是现代中国人所不能了解的。从这里我们可以找到中国不同于西方的关键。”

中国社会与西方社会在文化传统上，究竟具有哪些明显的不同呢？

从文化生态学（Cultural ecology）的观点看，文化形态首先是人类适应生态环境的结果。而社会人的性格与行为，又是文化形态（社会结构、价值体系和社会化方式）的函项。换一句话说，生态类型决定文化形态（经济类型—社会结构—价值体系），文化形态又影响了社会人的性格和行为。所以中国文化的独特性，首先可以从中国独特的地理形态和生态空间中找到说明。

古华夏文化的主要发源地，是黄、淮、江三大水系的中下游流域，也就是古代的“中国”地区。所谓中原，即是中央平原的意思（“中国”的得名与此是有关的）。

如果从地图上审视一下中原地区在整个中国与亚洲大陆上的地理形势，我们就可以注意到如下的一个事实：

这块平原处在一种近乎封闭的地理空间中，在这块大平原的北部和西部，有燕山山脉、太行山山脉、吕梁山脉、伏牛山和秦岭，以及武当山。在南部则有大别山、武陵山、九嶷山、天目山、南岭和武夷山脉，绵延直到南海。这些崇山峻岭，从北、西、南三面如同屏障和墙垣一样包围环绕着中部平原。在这里特别要指出山岳的“岳”这个字的本义——“岳者，垣也”，也就是墙；古代人正是把山看作墙垣。而在东面，这块平原则为三个大海—渤海、黄海、东海所环绕。

这种封闭状的地理形势，非常有利于从事农业和畜牧业，经营一种自给自足的经济生活，却不利于发展一种开放的商业型经济。在秦汉以后，古代中国的政治地理概念得到了扩大，中国已经不单纯是指这块中央平原。但尽管如此，这种封闭的环状地理形势却并未从根本上改变。直到明代仍耗费巨资重建的长城，本身就是一个限制文明空间的政治军事环；清代，中国的地域向东北、西北两个方面大大地拓展了，但西伯利亚、蒙古高原、中亚细亚内陆的戈壁、沙漠和高山，仍然重重阻隔着中国文化的视野。尽管古代曾有一条时通时断的对西贸易通道——“丝绸之路”，但是这条道路也并未能成为将泰西的希腊罗马文化，引入交流于古老中华文明的动脉。晚唐以后，这条道路实际上也关闭了。

而从海域看，华夏文明最早发达的中原地区，面临渤海，这实际上是一个半封闭状的内海。而黄海、东海的对面，是朝鲜和日本，它们在古代都是处在华夏文化辐射地带的亚文化区，也没有形成高于华夏农业文化的异质文明。

这种封闭状的地理空间结构，所导致的结果就是华夏古代文明的封闭状态。古代

希腊文明是一个个具有发达的社会分工和商业经济的分散城邦，通过海陆交通构成了开放式的经济网络组织，一种松散的联邦式的政治文明。这种政治文明的传统一直影响于今天的北美和西欧。而在中国，古代城市的功能与希腊城邦的功能似乎完全不同。中国的城市是宗教和政治文化的中心，却不是商业和手工业的经济中心。

在《美国与中国》一书中，曾深刻地刻划了北京作为宗教政治中心城市的象征性功能。作者说：“北京的气势宏伟的对称布局，毫无疑问使它成为一切首都中最有气派的。”“没有一个西方首都能这样清楚地构成中央集权和君主专制政体之象征。”事实上，直到今天，国外旅游者仍然不能不对北京城建的宏伟布局及其象征意义表示惊叹。那巨大的广场，开阔的近百里的东西长街，以及成千上万的标语墙牌，都具有强烈的政治象征涵义；而与纽约、东京、巴黎、伦敦、香港那些寸土寸金、商业性巨厦林立、交通极为发达的现代化金融都市形成极鲜明的反差和比照。

由这种本体性的差别中，我们能够理解，为什么中国古代城市从来只是专制主义的堡垒，而不像西方中世纪那样，是自由主义和民主主义的策源地；也才能理解，为什么市民阶层在中国不能成为由传统社会跃进到自由资本主义的动力；以及直到现代的城市，我们仍然乐于把大量金钱投诸于大量象征性的政治装饰活动和器物上（例如政治节日期间），却吝于把金钱使用在营建高速公路和市内交通及交通设施的实际改善上。

在古代中国的都市中，商业和手工业是城市的附属，而不是主体，一向受到歧视和种种限制。多数地方县城，只有周期性的墟集，却没有常规性的商业组织。以政治城市为中心的一块块农业区域，在纵的方向上从属于中央集权的最高权力中枢，彼此间缺乏横向的联系。因此，即使在古代那些太平盛世的大一统时代，“天高皇帝远，猴子称大王”的地方割据势力也是潜在地存在的。这种地方势力的天然组织形式就是氏族、宗族、家庭的血缘组织。交通的不发达，商品经济的不发达，使中国虽然具有统一的文字，却具有成千上万种不同的方言，也使得那些终世与外部隔绝的地区，可以几千年如一日地保持着古老的生产方式、生活模式以及大量愚昧落后、顽固守旧的风俗和观念形态。

三

在《美国与中国》的第4版中，费正清用比前几版更多的篇幅，试图结合考古与历史的材料，对中国独特的历史文化勾出一个较为清晰的轮廓。他指出，传统中国基本上是一个古老的农业社会，具有一个封闭型的经济体系；90%以上的人口居住于农村，生产单位是家庭，自种自食，自给自足，代代相传。“自古以来，就存在着两个中国：一方面是乡村里成千上万的农民社会，每个树木环绕的村庄和田舍都一成不变

地固定在那里的土地上；另一方面是由地主、儒生、商人和官吏们所构成的上层结构，这些有财产和地位的家庭居住在城垣围护的城镇中。”因此，作者称传统中国为一个“巨大的农民——官僚式国家。”在价值形态上，传统中国崇古尊老，内圣外王，在政治上具有“长老”文化的形态，权威导向来自于传统。在某些王朝更替时期，也崇拜韦伯所谓“神授魅力”型的权威。在做人上提倡忠臣孝子，在经济上重农抑商；在伦理上注重人伦关系和谐，尊尊与亲亲，在宗教上以祖先崇拜为主要信仰。

近年来，我曾经在多部论著中指出，流行的那种以五社会阶段（即：“原始—奴隶—封建—资本—社会主义”）来描述中国历史发展的所谓正统观点，是根本错误的，完全不符合中国历史实际（参看拙著《中国文化史新论》，黑龙江人民出版社）。今天的许多论者，仍习于把当代社会生活中的一些腐朽现象称作“封建残余”；但严格地说，这也是一个历史术语的错误。因为“封建制”，作为一种分权主义的农业、政治制度，就中国历史来说，早在公元前 221 年秦始皇统一后，就被中央集权的专制主义制度所取代。而在西方，这种封建制度的产生是在罗马帝国崩溃之后和资本主义制度的建立之前。把秦以后早已不是封建制的传统社会称作“封建制”，实际上是以西方历史模式硬套中国历史的武断作法；这是荒谬的，也是一种西方历史中心论的产物。

费正清在《美国与中国》一书中，曾论及这一点。他清晰地指出：

“中国社会并没有组成任何可以称之为封建制度的体制，除非是公元前 221 年以前，”“封建这个词，尽管可以作为一个贬斥的字眼，但这个西方术语用于中国，价值很小。”他还指出：“避免用‘封建’这个词来描绘古代中国农民的生活处境，决不是说他们的生活苦得不那么厉害。可是，如果‘封建’一词要保持原先用于欧洲制度和其他制度的正确意义，那么在中国的一般情况下，这个词是不会有有多大意义的。”（《美国与中国》第二章）

西方社会	东方社会
1. 手工业、商业与农业并重。	1. 以农业为立国之本，在政治上和法律上歧视和限制工商业、手工业。
2. 经商致富被看成一种荣耀。商人受尊崇。	2. 僧侣及土地贵族被看作社会中的最高等级。
3. 倡导分权制的政治体制。	3. 实行政治专制主义的中央集权制度。
4. 在自由公民中，实行社会契约和法律保证的平等制。	4. 实行受法律保障的等级身份制度。

实际上，就社会形态看，历史上的中国属于与西方的欧洲完全不同的另一种类

型。正是由于认识到这种类型的不同，马克思把古代东方社会称作“亚洲式社会”（亚细亚社会形态）；在某种意义上，费正清也表示赞同这个马克思主义的概念（第4版，中译本第23页）。然而所谓“东方式的古代社会”具有什么基本特征呢？我认为，东方式社会与西方式社会的差别，大体上可以作这样一种概括性的描述：

在西方社会中，以商业为核心的市场网络，早在希腊时代已具雏型。换句话说，资本主义自由市场经济在很早即已萌芽。这种原初形态的商业经济，成为西方资本主义的前形态，也是西方文化的深层结构。这种深层文化，即使在实行封建制农业经济和宗教教权主义的中古社会中（不要忘记，欧洲这种中古封建制，实际上也是东方游牧族武装入侵并把东方制度移植于西方的产物），也并没有消灭。而以农业为立国之本，实行高度专制化的政治集权控制，社会成员依据等级身份而享有终身甚至世袭性的尊卑荣辱，不能享有平等的政治、经济、文化权力，这却是东方式社会（如古代的巴比伦、波斯、埃及、印度、中国、日本、朝鲜等）的共同特点。

（耐人寻味的是，这种东方式社会特点，特别是等级身份制的残余，甚至在社会经济科技都已高度现代化的日本社会中，至今仍然通过社会结构内的阶层差别、价值观念差别而深刻地保存下来。）

家庭制度在中国社会中承担着特殊职能。整个文化与社会无不被其所形塑。家庭是最重要的社会制度，也是社会中心。家庭是一种父系、父权的社会组织；婚姻遵循父母之命、媒妁之言，目的是延续家庭而非个人的快乐与幸福。

一般来说，根据中国传统的伦理观念，认为人生的目的和意义，完全在于承担为家庭献身的义务——男性即成为好儿子和好父亲；在社会政治家庭中，则应是君主和国家的好臣民，即顺民。在家庭伦理中，顺德的观念就是所谓的“乖”即“听话”。女性的楷模是成为好媳妇、贤妻与良母。人生活的价值首先在于使以家族为单位的社群繁衍和荣耀。家族和社会以外的个人私生活幸福，不是一个值得追求的社会价值，因此中国人一生下来，即作为一定的家族和社会义务的承担者而存在，这种价值传统，与西方文化中认为“人是生而自由”，“生而具有追求自身幸福的天赋权利”的那种个性自由的价值观念，可以说是完全相反的。

中国传统社会结构最引人注目的另一个特点，是实行普遍的等级身份制度。每个人在家庭与社会中承担着相当固定的社会身份，其权利义务、荣誉和社会地位，均完全取决于这种身份；以至个人的财产、消费水平、居住面积、物质享受方式，均取决于这种身份等级的成文或不成文规定，否则即被看作“僭越”。直到现代，我们社会中分配房屋、分配收入、电话、用车，依然是“官分十等，衣分五色”，等级和身份十分明确（甚至现代寺庙中的和尚，也被分为“科长级”、“处级”或“局级”）。任何人作不合身分之一事，就是“不要脸”；身份既与脸面相关，又是社会普遍追求和尊尚的价值观念，那么由此我们也可以理解为什么中国人普遍具有一种爱面子，摆架子（官架子或阔架子）的社会心理。这种社会心理的畸形和极端形态，就是阿Q心理。

其实，要面子和撑架子，都是为了象征性地保持或显示自己具有某种尊贵的社会身份，以得到别人的承认和尊敬。在这里，行为成为符号，而其实质和意义正存在于中国人际不平等的身份制度中。在古代，身份被称做作“爵级”，在现代则体现为职位和“级别”；古代这种身份的制度叫作“礼制”，儒家所谓“正名分”，其实质也是“正身份”。

对于传统中国与西方历史的上述差别，费正清在《美国与中国》一书中作了一系列发掘和比较。他指出：

“不管是文明的什么组成部分——民族或文化特征——只要一进入中国，它们就都并入具有中国特色的生活方式，受其土地和土地利用方式的哺育、制约与限制。”

“现代中国所承袭的这块土地，几乎全部用来生产口粮。中国养不起供食用的牛羊。凡能利用的土地十分之九用来生产粮食，只有约百分之二用于放牧牲畜。对比之下，美国所利用的土地只有十分之四用于产粮，而几乎有一半用于放牧。”

“在小块土地上花大量人力并以人粪尿为肥料，人口的密度使精耕细作成为必要并给它提供条件。这种经济一旦建立之后，就凭其惯性继续发展，并树立起它自身关于人的价值的标准；许多人手的折腰断背的劳动被视为当然，而一直把节省劳力的创造发明目为异端。”这种农业文化的特点，决定了中国与西方人面对自然具有两种不同的态度：

“‘死生有命’是中国的一句古话。在广阔的平原上，耐性的中国农民听任天气摆布，依靠天赐的阳光和雨露；他们不得不接受世代不绝的水、旱、饥、疾等天灾。这同生活在地形多样化土地上的欧洲人的命运形成鲜明对比。在西方人的经济生活中，航海通商自古以来就一直起了直接的作用；为了便利通商而进行的勘探和发明，是西方人与自然作斗争的典型手段，而决不是听天由命，无所作为。”

“西方和东方对于人与自然有不同关系这一点，是两种文明的显著差异之一。人，在西方世界居于中心地位，自然界其他东西所起的作用作为色彩不鲜明的背景材料，或是他们的敌手。因此，西方的宗教认为神人是同形同性的，早期西方的绘画便是以人物为中心的。而中国绘画则不同，以自然山水为主体。人在其中的位置十分渺小。直到17世纪以后，英国荷兰才出现以纯自然为主题的风景绘画。要明白两者之间的这种鸿沟有多大，我们只要把基督教同相对而言不具人物性格的佛教比较一下：一幅宋代山水画里，小小的人物与岩崖相比显得非常矮小；而在意大利的古画里，自然景物却只是后来添上去的背景。”

四

重新挖掘和解释传统的目的，不是由于历史学者具有一种考古学的兴趣，而是为

了正确地认识和理解现代。自从1840年以来，近代中国发生了巨大的社会变迁和革命运动。这种社会变动深入和席卷及于中国社会的整个领域。在近百年的世界史上，再没有任何别的民族经历过这样猛烈的动荡和变迁。但在付出了无比巨大的代价和牺牲之后，现代中国与传统中国相比，究竟发生了怎样的变化呢？费正清说：“历史学家和社会学家给了我们两种不同的中国形象。一种强调今日中国同古老中国的连续性，另一种则强调革命变化与新生事物的新特点；但正确的作法，是把两种形象结合起来。”

费正清认为，要真正理解20世纪以来发生于中国现代史上的那些事件，决不去把它简单地理解为某种外来思想输入的结果。相反，在近代中国所发生的变革中，具有两种因素：“一类是循环的，一类是永久性的。”“所谓循环的变革，是指单纯的钟摆似的动荡，比如从统一到分裂，再从分裂回到统一。这种变动在中国历史上经常随着皇朝的兴替而发生。”

“所谓永久的变革，是指改造了中国人生活的那些似乎不可逆转的潮流。例如妇女的解放，政党开始代替皇朝治理国政，机器的使用日益推广，现代观念的传播等等；显然，这些世俗性的变革，其意义是更为深远而基本的。可是它们的每一步发展都要受到旧式循环的阻挠。”

费正清在书中深刻地指出了中国现代史上循环与革新这两条脉络，而且探索了这两条脉络的衔接方式。他发现，在实行国家高度集中控制、而以农业为主体的现代经济体制中，就其深层结构看，东方特有的政治经济传统具有深刻的渊源关系。“无须试作更严格的分析，那种由官僚控制一切大规模活动——行政、军事、经济和儒教事务的一切方面；打击商人和抑制私人产业”，及“以农业为基础，由政府控制这种生产的经济要素”，以及“政府命令和动员人民强迫劳役”等等，都是东方古代制度中公认的一般惯例。这使大规模的工程建设成为可能，如埃及的金字塔和中国的万里长城至今仍使我们惊讶。

费正清指出，这种国家对社会实行全面控制的制度，必须借助于庞大的文职官吏系统。“旧中国的帝王统治是一种彻底发展的最圆熟的官僚政治，这一事实是了解中国政治的一把钥匙。”

“在清朝，一个行政区划的巨网分布在中国的18行省。这许多地区的官吏和他们的遍地皆是的助手和属员们，构成地方行政的主体。他们被认为是无所不能的，他们在理论上处于人民父母的地位，因此被人称为甚至也自称为‘父母官’。”

“帝制的文官分为九品，每品分正、从。特权、职衔和身份都在法制内明确规定。”

“这个辽阔帝国大小官署中的公事，是以多种的公文往返处理的。公文制度的复杂名目和特殊程式，反映了精心培植的官僚习气。”“每件公文都须经过一定的拟办、传递、收发程序。有几万个摇笔杆的专办文职人员年复一年地忙于缮写、登记和草拟

公文。北京皇宫的档案房内，常用的公文书式就有 100 种以上。”由这种深厚的官僚文牍主义传统中，我们不是也可以理解今日经常被投诉于报章的所谓“公文盖章旅行”吗？他进一步分析了中国传统官僚制度的弊病：“官僚政治的弊病太明显了，一切事情在形式上都须由下层发动，层层上报到最高的皇帝由他决定。”“低级官吏倡议举办没有前例的新事业，既困难又危险。比较稳妥的办法是默守成规，以致在下层就扼杀了主动性。”“而最上层的那一个人，由于瓶口狭窄形成梗阻，就往往影响他的效率。”费正清还特别指出：“现代中国仍在受着这种传统的弊害。”更耐人寻味的是，费正清还指出了传统官僚主义的又一严重弊端：“官僚要依靠我们今天称作系统化的贪污来生存，这种贪污也时常变成勒索。每一官吏必须在他的上司、同僚、下属之间维持错综复杂的私人关系。下级官吏在履行他们职责过程中，照例要对上司馈送礼敬。这种礼物的数量，像旧中国的一切物价一样，是看个人关系而定的。中国式官僚政治的显著特征就是揩油和任用亲戚。”应当指出，上述种种弊端，对于当代中国人是决不陌生的；我们今日把这些腐败现象称为“关系学”、“后门学”或“裙带风”。

那么这种官僚政治的负面又是什么呢？费正清指出：“隐蔽在现代官僚主义背后，中国从它的过去承袭下来的另一部分遗产，是官吏以外的人们对于政府的特殊被动态度，这就是每一公民对国家事务的显然不负责任。许多旅游者抱怨他们所看到的中国人，在家庭、家族和个人关系圈子以外所表现的自私和机会主义，不顾别人彼此嫉妒等等。……中国人对于家庭和朋友极其忠实，可是却不管公共利益。他能够严格履行习俗所规定的义务，然而对于不相识者的苦难、不与哪个人直接有关的坏事，却又是那么漠然麻木不负责任。”“这种消极性补充了专制主义之不足，也有助于专制制度。”读了这些批评之后，我们联想到近年来报章上经常批评的那些马路公众，面对杀人、抢劫、盗窃、落水事件漠然观望，无动于衷，不是可以得到一些深刻的启示吗？由此人们自然会想到一个引人深思的问题：为什么在经历了 100 年的社会革命以后，中国经济政治文化的深层结构，却实际上仍然徜徉于一个古老传统的范式中呢？当代人常讲党风问题，殊不知今日所谓党风，就是传统政治文化中的吏治问题。吏治清明，则河清海晏天下安定；吏治腐败，则往往意味着新一轮新的治乱循环。整顿党风的着眼点，如不放在建设现代社会主义民主政治的大目标上，则其思想基础，只能运作在传统政治文化格局中。由此进一步可以提出的问题是，当今中国的改革，怎样才能突破这个传统循环的魔圈呢？特别当今天我们提出政治改革的时候，仔细想一想费正清的如下告诫，应当是发人深省的：

“官僚政治在西方传统中曾为法律所冲淡。个人反对官僚虐政求助于法律保护，我们的公民自由就靠这个。可是中国传统生活中的法律（主要是刑律、行政法典即公法，几乎没有私法，法律很少严格执行；中国法律没有沿着与西方相同的道路发展。法律、契约义务、自由企业三者之间，从来没有组成西方式的神圣三位一体），不能从政治权利方面保障个人。”

“现代中国庞大的新官僚主义，必须对照上述传统去认识。在它的总的效率方面是史无前例的。可是它同时也面临着那个古老的难题，即怎样使官员们永远精力充沛，效率高而又廉洁奉公。”

五

当代中国不仅处在一个改革的时代，而且处在一个需要反省的时代——不仅有必要认真反思刚刚度过的、就整个世界历史来说也是罕见的惨绝人寰的文革 10 年噩梦，不仅有必要认真清理、反省和重新评估我们的全部历史和文化，而且尤其有必要冷静客观地重新认识过去的一个半世纪，中国人为追求一个现代化的理想之梦，付出了巨大的代价，作出了惊人的牺牲，但却至今距此目标为期甚远！实际上，今天我们也许有必要心平气和地问问自己，这一个半世纪中我们民族究竟做了些什么？做到了什么？以及还有哪些目标没有做到？毫无疑问，1949 年的革命胜利，是中国现代史上一个跨时代的伟大事件；但是这一事件的历史意义究竟在哪里？费正清是这样评价这次革命的意义。他说：“我们美国人如果注意到，中国在 1948 年缺少我们美国不加思索而认为当然的那些现代国家必要的设备公用事业，也许可以得到正确的看法。中国人民迫切需要我们已经有的那些东西——全国的和平与安定，不再有战争；稳定的经济，不再有通货膨胀，强有力的统一政府，不再有外国的侵略和赋予外国人的特权。我们的政治思想认为这些是理所当然的，而他们在共产党以前的中国却办不到。”实事求是地说，上述成就都是中国 1949 年革命所取得的伟大成果。而此后，我们全民族所面对的是一个更加艰巨而重大的历史任务：“赶快建成一个强大的国家，使经济工业化现代化。”但可惜的是，在过去几十年的时间里，我们似乎误解了历史的精神。

如果我们回顾和反省中国最近几十年来政治经济重大失误的历史教训，那么我认为这里有两点经验是发人深省的。第一是意识形态指导性的错误，第二是历史学理论的错误；这两种错误相辅相成。一些意识形态专家和历史学家为我们描绘了一种虚幻的现实图景和发展目标。使人民完全误解了中国当时迫切需要解决的历史问题。

其结果就是，在很长的时间里，我们的目标不是振兴中国经济以实现工业化——由传统的农业文化过渡到近代的产业文化，通过工业化走向经济政治社会现代化；我们的目标却是发动世界革命，是在一夜之间实现“共产主义”。而正是在这种社会目标的选择上，我们的历史学家提供了一个完全错误的意识形态依据。他们使人民相信，通过 1949 年的革命，中国已经迅速地完成了半殖民半封建到共产主义第一阶段的历史飞跃。中国已经建成了在政治上、文化上对世界来说都具有超前意义的崭新制度。那些历史学家还告诉人们，这种新制度不仅能保证经济任务的顺利解决，而且正在为世界革命提供经验。因此我们竟要把中国的模式推向全世界——在世界范围搞一

场农村包围城市的武装革命。我们为此挥霍了并不富裕的大量金钱和物资；更可悲的是，我们浪费了极其宝贵的历史机会和时间，从而坐失了使中国经济振兴的一系列大好机会，直到最终把中国推入10年浩劫那个惨绝人寰的深渊，造成了一个满目疮痍、问题成山的社会局面。

我们错过了世界经济 高速发展的大好时机

然而，“落后”毕竟是一个很抽象的字眼。要真正理解这个字眼的确切涵义，我们不妨研究几个具体的统计数字吧；中国是个农业国家，我们首先来看一看与农业有关的两个材料：

表一： 人均年食物产量对比（1980） 单位：斤/人

国家\品种	粮 食	肉 类	鸡 蛋	水 果
中 国	652	24	5	13
美 国	2372	243	36	54
苏 联	1377	113	28.5	99
南斯拉夫	1402	128	20	137
世界人均数	815	64.5	12.3	107

表二： 人均年食物消耗对比（1975—1977） 单位：斤/人

国家\品种	肉 类	蛋 类	奶 类	水 果	粮 食
中 国	22	4	2.5	12.5	413
美 国	228	32	304	217	156
苏 联	109	24	308	82	338
日 本	51	32	67	139	280
埃 及	26	3	30	160	409

（资料来源：《经济·科技·社会发展战略文集》，中国社会科学出版社）

从表一可以看出，在食物的几项主要种类：粮食、肉类、蛋类、水果的人均产量上，中国均远低于世界的人均水平之下。至于与世界一些发达国家相比，往往要低4倍至十几倍。而表二说明，就人均食物的消耗量来说，我们的粗糙食物消费量（粮食）在我们的食物结构中最高，在全世界也是领先的。而高热量、高蛋白、高维生素的精美食物的消费量（肉类、蛋类、奶类、水果类）不仅低于发达国家5倍至10倍，而且即使在第三世界国家中，也处于一个低水平。民以食为天，食是人的第一需要。任何统计数字，也许都不能比上述食物的状况更有特征地反映中国经济的匮乏和民生的贫穷。（由此我们方能真正理解邓小平1975年所说：“解放以后，农业战线成绩很大。10亿人搞饭吃，做到了粮食刚够吃。”这句话中包含着一种多么沉重的幽默感啊！）

我们再来看一下人均国民收入方面的统计数字：

表三： 世界几个主要国家人均所得与文盲率统计

国 名	每人平均所得（美元）		文盲率（占总人口比例）
	1981年	1967年	
中 国（或地区）	200	98	45%
美 国	11596	3680	零
苏 联	4820	（不详）	零
日 本	8426	1171	零
埃 及	573	（不详）	（不详）
印 度	202	73	64%
南朝鲜	10677	165	零
新加坡	4580	796	零
印度尼西亚	417	95	（不详）
台 湾	1826	258	（不详）

（资料来源 1.《中国统计年鉴》1981 2.Hammand Almace, New Jerseng, 1982)

由这个表我们可以看出，中国的人均所得不仅在亚洲是低的，即使在整个第三世界，也是相当低的。尽管统计资料不全，但接近总人口一半左右的文盲率（主要在农村中），则即使在第三世界中，恐怕也是相当高的。这里特别引人深思的是表中所反

映的 1967 年到 1981 年的经济发展对比。1967 年正是中国“文化大革命”方兴未艾之年，而在这一年，就人均所得看，中国是 98 美元，印度是 73 美元，印尼是 95 美元，南朝鲜是 165 美元；虽与中国有所差距，但尚未悬殊。

但在 14 年以后的 1981 年，日本人均所得由 1000 多美元激增到 8000 多美元，翻了 8 倍。美国由约 4000 美元增长到约 12000 美元，翻了 3 倍。新加坡翻了 7 倍，印尼翻了 4 倍，南朝鲜翻了 7 倍，印度发展较慢，但它也由 1967 年时低于中国的 73 美元增长到 1981 年超过中国的 202 美元。由此我们可以看到，1967—1981 年的 14 年，可以说是世界上大多数国家经济起飞高速发展的一个极好时机；但恰恰在这个时期，中国发生了 10 年浩劫。其结果是，中国由 60 年代末，在世界经济所处的中下地位，锐降为一个国民经济在第三世界中处于相当落后位置的国家。而中国人口的增长数字，却达到了一个惊人的高度，即由约 7 亿人口发展到超过 10 亿，增长率超过 30%，居世界第一位。10 年文革给予中国人民的灾难，即使不讲别的什么，仅以上述数字也就令人触目惊心、扼腕而长叹了！更重要的是，在现在这样一种社会基础上，即使中国本世纪末实现翻两翻的目标，达到人均收入 1000 美元，那也仍然尚低于南朝鲜 1981 年人均收入的 1067 美元。

我们再来考虑一下与国民经济关系极为密切的铁路和交通方面的统计情况：

中国铁路交通与几个主要国家的比较

国 名	国土面积 (万公里 ²)	人口 (亿)	铁路总长度 (万公里)	公路总长度 (万公里)
中 国	960	10	5.2	91
美 国	936	2.2	30	625
苏 联	2240	2.6	14	142
日 本	37	1.1	2	110
印 度	297	6.5	6	88

(资料来源：《世界银行考察中国经济的背景材料》)

这些数字意味着什么呢？意味着与世界工业发达国家相比，我国铁路和公路运输均存在极其惊人的差距。

我国是一个幅员广大、人口众多的国家，但是到 1985 年底，我国只有 5 万公里左右的营业里程，相当于面积和我国差不多的美国 100 年前的水平，还不如国土面积仅为我国三分之一的印度铁路长度。

由于我国铁路的营业里程少，所以按每平方公里和每万人拥有的铁路来计算的铁

路密集度，也大大低于发达国家。而就公路设施来说，差距更大，总长度还比不上国土面积比中国小 30 倍的日本。迄今为止，中国大陆还没有一条高速公路。

这里我们必须注意到，在从文化形态上考虑一个社会经济发展程度时，交通运输是一个极其重要的参考项。文明是通过交通而传播的。没有发达的交通网络，就不可能有经济、文化、科学、技术的交流。就中国来说，近 100 年来一个极其明显的地缘政治事实就是，中国经济文化首先趋近于现代化的地区，正是中国东部和南部那些首先与西方文明有频繁交通往来的滨海地区（如香港、广州、上海）。而处于闭塞落后的中部、北部和西部内陆地区，交通及商品经济不发达，文明也始终停滞在一个相当落后的水平。凡是铁路与现代公路网络稀薄和伸展不到的地区，也就是缺乏现代文明和现代社会意识的领域，这可以看作一个历史规律。

顺便说明，以上那些统计材料，均引自具有权威性的中国官方发表数字以及联合国的有关年鉴。^① 它们概括地反映了当代中国在农业、工业、交通、文教诸方面的基本情况和世界地位。只有在全面地考虑上述统计材料的前提下，我们才能对当代中国的“落后”程度作出实事求是的估量。我们由此可以看出，今天的中国即使在第三世界国家中，也处在一个相当令人困惑的地位上。就这一点来说，我们实际上很难有任何自豪感，我们甚至没有资格对世界讲我们完全站立起来了！作为我们这一代的中国人，现在的确该有点危机感！如果不搞改革，如果继续维持现状，那么再过 10 年、20 年之后，中国在经济、政治、社会、文化方面将处于一个什么样的世界地位，就更是不堪设想的！费正清说：“传统的中国不是不变的，也不是静态的或停滞的。正相反，它曾经有过不断的变化，并且变化多端，可是变化总是在一个显明的文化形式与规章制度形式的范围之内。这个无所不包的典范所以能如此坚强持久，是因为在中国的地理范围以内，中国的规章制度——经济的、政治的、社会的、文化的——曾经在许多世纪之内发展了规模宏大的自给自足，平衡和稳定。简言之，就物理学动量的意义而言，连续性已形成了惰性，积重难返。”

“两千年间中国的政治生活中儒家典范根深蒂固的惰性，说明了反对这种惰性的中国社会现代革命为什么会这样可悲的旷日持久。可是，我们只有明白，外国征服中国，非但不曾毁灭这种典范反而加强了它；那末，我们就更能真正理解这个典范持久的活力。”

这些话是何等的发人深省啊！

^① 本文所引用的上述统计数字，都是 80 年代初的陈旧数字，仅具有参考性意义。

《淮南子》与汉初政治斗争

1. 建元初年的意识形态辩论

《淮南子》（即《淮南王书》）是西汉初叶淮南王刘安命手下宾客集体撰作的一部奇书。刘安是汉武帝刘彻的叔父。此书杂采战国以来除儒学以外的百家之言，主要是黄老道家言论。包罗万象，从天地开辟、宇宙洪荒到黄白养生之术，无所不及。但表面上，却似乎丝毫未涉及当时政治与时局。因此，古今论者，都以为这是一部纯学术之书。

此书撰著于景帝一朝的后期，而于汉武帝刘彻即位之初的建元年间进献于朝廷。

后人读此书，无不以为此书只是一部意在求仙访道博采黄老言的道家之书而已。而黄老道则为汉初文景以来所尊之官学。殊不知，此书乃是建元初年间激烈政治斗争和意识形态辩论的产物。

汉初意识形态论争的焦点是主张尊王攘夷的儒法家（宗荀子及公羊学派），与主张因循旧制、“萧规曹随”无为而治的黄老道家之争。从现代的观点看，前者主张国家主义，后者主张自然放任，即自由主义。

2. 汉武帝一度危在旦夕

建元元年（B.C140）刘彻登基，时年仅16岁。他一登基即重用主张加强王权的儒士出任将相。准备采纳文景时期大为失意的贾谊、晁错一派的政治主张，即对内削弱诸侯、加强中央，对外则抗御匈奴。刘安撰作《淮南子》，其所针对的，就是初登基的汉武帝刘彻。刘彻志在尊王攘夷，削诸藩，破匈奴，实施“大有为”之政。刘安则主张因循旧范，无为而治。由此引申为政策，也就是要坚持汉初旧制，从而保护刘氏诸王集团裂土称王的既得利益。《淮南子》中有“主术训”一篇，专讲帝王之术。

而建元初年主导政治大势的，并不是已作了皇帝的年轻人汉武帝，而是素好黄老

之道的太皇太后窦氏以及诸窦、诸刘列王贵戚。窦氏于建元二年临朝干政罢免刘彻所任命的儒学将相，否定刘彻加强王权削弱诸侯的政策方向。这实际是一场未动干戈的宫廷政变。

在这场政治争论中，甚至汉武帝的舅舅、王太后之弟武安侯田蚡暗中也站到了刘安一边。《汉书》淮南王传记：刘安友善太尉武侯田蚡。与私语曰：“方今上无太子，宫车一日晏驾，非王而谁可立者？”淮南王大喜，厚赂武安侯。要知道此时之刘彻，年方十七八岁，正值盛年。如不遇突然之变，发生非正常死亡，怎么谈得上“宫车一日晏驾”？而身居高位（汉太尉领有兵权相当于国防部长）的国舅田蚡，竟然与刘安私下计议关于刘彻的后事问题，并为他选定刘彻这位老叔父作年轻皇帝的继承人。由此可见当时刘彻政治地位之孤弱也。

建元六年（B.C135年）太皇太后病危，死前天上出现彗星。刘安认为这种天象预兆着“兵当大起”，天下将要大乱。于是“治军械，积金钱”，准备武装起事。于此而可见当时政局之险恶矣！

3. 人文学术难以完全超离政治

建元六年太皇太后窦氏驾崩，刘彻终于主持了大政。元光元年（BC134年），他召见名儒董仲舒。董氏向他提出著名的“天人三策”，汉武帝决心由此而推行全面改革。此即西汉史中值得大书一笔的“元光决策”。新政的首要方针是改革国家意识形态，即“罢黜百家，尊崇儒术”。而所罢黜的百家言中，重点一为主张搞阴谋政治的纵横家言，为黄老之道也。田蚡死后，刘彻知道了他与刘安的那次密谋。刘彻说：如果田氏仍在，当灭族矣！元狩元年（B.C122年）刘安积蓄已久的反谋终于被揭露，被追究而自杀身死。汉武帝取得了最终胜利。

这一段史事表明，历史中的人文学术难以完全超离于政治。但是，后人已超越了这场历史斗争。今人谈论汉初黄老之道，无为而治，常称叹称羨。然而，若不参照汉初及建元年间之大形势，汉初儒道两个学派这场大论争就不能真正被理解。今人读《淮南子》无不以为其仅是一部学术著作。其然，其不然乎？

汉武帝初年的新政与政变

我在“《淮南子》与汉初政治斗争”一文中曾谈到武帝“建元”年间发生了一场宫廷政变。有朋友提出质疑。此事淹昧在史料中，历来论汉武帝者皆未言及。因此似有必要略作叙述。

1. 汉初“无为而治”并非太平天下

汉武帝走向全盛的时代，有三个以“元”为纪元的年代是重要的。这就是建元新政、元光决策与元狩大捷。

昔人之论刘彻，多以其为坐守其成之太平天子，也有以其为挥霍无度之败家子者。认为刘彻上承文景盛世，国库充盈，因而对外大规模用兵，“内穷侈靡，外攘夷狄”，致使“天下萧然，财力耗尽”。著名史家《汉书》作者班固对汉武帝功业基本肯定，但亦曰：“如武帝之雄才大略，若不改文景之恭俭以济斯民，虽诗书所称何有加焉？”认为汉武帝的失误在于改变了文景时代无为而治的黄老路线。

但是，文景时代究竟是一个什么样的时代呢？

实际上，文景之世并不是太平时代，而是危机四伏、险象丛生的时代。文帝六年（前1074）贾谊上治安疏说：“臣窃惟当今天下事势，可为痛哭者一，可为流涕者一，可为长叹息者六。其他背理而伤道者，难遍而举。进言者皆曰天下已安已治矣。臣独以为未也。曰安曰治者，非愚及谀。”他比喻当时的形势是“抱大火藏积独薪之下而人寝其上，火未即燃，而谓之安。方今之势，何以异此？”

文帝时产生了两位有战略眼光的杰出政治家。一是贾谊，一是晁错。贾谊出身平民，是研究《春秋左传》的专家。20岁从政，33岁早逝。生前多次向文帝提出富国强兵的改革建议，引致列王公卿的反对。文帝忌惮朝野舆论的压力，虽然重视贾生之论而不敢采用。晁错是研治《尚书》的专家。在担任太子家令时多次向文帝上书，提出削藩限制诸侯的政议，重农主义的经济政策和击胡备边的对外战略，文帝曾明确表示欣赏但也不敢采用。史称文帝的从政风格是“躬修玄默，少文多质。论议宽厚，法

令疏阔”。是一个明智宽厚但缺乏雄伟魄力的君主。

文帝时“匈奴连岁入边，杀掠人民及畜产甚多。云中、辽东敝甚。”文帝六年，匈奴两路攻汉，“烽火逼于甘泉、长安”，兵锋直逼长安郊县的皇帝行宫甘泉宫。而文帝也只有外嫁公主纳币和亲一策作为应对。景帝初即位之第三年，以吴王楚王为首的刘姓七国诸侯即联兵造反，其口号是“杀晁错，消君侧”。景帝不得不杀掉晁错作为安抚，但诸侯并没有退兵。^①兵连祸结，内乱一年后才被中央平定。景帝在位仅十六年，其间匈奴五次入边，杀掠人口，动以万计。景帝时代，国政糜烂，法制荒疏。王侯贵族嚣张，官制世官世守。“为吏者长子孙，居官者以为姓号。”当此之时，“网疏而（豪）民富，役财骄奢，或至兼并。豪党之徒，武断于乡曲。”“宗室有国，公卿大夫以下，争夺奢侈无限度。”（通鉴卷16）

2. 刘彻不是坐享其成的太平天子

刘彻七岁时，由于聪慧而被册立为太子。景帝为他选择的三位老师是意味深长的，一是卫绾，一是赵绾，一是王臧。卫绾是一个恭谨老实的循吏。赵绾、王臧则是当时著名的一派儒学之弟子。深受贾、晁政治思想的影响。刘彻于武帝建元元年16岁时继父位成为皇帝。上台后任命信奉儒学的窦婴为丞相，安排其舅父田蚡主持兵政为太尉，赵绾为御史大夫，王臧为郎中令。准备实行改革，而其改革的主要内容，正是文帝前元元年（前179）贾谊向汉文帝的建议，即：“改正朔，易服色，定官名，重礼乐，更秦法以立汉制。”但是汉文帝当时对这种改革“谦让未遑”，而年轻的刘彻则决心大刀阔斧实施之。这种制度的改革，最终目的是要规范和限制诸侯及权贵无礼无法的乱妄之行，因而涉及到当时政治制度的核心内容，即权力与资源的分配，从而引起既得利益集团的强烈反对。

刘彻于即位的当月，即下诏要丞相、御史、列侯及各地推荐贤良、方正、直言敢谏之士。各地推荐上来一百余人，刘彻一一召见，亲身策问“古今治乱之由，长治久安之道。”从平民中擢拔了董仲舒、严助等一批后来的名臣。在这次策问中，丞相卫绾提出：“各地推荐贤良人士中，凡研究申、韩、苏、张等法家，纵横家之学术，会淆乱国政者，一概罢退不用。”^②汉武帝同意这种意见。可见其选拔人材是具有严格的政治导向和标准的。汉武帝所注意的，不仅是制度与意识形态，而且是战略思想。他的老师王臧推荐宿儒鲁申公作皇帝顾问。这位申公曾作过楚王刘戊的宾客，七王之乱

^① “景帝即位，御史大夫晁错为汉家定制度，损削诸侯。吴王遂与诸国谋反，举反西向，以诛错为名。汉闻之，暂错以谢诸侯。”（汉书·贾邹权路传）

^② 所举贤良，或治申韩苏张之言以乱国政者，请皆罢。

时由于反对楚王叛乱而被罚为奴隶。刘彻派人以安车驷马恭敬迎接，向其征问古今治乱之事。但申公拿不出高明的理论，只说：“为政不在多言，重在力行。”这种见解令刘彻大为失望，因为他当时更为关注重视的是要设计新的国家战略和理论。^①

3. 建元新政及政变

为了加强中央，抑制诸侯在中央的政治影响力，朝廷命令当时驻在京城之列侯回到自己的封地，同时命令各地包括各封国、诸侯领地开放城门，不得限制往来出入。并且对太皇太后窦氏宗族的外戚子弟横行不法实施惩戒。消除其贵族属籍。这些措施引起了列侯、宗室贵族们的强烈不满。“毁新政日甚”。都集聚到太皇太后窦氏周围告状诋毁。于是太皇太后要刘彻废弃儒学而采行黄老之道，恢复文景“无为之治”。但刘彻拒绝听从，反而让赵绾上书，建议皇帝对于国事不必报知请示于“东宫”即太皇太后。于是窦氏大怒，派人访察赵绾、王臧莫须有的“奸利”之事，以此斥责刘彻。终于下令逮捕赵绾、王臧，迫使二人于狱中含冤自杀，汉武帝当时竟无力保护自己的老师。窦氏罢免了丞相窦婴、太尉田蚡，将申公逐回老家。轰轰烈烈的建元新政仅推行一年即告偃旗息鼓了。

这实际是一次宫廷政变。在这场政变前后，刘彻的皇位也岌岌可危。其情况与清末戊戌变法失败，康、梁、谭被逐和被杀竟何其相似！只是光绪帝被慈禧太皇软禁冷藏在瀛台。而刘彻则在长公主、王夫人的保护下以放弃改制为条件，去上林苑与司马相如、东方朔等文士优游射猎了。

轰轰烈烈的建元新政不到一年即告失败。当时在列王贵族及诸窦宗室中无疑发生了废黜皇帝的暗流，所以才出现了田蚡与刘安密议的一幕。这一点还可以从以下一则史事中得到旁证。《资治通鉴》记：当初武帝之为太子，靠的是长公主刘嫖。及即位，刘彻作为皇帝，长公主女陈阿娇也成为皇后。对刘彻长公主自恃有功，向刘彻请求利益无厌。武帝深患之。而陈皇后嫉妒，于是刘彻疏远了阿娇。刘彻的母亲王太后警告他说：你新即皇位，大臣未服。先为改制，太皇太后已怒。现“又忤怒长公主，必重得罪，宜深慎之！”所谓“大臣未服”，即公卿权贵中反对刘彻的暗流。而刘彻是极其聪明之人，马上转而“恩礼”长公主、陈皇后。从建元二年至建元六年间，四处游浪射猎，不再过问大政方针，“无为而治”。由于长公主的保护与刘彻的韬光养晦，使他的帝位得以保全。

建元六年窦氏死后，刘彻的帝权得到恢复。他再度改元，将年号命名为“元光元年”，这一年号显然是具有某种象征意义的。此后几十年中他每隔六年即更改一次年

^① “是时天子方好文辞，见申公时，默然。然已招致，则以为太中大夫。”

号，表明建元六年间的失败记忆对他留下的印象是多么深刻。

在历史和政治中，时间也是一种力量，刘彻似是懂得这一点的。这也是他后来成功的因素之一。



董仲舒与天人三策

1

中国秦汉时代，发生了两件对此后二千年历史影响深远的重大事件。一是历史上第一个大一统帝国秦的建立。二是汉武帝确立儒家政治思想为国家意识形态，即“罢黜百家，独尊儒术”。这项措施是根据董仲舒的建议而采取的。但是，对如此重大的一事件，其背景和原因何在，历来一直没有讲清楚。

元光元年（公元前134年）五月，汉武帝在主导了对汉帝国的政治控制权力后，再次诏举贤良对策。在这一年，他作出了对内外政策进行“更化改制”的一系列重大决策。在这一年夏，他派名将李广和程不识率军屯驻云中、雁门，准备大规模对匈奴用兵。在内政上，则锐意发动一场新的改革。史称这一系列新政为“元光决策”。

而从理论上和战略上为这一系列重大改革提供了政治思想基础的，则是一位平民出身的知识分子董仲舒。

当刘彻初次召见董仲舒时就对他说，自从受命登上帝位以来，自己日日夜夜睡不好觉。“今朕获承宗庙，夙兴以求，夜寐以思，若涉渊水，未知所济”。“任大守重，夙夜不宁。”刘彻向董仲舒提出的问题是：“何行而可以章先帝之洪业，上参尧舜，下配三王？”“欲闻大道之要，至论之极”。“子大夫其尽心，莫有所隐，朕将亲览焉。”

由此可见，武帝当时所欲求解的，不只是某些具体的政策措施，而是带规律性普遍性的历史哲学和指导战略。也就是要寻找一个既能总结以往历史教训，又能解决现实问题，从而保证国家稳定和繁荣的长治久安之道。

2

刘彻对董仲舒的征问一共三次，董仲舒连上对策三篇作答。由于对策的首篇专谈“天人关系”问题。因此这三问三答以“天人三策”为名而载入于史册。

总体而言，董仲舒在对策中提出了五项重大建议：

- (1) 建立明堂礼制，约束贵族行为，
- (2) 建立培养官吏的国家太学，从民间选贤良，为平民知识分子开辟通仕之途，
- (3) 提出一套天人学说，用以约束警策皇帝，
- (4) 限制豪民占田，节制土地兼并。
- (5) 以儒家经典统一政治思想。建立国家主流意识形态。

董仲舒上述对策中对后世影响最为深远的，一是建议进行意识形态改革，确立以儒家的政治和历史思想作为汉国家的主流意识形态。二是建立一套考试选贤的文官制度。“推明孔氏，抑黜百家，立学校之言，州郡举茂材孝廉，皆自仲舒发之。”（《汉书》）

对董仲舒的对策刘彻极为重视，亲作批览，召见面谈。他懂得，一个国家要走向强盛，首要之举是维护社会的安定和建立牢固的有凝聚力的社会组织。而政治意识形态是一种重要的社会动员和组织工具。为了保持社会安定内部团结，必须抑制豪强兼并，也必须构建一套传承有序的政治意识形态。历来论者多将董仲舒看作“地主阶级思想家”。而我则以为未必然。董仲舒反对豪民兼并土地的思想，代表了当时社会中依附于国家土地的自耕小农的利益。《汉书·食货志》记董仲舒上武帝书云：“贫民常衣牛马之衣，而食犬彘之食。重以贪暴之利，刑戮妄加，民愁无聊，亡逃山林，转为盗贼。赭衣（罪徒）充道，断狱岁以千万数。汉兴，循而未改。”他的建议是，必须抑制豪强与豪商兼并田地。“贾人有市籍不许以名占田也。若贾人更占田，则没其田业僮仆，皆入之于官”。“以塞兼并之路”。

我认为，董仲舒是汉代庶民知识分子（士）的政治思想代表。而汉武帝出于加强王权巩固国家的需要，也有意要扶植从庶民中出身的一个“士”阶层，以他们作为一种新生的政治力量，用以贬抑和削弱横行不法的诸侯贵族、大地主（豪强）和大商人。^① 其政策倾向也具有庶民政治的明显色彩。

3

天人关系的核心是天人感应理论。董仲舒的这一理论过去一直被指责为“神学目的论”。其实，天人感应论是一套约束皇帝的理论，是中国古代独特的民权理论。概括言之，董仲舒指出：

政治统治的根本基础在于能否得到人民的支持。民心、民意的支持与否，体现了帝王政德的好坏。政德坏则导致滥刑，酷刑生成冤厉之气，影响天象。天象以灾异示警，警诫帝王必须改良政治。如果多次示警无效，即会导致天命的改变，导致王朝的

^① 《魏其武安侯列传》：“进名士家居者贵之，欲以倾魏其诸将相。”

灭亡。此学说之流弊是西汉后期盛行的儒学神秘主义。而其本义，则是建立一个以天象示警约束帝王政治任意性的制约系统。以限制帝王肆意妄行的无上威权。

这一理论对此后两千年中国政治的影响是巨大的。在某些情况下，大臣经常以“天象示警”的灾异理论对帝王进行告诫。表明这个理论工具在两千年中国政治中，是有效的。

汉武帝重视董仲舒的对策，基本采纳了其全部建议。但是对董仲舒其人，刘彻却并没有重用。原因就是不喜欢这一套“天人”理论。

董仲舒在对弟子讲学时仍然大讲天人感应一套。这一年汉祖庙发生火灾，董仲舒认为是由于皇帝不修德，导致田蚡、淮南王刘安等权贵横行。有人盗窃其讲稿报告刘彻。刘彻阅后以妄言诽谤罪将其下狱，几乎杀头。

但数年后，淮南王与田蚡政变的密谋暴露，证明董仲舒对刘安、田蚡的指责是对的。武帝表示歉疚，乃派董仲舒的学生根据《春秋》经义审治刘安之案。董仲舒一生梗直，始终是一个直言快语不识时务，认为原则比现实更重要的迂夫子。

