

清华大学国学研究院主办

中国学术

总第四十三辑
刘东主编

北京·商务印书馆
2019

目 录

卷首语

特稿

裴宜理 工作队：苏联经验的中国化

论文

刘 东 我们共通的理性——向着公正的中西竞逐

苏源熙 克洛岱尔 1900 年的《认识东方》

哈特穆特·莱平 基督教与宗教自由的发现

P·J·罗德斯 西西里的狄奥多罗斯与五十年时期的年代问题

徐向东 莱布尼茨论偶然性和自由

雷思温 卢梭论神义论与人的自我拯救

刘 宁 “正名”与韩愈古文议论艺术的创新

黄卫总 同党、同学、同乡：钟惺和晚明时期的友道实践

评论

尤锐、林嘉琳、陈力强、伊若泊：有关《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》的评议

李 朵 读罗泰评《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》所记

李 峰 方法论、逻辑和有关西周政府的争论：对罗泰的回应

书评

田浩、苏费翔：《文化权力与政治文化——宋金元时期的〈中庸〉与道统问题》（方遥）

康儒伯：《修仙：中国中古时期的修道者及其社会记忆》（顾漩）

杰拉德·高斯：《理想带来的暴政》（范震亚）

杰弗里·杰克逊：《水下巴黎》（刘东）

路易斯·梅兰德：《观念的市场：美国大学的改革与阻力》（刘佳慧）

马克·威廉姆·罗士：《为什么选择博雅教育》（郭敬燕）

罗伯特·威特金：《艺术与社会结构》（刘扬）

维多利亚·D·亚历山大、玛里林·鲁施迈耶：《艺术与国家：比较视野中的视觉艺术》（赵卿）

戴安娜·克兰：《先锋派的转型》（向浩源）

米歇尔·塞尔：《五感：一种混合身体的哲学》（徐明）

Contents

Preface

Special Manuscript

Elizabeth J. Perry, Working Team: Sinicization of Soviet Experience

Articles

Liu Dong, Our Common Reason: Race for Justice between China and the West

Haun Saussy, On Paul Claudel's *The East I Know* (1900)

Hartmut Leppin, Christianity and the Discovery of Religious Freedom

P. J. Rhodes, Diodorus Siculus and the Chronology of the *Pentekontaetia*

Xu Xiangdong, Leibniz on Contingency and Freedom

Lei Siwen, Rousseau on Theodicy and Man's Self-Salvation

Liu Ning, "Nominal Rectification" and the Innovation of Han Yu's Ancient Prose Argument Art

Martin W. Huang, Factionalism, Classmates and Fellow Townsmen: Zhong Xing (1574-1625) and Male Friendship in Late Ming China

Reviews

Yuri Pines, Kathryn Linduff, Charles Sanft, Robert Eno, Reviews on *Bureaucracy and the State in Early China: Governing the Western Zhou*

Li Duo, Reading Notes of Lothar von Falkenhausen's Review on *Bureaucracy and the State in Early China: Governing the Western Zhou*

Li Feng, Method, Logic, and the Debate about Western Zhou Government: A Reply to Lothar von Falkenhausen

Book Reviews

Hoyt Cleveland Tillman, Christian Soffel, *Cultural Authority and Political Culture in China: Exploring Issues with the Zhongyong and the Daotong during the Song, Jin and Yuan Dynasties* (Fang Yao)

Robert Ford Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China* (Gu Xuan)

Gerald Gauss, *The Tyranny of the Ideal* (Fan Zhenya)

Jeffrey H. Jackson, *Paris Under Water: How the City of Light Survived the Great Flood of 1910* (Liu Dong)

Louis Menand, *The Marketplace of Ideas: Reform and Resistance in the American University* (Liu Jiahui)

Mark William Roche, *Why Choose the Liberal Arts?* (Guo Jingyan)

Robert W. Witkin, *Art and Social Structure* (Liu Yang)

Victoria D. Alexander, Marilyn Rueschemeyer, *Art and the State: The Visual Art in Comparative Perspective* (Zhao Qing)

Diana Crane, *The Transformation of the Avant-Garde* (Xiang Haoyuan)

Michel Serres, *The Five Senses: A Philosophy of Mingled Bodies* (Xu Ming)

工作队：苏联经验的中国化

裴宜理（美国哈佛大学）

一、跨越城乡鸿沟

无论在传统时代还是现代，治理任何大型复杂的社会，都需要连接、沟通城市与乡村的有效渠道。当政府官员与武装力量都集中在城市中心时，国家不能必然保证具有向偏远农村传达与实施政策的能力。然而，跨越城乡鸿沟对于政权有效而长久的统治至关重要。帝制中国——世界史上最长寿的政治体制——就曾采取多种方式来实现城乡联结。例如，乡约作为一种基层治理方式，通过奉官命的乡村管事人，将基于皇城发出的朝廷律令而形成的行为规范向农民广而告之。乡约最初是一种意识形态教化的方式，后来逐渐被赋予了监控、防卫等其他重要职能。¹ 到中华民国时期，尽管通讯技术有了长足发展，联结城乡的挑战依然存在。对于短命的国民党政权，其强国梦的破碎可以部分归结于它没有能力构筑跨越城乡鸿沟的桥梁。²

从建党初期开始，中国共产党也面临如何沟通城市与乡村的困难。由于中共主要由城市知识分子创立，其指导思想马克思主义聚焦工人无产阶级，以及效仿俄国革命的先例，因此，这个新生政党最初将其组织力量都集中在主要工业城市的产业工人身上。³ 尽管像彭湃、毛泽东这样有远见的共产主义革命家认识到了中国农民所具有的潜力，但是，对于如何最有效地将农民组织起来这一问题，他们很难从苏联经验中获得启发。布尔什维克革命的社会基础主要局限于莫斯科和圣彼得堡的工人，而后续苏维埃政权在农村的扩张带来的却是暴虐、残酷的悲剧，并引发俄国农民的愤慨与大规模反抗。⁴ 如果想要取得农村动员任务的成功，中共需要另寻他途，找到能更好抚慰农民感情的办法。

在中共有别于苏共的诸多实践中，最大的差别或许是前者与农村的联系更为紧密。⁵ 从革命年代至今，中国共产党的干部通过多种多样的渠道沟通、联络那些远离主要城市的村落。对于实现有效治理而言，在这些城乡联络机制中，可以说没有哪种方式比派驻工作队（或工作组）的做法更为重要与关键。然而，或许因为工作队介于正式制度与非正式制度之间——虽然由党政机构来授权和运作，但往往没有出现在官方的组织架构图中，因此，研究中国政治的学者很少对工作队进行系统分析。诚然，学界在对中华人民共和国历次重大运动的论述

¹ Kung-chuan Hsiao, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*, Seattle: University of Washington Press, 1960, pp.184-205; Zhengyuan Fu, *Autocratic Tradition and Chinese Politics*, New York: Cambridge University Press, 1993, pp.101-102.

² Hung-mao Tien, *Government and Politics in Kuomintang China* (Stanford: Stanford University Press, 1972); Lloyd Eastman, *The Abortive Revolution: China under Nationalist Rule*, Cambridge: Harvard University Press, 1974.

³ Elizabeth J. Perry, *Shanghai on Strike: The Politics of Chinese Labor*, Stanford: Stanford University Press, 1993.

⁴ Victoria Bonnell, *Roots of Rebellion: Workers' Politics and Organizations in St. Petersburg and Moscow*, Berkeley: University of California Press, 1983; David M. Mandel, *The Petrograd Workers and the Fall of the Old Regime*, New York: 1983; Diane Koenker, *Moscow Workers and the 1917 Revolution*, Princeton: Princeton University Press, 1981; Lynn Viola, V. P. Danilov, N.A. Ivnikskii, and Denis Kozlov, eds., *The War Against the Peasantry: The Tragedy of the Soviet Countryside*, New Haven: Yale University Press, 2005; Lynn Viola, *Peasant Rebels Under Stalin: Collectivization and the Culture of Peasant Resistance*, New York: Oxford University Press, 1996.

⁵ Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, Cambridge: Harvard University Press, 1951; Lucien Bianco, *Origins of the Chinese Revolution*, Stanford: Stanford University Press, 1974.

中，对工作队有所着墨，但是针对工作队的起源、运作机制与影响效果，却缺乏深入、全面的探究。

工作队是为了完成某项具体的使命，由高级别的党政机构指派和领导的临时性组织。在有限的时间内，他们被派驻到基层，通过动员群众的方式来执行任务。对于国共内战与建国初期土改政策的实施，以及在之后数次中共发起的运动中，工作队都发挥了关键作用。时至今日，为了实现促进经济发展、处理突发性危机、宣传官方意识形态、监督与巡查基层干部等目的，向农村派驻工作队的做法，始终是中国共产党最普遍和有效的治理方式之一。¹ 本文研究了工作队的起源与演变过程（从二十世纪二十年代到六十年代初），旨在揭示中国共产党如何构建了这一联结城乡的实用而又灵活的机制。

中国的工作队从俄国革命的土壤中移植而来，然而这一经验做法能够“茁壮成长”、发扬光大，其实归功于中共的创造性栽培，得益于其在革命战争与和平年代的长期实践探索。将城乡机动队（urban-to-rural mobile units）这一苏联经验成功转化为中国独特的治理模式，毛泽东和他的同志们应该得到肯定。工作队机制的中国化，不仅仅是中国共产主义革命胜利的关键因素之一，它对于发展与管控中国农村，直至当前的精准扶贫和反腐败运动，都发挥着重要作用。作为弥合城乡分野的一种有效手段，工作队有力加强了中共党国体制的韧性。

二、革命性的起源

中国式工作队的诞生至少可以追溯到二十世纪二十年代初期。一方面，得益于与国民党结成的统一战线的庇护，另一方面，受到苏联顾问的指导，此时的中共开始探寻农村动员的系统性战略。广州农民运动讲习所于 1923 年夏天成立，属于国民党的官方机构，向国民党农民部汇报工作。在讲习所，中共的组织者彭湃和毛泽东给怀抱革命热情的青年们授课，并向他们委派任务。这一方式成为了后来工作队机制的雏形。在接受了几个月时间密集的课堂与实地训练，以及最基本的军事能力指导后，一定数量的农运讲习所优秀毕业生将作为“特派员”被派往乡村，他们的任务便是鼓动农民参与革命。农运讲习所前五期讲习班共计毕业 454 人，其中三分之一被选拔为特派员。选拔的标准部分参考他们的学习、训练成绩，部分基于讲习所检查委员会的推荐。这个委员会负责监督学员各方面的行为。虽然绝大部分学员毕业后回到了他们的老家，但那些被选拔为特派员的，通常被派往农民部认为最需要他们的村庄。²

就如下几方面而言，特派员的部署为之后工作队的运作方式勾勒出了大致轮廓：特派员由官方正式机构（国民党农民部）指派，在特定、有限的时间内，通过与民众进行密切接触，来完成某项具体由中央制定的群众动员任务。然而，特派员与工作队又有所不同，他们往往被单个派遣下乡，而非以团体的形式。特派员的驻村时间每天不得少于六小时，在此期间，他们需要开展调查、宣传与组织工作。按规定，他们应该每周向农民部提交工作报告，并在每次任务完成后，回到农民部位于广州市的总部报到，等待有关下次农村任务的指令。³

特派员的作用让人联想起中国古代的钦差大臣——皇帝委派自己的亲信去处理地方上的棘手事务，他们所能行使的临时权力超过了常规官僚制所赋予的权力。但是，二十世纪二十年代农民运动讲习所培训出来的特派员，比起同中国帝制时代钦差的联系，其实与苏联俄国的关联更为直接。广州农民运动讲习所是在米哈伊尔·鲍罗廷和其他苏联驻华代表

¹ Elizabeth J. Perry, “From Mass Campaigns to Managed Campaigns: “Constructing a New Socialist Countryside,” in Sebastian Heilmann and Elizabeth J. Perry, eds., *Mao’s Invisible Hand: The Political Foundations of Adaptive Governance in China*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.30-61.

² 《广州农民运动讲习所资料选编》，北京：人民出版社，1987 年，第 35-40 页。

³ 同上，第 27 页。

(sovetniki) 的建议下成立的，他们也在讲习所教授如何进行鼓动与宣传的俄国革命策略。

1

在当时布尔什维克所使用的政治宣传手段中，最重要的就有所谓的“全权代表”（plenipotentiary）和“特使/专员”（emissary），他们在 1917 年十月革命及后续的俄国内战中起到了关键的动员作用。这一做法最早由列宁提议，在其 1902 年出版的革命宣传册《怎么办》（*What is to be Done*）中，列宁呼吁，由精心挑选与培训出来的专业人员组成一支先锋队，充当革命的鼓动者。² 直到 1917 年俄国革命，在列宁居于领导地位期间，他用法国大革命的历史经验来说明布尔什维克向基层派驻专员的合理性——法国大革命时期，由中央任命的特使（被称为“特派议员” *représentants en mission*）起到了力挽狂澜、扭转时局的作用。³ 在斯大林治下，从城市派驻农村的队伍规模被大幅扩展。二十世纪二、三十年代，苏联依靠各种各样的特派组织，包括苏联共青团大队、“二万五千人”大队、突击队和其他临时性的派遣队伍，在农村推行残酷的农业集体化和去富农化运动。

在中国共产主义革命早期，俄文词语“полномочный”通常被译为中文的“全权代表”一词，但不久之后，更为普遍的译法变成“特派员”。这可能是由于共产国际初创时期的驻华代表，比如维经斯基（Grigori Voitinsky，中文名为吴廷康）与鲍罗廷都以新闻记者作为身份伪装，而“特派员”一词带有特别通讯员与特别代表的双重含义，因此获得青睐。在对其驻华活动的中文描述中，维经斯基有时被称为“全权代表”，有时则被称为“特派员”。1920 年 3 月，他受共产国际远东支部的指派，率领一支共产国际工作组来华筹备中国共产党的创立工作。⁴ 与此类似，鲍罗廷在广州的公开身份是苏联国家通讯社塔斯社的驻华特派员，而其真实身份是共产国际派驻孙中山身边的“永久性全权代表”。⁵ 中共成立之后，这些称呼被无差别地使用在中共特工人员，以及共产国际委派的驻华俄国代表与其他国代表身上。在第一次国共合作时期，中方的特派员都是在国民党的正式机构领导下开展工作，然而，根据中共广东区委 1926 年 6 月的报告显示，“国民党中央党部农民部的特派员差不多百分之九十九是我们同志。”⁶ 尽管由国民党正式委派，但特派员其实是共产党的干部。

历史学家王奇生将工作队的起源归结于北伐战争前后，中共所依赖的、由农民运动讲习所培养的特派员。王奇生解释道，“特派员机制，本是中共尚未掌握政权情况下的一种群众动员机制，而后的多次群众运动中，以‘工作队’的形式继承下来并发扬光大。”⁷ 但是，王奇生没有将该机制与苏联的先例联系起来，他也没有考察二十世纪二十年代的特派员制度是如何演变为三十年代及其后的工作队机制。

¹ Dan N. Jacobs, *Borodin: Stalin's Man in China*, Cambridge: Harvard University Press, 1981, pp.152-154. 艾伦·怀挺（Allen Whiting）曾指出“对于 1924 年到 1927 年间中国革命的成功，或许没有人比鲍罗廷所做的贡献更大。” Allen S. Whiting, *Soviet Policies in China, 1917-1924*, New York: Columbia University Press, 1954, p.245. 此外，与此同时，数百名中国左翼在莫斯科中山大学接受培训。参见 Alexander Pantsov, *The Bolsheviks and the Chinese Revolution, 1919-1927*, (Richmond: Curzon Press, 2000, pp.164-169. 简言之，当时存在将苏联动员经验与策略介绍到中国的多种渠道。参见 C. Martin Wilbur and Julie Lien-ying How, *Missionaries of Revolution: Soviet Advisers and Nationalist China, 1920-1927*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

² V.I. Lenin, *What is to be Done?* Oxford: Clarendon Press, 1963.

³ Christopher Read, *Lenin: A Revolutionary Life*, New York: Routledge, 2005, p.188.

⁴ 李佳威、田聿：《维经斯基：默默无闻的共产国际特派员》，《档案春秋》，2011 年 6 月；王洁：《李大钊北京十年》，北京：中央编译出版社，2015 年。

⁵ 余杰：《鲍罗廷：挥舞红布的斗牛士》，载“独立中文笔会”，2017 年 4 月 4 日，<http://www.chinesepen.org/blog/archives/83397>。

⁶ 刘宝东：《中国特色革命道路的开辟》，载中国共产党新闻网，2011 年 5 月 26 日，<http://dangjian.people.com.cn/GB/136058/221814/14750481.html>。

⁷ 王奇生：《革命的底层动员：中共早期农民运动的动员、参与机制》，王建朗、黄克武主编：《两岸新编中国近代史（民国卷）》，北京：社会科学文献出版社，2016 年，第 268 页。

尽管特派员是以个人形式被派往乡村，但早在二十世纪二十年代中期，中共就开始利用各种各样的小规模团体，在农民中进行革命宣传与动员。¹ 例如，广州农民运动讲习所的指令之一是，把学员编成四人一组的小队，下派到乡村进行调研，为成立农民协会做前期准备。² 其他地方也开展了将积极分子小组从城市派往农村的类似活动。1923 年冬，中共党员董必武把家乡黄安县赴武汉求学的十二名大、中学生组织起来，成立党团工作组奔赴黄安，在农村兴办平民教育。³

在 1926 年农民运动讲习所关闭前夕，中共制定《农民运动议决案》，对其之前数年所积累的、在广东开展农运的经验教训进行了总结。在其总结的经验方法中，首先强调的注意事项就是入乡随俗、贴近农民的重要性：“做农民运动工作的人，必须注意先使他自己的言语行为生活服饰农民化，而后始能接近农民，使农民接受宣传。”⁴ 与入乡随俗同等重要的是，中共意识到了知识分子与城里人所能带给革命事业的特殊资源。就在党员干部与农民群众打成一片时，中央建议他们吸纳有更好教育背景和城市生活经历的人成为同志：“应利用乡村小学教师或本乡同志，城市中的本乡工人，假期里回的学生等，去发起组织，尤其是乡村小学教师是农村中天然的指导者，当努力取得这部分人。”⁵ 迎合乡土风俗人情，并依靠志同道合的知识分子（他们中很多人生活在城区）开展工作——对这两方面的重视成为了日后工作队运作的一个主要特点。

将工作队作为一种群众动员的方式加以更系统的部署，主要是在红军成立时期。1927 年 11 月，毛泽东（他在数月之前被党中央任命为特派员，领导湘赣边界秋收起义）总结了红军——这支中共武装力量的三大任务：打仗消灭敌人、打土豪筹款子和做群众工作。其中，第三项任务是革命军队作为工作队的主要工作。⁶ 1928 年初，红军组建了旗下首支宣传队，开展农村动员，这些队伍最终成为了红军架构中的永久组成部分。⁷ 在 1929 年底的古田会议上，毛泽东在其报告中指出了红军政治工作的重要性。他强调，军队有责任通过戏曲和其他方式，在农民群众中扩展革命宣传。⁸

1931 年中央苏区成立之后，下派各种机动队的做法，从军事文化宣传领域扩展成为了一种普遍的治理方式，服务的目标更为广泛。新的苏维埃政府在地处江西一隅的城市——瑞金成立后不久，就实施了巡视员制度。根据 1931-32 年颁布的规章制度，巡视员必须是党龄在三年以上，并担任地方党务职务的中共党员。他们的职责就是充当党中央的眼睛、耳朵和臂膀：“巡视员是中央对各地党部考查和指导工作的全权代表。”在执行任务前，不管是以单人还是小组的形式，巡视员需要准备详细的行动方案，并获得党中央的批准。下派到地方

¹ 1924-25 年，由中共创立的广东农民协会开始在其最具政治觉悟的骨干成员中组建“十人团”，在全省发起反抗税收、租赁的活动。这些团体也被称之为“贫人党”，他们显然受到了曾经深深植根于此的秘密会社——三合会的影响。除了使用暗语和密码，其成员还要通过豪饮鸡血酒的入会仪式来彰显他们对无产阶级事业的忠心。参见：叶佐能：《彭湃与海陆丰根据地》，北京：中央党校出版社，2011 年，第 99-101 页；刘林松、蔡洛编：《回忆彭湃》，北京：北京人民出版社，1992 年，第 160 页；海丰县委党史研究室编：《海陆丰革命根据地简史》，北京：中共党史出版社，2011 年，第 11 页。

² 《广州农民运动讲习所资料选编》，第 56 页。

³ “播火人——缅怀董必武同志早期在红安的革命活动”，中国网，2007 年 9 月 17 日，http://www.china.com.cn/aboutchina/zhuanti/zgzyldz/2007-09/17/content_8898268.htm；《中共湖北省黄冈地区组织史资料》，第 1 卷，武汉：湖北人民出版社，1992 年，第 9 页。

⁴ Wilbur and How, *Missionaries of Revolution*: 749. 译者注：中文原文出自《农民运动议决案》，《中共中央文献选集》，第 2 卷，中文马克思主义文库，<https://www.marxists.org/chinese/reference-books/ccp-1921-1949/02/042.htm>。

⁵ 同上。

⁶ 刘金海：《工作队：当代中国农村工作的特殊组织及形式》，《中共党史研究》2012 年第 12 期，第 50 页。

⁷ Brian James DeMare, *Mao's Cultural Army: Drama Troupes in China's Rural Revolution*, New York: Cambridge University Press, 2015, pp.28-29.

⁸ 王健英：《中国共产党组织史大事记实》，第 2 卷，广州：广东人民出版社，2003 年，第 510 页。

后，他们要保留好工作日志，并且至少每隔一周向中央汇报情况。¹ 他们也被称为特派员。在地方上，“巡视员兼全权代表兼特派员”被赋予了极大的权威，尽管并非手握无限制的权力。例如，他们只有在得到高层授权之后，才能展开逮捕行动，除非在紧急突发事态下，比如确信反革命分子在图谋反攻，或是借机逃跑。²

此外，中华苏维埃政府设立了工农检察部，受中央委员会（中执委）的领导。检察部肩负着监督苏区内国办企业和国家机关的责任，向法庭通报贪污受贿、铺张浪费和其他罪行、案件。在检察部之下，控告局负责组织突击队，由普通工人和农民组成，对国家机关与企业展开突击性巡查。³ 控告局的干部主要从可靠的农民中选拔录用，他们在经过特别培训后，被派往乡村，收集村民们对于当地官员的抱怨与不满。⁴ 每支突击队最少有三名成员，具体组成人员会根据每次派驻情况而变动，成员在他们的空余时间执行任务。在队伍解散前，突击队需向派遣他们的党政机关提交一份书面报告。⁵ 学者 Ilpyong Kim 解释道，这种做法本质上就是，“党和中央政府通过这一特殊机制，试图加强对地方官员的政治控制”。⁶ 控告局还负责在工农生活密集区设立“投诉箱”，鼓励他们举报官员的不良行为。而后，在没有提前通知的情况下，突击队会被派下来调查这些指控。这是对国家经济部门工作人员贪腐、浪费行为的一个重要制衡手段。⁷

1933 年，当中华苏维埃政府开展查田运动、合作社运动和经济重建运动后，工农检察部的职能急剧扩张。伴随着这些群众运动，瑞金的地方政权派遣工作团和工作组到其下辖区调查腐败行为，发动群众斗争。⁸ 在 1933 年夏，毛泽东对派驻壬田区的中央工作队予以了肯定，表扬了工作队所取得的一系列“革命成就”：“壬田区的查田运动在中央政府工作团帮助之下，五十五天中发动了全区的群众，彻底消灭了封建残余，查出了地主富农三百家，枪决了群众所谓‘大老虎’的十二个反革命分子，镇压了反革命活动。”⁹ 1933 年 11 月，由中执委下派的工作组对瑞金县政府进行了“突击查账”，挖掘出县政府官员公款吃喝等严重贪腐行为。¹⁰

抗日战争期间，中共部署、派驻工作队的范围和种类都有了进一步扩展。1937 年 8 月，党中央出台文件，鼓励各军事单位设立民运工作组，加强纪律监管、动员当地居民。¹¹ 两年后，党中央建议，为了协调行动、吸收更多群众加入抗日建国事业，各种官方妇女团体的会员与非会员，都应该被组织到战时工作队中。¹² 在受到日本人与国民党军队袭击的地区，

¹ 中共中央组织部、中共中央党史研究室、中央档案馆编：《中国共产党组织史资料》，第十三卷，北京：中共党史出版社，2000 年，第 401-404 页。

² 张启安：《共和国摇篮：中华苏维埃共和国》，西安：陕西人民出版社，2003 年，第 455 页。

³ 其他部门也有自己的通讯员队伍与轻骑队，由青年志愿者组成，向苏维埃政府报告官方机构、企业和公司的违法违纪行为。但这些队伍更多属于自下而上的群众性监督。参见《共和国摇篮：中华苏维埃共和国》，第 458-460 页。

⁴ Ilpyong J. Kim, *The Politics of Chinese Communism: Kiangsi under the Soviets*, Berkeley: University of California Press, 1973, pp.164.

⁵ 余伯流、凌步机：《中国共产党苏区执政的历史经验》，北京：中共党史出版社，2010 年，第 280 页。

⁶ Kim, *The Politics of Chinese Communism*, p.80.

⁷ 李小三：《中央革命根据地简史》，南昌：江西人民出版社，2009 年，第 204 页；余伯流、凌步机：《中国共产党苏区执政的历史经验》，第 273-274 页。

⁸ Kim, *The Politics of Chinese Communism*, p.21.

⁹ 毛泽东：《关于查田运动的初步总结》（1933 年 8 月）in Stuart Schram, ed., *Mao's Road to Power*, vol. 4: 505. 译者注：中文原文出自《毛泽东思想万岁》（1968 年武汉版）

<https://www.marxists.org/chinese/maozedong/1968/1-072.htm>。

¹⁰ 《毛泽东支持 1933 年苏区肃贪：敢开刀我绝不手软》，载中国新闻网，2014 年 4 月 28 日，

<http://www.chinanews.com/mil/2014/04-28/6112544.shtml>。

¹¹ 《中央组织部关于改编后党及政治机关的组织决定》（1937 年 8 月），中央档案馆编：《中共中央文件选集》第 11 卷，北京：中共中央党校出版社，1991 年，第 316 页。

¹² 《中共中央妇委关于目前妇女运动的方针与任务的指示信》（1939 年 3 月 3 日），《中共中央文件选集》第 12 卷，第 36 页。

中共创立了武装工作队（即武工队），由军人与政治干部组成。武工队在深入敌后、动员群众方面贡献卓著。¹ 1945 年春，中央要求武装工作队转变为“政治工作队”。他们由经验丰富的党政干部领导，这些人有能力在不利条件下灵活施政。中央期望武工队在其驻守的地区与村民一道投入农村生产生活，赢得当地的支持和保护，减轻农民的经济负担，提升群众的生活水平。工作队有权使用多种多样的方法，包括隐蔽的手段，在敌后建立亲共据点。² 然而与游击队不同的是，武工队并不是主要的战斗部队。他们的使命不在于抗击日本军或国军，而是发动与组织农村群众。

在抗日战争中，作为一种沟通与管控城乡的关键渠道，中共的工作队形成了自己独特的形式，并在建国后得以延续。战时工作队的一项重要进展是将青年知识分子，特别是女性知识分子，纳入中共领导的农村工作队中。这些工作队负责实施一系列进步性的经济政策。³ 历史学家陈永发对这一时期的中共根据地总结道，“根据极为有限的历史资料，我猜测绝大多数的群众工作者都是年轻的城市学生，他们受到爱国主义的鼓舞，投身抗日救国事业”。⁴ 在加入之前，这些预备队员都将经过培训，培训的内容除了政治思想教育，还包括指导他们如何隐藏自己的城市生活习惯，在衣食住行、言行举止上更贴近农民。⁵

1941 年，江苏盐城工作队采取的做法后来被迅速推广到中共在华北的根据地。群众动员的“盐城模式”包括以下几个步骤：首先，根据动员成功的可能性大小，以及实现政治影响与扩散最大化的潜力（这取决于乡镇的战略地理位置），选出若干乡镇；其次，派出大约 30-40 名干部到县政府所在的县城。由这支工作队组建预备委员会，并以地方农协的名义，在主要政府办公区域的外墙上张贴有关经济政策的通告、规定。除四、五位工作队员留在县政府，其余队员均被派驻基层。在每个乡镇，五到六名群众工作者集中在同一地点。到达村里后，他们将介绍信交给当地的保甲长，保甲长受命协助工作队召集会议、向群众宣讲阐明政策。驻村首日，工作队员就挨家挨户展开调研，详细记录所有居民的阶级身份。翌日，他们同各个村民小组开会，了解大家的苦难冤屈，发现积极分子。第三天，他们召开村民大会，在会上通过决议，并正式成立农民协会。之后，举行民众集会，到选定的几户地主家门口游行示威，要求减租以及实现其他的经济诉求。完成了对特定目标的公开斗争之后，人们敲锣打鼓、高举胜利标语，举行游街庆祝，将本村的消息传递到相邻的村落。这整个流程一般持续 10 天左右。⁶

工作队的组成最终变得更加标准化：两名男性队员负责调查与宣传工作，一到两名女性队员处理妇女事务，一名青少年队员专注于组织村里的孩童。年轻的知识分子被认为是沟通、澄清党的方针政策的最合适人选。虽然工作队的一项重要职责是筹划与“导演”一出出群情激愤的斗争场景，针对那些被细心挑选出来的斗争对象，但是队员们被告诫，他们自己不宜在斗争集会上表现得过于突出。⁷ 毕竟，斗争的目的在于，把他们动员工作所取得的显著成果，以一种农民自觉自发、自下而上的阶级行为展现出来。

¹ 《中共中央文件选集》第 14 卷（1943 年 7 月 2 日），第 58 页；第 14 卷（1944 年 1 月 31 日），第 161 页；第 14 卷（1944 年 4 月 11 日），第 219 页；第 14 卷（1944 年 12 月 15 日），第 417 页。

² 《中共中央文件选集》第 15 卷（1945 年 6 月 16 日），第 210-211 页。

³ 作为 1942 年整风运动的一部分，在延安经过培训的学生与知识分子被下派到乡村（他们中的很多人最初来自上海、北京和其他主要大都市），这一方面是为了协助农民，另一方面的目的在于，克服他们自身被指控的精英主义倾向。Mark Selden, “The Yen-an Legacy: The Mass Line,” in A. Doak Barnett, ed., *Chinese Communist Politics in Action*, Seattle: University of Washington Press, 1969, pp.122-123. 在整风运动之后，这一做法仍旧得以延续。在国共内战期间，中共西北局号召青年知识分子组成大型工作队去动员民众。参见《中共中央文件选集》，第 16 卷（1946 年 4 月 28 日），第 141 页。

⁴ Yung-fa Chen, *Making Revolution: The Communist Movement in Eastern and Central China, 1937-1945*, Berkeley: University of California Press, 1986, p.165.

⁵ Ibid: p.166.

⁶ Ibid: pp.168-170.

⁷ Yung-fa Chen, *Making Revolution: The Communist Movement in Eastern and Central China, 1937-1945*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp.170-191.

尽管工作队的人员构成与运作方式日益变得系统化,但工作队核心特征——临时性与任务目标的具体性一直保持不变。分配的任务永远是暂时性的,队员们在完成使命后,将回到他们之前的工作岗位。个别干部虽然很有可能在他们的职业生涯里,甚至是一次运动中,被委派到多个工作队,但每次他们将与一批不同的干部共事。此外,每次开始执行新的任务前,有关他们所要着手的具体工作,队员们都接受针对性的培训与指导。

三、建国后的发展

在国共内战胜利在望之际,毛泽东号召“把军队变成工作队”,他指示在解放区的部队,将他们的工作重心从军事斗争转向占领接管与民众动员。¹一些由军队改编的工作队在华北平原的农村实施土地改革,其他部队组成“南下工作队”前往广州、上海和南方其他主要城市。无论华北还是南下的工作队,除了部队官兵,知识分子、党政干部与基层积极分子也参与其中。²至1949年7月,县立特别培训中心遍及全国,由经验丰富的干部领导,向派驻当地的工作队提供针对性的指导和帮助。³

这一时期,无论是负责土改还是城市接管的工作队,都兼有监督征借与分配粮草物资、以供城市消费使用的任务,这与俄国内战和之后农业集体化运动中苏联机动队的做法类似。在有保甲长等地方官员可以依赖的情况下,粮秣工作队通过当地保甲长来筹粮;若无保甲长可利用,则由工作队直接征用粮草,再转交给地方接管部队。无论哪种情况,都要求工作队对粮秣收支的账目做好详细记录,以备军政干部随时检查。⁴

与战时类似,工作队的人员组成与培训受到了特别关注。很多队员都是农民出身,他们通过热情参与之前的本村群众运动,获得了党员干部的青睐。在接受了县政府的集中强化培训后,这些农村积极分子被派到周边村庄,进一步推广他们掌握的动员方法。土改工作队的其他成员来自军队、共青团以及(多数位于城区的)中学和高校。具备基本读写算术能力的“知识分子”也被招募进来,以确保有人能够编纂、整理必要的记录与汇报材料。⁵工作队也包括一些家庭背景相对优渥的成员,甚至包含一部分地主,这些人被认为对新政治秩序比较友好。据报道,1952年广西的一支工作队有71%的成员来自中、上社会阶层:地主13%,富农5%,中农20%,资本家9%,小资产阶级24%。⁶在广东,当地的教员与学生虽不是工作队的正式成员,但他们仍然参加了土改,协助队员们扩散消息、分发宣传资料。⁷土改改工作队在离开村庄前要负责建立农民协会,确保农协能够真正进行土地和其他资产的再分配。⁸

作为乡村的外来者,工作队与地方利益没有牵连,因此,即便面对来自地方的阻力,他们依然能够推行中央的政策。然而,工作队的内在属性——作为派驻特定地点的临时性机动队——使得其努力成果在他们离开后,容易被逆转、推翻。为了避免这种情况发生,1951年末,中共开始采取突击、连续地派遣“回头看”工作队的做法,以确保先前工作队所实

¹ 1949年2月8日毛泽东电报《把军队变成工作队》,《毛泽东选集》第4卷,北京:人民出版社,1991年,第1405页。

² 刘金海:《工作队:当代中国农村工作的特殊组织及形式》,《中共中央文件选集》第18卷(1948年2月8日),第125页。

³ 《华东局关于新区农村工作给浙江省委的指示》,《中共中央文件选集》第18卷(1949年7月19日),第390页。

⁴ 《中央关于新区筹粮的规定》,《中共中央文件选集》第18卷(1949年3月21日),第188页。

⁵ Edwin E. Moise, *Land Reform in China and North Vietnam: Consolidating the Revolution at the Village Level*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983, p.112.

⁶ Ibid: p.113.

⁷ Ibid: p.123.

⁸ Ibid: pp.131-135.

施的政策能得以贯彻、维持。因此，中南地区的大部分乡村在接下来的一年半时间内，连续接待了至少四轮以上的土改工作队。¹

尽管每一轮土改工作队的人员安排都会经历重组，但是其运作模式基本保持一致。在进行蹲点，并与农民实行“三同”的过程中，上级要求工作队扎根基层、识别骨干、走村串联。虽然工作队是村庄的编外人员，其工资与福利由派出单位承担，他们的原单位往往是政府部门和教育机构，位于远离其派驻村庄的城区，但他们仍然需要在下派地点长期居住，才能赢取当地居民的信任，并得以充分掌握和评估当地的真实情况。通过与普通村民同吃、同住、同劳动，组织上希望工作队发现潜在的运动积极分子（所谓“土改根子”）——指望这些人能像工作队员一样，满怀激情地执行党的命令，并在需要的时候，向其他村子宣扬推广他们的经验。² 通过超越常规的行政等级秩序，工作队在北京的中央政权与乡村社会之间建立了直接联系。³ 这一运作机制（包括用以描述它的特定词汇）不仅仅是土改运动的标准操作程序，也在农业集体化和四清运动中延续下来，并且经过一定的改良与修正，近年来还被继续用在社会主义新农村建设和精准扶贫当中。

尽管工作队的动员方法与话语体系大同小异，但是根据中央政策与政治氛围的变化，工作队运作的具体内容与风格会发生相应调整。土改（以及同时期的镇反运动）中，最为人们熟知就是情绪化的“诉苦”——受苦的农民在工作队的精心指导下，向地主和其他压迫阶级发起控诉，以此拉开激烈的斗争大会的序幕。由此导致的敌对情绪时常超出被允许的界限。例如，一位工作队队长回忆 1951 年冬湖南农村一次斗争大会的情形：

有一次，我在曹家溪村，领导一次反霸斗争大会。一个恶霸地主站在台上被斗，贫雇农一个个上台诉苦斗争。一个苦大仇深的雇农，诉苦诉得大哭起来，走过去就将那地主的右耳朵咬下一半，“呸！”一声吐在台上，台下的群众吓了一跳。他又准备去咬地主的左耳，我马上制止他。⁴

暴力本应该由军队垄断，工作队或劳苦大众都无权正法罪犯，然而，诉苦却造成了群情激愤，且场面常常发展到失控的地步。⁵ 无以计数的个体在土改运动中丧命，一部分被军队处决，另一部分死于愤怒的村民手下。为什么要向同一村庄派驻一轮又一轮的工作队？一方面是由于代表地方权力的反革命势力卷土重来，另一方面则是因为这些被煽动起仇恨、满腔怒火的农民的过激行为。

自土改以来，工作队的基本运作模式大体保持稳定，但是在后续的农村运动中，为了尽量避免民间的暴力行为，中共煞费苦心。对比苏联的经历，土地改革的激烈与残酷为日后更为温和的中国版农业集体化铺平了道路。就俄罗斯而言，在农业集体化中，没收富农的财产，并将他们从自己的村庄驱逐，是为了将革命年代以前的地方精英清除干净。但在中国，这一过程已经在土改中完成。有学者认为，之所以苏联的农业集体化更为残酷，并遭到更大的抵抗，是因为苏联政权想同时实现若干艰巨的目标：对村庄的政治控制，对农业生产的经济控制，以及剥削、利用农村来哺育城市。⁶ 而在中国，土改已经确立新的农村领导结构，旧式乡村精英已被取代，因此，集体化旨在完成控制农业生产这个单一目标。除了中国集体化

¹ Edwin E. Moise, *Land Reform in China and North Vietnam: Consolidating the Revolution at the Village Level*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983, p.144.

² 张英洪：《“土改”：革命专政和暴力再分配——以湖南溆浦县为例》，《当代中国研究》2008 年第 3 期。在线地址：

<http://www.modernchinastudies.org/cn/issues/past-issues/101-mcs-2008-issue-3/1063-2012-01-05-15-35-31.html>

³ 李里峰：《工作队：一种国家权力的非常规运作机制——以华北土改运动为中心的历史考查》，《江苏社会科学》2003 年第 3 期，第 207-214 页。

⁴ 郭静秋：《流放者之歌》，2000 年 8 月，第 101 页。转引自张英洪：《“土改”：革命专政与暴力再分配》。

⁵ Elizabeth J. Perry, “Moving the Masses: Emotion Work in the Chinese Revolution,” *Mobilization*, 7, no. 2 (2002): pp.111-128.

⁶ Thomas P. Bernstein, “Leadership and Mass Mobilization in the Soviet and Chinese Collectivisation Campaigns of 1929-30 and 1955-56: A Comparison,” *China Quarterly*, no. 31 (July-September 1967): p.47.

运动的目标更为有限之外，早先土改与镇反运动的暴风骤雨也使得广大中国民众确信，抵抗新政权政策的努力都是徒劳的。

土改与集体化都旨在重塑中国农村的政治经济，而 1962 年开始的四清运动想实现的目标看似没有那么宏大——整治基层干部滥用权力等不端行为。尽管如此，这仍是一项浩大的工程，并产生了重大后果。在四清运动中，超过 350 万工作队成员被下派到农村，他们肩负着调查基层干部造假、贪污、浪费和其他渎职行为的任务。在蹲点与实行“三同”的过程中，工作队扎根串联，发掘能够动员周边民众的骨干分子。工作队挨家挨户走访、举行小组讨论、召集全村大会，曝光和查证基层领导的不当行为。这一过程往往充满张力，地方派系、对手之间相互检举揭发对方的腐败、滥权行为。然而，与土改相比，四清运动的展开方式相对而言更为克制。工作队不仅要发动群众对抗村干部，他们也要注意把握运动的“火候”，以防斗争失控。¹ 农村的武装民兵负责在必要时维持秩序。

四清运动的相对温和性也得益于工作队成员在下派前所接受的全面培训（有的持续了数月之久）。由于许多队员来自城市，因此派驻前培训项目的一大重点在于，让这些人员熟悉农村的基本情况与风土习俗。与土改类似，相当一部分队员为高校学生与教授。在某些省份，几乎所有的高年级大学生都参与其中。他们的教育背景使他们能胜任如下任务：收集调查材料，撰写工作队报告，以及编辑所驻地方的“四史”。²

在三年自然灾害之后不久就下派的四清工作队，肩负着维护政权稳定的重大任务，他们需要修复和提升受损了的政权合法性。除了找到地方上的替罪羊来为农民的苦难负责，四清工作队也为强化队员们本身的工作投入与政治忠诚提供了平台。在为准队员提供的长时间培训中，所引入的详细纪律规定参照人民解放军的实际做法。旷日持久的训练过程还包括仔细考察学员的阶级地位、家庭背景、政治前景以及基本行为举止，以便决定他们能否胜任工作队一职。考量的关键在于，确保那些先前鲜有农村经验的人员能够适应严酷的乡村生活。这些考察内容，包括学员们一遍遍写下的坦白书与自我批评，最终会决定哪些学员因为表现优异受到嘉奖，哪些因为严重违规违纪而接受惩罚。³

对工作队成员行为的密切监督一直持续到他们的下派过程中。那些表现优异、值得嘉奖的，被授予“五好队员”称号，并在公开发行的简报中予以表彰。⁴ 在执行任务的同时，队员们仍需参加每周在县城举行的进修班，学习领会中央下达的新指示，听取关于周边地区成功工作经验的报告，复习规章制度，参与誓师大会等等。省级党委还会派出检查组，在未事先通知的情况下，对工作队进行巡查。所有这些培训、指示和检查的效果都在于，促使工作队员产生高度的政治觉悟，从而使他们对上级的命令保持极度敏感。⁵

考虑到四清工作队内有众多的学生、教授以及来自不同行政层级的干部，在紧随大跃进灾难后的这一段政治极度动荡不安的时期，能够保证队员们对党政指令的立即服从是一项重大成就。此外，虽然四清运动对基层干部渎职滥权的整治可能使得很多村民对地方官员抱有长期的怀疑态度，但是工作队通过传达高层领袖对农民疾苦的关切，仍然有助于强化他们对党中央的忠诚。⁶

工作队在推行建国初期的一系列重要运动中发挥的成效，使得其日后成为了一种备受青睐的政策实施方式，尤其是服务于农村的发展、变革与转型。尽管直到文革之前，毛泽东本人对工作队机制颇有微词，他认为不应该过分依赖由党控制的工作队，而忽视了更为直接、

¹ 王海光：《“桃园经验”研究——从民众史的视角考查》，第五届中国当代史研究工作坊，2016 年 12 月 3-4 日，21ff.

² 刘彦文：《四清工作队工作机制研究》，中国人民大学硕士论文，2009 年，第 22、32 页。

³ 同上，第 48-56 页。

⁴ 同上，第 58-60 页。

⁵ 同上，第 57-69 页。

⁶ 同上，第 76 页。

无中间媒介的群众参与模式，¹ 但是，毛之后的领导人依然不断倚重工作队——邓小平、江泽民时期的计划生育政策，胡锦涛、温家宝时期的社会主义新农村建设，习近平时代的精准扶贫——仅列举几个最典型的案例。除此之外，工作队也被一次次派遣下去推广宣传党的意识形态、促进公共卫生与环境保护、平息抗议维护稳定、提供赈灾援助等等。

四、中苏模式的比较

发轫于俄国革命土壤的中国工作队在很多方面与先前苏联的经验有相似之处。在中苏两国，无论是国家政权巩固之前或之后，特派员（plenipotentiaries）都在向偏远农村传达与推行共产党的政策方面起到了关键作用。然而，在一些重要方面，尤其是在这两个共产党国家成立之后，中共的模式与苏联前期、同期的做法存在差别。虽然，毫无疑问，建国初期的粮秣工作队是仿照苏联内战和集体化时期的征粮队，但在人员构成、纪律与成效方面，中、苏模式均有不同。就苏俄而言，征粮分遣队从起源和成员上看，具有彻底的城市属性，且绝大部分由产业工人组成。就在十月革命后的几个月内，城里的工厂将特派员与工人小分队派往乡村，为他们的职工筹措粮食。1918年5月，列宁号召圣彼得堡的工人到农村收集粮食，由此拉开了大规模派遣征粮队的序幕。在接下来的三年里，大约25万城市居民参与粮食征集，其中一半为产业工人。在这一“为了在农村确立无产阶级专政的坚实努力”中，主要由产业工人担任的特派员有权力为了执行征粮政策而凌驾于地方政府机构。² 他们从之前的贫农协会手中获得粮食，而贫农协会“憎恶外人干涉他们的事务”。历史学家对这一时期的研究表明，农民们对这些来自城市的队伍充满敌意，这使得整个征粮任务以失败告终。³

尽管不是什么令人愉悦的经验，但当十年后斯大林推行农业集体化运动时，内战中的征粮做法却被当作了外来团体干预农村事务的范本。⁴ 据 R.W. Davies 观察，“集体化正是在特派员和工作队对农村进行大规模干涉的情况下完成的。”⁵ 每一级党政机关向其下一级发动“特派员闪电战”——在细化、实施和执行政策方面，负责集体化的专员在村与村之间相互较量着。⁶ Lynn Viola 对这一残酷的过程有如下描述：“推行集体化的队伍带着上级的全权授权涌向农村，他们在村里短暂停留，这些人通常手持枪械，逼迫处于去富农化运动威胁下的农民们在加入集体农场的协议上签字画押。”⁷ Sheila Fitzpatrick 对集体化运动也有类似的论述，“该运动的一大特征就是对城区的共产党员、共青团员、工人以及学生的大范围动员……以农民的视角来看，这些人无疑是彻头彻尾的‘外来者’。其中有一些人肩负长期性重任，比如‘二万五千人大队’——由来自大型工厂的工人志愿者组成……而另一些人明显是来添乱的，那些属于‘共青团小流氓’类型的青年没事找事，常常酒后闹事、侵扰教堂。”⁸ 征收粮食与清算富农都是由外来的专员粗暴执行，他们很少顾及当地实际情况来因地制宜。这些机动队实际上手握大权，对抗和批判那些他们认为粗鲁、腐败的基层官员。⁹ 其结果很可能是灾难性的：例如，1930年1月，一支由11人组成的队伍到达安娜区

¹ 毛泽东：《关于四清运动的一次讲话》（1965年1月3日），载《毛泽东思想万岁》（1968年武汉版），第5卷，第140号文件，<https://www.marxists.org/chinese/maozedong/1968/>。

² Lynn Viola, *The Best Sons of the Fatherland: Workers in the Vanguard of Soviet Collectivization*, New York: Oxford University Press, 1987, pp.11-14.

³ Lynn Viola, *Peasant Rebels under Stalin: Collectivization and the Culture of Peasant Resistance*, New York: Oxford University Press, 1996, p.16.

⁴ Viola, *The Best Sons of the Fatherland*, p.16.

⁵ R.W. Davies, *The Industrialization of Soviet Russia: The Socialist Offensive*, New York: Palgrave, 1989, p.208.

⁶ Viola, *The Best Sons of the Fatherland*, p.77.

⁷ Viola, *Peasant Rebels under Stalin*, p.28.

⁸ Sheila Fitzpatrick, *Stalin's Peasants: Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization*, New York: Oxford University Press, 1996, p.50.

⁹ Viola, *The Best Sons of the Fatherland*, p.147.

（Anna Raion）后，明目张胆地恐吓当地民众……¹ 结果，俄罗斯农民不时奋起反击，杀害了那些试图胁迫他们加入集体农庄的城市外来者们。²

同样，在中国土改和集体化工作队一般也包括相当数量的城里人（如党员干部、企业家、知识分子等），然而，大部分队员为农民积极分子与基层干部。并且，中国农村工作队的成员需接受密集的培训，这些培训课程旨在增进他们对农民的理解与同情。几乎所有这些工作队都不包含工厂工人，在这方面，中国的做法与苏联显著不同。在人员组成上，苏联所用的全权代表、二万五千人大队、突击队及其他类似的队伍，全部都偏重工人无产阶级的成分。尽管苏联模式被列宁和斯大林所推崇，因为它符合“无产阶级专政”的政治正确的表达方式，但是，毛时代的变种却更契合农村的实际情况。在中国，农村治理的权宜之计不是要按照“先进”的无产阶级意志来改造“落后”的农民，而是赢得农村的民心，促使农民积极参与实现共产党的目标。耕耘中国农村三十年的革命经验使毛泽东和他的同志们认识到了，让农民们自己成为主人翁对于推进党的事业具有多大的价值。

在苏联，秘密警察（国家政治保卫总局，缩写为 OGPU）在鼓动、策划征粮和去富农化运动中扮演的核心角色，进一步加剧了农民对以城市为中心的党国体制的敌意。1929 年，中央委员会命令 OGPU 加强对粮食产区的镇压活动。³ 1930 年 2 月，在 OGPU 领导下成立的“三人行动小组”（operational troikas）负责对富农进行驱逐、流放。这些三人小组，听命于各个层级的 OGPU 全权代表办公室，他们是构筑苏联警察国家的关键组成部分。到 1931 年，斯大林和 OGPU 控制着一个巨大的经济与刑罚帝国，这个帝国建立在被流放的富农的劳力上，也同时成为古拉格（即政治劳改营）的根基。⁴ 农业集体化的后果就是俄罗斯农民阶层对苏联国家的深度疏远与憎恶。历史学家 E.H. 卡尔（E. H. Carr）这样总结集体化运动留下的遗产：“农民把来自莫斯科的特派员视为入侵者，这些人毁灭了他所珍惜的生活方式……强力掌握在当权者手中，并被残忍、粗暴地加以使用。不仅仅是富农，全体农民都是这一近乎赤裸裸侵略的受害者。这个预想中的伟大成就最终成为一场巨大的悲剧，在苏联历史留下污点。”⁵

在斯大林“大清洗”的白色恐怖之下，贯穿整个二十世纪三十年代，特派员与“三人小组”无情清洗、迫害了党内外无数无辜的干部、群众。⁶ 然而，这群不受约束的专员常常喝得酩酊大醉、放荡无度，他们的恶习使得俄罗斯农民和地方干部的愤懑与抱怨堆积如山。农民痛恨这些来自城市的特使的专制独裁，他们的专断行为常常包括随意拘禁、殴打以及其他形式的体罚，而基层干部则对这些外来势力绕过正常的行政渠道、采取非常规官僚制的干预手段感到恼怒。⁷

斯大林去世后，这种闪电战式治理风格被严厉批判，被指责为对常规党政程序的侵蚀、破坏。由此，临时性特派员的部署频率减少，他们的专断权力被削弱。1953 年的一份政府报告显示，“在现阶段的经济与政治运动中，地区党委向集体农庄派遣所谓特派员的行为变得更加克制、谨慎。当区里的党内积极分子小组（Party aktiv）到集体农庄后，他们主要通过基层党支部开展活动。在区党委的密切关注下，比起五花八门的特派员，基层党支部在各

¹ Lynn Viola, V.P. Danilov, N.A. Ivnitskii and Denis Kozlov, eds., *The War Against the Peasantry, 1927-1930: The Tragedy of the Soviet Countryside*, New Haven: Yale University Press, 2005, p.217.

² Gail Kligman and Katherine Verdery, *Peasants under Siege: the Collectivization of Romanian Agriculture, 1949-1962*, Princeton: Princeton University Press, 2011, p.75.

³ Viola, et.al., *The War Against the Peasantry*, p.120.

⁴ Viola, et.al., *The War Against the Peasantry*, pp.242, 326, 339.

⁵ E.H. Carr, *The Russian Revolution from Lenin to Stalin, 1917-1929*, London, 1979, p.162.

⁶ Roy Aleksandrovich Medvedev, *Let History Judge: The Origins and Consequences of Stalinism*, New York: Columbia University Press, 1989, p.612.

⁷ J. Hughes, *Stalinism in a Russian Province: Collectivization and Dekulakization in Siberia*, New York: Palgrave, 1996, pp.110, 128; Robert F. Miller, *One Thousand Tractors*, Cambridge: Harvard University Press, 1970, p.204.

项事务中发挥着更大的影响力。”¹ 赫鲁晓夫和其继任者们都倾向于用更加常规的官僚治理模式来取代这一残存的革命做派。

然而在中国，即便中央领导层已经从延安的土窑洞迁至北京的中南海，工作队机制依然继续在其政策实施工具箱中占据着重要位置。当同时期的苏联正在摒弃对临时性机动队的使用，1947-53年的全国大规模土改则见证了工作队在中国的部署，在精细化和标准化程度上，都达到了一个新的高度，并且延续至今。尽管中国的土改工作队派自省会城市和其他城市中心，但他们比苏联的特派员在乡村驻扎的时间更长，与农村居民建立的联系更紧密。比起苏联的队员，中方的队员经过上级政府的培训，通过实践与当地村民“同吃、同住、同劳动”，在争取农民大众积极参与实现共产党变革农村的宏图大业方面，取得了更大的成功。

在中国土改过程中，工作队激起了群众的热情，导致底层的暴力行为多发，一时难以控制。因此，在之后的运动中，工作队员所收到的指示不仅有关于如何鼓动民众参与，同时也包括如何避免群众暴力。通过土改在农村成功树立权威、扎牢权力基础之后，至少直到文革前，中共始终支持将群众动员控制在一定程度内，以确保不对新的政治秩序造成破坏。当中共政权再一次着力推行农村变革时，这些在土改中确立的村级领导干部就成为了重要的支持来源与制约激进行为的力量。

综合考虑，中国的农业集体化要比在苏联所进行的，暴力程度低得多。尽管从表面上看，中方所派驻的工作队与苏联的工人大队、特派员和三人小组相似，但实际上，中方有着与苏联大不相同的运作方式。托马斯·伯恩斯坦（Thomas Bernstein）在有关中国、苏农业集体化的比较研究中总结到，两国运动的一个主要差别就在于，中国的工作队与农民和基层干部都建立了更为融洽的关系：

中方的工作队与苏联的工人、“特派员”和“三人小组”截然不同。中国共产党具有在农村开展运动的长期经验。比如，在土改期间，工作队经过仔细的培训，被派往那些还没有开展组织工作的乡村，与贫苦农民实行“三同”。这意味着，这些外来者与他们一起生活、劳作，并逐渐赢取他们的信任。土改之后，区、县党委仍然不断派驻工作队下乡，领导各种政策、项目的实施。他们必须与那些履新不久的村级领导配合、协作，教授他们正确的工作方式、方法，而不是绕过这些人，或者直接向乡长发号施令……很难想象在全国大多数地方工作队会牢牢控制着地方领导干部。²

对比苏联，中共有能力训练和管制工作队，这有力解释了中华人民共和国为何能够长久而有效地利用这种革命年代的治理方式。正如我们所见，就在二十世纪五十年代中国推广对工作队的应用，并进一步对之规范管理的时候，苏联已经开始摒弃他们自己开创的派遣机动队下乡的长期做法。

结 论

城乡机动队在苏联与中国的命运反差，体现了农民运动在两国革命夺权道路中所具有的重要性迥然相异。列宁是以城市为斗争中心快速取得了十月革命的胜利，与此不同的是，毛泽东通过农村包围城市赢得了长达三十年的革命。在这漫长的斗争历程中，中国共产党深入渗透到了中国绝大多数偏远内陆地区。毛和他的同志们懂得了要对苏俄的革命斗争方法加以改造，使其更加适合中国农村的实际。在这一过程中，最重要的元素之一就是对工作队机制的采纳与调试，将其打造为农民动员与政策实施的一枚利器。在党的最高领导层已经离开农村、返回主要城市很久以后，他们基于革命经验，依然维持着与偏远内陆地区的密切联系。

¹ Robert F. Miller, *One Thousand Tractors*, p.205.

² Thomas P. Bernstein, “Leadership and Mass Mobilization in the Soviet and Chinese Collectivisation Campaigns of 1929-30 and 1955-56: A Comparison,” *China Quarterly*, no. 31 (July-September 1967), p.32.

中国对工作队的持续依赖，为其能够在广袤农村地区的最深处推行天翻地覆的变革提供了助力。虽然斯大林的继任者们沉迷于日益常规化、具体化的党国机器，但在中国，毛之后的领导人仍然保留了超越僵化的常规官僚制的选项，他们所青睐的是一种回应性更强、更灵活的治理模式。这一做法曾在文革时期大规模城市知青的下放中得以体现，如今则体现在由城市干部与高校教师广泛参与的驻村扶贫工作队中，他们肩负着在 2020 年前完成农村脱贫的任务。

欧洲共产主义政权的垮台一般被归咎于他们普遍失效的政治制度和机构。¹ 然而，中国的正式制度、机构——共产党、中央委员会、政治局等等，与前苏联和东欧的如出一辙。可是在苏联解体超过 25 年后，中华人民共和国依然屹立不倒，而且目前没有明显迹象表明中国正在步其“老大哥”的后尘。况且，中共的党国体制不仅避免了崩溃，还运转得卓有成效——从毛时代的公共卫生、农村教育到改革开放时期开创的世界史上绝无仅有的高速持续经济增长与减贫成效，接二连三地打造了令人瞩目的经济、社会发展战略。毋庸置疑，常规的党国官僚体制在取得这些成就的过程中扮演了中心角色。但是，工作队也同样功不可没，其作为对官僚惰性的有力制衡，以及基层民众参与的推动剂，持续发挥了重要作用。

政治学家罗伯特·帕特南（Robert Putnam）在其研究意大利和美国的经典著述中指出，市民团体和社会组织“使民主运转起来”——它们让意大利和美国的普通民众积极参与公共生活。² 在中国，尽管政治体制截然不同，但工作队似乎扮演了一个类似的角色——通过促使人民群众投身于党的宏图伟业，“使共产主义运转起来”。尽管工作队远非中国领导层用来弥合城乡分野的唯一治理工具，但工作队持续发挥着不可估量的价值——将城市的专业知识技能引入农村，继而鼓舞基层热情，为一系列国家重点政策目标铆足干劲。

（赵寒玉 译）

（责任编辑：郭金华）

¹ Valerie Bunce, *Subversive Institutions: The Design and Destruction of Socialism and the State*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

² Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton: Princeton University Press, 1993; Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon and Schuster, 2000.

我们共通的理性

——向着公正的中西竞逐

刘东（清华大学）

合上了包华石的这本样稿，跳到自己脑际的第一个句子，就是写到了第一节小标题上的——“为中国人民声辩”。

不过，随即又生出了一点迟疑：就这么来套用弥尔顿，会不会有点牵强或生硬？毕竟，当年的那位英国斗士，是在为自己祖国的人民来声辩，有着强烈的乃至冲动的主观性；而眼下的这位汉学家，则只是在保持平和的前提下，也顺便为自己的研究对象，尽量客观平心地讲几句“公道话”。——我甚至都不敢说，作为其研究对象的中国，是否也能算得上他的“第二祖国”？虽说我们常在一起喝酒，而且最过瘾的还是中国黄酒，到了酒后自然也是无话不谈，可我就是忘了问问他这个。

可即便如此，还是忍不住写下了这个标题，反正印象刻到心里就抹不掉了。——无论如何，即使写在这本书中的内容，有不少也曾被写进了洛夫乔伊的书中、实际上写进了安田朴的书中，乃至写进了杰克·古迪的书中，而且，那后两位作者也都充满了“论辩性”，或者说，是针对“偷窃历史”现象的不平之鸣，可话说回来，他们都还没有把话讲得如此鲜明执着，以致在这么整整的一部书中，所念兹在兹而抓住不放的，就是进行这种执拗的“声辩”。

第一节、为中国人民声辩

一、作为理解框架的欧亚大陆

在进入这本书的具体内容之前，有必要先来谈谈“欧亚大陆”。对于这一整块大陆的重新认识，可作为理解那些内容的宏观框架。

这难免就要兜个不小的圈子，也只好请读者稍微耐点性子。回想起来，早在六年之前，还刚在清华园里聆听他的讲演，我就已经暗自在肚子里打鼓，觉得真该把杰克·古迪也同时请来，显然他跟包华石很有共同语言；而等时光再迁延至今，又来开读他据此整理出的讲稿，更是黯然生出“悔之晚矣”的感受，因为那位杰克·古迪先生，竟已在两年前溘然辞世了！——别的先不说，就连他这个“西中有东”的标题，虽说考虑到他的美术史出身，应是脱自东坡“诗中有画”、“画中有诗”的句式，然而这不也跟古迪那本《西方中的东方》，遥遥地存在着某种呼应关系吗？

那么，就从《西方中的东方》这本书讲起吧。——基于他自己的考古学和人类学考察，当然也是在前辈学人戈登·柴尔德的启发下，杰克·古迪正是立足于这一整块“欧亚大陆”，

而对以往那种固化的“东西分野”进行了挑战：“我们可以从两种不同的途径来考察欧洲和亚洲大陆的历史，即用两种截然不同的传统来强调两个大陆——西方与东方——之间的区别：西方世界源自于希腊和罗马等地中海社会的古典传统，并在文艺复兴、宗教改革、启蒙运动和西欧工业革命时期达到了巅峰；而东方世界则来自于大不一样的‘其他’源头。但作为**另外一种选择**，我们也可把着眼点置于**欧亚两大区域的共同遗产上**——来源于青铜器时代的都市革命及其新的交流手段（书面文字）、新的生产方式（先进的农业和手工业，包括冶炼、耕犁和转轮等）和新的知识系统的运用。许多西方的社会学理论、历史学和人文科学所强调的是前者，从而造成了看待西方与东方这两个大陆的不同路径。我们并不否认文化传统（包括欧洲文化传统）方面所存在的特殊性，但不可过于夸大这些特殊性，尤其是在涉及我们自己的社会（尽管在后来的几个世纪里取得了非凡的成就）的时候。”¹

对于前一种理解途径，大家想必早都烂熟于心了，那令人想起吉卜林一句臭名昭著的名言——“哦，东方是东方，西方是西方，两者永不能相聚”（Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet）。而我在前不久，也刚在一篇言简意赅的提纲中，针对这种“欧洲从来就只是欧洲”的生硬论调，提出了完全不能苟同的反诘：“更进一步的问题就应当是，借一个杰克·古迪爱用的术语，为什么即使到了全球化的今天，还是只提一个‘我们可以信靠的欧洲’呢，而不是一块‘我们可以共居的**欧亚大陆**’呢？还想如埃斯库罗斯当年写作《波斯人》那样，强行划定欧洲和亚洲间不可逾越的边界吗？须知在历史上，这块大陆从未这么壁垒森严过，就连你们此刻想要保守的基督教，以及你们想要排斥的伊斯兰教，原本也都并不属于你们想要予以封闭的欧洲，而统统来自位于西亚那个小城——耶路撒冷。”²

而事实上，正如吉卜林的一位著名同胞——当然也是杰克·古迪的著名同胞——大史学家阿诺德·汤因比所指出的，这种“两者永不能相聚”的说法，即使在他们自己的祖国，也早已属于过了时的“陈词滥调”：“为某些晚近历史学家潜意识追随的这种心理类型的原始性，通过这种原始心理类型的某些飘浮在意识层面上的残片表现出来，就像沉船上的漂浮物出现在海面上一样。这些不加批判接受下来的理智的陈词滥调的标本是套用的术语：‘欧洲’、‘来自以色列、希腊和罗马的欧洲遗产’、‘一种中国式循环’（或许，毕竟不比坦尼森未能活着经历的最近‘欧洲五十年’更糟）和以堕落、萧条、腐败、专制、狂热、迷信及非理性等轻蔑的抽象名词称谓的‘东方’。”³

所以，心同此理的是，就像我在自己的那篇提纲中，也曾提到了杰克·古迪的名字、以及他所主张的“欧亚大陆”一样，包华石同样在他的这本新作中，多次提到了作为理解框架的“欧亚大陆”，不管他当时是在处理怎样的具体话题：“可以说，**横跨欧亚大陆**，中世纪的社会形态拥有**许多共同之处**，这些共同点就导致了同样类别的形象化形式。最为明显的共同点就是以宗教教条来取代事实与逻辑的广泛使用。宗教教义涉及的是真理，而不是事实，所以中世纪的画家们对于空间的信息、时间的效应、季节的变迁，或者是植物与动物的物理状态等方面都没有表现得很多，这也就不足为奇了。一个佛教极乐世界的景象，就像一幅上帝坐在其权座上面的绘画一样，也不会告诉我们很多关于真实世界的消息。相反地，这样的

¹ 杰克·古迪：《西方中的东方》，沈毅译，杭州：浙江大学出版社，2012年，第250页，着重号为引者所加。

² 刘东：《一块我们可以共居的欧亚大陆：对于〈一个我们能够信靠的欧洲〉的思考》。

³ 阿诺德·汤因比：《一个历史学家的宗教观》，晏可佳、张龙华译，上海：上海人民出版社，2014年，第14页。

图像描述的是一种想象与永恒的真理。”¹

另外，作为一种追加的佐证或呼应，还可举出韩可思（Chris Hann）最近发表在《中国学术》上的一篇文章，它同样在挑战那种把“西方与东方”、“欧洲与亚洲”判然分开的僵化观点，指出那不过是一种源自希腊的偏见；因此，当下对于“欧亚大陆”这种框架的坚持，也是意在针对已被习焉不察的古代偏见的纠正：“众所周知，欧洲与亚洲的命名来自古希腊人。将二者视为西方的与东方的两个旗鼓相当的大洲，这种狂妄之想早已被人们识破；因此，对‘欧亚大陆’一词的坚持便是去**纠正一桩古代偏见**。这个复合词让人注意到‘欧洲’和‘亚洲’的用词中那些建构性特征。这也让人去反思许多其他分类中的任意性（比如，中国社会在西方传统中被视为‘东方’，而中国自己则认为是‘中央之国’），让人去反思‘大洲’的概念究竟为何，以及这样的‘元地理学’（metageography）所带来的意识形态后果。”²

由此可见，即使还不能占据当今西方的主流，这种观念也总算一股很强劲的思想潮流吧？而这样的潮流显然是在主张，在“欧亚”这一整块的“大陆”上，各个文明——特别是经过了“轴心时代”之后的几个主要文明——原本就既属于齐头并进的，又属于各有千秋的；而且，它们之间还并非“老死不相往来”的，倒毋宁是暗通款曲、互有借鉴的，乃至你追我赶、交错领先的。也正因为这样，我们如果利用“知识考古”的方法，和“文化比较”的方法，就有可能切实找出它们影响的轨迹，从而既在“并驾齐驱”中见出相互的差异处，又在“分道扬镳”中见出彼此的共通点。——也是惟其如此，我们方有可能既从“一中见多”，又从“多中见一”，乃至找出“通分”历史的统一标尺，并且寻觅到历史发展的主要方向。

只不过，如果真想走向那样的目标，就应当在心情上保持“虚壹而静”，尽量平心地去做到“同情的理解”。具体说来，是不能单纯为了文化上的自我认同，就心胸狭隘、画地为牢地去制造“他者”；也不能为了标志自身的文明与进步，就以邻为壑地去渲染或虚构那个“他者”的“野蛮”；或者为了主张自身所持的理性法则，就去人为夸大那个“他者”的匪夷所思或蛮不讲理；更不能为了保持这种纯属主观的边界，就处心积虑地抹煞文明间的交流痕迹。——凡此种种，也正是杰克·古迪通过“偷窃历史”这种说法，想要出语惊人地警示与激发世人的：“欧亚大陆本身几乎没有排外性的西方概念，正如它们作为独特的实体直观地展现自己以供分析——除了欧洲和亚洲之间的主观区别以外。从地理上看，欧洲和亚洲形成了一个整体——欧亚大陆，但希腊人在博斯普鲁斯海峡的地中海海岸两边划限。虽然希腊从古代就在小亚细亚建立了殖民地，但在大多数情况下，亚洲的的确是历史上的他者，是异教和异族的故乡。后来的‘世界’宗教及其信徒，对空间和时间的控制一样贪婪，甚至试图用基督教的术语正式定义新欧洲，虽然欧洲的历史实际是与这片陆地上伊斯兰教和犹太教信徒的出现连在一起的……”³

把话铺垫到了这里，便可以顺势引入包华石的论说了，他显然也是在杰克·古迪的意义上，来揭露那种“偷窃历史”的恶劣行径。更进一步，他还不光是在针对“两者永不能相聚”的意义上，去解构以往在“欧亚”之间的本质主义划分，如他在这本书中雄辩指出的，“通过采取文化本质主义（cultural essentialism）作为其分析框架，费正清提倡一种历

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第246-247页，着重号为引者所加。

² 韩可思：《“欧亚大陆”：历史游移中的构想与现实》，《中国学术》，第四辑，北京：商务印书馆，2018年，第8页，着重号为引者所加。

³ 杰克·古迪：《偷窃历史》，张正萍译，杭州：浙江大学出版社，2009年，第10-11页。

史的种族主义视角，暗示西方——正如杰克·古迪（Jack Goody）后来总结的——具有“深层的社会-文化层次的优越性”。然而同样如古迪注意到的那样，这种视角唯一的问题在于‘相关证据寥寥无几甚或子虚乌有’¹；而且，在这样的基础上，他又着意揭露了被他称作“文化政治”的策略，也即不光没有合乎常情地投桃报李，反而去倒打一耙和反客为主，强说那些从中国人那里学到的东西，原本就属于他们天然固有的东西，且又反而是中国人一向都缺乏的东西。——说到根子上，这样的一种“偷窃”或“强盗”行径，也正是欧洲当年又从“中国热”转向“中国冷”的深层心结，正如包华石在他的新作中所揭示的：“上述这些行为都是由一种爱国热情的文化态度所驱动的，因此，当欧洲的知识分子开始意识到当时的价值刻度与中国价值刻度之间的相似性时，他们的否定就变得更加猛烈了。这种否定在黑格尔、赫尔德和兰克充满种族色彩的理论中达到顶峰，而正是这些理论为现代社会思想奠定了基础。”²

而在另一处，包华石更举出詹姆斯·罗伯茨的例子，来演示“是与非”是如何在“中与西”之间，不可思议地简单掉过个儿来的。如果说在18世纪，罗伯茨是根据传教士李明的介绍，才“将我们称之为依照法律的规则与依照人意的规则这两件事情并列起来了，后者在当时的英国就是一个标准”，³那么，到了19和20世纪，一旦西方人借助于文明间的仿效，领悟到了更高的政治组织标准，随即就“有意识遗忘”了它的发明者，甚至把刚从自己那里摘下的帽子，顺手就戴到了那位老师的头上：“罗伯茨将上述两个在根本上就不同的政治组织模型并置，这在英语中是首次。而恰恰是这种并置成为冷战时期民族主义史学的突出特点之一，鼓吹冷战的人将中国投射到罗伯茨给予英国的角色之上，并将‘西方’投射到罗伯茨给予中国的角色之上，这是多么讽刺的事情啊。”⁴

二、对于民族主义的两种态度

无论如何，只有循着这种“文化政治”的心结，我们才有可能更深一层地估摸到，当年欧洲的普遍社会心理，为什么会从十七、十八世纪的“中国热”，突然又转变成了十九世纪的“中国冷”，——换句话说，他们究竟是为了什么，才从闭着眼认定了中国无论什么方面都好，又陡然转变成了咬着牙认定了中国无论什么地方都不好。

对于这种心理陡转的社会基础，包华石在他的书中这样分析道：“首先，英国对于中国的贸易逆差在18世纪后半叶逐步上升，这在一个日益竞争激烈与民族主义上升的氛围中抑制了对于中国的热情。第二，当传统社会开始理解中国政治概念造成对于贵族秩序的威胁，他们就发展出了一种更具有攻击性的策略，以此逐渐破坏中国的可信度。最后，因为诸如‘有私心的与没有私心的’（即‘公’与‘私’）、系统性监察、公开批评、贤能才干，以及根据

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第35页。

² 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第30页。

³ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第215页。

⁴ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第217页。

法律的平等（处于暗示之中）这样的原则，已经在不同的政治光谱之间获得了某些程度上的承认，因此就没有那么多必要将这些概念附加‘中国’的意味了。不出意料的是，当对中国的攻击愈演愈烈的时候，激进的改革者们发现完全不提及中国是有利的做法。”¹ 这也就进一步昭然地揭示出，如果从“文化利用”的实用角度看，无论出现了“中国热”还是“中国冷”，都主要是出自这个“阐释主体”的自身需求，从而也都必须面对那个“阐释还是过度阐释”的质疑；换言之，那个遥远的作为“文化他者”的中国，其本身是不可能一下子就“堕落”至此的，由此说穿了，无论它是被投以了“热”还是“冷”，那温度都很难说是来自雾里看花的“远东”，而只是缘自西方当时的自身发展需要，取决于它在建构“民族国家”的那个节骨眼上，更愿意去强调中国多棱体的哪一个侧面。

我们从孟德斯鸠的下述一段话，可以清晰地看出这类主观的心结。不无反讽的是，这位欧洲学者当时能够看到的中国材料，主要还是杜赫德的《中华帝国全志》，而那部书又正属于“中国热”的代表作；由此也就导致了，我们如果从他当年所做的摘抄中，还是能看到不少积极的、值得肯定的中国因素，诸如中国政治对于皇权的较早制约²，中国社会优于欧洲的向上流动³之类，甚至，就连中国思想对于“天听民听”的强调，他也从杜赫德那里获知并且记录了下来⁴。可即使如此，孟德斯鸠还是在自己的笔记中，写下了心气如此鼓荡不平的话：“让我们抛弃成见吧，我们对他们说了那么些好话，太奉承他们了，而他们却从来不奉承我们。这个自负的民族自以为是世界上治理得最好的国家。中国就是中央之国，它四周的国家都被视为野蛮的国度。中国政府善于维持国内安定，远胜于抵抗外侮。由于轻视武装，中国人在一个主要之点上有缺陷。”⁵

所以说，如果不是这么一会儿揉揉眼睛，一会儿又揉揉眼睛，反把自己的视线给弄模糊了，那么，原本中国人也只属于肉体凡胎，他们的文明在这块欧亚大陆上，原本也只属于“尚在开化”进程中的共同体之一。正因此，只要不去大惊小怪和捕风捉影，实则他们说“好”也不会好到哪里去，说“坏”也不会坏到哪里去，原本都是既有理想上的论述、又有实践上的差距，既建立了理性的行事标准、又未能彻底祛除掉巫魅的。既然如此，原本他们也都是可以跟欧洲人取长补短、相互借鉴的，根本不必先这么高高地举起，又如此重重地摔下。——比如在我看来，尽管孟德斯鸠有了那样的心结，或者说，正因为他有了那样的心结，他后来对中国政体的综合判断，就对以往的过高抬举（或溢美）进行了矫正，从而反倒更贴近于历史的复杂真相：“中国的政体是一个**混合政体**，因其君主的广泛权力而具有许多**专制主义因素**，因其监察制度和建立在父爱与敬老基础之上的美德而具有一些**共和政体因素**，因其固定不变的法律和规范有序的法庭，视坚韧不拔和冒险说真话的精神为荣耀，而具有一些**君主政体因素**。这三种因素都不占强势地位，源自气候条件的某些具体原因使中国得以长期存在。如果说，疆域之大使中国是一个专制政体国家，那么，它或许就是**所有专制政体国家中之最佳者**。”⁶

还应当顺便说明，孟德斯鸠这里所讲的“混合政体”，乃是一种非同小可的提法，不应

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第374页。

² 参见《孟德斯鸠论中国》，许明龙译，北京：商务印书馆，2016年，第129页。

³ 参见《孟德斯鸠论中国》，许明龙译，北京：商务印书馆，2016年，第138页。

⁴ 参见《孟德斯鸠论中国》，许明龙译，北京：商务印书馆，2016年，第175页。

⁵ 《孟德斯鸠论中国》，许明龙译，北京：商务印书馆，2016年，第49页。

⁶ 《孟德斯鸠论中国》，许明龙译，北京：商务印书馆，2016年，第277页，着重号为引者所加。

被我们随意地就给放过去。事实上，这个术语很早就出现在了亚里士多德的《政治学》中，还被判断为既能兼具“一人”（君主专制）、“少数”（贵族政治）和“多数”（民主政治）的优点，又能去平衡它们各自缺点的理想政体；而且，这样的观念发展到了孟德斯鸠那里，也正好构成了其“三权分立”之说的渊源，恰如波考克后来沿着历史脉络指出的，“博林布鲁克有时使用的术语似乎暗示着，国王、贵族和平民履行各自的职能，可以把它划分为行政、司法和立法，宪法的平衡取决于任何两种权力制约另一种权力的能力，至关重要的是，阻止任何一种权力建立起对另外两种权力的永恒优势，因此必须不惜一切代价维护三种权力中每一种的‘独立’。尽管把这种分析应用于不列颠政体有很多困难，但也许是被博林布鲁克说服，孟德斯鸠用行政、司法和立法的三分法代替了适用于少数和多数的职能……”¹ 由此，我们也就有了相应的理由去推想，虽说正是孟德斯鸠本人，发明了作为理想类型的“专制主义”，但也正是他本人，却觉得这帽子并不适合中国，反而运用“混合政体”一词来形容中国。所以说，这种至少是充满了迟疑的“定义”，也不会脱开其潜在的思想背景；或者说，当孟德斯鸠进行归类的时候，至少也会考虑到中国政治实际操作中的分权与制衡，哪怕那种分立与平衡只有相对的意义。

也是惟其如此，在别的地方，孟德斯鸠才又退一步去认定，中国至少要属于“专制政体”中的“最佳者”。当然话说回来，既然在古希腊并没有大一统的君主制，或者说，并没有“普天之下莫非王土”的绝对君权，所以，尽管他以亚里士多德为模板，让中国更靠近所谓的“混合政体”，却从本性上还是把它定义成了“专制政体”，或者把它说成是：不那么“专制主义”的“专制政体”。而这样一来，至少在孟德斯鸠本人的心目中，它或许就更像艾森斯塔德后来定义的“中间”或“折衷”政体了。——这样的政体，虽则如从历史发展的横轴来观察，也可以算是部分地获得了理性化的突破，可要是再从历史发展的纵轴来挑剔，尚又在理性化方面显出了相当的缺欠或短板。²

赶紧再回到包华石的行文。完全在意料之中，既然我已经开宗明义地说过，作者既是执意要中国人民“声辩”，便不会在这方面吝惜他的笔墨。可以说，遍布于他的这本新书中的，都是就此提供的、再三再四的相关实例。——不过，应当进一步去体贴的是，在不同文化进行互动的过程中，这种“文化政治”又无非属于通常的、乃至“正常的”文化策略，甚至，又不可一概抹煞的是，它对于任何特定的文化共同体而言，也都具有维护和修复自我认同的功能。正因此，包华石便又以下述说法对这种“文化政治”进行了理论概括：

- 就其本性而言是辩证的：当来自某种传统的知识分子解释或重新解释另一传统时，它就出现了。
- 通常是自卫的，是为了回应来自某些“他者”的挑战而设立的。
- 通常具有战略性以及机会主义的特征，而不是根深蒂固的信念产物。为了替想象中的民族荣誉辩护，知识分子可能会诉诸含糊其辞、信息替换、知情不报或转移焦点等方法构建民族神话。³

¹ J. G. A. 波考克：《马基雅维里时刻：佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统》，冯克利、傅乾译，南京：译林出版社，2013年，第505页。

² 参见 S. N. 艾森斯塔德：《帝国的政治体制》，沈原、张旅平译，南昌：江西人民出版社，1992年。

³ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第10页。

心平气和地说，既然这属于一种理论上的概括，那么，仍从理论本身的抽象性质来分析，在这世上就不应存有这样一种“理论”，它只能适用于解释“某个”孤零独特的现象，或只是为了解释“这个”现象而被发明出来。而这就逻辑地意味着，这种以“文化政治”来强化“文化认同”的策略，其实也未必就不会是我们自家的策略，即使人们对此还不够自觉和明确，或者即使他们在这方面还没有特别处心积虑；这也正像西方人会编造他们的“东方学”，我们也照样会产生自家的“西方学”，西方人会制造他们的“中国形象”，我们也照样会制造自家的“西方形象”一样。既已挑明了这一点，我对书中提供的那些具体的例证，也就不再跟着去反复地赘述了，免得就跟自己太过“小心眼”、太爱“记仇”似的。——相对而言，基于自己曾经相当投入的“比较”专业，我倒是对作者分析过的那些翻译策略，当然也是“文化政治”下的翻译策略，更容易产生兴趣也更愿意提出讨论，因为这毕竟又从另一个角度验证了，那种对于所谓“可翻译性”的常见迷信，竟是何等的未经过推敲和经不起批判：

在8世纪至13世纪之间，那些在中国最受推崇的作家，包括杜甫、白居易、苏轼和陆游，写下了大量揭露和抨击社会不公的诗歌与散文。而在那个时期的西方记载中，可与中国作家比较的文学名人并没有类似的写作文体。如果宣扬中国历来都是专制独裁，而西方一直都是言论自由的天堂，事实上无疑会让这样的见解十分尴尬。该如何做呢？那就参考中国关于社会批判，也就是“寓教于文”（didactic literature）的众多记载吧。谁能想到“寓教于文”指的是对社会不公的尖锐指责呢？

而且中国还有御史台（Information and Rectification Department），它负责保护民众，揭露和弹劾政府机构的权力滥用。这样的机构能够逐渐消解关于中国专制独裁的成见，但前提是读者需要知道它的存在，然而，读者并不知晓，也不会知晓，因为这个机构的标准翻译是“Censorate”。大多数读者都会假定这个机构的功能是审查任何可能会对现有社会体制提出批评的人。¹

与此密切相连，又不光是在“可翻译性”的问题上，其实就连用来命名“比较文学”的“比较”一词，也同样值得我们拎出来进行反省，而不能不假思索地把它说得太过“顺口”了。——无论如何，如果我们还不能太过武断地说，当初这门学科之所以被从西方创造出来，原是要去观察和标示强势文明的影响，那么，至少我们还可以稍微谨慎地认为，一旦这门学科被从西方创造了出来，便常被用来令弱势文明相形见绌和无地自容。也正因为这样，这种梦魇一般的、挥之不去的“比较的幽灵”²，就使得非西方社会感受到了巨大的外部压强，以至于我在一篇文章中曾经这么来回顾：“前些时跟宇文所安教授（Stephen Owen）通电邮，我曾经把‘比较’说成是我们时代的宿命，经常能在种种比照中把我们的心智压扁。现在我要再来补充一句——我们越是对此中的风险懵然无知，就越是无法自觉地对抗这种宿命，从而我们的心智就越会被压扁。”³

由此也就想起一些亲身的经历——其中都爆发了面对面的当场激辩——可以拿到这里

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第37-38页；编者注：西方对御史台的标准译法为 censorate，该词的词根 censor 系指（书籍、影视作品等的）审查、监管，因而大部分西方读者无法正确认识御史台的功能。

² 参阅本尼迪克特·安德森：《比较的幽灵：民族主义、东南亚与世界》，甘会斌译，南京：译林出版社，2012年。

³ 刘东：《比较的风险》，《读书》杂志，2001年，第1期，第139页。

来稍微分说一下，以帮助理解包华石写作的严峻背景。首先让我想到的是，自己于2007年夏季到墨尔本参加的学术会议，而那次会议的三位组织者，则向中国的与会者发出了这样的“挑战”（provocation）：

“西方思想”这一概念及其文明的内涵，则渊自不同多样的欧洲语言、及其相异但又交叠的历史演变。根据不同的地缘政治与文化组合，人们不难将其拆解成欧美思想、欧陆思想、英美思想、法国思想、意大利思想、德国思想等等，乃至特指个人的哲学。然而“中国思想”总是呈现出一个单一文明的形象。尽管它包含了诸多哲人个体的努力，却总是整合统一于中国文字之下。而“西方思想”则从不忌讳其内部的分裂。它本演化自多元的学术传统、从不休止的对话，甚至喧嚣的争议。在当代的西方学界里，这些传统既得进一步的滋养与发展，也同时受到不时的质疑和挑战，并进行自我反思。虽说早已悍然建立的“西方思想”的体制化的存在确是“西方”政治（经济）与文化权力经历对抗与组合的产物，但由于欧洲境外各地思想者的参与介入，“西方思想”完全可以——并且已经——在全球的层面上，变得更加丰富、更为活跳。¹

老实说，虽说这类的话语并没有多少新意，可是它直到如今还能被公然地讲出来，而且是由“费正清之后”的新一代汉学家讲出来，还是让我感到了莫名的惊讶与纳罕。既然如此，我也就只得随即接过了这只“手套”，并尽快交出了一篇被迫应战的论文，而该文第一节的标题正是——“又来比较我们”！由此可见，只要是在“文化政治”的刻意编造下，这类“比较”就总有可能被用作主体的工具，来让“被比较”的客体再三地感到相形见绌：

我们真应当祝贺那些西方学者！他们又为自己的文明找到了一个足以自豪的特点，来论证它那已为迄今为止的世界史所验证的成功；那特点正是，这个文明从来都不像其他非西方文明表现得那么本质主义，由此才能独具内部对话能力和外部学习能力，从而独享自我更生能力和历史发展冲力。……由此可见，解释历史的方程式可以有多种多样、可以花样翻新，然而借这些方程来求解的历史事实却依然故我，那已是解释者们早在心中认准的铁定答案。……反讽的是，那个正在迫使整个世界都变成同一个样子的强势文明，据说其本身反而是多元的和自我解毒的；而反过来说，倒是那些想要通过追溯已被深埋的历史而挖掘自身早已丧失之主体性的弱势文明，不管其努力多么微不足道多么令人绝望，据说反而是不识时务和心胸狭窄。²

其次又让我想到的是——自己于2014年夏季在芝加哥参加的工作坊。一位早已移民到加拿大教书、而原本出身于中国大陆的同事，等到大家都在圆桌旁凑齐的时候，就漫不经心地讲起了自己对钱穆《国史大纲》的心得。不料，这居然引起了另一位美国同事的强烈反弹，她认为但凡这类著述都属于可怕的“民族主义”，而她则从年轻时代起就一直在抵制这种狭隘的思想。

实际上，我本来根本都不能确凿地肯定，钱穆是否真的认同于现代民族主义？或者即使是这样，他又是在何种意义上认同这种现代的主义？比如，如果只是在赫尔德的意义上，那么任何形式的对于本土文化传统的珍视，即使当事人并没有明确意识到那类的归纳，也都很容易被笼统地视作“民族主义”。然而，在当时那种“短兵相接”的发言场合，已不允许再进行如此细致的辨析了，我只好权且接过了这个尚且存疑的前提，而随即又反弹地提出，

¹ 黄乐嫣、白杰明、齐慕实：《放长眼，量宇内：展望思想中国的未来》，孙万国译。

² 刘东：《比较视野中的文化保守主义》，未刊稿。

在当今这个已然倾斜的、因此对有些民族显出了“灭顶之灾”的世界中，即使对民族主义这种不无狭隘的倾向，我们也可以循着不同的思想逻辑，得出两种迥然不同的应对态度。——当然了，你也可以因为自己一向反对民族主义，就不管那是什么类型的民族主义，无论文化上的还是政治上的，本国的还是外国的，原生的还是次生的，进攻的还是防守的，都一概予以无情的抹煞与抵制；不过，恐怕你也可以稍微再谨慎一点，意识到自己之所以要反对民族主义，乃是因为这种表现为“特殊主义”的思想倾向，天然地就不可能去“普遍主义”地善待全人类，于是也就在抵制强势文明民族主义的同时，又去对弱势文明的民族主义报以某种同情，或者说，是在以赛亚·伯林所阐发的意义上去体谅到，那样的思想倾向即使仍然不无狭隘，也属于“树枝”在被“压弯”之后的不得已的反弹。

进行过这样的区分之后，我们也便可以设身处地地考虑了：即使姑且把钱穆的那次写作归为某种“民族主义”，那么，他又到底是在怎样的条件和时局中，才立志要进行这部《国史大纲》的艰难写作？事实上，那位史学家是在大半个中国都已沦陷，而自己所属的北大也被编入了流亡的西南联大时，才在昆明的岩泉寺发愿进行这一轮写作的；换句话说，此书在作者心目中的潜在预期读者，已经有真正的现实危险沦为“亡国奴”了，而万一历史果真出现了这样的垮塌，他也希望自己的沦为了“殖民地人民”的同胞们，还能记得住他们都是从哪里走过来的，而本民族的先祖又都属于怎样的英烈，以及他们曾经创造出了怎样的文明。——事实上，正是出于如此沉痛的心理，他在此书的《序言》中才会如此激切地，写下了下边这组“凡读本书请先具下列诸信念”：

一、当信任何一国之国民，尤其是自称知识在水平线以上之国民，对其本国已往历史，应该略有所知。

二、所谓对其本国已往历史略有所知者，尤必附随一种对其本国已往历史之温情与敬意。

三、所谓对其本国已往历史有一种温情与敬意者，至少不会对其本国历史抱一种偏激的虚无主义，亦至少不会感到现在我们是站在已往历史最高之顶点，而将我们当身种种罪恶与弱点，一切诿卸于古人。

四、当信每一国家必待其国民具备上列诸条件者比数渐多，其国家乃再有向前发展之希望。¹

说到了这里，就又再次说回了包华石。需要小心辨析的是，他应当跟前述那位芝加哥的女同事一样，都是从心底就抵触褊狭的民族主义，而且，也正因为有了这样的心结，才想要动笔去揭露和解构它的狭隘性。只不过，如果按照刚刚提到的那个区分，那么，他在对待民族主义的“两种态度”中，却无疑要属于我所分辨出的后一种，也就是说，他正因为反感和抵制处于强势、或居于攻势的民族主义，才会去逻辑地同情处于弱势、或居于守势的民族主义。只有这样来理解，我们才能在那些复杂的思想侧面中，来体会和把握他在心理上的一贯性：一方面，正因为要反对西方民族主义的狭隘性，这位本身来自西方的汉学家，才会以写作来揭露西方自身的“文化政治”策略；而另一方面，也正因为要解构形成了外部压迫的民族主义，他的写作才会于无意间贴近了进行抵抗的民族主义。——可即使如此，我还是需要马上就追加说明一句，大家无论如何都必须留意到，作者的立场本身却并非“民族主义”；刚好相反，即使是在为历史真相而不懈陈辞时，他也仍在担心自己被误解成了“民族主义”：

将本章的材料归结为一种民族主义式的读物，这种做法将会是轻松容易的，但却令人遗

¹ 钱穆：《国史大纲·序言》，北京：商务印书馆，1994年，引用时为了阅读的简明，略去了括号中的文字——引者注。

憾。在英国启蒙运动期间，确实存在着一种智力资源的交换，而这种交换是通过翻译进行调解与改造的。那些希望改变特权体系的人，后来将贤能才干的概念以适当的形式体现在一个平等主义的行政机构之中，这使得去想象一个不再以传统群体的特权为基础的社会得以可能。而旧秩序的捍卫者们则使用模棱两可的一词多义以及其他诡辩方法，来论证特权体系已经是“平等”的、已经使用了“分权制衡”。与此同时，这些捍卫者们对中国进行轻视贬低，以此使得这些激进的理念失去权威性。不论发生什么样的情况，双方论辩的政治话语都必然地要采用一种对于施政权力、平等与“人民”更为抽象的理解。¹

事实上，只有体会到他那种言说的背景，才能去理解他这番发声的可贵。且不说他那个社会的知识分子，原本就很难占据到社会的主流，常会感受到理查德·霍夫斯塔特所刻画的、美国生活中的“反智主义”（anti-intellectualism）的压力；更进一步说，即使撤回到美国的知识界，这种声音也并不总是能占据主流。尤其是看看现在，一个公然打着“美国优先”的商人，就能顶着学界与传媒的一片反对声浪，堂而皇之地拉够选票入主白宫，而且他也就敢这么毫无顾忌地，到联合国去公开宣讲这种单边主义，他也就敢冒天下之大不韪地，让美国几乎快要退出了所有的国际多边组织，他也同样就敢在竞选的集会上，对比着其政治对手的、兼爱别人的“多边主义”或“全球主义”，把自己形容为只爱美国的“民族主义”。我们在如此严峻的历史条件下，还能说美国并不存在它的“民族主义”，或者它的民族情绪还不够强烈，乃至，潜藏在那中间的破坏力还不够剧烈吗？——考虑到了这一点，我们也就足以理解包华石这种抵抗的意义了，甚至，就连他那位不分青红皂白、对任何“民族主义”都一概反对的女同事，我们也都能转而表达自己“同情的理解”了。

三、严格意义上的中国影响

又必须指出，在业已进入到全球化的当下，即使现实地遭遇到了“比较的宿命”，或“比较的幽灵”，我们还是须臾离不开“比较”这个词。事实上，正因为各种各样的文化侧面，正无处不在地簇拥和诱惑着我们，构成了眼花缭乱的外在镜像，和防不胜防的思想陷阱，我们反而越发需要更为精到、深入与广角的“比较”。——正如我在晚近的著作中指出的：“于是，我们居然也就惊喜地看到了，正像海德格尔那句名言所讲的，‘哪里有危险，哪里就有救’，——由一种‘比较’所犯下的错误，却可以由另一种‘比较’来补救；或者更精确地说，由粗疏、表浅的‘比较’所犯下的错误，还可以由深入、精致的‘比较’来补救。”²

当然，由此也就可以说，这种更为精致的“比较”之作，正是为了从以往的粗浅“比较”中摆脱出来，甚至是自觉地在为后者补过或“赎罪”的。只有从这样的前提出发，我们才能更准确地理解，摆在面前的是怎样的一本书。把话说到这里，也就可以在行文中引进它原先的英文副标题了，即“英国的启蒙运动与中国的正义传统”。——不知读者们注意到了没有？在以往的类似比较著作中，无论是所谓“启蒙运动”，还是所谓“正义传统”，这些词令都天然地属于天平的另一侧，也都曾天然地就让中国人为之汗颜，我想作者的用意也应当正在这里。也就是说，如果以往那些作为宿命的“比较”之作，往往是要让“被比较者”相形见绌的，那么，包华石这本挑战“宿命”的“比较”之作，则是要来一反潮流和破除谬见

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第409-410页。

² 刘东：《天边有一块乌云：儒学与存在主义》，南京：江苏人民出版社，2018年，第211页。

的。具体说来，他是要以更加精细的“比较”，来校准以往那些大而化之的“比较”，他也是要用更加扎实的、无可否认的史料考证，来修正以往那些想当然的“比较”，或者说，他是要以更加客观的知识考古，来反驳以往那些非要把中国赶出化外的“比较”。

我们由“精细”、“扎实”、“客观”这类的词汇，也就自然回到前文中所主张的“虚壹而静”了。这意味着，越是把姿态放得平和一些，越是把心跳放得平稳一些，不再以过强的主体性和企图心，向自己的写作赋予太过沉重的负载，也就越能把自己的“比较”从压力中解放出来，使之非但不再去歪曲和掩盖历史的真相，反而得以发见与揭示文明交流的事实。——看起来，包华石肯定是意识到了这一点，由此才会把所要“比较”的交流关系，说成是并无多少奇特之处的、乃至纯属稀松平常的：“不同文化传统之间的这些交流，在原则上与发生在单一传统之中的交流并没有什么不同，尽管民族主义的历史编纂学会让我们从其他方面去思考这件事。当苏轼使用陶潜的作品的时候，他就在从一个异质的文化传统——中国的中世时期——吸取资源；他还翻译、解释以及改编这些资源来为自己所用，就像塞缪尔·约翰逊以他自己的尝试来理解中国的奏章一样。相似的过程还发生在那时候的中国，比如中国的知识分子翻译来自欧洲的不熟悉的科学术语，他们解释或者是误读这些科学术语，并且利用这些科学术语来达到自己的目的。只有民族主义的修辞学才会让这所有的一切都表现成异乎寻常的样子，以此来降低一种高度复杂的‘影响’进程。”¹

具体而言，包华石的这种“平实”的比较，如果依照比较文学的基本家数，又可被分为“平行研究”和“影响研究”，我马上也会依照这种顺序进行梳理。不过，大家读着读着却又会发现，通常所谓“平行”与“影响”的区分，在具体的实践中往往只有相对的意义，因为“平行”的对比框架一经形成，自然要激起相应的心理效应，并且发动起后续的言论与行动，从而顺势生出相应的“影响”效果来。——且来先看包华石给出的对比：

在杜赫德 1738 年出版的书卷中，孟子的政治哲学给人的印象响亮又清晰，这是通过其与梁惠王那段著名的对话体现的：

五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣……王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨；壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃以挾秦楚之坚甲利兵矣。

显而易见的是，这与英国鞭打无业者直至流血的政策相差甚远。英国这项政策基于的假设是贫穷是罪恶和怠惰的结果。孟子的理论反而认为犯罪是贫穷的产物，并且贫困潦倒的民众是一个糟糕政府的明确标识。如果拥有足够的吃食与自有财产，人民自然就会遵守法律，因为他们与这个系统利害攸关。²

此外，除了这种比较常见的、一般都知道的材料，包华石还挖掘出了一些相对稀见的材料，让我们见识到了他的阅读深度。比如，他在另一处又针对同样的问题写道，“处于同一时期的《蜜蜂》(The Bee)是一个由尤斯塔斯·巴杰尔(Eustace Budgell)所发行的周报。通过出版从中国的报纸中摘录的部分旅行见闻、讲演，这个周报在文化教养一般的人中间引起了轰动。作为《旁观者》的贡献者之一，巴杰尔热情洋溢地介绍了中国民间官职任命

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第410页。

² 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第144-145页。

的体系，而这个体系是以贤能才干作为基础的”¹——“（最近的一篇论文）非常明显地呈现出了中国的政府是超出迄今为止出现在这个世界上的所有其他国家政府的。中国政府的若干箴言是：每一个荣誉或利益的位置，都是建立在对真才实学的奖励之上的。不存在世袭的荣誉或者是头衔。”²

我想，作为一位来自当代中国的评议人，为了保持自家头脑的清醒或“平实”，自己应当是当场就曾向包华石指出过，他的这类对比是跨越了“理论与实际”的，或者说，是在以中国干净的、或纯粹的“理论”，来对比西方肮脏的、或芜杂的“实际”。所以，要是沿着他的这种回顾，我们也就应当同时兼顾地回顾到，中国当年那位霸道的明太祖，也曾同样受不了孟子“君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”³的说法，甚至还因而干脆下令把这位“亚圣”驱赶出孔庙。由此一来，这也就从逻辑上意味着，一方面在中国的这一侧，也并非全然地贯彻了孟子的理论，另一方面在西方的那一侧，也未必就全然缺失类似的理论，而且也正是这种“并不缺少”，才构成了人们欣赏中国的心理基础。如若不然，则又是反过来的咄咄怪事了，这架天平竟又朝向中国彻底地倾斜了，那么，如此断裂和适成反比的双方，还怎么去共筑那一整块的“欧亚大陆”？不过话虽如此，又鉴于以往总是让中国——乃至中国在想象中所属的那个“东方”——去扮演落后和愚昧的一方，乃至像汤因比在前边所讲的那样，总是让它充任“堕落、萧条、腐败、专制、狂热、迷信及非理性”的代称，所以，作者针对政治文化所做的这种反向比较，由于大大超出了寻常的识见与意表，总还是有助于打破西方对于“正义”的垄断。再从阅读效果上说，只有也进行了这种逆潮流的反向比较，从而帮助补足了360度的环顾审视，才能有助于洞察到思想对象的方方面面。

更不要说，也正因为在这一整块“欧亚大陆”上，中国人会存在“理论与实际”间的落差，西方人也会存在“理论与实际”间的落差，那么，一旦西方人想要调动“理论”的武器，来矫正和改造自家的“实际”了，他们自然也就可能去借鉴中国人的“理论”，只要他们对这种“理论”已经有所了解，甚至哪怕只是刚刚才有所耳闻。——这本是再自然不过的“人之常情”，可惜却被以往的叙述给故意掩盖了；也正是因此，才激起了包华石的逆反心理与对抗欲望，正如他在这本书中追述到的：“若干最早与我们现在所想的平等相类似的呼吁来自于‘自由思想者’，即塞缪尔·约翰逊以及爱德华·凯夫所熟悉的那样的知识分子。在他们对于罗伯特·沃波尔执政的攻击中，自由思想者频繁地引用中国来作为一个典范，如此以致历史学家莱斯利·斯蒂芬爵士（Sir Leslie Stephen）将这种行为讽刺为‘来自中国人的论点’。”⁴当然，既已把话说到了这里，还是为了保持自家的清醒或“平实”，我又需要再次做出类似的澄清或平衡：也正因为人们当年所引用的，只是来自遥远中国的纯粹“理论”，所以这个国度在他们的心目中，也就难免要更靠近“理想”而非事实，——至少不会是全部的或唯一的事实。

同样的道理，当包华石又来引述乔纳森·以色列的著作，向我们摆出了这样的文化对比时，我们也还是要一方面去确认，这千真万确地就是当年的史实，而另一方面又去跟着补

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第211页。

² 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第211页。

³ 《孟子·离娄下》，《十三经古注》第十册，北京：中华书局，2014年，第2109页。

⁴ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第356页。

充，如此差距悬殊、甚至恰成反比的关系，仍然呈显在中国的“理论”与西方的“实际”之间：“（卢梭）呼吁，（中国）之所以获得无与伦比的成功，原因就在于中国比其他国家更为接近实现‘柏拉图式的理想国’，将最为至关重要的问题交给‘哲学家们以及哲学的爱好者们’，这样一来，‘统治者如果犯错，哲学家们就会像之前那样，拥有很充分的自由对那些事情给予告诫，这在以色列先知之中都几乎难以找到。’”¹——容易导致迷惑的是，在诸如此类的历史回顾中，即使人们看似在讲述着中国的“实际”，但由于当时的地理间隔太过遥远，而信息传递又太过隔绝，也仍像在叙述着一种“抽象物”，或曰是一种理想中的“理论”，这一点是需要细致地辨析体察的。

可无论如何，就算那并非在“中国”与“西方”之间的真实落差，然而，一旦这种“理论”与“实际”之间的差距，被接纳到当时人们的基本常识中，并形成了一种共享的心理框架，就总会在某一天的“一觉醒来”，便不自觉地转成为人们的“内生动机”。也正是在这样的契机中，正如我在前文中已经预告过的，所谓“平行”式的思想对比，就自然会在接下来的实践中，生出对于行为的“影响”效果来。此外，尤其需要特别强调的是，也正是借助于这种“影响”的轨迹，以往的历史也就清晰可辨地记载着，来自中国的、尤其是来自儒家的思想观念，无论它带来的实际“影响”是大是小、是强是弱，总是切实地渗入了欧洲的政治现代化进程。——从这一点，又使我们想起了本书第一章的小标题来了，因为那位弥尔顿恰也就生活在彼时的英国，即那个正被用来跟中国进行比对的国家；而且，这位大诗人当年所以要“为英国人民声辩”，又跟当时传到欧洲的中国“理论”一样，也都是在为政治现代化的事业发声。

可问题却又在于，那种几乎属于下意识的“文化政治”策略，到了这里又要被祭出来“大加掩饰”了。于是到了今天，对于这种“文化政治”的不懈揭露，也才构成了包华石这本书的主要特色，——或者我们也可以说，这也正是他这本书的主要贡献：

“中国”在所有争论中都扮演了重要角色，特别是关于诸如“贤能”、“贪污腐败”与“自然”这样的术语。归根到底，这些术语居于那个时候涌现的若干最为激进的社会理论的核心。讽刺地是，通过上文列述，至18世纪末，欧洲人的价值刻度开始与近代早期中国人的价值刻度更为相似，这是以颠覆17世纪诸如拥有“真正的信仰”等价值观为代价的。不可避免地，此时的文化政治呈现出与17世纪的文化政治迥然不同的特质：

1. 启蒙运动作家现在的做法是吹嘘欧洲城市的规模或人口，而不是诋毁与欧洲特色（宗教信仰）形成对比的中国特色（规模宏大的城市）。这怂恿了当时的知情不报，以致欧洲的作家们会宣称那些最初被视为中国特征的东西，实际上更多的是英国、法国或其他欧洲国家的特征。……

2. 近代早期欧洲实践的旧有特征被投射到了中国的身上，例如君主政体的绝对主义理论。换句话说，中国的价值刻度得到了接受，然而却是用来诋毁中国的。这个进程到目前为止还在持续着。²

再换言之，借此回到那个特定的历史关口，我们实不难心领神会地发现，无论是弥尔顿那种现场的“声辩”，还是中国儒家那种远播的“理论”，当年在欧洲都共处在同一条思想战

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第193-194页。

² 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第28-29页。

线中，也都对专制主义的政权发出了挑战。我们基于这一点，就更能体会所谓“古今中外”的意义，也更能看出思想自身的力道了，它足以搭着“心同此理”的飞毯跨越时空，从中国的古代直接切入西方的现代。与此同时，我们也只有在熟悉了这样的跨越之后，才能不那么惊讶地接受包华石勾勒出的各种连接。比如，“在 18 世纪 30 年代期间，孟子关于‘人民’的愿景与欧洲专制主义的学说是如此地大相径庭，以至于这一观点的传播花了很多一段时间……”¹ 再如，“对于伏尔泰来说，平等是一个重要的问题——就像白居易将平等视为重要的问题一样——在中国的政治体系中，被伏尔泰最为仰慕的平等其中一个原则就是对施政权力任人唯贤的任命。其他的儒家主题，比如作为政府统治对象的人民福利，同样也进入了伏尔泰的话题之中。通过这样的途径，伏尔泰暗中将一些相当激进的观点融入了这部戏剧之中，而表面上看起来好像是有关传统价值观的，比如忠诚与荣誉。”²

你当然也可以说，“外因”总是要通过“内因”来起作用的，所以，欧洲的思想家们之所以无巧不巧，偏偏会到了那个时候来引证中国的儒家、特别是儒学中的孟子，也无非是因为其本身“内生”了相应的需要。在这个意义上，正如我在以往的文章中指出的，其实在“影响”与“接受”之间的关系，往往又在暗中属于一种彼此同构的、或相互加强的关系。比如，在一方面，“其实任何从事比较哲学的个人，都会基于自己特定的精神视点来进行观察，他原有的话语系统构成了什么样的问题，他才会其他的的精神领域找到什么样的启发；从这个意义上讲，我们不妨说，其实比较哲学的结论往往是预设在其原有的文明倾向之中的。”³ 可在另一方面，“其实任何从事比较哲学的个人，又都先要对其他哲学的背景有所了解，所以当他们在比较视野中去界定本土哲学时，又往往不自觉地要基于外缘参照系而完成。”⁴ 事实上，也正是在这类“视界融合”（伽达默尔）的现象中，人类才会借助于“心同此理”的观念基石，创造出相互支撑与彼此叠合的共享支点，从而使得政治现代化的宏大事业，被展现和推广为他们共同追求的伟业。

包华石还同时回顾到，在儒家的思想与西方的启蒙之间，这种“影响”又不仅涉及了抽象的原则，也同样包括了在这种理念指导下，中国人所获得的实实在在的制度创新，以及他们所进行的卓有成效的社会操作：“一些作家，比如西卢埃特或者雷纳尔神父（后者与富兰克林私交甚好），曾对中国**最为先进**的政策进行广泛的宣传，包括：为了增进贸易和摆脱贫困而设计的政策；举贤任能；政府的职责是人民的幸福；民众意见反馈的正规渠道（登闻检院）；以人口统计为基础的累进式税收系统；为急需谷物的农民提供借贷的实际举措；以及抗议不公正裁决的传统。在 18 世纪中叶的时候，西卢埃特曾就以上所有的政策和实践展开过讨论。截止 18 世纪 70 年代，上述观点的绝大多数已经被纳入一般性的政治讨论中，因此今天的史学家们可以把它们归纳为欧洲启蒙运动令人吃惊的革新。”⁵ 惟其如此，一再出现的此类回顾，才加强了作者想要凸显的主题，即写到了封面上的那句“**西中有东**”；而我们尤其需要从中留意的，则又是他方才给出的那个“最为先进”的断语。——不过，再一次为了平衡起见，让人感到嗟呀和叹惋的是，那些个制度、政策和实践，不仅对当时的世界来讲，可以算得上是“最为先进”的，而且由于历史的流失与遗忘，即使对于当今的中国来

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020 年，第 146 页。

² 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020 年，第 381-382 页。

³ 刘东：《比较的风险》，《读书》，2001 年，第 1 期，第 139 页。

⁴ 刘东：《比较的风险》，《读书》，2001 年，第 1 期，第 140 页。

⁵ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020 年，第 229-230 页，着重号为引者所加。

讲，也仍然属于“更为先进”的。也正因为这样，即使已经明知那属于“西中有东”了，我们真正想要去体会这种“先进性”，恐怕还是要到别人的国家去感受。

写到这里，还想再引证一段别人的论述，来加强和佐证包华石的论证，——它同样说明了中国发明的科举制，在当年的世界上确乎曾是最为“先进”的：

如果中国已经这么久以来保持稳定，那么当欧洲的大帝国凄凉得无法维持稳定的局面时，是否中国可以为西方提供一个模仿的模式呢？

许多人认为，这是可行的。被雷纳尔所称的“中国的称颂者”，坚持认为中国的稳定是源自于其严格遵守“本性的法则”。这是一个被仁慈的皇帝统治的国家；不像欧洲精英一样因出身而被选择，而是通过著名的、艰难严苛的考试系统选拔出的并经过训练的管理阶层。那些高深莫测、干瘦贫弱、博闻广识的达官贵人，不同于欧洲类似的人物，构成了一个真正的精英政治。在这个国度，古老的贵族逐渐让步于精于服务的贵族，让步于最终将形成的“中产阶级”，这样的世界景象有强烈的感染力。在中国，最智慧的人掌握权力，因此他们也必然为社会的整体利益而工作。然而并不奇怪，当欧洲势力剑拔弩张、由渴求权力的暴君统治并将所有的资源浪费在相互争斗中时，中国成功地保持了稳定。¹

最后还必须提及的是，一旦谈起“西中有东”的历史事实，恐怕凡是亲身游历过欧洲的人，即使只是行色匆匆地跟着旅行团，都会模糊记起落实在“中国园林”中的那类“影响”。不过，如果认真计较起来，这类“影响”却又会是一把双刃剑，反而会让人往往大而化之地误以为，即使把圆明园或颐和园整个地搬过去，也不过是证明了中国人的奢靡腐化。而这样一来，就算中国的造园艺术表现得再“先进”，也无非证明了中国人太会享受了，而且也就贪恋和沉迷在这样的享受中。于是，此类萎顿和腐化的生活态度，尽管表现为一种畸形的“美丽”，却也正好解释了他们日后的沉沦。不过，如果能把问题看得更深，我们却可以进一步去发问：即使任何人都希望去“享受”生活，可一旦说到“享受”的具体内容，则又要取决于他们的文化“前理解”。由此一来，正像那些主张茹素的印度教徒们——即使中国人总是对此津津乐道——并不会觉得东坡肉和花雕酒能算什么“享受”一样，如果让一位惯于养尊处优的中国人——哪怕他正巧就是圆明园里的那位主人——走进过于严整划一的欧洲皇家花园，他也未必会觉得那里能算得上什么“享受”。最起码的，他也不会逛完了花园的这一边以后，还有兴致再去逛逛它的另一边，因为如此拘谨、呆板的镜像对称，说穿了只意味着无聊的、数学意义上的重复。当然了，他更不会觉得把园中的花草树木，全都给修剪得整整齐齐、光光秃秃，呈现出呆滞的、“反自然”的几何形状，又能够给自己带来几多的“享受”？

所以，只有当心底存留了这类的疑问，才能体会到包华石的过人之处。作为一位专业的美术史家，他通过对于历史材料的独到开掘，指出了中国园林的文化内涵，乃至中国艺术的精神底蕴；由此，他也就从另一个不为人知的侧面，验证出了中国文化当年的势能。事实上，如果不去强调独立而独特的人格，那就不会去强调个性及其变化；而如果不是强调个性的独立，那就不会形成从事“写意”的主体；如果不是强调个性的发展与分布，那也不会导致既错落又有致的园林。——所以凡此种种，全都源出于当年对于人性的“理性”理解：“因为个人才华并不能通过传统群体成员关系来预测，所以我们得出结论是，每一个人都将具备某些独一无二的个体品质。这些独一无二的个体品质可能会对社会有用，但这些品质在

¹ 安东尼·帕戈登：《启蒙运动：为什么依然重要》，王丽慧等译，孙小淳校，上海：上海交通大学出版社，2017年，第310页。

他们自己身上也是有价值的，就像陶渊明、白居易、司马光、苏东坡和吕祖谦他们都表明过的那样。”¹

也正因为这样，有点儿出乎意料的是，偏偏是在显得不那么“理性”的中国园林那里，而不是在显得如此“理性”的欧洲皇宫那里，包华石反而看出了它那种内在的“理性”基础。换句话说，他是从中国园林的表面“物性”背后，追溯到了造园艺术的内在“人性”，乃至这些艺术家对于自身的理解，以及他们对于整个世界的基本预期：“……我们已经探讨了中国的官僚理论与错落参差的庭园之间深层次的联系。这种联系是建立在这样一种理解上的，即贤能才干与个人能力都是属于个体的，并且不能从传统群体的成员关系中推测出来。这种理解带来的结果是，不应该只根据一种方式来审视世界，或是欣赏庭园。如果不同的人可以贡献出源自他们自己的贤能才干，那么，这个世界必定会确实地为这些多角度的视角提供栖身之所：如果自然秩序能够容纳大量有才能的人与观点视角，那它必定吸收了一定程度上的不可预知性。同样地，不论东方与西方，被看成是自然之微缩形式的庭园，在其设计中也必定包含了多重视角的可能性。”²

由于一直在讨论“正义”、“平等”或“启蒙”之类的观念，弄得我都还没有什么机会来向大家说明，这本书的作者并非来自政治或历史专业，相反他毕生的职业都是在专攻“中国美术史”。那么对于这一点，我们究竟应该怎么说呢？是说这无非属于一位美术史家在跨界“玩票”呢，还是说，一位美术史家原本就应当知道这么多，——不然的话，他就连自己的专业也照样参悟不透？

四、当秋千又荡回中国之后

我们在前文中，借助于包华石列出的大量史实，寻绎到、或挖掘出了一种发人深省的可比性。——这种历历在目的可比性意味着，在这块被我们共居的欧亚大陆上，无论是从中国文明的方面来看，还是从欧洲文明的方面来看，都跟对方有着由来已久的交流与互动，而且，这种文明之间的自然而然的共鸣，其所以到了我们这个时代，反在舆论中成为“超乎想象”和“闻所未闻”的，又要归因于摆在文明之间的那架天平，在19世纪以来的社会心理中，朝着那个“西方”急剧地偏斜了过去。

也正是冲着这种可比性已变得“超乎想象”，或者说，是冲着人们到了后世的掩盖和失忆，我才在以往的著作中反复指出，如果从深层的学理来考虑，所谓“启蒙与救亡”（李泽厚）的对立是并不确切的，而且当代儒学的使命也并不在于“反思启蒙”（杜维明）。——这是因为，早从“先秦理性主义”被奠定的那一刻，就决定了儒学话语只要传到了欧洲，就势必会被解释成、或转译为“启蒙话语”。于是，在这样的意义上，也完全有理由跟着去认定，实则儒学话语的本质恰恰是“启蒙话语”：“如果从‘启蒙与儒学’的深层内在关联而言，就它们对于宗教神学的共同拒绝而言，就它们对于蒙昧巫术的共同祛除而言，就它们对于知识本位的共同坚守而言，就它们对于人类理性的共同坚持而言，就它们对于现世生活的共同执着而言，就它们对于死后世界的共同悬置而言，就它们对于永久和平的共同憧憬而言，就它

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第266页。

² 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第282页。

们对于成熟状态的共同追求而言，就它们对于人类潜能的共同肯定而言，儒学不仅曾经在过去的历史中，切实充当过启蒙运动的先驱者，而且可以在当今的世界上，继续成为启蒙思想的同情者，乃至应当在未来的发展中，仍然可能成为启蒙事业的后继者。”¹也正是基于这样的判定，我才又在以往的论著中不断指出，还是基于儒学话语的这种初始立场，它在当今国际学术界所发出的声音，就并不是人云亦云的“启蒙反思”，倒正是一反潮流地要来“拯救启蒙”。

只可惜，像这种齐头并进的、相互支撑的可比性，在后世的烟尘中竟被遗忘殆尽了。这不仅导致了上述的那种“人云亦云”，也即跟从着西方宗教思想的回潮，反把“不语怪力乱神”的儒学，也改扮成了某种“类宗教”、“准宗教”或“半宗教”；而且，这也导致了对于自家传统的遗忘或改装，转而又把据认为只存在于西方的“启蒙话语”，也同时说成了这个文明的主要优势所在。由此不无悖谬的是，就像安徒生童话中的那位老太婆，闭着眼也非要讲“老头子总是对的”，——不管他此刻是要来“启蒙”，还是要来“反思启蒙”，甚至，即使他此刻是既要“启蒙”，又反过来还要“反思启蒙”。

相应的错觉正是由此产生的。本来，由于信息总要在文明之间传播，所以中国当年对于西方的那些“影响”，也总会不知不觉而潜移默化地，转化为西方人自己的文明观念，转化为他们修正历史的“内生”动机。正因为这样，几乎只需要一眨眼的功夫，曾经如此对立的“中国”与“西方”，就在西方人心里变得并无轩轻、甚至“此心悠同”了。——而且，那些原本看起来如此“中国”的东西，由于已经不再有原则区别和心理隔阂，也就被看成是“理所当然”乃至“天经地义”的事情，不会再生出任何“疏离”与“生分”之感了；甚至进一步，它们还会在后来的学者那里，被视作西方古已有之、乃至天生有之的。

我们从包华石这本书的追述中，可以清晰回溯到这个过程。比如在18世纪的英国，当塞缪尔·约翰逊从杜赫德的《中华帝国全志》中，了解到只需凭学问就可以打开通往“贵族身份”（施政权力）的道路时，特别是当他由此更进一步地了解到，通过科举产生的官僚还会去尽力维护民意的反馈时，鉴于这在英国政坛尚属于“大逆不道”的或“犯上作乱”的，自然会把这种规则归咎于遥远的“中国特色”：

（读者的）惊讶将会因为以下的关系而加深：在这本书里，他将会遇到许多可能看上去诚实得难以置信的官僚，在那个君主政体中可以不止一次地看到这些官僚，并且倘若帝王脱离了他们所在国家律法、或者帝王行为中的错误的告诫，或者这些帝王将会威胁自己以及人民的安全与幸福，这些官僚就会大胆地告诫君主。读者将会读到，当这些帝王被如此责备的时候，他们既不会狂怒咆哮，也不会威胁恐吓，不会驱逐这些官僚，更不会认为自己的威严在面对错误的时候是难以控制的。

在这里，约翰逊的核心论点认为，理性与事实应该胜于高贵的身份。在约翰逊之前，这样的论点并不常见，但这在18世纪晚期的激进分子的著作中则是常见的。约翰逊在1738年写出了上述著作，他认为，对于欧洲来说，这种观念算是稀奇的了，他把这个观念归功于中国。约翰逊并没有捏造这个事情。汉代与中国中世末期的奏章很典型地是直率坦白的，并且，汉代与宋代的忠臣通常都诉诸于事实与理性。²

¹ 刘东：《天边有一块乌云：儒学与存在主义》，南京：江苏人民出版社，2018年，第413页。

² 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第359-360页。

又如在 18 世纪的美国，当美国的开国元勋杰斐逊提出，政治上的“贤能才干”不仅应包含才智与能力，还应包含美德和公德的时候，他显然也是呼应了孟子两千多年前提出的标准。对于这一点，如果我们能够循此而联想到，中国的包含了《孟子》一书的《四书》，的确构成过那个“超验主义俱乐部”的阅读背景，而且也正因此，林肯才会把爱默生形容为“美国的孔子”，¹也就足以领会此间的“共变关系”了。——无论如何，正如包华石敏感地意识到的，这种“举贤任能”和“任人唯贤”的公平标准，并不是从欧洲那块地方“土生土长”出来的：

杰斐逊关于知识在国家中的作用的理解与英国及欧洲传统的理解全无任何相同之处，在那里政治权力被看成是“贵族身份”，而且教育的第一目的是为了以同样的方式，向贵族和平民大众反复灌输信仰国家的宗教教义和既有的社会秩序。这也是为什么纽霍夫、普芬道夫、A. D. 约翰逊以及那些第一批接触到中国对于个人品质的理解的欧洲学者，会将中国对于个人品质的理解看成是完全新颖的东西，而且很是频繁地表示难以理解。然而，杰斐逊在理解中国的贤能才干这个概念上本来不应该有任何的困难，因为杰斐逊与中国对于贤能才干的理解同样都涵盖了行政管理的能力和学问，以及对公众福祉和民众幸福的考量。因此不禁要问，杰斐逊也许是西方世界能够完全理解举贤任能的逻辑、认识论和政治学意义的第一人吗？²

然而，毕竟转瞬间就已是时过境迁了。一方面，可被视为“正常”或“合理”的是，此后便在西方那边出现了“政府公仆”的概念，不再把政治职位当成世袭的特权、甚至当可以出租或出售的家产了。但另一方面，显然又不够“正常”或“合理”的则是，正如包华石在书中一再揭示的，正因为这一切显得再“正常”与“合理”不过了，反而使后来的西方人简直难以想象：难道此外还能有什么堪称“文明”的政治规则吗？也正因为这样，前文中所讲的“文化政治”策略，也就在这种“有意遗忘”中大行其道了。——也就是说，他们在拒不承认曾被中国“影响”过的前提下，却仍从善如流地接受了这种“影响”；或者反过来说，他们是在默默地“拿来”了别人的文化发明之后，却又铁嘴钢牙和一脸无辜地一概予以否认。

再来回顾一下本文第一节的内容，如果不是这样，杰克·古迪又怎会认定他们是在“偷窃历史”呢？由此可知，包华石也是在同样的意义上，通过对于历史文本的仔细分析，揭发了他那些同胞当年的“盗窃”行为，——比如具体而言，是塞缪尔·普芬道夫的“盗窃”行为：“与传教士李明一样，普芬道夫对于中国的实践也是印象深刻。但与李明摒弃中国的成就以此证明中国不如欧洲（拥有真正的宗教比拥有规模庞大的城市更好）的做法不同的是，普芬道夫带着仰慕之情接受了中国的模式，并且想象欧洲人也能够按照同样的做法来践行。与李明的酸葡萄心理相比，这种‘装作是中国人’的策略是一种同化的方法，这种方法允许某个人在接受其他人的做法的同时，还能维持自己的颜面。”³天可怜见，这又使我们想起了那本《中国人的特性》，它的作者明恩溥居然言之凿凿地，偏偏把中国人“爱面子”这一条，列在他们最为独特的“民族性”之首，由此还衍生出了鲁迅笔下的阿 Q 形象，以及他那

¹ 参阅钱满素：《爱默生和中国：对个人主义的反思》，北京：三联书店，1996 年。

² 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020 年，第 226-227 页。

³ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020 年，第 200-201 页。

种基于别家误解的、对于自家“国民性”的以偏概全的判定。¹

这就更让我们领悟到，仍要归因于西方的“文化政治”策略，一旦原本是来自中国的这种“影响”，又在欧洲那边得到了增效与蜕变，再以脱胎换骨的样貌回弹到中国，正因为它已属于大为“现代化”了的、或者说是 2.0 版的格式，也因为当年的“影响”痕迹已被欧洲人所抹煞，还更因为中国文明又在外来的冲击下大为倒退，就拖累得反而连中国人自己也不明就里了。也就是说，就连他们自己到了后来也不知自家的原貌了，更不知中国曾经在什么地方领先过了，又哪里还谈得上去争夺什么文化上的“发明权”，或者像包华石这样去计较其间的“是与非”？——当然话又说回来了，也正是鉴于这种普遍的“历史失忆”，才使得包华石的这种“为中国人民声辩”，尤其在中文语境中凸显出了新意，它让我们远隔着地理空间和地理实践，看出来某种既隐晦又清晰的、拓扑学或系谱学上的对应关系。

当然，还是不要忘了赶紧来寻找平衡；而且这样的平衡，还应在下述的“反比”关系中去保持。从一个方面看，尽管正如我一再指出过的，包华石有关中国和英国——乃至欧洲或西方——的对比，由于往往只是选取了中国历史的这个侧面，来强烈地反衬英国——乃至欧洲或西方——历史的那个侧面，也就难免存在着相应的主观性，或相对性，可即使如此，我们还是应当平心地指出，他这种独出心裁的反向对比，由于总还是凸显了曾被无意遗忘掉、或刻意抹煞掉的那些侧面，就仍然有助于恢复历史本身的复杂性。只可惜，再从另一个方面看，还是以上述的检验标准来衡量，又可以发现到了剧烈的中西碰撞之后，近代中国人自己所进行的文化对比，就不光是根本未曾想到要呈现这样的复杂性，而且反倒要尽量地忽视任何的复杂性，从而让所谓“中与西”的对比框架，越是一目了然和高下立见就越好，遂也就直接等同于“旧与新”、甚至“劣与优”了。

这使我们不禁想起了本尼迪克特·安德森，他曾回顾过自己对于何塞·黎刹的小说《不许犯我》的阅读经验：“年轻的梅斯蒂索主人公，长期旅居欧洲之后，最近返回了 1880 年代的殖民地马尼拉。他从马车车窗望出去，看到了市政的植物园，而且发现他也是——可以这么说——处在倒转的望远镜的末端。这些园圃自然而然地……躲无可躲地隐没到它们在欧洲的姐妹园子的意象当中去了。他不再能够真真切切地体验到它们，却近在咫尺同时又远在天边地看着它们。”²此情此景，突然勾起了藏在作者心中的一件往事，他当时“头一回被邀约着仿佛透过倒转的望远镜来看我的欧洲”，由此就在心里突然蹦出这样一个说法——“比较的幽灵”！

无可讳言，到了近代欧洲的强势扩张之后，这种无处不在的、魔咒般的“比较的幽灵”，或者这架朝向西方的“倒转的望远镜”，恰恰是被殖民地区中最为通行的做法，也是惟其如此，才导致了刻意要让所有的非西方世界都“相形见绌”的特定“比较”。我在自己开设的悲剧课程中，曾多次引证过中国人当年的相应说法，比如五四时代的陈独秀就曾说过：“再说比较的文学研究，有两个益处：（一）悲剧的观念——中国文学最缺悲剧观。中国剧有团圆的迷信。悲剧意味深长，感人最烈，发人猛省。”³再如五四时代的胡适也曾说过：“中国文

¹ 参阅刘东：《多重误读下的国民性话语：以汉学史中的明恩溥为主线》，《中国学术》，第三十一辑，北京：商务印书馆，2012 年。

² 本尼迪克特·安德森：《比较的幽灵：民族主义、东南亚与世界》，甘会斌译，南京：译林出版社，2012 年，第 3 页。

³ 转引自刘东：《悲剧在中国的诞生》，《世纪大讲堂》第 4 辑，沈阳：辽宁人民出版社，2003 年，第 213 页。

学最缺乏的是悲剧的观念。……有这种悲剧的观念，故能发生各种思力深沉、意味深长、感人最烈、发人猛醒的文学。这种观念乃是医治我们中国那种说谎作伪、思想浅薄的文学的绝妙圣药。”¹

不过，如果严格追溯起来，真正在这方面开了“比较”先河的，还要数被推为近世“中国西学第一人”的严复。我也曾在各种场合反复指出过，虽说严复仅凭几本翻译过来的、原属于别人的作品，就占据了如此显赫的文化“名人”位置，这看起来简直是不可思议的、至少也是不可重复的了，可即使如此，这位翻译家对于现代中国的“影响”，恐怕迄今为止都还是被大大低估了。甚至，他的这种“影响”即使到了当代中国，仍自完好存留在大多数人的潜意识中，从而构成了某种无可回避的、极其顽固的“路径依赖”。——那么，严复这种令人生畏的“影响”究竟体现在哪里？如果从深层的方法论而论，恐怕首先就体现在他对“中西”的截然二分法中：

自由既异，于是群异丛然以生。粗举一二言之：则如中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处；中国多忌讳，而西人众讥评。其于财用也，中国重节流，而西人重开源；中国追淳朴，而西人求欢虞。其接物也，中国美谦屈，而西人务发舒；中国尚节文，而西人乐简易。其于为学也，中国夸多识，而西人尊新知。其于祸灾也，中国委天数，而西人恃人力。若斯之伦，举有与中国之理相抗，以并存于两间，而吾实未敢遽分其优绌也。²

虽然他在文末也敷衍了一句：“吾实未敢遽分其优绌也”，然而这句话却显然是言不由衷的，甚至有点欲盖弥彰的，因为严复所总结的这段文字，其倾向性是再明显不过了；而且，他的读者也从未对此误读过，那就是中西之间绝对要“优绌”立判，否则他也就不会造成如此之“影响”了。这一点原本不在话下，在此就不必为此多费笔墨了，而真正值得就此略加分辨的，倒是他这番对比的思想来源。如果还有谁会误以为，构成上述“二分”的那十二组“对待”，即“中国怎么样……西人怎么样……”，都是来自严复本人的匠心独运，那他也未必太过天真烂漫、或者视界狭小了。事实上，在现代世界的严峻结构下，并没有给任何微小的个体，留下太多的自由发挥的空间，对此我们等一下还要再来回顾。而这也意味着，即使就连严复本人都有可能觉得，他在上文中讲出的那番文化对比，是出于自己独立的观察和独运的匠心，他仍要被这种倾斜的宏观结构所决定，从而只能作为西方文化的“代言人”，反过来泰山压顶般地“影响”中国。

有意思的是，其实最为白纸黑字的证明，就印在约翰·穆勒的那本《论自由》中，而众所周知，那正是严复据此译出《群己权界论》的底本。事实上，回顾一下前文中的叙述，我们很容易恍然大悟地看出，这位英国人正好就生活在19世纪，——也即那个刚刚从前此的“中国热”，转变成为当时之“中国冷”的世纪。也正因为这样，即使穆勒毕生都未曾获得过中国经验，在他心里也仍可装有负面的“中国形象”，因为那已然成了当时欧洲人的共识：

欧洲何以至今不至遭此命运？欧洲各兄弟民族何以成为人类的进取之群，而不为静止

¹ 胡适：《文学进化观念与戏剧改良》，《胡适论文学》，夏晓虹选编，合肥：安徽教育出版社，2010年，第36-38页。

² 严复：《论世变之亟》，《严复集》第一册，王栻主编，北京：中华书局，1986年，第3页。

之邦？不是由于他们之中有着更为优秀的卓越品质，这种品质即便有，也是结果而不是原因；而是由于他们的性格与教养异常歧异多元。个人、阶级和民族，彼此之间都极为不同：他们开拓出大量各种各样的道路，每一条之通向都有其可贵之处；尽管在每一时期那些走上不同道路的人们彼此都曾不相宽容，每个人都认为最好是迫使其余所有人都走上他那一條路，不过他们阻挠其他人自我发展的企图几乎没有获得过持续的成功，而每个人也总是能够随时在忍耐之余，接受别人提供的好处。依我的判断，欧洲之所以能有其进步与多方面的发展，完全归功于多种多样的路径。但是它所拥有的这种益处，却已开始有相当程度的减少。它显然正在日益向千人一面的中国理想趋近。托克维尔在他最后一本重要著作中指出，今天的法国人甚至已经比上一代的彼此相像更为严重了。同样的批评也许可以在更为厉害的程度用于英国人。¹

在我看来，穆勒之所以举出了中国的“反面教材”，无非是要让自己的国人避开这个“覆辙”，至于这种“中国形象”到底是对是错，他对于这一点是既没有专业知识，也没有学术兴趣，不过在人云亦云地加以引申罢了。——为了验证我的这个判断，还可以再举出赫尔岑的相关说法，这位俄国人当时正好流亡到了英国，亲耳听到了穆勒的那一番“可怪之论”：“按照穆勒的说法，那时英国便可能变成中国（当然是在更完美的形式中），同时保存自己的一切商业活动，一切自由，改进自己的法律制度，那就是随着遵守法律的习惯的形成（这是比一切法庭和刑罚更能扼杀意志的）减少法律的强制性。这时法国便可能走上波斯生活的美丽的军事道路，因为文明的中央集权政治授予执政者的权力已为它扫除了一切障碍；为了补偿失去的各种个人权利，它对邻国展开了光辉的征伐，把其他民族束缚到了中央专制政权的命运上……这时它的雇佣兵面貌便更符合亚洲的类型，不再是欧洲的类型了。”²

更有意思的是，我们从更广的背景中还可以发现，这种只凭道听途说就敢大发议论的传统，在穆勒的家族中还是其来有自的，比如约翰·穆勒的父亲詹姆斯·穆勒，也是压根就没去过遥远的印度，却写了长篇大论来挾伐那个糟糕的、因而注定应当被殖民的国度：“詹姆斯·穆勒的《英属印度史》不只是19世纪后期意义上的历史著作，前500页系统描述着前殖民时代印度教的印度文明。书中大部分内容，都在正面攻击印度文明，认为此一文明毫无价值，无法改造，因而穆勒至今在印度声名狼藉……由于他的印度知识来自二手或三手资料，穆勒事实上应该表现得小心与谦虚。据安奎特-杜培宏的标准与启蒙运动后期的旅行理论来看，他缺乏对异国文明做出判断的各种前提条件。然而，穆勒未有任何谦卑的悔悟，反而调转矛头，质疑旅行者与东方学者的判断能力。他表示，当地的旅行者及观察家与东方编年史及手稿的译者，全都陷入某种当局者迷的盲目中。他们只见到小部分的真实情况，却草率做出以偏概全的推论。就算是位仔细的观察家，在长年逗留期间，靠着优秀的外语能力收集到有关印度的信息宝藏，亦毫无资格从更高的立场来下判断……”³

可无论如何，在这方面真正可怕的，并不是一位外行发出的“可怪之论”，而是接下来居然又能有人，而且是一位比约翰·穆勒更了解实情的、土生土长出来的中国人，反而又把他的这一番“可怪之论”，视作了出自权威之口的“不刊之论”。当然我们也应当平心地承认，

¹ 约翰·穆勒：《论自由》，孟凡礼译，桂林：广西师范大学出版社，2011年，第85页，着重号为引者所加。

² 赫尔岑：《往事与随想》，下册，臧仲伦译，南京：译林出版社，2009年，第65页，着重号为引者所加。

³ 于尔根·奥斯特哈默：《亚洲的去魔化：18世纪的欧洲与亚洲帝国》，刘兴华译，北京，社会科学文献出版社，2016年，第202页，文中译名为取一致有所改动。

这位传播者的动机也并非要自毁长城：恰恰相反，很可能正是在穆勒说法的刺激下，才使得严复暗自感到了锥心之痛，也才促使他想要把这本“警世”之书译出来，以便唤醒尚在“酣睡之中”的、业已大难临头的国人，从而达到他那个“寻求富强”的救国目的。——不过，问题的关键毕竟不在这里，而在于所谓“比较的幽灵”的无情缠绕。这样一架“倒转的望远镜”，从其本质的构造上就决定了：如果从这头往那头看，观察的东西必然要放大；可如果从那头再往这头看，观察的东西又势必要缩小。正因为这样，在如此倾斜的“可比性”之下，尽管文明之间的传播仍属于“双向”的，然而这种“双向”互动的效果，却又只能是大相径庭的、或者是恩将仇报的。甚至还不如说，这对中国简直就像个“飞去来器”，真等到互动的效应再传回自己这边时，反而被原属于自己的东西给无情地割伤了。

既已说到了约翰·穆勒的论调，要是此刻再来顺便回顾一下，就可以昭然若揭地发现了：前述的那种来自澳洲学者的“挑战”（provocation），即所谓“‘中国思想’总是呈现出一个单一文明的形象。尽管它包含了诸多哲人个体的努力，却总是整合统一于中国文字之下。而‘西方思想’则从不忌讳其内部的分裂。它本演化自多元的学术传统、从不休止的对话，甚至喧嚣的争议。在当代的西方学界里，这些传统既得进一步的滋养与发展，也同时受到不时的质疑和挑战，并进行自我反思”，¹当然是并不新鲜、其来有自的。——说穿了，出于自家的“文化政治”策略，而去千方百计、搜肠刮肚地寻找理由，来说明中国到底有多少“坏处”，以及它究竟为何如此“失败”，不过是为了证明自家的“优势”罢了。这正如以往出于同样的策略，曾经专门挑着中国的“好处”讲，同样是为了激发本国的发展，也跟中国的自身“优势”关系不大。

无论如何，如果“文化间性”从来是上升的阶梯，那么，尤其在西方已经显出了如此强势、或曰如此“先进”的情势下，我们就更不能去故步自封地“闭关锁国”了，而只能伸张强身健体的“拿来主义”。这方面的道理，正如本院的梁启超教授所指出的：“今日不欲强吾国则已。欲强吾国，则不可不博考各国民族所以自立之道，汇择其长者而取之，以补我之所未及。今论者于政治、学术、技艺，皆莫不知取人长以补我短矣，而不知民德、民智、民力，实为政治、学术、技艺之大原。不取于此而取于彼，弃其本而摹其末，是何异见他树之蓊郁，而欲移其枝以接我槁榦，见他井之汨涌，而欲汲其流以实我智源也。故采补所本无以新我民之道，不可不深长思也。”²——只不过，由此所导致的空前复杂的情势，又正如我曾经多次分析过的：“近代中国的真正尴尬之处，还不在于无论人们是否情愿，都必须向空前的外来压力应战，而在于他们进退维谷地发现：这一回，居然连用以接受挑战的武器，也必须学自发出挑战的对手！”³

甚至，即使沿着包华石书中的文脉，让我们更富于历史感地发现了，人家竟是在你早先的启发下，才从善如流地走到了前头，你也同样要既由衷地加以赞许，又虚怀若谷、甚至正中下怀地，向别人去借鉴和讨教。——我说“正中下怀”的意思，是指在这样的学习过程中，发生在近代欧洲的政治实验，也就作为一个遥远的信息源，更加验证了中国思想的价值，和越发明确了中国历史的方向。无论如何，即使孔子、孟子当年还无法具体地想象，希腊人到底能创造出怎样的制度基因，这种制度至少照今天的眼光看，都是更符合儒学基本原则的。所以，原本来自西方的政治实践，也就正好支撑了国人的接续努力，让我们能以更加充足而

¹ 黄乐嫣、白杰明、齐慕实：《放长眼，量宇内：展望思想中国的未来》，孙万国译。

² 梁启超《新民说》，《饮冰室合集》专集四（第一册），北京：中华书局，1989年，第6页。

³ 刘东：《美国汉学的传教之根》，《道术与天下》，北京：北京大学出版社，2011年，第246页。

周备的理由，来参验着近代西方的成功经验，来更彻底地贯彻儒家的价值。这样一来，在这块彼此共居的“欧亚大陆”上，在这个“不断启蒙”的文明赛道上，无论是中国还是欧洲乃至西方，就都足以借助于“文化间性”，而展开你追我赶、和争取齐头并进了。