董仲舒是孔子以后，自秦汉至清代二千年间，对中国政治宗教思想影响最大的思想家。西汉学者刘向称：“董仲舒有王佐之材，虽伊吕无以加。”刘歆亦云：“仲舒遭汉承秦灭学之后，六经离析，下帷发愤，潜心大业，令后学者有所统一，为群儒首”。但是，在现代，他所受到的误解似乎也最多。

刘彻所重用的是与董仲舒处在学术竞争地位的另一个儒士公孙弘。公孙弘也是研治《春秋》学的专家，学术不如董氏，但明于时务。有一次他与同僚议好向武帝提出一个建议。但当那位同僚向刘彻谈时，刘彻表示反对。公孙弘立刻表示赞同皇帝的意见。后来刘彻知道了这个情况，责问公孙弘为什么不讲真话。公孙弘答道：“知臣者以臣为忠。不知臣者以臣为不忠”。可见此人之乖巧。他在七十岁时被武帝由一介布衣擢拔为丞相。表明刘彻所需要的并不是诤臣，而是驯服的政治工具。

“弘每朝会议，并陈其端，使人主自择。不肯面折廷争，于是上察其行谨厚，习文法吏事，缘饰以儒术，上悦之。以布衣治经术为丞相、封侯。天下学士靡然向风矣。”（《史记》）



论汉武帝

1

中国历史上有两位开天辟地的帝王，一是秦始皇，一是汉武帝。秦始皇结束了周代的封建制度，建立了中国历史上的第一个中央集权大一统的帝国。但是这个帝国缺乏统治经验。虽然秦始皇是一位纵横捭阖叱咤风云的人物，开创了中华第一帝国。但这个帝国的寿命却过于短暂，只存在了15年就灭亡了。

汉王朝是中国历史中的第二帝国。这个帝国创生于农民起义。其创业君主刘邦是一个出身草莽行迹近乎无赖与游侠（黑社会领袖）之间的边缘人物。^①由于一种政治和阶级的包容性，他的集团具有较为宽泛的社会基础，乘动乱纷争之际，终于取得全国政权。

但这个新皇朝几乎不具有法理和意识形态的任何正统性。因此这个帝国在开创之初就陷入了极端不稳定之中。自高帝、吕后至文景的五十年间，内部变乱不断。外部则匈奴交侵，社会深隐危机之中。直到汉武帝的降生，这位班固称之为“雄才大略”的人物，才为这个皇朝开辟了崭新的局面。

汉武帝塑造主流政治意识形态，规划制度，招揽人才，改革内政，建立币制与财政，决战匈奴，拓展外交，不仅重新奠定了汉帝国的制度基础，而且其宏谋远虑为此后直到清皇朝两千年间的中国君主法宪制度提供了一整套相当稳定而成熟的模型和范式。

2

然而汉武帝是一个极其复杂的历史人物。叙述评价他的一生，不是一件容易的

^① 高帝9年，置酒未央宫前殿为其父上寿，言：“始大人常以臣亡赖，不能治产业。”亡赖，无赖也。然其为人“豁达常有大度。好谋能听”。所以能广揽英才，分利于人，而取得政权。

事。司马迁的《史记》成书于武帝太初年间，由于个人的不幸遭际和政治异见，他对武帝这个时代的评述掺入了强烈的个人感情色彩和主观意识的偏见。^①

班固的《汉书·武帝纪赞》试图纠《史记》之弊，其论汉武曰：

“汉承百王之弊，高祖拨乱反正，文、景务在养民，至于稽古礼文之事，犹多阙焉。孝武初立，卓然罢黜百家，表章《六经》，遂畴咨海内，举其俊茂，与之立功。兴太学，修郊祀，改正朔，定历数，协音律，作诗乐。建封禅，礼百神，绍周后，号令文章，焕然可述，后嗣得遵洪业而有三代之风。

如武帝之雄材大略，不改文、景之恭俭以济斯民，虽《诗》、《书》所称何有加焉！”

班固对汉武帝的雄材伟略基本给以肯定。但清赵翼《廿二史札记》则指出其仍有偏颇：“专赞武帝之文事，而武功则不置一词。仰思帝之雄才大略，正在武功”。

宋司马光《资治通鉴》论汉武帝，则纯从理学道德史观的角度出发，谓：

“孝武帝奢极欲，繁刑重敛，内侈宫室，外事四夷，信惑神怪，巡游无度，使百姓疲敝，起为资贼，其所以异于秦始皇者无几矣。

然秦以之亡，汉以之兴者，孝武能尊先王之道，知所统守，爱忠直之言却恶人欺蔽。好贵不倦，诛赏严明，晚而改过，顾托得人，此其所以有亡秦之失而免亡秦之祸乎！”

清吴裕垂《历朝史案》，则指出：

“宋人竭中国之财力，纳币赂寇，偷安旦夕；致使生民左袒，肝脑涂地。退而渡江航海，竟以议和误国。

则武帝所为，又岂宋人所能议乎？”

这个问题问得不错。

3

从公元前 140 年汉武帝即位，到公元前 87 年去世，他一共作了 54 年皇帝。

^① 清吴裕垂《历朝史案》：“太史公为李陵而遭腐刑，其大不足于武帝，而多所讥讽明矣。”

武帝一生在位期间，主要做了五件大事：一是打退了匈奴对中原的入侵，开拓了中华民族从南到北，从东到西的广阔生存空间。

二是变古创制，创立了一套系统完整而且体现着法家之“以法治国，不避亲贵”原则的政治制度。这种法制传统，成为此后二千年间中华帝国制度的基本范式。

三是将儒学提升为国家宗教，建立了一套以国家为本位、适应政治统治的主流意识形态，从而掌控了主流舆论，并且为精英阶层（士大夫）和社会树立了人文和道德的理想以及价值标准。

四是彻底废除了西周宗法制的封建制度，建立了一套新的行政官僚制度、继承制度和人才拔擢制度。

五是制订设计了目光远大的外交战略，并通过文治武功使汉帝国成为当时雄跨欧亚大陆的政治和经济轴心。

在中国历史上，汉武帝是第一位具有世界眼光的帝王。他的目光从16岁即位之初，就已经超越了长城封障以内汉帝国的有限区域，而投向了广阔的南海与西域。

古今之论汉武帝者，惟清人吴裕垂特具卓识。其论略曰：

“武帝雄才大略，非不深知征伐之劳民也，盖欲复三代之境土。削平四夷，尽去后患，而量力度德，慨然有舍我其谁之想。于是承累朝之培养，既庶且富，相时而动，战以为守，攻以为御，匈奴远道，日以削弱。至于宣、元、成、哀，单于称臣，稽玄而朝，两汉之生灵，并受其福，庙号“世宗”，宜哉！”

武帝生平，虽不无过举，而凡所作用，有迥出人意表者。始尚文学以收士心，继尚武功以开边城，而犹以为未足牢笼一世。于是用鸡卜于越祠，收金人于休屠，得神马于渥洼，取天马于大宛，以及白麟赤雀，芝房宝鼎之瑞，皆假神道以设教也。

至于泛舟海上，其意有五，而求仙不与焉。盖舳舻千里，往来海岛，楼船戈船，教习水战，扬帆而北，慑服朝鲜，一也。扬帆而南，威振闽越，二也。朝鲜降，则匈奴之左臂自断，三也。闽越平，则南越之东陲自定，四也。

且西域既通，南收滇国，北报乌孙，扩地数千里，而东则限于巨壑，欲跨海外而有之，不求蓬莱，将焉取之？东使方士求仙，一犹西使博望凿空之意耳。既肆其西封，又欲肆其东封，五也。惟方士不能得其要领如博望，故屡事尊宠，而不授以将相之权，又屡假不验以诛之。

人谓武帝为方士所欺，而不知方士亦为武帝所欺也！”

此论可谓独具慧眼。

4

汉武帝是一个变法改制并且取得了伟大成功的帝王，是一个雄才大略规模宏远的君主。他是一个宏扬学术崇尚知识的贤君，也是一个知过而改，虚怀纳谏，任人以贤的明主。

武帝元朔元年的诏书说：

“朕闻天地不变，不成施化；阴阳不变，物不畅茂。”

元朔六年诏书又说：

“五帝不相复礼，三代不同法。”

这表明，直到晚年，他仍在求新求变。他始终认为，只要情况变了，政策也要变，“非期不同，所急异务也”。

元光三年，董仲舒上策论三篇，史称天人三策。武帝召问之曰：

“三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起？性命之情，或天或寿，或仁或鄙，习闻共号，未烛厥理。伊欲风流而令行，则轻而奸改，百姓和乐，政事宣昭，何修何饬而膏露降，百谷登……德泽洋溢，施平方外，延及群生？”

[大意是：夏商周三代受命的根据何在？天地之间的灾异为什么而发生？人寿的长短、人性的善恶是根源何在？如何教理？怎样才能做到令行禁止、政事祥和、五谷丰登，使天下百姓都生活得快乐幸福？]

他所提出的这些问题，都是一些具有本体性战略性的大问题，表明此人视野之广阔。他要求作为哲学家的董仲舒不要就事论事地回答，而要讲出“大道之要、至论之极”。这说明他对如何治理国家考虑得很远很深。他所探索思考的不是一时应变之权术，而是系统的历史哲学和政治哲学。他晚年曾对卫青说：

“汉家诸事草创，加四夷侵陵中国。朕不变更制度，后世无法。不出师征伐，天下不安。为此者不得不劳民。若后世又如朕所为，是袭亡秦之迹事也！”

他认为他所从事的“内兴功利，外事四夷”政策，都是出于创立制度、为后世留

下样板和国家安全的考虑。他承认自己的政策会扰民（劳民）；他并不希望他的后代效法他的扰民政治，他告诫后代必须警惕而避免重蹈秦朝速亡的覆辙。

5

翦伯赞描述汉武帝云：

“说到汉武帝，会令人想到他是长得怎样一副严肃的面孔？实际上，汉武帝是一位很活泼、很天真、重感情的人物。他除了喜欢穷兵黩武以外，还喜欢游历，喜欢音乐，喜欢文学，喜欢神仙。

汉武帝，是军队最英明的统帅，又是海上最经常的游客，皇家乐队最初的创立人，文学家最亲切的朋友，方士们最忠实的信使，特别是他的李夫人最好的丈夫。他决不是除了好战以外，一无所知的一个莽汉。”^①

我认为，汉武帝是一位承前启后而又开天辟地的真正伟大的君王。在他前古的历史上，他所建树的文治武功无人可及。他的风流倜傥超群绝伦。他的想象力使政治成为艺术。他的权变和机谋令同时代的智者形同愚人。他胸怀宽广，既有容人之量又有鉴人之明。

他开创制度，树立规模，推崇学术，酷爱文学艺术。他倡导以德立国，以法治国。平生知过而改，从善如流，为百代帝王树立了楷模。

在后来的魏武帝、唐太宗、明太祖、努尔哈赤、康熙皇帝的行藏中，多少似乎都可以看到他的影子。

汉武帝具有超越历史的雄才大略，是一位战略和外交设计的奇才。这种天才使他能运筹帷幄而决胜万里，处庙堂之上，而其武功成就，则足以使西方汉尼拔、亚历山大、拿破仑等驰骋于疆场的将帅黯然失色。

6

但是，汉武帝绝不是一个超俗绝世的圣者。他好色、骄傲、虚荣、自私、迷信、嗜享受、行事偏执；普通人性所具有的一切弱点他几乎都具有。但是，尽管如此，即使他不是作为一个君王，而仅仅是作为一个普通人，那么以他一生的心智和行为，

^① 《秦汉史》第288页。

他仍然应被认为是一个顶天立地的男子汉，一个机智超群的智者，一个勇武刚毅的战士，一个文采焕然的诗人，一个想象力浪漫奇异的艺术家，以及一个令无数妙女伤魂断魄的荡子，最坏又最好的情人。

他不仅开创了制度，塑造了时代，他的业绩和作为也深深地熔铸进了我们这个民族的历史与传统中。汉民族之名，即来源于被他以银河作为命名的一个年代——“天汉”。^① 在他那个时代所开拓的疆土，从闽粤琼崖直到川黔滇，从于阗阿尔泰到黑吉辽，勾勒了日后两千年间中华帝国的基本轮廓。而这个帝国影响力所辐射的范围，由咸海、葱岭、兴都库什山脉直到朝鲜半岛；由贝加尔湖到印度支那，则扩展成了汉文化影响所覆盖的一个大文化圈。

7

伟人和天才是无法描画的，是不可思议的，是难以用通常标准衡量的，也是无法用世俗尺度去衡量评估的。

汉武帝的人生充满矛盾。他爱民如子，同时杀人如麻。他用剑犹如用情，用情犹如用兵。在中国历史上，不乏英雄、伟人、壮士、志士和圣者。但是，放置在任何人群中，他都会同样地引人注目。你不可能不钦佩他，也不可能不畏惧他——这就是刘彻。他的诞生据说伴随着母亲梦见红日入怀，他的曾祖父刘邦托梦为他命名为“彘”（野猪）——而他的父亲则解释此字谐音于“智”，为他改名为“彻”，透彻，并赐号曰“通”；而他确实是一位智圆行方、透彻无比的传奇男子。这是中国历史上的一位真正的太阳之皇、圣武大帝。

他的政策在他的时代导致了巨大的变革，因而也引起巨大的冲突，巨大的争论，使他成为一位备受争议以至误解的人物。而他生平中最大的错误之一，就是他不幸地阉割了中国历史上一位最天才也最伟大的历史学家，而这个人原来是最能理解他同时崇爱他的。结果此人由于恨用笔来惩罚他；使他身处的这一伟大时代和他的生平成为历史上最有争议的时代。而他汉武帝则从此成为最被误解的一位谜一般的君王。

我写这本书的目的，就是试图对中国历史上这位极其伟大重要的帝王从若干新的角度给予一种新的理解和认识。^②

^① 阳咸以汉得名于汉水。刘邦始封汉中王，不欲受。其策士言之曰：汉水上通天权，乃就封。故汉之得名，实则“天汉”也。

^② 本书是何新新著《汉武大帝传》一书的序言。

论 康 谭

一、论康有为

1

在中国近代思想史上，康有为与谭嗣同是处于启蒙时期的两位重要代表人物，在政治上，他们同属于维新派，即所谓“新党”。但在哲学、历史哲学及社会学思想上，康氏虽曾称谭氏为“私淑弟子”，实际上则各具特色，很有不同。

综观他们的思想体系，无论就理论来源看，抑就结构组成看，都包括三种成分：

- a、今文经学派的中国传统儒学
- b、禅宗、华严宗、唯识学的佛哲学
- c、以进化论为纲的近代西方的人文学、自然学。

这是他们思想的相同和相通之处。

但若具体地分析他们的论说著作，又可以看出，在思想的深层结构中，这三种成分在康、谭思想中所居的位置和所具有的影响，是很不相同的。对于康有为来说，以今文经学为统学之纲的儒学，是其全部哲学、史学、社会学及政治学说的根本基础，其间又杂糅以佛学和近世西方的某些社会学说的皮相。而在谭嗣同的思想体系中，特别是在集其毕生学历的代表作——《仁学》中，则可以清楚地看出，被谭氏用维新思想和“新学”所改造（实质是作了重新解释）的佛哲学，竟成为一种具有鲜明的战斗和反封建精神的唯心哲学。此乃是谭氏世界观、社会观与人生观的主导因素。这种哲学思想在很大程度上，最终铸成了他生命那短促而又壮烈、但终究是悲剧性的结局。

旧之论康、谭者，每多侧重于对他们思想学说的社会和阶级背景，作政治性的分析。毫无疑义，这种分析是重要的。但另一方面，对于康、谭思想学说之学术的分析，则至今尚有所不足。但这一工作如果不做，就无法解释，为什么处在相同的历史、社会，相同（或近似）的阶级背景下，这种维新变法的学说未创自于他人，而独

创之于康有为、谭嗣同？^① 又为什么同为维新变法改革的鼓吹者，康氏的社会政治思想与谭嗣同竟具有那样显著的差异？他们后来的命运亦有那样巨大的不同？

笔者认为，这种不同，不仅来自康、谭人格个性的差异，尤其来自康、谭两人思想个性——即宇宙观、人生观的差异。康有为始终是人世的，他一生梦想作“帝王师”、作“一代教主”，作儒教改革运动的“马丁·路德”。这位南海圣人在政治上有时甚至迂腐到荒唐可笑的程度。^② 这都是与康氏今文派经学的儒家思想体系分不开的。而谭嗣同则经常徘徊于出世与入世之间，他一生蔑视官场及世俗所谓功、名、利、禄。他短暂的生涯充满了浪漫的理想主义和英雄主义色彩。这些则是与谭氏人生观中所受到的佛哲学影响分不开的。

在本文中，笔者想以康有为的《新学伪经考》与谭嗣同的《仁学》这两部著作为线索，对他们的今文经学和佛哲学思想，提出一些不同于旧论的见解。

2

旧之论康、谭者，多把他们归类于资产阶级改良主义思想家。笔者不同意此种观点。

笔者认为，康有为与谭嗣同都出身于封建地主阶级。^③ 但就思想体系而论，他们既不属于封建主义思想家，亦不属于资产阶级思想家，而属于接近小资产阶级民主派的乌托邦（空想主义）思想家。这是中国近代史上一个相当值得注意的现象。当民族资产阶级作为一个强有力的经济政治实体尚未在晚期封建社会中形成的时候（这是由于资本主义工商业的不发展所造成的），一个人数相当众多的，介于封建官僚地主阶级与城市市民和农民之间的平民知识分子阶层，却先已形成。研究者当不难注意到，从康有为、谭嗣同、梁启超，到严复、邹容、章太炎，以至陈独秀、胡适、吴虞、鲁迅、钱玄同等等；这些在中国近代思想文化史上可以称作启蒙思想家的人们，大抵都具有类似的封建家世出身的这种平民知识分子的社会身份。

这绝不是一种偶然的历史现象。

如果我们追溯这个平民知识分子阶层在封建社会中的形成和发展，就可以看到——早自唐、宋以后，曾在封建政治权力结构中居主导地位的军事世袭官僚贵族集

① 就梁启超来说，他虽然也是 19 世纪末维新党人在思想和政治上的三巨头之一，但他在 1890—1898 年这一时代中，思想的独创性尚少。那时他还主要是作为新党的宣传家和鼓动家而活动的。他自己曾言当时在思想上深受“吾师康南海”、“畏友谭嗣同”之影响。梁氏独立思想体系的真正形成，笔者认为是在戊戌变法失败，流亡到日本后。他的思想与康、谭二氏又不同，是以进化论的新学为主纲，而以儒、佛学说为辅的。

② 例如，1898 年康有为流亡日本后，孙中山曾试图与之会见，共谋改革中国之大计。但康氏竟坚持要孙中山首先承认愿作他的“门生”，否则即拒绝会见。这是何等的狂妄与迂腐呵！

③ 康有为“其先代为粤名族，世以理学传家”。（梁启超《康南海传》）谭嗣同亦世家子弟，先 11 世祖谭纶曾任职明朝湖广总兵。父继洵官湖北巡抚。（梁启超《谭浏阳传》）

团，已逐渐被非世袭的文职官僚地主集团所削弱。逮至于明代，一般文职官吏的地位，根据法律制度，必须通过八股考试才能取得。这种八股取士制度培养了一个庞大的封建知识分子阶层。就这些人所受到的封建文化教育和他们中大多数人的家系出身看，虽然属于封建地主阶级，但是，由于八股取士制度是一典型的金字塔式制度——根据明清的史料统计，常常从30—40名考生中仅能选拔一名生员，而已得到初级功名的生员还要再通过举人和进士的考试，才能取得候补官吏的资格。因此，早在明末即已形成一个无功名在野的庞大平民（布衣）知识分子集团——正是他们成为明清之交思想文化界奋勇冲击传统的革新力量（例如顾炎武、王船山、黄宗羲、颜元等）。至于清代，这一阶层已更为众多。晚清官场腐败、冗官赘员充塞，更加以官爵可以公然标价买卖，这就使得一般寒素知识分子登仕之途倍加艰难。因之这一阶层从个人的身世遭遇极易产生对现实政治的强烈不满，加以耳闻目睹严重的内忧外患，更激发起他们强烈的民族主义感情。而西方学术文化的输入，给他们提供了进行政治和社会改革的理论和不同于中国传统的新社会模型。从根本上说，19世纪末叶中国的改良主义运动，正是以这个平民知识分子阶层为社会基础的。^①

不够确切地说，这个由地主阶级知识分子中所分化出来的平民知识分子阶层，可以被称作产生于封建社会末期的小资产阶级知识分子，——而确切地说，则他们正是这个阶级的前身；是封建中国走向解体时代，在思想文化领域中必然形成的新派代表。因之亦正如马克思所指出的：“按照他们所受的教育和个人地位来说，他们可能和小店主相隔天壤。使他们成为小资产阶级代表人物的是下面这样一种情况：他们的思想不能越出小资产者的生活所越不出的界限，因此他们在理论上得出的任务和作出的决定，也就是他们的物质利益和社会地位在实际生活中引导他们得出的任务和作出的决定。一般说来，一个阶级的政治代表和著作方面的代表人物同他们所代表的阶级间的关系，都是这样。”^②“无论他们提出什么办法来达到这个目标，无论目标本身涂上的革命颜色是淡是浓，其实质始终是一样的：以民主主义的方法来改造社会，但是这种改造始终不超过小资产阶级的范围。”^③

马克思对小资产阶级思想家的这些论述，非常有助于对中国19世纪末改良主义运动的理解。这个运动之所以软弱、怯懦和动摇不定，之所以在要求变革的同时，又具有那样沉重的保守性和空想性，正是与领导这个运动和参加运动的这些半封建、半小资产阶级知识分子的阶级属性分不开的。

3

近代中国的维新改良运动，首先表现为一种学术思想上的革新运动，这就是始自

① “公车上书”这一著名历史事件是这一论点的证明。

②③ 《马克思恩格斯集》第3卷，第632页。

庄、刘、魏、龚而集大成于康有为的今文经学运动。庄，庄存舆；刘，刘逢禄；魏，魏源；龚，龚自珍。

今文经学运动，就其实质看，是清初的古文经学运动，在对立形态下的继续和发展。因此研究晚清的今文经学运动，就不能不简略地回顾一下古文经学运动。

古文经学，亦称汉学或朴学，是兴起于清初的一个学术运动。旧之论者，多把这个学派视作一个纯学术的流派，而很少注意到这个学派在否定宋学和疑经考证形式下，对两千年封建正统儒学的深刻冲击。清初人颜元曾说：“立言信论是非，不论异同。是，则一二人之见不可废也；非，则千万人之所同不随声也。岂唯千万人，虽千百年同论之局，我辈亦当以先觉觉后觉，不必附合雷同也。”（颜元《言行录·学问篇》）

这话正是当时这种反抗传统精神的代表之声！

梁启超曾言：“凡思未必皆能成潮。能成潮者，皆其思必有相当之价值，而又切合其时代之要求者也。”（《中国近三百年学术史》）

清初古文经学运动的兴起也正是如此。

深入的观察和分析使我们发现，明清之际古文经学的兴起，具有三方面的原因：

一、在学术上提倡一个“实”字，以求实考据的精神，来反抗宋明理学标榜道德性理的玄学思辨。清初许多思想家痛斥宋明理学家“束书不观，玄言蹈虚，游谈无根”。例如顾炎武曾言：

“今之君子，聚宾客门人数十百人，终日言‘心’、言‘性’。舍多学而识，以求‘一贯之方’。置‘四海困穷’不言，而讲‘危、微、精、一’。”（《亭林文集·答友人论学术》）“有明一代之人，其所著书，无非窃盗（前人）而已。”（《日知录》十八）

因之针对这种玄言空谈的风气，汉学家们提出了新的学术研究方法，其要义是：

- 1、凡立一义，必凭证据。无证据纯出臆度者，不配称作学问。
- 2、孤证不能成立。与己见相反之证必作细考，以辨是非。非则驳之，是则弃己见而从之。歪曲、隐匿不同意见被公认作在治学上不道德的行为。
- 3、详细搜集、罗列有关材料，进行比较归纳分析，从中概括出一般性的结论。
- 4、凡引用前人旧说，必要言明出处，绝不抄袭剽窃。
- 5、不以门户之见拉帮结派、党同伐异。即使对于师长，有不同意见，也要坦陈己见，为求学术之是非而争论。
- 6、遇到不同意见，不以己意强加于人，同时充分尊重他人意见，即使两见终不相合，则并存而留供后人鉴定。决不对学术上有不同意见者作人身性的诋毁攻击。
- 7、在学术上主张终生专治一学，做窄而深的研究。

8、力体崇尚简朴扼要，力戒漫衍浮夸的空论。

应该指出，清代考据学者的这种治学之道，是很有科学性的；以至对于备受“四人帮”学风之败坏的当代学术界，至今也仍然是有借鉴价值的。

二、在政治上，清初古文经学的兴起，又是有气节的民族主义知识分子，在思想上反抗清王朝的表现。明亡之际，许多知识分子愤慨于“神州荡复，宗庙丘墟”，“以五帝三王相传之土以授塞外之夷狄”，因而许多人如黄宗羲、顾炎武等都奋起举兵反抗。武装反抗失败后，他们遂隐匿山林，拒绝清政府的笼络招聘，而于民间著书讲学，进行思想上的反抗。

清入关以后，提倡以程朱理学为主的“宋学”。但民间——尤其以激烈反清的江浙为中心，学术界反“宋学”的气势极盛，以至公然标出以复古为旗帜的“汉学”与之反抗。“汉学”的名称，虽然是指两汉经学，但也暗寓有“大汉故学”的深义。

三、考据学的兴起，又是知识界对以八股取仕制度的反抗。清初朱舜水曾说：

“明朝以时文（八股文）取士，此物既尘羹土饭，而讲道学者又迂腐不近人情，……于是分门标榜，道成水火，而国家遂被其祸。”（《舜水遗集·答林春信问》）

著名清初考据学者阎若璩亦曾批判八股制度曰：

“三百年文章学问不能追配唐宋及元者，八股时文害之也。”（阎著《潜邱札记·卷一》）

由于科举正途奉四书五经为准则，而许多有自由思想的贤哲志士，不甘于堕此术中，遂致力于在古籍经义中探索新精神，以求冲破正统观念之束缚。由是旁征博引、考经训诂，终于开发形成了学术界的一代新风气。

至于乾嘉时代，古文经学运动已风靡整个知识学术界。最终竟迫使清王朝也不得不向之妥协。乾隆时代开馆编修四库全书并延请民间儒士纂写提要，即标志了汉学思想对于宋学思想的胜利。梁启超指出：“康熙中叶以来，汉宋之争，到四库开馆而汉学派全告胜利。也可以说是朝廷所提倡的学风，被民间自然发展的学风所压倒。”（《中国近三百年学术史》）

这确是极有见地之论。但盛极则衰，物之常理。嘉、道以后，古文经学渐入末流，逐渐陷入烦琐考证的歧途，而丧失了清初诸大学者疑经求实、反传统、倡革新的真精神。晚清学者指出：“嘉庆以后之为学者，知经之注疏不能遍观也，于是讲尔雅，讲说文；知史之正杂不能遍观也，于是讲金石、讲自录，志已输矣。道光以后，其风愈下。”（李慈铭《越漫草堂读书记》）

“嘉道之际，学者……袭为一种破碎之学。辨物析名，梳又佛字，刺经典一二字，解说成至数千万言，繁称杂引，游行而不得所归。张己伐物，专诋古人之隙。”（《曾国藩全集·卷一》）

这正是以“经世致用”为旗帜的今文经学的兴起，并取古文经学而代之以的原因。在学术方法上，今文经学家对古文经学的考据方法有所继承。但在对古代经典批判、

怀疑，以至重新审订鉴别上，今文经学家却走得更远。如果说古文经学家以汉学推翻宋学，那么今文经学家则更进一步推翻了汉学。

今古文学派的分歧，首先集中在孔子《春秋》三传真伪的鉴定上。

史传孔子作《春秋》，而流传下来释解的经文史书有三部，即：

- (1) 公羊氏春秋传——据说由子夏弟子齐人公羊高所传述。
- (2) 谷梁氏春秋传——据说由鲁人谷梁子所传述。
- (3) 春秋左氏传——据说由鲁人左丘明所撰。

前三种传体，据《汉书·艺文志》谓，本来是口耳相传，到汉代才用当时通行的隶书文字写成，因之称“今文”本；而《左氏传》发现于后，用先秦文字写成，故称“古文”本。

晚清先有庄存舆、刘逢禄著书论《春秋左氏传》为西汉末刘歆窜改的伪书，而孔子《春秋》之微言奥义全在《公羊传》中。刘逢禄谓，《左传》本名《左氏春秋》，盖与《晏子春秋》、《吕氏春秋》等同为记史叙事之书，其解孔子《春秋》经文释义，皆刘歆所窜入；《春秋左氏传》之名，亦为刘歆所伪创。此论至今仍为一未定之疑案。近年来又有徐仁甫先生作《左传疏证》（四川人民出版社1981年版），考订此书认为完全由刘歆所撰作。此说一出，立即为魏源、龚自珍等所响应。由此今古文之争遂在学术界爆发。

但是另一方面，晚清经学今、古两大派的斗争，正如清初汉学、宋学两大派的斗争一样，也决不仅仅是为了几部古代经籍真伪问题的纯学术性论争，而是反映着当时历史和社会中的深刻矛盾的。

梁启超曾指出：“嘉道以还，积威日弛，人心已渐获解放。而当文恬武嬉之既极，稍有识者，咸知大乱之将至。追寻根源，归咎于学非所用。……鸦片战役后，志士扼腕切齿，引为大辱奇耻，咸思所以自振拔，经世致用观念之复活，炎炎遂不可抑。又海禁既开，所谓西学者逐渐输入，始则工艺，次则政制，……于是，[经今文学者]以其极幼稚之西学知识，与清初启蒙期所谓经世之学相结合，别树一帜，向正统派公开举叛旗矣。”（《清代学术概论》）

早在号称全盛的乾嘉之世，清王朝已进入危机四伏、险象丛生、社会矛盾在经济基础上积累酝酿、行将爆发的时代。人口迅速的密集增加，造成了严重的土地再分配和兼并问题。农民流离失所，衣食无着，飘萍四野，造成了严重的社会问题。这些流民在“天地会”、“天理会”等自发群众结社的形式下暗中组织活动，酝酿着大规模的反抗。早期今文经学家龚自珍是最早觉察到在外表一派承平下，掩盖着深刻社会危机的人之一。因此早在19世纪初叶鸦片战争之前，他即曾察风气之先地指出：“自京师始，概乎四方，大抵富户变贫户，贫户变贱者。四民之首，奔走下贱，各省大局，岌岌乎皆不可以支月日，奚暇问年岁？”（《定盦文集》）卷上，“西域置行省议”“浇离诡异之俗，百出而不可止。至极不祥之气郁于天地之间……郁之久必发为兵燹、为疫

疴，生民嗷类，糜有子遗，人畜悲痛，鬼神思变置。”（《定盦文集卷上·平均篇》）“近年库财空虚，大吏告民穷……亦知物极将返乎！……有所遗，有所郁，郁之也久，其发也必暴。”（同上书，“乙丙之际著议第一”）因之他发出了这样悲苦的不祥之声：“日之将夕，悲风骤至。”（同上）

社会腐朽了，作为社会意识形态的古文经学也已经腐朽了。如果说，龚自珍的这些惋叹还是针对鸦片战争以前的社会情况而发的话；那么到了19世纪末叶康有为的时代，中经鸦片战争、太平天国、中法战争、甲午中日战争，大清帝国更进入了“日薄西山、气息奄奄；人命危浅，朝不虑夕”的危亡时代。康有为的《新学伪经考》正产生于这一历史背景中。在这部著作中，康有为用考证古经、求真辨伪的形式，表达了他对两千年封建意识形态的尖锐批判，论证了变法维新的必要性。在他的思想体系中，既回荡着千古幽灵的幢幢鬼影和遥远古代的阵阵回声，又充满了对未来新世纪和新世界充满热情的幻想和追求。然而，产生这样一种深刻矛盾的思想体系，也许正是人类历史上一切新陈代谢时代所不可避免的必然命运。对于中国思想文化史来说，封建儒教的终结，可以说是以康有为的《新学伪经考》和《孔子改制考》这两部充满思想矛盾的经学著作的出现为标志的。如果可以借用恩格斯评价但丁的话，那么我们也不妨说：康有为是中国封建社会的最后一位经学大师，同时又是新时代的一位预言家和空想者。

4

康有为一生著述甚多，然其中最重要者仅三部：《新学伪经考》、《孔子改制考》与《大同书》（以下简称《伪经考》、《改制考》）。

这三部名著组成了康氏自成一家的思想体系。

过去研究康有为思想者，多注重其《大同书》。但实际上，《大同书》内容既芜杂，成书时间又延宕凡20年。书稿初成后，康氏自知其说难行，因而多年内“秘不示人”（梁启超语），首次刊版已在辛亥革命前后，故对晚清思想界影响并不甚大。康氏真正重要的著作乃是《伪经考》与《改制考》，后书是托孔子之名，为康氏倡言维新变法提供理论的一部政治历史著作；而《伪经考》则是一部考据性的经学学术著作，这部著作奠定了康氏全部理论学说的基石。此书在19世纪90年代初刊行于世后，曾如同一声平地霹雳一般震撼了当时学术思想界；因之被清政府视同思想界的洪水猛兽，曾三次诏令毁版禁书。而康有为学说思想却更加不胫而走，终使康氏成为当时学术思想界举国瞩目的著名“异端”人物，同时也是新派思潮众望所归的思想领袖。

《新学伪经考》，表面上只是一部纯学术性的考证著作。所谓“新书”，就是指王莽时代之学；因王莽于公元8年篡位后，建国号曰“新”。而在王莽时代（即“新”

代)有一位著名的经学大师刘歆,据刘歆称,当时发现了许多过去已亡佚的古代儒家经籍:

“《逸礼》有三十九,《书》十六篇(天汉之后,孔安国献之,遭巫蛊仓卒之难,未及施行),及《春秋左氏》(丘明所修),皆古文旧书,多书二十余通。”(《汉书·元王交传》所录刘歆“移让太常博士书”)

对于这批古籍的真伪,当时即有争议。自东汉以后 2000 年中,学术界一直悬为疑案。但历代封建皇朝由于建立封建纲常名教的需要,则钦定这批典籍为“圣经成宪”,从政治上取消了这个问题的存在。但是到清初,著名古文经学家阎若璩首先证明了古文《尚书》16 篇系晋人王肃所伪造;因而学术界对刘歆所发现的那批古文经籍的真伪,遂也产生了新的怀疑。

就康有为的思想历程而言,他早年杂治汉、宋、今、古文经学,学术上不宗一派一家。转而为清末今文学的巨匠,思想经历了一个巨大的转变过程;在这一转变中,四川著名今文学者廖平曾给予康氏以重要影响。

廖平(1852—1932),字季平,四川井研人,光绪 15 年(1889)进士。撰有《今古学考》(1886 年刊行),首先提出古文经书皆是刘歆所伪作。是书康氏于 1890 年在广州读到,始而怀疑,继而悦服,进而以为廖说证据有所不足,遂立志著《新学伪经考》,于是遍搜详经,罗列证据。康氏自述这一思想历程云:“吾向亦爱古文经学,然自刘中受、魏默深、龚定庵以来,疑攻刘歆之作伪多矣,吾蓄疑久矣,……于是以《史记》为主,遍考《汉书》而辨之;以今文为主,遍考古文而辨之。遍考周、秦、西汉群书,无不合者。……吾忧天下学者穷经之人迷途而苦难也,乃先撰《伪经考》粗发其大端,俾学者明辨之,舍古文而从今文,辨伪经而得真经。”(《新学伪经考·序》)

此书于 1891(清光绪 17 年)年刻成木版印出。书中通过缜密考证得出结论是:凡新汉以来所传之诸古文经书——毛氏诗、孔氏书、费氏易、周礼与左氏春秋,与其他名曰古文者及与古文证合者,皆刘歆所伪撰而窜改者也。

“郑康成不辨今、古文之真伪,和合今古,杂糅真伪,号为经学之集成,实则伪古行而今文废。

“于是孔子之微言绝,大义乖,大同太平之道,塞而不明,孔经虽未全亡,然变乱丧失亦已甚矣!”(《新学伪经考·序》)

这一结论,在当时的思想学术界无异抛出一颗炸弹,引起了巨大的反响和震动。梁启超曾指出:“此书所生影响有二:第一,清学正统派之立脚点,根本动摇;第二,一切古书,皆须重新检查估价,此实思想界之飓风也。”(《清代学术概论》)

值得注意的是,多年以来,对于康氏《伪经考》的学术价值,论者多持否定的态

度。如有学者谓：“康有为接受刘逢禄的《左氏春秋考证》的论点，……写了《新学伪经考》、《孔子改制考》等书，这些书在当时政治上的作用，自然应该另行论定；至于在学术上，却毫无是处。”（杨伯峻《春秋传注序》）或谓：“与其说《伪经考》等书本身之学术内容和价值，还不如说是它的实际政治内容和作用，更是我们今日所必需注意和研究的要点。”（李泽厚《论康有为的托古改制思想》）

从学术方面着眼，《新学伪经考》一书学术价值的贬损，也许与以下三个原因有关：

（1）因为康有为后期堕落为封建保皇派，而站在他的对立面的革命派的章炳麟等，则是著名的古文经学家，其弟子在辛亥革命后的学术界多为执牛耳者；加以清代朴学自乾嘉以来历 200 年，植根深茂。而今文经学自 19 世纪初叶兴起，不过几十年，在学术上尚未蔚成气候，就在 20 世纪中国社会和思想文化的巨大变迁中被抛到历史潮流之后去了。

（2）就康氏的治经方法而言，有强烈的为政治需要而断章取义、曲解历史之倾向。以至其弟子如梁启超亦不能不指出：

“有为以好博好异之故，往往不惜抹杀证据或曲解证据，此犯科学之大忌。”（《清代学术概论》）

（3）康氏在《伪经考》一书中，断然否定《左传》等许多部重要古文经史的可靠性，遂使治史者可利用的一批珍贵古代史料变成疑案了。

但尽管有上述种种，笔者认为，对于此书之学术价值，仍然是不可低估的。在这一点上，此书与康氏的另两部著作——纯然为政治需要解释历史的《孔子改制考》和空想乌托邦的《大同书》，性质实不相同。

著名学者钱玄同曾指出：“《新学伪经考》是一部极精审的辨伪专著。”（《重论经今古文学问题》）

应当指出，钱氏是近代古文学派大学者章炳麟的高足弟子。在政治上，曾参加同盟会，是保皇党人康有为的反对派。然他并不因此而对康氏此书抱门户之成见：“康氏这书，全用清儒的考证方法。这考证的方法是科学的方法。他这书证据之充分，论证之精覆，与顾炎武、阎若璩、戴震、钱大昕、段玉裁、王念孙、王引之、俞樾、黄以周、孙诒让、章太炎师、王国维诸人的著作相比，决无逊色，而其眼光之敏锐尚尤过之。”（同上）

例如《孝经》一书，在清初曾被姚际恒等论定为汉人伪托孔子名义之伪书；但刘歆所发现之古文经籍中，并将此书列入。由此可见，刘歆的这批古文经籍，确有不可信之成分。而康有为在《伪经考》中更遍列证据，穷搜远绍。“各种古文经给他那样层层驳辩，凡来历之离奇，传授之臆测，年代之舛舛，处处都显露出伪造过的痕迹来了。于是 1900 年以来学术史上一个大骗局，至此乃完全破案。”（钱玄同语）

但是由于康有为为人刚愎自信，在治学方法上颇有主观主义和实用主义的作风，

因之康氏书中确有许多武断和错误，甚而荒唐可笑之处。例如他不仅断言刘歆用以书写古文经籍的“蝌蚪文”是伪造的古文字（这是对的），并且进而断言汉后不断出土之青铜金文是伪器、伪造，甚至后来连新发现的甲骨文也断论为伪造。这就走得未免太远了！

但尽管如此，在晚清学术史上，《新学伪经考》一书的出现，仍然是一件值得重视的大事。如果说，清初有古文经学大师阎若璩作《古文尚书疏证》，考定晋代王肃伪造《古文尚书》，从而开辟了清初一代古文经学的尊汉排宋、证古求实的风气；那么，清末康有为著《新学伪经考》考定西汉末古文诸经出自刘歆伪作，则开辟了中国古代典籍文献考订的又一个新阶段。其影响跨越了19世纪，直到20世纪20年代，著名史家顾颉刚先生创立以疑古而著名的“古史辩”派，据顾先生自述，即曾因年轻时代读到康氏《伪经考》，而得到振聋发聩的觉醒。顾先生曾言：

“康有为适应时代需要而提倡孔教，以为自己变法说的护符，是一件事。他站在学术史的立场上打破‘新代’出现的伪经传又是一件事。”（《古史辩》前言）

这实在是康氏此书很为公平的鉴定。^①

5

但是另一方面，《伪经考》的意义又决不仅是一部单纯的学术著作，此书又是一部勇敢地冲击封建文化的战斗著作。

康氏在《伪经考·序》中自述其著书宗旨云：“吾为《伪经考》凡40篇，叙其目而系辞曰：始作伪、乱圣制者自刘歆。布行伪孔、篡乱圣统者，成于郑玄。阅二千年岁月日时之绵暖，聚百千万亿衿纓之问学，统二十朝王者礼乐制度之崇严，咸奉伪经为圣法。诵读尊信，奉持施行。违者以非圣无法论，亦无一人敢违者，亦无一个敢疑者……”

“不量绵薄，摧廓伪说。犁庭扫穴，魑魅奔逸。……冀以起亡经，翼圣制，其于孔氏之道，庶几御侮云尔！”（《伪经考·序言》）

在这里，康氏申明了著书的宗旨：

1. 从学术上证伪经存真经。
2. 此诸伪经是2000年来已被尊崇为孔教正统者。
3. 因此为了捍卫“孔氏圣道”，他要奋起而斗争。

那么斗争的对象又是谁呢？

^① “顾先生说当他买到康有为的《新学伪经考》，翻阅一遍，知道它的论辩基础完全建立在历史的证据上。后来又读到康有为的《孔子改制考》，第一篇论上古事茫昧无稽，说孔子时，夏殷的文献已苦于不足，何况三皇五帝的事实。它很清楚地把战国时的学风叙述出来，更是一部绝好的学术史。”（见杨向奎《论古史新派》，《中华学术论文集》第27页）

在这里康氏宣布得极其明确——“阅二千年岁月日时之绵暖，聚百千万亿衿纓之问学，统二十朝王者礼乐制度之崇严”，“违者以非圣无法论”，因之“无一人敢疑”，“无一人敢违”的封建经、法！由这一宣言不难看出，康氏之著此书，的确具有自觉的、深刻的政治涵义。实际上，对于2000年内被封建皇朝颂为圣经，只准崇拜信仰，一字一句皆神圣不可侵犯的经典，康有为勇敢地举起了理性分析这把锐利的解剖刀。这是理性从迷信中的伟大觉醒！

恩格斯在论述近代欧洲宗教改革运动时，曾指出：在欧洲封建社会中，“政治和法律都掌握在僧侣手中，也和其他科学一样，成了神学的分枝，一切按照神学中通行的原则来处理。教会教条同时就是政治信条，圣经词句在各法庭中都有法律的效力……神学在知识活动的整个领域中的这种无上权威，是教会在当时封建制度里万流归宗的地位之必然结果。因此针对封建制度发出的一切攻击必然首先就是对教会的攻击，而一切革命的社会政治理论大体上必然同时就是神学异端。为要触犯当时社会制度，应必须从制度本身上剥去那一层神圣外衣。”^①

而在中国封建时代，孔子就是神，儒经就是圣经。因为对封建制度的思想批判，就不能不首先是对传统儒教和经典的批判。当这种批判尚不能与传统封建思想作彻底决裂的时候，就不能不蒙上一层“驳伪经”、“阐扬孔子真道统”的封建面纱——从而成为封建思想的经学异端。康有为就是这样做的！当时的封建官僚曾怒斥康有为“非圣无法”、“用心叵测”——他们说得很对！因为康氏的确对传统经典发动了一场既勇敢又怯懦的跪着造反的运动。

虽然就康有为自身来说，他绝非彻底的无神——反孔主义者，而且从他的观点和他那个时代来说，他也不可能那样做。但是，康有为著《伪经考》后曾公然宣言：“人道进化，皆有定位……盖自据乱世而升平，升平世为太平，进化有潮，因革有自，验之万国，靡不可风。”（《孔子改制考》）“书经中之尧舜文王，皆孔子民主君主之所寄托……以为轨则，不必其为尧舜文王之事实也。”（《孔子改制考》）“民者，君之本也。……国之所立，以为民也，……故民为本而君为末，此孔子之第一大义，一部春秋皆从此发。”（《春秋笔削大义微言考》）

这些思想已颇鲜明地显示了黜君权、倡民权的民主主义色彩。康有为以一个小小的布衣先生，竟敢公然论定2000年来封建皇朝所御颁钦定的一套孔教经典全是假的。书是伪书，经是伪经，传是伪传，道是伪道，法是伪法。这就从根本上打击了封建政治、法律、道德、纲常、伦理所从出的理论基础！这一点，当时的反动卫道士们看得尤为清楚，他们咆哮道：“康有为之徒，煽惑人心，欲立民主，欲改时制，乃托于无凭无据之公羊家言。”“新学伪经之证，其本质只欲黜君权伸民力以快其恣肆之志……于是借用一《周礼》之王莽及附莽之刘歆以痛诋之。”（叶德辉《轶轩今语评》）“伪经

^① 《马克思恩格斯全集》第7卷，第400—401页。

籍——颓圣教也！托改制——乱成宪也！倡平等——堕纲常也！伸民权——无君上也！孔子纪年——欲人不知有本朝也！”（苏舆《翼教丛编序》）

颇为可笑的是，与此同时，康氏却又庄严地以据有孔教真正道统的卫士自居。他宣布自己所以要推翻一套封建经典，正是为了“提圣法于欲坠”，“著孔子之大道”，“雪先圣之沉冤，出诸儒于云雾”。以批判的形式来辩护，以否定的形式来肯定，这就是康有为所要艰难地而又不得不如此演出的矛盾历史角色。康有为自己肯定未曾意识到，当他以一个平民知识分子的身份宣称，历来被尊为官学圣法的封建诸经籍是出自古人虚伪的编造，他这样做，实际上，就把孔教崇拜的根本原则抽去了！因为他把儒家经典的道义判定由封建国家手中夺到了自己——作为单一个体的凡人手中，把信仰的绝对性、无条件性变成了应该由教徒个人通过自身的理智去考察、明辨是否值得信仰的事情。一旦个人获得怀疑、批判、选择的权利，信仰和崇拜的神圣性即迷信也就被打破了，宗教的基础也因而不复能存在了。康氏此举的主观目的也许是要别人尊信他——这位当代的新“圣人”；但他所授予别人的原则——怀疑、批评，必将也同样有效地指向于他。而这正是康有为的悲剧。

黑格尔在论述法国启蒙哲学时曾指出：“这些著作中值得佩服的是那种反对现状、反对信仰、反对数千年来的一切权威势力的惊人魄力。”^①“这是一种对于理性真理的确信，这种理性真理与全部遥远的灵明世界较量，并且确信可以把它摧毁掉。它把各种成见统统打掉了，并且取得了对这些成见的胜利。”^②

在同样的意义上，我们也可以说，出现于末期封建文化史上的《新学伪经考》一书，其令人钦佩之处也正在于此！

二、论谭嗣同

1

如果说，对于康有为，精神的觉悟，是以借考证伪经而否定封建思想的形式实现的；那么对于谭嗣同来说，他的精神觉醒却获得了一种更具有特色的形式——他是以一个理性的佛教徒，一个人世的修行者的矛盾形式，对于封建思想，走上了一条更彻底的异端道路。

当从总体上纵观中国文化史和中国思想史时，研究者必定会注意到这样一个极其

① ② 《哲学史讲演录》第4卷，第219页。

引人深思的现象，这就是自汉晋隋唐以后从西方印度传入中国勃然兴起的佛教。这一宗教在哲学思想、文化艺术等方面，给中国传统固有文化注入新的生机和因素。而在哲学思想方面，其影响更十分深远。佛教哲学构成了中古以后中国哲学史中极为重要的一环；而在近代思想史中，其影响尤剧。梁启超曾谓：

晚清之所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系。（《清代学术概论》）

这是为什么？

列宁指出：

从粗陋的、简单的、形而上学的唯物主义的观念看来，哲学唯心主义不过是胡说。

但是从科学的、辩证的观点看——僧侣主义（=哲学唯物主义）当然有认识论的根源，它不是没有根基的。它无疑地是一朵不结果实的花，然而却是长在活生生的、结果实的、……人类认识这棵活生生的树上的一朵不结果实的花。^①

对于列宁的这些话应作这样的理解：宗教唯心论也从属于人类认识体系，它与科学具有同一目的——认识宇宙、征服宇宙；但它走错了路子，所以成为不结果实的花。因此，宗教不仅仅是统治阶级制造出来欺惑愚民的精神手段——不仅仅是，而并非完全不是。宗教在人类精神进化和人性进化的历史中，具有自生的、深刻的精神文化根源。仅仅从十八世纪法国机械唯物主义的观点咒骂宗教是不够的。从历史看，宗教哲学丰富人了人类哲学史，宗教艺术丰富了人类艺术史，宗教斗争构成阶级斗争和政治斗争史的重要内容。因此对它采取理性研究的态度，而不是站在另一种信仰立场，视之为异端而加以排斥的态度，才是科学的。从中国学术思想史的总体来看，佛教这种僧侣主义所以能发生如此深远重要的影响，的确是具有深刻原因的。佛教——也同一切影响深远持久的宗教文明一样，包括两个组织部分。一是原理、哲学的部分，这是宗教中超越于信仰之上的理性内核、认识论内核。它是佛教中最富有生命力、最顽强的东西，也是极具研究价值的东西。一是信仰的仪式、神话奇迹、戒律教规等。前者为宗教哲学，后者由宗教艺术和宗教迷信所构成。如果说宗教的历史反映了人类精神愚昧的历史，那么宗教哲学的历史却反映了人类理性从这种愚昧中挣扎而求解脱的历史。

中国以儒家经典为主干的传统学术，如果应用现代学术分类的眼光观察之，则其重点在于：

1、历史学

^① 《列宁全集》第38卷，第411-412页。

- 2、政治学
- 3、社会学
- 4、伦理学

以上四端，构成中国传统思想学术的四大内容。

其中所不足者，除了实验自然科学外，还有本体论、认识论和人生目的论的研讨。如果我们注意到，在先秦诸子时代，本体论是在老庄道家中发展的，而认识论（包括逻辑工具论）则是在墨家、名家和不属于正统儒家的荀韩派法家中发展的，就更可注意到传统儒家学术的这种内在缺陷。

佛教哲学的传入和研究，恰恰从本体论、认识论和人生目的论这三方面填补了传统儒学的不足。

佛哲学有三大特点：

- 1、以流变诸相观宇宙，视万物为流迁体，对存在总体，作形而上学的邃密分析（本体论）。
- 2、其论理因明学严谨缜密，在认识论和逻辑学上极有特色（认识论、工具论）。
- 3、在人生目的论上，要人超越此岸世界的痛苦现实，而放眼于未来世界之彼岸，具有强大的迷幻麻醉作用（人生论）。

前论康有为时笔者曾言及，早自明清之交，中国知识分子中已有人从封建迷梦中觉醒，这种觉醒首先表现为一种具有独立人格的批判和探索精神，于是在儒学中兴起了具有反传统方向的考证经籍运动。逮于清末，这种批判探索更趋深入，于是当新的西方资产阶级学说尚传播不广时，佛哲学遂成为吸引当时许多先进知识分子用以批判传统思想的武器。这也正是引导谭嗣同在青年时期几度经历思想彷徨之后，终于“舍身求法”、“精研佛理”的原因。

谭氏出身于世家高门，但个人身世遭逢却多所不幸。幼年时遭虐待于父妾之手，11岁亲母及长兄相继亡故，嗣同亦大病几死。及跨人世途后，人生路上，横多梗阻；多次参加科举均不成功，以钱捐官后始终未得实任。目睹官场黑暗，民生疾苦，以及晚清政治、经济内外交困之局，因此早怀愤世嫉俗之心。他曾痛诅人间：

天下可悲者大矣！如此黑暗地狱，直无一法一政，足备记录，徒滋人愤闷而已。^①

由此而生苦闷之感，轻生之念，出世之心，曾自谓：

吾自少至壮，遍遭纲伦之厄，涵泳其苦，殆非生人所能忍受。濒死累

① ② 《谭嗣同全集》旧版，第341、343页。

矣，而卒不死，由是益轻其生命。以为块然躯壳，除利人之外，复何足惜！深念高望私怀墨子摩顶放踵之志矣。^②

1896年前后，嗣同客居北京，其时他已年届30，连科不第，冷心于功名利禄，观政治社会现实及人生前途，滋生一片空虚悲凉之感，当时他的一封书信中有言：

京居既久，始终所愿皆虚，一无可冀。慨念横目，徒具深悲。平日所说，至此竟茫无可倚。^①

又在一篇文章中言：

少更多难，五日三丧。唯亲与故，岁以凋谢。苒苒四方，幽忧自轸。加以薄谷诊气，隐患潜滋。迁学孤往，良独怅然。^②

这些话生动地写照了他当时的心境。

也就在此时，他开始潜心佛典，忽得证悟；遂倾心皈依，向禅机中寻求解脱。

在近代改良主义的代表人物中，谭嗣同不仅是一个充满浪漫色彩的奇男子，而且是一个嶙峋磊落的英雄。他平生做人认真，做事业认真，学佛也十分认真。

引荐康有为于光绪的官僚翁同和在《日记》中曾记：

谭嗣同，号复生，……三十二岁，通洋务，高视阔步，世家子弟中桀傲（杰出）者也！”（光绪22年丙申4月13日记）

梁启超撰谭氏传论亦曰：

君资性绝特，于学无所不窥，而以日新为宗旨……少年曾为考据、笺注、金石、刻镂、诗、古文辞之学，亦好谈中国古兵法。三十岁以后，悉弃去，究心泰西天算、格致、政治、历史之学，皆有心得。

既而闻……《华严》性海之说，而悟世界无量，现身无量，无人无我，无去无往，无垢无净，舍救人外更无他事之理；闻相宗识根之说[注一]，而悟众生根器无量，……自是豁然贯通，能汇万法之一，能衍一法为万，无所挂碍，而任事之猛亦增加。作官金陵之一年，日夜冥搜孔佛之书；金陵有居

① 《谭嗣同全集》旧版，第318页。

② 《谭嗣同全集》新版，第70页。

士杨文会者，博览教乘，熟于佛故，以流通经典为己任。君时时与之游，因得遍窥三藏，所得日益精深。其学术宗旨，大端见于《仁学》一书。

在这里，作为谭嗣同知友并同志的梁启超，生动地写出了谭嗣同在人生观上接受佛哲学影响的过程。

昔之论者，多论谭氏哲学思想属于唯物论〔注二〕，此其大谬不然也。实际上，谭氏的哲学，纯然是一种主观唯心论哲学。在这一点上，从科学研究实事求是的立场出发，我们正不必为贤者讳。

谭嗣同在致其受业师欧阳中鹄的一封信中曾言：

自此猛悟，所学皆虚，了无实际，唯一心是实。

心之力量虽天地不能比拟，虽天地之大，可以由心成之，毁之，改造之，无不如意。

人为至灵，岂有人所做到之事！何况其为圣人。因念人所以灵者，以心也。人力或做不到，心当无有做不到者。

嗣同既悟心原，便欲以心度一切苦恼众生，以心挽劫。^①

由这里我们可以清楚地看出，谭嗣同不唯是唯心主义者，而且是把“人心”看作宇宙本体的相当彻底的主观唯心主义者。但是，这种主观唯心主义，从积极的方面看，却使谭嗣同从中获得了一种蔑视黑暗现实，奋不顾身、不计功利地挺身向之搏斗的思想力量。不仅如此，正是在这种主观唯心主义哲学主导下，谭嗣同把遁世、避世、消极、涅槃的佛教哲学，也予以改造，并与近世西方的民主人权人道主义的社会学说相融合，从而构成了他那十分独特的《仁学》体系。

原来，谭氏学佛，从一开始就不是仅仅为了寻求个人解脱，而是为了两个目的：一、“普度众苦”、“以心挽劫”；二、为了求人生宇宙之大原理。因此他曾对佛教作了分析，指出：

唯佛教精微者极精微，诞谬者极诞谬。

他所谓“诞谬者”，即佛教中关于天堂、地狱、轮回果报的宗教迷信，以及种种炫世欺俗的宗教仪式。因此他在学佛信佛的同时又批评佛教说：

果报轮回之说，愚夫愚妇辄易听从。（仁学 40）

① 《谭嗣同全集》新版，第 460 页。

若夫诸儒所解之佛，乃佛宗末流之失，非其真也。据佛书，如来佛尝娶三妻，诸菩萨亦多有妻子者，何曾似今日之僧流乎？^①

又凡长斋诵经，日以佞佛为事者，人不过笑其庸陋。^②

对于自己学佛的目的，谭嗣同讲得甚明白：

独嗣同无所皈依，殆过去生中发此宏愿，一到人间，空无依倚之境，然后乃得坚强自植，勇猛精进耳！[注三]

又说：

佛说以无畏为主，已成德者名“大无畏”；教人也名“施无畏”。而无畏之源出于慈悲。故为度一切众生故：“无不活畏，无畏名畏，无死畏，无地狱恶道畏，乃至无大众威德畏，盖仁之至矣！[注四]

也就是说，要通过学佛，树立“勇猛精进”和“大无畏”的信念，以“普度众生”、改造世界为目的。“蠢尔躯壳，除救人外，毫无他用。”为此目的不怕担恶名、挨世骂以至杀头颅、下地狱！这就是谭氏从佛哲学中所悟得的第一禅机。

在宗教中，对于个体的否定和对于个体所依归的共相——实体、主体（佛）之认同，在实践中常可导致极富英雄主义的为信仰而献身的精神。每一种宗教的初创，如果没有这种牺牲精神，就不可能传播成功；这是早期基督教史、伊斯兰教史和佛教史所共同证明的。而另一方面，则正是在佛教中，把人的内省的主体意识发展到极端强大的境界，不仅要求人对外部世界绝对超然漠不关心，而且在“瑜伽”行中，更要求人的主体意志能动地把一切外界悲苦，在自我意识中转化为安宁静谧，从而达到对人心“五蕴”的自由驾驭（正是通过这种瑜伽行的理论和实践，发展起了后来的“气功”）。[注五]谭嗣同从佛学中所首先汲取的正是这种“无我”的献身精神。因此，他投身于变法维新运动后，在写给友人的一封信中曾这样感人地写道：

平日互相劝勉者，全在“杀身灭族”四字。岂临小小利害而变其初心乎！耶稣以一匹夫而撻当世之文网，其弟子十二人皆横被诛戮，至今传教者犹以遭杀为荣。此其魄力所以横绝于五大洲，而其学且逾二千年而弥盛也。呜呼，人之度量相越岂不远哉！今日中国能闹到新旧两党流血遍地，方有复

① ② 《谭嗣同全集》旧版，第464、467页。

兴之望！不然，则真亡种矣。佛语波旬曰：今日但观谁勇猛耳！^①

在这些议论中，他一举推翻了小乘佛教清净无为、静持修行的俗见，而断言佛教的唯一精神是抛弃了个人私虑，人世海度（救）众生。因之他在《仁学》中言：

佛教尤甚——曰“威力”、曰“奋迅”、曰“勇猛”、曰“大无畏”、曰“大难”（《仁学》19）

夫善于佛者，未有不震动奋厉而雄强刚猛者也！（同上）

谭嗣同是这样想、这样写的，在政治上亦正是这样实践的。

在变法失败之际，康、梁仓惶奔逃海外；谭嗣同则坚拒出走，毅然表示：

大丈夫不作事则已，作事则磊磊落落，一死亦何足惜！目外国变法，未有不流血者；中国为变法流血者，请自嗣同始。

在狱中作书致康有为言：

受衣带诏者六人，我四人必受戮！……魂当为厉，以助杀贼。

而后慷慨临刑，英年献身。在一部中国史上，如谭嗣同这样认真、忠实、执着地献身于一种政治信仰者，还是罕见的！

佛经上曾言佛陀“投身饲虎”，又曾谓弟子曰：“我不下地狱，谁下地狱！”但这些都只是神话。而谭嗣同在这一历史关头，却的确表现出了这样一种为改革中国社会而挺身甘下地狱的英雄气概！不怪乎梁启超曾言：

治佛学而真能赴以积极精神者，谭嗣同外，殆无一、二见焉！（《清代学术概论》）

2

《仁学》作于1895年前后。此书是谭嗣同以佛学为主干，杂糅了今文经学的变法

^① 《谭嗣同全集》新版，第474页。

改制思想及自西方传入的社会进化思想 [注六]，而主以己见的一部富有独创性的著作，是近代中国哲学史上的一部杰作。

谭嗣同著此书之立意极为鲜明。他在致好友唐才常的信中曾自述其志曰：

颇思共相发明，别开一种冲决网罗之学。^①

又谓：

非精探性天之原，不能写出数千年之祸象，与今日宜扫荡桎梏，冲决网罗之故。^②

也就是说，创建一种彻底突破冲决封建思想网罗的新学说，是为谭氏著此书之宗旨。

要真正理解《仁学》，首先应解通谭嗣同之所谓“仁”，究竟是指什么。旧之论《仁学》者，则多未通其塞；以至竟有谓“仁”即“以太”，“以太”即“气”，“气”即“物质”；遂谓《仁学》是所谓“气一元论”之唯物主义哲学著作者。实际上，在《仁学》中谭氏对“仁”给出了27个定义（“界说”）。略去其中为避当时文网，故作玄言以障人眼目之辞，则其言“仁”之真义，实深藏在第1、第7、第4这三项“界说”中。要言之，即：

仁以通为第一义。以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具。（界说之1）

通之象为平等。（界说之7）

通有四义：中外通……上下通，男女内外通，……人我通。（界说之4）

在这里，谭氏对“仁”之真实涵义，其实讲得既隐晦又明白——“仁”就是“通”，而“通”就是“平等”。平等包括四个方面——（1）中国与外国平等（中外通），（2）上与下平等（上下通），（3）男女平等（男女内外通），（4）人与我平等（人我通）。这种平等，就是“通”，就是“仁”。所以他又言：“‘仁’从二从一，相遇之义也。”“仁”通“无”，“无”通“元”，——元即万物之始也（见《仁学·自叙》）。又言：“仁即民主”——故这种研求平等贯通之学，也就是“仁学”。

由此，谭氏又引申出新界说言：

① 《谭嗣同全集》旧版，第446页。

② 《谭嗣同全集》旧版，第434页。

无对待，然后平等。(界说 21)

平等生万化。(界说 23)

平等者致一之谓也。一则通矣，通则仁矣。(界说 24)

由此亦即可知，这部“冲突网罗桎梏”的著作，实即是要冲决封建等级、礼教、名分、纲常秩序，建立一个人与人平等、自由、民主的新社会——即理想化的资本主义社会的理论著作。

另一方面，在关于“仁”的诸界说中，谭氏又指出：

仁为天地万物之源，故唯心（界说 11），三界唯心，万法唯识（界说 50）。

又谓：

佛教说：三界唯心，又说一切唯心所造。（《仁学》15）心正者无心，亦无心所，无在而无不在，此之谓大圆锐智，（《仁学》26）夫心力最大者，无不可为。（《仁学》43）

在这里，谭氏又明白地道出了“仁学”这部著作的唯心主义本体论观点。

一种唯心论的哲学在历史上难道可以成为进步思想家的理论武器吗？从机械唯物论的观点看来，这似乎是匪夷所思的。然而，在世界历史上，这却并不乏先例。

在 18 世纪末的德国，正是从康德到黑格尔的德国古典唯心主义，以哲学思辨的形式批判了封建主义，为德国资本主义的发展开辟了思想道路。

而在更早的时代中，马丁·路德的宗教改革，1649 年的英国革命，都曾在基督教新教的唯心主义意识形态下投入历史的斗争。

马克思在论述英国革命时曾指出：

克伦威尔和英国人民为了他们的资产阶级革命，就借用过旧约全书中的语言、热情和幻想。^①

另一方面，我们又必须注意到，谭嗣同《仁学》的唯心主义，乃是一种战斗的、积极的、辩证的唯心主义。在这一点上，这种唯心主义相似于费希特的主观唯心主义

^① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 604 页。

(虽然由于种种历史文化和认识条件的限制,前者未能达到后者认识领域所占有的广度和深度)。列宁在《哲学笔记》中曾说:

聪明的唯心主义比愚蠢的唯物主义更接近于聪明的唯物主义。
聪明的唯心主义这个词可以用辩证的唯心主义这个词来代替。^①

谭嗣同的唯心主义,也可以说是一种“聪明的”、即“辩证的”唯心主义。

考察《仁学》全书之大旨,可以概括为这样几个方面:

一、用进化的观点认识宇宙,论定人间、天上万事万物应当变革、必然变革、必须变革。《仁学》借佛哲学中万物流转、变迁不居的观点而认识宇宙,其说曰:

一刹那顷,已有无量佛生灭,已有无量众生生灭,已有无量世界法界生灭。求之过去,生灭无始;求之未来,生灭无终。(《仁学》15)

谭氏由这种宇宙万象必变迁的观点,而引导出“革旧立新”的合理性曰:

反乎逝而观,则名之曰“日新”。孔曰:“革去故,鼎取新”,又曰:“日新之谓盛德”。(《仁学》18)孔曰:“不已”,佛曰:“精进”……新而又新之谓也!(同上)

据此他猛力地抨击批判当时的复古守旧派说:

于文从古,皆非佳字,从草则苦,从木则枯……吾不知好古者,何去何从也。(《仁学》18)

欧美二洲,以好新而日兴。日本效之,至变其衣食嗜好。亚、非、澳三洲,以好古而亡。中国动辄援古制,死亡之在眉睫,犹栖心于榛豸未化之世,若于今熟视无睹也者。庄曰:“莫悲于心死,而身死次之。”谥曰至愚,可不谓之大哀!(同上)

二、用“仁”——即人人平等这一学说,批判封建主义纲常名教的旧伦理体系,这是“仁学”著书主旨的第二方面。

《仁学界说》第5条言:

^① 《列宁全集》第38卷,第305页。

仁亦名也，然不可以名。

又谓：

道在屎溺，佛法是干屎橛，无不可也。何者，皆名也。其实固莫能亡也。（《仁学·自叙》）

第6条言：

不识仁，故为名乱，乱于名，故不通。

“仁学”第8章中言：

仁之乱也，则于其名……数千年来，三纲五常之惨祸烈毒，由是酷焉矣。君以名捶臣，官以名鞭民，父以名压子，夫以名困妻。……中国积以威刑箝制天下，则不得不广立名为箝制之器。……引其黑暗，岂非名教之为邢耶？（《仁学》8）

这都是对孔子“正名”说即封建“名教”的尖锐批判。而在《仁学》下篇中，他更极其鲜明地把攻击的矛头直指封建思想体系的核心——孔教。谭嗣同言：

孔教之亡，君主及君统之伪学亡之也！（30）

《仁学》对于封建纲常名教的批判，实发出了20年后“五四”新文化运动之先声！

不仅如此，谭嗣同更旗帜鲜明地将攻击矛头直接对准几千年的封建专制制度。在这里，谭嗣同远远地跨越了改良主义的局限，而变成了倡言革命的启蒙思想家。他说：

生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君。夫曰共举之，则非君择民，而民择君也。（31）

在这里可以清楚地看到西方资产阶级启蒙哲学中的“君权民授”思想。他又说：

夫曰共举之，则且必可共废之。君也者，为民办事者也。臣也者，助民

办事者也。天下者，天下人之天下，徒于独夫民贼之嗣湮，复奚如也！
一姓之兴亡，渺乎小哉，民何与焉！（32）

由这里可以看到法国大革命前后所提出的人民主权思想的折光。他又说：

天下为君主囊中之私产，不始今日；固数千年以来矣。然而有如辽、金、元之罪浮于前此之君主乎？其土则秽壤也，其人则臃种也……（33）
彼起于游牧落，直以中国为其牧场耳。（同上）。
乃若中国，尤有不可不亟变者；薙发而垂发辫是也。（44）

在这里，谭氏已直接在影射攻击满清政权，这又是数年后同盟会“驱除挾虏、恢复中华”，即所谓“种族革命”的先声。他又说：

法人之改民主也，其言曰：誓杀尽天下之君主，使流血满地球，以泄万民之恨（34）。朝鲜人亦有云曰：地球上不论何国，但读宋明腐儒之书，而自命为礼义之邦者，即是人间地狱。（同上）

卢梭说：

人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。自以为是其他一切的主人的人，反而比其他一切更是奴隶。这种变化是怎样形成的？我不清楚。是什么才使这种变化成为合法的？我自信能够解答这个问题。（《社会契约论》）

卢梭又说：

当人们被迫服从时，他们做得对。但是，一旦人民可以打破自己身上的桎梏而打破它时，他们就做得更对！（同上）

把谭嗣同的思想与卢梭的《民约论》（今译《社会契约论》）进行比较，我们即可清楚地看出，这两种反封建的民主启蒙思想，完全是一母所生、而弃成于东西方的两个同胞儿。正是在这一意义上，我们可以说，谭嗣同以他的《仁学》这部著作，为十几年后的资产阶级辛亥革命作了理论上的准备。

三、改造国民精神，这是《仁学》一书的第三个主题。谭氏言：

生无教之时，民苦无所系属，任取谁何？一妄所倡至僻、陋之教，皆将

匍匐往从，不尤可哀乎？（《仁学》40）

又言：

故知大劫不远矣……无术以解之，亦唯以心解之。缘劫既由心造，自可以心解之。（《仁学》40）

这里谭氏所说的“心”，就是指国民精神。而所谓“以心解劫”者，亦即指对中国传统国民精神的改造。

谭氏生于甲午败后，国家丧乱面临严重危机的时代。这个血性男儿心头无时不沉重地压迫着一种危机感——这就是他预感即将来临之“大劫”。而所谓“劫由心造”，即谭氏从他的唯心论、唯心社会观出发，认为浩劫之根源出自中国国民精神之堕落，因此非改造之不能得解脱。故他又谓：

约而言之，凡三端：曰“学”、曰“政”、曰“教”。（41）

民而有学，国虽亡亦可也。无论易何人为君，必无敢虐之。（同上）

谭氏所谓“学”者，即指知识、文化、精神文明。他追溯中国国民精神堕落之根源，认为其总根始自专制主义集于一统的暴秦，以及为秦政作理论准备的荀韩法家：

荀子冒孔之名倡法后王，尊君统。又喜言礼乐政刑之属，唯箝制束缚之具不繁也。然后延续君主者，始坦然高枕曰：莫予毒也！此其阱天下之故！……君主之祸，所以烈矣！（36）

故常以为二千年来之政，秦政也，皆大盗也！二千年来之学，荀学也，皆乡愿也！唯大盗利用乡愿，唯乡愿之媚大盗。（29）

因之谭氏痛斥荀子：

方孔之初立教也，黜古学，改今制，废君统，倡民主……

岂谓为荀学者，……反授君主以莫大无限之权，使得挟持一孔教以制天下！（30）

在这里，谭氏又接受了康有为今文经学托孔子之名言改制之议。又谓：

三代以上，人与天亲。自君权日盛，民权日衰，遂乃绝地天通，……孔

子忧之，于是乎作《春秋》。《春秋》称天而治者也。故自天子诸侯，皆得施其褒贬，而自立为素王。（同上）

儒家之旨在仁，仁即民主。佛家之旨在慈悲，慈悲，吾儒所谓仁也。^①

在对孔教中“仁”的概念作了这种民主主义的解释之后，谭氏描绘了一个以“仁”道——即平等、民主为原则的理想社会蓝图：

人人能自由——战争息，猜忌绝，权谋弃，彼我亡，平等出……君主废则贵贱平，公理明则贫富均。千里万里，一家一人。……父无所用其慈，子无所用其孝，兄弟忘其友恭，夫妇忘其唱随。（47）

在这里我们又可看到与康有为《大同书》中所虚拟的“大同世”相似的乌托邦。但是生于封建网罗重重密布的现实社会中，谭氏又深知其学说之空想性，因而自解曰：

难者曰：子陈议高矣。既已不能行，而滔滔然为宣言，复奚益乎？曰：吾贵知，不贵行也。（48）

救人之外无事功，即度众生之外无佛法。然度人不能先度己，则己之智慧不堪敷用，而度人之术终穷。（49）

在这里，谭氏又不得不借助于佛哲学的主观唯心主义，以作自我解嘲——“心灵一洁，众生清洁。”（49）只要转变每个人的思想，清洁每个人的灵魂，就能改变世界。

列宁指出，对于一个民族——

自由愈少，公开的阶级斗争愈弱，群众的文化程度愈低，政治上的乌托邦通常也愈容易产生，而且保持的时间也愈久。^②

在论托尔斯泰的思想时列宁又指出：

托尔斯泰反映了强烈的仇恨，已经成熟的对美好生活的向往和摆脱过去的愿望；同时也反映了幻想的不成熟，政治素养的缺乏和革命的软弱性。历

^① 《谭嗣同全集》下册，新版第464页。

^② 《列宁选集》第2卷，第429页。

史经济条件既说明发生群众革命斗争的必然性，也说明他们缺乏进行斗争的准备！^①

在谭嗣同《仁学》的思想体系中，我们恰能看到与托尔斯泰的乌托邦十分相似的这种历史矛盾和精神矛盾。

3

把康有为以今文经学为基础的托古改制思想，与谭嗣同以佛哲学为基础的变法革新思想相比较，可以看出，二者虽同是19世纪末叶中国社会变革潮流的产物，但其间又存在着深刻的差别。如果说，康有为的思想体系，更多地反映着中国以儒家思想为主体的固有文化传统；那么谭嗣同的思想体系就具有更加强烈的离经叛道的民主主义色彩。如果说，以“托古改制”的形式出现，康有为的思想始终反照着封建思想文化的底色；那么以佛哲学的主观唯心论为外衣，谭嗣同的思想则闪现着一种更富有反抗性的和浪漫主义的色彩。正是这两种不同的哲学思想基础，解释了他们两人在短暂的同路之后，为什么走向了那样不同的人生归宿——前者在辛亥革命后竟堕落为保皇尊孔的复辟“教主”，后者则成为为近代旧民主主义革命事业牺牲献身的第一位自觉的先驱者。

近代中国封建社会，是在这样一种情势下被推上寻求历史变革的舞台的：当时的中国，经济政治文化思想条件，尚远未成熟到能够进行一次彻底的资本主义社会改造——如1649年的英国和1789年的法国那样。如果没有西方资本主义的入侵和西方文化政治思想的输入，从乾嘉时代即已日趋尖锐的社会阶级矛盾，很可能推动中国进入一轮新的王朝循环更迭，而不是由封建生产关系飞跃入资本主义生产关系的社会革命。在19世纪末叶，虽然已经从封建地主阶级的母体中分化出了一批半具有封建性、半具有民主性的平民知识分子——这个阶层正是20世纪初叶推动了中国旧民主主义革命的小资产阶级知识分子的前身；但是，这个阶层的人数在中国总人口中所占的比例微不足道。这个阶层虽然敏锐地观察和感受到当时日趋严重的社会阶级矛盾和民族矛盾，但是其中大部分人仍然希图在保持固有封建结构的范围内寻找改良的出路，而不是推翻旧的封建制度、创造一个新社会。康有为正是这个社会阶层的精神领袖和政治代表人物。为了在中国完成法律、行政和经济结构上的改革，促使康有为创立了一种从未得到传统认可的新儒教。他假设有一种能动的儒学家说，这种学说仍然建立在两千年传统的道德价值观的基础上，但同时却幻想可以在举世“大同”的旗帜下，彻

^① 《列宁选集》第2卷，第303页。

底改良全人类的社会制度。一方面要否定现在的封建儒教体系——实际上是打倒钦定的、正统派的儒教；另一方面又自命为儒教的真正道统继承者，一个在野的“圣人”，化身为“康子”的“孔子”，这就是这位毕生拖着一条封建辫子的“南海圣人”的矛盾之所在。而愈到晚年，时代愈前进，则康氏之反动亦愈甚；以至“五四”以后，就连他昔日最得意的门生梁启超也不能不这样批判他：

今夫言保（孔）教者，取近世新学新理而依附之曰：某某孔子所已知也……以其名为开新，实则保守，煽思想界之奴性而益滋矣！（《清代学术概论》）

与康有为完全不同，谭嗣同在哲学上丝毫不畏惧与孔教所象征的封建主义思想体系作彻底的决裂。他很早即看穿了康有为“托古改制”的秘密，因此在思想上实乃仅仅是康派维新党的同路人，而并非真正的志同道合者。梁启超曾指出：“谭嗣同根本排斥尊古观念，尝曰：古而可好，则何必为今之人哉！”谭嗣同不仅确信、而且渴望于找到一种中国前所未有的新思想、新文化，以实现中国国民精神的根本改造。这种渴望促成了他一生那热烈而执着的理念追求。当这种追求终于在强大封建势力的重压下破灭时，他又不惜杀身以殉之于理想，从而实践了他的誓言：

古之神圣哲人，无不现身于五浊恶世，经历千辛万苦者。此又佛所谓‘乘本愿而生’；孔子所谓：‘求仁得仁，又何怨也！’（《仁学·叙》）

但是，中国资本主义革命条件的不成熟，必然反映于思想文化革命、上层建筑革命条件的不成熟。对比 17 世纪的英国革命，18 世纪的法国革命，研究者可以看到，在这些资本主义生产力已于封建社会母体内获得充分发展的国家中，自文艺复兴以后，从莎士比亚、培根、密尔顿，到洛克、卢梭、伏尔泰等一代又一代资产阶级思想家，早在资产阶级的政治革命发动之前，即已从思想文化、政治、社会理论上充分地论证了这一革命的正义性和必然性，从而为之作了充足的理论准备。然而，中国资产阶级民主革命的先驱者们却只能在理论思想文化装备全然不足的情况下匆忙上阵。梁启超回顾晚清思想界的情况时慨叹：

康有为、梁启超、谭嗣同辈，既生此种学问饥荒之环境中，冥思苦索，欲以构成一种不中不西、既中既西之新学派，而已为时代所不容。盖固有之旧思想，既根深蒂固，而外来之新思想又来源浅薄；汲而易竭，其支绌灭裂，固宜然矣！（《清代学术概念》）

因此，无论从任何一种角度看，19世纪末叶的变法维新运动，都只能具有必然失败的悲剧命运！这种必然性，也就决定了康有为、谭嗣同这些变法领袖们作为个人的悲剧命运。他们的变法改革计划，在社会中不能找到支持他们进行持久战斗的社会政治、经济力量，因而就更不能把这种力量转变成直接打击封建专制制度的武装军事力量。作为前行者和启蒙者，他们的存在必然是孤独的。他们对封建母体的反抗与决裂愈彻底，则这种孤独的悲剧心理就必定会愈强烈——这也正是谭嗣同痛苦之所在。对现实封建制度不妥协的仇视，使他在主观信念中早已绝对地宣判了这个制度的死刑即否定，但这种主观的否定并不等于客观的实体性否定。这个应该被摧毁、被打倒的现实仍然顽强地存在着，并且通过其全部社会关系、道德、舆论和政治力量而压迫着作为现实个体的他。

这种精神矛盾，使得谭嗣同正如18世纪末德国反封建的哲学家们那样走上了一条思辨唯心主义的道路。只是这种思辨唯心主义，是掩盖在佛哲学形式下获得发展的——他“把现实的、客观的、在我身外存在着的链条变成只是观念的、只是主观的、只是在我身内存在着的链条，因而也就把一切外部的感性斗争变成了纯粹观念的斗争。”^① 从前面的讨论中，我们已经指出，在这种观念斗争的范围内，谭嗣同在冲决封建思想网罗方面走得是何等之远，从而达到了何等深刻的理论程度！

然而，正如马克思所指出的，法国革命所产生的思想并不能使人们超越必须用暴力来推翻的那种旧秩序的范围，因为，思想根本不能实现什么东西。为了实现思想，就要有使用实践力量的人。^② 但也正是因为谭嗣同在思想体系上早已远远地超出了封建旧秩序的思想范围，因此笔者认为，谭嗣同是中国旧民主主义革命的伟大思想先驱，而不仅仅是旧论所论定的那种“不彻底”的“改良主义者”。虽然谭嗣同并没有来得及投身到辛亥革命的战斗烈火中，——但是根据他在《仁学》中所阐发的革命性观点，可以设想，假如他能看到这次革命的话，他必定将是一个英勇的、奋不顾身的革命斗士！

产生于19世纪末叶的谭嗣同思想，实际上远远超越了康有为派改良主义思想的范畴。就其思想实质看，他是一个革命派，而不是改良派；因之《仁学》这部著作，应当归入于近代中国旧民主主义革命的启蒙文献之中。这部著作，正如谭氏那短促而悲壮的一生一样，为中国近代反封建的旧民主主义革命揭开了序幕，拟定了纲领和原则。谭嗣同是伟大的！他的思想影响，在辛亥革命前后，也是巨大的。列宁在纪念俄国十二月党人时指出：

这是一些从头到脚用纯钢铸成的英雄，是一些奋勇的战士，他们自觉地

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，第186页。

② 《马克思恩格斯全集》第2卷，第186页。

赴汤蹈火，以求唤醒年轻的一代走向新的生活……

谭嗣同也称得上是这样一位英雄！通过他的启蒙、奋斗和牺牲，终于唤起了中国新一代平民知识分子和人民群众的觉醒，从而在十几年后把中国的旧民主主义革命推进到了一个更高的历史阶段。

[注一]《全集》“识根”误作“识浪”。多本皆如此，实谬也！

[注二]如谓：“谭氏哲学并不是主观主义……这个近乎泛神论的哲学体系中仍然饱满地填塞了唯物主义内容，它的主要和基本的倾向仍然是唯物主义”（《康有为、谭嗣同思想研究》，李泽厚著，175页）。

[注三]《全集》新版468页，此句原文标点有误，引用时正之。

[注四]《全集》新版469页，原标点误，正之。

[注五]五蕴，佛教术语，指色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。

[注六]关于以佛学为主干，由下引诸条可证：“能为仁之元而神于元者有三，曰佛、曰孔、曰耶，佛能统孔耶。”（《仁学·自叙》）“故尝谓西学皆源于佛学。亦唯有西学，而佛学乃复明于世。”（《仁学·17》）“佛教纯者极纯，广者极广……极地球上所有群教群经诸子百家……无不畏量而兼容、殊条而共贯。”（《仁学·39》）



论屈原及其时代

1

屈原姓屈，旧说以封地屈为“氏”。疑不确。楚王族三姓昭、景、屈。《史记》说屈氏与楚王族为同姓。昭、景皆与日月光明有关。疑屈本字为，二字形似而讹。，初明也。^①楚族以太阳神为高祖，故其姓氏亦用光明之辞。屈原名平，字原。号正则、灵均（君）。屈原是战国中期楚国人，约生于楚宣王后期（前340年前后）^②。死于楚顷襄王21年（前278年）楚国都城郢城被秦将白起攻破之后的五月端午。

他的一生，历楚宣王、楚威王、楚怀王、楚顷襄王四代。与秦惠文王、秦武王、秦昭王、齐宣王、齐湣王、齐襄王同时。在战国著名人物中，他比商鞅、孙臆、庄周稍晚，和苏秦、张仪同时，而比荀况、公孙龙、邹衍稍早。从学术思想来讲，屈原的时代正是诸子“百家争鸣”的时代。从社会变化来讲，屈原所处的时代是战国中晚期，正是社会制度发生激烈急剧变化的时代。

2

屈原出身于贵族，受过系统而良好的教育。在他的时代，世官世禄的世袭贵族制度正在没落。屈原一系在其家族中可能不是嫡长子。根据嫡长子继承的采邑宗法制，他无资格承继先祖的领地和封号。与当时从贵族家族中由于无继承权而分化出来的众多游士一样，他属于寒士，必须靠“修能”和“明德”去谋取个人的成功。早年的贫寒生活，使他了解民生的疾苦——“长太息以掩涕兮，哀民生之多艰。”

^① 昭，大明。景，晦明。，初明。楚祖高阳、祝融皆为光明之神，故王族以光明辞为姓氏。《书·召诰》孔传：“，明也。”《淮南·天文》：“日登于扶桑，爰始将行，是为。”古音从出，即初明。今音读若费（弗），拂晓，后世音变也。、屈小篆及隶书形近，音亦近，故相混讹。

^② 关于屈原生年，诸家说法大异。有前365，353，351，343，340，339等诸说。比较可信之说应在前351—340年之间。死年在郢都破城之后，秦之兵锋直下洞庭之际的顷襄王21年（王夫之、郭沫若说）。

屈原自沉后，他的学生宋玉作《九辨》为屈原鸣冤。篇中说：“坎廪（即今语“可怜”）兮，贫士失职而志不平；廓落兮，羁旅而无友生。”表明屈原的早岁曾是贫困而孤独的。

在战国时代，人口急剧增殖导致宗法制度的没落。变法成为时代的要求。在列国中，楚国是最早发起改革运动的国家。早在屈原诞生以前几十年，楚悼王（公元前411—381）和吴起（公元前440—381年）即曾进行变法。据《史记》，吴起改革的内容是：

“明法审令，捐不急之官，废公族之疏远者，以抚养战斗之士。要在强兵，破驰说之言纵横者。”

“吴起事悼王，使私不害公，谗不蔽忠，言不取苟合，行不取苟容，行义不固毁誉，必有伯主强国，不辞祸凶。”

吴起为楚悼王罢无能，废无用，捐不急之官，塞私门之请，查楚国之欲，南攻杨越，北开陈蔡，破横散从，使驰说之士无所开其口。功已成矣，卒支解。”

“吴起谓荆王曰：‘荆所有余者地也，所不足者民也。今君王以所不足，益所有余，臣不得而为也。’于是令贵人往实广虚之地，皆甚苦之。荆王死，贵人皆来，尸在堂上。贵人相与射吴起。”

这一改革触动了世家贵族阶级的根本利益，因此引起了激烈的政治反弹：

“楚之贵戚尽欲害吴起。及悼王死，宗室大臣作乱而攻吴起，吴起走之王尸而伏之。击起之徒因射刺吴起，并中悼王。”

“楚悼王薨。贵戚大臣作乱，攻吴起；起走之王尸而伏之。击起之徒因射刺起，并中王尸。既葬，肃王即位，使令尹尽诛为乱者；坐起夷宗者七十余家。”

吴起的变法运动由于触犯了世家贵族的既得利益，贵族发动宫廷政变而失败了。

3

在楚国吴起变法后的第22年，即屈原的少年时代，秦孝公3年（公元前359年），秦孝公任用商鞅在秦国也发动了变法。与楚国的变法不同，商鞅变法取得了划时代意义的成功。据《史记·商君列传》记，商鞅变法的核心内容是加强王权（废采邑设郡县），改变贵族的世官世禄和改革土地制度。

土地是农业社会中最最重要的经济资源。在变法前，列国耕地全部由国家及世家公族所垄断占有。商鞅立新法令曰：

“宗室（公族）非有军功论，不得为属籍。……有功者显荣，无功者富无所芬华。……集小（都）乡邑聚为县，置令，凡三十一县。为田，开阡陌封疆，而赋税平。”

商鞅实施新的土地制度，将土地所有权由世家公族手中夺，而集中到国家手中。由国家重新分配。赐给有军功者（庶人）以土地，并且允许人民自行开垦荒地，而向国家上缴赋税。这不仅解决了当时最严重的人口过剩问题，也充实了国家财政力量。这一经济制度的改革，使秦国得以迅速地强盛起来。在经济实力上，改革后新政的成功具体体现在“民足实、国足用、军兵强”这三个方面，因此秦国实力迅速地跨越于未作变革的其他六国之上。为秦国后来实施统一，奠定了坚实的经济基础。正是由于国家财用充裕，国库遂有实力支持对外的大规模战争。同时由于实施根据军功授爵及授田土的制度，立有军功的庶民可以由农奴地位得到解放并得到土地封赏，大大激发了秦军士气和战斗力。

4

改革前的秦国本来是一个半农半牧民族。其土地多为无主的旷野和牧场，因此推行这一土地制度的改革比较容易。而在中原各国，土地多为久经开垦的熟田或牧场，早已为卿大夫据有。采邑、熟田是重要的经济资源，贵族不肯轻易出让。因此变法会严重地触动既得利益集团，引起其阻挠和反抗。战国时期中国人口急剧增殖。无土地、无恒产的游士、游民（即过剩人口）众多，社会贫富分化极其剧烈，导致当时各国内部的社会矛盾均十分尖锐。

当时在各国统治阶级的贵族阶层内部，也分化出大批没有土地继承权而又不能承继公职从而丧失世卿世禄的游士。这些游士由主流（贵族）社会坠落到平民（庶人）地位，成为所谓“边缘人”。多数人平民化了，所谓“降在皂隶”；其中一些精英则往往成为依附于强宗巨子而为之效力的门客、食客及武士（游侠、刺客）。人多官位少，导致游士们必须以学术为谋生从政之资，从而展开激烈的竞争和辩论。这就是当时私学兴起游谈驰说风行的原因，也是张仪苏秦一类纵横家兴起的原因，又是出现学术上“百花齐放”、“百家争鸣”之势的社会原因。

5

商鞅变法与吴起变法，面对的问题相同，变法的内容相似。只是商鞅改革在一个落后的半农半牧的秦国进行，反对变法的既得利益集团不够强大。所以可以借助王权的力量，“尊王抑藩（卿大夫）”，实施比较彻底的改革。世卿世禄的等级宗法封地制

度，在秦国被商鞅改革而打破了。这样，秦国的国家性质也因之发生了重大的变化。

这一变化的实质，就是由旧宗法旧形态的公族世卿采邑封建制，转变为国家主义中央集权的私人土地占有制和赋役制。这一变革在政治上高度强化了以君王为中心的国家经济和政治力量。使国家政治形态由春秋以前的宗法贵族民主制（“共和”），转变为君权至上的集权专制。这种新的政治组织形态，使秦国得以实现军事、政令及国家资源的高度统一。这又奠定了秦帝国实现天下兼并的政治组织基础。正是在这种新的经济和政治基础上，秦国形成了咄咄逼人的强大军事力量。^① 所以，由秦国实现对六国的统一，具有一种必然之趋势。

由于秦国变法成功，国家富强，打破了当时列国间的均势。

新制度的实施，使得参与战争的农奴有机会在开疆拓土的过程中，分享利益。依靠军功可以获得人身解放（赐爵）和土地资源。加以国库由于新赋役制的实施而粮帛充实，可以从后勤上支持军队远征无虞。故秦国农人乐于对外作战而不惜用命，即使作持久战、恶战也毫无怨言，有积极参与对外作战的自发动力。

故商鞅变法成功后不久，即在北方打败了魏国，占领了魏国的河西地（陕西东边，黄河以西、洛水以东之地）。此战不仅解除了魏国对秦国的威胁，迫使魏国都城由安邑（今山西运城县）迁到大梁（今河南省开封）。而且取得了走出西部进入中原的战略据点。

这以后不久，周慎王 5 年，秦惠文王更元 9 年，即公元前 316 年，秦遣张仪、司马错伐蜀，灭之。接着挥兵北进，灭巴、苴。

“置巴、蜀及汉中郡，分其地为 31 县。（张）仪城江州，司马错自巴涪水取楚商於地（今陕南，豫西南），为黔中郡。”（《华阳国志·巴志》）打通了进入汉平原的重要战略通道。

6

屈原早年生活于楚国历史上一个最强盛的时代，即宣、威二王的时代。而其盛年，则遭逢国家由盛转衰的大变动时代。

楚威王六年，楚灭越，其疆域由中国中南部沿长江推向东南海滨。史载：

“楚威王兴兵而伐之，大败越，杀王无强，尽取敌吴地至浙江，北破齐于徐州。乘胜尽取吴故地，东至于浙江。越以此散，诸公族争主，或为王，

^① 秦国建立了先进于各国的军事组织，并且较早地改革了以车战为主的春秋战术，而采用了步、骑兵和强弩兵的混合兵种。其陆军包括步、弩、车、骑四大兵种，极为奋勇和锐利，当时就有“锐士”、“虎贲”、“奋击”的美称。所以《荀子·议兵》云：“魏之武卒不可以敌秦之锐士”。军制及战术的改革，是秦军战无不胜的重要原因之一。

或为君，滨于海上。服朝于楚。国于海上者，汉之设瓯越、闽越、骆越其后也。”

楚威王后期，派楚将军庄矫率兵循江西进，攻取巴中要地积，又溯巴涪水，取黔中及巴之南鄙，开拓而略取了商於之地。这个时候，乃是楚国最强盛的历史时代。当时苏秦指出楚国已具有统一天下的实力：

“楚，天下之强国也。西有黔中巫郡，东有夏州、海阳，南有洞庭、苍梧，北有陜塞、郁阳。地方五千余里，带甲百万，车千乘，骑万匹，粟支十年，此霸王之资也。夫以楚之强与王之贤，天下莫能挡也。故秦之所害莫如楚，楚强则秦弱，秦强则楚弱，其势不两立。”

至怀王初年，庄矫再度西进，又克且兰，降夜郎，进入云贵，直至滇池。为楚国自中南向西南开疆万里。

“始楚威王时，使将军庄矫将兵循江上，略巴、黔中以西。庄矫者，故楚庄王苗裔也。矫至滇池，方三百里，旁平地，肥饶数千里，以兵威定属楚。（今云南有地名“楚雄”，即庄矫故地也。）欲归报，会秦击夺楚巴、黔中郡，道塞不通，因还，以其众王滇，变服，从其欲，以长之。”

这个时期的楚国达到了历史上疆土最大的时期。

但是，盛极而衰。庄矫劳师袭远，后方空虚。秦乘其隙，灭蜀取巴，以胜兵之威夺取了商於之地。

楚国丢失掉商於地，是一次战略性的重大失败。商於之地是由西南方进取中原的战略枢纽之地。秦人要入中原及江汉地区必先据商於。而楚失商於也就是丢失了自身由中部江汉区域进取中原的根据地。

同时，商於之地的丢失，意味着切断了已深入云南的庄矫与楚本土的连系之路。使秦通向汉中及楚国的门户洞开，从此楚国的中央区域即时受到秦国来自西面的威胁。秦国取得了极富战略意义的重大胜利。故司马迁后来曾指出：

“秦为大鸟，负海内而处，东面而立，左臂据赵之西南。右翼傅楚、鄢、郢，膺击韩魏，垂头中国。处既形便，势有地利。奋翼鼓羽，方三千里？”（《史记·楚世家》）

正是商於一战的结局，奠定了秦国日后击灭楚国，进而并吞关东六国、统一天下的地缘战略基础。

秦自商鞅改革后勃勃兴起，力量日益咄咄逼人。陈锡《屈子生卒年月考》记：“楚怀王11年，五国伐秦，而楚为从长。而秦患之。怀王初政，为列国所畏。”屈原在《惜往日》中云：“率先功以照下兮，明法度之嫌疑。国富强而法立兮，属贞臣而日矣。”怀王之初，楚国还是强大的。随着秦国力量的发展，对楚国来说，严重的危机正在日益降临。屈原是一位先知者。自年轻时代，他已怀抱革新变法的壮志——“不抚壮而弃秽兮，何不改乎此度也。乘骅骝以驰骋兮，来吾导夫先路！”（《离骚》）他曾有着强烈的人世之志和用世抱负。

早年得志，中年失志，晚年殉志。屈原一生都是一个炽热的理想主义者。《史记·屈原列传》说：

“屈原者，名平，楚之同姓也。为楚怀王左徒。博闻疆志，明于治乱，娴于辞令，入则与王图议国事，以出号令，出则接待宾客，应对诸侯。王甚任之。

……上官大夫与之同列，争宠，而心害其能。

怀王使屈原造为宪令，屈平属草稿未定，上官大夫见而欲夺之，屈原不与。因谗之曰：“王使屈平为令，众莫不知，每一令出，平伐其功，以为‘非我莫能为也’。王怒而疏屈平。”太史公在这里将屈原的沉浮归因于一个上官大夫的嫉妒，未免失之浅薄。唐人陆龟蒙即有诗嘲此说：“《天问》又《招魂》，无由彻帝阍。岂知千百句，不敌一谗言。”

从历史记载看，屈原年轻时代曾与楚怀王策划变法。但由于变法强兵富国的路线，与图安逸好财货美人，纵欲享乐的楚国贵族集团既得利益相矛盾而失败。这并不是怀王一人好此，而是当时楚国上层的整体文化风气使然。

楚怀王改变了决策，变法运动未成势头即失败了。“初既与余成言兮，反悔遁而有他。”（《离骚》）“昔君与我成言兮，日黄昏以为期。羌中道而回叛兮，反既有此他志。”（《九章抽思》）屈原在这些诗篇中，记录了他个人这种政治的失落。

屈原变法的主张涉及政治和宗教文化两个方面。

在政治上，屈原提出五大主张，一是尊王，二是行法制，三是用贤人，四是富国强兵，五是主张联齐抗秦、远交近攻的外交路线。他的核心思想是倾向于法家的实用主义路线。

行法制的目的是要立新法，从而打破宗法礼制下不成文的习惯法。特别针对无法无天、予取予夺、世亲世贵的人治主义。推行法制必须要借助王权的行政力量，因此

行法制的首要前提是尊王，即加强王权。

当时列国制度承继着周的宗法制，其政治权威来自依托于家族的同姓贵族（世卿）元老集体。尊王、明法、强兵，这种主张是对贵族制度的挑战，是侵犯其既得利益的。

《说苑·指武》记录了当吴起在楚国欲变法时发生的一场政治辩论：

“吴起曰：将均楚国之爵，而平其禄，损其有余，而继其不足。利甲兵，以是争于天下”。而反对他的贵族领袖之一屈宜臼则针锋相对地批评说：

“吾闻善治国者，不变故，不易常。今子将均楚国之势而平其禄，损有余而继不足，是变其故而易其常也。且吾闻兵者，凶器也。争者，逆德也。今子阴谋逆德，好用凶器，殆人所弃，逆之至也，行者不利。”

他又说：“楚国无尚于举贤”——即不必重视举用贤人。

用贤的制度，是对世亲世贵的贵族制度的挑战。西周宗法制的核心原则是“世亲”即嫡长继承的制度。但嫡子未必有才，有才未必嫡子。随着贵族阶层人口的繁衍，有贤才而被弃置于庶民中的远枝别庶日益增多，矛盾日益突出。

《史记》记载了春秋时齐相晏婴推荐穰苴任将时的对话：

“齐景公时，晋代阿、甄，燕侵河上，齐师败绩。是公患之，晏婴乃荐田穰苴曰：穰苴虽田氏庶孽，然其人文能附众，武能威敌，愿君试之。……穰苴曰：臣素卑贱，君擢之闾伍之中，加之大夫之上，士卒未附，百姓不信，人微权轻……。”