只可惜，在那架“倒转的望远镜”下，早年的严复实在是太过急切、也太过稚嫩了——其实他到晚年是深感懊悔，却又慨叹已是悔之晚矣——竟至把别人的“文化政治”策略，也原封不动地照搬了过来。所以，如果任何一个社会共同体，都难免会有它的“文化策略”和“文化利用”，那么，严复当年所应用的“文化策略”，却只属于别人家的“文化策略”，从而属于错置了的“文化策略”，属于“倒持太阿”的“文化策略”。而追根究底，严复这种既断裂、又倾斜的“二分法”，则又是因为他未曾考究过比较的方法，从而过分夸大了中西的“相异”和“差别”，同时也过分忽略了文明的“相通”和“共鸣”。——正如我在以往的文章中指出的：

我们可以把值得比较的对象，形象地画成两个圆圈，它们互相之间必得有部分重叠，且又只能有部分重叠……这种简略的图示初看无甚奥妙，但只怕所有比较家们的争论焦点，全都凝聚在这两个圆圈的相交处了，也就是说，究竟如何判定从两个文本到两个文明的异同，端赖他们如何测定那个重叠部分的大小——往里边缩一缩，把相切的部分夸大了，就有可能认定东海西海此心悠同，往外边抻一抻，把重叠的部分缩小了，就有可能把人类之间看得比人兽之间差别更大。¹

此后，尽管严复后来为之懊悔不迭，可正是沿着他早年从西方引入的、作为一种“文化策略”的文明“二分法”，却已在中文语境中形成了一套话语；换言之，它已经可以自我重复与自行增生了，也不再受严复本人的约束与控制了。我们在前文中已经分析过，这种源自西方的“文明比较”的话语，原本就是要让所有的非西方文明都“相形见绌”的。——也正因为这个缘故，“相形见绌”这个中文成语，自然就要从陈独秀的笔下流了出来：“自西洋文明输入吾国，最初促吾人之觉悟为学术，相形见绌，举国所知矣；其次为政治，多年来政象所证明，已有不可守缺抱残之势。继今以往，国人所怀疑莫觉者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹惆怅迷离之境。吾敢断言曰：伦理的觉悟，为吾人最后觉悟之最后觉悟。”²

就此还想再举一个例子，也是这样的高下立判、相形见绌，那就是罗家伦当年的类似说法，冲着此公竟还当过我们清华的校长：“现在大家既然知‘非人’的文学不好，必定要求一种文学出来，能够把人生充分的抄写出来，以满足大家的欲望和要求。而且现在有许多新的道理，新的事实，断不能用已死的文字表现在来的；所以大家更不能不另换材料，另辟蹊径，以求适应人的生活。兼之西洋近代文学的潮流，大家不能不感觉一点；两两对照，觉得他人的文学对于人生是何等浓馥，何等活泼何等真实；我们的文学是何等干燥，何等死闷何等虚伪。比较的结果，于是创造新文学的材料和路径那能不会决定呢？有这两种关系，所以新文学的勃兴，乃是人生觉悟后应乎时势所万不能免的。”³

无可否认，历史发展到了他们那个时代，中国的“落后”已属于不争的事实了。正因

¹ 刘东：《比较的风险》，《读书》，2001年，第1期，第135页。

² 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《独秀文存》卷一，合肥：安徽人民出版社，1987年，第41页。

³ 罗家伦：《近代中国文学思想的变迁》，《新潮》，1919年第2卷第5期，第879页。

为有了此等的“事实”来垫底，那么，面对着这个公认“失败”的、显然具有“劣势”的中国案例，莱布尼兹和伏尔泰当年表现出的热情，也就到了狄德罗和康德等人那里，转变为避之犹恐不及的冷眼。如果说，这些密纳发的猫头鹰们，只是到了黄昏之后才起飞，或者只能去当个“事后的诸葛亮”，那么他们当时的思想任务，也就只限于在“事后”去解释一下——就算这些解释显得相当随意，相互之间也未必能自洽，可结论却总是铁定在那里了——中国到底为什么才这般“落后”，和如此之“失败”：

尽管拥有这些精细栽培的技巧、漆器、陶瓷和丝绸、手工艺品和毋庸置疑大量的人口，还有无论被孟德斯鸠如何评价的“道德”，狄德罗说，中国“几乎就是一个野蛮的国家”。他补充道：“或者，更糟糕地说，一个半文明的国家。”中国人对其习俗的顽固依附，统治者的漠不关心，以及“阻止他们离开国家的法则”，创造了中国人在智识上和道德上瘫痪的状况，“必须经过不知多少个世纪才能修正（这个国家的）这一现状”。然而，如何才能“向一个自认为智慧的人传授智慧呢？如何才能将一个自认为完美的人变得更完美呢？”正如我们一次又一次看到，文明和启蒙是历史的结果，是人类与时间独特的关系，是未完成的过程。中国人错在认为人类历史的发展会有一个终结，而他们自以为已经终结。这个结果并不是中国的仰慕者所声称的“永生”，而是“停滞”。康德甚至认为，汉语多少个世纪以来从未和其他语言接触的事实意味着，尽管中国人已经是“有教养的”，他们永远不可能得到启蒙，他们的观念只能是有限的。顺理成章地，文明很大程度上依赖于语言，而语言是需要交流的。他说，所有西方世界都崇拜古希腊，而其文学上的成功，准确地说，实际上融合了凯尔特语、色雷斯语、弗里吉亚语和“或许是叙利亚语，才最终成为希腊语”。¹

顺便又要再来回顾一下，尽管康德从未离开过哥尼斯堡一步，更不要说真正去了解那个遥远的中国了，可我们从他刚才的那番议论中，还是可以看出来自澳洲学者的前述议论，也不过是老调重弹、和旧瓶新酒吧？不过，就算他们拿来“说事儿”的解释可以这般随意，我们作为具有切肤之痛的当事人，给出的解释却不应当如此信口吧？就算中国已然是“一步赶不上”了，那么这到底是出于怎样的缘故，会不会让中国从此就“步步赶不上”了，这是我们哪怕搔光了头发、想破了脑袋，也仍然要坚持去思考的问题。再说得具体些，现代中国的这种“停滞”乃至“落后”，究竟是因为太过忠实地贯彻了孔子的思想，还是因为从未全心全意地这么做过？这一点在我看来是相当关键的，乃至唯此为重的，因为它涉及了究竟应当去中断故国的历史，承认这几千年的文明无非是“一场大错”，还是应该去延伸固有的理路，从而完成先哲们未竟其功、却功在千秋的伟大事业，以继续追求中国历史的不断进步。正如我曾经从别的方向指出的：

即使是在这个制度文化的问题上，也同样不能忘却自家的主体性。要平心静气地看到，在常常被遗忘的历史时间中，儒家曾经沿着它的价值关切，创造出很多具体的善政标准，比如轻徭、薄税、尚贤、使能、勤政、爱民、敬天、纳谏、重教、隆礼……——尽管也必须跟着追加一句，它当时当然也只是最大限度地，争取到了能被一个专制政体所接受的程度。但无论如何，正是沿着“人皆可以为尧舜”的理念，才及早地创造出了科举制度，它使得那个时代的中国社会，在向上流动方面是举世最高的；也正是顺着“天听自我民听”的理念，才独创性地设立了监察制度，让言官们专司“挑皇帝毛病”之职。试想，除开这个曾被看扁的“儒家中国”之外，在世界上还有别的古代文明，也曾创造出过类似的制度，让体现着儒学

¹ 安东尼·帕戈登：《启蒙运动：为什么依然重要》，王丽慧等译，孙小淳校，上海：上海交通大学出版社，2017年，第326页。

理念的士大夫，去跟专制的君主“共治天下”吗？¹

当然，即便是引入了“欧亚大陆”的广阔视角，也引入了来自中国的“启蒙话语”，也并不意味着由此便可故步自封，只顾表白自己当年也“曾经阔过”。恰恰相反，正如孔子当年发出的思想，本身就来自对于所处时代的批判，我们接续孔子进行的现代运思，也理应对他身后的文化历史，坚持进行相应的检讨与批判。只不过，这种批判却应是经过了深思的，从而具有相应高度与自觉的，而不能只是亦步亦趋和人云亦云，甚至只因别人指斥自己“走错了路”，就干脆在这路上连下脚都不会了。——再换言之，对于中华文明历程的检讨反思，是必须要去考究应当从“何处下手”的，否则的话，无论那检讨与批判何等激烈昂扬，也只能白白地中断了自家的历史，乃至把全部文明史都“推倒重来”，干脆倒退回野蛮的“石器时代”去了。

从统计学上来看，无论有过多少偶然的间断偏离，但凡获得了价值范导的人类历史，就总会暗中瞄着大体的方向，哪怕它在趋向这个目标的过程中，仍会表现出蜿蜒曲折，甚至倒退顿挫。再进一步说，又只能去深入判明了这个方向，并参对着其他文明的历史取向，才能透过表象而看出历史的真相，知道自己眼下应当朝什么地方下力。从这个角度来观察，即使近现代的中国是大大地“落后”了，甚至是令人伤感地“失败”了，然而，究竟它过往的那些轨迹，如果跟西方文明的发展相比，是表现为大致同一方向的呢，还是全然南辕北辙的？如果根本就是后者，那难免就会弄得迎头相撞、车毁人亡，把一切都倒退回“石器时代”；但如果只不过是前者，则尽管都在赛道上争先恐后、互有短长，仍不过属于百舸竞发、顺流而下罢了。——无论如何，这方面的极为关键的历史判断，不仅涉及对于过往中国历史的把握，也同样涉及对于当今世界历史的透视，乃至对于今后全球历史的展望与推断。

比如，有一种出于自由主义的议论，认为中国自从步入“大一统”，它的历史便再也“不足观”了，因其进入了被“彻底奴役”的阶段。这样的论调显然是在认为，中西历史根本是“二水分流”，甚至从这个意义来讲，由此开出的两种历史过程，根本就算不上是“文明与文明”之分，而只能是“文明与野蛮”之分。然而，我们且不忙费力与之辩论，至少可以先来提出一点：看来这种简单省事、高下立判的历史判断，跟本院陈寅恪教授的那个著名判断，即“华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世”，显然是不可能“同时为真”的，因而也总归会是“必有一假”的，——因为后者强调了作为历史大势的“演进”，那也就是前文中所讲的那种“历史方向”。

不过，这里特别地举出陈寅恪来，却又是因为他那段更有名的议论：“先生之著述，或有时而不章；先生之学说，或有时而可商；惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。”²无论如何，这段被我多次说成是“清华校魂”的文字，应当算是现代中国学界的“最强音”，而且，陈寅恪也以其“无出其右”的坚守，而为此付出了极为沉重的个人代价。在这个意义上，要是讲陈寅恪是最珍视“独立”、“自由”的，应当不会有人再提出什么异议吧？可是，既是同样从“自由”的立场出发，他何以就未曾对先秦之后的中国历史，采取一概抹煞的鄙夷或漠视态度，反而从中既看到了其历经的“演进”，也看到了它的作为“演进”之结果的、并推向了空前高度的历史阶段呢？他这种对于中国历史的

¹ 刘东：《仁心一刻也不能断根》，《自由与传统》，北京：北京大学出版社，2015年，第459-460页。

² 陈寅恪：《清华大学王观堂先生纪念碑铭》，《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第246页。

体察与呵护，跟他对于“独立”、“自由”的高度珍视，两者之间会不会构成什么矛盾呢？——针对诸如此类的疑问，我们就有必要再来细读他的文字，看看他那个“造极赵宋”的判断，究竟出自什么样的前后文之中：

吾国近年之学术，如考古历史文艺及思想史等，以世局激荡及外缘薰习之故，咸有显著之变迁。将来所止之境，今固未敢断论。惟可一言蔽之曰，宋代学术之复兴，或新宋学之建立是已。华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世。后渐衰微，终必复振。譬诸冬季之树木，虽已凋落，而本根未死，阳春气暖，萌芽日长，及至盛夏，枝叶扶疏，亭亭如车盖，又可庇荫百十人矣。¹

仔细体贴陈寅恪的文心，实不难从他的字里行间，看出至少从他本人的角度，在“自由精神”和“造极赵宋”之间，不光不会构成什么矛盾，反而正是相得益彰、彼此支撑的。也正因此，陈寅恪才会在这篇序文，紧接着又讲出“后渐衰微，终必复振。譬诸冬季之树木，虽已凋落，而本根未死”，因为这个曾在宋代空前舒展过的文化“本根”，也恰是他在碑文中所讲的“独立”与“自由”。无论如何，即使只是在相对的意义，也只有在言路空前宽松的宋代，中国的读书人才享有过相对最多的“自由”，从而进行过最舒展自如的创造。在这个意义上，中国史之所以会对后世呈现为“马鞍型”，而以“天水一朝”则构成了那架马鞍的顶端——换言之，此后曾出现过大大的倒退——说到底都是由“自由”的“多寡”乃至“有无”所致。

再说得简捷明快些，在陈寅恪未曾道出的心理连接中，恰恰是他所讲的“独立之精神，自由之思想”，才造成了他又讲出的“华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世”；也恰恰是他所讲的“宋代学术之复兴，或新宋学之建立”，才有可能在今后的中国历史中，再次显现出“独立之精神，自由之思想”的强大力量，从而把华夏的文明再度推向更高的辉煌。这意味着，至少在迄今为止的历史中，那个“赵宋之世”，那个“天水一朝”，无论还有多少令人遗憾之处，迄今为止都属于落实“自由之思想”的最好时期。也是在这样的意义上，我们就为下面的两段材料——无论它乍看上去多么“风马牛不相及”——找到了内在的逻辑关联：

其一是，相传宋太祖藏于太庙夹室中的誓碑：其中的内容是：

艺祖受命之三年，密镌一碑，立于太庙寝殿之夹室，谓之“誓碑”。用销金黄幔蔽之，门钥封闭甚严。因敕有司，自后时享。及新天子即位，谒庙礼毕，奏请恭读誓词。……靖康之变，悉取礼乐祭祀诸法物而去，门皆洞开，人得纵观。碑止高七八尺，阔四尺余，誓词三行。一云：“柴氏子孙有罪，不得加刑，纵犯谋逆，止于狱中赐尽，不得市曹刑戮，亦不得连坐支属。”一云：“不得杀士大夫，及上书言事人。”一云：“子孙有渝此誓者，天必殛之。”后建炎中，曹勋自虏中回，太上寄语云：“祖宗誓碑在太庙，恐今天子不及知云。”²

其二是，本院王国维教授的独自得出的相同判断：

宋代学术方面最多进步亦最著。其在哲学始则有刘敞、欧阳修等脱汉唐旧注之桎梏，以新意说经，后乃有周（敦颐）、程（颢）、程（颐）、张（载）、邵（雍）、朱（熹）诸大家

¹ 陈寅恪：《邓广铭〈宋史职官志考证〉序》，《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第277页。

² 清·潘永因：《宋稗类钞》卷一，北京：书目文献出版社，1985年，第1页，着重号为引者所加。

蔚为有宋一代之哲学；其在科学则有沈括、李诫等于历数物理工艺均有发明；在史学则有司马光、洪迈、袁枢等各有庞大之著述；绘画则董源以降始变唐人画工之画而为士大夫之画；在诗歌则兼尚技艺之美，与唐人尚自然之美者蹊径迥殊；考证之学亦至宋而大盛。故天水一朝人智之活动与文化之多方面，前之汉唐，后之元明，皆所不逮也。¹

一旦把话说到了这里，再基于这样的问题意识，去回顾内藤湖南所讲的“唐宋转换期”，回顾迪特·库恩所讲的《儒家统治的时代：宋的转型》，当然也包括包华石在本书中所列举的大量史料，我们也就更容易理解，陈寅恪教授何以独重有宋一代之了。——无论如何，只要是具有相应的历史感，我们就不难如实而平心地看出，跟一般人的先入印象正好相反，其实霍布斯时代的英国政治，跟那个儒家统治的宋代政治，两者的地位正好要整个颠倒过来。一方面，正如托克维尔所讲的那样：“17世纪初，在欧洲大陆，君主专制政体却在中世纪的寡头政治自由和封建主义自由的废墟上到处取得胜利。大概，在大放异彩和文艺繁荣的这部分欧洲，权利的观念从来没有像这一时期被人完全忽视，人民从来没有像这一时期更少参加政治生活，真正自由的思想从来没有像这一时期更少占据人的头脑。”²

而另一方面，还是从政治思想史的角度来观察，则恰如包华石在这本书中所追述的：“在统治者、国家以及人民的相关讨论中，章如愚和霍布斯一样，都认为政府来源于人民要存活于自然的需要，由此也产生了社会组织和领导者的必要性。但与霍布斯不同的是，在章如愚的思想体系中，并没有一个至高无上之神明的角色。章如愚将人类的生产生活视为自然过程——即其所谓‘天地’——自然而然的安排。因为人民是天地的一部分，所以天地的自然秉性赋予社会以目标，也就是生活的提升……由于诉诸于上帝之可能性的缺席，权力的合法性就只能根据是否符合自然所显示出来的倾向或秉性（即‘天地之心’），也就是生产生活来进行证明。如果一个人被国家授予了施政权，并且挪用这种权力来谋取个人私利，那么这种做法就与天地的自然秉性相悖，从而违反了公与私之间的区分。”³

还可以接着再来进行一番对比。一方面，人们想必都早已熟知，托克维尔曾经对美国的“民主精神”，给出过下述的这种经典归纳：“人民之对美国政界的统治，犹如上帝之统治宇宙。人民是一切事物的原因和结果，凡事皆出自人民，并用于人民。”⁴而另一方面，则如我在一篇近作中指出的，其实如此“民主”的精神，早在中国的周初便已萌生了：“如果能从心情上回溯到先秦时代，我们实则并不难去设身处地地想到，当周初的先哲顺应着‘人文精神的跃动’，而讲出‘天视自我民视，天听自我民听’的时候，恐怕从当时整个世界的范围来看，都没有比中国古人的这句名言，表现得更为激进、前卫和民主的了。虽则说，在那个距今如此久远、祛魅刚刚开始的时代，还不能彻底摆脱代表神意的上苍，可无论如何，它总是把‘天命’拉回了六合之内，拉到了可被确切认知的世俗人间，甚至从逻辑上说，它还暗中把‘天命’这个说辞，直接就归并到或等同于‘民意’了。”⁵——既是如此，那么我们至少也有理由认为，中国的传统并非像以往想象的那般单调吧？

¹ 王国维：《宋代之金石学》，《王国维文存》，方麟选编，南京：江苏人民出版社，2013年，第748页，着重号为引者所加。

² 托克维尔：《论美国的民主》（上卷），董果良译，北京：商务印书馆，2009年，第52页。

³ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第81页。

⁴ 托克维尔：《论美国的民主》（上卷），董果良译，北京：商务印书馆，2009年，第71页。

⁵ 刘东：《落实儒学的历史条件》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年，第128页。

只可惜，又如我在前文中已经分析过的，“在现代世界的严峻结构下，并没有给任何微小的个体，留下太多的自由发挥的空间”。那种来自殖民主义的本质主义概念，压制了非西方文化中的多元成分，也压制了它们自谋进取的良性契机，这就使人们反对自家的传统视而不见，又对来自西方的文化压抑习焉不察了。当然，也正因为这样，又正如我在前文中指出的，严复的做法也无非是“并不例外”罢了，因为“即使就连严复本人都有可能觉得，他在上文中讲出的那番文化对比，是出于自己独立的观察和独运的匠心，他仍要被这种倾斜的结构所决定”。走笔至此，就不妨再把严复的那句总结找回来，即所谓“自由既异，于是群异丛然以生”，看看他这番最为“自鸣得意”的见解，如果拿到整部的世界历史中，还能显出几分真正的“独创性”来？——比如，有一位比严复早生了16年的印度作家，即班吉姆钱德拉·恰托巴底亚耶（1838-1894），就曾这样来总结本国所以会被别国殖民的原因：“班吉姆认为有两个重要原因，使得印度受人统治。**第一个就是印度人缺乏一种天生的对于自由的渴望。**有些印度人也许隐隐约约地觉得，自由比臣服好，但这种想法从来没有变成过一种强烈的愿望；多数印度人从来没有为自己的自由抗争过。”¹于是，“这就直接导向了印度臣服的第二个原因：印度社会缺乏凝聚力……全心全意献身于本国的利益，如有必要不惜牺牲他国利益。毫无疑问这种态度会带来无尽的不幸和惨烈的战争，欧洲史已清楚地证明了这一点。**但这是真正的民族感情和对自由的真正热爱。印度教徒缺乏这种感情，**而今天各民族被不同住地、语言、种族、宗教所分隔，在这个多民族国家中，民族凝聚力荡然无存。”²

这跟严复稍晚时又发表的议论，如果尚不属于同出一辙的，至少也算是大同小异了吧？因此九九归一，这种骨子里的“缺乏自由”，无论如何都属于殖民地、半殖民地人民的“原罪”；而且，只要是这种“原罪”是可以成立的，那么，不管殖民者犯下了多少罪过，带来了多少血与火，抢掠了多少金和银，也都是可以理解和原谅的，甚至可以免责和脱罪的了。——也正因为这样，我才特别要在自己的这篇文章中，揭示出此等议论的“鹦鹉学舌”之处。也就是说，这无非属于“原创”于欧洲的一种“口实”，而这样的“口实”，又源自对于其他文明的某种“误解”，甚至于这样的“误解”，还来自对于历史事实的、有意无意的抹煞与“遗忘”。

所幸到了现在，我们又不光从包华石所进行的知识考古，而且从本文又特别提出的陈寅恪的案例了解到，其实近代西方有关政治自由的概念，不管它经历过怎样的萃取与提炼、更新与递进，仍跟中国儒家一向持守的伦理道德观念，从而跟当年传播到欧洲的早期启蒙观念，存在着哪怕已显得遥远的“家族相似”关系，或者说，是某种拓扑学和系谱学意义上的对应关系。除此之外，陈寅恪的典型案例分析在当代中国的语境中，所凸显出的独特地位与挑战意义，也同样毋庸置疑地告诉了我们，即使儒家的理想并未在历史中彻底实现，甚至还因为外族的入侵、或西方的干扰，而大幅度地有所中断和倒退，然而，这种理想仍不失为伟大的理想，仍在表现为潜在而不可磨灭的、再次对历史进行修正的动力。——也就是说，一旦那种“天视自我民视，天听自我民听”的古语，再次在中华大地上回响与激荡起来，那么，这种理想的积极作用就会被重新唤醒，从而支撑中华民族去继续向上奋力地攀登。

更进一步，且不说那些遥远的历史真相，也不说那些晚近的沉痛教训了，即使只从砥砺意气文化策略来看，也是从“以言语行事”的语言策略来看，也决不应向一个正在争取“自

¹ 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第68页，着重号为引者所加。

² 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第69页。

由”的民族讲，你们的最基本、最要害和最不可更改的“民族性”，就是从来都不会关切、珍惜和捍卫“自由”，甚至根本就不知“自由”为何物。——说真的，你要是只对一群温顺的绵羊说：你们这个群体千百年来都任人宰割，自始至终都不知道进行反抗，祖祖辈辈也都不会去争取“自由”，那么，这种被你视为先天缺乏“主体性”的动物，还会有奋起赢得“自由”的任何希望吗？

第二节、历史在哪里打弯

五、历史转折的偶然与机运

经由前文中的叙述与发挥，我想读者们至此也都能认可了：作者这项新颖独到的研究，的确是帮着澄清了一些问题。不过，至少从阅读的心理来考虑，又正因为它澄清了一些埋藏在历史中的问题，反而把另一些凸显到现实里的问题，更给逼到了广大读者的鼻尖上。当然，后一类话题在这个场合，只能算是由我顺便联想出的，包华石并没有必要对其负责，那原本不在他讨论的范围内，毕竟任何专题的学术研究，都有它先行设定的、相对而言的限度。——不过这又不代表，后一种问题就属于无足轻重、可以轻轻放过的；恰恰相反，它们尤其对于中国读者来说，毋宁属于更加百思不解的、也是更加愁肠百结的问题。

九九归一，这个鼻尖上的问题凸显为：既然受到儒学范导的古代中国，无论在价值理想上，还是在制度设计上，都曾相对领先于当年的欧洲，由此才会取道于此后的中西接触，而逐渐影响到了整个的欧亚大陆，那么，这个曾经对“公平正义”如此敏感的民族，究竟又是因为什么缘故，才被远远地拉在了、或被狠狠地甩到了后边，以致沦入近代以来“落后就挨打”、且还“步步跟不上”的恶性循环呢？——当然了，我刚刚已经明确讲过了，作者还是有理由推脱说，至少在这本《西中有东》中，他并没有必要直面这样的问题；与此同时，我本人作为一位评议者，本也可以回避开这个棘手问题，因为我自己也不见得真有把握，足能把这团乱麻给梳理清楚。

可无论如何，如果只把文章做到这个地步，既相当地展示了历史的复杂性，又不去进一步解释这种复杂性，还是无法让读者们心折或解渴吧？事实上，也正因为后来确实是“拉在后边”、“甩到后边”了，才使得绝大多数的现代中国人，到了这般田地都已很难再去想象，他们的祖先还曾居于“领先”的地位，毕竟得以毕生以读书为职业，从而有可能知晓历史复杂性的人，迄今为止也只属于极少数的幸运儿。也正因了这一点，就促使我“一发不可收拾”地，想把这篇评论再继续铺陈下去，哪怕只是尝试给出初步的解释，而且，哪怕对于这本书的作者来说，接下来的那些大段发挥，或不免有“喧宾夺主”之嫌。——当然了，不管下面的尝试是否成功，基于前文中已经讲明的理由，都不构成对于本书作者的批评。

不过，于今再回想起来，当时那种“急中生智”的论辩，更容易抓住的还往往只是些细节，而且，我选择切入那些细节的角度，又往往集中反映了自己的隐忧，那就是自己请来的这位美国教授，或是过分急于“为中国人民声辩”了，或者说，他是过分急于借助中国的例子，来批判他本身所属的那个文明了。这样一来，我也就有必要预防它的副作用，不要让台下那些涉世未深的听众，听罢以后只顾着沾沾自喜、或者只顾着义愤填膺了，以致又倒向了另一种现实的危险——只顾着强化本身的“文化自信”了，倒弄丢了本应具备的“现实感”。既然如此，我也就不能不从更深一层去分析，他在那些讲演中大段援引的、往往源自耶稣会

士的跨文化报告，如果从认识论方面进行分析，也自有其秘而不宣的吊诡初衷；也就是说，跟后来那些又把中国给“看扁”的言论一样，它们都同样出自西方本身的问题意识，而后者无非在优先次序上做了些调整。

不过，考虑到前文已涉及过这个问题，我在这里也就仅限于加强性地，再来引证一下于尔根·奥斯特哈默的说法。一方面，在属于特定阶段的具体思潮中，“对欧洲人种族中心论的批评，会导致南辕北辙的结果。其中一个结果，便是移动了评价的砝码，把异国文明说成优越，甚至是典范。在18世纪，这种现象不断出现。尤其是耶稣会教士笔下巨细靡遗的中华帝国，随时看来都是欧洲的模范。至于这个中国观是否承受得住当时及今日的批判检验，只是个次要问题。异国的理想在当时欧洲内部的争论中，扮演着修辞诡辩的角色。”¹ 可另一方面，这种产生于特定过程中的具体思潮，不仅会碰到历史语境的随后迁移，还更会特别激发出自身的对立面，也就是说，那些对立言论的真实依据，恰恰是来自于由它招惹出的、想要驳倒它的心理企图。——正因为这样，前边所讲的针对中国的“先这么高高地举起，又如此重重地摔下”，才在此后依次出现的欧洲言论中，建立起了非关逻辑的主观联想：“杜赫德翔实的编著，激发了一些欧洲作者，特别是来自弗朗索瓦·魁奈周遭重农主义者的法国经济学派，将中国的体系过度理想化。他们的这种理想化可以说毫无根据，敌视中国的反应也随之出现，例如康奈立斯·德·博，就只抱持反对意见。1796年，当克里斯朵夫·麦纳斯信誓旦旦地表示中国的专制政体最为恶劣时，正和早期认为当代中国实践了哲学王的乌托邦世界的说法一样荒谬。”²

基于由此达到的认识水平，我接着还要进一步发挥的是：无论如何，历史既已发展到了今天这里，如果大家仍只是一味地，对于别人先前曾经稟有过的、后又经历过多次更新的“中国观”，进行道义上的谴责、或认识上的澄清，只怕都已经是于事无补了，还难免显得心胸不够开阔。与其如此，倒不如把目光给透视进去，意识到无论对中国这个他者，采取了一味溢美的、还是全盘抹杀的态度，都无非属于某种观念的特殊表达，——即使当年那个恣意解释的褒贬者，自己都未曾明确意识到其本身的立场，甚至于，他们还正是要借助于这样的表达，来澄清和加强自己暗中趋向的立场。

我们要是能够看破这一点，那么，也就能跳到这类聚讼之外，更加宽容而周备地观察与领悟到：说到底这本书向我们展示的意义，并不在于中国当年的“暂时领先”——那点东西就算说到大天上，也无非是某个瞬间的记录——而毋宁在于，正像我在前文中已经交代了的，只有当人们已然倾向于某种理念了，他们才会获得相应的心理动机，去将某个原本外在于他们的、尚且无缘亲睹的异域对象，选择为自家必须学习的楷模，即使这种建基于道听途说的选择，或者说，这种形象学意义上的异国形象，也难免带有过于强烈的主观性，以至于难免要去添枝加叶，甚至难免故意要去一叶障目。

接下来，如果能透过错综的历史表象，看出深藏其后的思想意涵，那么，我们就可能摆脱自身的视角限制，看到萌生于西方内部的积极因素。惟其如此，我们才可能在“你争我夺”的竞争态势中，并且在“交替领先”的文明进程中，通过体现于世界文明进程中的、具有统计学意义的潜在规律，看出各个人类共同体的“并长争高”，以及由此表现出的、“心同

¹ 于尔根·奥斯特哈默：《亚洲的去魔化：18世纪的欧洲与亚洲帝国》，刘兴华译，北京，社会科学文献出版社，2016年，第81页。

² 于尔根·奥斯特哈默：《亚洲的去魔化：18世纪的欧洲与亚洲帝国》，刘兴华译，北京，社会科学文献出版社，2016年，第409页。

此理”的历史大势。也是惟其如此，我们才可能对于当今学界普遍流行的、主要是源自人类学的文化相对主义思潮，进行哪怕只具有相对意义的纠偏或示警。——回顾起来，其实早在几十年以前，我就已明确指出过这种思潮的可能危害：

恰恰鉴于我们刚刚描述过的“全球分裂”的现状，才使我们有充足的理由认为，如果我们退一步尚可以权且采取“文化相对主义”之方法框架的话，那么进一步却又完全不能满足于它。既然“万国之上犹有人类在”，我们就不能一味去把古人留下的文化母语当成不可逾越的观念障碍，竟致使这个地球上的人群永远被剖化成若干不同的物种；特别是，恰因为置身于人类一方面已经智慧到了可以顷刻间毁掉他们共乘的飞船、另一方面却仍自愚笨得不知怎样和睦共处的时代，我们就更不能把辉煌的历史传统糟蹋成沉重的思想包袱，竟致使各式各样的有色眼镜总是妨碍大家去直面对于全人类都堪称最为紧迫的问题。纵使横隔在地表上的各种文化篱笆从我们刚刚落生那天起就使每个人的精神视野都留下了先天的盲点，我们也必须自觉与这种“文化的宿命”进行不懈的抗争！从这个角度看，“文化相对主义”又绝不象某些学者所宣讲的那般振振有辞，相反它惟不过是一大片足以使大家迷惘和沉沦的可怕泥沼；而且，谁若是存心不愿在这片泥沼中拔出脚来，谁若是反倒以此为借口而不再努力试图“悬置”各人偶然染上的所谓“主体性”，他便不啻在坐等着人类的万劫不复。¹

一旦明确了这一层，也就需要更加谨慎的斟酌、和更加广泛的阅读了。比如，我眼下已经记不太清楚了，在谈到究竟是“任人唯亲”、还是“任人唯贤”的问题时，我有没有向作者提示过这样的“平衡”？——其实早在16世纪的、位于南欧的意大利，圭恰迪尼就提出了类似的“公平”原则：“从理论上说，统治精英应实行开放式的能人当政制度；不可事先设定财富和出身方面的资格，晋升官职完全基于同胞对其功绩的意见。顺理成章的是，城邦的全部或几乎全部官职和行政长官都必须由大议会指派；其目的是确保行政长官的任职不必感谢任何私人或派系。要点不在于平民或多数作为一个独特的群体应当有权选择他们想要的政府，而在于对是否适合担任公职的鉴别过程应当尽可能公开，尽可能不带个人色彩。”²而与此同时，詹诺蒂的言论也跟他的同胞如出一辙：“没有人不对升迁和荣耀怀有野心，除非像法国人那样受到压制和贬抑，对城邦进行武装就是要让这条真理浮现出来。在这个阶段，那个曾被称为‘平民’、只想要‘自由’的阶层，好像就要消失不见了，但是更确切地说，它成了一个开放的阶层：人人都可以属于这个类别，在某种程度上也确实属于这个类别，但这与存在着持续的‘德行’竞争一点也不矛盾，统治精英从这种竞争中脱颖而出，所有公民也都参与其中。”³

再如，我应该是当即就向作者提示了——因为这样的学识并不冷僻——在谈到究竟是“主权在上”还是“主权在民”的问题时，即使只为了照顾政治学说史的完整性，也不能只去谈论写作过《利维坦》的、从而维护了绝对君主制的霍布斯，而与此同时，还应当去回顾写作过《政府论》的、从而强调了“主权在民”原则的洛克。——无论如何，难道后者没有旗帜鲜明地，提出过“不能假定人民会给予他们同胞中任何人或更多的人支配自己的权威，去达到保护人民自身之外的任何其他目的，或者把他们管辖权的范围扩展到世界的范围之

¹ 刘东：《文化观的钟摆》，《近思与远虑》，杭州：浙江大学出版社，2014年，第17页。

² J. G. A. 波考克：《马基雅维里时刻：佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统》，冯克利、傅乾译，南京：译林出版社，2013年，第265页。

³ J. G. A. 波考克：《马基雅维里时刻：佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统》，冯克利、傅乾译，南京：译林出版社，2013年，第326-327页。

外”¹吗？而且，难道不正是洛克的这种“更加民主”的思想，才成为他那个国家的基本立国原则吗？

如果继续发挥联想的话，那么，一旦把上两个环节联系起来，从而从传播与发展的角度来看，我还应当有理由进一步提问：为什么只去截取某个历史断面，却没有更加宏观而有机地提到，文艺复兴后的意大利城市公民文化，包括那里轰轰烈烈的大议会和制宪运动，不仅在制度史上是富于独创精神的，而且也很快就将其影响波及到了英伦三岛？——实际上，也正是因为这一种来源，发端自意大利的公民人文主义，特别是马基雅维里的共和主义，才在英国催化出了从霍布斯到洛克的转变，或者说，在那里催化出了政治思想的更新换代，从而决定性地动摇了、或虚化了不列颠的君主制。

此外，还可以再从中国与西方的对比来看。一方面，的确不错，英国君主制当年需要依托的、可以溯源到柏拉图主义的“伟大的存在之链”，作为一种维护统治阶层的意识形态，肯定是和马基雅维里的共和主义针锋相对的。毕竟，后者的起点属于多元的、冲突的、协商的，因而其思想的品格，也注定是现实的和历史的；而前者的假定则属于一元的、和谐的、一统的，因而其思想的品格，也难免是独断的和压制的。然而，为什么一旦解构起这样的“存在之链”，就仅仅把它归咎于西方的统治意识形态呢？又为什么一旦把眼光对准古代中国，就只去盯住孔子和庄子，乃至柳宗元、白居易和苏轼呢？难道以程朱陆王为代表的宋明理学，就没编造出与之相似的“伟大的存在之链”，从而同样充当了统治阶层的意识形态吗？难道不正是这种带有深厚佛教影响的、对于先秦儒学的“修正主义”，才在此后千年的中国历史中占据了统治地位吗？——我们针对这里出现的、即使仍然是属于儒家内部的分野与裂痕，不妨再参照一下德国汉学家福兰阁的相关判断：

福兰阁主张儒家学说为宗教，但他认为儒家学说并不是以宗教的形式产生的，儒家学说是在13世纪经过朱熹理学之后才被宗教化了的。他认为，构建儒学体系的核心，也就是儒学的主要组成部分产生于先孔子时代，经过孔子整理，通过孔子信徒经过几百年的传播，使它逐渐成为一种稳定的学术体系……

福兰阁极力地否定了朱熹的学说，并且认为，朱熹理学是儒家体系教条化的开始，理学是借助于政治权力强行推行，与政治权力密不可分的……“儒教”对中国人来说不仅仅是一种宗教，而是一种国家意识形态，它包含了全部的社会和道德义务，构建了全部的世界秩序。朱熹的儒学理论体系上升为国家官方意识形态，在国家权力的统摄之下，儒学日益走向封闭、僵化，甚至成为一具文化木乃伊。²

尽管诸如此类的细节补充，永远都是不可能被穷尽的，然而，由这类补充所挑起的争论，却总归是富于意义和启发的，它不仅可以直接促请作者本人，也可以直接提示听讲者们，去更全面地环顾到历史的整体。不过，还是鉴于这种细节上的枚举，无论如何也是无法穷尽的，我接下来就不得不索性从历史学，再上升到历史哲学的层面，以便从更高的视角来进行俯瞰。具体而言，我打算在接下来两节中讨论的，毋宁是一个更具理论色彩的、有关历史突破中的“偶然与运气”的问题。——在我看来，正是这个看似抽象虚渺的问题，才在比较视野的世界文明史中，造成了“犬牙交错”和“交替领先”的局面，也才在相当长的一段历史时间中，

¹ 转引自威廉·S·卡彭特：《政府论两篇·引言》，赵伯英译，来鲁宁校，西安：陕西人民出版社，2004年，第5-6页。

² 黄怡容：《德国汉学家福兰阁论中国》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第139-143页。

使得中国不期然而然地，错失了制度与思想上的“领跑地位”。

回顾起来，自己早在接近三十年以前，就曾经深怀疑虑与踌躇地，历数过现代世界的种种“神秘”起因：

改变世界历史轨迹的最神秘起因就不在于别的，而在于构成现代化运动之充要条件的全部初始因素。在这方面，我们究竟相信 Karl Marx(物质生产)，还是相信 Max Weber(精神气质)，抑或相信 Douglass C. North(制度变迁)？恐怕谁也没有充足理由妄下结论。或许上述研究成果其实并不相互排斥。也就是说，促成近代工业文明的条件是在欧洲凑到一起了。Iring Fetscher 在《人类的生存条件：进步尚可挽救吗？》一书中就把近代“进步”概念的来源总结为下述五种：其一，基督教拯救思想的此岸化或世俗化；其二，通过改善对于自然因果链的认识而加强人对自然的统治；其三，个人尊严和个性自由从等级秩序中的解放；其四，经济“自然秩序”从政治统治之“非自然”障碍下的分离；其五，由自由和自主的公民的制宪行为所带来的民主制度的演生。也许人们还可以为之再增添一些别的条件，比如“世界地理”的发现等。¹

这份名单，依照自己此后的阅读范围，至少应当再加上费尔南·布劳岱尔、伊曼纽尔·沃勒斯坦、以及部分意义上的卡尔·波兰尼，也许还应算上那位戴维·兰德斯……不过，即使再添加上这些名字，或者说，即使再勤奋地去阅读西学，还是很难消除自己的双重迷惑。一方面，尽管上述那些理论家的立论，往往都是建基于驳议的立场上，也就是说，他们往往会对外人提出的解释，采取一种排他性的批驳态度，而且越属于“学术重镇”就越要如此；然而，即使我们不考虑其间的辩难，倒把这些观点全都给叠加起来，也未必敢说是环顾到了全部真相。而另一方面，不无讽刺意味的又在于，恰恰是在这一团乱麻中，我们唯一可以确知的偏偏只是，凡是敢于碰触这个棘手问题、乃至敢于端出独到解释的人，都属于在学术力道上比较大、在思想创意上比较足的人；换言之，他们都属于地位最高的学者，从而也都在西方的学术界，占据了“执牛耳”的宗师地位。

更有甚者。——在一方面，正由于在“现代世界之兴起”的问题上，上述理论家们所提出的解释，表现为“公说公有理，婆说婆有理”的，所以，他们那些“针锋相对、相争不下”的言论，到了后世学者的阅读世界中，特别在教科书式的“浓缩读本”中，又总会表现为“多重耦合，缺一不可”的。由此一来，这也就很像我刚解析过的希腊悲剧，乃至又在流传中产生的悲剧文化了，竟是非要调动起既“不一而足”、又“缺一不可”的一大批关键词，才差可凑成一幅大概“即不中、或不远”的拼图，并由此显示出当年“悲剧发明”的高度偶然性：“如果只看到希腊的某个文化因子，我们也许还会觉得那也是司空见惯，或者平淡无奇，然而，一旦把它们挨个地历数下去，整个的氛围就会显得越来越‘古希腊’了，直至那种语境竟会显得越来越特异，并使得那个作为殊别文化的希腊悲剧，也自然而然要跃跃欲试、呼之欲出了。这也就是说，最终导致这种文化形式得以产生的因素，恰恰是繁多、罕见而又互动的，而它们偏偏又显得是缺一不可的，由此才造成了悲剧产生的极度‘偶然性’。——事实上，也正是在如此之多的重要原因，竟又如此巧合地凑到一起的意义上，我们才坚持指出了促成悲剧形成的‘偶然性’，因为否则的话，恐怕就只有归咎于某种‘神秘性’了。”²

¹ 刘东：《多元标准下的“进步”概念》，《近思与远虑》，杭州：浙江大学出版社，2014年，第26页。

² 刘东：《悲剧的文化解析：从古代希腊到现代中国》，上卷，上海：上海人民出版社，2017年，第 页。

——可在另一方面，一旦人们围绕这个“神秘的”问题，提出了各种各样的偶然肇因，而且，这类“不一而足”的偶然肇因，又不光表现为“缺一不可”的，还大都具有正面的价值或意义，于是，它们也就从各种小写的“偶然”，至少在人们的潜在心理中，悄然叠加成一个大写的“必然”了。也就是说，竟能把这么多偶因都给凑齐了，而共同烘托出这么个现代文明，这仿佛就是有某种“必然律”在支撑着；而且，这种冥冥之中的、带给人们神秘感的“必然”，不仅以其“怎么看怎么合理”的价值，昭示了现代文明自身的“合法性”，也以其“神意”般的历史目的论，暗示了到底谁才是上帝的“选民”。

说到了这一层，又不得不稍作背景的引申。令人遗憾的是，尽管人们眼下已人云亦云地，沿着雅思贝尔斯的相关说法，把“轴心”这两个字给说成俗套了，可他们就是不曾停下来想一想，那位德国哲学家所使用的这个德语，其实是很值得再斟酌迟疑一下、甚至是很有沙文主义倾向的。——正因为这样，就有必要引用一下自己晚近的追问：“他为什么没有像后来的 Eric Wei 那样，建议用诸如‘分岔’（bifurcation）这样的概念，来描绘古代世界的分头突破呢？或者，他为什么没有像再后来的彭慕兰那样，使用诸如‘分流’（Divergence）的概念，来描绘现代世界的决定性分野呢？”¹ 而在那项相关的研究中，我对这个问题的初步推想则是，“由于所有的词典在这方面都暂付阙如，所以我本人眼下尚不能完全断定，这种‘轴心文明’（Axis Civilizations）的概念，是否跟几乎在同一时空中提出的‘轴心国家’（Axis Power）的概念一道，都显示了站在某种文化制高点上的优势意识。当然，这也应当并不妨碍自己去料想：这大概会属于‘Achse’（或‘Axis’）一词的某种特异的德国用法，因而至少会并不符合别国的习惯。”²

我还曾进一步就此写到，虽则说如果平心而论，“如果跟黑格尔的‘绝对精神’相比，雅斯贝尔斯毕竟已把世界文化的中心，从上帝所唯一选定的、或由基督教所独占的某个空间，改成了由‘四大圣哲’所共享的某段时间”，³并由此“也就把自己的学术关注点，从一元置换成了多元，从单线置换成了并进，从启示置换成了哲思，从被动置换成了主动，从自我置换成了他者”；⁴可即使如此，他还是难免从文化本位上“以己度人”，具体而言，是既免不了要把自己笃信的精神价值，当成了全部世界史的“轴心”或“枢机”，又免不了把自己先入为主的信仰，设定为普天之下的“公义”或“常理”。——正因此，又正如我在那本书中剖析的：“雅斯贝尔斯所讲的‘轴心’时代，之所以能够具有那样的神奇能力，对整部人类文明史的‘画卷’都构成了‘卷轴’，说穿了又是因为在他本人的心底，还保有一个足以对各文明都进行‘通分’的手段，——那手段不多不少，恰正是他自己在《悲剧的超越》一书中最为看重的、原本就是从西方文明中总结出来的‘超越’观念。”⁵

这种情况，又不光出现在雅思贝尔斯那里。实际上，正由于“怎么看就怎么好”、而且

¹ 刘东：《天边有一块乌云：儒学与存在主义》，南京：江苏人民出版社，2018年，第124页。

² 刘东：《天边有一块乌云：儒学与存在主义》，南京：江苏人民出版社，2018年，第125页。

³ 刘东：《天边有一块乌云：儒学与存在主义》，南京：江苏人民出版社，2018年，第126页。

⁴ 刘东：《天边有一块乌云：儒学与存在主义》，南京：江苏人民出版社，2018年，第126页。

⁵ 刘东：《天边有一块乌云：儒学与存在主义》，南京：江苏人民出版社，2018年，第127-128页。

“怎么找就怎么有”的现代西方，已是千真万确地落成在那里了，于是，这一群“密纳发的猫头鹰”们，不管分头找到了它的什么起因，总归都会在流传到后世的理解时，被叠加成观察的中心、比较的坐标，和价值的主轴。而受其影响的学术“二传手”们，便也只有从这个认识的端点出发，才能再去观察和解释非西方的文明。也就是说，不管前边提到的那些理论家，就现代西方的起源乃至时间与地点，寻找出了何种别出心裁的肇因，都马上会被心领神会和举一反三地，进而再用这种“唯西方独有”的因素，来反过来证明其他非西方文明的缺失与失败。——无可否认，不光在德国写下了《新教伦理与资本主义精神》的韦伯是这样，而且在中国写下了《红楼梦评论》的王国维也同样是这样。¹

正是有鉴于此，来自加州学派的历史学家彭慕兰，才在他专为我那套丛书所写的中文版序言中，这样来剖析上述“欧洲中心论”的惯常套路，——尽管相对于前述那些路口的“分岔”，他所关注的时间段已经大大后移了：“甚至在那些致力于建立一种较少欧洲中心论也较少目的论的新的世界史的人中，18世纪末和19世纪初也常常起着一个连接两段完全不同的世界史记事的枢纽作用。对于从1400年前后开始到1800年的这一阶段，我们已有的记述是，一些大体相似并且只有松散的相互关联的帝国、‘文明’或‘世界体系’沿着在很多方面并行的路线发展。然而，对19世纪和20世纪，大部分世界史学家告诉我们的历史是，一个单一的北大西洋核心成为变革的发动机，世界其余部分以不同方式作出‘反应’；自由主义的历史观（认为现代性的‘扩散’极为有益）和反自由主义的历史观（认为把非欧洲区域纳入一个资本主义体系是不幸的‘合并’，如伊曼纽尔·沃勒斯坦的追随者们的著作）在这一点上都是同样的。”²

而我们由彭慕兰这样一位作者，也就自然说到了历史上的另一次“大分流”、“大分岔”、“大畸变”、“大裂变”。事实上，虽说只是那一次“大分流”之后，西方才真要自封为世界之“轴心”了，然而加州学派的那些学者们，却并不认为它确实具备这样的资格，竟能充当整个世界的“轴心”或“枢机”；相反他们倒是认为，那不过是个分道扬镳的“岔路口”而已，因此绝不应孤零零地以西方为模板，来检验别人究竟是在何处“失足”的，而应进行互反的对比、换位的印证。与此同时，如果德国的哲学家雅思贝尔斯，从他所关注的价值体系出发，是聚焦在公元前五百年的“大分流”，那么，美国的史学家彭慕兰，则是从他所关注的经济史实出发，则指出实则在那以后的文明进程，都还是大体近似、或不分轩輊的，——也只有这样，才凸显出了他所关注的、只发生了两个世纪的那次现代意义上的“大分岔”。

欧洲没有如此是因为原有的道路发生了重要的急剧断裂，这种断裂以矿物燃料和新大陆资源的利用为基础，这两个因素的共同作用，避免了密集使用土地的必要性。事实上，有很多迹象表明，欧洲有许多富裕区域已经被引上了一条较为劳动密集的道路，直到18世纪后期和19世纪引人注目的发展才扭转了那条道路。我们将在全欧洲（包括英格兰）的农业和原始工业部门以及丹麦的几乎所有部门中找到这类证据。围绕着劳动密集发展起来的东西方的差异**不是必然的而是极为偶然的**；人口增长的分布状态（与其总体规模相对比）最终证明是一个重要变量，又与16世纪到18世纪欧洲的市场变形和19世纪向新大陆的移民发生了很大关系。³

¹ 参阅刘东：《王国维的悲剧观念》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年。

² 彭慕兰：《大分流：欧洲、中国及现代世界经济的发展》，史建云译，南京：江苏人民出版社，2014年，第9-10页。

³ 彭慕兰：《大分流：欧洲、中国及现代世界经济的发展》，史建云译，南京：江苏人民出版社，2014年，第14页，着重号为引者所加。

尽管这种出语惊人的论断，在那些无法“同情理解”的人群中——他们早已习惯了“欧洲中心论”的套路——引起过不少的挑剔、商榷甚至嘲讽，可在我看来，尤其是在早已被西方压扁了的、或曰早已大大失衡了的“中西对比”领域中，彭慕兰对于历史偶然性、或对于断裂“意外性”的率先强调，无论如何都意味着方法论上的突破。——也就是说，只有突出了人类进程中的偶然、意外与机运，而不再闭着眼就把西方文明的历史，看作是“从正确走向正确”，因而势必会“从胜利走向胜利”的历程，人们才有可能幡然地回过味来，醒悟到那些“密纳发的猫头鹰”们，其挖空心思寻觅到的各种理由，都不过是“倒果为因”地强作解人；换句话说，所有这些努力都无非是事后“找辙”，而且这种“说辞”的思想史后果，也无疑是在这块原本一体的欧亚大陆上，乃至在这个日渐变小的地球村中，生造出一个本质主义的、独一无二的西方，然后再基于这一点，分裂出一个与之本质不同的、因而势必走向落败的非西方。

再上升一步，引申到对“这个世界”的基本理解。至少在我看来，如此来突出偶然因素的重要性，并不一定会指向因果链条的断裂，而无非意味着要坚守在“六合之内”，来拒绝那个想入非非的“世界本质”，或者说，是抵抗这些因果现象链条的，既无处不在、又无迹可寻的“设计者”，不管他是以“造物主”的名义出现，还是以“绝对精神”的名义出现，抑或以更加堂皇的“历史规律”的名义出现。——惟其如此，我们才会顺理成章地接着看到，在彭慕兰的这部革命性著作之后，人们并没有放弃对于“因果链条”的探索，可他们却不会再把那次“大分流”或“大分岔”，笼统归结为西方文化所固有的，这样那样的、却“必有一款”的“本质优越”了。

当然，比较容易被人们接着想到的，仍然是沿着这个方向的、对于其他偶然肇因的寻找，尽管这也难免带来了相应的困扰。——正如一篇评论文章就此所综述的：“在过去十几年的大分流讨论中，‘因素论’占据了绝对的优势。换句话说，就是将大分流的起源归因于某一种或几种关键性因素。如彭慕兰特别强调生态和资源禀赋（煤矿、美洲新大陆），杰克·戈德斯通（Jack Goldstone）特别强调知识传播和技术变革，里格利（E.A. Wrigley）特别强调能源的转换与利用，皮尔·弗里斯（Peer Vries）认为政府行为和国家政策对经济转型有决定性意义，罗伯特·艾伦（Robert Allen）认为是市场、技术和能源的结合催生了英国的工业革命。此外还有许多中外研究者的论著，呈现了各种不同的答案。因素论的解析路径便于研究者在特定的维度展开深入探讨，但却很容易形成各执一端的‘罗生门’。因为研究者们站在自己最擅长的领域，依据长期积累的历史事实和研究工具，自然可以揭示出特定因素与大分流之间的关系。但是若将这种关系视为‘决定性的’或‘根源性的’却颇令人生疑，那些落选的因素究竟是没有那么重要，还是未得到同等程度的考量呢？”¹

不过，如果根据我个人的理解，看来更具方法论意义的探索，还不在于这类“因素”的继续寻找，那些东西一旦陈陈相因地叠加起来，又可能落入新一轮的论述陷阱中，或者说，又陷入新一轮的“公说公有理，婆说婆有理”中；而在于从彭慕兰的研究出发，既坚定地固守在这个现象世界，并且坚持肯定历史进程中的偶然，——可与此同时，又去努力在各种偶然肇因之间，勾勒出时间序列中的因果链条。也是惟其如此，才能对现代世界史的这次“大分流”，给出一个既摈弃了神秘的“前定的意义”，也摆脱了固陋的“欧洲中心论”的、真正

¹ 周琳：《从“大分流”到“大分流之外”——〈大分流之外：中国和欧洲经济变迁的政治〉述评》，《中国社会经济史研究》，2019年第4期，第107页。

经得起理性检验的解释。

由这一点，也就说到了我的另外两位朋友。——首先应该提到的，是来自剑桥的艾伦·麦克法兰。他在我的《中国学术》杂志上撰文，既希望呼应彭慕兰提出的问题，又希望规避由此又带来的困扰：

任何人如果目睹某些西方学者的傲慢无知，或者对上个世纪东亚在科学技术方面的进步有所了解，他就会同情那些对旧的“欧洲奇迹”理论的攻击。为什么中国和日本没有、而欧洲的知识系统却能够在1200到1800年这段时期发生革命，这一问题的提出本身就很容易导致各种令人不愉快的解释。它会鼓励“目的论”式的思考，似乎西方是朝着既定目标前进，命中注定要高人一等。它也会鼓励某种准种族主义，好像西方人更能发明、更富独创精神、更加有天赋、更具创造性等等。从消极方面，往往又导致人们把中国、日本这么伟大的文明视作是停滞不前、向后看的、压抑型的等等。随着对这些文明了解的增多，我们觉得以上观点都站不住脚。中国和日本几百上千年以来也都是趋于多元、有创造力、向前进的，但却没有发生知识革命。所以，我们怎么能想出一种理论方法论，它既离弃了目的论，又不将我们置于纯然的偶然和机遇的领地；它既承认达·芬奇、伽利略、牛顿是改变了世界，又不将根本原因归为他们比中国或日本的同行更有天赋。¹

不过，面对如此重大的世界性难题，这位作者竟是不大经意地、甚至有点开玩笑般地，随手就俯身捡起一块小小的玻璃，变戏法般地把它解释成了改变世界的因素。而随着这个“玻璃故事”的渐次展开，我们也是既出乎意料地、又不得不姑妄信之地看到：设若没有这块看似微不足道的、在技术上只是“随机发明”的玻璃，那么，现代西方的很多引以为傲的东西，竟然都不可能如此这般地出现：“首先是饮食容器、玻璃窗，然后是灯笼、灯塔、温室、暖房，最后是照相机、电视及其他产品，我们当代的世界围绕着玻璃而出现了。玻璃又通过另一串事件使卫生状况革命化了。显微镜使细菌的发现成为可能，微生物学导致对传染病的征服。玻璃甚至影响到信仰（教堂的彩色玻璃），影响到人们怎样看待自己（照镜子）。这样，玻璃就从各个角度进入人类文明。但开始时只是在世界的局部，直到十九世纪晚期才在日本和中国大规模发生。而这些不同领域又以更复杂的方式相互联系着。如玻璃窗改善了车间，眼镜延长了工作生命，彩色玻璃加强了光线的奇迹与神秘，因此更激起人们研究光学的愿望。正是这种几乎是无形的物质的无比丰富的内在联系才使得它强大而有魅力。”²

这样，麦克法兰和他的同事马丁（Gerry Martin），也就借此展示了一种新的研究方法，希望对那些“老的问题”发挥出“新的洞察”：“我们一方面消除了文艺复兴跟科学革命之间的界限，把它们都看作是朝着更可靠的知识迈进的这样一个运动的组成部分；另一方面，把从物质着眼的和从思想着眼的解释联系起来，探索一种三角形的或环形的观念，以把生活中思想、物质、经济、文化等诸多方面整合起来。”³而这样的研究方法，如用我在“卷首语”中的概括来表述，则“可被视为对于一种精巧历史方法论的尝试，因为作者把玻璃的发明这样一个小小偶发机遇，逐渐推演成卷起了巨大历史风暴的‘蝴蝶效应’，从而既不回避欧亚

¹ 艾伦·麦克法兰（马开伦）：《对〈大分流〉的思考：关于世界的可靠知识》，《中国学术》，第十二辑，北京，商务印书馆，2002年，第209页。

² 艾伦·麦克法兰（马开伦）：《对〈大分流〉的思考：关于世界的可靠知识》，《中国学术》，第十二辑，北京，商务印书馆，2002年，第215-216页。

³ 艾伦·麦克法兰（马开伦）：《对〈大分流〉的思考：关于世界的可靠知识》，《中国学术》，第十二辑，北京，商务印书馆，2002年，第210页。

近代历史中现实存在的种种差距，又避免把这种差距归结为任何形式的历史目的论。”¹

于是，真正重要和积极的是，作者在这样来补充彭慕兰的同时，也同样呼应了由后者所张扬的、历史发展中的偶然性问题：“玻璃是一个巨大的又是一个无法预见到的偶然事件，同时它又沿着三角循环的可以预测的模式运动，即更深入更可靠的知识使产品的更新以及新产品的批量生产成为可能，酝酿了我们的现代世界和新的可靠知识赖以产生的物质基础。当三角循环运动连续不断地发生在某个地区，其力量便足够造就我们生活的世界。”²——由此一来，我们也就看到了这样一种学术前景，也即从这种纯属现象界的偶然性出发，仍可以勾勒出一批细小的因果链条，或者一批无意间导致了“大分流”的、以往未被注意到的“草蛇灰线”般的线索，它们既可以对于现代世界的兴起，给出部分的、却是经得起检验的解释，却又并没被拿去上引下联与过度诠释，来迎合那种“欧洲中心论”的宏大叙事：“采取这样的探讨方式，可以帮助我们重新审视宏观的历史问题，而不至于心中不安。我们承认差异，在欧亚两端的歧异比彭慕兰等人所提出的 200 年更深刻。我们承认从技术上讲一些制度比其他一些更高出一筹，但这并不表示种族或其它方面的优越性。我们承认历史上偶然事件的作用，但不把整个历史进程看作是机遇的结果。我们也考察思想与审美的领域，而不是将其完全化约为经济和社会的因素。我们可以指出在差异背后隐藏着的漫长的因果链条，以及世界历史上很多最重要的事件都是人们不曾图谋过的事件序列所产生的结果。中国、日本有上好的陶器和瓷器，加上喝热茶的习惯，意味着东亚文明产生不了发生在西方那样的文艺复兴和科学革命，这乍看起来并不是什么显而易见的看法。然而这样解释比把原因归结于中国的思想、政治或文化上的某些缺陷更能让人接受。这是一个巨大的偶然事件，但是回顾历史，我们又能找出其发生的原因。”³

当然你也可以疑虑道：这种构思尽管不无“精巧”之处，可怎么说来说去，还是“精巧地”维护了西方的原创呢？——所以在我看来，麦克法兰如果要将他的逻辑贯彻到底，那么，在强调玻璃这只小小的“蝴蝶翅膀”的同时，他还应当考虑在他的“三角循环”中，再加上包华石所讲的、另一只更大的“蝴蝶翅膀”，也就是传播到了到启蒙西方的中国因素。甚至，他还应当在这样的“三角循环”中，再加上约翰·霍布森所讲的、源自东方世界的众多推动因素，乃至再把现代西方的那些偶然肇因，历数为数不胜数的、向着同一个地方不停煽动着的“蝴蝶翅膀”，它们都并非来自某一个文明的先定本质，而毋宁来自东西之间的、更加宽广的“文明间性”：

欧洲发展的每一个重大的转折点，对优越的东方思想、制度和技术的吸收起了重要的作用……重要的技术——马镫、马轭挽具、水车和风车，也许还有铁制马掌和中世纪的犁——都来自于东方，从而确保了欧洲中世纪的经济和政治改革。此外，在公元 370 年后，全球性的一波波的东方移民浪潮冲击了欧洲，促进了欧洲封建政治结构的形成。欧洲发展的第二个阶段是各种“原始资本主义革命”——商业、生产、金融和航海——据称这些是公元 1000 年后由意大利人率先发起的。但是第 6 章揭示了意大利金融改革的主要动力来自于东方。因为在那里（主要中东）首先发明了合伙制和合同、支票、汇票、银行业、货币交换、对贸易和投资的有息贷款、合同法以及合理的会计制度，所有这些都传到了意大利并被其吸收。所

¹ 刘东：《中国学术》，第十二期，卷首语，北京，商务印书馆，2002 年，第 3 页。

² 艾伦·麦克法兰（马开伦）：《对〈大分流〉的思考：关于世界的可靠知识》，《中国学术》，第十二辑，北京，商务印书馆，2002 年，第 213-214。

³ 艾伦·麦克法兰（马开伦）：《对〈大分流〉的思考：关于世界的可靠知识》，《中国学术》，第十二辑，北京，商务印书馆，2002 年，第 216 页。

有促进中世纪航海革命的重大技术——指南针、地图、船尾舵、方形船体、多桅杆体系和斜挂三角帆——都是中国人或伊斯兰中东发明并完善的。而且，印度、中国、非洲特别是伊斯兰科学（尤其是天文学和数学）的发展进步以及阿拉伯罗盘的改良，都确保了航海技术的发展，这些技术随后又传播到欧洲，从而，成了所谓的欧洲航海大发现。最后，中世纪欧洲的纺织业、造纸业、炼糖和钢铁生产（或许还有钟表制造业）都有赖于东方科学技术的传播。值得注意的是，当很多东方技术通过全球经济得以传播时，十字军东征也是东方资源传到欧洲的一个重要渠道。¹

此外，按照约翰·霍布森的观点，正由于有了这么多“蝴蝶翅膀”，从全球史的广泛视野来看，与其强调西方世界的“独创性”，还不如说它是享有“后发优势”，或者说，是大大受惠于外部世界的此前发明：“因此，英国人的成功不在于他们具有创新能力，而在于他们具有对外来发明进行加工、改进的解决问题的毅力。从这个方面来说，英国很符合标准的新兴工业国家或‘后发国家’的说法，它享受到了所有‘后发优势’，能够消化和利用外来的技术发明。中肯的说法应该是，英国人后来改进了这些发明，但要贬低中国的作用却完全是不合理的。因为如果没有中国的早期发明，就不可能会有英国的改进。还有，如果没有中国的这些贡献，英国很有可能还是一个渺小而落后的国家，游离于一片同样落后的欧洲大陆边缘，而欧洲大陆则从公元500年起就游离于由亚非引导的全球经济的边缘。”²——我们由此也就看到了，同样是来自英国的这些学术论断，正好就补充了麦克法兰的上述论断。

当然，还是不要忘了，本节的主题仍在于“偶然性”。所以，即使把所有这些“蝴蝶翅膀”全都加到一起，也只属于现象世界的偶尔“巧合”，并不保证有任何高高在上的主宰意志，竟能在这样的“凑巧”尚未发生之前，就已可确保或护佑它必然会发生，并且，还一定要在地球的某个特定角落，就以这样一种特定的形态来发生。我们从这样的立场出发，就顺势说到了另一位朋友王国斌。——耐人寻味的是，如果麦克法兰拣起的这块玻璃，不管它怎样的不起眼和不足道，而且还只属于技术的随机发明，仍可以说是某种正面的历史因素，那么，根据同属加州学派的王国斌和罗森塔尔，在西方与中国之间的那次晚近的“大分流”，更干脆只是匪夷所思地，来自欧洲历史中的某些负面、或消极因素了。

有意思的是，出于大体相似的学术立场，这两位作者针对以往那种“追根溯源”式的、总要归因于种种西方本质特性的说法，提出了既简单明了、又无可辩驳的反诘：“我们希望所提出的理论框架足以展现技术领先地位的转移，不论是从中国转移到欧洲，还是从欧洲转移到中国。我们的理论必须允许两个社会都具有技术创新的可能，否则这会是一个从一开始就默认欧洲一定会独步世界的虚假理论。因此，我们的方法则否定一切认为欧洲在政治和文化传统上优于中国的论调。事实上，如果海岸线(Diamond 1997)、文化(Landes 1998)和正式制度(North et al. 2009)真的使西方占尽优势，那么为什么一千多年前的欧洲会如此贫穷呢？”³

正因为这样，这两位作者在整本著作中，就依次检验并否决了以往用来说明欧洲之所以

¹ 约翰·霍布森：《西方文明的东方起源》，孙建党译、于向东、王琛校，济南：山东画报出版社，2009年，第266页。

² 约翰·霍布森：《西方文明的东方起源》，孙建党译、于向东、王琛校，济南：山东画报出版社，2009年，第194页。

³ 王国斌、罗森塔尔：《大分流之外：中国和欧洲经济变迁的政治》，周琳译，南京：江苏人民出版社，2018年，第106页。

成功、而中国之所以失败的一系列“必然”肇因，从而只把欧洲所以能走到了另一条岔路上，纯属偶然地归咎于某种政治上的意外因素：“我们一方面明确地提出：那些常常被人们关注的文化或经济因素（例如民主制、非正式制度、资本市场），要么是根植于我们所强调的政治过程之中，要么就是经不起基于历史证据的推敲。另一方面，我们还追溯了不同的国际关系格局对于技术变革、信用市场以及政府开支的影响。继而展现出，欧洲在长期的战争威胁之下，意外地形成了一个非常有利于经济变革的环境，而较少面对战争的清朝所推行的经济政策，则更易于促成‘斯密型成长’而不是工业革命。”¹

我们知道，无论是黑格尔主义者，还是韦伯主义者，也都曾强调过战争的“积极意义”，至少是，也都强调过国家间的战争会带来势力的均衡。所以毋宁说，王国斌们的真正要点更在于，拒不接受那些后世史学的涂抹，而坚持实事求是、有一说一地认定：但凡曾被真切体验过的苦难，那都是千真万确的人间苦难，因而既是必然代价沉重的，而且一般来说也是并不积极的，所以又是从来都无人愿意看到的。“以前的许多研究都曾提出，中国和欧洲的政权规模塑造了其不同经济变迁轨迹。但他们的论点是，欧洲诸国的政治竞争推动了经济的发展，而中华帝国的统一则导致了经济的停滞。而我们将要证明的是，政治竞争其实带来了非常沉重的代价。政治竞争和旷日持久的战争的确给欧洲带来了一些优势，但基本上是间接的、出人意料的。而在18世纪以前，帝国体制给中国带来的直接的、水到渠成的正面影响，远远超过政治竞争带给欧洲的间接的、意料之外的收益。”²

可讽刺的是，接下来的意外历史效应，竟也是同样的千真万确：正是这种充满了苦难的政治竞争，反而在欧洲与中国之间，乃至西方与非西方之间，无意间造成了经济上的“大分流”——“我们的观点是：中国和欧洲战争频度和烈度的差异，造成两个地区相对价格的差异，继而又形成了截然不同的制造业布局。而制造业结构又进一步强化了战争对于相对价格的影响。比如战争将制造驱赶到设防的城市之后，城市的劳动力价格（尤其是非技术性的劳动力的价格）就越来越高，但是因为城市中形成了比较有效率的资本市场，所以资本的价格却越来越低。这样的相对价格促使人们用资本去代替劳动力。对于城市制造业者而言，他们自然会产生对于专业化工具和机器的大量需求。由此可见，城市里较高的资本密集程度催生了对于机器的需求。在这种需求的激励之下，又发明和生产出更多的机器。然而这样的激励在乡村是不存在的。”³

于是，如果麦克法兰们的“玻璃故事”，相形之下总还带有“玩笑的色彩”，那么，王国斌们做出的历史追踪，却连“悲剧的色调”也谈不上，——正如作者们在书中自觉回顾的：“在我们所讲述的故事中，既没有大英雄也没有大反派。那些政治冲突的意外后果，才是我们着力突出的主角。从戏剧性的角度而言，我们的叙述也缺少了那种因果相继、目标明确的发展节奏。在战争之中，欧洲既有可能陷入万劫不复的贫穷（如果战争的破坏性太强），也有可能先于中国走上资本集约化的发展道路。相反，中国的农村手工业可能会长期延续，但是却不会经历欧洲那样的‘黑暗时代’，也不会被‘百年战争’那样残酷的战乱所蹂躏。”⁴ 由

¹ 王国斌、罗森塔尔：《大分流之外：中国和欧洲经济变迁的政治》，周琳译，南京：江苏人民出版社，2018年，第243-244页。

² 王国斌、罗森塔尔：《大分流之外：中国和欧洲经济变迁的政治》，周琳译，南京：江苏人民出版社，2018年，第32页。

³ 王国斌、罗森塔尔：《大分流之外：中国和欧洲经济变迁的政治》，周琳译，南京：江苏人民出版社，2018年，第130-131页。

⁴ 王国斌、罗森塔尔：《大分流之外：中国和欧洲经济变迁的政治》，周琳译，南京：江苏人

此可见，王国斌和罗森塔尔的意思是，文明进程的诡谲难料之处，在于恰是那些更加消极的、很难被当事人接受的社会现实，反而得到了更加正面的历史效应；反之亦然，倒是那些更能被当事人接受的、更值得去正面评价的社会发展，反而招致了相对消极的历史效应。

写到这里，或许熟悉德国古典哲学的人们，或不免又要就此祭起“辩证法”的套路了，特别是黑格尔所讲的那种在“手段与目的”之间的“理性的狡计”。不过，我在这方面却要特别提醒一句，如果能把学术眼界放得更远，那么，这种总能在暗中获得护佑的、因而总可能负负得正的“辩证法”，其实是来自中世纪的基督教神学传统。正因为这样，一旦无法再执信那个冥冥中的主宰，我们也就同时失去了那类的神学“障眼法”，从而也就无法再在一种信仰状态中，天真地把“消极”看成了“积极”，或幼稚地把“荒唐”看成了“神圣”。——换句话说，实则苦难就是苦难，残酷就是残酷，绝不可被虚假地价值化。

当然，在方法论上表示赞同，并不会自动地就意味着，已全盘接收了上述的两种解释；而充其量也只能说，在前边列举的那一串名单中，我们又增加了麦克法兰和王国斌的名字。——无可否认的是，在一方面，每个理论家都只能独具匠心地，去关注某个别人未曾关注的侧面，并从中牵引出一根独特的丝线，再准此编出属于他自己的“蛛网”，从而尝试从自己所站的独特立场，对于全部的问题给与总体的解答。可在另一方面，一旦我们把他们牵出的那些丝线，再拉到一起进行排列与整合，却会发现那些细节与细节、侧面与侧面、环节与环节间的关联，不光是谈不上丝丝入扣，反而相互之间充满了断裂与排斥。

但也正因为这样，基于我的“有限理性主义”的视角，¹我才倾向于首肯麦克法兰和王国斌的方法。——虽然这并不意味着，我就无条件地接受了他们的具体解释，然则值得看重的仍然在于，他们在一方面，是摈弃了以往那种循着“必然律”的、命定主义和本质主义的、想入非非的解释，而在另一方面，又并没有把历史上的大分流、大分岔、或大转折，仅仅归因于冥冥中的、看不见摸不着的神秘住在，而仍然坚持以理性主义的、实事求是的态度，去寻找那些煽起了猛烈飓风的“蝴蝶翅膀”，或者说，是寻找那些更加或然、更不确定、也更加折磨人的“偶然性”。

六、水流到底会在哪里决口

由此说来，要想廓清上一节提出的困惑，就先要从我们自己的思想深处，安顿好由此牵连到的“偶然性”问题，——尽管这个问题自从文明开辟以来，就一向属于既至关紧要、又悬而难决的问题。

进一步说，这个难题到了本文语境中，之所以又会显得尤为困难，则是因为我们还不是在自然科学的意义上，来处理那类虽属于“测不准”的、却仍会反复批量出现的“偶然”现象。尽管那类问题也带来了智力上的挑战，总还是被可以放置到统计学的层面上，以概率论来进行大体的把控，从而通过“钟形曲线”之类的分布，将那类“偶然”部分纳入到“必然”中来。可相形之下，一旦涉及人类社会中的电光石火，比如眼下的这次中西之间的“大分流”，

民出版社，2018年，第136页。

¹ 参阅刘东：《作为有限理性主义的儒学》，《中国学术》，第四十二辑，北京：商务印书馆，2020年。

则正如在上节中已经列举过的，遭遇的变量就会更大、涉及的侧面就会更广、牵连的关系就会更复杂、发生的时机就会更紧要、而随机的性质也会更微妙，就连迄今尚且不知的潜在因素，也肯定会埋藏得更多更深。正因为这样，才会导致就连一次简单的重复也不会发生，从而也才会导致前述那种“众说纷纭、互不相让”的认识困局。——当然了，即便如此还是不应忘记，就算这大大增加了事变的“偶然性”，可不管这样的“偶然性”有多“偶然”，我们总之都在上节里坚定地明确了：在无可挽回地祛除了巫魅的当今之世，又只能去坚守剥离了任何虚诞之说的、严格限定在“六合之内”的现象世界，从而在充满了随机变化的时间中，来重新勾勒出人类社会的突破线索。

不过，困惑也会油然而生出来：在如此“偶然”、变化莫测的人间事态中，到底还有什么东西可以称得上“必然”呢？——的确，正如歌德在他那本著名小说中，借一位虚构人物的口吻所议论的，这个究竟是“偶然”还是“必然”的问题，向来都属于最让人捉摸不定、只能去闪烁其词的千古悬案：“世界原本为必然与偶然交织而成；人的理性居于二者之间，善于掌握控制它们；理性视必然为自身存在的基础，同时能够引导、驾驭和利用偶然；只有坚定不移立身世间，人才可以称作是尘世上的神。可悲啊，那些打小就惯于在必然中发现专断，将偶然归诸理性，并以为顺应这种理性即为宗教信仰的人！这仅仅意味着摒弃自身的理智，无限制地纵容自己的喜好，除此还有别的什么呢？我们不假思索地向前走去，听凭令人快意的偶然支配，最后将这蹒跚摇摆的人生美其名曰‘接受神的指引’，却痴心妄想这就叫‘虔诚’。”¹

我们沿着歌德的这番嘲讽，又不免要从本土这边联想到，虽说不无极端、却也不无启发的是，面对着这种千古如是的难题，中国魏晋时期的思想家郭象，就曾经在断然否定了作为主宰的“造物者”，从而也断然否定了作为“神意”的“必然律”之后，以“独化”这样一种切断了任何关联的讲法，来强调具体事物之出现的偶然、意外与无来由，由此来反对人们总想要“思之过甚”地，将天地万物归因于“六合之外”的、纯属无稽之谈的神秘因素：“请问：夫造物者，有耶无耶？无也？则胡能造物哉？有也？则不足以物众形。故明众形之自物而后始可与言造物耳。是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。故造物者无主，而物各自造，物各自造而无所待焉，此天地之正也。”²

可相比起来，则又像前文中歌德所嘲讽的，古典的、或曰典型的西方精神，在宗教或其变种形而上学的主导下，却认定了“理性视必然为自身存在的基础，同时能够引导、驾驭和利用偶然”。也正因为这样，才导致了伊恩·哈金在《征服偶然》一书中回顾的，但凡天地间“纯属偶然”的那种“偶然”，或曰根本就看不出理由或根据的那种“偶然”，就一向只被视作了主体或思想本身的无能，而从未被看成是客体或世界的实际性质：“贯穿整个理性时代，偶然(chance)一直被称为平庸之辈的迷信。偶然、迷信、庸俗、愚蠢是一回事。有理性的人对这些东西是不屑一顾的，因为他们有能力用各种无情的定律将混乱掩盖起来。他们坚称，世界或许常常是偶然的和随意的，但那只是因为我们的不解其内部工作的必然机制。”³

然而，恐怕又正因了这一点，一旦西方思想史也延伸到了现代，从而有可能摆脱这种

¹ 歌德：《威廉·麦斯特的学习时代》上册，杨武能译，石家庄：河北教育出版社，2015年，第63页。

² 郭象：《庄子·齐物论》注，郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，2016年，第118-119页。

³ 伊恩·哈金：《驯服偶然》，刘钢译，北京：中央编译出版社，2004年，第2页。

“想当然”的束缚了，那么，作为一种自觉的反抗或自赎，则不单是“偶然”一词的分量会变得越来越重，就连那钟摆也要自觉偏向另一极了。这方面比较突出的例子，应推美国哲学家罗蒂的极端看法，他从本国实用主义的传统出发，坚持一种对于世界的唯名论理解，由此便凸显了“偶然”的优先地位，并肯定了“偶然性”的普遍意义。——比如，这位自封为“反讽主义者”的哲学家，就这样来凸显在“偶然性”、唯名论与历史主义，同“必然性”、超越性与目的论之间的消长关系，乃至彻底的反比关系：“根据我的用法，‘反讽主义者’认真严肃地面对他或她自己最核心信念与欲望的偶然性，他们秉持历史主义与唯名论的信仰，不再相信那些核心的信念与欲望的背后，还有一个超越时间与机缘的基础。”¹

由此顺理成章的是，一旦再从世界观落实到了社会观，那么，不管罗蒂具体援引了谁的思想，是尼采的历史观、戴维森的语言论，还是弗洛伊德的心理学，他都把这些论据给编织到了一起，并引向了社会过程本身的“偶然”性质，或者不妨说，是引向了过往神学立场的对立面。——他的理由在于，既然无论是我们的信仰还是欲望，抑或我们用来描述这些价值的语言，都无非是具体历史语境中的“偶然”产物，那么，也就并不存在任何唯实论意义上的、足以超越具体时空的前定基础了，或者说，是不存在任何作为最终支撑的、有资格被称为“必然”的东西了：“文化史的目的论——即认为文化的终极目标在于真理的发现或人类的解放——与此处所勾勒的尼采与戴维森式的史观，其中的差异还可以这样来看：即如果要对人类与宇宙其他事物加以描述，则后者的史观与纯粹机械式的描述是相容不悖的。因为真正的创新毕竟可以发生在一个由盲目的、偶然的、机械的力量所构成的世界之中。”²

罗蒂的这类颠覆性论述，无论如何都自有其力道，所以至少也应平心地说，他对“偶然”的这种大力推重，还是相当富于启发，和值得认真思索的。不过，虽说在斯坦福客座期间，我也曾当面跟他交流过，而且对于以往有关“必然”的独断论，我也是心存由来已久的不满，不过自己反忖起来，仍无法认同那种彻底的“偶然论者”。说白了，要真是那样的话反而省事了，再碰到眼下正要处理的难题，我也就不必再劳神进行索解了，只说这纯属“碰巧”或“独化”就可以打住了。——当然与此同时，我还是在心底念念不忘着，正如在前文中已经讲过了的，即使跟任何其他复杂现象相比，人类社会的现象都还是太过复杂了，以至在那中间发生的任何突破或畸变，充其量也只能从统计学的意义上，去粗略地描绘概率上的规律。

那么，在上帝及其各种化身或代称，都已在当代思想中黯然退场之后，究竟还能有什么样的东西，来支撑这种哪怕很粗略的、大体上的规律呢？在我看来，既可谓绝处逢生、又可谓退无可退的是，就像孔子当年在看到了“天道远，人道迩”³之后，又看出了“我欲仁斯仁至矣”⁴一样，我们也同样有理由这么来认定：如果在这个纷繁噪杂的人间世，还有什么堪称“规律性”的东西，那也只能由“人心所向”的“大势所趋”来支撑了。——这种“人心所向”，可以像斯蒂芬·平克所讲的那样，是内在地受驱于我们“人性中的善良天使”；⁵也可以是我在《天边有一块乌云》中，通过引证动物心理学研究成果所提出的，来自人类在“公平”观念上禀有的生物学基础：“从‘天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。’（《诗·大雅·烝民》），到‘仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。’（《孟子·告子上》），

¹ 理查德·罗蒂：《偶然、反讽与团结》，徐文瑞译，北京：商务印书馆，2019年，第8页。

² 理查德·罗蒂：《偶然、反讽与团结》，徐文瑞译，北京：商务印书馆，2019年，第33页。

³ 《左传》，《十三经古注》第六册，北京：中华书局，2014年，第1471页。

⁴ 《论语·述而》，《十三经古注》第九册，北京：中华书局，2014年，第1979页。

⁵ 参阅斯蒂芬·平克：《人性中的善良天使：暴力为什么会减少》，安雯译，北京，中信出版社，2015年。

这些中国古人的箴言都绝非虚词，相反倒是听从着暗中敲响在心间的、作为族群遗传的潜能之声”。¹

进一步说，这种从我们的近亲——黑猩猩身上看到的、可说是来自生理遗传的对于“公平”的重视，如果再根据卡尔·波兰尼的转述，也同样在西美拉尼西亚的特罗布里恩德岛民那里，以集体“互惠”的形式表现到初民的实践中：“出现在所有人类团体中的集中性原则在某种程度上为物品及劳役的聚集、储存和再分配提供了可循的轨迹。一个狩猎部落的成员通常都将猎物交给首领，以便再分配：狩猎社会的特质，一则是依赖于集体合作，再则是不定量之猎物的供应。在此情形之下，假如这个部落要避免在每次狩猎之后就分解，那么舍此之外没有其他更可行之共享猎物的方法。在所有的实物经济社会中，不论这个团体有多少人，相似的需要都存在着。而境域愈大则产品愈多，则愈有效的分工会导致再分配，这是因为它有助于将地理上不同之生产者联系起来。”² 因而，也许我们就是没什么根据，只要一旦想到了“动物性”，就马上联想起现代意义上的、赤裸裸的“经纪人”。此外，不谋而合的是，玛莎·纳斯鲍姆在讨论斯多葛主义时，也同样指出了人类这种内在的、或曰来自“动物性”的先天禀赋：“我们并不需要为了认识到有一些兴趣和责任仅仅来源于动物性，以及认识到动物性本身所有形式上都值得尊重，而否认这个事实：人的理性能力和道德能力是与特殊的道德兴趣和道德责任是相联系的。实际上，我们应该承认，我们各种形式的智能和情感都是具有动物性的规定性的，不是某种与动物性相分离或者相对的东西。”³

只不过，一旦谈到了我们身上的“动物性”，则又如乔治·莱文在转述动物心理学相关成果时指出的，仍然处于进化过程中的人类，还是不可避免地脱不开其两面性，即俗常所讲的“一半是天使，一半是野兽”；而且，尤其到了当今这个时代，他们的那另一面还显然更加刺目：“我们每个人，包括最愤世嫉俗的人在内，显然并非没有这种能力，因此要么必须用超自然力量来解释……要么在自然过程的本质中存在着某种东西，它不需要超自然力量的协助就能使道德成为可能。我们知道达尔文在这个问题上的立场是怎样的。德瓦尔坚称，通过对灵长类动物的研究，有明确证据表明，道德问题本就是自然进化过程的一部分。毫无疑问，道德问题是灵长类动物本性的一部分。动物性似乎并不仅仅意味着血淋淋的牙齿和爪子，正如理查德·道金斯乐此不疲提醒我们的那样，就在你读着这些字的时候，数百万的生物正在被追逐、吞食、毁灭和虐待。”⁴ 否则的话，我们也就可想而知：人间的万象就不会这么复杂，历史的进程亦不会如此反复了。

我们由此才可以理解，对于公平理想的这种“人心所向”，尽管在统计学的概率上，肯定可被描述成某种“大势所趋”，而且正因此，才无论出现了多少曲折与反复，总还在稳定地推动历史的长河，使之或缓或急、或曲或直地，谋求着自身意料中的突破，正所谓“青山遮不住，毕竟东流去”；然而，这种隐约可见的历史动力，究竟会在什么样的时空条件下，“水到渠成”地冲积为制度成果，从而表现出“破坏性建设”的历史效应，或者说得更文学一些，这水流到底会在哪地方决口，而且还不是大水漫灌、闹成洪灾，而是豁然开朗地冲荡

¹ 刘东：《天边有一块乌云：儒学与存在主义》，南京：江苏人民出版社，2018年，第98页。

² 卡尔·波兰尼：《巨变：当代政治与经济的起源》，黄树民译，北京：社会科学文献出版社，2013年，第118页。

³ 玛莎·纳斯鲍姆：《善的脆弱性：古希腊悲剧和哲学中的运气与伦理·修订版序言》，徐向东、陆萌译，南京：译林出版社，2007年，第17页。

⁴ 乔治·莱文：《世俗主义之乐·导言》，《世俗主义之乐》，赵元译，南京：译林出版社，2019年，第23页。

出新的、更加宽阔而平缓的河床，那就是既不可以逆料、也不可以复制的了。

此外，我们还应当看到，又正如这类“水流”、“决口”、“河床”之比喻所示，这种作为文化建设的制度突破，只要一经在人类的历史中形成，又会显出其强烈的“路径依赖”，因为那“水流”由此便有了习惯的“出口”，于是在一般的情况下，那些搭上了“便车”的滚滚后浪，也就不再会储备足够的势能，伺机去冲决另外一段河岸，以便另找一个“泄洪”决口了。——正因为这样，由此所造成的“路径依赖”，或者也不妨说，是由此所积累下来的、作为特定传统的制度遗产，就既会表现为前人的主动性，体现出积极的匠心独运，也会表现为后人的被动性，体现为消极的被迫接受。

比如说，尽管乍听起来也许难被接受，虽则在这个作为“晚期智人”的物种中，从来对围绕着“公平”的观念与理想，都潜藏着既毋庸置疑、也不可磨灭的“人心所向”，而且也正因为这样，才在西方、中国乃至整个非西方的文明史中，不约而同地形成了“你追我赶”的竞逐局面；然而，如果没有当年希腊城邦里的独特发明——我在《悲剧的文化解析》一书中明确分析过，那种发明在相当大的程度上，是源自历史机缘和时空区间的复杂巧合——那么，中国先哲所谓“天视自我民视、天听自我民听”的观念，即使正是为了落实为更高水准的公平，也是无论到了什么时候，都未必就会如此这般地，被转译成一种只需简单“点算人数”的制度，也即他们甚至连想都想不到，只需根据清点到的“人头多寡”，就足以对“公平与否”进行“最终裁夺”了。

当然即便如此，在中国固有的“路径依赖”中，这种作为“人心所向”的历史潮流，仍会既一波三折、又不屈不挠地，冲决出用来减压的特定“决口”，并进而形成它自己特有的、用来宣泄郁结势能的“河床”。比如说，人们也许会采取民间采风的形式，去倾听民谣以体察百姓的企求；人们也许会采取普遍举荐的形式，去不拘一格地推选出社会贤达；人们也许会发明出科举的制度，以激发社会得以“任人唯贤”地向上流动；人们也许会发明出监察的制度，来谋求政治决策上的尽量合理化；人们也许会更努力地兴办书院与学堂，来启迪民智以便提高民意质量；甚至，人们最终也可能会像黄宗羲那样，干脆以对于皇权本身的彻底否决，来触碰与颠覆这个“不公平”的最大根源。当然了，即使把这些具体做法叠加起来，都还远不能说是足够了，而充其量也只是差强人意；可反过来说，考虑到世界上绝大多数的人类部落，都偏向于倚重更富经验与智慧的老者，我们还是很难想象，中国的先哲也会独自设计出这样的制度，它居然只需要简单地清点人头数量，而不必再来顾及民意的实际质量了，——哪怕他们再是对于“公平”投以注意，或者说，还正是因为他们特别地重视“公平”问题。

然而，正如两位美国同行于对比中发现的，由希腊那次独特“洪水”所冲出的特定“决口”，既然留下了这种点算“量的差异”的制度，并且这种独特的制度一经在历史上形成，也就要求后世沿着它的“路径依赖”而行，那么，由此也便惯性地导致了“现代西方社会大众和精英的显著差异，更少是质的原因而更多是由量的差异决定的。形成这一现象的首要原因我们上面已有探讨，即与个人主义的现代形式相关。个人主义理论推进了平等和自由某种相当抽象的意识。我们的平等是我们‘同一’（sameness）的一个功能；我们的自由是在极少有质的差别的项目中由合乎量的选择来定义的。第二个原因与技术社会现象相关，该现象加剧了对此抽象自由和平等的推进。它们二者根本上都取决于世界和社会理性秩序的假定。”¹

¹ 郝大维、安乐哲：《通过孔子而思》，何金俐译，北京：北京大学出版社，2005年，第 页。

在我看来，无论在当今的“选票”崇拜中，人们到底还能在多大的程度上，听得进那两位同行的大胆议论，也无论多少年后的制度创新，究竟能在多大的程度上汲取这种见解，我们都应当基于他们给出的对比，来把更关注“质量”的中国观念，当成将来制度创新的参照系之一：“而儒家社会理论观念则提供了一种立基于质的标准的社会秩序概念。对于当代盎格鲁—欧洲自由民主的拥护者来说，儒家‘民’（大众）与‘人’（君子，精英）的严格区分或许相当不舒服，但其中却确实不存在社会阶层中由纯粹量的区分造成大众化的有害影响。‘民’只要可以是产生‘君子’的人性潜能之域，那么，就维持了社会秩序的审美解释。我们当然可以质疑此一审美规约的社会的任何典型例证，如果它忽视考虑量的规定性乃至威胁到社会成员的福利和安全。但儒家社会对百姓一般生活水平的提升不是落在量上，对社会福利的评估毋宁是以质为标准的。”¹

更加复杂的是，正是在上述的对比与影响中，为了描述另一种横向的制约关系，我还在上述“路径依赖”的基础上，进一步发挥出了“路径互动”的提法，——具体而言，我是在论及“中日关系”的重要性时，几乎信手就发挥出了这样的提法：“考虑到这个文明距离我们如此之近，考虑到它在当今国际的权重如此之大，考虑到它跟传统中华的瓜葛如此之深，考虑到它对中国的现代化历程产生过如此严重的**路径干扰与路径互动**，那我们至少应当醒悟到，无论如何都不该对它如此陌生，——尤其不该的是，又仅仅基于一种基本无知的状态，就对这个邻近的文明抱定了先入为主的态度。”²于是，这种“路径干扰”和“路径互动”的提法，也就进一步对我们意味着，如果从一个社会的内部视角来看，由于单线的因果链条是沿着时间展开，还好像是在遵循了某种“必然律”的话，那么，一旦再从非止一个的、乃至多元并存的外部视角来看，那些复线的因果链条又往往会借助于空间性，在各自的展开过程中不断地彼此干扰，既可能是相互促进也可能是相互促退，并由此越发地造成了犬牙交错的“偶然性”。——正是在这个意义上，当我们考虑到现代中国的苦难历程时，就不能光讲来自西方的互动与干扰了；事实上，哪怕是排除来自日本和俄国的、作为后发邻国的频繁互动与干扰，它都不可能沦落为现在这副样子。

照此说来，置身于如此复杂的“偶然性”的陷阱之中，当然也可以说，是失去了莫须有的“必然律”的护佑之后，我们到底还能发出怎样的作为呢？——我对此的执中或折中看法是，实际上，我们所有幸而享有的“有限自由”，当然也可以说，是我们不幸而仅有的“有限自由”，仍然要在两种东西之间来展开。这种“有限自由”的命题意味着，我们在一方面，的确是被迫受限于这两种东西，而在另一方面，却又确实在享有着部分的自由。在一方面，我们作为历史过程中的历史主体，不得不“依赖”前人已经走出的“路径”，从而被他们的生涯给部分地决定了，换言之，是他们代我们进行了先行的选择；由此，曾经对他们表现为“偶然”的东西，到我们这里就往往像是生硬的、既定的“必然”了。但在另一方面，当我们在文明进程中去接续激活历史的时候，同样又可以经由自己的修正、调整乃至转折，来打出一种唯独属于自己的、原本也并非必然如此的烙印，而且，只要它们也能够经得起历史检验，也同样会转变为后人再去“依赖”的“路径”。

在我看来，更集中地关注“创造性”的艺术史，就最便于演示这方面的微妙关系。——比如，如果对于哲学家黑格尔来说，画家所面临的永恒难题就在于，必须在一个原本二维的

¹ 郝大维、安乐哲：《通过孔子而思》，何金俐译，北京：北京大学出版社，2005年，第 页。

² 刘东：《终于可以平心阅读日本——序〈西方的日本研究〉丛书》，《坚守坐拥的书城》，南京：江苏人民出版社，2020年，第12-13页。

空间内，制作出看到三维空间的错觉，那么，作为艺术史家的贡布里希，就进而又做出了两方面的贡献：

其一，他借助于丰富的艺术史素材和大量的心理学报告而提出，果真要想形成这种作为错觉的绘画效果，就不能依靠拉斯金所谓的保留着纯粹视觉的“纯真之眼”，而必须要依靠由画家和观众共同遵守的、借学习过程而于后天建立的基本游戏规则——视知觉的图式或概念性的物象……由此，他就通过对于视知觉本身的经验分析而解释了在共同的文化熏习氛围之内的作为一种风格惯例的心理学基础。其二，在上述的共时性分析的基础上，贡布里希又引入了历时性的维度，从而同样从视知觉本身的角度解释了绘画风格的流变过程。受卡尔·波普尔的影响，他把这种变化描述为由无意间的“试错法”而导致的在客体的映照下不断调整、修正着传统图式的“制作——匹配”进程：“所有的艺术家毕竟都学习前人的艺术，因此，每一个艺术家都是从一个基线开始，当然有些艺术家永远也没有超越这条基线，他们只不过做一些早已试验好的事情，而另外一些却出于某种原因——可能是外在的压力——引进了一些变化或变迁，它们生效了。我想我们可以建立这样一种理论……根据这种理论，我们可以说有一种‘非有意的’艺术创作。当然这可能有点夸张，但毕竟在多种艺术风格中，如古埃及和拜占庭，艺术家只是工匠，传统却很坚固，不过仍然还有向某一特殊方向漂移的动向。¹

这种艺术史现象恰好告诉了我们，一方面，如果谈到艺术风格的变迁，果然是本没有预定的、或固定的方向，从而便敞开了“随机漂浮”的可能，而且也正因为这样，才让我们享有了相应的自由。可另一方面，这样的自由又只能是有限的，它既经由后天建立的艺术图式，而共时性地或空间性地，受限于艺术家的共同意识；又沿着历史积累的变迁方向，历时性地或时间性地，受限于前人既有的那些试探。——既然如此，由于艺术并不是什么“私人语言”，而必须征得所属集体的起码认同，所以在前后相依的历史过站中，你的前辈曾经享有过的、同样属于有限的“自由”，对你本人就会直接转成相应的“必然”，它有时简直对你显得既生硬又无奈，甚至会让你抱怨它完全成了外在的“规训”。

正因为这样，才使我在遇到“风格”转变的美学问题时，总是会油然想到诸如“绑架”、“劫持”这样的暴力词汇。——比如，我们都已熟知白洋淀与现代诗的关系。想当年，在文革浩劫的废墟或余灰中，一批碰巧下放到那里的年轻人，正是从那里萌生出了创作的冲动，并终于在此后神话般的回想中，将此处打造成了现代诗的“圣地”；而由此一来，他们也便以“我花开后百花杀”的横霸姿态，宣告了此前的诗歌风格已然“过时”。——再比如，眼下这类的诗歌创作冲动，更多地只能属于进城打工的、身上只剩有纸笔的年轻农民了。然而可惜的是，尽管这些农民工只能读懂、也只能读到中文材料，然而由于此“汉诗”已非彼“汉诗”，已被“绑架”到了比“朦胧”还要“朦胧”的形态，他们就只能继续跟中国的传统相隔遥远，误以为只要拿起写诗的纸笔来，便只能去仿照那种拗口的洋派风格。²

再把这个例子讲得更详细些。在当代中国文学史的那个特定节点上，北岛们——或者说是那批被称为“朦胧诗人”的朋友们——他们既不可能不用中文来写作，那就是他们唯一还能掌握的母语，但又由于从五四到文革的原因，不可能、也不愿意再沿着中文诗歌的传统来

¹ 刘东：《艺术究竟是怎样流变的：述评〈艺术与人文科学：贡布里希文选〉》，《近思与远虑》，杭州：浙江大学出版社，2014年，第91-92页。

² 刘东：《现代诗与不归路：过去的和未来的中文诗歌》，《中国学术》，第三十四辑，北京：商务印书馆，2015年，第146-147页。

写作，这种情况就既受到了“路径依赖”的决定，也受到了“路径互动”（或“路径干扰”）的决定。可无论如何，只要他们决定性地拿起自己的笔，立意去进行创造性的写作了，那么，他们的有限自由又表现在，看看自己想要继承什么传统，忽略什么传统，或者激活什么传统，毁掉什么传统；而且，只要是他们的写作足够有力，也就会相应地创造出新的传统，使其想要取代的诗歌变味与失色，简直不知为了什么，读起来突然失去了起码的诗味，也让此后学习写诗的人们无法回避，充其量也只能路过和越过他们，且只有经过了这番致敬之后，才能沿着他们的努力向前摸索。这就是我在前边所讲的那种，对于艺术概念、乃至诗歌概念的“绑架”或“劫持”；也就是说，他们就连人们对于这门艺术的概念，都至少在一时间强蛮地据为己有了。——当然了，这也怪不得那些朦胧诗人们，其实这类事件经常在艺术史中发生；而且，越是强有力的、创意十足的诗人，就越有可能去粗暴地“绑架”或“劫持”此前的诗歌概念。

进一步说，又恰恰是在这种意义上，在这些个代代“依赖”的文化“路径”中，才展露出了这种“有限自由”的真谛。一方面，这样的自由无论如何都潜存在那里，可另一方面，这样的自由又并非现成在手的，相反它的大小、多寡与隐显，都取决于我们自己经过了努力，所获得的主体性本身的大小、多寡与隐显。——此外，再把这样的理解代入本文的语境，我们又得以进一步认识到，正因为我们总还享有着它，则尽管这样的自由仍属有限的，我们就更不可能被简单决定了。而由此合乎逻辑的则又是，作为全体成员的努力的叠加，这个社会就更不可能被简单决定了，而更显出了方生方成、随机开放的一面；这样一来，也就在相应的意义上，验证了社会本身必有“偶然”的性质。

当然，又可以骄傲而亢奋地说，也正是缘于这样的“偶然性”，我们才足以享有相应的创造空间，才不是一把“现成在手”的裁纸刀，才享有了尽管有限、却又笃定的自由。——我们看到，正是在这样的意义上，理查德·罗蒂对我们写道：“布鲁姆之于浪漫主义正如弗洛伊德之于道德主义。在这里他们所采用的策略并无二致：就是利用由偶然关系组成的一个网络，一张向后延伸到过去、向前延伸到未来的网，来取代一个已经成形的、统一的、当下的、自完足的实体，一个可以被视为固定不移和完满一体的东西。布鲁姆提醒我们，甚至强健诗人也依附于她的前人，甚至她也只能创造一小部分的自己，因此同理，她也依赖未来所有不可知的陌生人的仁心善意。”¹

既然如此，也正是基于这样的理解，就有理由认可罗蒂遵循着尼采，而明确表达出的下述看法：“依照西方哲学传统的看法，个人生命的极致，就在于它突破了时间、现象、个人意见的世界，进入了另一个世界——永恒真理的世界。相对地，在尼采看来，极致生命所必须越过的重要关卡，不是时间与超时间真理的分界，而是旧与新的界线。他认为一个成功极致的个人生命，就在于它避免对其存在偶然作传统的描述，而必须发现新的描述。这正是真理意志和自我超克意志的差异所在；也是两种救赎观念的分野：一个认为救赎就是与一个比自己更伟大、更永久的东西接触，另一个认为——如尼采所言——救赎是‘把一切“曾是”皆重新创造为“我曾欲其如是”’”。²

不过，我们对罗蒂的首肯或激赏，这一回也只能到此为止了。此间的原因，我也早已在前文中交代过了：即使摈弃了那个高高在上的、想当然地支撑着“必然律”的主宰，只要我

¹ 理查德·罗蒂：《偶然、反讽与团结》，徐文瑞译，北京：商务印书馆，2019年，第68页。

² 理查德·罗蒂：《偶然、反讽与团结》，徐文瑞译，北京：商务印书馆，2019年，第49-50页。

们还知道自己终究“想要什么”，那么，沿着我们积分而成的那种“人心所向”，还是会推动出历史本身的“大势所趋”。这就是我前边所讲的、具有统计学意义的那种规律。——也正是背靠着这样的支撑点，我才并不认为只要顺着戴维森的语言论，就足以像罗蒂给出的下述论证那样，得出一种彻底实用主义的论断：“如果道德的要求乃是语言的要求，而语言乃是历史的偶然产物，而不是要掌握世界或自我的真相的企图，则所谓‘坚定不移地捍卫个人的道德信念’，不外是把自己认同于这种偶然产物。”¹

真正可怕的是，如果连“人心中”的支撑点都不复存在了，那么人类社会也就要彻底分崩离析了，从而我们赖以安身立命的这个文明，也就当真会像罗蒂所说的那样，只属于一种彻头彻尾的“偶然性”了：“……依其理想形式，自由主义文化是一个彻头彻尾启蒙开明的、世俗的文化：这个文化丝毫不残留神的遗迹——不论其以神化的世界或神化的自我形式存在；这个文化不相信人类应该向任何非人的力量负责；这个文化丢弃或彻底重新诠释神性的概念，以及‘奉献给真理’和‘满足精神最深刻的需要’等概念。在理想上，前两章所勾画的非神化历程，其最高的境界就是我们有能力不再认为下面这个观念有用，即：有限的、会死亡的、偶然存在的人类，无法从其他有限的、会死亡的、偶然存在的人类导出他们生命的意义。”² 设若如此，那么在这块共居的欧亚大陆上，也就不会再存在前文着意强调的“你追我赶”和“交替领先”了。——然则幸而，尽管我们的确属于“有限的、会死亡的、偶然存在的”人类，他们们的确属于“有限的、会死亡的、偶然存在的”人类，可话说回来，构成了彼此“主观间性”的那种“人心所向”，却并不是同样有限和偶然的，相反倒是递相授受、薪火相传、永世长存的，由此也便显出了不可抹煞的“必然性”。

只是话说回来，一旦说到具体的历史进展，那么，这“水流”究竟会出现多少曲折，究竟会流到哪里才冲出“决口”，甚至，能否赶在我们有生之年就找到它的“出口”，那就在很大程度上要付诸于“偶然”了。也就是说，即使在“人心所向”的大前提下，历史终究还是有其大致的方向，可它究竟会在什么时候，切实抵达了其所指向的地方，以及究竟会在多大程度上，总算达到了其所指向的目标，乃至究竟会否在最终意义上，真正贴合“人心所向”的、作为社会理想的公平原则，只要我们仍作为有限的历史主体，置身于未完成的历史进程中，这些对我们来说就仍属未知数。——充其量我们也只能说，在统计学的意义和层面上，有一种我们共同“心向往之”的东西，它在可以展望的那个时空区间内，将会是一个“大概率”发生的事件。

此外，谈及这方面的复杂性，还需要再考虑另一个侧面。由于我们不可能完全确知，在已经成为历史的过往进程中，到底还有多少迄今未能勾连出来的、“草蛇灰线”、“蛛丝马迹”般的隐秘因果链条，所以，我们对于已然埋藏得很深的过往的变迁——包括那个“现代西方究竟何以兴起”的巨大悬案——也只能姑且提出符合现有认识水平的解释，因而这样的解释总要属于试探性的、可证伪的、有待于检验、补正乃至推翻的。由此便同理可证了：既然我们对于过往历史的把握，说到底又是并没有绝对把握的，充其量也只有手头的这么多，那么我们又怎敢信誓旦旦地保证，竟可以基于这种有限的把握，去准确预判出它朝向未来的继续延伸？

当然，即便在这样的困境中，正如前文中已经自觉到的，我们还是要坚守在这个现象世

¹ 理查德·罗蒂：《偶然、反讽与团结》，徐文瑞译，北京：商务印书馆，2019年，第95页。

² 理查德·罗蒂：《偶然、反讽与团结》，徐文瑞译，北京：商务印书馆，2019年，第72页。

界，并坚守我们唯一禀有的有限理性，既去对过去进行尝试性的解释，也来对未来进行试探性的展望，并且不断地调整、修正与更新它。——不过，如果就在如此巨大、如此永恒的“知识困境”中，还有什么人居然能膨胀到了，觉得自己头脑中的什么神妙想法，就已经属于颠扑不破、无限正确的真理了，那么，他不啻又把自己视同于莫须有的“神明”了。无论如何，那种已经贻误了我们很久的、曾被认为是“无所不能”的主宰，也正如我在前文中一再申明过的，早已被我们决定性地、绝不再反悔地给拒绝了！

此外，置身于这样的“知识困境”中，尽管在一方面，我们也可以宽慰自己地说，这至少也算是部分地“征服偶然”了，既然已可以描绘出哪怕只属于统计学意义上的规律；可在另一方面，我们又必须同时心存警惕，知道如果只是基于这种粗略的把握，“偶然性”终究还是不能被完全“征服”。——说到底这又是因为，无论是我们“只有一次”的个人生命，还是又由我们组成的、同样具有其“唯一性”的社会，其生老病死、起承转合的经历，都具有不可替代的独特性，都属于绝不可重复的现象。既然如此，一旦来到这种独特的“个体”层面，那些统计学意义上的概率分布，尽管可以到了事后被“盘点”出来，却无助于进行预测和做出决定。正因为这样，恰如在电影《卡桑德拉大桥》中，那种统计学意义上的致病百分比，并不能让被封闭在列车中的任何人，再心存自己有可能“不被感染”的侥幸；同样地，我们既已置身于“必有一死”的有限性中，生命已经被紧迫地、“倒计时”地读着秒，所以即使是那种“大概率”的、却并未落实到个体存在的估计，就既不能打消我们身在此时的焦念，也不能支撑我们对于未来的盘算：

只要稍微放纵一下联想的思绪，我们会想到，在足球场上奔跑的正是我们自己。在到处充满偶然性陷阱的有限时间内，人生的结局未必会比足球的结局更公正。那些付出努力去耕耘的人就一定要有收获吗？那些被人们普遍看好的人就一定能心想事成吗？那些具备了最大可能性的人就一定有指望笑到最后吗？只怕除了倾听冥冥运数的最终回答之外，谁也不敢在这类问题上说大话。在这里，概率论的统计数字并不能缓解我们的焦虑，因为生命对任何人来说都只有一次；正象每一场球赛的结局都是特殊的一样，每一个人的遭遇也都是具体的和不可置换的。因此，对于种种偶然性的担忧会伴随我们始终，而一旦这种悬念被最终化解，也就轮到我们的下场去休息了。或许，这时候你还来得及最后再向球场瞥上一眼，去打量那里重新开始的竞赛。此刻你才会恍然大悟：不管在人生的竞技场上流多少血和汗，一个人对自己的未来都不会比赌徒的盲目下注拿得更准。¹

自然而然地，既已说到了“赌注”这个字眼，也就势必接触到“运气”的问题。或者更准确地说，既已分析到了“偶然”的情况，随着也就要接着处理“运气”的问题了。事实上，随着传统神学与形而上学的垮塌，或者说，随着那“伟大的存在之链”已然无可挽回地崩解，“运气”这个字眼所带有的哲学含义，也就势必随着“偶然”意味的加重，而越来越受到人们学术性的关注。——比如，几乎可想而知的是，前边提到的那位犀利的罗蒂，既已把社会判定为“偶然”的产物，于是，他也会合乎自身逻辑地，只把西方人所以能创立“民主”制度，乃至不期而获地享有了相应的政治“自由”，都归结给某种碰巧偶发的、并非必然注定的“运气”了。

此外，同样由于“偶然”之权重的上升，虽说并不赞同罗蒂对“真理”的彻底颠覆，但伯纳德·威廉斯也同样强调了“运气”的重要。由此我们才会在他的著作中读到，就算他并不完全同意罗蒂的见解，然而他的某些相关学术论证，却在突出历史主义的相对视角、从

¹ 刘东：《看球的门道》，《咏叹之年》，南京：江苏人民出版社，2018年，第12页。

而凸显社会规则之“偶然性”方面，几乎就同罗蒂的论断如出一辙：“当人类对准确和诚实具有一种普遍的需要时，它们所体现的那些倾向和动机在文化上和历史上是多样的。如果一个人想要理解我们自己对这些事情的看法，想要用那些从任何人的观点来看都是哲学的措词来这样做……那么他就必须试图理解为什么它们在这里采取了某些形式而不是采取其他的形式，他只能借助于历史来这样做。而且，有这样一些美德，例如某种真实性和完整性，整体上说它们体现了一种很偶然的文化发展；要是西方的历史还没有采取某个特定的历程，那么它们根本就不会已经进化出来。因此，对我们的观念和动机的反思性理解——我认为大家都会同意那种理解就是哲学的一个目的——就会涉及历史理解。在这里，历史促进了哲学理解，或者就是哲学理解的一部分。”¹

这样的论断，当然不致于出乎意料，毕竟威廉斯是位当代的哲学家，而这又是个“必然”主宰退隐的时代，所以唯此才能见出其思想的当代性质。此外，我们毕竟读过他的《伦理学与哲学的限度》，知道出于对道德形上学的拒斥，他在反对抽象理性信条的同时，势必就会强调个人境遇的或然性，并突出个人选择的独特性；这样一来，他也就势必要突出“道德运气”的命题了，以便让每个人的实际伦理生活，都恢复它们在日常经验中的本来面目：“现在有一个紧迫的问题：那个道德概念提供了多少东西？到论证的这个阶段为止，对于它所发生的事情，它到底有多么重要？不管运气是否是生成性的，是否影响了一个人的决定与道德的关系，或者只是影响了一个人的行为的最终结果，运气对于道德生活来说都具有很重要的意义。”²

最让我感兴趣的还在于，由此一来，威廉斯也就会特别看重希腊悲剧，强调那中间蕴含的深重悲剧性，以及深藏在剧情背后的人间苦难了，——正如纳斯鲍姆就这一点所述评的：“威廉斯用如下主张来开始他的论证：道德哲学典型地与提供给我们关于生存条件的‘好消息’的计划联系起来。不管是采取那种黑格尔式的对进步的宏大叙述的形式，还是采取那种莱布尼茨式的神正论的形式，甚至善良意志那种赤裸裸的康德式的事实本身也成为一种好消息。‘彻底的虚构’，特别是古希腊的悲剧，使我们直接面对人类生活固有的‘恐怖’。这样它们就‘对道德哲学的那个永不疲劳的目的——使世界对于那些具有良好品格的人来说成为一个安全的地方——提供了一个必要的补充和一种恰当的限制’。通过向我们显示人类行动者无法控制的伦理上相关的一个空间，古希腊悲剧实际上要求我们把那个空间转让给自然、命运和反复无常的诸神。”³

我们又知道，托马斯·内格尔也从伦理学意义上，跟着威廉斯一起讨论了“道德运气”的问题，从而又从后果主义的哲学立场上，同样反驳了抽象的道德形上学。他从另一个侧面又指出，既然我们并没有绝对的自由意志，那么对于我们道德行为的评价，就往往或然地取决于我们的“运气”。而再往后，接续着这两位哲学家，却更为集中地讨论此一问题的，则要数威廉斯的女弟子、那位更偏重于古典学的哲学家——玛莎·纳斯鲍姆。正因为这种特殊的治学特点，她就此所发出的基本论断，就主要是以“夹叙夹议”的形式，用古典学家的引述口吻来展开的：“亚里士多德决定要理解运气理论家提出的建议的力量及其严肃贡献。也就是说，他想要分析一个思想，并且以某种方式把它作为一种真理来加以维护，这个思想就

¹ 伯纳德·威廉斯：《作为一门人文学科的哲学》，转引自徐向东：《译者序：伯纳德·威廉斯与当代道德哲学》，《道德运气》，上海：上海译文出版社，2007年，第35-36页。

² 伯纳德·威廉斯：《道德运气》，徐向东译，上海：上海译文出版社，2007年，第57页。

³ 玛莎·纳斯鲍姆：《善的脆弱性：古希腊悲剧和哲学中的运气与伦理》，徐向东、陆萌译，南京：译林出版社，2007年，第31页。

是：运气对好的生活有一个严肃的影响，好的生活是脆弱的，可以因为灾难而被打断。‘因为在人的一生中，会出现很多逆转和很多类型的运气’，在对运气理论家提出批评后不久他就这样说道。这大概就是那个被广泛共享的信念，并被那个对手夸张和强调。”¹

不过到了后来，纳斯鲍姆又在修订她的著作时，把自己的思想表达得更加明晰了：“即使我们不去问，在使我们变得明智、勇敢或者首先是让我们变得公正这件事情上，运气究竟起了什么作用，我们也可以看到，在使我们能够或者不能公正地行动，并因此过一种伦理上完整的生活这件事情上，运气看来也扮演了一个重要的伦理角色。对古希腊诗人来说，正如至少对某些哲学家来说，似乎很难否认的是，倘若一个人因为长期生病而丧失了能力，或者一个人被投入监狱、受到折磨，或者一个女人受到敌人强奸、沦为女奴，那么这样一个人至少就丧失了过一种欣欣向荣的人类生活所必需的某些伦理上重要的要素。这种人不仅很不幸，而且也没有什么东西可以用来过一个完整的好生活，甚至没有什么东西可以用来换取这样一种生活。”²

由此可见，一旦“偶然”在当代思想中加重了分量，人们就必然要去激活西方思想的原有资源，以从社会伦理方面重估“运气”的问题。——而我们由这种情况出发，也就不难触类旁通地联想到，如果我们的每个人的伦理境遇，都会表现为“偶然”的或“不确定”的，并且正因此才会在自己的道德实践中，根本无法躲开这个“运气”问题，那么，作为由我们每个人组成的集合体，这个社会本身也同样会遇到“运气”的问题，既然在它的发展或延伸“路径”中，也同样布满了各种突发的“偶然”状况。

我们如果基于这种判断，再来联想眼下正着手处理的、中西之间的那次“大分流”，那么，即使只是简单回顾一下彭慕兰的论述，也不难想象在那次“大分岔”中，“偶然”与“运气”在这里所起的“决定作用”了。——这里为了叙述的方便，不妨引用一段对其论点的简要综述：“对于中欧经济大分流，彭慕兰鲜明地提出了一套偶然性的解释。他认为：在原始工业化和工业化前期，西欧和中国的江南地区一样都面临着人口增长和资源不足带来的生态制约，然而英国的煤矿恰好位于经济发达的核心地区，节省了运输成本。而更重要的是，美洲新大陆的开发为英国提供了一笔‘生态横财’，使其获得了对于经济转型至关重要的资源、土地密集型产品、贵金属和经济空间。彭慕兰还非常直白地将大分流称为一种‘意料之外的重要的断裂’。”³

进一步说，正如前文中已经指出的，不管是来自芝加哥的彭慕兰，还是来自剑桥的麦克法兰，也无论他们所举出的那些因素，属于相对的重大、还是相当的琐细，总都还称得上属于“正面”的东西。所以更加要命的是，如果再联想到王国斌的论述，也即中西之间的这次“大分流”，竟只是缘自欧洲那边的“负负得正”，那么我们就更有理由去认定，那真是来自一种“瞎打误撞”的“运气”了。——无论如何，在没有“义战”的春秋战国时代，由秦始皇所发动的“扫灭六国”，就属于一场典型的残酷战争；在作为开阔战场的欧亚内陆，由

¹ 玛莎·纳斯鲍姆：《善的脆弱性：古希腊悲剧和哲学中的运气与伦理》，徐向东、陆萌译，南京：译林出版社，2007年，第443页。

² 玛莎·纳斯鲍姆：《善的脆弱性：古希腊悲剧和哲学中的运气与伦理》，徐向东、陆萌译，南京：译林出版社，2007年，第3页。

³ 周琳：《从“大分流”到“大分流之外”——〈大分流之外〉述评》，《中国社会经济史研究》，2019年，第4期，第106页。

成吉思汗所发动的马蹄践踏，也属于一场典型的残酷战争；在第三帝国的东西两条战线，由希特勒所发动的闪击战，也属于一场典型的残酷战争。且不说，那些战争所带来的人类苦难，终属于极度苦痛的人类经验；毕竟，在那些刀光剑影的战场上，参战各方的初衷都是去吃掉对方，甚至去悉数地吞并整个世界，又如何偏偏达成了某种“脆弱的平衡”，而无巧不巧地形成了“各国的均势”？

由此实在说来，任何有关战争的浪漫想法，如果不是毫无心肝的话，至少也是既太过超然，又太过神秘了。只要不是站在上帝的角度，有谁能战争发动之前就担保，这种日趋凶残的相互的杀戮，反而能得出积极的历史后果，故而原本就可被视作天大的好事？因此，至少对大多数亲历者来说，这种太过超然的、或太过神秘的说法，听起来更像是出自“战争贩子”之口。回想起来，我们作为人类所总共经历过的、两次最大规模的“世界战争”，也正好都发生在那块欧洲大地上；而且，如果不是核子武器的“偶然”发明，使得“吞并对方”的念头已变得不再现实，恐怕还会接着再出现第三次、第四次世界大战，而且也还是会“大概率”地，仍在那块土地上接连被引爆吧？——如果真是那样的话，考虑到民族主义和科学技术都在高涨，不断向各自的大炮里赋予能量，那么，即使人类还没有完全走到末日，恐怕也早被全都打回“石器时代”了，谁还敢说那属于“负负得正”的好事？

更有甚者。要是总能偏巧去“负负得正”，人们或不免会天真地以为，还当真有一只“看不见的手”，在出乎意料地护佑着我们，且不管那是否上帝“仁慈的手”。然而，历史的“偶然性”还又表现在，其实更加出乎我们意料的，还有多得多的“由正得负”、甚至“正得负”的变化。缘此，如果循着原有的心理或逻辑，人们会不会也同样去疑心，冥冥中竟有一位可怕的上帝，或者化身为下沉“历史规律”的上帝，在心怀恶意地、再三再四地捉弄我们？——说到这种情况，就不讲我们最有切肤之痛的、计划经济下的那些糟心事了，那原本是大家最为熟知的，当然也是最为“由正得负”的例证。为了更多地演示此间的复杂性，就再来看看与之唱着“对台戏”的、力主市场自由主义的、最像一门经济科学的模式吧。

一方面，卡尔·波兰尼曾经基于这两者的本性，来分析“商品货币”是如何无法与“工业生产”兼容的：“商品货币只是一种被用来做货币的商品，因此，在原则上其数量是全然不能增加的，除非是将不作为货币之商品的数量加以缩减。实际上商品货币是使用金或银，其数量虽然可以增加，但是在短时间内不会增加很多。但是如果货币数量没有随着生产与贸易的扩张而增加，一定会导致物价水平的滑落——这就是我们记忆中的毁灭性通货紧缩。货币的缺乏对17世纪之商人社群而言是一经常的、严重的问题。早期发展出来的象征货币是用来保护贸易，使它免于因使用商品货币而在商业扩张时面临通货紧缩的问题。市场经济不使用这种人为货币的媒介是不可能的。”¹ 可另一方面，由于世界贸易体系的紧迫需要，人们又不得不勉强把这种“商品货币”，具体落实为跨国之间的“金本位制”：“大约在拿破仑战争时期由于稳定之外汇的需要与随后金本位制之建立，真正的困难出现了。稳定之外汇变成英国经济存在之基本条件，伦敦变成一个增长中之世界贸易的金融中心。但是为了明显的原因，不论是由银行或官方所发行的象征货币，都不能在外国通用，而只有商品货币能达成这个目的。因而，金本位制——一个国际性之商品货币制度的公认名称——出现了。”² 由此一来，一种真正的结构性矛盾就随之而来：“简而言之，问题是：商品货币对国际贸易之

¹ 卡尔·波兰尼：《巨变：当代政治与经济的起源》，黄树民译，北京：社会科学文献出版社，2013年，第330-331页。

² 卡尔·波兰尼：《巨变：当代政治与经济的起源》，黄树民译，北京：社会科学文献出版社，2013年，第331页。

生存是很重要的；而象征货币则对国内贸易很重要。这两者之间要如何互相调和呢？”¹

正因为有了这种结构性的矛盾，在谈及波兰尼的此一洞见时，弗雷德·布洛克又进行了这样的概述：“波兰尼指出，市场自由主义者空想的社会蓝图指引他们发明金本位制，并企图借之以建构一繁荣昌盛的无疆界世界。但金本位制所造成的持续震撼，却逼使各国加强其内部整合，并提升其国家甚至帝国疆界的重要性。金本位制不断对各国施压，但其作用却被兴起的各种保护主义（从关税到殖民帝国）抵消。然而，即便这个内在矛盾的制度随第一次世界大战崩溃，金本位制已被视为理所当然，一千政客也群起动员来重建它。不幸的是这出悲剧在 20 世纪 20 年代及 20 世纪 30 年代再度上演，各国也被迫在保护其外汇兑换率或保护其公民之间做选择。在此僵持对立时，法西斯主义乘虚而起。波兰尼认为这种法西斯冲动，即借牺牲个人自由以保护社会免受市场伤害，是一普遍的人性反应。但各地不同的条件，却可决定法西斯团体是否能成功夺取政权。”²

再来看看我们身边吧，正所谓“能近取譬，可谓仁之方也已”³。我们从美国既雄辩地宣扬“自由贸易”的理想，又最放肆地出手废弃世贸组织，以及由此带来的剧烈世界经济动荡，乃至席卷全球的严重秩序破坏中，难道还没有看到波兰尼笔下的这种吊诡，竟是如此不幸地一再在历史中重演吗？因此，既然世界上就是有“运气”这种东西，那么在波兰尼笔下的这种吊诡，则肯定要属于“运气”的反面、或干脆说“背运”或“噩运”了。如此一来，这么“由正得负”、乃至“正正得负”的“噩运”，如果还不把它付诸于“偶然”所致，那么，又究竟是由哪个恶棍设计出来的？他是要把我们引诱到可怕的迷宫，使得凡是看似“出路”的那种前景，最终都被证明是无情的“死胡同”吗？——设若如此，要是还有人再钢嘴钢牙地说，这仍然体现出了某种堪称“必然”东西，那么，他是在指人类终将“必然”地自取灭亡吗？

那么，是不是我们已经“走投无路”了呢？是不是只有陷入无边的“绝望”了呢？那倒也不见得这样。——不过，虽说未见得完全这样，仍需我们加倍心存警觉地，如我在另一本著作中所说，要去“如临如履地叩其两端”：“或许古往今来的思想者们，所唯能确保去做到的，也正好跟眼下的自己一样，是在以‘毋意，毋必，毋固，毋我’的态度，去不断调整自己的身姿步态，以面对当下遭遇的险境……——由此，在不稍释缓的、念兹在兹的忧患意识中，把自己想象为立身于有限的、危险的、随时都可能崩塌与滑落的浮冰上，恰正是最为典型的先哲立场。而如何就立身在这有限的浮冰上，以不断去‘叩其两端’的警觉行为，来实现不偏不倚的‘中庸之道’，从而保障相对的人生安康，则又体现了最原汁原味的中国智慧。”⁴

一方面，由林林总总的、难以预测的“偶然性”，裹挟而来的、或好或坏的“运气”，迫使我们只能凭靠自己的“有限理性”，于一片微茫中展开试错式的摸索。这就无情地意味着，由于只能部分了解以往的“路径”，也就只能姑且盯紧现今的“路面”，因而，虽然必须

¹ 卡尔·波兰尼：《巨变：当代政治与经济的起源》，黄树民译，北京：社会科学文献出版社，2013 年，第 331 页。

² 弗雷德·布洛克：《导论》，卡尔·波兰尼：《巨变：当代政治与经济的起源》，黄树民译，北京：社会科学文献出版社，2013 年，第 37-38 页。

³ 《论语·雍也》，《十三经古注》第九册，北京：中华书局，2014 年，第 1976 页。

⁴ 刘东：《如临如履地“叩其两端”》，《思想的浮冰》，上海：上海人民出版社，2014 年，第 4 页。

要向着“前途”去展望，却又谁也不能确知未来的“路况”如何。这样一来，既然我们根本无法预料，还有多少“偶然”在前头等着，那么将来无论得失成败如何，都难免带有某种“撞大运”的成分。可另一方面，作为只具有“有限理性”的人类，他们的“有限性”又往往要表现在，总是会有人踌躇满志地以为，无论自己所处的这个时间节点，还是自己所达到的这种思想状态，都如此地令人心满意足、顾盼自雄，所以足可算是“时代顶点”，或者“历史终结”了，——无论是普鲁士时代的那位黑格尔，还是冷战结束后的这位福山。换句话说，他们又把自己的境遇及其选择，统统视作若有神助的“必然”之物了，而根本没有再给“偶然”留下余地，未曾想到在“偶然”与“运气”捉弄下，不光个体人类的善好生活是“脆弱”的，而且人类社会的善好状态也同样是“脆弱”的。

既然如此，我们就应当再从方法论上，返回到本节开头的那个标题，即“水流到底在哪里决口”？——还是可以借“悲剧”的例子予以说明。一方面，我们作为具有相当智能的人类，当然具有表现自家生活的冲动，从而一边在那表现中回顾自己，一边也在那表现中提升自己；甚至，这就有可能进一步意味着，我们天生就有某种“演剧”的冲动，而且只要这种冲动找到了出口，它也就可能去表现人间的冲突，以及人们对这种冲突的复杂感受。这些个东西，全都可以被说成生命中的“必然”。但另一方面，如果有人基于这样的“必然性”，就不假思索地误以为，人类一定会发明出希腊式的“悲剧”；甚至，但凡未能发明出这种艺术形式的，就统统属于水准低下的文明，那他就太过可悲地陷入本质主义了。事实上，虽说表达与申述人生的悲苦，可说是我们心中的“必然”冲动，但这种冲动究竟采取了怎样的发泄出口，也就是采取何种具体的戏剧形式，则又完全要诉诸于文明进程的具体上下文，取决于很多“偶然”的环节与肇因。

正因为这样，我们才应以“执两用中”的持平态度，去从“必然”与“偶然”的微妙平衡中，历史地看待希腊人发明的“悲剧”，乃至任何特定的人类文明，在任何特定的时空区间中，所独特发明出来的、哪怕再辉煌的文化形式。正是在这样的意义上，我才会以“树疤”这样的比喻，来表达这种不无独特、甚至古怪的艺术形式，所带给我们一言难尽、不一而足的感受，——它既是那么教条，那么扭曲生活，却又那么感人，那么回肠荡气：“……在这个意义上，我们就应当永远都牢记着，作为一种‘转化路标’的希腊悲剧，尽管已经在此后的长期发展中，镶嵌上了一大片星群般的名字，从埃斯库罗斯，到高乃依，到莎士比亚，到尤金·奥尼尔，从而算是长成了参天的文化大树，然而，在它饱含着岁月痕迹的树干上，却仍有一道不可能被打磨掉的、在艰难转折时刻所留下的‘结疤’。在一方面，正是它的这道‘树疤’才让我们回想起，如果不是进行过当年的转折，这树干还不会长得如此高指云天；可在另一方面，也正是这道‘树疤’才为我们留下了遗憾，因为它先天地规定了树干的表面，不可能做到完全光滑与顺遂，——或者更具体地说，它僵化地限制着悲剧的剧情，总是走向同一种毁灭的结局，从而到头来终究还是不令人信服。”

最后，还应再补充一个要点：如果那种希腊式的、剧中人无可逃避的“命运”，所表达出的无非是被古代人看重的“必然”概念，那么，我们如今要凸显的、无可预测也无法迎合的“运气”，所表达的却是被现代人看重的“偶然”概念。

七、从共和主义的视角来看

铺垫好了从“偶然”到“运气”的磨人问题，我们才好进入那个由包华石挑起的在“特

权”与“自由”之间的吊诡问题。在一方面，这可以算是对于那种纯属“偶然”的、没来由的或无厘头的“运气”的具体演示。在另一方面，这也至少有助于回答第五节中提出的、那个让人百思不解的问题——“既然受到儒学范导的古代中国，无论在价值理想上，还是在制度设计上，都曾相对领先于当年的欧洲，由此才会取道于此后的中西接触，而逐渐影响到了整个的欧亚大陆，那么，这个曾经对‘公平正义’如此敏感的民族，究竟又是因为什么缘故，才被远远地拉在了、或被狠狠地甩到了后边，以致沦入近代以来‘落后就挨打’、且还‘步步跟不上’的恶性循环呢？”

为此，就要先把包华石所提出的问题，较为详细地引入此处的行文中。——在我看来，这本书较为新颖独特、也是较为引人深省之处，就在于作者曾反复指出了，Liberty一词有它的吊诡或悖反的语义：“大约在 1760 年之前，以及对于很多进入 19 世纪的作家来说，‘liberty’与‘rights’指的是世代承袭的特权。从普遍权利的意义上说，前现代语境中的‘liberty’事实上与现代语境中的‘liberty’是相悖的，因为一个人由世袭所得到的特权与其社会地位是联系在一起的。而前现代语境的‘自由’早已与个体能动性甚至解放政治言论的观念合为一体了，它与现代术语中的‘liberty’是程度上的不同，而非性质上的区别。”¹

接下来，循着这两种貌似前后相随的、却好像又判然断开的语义，包华石还进一步提示了大家：正是鉴于“liberty”的那种古老的词义，才使得当年正渴望着历史突破的欧洲知识分子，从比较的视野中发现了中国那边的相对“公正”或“平等”——“这些知识分子被中国的政治体系所吸引，恰好是因为中国的施政权力与先赋性的社会角色不是合二为一的（参见第七讲）。废除世袭特权以及建立法律平等的这种情况被孟德斯鸠说成是‘专制独裁’，而孟德斯鸠所捍卫的‘自由’与由世袭而来的特权也没有什么区别。我们西方文化系列的教科书却简单地忽略了细节。”²

另外，经由作者所给出的历史叙述，我们也可通过下述这个案例——这里可以姑且忽略其具体的案情——看出当时对于“liberty”的普遍理解，确实是突然发生了语义的变迁：“根据威尔克斯的案件来看，‘自由’曾是一种世袭特权的委婉说法，而现在则获得了一种普遍权利的意义，这是一种所有人都可以以个体身份来享有的权利。这种胜利被政治性的版画所吹嘘夸耀，画上描绘了威尔克斯手握着一个横幅标语，上面的‘自由’被饰以纹章，或者另一种形式是在自由之竿上放置一顶自由之帽。”³

而且，作为游走于中西之间的汉学家，作者也不会忘了来再度提醒：当年的欧洲与其相对“先进”的中国背景，就是存在着这等错落强烈的反差；此外，即使那个作为“榜样”的中国，也并不是天生就如此“先进”的，而是经历过自身的相应演进过程——“威尔克斯，连同每一位与他同世代的其他政治作家一起，频繁地呼吁‘自由’，以此来支撑自己的相关讨论。这是一种让人印象深刻的策略，因为在那个时代，每一个人都支持‘自由’，这就和今天没有人会将他自己或她自己定义成国家安全的反对者一样。在那个时候，自由被解释成

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第254页。

² 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第376-377页。

³ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第395-396页。

了‘特权’意思。这些特权是一个人与这个人的‘身份’一起继承而来的，包括财产、政治特权（不管这个人是否能够承担一个官职），甚至是那种适用于一个拥有身份之人的职位。这样的一种社会结构在很多历史性社会中是很常见的，并且与这种社会相一致的体制也可以在古典时期的早期与中世时期的中国里找到。”¹

这样一来，也就至少是对于围绕“自由”的中国理解，构成了不大不小的刺激或曰挑战。我不知道，鉴于缺什么才吆喝什么、从而也才会更看重什么，所以在当代中国的特殊语境中，尤其对那些不仅真心地热爱“自由”（liberty），而且还进一步去赞成“自由主义”（liberalism）的人们来说，这种说起来虽则言之凿凿、听起来却又不无怪异的说法，能不能被心平气和、不加疑虑地接受下来？——可不管怎么说，只要查一查标明“词源”的英语词典，我们就能白纸黑字地查找到，这种词义确曾在历史中存在过，比如，我们从有名的《牛津高阶辞典》（Oxford Advanced Dictionary）中，就能在 liberty 的词条下发现这样的释义：“由君权授予的一种特权或特许权”（A privilege or exceptional right granted by the sovereign power），或者“通过法令或赠予得享的特权、豁免权或权力”（Privileges, immunities, or rights enjoyed by prescription or by grant）。因此，即使这种不无蹊跷的语义歧异，难免要引起我们注意力的留驻，然而大家由此被激发起的思绪，却不应被引向对于事实本身的怀疑，而应进一步思考那事实的奥妙与成因。

果不其然，一旦循着这样的裂口下探，我们就会不无讶异地反省到，真想搞清楚此事之原委的话，就不能只是一味贪图省事地，仅仅去指望哪本大大简化了的、却也经常会耽误事的、无意间宣扬了“翻译对等”的英汉词典。——比如，我们通过大卫·贝尔的综述，可以了解到以 liberty 为词根的 liberalism 一词，原来其词义竟是“出了名的混乱”，就连西方学者自己也难以厘清：“在美国，自由主义的含义通常与欧洲的社会民主主义有些相近。在欧洲，自由主义则接近于美国信奉自由市场的保守主义。‘新自由主义’（‘Neoliberalism’）这个词目前被认为等同于自由市场原教旨主义，而在那之前，这个词在美国最常被认为是指围绕在参议员加里·哈特（Gary Hart）身边的一群有改革思想的民主党人的政治主张。然后是‘古典自由主义’（classical liberalism），用历史学家艾萨克·克拉姆尼克（Isaac Kramnick）的话来说，一些学者在用这个词的时候常常指的是一种‘现代的，自利的，竞争性的，强调私人权利的个人主义意识形态’，也就是自由放任资本主义背后的意识形态。”²

接下来，还是通过大卫·贝尔的转述，我们又可以进一步地了解到，至少根据海伦娜·罗森布拉特的研究，原来“自由主义”（liberalism）还有很长一段“遗失的历史”：“在古罗马，‘liberal’和‘liberality’（拉丁语：liberalitas）这两个词与个人自由没有关联，而是意味着高尚、高品格的宽宏大量，带有强烈的道德意蕴。到了18世纪，‘liberality’也与没有偏见，特别是没有宗教上的偏见相关联。‘liberalism’作为用来表达一种连贯的思想体系的词，一直到19世纪才出现，最初是辱骂那些反对传统宗教和君主制的人们的用语。洛克从未称自己为‘自由主义者’（liberal）。”³

这些语义都值得大家记取下来，读到后边或许就能触类旁通了。不过，眼下却要心存警惕的是，一方面，恐怕任何受篇幅所限的词典，都不可能完整呈现如许的复杂性，另一方

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第386-387页。

² 大卫·贝尔：《自由主义的前世今生》，陶小路译，载《东方历史评论》微信公号。

³ 大卫·贝尔：《自由主义的前世今生》，陶小路译，载《东方历史评论》微信公号。

面，它要是当真全都给罗列了出来，只怕又要将人们全都带到迷魂阵中了。正因为这样，即使罗森布拉特身为权威的专家，大卫·贝尔还是同样要去批评她，嫌她并未能进一步地说明，那个曾经促动语义漂移的复杂网络，又究竟属于怎样的具体历史语境，由此也便只能让读者对于其中的变迁，只是“知其然”而无由“知其所以然”——“罗森布拉特的论点有时变得过于简略，乃至没有能够充分将‘liberal’这个词的历史与我们如今在谈及这个词之时所联想到的一些观念区分开来。毕竟，两者是可以区分开来的。”¹

由此又不免联想到，包华石也曾经在他的书里，一带而过地提到了这种语义的变迁，只不过这种变迁到了他的笔下，就更像是语义的“任意漂浮”或“诡异跳动”了。——比如，“对于威尔克斯那个世代的人来说，将这样的抽象政治概念与中国联系起来已经是不必要的了，或者说不再是有利的了。尽管如此，在威尔克斯的作品中，我们仍然能够发现一位政治家，一位议会下议院的成员，他担任的是忠实的反对党的发言人，甚至达到对君主进行批评的程度。他同样会把自己看成是一个自由的捍卫者，而不在这个位置上的其他人不能为他们自己捍卫这种自由。这样的声明需要一种认识论上的转换，如此一来，‘自由’的意义就得到彻底的改变。之前对于‘自由’的理解是不同社会的传统群体具有差异性的特权，而现在则指的是某种更类似于普遍自由的事物，这种普遍的自由被每一个个体所共享。”²

当然，作者作为一位生活在这个时代的学者，且还只是一位专攻艺术史的学者，却能有这样的学力基于古英语的词义，来展示围绕政治术语“liberty”的复杂性，而且，他又又是基于现代美国公民的角度，对于任何“有失公正”的、或高人一等的特权，都表达了来自他那个社会的、根深蒂固的反感，这些都是值得我们肯定乃至赞赏的。不过，鉴于他仅仅展示了那中间的复杂性，却未试图进而解释开这样的复杂性，就难免还是论述得太过简略了一些。实际上，无论从语义学方面还是从政治学方面，我们都还有必要进一步地追问，在此种“特权”和彼种“自由”之间，究竟出现过怎样一种隐秘的联系，以至于竟能如此暗通款曲地，导致出那种看似“跳跃”或“悖反”的变化？——或许，只要我们顺藤摸瓜地追寻下去，就会发现语言并非在乱七八糟地、毫无约束地变化；只不过，如果真想努力撬开那样的变化，就不能只凭字典来解读历史文本，也不能只靠道德好恶来理解错综的过去了。

从政治哲学的学理来讲，此间最吃紧的要津就在于，如果自由主义在美国那边，乃属于一种普遍通行的常识，以至于现代自由主义对于“自由”的解释，大体上就构成了一般人、乃至一般学者对于“自由”的“前理解”，那么，古典共和主义对于“自由”与“权力”的看法，相对而言就不那么流行和普及了，而需要在政治哲学的涉猎和学养方面，具备更广泛的阅读面、和更专门的学科知识。——有鉴于此，考虑到恰恰是来自共和主义的视角，才可能更富于历史感、和更具启发意义地，帮我们窥知在“liberty”的两个词义之间，究竟具备了、或发生过怎样的关联，就让我们接着再打开这方面的著作，试着就此问题来一探究竟吧。

实际上，波考克在他有关共和主义的名作中，已经非常清晰地提示过我们，历史犬牙交错般的复杂性，并不允许我们这么望文生义地，一见到“liberty”就想到了现代意义上的、被赋予了积极意义的“自由”，或者反过来，由于又晓得了它的古代语义，一见到“liberty”就想到了现代意义上的、被给定了消极意义的“特权”；这是因为，在实际发生的历史语境

¹ 大卫·贝尔：《自由主义的前世今生》，陶小路译，载《东方历史评论》微信公号。

² 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第387-388页。

中，这两者恰恰是曾经连在一起的：“詹姆士一世时代的思想是带有马基雅维里主义成分的：即对英格兰政体作为‘马基雅维里主义’的说明，把它描绘为由军队、治国术和道德暧昧性结合在一起的一人、少数与多数。从这种说明不必走得太远，即可建议在共和政体更高的（即或仍非不含糊的）道德水平上对它进行重建。但是，只有君主制的崩溃和内战才能使人们实际迈出这一步。只要自上而下的权威接受自下而上的习俗，国王尊重其臣民特权的义务就仍然是出于谨慎；这不是他和他的臣民们划分和分享权威的结果。”¹