穰苴家族是齐国田氏贵族，“田完之苗裔。”但到他这一辈，由于非嫡派子，只是“庶孽”，因此已沦为卑贱。若非遇晏子举贤，齐国面临外敌，则有才亦不得用。后来，穰苴被任为齐之司马，成为春秋一代名将。

屈原本人的身世处境，实际与穰苴非常相似。所以战国时关于“贤”与“亲”之争，实际上是权力与资源的再分配与继承权之争。

9

秦于商鞅变法后，国力日升，疆土日大，上升为当世的超级霸权国家。当时的列国外交，面临着附秦与抗秦的两条路线之争，也就是苏秦的合纵与张仪的连横之争。

在列国之中，除了超强之秦为一极，还有两个强国，即齐与楚。如果齐楚联盟，列国附从，则秦军即不敢出函谷关东进，也就不可能完成扫荡六合统一天下的霸业。因此，对秦来说，战略和外交上的最大目标，就是必须打破齐楚联盟。

为达到这个目的，秦任用了当日最狡诈、最具实用主义精神因而也最无信义的马基雅弗利式的外交家张仪任客卿（功能相当于美国的国务卿）。张仪把破坏齐楚联盟的工作重点放在楚国内部，用美人计、离间计、派间谍、使诈术，不择手段，以至利

用楚国内部的亲秦派，成功地实施了这个目标。^①

对楚来说，秦近齐远。联齐抗秦，会使楚国陷入与强秦政治对峙和军事作战的形势。楚国虽富，但财富集中在贵族手中。国帑并不富，民众也不富。如果陷入持久的战争，会打破贵族骄奢的生活，损害其财富。因此，联齐抗秦的路线在楚国贵族中得不到多数人支持。上官大夫、公子椒、公子兰主张之所以对秦绥靖妥协，甚至不惜割地捐帑的方针，正是体现了楚贵族集团的这种眼前利益。

所以，尽管屈原忧思深远，所图的是为楚国谋求长治久安的强国之策，但是在当时的楚统治集团中却得不到多少积极的回应。

就个人人格来说，从辞赋看，屈原年少志锐，恃才傲物，政治智慧缺乏成熟性和机谋策略（表现于他诗赋中反复申说的种种“吾不能……”），所以难免限入孤军而战以至孤芳自赏的孤立境地。

10

在宗教及文化上，屈原也是改革的倡导者。

战国时期，武力最强大的是秦，但当时文化上最先进强大的则是东方的齐鲁和楚。在人类历史中，战胜者未必是文化的先进者。秦之灭六国，以及后世五胡乱华，蒙古亡宋，李闯亡明，等等，都是例证。

战国后期，齐学满天下。战国学术，号称百家，计其大者，则无非道、法、儒、兵、阴阳五家。法家源于齐之《管子》。儒家源于孔子，而春秋之鲁地至战国已并入于齐。道家源于楚，五行家盛于齐。兵家起于孙武，亦为齐人。齐国之稷下，当时为一代学术之总汇。屈原两次使齐，深受齐学影响。在《离骚》、《远游》中表达的出世求仙，导气服食思想，以及在《九歌》中以阴阳五行系统整合楚之神祇系统，都表现了这一点。

11

屈原无疑是当时楚国在文化上最具开放态度、最博学的人。他与怀工具有特殊的感情关系（在诗篇中甚至流露出同性恋和单恋的倾向）。他在政治上抱负远大，试图复兴楚国，由楚国来统一天下。

但是，从屈原一生的表现看，他绝不是一个成熟的政治家。他缺乏现实感，不懂得政治需要忍耐和等待。他在心理上有严重弱点，不仅有洁癖而且有过深的自恋情

^① 《史记·楚世家》：“秦王欲伐齐，患齐、楚之从亲，乃使张仪至楚，谓楚王曰：大王诚能听臣，闭关绝约于齐，臣请献商于之地六百里，使秦女得为大王箕帚之妾。秦楚嫁女娶妇，长为兄弟之国。楚王悦而许之。”

结，因此孤独少友。这种弱点导致他在政治上最终必然难以成功。

但屈原是一位伟大的艺术家。他是中国文学史上第一位留下鸿篇巨制的个性化诗人。他的诗篇在体制上创生了类型，而且他所采用的“香草美人”的象征手法和幽兰空谷的存在主义感受，成为后世无数文化人模拟的文化原型。

屈原绝不是杰出的政治家。他的政治活动史是由失败走向失败的历史。这种失败并不能简单地归因于君主之不善或政治环境的不利，同时也兼有作为政治家的屈原自身素质与性格的原因。人们可以热爱他的诗歌，但是不能接受他的政策，这种失败也不能简单地归因于政治生态的不利。犹如生物遗传史上那些绝灭的动物（如恐龙）无权抱怨环境的恶劣（如小行星撞击地球）导致其灭绝一样。因为在同样的大生态背景下，毕竟仍有存活下来的物种。先来适应，在适应中来变易，图发展，这种政治的现实主义是任何政治家追求实现其抱负的第一要义。

总体来说，屈原是中国历史上一类被历史留下名字但毕生从政失意的文人的先型。这一类人中，还包括不久后的宋玉，其后的贾谊，以至身为王子的曹植，唐宋的李白、苏轼、陆游、辛弃疾，以至晚近的康有为、柳亚子、梁漱溟等等。文学与政治，道义的抽象价值与历史中的现实宿命，在本质上毕竟是全然不同的。

12

楚怀王无疑是历史上最昏庸最令人诟病的君主之一。所以毛泽东曾蔑称之为“恶君”。

他的愚笨首先表现在他的轻信。再精明的人也难免有时会被更精明的骗子所欺骗。但一而再、再而三地被同一个骗子以相同的骗术所诱骗，直至死而难悔，这种愚蠢实在是过于惊人！而楚怀王就是历史上的这样一位君王。他一次又一次轻易地被周围的谀臣和张仪一类术士所欺骗。

楚怀王 16 年，秦为了破坏齐、楚之间的联盟，派张仪至楚，实施明显的诱骗之术。声称只要楚国和齐国断绝联盟，秦国就退还从前所占领的商於之地六百里。楚怀王为此竟欢欣不已，以为不费一兵一卒，而居然能收复故地。立即派使人齐绝交，并派将军至秦受地。他似乎完全不知道，秦人的目标是代周而称帝，统一天一。而这块南进中原的门户之地，对于秦国具有何等重大的地缘战略意义！所以，当楚怀王愚蠢地与齐国断交后，秦人却改变了说法：“所许诺归还之地不是六百里，而是六里。”楚怀王为此而恼羞成怒，仓猝起兵对秦宣战。

13

秦楚决定性的大战在此事之第 2 年（楚怀王 17 年，公元前 312 年）进行。这场

战争包括两大战役。春季之战，战场在丹阳，楚军惨败，甲士死者8万，大将军屈匄、裨将军逢侯丑等70余人被俘。汉中郡被占。“楚怀王大怒，乃悉国兵复袭秦，再战于蓝田。”结果楚军再一次遭到全军复没。这是在这一年的秋天。

这两次战争在秦楚关系史，以至战国历史上都是一件具有决定性意义的大战。此战终于奠定了秦国一极独霸的地位和决定了楚国从此败落为从属国的地位。此战以后，列国中可以与秦分庭抗礼的齐楚两国之联盟，即不复存在，剩下的只是一个孤齐、一个弱楚以及依违其间的几个古老而衰败的中原弱国。

在蓝田大战后，楚怀王于洞庭山立“八节四仲”之祭，屈原为之作祭神歌——《九歌》献祀天地、山川十神，以求神佑。这就是词章美妙的祭神歌《九歌》的由来。篇中以《东君》的“射天狼”喻报秦之志，而以悲愤的《国殇》纪念对秦作战中殉难的烈士。

这个时候，屈原已由制令立法的左徒，贬抑为三闾大夫。三闾是楚国的宗社神宫，也是学宫。作为“三闾大夫”的屈原当时是这个宗社神宫的司祭。

14

楚怀王30年、秦昭王8年（公元前299年），秦昭公再次设计诱骗楚怀王会盟于武关。刚刚遭受战争惨败的这位君主，竟轻易地再度受骗赴会。怀王到后即被秦兵劫持至咸阳，强迫他割地以换取其人身自由（这表明至此楚之国力已弱到何等程度）。楚怀王不诺，因而被扣留于秦。一扣就是4年，最后怀王死于秦。《史记楚世家》对此记述如下：

“秦昭王初立，乃厚赂于楚，（嫁女于怀王）楚往迎妇。（秦对楚先打后拉，打打拉拉。目的都是为了灭亡之。）

（怀王）25年，怀王入与秦昭王盟。秦还与楚上庸地（上次战争中秦掠取的战利品中的一小块）。26年，齐、韩、魏为楚负其从亲，而合兵于秦（伐楚）。秦乃遣客卿将兵救楚，三国引兵去。

27年，秦大夫有私与楚太子斗，楚太子杀之而亡归。

28年，秦乃并齐、韩、魏共攻楚，杀楚将唐昧，取重丘（今河南泌阳西北）而去。

29年，秦复攻楚，大破楚。楚军死者无计，杀将军景缺。

怀王恐，乃使太子为质于齐以求平。30年，秦复伐楚，取8城。

（秦看到齐楚还有可能联合，于是再行诱骗之术）秦昭王遗楚王书曰：

“始寡人与王约为弟兄，盟于黄棘，太子为质，至欢也。太子陵杀寡人之重臣，

不谢而亡去。寡人诚不胜怒，使兵侵君王之边。今闻君王乃令太子质于齐以求平。

寡人与楚接境壤界，故为婚姻，所从相亲久矣！而今秦、楚不欢，则无以令诸侯。寡人愿与君王会武关，结盟而去，寡人之愿也。”

楚怀王见秦王书，患之。欲往，恐见欺。无往，恐秦怒。昭睢曰：“王毋行，而发兵自守耳。秦虎狼，不可信，有并诸侯之心。”

怀王少子兰劝王行，曰：“奈何绝秦之欢心！”

于是往会秦昭王。昭王诈令一将军伏兵武关，号为秦王。楚王至，则闭武关，遂与西至咸阳，朝章台，如藩臣，不与亢礼。秦因留楚王，要以割巫、黔中近秦边之郡。楚王欲盟，秦欲先得地。楚王怒曰：“秦诈我，而又疆要我以地！”不复许秦，秦因留之。（到此怀王方悟受骗。）

顷襄王横元年（公元前298年），秦要怀王不可得地，楚立王以应秦。秦昭王怒，发兵出武关攻楚，大败楚军，斩首5万，取析（今河南内乡西北）15城而去。

2年，楚怀王亡逃归，秦觉之，遮楚道。怀王恐，乃从闲道走赵以求归。赵主父在代，其子惠王初立行王事，恐，不敢入楚王。楚王欲走魏，秦追至，遂与秦使复之秦。怀王遂发病。顷襄王3年，怀王卒于秦，秦归其丧于楚，楚人皆传之，如悲亲戚。诸侯由是不直秦，秦楚绝。”

15

屈原是坚决反对楚怀王赴武关之约的。《史记屈原列传》记：

“时秦昭王与楚婚，欲与怀王会。怀王欲行，屈原曰：‘秦虎狼之国，不可信，不如毋行！’怀王稚子子兰劝王行，‘奈何绝秦欢！怀王卒行’。”

这是屈原对楚怀王的最后一次政治谏言。从《离骚》的内容看，有充分根据相信，正是在这一事件后，屈原才写作了这部近乎绝望而悲愤的作品。

怀王入秦这个事件，标志着楚国国内亲秦派与抗秦派在政治上的一次大搏斗。亲秦派的首领，就是楚怀王的夫人郑袖和他的小儿子公子兰，以及一些接受秦国贿赂的贵族（如上官大夫等）。而反秦联齐派的首领之一，是屈原。由于屈原与楚怀王有特殊的私人感情，因此亲秦派对屈原肆意构陷，直到怀王疏远屈原，决计采纳亲秦路线，以至最终驱逐屈原出都，不许参与国事。

刘向《新序·节士篇》说：“屈原有博通之知，清洁之行，怀王用之。秦欲吞灭诸侯，并兼天下。屈原为楚东使于齐，以结强党。秦国患之，使张仪之楚，货楚贵臣上官大夫靳尚之属，上及令尹子兰、司马子椒，内赂夫人郑袖，共谗屈原。屈原遂放于外，乃作《离骚》。张仪因使楚绝齐，许谢地六百里。楚既绝齐，而秦欺以六里。怀王大怒，举兵伐秦，大战者数。秦大败楚师。是时怀王悔不用屈原之策以至于此，于是复用屈原，屈原使齐。后秦嫁女于楚，与怀王为蓝田之会。屈原以为秦不可信，愿

勿会。群臣皆以为可会。果见拘囚，客死于秦。怀王子顷襄王反响群谗之口，复放屈原。屈原遂自投湘水汨罗之中而死。”屈原在怀王时被放逐一次，随后复用；到顷襄王时又被放逐一次。

屈原在流放中，作《离骚》以抒愤言志，诗中指名责备曾作为他的学生的公子兰：

“余以兰为可恃兮，羌无实而容长。委厥美以从俗兮，苟得列乎众芳”？

“椒长佞以慢滔兮，又欲充夫佩韩（香囊）。既干进而务人兮，又何芳之能祇？

固时俗之流从兮，又孰能无变化。览椒兰其若兹兮，又况揭车与江离。”

《离骚》中之美女宓妃，似即影射楚怀王宠姬南后及美人郑袖。

16

郑袖究竟是怎么样的一个妇人呢？她在楚国政治上做过什么，而成为屈原的一大政敌呢？史有阙文，记载不详，我们只能从《战国策》里看见记载到她的几件逸事：

“魏王遗楚王美人，楚王说之。夫人郑袖知王之说新人也，甚爱新人，衣服玩好择春所喜而为之，宫室卧具择其所善而为之，爱之甚于王。王曰：妇人之所以事夫者色也，而妒者其情也。今郑袖知寡人之说新人也，其受之甚于寡人，此孝子之所以事亲，忠臣之所以事君也。

郑袖知王以己为不妒也，因谓新人曰：王爱子美矣，虽然，恶子之鼻。子为见之，则必掩鼻。新人见王因掩其鼻。王谓郑袖曰：夫新人见寡人则掩其鼻，何也？郑袖曰：妾知也。王曰：虽恶，必言之。郑袖曰：其似恶闻君王之臭也。三曰：恨哉！令劓之，无使逆命。”（楚策四）

“楚怀王拘张仪，将欲杀之。靳尚为仪谓楚王曰：拘张仪，秦王必怒。天下见楚之无秦世，楚必轻矣。又谓王之幸夫人郑袖曰：子亦自知且贱于王乎？郑袖曰：何也？尚曰：张仪者，秦王之忠信有功臣也，今楚拘之，秦王欲出之。秦王有爱女而美，又简择其宫中佳丽好、玩习音者，以欢从之。资之金玉宝器，奉以上庸六县为汤沐邑。欲因张仪内之楚王。楚王必爱秦女，依强秦以为重，挟宝地以为资，势以王妻以临于楚。王惑于虞乐，必厚尊敬亲爱之，而忘之，子益践而自流矣。郑袖曰：愿委之于公，为之奈何？曰：子何不急言王出张子？张子得出，德子无已时，秦女必不来，而秦必重子。子内擅楚之贵，外结秦之交，畜张子以为用，子之子孙必为楚太子矣，此非布衣之利也。郑袖遂说楚王出张子。”（楚策二）

“张仪之楚，贫，舍人怒而归。张仪曰：子必以衣冠之敝故谷归，子待我为子见楚王。当是之时，南方郑袖贵于楚。张子见楚王，楚王不说。张子曰：王无所用臣，臣请北见晋君。楚王曰：诺！张子曰：王无求于晋国乎？王曰：黄金珠玕犀象出于楚，寡人无求于晋国。张子曰：王徒不好色耳。王曰：何也？张子曰：彼郑周之女，

粉白黛黑立于衢间，非知而见之者以为神。楚王曰：楚，僻陋之国也。未尝见中国之女如此美也。寡人之独何为不好色也？乃资之以珠玉。南后、郑袖闻之，大恐。令人谓张子曰：汝闻将军之晋国，偶有千金，进之左右，以供刍秣。郑袖亦以金五百斤。张子辞楚王曰：天下关闭不通，未知见日也。愿王赐之觞。王曰：诺。乃觞之。张子中饮，再拜而请曰：非有他人于此也，愿王召所习而觞之。王曰：诺。乃召南后郑袖而觞之。张子再拜而请曰：仪有死罪于大王！王曰：何也？曰：仪行天下遍矣，未尝见人如此其美也！而仪言得美人，是欺王也。王曰：子释之。吾固以为天下莫若是两人也。”（楚策三）

由此可见，郑袖是一个为了擅贵固宠，内而勾结国贼，外而交通敌探，竟至不惜出卖国家利益的妇人。屈原《离骚》说“闺中邃远”，就是指的这个妇人。说“哲王不寤”，就是指怀王一直甘受这个妇人的愚弄，至死不悟。

17

楚怀王赴武关之约的这一年秋天，屈原离开郢都，沿洞庭东行，入汉江，溯江水北上，最后到达当时的国防最前线汉北。据王逸说，在舟行路过春秋末年楚昭王所立的故都城（今湖北中部宜城县东南）时，屈原参拜楚先王宗社，见壁画有感而作《天问》。这就是哲理及历史诗篇《天问》的由来。

楚怀王被骗至秦，拘困无辜而死，是楚国之大耻，也是战国末期政治上的一件大事。直到秦末农民大起义时，楚人还念念不忘此耻，而以此为复国之号召。《史记项羽本纪》记：

“居巢（今安徽巢县）人范增，年七十，素居家，好奇计，往说项梁曰；‘夫秦灭六国，楚最无罪。自怀王入秦不反，楚人怜之至今，故楚南公曰：楚虽三户，亡秦必楚也！’”

楚顷襄王当政之初，一度试图采取与强秦对立的路线，甚至与秦绝交。屈原这时又被召回到郢都。但是，天下大势已定，历史的宿命已定，无论怎样的政策选择，结局仍只是必然。楚顷襄王3年，秦采取赂楚欺诱策略，归怀王之丧于楚。楚新王不久就落入绥靖与偏安的圈套中。怀王归丧之际，屈原为之作《招魂》（《大招》），以悼楚怀王之魂。在《招魂》中，屈原再次呼吁富国强兵，选贤举能，罢免冗官小人，甚至勾画了一个由楚国来统一中国的政治美梦。这篇《招魂》不如看作是屈原的绝望之声！

顷襄王6年（公元前293年），秦将白起伐韩于伊阙（今洛阳龙门），大胜，斩首24万。战后秦昭王写信致楚王，称：“愿王飭士卒，得一乐战！”这实际又是一道心理战的最后通牒。楚襄王哪有勇气对抗强秦？只能向秦委曲求和。

顷襄王21年（公元前278年）2月初，秦起强兵大举攻楚。白起一举攻克楚之国

都郢城，楚襄王失国而东逃于楚故邑的陈（今河南淮阳）。

郢都城陷后，正在流放中的屈原悲愤地作《哀郢》。秦兵乘战胜之势一路向南，兵锋直逼湘鄂。屈原在这个时期由洞庭而南迁湘西，渡沅水，入涂浦，过汨罗江。

5月5日，在对国家命运彻底绝望而无比悲愤的心情中，屈原投水自沉而死。死前绝笔之作是《怀沙》。

失掉旧都的楚国仍是“百足之虫，死而不僵”，又苟延残喘了80年，楚国才最终为秦国所吞灭。屈原是楚国由盛而衰而灭亡的预言家和历史见证者。他的诗篇是一种过早的悲歌和一系列不祥的预言。



论陆游、赵构及岳飞

——读朱东润《陆游传》书后

1. 辛（弃疾）、陆（游），皆浪漫之诗人也，其生平业绩亦止乎诗艺耳。

唯二子生当剧烈动变之时代，有报国济世之志，皆以政军通才自许。然文人与政治家之区别，在于不能审时度势，而肆纵主观之情感。以理想伦理之应当，误作创造历史之节律。

故虽诗文可观，其志可悯，却不足以论天下兴亡之事。盖知之难，行之更难也！

纵观唐之李、杜、白，宋之苏、辛、陆，实皆无不然。知此固诗人（艺术家）之通病耳。设使此辈若生于天子家，则未必不是李后主、宋徽宗流类也。^①

陆放翁言“学者当以经纶天下自期”。此言颇可许。然而有其志，犹当有其术。而六子皆有志乏术，故皆蹉跎时政，未必不得其时势也。

2. 史家于南宋建炎年间事及宋高宗，向来多所非议。

然窃观建炎初年之政治大形势，高宗以迭遭大变之际，而于江左仓促登基。其时主弱臣强，众心不附。内有雄将，外有强虏，宫廷更有诸大臣元老牵制掣肘。其政令不通，言战固难，论和亦不易。

然而赵构以宋将制金人，而又借金人之势牵制诸大将。再以诸节度使并列，竟成犬牙交错之势以相牵制，终削弱之。又以文官宰相无兵权者总制之。高宗名“构”，此名非虚也。

3. 设使岳飞及诸节度使当时北伐成功，则军功必盛而新朝大权必倾于节度使，其势必重演晚唐藩镇局面。金人铁骑以百年之势养成，其势又绝非一、二战可削。边祸不已，新政权必积弱，将必有数十年割据纷扰之战乱也。

高宗处危亡之境而行牵制平衡之术，先求生存，缓图北进。乃能存宋祚一脉，宋，金划淮而治百五十年。虽仅偏安局面，又岂偶然哉！以之比观四百年后南明小朝廷事，此论尤彰。

政治本身是一权力制衡与平衡之艺术，赵构诚亦难得之政治奇才也。旧论多从汉

^① 李后主是诗人，宋徽宗是书画家。

夷不两立、尊王攘夷之汉族中心观念而论之，未免偏颇。于此可知观史理解古人之难。

4. 唯历史、政治之评价又不同于道德伦理之评价。赵构虽是政治奇才，然其风波亭用莫须有阴谋手段诛除良将，心术卑污。弃父兄于穷边，不思救助，见其心忍。于其私心之偏狭冷酷，则可见此君私德之卑污，故其亲用小人佞臣如秦桧者。其案诚亦难翻矣！宜其千年长跪于西湖之畔。

5. 岳飞忠勇，其《满江红》词中念念不忘靖康。虽图雪国耻，殊不知高宗当视之为不忘废帝，有不臣之心而必难容。何况武穆手持兵柄、威震中夏。正所谓“戴震主之威，挟不赏之功”者。盖岳公唯知军略而不知政略及韬晦之术。则亦如韩信彭越，是一代良将而非出色政治家，空赍精忠报国之心，竟死于宫廷权力之争，不亦悲夫！



文史新考

1. 说儒

以孔子为宗师的儒家，曾给予中国传统学术文化以巨大影响垂 2000 年。但是，在春秋以后的战国秦汉社会中，这种“儒”的出现却仿佛是一个十分突然的现象。在前于孔子的上古典籍如《尚书》、《诗经》、《易经》中，既没有“儒”的名称，也找不到关于儒这种人的记载。《汉书·艺文志》追述“儒家”学派的来源，仅谓：“盖出于司徒之官。”然遍索《周官·司徒》之目，却并不见称儒之官。因此，关于“儒”的名称以及来源的问题，一直是古代文化史中的一大疑案。近世自章炳麟、胡适以来，学术界对此问题作过不少探索，然迄未给予解决。故笔者不揣浅陋，钩索典籍，并借助近人研究成果予以综合，草此短篇；或能补前人所未逮，而为治史者进一新解耶？

(一)

章太炎《原儒》一文，谓“儒”的名称有三种涵义：

一、广义的儒，指一切方术之士。（《汉书·司马相如传注》：“凡有道术皆为儒”）

二、狭义的儒，特指古代通六经（《易》、《礼》、《乐》、《诗》、《书》、《春秋》）的学者。

三、专义的儒，则仅指孔子以后的儒家门徒。

章氏所列儒的三种义项，颇为精覆。就“儒”的本名而言，已无可增补。唯对于儒之何以称儒，又儒之一名何而能兼有三种不同的义项未能给予解答。故其后胡适撰《说儒》一文，试图解决这个问题。

案古之所谓术士，不外乎六类：文、史、星、历、卜、祝，凡此皆儒也。

胡文引《说文》中儒字的训诂，谓“儒”有柔弱、懦弱涵义，因而乃是周族人对于殷商遗民的蔑称。殷商士人入周后多沦作执丧礼的傧相，并因懂礼制而成为周人的教师，所以“儒”遂成为周社会中此类有文化的术士（包括孔子在内）的专称。胡氏此说多出臆测，“大胆假设”，却缺乏“谨慎求证”。郭沫若作《驳说儒》辟之谓：

“秦汉以后术士称儒，那是儒名的滥用，并非古之术士素有儒称。”（《青铜时代·驳说儒》），从而胡文之说遂不能成立。（刘节先生亦有类似于胡适的说法，谓“儒”乃墨家对儒家的蔑称，其根据亦在《说文》训“儒”为柔弱的训诂。但《说文》此训实不确当，详论见下文。故刘说亦难成立）

（二）

由上述可见，为了解决这个问题需要从两方面入手，即首先应解决名的问题，因此就必须讨论儒这个字的字源语义及其语义层次的演变；第二是实的问题，即必须研究儒这种人的历史身份及其演变过程。

先来考虑第一点。

《说文·人部》：“儒，柔也。术士之称。从人、需声。”

从语义上说，这时对儒给出了两个义项：

语义1. 儒，指柔弱。

语义2. 儒，指术士。

极为明显的是，这两个语义并无逻辑的必然关联。因此，从逻辑上分析，它们之间的关系是析取的关系，而非合取的关系。

认清这一逻辑关系非常重要。因为由此即可以形成一个重要的看法，在儒所具有的这两个并列的语义中，可能有一个涵义并非本义而是由别处窜入的。这个假设是否可以得到证实呢？回答是肯定的。因为在汉字中，恰有一字之形义与“儒”极为相近，此字即“𠄎”（今通写作“软”）。《说文·人部》：“𠄎，弱也。从人从𠄎。”“𠄎”字只有一个义，即柔弱；而其篆形与“儒”极其相似。这就不能不使人怀疑，所谓“儒”的义训“柔弱”，是否由于古人将“儒”与“𠄎”形近致混、并且互相讹用的结果呢？这个假设在古典文献中确能得到证实。例如在汉代的《鲁峻碑》中，“学为儒宗”四字中的儒字，正书作“𠄎”，这是古代此二字相混的例证。故朱骏声《说文通训定声·需部》“需”字条下注谓：“古𠄎旁、需旁字多相乱，盖篆书形近。”又“儒”字条下注谓：“孑弱也，从心、需声。……段氏玉裁谓即𠄎字。按𠄎、需偏旁古相乱，莫能定也。”

今案，朱说“莫能定也”不确。儒字本形作需（音亦从之），而需字本训无柔弱之义（说见下节）。儒字训诂中之所以掺有柔弱的义训，肯定是由于在篆文及隶书中，儒与“𠄎”（软）二字因形近而致淆的结果。

（三）

在《周礼》中，有一种最为多见的官吏，其名为“胥”。孙诒让《周礼正义·天官

·序官》注中曾谓：“案《周官》之内，称胥者多。谓若大胥、小胥、胥师之类，虽不谓什长，皆是有才智之称。”

但是就“胥”这个字的字形本义看，它既非人的称谓，也不是某种职官的称谓。《说文·疋部》：“胥，蟹醢也，从肉、疋声。”《释名》：“蟹胥。取蟹藏之，使骨肉解，胥胥然也。”胥胥然，即今语所谓“稀烂”。蟹肉糟烂成“稀”，即古人所谓“胥”；由此可见胥的本义乃是供食用的蟹糟。那么为什么在礼经中，“胥”却是一种极其重要而常见的官名呢？可见，“胥”是一个借字，而非古代作为职官名的“胥”之本字。对典籍中胥的训诂作一个归纳，其涵义盖有：

1. 知数记事、有才智技艺者称“胥”（通于“谿”，《说文·言部》：“谿，智也，从言胥声。”朱骏声说：“经传中多以谿为之。”《仪礼·燕礼》：“谿：知数记事者也。”）

2. 主事官吏称“胥”。（《仪礼·大射礼》郑玄注：“胥，宰官之吏。”《周礼·地官》注：“胥皆长也。”）

3. 宴会司礼、祭祀主祭、丧礼宾相称“胥”。（《尔雅·释诂》：“胥，相也。”《方言·第六》：“胥，辅也。”《仪礼·燕礼》注：“胥，膳宰之吏也。”）

4. 司乐之官称“胥”。（《礼记·丧记》注：“胥，乐官也。”《礼记·王制注》：“胥、大胥，皆乐官属也。”）

5. 古代乐官亦任乡村中之教师，故胥是乐官亦兼是学官。（俞正燮《癸巳存稿》谓：“大司成、小司成，乐胥皆主乐。周官大司乐、乐师、大胥、小胥皆主学。……通检三年以上书，乐之外，无所谓学。”）

总以上诸义而言之，在周代社会中，“胥”乃是乡族基层官吏中一种极其重要的人物。《周礼·地官》论闾胥之职称：“闾胥各掌其闾之政令。以岁时，各数其闾之众寡，辨其施舍。凡春秋之祭祀、役、丧、纪之数，聚众庶。既比则读法，收其勤敏任恤者。”由此可见，“胥”乃是乡闾中主持礼乐、祭祀、行政、教育、文化，集诸任于一身的一种重要人物。然而“胥”这个字本义却与其所提任的这些职事毫无关系。很明显地，本文为蟹糟的胥是一个借声字。

颜师古《汉书·武王子》注：“女须者，巫之名也。”“胥迎女巫李女须，使下神祝俎。”

《左传·昭十年》有占星术士名申须，“须”字又记作“覡”，即巫覡也。《国语·楚语》记：“古者民神不杂。民之精爽不结偶者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之。如是，则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。”我认为，从职能上看，“胥”这种人，与甲骨文中的需，以及春秋以后出现的“儒”，其实就是巫覡之覡。而覡、胥、需音类相近确可通转。（案，“胥”字音在心母鱼韵三等平声，需字音在心母虞韵三等平声；相通）这样，从语音以及覡、“胥”、“需”所担任的司礼、司乐、司教、司文的职能上，都有充分理由断定，《国语》中所记之巫师“覡”，亦即古宗教中的祭师，也就是《周礼》中的“胥”；亦即后

世的“儒”（需、须）之起源。

（四）

孔子年轻时，正是从乐“胥”出身。《史记》记孔子幼时，“年少好礼”，嬉戏常陈俎豆，设礼容。”及稍长，又尝为季氏族任小吏以及助祭和宾相；这正是孔子出身于“胥”即祭师阶层的确切证据。又孔子一生，以博学多知、诲人不倦著称于当世，而这又正符合“胥”的另一个语义：“胥，有才智之称也。”《论语·宪问》记孔子言论谓：“文之以礼乐，亦可以成人矣。”孔子一生事业，所务在“克己复礼，”“唯礼乐之用所先”。儒家之学，独传在六经六艺，而重点则在礼乐。前已论证，胥是商周时的礼官、乐师，兼为传授六经六艺的教师。由此可见，孔子所创的儒家，所继承的其实是古代“胥”（覯）的文化。所谓“儒”，实来自“胥”，亦即覯（关于这一点，还可以引为旁证的，是儒、胥二字，在古代典籍中均音义连通。例如：《文选》左思《魏都赋》李善注引《庄子》：“尹需学御”，而《吕氏春秋·博志篇》作：“尹儒学御”，此是需、儒同义之例。又《周易·彖传》：“需，须也。”《周易·归妹·六二》：“归妹以须”一句注引郑玄语：“须，有才智之称”，则须又与胥通。而须正是巫覯。因之亦与需通）。

综上所述，需在古代乃是一种礼官和祭师。而在周代则是礼官、乐官、祭师又兼学师。在《周礼》中，需以近声字被假借作“胥”；胥、相音转。胥即“相”也。而在春秋以后的文字变迁中，需增“人”旁，又书作儒。所以商代的需，周代的胥，就是春秋以后“儒家”的前身。因他们在社会中属于特殊的地位，其职业的特殊使他们沿袭有特殊的装束，亦即所谓“儒冠、儒服”，其特征是“逢衣浅带，解果（形容高也）其冠”（《荀子·儒效》），即宽大恢宏的袍与崔嵬高耸的礼帽；这正是祭师的标志。

同时胥又是周代社会中广义的有才智之士，即知识分子的美称。所以春秋以后形成的诸子百家，凡有道术者，皆可以这一意义上称作“儒”，即“术士”（例详见章太炎《原儒》）。但是儒的本义则始终是礼乐之师。“儒以道得民”（《周礼·天官》）“儒，诸侯保氏有六艺以教民者”（《周礼·天官》贾公彦疏），“古之儒者，博学于六艺之文”（《汉书·儒林传》），此乃是正统意义上的“儒”。孔子所开创的礼乐为教的儒家，正沿着“儒”的这一传统发展而来。

又，班固《汉志》谓“儒家者流，盖出于司徒之官”。司徒之徒字在金文中均作“土”（见郭沫若《金文丛考·周官质疑》）。司土即司社，其职乃负责邦国之农政、社祭与学政。而司社中之群胥、祭师们正隶属于司徒之官。所以《汉志》所言，亦非无根之谈耳。

2. 说史

《说文》：“史，记事者也。从又持中。中，正也。”

案，许君此训，本于《汉书》。《汉志》称：“古之王者，世有史官……左史记言，右史记事。”《汉志》之说，又出自晚周。《礼记·玉藻》：“动则左史书之，言则右史书之。”故史官即记事之说，历来鲜有疑之者；清季学者中，唯章学诚曾疑之。《文史通义·书教上》谓：“左史记言，右史记动。其职不见于周官，其书不传于后世，殆礼家之衍文。”

此疑颇有道理。案上古史职之初设，本非记事之官。试考证其演变如次。

(一)

甲骨文中，史、吏同字。案史之本音，实当读“吏”。吏即令也。吏音与令音，乃一声之转，故可通（使字从吏，音从史，可证古史、吏之音通）。

商周史官本为施令使民之官。而制令文书之官则称“尹”。刘节先生说，尹字字形像手中执镏刀刻字者，甚确。尹自商周起于制命之官，司册命书记。《颂鼎》：“尹氏受王命书。”《克鼎》：“王呼尹氏，册命克。”《诗》笺：“尹氏其职掌在书王命与制禄命官”，故金文中尹又称“乍册尹”。尹与史同为令官，但一为制令之官（尹），一为执令之官（史）。二者有分工又近同，故典籍中尹、史常可互称，如史佚或称尹佚。但甲骨文中还有一类史官称御史（《说文》：“御，祭也。”），其职乃主持鬼神祭祀之事。在周代则称大史。除仍主祭事外（《左传·闵公二年》：“我正史也，实掌其祀”），更主要的，是周之大史乃“正岁年以序事”（《周书·大史》）的司天之官。其职乃观测天象、制订历法，并根据天文星象，预言及占验国家大事耳。关于此点，古书中证据极多，如：

“大史主天道。”（《周礼·大史》郑注）

“大史，日官也。”（《周礼·大史》郑注）

“史官即大史，掌天文之官也。”（《后汉书·明帝纪》注）

《周礼·春官·大史》郑司农注：“大史主抱式以知天时，处吉凶。史官主知天道。”（“式”，是古代的天象仪）

“古者太史顺时顺土，阳瘳愤盈，土气震发，农祥晨正。日月底于天庙，土乃脉发。先时九日，太史告稷曰：自今至初吉，阳气俱蒸，土膏其动。”（《国语·周语》）

《左传·昭十七年》：“夏六月甲戌朔，日有食之。……大史曰：‘在此月也，日过分而未至，三辰有灾’。”

此正是大史占天之实例。

《史记·太史公自叙》记迁父司马谈临终前遗言谓：

“余先周世之太史也。自上古尝显功名于虞夏，典天官事。……汝复为太史，则继吾祖矣。”

又谓：

“昔在颛顼，命南正重以司天，北正黎以司地。唐虞之际，绍重黎之后，使复典之，故重黎氏世序天地。其在周，程伯林甫其后也。当周宣王时，失其守而为司马氏。司马氏世典周史。”

又言司马谈尝“学天官于唐都”（《天官书》谓唐都乃汉初著名占星士）。《后汉书·律历志》：“〔严〕光以足加置腹上。明日太史奏：客星犯御座甚急。”

凡此，皆可证大史乃司天、掌历法、兼主占星、占日、授时之官。又司马迁著《史记》，以“究天人之际，通古今之变”为目的，则亦正循古代大史官之本职也。

(二)

史之所以演为记事之官，盖由两种途径。一者，殷商职官名中有乍册、诸尹。案商周之乍册、诸尹皆属内史。孙诒让《古籀拾遗下》：“内史掌册命之事，即称为乍册。”郭沫若《金文丛考·周官质疑》：“乍册亦称作册内史、乍命内史、内史。内史之长曰内史册或作册尹，亦单称尹氏，或称命尹、令尹”，说皆极确。案史职本为令官。乍册诸内史则记掌政令之官。内史居王之右，故礼书、汉志有“右史记言”之说。内史所录诸册命致令之汇编，即为《尚书》，此史官由令官转为记事官之一途。再者，大史乃主司天象、历法、授时之官，兼主以天文星象占验。其职需记录天象，并附记四季大事，即以天变验人事也；此种记录，即成《春秋》耳。古史书之所以用《春秋》称名，即因大史兼掌授史之职。故周代太史之职，实与殷商卜龟贞人之职相近。而其史辞，亦略同于卜辞。请看卜辞辞例：

“癸酉、王卜贞，旬亡咎？王占曰：吉？在十月又甲戌昧，佳王三祀。”（《续编》卷一，页五，片十）

“癸亥卜，黄贞。王旬亡咎？在九月，征人方……”（《前编》卷二页六片六）

再看《春秋经》辞例：

“十有七年春，小邾子来朝。夏六月甲戌朔，日有食之。秋，邾子来朝。”

“八月，晋荀吴帅师灭陆渾之戎。冬，有星索于大辰。”（《春秋》昭公十七年经）

试比较卜辞与《春秋》，可以看出，两种辞例结构近同。唯殷商之贞人，乃求之于龟卜，并刻辞于龟骨。而周之大史则求之于天道，并纪辞于竹木。而二者之记事方式却基本相同。由此亦即可解，何以《春秋》中所记天文灾异特多耳。清高士奇《左传记事本末·春秋灾异》谓：

“春秋二百四十二年间，凡纪灾异一百二十二，日食三十六，星学三也。星陨、陨石各一也。石雨七也，无冰三也，大寸震电一也，雨雷三也，大雨雹三也。地震五地，山崩一也，大水九也，有年二也，大旱二也，饥三也，无麦苗一也，大无麦禾一也。陨霜不杀草，李梅实一也，陨霜杀菽一也，雨冰一也……凡切于人事之休咎，天道之应违者，不以微而不容察焉。”

由此亦可解，何故司马迁职居太史，而尝自叹“文、史、星、历，近乎卜祝之间耳”（《报任安书》）。案文、史、星、历四事，皆集太史一职。而《史记》之划时代意义，亦正因其乃是第一部由史官著成，却非附属于占星术，而以记述政治、经济、军事等社会活动，并以人物为中心之大著作也！


又，后世御史演为言官，有批评讽谏之权，在此亦仍在太史作为天官职能之演变也。

综上所述，由颁发月令之吏官，演为记事之史官，此即上古史官之演变过程耳。以图表之即：

令—
 〔→乍册尹（令尹）→令史→太史令→中书令→内司史册命
 →御史（司祭祀）→大史（司天文历法）→记事官

（三）

明乎史官原为古之天文官、颁布历书月令的令官，则史之字形亦可得而释之。

史字字形，甲骨文书作。从中，从又。《说文》训史字形，“从又持中”，不误。“又”乃手形，此稍具古文字常识者皆知之。唯史手中所执之中为何物，则一向聚讼纷纭。案《说文》谓：“中，正也”。此说前人均误以“中”为“矢候”，即箭靶，而纷纷致疑。按，此中、正，非矢候也；正通作钲（中、正、钲皆一音之转）。《广雅·释器》：“钲，铎也。”钲即令铎，乃商周时代召集军旅及聚众时，传达命令之器具。郭沫若说：“钲与铎，就现存古器来看，形制相同，殆一物而二名。”“古者钲、铎为物，均轻巧，手执而鸣之。”（《文物》1964.9）《周礼·地官·族师》：“若作民而师田行役，则令其卒伍，简其兵器，以鼓铎旗物帅而至。”《文选·吴都赋》：“命官师而拥铎。”刘注：“铎，施号令而振之也。”《周礼·天官·小宰》郑注：“文事奋木铎，武事奋金铎。”关于钲铎之形制，可参看容庚《殷周青铜器通论·乐器部》文，以及马承源《中国古代青铜器》图版37（商象纹铎）。其器着木柄后，与“史”所执之“中”形完全相同。

《说文》：“钲，铎也。似铃，柄中，上下通。”又：“鐃，钲也”。又：“铎，大铃也”。以是可知，钲、铎、铎、鐃、铃，均为同类手执敲响器。其作用均为国家有事时，振之以召集军队与族众。（案，铃字在金文中与令同字，不从金。《毛公鼎》则

书作“铃”，正取振声发令之义)。《周礼·夏官·大司马》：“如战之阵，辨鼓、铎、镯、铙之用……卒长执铙，两司马执铎，公司马执镯……群吏以旗物、鼓、铎、镯、铙，各帅其民而致。”

此引文中最当注意者为末一句。群吏即群史（古文字中史、吏同字）。旗物与鼓，即旗杆上装置有鼓铎之令旗。（《毛公鼎》有“朱旗二铃”之物，《尔雅·释天》：“有铃曰旗。”）其形制今可见于晚周《水陆攻战纹鉴》图中（参阅《殷周青铜器通论》页120，图104）。图上有令鼓，鼓装旗杆上，杆上有旄旌。其形制与甲骨文及金文中，史字字形或作叀或叀，从又从中或申者，完全契合（字形见《毛公鼎》及《师敦》、《矢彝尊》中之史字）。正因为如此，在甲骨文中，史字之省形可与中旗之中相通假。“立史（事）”可书作“立中”。（参看《甲骨探史录》页331）（案，“中”字字形，唐兰释作军帜中央所立令旗，甚近古意。唯未察令旗配铃鼓，故所释“中”之字形，未尽允当）

唯此，即知“史”之衍义，当为“使”，即授令使人之官吏也。其字形，象手中执令铎，或执令铎、或执令旗之形。在甲骨文中，史字或用作官名，或用作使事使令之使。周金文中，有：“王呼史戊册令吴”（吴彝），“王呼史年册令望（望簋）”等，可知史官仍兼令官；亦是本文所论之佐证。

《大戴礼·五帝德》谓帝颛顼“执中而获天下。日月所照，风雨所至，莫不从顺。”此所执之中，亦正是令铎也。

3. 钟馗考

1.

钟馗者，传说中之著名捉鬼英雄。而其真相，则迄未探明。旧说有二，然皆不足信。余近考得魏晋以后传名之钟馗，实乃殷商著名巫相“仲傀”传说之变形。兹述之如次。

《辞海》释“钟馗”谓：馗乃唐明皇时人，应武举试不中，死后誓除天下之妖孽。此说盖本沈括《梦溪笔谈·补卷三》。然沈括原书录此事后即谓：汉大司农郑众女之夫妹名钟馗。后魏又有李钟馗，隋将有乔钟馗及杨钟馗等。“然则钟馗之名，从来亦远矣，非起于开元之时。”则钟馗传说非始于唐代，沈括已明言之矣。

除此说外，近人又有一说，乃据《考工记》郑注：“终葵，椎也。《方言》齐人谓椎为终葵。”而谓钟馗乃“终葵”谐音。又谓终葵者，椎之反切也，而椎乃驱鬼避邪之器。由器名转为人名，即钟馗之来历。此说始出于顾炎武《日知录》，赵翼《陔余

丛考》亦从之。案此实极谬之说。近人马雍先生有《钟馗考》一文（《文史》第13辑），辟之甚明。马文指出：《日知录》引《后汉书·马融传》谓：“古人以椎逐鬼，若大雉之为。”然顾氏所引此文有误，原文乃：“舞终葵，扬关斧。刊重冰，拔蛰户。测潜鳞，踵介族”，谓冬季以椎（终葵）破冰捕鱼，而非以终葵逐鬼也。案，马说甚确。遍查魏晋以前典故中，实绝无终葵或椎可驱鬼避邪之说。然马文虽指出旧说之误，却仍谓：“终葵避邪之说，大抵流行于魏晋之后（北魏有尧暄，初名钟葵，字辟邪），故南北朝时，人皆以此为名，取其有吉祥之义。”既已证终葵（椎）本非避邪之具，又谓魏晋后人附会之，以求吉祥避邪，实自相牴牾矣。

今案，钟馗非物名，本来即是人名。其名与所谓“椎”或“终葵”者，实不相干。前人臆说，盖不足信。然则钟馗究为何人？即商汤时与巫咸、伊尹、老彭诸神巫齐名之巫相仲傀也。（仲傀名见《大戴礼·虞戴德》：“商老彭及仲鬼”。）仲傀于典籍中亦书作“仲虺”（见《尚书·仲虺作诰》以及《左传·宣十二年、定元年、襄三十年》），或作“中归”（《荀子》）及“中垒”（《史记》）。《墨子·所染篇》云：“汤染于伊尹、仲虺。”《左传·定公元年》：“仲虺居薛，以为汤左相。”据此可知仲傀（仲虺）乃商汤时人，为相。商人事鬼，凡政官亦皆兼巫祝灵保。伊尹、巫咸、老彭莫不如是。“相”在商周，既为政官，亦为主事鬼神祭祀之官。又《周礼》中有驱鬼之官，称方相氏。郑玄注：“方相氏黄金四目，形状极可畏怖，雉时有以驱疫鬼，此又用以驱土怪也”。傀者，面具也。驱鬼，必戴面具，而面具之形甚多。据《后汉书·礼仪志》谓，共计“十二兽，有衣、毛、角”之形。故因之而发生仲傀多首之传说。《后汉书·礼仪志》：“先腊一日，大雉，谓之逐疫。……于是中黄门倡（唱），子和曰：甲作食凶，脂胃食虎，雄伯食魅……”案，此食魅之雄伯，乃兽名，应即《天问》中九首之巨蛇“雄虺”也（伯从百音，与虺古音可通转）。《天问》：“雄虺九首”。《招魂》：“魂兮归来，南方不可以止些……雄虺九首，……吞人以益其心些。”案，此所谓“人”，指所招之鬼魂。故此南方吞鬼之“雄虺”，与前引食魅之“雄伯”，应为同物。又，“仲傀”古书中或书作“仲虺”。“仲”（知东反）、“雄”（云东反），古韵同在“东”部，乃一声之转。“仲虺”亦即“雄虺”也。传说“雄虺之首”，案九首合文正为“馗”字。以是可知，后世所谓钟馗者，实乃仲傀——仲虺——雄虺之变名也。

又，《后汉书·礼仪志》刘注引《山海经》佚文：“东海中有度朔山，上有大桃树，蟠居三千里，其卑枝门曰东北鬼门，万鬼出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒。主阅领众鬼之恶害人者，执以苇索，而用食虎。于是黄帝法而象之。除殴毕，因立桃梗于门户上，画郁垒、苇索，以御凶鬼，画虎于门，当食鬼也。”（案此文并见于《论衡·订鬼篇》）。同注又引《风俗通》亦曰：“黄帝上古之时，有神荼与郁垒兄弟二人，性能执鬼。”

案度朔山之度朔一名，又记作“屠苏”。宋诗“春风送暖入屠苏”，屠苏乃避邪之春酒。《山海经·西山经》有虎身九尾人面虎爪之神，称“神陆吾”，司天九部神鬼及

帝囿。神荼即神陆吾之音转。虎神江淮方言称“於涂”、“于菟”。虎能镇鬼，是中国古代久有之传说。囿、郁相通。则郁垒亦即囿垒，与神荼同为“帝囿”之主神也。而所谓郁垒者，实则仲傀与雄虺传说之又一变形。郁垒应即中垒之变称。《史记·殷商本纪》，仲傀（虺）书作中垒。《索隐》注谓：“仲虺二音。……《尚书》又作虺也。”即是证据。关于桃树，我国古有以桃木避邪之俗（见《左传·襄二十九年》，并参见《左传·昭十二年》）。《本草纲目》：“桃味辛气恶，故能压伏邪气。今人门上用桃符辟邪以此也。”又郁垒别书作禺垒，即偶垒，后世所谓傀儡，语源来此。傀儡，即雷鬼。段玉裁《说文注》指出，鬼神同义异名。雷鬼亦即雷神（说详《诸神的起源》新版第277页，光明日报出版社1996年）。雷神亦称“钟鬼”，即“钟馗”也。

综上所述，钟馗啖鬼之故事，其来源始本于商代之巫相仲傀。仲傀为巫相，兼为驱鬼之方相。仲傀以同音而演变为仲虺。然虺乃神话中之怪蛇也（其真相实为鳄鱼。鳄鱼与虎于上古为同名之凶猛动物。）。于是仲虺遂又演变为雄虺、雄伯，以及中垒、郁垒，并发生雄虺九首之传说，由驱鬼之巫而变为食鬼之虎。

又案，古人命名常以字释名。钟馗之馗乃“九首”合文，仲虺则以虺作名。楚辞“雄虺九首”，则“馗”——九首，或亦仲虺其神之字号也。（1983.2）

2.

古今画家喜绘钟馗，而鲜有识其源者。传说中的雷神，俗称雷公雷鬼，其形狰狞，鸟首人身，正乃镇鬼之厉神也。雷鬼，即击钟鼓之鬼。钟鼓者，天鼓也。其本名当作中鬼、钟鬼或东鬼；而“钟鬼”转音即钟馗也。

钟馗之名早见诸姓氏。殷贤相名“仲虺”，正为钟馗之别语。《楚辞》言“雄虺九首”，“九”、“鬼”古音义皆同源。九首即鬼首，馗字正是九首合文。而汉人注《楚辞》谓雄虺即蜥蜴。

余尝考古之神龙，即传说中雷神，真相乃鳄鱼之神（大蜥蜴）的变相。又古人以龙虎为同类，鳄鱼老虎古皆称大虫，大虫即雄虺。鳄鱼神乃是龙神、雨神、雷神、社稷神，及辟邪、霹雳、镇鬼之神。近年湖北出土梁代画砖中有雷鬼击连鼓图，马王堆出土帛画中有土神镇鬼图，土神之形有鳞、翼、尾、角、锐爪，此当即较早之钟馗图。而其实，亦皆乃龙神——鳄鱼神之变相也。

千古之谜一朝而破，快何如之！（1990.12）

4. 说“仁”

“仁”是儒家思想中的一个重要概念，而其本义则颇晦。李泽厚说：

“仁字在《论语》中出现百次以上，其含义宽泛多变，每次讲解并不完全一致。这不仅使两千年来从无达诂，也使后人见智见仁，提供了各种不同解说的可能。”^①

本文拟探讨“仁”的本义与演变。

案仁字，在古代是人字的重文，即“人人”二字的合写。在金文中，常以“二”字作为两字重文合写的符号。在金文中，仁记作“从”，或作“人二”。由此也可以看到“仁”字的本义。清代学者阮元说：

“夏商以前无仁字。《虞书》‘德’字含‘仁’字之意在内。《虞书》‘克明峻德’，即与《孟子》中仁字见异。故仁字不见于《尚书》、虞、夏、商书及《诗》雅、颂、《易卦》爻辞之中。”

又说：“许叔重《说文解字》：‘仁，亲也。从人二。’段注：‘亲者，密至也。会意。’《中庸》曰：‘仁者人也。’注：‘人也读如相人偶之人。以人意相存问之意。’……孟子曰：‘仁也者，人也。’谓仁之意即人之也。”^②

今案，阮元之说颇精确，缺点是有些晦涩。所谓“仁之意即人之也”，当注意的，是人字用作动词而非名词。所谓“密至也”，即亲密之意。实际上，“仁”的古义即“人人”，此二字中第一个“人”字正是动词。其语法功能与“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”一句中的第一个“老”字和“幼”字，用作动词完全相同。在作为动词的“仁”字中，初意似涵有性爱之义。今鲁方言称性交为“日”，日、仁一音之转。所以，“人人”是谓仁。仁，爱也；男欢女悦之爱，亦即“相人偶”。——这就是“仁”字的古形与古义。

又，仁与妊、任并通。仁从二人，会意于有身孕之人，引申亦为母爱。

这里值得注意的是，仁、人与夷三字，古代同音、同形并且可相通假。^③ 由此就出现了一个问题：仁与人是美词，而夷，乃是古华夏人对异民族的一种蔑称；那么为什么这三个字竟可以混用呢？

〔章太炎《膏兰室札记》卷三第449条：

“《说文》古文仁作𠤎，而古夷字又作𠤎。……窃疑仁、夷、人古只一字。”〕

又，《说文》释“仁”条中有“夷俗仁”之说。而《白虎通·礼乐篇》中则说：“夷者群居无礼义”、“夷者蹲夷无礼义。”后二说与前一说直接冲突。为什么对“夷”的风俗，古代会有如此相反的两重评价呢？

我认为，这两个问题，都只能从商周史上的夷、夏冲突事实中得到解答。

中国古代人认为“东方曰夷”。夷，是商周时代对中国东部、东南部民族的称呼。《光典》：“东方曰析”。析、夷古音通。《山海经》记东夷之名曰“朝鲜”，鲜、析古音

① 李泽厚《中国古代思想史论》第16页。

② 阮元《研经室一集》卷8，卷9。

③ 参看《中华文史论丛》1982年第1辑，第203页。

亦通。“朝鲜”即“朝曦”之音转也。来自中国西北方的周族，对殷商人也称之为“夷”，即“纣夷”或“殷夷”、“商夷”。（《书·泰誓》：“纣有亿兆夷人。”）表明殷商族也来自东、北方。

又考“夷”与“尾”古音同（尾当读 yǐ）。《说文》：“尾，微也。从倒毛，在尸后，古人或饰系尾，西南夷亦然。”由此可得“夷”族名号之由来：商人及东夷风俗，头上常有羽饰或拖饰，因此周人悉贱称之为“尾”即“夷”也，其义犹如今语中的“拖辫子人”。（即“奚”）而人、夷古同音，字亦同形。东方人自称为“人”，而西方的周族人则蔑称之为“尾”（即夷）也。因此，这种人夷的称号之分，实际上反映了古代东、西两大系民族的冲突和斗争。到周人征服殷商民族以后，这种冲突仍然存在。《诗经·大东》：

“东人之子，职劳不来。

西人之子，灿灿衣服。”

西人即周族，东人即东夷。这首诗歌正反映了这两个民族的矛盾和对立。

《淮南子·地形训》说：

“东方有君子之国。”

《说文》：

“东夷从大人也。夷俗仁，故有君子不死之国。”

这实际上反映了古代东方民族的自尊观念和感情。他们因其文化上的优越和先进于西方的周人，而自视为“君子之国。”他们主张族内的亲睦和团结，即“仁”——也即孔子所说：“泛爱众，而亲仁（人）”；来对抗征服了他们的周族。仁的观念，即“人人相爱”或如郑玄释仁所说的“相人偶”，其实就是由此而来的。

最后还应指出一点，周民族用以在文化上与东方民族的“仁”相抗衡的观念，似乎“文”。文字在甲骨文中取象于一个雕饰纹身的人形。而周的古义训“凋”、“雕”^①，可能正是因为他们有文身之俗。周金文中盛称先周诸王为“前文人”，孔子则说：“周监（鉴）于二代，郁郁乎文哉”，都把“文”作为对周民族的颂美之辞，这可能不是偶然的。《史记·吴太伯世家》记：吴王旅乃周太王之后，奔荆蛮后，“文身断发”。这种文身之俗，过去人们认为只是吴人之俗，现在看来则未必尽然，有待于更进一步的研究。

^① 见朱芳圃《殷周文字释丛·释周》。

5. “道德” 诂义

(一)

道德一名，乃中国古代思想中一极重要之范畴。而考其初义，则皆与行路有关。释名：“道，导也。所以通导万物也。”道之字形，从首从之。之，行也。道是一个会义字，本义是为婴儿接生，即导引。婴儿出世以首先出，是为“道”，亦即“倒”。所以道有逆反之义，引申为行走。《说文》：“道，所行道也。”《荀子·王霸》：“行，行也。”但此非道之本义。老子一书，上篇道经，言天道也。老子所谓天道，有一句名言“反者道之动。”反变即道之运动。此即道经名“道”的奥义。德之本字，在甲骨文中从直从行，与今之“循”字形近（容庚说），“示行而视之意”（闻一多说）。《集韵》训值与陟为同字。“从彳，直声，直犹正也，当也。”《说文》：“直，正也。”而直古音读如德、得。《集韵》：“陟，得也。”由此可知，值即德之初文，而正直即德之初义。清钱大昕亦指出：古无舌上音，故直读如特。德，直上古实同意，后乃分化为二音。德今读乃直之古音，而直则变为今之读者也。（说见《十驾斋养新录》卷五）又《周易·剥卦》：

“君子德舆，小人剥庐。”

《升卦》：

“君子以顺德，积小以高大。”

文中德字，皆通作陟。此德、值、陟古义相通之例证也。又，王引之《经义述闻》卷十一亦指出：德，置二字古相通。引《大戴礼》：“躬行忠信而心不置”，《荀子》文作：“言忠信而行不德”等例。置音从直，此乃德、直古义通之又证。《庄子·大宗师》：“以德为循”，尚存古义。但其后此字之形与义变异甚大。其字本义今存于晚出之“巡”字中（《说文》：巡，视礼貌）。而其字形在西周金文中则演变为“德”，战国古文中演变为“德”，其义亦大变。所最可注意者，是字中增入“心”符，为甲骨文中所不见也。《左传桓公二年》：“在心为德。”疏：“德是行之未发者也。”又《成公十六年》：“德谓人之性行。”《周礼·师氏》注：“德行，内外之称。在心为德，施之为行。”马王堆帛书《五行篇》：“仁行于内，谓之德之行。不形于内，谓之行。”《管子形势篇》：“德义者，行之美者也。”《四时篇》：“德者，贤人所修。”综此，德之初义在殷商本为视巡或正视而行，逮于周代始引申、转义为正直善美心性之称。而此种语义变化，又与商周之际文化宗教思想之激变有关。“道德”二字连称，经典中最早似仅见于战国末叶之《易系辞》：“和顺于道德”。老子书旧虽称《道德经》，但据马王

堆帛书本，又当称《道德经》，经文中亦无“道德”合称之名。要之，道德二字，就语源看皆取义于行路，周代方演而为衡量人事行为之价值观念。在老子书中，反行称“有道”，乱行则称“无道”。顺道而行称“德”、“明德”；反之则称“昏德”、“邪人”或“奸邪”。

(二)

拙作《释德》发表后，李泽厚来函：“曾疑‘德’原指氏族习惯法规，今如加上共同遵循则豁然矣。‘循’——功能要求，转而为‘德’——名词实体。”

案，此说极确。据此似可解决“德”之古义之一难题。甲骨文及周初金文中德字均书作“值”（参看郭沫若《文史论集·周初四德器》一文）。德乃“循”文本字。所谓“德行”实即“循行”。循即顺（见《说文》），故亦即“顺行”。因之反德即曰“逆”、曰“曲”、曰“悖”。顺道而行曰循，正直之心曰“值”（周金中“德”字有书作此者），增一“心”符，乃由动词转作名词。又，“循”音从盾，在定母。“德”古音读登（段玉裁说），在端母。同为舌尖音，属旁纽双声之变音，故循、德二字古音相通。知“德”之本义为循、动词，则古书中一些向来难解之义，亦可自明矣。如“同心同德”（《尚书》），“异姓则异德”（《国语》），文中“德”实当训“循”，旧注家皆释此为道德之德，误矣。

6. 论“中国”

中国之名，始见于周代文献。

先秦历史文献中“中国”二字的出现总数，约计 172 余次^①。统计其涵义大致分为五类：

一、中国指京师。

如《诗·大雅》：“惠此中国，以绥四方。”毛传：“中国，京师也。”《列子》：“南国之人，祝发而裸；北国之人，毡巾而裘；中国之人，冠弁而裳。”

案国之本义，有城郭、都邑的意义，所以中国可指中都——中央之都城，也就是首都、京师。

二、中国指四国之中，即中原，中州。

《诗·大雅》：“咨女殷商，女包休于中国。”《春秋谷梁传》昭 30 年注：“中国，犹国之中也。”

^① 王尔敏《中国名称及其近代诠释》。

三、中国作为国号，指诸夏之邦。

如《尚书·梓材》：“皇天既付中国民。”《墨子·节葬》：“夫胡说中国之君子为而不已，操而不择哉。”《庄子·秋水》：“计中国之在海内，不似弟米之在大仓乎？”《书·武成》疏：“华夏为中国也。”

四、指中等国力之国。

如《管子》：“以负海攻负海，中国之形也。”

五、指中华民族，《唐律·释文》：“中华者，中国也。”

六、指赤县神州，《史记·孟荀列传》：“中国名曰赤县神州。”

而在先秦典籍中，中国一名最多的意义是指诸夏之邦的中国。由此可见，早在秦汉统一以前，中国一名已成为华夏民族和地区的专称。追索“中国”一名的由来，其初义很可能是中央之城，进而演变为中都、中邦、中州，亦即位于中央之区的中国的概念；最后成为居住在这一区域的诸夏族的国号。在这一名称之后，实际上存在着文化和地理上的自豪感，即作为中央之邦和天下中心的中国。另一方面，中国名号在先秦时代的出现，也表明了诸夏族在民族、文化以及地理上的一种认同感。对诸夏之邦冠以“中国人”的共称，表明了他们属于同一族类、同一文化；而具有类同的价值观念、生活习惯、语言文字与社会结构。

至于古代“中国”的地理位置，在先秦是指黄河中下游两岸至江淮地区的中原地域。而环列其外围的秦、楚、吴、越，当时尚都不在中国领域之内。至秦汉统一以后，随着新的大一统局面的出现，遂使中国的地理内涵大大地扩展了。不但秦治下的36郡均归入“中国”，而且东、南至于东海、南海，北至于长城山海关，西到流沙大漠，这一广大的区域，也都进入了秦汉人所说的“中国”范围。古代希腊和罗马称中国为赛里斯，意为丝绸之国。也有称中国为Cina, Thin, Sinae等，此都是“秦”的对音，是英语China的辞根。在佛经中，Cina汉译为“支那”，“脂那”，“至那”。

7. 说“士”

“士”字形、义，淹失已久。近世以来，聚讼纷纭。或谓士有男子之义，因释其形为根者。

今案，“士”字之形与古义，实并未失，仍存于今本《说文》中，盖前释此者未作深察耳。

士字未见于甲骨文。金文形作“士”，从十从一。《说文》引孔子说：“推十合一曰士”，此即释其字形也，而今人多不认可；实则孔说殊不误《太平经·解师策书诀》亦曰：“十一者，士也。”

士古音与丁同。石之古音读担，是之古音读定（提字从是得音，今音犹近于定），

时之古音读待，此与“士”读“丁”皆为通转之例也。士即丁壮之称。

“后汉书”百官志：“里有魁，人有什伍。是魁主一里百家，什主十家，伍长伍家。以相检察。”由此可知，“什”乃官名，即“士”也，为十家之长。近年出土秦汉简牍中，武士有“什伍”之名。知什伍亦即士伍。由是又知“士”实即“什”之本字，而正与孔子之说可相参证也。又，张政粮及郭宝钧均曾指出，商代军队，以十人为基本建制单位，常编十人为一队（详见张著《以十进位的氏族组织》以及郭著《中国青铜器时代》军事篇）；而王引之《经义述闻》卷一亦指出，周代军旅乃以伍人为制编队。什伍之名，实概括商周两种军制之泛称也。什伍、士伍为军人之称，其队长则称“元士”（多友鼎），省称即为“士”也。军人皆男子，故士又引申为男子之称。

《说文》训士：“士者，事也。”此乃声训。所当注意者，事、史与什、士皆同音字。

8. 邹衍考

邹衍是先秦思想界一位重要而又神秘之人物。言其重要，是因为“他是齐国的一位有名学者，是一个伟大的探索宇宙问题的思想家，一手组织了历史和地理的两个大系统，奠定了后世阴阳五行学说的基础”（顾颉刚）。在传统中国文化中，除了儒、道、释三家思想之外，影响最大的思想即属阴阳五行观念；邹衍正是此一派的宗祖。然而邹衍却是先秦学术史上一位非常神秘的人物。言其神秘，不仅因为关于邹衍的生平与学术渊源，史籍中材料甚少（《史记》不为其立传，仅在《孟荀列传》中附及之）；而且在晚周诸子著作中，竟无一家述及邹衍及其学术思想。这是否由于他的学术在当时没有影响呢？恰恰相反！据《史记·孟子荀卿列传》说：

“邹子重于齐。适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行避席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业。筑碣石室，身亲往师之。”

又章太炎《七略别录佚文征》引《方士传》，言“邹子在燕，其游，诸侯皆郊迎而拥彗。”

由这两段论述，可以看出邹衍在当时社会上名望之大。他所受到的这种隆重礼遇，先秦任何礼贤下士的王公，也未尝给予过学术界的任何其他人物——无论孔子、墨子、老子、庄子、孟子、荀子，还是法家的韩非。难怪太史公有这样的感叹：“其游诸侯见尊礼如此。岂与仲尼菜色陈、蔡，孟轲困于齐、梁同乎哉！”一位被诸侯如此尊礼的人物，一种对当时及后世影响这样大的学说，当不能不称为“闻人”、“显学”了吧？然而先秦诸子却对之视若无睹，甚至不屑一论——不论是表示反对或赞成。这究竟是为为什么呢？

近来笔者为研治先秦思想史，对有关邹衍的材料作了一些探索。才发现，原来邹

衍的基本身份，并不是学者，而是战国后期流行于东方滨海地区的一种民间宗教——“方仙道”的一位巫师。于是上述问题，遂得到解答。兹考证如下。

荀子与邹衍是大略同时期的人物。这位战国后期的思想家，在齐国稷下学宫连任了两届“祭酒”（即“主席”）的职务，后来却因思想与政治当局不合而被迫出走，晚年定居于楚国。是什么原因使他出走的呢？史籍中没有记载。但在《史记》本传中有这样一段话：

荀卿嫉浊世之政，亡君乱国相属，不遂大道而营于巫祝，信吉祥。（案此所谓“巫祝、吉祥”，正是指邹衍。）

《史记》记邹衍“深观阴阳消息而作怪迂之变……先序今以上至黄帝，因载其饜祥制度，推而远之，至天地方生，幽冥不可考而后已。”关于邹衍的吉祥学说，今存于《吕氏春秋·应同篇》中：

“凡帝王之将兴也，天必先见祥于下民。黄帝之时，天先见大蝼。黄帝曰：土气胜。土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋冬不杀。禹曰：木气胜！木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金，刃生于水。汤曰：金气胜！故其色尚白。其事则金。及文王之时，天先见火，赤鸟衔丹书临于周社。文王曰：火气胜！火气胜，故其色尚赤，则事则火。”

这一段话具有很强的神秘意味，颇像《圣经》的开篇：“太古洪荒。上帝说：要有光！于是就有光。”而由此可见，为荀子所嫉的“巫祝、吉祥”，针对的正是邹子门徒的吉祥说。由此也就可以理解荀子去齐出走的原因。荀子倾向于无神论，其思想势必不能与邹衍及其徒相容。同时也就可以懂得，为什么晚周学术界都不论及邹衍，盖皆认为“其言不轨”（太史公语），而报以蔑视也！《史记·封禅书》记邹衍之术谓：

自齐威、宣之时，邹子之徒，记著终始五德之运。及秦旁而齐人奏之，故始皇采用之。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。邹衍以阴阳主道显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通。然则怪迂阿庚苟合之徒自此兴，不可胜数也。

由这一记述可以看到，战国末的方仙道有两派：一派为齐派即邹衍及其门徒，一派为燕派即宋毋忌、正伯侨之流。邹衍以其道术得志于诸侯，而后来其徒辈“传其术不能通”，于是乃流为“怪迂阿庚苟合之徒”。以是又可知，秦开国后，曾游说秦始皇渡海求仙的齐国诸方士，原来亦都是邹子的门徒。

关于邹衍巫术的神通，在史籍中尚保留有如下两条难得的资料：

邹衍事燕惠于尽忠。左右谗言，王系之。仰天而哭，五月天为之下霜。（《后汉书·刘瑜传》注引《淮南子》佚文）

此条表明，后世在民间文学中流传极广的六月雪故事，其原型盖在邹衍的事迹

中。邹衍仰天一哭，遂能使暑季为之落雪。又：

北方有地美而寒，不生五谷。邹子吹律暖之，而禾苗滋也。（《列子·汤问》张湛注引）

这更是一个典型的巫术故事。律即竹笛。邹衍吹笛作法，竟能使不毛之寒地化暖丰收。

这两则佚事当然不能看作信史。但它们的价值却在于，由此可以看出，在秦汉人的心目中，邹衍确实是一位手眼神通有奇术的大巫。这两个故事都发生在燕国；而史载邹衍入燕时，燕王“拥彗先驱，请列弟子之座而受业”，并且为他专造了一座碣石室。由是又可知，后世修仙多隐居于山间石洞，其俗盖亦古矣！

在西汉《盐铁论》中，还保存了关于邹衍学术来源的几则资料。

邹子以儒术于世主不用，即易以变化始终之论，卒以显名。（《盐铁论·原儒》）

案，邹衍出于东方邹氏，先世当为邹人。邹国春秋时是鲁国的附庸，后并于齐。邹鲁礼乐之区，一直是儒家礼教的圣地，孔子、孟子皆出于此地；《盐铁论》谓邹衍年轻时曾学儒，当可信。但儒术在战国之际颇不行时，故邹子转而学“变化始终之论”（案即方仙道术也）。同书又谓：

邹子疾晚世之儒墨，不知天地之弘，昭旷之道，将一曲而欲导九折，守一隅而欲知万方。犹无准平而欲知高下，无规矩而欲知方圆也。于是推大圣始终之运，以喻王公列士。中国名山通谷川至海外，所谓中国者，天下八十分之一，名曰赤县神州而分为九。川谷阻绝，陵陆不通，乃为一州，有大瀛海环其外，此所谓八纒而天下际焉（同上书《原邹》）。

据此可知，邹衍在弃儒术之后曾东游海滨。大概就在此时，邹子成为了方仙道徒。陈寅恪先生说：

“自战国邹衍立大九州之说，至秦始皇、汉武帝时方士迂怪之论，据太史公书所载，皆出于燕、齐之域。盖滨海之地应早有海上交通，受外来之影响；以其不易证明，姑置不论。但神仙学说之起原及其道术之传授，必与此滨海地域有关，则无可疑者。”（载《金明馆丛稿初编》）

据《史记·封禅书》，齐东海滨，自古流行着一种古老的迷信——方仙道术：

其祀绝莫知起时。八神：一曰天主，祠天齐；天齐渊水，居临南郊山下者。二曰地主，祠泰山梁父；盖天好阴，祠之必于高山之下，小山之上……地贵阳，祭之必于泽中环丘云。三曰兵主，祠蚩尤。……四曰阴主，祠之山。五曰阳主，祠之罟。六曰月主，祠之莱山；皆在齐北并勃海。七曰日主，祠成山；成山斗海，最居齐东北隅，以迎日出云。八曰日时主，祠琅

牙；琅牙在齐东方，盖岁之所始。

方仙道所崇拜的这八个大神，可以分为阴阳两类：

阴神系 地主、阴主、兵主（蚩尤）、月主

阳神系 天主、阳主、四时主、日主

这阴阳两大神系，本是海滨东夷土著所崇信的一种原始宗教。而邹衍显然吸收了其中的阴阳二元神道观念。

《盐铁论》又说：

“邹衍非怪人，作怪误，或六国之君以纳其说。此《春秋》所谓匹夫惑诸侯者也。”

所谓“作怪误”，应即指邹衍自方仙道教所习得的巫术；所谓“惑诸侯”，当指他以巫术作为推行他的独特学说的工具。邹衍的著作虽然后世不传，但是在秦汉人所著书中，却可以看到许多来自邹衍的观念。《史记·历书》：“王者易姓受命，必慎初始，改正朔，易服色，推本天元，顺承祖意。”又《天官书》：“天则有日月，地则有阴阳。天有五星，地有五行。天则有列星，地则有州域。”“夫天运，三十岁一小变，百年一中变，五百年一大变。三大变一纪，三纪而大备，此其大数也。为王者必贵三五，上下各千岁，然后天人之际续备。”“苍帝行德，天门为之开。赤帝行德，天牢为之空。黄帝行德，天妖为之起。……白帝行德，毕昂为之国。……黑帝行德，天关为之动。”等等。

太史公的这些观念，皆本于阴阳五行家的饜祥五运说，因而渗透着邹衍学说的影响。由此我们还可以看出，创立阴阳五运说的邹衍，不仅是一个巫师，是一个先知的预言家，而且是一个影响深远的术士。

综上所述，即可论定，邹衍乃是晚周燕齐海滨方仙道中一位在历史上卓有影响的术士，其本来面目则是一位大巫。但同时，邹衍也是一位具有综合能力和丰富想象力的思想家。他的阴阳五德（行）学说，不仅影响和改造了汉代的儒家，而且影响了当时的道家（这一点于《庄子》外杂篇中极为明显）。汉初的黄老之术，实际就是邹衍学术与道家学术的结合。而东汉末形成的天师道教，其起源亦与方仙道教有关。这个问题，是值得引起治古代思想史及宗教史者注意的。

9. 释“巨子”

——兼证墨子出身及职业

晚周之墨家，不仅为一学派，亦乃一组织严密之教门。其首领称“巨子”。（《淮南子·泰族训》：“墨子服役者百分十人，皆可使赴火蹈刃。”《庄子·天下》：“以巨子为圣人，皆愿为之尸。”）“巨子”一名，乃墨者所独创。旧释皆训“巨”为大，谓“巨

子”即“大子”（郭庆藩《庄子集释》疏：巨，大也）；然私意常疑此非正诂，兹辨之如次。

《说文》工部：“巨，规巨也。从工，象手持之。”则巨乃矩之本字，即木工所用之方尺也。又“巨”可作规巨之省称。段玉裁言：“规矩二字犹言法度，古不分别。规圆矩方者，圆出于方。圆、方皆出于矩也”（《说文解字注》），以是可知，训大非巨字本义。所谓“巨子”者，从今字当作“矩子”，亦即执规矩者，乃墨派内部执掌法度领袖之专称也（巨子，或书作距子；距亦通矩，例见《周礼·考工记》）。《墨子·天志上》曰：“我有天志，譬如轮人之有规，匠人之有巨。轮匠执其规巨以度天下之方圆曰：中者是也，不中者非也。……天志者，亦我之度也。”此言正合“巨子”命名之取义。又汉代画像中伏牺，手中掌执一方矩（见东汉武梁祠石室画像及重庆沙坪坝出土汉棺画像）。古代传说中，“伏牺制嫁娶”，造器创法。故其画像以手中执巨为象征，所取义与墨家“巨子”正同。

澄清“巨子”之本义，则可解决墨学中一悬疑已久之问题，即墨子之出身与职业应为木工。

1. 墨派首领称“巨子”。规、矩，乃木工所必备之器。又墨子姓墨，墨，于古为贱字，凡言墨者，皆无美称（《国语·吴语》：“墨，黑气也。”《释名》：“墨，晦也。”《荀子·解蔽》杨注：“墨，谓闭塞也。”《左传昭十四年》杜预注：“墨，不洁之称。”《汉书·刑法志》：“墨、黥也。”）故以墨命氏者，唯百工中操“绳墨”、“矩墨”为世业者能之，而此即木工也。（按，或曰墨翟出身夷氏，其说晚出，不足据。）

2. 墨子为当世贵族及儒者所轻贱。《荀子·王霸》：“役夫之道，墨子之说也”；役夫者，身隶官府之百工也。又墨子见楚献王，王目墨子之道为“贱人之称为”。“贱人”之称，犹恶于小人。春秋贵族所称“小人”常指农夫（《史记·仲尼弟子列传》：樊迟请学农，孔子曰：“小人哉樊须也！”）。“贱人”之称则唯指社会等级在农夫以下之工、商、皂、隶也。

3. 墨子尝自言所业非士亦非农夫（《墨子·贵义》：“翟上无君上之事，下无耕农之难。”），而《庄子·天下》谓：“后世墨者多以裘褐为衣，……日夜不休，以自苦为极。”《墨子·备梯》谓：“禽滑厘子事于墨子三年，手足胼胝，面目黧黑，役身给使，不敢问欲”；于此可见墨子与其门徒谋生作业之艰苦行状。

4. 墨子与春秋名匠鲁班同时代，交往多且深。而墨子之木工技艺，则过于鲁班。如《墨子·鲁问》记：“公输般（据《孟子·离娄》赵注，即鲁班。并见王引之《春秋名字解诂》：公输班，字若，即公输般，鲁班）削竹木以为鹊。鹊成而飞之，三日不下，墨子谓公输般曰：子之为鹊也，不如翟之为车轮。须臾，刻三寸之木，而任五十石之重。”（事并见《韩非子·外储说》，所异者，谓制木鹊者乃墨子也）。此事或以为虚妄（王充《论衡·儒增》：“儒书称鲁般、墨子之巧，刻木为鸢，飞之三日……夫刻木为鸢以象鸢形，安能飞而不集乎？既能飞翔，安能至于三日？”），然余谓此事

可信为实录。鲁、墨之鹊，以竹木构成，不假动力，实即人类最早发明之风筝也。

鲁班又曾发明攻城之云梯，然亦为墨子发明守城新器多种而挫败。（事见《墨子·公输》）

5. 墨子所行道术，与晚周诸子皆不同，尤与儒家对立最甚。儒家乃贵族之礼教派，墨家则务实之功利派。兹举一例。孔子曰：“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）；而墨子则曰：“利，所得而喜也”，“功，利民也”，“凡费财劳力，不加利者，不为也”（《墨子·辞过·经上》）；乃公然以谋利为宗旨。以儒家观点视之，所行为“小人”之道无疑矣。然此种功利之态度，亦正墨子出身及务实观念之反映也。

总以上五证，当可论定，墨子木工出身，其学所本乃出于古共工之官及世传工艺之学。春秋时期，工商食官之旧制渐形瓦解，百工散于民间。因无田地无恒产，工匠遂沦于平民社会之最底层，其地位不唯低于“士”与“庶人”，且在“小人”（农夫）之下，而被视作“贱人役夫”。墨派社团，正是以社会中此种阶层为主要成分之团体耳。唯此，则墨者集团当可视为中国历史上最早之手工业行会组织也。

10. 说“哲”

“哲学”一名，非中国传统学术本有之名辞。其语义颇晦而不易明。

考此辞之语源，盖有双重来历。第一来自希腊文 *Philosophia*，义为研求知识或探求智慧；第二来自日文，近世日本学界译 *Philosophia* 为哲学，此译名又为我国学界引入而接受。然此译名之价值如何？其确切语义究竟为何？以下试从训诂学角度作一考察。

《说文》释哲：“知也，从口、折声。篆文或从心，作愬。”

段注《说文》“哲”字条下：“凡从斤之字皆当作斤斫也。”斤即斧斤，折与析本是一字，义为割断草木。（《说文》：“析，破木也。一曰折。”）由割断草木之义而引申，则凡化解整体为部分，皆可谓折或析。故《一切经音义》言：“析，犹分析也。”今语所谓“分析”，语源即本此。

又“哲”字下部从口或心。从口者，言说也；从心者，思辨也。综此可知，哲、愬字之构成，乃取义于分析、思考、言说也。《说文》矢部“知”字：“知，词也。”自部“智”字：“智，识词也。”词即事物之名称，识词即理解名称之意义。不经分析思考、讲说，则不能得理解。故《说文》释哲曰：“哲者，知也。”又，知、哲双声。扬雄《方言》：“知，齐宋之间谓之哲。”

以上所考，是“哲”之本义。此义既明，则“哲学”一辞之语义亦明矣。所谓哲学者，智慧之学也；即分析事物之本原，以求知识、智慧之学术耳。

此一释文，与 *Philosophia* 之语义可谓切合无间。故此译名确为精当。

屈原年表及楚秦要事记

1. 楚族及楚文化之发源

楚族认为自己乃火正祝融之后。火正，火神也，亦为太阳神，^① 楚族乃前商太阳图腾部族“高阳颡顛”以及帝舜族之直系后裔。^② 其祖居地原在中原中心的“祝融之墟”及昆吾故地，即今河南郑州、濮阳间。^③ 楚族在商代封为“子”，（其首领称“楚”子，见之于周原甲骨。）周灭商后，将先楚诸族中一部分（舜帝后人）封国建于陈（今淮阳）。另一部分徙于中原南界的南阳盆地，即丹浙水之间的“鄢郢”故地，此于西周为国之南界。楚族受封于此，守望南方，以备南蛮。^④ 与楚族关系密切的商族被迁于商洛，即古商国。^⑤ 此地乃商之宗社所在，亦为楚之“三户”、“三闾”、“三柘”、“三社”所在。^⑥ 《史记商君列传》正义：“於商在邓州内乡七里，古於邑也，商洛县在商州东 90 里，本商邑，周之商国。”楚子在西周末始居丹阳（今南阳），地在今丹浙二水之间，所祀者，商社也。丹者，太阳别称。直到春秋，楚贵族死仍归葬于丹阳。^⑦

从楚人的族属源流考察，其祖先最早活动于黄河流域的中原地区。即今河南中间

① 新郑古称“祝融之墟”。《左传》昭十七年：“郑，祝融之墟也。”杜预注曰：“祝融，高辛氏之火正，居郑。”《路史·国名纪》：“今郑州有祝融冢。”“郟，祝融之后，复居祝融之墟”，郑为“祝融之墟”，是祝融八姓的中心。

② 彭祖氏“殷之时尝为侯伯”。

③ 新郑古称“有熊”。其他传说不一。一说即在今陕西商县一带，《史记·五帝本纪》“正义”引《括地志》：“熊耳山在商州上洛县西四十里，齐桓公登之望汉也。”楚族在春秋时之活动范围，以南阳盆地南部边缘地带的淅川县为中心，西至陕西商县，南到湖北南漳和保康县一带。

④ 鄢奄故地本乃炎黄帝故地之号也。楚族起于炎黄，是一支南迁的分族。熊绎之居丹浙水间，因以鄢、奄故地以名新吧，此即楚之鄢陵。楚人自中原南徙到丹江、汉水流域，同当地的土著蛮人杂处，所以又被称作“楚蛮”或“荆蛮”。

⑤ 值得注意的是在今陕西商县丹江上游地区，以“荆”、“楚”命名的山川甚多，如商山、秦望山均叫“楚山”，乳水叫“楚水”，清池水亦名“荆水”。

⑥ 三户，楚社也。“楚虽三户，亡秦必楚。”言楚虽失土只要宗社在，灭秦者必楚人。楚人强悍尚复仇。

⑦ 《左传》昭九年，记载东周一个贵族追述西周全盛时期的情形时说：“巴、濮、楚、邓，吾南土也。”楚被视作西周的“南土”。楚在“南土”的居地叫丹阳。《左传》桓二年“正义”引《世本》说：“楚鬻熊居丹阳，武王徙郢”。丹阳亦称丹浙，清宋翔凤《过庭录·楚鬻熊居丹阳武王徙郢考》云：“战国丹阳在商州之西，当丹水、浙水入汉处，故亦名丹浙。鬻子所封正在于此。”丹浙入汉处，在今河南淅川县下寺附近。楚从始都丹阳以后，势力逐渐发展壮大，到了春秋战国之时，乃成为“五霸”、“七雄”之一。

的郑州、新郑一带；在豫北的濮阳、滑县等地，也留下了楚先人的足迹。后来他们中间的一支逐渐南徙，来到南阳盆地的南部边缘地区。在那里度过了一个漫长的历史阶段，承继于有虞及夏、商先祖的文化，而同当地的南蛮融化结合，遂创造出一支生气勃勃的新文化——楚文化。西周初年，楚定都丹阳，及春秋初，武王徙郢。标志着楚国早期历史的重大新起点，从此开创了一个新局面。

商鄢郢故地接近中原，是楚族先祖“筚路蓝缕，以启山林”的开拓之地。后来楚虽不断南迁，文化中心向中南及东南扩展，但对此先王故地，仍一往情深。战国中期，楚宣王时，商鞅趁楚中心南迁，吴楚争斗方酣无力北顾之际，袭夺楚商於地，并受封于此。楚深衔之，子威王立，威王名“商”，即以志不忘故地也。屈原本为楚之司徒（左徒即左司徒），因谗被贬为三闾大夫，乃守社之官也。

屈原年表及大事记

周宣王 10 年（前 359 年）。

秦孝公、商鞅定变法之令。

周安王 20 年（前 382 年）。

吴起为楚令尹，谋变法。

其变法主要内容是改革贵族子弟使食税于公田的制度，而将贵族非嫡子弟迁往“广虚之地”去辟田垦荒。国家招募游民设立常备军。

《韩子·和氏》：“吴起教楚悼王以楚国之俗曰：‘大臣太重，封君太众。若此则上逼主而下虐民，此贫国弱兵之道也。不如使封君之子孙，三世而收爵禄。’《喻老》：‘楚邦之法，禄臣再世而收地’，‘来绝（裁减）百吏之禄秩，损不急之枝官，以奉选练之士。’”

此与商君之法有所不同，商君募平民垦荒，立军功者赐爵（赐地），而吴起迁贵族非嫡子辟远地垦荒。

楚宣王 17 年（前 353 年）^①

屈原生于秭归。秭归，古夔国地。

《水经》：“江水东过秭归县之南。”注：“故归乡。”《地理志》：“归子国也。”宋忠曰：“归即夔，为楚附庸，后王命为夔子。”《水经注》明袁山松疏曰：“秭归县东北数十里，有屈原旧田宅。犹保‘屈田’之称也。县北一百六十里，有屈原故宅。宅之东

^① 关于屈原生年，异说殊多。此从胡念贻、浦江清说。郭沫若说在楚宣王 29 年（前 340）正月庚寅（初七）。刘帅培据王逸、顾炎武说推为楚宣王 27 年戊寅。

北六十里，有女媭庙。捣衣石犹存。”^①

屈原虽出身贵姓，但非嫡公子，而属庶族，早年身世孤寒微贱也。

楚威王元年（前 339 年）

屈原 15 岁。少年自励，怀志高远，有矫世远图之志。

楚威王 5 年—6 年（前 333—334 年）

屈原约 20 岁。弱冠，行冠礼，作“桔颂”自勉。^②《桔颂》：

“后皇嘉树，桔来服兮（何按：即烂斑、烂驳之转语，旧解皆谬）。受命不迁，生南国兮。深固难徙，更壹志兮。绿叶素荣，纷其可喜兮。层枝剡剡 [棘]，圆果搏（团）兮。青黄杂糅，文章烂兮。精色内白，类任道兮。纷纭宜修，媿而不丑兮。嗟尔幼志，有以异兮。独立不迁，岂不可喜兮。深固难徙，廓其无求兮。苏世独立，横而不流兮。闭心自慎，终不失过兮。秉德无私，参天地兮。愿岁并谢，与长反兮。疏离不淫，梗其有理兮。年岁虽少，可师长兮。行比伯夷，置以为像兮。”

与楚太子熊槐为同学侍读于兰台（学宫）。

越人伐楚。楚威王兴兵大破之，杀越王无强，尽取越及吴故地至浙江。越族以此散。诸王子宾于江南海上，臣服于楚。

楚破齐军于徐州。

使将军庄蹻将兵循江西上，略巴、黔中以西。至滇池，方三百里，旁平地，肥饶数千里，以兵威之尽归楚。庄蹻以其众王滇，变服，从其俗。今云南地有名楚雄，即纪庄蹻事也。^③

楚威王 7 年（前 333 年）

苏秦说楚威王行合纵拒秦之略。曰：“楚，天下之强国也；王，天下之贤王也。西有黔中、巫郡，东有夏州、海阳，南有洞庭、苍梧、北有陜塞、郁阳，地方五千馀里，带甲百万，车千乘，骑万匹，粟支十年。此霸王之资也。夫以楚之强与王之贤，天下莫能当也。

秦之所害莫如楚，楚强则秦弱，秦强则楚弱，其势不两立。臣闻治之其未乱也。患至而后忧之，则无及已。故愿大王蚤熟计之。”

楚王曰：“寡人之国西与秦接境，秦有举巴蜀并汉中之心。秦，虎狼之国，不可亲也。寡王自料以楚当秦，不见胜也；内与群臣谋，不足恃也。寡人卧不安席，食不

① 《永乐》本卷 13 第 15 页。

② 用赵逵夫说，详赵著《屈原与他的时代》，人民文学出版社，1996。

③ 庄蹻可见《史记·西南夷列传》。《后汉书》则言庄蹻（庄豪）王滇在顷襄王时。

甘味。”

遂纳苏秦合纵拒秦之策，于是六国从合而并力焉。以苏秦为从约长，佩六国相印，联盟抗秦。

楚威王 11 年（前 329 年）

威王卒，太子熊槐立，是为楚怀王。

楚怀王元年（前 328 年）

魏背盟约，趁楚丧，袭楚，破楚军于陜山、丹阳（今南阳）。陜山、丹阳，乃楚先祖宗社所在地。魏惧楚极之，乃以所得地赂秦。张仪任秦惠文王相国。

屈原侍职兰台。^①

楚怀王 6 年（前 323 年）

楚使柱国昭阳将兵攻魏，破之于襄陵，得八邑。又移兵攻齐。

张仪初使楚，但连横略。楚怀王信之，秦、楚、齐、魏盟会于翟之啮桑。连衡拒秦之盟遂破解。

楚怀王 5 年（前 314 年）

屈原任楚“左登徒”，即“左徒”。此官周制称“司徒”，位列三公。

《屈原列传》：“屈原为楚怀王左徒，博闻彊志，明於治乱，娴於辞令。入则与王图议国事，以出号令；出则接遇宾客，应对诸侯。王甚任之。”

楚怀王 11 年（前 318 年）

《屈原列传》：“王使屈原造宪令，上官大夫见而欲夺之。屈平不与，因谗之曰：‘王使屈平为令，众莫不知，每一令出，平伐其功，曰以为非我莫能为也。’王怒而疏屈平。”（疏，异本作流，流迁也。）

屈原晚年南流后作《思美人》怀思此际云：“惜往日之曾信兮，受命诏以昭时。奉先功以照下兮，明法度之嫌疑。国富强而法立兮，属贞臣而日嬉。秘密事之载心兮，虽过失犹弗治。心纯庞而不泄兮，遭谗人而嫉之。君含怒而待臣兮，不清彻其然否。蔽晦君之聪明兮，虚惑误又以欺”。“弗参验以考实兮，远迁臣而弗思。信谗谀之混浊兮，盛气志而过之。何负臣之无嫌兮，被离谤而见尤。”可与《史记》所记相参证。

怀王出屈原，去其左徒，谪任三闾大夫。^② 远迁于汉北。汉北丹淅之间，楚族故地宗社所在。三闾大夫者，楚宗社之守、祭酒及学官也。“三闾之职，盖专守宗社之事，而以教胄子为主”。

《楚世家》：怀王 11 年，苏秦再约合纵，会合山东六国共攻秦。以楚怀王为纵长。

① 赵逵夫说。

② 此下用姜亮夫说。《离骚序》：“三闾之职，掌王族三姓，曰昭、屈、景。”（王逸）子兰、子椒，应于此时为屈原学生也。又，王逸。

《新序·节士》：“屈原为楚东使于齐，以结强邻。”

怀王遣屈原初使齐。屈原羁旅异域，作《抽（愁）思》。诗中云：

“有鸟自南兮，来栖（集）汉北。好媿佳丽兮，月半独处此异域。”

“道迢远而日忘兮，愿自申而不得。望南山而流涕兮，临流水而太息。”“惟郢路之辽远兮，魂一夕阳而九逝。曾不知路之曲直兮，南指月与列星。”

楚怀王 16 年（前 313 年）

《屈原列传》：“屈平既绌，其后秦欲伐齐。齐与楚从亲，惠王患之，乃令张仪佯去秦，厚币委质事楚。曰：‘秦甚憎齐，齐与楚从亲，楚诚能绝齐，秦愿献商於之地六百里。’楚怀王贪而信张仪。”

《楚世家》：“16 年，秦欲伐齐，而楚与齐从亲。秦惠王患之，乃宣言张仪免相，使张仪南见楚王，谓楚王曰：‘……王为仪闭关而绝齐，今使使者从仪西取故秦所分楚商於之地方六百里……’怀王大悦。”

楚乃遣使绝交于齐。

楚怀王 17 年（前 312 年）

《屈原列传》：“楚怀王贪而信张仪，遂绝齐，使使如秦受地。张仪诈之曰：‘仪与王约六里，不闻六百里。’楚使怒去，归告怀王。”

怀王怒，大兴师伐秦。秦发兵击之，大破楚师於丹阳。”

《楚世家》：“17 年春，与秦战丹阳，秦大败我军，斩甲士八万，虏我大将军屈匄，裨将军逢侯丑等七十余人。遂取汉中之郡。”

《张仪列传》：“秦齐共攻楚，斩首 11 万，杀屈匄，遂取丹阳汉中之地。”

[丹阳异本作“丹淅”。索隐曰：“丹、淅，二水名也，谓于丹水之北，淅水之南，皆为县名。在弘农、所谓丹淅是也。”]

楚怀王大怒。乃悉国兵复击秦，战於兰田，楚军再大败。

楚怀王 18 年（前 311 年）

“怀王悔不用屈原之策，以至于此，于是复用屈原。”再使于齐。^①

屈原受命再使齐修盟。返楚，劝怀王杀张仪而绝秦。

《屈原列传》：“明年，秦割汉中地与楚以和。楚王曰：‘不愿得地，愿得张仪而甘心焉。’张仪闻，乃曰：‘以一仪而当汉中地，臣请往如楚。’如楚，又因厚币用事者臣靳尚，而设诡辩於怀王之宠姬郑袖，怀王竟听郑袖。复释去张仪。”

是时屈平既疏，不复在位。使於齐，顾反，谏怀王曰：‘何不杀张仪。’怀王悔，追张仪，不及。”

为哀悼纪念丹阳、兰田大战中死去的楚国将士，屈原作《九歌·国殇》。

《楚世家》：“18 年，秦使使约，复与楚亲，分汉中之半以和楚。”

^① 此用姜亮夫说，屈原曾两使于齐，为楚结盟。

楚怀王 19 年（前 308 年）

张仪去秦，入魏，任魏相。

楚怀王 20 年（前 309 年）

《楚世家》：“20 年，齐湣王欲为纵长（按：应为齐宣王），恶楚之与秦合，乃使使遣楚王书。

楚王业已欲和于秦，见齐王书，犹豫不决。昭睢曰：‘王虽东取地于越，不足以刷耻，必且取地于秦，而后足以刷耻于诸侯。王不如深善齐、韩以重樗里疾，如是则王得韩、齐之重以求地矣’。

于是怀王许之，竟不和秦，而合齐以善韩。”

张仪病死于魏。“张仪相魏一岁，卒于魏也。”

楚怀王 24 年（前 305 年）

《楚世家》：“怀王 24 年，倍齐而合秦。秦昭王初立，乃厚赂于楚，楚往迎。”

楚怀王 25 年（前 304 年）

《楚世家》：“25 年，怀王人与秦昭王盟，约于黄棘。”

楚怀王再度采纳亲秦路线，屈原再被放。

作《惜诵》，《抽（愁）思》，《怀沙》诸篇，抒写郁闷，讥刺小人，意在讽谏怀王。怀王不听。

楚怀王 26 年（前 303 年）

《楚世家》：“26 年，齐、韩、魏为楚负其从亲而合于秦，三国共伐楚，楚使太子入质於秦而求救。”

楚太子名公子横。

楚怀王 27 年（前 303 年）

楚世家：“27 年，秦大夫有私与楚太子斗，楚太子杀之而亡归。”

楚怀王 28 年（前 301 年）

《战国策·赵策》：魏攻楚，战于陔山，楚军大败。将军唐明（昧）被擒。

《楚世家》：“28 年，秦乃与齐、韩、魏共攻楚。杀楚将唐昧，取我重丘而去。”

或说唐昧即公子椒，任楚司马。^①

怀王令昭睢将兵以拒秦。

楚怀王 29 年（前 300 年）

《楚世家》：“29 年，秦复攻楚，大破楚，楚军死者二万，杀我将军景缺。怀王恐，乃使太子为质于齐以求援。太子横师傅乃慎到，与横同行。屈原复被招用。”

“秦取楚襄城”。

楚怀王 30 年（前 299 年）

^① 赵逵夫说。

《屈原列传》：“时秦昭王与楚婚，欲与怀王会。怀王欲行，屈平曰：‘秦虎狼之国，不可信，不如毋行！’

怀王稚子子兰劝王行：‘奈何绝秦欢！’怀王卒行。”

《楚世家》：“30年，秦复伐楚，取八城，秦昭王遗楚王书曰：‘……今秦楚不欢，则无以令诸侯。寡人愿与君王会武关面相约，结盟而去，寡人之愿也。敢以闻下执事。’

昭睢曰：‘王毋行，而发兵自守耳。秦虎狼，不可信，有并诸侯之心。’

怀王子公子兰劝王行，曰：‘奈何绝秦之欢心！’

于是往会秦昭王。怀王卒行，入武关，秦伏兵绝其后，因留怀王。”

以怀王之远别，屈原悲痛而作《离骚》，寄情于怀王。^①篇中仍有劝怀王归返之词，曰：

“余既不难夫离别兮，伤灵修之数化。”“回朕车以复路兮，及行迷之未远。”

楚顷襄王元年（公元前298年）

《楚世家》：“怀王入秦，秦因留楚王，要以割巫、黔中之郡。

楚王欲盟，秦欲先得地。楚王怒曰：‘秦诈我而又彊要我以地！’不复许秦，秦因留之。

楚大臣患之，乃相与谋曰：‘吾王在秦不得还，要以割地。而太子为质于齐，齐、秦合谋，则楚无国矣。’诸臣乃欲立怀王子在国者。（公子兰）

昭睢曰：‘王与太子俱困于诸侯，而又倍王命而立其庶子，不宜。’

昭睢乃赴于齐，齐滑王谓其相曰：‘不若留太子以求楚之淮北。’相曰：‘不可，郢中立王，是吾抱空质而行不义于天下也。’

齐王卒用其相计而归楚太子。

太子横至，立为王，是为顷襄王。”

《楚世家》：“长子顷襄王立，以其弟子兰为令尹。”

楚人咎子兰以劝怀王入秦而不反。

屈原作《思美人》，以美人寄托对怀王的思念。

“楚立王以应秦，秦昭王怒。发兵出武关攻楚。

大败楚军，斩首五万取析十五城而去。”