与此同时，波考克还引证了约翰·皮姆——这位未来革命的领袖，来进一步证明在 17 世纪的英格兰，人们对于政治合法性的理解或接受，正是建立在这种共和主义的思考框架下的：“所谓政体，就是让国家的每个部分和每个成员致力于共同利益；各部分把自己的力量和才能奉献于整体，他们各自的身份和地位也可以从整体得到力量和保护。这种相互的关系和交往受到破坏，整个框架就会随之崩溃，和谐与相互支持将不复存在，一部分人要维护旧政体，另一部分要建立新政体，他们便可悲地相互倾轧。诸如此类的整个国家和民族的灾难遍见于史册。诚然，时间必然导致某些改变，而每一种变化都是向解体迈出的一步；只有持久而一致的事情才是永恒的。研究过这个问题的最杰出的作家说，能够长治久安的国家，常常会根据他们最初的制度和习俗来改革和修正自身，他们以这种方式修复缺陷，以抵制时间的正常而自然的负作用。”²

因此，根据波考克做出的历史分析，当时英国社会中的少数（贵族）、乃至多数（平民），都分别拥有根据习俗而获得的自由权，并且这种并非溢出于君权合法性的、而属于天然赋予的权利，也并非国王可以任意剥夺的：“这就是古代宪法的神话，它出现在皮姆提到的 1628 年《权利请愿》大论战的高潮。但是，假如臣民的各项自由权的根源是习俗、与生俱来的权利、财产权和继承权——有着古老历史的制度，那么它们便不可能是来自任何国王和人民分享权威。”³于是，这种在历史上传承已久的、对于政治权力的分享与制衡，如果再来引用那位约翰·皮姆的话，就被表达成了一种作为习俗的“潜规则”：“在撒克逊人的政府中，那些法律的足迹一目了然；它们的活力与力量使之比诺曼征服更加长久，因而最初因征服而抱着希望的征服者，也要受到它们的约束和限制。他通过妥协而得到对王权的保障和占有，据此他要遵守这个王国的这些以及另一些古代法律和自由，他后来又用加冕仪式上的誓言对其加以肯定。他的上述责任也传给了他的继承人。诚然，这种责任常常受到破坏，又常常由国王的宪章、由议会加以肯定，但是作为这些宪章和法案之基础的臣民的请愿，一向是对权力的请愿，他们所要求的，是他们古老而正当的自由权，而不是任何新的权利。”⁴

这样一来，我们也就恍然大悟地看到，原来英国语言中的那种“看似矛盾”，恰好脱自英国历史中的事实，而那错综纽结、却又并非脱节的历史事实，其本身也同样是“看似矛盾”的，——那就是当社会已分化为“一人”（君主）、“少数”（贵族）和“多数”（平民）时，根据由来已久的、以往确定的政治习俗，那种只能属于少数贵族的、被包华石正确地理解为“特权”的东西，如果拿来跟平民的可怜权利相比，的确也具有“不平等”的意味；不过，

¹ J. G. A. 波考克：《马基雅维里时刻：佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统》，冯克利、傅乾译，南京：译林出版社，2013 年，第 375 页，着重号为引者所加。

² 转引自 J. G. A. 波考克：《马基雅维里时刻：佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统》，冯克利、傅乾译，南京：译林出版社，2013 年，第 374 页，着重号为引者所加。

³ J. G. A. 波考克：《马基雅维里时刻：佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统》，冯克利、傅乾译，南京：译林出版社，2013 年，第 375 页，着重号为引者所加。

⁴ 转引自 J. G. A. 波考克：《马基雅维里时刻：佛罗伦萨政治思想和大西洋共和主义传统》，冯克利、傅乾译，南京：译林出版社，2013 年，第 375 页，着重号为引者所加。

一旦贵族们的这种并非“自上而下”的、而是在社会分化中历史形成的“特权”，再拿来跟高高在上的、却“并非绝对”的王权相对，却又意味着身份上的相对独立性、或自主性，乃至政治权力上的分享与制衡，于是，它也就同时具有了“自主”或“自由”的意味。——由此可知无巧不巧的是，在具体历史结构中形成的上述两个层面，自然就形成了相应语言结构中的两种不同语义，而它们却又被共同收纳到了“liberty”名下的不同义项中。也正因为这样，我们才在约翰·皮姆的前引文字中，读到了“古老而正当的自由权”这样的表述。

由此我们也就可以省悟到，其实在“liberty”名下的这两种词义，并不像在前文中曾给我们的印象，是表现为“两不相干”与“判然断开”的，或是表现为“任意漂浮”和“诡异跳动”的，而毋宁说，它们在一种特定的历史语境中，确曾是密不可分地纠缠、交织在一起的。而如果继续就此追问的话，我们又可以从齐格蒙特·鲍曼的追溯中，得悉当年作为政治“特权”的贵族身份，以及由此而确定下来的、权力分享的政治结构，亦并非来自哪位“明君”的哪次好意的、或随心所欲的恩赏，而是来自臣下们对于“自由”、“自主”与相对“独立”的，既不屈不挠、又代代相传的斗争，——这突出地体现在当年那部《自由大宪章》中：“在中世纪，自由显然一直和权力斗争紧密联系在一起。自由意味着免于服从在上者某些方面的权力。自由的身份证明了赢得自由的人的力量。同时也证明了不得不勉强认可他人自由的人的软弱。据说，关于这一斗争最富有代表性、最著名的文件——《自由大宪章》(Magna Carta Libertatum)——是多种历史因素交叉作用的产物，这其中包括约翰王(King John)王位继承资格的可疑性、为十字军东征所付出的沉重代价(这场战争的延续几乎耗尽了国王手下那些贵族们的所有财力和耐性)、动员骑士履行军役的必要性和不断增长的内战威胁。《自由大宪章》是强加在一个无力予以反对的君主头上的。这一宪章允许贵族们从此以后享有一系列的‘自由’，同时要求国王许诺绝不加以侵犯。在所有自由中，避免国王‘任意’(即未经其同意)进行征税的要求显得尤为突出。《自由大宪章》使‘自由民’的身份合法化。同时，为这一身份间接赋予了新的内涵，即除非经同级贵族(其他的自由民)和本国法律的审判，不得对任何人实行监禁，也不得剥夺其财产。”¹

鲍曼还接着上文继续写道，“因此，《自由大宪章》把君主政体中暂时显现出的软弱性用法律固定了下来，从而使君主的行为受到永久的约制，由此，致使国王的臣民就可以更好地预知国王所可能采取的行为，而大大削弱国王作为‘不确定之源’的特性。显然，仅仅是法律性的约制并不足以完全信赖，所以，贵族们在大宪章的条文中同样写明了，如果国王逾越自身的权限，他们就可以拿起武器推翻国王的统治。由此，对自由民来说，为了保卫他们的自由，即使是诉诸武力，也成为游戏规则所允许的一种行为，成为现行社会秩序的组成部分，而不再是违规行为。有了这种反抗的权利，贵族们不仅使自身成为君主统治局面下一种永久性的‘不确定因素’，并且颇有成效地限制了君主的自由。对君主行为所设的各种限制，既影响了其自由臣民们的地位，又间接把‘武断的’、‘暴虐的’统治界定成一种特殊的‘王室罪行’——这是君主们容易做出的、违反社会秩序的罪行，他们应当因此而受到惩罚。”²

写到这里，鲍曼又只用了一个简明的句子，便把那个引起不解的语义断裂，从英国历史的独特转折环节中，借着具体的社会实践连接了起来：“因此，自由是少数有钱有势的臣民

¹ 齐格蒙特·鲍曼：《自由》，杨光、蒋焕新译，长春：吉林人民出版社，2005年，第39-40页。

² 齐格蒙特·鲍曼：《自由》，杨光、蒋焕新译，长春：吉林人民出版社，2005年，第40-41页。

从国王手中赢来的一种**特权**。”¹ 于是，在这里真正显得“复杂”而“诡异”的，也就不再是表层的语言、而是深层的历史了，因为在那些充满了“变数”的历史过站或瞬间，“自由”并不是单纯被释放或溢出于某种“特权”，而是千真万确、不多不少地就等于那样的“特权”，——这样一来，我们就不妨把鲍曼那个句子再简化一下，干净利落地读成“自由是……一种**特权**”。此外，在这个相当特殊的“上下文”中，我们还应当细致地体察或辨析到，这里所谓的“特权”或“权力”，并不是相对于全社会的参照系来讲的，而是专门针对着“君权”或“王上”来讲的；既然如此，则“liberty”这个语词在这样的语境下，也就是在专门指称连国王都无权剥夺、甚至也不能削减或压缩的东西。

由此也就足以使我们省悟了，正如在前文中曾经仔细区分出，对待民族主义可以持有“两种态度”一样，对于曾在历史中作为“少数”的贵族，也同样可以区分出不一样的“两种态度”。其中的一种，当然是以单纯理想化的、或太过天真的态度，对于任何形式的“特权”都不分青红皂白，一概进行情绪上的抵触和道德上的批判；这种态度当然也自有其正确性，因为它至少从最终或理想的意义上，毫不妥协地强调了“人人平等”的口号，并由此在纯粹抽象的最终高度上，维护了人类缺一不可的整体尊严。而其中的另一种，却是虽也理解到了上述的正确性，但与此同时，又看到历史上作为“少数”的贵族，在享有对于“多数”平民来说不够“公平”的“特权”的同时，却也分享或分割了国王手中的政治“权力”，而且这种“少数”对于“一人”的政治制衡，也就否决了所谓“朕即国家”的“绝对君权”，防止它灾难性地沦为“孤家寡人”式的“个人独裁”，——这样一来，这种特定历史中的特定形式的“集体领导”，也就有助于谋求政治决策的相对合理化，同时有助于寻找历史突破的下一个转机。

既然这样，我们借助于上述的“两种态度”，就自然而然地又引出了“两种自由”。请读者们明鉴，这里并非在自由主义的营垒内部，来区分以赛亚·伯林意义上的“两种自由”，即所谓的“积极自由”和“消极自由”，而是借助于自由主义与共和主义之间的分野，来定义体现于自由主义预设之外的“另一种自由”。无论如何，如果联系到前两节给出的论证，那么从历史轨迹的蜿蜒多变来看，或者从历史突破中的“运气”因素来看，即使人们已从自己的思想深处，将那种完全无条件的、或彻底抽象的个人自由，看作了他们至高无上的、不可让度的理想，他们也应再设身处地去触摸一下历史，看看到底是哪些具体环节的“偶然”链接，才可能帮他们去切实地实现这样的理想。——更不要说，要是再从共和主义的角度来看，那就更不可把政治“自由”的现实根源，简单等同于“一人一票”的“直接民主”了，而至少应当在曾经经历过的历史中，把它归结于在“一人、少数、多数”之间的权力制衡。设若如此，即使连这种“自由观”本身都会被我们批判性地审视，当然就不致只是在假定的抽象中，再把全体社会成员都看成“均质”的、只需简单地往下叠加的存在了。

正因为这样，来自剑桥大学的昆廷·斯金纳，基于他力主的“历史语境主义”，才会特别看重历史中的“身份”与“地位”，以凸显人们曾经实际享有过的、抵制或反抗外来“奴役”的可能性，这样一来，也就顺势导出了他所宣扬的“新罗马自由观”：“……我所感兴趣的那个基本观念，其主要渊源是罗马法。罗马法的《学说汇纂》开头对自由的讨论是人们如今称之为共和主义自由理论的一个主要来源。我在《学说汇纂》中读到的一个基本理念是，与自由相对的术语是奴役（slavery），所以自由人和非自由人之间存在巨大的对立。变成非自由人就是成为奴隶（slave）。这里的对立在于自由和奴役，自由在这里是指一种地位

¹ 齐格蒙特·鲍曼：《自由》，杨光、蒋焕新译，长春：吉林人民出版社，2005年，第41页，着重号为引者所加。

(status), 即能够独立行动的人所处的地位。他们不是奴隶, 所以他们并不依赖他人或不受他人支配。与此相反, 罗马法将他们的处境称之为能够根据自己的法权采取行动。由此可见, 自由在这里是指某种地位, 它并不仅仅与人的行动有关, 并不仅仅事关你的某个行为是否受到限制。可以说, 它与我们所熟知的那种自由观截然相对。这就是新罗马自由观, 因为它源自罗马人的看法。”¹

我们还能从斯金纳的笔下读到, 除了对于历史文本的回顾与叩问, 他还进行了现实语境中的观念比对, 从而正是在同自由主义的自觉区分中, 进一步定义了这种以往曾被忽略了、彰显出共和主义立场的“自由观”: “我确实认为, 与我们通常对自由的思考相比, 新罗马自由观提供了一个更富有成效且更有益的角度。这里所说的思考自由的通常角度是指西方的自由主义观点。这种自由观认为, 当且仅当存在某些干涉, 使你无法依照自己的意志而行动时, 你才丧失了自由。因此, 自由完全显现于表面。你可以看到, 人们是否受到了限制, 是否被后者阻碍做某事, 是否被后者强迫。你可以辨识出所有这些与自由相对的行为, 它可能来自于他人或某个团体或国家。与之相对, 我提出了这样一种自由观: 自由不仅事关个体行为是否受到限制, 自由其实是某种地位, 即某人不依赖于其他专断权力的地位。与此相对的处境即为, 某人至少在某种程度上或就其生活的某个部分而言, 受制于专断权力。在这种处境中, 此人必然会进行自我审查。这是新罗马自由观的要点所在。”²

说到这里, 如果再来回顾前边的那段引文, 即罗森布拉特曾经讲到的“在古罗马, ‘liberal’ 和 ‘liberality’ (拉丁语: liberalitas) 这两个词与个人自由没有关联, 而是意味着高尚、高品格的宽宏大量, 带有强烈的道德意蕴”, 我们也就不难顺理成章地理解, 为什么在当代政治哲学的论域中, 人们只要讨论起“新共和主义”的思想来, 就总会联系到“公民美德”、乃至“美德伦理学”的话题了。——不过, 鉴于在缺乏足够弹性的当下语境中, 这类讨论又难免会触碰“政治正确”的禁忌, 就让我们先来返回到历史的文本中, 去体验一下歌德当年的现场感受吧: “我不了解在外国怎样, 但是在德国, 惟有贵族才能受到某种全面的, 我想说是个性化的教育。一个平民可以建立功勋, 充其量使自己的精神得到培养; 但是他却会丧失个性, 不管他作怎样的努力。贵族交往的都是达官贵人, 有义务养成高贵的风度, 对于他来讲条条道路畅通, 他的风度又将变得大方自如; 不管是在宫里, 还是在军中, 他都必须显示自己的丰仪、自己的气度, 因此他就有理由重视它们, 并且显示出自己确已重视。他在日常的琐事中显得庄重、悠闲, 因为他要让人看见, 自己时时处处都保持着心理平衡。他是一个公众人物, 举止越是优雅, 嗓音越是洪亮, 整个风度越是含蓄、有分寸, 他这个人就越完美。无论对上对下, 对朋友对亲戚, 他永远是一样的态度, 因此就无懈可击, 你没法希望他变成另一个样子。”³

由此就带来了思想上的“两难”: 如果严守着、或拘泥于无条件的“平等主义”, 那么简直会从情感上就生出抵触——怎么可以把来自于那些老爷的“贵族做派”, 直接等同于值得讴歌的“自由心态”呢? 难道大家未曾看过莫扎特的歌剧《费加罗的婚礼》吗? 可是, 又

¹ 昆廷·斯金纳、张新刚:《剑桥学派与思想史研究——昆廷·斯金纳访谈》, http://www.ihss.pku.edu.cn/templates/zs_ft/index.aspx?nodeid=151&page=ContentPage&contentid=1314, 引用时间2020年3月22日。

² 昆廷·斯金纳、张新刚:《剑桥学派与思想史研究——昆廷·斯金纳访谈》, http://www.ihss.pku.edu.cn/templates/zs_ft/index.aspx?nodeid=151&page=ContentPage&contentid=1314, 引用时间2020年3月22日。

³ 歌德:《威廉·麦斯特的学习时代》上册, 杨武能译, 石家庄:河北教育出版社, 2015年, 第267-268页。

正如一篇有关《威廉·迈斯特》的评论所讲的，至少在歌德曾经生活过的那个年代，这又确是在特定历史中的特定事实，至少从统计学的“正态分布”而言是这样：“只有贵族才享有人格塑造的自由和环境。他们居于社会顶层，不受等级限制；他们自幼生长的环境可以熏陶高贵的气质。相比之下，市民既不需要人格，也不可能具备完整的人格。市民不仅囿于等级限制，而且只能‘让自己以某种方式有用而忽视其它方面’，也就是说，在社会分工的环境中，市民的价值取决于某一方面的实用性，这决定市民‘天生注定’不可能成为人格完整的人。然而，面对这种现实，威廉一方面感叹‘自己可惜只是个市民’，无时无刻不‘清晰地感觉到那条界线’，另一方面他又坚信自己具有高贵的潜质，感觉到人格塑造的‘能力和冲动’。他希望通过学习和培养，展露天资，发展潜能。”¹

作为一种跨文化的佐证，我也曾在不同的语境中和话题下，指出了过去那些生于“世家望族”，从而可能享有“家学渊源”的中国人，往往更有可能去谋求他们自身的、哪怕也只是相对而言的“全面发展”——“其实跟五四时代的偏激指责正好相反：有幸生活在这种正常文明环境中的人们，才算是真正的有福了：他们生长在这样的安乐窝中，既操演了最为严整的礼仪，又体验了最为丰富的人情；由此一来，他们的教育完整性就最有保障，从而对于自己的前途也就最有把握……不可否认的是，中国文化的底气和厚度，也往往保藏在它的世家望族之中。也就是说，出身于这样的传统家族中，自然更会讲究如何‘穿衣吃饭’，不过，这种来自‘家学渊源’的教养，却更表现在对高雅文化的传承中。——而作为它的现实的反例，一旦荡平了这样的世家望族，自然会使全社会显得更加平均化；只可惜，在这种平均化的过程中，全社会最精致的文化阶层，也会令人惋惜地化为乌有，使整个文明基准都趋于‘粗鄙化’。”²

不待言，如果跟宣扬“生而平等”的卢梭式理念相比，或者如果跟“多数”平民对于“自由”的同等企求相比，这种有限的状态也还是有失“公平”的，从而在这个意义上，这样的“自由”即使存在、也属于残缺不全的，且还是以别人的“不自由”为必然代价的。不过话又要说回来，即便如此也不能不平心承认，偏偏又只有这种有限的、或尚有残缺的社会状态，才表现为真实存在过的历史状态；甚至，也只有这种真实存在过的历史，才能支撑起紧随于其后的、向着那个“乌托邦”的继续追求。这样一来，我们也就必须历史地看到，在人类文明进程的任何具体阶段，由于“教育成本”这个具体条件的限制，便只能有限地支撑起“少数”社会成员的“全面发展”——不是这一个“少数”、就会是那一个“少数”——即使到了生产力高度发展的今天，情况亦复如此。

正是出于这种考虑，我才曾在知识社会学的意义上，把人类迄今遭遇到的所有问题，都归结到了“教育成本”的限制问题，或在人生起跑线上的“教育不公”的问题：“试想一下，如果人类社会可以无障碍地复制自己的成员，让每个成员都能全息把握发展至今的全部知识，或者退一步说，至少也让他们可以每人得到一台功能无限的计算机，随时搜索到任何现成在手的知识，那么，当代社会科学所面对的几乎所有裂痕与隔阂，都会顿时迎刃而解。可惜的是，由此所需的提供教育的成本，或者提供机器的成本，同样会变得无穷大。正因为这样，我们还是不得不回到现实，来忍受各种教育的落差和信息的不对称，——即使我们已

¹ 谷裕：《从市民家庭到公共生活：解读歌德的〈威廉·迈斯特的学习时代〉》，《同济大学学报》（社会科学版），2012年第4期，第15页。

² 刘东：《儒学传统中的家庭文化》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年，第265-269页。

经知道，人类迄今的几乎所有冲突和不公，都和这种教育的不对等有关。”¹

也正是基于这种问题意识，针对马克思对于“全面发展”的那种理想，即一旦到了想象中的未来共产主义，则整个社会的全体成员便全都“有可能随我自己的心愿今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，但并不因此而使我成为一个猎人、渔夫、牧人或者批判者”，²我也不得不给出了相应的限定：“马克思的理想固然伟大，但也同样需要伟大的成本，要是尚不能为全社会普遍支付‘各取所需’的教育成本，那么相对于批判家和政治家来说，就算渔夫、猎手、牧人的视野和趣味，一时还不能拓展到博雅的程度，其危害的程度也终究要小一些。”³——由此也就自然联想到，至少在眼下阶段的当务之急，对于自己曾经任教过的这几所、仍只能属于“少数”的“领军大学”而言，鉴于它们在当代中国所处的独特位置，还是应当先去完善自己的“精英教育”：“如果它能有足够的条件和声誉，主要为社会培养精英人才和领袖人物，也要为同学们的知识金字塔，设计出更加宽阔牢靠的底座。尽管这样做会耗费更多的成本，但只有等未来的领袖人物上岗以后，才会以他们的眼界、心胸和追求来证明，其自幼打下的相对坚实的童子功，也许是全社会花得最值的教育投资。”⁴

无可回避的是，即使我们承认这种社会现象的不足，还是应从过往历史的对比中看出，只有那种瞄着“公民美德”的“精英教育”——虽说它曾被冠以引起了后世反感的“贵族”的名义——才有可能纵使只是数量有限地，铺垫起斯金纳所讲的“新罗马自由观”的社会基础，从而也才能让他所主张的共和主义，并不只属于政治思想史上的考古事实。而沿着这样的逻辑，又应当在这里顺便指出，真正值得在当下向往的教育进展，就并不是只打算借助于技术进步，不断把班级的规模一圈圈地外扩，直到把整个社会的心智发展过程，都转变成一场步调一律的“慕课”课程。事实上，那种彻底“平均化”了的、只图追求规模扩张的教育模式，在提高全民的识字率的同时，又只能带来教育水准的降低，和教育内容的平庸化，就好比只拿着一小瓶墨水，把它一股脑倒进整个西湖，还以为那湖中的每一滴水，由此就足以分有所谓的“文化”。从这样的原则出发，真正值得我们去不懈追求的，就只能是随着经济的逐步成长，去渐次增加那类优质“小班”的数量，并同步地提高这些“小班”的导师们的质量。——此外，再从政治哲学的角度来看，也是惟其有了这样的教育铺垫，才有可能如我在前文中所说的，去同步兼顾“民意数量”和“民意质量”，也才可能在避免机械“点算人头”的前提下，去减少“劣质民主”在政治实践中的生成几率。

当然，同样在身后的历史脉络中，我们也应当从另一方面认识到，当今流行的“一人一票”的这种普选制度，也是在长期的“人权斗争”中赢得的，从而也属于争取“公平正义”的一种结果，也代表了无可非议的文明发展趋势。——但即使如此，这也并不妨碍我们从思想上，把前边所讲的这两种“自由观”，看成是各有侧重、缺一不可和优势互补的。正因为这样，无论在今后的政治思想中，还是在将来的政治实践中，我们也都理应在“兼听则明”

¹ 刘东：《一团乱麻中的“文理分科”》，《我们的学术生态：被污染与被损害的》，杭州：浙江大学出版社，2102年，第241页。

² 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第三卷，北京：人民出版社，1960年，第37页。

³ 刘东：《一团乱麻中的“文理分科”》，《我们的学术生态：被污染与被损害的》，杭州：浙江大学出版社，2102年，第244页。

⁴ 刘东：《一团乱麻中的“文理分科”》，《我们的学术生态：被污染与被损害的》，杭州：浙江大学出版社，2102年，第243页。

的意义上，去从这两者之间寻找一个新的平衡点。

具体说来，如果正如前文中所讲的，如果现代自由主义的“自由观”，是把重心放在选票“数量”的多寡上，从而难免要鼓励催生“票数”的短期行为，那么新共和主义的“自由观”，则更其看重民意表达的“质量”，从而更可能照顾长远利益的维护。如果现代自由主义的“自由观”，是凸显了政治观念中的道德热情，并由此才获得了“多数”民众的双手赞成，甚至简直把它视作一种现代的信仰，那么新共和主义的“自由观”，则凸显了政治实践中的智慧层面，并因此而仰重于“少数”行家的专业性知识。如果现代自由主义的“自由观”，其积极意义在于推动“参与意识”的提高，而寄望于打破政治事务的精英垄断，那么新共和主义的“自由观”，其积极意义则在于“执政能力”的保持与提高，借此来维护整个社会的共同利益。如果现代自由主义的“自由观”，是源自对于“人人平等”的哲学企求，由此凸显了每个社会成员都不可让渡的尊严，那么新共和主义的自由观，便强调了社会科层中的“身份”与“地位”，并由此凸显了政治操作中的能力与素养。如果现代自由主义的“自由观”，指向了应在历史中不断推进的目标，从而体现为持续鼓舞革新的突破力量，那么新共和主义的“自由观”，则表达了对于历史延续性的尊重，以维护来自传统一侧的对于“必要的张力”的支撑……

由此令人欣慰的是，人类的创造毕竟是多姿多彩的，故而文化的传统也并不是单调划一的，所以，即使仅把眼光限于西方文明的内部——也即暂不扩展到文明之间的、更为丰饶的思想对话——也足以看到上述的那类分野与制衡。也就是说，一方面正如前文中所讲的，那种只是简单“点算人头”的直接民主制，当然是来自希腊城邦留下来的“路径依赖”；可另一方面，同样是在古希腊的思想世界，尤其是在亲历了现实政治的甘苦之后，相关的思绪又从警惕这种暴民制度的苏格拉底和柏拉图，一直传递到他们的弟子亚里士多德那里，从而又从太过简单粗暴的“贝壳放逐法”，过渡到了对于各阶层相互制约的看重，或者说，是开始重视“一人、少数、多数”之间的分立与平衡。

看起来，西方思想本身的这种丰富性，或许又在今天这个贫乏的时代，给看上去已像是“走到了头”的政治制度，带来了有可能“走出迷局”的精神解药，而在此间，当然也包括了前文中企图寻绎与历数的、在自由主义与共和主义之间的种种平衡。最起码的，在这两种同样是来自古希腊的传统中，并在两者间的挑剔与辩难、分野与对垒中，我们就有可能更为全面地认识到，在讨论任何具体历史阶段的政治时，都不能忽略当年实际存在的“社会分层”，以及构成了此中关键的“精英构成”，似乎只要这个社会还有政治活动，就只能简单表现为“一人在上”、“万人在下”。——而实际上，正如前边的叙述已经表明的，在“统治”与“被统治”的两极之间，只要这个社会还想谋求相对稳定、乃至长治久安，就可能还多元地存在着另一个阶层，它既是处于“万人之上”，又是处于“一人之下”，从而充当着一个缓冲的中间层，至少是部分起到了传递与过渡的作用。

此外，还是从刚才讨论过的“教育”入手，我们又应从另一个侧面看到，其实在当时的具体历史条件下，也只有那些构成了“少数”的贵族，才不仅具备了相应的“身份”与“地位”，还更具备了经济治世的相应“教养”。也正由于具备了这样的治国才能，才使他们不仅可以在国王“保持理性”时，跟他一起去共襄国是、和衷共济，而且可以在国王失去理性、乃至“丧心病狂”时，具备足够的能力顺利地取而代之。在这个意义上，那样一组簇拥着他的“少数”人，又正是那位单独“一人”的预备队，是随时都可以替代和补充上去的、整个社会共有的政治候选人。所以，我们不能只是从《麦克佩斯》之类的剧本中，把他们的这种

“政治野心”看成“人性恶”的体现；事实上，也只有当“潜在政敌”一直摆在明面的时候，这些制衡力量才能作为激发警觉的“现实威胁”，告诫国王无论何时都不可过度膨胀，从而也才足以在某种“分立”状态中，对集中起来的政治权力起到“多元制衡”的作用。

这样一来，思想的脉络也就大体清晰了起来。尽管这里不可能去事无巨细地跟踪，但我们总还可以从大势上看出来，斯金纳前边所讲的“新罗马自由观”，正是激活了沿着“希腊-罗马”的脉络牵来的政治传统。换句话说，如果我们从由“王权”、“贵族”、“公民”这三者共同组成的罗马共和国那里，可以清楚地看出来自亚里士多德《政治学》的思想影响，那么，到了（重新发现希腊的）文艺复兴运动以后，还是在昔日罗马共和国的这片故土上，那位被称为“现代政治学之父”的、生活在意大利的马基雅维里，则又成了亚里士多德政治思想的直接继承者。在此之后，同样在另一片文艺复兴的热土——古称“高卢”的法兰西，孟德斯鸠又进而发展了马基雅维里的思想。我们由此便可以清晰地看出，活跃在当今政治思想界的新共和主义，正是继承和发扬了希腊政治学的另一条线索，它跟那种在现代政治中被视作“天条”、却又被亚里士多德基本否定的直接民主制，原本就构成了西方政治思想史中两个不可偏废的源头，原本就在相互进行着驳议与矫正、补充与平衡。

于是，在铺垫了这么多历史背景之后，或者说是绕了这么大的圈子之后，我们终于可以带着新的思想装备，再回到被包华石特别批判过的、最后的这位共和主义思想家那里了。的确，难免犬牙交错、从而让人百感交集的历史，即使到了后世的孟德斯鸠那里，还是同样显出了它那种微妙与复杂。由此就决定了，如果仅仅经由表面的言辞，那么的确是如包华石所说的那样，那种想在欧洲摹仿中国“任人唯贤”的做法，从而建立起更“公平”政治制度的吁求，反而被孟德斯鸠从中嗅出了“专制”的味道。——事实上，如果不了解前边铺垫起的历史背景，那么孟德斯鸠的下述说法，听起来简直像是毫无逻辑的“无稽之谈”：“在某些欧洲国家里，有人曾想废除领主的一切司法权，他们没有看到，他们想要做的正是英国议会已经做过的事。如果在一个君主政体中废除领主、僧侣、贵族和城市的特权，这个政体立即就会变成平民政体或者专制政体。”¹ 所以，至少在初看的印象之下，也的确是像包华石所批判的那样，孟德斯鸠想要捍卫的所谓“自由”，实则跟那种世袭而来的“特权”也没什么区别，所以“他对于世袭特权的保护，就需要对中国任人唯贤的体制进行一次正面的进攻”。

²

毫无疑问，身为汉学家、并且执意“为中国人民声辩”的包华石，也自有他就此讲得既“公平”又“正确”的一面。因为不管怎么说，都不能无原则地美化世袭而来的贵族特权，更何况，要是再联系到孟德斯鸠本人的情况，他那个原本执掌着公权力的“庭长”职位，不仅悖谬地属于传承而来的“地位”，甚至还可以完全作为私有的“遗产”，被他随心所欲地要么分割地短期出租、要么再收回进行打包出售。——就此而言，哪怕再是欣赏西方文化的中国人，只要是对比着这边早已实行的科举制，也都能看出天平到底该倒向哪一边。因而在这样的意义上，孟德斯鸠反而向“任人唯贤”的中国发起了攻击，这无论如何也属于“拿着不是当理说”，属于强词夺理、反咬一口的“倒打一耙”，由此不仅颠倒了基本的人间是非，也有损于人心中对于“机会平等”的至上企求。

可另一方面，只要稍微回顾一下前述的发展环节，我们又不难又设身处地地体会到，历

¹ 孟德斯鸠：《论法的精神》，许明龙译，北京：商务印书馆，2012年，第27页。

² 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第376页。

史之令人讶异的、捉弄人的转化竟又在于，孟德斯鸠这种充满了“贵族”口吻的、简直是在维护自身“既得利益”的言论，偏又导致了他那“三权分立”的著名原则，或至少也是成了这种分权原则的渊源之一。由此在一方面，与其说是中国的“任人唯贤”有什么悖理之处，当然就不如说孟德斯鸠对它的指责才更悖理；可在另一方面，与其计较孟德斯鸠的言论有什么悖理之处，又不如说是当时的历史状况才更加悖理。——说到了这里，我们再回顾王国斌的前述论断，就更不禁惊叹历史发展的那种“偶然性”了：无论是王国斌在前边所讲的、由战争导致的国家外部的均势与竞争，还是孟德斯鸠在这里发挥的、由内部争夺所造成的“以权力制约权力”，都是由不可遏制的私欲所导致的社会恶斗，它们从本意来说无论如何都不能算什么“好事”；然而，历史的水流却恰恰就选在这里进行“决口”了。照此说来，这样的“变不利为有利”，这样的“化腐朽为神奇”，不说它是纯属“偶然”的历史“运气”，还能说它是别的什么呢，——难道还是出自那位莫须有主宰的、偏偏对于那些“上帝选民”的独特垂青吗？

此外，沿着包华石对于孟德斯鸠的这些微词——尤其是针对着他那种“贵族”心态——我们还应再从法国举出托克维尔来，他正是承继了一百多年前的孟德斯鸠。说起来，我还没来得及当面向他问问，包华石这位来自新大陆的、充满了民主精神的艺术史家，究竟是如何评价那本《论美国的民主》的，可我却从那位来自旧大陆的、同样是充满了“贵族”气的托克维尔那里——尽管他也在此书的前一部分承认它甚至是“更加民主”的——明确地读出了他对于美国民主制的深沉的隐忧。而且还无巧不巧，他的这种忧心仍是沿着上述的思路，也即看出了这块历史短浅的新开国土，天然就缺乏来自这种“少数”社会精英的导引与示范、代表与制约：“永远值得惋惜的是，人们不是将贵族纳入法律的约束下，而是将贵族打翻在地彻底根除。这样一来，便从国民机体中割去了那必需的部分，给自由留下一道永不愈合的创口。多少世纪中一直走在最前列的阶级，长期来发挥着它那无可争议的伟大品德，从而养成了某种心灵上的骄傲，对自身力量天生的自信，惯于被人特殊看待，使它成为社会躯体上最有抵抗力的部位。它不仅气质雄壮，还以身作则来增强其他阶级的雄壮气质。将贵族根除使它的敌人也萎靡不振。世上没有什么东西可以完全取代它；它本身再也不会复生；它可以重获头衔和财产，但再也无法恢复前辈的心灵。”¹

无论如何，一旦再用托克维尔的这种论断，来对照一下晚近以来的美国政局演变，我们就更要惊叹他当年的远见卓识了。严酷的事实在于，如果在一个国家的政治体制中，至少是在其最为主导性的方面，只是由“一人”和“多数”来简单地组成，而缺乏了中间的那个作为过渡、或缓冲的“少数”，那么，就难免要造成总统权位的“大权独揽”；即便从斯皮尔伯格晚近拍摄的《林肯》中，而且我们还认同那位伟大总统的价值观，也仍可以看出他是如何利用手中的大权，把它货真价实地收买成多数议会选票的。此外，即使身为那个“多数”的亿万分之一，每位平民都还其实只是微不足道地，享有“四年一次”的直接参与可能，也并不能从根本上改变这种结构问题，而往往只是把这样的困窘再重演一遍，或者只是把它稍微地延后一些。——尤其是，一旦那些原本就搞不清应该“把票投给谁”的、平常对于政治事务缺乏基本了解的平民，再被一位只靠着往好里说也是靠“投机取巧”而发家的商人，用最为恶性的民族主义口号、与最为短浅的功利主义目标，给头脑简单地煽动了起来，那么，由于这位投机者无论从学识与能力，还是从道德与做派方面，都完全无法匹配那个被推上的权威，就只有更加放大美国政治中这种固有的结构问题了。

事实上，正是来自美国的这位包华石，而不是总算还是隔大洋观火的我，才最深切地

¹ 托克维尔：《旧制度与大革命》，冯棠译，北京：商务印书馆，2013年，第151页。

陷入了这样的困窘，从而正在为他的国家竟被人为地撕裂，而既感到愤愤不平、又感到无可奈何。事实上，我们两人之间的每一次闲聊，也总会自然转到这个该死的方面，再为这种几近“无解”的问题头疼一回。当然了，这种对于美国的关切并不意味着，有谁由此就忽略了中国自身的问题，那类问题倒是至少让我本人更加头疼的。不过，正如包华石所表现出的那样，知识分子总难免要换位、或跨越地思考。所以，我们既不能因为中国的“不如人意”，就简单地反推美国那边是“样样如意”，同样地，我们也不能因为美国的“不如人意”，就反过来又把中国误判为“更如人意”。——可无论如何，如就本文的集中关切点而言，我们至少也可以由这种困境看出来，至少是从源于西方思想史自身的、属于共和主义的另类视角来看，来自那个“自由王国”的美国公民包华石，其实并没有多少可信或可靠的理由，或曰并没有什么“地位”或“身份”上的优势，去批评孟德斯鸠当年想要维护的、属于那块“腐朽旧大陆”的传统体制，——虽说那种确实存有其缺陷与局限的体制，也的确需要由某种世袭的“特权”来维持，并且也正因了这一点，才并不是毫无理由或根据地，激发了此书作者出于“平等”本能的道德义愤。

八、徒手攀上那块“酋长岩”

再接下来，终于要直面那个最迷人的中国难题了。实际上，我在第五节中间和第七节之初，已经两度预先提出了这个问题。而写到这里，真要谢谢读者们的耐心，终于可以试着解答这个棘手问题了，——它可以一句以蔽之地表达为：在不约而同地发生在这块“欧亚大陆”上的、共同去争取“公平正义”的跨国竞逐中，我们这个曾经居于“领跑地位”的父母之邦，到底是出于什么样的意想不到的缘由，才竟能这般欲速不达、功亏一篑，乃至“沦为落后”、“步步落后”的呢？

首先应当提防的是，这种提问本身也可能产生“误导”。无论如何，既然是一场竞赛中的“你追我赶”和“交替领先”，那就只有在对于速度的两相比照中，才会显出彼此的“相对领先”和“相对落后”。由此就一方面而言，对于上述问题的回答首先就取决于，还是要再次返回到前文中努力索求的、那个现代西方世界究竟是“何以兴起”的问题。也就是说，真正需要心中有数的问题，首先还在于欧洲当年是怎样“迎头赶上”的；而且，无论我们从那一次历史的巨变中，已经发现、历数并叠加上了多少“偶然”的寸劲、或“机运”的巧合，这些都只能说明别人为什么“赶了上来”，而不能直接被视作中国“落到后边”的肇因。正因为这样，在这方面最为有害的误导性解释，还是基于种种“欧洲中心论”的命定论解释，比如费正清学派的所谓“冲击-回应”模式，以及我顺便在第二节提到过的、来自那几位澳大利亚学者的“老调重弹”。说穿了，无论这类主题如何地发展变奏，怎样地花样翻新，总归都是把中西间的相对差距，从本质主义的和沙文主义的角度，夸张为由来已久的差距、先天注定的背离，和无法改变的不同。——当然了，我们也同样在前文中提到过了，这又并不是所有西方学者的共同看法；也正因此，这种认定中国的历史向来都缺乏“时间性”的固陋看法，才又受到了从杰克·古迪到包华石的严厉斥责。

可话又要说回来了，既然当年在这块欧亚大陆上，确实是曾在不约而同地，朝着“公正”的目标在千帆竞发，并且，这种竞赛也未曾预约过约束性“规则”，比如讲好了不许“突然抢跑”、或不许“弯道超车”，那么，又不能让中国“落到后边”的原因，只归于西方突然获得了某种“加速度”，就仿佛是在一场讲好了只能“竞走”的比赛中，对方却突然不顾一切、大步流星地“奔跑”了起来。——既然如此，在这场“交替领先”的朝向“公平”的中

西竞逐中，曾经领先的中国究竟何以偏偏到了后半程，相形之下显然失去了必要的“后劲”，这中间至少还有一部分的原因，仍然要到中国本身的历史进程中、特别是到推动这种进程的文化动力、以及传导这种动力的社会结构中，去低首下心地、毫不掩饰地寻找相应的答案。

不过，问题的复杂性却又在于，一旦着手来索解这样的问题了，几乎马上就会左右为难地发现，原来历史中的“积极面”与“消极面”，往往刚好就属于“一体之两面”；而这也就逻辑地意味着，有时曾经推动过历史的那种力量，调转过来就刚好构成了增加摩擦的阻力。事实上，我早在30年前就已撰文指出过，那些降生在先秦时代之后的、作为孔子思想后裔的儒者，由于受到了秦汉专制政体的限制，就不得不将内心的价值关怀，也同样局促在一个有限的限度内；而这样一来也就必然决定了——“在一个有限的历史进程中，儒学之所以‘有所成’的手段，偏偏又正是它‘有所失’的途径”。¹于是乎，这也就同样逻辑地意味着，如果从跨国比较与竞争的角度看，中国当年所以曾经“领先”过，和它后来所以又“落后”了，的确有可能竟是出于同样的原因。

历史的复杂性在于：一方面，无论如何，只有入世才能匡世救民——儒家从它的价值理想出发，的确是脚踏实地地在一个君主专制的特定政治结构中尽可能多地争取到了爱民、清廉、尚贤、使能、纳谏、勤政等等比较贴合它那入世理想的开明政风，以致于和别的文明在其进化过程中所产生的同类整体比较起来，中国古代社会的考试制度、监察制度等等，都显示了独到的成绩，也都更接近现代的价值观念。但另一方面，无论如何，只要入世便必然沦落随俗——由于儒家们因太看下去生民涂炭而不辞人间烟尘，由于他们必须以承认君主专制的合法性为代价来换取统治者对自家价值观的首肯和让步，所以他们几千年来就只能充当君主的讽喻劝诫者，而不能成为其叛逆批判者。由此，既然儒家未能克服所处社会结构的不平等，它也就无法仅靠逻辑的力量去清洗自身内部的诸如“爱有差等”之类的悖谬观念，以致于几千年后打开国门一看，竟是别的文明经过反复斗争而在更高物质基础上创造出来的先进政治制度和政治学说，反而更接近自家之“民胞物与”的最高理想。在这个意义上，又可以说具有多重释读可能的武侯祠，正是高度凝炼地象征了儒学在历史上的矛盾窘境。²

可即便如此，也未必就能构成对于包华石的反驳。从学理上说，正因为历史原有它的“两面性”，我们就不能只因为中国“后来落后”了，就对于它确曾在“公平”方面取得的成绩，也干脆采取视而不见的虚无态度；反之亦然，我们也不能只因为吊诡的西方历史，哪怕再令人瞠目与咋舌地，出现了使之得以“后来居上”的重大“决口”，就转而认定就连它当年不得人心的、刻意在维护世袭特权的贵族制，也大大地优于中国当年的科举制。这种意气用事的、一叶障目的非理性态度，不仅对于前辈祖先是失公正的，对于历史本身也是不无唐突的，还会因为恣意地一概否认过去，而抹煞了原本可以被激活的传统，从而大大有害于今后的中国实践。正因为这样，到了这里还是要再来重申，的确正如包华石在书中所讲的，至少在世界历史的某个横断面上，中国就是切切实实地表现出来了，它曾经相对更重视人间的“公平”。而且，也正如我以往多次指出的，中国曾几何时的这种相对“进步”，至少其中相当关键的一个方面，还正是来自孔子思想的规范与导引。——具体而言，如果从历史的价值层面来看，如果没有“人皆可以为尧舜”的儒家理想，就不可能激发出对于科举制度的独创，从而使得那个时代的中国社会，在“向上流动”方面成为“独步天下”的；与此同时，如果没有“天听自我民听”的儒学价值，也不可能激发出对于监察制度的独创，从而在那种被孟德斯鸠称为“混合政体”的古代政治中，创设出专门“吃着皇粮”来“挑剔皇上”的官职。

¹ 刘东：《“读”武侯祠》，《咏叹之年》，南京：江苏人民出版社，2018年，第28页。

² 刘东：《“读”武侯祠》，《咏叹之年》，南京：江苏人民出版社，2018年，第28-29页。

当然即使这么说，也不代表我就未曾觉察到：正如那种设立在皇权下的“监察制”，甚至连相对的“独立地位”都还谈不上；同样地，即使中国的科举制的确是“独步于天下”，还被邓嗣禹赞誉为所谓“第五大发明”，可它终究还是无法摆脱官场的积习乃至恶浊，而且这样的污染说到根子上，还是派生于它主要作为“进身之阶”的、从而要求士子最终要向天子负责的性质。——甚至，一旦如此的恶浊再传播开来，就至少会在社会心理与民间风习中，也同样贬损到了儒者们的自身形象：“一方面毫无疑问，科举制度到了后世的创立，是既顺应了孟子‘人皆可以为尧舜’（《孟子·告子下》）的理想，也贴合着荀子尊崇‘大儒’的理想；可另一方面又不无吊诡，一旦科举制变成了基本的制度，和主要的进身之阶，那么，得以爬过这样的晋升阶梯、乃至能高居于庙堂之上的人物，却仍可能暗中怀有‘杨朱’之念，从而在本质上仍属于‘俗人’或‘众人’；或者说，充其量也只能算作‘小儒’（或‘俗儒’），远远达不到‘不欺暗室’或‘自在充满’的境界。我们从前述《儒林外史》的刻薄描画中，甚至从《二十四史》的各种记载中，可以清晰地看到这种复杂的发展。”¹

不过即便如此，我们仍应在历史的横断面上，看出中国当年率先创立的这种制度，至少在文化比较的意义上，向社会提供了“向上流动”的空前机会，并且也正因此，它也就至少在相对而言的意义上，更多地向人们提供了“机会均等”的空间，这些无论如何都占有“世界首创”的地位。——说到这里就不妨再参考一下，日本学者宫崎市定从跨海的遥望中，针对这一点所发出的平心之论：“唐代可以被看作一个过渡期，它正在从延续自六朝的贵族政治转型到新的官僚政治。从贵族政治向官僚政治的转变不管怎么说都是社会的巨大进步，而科举对于这个社会性进步做出了重大贡献。只要从这样的立场来看，科举的历史性意义不得不说是非常重大的。并且它是一千四百多年前的东西，当时的欧洲刚刚勉强建立起了封建骑士制度。若是与之相比，则可以说科举是犹如不同维度般的进步制度，在当时的世界上，它的理念无与伦比。”²

更有意思的比照还在于，如果我们通过上面的那段引文，可以看出日本学者是如何在对比中仰望中国历史的，那么，我们再通过下边的这段引文，又可以看出英国学者是如何在对比中俯视日本历史的，——于是，一旦再将他们的判断对照起来，就更能理解中国当年的这种“领先地位”，为什么会给日本学者留下称奇的印象了：“在中国的理论中，权威和地位均系于才学，至少是根据一系列决定官职归属的科举考试所测量的才学而言。而在日本的实践里，尽管有儒家的装饰，权力分配在规范上是由出身决定的。幕府藩国的儒教学者，无论他如何视自己为‘有才之人’，基本上只有中级甚或下级武士的身份。他确实能够有一定的影响力，但影响力鲜能达及最高层。他的武士职责使他乐于接受这一状况。但是，以儒学学说衡量，可以推出这样做是不对的结论，而到了这个地步，儒家对于幕府来说也变成颠覆性的东西了。”³

还可以进行更大跨度的对比。一方面，如果从中国历史本身来看，是正因为有了来自庶民阶层的、哪怕仍属规模有限的“向上流动”，才逐渐导致了贵族到中古之后的消失，从而也才使唐诗中出现了这样的名句：“旧时王谢堂前燕，飞入寻常百姓家”。⁴ 而另一方面，

¹ 刘东：《世俗儒家与精英儒家》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年，第107页。

² 宫崎市定：《科举》，宋宇航译，杭州：浙江大学出版社，2018年，第131页。

³ 威廉·比斯利：《明治维新》，张光、汤金旭译，南京：江苏人民出版社，2012年，第25-26页。

⁴ 刘禹锡：《乌衣巷》，《刘禹锡集》，北京：中华书局，1990年，第310页。

再从同时期的西方历史来看，在作为“对照镜像”而传入的中国传说中，一个国家居然并没有贵族阶层，也照样毫无妨碍地顺畅运作，这简直超出了那时代的欧洲想象：“当时若曾有过任何实地接触所造成的认知震撼能够令人用比较社会学的方式来回头检讨欧洲社会体制，那就是17世纪的一项认知：许多高度发达的亚洲文明即便没有欧洲视为理所当然的贵族阶层，照样可以‘运作’得相当顺利。最明显的例子就是明清时期的中国。实际情况一目了然：除了一个在政治上无权、在18世纪逐渐无足轻重的满族贵族外，中国并没有贵族，而满族贵族是靠皇室俸禄而非自己的财产生活。那里没有贵族王朝，没有封建制度，没有统治者的领主裁判权，没有封建劳务，没有大地主，除了皇权中心外，没有宫廷社会，没有骑士文化，没有等级代议机构。如果1817年一本英国青少年读物表示中国有九种贵族则非空穴来风，因为文官等级事实上分为九等，扮演着欧洲社会贵族——或至少是法国旧王朝‘穿袍贵族’——的角色。”¹

由此不妨再来设想，要是有人刚好生活在公元千年左右，大致正值中国宋代的仁宗年间，而此人又适巧具备了世界性的视野，可以在横向的对比中去观察文明的得失，于是，如果他于对比中得出了这样的判断，以为经过了儒家的反复教诲、诱导与抗辩，那个在相当程度上堪称“君臣共治”的，至少在中国历史上属于“造极赵宋”（陈寅恪语）的朝代，已在政治上享有了人类历史上“可能享有”的“最好政体”，那么在一方面，他当真就有可能去说服他同时代的人，因为当时的人们也很难具备更高的模板，由此也就有可能不会要求得更多了，可在另一方面，我们当然又可以毫无困难地想象出，只要他的这种言论流传到了今天，就差不多注定要沦为后世的“笑柄”了，——因为现代人肯定是更多地“见过世面”了，他们会一目了然地看出当时的“君臣共治”，就算确曾是诚心诚意和货真价实的、而并非只是若有若无地实现过，它相对于向着“公平正义”的持续追求而言，也是远不如后来又出现的象征性的“君主立宪”，更不要说彻底“废除君主”的、更加人心大快的共和政体了。

但即便如此，上述这种虚拟状态的、“假设史学”的换位思考，仍非只是在“打发无聊”的思想游戏。应当看到，这种换位在既摒除了历史目的论，又摒除了欧洲中心论之后，就能使我们沉潜到那个瞬间，去以一种足够“陌生化”的眼光，重新打量一切“尚在或然”的未定世界。也就是说，在那个一切都还“方生方成”的历史时刻，即使“落后”的欧洲未必就会一直“落后”下去，它却也未必就会在后来的种种“巧合”中，注定了就如此这般地获得“成功”；反之亦然，即使“领先”的中国亦未必会一直“领先”下去，它也未必就会在后来的“路径互动”中，注定了就如此这般地招致“落败”。——由此又联想到，前边引证过的作者约翰·霍布森，也是同样借助于自己的历史学识，对于以欧洲为参照点的中国历史，进行过下述这番带有虚拟性的设想，而且他用来发出设想的那个时间点，也无巧不巧地正好选在了我一向心仪的宋代：

……假设我们回到了1100年。如果我们建立一所大学，并设有社会科学系，我们可能会试图去回答当时所面临的迫切问题，即当欧洲还处于落后的平均地权论和相对脆弱的重商主义泥沼时，宋朝中国是如何实现了工业生产以及集约型（人均）经济增长的突破呢？我们可能会给出以下解释：中国具有西方所没有的特性和制度，中国拥有强大的政权，有着稳定与和平的环境，并具备积极推动资本主义发展所必需的条件。相反，欧洲分裂成许多国家，并且没有任何一个国家强大到可以形成一个足够和平的国内环境来确保资本主义的发展。而且，当中国早在公元前221年就已经解决了它的内部问题，此后就处于和平状态时，欧洲实

¹ 于尔根·奥斯特哈默：《亚洲的去魔化：18世纪的欧洲与亚洲帝国》，刘兴华译，北京，社会科学文献出版社，2016年，第448页。

际上还是一个战争纷乱的地区。此外，在中国独特的理性的儒家信仰中，包含了一套严格的勤劳的道德准则。而欧洲则受制于天主教教义，它特别强调了对权威的尊重以及长期的宿命论，这阻止了节约、勤劳和理性骚动的出现。也许我们可以写本题为《儒教伦理与资本主义精神》的书，它将明确阐释为什么天主教教义不利于经济发展，而为什么只有儒家学说才包含了一套正确的美德，从而使经济取得重大进步。¹

再大胆地说一句，如果那些享誉世界的文化理论家，非要等到所有闪现过的历史可能性，全都在历史进程中落成了现实性，才敢对身后之物进行“事后诸葛亮”式的解释，那么，这一群所谓“密纳发的猫头鹰”，也就很像在电视里的那帮财经专家了：只要是今天的股市投机已经落锤，他们就总能头头是道、口若悬河地提出解释，哪怕它方才的涨落再是出人意表、惊心动魄；然而，一旦对面的节目主持人接着提出，请问明天的股市又将如何变化呢，是会贪婪地延续今天的暴涨之势（或大跌之势）呢，还是会戏剧性地从恐惧中逃顶（或触底反弹）呢，那么——尽管唯此一点才是观众最关心的，也才是支撑着收视率的关键因素——他们的语速就马上迟缓了下来，就连语调也随即变得吞吞吐吐、模棱两可了，以便掩饰自己其实什么也不知道，至少是什么也说不清。

我常常想，汉语中的“未来”一词真是特别精妙，它如此确定地指称了一种“并未来到”的、因而尚在或然状态的“非确定性”，所以，也正如温斯顿·丘吉尔那句名言所云：“我特别感谢各位只让我讲过去而没让我谈将来，因为我对将来远远不及我对过去知道得多。”实在说来，足以决定这种“未来”的、各种各样的交织因素——其中既包括我们已经知道的、却实在是太过复杂缠绕的因素，也包括我们尚不知道的、却也暗中起着作用的微妙因素——以及它们之间的相克相生、分量权重与连接次序，都实在是太神秘莫测、太稍纵即逝了，以至任何人只要立足于现有的有限知识点上，还想要准确无误地预测“未来”的前景，都将会因为势必要忽略历史的开放性与随机性，而并不比股市上的“算命瞎子”来得更有把握。

有鉴于此，我们也就应保持下述双向警觉：一方面肯定应当承认，即使当代西方的政治体制与文化，仍不能算什么“请停留一下”的理想状态，而难免要暴露出这样、那样的问题，它总还是要比即使实现了“君臣共治”的宋代，更多地享有了公民参与的成分、政治制衡的力量，和理性决策的程序，从而也就在朝向“公正”目标的进发中，取得了远比中国历史之“最好时期”更好的成绩；可另一方面也要意识到，如果有人只是因为上边的理由，就毫无弹性、固步自封地认定，当代西方所施行的这种政治制度，就已然代表了人类政治文化的顶点，因而历史已可被再一次宣布为“终结”了，那么，他对于西方眼下达到的政治成就，也未免太过“盲目乐观”了一点，缘此就还会像前边那位虚拟人物一样，只是基于到他为止的有限眼光，来判定中国在宋代达到的“公平”程度，就已经属于人类“可能享有”的最高水平了。或者，这话也可以反过来说，这样的一位文明观察与比较者，要么就是对自己社会中“尚不公平”的缺陷，太缺乏必要的敏感、和足够的同情了，要么就是对人类的智慧太过悲观了，以至于竟未能看出他们在制度创造方面，一直都保有这无限的可能性，和永恒的开放性。

以上这些，想必对于读者们也不在话下。既然如此，就不妨尽快进入真正的要害问题，

¹ 约翰·霍布森：《西方文明的东方起源》，孙建党译、于向东、王琛校，济南：山东画报出版社，2009年，第263页。

即为什么中国当年的“相对领先”，反而使它到了后半程中“沦为落后”，或者说，为什么中国当年赢得的“相对公平”，反而在后世形成了一把“双刃剑”，阻碍它更朝向“公平”目标继续进发？应当说明的是，鉴于包华石的著作在很大程度上，是把“任人唯贤”当成了验证“公平”的标尺，我也就在前文中主要选择以科举制，来演示中国在这方面的突出成就。——由此也就自然派生出了，在本节接下来的行文中，主要地还会以中国的科举制为例，来继续演示历史中的可怕吊诡，以及何以正因为这样的吊诡，才在对比中显出来自“运气”的捉弄。具体而言，这种难以预料的捉弄意味着，如果西方是在“偶然”的“好运”中，突然由“落后状态”转成了“后发优势”，那么，中国也同样是在“偶然”的“背运”中，逐渐由“领跑状态”转成了“先发劣势”。

关于这种一度领先的“制度创新”，我们在前文中已经明确指出过，它所以会在那个特定的历史阶段，被特定的历史主体给创造出来，当然是因为在那些历史主体的内心深处，已经潜移默化了作为儒家价值的文化修养。也只有在这个意义上，那些已然移位到我们身后的、作为过往历史陈迹的史料，才并不只是某些“断烂朝报”的集凑，而毋宁是反映出思想取向的、充溢着文化价值的、来自于人类自身的轨迹。——既然如此，写到这里就还应再重申一下，对于“历史目的论”的坚定摈弃，只是因为我们清醒地意识到了，无论何种有关外在主宰的“宏大叙事”，都只会使人们再度落入蒙昧的信仰状态，从而使他们在对于“必然”的盲从中，转而放弃了自身原本可能享有的“自由”；可反过来说，这种对于虚构的“前定和谐”的破除，又并不是如影随形地自动意味着，历史便不再在统计学的意义上，会显出“正态分布”的大致延伸方向，既然正如我在前文中反复指出的，构成了历史主体的这个“智人”物种，原本就具有他们代代相传的、足以累积成“大势所趋”的“人心所向”。

无可否认，中国首创的这种科举制，正是沿着这样的“大势所趋”，也同样反映了历史中的“人心所向”。可话说回来，又正如前文中已经指出的，那历史本身却又是蜿蜒曲折的，盖因为既隶属于它、又构成了它的历史主体，其本身也并不是单纯透明的，而具有不同层面的欲望，乃至相互冲突的盘算。我们基于这样的复杂前提，再来重新考察中国的科举制，也就能清理出它的“两面性”来了。——从一方面来看，这样的制度当然是在“儒学范导”下形成的，甚至在某种意义和程度上，还是在“精英儒家”对于君主的“训导”中完成的：“如果我在前边，对于世俗儒家的特征是这样描述的：‘克勤克俭、隐忍平和、重视教育、讲求信用、看重血缘，尊敬权威’，那么，我眼下就要再补充一句，跟某些自由主义者的误解相反，精英儒家倒并不怎么‘服从权威’，至少是不会去盲从外在的权威，盖因为他们内心还另有学理的权威。惟其如此，他们才有可能在过去的岁月中，哪怕条件和时机仍属有限，也仍要去做努力去‘驯化君主’。——纵观人类的政治文化史，曾在世界范围内领先的监察制度，以及前边提到过的科举制度，也都是在这种‘驯化君主’的过程中，经由精英儒家的接续奋争才得到的，而这切切实实地，就属于具有儒家风范的制度创新，也曾经相对促进了政治文化的清明。”¹

可另一方面，写到这里又必须进一步补充，它又并非只是源于儒者的“一厢情愿”。事实上，在当年“大一统”的君主政体下，他们的这种思想上的“积极性”，又必须由另一种现实的“积极性”来配合，那就是君王本人的切身利益与政治安全。也就是说，当年的君王之所以这么“从善如流”，接受了作为书生的儒者的建言，那不光是因为遵从了“帝王师”的教诲，而且是因为它偏巧暗合了自己的利益，即使后一层考虑并不能“冠冕堂皇”地，被摆上人人得而见之的明面上。事实上，只有当这两种“积极性”凑到一起了，而并非仅仅表

¹ 刘东：《世俗儒家与精英儒家》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年，第113页。

现为书生的“与虎谋皮”，或者更具体地说，只有当这种可以摆上台面的、完全符合“圣人之言”的建议，又能让那位作为“一人”的君王，简直是“正中下怀”地暗中意识到，这正好也能帮他在同贵族的“分立”中，尽量收回以往被“封建”了出去的权力，从而摆脱来自那些“少数”的威胁，他才会采纳这种至少也是“于己有利”的建议。

发人深省的是，尽管正如前文中已经引证的，宫崎市定基于他本人的日本经验，曾经高度评价了中国的科举制度，然而，他还是经由历史细节的还原，在由“一人”与“少数”所构成的平衡中，看穿了促成过这种“制度创新”的、来自孤家寡人之私欲的心思：

这种贵族群体以地方政府作为基础，如果形势好的话，便进入中央政府并受到重用。而在情况不妙的时候，就隐退地方蛰伏起来，慢慢地谋求东山再起。中央政府若是不看这些贵族的脸色，则不能顺利行政。因此贵族愈发放肆起来，互相炫耀自己的门第甚至比天子悠久，就连蔑视天子权力的事情也时有发生。

隋文帝无法容忍这种贵族的恣意妄为。他否认了一切对于地方政府的世袭式贵族优先权，改为由中央政府任命派遣地方官衙的高级官员。为此，中央政府必须随时掌握大量的官吏预备队，而因为要培养这种官吏资格持有者，才建立了科举制。也就是说每年中央政府都从全国招集报名者并举行考试，给各种科目的及第者授予秀才、明经、进士等头衔，认定他们是资格持有者，再根据需要任用为各地的官吏。¹

也正因为有了这种复杂动机的“耦合”，我们接下来又不得不心情复杂地，来正视另一种同样复杂而矛盾的中国史实，那就是恰在“开科取士”最多的有宋一代，当然也是自先秦以后“言路最宽”的那个朝代，其在一方面的效应，当然是庶民的“向上流动”更为充分，而富家巨室的“承袭祖荫”也相对的更不足道，从而无可置辩地显出了社会的“公平”一面，但其另一方面的效应，正像我们在从亚里士多德到托克维尔那里，已经可以在学理层面把握到的那样，伴随着“少数”贵族失去其特权的，又不光有作为“多数”的寒门的脱颖而出，还更有作为“一人”的皇帝的权力巩固。正是缘于这样的“两面性”，偏偏在华夏文明得以“造极赵宋”、获得繁荣的同时，那种在“汉承秦制”后一直作为“九五之尊”的君权，也竟然对抗着不断“走向公正”的潮流，而在后一个千年纪的中国历史中，反而得到了难再撼动的强化与固化。——也就是说，历史之捉弄人的把戏在于，一方面，除了作为“龙子龙孙”的皇帝之外，任何人都已不再享有世袭的权力，而所有承袭的祖荫都只能“三世而斩”，所以只要想“获得功名”就唯有通过科场；另一方面，凡是得以在科场上脱颖而出、从而平步青云的人，又都会傲人和自傲地成为“天子门生”，被皇帝亲手暂时赋予了分享于皇权的、随时都可被他收回的权力，遂也便不再可能效忠于别的权力中心。

与此相应，宫崎市定又有两段前后相随的论述，一方面从具体的考试内容方面，说明即使到科举已相对发达的唐代，还是曾经部分保留过作为惯习的贵族做派：

在唐代，相当于会试的贡举是最后的考试，通过了这个考试则被授予进士的头衔，获得了成为官吏的资格。因为贡举是在相当于日本文部省的礼部举行，所以其别名也被称为礼部试。但这只不过是被授予了成为官吏的资格罢了。就是说实际上主管官吏任免的是叫作吏部的政府部门，在这里对于录用新官吏独立举行铨试，就是也被称为吏部试的考试。

这个考试有身、言、书、判四个科目。身、言都是行为举止方面的考试，身是考察是否具有成为官吏后足以威慑人民的堂堂风采，言是考察说话发音无误，并且是否能够庄重地

¹ 宫崎市定：《科举》，宋宇航译，杭州：浙江大学出版社，2018年，第2页。

向下属下达命令或者接待同僚。因为当时还是贵族主义盛行的时代，所以重视这样的因素。书、判则可以说是技能和学问的考试，书是检验写字是否漂亮，判是检验是否能够就法律上的问题准确无误地进行裁决。¹

而另一方面，宫崎市定又在历史考证中发现，偏偏到了肯定是“更加公平”的宋代，这种贵族做派与风度的进一步丧失，又反而空前强化与固化了独裁的君权。——说起来，造成这种吊诡发展的原因，我们于细思之下竟也不难理解：毕竟从此之后在“普天之下”，只有这个“一人”还可以代代世袭了，也正因为这样，他的君权反而变成“只此一家”的，和无可替代的了：

可是这样的制度逐渐落后于时代了。最大的原因是在宋代以后，天子的独裁式权力突然间得到了强化。唐代的贡举是在称为礼部的政府部门举行，天子并不直接参与。因此在贡举之际，考官和考试中试者之间动辄就建立起了师父和弟子的私人关系，不久这种关系便会发展成义父和义子的关系。结果这导致了不良风气的产生，政治不再从大局的得失出发，而是更加被这种集团的私人情感所左右，也就是变成了所谓的朋党之争。

一旦这样的私人党派完成结合，即使拥有天子的权力也会陷入无论如何都无法将其消解的状态。于是宋朝的第一代天子太祖就在贡举的后面又添加了一个考试。太祖自己担任考官举行考试，他施恩于中试者，将他们全部当作自己的弟子，而自己则成了最大的义父，从而谋求实现官僚的大团结。这就是殿试的起源，直到清朝都被历代的天子所继承。²

由此便构成了“一人之下，万人之上”的、先天压在人们头顶上的天花板。正因为以往的贵族制已被夷平了，而亿万斯民也都缘此获得平等了，其向上流动的“进身之阶”也都拉平了，所以，这些人在以手加额、弹冠相庆的同时，反而其最高理想与出息所限，也都自然止于“万人之上，一人之下”了。毕竟，再想去“更上一层楼”的“不臣之心”，那既会是极度危险、又会是招人唾弃的，基本上只能招来既可怕、又羞辱的“灭族之灾”；再说已经明码悬赏、相对透明的“进身之阶”，也大体上满足了“致君尧舜”、从而“光宗耀祖”的个人抱负，由此也就在晚近一千多年的历史中，牢牢吸引住了中国精英的注意力，几乎从下意识处就压抑了“造反”的情结。——换言之，那位称孤道寡者原本不无可疑的“合法性”，也便被这种社会结构闭锁成“无可置疑”的了。

除此之外，还另有一个非常重要的因素，值得在这里特别揭示出来：一旦后世儒生顺应着政治变迁，掩去了孟子思想固有的锐气，也就大大消磨了儒学原有的批判锋芒。写到这里，也就不必细说以董仲舒为代表的汉儒了，它那种糅合了道教的“天人感应”之论，尽管也是想编个理由来制约君主，以便暗中推广具体的儒家规范，却显然是一边接受了君权的“神圣性”，一边又把“三纲五常”推广为臣民的行为准则。然则相比起来，更具有迷惑性的还在于，即使到了已在后世大有进步的、以“周张二程”为代表的宋儒那里，或者到了通常所讲的“宋明理学”那里，也还是通过对于“理性化”程度的过分夸大，从而既在一个方面，推动了整个社会的相对“合理化”，也在另一方面，论证了高蹈于整个社会之上、可原本未必“合理”的皇权本身的绝对“合法性”。

即使这种对于理性的无原则泛化，也有可能特定的时间阶段，并且在某些具体的局部问题上，有利于推动理性在社会中的贯彻与普及，可到头来，又由于这种超越自身限制的泛

¹ 宫崎市定：《科举》，宋宇航译，杭州：浙江大学出版社，2018年，第84页。

² 宫崎市定：《科举》，宋宇航译，杭州：浙江大学出版社，2018年，第85页。

化，其本身就有违于清醒而谨慎的理性精神，就终究会反而给社会带来相应的贻误。比如，还是接着来举张载的例子，他那句“民吾同胞，物吾与也”的名言，肯定是流传最为广远的儒学箴言了，它也确实浸透了泛爱大同的儒家精神；可即使如此，如今恐怕也很少有人愿意接着再念出：“大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也”，因为那显然是对于并不合理的皇权，进行了明显过时和悖理的合法化，所以充其量，也只属于一种柔性的、或冲淡了的“三纲五常”。¹

也正因为后一种缘故，在近世中国又出现了下述吊诡：那些个个都能够熟背所谓《四书》——它其实已经在由宋儒最终完成的“经典化”中，以成书于汉代的两篇文字《大学》、特别是《中庸》，来中和或稀释了先秦儒学的代表作《论语》与《孟子》——却又人人都在指望凭靠这个来“金榜题名”的儒生，尽管也都明知道孟子所谓“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”²的名言，却下意识地压抑住了先秦儒学对于“政治合法性”的大胆追问，从而主要地只是把自幼熟读的、一直在进行不懈求索与批判的“圣贤书”，当成了专门用来约束臣下的、只有相对意义的“职业道德”，——正如我早在三十年前便已指出的：

它向现实政治切入得越深，沾染的有限性也就越大。此时此刻，我不禁记起少年时的幼稚来——竟然一边贪读《三国》和《说岳》，一边遗憾地想：要是诸葛亮和岳飞都不理睬净跟着坏事的圣旨该有多好！我当时哪里能看懂：儒家的伦理思想，已经为一个特定历史阶段的政治结构制定了种种“天经地义”的“职业道德”；而这类“职业道德”虽然有助于该政治机构之内在运作的相对合理化，却也同时阻碍着对它的外部超越。所以，在一个具有明确分工的政治体制中，受自身“职业角色”的限定，不管皇帝是否“英主”，不管他是否做到了“君使臣以礼”，那两位大英雄都必须做到“臣事君以忠”，——即使这明显是一种“愚忠”也罢，即使这种“愚忠”明显会葬送他们经天纬地的抱负和才能也罢！否则，他们就已是大逆不道的乱臣贼子，后人就只会用“王莽谦恭未篡时”之类的话来指斥他们，哪里还会为其修祠建庙！³

这样一来，正如我们从欧洲历史的血腥乱象中，反而找到了“水流”何以偏偏在那个地方“决口”的原因一样，我们也同样可以借助于古代中国的特定结构，尤其是借助于它那个共享承平的、“独步天下”的侧面，来尝试性地解答它究竟又为什么“欲速不达”、乃至“功亏一篑”。事实上，即使并不赞成费正清学派的漠视态度，这也并不意味着，我们就不愿意承认当年曾经“领先”过的中国，确实到了迄今为止的历史后半程，在各个方面都显出了后继乏力的“落后”迹象。而对于这一组来自各个方向的社会现象，各国的汉学家也都从他们各自的角度，分别提出了独出心裁的、有待证伪的解释。比如成长于英国的汉学家伊懋可，就曾基于中国的人口与耕地紧张比例，对于明清经济提出了“高水平平衡陷阱”的解释；再如任教于美国的华裔汉学家黄宗智，也是基于由这种比例所显示的生态失衡，并且借鉴着格尔兹有名的印度尼西亚农业研究，主要以中国的江南地区和华北地区为例，提出了大体上类似的“内卷化”（或“过密化”）问题。——我这里当然无意呼应（或反驳）这些解释，而只打算从另一个侧面或维度指出，正因为它那种独创性的、足以傲世的科举制，反使中国在空前享有“向上流动”的同时，竟又缺失了对于“一人”的、来自贵族地位的分立与制衡，从而反倒让那“一家一姓”成为独一无二、无可替代的了。这样一来，由此带来的历史吊诡就

¹ 刘东：《落实儒学的历史条件》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年，第126-127页。

² 《孟子·梁惠王下》，《十三经古注》第十册，北京：中华书局，2014年，第2059页。

³ 刘东：《“读”武侯祠》，《咏叹之年》，南京：江苏人民出版社，2018年，第27-28页。

势必是，的确在一方面，这种制度可以保证相对的“平等”与“公正”，惜乎在另一方面，它难免带来的后遗症却无情地表现在，居然就难以再去争取更上一层的“平等”与“公正”了。

这种政治发展中的吊诡或陷阱，使我不由得既心惊胆战、又如梦方醒地联想到，它竟很像前不久看过的那部纪录片《徒手攀岩》。——凡是亲睹过这部影片的人都知道，它那种让人临其境的拍摄效果，是既开阔奇崛，又刺激震撼的，有时候简直都让你不敢逼视，因为这里想要“不带任何防护”地、基本上是“豁出命去”攀援的岩石，正是位于美国约塞米蒂国家公园的“酋长岩”，它已经不知吸引了多少早已成名的攀岩高手，在征服过其他想必也很有难度的登峰目标之后，最终再来面对它那一大片垂直、平滑、陡峭的险峻表面，而且几乎就是来“明知不可”地白白送死。介绍到了这里，为了叙述和理解上的双重方便，就权且借来一段网上对它的简介吧：

霍诺德成长于酋长岩附近的萨克拉门托，他称自己从2009年就梦想着徒手攀登该巨石，此后尝试了1000多次，而徒手攀登酋长岩是自己的“终极目标”。为此，他准备了一年半的时间，借助绳索攀爬过近60次酋长岩。他表示，自己这样做并非为了进行预演，而是反复尝试不同的岩点，研究攻克最难的区域。

纪录片拍下了约塞米蒂国家公园及酋长岩的壮丽景色及霍诺德登顶的历史时刻。除此之外，片中还回顾了他怎样处理极限目标带来的生命风险，以及他如何追求卓越完美，从而在无绳索保护的情况下保证万无一失。¹

亲眼目睹过这部电影的读者，都应能领会到我在此要表达的。到了影片最为紧张的高潮阶段，我们会发现最大的陷阱正在于：只要一位攀岩者还想爬上那个顶端，就万不可朝那个方向去直接攀援，而需要曲曲折折、绕来绕去地，耐住性子朝它的侧翼去包抄迂回；否则的话，一旦有谁受到了自己视觉的误导，不假思索地或义无反顾地，一上来就瞄准了看似“最可能成功”的方向，那么，他就一准会在眼看“就要成功”的地方，突然发现自己既是上不去、也下不来，被卡死在彻底的困顿与绝望中了……。由此又油然地想到，这也很像少年时玩过的“九宫格”游戏，只要你不假思索地或心不在焉地，贸然把棋子推向“貌似能行”的方向，这样一来，你一上来自然会节节进步、沾沾自喜，甚至会反过头来问一句“这有何难？”——可是到头来，正因为在起步时想得太容易，你肯定就会在“眼看成功”的节骨眼上，反倒无计可施、“到此为止”地，被憋在某个“功败垂成”的死角上了。

当然，即使以这部惊险的影片做比，还是不能真正够味地传达出，想要在制度的“处女地”上进行创新，会遭遇多少意想不到的困难。这是因为，正如前边的那段介绍所讲的，影片中的“徒手攀岩”虽说也不容易，甚至惊吓得观众们简直透不过气来，可终究那并非当真是“第一次”；实际上那位攀岩者在拍摄之前，已经准备了一年半的时间，并且已经在设备的辅助下，实地登临过那个现场六十余次。这自然也就意味着，在真正进行“徒手攀岩”之前，他已把所有将要经过的道路，都前前后后地探寻了个遍，也已把所有要遭遇的难点，都心中有数地标注了出来。更不消说，这种“徒手攀岩”的目标，终究还只是一次性的、故而终究又只属于有限的，所以只要他有一次“侥幸”攀上去，也就差可算作大功告成、一劳永逸了。可相比起来，人类在制度安排上的进取，受驱于他们永无餍足的动机，却是向着尚不确定的未知世界，在进行着永无止境的“试错”式的摸索。——由此也就既不允许我们，先别管用什么样的方法，都“穿越性”地来到历史终端，把沿途上所可能遭遇到的风险，都

¹ 《百度·徒手攀岩》。

一五一十地给盘算清楚；也同样不允许我们，只要能“不知怎么”地侥幸成功一回，就已找到了理由来班师回朝，乃至心满意足地告慰平生。

由此可见，人类历史是更加偶然、更加意外的，从而也就更加充满了开放的机遇，并且也正因此，它原本也就既不可能、也不应当，为自己接续的努力设定一个有限的、或具体的目标。否则的话，就等于是又高悬起了一个虚假的目的，从而又沦落成了——我和包华石都最为讨厌的——那种莫须有的历史目的论；或者说是，又沦落成了——我和包华石都坚持否决的——那种宗教性的独断思维。尽管正如前文中反复指出的，沿途布满的偶然性并不意味着，历史就不会在统计学意义上，展现出“正态分布”的大体概率，盖因为人们对于“公正”就是有着本能的要求，而且这种“人心所向”只要从长时段来看，就总会在暗中积分出“大势所趋”；然而，一旦具体落实到特定的个案，虽说那个大方向倒可以说是明确的，可究竟采取怎样的策略与路径，才能朝那个方向推进得更远，或距离那个最终顶点的路程更近，则由于谁也没有趟过那条路，就往往需要一点“运气”乃至“侥幸”了，甚至由此说穿了，也就免不了有几分“瞎打误撞”、“孤注一掷”的成分。——我们由此而可以说，其实人类对于制度安排的这种试探，才属于更加彻底、更加危险的“徒手”的攀援，而刚才那个精心设计出来的纪录片，在相形之下倒显得有些名实不副了。

当然，即使的确有着致命的缺陷，一旦说起“走到半途”的中国制度，我们还是能记得孟德斯鸠的那个判断，也就是说，它仍可算是具有某种“分权性质”的“混合政体”。所以如果写到了这里，再来对比一下发端于古代希腊的、主要是基于欧洲经验的共和主义理论，我们就还能从古代中国的政治操作中，看出相对的“分权”、“监察”与“制衡”来，而且，真正在这里起着关键作用的，也还在于古代中国的独特的精英构成，或者说，也还在于介乎“一人”与“多数”之间的那个“少数”，虽则这样一个地位更不稳定、更加虚弱的“少数”——正如我们刚刚在前文中分析的——并不是来自斯金纳所讲的“身份”或“地位”，而是来自在科场上被测试出来的“素养”与“能力”。

只不过，借助于前边对于科举制的辨析，我们也足以更加细致地看出，当年中国社会结构中的这个“少数”，还是跟同期欧洲社会中的那个“少数”，既有相同的一面、又有不同的一面。——而前者表现在，这两个“少数”都具备了治国的才干，以及相应的文化修养；后者则表现在，中国这边的“少数”却无法享有独立地位，哪怕只是如欧洲那边的、相对或有限的独立。也正因为这样，如果拿共和主义理想下的“分权”来对照，尽管古代中国在最“接近理想”的、从而被誉为“后世楷模”的状态下，也就是当“一代明君”又耦合了“一代明臣”的场合下，也可以时断时续、若有若无地做到“君臣共治”，可终究说起来，这种专制政体的本性还是无情地决定了，那些“理性协商”又并不是那位君王“必须如此”的。正因为这样，虽说由科举制选拔出来的那个“少数”，也一向都在发挥着相应的制衡作用，然而这种相对有限的制度安排，却无论如何也达不到“分庭抗礼”、而“一票否决”的程度；充其量，也只有在皇子们刚刚识字的年岁，就由启蒙老师苦口婆心地向他们讲解：当个“从善如流”的唐太宗理应如何，而碰到个“犯言直谏”的魏征又当如何？当然在比较理想的状态下，这种浸透了儒家价值的早期教育，也足以产生出某种正面的效果；然而，一旦碰到了“粪土之墙不可朽”的混人，只要登上了皇位就非要一意孤行，那么受这种政权的独裁本性所限，就什么有效的“监督”、“制衡”与“协商”也都谈不上了。

当然即便如此，我们还是要平心而论地指出，曾几何时“领先”于世界的中国科举制，就算受着来自政体性质的限制，却还是在千余年来的历史进程中，向中国社会注入过源源不

断的活力。比如，被誉为“才本王佐，学为帝师”的唐代名相陆贽，不仅其本人就是从科举中脱颖而出，还更在后来亲自主持科场考试时，一次就选中了号称“皆天下之选”的韩愈、李观、李绹、崔群、欧阳詹、王涯、冯宿等人，从而为国势的中兴储备了后备人才。再如，曾经亲身参与了“庆历新政”的宋代名臣欧阳修，也是不仅在失利之后突然发力“连中三元”，还更在后来亲自主持科场考试时，一科就选拔出了优秀的苏轼、苏辙与曾巩，并且和他们一起被后世并称为“唐宋八大家”。——这类曾在书生中广泛流传的美谈，不仅有助于士子们砥砺意气，从而接续了对于清明政风的维护与追求，也同样激发了后世的“读书种子”去发愤忘食，从而传承与煽旺了文化传统的薪火。

进一步说，即使到了国步更加艰危、政局也更加险恶的古代社会后期，我们仍可以无论从明代后期的“东林党人”那里，还是从清代后期的“公车上书”那里，都继续看到来自科举制的积极影响；也就是说，即使在日渐露出颓势的没落时代，他们仍然不失为社会中一股难得的清流，仍自保持了批判与抵制腐恶的力量。——甚至，既然已经说到了那次“公车上书”，我们就不能不跟着再来补充一句，其实即使到了风雨飘摇的最后关头，中国还是既有可能在康有为、梁启超的大力推动下，由激进的光绪来完成君主立宪式的“光荣革命”，也有可能是在张之洞、陈宝箴的循循善诱下，由保守的慈禧来施行体制内的缓慢变革。而实际上，无论当年能走上其中的哪条道路，都会让此后的中国现代历程，幸运地避开代价巨大的弯路；而且——这才是我们在这里关注的重点——也无论此类政治活动中的哪位推手，也都是来自那个“十年寒窗”而“一举成名”的科场。

因而，基于上述这种尽量持平的思绪，我们还是应当有一说一地指出，就像在前文中假设过的那样，如果让时间退回到有宋一代，那么，即使从全世界的范围来看，也不可能在从地球的哪个角落，找到比中国的科举制更靠近“公平”的制度了。所以，又假如文明的历史也只是到那时为止，而此后“晚期智人”的发展“不知怎么”就中断了，那么，我们也便完全有理由像前边假设的，认定那个在相当程度上还是堪称“君臣共治”的、至少就中国而言是属于“造极赵宋”的朝代，已经拥有了人类“可能享有”的“最好政体”。这又正好比是，如果文明的历史只是到现在为止，而此后全体地球人就“不知怎么”地，统统遭遇到了灭顶之灾，那么，即使当代的美国政治还远远谈不上，我们也仍有相应的理由去认定，至少是争取到了代议民主制的欧洲——尤其是位于北欧那几个可爱的小国——曾经享有过人类历史上“最为理想”的政体。

只不过，足以颠覆这些天真假设的还在于，人类仍会继续保有制度上的创造力，所以裁定上述假说的标准还在于，我们具体截取的时段究竟是什么？由此一来，正像我们可以嘲笑约翰·霍布森在前边设想的、那些生活在1100年左右的社会科学家一样，我们也有同样的理由去大胆怀疑：当今美利坚的制度安排就算“到顶”了吗？甚至，当今斯堪的纳维亚半岛上的制度安排就算“到顶”了吗？尽管我们身在眼下简直都无法想象，还会有什么样具体的人类社会，竟能比这些实现了公民“普选制”的、从而基本也能扼制政客腐败的制度，更加靠近人类理想中的“公平”观念，可是，无论从人类创新的无穷潜能来看，还是从当代美国的尖锐矛盾来看——尤其是，再考虑到包华石对自己国家的深度失望——我们都难免要进一步去企望相应的变革。在这个意义上，就像眼下再来回望宋代政治的情况一样，谁又敢说当今西方所施行的、这种总算还“相对合理”的政治制度，不会在今后的发展中被别人“弯道超车”？——就算我们这些“朝生暮死”、从而“不可语冰”的夏虫，在有限的生命旅途中未必能亲眼看到，可谁又敢说当代政治正在向我们演示的，不会被今后的制度变革与创造无情地证明：这只不过是另一个引人上当的“九宫格”游戏，或者说，只不过是另一个难以

仅凭直觉就去徒手攀援的“酋长岩”？

正是基于这样的考虑，我们的思路又自然回到了包华石。尽管我在前文中无论就西方理论、还是就中国事实，都向他提供了不少补充与订正，可终究说起来，我还是跟他共享着很多的判断。无论如何，也正是这位作者用他这本书，先行地帮我澄清了下述基本史实：中国人曾经在相当长的历史阶段，不光是争取到了较多的“公平”，从而使自己的社会至少相对而言，显得更加平等与人道，公平与正义，而且，他们还用这种曾经相对“领先”的成绩，在制度安排上切实地启发过欧洲。因此，也只是在包华石的这个基础上，我才有了更多的方便去进一步回答：这种“领先地位”究竟又是因为何种缘故，才在后世的演变中反而成了“先发劣势”？而且，由于前无古人、自我作古的制度创新，从本质上更像“孤注一掷”的“徒手攀岩”，所以历史上既让人迷惑、又让人感叹的陷阱，在很大程度上就摆不脱“偶然”的“运气”成分。也正因此，它就既不能被归咎于黑格尔式的“历史目的论”，那就会把“绝对精神”在西方世界的水到渠成，看成早已被“命定”了的“必然”事件；也不能被归咎于魏特夫式的“文化本质主义”，那就会把马克思有关“亚细亚生产方式”的无端猜测，进一步推向先入为主的、“欧洲中心论”式的傲慢与狂悖。

照此说来，也正因为秉持了上述信念，就更使我加强了这样的信念：即使在这场展开于中西之间的、向着“公正”理想的不断竞逐中，中国已然莫名其妙地落在了后边，可是，那种推动过中国“领先”的价值理念，却并未在历史走向衰落的过程中，也同步走向了被人遗弃和淡忘，恰恰相反，它仍然活跃在一代代学者的阅读与沉思中。——当然也正因此，我们才更要把自己的心气放平：在一方面，即使正如包华石在书中揭示的，在英国、乃至欧洲的政治现代化中，确实存在着中国的影响与示范作用，我们仍然需要实事求是地承认，当年西方的政治活动家与思想家，还是抓住了闪现出来的难得“机运”，从而在朝着“公正”理想的更加逼近中，创造出了让中国“瞠乎其后”的功绩；而在另一方面，即使在向着“公平”的中西竞逐中，中国确实在后半程落到了后边，我们还是应当毫不动摇地看到，曾经推动过中国进取的价值理念，仍自“千古不磨”地活跃在我们心中，而且它还完全有可能，被证明是下一步重大转机的关键。

说到了这里，也就可以基于由此达到的认识，来重新回顾我们当初的现场讨论了。无论如何，作为一位正为种种腐恶而痛心疾首的、不得不去环顾当今中国各个侧面的中国学者，一旦听到他把“纳税人”的概念都用到了中国宋代，还是忍不住马上就对包华石指出，他往往是我们“曾经争取”过的东西，当成了在历史上“实际存在”的东西了。也正是基于这样的感受，我才在前文中记下了自己当时的反应：“作为一位来自当代中国的评议人，为了保持自家头脑的清醒或‘平实’，自己应当是当场就曾向包华石指出过，他的这类对比是跨越了‘理论与实际’的，或者说，是在以中国干净的、或纯粹的‘理论’，来对比西方肮脏的、或芜杂的‘实际’。”——没准儿，又正因为有了这样的提醒，我才在这本书后来的成稿中，又读到来自包华石的下述澄清：“现在有些人可能会提出反对意见，虽然这些政治理论中的定则在官方文件中被普遍地提及，但有时看起来更多的是理论而不是实践。这种情况无疑是存在的，在某些时期尤其明显，但我们也必须承认，在英国的历史记录中，并没有证据表明上帝会从神坛上走下来惩罚国王。这里我们需要关注的是英国人理解主权的概念框架（conceptual frame）。无论你怎样审视它，都很难摆脱这样一个结论，就是对于英国人来说，很多近代早期中国所进行的日常社会行为都是很难理解的，事实上，其中很多行为都会被认为是扰乱治安、煽动叛乱而不予考虑。”¹

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版

就此而论，正如我在别处已经所讲的，作为深陷于“风险社会”中的、不得不变得相应复杂的现代人，我们总是站立在面积有限的“浮冰”上，随时都要警戒来自四面八方的危险：“即使在大天白日，也往往会恍然感觉到，简直像是进入了哪个危险的北极镜头，战战兢兢地站在日渐消融、越缩越小的冰面上，惊惧地听到四面传来的崩塌声，而随时都有彻底掉入海底的危险……由此也就别无选择了：只有去小心翼翼地保持平衡，尽量用紧张的脚步去抓牢地面，也尽量用双目的余光，去寻找相对安全的趋中点，以便随时调整自己站立的位置。”¹ 也正是出于这样的顾虑，在包华石进行现场讲演的时候，为了能让学生掌握得更全面，也为了尽好“讲评者”的职责，我就不得不从具体经验的角度，不断向他提示事情的“另一方面”，——正如前文中就此交代过的：“……我也就有必要预防它的副作用，不要让台下那些涉世未深的听众，听罢以后只顾着沾沾自喜、或者只顾着义愤填膺了，以致又倒向了另一种现实的危险——只顾着强化本身的‘文化自信’了，倒弄丢了本应具备的‘现实感’。”

不过，即使当初就进行过、现在也还要重复这种提醒，可作为一位来自清华国学院的、长期沉浸于儒学典籍的学者，这种对于“另一方面”的补充又并不意味着，自己在内心深处就哪怕片刻地遗忘过，其实包华石所引用的那些历史文本，毕竟都属于白纸黑字、不可磨灭的存在。再进一步说，正如我在前文中也已经指出的，即使我们都从历史的这两个侧面，看出了“理想”与“现实”间确实存在的差距，那也并不是只像某些肤浅之论所误解的，无非是暴露出了古人的“虚伪”或“矛盾”。——刚好相反，至少从我个人的立场来看，我们恰恰可以通过这样的两个侧面，看出历史就是在“应然”与“实然”之间，或者“价值”与“事实”之间，显出了它不断谋求突破的“内在张力”；而且，其实也是惟其如此，才会如我在上一节中已经指出的，“那些已然移位到我们身后的、作为过往历史陈迹的史料，才并不只是某些‘断烂朝报’的集凑，而毋宁是反映出思想取向的、充溢着文化价值的、来自于人类自身的轨迹。”

心理悠同的是，虽则包华石并未进行这样的论述，却也能从他后来的行文中看出来，他差不多肯定会同意我的上述看法。——比如，他也曾指出即使在一幅宋代的画作中，也同样能分析出“事实”与“价值”的不同侧面：“当然，不论是从宋代的诗文或是其他某个朝代的文献中，我们都可以得知，并不是所有人的生活都如这幅画所描绘地那般愉悦舒适。我们也知道司法制度并非总是公正不倚，我们还知道那些从义仓中流出的粮食并非总是能够送到那些贫困地区的人的手中，而且那些最有才华的才俊们也并不一定就能当上高官。但是，这些认识并不会削弱绘画所蕴含的观点的历史意义。这一观点意义重大，恰恰是因为它将人民的幸福愉快作为衡量政府是否良好健全的标准，而不是像唐代皇帝画像或近代早期欧洲皇室绘像那样，求诸于神圣权威或是皇室血统。”² 正因为这样，我想我们两人也就都能同意，去到已然逝去的复杂历史经验中，既心细如发又清晰无误地辨认出，“应然”与“实然”从来都是一而二、二而一的，这是具有重要意义与启发的治学方法。惟其如此，我们才能再顺理成章地醒悟到，“理想”和“价值”并不是虚幻的镜花水月，相反从来都嵌入和融进了现实之中。

社，2020年，第129页。

¹ 刘东：《如临如履地“叩其两端”》，《思想的浮冰》，上海：上海人民出版社，2014年，第2页。

² 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第112页。

既然沿着这样的思路，在这里就有必要再次重申，就算在中国以往的历史行程中，确实存在过“理想”与“现实”的差距——其实无论放眼哪国的历史，也不可能找出什么例外——然而，即使那种未曾全部实现的“理想”，也仍然不失为伟大的、值得永远抱持的理想。而且，即使那种看起来好高骛远的理想，一时间未能在历史中全部实现，那也是由于历史结构本身的有限性；更不要说，这种作为思想“本体”的“理想”与“价值”，还终将作为认识与验证“历史错误”的标尺，赋予人们“修正历史”的精神动能，从而起到不断召引与激励的作用。因此，只要能把眼光放到“长时段”中，我们还是有充分的理由去坚信，唯有这种对于“公正”的、既不放弃也不妥协的理想，才属于具有最终决定意义的历史要素。——如若不然，那么迄今对于世界历史影响最大的，就应当数那些掌握了最大实力的、马背上的君主了，比如让其统治版图横跨了整个欧亚大陆的亚历山大，或者成吉思汗。不过在事实上，正如雅斯贝尔斯并未就此看错的那样，真正对于人类进程起到了最大作用的，还要数那几位创造了几种重大的“价值理念”，并且就用这样的“理念”去教导出了几大“轴心文明”的人类教师。

只不过，旨在创造人们“精神地平线”的这种教育，又总是在润物无声地起着“后发制人”的作用。也正因为这样，我们纵观古往今来的人类发展，也并非只有中国本身的“价值理念”，才如此缓慢地向历史释放自己的能量。比如，包华石也在他的书中同样指出，这类“价值理念”对于西方那边的历史，也只是在发挥显然有些“滞后”的影响：“有人会假设这样的法律不会立刻就改变那些有着奴仆身份之人的生活现实。20世纪60年代的《民权法案》（Civil Rightslaws）颁布的很多年之后，它才对大多数的非洲裔美国人的生活有了相当显著的影响，但直到今天，似乎在美国的有些地方，有关当局可以不受惩罚地伤害非洲裔美国人。尽管如此，极少有研习美国历史的学生会不把《民权法案》看成是具有历史性意义的法律。上述情况也适用于光武皇帝的那条律法。它之所以意义非凡是因为汉王朝标记了中国历史的一个时刻——停止使用传统群体的成员关系来判断一个人的价值。”¹ 既然如此，我们就更不能只因历史在一时间“不如理想”，就把作为婴儿的“理想”跟洗澡水一起倒掉；更不能只因历史本身“犯了错误”，就反把尚可帮我们认识错误、乃至修正错误的“价值理念”，也毫无道理地、“弃之如敝屣”地一并抛弃了。

当然总结起来，由于现实立足点的不同，和内心问题意识的不同，虽说都在讨论着同样的问题，也享有不少共同的判断，但我们还是在某些侧重点上，自然而然地显出了差别。——比如，如果在一方面，包华石这一番论述的积极意义，就在于他以一位西方学者的身份，却主动揭穿了盛行于西方的、又只是在暗中奉行的“文化政治”。由此一来，一旦这本书拿到国内印行出来，就足以给读者带来这样的启示：要是作为生于斯、长于斯的中国人，竟还一味沿袭西方“文化政治”的腔调，从而对于自己祖国的文化传统，抱持着建立于无知之上的偏见、甚至毫无根由的敌视，那么，这种乍看还很“激进”的亢奋言论，实则反映的就并不是什么“思想解放”，而只是有样学样的“洋腔洋调”，和彻头彻尾的“精神奴役”。——那么，在另一方面，我在由他的这些研究所引发的、看来篇幅也不会少的评论中，想要强调的就不是有一时间的“长短高低”，更不是由谁首创了哪种制度的“发明权”，而是中西之间向着共同目标的“彼此角逐”，以及由此竞逐局面所反映的“心同此理”，乃至由这种共通人性所暗中推动的、终会在统计意义上反映出来的“齐头并进”。

正是基于这样的“心同此理”，或者说，正是基于足以“通分”古今中外的、向着“公

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第170页。

平”与“正义”目标的共同追求，尽管我们应当毫不犹豫地承认，中国到了后来的确是“落在后边”了，可无论如何，正如我们的共同研究所揭示的那样，我们的祖先在他们的年代却“并不落后”。所以在这个意义上，要是我们只因为自己的时代“落后”了，就非要捎带着迁怒于自己的先人，不顾事实地认定他们当年也是“落后”的，那么，我们的这点出息就会变得更小，——甚至会小到了：自己同“自己祖先”之间的文化距离，要比西方与“我们祖先”之间的距离更大。

正因为这样，摆在我们面前的当务之急，就绝不是再去一味地无视、乃至诋毁中国古代的价值理念与文化精神，而是着力去恢复与弘扬这样的理念与精神，尤其是，要去大力恢复与弘扬曾经萌生于先秦儒学中、却又被悄悄冲淡和遗忘在汉儒与宋儒那里的批判精神。——事实上，正由于看重了这种背靠理想的批判精神，我才在对比中更其高扬黄宗羲的《明夷待访录》，认为他的这本惊世骇俗制作正乃全体儒家的骄傲：“正因为这样，虽说两人都属于不可多得的大儒，可如果就他们对于皇权的态度而言，则绝对不会是张载的上述‘父母宗子’之喻，而是黄宗羲在六百年后发出的尖锐批判，更能从原则上代表泛爱众生、以人为本的儒家精神，也更能在政治哲学的层面上赢得后人的尊重：‘后之为人君者不然。以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可；使天下之人，不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公。始而惭焉，久而安焉。视天下为莫大之产业，传之于子孙，受享无穷；汉高帝所谓‘某业所就，孰与仲多’者，其逐利之情，不觉溢之于辞矣……今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然。’”（黄宗羲：《明夷待访录·原君》）——无论如何，宋明理学对于所有局部问题的相对理性化，都压不过它在这个皇权问题上的非理性化；只不过，这件事又不能归咎于儒家本身，因为毕竟还是沿着儒学的思想逻辑，黄宗羲又把它理性事业继续贯彻下去了。”¹

同样地，还是出于这种背靠理想的批判精神，我又在晚近的写作中带着强烈的紧迫感，指出方今之时“唯此为大”的思想任务，就是在“激活传统”与“返本开新”的前提下，去谋求一种既能去切入当代生活，又能在这种介入中自我更生的“批判儒学”：“即使我愿意相信，作为当今世界潮流的民主制度，肯定是符合儒学的价值、立场和逻辑的，但我仍然不愿意说，那就俨然已是儒家思想的最后指归了……相对于那种‘自由儒学’的提法，我本人更倾向于提倡‘批判儒学’。——这样的提法意味着，无论相对于任何具体的社会形态，孔子的思想都只是铺垫了作为底层的运思原则，也都只是借此发出批判的理论根据……我们应当无畏地回到孔子的立场，对于我们既的确是置身于其中、却又并不是全然可知的世界，去保有相应的好奇与开放，保有理性的警觉与自限。换句话说，即使由此带来了相应的悲剧感，我们对于这种悲剧的努力克服，也不应表现为对于齐一性或一致性的虚拟，而应表现为对于他异性和虚无化的坚持抵抗。”²

在我看来，也唯有经由这种“返本开新”的重新熔铸，我们才有可能在近两世纪的中西碰撞之后，重把废墟中的中国带入健康的文化状态，——那正是我常把它说成是这代人“最大历史使命”的、作为一种明确建设蓝图的“中国文化的现代形态”：“就这个使命而言，儒学也还是面对着两个层次的挑战。一方面，儒学当然要以积极介入的态度，加入到对于这种

¹ 刘东：《落实儒学的历史条件》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年，第127-128页。

² 刘东：《落实儒学的历史条件》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年，第130-131页。

‘文化形态’的建构之中，因为它本身就属于中国文化的价值内核，本身就背负着对于本文化的重大责任。另一方面，儒学又需要以宁静致远的心情，以兼听则明的态度，去吸纳各个文明、特别是西方文明的营养，而与此同时，也是应对着当今人类的各种挑战，来谋求自身体系的递进。在这个意义上，我们在追寻‘中国文化现代形态’的同时，也在谋求着‘儒家思想的现代形态’，两者正属于一表一里的同一进程。而在这样的进程中，我们一方面当然应该熟读经典，体会到古代圣贤的用意与心志；而另一方面，在获得这种人生智慧的前提下，我们又不应该只把儒学限制于哲学史，而更要应答着变化的当代生活，去大胆而富于创意地‘代圣贤立言’。唯其如此，儒学才会获得自身发展的张力，才算是重又被贯注了活力与生机。”¹

第三节、我们共通的理性

九、对于理性的非理性态度

写到这里，为了把本文的思路收拢起来，以便再聚焦到这一节的主旨，就先要回顾在第二节中提出来的，所谓“对于民族主义的两种态度”。——具体而言，我是在谈论到钱穆的抗战写作时，针对一位美国教授从逻辑出发的抽象否定，也针对她居于“强势文明”的主观地位，向她更为细致而体察地区分了，向着这种思潮还可以表现出“两种态度”，要么就出于“以我为主”的刚性理解，要么则出于“设身处地”的弹性理解：“当然了，你也可以因为自己一向反对民族主义，就不管那是什么类型的民族主义，无论文化上的还是政治上的，本国的还是外国的，原生的还是次生的，进攻的还是防守的，都一概予以无情的抹煞与抵制；不过，恐怕你也可以稍微再谨慎一点，意识到自己之所以要反对民族主义，乃是因为这种表现为‘特殊主义’的思想倾向，天然地就不可能去‘普遍主义’地善待全人类，于是也就在抵制强势民族主义的同时，又去对弱势文明的民族主义报以某种同情，或者说，是在以赛亚·伯林所阐发的意义上去体谅到，那样的思想倾向即使仍然不无狭隘，也属于‘树枝’在被‘压弯’之后的不得已的反弹。”²

此外，还应在这里接着回顾的是，我在那段文字中又曾经指出，“我本来根本都不能确凿地肯定，钱穆是否真的认同于现代民族主义？或者即使是这样，他又是在何种意义上认同这种现代的主义？”³ 换句话说，其实我对于生搬“民族主义”这种西方话语，硬套在国学大师钱穆的身上，至少也是从内心中“有所保留”的，或顶多也只是姑且“先这么说”的。这是因为，一旦如此这般地被套用了别人的术语，就难免像拉响了“子母雷”一样被动，黏连上了很多那类术语的固有毛病；否则的话，哪怕我们还是用更为传统的“爱国主义”一词——就像人们总会赞赏地聆听肖邦那首爱国的《革命练习曲》，也总会由此联想起他那颗运回祖国的心脏那样——或者就算用时髦点儿的“文化保守主义”一词——就像那位明明创作在现代文学中的艾略特，却把自己总结为“文学上的古典主义者、政治上的保皇派、宗教上的英国国教高教会派”那样——来形容凸显在钱穆身上的价值取向，都会在思想上保有更多的“原生态”，而不致被简单地进行“派别归谬”了。

¹ 刘东：《激活本土文化的思想资源》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年，第175页。

² 本文第二节。

³ 本文第二节。

由此就不免又说到，适巧印度学者帕尔塔·查特吉，在他有名的《民族主义思想与殖民地世界》中，也细分出了对待民族主义的“两种态度”；只不过，那不再是针对这种思潮的、置身于其外的两种“旁观态度”，而是参与这两种思潮的、置身于其内的两种“认同态度”。——进一步说，他提出这两种充满了变异的灵活态度，又是在针对以往拘执于教条的僵硬态度。那种教科书式的、一概而论的僵化观点认为，由于这种思潮是从西方舶往非西方的，所以，在这块被人为划界的欧亚大陆上，就首先出现了建基于启蒙运动的，原生的、理性的、或曰“正常”的民族主义，接着又出现了脱不开固有传统的，次生的、非理性的、或曰“反常”的民族主义；而且，后者所带有的“脱离常规”的“非本真性”，也无非只是历史残留的短暂现象而已，属于在学习过程中的暂时不适应，所以它终会随着现代性的逐渐发展、尤其是伴随着工业进步而瓦解，从而向着第一种民族主义不断地靠拢。

不待言，正因为暗中参照着这样的背景，我才在以往有关国学的长篇论述中，附带地提到了查特吉思想的好处，认为此人妙就妙在索性将计就计地，把人们对于民族主义的、基于误读或曲解上的认同，转而认定为一种次生的、变形的、或灵动的，反而可以为殖民地人民所用的话语；换句话说，那些从西方学究的教条立场上，被判定为变态、失误、或脱离正轨的民族主义，恰恰表现为出于主体性的积极抉择与灵便改造。——“只有看不到这种历史趋势的人，才会对‘国学’话语生出杞人之忧，误以为这种传统学术文化的上升，要么会转而煽起民族主义的高涨，要么其本身就已经属于高涨的民族主义。然而，做出这类错误判定的人们，首先是误判了民族主义的思想与实践本身，也就是说，他们一方面未能看到它作为一种‘衍生的话语’，相对于被殖民社会所显出过的多义性和阶段性，正如帕尔塔·查特吉（Partha Chatterjee）就此给出的历史性描述——‘在反对殖民统治这个限度之内，民族主义对某种特殊形式的城市资本主义支配形成了制衡。在这个过程中，它对那些狂妄的种族统治口号，诸如‘西方负有开化的使命’，‘白人的负担’之类，施以了致命的一击’”¹

不过，以我惯常的“引子与回旋”的思路，也即总要沿着固有的动机来继续发挥，我在这里却又要从另一个侧面，对于查特吉在书中给出的论证，提出自己感到又不能苟同的看法。这里的分歧尖锐地涉及到了——跟我在前边对于《比较的幽灵》的相关叙述类似——究竟如何在西方的强大“镜像”中，重新找回殖民地人民的（或半殖民地人民的）、已经丢失在历史烟尘中的那个“自我”。事实上，如果从这个角度再来重估查特吉，那么在对他有所认可与称许的同时，就还会不无遗憾地感到，他的方法论“版本”或许还嫌不够高。——此话怎讲？鉴于读者们未必都看过他这本书，就让我稍做一点背景性的介绍。

应当先来回顾，我还曾在本文的第四节中，提到过查特吉对班吉姆的转述，而后者几乎就属于印度版的严复，认定了无非是由于自家的两个原因，才使得印度成了被殖民的附属国，而其中之一是“印度人缺乏一种天生的对于自由的渴望”，其中之二则是由于缺乏“真正的民族感情和对自由的真正热爱”，才导致“印度社会缺乏凝聚力”。我们只要拿他的这两个论点，来对照一下严复的“自由既异，于是群异丛然以生”，就可以更加看出这两者的异曲同工之处了。——当然了，事情也许还没有这么简单：又像晚年严复又回归到中国传统一样，我们接着通过查特吉的转述，又可发现即使按照班吉姆的观点，就算这么肯定了现代西方的“理性优势”，竟也能再找回印度传统的“精神优势”。“西方文化的优势在于他的文化是物质的。因为他们将理性置于文化的核心，所以取得了成功、繁荣和自由。西方文化的特性在于他的科学技术和对进步的热爱。但文化不仅是由生活的物质方面组成的，它还有精神

¹ 刘东：《国学：六种视角与六重定义》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年，第60-61页。

层面。”¹ 由此在这位班吉姆看来，“西方文化有其优势，但是是片面的；精神上东方文化占优势。现在需要的是创造一种文化理想，其中西方的工业和科学可以被学习和仿效，同时可以保留东方文化的精神优势。”²

说到这里，我们当然也都能回忆起，中国当年也曾出现过类似的议论。不过，细心的读者也许又会分辨出，中国人当年讲的却是“西方**物质**，东方精神”，而不是所谓“西方**理性**，东方精神”。有趣的是，正好这也就意味着，为什么“理性”竟能被视同于“物质”，而不是恰好相反的归属于“精神”，这大概并不容易被中国人所理解。因而需要就此来预先提示，这样的区别还真不是个小问题，可以被随随便便地忽略掉，或许等我们再来回顾它时，会发现它恰好暴露了问题的症结。——不过无论如何，我在这里要首先交代的却是，看来这种对于“理性”的相当特别的理解，恰又属于彼时印度人一般的、或普遍的共识。也正因为如此，再按照查特吉在此书中的叙事，如果这位班吉姆在印度现代思想史中，还只属于民族主义的“第一阶段”，那么，再到了以圣雄甘地为代表的“第二阶段”，他还是接过了这种“西方理性，东方精神”的划分，且还更加极端地凸显出了两者的对立：“甘地不仅不抱持民族主义作家们的那种历史相对论，也没有他们那种唯理性和科学的知识模式的信念。他会反复断言，科学所发现的知识，只在人类生活中非常有限的领域内适用。如果谁不承认这一点，还伪称理性探询和用科学寻找真理能解决生活中的一切问题，他要么被引向疯狂，要么最终陷于萎缩。”³

有意思的是，我们借助于甘地的下述分辨，反而可以大体就此摸出点头绪了：原来这种所谓的“东方精神，西方理性”的区分，更像是韦伯对于“价值理性”和“工具理性”的区分，只不过它把同属于一个文明的、却属于更高层次的“价值理性”，代换成了分属于两个文明的、仍属于更高层次的“东方精神”：“于是对甘地而言，真理并不存在于历史中，科学要达到它，也不享有特权。真理是道德的：统一，不变，而且先验。它不是批评地探询或哲学思索的对象。它只有在人的生活体验中，通过毫无畏惧的道德生活实践才能被找到。用理性和理论话语下的术语，永远不能正确地表述它；唯一正确的表述，只能是通过抒情的、诗歌式的。这个概念的普世宗教性质，与占主导地位的后启蒙思想主题，是完全不一致的。”⁴

然而，至少我们自己心中的问题，到这里并未得到真正的解决。众所周知，韦伯在哲学上属于新康德主义，而他对于“价值理性”和“工具理性”的截然划分，也同样是源出于新康德主义的基本框架。不过再来回想一下，可康德本人无论在《纯粹理性批判》中，还是在《实践理性批判》中，不还是把借以安身立命的“最高价值”，归属于某种被他称作“理性”的精神能力吗？就此而论，令人难以苟同的就在于，即使只是把“理性”说成是“工具理性”，就已经在思想上显得相当割裂了，——更不要说，还竟把“理性”给定义为与“精神”对立的“物质”，那就跟这个“能指”所意图瞄准的“所指”，相距得更加遥远、甚至干脆南辕北辙了。

¹ 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第86页。

² 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第96-97页。

³ 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第129页。

⁴ 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第131-132页。

耐人寻味的是，借助于尼赫鲁后来对此的反拨——这位政治家在查特吉的叙事顺序中，属于印度民族主义的“第三阶段”——我们正好可以更为清晰地，看出前两个阶段的基本缺陷。事实上，既在追随甘地、却又不迷信甘地的尼赫鲁，正好向着那种“西方理性，东方精神”的二分法，针锋相对地发表了自己的不同见解：“一般认为，古代希腊是欧洲文明的源泉；关于东方和西方之间的根本不同，已经有过很多的著作。这方面我不了解；在我看来有很多是彷徨迷离的、不科学的、没有多少事实根据的。到了现在，许多欧洲的思想家甚至猜想一切有价值的东西都发源于希腊或罗马……即使有一些关于亚洲各民族在过去的成就的知识浸润到欧洲人的头脑中间去，这种知识也不是心悦诚服地被接受的。他们对这种知识有一种不知不觉的抗拒……既然学者们尚且如此，缺乏常识的群众们自然更相信东方与西方之间有着一些本质上的不同了。欧洲的工业化及随之而来的物质进步在一般人的心中更加深了这种不同的印象；再通过一种离奇的解释，古代希腊才成为近代欧洲及美洲的奠基人。”¹

既然如此，至少在向以博学著称的尼赫鲁看来，就不应再在“极化处理”的对比思维中，只因为把现代西方判定为“理性”的了，就非要把传统印度再认定为“不理性”的、“反理性的”、或“只凭直觉”的。而我们经由查特吉的转述又可以看到，正是在这种基本的思想规则上，尼赫鲁在自觉地同甘地分道扬镳：“确实，在阅读尼赫鲁的很多文字时可以发现，在解释甘地现象时，贯穿得最强烈的是一种感觉，即完全不可理解。这是一个‘按直觉’行事的政治领袖，因为这才一定是实情，而不是像甘地所称的那样，是什么‘内心的呼声’或者‘祈祷的回音’。然而，他已经‘屡次表现他善于察觉群众的心理和相机行事的惊人本能。’他的经济和社会理想是过时的，经常是异质的，而且基本上是‘反动’的。‘事实是这个‘反动分子’知道印度，了解印度，几乎代表印度农民，震动了印度，这是所谓的革命者没有做过的事。’”²

不无遗憾的是，尽管查特吉利用这种“三阶段”的叙事，勾画出了一个黑格尔式的“正反合”线索，然而看起来，他还是不能同意尼赫鲁的学理判断，——跟前述那类在各方面都存在“不同”、甚至“差异”的文化观相比，这样的学理判断毋宁更加凸显出了，这块欧亚大陆上反而享有“相近”乃至“相同”的思想资源：“实际上，古希腊的精神与人生观，比起现代欧洲国家来，更接近于古代印度和中国。”³“它们都有同样豁达的、容忍的、不拘于一种宗教的视野，善于享受人生和大自然的美妙与无穷变化的欢乐，他们爱好艺术，他们都有从古老种族累积的经验中获得的智慧。”⁴这里的一个原因或许是，他还只是把尼赫鲁的这类言论，当成了非关学理的、作为权宜之计的策略。不过，恐怕更主要的成因还在于，他还是把“理性”看成了西方独有的特产。换句话说，尽管他并不同意班吉姆所得出的消极结论，但仍然简单地接受了他的这个思想前提：“班吉姆从他的理性思想出发，这种思想由公认的概念和客观的评判标准构成，他只能对英国在印度的统治做出正面的评价。”⁵

¹ 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第185-186页。

² 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第214页。

³ 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第186页。

⁴ 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第186页。

⁵ 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第83页。

尤其是，一旦他在“理性”或“理性主义”这个术语之前，再加上了一个招人厌恶的定语，既“资产阶级的”，查特吉就更要自觉地继承那种“东方精神，西方理性”的分界了：“我认为在资产阶级理性主义思想范围内，这个理论问题是不可能被提出的，不管是保守派还是自由派。因为提出这个问题就是将思想本身置于权力学说中，包括被认为理性的和科学的思想。它将质疑那种思想的普遍性、施予性、权威性，想要追根溯源，从而激烈地批判它。它要提出一种可能性，即不止是军事和工业力量，思想的力量也能主导和征服。它要将政治权力的战场，扩展到历史、哲学、科学话语领域。”¹

这使我们想起了一种对比：在文革正待结束、极左尚在盛行的中国，也曾提出过“真理有没有阶级性”的问题，而且，顺应着当时思想解放的要求，人们很快就对这类极左命题给与了否定；——甚至，当时的学界还传出了这样的笑谈：有人为了快速跟上这种风气转变，就曾先后就此制造出两篇文章，却只在标题上添加了区区一个字，即一篇是坚持僵化的《真理有阶级性》，另一篇则是强调开放的《真理有阶级性吗》。也正因为这样，对于这种“资产阶级理性”的提法，大家眼下也难免摸不着头脑，因为“理性”作为人类不可稍离的思维方式，可以说是伴随他们进化过程之始终的；换言之，这种思维方式在原始人那里即已萌生，而且也正是由于它的渐次发展与成熟，才持续推动了人类在进化阶梯上的不断攀援。既然如此，又怎么可以给这种作为“人类本质”的思维方式，戴上一顶毕竟只是到了近代才出现的“阶级帽子”呢？

董玥在她为《中国学术》所写的书评中，专门对查特吉的相关想法进行了梳理，有助于我们去澄清他心中的实际意图。原来，查特吉在这里所讲的“理性”居然另有所指，并不是一般或通常意义上的，作为一种思想方法的、乃至作为一种精神价值的“理性”：“作为启蒙运动后理性知识占统治地位的世界观的一个重要层面，在理性主义下建立的知识成为统治世界的手段。这个论争使用‘理性’这一概念的方式不单指科学真理，而是更为宽泛。它是看待自然、组织知识的一个系统。因此，它今天事实上已经成了一个占优势的道德系统。这种理论的结果是绝对主义：欧洲社会信仰结构中的特定因素与其生产中的技术经济条件的变化的相应关系被认为是塑造了整个欧洲文化的特点。”²的确，如果不是基于这种独特定义来理解“理性”本身，我们也就很难跟着查特吉的行文，弄清楚他究竟采取了怎样的立场。比如，他在叙述了安东尼·史密斯与埃里·凯杜里的争论之后，又对他们暗中共同遵守的自由主义前提，发出了更进一步的、刨根究底的追问：“但没有一方以这样的方式提出这一问题：为什么非欧洲的殖民地国家在历史上别无选择，而只能尽力去接近被赋予的‘现代性’特性呢？这种接近的过程就意味着继续臣服于一种世界秩序，它分派给他们任务，而他们对这些任务都没有控制权。”³由此顺理成章的便是，查特吉又沿着对于“理性”的这种印度式界定，接着提出了对于资本主义制度的总体拒绝：“我认为在资产阶级理性主义思想范围内，这个理论问题是不可能被提出的，不管是保守派还是自由派。因为提出这个问题就是将思想本身置于权力话语中，包括被认为理性的和科学的思想。它将质疑那种思想的普遍性、

¹ 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第16页。

² 董玥：评帕瑟·柴特基《民族主义思想与殖民世界：派生的话语？》，《中国学术》，第二辑，北京：商务印书馆，2000年，第292页，着重号为引者所加。

³ 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第16页。

施予性、权威性，想要追根溯源，从而激烈地批判它。它要提出一种可能性，即不止是军事和工业力量，思想的力量也能主导和征服。它要将政治权力的战场，扩展到历史、哲学、科学话语领域。”¹

不过，即使已经由此弄清了查特吉的意思，知道他之所以要颠覆“理性”这个概念，无非是为了从根本上反抗来自西方的“话语压抑”，我对于他这种“因噎废食”的做法还是不能苟同。在我看来，如果不是受制于印度特有的“路径依赖”，或者更具体地说，如果不是因为在查特吉的那块土地上，已经存在着所谓“东方精神，西方理性”的惯用说法，那么还是看不出到底还能为了别的什么原因，非要这么“以偏概全”地越级使用相关的术语？也就是说，为什么非要把别人对于“理性”的具体运用——哪怕在你看来属于来自现代资本主义的“误用”或“滥用”——就这么“扩而大之”地直接归咎于“理性”的思维方式本身呢？要知道，这已经不是在倒洗澡水时，不小心也把婴儿给倒掉了，这干脆就是把洗澡盆本身也一起扔掉了！

于是我们才会看到，历史的事态来到查特吉的笔下，也正是从这种特有的逻辑来判定，即使发展到了民族主义的“第三阶段”，由尼赫鲁所代表的历史的“合题”，也并不像在黑格尔的《历史哲学》里，是代表了两种“有限合理性”的互补或扬弃；恰恰相反，从查特吉这种既可以说是很激进、也可以说是很传统的观点来看，这种介入了国家实际建构阶段的民族主义，充其量也只是代表了一种折中、一种消融，甚至是一种屈从、一种背离，盖因为这种“理性化”的另一个名称，也不过就是“偏颇化”、“西方化”、“资本主义化”、和“资产阶级化”罢了。——正因为这样，我们才会在他的书中继续读到：

国家的强制，本身是一种理性工具，为的是使国家取得进步。它应该由国家像外科医生那样冷静加以使用，并由它本身结果的合理性来证明自己是正当的。

民族主义已经完成了；它现在将自己建构成为了一种国家意识形态；它已经将民族的生活借用作了国家的生活。它是理性而进步的，是理性的普遍前进的一个特殊表现；它已经接受了全球权力的现实，接受了世界历史在别处的事实。只是它现在已经在这个事物的普遍格局之中找到了自己的位置。

民族主义的历史已经穷尽了它自身吗？这样一个结论，将是没有根据的。因为在后殖民世界里几乎找不到一个地方，可能使民族国家将民族生活完全借用成它自己的。**任何地方，统治阶级的智识-道德领导权，都是基于一种虚假的意识形态统一。其裂痕是清楚地标记在它的表面上的。**²

这样一来我们也就看到，查特吉对于处在“第三阶段”的、作为一种“次生的话语”的民族主义，最终也就沿着“西方 vs 非西方”、“自我 vs 他者”的框架进行了批判。不过在我看来，即使他作为来自殖民地的知识分子，难免要对殖民者的行径进行本能的排斥，然而可惜的是，他的抗拒性写作反而仍是沿着西方人的“他者化”来展开的；也就是说，他是先从下意识的思想深处，接受了对于殖民地人民的贬损性“结论”，然后才以这种“结论”作为先入的“前提”，来发出自己带有“逆反心理”的批判。此外，作为一位来自中国的评论者，我还不得不跟着又来指出，正如我们在前文中已经剖析过的，他将其当成了思想“前提”

¹ 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第16页，着重号为引者所加。

² 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第232-233页，着重号为引者所加。

的这些大有可疑的“结论”，又正是由来自英国的穆勒父子二人——即詹姆斯·穆勒和约翰·穆勒——分别就他们从未到过的、遥远的印度和中国，在一种想当然的“极限对比”中得出的，只不过它们一个被班吉姆带到了他的国家，另一个被严复带到了我的国家。

于是，我们也就在这样的“逆反心理”之下，看到了下述“镜像对称”般的对立，——也就是说，所有选择也都由此而变得轻而易举了，只需样样都跟那个“西方”唱唱对台也就可以了：

西方化 vs 印度化
理性 vs 非理性
现代 vs 传统
精英 vs 大众
自由 vs 等级
凝聚 vs 松散
功利 vs 沉思
入世 vs 玄远

我们由此就不难看出，如此僵化而刚性的“后殖民主义”，反倒从本质上更其属于一种“殖民思想”，或者说，属于一种不自觉的、或先入为主的“自我殖民化”。而且说到底，这种缺乏批判力道的“批判态度”，其关键要害还在那个“西方理性，东方精神”的划分，因为只要是把“理性”看成被“西方”独享的了，那就会让自己从一开始就对准“死胡同”了，由此即使再想去谋求进取，最终也只能“不得其门而入”了。——如果用中国的老话来形容，由这种“逆反心理”所带来的自我设限，就可以叫做“授人以柄”、或者“倒持太阿”，这就只有让自己的国家从此之后，眼睁睁地望着“西方”而瞠乎其后了。

原本，共同生活在这一整块“欧亚大陆”上的、来自于四个“轴心文明”的人类，就是被人们从欧洲那个甚至有点“偏远”的角落，给硬生生地分成了与“西方”相对的他者——“东方”，所以这本来就只是基于谎言的“文化政治”。可现在倒好，这个本来应当与之“你追我赶”而“齐头并进”的“东方”，不但不去下力揭穿这种歪曲事实的谎言，反而索性在别人提供的“镜像对称”中，把自己主动改造成了一种“反西方”、“负西方”，当然也就是“亚西方”、“弱西方”。——由此一来，就等于是就人为地替自己设了限，闭锁了自家再去谋求“交替领先”的机会与空间。

原本，在发生于欧亚大陆上的、这场长达几千年的“你追我赶”中，就应当心平气和地相互取长补短。所以，如果你在横跨国界的宏观对比中，尤其是在自家“已然落后”的态势下，发现本国确实也存在着什么“不到之处”，也应当虚怀若谷地及时认可与修正；更不要说，如果你同时还看出了“西方”的什么不足，那就更应当在“心同此理”的基础上，光明磊落地向他们公开指出，以便既让自己接受教训从而避开陷阱，也让对手在未来的发展中弥补那样的失误。可现在倒好，竟然在太过简单省事的“逆反心理”中，至少把自己也逼迫得跟对手一样褊狭了。——如此一来，以往那种实属人为划分的、或曰并不真实存在的“东/西”界限，就反而要被越来越加固成难以跨越的崇山峻岭了。

当然，查特吉毕竟是在向我们叙说印度的情况，而他针对自己的国情究竟讲得“对也不对”，在这里也很难基于亲身的经验来裁断。可是至少，我们从班吉姆-甘地与尼赫鲁的区别

中，还是可以看出印度传统的复杂性，或者说是拉开了距离的歧异性和多义性；而且，我们基于尼赫鲁的博学与现实感，也可以相信他的说法也至少对应着一部分事实。无论如何，从精微的学理层面来讲，个人同他所隶属的那个社会，历史主体同他所隶属的历史过程，其间的关系从来都并非机械的和决定的，所以在很大程度上还要取决于前者的选择，取决于你自己去凸显什么样的传统，激活什么样的传统，和发扬什么样的传统。——另一方面，我们也不得不说，从印度晚近以来的政治发展中，具体说是从尼赫鲁影响的失势或衰落中，我们也能看到宗教势力与民族主义的上升，会为此个国家及其周边地区带来怎样的隐忧。

当然更加重要的是，如果从比较的方法来考究，查特吉还是被“不幸而言中”地，陷入了我在前文中所申明的、作为“比较的风险”的那种思想陷阱。而由此也才能看出，我在本文一开头所引入的、那个作为整体的“欧亚大陆”的框架，对于相关的认识有着怎样的优越性。于是，至此就有必要再回顾一下，在谈到这种倾向于对事物进行“极化处理”的、人们于比较过程中最容易感到的“诱惑”时，我还曾指出过专去寻找“二者差异”的习惯，会怎样地把眼前急需认清的客观对象，给相当主观地纳入到“二分法”的框架中，从而怎样干扰了摆在面前的紧迫认知任务，——无论如何，我们从严复那篇《论世变之亟》的排列中，已经非常典型地看到过这种方法的恶劣表现：

一味去比较相异点，听起来虽很敏锐很过瘾，却也有可能在判然的“二分法”中，不自觉地夸大事物存在的极限状态，甚至在强烈的“我-他”对比中，忘掉了早先未遭变形的正态分布。打个比方，如果拿我和陈嘉映教授的外形做比较，肯定会得出一高一矮一胖一瘦的结论，这自然不错；不过要是把这话说得越顺嘴，拘执于这种结论并夸而大之，将其出处遗忘殆尽，误判我们两人一个专门适合打篮球，另一个专门适合搞相扑，那就会弄得谬以千里了。

听起来这只是个玩笑，但其中的蕴涵却并非荒诞不经，有些学问以前就是这么做出来的。由于在“见异不见同”的比较中，两种文明的倾向都被偏至化了，以致当我们再利用这种研究结论来回溯和重塑原有的传统时，连后者的总体形象都有可能被连累得漫画化。¹

一旦理解到了这一层，那么，我们也就可以顺势去理解，实则当年那种“欧洲中心论”的、振振有词的论调，也无非是自觉或不自觉地在放纵，这种潜藏于思想深处的、先天就可能将自己“引入迷途”的“比较的风险”，——正如我在本文第二节中已经指出的：“到了近代欧洲的强势扩张之后，这种无处不在的、魔咒般的‘比较的幽灵’，或者这架朝向西方的‘倒转的望远镜’，恰恰是被殖民地地区中最为通行的做法，也是惟其如此，才导致了刻意要让所有的非西方世界都‘相形见绌’的特定‘比较’。”²当然，也正是出于这样的考虑，我才在本文中痛心地检省过：“我曾经把‘比较’说成是我们时代的宿命，经常能在种种比照中把我们的心智压扁。”³

从对于方法的这种自觉出发，我们就不难从一个更广的角度，来安排无论是班吉姆还是严复的思想地位了。——事实上，正如约翰·霍布森就此向我们分析的，当初“欧洲中心论”的最基本预设，也正是“西方-理性”vs“东方-非理性”，以及由此而衍生的一系列“二元对立”：“在1700至1850年之间，欧洲人按照想象或者说是迫使世界分裂为两个对立的阵营：西方和东方（或是‘西方世界和其他’）。在这一新的观念中，西方被想象成优越于东方，

¹ 刘东：《比较的风险》，《读书》，2001年，第1期，第135-136页。

² 本文第二节。

³ 本文第二节。

这种虚构的贬低东方的观念，被作为理性的西方观念的对立面确立下来。确切地说，西方被想象成天然具有独一无二的美德：理性、勤勉、高效、节俭、具有牺牲精神、自由、民主、诚实、成熟、先进、富有独创性、积极向上、独立自主、进步和充满活力。然后，东方就成为与西方相对的‘他者’：非理性、武断、懒惰、低效、放纵、糜烂、专制、腐败、不成熟、落后、缺乏独创性、消极、具有依赖性和停滞不变。也就是说，西方被赋予的一系列先进的特性，在东方则不存在。”¹

非但如此，约翰·霍布森还进一步描述了，这种作为“他者”而虚拟出来的“东方”，还曾被借助于詹姆斯·巴里的童话，由当时的西方人可笑地描述为“永远不想长大”的、“生活在梦幻之中”的、既情绪化又放纵人性的“彼得·潘综合征”：

对东方专制主义理论形成补充的理论，被称为“东方之彼得·潘理论”。启蒙运动时期所形成的“发现”或知识很大程度上在该理论中发展到了顶峰。这两种理论的共同之处，在于它们创造出了理性的西方和非理性的东方，不同的是，彼得·潘理论把“他者”虚构成为一种浪漫的形象：冷酷，易受诱惑，淫荡，轻佻，但更多的是无助。这实际上是把东方想象成永远长不大的稚嫩孩童。这就再次得出了这样的结论：欧洲是沿一条时间直线向前进步的，东方则打上了消极停滞的烙印。

该理论引发了许多臆想中的用来区分东方和西方的二元分类法。这样，西方就被想象成富有独创性，积极进取，讲求科学，严谨自律，心智健全，明智达理，注重实效，善于思考，独立自主，尤其是具备父亲般的意志。这其实只是一种虚构，因为我们已在前面的章节中了解到，西方明显吸收了东方 500-1800 年间优秀的技术和思想。而相反，东方却被想象成次于西方的对立面：喜好模仿，消极被动，迷信，懒惰，容易冲动，愚蠢，感情用事，轻佻，四肢发达、头脑简单，惯于依赖，尤其是稚嫩如孩童。同样的道理，这也不过是一种虚构。重要的是，如第 1 章所述，这种关于东方和西方的说教与父权理论非常相似。因此，我们可以用“男性”和“女性”这两个词语来代替西方和东方，结果都是恰好相同的二元对立论。²

可见非常不幸的是，这种“西方理性，东方精神”的二分法，无论在印度的班吉姆-甘地那里，还是在其现代学者查特吉这里，都不自觉地迎合了这样的“彼得·潘理论”。尽管我作为一位中国学者，基于现有的知识和经验还无从判定，这种纯属用来“归谬”的恶劣二分法，在印度那边的发明权究竟应当属于谁；也就是说，它是不是也像在严复的案例中那种，只是由班吉姆照搬了老穆勒的主观推断？但是，同样作为一位中国学者，我总还有理由基于自己的知识，来指出这类“西方化 vs 本土化、理性 vs 非理性、精英 vs 大众”的二分框架，是无论如何都不符合中国实情的。——至少也应当有理由说，即使只是从我任教的清华国学院来看，中国的知识精英也并非全都是“西方化”的；而另一方面，即使他们也都具有“西学的”、乃至“留学的”的背景，也并没有因此而认定中国传统就属于“非理性”。

十、作为理想类型的理性精神

¹ 约翰·霍布森：《西方文明的东方起源》，孙建党译、于向东、王琛校，济南：山东画报出版社，2009 年，第 7-8 页。

² 约翰·霍布森：《西方文明的东方起源》，孙建党译、于向东、王琛校，济南：山东画报出版社，2009 年，第 205 页。

从这样的中国实情出发，我们也就再一次说回了包华石。回顾起来，我已经接连两次为这套《讲学社丛书》，撰写了附加在正文后面的议论文字，来讲评两位请来清华园的美国同行：上次是针对德里克的那本《后革命时代的中国》，这次则是针对包华石的这本《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》。而这两位大洋彼岸的汉学同行，一位来自俄勒冈大学，一位来自密西根大学，在他们各自的专业里都很知名，另外在其本国的话语中也都很激进。不过，这两人对于中国文化传统的态度，却又属于南辕北辙、背道而驰的。也正因为这样，虽说大家都属于要好的朋友，也经常凑到一起喝顿“大酒”，然而我上次写出的那篇议论文字，却显然比这次包含了更多的争议。甚至有意思的是，现在想想就连在一起喝酒时，这两位同行虽则都称得上“海量”，但在口味的选择上也是完全不同的：德里克更喜欢中国的白酒，每逢下课都会主动要求“红星牌的”，那浓烈的辣味应当更符合他的“革命”气质；包华石则更喜欢中国的黄酒，我们曾一次就喝光了五斤一大坛，惹得他的女友不住地从旁发笑，而这酒体中的醇厚酒味与温润口感，也确实更贴合他本人的随和性格。——当然如果你愿意的话，也可以就此再来发挥一下：其实二锅头在外国人的口感中，大概跟伏特加并无多少区别，只要能扛住这样的“烧刀子”就好；可是绍兴酒对于他们来说，毕竟属于“什么都不像”的独特类型，那就需要更能进入中国的“味觉文化”，乃至更能欣赏其中的“异国情调”了。

这当然只是一句笑谈。不过，透过这样的玩笑话，我在这里真正想说的则是一——其实读者们也能分辨得出来——如果跟德里克书中的滔滔雄辩相比，包华石的著作虽说也是立场鲜明，可他的观点却至少在其主要方面，却并不是从坚定立场上推演出来的，而是从大量材料中萃取出来的。此外，说到这里又不免要来回顾，这种在研究态度上的明显差别，正好又跟我在前文中指出过的，所谓“对待民族主义的两种态度”——即“要么就出于‘以我为主’的刚性理解，要么则出于‘设身处地’的弹性理解”——构成了彼此间的呼应与佐证。也正因为此，我才在前文中给出过这样的判断：“需要小心辨析的是，他应当跟前述那位芝加哥的女同事一样，都是从心底就抵触褊狭的民族主义，而且，也正因为有了这样的心结，才想要动笔去揭露和解构它的狭隘性。只不过，如果按照刚刚提到的那个区分，那么，他在对待民族主义的‘两种态度’中，却无疑要属于我所分辨出的后一种，也就是说，他正因为反感和抵制处于强势、或居于攻势的民族主义，才会去逻辑地同情处于弱势、或居于守势的民族主义。”¹

不过与此同时，到这里还要及时补充一下，即使在治学风格上有着这样的差别，可这两人又都属于美国学界的左翼，并且也都属于我本人的生平好友。至于此间的心理理由，我已在写给德里克的那篇评论中，参照着国内的扭曲情况进行了澄清：“撇开那些故弄玄虚的、先意承志的障眼法，只有坚持去抵抗现存政治权威的，和坚持去批判主导意识形态的，才有资格被称作‘左翼’的知识分子；在这样的意义上，如果以当代中国的独特语境来推演，那么在我们这块土地上自称为‘左派’的，大抵恰属于鱼目混珠的‘右派’。”²事实上，也正是痛感到这样的扭曲语境，我才常在私下对朋友兴叹：中国这种独特的国情也就派生出了，按说（真正的）左派就适合用来“对外”，而（真正的）右派则适合用来“对内”，如此就都可以发挥某种抵抗作用，不负知识人的解毒与批判使命；只可惜，这样一来看来就会太过“吃劲”了，会招惹得“反作用力”跟“作用力”同样巨大，这才使得国内的情况居然刚好相反，

¹ 本文第二节。

² 刘东：《国学院里的德里克》，载阿里夫·德里克：《后革命时代的中国》，李冠南、董一格译，上海：上海人民出版社，2015年，第326页。

偏偏拿（所谓的）左派来专门“对内”，又拿（所谓的）右派来专门“对外”。——于是这样一来，也就里里外外都“皆大欢喜”了，当然中国的语境也就更加扭曲了。

可无论如何，眼下的这位包华石却不是这样。正是因此，他原本在本国语境中的左翼的、或曰激进的立场，一旦被翻译到了中文的语境里，反而态度鲜明地显出了“矛头对外”，于是也就要比德里克的痛批儒家，至少会显得不那么“不分青红皂白”，因而就更容易被嵌入中文的语境。当然话说回来，又需要仔细厘清的是，其实我在前文中也已经说过，包华石又并非什么“民族主义者”，至少这样一位美国教授来到这里，也不会反过来又成为中国的“民族主义者”。因而，他之所以会如此反对西方的“文化政治”，也就并不是出于什么前定的“文化本位”；恰恰相反，他之所以要坚持这么“为中国人民声辩”，正因为他并不是什么“文化相对主义者”。——换句话说，他毋宁更注重文明间的“相同”一面，而且，他对于中西之间这种“相同点”的关注，还首先对准了它们共享着的“公平正义”观念。

那么让我们再来看看，包华石在这方面是怎么说的：“在接下来的内容中，读者既不会看到‘西方’始终是真理与公正之胜者这样的观点，也不会看到‘中国’始终是真理与公正之胜者这样的观点。近代早期的中国、欧洲以及其他地区的弱势群体享有若干共同理想：‘严肃对待人权之社会性，即人从根本上是社会性的或（在亚里士多德的意义）是‘政治动物’（political creatures），将权利从抽象的普遍虚构的掌控中解放出来，同时也将其从不可预知的放任中挽救回来。……恰恰由于它们具有社会嵌入性（social embeddedness），公平以及对权利的合理运用才成为所有人类社会经久不衰的问题。’在提出这个论点时，弗雷德里克·多尔迈尔（Frederick Dallmayr）借用结构主义方法（structuralist approach）研究历史，本书亦是如此”。¹ 无论如何，也只有走进这种由“人心所向”所推动的“大势所趋”之中，或者说，走进这种表现于国际“大空间”中的“普世倾向”之中，我们才能在当今这种“全球分裂”的困境中，甚至在这种眼看着就要沦入“万劫不复”的危局中，真正找到既足以救度自己、也能够救度人类的“不二法门”。——而既然如此，那就更不能亦步亦趋、人云亦云地，只是跟在当年的殖民主义者后边，大讲什么中国人——也许还应当有印度人——自古以来就是并不敏感“公平正义”的，因而他们自古以来也就是并不需要“独立自由”的。如此荒唐悖理的说法，不仅就历史上的真实情况来说，乃是于史无征的和数典忘祖的，而且就现实中的参与介入来说，也是相当有害的和为虎作伥的。

进一步说，实际上更为关键的是，包华石还不光在“正义”的目标上，相信在中西之间、乃至人类之间稟有这种“共通性”，而且，他还在借以达致这种目标的手段方面，同样相信我们所稟有的“理性”本身的共通性，或者说，他是相信这种作为人类本性的思维方式，同样可以用来“通分”历史上的各个文明。正因为这样，虽说他并没有读过查特吉的书，可上次当我在成都跟他同台讲演时，稍微给他简介了一下此书的内容，尤其是这位作者对于“理性”的否定，他马上就表明了“期期以为不可”的态度。——自然，对于我们的这种共通立场，也是既可以理解、又可以预期的，因为那个被查特吉看不上的“理性”，不光是我在本文中最为关切的术语，也同样是他在这本书中并未忽视的，比如让我们看看他的这段表述：“从本书研究详细考察的文本与图像之中，我们能够得到的（如果有的话）就是：的确存在一种不能消灭的理性，它深埋在人类的内心之中，并且‘天道未尝一日亡，顾所在何如尔’。”

²

¹ 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社，2020年，第5-6页。

² 包华石：《西中有东：前工业化时代的中英政治与视觉》，王金凤译，上海：上海人民出版社

无论如何，不仅认定了“公正”、而且认定了“理性”，从来就是属于中国人自己的，乃至从来也都属于全体人类，这样的“立场共享”既是符合事实的，又是极端重要的。惟其因为有了这样的“立场共享”，我们才可以顺利找到这样的认同：即使曾经沦为殖民地人民——或半殖民地人民——我们所曾经而且仍然拥有的，也绝不只是作为文化特产的“地方性知识”，而乃曾经并且仍然在国际“大空间”中共同拥有的、足以继续支撑起自身文明的那种主干精神。在这个意义上，这样的字眼从来都属于文明的高地，而要是连它们都被别人给独霸了去，那么，这个曾经被打压为“劣等民族”的古老文明，也就再也不能转运上升起来、只能继续沉沦下去了。当然，虽说从学理的层面来讲，“公正”和“理性”至少是同等重要的，然而根据我本人的看法，至少从实践的层面来讲，却会更加强调“理性”的重要性。这是因为，要是仅有“公正”而缺乏“理性”，那就很容易又落入民粹主义、或者宗教性思维，从而让历史打着冠冕堂皇的理由，再去开一次“播下龙种，生出跳蚤”的倒车。而反过来说，如果我们能再放开眼界，看一下北欧那几个“较为理想”的世俗社会，那么就不难更全面地领悟到，只有通过经得起“理性”检验的制度设计，才有可能更最大限度地吸纳民意，从而限制住政治家的一己之私，以便让处于历史过程中的、逐渐发展着的社会，更加靠近人类对于“公正”的本能向往。

再接下来，沿着上面的这种论证线索，也就自然走到了本节的重心，即写入了小标题中的——“作为理想类型的理性精神”。一方面，正像我已在前文中反复申明的，既然“理性”乃属于人性的本质特点，换言之舍此就根本还不属于人类，那么，就不能像爱德华·泰勒或者列维·布留尔那样，去截然划定“进步文化”与“原始文化”、或者“开化思维”与“原始思维”的界限，且还暗中把它当成了西方与非西方社会的分水岭。在我看来，如此界限分明的、不容越过雷池一步的划分本身，充其量也只能被看作一种“理想类型”，盖因为在犬牙交错的、灰色调子的实际生活中，正如“理性”的特征只能有“多少”的区别，而不可能有“有无”的区别一样，“巫魅”的惯性也只能有“多少”的区别，而不能有“有无”的区别，否则的话，任何完全不禀有“理性”的人类种群，或者任何根本不掌握“理性”的人类个体，都还不能算在进化过程中“成其为人”。——既然这样，针对这种虚拟中的“理想类型”，就不如索性“反其意而用之”地提出，也可以把“理性”再萃取成另一种“理想类型”，以此来凸显支撑着人性的这个突出侧面，即使它在人们的历史活动和日常起居中，也同样不能干净利落地以纯粹形式表现出来。

写到了这里，自然也不敢掠美。实际上，说到中国文化精神中的“理性”特征，尤其是说到孔子思想中的“理性”特征，正因为这太过于昭然若揭了，就不会只是迟至我本人才被发现的。——比如，上一代的美国汉学家顾立雅，就曾经引证了后期韦伯的观点而指出：“使得孔子不同寻常的地方（如果不是唯一之处的话），就是他使道德脱离任何东西而独立的程度超出了所有知识分子的寻常理解。马克斯·韦伯说过：‘儒学是如此范围广泛的理性主义，它在缺少所有形而上学和几乎所有宗教寄托的残余时，却能站立在人们有可能称之为“宗教”伦理学的最边缘。与此同时，在缺乏和反对所有的非功利主义标准的意义上，与任何其他伦理体系相比，儒学更具理性主义、头脑更清醒；在这方面，可能只有杰·边沁（J. Bentham, 1782-1832）是个例外。’”¹

不过，如果接着再平心而论，那么在由此引出的学术脉络中，要是我本人也算有过什么

社，2020年，第414页。

¹ 顾立雅：《孔子与中国之道》，高专诚译，郑州：大象出版社，2004年，第125页。

“贡献”的话，那就是在自己晚近发表的著作中，不光是旗帜鲜明地确立起了儒学——特别是先秦儒学——自身的突出的“理性”品格，而且还更进一步地，把这种品格具体界定为一种“有限的理性主义”：“孔子本人当年创立的这种儒学，其思想品格乃属于‘有限的理性主义’。我们对于这一点，只需要再引进另一种‘可比性’，就可以借着对比来分辨清楚。——如果说，同处于‘轴心时代’的苏格拉底，当他讲出那句‘我知道我一无所知’时，其过人而独特的智慧据说是表现在，意识到了自己在重大问题上的‘无知’；那么，比他还早生了82年的中国的孔子，虽说也同样意识到了本人知识的限度，可运思的方向究竟还是有所不同，因为他就此进行了更为精细的区分，这才有了《论语》中的那句‘知之之为知之，不知为不知，是知也’。”¹

按照我的或许有些独特的解读，《论语》中这句人所共知的名言，恰恰是最为明白无误地表达出了，人类的“理性”精神对于自身界限的、极其清醒的意识或反思，或者更简捷地说，那正是“理性”自身应有的“自限意识”，——因为它“从一方面说明了，孔子并不认为自己是‘一无所知’的，相反倒是认为，他仍在坚信自己还能确知某些东西；可另一方面，孔子也深知自己既不是‘生而知之’的，也不是‘全知全能’的，换句话说，他又明知道自己还‘不知道’另一些东西。非但如此，对他而言更为重要和关键的，更在于进一步清醒地主张，必须以‘执两用中’的谨慎态度，去随时意识到自己的‘知之’与‘不知’且严守住两者之间不可逾越的界限。也正因为这样，这种对于‘知识界限’的警觉意识，这种对于独断和僭越的严格防范，才会被孔子再追加地总结为‘是知也’，认定了那才属于更要紧、也更高明的‘知识’。”²

于是，正是凭借着对于知识界限的反思，萌生于先秦时代的这种“理性”精神，也就从自己的思想品格的深处，同所有形式的巫术性思维——如果从逻辑上讲，不仅包括了世界上林林总总的、无论初级的还是高级的宗教，也应当包括中国自身以“天人感应”为特征的汉儒、和以“天人合一”为特征的宋儒——都相当严格而自觉地划清了界限，并且由此也确立了它本身的“理想类型”：“无论如何，一旦背离了这样的警觉与谨慎，那么，不管那些‘冥想者’是一厢情愿地认为，自己是在天造地设的蒙恩状态中，侥幸拥有了堪称‘无限的’理性能力，还是他们干脆又转而去否定‘理性’本身，而把自己对于‘超越’存在的冥想，指望在‘非理性’的心理素质之上，这类的苦思冥想终究都是要殊途同归的。在我看来，这类思维方式也无非是‘循环论证’罢了，——也就是说，他们必须先来假定自己拥有上帝般的、无所不知的理性，或者其他形式的超能力；而反过来，他们又非要动用这样的‘无限理性’，或者其他形式的超能力，才能论证出全知全能的上帝存在。”³

不过，考虑到历史在时间中沾染的有限性，无论是就人们心智的成熟程度而言，还是就具体社会的科层分化而言，乃至就周边文明的影响波及而言，我们都还是不难去想象与理解，即使在这个以“无宗教而有道德”为其突出特征的中国——这本身便已是先秦理性精神的突出成就了——还是不可能一蹴而就彻底“祛除巫魅”。也正因为这样，我们才会心情相当复杂地、乃至顿足痛惜地看到，在先秦以后的漫长历史烟尘中，就连孔子的形象本身都蒙上了灰，乃至干脆被供到了“夫子庙”中。——正如我在另一本著作中指出的：“由于即使是从整个世界的范围看，由孔子所继承和光大的先秦理性主义，也是‘祛除巫魅’得极其早

¹ 刘东：《落实儒学的历史条件》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年，第116页。

² 刘东：《落实儒学的历史条件》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年，第116-117页。

³ 刘东：《落实儒学的历史条件》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年，第118页。

熟的，就使得他的思想在一片巫魅的蛮荒中，难免像是一支时隐时现的燭火，而围绕在其周围并随处可见的，则仍是过往黝黯时代的、顽强习惯势力的幽灵。——也正因为这样，孔子的思想在逐渐照亮了中华世界的同时，也难免要遭遇到种种的误解和曲解，或者至少是对于其精义的不解。而由此才令人遗憾地导致了，总是有人要动用属于其他学派的、远没有如此思想力度的学说，去包裹它、中和它、钝化它、使之失去了原有的挑战性、先锋性和尖锐性。”¹

可即使如此，在具有时间性的、或有限性的历史中，这样的“理想类型”仍是不可或缺的，盖因为它确立了一个严格的、不为一时一事而动摇的标准，而准此才能召引人们去逐渐祛除巫魅，才能转而检验实际祛除巫魅的程度。——特别是，再联系到本文所关切的问题域，也只有自觉坚持这种作为“理想类型”的“理性”精神，才能抵抗住包华石在书中一再揭露的、来自他那个西方社会的“文化政治”策略，从而清算那种流传到非西方世界的、原本是用来“正当化”殖民行径的“二分法”，不再把自己无端蒙羞的文化共同体，误判为跟西方具有本质区别的“失败文明”。也是惟其如此，我们才有可能在这一整块“欧亚大陆”上，不单去努力恢复曾经“你追我赶”和“交替领先”的历史真相，也试图恢复继续向着“公正”去展开竞逐的文化动力。

思路既已推进到了这里，那么沿着前边引出的文脉，又有必要再来顺便思考一下，在横跨文明而进行“比较研究”时，我们到底应该专心去“比同”呢，还是应该专心来“比异”？——事实上，就好比在以往的经院哲学中，有着唯名论和唯实论的争执，或者在官方的哲学教程中，有着唯物论和唯心论的争执，或者在社会学的范畴中，有着功能论和冲突论的争执，或者在人类学的演进中，有着科学派和人文派的争执一样，在“比较研究”这个专门的行当中，人们也很容易不假思索或先入为主地，信手就抓起一个“看似有理”的侧面，而分宗别派地“左袒”或“右袒”起来。

此外，虽说确曾流行过严复从域外搬来的、中西之间的截然“二分法”，然而由于现代中国的这种“比较研究”，无论是比较戏剧中的王国维，还是比较文学中的钱钟书，或者比较哲学中的唐君毅，都是先从抓住某些“相同点”来入手的，所以，这种一心只去“比同”的研究倾向，到了后辈学者的回顾与验收中，究竟会露出怎样的缺失与短板，乃至至于闪现多少似是而非的破绽，也就比较容易被同行们觉察出来。也许正因为这样，当我把安乐哲对于汉学前辈史华兹——那正是他老师葛瑞汉的论辩对手——的批评，安排引进了中文的学术语境之后，他也就在读者中恰逢其时地引发了共鸣：“一些研究中国思想的西方学者倾向于把中国人想成和我们一样，而另一些人则不然。一种倾向是运用那些超越文化和语言差异的概念，透过所有表面的不同，去发现中国思想中对普遍问题(universal problems)的探索。另一种倾向是透过所有的相同点，去揭示那些与受文化制约的概念系统相关的，以及与汉语和印欧语言结构差异相关的关键词汇间的差别。史华兹(Benjamin I. Schwartz)的《中国古代思想的世界》就是前一种观点的非常突出的代表。”²

这样的引进，当然属于必要的学术进展。也正因为如此，我才在前文中赞许地引证过安乐哲的一些观点。不过，就像那位被他批评的史华兹，又有个“另一方面先生”的雅号一样，我们也应当从另一方面来心存警觉：如果只是简单地站到了这位先生的对立面，或者说，

¹ 刘东：《天边有一块乌云：儒学与存在主义》，南京：江苏人民出版社，2018年，第119页。

² 郝大维、安乐哲：《通过孔子而思》，何金俐译，北京：北京大学出版社，2005年，第 页。

如果只是自觉地占据了另一种偏向，那么，如此一门心思的“比异”也会带来相应的问题。——正因为这样，我们又应当相当清醒地认识到，安乐哲在当代中国的“广受欢迎”，更多是因为若就当下的阅读心理而言，具有“悠久历史传统”的那些中国读者，从其下意识深处就更倾向于“比异”，尤其是当他们日益痛惜地认识到，这种传统已被“以西格中”了这么久之后，他们就更渴望从书中读到它的“与众不同”，即使大家有时候当然会被他说得“正中下怀”，有时候或也不免被他说得“如坠五里云中”。

为了自然地引入由此带来的问题，还要先从上次跟于连的当面交流说起。由于从这位法国汉学家在北大的那场讲演中，痛感到在这种“见异不见同”的空疏比较中，中西两大文明的倾向都已被偏至化、甚至漫画化了，我后来才在《读书》杂志上这样向他率直以告——“于连教授突出中国先哲对所谓‘辩囿’的警觉，和对所谓‘辩士’的贬斥，当然决非空穴来风。然则听来听去，我觉得还得马上补充一个要点：最吃紧的并不在于中国古代思想有无此一特征，而在于我们究竟有理由把它强调到何种地步。正如要是碰上了哪位模特鼻子大，画家们当然有权抓住这个特征来构图，可你不管怎么突出它，总不能把他的脸画得只剩下鼻子，否则就辨别不清这画的究竟是谁了。”¹

所以，如果不避“诛心之论”的嫌疑，那么这回是又转到那个“鸡生蛋、蛋生鸡”的老问题了。也就是说，如果不是正好赶巧了，西方的、特别是法国的主流哲学界，突然又对“对话性”的反面发生了兴趣，那么，这位据说已经“跻身于主流”的法国汉学家，也就未必能够想到要“投其所好”地，对于孟子当年的那句“予岂好辩哉”，进行这等过甚其辞、思之过深的发挥，以至于竟又沿着一个新的切面，再对中西传统进行了如此判然的“两分”：如果希腊的精神属于哲学，那么中国的精神就属于智慧；如果哲学必然表现为论辩式的，那么智慧又必然是独白式的。——这才叫做“要什么有什么”呢，或者也可叫做“必有一款适合你”：

根本用不着回去翻书，尽管古人没有留下录音带，他们相互辩难仍自言犹在耳——从夺席谈经，到鹅湖之辩，从白虎之会，到盐铁之辩，哪一回不是面红耳赤热火朝天？就拿我私心偏爱的宋代来说，恐怕那里不是辩论太少，而是辩论太多，从庆历年间直争到熙丰年间，不然怎会有“宋人议论未定，而兵马过河”之讥？所以，尽管对于那些往返的辩难能否算真正的辩论，还存在着一些有趣的争议，比如席文教授（Nathan Sivin）就根据有关争辩（dispute）、论辩（debate）和验辩（polemics）的严格西方定义，把孟子“不得已耳”的辩论、邹衍不求答辩的辩论、荀子只跟已故先哲的辩论等等，都排斥出了足以产生规范科学的辩论，但哪怕只凭他举的这些例子，我们不是照旧可以发现——古人终归还是张口辩论了而且藉此进行了思想交锋么？再说，难道葛瑞汉教授（Angus Charles Graham）不正是据此而把先秦诸子形容为一群“辩道者们”（Disputers of the Tao）么？²

几乎是不谋而合，当然也出于类似的问题意识，就在我这篇文章发表之后不久，我的《中国学术》又收到了苏源熙（Haun Saussy）的来稿，他也把批评矛头对准了于连的那个国度，而这回则是直指同样主观色彩过重、也同样只是拿日本“说事儿”的罗兰·巴特。“巴特的《符号帝国》的随笔短文常常把日本的某种现象解释为其法国对应物的反面……这些文化差异的共同轴心是：日本这个国家充满了‘强烈的’符号，日本符号不是为了任何意义、目的或指示服务的，强符号的最大功能就是肯定符号制度本身。这些依靠符号、通过符号、为了

¹ 刘东：《比较的风险》，《读书》杂志，2001年，第1期，第136-137页。

² 刘东：《比较的风险》，《读书》杂志，2001年，第1期，第137页。

符号的表演，巴特不断地称之为‘书写’（écriture）。东京人上街，选衣服和走路的方式都是‘书写’。厨师炸一盘天妇罗也是‘书写’。巴特的用意在于‘扬文除语’——他想使我们把景象看成一个单独而足够的生活方式。”¹ 唯一的不同也只在于，罗兰·巴特这回想要特别照顾的，就不再是“前苏格拉底”式的思想独白了，而是他自己所隶属的符号学阵营；不过九九归一，他照样还是只图寻找西方世界的“倒影”，完全顾不上论说对象本身的实际性质。

接下来，苏源熙又笔锋一转地指出，罗兰·巴特又利用这种“为我所用”的逻辑，也曾把他“走马观花”过的中国给演绎了一遍，只不过这回他在这个国家看到的，已不再是属于“符号”的帝国、而是属于“后学”的王国了，——于是这也就意味着，发生在这里的种种“天方夜谭”，必然要表现为一切“差异”的缺乏或消隐：“中国似乎抑制着（访问者所寻求的）意义，这并非因为中国有什么东西要隐藏，而更具颠覆性的是因为中国（以非儒学的方式）拆除了概念、主题和名称的结构……这是解释学的终结……最后，这种如此明显的（政治的）代码话语并不排除创新，我甚至可以说某种游戏性质；且看当前的批林批孔运动；它到处蔓延，采取了数以千计的形式；甚至它的名称（批林批孔）听来也像一个快乐的铃铛一样叮当作响，农村遍布着各种虚构的游戏……政治文本（并且惟独它）造成了这些微缩‘事件’（happenings）。 ”²

更有意思的是，沿着这种对于滥用“后学”的警惕，苏源熙又把这种批评的矛头，对准了刚在前文中批评过史华兹的、并且声明自己更注重“比异”的安乐哲：“在葛瑞汉看来，既然中国思想中的那些相反的方面是相互补充的，而不是相互对立的，那么中国传统就不需要解构的批判劳力了。葛瑞汉这个意见在汉学界好像很受欢迎……在郝大维、安乐哲二位看来，所有中国早期的哲学家都可以成为后现代思维者，因为中国思想并不涉及本质、真理、或者超验根源的基础假设。就像在从文字学的假定出发的前例中一样，就后现代性而论，中国作为后现代西方自身所预期的形象。中国思想‘缺乏’传统西方思想所用的很多基本观念——而且，这是中国思想之福。……总之，没有真理理论，因为社会格局是最后的思想视界；也没有自我理论，因为自我是在与仪式共同体的交流中被创造的。前一代的西方社会科学家大概会认为，中国社会由此可证还没有进化到现代社会那个阶段。郝大维、安乐哲不然。对他们，中国没有创造客观真理、法制社会、个人权利，是美丽的缺乏。”³

为了不去打断本文的文脉，这里可以姑且按下这些论战的是非——当然这并不意味着，我自己就并没有对于是非的判断——可不管怎么说，我们还是可以让目力穿过这“一团乱麻”，看透“比较思维”固有的盲点或局限。事实上，无论你是一心只去“比同”，还是一心只去“比异”，只要你由此便“攻其一点不及其余”，而且，只要你舍此就不再掌握其他的方法，那么，也就会越发地暴露出它的这种盲点或局限。——甚至，如此简陋的“比较方法”到你手里，也就不啻一种相当初阶的套路，就连低等的动物也会下意识地利用；而且，正如我先前已经指出过的，一旦由着它把你带进了“想入非非”，它到头来也就会演变成“比较的巫术”：“不管‘比较’二字看上去何等重要，又何等方便，仅凭这两个字本身，还是很难

¹ 苏源熙：《默契还是预约？——结构、解构的中国梦》，《中国学术》，第五辑，北京：商务印书馆，2001年，第53-54页。

² 罗兰·巴特：《哦，中国呢？》，转引自苏源熙：《默契还是预约？——结构、解构的中国梦》，《中国学术》，第五辑，北京：商务印书馆，2001年，第56页。

³ 苏源熙：《默契还是预约？——结构、解构的中国梦》，《中国学术》，第五辑，北京：商务印书馆，2001年，第57-59页。

为认识提供真正客观的基础，而只能任由一厢情愿的主观想象，如脱缰之马一般在畅想中走失。准此，也就想起列维-布留尔笔下的原始思维来：由于受制于巫术般的互渗律，而缺乏对于概念的清晰限定，据说这种思维方式的主要特点，就是‘任何东西都可以产生出任何东西来’。——照此说来，或许也可以把前述种种迷误，都说成是一种‘比较的巫术’吧？”¹

我们由此也就不难发现，无论是一门心思地“比同”、还是一门心思地“比异”，都不见得会获得多大的可靠性，也都会犯下“半斤八两”的错误；所以，或许也只有既去“比同”、又去“比异”，或者在“比同”的同时不忘“比异”，而在“比异”的同时不忘“比同”，才能借此获得相互的补充、与广角的环顾，从而也才有可能把“比较思维”给拯救出来。因而，本着这种对于基本方法论的自觉，再来回顾安乐哲对于史华兹的批评，我们也就不能只是片面地认定，后者的失误唯在于想要去“比同”了；更确当地说，只是在完全忽略了“比异”的前提下，史华兹的这种“比同”才会找不准下手的方向，才会先入为主地认错了中西之间的“可比性”。所以，问题的症结实则在于：一方面，这位肯定是“出于好意”的犹太贵族后裔，出于他本人那种强固的希伯来文化传统，当然不希望自己毕生研究的中国，在精神层面上竟是属于“文明化外”的，正因此他才要为它的“精神性”不懈陈辞，这才是他一门心思要去“比同”的心理动机；可另一方面，由此一来他竟也就忽略了再去“比异”，从而未能敏感到儒家学说的最大特点，以及由此导致的中国社会的最大特点，——那特点如果以我本人的惯常表述来讲，正是既能够“无宗教而有道德”，又足以“无宗教而有快乐”。

普特南有一段相关的回忆，无意间向我们吐露了此中消息：“史华兹虽然珍视自己的宗教信仰，但正如普特南所言，他并不认为有某种宗教（包括他自己信仰的保守犹太教）可以‘独占真理’。因为，按我的理解，既然任何宗教都不可避免地需经由人的努力而取得自己的形式，而人又是随时可堕失的，则没有任何宗教可以宣称自己是完善无缺的。否则，难免有‘亵渎神明’之嫌。在他看来古代各大宗教传统只是各地区的哲人与先知对他们面临的同一存在问题（existential problem）所提出的不同答案，从根本上说应该具有同等的效力（validity）。他们是围坐在同一圆桌的对话人。”² 自不待言，我在前文中已经指出过，这对于本身有着希伯来信仰的史华兹来说，无论如何都属于出自“善良的意愿”。只是，话又要赶紧说回来，在这么个盛行着世俗主义的时代，又是针对着这么个世俗主义的中国，竟还一定要本着“此心悠同”的思路，不断地在各种跨文化的比较中，竭力去强加某种类乎宗教的“超越性”，这毕竟也有让它“沐猴而冠”的难处。——更不要说，在宗教性思维至少在欧洲已走向式微的今天，在地球上最称富足安康的那些社会，都已属于“没有上帝的社会”的情况下，还一味用这种既不符合“理性”精神、又不符合时代潮流的老旧套路，想去一统整个人类的精神世界，这不管怎么说也只属于思想迷途而已。

顺便说一句，当然也不光在史华兹这里，实则还有数量相当之多的西方学者，只要是涉足对于中国的研究，就会带着这种先入为主的认识框架。比如，一个在我看来相当明显、却没见过过什么议论的事实，就是大多数前来了解中国的人类学家，由于受到了本专业固有预设、和基本框架的制约，也由于沿袭和携带着前辈学者的问题意识，只要一来到中国就立即风尘仆仆地，奔向它的偏僻地区或边陲地带，盖因为只有在那里“未开发”的地方，才能找到更原汁原味的、也更适合他们口味的“民间宗教”。可由此一来，他们也就“先天色盲”地忽略掉了，按理说来到这里主要应当面对的，却是那片早已高度世俗化的汉族地区，以便

¹ 刘东：《马戏团的母猴子：比较思维的放纵与收束》，《文景》杂志，2010年4月号。

² 林同奇：《人、神、自然：忆老友本·史华兹——希·普特南教授访谈录》，《人文寻求录：当代中美著名学者思想辨析》，北京：新星出版社，2006年，第101页。

从头来认识这个“无宗教而有道德”的文明。——这或许又是一种由专心“比同”所带来的困扰，而且，也正是这样的偏见或迷思，才妨碍了“汉学人类学”去更多地揭示中国的奥秘。君不见，正是由于这种他们未审其详的奥秘，才推动着中国社会的高速增长与急剧变迁，甚至还在相当剧烈的程度上，改变了当今世界的态势与格局。

不过，又不能把这样的忽略或失误，只归咎于在研究中的“比同”策略。检讨起来，正如我刚刚在前边指出的，“只有既去‘比同’、又去‘比异’，或者在‘比同’的同时不忘‘比异’，而在‘比异’的同时不忘‘比同’，才能借此获得相互的补充，与广角的环顾，从而有可能把‘比较思维’给拯救出来。”因而此中的真正关键，还是要去全面地见出“异中之同”、和“同中之异”，从而在具体的研究活动中，灵活地做到“该同则同”、而“该异则异”。如果以这样的比较研究标准，再来回味包华石和我的相应著述，那么也就可以顺理成章地看出：虽说无论对“公正”要素的凸显，还是对“理性”要素的凸显，也都同样属于那样的“比同”活动；可是，由于在中西之间的这类“可比性”，反而又是在同时基于“比异”的活动，从而充分认识到中国的特殊性，并且确定了它的世俗特征之后，才得以理由更为充分地确立起来。——事实上，也是惟其如此，这样的结论才显得更详实与可靠，才真正有助于洞悉事情的本相，才有助于理解在当今中国所发生的一切。

再接下来，完成了对于“比同或比异”的比较之后，又需要跟进讨论一个相关的问题，那就是究竟应当如何看待“文化相对主义”的问题，或者更加具体地说，是究竟应当在多大的程度上，来接受由这种“相对主义”所带来的松动与解放，又应当在怎样的角度上，来警惕由这种“相对主义”所带来的偏执与固陋。——说起来很有兴味的是，还是循着那种“引子与回旋”的工作习惯，自己以往就此发出的很多零散运思，一旦被嵌入到这种更为开阔的语境中，也就可以触类旁通地，获得更加完整的、乃至豁然开朗的意义了；也正因为这样，我以往攀爬过的那些思想的山坡，尽管在当时已属于论述的高峰了，可它们在这种接续的向上攀登中，则又转变成了脚下用以铺垫的阶梯。

无可否认，在那个“全盘西化论”甚嚣尘上的时代，像我这代学人大多都受到过“文化相对主义”的吸引。至今我对此都还记忆犹新：刚参与创办《文化：中国与世界》杂志时，我们就曾选摘过露丝·本尼迪克特的《文化模式》，而这在当时的学术界肯定是得了“风气之先”的。甚至，即使到了今天，我还是常会既好笑又抱恨地兴叹，这至少对于某些偏执的人来说，仍可以发挥“松动头脑”的作用。——于是，如果从这个角度来看，无论是包华石的这本新作，以及我今番对他的长篇呼应，也还是在某种意义或程度上，在坚持当年的那种学术努力；也就是说，我们都是强烈抵制着来自“欧洲中心论”的、只认可了西方价值观的“文化一元论”，从而寄望于在“知识考古学”的意义上，拂去覆盖在文明废墟上的厚重尘土，以便还原各个古代社会的历史真相。惟其如此，才可以更清晰地看到迄今为止的各种价值发明，从而尽可能地去保护住“文化物种”的多样性，乃至保守住那些眼看就要绝迹的、几乎超出了当代想象力极限的、多种多样的“人类发展”可能性。

正是在这样的意义上，所谓“文化相对主义”就不仅是怀旧性的、或者保守性的；进一步说，它还更属于抵抗性的、乃至批判性的。比如，正是在这种一视同仁的“相对主义”的视角中，才有可能一反民国以来那种“整理国故”的思路——说白了是先把相对完整的“四部之学”给揉碎了，再将那些碎片硬塞到所谓“七科之学”的外来框架中——幡然彻悟地把种种虽从西方看来是“乱七八糟”的、似乎“不可思议”或“不够科学”的“物之序”，都视作各个文明原本必然具有的、反映了各自独特生命体验的“范畴网”。从这个角度来看，

其实“一个文明”同“另一个文明”之间的交流与对话，如果能从更深刻的层面来看，就毋宁像是“一张网”同“另一张网”之间的博弈。只可惜，这样的博弈在“弱肉强食”的当今之世，却并没有采取相互协商、彼此馈赠、取长补短的形式，而是由西方的“强势文明”向着非西方的“弱势文明”，发出了压倒式的、覆盖式的、甚至碾碎式的冲击。——而在此间存在的种种角力、尴尬与危殆，正如我在为一次“比较文学圆桌会议”所拟的邀请中所讲的：

关于事物的基本范畴表，乃是一个文明用以表现自身和掌握世界的必要手段，而各范畴表之间的不可翻译性，并不证明此一或彼一文明的优劣，而只演示了文化沟通行为本身的相对性。我们从比较文学的立意出发，尝试通过对于近代中西碰撞过程的回溯，来揭示隐藏在“语词对等”命题之下的翻译政治学，看看一个个嵌入中文语境中的舶来西洋范畴，究竟怎样辐射性地冲击和改造了中国自有的范畴表，从而对于整个有关文学艺术的理解都产生了深远的、却往往被人们遗忘的影响。正由于这种影响，许多原本可以并存不悖的本土传统，其生存理由往往被视而不见，又正由于这种遗忘，许多现在被人们误认作本土的东西，实不过是人为再造出来的传统，足见文明间冲击、覆盖和碾碎的烈度，远远超出了人们以往的理解和想象。¹

正因为这样，我就曾经对于借鉴“文化相对主义”的立场，有所保留地给出过内心认定的“部分理由”：“如果只把论题限定在向后回溯的范围，亦即如果只把眼界限定在迄今的文明进程，则这样一种方法框架至少可以先帮助我们排除当下语境中所谓‘传统-现代’的有害二分法，从而对过去的历史文本进行更为忠实而完整的释读，并且更为实证地了解在已往的各个文化圈中到底都发生过什么，以期在知识学的意义上还复出古人原有的不同‘生活世界’。”²更进一步地说，在我看来，借助这种“文化相对主义”的框架，“还在一定程度上有助于现代人保守住在过往历史中形成的多元价值视角和丰富生活经验，从而为当代社会的健全发展保留必要的马刺，并为未来生活方式的优化组合提供更多的杂交基因……既然这个社会自身的游戏规则并非无懈可击，那么为什么就不能容忍别人保留另外的价值支点，以图为将来的文化创造敞开更加宽广的可能世界？从这个意义上讲，‘文化相对主义’的思想方法就有可能是既宽容沉稳又富于批判精神的：它有可能不再把地球上的各个文化看成是你死我活的敌手，而毋宁将其看成同一个学术研讨班中的参与者；它有可能不再目空一切地宣告哪一种现行的文明规则是完美无缺的，因此便不再试图去闭锁人类文明史的或然性进径。”³

可在另一方面，正如前文中已经提到过的，恰是在那同一篇文章中，我又笔锋一转地从反面指出，如果从“退一步”的角度看，这种“文化相对主义”的理论框架，还可以为我们带来解放、松动或舒缓，那么，一旦再从“进两步”的角度看，它就不像表面上那般振振有词了，从而也就不能完全满足我们的需求，倒显得像是一片难以拔出脚来的危险泥沼；而且，如果有谁存心就想滞留在这样的泥沼中，那么，他就不啻以这样的障眼法为借口，来固化各个人群所偶然染上的“主体性”，从而去坐等总体人类的长久撕裂、与万劫不复。——于是，正是从在“退一步”之后、又必须“进两步”的长考出发，我又跟着指出了“文化相对主义”可能带来的偏执、固陋与危险：“既然‘万国之上犹有人类在’，我们就不能一味去把古人留下的文化母语当成不可逾越的观念障碍，竟致使这个星球上的人群永远被剖化成若干不同的物种；特别是，恰因为置身于人类一方面已经智慧到了可以顷刻间毁掉他们共乘

¹ 刘东：《变化的“物之序”》，国际比较文学协会（ICLA），香港，2003年。

² 刘东：《文化观的钟摆》，《近思与远虑》，杭州：浙江大学出版社，2014年，第15页。

³ 刘东：《文化观的钟摆》，《近思与远虑》，杭州：浙江大学出版社，2014年，第16-17页。

的飞船、另一方面却仍自愚笨得不知怎样和睦共处的时代，我们就更不能把辉煌的历史传统糟蹋成沉重的思想包袱，竟致使各式各样的有色眼镜总是妨碍大家去直面对于全人类都堪称最为紧迫的问题。纵使横隔在地表上的各种文化篱笆从我们刚刚落生那天起就使每个人的精神视野都留下了先天的盲点，我们也必须自觉与这种‘文化的宿命’进行不懈的抗争！”¹

只是，又应在这里坦白地承认，限于自己在那时的认识水平，还不过是在这两极间踟蹰与徘徊着，正因此我才在那篇文章中打了个比方，形容自己的“文化观”或许更像一个“钟摆”，一旦它为着纠偏而摆到了“此一极”，就又发现那里也并非自家的安身立命之所，从而又自然要向“另一极”懊悔地回摆。——不待言，这样的比方实则更像是某种“自供状”，说明我并没找到让情绪稳定下来的理由，相反倒像那个摇来摆去的“钟摆”一样，处于摇摆不定的震荡、困惑与惶惑之中。所以讽刺的是，正是在由“文化相对主义”所带来的这种松动中，我反而空前地感受到了价值观念上的“失重”：“正是人们整体参考框架本身的相对化，把人们从前在这些框架中的所有哲学探索都统统相对化了，甚至就连那些坚持试图超越相对主义而达到客观性的哲思，若从其他文化价值体系观察也仍然难免是一孔之见；因之，如果全人类不能保持向着新的价值整合上升的足够冲动，我们的社会就不得不永远停留在目前这种‘精神分裂’的可怕症状之中。”²而且，尽管自己在这么向后“退一步”之后，也随即看出了向前“进两步”的需要，可实在说来，我当时也并没有把握就在有生之年，便能思考出足以超越这个陷阱的途径，以期再从“杂多”的现状上升到“整一”的未来：“一方面，作为一种被‘定罪’为自由的存在物，我们的灵魂不由自主地想要超越自身的有限性，因此我们的确可以说是生存在长时段中，的确在呼唤和期盼着新的文化价值整合；而另一方面，作为一种被命定为‘有形必有毁’的存在物，我们的肉身却身不由己地‘被抛’在难知晦朔与春秋的有限瞬间，因此我们又的确可以说是生存在短时段中，的确无法指望真能亲眼看到峰回路转的大同盛世。”³

换句话说，要么就像人类学家博厄斯的那几位出蓝弟子那样，裹足不前于这一片“多元”与“相对”之中，去忍受理想的冲突和心灵震荡，要么就像孤寂、绝望中的克尔凯郭尔那样，再横下心来以“信仰骑士”的盲从姿态，孤注一掷地纵身于独断的“一元”与“绝对”之中，重返那个刚刚从中解脱出来、而且明知道其重大缺陷的宗教怀抱……正是这种长期存在的左右为难、与捉襟见肘，才促使我晚近又在传播学的意义上，又提出了“大空间”与“小空间”的中立框架，希望借此来规避出现在自己两侧的危险陷阱。具体说来，我先是在一篇论述伯林的文章中，借助于在历史中形成的各个特殊“文化圈”——这被我命名为“小空间”——在它们不断向外传播时所形成的“重叠区域”——这被我命名为“大空间”——来思考怎样在当今“全球分裂”的态势下，去寻找它们可能共享的“最大公约数”，从而既避免由“相对”和“多元”所带来的冲突、震荡与撕裂，也避免由“绝对”与“一元”所带来的独断、愚昧与压抑：“我们在一方面，可以用‘大空间’来取代那个‘一元’，从而既在传播学的相对意义上，认可某些相关要素的‘普遍性’，却又避免了必然引起争议的‘普世性’，以及由它所代表的文化霸权；因为在这样的意义上，它们无非是更靠近那个‘一元’，却并不担保其本身就是那个‘一元’。在另一方面，我们也可以用‘小空间’来取代那个‘多元’，从而又在人类学的经验层面上，守住另一些相关要素的‘殊别性’；由此在这样的意义上，这种‘多元’就既可以确保世界的丰富性，又不致于撕裂总体人类的基本共识。”⁴

¹ 刘东：《文化观的钟摆》，《近思与远虑》，杭州：浙江大学出版社，2014年，第17页。

² 刘东：《文化观的钟摆》，《近思与远虑》，杭州：浙江大学出版社，2014年，第21页。

³ 刘东：《文化观的钟摆》，《近思与远虑》，杭州：浙江大学出版社，2014年，第20-21页。

⁴ 刘东：《起伯林而问之：在自由与多元的轴线上》，《引子与回旋》，上海：上海人民出版社，

紧接着，我又在一篇以此为题的文章中，想要更具体地申论这种中立框架的灵活性。具体而言，它既可以在一个方面，继续保持我们借“文化相对主义”所获得的松动与解放：“我这一次毋宁从传播学的意义上，再提出一种‘价值中立’的框架，希望它能从思想的出发点上，就排除掉对于作为绝对观念的‘普世’价值的执迷。也就是说，为了防范任何个体都只能占有的、相当短暂的历史时间对于他们各自认识所产生的影响或误导，这个框架想要预先就阻止人们去坐井观天般地，只是从自己那个时代的受限眼光出发，便对某种观念进行全称的肯定。”¹而与此同时，它又足以在另一个方面，提示我们去警戒由“文化相对主义”所带来的固陋与偏执：“必须马上就转而来提醒，这又绝对不会意味着，任何一种小空间便可以有固步自封、抗拒世界的理由。恰恰相反，正如我以往在北大课堂上反复申论的，在这个全球化的复杂时代，我们一方面当然应该存有‘文化本根’，但另一方面却绝不应该持有‘文化本位’。——必须清醒地意识到，任何一个文化小空间，尤其是在这个全球化的时代，如果完全不去跟大空间接触、乃至试图叠加，那么它就相当孤僻或怪异、单薄而萎靡，就只能这般一味地顾影自怜下去，就失去了生存下去的活力和理由。”²

在内心深处的反复考量中，我一方面是把这样的弹性方法，视作一种保卫本土文化的现实策略。——其相应的理由是，无论怎样急于从“杂多”再上升到“整一”，我们都需要首先保护住固有文化的“小空间”，并且准此进而把整个的地球家园，都看成由这类“小空间”所组成的，既众声喧哗、又生动活泼的“研讨班”。事实上，正是为了照顾到人类发展的长远潜力，我们才更需要看重“文化生态”的原生性，以及“文明图式”的多样性，以便从中领悟未来“生活世界”的多种可能性。在这个意义上，只要是一旦失去了这样的“保守支点”，那么就算人们还在嚷嚷着什么“文明对话”、或者“重叠意识”，可那实际上也只能是空洞的许愿、或者天真的口号了。

但另一方面，我又并非只是把这样的中立框架，看成一种在思想深度上的无能为力，或者一种无可奈何的因循或妥协；刚好相反，它恰恰来自对于如何“走出困境”的封盘长考。正如我以往常在北大课堂上讲述的，尽管如果只是从“短时段”来贴近地逼视，文明冲突往往要表现为血与火、乃至生与死，但如果能再放眼到“长时段”来鸟瞰，那么，大凡在文明冲突特别剧烈的地方，则由于文化因子的丰饶、杂交与互补，也由于激烈碰撞所擦出的火花，便有可能蕴藏着大幅度的跃升，——只要我们自己能够咬紧牙关，挺住或熬过那一时间的冲突、失序和混乱……正因为这样，即使在“退一步”的知识考古中，追悔地看出了那些不应有的“失去”，我们也应同时又在“进两步”的向前展望中，意识到那种“失去”已是无法简单恢复了。于是乎，正如迄今为止堪称伟大的人类文明，向来都是在各种文明的相互混杂中、乃至相互之间的创造性诠释中，绝处逢生地杀出富于果实的“血路”来，我们在细致沉潜地低下头来，靠着“向后回溯”的学术研究，挖掘到了潜藏在过往文明中的、值得去珍视和保守的文化基因之后，还应当再昂扬亢奋地抬起头来，去憧憬高度化合的文明嫁接成果，乃至去亲自动手催化这种融合与发酵的过程。而且一旦到了这种境界，我们就不再是以挑剔和批判的眼光，反而是以击节称赏、和乐观其成的态度，去对待那种富于“生产性”的文化间的混杂了。

2017年，第118-119页。

¹ 刘东：《“大空间”与“小空间”：走出由“普世”观念带来的困境》，《引子与回旋》，上海：上海人民出版社，2017年，第145页。

² 刘东：《“大空间”与“小空间”：走出由“普世”观念带来的困境》，《引子与回旋》，上海：上海人民出版社，2017年，第154页。

打从这一点，也就说到了自己反复提倡过的那个“从接着讲到对着讲”的命题。——此外，既然说到了这里，读者们想必也都能联想到，我这个看来是具有针对性的命题，显然是接过了冯友兰“照着讲还是接着讲”的话头。当然也无可讳言，正是针对那种狭隘说法中的明显局限，或者更具体地说，正是针对那种把心智囿闭在“中国哲学史”这门专业中的局限，我才在自己的文章中这样指出：“正是为了克服片面囿于某一传统的‘接着讲’，我们就必须把它进一步解放为‘对着讲’！事实上，每天都摆向我们案头的西方学术译著，和林立于我们四壁书架上的中国古代典籍，已经非常鲜明和直观地提示着我们，如今不管谁想要‘接着讲’，也至少要承袭着两种精神传统去开讲，——而且是两种经常相互在解构和解毒的传统！由此很自然地，如果我们自信还并非只是在以西方传统或中国传统为业，而是在以思想本身为自己的事业，那么两种传统之间的‘对着讲’，就无疑是一种更合理也更宽容的学术选择。”¹ 无论如何，即使一下子还不能说出，那个更为宽广与合理的、值得我们去期待的“人生解决方案”，究竟会被思考成为“怎样的”？但至少还有理由先来认定，真正合理的“人生解决方案”，恐怕也只能是“这样的”了。这正如我又在同一篇文章中讲出的，对于今后一段时间的工作规划——当然是针对我当时任教的北大比较所而言：“……根据我私下里的体会，如果北京大学比较文学与比较文化所当前还承担着什么学术使命，那就理应在于**示范性地倡导大跨度和多角度的对比思维**，由此在双向或多边的文化传播、理解和诠释中，同时凸显各文明之具体的特点与限制，以期从理念上逼近当今危局的文化根源，从而去构想既建基于又超越了各主要精神传统的‘无本位文明’。”²

说到了这里，又要再度回顾本节标题的那个要点了。显而易见，在国际话语的“大空间”中，最足以承载这种“对着讲”的，肯定不会是什么“天人合一”或“天地之心”——那类彻底过了时的、有违基本理性的东西，只能让国际同行莫名其妙，觉得你简直“不知有汉，无论魏晋”——而只能是包华石和我在此力主的“公正”与“理性”。此外，又正如我在前文中已经挑明了的，尽管如果仅就学理的层面而言，这两个要点至少属于同等重要的，可如果再从实践的层面而言，我却宁可更其强调“理性”的重要性。——这是因为，一方面正如前文中所讲的，倘若只有“公正”的目标、本能或口号，而缺乏“理性”的素质、手段或途径，那么，就很容易在一时的冲动、或者簇拥的人潮中，煽动起宗教式的、或民粹主义式的狂热，再把历史的车轮给枉然地扳回去，让我们的前辈和后辈都白白地跟着遭此大罪；而另一方面，我对于“理性”精神的这番特殊强调，还更基于下述这种实践上的考虑，即只有调动起这样的“最大公约数”来，才有可能在这个日益撕裂的地表上，去超越日益暴露出狭隘的“文化相对主义”，去克服日益令人绝望的、让各国都陷入了“囚徒困境”的民族主义。

紧接着，沿着对于“文化相对主义”的这种警觉，又有必要对于前边提到的、我们曾率先介绍过的那本《文化模式》，再从方法论方面进行基本的检讨。一方面，无论如何都应当首先承认，人类学这门学科的主要好处就在于，在几乎各门学科都已“画地为牢”的当今学界——甚至在就连原本“无所不包”的哲学，也已沦为拱手让出了昔日的“所有领地”、只剩下到荒郊去发狂的李尔王之后——恐怕我们扳着指头再数来数去，也只剩下人类学这一门新兴的学科，还堪称愿意去整体性地看待人类状况了。——也正因为这样，我总是在自己

¹ 刘东：《从“接着讲”到“对着讲”》，《道术与天下》，北京：北京大学出版社，2011年，第192页。

² 刘东：《从“接着讲”到“对着讲”》，《道术与天下》，北京：北京大学出版社，2011年，第193页。

“行有余力”的阅读中，能够从这个本非“自家行当”的学科里，寻找到相当不少的启迪与激发，更不要说，还更有不期而然的兴味与快乐。

可在另一方面，也正因为人类学这样一门学科，还要这么总体性地、或曰无所不包地，来对人类总体生活进行概括或联想，那么它这种学术品质的一个反命题，也难免往往会是大而化之、或曰过于随意。而这也导致了，虽说在阅读无论是来自爱德华·泰勒、刘易斯·摩尔根，还是露丝·本尼迪克特、阿尔弗雷德·克罗伯，抑或列维-施特劳斯、詹姆斯·斯科特的著作时，他们那些别开生面的田野观察，以及由此而得出的种种惊世之论，都无疑增益了我们对于自身可能的想象；可与此同时，基于自己对于其他学科的、或多或少的素养或训练——比如几乎阅读了大半辈子的中国历史学、以及几乎引进了大半辈子的国际汉学——我又不由在暗中生出了这样的疑虑：要是我们对于区区一个领地，就拥有数以千万计的相关专家，他们还都毕生在从事这种研究，并且具有代代相传的学术传统，可即使如此仍说不上什么把握，还经常要陷入“见仁见智”的困局，那么，我们又怎么能天真地指望着，只凭靠哪位人类学家的走马观花——他们对于某一块陌生的田野，不光是往往只去过几个月，甚至有时连本地语言都不懂，只能靠译员来进行简单的传达——就足以为我们带来详实可靠的报告，更不要说还是具有决定意义的、足以上升为抽象“文化模式”的知识呢？所以，大概我们充其量也只能说，既然再也无人对此了解得更多了，而且那些特定的人群及其生活方式，后来也都在汹涌而来的西方浪潮中，要么被彻底地摧毁了、要么被无情地同化了，所以，我们也就只好对他们所提供的报告，哪怕读来像是“天方夜谭”般的传说，采取姑妄听之、和聊备一格的态度了。

正因为这样，自己对人类学这门学科的浓厚兴趣，又不光是来自从它的研究报告中所找到的启发，也同样来自从它的学科史中所找到的启发，或者更具体地说，是从它对于自身进程的持续检讨中，沿着那些内在缺陷所找到的启迪。比如，晚近以来由于意识到“日本研究”的重要性，我又努力创办了《西方日本研究》丛书，而这样一来，也就更要严肃对待本尼迪克特的《菊与刀》了。只不过，也正由于就此又获得了更多的学识，我便越发从中感到了所谓“文化模式”带来的困扰。要知道，光是针对“明治维新”这一个历史事件，自己就为这套丛书选择了不少的好书，而且它们虽说全都有很高的学术量，但其视角与结论却又完全不同。那么，再回头反观本尼迪克特的研究，竟能以如此稀少单薄、道听途说的材料，甚至连日本本土都不暇造访过，就这么以偏概全地、或曰太过跳跃地，得出了对其基本“文化模式”的决定性结论，这是从哪里获得的灵感或“神力”呢？当然也不是说，本尼迪克特在这方面就毫无所见，相反她的很多刻画仍然富于启发，而且我们由此也应当平心承认，她这本书还真是写得足够精彩，也显出了相当的素养、才华与洞见。可即使如此，显然受到了当年那种研究倾向的限制，就像她曾针对生活在美洲的印第安人，套用来自尼采的“酒神精神”和“日神精神”一样，她同样也在这类“截然二分”的“东西对比”中，基于自家的“罪感文化”而营造了别家的“耻感文化”。——这样一来，她基于这种固定不变的“文化模式”，而对于所谓“日本特性”的静态判定，也就典型地暴露了“文化相对主义”的局限。自不待言，恐怕也正是缘于这样的局限，她对于日本“文化模式”的这种教条判定，也就为日后的实践带来了负面的效应，给战败后的日本留下了太多人为圈定与保留的、乃至人为想象与制造的尾巴。

不妨再来反问一句，要是日本的“文化模式”果真如此固化、如此静态，那么我们难道不可以合理地预期，当年的那个“黑船事件”所带来的只怕会是相反的效应，甚至后来导致了“脱亚入欧”的“明治维新”看上去也不应发生吗？幸而，这门学科史的自我检思、与

方法递进，也为这类困惑带来了相应的解药：“博厄斯 1942 年去世后，露丝·本尼迪克特成为系里的首席人类学家，文化与人格研究处于主导地位。沃尔夫后来批评本尼迪克特既不关注历史也不关注文化的物质条件，对待它们的方式就像‘文化和人格似乎处于某种超越时间的无人地带’”¹ 由此也就可以会心地理解，为什么按照后起的人类学家的看法，这种作为“神来之笔”而贸然得出的“文化模式”，即使不算是全然闭门造车、或者向壁虚构，也显然是太过死板凝滞、太缺乏历史感了：“《欧洲与没有历史的人们》始终包含了对美国文化人类学中一个中心观念的批评：‘文化’的概念——观念、语言，以及持久的，而且用本尼迪克特的话来说，‘多少是和谐一致的’共同实践的独特序列。这样被构想的文化就被视为了分析单位，产生了夸扣特文化、特罗布里恩德文化、努尔文化等等的民族志。此外，‘文化’被视为具有决定作用，文化‘引起’了特定的人类行为。本尼迪克特的《文化模式》中的多布人是‘阴郁的、拘谨的和冲动的’，因为他的文化要求这样的行为。”²

由此又不禁接着要问，在不停向前翻滚的历史长河中，既然任何人类社会都处于永恒变异中，那么我们到底又能到什么地方，去寻找如此凝固不变的、“超越时间”的“文化模式”，和决定性派生“个体心理”的“民族精神”呢？因而，看来真实的情况就必然是，正像沃尔夫针锋相对地指出的，在历史个体与“文化形式”之间的关系，毋宁是相互作用和相互决定的，——换句话说，尽管“个人”在文化的结构中难免显得微小，可又并不是小到了“微不足道”的程度，恰恰相反，他们也照样可以通过盘算和选择、修正和叛逆，来显示自己仍具有某种历史“主动性”：“大多数‘文化’人类学家都将文化形式视为如此有限定性的，以致他们都倾向于完全忽视人类策略谋划的因素，那些因素流溢于这些形式之中或环绕着它们、挑战它们的限定或者推行多套与中间状态相反的数种形式……与此同时，动态分析不应忽视不同的个体对形式的不同运用、人们探索某种形式的可能性的方式，或者他们规避它的方式。文化形式不仅强力限制了社会行动的场域而且也限定了必要时这些行为为了改变游戏规则而能够延伸的方向。”³

正因为这样，也恰像沃尔夫那本名作的“反讽标题”所喻示的，其实那些身处于“欧洲之外”的人们——既包括日本人，也包括印第安人、印度人和中国人——当然绝不可能是全然“没有历史的人”。也正因为这样，尽管特定的价值观念、文化心理仍是相当重要的，仍属于不可被忽视的关键参数，但我们还是应将“历史”这把灵动的钥匙，插入死板、笨重的“文化模式”的锁眼，再把这种凝滞静止的东西开动起来，从而获得相应的时间性、多义性和偶然性。毫无疑问，正是基于这种历史性的、和变化性的视角，沃尔夫才会在那本书的《后记》中，既带有针对性、也具有总结性地写道：“本书认为我们不能再视诸社会是孤立和自我维持的体系。我们也不能认为诸文化是许多整合的整体，其间每一部分出力维持一个有组织的、自主的和持久的整体。只有实践与构想的文化丛，在明确的情况下才能被坚决的人类行动者调动，从而发挥作用。在行动的过程中，这些文化丛永远在集合、拆解和再集合，以可变的音调传达诸群体与阶级的分歧路径。许多相互作用的个人为了自己的利益做出了决定，而这些路径不能在这些决定中找到解释。它们由社会劳力的使用中产生。动员社会劳力是为了约束自然的世界。动员的方式决定了历史的条件。在历史的条件下，那些宣称与历史

¹ 杰里·穆尔：《人类学家的文化见解》，欧阳敏等译，李岩校，北京：商务印书馆，2009 年，第 361 页。

² 杰里·穆尔：《人类学家的文化见解》，欧阳敏等译，李岩校，北京：商务印书馆，2009 年，第 370-371 页。

³ 埃里克·沃尔夫：《权力之路：构建现代世界人类学》，转引自杰里·穆尔：《人类学家的文化见解》，第 366 页。

有特权关系的人和那些被否认有历史的人，遭遇共同的命运。”¹

进一步说，对于本文而言至关重要的又在于，这种人类学意义上的、不无率意的“文化模式”，还很容易被人们自觉或不自觉地，借以加强那种比较文学意义上的、同样是不无率意的截然“二分法”，并由此来导致更加积重难返的习惯势力。此外，更加严重的情况还在于，如果在这种“二分法”的对立两端，原本还毕竟有着主动与被动、强势与弱势之别——前者让人联想起我所指出的“比较的风险”，后者则让人联想起安德森指出的“比较的幽灵”——那么，更让人咋舌扼腕的又在于，一旦这种截然的“二分法”蔚成了“主流舆论”，乃至成了人们的“文化前理解”，那么，即使是在原本是被贬低和污损的人群中，也总难免会有跟风者要来“将计就计”，再把曾在这种“二分法”中被罗列出来的、原本作为自家民族“劣根性”的那类缺点，都想入非非地熔铸成一种“文化模式”。在前文中，我们无论从印度的班吉姆那里，还是从中国的严复这里，都已见识过了这种似是而非的“立论”，他们要么是把詹姆斯·穆勒的话头接了过来，要么是把他的儿子约翰·穆勒的话头接了过来。那么我们由此也就可知，这等看似“文化自觉”的对于“本土模式”的构建，尽管表面上像要跟西方话语形成“对垒”，然而它们却在骨子里，仍不过属于人云亦云地唱着老调，甚至属于不够自觉的殖民教育。

有意思是的，就连前面曾经述及的查特吉自己，也并非没有沿着萨义德式的论说，来确认到这种“东方主义”的类型划分，实则是表现出了有害的本质主义，由此看来，恐怕他自己的至少一部分本意，也应当是去抵制这种截然的“二元划分”，抵制这种虚构的“文化模式”：

根据传统东方学者的观点，应该有一种本质存在——有时甚至是用一些玄学词汇清楚地描绘的——构成了涉及的所有事物的固有的，普遍的基础；这一本质是“历史的”，因为它要追溯到历史的开端；从根本上说，也是非历史的，它使事物，即研究的“客体”保持固有的，不进化的特性，不被定义成其他事物、国家、民族、人民、文化，——作为一种产物，一种操纵着历史进化的力量传输的结果。

因此它以类型学——类型学基于真实的特性，但是脱离历史，结果被认为是无形的，是本质的——它把被研究的“客体”理解为是另一样东西，而相对于它，研究主体则是先验的。我们会有“中国人”，“阿拉伯人”（为什么不是埃及人，等等）和“非洲人”的认知，而“正常人”被认为就是从古希腊时期以来的欧洲人。²

只可惜，正如我们又在所谓“西方理性，东方精神”的对立中看到的，尽管这种本质主义的“东西二分”之说，原本都是沿着虚拟的“西方神话”编造出来的，都是为了凸显那个所谓“西方”的优越性，可是在一心去“比异”的方法误导下，却仍然不光在知识上具有相当的欺骗性，也同样在学术上具有相当的诱惑性。——也正是因此，我们才会在无论哪个隶属于“东方”的国家，都能看到又有人去主动舞动起这样的“接力棒”：“与亚洲和东方相比，东部这一概念的内涵更加宽泛而模糊，并且保留着一种与西欧文化相去甚远的决定性涵义。如同西部（它本体论的双生子）一样，对东部同样存在着积极和消极的解读。一方面，俄罗斯的民族主义者，采用这一概念将其祖国——以公共团结与和谐为特点的国度——区别

¹ 埃里克·沃尔夫：《欧洲与没有历史的人》，贾士衡译，北京：民主与建设出版社，2018年，第423页。

² 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，南京：译林出版社，2007年，第46-47页。

于与个人主义、暴力和竞争相关的西方社会。但大多数人都谨慎地对这种思路敬而远之。在俄国帝制的晚期，反对西化的人坚称‘分隔俄罗斯与西方的鸿沟远没有它与东方之间的鸿沟宽广’。然而，很多俄罗斯的亲斯拉夫派声称，斯拉夫语的人们共同拥有一种重要的非西方精神。在这种思路走得更远的人甚至宣称，一种有机的联系将俄罗斯、中国和印度统一在一起。”¹

这样一来，既然已经如此以讹传讹地，就连在殖民地（乃至半殖民地）的人们中间，甚至尤其是在他们的知识人中间，都已被传染上了这样的“差序格局”，获得了对于“西优东劣”的明确“自我意识”，那么，此种被人为制造出来的判然“二分法”，也就至少是被双倍地加强与固化了。而与此同时，这块原本同属于一个地质板块、并无明确地理隔阂的“欧亚大陆”，也就更是打从意识的地平线之下，就被断然割裂成“黑白分明”的两块了。进而，也正因为这样，这种已被人为切断分割的“空间性”，又势必要在“文化政治”的故意编派下，再被归纳到“进化梯次”的“时间性”中。——事实上，我们无论从爱德华·泰勒的《原始文化》中，还是从刘易斯·摩尔根的《古代社会》中，都能清晰地看出这种表现为“空间分布”的“时间序列”：“如果这些林林总总的人类群落，以前只是‘空间性’地分布着，由此才在地球上表现为‘多元’的，那么，根据此后推行的欧洲逻辑，在从‘野蛮’到‘文明’的开化进程中，这种空间中的散落与分布，却被用‘时间性’强行收纳起来，只表现为‘同一’历史进程的‘不同’发展阶段了。正是借助于这样的历史逻辑，欧洲人也就强词夺理地以自己为圆心，层层外推出整个世界的‘差序格局’来，——也就是说，在这种‘欧洲中心论’的世界体系中，无论是文明程度、精神高度、科技水准，还是社会制度、风俗习惯、艺术感受，甚至也包括了人种质量，全都被‘从高向低’地排定了递减的等级。”²

进一步说，在这方面最让人感到可怕的、或者最让人觉得无奈的，又在于只要再来回顾这样两首汉语歌曲，就可知道当年来自“西方”的“强加于人”，如今已在“东方”被灌输得如此“深入人心”，以致在外延很大、内涵却很少的大众传媒或民众心理中，不光是很少有人还能意识到其中的荒唐，而且这种调子还能屡试不爽地激起台下狂热的“文化自觉”：

遥远的东方有一条河，它的名字就叫黄河……
古老的东方有一条龙，它的名字就叫中国……
古老的东方有一群人，他们全都是龙的传人……
黑眼睛黑头发黄皮肤，永永远远是龙的传人……³

让海风吹拂了五千年，每一滴泪珠仿佛都说出你的尊严
让海潮伴我来保佑你，请别忘记我永远不变黄色的脸
让海风吹拂了五千年，每一滴泪珠仿佛都说出你的尊严
让海潮伴我来保佑你，请别忘记我永远不变黄色的脸⁴

可事实上，这个“黄种人”概念跟所谓“亚洲”、“东方”一样，都是在近代西方的空

¹ 马丁·刘易士、卡伦·魏根：《大陆的神话：元地理学批判》，杨瑾等译，上海：上海人民出版社，2011年，第43-44页。

² 刘东：《理解现代世界史的枢机——〈大航海译丛〉总序》，《坚守坐拥的书城》，南京：江苏人民出版社，2020年，第66页。

³ 张明敏：《龙的传人》。

⁴ 罗大佑：《东方之珠》。

前扩张中，而且是在“极限对比”的夸诞漫画中，被历史性地建构出来的话语。换言之，不光是我们自己的祖先，从不曾觉得自己肤色“发黄”，除非有谁出现了不健康的“病容”——至少他们中间长得“最正确”的、从而显得“最美丽”的那些面孔，从来都被誉为“雪肤花貌”或“面如傅粉”——而且，其实就连欧洲人自己的祖先，也并未觉得中国人肤色“发黄”：“正如奇迈可（Michael Keevak）向我们揭示的，其实在迟至18世纪中期之前，欧洲人对于‘东亚人’的肤色描述，还多是白皙、略暗的白色、橄榄色等等，换言之更同自己的肤色相近；而当时被他们归为‘黄皮肤’的，倒是在19世纪被归为‘白人’的印度人。由此不难想象，中国肤色的这种‘由白变黄’，也就正好在欧洲人那里，对应着18世纪流行的‘中国热’，与19世纪流行的‘中国冷’。——说得更透彻些，如果白色意味着圣洁、高贵与聪慧，而黑色意味着邪恶、低贱与愚昧，那么，介于白与黑之间的这种‘黄色’，也就正好介乎两个极点之间”¹。可令人顿足的是，戈培尔不是有过这样的名言么：“造谣一千次就是真理”？更不要说，这种充满了贬低、污损和歧视的谎言，又至少已被重复了“一千次”的一千万倍？

说到了这里，又不免要顺势来进一步澄清，如果根据汤因比那种更深的考证，其实即使前文中力主的“欧亚大陆”概念，也同样是建基于历史误解之上的：“根据阿诺德·汤因比的观点，最初的洲际区分来自古希腊的水手，正是这些水手对起始于爱琴海，经达达尼尔海峡、马尔马拉海、博斯普鲁斯海峡、刻赤海峡，最终到达亚述海的复杂内陆水道两侧的陆地分别赋予了欧洲和亚洲的概念。当希腊最早的哲学家们——米利都的爱奥尼亚人将这条水道指定为他们世界中的两块大陆的分界线时，该水道便成了大陆体系的核心。稍后，利比亚（或非洲）的加入最终形成三大洲的体系格局。基于这种格局，爱琴海自然而然地成为希腊人观察世界的中心，亚洲实质上是指爱琴海东部的陆地，欧洲指其西北面的陆地，利比亚则指其南部的陆地。”²也正是基于这样的考证，汤因比还更进一步地指出，后世那些地理学家们的、几乎一代接着一代的失误，就在于把一种“便于使用的航海术语”，不加分析地转换成了“政治和文化术语”，即使在当年希腊的航海通道上，在如此切近的“亚洲人”和“欧洲人”之间，其实并找不出任何重大的文化分歧。既然如此，一方面，当我在前文中沿用“欧亚大陆”的概念时，还是难免要受制于长期存在的、以讹传讹的“路径依赖”，否则干脆要对这块陆地“无以名之”了，——除非我干脆借助于地理学的实情，把那块原本空间相对狭小的欧洲，说成是“亚洲超级大陆”上的“欧陆半岛”。可另一方面，又应在这里特别予以澄清的是，我所以要“先立其大”地运用“欧亚大陆”的概念，又无非是要来凸显作为其“原样”的一体性，或者说，来表达它原本并无界限上的天然差别。

只可惜，站在这样的立场上再来回望，试看一下迄至今日的学术界，不管是萨伊德意义上的、来自“西方”的“东方学家”们，还是像班吉姆或严复这样的、来自“东方”的“东方学者”们，其中又有几位能有方法上的自觉，而未曾甘冒着我所讲的“比较的风险”，或者受惑于安德森所讲的“比较的幽灵”，去把这种原属于“子虚乌有”的“东西之别”，在对于所谓“文化模式”的“理论建构”中，给越说越偏颇、越说越走样、越说越邪乎呢？——于是由此一来，实在无可讳言或文饰的是，我们也就不得不正襟危坐地，来面对有关“亚洲价值”、或“中国价值”的那类言说了。

¹ 刘东：《理解现代世界史的枢机——〈大航海译丛〉总序》，《坚守坐拥的书城》，南京：江苏人民出版社，2020年，第68页。

² 马丁·刘易士、卡伦·魏根：《大陆的神话：元地理学批判》，杨瑾等译，上海：上海人民出版社，2011年，第3-4页。

当然又需要先来指出：一方面是由于，即使就在这一整块“欧亚大陆”上，由“四大圣哲”所创造的四个“轴心文明”，也是对于全都不可“须臾稍离”的那些人类价值要素，基于不尽相同的优先排定，熔铸成了它们各自的理论系统；另一方面也是由于，纵然近代以来的西方文化，确乎创造出了“前所未有”的成就，可它却也同时令人生疑地，打破了即使对其固有文化生态而言，也属于相当重要的某些平衡。既然如此，我们无论是基于西方的古典学说，还是基于中国的古典学说，都还有着充分的依据和理由，去对出现于“现代化-西方化”中的偏颇，去提出旨在“补偏救弊”的挑剔与矫正。——实际上，针对近代西方的“个人主义”思潮，以及由此带来的心理与社会弊病，我就在不同的行文中提出过侧重不同的商榷。

比如，倚靠着儒家思想中有关“正心-诚意-格物-致知-修身-齐家-治国-平天下”的一体论说，我就曾针对认定“他人就是地狱”的“个人主义”或“唯我主义”而写道：“在我看来，‘八条目’之说的精义便在于，它不光是首尾相顾地指示了修身的目标，还又通过把人格境界的高度与个人认同的广度依次相连，而脚踏实地地规定了人格成长的确切意涵，以及推动这种成长的来自主体之间的道义力量。如果说，近代那种把全体同胞都视作黑暗势力的个人主义或唯我主义理念，其本身就是一种执迷的幻觉，那么，儒学所传播的却是另一种暗示：在这里，心理空间和社会空间、内部世界和外部世界、为己之学和利他主义均已合而为一；从而，越是敞开心胸去拥抱更加广阔的天地，越是跟此身所属的社群息息相通，自我的主体性反而会越发强韧，个体的生命境界也就会呈显出一种同步的增长。”¹

再比如，基于中国古代“独在异乡为异客，每逢佳节倍思亲”，²或者“但愿人长久，千里共婵娟”³的诗歌意境，我也曾针对那种“自甘孤独”的心理疾病而写道：“只要是存在着人类聚居群落的地方，就必会出现其中个体是否‘合群’的问题，或者其中个人会否‘落单’的问题，由此也难免要产生他们是否‘孤独’的问题。既然如此，只要个体与整体、或个人与社会的关系，还不能被一劳永逸地解决掉，那么，或多或少的‘孤独’心理就总会生出，而关键只在于，究竟如何去看待和处置这种疏离的感受；当然如此一来，既然发出了不同评价的价值尺度，也就凸显出了不同的文化立场，流露出不同主体的独特判定眼光。——而更进一步，我们在这个意义上又可以说，由于受到了孔子思想的明确导引，中国文明在价值上的制高点，乃至中国文化在心理上的常态，就不在于消灭了、或根绝了对于‘孤独’的感觉，当然更不会去赞赏或表彰这种感觉，而只在对于这种负面心理的抑制或克服。”⁴

不过，在这里一定要厘定的又是：基于古代、或者本土文明原有的平衡，去指出现代、或者西方当今的走偏，这是一码事；但反过来说，只因为在现代西方出现了偏颇，就去“当

¹ 刘东：《个人认同与人格境界：从跨文化的立场诵读“八条目”》，《道术与天下》，北京：北京大学出版社，2011年，第148页。

² 王维：《九月九日忆山东兄弟》，《王右丞集笺注》，赵殿成笺注，上海：上海古籍出版社，1984年，第260页。

³ 苏轼：《水调歌头·丙辰中秋》，《苏轼词编年校注》上册，北京：中华书局，2002年，第173-174页。

⁴ 刘东：《是享受、还是忍受“形单影只”：比较视野中的“孤独”问题》，*China and the World-the World and China: Essays in Honor of Rudolf G. Wagner, Volume 4: Transcultural Perspectives on Global China*, Edited by Barbara Mittler, Joachim & Natascha Gentz and Catherine Vance Yeh, OSTASIEN Verlag, 2019.p19.

面锣、对面鼓”地，构造出被称作“亚洲价值”或“中国价值”的另一偏颇，那全然是另一码事。而要害的区别就在于，其中的一个，是用一种相对周全的“圆形”，去批评另一种相对偏颇的“扁形”；而其中的另一个，则是用一种本已偏颇的“扁形”，去对抗另一种同等偏颇的“扁形”。更不用说，在这种截然分明的“二分法”中，对方还是处在由它自己选定的、显然“处于主动”的优势地位上，而已方则是处在由别人派给的、显然“处于被动”的劣势地位上。也正因为这样，一旦再沿着那种专事“比异”的“二分法”，针对着现代西方所主动排列出的，有关“自由”、“权利”、“个人”的价值优先性，索性“针尖对麦芒”地也相对排列出了，有关“责任”、“义务”和“集体”的价值优先性，那么，不管这类听起来“自成一说”的论述，在政治操作的层面上有何盘算，却总是在学理的层面上殊欠考虑，也肯定会对未来的发展多所贻误。——比如，如果不是委屈了深层学理的话，又岂能把本质上奉行着“为己之学”的精英儒家，倒过来解释成了“集体优先”和“群体为本”？

由此说到底，就绝不应再来提倡这种沦入了“相对主义”的“文化模式”，那无非是把原本强加过来的一系列“劣根性”，在美其名曰的“创新”名义下，编造成某种衍生出来的、刻意求偏的体系；与此同时，也不应再来固执这种沦入了“相对主义”的“文化多元”，那与其说是在用一种“正确”，来平衡另一种“正确”，以便让人类获得更加的“正确”；倒不如说是在用一种“错误”，来加诸在已有的“错误”之上，从而使人类陷入倍增的“错误”。——设若如此，那么，已经惨遭撕裂的、已有空前隔阂的当今社会，就不仅得不到应有的弥合、平复与修补，倒只能沦入日益噪杂的“自说自话”，直到在那片甚嚣尘上的声浪中，再也听不到任何来自理性的清醒声音，再也看不到试图抹平鸿沟的努力。同样地，沿着如此割裂的“相对”与“多元”话语，也就好像是在当今这个世界，已不存在作为同一物种的“总体人类”了，而只剩下了被分化出来的“这种人”或“那种人”……

正因为这样，至少从我个人的角度来看，还是要到那个“大空间”与“小空间”的框架下，去通过“虚壹而静”的倾吐与倾听，来寻找哪怕属于最低限度的“重叠意识”，从而通过“低首下心”的对话与攀谈，来创造哪怕已相对稀薄的“文化间性”。正如我在前文中已经指出的，这种弹性框架所内在禀有的张力，既意味着对于“文化本根”的自觉坚守，又不意味着对于“文化本位”的过于固执；正因为这样，也就不致在“你死我活”的文明战争中，只去追求传教士所追求过的那种“胜者通吃”的效果。正如我在论述这种理解框架时，已经就此明确地意识到的：“我所提出的这种‘大空间’与‘小空间’的理解框架，恰正是要在来自双向的危险中，去小心翼翼地采取‘执两用中’之道，既去避免文化失语，又去避免民族主义，既去避免文化失序，又去避免闭关锁国，既去主张文化自立，又去避免文化自大，——或者更尖锐地说，是既要去避免在全盘西化中，由于丧失自我而走向失败，也要去避免在不知变通中，由于闭目塞听而走向殊途同归的失败。”¹ 当然由此一来，摆在我们面前的紧迫思想任务，就更不应是利用被别人编派给“东方”的思想片段——哪怕这些曾被“西方”藐视过的思想片段，于今看来也同样具有相对的合理性——再去编造出“相对主义”意义上的“文化模式”，而是首先让视野变得广角与周全，以期获得足以超越这种“相对主义”的内生动力：“一方面，必须首先充满自信地确认，正是在自家的文化传统中，包含着很多弥足珍贵的智慧种子，尽管它并不见得会囊括与涵盖全部；另一方面，也只有在这个基础上，才能进而充满热情地展望，即使是自家文明所包蕴的慧根，在当今的开放条件之下，也同样需要在与外缘文明的讨论、切磋、制衡、互补和共生之下，才能更充分地激发和显现出来。”

¹ 刘东：《“大空间”与“小空间”：走出由“普世”观念带来的困境》，《引子与回旋》，上海：上海人民出版社，2017年，第154页。

此外又应当说明，当我从一开始就选择用“欧亚大陆”的概念，来指称地球上的这“同一块”陆地时，还意味着在自己心里默念着，其实雅斯贝尔斯所假定的那个“轴心时代”，乃至我本人计划中的那个《轴心对话》系列，也都是以这“同一块”陆地作为背景和依托的。也正因为这样，我们就更要从当年的那次思想发明中看出“合中有分”来——实则它更应被称作“大分岔”或“大分流”——从而也更能理解这次迫在眉睫的、借以弥合人类创口的“分中有合”。这自然也就意味着，无论你发现了多少自家的“特色”，除非那只是故意找到的“借口”，都不能成心去背离基本的“人性”，而且正如我在前边一再论述的，这种人类本性中的主要共通点，恰又在于他们所必然共有的“理性”。——只要是违背了这样的原则，那就势必会像我在别的文章中形容的，“受这类前定预设的无形制约，即使外来文化构成了某种刺激，也只能刺激得固有的文化更加强劲和周到。所以骨子里，在对于文明价值的此种本质主义的理解中，各文明的原教旨根本是老死不相往来的。而由此展现出来的世界图景，也就好比是存在着许多生存竞争的文化物种，它们尽管从未拒绝过相互撕咬和吞食，但这种彼此消化却很难有助于共同的进化，而只能表现为一场撕咬——猫若咬了狗一口就长出一块猫肉，狗若咬了猫一口就长出一块狗肉，直到文化食物链的哪一环被嘎然咬断为止。”²

正因为这样，也就必须不稍动摇地坚持：“理性”、唯有“理性”，才堪称贯通各个人类社会的基轴，从而也才是支撑它们“走向大同”的通途。一方面，正因为“理性”的主要思想特点，就在于“找出理由”和“得出结论”，所以在它所提供的恒久动力之下，正如我们在述及沃尔夫时所强调的，任何的“文化特征”都有可能发生修正性的变异，而任何在历史中形成的“文化模式”，也都必然展现出相应的时间性，尤其当它明显暴露出“不合理”时。比如——以当下最为痛切的现实经验而言——这一次对于新冠肺炎危害的理性认识，也注定会迅速地 and 大幅度地扭转人们的“饮食文化”，尤其是越是罕见的野味就越会被视作“珍馐”的那种传统偏好。

在这个意义上，也就只有通过“理性”杠杆的撬动，和“理性”标准的筛选，才有可能支持我们去合理地“激活传统”，从而创造出我长期憧憬、并一再提到的“中国文化的现代形态”。——这样的思想原则与学术任务，正是本院导师梁启超早就提出过的，所谓既要“淬厉其所本有而新之”，又要“采补其所本无而新之”，而我本人也曾早在三十多年前，就进一步地细化过其中的环节：“为了不辜负这样千载难逢的反本开新的历史良机，或者更干脆一点儿说，为了不白遭这一场大罪，当代中国的真正主题，就既不在于像某些人提倡的那样，使中国文化逐渐从实质上变种为西方文化的走了样的‘亚文化’，也不在于像台湾等地的做法那样，把中国传统精神中的某些本质侧面降格为现代化起飞时的工具性经济伦理，而在于平心静气地参考着中国、西方及其他文明历程的全部正反经验，敏感着已经对全人类构成巨大挑战的所有当代问题，去比较和检讨过去那几个伟大先知的一切长短得失，借此思想出融汇了东西文明之优点的更正确的价值理念，并把它有效地注入正待激活的中国传统之中。”³

与此同时，或者毋宁说是与此同步，如果是“这样地”来创造“中国文化的现代形态”，

¹ 刘东：《国学：六种视角与六重定义》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年，第70-71页。

² 刘东：《从“接着讲”到“对着讲”》，《道术与天下》，北京：北京大学出版社，2011年，第192页。

³ 刘东：《回到轴心时代》，《近思与远虑》，杭州：浙江大学出版社，2014年，第116页。

那么，我们其实也正是在这“同一过程”中，来通过几个“轴心文明”之间的对话与互渗，来切实地走向前文所讲的“天下大同”。写到这里，即使在那两个不可或缺的要害之间，我还是要再来强调“理性”的重要性或优先性，因为这两者如果相较而言，正由于“公正”更其贴近人类的“本能”，往往直接就表现为人类的“感性”。事实上，也正是这类“道德情感”本身的自发性，或者说是它最容易“煽情”的思想特征，才使得即使那些导致过最不“公正”后果的运动，无论是以往屡见不鲜的动乱与民变，还是在当今之世层出不穷的宗教革命，甚至就连人人都谈之色变的“邪教”，也都同样会堂皇地打着“公正”的口号。——无论如何，中国人在这方面吃的亏，实在是太过惨痛、太数不胜数、也太积重难返了。也正是因为这一点，才使我在对于几大“轴心文明”的权衡中，不是看重了儒学同佛教、或耶教之间的关系，而是在“世俗社会”中的“理性精神”的意义上，转而看重在“中国与希腊”之间的那种生产性：

足以让我们“悲极生乐”的是，恰在这场文化的冲突或倾轧背后，或者说，恰是因为有了如此激烈的化合反应，我们反而更应当求同存异地看到，其实在这两大世界性文明之间，倒是罕见地共享着一连串的文化要素，包括多元、人间、现世、经商、感性、审美、乐观、怀疑、有限、中庸、理性、争鸣、论理、伦理、学术、讲学等等。而说到底，也正是鉴于这两者间的“亲和性”，我在晚近以来才越来越倾向于认定，正被自己孜孜以求的“中国文化的现代形态”，绝不会只存在于本土的文化潜能中，而会更加广大而宽阔地，存在于文明与文明之间，特别是“中国与希腊”的“文化间性”中。就此而言，至少我个人是越来越倾向于认为，也许更应当在“中国与希腊”之间，而不是在曾经的“中国与印度”之间，或者在后来“中国与希伯来”之间，才潜伏着当代问题的真实的解决可能。¹

耐人寻味的是，由于当年所谓的“文艺复兴”运动，正是要在“黑暗的中世纪”之后，或在长期遭受“希伯来精神”的重压之后，再来重新恢复古代欧洲固有的“希腊精神”，所以，跟前文中那种“西方理性，东方精神”的对立相反，其实要是回到“启蒙之父”伏尔泰那里，他所看到的却恰恰是“西方非理性，中国理性”，或者说，恰恰是在“中国与希腊”之间的异曲同工。“伏尔泰及其追随者在东亚发现的价值恰恰是那些现在常常与西方联系在一起的价值：即，理性、节制、‘坦率和不独断的统治’。然而，与我们所处的时代相反，那些发现西方文明缺陷的人，通常将启蒙思想家对西方暴力和贪婪的蔑视与对这些价值的贬低结合在一起。所以，理性不仅是东方的美德，同时也是西方的罪恶。事实上，现代对东方的称颂借用的关于东西方特征的陈词滥调，并非来自启蒙思想家，而是来自西方更古老的沙文主义传统。”² 不待言，这也正是包华石这本书的主要好处之一，既然他身为一位来自西方的作者，又把这种历史真相带过了几百年的迷雾，带到了往往还对此“一头雾水”的中国读者中间。

而说到了这样的“迷雾”或“雾水”，也就要再次回顾包华石所讲的“文化政治”了。正如布劳特在他的书中所揭示的，一旦到了所谓“殖民者的世界模式”中，伏尔泰笔下的“西方非理性，中国理性”的对立——尽管我们也应当承认那同样只是一种“文化策略”，因而在欧洲原本也不缺“理性”的资源——居然就被头足倒立地反转了过来，反而成了“西方理性，中国非理性”，或者是“西方理性，印度精神”。“当一个学者提出为什么欧洲崛起而其

¹ 刘东：《悲剧的文化解析：从古代希腊到现代中国》，上海：上海人民出版社，2017年，第页。

² 马丁·刘易士、卡伦·魏根：《大陆的神话：元地理学批判》，杨瑾等译，上海：上海人民出版社，2011年，第71页。

他社会没有崛起的原因时，在他的心目中从一开始就已经有了部分答案：欧洲人在起步时或多或少地就具有遗传优势，而在其后的历史中，他们总是在不同程度上得益于他们的遗传优势，在智力方面它们具有优越的决策能力、创造能力等等。当时没有提出‘为什么’这个重要问题，这里有一个重要原因。从骨子里来说，其答案认为这是不言自明的。甚至温和的种族主义者马克斯·韦伯也认为，欧洲的优越性来自于某种微妙的遗传，这一因素使欧洲人在所有时候都稍微更加有‘理性’（这是韦伯喜欢用的词），因此，他们更先进一些。有趣的是，现代学者保留‘理性’优越论的思想，这一思想起源于韦伯而且通过他起源于整个19世纪的社会思想，但是他们强烈地否认这一‘理性’的渊源是种族优越感。当我们讨论这一问题时，我们需要注意这一知识的扭曲，他们保留了其中的一个因素，而放弃了另一个因素。”¹

由此说来，正因为那不过是虚假的“西方神话”，且还出于人为造假的“文化政治”，我们就更不应只因为别人这么说，也就不假思索、以讹传讹地，误以为自己果然是“没有理性”的了。——所以在这方面，尤其可怕、或曰特别有害的是，即使在跟西方同行的长期交往中，比如在跟美国“加州学派”的相互切磋中，我们都已很少能从大洋彼岸的论说中，再看到诸如此类的“过时观念”了，却竟仍可以从本土学者的著作中，不断读到基于下述清单而铺陈的滥调：“在罗列西方人的主要心智特点构成的清单中，各项内容对我们来说都不陌生。欧洲文明据称以控制和征服自然的冲动为特征；在与他人竞争时，倾向于视自身为自主个体；对增长和发展永无止境的渴求；对个人自由的热切拥护；对物质财富的渴望；依赖技术手段改良社会的务实、世俗倾向；以及可能是最重要的一点——崇尚理性。而东方人的心智特点则与之相反，简而言之，东方的本质被认为明显体现在诸如社群主义、审美的、来世价值观，以及崇尚个人服从于一个永恒而神秘的整体。”²

说到了最后，既然我在本文中这般予以推重，就还应再针对“理性”这个概念，站在本人的基点上进行相应的阐发。

首先，正如我们在日常语言的规则中，通过耳濡目染所得到的把握，“理性”这样一个术语，不言而喻地意味着这种精神状态，它构成了下述精神状态的反面，也即它绝不是“断续跳跃”、“模棱混沌”、“缺乏逻辑”、“浑噩迷狂”、和“反复无常”的；这也就是说，在构成了语言的“日常用法”中，“理性”这个语词从共同的“游戏规则”上，就不言而喻地指着下述思想要素，即论述上的“连贯性”、思维上的“清晰性”、推理上的“逻辑性”、意识上的“清醒性”、和思想上的“恒常性”。我们即使只从这个通俗的角度，再来反观中国先秦儒学的精神，也足以得出很多新颖的观感。比如，就以《论语》中那句“子不语怪力乱神”³的名言为例：尽管这绝对属于尽人皆知、乃至于妇孺皆知的“子曰”，然而，究竟又有多少人循此深思过，孔子的这种明确的取舍态度，到底是基于怎样的思想方法？而说白了，至少从我个人的角度看，此语正好就从“理性主义”的角度，反对了思考方法的“跳跃”与“迷狂”，从而既坚持了思想上的“连贯性”，也坚持了意识上的“清醒性”。也正因为这样，尽管如果基于另类的思想方法，比如基于神话式的、或者宗教式的方法，所谓“怪力乱神”不仅是“可接受”的，而且还更是“必须接受”的，因为这正构成了此类方法的底蕴，然而，孔子却无疑是基于“先秦理性主义”的方法，拒绝了这类对于正常思维的“中断”，甚至他

¹ J. M. 布劳特：《殖民者的世界模式：地理传播主义和欧洲中心史观》，谭荣根译，北京：社会科学文献出版社，2002年，第78-79页。

² 马丁·刘易士、卡伦·魏根：《大陆的神话：元地理学批判》，杨瑾等译，上海：上海人民出版社，2011年，第63页。

³ 《论语·述而》，《十三经古注》第九册，北京：中华书局，2014年，第1978页。

也是出于同样的立场和理由，从根子上就否定了神话性的、或宗教性的思维方式本身。

由是，孔子也就以这种身体力行的态度，鲜明地演示出了怎样才算是“祛除巫魅”；或者更具体地说，他是在抗拒去启灵于思想中的“魔法”，而一旦碰到了无法正常思考的东西，就暂时或姑且牺牲一下上述的“连贯性”、“清晰性”、“逻辑性”、“清醒性”、与“恒常性”，从而强行去理解那些不能用“理性”来理解的东西。正相反，他就此所摆出的态度恰恰是，即使遇到了什么东西或说法，它们无论如何都不能被以“理性”来理解，也绝对不去让“理性”被干扰或中断，而充其量也只能对它们保持缄默，并且在缄默的嘴边留下一丝嘲讽。——正巧，写到这里我突然想了起来，美国的哲学家迈克尔·斯洛特，刚刚向我的《中国学术》投了一篇稿，那恰好也是从“理性主义”的角度，谈到了这种对于“思想魔法”的拒绝，尽管作者的文章是要处理其他问题：“若要自然变得不整齐，就必须（相对地）突然改变，就像魔法失去了推动自身进入未来的力量。如我之前所论证的，如果在任何给定的时间内，都不可能已经存在或开始产生积极或活跃魔法力量，那么似乎也有同样的理由可以认为，从形而上学的角度来说，力量突然魔法般地失效、丧失或削弱也是不可能的。但这正是否认齐一性的必要性所涉及的，所以，宇宙在哲学/概念基础上必然是齐一的，这与休谟的怀疑论担忧和康德的第一批判有关。”¹

其次，沿着这样的日常语言用法，“理性”还会因它的前述几个特点，而进一步显出别的重要特征与功能。耐人寻味的是，虽说会受到“理性”之前几种特征的约束，可无论从控辩双方的法庭交锋中，还是从对立两派的网上争执中，我们都仍可屡见不鲜地、甚至不胜其烦地，看到“没理找理”和“互不相让”的情况，而这也非常清晰地告诫了我们，只有上述那些“理性”程序还并不足够，既然它们很容易被用作维护“偏见”的工具。——正如法国学者梅西耶和斯珀伯在这方面指出的：“唯理智理论认为，推理应让人改正错误直觉，可实际上推理不仅没有做到，还让人不论正确与否，都更坚定不移，让人没有合理的理由就敢坚持自己的信念。众多历史案例证明，这些不是经巧妙的实验被放大的小怪癖，而是会带来悲剧后果的真实现象。”² 这样一来，我们也就不难理解了，正如每天都能从电视上看到的，“理性也让专家修改自身观点的方式发生了扭曲，若正如其偏爱的理论预期那样，事件真的发生了，专家则会变得更有自信。但若非如此，我们的政治专家就会变成‘找借口专家’。这场战争蓄势待发。历史的小插曲让他们的预言没能成真。无论怎样，政治太复杂了。专家寻找借口时已经十分娴熟了，因此即便事实证明他们错了，对其理论的笃定还是只增不减。”³

当然，如果事情仅只是到此为止，那么干脆也可以简捷地得出结论，我们作为人类这么一个物种，从头到尾都根本就“没什么救”了。然则在我看来，这种混乱不堪的、公说婆说的情况，也无非是在向我们明确提示，上述有关“理性”的日常语言用法，虽说是相当重要、不可或缺的，却又是并不足够、或并不充分的。然而有意思的是，尽管梅西耶和斯珀伯这两位作者，已经基于人类“私心”或“偏见”的干扰，提出了对于“理性”的尖锐质疑，可他们接着又意外地笔锋一转，指出只要能设计出相应的决策程序，也就有可能至少是部分

¹ 迈克尔·斯洛特：《自然的必要齐一性》，《中国学术》，第四十四辑，北京：商务印书馆，即出。

² 雨果·梅西耶、丹·斯珀伯：《理性之谜》，张慧玉等译，北京：中信出版社，2019年，第294页。

³ 雨果·梅西耶、丹·斯珀伯：《理性之谜》，张慧玉等译，北京：中信出版社，2019年，第328页。

地“悬置”那些导致“偏见”的“私心”：“兰德公司的两个研究员，诺曼·达尔基和奥拉夫·赫尔默认为若让每个专家了解其他专家给出的回答（比如说通常性回答），他们可以做出更好的预测。专家基于这一信息做出新的预测；试验人员平均这些预测，然后再一次提供给所有的参与者，让参与者再一次做出预测；以此类推，进行几个轮回。这一反复平均的技巧，被称为德尔菲法……与面对面的讨论相比，德尔菲法有好几个优势。在面对面的讨论中，提供最好的预测可能不如达成共识或取悦上司那么重要……”¹——这又让人回忆起前文讲过的“虚壹而静”来了，而我们由此也就不妨说，这种看来是源自希腊的“德尔菲法”，也正属于合理利用“理性”的“理性程序”。

当然，这样的“德尔菲法”还只是很初步的、或很表层的，因为它并没有触及那些专家的内在心理、深层认识、或精神高度。不过，如果我们又能从“虚壹而静”这个中国古语，再联想到另外一个中国古语——“收视反听”，那么，也便可以从“社会交往”或“主体间性”的层面，又意识到“理性”向来都属于“社会理性”，而且也正因为这样，就会从“主体间”走入我们的“头脑中”。——要是连这一点都做不到，大学里的研讨班就全都毫无意义，而教学从本质上也就会属于“无用功”了。实际上，前边这个“社会理性”的提法，也来自梅西耶和斯珀伯的书，因为他们接着又从比较中发现，一旦从孤独的“个体理性”，发展到了交往的“社会理性”，那么，人们也就足以从虚假的“预测”，在来自思考集体的“透明性”之中，上升为名副其实的“真正的预测”：“第一个预测——人们在拿出理由时存在惰性和偏见——其实不是真正的预测，我们‘预测’的数据，更确切地说，倒推的数据，已经展现在众目睽睽之下，互动理论所做的（以及唯理智理论没能做到的），就是理解这一证据。第二个预测——理由的评估是严苛而客观的——是真正的预测。我们在有关这一问题的文献中几乎找不到任何直接的证据，而且几乎没有证据是令人信服的。第二个预测源自互动理论。”²当然，我们也不妨跟着又补充说，唯有这“第二个”预测，才是真正符合“理性”的“预测”，因为“第一个”所谓的“预测”，无非是在“强词夺理”，或者是在“没理找三分”。

于是，此间的题中应有之意也就在于，我们这些具有“理性”本性的个人，正是在彼此间的社会交往中、乃至在相互间的思想交流中，经由“理性”的前述那些特征，即论述上的“连贯性”、思维上的“清晰性”、推理上的“逻辑性”、意识上的“清醒性”、和思想上的“恒常性”，而得以共同阅读到“理性”本身的力量，从而也导致了对于自身认识的共同扩充，乃至对于自身立场与预设的同步修正。也正因为如此，我们由“理性”的上述那些思想特征，也就自然会推展到了它的另一些特征或功能，即在说服力上的“雄辩性”，精神方面的“对话性”，和相互之间的“可理解性”，以及由此又可派生出来的，在规则方面的“可操作性”，在行动方面的“可预期性”，和在效应方面的“可重复性”。——这样一来，我们才能再喘口气、定定神了，发现自己这个物种终究还是“有救”的，而且我们借以“救度”自己的手段，还在于自身禀有的这种“理性”特点。

再次，又正是基于理性的上述品格，在这里又应当大力地强调，“理性”之更重要的特征与功能，还在于它那种毫不打折的“责任感”，以及它那种毫不妥协的“批判性”。在我看来，这种从内部唤醒的“责任感”，乃至向外部挑战的“批判性”，都曾相当经典地与历史性

¹ 雨果·梅西耶、丹·斯珀伯：《理性之谜》，张慧玉等译，北京：中信出版社，2019年，第329页。

² 雨果·梅西耶、丹·斯珀伯：《理性之谜》，张慧玉等译，北京：中信出版社，2019年，第412页。

地，被表达于康德的那篇名文——《什么是启蒙》之中：“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态，不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。Sapere aude！（要敢于认识！）要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。”¹ 所以，也正如康德在文中已经点明的，要获得这种心智上的“成熟状态”，就决不能再在精神上“缺乏勇气”，从而既敢将所有的判断都建基于“理性”，又敢于将所有的“不合理”都排除于判断之外。

而对于这种“成熟”的精神状态，著名的康德专家恩斯特·卡西尔，又在其《启蒙哲学》一书中给出过阐发：“‘敢于认识’这一口号——康德曾将其称为‘启蒙运动的座右铭’——也适用于我们自己与启蒙时代的历史关系。我们不应当做出一副不屑一顾的神情，而应拿出勇气，把我们的力量与启蒙时代的力量作一番比较，从而做出适当的调整。即便是我们，也不能够并且不应当埋没那曾将理性和科学推崇为人的最高官能的时代。我们必须找到一种方法，以便不仅能按那一时代的本来形象来观察它，而且能重新释放出那些产生并铸成了这种形象的独创力量。”² 依据这样的思想原则，既然“理性”已被推为人类的“最高官能”，从而被赋予了最高的“认识权威”，那么，只要是未曾经过自家头脑的过滤，或者说，只要是不能被“理性”本身所接受，我们就绝不可接受任何外在的权威，无论那权威来自于精神领袖、还是政治领袖，乃至“政教合一”体制下的“一身二任”者。

不过，正是出于这种心灵的“成熟”，以及基于这种来自“理性”的权威，鉴于康德受制于西方的“路径依赖”，到日后又或多或少地做出了妥协，我才在两相权衡下进一步写道，其实中国的先秦儒学相较而言，才在价值观念上更属于“敢于认识”的，也才更彻底地维护过“理性”之“权威”：“考虑到康德竟为了维护西方的道德，而自觉自愿地贬低过西方的知识，反而给已知‘不成熟’的、反启蒙的信仰留下了地盘，我们就完全有理由这么说，其实跟俗常的理解正好相反，倒是禀有那类立场的西方思想家，说到底才属于所谓‘伦理本位’而不懈坚持‘知之为知之’的儒家，相形之下毋宁是‘认识本位’的，即使它也明确地意识到了，这样做需要非凡的勇气。”³

正因为这样，如果就深层的精神取向而言，又必须接着上一点来澄清，只要是紧抓“理性”的标准不放，那么，这种“认识本位”的先秦理性精神，就反而跟欧洲当年的启蒙运动、乃至这场运动所要复兴的希腊精神，在立场上有着至深的契合与共享。——关于这一点，也正如我在前引著作中已经指出的：“如果从‘启蒙与儒学’的深层内在关联而言，就它们对于宗教神学的共同拒绝而言，就它们对于蒙昧巫术的共同祛除而言，就它们对于知识本位的共同坚守而言，就它们对于人类理性的共同坚持而言，就它们对于现世生活的共同执着而言，就它们对于死后世界的共同悬置而言，就它们对于永久和平的共同憧憬而言，就它们对于成熟状态的共同追求而言，就它们对于人类潜能的共同肯定而言，儒学不仅曾经在过去的历史中，切实充当过启蒙运动的先驱者，而且可以在当今的世界上，继续成为启蒙思想的同情者，

¹ 康德：《答复这个问题：“什么是启蒙运动？”》，《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1990年，第22页。

² 恩斯特·卡西尔：《启蒙哲学·序》，顾伟铭等译，济南：山东人民出版社，1988年，第7页。

³ 刘东：《天边有一块乌云：儒学与存在主义》，南京：江苏人民出版社，2018年，第141页。

乃至应当在未来的发展中，仍然可能成为启蒙事业的后继者。”¹

只不过，先秦儒学又在下述问题上，跟启蒙运动有着原则的不同；而正是沿着这样的原则区别，我们又可顺势在第四个层面上，领悟到“理性”和“理性主义”的应有特征。事实上，正如卡尔·贝克尔在《十八世纪哲学家的天城》中指出的，出于潜伏在“地平线下”的思想惯性，人们当年还是沿着宗教式的意识形态，来把“科学”独断地夸张为“科学主义”，来把“理性”独断地夸大为“理性主义”；换句话说，这是要在“新瓶”里灌注“旧酒”，从而以“科学”和“理性”的手段或方法，来实现宗教在以往不克完成的使命。所以在这一点上，又正如彼得·盖伊就此指出的，当年的那些启蒙思想家们，竟把对于“理性”精神的看重，夸张成了对于“理性”能力的吹胀，而由此一来，也便在破除了旧有宗教的同时，又把“理性”本身也吹嘘为新的、借以取而代之的神话：“启蒙哲人对批判的推崇及其对形而上学的正当批判明显地表明，启蒙运动不是理性的时代，而是一次对理性主义的造反。这场造反表现为两种相互关联的方式：一方面反对把理性说成是惟一的，甚至主导的行动精神的论断，另一方面否定那种认为世界上的所有神秘现象都可以通过研究而得到阐明的观点。主张批判至上，绝不意味着主张理性万能。这是一项要求有权质疑一切的政治主张，而不是要求宣称一切都能被理性了解和驾驭。这种要求是弥漫于启蒙哲人许多策略性声明之中的一个主题。”²

既然如此，我们也就在中西间的深度对比中，并且是在中国的先秦理性精神那里，进一步认清了“理性”的另一种重要品质，那就是它对于自身能力的反躬自认，或者更确切地说，是那种“知之为知之，不知为不知”的“自限性”。这也就意味着，康德所引用的贺拉斯那句名言——“要敢于认识”，理所当然地也要包括“敢要于认识自己”，包括体认与坦承自己的思想限制。这同时也意味着，所谓“理性”的警觉，就不能不包括对于自身的警觉，所谓“理性”的成熟，也不能不包括自我意识的成熟。这当然还意味着，“理性”不能采取一种“灯下黑”的态度，反而对自身抱持一种“非理性”的态度。正因此，我们在这个复杂的问题上，就需要进行双向的、小心翼翼的拿捏：一方面，正因为心中还保有儒学传统，我们就并不需要亦步亦趋、人云亦云地，要么跟着西方左翼的霍克海默和阿多尔诺，要么跟着西方右翼的利奥·施特劳斯，而把“理性主义”的自我夸大，径直当作了“理性”本身的固有特点；另一方面，也正因为心中还保有儒学传统，我们又绝不可以哪怕片刻地稍忘，受到自身之“责任感”与“批判性”的制约，只要是名副其实的、真正的“理性”，就一定要匹配上相应的“自限性”。——这正是我已经反复阐发过的、萌生于中国先秦的“有限理性主义”；而且从我的立场来看，只要是真正的“理性主义”，那也只能是“有限理性主义”，否则便会有违于它自身的精神，甚至不自觉地走向了自身的对立面。

这样一来，我们也就从这枚硬币的背面，看出了“有限理性主义”的精义所在。无论如何，一旦背离了这样的警觉与谨慎，那么，不管那些“冥想者”是一厢情愿地认为，自己是在天造地设的蒙恩状态中，侥幸拥有了堪称“无限的”理性能力，还是他们干脆又转而去否定“理性”本身，而把自己对于“超越”存在的冥想，指望在“非理性”的心理素质之上，这类的苦思冥想终究都是要殊途同归的。在我看来，这类思维方式也无非是“循环论证”罢了，——也就是说，他们必须先来假定自己拥有上帝般的、无所不知的理性，或者其他形式

¹ 刘东：《天边有一块乌云：儒学与存在主义》，南京：江苏人民出版社，2018年，第413页。

² 彼得·盖伊：《启蒙时代（上）：现代异教精神的兴起》，刘北成译，上海：上海人民出版社，2015年，第130页。

的超能力；而反过来，他们又非要动用这样的“无限理性”，或者其他形式的超能力，才能论证出全知全能的上帝的存在。¹

正是在这种特定的意义上，我们才会不无意外、且又充满惊喜地看到，虽说是历经了千百年的风尘掩埋，可萌生于“轴心时代”的先秦儒学，一旦经由同样需要“勇气”的独立判断，而拂去掺杂在汉儒与宋儒那里的杂质，就仍可基于它的“有限理性主义”精神，并且基于其“认识本位”的价值优先，而在当今充满了“文明冲突”的这个“地球村”，向几乎已是“所无措手足”的人类，自然而然地显示出了它自身的、足以被共同理解与分享的优长：“由于先秦理性主义的先期限定，这种文明图式的独到特点，倒首先在于它对‘认识优先’立场的坚守。而正是基于这种理性主义的优先原则，无论再从伦理方面发出了何种考量，也都需要首先同‘可理解性’相贴合。事实上，只要从长时段的眼光来观察，我们就能确信无疑地看出，这正是此种文明图式的力量所在，因为也只有这样，才能真正提供价值通约的基础，从而切实划定寻找思想认同的底线。——反过来说，如果只是把人生建基在超乎认识的幻觉上，甚至去宣扬‘正因为荒谬，才去相信’，就势必要为臆想和独断所牵制，而导致言人人殊的纷争与歧异，以致无论是文明领导者的偏执想法，还是芸芸跟从者的盲目念头，都终将既不可避免、又不可收拾地陷入持久的分裂。”² 所以值得庆幸的是，若不是人类尚且拥有这样一种“理性”精神，那么在这个总是分宗别派、言人人殊的地球上，我们几乎都已经看不到任何和解的可能、与现实的出路了。

当然话虽如此，棘手的问题也并没有全数解决，毋宁说才刚以新的形式再度起始。这是因为，一旦坚守住思想上的“认识本位”，并且坦承了“理性”本身的“自限性”，那么，又当究竟如何“将计就计”和“绝处逢生”，就在这种虽则可靠、却又有限的价值基点上，重新赋予人生以相应的意义，以便重新奠定这个“生活世界”的基础，这仍对整个人类构成了巨大的挑战。也正是本着这样的思路，我才这样向自己提示着清醒与警觉：“实际上，儒学并未打算去解决人生的‘所有问题’，而只打算把自己的运思限定在，看看还能切实地解决人生的‘哪些问题’。也正因此，儒学的精髓才不像过去误读或误解的那样，仅只表现为一种雷同于其他文明的、既完全过时、又不经批判的形而上学；恰恰相反，它在体认到‘天边有一块乌云’的前提下，或者说，它在意识到‘未知生，焉知死’的生存大限后，毋宁表现为一种不再自我吹胀、从而不再作空头许诺的‘有限理性主义’。”³

当然话又要说回来，这种基于“有限性”的存疑与自警，并不意味着在我的深层认识中，就没有看到一种由先秦儒学所代表的、专门针对这个“世俗世界”的“人生解决方案”，那正是自己在长期坚持的所谓“无宗教而有道德”，乃至“无宗教而有快乐”。不过，考虑到当今这种“全球分裂”的具体态势，又究竟怎样把这种“唯一合理”的“人生解决方案”，给落实到正受到不同困扰的各种区域，仍然对我们的思想与实践构成了巨大的挑战。——比如具体而言，如何在由于“上帝已死”而遭遇“价值失重”的西方社会，去扼制那种总要提出“复归巫魅”的心理，以克服以往那种“解决方案”的“路径依赖”，在我看来就构成了大洋彼岸的巨大挑战。而与此同时，又如何在我们这个长久形成的世俗社会，去克服由于缺

¹ 刘东：《落实儒学的历史条件》，《国学的当代性》，北京：中华书局，2019年，第118页。

² 刘东：《天边有一块乌云：儒学与存在主义》，南京：江苏人民出版社，2018年，第251-252页

³ 刘东：《天边有一块乌云：儒学与存在主义》，南京：江苏人民出版社，2018年，第334-335页。

乏“神圣性”而导致的犬儒精神，从而在大力恢复“精英儒家”的前提下，也在创造性转化出“批判儒学”的前提下，去思考和落实对于权力的“理性”制约，这在我看来也同样对中国构成了巨大的挑战。

对于诸如此类的问题，有一些我已经在《天边有一块乌云》中，进行了初步的探索与解答，但该书还只是一套“四部曲”中的一本，而以后还计划在《先秦理性主义的遗产》的总标题下，再分别用《论儒杨互补》、《论儒家之教》等书来继续解答。所以，即使这篇文章已拖得够长，还是只能再恳请读者“且听下回分解”了。——可无论如何，不管自己接下来的那些解答，到底还能向前再走出多远，此刻我都毫不迟疑地意识到，这种尝试性的思想套索，说到底都是既代表全人类、又属于全人类的。

2020年3月19日19时
写毕于三亚湾·双台阁

克洛岱尔 1900 年的《认识东方》

苏源熙（美国芝加哥大学）

标题中为克洛岱尔的作品集《认识东方》划定的时间，只是为便利起见才写成了 1900 年。这仅仅相当于一个重心或算术平均数，因为书中的篇目大都在 1895 到 1905 年间写成，到后来再版时，克洛岱尔又添加了一些文章，写作时间都在 1928 年以前。¹年代的问题很重要，因为它将诗意的表达方式纳入到所谓的文学时间中，其中包含了一个对话所处的时期、一个作品为体现与其他作品的相似或分歧所作的选择。出版史的视角也很重要，因为如果能设身处地站在《白色评论》或《巴黎评论》（其上首次刊发了部分诗歌）之读者的角度，我们会发现它们与马拉美著名的周二聚会圈子有关，来往者包括纪德、王尔德、于斯曼、德彪西，瓦莱里的《往诗集》（*Album des vers anciens*）也诞生于此。这个关系网让使《认识东方》同游客手记与报告文学，拉开了一定的距离。这些体裁上的不同意味着，让读者们不再寄望于借此来了解任何有关日本和中国的实情，倒是盼望从中能够读到某种心情的表达。

在 1900 年前后，对于欧洲的写作者来说，以中国和日本为背景是一个独特的机会。眼下，有不少学者在研究“全球文学”，不管是基于社会学的角度，还是基于文学主题学方面的兴趣。这与 1900 年的情况并无二致。乔治·伍德伯里在《比较文学杂志》（*Journal of Comparative Literature*）创刊号的开篇社论中写道：“开发东方古老文学……将是世界文学史上下一个重大事件。”²厄内斯特·弗诺罗塞则于 1900 到 1901 年，在哥伦比亚大学参加了伍德伯里的研讨会。他是当时为数不多的能够探讨中国和日本诗歌情况的英语母语者，他的笔记后来也成了埃兹拉·庞德的翻译和宣言的基础，其中包括《华夏集》（1915 年）和《作为诗歌媒介的汉字》（1919 年）。如果没有这两本书，英美的现代主义诗歌几乎不可想象。³谢阁兰比克洛岱尔小十岁，他于 1909 年来到中国，并将生命的最后十年投入中国古代文化中。中国的雕塑、碑文、编史、抒情诗和哲学在谢阁兰的《碑》（*Stèles*）中均得到体现，而在华的外国人这一身份，和作为一个不稳定、不确定的观察叙述者，成了他的小说《勒内·莱斯》（*René Leys*）的关键。从时间顺序上看，《认识东方》要早于这些重要作品，但因为后者对现代主义和跨文化翻译广泛影响，框定了我们对于亚洲写作的预期，也框定了我们对于克洛岱尔的亚洲写作的预期。然而，克洛岱尔的作品集同这些作品有着差异，这不仅是影响问题，更是类型问题，这些差异可以帮助我们更准确地把握亚洲为现代主义所作的贡献。

谢阁兰的《碑》和庞德的《华夏集》有个共同点，即都以翻译的形式呈现。所谓“以翻译的形式”是指，它们并不是严格意义上的翻译。二者都偏离了本应呈现的文本的用语和含

¹ 保尔·克洛岱尔（Paul Claudel）：《认识东方》（*Connaissance de l'Est*），巴黎：水星出版社（Mercure de France）1900 年版。此后几度再版，曾被维克多·谢阁兰（Victor Segalen）收入“朝鲜语丛书”（Collection Coréenne），北京：科雷斯（Crès）1914 年版；也曾由雅克·波蒂（Jacques Petit）编入克洛岱尔《诗作》（*Œuvre Poétique*），巴黎：伽利玛出版社（Gallimard）1957 年版。英文版《认识东方》（*The East I Know*），由特蕾莎·弗朗西斯·汤普森·贝内（Teresa Frances Thompson Bené）和威廉·罗斯·贝内（William Rose Bené）翻译，纽黑文：耶鲁大学出版社（Yale University Press）1914 年版。

² 乔治·伍德伯里（George Woodberry）：“社论”，《比较文学杂志》（*Journal of Comparative Literature*），1903 年第一期，第 8 页。

³ 埃兹拉·庞德（Ezra Pound）：《华夏集》（*Cathay*），伦敦：埃尔金·马修出版社（Elkin Matthews）1915 年版；由蒂莫西·比林斯（Timothy Billings）主编的庞德《华夏集评》（“*Cathay*”: A Critical Edition），纽约：福特汉姆大学出版社（Fordham University Press）2018 年版；苏源熙（Haun Saussy）、乔纳森·斯托灵（Jonathan Stallings）和柯夏智（Lucas Klein）主编的庞德与弗诺罗塞《作为诗歌媒介的汉字评》（*The Chinese Written Character as a Medium for Poetry: A Critical Edition*），纽约：福特汉姆大学出版社 2008 年版。

义。不仅如此，它们的偏离也同当时的英国和法国诗歌传统相抵触，且都以不同的方式回应了成书时的情形。

庞德的《华夏集》被公认为彻底打破了英国五步抑扬格诗，摒弃战争爱国诗歌的传统，而后者在 1915 年，则被鲁伯特·布鲁克的十四行诗《1914》发扬光大¹。要便捷地打破这些传统，没有什么比一本译自汉语的书更合适了。既然是翻译，该书就不必顾忌韵律，相应地便可将语气和意象置于首要地位。既然是译自中文，该书便带领读者联想到了另一个帝国，它历经千年的战争和诸多易毁的和平条约，最终（至少 1915 年的观察者们可以这么说）以一个文化共同体而非一个民族的形式延续了下来。

《碑》也是以翻译的形式，将译者的立场同被翻译文字的立场对照起来进行排版，法语文字与汉语题词并置在一起。对于不了解中国文化和历史的读者来说，汉语看起来很像是纯粹的装饰图画，可认识题词且能将其语境还原的读者则很容易意识到，汉语下面的碑体诗通常与原文的意思相反，或者带有讽刺，又或者，谢阁兰创造了一个说话者，好对原文发表自己的意见。这些诗以碑文、铭文的形式呈现，来自久远的过去并含有不朽的深意，这一点对于谢阁兰的法语发言者的表现尤为重要，因为他们经常怀疑那些纪念碑文的特殊用意。例如下面的这首诗，它讲述了北京城里一块特殊的石头。

真正的名称……不在宫殿里，不在花园中，也不在岩洞中，却藏匿在渡槽拱顶下我畅饮的流水中。

只有当大旱来临，枯水的冬天劈啪作响，极低的泉水结成贝状冰块，

只有当内心变空，心内变空，连血都不再流动，只有这时才能在那可以达到的拱顶下采摘名称。

但宁愿坚冰消融，生命泛滥，毁灭的激流奔腾，也不要“认知”。²

谢阁兰所说的石头，乃是辽代（公元十世纪左右）遗迹，那是该城市名称最古老的物质证据，即北京或“北都”。由于常年被旁边的河道淹没，那石头很难被发现。谢阁兰把石头的不可及，同中国习俗中的词汇禁忌联系了起来。拥有荣誉和尊贵地位的人（比如皇帝，某人的父亲等），他们的名字不能被言说。正由于石头不能被发现和知晓，它才可以被用来纪念北京。这种联系奇妙地回荡在这首带有铭文图案的诗中，被阿曼多·彼得鲁奇称为“公共场所文章”，而禁忌似乎战胜了铭文的意图³。谢阁兰充分利用了这一悖论。这些诗具有自反性：它们将所谓的发言者的主观性，具体化到石头的物质性中，正如一首诗中所说，只有死者才能恰当地阅读它们。而诗歌由于词汇禁忌试图压抑并坚持掩盖的东西，恰恰是“认知”（knowledge）。那么，难道是对东方的认知吗？这并非不可能，谢阁兰在 1909 年见到克洛岱尔，他一定读过后者诗歌的早期版本，在 1914 年，正是他再版了克洛岱尔有关中国的作品集，纳入了《碑》所属的丛书系列。谢阁兰作品的很多特点，都像是对克洛岱尔早期作品的一种回应，正如谢阁兰短小的美学宣言《异域情调论》所表明的，他曾了解过此前旅行作家如洛蒂和吉卜林所描述的东方，并且进而对此统统否定。在这个特殊的法国传统中，没有比“我讨厌旅行和旅行者”⁴更典型的表达了。

《华夏集》和《碑》确是翻译，但只是特殊意义上的翻译。它们又是改写和对改写内容

¹ 参看苏源熙：“有感染力的节奏——诗歌作为一种身体的技巧”（*Contagious Rhythm: Verse as a Technique of the Body*），《关键性的节奏》（*Critical Rhythm*），本·格拉泽（Ben Glaser）与乔纳森·卡勒（Jonathan Culler）编，纽约：福特汉姆大学出版社 2018 年版，第 106-127 页。

² 维克多·谢阁兰，“隐藏的名称”，《碑》，北京：科雷斯出版社 1912 年版，页码不祥（中译据车槿山、秦海鹰译本）。

³ 阿曼多·彼得鲁奇（Armando Petrucci），《公共刻字——笔迹、权力与文化》（*Public Lettering: Script, Power, and Culture*），芝加哥：芝加哥大学出版社（University of Chicago Press）1993 年版。

⁴ 此语为列维-斯特劳斯（Lévi-Strauss）作品《忧郁的热带》（*Tristes tropiques*）的开场白。

的局部否定。进一步讲，它们也是一种腹语术。庞德和谢阁兰所呈现的，乃是各种各样的中国他者的声音和主体地位：对于庞德来说，是《长干行》中的妻子，或者是被流放的李白，抑或是“式微”中的兵士。对于谢阁兰来说，其中则有历史学家、清朝官吏、皇帝，和“人民之声”。这些假借的声音，让一种全新的疏离的抒情方式在欧洲的诗歌传统中登场。只有在极其间接的感觉上，我们才可以说是庞德或谢阁兰本人在“言说”；这是戏剧性的独白的抒情性，是一种想象的投射行为。通过投射，法国的或美国的现代诗人才借助某种方式，在一首短诗的长度之内，变成一位唐代的家庭妇女，或者丝绸之路上的僧人。一种轻微的迹象，伴随这种投射而产生。对于这种迹象，谢阁兰循着于勒·德·高提耶的说法，称之为“包法利主义”，也即成为别人的欲望：像一个古代中国人一样去生活的欲望，或以一个自己从来都不是的身份来写作的欲望。¹

这些情况都没在克洛岱尔《认识东方》中出现。书中有很多对中国街道景观、自然风光、动植物风貌、季节和习俗的描述，但观察者从来没有选取或假借某个土生土长的人的口吻来写作。在某种程度上，这是因为克洛岱尔的诗歌不是在翻译，因而也就不必代表他人来言说。此外，不使用腹语术，也让作品少了很多谢阁兰式的反讽，或者庞德式有意为之的幼稚感：克洛岱尔不必使用语气或掩饰，来显示自己与他人的话语的距离。即使在极少情况下出现的寓言，也是解释的而非反讽的寓言。（我同意克里斯托弗·布什的看法，寓言是克洛岱尔的“东方”中常用的技巧，可我并不认为，这部作品集中的寓言与谢阁兰所用的相同。²）

因此，正是通过翻译、改写、假借之口、包法利主义和寓言，庞德的《华夏集》和谢阁兰的《碑》，或速或缓地促进了他们各自的现代主义的疏远和革新。（直到以巴黎为中心的文学文化体系崩溃，当爱德华·格里桑让谢阁兰的“异域情调”成为其“关系的诗学”的一块基石时，《碑》的影响才得以全面扩大。³）然而，没有了这些惊人的文体改变，克洛岱尔又可以带来什么呢？他又对 1895 年、1900 年、1914 年或 1928 年的文坛，做出了什么贡献呢？

不同于谢阁兰或庞德的作品，在《认识东方》中，那些短小的散文诗的叙述者，不是一个拥有了外语表达渠道的中文母语者，而是一个实实在在的外国人，他在中国进行着观察和记录。众所周知，从 1896 年到 1909 年，克洛岱尔在中国居住了十四年，却从未学习过汉语口语和文字；谢阁兰为法语读者创造了一个汉语对话者，但这种方法对克洛岱尔是行不通的。不过，在《认识东方》的大部分诗作中，并没有强调欧洲观察者的解释主导地位。

这种始终如一的观察角度，可以通过比对克洛岱尔同时期的另一部作品来进行证实，即戏剧《第七日的休息》（写于 1897 年，初版于 1901 年）。在这本书中，作者随意地运用腹语术、改写和寓言技巧。当一位朝代不详的皇帝将其成千上万的子民交由基督教堂照管时，克洛岱尔让他表达出仿佛出自儿童版圣经的台词，与此同时，作者也从圣经索隐派的角度，为几个汉字做出了严格的注解。

诸位请看！这便是我所带回的！我手中所持是庄严且有益健康之木！【十、王】

.....

你们称之为伏羲的那个人？

他和妻子一起，走出拱门，其中藏着一切生物的种子。

还带着他的三个儿子及儿媳。

¹ 参看于勒·德·高提耶（Jules de Gaultier）：《包法利主义》（*Le Bovarysme*），巴黎：水星出版社 1902 年版；维克多·谢阁兰：“异域情调论 一种多元美学（注）”，《谢阁兰全集》第一卷，亨利·布依里埃（Henry Bouillier）主编，巴黎：罗伯特拉方出版社（Robert Laffont）1995 年版。

² 参看克里斯托弗·布什（Christopher Bush）：《表意的现代主义——中国、写作、媒介》（*Ideographic Modernism: China, Writing, Media*），纽约：牛津大学出版社（Oxford University Press）2010 年版，第 45-46 页。

³ 爱德华·格里桑：《多元诗学导论》（*Introduction à une poétique du divers*），巴黎：伽利玛出版社 1996 年版。

正是由此产生了汉字“船”，它表示八口。【船】

出来以后，他向天帝献出一份祭品。¹

克洛岱尔在这部作品中，没让中国人去言说，虽然他在其他情况下，也肯定写过戏剧性的对话。克里斯托弗·布什曾将这部戏剧和 1926 年的《西方表意文字》并置，称其代表了克洛岱尔在陌生写作手法上的冒险，这种写作有望重新建立在形式与意义间一直有着的稀薄联系。克洛岱尔的文字与弗诺罗塞、庞德和谢阁兰对于符号的疑问，有着相同之处；这些都可以部分地算作现代主义为统一视听所作的努力。不过在我看来，《休息》的重要性却在于，它用一切主要的手段阐明了《认识东方》中的空缺。

当我们剔除掉翻译、腹语术、寓言和包法利主义之后，中国变成了什么呢？作为中介的观察者，在其中发现了一种功能性的空虚和标记的缺席，无论是在陆地或是水上。

中国到处都表现出人们崇尚以“空”为本的形象。《道德经》上说：“尚空，空授轮毂以用，授琴以谐和。”我们看到，在同一城区内，跟这些废墟和空地并存的是十分稠密的人群，精耕细作的沃土旁边就是这些荒芜的山坡和广袤的坟地，这些并不能把一种虚无的意识纳入人们心中……²

水流……汇拢，没有分叉和支流；我们溯流而上，白白地等了那么多天，也没有碰到河汉，在我们面前总是这壮阔汹涌的一片巨浸，从中一分为二地划开了土地，隔断了两岸的地平线。³

正如谢阁兰将其对于中国山地的探险称为一场“前往真的国度的旅行”，克洛岱尔也在此发现了“土地的土地”。

这个外部视角很有益处。布莱希特和巴特曾对亚洲戏剧做过争议性的描述，他们将之与亚里士多德的戏剧对照，并强调在中国和日本的戏剧表演中没有错觉概念，不论是演员对于角色还是观众对于演员，都没有移情式的身份认同。⁴他们觉得这样的戏剧，正是西方人所习惯的舞台呈现中一切的反面，也便沿着几条对比的线索，组织了他们对于中国或日本演员的看法：自然的与人造的、内容与形式、灵魂与肉体，并总是认可每对概念中在欧洲语境中占有劣势的那个。可当克洛岱尔描述一个中国戏剧表演时，他却非常冷静，如同一个没有被任何争辩推动的人：

……头上戴着金珠，身上穿着所扮角色的衣裳，整个面部都隐藏在脂粉和脸谱下面，只剩下动作和手势。皇帝因国事哭泣，公主为谗佞所伤逃匿到巨人和蛮方异域，两军列阵前进，互相交锋，动作的年代和距离都已消失，老人们争论不已，还有神仙下凡，妖魔从一个罐子里面涌现。但从来没有……一个人物……出场不是紧按节奏、应和音乐的，音乐用来调节剧情的进展。⁵

¹ 克洛岱尔：《戏剧集》，巴黎：伽利玛出版社 1967 年版，844 页与 812 页，由伊万·丹尼尔（Yvan Daniel）摘录于其书《保尔·克洛岱尔与中心帝国》（*Paul Claudel et l'Empire du Milieu*），巴黎：印度东方学出版社（Les Indes Savantes）2003 年版，第 374 页与第 380 页。

² 克洛岱尔：《认识东方》，《诗作》，第 105 页（中译据徐知免译本）。

³ 克洛岱尔：《认识东方》，第 87 页（中译据徐知免译本）。

⁴ 贝尔托·布莱希特（Bertolt Brecht）：“中国戏剧表演艺术的间离方法”（*Verfremdungseffekte in der chinesischen Schauspielkunst*），《全集》，法兰克福：苏尔坎普出版社（Suhrkamp）1967 年版，第 7-31 页；罗兰·巴特（Roland Barthes）：《符号王国》（*L'Empire des signes*），巴黎：斯奇拉出版社（Skira）1974 年版，第 82-84 页。

⁵ 克洛岱尔：《认识东方》，第 35 页（中译据徐知免译本）。

强调节奏上和音乐上的连贯性，而不是人工感，这使克洛岱尔的理解成了苏联戏剧人对于梅兰芳戏剧的预期，他们曾在 1935 年被梅兰芳的表演所震撼。¹外在观察者的立场，则让中国演员成为类似自然现象的事物，如瀑布或蚁冢；它应该被观察而非阐释；诸如表演是否拟真、或动机是否可信的考虑都无关紧要，因为观察者无法知道表演动作的含义。这里的戏剧很像汉字的书写，克洛岱尔也从一个只能看不能读的人的角度描述过后者：

罗马字母连接起来构成了词，而笔划经过搭配乃成汉字。我们不能想象，比如说，横划是表示类别的，竖划表示个体，倾斜的笔划在各种不同的笔势中是表示属性的总和和给予整体以意义和能量，点，悬于空白之中，这是含蓄地表示某种关系吗？……符号就是生命，根据这一普遍存在的事实，所以它就成了神圣的事物……这就是文字的宗教，尤其在中国如此。²

描述和揣测符号使用行为，以及符号使用者的行为，却不知道符号的含义或使用者说了什么，这听起来像是个文学上的缺点。但这正是《认识东方》使用的方法，我认为这种方法是克洛岱尔从马拉美那里学来的。再看一遍关于汉字书写的描述。它在用词和修辞方面似乎脱胎自马拉美的《骰子一掷》，该诗于 1897 年 5 月 4 日问世。

按照这般流火而造成的

倾斜……

在某个空虚而至上的表面

连续撞击

最终幻成

星声的数点。³

当然，克洛岱尔当时与马拉美相隔半个世界，不过我们可以想象，马拉美的谈话会涉及与这首名诗相同的话题。也许只是偶然，然而这类偶然却总是留给有准备的人，一旦“意识的宫殿”将观察者置于一个自觉的几何学状态，从而在无形中吻合了《骰子一掷》中对于“地点”的思考。在中国的游荡者体验了这样的地点，它的意义通过其方向和对称性——而非通过一些轶事性或历史性的特殊个例——来体现。

我是不是可以把展开在我面前的这片层峦叠嶂、云环雾绕的风景比作一朵花呢，那花心就是奥秘的中心？是不是这精确的一点，由于他自己的心灵，这里，和谐的结构才获得了生命，居住在这里的人在他精神的静观中才能把一条线和另一条线连结在一起呢？⁴

这非常像《骰子一掷》：“除了地点，什么都不会有……也许除了一个星座。”

无需太多想象，我们即可把这本中国旅行见闻讲演看作写给马拉美的一封长信，对其教诲的反馈。因为克洛岱尔后来曾在别处提到：“马拉美是第一个将自己置于外部之前，却又

¹ 参看拉斯·克莱伯格 (Lars Kleberg)：“艺术的鲜活冲动”(Zhiv'ye impul'sy iskusstva)，《电影艺术》杂志 (Isskustvo kino)，1992 年第一期，第 132-139 页。

² 克洛岱尔：《认识东方》，第 35 页（中译据徐知免译本）。

³ 斯蒂芬·马拉美 (Stéphane Mallarmé)：“骰子一掷”(Un Coup de dés)，《马拉美全集》，亨利·芒多尔 (Henri Mondor) 和乔治·让-奥布里 (Georges Jean-Aubry) 编，巴黎：伽利玛出版社 1945 年版，第 459 页（中译据葛雷、梁栋译本）。

⁴ 克洛岱尔：《认识东方》，第 56 页（中译据徐知免译本）。

不像是面对一台演出，或面对一个法语命题作业，而是面对一个文本，并带着如下的问题：‘这意味着什么？’¹一切外部皆为文本。对于克洛岱尔而言，马拉美是一个“以关注为教程的老师”。²实际上，在《认识东方》中有不少描写中国街道、城市和人群的段落，都曾作为初稿形式或为请求阅读反馈，而出现在克洛岱尔写给马拉美的信中。³

后来，克洛岱尔对于马拉美的理解，便摇摆于他少年的仰慕与近乎轻蔑的否定之间。因为在1926年，当克洛岱尔宣布二十世纪的新的世界观战胜了机械论学说这一穷途末路的十九世纪的实证主义时，他写道，马拉美代表过去的世纪中的一切无用且不完整的東西。马拉美，或他的化身，是“一个室内的人，意识到他只是被物件所包围，而这些物件的作用是表现他被囚禁在符号的牢狱中……算了吧！但冒险因此结束，十九世纪也随之结束……我们已经走出这致命的麻木，这精神面对物质的被碾压的态度，这数量的蛊惑。”⁴对于神学思想家克洛岱尔来说属于缺陷的，对于《认识东方》中的观察者来说，却是一种方法，一种发现的途径。

也许这些方面可以合为一体。也许对一种伟大的象征的接受，使得克洛岱尔的观察性诗意得以游荡中国，而不必使用寓言、拟人、腹语术和比喻，则使他得以看待字幕而不把它们当作词语，看待事物而不把它们当作人类愿望的影子，并且把土地看成土地。正如庞德在意象派宣言中所说：“直接对待事物，无论以主观或客观的态度”。

马拉美之后诗歌传统的匮乏感，让谢阁兰，或许也包括庞德，转而借助别人的声音，并且声音越远越好，那么对于欧洲人来讲，还有什么比中国更远的地方吗？克洛岱尔所做与马拉美的遗产不同：他在亚洲让象征主义与现实主义杂交，正是在那里，巴黎人将两者对立起来的争吵，已不再起效。

（孟瑶 译）

¹ 克洛岱尔：“马拉美：伊纪杜尔的灾难”（*Mallarmé: La catastrophe d'Igitur*）（1926年），《散文集》，第511页。也可参看该书514页。

² 克洛岱尔：“马拉美：伊纪杜尔的灾难”，第511页。

³ 亨利·芒多尔：《马拉美与保尔·克洛岱尔》，《两个世界的评论》，1948年，第395-419页。例如，芒多尔在412页摘录的信件与《认识东方》33页的内容紧密相关。

⁴ 保尔·克洛岱尔：“马拉美：伊纪杜尔的灾难”，《散文集》，巴黎：伽利玛出版社1965年版，第510与512页。

基督教与宗教自由的发现

哈特穆特·莱平（德国法兰克福大学）

一、引言

在现代社会里，宗教宽容是一个规范性的概念，对现代社会的自我认识至关重要；宗教自由也列在人权宣言之中。这两个概念都是建立在欧洲传统之上的具有全球意义的概念。但是我们很难界定宗教宽容概念的规范性后果。如果我们采用最小化的定义，那么宽容就意味着某一特定社会的成员，尤其是拥有权力的阶层，在面临一些根本性的分歧时，同意不去使用暴力或压迫的手段。一些现代哲学家也许会补充说，宽容可以建立在或应该建立在相互尊重（respect），甚至相互敬重（esteem）之上。¹宽容作为一种对待不喜欢的人的原则，与宗教自由的观念有着深刻的联系，尽管宗教自由是一项个人权利。这两个概念之间复杂和相互纠缠的历史是现代西方历史编纂学中的一个重要主题。我们会看到，古希腊罗马文化在宗教宽容概念的形成过程中，扮演了至关重要但是错综复杂的角色。

我先来很简单地概括一下我们熟悉的主导性叙事（master narrative）：中世纪“黑暗时代”的形成，就是因为基督徒压迫一切他们眼中的异端，有时候用非常残暴的手段。宗教改革兴起后，一些人开始主张信仰自由，同时也需要为它进行斗争。经常被描述成残忍暴力的宗教战争爆发。在几个世纪的冲突、压迫和很多寻求解决方案的失败尝试之后，随着启蒙时代的到来，宽容的观念和个人宗教自由的概念走上了前台，并且发展成直到今天依然塑造着欧洲认同的基本概念。²这就是为什么说个人的宗教自由、国家对个体与宗教团体的宽容都属于欧洲历史长久以来通过学习获得的成就，每一个想要加入欧洲共同体的国家都需要保证它们。

这个主导性的叙事也会偶尔提到，另外一些社会“早已”非常宽容，比如公元前三世纪阿育王（Ashoka）治下的印度；又比如十六世纪阿克巴（Akhbar）治下的莫卧儿帝国，而那时的欧洲正遭到宗教战争的撕裂。另一个例子，就是基督教之前的古希腊罗马时代，通常被解读为欧洲历史的第一个阶段。当宗教宽容走上前台时，人们赞美古希腊罗马时代，那个时代的自由、多元、丰富多彩，与幽暗的基督教时代形成了强烈的对比。在毫无宽容可言的一神论背景下，多神论的宽容显得光彩夺目。

异教世界看起来确实是宗教自由的代表。任何一个现代的旅行者造访这些古代城市时，

¹ Peter Garnsey, “Religious Toleration in Classical Antiquity,” in W. J. Sheils, ed., *Persecution and Toleration*, Oxford: Blackwell, 1984, pp. 1-27. 与 Garnsey 意见相左的是 Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt, Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriff*, Frankfurt: Suhrkamp, 2003（英文版: *Toleration in Conflict*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013），他在分析宽容概念从古典到现代历史的过程中，强调尊重和敬重的重要性；关于这个概念的历史，另参见 Gerhard Besier and Klaus Schreiner, “Toleranz,” *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart: Klett, 1972-1992, vol. 6, pp. 445-605, Gisela Schlüter and Ralf Grötker, “Toleranz,” in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1971-2007, vol. 10, pp. 1251-1262.

² Moritz Csáky, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart: Teubner, 1992; Hans-Michael Heinig, “Religionsfreiheit,” in *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin: De Gruyter, 2008; Tartmann Tyrell, “Katholische Kirche und Religionsfreiheit. Christentumsgeschichtliche und differenztheoretische Überlegungen,” in K. Gabriel, et al. eds., *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2010, pp. 197-260.

都会被各种宗教崇拜场所震撼，它们被献给朱比特（Jupiter）、朱诺（Juno）、塞拉比斯（Serapis）、地母神（the Great Mother），以及很多其他的神祇。它们似乎无比和睦地共存。更令人惊讶的是，罗马人接受和吸纳了不少往昔敌人的宗教信仰，比如对伊西丝（Isis）的崇拜，这位埃及女神是可憎的克莱奥帕特拉（Cleopatra）的崇拜对象。罗马人甚至也不禁止对波斯神密特拉斯（Mithras）的崇拜，尽管波斯帝国在好几个世纪里都是罗马的首要敌人。¹

在这个背景下，罗马帝国的基督教化似乎成了决定性的转折点：古代崇拜的多样性消失了，圣所被毁掉或被教堂替代，一种排他性的基督教文化在地中海世界扩展开来。唯一的宗教取代了古老的多样性，这种宗教宣称自己拥有普遍的真理。²中世纪由此开始，按照传统的叙事，它也是不宽容的开端。

因此我们似乎有理由将宽容³，至少是容忍（forbearance），视为古希腊罗马异教的标志，它似乎赋予所有人信仰自由。但实际上，这种把古典时代当作自由社会典范的阐释，比乍看上去要成问题得多。宽容的实践可以达到让各种崇拜共存的程度，只要没有理由去压迫它们，但是在古代并没有明确的宽容概念。出于种种理由基督教无法与其他崇拜共存，只是随着基督教的传播，宽容的问题才被概念化了，并且带来了两个后果：一方面，宗教自由最终成为人的一项基本权利；另一方面，罗马帝国偶尔给予宗教宽容。在这段不长但十分重要的历史时期，形成了一些重要的概念，它们丰富了很多世纪之后欧洲的论辩。⁴

二、对酒神崇拜的镇压

毫无疑问，罗马的信仰自由是有限制的。我在此仅举两例说明所谓的异教宽容的问题。第一个例子来自公元前 186 年，那时罗马已经成为地中海世界的支配性力量。整个意大利都在罗马统治之下。希腊被征服了，成功的罗马将军昆克提乌斯·弗拉米尼努斯（Quinctius Flaminius）授予它自由。事实上，这意味着罗马的控制，因为在自由的标签之下，每个希腊城邦都是独立的，禁止结成可能挑战罗马的同盟。此外，塞琉古帝国（Seleucid Empire）的国王安条克三世（Antioch III）在公元前 188 年被打败，欧洲的地中海沿岸再没有其他能和罗马抗衡的势力。

我们或许会认为，尊贵的罗马元老们从此可以高枕无忧了。然而，当他们得知在坎帕尼亚（Campania）发生的一些怪事时，还是沉不住气了。这片地区有好几个繁荣的城邦，它们与罗马结过盟，但事实上依附于罗马。让元老们感到不安的事件被称作酒神崇拜

¹ 关于古代宗教的研究汗牛充栋，比如可参见 Daniel Ogden, ed., *A Companion to Greek Religion*, Malden: Blackwell, 2007; James Rives, *Religion in the Roman Empire*, Malden: Blackwell, 2007; John Scheid, *La religion des Romains*, Paris: Armand Colin, 1998 (2nd ed., 2010); Bernhard Linke, “Antike Religion,” in *Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike*, München: Oldenbourg, 2014.

² 关于基督教化（Christianisation）的概念，参见 Hartmut Leppin, “Christianisierungen im Römischen Reich,” *Zeitschrift für Antikes Christentum*, vol. 16 (2012), pp. 247-278.

³ Maijastina Kahlos, *Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*, London: Duckworth, 2009 提供了关于古典晚期宗教宽容讨论的丰富综述，本书对于任何有关这一主题的研究（包括本文）都十分重要。Kahlos 将“容忍”（forbearance）界定为“对不赞同的观点、做法和人采取忍耐的姿态”，从而与“预设了分歧不可避免地持续存在”的“宽容”做出区分。参见 Anneliese Felber, et al., ed., *Toleranz und Religionsfreiheit 311–2011*, Hildesheim: Olms, 2012; Bernhardt Käting, *Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum*, Opladen: Westdeutsche, 1977.

⁴ 在古代，拉丁词 *tolerare* 及其派生词的意思并不是“宽容”；*tolerantia* 指坚韧顽强地忍受的能力；参见 Hubert Cancik, “Religionsfreiheit und Toleranz in der späteren römischen Religionsgeschichte (2. bis 4. Jahrhundert n.Chr.),” in H. Cancik and J. Rüpke eds., *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, pp. 335-379. 值得指出的是，德国宪法在指出人权与宗教自由的重要性时（尤其是 GG Art. 4, Abs. 1 f.），没有使用 *Toleranz* 一词。1958 年法国宪法采取了不同的角度：“法兰西是一个不可分割、世俗、民主、社会的共和国。共和国保障所有公民不分出身、种族、宗教信仰，在法律面前一律平等。共和国尊重一切信仰。共和国的结构组织为地方分权。”（摘自李姿姿、赵超主编：《世界主要政党规章制度文献·法国》，北京：中央编译出版社，2016 年，第 3 页。——译注）

(*Bacchanalia*)。酒神巴库斯(*Bacchus*)对应于希腊的酒神狄奥尼索斯(*Dionysus*)，后者也被当作罗马的传统神祇利贝尔(*Liber*)。坎帕尼亚的混乱状况迫使元老院着手干预，对这种崇拜颁布了新的法令。这些法令被刻在铜板上幸存下来，在坎帕尼亚的小城蒂里奥洛(*Tiriolo*)被人们发现。¹

从现代人的视角来看，元老院插手这件事可能有些令人惊讶；但是这对于罗马社会来讲却不足为奇，毕竟罗马人从来没想到要保护宗教免于政治干涉。一个城邦的公民也是一个宗教共同体，而宗教组织依赖政治组织。公共崇拜仪式(*public cults, sacra publica*)是由国家维持的，而元老院是国家的中心。负责仪式的祭司由国家机构提名。大祭司同样是高级行政官员，对他们来说，通过宗教职务镀金是他们职业生涯的一个重要阶段。专业的神职人员并不存在，宗教和政治领域的精英存在极大的重叠。²

事实上，维持与神的和平(*pax Deorum*)是政治精英的义务，这对于国家的福利(*salus rei publicae*)来讲至关重要。³与神保持和平，首先就是由正确进行公共崇拜仪式保证的，元老院需保证仪式的妥善举行。一些团体和个人的不当做法可能对此造成妨害。坎帕尼亚的酒神崇拜似乎就被视为这类妨害。这就是为什么元老院不得不采取干预措施。

就宗教宽容问题而言，这意味着，除了公共崇拜仪式之外，其他崇拜都处于不稳定的状态之中，因为它们都有受到元老院干预的可能性。酒神崇拜的信徒无法宣称他们得到过进行这种崇拜的许可，也不能说他们有这样做的基本权利。他们的做法先前被容忍了，此后则要服从元老院的法令，这就是古希腊罗马世界公民宗教的特点。

元老院颁布了怎样的法令呢？主要的条文如下：

任何人不得拥有酒神的神龛，如果有人宣称拥有酒神神龛至关重要，他们须到罗马城市大法官(*urban praetor*)处，元老院须对此通过一道法令，商议此事时至少有一百名元老出席。⁴

这里的第一句话似乎表达了一种彻底的禁止，但在下一句话中得到了缓和。元老院规定了一套程序，承认有可能给酒神崇拜保留一个位置。法令的开头是关于地点的规定，这一点并非偶然。对大多数古代宗教来讲，地点都是一个核心原则。某些神只能在某些特定的场所崇拜。

¹ 来源: *Corpus Inscriptionum Latinarum* I² 581 (*Inscriptiones Latinae Selectae* 18); 参见西塞罗:《论法律》2.37. 此事亦录于李维:《罗马史》39.8-19, 其叙述受奥古斯都时代精神的影响较强, 并不完全可靠。关于李维的解读, 参见 A. Dubourdieu, “La définition de la norme religieuse dans l’affaire des Bacchanales,” in B. Cabouret and M. O. Charles-Laforge eds., *La norme religieuse dans l’Antiquité*, Lyon: Centre d’Etudes Romaines, 2011, pp. 1-24. 相关的研究非常丰富, 比如 Jean-Marie Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie. Vestiges, images, tradition*, Rome: Ecole française de Rome, 1988; Mary Beard, et al. *Religions of Rome, Vol. 1: A History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 91-96; Sarolta A. Takács, “Politics and Religion in the Bacchanalian Affair of 186 B.C.E.,” *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 100 (2000), pp. 301-310 (本书强调了当时的政治背景); 关于宗教背景, 参见 John Scheid, “Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine,” in G. Crifò, et al. eds., *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome: École française de Rome, 1981, pp. 117-171; Oliver de Cazanove, “Some thoughts on the Religious Romanization of Italy before the Social War,” in E. Bispham and C. J. Smith eds., *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience*, Edinburgh: University of Edinburgh Press, 2000, pp. 71-76; Stefan Krauter, *Bürgerrecht und Kulturteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum*, Berlin: de Gruyter, 2004, pp. 297-304 (本书十分正确地强调, 多神教的社会也有可能进行宗教迫害)。

² 公共崇拜仪式的重要性并不排斥其他崇拜中的个体化, 例如参加秘教。

³ 关于这个概念, 参见 Karl Leo Noethlichs, “Revolution from the Top? Orthodoxy and the Persecution of Heretics in Imperial Legislation from Constantine to Justinian,” in C. Ando and J. Rüpke eds., *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart: Steiner, 2006, pp. 115-125。

⁴ L. 3-9; 参见 Beard, et al., *Religions of Rome, Vol. 1: A History* (译文参考了张强、张楠译注:《希腊拉丁历史铭文举要》, 北京: 商务印书馆, 2016 年; 有改动。——译者注)

下一段里提到的相关人群（我没有在此引用）也非常典型：罗马公民、拥有拉丁公民身份（低于罗马公民身份）的人、或者同盟，不同的人群以不同的方式参与罗马复杂的政治组织。元老院并不打算给所有人强加同一套规定。宗教活动与公民身份紧密相连，而公民身份又以极大的多样性表现出来。

接下来的段落明确表达了法令的中心思想：

任何人不得为祭司。所有人，无论是男性还是女性，不得出任（该组织的）首领。任何人不得拥有公共资金。任何人不得任命任一男性或女性为首领或代行首领。此后，任何人不得相互协谋、共誓、相互立誓或许下承诺，亦不得相互表达忠诚。任何人不得秘密举行祭仪。任何人不得或以公众名义，或以个人名义，或在城外举行祭仪，除非他到城市大法官处且后者根据元老院法令准许该行为，商议此事时至少有一百名元老出席。¹

这一段与前一段遵循相同的结构：以普遍性的禁令开头，随后的说法减弱了禁止的口吻。这些考量表明元老院将不会接受新的宗教组织。传统秩序将被维持下去，不止在性别方面（某些崇拜中女性的位置可能引起问题），还在政治组织方面。秘密祭仪在罗马一般都是禁止的，其他崇拜活动都需要得到元老院的许可。²

罗马用 *superstitio* 一词指宗教上的异常情况，英语中的“迷信”（superstition）就是从这个词来的。这个拉丁词语表达的是对神的极端恐惧，也包括了对陌生宗教的贬低。陌生的宗教可能被当作对整个社会的威胁而受到压迫。³然而，元老院的法令并没有使用这个词去打压酒神崇拜。元老院颁布法规，并不是因为认为它是错误的；这里还没有“真正的宗教”的概念。元老院仅仅考虑特定崇拜可能给社会带来危险。因此，没有迹象表明有元老想要废除酒神崇拜；全部措施都是限制性的。⁴

这也是罗马宗教中很典型的情况。我们知道很多对宗教实践的禁令。然而，我们的资料在提到它们的时候，从来没有表现出任何愤慨，而是将它们看作在某些情境下发生，甚至必然发生的情况。⁵这些措施仅止于确立限制，却从没有想要铲除异常的宗教团体。我们或许可以举出一个著名的例外：公元 70 年，耶路撒冷的圣殿在韦斯帕芗（Vespasian, 69-79 年在位）治下被毁。然而，没有什么证据表明这位皇帝想要根除犹太人的崇拜活动，相反他

¹ L. 10-18.