顷襄王2年（前297年）

屈原《离骚》。诗中讽刺公子兰。“令尹子兰闻之，大怒，卒使上官大夫短屈原於顷襄王，顷襄王怒而迁之。”公子兰，名黄歇。襄王时任左徒。考烈王元年任令尹，

^① 时年屈原约54—55岁。“《离骚》中多伤老叹逝、缅怀往迹之语，非壮仕之年所当有。则《离骚》之成当在晚年无疑。”（姜亮夫）

封春申君，封地吴门，在今之苏州，上海春申浦。^①

屈原由汉北谪迁湘中。

《楚世家》：“2年，楚怀王亡逃归，秦觉之，遮楚道，怀王恐，乃从间道走赵以求归。

赵主父在代，其子惠王初立，行王事，恐，不敢入楚王。楚王欲走魏，秦追至，遂与秦使复之秦，怀王遂发病。”

顷襄王3年（前296年）

《楚世家》：怀王死于秦。秦归其丧于楚。楚人皆怜之，如悲亲戚。诸侯由是不直秦。屈原作《招魂》，招怀王魂。

屈原作《惜往日》悼怀王。其辞略曰：

“惜往日之曾信兮，受命诏以昭时。奉先功以照下兮，明法度之嫌疑。因富强而法立兮，属贞臣而日嬉。秘密事之载心兮，虽过失犹弗辞。心纯庞（敦厚）而不泄兮，遭谗人而嫉之。君含怒以待臣兮，不清彻其然否。

蔽晦君之聪明兮，虚惑误又以欺。弗参验以考实兮，远迁臣而弗思。惭光景之诚信兮，身幽隐而避之。临沅湘之玄渊兮，遂自忍而沉流。率没身而绝名兮，惜瓮君之不昭。焉舒情而抽信兮，恬死亡而不聊。

思久故之亲身兮，因缟素而哭之。或忠信而死节兮，或弛谩而不疑。弗省察而按实兮，听谗人之虚辞。芳与泽其杂糅兮，孰申旦而别之。何芳草之早夭兮，微霜降而下戒。谅聪明不明而瓮蔽兮，使谗谀而日得。宁溘（可）死而流亡兮，恐祝殃亡有再。不毕辞而赴渊兮，惜庸君之不识。”

篇中所责庸君，盖指顷襄王也。

怀王死，秦楚绝交。

彗星见。

顷襄王6年（前293年）

秦王胁楚，遗楚王书云：“楚背秦，秦且率诸侯伐楚。争一旦之命。愿王飭士卒，得一乐战。”

襄王大惧，乃复谋与秦和好复交。

顷襄王7年（前292年）

楚迎妇于秦，秦楚复平。

顷襄王8年（前291年）

^① 姜亮夫说。春申者，春神、东君也。兰乃春草。《韩非·奸劫弑》：“楚庄王之弟春申君。”后楚庄王即顷襄王也。

《秦本纪》：秦昭王命“大良造白起攻魏、攻韩，攻楚，取宛。”（秦本纪）

宛，地在今河南南阳，古称丹阳，乃楚先祖兴国之地。

顷襄王 12 年（前 287 年）

屈原屡作辞赋，讥刺时政。襄王怒，楚王再放屈原。远迁于洞庭、湘中一带。屈原悲愤南下，作《涉江》。道过夷陵，谒楚先祖宗庙，见图壁画，乃作《天问》。诗中多有讥刺时政愤懑之词。

顷襄王 14 年（前 285 年）

楚王与秦昭王会好于宛，结和亲。

齐灭宋，南侵楚。据楚淮北。

顷襄王 15 年（前 284 年）

楚与秦、三晋、燕共伐齐。

楚取齐淮北地。

顷襄王 16 年（前 283 年）

春，楚王与秦昭王会好于鄢。

秋，复会于穰。

鄢陵，楚故地也。

楚顷襄王 18 年（前 281 年）

楚复谋与齐、韩连横伐秦。

时昭子（睢）为令尹，计中辍，未行。

楚顷襄王 19 年（前 280 年）

秦伐楚。楚军败，割上庸、汉北地尽予秦。

秦将司马错伐楚，赦罪人迁之南阳。

大发陇西卒，因蜀攻楚黔中。

楚顷襄王 20 年（前 279 年）

“秦白起伐楚，取鄢、邓、西陵。”（《资治通鉴》）

胡三省注：西陵即夷陵，属南郡。《水经》：“江水东径夷陵县，又东径西陵峡。”

“应邵曰：‘夷山在西北，盖因山以名县也。吴黄武元年，更名西陵、后复曰夷陵。’”

楚顷襄王 21 年（前 278 年）

“秦大良造白起伐楚，拔郢，烧夷陵。”（《资治通鉴》）

“烧楚先王墓夷陵，楚襄王兵散，遂不复战，东北保于陈城。”（《楚世家》）

“秦以郢为南郡，封白起为武安君。”（《资治通鉴》）

“秦与荆人战，大破荆，袭郢，取洞庭、五渚江南。”^①

^① 五渚江，即虎渡江，江在郢南。洞庭、虎渡江南，即今之湘西资、沅、澧、油道通黔中地。说见卞鸿翔《洞庭五渚江南考辨》。

荆王君臣南走，东伏于陈。”（《韩非子·初见秦》）

郢城破日，屈原在湘中流放中，悲痛而作“哀郢”。^①略曰：

“皇天之不纯命兮，何百姓之震怒！民离散而相失兮，方仲春而东迁。
[按：指楚王迁都东逃于陈事。]去故乡而就远兮，遵江夏以流亡。发郢都而去闾兮，惘荒忽其焉极？楫齐扬以容与兮，过夏首而西浮兮，顾龙门而不见。心婵媛而伤怀兮，眇不知其所跼。哀见君而不再得，上洞庭而下江。将运舟而下浮兮，去终古之所居兮，今逍遥而来东。羌灵魂之欲归兮，何须臾而忘返！背夏浦而西思兮，哀故都之日远。当陵阳之焉至兮，森南渡之焉如？曾不知夏（厦）之为丘兮，孰两东门之可芜！心不怡之长久兮，忧与愁相接。惟郢路之辽远兮，江与夏之不可涉。忽若去不信兮，至今九年而不复。忠湛湛而愿讲兮，妒被（披）离而鄣之。彼尧舜之抗行兮，杳冥冥而薄天。众谗人之嫉妒兮，被以不慈之伪名。曼余目以流观兮，冀壹反之何时！鸟飞反故乡兮，狐死必首丘。信非吾罪而弃逐兮，何日夜而忘之！”^②

[此年屈原在避兵祸之中颠沛流离。郭沫若说，夏作《怀沙》。秋作《涉江》（戴震亦有此说）。]

或说屈原悲夷陵楚宗社之见烧，而作《天问》。

秦武安君拔楚巫山、黔中，秦初置黔中郡。

[何按：秦之进军路线自西陵峡沿江而下，先攻夷陵，再破郢（江陵），回兵沿江入洞庭，侵湘中。又回兵逆江复下三峡，入川黔，遂据有黔中。]

楚军兵大散，国势衰微。

前 277 年端午（五月初五）屈原自沉汨罗而死。终年约 76 岁。^③

《涉江》：“余幼好此奇服兮，年既老而不衰。”《说文》：古者“七十曰老”。

《史记·屈原列传》：

屈原至于江滨，被发行吟泽畔。颜色憔悴，形容枯槁。渔父见而问之

① 郢字从王从邑，即王邑之合文会意也。王邑即王都，凡楚王都所在皆称“郢”。楚先世居“丹阳”，“武王徙郢”。此郢即楚之中都，在今江陵。桓谭《新论》记：“楚之郢都，车毂击，人相摩，市路相排突，号为朝衣新而暮衣蔽”。可知当其全盛日郢都之繁华。

② 《哀郢》云：“惟郢路之辽远兮，江与夏之不可涉。忽若去不信兮，至今九年而不复。”郢都失陷时，屈原被放逐已达 9 年。（王夫之说）姜亮夫据《韩非子》：“秦与荆人战，大破荆。袭郢，取洞庭、五湖、江南。”谓“此时屈子自沉长沙，亦入秦矣。”而疑王夫之之说不确。案，姜说谬。武安君先出西陵峡，烧夷陵，再袭郢，再沿江入洞庭，取洞庭、五湖、江南，乃一系列战役行动，非一朝一夕之事，无经年数月不可达目标也。此数月间，秦兵先破郢，毁楚先王故居庐墓宗社，屈原悲之而作“哀郢”。及秦兵向南逼近长沙，屈原遂于五月绝望沉江。姜说不足信也。

③ 郭沫若说死于前 278 年端午，终年 62 岁。

曰：“子非三闾大夫欤？何故而至此？”屈原曰：“举世混浊而我独清，众人皆醉而我独醒，是以见放。”

渔父曰：“夫圣人者，不凝滞于物而能与世推移。举世混浊，何不随其流而扬其波？众人皆醉，何不哺其糟而啜其醇？何故怀瑾握瑜而自令见放为？”

屈原曰：“吾闻之，新沐者必弹冠，新浴者必振衣，人又谁能以身之察察，受物之汶汶者乎！宁赴常流而葬乎江鱼腹中耳，又安能以皓皓之白而蒙世俗之温蠖乎！”

于是怀石遂自沈汨罗以死。^①

秦武安君论破楚事曰：

“是时楚王恃其国大，不恤其政，而群臣相妒以功，谄谀用事，良臣斥疏，百姓心离，城池不修。既无良臣，又无守备，故起所以得引兵深入，多倍城邑，发梁焚舟以专民，掠于郊野，以足军食。当此之时，秦卒以军中为家，将帅为父母，不约而亲，不谋而信，一心同功，死不旋踵。楚人自战其地，咸顾其家，各有散心，莫有斗志。是以能有功也。”（《战国策》）

《楚世家》：

“屈原既死之后，楚有宋玉、唐勒、景差之徒者，皆好辞而以赋见称；然皆祖屈原之从容辞令，终莫敢直谏。

其后楚日以削，数十年竟为秦所灭。”

前 262 年（考烈王元年）

以黄歇为相（令尹），封为春申君。

楚世家：以左徒黄歇为令尹，封拟吴，号春申君。

前 248 年（考烈王 15 年）

春申君请封江东，因城于吴故墟以为都邑，宫室极盛。

前 241 年，考烈王 22 年（秦始皇 6 年）

楚考烈王从春申君计，去陈，徙都于寿春，亦命曰“郢”。春申君就封于吴，居

^① 《水经》：“汨水又西经罗县北。”注：“本罗子国也，故在襄阳宜城县西，楚文王亡此。秦立长沙郡。因以为县。”经：“‘汨’水亦谓之罗水，汨水又西经玉笥山”，“又西，为屈潭，即汨罗渊”。周圣楷注谓：“今湘阴县即古罗子国。汨罗一水，流经玉笥山下汇入湘潭，而以汨罗江名者，亦犹湘江之统称矣。其地在湘阴县北七十里。”

相事。

前 225 年，楚王负刍 3 年（秦始皇 22 年）

秦将李信攻平舆，蒙恬攻寝丘，大破楚军。信又攻鄢郢，^① 不克。于是引兵而西，项燕将楚军尾随之，突袭李信，大破李信军，李信奔还。

前 223 年，楚王负刍 5 年（秦始皇 24 年）

秦将王翦、蒙武破楚国，虏楚王负刍，以其地置楚郡。楚将项燕自杀亡。

此距屈原沉江约 54 年。

^① 此鄢亦非丹浙之间的古鄢陵。《括地志》：“故城在襄州安养县北三里，古鄢子元国，邓之南郢也。”（此城已于前 279 年为白起攻取。）“又，率遂县南九里有故鄢城，汉惠帝改曰宜城也。”郢都在荆州江陵。于 278 年为秦所破。此郢乃淮南寿春，新立之郢也。

汉武帝年表及大事记·

文帝后元七年（前157年，甲申），太子刘启32岁。

夏6月，文帝病甚，托孤周亚夫、卫绾。乙亥，文帝崩。丁未，太子启即皇帝位，是为景帝。

尊母窦皇后为皇太后，立太子妃薄氏为皇后。

[外戚世家：窦太后好黄帝老子言，帝（景帝）及太子、诸窦不得不读黄帝老子，尊其术。]

封太后弟窦广国为章武侯。户11，869。太后兄窦长君（已死）子彭祖为南皮侯，户6，460。

[何按：西汉初叶，功臣贵族（异姓列侯）、外戚及刘姓诸王三大势力鼎足而立构成统治集团。皇帝不得受制之。

而在社会中，在统治阶层与被统治的“小人”之间，出现了一个新的边缘阶层，即“游士”（游学之士）。他们在战国争霸角逐中发挥过重要作用：战略和政略设计、意识形态组织、舆论操纵。在始皇时代也已成为一种重要的政治边缘力量，威胁于政权，因而被压制（即“焚书坑儒”）。这一边缘政治势力，在刘邦起义和政权及新制度构建中发挥过重要作用（陆贾）。贾谊、晁错也是这个边缘层中的政治代表人物。]

汉景帝前元年（公元前156年，乙酉），刘彻1岁。

7月7日景帝王夫人言梦红日入怀，生刘彻于长安未央宫猗兰殿，乳名彘。讳彻，字通。

其母王美人，景帝为太子时已生三女。（入太子宫已十年。长女平阳公主，长刘彻十岁，次女南宫，八岁。）南宫嫁于匈奴（？），汉制，美人俸比二千石。景帝共生13子，彻为第9子。或言第10子。时年，景帝32岁。

5月，复民田半租，三十税一。

• 本篇之初稿，曾委托景戎华君筹备若干资料，特此致谢。

匈奴入代边，劫掠而去。派御史大夫陶青至代下与匈奴议和亲。

以太中大夫周仁为郎中令，张凯为廷尉，楚元王子，平陆侯礼为宗正，中大夫晁错为左内史。申屠嘉为丞相。

[班固百官志：太中大夫，掌论议，无员，多至数十人。秩比千石。属郎中令。中大夫掌论议，属郎中令，其位在太中大夫之下，谏大夫之上。后武帝拨擢中大夫，更名曰光禄大夫，秩比二千石。太中大夫比千石如故。此元狩五年事。]

减笞刑。

前二年 (B155, 丙戌), 2岁。

冬 10月，梁王武来朝。

3月，立皇子德为河间王，闾为临江王，余为淮阳王，非为汝南王，彭祖为广川王，发为长沙王。

4月，文帝母、太皇太后薄太后崩。

令天下男子年 20 始傅（赋，征役）。(旧法依秦律役年傅为 17)。

6月，丞相申屠嘉卒。

8月，以御史大夫陶青为丞相。晁错为御史大夫。晁错上议削藩。

秋，与匈奴和亲。

削赵王邑，又去胶西王六县。

以卫绾为河间王太傅。

前三年 (B154年, 丁亥), 3岁。

冬 10月，梁王武、楚王戊来朝。

时上未置太子，景帝与梁孝王宴饮，从容言曰：“千秋万岁传于王”。窦太后喜之。时诸王有欲反之势，孝王乃亲弟，故景帝安抚之。景帝抚之之术也。兄终弟及，殷商之制也。嫡长子继，周制也。儒家重宗法（礼），继承主周制。道家法自然，不反对兄终弟及。

[《史记·梁孝王世家》褚少孙补记：“殷道亲亲，周道尊尊。亲亲者立弟，尊尊者立子。周道，太子死，立嫡孙。殷道，太子死，立其弟。”“方今汉家法周，周道不得立弟，当立子。”

《殷本纪》：“自中丁以来，废嫡更立诸弟子，弟子或争相代，比九世乱。故春秋所以非宋宣公。宋宣公死，不立子而与弟。弟受国死，复反立与兄之子。弟之子争之，以为我当代父后，即刺杀兄子，以故国乱，祸不绝。故春秋曰：君子大居正，宋之祸宣公为之。”（见公羊传隐公三年）

何按：立子之争，涵有宗法权力之争。宗法制下，母以子贵。立梁王，则太后仍为母后，操权柄而贵。立太子，则太子母升为太后，太后成为太太后，其权削矣。故

景帝时立嫡之争，涵有母权残余与父权相争之涵义。]

洛阳，东宫大火，焚毁大殿城室。

晁错更令 30 章，诸侯大哗。楚王乃与吴王通谋欲反。春正月，景帝诏削吴国之会稽、豫章。书至，吴王叛。楚、赵、胶东、济南王，淄川、胶西七国合反。发兵西向，以“诛晁错，清君侧”为名，史称“七国之乱”。

元月，景帝从袁盎议，诛晁错。七国兵不止。

2 月，遣大将军窦婴，太尉周亚夫平叛，破吴兵。

3 月平七国之乱。斩首十万余级。追斩吴王濞于丹徒。其余六王自杀。

封大将军窦婴为魏其侯。

复封七国之后：立楚元王子平陆虞礼为楚王，立皇子端为胶西王，子胜为中山王，徙济北王志为淄川王，淮阳王余为鲁王，汝南王非为江都王。齐王将庐、燕王嘉死。

[何按：前元三年初，吴楚及赵等发动七国之乱。吴王刘濞称：“赵王早已和匈奴单于有约定，燕王北定代、云中二郡，引匈奴铁骑攻入萧关，合击长安。”萧关，地约在今宁夏固原县东南，是关中通向塞北的交通要冲，文帝时匈奴南掠烧毁汉廷的回中宫，即自萧关入。所以，勾结匈奴共同进攻关中是七国反叛总体战略部署的组成部分之一。但是，七国之乱迅速被平定。匈奴只好放弃南下的打算。]

前四年 (B153, 戊子), 4 岁。

春，恢复过关用传制度。

4 月己巳立皇子荣为皇太子。

立刘彻为胶东王。

以窦彭祖为奉常。

前五年 (B152 年, 乙丑), 5 岁。

春正月，始建阳陵。

募民徙阳陵。

遣公主嫁匈奴单于。这位公主当为王夫人（后来被立为皇后）所生的南宫公主，系景帝第二女，武帝的胞姊。这是汉代以来以真公主出嫁匈奴单于之始。

	时 间	出嫁者身份	出嫁对象	出处
文帝	1. 前 176 年	同上	同上	《汉书·匈奴传》
	2. 前 174 年	汉诸侯王女	老上单于	同上
	3. 前 161 年	汉宗室女	同上	《汉书·文帝纪》
	4. 前 160 年	同上	军臣单于	《汉书·景帝纪》
景帝	1. 前 156 年	同上	同上	同上
	2. 前 155 年	同上	同上	同上
	3. 前 152 年	汉景帝女	同上	《册府元龟》卷 978

桑弘羊生（死于 B. 80 年）。

前六年（B151，庚寅），6 岁。

夏 4 月，封卫绾为建陵侯。[七王乱时，河间王太傅卫绾击吴楚有功，封为中尉。绾以中郎将事文帝，醇谨无他。文帝临终，嘱曰：“绾，长者，善遇之。”故上亦宠任焉。]

秋 9 月，以无子，废薄皇后。

[何按：刘彻金屋藏娇故事当于是年。王夫人谋与窦氏结婚也。王美人又命同母弟田蚡往游说。王夫人出身微末，但生性聪明温和。巧于应付。她塑造了童年刘彻早熟机智的个性。田蚡生于富贵之家，“貌侵，生贵甚。”多智、善辩，对王夫人入宫为太子妃、立为皇后及建元时新政，“所镇抚多有田蚡宾客计策。”

刘彻自幼蔑视那些出身显贵盛气凌人的异母兄长和权贵子弟。与其少年为友的是韩嫣、桑弘羊、司马相如一类贵族弃儿或边缘少年。]

王美人命大行请立太子荣母为后。帝以大行妄议受诛。

前七年（B150，辛卯），7 岁。

冬 10 月，梁王武来朝。帝使使持乘輿驷，迎于关下。

春正月，废太子荣为临江王。

太子太傅窦婴力谏不可得，乃谢病免归。

栗姬恚恨而死。

* 表据王川著《汉景帝传》，广东人民出版社，2000 年。《史记》外戚传褚少孙补记，言武帝建元间金俗归，王太后引三女俱与见，仍有南宮公主名，疑误。

2月，免陶青丞相。任太尉周亚夫为丞相，免其太尉。

调济南守郅都为中尉。

[始，都为中郎将，敢直谏。尝从人上林，贾姬如厕，野猪突入。上目都，都不动。上自持兵欲入救，都仗上前阻曰：亡一姬，复可进。天下所少，宁贾姬乎？陛下纵自轻，奈宗庙太后何？上乃止，猪亦去。太后赐都金百斤。及为中尉，为政严酷行法不避贵戚。列侯宗室嫉之，侧目以视，号曰苍鹰。]

夏4月乙巳，立王美人为皇后。

丁巳，立刘彻为皇太子。

[王皇后生一男三女。男即刘彻。女为平阳公主、南宫公主（嫁匈奴），隆虑公主。女弟儿姁，亦为景帝美人，生四男。美人早卒，四子皆王。]

以儒门子弟、中尉卫绾、王臧为太子太傅、少傅。

[王臧，鲁申公弟子。“申公，鲁人也，又称申培公。少从齐人浮丘伯受《诗》。申公亦精《春秋》，受谷梁学于荀子、浮丘伯，而传于瑕丘江公，即“谷梁春秋”。刘邦过鲁，申公以弟子从师入见鲁之南宫。（浮丘伯，荀卿弟子也。）傅楚元王孙刘戊。戊立为王，胥靡申公。”七国乱后，申公杜门不出。“弟子自远方受业者千余人。兰陵王臧从之受《诗》，已通，事景帝为太子少傅”。“及代人赵绾亦尝受《诗》申公。]

[何按：值得注意者，武帝的两位儒师赵绾、王臧都是治《诗经》的学者。自孔子始，《诗经》即与政治和政教密切联系。子曰：“诵诗三百，授之以政。不达，使于四方。不能专对，虽多亦奚以为？”以《诗》艺作为政治寄托和讽喻的工具。

公羊学，今文家言尤如是。秦焚《诗》、《书》，即因《诗》可以用作政治讽喻之象征。而《书》，即“周道”，重讲天命与人德，反对暴力与暴政，与秦道（以暴力取天下）大不合。又尤反对以暴政治天下，故始皇必焚之。

汉昭帝死后，昌邑王立，被霍光废，责其师卜式：“何以无谏书”？式答：“臣以三百五篇当谏书，是以无谏书。”使者具闻，得减死论。]

孟子云：“五百年必有王者兴，其间必有名世者。”刘彻少年时即以此为自任也。

汲黯为太子洗马，郑当时为太子舍人，二人乃黄老之士。

[何按：汉初儒法与黄老学之分，不惟学术不同，亦有地域之分别。

儒学乃邹鲁学。黄学乃齐学，老学乃楚学。黄学主神仙家言，即方仙道也。法家之学乃郑韩魏之学，起于子产。成于李悝、吴起，传于商鞅、韩非，而尊盛于秦。

武帝以儒术公羊经学为本，治术采行法家刑名，养生则亦杂信神仙家，并未废百家言也。]

以刘舍为御史。

中元年（B149，壬辰），8岁。

关西地震。

夏4月，赦天下，赐民爵一级。齐儒辕固生为博士，与黄生廷辩汤武事。面折窦太后，以黄老道“此家人言耳”。太后欲杀之。景帝救之。

[事详见《汉书·儒林传》：辕固，齐人也。以治《诗》孝景时为博士，与黄生争论于上前。黄生曰：“汤武非受命，乃杀也。”固曰：“不然。夫桀纣荒乱，天下之心皆归汤武，汤武因天下之心而诛桀纣，桀纣之民弗为使而归汤武，汤武不得已而立，非受命为何？”黄生曰：“‘冠虽敝必加于首，履虽新必贯于足。’何者？上下之分也。今桀纣虽失道，然君上也；汤武虽圣，臣下也。夫主有失行，臣不正言匡过以尊天子，反因过而诛之，代立南面，非杀而何？”固曰：“必若云，是高皇帝代秦即天子之位，非邪？”于是上曰：“食肉勿食马肝，未为不知味也；言学者毋言汤武受命，不为愚。”遂罢。窦太后好《老子》书，召问固。固曰：“此家人言耳。”太后怒曰：“安得司空城旦书乎！”乃使固入圈击毳。上知太后怒，而固直言无罪，乃假固利兵。下，固刺毳正中其心，毳应手而倒。太后默默，亡（无）以复罪。后上以固廉直，拜为清河太傅，疾免。武帝初即位，复以贤良征。诸儒多嫉毁曰固老，罢归之。时固已九十余矣。公孙弘亦征，仄（侧）目而视固。固曰：“公孙子，务正学以言，无曲学以阿世！”诸齐以《诗》显贵，皆固之弟子也。窦氏指儒学为“城旦语”，本于秦之典故。李斯议焚坑疏云：“诗书百家语者，令下三十日不烧，黥为城旦。”]

[何按：儒老之争，非单纯观念之争，而有重大现实涵义。老子主张不尚贤，而儒家主张尚贤、传贤。

不尚贤，即听任自然，世官世守，世卿世禄，不变革贵族自然而传递的政治特权。

尚贤、用贤，即禅让制，实施权力财产的重新分配。以意识形态掩饰着关于汉初诸王诸侯制度合法性的重大辩论。

老学主张顺应之，儒家主张变革之。]

中元二年，(B148, 癸巳), 9岁。

2月，匈奴入燕。景帝闻报，下令中止与匈奴的和亲，并命令边郡吏民予以抵抗。在汉郡抗匈奴战斗中，曾在平定吴楚七国之乱中名闻天下的卫尉李广屡立战功。李广，秦名将李信之后也。

3月，临江王刘荣坐侵太庙地，3月景帝下诏征召之，命中尉郅都审案，临江王自杀。

以太后不悦故，帝免郅都，旋改任雁门守。

[临江王欲得刀笔为书谢上，郅都禁吏不与。窦婴知之，使人与之。临江王作书谢上，因自杀。]

4月，立皇子越为广川王，子寄为胶东王。

7月，更郡守为太守，郡尉为都尉。

9月，梁王恨袁盎，遣刺客刺杀之。景帝究之，梁王客羊胜、公孙诡自杀。

中三年，(B147，甲午)，10岁。

冬11月罢诸侯国御史大夫官。

春正月，已废薄皇后死。(注：据景帝纪臣瓚曰。)

夏4月，禁酤酒。

免周亚夫丞相，以御史大夫桃侯刘舍为丞相。

立皇子乘为清河王。

匈奴掠扰汉地。景帝命中尉魏不害率领车骑(骑兵)、材官(步兵)驻扎于代、高柳(今山西阳高县)等地，为备。

春，匈奴王於军率领部属来降。

9月，蝗灾。

11月庚子日，景帝封匈奴王於军为安陵侯，户一千五百。

此举打破无军功不得封侯的祖制。

中四年 (B146，乙未)，11岁。

4月，建德阳宫(景帝庙)。

中五年 (B145，丙申)，12岁。

立皇子舜为常山王，以诗博士韩婴为傅。

5月，封王皇后兄王信为益侯。

8月，诸侯国丞相易名为相。令诸侯王不得复治国。

司马迁诞生。(一说为武帝建元6年，公元前135年。当以本年为是。)迁乃司马谈独子。左冯翊夏阳人(今陕西韩城)。

匈奴东胡王卢它之(其父卢绾原为刘邦的重臣、燕王)来降，景帝封之为亚谷侯(封邑在河内郡)，封户1500。

(对匈奴降者中重要人物封侯的做法，此为始。并为以后的武帝等朝采用。)

中六年 (B144，丁酉) 13岁。

冬10月，梁王朝。求人侍，不许，归国。

2月乙卯，行幸雍，祭五帝。

4月，景帝弟梁王死，7月，追谥孝王，窦太后悲愠。

成阳共王、汝南王死。

诏分梁为三国，梁王王子皆为王。

夏，改官制。命廷尉为大理，将作少府为将作大匠，主爵中尉为都尉，长信事为

长信少府，将行为大长秋，大行为引人，奉常为太常，典客为大行，治粟内史为大农。

6月，匈奴入雁门，至武泉，8月，入上郡，取苑马。

[何按：此役汉军吏士战死者达两千余人，这是景帝在位时期，匈奴人入汉境劫掠规模最大的一次。景帝闻报，派遣了“中贵人”跟随名将李广训练军队，以抗拒匈奴；此时，受景帝任命的另一位著名将领程不识也在边界战备中立下功劳。]

减笞数，并制令，改笞背为笞臀。

后元年（B143，戊戌），14岁。

正月，下平冤狱令，赦天下。诏允审判不服可上诉，直至廷尉。

条侯周亚夫下狱，绝食5日，呕血而死。

3月，大赦天下。

7月，免刘舍丞相。

8月，以御史大夫卫綰为丞相，封建陵侯。卫尉南阳直不疑为御史大夫。

[何按：卫尉一官，《百官表》云：掌宫门屯卫兵，景帝初，更名中大夫令，后元年复为卫尉，长乐建章甘泉卫尉，皆掌其宫。颜师古引《汉旧仪》云：卫尉寺在宫内。胡广云：主宫阙之门内，卫士于周垣下为区庐，若今之仗宿屋也。卫尉所掌必为南军。

卫尉掌南军，而汉制尚有郎卫，为郎中令所领。《表》、《志》及《汉旧仪》，皆列郎中令于卫尉之前，其与卫士虽同为宿卫宫廷之职，所掌又皆宫门内外之事，故马端临《通考》（同上引）以为郎卫与卫士均属南军。南军有郎卫兵卫，掌天子宿卫，北军则止于护城。《百官表》：郎中令秦官，掌宫殿掖门，武帝初元元年更名光禄勋。臣瓚曰：主郎内诸官，故曰郎中令。汉制宫卫凡四官，少府、光禄勋、执金吾、卫尉。

郎卫为诸侯及公卿大夫子弟之为郎者，郎中令掌之（《百官表》）；卫士以郡国之材官骑士更给于中者，卫尉掌之（《盖宽饶传》）。郎卫初无定员，更直执戟，宿卫门户，出则充车骑。东方朔、扬雄皆以执戟为郎。

郎者，廊也。通道警卫曰郎卫。]

后二年（B142，乙亥），15岁。

正月，雁门太守郅都出击匈奴。

免郅都，以冯敬继任。

太后杀郅都。以宁成为中尉。

3月，匈奴复发兵进犯雁门，冯敬战死。征车骑与步兵往屯雁门。

以岁歉，禁内郡喂马粟米。

后三年 (B141, 庚子), 16 岁。

正月甲寅, 太子冠。下诏勉农重农。

甲子, 孝景帝崩于未央宫。卒年 48 岁。

太子彻即皇帝位。

2 月癸酉, 景帝葬阳陵。

尊皇太后窦氏为太皇太后, 皇后王氏为皇太后。王太后凡立 25 年, 后景帝 15 岁, 于元朔 3 年崩, 与景帝合葬阳陵。

3 月封皇太后同母弟田蚡为武安侯, 田蚡胜为周阳侯。

武帝建元元年 (B140, 辛丑), 17 岁。

10 月, 以“建元”为年号。中国历史从此以年号纪元。帝王以年号纪元, 创始于武帝。

[赵翼《廿二史札记》: 古无年号。至武帝始创为年号, 朝野上下俱便于记载, 实为万世不易之良法。然武帝非初登极即建年号也。一元曰“建元”, 二元以长星见曰“元光”, 三元以郊得异兽曰“元狩”。是帝至元狩始建年号, 从前之建元、元光乃“元狩”后重建嘉号, 追记其岁年也。

武帝自建元至元封, 每六年一改元。太初至征和, 每四年一改元。征和四年后, 但改为后元年, 而无复年号, 盖帝亦将终矣。]

下诏举贤良方正直言极谏之士。诏丞相、御史、列侯、中二千石、二千石诸侯相举贤良方正直言敢谏之士。^①

《资治通鉴》记本年召见董仲舒策问。“冬十月, 诏举贤良方正直言极谏之士, 上亲策问以古今治道, 对者百余人。广川董仲舒对曰: 道者, 所由适于治之路也。仁义礼乐皆其(工)具也。”天子善其对。时董氏年已近六十岁。董氏生于高帝九年, 以《春秋》公羊学, 孝景时为博士。《汉书·匈奴传》称仲舒亲见四世之事。

[汉高祖 11 年“求贤诏”: “今天下贤者智能, 岂特古之人乎? 患在人之不交故也。今贤人已与我共平定矣, 而不与我共安利之, 可乎? 贤士大夫有肯从吾游者, 吾能尊显之! 布告天下, 使明知朕意。”汉武帝求贤意仿高祖也。^②]

丞相卫绾奏: “所举贤良, 或治申、韩、苏、张之言, 乱国政, 请皆罢奏。”曰“可”。贬黜百家自此始。

初征公孙弘为博士, 董仲舒为江都相, 严助为中大夫。

举行皇帝大婚大典, 册立陈阿娇为皇后。

^① 马克思: “一个统治阶级越是能吸收被统治阶级中最优秀的分子, 它的统治越是巩固。越是危险。”(《资本论》第 3 卷第 780 页)

^② 贾山《至言》: “秦始皇居灭绝之中, 而不自知者, 何也? 天下莫敢告也。其所以莫敢告者, 何也? 无养老之义, 无辅弼之士, 无进谏之士。”

2月，行三铢钱。

夏4月始行新政。诏立学校之官。5月，诏修雍之祠，乐曲入礼。

赦吴楚七国奴输在官隶者。

6月，窦太后命免丞相卫绾退老归。

以窦婴为丞相，田蚡为太尉。赵绾为御史大夫。王臧为郎中令。推行新制及儒家政治。

[儒林传：“武帝初即位，王臧乃上书宿卫，累迁，一岁至郎中令。（引）及代人赵绾亦尝受《诗》申公，为御史大夫。绾、臧请立明堂，以朝诸侯。（用尊皇威也）不能就其事，乃言师申公。于是上使束帛加璧，安车以蒲裹轮，驾驷以迎申公。”]

以桑弘羊为侍中，入宫主司财计，时年13岁。

[《食货志》：“弘羊，洛阳贾人之子。以心计，年十三傅中。”洛阳乃周公所建居殷贵族之名城，在汉代乃成通都大邑。“东贾齐鲁，南贾梁楚”，商业最为发达。吕不韦失相后曾谪居洛阳。贾谊亦为“洛阳少年”。]

秋7月，诏罢苑马以赐贫民。议设立明堂，以朝诸侯。

遣使征鲁申公。申公，宿儒，曾从学于荀子。征问明堂、巡狩、改历、服色古制。申公乃赵绾、王臧师也。申公，儒林列传作申培公。集解引韦昭曰“培”，申公名。

[何按：立明堂之制，以订诸侯朝覲之礼。盖武帝登基年少，诸侯王或为叔，或为从兄、兄长，蔑礼而不尊。

建明堂朝覲之制，序上下尊卑之礼，有尊隆王权之作用。此遂成为当时政治斗争一大焦点。

又儒家尊周礼，尚宗法及父权。而道家法殷礼、宗法不明、母权舅权为尚。此亦当时儒道斗争之一大争端也。明堂之制遂成为斗争之焦点。]

建元2年（B139，壬寅），18岁。

武帝于本年始推行一系列新政。计：

- (1) 令列侯就国
- (2) 除关传
- (3) 以礼为制
- (4) 谪诸窦宗室毋节行者，除属籍。

[“魏其、武安侯俱好儒术。令列侯就国，除关（除割据）。以礼为制，以兴太平。举谪诸窦宗室毋节行者，除其属籍。时诸外家为列侯，列侯多尚宗室，皆不愿就国。以故，毁新政日至窦太后。太后好黄老之言，而魏其、武安、赵绾、王臧等务隆推儒术，贬道家言。是以窦太后滋不悦。”]

冬10月，御史大夫赵绾请诸政事毋奏东宫（窦氏太皇太后）。太皇太后怒，密访

绾、臧阴过以让上。遂下狱，废明堂等诸议。

王臧乃武帝为太子时师傅，与赵绾同受诗于鲁申公。皆自杀。

申公免归。

丞相窦婴、太尉田蚡免官。

太皇太后乃以石建为郎中令，石庆为内史。

[建元二年，郎中令王臧以文学获罪皇太后。太后以为儒者文多质少。令万石君家不言而躬行。乃以长子石建为郎中令，少子石庆为内史。《汉书》万石传。]

3月，以许昌为丞相。至此，武帝建元新政皆废，此即“壬寅”政变也。

纳卫子夫为夫人。

[《汉书·外戚传》：建元二年上巳节，武帝拂霸上，过平阳公主。（主乃武帝姊，平阳侯曹寿妻。寿，曹参曾孙也。）主引见所侍美人，皆不悦。既饮，讴者进，帝独悦子夫。帝起更衣，子夫侍尚衣轩中，得幸。还出欢甚，赐平阳公主千金。主因奏子夫入宫。子夫上车，主抚其背曰：“行矣！强饭勉之。即贵，愿无相忘！”入宫岁余，以陈后妒，为宫婢，不复见幸。后武帝择宫人不中用者斥出之，子夫得见，涕泣请出。上怜之，复幸。遂有身，尊宠。召见其兄卫长君、弟青侍中。子夫生三女，元朔元年生男据，遂立为皇后。]

[建元二年春，青姊子夫得入宫幸上。皇后，长公主女，无子，妒。长公主乃使人捕青，青时给事建章宫，未知名。长公主执办青，欲杀之。其友骑郎公孙敖与壮士往篡取之，以故得不死。]

以卫子夫同母弟卫青为建章监，旋迁太中大夫、典护军。

[何按：建元新政一年而失败。当时窦氏及刘氏贵族提出了更换皇帝的要求，武帝之所以得到保护，全靠王太后之智及长公主。

《通鉴》记：“帝之为太子，公主有力焉。及即位，妃为皇后。（窦氏女为皇后，保护窦家势力。）窦太主恃功，求请无厌。上患之。皇后骄妒，擅宠而无子，与医钱凡九千万，欲以求子。然卒无之，后宠渐衰。

王太后谓帝曰：“汝新即位，大臣未服。先为明堂，太皇太后已怒。今又忤长公主，必重得罪。妇人性易悦耳，宜深慎之。”

上悟，乃于长公主、皇后稍加恩礼。

田蚡以侯家居，虽不任职，以王太后故亲幸，数言事多效。]

4月，初置茂陵邑，徙郡国豪强于茂陵。^①

[平准书：当此之时，网疏而民富。役财骄溢，或至兼并，豪党之徒武断于乡曲。

^① 徙豪强，没其田产，以其所占田非命田也。所以田产得充为公田，后用以赐封军功得爵者。“命，谓爵命也。命家，谓受爵命一爵为公士以上，令得田公田，优之也。”“一爵曰公士者，步卒之有爵为公士者”。公士乃武帝时二十等爵之第一级，是免役成为自由民之条件。

物盛而衰，固其变也。]

任司马谈为太史丞，督建茂陵。

[司马谈撰《论六家要旨》。“太史公学天官于唐都，受易于扬何，习道论于黄子。”]

[如淳引《汉仪注》：“天下计书，先上太史公，付上丞相。”]

以吾丘寿王为太中大夫。主中秘。

与大臣复议晁错冤案，务摧抑诸侯王策。

淮南王刘安献《鸿烈》(或说献书年为建元初元。)

[何按：刘安乃武帝之从父。此书系统纂述黄老派学术。“鸿，大也。烈，明也”。此书乃当时儒道论争、政治斗争之产物也。书中批评：“上多故则下多诈，上多事则下多恣，上烦扰则下不定，上多求则下交争。”主张：“权衡规矩，一定而不易。不为秦楚变节，不为胡越改容。一日刑之，万世传之，而以无为为之。”皆有所针对也。后刘向易其名为《淮南子》，置《诸子略》内。

《淮南》书原三篇，今传内、外篇，佚中篇。《汉书·楚元王传》记：淮南有《枕中鸿宝苑秘书》，书言神仙使鬼物为金之事，及衍重道延命方，世人莫见。刘向父刘德，武帝时治淮南狱得其书。刘向幼而读诵，以为奇。此似即《淮南子》中篇也。]

[太史公言：世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。道不同不相为谋，岂谓是耶?]

田蚡与淮南王刘安策划政变未果。

[刘安入朝，武安侯田蚡迎之霸上。谓安曰：“今上无太子。大王亲高皇帝孙，以仁义，天下莫不闻。即宫车一旦晏驾，非大王当谁立者？”刘安大喜，厚遗武安侯金财物，阴结宾客，付循百姓。为叛逆事。

案当时武帝方 18 岁，何言晏驾？故田蚡阿附之，阴欲谋废立也。]

以其位尊势大，[《史记》田蚡貌侵，生贵甚。景帝晚年，田蚡为太中大夫。蚡善辩有口才，学兼儒墨名法。孝景崩，即日太子立，称制。所镇抚多有田蚡宾客计策。蚡弟田胜，封周阳侯。建元初，蚡欲用事为相，进名士家居者贵之，欲以倾魏其诸将相。建元元年，卫绾免相，上议置丞相、太尉。蚡从门客籍福说，微言王太后风上，让丞相于窦婴，自居主兵权之太尉。又以为诸侯王多年长，上初即位，富于春秋，蚡以肺腑为京师相，非痛折节以礼屈之，天下不肃。及交游诸侯。

治宅甲诸第，田园膏腴，后房妇女百数，诸侯奉金玉狗马玩好，不计其事。]

建元 3 年 (B138, 己酉), 19 岁。

春，河水溢于平原。大饥，人相食。

帝入终南山射猎，对外自称“平阳侯”。践踏农田，民皆呼骂。

[是岁，上始微行，北至池阳，西至黄山。(扶风槐里县)南猎长阳，东游宜春。

与左右卫能骑射者期诸殿门，常以夜出，称平阳侯。（平阳侯曹寿尚弟娣平阳公主，见思庞。帝自结功臣子弟以制诸窦。）入南山下，射鹿豕狐兔。]

建上林苑，傍南山而西向，周袤三百里，设离宫七十所，苑中饲养百兽，供皇帝秋冬射猎。东方朔谏之。

罗致司马相如等。

[汉武帝之所以于上林苑招文学之士，是为了争人才，造舆论。时诸侯好养士，尤好文学之士。

何按：文学概念今古不同。汉之文学今之学术也。文学之士即通文理，有学艺之士。

梁孝王招延四方豪杰，山东游士莫不至，如齐羊胜，公孙诡、邹阳之属。（汉书卷45）公孙诡能文，作《文鹿赋》诵梁王谓：“叹丘山之比岁，逢梁王于一时。”

司马相如旧亦从梁王游，作《子虚赋》。

后为武帝所招，遂多作颂圣之辞。]

帝勇武有猛力，好自击熊、豕，驰逐野兽。司马相如谏之。

[《淮南·主术训》：“桀之力，制轂伸钩，索铁胁金，椎移大牺，水杀鼃（鳄）鼉，陆捕熊罴。然汤革车之龟乘，困之鸣条，擒之焦门。”似即有所影射也。]

[《管子·宙合》：“贤人之处世也，知道之不可行，则沉抑以避罚，静默以谋免。避之也夏之就清，冬之就温也，可以无及于寒暑之灾矣。”武帝嬉戏上林，似采于此道以避太皇太后。]

赐徙茂陵者户钱二十万田二顷。（赐予“命田”）

7月，闽越攻东瓯，告急于汉。天子问田蚡。蚡曰：“不足与救。”遂阴遣严助发兵救东瓯。东瓯举国内徙于江、淮间。

[严助，会稽吴人，严夫子子也，郡举贤良，对策百余人，武帝善助对，由是独擢助为中大夫。建元3年，闽越举兵围东瓯，东瓯告急于汉。时武帝年未二十，以问太尉田蚡。蚡以为越人相攻击，其常事，又数反覆，不足烦中国往救也，自秦时弃不属。上曰：“太尉不足与计。吾新即位，不欲出虎符发兵郡国。”乃遣助以节发兵会稽。会稽守欲距，不为发。助乃斩一司马，谕意指，遂发兵，浮海救东瓯。闽越引兵罢。借此举，汉武帝乃取得征天下兵之权也，可避开窦氏及太尉之控制。]

9月，招选天下文学才智之士，待以不次之位。

[何按：陆续征招朱买臣、吾丘寿王、司马相如、主父偃、徐乐、严安、东方朔、枚皋、胶仓、终军等，并在左右。是时征伐四夷，开置边郡，军旅数发，内改制度，朝廷多事，国家急需人材。

上令严助等与大臣辩论，中外相应以义理之文，大臣数诘。尤其亲幸者，东方朔、枚皋、严助、吾丘寿王、司马相如。相如常称疾避事。朔、皋不根持论，上颇俳优畜之。唯严助与寿王见任用，而助最先进。]

发布招募使月氏勇士榜文。

郎官张骞应募首次出使西域。此行主要使命是寻找大月氏，并探查西域之地理人文情况。

初建期门军，以卫青统之。期门，未央宫北门。期门军即禁军也。此表明，刘彻已恢复对国家权力的控制。

建元 4 年 (B137, 甲辰) 20 岁

南越王赵佗死，孙赵胡立。

六月，大旱，有风赤如血。

秋九月，有星孛于东北。

建元 5 年 (B136, 乙巳) 21 岁

罢三铢钱，行新铸半两钱，试图统一币制。

初置“五经博士”。表明决意再度推行重儒政策也。

5月，大蝗。

秋 8 月，广川王、诸河王薨，国除。

建元 6 年 (B135, 丙午) 22 岁

彗星见。太皇太后病危。淮南王安以为“兵当大起”，“治军械，积金粟”，欲起兵。

5月丁亥，窦太皇太后崩，葬霸陵。

6月，免周昌丞相，以田蚡为丞相。

[“窦太后崩，丞相昌，御史大夫青翟坐丧事不办，免。]

田蚡聚财揽权。多任私属为重臣。

[上乃曰：君除吏已尽未，吾亦欲除吏。尝请考工地益宅，帝怒曰：君何不遂取武库？乃稍逊。]

8月，闽越击南越，南越使书告武帝。

武帝派大行王恢等将兵出豫章，大司农韩安国出会稽，击之。

闽越人杀其王郢，兵还。

淮南王上书反对用兵南越。

遣司马相如入蜀告谕宣民。

[司马相如，蜀人。妻卓文君。卓氏先祖，蜀中之巨富，以盐铁致富。

蜀卓氏之先，赵人也。用铁冶富。秦破赵，迁卓氏，乃求远迁。致之临邛，大喜。即铁山鼓铸，富至僮千人。]

是岁，汲黯为主爵都尉。黯为人耿直，曾为太子洗马。当面责武帝“内多欲而外施仁义”。

任韩安国为御史大夫。

匈奴来请和亲，下廷议。王恢主战，韩安国主和亲。武帝同意和亲。

[何按：武帝自初即位，招选天下文学才智之士，待以不次之位。四方士多上书言得失，自炫者以千计。上择其优异者宠用之。又辟察举制，有意培养一个平民出身的士人阶层，以功封侯得土，形成后来之庶民封侯，布衣卿相，而与世官世禄之世袭贵族阶层相制衡。]

元光元年（B134，丁未）23岁

冬11月，初令郡国举孝、廉各一人。

夏4月，赦天下，赐民丧子者爵一级。复七国宗室前绝属者。

5月，武帝诏举贤良、文学，亲策之。

[武帝诏曰：

“今朕获奉宗庙，夙兴以求，夜寐以思，若涉渊水，未知所济。何行可以率先帝之洪业休德？咸以书对，著之于篇，朕亲览焉”。（略）

《武帝纪》：于是董仲舒、公孙弘等出焉。董氏传详录此次对策谈话。略曰：“朕之不敏，不能远德，此子大夫之所睹闻也。贤良明于古今主事之体，受策察问，咸以书对，著之于篇，朕亲览焉。”^①

[何按：上亲策问以古今治道及天人关系，上书应对者百余人。董仲舒上对策三篇，史称“天人三策”。

董仲舒建议：

- (1) 建立明堂礼教制度，约束贵族行为，
- (2) 立学校，从民间选贤良，为平民知识分子开辟通仕之途，
- (3) 天人学说，用以约束警策皇帝，
- (4) 限民命田，防止土地兼并。

(5) 统一政治思想。[复召董仲舒对策，建议推明孔氏，抑黜百家，立学校之官，州郡举茂材孝廉，皆自仲舒发之。]

董仲舒建议“限民名田”。《史记·平准书》：“贾人有市籍者及其家属，皆无得名（命）田，以便农。敢犯令，没入田僮。”《索隐》：“谓贾人有市籍不许以名占田也。若贾人更占田，则没其田及僮仆，皆入之于官”。“以塞兼并之路”。

《汉书·食货志》董仲舒言于上曰：“古井田法虽难率行，宜少近古，限民名田，

^① 董仲舒对策事，或曰在建元初年，或曰在元光五年，实应在本年。详考见王先谦补注。及《吕思勉读史札记》“汉儒术盛衰”条。

以瞻不足。”上武帝书云：“故贫民常衣牛马之衣，而食犬彘之食。重以贪暴之利，刑戮妄加，民愁无聊，亡逃山林，转为盗贼，赭衣半道，断狱岁以千万数。汉兴，循而未改。”（食货志）

其天人感应论实际是约束皇帝的政治理论。其流弊是两汉言说谶纬的儒学神秘主义。而其本义，则是建立一个以天象示警约束帝王政治行为的制约系统。以限制帝王的肆意和无上威权。

这个系统在两千年中国政治中，是有效的。又，武帝重用迷信方士，也与天人理论有关。天人理论用灾异吓唬皇帝。方士则称可以方术消弭天灾，消灾解难，助皇帝长生不老，天下太平。故武帝以之为国师。死前方悟。]

[武帝与仲舒所讨论的第一问题是天人关系，即天命与自由人意（帝王）的关系。若天命，则无为，一切顺应可也。若人意可选择，则当有为。董氏以天人感应提出天命人为，天择人为的第三种哲学。“刑罪少，则阴阳和，四时正，风雨时，草木畅茂，五谷繁熟，六畜遂字，民不夭厉，和之至也”。（严安上书）]