² 关于引入新的崇拜时必要的元老院许可，参见西塞罗：《论法律》2.19。

³ 西塞罗：《论神性》1.117；A. A. Nagy, “Superstitio et coniuratio,” *Numen*, vol. 49 (2002), pp. 178-192（对于基督徒而言）；Jörg Rüpke, *Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, pp. 9-14, pp. 49-76. 关于法律扮演的角色，参见《文摘》（*Digesta*）48.19.30（马可·奥勒留）。关于对凯尔特人的德鲁伊教的压迫（参见普林尼：《自然志》30.15；苏维托尼乌斯：《恺撒传》255）应置于此背景之下加以阐释。塔西佗在《编年史》14.30 中叙述的神庙被毁与德鲁伊祭司支持抵抗军队相关联。

⁴ 托勒密四世（222/221-204 BC）关于狄奥尼索斯崇拜的法令（*Corpus des ordonnances des Ptolémées* 29 = *Berliner Griechische Urkunden* VI 1211 = *Sammelbuch* III 7266）是否与此事相关，尚无定论。参见 Werner Huss, *Ägypten in hellenistischer Zeit 332–30 v. Chr.*, München: C. H. Beck, 2001, pp. 454-456。

⁵ 比如参见 Sarolta A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden: Brill, 1995, pp. 56-70；M. D. Donaldson, *The Cult of Isis in the Roman Empire: Isis invicta*, Lewiston: Edwin Mellen Press, 2003, p. 120 以下，和 p. 131 以下；O. F. Robinson, “Repressionen gegen Christen in der Zeit vor Decius – noch immer ein Rechtsproblem,” *Zeitschrift für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung*, vol. 112 (1995), pp. 352–369, 在 pp. 357-358 分析了一些崇拜的其他限制。J. Rüpke, “Regulating and Conceptualizing Religious Plurality. Italian Experiences and Roman Solutions,” in M. Jehne, et al. eds., *Religiöse Vielfalt und soziale Integration. Die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und politische Stabilität im republikanischen Italien*, Heidelberg: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, pp. 275-295 讨论了元宗教概念（meta-religious concepts）用来分析罗马共和国时期的宗教多样性。

还支持这些活动。韦斯帕芗很可能只是想要毁灭这个圣所，以这种方式宣告他取得了压倒性的胜利，同时也摧毁一座曾经用作军事堡垒的建筑。¹

元老院关于酒神崇拜的法令还有更多细节，我就不再赘述了，因为整体的情况已经很清楚了：罗马元老们通过的法令，考虑的是对罗马宗教来说重要的东西。此外，元老们还成功地表明，他们干涉意大利此类事件的权利，这对于政治有着至高的重要性。²他们确实可以对此感到骄傲。

关于酒神崇拜的法令准许进行特定的宗教崇拜仪式。但这种准许不属于个体权利，而是政治性的让步。但是元老院也发现很难以适当的方式表述这种许可。法令以一条普遍的禁令开头，让步紧随其后：可以向城市大法官请愿，元老院可以准许例外情况。这种因时因地制宜的处理方式很可能是必需的：显然，从原则上讲人们有完全的自由去组织宗教活动。但这一点从未被明确表述，也没有被定义为一种由法律或机构保证的权利，因此元老院就可以随时废除它，也可以准许例外。

颇有反讽味道的是，酒神信徒的处境似乎因此得到了显著改善：既然得到了元老院的批准，他们就可以宣称拥有举行祭仪的权利。莱纳·福斯特（Rainer Forst），一位深受法兰克福学派批判理论影响的哲学家，区分出宽容的四种观念。³最弱的（可能也是历史上最重要的）是许可式的宽容（tolerance of permission）。这意味着当权者或多数派准许少数派按照自己的信仰生活，只要后者不给政治秩序带来麻烦。历史上最著名的例子是 1598 年的南特敕令（Edict of Nantes）授予胡格诺派信仰自由，直至 1685 年枫丹白露敕令（Edict of Fontainebleau）将其废除。这种很弱的宽容形式在公元前 186 年已经实现了，不过有趣的是，禁止先于准许。这与欧洲在现代早期所理解的宽容大相径庭。但是另一方面，对于由国家或个人引入的外来崇拜和新崇拜，罗马也没有普遍禁止。⁴随着社会变得越来越复杂，罗马人可以在公民崇拜活动之外，选择一些其他崇拜，有人将这比作一个市场。⁵一个人可以将好几种崇拜结合在一起；他们可以崇拜几位神祇，参与几种崇拜活动，而无需表明哪一种是他最信奉的。我们所说的“宽容”就能达到这种程度。人们没有宗教自由的权利，也没有法律保证不同的崇拜都能得到宽容。

三、对基督徒的迫害

我们这里不可能展现这个问题的全部复杂性⁶，让我们从有关酒神崇拜的法令往后跳过四个多世纪，来到公元 250 年。罗马帝国在发展变化，共和国已转变为稳定的君主国，有关宗教的大部分共和国传统似乎都保留了下来。但是现在，在三世纪中叶，罗马各个方向的边境都受到了威胁，国家急需采取行动。250 年，德西乌斯皇帝（Decius, 249-251 年在位）统治的第一年，佩特雷斯（Peteres）之女奥雷利娅·贝利亚斯（Aurelia Bellias），以及她的女儿卡皮倪斯（Kapinis），来到埃及城市泰奥德尔菲亚（Theadelphia）负责祭品与牺牲的委员会面前。她们保证一直在向神献祭；她们在委员会眼前泼洒了忌酒，杀死了一只祭畜并吃了它的肉；最后，她们要求为她们开具一份证明。由奥瑞利乌斯·赛瑞努斯（Aurelius Serenus）

¹ James Rives, “Flavian Religious Policy and the Destruction of the Jerusalem Temple,” in J. Edmondson, et al. eds., *Flavius Josephus & Flavian Rome*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 145-166.

² S. A. Takács, “Politics and Religion in the Bacchanalian Affair of 186 B.C.E.”; O. de Cazanove, “I destinatari dell’iscrizione di Tiriolo e la questione del campo di applicazione del senatusconsulto de Bacchanalibus,” *Athenaeum*, vol. 88 (2000), pp. 59-69（关于此语境下盟众[foederati]的含义）。

³ Forst, *Toleranz im Konflikt*, pp. 42-48.

⁴ 参见《文摘》47.22.1.1（马西亚努斯[Marcianus]）。

⁵ 关于市场模型及其局限，参见 John North, “The Development of Religious Pluralism,” in J. Lieu, et al. eds., *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London: Routledge, 1992, pp. 174-193.

⁶ Valentina Arena, “Tolerance, Intolerance, Religious Liberty at Rome,” in G. A. Cecconi and C. Gabrielli eds. *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico*, Bari: Edipuglia, 2011, pp. 147-164。在罗马“自由”(libertas)概念的背景下对共和国晚期宗教的限制问题做出了很好的概述。

和奥瑞利乌斯·赫尔马斯（Aurelius Hermas）组成的委员会完成了他们的任务，用莎草纸开具了证明。我们今天仍能看到赫尔马斯的签字，这份莎草纸上的文件在埃及沙漠的特殊气候环境中保存了下来。¹

此类证明书只存在于德西乌斯统治期间，这位皇帝似乎命令所有公民为异教神祇举行牺牲仪式。这些仪式以一种非同寻常的形式见证了罗马宗教历史的重要发展。我们并不确切知道德西乌斯敕令的内容，但毫无疑问的是，这些牺牲仪式被认为能够安抚诸神，恢复与神的和平。²由于在公元三世纪人们面临着军事危机，而且他们通常将危机视为神明愤怒的表现，所以他们很自然地认为有必要在崇拜活动上做出回应。

我们不知道德西乌斯是否有意迫害基督徒，或许他只想采取一套能够震慑人心的措施。但是基督教徒不能不将其理解为迫害：众所周知，基督徒因为他们的信仰而拒绝献祭牺牲。他们只信仰唯一的真神，这个神禁止他们崇拜其他任何神灵。他们要求凭自己决定哪个信仰是真的，而不依赖任何传统和政治权威。在此之前，已经有基督徒因为拒绝参与传统宗教活动而受到惩罚，但一直没有过系统的迫害活动，只有几次地方性的迫害，比如马可·奥勒留（Marcus Aurelius，161-180年在位）在位期间在里昂发生的情况。³德西乌斯统治期间，大量基督教徒——但不是全部——拒绝举行牺牲仪式，并因此受到惩罚，通常都是死刑。这场风暴持续的时间不长，德西乌斯251年逝世，强制性的牺牲仪式似乎也就结束了。

对这个事件的解读一直众说纷纭：即便德西乌斯颁布的敕令有迫害基督徒的意图，我们至少可以确定：德西乌斯采取这些措施的目的并不是根除基督教。他唯一的要求就是基督徒向传统神祇奉上牺牲。他没有毁坏基督教建筑，没有系统性地把神职人员投入监狱，没有焚毁圣经，这些手段是之后的统治者使用的。他甚至可能没有意识到他的法令在基督徒眼中有多严酷，因为过去就有基督徒参与公共节庆活动，而这本身就有异教的味道。⁴

德西乌斯关于牺牲仪式的法令不仅在古代基督徒眼中令人发指，从现代视角来看也是如此，人们被迫进行一种宗教仪式。但是这种参与公民崇拜活动的义务在古典社会中才是惯例，因为他们需要维持与神的和平。我们知道一些希腊化时代城邦的法律，它们要求所有公民都要参与某些游行仪式和节庆。有一些甚至规定了参与者的着装。⁵但这些也应该放在公民宗教的背景中进行阐释。参与这些活动是保有公民身份的结果。当公民身份被视为一种荣誉时，就不会有限制的问题了。或许有些人漫不经心，宁愿待在家里，这些人使得这样的法律成为必要的措施。但是毫无疑问，公民作为一个宗教共同体，有义务参加这种节庆；法律仅仅是唤起了公民的义务。对于非公民来说，这些法律毫无关系。

在帝国时期，罗马宗教遇到了新的挑战。随着帝国的扩张，国家包含了几百个城市，事

¹ Papyrus Oxyrynchus IV 658.

² J. Rives, "The Decree of Decius and the Religion of Empire," *Journal of Roman Studies*, vol. 89 (1999), pp. 135-154; Bruno Bleckmann, "Zu den Motiven der Christenverfolgung des Decius," in K. P. John, et al. eds., *Deleto paene imperio Romano. Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert und ihre Rezeption in der Neuzeit*, Stuttgart: Steiner, 2006, pp. 57-72 强调，此类牺牲仪式同样与对皇帝的忠诚有关。

³ 尤西比乌（Eusebius）：《教会史》（*Historia ecclesiastica*）5.1。

⁴ 这一点看起来是德尔图良在《论偶像崇拜》（*De Idololatria*）13 暗示的，但是德尔图良并没有公开谴责基督徒参与这些祭祀活动。

⁵ 比如可参见 *Inscriptiones Graecae* XII.9.192 = *Sylloge Inscriptionum Graecarum*³ 323,5-6 = Sokolowski, *Supplément* 46.6-8 = *Supplementum Epigraphicum Graecum* 40.75810-13 (Eretria, 3./2. c. BCE); *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* 219.20f. = *Inscriptionen von Ilion* 32.30-32 (Ilion, 3./2. c. BCE; cf. *Supplementum Epigraphicum Graecum* 41.1053); *Inscriptionen von Priene* 507 = *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae* 222 = *Inscriptionen von Erythrai* 504.34-36 = *Supplementum Epigraphicum Graecum* 41.988 (Clazomenai 268-262 BCE); *Inscriptionen von Priene* 11.21 以下 (约 297 BCE)。这也适用于罗马的公共祈祷仪式 (*supplicationes*)，参见 F. H. Hahn, "Performing the Sacred. Prayers and Hymns," in J. Rüpke ed., *A Companion to Roman Religion*, Malden: Blackwell, 2007, p. 238. 更普遍地，关于元首制以前希腊罗马宗教中的强迫性问题，参见 Krauter, *Bürgerrecht und Kultteilnahme*, pp. 230-325, 以及 Eftychia Stavrianopoulou, "Rezension zu Stefan Krauter: Bürgerrecht und Kultteilnahme," *Sehepunkte*, vol. 7, p. 9 中十分重要的综述。

情也逐渐起了变化。原则上，帝国所有居民都得参加牺牲仪式，尽管并不存在国家级的仪式组织。基督教徒在这方面的拒绝是人尽皆知的，哪怕他们可能因此丧命。小普林尼（Pliny the Younger）曾给图拉真皇帝（Trajan, 98-117 年在位）写过一封焦虑不安的信，这位比提尼亚（Bithynia）和彭图斯（Puntus）的行政长官显然被激怒了，他的信展示了对付那些坚决拒绝所有牺牲的人有多么困难。皇帝下令将那些固执之徒处以死刑，但是命令不要彻底搜寻所有的人。¹尽管皇帝反对有组织的强制措施，但每个人依然有义务参与牺牲。

元首制的创立带来了一种新的宗教现象：在奥古斯都时代，有多重源头的皇帝崇拜诞生了，重要性不断增长。这是一种普世崇拜（oecumenical cult），因为它由帝国的全体居民构成，甚至奴隶也应该参与。²此外，不同的崇拜活动和仪式开始产生相互接近的趋势。结果就是人们开始说到“帝国宗教”（imperial religion）。³这种现象的兴起应该放在罗马化的背景下分析，在帝国的和平气氛之中，凭借出色的沟通，罗马城市的法规传播开来，各种崇拜的传播同样得以加强。这一切都导致了宗教在一定程度上的同质化。不过，“帝国宗教”从未形成坚实的教义系统，也不存在为帝国整体而设的圣职。诚然，皇帝是大祭司长（pontifex maximus），但这项职务只与各种罗马崇拜有关。“帝国宗教”没有国家层面的组织；它是一个同化过程的结果，其根源不独在罗马，而是来自帝国的各个部分。

卡拉卡拉（Caracalla, 211-217 年在位）颁布的《安东尼努斯敕令》（*Constitutio Antoniniana*）将公民权授予罗马帝国内几乎全部的居民，帝国变成了一个城邦。因此，他要求所有新公民像他一样参与传统宗教仪式。⁴罗马帝国变成了一个巨大的崇拜共同体，除了一些顽固的基督教徒和犹太教徒之外，而这些人仍然享受着帝国带来的好处。⁵这种形式的异教思想，影响着整个有罗马公民居住的广袤领土，我们可以说它是这个时代的普世异教（oecumenical paganism）。⁶

四、关于宗教自由

如果在这个意义上理解，这种普世的异教并没有消除宗教的地方性原则，而是超越了地方性和具体崇拜的局限。宗教的概念因此扩大了，也拥有了更普遍的特征。在这样的历史背景下，出现了有关宗教自由的讨论，宗教自由（*libertas religionis*）这个词组在历史上首次出现，更准确地说是“首次得到见证”。就我所知，这个拉丁词组在希腊语中没有任何先例；事实上，它似乎是一个拉丁语文化的发明。

第一个使用“宗教自由”这个词组的是德尔图良（Tertullian），他是一个迦太基基督徒，

¹ 普林尼：《书信》（*Epistulae*）10.96-97；Robinson, “Repressionen gegen Christen in der Zeit vor Decius – noch immer ein Rechtsproblem” 依然是基础性的研究。

² Duncan Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, 3 vol., Leiden: Brill, 1987-2004; Ittai Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2002; Hubert and Konrad Hitzl, eds., *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; Manfred Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart: De Gruyter Saur, 1999 强调了将皇帝视为神。

³ J. Rüpke, “Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der römischen Zeit,” *Historische Zeitschrift*, vol. 292 (2011), pp. 297-322.

⁴ *Papyrus Gissensis* 40.1.3-8. 塞维鲁时代的作家卡西乌斯·迪奥（Cassius Dio）曾将一段演讲归给梅赛纳斯（Maecenas），这段演讲实际上是关于君主制的理论。在他看来，皇帝应该强制臣民崇拜传统宗教，禁止外来崇拜（52.36.1 以下）；关于塞维鲁时代背景，见 Bernd Manuwald, *Cassius Dio und Augustus*, Wiesbaden: Steiner, 1979, pp. 21-25.

⁵ 参见 Umberto Roberto, “Le Chronographiae di Sesto Giulio Africano. Storiografia, politica e cristianesimo nell’età dei Severi,” *Augustinianum*, vol. 52 (2012), pp. 552-558.

⁶ 此处我使用了 *oikoumenikos*，这个词与古希腊竞赛（*agônes*）中将运动员集合起来有关；参见 Fergus Millar, *The Emperor in the Roman World: 33 BC- 337 AD*, London: Duckworth, 2001, pp. 456-463; Elmar Schwertheim and Georg Petzl, *Hadrian und die Dionysischen Künstler. Drei in Alexandria Troas neugefundene Briefe des Kaisers an die Künstler-Vereinigung*, Bonn: Rudolf Habelt, 2006; 另参见 Aelius Aristides, *In Rome*, 10 以下。

受过极好的法学教育，也是一位多产的作家。他并没有在教会担任职务。他的威望来自几篇修辞上非常出色的文章，这些文章讨论了基督徒和他们所处社会环境之间的关系，目的是强化基督教徒与异教徒之间的障碍。197 年，即《安东尼努斯敕令》颁布的几年前，他给一位罗马长官写了一份申辩书，抱怨对基督徒的攻击。他先是论证了异教神祇不过是一些魔鬼，接下来以一种表面看来相当开明的方式说道：

请允许这个人崇拜上帝，允许那个人崇拜朱庇特；请允许这个人向上天举起双手，允许那个人面朝祭坛；请允许这个人在祈祷时数云彩（如果你这样想），允许那个人数天花板上的格子；请允许这个人将他的灵魂献给上帝，允许那个人献上一只山羊的灵魂。要小心别让这成了无信仰（*irreligiositas*）的指控：终止宗教自由，禁止选择自己的神，不允许我崇拜我所愿的，强迫我崇拜我不愿的。没有谁，哪怕是人，想要接受被迫的崇拜。¹

德尔图良谈到了宗教自由，它体现在多种多样的宗教活动中，也可以称它为“崇拜的自由”。它不是国家特许的一项权利，而是诸神的愿望，他们希望以恰当的方式被人们崇拜。² 德尔图良在这里没有讨论对基督徒来说很典型的教义问题，但这并不意味着他没有意识到这个难题。但在这个段落中，他谈到了在他的生活环境中流行的现象，亦即一些传统的宗教仪式。德尔图良观察到了很多在他看来有些奇怪的崇拜仪式，并要求基督徒拥有与他人同样的崇拜他们上帝的自由。

宗教自由的观念不可能是全新的。德尔图良认为他的读者们明白他想表达的意思。人们普遍认为，只有自愿进行的崇拜才会被神接受。这条原则可以回溯到斯多亚学派的理念，认为道德行为的前提是自主性。³但德尔图良是我们所知的第一位将此原则用作论据支持普遍意义上的宗教自由的思想家。他希望基督徒能得到允许去做任何他们认为在宗教上正确的事。在五年后（212 年）撰写的论文中，尽管德尔图良没再使用“宗教自由”这个说法，但他用了同样的论据来论证宗教应该在自愿的情况下践行，并认为它是一项 *ius humanum*（人的权利）。“人的权利”这种翻译具有一定暗示性（本身并没有错），但它制造了一种错觉，让人以为德尔图良的论断建立在对人权的整体考量之上，这种看法是很久之后才出现的。不管怎样，这种想法表达的是一种政治控制范围之外的权利，这一点已经得到了很多讨论。⁴

德尔图良提出的另一个请求（在宗教问题上不要将基督徒与其他人区别对待）不算新鲜。一代人以前，马可·奥勒留治下的基督教护教者雅典的阿忒那哥拉（Athenagoras）就已经指出，帝国中所有的民族都被准许遵循他们各自的传统，唯独基督徒除外。⁵他呼吁一种

¹ 德尔图良：《护教篇》（*Apologeticum*）24.5。参见 Tobias Georges, *Tertullian Apologeticum*, Freiburg: Herder, 2011, pp. 409-411 的详细注释；关于德尔图良作品的背景，参见 Rodrigue Bédanger, “Le plaidoyer de Tertullien pour la liberté religieuse,” *Studies in Religion*, vol. 14 (1995), pp. 281-291；关于“自由”概念的含义参见 Valentina Arena, “Tolerance, Intolerance, Religious Liberty at Rome,” pp. 160-163；与犹太教观念的对比，参见 Guy G. Stroumsa, “Tertullian on Idolatry and the Limits of Tolerance,” in G. G. Stroumsa and G. N. Stanton eds., *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 173-184。

² Tyrell, “Katholische Kirche und Religionsfreiheit. Christentumsgeschichtliche und differenztheoretische Überlegungen,” p. 212 强调说这个问题是由需求一方决定的。这篇论文出色地介绍了西方现代早期宗教自由的复兴（尤其是 pp. 242-248）。

³ H. Cancik, “Die frühesten antiken Texte zu den Begriffen ›Menschenrecht‹, ›Religionsfreiheit‹, ›Toleranz‹,” in K. M. Giradet and Ulrich Nortmann eds., *Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen*, Stuttgart: Steiner, 2005, pp. 94-104, p. 98 以下。

⁴ 德尔图良：《反斯卡普拉》（*Ad Scapulam*）2.2；参见 L. Dattino, “La liberté religieuse dans l’*Ad Scapulam* de Tertullien,” *Lateranum*, vol. 73 (2007), pp. 357-377；Cancik, “Religionsfreiheit und Toleranz in der späteren römischen Religionsgeschichte,” 2009。

⁵ J. Rives, “Diplomacy and Identity among Jews and Christians,” in C. Eilers, ed., *Diplomats and Diplomacy in*

传统意义上的宽容，基督徒应该被视为一个民族（*ethnos*）或者国家，就像犹太人那样。¹我们此时可以称这种宽容为“民族宽容”。这种做法的必要性在古代社会已经显而易见。希罗多德就已思考过不同族群的崇拜之间的差异性与相似性。这些崇拜中的大部分都可以相互包容，就像希腊文明与罗马文明之间可以相互转译那样。犹太人却与众不同。即使犹太人可以诉诸他们传统的悠久，但基督徒也认为他们有权要求相似的地位。

以超越民族概念的普世异教主义为背景，交易的条件已经发生了变化。因此德尔图良不得不让他的诉求更具有普遍性，所以才用宗教自由的方式表达出来。在这个事件中有一件事让我们想到之前的酒神崇拜：宗教自由看起来是完全存在的。这种自由可以被剥夺

（*adimere*），但这意味着忤逆神意。德尔图良在这里并不关心保护个体免受宗教方面的强迫；他想问的是一个反问句：神明是否乐意人们被迫崇拜他呢？这意味着，祭仪是无效的。那么，剥夺宗教自由就是渎神或者不信神。德尔图良确实用了无信仰（*irreligiositas*）这个词很可能是他发明的。²德尔图良关注的宗教活动的成功，而不是个人的自由。此外，这个概念并不是他论证的核心，甚至不是顶点，他此后还进一步说明，埃及和其他外国的崇拜活动那么荒谬，都得到了允许，而对他信奉的唯一真神的崇拜却得不到允许。

在极端情况下，我们可以提出一种更为激进的解释，它乍一看可能有些愤世嫉俗：迫害行为指明了一条更为激奋人心的道路——殉道，因此宗教自由对于基督教徒便不再是很有吸引力的选择了。因为信仰而被处决的基督徒被认为是神圣的。从严格的基督徒的视角看来，这比继续苟活更好。因此，德尔图良的请求并不完全是一份为思想自由而做的辩护书，就像席勒（Schiller）的《唐·卡洛斯》（*Don Carlos*）中波萨侯爵所做的那样；它更像是一套修辞技巧，目的是表明他那个时代异教的宗教政治存在内在的不一致。但宗教自由的观念得到阐明本身还是很重要的，因为这个观念将很快为大众所知，并能够以更普遍的方式被人们使用。

这样看来，这个在未来前景远大的“宗教自由”概念就不是古代的一个革命性概念。德尔图良使用这个词组只是一个孤例：从那时起过了很长时间，作家们都没再提起它。直到几十年之后，在四世纪初，另一位基督教思想家拉克唐修（Lactantius）才讨论了宗教自由的问题。尽管他没有用“宗教自由”（*libertas religionis*）这个说法，但是多次在讨论宗教的背景下说到了自由（*libertas*），强调只有自愿的和非强迫的信仰才是真正的宗教。拉克唐修比德尔图良说的更详细，但是他也没有将宗教自由本身视为一种价值，而仅仅用来论证在信仰领域运用暴力毫无用处。³像这样的篇章可以用来为对宗教多样性辩护，即使拉克唐修坚信

in the Roman World, Leiden: Brill, 2009, pp. 99-126; Kahlos, *Forbearance and Compulsion*, p. 21 以下; G. Aragione, *Les chrétiens et la loi: Allégeance et émancipation aux iie et iiie siècles*, Genève: Labor et Fides, 2011, p. 21 以下。

¹ 参见大马士革的尼古拉斯（Nicolaus of Damascus）在阿格里帕（Agrippa）面前为犹太人的信仰权进行的成功辩护（Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* 16.31-57, 尤其是 35 以下和 41 以下）。关于面向犹太人的宽大，参见 Kahlos, *Forbearance and Compulsion*, pp. 14-19。

² 普林尼：《书信》4.1.5 使用了无信仰的（*irreligiosus*）一词，用来指祭祀仪式举行中的一个（潜在的）失误。还可参见如普林尼：《书信》9.35.1；阿普雷乌斯（Apuleius）：《变形记》（*Metamorphoses*）11.15；塔西佗：《编年史》2.50.2。关于 *irreligiositas*, *irreligiosus* 这两个词，参见 TLL 词条。无信仰（*irreligiositas*）一词在爱任纽（Irenaeus）《驳异端》（*Against Heresies*）2.16.3 的拉丁译文中也出现过，但年份难以判断，仅可以确定写作于公元 421/422 年之后；参见 Adelin Rousseau, “Introduction,” in *Irénée de Lyon. Contre les hérésies livre IV*, Paris: Cerf, 1965, p.16n.4; Sven Lundström, *Die Überlieferung der lateinischen Irenaeusübersetzung*, Uppsala: Academiae Ubsaliensis, 1985, p. 7。

³ 拉克唐修：《神圣原理》（*Institutiones divinae*）5.19-21, 尤其是 19.11（cf. 5.13 关于迫害对基督教起到的推动作用）；《神圣原理概要》（*Epitome*）49; Depalma Digeser, “Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration,” *Journal of Roman Studies*, vol. 88 (1998), pp. 129-146, 尤其是 p. 142 以下; Jochen Walter *Pagane Texte und Wertvorstellungen bei Lactanz*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 306-319。相似的论证也出现在同时代的阿诺比乌斯（Arnobius）：《驳异教》（*Adversus nationes*）2.65（但他没有使用“宗教自由”一词）；参见 Kahlos, *Forbearance and Compulsion*, p. 48。

只存在一种真正的宗教。他的诉求首先还是反对当时基督徒所受的宗教迫害，而不是一个宏伟的计划，旨在创建一个宽容的社会。在古代也没有人继承他的精神。

五、开放的迹象

在拉克唐修撰写他的著作之时，基督徒已经度过了几十年的和平时光，瓦勒良（Valerianus，253-260年在位）在257年发起的迫害已成回忆。德西乌斯采取反基督教措施的意图仍然不清楚，但瓦勒良的迫害却是有意冲着基督徒去的，针对他们的集会场所、基督徒官员，以及皈依基督教的上层人物。¹仅仅过了三年，瓦勒良就被波斯人俘虏——对于一位罗马统治者来说这是奇耻大辱，他的儿子加里恩努斯（Gallienus，260-268年在位）即位，停止了迫害，表面上准许所有人按照各自的传统行事（*ta ex ethous epiteleîn*）。由于传统是定义民族身份的基础，皇帝似乎是表达了对“民族宽容”的赞同。教会历史学家优西比乌（Eusebius）说这个结果是自由（*eleutheria*），但他的评论仅限于归还基督徒的财产。²

大约四十年之后，戴克里先（Diocletien，284-305年在位）发起了一场针对基督徒的系统性迫害，这场迫害持续了好几年。这正是拉克唐修提出“宗教自由”概念的时间。在这场迫害的末尾，即311年，这个时候戴克里先已经退位，共治的四位皇帝颁布了一项法令，以拉克唐修为首的基督徒认为伽列里乌斯（Galerius，305-311年在位）是这项法令中的关键人物。下面我们来仔细看看这项法令：

在我们为国家利益而采取的一切措施中，我们曾决定按照罗马人古老的法律和公共的规范来让一切事物达到和谐，并使抛弃祖先宗教的基督徒重新恢复理智，因为这些基督徒出于某些原因固执己见、冥顽不化，拒绝服从古代的制度——这些制度很可能是他们自己的先祖确立的，他们全凭一己之愿，创造了自己遵守的法律，并且在不同地方引诱各式人群。

行文至此，我们还处于一句很长的拉丁文的中间，不过我还是得冒昧地稍作打断，因为伽列里乌斯在这里描述了基督教最重要的特色：基督徒声称由自己做出选择，即使他们的选择与传统相悖。³与加里恩努斯的规定不同，在这里的基督徒没有被视为某种传统的代表。伽列里乌斯继续他有力的指责：

最终，我们颁布法令要求他们遵循古代的制度，很多人因为害怕而臣服，也有很多人被杀死。但由于大多数人决心不移，而且他们不仅不向诸神献上应有的仪式和尊敬，也不崇拜他们自己的神；考虑到我们无尽的宽恕与原谅一切人的习惯，我们决定让他们立刻受益于我们的仁慈，因而他们能够再次成为基督教徒，进行集会，只要他们不违反良好的秩序。我们会另外致信地方长官，告诉他们应该做些什么。作为对我们仁慈的回应，基督徒应向其神祈求我们的安全，国家的安全，及他们自己的安全，从而保证国家不会在任何方面受到伤害，让他们也能在家中安宁生活。⁴

这项法令并没有宣扬一种普遍的宽容，而仅仅是针对基督徒的一种仁慈的特许。在个体层面上，它完全不是作为个人权利的宗教自由，即使基督徒从此拥有了向他们的神祈祷的自

¹ Karl-Heinz Schwarte, “Die Christengesetze Valerians,” in W. Eck ed., *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*, Köln: Böhlau, 1989, pp. 103-164; Toni Glas, *Kaisertum und Reformansätze in der Krisenphase des Römischen Reiches*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2014.

² 尤西比乌：《教会史》7.13。

³ 此处没能涉及的摩尼教徒也提出了相似的问题；参见戴里克先颁布的反对摩尼教的法律（*Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, 15.3.3 = *Fontes Iuris Romani Antejustiniani*, II² 580）。

⁴ 拉克唐修：《论迫害者之死》（*De mortibus persecutorum*）34；希腊语版本见尤西比乌：《教会史》8.17.6-10。

由。皇帝的推理非常引人注目：迫害最好的结果是所有的基督徒都回到古老的习俗上来。但是如果这是不可能的，他们至少可以崇拜他们的神，这种考虑显然建立在维持与神的和平的概念之上。并且，伽列里乌斯为了保存颜面，强行要求基督徒**做点什么**：为皇帝和国家祈祷（无论如何，他们宣称会这样做）。就像元老院在五百年前做的那样，伽列里乌斯认为自己有权规定（用我们的话来说）宗教团体内部的规章制度。因此伽列里乌斯并没有宣扬宗教自由的价值，而是接受了看起来不可避免的东西；他甚至可能感到有必要在传统主义者面前为他采取的措施进行辩护。

两年后的 313 年，伽列里乌斯去世，君士坦丁大帝（Constantine the Great，306-337 年在位）与李锡尼（Licinius，308-324 年在位）成为帝国的主人；他们在米兰会面，讨论迫害结束后的一系列事项。他们协议（写给一位地方长官）的开头使用了一种庄严的语调：

凭着可喜悦的吉兆，我，君士坦丁·奥古斯都和我，李锡尼·奥古斯都分别来到米兰，就关于安全与公众利益的各种事项进行磋商。我们认为，在这些在我们看来有益于大部分人的事项中，最具优先性的是确保对诸神的尊重与敬畏，也就是说，把自由给予基督徒和其他所有人，让他们可以遵循各自喜欢的崇拜形式；这样一来，所有天上的神灵就能有利于我们，以及所有生活在我们职权之下的人们。因此，我们怀着有益而正直的意图，特此做出如下决定：人人都有权将自己的心智献给基督徒的崇拜形式或其自认为适合的崇拜形式，这不得加以否认；这样一来，我们以自由心智崇敬的最高神灵就可能会在一切事情中向我们展示他惯常的恩惠与仁慈。因此，尊贵的阁下应当注意到，在阁下先前收到的敕令中，关于基督徒的种种限制性规定均应废除；凡是与我们的仁慈不符或相左的规定，也应取消；而且，现今每位渴望遵守基督教崇拜形式的人，都应被允许不受任何干扰地这样做。我们认为应向勤勉的阁下就此做出详尽解释，以便让阁下知晓，我们已给予这些基督徒完整而充分的许可，使他们可以践行自己的崇拜形式。当注意到我们授予了他们这项权利时，忠心的阁下将会明白，其他那些想要遵循自己惯例或崇拜仪式的人，也得到了同样的许可，这与我们时代的安宁协调一致，这样一来，人人均有权践行他自己希望任何形式的崇拜仪式。我们之所以这样做，乃是因为不想显得对任何崇拜或仪式加以限制。此外，关于基督徒社团的事项，以下是我们认为应该决定的：关于从前基督徒惯常聚会的场所，阁下先前收到的敕令亦曾做出特别指示，凡有人以国库或任何其他名义购买过这些场所，须将其归还原先的基督徒所有者，不得索要钱款，不得提出任何补偿要求，不得有任何欺诈或模棱两可的行为。倘若有人因为收礼而得到这些场所，他们也不得耽搁，须将其归还原先的基督徒所有者。此外，倘若有人购买或收礼得到这些场所，他们又恳求我们慷慨待之，他们可向当地官员申请，这样他们也可能受益于我们的慷慨仁慈。你们当热心行动，毫不拖延，好让这些财产能够即刻移交到基督徒社团手中。众所周知，这些基督徒不但有自己的聚会场所，而且还拥有其他一些不属于个人而属于群体的财产。所有这样的财产，你们应当下令，遵守上述法律的规定，将一切财产毫无疑问地归还基督徒，也就是说，还给他们的社团和协会；而且，再一次，倘若有人如上所述毫无补偿地归还财产，可以因我们的慷慨仁慈获得补偿。在所有这些事项中，你们当为上述基督徒群体的利益不遗余力，当全速贯彻执行我们的命令，好让我们的仁慈促进公共社会的稳定。这样一来，正如早先提到的，神的关爱将继续保证我们事业的成功与国家的繁荣，我们以前曾在严峻的情况下体会过这种关爱。为使我们宽厚的法令众所周知，阁下当下令公布我们所写下的，并在各处张贴，以便引起所有人的注意。这样一来，体现我们仁慈的法令才不会不为人所关注。¹

¹ 拉克唐修：《论迫害者之死》48；希腊语版本参见尤西比乌：《教会史》10.5.1-14（有几处细微差异）。（引文参考了尤西比乌：《教会史》，保罗·梅尔英译、评注，瞿旭彤译，北京：三联书店，2009 年，第 457-460

这是历史上第一次有统治者明确授予人们普遍而毫无保留的宗教自由¹，虽然加里恩努斯的法令听起来有些相似。这道敕令充满了自由与决定的修辞，但还远远不是现代的宗教自由。统治者授予自由的主要原因是和平，而不是认为信仰自由是个人的基本权利。正如君士坦丁和李锡尼所说，这关系到国家的和平；这不是建立在基本规范上的法律，而是回应当前问题所需要的一份协议。

在实践层面，米兰敕令为迫害导致的财产纠纷提供了一些解决方案。这道敕令也标志着罗马人在政治上可以将宗教自由推到的极限。值得注意的是，它没有到成为古代晚期国家的基本原则。它是一个孤例，后世的人们比它的同时代人更重视其价值。

在帝国的东部，马克西米努斯·戴亚（Maximinus Daia，308-313年在位）是四位共治皇帝中的一位，似乎支持过一场异教崇拜的复兴²，在伽列里乌斯法令颁布之后，马克西米努斯开始对基督徒采取宽容政策，但有所限制。其中的一项限制引起了我们的注意：他决定回应一些对基督徒的指控（他声称是自己征集的），规定在某些地方，基督徒应该与城市及其属地分隔开来。³在这种情况下，宽容可能就意味着隔离。但实际上，如果禁令同样涉及乡村的话，基督徒能退避到哪儿去呢？因此，基督徒认为这种安排与迫害无异也就不足为奇了。另一方面，他们的处境似乎取决于不同地方的情况：即使有些城市被帝国鼓励驱逐基督教这个污点，它们也没有被强迫这样做。⁴假如这种策略占了上风，那就说明宗教地方化的古老原则以一种有趣的方式重现了。米尔维奥桥（Pont Milvius）战役后，马克西米努斯似乎被迫授予了基督徒更多的权利：他最终颁布了一条法令，准许基督徒（和其他人）参与到他们所希望的崇拜活动中去；他甚至遵循米兰敕令的要求，下令归还基督徒的财产。⁵

五、从被迫害者到迫害者

众所周知，宽容或容忍，以及宗教自由，并不是这个基督教帝国的特征。正相反，异教徒和异端很快开始遭到迫害：基督教徒宣称掌握着与每个人息息相关的真理。所有人都应该皈依真理，否则将失去永恒的生命。从教牧的视角看，很难想象有人会拒绝上帝给予人的东西。因此，那些还没接受真理的人需要被说服，甚至有些人会想，这种说服可以采用任何手段。⁶让臣民皈依基督教是基督徒皇帝的一项重要义务，而这必然导致一种极端不宽容的政

页，略有改动。——译注）

¹ 尤西比乌：《教会史》10.5.2；拉克唐修：《论迫害者之死》48.2。

² Wolfgang Kuhoff and Kay Ehling, “Maximinus Daia” (Daza) 词条, *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart: A. Hiersemann, 2011, pp. 501-504; Nicole Belayche, “La politique religieuse »païenne« de Maximin Daia. De l’historiographie à l’histoire,” in Cecconi and Gabrielli eds., *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico*, pp. 235-259.

³ 参见拉克唐修：《论迫害者之死》36.3；尤西比乌：《教会史》9.2-4；9.7；*Inscriptionen von Kleinasien* 48.12 (*Année épigraphique* 1988, no. 1046f; *Tituli Asiae Minoris* II 3.785; *Corpus Inscriptionum Latinarum* III 12132)。Stephan Mitchell, “Maximinus and the Christians in A.D. 312. A New Latin Inscription,” *Journal of Roman Studies*, vol. 78 (1988), pp. 105-124 详尽地重构了与基督徒的宗教自由相关的一系列法令。

⁴ Gaetano Arena, “Città »premiata« e città »punite« nell’Asia minore tardo-antica. Pagani e cristiani tra promesse e minacce imperiali,” *Mediterraneo Antico*, vol. 11 (2008), pp. 229-250 强调了这一点。

⁵ 尤西比乌：《教会史》9.9a，尤其是 4-9；关于更为普遍的法规，参见《教会史》9.10.7-11。

⁶ 关于 *Heilssorge*（关心得救）可能是基督教不宽容的根源，参见 Perry Schmidt-Leukel, “Ist das Christentum notwendig intolerant?,” in R. Forst ed., *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt: Campus, 2000, pp. 177-213；另参见 G. G. Stroumsa, “Interiorization and Intolerance in Early Christianity,” in Jan Assmann ed., *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1993, pp. 168-182 及 G. G. Stroumsa, “On the Roots of Christian Intolerance,” in F. Prescendi and V. Y. Volokhine eds., *Dans le laboratoire de l’historien des religions*, Geneva: Labor et fides, 2011, pp. 193-210。Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster: Aschendorff, 2008 以超越时代的视角讨论了这一问题。Wolfgang Speyer, “Toleranz und Intoleranz in der Alten Kirche,” in I. Broer and R. Schlüter eds., *Christentum*

策（即便不以如今的标准衡量）。

此处我无法详述古代晚期反对异端和反对异教措施的全部后果，以及零星的宽容行为。¹我只想指出两个基本的发展：与异端的论战中出现了一个新的问题，即教义问题，因为不同的基督教团体就基督教真理的确切表达发生了很多争论。主教会议和皇帝随后颁布的法律加强了某些教派的力量。与异教崇拜不同，统治者不能独自决断宗教事务。这些决定的根据需由教会机构来提供，或是通过主教会议，或是通过权威的基督教人士，如主教等。²

相比异教徒，针对异端分子的迫害要更为持久，而犹太教徒得到了更大的容忍。反对异端分子的法律走在反对异教徒的前面。尽管如此，仍有一条法律显示出对异端分子某种形式的宽容。这是一封由君士坦丁写给非洲的主教们和教民的信。这封信标志着皇帝为铲除多纳图斯派（Donatists）所做的数次努力的终结，此教派称自己与其他基督教派不同，经历了戴里克先的迫害而依然完好无损。³君士坦丁在信中很不情愿地接受了现实。他的首要论据是宽容比压迫风险更小；在这方面，这封信很像伽列里乌斯所谓的“宽容法令”。然而，与伽列里乌斯不同的是，君士坦丁称基督教具有如爱好和平、信赖上帝的最终判决等美德，因而将宽容嵌入了新的背景之下。君士坦丁于 324 年战胜李锡尼后，向东方行省的居民用慷慨且宽泛的词句赞美了宽容，甚至是对犯错者的宽容。⁴然而他的追随者寥寥无几。在随后的几个世纪里，打压异教徒和异端分子的法规变得越来越重要和严苛。⁵

在宗教政策方面，基督教有一个极端的创新：不止是惩罚和矫正偏离正道的基督徒和异教徒，还要威胁彻底铲除他们的习俗。狄奥多西大帝（Theodosius the Great, 379-395 年在位）针对异教徒的法律就充分说明了这一点，尽管它直到世纪末才被公布。一条在 392 年颁布的法律中的这样一段可以作为例证：

所有人，无论其出身贵贱，地位高低，无论其拥有公职还是结束了任期，无论其因出身偶然享有权势，或因血统、身份、命运而处境卑微，不得在任何场所或任何城市，向无知觉的塑像献上无辜的牺牲，亦不得采取更为隐蔽的方式，以火焰祭家神，以酒祭物灵，以香氛祭灶神，不得点灯、焚香、悬挂花环。⁶

此处针对的是所有被基督徒视为异教的崇拜行为。

很自然，此后就轮到异教徒求助于信仰自由了。⁷384 年，罗马的行政长官叙马库斯（Quintus Aurelius Symmachus）在一篇精心写作的献给皇帝的演说中，请求在罗马恢复某些

und Toleranz, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, pp. 83-106 讨论了同样的问题，并给出了带有个人视角的综述。

¹ 关于此问题，有一些有益的研究，比如 Karl Leo Noethlichs, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häreten, Heiden und Juden*, Diss. Cologne, 1971; K. L. Noethlichs, “Heidenverfolgung,” *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 13 (1986), pp. 1149-1190; Kahlos *Forbearance and Compulsion*, pp. 56-233. Polymnia Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris: Les Belles lettres, 2010 的分析指出，人们的心理状态在这一时期经历了由以人中心向以神为中心的演变。

² 我在 Hartmut Leppin, “Kaisertum und Christentum in der Spätantike. Überlegungen zu einer unwahrscheinlichen Synthese,” in A. Fahrmeir and A. Imhausen eds., *Die Vielfalt normativer Ordnungen. Konflikte und Dynamik in historischer und ethnologischer Perspektive*, Frankfurt: Campus, 2013, pp. 197-224 一文中就此问题进行了更为详尽的论述。

³ Optatus of Mileve, *De schismate Donatistarum adversus Parmeniarum*, Appendix, 9. 此文本中 *toleremus* 的意义与“宽容”相近。

⁴ 尤西比乌：《君士坦丁传》（*Vita Constantini*）2.56 以下，以及 Kahlos, *Forbearance and Compulsion*, pp. 59-62。

⁵ 关于这一点，见 M. F. Baslez, ed., *Chrétiens persécuteurs: destructions, exclusions, violences religieuses au ive siècle*, Paris: Albin Michel, 2014, 特别是其中收录的 Maraval, “Le devoir religieux des empereurs: de la tolérance à la répression,” pp. 37-62。

⁶ *Codex Theodosianus* 16.10.12.

⁷ 关于此方面，尤利安（Julien, 361-363 年在位）曾称，诸神在他的治下将自由授予异教徒；参见《书信》61c Bidez-Cumont = 36 Wright (423 C)。

异教崇拜。与他的基督徒前任们不同，他请求的根据并不是宗教自由的概念，而是传统的力量，他指出，既然有不同的传统，至高的存在就可以用不同的方式来沟通。¹

此外，在异教徒中普遍认可“信仰不能是被迫的，只能是自愿的”这一原则，它被用作论证来反对基督徒。一个例子足以说明情况：利巴尼俄斯（Libanios），一位来自东方的安条克的著名演说家，批评那些拆毁庙宇的官员和僧侣，因为毁掉圣所从不曾使任何人转变信仰。²君士坦丁堡的官方演说家忒米斯提乌斯（Themistius）在一篇演讲中也用到了相同的推论。这是古代保存下来的最详尽的一篇关于宽容的辩护词。全套论据建立在政治考量（皇帝对于加强宗教信仰的无能为力）、人类学（信仰不能被强迫）与伦理学（宽容与暴力截然对立）之上。³这些论述都是为了说明宗教暴力必将徒劳无功，而非对个体权利的有力诉求。然而，它们证明了一种观念的持续性：宗教信仰不能被强加于人。

而在基督徒看来，这一点并不那么显而易见，即使不少颇具影响力的主教，如亚历山大的亚塔那修（Athanasius of Alexandria, 约 296-373）和米兰的安布罗斯（Ambrose of Milan, 约 340-397），都曾指出真理不能强加于人，只能通过论证。⁴但正如我先前指出的，基督徒们可能会认为（而且很多人确实认为），自己有义务出于爱使尽可能多的人皈依基督教，以拯救他们的灵魂，而他们现在有了这样做的权力。基督教对于宗教自由的态度模糊不清，这一点在希波的奥古斯丁（Augustine of Hippo, 354-430）的作品中表现得很清楚。这位神学家感到自己对那些没追随真正信仰的人负有责任，并且真诚地希望使他们得到救赎，而救赎只有在他的教会中才有可能。另一方面，出于那些众所周知的理由，他又在原则上反对强迫信仰。因此，奥古斯丁在青年时期对于基督教最终取胜深信不疑，因此为宗教宽容辩护；他的宽容来自他看待教牧的态度，而不是出于对其他信仰的尊重。

事实上，一旦有必要，他就会轻易转变观点。之后，由于他不再只是一位神学家，也是要在异端面前显示自己权威的主教，他开始强制异端分子皈依他的教派，因为这些人异教徒不同，他们可以认识真理。我们看到，当罪人拒绝敞开心灵的时候，基督教对待教牧的态度，基督徒对罪人的爱，就会导致他们采取强制手段。为了他的利益，必须让他加入奥古斯丁的教派，即使并非心甘情愿。⁵

六、结论

古罗马的宗教自由问题一定要置于一种特殊的背景中去理解，即普世的异教主义与普世的基督教之间的张力。仅仅建立在宽容的多神论与不宽容的一神论之间的对立是不够的。异教的罗马曾经实施过宗教宽容，但是他们很少反思这种宽容，而且宽容也从未被当作政治上的指导方针。⁶

一神论的基督教从一开始就既是普世的又是排他的。基督徒起初论证他们应该得到与其

¹ Symmachus, *Relatio* 3.8; 关于叙马库斯与忒米斯提乌斯的学术背景，参见 Clifford Ando, “Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine,” *Journal of Early Christian Studies*, vol. 4 (1996), pp. 171-207; M. Kahlos, “Rhetoric and Realities: Themistius and the Changing Tides in Imperial Religious Policies in the Fourth Century,” in G. A. Cecconi and C. Gabrielli eds. *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico: orientamenti di governo, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*, pp. 287-304.

² Libanius, *Oratio* 30.26.

³ Libanius, *Oratio* 18.122; Themistius, *Oratio* 5.67b-68c.

⁴ 比如可参见亚塔那修：《阿里乌斯派的历史》（*Historia Arianorum*）33.2-3；安布罗斯：《书信》5.17。

⁵ 这里只能简单归纳奥古斯丁的复杂论证；关于这一点，可参考 Besier and Schreiner, “Toleranz,” pp. 452-454; 452-454; Forst, *Toleranz im Konflikt*, pp. 58-73; Pamela Bright, “Augustin im donatistischen Streit,” in V. H. Drecoll, ed., *Augustin Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, pp. 171-178; Kahlos 2011, “Rhetoric and Realities,” pp. 111-133; Horace E. Six-Means, *Augustine and Catholic Christianization: The Catholicization of Roman Africa, 391-408*, New York: Peter Lang, 2011, pp. 177-190.

⁶ Jan Assman, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München: Carl Hanser, 2003 的阐释很有名，他认为，宗教上的不宽容与暴力是一神论宗教自恃掌握普遍真理的结果；亦可参见 Stroumsa, “On the Roots of Christian Intolerance,” pp. 197-203.

他宗教或民族相同的待遇。然而，在与普世的异教主义对抗的过程中，一些基督徒创造了一条普遍原则，即宗教自由，甚至强调那是每个人的根本权利。这种观念在罗马世界的产生，与帝国以及整个帝国对皇帝的崇拜有关，在塞维鲁王朝时期得到了加强，这个王朝将帝国作为一个城邦来统治。此后便难以简单定义基督徒这个概念，他们无法作为一个民族，像犹太人那样要求传统特权。在德西乌斯统治时期，普世的异教主义带来的致命后果显现出来，尽管德西乌斯不一定有意对基督徒公然开战。¹阐明了宗教自由原则的德尔图良，首先想要揭露普世的异教主义中包含的自相矛盾的特征。但他在这样做的时候，表达出的宗教自由思想，却产生了远超出他想象的影响。

宗教自由的表达和概念传到了后世。但是在古代宗教自由从来没有在法律中被珍视，也没有被当作个人的基本权利。相反，它是宗教信仰不能强迫而来这样一个观念和和经验导致的结果。基督教的排外态度甚至导致了清除其他宗教的措施，随着罗马精英阶层逐渐皈依基督教，这种措施出现得愈加频繁。²

因此，基督教一方面唤起了宗教自由的观念，另一方面也导致了宗教上的排他。早期基督教的辩证法，既引入了信仰自由的观念，也带来了系统化的宗教压迫。这份留给欧洲的带有规范性的遗产，既珍贵又有毒的。

这种模糊性持续了几个世纪，其间有血流成河的战争，有令人心碎的为自由的辩护。正如现代研究指出的，原始伊斯兰教中有基督教与古代晚期文化的成分，在这一文化领域中，我们有必要查探宗教自由观念的形成过程。这不仅是欧洲史里面的问题，也关系到地中海沿岸的历史。

有种看法认为，异教代表宗教宽容，这种看法有它自己的历史影响。以古典的眼光看来，这证明了多样性是可能存在的。本文引用的这些关于宽容的思考，在欧洲现代早期都是广为人知的。毫无疑问，这些思想促成了宗教自由观念在欧洲的建立，并将它确定为一项个人权利，即便这不是它们的本意。像很多时候一样，在传递一种被视为“古典的”传统的过程中，欧洲人沿着古人指出的其他道路，看到了当下能够采取的方向。

（周凌然 译；刘玮 校）

（责任编辑：刘玮）

¹ Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, pp. 56-60 提出了敏锐的论证，将德西乌斯视为君士坦丁的先行者。

² 关于基督教采取暴力行动的问题，参见 Johannes Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches* (von Konstantin bis Theodosius II.), Berlin: Akademie Verlag, 2004; Michael Gaddis, *There is no Crime for those who have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley: University of California Press, 2005; Harold A. Drake, "Intolerance, Religious Violence, and Political Legitimacy in Late Antiquity," *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 79 (2011), pp. 193-235.

西西里的狄奥多罗斯与五十年时期的年代问题¹

P. J. 罗德斯（英国杜伦大学）

在唯一一处提及其他史家的地方，修昔底德写了很著名的一段话，说他的前辈们主要书写波斯战争与较早的希腊史，只有赫拉尼科斯（Hellanicus）²在《希腊史纪》（*Atthis*）写到了五十年时期（*pentekontaetia*，大约公元前478—432年³），但是“他的记载简略且编年失准”（*βραχέως τε καὶ τοῖς χρόνοις οὐκ ἀκριβῶς*）。而这个评价恰恰是我们想对修昔底德有关五十年时期记载所做的批评。⁴

在记叙伯罗奔尼撒战争的开篇，修昔底德写到：它是依各事件发生的时序，由夏季到冬季来书写的（*γέγραπται δὲ ἐξ ἧς ὥς ἕκαστα ἐγίνετο κατὰ θέρος καὶ χειμῶνα*）⁵；而他有时也在叙事中插入一些短的段落，描述大略同时发生在别处的事情。⁶曾经有一段时期，学者们认为严格遵循编年次序是修昔底德不变的习惯，并且认为在批评赫拉尼科斯后，他自己必定会按编年次序，仔细描述五十年时期的事件；然而，正是这种想法引起了许多问题。尤其在第三次莫塞涅战争（Third Messenian War）的十年，行文以单一线索展开，始于雅典对塔索斯（Thasos）开战，终于雅典与麦加拉（Megara）结盟、与埃及开战，以及第一次伯罗奔尼撒战争。但是根据我们的其他证据，这段时间容不下一场十年的战争，因此许多学者将“十(年)”修改成更小的数字。⁷而且，即便在伯罗奔尼撒战争的叙事中，修昔底德有时也会因为叙事便利，在编年次序之外提起某个事件，或者将故事推迟讲述，从而在必要的时候对他笔下的记载提供背景；或者将某事提前，从而完成他对某一情节的叙述。⁸我们没有理由认为，他

¹ 本文是为2014年6月在俄罗斯彼尔姆（Perm）高等经济学院举行的学术会议写作的。感谢邀请我参会并与我讨论的人士，同样感谢那些参与本文中文发表工作的人士。

² 本文翻译的专名，以及古典文献引文的翻译主要参考了如下几本中文著作：黄洋、晏绍祥：《希腊史研究入门》，北京：北京大学出版社，2009年；修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，何元国译，北京：中国社会科学出版社，2017年；唐纳德·卡根著：《雅典帝国的覆亡》，李隽旻译，上海：华东师范大学出版社，2017年。——译者注

³ 本文中的所有年份均为“公元前”，下文只注明年份，不再注明“公元前”。——译者注

⁴ Thuc. 1.89 - 118.2 在 97.2 的 οὐκ ἀκριβῶς 并不是“错误”的意思，而是“不精确”。比较在 5.20.2 修昔底德批评通过官职信息确定年代的方法，因为它是不准确的，一个事件可能发生在其任职期的开始，或者中间，或者其他某个时刻（οὐ γὰρ ἀκριβέστερον, οἷς καὶ ἀρχομένοις καὶ μεσοῦσι καὶ ὅπως ἔτι ὕστερον ἐπεγένητο）。我在其他地方讨论过相关问题，参见 Rhodes, *The Athenian Empire*, Oxford: Clarendon Press, 1985, pp. 12-21, 46-50; “Thucydidean Chronology,” *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 49 (2009), pp. 353 - 358.

⁵ Thuc. 2.1, 对比 5.26.1。

⁶ 例如，有关东北方事务的记载参见 Thuc. 4.7，其中有关皮洛斯（Pylos）的记载参见 2-6, 8-23；关于麦加拉事务的记载参见 4.109.1，而 102-108, 109.1-116 关于东北地区。

⁷ 关于塔索斯战争的开始，参见 Thuc. 1.100.2-101.1；关于第三次莫塞涅战争的开始，参见 1.101.2；关于塔索斯战争的结束，参见 1.101.3；雅典参与第三次莫塞涅战争的记载参见 1.102；第三次莫塞涅战争的结束参见 1.103.1-3（δεκάτω ἔτει，“在第十年”，103.1）；雅典与麦加拉结盟，参见 1.103.4；埃及战争的开始参见 1.104；第一次伯罗奔尼撒战争的开始参见 1.105-6。对“在第十年”的修订意见有：τετάρτω（“第四年”，Krüger），ἕκτω（“第六年”，Gomme），πέμπτω（“第五年”，Lewis，但他后来接受了抄本里的说法：David Lewis, *Sparta and Persia*, Leiden: Brill, 1977, p. 46, n. 135）。

⁸ 例如，在后面的记载中，一件发生在科罗蓬（Colophon）的事件在 427 年被提到，但却被编在 430 年，Thuc. 3.34.1；被科林斯人在绪玻塔（Sybota）抓获的科西拉人被释放的记载参见 3.70.1；早先还有一段关于斯巴达在赫拉克勒亚（Heraclea）建立殖民地后历史的记，载见 3.93.2-3；一个雅典使团在阿塔薛西斯（Artaxerxes）去世之后到达波斯的记载参见 4.50.3。

没有对五十年时期的记载做上述处理,也正因为如此,当他将笔墨从一件事情转向另一件时,经常不用诸如ἐπειτα这种表示“之后”、“接下来”的时序连词。我赞同当前的解释倾向,即认为修昔底德为了提供较为连贯的叙事,将许多事件都组织到了五十年时期中。因此我们可以相信第三次莫塞涅战争持续十年,而不接受这十年始于雅典对塔索斯开战之后,终于雅典的埃及战争和第一次伯罗奔尼撒战争之前。¹

完成了有关雅典与塔索斯之战、斯巴达第三次莫塞涅战争的叙述后,修昔底德将第一次伯罗奔尼撒战争与埃及战争的记载编织到了一起。²我们可以合理地推论,两场战争存在部分重叠,而非没有交集前后相接。而由相互交织的写作方式来看,这两场战争横跨了同一段历史时期,大约同时开始,同时结束。

为了给五十年时期定年,我们需要回到 446/5 年签订的《三十年和约》。³伯罗奔尼撒同盟对阿提卡的入侵发生在这之前,也就是 446 年。⁴如果雅典同伯罗奔尼撒人的五年和约在这时刚刚到期,我们就可以推定和约签订于 451 年。⁵而这又在修昔底德编织在一起的两组事件结束三年之后。他还说到埃及战争持续了六年。⁶因此那两组事件大约发生在 460—454 年间。这契合把对塔索斯的战争定在 465/4—463/2 年的论点⁷,并符合斯巴达遣返来支持斯巴达对抗莫塞涅人的喀蒙(Cimon)及其士兵的事件⁸,这也关乎埃菲阿尔特斯(Ephialtes)(Ephialtes)在雅典取得政治胜利的推论,《雅典政制》将埃菲阿尔特斯民主改革的时间确定为 462/1 年。⁹

关于五十时期,我们还有另一份记载,来自西西里的狄奥多罗斯(Diodorus Siculus, 公元前一世纪)的历史作品¹⁰,这是一份编年史,将地中海世界不同地区发生的事件按年份记录。然而,雅典岁首由七月和奥林匹亚运动会开始,而罗马这一时期的岁首则是三月。还有一个复杂的问题是,狄奥多罗斯在这时段的罗马执政官年次比标准的“瓦罗年表”(Varronian chronology)晚几年,因此瓦罗年表中 484 年的执政官,会被狄奥多罗斯编在 478/7 年,依此类推。¹¹偶尔有人指出,在五十年期的问题上,较之修昔底德,我们从整体上应该偏爱狄奥多罗斯的编年¹²;更多人则试图将两人的记载结合起来。但梅格斯在《雅典帝国》中,对狄奥多罗斯的编年提出了坚定的质疑。¹³

¹ 这是最传统的看法,例如G. Grote, *History of Greece*, Ch. XLV, London: Murray, 1869/84, vol. V, pp. 171-173, 189. 这个看法后来得到了重申,比如P. K. Walker, “The Purpose and Method of ‘The Pentekontaetia’ in Thucydides, Book I,” *Classical Quarterly*, vol. 7 (1957), pp. 27-38; D. W. Reece, “The Date of the Fall of Ithome,” *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 82 (1962), pp. 111-120.

² Thuc. 1.103.4-112.1.

³ Thuc. 2.2.1, 对比 1.115.1.

⁴ Thuc. 1.114.2.

⁵ Thuc. 1.112.1.

⁶ Thuc. 1.103.4-112.1; 长达六年的记载参见110.1.

⁷ 465/4 年的论点参见 schol. Aeschin. 2. *Embassy* 31 (67a Dilts): 抄本记载吕西克拉特斯(Lysicrate, 453/2 年); 吕西忒乌斯(Lysitheus, 465/4 年)是三位连续担任雅典执政官中名字以“吕西”开头的最后一位,而安菲波利斯(Amphipolis)的殖民是在 437/6 年(schol. 67b Dilts)。Thuc. 4.102.2-3 暗示在“九路”(Ennea Hodoi)建立殖民是在 465/4 年(1. 100. 3),由米利都人阿里斯塔戈刺斯(Aristagoras of Miletus)领导的殖民是在 496/5 年(Hdt. 6. 124-6)。战争在第三年结束的记载参见 1.101.3.

⁸ Thuc. 1.102.

⁹ *Ath. Pol.* 25.2.

¹⁰ Diod. Sic. 11.38-12.37.

¹¹ Diod. Sic. 11.38.1 等;在他写作五十年时期历史的过程中还有许多谬误,参见 G. Perl, *Kritische Untersuchungen zu Diodors römischer Jahrzahlung*, Berlin: Akademie-Verlag, 1957.

¹² J. H. Schreiner, *Hellankos, Thukydides and the Era of Kimon*, Aarhus: Aarhus University Press, 1997, 这份研究建立在之前一些论文的基础上,利用狄奥多罗斯的作品和其他一些材料,试图构建“有关五十年时期历史的反修昔底德研究”,作者认为这可以成为取代赫拉尼科斯的另一种叙事。

¹³ R. Meiggs, *The Athenian Empire*, Oxford: Oxford University Press, 1972, pp. 452-457.

目前公认，狄奥多罗斯写作这一时段的希腊历史时，主要素材来自埃弗鲁斯（Ephorus）。我们知道埃弗鲁斯不按年代组织材料，而是按活动的范畴展开。¹因此狄奥多罗斯自己重新将这些材料按纪年架构组织。如果我们想要确定五十年时期的纪年问题，就要考察狄奥多罗斯如何工作，以及他的成果在多大程度上可靠。

我们最好从五十年时期的最后几年入手，这时修昔底德和碑铭材料可以让我们有所依据地推定日期。这些记载中的最后一个事件是雅典对萨摩斯（Samos）的战争，修昔底德将其爆发的时间定在《三十年和约》后六年，即 441/0 年——如果他以雅典官方纪年推算伯罗奔尼撒战争前的事件。²有关这场战争的其他材料都存在争议，但大都暗示这场战争持续了两个雅典年，即 441/0 年和 440/39 年。³

针对导致伯罗奔尼撒战争的事件，叙述从科西拉（Corcyra）和厄庇丹诺斯（Epidamnus）事件开始。我们不知道厄庇丹诺斯的民众（*demos*）何时驱逐了贵族（*dynatoi*），但随后贵族与当地的野蛮人联合并开始袭击厄庇丹诺斯，民众向科西拉求助未遂（可能因为科西拉人与流亡的贵族有更强的联系）。⁴民众向德尔菲神庙求得神谕，并向科林斯求援；科林斯做出回应，承认对厄庇丹诺斯的责任并向其派遣增援，而科西拉则派远征军支持贵族。随后科林斯派出更多部队⁵，结局却是科西拉人在勒乌喀墨（Leucimne）战胜了科林斯人，厄庇丹诺斯向科西拉投降。⁶若从修昔底德对伯罗奔尼撒战争前几年的叙事末尾算起，我们发现此事必定发生在 435 年。

在那个夏天的其余时间里，各方相安无事。⁷在战斗后的一整年和第二年（*τὸν δ' ἐνιαυτὸν πάντα τὸν μετὰ τὴν ναυμαχίαν καὶ τὸν ὕστερον*），科林斯人着手准备另一场战役而使科西拉人愈发忧心，以至于他们派遣使节到雅典要求联盟，科林斯人则派遣使节反对他们。⁸这导致了雅典与科西拉的联盟，以及在绪玻塔战争；科林斯人最初在那里取胜，但在雅典第二批的六艘船抵达后，他们没有继续扩大战果而选择了撤退。⁹希腊语中“年”（*eniautos*）这个词，可表示任何一种年份，不一定是官方历法用的纪年。无论修昔底德是否指他从 431 年启用的季节年，我们说的都是科林斯人在 435 年和 434 年的其余部分进行备战，并派遣使团赴雅典，随后在 433 年打响了绪玻塔战争。这些记载由一条铭文证实，它记录了在 433/2 年第一次主席团会议期间，雅典金库为两个舰队付账的信息。¹⁰

紧接着（*μετὰ ταῦτα δ' εὐθὺς*），波忒代亚（Potidaea）事件开始。¹¹雅典顾虑科林斯和马其顿的珀耳狄卡斯（Perdiccas），并在科西拉海战后立刻（*εὐθὺς μετὰ τὴν ἐν Κερκύρα ναυμαχίαν*）——即 433 年——向波忒代亚提出要求。¹²波忒代亚派遣使节前往雅典和斯巴达；

¹ Ephorus, *FGrH* 70, T11 (= Diod. Sic. 5.1.4): 比较 G. L. Barber, *The Historian Ephorus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1935, pp. 17-48.

² Thuc. 1.115.2-117 (定年在 115.2)。

³ Androtion, *FGrH* 324, F38 以及 *IG* i³ 363 + 454 and 48: 例如 Lews, in *The Cambridge Ancient History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970-2004, vol. II, p. 502.

⁴ Thuc. 1.24.

⁵ Thuc. 1.25-29. 2.

⁶ Thuc. 1.29.3-30.1.

⁷ Thuc. 1.30.2-4.

⁸ Thuc. 1.31.1-3.

⁹ Thuc. 1.31.4-55.

¹⁰ *IG* i³ 364. 对比雅典在 433/2 年与赫瑞癸翁（Rhegium）和勒翁提诺（Leontini）更新了同盟关系，这时雅典人正期待一场西方人参与的战争。Thuc. 1.36.2, 44.3; *IG* i³ 534.

¹¹ Thuc. 1.56.1.

¹² Thuc. 1.56.2-57.1.

珀耳狄卡斯也联络了斯巴达和科林斯，并说服沿海的卡尔喀狄刻人（Chalcidians）移居俄吕恩托斯（Olynthus）。¹一支将被派往马其顿的雅典探险队也受命处理波忒代亚事务。修昔底德的这些叙述及其余的相关记载——内容涵盖第一次战斗，还有随后（χρόνῳ ὕστερον）由波耳弥翁（Phormio）送赴战场的雅典军队，必定都在 432 年。²此外，432 年在斯巴达还进行了第一次辩论（或许在雅典人将波耳弥翁派到波忒代亚前；修昔底德可以很容易地在转向斯巴达的会议前，先完成对波忒代亚事件的叙述³），以及伯罗奔尼撒联盟正式的代表大会⁴，但伯罗奔尼撒人没有准备好立即开战。⁵432/1 年的冬天，是各方进行使节交换和政治宣传的时期。⁶伯罗奔尼撒战争始于 431 年春天忒拜（Theban）袭击普拉泰亚（Plataea），及伯罗奔尼撒人入侵阿提卡。⁷

狄奥多罗斯是如何进行推测的呢？他正确地将《三十年和约》定在 446/5 年。⁸他将雅典对抗萨摩斯的战争定于 441/0 年，修昔底德则视此为战争开始的年份。⁹然而，他在 439/8 年开始叙述科西拉的事情¹⁰，将勒乌喀墨之战和厄庇丹诺斯投降放在 438/7 年¹¹，科林斯人和科西拉人之间的备战定于 437/6 年¹²，与雅典的接触和绪玻塔战争则定于 436/5 年。¹³在 435/4 年，他记载了波忒代亚事件，即修昔底德所说的第一场战争。¹⁴其后两年的记载与这些事情毫无关联；然而在 432/1 年，他记载了波耳弥翁远征波忒代亚¹⁵，以及一条提示，说这是修昔底德所述战史的开端。¹⁶因此就我们可考的部分而言，狄奥多罗斯对整段科西拉事件和波忒代亚事件的大部分定年过早了。这让我们难以信任他对五十年时期之前部分的系年，毕竟这部分我们无法轻易查核。而他对《三十年和约》的正确定年，及将萨摩斯战争的开始定在与修昔底德相同的年份，也许只是他碰巧做对了，而非有坚实依据的选择。狄奥多罗斯正确地宣称修昔底德在 432/1 展开对伯罗奔尼撒战争的叙述，这绝非巧合¹⁷，但他却错误地在 431/0 年才开始记述战争。¹⁸当没有其他证据时，我们无法相信狄奥多罗斯给出的日期是正确的。

问题出在哪里？狄奥多罗斯缺乏足够的材料。关于希腊的事情，他记载了一些修昔底德没有的细节，但并没有添加修昔底德未提及的事件。采用编年体例写作的历史学家需要每年都安排一些材料，而不是承认“这一年中没有发生任何事情”，因此在很大程度上狄奥多罗斯为每年都分配了一个主要的故事。如果我们从五十年时期的开头开始梳理，他呈现的是：

¹ Thuc. 1.57.2-5.

² Thuc. 1.57.6-66（第一次战争的记载在 62-63，关于波耳弥翁领导的雅典增援力量的记载在 64）。

³ 比较 A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford: Oxford University Press, 1945, pp. 224, 224, 421.

⁴ Thuc. 1.67-88, 118.3-125.1.

⁵ Thuc. 1.126-46.

⁶ Thuc. 1.125.

⁷ 定年参见 Thuc. 2.2.1.

⁸ Diod. Sic. 12.7.

⁹ Diod. Sic. 12.27-28.

¹⁰ Diod. Sic. 12.30.2-5.

¹¹ Diod. Sic. 12.31.2-3.

¹² Diod. Sic. 12.32.

¹³ Diod. Sic. 12.33.

¹⁴ Diod. Sic. 12.34.1-4.

¹⁵ Diod. Sic. 12.37.1.

¹⁶ Diod. Sic. 12.37.2.

¹⁷ 对比 Thuc. 2.2.1.

¹⁸ Diod. Sic. 12.38.1

478/7 年，西西里岛的事情及雅典城墙重建¹；
 477/6 年，忒弥斯托克勒斯（Themistocles）的雅典海军政策、泡萨尼阿斯（Pausanias）领导的海战，及他在雅典建立提洛联盟后遭遇的羞辱²；
 476/5 年，西西里的历史³；
 475/4 年，斯巴达人重申爱琴海领导地位的计划流产（未见于任何其他材料）⁴；
 474/3 年，叙拉古和伊特鲁里亚人⁵；
 473/2 年，意大利的一场战争⁶；
 472/1 年，西西里⁷；
 471/0 年，在 476/5 年之后首次记述希腊，内容为忒弥斯托克勒斯垮台的整个故事⁸；
 470/69 年，喀蒙领导提洛联盟的数次行动，从伊昂（E ðn）到厄乌律墨冬（Eurymedon）战役⁹；
 469/8 年，斯巴达地震和第三次墨塞涅战争¹⁰；
 468/7 年，阿耳戈斯（Argos）与迈锡尼（Mycenae）的战争¹¹；
 467/6 年和 466/5 年，西西里历史¹²；
 465/4 年，波斯的薛西斯（Xerxes）去世，阿塔薛西斯即位¹³；
 464/3 年，回到希腊，雅典对塔索斯和埃癸娜（Aegina）的战争开始¹⁴；
 463/2 年，巩固波斯王位和埃及叛乱开始。¹⁵

除了需要说明狄奥多罗斯在 460/59 年记述了埃及战争结束之外，我不需要再继续罗列这个清单了。¹⁶在主要故事线外，狄奥多罗斯还标记了特定年份发生的其他事情：

478/7 年（瓦尔罗年表的 484 年），罗马人的一次成功战役¹⁷；
 476/5 年，斯巴达的勒俄堤喀得斯（Leotychidas）和赫瑞癸翁（Rhegium）的阿那克西拉斯（Anaxilas）死亡¹⁸；
 472/1 年（瓦尔罗年表的 484 年），另一场罗马人的战争¹⁹；
 471/0 年，伊利斯（Elis）发生城市合并（synoikismos），赫瑞癸翁在意大利建立了一个殖民地¹；

¹ Diod. Sic. 11.38, 39-40.

² Diod. Sic. 11. 41-3, 44-7. Diod. Sic. 11. 63-4（十年时间，64. 4）。

³ Diod. Sic. 11.48-49.

⁴ Diod. Sic. 11.50.

⁵ Diod. Sic. 11.51.

⁶ Diod. Sic. 11.52.1-5.

⁷ Diod. Sic. 11.53.

⁸ Diod. Sic. 11.54-9.

⁹ Diod. Sic. 11.60-2.

¹⁰ Diod. Sic. 11.634（十年时间，64. 4）。

¹¹ Dio d. Sic. 11.65（此事未见于修昔底德的记载）。

¹² Diod. Sic. 11.66, 67-68.

¹³ Diod. Sic. 11.69.

¹⁴ Diod. Sic. 11.70.

¹⁵ Diod. Sic. 11.71.

¹⁶ Diod. Sic. 11.77.1-5.但是在 450/49 年他记载了喀蒙在塞浦路斯（Cyprus）的最后一次战斗之后，离开了一段时间（βραχὺν χρόνον διαλιπόντες，12.3.2）。

¹⁷ Diod. Sic. 11.40.5.

¹⁸ Diod. Sic. 11.48.1.

¹⁹ Diod. Sic. 11.53.6.

466/5 年（瓦尔罗年表的 471 年），罗马的平民保民官数量增为 4 名²；
460/59 年，雅典的埃菲阿尔特斯改革。³

一般认为，这些记载来自一些独立于狄奥多罗斯叙事材料的年表。这不意味它们必然准确：如果我们考虑执政官的名字而非狄奥多罗斯所做的希腊对应，上面提到的罗马事件在其他材料中都有相同的定年。但是对五世纪斯巴达厄乌律庞提德（Eurypontid）家族国王的定年，狄奥多罗斯的定年都早了七年。且勒俄提喀得斯之死显然应该是 469/8 年，而非 476/5 年⁴；狄奥多罗斯将雅典的埃菲阿尔特斯改革定于 460/59 年，但跟据《雅典政制》是在 462/1 年。⁵即便如此，相比他对主要叙事的定年，这些记载还是值得我们严肃对待的。

在主要叙事中，狄奥多罗斯的一些编排也许有他的理据。对于西西里岛，他给出了僭主统治的时间长度，如果考虑此处年份或许并非始于仲夏的雅典纪年，那么我们似乎可以接受他的叙事编年。尽管他可能重组了某些材料，从而将某些事件正确地分配给那些未记载任何西西里事件的年份。⁶至于波斯帝国方面，薛西斯驾崩和阿塔薛西斯即位确实发生在狄奥多罗斯记载的年份，即 465/4 年。⁷

但是狄奥多罗斯对希腊事件的定年问题更大。我们应该认为泡萨尼阿斯领导的海战和雅典建立提洛联盟，是紧接在 479 年的事件后，而且按照《雅典政制》的记载，提洛同盟建立的确切时间也是 479 年。⁸忒弥斯托克勒斯垮台的整个故事必定延续了数年，狄奥多罗斯说忒弥斯托克勒斯被陶片放逐或被定罪的时间是 471/0 年，我对这个时间持怀疑态度。提洛联盟从伊昂到厄乌律墨冬的战争，必定分散在几年间，且爆发时间应在提洛同盟建立后不久。一位埃斯基涅斯（Aeschines）的注释者告诉我们，伊昂陷落后发生在“九路”的灾难在 476/5 年。在评论一份雅典人自斯库罗斯（Scyros）回收忒修斯（Theseus）遗骨的神谕时，普鲁塔克（Plutarch）给了相同的定年。⁹雅典和塔索斯的战争最可能始于 465/4 年，而非狄奥多罗斯说的 464/3 年。¹⁰如果雅典对埃癸娜的战争与对塔索斯的战争同时开始，那么修昔底德就犯了多数人不愿意接受的严重误记；但在一处看似“重复”的地方（即在别处重复相同材料），狄奥多罗斯再次将雅典与埃癸娜的战争定在 459/8 年，就像修昔底德一样定在第一次伯罗奔尼撒战争开端。而且这次狄奥多罗斯完整地写到雅典取胜的结局；他前文的定年可能仅仅是一个错误。¹¹后面的记载应是战争开始的正确年份，但修昔底德只在玻俄提亚（Boeotia）事件后提到埃癸娜投降，因此这件事在 457 或 456 年。¹²

¹ Diod. Sic. 11.54.1; 59.4.

² Diod. Sic. 11.68.8.

³ Diod. Sic. 11.77. 6.

⁴ 在大约于 491 年就职后的二十二年发生（虽然我推测导致他流放的塞萨利战役，根据希罗多德《历史》6.72 的记载，可能与泡萨尼阿斯在 478 年的海战情况类似。）

⁵ 对比前文注释 15。

⁶ W. S. Barrett, “Pindar’s Twelfth Olympian and the Fall of the Deinomenidai,” *Journal of Hellenistic Studies*, vol. 93 (1973), pp. 23-35, 30-33; 有关如何重组，对比 D. Asheri, in *The Cambridge Ancient History*, vol. II, p. 147 n. 1。

⁷ R. Parker & W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology, 626 B.C.-A.D. 75*, Providence: Brown University Press, 1956, pp. 17-18; 对比 Lewis, in *Cambridge Ancient History*, vol. II, p. 13 with n. 47。

⁸ *Ath. Pol.* 23.5.

⁹ Schol. Aeschin. 2. *Embassy* 31 (67a Dilts); Plut. *Thes.* 36. 1. 这一年的执政官是斐多（Phaedon），我这里省略了一个细节，Diod. Sic. 11.63.1 处的抄本告诉我们 469/8 年的执政官名字是帕俄（Phaeon），而其他所有地方的记载都是阿普塞庇俄（Apsephion）。

¹⁰ 比较前文注释 15。

¹¹ Diod. Sic. 11.78.3-4; 比较 Thuc. 1.105.2-4，战争的结束参见 108. 4。

¹² Thuc. 1.108.4: 有关玻俄提亚事件，对比下文的论述。

在 465/5 年有一件格外有趣的例子。在叙述了雅典人托耳弥德斯（Tolmides）领导的海战后，（根据修昔底德的记载，此事发生在玻俄提亚的塔那格拉[Tanagra]和俄诺皮塔[Oenophyta]战役之后），狄奥多罗斯补述托耳弥德斯驻扎于科林斯湾北的瑙帕克托斯（Naupactus），这里还有斯巴达在第三次莫塞涅战争后准许离开莫塞涅的莫塞涅人。¹而狄奥多罗斯对第三次莫塞涅战争的叙述，则排在 469/8 年，他和修昔底德一样都把战争的长度定为十年²；但到 456/5 年已经超过了十年。但是如果我们根据修昔底德的记载，从 465/4 年开始算十年，正好是 456/5 年。虽然修昔底德没说瑙帕克托斯与托耳弥德斯远征有关，但是他确实提及莫塞涅战争结束时雅典人将莫塞涅人安置在瑙帕克托斯，“这是他们最近从奥佐利亚的罗克里斯（Ozolian Locrians）俘虏的人。”³托耳弥德斯远征显然是这次获俘的契机，那位埃斯基涅斯的注释者也证实了狄奥多罗斯将远征定为 456/5 年。⁴因此，正如修昔底德所说，战争确实极有可能从 465/4 年持续到 456/5 年，而狄奥多罗斯在主要叙事中将战争提前了，但他对战争结尾的简短提及时间是正确的。⁵

在托耳弥德斯和莫塞涅人定居后，狄奥多罗斯在 455/4 年提到了伯里克利（Pericles）攻打俄尼阿代（Oeniadae）失败的海军战役。根据修昔底德的记载，这是五年休战前的最后一个行动。⁶他们两人之后都叙述了五年休战，但狄奥多罗斯说是在第二年（454/3 年），而修昔底德说是在三年之后。⁷如果像修昔底德说的，停战是在 451 年，并且如果喀蒙未被提前召回，而是被放逐了满十年，那么休战很可能与喀蒙的回归有关⁸，狄奥多罗斯就是这样认为的。狄奥多罗斯在 454/3 年的其余记载，主要涉及西西里岛，及其后的 453/2 年记述了伯里克利的第二次海军战役。⁹

在托耳弥得斯的远征前，修昔底德提到了在玻俄提亚的塔那格拉（Tanagra）和俄诺皮塔（Oenophyta）的两场战斗，第一次雅典人战败，但第二次则取得了胜利。而且为了强调雅典的坚韧，他说第二次战斗发生在第一次战斗后的第 62 天。¹⁰按照狄奥多罗斯的记述，塔那格拉的第一场战斗发生在 458/7 年；他记载了战后的休战，但为期并非两个月，而是四个月¹¹；然后在第二年，即 457/6 年，密洛尼得斯（Myronides）先在某处赢得一场光荣的胜

¹ Diod. Sic. 11.84.1-7（对比 Thuc. 1.108.5）和 Naupactus 7-8。

² Diod. Sic. 11.64.4.

³ Thuc. 1.103.3.

⁴ Schol. Aeschin. 2. *Embassy* 75 (160 Dilts).

⁵ 我会简要提及其余的一些争议，但不再具体展开讨论。一位 Ar. Lys. 1144 的注释作者将地震、战争和雅典撤离的时间定年为 468/7 年，但是雅各比（F. Jacoby）认为这一推论错误推算了普拉泰亚（Plataea）战斗后的年份（commentary on Philoch. *FGrH* 328 F 117）；Plut. Cim. 16. 4 将地震定年在阿尔喀达摩斯统治（Archidamus）的第四年，如果从 468/7 年开始计算的话。以对勒俄堤喀得斯的去世的正确定年为准，之后的一年实际是 465/4 年。（前引书，p. 11 with n. 72；尽管阿尔喀达摩斯在勒俄堤喀得斯被流放之后就实际开始统治；对比雅各比的说法）；Paus. 4.24.5 将战争定年在 452/3 年。普鲁塔克同样记载了喀蒙支援斯巴达人的两次远征：Cim. 16.8-17. 2, 17.3。N. G. L. Hammond, “Studies in Greek Chronology of the Sixth and Fifth Centuries B.C.,” *Historia*, vol. 4 (1955), pp. 371-411 at 371-381 = *Collected Studies*, i (Amsterdam: Hakkert, 1993), pp. 355-65, 其他一些学者接受了狄奥多罗斯定年在 469/8 年的叙述，并且认为修昔底德的十年说要从一个没有明确提及到的起点开始计算。

⁶ Diod. Sic. 11.85; Thuc. 1.111.2-3.

⁷ Diod. Sic. 11.86.1; Thuc. 1.112.1. 一些学者反对修昔底德所谓停战前存在三年空隙的说法，并支持狄奥多罗斯，参见 Gomme, *Historical Commentary on Thucydides*, vol. I, pp.325-326, 此文尝试对此进行论证。

⁸ 有关提前召回的说法参见后文中的注释 94。

⁹ Dio. Sic. 11.88.1-2.

¹⁰ Thuc. 1.108.1-3.

¹¹ Diod. Sic. 11.80（和约信息见 80.6）。

利，然后他席卷玻俄提亚，并赢得了在俄诺皮塔的战斗，最终控制除忒拜外的所有玻俄提亚城市。¹显然在 457/6 年，我们看到了狄奥多罗斯的另一次重复，两次记载了俄诺皮塔之战及随后的事件²；有学者困惑于他在不同年份重复提到塔那格拉和俄诺皮塔战斗，有意接受塔那格拉之战发生在 458/7 年末，而俄诺皮塔之战发生在 457/6 年初。³事实上这有可能是对对的，如果修昔底德能记住 62 天的间隔，狄奥多罗斯就有可能记住不同的日期，但是如果狄奥多罗斯完全搞错了俄诺皮塔的事件，我不认为他能有很好的理由将塔那格拉和俄诺皮塔战役定到不同年份。

狄奥多罗斯记载密洛尼得斯征服玻俄提亚后，在同一场战役中进攻了俄浦斯（Opuntian）的罗克里斯（Locris）、波喀斯（Phocis）及忒萨利（Thessaly），这些还是在 457/6 年。⁴在在玻俄提亚被征服之后，修昔底德也提到了罗克里斯，波喀斯很可能也是同一个事件，因为雅典人在忒萨利战斗时，玻俄提亚人和波喀斯人被当作雅典人的同盟。但是之后，在远征忒萨利之前，他提到埃癸娜投降、托耳弥得斯的远征和埃及战争的结束，在忒萨利战役之后，他写到了伯利克里指挥的海战。⁵修昔底德的事件顺序很可能是正确的，而狄奥多罗斯将忒萨利与罗克里斯、波喀斯合写的原因，可能是因为他们希腊的同一区。⁶

近来，有人为狄奥多罗斯的埃及战争定年（463/2—460/59 年）辩护，以反对修昔底德的六年之说，即约 460—454 年。⁷修昔底德记载的是雅典参与的时期，而我乐于承认埃及反波斯的起义或始于薛西斯去世不久，但我不接受埃及文献的记载，说波斯仅仅在 464—461 年间没有控制埃及。根据雅典的伤亡名单，一年间出现了塞浦路斯、埃及、腓尼基、哈利斯、埃癸娜和麦加拉的损失记录，这如果定在 459 年左右最为合理，这一年可以视为第一次伯罗奔尼撒战争的开始，也可以是埃及战争早期形势还比较乐观的阶段。⁸

最后，我的结论是：有关五十年时期的历史写作，狄奥多罗斯的部分定年是准确的，或许是因为他基于可靠的信息，或许仅仅是因为运气；但其余部分肯定是错误的。修昔底德的叙述固然“简略且编年失准”，但没理由认为狄奥多罗斯的事件顺序比修昔底德的更正确；当与修昔底德提示的年份冲突时，也没理由认为狄奥多罗斯的更精准。

（孙沐乔译，戴震校）

（责任编辑：刘玮）

¹ Diod. Sic. 11.81-82.4; 82.5; 83.1; 83.1.

² 有关狄奥多罗斯对“重见”手法运用的一份研究就将此作为讨论起点，参见 A. Andrewes, “Diodoros and Ephoros: One Source of Misunderstanding,” in J. W. Eadie & J. Ober eds., *The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honor of Chester G. Starr*, Lanham: University Press of America, 1985, pp. 189-197.

³ 例如 Hammond, “Studies in Greek Chronology of the Sixth and Fifth Centuries B.C.,” p. 404 = *Collected Studies*, i. 388（不过这里没有进一步的分析）；比较 A. W. Gomme, *Historical Commentary on Thucydides*, vol. I, p. 412, 尽管戈姆承认这一论证非常微弱。Theopomp. *FGrH* 115 F 118, 喀蒙被提早从放逐中召回的说法参见 Plut. *Cim.* 17. 48, *Per.* 10. 1-4, 这支持了将塔那格拉事件定在 458/7 年的做法。

⁴ Diod. Sic. 11.83.2-4.

⁵ 关于罗克里斯的记载，参见 Thuc. 1.108.3；关于埃癸娜，参见 108.4；关于托耳弥得斯，参见 108.5；关于埃及，参见 109-110；关于忒萨利，参见 111.1；关于伯利克里，参见 111. 2-3。

⁶ 对比 Hammond, “Studies in Greek Chronology of the Sixth and Fifth Centuries B.C.,” p. 402 = *Collected Studies*, vol. I, p. 386.

⁷ D. Kahn, “Inaros’ Rebellion against Artaxerxes I and the Athenian Disaster in Egypt,” *Classical Quarterly*, vol. 58 (2008), pp. 424-440, 本文也承认起义结束的时间在 460 年的说法可能会（因为修昔底德的六年说）被拖延到 458/7 年。我的回应见 Rhodes, “*Thucydidean Chronology*”。

⁸ *IG* i³ 1147.

莱布尼茨论偶然性与自由

徐向东（浙江大学）

莱布尼茨一生始终关心自由的本质及其可能性。在《论自由》中，他写道：“有两个人类心灵的迷宫，一个关系到连续统（continuum）的构成，另一个关系到自由的本质，二者都有同样来源，即无限。”（AG 95）¹莱布尼茨之所以格外关心自由问题，大概是出于两个主要缘由。首先，莱布尼茨形而上学的某些根本原则，例如其前定和谐（pre-established harmony）学说以及他对普遍决定论和充分理由原则的承诺，都为自由（不论是上帝的自由还是人的自由）的可能性带来了一些困惑。因此，莱布尼茨既需要说明他对自由的设想如何符合其形而上学的根本原则，也需要面对当时的一些批评来澄清其自由学说。其次，自由问题，作为莱布尼茨成熟的形而上学体系的一个核心部分，在理论上和实践上都与其神正论立场具有重要联系。实际上，正是在《神正论》这部著作中，莱布尼茨对自由的思考才变得成熟。

本文旨在尝试理解莱布尼茨的自由学说。我将从莱布尼茨的偶然性概念入手引出自由问题，然后表明偶然性在什么意义上构成了自由的一个条件。对偶然性概念的分析旨在表明上帝在什么意义上能够是自由的。对上帝的自由的思考暗示了自由与完善的本质联系，这为理解和说明人的自由提供了一个模型。最终，我将简要阐明一个密切相关的一个问题：恶（evil）的存在以及上帝在人的行动中的“合作”（concurrence），是否既为传统有神论带来了困难，又使得道德责任（moral responsibility）在人类行动者这里变成了一个格外成问题的概念？总的来说，本文旨在表明莱布尼兹对偶然性和自由的理解总体上符合其形而上学的根本原则，因此其自由学说是是一致的。

在我看来，莱布尼茨的自由学说有两个重要优点。首先，莱布尼茨在其对普遍决定论的承诺下发展了一种相容论的自由概念。在他对自由的系统阐述中，他对意志自由、理性能动性以及道德责任所提出的理解，既不同于当时的某些相容论立场（例如霍布斯和斯宾诺莎的观点）、也比后者要丰富得多。其次，莱布尼茨对所谓“无差别的自由”（freedom of indifference）²提出了严厉的批评和抨击，这有助于我们看到某些当代的意志自由论理论为什么是不可取

¹ 鉴于本文的分析主要是立足于对莱布尼茨相关文本的解释，出于方便，我将把引文出处直接标注在正文中。因此我将使用一些缩写来标注相关文献，主要文献如下：

AG: G. W. Leibniz, *Philosophical Essays*, edited and translated by Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

CP: Leibniz, *Confessio Philosophi*, translated and edited by Robert C. Sleigh, New Haven: Yale University Press, 2005.

L: Leibniz: *Philosophical Papers and Letters*, edited by Leroy E. Loemker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2nd, 1969.

LC: G. W. Leibniz and Samuel Clarke: *Correspondence*, edited by Roger Ariew, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000.

NE: Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, translated and edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PM: Leibniz: *Philosophical Writings*, edited and translated by G. H. R. Parkinson and Mary Morris, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1973.

SLT: *The Shorter Leibniz Texts*, edited by Lloyd Strickland, London: Continuum, 2006.

T: Leibniz, *Theodicy*, edited by Austin Farrer, translated by E. M. Huggard, Bibbiana, 1985.

² “无差别的自由”是一个与意志自由论（libertarianism）的自由意志概念相联系的概念。意志自由论者认为，自由意志要求我们的选择不是被先前的条件所决定的；因此，在面临一些可能的取舍时，如果我们的选择都不是由支持任何一个选项的充分理由所决定的，那么我们的选择就是自由的，在这种情况下我们具有自由意志。与此相比，一些理论家（包括莱布尼茨）认为，我们的选择是由理由来决定的，一般来说，我们会选择我们判断为最好的东西，或者我们最有理由做的事情。法国哲学家布里丹（Jean Buridan）持有

的或误导性的，因此可以为发展和捍卫一种合理的相容论立场（自由意志与决定论能够是相容的）提供一些思想资源。

一、偶然性之谜

在莱布尼茨的形而上学体系中，偶然性概念占据了一个核心地位。它既是莱布尼茨理解和阐明人的自由的关键，也为人的自由的可能性带来了困惑。因此，这个概念不仅在当时就引起了热烈争议，后来也成为莱布尼茨学术研究中的一个重要论题。之所以如此，大概有三个主要原因。首先，在莱布尼茨的单子论的形而上学中，偶然性的来源是一个极为令人困惑的问题；其次，这个概念与莱布尼茨的自由学说具有本质联系：尽管莱布尼茨一生都关心自由问题，但他并没有对自由提出任何单一的系统论述，他对自由的理解散布在不同时期发表的论著中，在某些方面不仅不相一致，而且往往被其神正论学说所掩盖¹；第三，为了恰当地理解莱布尼茨的偶然性概念，我们就必须理解他对各种必然性的论述，但是，如何解释莱布尼茨的必然性概念本身就是一个有争议的问题。系统地阐述莱布尼茨的偶然性概念不是本文的目的；我们只是旨在阐明这个概念与莱布尼茨自由学说的本质联系，尤其是阐明如下问题：在莱布尼茨这里，自由究竟要求什么样的偶然性？

偶然性概念在莱布尼茨这里之所以成为一个“问题”，是因为其上帝创世论好像没有为偶然性留下任何余地。²莱布尼茨认为，在所有可能世界中，上帝是选择自己认为最好的可能世界来实现。如果上帝必然实现最好的可能世界，那么实际世界中存在的一切看来都是必然的。我们或许认为，尽管上帝已经决定实现最好的可能世界，但是，既然他是自由的，他本有可能创造另一个世界。因此，在上帝的自由选择及其完美（perfection）之间似乎就存在一个张力：如果上帝是完美的，那么他必然选择最好的可能世界来实现；另一方面，如果他必然这样做，那么其自由似乎就受到了威胁。无论如何，我们都需要寻求一种方式来理解上帝的自由。³这个张力在人类行动者这里实际上也会出现：如果一切有理智的被造物都是上帝为了实现完美而创造出来的，其所作所为也是为了实现或促进完美，那么看来他们就不可能是自由的。当然，为了在直观上保全上帝的自由，我们可以假设他本有可能创造其他的世界，因此，相对于无限多的可能世界来说，实际世界是偶然的。但是，即使一个世界在总体上是偶然的，其中的一切在某种意义上说也都是必然的，因为上帝在创世时已经决定了它存在的根据。莱布尼茨的“概念包含谓词”（predicate-in-notion）原则就很好地例示了我们在偶然性概念上所面临的困惑。按照这个原则，每一个个别实体（individual substance）都有一个完备的概念。这样一个概念是完备的，是因为它包含了对于该实体来说已经发生或即

这个观点，但是，其他人试图设想一个反例（即“布里丹的驴子”）来反驳其观点：一头驴被置于两堆对它具有同样吸引力的草的正中间，它没有更多的理由走向这堆草而不是那堆草，因此，按照布里丹的理论，这头驴将会饿死。这个反例被认为暗示了一种“无差别的自由”。莱布尼茨反对这种形式的自由，并将它广泛地理解为一种不按照理性根据来随意选择的自由。当我们在这个广泛的意义上使用这个概念时，我们有时也将它译为“随意选择的自由”。值得指出的是，研究理性选择的理论家并不认为无差别的自由是可能的，例如，阿玛提亚·森指出，这个反例是不可靠的，因为虽然这头驴不可能理性地在两堆草之间做出选择，但它可以在饿死和吃草之间做出选择。见 Amartya Sen, *On Ethics and Economics*, Oxford: Blackwell, 1991, pp.67-68。

¹ 参见 G. H. R. Parkinson, *Leibniz on Human Freedom*, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 2. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970, pp.1-2。

² 莱布尼茨在传统有神论的意义上理解“上帝”：上帝是全能、全知、全善的存在者；上帝能够做一切形而上学上可能的东西，能够知道世上所发生的一切，而且只意愿自己判断为最好的事情。

³ 上帝在按照完美原则来决定实现所有可能世界中最好的那个世界时是否是自由的，这个问题其实就是解决偶然性疑难的一个关键。正如我们即将表明的，如果上帝创世的必然性得到恰当解释，那么这种必然性与上帝的自由可以是相容的。

将发生的一切事情。莱布尼茨对个别实体的理解显然要求或蕴含这个原则，因为说一个东西是一个个别实体，就是说它凭借自身的本质得以与所有其他东西独特地区别开来——能够对它断言的一切属性都独一无二地属于它。例如，在《论形而上学》中，莱布尼茨写道：“一个个别实体或者说一个完备的存在物的本质，就在于有一个如此完备的概念，以至于该概念足以包含一切允许我们从中推出而且能被赋予主体的东西”（AG 41）。按照这个说法，个别实体所具有的一切属性都已经**完备地**包含在其概念中。

对个别实体的这种理解令阿尔诺极为困惑。¹莱布尼茨指出，“既然恺撒将成为共和国永恒的独裁者和主人、将推翻罗马人的自由，这个行动就被包含在恺撒的概念中，因为我们假设一个主体的完备概念本质上要包含一切东西，以至于谓词包含在主词中（*ut posit inesse subjecto*）”（AG 45）。从日常观点来看，这个说法确实很令人困惑：即使我们假设一个个别实体必定具有某些**本质**属性，以便可以独特地与其他实体区分开来，但是，我们怎能确信某个**未来的**事件或行动将**必然**来自这样一个个别实体？阿尔诺问道：如果对于阿尔诺这个个体为真的一切事情都已经包含在其完备概念中，以至于他将成为一位神学家就是这个概念的一部分，那么，要是他已经决定结婚并成为医生而不是神学家，他就不再是阿尔诺这个个体了。然而，阿尔诺，这个正与莱布尼茨通信的个体，显然能够**设想**自己本有可能是医生而不是神学家。既然未来是不确定的，一个人将是什么样子好像就不是被预先决定的，但直观上说他仍然是他现在所是的那个个体。阿尔诺的困惑似乎是这样产生的：如果一个个体的概念已经完备地包含对他来说已经发生、正在发生以及将要发生的一切事情，那么他就不可能自由地行动——在他身上发生的一切似乎都是被决定好的。但是，这个结论至少不符合两个直观认识：第一，我们可以自由地选择自己的行动，或者，我们至少具有自由行动的体验；第二，莱布尼茨认为，对于“S 是 P”这样一个命题来说，只有当谓词被包含在主词的概念中时，它才是真的，但是，某些命题（例如我们现在所说的“偶然命题”）是否为真取决于某些外在于它们的经验事实。因此，阿尔诺的困惑实际上也是我们的困惑。然而，面对阿尔诺提出的异议，莱布尼茨回答说，“阿尔诺是一个医生”这个命题不仅是假的，而且包含一个矛盾。其理由是：是一个医生这件事本来就不可能发生在阿尔诺这个特定个体身上——假若某个个体已经是一个医生，他就不再可能是阿尔诺。莱布尼茨更明确地指出：

如果在某人一生中甚或在整个宇宙中，某个事件是用一种与其实际上发生的方式不同的方式发生的，那么仍然不会有什么东西阻止我们说，这就是另一个人或者上帝已经选择的另一个可能宇宙了。在这种情况下，那将是一个真正不同的个体。（L 335）

这个说法意味着，如果某个个体要仍然是一个特定个体，他就不可能用一种背离其完备概念的方式行动——他不可能在保持其同一性的情况下采取不符合其完备概念的行动。因此，如果我们采取了一种意志自由论的自由概念，即认为自由要求行动者有能力采取与其**实际上**所采取的行动不同的行动，那么概念包含谓词原则似乎就意味着我们不可能有这种自由。²

在莱布尼茨这里，偶然性问题并不是偶然出现的，因为其根源就在于其形而上学的根本原则。³从以上论述中不难看出，概念包含谓词原则与充分理由原则具有重要联系，实际上

¹ 在莱布尼茨与阿尔诺的通信交流中，很大一部分都是围绕“主词包含谓词”原则展开的。关于莱布尼茨自己对这个原则的说明，例如，参见《论形而上学》第 13 节。对于阿尔诺表述这个异议的方式，参见 Stuart Brown, *Leibniz*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, pp.122-124。

² 当然，这并不意味着我们不可能具有一种相容论意义上的自由。实际上，本文试图表明莱布尼茨的自由概念本质上是相容论的，尽管他对人的自由的理解比某些当代相容论观点要复杂得多。

³ 在 1695 年最终提出单子论之前，莱布尼茨对个别实体的本质持有一些不同看法。不过，无论是在谈论个体实体还是在谈论单子，莱布尼茨都保留了他对“实体”所持有的某些核心观念，因此，即使其实体概念经历了一些发展，这也不会实质上影响我们对其偶然性概念的讨论。关于莱布尼茨的实体概念的发展，参见 Robert C. Sleigh, *Leibniz & Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*, New Haven: Yale University Press, 1990, pp.96-101; Christia Mercer, *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, Part Two。亦可参见 Daniel Garber, *Leibniz: Body, Substance and Monad*,

可以被理解为后者在概念分析层面的应用。不管莱布尼茨最终如何理解自由及其可能性，他被广泛地认为至少是一个物理决定论者¹，即相信一切物质实体的存在和变化都有充分原因——为了理解某个东西为何存在或者某个变化为何发生，我们必须为存在或变化寻求一个理由。这样一个理由必须**完备地**说明某个存在或变化——一个充分的理由是不能不将其结果产生出来的理由。因此，每一个东西都有一个完备的理由或根据（*ratio*）。按照莱布尼茨对个别实体的定义，这个原则意味着，每一个实体都表达了一个完备的概念，以至于只要我们充分地理解了这个概念，我们就可以从中推出属于该实体的一切性质。换句话说，每一个个别实体的概念都一劳永逸地包含了能够对它发生的一切事情。莱布尼茨由此断言，假若某个谓词不是被包含在某个个别实体的概念中，它就会“摧毁”那个概念。

充分理由原则的根据就在于莱布尼茨的形而上学本体论。对莱布尼茨来说，上帝是按照其创世蓝图（特别是完美原则）来创造世界以及其中的一切。被造物将永恒地存在——唯有上帝才能将其摧毁，假若他出于某些考虑决定这样做的话。因此，在自然界中，一切真实变化都只能是样态变化（*modal change*），即在实体的状态或形态上的变化。莱布尼茨进一步认为，个别实体发生变化的根本原则已经被“嵌入”每个实体中，因此每个个别实体都具有一种自发性，即能够按照上帝设定的原则**积极地**发生变化，即使世界的总体状况是被预先决定的。所有个别实体（或者莱布尼茨后来所说的“单子”）都是独立的存在，尽管上帝已经让每个实体设法“反映”其他实体乃至整个世界的存在状况，因此在理想状态下维护一种预先确立的和谐秩序。莱布尼茨由此认为：

假若我们考虑到对每个实体发生的事情都只是其完备观念或概念的结果，因为这个观念已经包含它的一切谓词或事件并表示整个宇宙，那么，严格地说，尽管不是按照通常的说法，我们就可以认为，一个特定实体绝不会对另一个特定实体施加作用，也绝不会后者所作用。事实上，除了思想和知觉外，没有什么东西能够对我们发生，而且，我们的一切未来的思想和知觉都只是我们先前的思想和知觉的结果（尽管是偶然的结果），以至于假如我能够明晰地考虑此时对我发生或者对我显现出来的每一件事情，那么我就可以在其中看到即将对我发生或显现出来的每一件事情。（AG 47）

莱布尼茨显然对实体（包括有理智的实体）的变化持有一种决定论观点。进一步说，如果上帝间接地参与了变化的原因，那么一切变化的根源都至少可以部分地归因于上帝。事实上，莱布尼茨认为，上帝不论是对永恒真理还是对偶然真理都具有不依赖于时间的先验知识（AG 28, 100-101）。因此，在选择一个个体来实现时，如果上帝已经在其中包含了每个可能应用于它的谓词，那么，在不“摧毁”其同一性的情况下，该个体好像就不可能以其他方式行动，而如果自由要求以其他方式行动的能力或可能性，那么个体好像就没有自由。这就产生了一个问题：莱布尼茨形而上学的根本原则是否允许偶然性（因此人类自由）的可能性，抑或只能导致某种形式的命定论？

二、偶然真理与必然真理

莱布尼茨不是没有意识到这个问题。实际上，他自己很清楚这个问题是如何产生的。例如，在《论形而上学》中，他写道：

我们已经说过，一个个别实体的概念一劳永逸地包含了对它可能发生的一切事情，因此，通过考虑这个概念，我们就能在它当中看到能够真正地对它断言的每一件事情，

Oxford: Oxford University Press, 2009。

¹ 例如，见 Robert M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist and Idealist*, Oxford: Oxford University Press, 1994, Part I.

正如从一个圆的本质中我们能够看到可以从它推出的一切性质。但是，这好像排除了偶然真理和必然真理的差异，人类自由好像没有任何地位，一种绝对的命定论将排除我们的行动以及世界上的其他事件。（AG 44-45）

为了解决这个难题，莱布尼茨首先做出两个区分：一方面将绝对必然性（absolute necessity）和假设必然性（hypothetical necessity）区分开来，另一方面将必然的东西和确定的（或者不可错的）东西区分开来。但是，就人类自由的可能性而论，首先需要解决的问题是：上帝选择最好的可能世界这件事究竟是不是必然的？若是，在什么意义上是必然的？莱布尼茨似乎认为，这个世界的现实性是偶然的，因为其他世界就其本质而言仍是可能的，即使就它们与上帝的创世命令的关系而论，它们不是现实地可能的。不过，在某些地方，莱布尼茨认为“上帝选择最好的可能世界”这件事情是必然的。这个主张似乎意味着，这个世界的现实性以及其中所包含的一切也都是必然的。因此，为了弄清莱布尼茨的形而上学原则是否根本上排除了人类自由的可能性，我们至少需要进一步考察两个问题：第一，我们究竟应该如何理解莱布尼茨的必然性概念及其对偶然性的论述？第二，即使上帝选择最好的可能世界来实现在某种意义上是必然的，这种必然性是否根本上排除了人类自由？

为了便于讨论，我们不妨以爱德温·科里在莱布尼茨这里鉴定出来的一个“两难困境”为起点。¹科里声称，对莱布尼茨来说，“这个世界是最好的可能世界大概是一个必然事实。……如果这个世界的存在确实就在于它是最好的可能世界，那么其存在同样是必然的”（Curley 94-95）。如果我们把这里所说的“必然性”理解为一种形而上学必然性（这个概念稍后会得到说明），那么莱布尼茨就没有为偶然性和自由留下任何余地。另一方面，如果我们认为上帝是出于良善和智慧而决定选择最好的可能世界来实现，那么在实际世界（即上帝决定实现的世界）中所存在的一切都依赖于上帝的决定，因此在这个意义上是偶然的。在这种情况下，偶然性就得以保全。然而，科里认为这会产生一个“困境”：如果上帝的善意是偶然的，那么，只要我们需要诉诸进一步的理由来说明上帝为什么会有这样一个善意，我们的说明就会陷入无穷后退。科里断言，“莱布尼茨似乎不仅接受这种后退，还加以强调”（Curley 95）。因此，科里鉴定出来的“困境”是：在尝试解释莱布尼茨的有关学说时，不管我们是不是把上帝的创世行为解释为必然的或偶然的，我们都会面临一个“巨大困难”（Curley 95），即要么否认偶然性以及自由的可能性，要么面临科里所说的“无穷后退”。

我们果真面临这样一个“困境”吗？莱布尼茨自己并不这样认为。在《论偶然性》中，他提出这个问题并写道：“我们可以问‘上帝选择最好的’这个命题是不是必然的，或者是不是他的一个自由命令——实际上，其首要的自由命令。”（AG 29）但是，哪一个可能性才是回答上述问题的关键呢？要在二者之间做出选择并非易事，因为莱布尼兹有时候断言上帝不能不选择最好的，甚至说“必然地，上帝选择最好的”（AG 30）。另一方面，在某些其他地方，例如，在《论自由和可能性》中，他又告诉我们：“要把上帝的自由行动与其必然行动区分开来。因此，上帝爱自己，这是必然的，因为这可以从上帝的定义中得到证明。但是，上帝创造最完美的东西这一点是不可证明的，因为对立的东西并不蕴含一个矛盾。”（AG 20）因此，为了澄清莱布尼茨形而上学的根本原则是否允许偶然性，我们就需要弄清楚上帝究竟是出于什么样的必然性而决定选择最好的可能世界。

偶然性概念在莱布尼茨这里之所以成为一个问题，主要是因为莱布尼茨的个别实体概念及其对上帝的知识状况的理解。在尝试解决这个问题时，莱布尼茨利用了一系列微妙的区分，并尝试从两个不同角度来阐明这些区分。²第一个角度涉及如下主张：一切可能存在的东西

¹ E. M. Curley, “The Root of Contingency,” in Harry Frankfurt ed., *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books, 1972, pp.69-98.

² 评论者们普遍承认，莱布尼茨从这两个角度对偶然性问题提出的回答构成了两个不同的理论。但是，对于二者之间的关系，他们有不同的理解。例如，亚当斯认为，这两个理论是相容的，但却是分离的，也就是说，二者之间没有本质联系。其他一些评论者则试图表明，这两个理论在莱布尼茨那里具有一种统一性。

都是因其自身的本质而是可能的；第二个角度关系到他对必然真理和偶然真理的逻辑分析。对莱布尼茨来说，如果一个命题“能够被分析为同一命题，或者其否定蕴含一个矛盾”，那么它就是逻辑上必然的或绝对必然的（PM 96）。用目前的术语来说，这种命题是分析命题，因此是可论证的。进一步说，如果这样一个命题是真的，那么它在所有可能世界中都是真的，因此不依赖于上帝的自由命令而为真。所有这样的真命题构成了莱布尼茨所说的“永恒真理”，几何定理是其中的一类典型例子。相比较，一切涉及存在和时间的命题，例如“地球围绕太阳运转”这个命题，都是偶然的，因此对于有限的心灵来说是不可论证的（参见 AG 19, 28-30, 44-46）。莱布尼茨往往按照数学类比来说明这个区分（参见 AG 28-30, 94-98）。在他看来，一个必然真理就是这样一个真理：我们可以在有限的步骤内把用来表示它的陈述（或者其否定陈述）归结为某个同一性陈述。在这个意义上，必然真理被认为是可论证的。与此相比，在一个偶然命题中，尽管谓词包含在主词概念中，但任何有限的心灵都不能在有限的步骤内将它归结为同一性陈述。在《必然真理与偶然真理》一文中，莱布尼茨如此阐明了偶然性与无限分析的关系：

一些命题关系到本质，其他命题则关系到事物的存在。关于本质的命题是可以通过解析措辞来论证的，这些命题是必然的，实际上是同一的，因此其否定是不可能的，实际上是矛盾的。这些命题的真理是永恒的；它们不仅在世界依然存在的时候有效，而且，即使上帝以另一种方式创造了世界，它们也仍然有效。存在命题或偶然命题全然不同于这些命题。它们的真理（truth）是只有无限的心灵才能先验地理解的，不能通过任何解析来论证。这些命题在特定的时刻才是真的；它们不仅表示了与事物的可能性相关的东西，也表示了实际上存在的东西，或者说，在某些事情得到允许的情况下（比如说，我现在活着，或者太阳正在照耀）就会偶然存在的东西。这是因为，即使我说太阳此时正照耀着我们这个半球，因为它此前的运动具有这样一个特点，即只要它继续下去，这个事件肯定就会随着发生，但是，它的运动此前是这样，这同样是一个偶然真理，而对这个真理又必须寻求一个理由。这样一个理由是不能完整地给出的——除了作为对宇宙各个部分的完备知识的一个结果外，而这是所有被造物都不能完成的一项任务。这是因为，物质中没有哪一个部分不能被实际上细分为其他部分；因此，任何物体的各个部分实际上都是无限的，这样，不论是太阳还是任何其他物体都不是被造物能够完全知道的。即使我们寻求每一个被推动的物体的推动者，又去寻求那个推动者的推动者，我们也还是不能达到分析的尽头；因为我们总是在没有尽头的情况下达到更小的物体。但是，上帝不需要从一个偶然事物转移到另一个在先的或更简单的偶然事物，这是一种不可能有尽头的转移。毋宁说，上帝从每一个个别实体的概念中把握到了其一切偶然变化的真理，而无需召集任何外在的东西；因为每一个偶然变化都以自身的方式涉及所有其他偶然变化，因此涉及整个宇宙。这样，一切涉及存在和时间的命题都有整个事物序列作为一个构成要素，除了相对于事物彼此间的关系外，绝不能在“此时”或“此地”得到理解。因此，这些命题不允许有论证，即不允许有可以将其真理显示出来的某个最终解析。被创造出来的个别实体的所有偶然变化也同样如此。实际上，即使某人能够知道宇宙的完整序列，他也不能对之给出一个理由，除非他将这个序列与所有其他可能事物相比较。由此可见，不管我们将概念的解析继续多远，我们也不能发现对一个偶然命题的论证。（PM 97-99）

我们充分引用这段话，是为了表明，在莱布尼茨这里，偶然性概念确实与无限分析的观念具有本质联系——实际上，无限分析的观念说明了某个东西究竟在什么意义上是偶然的。莱布尼茨首先是按照本质与存在的区别将必然真理和偶然真理区分开来。偶然真理之所以是偶然

的,不仅是因为它们表示了与事物的可能性有关的东西,也是因为它们表示了实际上存在(或者在某些假设条件下将会存在)的东西。偶然性概念因此就与“假设必然性”的概念产生了联系,正如我们即将看到的。莱布尼茨并不认为事物的本质是上帝所创造的:一切可能事物都是因其自身的本质而是可能的,尽管只是在上帝决定创造世界后,其中一些才变得现实地存在。例如,上帝不可能创造一个方的园,因为这样一个东西究其本质而论是不可能的。只要一个东西本质上不涉及矛盾,它就是可能的,否则就是不可能的。不过,在可能事物中,有些事物由于其本质或定义而是必然的。例如,“三角形有三条边”或“ $7+5=12$ ”是一个必然真理:我们可以通过数学论证表明它是真的,其否定在某种意义上蕴含矛盾。与此相比,“凯撒跨过卢比河”这一命题的真值就不能以这种方式来确定了:从“凯撒”和“卢比河”的不完备概念中,我们无法证明这个命题是否为真。为了确定其真值,我们不仅需要探究两个被认为真实存在的事物之间的关系,也需要探究它们与有可能存在的事物之间的关系。但是,这不是有限的人类心灵所能做到的:

在偶然命题中,人们通过推理将分析继续到无限,但是不会得到一个完备的论证。

虽然一个真理归根结底是有一个理由的,但只有上帝才完整地理解这个理由,只有上帝才能在思想的一瞬间穿越无限的序列。(AG 28)

有限的心灵之所以不能对偶然命题提出无限分析,也是因为这种命题涉及实际上存在的事物的时间秩序。一切真实存在的东西必定是能够在时间上存在的。实际上,正如莱布尼茨明确指出的,这种东西的存在和变化不仅取决于时间,也取决于地点或空间位置。因此,与必然真理“永恒地存在”相比,偶然存在的东西在“整个事物序列”(即真实存在的秩序)中是有时间和空间位置的。既然偶然事物一方面与其他可能存在的事物相联系,另一方面在其存在上又有时间性,偶然命题的真值就不是有限的心灵所能论证的。我们至多只能按照经验来认识某个偶然事物及其变化,认识它与其他偶然事物的关系,而且,我们的认识本身就是在时间上展开的,因此必定是有限的,绝不可能达到完备状态。相比较而论,上帝不仅具有无限的认知能力,也是按照自己的创世蓝图来决定创造世界,因此,只有上帝才“立即把握无限的东西,能够看到一个东西如何在另一个东西中,能够先验地理解偶然性的完备根据”(PM 97)。

不过,就逻辑可论证性而言,偶然真理与必然真理的差别只是一个深层差异的表面反映,即上帝的知识和人的知识之间的差异。莱布尼茨经常提到,上帝对偶然真理具有直观上不可错的知识(AG 95),这种知识对上帝来说是先验的:

上帝的直观几乎不应被看作一种经验性的知识(就好像他是在与自己不同的事物中看到某个东西),而应被看作先验知识,即从真理的根据中得来的知识,因为他是在自身当中(*ex se ipsā*)看到事物,通过考虑自身的本质而看到可能的东西,通过进一步考虑其自由意志和命令而看到现存的东西。其中最重要的是,每件事情都是以最好的方式、出于最好的理由而发生的。(AG 97-98)

与此相比,有限的心灵只能对偶然真理具有经验知识,不可能纯粹通过论证而把握事物的完备概念,因为“每个实体在上帝那里都有其原因,因此就有了某些无限的东西,也就是说,有了某些全能全知的痕迹”(PM 77; 也见 AG 42)。换句话说,既然每个实体都体现了上帝创世的意志,每个实体就必定会按照其自身在宇宙中的位置、从其观点来表示整个宇宙,因此就可以用无限多的方式与其他实体相联系。这样,在用一个命题来描述一个实体的某个方面时,为了决定该命题是否为真,我们就需要比较世界的无限多的方面。如果上帝是出于自己的良善、按照完美原则来选择实际世界中的事物,那么他确实可以对偶然真理具有完备知识。但是有限的心灵不可能具有这种知识,因为“即使某人能够知道宇宙的完整序列,他也不能对之给出一个理由,除非他把这个序列与所有其他可能的东西相比较”(PM 99)。这就类似于说,即使我们观察到了整个宇宙,我们还是无法理解它为什么存在而不是不存在,或

者为什么正是这个世界存在而不是某个其他世界存在。这是因为，在存在无限多的物理蓝图的情况下，既然上帝决定选择最好的可能世界来实现，他就对实际世界中存在的一切具有直观的先验知识，但是，我们不可能发现哪一个可能世界是最好的，或者，在尝试这样做时，我们会面临无限多的复杂性。因此，从认知的角度来看，人类心灵的有限性不仅成为偶然性的一个来源，而且好像也是自由的一个条件，正如我们即将看到的。

如果上述论证是可靠的，那么，在莱布尼茨这里，偶然性概念就与无限分析的观念产生了内在联系。为了进一步阐明这个联系，我们不妨首先看看一些评论者对它所提出的怀疑。斯图亚特·布朗认识到了“概念包含谓词”原则与某种命定论的关联，也承认我们或许可以通过区分偶然真理和必然真理来说明偶然性。然而，他论证说，即使对某个东西的分析产生了一个无限序列，这也不足以表明那个东西就是偶然的。例如， π 的小数扩展涉及有限的心灵无法把握的无限序列，但这无损于如下事实：出现在该序列中的任何东西都必然地出现于其中（Brown 1984: 125）。布朗由此断言无限分析不是偶然性的保证。他进而论证说，为了对阿尔诺的异议寻求一个更有希望的回答，我们必须转到莱布尼茨的直接答复。这个答复取决于区分两种思考或设想事物的方式，即莱布尼茨用“*sub ratione generalitatis*”和“*sub ratione possibilitati*”这两个拉丁术语来指称的那两种方式。前一个术语指的是用一种一般的或不完全确定的方式来思考一个个体，这种思想方式是有时间性的。后一个术语指的是用一种确定的、独立于时间的方式来思考一个个体。上帝对其所知觉或设想的东西具有完备的、确定的知识，但是人的知识并不具有（实际上也不可能具有）这个特点。对于我们来说，只有在已经知道恺撒事实上跨过了卢比河时，我们才能知道“跨过卢比河”这个谓词包含在恺撒的概念中，因此我们的知识就包含了一个时间要素，而在上帝的视角中，这样一项知识是先验的、无时间的，因为上帝知道一个完备的概念所包含的一切。由此来看，解决偶然性问题的关键，就是要追问上帝的先验知识是否符合偶然性，例如，上帝先验地知道某事是否意味着那件事不可能是偶然的。

正如我们即将看到的，这其实就是莱布尼茨阐明偶然性的基本思路。然而，布朗并未采纳这条思路，反而将偶然性问题归结为个人同一性问题（Brown 1984: 125-129）。按照上述区分，布朗鉴定出两种个人同一性。首先，有一个把处于两个不同时间的个体鉴定为同一个个体的问题，布朗认为这是阿尔诺所持有的同一性概念。其次，莱布尼茨所关心的个人同一性问题，在布朗看来，涉及如下思想：每一个个体都是绝对独特的。这两种个人同一性概念之间的差异，是在有限被造物的内在经验和上帝的内在经验之间的差别。因此，这个差异仍然反映了上述两种知识的区分，而后者对于阐明偶然性问题才是关键的。不过，布朗声称，通过将思考一个个体的两种方式调和起来，我们就可以摆脱命定论。其要点可以概述如下。用一般的方式来考虑一个个体，是要从时间秩序外、而不是从一个早期的观点来看待事物。如果一个人用这种方式来看待事物，那么就没有什么东西对自由选择是开放的，就好像一切都是按照确定的理由发生的。然而，大概只有在生命的最终时刻，一个人才能完全用这种方式来看待自己。当我们仍然在过自己的生活时，我们不可能用这种方式来看待自己，反而认为有很多东西仍有待于确定。布朗的想法是直观上可理解的，但是，它不仅让莱布尼茨的相容论变得不太有意义，也没有为恰当地理解其偶然性学说提供实际帮助。对这个学说的任何恰当理解，无疑都需要与莱布尼茨对存在和完美的看法结合起来。命定论不可能像布朗所声称的那样，只是混淆了“看待个体的两种不同方式”（Brown 1984: 129）。因此，布朗对命定论的消解至多只是表面上合理，实际上并未触及偶然性的根源，因为后者确实与“无限分析”的思想相联系。

与此相比，科里对偶然性问题有更深入的理解，他对这个问题的分析大体上也是可接受的。然而，他也奇怪地持有一个与布朗相似的见解，即“涉及无限分析不太可能是偶然性的一个充分条件”（Curley 1972: 95）。因此，“莱布尼茨怎么可能已经思考[无限分析]仍然是个谜”

(Curley 1972: 93)。科里对偶然性问题的分析开始于罗素对这个问题的看法。¹罗素正确地推断说,充分理由原则等同于断言终极原因的存在。但是,科图雷后来按照更详细的文本资料对莱布尼茨的解释让罗素的观点陷入麻烦。²罗素与科图雷之间的分歧主要涉及对存在命题的解释。在考察了这个分歧后,科里断言,莱布尼茨按照无限分析的思想对偶然命题的论述是成问题的。他论证说,自然规律不应该要求一种无限分析,因为就像必然真理一样,自然规律往往只涉及完全普遍的谓词(参见 Curley 1972: 74-79)。然而,正如我在下一节即将表明的,通过引入假设必然性概念,莱布尼茨可以轻而易举地消除这个异议。而且,值得指出的是,正是通过以完美原则为中介,假设必然性概念才会与无限分析的思想发生实质性联系。不过,科里仍然坚持认为,莱布尼茨按照无限分析的思想对偶然性的论述完全是错误的。莱布尼茨确实强调说,存在命题之所以是偶然的,是因为对它们的先验证明对于有限的心灵来说是不可能的。但是,我想强调的是,莱布尼茨也提出了一个形而上学见解(即完美原则)来充当其逻辑分析的根据。科里无视这个联系,因此断言偶然性问题与如下事实“完全无关”:任何完备的概念都涉及有限的心灵在逻辑上无法实施的无限分析。就像布朗一样,科里完全否认无限分析的思想与偶然性概念具有任何联系。

然而,科里和布朗用来否认上述联系的例子都不是结论性的,因为莱布尼茨在某些地方明确承认数学类比是不完美的。虽然我们可以用其他方式算出数学中某个无限序列的值,但是,对于莱布尼茨来说,这并不意味着我们也可以对偶然命题提出类似说法。莱布尼茨的真正理由是,如果一个命题的真值取决于存在的和不存在的東西,那么它必定是偶然的。简单地说,一个命题的偶然性在于它与世界上其他可能事物的关系,根本上说在于如下事实:上帝本来就有可能创造出与他目前所选择的事物序列不同的事物序列。这样一来,虽然某个个体在实际序列中已被选择,但是,它与其中其他事物的关系,仍有可能不同于它与未被实现的序列中其他事物的关系。莱布尼茨确实把无限分析的思想看作其偶然性学说的一个核心概念,因为他不仅在说明偶然性和自由的时候多次使用这个思想,而且(这一点更为重要)也把它与其完美原则及其对存在的分析联系起来。若不考虑这个联系,就无法恰当地理解莱布尼茨对偶然性与无限分析之关系的论述。下面我将表明,为了对莱布尼茨形而上学原则提出一个融贯的解释,我们就需要把上帝对最好的可能世界的选择解释为道德上必然的,而不是形而上学上必然的。

三、形而上学必然性与道德必然性

莱布尼茨指出,与所有必然真理都依赖于矛盾原则相反,一切关于偶然事物或存在的真理都取决于完美原则(AG 19)。在我看来,这个主张才是理解偶然性概念的关键。为了阐明这一点,让我首先考察一下莱布尼茨对存在(尤其是完美原则)的说明。按照这个原则,上帝将选择这样一个世界来实现,以至于其中“存在着最大的多样性以及最大的秩序”(AG 210)。³因此,只要一个实体已经被选入最好的可能世界中,它就被要求从其自身的观点、按照完美的标准去反映整个宇宙。这样,它不仅必须与所有被选择出来的其他实体相共存,也需要以某种方式优化世界的完美。五角形没有被选择在实际世界中得到实现,不是因为它是绝对不可能的,也不是因为它蕴含一个矛盾,而是因为它“与含有更多完美的其他事物不

¹ B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London: Routledge, 1900; second edition, 1937, pp.29-46.

² L. Couturat, “Sur la métaphysique de Leibniz,” *Revue de Métaphysique et de Morale*, 10 (1902), p.12.

³ 关于对莱布尼茨的完美原则的解释,参见 D. Blumenfeld, “Perfection and Happiness in the Best Possible World,” in N. Jolly ed., *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp.382-410.

相容”(AG 21)。莱布尼茨由此断言,“完美或本质是存在的一个推动力(*exigentia existentiae*),存在实际上由这个推动力本身产生出来的,但不是必然地产生出来的,而是通过否认还有另一个更完美的东西阻止其存在”(AG 20)。换句话说,即使一切可能事物都因其自身的本质而是可能的,但是,其中某些事物之所以得以存在,是因为:在上帝对它们的概念的理智把握中,只要它们实际上得到实现,就可以造就一个完美而和谐的世界。换句话说,它们是因为完美原则而得以存在,因此其存在就取决于上帝的意志。存在的东西不同于不存在的东西,不只是因为它们具有不同的本质,更重要的是因为它们符合总体完美的程度。存在因此就有了一个后果的特征(*consequential characteristic*):某个东西是否存在,取决于上帝决定选择哪个可能世界来实现。偶然性因此也有一个双重特点:一方面是相对于上帝可能选择的事物序列而论的,另一方面是相对于一个事物所要表达的完美程度而论的,正如莱布尼茨在《论自由和可能性》中更明确地指出的:

上帝不是必然地产生最好的东西,而是因为他意愿(*wills*)最好的东西。实际上,如果有人问我上帝是否必然地意愿,我将要求他进一步说明必然性究竟意味着什么。……我将回答说,上帝当然不可能自愿地意愿,否则就会有一个进行意愿的意志,直到无穷。毋宁说,上帝是通过其本性而意愿最好的。你会说,“因此,他是必然地意愿。”而我则会站在奥古斯丁一方说,这种必然性是神圣的。“但是,由此可见事物是通过必然性而存在。”怎么会呢?因为上帝意愿存在的东西不存在蕴含一个矛盾?我否认这个命题是绝对为真的,因为否则上帝并不意愿的东西就不是可能的。这是因为,即使上帝并不选择事物,它们仍旧是可能的。实际上,即使上帝并不意愿某物存在,其存在也是可能的,因为就其本性来说,假若上帝意愿它存在,它就能存在。“但是上帝不可能意愿它存在。”我承认这一点,不过,这样一个事物就其本质来说仍是可能的,即使相对于上帝的意志来说它不是[现实地]可能的,因为我们已经把本身并不蕴含任何矛盾的东西定义为就其本质来说是可能的,即使它与上帝的共存在某个方面可以被认为蕴含一个矛盾。……因此,在我看来,一个可能事物是具有某个本质或实在的事物,也就是说,是可以被明晰地理解的事物。(AG 20-21)

很明显,对莱布尼茨来说,事物是因其自身的本质而是可能的,尽管其实际存在取决于上帝的意志——上帝是按照完美原则来决定是否要实现某个可能事物。因此,上帝决定实现的世界以及其中的一切事物并不是必然的,因为并不包含那些事物的其他世界也是可能的,而上帝本来就能选择某个其他世界来实现,即使他不愿意这样做。上帝意愿做的事情当然必须是他能够做的,例如,他不能意愿任何形而上学上或逻辑上不可能的事情,另一方面,他能够做的事情未必是他意愿做的。因此,莱布尼茨提醒我们不要将上帝的能力与其意志混为一谈。在指责克拉克将二者混淆起来时,莱布尼茨指出:“上帝能够产生一切可能的东西,即任何并不蕴含矛盾的东西,但是他只意愿产生可能事物中最好的”(第五封信 76 段, LC 54; 亦可参见 T 171)。这个区分不仅可以让我们理解上帝为什么不是一个必然的行动者,因此他对最好的可能世界的选择是形而上学上偶然的,而且也可以让我们对“选择”提出一种理解——选择只要求排除形而上学上或逻辑上必然的东西,反过来说,我们只能选择形而上学上或逻辑上可能的事物。可能事物之所以能够成为选择的对象,是因为我们有能力履行我们不想履行的行动,正如上帝可以选择不实现其他的可能世界。总而言之,在形而上学意义上说,实际世界之所以只是偶然存在,是因为其存在取决于某个外在于它的东西(即上帝的意志)以及如下事实:其他世界至少可以潜在地(即使不是现实地)存在。将这一点加以推广,我们就可以说,如果某个事物的存在取决于某个外在于它的东西,而且其本身就有其他可能的取舍,那么它就是偶然的。例如,我桌上的咖啡杯只是偶然存在:它在我这里的存在取决于我从某个商店将它买回,而且,我有可能买了另一个咖啡杯,而不是目前放在桌上的那个。

现在,为了进一步阐明对偶然性的这种理解,我们需要考察一下莱布尼茨在形而上学必

然性和假设必然性之间所做的区分。按照对偶然性的一个日常理解，说某个东西是偶然的，就是说其产生以某种方式偏离了“正常轨道”。在这个意义上，偶然性往往被等同于机遇或奇迹。但是，机遇或奇迹不太可能是莱布尼茨所设想的偶然性，因为在他看来，没有什么东西，哪怕是某种意义上的奇迹，能够摆脱上帝的意志。实际上，莱布尼茨对充分理由原则的承诺不允许他认为，任何事情在没有充分理由或原因的情况下就可以发生。因此，在莱布尼茨这里，说某个东西是“偶然的”，显然并不是说它是随机地发生的，或者其发生是未被决定的。为了充分理解这一点，我们首先需要像莱布尼茨那样将确定性概念和必然性概念分离开来。一个必然的存在物是其本质就蕴含其存在的东西——它本质上不可能不存在，或者换句话说，你不可能否认其存在而不陷入矛盾。在莱布尼茨对上帝存在的本体论论证中，这个思想占据了一个重要地位。¹上帝就其本质来说**必然**存在：他不可能不存在，因为从上帝的概念来看，否认其存在是矛盾的。因此，形而上学上必然的东西是其否定蕴含一个矛盾的东西。莱布尼茨经常把形而上学必然性等同于逻辑的、几何的和算术的必然性（例如 T 282），而且有时称之为“盲目的”（T 349），意思是说这种必然性甚至不依赖于上帝的意志或选择，反而对后者施加了约束——甚至上帝也不可能创造形而上学上不可能的东西，例如一个圆形的方形。任何形而上学上必然的东西都不依赖于意志或选择，在这个意义上说，它们是“绝对的”。由此可见，对莱布尼茨来说，形而上学必然性的根据就在于矛盾原则（AG 28）。另一方面，所有被造物，包括世界本身，都是偶然的，因为其实际存在不仅取决于其自身的本质，也取决于上帝的存在及其创世命令。因此，即使某个东西只是偶然存在，这也不意味着它不是确定的：偶然的事情是可以绝对可靠地发生的，尽管只有上帝才确切知道它是如何发生的。实际世界中的一切都是确定的，因为上帝已经预先决定并因此而预测到每一个未来的偶然性。有了这个确定性概念，莱布尼茨就可以区分两种必然性概念：

我断言，联系或跟随（*consécution*）有两种类型。其否定蕴含一个矛盾的联系是绝对必然的；这种推导出现在永恒真理（例如几何真理）中。另一种联系只是按照假设（*ex hypothesi*）才是必然的，可以说是偶然地必然的，但其自身是偶然的，因为其否定并不蕴含一个矛盾。这种联系不是完全立足于观念和上帝的纯粹理解，而是立足于上帝的自由命令和宇宙的序列。（AG 45）

莱布尼茨对偶然性的理解确实不同于日常的理解，即偶然的事情是用一种不确定的方式发生的。消除这个“错觉”的唯一方式，是将偶然性概念与莱布尼茨关于假设必然性和上帝的自由命令的思想联系起来。莱布尼茨说，“按照预先的决定而发生的一切事情，都是确定的但不是必然的”（AG 45）。在这里，“必然的”这个说法显然是指“形而上学上必然的”，即其发生或存在本身不依赖于任何其他条件的必然性。相比较，一切偶然事物，或者一切存在命题的**真理**，都依赖于上帝的自由命令，因为很多东西就其本身而言都是可能的，只是在上帝按照完美原则来决定创造世界时，它们才变得实际上不可能。

我们可以把莱布尼茨在这方面的想法概述如下。首先，不论是从逻辑上说还是从事实上说，都存在不同的可能世界，上帝是出于对完美的考虑而决定实现其中某个世界。上帝的选择可以被理解为对一套规律和原则的选择，这套规则将制约即将被实现的世界。莱布尼茨写道：“上帝的至高无上的智慧已经导致他首先要选择这样的**运动定律**，相对于抽象的或形而上学的理由来说，这些定律得到了最好的调整、是最合适的。……不同于逻辑、算术和几何真理，这些定律并不依赖于**必然性原则**，而是依赖于**适宜性**（fitness）**原则**，也就是说，依赖于智慧的选择。”（AG 210-211）其次，即使“上帝选择最好的东西”这件事情在某种意义上是必然的，这也不意味着上帝决定实现的世界就是形而上学上必然的，因为上帝本有可能选择一套其他的规律和原则，而不是那套制约实际世界的规律和原则，而这并不是矛盾的，

¹ 参见 D. Blumenfeld, “Leibniz's Ontological and Cosmological Arguments,” in Jolly 1995, pp.353-382, 特别是 pp.354-364。

因此是可能的。事实上，莱布尼茨很明确地指出，“虽然人们可以承认上帝必然选择最好的东西，乃至承认最好的东西是必然的，但是，这并不意味着被选择的东西就是必然的，因为无法论证它就是最好的”（AG 30）。不过，只要上帝已经决定选择某个可能世界来实现，那套被选择出来的规律和原则就可以被认为是**物理上必然的**，或者说**假设地必然的**——这种必然性是上帝的创世命令的结果，但其**本身**是偶然的，因为它得以产生的前提是外在于它的，而不是内在于其自身的本质。因此，所有物理必然性都预设了某个其他东西（例如上帝创世的自由命令）的必然性。莱布尼茨对这一点极为明确，例如，他写道：“一切关于偶然事物或事物的存在的真理都取决于完美原则。除了上帝自身的存在外，一切存在都是偶然的”（AG 19），因为偶然事物的现实存在取决于上帝在创世时对完美的考虑。不过，即使每一个立足于上帝的自由命令的真理在这个意义上都是偶然的，但“它们是确定的，因为这些命令并不改变事物的可能性”（AG 46）。因此，“即使上帝总是选择最好的东西这件事情是确定的，这也不妨碍不太完美的东西本身是可能的并依旧是可能的，尽管它不会发生，因为它之所以被拒斥，不是因为不可能，而是因为它不完美”（AG 46）。由此可见，偶然性的真正根源就在于，偶然真理的原则是完美原则（AG 19，亦可参见《论形而上学》第13节）。在与形而上学必然性相对立的意义上，一切实际上存在的事物之所以是偶然的，本质上是因为其存在取决于上帝的智慧和选择。偶然的事物之所以是有限的，心灵无法完备地论证的，只是因为“只有上帝才完备地理解[一个偶然事物存在的]理由”（AG 28）。由此可见，无限分析的观念只不过是完美原则的一个自然推论，因此在**认知的**意义上就成为偶然性的一个必要条件。

在这个解释下，我们就很容易理解偶然事物为什么可以是确定的。不过，这个解释也会产生一些问题。一个直接的问题是：上帝实现某个世界的决定是否本身就是必然的？若是，在什么意义上是必然的？一方面，所有被造物都是因为上帝的创世命令而得以存在，因此只是“假设地必然的”，即只是相对于某个特定的假设才是必然的，例如如下假设：上帝是按照智慧和善的原则来决定要实现哪个可能世界（T 174）。¹另一方面，莱布尼茨的某些文本似乎暗示了某些形而上学必然性也被注入世界中。例如，在《论事物的根本起源》中，莱布尼茨指出：

我们观察到，世上万物都是按照永恒为真的法则而发生，这些法则不仅是几何的，也是形而上学的，这就是说，世上万物不仅按照物质必然性（**material necessities**）发生，也按照形式理由（**formal reasons**）发生。这个说法不仅在很一般的意义上是真的，也就是说，在我们对这个世界为什么存在而不是不存在、为什么这样存在而不是那样存在的说明（**ratio**）中是真的，而且，在下降到具体事物时，我们也看到，原因、力量（**power**）和作用（**action**）的形而上学法则如何奇妙地在整个自然界中有其地位，此外，我们还看到形而上学法则胜过物质的纯粹几何法则。（AG 152）

在这里，“物质必然性”大概指的是物理必然性，即由上帝在世界中所设立的自然法则来支配的必然性。这种必然性相对于上帝的创世命令来说是偶然的，尽管世上万物（不仅包括纯粹的物理对象，也包括具有灵魂或心灵的个别实体）都受制于这种必然性。但是，如何理解世上万物的存在和变化也取决于“形式理由”？又如何理解“形而上学法则胜过物质的纯粹几何法则”这个说法？在莱布尼茨这里，形而上学上必然的东西是可能的东西的一个子类，其本质特征在于其否定蕴含一个矛盾。因此，可以设想的是，如果上帝决定实现的世界在某种意义上是完美的，那么它就不可能包含在广泛的逻辑意义上自相矛盾的东西。换句话说，甚至上帝的创世活动也必须满足形式理由的基本要求。实际上，在莱布尼茨这里，说某个东西是“形而上学上必然的”，就是说它独立于上帝的自由命令、在所有可能世界中都是真的。

¹ 当然，在这个意义上，甚至形而上学上必然的东西也只具有假设必然性，因为其必然性取决于如下假设：矛盾原则是成立的。不过，莱布尼茨很可能是按照必然的东西得以成立的前提的**普遍性程度**来划分几种不同的必然性。如果矛盾原则具有最高的普遍性，那么形而上学必然性就是最高的必然性。

因此，如果莱布尼茨所说“形式理由”同样适用于上帝可能决定实现的**每个**世界，那么这样一个世界仍然是形而上学偶然的，因为得到实现的每个世界都包含了同样的形式理由的要素，却不同于另一个可能也被实现、也包含同样要素的世界。在莱布尼茨对永恒真理的承诺下，我们或许假设，不管上帝决定实现哪个可能世界，他都会利用同样的逻辑和数学工具，这就是说，每一个可能被实现的世界都必须满足形而上学必然性和形式理由的要求。因此，即使形而上学必然性和形式理由被注入上帝决定实现的世界中，这也不意味着实际世界**总体上说**就是形而上学上必然的，因为上帝对最好的可能世界的选择根本上是由智慧和善的原则来决定的。就此而论，莱布尼茨见解毋宁是，最好的可能世界的存在只具有假设必然性，因为否定其存在并不蕴含一个矛盾。

现在，我们可以回答科里提出的所谓“困境”。科里论证说，如果上帝的存在是必然的，那么从这种必然性中产生出来的任何东西（实际世界及其所包含的一切）也都是必然的，因此莱布尼茨就没有为偶然性留下余地。科里由此断言，“只有当我们可以合理地认为**上帝的选择是偶然的时候**”（Curley 1971: 95，我的强调），莱布尼茨才能为事实真理的偶然性留下余地。¹但是，正如我们已经看到的，上帝并不是出于形而上学必然性而选择实现最好的可能世界，而且，就实际世界中存在的一切都取决于其自身的本质以及上帝的意志而论，它们是偶然的。莱布尼茨在这方面显然并没有陷入科里所说的“困境”。实际上，早在1673年撰写的《哲学家的忏悔》中，莱布尼茨就意识到了类似异议。在这部对话体著作中，莱布尼茨意识到对话者会提出这样一个推理：“上帝的存在是必然的；包含在事物序列中的恶是由此而来的；从某个必然的东西中产生出来的一切东西本身都是必然的；因此，恶是必然的。”（CP 56）莱布尼茨对此提出了如下回答²：

我回答说，如下说法是假的：从某个必然的东西中产生出来的一切东西本身都是必然的。确实，除了为真的东西外，没有什么其他东西是来自真理；不过，既然一个特殊命题可以来自完全普遍的命题，……那么，某个偶然的东西（或者，在假设另一个东西的情况下才是必然的东西）为何不可以来自某个必然的东西呢？不过，我将从必然性概念本身来确立这一点。我已经将必然的东西定义为其否定不能被设想的东西；因此，事物的必然性和不可能性要在其自身的观念中来探求，而不是在它们之外来探求；是要通过考察它们能不能被设想或者是否蕴含一个矛盾来探求。因为在这个地方，我们只把本身就是必然的东西，即本身就具有其存在和真理的理由的东西，称为必然的。几何真理是必然的。但是，在存在的事物中，只有上帝才是必然的；从被预设的事物序列中——也就是说，从事物的和谐或上帝的存在中——产生出来的所有其他东西，自身都是偶然的，只是假设地必然的。……因此，如果一个事物的本质是可以被设想的（只要它是被清楚明晰地设想的），那么它必定已被认为是可能的，其否定就不是必然的，即使其存在可能与事物的和谐以及上帝的存在相对立。（CP 56-57）

莱布尼茨的回答是我们可以预料到的：世上万物并不只是因为自身的本质而得以存在，因此其存在不是**形而上学上必然的**。不过，即使上帝并不是出于形而上学的必然性而决定实现世界，但他确实是出于自己的本性而决定实现最好的可能世界。因此，批评者可以进一步论证说，即使上帝实现最好的可能世界这件事情不是形而上学上必然的，但是，他意愿最好的东西这件事情是形而上学上必然的：上帝**不能不出于自身的本性而意愿最好的东西**，而且，既然上帝的一个本质属性就在于他总是按照智慧和善的原则来行动，他就不是因为任何其他东西而具有这个意愿。这样，如果上帝意愿最好的东西这件事情是形而上学上必然的，那么，

¹ 这个“困境”的另一个方面所说的是，如果我们假设上帝的善意是偶然的，那么，鉴于一切偶然事物的存在都需要一个理由来加以说明，因此，假若我们仍然需要进一步说明上帝为什么会有这样一个善意，我们就会陷入无穷后退。实际上，正如我们后面会看到的，这是对莱布尼茨观点的误解。

² 格里芬对莱布尼茨的回答提出了一个详细分析：Michael V. Griffin, *Leibniz, God and Necessity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp.59-68。

作为其意愿的结果而产生的一切也都是**形而上学上必然的**。为了反驳这个进一步的异议，莱布尼茨只需表明，即使上帝意愿最好的东西这件事情是形而上学上必然的，最好的可能世界的存在也不是形而上学上必然的。在1706年写给皮埃尔·贝尔的一封信中¹，莱布尼茨对其主张提出了如下说明：

不错，“上帝意愿与其智慧最相称的工作”这个命题是必然的。但是，“他必然意愿这项工作”这个命题并不是真的，因为“这项工作与其智慧是最相称的”这个命题不是一个必然真理，而是一个不可论证的偶然事实。我相信我们可以一般地说，“他的意志将按照最大的倾向来行动”这个命题是必然的。但是，由此推不出他的意志将必然行动。（SLT 114）

在这里，莱布尼茨明确否认“上帝意愿最好的东西”这一命题是**形而上学上必然的**，其理由是，这个意愿取决于智慧和善的原则，而不是取决于矛盾原则。上帝有可能选择不实现最好的可能世界，而且，即使他选择实现某个不太好的可能世界，这也不违背矛盾原则。

为了进一步阐明这一点，我们需要考察一下莱布尼茨的意志概念。对莱布尼茨来说，每一件事情的发生都有一个原因，而且，在一件事情发生的原因都已经具备的情况下，它必然会发生。人的行动是在世界中发生的事件，因此其发生也是有原因的。不过，我们所采取的大多数行动是意向性的，也就是说，我们是为了实现某个目的而采取行动。在某些复杂的情形中，我们需要经过一番规划来思考如何才能实现某个目的。在思考如何将我们的计划转化为行动时，在我们这里就会有一些中间的精神行为，莱布尼茨将这样一个精神行为称为“意愿”（volition），即意志的一项活动。例如，如果我们发现我们需要采取一些手段来实现某个目的，那么我们必然会意愿作为必要手段的那些东西。因此，大体上说，行动涉及三个阶段：首先是**持有**某个行动计划，然后通过意志来**决定**实现该计划，最终是通过身体运动来**落实**该计划。对莱布尼茨来说，这三个阶段之间的联系是因果的，而且涉及有效原因（efficient causes）。而且，正如我们稍后就会看到的，莱布尼茨把意志理解为一种关于善恶的实践判断，因此，意志的努力（即具体的意愿活动）总是指向一个人在某种意义上认为是好的东西，总是避开一个人在某种意义上认为是糟糕的东西。莱布尼茨认为心灵是按照其动机来行动，并进一步将动机定义为行动的倾向。在这个定义下，“意志总是按照最大的倾向来行动”几乎就是一个概念真理。换句话说，我们实际上采取的每一个行动都是来自我们当时具有的最大倾向。但是，即使“我们的意志将按照最大的倾向来行动”这件事情是必然的，这也不意味着我们的意志必然会如此行动。从我们对自己行动的反思中，我们不难看到这一点。实际上，既然我们也是具有感性欲望和感性冲动的行动者，我们的行动有时候就不会遵循理智对于意志的决定。上帝确实是出于自己的本性而意愿与其智慧相称的工作，例如创造最好的可能世界，但是，他是按照智慧和善的原则而必然这样做，也就是说，是出于一种道德意义上的必然性而这样做。²因此，尽管上帝的存在是形而上学上必然的，他选择最好的可能世界来实现这件事情并不是形而上学上必然的，因为这种必然性是“来自智慧针对终极原因而做出的自由选择”（T 349）。

因此，莱布尼兹很明确：即使上帝对这个世界的选择是**道德上必然的**，这也不意味着其中的一切都是必然的。实际上，我们可以在一个更深的意义表明，被选择的东西为什么不是

¹ 皮埃尔·贝尔（Pierre Bayle, 1647-1706）：法国哲学家，加尔文教派清教徒，莱布尼茨在《神正论》中的很多论述都是针对贝尔的观点提出来的。

² 在莱布尼茨这里，“道德必然性”至少具有两个含义：在一种狭窄的、法理学的意义上指的是义务；在一种更加丰富的形而上学意义上指的是道德上的“应当”。简而言之，道德上必然的事情就是道德上好的行动者应当做的事情。对这个概念的进一步讨论，参见 Robert M. Adams, “Moral Necessity,” in Donald Rutherford and J. A. Cover eds., *Leibniz: Nature and Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp.181-193, 尤其是 pp.182-183; R. C. Sleight, “Moral Necessity in Leibniz’s Account of Human Freedom,” in Samuel Newlands and Larry M. Jorgensen eds., *Metaphysics and the Good: Themes from the Philosophy of Robert Adams*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp.252-271。

形而上学上必然的。这个意义不仅与我们对自由的讨论特别相关，也与莱布尼兹对存在和偶然性之根源的说明具有密切联系。对莱布尼茨来说，每个可能的东西都有自身的本质，这个本质是永恒的，不依赖于上帝的自由命令。因此，存在并不取决于本质。这个思想是莱布尼茨形而上学体系的一个基本预设。在这个预设下，我们可以说存在着无限多的可能事物，上帝只是按照完美原则从中选择一个（仍然可能是无限的）子集来加以实现。哪些事物能够得到实现，取决于它们是否比其他事物有更多的理由，或者更明确地说，取决于它们是否比其他事物更有利于促进世界的完美。正是在这个意义上，在《论自由和可能性》中，莱布尼茨指出：

一切关于偶然事物或事物存在的真理都取决于完美原则。……而且，某个特定的偶然事物而不是其他偶然事物存在的理由（*causa*），不应该只是在其定义中来寻求，而应该在与其它事物的比较中来寻求。这是因为，既然有无限多的可能事物、但它们又不[实际上]存在，因此，正是这些事物存在而不是那些事物存在的理由（*ratio*），就不应该在其定义中来寻求，而是要从某个外在的来源中来寻求，即从如下事实中来寻求：实际上存在的事物比其他事物更完美。（AG 19）

因此，某个可能事物的存在是一个相对事实，这就说明了偶然性的根源为什么在于完美原则（AG 20）。换句话说，一个可能事物的实际存在是由其自身的本质和上帝对完美的考虑来共同决定的。这意味着上帝只是按照完美原则来设想和组织他即将创造的世界，而无需干涉每一个特定事物的行为。当然，我们必须把后面这一点与一个认识论要点区分开来，即上帝先验地知道自己所创造的每一个个别实体的本质。由此我们就很容易理解，在莱布尼茨的绝对必然性概念的意义下，为什么决定并不意味着必然化。因此，莱布尼茨关于存在的思想充分符合其前定和谐学说。此外，鉴于莱布尼茨将运动或变化的具体原因置于事物本身当中，对他来说，上帝只是对世界的终极原因负责，因为上帝“已经决定创造所有可能世界中最好的世界，一个由形而上学原则来制约的世界，这些原则决定了世上万物所遵循的运动定律”。

1

事实上，如果一切被造物都只是假设地必然的，即形而上学上偶然的，那么，认为上帝的创世行为是形而上学上必然的就是不连贯的，因为上帝是出于对完美的考虑、按照其智慧来创造世界。他或是必然地这样做，或是自由地这样做。如果他是必然地这样做，那么不仅其自由会被摧毁，作为其创世活动的结果而发生的每件事情也都是必然的。这个结论显然不符合莱布尼茨对偶然性的理解。另一方面，如果上帝是自由地这样做，那么，只是在道德意义上（即上帝是出于良善和智慧而履行其义务），上帝的自由才能得到合理说明，否则我们就必须寻求一个充分理由来说明上帝创世的自由行为，而这会导致无穷后退。从形而上学必然性的概念中，我们也能得出类似结论。按照定义，“‘上帝选择最好的东西’是形而上学必然的”这个命题意味着，“上帝选择最好的东西”这个命题在所有可能世界中都是真的。但是，这个结论对上帝来说极为古怪，因为上帝无需审视这个命题在所有可能世界中是不是真的——他只是出于自己的本性而选择最好的东西。一些评论者之所以把上帝的创造活动理解为形而上学上必然的，很可能是因为他们未能将上帝**存在**的形而上学必然性与上帝**创世**的道德必然性区分开来。从认识论的角度来看，前者是从实质性的假设必然性中推出的。从莱布尼茨对上帝存在的本体论论证中，我们可以清楚地看到这一点。简单地说，任何存在都需要一个充分理由来说明它为什么存在。鉴于世上万物都是偶然的，存在的序列作为一个整体也是偶然的，因此自身不可能包含其存在的充分理由。因此，必定有一个必然的存在，它处于被创造出来的世界之外，为其中一切偶然存在提供根本的和终极的理由，正如莱布尼茨所说：

终极根据必定存在于某个具有形而上学必然性的东西中，一个存在物的理由必须来自某个实际上存在的东西，因此，必定存在某个具有形而上学必然性的实体，即一个就

¹ D. Garber, “Leibniz: Physics and Philosophy,” in Jolly 1995, p.325.

其本质来说必定存在的实体。(AG 150)

因此,莱布尼茨可以承认上帝的存在是形而上学上必然的。但是,形而上学必然性只是一个逻辑概念,与之相比,道德必然性具有更丰富的内涵。上帝存在的形而上学涵义本身是来自关于上帝的道德禀性的考虑:正如世上万物是因为上帝的智慧和良善而得以存在一样,相对于上帝所创造的世界来说,上帝也是因为其智慧和良善而必然存在。实际上,声称一切存在都是形而上学上必然的并不符合莱布尼茨的一个主要见解,即所有可能的东西都有可能存在,因此,在一个个别实体和在它身上所发生的事情之间,就存在一种不依赖于上帝之自由命令的内在联系。例如,莱布尼茨针对亚当的情形提出了如下评注:“亚当和人类事件之间的联系,并不是不依赖于上帝的所有自由命令,但也不完全依赖于这些命令,以至于一个事件只是因为对它做出的特定命令才有可能发生或被预言”(AG 71)。尤其是,如果概念本身是可能的,那么它们就不依赖于上帝的自由命令,因为每个可能的东西本身都是可能的,尽管在与上帝的某个命令的关系中,它或许变得不可能。在《神正论》中,莱布尼茨进一步解释说:

在谈论一个事物的可能性时,我们不是追问能够导致或阻止其实际存在的原因,否则我们就改变了术语的本质,让可能的东西和现实的东西之间的区分变得无用。……这就是为什么当一个人问一个事物究竟是可能的还是必然的,并引入关于上帝意愿什么或选择什么的考虑时,他就改变了论题。这是因为,上帝是在可能事物之间进行选择的,因此他是自由地选择、并没有受到强制;要是只有一个可能的方案,就不会有选择,也不会有自由。(T 235)

上帝的选择是由关于其存在和本质的事实来决定的,就此而论,其选择在道德的意义上是被必然化的。一旦上帝决定创造世界,即将出现在世界中的一切也都会必然地出现于其中,但这只是一种假设必然性——世上万物只是相对于上帝的创世命令而必然出现在世界中。因此,它们的存在是双重地偶然的:第一,它们本身(也就是说,在上帝决定创世之前)只是可能的,而不是形而上学或逻辑上必然的;第二,上帝有可能选择不包含它们的事物序列。因此,即使上帝的选择是道德上必然的,这也不意味着实际世界中的事物本身就是必然的。

实际上,如果实体就是能够维持自身存在的东西,也就是说,一个东西是因为自身含有一个运动原则而成为实体,那么上帝只是预先决定了宇宙的总体秩序与和谐,而不干预每个实体的特定活动。莱布尼茨要求所有个别实体都应该用一种**机械论**的方式得到说明,但是他补充说,运动定律必须在形而上学上予以说明:“机械论的源泉本身不是单独来自物质原则和数学理由,而是来自某个更高的源泉,即形而上学源泉”(AG 157,参见 126-127)。当上帝允许所有存在物都有**自身的**规律并按照这些规律来运作时,上帝也要求自己具有最充分的自由:“即使世上万物都是决定地发生的,世界的作者也可以是自由的,因为他是出于一个**智慧或完美的原则**而行动。”(AG 151,我的强调)在按照智慧或完美的原则来行动时,上帝也给予他所创造的每个实体以偶然性和自由。如果我们将上帝理解为世界的终极原因或者最根本的动因,那么他要对世界所承担的责任将是道德的而不是形而上学的。在莱布尼茨对霍布斯和斯宾诺莎的自由概念的批评中,这一点得到了明确阐述。霍布斯和斯宾诺莎都否认存在与上帝的意志具有本质联系,因此认为世上万物都是按照一种“没有理智、没有选择”的“盲目的必然性”来运作的。莱布尼茨如此批评霍布斯和斯宾诺莎的必然论:“我认为我们只能责备霍布斯和斯宾诺莎的追随者摧毁了自由与偶然性,因为他们认为只有发生的事情才是可能的、而且必定是通过一种无理性的几何必然性而发生的。霍布斯让一切都成为物质性的、使之只受制于数学法则;斯宾诺莎也剥夺了上帝的理智和选择,只让上帝具有一种将一切事物必然地产生出来的盲目力量。”(T 371)莱布尼茨确实把形而上学必然性和物理必然性理解为“盲目的”(在它们不是按照“智慧和选择”来运作的意义上),并因此将它们与道德必然性相对立,但是,他始终强调说,就上帝所创造的世界而论,上帝同样是按照完美

原则来选择在其中运作的形而上学法则和物理法则。在《神正论》中，他写道：

理性真理有两种：一种是所谓的“永恒真理”（*Eternal Verities*），它们完全是必然的，因此其否定蕴含矛盾。逻辑上、形而上学上或几何上必然的真理都是这种真理，我们不可能否定它们而不陷入矛盾。其他真理可以被称为“正面的”（*positive*），因为它们是（或者取决于）上帝乐于给予自然的法则。我们或是通过经验（即后验地）了解到它们，或是通过理性、先验地了解到它们，即通过考虑令它们得到选择的那些事情的适宜性（*fitness*）。这种适宜性也有其规则和理由，但它是上帝的自由选择，不是一种几何必然性，而正是上帝的自由选择产生了对适宜的东西的偏爱并使之存在。因此我们就可以说，物理必然性是建立在道德必然性的基础上，也就是说，是建立在与一个人的智慧相称的选择的基础上；物理必然性和道德必然性都应当与几何必然性区分开来。正是物理必然性制作了自然界中的秩序，在运动规则以及上帝在让事物存在时乐于为事物制定的其他一般法则中体现出来。因此，很明显，上帝不是无理由地给出这些法则，因为他不是随意选择什么东西，宛如偶然地或完全漠不关心地选择它们；但是，在某些情形中，促成上帝进行选择的爱和秩序的一般理由可以被一种具有优越秩序的更强的理由所克服。（T2）

在莱布尼茨这里，形而上学上必然的东西是最普遍的，它们为一切可能事物设定了最低标准：凡是在形而上学意义上不蕴含矛盾的东西都是可能的。因此，这种真理（例如几何真理）必然出现在上帝所创造的世界中，正如它们必定存在于任何可能世界中。但是，物理法则并不具有这种最高的必然性：实际世界中存在什么物理法则取决于上帝对完美的考虑。这就是说，在所有可能的物理法则中，上帝只是选择其中一些法则在实际世界中存在。在这个意义上，物理原因及其运作也取决于上帝的意志，或者换句话说，有效原因的存在及其运作取决于目的论的终极原因。这是莱布尼茨形而上学体系的一个基本主张。在《单子论》中，莱布尼茨更简洁地指出：“灵魂是按照终极原因的法则，通过欲望（*appetition*）、目的和手段来行动的。物体是按照有效原因的法则即运动定律来行动的。这两个王国是彼此和谐的。”（AG 223）换句话说，尽管世上万物都受制于上帝在创世时所设立的形而上学法则和物理法则，但是，当实际世界总体上按照终极原因来运作时，在日常意义上具有思想和知觉的实体也明确地按照道德规则来运作或行动，也就是说，其运作或行动或多或少地敏感于上帝在世界中所确立的价值观念，以便满足完美原则的要求。按照这种理解，道德必然性并不是与上帝在创世时所引入的形而上学必然性和物理必然性相对立的，反而是后者在世界中得以存在的根据。形而上学法则和物理法则在世界中的存在不是形而上学上必然的，而是像其他事物一样取决于上帝的智慧和意志。因此，对莱布尼茨来说，偶然性的根源就在于智慧和善的原则，而莱布尼茨之所以将偶然性设想为自由的一个条件或要素，恰好是因为偶然性概念表达了他对事物所固有的一种目的论的承诺。正是因为莱布尼茨承诺了这种以上帝的智慧和良善为中介的目的论，他的自由学说才在本质上不同于他所要批评的那种由盲目力量来主宰的必然论。¹

四、自发性、变化与行动

莱布尼茨之所以关心偶然性问题，归根到底是为了理解自由的可能性。鉴于莱布尼茨对充分理由原则的承诺，总的来说他相信自由与必然性是相容的。即使上帝是出于道德必然性而决定实现最好的可能世界，其选择也是自由的，不仅因为上帝不选择实现最好的可能世界仍然是形而上学上可能的，更重要的是因为上帝是出于自己的良善和智慧而决定实现最好的可能世界。同样，如果世界中所存在的一切在形而上学意义上都是偶然的，那么自由对人来

¹ 莱布尼茨在《神正论》及其附录中对这种必然论提出了详细批评。相关的讨论，参见 Griffin 2013: 58-82。

说就是可能的。莱布尼茨写道：“我们的自由以很多方式受到了限制：我不能自由地像鹰那样飞翔或者像海豚那样游泳，因为我的身体缺乏必要的装备。我们的心灵在很多方面也受到了限制，因此，严格地说，我们绝不会有一个完全自由的心灵。但这并不妨碍我们具有野兽所不具有的某种程度的自由，即按照事物是如何向我们显现出来的来进行推理和选择的能力。”（AG 112）因此，不论是在上帝那里还是在人这里，自由的可能性都在于莱布尼茨明确地鉴定出来的三个基本条件：自发性、理智以及偶然性：“自由……就在于理智（这涉及对慎思对象具有清晰的认识）、自发性（我们凭借它而做出决定）和偶然性（也就是说，排除逻辑的或形而上学的必然性）。”（T 288）

为了阐明这三个基本条件，让我首先简要地说明偶然性对于自由来说为何是不充分的一一也就是说，偶然性本身为何不足以保证自由。正如前面已经充分表明的，说“X 是偶然的”就是说：第一，X 的存在取决于某个外在于它的东西，例如上帝；第二，存在对 X 的其他可能取舍，例如在如下意义上：要是上帝已经选择另一个可能世界来实现，X 就不会现实地存在。在莱布尼茨这里，对偶然性的强调是否意味着自由要求我们“本来就能采取其他行动”（could have done otherwise），这是一个需要进一步分析的问题。¹对于逻辑上或形而上学上必然的东西，不论是我们自己还是上帝都没有取舍。如果“ $2+3=5$ ”是逻辑上或形而上学上必然的，那么我们就不能使得“ $2+3$ ”不等于 5。我们无法自由地选择这种东西。由此可见，如果偶然性仅仅被设想为与逻辑必然性或形而上学必然性相对立的东西，那么偶然性只是为自由选择的可能性设定了一个负面条件。进一步说，既然任何可能的东西都是因其自身的本质而是可能的，因此，即使上帝已经决定实现某个可能事物或事态，但是，他并未选择的东西究其本质而论仍是可能的，因此其对立面并不是必然的。如果上帝对某个可能事物或事态的选择排除了某些其他事物或事态的实际存在，那么其选择在这个意义上就不是形而上学上必然的，就此而论是自由的。偶然性只是排除了我们在形而上学意义上被必然化的可能性，因此只是自由的一个必要条件，其本身对于自由来说并不充分。

同样，自发性本身也不足以保证自由。²在莱布尼茨这里，说某个东西是自发的，就是说其运动和变化的原则或根据都是来自其自身。在《神正论》中，莱布尼茨写道，“当一个行动的来源（*principe*）在采取行动的行动者当中时，该行动就是自发的”（T 301）；在《一个新的自然体系》中，他更进一步指出，“上帝原来就以这种一种方式创造了灵魂（以及任何其他统一体），以至于一切事物必定都是通过自身的深度（*fonds*）、通过一种与自身相关的完全的自发性而产生的”（AG 143）。从前面论述中不难看出，自发性学说其实是莱布尼茨的形而上学原则（特别是“概念包含谓词”原则和前定和谐学说）的一个自然推论：前定和谐学说意味着事物之间不可能有真正的因果作用，一切变化都只能是事物在样态上内在地发生的变化，因此，变化的根本原则必须被“嵌入”每一个个别实体中。这个联系在下面这段话中得到了明确阐述：

真正的自发性对于我们和所有简单实体来说都是共同的，在有理智的或自由的实体那里，这成为对其行动的一种掌控。我几年前提出的前定和谐体系对此提供了更好的说明。在那里我指出，每一个简单实体本质上都有知觉，其个别性就在于某个永恒法则，这样一个法则导致了被赋予那个实体的知觉序列，这些知觉自然地相继产生，它们表达了被分配给它的物体，并通过其工具作用而表达整个宇宙，而且，这是按照那个简单实体特有的观点来进行的，因此那个实体就不需要从物体那里接受任何物理影响。不过，物体也会按照其自身的法则来适应灵魂的愿望，因此只是按照这些法则的提示而服从灵魂。由此推出，灵魂本身就具有一种完全的自发性，其行动只依赖于上帝和自身。（T 291）

¹ 这就是为什么某些评论者认为莱布尼茨至少具有一种意志自由论倾向。我将在本文第六节讨论这个解释。

² 正如我们即将看到的，莱布尼茨区分了自发性的几个含义，或者更确切地说，他认为自发性在程度上是有差别的。莱布尼茨是在自发性概念的最一般的意义认为自发性是自由的一个必要条件，不过，他后面会把自由鉴定为一种理性自发性，即把自由看作是自发性的最高表现。

个别实体是具有自身的变化原则的东西。在决定创造世界时，上帝只是按照自己的知识和智慧从可能事物中进行选择，以便所有得到实现的事物及其变化都可以反映和促进整个宇宙的和谐。由此可见，莱布尼茨的前定和谐学说要求并意味着，对个别实体的任何状态的完备说明都要被包含在其自身当中。前定和谐学说为“概念包含谓词”原则提供了本体论根据：如果上帝在创世时已经知道每一个个别实体的本质（包括其变化的根本原则），如果上帝是出于对完美的考虑而选择自己即将实现的可能事物，那么他必定也知道每一个个别实体的运动或变化。上帝也需要在被造物的演化历程中为其创世蓝图留下某种“痕迹”。莱布尼茨对此提出了如下说明：

既然[上帝在过去的创世命令]现在并不存在，因此，除非这个命令那时就留下了某个实际存在的效应，一种甚至在现在仍然持续存在并发挥作用的效应，否则它在现在就不能导致任何东西。……如果上帝制定的法则本身就在事物身上留下了痕迹，如果事物是通过上帝的命令以这样一种方式被形成的，以至于它们变得适合于实现那个命令的意志，那么我们就必须承认，某种效力（*efficacy*）已被置于事物之中，那就是一种形式或力，一种类似于我们通常用“本质”这个名称来称呼的东西，现象序列正是按照上帝的创世命令的规定来自于这样一种东西。（AG 158-159）

这段话不仅阐明了“概念包含谓词”原则的形而上学根据，而且也表明了有效原因和终极原因之间的关系——有效原因的存在及其运作取决于终极原因。正是由于这个缘故，至少对上帝的来说，能够真实地对一个实体所断言的一切事情都包含在其完备概念或本质中。不过，为了在这个基础上将实体设想为自发的，莱布尼茨还需要排除个别实体之间发生因果互动的可能性。莱布尼茨大概是出于两个考虑而否认个别实体或单子之间能够存在因果互动。首先，前定和谐学说显然使得设定这种因果互动变得毫无必要：如果一个个别实体本身就包含了变化的原则，那么，除了上帝的合作（*concurrence*）外，其变化就不需要任何外在于它的其他东西来促成。¹实际上，如果实体之间的因果互动是由与上帝无关的其他原因来产生的，那么和谐就会受到破坏。其次，莱布尼茨实际上否认个别实体之间的因果互动是可理解的。例如，在《单子论》中，他写道：“没有办法说明一个单子如何能够被某个其他被造物更改或改变，因为我们不可能将任何东西转置到它自身当中，也不可能设想在它当中能够被激发、引导、补充或削减的任何内在运动……。单子并不具有某个东西得以进入或离开的窗口。”

（AG 213-214）这是莱布尼茨对单子的定义的一个自然推论，因为对他来说，单子是最简单的或不可分的实体，具有自身的原则或根据。既然每个个别实体都具有自身的本质或根据，在它那里所发生的运动或变化就不依赖于其他实体。正是在这个意义上，个别实体可以说成是“自发的”。

对自发性的这种理解立即就会产生一个问题：既然在一个实体那里出现的任何变化在上述意义上都是“自发地”发生的，那么我们如何能够将自由的行动与不自由的行动、将我们所做的事情和对我们发生的事情区分开来？或者根本上说，我们究竟应该如何理解自发性与自由的关系？为了回答这个问题，我们首先需要考察一下莱布尼茨对“变化”的理解。尽管单子或个别实体是独立自足的，但莱布尼茨并不否认实体发生变化的可能性。莱布尼茨在不同时期对实体提出了不同的说法，不过，他最终倾向于认为个别实体具有原始的作用力（*active forces*）和受动力（*passive forces*），它们身上所发生的一切变化都是这两种力作用的结果，相比较，作为实体的另一个构成要素的实体形式（*substantial forms*）则是不变的。实体变化有两种基本形式：知觉（*perception*）和欲望（*appetition*）。所谓“知觉”，莱布尼茨指的是单子或个别实体表达某个外在事物的内在状态。这种表达能力是内在于一个实体或单子的。知觉可以是明晰的或有意识的，但是，对于有限的实体来说，其大多数知觉是含混

¹ 当然，上帝的“合作”会带来一个问题：变化或行动是否能够真正地归于个别实体？这个问题后面会加以处理。

的或无意识的：单子对外在事物的表达“就整个宇宙的细节而论只是含混的，只是对于少数事物来说才是明晰的。……它们不是在其对象上受到了限制，而是在它们对于对象的知识的变化上受到了限制”（AG 220-221）。因此，单子只是“宇宙的一面镜子”（AG），即只是从自身的观点知觉到宇宙的某个很小的部分。相比较，欲望指的是“导致变化的行动，或者说从一个知觉转变到另一个知觉的内在原则的行动”（AG 215）。莱布尼茨统称为“欲望”的那种东西实际上是在实体那里促成知觉发生变化的内在倾向，而不是日常意义上的“欲望”。换句话说，在一个实体这里，作为一种能力的欲望是产生变化的内在动力，其具体变更才是日常所说的对具体事物的“欲求”。就具体欲望而论，有一个特点与莱布尼茨对自由的论述（以及我们对其自由学说的恰当解释）特别相关：一个实体可以同时具有很多欲望。这一点并不难理解：如果每个单子都在不断地表达宇宙中的一切事物，那么，就整个宇宙具有无限多的复杂性而论，单子在任何时刻就必定具有无限多的知觉，尽管其中很多知觉可能是无意识地持有的；进一步说，如果正是欲望促成了单子从一个知觉状态转移到另一个知觉状态，那么单子在任何时刻必定也有无限多的欲望，或者更确切的说，能够处于无限多的欲望状态，尽管其中很多状态可能也是无意识的。因此，既然任何被创造出来的实体都只具有有限的能力，而且会受到其他因素的妨碍（例如在既具有理智又具有激情或冲动的人类个体的情形中），我们就不难理解莱布尼茨的一个说法，即“欲望不可能总是完备地达到它所促成的整个知觉，但总是得到其中的一些并达到新的知觉”（AG 215）。此外，既然欲望和知觉都可以是含混的，而且某些欲望的出现取决于某些知觉，因此一个个别实体可能同时具有冲突的欲望。在这种情况下，某个特定的欲望未必会取得成功——这样一个欲望是否最终会取得成功，取决于竞争的欲望在力度或强度上此消彼长的关系，以至于在特定情形中，只有最强的欲望才会最终胜出。稍后我们会看到，莱布尼茨将这个思想与慎思及其与自由的关系联系起来。

自发性是所有个别实体都享有的一个基本特征，而莱布尼茨对知觉和欲望的论述也说明了实体变化是如何可能的。但是，为了阐明自由的真正可能性，莱布尼茨首先需要表明我们如何将我们所做的事情和对我们发生的事情区分开来，也就是说，他需要表明积极能动性（active agency）是如何可能的。仅仅诉诸最基本的自发性概念（即一切个别实体或单子都分享的那种自发性）并不足以回答这个问题，因为这种自发性并不是能够具有自由行动的实体所特有的：即使一个实体的所有变化都是内在地产生的，而且不是逻辑上或形而上学上必然的，这也不足以表明它就是自由的。实际上，既然莱布尼茨将理智、自发性和偶然性鉴定为自由的三个必要条件，他就不可能认为自由仅仅在于自发性。为了阐明莱布尼茨如何从自发性的基本含义过渡到对它的一种更加丰富的理解¹，让我们首先看看他对“行动”或“作用”的论述。一般来说，知觉在一个单子那里的产生已经是一种行动，因为它们不是被动地出现的，而是由单子的先前状态加上其内在原则积极地产生出来的。因此，单子的行动就在于知觉状态的产生。但是，这个意义上的行动显然不是我们在谈到“自由行动”的时候所设想的，因为自由行动必定是相对于不自由的或受到约束的行动而论的。这就是说，如果我们希望将自发性概念与自由联系起来，我们就需要寻求一种方式来理解“不自由的”或“受到约束的”行动的可能性。与笛卡尔主义者不同，莱布尼茨相信任何被造物都必须通过物体来表达和展现其能动性。²也就是说，任何有形体的实体都是实体形式和某个物体的结合体，内嵌于其中的原始力（primitive forces）和相应的原则是通过物体发挥作用的。因此，“作用力……不应被看作行动或作用的简单的和普通的潜力（*potentia*）或接受能力，反而涉及一种朝向行动或作用的努力（*conatus*）或力求（*tendentia*），以至于只要没有其他东西妨碍它，

¹ 唐纳德·卢瑟福将这个基本意义上的自发性称为“单子自发性”（monadic spontaneity），并进一步论证说，除了这种自发性外，还有所谓“行动者自发性”（agent spontaneity）。参见 Donald Rutherford, “Leibniz on Spontaneity,” in Rutherford and Cover 2005: 156-178。下面的讨论部分地受益于卢瑟福的论述。

² 参见 Leibniz, “On Body and Force, Against the Cartesians,” in AG 250-256。

行动或作用就会产生”(AG 252)。被其他东西所阻碍构成了一种约束,这样,莱布尼茨就可以把受到约束的行动和不受约束的行动区分开来,进而在人类个体那里将对我们发生的事情和我们所做的事情区分开来。在《人类理解新论》中,莱布尼茨按照能力的主动行使和被动行使来界定行动,并将行动与受动(*passion*)区分开来:

在一个严格而论的实体中出现的任何东西,在形而上学上严格的意义上,也就是说,在作为自发地出现在该实体中、由于其自身的深度而产生的某个东西的意义上,都是行动的一种情形;因为没有任何被造物能够对任何其他被造物产生影响,因此在一个实体身上发生的一切都是来自其自身(虽然根本上是来自上帝)。但是,如果我们把“行动”看作一种朝向完美的努力,把“激情”看作对立的東西,那么,只有当真正的实体的知觉变得更好地得到发展、更加明晰时,它们才是主动的,正如只有当它们的知觉变得更加含混时,它们才是被动的。……对一个真正的实体来说,我们可以把它得以更加接近自身完美的任何变化看作其“行动”,并将它赋予该实体本身;我们可以把对立的事情在其中发生的任何变化看作其“受动”,并将它归于某个外部原因(虽然不是一个直接原因);因为在前一种情形中,变化可以通过诉诸实体本身、用一种可理解的方式来证明,而在后一种情形中,则要通过诉诸外在事物来说明。(NE 210-221; 参见《单子论》29段: AG 219)

在这里,莱布尼茨首先是按照变化得以发生的原因来区分行动和受动:当一个实体作为行动者促成某个变化时,这样一个变化就可以被看作其行动;当它只是在某个外在原因的作用下消极运作时,在它那里所产生的变化就是被动的——它只是在消极地承受或经受某个变化。这个主张不难理解;我们需要理解的是,为什么莱布尼茨将这个区分与完美的概念联系起来?

对莱布尼茨来说,变化是由原始作用力和派生作用力共同促成的。原始作用力是使得实体根本上具有活动性的东西,它“总是自然地激活某个有活力的物体”(AG 252),因此可以被理解为赋予这样一个物体以其特有的形式。但是,一切变化都是实体样态上的变化,这样一个变化需要有某个东西来导致“某个原始力或行动的原则发生变更”。这种东西就是派生作用力,莱布尼茨称之为“推动力(*impetus*)、努力(*conatus*)”,即指向某个特定运动的力求”(AG 252)。原始作用力说明实体变化为什么会发生,派生作用力则具体地说明了变化如何发生。¹但是,派生作用力作为有效原因所能发挥的作用,在某种意义上说,是来自实体本身所具有的变化根据,即原始作用力。在个别实体这里,任何变化都是由莱布尼茨所说的“欲望”来促成的。在有心灵的实体这里,欲望性力量本身就可以作为有效原因而发挥作用,但更重要的是,这种实体在理想状态下也是按照终极原因的法则来运作。在反对笛卡尔主义者时,莱布尼茨论证说,物质实体的变化不能仅仅按照原始力来说明,也必须“通过形态(即物质的变更)和推动力(即形式的一种变更)来说明”(AG 254),即按照机械力学的动力学来说明。但是,他也明确指出,运动规律本身必须“从形而上学的来源”(AG 255)来加以说明,也就是说,必须诉求关于终极原因的考虑。实际上,甚至单子的活动性本质上也是目的论的——在理想状态下,它们必须反映或表达上帝的创世蓝图,其变化应当维护或促进前定和谐,正如莱布尼茨明确指出的:“每个单子都是一面鲜活的镜子,或者说一面被赋予了内在行动的镜子,从自身的观点来表达宇宙,就像宇宙本身那样井然有序。单子中的知觉是通过欲望的法则,即通过善恶的终极原因的法则,彼此产生出来的”(AG 207)。在理想状态下,单子的自发变化或是为了努力获得为它们所指定的最大的善(至少从其自身的观点来看最大的善),或是为了维护或促进彼此和谐。为此,它们就必须具有明晰的知觉和正确的欲望。由此我们不难理解莱布尼茨的如下说法:“就一个单子具有明晰的知觉而论,我们把行动赋予它;就它具有含混的知觉而论,我们把受动(*passion*)赋予它。”(AG 219)

¹ 参见 Rutherford 2005: 164-165。

莱布尼茨似乎认为，被造物在状态上的自发变化，只有在旨在实现上帝为它们所设立的完善时，才能被称为严格意义上的行动，正如他在《关于自由和命运的对话》中所说：“就我们遵循自己本性的完善而论，可以说我们是在**行动**，在宇宙的和谐中为其他事物制定规则；就我们是不完善的而论，可以说我们是在**忍受**并受制于外在事物”（SLT 98）。对莱布尼茨来说，经受变化也可以是自发性的一种表现。因此，自由不可能等同于一般而论的自发性，即我们与其他简单实体所分享的那种自发性。

莱布尼茨对行动和完善之间的关系理解，不仅暗示了他即将对能动性所提出的一种更加丰富的理解，也是我们理解其自由学说的关键。在处理恶的来源问题时，莱布尼茨已经把恶的第一原因追溯到事物本身的缺陷。如果我们自身就是不完善的，不管是由于莱布尼茨所提到的那种原始缺陷，还是由于我们的有限性，那么不论是在知识方面还是在自发性上我们都会表现出不完善（T 288）。莱布尼茨进一步指出了知识方面的不完善的一个主要原因：“我们的知识有两种类型：明显的和含混的。明晰的知识，即智慧，出现在理性的实际使用中；但是感官向我们提供了含混的思想。我们可以说，只要我们按照一种明晰的知识来行动，我们就摆脱了束缚，但是，就我们的知觉是含混的而论，我们是激情的奴隶。在这个意义上，我们就没有所欲求的精神自由。”（T 289）明晰的知识可以准确地表达事物在世界中的真实存在和变化，因此可以间接地反映上帝所设定的完美。正如我们已经看到的，莱布尼茨把严格意义上的行动与对完善的追求联系起来。相比较，在受到感性欲望或冲动的影响时，我们是在被动地发生变化，因此并不具有完全的自发性。不过需要注意的是，上帝并不是为了不完善本身的缘故而意愿不完善——不完善是为了整个世界的完美与和谐而被要求。因此，在个别实体这里，主动性和被动性是相互的或互惠的：

行动和激情在被造物这里是相互的。因为在比较两个简单实体时，上帝在每个实体那里发现了要求他调整一个实体来适应另一个实体的理由；因此，在某些方面具有活动性的东西，从另一个观点来看是被动的：就在一个实体那里被明晰地知道的东西有助于说明在另一个实体那里发生的事情而论，是主动的；就在一个实体那里发生的事情的理由出现在另一个实体那里被明晰地知道的东西中而论，是被动的。（《单子论》52 段，AG 219-220）

这就是说，完善与不完善之间的对应是上帝在被造物那里预先确立的和谐的结果。因此，被动行动也可以是自发性的产物。但是，这种对应只是理想的，即只是出现在上帝的创世蓝图中。如果实体变化不是严格按照上帝为前定和谐所制定的规则来发生的，那么发生变化的实体就没有真正的或完美的自发性。自发性的完美行使要求明晰的知识或智慧，也就是说，要求准确地表达或反映世界的完美以及上帝为每个实体所设定的善。只有在满足这个条件的情况下，不论是主动行动还是被动行动，实体才是真正自我决定的——其变化是真正来自“其自身的深度”。正是在这个意义上，莱布尼茨说“智慧就宛如自由的灵魂，……自由的实体是自我决定的，这符合理智所认识到的善之动机”（T 288）。完美的自发性就在于在理智或智慧的引导下产生变化或做出选择。这种自发性可以被称为“理性自发性”¹，即一种基于理性和反思的自发性。莱布尼茨在很多地方都明确地指出或暗示了这种自发性。例如，在《神正论》中，他指出，尽管自发性对于我们和其他实体来说都是共同的，但是“在有理智的或自由的实体那里，[自发性]成为对其行动的一种掌控”（T 291）。这个说法表明，有心灵的个体的自发性毕竟不同于那种基本的、形而上学意义上的自发性。实际上，在《单子论》中，莱布尼茨对“心灵”或“理性灵魂”提出的说法已经暗示了理性自发性的概念：

对永恒真理和形而上学真理的知识就是将我们与简单动物区别开来、向我们提供了理性和科学的东西，……就是我们在自己这里称为“理性灵魂”或“心灵”的那个东西。

¹ 这里所说的“理性自发性”大体上相当于卢瑟福所说的“行动者自发性”（Rutherford 2005: 168-169），我只是特别强调这种自发性要求理性慎思和判断，正如下一节即将说明的。

我们也是通过这种知识而上升到反思性的活动,从而可以思考被称为“我”的那个东西,可以考虑在我们当中出现的这个或那个东西。(AG 271)

如果永恒真理包含了关于善恶以及宇宙和谐的真理,那么这段话就意味着,理性既是认识科学真理和实践真理的能力,其恰当行使也是来自对这两种真理的正确认识。当我们因为有了理性而具有反思能力时,我们就变得与纯粹的动物有所不同,就有了自由的可能性。

五、自由与完善

以上我们已经初步阐明莱布尼茨的理性自发性概念:这种自发性就在于通过正确地行使理智来追求上帝所设立的完美,与此相关的行动也是严格意义上的行动。我们有理由认为这种自发性与莱布尼茨所设想的自由具有内在联系——实际上,在某些地方,他直接将自由鉴定为理性自发性。现在,为了用一种方便的方式来阐明这一点,我们不妨首先看看莱布尼茨如何设想上帝的自由。在 1671 年写给法律学者威德科夫(Wedderkopf)的信中,莱布尼茨写道:

既然上帝是最完美的心灵,他就不可能不被最完美的和谐所影响,因此不可能不被事物的理想属性(ideality)所决定而必然做最好的事情。这丝毫不会损毁自由,因为被正确的理由推向最好的东西就是最高的自由。不管是谁,只要他欲求任何其他自由,就是傻瓜。由此可见,一切已经发生、正在发生或将要发生的事情都是最好的,这也是必然的,但是,正如我已经说过的,它们是用一种根本无损于自由的必然性发生的,因为这种必然性并没有从意志和理性的运用中除去任何东西。没有谁具有意愿自己所意愿的东西的能力,即使他有时能够做自己意愿之事。实际上,没有谁想要这种为了自己而意愿所意愿的东西(will what to will)的自由,反而是想要意愿最好的东西的自由。……因此,明显的是,一种并不取决于事物之善(goodness)的绝对意志是很古怪的。(L 146-147)

这段话提出了一些值得关注的问题,其中一些问题在前面已有所触及。最直接的问题是:莱布尼茨为何认为,出于我们的深思熟虑的考虑而决定必然采取某个行动“不会损毁自由”?更一般地说,为什么决定(determination)可以与自由相容?当然,莱布尼茨已经把自发性设想为自由的一个条件,因此,对他来说,自由的观念必定与自我决定的观念相联系。我们现在需要追问的是,为什么采取某个行动的必然性“根本就无损于自由”?为了回答这个问题,我们需要进一步考察莱布尼茨对理智与意志之关系的论述。¹

莱布尼茨持有一个来自经院派哲学的观点,即理智自然地寻求真理,也就是说,理智旨在正确地认识和把握世界的客观状态,包括已经以某种方式存在于其中的价值。如果一切被造物都是为了维护或实现上帝所规划的完美而存在的,那么,在理想状态下,他们会自然地寻求真理,即对上帝的创世蓝图在世界中的具体体现具有明晰的知觉或认识。这种知识与其完美具有本质联系,因此也与其自由具有内在联系。既然“人是为了一种完善而接受自由意志”,“自由意志就不仅与约束相对立,也与无知或错误相对立”(SLT 91-92)。之所以如此,是因为,对于任何被造物来说,完善取决于它们对上帝所确立的秩序的知觉或认识,但是,如果它们的知觉或认识是错误的或含混的,它们对自发性的行使就会受损,而且,就自由与

¹ 莱布尼茨对理智与意志之关系的理解涉及理智论(intellectualism)和唯意志论(voluntarism)之争。理智论者认为,只有当意志在某个理性考虑或实践判断的推动下形成一个意愿时,它才能形成一个意愿。与此相比,唯意志论者则认为,意志本身就能在一系列可能的行动方案当中做出选择。莱布尼茨并不认为我们有意采取的行动完全是由我们的理性判断来决定的,反而强调我们的意向性行动在很多方面受到了无理性倾向的影响。就此而论,他不是一个严格意义上的理智论者,他对动机的理解更接近亚里士多德的道德心理学。另一方面,鉴于莱布尼茨对充分理由原则的承诺,他坚决反对唯意志论。对这个争论的一个相关说明,参见 Michael Murray, “Spontaneity and Freedom in Leibniz,” in Rutherford and Cover 2005: 194-216, 尤其是第 202—206 页。

完善相联系而论，它们的自由也会受损——“我们的自由正比于我们的能力和知识”（SLT 92）。进一步说，既然我们的知觉可以是含混的，我们的认识可以是错误的，为了在成就完善的道路上审慎地行动，我们就需要慎思，而慎思要求理智。就此而论，理智的作用也在于对我们所面临的各个取舍的价值做出判断。因此，“真正的自由就在于我们所具有的那种仔细推究事物、按照我们判断为最好的东西来行动的能力”（SLT 93）。由此我们不难理解莱布尼茨的说法：既然上帝具有最完美的心灵，他就不可能不按照自己判定为最好的东西来行动。莱布尼茨甚至认为上帝“必然”这样做，尽管这里所说的“必然”指的是道德意义上的必然。形而上学上必然的东西不是我们能够自由选择的，这个说法对于上帝来说也成立。例如，在《神正论》序言中，莱布尼茨指出：

绝对必然性，也被称为逻辑必然性和形而上学必然性，或者有时也被称为几何必然性……在自由行动中并不存在，因此，自由不仅免除了约束，也免除了真实的必然性。……尽管上帝总是选择最好的东西，但他自己并不是按照一种绝对必然性来行动，而且，他所制定的自然法则则是建立在各个事物的适宜性的基础上，这些法则在几何真理、绝对必然的东西和上帝的自由命令之间保持均衡。（pp.62-63）

实际上存在的东西是可能事物的一个子集，因此不可能与几何真理和形而上学上必然的东西相对立。此外，从正面的角度来说，世界的秩序本身就要求几何真理和形而上学上必然的东西。进一步说，既然上帝要求世上万物满足完美原则的要求，而自然法则制约着实体的变化，因此我们就不难理解它们为什么需要保持莱布尼茨所说的那种“均衡”。由此来看，上帝对最好的可能世界的选择之所以不是形而上学上必然的，不只是因为上帝并不创造可能事物的本质，也不只是因为相对于上帝已经决定实现的事物序列来说，还存在其他可能的事物序列，更重要的是因为上帝是按照自己对完美的考虑而做出选择。对一个行动者来说，在做出一个选择时，如果仍然有一些取舍是他所能得到的，那么其选择在形而上学意义上就没有被必然化。¹既然上帝对最好的可能世界的选择在形而上学意义上不是绝对必然的，其选择就是自由的，尽管其自由根本上也在于其选择完美地符合他自己的本质——他是按照自己对最好的东西的判断去行动，其意志完全符合其理性判断，不像人类行动者那样可能会受到外在约束或内在强制。正是因为这个缘故，尽管上帝必定是出于自己的智慧和良善而行动，但这种必然性“并没有从意志和理性的运用中除去任何东西”。

上帝的自由就在于其意志完全符合其理智判断，就此而论，上帝具有最完美的自由。自由行动取决于理智的判断，这个主张不仅符合莱布尼茨对充分理由原则的承诺，也说明了他为何反对“意愿要意愿”之类的说法。知识本身并不产生行动：为了行动，行动者必须通过某种精神活动将自己的规划或设想转化为行动。与这种精神活动相关的官能就是意志或欲望的官能。就像理智自然地寻求真理一样，意志自然地寻求善，尽管有可能是在行动者的特定视角下所认识到的善。莱布尼茨持有一种关于意志的“标准理论”，其中不仅涉及意志，也涉及理智、意志和行动之间的关系。²莱布尼茨大致将意愿理解为一种努力寻求善、回避恶的倾向（*conatus*）。因此，每一个意愿都预设了理智对事物的善恶所做出的判断，这一点对于自由来说是关键的，正如莱布尼茨在《人类理解新论》中所说：“若没有自由，理智就不会有目的，若没有理智，自由就没有什么意义。如果一个人能够明白什么东西会对他有利或有害，却不能采取行动来追求或回避那个东西，那么，即使他能够明白，这对他来说又有什么好处呢？”（NE 208）假若理智所获得的认识或判断不能在行动中派上用场，那么它就是无目的的；另一方面，如果我们的行动并不遵循理智的认识或判断，那么，即使我们具有随

¹ 不过，对于人的选择来说，可能会有这样一个异议：即使上帝是在道德必然性的意义上决定实现最好的可能世界，但是，只要这样一个世界已经得到实现，其中的一切都是必然存在的，其存在或变化状态大概也是上帝预先设定好的，因此它们实际上不可能有其他选择。后面我会讨论被造物行为在形而上学的意义上是否是必然的。我将表明，有限的心灵在认知上不可避免地面临的不确定性为自由选择留下了余地。

² 参见 G. H. R. Parkinson 1970: 18-34。在这里我将遵循帕金森的说法。

意选择的自由，这种自由似乎也是无意义的。在莱布尼茨这里，理智与意志之间的联系是一种规范联系，也就是说，意志的恰当行使应当遵循理智的判断。实际上，莱布尼茨有时也把意志称为一种与行动的努力相结合、关于善恶的实践判断。

如果意志本质上就是一种按照理性判断来行动的倾向，因此是一种理性欲望，那么我们就不难理解莱布尼茨为什么认为并不存在所谓“意愿要意愿”，即一种没有任何决定根据的“自由意志”。有人或许认为，上帝之所以意愿最好的可能世界，是因为他意愿要意愿这样一个世界——他不需要任何决定根据就可以自由地意愿某事。这种说法看似让上帝的意志变得自由，然而，它不仅会导致意志活动的无穷后退，也不符合莱布尼茨对充分理由原则的承诺。另一方面，既然上帝是完美的，他就不可能不按照自己的理智判断来选择，否则他就是道德上有缺陷的。因此，莱布尼茨的形而上学承诺不允许他断言这种形式的自由意愿，正如他明确地指出的：

意愿一个人将意愿一切事物的自由是一种不可能的东西，因为这种自由若是可能的，就会继续到无限；……如果我总是求助于一个新的意志来意愿，那么事情就绝不会有终结，……倒不如说，我们最终不得不达到一个意愿的理由，它不是取自意志，而是取自理智，因为我们并不是由于意愿要意愿而意愿——我们之所以意愿，是因为我们的本性就是要意愿我们相信是最好的东西。而且，这个信念不是来自我们的意志，而是来自事物的本质，或者说来自我们心灵的状态。（SLT 92-93；亦可参见 NE 182）

由此可见，莱布尼茨也没有陷入科里所说的“困境”的另一个方面，即：如果我们假设上帝的善意是偶然的，我们就需要寻求进一步的理由来说明上帝为什么会有这样一个善意，如此一来我们就会陷入无穷后退。但是，科里之所以提出这个主张，不仅是因为他未能清楚地将道德必然性与形而上学必然性区分开来，也是因为他孤立地看待莱布尼茨的一段文本。这段文本是这样说的：“若有人问我为什么上帝决定要创造亚当，我说，因为他已经决定要做最完美之事。如果你现在问我，他为何决定要做最完美之事，或者为何意愿最完美的东西，我回答说，他已经自由地意愿那样做，也就是说，因为他意愿那样做。他之所以意愿，是因为他意愿要意愿，如此无限地继续下去。”¹但是，正如亚当斯所指出的（Adams 1994: 41-42），包含这段引文的那篇短文是很异常的，因为莱布尼茨从未断言意愿活动的无穷后退，而这篇论文也没有明确提及对偶然性的无限分析。因此，在这篇文章中，莱布尼茨很可能只是在转述一个观点。

对莱布尼茨来说，意志是有理智的存在者的努力，其活动（即具体的意愿）是我们可以通过一种内在的感觉而觉察到的。但是，作为有理智的存在者，我们的意愿不可能是无方向的或盲目的——作为一种采取行动的努力，它不仅必须指向某个东西，也必须在行动中具有因果作用。换句话说，我们有意采取的行动必定有意愿作为一个原因。莱布尼茨之所以将意志定义为理性倾向或理智欲望，就是因为意愿活动的根据就在于理智或理性对于善恶的判断，或者我们通过理智或理性而获得的关于善恶的信念。自发性只是个别实体之活动性的基础，但是，一般而论的自发性并不足以说明实体在样态上所发生的具体变化，正如莱布尼茨在《神正论》的一个附录中所指出的：

即使一个积极的实体只是被其自身所决定的，这也不表明它不是被对象所感动（moved）的：因为正是在它当中对于对象的表象促成了那种决定。表象不是从外面来的，因此就存在完全的自发性。对象作用于有理智的实体，但不是作为有效的物理原因，而是作为终极的和道德的原因。……当我们说一个有理智的实体是被其对象之善（goodness）所感动时，我们并不断言那个对象必定是一个存在于那个实体之外的东西，我们只需认为它是可以设想的：因为它的表象是在实体内部发生作用的，更准确地说，就实体倾向于被这个表象所决定并受到其影响而论，实体作用于其自身。（T

¹ 转引自 Curley 1972: 96。

在这里，莱布尼茨确认实体的变化受到了对象的影响。但他强调说，对于有理智的实体来说，变化并不是用一种简单地回应对象自身的方式发生的，而是通过实体对于对象的**表象**而发生的——有理智的实体是从其自身的观点、按照它对对象的评价性特点（善与恶）的认识来发生变化，因此在这个意义上是完全自发的。在声称对象是作为终极原因、而不是作为有效原因而对有理智的实体产生影响时，莱布尼茨是在表达两个意思：第一，对象对有理智的实体所能产生的影响受制于上帝的创世构想；第二，这种影响并不是直接导致实体发生变化的原因，也就是说，并不是有效原因。用现代的措辞来说，这种影响是通过有理智的实体自身的价值认知来发生的，而且，某个对象对于有理智的实体能够产生什么影响，或者是否能够产生有效影响，取决于这样一个实体对于该对象的表象与其总体价值观之关系的考虑。正是在这个意义上，莱布尼茨说，对象是作为“终极和道德的原因”而对实体产生作用。因此，完整的自发性实际上要求一种理性的自我决定，甚至等同于这种形式的自我决定。¹

由此我们不难理解莱布尼茨为何坚决反对某些经院派哲学家所说的“无差别的自由”。对莱布尼茨来说，自由在最基本的意义上只是与形而上学必然性相对立（也就是说，自由要求偶然性），只是与行动者并非自愿地接受的约束相对立：“意志的自由也可以在两个意义上来理解：一个意义与心灵的不完善或束缚相对比，这就是一种强制或约束，虽然是一种内在的约束，就像激情所施加的约束那样；另一个意义是在将自由与必然性相对比时所采用的。”

（NE 175）不过，这两个意义都可以追溯到如下主张：真正的自由在一种更深的意义上是与行动者对其本质的完善相联系。为了获得这种自由，行动者就必须知道什么行为有助于完善其本质并按照这种认识来行动——“意愿不过是来自思想（*ex cogitatione*）的努力，即努力获得我们的思想认为是好的东西”（L 91，注释 11）。如果自由取决于对善恶的认识，那么，只要我们能够通过理智确信在我们面前显现出来的东西是好的，并按照这种认识来选择，我们就是自由的。反过来说，我们在这方面的无知可能会导致不明智的选择，因此，经过反思，我们就会承认我们当时并不是自愿地或充分自主地行动，就此而论我们的行动可能不是充分自由的。莱布尼茨由此认为，“我们越是按照理性来行动，我们就越自由，而且，我们越是按照激情来行动，[在我们的行动中]就有更多的奴役成分，因为我们越是按照理性来行动，我们就越是按照我们的本性的完善来行动，而只要我们允许自己在激情的驱使下失去自制，我们就成为作用于我们的外事物的奴隶”（SLT 94）。这里所说“激情”指的是我们所经受的被动影响，它们用一种并不充分符合我们对善恶的理性认识的方式（或者用一种我们无法理性地控制的方式，抑或二者）来影响我们的选择或行动。就此而论，被激情所影响的选择或行动在“自愿”这个概念的完整意义上并不是自愿的。我们之所以容易受到被动影响，不仅因为我们同时也是具有感性本质的存在者，必然会受到感性欲望和激情的牵制，而且也因为我们的理智能力是有限的，并非在任何情况下都能明晰地认识到在我们面前显现出来的事物的本质及其关系。实际上，既然我们是通过事物的感觉性质而认识到它们的，我们就不可避免地事物持有含混的知觉或观念。错误的观念或虚假的判断也有其他来源。例如，在《人类理解新论》中，莱布尼茨提到，当我们只是用语词来进行推理、对于它们所表达或指称的事物没有明晰的知觉或充分的敏感性时，我们的思想就是盲目的，我们在这种情况下做出的判断可能就是错误的（NE 185-186）。含混的知觉、虚假的观念和错误的判断都会妨碍我们通过行动或选择来成就自己的完善，因此妨碍了我们的自由。不过，莱布尼茨已经将自我反思能力与有理智的存在者的概念联系起来：通过反思，我们不仅可以认识到在我们身上发生的事情是不是真正来自我们自己，也可以获得明晰的知觉和适当的观念。就这种知觉或观念正确地表达了我们对世界（或者至少其中的某个部分）的认识而论，我们就可以改进自己获得自由的能力。因此，即使人的自由并不完美，但是，我们是否自由或者能够拥有多大的自

¹ 正如我们即将看到的，正是这个观念使得莱布尼茨既不同于意志自由论者，也不同于标准的相容论者。

由，就取决于我们的理性认识和意志的质量。

如果自由就是（或者，就在于）一种完善，那么合理性就是自由的一个本质条件，因为在莱布尼茨这里，这个概念旨在把握行动者对世界的正确认识，因此旨在把握行动者在此基础上通过选择和行动来成就完善的努力。自由要求理智，只是因为合理性要求理智。自由与理智的本质联系是莱布尼茨拒斥随意选择的自由的根本原因。在莱布尼茨这里，个别实体通过其自发性而产生的任何变化都是目的论的——在理想状态下，它们旨在实现其自身本质的完善。“若没有做行动所要求的事情的倾向，就没有任何行动者能够行动；来自善恶的理由或倾向，就是使得灵魂能够在各个行动方案之间进行选择的倾向。”（T Observations 16）既然任何事情的发生都有一个充分理由，自由的行动也不例外。但是，按照某些经院哲学家对随意选择的自由提出的说法，这种自由就是这样一种东西：在行动者采取某个行动的一切先决条件都得到满足的情况下，行动者可以采取这个行动，但也可以不采取这个行动；其意志是自由的，而且，这种自由恰好就在于不被任何先前的条件所决定——在他的品格、欲望和意图中，没有什么东西为他采取或不采取某个行动提供了说明。鉴于莱布尼茨对充分理由原则的承诺，这种自由对他来说不仅是神秘的或不可思议的，而且实际上说不上是“真正的”自由。如果“自由必定是一种完善”，那么“这种随意（indifference），即在没有任何理由的情况下就拒斥最好的东西（不管这个东西是真正最好的，还是从行动者自己的观点来看是最好的）的能力，毋宁说暗示了一种严重的不完善”（SLT 93）。莱布尼茨将这种随意视为无知的结果，其理由是“一个人越是有教养，就越少对自己不得不做出的选择持有一种无动于衷或不确定的态度；一个人越是习惯于遵循理性，在执行自己判断为最合理的事情上就越坚定”（SLT 93）。如果理性的规范职能就在于引导我们去认识真理和完善，而我们的自由取决于这种认识，那么一种无视我们的选择根据或行动理由的自由不仅不是真正的自由，反而有害于我们完善自己的本质，因此妨碍我们获得真正的自由。

不过，既然我们有时觉得我们好像具有“随意选择”的自由，莱布尼茨认为自己有必要对这个现象提出一个说明。他的说明大体上可以归为两个相关的方面。莱布尼茨首先承认，既然我们只具有有限的心灵，我们的行动在某种意义上就是不可预测的，因为在任何时候，我们对整个宇宙的认识都极为有限，因此就不可能充分把握影响我们行动的一切因素，甚至完全意识不到其中一些因素。在《神正论》中，莱布尼茨指出：“对我们来说，除了知性的判断（对此具有一种明确的知识）外，也有与这种判断相混合的感官的含混知觉，它们产生了我们并不总是意识到的激情以及我们甚至觉察不到的倾向。这些运动经常阻碍实践理智的判断。”（T 310）因此，如果我们的行动不是来自我们明确认识到的理智判断，而是来自我们并不总是意识到的含混知觉，那么它们就不总是可预测的，甚至在某些情况下对我们自己来说也不是充分可理解的。实际上，正是由于这个缘故，我们并不具有唯有上帝才拥有的完美自由。但是，莱布尼茨强调说，说我们的行动是不可预测的并不是说它们不是被决定的：

即使我们的自发性是与知识和慎思或选择（它们使得我们的行动是自愿的）相结合的，但我们也必须承认，我们总是被预先决定的，而且，除了我们先前的爱好或倾向外，来自对象的新印象也会促成我们行动的倾向，所有这些结合在一起并与对立倾向相抗衡的倾向，绝不会不能形成一个一般的主导倾向。这是因为，既然我们依赖于宇宙，既然我们是在宇宙中来行动的，我们就必定也受到了作用；就我们在发挥作用而论，我们决定自己并且是自由的；就我们被作用而论，我们被外在事物所决定并受制于它们。但是，无论是用哪一种方式，我们都总是在内部或者从外面被决定的。（SLT 96）

一切行动（不论是积极的还是消极的）都是被其先前条件决定的，这个主张当然符合莱布尼茨对充分理由原则的承诺。对莱布尼茨来说，如果我们把一件事情发生的所有原因（终极原因、形式原因以及有效原因）都考虑在内，那么因果原则也是说明原则——也就是说，对原因的诉诸足以说明一件事情为何发生以及如何发生。自由的行动只是具有理智和意志的实体

发生变化的一种特殊情形，因此，如果一个自由的行动确实发生了，那么其发生也必定有一个充分的理由或原因。但是，就自由行动而论，莱布尼茨也提出了一个著名主张——动机只是倾向于产生某个行动而不是使之变得必然：“总是有某些东西让我们有了某种倾向、使我们做出选择，但又不能迫使（necessitate）我们。”（AG 195）这句话出现的语境表明，莱布尼茨在这里所说的“必然性”是一种形而上学意义上的必然性。¹形而上学上必然的东西不是我们自由选择的对象，因此，当莱布尼茨谈到行动的决定条件时，他所说的“决定”显然不是要在一种形而上学必然性的意义上来理解，正如他在《人类理解新论》中更明确地指出的：

严格地说，必然性不应该与意愿相对比，而应该与偶然性相对比，……决定（determination）不应该与必然性相混淆：各个思想之间存在着与各个运动之间一样多的联系或决定。如果我们不总是注意到决定我们的理由，或者更确切地说，我们用来决定自己的理由，那是因为，当我们试图整理自然置于物体中的一切运行机制时，我们不太能够意识到我们心灵的一切运作及其往往是含混的和觉察不到的思想。如果我们将“必然性”理解为不可避免地被决定，例如可以被一个完美的心灵所预测，该心灵对于在人的内部和外部发生的一切都具有完备的知识，那么，既然思想就像它们所表达的运动一样是被决定的，每一个自由行动[在这个意义上]肯定都是必然的；但是我们必须将必然的东西与偶然的、尽管是被决定的东西区分开来。（NE 178）

在这里，莱布尼茨确实说到了我们的行动在一种意义上是“必然的”：它们可以被一个具有完备知识的完美心灵所预测。但是，这个意义上的必然性不是形而上学必然性，而是表达了这样一个思想：只要某个行动发生的充分条件已经具备，它就必然会发生，而且只能用它被先前条件所决定的那种方式发生，而不能以其他方式发生。偶然事物之间的联系或决定并不是按照形而上学必然性发生的，因为其否定并不蕴含矛盾。进一步说，即使世上万物都必须遵循上帝在创世时决定在世界中实现的自然规律，都必须遵循上帝为了和谐和完美而制定的道德法则，但是，甚至按照这些规律和法则而发生的事情也不是形而上学上必然的，因为上帝本有可能不选择实现实际世界中的事物序列。就此而论，甚至物理的东西和道德的东西也只是“倾向于导致某事而不使之变得必然”（incline without necessitating）。当然，莱布尼茨意识到，就物体所遵循的运动规律是上帝为它们选择出来的而论，只要我们不把“必然的东西与被决定的东西混淆起来”并进而错误地假设“自由的存在者是用一种未被决定的方式行动的”，我们就可以在日常意义上将物体称为“必然的行动者”（NE 179）。总而言之，当莱布尼茨把“没有什么东西是无理由地发生的”看作其形而上学的“根本公理”时，他也认为动机并不具有形而上学上“必然化”效应。现在我们需要追问两个相关问题：第一，“倾向于导致某个变化而不使之变得必然”这一说法是否符合莱布尼茨对“随意选择”的自由的否认？第二，这个说法是否就像某些评论者所认为的那样，意味着莱布尼茨在某种程度上承诺了一种意志自由论的自由概念？²

莱布尼茨基本上是在选择的情境中提出“倾向于导致某事而不使之变得必然”这一说法的。在这种情形中，行动者所面临的选项在某种意义上有所冲突，或者处于某种竞争关系中，因此其动机在这个意义上是不相容的，即不可能同时得到实现。莱布尼茨明确指出，在这种情况下，如果行动者确实做出了一个选择，那么他是按照最强的动机做出选择的。在这里，“最强的”这个说法无需在规范的意义上理解，比如说，“最强的”动机就是行动者在经过理性慎思后认为自己应当据以行动的动机。最强的动机可以是行动者直接觉得具有最强的

¹ 其他文本也表明，莱布尼茨在这里所说的必然性必须被理解为形而上学必然性。例如，参见《论形而上学》第13节；《神正论》43—45、132、280段；《人类理解新论》第2卷第21章相关部分。

² 莱布尼茨的自由概念总体上是相容论的，尽管他不是一个典型的相容论者。这一点已得到大多数评论者的同意。然而，也有一些学者论证说，莱布尼茨的自由学说包含了一种意志自由论的精神。为了便于论证，这个问题将在本文最后一节加以处理。

冲击的动机，例如，一个行动者可能有不吸毒的动机，但是，与此同时，他也被吸毒的欲望所诱惑，这个欲望对他产生了最强烈的冲击，结果就胜过了不吸毒的动机或考虑。因此，说一个最强的动机只是倾向于让行动者采取某个行动，而不是必然采取该行动，就是说不采取这个行动对他来说仍然是可能的。只要行动者在目前的状况下采取了某个行动，他将采取这个行动这件事情就是确定的。但是，他不这样行动，或者已经采取某个其他行动，在逻辑上或形而上学上仍然是可能的。换句话说，莱布尼茨仍然坚信，我们实际上采取的每一个行动都是来自我们当时具有的最强动机。说这样一个动机只是“倾向于导致某事而不使之变得必然”只不过是说，如此产生的行动并不是形而上学上必然的。

不过，这个解释也会产生一个问题。“一个人总是按照自己最强的动机来行动”听起来像是一个概念真理，而且也符合充分理由原则，但是，它似乎也产生了一种形式的决定论。莱布尼茨固然可以认为，否定“一个人总是按照自己最强的动机来行动”并不涉及任何矛盾，因此这个主张所表达的事情是偶然的。然而，偶然性本身并不足以保证自由。任何物理对象的运动或变化在莱布尼茨的意义上都是偶然的，而且，在缺乏外在障碍的情况下，它们还可以自发地运动或变化，但是，一般来说，我们并不把它们称为“自由的”。所幸的是，莱布尼茨并不认为偶然性或自发性对于自由来说是充分的。除了要求偶然性和自发性外，自由还要求选择或慎思，而后者预设了理智或理性。莱布尼茨之所以把自发性与绝对必然性或强制相对立，是因为二者都会摧毁或损害慎思——正如亚里士多德所指出的，我们并不慎思必然要发生的事情；而在受到强制时，我们的慎思能力和慎思范围会被大大削弱。¹莱布尼茨确认亚里士多德在这个问题上的说法：“就我们自身就具有自己行动的根源而论，自发性属于我们。”（T 45）但是，与自由相关的自发性必定是与理性慎思或选择能力相联系的那种自发性，即前面所说的“理性自发性”（或者卢瑟福所说的“行动者自发性”）。因此，即使我们总是按照自己最强的动机来行动，这个事实本身也不意味着我们的行动就是自由的。“我们总是按照自己最强的动机来行动”只是对我们的动机心理的一个描述。但是，在我们最强的动机中，有些动机可能是我们在感性欲望或激情的驱使下直接具有的（也就是说，不加反思就具有的），正如有些动机是我们经过理性慎思而具有的。如果没有前面那种动机，也就不会有意志软弱的可能性，而莱布尼茨显然承认这种可能性——他不仅将意志软弱与我们的感性本质联系起来，与我们有限的心灵不可避免地具有的缺陷（含混的知觉、不适当的观念和错误的判断等）联系起来，还将它与我们追求完善的程度联系起来——“当影响一些实体的某个变化发生时，我们就可以说，任何实体，只要立即转向更大程度的完善或者更完美地表示了上帝的荣耀，它就行使其能力并积极行动；只要转向更小程度的完善，它就显示了软弱并受损害”（L 313）。因此，真正的自由对莱布尼茨来说实际上是（或者就在于）一种理性的自我决定。这个说法实际上暗示了康德后来对自由的基本设想。结果，“我们的自由，以及上帝的自由和受到祝福的灵魂的自由，不仅免除了胁迫，也免除了绝对必然性，尽管不可能免除决定和确定性”（AG 194）。正是因为我们能够在理性引导下来成就自由，我们才能在道德上对自己的行为负责，才值得公正的奖励和惩罚。因此，对莱布尼兹来说，只要恰当地加以理解，决定论（充分理由原则是其中的一个典型体现）不仅与真正的自由是相容的，也是这种自由的一个条件。如果自由就是一种完善，而完善取决于恰当地行使理智和判断，那么自由就与我们对理性的恰当行使以及我们在此基础上对善恶的正确认识不可分离。即使我们的行动是被决定的，但是，正因为我们具有按照理性来慎思和选择的能力，我们的行动就不总是被消极地决定的，而且，我们还可以通过塑造自己的品格而让自己变得更加自由，正如莱布尼茨明确地指出的：

¹ 莱布尼茨说道：“如果在没有障碍的情况下行动的一切事物都是‘自由的’，那么被设定来沿着一个平滑轨道运动的球体就会是一个自由的行动者。但是，亚里士多德已经正确地指出，我们不打算把这样一个行动称为‘自由的’，除非在没有受到约束的同时它也是经过慎思的（*Nic. Ethics* III, I II I b6）。”（NE 175-176）

虽然就把所有内在状况和外在状况都一并加以考虑而论,我们的特定选择都总是被决定的,虽然我们目前无法改变自己的意志,但是,通过有选择地注意某些对象,通过让自己习惯于某些思想方式,我们在自己未来的意愿上仍然很有力量。这样,我们就能让自己习惯于更好地抵抗印象,让我们的理性表现得更好,结果我们就能促成自己去意愿我们应当做的事情。(AG 195; 亦可参见 NE 195-196)

现在,我们可以更清楚地看到莱布尼茨为什么坚决拒斥所谓“随意选择的自由”。莱布尼茨指出,如果我们将这种自由理解为一种与绝对必然性相对立的自由,或者说将随意(indifference)理解为与绝对的形而上学必然性或逻辑必然性相对立的东西(也就是说,理解为偶然性),那么他可以在这个意义上承认这种自由(参见 AG 194; T 302-303)。这个主张其实只是表达了莱布尼茨对自由的一贯想法,即偶然性和自发性是自由的必要条件。但是,莱布尼茨坚决否认自由涉及所谓的“绝对的无差别”或“无差别的均衡”(indifference of equilibrium)。这种“自由”之所以是不可能的或虚幻的,是因为“就一般而论的意志而言,选择总是遵循最大的倾向”(AG 194),不管这样一个倾向在具体情形中是由理性来决定的,还是由感性欲望或激情来决定的。莱布尼茨进一步指出:

世上每一个原因都已经被决定在如此这般的情况下产生如此这般的结果,甚至我们也是被决定去采取慎思在经过权衡后让我们最偏向的那一边。当这发生的时候,我们的行动是自愿的,否则就是未经思量的。因此,虽然这些决定严格地说并不迫使(necessitate)我们,但它们必定会让我们具有某种倾向,我们总是遵循具有最大倾向的那一边:因为一种绝对无差别的情形……是虚幻的,因为两边都完全等同的情形绝不可能发生。(SLT 96-97)

莱布尼茨经常将慎思比作物体所受到的作用力和反作用力的较量,就此而论,绝对无差别的情形之所以不可能发生,大概是因为一个在各个力量上都处于均势状态的实体根本就不可能发生变化。¹从形而上学的角度来说,“完全均势的情形之所以不可能,是因为宇宙绝不可能是对半分的,以至于使得一切印象在两边都完全相同”(T 307; 参见 AG 195)。因此,在面临竞争选项的情况下,如果我们根本上做出了一个选择,那必定是因为有某些东西让我们倾向于做出选择。绝对无差别的选择“就像没有决定性理由的纯粹运气,……在自然界中绝不会发生”(T 303)。在评论洛克对“欲望的悬置”所提出的说法时,莱布尼茨让其代言人指出,既然理智对意志的决定“不是一个缺陷,而是对我们的本质的一种完善”,这种决定“就远远不是对自由的一种抑制或削减,反而是对自由的一种改进和增益”,因此“如果你假设心灵中有一种完全的和绝对的随意,一种不是可以由心灵对善恶的最终判断来决定的东西,你就将心灵置于一种极度不完善的状态”(NE 197)。理智和意志都有其规范职能,即力求获得真理和实现完善。如果我们对理智的运用和对意志的行使偏离了其规范职能,那么我们就不能获得真正的自由。

因此,在莱布尼茨这里,我们实际上可以鉴定出一种认知义务论的思想:我们应当形成明晰的知觉、适当的观念和正确的判断,不仅因为这是我们理性行动的根据,更重要的是因为这是我们完善自己的本性、因此成就自己的自由的一个必然要求。无差别自由的倡导者或许认为,如果一个人不是自由地行动,那么他就不值得公正的奖励或惩罚。对于这个异议,莱布尼茨回答说,公正的奖励或惩罚只要求我们的行动是自愿的²,而不是要求我们对行动

¹ 帕金森指出,莱布尼茨也可以用“不可分辨的事物的同一性”原则来反对绝对的无差别。这个原则所说的是,如果两个事物在任何方面都是不可分辨的,那么它们是同一的。在布里丹的驴子的情形中,如果驴子所面对的那两堆草在任何方面都是完全一样的,与驴子的距离也是完全一样的,那么我们确实就不知道驴子在什么意义上做出了一个“自由的选择”。反过来说,如果驴子最终确实做出了一个选择,那必定是因为有某个因素(例如某个差异)导致它做出选择。参见 Parkinson 1970: 48-49。

² 在《人类理解新论》中,莱布尼茨对“自愿行动”提出了如下说法:自愿的行动是来自对善恶(或好坏)的某个考虑,而且是行动者能够意识到并加以反思的;他也说道,如果一个行动是在灵魂的引导下采取的,

或选择的根据无动于衷。事实上，“如果人们是无动于衷的（indifferent），并不倾向于按照原因来行动，那么他们就不会关心惩罚或奖励，就不会通过这些手段而被引向好的东西”（SLT 100）。如果奖励就在于促使人们向善，惩罚就在于抑制人们作恶，那么道德责任所要求的自由就绝不可能是随意选择的自由。道理很简单：如果我们根本就不敏感于我们对善恶的认识中获得的理由，那么，这不仅意味着我们根本就不在乎我们的行动对自己和他人可能产生的影响，实际上也意味着我们根本就不可能做出有效的选择。洛克曾经说道：“假如我们不是被我们的心灵对行动之善恶的最终判断所决定，我们就不是自由的。”莱布尼茨赞同洛克的说法，并让其代言人说道：“没有什么比这更正确了；寻求某种其他自由的人不知道自己在寻找什么。”（NE 198）

如果无差别的自由就像莱布尼茨说是的那样是虚幻的，那么我们为什么还相信自己具有这种自由呢？莱布尼茨自己预料到了这个问题并给出一个回答。在他看来，既然我们并不具有“意愿要意愿”的能力，我们的意愿活动就必定是由我们对于对象的认识以及我们的意图和品格来决定的。但是，既然我们的心灵是有限的，我们就不可能完全知道我们的意愿或选择的原因。因此，“我们就相信自己不依赖于那些[我们认识不到的]原因，正如我们散步和跳跃，而不思考这种活动所需的血液循环”（SLT 99）。我们不知道自己的选择或行动的（某些）原因，这种无知让我们觉得我们的选择或行动不是被（充分）决定的，因此有可能就会在我们这里诱发一种自由感。但是，这并不意味着我们因此就有了一种随意选择的自由。莱布尼茨立刻就指出：“经验根本就不确认对一种无差别的均势的妄想；……这是因为，当我在两个看似均衡的行动方案之间做出一个选择时，尽管我并不总是看到让我做出选择的某个倾向的理由，但总是会有某个印象，不管多么难以察觉，决定了我们。只是利用我们对自由的渴望并不会导致我们选择某个行动方案。”（T 306）如果意志不是在理性的引导下来开展其活动，那么其一切努力不仅都是徒劳的，也是有缺陷的，因为一种盲目的意志活动不仅无助于我们获得真正的幸福，反而有害于真正的幸福。莱布尼茨由此认为：“假若一个人想要[按照这种随意选择的自由]来行动，或者至少在没有恰当原因的情况下似乎在这样行动，那么他肯定会被看作是无理性的。”（T 314）即使这样一个人确实存在，他就类似于一个“尽管不是在没有原因的情况下达到一个决定，但却是在激情而不是在判断的影响下达到一个决定”的人（T 314）。二者是类似的：正如未经反思或不加抑制的激情妨碍了我们的理性慎思、因此妨碍了我们的自由一样（参见 NE 175），在完全无视理性判断的情况下做出的决定或采取的行动，实际上是与真正的自由相对立的。我们对善恶的认识可以是不完备的或有缺陷的，但是，“不管我们对善具有什么知觉，按照理智的判断来行动的努力……形成了意志的本质”（T 311）。

六、上帝的“合作”与人的自由

莱布尼茨是一位决定论者，而按照我们目前对其自由学说的解释，他也是一位相容论者：对他来说，自由之所以与决定论是相容的，不仅因为自由本质上在于一种理性的自我决定，也因为自由是一种完善，而完善要求理性判断对于意志的充分决定。当然，我们的感性欲望和激情可以对我们的理智活动产生影响，在这种情况下，我们可能持有含混的知觉和不适当的观念、会做出错误的判断，因此“判断和意志之间的联系并不像我们可能认为的那样是必然的”（T 311）。但是，恰当地行使我们的理智，尽可能清晰地认识到我们选择或行动的对象及其性质（特别是道德上相关的特点），不仅是我们的义务，也是我们完善自己作为理性

那么它就是自愿的，否则就是不自愿的（NE 172-173）。因此，我们大概可以认为，对莱布尼茨来说，自愿行动就是行动者在没有受到强迫或强制的情况下、按照自己对行动对象的理性认识和考虑而采取的行动。

存在者之本质的方式和必然要求。因此，如果自由就在于完善，那么理性判断对于意志的决定不仅不会损毁我们的自由，反而会促进或增强我们的自由。“如果一个人具有一种不依赖于理性、不依赖于清晰地认识到的对象之性质的自由，那么他就是所有动物中最不听话的，我们绝不可能指望他能够选择正确的行动方案。”（T 313）在《论自由和自发性》中，在总结自己的自由概念时，莱布尼茨说：

一切行动都是偶然的，或者说没有必然性。但是一切事物也都是被决定的或安排好的，根本就没有无动于衷（indifference）。我们甚至可以说，当实体消除了无差别（indifference）、由自己来决定时，它们就更自由。它们越接近神的完美，它们就越少需要被外在事物所决定，因为上帝也是被自己所决定而去做最完美之事，而 he 是最自由、最完美的实体。但是，一个人越是无知和无力，他就越是漠然（indifferent）。……既然我们具有智慧，可以按照理性来行动，我们就是被我们自身本性的完善所决定的，因此，当我们具有更少的选择障碍时，我们就更自由。我们的一切完善、所有自然事物的完善都来自上帝，但是，这远远不是与自由相对立的，反而让我们变得自由，因为上帝将其完善和自由在某种程度上传递给我们。因此，让我们满足于一种值得向往、与上帝的自由相接近的自由，这种自由令我们最倾向于选择善和行善，不去主张一种就像布里丹的驴子那样处于不确定性和一种永恒困境的有害的、幻想的自由。（SLT 95）

这篇文章是莱布尼茨在 1690 年之后撰写的，因此表达了他对自由问题的成熟思考。按照前面的论述，我们不难理解莱布尼茨在这里提出的说法。莱布尼茨的形而上学体系可以被理解为他对于一个传统主张的具体设想和落实，即上帝是按照自己的形象来创造万事万物。对莱布尼茨来说，人的自由的可能性和必要性都在于人有能力在某种程度上“模仿”上帝。例如，在《论形而上学》中，莱布尼茨写道：“事实上我们可以说，每一个实体都以某种方式含有上帝的智慧和全能并尽力加以模仿，因为每一个实体都表达（尽管含混地）了宇宙中发生的一切，不论是过去发生的、现在发生的，还是将来发生的，这与一种无限的知觉或理智有几分类似。而且，既然所有其他实体都轮流表达某个实体，让自己去适应它，因此我们就可以说，那个实体模仿造物主的全能，将其力量扩展到所有其他实体。”（AG 42）此外，“我们之所以在我们的灵魂中具有一切事物的观念，是因为上帝不断地作用于我们，也就是说，是因为每一个结果都表示了其原因，因此，我们的灵魂本质上是对神的本质、思想和意志以及其中所包含一切观念的某种表示或模仿”（AG 59）。单子论的形而上学典型地体现了莱布尼茨对上帝及其所创造的世界的关系的设想。“被造物模仿造物主”这一主张不仅暗示了一切个别实体所具有的自发性与自然目的论的本质联系，也暗示了它们身上发生的一切事情与上帝的关系。只要我们接受了前定和谐学说并考虑到莱布尼茨对目的论的承诺，我们就不难理解他为什么认为被造物在某种程度上模仿上帝：一方面，这种模仿是实现上帝在创世时所设想的完美与和谐的本质方式，另一方面，实体所固有的自发性使得这种模仿成为可能。因此，如果我们在理想状态下对自己本性的完善就在于维护和促进上帝设定的秩序与和谐，如果我们是因为受到了自己激情的牵绊和外在事物的阻扰而不能充分行使自发性，那么自由确实就在于我们实现完善的程度。正是在这个意义上，莱布尼茨认为人的自由是按照人对上帝的“模仿”来设想的。如果上帝是出于自己的本质（出于智慧和善的原则）而决定实现最好的可能世界并自由地这样做，那么，对人来说，决定按照理性关于善恶的最终判断来行动就可以是自由的。因此，看来正是“模仿上帝”这个说法使得人的自由变得可理解，也使得莱布尼茨的自由概念总体上是一种相容论的自由概念。

然而，对莱布尼茨自由学说的这种解释并不是未曾碰到非议。在这里我们只考虑两个主要异议。第一个异议来自一个传统忧虑：即使莱布尼茨声称我们的一切行动都是形而上学上偶然的，但是，按照他自己的说法，上帝不仅能够预知、还参与促成我们的一切行动。这就

产生了一个问题：上帝的预知和合作（concurrency）是否允许我们能够具有真正的自由？¹如果一切行动或变化的原因至少部分地在于上帝，那么我们还能不能真正地对自己的行动负责？这个忧虑来自那些否认自由能够与决定论相容的理论家，即所谓的“不相容论者”。第二个异议来自对莱布尼茨的某些文本的解释。某些评论者认为，莱布尼茨至少在某个时期并不相信自由与物理必然性是相容的，因此他对自由的思考含有一种意志自由论的精神。²特别是，在一篇早期的文章《必然真理和偶然真理》（大概写于1678年前后）中，莱布尼茨指出自由要求一种“个人奇迹”（private miracle），而这种奇迹在某种意义上与物理必然性不相容。为了便于论证，我们先来处理这个问题，然后再来考虑上帝的合作究竟是允许还是剥夺了人的自由。在上述文章中，那段关键的说法是这样的：

但是，在对上帝的一种模仿中，……自由的或有理智的实体……并没有受到宇宙的任何确定的次要法则（subordinate laws）的限制，反而就像是通过一种个人奇迹、按照其能力的单独创议来行动，而且，通过期盼一个终极原因，它们打断了对其意志产生作用的有效原因的联系人和历程。……因为，正如宇宙的历程是由上帝的自由意志来改变的一样，在心灵的情形中，任何足以预测一个心灵之选择的次要法则都是无法确立起来的（而在物体的情形中，这是可能的）。……由此我们可以理解与自由相伴随的那种“随意”（indifference）。正如偶然性与形而上学必然性相对立的一样，随意不仅排除了形而上学必然性，也排除了物理必然性。（PM 100-101）

无需否认，莱布尼茨在不同时期对自由及其条件的理解确实有一些差别。但是，前定和谐学说和充分理由原则始终是其形而上学的根本承诺。此外，如果本文此前的论证是可靠的，那么莱布尼茨只是确认一种与形而上学必然性相对立的“随意”，但总体上坚决反对随意选择的自由。因此，如果莱布尼茨的自由学说确实是建立在其形而上学基本原则的基础上，那么，在《必然真理和偶然真理》这篇文章中，莱布尼茨就不太可能持有一种意志自由论的思想观念。有些评论者已经试图表明，即使那篇文章中的莱布尼茨既不是一个温和决定论者，也不是一位物理相容论者（即相信自由或自由意志与物理必然性是相容的），但他对所谓的“奇迹般的自由”（miraculous freedom）的承诺可以被容纳在其形而上学基本框架中，例如与前定和谐学说和充分理由原则并不矛盾。³我基本上同情这条思路，但是我将引出一个与他们

¹ 出于两个主要理由，我将不考虑“上帝的预知是否允许人类自由”这一问题（即使以下讨论在某些方面与这个问题相关）。首先是因为篇幅所限，其次是因为莱布尼茨自己并不认可对这个问题的传统解决。为了解决这个问题，某些理论家（在莱布尼茨这里，路易斯·莫利纳及其追随者）假设，在某些特定情形中，人可以自由地行动；但是，上帝是独立于他对自己想要创造的事物的知识而知道人在特定情形中将如何自由行动，这种知识既不同于他对自己的意志或意愿活动的知识，也不同于他对纯粹可能的事物所具有的直观知识，因此往往被称为“中间知识”（middle knowledge）。这种解决方案似乎既保全了上帝的预知（或者他的全知），又允许人的自由。然而，在莱布尼茨看来，“所谓‘中间知识’只不过是偶然的可能事物的知识”（AG 98），因此我们实际上并不需要诉诸“中间知识”的概念来表明人的自由如何符合上帝的预知。有关的讨论，参见 Griffin 2013: pp.112-164; Sean Greenberg, “Leibniz against Molinism: Freedom, Indifference, and the Nature of Will,” in Rutherford and Cover 2005: 217-233。对上帝的预知是否允许人的自由这一问题的一般处理和讨论，参见：Linda Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1991; Richard H. Corrigan, *Divine Foreknowledge and Moral Responsibility*, Prism Academic Publishing, 2007; John M. Fischer and Patrick Todd eds., *Freedom, Fatalism, and Foreknowledge*, Oxford: Oxford University Press, 2015。

² 是否如此当然取决于莱布尼茨对自由的设想是否根本上符合其形而上学的基本承诺。有些评论者认为，莱布尼茨对形而上学自由的论述确实要求决定论，但是莱布尼茨不可能持有一种心理决定论观点。例如，参见 Michael Seidler (1985), “Freedom and Moral Therapy,” *Studia Leibnitiana* 18 (1): 15-35; Clive Borst (1992), “Leibniz and the Compatibilist Account of Freedom,” *Studia Leibnitiana* 24 (1): 49-58。其他一些评论者则直接论证说，甚至就形而上学自由而论，莱布尼茨的某些文本也明确暗示了他对不相容论的承诺。例如，参见 Michael Murray (1995), “Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom,” *Philosophy and Phenomenological Research* LV (1): 75-108; Murray 2005。

³ R. Craston Paull (1992), “Leibniz and the Miracle of Freedom,” *Nous* 26 (2): 218-235。杰克·戴维森采取了一条略微不同的论证思路：他论证说，在《必然真理与偶然真理》中，莱布尼茨认为人的自由是植根于对上帝之本质的一种模仿；若是这样，那段关于“奇迹般的自由”的论述就不仅没有削弱相容论，反而

所得出的结论有所不同的结论——我将论证说，在那篇文章中，莱布尼茨旨在表明日常所说的“奇迹”在其形而上学体系中如何能够得到说明，进一步说，所谓的“奇迹”是相对于有限心灵的认知能力而论的，因此只是在一种认知的（而不是本体论的）意义上才能被称为“奇迹”。因此，莱布尼茨对“奇迹般的自由”的谈论根本就不意味着他有任何意志自由论的承诺，反而符合他在其形而上学原则下对“自由”提出的总体构想。我们将以莱布尼茨在《论形而上学》中对“奇迹”的讨论作为起点。在这篇论著第7节中，尽管莱布尼茨将奇迹看作是某些次要准则（subordinate maxims）相对立的东西，但他明确认为所谓“奇迹”仍然符合宇宙的总秩序：

任何不在这个秩序中的事情都不可能发生，因此人们就可以认为，奇迹就像自然的运作差不多也在这个秩序中——那些运作之所以被称为自然的，是因为它们符合我们称为事物之本质的次要准则。因为人们可以说，这个本质（nature）只是上帝的习惯，只要他发现自己有更强的理由不去利用这些准则，他就可以免除那个习惯。至于普遍的或特定的意愿，我们可以说，上帝是按照自己最普遍的意志来做一切，这个意志符合他已经选择的最完美的秩序，但是我们也可以说，他有一些具体意愿，这些意愿对于上述次要准则来说是例外。因为上帝制定的最普遍的法则，即统治宇宙总体进程的那个法则，是没有例外的。（AG 40）

为了理解这段话，我们不妨将上帝在创世时即将为世界设立的法则分为两大类。最普遍的法则就是莱布尼茨所说的“一般秩序的法则”（有时也被称为“上帝的首要的自由命令”或者“事物序列的首要本质法则”），它们表达了上帝在创世时对整个世界的总构想，例如包含了他对于完美与和谐的考虑。莱布尼茨认为这种法则具有两个本质特点：第一，既然它们表达了上帝创世的目的、反映了上帝的智慧和意志，只有上帝才对它们具有知识；第二，既然它们作为创世蓝图确立和确定了整个宇宙的秩序，它们就是真正无例外的，因此可以包含日常意义上的“奇迹”。¹但是，在创世时，上帝也需要设立与其创世蓝图相匹配的自然法则。哪些自然法则能够存在于实际世界，取决于它们与上帝的创世蓝图（或者他创世的目的）的关系。因此，就实际世界中得到实现的自然法则取决于上帝的目的而论，它们是“次要的”或“附属性的”。莱布尼茨将次要法则进一步分为两个子类：在这类法则中，较为普遍的那一类应用于大多数事件，但并不涵盖日常意义上被称为“奇迹”的那些事件；最不普遍的那一类自然法则“彼此作为媒介”，构成了莱布尼茨所说的“物理科学”（MP 99）。这两种自然法则都是物理上必然的，尽管仍然是形而上学上偶然的。上帝可以从一般秩序的法则中推出所有自然法则，因为他对这种法则的知识已经蕴含在其创世蓝图中。相比较，有限的心灵只能理解（大概通过上帝的启示和恩惠）次要法则。²因此，即使一个被创造出来的有理智的心灵对自然法则以及自然界此前的所有状态具有完备的知识，但是，假若某个其他心灵的活动受到了我们日常称为“奇迹”的某个事件的干预，它也无法准确地预测后者的行为，例如后者如何选择。但是，“这个心灵的未来行动对上帝来说是明显的，……因为他理解包含在这个心灵的概念中的东西”（PM 101）。有人或许忍不住由此认为，人的自由与上帝的全

要求相容论。见 Jack Davidson (1998), “Imitators of God: Leibniz on Human Freedom,” *Journal of the History of Philosophy* 36 (3): 387-412。

¹ 在与阿尔诺的通信中，莱布尼茨写道：“我认为有无限多的可能方式创造世界，取决于上帝可能形成的不同设计方案，而每个可能世界都取决于它所特有的、上帝的某些原则性的设计或目的，即某些首要的自由命令或者说某些关于这个可能宇宙的一般秩序的法则……。一切事物，哪怕是奇迹，都属于一个秩序，即使它们可以与某些次要法则或自然法则相对立”（L 333）。

² 被创造出来的心灵能够具有关于自然规律的知识，这既是莱布尼茨的单子论形而上学的一个要求，也是它们能够在某种程度上“模仿”上帝的一个必要条件。例如，在《单子论》83段中，莱布尼茨写道：“一般来说，灵魂是被造物的宇宙的活生生的镜子或映像，但是心灵也是神性本身（或者说大自然的作者）的映像，能够知道宇宙系统，能够通过它们对神性的概要表达（*échantillons architectonique*）而在某种程度上加以模仿，每个心灵在其自身领域中都具有一点神性”（AG 223）。

知是相容的，但与自然决定论（即自然法则的决定作用）不相容。¹但是，这种解释是值得询问的。如果上帝对自然法则的选择本来就符合他对世界的一般秩序的基本构想，例如，他不会去选择与其所设想的秩序不相一致的自然法则（参见 AG 210-211，前面有部分引用），那么，对于一个有理智的心灵来说，其行为怎么可能符合一般的秩序而不符合上帝在其所创造的世界中设立的自然法则？正如我们在前面所说，实际世界的自然法则必须与上帝的创世目的相一致。实际上，莱布尼茨明确承认，我们日常所说的“奇迹”包含在宇宙的一般秩序中。此外，尽管莱布尼茨断言我们称为“奇迹”的那种事件“可以与某些次要的准则或自然法则相对立”（L 333），但他并没有说一般秩序的法则以某种方式“打断”了自然事件发生的正常历程。为了理解莱布尼茨对“奇迹”的谈论是否必定意味着他承诺了一种意志自由论的自由，我们需要回到他在《论形而上学》16 节中对“奇迹”的论述。为了便于论证，此处完整地引用这段话：

既然一切事件都只是它们的本质的结果，好像就没有什么异乎寻常的和超自然的事情能够对它们发生，因此我们仍然需要说明上帝有时候怎能用异乎寻常的和奇迹般的合流（concourse）来影响人和其他实体。但是我们必须记住上面我们对宇宙中的奇迹提出的说法——奇迹总是符合一般秩序的普遍法则，即使它们可能处于次要准则的上面。每一个人或实体都像一个表示更大的世界的小世界，就此而论，我们同样可以说，上帝对这个实体的异乎寻常的作用并没有未能成为奇迹，即使这样一个作用是由这个实体的本质或个体概念（individual notion）来表示的，因此被包括在宇宙的一般秩序中。这就是为什么只要我们把它所表示的一切东西都包含在我们的本性（nature）中、就没有什么东西对它来说是超自然的，这是因为：既然一个结果总是表示了其原因，而上帝是实体的真正原因，那么我们的本质就扩展到任何地方。但是，我们的本质更完美地表示的东西用一种特殊的方式属于它，因为这就是其能力所在。但是，既然我们的本质就像我已经说明的那样是有限的，就有很多东西超越了其能力，甚至超越了一切有限本性（limited natures）的能力。因此，更清楚地说，我说上帝的奇迹和异乎寻常的合流具有任何被创造出来的心灵的推理都不可预测的特殊性，因为对一般秩序的清晰把握超越了所有那些心灵。另一方面，一切我们称为“自然的”东西都取决于被造物所能理解的不太普遍的准则。因此，为了让我使用的语词就像我要表达的意思那样无可指责，把某些说话方式与某些思想联系起来就是好事。我们可以把包括我们所表示的一切事情的那个东西称为我们的本质（essence）或理念（idea）；既然这个本质表示了我们与上帝自身的联合（union），它就没有任何限度，就没有什么东西超越它。但是，在我们当中受到限制的那个东西可以被称为我们的本性或我们的能力（power）；这个意义上，超越了所有被创造的实体之本性的东西就是超自然的。（AG 49）

莱布尼茨在“本性”和“本质”之间所做的区分，对于我们正确地理解他所说的“奇迹”及其自由学说极为重要。莱布尼茨在这里所说的“本质”显然是指上帝在决定创世时对一个即将得到实现的可能事物的完备设想，这个意义上的本质与一个实体的完备概念相对应，其中不仅包含该实体发生变化的根本原则，也以某种方式反映了上帝的创世蓝图的基本构想，因此可以称为“理想本质”（这也是为什么莱布尼茨称之为“理念”）。这样一个本质实际上界定了一个理想的单子（或者莱布尼茨称为“实体形式”的那种东西），因此，至少从上帝自己的观点来看，“它就没有任何限度”，因为它完美地表示了上帝的创世蓝图的一部分。相比较而论，任何实际上存在的实体，因为必须与物体相结合（在人类个体这里，与具有感性的身体相结合）并受到外在事物或内在激情的影响，因此在自然界中并不是用一种完美的方式来表达其本质。即便如此，它表达其本质的方式仍然符合自然法则。

¹ 例如，克兰斯顿·保罗由此认为，“《必然真理与偶然真理》一文中的莱布尼茨既不是一个温和决定论者，也不是一个物理相容论者”（Paul 1992：222）。

这个区分可以帮助我们说明或澄清两件事情。首先，既然莱布尼茨明确承认“奇迹总是符合一般秩序的普遍法则”，也就是说，符合上帝的创世构想。那么，为了理解日常意义上的奇迹为什么可以对一个完全按照自然法则来运作的实体发生（理想本质的不完美行使仍然符合自然法则），我们就只能说，从一个有限心灵的观点来看被称为“奇迹”的事件，实际上已经被包含在其理想本质中。有理智的实体对于自然法则及其运作具有知识，但是，对于在其理想本质中所规定的东西，它们并不具有完备的知识。莱布尼茨说，“人们绝不可能通过任何分析达到绝对普遍的法则，也绝不可能达到个别事物的完美理据，因为这项知识必定只属于上帝”（PM 99-100）。按照前面对偶然事物与无限分析概念之关系的理解，我们不难明白有限的心灵为什么不能通过分析而把握个别实体的理想本质。说被创造出来的心灵不知道一般秩序的普遍法则，大概是说它们不知道（或者不可能知道）上帝的创世构想。莱布尼茨很可能是出于神学方面的考虑而做出这个假定，例如，如果人们有能力知道上帝的创世意图，那么他们大概也可以设法对其“干扰”。实际上，即使我们不考虑这一点，我们也可以认为被创造出来的心灵不可能具有关于自然法则的完备知识。莱布尼茨经常认为，既然我们是有限的，我们的知觉就可以是含混的，我们的观念就可以是不适当的。如果不完善对我们来说是本质上不可避免的，那么我们就不能认为我们对整个宇宙及其法则具有完备的知识。不过，既然有限的心灵能够具有关于自然法则及其运作的知识，这样一个心灵就可以认识到日常所说的“奇迹”——这样一个事件对他来说之所以是奇迹，只是因为相对于他所认识到的自然法则及其运作来说，那个事件是“例外”。但是，从上帝自己的观点来看，奇迹的发生符合一般秩序的普遍法则。上帝知道某个奇迹的发生与一般秩序的关系，因为那本来就是其创世构想的一部分。对于有限的心灵来说，一个事件之所以是“奇迹”，只是因为他对其发生不明所以。既然日常意义上的奇迹符合一般秩序的普遍法则，既然上帝在实际世界中设立的自然法则也必须适应于那个普遍法则，我们就只能认为，奇迹的发生只是“打断”了从有限心灵的观点来看事件发生的正常进程。莱布尼茨之所以认为奇迹“处于次要准则之上”（above the subordinate maxims），其理由就在于此。那个说法并不意味着，从上帝自己的观点来看，奇迹打断了自然法则的运作。之所以如此，是因为前定和谐显然包括宇宙中各个层次的和谐，特别是一般秩序的普遍法则与上帝由此引出的自然法则之间的和谐。莱布尼茨对有效原因与终极原因之关系的理解为这个主张提供了一般支持。例如，在《动力学的一个样本》中，他写道：

世上万物都可以用两种方式来说明：通过力量的王国（kingdom of power），即通过有效原因；通过智慧的王国（kingdom of wisdom），即通过终极原因，也就是说，通过上帝。上帝就像一位建筑师，为了其荣耀而管辖物体，将它们作为遵循物理规律或数学的机器来管辖，而且实际上是应灵魂的要求而进行管辖；上帝是为了其荣耀而管辖能够具有智慧的灵魂，将它们作为同胞（即作为某个社会的共同成员）来管辖，就像一位王子（实际上，就像一位父亲）那样、通过善（goodness）之法则即道德法则来管辖它们。这两个王国在任何地方都是相互渗透的，却没有搅乱或打扰它们各自的法则，因此，在力量的王国中获得的最伟大的东西，同时也是在智慧的王国中获得的最好的东西。（AG 126-127）

在这里，莱布尼茨明确指出，被造物是按照上帝设立的自然法则来运作的，这些法则是上帝按照自己对完善与和谐的考虑选择出来的，因此，上帝归根到底是通过道德法则来管辖世上万物。同样，在《论形而上学》中，莱布尼茨说道：“上帝是按照与被造物的完善程度相称的方式与它们紧密结合，唯有他才从外面、通过其影响来决定它们，而且，如果要行动就是要立即决定，那么在这个意义上就可以说，唯有上帝才作用于我，唯有上帝才能对我行善或作孽（do good or evil）；其他实体只是通过这些决定来出力。”（AG63-64）如果其他实体对一个实体所能产生的影响是通过上帝的决定、以自然法则及其运作为中介，那么我们显然就不能认为，作为奇迹而发生的事件是对在一个实体身上发生的事情的因果“扰乱”——这样

一个事件只是从有限心灵的观点来看才是一种“扰乱”。换言之，日常所说的“奇迹”不可能（从上帝的观点来说，也不应该）扰乱自然法则的正常运作。因此我们可以合理地认为，莱布尼茨所说的“奇迹”只是认知意义上的，而不是本体论意义上的——有限的心灵只是因为无知，才将某个不符合其对自然法则及其运作之认识的事件看作“奇迹”，认为它是“超自然的”。在这个解释下，莱布尼茨对“奇迹”的谈论符合其前定和谐学说以及充分理由原则。

其次，莱布尼茨在本质和本性（或者我们所说的“理想本质”和“实际本质”）之间的区分也有助于说明有限的心灵为什么是不完美的，因此，尽管作为奇迹而发生的事情是任何有限的心灵都无法避免的，但是，这种事情的发生对我们来说未必是好事——如果一个奇迹事件的发生是有限的心灵认识不到的，因此也是无法加以控制的，那么它不仅不会给我们带来自由，反而会损害完美的自由。在讨论灵魂与物体或身体的关系时，莱布尼茨指出，“我们感官的知觉，甚至当它们是清楚的时候，也必定含有一些含混的感受，因为我们的身体从所有其他身体那里接受印象，……而且，即使我们的感官与一切事物相联系，我们的灵魂也不可能特别关注到一切事物；因此，我们的含混感觉是一系列真正无限的知觉的结果”（AG 65）。莱布尼茨所说的本质，即上帝在创世时对个别实体的理想设想，大概是由纯粹的单子或灵魂体现出来的。但是，单子或灵魂需要与物质性的东西相结合才能构成个别实体。对我们来说，我们的身体性存在是我们不能将本质完美地体现出来的一个原因。通过感官而获得的印象之所以可以是含混的，不仅是因为每一个印象实际上都是对一系列无限的印象的表达或反映，而感官无法精确把握一个印象得以产生的所有原因，也是因为灵魂在某些情况下只能含混地知觉到某些印象，例如，当几个知觉产生了一些“几乎具有同样强度的印象”的时候（AG 65）。因此，莱布尼茨所说的“本性”（nature）实际上是指我们作为既有灵魂、又有形体或身体的存在者的本性，即我们在自然世界中的本性。我们之所以不能完美地将自己的本质表现出来，乃是因为我们是有身体的理智实体。“按照严格的定义，灵魂在自身当中就有其一切行动的原则，甚至具有其一切激情的原则，……但是，在日常意义上，按照现象来说，我们必须认为，灵魂以某种方式依赖于身体、依赖于感官的印象。”（T 65）这就是说，尽管灵魂在莱布尼茨的意义上表达了我们的理想本质，即上帝在创世时对个别实体之本质的设想，但我们的实现表现是灵魂和身体相结合的结果。如果我们的印象在某些情形中必定是含混的，那么我们就不能清晰地认识到对象的客观价值，因此就会做出错误的判断或采取错误的行动，我们对自由的行使也因此而变得不完善。¹

因此，如果我对《必然真理与偶然真理》中那段关于“奇迹”的论述是可靠的，那么莱布尼茨大概是要按照其形而上学的基本原则来说明我们日常所说的“奇迹”究竟是怎么回事——他是在说明某些事情对有限的心灵来说为什么被称为“奇迹”。如果我们可以将日常所说的“奇迹”理解为人类心灵的有限性的结果，那么，莱布尼茨在这个文本中对“奇迹”的论述不仅充分符合其形而上学的基本原则，而且也不意味着他根本上持有一种意志自由论的立场。对莱布尼茨来说，人的自由始终是对上帝的自由的“模仿”：如果上帝的自由就在于其意志是由他对各个可能的事物序列的客观价值的知觉来决定的，那么人的自由同样是由行动者从自己的观点对各个可能的行动方案的价值认识来决定的。差别仅仅在于：人的认知能力是有限的，而且，人的意志也并不总是遵循理智的判断。因此，人的自由总是不完美的，但是，只要我们模仿上帝，我们就可以在一定程度上是自由的。“人的最高完善”，莱布尼茨

¹ 这个解释可以帮助我们理解莱布尼茨在回应阿尔诺对《论形而上学》第13节的批评时提出的一个说法。在论及亚当及其“原罪”时，莱布尼茨明确指出，“亚当与人类事件之间的联系不是独立于上帝的一切自由命令的。……而是，有一些规定事物进程的自由的首要命令（primitive decrees），即可以被称为‘宇宙法则’的那些命令，加上创造亚当的自由命令，导致了那个后果”（AG 71）。很明显，在这里，莱布尼茨并不认为亚当的原罪及其对人类所产生的后果算作奇迹。实际上，稍后他就把所谓的“奇迹”与“上帝的特别运作”相提并论，并指出“这些东西属于一般的秩序、符合上帝的蓝图，因此就被包括在这个宇宙的概念中，而后者是上帝的蓝图的一个结果”（AG 71）。

说,“不仅在于他自由地行动,而且更多地在于他按照理性来行动。二者在很大程度上是同一回事,因为任何人对理性的行使越少地受到情感性因素的强制,他就越自由”(L 388)。¹如果我们将情感性因素的影响与消极行动或被动行动的观念联系起来,我们就不难理解莱布尼茨在这里提出的说法,因为对他来说,自由是(或者就在于)一种理性自发性。

然而,上述解决方案也产生了我们在本节一开始提到的那个忧虑。对莱布尼茨来说,上帝对最好的可能世界的选择之所以是自由的,是因为上帝本来就能(或者本来就有可能)选择其他可能的事物序列来实现。这似乎暗示了一个观点:为了自由地行动,行动者必须具有所谓“可供取舍的可能性”(alternative possibilities),例如,当他实际上已经决定做X时,他本来也可以不做X——他具有对X的取舍并能有所选择。莱布尼茨好像认可了这个要求,例如,他写道:“上帝是在可能事物当中进行选择的,因此他是自由地选择;如果只有一条道路是可能的,那么就既不会有选择,也不会有自由。”(T 235)如何解释这个说法是一个有争议的问题。不相容论者会认为,这意味着自由要求一种非决定论。但是,这不可能是莱布尼茨在自由问题上所持有的成熟想法,正如我们迄今为止所表明的。当他断言“自由不仅免除于约束,而且也免除于必然性”(T 281)时,他所说的必然性是形而上学必然性,而不是道德必然性,即按照一个人自己对善恶的最终判断来行动的必然性。此外,当莱布尼茨把偶然性设想为自由的一个条件时,按照我们对其偶然性学说的解释,偶然性只是一种与形而上学必然性相对立的东西,而且其原则是智慧和善的原则。因此,总体上说,在莱布尼茨这里,自由行动只要求行动者能够设想其他行动(或者其他行为方式)是可能的,即既摆脱了外在强迫或内在强制,又不是形而上学上必然的。²在这个条件下,理智或慎思也使得我们的选择变得自由。如果我们确实能够按照自己对价值的认识或判断来选择,那么我们所能设想的其他可能性无需是一种由某种形式的非决定论来提供的、本体论意义上的可能性,反而可以是一种认知意义上的可能性,即由于我们心灵的有限性、由于我们对价值的不同认识或判断而产生的可能性。因此,即使行动是由行动者自己的理智判断来决定的,这也不会对人的自由产生任何威胁,反而是自由的一个条件。实际上,在莱布尼茨这里,形而上学自由可能遭受的困难是来自人与上帝的关系。如果上帝能够预知(乃至预先决定了)我们所采取的任何行动,那么我们怎么能够是自由的?另一方面,如果我们的一切行动在某种意义上都取决于上帝的合作(concurrence),那么在什么意义上我们能够“真正地”对自己的行动负责?莱布尼茨很明确地意识到了这些困难,例如,《神正论》一开始,他就指出:

这些困难可以分为两类。一种困难来自人的自由,人的自由似乎与神性不相容;但是,自由被认为是必要的,以便人可以被认为是有罪的并受惩罚。另一种困难关系到上帝的行为,似乎使得他太多地分有恶的存在,即使人是自由的,也分有恶的存在。鉴于上帝配合(co-operate)物理上和道德上的恶,而且在每一种恶中都在物理上和道德上加以配合,鉴于这些恶看来既在自然秩序中展现出来,又在恩惠的秩序中展现出来,上帝的这一行为似乎就与其良善、神圣和正义相对立。(T 1)

换言之,莱布尼茨的自由学说被认为面临一个困境:上帝之所以将自由(或者自由的能力或条件)给予人类,是为了让他们对其行为负责,但是,如果我们的一切行动都是在上帝的“合作”下产生的,那么我们怎能是“真正”自由的并对自己的行为负责?整个《神正论》可以被认为旨在澄清和回答这个问题,即表明人的自由不仅是可能的,而且符合上帝的智慧和恩典。更具体地说,莱布尼茨需要表明,上帝对人的行动的参与或合作如何没有损害自由的两个根本条件,即自发性和选择。³不论是对莱布尼茨自己还是对其批评者来说,也不论是就

¹ 类似地,莱布尼茨写道:“一个人越是接近上帝,其自由就越完美,就越是由善和理性来决定的。”(T 318)

² 路易斯·弗兰克尔也提出了类似主张,尽管我本文中的论证不同于他的论证。见 Lois Frankel(1984),“Being Able to do Otherwise: Leibniz on Freedom and Contingency,” *Studia Leibnitiana* 16 (1): 45-59。此外,亚当斯也论证说,从各个内在地可能的行动方案中进行选择对于维护偶然是来说是充分的,见 Adams 1994: 11。

³ 莱布尼茨写道:“上帝和被造物与意志的物理合作也促成了自由问题上所存在的困难。在我看来,我们的

上帝的自由还是人的自由而论，恶在世上的存在都是莱布尼茨自由学说所遭受的最严重的挑战。在这里，我们将主要围绕恶的问题来简要阐述莱布尼茨所面临的困境及其解决方案。¹

如果世界是上帝所创造的，而上帝是全能、全知、全善的，那么恶在世上的存在看来就是不可思议的：如果上帝**意愿**恶的存在，那么他似乎就不是全善的；如果他知道恶的存在却无法阻止，那么他似乎就不是全能的。因此，恶的存在显然不符合传统的有神论观念。莱布尼茨的确一度认为恶的存在是不可理喻的。例如，在《论自由》（可能写于1689年）中，他说，“上帝既不选择恶，也不允许那些在其完备概念中包含恶的可能实体存在”（AG 96-97）。即使恶有可能潜在地存在于那些尚未得以实现的可能世界中，但是，假若上帝是绝对良善的，他就不应当将恶包含在他所创造的世界中。一个绝对完美的存在者不可能作恶，甚至不可能意愿恶。倘若如此，如何理解恶的存在呢？在后来（1695年）撰写的《关于人类自由和恶之起源的对话》中，莱布尼茨发现了一种解决这个问题的方式。他写道，“既然上帝是无限好的和无限有力的”（AG 113），我们似乎就不能将亚当带到世上的恶追溯到上帝。因此我们必须认为，“在所有罪恶（sin）之前，在所有被造物中就有一种来自其限度（limitation）的原始不完善”（AG 114）。换句话说，如果上帝确实允许恶在世上存在，那么恶是来自事物的原始缺陷。但是，我们仍然需要寻求一种方式来理解这个说法。我们或许认为，上帝的初衷是要实现最好的可能世界，但是，既然上帝自己并不创造可能事物的本质，在某种意义上也不能改变其本质，在思考可能事物的哪些排列组合（即可能事物的可能序列）能够实现最大完善时，他允许某些自身就有缺陷或限度的事物存在于他决定创造的世界中。用一个类比来说，某些物体在不具有基本的几何对称性的意义上是有缺陷的，但其恰当组合能够造就一个完全对称的东西。因此，上帝不是不可能选择某个包含某些缺陷或限度的事物序列，**假若**这样一个选择本身就体现了其智慧及其对完美的考虑，正如莱布尼兹所说：

但是，上帝只选择完美，也就是说，只选择正面的东西，然而，缺陷及其所产生的过失之所以得到允许，是因为通过确立某些正面的命令，对缺陷的绝对拒斥就被排除了。不过，在这些智慧的规则（*rationaes*）中，只有一个规则是有用的，即：缺陷和过失要通过一种要不然就得不到的善来补偿。（AG 97）

按照这个说法，上帝之所以允许恶的存在，只是为了显示“一种要不然就得不到的善”。在1707年写给科斯特的一封信中，莱布尼兹直接确认了这个思想。在那里，他写道：“为了允许更大的善，上帝已经判断恶是可允许的，它们被设法包括在其选择中。”（AG 193）他进一步补充说，“上帝总是不可错地被引向最好的东西，即使不是必然地（除了通过道德必然性外）被引向最好的东西。……上帝进行创造（尤其是他创造世界）这件事既不是必然的也不是必要的，尽管其智慧和良善导致他这样做”（AG 195）。因此，我们可以合理地断言，上帝是按照道德考虑（根本上说，是按照其本性）来自由地选择实现最好的可能世界。恶在实际世界中得到允许，只是因为从上帝自己的观点来看，与不存在恶的世界相比，一旦某些恶得到允许，世界在总体上就会更加完美。

然而，以上论述只是适用于事物因其自身本质的不完善而导致的恶（形而上学意义上的

[自由]意志不仅免于约束，而且也免于必然性。亚里士多德已经观察到，在自由中有两个东西，即自发性和选择，我们对自己行动的掌控就在于它们。当我们自由地行动的时候，我们没有受到强迫……；当我们在慎思的时候，我们没有被阻止让我们的心灵是自由的……。在大自然的无数行动中都有偶然性；但是，当在行动者那里没有判断时，就没有自由。如果我们具有不被任何行为倾向所伴随的判断，那么我们的灵魂就是一个无意志的理智。”（T 34）

¹ 恶的存在是传统神学的一个主要论题。限于篇幅，我们甚至无法全面阐述莱布尼茨在《神正论》以及相关文本中对这个问题的论述。我之所以简要处理这个问题，是为了进一步表明莱布尼茨的自由学说可以是一致的。有很多文献讨论了恶的问题，与目前的论述相关的一些讨论，参见：Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1974; M. M. Adams and R. M. Adams eds., *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press, 1990; Peter van Inwagen, *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press, 2006。对《神正论》的一个新近讨论，见 Larry Jorgensen and Samuel Newlands eds., *New Essays in Leibniz's Theodicy*, Oxford: Oxford University Press, 2014。

恶)，在一种引申的意义上也适用于物理意义上的恶（physical evils），即一个事物因其自身的缺陷而在世上遭受的身体疾苦。这两种形式的恶都可以被理解为上帝为了实现世界的完美而在道德必然性的意义不得不采取的手段。因此，就上帝意愿一个完美的世界而论，我们也可以认为他**意愿**、而不只是**允许**这两种恶的存在。¹但是，道德意义上的恶（moral evil）在莱布尼茨这里产生了极大的困难。²道德恶指的是有理智的被造物所产生的罪恶行为。这个困难在于：即使上帝是为了世界的完美而不得不允许乃至意愿形而上学意义上和物理意义上的恶，但是，无论是从上帝的本性还是从他创世的意图来看，道德恶看来都是无缘无故的；而且，如果人类的一切行动都是上帝以某种方式“合作”产生的，那么，若不意愿道德恶，上帝如何能够“允许”其存在呢？莱布尼茨自己显然明确地意识到这个困难，例如，他写道：

就恶而论，上帝根本就不意愿道德恶，物理恶或痛苦也不是他绝对意愿的。因此，并不存在绝对预先注定的诅咒；对于物理恶，我们可以说，上帝往往是把它作为因过失而导致的处罚来意愿，也经常把它作为达到某个目的的手段来意愿，也就是说，是为了避免更大的恶或获得更大的善而意愿。……物理恶经常可以促成我们享受更多的善，有时也可以让遭受痛苦的人变得更加完善。（T 23）

上帝对于物理恶的意愿不是形而上学上必然的，因为只要事物本身没有缺陷或限度，上帝就无需创造一个含有物理恶的世界。但是，鉴于事物本身是不完善的，在上帝所创造的世界中，物理恶就只是为了成就更大的善而存在。但是，**如果**道德恶对于达成这个目的来说并不必要，那么上帝何以“允许”它存在？反过来说，既然上帝不会无缘无故地做任何事情，因此，如果他确实“允许”道德恶存在（即使并不直接意愿其存在），那么这种恶的存在对他来说必定在某种意义上是必要的。那么，在什么意义上是必要的？

《神正论》中的一段话或许暗示了莱布尼茨对这个问题的回答（或者至少暗示了基本思路）。在那里，莱布尼茨说：“当道德恶被假设已经存在的时候，上帝无疑是物理恶的作者；但是，一般地说，我们可以断言上帝是暗含地（by implication）允许物理恶，即在允许作为其来源的道德恶的时候。”（T 378）这个说法似乎意味着莱布尼茨将道德恶设想为物理恶存在的一个条件，甚至在一种有待阐明的意义上是物理恶的“来源”。这个主张正是我们现在需要理解的。在前面的引文中，我们已经提到莱布尼茨做出的一个区分，即在“先前意志”（antecedent will）和“后来意志”（consequent will）之间的区分。上帝总是倾向于产生一切就其自身而言是好的东西，这些东西是其原初意愿的对象。但是，既然事物在其未被实现的状态本身就是不完善的，上帝就需要考虑如何在可能事物中来造就最好的可能世界，这个思想活动及其结果构成了上帝的“随后意志”（参见 T 22-23）。只要我们区分了这两个意志概念，我们就不难理解上帝在其先前意志中为什么并不意愿恶，但恶作为最好的总体结果的一部分却可以包含在其随后的意志中。在《论形而上学》第7节中，莱布尼茨如此说明了这个区分及其含义：

上帝意愿一切作为其特定意愿对象的东西。但是，我们必须区分其普遍意愿的对象……。这是因为：如果行动本身就是好的，那么我们就可以说上帝意愿这样一个行动，甚至有时在它没有发生的时候就要求它。但是，如果行动本身就是恶的，只是偶然变成好的，因为事物的进程（特别是惩罚和赎罪）以这种方式纠正了其邪恶属性，偿还了这个恶，以至于与它尚未发生的情形相比，在事物的完整序列中有更多的完美，那么我们就必须说，上帝允许这个恶，但并不意愿它，即使由于自己确立的自然法则、由于自己知道如何从这个恶中得到某个更大的善，上帝迎合（concur with）这个恶。

这段话的要点是很清楚的：上帝只是普遍意愿好的东西，不过，在其创世蓝图中，如果允许

¹ 莱布尼茨持有一个后来在康德那里得到明确阐述的思想，即康德所谓的“假言命令”：对于一个理性行动者来说，只要他意愿某个目的，他也必然意愿他所能得到的、实现该目的的有效手段。

² 对这个困难的详细解释，参见 Tad M. Schmaltz, “Moral Evil and Divine Concurrence in the *Theodicy*,” in Jorgensen and Newlands 2014: 135-152。

某个恶的存在将使得所创造出来的世界总体上更好，那么上帝就允许那个恶存在，但并不把它看作特定意愿的对象。换句话说，上帝不意愿任何恶自身——他对物理恶的意愿只是他对一个总体上更好的世界的意愿的间接产物。上帝之所以能够“允许”道德意义上的恶存在，大概也只是因为：只要我们允许这种恶存在，世界就会以某种方式变得更“完美”。但是，与形而上学意义上的恶和物理意义上的恶相比，道德恶的产生具有一种偶然性：它们与事物固有的缺陷或限度相关，却不是这种缺陷或限度的必然结果（在形而上学必然性的意义上），尽管只要这样一个恶出现了，上帝确实知道如何从中成就某个“更大的善”。因此，上帝之所以只是“允许”而不是“意愿”道德恶存在，大概是因为道德恶既不是其先前意志的对象，又不是其后来意志的对象——“他只是允许道德恶作为必要条件，即作为一种将它与最好的东西联系起来的假设必然性”（T 25）。

现在，为了表明道德恶在什么意义上成为了物理恶的“来源”，我们需要看看道德恶究竟是如何产生的。在前面讨论莱布尼茨的意志理论时，我们已经看到，莱布尼茨认为我们总是按照最强的动机来行动。但是，按照最强的动机来行动并不意味着按照理智的判断来行动。在《神正论》中，莱布尼茨进一步指出：“我并不要求意志总是遵循理智的判断，因为我将这个判断与来自觉察不到的知觉和倾向的动机区分开来。”（T 13）行动的动机不只是来自我们理性地持有的理由，也会不可避免地受到我们的激情和倾向的影响，甚至直接来自我们的激情和倾向。此外，既然我们只是具有有限的心灵，我们的知觉就可以是含混的，我们的观念就可以是不适当的——“一切有理智的被造物都受制于某些激情，或者至少受制于不是完全由适当的观念来构成的知觉”（T 310）。正是因为我们是不完善的和有限的，我们才有可能将错误的东西看作正确的，将不是真正好的东西看作好的。因此，我们的动机“并不总是用一种对真正的善具有完美知识的方式发生”（T 310）。按照这种理解，如果我们行动的动机不是在理性的恰当引导下形成的，或者我们未能让自己的意志遵循我们已经做出的理性判断，那么我们很可能就会做出道德上错误的或邪恶的事情。因此，道德恶的确在我们不完善的本性中有其根源，尽管莱布尼茨认为上帝也赋予了我们向善的能力——与无理智的实体不同，有理智的心灵至少能够在一定程度上认识到真与善。就此而论，道德恶可以被认为是我们自由选择的结果，尽管在选择道德上邪恶的行动时，我们是在误用或滥用自己的自由，正如莱布尼茨所说：“正是在我们的自由上的一种不完善让我们能够选择恶而不是善，选择更大的恶而不是更小的恶，选择更小的善而不是更大的善。这来自对我们进行欺骗的善与恶的现象。”（T 319）我们由于自身本质的不完善而遭受的痛苦，例如因为天生的遗传缺陷而蒙受的苦难，或许是我们不得不被动地承受的。但是，道德恶至少部分地在于个人选择。如果一个法力无边、无所不知的上帝能够通过惩戒来纠正道德上邪恶的行为及其所产生的后果，从而驱使人们向着更大的善努力，那么道德恶就在某种意义上得到了“补偿”。这大概是莱布尼茨认为上帝能够“允许”道德恶存在的真正原因，即使我们并不知道他所设想的那种“神圣的”正义在人类生活的世界中是否可以切实得到履行。如果物理恶是一个既有理智又有感受能力的个体由于自身的限度而遭受的痛苦，那么，就它无法选择或改变其自身的限度而论，它似乎不值得遭受痛苦。但是，道德恶至少部分地在于个人的自愿选择，因此，如果一个人因为制造了道德恶而受到惩罚，那么他由此遭受的痛苦就是应得的。但是，这种惩罚的可能性取决于作恶者确实会因为作恶而遭受痛苦，因此取决于物理恶的存在。大概正是在这个独特的意义上，莱布尼茨才把道德恶理解为物理恶的“来源”。

到目前为止，我们已经简要说明了上帝为什么允许道德恶存在。但是，还有一个难题需要处理。莱布尼茨说，“当道德恶被假设已经存在的时候，上帝无疑是物理恶的作者”。这个说法似乎意味着上帝“合作”（concur with）产生了道德恶。如果上帝仍然是为了成就更大的善而允许道德恶存在，那么他的所谓“合作”就无需对其智慧和良善产生威胁。在这里，真正的问题是：如果道德恶是上帝与人类行动者合作产生的，那么人类行动者在什么意义上

可以被认为“自由地”产生了道德恶，又在什么意义或什么程度上能够对道德上邪恶的行动负责？¹我们需要弄清楚的是，在道德恶产生的因果充分条件中，上帝到底扮演了什么角色？在《神正论》第30段中，莱布尼茨将上帝在人的行动的产生中所发挥的作用比作同一条河流的推动力对于在上面行驶的船只的作用。他指出，在其余条件都同等的情况下，船只的运动速度会因为其所承载的货物的重量而有所不同，不过，在日常的意义上说，我们还是可以认为每条船在速度（也就是说，在其样态）上的变化完全取决于其自身的条件，因此可以认为它要对其样态变化负责。当然，在正是河流使得船只运动的意义上，河流仍然是船只运动的原因，但是，与承载物的重量导致船只的运动受阻相比，河流发挥了使得船只的运动得以可能和完成的作用。如果这个类比是可靠的，那么，按照莱布尼茨的说法，上帝对于被造物所发挥的作用就在于“将完善、存在和力量给予它们”——“在被造物的本质和行动中，上帝是完善的原因；但是被造物在接受性（receptivity）方面的限度则是其行动中所存在的缺陷的原因”（T 30）。²因此，看来莱布尼茨希望利用这个类比来表明，在被造物与上帝“合作”产生行动的过程中，被造物 and 上帝都是行动的有效原因；但是，只有上帝才是“纯粹的和绝对的实在的首要原因，或者说完善的首要原因”，不过，若把事物固有的缺陷或限度也包括在“实在”这个名称下，我们也可以说“第二原因合作产生了受到限制的东西”（T 392），即事物在样态上的实际变化。莱布尼茨在这里所说的“第二原因”，当然就是事物自身在日常意义上（但不是在莱布尼茨的严格意义上）固有的原则和性质，即在前面所说的“本质”和“本性”的区分中，属于事物本性的东西。在上述例子中，除了河流的推动力外，船只本身的负载也是导致它以某个速度运动的一个原因，即使这个原因只是以一种负面的方式发挥作用。

这个类比论述较好地说明了一个行动在什么意义上可以被归于行动者，即使上帝也参与了行动的产生。自动咖啡机只有在通电的情况下才能做出一杯咖啡，但在日常的意义上，我们仍然可以认为那杯咖啡是咖啡机制作出来的。但是，按照上述类比提出的说明也说不上特别令人满意。如果船只因为负载而导致运行速度变慢，或者龙舟比赛中一支船队的成员因为体力不支而失败，那么，按照莱布尼茨的说法，相对于某个指定目的来说，那个行动的缺陷或限度要被归于被造物。莱布尼茨大概想用类似的方式表明，上帝和被造物在行动中产生了不同的方面：上帝只是产生真实的或完美的东西，被造物则要对行动中的缺陷负责。因此，就道德恶是不完善的一种表现而论，道德恶要被归于被造物。河流与船只的类比显然旨在表明，道德恶是经由“被造物在接受性方面的限度”而产生的。然而，这个解释不太符合莱布尼茨的一个主要论点，即有理智的实体既具有积极力量又具有消极力量。³前面我们已经说到，莱布尼茨最终相信实体变化是原始作用力和被动力共同作用的结果，而且，在有限的心灵这里，欲望也可以被理解为一种产生变化的内在动力。实际上，既然莱布尼茨认为一切实体都有自身的自发性原则，他就不可能认为被造物只是产生了其行动的有缺陷或有限度的方面。在上述龙舟比赛例子中，如果某只船队的队员因为体力充沛、齐心合力而赢得比赛，另

¹ 在莱布尼茨哲学中，这个问题是一个极为困难和复杂的问题。对这个问题的完备处理不仅要求我们全面考察莱布尼茨的形而上学，也要求我们把他自己对这个问题的论述置于当时的语境中。在这里，我只能结合前面的论述简要讨论一下莱布尼茨解决这个问题的基本构想。一些更详细的相关论述，参见：Sukjae Lee (2004), “Leibniz on Divine Concurrence,” *Philosophical Review* 113 (2): 203-248; Ezio Vailati (2002), “Leibniz on Divine Concurrence with Secondary Causes,” *British Journal for the History of Philosophy* 10 (2): 209-230; John Whipple (2010), “Leibniz on Divine Concurrence,” *Philosophy Compass* 5 (10): 865-879.

² 罗伯特·斯莱认同这个解释，并将这句话解释为：“上帝在被造物的状态中产生具有完美的东西，而被造物在其自身的状态中产生了一切有限的东西”，见 Robert Sleight, *Leibniz and Arnauld: A Commentary on Their Correspondence*, New Haven: Yale University Press, 1990, p.185.