《汉书》：董氏对策毕，天子以仲舒为江都相，事易王。易王、帝兄，素骄，好勇。仲舒以礼义匡正，王敬重焉。

[何按：仲舒学术，本于齐学。《汉书·儒林传》：

“武帝时，江公与仲舒并。仲舒通《五经》，能持证，善属文。江公呐于口，上使与仲舒议，不如仲舒。而丞相公孙弘本为公羊学，比辑其议，上卒用董生，上于上因尊公羊学。诏太子受《公羊春秋》，由是公羊大兴。

宣帝即位，闻卫太子好谷梁，以问丞相韦贤。言谷梁子本鲁学，公羊氏乃齐学也。宜兴谷梁。”

齐鲁皆宗儒学，然学术不同。齐学中杂管子务实世用之学，又有邹衍五德之学。鲁学则纯儒以礼学为重也。]

秋，匈奴来请和亲。天子下其议。大行王恢，燕人，习胡事。提出拒之，以兵击之。韩安国以为“行数千里与之争，人马疲乏。不如和亲。”

以宗室女子嫁匈奴单于。

以卫尉李广为骁骑将军，屯云中；（面对单于王廷）

以中尉程不识为车骑将军，屯雁门。（护卫长安）备边练兵。六月罢。

[盖匈奴政属分为三部。中央为单于庭。东为左贤王庭，西为右贤王庭。单于庭与左右贤王各有份地。匈奴乃游牧军事奴隶制帝国。汉初以来，虏汉地人民为奴婢者，几近百万。其军事力量30万，奴隶相当于其总人口之泰半。^①

“汉时匈奴王廷直代、云中。左方王将直上谷，以往至岁貂、朝鲜，右方王将直

^① 《史记》记匈奴控弦之士三十万。钱穆估计其总人口不出一百五十万，故中行说谓其人众不能当汉一郡。而掠奴约百万。

上郡，以西接月支、氏、羌。此其大略也。”（明于慎行读史漫录）

钱穆谓：汉武击匈奴，采用三种步骤：（1）远出东西两翼自侧面迂回造成大包围形势，以绝其经济上之供应与兵员援助。匈奴诸大王居东方，直上谷（今河北怀柔）以东，接岁貉、朝鲜。右王居西方，直上郡（陕西庸施）以西，接氏羌。而单于王庭在直代（今山西大同）、云中（内蒙绥远）。（2）正面击其主力。（3）进一步则为渡漠远征。]

以司马谈为太史令。

本年，乃汉武帝对内政外交作出一系列重大决策之年，史称“元光决策”。

[汉武帝之政略设计，一来之于贾谊，二来之于董仲舒。贾谊乃荀子隔传弟子。荀子传《左氏春秋》于张苍，张苍传贾谊。^①

贾谊上文帝之“陈政事疏”，提出“更化”、“改制”。更化即悉更秦法。改制即“改正朔、易服色、法制度、定官名、兴礼乐”（《史记·贾生传》）。建议：（1）裁抑诸侯王国，（2）抗御匈奴（此二条为晁错所赞成），（3）教育太子及王子（针对于当时贵族列侯家政之腐败），（4）尊礼大臣，（5）阐扬文教，（6）转移风俗（钱穆谓：朝廷只讲法令，社会只重钱财，风俗无自而美）。复古更化，贾谊开其先声。

董仲舒建议武帝：（1）立五经博士罢退百家杂学。（2）为博士立弟子员，启以学入仕之途。（3）设郡县察举官吏之制，（4）禁官吏兼营商业，（5）限民名田。塞兼并之途。

董仲舒在家，凡朝廷有大议，使使者及廷尉张汤就其家问之。张汤时受令更改制度律令也。]

古文经书被发现。

[汉志：鲁恭王余坏孔子旧宅，以广其宫，闻钟磬琴瑟之声，遂不敢复坏。于其壁中，得古文经传。得古文尚书、礼记、论语、孝经凡数十篇。

何按：据《史记》恭王以景帝前三年徙鲁王，历26年，当死于武帝元光五年。《汉书》楚元王传录刘歆移太常博士曰：及鲁共王坏孔子宅，得古文于坏壁之中。天汉之后，孔安国献之，遭巫蛊之难，未及施行。则其作宫坏壁发书，似应在元光年间。故系于此。]

举拔主父偃。

[主父偃见卫将军（青）。卫将军数言荐于上，上不听。乃自上书阙下，朝奏，暮入见，言九事。八事关律令，一事谏伐匈奴。引司马法：“国虽大，好战必亡。天下虽平，忘战必危。”遂举为郎中。一岁中四迁。是时，徐乐、严安亦上书言世务，上召见三人。曰“公皆安在？何相见之晚也？”]

^① 清汪中云：“《经典叙录》云：左丘明作传以传曾申，申传卫人吴起。起传子期，期传楚人铎叔，叔传赵人虞卿。卿传荀况。况传张苍，张苍传贾谊。”

元光二年 (B133, 戊申) 24 岁

冬 10 月，行幸雍，亲祭社神，李少君献炼丹长寿之术。遣方士入海求神仙。方士之兴，是对天命之反制也。方士可祈禳灾异，延长人寿，故人主信之。

春，诏问公卿曰：朕饰子女以配单于，金币文绣赂之甚厚。单于待命加慢，侵盗不已。边境被害，朕甚悯之。今欲举兵攻之，何如？大行王恢议宜击。

夏 6 月，从大行王恢之议，令五将军伏兵三十万于马邑，谋诱击匈奴，计泄未果。王恢下狱死。自此绝和亲。但边市未绝。

秋月，全民大哺五日（过年？）

元光三年 (B132, 己酉) 25 岁

窦婴，田蚡争田业。

[丞相遣籍福请窦婴城南田。窦婴怒曰：老仆虽弃，将军虽贵，宁可以势夺乎？不许。灌夫闻，怒骂籍福。田蚡闻之，曰：窦婴子杀人，吾活之。何受数顷田？]

[昔窦婴景帝时为大将军。田蚡为诸郎。未贵，往来侍酒于窦婴，跪起如子辈。

此案表明王（田）氏外戚势力的兴起，窦氏势力的削弱。而武帝处矛盾之中心。

他以“无为”之道处之，此乃武帝以外戚制外戚之策也，甚高明。灌夫乃一时豪强游侠之首。此后窦氏、王氏、田氏三外戚豪家俱败。]

[汉书·卫青传记卫青曰：自魏其武安之厚宾客，天子常切齿。彼亲待士大夫，招贤黜不肖者，人主之柄也。人臣奉法遵职而已，何与招士？]

春，黄河决口改道，注巨野，通淮泗，泛郡十六，从顿丘东南入海。

武帝命汲黯、郑当时发卒十万塞之。5 月辄复坏。

元光四年 (B131, 庚戌) 26 岁。

主父偃盗书陷害董仲舒。

“辽东高庙，长陵高园殿火灾。仲舒坐私为灾异书，主父偃阴取奏之。下吏，罪至不道。免诛，复为中大夫。董氏告老免归。大臣皆畏偃口，赂遗累千金。”

元光四年春，丞相言灌夫家在颍川，横甚，民苦之，请案。上曰：此丞相事，何请？灌夫乃持丞相阴事，为奸利，受淮南王金，与阴谋语。宾客居间调节，暂和解。

5 月，平棘侯薛泽为丞相。御史大夫韩安国行丞相事。堕车，蹇，因病免韩安国官职。地震，赦天下。

夏，田蚡娶燕王刘泽子，康王刘嘉之女为夫人。王太后诏，命列侯、宗室皆往贺。窦婴邀灌夫俱往。灌夫骂座。田、窦家族矛盾激化。

[《史记》：灌将军夫者，颍阴人也。父张孟，尝为灌婴舍人，得幸，因进之至二千石，故蒙灌氏姓。吴楚反时，从军平叛，有功，为中郎将。后家居长安，坐法去

官。为人刚直使酒，不好面谀。不喜文学，好任侠。所与交通，无非豪杰大猾。家资数千万，食客日数十百人。宗族宾客为权利，横行颖川。民间歌之曰：“颖水清，灌氏兴。颖水浊，灌氏族。”窦婴失势，乃与灌夫交，倚其客报复平生有睚眦，先慕其势后弃之者。灌夫亦倚窦婴，以结交列侯、宗室、亲王。两人相互利用，其游如父子然。恨相知晚也。

何按：由此可知，灌夫本为颖川恶霸，窦婴为失势之贵族。其与田蚡之争，乃贵戚与暴发户之争也。]

9月，中尉张敖为御史大夫，韩安国病愈复起为卫尉。

[是年辽东高庙、长陵高园火灾。上素服五日。董仲舒著《灾异三记》，主父偃窃之以上奏天子。记中推说灾异天意，认为应诛刘安及田蚡。

武帝览之不悦。下董仲舒于狱。后释之。此似与田蚡授意公孙弘陷害董氏有关。

最早建议武帝除掉刘安和田蚡的是董仲舒。事起于建元六年，辽东高庙和长陵高园先后发生两起火灾。董仲舒著文论之。论收入《汉书·五行志》：“天灾若语陛下：‘当今之世，虽敝而重难，非以太平至公，不能治也。视亲戚贵属在诸侯远不正最甚者，忍而诛之，如吾燔辽东高庙乃可；视近臣在国中处旁仄及贵而不正者，忍而诛之，如吾燔高园殿乃可’云尔。在外而不正者，虽贵如高庙，犹灾而燔之，况诸侯乎！在内而不正者，虽贵如高园殿，犹燔灾之，况大臣乎！此天意也。”所言“在外而不正者”指刘安，“在内不正者”指田蚡。

草稿未上，主父偃私见，嫉之，窃其书而上奏。武帝不以为然。召示诸儒，仲舒弟子吕步舒不知其师书，以为大愚。于是下仲舒吏，当死。诏赦之。以为其疏间亲，离间宗室重臣。及至元朔六年，淮南、衡山王谋反事觉，武帝乃“思仲舒前言，使仲舒弟子吕步舒持斧钺治淮南狱，以《春秋》谊专断于外，不请。既还奏事，上皆是之”。^①]

十月，灌夫弃市。

十二月末，窦婴弃市。

[魏其武安侯传记田窦灌相斗家败事甚详，此元光年间一大公案也：

建元四年夏，田蚡娶燕王刘泽子康王刘嘉之女为夫人。王太后诏令列侯宗室皆往庆贺。窦婴挟灌夫俱往。至酒席上，田蚡不为敬。灌夫乃借酒骂座于临汝侯灌贤，并辱与其耳语者卫将军程不识。灌贤乃灌婴嫡孙，灌婴则为灌夫父之旧主人也。田蚡曰：“你辱骂程将军，程李俱为御林军卫尉，亦不为李广将军留面子乎？”灌夫曰：“今日愿斩头陷胸，何知程李乎？”田蚡乃令家中骑卫扣留灌夫。籍福欲救解之，按其项令向田蚡谢罪，灌夫愈怒，绝不肯低头。窦婴起去，欲麾灌夫俱出。田蚡乃令骑卫押灌夫置警署（“传舍”），召长史（掌事）曰：“今日召亲室饮宴，乃奉王太后诏。灌

^① 《汉书·五行志》。

夫骂座，是大不敬。”遂以大不敬论罪，当斩首弃市。灌夫被系于狱中，乃不得首告言田蚡“阴事”。

窦婴乃以金使宾客请托于廷尉，惟诸吏皆为田蚡耳目，莫可得解。

窦婴决志救灌夫。其夫人劝曰：“灌将军得罪丞相，与太后家忤，岂可救邪？”窦婴曰：“侯位自我挣得，即自我丢之，无足恨悔！我绝不令灌夫独死，而我独生”。遂转移家人、变散家产，然后潜身出家上书皇帝。

武帝见书召入，窦婴哭诉灌夫之善，言其醉饱失言，而丞相因他事诬罪之。上然之，赐窦婴食。曰：“双方都是亲戚，其是非可至太后朝宫（东朝廷）申辩之”。

至王太后宫前，武帝主持，双方陈词。窦婴先为灌夫辩护。而田蚡则大毁灌夫平素横行不法事，目无君后大逆无道。窦婴辩不过，自度已不可挽回，因揭露田蚡与淮南王交往受金谋变之阴事。

田蚡跪拜武帝前，曰：“当今天下太平，作为肺腑之臣，所好非权力，只好音乐、狗马、田宅、倡优巧匠之属。而窦婴、灌夫则招聚天下勇士、豪强，日夜讲论政局，腹诽而心谤。不仰视天即俯画于地，睥睨东西两宫之间，希图天下有变，而欲以废立立大功。臣乃不知窦婴究欲何为！”

于是武帝问在座大臣，两人孰是？御史大夫韩安国曰：灌夫旧有军功，若非有大罪，仅争杯酒不足诛也。但丞相言灌夫通奸猾，侵小民，家资亿万，横行颖川，凌犯宗室，侵欺皇家骨肉，此乃枝大于本，不折必劈。唯明主戴断之！

内史郑当时欲暗护窦婴，见势不敢坚持。其余大臣皆不敢发言。武帝乃怒斥郑当时曰：“公平日数言窦、田长短，今日到朝廷公论其是非，局促竟如新驾辕之小马驹！我要一并斩灭汝属！”遂罢朝，入东宫请食并汇报于太后。太后盛怒，不食，曰：“今我在也，而人已敢如此欺吾弟。我死后，皆鱼肉之矣！难道皇帝是无态度之石人木偶乎？今日皇帝主持，辩论竟无结果！若在你身后，你的大臣还有可信任者乎？”

武帝谢罪曰：“因双方都是宗室外家，故廷辩之。不然，此一狱吏之事耳。”于是召郎中令石建，分别议双方廷辩事。郎中令，主禁军也。

田蚡退朝出，候韩安国于宫门，召其同车，怒责曰：“窦婴已是老秃翁，何为惧之，首鼠两端？”安国曰：“今人毁君，君亦毁人，如贾竖妇女争骂，何其无大体也？”田蚡谢曰：“争时慌急，不计所言。”安国任御史大夫，乃田蚡之力也。

又安国曾为梁王相，为梁王事联络长公主，以有能力曾为窦太后及窦氏长公主所倚重。故其临事，两面讨好。

于是武帝命御史以窦婴当廷所言不实，欺谩君上罪，下狱。窦婴再求见皇帝，皇帝不见。在景帝临终时，曾有遗诏赐窦婴，曰：“事有不便，以便宜论上。”窦婴乃使子侄通过陈皇后上书言之，皇帝再召见。武帝乃命调阅尚书大行（秘书处档案），不见此件遗诏原件。惟有诏书藏于窦家，家丞封存，报上。大行乃弹劾窦婴伪造先帝诏书，罪当杀头弃市。遂以十二月晦日，弃市于渭城（咸阳）。]

元光五年（B130，辛亥）27岁。

春正月，河间献王德薨。立其子，来朝，献雅乐。

春，田蚡病狂，号呼上名服罪、谢罪。上使巫视鬼者视之，见魏其、灌夫鬼守之。三月乙卯，田蚡死。子田恬嗣侯。

夏，发巴蜀治南夷道，又发卒万人治雁门，阻险。

秋7月，废陈皇后阿娇。斥疏长公主。

[收其皇后玺授，置退，废居长门宫。捕为巫蛊者，皆斩。]

8月，“征吏民有明当时之务，通先圣之术者，具次贤良，令与计偕。”

诏征文字，留川国复推上公孙弘，对策，天子擢为第一。召入见，拜博士。

[弘每朝会议，并陈其端，使人主自择，不肯面折廷争。于是上察其行谨厚，辩论有余。习文法吏事，缘饰以儒术，上悦之。元朔中封弘为平津侯。以布衣治经术为丞相，封侯，天下学士靡然向风矣。]

是年，江都易王刘非上书请伐匈奴，武帝不许。责之。

决改革法律。以张汤为太中大夫，与赵禹共更定诸律令。

[务在深文。拘守职之责，作见知法，吏传相监司。用法深刻自此始。]

纳大农令郑当时议，命水工徐伯督率数万人，自长安引渭水东通黄河，溉田万余顷。

元光六年（B129，壬子），28岁。

始征商贾车船之税。初算商车。以税赋补国用。“一岁之中，甘泉仓满。民不益赋而天子用饶。”

春，开渭渠。6月，行幸雍。

秋，匈奴数盗边，渔阳尤甚。以卫尉韩安国为材官将军，屯渔阳。

[是年决议改革击匈奴战略，（1）主动出击而非被动防御，（2）长程运动，而非屯兵待战。（3）以骑兵取代步车为主的军队。]

遣卫青、公孙敖、公孙贺、李广四将军分击匈奴。唯卫青兵至龙城，斩首7000余级。余军皆失利。

元朔元年（B128，癸丑）29岁。

冬11月，诏议二千石不举孝廉者罪。有司奏：“不举孝，不奉诏，当以不敬论。不察举，不胜任也，当免。”奏可。

春，3月，立皇后卫氏。

皇子据生，卫子夫子。（即卫太子。尊立卫皇后事，主父偃有功也。）

秋，匈奴二万骑入辽西，杀辽西太守，杀略三千余人。

匈奴围韩安国壁。又入渔阳、雁门，各杀略千余人。

复召李广，拜为右北平太守，匈奴号曰“汉之飞将军”，避之，数岁不敢入右北平。

以车骑将军卫青将三万骑出雁门，将军李息出代。青斩匈奴首虏数千人。

鲁共王余，长沙定王发死。

从主父偃议，初置苍海郡。备御匈奴之东翼。

元朔二年（B127，甲寅），30岁。

冬，赐淮南王，淄川王几杖，毋朝。

正月，纳中大夫主父偃议，颁布“推恩令”：“诸侯王除以嫡长子继承王位外，或欲推私恩分子弟邑者，令各条上”，由皇帝定其封号。自是，藩国始分，子弟毕侯。

[仲长统《昌言损益》：“汉之初兴，公王子弟，委之以士民之命，假之以杀生之权，于是骄逸自姿，志意无厌。鱼肉百姓，以盈其欲。报蒸骨肉，以快其情。上有篡叛不规之奸，下有暴乱残贼之害。虽籍亲属之恩，盖源流形势，使之然也。降爵削土，稍稍割夺，卒至坐食俸禄而已。”]

匈奴入上谷，渔阳，杀略吏民千余人。遣将军卫青、李息出云中，至高阙，遂西至符离，获首虏数千级。

卫青收河南地（河套黄河南），置朔方、^①五原郡。遂据之以为出击匈奴单于王庭之正面根据地。

[钱穆谓：是时汉都在长安，匈奴据河套，实为最大威胁。卫青取河南、置朔方，自是长安始无烽火甘泉之警。

汉与匈奴东西横亘，匈奴单于庭偏在东，长安偏在西。故匈奴利于东侵，汉军便于出西。建城朔方，同时弃上谷之渔阳地予胡，此为汉庭弃守为攻之战略。此后匈奴于两翼皆大受威胁。]

夏募民十万口徙朔方，又徙郡国豪杰及訾三百万以上于茂陵。

关东大侠郭解亦在徙中。郭解拒命，乃族郭解。

司马谈以故充安置郭解遗族于夏阳（韩）。

秋，燕王定国有罪，自杀。国除。

出主父偃为齐相。诛主父偃。族其家。

[主父偃方贵幸朝，宾客以千数，及其族死，无一人收者。惟孔车收葬之。武帝闻之，以为孔车长者也。]

元朔三年（B126，乙卯），31岁。

^① 《史记》：“偃盛言朔方地肥饶，外阻河，蒙恬城之以逐匈奴。内省转输戍漕，广中国土，灭胡之本也。”

冬，匈奴军臣单于死，其弟左谷蠡王（谷蠡，即骨啞，疙瘩）伊稚斜自立为单于。攻破军臣单于太子於单。

太子於单亡降汉，封涉侯。

三月，诏赦天下。

王太后薨。

以公孙弘为御史大夫。始设内外朝。^①

春，追论武安侯田蚡，以坐衣襜褕入宫，大不敬，罢侯除国。（襜褕，便衣也。）

[《史记》：淮南王安谋反，上觉悟，究治。（建元二年），王前朝，武安侯为太尉，时迎之至霸上，谓王曰：上未有太子，大王最贤，高祖孙。即宫车晏驾，非大王立当谁哉？淮南王大喜。武帝闻淮南王金事，曰：使武安侯在者，族矣。上自魏其时不直武安，特为太后故耳。]

[“汉至武帝以后，柄归中朝，政去两府。所谓中朝者，大司马、大将军、侍中、常侍、散骑诸吏也。所谓外朝者，丞相、御史、二千石、九卿等也。盖武帝决事禁中，希见卿相。”（明于慎行《读史漫录》）]

通西南夷。

张骞自大月氏归，拜为太中大夫。张骞去国计十三岁。喜庆令民大哺五日。张骞带回匈奴周边及西域形势地图。

匈奴数万骑入塞，杀伐郡太守恭，略千余人。

以中大夫张汤为廷尉。

[廷尉，主司法狱政。相当于今之公检法总司长也。]

使苏建筑朔方城。

元朔四年（B125，丙辰），32岁。

冬，行幸甘泉宫。

夏，匈奴入代郡、定襄、上郡，各三万骑，杀略数千人。

元朔五年（B124，丁巳）33岁。

冬11月，免薛泽丞相，以公孙弘为丞相，封平津侯。丞相封侯自公孙弘始。

匈奴右贤王数侵扰朔方。令车骑将军卫青将3万骑出高阙，卫尉苏建（苏武之父）为游击将军，左内史李沮为强弩将军，太仆公孙贺为骑将军，代相李襄为轻车将军，皆领属车骑将军，俱出朔方；大行李息，岸头侯张次公为将军，俱出右北平；凡

^① 内外朝之制影响至为深远。毛泽东时代，1959庐山会议后期命8341部队官兵及田家英、胡乔木等下乡调查直禀毛泽东，又文革中重用汪东兴、张玉凤、迟群、谢静宜等，以及设立中央文革小组凌驾中央政治局（外朝），即用内朝监督外朝也。

十万余人。斩首万五千级。大胜。

[匈奴右贤王当卫青等兵，以为汉兵不能至此，饮醉。汉兵夜至，围右贤王，右贤王惊，夜逃。独与其爱妾一人、壮骑数百驰，溃围北去。汉轻骑校尉郭成等逐数百里，不及。得右贤裨王十余人，众男女万五千余人，畜数千百万。获匈奴王十有余人。益封青六千户。]

夏6月，颁布《劝学诏》。丞相公孙弘请为博士置弟子员，学者益广。

淮南王与衡山王欲谋反，计未果。

秋，匈奴万骑入代，杀都尉朱英，掠千余人去。

元朔六年 (B123, 戊午), 34岁。

2月，卫青率六将军出定襄击匈奴，斩首三千级而还。

4月，卫青又率六将军出定襄，渡大漠，击匈奴，俘斩万余人。

此役中，前将军赵信军败，降匈奴。后将军苏建亡军，独还，赎为庶人。霍去病率轻骑八百随卫青出征，立奇功封冠军侯。

[大将军姊子霍去病，年十八，为天子侍中。善骑射，再从大将军。大将军受诏，与壮士，为剽骑校尉。与轻勇骑八百，直弃大军数百里赴利。

张骞任随军校尉，以知水草地理，使军免饥渴，有功。封博望侯。

6月，有司奏请置武功爵，以荣战士。诏民可买爵赎罪。大犒赏功臣将士。

置武功爵，凡十一级。

元狩元年 (B122, 己未) 35岁。

冬，上行幸雍，祠五畤。获白麟，作白麟之歌。

十一月，淮南王刘安、衡山王刘赐谋反事泄，自杀。受牵连而死者数万人。

十二月，大雨雪，民冻死。

济北王上书献泰山及其旁邑，武帝以他邑偿之。

夏4月，赦天下。颁《左官律》、《附益法》。

丁卯，立刘据为皇太子。以石庆为太子太傅，庄青翟为太子少傅。

下诏曰：“朕闻咎繇对禹，曰在知人。知人则哲，惟帝难之。盖君者心也，民犹肢体，肢体伤则心惨怛。

日者淮南，衡山修文学，流货赂，两国接壤，怵于邪说，（指《淮南王书》）而造篡弑（指谋废立、政变事）。此朕之不德。”

命优抚孝弟、力田。孤、老、寡、鰥、独，赐帛人二匹至五匹。八十以上赐米人三石。有冤失职，使者以闻。

5月，匈奴万人入上谷，杀略数百人。

派张骞从四川四道并出去身毒（印度），终不能通，至滇，夜郎而还。复事西南

夷。

以乐安侯李蔡为御史大夫

11月，严助坐诛，公孙弘自求免归，武帝作《报公孙弘书》。

元狩二年（B721，庚申），36岁。

3月，公孙弘卒。以李蔡为丞相，廷尉张汤为御史大夫。

春，以霍去病为票骑将军，将万骑出陇西，击匈奴，历五王国，转战六月，过焉支山千余里。杀折兰王，斩卢侯王，执浑邪王子及相国、都尉，获首虏八千九百余级，收休屠王祭天金人。

诏益封霍去病二千户。

夏，霍去病与公孙敖将数万骑俱出北地过居延泽（罗布泊）。

张骞、李广出右北平。李广将四千骑先行，张骞将万骑在后。匈奴左贤王将四万骑围，广军失利、死者过半。张骞留迟后期，当死，赎为庶人。

霍去病出河西，深入匈奴地二千里，历五王国，至祁连山、焉支山。匈奴降者二千五百人，斩首虏三万二千级，俘小王七十余。匈奴歌曰：“失我祁连山，使我六畜不蕃息。失我焉支山，使我妻女无颜色。”

加封五千户，霍去病日以亲贵，比大将军矣。

夏，南越献驯象、能言鸟。

匈奴入代、雁门，杀略数百人。

江都王刘建谋反，事发，刘建自杀。国除。

秋，匈奴浑邪王杀休屠王，率众四万余人来降。以其地设为武威、酒泉郡。

[其秋，单于怒深邪王居西方数为汉所破，亡数万人。欲召诛深邪王。浑邪之与休屠王等谋降汉，使人先要边。是时大行李息将成河上，得浑邪之使，即驰传以闻。天子闻之，于是恐其以诈降而袭边，乃令骠骑将兵迎之。骠骑既渡河，与浑邪王众相望。浑邪王裨将见汉军多而欲不降者，颇遁去。骠骑乃驰入与浑邪王相见，斩其欲亡者八千人，遂独遣浑邪王乘传先诣行在所，尽将其众渡河，降者数万，号称十万。既至长安，封浑邪王万户，为漯阴侯。]

[《汲黯传》：浑邪王来降。贾人与市，坐当死者百余人。黯曰：愚民安知市买长安中物，而文吏竟绳以阑出财物于边关乎？（无符出入为阑。）“绳”，即商人与浑邪降部私相交易者，皆定为走私罪而杀头也。]

从匈奴俘虏中发现并起用金日磾。

元狩三年（B120年，辛酉），37岁。

夏5月，赦天下。立胶东康王寄长子贤为胶东王，少子庆为六安王。

秋。匈奴入右北平、定襄，各数万骑，杀略千余人。

山东大水，民多饥乏。遣谒者劝有水灾郡县种宿麦。举吏民能假贷贫民者以名闻。

发谪吏穿昆明池，作水军演习水战。

立乐府，使司马相如等造诗赋，李延年为协律都尉。

武帝与倪宽论经，帝曰：“吾始以尚书为朴学，弗好。及闻宽说，可观。”擢宽为右大夫。

[何按：武帝用人不拘常格，然稍失意则以律严诛，杀臣甚苛。汲黯曰：“陛下求贤甚劳，未尽其用，则已杀之。以有限之士恣无已之诛，臣恐天下贤才将尽。”]

[何按：殊不知此正乃帝之权术也。举贤招贤，防止英才沦落民间，成为反对力量。用才杀才，防止有才者恃才在朝中成为政治力量。又销磨挫折英豪之锐狂。一箭多雕之策也。]

元狩四年 (B119, 壬戌), 38 岁。

冬，徙关东贫民凡七十二万五千口于陇西、北地、西河、上郡、会稽诸郡。

初算（税）婚钱。

拜卜式郎，赐爵田，布告天下。

春，卫青、霍去病各率五万骑击匈奴（私员从马凡十四万匹）。卫青军出定襄至漠北，围单于破之。

[青捕虏知单于所居，自以精兵击之，而令公孙敖为前锋。单于遁走。]

霍去病出代，远驱二千里，大破左贤王军，杀敌七万，俘四王、八十三将。封狼居胥山、单于姑衍，临瀚海而还。两军共杀虏匈奴九万人。北逐大单于。二人皆以军功加大司马衔。是役乃大破匈奴于漠北也。自是匈奴北遁，而后漠南无王庭。汉以骑兵为扫荡，继以步卒屯田为后劲，步步为营循绿洲而进，迫匈奴不能复转侧。

[“是后匈奴远遁，而幕南无王庭。汉渡河，自朔方以西令居，通渠置田，官吏卒置五六万人，稍蚕食，地接匈奴以北。”]

李广出东道，失路误兵期，受谴自杀。^①

[广请行。天子以为老，不许，良久乃许之，以为前将军。出塞，青令广出东道，东道回远。广自请为前锋，青阴受上诫，以为李广老，数奇，毋令当单于。而是时公孙敖新失侯，敖旧有恩于青。青欲使其立功，故徙前将军广。广军无导，失道。青责广校尉，而以长史持酒米遗广。广曰：诸校尉无罪，乃我自失道。广年六十矣，终不能复对刀笔之吏。乃引刀自刎。]

^① 武帝时名臣多自杀。如赵绾、王臧、李广、李蔡、张汤、王卿、暴胜之、商丘成等。盖汉儒重气节，可杀不辱之志也。《春秋繁露·竹林》：“君子生而辱，不如死而荣。”“天施之在人者，使人有廉耻。有廉耻者，不生于大辱。”又引曾子语云：“辱若可避，避之而已。不可避，君子视死如归。”

是岁，张骞奉命第二次出使西域。使命是联合西域诸国，断匈奴西翼之盟，从外交上孤立匈奴。配合军事上对匈奴之作战也。

造白金及白鹿皮币，值40万。大犒赏功臣将士。

造锡、银合金三种（“白金”三中吕），面值三千、五百、三百。销半两钱（四铢），改铸三铢钱，盗铸者斩。三月，复罢三铢钱，铸五铢钱。（表明时有通货膨胀之趋势。）

令东郭咸阳、孔仅为大农丞，领盐铁事。桑弘羊为侍中，主计算。行算缗令（商人按资产征税）、告缗令。（富人不具实申报资产，经告发，罚戍边一年，资产没收，以其半赏告发者）。

卜式建议迁有财者助边。

匈奴遣使求和亲。廷辩之，以为非计。

[《汉书·张汤传》汤与博士狄山廷辩与匈奴和亲事。乃代表儒家博士多数之意见。张汤、桑弘羊则力主再战。狄山丑抵汤，主和亲。武帝于是作色曰：“吾使生居一郡，能无使虏人盗乎？”山曰不能。曰：“居一县？”曰不能。复曰：“居一障间？”山自度辩穷，且下吏。曰：“能”。乃遣山升障。至月余，匈奴侵斩山首而去。师古曰：“障，塞上要险之处。”]

为方士李少翁所惑，后上知其诈，乃杀之。

汲黯坐法免官。以王温舒为中尉，掌京师治安。

元狩五年（B118，癸亥），39岁。

春3月甲丞相李蔡有罪自杀。

罢三铢钱，更铸五铢钱，于是民多盗铸钱，楚地尤甚。

拜汲黯为淮阳太守。以故，遂不能与中朝之议。

以太子少傅武强侯庄青翟为丞相。

以东郭咸阳，孔仅为大农丞，领盐铁事。盐铁收为官营。

连年征战，天下马少。令鼓励百姓养马，上调马价，匹20万钱。

初置谏议大夫。

司马相如死。

以李敦为郎中令，司马安为廷尉。

罢半两钱，行五铢钱。

徙天下奸猾吏民充边。

元狩六年（B117，甲子），40岁。

冬10月，赐百官、蛮夷金、锦。以杨可主持告缗。

颁《诏封太子制》。

立皇子刘闾为齐王，刘旦为燕王，刘胥为广陵王，初作诰策。

自造白金，五铢钱后，盗铸钱死者数十万人，其不发觉者不可胜计。

6月，遣使者分巡天下，存问孤寡鰥独，无业者贷与之。

9月，霍去病病逝，葬茂陵侧，坟墓像祁连山。

[去病年18为侍中，从卫青征，为骠骑校尉，与轻骑八百直奔大军数百里赴利，斩捕首虏过当。23岁封侯。(元朔六年)浑邪王欲降汉，武帝命去病将兵往迎。去病渡河，与浑邪众相望。浑邪见汉军多不敢降，怕被诱歼，稍遁。

去病乃率轻骑入敌阵，与浑邪王见，斩其欲亡者千人，独遣浑邪王乘传先诣行在所，尽将其众渡河，降者四万。(元狩2年)去病时年25岁。

其为人少言，有气敢往。武帝尝欲教之孙吴兵法，对曰：顾方略何如耳，不至学古兵法。帝为治第，令视之，曰：匈奴未灭，无以家为。卒年仅29岁。]^①

以霍光为奉车都尉，光禄大夫。

是岁，大农令颜异以廉直，因对时政不满，坐腹诽论死。自是而有腹诽之法。

元鼎元年 (B116, 乙丑), 41岁。

夏5月，赦天下。大脯天下三日。得鼎汾水上，改元。

废济东王彭离。徙上庸。

元鼎二年 (B115, 丙寅), 42岁。

冬11月，御史大夫张汤获罪，自杀。

3月，大雨雪，夏大水，关东饥，死者千计。

12月，丞相庄青翟下狱死。

起柏梁台（《汉书·武纪》）。上作承露盘，高20丈，大7围，以铜为之；上有仙人掌，以承露，和玉屑饮之，云可以长生。宫室之修，自此日盛。

[何按：此台建成似在元封三年。帝召文士大会柏梁台，赋诗，成“柏梁体”。^②“汉武帝在柏梁台上使群臣作七言诗。七言诗自此始。”^③]

2月，以太子太傅赵国为丞相。

3月，以太子太傅石庆为御史大夫。

以孔仅为大农令，桑弘羊为大农丞，置平准均输法，以通货物。准吏入谷补官，

① 黄震《黄氏日抄》：“看卫霍传，须合李广看。卫霍深入二千里，声振夷夏，今看其传，不值一钱。李广每战则北，困顿终身，今看其传，英风如在。史公抑扬予夺之妙，岂常手可望哉？”

② 宋程大昌《雍录》：汉武帝作台，诏群臣二千石能为七言者乃得上。七言者，诗也。后世诗体句一韵者，自此而始，名“柏梁体”。（略引）今传柏梁诗，游园思考之谓魏晋后人所托，可信。但柏梁台赋诗事，亦可信，惜诗未传者。

③ 《世说新语·排调》刘奇标注引《东方朔传》。

郎至六百石。

[桑弘羊为大农丞，撮（总）诸会计事，稍置均输以通货矣。“口钱起武帝。征伐四夷，重赋于民，民产子之岁，则出口钱。故民重困，重于生子则杀，甚可悲痛。古无之。”（汉书贡禹传）]

废白金币。悉禁郡国不得私铸钱。（通货膨胀，恶币泛滥，钱不值钱矣。）

夏，大水，关东饿死者千数。始令人谷补官，入财为郎。

秋9月，诏遣博士分循行天下，谕告所抵，吏民有振救饥民免其厄者，具举以闻，纪功。

张骞使乌孙归。

又以张骞为中郎将，将300人。人配马各二匹，牛羊万数，资金币帛直数千巨万，远赴西域，与通商为市，求其骏马。到达乌孙、大宛、康居、大月氏、大夏、安息、身毒、于阗诸国。西域36国与汉始通商路。

[何按：即丝绸之路也。]

封骞为大行令（外交部长）。

得大宛汗血马，名曰天马。命使者入西域求之。

[自汉武击匈奴，通西域，徼外诸国无不慑汉威。是时汉之兵力实强，晁错谓匈奴之长技三，中国之长技五，陈汤亦谓外夷兵刃朴钝，胡兵五当汉兵一，今颇得汉巧，犹三当一，此可见兵威之足服诸外夷也。而其时奉使者亦皆有胆决策略，往往以单车使者，斩名王定属国于万里之外。]

元鼎三年（B144，丁卯），43岁。

冬，关东大饥，人相食。

冬，徙函谷关于新安，以故关为弘农具。

11月，令民告缗，举者得其半。

[吕思勉曰：“杨可告缗，遍天下。中产以上大抵皆遇告。杜周治之，狱少反者。乃分遣御史、廷尉、正监往往即治郡国缗钱。得民财物以亿计，奴婢以千万数，田大县数百顷，小县百余顷，商贾中家以上，大抵破（食货志）。”此政与20世纪之打土豪分田地相仿也。]

封方士栾大为乐通侯，位上将军。

常山王薨。子有罪，坐废国除。

匈奴伊稚斜单于死。子乌维单于立。

张骞去世。

元鼎四年 (B113, 戊辰), 44 岁。

冬 10 月, 行幸荥阳, 还, 至洛阳。赐民爵一级, 女子百户牛酒。

中山靖王胜死。创立乐府官署。

春, 命终军使南越。

6 月, 得宝鼎后土祠旁。秋, 作宝鼎、天马之歌。

南越降附。

是岁, 禁郡国铸钱, 专令上林三官造铸。

方士栾大进, 谓“黄金可成, 不死药可得, 仙人可致。”帝觉其诈而杀之。

元鼎五年 (前 112, 己巳) 45 岁。

冬 10 月, 行幸雍, 祠五帝。

11 月, 立泰畤于甘泉。天子亲郊见, 朝日夕月。

4 月, 南越王相吕嘉反, 杀汉使者及王后、王太后。

遣伏波将军路博德等率领罪人, 发兵征讨。

9 月, 诸侯贡金 (助祭宗庙称酎金), 因成色不足, 夺爵者 106 人。丞相赵周因知不报下狱, 自杀。

以御史大夫石庆为丞相, 封牧丘侯。桑弘羊为大农丞。

[时国家多事, 桑弘羊等致利, 王温舒之属峻法, 倪宽等擅文学, 皆为九卿, 更进用事。]

西羌联使匈奴, 以 10 万人攻安故, 围抢罕 (地属陇西郡)。

匈奴攻入五原, 杀太守。

元鼎六年 (B111, 庚午) 46 岁。

春, 伏波将军路博德、楼船将军杨仆出兵 (自昆明) 击南越。平南越, 置南海九郡。

冬 10 月, 发陇西、天水、安定骑级中尉, 河南、河内卒 10 万人, 遣将军李息、郎中令徐自为征西羌, 平之。置护羌护尉。

纳左内史倪宽议, 开六辅渠。以司马迁为郎中, 奉使巴蜀、滇中。

秋, 东越王余善反, 遣将军韩说、中尉王温舒出征。置武威、酒泉、张掖、敦煌郡。

[元狩二年, 匈奴西方主浑邪王杀休屠王降汉, 汉以其地为武威酒泉郡。本年分武威为张掖, 酒泉为敦煌。均乃月氏故地也。此为河西郡, 乃开通西域之道 (丝绸之路)。而匈奴与西羌之交通遂绝。迫使匈奴再向西迁。上郡、朔方、西河、河西开田官, 斥塞卒六十万人屯田之。而敦煌西至盐水, 往往有亭。而仑头有田卒数百人, 因置使者护田积粟, 以给使外国者。]

上令诸儒采《尚书》、《周礼·王制》，草封禅仪，数年不成。武帝乃亲自制仪，以采群儒。或曰不与古同。于是尽罢诸儒。

兵改制，建常备军：期门军、羽林军、屯骑、步兵、越骑、长水（水军）、射声、虎贲、胡骑七校尉。又设“执金吾”，即执金钺也。

元封元年（B110，辛未），47岁。

10月，武帝巡边陲，自云阳北历上郡、西河、五原出长城，北登单于台，随十八万骑，北巡至朔方，临北河，以威匈奴。

春正月，东巡海上，令数千人入海求蓬莱仙人。

遣使告匈奴单于臣服。

上以卜式不司文章，贬为太子太傅，以倪宽为御史大夫。

汉兵入东越境。东越人杀东越王余善降汉。迁其民于江淮间。

夏4月，封泰山。大赦天下。复东巡海上，至碣石。自辽西历北边九原，归于甘泉。

5月，以桑弘羊为治粟都尉，领大农丞，尽管天下盐铁。于郡国设均输机构，设均输盐铁官，主盐铁专司，置平准于京师，督天下运输，货物统购统销，由官府经营运输和贸易。稳定物价。罢告缗法。

[于是天子北至朔方，东到海上，所过赏赐，用帛百余万匹，钱金以巨万计，皆取足大农。一岁之中，太仓甘泉仓满。民不益赋而天下用饶。]

齐王闾死，无子，国除。

疑司马谈死于本年。

武帝元封二年（B109，壬申），48岁。

至瓠子，视察黄河决口处。沉白马、玉璧于河，命从臣将军以下皆负薪塞河堤，卒填决河。作“瓠子之歌”。

筑甘泉宫通天台、长安宫飞廉馆。

朝鲜王攻杀辽东都尉。募天下死罪囚徒攻朝鲜。

作“芝房之歌”。

派郭昌、卫广为将，入巴蜀平定西南夷未服者，以为益州郡。

是时，汉灭两越，平西南夷。

以杜周为廷尉。

[周外宽，内深刻，其治大体仿张汤。时诏狱益多，食二千石俸禄涉案人员不减百余人。廷尉及中都官诏狱逮捕至六七万人，官吏因之益加十万余人。]

[周为廷尉，客有谓周曰：君为天下决平，不循三尺法。专以人主旨意为狱，狱者固如是乎？周曰：三尺法安在乎？前王所是著为律，后者所是书为令。当时为是，

何法之古乎?]

设益州郡。

元封三年 (B108, 癸酉) 49 岁。

十二月，赵破奴攻车师，虏楼兰王。(楼兰西域国名，后更名鄯善。)

柏梁台建成。“元封三年，作(成)柏梁台，召群臣二千石有能为七言诗者，乃得上座。”^①

初作角抵戏，(名此乐为角抵者，两两相当角力。角技艺射御，故名角抵，盖杂技乐也。巴俞戏、鱼龙蔓延之属也。汉后更名为平乐观。)三百里内皆入京来观。

夏，朝鲜相斩其王右渠降汉。以其地为乐浪、临屯、玄菟、真番四郡。

楼船将军杨仆坐失亡多免为庶民，左将军荀彘坐争功弃市。嫁细君公主与乌孙，始和亲。

以司马迁继司马谈为太史令。

7月，嫁细君公主与乌孙。

元封四年 (B107, 甲戌), 50 岁。

冬10月，上南巡行至雍。祠五帝。北出萧关，历独鹿，鸣泽，自代而还，至河东。诏赦死罪以下，赐无出今年租赋。

匈奴好辞甘言求请和亲。匈奴使者病死长安，用赵信议遂扣留汉使路充国。

武帝遣将军郭昌、赵破奴屯朔方备胡。

元封五年 (B106, 乙亥), 51 岁。

冬，武帝南巡，望九嶷山，登天柱山，泛长江，近枞阳，北到琅邪，观东海。

亲射蛟江中，获之。舳舻千里，薄枞阳面出。作“盛唐枞阳之歌”。

3月，封太山，加封禅。还京住甘泉宫。4月，赦天下，所幸县免岁租赋。赐鰥寡孤独帛，贫者粟。

卫青卒，起冢，象庐山。

[初，上年29生戾太子，甚爱之。及长，性仁恕温谨。上嫌其材能少，不类己。太子每谏征伐四夷，上笑曰：“吾当其劳，以逸遗汝，不亦可乎？”太子乃有不安之意。

上觉之，谓大将军青曰：“汉家诸事草创，加四夷侵陵中国，朕不变更制度，后世无法。不出师征战，天下不安，为此者不得不劳民。若后世又如朕之所为，是袭之亡秦之迹也。太子敦重好静，必能安天下，不使朕忧。欲求守文之主，安有贤于太子

^① 《太平御览》卷352引《东方朔传》。又见《初学记》卷12。

乎？闻皇后与太子有不安之意，岂有之邪？可以意晓之。”大将军顿首谢。]

4月，全国分为十三州部，每州置刺史，直接向皇帝奏事。刺史每年八月巡视所部郡国，诏以六条问事。

[六条：(1)张宗豪右田宅逾制，以强凌弱，以众暴寡。(2)二千石背公徇私，侵渔百姓。(3)二千石不恤疑狱，肆意杀人。(4)二千石选举不平，敬阿所爱，蔽阻贤路。(5)二千石子弟依仗权势，请托所监。(6)二千石阿附豪强，害损政令。触之皆案灭三族。]

是岁，下求贤诏书，令州郡举茂才异等，可为将相及使绝国者。时汉廷已乏人材矣。

[武帝求贤诏：“盖有非常之功，必待非常之人。故马或奔腾而致千里，士或有负俗之累而立功名。夫泛驾之马，不羁之士，亦在御之而已。其令州郡，察民吏有茂才异等，可为将相及使绝国者！”]

董仲舒死，年93岁。苏建死。

[苏建语司马迁云：“吾常责大将军至尊重，宜择贤。大将军谢曰：自昔魏其武安之厚宾客，天子常切齿。彼亲附士大夫，招贤绌不肖者，人主之柄也。人臣奉法遵职而已，何与招士？驃骑亦仿此意。”苏建，苏武父也。]

元封六年 (B105, 丙子), 52岁。

冬，外巡归。

春，作首山宫。3月，巡视河东。祠后土。

益州、昆明反，遣军击之。

秋，乌孙使者以汉广大，归报其国，其国乃益重汉。匈奴闻乌孙与汉通，怒，欲击之；又其旁大宛、月氏之属皆事汉。

乌孙使使愿得尚汉公主、为昆弟。乌孙以子匹聘汉公主，汉以江都王建女细君为公主妻乌孙王昆莫为右夫人。

匈奴亦遣女妻昆莫，以为左夫。

昆莫年老，言语不通。昆莫欲使其孙岑娶尚公主，公主不听，上书武帝。武帝致书曰：“从其国俗，欲以乌孙共灭胡。”

昆莫死，其孙岑娶代立，为昆弥。

[细君悲歌曰：吾家嫁我天一方，远托异国乌孙王。穹庐为室毡为墙，以肉为食酪为浆。居常土思兮心内伤，愿为黄鹄兮归故乡。]

汉使西逾葱岭，抵安息。

安息使以大鸵鸟卵及黎轩善眩人献于汉。

太初元年 (B104, 丁丑), 53岁。

冬十月，巡登泰山。东至大海，考入海及方士求神者莫验。改历，以正月为岁首，行“太初历。”前此，承秦制，以冬十月为岁首。

十二月，东临渤海。望祠蓬莱山。

二月，起建章宫。

《汉官仪》：“武帝太初元年，初置建章营骑，后更名羽林军。又取从军死士之子孙，养羽林官，教以王兵，号曰羽林孤儿。”（后汉书顺帝纪李贤注引）

五月，命公孙卿、壶遂、司马迁等改历法，编定“太初历”，用夏正，以正月为岁首（此前沿用秦正，以十月为岁首）。色尚黄，数用五，定宗庙百官之仪。协音律，以为典常，垂之后世。

七月，东巡至泰山。

八月，命贰师将军李广利伐大宛。

〔先，汉使人宛求事。宛不予。杀汉使，取其财物。天子怒。掌使宛者姚定仅言：宛兵弱，诚以汉兵不过三千人，强弩射之，可尽虏矣。动欲侯宠姬李氏，乃拜李氏兄广利为贰师待军，发属国六千骑以郡国恶少年无赖数万人，往伐。〕

司马光曰：其意以非有功不侯，不欲负高帝之约也。〕

关东蝗灾，西飞至敦煌。历法废坏，命公孙卿、壶遂、司马迁改定律历，成“太初历”。司马迁于是年始纂《史记》。（年42岁）

始设大司农。

〔汉书百官公卿表：治粟内史，秦官，掌谷货，有两丞。景帝后元年，更名大农令。武帝太初元年，更名大司农。〕

建羽林军。

太初二年（B103，戊寅），54岁

正月，丞相石庆薨。以公孙贺为丞相。时朝廷多事，督责大臣苛严。自公孙弘后，丞相比坐事死数。公孙贺大哭，不乐受印绶。

〔贺引拜为丞相，不受印，顿首涕不肯起。上乃起去。贺不得已拜，出曰：我从是殆矣。〕

二月，武帝巡视河东。祠后土。贰师将军李广利征大宛无功而返。兵还至敦煌。武帝怒，使使至玉门传诏：军有敢入关者则斩之！

〔贰师将军之西也，既过盐水，当道小国各城守，不给食，攻之不能下。比至郁成，士至者不过数千，皆饥瘦，攻郁成，郁成大破之，所杀甚众。引兵还，至敦煌，士余什一二。〕

秋，遣赵破奴将二万余骑出朔方西北二千里，击匈奴，军去不还。

冬12月，御史大夫倪宽卒。

太初三年 (B102, 己卯), 55 岁。

春正月, 东巡海上求神仙。

4 月, 封泰山。

是岁, 遣光禄勋徐自为出于五原塞外筑城列亭障千余里。使路博德筑居延泽上。

以胶东太守延广为御史大夫。

匈奴儿单于死, 子年少, 立其季父右贤王句黎湖为单于。秋, 匈奴大人定襄, 云中, 杀掠数千人。行破坏徐自为所筑城亭列障。军正任文击救之, 匈奴失所掠而去。

公卿议诸罢征宛军, 专力攻胡。天子以宛小国不能下, 则大夏之属轻汉, 而宛善马不来。遗外国笑。乃案治言罢宛者邓光。赦囚徒, 发恶少年没边骑, 出敦煌六万人。

[贰师将军复围宛。宛城无井, 出水工断其水路。增发甲兵十八万, 置居延、休屠屯兵以卫酒泉。发天下吏有罪者, 亡命者及赘婿, 故有市籍者凡七科, 谪为兵。悉给贰师。]

太初四年 (B101, 庚辰), 56 岁。

复下征匈奴诏。

[武帝伐匈奴诏: “高皇帝遗朕平城之忧, 高后时, 单于书绝悖逆, 昔齐襄公复九世之仇, 《春秋》大之!”]