³ 正如罗伯特·亚当斯所说：“如果上帝的保守（conserving）活动直接产生了被造物状态中的一切完美，以至于被造物只是产生了其状态中的不完美，那么我们就很容易得到一个结论，即上帝是唯一的积极力量，而被造物具有消极的力量。这可能足以避免偶因论者的结论，即被造物根本就不是真实的原因，但看来很不符合莱布尼茨的一个观点，即被创造的实体形式具有积极力量。”（Adams 1994: 96）

一只船队则失败了，而上帝的作用就类似于河流，那么前一支船队在其行动上的完善好像就不能归于上帝，因为河流的动力作用被认为都是同样的。实际上，如果上帝只是像河流那样保持或维护船只的运动，那么每只船运动或变化的具体特征必定是由其自身的本性来说明的。¹因此，莱布尼茨必须以某种方式说明，实体的变化，不论是产生了完善还是导致了缺陷，必定有着来自实体自身的积极贡献。

就上帝与人的行动的关系而论，既然莱布尼茨既反对单纯的维持论（conservationism），也反对马勒伯朗士的偶因论，他势必就需要寻求一条中间出路来理解上帝在人的行动的产生中的作用。单纯的维持论者认为，上帝的作用仅仅在于维持自身就具有能力的实体的存在，因此，上帝只是用一种间接的或遥远的方式与被创造出来的实体对其能力的行使相联系。相比较，偶因论者则认为，所有事件都是上帝直接引起的，被创造出来的实体不可能是事件的有效原因。前一种观点倾向于导致一种对莱布尼茨来说不可接受的自然神论（即如下观点：上帝作为第一原因创造了世界，但并不直接干预他所创造的世界）。莱布尼茨也不接受偶因论，其主要理由是，这种观点削弱了上帝的绝对完美，因为上帝是无所不知的，因此，在决定创造世界时，他的创世命令就应该在被造物中留下永久的痕迹。这意味着上帝不需要不断地干预被造物，以保证他所制定的自然法则得到服从。由此来看，莱布尼茨必须在承认实体本身具有自发性的同时为上帝的“合作”留下余地。更具体地说，他需要表明，即使上帝以某种方式促成了行动的产生，但导致特定行动或变化的原因仍然要归于被创造出来的实体。实际上，从莱布尼茨的观点来看，既然上帝并不创造事物的本质，只是在其知性中把握一个事物的完备本质，因此，在其创世构想中，他就只是选择能够导致最好的世界的可能事物来实现。这个主张可以有两个含义：第一，被造物的本质在说明秩序上先于其行动，也就是说，被造物的行动在一种实质性的意义上要按照其本质来加以说明；第二，在上帝的创世构想中，他所关心的是他所创造的世界在总体上的善（也就是说，在总体上是所有可能世界中最好的），而不是个别事物的完善，尽管这种完善在某些条件下也是总体完善的一种重要方式。在《神正论》中，莱布尼茨指出：

被造物在每个时刻都是被重新产生的。……这种产生，即上帝借以产生的行动，本质上先于被产生的被造物的存在；被造物具有其本质和必要性质，就其自身而论，它先于其偶然影响和行动；但是，所有这些东西都是同时存在的。上帝是按照先前时刻的要求、根据其智慧法则而产生被造物；被造物总是按照上帝在创造它时传达给它的本质来运作。限度和不完善是通过被造物的本质、在其中出现的，而被造物的本质则限制了上帝的产生活动；这是被造物的原始不完善的结果。另一方面，恶习和罪行是通过被造物的内在运作、在被造物那里出现的。（T 388）

说“被造物在每个时刻都是被重新产生的”，只不过是说被造物的活动在每个时刻都取决于上帝。这是莱布尼茨为了将自己与单纯的维持论者和偶因论者区别开来而特意提出的一个说法。但是，既然被造物具有莱布尼茨赋予它们的那种自发性，它们就必定是按照其本质以及上帝在世界中所设立的自然法则来运作的——也就是说，一个被造物在某个时刻的状态是由其本质及其先前状态决定的。上帝在决定创世时已经在其理智中完备地把握到每个可能事物的本质，按照其至善和智慧来决定要在世界中实现哪些可能事物。正是在这个意义上，可能事物的理想本质决定了上帝的第一个自由意愿。但是，在已经创造出来的世界中，上帝是作为有效原因而让被造物的变化或行动得以实现。因此，在上述引文中，我们特别需要理解的是，被造物的本质究竟在什么意义上“限制了上帝的产生活动”？

在河流与船只的例子中，如果正是船只的负载阻碍了其运行速度，那么我们就可以认为，

¹ 施马尔茨指出：“莱布尼茨确实承认，只有上帝才对具有本质性质的实体的最初创造和后来的维护在因果上负责”，但是，与马勒伯朗士之类的偶因论者不同，“他强调被造物是与上帝积极合作而产生其行动”（Schmaltz 2014: 147）。

船只的负载，作为其本性的一部分，限制了河流对其产生的推动力。因此，如果莱布尼茨的类比是可靠的，那么被造物的本性大概也是用类似的方式限制了上帝的产生活动。在变化或行动的产生中，被造物的本性大概在如下意义上限制了上帝的产生活动：“被造物提供了决定和要求上帝在无限多的可能性中要产生哪一个变化的理由”（Lee 2004: 221，作者原来的强调）。回想一下，莱布尼茨认为有理智的实体具有两种内在活动：知觉和欲望。知觉让实体具有了对于其他事物的表象，其中一些表象表达了从有限的心灵来看对自己是好的东西，由此就产生了获得这样一个东西的欲望——不管是把它作为一个目的本身来欲求，还是作为获得某个目的的手段来欲求。行动确实就在于取得行动者自己认为在某个方面或某种意义上是好的东西。但是，按照莱布尼茨的说法，对于行动者自认为是好的未来事态的实际实现是由上帝来促成的。在有理智的实体的情形中，行动者是行动的终极原因和形式原因，上帝是行动的产生性原因。换句话说，行动者提供了采取某个行动的理由，并因为其内在的目的指向性而具有了以某种方式行动的倾向，而上帝则促成了该行动的产生，而且，上帝是因为行动者决定和欲求某个目的而产生这个目的。大概正是在这个意义上，被造物的本性限制了上帝的产生活动。莱布尼茨之所以提出这个主张，很可能确实是为了表明罪恶行动是被造物因其自身的不完善而产生的，因此不能归咎于上帝。不过，按照目前的论述，道德上善的行动也可以被看作是被造物自己选择的结果。

不过，仍有两个问题值得进一步探究。首先，既然上帝参与产生了行动，尤其是作为产生性的原因而产生行动，那么我们就很想知道行动在什么意义上仍然是行动者“自己的”。如果我们把“产生性原因”理解为让一个行动（或者更具体地说，让行动者对某个未来事态的追求）得以实现的原因，那么就行动者自己是其行动的终极原因和形式原因而论，行动仍然可以被归于行动者。这就类似于当我用一台半自动咖啡机来做一杯咖啡时，我仍然可以认为那杯咖啡是我自己制作出来的：我要喝咖啡的欲望是那杯咖啡得以产生的终极原因，我对咖啡的分量、味道和浓度的偏好构成了它得以产生的形式原因，咖啡机只是促成了咖啡的最终产生。咖啡机合作产生了那杯咖啡——若没有咖啡机，或者咖啡机并不正常运作，我也不可能做出那杯咖啡。我可能具有喝茶而不是喝咖啡的欲望，或者，即使我决定喝咖啡，我也可以在分量、味道和浓度方面进行选择。这些东西在莱布尼茨看来都是由我的本性决定的。因此，如果我的行动在上述意义上可以被认为是我自己的，那么，只要我满足了莱布尼茨为自由指定的那三个条件，我的行动或选择可以是自由的。但是，其次，以上对“上帝的合作”提出的论述也带来一个问题。为了说明被造物 and 上帝共同产生的行动完全可以归于被造物，就需要表明被造物采取某个行动的目的不是上帝所强加的。莱布尼茨解决“合作问题”的方案假设被造物的行为取决于其本性。如果被造物选择了道德上好的行动，那么，就这种行动以某种方式完善了被造物的本质或者促进了总体的善而论，这种行动当然是上帝所允许的。但是，如果被造物选择了道德上邪恶的或糟糕的行动，那么，除非上帝确信这种行动将以某种方式促进更大的善（不管是通过惩戒本身就有缺陷的行动者，从而使之向善，还是以行动者自己无法理解的方式促进整个世界的善），否则上帝如何能够促成这种行动的产生就变得有点不可思议了。我的感觉是，不管人们采取了什么样的行为，除非上帝确保正义能够得到实现，否则他就不可能将自由选择赋予人类。换句话说，在莱布尼茨这里，上帝的正义是人的自由选择的可允许性的根本前提——上帝赋予人以自由，是为了让他们对自己的行为负责。但是，只有当神的正义能够切实得到履行时，人们才有可能做到真正地对自己的行为负责——或是因为促进了整个世界的善而得到奖励，或是因为危害了整个世界的善而受到惩罚。

以上论述有助于我们进一步理解莱布尼茨关于自由的核心主张：自由是（或者就在于）一种完善。完善是一种实现活动，不管其目的是个人完善，还是整个人类共同体的和谐，抑或二者。因此，作为一种内在地具有目的性的活动，自由要求理智或理性来把握任何特定行

动与所要完善的目的的关系，要求给予意志以相应的规范约束。但是，自由也要求行动者摆脱任何形式的外在约束或内在强制，因此要求莱布尼茨所说的偶然性——自由之所以可能，乃是因为对于一个有理智的实体来说，只要其活动不违反完美原则，它就有自己相对充分的运动空间。在莱布尼茨这里，尽管上帝能够在其理智中把握到一切事物的本质，能够预测世上万物的一切活动，但他并不改变事物的本质（AG 112）。此外，我们具有“推理和选择的能力”，“能够按照事物对我们来说是如何表现的来进行推理和做出选择”（AG 113）。这意味着，我们是否自由，或者具有多大程度的自由，乃完全取决于我们自己。因此，对莱布尼茨来说，人的自由实际上是一种理性的自我决定，或者说取决于这种自我决定。本文旨在阐明莱布尼茨对自由的理解，因此，让我们用他在总结其自由学说时提出的说法来结束本文：

自由……就在于理智、自发性和偶然性；理智涉及对慎思对象具有清晰的认识，自发性让我们做出决定，偶然性则排斥了形而上学或逻辑必然性。理智就宛如自由的灵魂，其他两个条件则是自由的身体和基础。自由的实体是自我决定的，按照知性所把握到的善的动机来做出决定，这种决定让实体具有了采取某个行动的倾向而不强迫它。自由的一切条件都包含在这几个词中。不过，我们也可以恰当地指出，在我们的知识和自发性上出现的不完善，在我们的偶然性中所涉及的不可错的决定，既没有摧毁自由，也没有摧毁偶然性。（T 288）

莱布尼茨显然相信决定论并没有剥夺人类自由的可能性，不管决定论是用上帝的预知或预定的方式体现出来的，还是用一种物理决定论的方式体现出来的。¹之所以如此，根本上是因為理智给予了我们按照对善恶的认识来进行选择的能力。就此而论，莱布尼茨所设想的自由就与价值产生了紧密联系。

（责任编辑：杨朗）

¹ 决定论可以采取不同的形式。限于篇幅，在本文中我还没有详细阐明各种决定论与莱布尼茨的相容论的关系。一个相关的论述，参见 Eric Sotnak, “The Range of Leibnizian Compatibilism,” in Rocco J. Gennaro and Charles Huenemann eds., *New Essays on the Rationalists*, New York: Oxford University Press, 1999, pp.200-223。

卢梭论神义论与人的自我拯救*

雷思温（中国人民大学）

作为启蒙运动的重要领袖，卢梭在宗教问题上的立场显得不同寻常。一方面他强烈批判基督教的一些根本学说，如原罪理论和三位一体理论等，并反对给孩童进行过早的神学教育，有论者甚至认为：“公意从被认为是拯救所有人的上帝意志转变成意愿成为公民的人类意志，这就成为政治正当性的关键所在。”¹在这一点上，卢梭似乎将传统的神义论置换成为人自我承担、自我建构的人义论；但另一方面，卢梭却又率先对科学、艺术等启蒙运动引以为傲的精神成果进行批判。在《致博蒙书》中，他又宣称自己是一名基督徒。²

卢梭在《致博蒙书》中宣称自己是基督徒的说法并不是他心血来潮的想法，也并不是他明哲保身的表面说辞，事实上卢梭坚持这一身份直到生命结束。卢梭对于自己是一名基督徒的认同使上帝在卢梭的人性、政治和道德学说中的功能和位置变得扑朔迷离。

本文认为，卢梭所倡导的基督徒身份，是致力于在神义论庇护下实现自我拯救的基督徒，而这种神义论同时又经过了人义论的改造，例如卢梭明确拒绝了原罪学说。在卢梭的上帝思想之中，上帝变得极为超越和陌生，变得不能被人所理解，这使得卢梭并不认为对幼儿进行传统的神学教育是符合人性的，因为人类在童年并不能理解诸多传统神学教条，而且即便对于一个成年人来说，像三位一体这样的教义也是完全不可理解的。卢梭在《忏悔录》中的自我剖析，《爱弥儿》中的儿童教育，以及《社会契约论》中的政治思想，似乎都体现出了人在上帝缺席时的处境与人类自我拯救的努力。然而，这并没有打消卢梭对基督教的依赖。卡西尔、斯塔罗宾斯基等卢梭研究者都指出卢梭思想中的核心问题在于神义论³，这说明这种自我拯救的努力与卢梭的基督徒身份无法分离。离开上帝的世界与人性，是卢梭不能接受的，只不过这种对上帝的信仰，经过了近代宗教批判和“我思”的洗礼。

为了更好地理解卢梭思想中的上帝所扮演角色的复杂性，本文拟从基督徒的自我拯救这一看似悖论的说法出发，来逐步展示卢梭如何借助上帝的超越性来批判启示宗教并建立起自然宗教，接着阐释为何卢梭在这一批判之后并不抛弃基督徒的自我认同，并又最终如何通过被人义论所改造后的神义论来化解世俗之人自我拯救的困境。

一、不可理解的上帝：对启示宗教的批判

卢梭虽然信仰上帝，但他认为上帝本身是不可理解的。我们的感觉和理智都不能恰切地

* 本成果受到中国人民大学 2019 年度“中央高校建设世界一流大学（学科）和特色发展引导专项资金”支持。

¹ Simon Critchley, *The Faith of the Faithless*, London: Verso, 2012, p. 83.

² 《致博蒙书》，第 72 页。本文所使用的书名缩略形式如下：CW = *Collected Writings* (13 volumes), eds., Roger Masters and Christopher Kelly, Dartmouth: University Press of New England, 1990-2010。引文使用并参照了如下中译本，个别地方有改动：卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，北京：商务印书馆，1997 年；《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆，2002 年；卢梭：《致博蒙书》，吴雅凌译，北京：华夏出版社，2014 年。

³ 参见恩斯特·卡西勒《卢梭问题》，南京：译林出版社，2009 年；Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, trans. Arthur Goldhammer, Chicago: University of Chicago Press, 1988；另参见崇明：《卢梭的革命的神义论——卢梭论自然》，载《百年卢梭——卢梭在中国》，袁贺、谈火生主编，长春：吉林出版集团有限责任公司，2009 年，第 281—306 页。

把握和理解上帝，尽管我们知道上帝是存在的：“我越努力沉思他（上帝）的无限本质，我就越少理解这个本质；但是他存在着，这对我来说已足够了。我越少理解他，我就越崇敬它。”¹那么卢梭为什么会认为上帝无限而不可理解，以至于我们对上帝的崇敬居然只是建立在我们对上帝的不理解基础上呢？

事实上，卢梭的上帝学说是在笛卡尔、霍布斯和洛克等人的哲学基础上建立起来的。这一方面体现在卢梭的上帝继承了笛卡尔、霍布斯上帝的不可理解性，另一方面又把感觉作为人类认识的开端，因此在我们的认识活动之中，上帝是不可能首先就被把握和发现的。与笛卡尔相似但又有所区别，卢梭认为“我存在着，而且我有感官，通过感官我有感受。这就是打动我，使我不能不默认为的第一个真理”。²卢梭同样坚持“我存在”的首要性，但同时以感受取代了“我思”的理智性与反思性。

在此前提下，与洛克在《教育片论》中认为应该在孩子心中培养上帝的观念不同³，卢梭认为给孩子过早地灌输神学教育违反人的天性：“天堂的全部荣耀还不如一小块糖更诱惑他们，他们害怕在晚祷中觉着无聊，远远超过害怕在地狱里被火烧。”⁴孩子在年幼的时候，不适合直接进行神学教育。在进行关于人的义务等所谓积极教育之前，对孩子更适合的教育是消极教育：“这种教育不培养德性，但预防淫乱；不教授真相，但避免错误。”⁵消极教育“主张先让作为认知工具的身体器官长成，再传授知识，通过感官训练为理智做准备。”⁶这也就说明，过早地灌输神学和道德教育，反而会导致淫乱和错误，因为人在最先的认识之中，是无法摆脱感觉和有形事物的：“再纯正的基督宗教教育也不可能给予一个孩子他所没有的理解力，不可能使他的想法摆脱有形物质存在，就连多少成人也没法超越有形事物存在而形成自己的思想。”⁷

这也就说明，相比于理智和对于上帝存在的确证以及信仰，人类在初始状态之中，不可能获得关于上帝的概念：“在没有进步、没有教育、没有知识的前提下，人的精神若保持在自然之手的状态，就不可能自行培养出神性的崇高概念。”⁸这也就说明“高贵的野蛮人”的高贵与健康其实并不依赖对上帝的自觉信仰。

那么，我们能不能通过之后出现的理性来发现和理解基督教的上帝呢？卢梭的回答是肯定的，不过发现上帝的前提在于把对外部事物的探索首先建立在与自我的关系基础上：“在已确定了我自己之后，我开始观察我之外的事物，带着某种震颤，我把自己看作是被抛掷出去并且失落在这一虚空的宇宙之中，就如沉溺在诸存在者的广大无垠之中，并不知道它们在其自身中是什么，也不知道它们在与我的关系中是什么。我研究它们，我观察它们，而将我同它们加以比较而向我呈现的第一个对象，就是我自己。”⁹也正是在对外部事物的观察和分析基础之上，卢梭推论出有一个具有意志和智慧的第一存在者。这就说明，发现上帝的前提在于人发现自己。在这方面，笛卡尔对于卢梭的影响是很明显的。

卢梭虽然承认上帝的存在，却大肆批判启示宗教。对于传统的上帝学说，卢梭并不是全盘接受的。相反，他用理性来检验和批判神学，将那些不符合人类自然理智的学说剔除出去，这突出表现在他对于创世学说、奇迹学说、三位一体学说的否定之中。比如他说过“依据创世的观念，单凭某个纯属意志的简单举措，从无中就生出了有，这在所有不明显矛盾的概念

¹ *Emile*, CW 13: 448.

² *Emile*, CW 13: 429.

³ 参见洛克，《教育片论》，熊春文译，上海：世纪出版集团，2005年，第206—207页。这与洛克在《人类理解论》中对于天赋观念学说的批判具有微妙但并不矛盾的关系。

⁴ 《致博蒙书》，第51页。

⁵ 《致博蒙书》，第53—54页。

⁶ 《致博蒙书》，第53—54页。

⁷ 《致博蒙书》，第56页。

⁸ 《致博蒙书》，第61—62页。

⁹ *Emile*, CW 13: 432.

中最难为人类精神所理解”¹；“我成为基督徒根本不需要奇迹”²；“他（奥古斯丁）先在三一体问题上堆砌了好些令人费解的言论，随后又承认这些言论毫无意义。”³这些观点说明尽管卢梭认为有造物主的存在，然而围绕着这位造物主所产生的各种教义和学说必须接受理性的审查和批判。那些违反理性的学说应被视为荒谬和愚昧的，从而被抛弃掉。

这正是卢梭所谓“自然宗教”的含义。自然宗教不依赖启示和无理性的顺服，而是依赖人的自然理性的认可。自然宗教之为自然，就在于它不依赖神秘的天启：“你看，你所谓的超自然的证据、奇迹和预言是怎么回事：你对这一切的信念都建立在他人信仰的基础上，而且是那向着我的理性言说的上帝的权威臣服于人的权威了。”⁴在《爱弥儿》中的这段话很明确地揭示出启示宗教和自然宗教的不同。但需要注意的是，这里自然宗教虽然依赖人的自然理性，但并不依赖人基于不同习俗所形成的权威。因此在卢梭看来，自然宗教并没有毁坏上帝的权威，反而因为它依赖上帝赋予人的理性能力从而是自然的。

我们可以看到，在感觉活动之中、在人类心智发育的初期，我们找不到、也不需要上帝。而在我们的自然能力通过教育获得提升之后，我们又是通过自己的自然理性找到上帝的概念，但同时这种上帝又只是在理性范围之中才能被我们接受：“只要一个人不屈服于人的权威，也不屈服于其所出生的那个国家的诸多偏见，那么在自然所奠基的教育之中，单是理智之光就不可能引导我们超出自然宗教。”⁵

可是，这又与上帝的无限而不可理解性如何相容呢？我们的理性又是如何承认上帝不可理解呢？

在卢梭看来，虽然我们用理性发现了很多上帝的属性，比如他的意志、善良、公正等属性，然而我们却不能理解这些属性：“如果我是陆续发现了这些我对之并无绝对观念的属性，那么我是通过必然性的推论，通过良好使用我的理智而做到的。但是我承认它们而并不理解它们，所以说到底，我什么都没有承认。我可好好对自己说：‘上帝是如此，我感觉他，我向自己证明他。’我不能更好设想上帝如何能够是这样的。”⁶我们从卢梭的论述中可以看出一个看似矛盾的现象：上帝的不可理解性，前提恰恰在于我们用理性在检验上帝。正是因为用理性剔除了启示宗教中不符合人类自然理性的部分，基督徒的上帝才因此只剩下了不可理解性。因为启示从根本上是不依赖理性的。我们不能用理性去理解不可理解的上帝，因此上帝才能够是不可理解的。在这里，我们似乎隐隐看到卢梭像他的学生康德一样，在用理性划定人的认识范围，从而为信仰留下地盘。因此，我们的理性在上帝之中所发现的，正是他的不可理解性。

卢梭的自然宗教和他对启示宗教的批判似乎显示出卢梭笔下的现代人自我拯救的努力。然而不可理解的上帝又说明这种自我拯救仍然在其终点发现了一个人的自然能力所不能逾越的制高点。因此我们就需要追问：如果我们的感觉不能发现上帝，而理性则将启示宗教严格限制在理智的范围之内，从而使得上帝变得完全不可理解，那么卢梭为什么还要保留上帝的不可理解性呢？卢梭的宗教批判为何并没有贯彻到底呢？这是否说明只依赖感觉和理智的人类，是不可能完成自我拯救的呢？

二、宗教批判之后为何信仰上帝？

卢梭之所以仍然追随笛卡尔保留上帝的不可理解性，是因为如果我们废除了上帝的不可理解性，这样的上帝就完全成为我们理性设计出来的神了，而这样的宗教就不足以建立起对

¹ 《致博蒙书》，第 66 页。

² 《致博蒙书》，第 108 页。

³ 《致博蒙书》，第 121 页。

⁴ *Emile*, CW 13: 467.

⁵ *Emile*, CW 13: 481.

⁶ *Emile*, CW 13: 448.

人而言的权威，因为它只不过是人类理性的产物而已。面对这样的由人类设计出来，可以完全把握和理解的上帝，我们不可能成为一个基督徒。我们不可能对纯粹理性产物的上帝怀有真正的敬畏之心。而在卢梭看来，虽然我们需要在启蒙哲学的基础上对传统的启示宗教进行批判和检验，然而这样的批判绝不能贯彻到底，也绝不能毁灭成为基督徒的可能性，因为人的道德生活离不开上帝。卢梭对这一问题的思考，深深浸透了他对于霍布斯自然状态学说的反思，这一反思的前提恰恰在于卢梭部分接受了霍布斯对于人性的看法。也正是因为卢梭无法接受对这种人性的接受，他才下定决心重新塑造在此前提下人信仰上帝的道路。¹

在卢梭的笔下，人进入社会就是进入堕落的开始。相比来说，人在自然状态中反而是最为适宜的：“由于自然状态是每一个人对于自我保存的关心最不妨害他人自我保存的状态，所以这种状态最能保持和平，对于人类也最为适宜。”²这说明所谓文明社会在卢梭看来恰恰是人堕落之后才会形成的，而霍布斯笔下人对人是狼的自然状态，恰恰是文明社会的特征。卢梭理解的自然状态是最和平的状态。在这一点上，卢梭始终没有放弃他在《论科学与艺术》中所秉持的观点，那就是人在科学、艺术乃至社会生活上的发展并不意味着人的生活变得更好、人性变得更为优良，相反，人因为这些文明成果而变得甚至不如野蛮人那样和平、健康和自然：“……人类的不幸大部分都是人类自己造成的，同时也证明，如果我们能够始终保持自然给我们安排的简朴、单纯、孤独的生活方式，我们几乎能够完全免去这些不幸。”³

因此，卢梭认为从自然状态到社会状态的过渡并不是必然如此：“我已经指明完善化能力、社会美德、以及自然人所能承受的其他各种潜在能力，绝不能自己发展起来，而必须借助于许多外部原因的偶然会合。但是，这些原因可能永不发生，而没有这些原因，自然人则会永远停留在他的原始状态。”⁴

卢梭之所以认为社会的出现具有偶然性，部分是基于以下考虑：第一，原始的自然状态既然是人最好的自足状态，所以就无需进一步发展为别的形态；第二，恰是因为这种偶然性，我们才有可能仿照自然状态来思考和改善我们现有的生活状态。如果我们进入目前的生活状态是必然的话，也就无法再去考虑原始而自然的状态究竟对我们目前和未来的生活有何实质的意义。第三，卢梭出于捍卫神义论的需要，不能把人的堕落归给上帝。如果人的堕落是上帝的旨意，那么这将与上帝的智慧与善良相悖。

因此，在各种因素的共同作用下，潜藏在自然人或者野蛮人这种亚人与次人中的可完善性逐渐发展起来，人逐步告别了健康的自然状态，人类的种种不幸就此开始。在卢梭看来，无论是霍布斯笔下人与人、人为战的战争状态，还是亚里士多德的公民与奴隶的划分，抑或是人类在知识和艺术方面的进步，都是此种不幸的种种根源和表现。在这个意义上，霍布斯的自然状态并不自然：“最终，当各种个人利益激化而彼此冲突，当自爱逐渐升温转化为自恋，当意见（意见使得完整的世界在每个人眼里变得必要）致使人人生来彼此为敌，只能从他人的不幸中找到自己的好处，这时良知变得微弱，就会被其他狂热的激情扑灭，在众人的嘴里简化作一个用以彼此蒙骗的字眼。”⁵这说明人人生来彼此为敌的状态并不是一开始就如此，此，而是在堕落的过程中不断形成的。而之所以有奴隶的存在，是因为“假如真有什么天然的奴隶的话，那只是因为已经先有违反了天然的奴隶。强力造出了最初的奴隶，他们的怯懦则使他们永远当奴隶。”⁶因此，人与人的不平等、奴役都非自然如此，而同样也是堕落的结果。

卢梭坦然承认我们目前的状态和命运将始终处于自然与社会的张力和矛盾之中。然而，

¹ 参见吴增定：《利维坦的道德困境》，北京：三联书店，2012年，第87—160，311—374页。

² 《论人类不平等的起源和基础》，第98页。

³ 《论人类不平等的起源和基础》，第79页。

⁴ 《论人类不平等的起源和基础》，第109页。

⁵ 《致博蒙书》，第43页。

⁶ 《社会契约论》，第11页。

他的教育策略和政治、法律构想目的正在于尽力弥合这一张力：“人生而善好，人群却变坏了。我在书中致力于探寻怎么办才能阻止人类变成这个样子。”¹孤独的人要比在人群中的个体更有可能趋近于人性本来的状态，因此必须要通过爱弥儿式的自然教育，才有可能尽量保有人的自然天性，并使得这一天性在人为建构的良好政治与法律制度之中继续巩固和发展。

那么卢梭阻止人类堕落的努力究竟与上帝有什么关系呢？在卢梭看来，这是因为孤独的人已经走入了人群和社会，因此随之而来的道德需要就必须依赖上帝：“我是基督徒，依据福音书的教义，是真诚的基督徒。我是基督徒，不是神父们的弟子，而是耶稣基督的弟子……我坚信基督宗教的基本真理，这些真理有助于建立各种良好道德，我会努力用福音书精神来滋养心灵，并且避免经书中我不能理解之处折磨理智，我深信一个人如果爱神超过万事万物，爱邻人如同爱自己，就是真正的基督徒。”²这一段著名的信仰自白清楚地说明人在社会之中需要上帝来建立起良好的道德。而卢梭作为福音书的追随者与追随启示的基督徒并不相同，因为正如本文第一部分所指出的，在这段自白中卢梭剔除了福音书中超出人类理解的内容，这就是卢梭的上帝为什么对于人类来说不可理解的原因，因为面对基督教，一方面卢梭不依赖启示，将自然宗教限制在理性范围之中，但另一方面卢梭又需要信仰上帝以建立道德秩序，从而不能将上帝降格为纯粹理性的设计产物，因此上帝的不可理解性就必须保留下来，以使得我们不会使用理性去探究不可理解的事物，同时还使得上帝能够成为超越人类的至高权威。

因此我们就能理解，为什么在这段自白之中卢梭特别强调爱。既然上帝不可理解，而且我们不应该去追溯那些违反人类自然理性的神学教义，那么上帝就不再适宜作为沉思的对象。而又由于上帝的作用主要在于帮助人类建立道德秩序，因此，不可理解的上帝对我们最根本的作用就在于培育我们本来就拥有的自爱 and 爱人之心。

走笔至此，我们就能约略看出卢梭笔下的现代人应该如何通过对孩子的自然教育和对公民的政治教育进行自我拯救的同时，又能成为一名尽力摆脱堕落与原罪处境的基督徒。不过尚不明确的是，这两个相反的方面究竟如何联系在一起。

三、人趋向善好的可能性：神义论保证人的自我拯救

在成为一名基督徒，和在人类社会之中进行自我拯救之间，具有一些相辅相成的线索。在这方面，神义论是理解卢梭哲学的关键要点。一方面，人义论的脆弱需要神义论的支撑，另一方面，神义论又经历了人义论的改造。

人在自然状态之中能够获得健康、和平和孤独的状态，是因为一切事物本身就是好的，而一到了人手中，由于人群和社会的出现从而走入了衰落和败坏：“当一切事物离开万物作者之手时，都是好的；而在人的手中，一切事物都败坏了。”³尽管如此，由于人性生而为善，所以仍然有教育和改善的可能性：“一切道德的根本原理——我在所有著作中的论述以这个问题为前提，在最后这本书中，我还尽可能清楚地阐释了这个问题——就是：人生来是善的，热爱正义和秩序；人心最初没有丝毫败坏，一开始自然的行动总是公正的。”⁴这清楚地说明，卢梭之所以仍然有勇气和信念写作《爱弥儿》和《社会契约论》，就是因为人即便是在堕落状态之中，仍然有朝向善好的可能性，这是人的纯良天性决定的。

卢梭进一步把这个人生而为善的基础称为良心：“因此，在灵魂深处，存在着正义与德性的天赋原理，虽然我们有自己的准则，但我们是按照这个天赋原理来判断我们和他人的行

¹ 《致博蒙书》，第 44 页。

² 《致博蒙书》，第 72 页。

³ *Emile*, CW 13: 161.

⁴ 《致博蒙书》，第 42 页。

动是好的还是坏的。我把这个原理称作良心。”¹良心的原则是人类的本能，人类据以判断善恶正邪的依据是人本来就具有的：“良心，良心！神圣的本能，不朽的天国之音，是一个无知、有限但有理智且自由的存在者的确定向导，对好与坏毫无差错地判断，使人相似于上帝；是你制造了人本性的优良，以及行动的道德。没有你，我在我之中感觉不到任何可以把我从野兽中提升起来的东西，而只能按照没有规则的知性和没有原理的理性而可悲地驱使着自己迷失在从一个错误到另一个错误的迷途之中。”²

因此，一方面，卢梭笔下的人拥有自我拯救的希望，因为人性生来就是善的；另一方面，这种自我拯救的前提恰恰在于造物主的保证，也即上帝把人造成本来是好的而非永不可拯救的。正是这种神义论一方面将堕落的根源归给人自己，另一方面则又保证了人在堕落中的自我拯救仍然具有可能性。

但问题在于，基督教传统建立起来的原罪学说以及恩典学说使得人的自我拯救变得不可能，这尤其突出地表现在奥古斯丁对于佩拉纠主义的批评之上。人由于携带着原罪，所以善好的生活须臾不可离开上帝，只有上帝的恩典才使人类获得一丝改善的曙光。这与卢梭理解的基督徒生活和基督教信仰是否一致呢？

正是在这个方面，卢梭显示出了他与奥古斯丁主义乃至基督教正统学说的根本不同，即对原罪学说的否认。因此，卢梭的神义论经过了近代宗教批判和人义论的洗礼：“但书（《爱弥儿》）是写给基督徒的，写给那些洗刷了原罪及其后果的人……我们全都在童年时代恢复了原初的清白；我们洗了礼出来，心灵圣洁得好比那刚从神的手造出的亚当。”³这里卢梭明确地指出，我们之所以生而为善，就是因为在童年时代就是清白无辜的，就仿佛是伊甸园中的亚当一般。

在卢梭看来，原罪学说恰恰使得上帝变得不义：“为什么我们非得归罪神不义，让我们天生带有淫乱，天生是罪人、应受惩罚之人，而我们的祖先就没有这些就像我们一样是罪人并且受到惩罚呢？原罪说解释得了一切，却解释不了自身的原理。”⁴卢梭的这段话很好地表明了所谓“自我拯救”的含义。正是因为上帝是善好的、公义的，所以他不可能让人类一直带着原罪生活。换句话说，正是上帝才使得人能够依靠自己的天性而成为一个好人。很显然，恩典学说在卢梭这里并没有发挥根本性的作用。

在这种思路的指引下，卢梭认为亚当所犯的过错微不足道：“亚当所违反的命令与其说是真正的紧急，不如说是父亲的忠告……在试探者的诡计和女人的诱惑中，还带有某种宽恕和怜悯的动机，这一动机如此自然，以至于我们在各种形势下审视亚当之罪，只能觉得这是一个最轻微的过错。”⁵在卢梭的解释之中，上帝的禁令只是一个忠告，甚至在亚当夏娃的过错之中也隐藏着天父的宽恕和怜悯。因此，偷吃禁果的过错最为轻微，连带而产生的原罪也就因此烟消云散了。

卢梭正是借助神义论才使得人得以摆脱原罪的惩罚，摆脱偷吃禁果而带来的无法洗刷的罪恶，从而才使得人能够堂堂正正在上帝面前站起来，也就是说，人是借助上帝而进行自我拯救的。这也正是卢梭理解的基督徒自我拯救的道路。因此，卢梭彻底拒绝了传统天主教依赖的教会制度的中介作用：“福音书是起决定作用的文本，而这个文本就在我手中。不论它是怎么来的，又是由什么作者写的，我都从中领会到了神圣的精神，这是在瞬间里发生的。在这个见证和我本人之间不存在任何人。”⁶这种自我拯救是落实在每一个个体之中的，从而呼应了自然状态中的孤独状态，而不是借助于个体之外的人类群体与组织。

¹ *Emile*, CW 13: 451-452.

² *Emile*, CW 13: 453-454.

³ 《致博蒙书》，第 45 页。

⁴ 《致博蒙书》，第 46 页。

⁵ 《致博蒙书》，第 47 页。

⁶ 《致博蒙书》，第 114 页。

不过摆脱了原罪的人类并不能因此就彻底废除上帝，相反，由于各种偶然原因所导致的堕落，又迫切需要人类在道德生活之中重新召唤回上帝：“我的孩子，将你的灵魂保持在这样的状况中，在其中灵魂永远渴望着存在一个上帝，而你绝不会再怀疑它。另外，无论你做出怎样的决定，都要记得宗教的真正义务是独立于人的制度的，一颗正义的心是神性的真正殿堂。在所有国家和所有教派中，律法的总纲都是爱上帝超过一切，以及爱邻人如爱己。没有宗教能够免除道德的义务，只有这些义务才是真正最本质的。内心的崇拜是这些义务中最首要的，没有信仰，那么就没有真正的德性存在。”¹

在这一段话之中，福音书的精神又重新回到了人类的道德生活之中。没有原罪的人类在人群和社会之中必须要设立对于上帝的信念，才能够摆脱堕落的状态：“上帝是善好的；这是最明显的了。但是在人之中的善好，是对他同胞的爱，而上帝的善好是对秩序的爱。因为正是通过秩序，上帝维持着存在的一切，并且把每一个部分与整体联系起来。上帝是正义的，我确信这一点。这是其善好的结果。人的不正义是他们（人）的产物，而不是他（上帝）的产物。道德的失序，在哲学家的眼中为违抗天意提供了证据，而在我看来却正好能够证明天意。但人的正义是基于每个人自己所拥有的东西，而上帝的正义则要求每个人要对上帝给予人的东西有所付出。”²

卢梭在这里不但通过上帝保证了人类道德生活的可能性，并且保证了人不至于滑入战争状态从而保持良好和谐的整体秩序的可能性。人性与社会陷入混乱的责任因此是人而非上帝。人类违反道德的行为恰恰说明上帝通过这种混乱惩罚了人的不义。反过来说，人又可以通过道德的行为获得上帝的奖励：“在我对你（上帝）的信心里，我心中最高的愿望就是你的意志得以实现！在我的意志与你的意志的联合中，我做你所做的事情，我领受你的善好，我相信我预先分享了其所奖赏的最高幸福。”³

如果说卢梭对原罪说的驳斥反映了人自我拯救、建立自信的康庄大道，那么人类从自然状态到不平等的出现，恰恰又是另外一种类似亚当夏娃偷吃禁果的堕落过程，这又使得人类在人群之中的道德生活不能离开上帝，在当前状况下要做一个好人，就要求他必须成为一个信仰上帝的人。

那么，这是否说明卢梭又一次地走上了奥古斯丁的老路呢？并非如此。在卢梭这里，上帝或者福音书的要求是一种设立起来的信念而非无条件的顺服。在本文第一部分之中我们说到，卢梭的自然宗教并不将信仰建立在启示基础之上，这就使得卢梭的基督教立场仍然是基于启蒙思想的前提之上的。在这个意义上，卢梭借助神义论重新召回上帝，恰恰是基于卢梭对于霍布斯为代表的冷酷而无高贵德性的人性学说的克服。但这种克服之所以困难，就在于它从根本上已经追随着霍布斯，拒绝了启示。

在第一部分中，我们看到卢梭认为人类心灵中能够出现上帝的概念，是经过了较为高级的教育之后才可能的。这一点相当耐人寻味。这说明在健康而无所谓善恶的自然状态之中，人类心灵之中恰恰没有上帝的概念。人类拥有上帝的概念，是人类文明发育后的结果。这样的上帝仿佛是一剂良药，人在健康时并不知道它的存在，而只有在病入膏肓之后才想起服用。

因此，我们就很容易理解为什么卢梭并不认可经院哲学中亚里士多德主义路向对于上帝和基督教学说的研究进路，因为上帝在卢梭这里已经通过启蒙哲学而丧失了其在沉思生活之中的位置，留给宗教信仰发挥作用的主要是道德领域。这突出表现在卢梭认为宗教并不是让人沉思而是让人实践的：“我却认为，宗教的根本在于实践，不仅要做善良、怜悯、有人情味、会施舍的人，而且一个人真的做到这一点，也就是信仰神的，足以得到救赎。”⁴所以只是思考上帝是不可能让人成为一个好人的。

¹ *Emile*, CW 13: 478-479.

² *Emile*, CW 13: 448.

³ *Emile*, CW 13: 457-458.

⁴ 《致博蒙书》，第 74 页。

但我们要注意，这并不意味着在卢梭看来，沉思生活与实践生活像托马斯·阿奎那认为的那样具有某种平行性，相反，与邓·司各脱类似，卢梭大大抬高了实践相对于沉思的优先性，人之为人的根本并不在于思索多么高深的哲学问题，因为沉思恰恰是人败坏的表现：“如果自然曾经注定了我们是健康的人，我几乎敢于断言，思考的状态是违反自然的一种状态，而沉思的人乃是一种变了质的动物。”¹人生而为善的本性并不是要人去做一个哲学家，而是让人去做一个有爱心、有良知的好人，因此，宗教要比哲学更有益于人类：“从原理的角度来说，没有任何哲学所能做好的事情宗教不会做得更好，而宗教还能做很多哲学不能做的事情。”²因此，卢梭通过建立起宗教对于哲学的优先性，从而也就建立起实践对于沉思、道德对于理论的优先性，从而启发了康德的道德哲学和实践哲学。

正是因为卢梭对于启蒙运动的反思是在接受了启蒙思想的前提之下进行的，“自我拯救的基督徒”这一看似矛盾的思想立场才得以出现。尽管神义论居于卢梭思想的核心之处，然而我们仍然需要看到这一神义论与传统基督教学说的各种不同，其中最根本的不同乃在于卢梭的神义论是奠定在宗教批判和人的自我正当化的前提之上的。除此之外，在最后我们还可以补充一点，那就是卢梭对于世界上为何仍然存在恶人的解释并不像传统基督教学说那样看重末日审判，相反，他秉承着对启示宗教的批判精神，认为上帝如何惩罚是我们不可能知道的事情，我们应该把对上帝奖惩的关注点落在此生此世之中：“尽管他们（优秀的人）在此生遭受了苦难，他们将在来生中得到补偿。这一感受不是建立在人的功德基础上，而是善好的概念基础上，对我来说，善好的概念与神圣本质不可分离……不要问我坏人所受的折磨是否是永恒的。我不知道，也不具有澄清这些无用问题的虚空的好奇心。无论坏人会怎么样，对我有什么分别？我对他们的命运没什么兴趣。不过，我不太相信他们会被谴责至无尽的折磨。如果最高的正义要复仇，它在此生中就如此开始了……何需在来生中寻找地狱呢？它就在此生中，在坏人的心中开始了。”³

在这段陈述之中，卢梭一方面肯定优秀的好人即便承受苦难，也可以在来生得到报偿，然而来生在这里所起的作用是很微弱的，因为相比于遥不可及、不可理解的来生，卢梭更注重的是此生。上帝对于恶人的惩罚究竟分量有多重，是我们的自然感觉与理性不能知晓的。我们既然不是通过启示达到上帝，并且上帝对于我们不可理解，那么这些问题我们就无法知晓。我们能够知晓的是此生此世的生活，所以上帝的惩罚与报复是体现在今生之中、体现在这个世界的坏人心中，而非来生的地狱。

四、结语：自我拯救的基督徒

至此，我们需要回到本文开头提出的卢梭思想中人义论和神义论的张力问题。一方面，卢梭通过批判启示宗教，并将上帝不可理解化从而拒绝了启示宗教，也由此出发建立起他的自然教育学说和公民学说；另一方面，人在文明社会之中的堕落又使得人的自我拯救依赖上帝的保证。目前状况下的人类之所以还有一线希望得以实现自我拯救、自我完善，乃在于上帝的善好洗刷了人类的天性，使得人类生而为善。上帝的让渡与隐退恰恰使得人在道德领域更加依赖上帝，然而这种依赖又彻底摒除了原罪学说对人性的贬斥。生活在不自由、不平等之中的人类，只能在被人义论改装的神义论支撑之下才能建立起公义的教育与社会-政治制度。卢梭坦言自己是一名基督徒，然而这个基督徒却又充满了自我拯救的挣扎与努力。正是这种自我拯救，使得卢梭拒绝为孩童灌输神学教育，也使得卢梭将公意学说放置在政治学说的核心之处，更使得卢梭拒绝接受原罪学说。然而这种启蒙后的自我拯救由于不能再返回自然状态，从而一直与人孤独而健康的自然天性充满不可解决的张力，这使得生而为善的卢梭

¹ 《论人类不平等的起源和基础》，第 79 页。

² *Emile*, CW 13: 480.

³ *Emile*, CW 13: 446.

式基督徒进行自我拯救时充满了悲剧色彩。一位伟大的教育学家、政治学家和哲学家在晚年深深沉浸于孤独的漫步和对植物学的研究，这在某种意义上也说明了基督徒自我拯救的不可能，以及这种自我拯救与信仰上帝之间的角力与僵持。这或许是因为，卢梭隐隐知道这样的基督徒正是因为已经接受了笛卡尔与霍布斯的洗礼，所以只能出于道德生活的需要而召唤回一位面目已经陌生的上帝。这一上帝由于脱去了启示的面纱，并且保护着没有原罪的人类进行自我拯救，从而变得更为脆弱，而其呵护之下的人类，也因之变得更为悲剧。

（责任编辑：刘玮）

“正名”与韩愈古文议论艺术的创新

刘宁（中国社会科学院）

韩愈古文多议论之作，其弘扬儒道的“五原”、树立师道的《师说》尤为引人注目。这些作品深刻继承儒家正名思想并加以创变，形成了极为独特的议论方式和行文结构，构成了韩文高亢气势的内在创作肌理。韩愈对儒家正名传统的创变，表达了回应佛道挑战的用心，在正名基础上形成的独特议论文风，与禅宗的刺激存在着值得思考的联系。

一、“原”体与正名：与《淮南子·原道训》《文心雕龙·原道》的差异

韩愈弘扬儒道的重要作品《原道》《原毁》《原性》《原人》《原鬼》，被后人称为“五原”。“五原”以探求本原为核心，文体形式颇为独特，后世追随仿效者众，明人将之概括为“原”体文。但是，“原”体文究竟具有怎样的文体特性和思想内涵，是否渊源于汉代《淮南子·原道训》、南朝《文心雕龙·原道》等作品，唐代宗密《原人论》与韩愈“五原”之间是何种关系，这些问题，前人皆论之未详，值得做进一步的讨论。

对于“原”体文，明人徐师曾云：“若文体谓之‘原’者，先儒谓始于退之之五原，盖推其本原之义以示人也。……石守道亦云：‘吏部《原道》、《原人》等作，诸子以来未有也。’”¹徐氏指出“原”体文的核心是推原本义，但具体有怎样的文体特征，则言之未详。明人许学夷认为“原”体与一般论说文没有明显差别，所谓“按字书云：‘原者，本也，谓推论其本原也。’自唐韩愈作五‘原’，而后人因之，虽非古体，然其溯源于本始，致用于当今，则诚有不可少者。至其曲折抑扬，亦与论说相为表里，无甚异也。”²许氏的看法显然过于笼统。

韩愈“五原”，虽内容有别，但从思想结构上看，都是概念解析之文，通过对重要思想概念内涵的界定，以及概念间的“别同异”，实现推原本义、破斥邪说的目的。“原”体文有两个核心内容：立本义、破邪义。这两者缺一不可、相辅相成。

《原道》以“仁义”界定“道德”之内涵，揭示佛、老之道与儒道的差异，表达弘扬儒道、攘斥佛老的鲜明意旨；³《原性》以仁、义、礼、智、信界定“性”之内涵，再以三品言性的方式，辨析中品、下品之性与上品之性的差异；⁴《原人》在与天、地的相互关系中，确立人的独特位置，再辨析人与禽兽的区别，提出“圣人一视而同仁，笃近而举远”。⁵《原鬼》从音声、形状、气息之有无等，确立鬼“无声无形”、一旦人有悖谬之举，则托于形声“而下殃祸焉”的内涵，对“鬼”与“物”做出辨析。⁶《原毁》指出“毁”之根源，在于违背儒家为己之道的荒忽懈怠与嫉贤妒能。文章在树立古之君子为己进取之义的同时，驳斥了今之君子不能“为己”的种种表现。⁷

“原”体有鲜明的破斥之义，韩愈的“五原”正是其弘扬儒道、攘斥异端的集中表达，但破斥并非通过往复曲折的复杂辩难来实现，而是在明确树立核心概念之本义的基础上，通

¹（明）吴讷著、于北山点校：（明）徐师曾著、罗根泽点校《文章辨体、文体明辨序说》，北京：人民文学出版社，1998年，第44页。

²《文章辨体、文体明辨序说》，第132页。

³（唐）韩愈著、刘真伦、岳珍校注：《韩愈文集汇校笺注》，北京：中华书局，2010年，第1-4页。

⁴同上，第47-48页。

⁵同上，第67页。

⁶同上，第70-71页。

⁷同上，第58-60页。

过对本义与歧义邪说的“别其同异”来达成。例如《原道》之破斥佛老之非，并未对佛老之义理展开深细的辨难，只是指出其崇尚清静无为，“外天下国家”，与儒家之道判然有别，是与作为天下之公言的儒道所不同的“一人之私见”。《原人》在天、地、人相互关系中确立人的位置，在此基础上辨析人与禽兽之关系，《原鬼》论鬼与物之别，都是在区别同异后不再更多申论辨难。《原性》对性之上、中、下三品，也以阐述其差异为主，不做更多讨论。

“原”体文这种不骋辩锋的特点，与论议、辩难等议论文体颇为不同。论体文强调对与所述之义理相关的各种观点进行辩证讨论，辩、议等强调辩难议论的文体，则有更丰富的论辩内容。如果说所有的议论文皆是以明辨是非为旨归，那么一般的论议辩难之文，往往出之以丰富曲折的论辩，而“原”体文则注重揭示概念之间的差异。理解“原”体文的核心，不在于寻绎其是否具有复杂的论辩技巧，而在于深入理解其如何对思想概念进行界定，如何揭示概念之间的差异。这种独特的文体特点，带有鲜明的名学色彩，折射出儒家正名思想的显著影响。

中国古代的名学思想颇为丰富，而韩愈所着力继承的，是以孔子正名思想为核心的儒家名学传统。孔子将正名视为推行儒家伦理的重要手段，期望通过“正名”实现“正政”。与更具逻辑色彩的墨家名辨思想相比，孔子的正名思想带有鲜明的伦理教化色彩，具有在思想上对礼崩乐坏加以拨乱反正的显著用心。荀子在战国晚期，面对诸子争鸣、儒道不彰的局面，接续并大力深化孔子的正名学说，以期实现“正道而辨奸”¹、“邪说不能乱，百家无所窜”²的目的。汉代董仲舒为了实现罢黜百家、独尊儒术，进一步接续正名之论，并做出独特的阐发。可见，汉唐以来，正名是儒家回应思想挑战、树立自身思想权威的重要思想武器。以复兴儒道、攘斥佛老为己任的韩愈，积极继承了这一思想传统。“原”体文的创造，正集中体现了他继承正名传统的努力。

从这一点来看，“五原”的“原”体文，和《淮南子·原道训》《文心雕龙·原道》并不存在渊源关系。《淮南子·原道训》之“原道”，集解云：“原，本也。本道根真，包裹天地，以历万物，故曰‘原道’”。可见，“原道”之义，是天地万物皆以道为本，与韩愈《原道》探求“道”之本原有明显不同。《文心雕龙·原道》之所谓“原道”，同样是“以道为本原”之义，天地万物之文，与人所创造的语文文章之文，都原于道，是“道之文”。上述两篇作品的行文方式，也与韩愈之《原道》差别显著，以直接阐述观点为主，没有界定概念内涵和区别同异等内容。明人徐师曾说韩愈所创造的“原”体文，是“诸子以来未有”，的确揭示了“原”体鲜明的独创性。

二、“原”体之“立本义”：对思想概念作明确的本质定义

“原”体文的第一要义，即是“立本义”。韩愈之“五原”，志在推求所讨论的核心概念的本义，为了鲜明地揭示本义，这些篇章都用明确的本质定义的方式界定概念的内涵。这是韩愈继承儒家之正名思想而又颇富创变的地方。

《原道》提出“博爱之谓仁，行而宜之之谓义；由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位”。³这里，“仁义”被界定为“道德”的确定内涵。《原性》明确提出恒常不变的儒家伦理德性是人性之本体，以此回应各种关于人性的曲说浅见。《原鬼》则明确树立儒家的鬼神观，排除各种民间荒诞物怪之说的淆乱。

“五原”这种用确定的伦理本质来界定概念的方法，在儒家正名思想的发展史上，颇具特色。提倡正名的孔子，十分注重对概念的界定，但是面对许多道德、思想范畴的复杂内涵，

¹ 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第281页。

² 同上，第281页。

³ 《韩愈文集汇校笺注》，第1页。

他并未做出清晰确定的本质说明,例如对“性”与“道”这样的概念,孔子从未做出清晰的界定,子贡感慨“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”¹孔子云“性相近也,习相远也”²，“道不行，乘桴浮于海”³，这些都不是对性、道的直接定义。孔子大量使用描述的方式来原因概念，例如他最为重视的“仁”，即有多种描述，如“樊迟问仁，子曰：‘爱人’”⁴、“克己复礼为仁”⁵等；又如何谓君子，《论语》中亦有大量的描述。他常常针对具体的对象，抓住概念的某一特征进行界定，例如对于叶公问政，他以“近者说、远者来”⁶作答。

荀子在深化孔子正名思想的过程中，进一步丰富了概念的界定方法，他“更多地是从一件事物的发生方面，或从它的作用方面，或从它和其它类似的事物的不同方面，互相对比，或用性质的分析来下定义。”⁷这对孔子侧重描述的概念界定法做出进一步推进，但仍与韩愈“五原”的伦理本质定义法，颇为不同。董仲舒将正名建立在天意的基础上，对概念的定义，常常借助声训、形训的方法，说明“名”所体现的天意，例如“名之为言，鸣与命也。”⁸“君者元也，君者原也，君者权也，君者温也，君者群也。”⁹“心止于一中者，谓之忠”¹⁰。这样的概念界定法，相较于孔、荀，增添了天意的基础和背景，但偏于描述式的基本界定特点没有改变。

韩愈“五原”改变了描述式的概念界定法，对核心概念做出明确的本质界定。从文体目的来看，“原”体文这种独特的形式，就是为了揭示核心概念的本质定义，离开这一目的，“原”体文即失去其内在的文体意义。提出核心思想概念的本质定义，这体现了韩愈回应佛老挑战、弘扬儒道的深刻用心。这种本质定义的提出，也成为儒家伦理本体论的重要先声。《原道》以“仁义”为“道德”定名，就使在孔、荀那里未能定于一是的“道”，获得了明确的本质定义。在《原性》中，韩愈用恒常不变的德性来界定人性的本质，同样体现了这样的用心，只是由于《原性》以三品言性的形式展开论述，如果不细致辨析《原性》与汉唐人性思想的复杂关系，就难以看出其揭人性德性本质的用心，故而在此稍做梳理。

韩愈《原性》将人性区分为上、中、下三品，这与董仲舒、王充的人性论思想十分接近。《春秋繁露》将人性区分为圣人之性、中民之性、斗筭之性。王充《论衡》则赞同周人世硕的意见，认为人性有善有恶，并将人性区分为中人以上、中人和中人以下三品，所谓“余固以孟轲言人性善者，中人以上者也；孙卿言人性恶者，中人以下者也；扬雄言人性善恶混者，中人也。”¹¹

韩愈虽然在形式上与董、王近似，但在思想内涵上，则颇具新意。《原性》提出：“性也者，与生俱生也。情也者，接于物而生也。性之品有三，而其所以为性者五。”¹²所谓“为性者五”，是指仁、义、礼、智、信五种德性。《原性》依据五种德性对人性三品的划分标准，做出了独特的说明：“上焉者之于五也，主于一而行于四；中焉者之于五，一不少有焉则少反焉，其于四也混；下焉者之于五也，反于一而悖于四。”¹³五种德性，以“仁”为核心，德性的有无及纯粹与否的状态，是人性品级划分的根本依据。韩愈相当明确地为人性确立了

¹ (清)刘宝楠撰、高流水点校：《论语正义》，北京：中华书局，1990年，第184页。

² 同上，第676页。

³ 同上，第170页。

⁴ 同上，第511页。

⁵ 同上，第483页。

⁶ 同上，第535页。

⁷ 温公颐：《先秦逻辑史》，上海：上海人民出版社，1983年，第283页。

⁸ 苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，2002年，第285页。

⁹ 同上，第290页。

¹⁰ 同上，第346页。

¹¹ (汉)王充撰、黄晖校释：《论衡校释》，北京：中华书局，2006年，第143页。

¹² 《韩愈文集汇校笺注》，第47页。

¹³ 同上，第47页。

以仁为核心的德性本体。这与董、王性三品说有明显的不同。

董仲舒认为性是人先天具有的资质：“如其生之自然之资谓之性。性者质也。”¹他肯定人有先天的善质，但善质并不等同于善，需要得到后天的教化才能成为善，所谓“善如米，性如禾。禾虽出米，而禾未可谓米也。性虽出善，而性未可谓善也。”²又云：“性有似目，目卧幽而瞑，待觉而后见。当其未觉，可谓有见质，而不可谓见。今万民之性，有其质而未能觉，譬如瞑者待觉，教之然后善。当其未觉，可谓有善质，而不可谓善，与目之瞑而觉，一概之比也。”³

董仲舒承认人先天具有善质，这与孟子认为人具有善端十分接近，但是孟子认为善端即善，进而以人性为善，但董仲舒认为善端与善质皆不同于善，因此不能以善来定义人性，其《深察名号》云：

性有善端，动之爱父母，善于禽兽，则谓之善。此孟子之善。循三纲五纪，通八端之理，忠信而博爱，敦厚而好礼，乃可谓善。此圣人之善也。……圣人之所以谓善，未易当也，非善于禽兽则谓之善也。……圣人以为无王之世，不教之民，莫能当善，善之难当如此，而谓万民之性皆能当之，过矣。质于禽兽之性，则万民之性善矣；质于人道之善，则民性弗及也。万民之性善于禽兽者许之，圣人之所以谓善者弗许。吾质之命性者异孟子。孟子下质于禽兽之所为，故曰性已善；吾上质于圣人之所为，故谓性未善。善过性，圣人过善。⁴

董仲舒以圣人的标准来确定善，这样的善，显然非万民本性中所具有的善质所可企及。他认为作为先天资质的性，只能由中民之性来规定，所谓“圣人之性不可以名性，斗筭之性又不可以名性，名性者，中民之性。中民之性如茧如卵。卵待覆二十日而后能为雏，……性待渐于教训而后能为善。善，教训之所然也，非质朴之所能至也，故不谓性。……善出于性，而性不可谓善。”⁵可见，董仲舒的人性论看重后天教化对人性的影响，他以人的先天资质来看待人性，这其中虽然也包含善质，但也有贪性，“人之诚，有贪有仁。仁贪之气，两在于身。身之名，取诸天。天有两阴阳之施，身亦两有贪仁之性。”⁶他通过对善端非善的剖辨，辨，反对性善之说，淡化了善之于人性的根本意义。

王充《论衡》对前人的性善学说做了全面的批评，韩愈一定关注过王充的讨论，因为《原性》对性善、性恶说的批评，所举的例子，都与王充颇为一致。王充批评孟子性善说，举羊舌食我为例：“羊舌食我初生之时，叔姬视之，及堂，闻其啼声而还，曰：‘其声，豺狼之声也。野心无亲。非是莫灭羊舌氏。’遂不肯见。及长，祁胜为乱，食我与焉。国人杀食我，羊舌氏由是灭矣。”⁷韩愈《原性》亦援引此例。王充又举“丹朱”与“商均”，证明中人以以下之恶，虽有后天善习，亦无法改变；韩愈《原性》同样举出类似的例子，证明后天善习无法改变之恶。对于荀子之性恶说，王充以后稷为例言其非是，韩愈也援引了同样的例证。

8

但是，王充用元气来说明人性，认为“人之善恶，共一元气”⁹“人禀元气于天，各受

¹ 同上，第 291-292 页。

² 同上，第 311 页。

³ 同上，第 297-298 页。

⁴ 同上，第 303-305 页。关于董仲舒的人性论思想，学界多有讨论，参见冯友兰：《中国哲学史新编》第 2 册，北京：人民出版社，2001 年、曾振宇：《董仲舒人性论再认识》（《史学月刊》2002 第 3 期）、王琦、朱汉民：《论董仲舒的人性论建构》（《北京大学学报》2014 年第 5 期）、黄开国：《董仲舒的人性论是性朴论吗？》（《哲学研究》2014 年第 5 期）等。

⁵ 同上，第 311-312 页。

⁶ 同上，第 294-296 页。

⁷ 《论衡校释》，第 132 页。

⁸ 关于王充的人性论思想，学界多有讨论，参见冯友兰：《中国哲学史新编》第 2 册、丁四新：《世硕与王充的人性论思想研究》（《文史哲》2006 年第 5 期）。

⁹ 《论衡校释》，第 81 页。

寿夭之命，以立长短之形”。¹人禀受的元气有厚薄多少之不同，因此人性有善恶贤愚的差别：“禀气有厚泊，故性有善恶也。残则受[不]仁之气泊，而怒则禀勇渥也。仁泊则戾而少愈，勇渥则猛而无义……人之善恶，共一元气。气有少多，故性有贤愚。”²这里的五常，是指元气中的五常之气，即仁之气、义之气、礼之气、智之气、信之气。人性作为人的自然材质，也含有道德的含义。但人性的根本是元气，元气有善有不善，人性亦有善有不善，可见，以元气为人性之本的王充，也不认为善之于人性，有根本的意义。

韩愈《原性》开篇虽然提出“性者，与生俱生也”，³但他并没有从先天自然资质和禀赋的角度来理解性，而是明确提出“所以为性者五”，以仁、义、礼、智、信五种德行来确立性的内涵，并认为中品之性所以为中品，在于五种德性不够坚牢纯粹；下品之性所以为下品，在于完全违背五种德性。从这个意义上看，他继承了孟子的性善论，确立了善之于性的根本意义。孟子认为后天之恶，在于善端的破坏与丢失，而韩愈以五种德性之多寡有无对中品与下品之性所进行的定义，与孟子以放心论后天之恶的思路，颇为接近。从这个意义上看，韩愈的三品说相对于董仲舒、王充有了明显的理论新意，对于宋儒的人性论有直接的启发。

然而值得进一步思考的是，韩愈的人性思考，虽然在理论内涵上相对于董仲舒、王充有了明显的变化，但在形式上，仍然采用三品言性的方式，以至于受到后人的许多批评。他这一做法有怎样的用心，还需要做深入的分析。

首先，以三品言性，使他能在继承孟子性善之说的基础上，进一步提出人不可变易的善性。韩愈虽然接续了孟子性善论的理论旨趣，但他仍然对孟子之说提出批评，并将其与荀子性恶、扬雄性善恶混之说，一同归于对中品之性的言说，认为“三子之言性也，举其中而遗其上下者也，得其一而失其二者也。”⁴这种不满的原因在于，孟子虽主性善，但多次谈到善善端遗失所造成的后天之恶，主张求其放心。在韩愈看来，孟子所谈的善端是会变化的，其所论之性善，是会变化的善。主张性恶论的荀子，认为后天的学习、教化，可以改变先天之性恶，实现“化性起伪”，因此对于荀子来说，性恶也是可以变化的。可变的善，与可变的恶，都只能是中品之性的特点，所谓“孟子之言性曰：人之性善；荀子之言性曰：人之性恶；扬子之言性曰：人之性善恶混。夫始善而进恶，与始恶而进善，与始也混而今也善恶，皆举其中而遗其上下者也，得其一而失其二者也。”⁵因此，韩愈通过三品言性中的上品之善可以以进一步提出不可变易的善性，这就更突出了人性之善的绝对性。

性三品说源自孔子的“唯上智与下愚不移”⁶，但无论是董仲舒抑或王充，都未对上品与下品之性的“不移”给予充分的关注。董仲舒论性，着眼于中民之性，极少涉及圣人之性与斗筭之性；王充依据禀赋元气的多寡厚薄来品第人性，也极少从“不移”的角度看待中人以上与中人以下之性。他对于孟子与荀子人性论，主要从人有先天之善与先天之恶来反对孟荀的性善性恶论，所谓“性本自然，善恶有质。孟子之言情性，未为实也。”⁷“性恶者，以以为人生皆得恶性也；伪者，长大之后，勉使为善也。若孙卿之言，人幼小无有善也。稷为儿，以种树为戏；孔子能行，以俎豆为弄。石生而坚，兰生而香。禀善气，长大就成，故种树之戏，为唐司马；俎豆之弄，为周圣师。禀兰石之性，故有坚香之验。夫孙卿之言，未为得实。”⁸这种批评的视角，和韩愈认为荀孟皆从变易言性，故所论止于中品之性的批评，其着眼点大为不同。韩愈借这也是对人性之德性本体的进一步充实。

可见，《原性》对汉唐的人性论思想进行了深入的改造，借助性三品说上品之善的恒定

¹ 同上，第 59 页。

² 同上，第 80-81 页。

³ 《韩愈文集汇校笺注》，第 47 页。

⁴ 同上，第 48 页。

⁵ 同上，第 48 页。

⁶ 《论语正义》，第 678 页。

⁷ 《论衡校释》，第 120 页。

⁸ 同上，第 138 页。

不移，确立了人性之善的绝对性。在这个基础上，《原性》明确用儒家伦理的五常之德规定人性的本质，这与其《原道》明确以“仁义”规定“道德”之本质，体现了完全一致的思想追求。

《原道》与《原性》明确用儒家伦理界定“道”与“性”的本质，这体现了韩愈对儒家正名理论的变化与调整，其间透露出对儒家伦理做本体化思考的内在趋势，这一点尤其具有回应佛老挑战的深刻用心。《原性》所提出的永恒不变的道德人性，在某种意义上可以看作是对佛教之佛性说的回应。佛教的佛性观，虽然有比较复杂的内涵，但很重要的一点即是佛性的常住不变。《佛性论》讲到“如来性”或“法身”的六种“无异”：“一无前后际变异，二无染净异，三无生异，四无转异，五无依住异，六无灭异。”¹天台宗智顗主张“三因佛性”，《金光明经玄义》卷上：“云何三佛性？佛名为觉，性名不改，不改即是非常非无常，如土内金藏，天魔外道所不能坏，名正因佛性。了因佛性者，觉智非常非无常，智与理想应，如人善知金藏，此智不可破坏，名了因佛性。缘因佛性者，一切非常非无常，功德善根资助觉智，开显正性，如耘除草秽，掘出金藏，名缘因佛性。”²佛性之非常非无常，即是佛性不改之义。韩愈以恒常不移的上品之善界定人性的本质内涵，使道德人性同佛性一样具有常住不变的性质，这无疑呈现出回应佛教挑战，使儒家伦理更具本体论色彩的努力。

三、“原”体文之“破邪义”：别同异与明高下

“原”体文的第二要义，即是“破邪义”。韩愈“五原”在具体的论证中，极其注重“别同异”和“明高下”，强调对概念本义和歧义邪说之间作清晰的辨析，在揭示其区别的同时，又强调其有高下之别，这种做法与正名思想“别同异、明贵贱”的旨趣有着密切联系。对于“原”体文来讲，“立本义”与“破邪义”两者息息相关、缺一不可。

《原道》在揭示儒道与佛、老的根本差异的同时，表达了对佛、老作为“一人之私言”的蔑视，鲜明地流露出儒道优于佛老的自信。《原人》对人与禽兽的辨析，也有主次高下之别，故云：“圣人一视而同仁，笃近而举远。”³对此呈现得最为鲜明的，当推《原性》的三品言性。

先秦的人性论思考，并未形成为人性区分品级的做法，汉代以后董仲舒、王充则以品级论性。黄开国曾将先秦孟、荀为代表的人性论，称为“性同一说”，将汉唐时期的人性论，称为“性品级说”。⁴如果细致分析“性品级说”的内容与形式，就可以看到，为人性区分品级，是运用儒家正名逻辑与方法来认识人性的结果，体现了正名理论“别同异、明贵贱”的旨趣对人性论的深刻影响。

董仲舒《春秋繁露》有大量的正名思考，其《深察名号》一篇，全面阐述了其独特的正名思想：“治天下之端，在审辨大。辨大之端，在深察名号。名者，大理之首章也，录其首章之意，以窥其中之事，则是非可知，逆顺自著，其几通于天地矣。是非之正，取之逆顺；逆顺之正，取之名号，名号之正，取之天地，天地为名号之大义也。”⁵董仲舒对人性的讨论，即大量出现在《深察名号》一篇中。另一集中谈论人性的《实性》，也是以孔子“名不正则言不顺”开篇，体现出“正名”对其人性思考的深入影响。他运用“诂其名实，观其离合”⁶的方式，对“性”与“善”、“性含善质”与“性善”之同异，做了极为细密的辨析。

¹ 《大正藏》第31册，第806页下。

² 《大正藏》第39册，第4页上。

³ 《韩愈文集汇校笺注》，第67页。

⁴ 黄开国：《儒家性品级说的开端》，《哲学研究》2009年第5期。

⁵ 《春秋繁露义证》，第284-285页。

⁶ 同上，第291页。

他指出“性”与“善”有别，“性含善质”亦不同于“性善”。

董仲舒对人性不同品级的划分，正与其对“性”与“善”、“性含善质”与“性善”的深入辨析，在逻辑上相一致。正是有“善质”与“善”的不同，才有圣人之性、中民之性和斗筭之性的差别。可见，对性区分品级，是运用正名的逻辑和方法认识人性的直接产物。

如前所述，儒家的正名理论以伦理教化为目的，依据正名原则所进行的别同异、辨是非，并不完全是对客观实际的同异是非的反映，而更多地体现了主观上的价值标准和伦理原则。董仲舒对“性”“善”等概念的辨析，也并不完全是在探索人性的客观实际，而是渗透了浓厚的教化民性的目的，他对“性含善质”与“性善”之差异的辨析，尤其体现了这一点：“天生民性有善质，而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王，王承天意，以成民之性为任者也。今案其真质，而谓民性已善者，是失天意而去王任也。万民之性苟已善，则王者受命尚何任也？其设名不正，故弃重任而违大命，非法言也。”¹可见，“性含善质”与“性善”的差异，体现了圣人希望以人间的君王来教化万民的用心，如果将这两个概念混同，上天教化万民之意就无法安置，设名不正，会导致“弃重任而违大命”的严重后果。在这个意义上，圣人之性、中民之性、斗筭之性三者之名，也不完全是对客观人性的概括，而是体现了圣人如何教化人性的伦理标准和价值体系。

董仲舒通过“正名”来展开人性思考，这与荀子的人性思考有相当直接的渊源关系。荀子提出制名之枢要，在于“明贵贱、别同异”，所谓“异形离心，交喻，异物名实玄纽，贵贱不明，同异不别，如是则志必有不喻之患，而事必有困废之祸。故知者为之分别制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。贵贱明，同异别，如是则志无不喻之患，事无困废之祸，此所为有名也。”²

追求“明贵贱”的正名，是荀子“明分使群”思想的直接体现。荀子认为治国的关键，在于明分使群，即依据礼义确立名位职分，化解群体内部的纷争，所谓“离居不相待则穷，群而无分则争。穷者患也，争者祸也，救患除祸，则莫若明分使群矣。”³“上在王公之朝，下在百姓之家，天下晓然皆知其非以为异也，将以明分达治而保万世也。”⁴基于礼义的“明分”，既包含差异，也包含贵贱，由此《荀子》一书中大量别同异的正名内容，既着眼于名与名之间的性质之别，也着眼其品级之异，例如荀子认为“辩”有圣人之辩、士君子之辩、奸人之辩。圣人之辩：“不先虑，不早谋，发之而当，成文而类，居错迁徙，应变不穷。”⁵士君子之辩：“先虑之，早谋之，斯须之言而足听，文而致实，博而党正。”⁶奸人之辩：“听其言则辞辩而无统，用其身则多诈而无功，上不足以顺明王，下不足以和齐百姓，然而口舌之均，瞻唯则节，足以为奇伟偃却之属。”⁷类似这样品级分殊之论，在《荀子》一书中十分常见。

荀子对于人性的核心见解，亦出现在《正名》篇中，他提出人性可以靠后天的“知”与“勇”化性起伪而向善：“涂之人者，皆内可以知父子之义，外可以知君臣之正，然则其可以知之质，可以能之具，其在涂之人明矣。今使涂之人者，以其可以知之质，可以能之具，本夫仁义法正之可知之理，可能之具，然则其可以为禹明矣。”⁸不同的人，因“知”与“勇”的不同，化性起伪的程度也出现差异：“小人君子者，未尝不可以相为也，然而不相为者，可以而不可使也。故涂之人可以为禹则然，涂之人能为禹，未必然也。”⁹

¹ 同上，第 302-303 页。

² 《荀子集解》，北京：中华书局，1988 年，第 276 页。

³ 《荀子集解》，第 113-114 页。

⁴ 同上，第 157 页。

⁵ 同上，第 56 页。

⁶ 同上，第 56 页。

⁷ 同上，第 56 页。

⁸ 同上，第 296 页。

⁹ 同上，第 296 页。

具体到“知”与“勇”的不同层次，荀子认为有圣人之知、士君子之知、小人之知、役夫之知，有上勇、中勇、下勇。圣人之知：“多言则文而类，终日议其所以，言之千举万变，其统类一也。”¹士君子之知：“少言则径而省，论而法，若佚之以绳。”²小人之知：“其言也也谄，其行也悖，其举事多悔。”³役夫之知：“齐给便敏而无类，杂能旁魄而无用，析速粹孰而不急，不恤是非，不论曲直，以期胜人为意。”⁴上勇则是：“天下有中，敢直其身；先王有道，敢行其意；上不循於乱世之君，下不俗於乱世之民；仁之所在无贫穷，仁之所亡无富贵；天下知之，则欲与天下同苦乐之；天下不知之，则傀然独立天地之间而不畏。”⁵中勇：勇：“礼恭而意俭，大齐信焉而轻货财，贤者敢推而尚之，不肖者敢援而废之。”⁶下勇：“轻身而重货，恬祸而广解，苟免不恤是非然不然之情，以期胜人为意。”⁷这就辨析人们“化性起伪”之能力的不同品级层次，体现了以“明分”为核心的正名思考对人性论的显著影响。

荀子对人的“化性”能力所做的品级区分，和董仲舒圣人之性、中民之性、斗筭之性三品的品级区分，虽然在内涵上不无差异，但其间的联系也明显可见。运用正名思想来认识人性的荀子，虽然还没有明确对人性做品级上的区分，但其对“化性”能力的区分，在某种程度上，可以视为汉唐时代性品级说的先声。

《原性》以三品言性以及“五原”从整体上对概念之间“别同异”与“明贵贱”的重视，体现韩愈对荀子以来儒家正名思想方法的深入继承。如前所述，儒家的正名理论具有深刻的伦理教化内涵，荀子、董仲舒运用正名来认识人性，体现了教化人性的深刻用心。韩愈虽然上继孟子，强调道德的内在性，但他也通过弘扬师道，以新的形式，发扬儒家的教化传统，尤其是“五原”这组文章，是其弘扬儒道、攘斥佛老的核心表达，不仅要明辨儒道与佛老之异，更要强调儒相对于佛老更为重要的思想地位，既要“别同异”，亦要“明贵贱”，从而实现攘斥异端、弘扬儒道的深刻用心，这同样是儒家教化精神的体现。与荀子、董仲舒不同的是，教化之权不在圣人与圣王的手中，而在于“匹夫而为百世师”的韩愈本人手中，而其所要树立的，是儒道价值体系的权威。

可见，“五原”从思想结构上看，体现了韩愈对儒家正名思想的新创变，其对“名”做本质定义、直探本原，开启了儒家伦理本体化的趋向，对“名”的别同异与明高下，树立了儒家伦理的权威地位，表达了弘扬儒道、教化当世的深刻用心。“五原”的弘道意义，是由其内在的思想结构所奠定的。在韩愈的创造下，将“立本义”与“破邪义”相结合的“原”文体，成为一种由儒家正名思想所深刻塑造的、树立儒家伦理本体与权威地位的独特文体形式。它后世所以获得广泛仿效，就在于其呼应了宋代以下思想领域重建儒学本体地位和权威地位的新需要。⁸

当然，需要看到，韩愈创造“原”文体，回应佛道之挑战，但其回应的方式，还是比较拘守儒家的思维传统。从“原”之为“探求本义”这一命名方式上看，韩愈是渴望探求儒道之本体，这应当是在回应佛道对于本体的探求意识。《淮南子·原道》《文心雕龙·原道》，虽然立意与韩愈《原道》迥异，但是前者之“以道为本”，仍体现了探究世界万物之本原的用心。初盛唐以来的三教论争，其中佛道论争中，有大量内容涉及对“道体”的思考，尤其是在显庆、龙朔年间的佛道论争，多有涉及“本际”问题的讨论，“本际”犹“体用”，涉及

¹ 同上，第 297 页。

² 同上，第 297 页。

³ 同上，第 297 页。

⁴ 同上，第 298 页。

⁵ 同上，第 298 页。

⁶ 同上，第 298-299 页。

⁷ 同上，第 299 页。

⁸ 关于“五原”文体的思想意涵，参见拙作《韩愈“五原”文体创新的思想意涵》，《安徽大学学报》2018 年第 4 期。

本体的思考。¹与韩愈大体同时的权德輿，其文有云：“初论当世之理要，次陈情性之大端，终语道德之原极。”（《答左司崔员外书》）²“语道德之原极”，表达了从道家的角度探究“道德”本原的用心。韩愈“五原”的名篇方式，回应佛道之本体诉求，而着意于儒家伦理本体之思考。但是，佛道虽激发了韩愈推求儒道之根本的强烈意愿，但韩愈并没有从思想方法上更多吸取佛道的影响，他显然极为重视继承儒家的思想传统，通过对这些传统的创变，开拓新的思想可能。这一努力，既有积极的思想开拓，也有值得关注的因循之处。

从“原”体文“立本义”这一面看，虽然“五原”提出概念的本质定义这一做法，已经体现出对本体论思考的努力，但韩愈儒家本体论的思考并不深入，因为他始终在继承和变化儒家“正名”传统的大框架里来进行，“正名”的框架对其思考的丰富与深入也形成了某种限制。宋人儒家本体论思考的深入，与其思想方式丰富，并不拘守“正名”传统，不无关系。从“原”体“破邪义”一面看，中古佛教传入后，针对“格义”之得失的讨论，也颇为丰富，但韩愈显然没有积极吸收这些讨论中的丰富思想方法，而是主要从“正名”传统的“别同异、明高下”来展开，有关论证，使人感到他对儒家思想传统有着高度的重视。

因此，韩愈“原”体文对“正名”的创变，既体现了回应佛道挑战的思想抱负，又呈现出对儒家传统于继承中求开拓的独特思维路径。

四、宗密《原人论》与“五原”：“原”体为韩愈之独创

与韩愈大致同时的佛教华严宗五祖及禅宗菏泽系传人宗密（780-841），作有一篇《原人论》。“五原”与《原人论》孰先孰后，学界一直存在争议。学界从《原人论》的思想内容，判断它是宗密的晚期作品，但由于“五原”的创作时间尚未有定论，因此争议一直未有定论。从文体形式上看，“五原”和《原人论》存在值得关注的差异，而这一差异反映了“原”体文和中古时期流行的“论”体文的不同，从这一角度，可以对两者的关系，获得进一步认识。

论体文的流行是从东汉开始，其基本特征是以辨析群言的方式，对抽象义理进行反思。³《文心雕龙·论说》将之概括为“述经叙理”“弥纶群言，而研精一理者也”。⁴“论”是一种反思性的文体，注重对群言的辨析，辩难论议的内容较为丰富。如前所述，“原”体文作为一种概念解析之文、正名之文，其辩难论议的内容是大大简化的。宗密《原人论》对儒道二教，以及人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教等的批评，辨析深入，带有鲜明的辨析群言的特点，在这一点上，其“论”的色彩十分鲜明；例如其斥执迷第一、破斥儒道二教之妄：

儒道二教，说人畜等类，皆是虚无大道生成养育，谓道法自然生于元气，元气生天地，天地生万物，故愚智贵贱贫富苦乐，皆禀于天，由于时命；故死后却归天地，复其虚无。然外教宗旨，但在乎依身立行，不在究竟身之元由，所说万物不论象外，虽指大道为本，而不备明顺逆起灭染净因缘，故习者不知是权，执之为了。今略举而诘之。

所言万物皆从虚无大道而生者，大道即是生死贤愚之本，吉凶祸福之基。基本既其常存，则祸乱凶愚不可除也，福庆贤善不可益也，何用老庄之教耶？又道育虎狼、胎桀纣、夭颜冉、祸夷齐，何名尊乎？

又言万物皆是自然生化非因缘者，则一切无因缘处悉应生化，谓石应生草，草或生人，人生畜等。又应生无前后，起无早晚，神仙不藉丹药，太平不藉贤良，仁义不藉教习，老庄周孔何用立教为轨则乎？

¹ 参见卢国龙：《道教哲学》，北京：华夏出版社，2007年，第222-224页。

² （唐）权德輿撰、郭广伟点校：《权德輿诗文集》，上海：上海古籍出版社，2012年，第640页。

³ 参见拙作《“论”体文与中国思想的阐述形式》，《北京大学学报》2010年第1期。

⁴ 刘勰著、范文澜注：《文心雕龙注》，北京：人民文学出版社，1962年，第327页。

又言皆从元气而生成者，则歟生之神未曾习虑，岂得婴孩便能爱恶骄恣焉？若言歟有自然便能随念爱恶等者，则五德六艺悉能随念而解，何待因缘学习而成？

……

又言贫富贵贱、贤愚善恶、吉凶祸福皆由天命者，则天之赋命，奚有贫多富少、贱多贵少？乃至祸多福少？苟多少之分在天，天何不平乎！况有无行而贵，守行而贱，无德而富，有德而贫，逆吉义凶，仁夭暴寿，乃至有道者丧，无道者兴？既皆由天，天乃兴不道而丧道？何有福善益谦之赏，祸淫害盈之罚焉？又既祸乱反逆皆由天命，则圣人设教，责人不责天，罪物不罪命，是不当也。然则《诗》刺乱政，《书》赞王道，礼称安上，乐号移风，岂是奉上天之意，顺造化之心乎？是知专此教者，未能原人。¹

这里宗密将儒道二教的原人观归纳为大道生成论、自然论、元气论和天命论，逐一加以分析和批评，指出其理论矛盾及与现实之间的矛盾；具体针对上述每一种错误观念，宗密又区别不同层次加以辨析纠谬。例如对天命论的批评，分三层进行：一责问天的不公，二以死难生，三指出天命论的理论和实践的矛盾。²这种行文结构，是“论”体文最典型的文体特征。

《原人论》与“五原”又一明显差异，在于它破斥各教的迷执与偏浅之后，揭示出真心的终极地位，再由真心出发，对所破斥的各教进行融合会通，其会通本末第四云：

所起之心，展转穷源，即真一之灵心也。究实言之，心外的无别法，元气亦从心之所变，属前转识所现之境，是阿赖耶相分所摄。从初一念业相，分为心境之二，心既从细至粗，展转妄计乃至造业，境亦从微至著，展转变起乃至天地。业既成熟，即从父母禀受二气，与业识和合，成就人身。据此则心识所变之境，乃成二分：一分即与心识和合成人，一分不与心识和合，即成天地、山河、国邑，三才中唯人灵者，由与心神合也。佛说内四大与外四大不同，正是此也。

哀哉！寡学异执纷然。寄语道流，欲成佛者，必须洞明粗细本末，方能弃末归本，返照心源。粗尽细除，灵性显现，无法不达，名法报身；应现无穷，名化身佛。³

这种破斥之后的会通融合，是佛教判教的思想追求。如前所述，“原”体文通过别同异与明高下，破斥异端曲说，运用儒家的正名思想来树立儒道的权威。儒家正名观的“别同异”与“明贵贱”，与判教之追求会通圆融，旨趣颇为不同。

《原人论》是运用佛教的判教思维探求人之本原的作品，在文体形式上带有浓厚的“论”体文色彩。与韩愈“五原”以儒家正名论为核心的思维结构，以及由此形成的不尚辩论的独特文体形式，都有明显的差异。从这种文体差异来看，宗密的《原人论》很可能是出于“五原”之后，是宗密针对“原人”这样一个独特的话题，运用长期流行的“论”体形式，依据其佛教判教思维，写成《原人论》。韩愈“五原”中的《原人》很可能在话题上启发了宗密的创作，宗密用他自己的思考和所掌握的传统文体形式，回应了这一话题。具有独特思想与文体形式内涵的“原”体文，其首创之功，当如后人所说，是属于韩愈的。

五、韩文立足“正名”的议论艺术：对禅宗影响的回应

正名思想对韩文议论艺术的影响，不只体现在“原”体的发明，还体现在《师说》这弘扬师道的重要作品中。《师说》开篇即以“传道、受业、解惑”对“师”的本质内涵做界定，进而通过“无贵无贱，无长无少，道之所存，师之所存”来对“师”的内涵做进一步阐发。文章进一步的论证，则是在传道之师与“巫医乐师百工”之师、童子之师、圣人师之

¹ 《大正藏》第45册，第708页上一下。

² 参见董群：《〈原人论〉全译》，成都：巴蜀书社，2008年，第13-27页。

³ 《大正藏》第45册，第710页下。

间,区别同异、明其高下,说明传道之师的重要意义。值得注意的是,《师说》并没有过多地用力于对“师”之内涵的反复辨析,而是揭示不同类型的“师”的异同,表达“传道之师”的重要,这显然是带有浓厚正名色彩的行文笔法。

类似这样的笔法,在韩愈含有议论内容的其他类型的文体中,也有体现,例如著名的《送孟东野序》一文。全文通过论证孟郊是“善鸣者”来对其世路坎坷的愁闷做出宽慰。“善鸣者”是韩愈通过奇思构造出来的“名”,全文开篇以“物不得其平则鸣”来界定其内涵,说明“善鸣者”受命于天的伟大意义,并通过列举历代之善鸣者的具体名单,阐明这一概念的外延,通过这个外延的说明,进一步明确其内涵。篇末点题,说明孟郊就是这样的“善鸣者”,所有鼓励劝慰之意,亦尽在不言之中。

这种立足正名所形成的独特议论艺术,对形成韩文高亢的气势,发挥了重要的作用。“五原”弘扬儒道,通过别同异与明高下来表达对佛老的否定,不做过多的辨析讨论,在行文上就传达出对佛老的蔑斥。《师说》推重传道之师,对士君子只重童子之师,不及巫医乐师百工之人尚能从师,都表达了轻蔑和不满,其间同样不花过多笔墨来辨析师之内涵,形成一种无需深辨,其义自见的高亢文风。《送孟东野序》没有斤斤于牢骚怨艾之辞,全文从宏大的天命立论,以纵横开阔的笔墨阐明何谓“善鸣者”,只在结尾处以“东野之仕于江南也,有若不胜然者”将孟郊的失意一笔带过,同样表现出实大声弘的气势。以往学界往往将韩文高亢文风、高绝气势的成因,归之于孟子“浩然之气”这一思想传统的影响,从上文的分析可以看出,这种文风气势的形成有着更为复杂的思想基础。

如前所述,韩愈弘扬儒道的议论,有着回应佛老挑战的深刻现实用心。韩愈一生接触过不少僧人,其诗文中提到的有十四位:澄观、惠师、灵师、诚盈、僧约、文畅、澹然、无本、广宣、颖师、秀禅师、高闲、大颠、令纵。韩醇注云:“公与浮屠氏游,……皆取其行不取其名焉,不然,则排释老为虚语矣。”¹其实,虽然在义理上,韩愈对佛教明确排斥,但佛教的思维方式、思想风格,对于韩愈也会存在一种刺激。韩愈立足正名所创造的新议论艺术,其所具有的不逞辞辩,直揭本源的特点,与唐代禅宗的思维方式有某种类似之处,或许韩愈正是用这样的方式来回应禅宗的广泛影响。

韩愈所接触的澄观为华严四祖。澄观在阐释华严思想的过程中,特别吸收禅宗心性思想和天台止观学说,注重发挥心性思想并强调宗教实践。文畅为马祖门下南泉普愿的弟子,与柳宗元交往密切,并由柳宗元介绍给韩愈。大颠为石头希迁法嗣。马祖和希迁都对南宗禅的发展起了重要作用。禅宗不重经教,注重内心的证悟,马祖没有著作留世,主张“自心是佛,此心即佛心,心外无别佛,佛外无别心”。《祖堂集》记载,他辩论的主要对象,是洪州大安寺主兼座主,座主一般是经论的主讲人,他着重清算的是以经论教人清净解脱的法门,理由是“言论说诸法,不能现实相”。他着力把禅推进世俗生活之中,使禅生活化,他很注意在日常的待人接物中,发明禅理,启迪后学,而避免长篇说教,空泛议论。希迁石头禅系的思想是在般若学和三论宗的基础上形成的,其性学是禅门中标准的理学,与提倡率性而行的洪州禅系之属于禅门心学,明显不同,但到了后代,《祖堂集》所记石头禅系这些重要特征,模糊起来,看不出与道一的差别。²

韩愈所接触的文畅、大颠,与马祖、希迁有密切的渊源关系,他对于南宗禅的广泛影响,及其不由经教、直指人心、顿悟成佛的宗风,应当是有了解的。在南宗禅影响如此广泛的时代背景下,他弘扬儒道,也需要在具体作法上,回应佛教的挑战。他立足正名所开创的议论形式,同样具有树立本原、不逞辞辩的简捷风格。“五原”、《师说》和中古流行的长篇议论文相比,具有主旨鲜明、行文精炼的特点,为弘扬儒道赋予了一种新的形式。

与韩愈相比,柳宗元对佛教有深入的了解。他对南宗禅多有批评,他十分反对那种完全

¹ 《韩愈文集汇校笺注》,第3134页。

² 参见杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》,南京:江苏古籍出版社,1993年,第231-232、282-283页。

抛却经论和修持的作法，他说“佛之迹，去乎世久矣，其留而存者，佛之言也。言之著为经，翼而成之为论。其流而来者，百不能一焉，然而其道则备矣。法之至莫尚乎般若，经之大莫极乎涅槃。世之上士，将欲由是以入者，非取乎经论则悖矣。”（《送琛上人南游序》）因此，他主张会通禅教，将心法与讲求经论与修持结合起来。¹柳宗元本人的议论文创作，深入继承中古“论”体文的写法，注重辨析讨论，其风格与韩文之议论，迥乎有别。

韩愈对佛教表现了鲜明的排斥态度，他对佛理的理解，其深度更远在柳宗元之下，但这并不意味着他对佛教不关注。他不像柳宗元这样以禅教合一的追求批评南宗禅之空诞，而是充分关注到南宗禅简洁直接之宗风的巨大影响力，为回应由此所形成的思想挑战，创立了具有类似风格的弘扬儒道新形式。当然，依据现有文献，还难以寻绎到韩愈与佛教之互动关系的更多记载，但从韩愈攘斥佛老的自觉用心，从南宗禅在中唐的广泛影响，从韩愈将儒家传统的正名思想创造性地发展为一种新的议论形式，都透露出韩愈弘扬儒道的独特方式与禅宗之间的联系，还值得做不断的观察与思考。

（责任编辑：李成晴）

¹ 参见张勇：《柳宗元儒佛道三教观研究》，合肥：黄山书社，2010年，第67-82页。

同党、同学、同乡：钟惺和晚明时期的友道实践

黄卫总（尔湾加州大学）

钟惺（1574—1625）和谭元春（1586—1637）是一对好友，二人皆因作为掀起17世纪初中国文学风暴的竟陵派（竟陵文学运动，因他们的家乡湖广或今湖北的竟陵而得名）创始人而闻名。¹关于他们独特的诗歌理论和创作及其在中国文学史上的意义，此前已有很多成果发表。²李明睿（1585—1671，在1621年乡试中录取了谭元春的考官）在为这两位好友合写的传记中指出，人们应该在钟、谭二人间的深厚友谊中、而不是在他们的文学作品中去寻找竟陵文学运动的真正精神，³并指出竟陵文学运动不仅与一种独特的文学形式相关，还与特殊的文人交谊相关——这个观点到目前为止极少被后世的文学研究者关注到。本文重点考察钟惺的朋友圈和同事圈，尤其是他作为一名科举考试的考生所能建立起来的社交网络，这也是中华帝国晚期许多受过教育的男性的共同经历。本文将探讨个人友谊是如何在钟惺的职业生涯中被培养起来并发挥作用的，冀能揭示友谊在17世纪早期中国文人的政治和文化生活中所扮演的日益突出和复杂的角色。

钟惺对待友谊的态度是矛盾的：像许多文人那样，对友谊的追求是他人生中很重要的一部分，与此同时，他也显然因为在其公务和私人生活中和“错误的”人交往而遭受到很多挫折，并由此痛苦地意识到友谊也可能给他带来危险。尽管他苦恼于友谊的利弊，坚持友谊的私人性并试图将其从公共和政治领域中剥离出来，然而友谊似乎仍然给他带来了许多意想不到的后果。也许从来没有人像钟惺那样明确地对传统儒家乐观主义认为的君臣关系与友谊和谐统一的有效性表达过怀疑。在许多方面，钟惺在这个问题上的相关观点，预告了明王朝覆灭后许多文人对友谊的重新审视，这些文人深切关注着晚明帝国政治中个人友谊与党派和派别主义这个令人存疑的组合⁴。

1610年的会试

17世纪早期的中国封建官僚机构陷入了猖獗而日益激烈的党派纷争当中。像他的许多同龄人一样，钟惺的仕途也与政府内部派系斗争的沉浮密切相关，尽管作为一名小官员他相当低调。由于各个政治派系对科举考试管理的深入渗透，几乎在刚踏入官场之初，钟惺就不知不觉地陷入了党派政治，而科举考试几乎是中华帝国晚期每位受过教育的男性走向仕途的唯一途径。

¹ Nancy Norton Tomasko 认为地域影响在塑造钟惺的文学风格和理论方面并没有发挥重要作用。Nancy Norton Tomasko, 《中兴（1574—1625），中国明代万历（1573—1620）时期的一个别号》（*Chung Hsing (1574-1625), A Literary Name in the Wan-li Era (1573-1620) of Ming China*, Ph.D Dissertation, Princeton University, 1996），第62页。

² 相关研究文章可见张国光主编：《竟陵派与晚明文学革新思潮》，武汉：武汉大学出版社，1987年。

³ 李明睿：《钟谭合传》，《谭元春集》附录二，陈杏珍标校，上海：上海古籍出版社，1998年，第960页。

⁴ 诗人和画家朱一是（1610—1771）哀叹人们“急友朋而忘君父”，他指责这些人破坏了神圣的儒家伦理等级制度中规定的“五伦”观，见朱彝尊：《谢友人招入社书》，《为可堂集》，1.13b，美国国会图书馆对中国国家图书馆珍本图书所存版本的微缩胶片拷贝本。夏允彝（1596—1645）对晚明政治中的党争的负面影响有一个相当客观的描述，见夏允彝：《幸存录·门户大略》，《明清史料丛书八种》，北京：北京图书馆出版社，2005年，第1册，第359—367页。

1610（庚戌）年会试的考生中涌现出了许多明朝最后几十年间著名的政治和文化人物，比如钱谦益（1582—1664），后来成为一个世纪的文学巨匠；还有杨嗣昌（1688—1641），作为一名军事将领，他悲剧的职业生涯恰好见证了明朝的渐趋覆灭。然而，围绕这三年一次的会试的争议也加剧了不同党派之间的争斗。许多考官，比如被分配来为那一年的试卷评分定级的叶向高（1559—1627）等，都与所谓的以儒家道德纯粹主义而闻名的东林党关系密切。¹他们希望自己最看好的考试候选人钱谦益名列第一。然而，令东林党的支持者感到异常惊愕和意外的是，钱谦益被降为第三，反而那位所谓的宣党（因汤宾尹的家乡宣城而得名）领袖汤宾尹（生于1569年）的门生韩敬（生于1584年），取而代之被宣布成为最终的状元。此事在东林党的支持者中引起了骚动。第二年，御史孙居相（1592年进士）指控汤宾尹非法操纵科举程序。据称，在评卷过程中汤宾尹竭力搜寻韩敬的试卷，并最终在已弃的试卷中将韩敬的卷子找了出来。然后，他重新为韩敬的试卷判分，并成功地迫使两位主考官取韩敬为第一，尽管其他考官对此持反对态度。²正如汤宾尹后来傲慢地承认的那样，他确实越界为韩敬的匿名试卷作了推荐，且坚持认为试卷的作者韩敬因其才华横溢应当位列第一。他对提拔真正的有才之士并不感到任何羞耻。³汤宾尹最终被夺了官，而韩敬亦被迫谢辞翰林院的官职。⁴那些在1610年参加会试的许多考生，其原本很有前途的职业受损或被毁，因为敌对党派间对腐败的指控和反诉以及围绕1610年会试的争议带来的影响，可能在多年后仍然存在。钱谦益认为，党争的种子实际上在万历（1573—1622）时期的庚戌（1610）年即被种下，然后在辛亥（1611）年爆发了。⁵

因为反复表达对汤宾尹和韩敬的强烈同情并继续保持与二人的友谊，⁶钟惺看上去已与东林党的敌对派系结盟，这使他被许多东林党的支持者疏远，尽管他很少直接参与党派政治。对他来说不幸的是，明朝晚期是一个对于任何试图在帝国党派政治的残酷游戏中保持中立的人来说都非常艰难甚至几乎是自取灭亡的时期。他没有在任何特定的政治小说中找到可以定义自己的角色，他经常被遗弃，显得“无所归依”和“毫无防备”。在一个严重分裂和极度分化的帝国官僚机构中，中立在允许一个人享受不为任何人所庇护的同时，只会引来所有党派的怀疑。

1617年，在与东林党的权力斗争中，不同敌对派系组成的松散联盟尚能占据上风。不幸的是，对钟惺这个在此次党派冲突中几乎是一个旁观者的人来说，在如何分享战胜东林党后获得的好处方面，联盟内部的派系开始出现摩擦。早在1612年，钟惺的好友兼1610年会试的同乡邹之麟，就因被御史孙居相指控其在监察顺天府乡试中腐败而被降职。由于对东林党人的敌意感到不安，邹之麟这位按说是属于浙（浙江）党的成员，却依附齐（山东）党党魁丕诗教（1598年进士）以寻求庇护，丕诗教时任督察院御史，和大学士方从哲（1628年去世）过从甚密。在吏部谋职失败后，邹之麟开始指责方从哲，因此也惹怒了丕诗教。邹之麟最后被迫辞职，致使很多他的同年，包括钟惺和夏嘉遇，在1617至1618年的考选中由于被认为和邹之麟关系密切而未得到拔擢。但是，据钟惺所说，阻碍他晋升的，至少在表面上，

¹ 东林党后期及其成员的道德英雄主义的英文研究著作，见 John W. Dardess, 《中国的血和历史：东林党及其镇压（1620—1627）》（*Blood and History in China: The Donglin Faction and Its Repression, 1620-1627*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2002）。

² 见《明史·选举二》，北京：中华书局，1982年，第70卷，第1704页。一个17世纪的历史学家显然是出于对东林党的同情将这个案例详细地按时间顺序描述了出来，见文秉：《定陵注略·庚戌科场》，台北：伟文图书出版社有限公司，1972年，第583—602页。

³ 汤宾尹：《韩求仲四书辨真稿序》，《睡庵稿》明万历刻本，《四库禁毁书丛刊》，4.18a-19a。

⁴ 见《明史·孙振基传》，第236卷，第6153页。

⁵ 钱谦益：《曹公神道碑》，《牧斋初学集》，《钱牧斋全集》，钱仲联标校，上海：上海古籍出版社，2003年，第64卷，第1473页。

⁶ 钟惺：《汤祭酒五十序》《得韩求仲书并选文二编有感而寄》，见《隐秀轩集》，李先耕、崔重庆标校，上海：上海古籍出版社，1992年，第19卷，第300—301页；第4卷，第39—40页。

多少与他评选的诗集《诗归》有关。他和谭元春选编和评点了此书，尽管他没有特别详细地说明这本书给他的职业生涯带来的挫折。¹讽刺的是，《诗归》竟然获得了极大的流行，这让钟惺在文学界几乎迅速成名，虽说也让他仕途方面付出了沉重的代价。

如果说钟惺在东林党的敌对派系掌权时获益无多，当后来东林党重新掌权时，他的处境则更加糟糕。在作为提学金事监督福建乡试时，钟惺被指控贪腐受贿。谭元春在他的一首纪念其好友钟惺的诗中回忆道：“下石人传是旧交”。²令钟惺最为心酸的往往是老友或者那些他在其他地方称为“恶友”的坏朋友的背叛，这也是他为什么后来决定弃官和杜门索居的一个主要原因。³鉴于他的政治抱负和对宦途的热情，显然，这对钟惺来说是一个沉重的打击。

此类挫折在他的仕宦生涯中反复出现，这一定让钟惺想知道，在朝为官期间是否有可能拥有真正的朋友。在给他的一位朋友的信中，钟惺痛苦地反思：

居乱世之末流，待朋友不可不恕，所谓“交情”二字，只可于作秀才及退居林下时，以之责人。若仕宦得失之际，卖友得官，此亦理势之常。⁴

如果一个人决定通过做官的方式来参与帝国政治，那么他可能很难得到真正的朋友，因为他经常被迫以牺牲朋友为代价来照顾自己的利益，只是为了生存。总而言之，对于钟惺来说，官场和真正的友谊不过是一个人不能同时追求的两件事。

当他为1615年所负责的贵州乡试写策问题目和答题范本时，钟惺显然在其脑海中想到了友谊和帝国政治的问题，这些文章后来都被收录在他的作品集里。⁵其中一个主题分别来自于儒家经典《中庸》和《诗经》中的章节，看起来是两种截然不同的关于友谊和君臣关系如何能够兼容的观点：

在下位不获乎上，民不可得而治矣。获乎上有道：不信乎朋友，不获乎上矣。
信乎朋友有道：不顺乎亲，不信乎朋友矣⁶

¹ 见钟惺：《与井陘道朱无易兵备》，《隐秀轩集》，第28卷，第485页。参看陈广宏：《钟惺年谱》，上海：复旦大学出版社，1993年，第164-165页。

² 谭元春：《丧友诗（其十八）》，《谭元春集》，第15卷，第429页。

³ 钟惺：《与徐元叹》（其三），《隐秀轩集》，第28卷，第494页。

⁴ 钟惺：《与熊极峰》，《隐秀轩集》，第28卷，第483页。类似的论述可以在他的历史著作《史怀》对汉王朝政治的评论中找到，见《史怀》，15.1b，《百部丛书》本。但是这里，没有了历史学家的超然，钟惺在一个更私人的环境下反复提到这种观点，证明他在这个问题上确有深深的挫败感。

⁵ 见“策”中的第二对策论，《隐秀轩集》，第24卷，第441-445页。钟惺并没有提供任何关于这些文章作于何时何地的信息，我们需要为它们编年以确定这些考试文章是否都是由钟惺自己写成。在第一篇论中，提到于万历四十三年（1615）五月发生了一些事情，比如万历皇帝恢复了对大臣们的接见。因此，这两篇文章不可能是钟惺在1603年为他负责的乡试所写，也不可能是为1610年的会试而作。我的最佳猜测是，它们很可能是钟惺为贵州乡试写的策问题目及答题范文（万历四十三年八月），当时他是考官之一。再看他的《贵州乡试录后序》和《黔录小刻引》（《隐秀轩集》，第16卷，第234-235页；第18卷，第282-283页），他提到他作为贵州乡试的联合考官提出了两个策问（第二和第四个）。过去在这方面有很多先例：袁宏道在1609年担任山西乡试考官时就写了这样的策论范文。见袁宏道：“策”，《袁宏道集笺校》，钱伯城笺校，上海：上海古籍出版社，1981年，第53卷，第1510-1522页。特别要注意钱伯城的注，第1522页。另一个例子可以在著名的王世贞（1526—1588）的弟弟王世懋（1536—1588）的作品集中找到。他的《王奉常集》里重印了他为1579年（己卯）江西乡试所写的数篇策或策论（在每个题目之前）（包括文武举，见万历本，29.1a-16a；《四库全书存目丛书》集部，第133卷）。因为王世懋来自南直隶的太仓地区，他早在1558年就通过了顺天府的乡试，这些很有可能都是王世懋在江西负责乡试时所写的策问和答案范本。我猜测钱谦益《牧斋初学集》中的策论，亦是钱谦益在1623年负责浙江乡试时所写的范本文章。见《牧斋初学集》，同上，《钱谦益全集》，第1864-1880页。很显然，在中华帝国晚期，一些考官为他们负责的考试写范本文章，然后在他们自己的文集中重印出来，这是很正常的事情。丁功谊的断言很可能是错误的，他仅仅根据策论的格式（因为考官在写范本文章时必须模拟考生的声口）判断这些被收集到《牧斋初学集》里的策论是由考生所写，而钱谦益只写了策问。同见于《钱谦益文学思想研究》，上海：上海古籍出版社，2006年，注4，第26页。此外，像王世懋、钟惺或钱谦益这样的学者型官员，在没有明确注明作者的情况下，将他人的作品收到自己作品集里，这是不可想象的。

⁶ 其中原文和英文翻译，见《中国经典·四书·中庸》（*The Four Books, The Doctrine of the Mean*, in *The Chinese Classics*），理雅各（James Legge）译，台北：文史哲出版社，1972年，第1-2册，第412页。类

这篇来自《中庸》的文章强调了友谊和君臣关系间具有天然的道德关联，这是一种基于儒家理想的坚持，即所有五种基本的人际关系或“五伦”（君臣、父子、兄弟、夫妻和朋友）之间的完美和谐统一，换句话说，一个好的臣子理所当然也应该是一个好儿子，一个好丈夫，一个好的兄弟和朋友。然而，在《诗经》里，我们看到的却是另一个完全不同的观点：

关于做官这件事，
充满了太多荆棘和冒险。
如果不按他的建议去做，
那得罪的便是天子。
如果随他的建议去做，
朋友们一定会怨你。¹

这首出自《诗经》的诗，说的是一个人永远不能同时令天子和他的朋友满意，因为这两者的利益常常是相互冲突的。钟惺的策问要求考生回答在这两种看似相悖的观点下，该如何处理与天子和与朋友之间的关系。

钟惺自己的范文首先讨论的就是在儒家“五伦”观念下友谊的重要性，然后列出一整个系列的历史人物，那些能够融合友谊和君臣关系（“合为一”）的完美典范。然而，在探讨《诗经》中呈现的相反观点时，似乎又对这种君臣关系和友谊的完美连接提出了质疑，钟惺联系当时的政治形势，提到这种友谊与君臣关系能够完美连接的乐观儒家想象正在被摧毁。现在的重点是友谊的私人性质和君臣关系的“公共”利益之间的不协调，尽管钟惺从未明确否认一个人有能力成为真正的朋友并最终赢得皇帝的信任。在范文的末尾，钟惺似乎认为，尽管事实上许多人成立党派都是为了他们自己的个人利益，²但也有例外（即是说，有些人并不参与党争）。因此，皇帝不应该认为每个人都不值得他信任（可能指的是万历皇帝超过20年的时间拒绝上朝见众臣），他应该谨慎选择：“如果皇帝认为每个人都是自私的，如果他拒绝考虑可能会有些例外，一旦涉及到君臣关系和友谊的关系时，就没有‘信任’可言了。”他批判臣民的自私，同时对君主缺乏判断力暗自叹息。钟惺非常悲观，当他提到儒家经典那理想的友谊和君臣关系的神圣连接性，其危机正在加深或分裂（“分而二之”或“分而为二”）时。这确实是一种非常悲观的看法，当它作为结论出现在由帝国政府组织的为考生参加的乡试而作的官方“范本”文章中。³

钟惺在围绕1610年会试展开的论争中站到汤宾尹一边，可能并非巧合，汤宾尹亦带着一种儒家学者对连接性的眼光，更加直率地谴责分裂。汤宾尹坦白地宣称君臣关系和友谊在当时已走上了两条不同的道路（“两道”），当一个人进入官场，友谊这条道路（“友道”）必然毁灭。⁴钟惺和汤宾尹对儒家友谊幻想的破碎的痛惜，与他们在明末党派政治中共同的苦痛经历有关。

在许多方面，1610年会试和由此产生的党争，不仅是十七世纪中国政治史上的重要事件，也是同时期文学史上的重要事件。这场中国文学史上的论争的一个重要后果对钱谦益来说，可能就是钟惺的仇恨，他因此被韩敬夺走了“状元”的头衔。在钟惺的一生中，他和钱谦益的关系虽然并不亲近，但至少表面上还是友好的。尽管在钱谦益现存的著作中几乎

似的说法在《孟子》中也能找到，见《离娄上》，杨伯峻译注：《孟子译注》，北京：中华书局，1980年，第173页。

¹ “维曰于仕，孔棘且殆。云不可使，得罪天子。亦云可使，怨及朋友。”《雨无正》，《节南山之什》，《小雅》，《毛诗正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第736页。其英文翻译见《中国经典·诗经》（*The She King, The Chinese Classics*）第5册，理雅各（James Legge）译，（rpt. Hong Kong University Press, 1960），第328页。

² 钟惺对当时的党派政治和帝国政府各个阶层的任人唯亲感到沮丧，这可以从他对历史人物的点评中窥见，他将一个王朝的衰落归因于朝廷的党争（“朋党”）。见《却洗袁甫》，《隐秀轩集》，第23卷，第433页。

³ “策”，《隐秀轩集》，第24卷，第441-445页。

⁴ 《赠李宝坻序》，《睡庵稿》，7.8b-11a。

没有任何地方提及这两个同年之间的交往（可能钱谦益这里故意保持沉默），钟惺却提到了他们的会面或他多次和钱谦益会面却不料未果。比如，一首诗名为《喜钱受之就晤先待予吴门不值》。钟惺在会试近十年后写了一篇文章，我们无意间发现以下两联：

浮沉十年载，毁誉众人间。

试看予流寓，何殊子入山？¹

钟惺似乎在告诉钱谦益，他们都应该都是党派政治的受害者，尽管他们似乎有意或无意地站在了不同的立场。

饱受苦楚的钱谦益认为，他之所以被韩敬夺去了“状元”的头衔，是因为汤宾尹的操纵和钟惺在这场争议中对汤、韩二人的强烈支持，这也是为什么我们能够看到在钟惺去世后，钱谦益会对钟惺建立的竟陵派诗歌的攻击变得如此猛烈。钱谦益将钟惺和他的追随者指为“诗妖”，并谴责他们的诗歌为“亡国之音”，这对清朝初期对竟陵遗产的抨击起到了很大的作用。此外，作为一个认为自己应该在1610年的会试中成为状元和一颗冉冉升起的文学之星的人来说，钱谦益非常嫉妒钟惺，这位同年在1610年的会试中仅排名第17位，却因为其作为一个诗人和文学评论家以及他发起的有影响力的文学运动而享有极高的声望。钱谦益曾将当时的文坛与中国春秋时期（公元前770—公元前476）各国争夺霸权的混乱政治局面相比较，暗示钟惺可能利用早期文学巨匠如李攀龙和王世贞离世造成的权力真空来夺取当时文坛领袖的位置。²

如果围绕1610年会试产生的论争把钟惺卷入了党派政治的漩涡，尽管他并不情愿且对政治相对冷漠，可他在那一年考试的成功也使他与许多同时参加考试的人建立了友谊，特别是在同门同年里。他们不仅是他的同年（同一年考中的人），而且是被同一位座主录取的同门。因此，他们的纽带关系应该更加紧密。这可能更促使钟惺被牵连进了1617-1618年邹之麟的案子，因为这两个人不仅是同年而且是同门。³他们皆被同一位考官雷思霈（1602年进士）录取。1619年，钟惺去到邹之麟在南直隶毘陵的家乡，对当时已经退休的邹之麟进行了一次特别的拜访。即使在那个时候，钟惺仍然对他这位同门多年的朋友所遭受的不公感到十分痛苦。在他的诗《至毘陵访邹臣虎年丈》中，钟惺坚称邹之麟是一个在气节上从不妥协的人，尽管他对私人友谊极度珍惜（“友不至阿私”）。⁴这首诗标题中的“年丈”（同年）这个词特别有趣，钟惺显然想要强调二人作为同年的关系。据我所知，没有多少明朝作家在那些与他们同年相关的诗歌的标题上用这个词（或“同年”的近义词）有如此高的频率。从1992年版现代人收集的钟惺的作品集中统计，在其13卷诗中，至少有20次他用到了如“年丈”或“同年”这样的词在其诗歌标题中，这反映了他的高度同年意识，以及对他而言同年在其生活中扮演了多么重要的角色（当然，他创作了更多与他的同年相关但在标题中并没有明确提及的诗歌）。

钟惺和他的座主雷思霈关系亲密，这种关系在1610年会试之后一年半雷思霈突然去世后被意外中断。在给他老师/座主写的悼词中，钟惺告诉我们他如何去雷思霈的家乡拜访雷，结果却被告知他的老师已于两天前去世了的。在描述他们的关系时，钟惺引用雷思霈的话说：“从来座主、门生，不为少矣。吾两人觉别有神情，别有契合，岂往劫中互相师友，乃有今日邪？”⁵钟惺与雷思霈的亲密关系也可能加强了他和其他同门之间的纽带关系。

¹ 《喜钱受之就晤先待予吴门不值》，《隐秀轩集》，第12卷，第198页。

² 见邹国平：《钱谦益与钟惺关系论说》，《竟陵派与明代文学批评》，上海：上海古籍出版社，2005年，第47-59页。

³ 邹之麟曾为钟惺的历史著作《诗归》作了一篇序，这篇序被他的一个门徒在1619年出版。见陈广宏：《钟惺年谱》，第194页。

⁴ 《隐秀轩集》，第8卷，第127页。

⁵ 《告雷何思先生文》，《隐秀轩集》，第34卷，第547-548页。明末清初学者顾炎武（1613—1682）认为晚明政治里的猖獗党派之争植根于科举考试中考官和考生广泛复杂的社交网络，学者阎若璩（1638—1704）就曾悲叹许多晚明士大夫甚至认为座主和被他们录取的考生之间的关系比这些考生和父母的关系更加重

甚至在他去世后，作为一名考官/老师（“座主”），雷思霈的凝聚力继续对钟惺和其他同门产生着持久的影响。1613年，这些同门中的几位在京城重聚。在那个欢聚的场合，钟惺想到他们三年前辞别彼此的时候，情不自禁地感到有些悲伤，（当时）他的21个同门都在那里，现在只有9人在场（而他们的考官已经去世了）。¹第二年，钟惺再次拜访了雷思霈的家乡，代表他的同门们到他们老师墓前致敬，这在钟惺记录此次重访的诗歌标题中有明确指出：《再过夷陵为诸同门视雷先生后事题阁上》。²在其他地方，钟惺也提到了这次访问，并且再次强调他的此次访问是作为所有其他同门的代表这个事实。³也就是说，他只是作为那些在1610年会试中被雷思霈录取的考生们这个集体中的一员。一旦一个人通过了考试，他作为那次参加考试的考生成员的身份便成为了他永久的社会身份之一，虽说悲剧的是，钟惺的这种社会身份被再次确认，是当他被他的同门朋友邹之麟所涉的腐败案牵连之时。⁴

钟惺也很享受和他那些1610年同年之间的密切关系，这些人未必是他的同门。1610年的会试把许多此后的朋友聚集到了京城，譬如邱兆麟（约1580—1628），钟惺的一个同年，后来回忆说（邱兆麟的考官或房师正是汤宾尹）：⁵

曾记神庙之时，余同籍兄弟之结绶于朝者颇盛，而其时又边警不闻，退食多暇，故一时同志如陆景邨、钟伯敬（钟惺）、冯少伯（冯时京）、马时良（马之骥）、仲良（马之骏）弟兄遂日过从，饮酒赋诗，而余亦得以属囊鞬相从，说者谓不让琅琊（王世贞）、历下（李攀龙）诸子。⁶

很明显，邱兆麟是在拿半个多世纪以前著名的“后七子”在京师举行的文学集会相比附，以强调他的同年们在1610年会试中相聚的重要意义。确实，生员们因为科举而聚在一起，后来科举考中的人又得以重聚，以及他们在京师做官等皆为其社交网络提供了频繁的机会。正如邱兆麟所言，许多有影响力的文学运动，比如由王世贞和李攀龙领导的文学复古运动能够得以发动并获得发展势头，皆因在京师中的各种聚会提供了这种建立友谊的机会。在这方面，竟陵文学运动的发展也不例外。钟惺在京师形成的同年的社交网络，对他文学声誉的传播和诗歌理论在帝国的影响力都是至关重要的。⁷

比如在钟惺力推无名诗人陈昂的作品时，他的同年就在此事件中起到了重要作用。他们付出的努力在某种程度上堪比袁宏道（1568—1610）著名的对当时籍籍无名之徐渭（1521—1593）的发现和提拔，这位徐渭后来作为在绘画、戏曲、诗歌和其他文学作品方面的伟大天才而受到世人的赞美。⁸事实上，当钟惺明确地将陈昂与徐渭作比较时，他显然也意识到了这一点。⁹袁宏道宣称徐渭是明代的头号诗人，¹⁰而钟惺则宣称陈昂是明代最优秀的布衣诗人。甚至连使用的言辞都惊人地相似。¹¹陈昂在钟惺的赞助下发表的诗集《白云集》无疑也

要。仍见《日知录集释》，黄汝诚集释，长沙：岳麓书社，1994年，第16卷，第622页。

¹ 《癸丑春晤别同门诸年丈感赠》，《隐秀轩集》，第12卷，第188页。

² 《隐秀轩集》，第3卷，第23页。

³ 《西陵草序》，《隐秀轩集》，第17卷，第261页。

⁴ 另一位钟惺亲密的同门同年是文翔凤，钟惺为他的策论文章作过一篇序文。钟惺：《文天瑞诗义序》，《隐秀轩集》，第18卷，第281-282页。1617年，文翔凤在南京与钟惺再次相聚并宴请钟惺，陈广宏：《钟惺年谱》，第152页。

⁵ 汤宾尹：《四奇稿序》，《睡庵稿》，第4卷，25b。陈广宏在他的《竟陵派研究》（第185页）中将邱兆麟的生年断为1571年。但是，在《万历三十八年庚戌刻序齿录》（见《明代登科录》，台北：学生书局，1969年，第21卷，第11832页）和《登科录》（见《明清科举档案资料》，ser. 1, pt. 3, 1610，台湾和日本所存原始资料之影印本）中分别记其生年为1580年和1582年。

⁶ 邱兆麟：《王枕崖先生诗集序》，《玉书庭全集》，第14卷，转引自陈广宏《竟陵派研究》，第184页。

⁷ 陈广宏：《竟陵派研究》，第183-206页。

⁸ 陈田辑：《明诗纪事》，上海：上海古籍出版社，1993年，第2672页。

⁹ 《白云先生传》，《隐秀轩集》，第22卷，第356页。

¹⁰ 袁宏道，吴敦之：《袁宏道集笺校》，第11卷，第6页。

¹¹ 《与蔡敬夫》，《隐秀选集》，第28卷，第468页。

有助于钟惺自己作为竟陵派运动领袖的名声的远扬。在这个方面，钟惺从他的同年社交圈中获益匪浅。比如，他的同年张慎言（1578—1646）对陈昂的评论，被钟惺在他为陈昂所作的传记里引用，以提高陈昂这位布衣诗人的地位，而这篇传记就附在《白云集》中。钟惺还提到了另外两位同年朋友的帮助：马之骏（1588—1625）为《白云集》作了一篇序，而陆梦龙则作了一篇跋。此外，还有很多同年朋友参与了这本书的校订。¹可以毫不夸张地说，《白云集》的出版是一场由钟惺领衔的联合运作，这里的许多人都曾参加过1610年的会试。换言之，他的同年朋友圈和他们作为会试功名获得者的集体声望，极大地促进了钟惺为推动陈昂诗歌所做的努力，并且因此，钟惺还提升了自己作为一位颇具眼光的伟大诗歌天才的发现者的声誉。这无疑是钟惺有效利用他的同年关系的一个很好的例子。²因此，钟惺作为科举考试的参加者而形成的社交网络在他的一生当中扮演的角色是复杂的：事实证明，这样的网络不仅对他在官场里行走是必不可少的，而且对他的文学事业也很有帮助。然而，有时这样的网络又可能是危险的，因为它把钟惺拖进了帝国政治下正盛的党派斗争当中，尽管他尽了最大的努力。虽然钟惺在他的同年里交了很多朋友，他可能从未料到，在他死后对其声名最恶毒的贬损者也是他的同年朋友之一：钱谦益——这位正好认为钟惺是其敌对阵营中的一员的人。

尽管钟惺的同年朋友在他的生活和事业中扮演了重要的角色，但他的一些与他最为交好的朋友却与科举考试无关。他和大多数同年的友谊可能更倾向于社交性质，而他与一些非同年的朋友之间的关系则更加个人化也因此可能感情更深。³如果说钟惺的几位同年朋友在无意中把他拖进了当时的党派政治之中（任何人都会被钟惺所写的大量关于他的同年朋友们在帝国党派政治中的悲惨遭遇的诗歌所打动），⁴他那些非同年的朋友们则帮助他建成了另一个可供选择的世界，在这个世界里，悠闲的审美活动占据了主导地位，更重要的是，深厚而私人的友谊似乎由于束缚更少而更能茁壮成长。在这个世界里，远离了晚明党派政治中那些疯狂的人群，正如钟惺对我们描述的那样，朋友间便经常一起纵情山水。当人们的许多对帝国政治的幻想正在不断破灭时，将朋友与自然风光并置和紧密联系在一起的做法在晚明文人文文化中并不罕见，但这种隐士才有资格拥有的友谊正是钟惺特别珍惜的东西。

钟惺曾言：“人生客游何者美？其一友朋一山水。”⁵在另外的地方，他引用了他的座师/考官雷思霈的话说“人生第一乐是朋友，第二乐是山水。”⁶恰好雷思霈的好友袁宏道，也曾称人生最败兴的事情之一，便是不能同时享有朋友的陪伴和自然风光（即“山水朋友不相凑”）。⁷这种关于友谊与自然之间具有密切关系的观点也得到了钟惺的一些同年朋友的呼应。⁸

¹ 关于钟惺为陈昂写的传记和马之骏写的序言的版本见1681年版《白云集》《四库全书存目丛书》重印本的序言所记。但笔者在这个版本中并未找到陆梦龙的跋文和校对者的相关信息，因此本文根据陈广宏提供的证据，他在《竟陵派研究》中讨论了这个问题，见第193页。

² 顾炎武认为政治派系斗争和裙带风气的兴起与士大夫们作为科举生员所建立的个人关系网络密切相关，见其《生员论中》，《亭林文集》，《四部丛刊》小字重印本，卷1，第83页。和其《日知录集释》，17卷，第620-624页。

³ 谢肇淛（1566—1624），他在几年前通过了会试并且可能在1610年时于京师结识了钟惺。见陈广宏：《钟惺年谱》，第76页。他认为因为同一位老师那里学习或在同一年通过考试而相识并非真正的友谊，而只是一种便利关系。见其《五杂俎》，上海：上海书店，2001年，“事部二”，第289-290页。

⁴ 如《送邹虎臣年丈南归》《丘季有年丈解官问之》《病中闻顾醒石年丈解督学任南归惊起赋别》和《癸亥自闽归过白门访夏正甫年丈不值今将遣侯适闻其调铨部报故有末二句》，《隐秀轩集》第2卷，第16页；第10卷，第152页；第11卷，第174页和第11卷，第179-180页。

⁵ 《暂驻夔州詹郡伯黄杨二司李招集白帝城戏柬》，《隐秀轩集》，第5卷，第59页。

⁶ 《题胡彭举画赠张金铭》，《隐秀轩集》，第35卷，第572页。

⁷ 《吴敦之》，《袁宏道集笺校》，第11卷，第506页。

⁸ 见马之骏《寄长安同社诸子》，《七言律一》，《妙远堂全集》，19a，（1627 ed.，《四库全书存目丛刊》重印本）。

早在万历三十九年（1611年），钟惺病得很重，他以为自己即将死去。但是后来他奇迹般地康复了，这件事让他怀疑是否他的“复活”是因为他和他的朋友们以及山水之间的缘分未断（“山水朋友之缘未断”）。¹换句话说，他相信这可能是他对朋友、山水的深深眷恋把他从死亡中拉了回来。对于钟惺来说，朋友的陪伴以及依傍山水而居，也是产生诗歌创造力的必要条件：“意于林壑近，诗取性情真”。²

这种对和朋友、自然之间的亲密关系的欣赏，在某种程度上可以理解为钟惺在其仕途中受挫的结果，以及他对在党派政治统治下的官场中不可能存在真正的个人关系的悲叹，正如我之前讨论过的那样。他有一首诗写给其同年朋友夏嘉遇，夏曾因对当时势力强大的东林集团成员的直言反对而被降职，在诗中我们看到了以下两联：

往事自堪留古道，微官何足累良朋。

交难绝处情为赘，名渐消时福或增。³

这里的“微官”或“平凡的官位”是被作为“良朋”或“好朋友”的反面而设立的，并且在官场里处理人际关系被描述为“累赘”。钟惺曾经抱怨说，他在京师的许多好朋友经常不得不向对方告别，因为他们需要到各个不同的地方去执行公务：“良朋偏易别，薄宦亦何求？”⁴在这里，官场被谴责为造成好朋友之间分离的原因。“朋友”与“官场”之间的对立，是钟惺的友谊论中反复出现的主题。

在一首名为《除夜同胡元振王子云李宗文守岁江夏客寓》的诗里，我们发现官场与朋友的并置有些不同：

积几宵晨过五旬，为官为客半生身。

来年暖气迎新岁，连日晴光作好春。

灯烛无多今夕语，主宾全是异乡人。

寻常悲乐言朋友，此际相依始觉亲。⁵

官场在这里被与“无家可归”和“漂泊无定”联系在一起，然而如果一个人足够幸运能在旅途中与朋友偶然相遇，便成为唯一能够帮助抵消官场的压抑影响的安慰源泉。

诗歌标题中提到的胡元振，是钟惺在南京的一位朋友。他，特别是他的父亲胡彭举都是当时著名的画家，并且他们和钟惺都很亲近。⁶胡氏和钟惺之间具有频繁的文学交流，这在钟惺的现存著作中可以找到证据。作为布衣山水画家，胡氏的活法似乎抓住了钟惺心目中作为一个真正的朋友的本质——做一个主要关心与人分享自然带来的审美愉悦的唯美主义者，而不是成日担心在残酷的党派政治世界里如何生存或者仕进。

在一首名为《秋日舟中题胡彭举秋江卷》的五言古体诗的长序里，钟惺谈到了胡宗仁山水绘画的魅力：

己酉（1609）秋，予将由金陵还楚，胡彭举为予画《秋江》卷为别。衰柳寒汀，远山细浦；而孤舟片帆，泛泛其景，于空青遥碧之间，隐见灭没。初不见水，觉纸上笔墨所不到处，无非水者，使人常作水想。越数日，舟过三山，天末积水，残屿

¹ 《答马时良》，《隐秀轩集》，第28卷，第467页。

² 《寄吴康虞》，《隐秀轩集》，第6卷，第86页。

³ 《癸亥自闽归过白门访夏正甫年丈不遇今将遣候适闻其调谕部故有二句》，《隐秀轩集》，第11卷，第179-180页。

⁴ 钟惺：《秋后五日题东长安诸友》，《隐秀轩集》，第12卷，第189页。

⁵ 《除夜同胡元振王子云李宗文守岁江夏客寓》，《隐秀轩集》，第11卷，第183页。

⁶ 见钟惺的诗《寄胡昌昱元振》，诗中称赞胡氏兄弟在绘画承继父风，是他们的父亲胡宗仁的好学生。《隐秀轩集》，第6卷，第86页。

如烟。予指其蒙蒙远净者，示弟曰：“是非彭举卷中所余一片闲纸乎？”卷首“孤帆远影碧空尽，惟见长江天际流”，为焦弱侯太史书。彭举自书七言一律于后。¹

作为一份赠别礼物，胡彭举送给钟惺一幅题为《秋江》的画卷。然而，钟惺一开始并没有感受到它如何充满艺术魅力，直到他在长江中航行时见到了和画中所绘相似的江景。同样地，一个真正的朋友的价值，也只有当他不在你身边而你仅能通过回忆（或者通过画中的描绘而重建）才能接近他的时候，才会被充分体会到。为这幅画卷增色的是卷上题有唐朝著名诗人李白（701—762）的一联描述相似江景的诗句，这诗句甚至比钟惺同时代的著名文人焦竑（1540—1620）的题字更有意义。此外，李白这联送别诗是赠给他的好友诗人孟浩然（约689—约740）的，此诗本是一首因为其对送别朋友之情的淋漓尽致的描写而闻名的经典名作。²正如钟惺在别处告诉我们的那样，焦竑是一位那种他渴望见面并且会珍藏他的书法作品的士绅名流。于是，友谊，文学作品的引用，自然以及艺术所有因素，都汇聚到一起，在这幅画中形成了一个独特的社会空间，在被愈演愈烈的党派政治笼罩下的帝国官场之外的另一个可供选择的世界。

在他于胡彭举另一幅画上所作的题跋中，钟惺向我们展示了这个“山水朋友”的社会空间可能更加世俗的一面：

敬夫勤慤人，其立身居官，是陶士行一流，而于一切韵事，如书画之类，独涉其趣。金陵胡彭举与今南水部胡公为至交，胡公则敬夫同里至戚，转乞胡公彭举之画，自可徒手坐致。乃敬夫必从数千里外裁书赠诗，仪物秩然。而后敢乞彭举画此，敬夫慤处也。彭举感其意，为作疏林幽岫长卷。

夫彭举作画，原以怡情，其与人亦以酬知，“润笔”二字，岂宜以此待之！然彭举清贫高士，吾辈作官，宁可专借交游颜面；欲以空言徒手坐致其所以怡情酬知之具，彼纵不言，独不愧于心乎？此非惟涉趣之不真，亦作人取予之苟也。吴人王亦房，百谷幼子也。尝为予言：张伯起晚年索其尊公为题像赞，具钱二百文取酒，曰：“老友不当以笔墨事空累之。”前辈人意思如此。³

敬夫指蔡复一（1576—1625），钟惺最亲密的朋友之一。在那些与竟陵文学运动密切相关的人当中，蔡复一可能官位最高（他官至兵部右侍郎，总督贵州、云南和湖广诸省军务）。在这篇题跋里，钟惺开篇即称赞蔡复一在与布衣画家胡彭举的交往中表现出了格外的尊重，但他仍然坚持如果一名官员从一位平民画家那里获取东西就必须付给他相应的报酬。即便是两个朋友之间的交换行为，这仍是一笔交易，因为这两个朋友在社会地位和财务状况上都不完全平等（一个主顾应该为别人对他的服务买单）。据钟惺说，他从胡彭举那里得到过许多幅画作，此外，他还代表他的许多朋友包括他的同年张慎言等向胡彭举求过画。⁴我们想知道的是，是否胡彭举每给他一幅画，钟惺就要付给胡一次钱，尽管我们几乎可以肯定，在钟与胡的友谊中也有一种强烈的“主一顾”因素存在。事实上，胡彭举的长子胡昌昱曾在张慎言的府中任过塾师。⁵在现实世界里，朋友从来也没有摆脱过社会角色和阶级身份的束缚。在钟惺的朋友和山水世界里，财富和权力肯定无论怎样都仍然是塑造友谊的重要因素。

钟惺似乎对他朋友的苦难特别敏感，无论在经济上还是事业范畴。他对穷困的诗人陈昂的同情无疑是一个很好的例子。贫困是钟惺为陈昂所作的传记中的主题——陈昂所取得的诗歌成就必须感激他那极度贫困的生活状况。钟惺把陈昂的贫困作为一种诗人的优势来庆祝，

¹ 《秋日舟中题胡彭举秋江卷》，《隐秀轩集》，第2卷，第8-9页。

² 《黄鹤楼送孟浩然之广陵》，《李白全集校注集释集评》，詹英编，天津：百花文艺出版社，1996年，第2204页。

³ 《题胡彭举为蔡敬夫方伯画卷》，《隐秀轩集》，第35卷，第573页。

⁴ 《题胡彭举画赠张金铭》，《隐秀轩集》，第35卷，第572页。

⁵ 见谭元春《代伯敬燕中五首》之《书中喜商孟合得马仲良馆胡昌昱得张金铭馆》，《谭元春集》，第5卷，第160页。

因为陈昂越是贫穷，他诗歌的艺术价值就会越高，符合“穷而后工”的传统观念。这也是一些文学史家所秉持的一种衡量真理的标准，所以他们试图将竟陵派描述成一场主要由所谓的寒士（在事业或生活中受挫的文人，通常都很穷也相当默默无闻）成员发起的文学运动。¹

如上所论，在钟惺的生活中最重要的朋友正是另一个寒士，谭元春。他是钟惺的同乡，比钟惺小12岁，谭元春还帮助钟惺发起并扩大了后来著名的竟陵文学运动。当他们在1604年成为朋友时，²钟惺已经通过乡试并且已享有一些文学的声名，但是那年谭元春才刚刚考取了秀才，并且直到1627年才通过乡试，而两年以后，钟惺即去世。钟惺对于谭元春来说是老师/朋友，二人是忘年交（虽然年纪相差很大，但成为了朋友）。作为在两京和湖广文学圈一个已经树立起来的人物，钟惺抓住每个机会在他自己的朋友和同事中间提携谭元春。³他们合力出版的诗歌选集《诗归》及其巨大的普及流行为他们带来了伟名，这些为谭元春作为一个文人（文化人）的事业提供巨大的推动。

钟惺有时担心他与谭元春的友谊以及他们对诗歌和“山水”的共同热爱，可能会被其他人认为是一种旁骛，因为谭元春尚在试图努力通过更高层级的科举考试：“怜谭子与疑谭子者无所归过，茫然谓谭子进取之道，以山水、诗文、宾客夺之。为其友者，不能无罪焉。”⁴

这种担忧与钟惺本人在面临追求成功的仕途和作为一名“文人”时的艰难抉择有关，而作为文人投入最多的当然便是文学、自然和朋友。当钟惺通过了乡试并正在准备会试之时，他对于做官还是相当雄心勃勃的，并自称并不在意是否被当作一名“文人”而为人所熟知。⁵然而，当他在官场中变得越来越沮丧时，这种想法开始发生变化。在一封给谭元春的信中，钟惺承认他之所以在《诗归》这部诗歌选集中付出了如此之多，是因为他希望这部诗选能带给他持久的声名以证明他是一位名副其实的“文人”，同时对于其他文人（显然指谭元春）而言，则成为一个有价值的朋友和兄弟。⁶于其他地方，在一封写给弟弟钟恮的信中，钟惺也表达了类似的观点：“功名富贵，皆有尽时，此物（即《诗归》）竟是路远味长”⁷。尽管他最初亦曾犹豫，但随着时间的推移钟惺越来越多地将自己定位为一个文人，一个没有官场负累可以完全沉浸于“友朋山水理”中的人。⁸

正是通过谭元春，我们有了一个独特的个人视角，从中看到钟惺作为一位“朋友”的侧面，因为钟惺在谭元春的许多作品中都是“主角”，正如我们将在以下看到的那样。根据谭元春所述，钟惺的个性至少在面相上看相当冷峻（“如含冰霜”），而且他也并不是特别善于社交。虽然看似冷淡而冷漠，但钟惺与人交往却总是诚挚的。当他举荐一个人时，他不愿意向被举荐的人透露，自己就是他的举荐者。他能够在仅谋一面之后就发现一个人的才能。许多人都因为他的提拔和推赏而出名。他特别乐于发掘人才。⁹当然，谭元春本人就是其中之一，他从钟惺对发现和提拔人才的热心中受益匪浅。谭元春在这里对钟惺的描述，使我们想起钟惺本人对其座师/考官雷思霈和汤宾尹的怜才热情的赞扬。¹⁰然而，谭元春也遗憾地表

¹ 李圣华：《晚明诗歌研究》，北京：人民文学出版社，2001年，第1771-78页。

² 陈广宏：《钟惺年谱》，第37页。

³ 他对谭元春的赞扬可以从他写给他朋友们的信中得见，如《报蔡敬夫大参》和《与金陵友人》，《隐秀轩集》第28卷，第459页；第28卷，第465页。

⁴ 《谭母魏孺人五十文》，《隐秀轩集》，第19卷，第230页。

⁵ 见李维桢（1547-1626）：《玄对斋集序》，《大泌山房集》（1611年编，《四库全书丛书》重印本），21.19a。李维桢是钟惺的同乡前辈也是当时一位很有名的学者。

⁶ 《与谭友夏》，《隐秀轩集》，第28卷，第472页。

⁷ 《与弟恮》，《隐秀轩集》，第28卷，第476页。

⁸ 《寄吴康虞》，《隐秀轩集》，第6卷，第86页。

⁹ 《退谷先生墓志铭》，《谭元春集》，第25卷，第682-683页。

¹⁰ 钟惺：《汤祭酒五十序》，《隐秀轩集》，第19卷，第300页。

示，钟惺作为人才提拔者的热情可能也会让他陷入麻烦——钟惺曾帮助过的人却可能在后来背叛他。¹

这让我们想到了钟惺和谭元春之间的一场有趣的辩论，辩论争议的焦点是什么才是经营友谊的最佳方法。钟惺曾经提醒谭元春，应该让他的朋友圈尽可能地简化（“简交”），并应该注意避免在交朋友时太不加以选择（“汎爱容众”）。当时，谭元春看起来是接受了钟惺的建议，至少一开始是接受的。他甚至将他的书房更名为“简远堂”（名为简单和疏远的书房）。²然而，在他所作的一首纪念已故的钟惺的诗里，谭元春谈到：“几度归君君亦悔，简交常有误交人。”³按谭元春这里的意思来看，谨慎交友并不能完全保证一个人避免被朋友背叛。

尽管上面提到了这些差异，但钟惺和谭元春在他们的友谊之道中所想表达的是，在社会传统的重负和他们自己作为独特朋友形象的高度个人意识的压力之下，他们决心“与众不同”或特立独行。钟惺声称，向他人索序的做法在古代并不常见（这意味着这种糟糕的做法最近才流行起来），而且他也不愿意为自己的著作向名人请序，⁴惜乎为彼此作序已然成为晚明文人社交圈的一种非常重要的媒介手段。⁵钟惺坚持说，他从来没有仅仅为了炫耀自己的权利而去求见名人：

惺生平不喜无故而求见海内名人，盖以角申兢仿龙门虚慕，自是汉末一段浮习。师友不得力处，全在于此。……今之求见人而乞其诗文及书者，非必能知而赏之也。不过曰：“吾已见其人，吾已藏其人诗文及书而已。”⁶

在他写给著名隐居学者陈继儒（1558—1639）的一封信中，钟惺展现了他挑战传统友谊观的一个倾向：

相见甚有奇缘，似恨其晚。然使前十年相见，恐识力各有未坚透处，心目不能如是之相发也。朋友相见，极是难事。鄙意又以为不患不相见，患相见之无益耳。有益矣，岂犹恨其晚哉！⁷

通过从源头上翻转传统的友谊观，钟惺展现了他的独立以及他对友谊的不同看法——当一个人遇见一位朋友时，他不应该抱怨见到得太晚，如俗语所说的“相见恨晚”，因为很有可能如果一个人过早地见到他的朋友，那么他就不可能有足够的智慧像他自己后来做的那样去欣赏他的新朋友。一个人应该更关心他如何从与他现在已经拥有的朋友的关系中去获益（道德上），而不是担心他没有足够多的朋友。也就是说，一个人应该控制他的交游圈，在交友方面要有所选择。这种对友谊的谨慎意识，应与钟惺在官场的痛苦经历以及他所悲叹的愈发频繁的君臣关系与个人友谊之间的冲突密切相关。

由于同帝国官场的党派政治相对疏离，并且其本人也从未做过官员，所以谭元春在这方面更加乐观，不过他至少同样渴望展示自己对友谊的独到看法。对谭元春来说，拥有一位好朋友是件很特别的事情，比如钟惺，恰巧也是他的同乡，是一个很容易接近的朋友。因为就住在附近，钟惺应该能够更频繁地给他带来快乐，就像他家前面的群山一样（注意这里是一种拿自然比拟朋友的修辞），是他每天都能享受的东西：

¹ 谭元春：《退谷先生墓志铭》，《谭元春集》，第25卷，第683页。

² 钟惺：《简远堂近诗序》，《隐秀轩集》，第17卷，第249页。

³ 谭元春：《丧友诗三十首》（其十一），《谭元春集》，第15卷，第428页。

⁴ 《隐秀轩集自序》，《隐秀选集》，第17卷，第259页。其它见以上提到的《简远堂近诗序》（第17卷，第249页），钟惺谈到，不向名人求序也是谭元春对他的建议。

⁵ 当然，这并不能阻止钟惺自己为他人作序，这在他的诗文集得到了证明，也没能阻止其他人对自己的著作做同样的事情。比如，见沈春泽的论述，钟惺不愿请人为他的著作撰序以及他还是在《隐秀轩集》的前言部分为其作了序。《刻隐秀轩集》，《附录一》，《隐秀轩集》，第601页。

⁶ 钟惺：《题焦太史书卷》，《隐秀轩集》，第35卷，第574页。

⁷ 钟惺：《与陈眉公》，《隐秀轩集》，第28卷，第475—476页。

与兄常别，惟今年无日不相忆。如知山之人，门前有佳山反忘之。常劝其清晨开窗时，即须精神警动，作此山不易得想，便日日门前受用此山，且不枉知山人生在山前矣。记去年湖上遇子将，问及伯敬，予答之曰：“伯敬者不是朋友，直是终日拿来受用者耳。”呜呼！遍天下皆朋友也，谁知受用哉？¹

他以其典型的非传统方式，谈到了他从与钟惺的友谊中获得的好处，就好像钟惺不过是一物，比如一幅风景画，可以给他带来感官上的愉悦或享受。谭元春用他刻意的极具目的性的修辞，精心构建了自己作为某位深谙如何用个人独特的方式来欣赏（或用他的话说，享受）他的朋友们的形象。

在他对钟惺的回忆中，谭元春拒绝对一个亲密朋友的去世表示悲伤：

子今死，人皆引子期伯牙为言，予不谓然。予年已四十，世情不复厝意，惟愿经始诵读，力于述作，思得一，当报子耳。夫子期先逝，而伯牙摧弦，古今之负友者，伯牙一人也。是岂子期之意也哉？天下之真音，溢于手耳，而流于山水，又岂吾欲止之而止者也。记己未（1619）岁，予在汪闾夫山中，客有传子死白门者，汪叹予知音难再，予曰：“此君一亡，予笔墨间可传可爱之路，从此遂宽矣。”知己者，知其中毫釐异人者耳，能多赏乎。世无严人，因无知己。彼都门中，纸贵而绢酬者，岂皆我知己耶？今而后，决不敢以漫好浮动之物裹我心手，请日日悬吾钟子冰面霜瞳，照察物我，终其身而后已。²

谭元春质疑耳熟能详的关于真正友谊的神话的说法，即“当真正欣赏音乐的人去世后，你应该停止演奏音乐”，他坚持认为，怀念自己最好的朋友的最佳方式就是继续做自己正在做的事情，甚至做得更好。对生活更加积极，而不是简单地被失去朋友的悲伤所压垮。一个善于从与朋友的关系中获益的人他应当有的态度是，即使在朋友去世很久之后他仍然可以从这种关系中获益。³

谭元春最不寻常的纪念他和钟惺友谊的方式是，他在其遗嘱中嘱咐家人在他死后要为他 和钟惺合立一座祠堂，以表示好像他们的后代来自同一个家族谱系，尽管他们具有完全不同的姓氏（“两姓同族”），同时他们的子孙之间绝不能通婚（“永不联姻”）。⁴但是以往这类缔约都是这样一类，比如那句“秦晋之好”（秦国和晋国联姻），它说的是两个最好的朋友常常会通过让他们的儿女联姻的方式来巩固友谊。显然，谭元春通过禁止他的孩子和钟惺的子女之间通婚（这是一种故意违反传统缔约的行为），想要在纪念他们的友谊这件事情上更进一步，他认为他们应该被当作同姓的“血亲兄弟”，而来自同一家族血统的孩子们自然不应该通婚。在这里，家长世系的符号性语言被刻意扭曲地提出来，以强调他们作为两个最好的朋友之间的特殊纽带。

到目前为止，笔者已经从两大群体即他的同年朋友和他的非同年朋友两个方面来讨论了钟惺的社交圈。事实上，这两个群体很难清晰地划分开来，二者之间有很多重叠和频繁的互动。比如，像此前简要提到过的，钟惺的同年张慎言是布衣画家胡昌昱的主顾，反过来，胡昌昱又是钟惺在南京的一位好友。此外，有很多次，钟惺代表张慎言从胡昌昱的父亲胡彭举那里求得画作。李纯元（字长叔）既是钟惺的同乡也是与其一同在 1610 年会试中得中的同年，他还是谭元春的表兄。⁵正是这种重叠和交叉关系使得一个人理应承担的或多或少有些死板的社会角色变得更加复杂。虽然在儒家的社会话语系统中，友谊有时被分层级地界定，但它从来就没有完全失去挑战其它看似稳定的强调儒家等级制度的社会层级的潜力，这就产生了一种“快乐”的混乱，就像谭元春曾经感到困惑的那样：

¹ 谭元春：《答钟伯敬书》，《谭元春集》，第 28 卷，第 774 页。

² 谭元春：《告亡友文》，《谭元春集》，第 26 卷，第 725 页。

³ 谭元春：《祭钟叔静文》，《谭元春集》，第 26 卷，第 727 页。

⁴ 祝诚：《竟陵巨子谭元春评传》，《镇江师专学报》，1994 年第 1 期，第 7 页。

⁵ 陈广宏：《钟惺年谱》，第 41-42 页。

王以明，袁中郎（袁宏道）师也，而又友予与述之（袁述之）。夫述之，中郎子也，奇情古质，与予交如一人。而翁肯与之互相师友，即其解脱于年分之间，已非世人之所谓师友矣。或曰：“弟子其父而友其子，将无游戏乎？”¹

在另外的地方，谭元春再次思考了此种“快乐的混乱”：

吾尝师子蔡子（蔡复一），闽人也，年五十；又尝友子钟子，里人也，年才逾五十。年齿之重于师友也，可胜言哉！²

当然，我们知道蔡复一（1576—1625）是钟惺最好的朋友之一。在这里，地方认同、年龄和友谊所有的因素都聚在一起，增加了一种社会关系的复杂性。友谊似乎能够提供一个空间，在这个空间里，通常更加等级森严的关系比如父子之间或者师生之间的关系可以被悬置，至少暂时地悬置，然而友谊很少被认为是一种在本质上完全平等的关系，比如其中有一种友谊叫“师友”（如字面意思，老师/朋友关系），谭元春含蓄地提出。

这种混乱的意识是因友谊在儒家“五伦”观念定义的其它人际关系秩序中扮演的角色而产生的，当钟惺在友谊和君臣关系能像儒家经典《中庸》里设想的那样完美兼容这个问题上持保留意见时，这让我们注意到一些晚明文人在重新思考友谊在一个读书人的生命中的意义方面所做出的认真尝试。比如，学者顾大韶（1576生）甚至争论说友谊才是最真实的关系，而君臣关系往往出于个人利益的驱使。³对钟惺来说，真正的友谊只可能存于一个远离了帝国官场这个公共世界的私人生活当中。理想地说，友谊应该是无关政治的，它几乎是一种最匹配诗意的审美体验。钟惺怀疑私人领域和公共领域之间的完美统一，认为这是在儒家正统学说的“五伦”观中被理想化了的，它迫切需要人们能够辨别并将二者分开。但与此同时，钟惺的悲剧恰恰在于，事实上他令人沮丧的仕途在很大程度上正是由于这两个领域的不可分离性造成的。例如，他与许多同年同学之间的友谊，本质上都既是私人的又是公共的，并因此而是“危险的”。难怪他最好的朋友比如谭元春和蔡复一，则往往不是他的同年。另一方面，从他对党派政治的厌恶以及他通过坚守自己的个人品质试图将友谊从政治的陷阱中拯救出来的不太成功的尝试中，可以见出，钟惺实则属于少数这样的人，他们与同时代的许多人相比恰恰相反，正努力重新定义友谊的道德标准，以适应党派政治甚至接受明朝君主制下最后几十年愈发严峻的党派政治这个新的现实。⁴

（翻译：王润英）

（责任编辑：李成晴）

¹ 《游戏三昧序》，《谭元春集》，第23卷，第642页。

² 《甲戌九月三日为朱师菊先生生辰八月十五授匡僧往粤东文》，《谭元春集》，第24卷，第651页。

³ 顾大韶：《放言一》和《放言四》，《炳烛斋稿》，《四库禁毁书丛刊》中的手稿副本重印本，北京：北京出版社，2000年，集部，第104卷，第529-530、533页。关于顾大韶在友谊方面更多更详细的讨论，见 Martin Huang,《中国16世纪的男性友谊和“讲学”（哲学辩论）》（“Male Friendship and Jiangxue (Philosophical Debates) in Sixteenth-Century China” *Nan nü*），2007年9月，第170-178页。

⁴ 比如见，关于“吾党”的观点被人明确表达，如颇具影响力的文人组织复社的领袖张溥（1602-1641），在他那里，个人友谊、兄弟情谊和儒家文人的群体意识变得不可分割并且几乎可以互换。参见张溥：《陈威如稿序》，“序”，《七录斋论略》，台北：伟文图书公司出版社，1977年，第1卷，48a-49a，第261—263页。关于文人社交网络新趋势的详细讨论以及复社在明末全国范围运动的背景下提出的友谊新论调，见 Martin Huang 尚未公开发表的论文：《亲属关系、友谊和党谊：张溥（1602-1641）和复社》（“Kinship, Friendship and Partisanship: Zhang Pu (1602-1641) and the Restoration Society”）而关于复社综合性的英文研究见 William Atwell,《从教育到政治：复社》（“From Education to Politics: the Fushe”），In Wm. Theodore De Bary,《新儒学的演变》（*The Unfolding of Neo-Confucianism*），（New York: Columbia University Press, 1975年，第333-368页。

有关《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》的评议¹

尤锐 (Yuri Pines) 林嘉琳 (Katheryn Linduff)
陈力强 (Charles Sanft) 伊若泊 (Robert Eno)

第一篇

《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》是一部广受欢迎的中国前帝国时期历史研究新作。在这项审慎入微的研究中，李峰介绍了西周时期（公元前 1046—前 771 年）——一个非常重要却很少被论述的中国文明形成阶段——的政府体制和行政历史。该书为作者过去的一系列西周史研究成果加冕，该系列当中最重要的是《西周的灭亡：中国早期国家的地理和政治危机》（纽约：剑桥大学出版社，2006 年），它使其成为这个研究领域内收获最丰的学者。

李峰今次论著的问世可谓雪中送炭，四十年前，顾立雅（Herrlee G. Creel）出版了他影响深远的《中国治国术的起源》（*The Origins of Statecraft in China*，芝加哥：芝加哥大学出版社，1970 年）一书，但该书观点现已完全过时。考古出土的一系列引人瞩目的西周遗址和相关的铭刻学资料（其中最重要的是有铭青铜器），大大拓展了我们对于西周社会和历史的认知。然而在西方学术界，只有很少一些研究试图更新顾立雅的研究。现在，李峰为西方英语世界展示了一个典范式的研究，它结合了大量新出土材料和充分吸收了相关研究成果。

《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》在未来多年都将是西方研究西周时期的标准参考书。

李峰的研究结论可能会使那些过去低估了西周政府机体成熟程度的人们感到惊讶。他系统论述了西周行政生活的各个主要方面，上至中央政府结构和中央行政程序，下至王畿之内的地方行政管理，并简要论述了周王室主持下建立的东方诸侯封国的行政管理制度。他认为，西周一开始就有着比前朝商代更为发达的行政管理实践，甚至认为这一点构成了其战胜貌似更为强大的商的优势之一。然后作者分析了西周三百年统治下日益成熟发达的王室内廷行政，认为西周政府组织方式和马克斯·韦伯对官僚制度的定义非常吻合。甚至在李峰看来，相较于通常所认为的西周任官依赖于世袭继承，西周政府官员的仕途模式反而对官僚制度程序的反映更多一些。

李峰尤其擅长引入金文文献证据。他没有将选定的金文用以验证或质疑传世文献，而是将其作为一种独立的信息源。其出色的研究成果显示，尽管金文出自礼仪性质的社会情境，但它们仍是极富价值的史料。李峰书中对金文的英译，众多金文和相关青铜器的插图，以及方便实用的青铜器引用目录都应成为今后该领域出版论著的标准。

该书我所发现的唯一不足就是作者专注于马克斯·韦伯式的视角，却并未相应对西周官僚制模式进行足够的历时性分析。韦伯的官僚制度理论能否作为解释早期中国政治的标准还有争议。作者研究时如果能将西周的体制和随后的春秋战国尤其是战国——该阶段为中国官僚制度的确切标志时期——的体制作对比，可能会收获更多。例如，作者关于西周官员按功绩晋升的观点更应与战国时期的军功爵制对比，而非韦伯的理论模式。此类比较会揭示出西周缺乏对官员的控制和针对官员渎职的惩罚及贬黜制度。这些操作在战国已是常制，但尚无证据表明其在西周或春秋时期的贵族制社会已出现。或许，此类证据的缺失恰恰反映出金文史料的本质：青铜器铭文从来不会记载器主的负面履历。当然也有可能是在一个身份地位主要由血统决定的西周社会中，官员监督和惩罚机制尚未发展起来。但作者在该问题上的缄默

¹ Li Feng, *Bureaucracy and the State in Early China: Governing the Western Zhou*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2008. 李峰：《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》，北京：三联出版社，2010 年。

削弱了其结论的说服力。

西周和其后的春秋贵族制社会的比较还会衍生出不少其它问题。从《左传》中可以清楚地看到，春秋时期国家的运作方式并不符合官僚主义的形式，因为个人的权力绝大部分源于其血统而非官职。可能西周也还存在这样的情况？即在政府成熟的官僚制度表面背后，西周社会本身却仍是世袭贵族制的，而非官僚主义或尚贤任能的？抑或，正相反，是否贵族制的春秋构成了中国官僚制政府演变过程中的反例？这些问题还有待进一步研究，而这些后续工作将会从李峰所做的开拓性研究中受益匪浅。

尤锐（Yuri Pines）（耶路撒冷希伯来大学）

原文发表于：Book Reviews-China, *The Journal of Asian Studies*, 69.2 (2010): 560-562.