李广利破大宛, 得汗血马数十匹。中马以下牝牡三千余匹。斩大宛王首。然汉军马损失远过之。

[贰师复行, 兵多, 所至小国莫不迎。出食给军。至轮台, 攻不下。破而屠之。至宛, 兵到者三万。攻之四十余日, 宛内乱。求降, 献马。汉军得善马数十匹, 中马三千余匹。罢兵。]

春, 汉军捕得楼兰王。是岁, 大宛破后, 汉自敦煌至盐泽 (今罗布泊) 起亭障。于轮台、渠犂置屯田。每屯马乏田率数百人, 军垦。置使者, 校尉领护, 远至赤谷 (今中亚伊塞克湖南岸)。

李广利回京师, 途中所过西域小国, 听说大宛被攻克, 皆使其子弟从人贡献, 入京师为人质。

诏封李广利为海西侯。

匈奴欲发兵阻李广利征大宛, 闻大汉兵盛, 不敢动。

大宛破后, 西域震惧, 汉使人西域者皆得职。

[余嘉锡论武帝求马此役曰: 汉武帝使李广利将兵伐大宛, 取善马, 太史公极非之, 故以微文讥刺。传说中盛陈出兵时甲卒之众, 牛马杂畜兵弩粮草之多, 以见其劳民伤财, 疲弊中国以事四夷, 死士卒数十万, 而所得善马不过数十匹, 所以讥汉武者深矣。王允谓司马迁作谤书, 不虚也。]

桓宽盐铁论西域篇文学曰：“有司言外国之事，议者皆徼时之权，不虑其后。张骞言大宛之天马汗血，安息之真玉大鸟，县官既闻如甘心焉，乃大兴师伐宛，历数期而后克之。夫万里而攻人之国，兵未战而物故过半，虽破宛得宝马，非计也。当此之时，将卒方赤面而事四夷，师旅相望，郡国并发，黎人困苦，奸伪萌生，盗贼并起，守尉不能禁，城邑不能止。然后遣上大夫，衣绣衣以兴击之。当此时，百姓元元，莫必其命，故山东豪杰，颇有异心。赖先帝圣灵斐然，其咎皆在于欲毕匈奴而远几也。为主计若此，可谓忠乎？”此其归咎武帝，与司马迁之意同，后之论史者莫不从之。余以为迁责汉武骚动天下，及广利不爱士卒，皆是也。独谓伐宛之役为闻天马而甘心，一似武帝有爱马之癖者。夫武帝虽内多欲而外施仁义，用汲黯语。亦一世英明之主也，岂其因欲实天闲，备法驾，遂以数十万人之命，易数十匹之马，贵人贱畜，一至于此哉。且贰师出兵用马至三万馀匹，而所得宛马不过三千馀匹，是时方患马少，以十易一，智者必不为也。盖匈奴行国，人人便骑射，汉兵常出塞数千里，与之鏖战于沙漠之间以争胜负，其势不能不多用骑兵，欲练骑兵，不能不养马。中国之马，本不知匈奴所产之良，故晁错曰：“匈奴地形技艺，与中国异，上下山坡，出入溪涧，中国之马弗与也。险道倾仄，且驰且射，中国之骑弗与也。”汉书晁错传错上书言兵事。是则汉与匈奴，不必交战，固已情见势绌矣。况又屡经战阵，马之死亡且尽，故武帝大修马政，广求善种以求其蕃息孳生，其闻天马而其心者，欲得汗血之种也。司马迁非不知之，而言之不明，遂使后人莫知汉武之用意耳。

今以汉书考之，武帝之初，众庶街巷有马，阡陌之间成群，乘犊牝者摈而不得会聚。见食货志。卫青霍去病之伐匈奴，所将少者万骑，多者十馀万骑。见卫霍传及匈奴传。元朔六年，卫青比岁击胡，汉军士马死者十馀万。见食货志。志承史记平准书之旧，叙事不明载年岁，第云其明年或后几年。今据颜师古注及平准书注补载年号，注所无者，以前后事推定之。元狩二年，马生余吾水中。见武纪。天子为伐胡，盛养马，马之来长安者数万匹。三年，除千夫五大夫为吏，不欲者出马。见食货志。四年，大将军青、骠骑将军去病大出击胡，出塞之马凡十四万匹，而后入塞者不满二万匹，见食货志及卫霍传。又匈奴传云，“汉马死者十余万匹”。匈奴虽病远去而汉马亦少，无以复往。见匈奴传。自此至青之卒，凡十四年，竟不复击匈奴者，以汉马少故也。见卫、霍传。青以元封五年卒，自元狩四年至此凡十四年。其后又三年，是为太初二年，始遣赵破奴将二万骑伐匈奴。五年，天下马少，平牡马匹二十万。见武纪。元鼎二年，乌孙发使送张骞还，因献马数十匹报谢。见张骞传及西域传。四年，马生渥洼水中，作天马之歌。礼乐志作元狩三年，此据武纪。史记乐书云：“又尝得神马渥洼水中，复次以为大一之歌。”其歌辞与礼乐志不同。五年，令民得畜边县。注：孟康曰：“令得畜牧于边县。”官假牡马，三岁而归，及息什一。六年，车骑马乏，县官钱少，买马难得，乃著令，令封君官下至三百石吏以上，差出牡马，天下亭亭有畜字马，岁课息。见食货志。元封元年，帝巡边至朔方，临北河，勒兵十八万骑，威震

匈奴。见武纪。盖自元狩四年后，未尝与匈奴战，至是经十年之畜牧，始稍蕃息矣。然去年尚言车骑马乏，今年何遽多如此，盖汉时养马常至三十馀万匹，见后。十八万骑，未为多也。故亟亟焉求马于西域。会匈奴闻乌孙与汉通，怒欲击之。乌孙恐，使使献马，愿得尚汉公主为昆弟。天子问群臣，议许，曰：“必先内聘，然后遣女。”乌孙以马千匹聘。见西域传。徐松补注以为事在元封初，从今之，故次于此。大宛多善马，马汗血，言其先天马子也，张骞始为武帝言之。见西域传。天子好宛马，使壮士持千金及金马请宛善马，宛王爱其宝马，不肯予。见张骞传及西域传。太初五年秋，遣李广利伐大宛，四年春，广利斩大宛王首，获汗血马来，作西极天马之歌。见武纪。言西极天马者，以别于元狩四年所作之天马歌也。礼乐志无西极字，史记乐书所载歌辞与礼乐志不同。初，天子发书易曰：“神马当从西北来。”得乌孙马好，名曰天马，及得宛汗血马，益壮，更名乌孙马曰西极马，宛马曰天马云。见张骞传。计武帝凡四得善马，其生渥洼水中及得自乌孙大宛者皆号天马。元狩四年天马歌曰：“沾赤汗，沫流赭”。是渥洼神马亦汗血。又当时欲神异此马，云从水中出，故与大宛汗血马，同得天马之名。初得乌孙马，亦以天马名之，独生余吾水中者无闻。盖自武帝以后，汉所养马固多名马种矣。向非武帝求马于四方，则死亡羸瘠之余，汉之战马，岂复可用乎。]

天汉元年（B100，辛巳），57岁。

春正月，巡驻甘泉宫，三月巡行河东。祠后土。

匈奴句黎湖单于死，匈奴王其弟左大都尉且是侯为单于。

3月，派中郎将苏武送匈奴在汉使臣。苏武持节被拘于匈奴，流放于北海（贝加尔湖）。

[单于初立，恐汉袭之，乃尽归所拘汉使之不降者路充国等，曰我儿子，汉天子我丈人领也。

上嘉单于之义，遣中郎将苏武送汉所拘匈奴使者，厚聘单于，答其善意。既至，单于大骄，非汉所望也。

匈奴中被虏汉故将及浑邪王姊子，及卫律部下，阴与武副使张胜谋，欲劫单于母阏氏（南宫公主）归汉。卫律者，父故长水胡骑将。与协律都尉李延年善，延年荐律使匈奴。闻延年家败，遂降匈奴。单于厚爱之，与谋图事，立为丁零王。

后月余，单于出猎，虞常等劫阏氏欲发，单于子弟发兵与战，俘虞常张胜。单于使卫律治之。

武恐辱国，引刀欲自杀，不死。卫律抱救之，单于壮其气节，欲降之。武不屈。囚武大地窖中，绝其饮食。

天大雪，武卧寒地，啮雪与毡毛咽之，十数日不死。匈奴以为神，武坚不降，乃徙武北海无人之地，使牧羊。曰公羊有奶乃归。武持节牧。]

赵破奴自匈奴止归。五月，发谪戍屯五原。

以济南太守王卿为御史大夫。

孔安国献古文经传。

天汉二年（B99，壬午），58岁。

春，巡行东海。

夏5月，李广利以万骑出酒泉，击右贤王于天山，斩首万余级。匈奴大军围李广利，汉军乏食数日，死伤者多。军陷重围，假司马赵充国与壮士百余人溃围陷阵，李广利随而脱。汉武帝在行辕视赵充国创伤，嗟叹之，拜为中郎。

李广孙李陵，主动请缨，愿率步兵五千人，出居延，北行30日击匈奴，至浚稽山，被匈奴三万骑兵包围。李陵奋战，矢尽道穷，不获救兵，投降。

武帝以法制御下，好尊用酷吏。郡、国二千石为治吏大抵多酷吏。法诛并用，饮食连坐。

[《廿二史札记》：《杜周传》：“武帝时诏狱益多，二千石击廷尉者不下百余人，其他狱案一岁至千余章，大者连逮证案数百人，小者数十人，远者数千里，近者数百里。既到，狱吏责如章告，不服，则笞掠定之。于是皆亡匿。狱久者至更数赦，十余赠犹相告言，大抵诋以不道以上。廷尉及中都诏狱，逮至六七万人，吏所增加又十有余万。”是可见当日刑狱之滥也。民之生于是时，何不幸哉！]

颁《沉命法》，凡二千石以下察捕盗贼不力者，皆处死。

[赵翼论曰：汉武时，酷吏盛行，民轻犯法，盗贼滋起，大者至数千人，攻城邑，掠库兵。帝使光禄大夫范昆、[故]九卿张德等，衣绣衣，持节发兵，斩首或至万数，并诛通行饮食者。数年稍得其渠率，而散亡者又聚党阻山川。无可奈何，乃作沈命法，盗起不发觉，觉而勿捕满品者，二千石以下至小吏皆死。其后小吏惧诛，虽有盗不敢发，恐累府，府亦使不言，故盗贼益多。

《咸宣传》光武帝建武十六年，群盗并起，所在杀长吏，讨之则解散，去又屯结。乃下令听群盗自相纠摘，五人[共]斩一人者除其罪，牧、守、令、长界内有盗贼及弃城者，皆不以为罪，但取获贼多少为殿最，惟蔽匿者罪之。于是更相追捕，并解散。

《光武纪》同一捕盗也，一则法愈严而盗愈多，一则法稍疏而盗易散，此亦前事之师也。]

秋，止禁十月巫祠道中者，大搜。派直旨绣衣使者，持节，虎符，以监郡守。

“东方群盗起”。泰山，琅琊农民暴动，阻山攻城，道路不通。出兵弹压。拜直不疑为青州刺史。

以匈奴降将成娩为开将，率楼兰国兵击车师，匈奴遣右贤王将数万骑驰援，汉兵不利。引去。

天汉三年 (B98, 癸未), 59 岁。

2 月, 初榷酒酤。

3 月, 东巡求神仙, 封泰山。

御史大夫王卿有罪自杀, 以执金吾杜周为御史大夫。

怠厌方士怪迂语。然犹希冀能见仙人, 得长生不老术。

秋, 匈奴入雁门。太守弃市。

天汉四年 (B99, 甲申) 60 岁。

春正月, 朝诸侯于甘泉宫。

春 3 月, 巡行泰山。

5 月还京, 居建章宫。九月, 令罪人人钱赎死。

派李广利, 路博德, 韩说将十万人击匈奴。不利, 还。

族李陵家。(司马迁遭李陵之祸, 受病刑, 是年 48 岁。)

大阏氏 (汉南宫公主) 欲杀李陵, 单于匿之北方, 大阏氏死, 乃还。单于以女妻陵, 立为右校王。

太始元年 (B96, 乙酉) 61 岁

春正月, 公孙敖有罪, 腰斩。徙郡国吏民豪桀于茂陵。夏六月赦天下。

《汉书·外戚传》: “孝武钩弋赵婕妤, 昭帝母也, 家在河间。武帝巡狩过河间, 望气者言此有奇女, 天子亟使使召之。既至, 女两手皆拳, 上自披之, 手即时伸。由是得幸, 号曰拳夫人。……大有宠。”

[婕妤位视上卿, 比列侯, 第二十级爵。]

太始二年 (B95, 丙戌) 62 岁

春正月, 行幸回中。3 月, 诏更黄金为麟趾金币, 以班赐诸位王。凿白渠贯、渭, 长 200 里。可谓田近 5000 顷 (29 万亩)。

秋 9 月, 募死罪人赎钱五十万减死一等, 御史大夫杜周卒。

以赵人江充为水衡都尉。旋拜为直指绣衣使者。使督察贵戚近臣逾侈者。充举劾无所避, 上以为忠直, 所言皆中意。

[江充, 赵邯郸人。曾为赵敬肃王客, 得罪赵太子丹, 乃诣阙举报太子阴事。太子生废。上召充入见, 由是有宠。]

[何按: 江充, 疑乃匈奴敌谍也。汉书充传: 江充, 字次倩, 赵邯郸人也。充本名齐。有姊, 善鼓琴歌舞。充媒嫁之赵太子丹。齐得幸于敬肃王, 为上客。

久之, 太子疑齐以阴私告王, 与齐悼, 使吏逐捕齐, 不得, 收系其父兄, 按验,

皆弃市。齐遂绝迹。亡，西入关，更名充，诣关，告：太子丹与同产姊及王后宫奸乱，交通郡国豪猾，攻剽为奸。吏不能禁。书奏，天子怒，遣使者诏郡发吏卒围赵王宫，收捕太子丹，廷尉杂治之，法至死。赵王彭祖，武帝异母兄也。上书讼冤，不许。竟败赵太子。

帝召充见灵台宫，自请愿以居常被服冠见上。上许之，充衣纱谷单衣，曲裾后垂，交输。（张晏：曲裾者如妇人衣。如淳曰：交输。割正幅，使一头狭若燕尾，垂之两旁，见于后。何案：即燕尾服。）冠禅丽步日摇冠，飞翾之缨，（何案，疑为胡冠。王先谦注谓步摇冠别名慕容，慕容，胡语。）充为人魁岸，容貌甚壮，帝望见而异之。谓左右曰：燕赵固多奇士。充至，问以当世政事，上悦之。

充国自请愿使匈奴。诏问其状，曰：因变制宜，以敌为师，不可预图。

上以充为谒者，使匈奴还拜为直旨绣衣使者（何案：锦衣卫前身）。督三辅盗贼，禁察逾侈。贵戚近臣多奢僭，充皆举劾。奏请“没人车马，令身待北军击匈奴”。奏“可”。贵戚子弟惶恐，皆见上，叩头请求愿入钱赎罪，上许之。输钱北军凡数千万，上以充中忠直，奉法不阿。

及太子变发，后武帝知充有诈，夷充三族。]

皇子弗陵生。母曰河间赵婕妤，居钩戈宫。任身14月而生。上曰“似尧”。乃命其所居门曰“尧母门”。[何按：江充，赵氏皆为赵人。]

太始三年（B94，丁亥）63岁

春正月，行幸甘泉宫，飨外国客。2月，令天下大酺五日。行幸东海，获赤雁，作《朱雁之歌》。幸琅邪，礼日成山。登之罘，浮大海。

冬，赐所行过户五千钱，鰥寡孤独赐帛，人一匹。

太始四年（B93，戊子）64岁

春3月，行幸泰山。壬午，祀高祖于明堂，以配上帝。因受计。癸未，祀孝景皇帝于明堂。

12月，行幸雍，祠五时，西至安定、北地。

本年益州刺史任安下狱。司马迁作“报任安书”。[书中言：会东从上来，涉旬月，迫季冬，仆又迫从上雍。]

征和元年（B92，己丑），65岁。

夏，巫蛊祸始起。

[上居建章宫，见一男子带剑入中龙华门，疑刺客，命收之。男之捐剑走，逐之弗获。上怒，斩门候。上疑以为奸鬼为祟，疑为巫蛊。丞相公孙贺夫人卫君孺，卫皇后之姊。贺子敬声为太仆，骄奢无法，擅移北军钱千九百万，下狱。是时诏捕阳陵大

侠朱安世。贺请上逐捕安世以赎敬声，上许之。果捕得安世。安世入狱，笑曰：“丞相灭族矣。”遂从狱中上书，告“敬声与阳石公主私通，使王当驰道埋偏人，诅上，有恶言”。上令案验之。]

冬11月，发三辅骑士搜上林，闭长安城门大索。戒严十一日。
大搜上林苑刺客，又搜长安城。

征和二年 (B91, 庚寅), 66岁。

春正月，帝疑皇后、太子、宫人，乃迁居。行幸驻于甘泉。

[“上每行幸，常以后事付太子，宫内付皇后，有所平决，还，自其最。上亦无异，有时不省也。”]

上用法严，多任深刻吏，太子宽厚，多所平反。虽得百姓心，而用法大臣皆不悦。皇后恐久获罪，每戒太子。宜留取上意，不应擅有所纵舍。上闻之，是太子而非皇后。群臣宽厚长者附太子，而用法深酷者皆毁之。邪臣多党羽，故太子誉少而毁多。皇后、太子宠渐衰，常有不自安之意。上与诸子疏，皇后衡得见。近臣常于武帝前谗毁之。”]

江充奉诏治公孙贺牵连巫蛊事，公孙贺下狱，死狱中，族其家。

以涿郡太守刘屈氂为左丞相，乃中山靖王子。

夏闰4月，诸邑公主、阳石公主皆坐巫蛊罪死。

司马迁完成《史记》。

秋7月，江充掘皇后太子宫。太子斩充，灸胡巫上林中。

武帝令左丞相刘屈氂与太子战于长安。兵败，亡去。皇后卫子夫自杀。

[《通鉴》：“是时，方士及诸神巫多聚京师，率皆左道惑众。(卢植曰：左道，谓邪道也。)变幻无所不为。女巫往来宫中，教美人度厄，每屋则埋木人祭祀之，因妒忌恚罾，更相告讐。上怒，所杀后宫廷及大臣，死者数百人。于是上以充为使者，治巫蛊狱。充将胡巫掘地求偶人，捕蛊及夜祠，收捕验治，烧铁钳灼，强逼之。民转相诬，吏则劾以大逆无道。自京师三辅连及郡国，坐而死者前后数万人。充既知上意，因胡巫檀何言：宫中有蛊气，邪余之，上疾不差。”上乃使充入宫，掘地求蛊，黄门苏文等助充。充先治后宫希牵夫人，以次及皇后太子宫，掘地纵横。太子、皇后无复施坐床处。]

8月辛亥，太子自杀于湖。

[太子使舍人无且持节夜入未央宫长秋门。因长御倚华，白皇后，发中厩车载射士，出武库兵，发长乐宫卫卒，长安大乱。黄门苏文逃归甘泉，报太子反。乃使召太子。使者不敢进城，归报谎云太子欲斩臣，臣逃归。上怒。丞相刘屈氂闻变，脱身逃。上问：丞相何为？乃赐玺书令平叛。

太子宣言告百官云：“帝在甘泉病危，奸臣欲作乱。”上于是亲驾，幸城西建章

宫，诏发三辅近县兵，部中二千石以下，令丞相将之。

太子亦遣使矫制赦长安中都官囚徒，命长安囚人如侯持节，发长水及宣曲胡骑，皆以装会。太子立东北军南门外，召护北军使者任安，与节，令发兵。安拜受节，人，闭营门不出。

太子引岳，驱长安衍市人，集数万众，至长乐宫西阙下。逢丞相等，会战。计五日，死数万人，血流御沟中。庚寅，太子兵败，南奔杜门（复盎门）。

诸太子宾客尝出入宫门，皆坐诛，其随太子发兵，以反诸族，吏士劫略者皆徙敦煌郡。太子逃亡，东至湖，藏匿泉鸠里，主人家贫，常卖履以给太子。]

8月，辛亥，吏围捕太子，太子自度不得脱，入室自经。

9月，以商丘成为御史大夫。

匈奴入上谷、五原，杀掠吏民。

任安下狱。

[赵翼谓，司马迁于本年作报任安书。]

[征和二年春制诏：“故丞相贺，倚旧故，据高执而为邪。兴美田，以利子弟宾客，不顾元元，无益边谷，货赂上流。朕忍之久矣，终不自革，乃以边为援，以困农烦扰富者，重马伤耗，武备衰减。狱已正于理”。云云]

征和三年（B90，辛卯），67岁。

匈奴入五原，酒泉，杀两都尉。

6月，丞相刘屈氂因与李广利谋立昌邑王被腰斩，其妻枭首。

[贰师之出也，丞相为祝道。遂至渭桥。广利曰：愿君侯早请昌邑王为太子，如立为帝，君侯长何忧乎？屈氂许之。昌邑王者，广利妹李夫人子。广利女为丞相子妻，故谋焉。时内谒者令郭穰在侧，归告帝：丞相夫人祝诅上及与贰师将军共祷祠，欲立昌邑王为帝。按验，罪大逆不道，腰斩东市。妻子枭首华阳街。收广利妻子。]

同月，李广利投降匈奴。

[广利与匈奴战，初胜，有斩获。后妻子被收传至军前。广利不安，内生变。匈奴乘机集大兵败围之。广利遂降。]

9月，高寝郎田千秋上急变书，讼太子冤，武帝感悟。征拜田千秋为大鸿胪。

同月，族灭江充家。焚苏文于渭桥上。

武帝怜太子无辜，作“思子宫”和“归来望思之台”。

征和四年（B89，壬辰），68岁。

3月，躬耕巨定。诏罢劳民伤财及神仙之事。

尽逐方士，曰：“天下岂有仙人，尽妖妄耳。节食服药，差可少病而已。”

[上见群臣，曰：朕即位以来，所为狂悖。使天下愁苦，不可追悔。自今事有伤

害百姓糜费天下者皆罢之。田千秋曰：方土言神仙者甚众，而无显功，臣诸皆罢斥遣之。上曰：大鸿胪言是也。于是悉罢诸方士候神人者。是后上每对群臣自叹：昔时愚惑，为方土所欺。天下岂有仙人，尽妖妄耳。饮食服药，差可少病而已。]

夏6月，以田千秋为丞相，封富民侯。

[千秋始视事，见上连年治太子狱，诛罚尤多，群下恐惧。思欲宽广上心，慰安众庶，乃与御史二千石以上俱寿颂德，美劝上。上报曰：朕不德，自左丞相与贰师阴谋逆乱，巫蛊之祸，流毒士大夫。至今余巫颇脱不止，朕甚愧之，何寿之有。敬不举君之觴。]

[千秋无他材能，又无伐阅功劳，以一言寤上意，数月得宰相，封侯。汉使往匈奴，单于问新丞相事。曰：“苟如言，汉置丞相，非用贤也。妄一男子上书即得之也。”使者归告单于语，帝怒，以为辱命，欲杀之，良久，乃释之。然千秋为人敦厚有智，居位自称，优于前任。]

同月，下轮台诏书。自悔。诏曰：“方今之务，在于励农。”

[征和四年武帝下轮台诏略曰：“曩者朕之不明，以军候弘上书言：‘匈奴缚马前足置长城下，驰言：秦人，我与若马。’又，汉使者久而不还（谓苏武等）。故兴遣贰师将军。欲以为使者威重也。乃者以弘书遍视丞相御史二千石诸大夫郎为文学者，乃至郡属国都尉等，皆曰匈奴必破，时不可再得也。公车、方士、太史、治星望气及太卜龟蓍皆以为吉。故朕亲发贰师下骊山，诏之必毋深入。乃不效。及得虏候者，乃言：缚马者匈奴沮军事也。（班书注：匈奴闻汉军来，使巫埋羊牛所出诸道及水上，以沮军。何按，牛羊尸腐为病，以播疫病也。）匈奴常言，汉极大，然不耐饥渴。使一狼，走千羊。乃者贰师败，军士死略离散，悲痛常在朕心。今又诸远轮台，欲起亭燧，是扰劳天下，非所以优民也，朕不忍闻。当今务在禁苛暴，止擅赋（乱收费），励本农，修马复令，以补缺，毋乏备而已。]

同月，以赵过为搜粟都尉。赵过教民为代田法。

秋八月，李广利死于匈奴。

[卫律害贰师之宠，会匈奴单于母阏氏病。律赏胡巫进言：得贰师以祠社，何故不用。贰师骂曰：我死必灭匈奴。单于遂收之祠社。]

后元年（B88，癸巳）69岁。

6月，江充族灭后，马何罗惧牵连，遂谋为逆，为金日磾所擒。御史大夫商丘成有罪，自杀。

7月，削燕王旦三县。

是月，欲立少子刘弗陵为太子。因其年小母少，恐重演吕后专权故事，乃赐弗陵母赵婕妤死。

[《汉书·外戚传》：“钩弋子年五六岁，壮大多知，上常言‘类我’，又感其生与众

异，甚奇爱之，心欲立焉。”]

是岁，使黄门画周公负成王朝诸侯图，以赐霍光。

后二年（B87，甲午）70岁。

正月，朝诸侯于甘泉宫。赐宗室。

[1977年8月，玉门市花海公社东北的一处烽燧遗址中，出土了一批汉代简牍。其中有一件七面棱形觚（编号77. J. H. S: 1），上有一篇诏书。1984年整理者发表了这篇诏书的释文：^①

制诏皇天（太）子：朕体不安，今将绝矣，与地合同，众（终）不复起。谨视皇天（天）之（嗣），加曾（增）朕在。善禹（遇）百姓，赋敛以理；存贤近圣，必聚胥士；表教奉先，自致天子。胡（亥）自汜（圯），灭名绝纪。审察朕言，从（终）身毋久（已？）。苍苍之天不可得久视，堂堂之地不可得久履，道此绝矣！告后世及其孙子孙（子孙），忽忽锡锡，恐见故里，毋负天地，更亡更在，□如□庐，下敦闾里。人固当死，慎毋敢佞，……

这篇诏书是汉武帝的遗诏，《史记》、《汉书》均未收录。是一个戍卒手抄的，可惜抄录不全。《汉书·霍光传》载：“后元年，侍中莽何罗与弟重合侯通谋为逆，时光与金日磾、上官桀等共诛之，功未寻。武帝病，封玺书，曰‘帝崩发书以从事’。遗诏封金日磾为侯，上官桀为安阳侯，光为博陆侯，皆以前捕反者功封。”是武帝遗诏中还应有关封霍光等为侯的内容。]

2月，病重五柞宫。乙丑，立弗陵为太子。霍光问后事，武帝曰：“立少子，君行周公之事。”封霍光为大司马大将军。

又以金日磾为车骑将军，上官桀为左将军，桑弘羊为御史大夫，三人共协霍光辅佐刘弗陵。

[上官桀曾为未央厩令，“上尝体不安。及愈，见马，马多瘦，上大怒：‘令以我不复见马邪！’欲下吏，桀顿首曰：‘臣闻圣体不安，日夜忧惧，意诚不在马。’言未卒，泣数行下。上以为忠，由是亲近，为侍中，稍迁至太仆。”《外戚传》]

丁卯，帝崩于五柞宫。

太子刘弗陵即位，是为汉昭帝。

3月甲申，葬武帝于茂陵。

^① 嘉峪关市文物保管所：《玉门花海汉代烽燧遗址出土的简牍》，甘肃省文物工作队、甘肃省博物馆编《汉简研究文集》，甘肃人民出版社，1984年。

[武帝孙宣帝曰：“汉家自有制度，本以霸王道杂之。”武帝所行之政术，外儒内法。所谓王道，即董仲舒所说“孔子主立新王之道”，（春秋繁露·玉杯）。王道，儒即国家主义，国家意识形态。诸子皆私学，而儒学乃王道也。为新王立法也。霸道，法也。]

武帝全盛时期，“民户千二百二十三万三千六十口。五千九百五十九万四千九百人，汉极盛矣”。（地理志）其中官奴婢约二十万口。

[赵翼论武帝之用将曰：武帝长驾远馭，所用皆斥弛之士，不计流品也。《张骞传》，自骞开外国道致尊贵，吏士争上书言外国利害，天子为其绝远辄予节，募吏民无问所从来，为备人众遣之。或道中被侵盗失物及失指，天子为其习之，辄案致重罪，以激之令赎，复求使，大者予节，小者为副，故妄言无行之徒争应募，此其鼓动人材之大略也。至其操纵赏罚，亦实有足以激劝者。如卫青、霍去病等，屡经出塞，为国宣力，固贵之宠之，封侯增邑不少靳。或奋身死事，如韩千秋战死南越，帝曰：“千秋功虽不成，然亦军锋之冠。”则封其子为成安侯。或在军有私罪，而功足禄者，如李广利伐大宛，斩其王母寡，而私罪恶甚多，则以其万里征伐，不禄其过。甚至失机败事，而其罪可谅，其才尚可用者，亦终不刑戮，使得再自效。如张骞与李广俱出右北平击匈奴，广死亡多，骞后期，皆当斩，皆许赎为庶人。广又全军覆没，身为匈奴所得，佯死，夺其马奔归，当斩，亦赎为庶人。后皆重诏起用，使之立功。且任用时不拘以文法。如李广夜行，为灃陵醉尉所辱，及为将，请尉俱行，至即斩以报怨，上疏自言，帝不惟不以为罪，反奖奋之以成其气。其有恃功稍骄蹇者，则又挫折而用之。如杨仆已破南越，会东越反，帝欲以为将，为其伐前劳，特诏责之，又数其受诏不至兰池宫等罪，激使立功自赎。其驾馭豪杰如此，直所谓条旋在手，操纵自如者也。而于畏怯者，则诛无赦。又或冒功行诈，如左将军荀彘击朝鲜，与杨仆争功嫉妒，虽克朝鲜，终坐弃市，赏罚明如此，孰敢挟诈避险而不尽力哉！史称雄才大略，固不虚也。]

[在政治制度上，由秦汉至明清两千年间中国发生了重大变革。清赵翼论秦汉以来政制之变云：

“盖秦、汉间为天地一大变局。自古皆封建诸侯，各君其国，卿大夫亦世其官，成例相沿，视为固然。其后积弊日甚，暴君荒主，既虐用其民，无有底止，强臣大族又篡弑相仍，祸乱不已。再并而为七国，益务战争，肝脑涂地，其势不得不变。而数千年世侯、世卿之局，一时亦难遽变，于是先从在下者起。游说则范雎、蔡泽、苏秦、张仪等，徒步而为相。征战则孙臆、白起、乐毅、廉颇、王翦等，白身而为将。此已开后世布衣将相之例。于是纵秦皇尽灭六国，以开一统之局。使秦皇当日发政施仁，与民休息，则祸乱不兴，下虽无世禄之臣，而上犹是继体之主也。惟其威虐毒痛，人人思乱，

四海鼎沸，草泽竞奋，于是汉祖以匹夫起事，角群雄而定一尊。其君既起自布衣，其臣亦自多亡命无赖之徒，立功以取将相，此气运为之也。而是时尚有分封子弟诸国，迨至七国反后，又严诸侯王禁制，除吏皆自天朝，诸侯王惟得食租衣税，又多以事失侯，于是三代世侯、世卿之遗法始荡然净尽，而成后世徵辟、选举、科目、杂流之天下矣。岂非天哉！”

《汉书·贡禹传》论武帝之失政云：

武帝始临天下，尊贤用士，辟地广境数千里。自见功大威立，遂纵嗜欲。用度不足，乃行壹切之变，使犯法者赎罪，入谷者补吏，是以天下奢侈，宦乱民贫，盗贼并起，亡命者众。郡国恐伏其诛，则择便巧吏书习于计簿能欺上府者，以为右职。奸轨不胜，则择勇猛能操切百姓者，以苛暴威服下者，使居大位。故无义而有财者显于世，欺谩而善书者尊于朝，悖逆而勇猛者尊于官。故俗云：何以孝弟为？财多而光荣。何以礼义为？史书而仕官。何以谨慎为？勇猛而临官。“俗之败坏，乃至于是！”]

何按：武帝一朝削平了困扰文景时代的同姓王问题。极大地加强了君权。但其结果，却使得皇帝孤立，失去了外部的屏藩。导致士人阶层及行政官僚集团的权力强大。皇室不得不依靠外家即母舅通过控制军权屏藩王室，又不得不加强宦官的权力（此武帝晚年的办法）即内朝去监督和控制外朝行政官僚。外戚、宦官与士人官僚的强大及矛盾，遂成为西汉后期和东汉一代被困扰以至亡国的根本政治问题。



何新的史学研究

景戎华*

何新为当代中国著名的政论家、国际战略评论家，也是著名的经济学家。然而就其二十余年治学经历以及治学的旨归而言，我以为何新先生首先是一位历史学家。其研究领域博涉上古史、先秦史、秦汉史、宋史、明清史、近现代史、世界史、学术思想史、比较文化史、人口史、农民战争史、史学理论、史料学、语言学史等诸多史学领域。

近二十年来，其论著对于当代中国史坛及史学理论所带来的冲击、震撼、影响之重大深远，绝无仅有。其用力之勤，考索之深，成果之宏富为一般研究者所不可企及。其研究视野宏观至宏大，微观至精微。最初发轫于历史哲学，由博返约，终结硕果于史学、经学。

然而，这样一位才华横溢，思想深邃的杰出史论家，早年却曾经被逐出当代史学之“教门”。因此我们觉得有必要将其史学研究的一些重大成果结集出版，奉献给当代史坛。其功过是非，自可留待后人去评说！

—

本书书目新颖、别致、饶有新意。其开篇将“历史学与国民意识”联系在一起，单就这一命题的提出，已横亘古今，启人深思，极富开创性意义。

历史学、历史研究是干什么的？即史学研究的功能是什么？说来是老生常谈，但真正弄明白其实质含义又谈何容易。

何新在本书开宗明义，强调历史学与国民意识直接相关，历史学从属于国家的意识形态。历史学可以塑造一个民族的历史形相，影响一个国家的国民意识。何新以日本历史教科书事件为例，指出日本政府为什么如此重视中学教科书的编纂工作，而不

* 作者曾任黑龙江大学历史系及天津师范大学副教授。中国元史学会会员，中国林业学会理事，国际中国哲学学会会员。现为自由撰稿人。

顾周边邻国的抗议与反对，始终对其国民隐瞒、篡改历史上侵华、侵朝的历史真相，就是为了塑造日本的国民意识。

为了塑造民族意识、国民意识，首先应当统一对民族历史的认识，此为国民意识的最基础的层面，其次才是新闻媒体的传播，再其次才是大学的讲坛、讲义和史学研究。正是从这一立国之本的政治学视角观察历史学，何新提出，一切历史都是当代史，因为死人的历史是要由现实中活着的人去诠释的。而活人眼睛里的历史，是受活人的视角、方法论、经济利益、政治信仰制约的。同一历史人物、同一历史事件，出之于不同观察者，在研究中会得出完全不同的结论。所以，历史学想要完全摆脱政治的束缚只能是史学家们的一厢情愿，几乎是不可能的。何新以陈寅恪为例，指出：陈氏一再标榜他不依附于任何政治势力，绝口不谈革命，既不从蒋也不从毛，但讲隋唐制度渊源，却仍不能不从阶级（门阀）利益集团去分析，实质上仍受影响于马克思所代表的阶级分析思想。

毛泽东为什么重视历史？何新说，除了从历史经验中汲取运用于当代的大政治智慧之外，毛泽东也是从历史学塑造政治意识形态，形成国民意识的宽阔视野角度来观察、分析历史的。毛泽东善于从中寻找、发现治国韬略，御国之术。所以，一个国家成熟的领导集体总是非常重视历史学意识形态的。

何新指出，美国、英国、法国、日本对其本国历史、本民族文化不容亵渎的重视，远超过一般中国人之想象。

何新在《思考》第一卷中曾深刻论述：

“国家意识形态是超越理性的，它是一种政治信仰，它不接受追究，不接受质询。但是，它要求每个公民必须承认它，接受它。”“它不一定真实，也不必要求它一定是真理。”这一认识，已经超越了史学研究范围，超越了学术价值，而着眼于重建国民意识、国家意识形态

事实上，自80年代后期以来，因传统的“社会主义阵营”的崩解，东欧国家社会结构的突变，以及包括中国在内的世界性的经济政治变革潮流，对人们心灵带来的冲击和震荡，造成的信仰危机是极其重大深刻的，意识形态问题已成为当代关乎民族存亡，国家根本的大问题。故何新说：“中国所面临的真正危机，主要不是经济危机，也不是由于腐败导致的政治危机，根本危机是由于意识形态与现实分裂造成的精神的危机、价值的危机。信仰的危机。”

如何摆脱这一危机呢？

何新说，必由出路就是，对全民族进行爱国意识和国家利益意识为本的历史教化，以重构中国历史及政治意识形态。何新呼吁我们的史学家要关注史学研究的这一重大责任，肩负起这一重大历史使命，召唤知识分子的学术良心。

诠释历史当然就是为了重新诠释现实。诚如何新所言：一切历史都是当代史。

二

在专门的研究领域，何新也有诸多前人未发的重大发现：

1. 早在 80 年代之初，何新即以惊人之胆识，以深厚的马克思主义学养，否定了斯大林的五阶段的历史公式。即“原始社会→奴隶社会→封建社会→资本主义社会→社会主义社会”这个公式。他指出，这个公式既不符合马克思本意，又不合中国历史之实际。由于此文，1983 年何新被逐出了史学研究的教门。

但现在回头看，只有打破这个公式的束缚，才能使人们理解到，在共产党领导下从事市场经济性质的改革，并非由社会主义向资本主义的逆转和历史倒退；从而才能摆脱左的意识形态对于八十年代经济政治体制改革的束缚。

2. 早在 80 年代初，何新在上海的一次文化史演讲中，开“文化热”先河，引领一时潮流，提出许多论点，对思想解放、文化启蒙发挥了重大影响。何新此时更多关注的是中国文化封闭性的负面影响。

其中一些著名观点被“河殇”在解说词中大肆抄袭和肢解（如关于著名的长城四合院与封闭文化心理之关系）。但他们有意漠视何新关于中国古代文化亦具开放性论述，特别是关于中国文化会发生全面复兴的预言和展望，而构拟了一种中国文化悲观论和否定论的伪史体系。为此，何新又撰文对他们进行了尖锐透彻的批评（见本书《论“河殇”》一文）。

3. 何新是“陈寅恪热”、“顾准热”最早的始发动者。早在 80 年代初，当陈寅恪、顾准名字尚不为学界多数特别是中青年一代所知时，何新即在《读书》杂志撰文，阐述了“陈学”与乾嘉朴学的渊源及“陈学”的价值，并以之与西方现代语言阐释学进行了比较。

他最早著文评论顾准的史著，着重探讨了顾准史学方法论的政治涵义，使本来沉寂的两位大师死而复生，从而引发了后来史学界的研究热潮。

4. 文集中《论康谭》一文，气势恢宏，排山倒海。其中对谭嗣同本人与佛学关系的分析超越前人。文中认为谭嗣同之所以能为变法舍生取义，其献身精神源于佛学的宗教力量。

20 世纪 80 年代，何新正值盛年，该时期文章多一气呵成，哲思缜密，锐不可挡，有一股不可征服的逻辑力量。

5. 何新在考古学方面，多年来一直致力于建立一门“考古神话学”。他认为，远古神话不同于晚近的文人自由想象的文学创作。神话就是远古的历史，神话具有现实主义的基础。神话研究的目的，是找出其隐藏在荒谬神异的表层符号背后的文化和历史真实意义。

他在《诸神的起源》中提出中国上古神话系统的太阳神崇拜。认为这种太阳崇拜

的基础是远古的历法学。这种怪论，引起了一时轩然大波。遭到《历史研究》、《中国语文》等权威杂志的严辞批判。但现在此论在考古学中几乎已成共识。

何新长于运用多学科考证，揭示传说中的龙、凤都不是神话式想象综合创造的神异怪物，而是具有真实生物原型的鳄鱼和鸵鸟。他考证楚帛书，指出这是古中国一部关于宇宙起源的开天辟地神话。何新对《易经》、《老子》、《楚辞》的研究均独辟蹊径。他的许多新说初提出时常被学界所惊异而反对，但后来却常常被广泛剽用而流行。

6. 自1983年后，何新多年来一直沉浸在乾嘉朴学及黄侃、章太炎等人的著作中，下了苦功，并撰写了大量读书笔记。近几年间，何新沉潜上海竹园，完成了对《周易》、《老子》、《尚书》等多部古籍的重新整理与注释。他发明的许多新义给人石破天惊、凿开混沌之感。《何新古经新解》等系列新著，正是在这些学术札记的基础上加以整理、研究完成的。

在即将出版的《尚书》研究中，何新批评了以《尚书》研究而享名于史林的顾颉刚先生，何新认为顾颉刚不懂朴学，所以他没有真正弄懂《尚书》真义。何新对“古史辩”派的疑古理论甚为鄙薄。反之他对孙诒让等清儒的研究评价很高，认为清代朴学的重大成果，至今仍被忽视。

何新在本书关于《尚书》的评论中指出，《尚书》浓缩了5000年中华文明中的传统政治道德基石的核心价值。长期以来，不为现代史学所重视所理解，甚至目之为“伪书”。以至今人多认为商周时代政治不成熟，以近乎半“野蛮时代”和“巫史文化”的说法诬蔑之，这都是因为根本没有读懂《尚书》。

7. 何新认为，我们对中国古代史有必要给予全面之重新审视。农民起义和阶级斗争不是历史进步的的决定性动力，决定性的因素是经济力量。中国历史并不是农民起义与皇权更替的交互循环。而一些农民起义与民间蒙昧邪教有关，反而是历史中的破坏性力量。

8. 何新近年来全神贯注于战国秦汉历史之研究。朝夕披览《史记》、《左传》、两国（《国语》及《战国策》）、《汉书》。年初他曾要我准备一批材料拟编纂一个《汉武帝年表》。我两周内主要据《汉书》“武帝纪”匆匆草就万言约十纸赴命，缺憾甚多。未想到其后何新竟充实以大量史料，乃成本书中五十页约十万言之力作。于表中撰写大量批注，往往发前人所未发。其阐述建元新政、汉初儒道斗争之政治背景，以及认为《淮南子》是一部谋政变之书，董仲舒“天人论”具制约君权涵义等；都为前人所未言，可谓发千古之覆。

9. 何新热衷于朴学、语言训诂学之研究，每发现一个字的新解，其兴奋之意，溢于言表，我每次与之接谈印象颇深。近年何新闭门读书，工作时间表安排甚紧，阶段性目标绝不延误，数月不见，必有新作。其治学精神令人感佩！

以何新之才名及其人之实力，本来早可以悠哉游哉地过一种休闲的生活。然而何

新总觉得时间不够用。曾对我说，天若假我时年，我要对《诗经》及古“礼学”给予全新的解释。

三

何新尝言，当代史坛，是用独断论、传统的陈旧思维方式研究社会科学的最后的、最顽固的一个堡垒。其根源一是 20 世纪初之“疑古”学派，二是独断论即阶级斗争决定论的一元史观。

已故著名历史学家邓广铭先生亦曾经说过，以阶级斗争论研究历史，并不是百花齐放，只能是一花独放。又说 20 世纪现代史学只有“五朵金花”。所谓“五朵金花”即农民战争史、古史分期、资本主义萌芽，亚细亚生产方式和清官问题等五个专题的讨论。当代中国史学论坛，曾经以这样五个话题讨论为时髦，竞相驰驱，而其方法多为片面绝对主义之“独断论”。而其结论至今仍渗透在中小学课本中，大学入学考试试题中，甚至研究生的教学中。这种看法反映了老一辈史家对 20 世纪旧史观的反思和觉醒。而何新则是率先突破了这种旧史观和方法的思想前锋。

因史学研究的自身特点，一些旧式史学家虽不悟乾嘉学术真精神却剽拾斯斯细节于家学门户之见。提出“你不读遍某一中国断代史的全部史料，你便没有资格撰写该断代史论”。这里我们暂且将这些“大师”自己是否真的像毛泽东那样认真读完二十四史、《资治通鉴》或者像邓广铭先生、漆侠先生真正通读了宋史的全部史料搁置不论。这一要求，形成限制研究资格的森严门户性。于是有人倡导皓首穷经，“板凳要坐十年冷”，以之作为史学研究者治学的座右铭。年龄家法成为了治史的必要“资质”。

在这种不成文家法下，各个断代史，都塑造了某些所谓权威。而唯“权威”马首是瞻乃成史界之风尚。于是历史学师承有自，传承有绪，其学说，其学风有一脉相承即近亲繁衍的特点，不仅形成森严的门户之见，更生出许多伪学之怪胎。此其为史学顽固性之表征也。

因此，在中国史坛立足，没有“十年媳妇熬成婆”的忍耐力与决心，是断断乎不可能的。这也正是当代中国史坛蛇行龟步，陈陈故态的症节所在。理解了这一点，也就理解了中国史坛为什么“大师”如此之多，而学术面貌则一直陈陈相袭的原因。

何新自 80 年代以来的史学研究及其成果足以表明，他是敢于突破这种种清规戒律和门户之见的孙悟空。

刘知几论史学认为必须兼具德、才、识。何新认为，“史德”就是必须高扬民族文化和国家利益。至于他的才和识，则久为学坛所共见，何须我在此赘言？不具备一种过人之胆、过人之学、过人之识，便难以解释，何新何以能在艰难的治学环境下，冲破层层阻力，最后终于攻克了顽固的史学之“堡垒”，从而做出了一系列惊人的成

就与发现。

四

何新的史学研究方法及部分结论，仍会遭到传统史学某些恪守门户者的责难与非议。以何新的才智毕力于某一断代史研究，一定会做出无与伦比的成就，但那样一来就不是何新了。

何新并非不注重史料学。这一点我们从本书之“屈原年表”与“汉武帝年表”可窥其大端。其目光之宏大广博为一般史家所难以比侔。何新并不是以“六经”注我的主观之徒。但也不是我注“六经”的章句腐儒。他以精湛的微观研究为基础，所寻求的是达观与汇通。

何新的史识是他史学研究最闪光的地方。在近现代史家中，能如他那样打通哲学、宗教（佛）学、政治学。历史学、社会学、人类学、地理学、甚至古生物学及经济学等诸多学科领域，统一作壁上观，遂令万法贯一，宇宙会于一心者是罕有其俦的。余编撰此书后谨赞之曰：

“旧学商量加邃密，新知培养转深沉”，万法汇于无量法，通识结晶菩提心。

一代文章两司马，贾生奇谋著《新书》。每于变法多推动，功成身退是醇儒。

读毕此书，相信凡不持偏见者皆不会不叹服其广博与深刻。何新何新，斯人斯言何其新也！诚一代良史、一代奇才也！



何新先生著作编年

书名	出版社	年代
培根论人生（第一版）	上海人民出版社	1983
诸神的起源（第一版）	三联书店	1985
人生论	湖南人民出版社	1986
艺术现象的符号文化学阐释	人民文学出版社	1987
中国远古神话与历史新探	黑龙江教育出版社	1988
何新集	黑龙江教育出版社	1988
（注：收入开放丛书·中青年者文库，本文库何新任主编）		
人性的探索	黑龙江人民出版社	1988
中外文化知识辞典（何新编）	黑龙江人民出版社	1988
中国文化史新论	黑龙江人民出版社	1988
龙：神话与真相	上海人民出版社	1989
世纪之交的中国与世界		
——何新与西方记者谈话录	四川人民出版社	1991
东方的复兴（第一卷）	黑龙江人民出版社	1991
	黑龙江教育出版社联合出版	1991
东方的复兴（第二卷）	黑龙江教育出版社	1992
爱情与英雄	四川人民出版社	1992
何新政治经济论文集（白皮书，内部发行）	同上	1993
论何新（内部发行）	同上	1993
何新政治经济论集	黑龙江教育出版社	1995
中华复兴与世界未来（上·下卷）	四川人民出版社	1996
培根人生随笔	人民日报出版社	1996
反思与挑战	台湾·时代风云出版公司	1987
巨谜的揭破	台湾·时代风云出版公司	1988
致中南海密札	香港·明镜出版社	1997

为中国声辨	山东友谊出版社	1997
危机与反思（上·下卷）	国际文化出版公司	1997
诸神的起源（新版）	光明日报出版社	1997
孤独与挑战（第一卷）	山东友谊出版社	1998
诸神的起源（日文版）	日本东京树花舍	1998
（韩文版）	韩国东文堂	1990
中华的复兴（韩文版）		1999
《新战略论·何新战略思想库》	四川人民出版社	1999
龙：神话与真相（第二版）	上海人民出版社	2000
大易通解	澳门出版社	2000
思考（第一卷）	时事出版社	2001
思考（第二卷）	同上	2001
艺术分析与美学思辨	同上	2001
何新古经新解（七卷）	同上	2001
培根人生论	国际友谊出版社	2002
培根人生论	陕西师大出版社	2002