第二篇

《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》一书研究目的明确，旨在通过对青铜铭文的研究揭示出西周政府（公元前 1145-前 771 年）的结构和运行特征（附录二，第 2 页）。这种第一手材料的研究有着明显优势，即用当代史料研究当代史，而非像以往研究那样依赖传世文献辅以有限的铭刻学资料。

继西方学上次总结西周青铜铭文材料（夏含夷，1991 年）以及二十多年前甚至更早论述其政治经济秩序（顾立雅，1970 年；许倬云、林嘉琳，1988 年）之后，在中国北方，考古发现的大量青铜铭文已可提供一套全新的信息来重建西周政治史。李峰用他惊人的细心研究了这些铭文，并将包括那些早为人知的名篇在内的所有铭文重新翻译，之后对这一早期中国历史的形成阶段进行了一番极为周密、有说服力的论述。

该书共分七章，除首章外，其余章节都在作者铭文翻译的基础上集中对西周政府某一特定方面进行重建。第一章（“历史背景”章）是为没有中国史基础的读者所写。此章既是对西周史研究的回顾，也是对以往研究中文献使用情况和方法论的述评。无论是在讨论马克思·韦伯时，还是在评论受传统治史思维束缚的中国学者时，作者都挑战了著名的马克思主义社会模式，和那些主张“feudal”社会秩序（这一概念过去长期被中国学者轻率地和中国历史上的“封建”一词相对应，下文“feudalism”同。译者注）的学者分庭抗礼。最后，他有力地指明各种社会理论模式存在的缺陷，继而明确提出其对西周政体模式的假设：西周时期就已经出现了官僚制度，这一制度至今还在中国运行着。

在绪论和第一章中对学术界的相关研究做了诚恳和建设性的回顾并界定其行文术语之后，李教授着手实现其首要目标：说明青铜器铭文有多重乃至共存的用法、功能及铭文作者。他在绪论中主张，这些铭文和有铭铜器是为西周上层人士所铸，具有宗教-礼仪、档案文书、纪念以及展示目的的性质（第 15-20 页）。这一耐人寻味的解析与以往许多持单一目的论的研究形成了对比（罗泰：《西周铜器铭文的性质》，《考古学研究》6，北京：科学出版社，2006 年）。

作者建立了西周政府内部的秩序和等级制度，但并未欲图将其扩大至整个社会层面。通过判定金文的性质以显示其多重功能，以及预设这些铭文是对贵族阶层的真实反映，他已经为西周史的研究开辟了新的方向。以了解西周政府的结构和运行为目的，如此精细敏锐地从金文中萃取信息并且透彻、有力地对其内涵进行解释方面，其前辈学者中尚无人做到。附录二列出了该书所有引用有铭青铜器（编者：侯昱文）及其出处，并附有铭文内容的简要解释。

李峰的学术史回顾及其有关社会政治秩序的论述，也是从世界上其他古代文化的此类讨

论中得到认识和受到启发的。例如，诸如“feudalism”、“官僚制度”或“世界系统论”等理论是否适用于中国文化背景的问题，得益于他很熟悉这些理论在其他文化背景下的定义和应用，他还采用了比如来自中世纪欧洲、非洲、苏美尔文化、玛雅文化以及古希腊、古罗马研究中的比较资料（第 271-283 页）。这种研究方法应该会让广大学者和学生对本章的阅读倍感兴趣。

为尽量多方位考察从金文研究中收集到的西周政府信息，该书仔细安排了以下章节：“西周中央政府的结构性发展”（第二章；附录一）；“西周中央政府的行政程序”（第三章）；“管理核心：王畿的地方社会和地方行政”（第四章）；“西周官员在政府中的服务及其仕途发展”（第五章，附录一）；“地方封国及地方政府”（第六章）；“西周国家的概念性重构：对早先理论和模式的反思”（第七章）；以及结语。总之，单是章节结构本身就显示出了一条从未有过的、令人耳目一新的西周史研究路径。这些章节主题摆脱了通常所见的有关西周政府的常规性的或者说不偏不倚的观念，从而表明中央王畿按照一种方式构建，而地方封国的结构和运行则是因地制宜。

该书优点颇多。作者采用了一整套新的古文字证据；并且他对以往的研究和新近出土材料都有着深刻的了解。作者对所有证据的运用巧妙自如，环环相扣，读之令人欲罢不能。他对西周政府结构和管理方式的深度重建不仅使得西周政治体系得以复活，也使我们看到比如政府官员的具体等级和职责等详情。每一件有铭铜器及其铭文都对应一位有名姓、地位的个体家族成员，这允许并促使李峰将历史大背景变得更加个人化和生动化，而不仅仅只是提供一份单纯的铭文翻译。他对西周政体的分析在表明了其政治机构是多么复杂和庞大，同时又揭露出了某些处于中心位置的官员乃至地方封国的财富状况。学者们和学业有成的学生们尚可就有西周社会政治历史的这一结构性分析和其构想进行争论，但这本论著提出的假说和细节都是合理的，也是一个极好的研究起点。

但是，本书在研究中有一个缺陷，即李峰对这些有铭铜器的出土背景交待过少，由此也失去了许多支持或修正其结论的宝贵证据。例如，除了金文证据以外，地方性文化对中心制定的规制和文化形式的吸收及（或）适用状况还可以通过对墓葬类型及青铜器装饰、造型的选择使用的研究来有效地辨别出来。此类证据在考古报告中是现成可用的。而这类研究可能会使人们对政府秩序的效率及其中央的系统化有着更为微妙的认识，并使人们了解丧葬制度在表现规定的社会等级方面的实际效力。青铜器表面装饰图案可以反映出器主的社会政治地位或所属文化群体及其个人财富、身份或性别年龄等，这些可能也是需要研究的问题。作者暗示青铜器纹饰跟随政治阶段的变化而变，然而事实并非如此，器形选择或装饰调整或许可被视为微妙但又时而显而易见的社会经济信息的载体（参见：江瑜，2004 年）。由于该书可以作为可靠的研究基础和资料，这些问题可以在将来进行研究。另外，全书文笔流畅、练达，出版社却未能予以完美配合——文中尚有不少编辑上的错误。但是，总的来说，《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》是一部非常成功论述的专著，它提出并实现了其预期目标。这部论著极大地扩充了我们对西周这一重要时期及其政府结构的认识，无疑将成为铭文研究及早期中国研究中用古文字资料解决历史问题的标杆之作。

参考文献：

Creel Herrlee, 1970. *The Origins of Statecraft in China, Vol.1: The Western Chou Empire*. Chicago: University of Chicago Press（顾立雅：《中国治国术的起源》，《西周帝国》卷 1，芝加哥：芝加哥大学出版社，1970 年）。

Faulkenhausen Lothar von, 2006. *Chinese Society in the Age of Confucius*. Los Angeles: Cotson Institute of Archaeology（罗泰：《宗子维城》，洛杉矶：寇岑考古研究所，2006 年）。

Hsu Cho-yun, and Katheryn M. Linduff, 2006. *Western Zhou Civilization*. New Haven: Yale University Press (许倬云、林嘉琳:《西周史》, 纽黑文: 耶鲁大学出版社, 2006 年)。

Jiang Yu. "Ritual Practice, Status, and Gender Identity: Western Zhou Tombs at Baoji," in *Gender and Chinese Archaeology*, eds Katheryn M. Linduff and Yan Sun. Walnut Creek, Lanham, New York, Toronto, Oxford: AltaMira Press (江瑜:《宝鸡茹家庄西周强人 1、2 号墓葬所表现的葬礼、葬者身份和两性关系问题》, 载林嘉琳、孙岩主编:《性别研究与中国考古学》, 沃尔纳特克里克、拉纳姆、纽约、多伦多、牛津: 阿尔塔米拉出版社)。

Shaughnessy Edward L, 1991. *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels*. Berkeley: University of California Press (夏含夷:《西周史料: 铜器铭文》, 伯克利: 加利福尼亚大学出版社, 1991 年)。

林嘉琳 (Katheryn M. Linduff) (匹兹堡大学)

原文发表于: Book Reviews- *Journal of the Economic & Social History of the Orient* 54 (2011): 87-115.

第三篇

一直以来, 中国官僚制度的起源都是模糊不清的。这种局面, 正如李峰在《西周的政体: 中国早期的官僚制度和国家》序言中所述, 一定程度上归咎于中国古老的经学和史学学术传统的束缚。古典文献——首推《周礼》, 一部后人托古而作的对西周政府机构设置的描绘——包罗了诸多不合实际的对早期中国国家的书写。《周礼》曾经为西周政府的研究提供了一个现成的框架, 相关新史料于是经常被强行填入其中。在《西周的政体》一书中, 李考察了西周时期 (公元前 1045—前 771 年) 中国官僚制度的根源。他几乎是特意将材料范围限定在西周金文史料内, 继而勾勒出西周政府官僚体制的结构和功能。李的方法使他避开了依赖传世文献所带来的诸多问题, 并就早期中国国家问题得出了新的结论。本项目的研究成果令人兴奋, 作为今后该领域的典范之作, 其结论和解读对前帝制时期中国政府制度发展史的研究有着重要意义。

李在绪论中指出, 除了囿于文献传统, 中国前帝国时期政府结构的研究同样也因缺乏理论指导而受阻。李以马克斯·韦伯及其解释者的官僚制度学说作为理论基础, 认为西周政府所实行的正符合韦伯定义的官僚制度。绪论还讨论了李主要的材料来源——青铜器铭文尤其是那些产生于和官僚体制有关的礼仪活动中的铭文。李认为尽管它们存在一定的偏见, 这些铭文记录仍然可以作为第一手史料来使用的。

第一章是商周时期的历史回顾。李把注意力集中在商代历史中催化出西周政府的因素方面, 把周代官僚制度的先行者定位在商代贞人集团的占卜职责上。结合日益增加的大批可用材料, 李勾勒出了西周早、中、晚期的历史发展状况。第二章则追溯了这三个时期内政府组织的产生和发展。李尤其重视西周国家的“二元行政体制” (第 44 页), 在该体制下, 周王统治西部而诸侯统治东部。由于原始材料的匮乏, 对西周早期政治制度进行分析的可操作性不如中、晚期。但是李将非宗教性政府官职的出现追溯至西周早期, 并断言这一现象使得西周的统治比商王朝更加有效。西周中期出现了“王家行政管理” (第 70 页) 从中央政府官僚体制内的“分离”, 中央政府日常民事和军事行政队组织均得以增加、扩大, 官员的职能

和相应的权限也随之变得日益明确。据李峰所言,“这些发展使西周中期政府呈现出清晰的官僚制度的结构特点(第83页)”,这种情况在西周晚期得到进一步的发展。

第三章论述“西周中央政府的实际行政过程”(第96页)。本章内容大部分都是关于册命官员的仪式和“专业化团体”(“官僚圈”,译者注。第133页)的出现,后者的产生则以相同册命仪式所构建的人际关系网为基础。在李的论述中,凌驾于官僚制阶梯之上的周天子直接向官僚机构及其职官发号施令。第四章则考察了“王畿的地方社会和地方行政”(第149页),尽管受到材料匮乏的限制(西周时期东部诸侯国地方行政相关材料几乎完全匮乏,译者注),李提出畿内土地财产可分为三种类型:王家财产、贵族财产、和国家管理的财产,本章也涉及了西周城市的行政管理,主要包括畿内由官僚制度管控的五邑城市群。第五章论述了西周时期官员个人的入仕途径。本章中,李向所谓直接世袭继承官职的观念发起挑战,他对相关金文文献进行统计分析,指出尽管有时会依家庭出身授予官职,但大多数候选官员并非凭此方式入仕。李认为,较高的社会地位和一定的学识是获得官职的必要条件,但除此之外,究竟谁能获得官职还要看其个人能力和条件。而一旦入仕,即使地位相对较低的官员也有可能晋升到高位。

在第六章里,李峰转而探讨王畿之外的东部“地方封国”。李认为地方封国由“一群称邑的聚落”组成,其人口包括原住民和移民而来的西周贵族,有着“多样性和典型的层级划分”(第243页)。作者考察了地方封国政府的特点,尤其是它们在结构上对中央政府的高度效仿。他还观察了西周政府是如何通过国家仪式、诸侯朝觐及其军事协助与地方封国保持联系的。

最后,在第七章里,李概述了前人在早期中国及不同程度的跨文化研究中所采用的五种理论模式。他虽然认可这些模式对于不同社会比较的作用,同时又分别进行了批判。最后,他赞同“邑制国家”理论,认为国家是围绕着多个人口中心进行统治的。他还对此作以修正,提出来他的“权力代理的亲族邑制国家”(第294页)一说,重点关注西周中央政府对周王亲戚的统治权的授予。

李的研究核心是主要基于考古发现的一手材料对早期中国政府进行论述,这就避免了可疑传世文献——尤其是《周礼》——所带来的史学难题。这是一项雄心勃勃、重要而艰巨的事业,其成功非常值得尊敬。作者关于地方封国性质的结论清楚地解释了为何它们比最初建立它们的西周王朝存在得还要长久。他令人信服地论证了西周政治中尚贤任能的政府的存在。李还收集和翻译了许多之前没有英译本的原始材料,并在附录中列出了一份西周政府官职名单,包括英译官名和官职简述。无论是其学术观点或是作为材料资源,他的书都会引起早期中国研究领域学生及学者们的极大兴趣。我也很赞成李第七章的做法,他直接对多种并存的古代国家理论进行分析并解释其存在的种种缺陷,然后简明扼要、毫不含糊地提出其个人择从。

类似作者这样雄心勃勃的论著自然会使读者有很高的期盼,因此也有几个方面我认为尚待提高或改善。首先是理论方面。马克斯·韦伯官僚制度的一般理论和作为具体个案的早期中国直接促成了作者写就此书,不过,我认为如果作者能更多地关注新近研究可能会更好一些。虽然我认为李对中国国家理论模式的批判很有价值,但他在这方面的贡献还有待进一步完善。无法适用于多个具体案例的理论模式并不是真正意义上的模式,而只是个案的大纲式描述。在我看来,李的“权力代理的亲族邑制国家”模式似乎过于贴合西周而无法原封不动地应用于其它个案。我也希望李能够用更多篇幅讨论在历史研究中运用古文字资料的问题。古文字资料避免了文献流传过程中的固有问题(即使它们又带来了新的难题),但没有理由认为其内容一定比其它文献更可靠。罗泰已经说明,至少有一部分青铜器铭文的信息是不准确的¹。李提到了这些问题,但并未展开讨论。而对这些问题的深入思考本可以对当前

¹ 参见如: Falkenhausen, “The Inscribed Bronzes from Yangjiacun: New Evidence on Social Structure and

广泛开展的如何将古文字材料纳入史学研究的讨论做出重大贡献。

陈立强 (Charles Sanft) (普林斯顿高等研究院)

原文发表于: *Reviews of Books- Journal of the Royal Asiatic Society*, 22.2 (2012): 482-484.

第四篇¹

公元前 221 年, 历经五百年的政治分裂之后, 华夏重新一统, 新成立的秦帝国在中国建立了全新的政府体制。秦朝政体实践了一种君主专制的完全理论化模式, 而这个模式的组织方式非常接近马克斯·韦伯所言的“理想官僚制度”。虽然具体内容不断演变, 例如约一百年后纳入了儒家伦理政治学说的特点以及公元 600 年起它又受到科举选官制度重塑, 但这种国家组织形式依然为历朝历代袭用直至 20 世纪。李峰《西周的政体: 中国早期的官僚制度和国家》和尤锐《展望永恒帝国: 战国时代的中国政治思想》两书虽各有千秋, 但都为认识中国传统专制官僚体制的缘起提供了创见。

李峰此书实为对西周 (公元前 1045—前 771 年) 政府构成方式的一种解释。尽管西周一直被视为中国政体的形成期, 由于相关传世文献稀少, 该问题的研究一直受阻不前, 直到上个世纪大量西周时期长篇青铜器铭文的考古出土, 这一局面才大为改观。金文已成为研究西周史的核心原始材料, 而李峰教授对这批材料从历史学角度达到了少有的熟练掌握的程度。该书连同他新近出版的《西周的灭亡: 中国早期国家的地理和政治危机》(2006 年) 一道使其成为了西周史研究领域的领军人物。

这部书的中心论点即西周政府已经产生了马克斯·韦伯所谓的官僚制度的基本特征。这一观点有违于传统共识——西周政府是父系族长制的, 在贵族世袭的基础上任命官员, 官员职务随周天子和大贵族官员的意向而决定。作者主要分五章来论述其观点, 附带讨论了西周的国家类型, 他将西周国家归为依权力代理原则构建的“亲族邑制国家”, 但这个体制在过去长期被误解成所谓的“feudal”体制 (第 294-298 页)。

李峰从西周国家的整体政治结构入手, 对其进行行政空间上的二分。他认为西周国家是一个混合体——二元行政区划制度下的统一有机体: 包括西方的“王畿”之地和东方的广大地方封国, 前者由周王室直接行政控制的西部关中平原及中原洛阳组成, 后者则由周天子委派的世袭诸侯实施代理统治。李那些关于西周官僚制度的主要主张针对的是畿内周人故地的统治。

李峰阐释了西周政府机构的阶段性演变。青铜铭文证实西周早期已经出现了具体的“政府部门”, 并形成了包括行政类部门“卿事寮”和书记类部门“太史寮”在内的一个二分制的民事行政体系。以此为背景, 作者分析了王家行政管理的发展, 由此证明在周王和西周国家之间已经形成有意识的区分, 前者是个人性的运行, 后者则是更加官僚化的管理结构。这种二分行政结构由周王直接控制的军事组织所制衡, 它们驻扎于两个畿内之地, 并由官僚体制的独立一支来管理, 隶属于中央的卿事寮。王室、日常民事行政, 军队组织共同构建了一个三分结构的行政体制。

李峰关于政府官僚制度讨论的核心基于 71 篇册命金文, 这些文书记载了被册命官员和更资深的“右者”共同出现的标准册命仪式。通过证明“右者”所在政府部门和受册命者所

Historical Consciousness in Late Western Zhou China (C. 800 BC)”, *Proceedings of the British Academy* 139 (2006), pp. 239-296.

¹ 原书评后半部分是对尤锐《展望永恒帝国: 战国时代的中国政治思想》的评论。Yuri Pines, *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*. Honolulu: University of Hawai’ i Press, 2009.

受职责之间的高度一致，作者认为西周政府分支机构间已相对独立地运作。和父系族长制相比，这种作为国家特征之一的独立性和官僚制度更为一致。当然，李峰也提到了一些个例，如王室插手其职责范围以外事务，显赫的贵族强权人物或特设贵族“委员会”行使非同寻常的行政权力等（第 84-85 页）。

李峰将其对西周政府结构和行政管理的考察延伸至王畿地区的地产管理方式以及主要城市和乡村地区城乡官员的设置。他划分出三种基本的土地财产类型：王室财产、国家管理的财产和贵族财产，并阐述了城市和乡村聚落的管理上王室和贵族权力的部分重合。

在西周官员个人的入仕生涯方面，李峰统计了载有官员仕途经历的 63 篇金文。他的数据挑战了一个常识——西周的官员严格按照世袭继承制任命。李峰认为西周官员初次任命已反映出了社会的上下流动性，而二次任命则反映了基于官员功绩的晋升模式。这些入仕及升迁途径强化了李峰西周政府官僚制度化的观点。然而，对于王畿以外地区的行政管理，他认为官僚化的趋势尚未延及这些地区。

李峰对论据的处理驾轻就熟，思想新颖又具有争议性。字里行间充满富有成果的见解。然而西周是否已具备韦伯式的官僚制度或许还不能盖棺定论。即便李峰为西周政府官僚制度特征提出了重要的证据，其证据来源和基础尚有限，并且也未能明晰宗族网络在官员任命中所产生的潜在宗法性质影响。李峰有力地驳斥了世袭任命模式，但其阐述的这一模式方式却过于单一和刻板。但是，李峰仔细记录反证，例如政府的某些办公“官署”很可能是在贵族官员的私人住所（第 116-117 页），并相应调整其主张的力度，指出作为个案的西周官僚制政体无需完全对接韦伯式的“理想化类型”的官僚制度。

李峰的制度史研究为中国帝制政权结构的早期起源提供了创见，而尤锐的《展望永恒帝国：战国时代的中国政治思想》一书则是秦以前的战国时代（公元前 453—前 221 年）政治思想史。尤锐采取了历史学家刘泽华的观点，认为“君主专制”——接受绝对权力统治者的必要性——是中国古代一项普遍政治共识。尤锐注意到长期稳定的君主专制政体所固有的矛盾，他指出正是官吏或“士”阶层设计和维护了这一使他们服从于君主的思想体系。而尤锐的研究就是从先秦时期的“百家争鸣”中找出这一思想的起源。

尤锐此书共分上、中、下三篇。上篇讨论君主制思想：拥有绝对权力之君主的合法性及其为维护社会秩序的 necessary 制度这一政治共识。中篇则论述君主制思想下，“士”阶层为其自身精心设计的不可或缺的君主顾问和辅政者角色。下篇则简要讨论了民本思想中的矛盾现象：一方面强调民众福祉是社稷存在之本，另一方面又将民众排斥在参政议政的权利之外。

尤锐的研究方法强调产生君主专制思想的战国思想家著作中的共同特征，因此它广泛征引具有不同理论取向的著作。作者审视了传世经典和新近出土文献。其对材料的引用必然是选择性的，但其征引得当，结果有力支持了君主制思想的普遍存在。

关于君主制的部分突出了围绕战国时代思想家们的几个矛盾。大多数君主制理论都以夸张的方式赞美理想中的君主形象，但现实中的君主却多遭受差评。这种落差促使部分思想家寻求一种能够产生理想君主的制度，另一些人则寻求一个可以由平庸的君主来成功领导的政治体系。尤锐深入探讨了帝尧禅位于贤能的帝舜这一经典传说的变异。他指出即便是理想主义的孟子，在赞颂尧舜的同时，似乎最终也将常规的世袭制合理化为“天命”（第 71-76 页）。儒家学派的荀子及其法家学派弟子韩非子，最擅长于以不同方式设计的政治制度，既能加强君主集权又可赋予君主一个象征性的和礼仪上的角色。

战国时代的君主制思想家们都是“知识分子”，也即“士”，一个脱胎于下层贵族的日渐崛起的合法参政阶层。尤锐解释了大臣——未来帝国的高级官僚——的角色理论，指出世人对理想臣子的赞美等同甚至超出了君主。在这种模式中，理想的君臣关系状态要么是“友”（儒家理论），要么是个人利益驱使下的博弈者，双方中和各自利益后实现公天下的政治统治（韩非子理论）。尤锐指出战国思想家们已经预期到为专制国家提供伦理服务时道

德上的暧昧，并清楚表明这一点是如何促使先秦儒家在入仕方面尤其注重自身修养，以期未来遇到理想的入仕机遇和环境（第 145-152 页）。

尤锐流畅的论证加强了我们对专制主义中央集权之先史的认识，甚至恰如尤锐所言，还可以以此来侧面了解当今中国的政治文化。该书材料的来源之广尤为令人印象深刻。然而这种广度可能一定程度上淡化了思想家言论背后的具体社会情境。例如，尤锐似乎习惯将“士”这一术语混用，“士”在文中通常是规范性的运用，指受作者认同的崛起的知识分子，时而又泛泛地用以指代大权在握的非贵族。这些当权者中的大部分人对意识形态不以为意，被“士”讽刺为卑鄙的野心家，但他们却是忠实的帝国官吏之前身。他们为君主专制制度提供了足够的道德上的迟钝性，从而能使这种制度在遇到糟糕的君主或改朝换代期间应付过去。虽然从未达到过某些思想家们所期望的道德高度，他们却从上古时代一直走到了现代。

伊若泊（Robert Eno）（印第安纳大学伯明顿分校）原文发表于: *Featured Reviews-*, *American Historical Review*, 115.4 (2010): 1197-1198.

（潘静 译）

（责任编辑：黄娟）

读罗泰评《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》所记

李朵

李峰著《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》，英文版于 2008 年由英国剑桥大学出版社首次出版（2013 年剑桥大学出版社出版软皮本），中文版于 2010 年由北京生活·读者·新知三联书店出版。2014 年 10 月，罗泰（Lothar von Falkenhausen）为该书所写的英文书评发表在《浙江大学艺术与考古研究》的第一辑。全文 26 页，洋洋洒洒万字有余，其内容几乎涵盖《西周的政体》的全部议题。书评中尽管认可李的研究新视角和相关认识，但着笔最多的还是在史料观、研究理论、方法与逻辑等方面的批判，并借由这些批判提出自己的研究设想和认识。这些批判中既有合理的意见，也存在不够自洽的内容，因此需要仔细地辨别和解读。本文是罗氏书评的阅读报告，拟简要总结和客观概述书评的主要内容，以期清晰地展现围绕“西周国家与政府”这一课题的主要争论点及其不同的研究思路。

书评共分五小节，每小节的标题分别是：研究范围与局限性、行动中的官员、随时间的变化、西周王国的结构、社会理论和结论的应用。为突出重点，本文的论述不严格依据以上结构。需要说明的是，书评中对李书观点的概述，属于罗自己的解读和重构；本文为准确表述罗的解读和评论，重要内容将直接摘录自罗氏书评。

课题设计、史料观、研究理论与方法的综合性反思

1、课题设计

罗指出，李书的主要目标是研究西周官僚制度的形成，研究涉及的空间和时间范畴都十分明确，主要涉及西周王室直接管理的核心区域（今陕西和河南地区），时间则集中于西周时期。但是李书中鲜见西周与商代及后世政治制度之间关系的讨论，罗对此颇有微词（罗文，253-254、276 页）。

罗强调西周时期处于早期中国政治制度发展的关键节点，涉及两个重要问题：其一，商与西周政体之间的关系，“西周政府在多大程度上建立于或背离了商代的先例”（罗文，254 页）；其二，西周与春秋战国及后世政体之间的关联，主要是指在公元 8 世纪中叶之后，西周的管理模式（官僚制度）如何在东亚地区扩张，及其向中央集权制度转变的机制和动力是什么？尽管他认可李选择一手文献资料（铜器铭文）丰富的西周时期为研究基点，而非从传世文献丰富的晚期向早期追溯的传统研究视角。然而李书的研究未能延伸到这些问题，在罗看来是有缺憾的（罗文，276 页）：

“【和欧洲的比较】可能为我们看到促使成熟的行政国家制度能够在中国没有 feudal 中间阶段的情况下出现的尚不清楚的机制提供线索。这对于跨文化研究社会政治演变是一个潜在的重要贡献，它将推动我们解决早期中国历史研究中最棘手的谜团之一：西周和后世之间的连续性。此类延续性问题在《官僚制度与国家》一书中根本没有提到，可以说是缺乏历史视野的表现，可能会削弱这本书的影响”。

2、史料观

以分析西周当代史料（铜器铭文）为基础，较少地被后代文献（《周礼》为主）的史料

价值观所影响，这是《西周的政体》一书中值得关注的新史料观念。罗虽然认为此类继承自日本汉学家的学术传统取得了令人瞩目的研究成果，但也对其提出了尖锐的批评，直指铜器铭文作为史料的局限所在。

罗认为利用铜器铭文材料来重构西周官僚制度存在客观的缺陷，原因主要有三点：其一，西周铜器是祭祀祖先时使用的礼器，以铜器为载体的铭文也同样具有宗教性；其二，铜礼器被高等级贵族所垄断，铭文内容也会偏向于记载相应阶层的官员，而严重忽视低等级官员；其三，罗赞同李的观点——西周时期已经比较普遍地使用书面材料传达政令，但认为“有鉴于考古发现的偶然性，以及西周时期大量书写材料的消失（包括所有易腐材料上的手写文本，部分的或全部的长篇铭文可能摘录于此），我们必须怀疑，剩下的文本是否具有代表性”，进而指责“李不愿对不完整性和可能存在选择性的保存所带来的任何偏见进行回应”（罗文，257页）。

从资料方面着手，罗进行了具体的说明，主要包括铭文数量及其记载的官职数量两个部分。首先，李书的附录二中统计了记载有政府官职名称的铭文（共256例），罗指出“虽然这256例（平均下来每年不足1例）占目前已知西周长篇青铜铭文的大多数，但不能被误解为一个可以严格定量分析的科学数据集，我们不知道这些数据是否具有代表性。铭文的数量太少，误差范围太大，无法定量”。继而质疑基于以上材料进行的统计及所获的相应数据：“李的比率和百分比只能被用于大方向，使用时应该相当谨慎”（罗文，257-258页）。再者，李从西周铜器铭文中共辨识出29个官职名称，罗基本赞同但提出可进一步缩减为25个，其中“‘三有司’（三个监事，李也将其统称为‘卿事寮’）并不是一个官衔，而是一个统称，包括司土（主管土地）、司工（主管工程）、司马（主管马）；至于司徒，可能只是‘司土’拼写上的变体”（罗文，255页）。在他看来“毫无疑问，这25个左右的官职只代表一个很大——甚至更大的——官僚机构的一部分，但李谨慎地避免猜测其实际规模。依据上述考虑，我们可以推测，官职数量的小数额仅部分地反映了西周官僚权力的有限的地域范围”（罗文，255-256页）。

综上所述，罗认为现存铜器铭文所承载的信息具有不完整性和偏向性，而书中忽视了对此关键问题的反思与回应，因此他指控李的研究陷入了张光直先生所说的“资料主义”（dataism），即“完全从偶然获得的资料中重建过去的史实，而且没有任何支持的理论框架。这种方法所得的认识是难以置信的，甚至是明显荒谬的”（罗文，257页）。

3、研究理论与方法

可以看到，罗对通过使用铜器铭文重构西周历史的研究持悲观态度，而且指出“近半个世纪以来，铭文资料的缓慢增长，与有关西周聚落和物质文化的考古资料迅速增长形成了鲜明对比。如果我们要对官僚制度有更全面、更具代表性的理解，不太可能会来自新的铭文发现。相反，让我们集中精力设计新方法利用现有的大量非文献资料”（罗文，258页）。

以此为前提，罗多次提及“更合适的研究方式”，即“需要一个更跨学科的研究方向，以及更全面、更复杂的社会科学理论建设”（罗文，259页）。此外，他还批评道：“李在说明周代社会以血缘为中心的性质的失败，是他明确拒绝接受一个系统的、由人类学所阐明的把西周文化作为一个整体看待的结果”（罗文，265页）。也就是说，他主张要对“西周文化”采取系统地、人类学的研究。不过，罗并没有进一步阐述，或说明具体应该怎么做。

李书中应用了现代政治学和社会发展的相关概念和理论模式，其主要目的在于将西周历史放在世界历史的范畴中研究，为此需要提供可与世界历史对话的话语体系和理论平台。《西周的政体》也确实实现了这样的目标，而罗在书评的开端就指出这本书是早期中国研究领域中，为数不多的可与其他文明共同对话的成果。但是它的部分实际操作，在罗看来是不恰当的。例如：在“行动中的官员”一节中，罗写道“【西周王家与政府机构的分化】可能是一个重要见解，但当李试图用现代政治学的术语表达时就出现了问题”，他认为“西周没有‘民

事权利’和‘主权’的概念……这些概念来自于近现代的欧洲……使用欧洲语言书写中国古代文明之时，这些名词的使用需要一定的修改说明，以免读者想象出不存在的等同或相似之处。通过误导性的术语选择，李倾向于使西周政府看起来比实际上更现代化”（罗文，259页）。

此外，有关西周国家社会政治模式的理论研究，罗认可李提出的“权力代理的亲族邑制国家”是对“西周国家基本准确的描述”，但认为该模式只是对日本汉学家所持的“邑制国家”（*yūsei kokka*）的轻微修改，并无贡献（罗文，274页）。以“西周政府是否属于真正的 feudalism”的争论为例，罗试图说明李的研究未能发挥该理论模式的优势，具体而言，就是未能拓展研究“西周的亲缘政治如何变成战国时期的中央集权国家”。针对这一问题，罗建议使用“考古学证据、后代的历史文献和跨文化比较的三重论证方法”（罗文，276页）。

需要强调的是，罗和李两人对 feudalism 理论的认识截然有别，李书中不仅否认西周政府属于 feudalism，同时质疑 feudalism 作为理论模式的恰当性（《政体》，289-291页）。但是罗采信 *Les féodalités* 一书中对 feudalism 的定义，“当存在建立在人与人之间关系上的臣属契约、领土以及政治和社会组织之时就产生了 feudal 政权”（罗文，275页）。他同意西周政府不存在 feudalism，却认为其在中世纪的欧洲是存在的，核心差异在于前者是按照亲属关系组织的。正是基于这些认识差异，罗建议将西周官僚体制与中世纪欧洲 feudal 的过程进行对比分析，借以考察早期中国的政治组织是怎样从亲属秩序中脱离的。

行政性质的官员？宗族结构中的官员？

官员取得职位的途径、任命程序与场所、官员之间的相互关系等问题，均与西周政府的性质直接相关。与李强调西周政府的行政性不同，罗认为西周政府尚未能脱离西周社会以血缘关系为基础的宗族秩序，以下针对具体问题依次说明：

1、册命金文数量的历时性变化及其动因？

官员册命是“整个西周铭文资料中占主导地位的主题”（《政体》，104页），但罗认为“严格地说，这一特征只适用于长篇铭文，占大多数的短篇铭文通常不涉及册命仪式的任何细节”（罗文，注19）。依据李的观察，册命金文的数量在西周早期很少，但至西周中晚期剧增。关于剧增现象的动因，罗和李有不同的解读。

罗认为“西周时期行政程序日益正规化和官僚主义的崛起，主要是对人口增长的反应……通过委托给部分成员特定的行政职责，即依据等级和重要性被仔细划分的世袭官职，目的是从争夺特权的斗争中解脱出来，在贵族内部建立一个更加稳定的等级制度”（罗文，260页）。因此他对李认为此类现象标志西周政府行政化、专业化程度的加强表示怀疑。李指出“【册命金文】它们的增加可能反映了‘周王对政府控制的加强和显赫公卿主导王廷政治的衰弱’，同时证明了‘西周贵族态度的戏剧化转变，转向更加强调政府服务，以此获取社会威望’（《政体》，104页）”（罗文，260页）。

2、册命仪式属于行政性行为还是宗教性行为？

罗认为册命仪式属于宗教性行为，他指出“正是以周王为最高祭祀者的祖先祭祀仪式，为周代社会以宗族为基础的社会政治秩序提供了形式和意义”（罗文，261页）。而李却强调册命仪式的行政性，但他在书中的表述被罗指控是自相矛盾的，具体有以下两个表现：

一方面，“李坚持，在我看来完全没有必要，认为这样的册命完全是一种行政行为，不带任何潜在的宗教意味（“非常官僚化的”【《政体》】110页；另见【《政体》】111页），与祖先崇拜的宗教仪式截然不同（【《政体》】107、21页）。但是由于铭文文本是铸在用于祭祀祖先的器物上，对西周政府的世俗性的强调可能是时代倒错的”（罗文，261页）。

另一方面，“李解释说，周王涉足他的大臣们的工作——这是有大量记载的——是由于‘部

分的宗教性权力’支持了周王的合法性，这提醒我们周王是把自己视为祖先的‘代理人’的（【政体】143页）”（罗文，261页）。

对此，罗进一步地写道，“这种从根本上承认西周国家政治权威的宗教性质，与将西周政府同化为现代世俗国家的倾向之间的振荡，反映了当代美国汉学中广泛存在的尚未解决的紧张局势”（罗文，注23）。

3、册命仪式的流程与场地

针对李复原的册命仪式，罗指出了一些细节的问题（罗文，注24），具体包括：1）举行册命仪式的建筑不全是“宫”，“铜器铭文中，宫是指建筑的综合体，而个体建筑被称为‘室’”；2）在李参考扶风云塘建筑平面图所复原的册命仪式（【《政体》】108页）之中，周王的位置不会处于宫殿台基的边缘，而应是“建筑内部的中心”；3）“立中廷”应该翻译为“站在中央庭院里”，而非“站在庭院的中心”；4）由于许多册命金文中，是由周王自己发出的命令，而非由内史或内史官宣读的书面任命文书，因此册命文件应该不全是事先准备好的。

关于册命仪式的场所，罗赞同“李指出（【《政体》】116-118页）册命仪式会在许多不同的场所举行，从名字来判断，这些场所应该是由一些宗族和个人管理的”（罗文，262页），而不一定是专门的官署（offices）。然而，李又曾提及“早在西周早期，太史寮已经是‘占据一定空间的常设结构’（【《政体》】53页）”，罗认为这种观点主要受到了“寮”字形的影响，与李的其他认识存在矛盾（罗文，注25）。

既然册命仪式没有常设的专用建筑，那么西周政府是否存在专门的办公建筑？罗认为也是不存在的。“与后世不同，【西周】王都并不是一个稳定的行政中心，而且似乎很少有专门的行政建筑来容纳特定的官署。相反，王廷（court）会在不同的都城之间流转，周王和他的随从会经常居住在王畿内显赫家族的住处”，而“官署的实际位置可能就是其长官（或者，更准确地说，是该世袭官位长官的宗族）的居住地”。罗泰强调这种现象“突出了行政系统与西周社会的亲属结构之间存在不可分割的联系”（罗文，262页）。

4、册命仪式中右者与受命者之间是亲属关系？还是行政关系？

右（佑）者是“任何册命仪式的关键参与者”，在仪式中“似乎扮演着发起者和担保人的角色，担保被册命人的美德和忠诚”（罗文，263页）。在李看来，右（佑）者与被册命人之间的关系是行政性的，属于同一政府部门的上下级关系，而且在同一部门中会因为共同右者的存在而构建起专业的行政团体，一定程度上反映了西周政府的专业化程度。对此，罗表示反对，主要批评意见还是统计样本的数量有限，而且其代表性难以评估等。不过，他也承认“表中列出的71例册命事件之中……大概有80%的例子，右者与被册命人属于同一个政府部门……如此高的聚合率确实有趣”（罗文，263页）。但是罗将这种现象解释为家族内部官职传承的习俗：

“【李】他解释右者与他们的被册命人的亲密关系是衡量西周王朝政府职业化的一个尺度。但是这可能是时代倒错的。更可信的是，在我们的小量样本中所看到的规律性反映的是在家族内部的官职传承（或者，也许更灵活些，接受某种任命的权利）的习惯。换句话说，大多数或全部的右者更可能是被册命者的长辈亲属”；为论证自己的观点，罗进一步指出“假定被册命者和他们的右者之间存在亲属关系，这有助于解释李对青铜铭文的分析中出现的另外两种现象：官员对晋升的影响，以及官员对其右者的忠诚和对周王忠诚之间的偶然冲突”（罗文，263页）。

5、官职的获取途径是否为世袭性？

罗指出李有淡化“宗族内官职世袭性”的嫌疑，他否认“家族与其成员所任官职之间‘没有一一对应关系’（【《政体》】196页）”，同时也质疑李的两项相关发现：其一，“只有三分之一的职权会被世袭继承，‘其他三分之二的职权将会由来自其他家族的官员受命担任’

（【《政体》】198-199页）”；其二，“随着时间的推移，职位传给血亲的频率呈下降趋势”（罗文，264页）。

罗反对的原因可以归结为以下三点：一、“李指出，作为减少对世袭官职依赖程度的一个指标，是册命金文中受命者担任官职的提及次数有历史性的降低”（罗文，264页）。但是得出该认识的样本总数（在150年的时间里）不足20个，因而不具备统计学意义；二、相关表格中统计项的划分标准含糊或有重叠，部分计算存在错误，统计结果不是很可信（罗文，注14）；三、李探讨世袭官职时的认知前提是错误的，即认为“每个家庭每一代不能产生多于一位的男性成员”。事实上，罗认同嫡长子继承制，并认为“官僚制为贵族家族中年轻的儿子们提供了机会，给他们一个获得地位和特权的替代途径……对于那些铜器铭文中相对较高的职位，他们是周王亲自颁布了任命；这首先表明，被任命的人大部分或全部属于周王室的小宗分支”（罗文，265页）。

西周官僚制度的历时演变与动因

罗指出，对西周官僚制度进行历时性的动态考察是李研究的优点之一。然而他对“【李认为】成熟的官僚制度诞生于西周中期，贯穿西周晚期，一直延续到春秋早期”（罗文，266页）的结论却表示怀疑，原因是考古学材料呈现出不一样的演变规律：西周物质文化的彻底转变大致发生在公元前850年前后（西周晚期）。为此，罗提出：从铜器铭文与考古学材料观察出的两种不同现象之间存在怎样的关联，有必要作进一步的研究。

李将西周早期的政府描述为，以“实现天命”为政治使命而建立的主要执行民事行政管理而非宗教事务的政府，该类型管理模式是西周早期强势扩张的重要支持，也为西周中晚期官僚制度的发展提供了初始条件（《政体》，62页）。不知为何，罗却将其解读为西周早期存在高度官僚化的论证，并且表示反对，主要有以下三点依据：

1、西周早期不存在册命金文，目前已知“西周早期带册命铭文的一些容器，只是西周中晚期的仿古作品”（罗文，注21）；

2、现存最早记载西周政府组织的铭文——“令方彝”铭文的年代在昭王时期，此处赞同唐兰先生的断代。相比于李将该器的年代断为成王时期，罗依据更晚的年代结果指出，“该铭文可能代表了西周前五代统治发展的累积结果。在周王朝开始时似乎不太可能存在明显的官僚化，而李（【《政体》】62页）也无法从“令方彝”的铭文中推断出周初是如何克商以及征服大片领土的”（罗文，267页）。

3、对“令方彝”铭文内容的不同解读。“据铭文记载，当时的政府权利掌握在三公手中，李振振有词地认为他们是王子。通过他们，周王对军队和行政官僚机构行使他的权威，而这种权利很可能仍未成熟……史学家不应该像李假设的那样（【《政体》】62页），认为任何行政职能出现的时候，一个完全成形的官僚结构就出现了；而必须首先澄清西周精英宗族内部各阶层之间的既有联系，以及各自行使权力的方式”（罗文，267页）。

关于西周官僚体制形成的动因与影响，罗指出“李将西周时期官僚体制的转变归结为内部的政治危机……‘（之前历任周王）对贵族家族土地财产赏赐的政策……日益削弱了周王室的权力’（【《政体》】39页）……否认了官僚化是对任何外部挑战的回应，例如突然出现的来自西北的游牧部落——猋猋的强权”（罗文，266页）。与以上的观点完全对立，罗质疑道“对于官僚体制的建立是为了巩固王权，还是被渴望分享权力的贵族宗族强加于周王的，李没有发表任何意见”（罗文，266-267页）。进而提出“西周王朝更为复杂的官僚体制不一定会转化为更强的中央集权。相反，它们主要反映了更强大的文化和礼仪威望，符合王室的最高地位”（罗文，271页），而且“无论意图是什么，随着官僚政府的巩固，王室衰落了”（罗文，267页）。

在李看来,商与西周的政体存在根本性差异:“从商到周的过渡,是要将国家转变为‘主要执行民事行政管理的政府机器,而不是像一些人所说的商代政府那样,是一个主要处理人与神之间的关系,仅仅附带地处理民政事务的宗教体制’”(【《政体》】62、300页)”(罗文,268页)。罗反对这种“二元对立”关系,原因在于(罗文,268页):1、“西周王权(以及周王授予的任何行政权力)也具有宗教权威”;2、与巡游的(peripatetic)商王类似,“周王也在不同的城市和宫殿之间流转”;3、西周颇具代表性的姓氏制度、族外婚制度、宗法制度,商代是否不存在还是不确定的。综合以上三点考虑,罗认为现有证据不足以判断“商与西周的差异是某种类别还是程度上的区别”,而且他解释西周和商的差异之所以会越来越明显,“一定程度上是由于政府行政的正规化”(罗文,269页),或者说是“将行政管理(书写)的范围从宗教仪式,扩展到了政治、军事和经济领域”(罗文,注36)。

“西周王国”或“国家的结构”

除了对西周政府及其特点的研究,《西周的政体》一书还考察了“西周国家的本质及其建立政治权威和实行统治的特定方式”(《政体》,3页)。为此,李给出了“国家”的定义:“一个在其特定地理存在中被‘物化的’社会政治组织,我们能够亲眼看到这个社会政治组织的存在,也能亲身感受它所提供的秩序和安全”(《政体》,238页)。但罗却认为“【李】强调国家是一个与其个体公民相对而论的机构”(《政体》,236页),而事实上,这只是李书中所说现代“国家”的定义。由于不赞同这样的定义,罗在书评中全部采用“西周王国(kingdom)”的表述,而非“西周国家(state)”。

关于西周的社会结构,罗认可西周属于二元领土结构(“王畿直辖”与“外围封建”),但也指出另一种可能——“(西周时期)商代基本神权的延续,使得与王廷关联的外围政体得以延续”(罗文,271页)。然而,是否存在此类非封建形成的、延续自商王朝的地方政体还有待考察。

关于地方政体的性质,罗与李有相似的认识,李写道“地方封国并非是独立的‘王国’;相反,他们是西周王朝在地方上的积极代理人”(《政体》,97-103、269页);罗则认为“在它们的社会结构里,地方政体和周王朝的政体是同源的一—每一类都是由其统治宗族来定义的……但在政治上(至少是理论上,在行政上),地方政体从属于周王,虽然继承在原则上是世袭的,但统治者必须与每一代周王续约”(罗文,269-270页)。然而,罗批评李对这一问题的认识是混乱的,他称李一方面将西周王国和地方政体均称为“国家”,另一方面又强调地方政体不具备“主权”,与西周王国存在统属关系。实际上,这种批评即源自对“国家”的不同定义,看起来是误解了李的表述方式。李书中的表述旨在强调,地方政体与西周国家在政府结构和运行方面的相似性(《政体》,238页),并非混淆二者的关系。

关于地方政体与西周王国的关系,罗还提出一些尚未被解决的问题,例如“【西周】王室对地方政体的行政控制”是什么性质的?“在最初的封建之后,这些关系由谁以及如何管理”?他指出铜器铭文和后世文献中给出的间接线索:“宗族制度和当时不同统治家族之间通婚的世袭模式是这种关系的基本结构框架”,并且据此提出“问题中所讨论的关系似乎有可能主要是人际关系,而关系的培养基本绕过了王国的官僚结构”(罗文,271页)。

关于西周王畿范围内的土地所有权,李将其归结为三种形式:“王家、贵族宗族和国家所有”,但罗认为此三类实质上只属于一种:“宗族财产”。原因主要有以下两点(罗文,271页):(1)“王家”与“王室宗族”相对应,属于“构成西周王朝的众多宗族之中,一个拥有土地的宗族”,因而“王家”与“贵族宗族”土地所有类型的性质相同;(2)“国家管理财产”并不存在:一方面,他质疑李没解释清楚为何将“邑”和“田”归入“国家管理的财产”;另一方面,他认为给官员的土地奖励并非是(没有货币经济的前提下)维持官僚体制运行的

唯一办法，事实上西周时期“宗族都在补贴其成员的公务生涯”。

关于李认为西周实行以“五邑”为中心的多都城制度，罗表示赞同并指出此类“由一群规模较大的中心组成的【都城】网络，对任何传统的‘城市’定义都是一种挑战”（罗文，271-272页）。然而，对“五邑”中“岐邑”的位置，罗持有不同的意见，他认为“岐邑”就在今陕西岐山的周公庙遗址，而不是李所说今扶风和岐山两县交界处的周原遗址。不过，据现有考古证据来看，周公庙遗址应属于周公的封邑，而非周王室居住的都城。

罗着重强调李书中“渭河流域地区的社会整合实际上通过宗族的行政管理结构而实现”（《政体》，188页），却否定李认为还存在该结构之外的属于王家财产或国家管理财产的土地。这种观点还反映在罗对“邑、里、邦”等西周社会政治组织单位的相关认识，以下具体说明：

李指出邑是构成西周社会的基本单位，通常由“一个居住中心、耕地及其周边的林、泽组成的”（城市也有相同结构，只是规模和复杂程度不同）（《政体》，174页）。而“里”和“邦”都是一种行政单位，其行政结构均建立在“邑”的基础之上。其中，李认为“里”内土地的所有权与对“里”的管理权是分离的，尽管可以进行土地交易，但由国家设置的管理机构及其权力不变。但是罗却认为这两方面内容很难调和，并且指出“铭文的稀缺性和模糊性，以及后世文献中几乎没有‘邑’、‘邦’等相关术语，因而很难对李的重建进行评估”（罗文，273页）。

李在书中对“邑”有这样一段说明：“起初，居住在邑里的人本来属于同一亲族，但这种情况却越来越复杂……随着时间的推移，贵族家庭之间的土地交易或土地从国家变成贵族所有的情况不断出现”（《政体》，174页）。罗认为这是对居住在“邑”内宗族性质的误解，他进一步解释道：“一个‘邑’的所有居民都是同一宗族的成员。也就是说，这些宗族中的每一个，都是根据一个人与祖先的关系而在内部分层的，包括贵族阶层，甚至可能绝大多数的平民”（罗文，272页）。在他看来，尽管铭文中记载“土地交易”，但是没有充分的信息说明“【土地交易】是否涉及邻邑的产权转让”，“土地交易是否涉及到转移居住在该土地上和邻邑内的人，以及这种交易是否会导致邑的分裂”等问题（罗文，272-273页），其中“邻邑”应该是指同一宗族内分化出的次级组织单位。

综上所述，罗泰的书评基本涵盖了李书中所有的论题，并且绝大多数罗都给出了自己的另一番解读。李以西周当代文本（铜器铭文）为相对独立的史料资源，在韦伯“官僚”理论体系之下对西周政治制度进行了重构，基本完成了相对客观和微观的研究，也取得了传统史学所不能得的重要认识。在李的描述中，西周政府似乎更加地行政化、专业化、世俗化。然而，罗注重社会文化及其对政治层面的影响，在他看来，西周官僚体制建立在以亲缘关系为基础的社会之上，以祖先崇拜为内核的宗教秩序为这种关系提供了保障，这是西周政体的本质也是其发展的动因所在。以上两种看似矛盾，实则偏重不同的解读，源自两位作者不同的学术训练与知识背景。李的研究属于历史学范畴，而罗则试图提供人类学视角。且不论各自观点的对与错，这种差异的意义在于，让我们意识到不同研究模式可能存在的偏差及其原因所在。在世界历史的范畴中作早期中国历史的研究，如何在借鉴和使用西方社会政治理论模式的情况下，还能辨识出早期中国历史自身的特色，这也是这篇书评应该引起的反思。

（责任编辑：黄娟）

方法论、逻辑和有关西周政府的争论：对罗泰的回应

李峰（美国哥伦比亚大学）

拙作《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》（剑桥大学出版社 2008 年英文版；下称《政体》，引用页码均为英文版页码）出版七年之后，¹ 罗泰教授终于将自己的看法以英文的形式发表在中国的一家新的期刊上。² 罗泰曾经告诉我他的评论先是提交给了《早期中国》，但由于该文对我这本书进行的过于严厉的批评（这一点现在看来很清楚，如果不是更严厉的话），它遇到该期刊有警觉的编辑的拒否。³ 在这篇长达 25 页的长篇书评之中，尽管这并不是他所写过的最长的书评（原因我稍后会交待）⁴，罗泰提出了许多的批评意见，这些意见不仅包括反对笔者对于西周政府的论述，同时也与罗泰自己有关这本书“对周王国相当复杂的特点提供了大致准确的描述”（第 269 页）以及“大致成功地完成了自己的目标”（第 277 页）的判断相抵牾。

我认真考虑了罗泰的这些批评意见，以及他的一些赞许，对此我表示感谢。如果只是因为他的那些批评意见，我可能永远不会写这篇回应。但是横亘于我们之间的是由于不同的理论取向导致的许多关于西周政体与西周国家的基本分歧，还有对学者在撰写书评批评他人时应当注意的基本伦理规范的不同理解。例如，虽然罗泰和我都承认西周政府是一个官僚机构，但我认为西周“官僚制度”（即使按“官僚”一词学术定义来讲）是一种允许周天子（或者任何控制这个官僚机器的人）去克服或至少操控由亲族结构所强加的种种限制，从而去完成实际的政治与行政目标的治理方式。相反，罗泰却认为西周政府作为一个官僚机构毫无希望地陷入了亲族结构的制约，这一政府所做的或所通过的一切行为均需要以宗族的血缘秩序来解释。这是涉及西周政体性质的中心争论，而罗泰在这场争论中的观点导致了他对我的书评中的许多误解。如果听任罗泰对《西周的政体：中国早期的官僚制度与国家》的这些误解（有些是基于错误的知识，见下文）传播而不加纠正，从而导致今后的读者去误解西周官僚体制的基本组织逻辑以及运行机制，这将会令笔者深感担忧，也是不负责任的。这会对我们有关中国早期国家的性质以及对中国文明做出了重大贡献的这一政治文化的正确理解产生很大的破坏作用。因此，我不得不写下这篇回应的文章。

学科的错误希望

但是，我们并不需要急于讨论上述这个关键分歧，这一分歧会在本篇回应的中间部分变得明了。我们首先来引用罗泰的一段话：

李峰，美国纽约哥伦比亚大学东亚语言文化系，邮编 NY10027；吉林大学中国边疆考古研究中心，中国长春前进街 2699 号，邮编：130012。

¹ Li Feng, *Bureaucracy and the State in Early China: Governing the Western Zhou*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008. 中译本：李峰：《西周的政体：中国早期的官僚制度和国家》，北京：三联出版社，2010 年。

² 罗泰：《评论：李峰〈西周的政体：早期中国的官僚制度和国家〉》，《浙江大学艺术与考古研究》第一辑，252-277 页。

³ 同上，与作者的个人谈话。

⁴ 例如，罗泰关于夏含夷与杰西卡罗森 *Issues in Western Zhou Studies* 所作的 88 页的长篇书评。

“李在说明周代社会的以血缘为中心的性上的失败，是他明确拒绝接受一个系统的、由人类学所阐明的把西周文化作为一个整体看待的观点的结果。【李的】这个立场对于期望第一眼无偏见地审视文本的文献学家来说是一个潜在的强项，但在阐释广阔的历史重要性时它成为了一个缺点。”（265页）

罗泰的这段话是对两个长段落的总结，在这两个段落中他是对《西周的政体》一书中有关政府官员选拔问题的论述进行了评论。他不仅不能在这两个领域之间建立概念上的联系，罗泰实际上在西周政府的政治秩序——它是基于比严格遵守的身份制度更广泛的一系列变量的——和周代社会的亲属秩序之间的差别上是思维混乱的。但不管怎样，他对我的所谓“明确拒绝”的指责简单讲是错误的。事实上，对人类学理论的深入讨论不仅指引了我对西周国家的特点的描述（《政体》第271-293页，特别是第278-280页，290-293页），同时它也支撑了我对周王权的宗教基础的新理解（《政体》第294-298页），这都是被罗泰所忽视的。

同时，这一指责也特别不公平，因为每一位不带偏见的读者都会同意，这本书的优点之一，就是它在系统分析青铜器铭文的基础上，建立了对西周国家及其政府的更为广阔的解释。

但是，接下来，罗泰自己的关于西周国家的“人类学”版本又是什么呢（注意，他在上边的引文中使用了“西周文化”的表述，但书评里讨论的主题是西周国家和西周政府）？通篇书评里，或是在其他地方，他都没有把它清楚的说出来，或至少尝试给出一个大致的图景。唯一的一处罗泰几乎接近了给出他所谓的西周社会（注意，仍然不是西周国家）的“人类学”模式，是他在2006年用错名字的书中对所谓的“五世原则”的讨论，但是这个讨论完全是建立在后世的儒家典籍之上的；这些经典对西周现实研究的有效性首先是要经过验证的。¹说到底，我们对西周国家及其政府的描述，不管它是受“人类学”理论的指引，还是受其他什么理论的指引，都必须从对当时的青铜器铭文的仔细分析入手。令人遗憾的是，罗泰自己不能提供这样一个描述，相反，他更喜欢批评他人这样做。

人类学，主要是由于这门学科的历史，关注的是人类的总体状况以及过去和现在的人类行为的大的格局，但极少提供有关政府组织的原则，或关于“官僚制度”的运作的理论性阐述。有关“官僚制度”的研究，典型地属于受益于政治学和社会学有关讨论的一种学问，同时它也从政治经济学领域获得帮助。这是因为大多数的早期人类学理论是通过研究所谓的“无序的社会”来建立的，这些社会被认为是缺乏适当的政府的，更别说“官僚制度”了。因此，早期人类学家把注意力集中在亲属结构上，而不在政府组织上。这一忽略也与人类学植根于民族学和所谓的活人的经验有关。有一些著作研究政府是如何在地方上被不同的人群所感受的；但对复杂的官僚制度的结构性分析人类学则是凤毛麟角。²换句话说，罗泰要求运用人类学的理论来研究特别是西周时期的官僚政府，这是很错误的；或者说他需要自己展示如何做这样的研究，但他却没有这么做。这就像是要求人用木匠的工具来解决铁匠的问题。这并不是说这些工具不能被使用，如果罗泰坚持一定要这样的话；但简单地讲它们是解决有关问题的错误工具。说到底，“官僚制度”是政治理论中的一个概念，我在书中已经对此进行了详细的讨论，并提供了相关文献（《政体》第3-6页）。不幸的是，罗泰这种强烈的、近乎宗教信仰的对使用人类学理论来研究政府组织和运行的坚持，加上他对作为《西周的政体》的理论基础的政治学或社会学的理论的完全无视，导致他经常不能识别基本的社会类别之间的概念性区别，而只能是一些华而不实的宣示。

¹ Lothar von Falkenhausen, *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BC)*, 64-70. 这本书的书名就错了，因为孔子生活在一个与西周隔绝了三百年的时代，在这期间中国发生了深刻的社会变化。对于孔子来说，西周时期已经是古代。

² 作为人类学关于政府的讨论的例子，可参见 Gluckman Max, *Politics, Law, and Ritual in Tribal Society*. Latour Bruno, *The Making of Law*. 不幸的是，罗泰甚至不能提出上述人类学著作，尽管它们只是与西周政府研究有遥远的联系。

概念的混淆

这种错误典型地出现在有关西周政府的构成和运行机制的一些重要方面的争论中。因此，我们必须首先来清理罗泰书评中由这种错误所导致的一些混乱，然后我们才能讨论西周官僚制度的一些基本特征。

第一个混乱是关于一些职能性官职的数量及其由此推导出西周官僚机构的规模的可能性。罗泰认可作者将铜器铭文中的职官名称减少到二十九个，并建议取消一般名称如“三有司”（它包括司土、司工、司马），将其进一步削减到二十五个。这当然没问题。然而，罗泰接着说道：“毫无疑问，这二十五个左右的官员只代表一个很大——甚至更大的——官僚机构的一部分，但李谨慎地避免猜测其实际规模。从上述考虑推断，我们可以推测，官职数量的小数额部分地反映了西周官僚组织的有限的地域范围……很有可能，这一记录偏向行政层级的高端。较低级的官职，换句话说，可能严重不足。”他用这个例子来说明我用青铜器铭文来研究西周历史的方法也有“问题”：“李不愿意考虑由【资料的】不完整性和其得以保存的选择性所带来的任何可能的偏见”（257页）。我们从青铜器铭文中得到的信息所包含的可能的扭曲和偏见当然是有的，甚至可能是不可避免的。但我曾详细讨论了这种偏见，¹ 甚至在《西周的政体》一书中，笔者也在对青铜器铭文的性质进行讨论（那里也包括对罗泰将青铜器铭文误解为所谓的宗教性文件的一个温和批评）的大背景下提出并讨论了这个问题（《政体》第11-20页）。² 所以，罗泰批评我“不愿意”来讨论这个问题，这是不符合事实的。

这里真正的问题是罗泰对书中提到的西周青铜器中职官名称的混淆。我已经在《西周的政体》附录一的“职官名称列表”中提到这些官名应该被理解为“功能性角色”，而不是代表西周政府官员的实际数量（《政体》第305页）。我把这描述成为西周官僚制度的一个重要特征，并且同样的官名可以出现在从中央到地方的主要城市的政府的不同层级之上（《政体》第168页），甚至在乡村地区（《政体》第185-186页），但是西周时期并没有发展出合适的术语来区分它们在不同层级上的具体职位（《政体》第84、305页）。在第二章，我还详细比较过出现在五年裘卫鼎和裘卫盂中的“三有司”，推测至少在西周官僚组织的某些层级（如果不是所有层级）上，并且在任何特定的时间段内，有很多官员共同使用同样的一个职官名称（即担任同一官职），如三有司中的任何一个官名（《政体》第71-72页）。这种现象与西周官僚制度的成熟程度有关。我们有可能推知西周官僚组织肯定比25个职官名称代表的规模要大，但是在了解西周政府的总体结构和行政层级的多少之前，我们不应冒险进行这种猜测。换句话说，概念上的类别的数量不能被直接转化为事物在实际上数目，即使是推断。不幸的是，罗泰似乎并未理解到这个重要的区别。

在他对讨论了西周中央政府的结构发展的《西周的政体》第二章的评论中，罗泰指出作者使用了令方彝铭文作为论证西周早期的政府组织主要资料。他提到唐兰把令方彝断于昭王时期，³ 然后说：“在西周初年看来并不存在有显著程度的官僚化，同时，也不像李说的我们能依据令方彝来解释周人早期如何克商及占领大片领土的”（第267页）。在随后的一段中，他提出了与这一点有关的第二条批评：“而不是像李那样假定（《政体》第62页），当

¹ 见 Li Feng, *Landscape and Power in Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou*, 9-10.

² 在书中讨论青铜器铭文性质的结束部分，我具体地写到：“虽然这些纪念性质铭文的目的是为了记录并传承作器者认为重要的历史事件，但它们并不一定常常记录真实的历史。铭文记录的是铭文撰写者看待历史的角度以及应该如何记住历史，这与所有历史文献的形成一样，都是经过人们大脑思维活动的结果。铭文记录当然会反映一定的主观性甚至偏见，这一点我在另一部著作中有所论及”（《政体》，第20页）。

³ 这里只需指出的是，令器的断代涉及到一些非常复杂的情况，这将在本文后面讨论。结合新证据对令器断代进行更全面的考虑会使我们等到与唐兰相反的观点，并将它们断定于成王时期，先前已有一些学者提出这个断代，包括郭沫若与陈梦家。见郭沫若《两周金文辞大系图录考释》，第6-10页；陈梦家《西周铜器断代II》，第86-91页。

任何一个行政职能被确定时，一个完全成形的官僚机构就出现了，历史学家……”（第267页）。因此，罗泰不仅责难我使用令方彝铭文来提出西周初期就有了高度官僚化的现象，他还批评我使用行政职能的出现来决定官僚制度的诞生。

这些都是非常严重的指责，它们涉及到以金文为基础来研究官僚制度的方法论问题。但是与这个指责相矛盾，就在上面一页，罗泰承认“他【李】发现一个成熟的官僚制度的诞生主要出现于西周中期”（第266页）。事实上，无论是在关于西周早期政府的一节（《政体》第52-63页），还是书中任何地方，我从来没有说过西周早期有官僚制度（甚至是说官僚化）。相反，我所做的一切都是用令方彝铭文来说明西周早期政府的组织结构，并将其与其他同一时期的铭文相联系，从而探讨早在西周早期政府中的各种职能性角色的出现。但是，这里真正的问题是，罗泰自己把“政府组织”和“官僚制度”之间的概念性区别混淆了，或者说，在一个较小的程度上，把“官僚制度”和“官僚化”之间的概念性区别混淆了。

按照政治学的理论，“官僚制度”只是一个特定形式的政府，它有具体的判定标准，并且是按特定的方式组织起来；关于这一点，我在书中有详细的讨论（《政体》第3-4页）。“官僚化”则是一个动态的过程，在这个过程中有关的标准被逐步发展出来。在第二章的“西周中期的政府”一节中我讨论了这个过程。在那里我指出：“这些发展使西周中期政府呈现清晰的官僚制度的结构特点”（《政体》第84页）。这个结论是基于对西周王家行政、太史寮和军事行政之间的结构性分离，以及各自的职能性角色的发展的细致分析而得出的。西周早期政府虽然在一定程度上实现了结构的复杂性和职能的分化，但它并不能被视为“官僚制度”。此外，“官僚化”是一个非常复杂的过程，书中对这个过程进行了至少三个主要方面的详细讨论：第二章对西周政府组织的成熟度进行了分析，第三章讨论了政府运行机制的发展，第五章讨论官僚官员的职业生涯。说到底，《西周的政体》整本书的目的就是分析西周政府的“官僚化”的过程。书中没有任何地方说过，也没有在任何地方暗示过“行政职能”的出现即代表了一个完全成形的官僚政府的开端。罗泰的指责是很不公正的，严格地说是属于“诬告”性质的。但不幸的是，他却这样做了。

在哲学的层面上，我们发现罗泰分不清一个行为本身的性质和一个人或一个民族进行此行为的权力的来源之间的区别。这个问题出现在罗泰对我关于册命仪式的讨论（《政体》第104-112页）的评论中。他批评到：“李坚持，在我看来完全没有必要，认为这样的册命完全是一种行政行为，不帶有任何潜在的宗教意味（“非常官僚化的”【《政体》】第110页；另见【《政体》】第111页），与祖先崇拜的宗教仪式截然不同（【《政体》】第107、21页）。但是，由于铭文文本是铸在用于祭祀祖先的器物上，对西周政府的世俗性的强调可能是时代倒错的。但在书中其他地方，作者对王室权威的宗教层面却是十分敏感……李解释说，周王涉足他的大臣们的工作——这是有大量记载的——这是由于“部分的宗教性权力”支持了周王的合法性（【《政体》】第142页），这提醒我们周王是把自己视为祖先的‘代理人’的（【《政体》】第143页）”（第261页）。

首先要注意，罗泰关于铭文铸造于“礼器”之上、因而具有宗教性质的观点近几年一直受到严格的批评，而且在《西周的政体》中作者也基于充分的证据系统地摒弃了这一观点（《政体》第13-20页）；但他却没有对此进行回应。第二点要注意的是，我从来没有在书中说过册命仪式“不帶有任何潜在的宗教意义”——遗憾的是，罗泰这里显然制造了一个观点，并将这个观点归之于作者，然后就这一观点对作者进行批判。恰恰相反，在同一章的后面部分，我仔细地分析了发生在王室宗庙的册命仪式（《政体》第142-143页），并特别指出：“这可能暗示着，在祖先的神灵面前进行册命仪式，这就使册命本身能得到合法性，并且如实地得到了王室祖先的批准（《政体》第143页）。”但是，册命仪式本身是在特定时刻进行的，其目的是为了满足不同周朝统治的实际需要，并为了实现实际的行政目标。当这种行为按惯例进行并由一套规则所制约时，它当然是一种官僚主义和行政程序。但是究竟是什么

么样的宗教权力使周王或其他任何人来控制这个册命仪式则是另一个不同的议题。用某种权力的来源来决定一种行为的性质，这在逻辑上是很错误的，因为两者之间的联系可能很容易地打破，并且这种权力的来源可能发生变化；事实上，册命仪式也发生在宗庙以外的许多其他的地方。一种行为的本体和执行它的力量之间的区别，虽然概念上有些微妙，但并不难识别。

进而，我们也有必要区分一个机构被设立的目的和它长期运行的结果。这两个领域之间的区别对于理性的历史思维是很重要的，但遗憾的是罗泰似乎并不能认识到这一点。这种混淆首先出现在罗泰对我关于西周政府三个行政部类的认定的评论；这三个部类每个都能相对独立地运行，这是官僚政府的特点。这一点，根据罗泰的说法，“看起来与他【李】自己关于周王对于册命仪式的独占，是为了把权力集中在自己手中的观点（《政体》第104-105页）相矛盾”（第264页）。在谈到西周政府官僚化的原因时，这个问题看起来持续困扰着罗泰。我认为，官僚化是在陕西的王畿内为实现更有效的资源管理而进行的一个内部过程，这在王家行政的发展中表现得最为明显。这里，罗泰却说：“李对于官僚制度的产生究竟是为了支撑周王的权力，还是被贵族宗族强加于周王从而分享他的权力，没有提供任何意见。不管出于什么意图，随着官僚政府的巩固，周王室也衰落了”（第266页）。这个问题的答案并不难找，然而罗泰上述归之于我的所谓“矛盾”并不存在。

简而言之，官僚化是一个非常复杂的过程，包括多个维度的变化，而官方册命程序的标准化只是官僚化程序的一个方面。事实上，周王对册命仪式的独占确实可能是对贵族宗族公开展示王权；并且它可能是一个策略，以之改变西周早期由几位位高权重的公所主导的寡头统治的权力结构。在西周中期的铭文中我们没有看到地位崇高的公所产生的强大影响力；相反，我们看到的是一批高级官员集体行动形成一个委员会，他们接受周王的命令并领导着中央官僚机构（《政体》第84-85页）。这无疑在中央政府形成了新的权力结构。

然而，政治学家普遍持有的一个观点是，官僚体制——无论是由周王有意或无意促成——一旦形成，它就会按照“官僚自治权”或“由官员统治”的原理，通过非个人化的并且经常是制度化的规则，并基于运行的常规性（至少被认为是常规性的）来实现惯例式的操作（《政体》第141、146页）。这是理解官僚制度的关键。

因此，虽然周王控制了册命仪式，但只要他允许官僚体制的存在，他和自己的官员就一样要受到规则的约束。这在西周铜器铭文中是显而易见的。随着时间的流逝，宗族族长当然可以找到办法来侵夺周王控制官僚体制的权力，例如，控制西周中央官僚机构某个部类的运作，乃至影响周王对某些官员册命的决定，这在书中已经做了明确的解释（《政体》第145-147页）。这种事情即使在现代官僚机构中也会发生，并通常会导致腐败和公共精神的衰落。实际上，这可能正是曾经发生的事，因为我们在西周晚期金文中再次看到几个位高权重的公的寡头统治。而周代政府的权力结构这种从周中期到晚期的转变恰好与王室的衰落如影随形。但周代宗族族长从未真正接管周王主持册命仪式的角色，而且控制着官僚体制的政治权力的改变当然也不要求周代官僚体制随着周王的权力的衰落而衰落。相反，周代官僚制度一直持续到公元前771年，尽管没有证据表明它在西周晚期有很大的扩张。说到底，这只是谁控制官僚机器的问题。当然也有证据表明，在西周晚期某些册命仪式的规则可能变得更加微妙（《政体》第109页）。

简而言之，罗泰似乎很不能理解，甚至也更不能欣赏有关西周政府的这种微妙的历史学的深度解释，这一解释是以对西周国家的政治结构和建立于这一结构之中的西周官僚制度的概念性区别为基础的。**非常遗憾的是，罗泰基本上分不清“西周国家”和“西周政府”之间的区别，或者他认为这样的区分没有意义。**他在理解《西周的政体》中所描述的西周官僚体制的实际组织和运作特点上的失败，是他明确拒绝有关政府和官僚制度的社会学和政治学理论的结果。这一点，加上他对复杂的历史学分析方法的明显不熟悉，阻碍了罗泰看到

一个论证中经常是相互关联，但又在概念上相互分离的不同层次之间的细微区别的能力；但是，这种能力对于我们就一些复杂的历史问题进行逻辑性的思维是至关重要的。他对于《西周的政体》的很多批评、质疑、乃至误解，非常不幸地，反映的实际上正是他自己的弱点。

罗泰所谓“人类学”视角的谬误

罗泰从来没有对周代政府作过一个所谓人类学的描述；相反地，他把自己为人类学分析的呼吁，主要是为了就西周政府研究的两大议题对拙著《西周的政体》进行批评而提出。对此，我现在应该详细讨论一下。

罗泰的第一个指控出现在他对作者有关册命仪式的讨论的批评中：在册命中右者和被册命人之间关系是基本稳定的。¹ 他首先评论：“李想让我们相信右者和被册命者之间的关系主要是行政性的……在80%的例子中【《政体》第125-130页，表 1】，右者与被册命人属于同一个政府部门”（第263页）。他继续在下一段中说到：“他【李】解释右者与他们的被册命人的亲密关系是衡量西周王朝政府职业化的一个尺度。但是这可能是时代倒错的。更可信的是，在我们的小量样本中所看到的规律性反映的是在家族内部的官职传承（或者，也许更灵活些，接受某种任命的权利）的习惯。大多数或全部的右者，换句话说，更可能是被册命者的长辈亲属……假定被册命者和他们的右者之间存在亲属关系，这有助于解释李对青铜器铭文的分析中出现的另外两种现象：官员对晋升的影响，以及官员对其右者的忠诚和对周王的忠诚之间的偶然冲突”（第263页）。

暂时撇开理论的解释，让我们先看一下资料，看看罗泰所讲的亲属关系是否真的可以“可信”地被假定在右者和各政府部门的被册命人之间。在大多数的册命例子中，右者的宗族身份在他们的名字中是不言而喻的。但被册命者的宗族身份有时很难确定，主要因为作为记录册命仪式的青铜器的拥有者，他们通常只使用自己的私名。在一些情况下，被册命人的宗族族属可以从青铜器所奉献的祖先的名字或由同一个人铸造的其他青铜器中推断出来。也有很多例子中，我们可以观察到其中一个右者陪同多个被册命者或一位被册命者被多个右者陪同，这可以使我们方便地进行交叉参考，很有启发性。但是，完全没有证据显示，在册命仪式中有任何有一个例子是基于家庭或宗族的背景选择右者，来陪同他们的亲属的。相反，常规是让右者和被册命人的关系建立在超越家庭或宗族界限之上。让我们检查表一中的一些例子（《政体》第125-30页）：

南姓家族的南伯担任了位于周原的裘姓家族的裘卫的右者（表一，#59）。我们熟知的位于今凤翔境内的井姓家族的建立者穆公担任了单氏家族的盪的右者。井氏家族的井伯则是毛氏家族的师毛父的右者（#43）。师釐（或辅师釐）有两次册命，第一次由琀氏家族（召氏家族的小宗）的宰琀生的作为他的右者（#8）；第二次是由荣氏家族的荣伯作为他的右者（#21）。所有的学者都同意师询（或询）和师酉是父子关系，而他们的右者则是荣氏家族的荣伯（#19）、益公（#49；很可能是与荣伯不同宗族的领袖）和一位身份为公族的人物。荣伯也曾担任从河南南部来访问王都的应侯的右者（#24）。在四位由司马共为右者陪同的官员中，我们至少知道师晨（或伯晨）是东部地区某个诸侯国的一位公子（#29），癸属于微氏家族。虎（或师虎）有两次官方册命，分别由井氏家族的井伯（#42）和密氏家族的密叔担任他的右者（#47）。当一个右者陪同两个不同家族的被册命者时，或者当一个被册命者由两个不同家族的右者所陪同时，这里当然没有右者和（被册命人）家族的同一性。这是一个非常简单的逻辑。

¹ “右者”是在周王主持的册命仪式中引导受命者进入庭院，并通常站在受命者右侧的官员。右者一般比受命者的地位要高。关于右者的地位与角色，见 Li Feng, *Bureaucracy and the State*, 108-109.

因此，罗泰在这个问题上彻底失败了。他承认他所谓右者和被册命人的亲属关系是一个“假定”；但事实本如上述，这是不允许他假定的，也没有必要假定。上述的信息是明明白白地展现在《西周的政体》表一中的，这是他很容易看到的。让人难以理解的是罗泰为什么完全不看这些摆在他面前的实际资料，却基于他自己对亲属原则的所谓“人类学”的信仰，武断地提出他的“假定”的。遗憾的是，从这一点讲，我们必须说，他的书评似乎并不是由一位知名的早期中国学者所认真写作的。事实上只有一个例子，即利鼎（《集成》2804）记载了井伯担任了利的右者。据《今本竹书纪年》，我们知道这个利可能即是井氏家族的一个叫井利的成员，但这篇铭文并不是一篇册命金文。就我们所知的册命金文而言，尽管对册命仪式中陪同被册命人的右者选择在周代政府的每个大的行政部类内部而言是相对稳定的（第134-136页），但这种选择与家庭背景无关。这种现象本身就是对册命仪式的行政属性，或者说是西周官僚政府的特点的一个说明。

罗泰的第二个“人类学”视角的指控是针对我在第五章关于政府官职继承的讨论的。他说：“更成问题的是，有批判精神的读者很快就会看到，【李】对官职世袭继承的讨论是基于这样一个条件的，即每个家庭每一代不能产生多于一位的男性成员。李的观点很快就会被打破，只要我们承认这样一个可能性——并且这是在中国采取独生子女政策之前多于几个世纪！——即一个候选人可能得到已在政府部门任职的兄弟或叔叔的提携。此外……官僚制为贵族家庭中一些年轻的儿子提供了机会，给他们一种获取地位和特权的替代途径。如果……官僚机构的官员由他们自己宗族的人供养……那么任何一个空缺的职位都会被一个亲属来填补，这才是合乎逻辑的。对于那些铜器铭文中所见的相对较高的职位，他们是周王亲自颁布了任命；这首先表明，这些被任命的人大部分或全部属于周王室的小宗分支”（第265页）。

最后这个论点，即周王亲自任命官职意味着大多或全部的官位都给了王室的小宗成员（指周王的亲属），是一个很幼稚的论点，它显示了对于宗族的社会地位的不了解；无论是王室后裔还是非王室后裔，这些宗族都是独立存在的社会的实体。罗泰的这个论点就像是说：普天之下莫非王土（如《诗经》里伪称的那样），因此周人世界里的所有奴隶都是周王的奴隶。这是毫无意义的论调。此外，宗族（氏）是坚实的社会团体，它和由血缘关系所构成的“姓”的群体是很不同的，尽管一些宗族是有相同的血缘的。这是理解西周社会的关键。¹事实上，如同我们从青铜铭文中看到的，很多官职实际上被给予了非姬姓宗族的成员。但为了看到罗泰关于政府官职被家族所垄断的观点存在的问题，我们需要把问题放在更大的范围内来考察。

在第五章，我已经提到（这里我只总结与当前争论有关的要点）：（1）世袭继承是获得政府职位的重要途径，因为周王在任命许多官员时参考了其祖父或父亲之前的服务；（2）但是，世袭继承没有成为一种规则，因为周王至少任命了同样数量的没有明确的政府服务历史的家族的成员。显然，进入政府服务存在多种路径；（3）对于进入政府服务的人来说，世袭权利仅仅意味着一种“资格”，或“更好的机会”，而非担任其父、祖之前相同职位的权利；相反的，处于仕途刚开始阶段的官员往往被任命担任高级官员的助手；（4）官员的异动与晋升当然是可能的，而周王也当然有权力掌控这个过程。总而言之，西周政府并不是一个只允许少数几个主要家族垄断绝大多数政府部门的制度，而是以假定在陕西王畿的所有贵族家族的参与为前提来运作的（《政体》第216-217页）。我认为，这些观点在书中表达得很清楚，也得到了现存的青铜器铭文的充分支持。

我从来没有在任何地方暗示过西周时期存在“独生子女政策”（罗泰的幽默显然用错了地方）。我也从来没有说过进入西周政府服务的官员必须是家族的第一个儿子。实际上，他们在铭文中的名字显示其中一些是第二到第四个出生的儿子（如《政体》表一中所列的著名

¹关于姓与宗族的重要区别，见笔者最近详细的讨论，Li Feng, *Early China*, 140-143.

的井叔、鬯季等），这是一看便知的。很显然，罗泰制造了这样一个假象。此类基于他先想象作者“可能”怎样想，并因此便对作者进行无根据指责的做法，以前在罗泰的书评中也出现过，但它究竟违背了有专业精神的学术实践的规范。¹ 青铜铭文中的情况与我上文提到的第二点关于进入政府服务有多种途径，并且周王有可能掌控这个过程的认识是完全吻合的。例如，如果父亲的职位由长子继承（即使在世袭继承的情况下，这也不会发生在一个官员的职业生涯的早期阶段，因为他很可能首先被任命为另一个部门的高级官员的助手）（《政体》第199-201页），周王也有足够的自由任命其年轻的儿子们到另一个官位，这样他可能按非世袭继承的规则来决定任命，这在官员册命中同样占了很大比例。因此，如果一个家庭在任何一代中有多于一个以上的儿子，我的观点不会像罗泰所希望的那样被打破。相反，这情况实际上支持了我的观点，即西周政府中的官位传递本来就有多条路径。至于儿子继承其兄弟或叔叔职位的可能性，在《西周的政体》中讨论的继承规则同样可以适用（《政体》第213-214页）。如果是这样的话，铭文就应该有所说明，或者说没有理由不应该做这样的说明。但这是不能不根据证据而假设的。再次，大量的青铜器铭文显示官员任命并没有以家族的近期政府服务历史作为条件，这保证了许多册命必须这样做的，而且周王有很大自由来决定谁应该担任什么职位，这在青铜器铭文中是显而易见的。

简而言之，罗泰所谓“人类学”视点的以亲属关系为秩序的政府的概念，即政府的官职在家族内部进行传承，完全墨守了战国到汉代儒家著作所说的，以及传统史学希望让我们相信的关于西周的认知（即所谓的“世官制度”）。² 现代历史学家不应该无批判地承袭这一观点，而是应该利用同时代的青铜器铭文中的全部信息来重新审视和挑战它。在这一点上，罗泰认为“任何一个空缺的职位都会被一个亲属来填补”（第265页）的观点在很大程度上背离了西周的政治社会现实。更严重的是，这个错误的观念导致了罗泰关于西周政府认识的根本性思想混乱。罗泰显然同意作者关于从西周中期开始西周政府已形成官僚制度的观点（第255-256页、第265-266页，还有其他一些地方），但他所坚持亲属关系为秩序的政府的观点直接与“官僚制度”的定义相矛盾。换句话说，**如果一个政府是建立在亲属关系的基础上的并按照亲属关系来运作，它就不可能是一个“官僚制度”的政府；**后者是基于“官员自治性”为准则并倡导非个人化的原则的，这是政治学家所普遍持有的观点（《政体》第4-6页）。这是理论概念上的根本冲突可能是罗泰自己都没有想到的。

如同《西周的政体》中指出的那样，单一的世袭继承的原则在任何社会中都是行不通的，因为它不能应对允许人类生育的不规则模式的自然界法的挑战（《政体》第192页），更不用说家庭成员的无序死亡了。但在周代的例子中，官员任命的多种方式并行并非自然强加给他们的；相反，它可能是代表周王意志的政治决定，以减少少数几个重要宗族垄断政府的可能性。在方法论层面上，现代历史学认为历史并不是单一的线性发展，而是平行发展的复数的过程的集结，这既是制度性的决定和对制度的修改共同作用的结果，又是由理性的和偶然的多种力量所驱动的。《西周的政体》用金文来揭示西周政府在选择官员的过程中的实际动态，它受到亲属关系和其他社会政治和自然机制的共同的作用，而周王则正是用这些多样的机制作为可选择手段来平衡贵族宗族势力的影响和西周国家的福祉。不幸的是，罗泰好像并不理解这种复杂的历史观和它的贡献。

¹ 在另一篇书评中，罗泰曾宣称：“中国考古学家”之所以坚持二里头属于夏朝，是因为害怕被冠以不爱国的罪名。随后的一项调查表明，罗泰自己制造了所谓“中国考古学家”仅仅基于“政治正确性”进行学术判断的意图。见 Lothar von Falkenhausen, “Review: *The Chinese Neolithic: Trajectories to Early States* by Li Liu,” 178-193; Li Liu, “Academic Freedom, Political Correctness, and Early Civilisation in Chinese Archaeology: The Debate on Xia-Erlitou Relations,” 831-843.

² 例如，《礼记》的《礼运》章规定地位尊贵的官员按照礼制要将自己权力和财产传给下一代家庭成员。这一观点也为撰写中国通史的学者常常引用，翦伯赞：《中国史纲要》，42-43页；白寿彝：《中国通史》，323-325页。

知识的不准确

罗泰对《西周的政体》的书评中的其他问题主要是由于他对近期考古学的不准确认识，尤其是关于青铜器铭文的不准确的学术知识。

让我们先举一个考古学的例子。罗泰拒绝了作者对扶风和岐山交界处（《政体》第165页）的周原遗址（铜器铭文中提到的“五邑”之一）是周王室都邑的判断。相反，他认为：“主要的王室住宅和墓地可能位于现今岐山的周公庙”（第272页），在周原以西约30公里处。十年前，这一观点尚可得到一些学者的认可。2003年在周公庙遗址发现甲骨文和附近山坡上发现的带斜坡墓道的大墓很快使一些学者感到振奋，特别是参与发掘的北京大学考古队认为周公庙就是王室都邑。其他一些学者并不同意，认为这一遗址是周公家族聚居地（《政体》第172页注50）。作者同意该遗址是周公家族的墓地。在过去的十年里，周公庙遗址上更多的考古工作澄清了该遗址的住宅核心区面积相对较小，因为这一原因，北京大学团队在过去三年重新回到周原展开工作。因此，现在很少有学者仍然认为周公庙是王室中心；相反，大多数学者认为它属于周公家族的中心聚落，尽管更为谨慎的学者继续提醒我们，目前还没有确凿的证据证明这一点。¹ 不幸的是，罗泰似乎并不了解过去十年周原与周公庙考古的新进展。

当涉及到古文字资料时，这个问题更为严重。譬如，在评论作者关于册命仪式的重建时，罗泰反对我把在册命金文中经常看到的“立中廷 [庭]”翻译为“Stood in the center of the courtyard”（站在庭院的中心）；相反，他建议把它翻译成“Stood in the central courtyard”（站在中央庭院里），这会误导人们想象它是“宫”这种建筑群体包含的诸多庭院中的一个中央庭院（第261页注24）。但这不仅违背了作为宗庙的那种“宫”的建筑结构特点（现在考古发现证实它为一组三个建筑面朝庭院的U形，周围有外墙围绕（《政体》第108页），问题更严重的是，它违反了青铜器铭文语言的基本语法。这与业余历史学家所犯的是同样的错误：他们通常将在何尊（《集成》6401）中出现的短语“中国”理解为“Central Kingdom”（中央王国），从而将现代“中国”概念追溯到西周初年。这是很错误的。相反，根据青铜器铭文的语法，它仅仅是指“一国中心”。同样道理，中廷意思只能是“庭院中心”。

还应注意的，罗泰认为我把“太史寮”解释为一处建筑结构设施是来自于寮字（262页注25）；但我的解释是关于“卿事寮”的，它是基于寮下有“宫”字的这个  字（《政体》第114页），它显然指一种建筑设施。因为作者对这个字的分析清楚地呈现在书中的一个段落中，因此，很难知道罗泰是如何犯下这个疏忽的错误的。另外，罗泰反对我把司土和司徒看成两个概念，他认为司徒只是司土的另一个不同写法（第255页）。但是，他很不应该忽视我在书中对两个术语的仔细讨论。我说到，伊藤道治已经先提出从司土到司徒（鉴于它们之间的年代差距）的变化可能反映了国家从通过控制土地来控制人口向通过控制更据流动性的人口来控制土地的转变（《政体》第74页，特别是注释72）。因此，这不仅仅是罗泰认为的一个字形问题。这种差异在西周社会史上有着深刻的意义，但罗泰对我的批评却足以误导读者忽视这一点。²

另外一个更大的问题是，罗泰经常误读青铜器铭文中的信息。在第4章中，我论述了邑最初是由属于同一宗族的人民居住的，但这种条件可以通过贵族之间的土地交易或土地

¹ 最近关于这一问题的讨论，可见付仲杨：《再论周公庙西周大型贵族墓性质》，360-370页；徐良高：《周公庙遗址性质杂谈》，411-417页。

² 亦可见伊藤道治《中国古代国家の支配构造》，217页。事实上还有一个地方，罗泰承认他把速误解为逮，然后含糊地说道：“最近，来国龙已经令人信服的论证了它应当读为逮，李峰等人采用此观点，是更好的读法，”有效地诱导人们认为作者采用了来国龙关于“逮”的读法（265页，注30）。但是罗泰引用的来国龙的文章发表于2014年，但我早在2006年 *Landscape and Power* 和2008年的 *Bureaucracy and the State* 两书中已经采用了“逮”这一读法。因此，我没有可能采用来国龙的观点，他的那篇文章我也没有看到。

从国家所有变成贵族所有而发生变化(《政体》第174页)。对于我的讨论,罗泰这样说道:“李显然没有意识到一个邑的所有居民都是同一宗族的成员。也就是说,这些宗族中的每一个,都是根据一个人与始祖的关系而内部分层的,包括贵族阶层,甚至可能是绝大多数的平民”(第272页)。毫无疑问,宗族内部具有社会等级制度,但却没有宗族和邑的一对一的关系出现。大量的青铜器铭文表明,正像在《西周的政体》中仔细分析的那样,许多宗族都控制众多个邑(《政体》第176-177页)。一些大的宗族例如宝鸡地区的散氏在他们拥有的邑中已经发展出不同层次的行政管理。更重要的是,许多铭文如小孟鼎(《集成》2839)等,表明许多宗族在早期西周的大扩张期间得到了周王赏赐的大量低等级农业劳动力或奴隶,而诸如土田(土地和田亩)和附庸(非自由劳工)在西周早期以后继续被周王用来赏赐或在宗族之间进行转让(五年琯生簋,《集成》4292;召鼎,《集成》2838)。这些宗族中的非血缘关系成员是如何被分配在宗族结构之中的,这需要将来更进一步的研究。但是,我们可以推测,情况想必是非常复杂,并且必须据当地居住情况随时进行调整。

事实上,就在三页之后(《政体》第177-178页),甚至在前面(《政体》第157-158页),我已经花了很多的笔墨用了两个论证来展示伊藤道治对五年裘卫鼎铭文的分析怎样使我们看到宗族间土地转让所带来的社会影响。这个分析显示从邦君厉转让给裘卫的五田中有四田需要从前者的土地中割让,周围被属于政父和散氏的田亩所围绕。剩下的一块土地很可能已经从邦君厉的邑核心中分割出来,以便容纳裘卫家族的居民。虽然最后一点仍然需要进一步研究,但毫无疑问,宗族结构的基于血缘群体关系的财产的整体性至少在西周中晚期陕西王畿的一些地区已经发生破裂。没有理解这一分析,或者更好的是推翻它,罗泰就没有理由大胆地宣称“李显然没有意识到一个邑的所有居民都是同一宗族的成员”。罗泰的这个批评完全无视了我在书中的分析。我希望他最好先看看我的分析,然后再批评我的结论。一个更有普遍意义的建议是,罗泰很明显需要阅读更多的青铜器铭文,从而获取它们提供的全方位信息,就算是只为了批评一本大量使用青铜器铭文的书的话。

最后,我要讨论一下罗泰依据唐兰关于在铜器铭文出现的“康宫”的著名理论而断代于昭王时期的令方彝。据唐兰的观点,康宫是祭祀康王的宗庙,那些提到康宫这类的王室宗庙青铜器一定应当断代于与这些宗庙同名的周王之后。虽然早期的学者如郭沫若、陈梦家将令方彝(包括令方尊)断代于成王时期,但自唐兰的文章于1962年发表之后,许多学者遵循了将这件铜器断代于昭王时期的观点,罗泰的断代即采自此。¹然而,我一直认为唐兰对“康宫”含义的解读是正确的,但他对令方彝的断代是错误的。

在唐兰提出自己的理论五十年后,有必要重新审视这个问题。但这是一个非常复杂的问题,需要另写专文讨论。这里,我只总结一下我将令方彝断定于成王时期的原因:1)“康宫”一词在所有其他铭文中出现时,总是被冠以“周”的地名首字,暗示它是只位于今天周原的一座宗庙混合体(可能包括康王、昭王、穆王、夷王,甚至厉王的宗庙),甚至不在渭河平原的其他任何城市。²只有令方彝提到了位于东方洛阳的“康宫”,这表明后者“康宫”可能是一个与康王的宗庙不同的建筑。因此,唐兰的“康宫”理论不能用来确定令方彝的年代。2)明显的是,令方彝铭文中显示周公仍然活着,他给自己的儿子明保发布命令,而明保是铭文中的叙事主角,外出并会同卿事寮的官员。周公死于成王时期(主张令方彝属于昭王时期的学者很难解释这一点)。3)从风格来看,令方彝与著名的麦方尊以及其他由麦铸造的青铜器一样,后者被大多数学者断定于康王时期;到了昭王时期,青铜尊已经开始发展出与令方尊明显不同的新式风格。令方尊的设计与纹饰更符合成、康时期的铜尊风格。4)最近

¹ 唐兰:《西周金文断代中的康宫问题》,第15-48页。对于康宫的争论与令器断代的讨论,亦可见Edward L. Shaughnessy, *Sources of Western History*, 193-216.

² 这一点在我之前的西周政府研究中阐述的很清楚,见Li Feng, “‘Offices’ in Bronze Inscriptions and Western Zhou Government Administration”, 1-72.

眉县发现的逯盘铭文为这一观察提供了新的支持。在逯盘单氏家族的世系中，有一位叫惠中盞父的祖先，曾经辅佐昭王和穆王；他无疑可以确认为以前所知的可以作为昭王以及穆王早期尊与方彝的标准器的盞方尊和盞方彝的铸造者。但是与盞方尊与盞方彝相比较，令方尊与令方彝的造型与纹饰均与盞器有很大的区别（图1）。即使只看这一比较，令方彝和令方尊被断代于昭王时期的可能性也是很小的。



令 方尊



令 方彝



盥方尊

盥方彝

表一：令方尊/令方彝与盥方尊/盥方彝比较（方便起见，所有的照片采自“殷周金文暨青铜器数据库”6061, 9901, 6013, 9899；史语所：
http://bronze.asdc.sinica.edu.tw/qry_bronze.php）

关于书评的伦理规范

书评是学术的检查站，也是西方学术生活中的重要润滑剂。众所周知，西方学者所写的书评与发表在中国的通常是赞扬性的书评（有时候也会有严厉的）不同，总体上更具批判性。这主要来自于20世纪50年代西方尤其是美国校园里普遍存在的知识氛围，它变得更喜欢采用批判的方法，如果不是对以往作为欧洲遗产的一部分的知识体系的根深蒂固的怀疑的话。在西方主要存在两种书评：1) 征求书评，通常是1000到2000字，并在学会期刊上发表，作为向专业但更广泛的人士介绍学术著作重要的载体；2) 不经征求的书评，通常在1-2年后

出版，对学术著作进行更深入的评价。健康的批评是严谨的学问的养料；然而，书评（有时是第一种，但更多的是第二种）也是对一个人区分其作为学者的学术责任和他或她自己被唤起的私心之能力的审判之地。不幸的是，人们常常不能通过这个审判。早期中国研究领域在1975年《早期中国》杂志第一期出版以来一直受到健康的书评的滋养，但偶尔也会被一些不负责任或带有偏见的书评所侵蚀。

罗泰对《西周的政体》的评论，公平地说，提供了一些正面的回应，并有助于突出这本书中讨论的许多重要问题。但是，这篇书评反映更多的是罗泰本人，而不是我的这本书。令人遗憾的是，罗泰属于那么一小部分学者，他们通常利用写书评的机会来兜揽他们对某一主题的认识和了解，而这些主题往往是他们自己无法进行更完整的独立论述的。这种做法经常产生非常冗长乃至多余的评论，但讽刺的是，由于其丰富的参考文献，事实上却可以为学生和非专业读者提供信息和帮助。但这终究偏离了书评的目的，在对一个特定作者的著作进行评论和对一个主题研究领域进行评述之间是存在区别的。但是这个区别却往往不被认知。

在根据作者所设定的目标来评价著作成败的学者，和根据自己是否同意作者观点来评价著作的学者之间，也是存在区别的。前一类学者会对研究主题的意义进行评论，仔细考察作者的证据的有效性，考察其论证的逻辑，客观地评价作品对各自领域乃至人类知识进步的贡献。但后一类学者则会利用这个机会来推广他或她自己的观点，抨击作者的分析中与自已不同的观点，反对或曲解他不喜欢的作者的结论。如果这些批评是基于评论者对作者的学术传统的偏见，或者基于对作者个人性格的好恶，那就更糟了。这样的批评实际上并非不常见，但作为负责任的学者我们必须抵制这种做法。

不幸的是，罗泰看起来并不能保持上述这些原则性区分。他对作者的批评太经常性地是基于他自己的想象而不是证据，或是基于轻率地忽视书中已经明确呈现的证据和有关的分析。他的这种做法，习惯性地以一种高傲的语调表现出来，贯穿了他对《西周的政体》的评论的字里行间，但这对于值得尊敬的学术规范而言是不能被接受的。他对作者“fails to”做某件事的众多指责，常常反映出他自己的偏见或是他自己对近期研究的阅读不足。他对用“人类学”理论来研究西周政府的近于宗教性的迷信，妨碍了他对我用不同的理论和方法来研究西周政府，从而揭示出有关西周政府的更为复杂和微妙的一种历史解释，给予公正的评论。指出了这些问题之后，我建议人们仍然可以受益于阅读罗泰的经常是冗长的书评，因为它有丰富的参考文献。不过，谨慎的读者必须始终意识到他的偏见，并必须明白，当罗泰说某事是错误的，这往往只是意味着他与作者的看法不同，或者他对此事有所了解而已。

参考文献

白寿彝：《中国通史》第三卷，上海：上海人民出版社，1994年。

陈梦家：《西周铜器断代 1-4》《考古学报》1955年第9期，第137-175页；1955年第10期，第69-142页；1956年第1期，第65-114页；1956年第2期，第85-94页；1956年第3期，第105-278页；1956年第4期，第85-122页。

Lothar von Falkenhausen, Review Li Feng, *Bureaucracy and the State in Early China: Governing the Western Zhou*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008（罗泰：《评论：李峰〈西周的政体：早期中国的官僚制度和国家〉》，浙江大学艺术与考古研究中心编：《浙江大学艺术与考古研究》（第一辑），杭州：浙江大学出版社，2014年，第252-277页。）

———. “Review: *The Chinese Neolithic: Trajectories to Early States* by Li Liu,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 67.1 (2007): 178-193.

- . *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BC): The Archaeological Evidence*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, UCLA, 2006.
- . “Issues in Western Zhou Studies: A Review Article,” *Early China* 18 (1993): 139-226.
- 付仲杨：《再论周公庙西周大型贵族墓葬群性质》，《三代考古》，第 360-70 页，北京科学出版社，2009 年。
- Gluckman, Max. *Politics, Law, and Ritual in Tribal Society*. Chicago: Aldine Publishing Co., 1965.
- 郭沫若：《两周金文辞大系图录考释》，第 8 卷，北京：科学出版社，1958.
- 伊藤道治：《中国古代国家の支配构造》，东京：中央公论社，1987.
- 翦伯赞：《中国史纲要》第一卷，北京：人民出版社，1979.
- Latour, Bruno. *The Making of Law: An Ethnography of the Conseil d'Etat*. Cambridge, UK: Polity Press, 2010.
- Li, Feng. *Early China: A Social and Cultural History*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014.
- . *Bureaucracy and the State in Early China: Governing the Western Zhou*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.
- . *Landscape and Power in Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou 1045-771 BC*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.
- . “‘Offices’ in Bronze Inscriptions and Western Zhou Government Administration”, *Early China* 26-27 (2001-2002): 1-72.
- Liu, Li. “Academic Freedom, Political Correctness, and Early Civilisation in Chinese Archaeology: The Debate on Xia–Erlitou Relations,” *Antiquity* 83 (2009): 831–843.
- Shaughnessy, Edward L. *Sources of Western History: Inscribed Bronze Vessels*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- 唐兰：《西周铜器断代中的“康宫”问题》，《考古学报》1964 年第 1 期，第 15-48 页。
- 徐良高：《周公庙遗址性质杂谈》，《三代考古》411-17，北京：科学出版社，2009.

（申超 译）

（责任编辑：黄娟）

田浩、苏费翔：《文化权力与政治文化：宋金元时期的〈中庸〉与道统问题》

肖永明译，北京：中华书局，2018 年

这无疑是一本令人感到既熟悉又陌生的宋明道学研究著作。从书名来看，“道统”是古代儒者，特别是宋明道学家建构的关于儒门圣道的传承谱系，而《中庸》作为“四书”之一，则是新儒学经典体系的核心内容，亦与道统的传承授受密切相关。因为道统本身便是圣贤之人与圣贤之书的结合，这一点在朱熹所作的《中庸章句序》与《大学章句序》中已有明确的揭示。因此，二者皆是历代学者所特别关注，并为现代道学研究者所反复讨论的老问题。但是，本书所涉及的主要人物却大多不见于各种道统谱系之中，甚至不属于传统道学研究所注目的中心人物，而其讨论的主要问题也非原先道统叙事与道统争论所聚焦的个人内在修养体证或“理气心性”等形上思辨。如何在固有的道统谱系与道统论述之外，讲好《中庸》与道统问题，相信是大多数读者对本书的关注点与兴趣点所在。

其实，作者的写作意图与问题意识还是非常清楚的，即通过研究南北方不同政治文化背景下有关《中庸》与道统观念的发展演变，揭示 11 至 13 世纪乃至 13 世纪之后文化权力与政治文化之间的复杂关系。或者更具体地说，阐明政治环境与政治目的是如何影响哲学概念及特定思想谱系的兴起的。鉴于《中庸》与道统二者都是文化权威的主要象征概念，作者认为通过这两个个案研究，可以对朱熹之后接踵而来的儒学思潮获得更为细致与透彻的理解。这一理解表明，朱熹的思想并非像现有的大多数论著在学术史回顾中所描述的那样，在 13 世纪即被迅速而广泛地接受，从而拥有独一无二的显赫地位。而朱熹思想的正统化与普遍化过程，则典型地反映了当时文化权力与政治文化之间相互作用的真实情况。而这正鲜明地体现出作者一贯注重思想史与社会史、政治史交互为用，将思想的发展、学术的升降置于具体的历史、社会与文化情境中进行考察，关注其与当时社会、政治、文化之间的互动关系这一学术取径。

在具体的研究方法上，作者则主张破除既往研究中以“传统”为支点或线索去筛选历史的研究方式。在他看来，受《宋史·道学传》以来的影响，中国学者和西方汉学家在思想史叙述中往往过度突出以朱熹为中心的狭隘的道学流派，及其从北宋到元代的思想连续性与不断增长的优势地位，并且片面强调当时学者对于朱熹所提倡的“四书”与道统的广泛认同，却忽视了其他宋代儒家学者的存在，及其提出的种种质疑和不同经典解释。作者特别提醒道，当我们运用诸如“主流”“大传统”“正统”等充满价值意味的术语时，必须提高警惕，以避免对某一特定的学者群体产生有意或无意的偏向。因为“在基于任何当代视角的历史（思想史与政治史）研究中，这些术语的使用不仅会在‘主流’与‘非主流’学者之间构成一种有意识的区分，也在某种意义上暗示这些‘主流’的学派与传统更胜一筹”。同时，“尽管大多数历史人物对他们或赞同或反对的传统都有所觉察，但他们往往是在某一‘谱系’的重要性凸现出来之后才被追溯，贴上‘主流’标签”，且“价值的判断主要取决于特定的视角”。（第 3 页）因此，要想真正了解当时的思想世界与思潮变迁，就必须回到历史进程本身，去除“传统”的遮蔽，深入剖析宋、金、元时期存在竞争关系的不同思想流派中的主要思想家，并重新认识朱熹后学的复杂思想面貌。而这亦是近年来思想史研究中较为流行的将熟悉的事物或论题“陌生化”或曰“去脉络化”后重新加以检讨与审视的研究范式的又一成功尝试。同时，

为了打破各种主观建构的“传统”或“主流”之间的隔阂与界限，作者还提倡一种更注重连续性与整体性的研究观点，强调考察不同人物以及思想观念之间的相互联系，而这些思想观念同样需要跨越不同“传统”间陈陈相因的边界才能够获得。

本书的上述特点首先体现在研究对象的选择上。在第二章中，苏费翔具体讨论了欧阳修、苏轼、朱熹、叶适、王柏等人对《中庸》的认识。在北宋阶段，或许是受到包弼德《斯文：唐宋思想的转型》一书的影响，苏氏有意避开周敦颐、张载、二程等“哲学家”，而选择从文学家的角度来考察北宋的《中庸》观念。他以欧阳修和苏轼为例，指出欧阳修在科举策问中对《中庸》的质疑和批评是慎重的，且在当时具有一定的普遍性，而苏轼很可能受到欧阳修的影响，故在为科举而作的《中庸论》中批评《中庸》文字晦涩、高深莫测、“虚词蔓延”，掩盖了孔子的实践智慧。这种怀疑论同样构成了《中庸》解释的另一种传统。在南宋阶段，苏氏则以作为朱熹最直接的批评者之一的叶适和作为朱熹后学中的重要人物的王柏为例，指出叶适早年将《中庸》主要视作有关国家治理的政治性文本，晚年更继承了欧阳修与苏轼的思想遗产，在《习学记言》中对《中庸》的用语与文本采取了高度的怀疑和批判态度，而王柏则质疑《中庸》的章节安排，并重构了其文本结构。同时，苏费翔还认为朱熹有意夸大了《中庸》在二程学说中的重要地位，其对二程言论和著述的汇集与编纂带有强烈的倾向性和个人色彩。据此，作者批评朱熹置《中庸》文本中的大部分疑难问题及其他学者的相关质疑于不顾，刻意创造出一种对《中庸》传统非常合理而简洁的解释，而“这一切是以损害学术的严谨性为代价的”。（第7页）加之朱熹对《中庸》的章节划分在当时及稍后的时代还未成为标准版本，故“朱熹将《中庸》作为宋代儒学主流的权威范例的清晰图景，仅仅是一种想象而已，或者充其量只是朱熹自我投射出来的现实”。（第8页）

在第三章中，苏费翔进一步探讨了朱熹、叶适、王柏等人关于道统的观点，突显了其中的联系与差异。苏氏指出，“道统”一词早在朱熹之前就已经被用于描述儒家的统绪，而比朱熹稍早的学者李流谦在与张浚的书信中已将道统与《中庸》的文字和概念相联系，故朱熹的道统理论很可能受到张浚、张栻家族的影响，并改变和提纯了早期道统论所具有的政治内涵，强化了道统是由老师传授给学生的谱系这一方面的色彩。同时，苏氏认为，叶适倾向于将道统理解为“以道为治”而非哲学性的谱系，故多在政治语境中使用“道统”一词。至于道统中的具体人物，叶适一方面认为道统在孔子之后便已失传，甚至曾子也不能胜任道统传承者的角色；另一方面又提升了吕祖谦在道学传统中的重要作用，相对贬抑了朱熹的领袖地位。而王柏作为长期被后人所忽视的13世纪道统讨论中的重要人物，则对当时道统失传的状况表示悲观和失望，并撰写了《道学志》以提高道统的地位。他还提到了当时存在的几种不同的道统类著作，以及学者们向朝廷提议编撰《道统传》或《道学传》的情况和努力。这些都为后来《宋史·道学传》的编撰奠定了文献基础和思想条件。通过上述讨论，作者指出，朱熹所建构的道统谱系在12、13世纪尚未取得独尊的权威地位，王柏及同时代的其他学者并不认为朱熹关于道统的表述是完美的、无可争辩的，一些学者设想关于道统谱系的不同说法，这些说法与朱熹的主张相矛盾，由此暗示了文化权威还存在其他可能的选择序列。同时，朱熹在叙述他的道统版本时，为了打消人们的疑虑，同样选择将孔子和孟子之间的早期道统谱系中存有疑问的部分全部抛开，使得道统的恢复牢固地建立在宋代认同的基础之上。

本书的另一特点便是对金、元等少数民族王朝道学的重视和发掘。论及我国传统社会后期的主流儒学思想，人们往往会用“宋明理学”或“宋明道学”这样的词汇加以概括。但仅从字面上来看，也可以明显发现这一概念表述的不周延之处。而就研究现状而言，且不论明代之后被视为考据学时代的清代，即便是宋明之间的金、元道学，学者们亦关注甚少，而这一时期正是道学发展、演变、传播的关键阶段，对于正确理解道学思想及道学历史具有不可替代的重要意义。有鉴于此，作者在书中转变思路，将研究时段聚焦于宋、金、元之间，即中国陷入分裂、各个政权及各种文化相互竞争以夺取权力之时，着重探讨当时的学者如何处

理政治与意识形态的不稳定问题，及其看待政治权力与文化权威的观点。同时，这也使得我们能够从另一个角度重新审视被朱熹道学传统所遮蔽的同时期的北方思想传统，并且更好地理解在朱熹思想正统化、普遍化的过程中，金、元儒者所发挥的作用。而具有身历金、元两朝，担任翰林备问，又曾出使南宋的特殊经历的郝经被认为是进行这项研究的一个最好典型。

在第四章中，田浩讨论了郝经与宋、金、元时期的道学演变。一般认为，郝经的思想观点存在着严重矛盾，或认为多重压力导致了其内在矛盾。譬如，郝经作为二程之学的传人，起初却极力反对另立“道学”之名，认为以普遍之“道”作为特定思想学派的专名，源于“北宋五子”门徒的自我标榜，具有狭隘性和排他性，容易引发不必要的纷争和混乱；后来又转而对宋人建构的道学传统与道统概念表示接受和认同，称颂周敦颐为“道学宗师”，并以道学中人的视角来看待道学的历史。又如，对于道学北传的情形，郝经一方面强调金朝及元朝早期的学者已经获得了道学的重要知识，另一方面又认为，即使在蒙古侵入南宋疆域，带回大量道学著作之后，北方地区的学者仍未获得道学之传，直到燕京太极书院的建立。对此，田浩推测，1243年顺天副元帅贾辅邀请郝经到顺天衙门担任塾师而带来的社会地位的重大变化，以及接触到大量珍惜典籍的机会，对郝经的文化观念产生了影响，进而导致了其对道学态度的转变。正是在这种地位突然提高的情况下，郝经才如此看重自己与燕京道学领袖的联系，并且希望在太极书院寻求新的支持者。同时，田氏指出，相较于通过师生授受关系进行的“个人传播”，郝经更为强调和重视“机构传播”，即通过建立朝廷支持的机构来传播道学。尽管对待道学的态度发生改变，郝经对于道学历史和发展的观点仍与主流道学有所不同。作为北方学者，其较为关注包括金朝学者在内的北方学者在维护道学传统方面所作的贡献，并倡导伊洛之学的整合，希望将伊洛之学的北方支脉与南方支脉融为一体。在晚年所作的《宋两先生祠堂记》中，郝经在叙述道学历史时，再次突出了金、元时期北方地区，特别是山西学者对程颢之学的传承和实践，并预言未来道学传统将很快由南方回到北方。

在第五章中，田浩讨论了郝经关于宋、金、元时期政治文化与王朝正统性的观点及其原因。在田浩看来，郝经是极少数曾在三个被不同政权统治的地区都生活过多年的学者，这使他处于一个非常特殊的位置，可以对当时几个政权并存情势下的多元文化进行观察和评论。郝经承认外来少数民族政权在中国文化史上占有一席之地，并为中国文化的发展做出了贡献，尽管他有时仍受到“华夷之辨”观念的影响，对不同民族王朝统治的性质加以区分。在给忽必烈的上书中，郝经常常引述儒家的仁政思想，并且提倡“汉制”，即采用汉、唐、宋固有的政治和法律制度，以及学校和科举制度；而在给南宋官员的书信中，郝经则表达了他对蒙古统治者成为明君的信心。这说明郝经虽然认识到外族王朝与汉族王朝之间存在文化差异，且政治文化亦处于较低的水平，但他能够接受外族王朝的统治精英成为中国的君主，前提是其能够适应汉族的文化标准。针对某些学者主张郝经具有强烈的“汉统思想”，奉南宋为正统王朝，并以汉族的政治利益为核心来考虑问题的观点，田浩亦提出了不同看法。在他看来，郝经实际上持北方中心论，称北方为“中国”或“天下”，而他对南宋的评价则非常复杂，不能因其诗文中的个别说法而认定其以南宋为正统。同时，郝经还常常称他所服务的蒙古王朝为“国家”和“天下”，并颂扬了忽必烈统治下的蒙古王朝的合法性，强调“能行中国之道，则中国之主也”的政治原则。对此，田氏也不认为这是郝经为应对现实政治需要而被迫做出的思想改变或观念创新，抑或是体现了郝经与儒家传统之间的矛盾和紧张。相反，田氏认为郝经的这些观点不仅基于当时的社会政治现实，而且有其儒家经典的依据。换言之，其恰恰来源于儒家传统中的相关内容。

在第六章中，田浩探讨了郝经对经典、《中庸》与道统的反思。田氏指出，作为讨论经史关系的最早论断之一，郝经提出的“古无经史之分”的观点是后世“六经皆史”说的重要源头与先驱。这一观念强化了郝经思考五经排列秩序，恢复五经整体性与连贯性的意识。接着，田氏具体分析了郝经对于各部经典的地位与作用的想法，并着重讨论了其关于《中庸》

态度的转变。田氏指出，郝经年轻时并未对《中庸》留下深刻印象，显未全盘接受朱熹对《中庸》的解释和评价，后来才接受了朱熹关于古代道统传承的主要观点，尤其赞同朱熹以子思《中庸》传续道统的说法。只不过其道统观更具包容性，不仅突出了韩愈与李翱在恢复道统过程中的作用，而且提升了邵雍的地位，有时还将诸葛亮等人纳入其中。到了晚年，郝经更是将《中庸》与《大学》视作理解圣人之心的关键文本，并明确以子思为《中庸》的作者，显示其已经更为全面地接受了朱熹关于子思及“四书”的看法。此外，田氏还认为，郝经在《续后汉书·道术录》中，将历代圣人单独归为一类，置于《正传》之中，从而与其余的诸子百家和异端人物区隔开来的传记方式，与大约同时期的南宋学者王柏的做法类似，也预示着《宋史·道学传》的创立。不过，田氏最后指出，郝经晚年关于“道统”的用法与朱熹存在差异，说明二人对道统起源与意义的理解仍然不同。对于道统，郝经更为关注道统摄或统制万事万物的活动，而非特定的圣人传承谱系。这主要是由当时的政治环境造成的。换言之，“‘道统’本身作为一个哲学的和宗派性的概念，对郝经而言仍然不如对朱熹那么重要。至少，统一天下的问题对郝经而言肯定比对朱熹更为紧迫，而这种政治上的考虑也影响了他对‘道统’概念的使用”。（第172页）由此，田浩便对本书第一部分的方法及论点做了呼应和支持，并再次告诫我们，像郝经、王柏这样传统上被视为朱熹忠实追随者的真实形象，远比学界主流所描述的要更为复杂。这种复杂性，尤其是与朱熹学派所宣扬的正统观点之间的差异性，也许可以部分解释郝经、王柏等人何常被宋元儒学史的宏大叙述所忽略的原因。不过，作者随即不失平衡地指出，这种复杂性的另一面便是像郝经这样的“元代少数的朱熹信徒对于朱熹声望提高所起到的作用，可能比现代很多研究者想象得更为重要，甚至超过了南宋后期朱熹的一些主要信徒”。（第183页）

通过上述分析和介绍，本书的诸多优点与新意是显而易见的，但其中仍有一些问题值得我们思考和商榷。首先，为了反思乃至解构以朱熹为核心的道学叙述传统，作者对朱熹的评论不免偏于苛刻，有时甚至存在观念先行或“有罪推定”的情况。书中对于朱熹一些言论或做法的批评，仅仅出于作者的推论或联想，并无切实证据，抑或将后人对朱熹某些论述的理解或误解统统归因于朱熹本人的不良动机，这对朱熹来说，显然是有失公平的。例如，基于自己的推论与某些现代学者的误解，作者便指责朱熹将《中庸章句》及《序》中所引用的二程言论进行刻意糅合，并标示为“子程子曰”，是为了误导读者认为其皆出自程颐，从而夸大程颐对《中庸》的重视程度与学术贡献。用作者的话说，“考虑到由朱熹所作的这篇混杂式的‘文章’被编辑的程度是如此之高，很难忽略或者低估朱熹积极而关键的作用以及由此产生的对《中庸》地位的影响”。（第51页）但这一点只是作者的猜测，并未举出有力的实据，而朱熹的所谓“编辑”也并未改变二程的原意。由于不少二程言论的归属确实存在难以分辨的问题，朱熹出于谨慎或习惯等原因采用这样的处理方式，并无明显的恶意。且这种处理方式亦非朱熹所独有，其他学者也曾广泛使用过。

其次，为了论证朱熹及其思想在13世纪的权威地位和接受程度遭到了传统学者的严重夸大，作者反过来又不免过度突出了当时其他学者与朱熹思想的差异性及其思想史意义。譬如，作者将郝经所作的《五经论》与《与汉上赵先生论性书》《庸斋记》《论八首》等文章内容加以对比，认为郝经对《中庸》的认识和态度存在一个转变过程，从最初并不关注《中庸》以及朱熹的《中庸》解释，到后来完全接受了朱熹关于子思与《中庸》的观点。但从时间上看，后三篇文章集中作于1248年，而前者“很有可能作于13世纪40年代后期”（第151页），且这还是作者将时间估计得较早的结果。如此，二者在时间上就存在重合，有可能撰写于同一时期，甚至前者的撰写时间可能还在后者之后，那么郝经关于《中庸》的思想转变也就变得不那么清晰了。仅从作者举出的例子来看，郝经在《五经论》中的相关表述或许只是基于特定的讨论语境，而非排他性的论述，故与他在同一时期其他文章中的表述并不必然构成冲突，因而不能以此判定其早年不接受朱熹关于《中庸》的观点。

又如，作者通过分析郝经在《续后汉书》中对“道统”二字的使用方法，说明其对道统起源与意义的理解和朱熹不同。实际上，根据汉语的语法，在不同场合、不同语境下，将“道统”二字连用，完全可以表达不同的含义而互不干扰，不能将其简单地归为一类，等而视之，然后以此证明其与朱熹的理解不同。换言之，不能将语义的多样性直接转化为思想的差异性。诚然，道学家为了论证所属王朝或政权的合法性，有时会将道统与政统捆绑在一起，从而使道统具备一定的政治意涵，但不能仅仅因为“道统”之“统”具有统摄、统御的意义，比如“道统万物”“道统形器”之类，就径直认为其具有“政治文化的痕迹”，或认为郝经在此意义上对“道统”的使用，突出了其政治意涵，而忽略了其作为圣人传承谱系的意义。应该说，无论将“道统”理解为传承谱系还是统摄、统御，都是宋代道学家可以接受的思想共识，并不能直接反映郝经与朱熹的思想差异。

退一步说，即便王柏、郝经等人思想差异确实客观存在，其差异程度和具体意义仍有待更为精确的评估。因为不同学者，特别是具有思考力和创造力的学者之间存在思想差异甚至思想冲突本是再正常不过的事情，亦是思想理论不断发展、完善的必要条件。像作者这样，倾向于认为只有无条件地、全面地支持朱熹的立场才有资格被视为朱学传统的一员，否则便会“损害历史学家与哲学家作品的学术价值”的观点不免偏狭。（第68页）事实上，我们可以看到，即便在作者认为朱熹传统已具有“明显的至高无上的地位”的14世纪之后，在朱子学的内部与外部仍然存在广泛而持续的异义与争论。不少重要的朱子学者甚至在诸如心性理的关系、尊德性与道问学的关系、格物致知的解释、《大学》版本等关键概念与核心议题上拥有完全不同的看法，产生了激烈的争论，但这并未改变朱子学在官方与民间的正统地位。因此，仅以个别学者是否存在与朱熹不同的思想观点来判断朱熹学派及其学说是否获得了权威地位与普遍接受是不尽合理的。更何况作者在多数情况下并未具体言明这些不同观点究竟拥有多大的学术或政治影响力，在多大的时空范围内传播，并获得多少人的支持，以至于在多大的程度上可以构成对朱熹传统的抗衡与挑战。

第三，作为特色鲜明的个案研究，本书总体上说还是比较成功的。但若是放在《文化权力与政治文化——宋金元时期的〈中庸〉与道统问题》这样的大题目底下，则内容稍显单薄、零碎，相对缺乏整体性与系统性，不免令人有种意犹未尽的感觉。同时，这种“以一持万”式的个案研究也有其片面性与危险性，它既可能是“以一知万”，也可能是“以一蔽万”。如前所述，过于强调个案的意义，就有可能将某种个别经验或偶发事件夸大普遍状况或必然规律。当然，这并不意味着本书一定存在这样的问题。但为了进一步证明、巩固本书的结论，仍有必要在这方面进行更多全面、细致而扎实的研究工作。相信在本书的提倡与示范下，未来会有更多哲学与历史学者投身这一领域，取得更多的研究成果，进而对此问题提出一个更为宏观、更为平衡，且更具系统性与总括性的理论框架和历史叙述。

（方遥）

康儒博：《修仙：古代中国的修行与社会记忆》

顾漩译，南京：江苏人民出版社，2019年

Robert Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*

Robert Campany, Honolulu: University of Hawaii Press, 2009

东晋葛洪所著的《神仙传》，在神仙传记类文本中一直是最受学者们注意的一部，它上

承着汉人《列仙传》，下启了神仙传奇小说的传统。不论是国内学界，还是海外汉学界，关于这部书的讨论都绵绵不绝。而康儒博的《修仙》一书，即是近年来自海外的一部佳作。该书于出版后广受赞誉，相继获得了美国宗教学会的优秀研究奖和列文森中国研究荣誉奖。2019年，该书的中译本由江苏人民出版社出版，纳入了“海外中国研究丛书”系列。

—

由于语言的隔阂，海外学者对于道教的研究，常常是伴随着翻译进行的，康儒博也不例外。2002年，他出版了《与天地齐寿：葛洪〈神仙传〉翻译与研究》（*To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*），其细致的文字梳理、详尽的证据搜集，都为《修仙》一书奠定了基础。

既然是文本研究，那么最根本的问题当然是如何阅读文本。《神仙传》显然有着虚构的成分，由此，文学研究者们常将《神仙传》视作小说，或者小说的“原型”。不过，现代学者研究视野中的“小说”，实则是一个舶来的概念，对于解读中古文献未必合适。当我们将《神仙传》目为小说一类时，就很容易把葛洪当时的写作状态，跟现代的作家等同起来，即认为他是自觉地、独立地进行创作；这样一来，《神仙传》所隐含的宗教经验，也便被忽略了。康儒博在《与天地齐寿》中提醒我们，实则《神仙传》的性质和《高僧传》仿佛，虽说学界对这两部传记采用了完全不同的研究视角。

与此相反的是，几十年来，《高僧传》被认为是中古时期宗教实践与世界观的珍贵史料，没有学者将其视作现代意义上的小说。¹ 康儒博认为，长久以来，道教传统的不受重视是造成这种现象的原因。当然与此同时，康儒博又认为，一种宗教的形成，也不会像我们回溯得那样有条不紊，而《神仙传》也无法与后世的道教直接构成统一的整体。

在之后互相竞争的宇宙论和神学体系中，仙的概念和仙的相对地位，在不同人群、不同时间不断发生着改变，这种状况从364—370年间的上清派就开始了。² 因此，康儒博将自己所考察的时间范围谨慎地规定在葛洪去世前，即最迟不超过公元343年前后；在这段时间内，民众的宗教生活可以通过《神仙传》得到呈现。

既然要将《神仙传》视为史料，那么其中的虚构因素，就会影响到研究的可靠性。对此，严肃的历史学家会花费大量时间进行详尽的考证，试图将虚构的与非虚构的内容剥离开来，从而最终得到所谓的史实。但康儒博另辟蹊径，他从葛洪的写作意图出发，指出不论内容是否虚构，葛洪笔下仙的特征，实际就是中古时期人们判定修道者是否成仙的标准。借助这样的策略，康儒博灵巧地避开了文本阐释中容易出现的一些问题：譬如，如何定义虚构与真实。因为现代人所认为的虚构，在中古时期的人们看来，却完全可能是确凿可信的。当然，经过了现代科学的洗礼，现代人很难相信通过服用丹药、苦修等方法，真的可以得到永生，但古人却未必如此，至少很多君王对此笃信不疑。又譬如，如何处理葛洪与其创作意图的关系。二十世纪以来，文本自身的意义在多大程度上与创作者本身的意图有关，一直是西方文论争论的一大热点。论者或强调作者意图的决定性意义，或消解作者在文本意义中的地位，不过，这些理论对于《神仙传》的讨论来说，都显得有点水土不服。如前文所提，葛洪并非现代意义上的创作者。数量众多的仙传，并不是葛洪以一人之力创造出来的，相反，他的工作更接近于仙传故事的收集与加工。因此，康儒博有意淡化了葛洪的个体性格，而着力于考察《神仙传》所处的社会环境，致力于重现“仙”声名的形成，以及当时人们对于“仙”这一群体的集体记忆。

¹ Robert Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, Berkeley: University of California Press, 2002, p.100.

² Robert Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2009, p.34.

康儒博仔细爬梳了《神仙传》中的诸多故事，将“仙”或者渴望成仙的“修道者”得以证明自己身份的特征，归纳为一套“repertoire”。“repertoire”的本义，是指全部的节目，或者全部的技能；在这里，我将其翻译成“总集”，借以指代全部内容的集合。这或许不是最恰当的译法，而精通中文的柯马丁教授，曾在一次讲座中将“repertoire”译为“资源库”。不过，在这本著作中，“repertoire”所包纳的内容，却远不止文化资源或者思想资源，更多地是指行为特征、生活方式等等难以用“资源”两字概括的内容，故我暂且保留了“总集”这一译法。

康儒博的归纳是基于比较进行的。“仙”作为一个名词，本身具备飞升、超越的意蕴，作者的分析也十分关注总集中诸多超越日常生活经验的特征，比如特殊的饮食、能够驱使神灵与野兽、居无定所、长生不死等等。在这部分讨论中，特别值得注意的是他对中国传统习俗的理解。康儒博认为，断谷之所以特殊，是因为食用经过烹调的五谷，恰是汉人之所以为汉人的重要特征；修道者之所以喜爱云游，是因为安土重迁恰是农耕文明的显著性格；而长生不死的特别意义，则在于脱离了中国传统的社会结构。他说：

在中古时期的中国，死亡这一事件意味着一连串特定的社会、宗教过程的开始。所以，不死也就意味着摆脱这些过程，摆脱维系这些仪式的更加宏大的体系。¹

逝者会成为祖先，接受后辈的祭祀。而对祖先的供奉，是上至帝王、下至平民的普遍习俗，也是维系家庭与国家的情感纽带。不死，就不会成为一般意义上的祖先，也就摆脱了与世俗社会的关联。因此，“仙”所呈现出的特征“总集”充满了对世俗文明的反叛。很多时候，与其说他们愿意做什么，不如说他们决定不做什么。

然而，仅仅具备一些特征，尚且不足以成为“仙”，其身份的确认还要得到他者的认可。再进一步说，他者在这里又有两种：一为修道者与仙构成的松散群体，这意味着，只有经过道行较深的前辈承认，与富有声望的仙产生关联，希望修仙的人才可能成为修道者。二为世俗人群，这意味着，修道者需要采取种种方法，向世俗人群展示自己的成果，以证明自己已经成“仙”。

修道者与他者的联系，正是康儒博研究的重点。他借助正史、碑刻、道教经文等诸多材料，围绕着《神仙传》重新勾勒出修道者一步步构建自己声名的历史。在这个过程中，隐秘与彰显以耐人寻味的方式结合在一起。隐秘赋予修道者与方术强烈的神秘感，与世俗世界拉开距离；但同时，修道者在确保神秘性的同时，又必须使自己的能力彰显出来，以便交换得到他们需要的声望和物质支持。故而，修道者并不像文本中宣称的那样远离尘俗，相反，他们积极地与人群接触，力求得到接受。

在这部分讨论中，康儒博也始终采取比较的策略。神灵与祖先同样会表现出特殊的能力，能够为民众带来福祉。只不过，他们却需要“血食”，或需要高额的祭品作为交换，这正是仙与修道者所反叛的内容之一。“仙”有时并不需要被庇佑者付出相应的经济代价，而且在大部分时候，他们虽然时常出现在人流如织的集市上，可他们的特殊能力却是隐秘的，只有慧眼识珠者才能够发现；也就是说，仙与修道者会积极地参与社会生活，并且以独特的参与方式构成“仙”的识别特征。

在全书的最后部分，康儒博讨论了仙传故事是如何通过种种策略说服读者的，它们广泛吸纳各种来源的元素，塑造成仙传故事，并在流传中不断重塑。特别值得注意的是，康儒博指出，碑刻是仙传的重要组成。他认为，修道者和仙在离开世俗世界以后，仍然会和人群产

¹ Robert Campany, *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2009, p.57.

生持续的联系。人们为了纪念他们，会为他们建立祠庙，树立碑刻，向路过的远方行人宣扬仙的事迹。碑刻是仙传的一种重要形式，它参与仙传文本的传播和反复重构，使仙得以永垂不朽。

三

如是，康儒博为我们绘制了一幅中国中古时期修道者的宗教生活画卷，这幅画卷摆脱了从前人们所认为的仙隐居山林、不染红尘的固有印象，呈现出一幅充满世俗气息而又生机勃勃的画面；而他带给我们的启示与思索则远不止于此。

对于读者来说，了解他者眼中的中国文化，是认识自己的重要途径。我们也许很难意识到，食用五谷是古代中国人定义自己的标准之一，也不太会将死亡设定为一系列社会活动的起点。而来自另一种文化体系的康儒博，跨越时间与空间的遥远距离，敏锐地意识到什么是《神仙传》所特有的。同时，他又往往会与自己熟悉的文化传统进行比较。譬如，康儒博指出，在中国古人的宗教观念中，没有明确的此世与彼岸、自然与超自然的二元对立，宗教也不一定强调界限分明的归属感。只是在有些时候，一些术语和概念可能会对读者产生困扰。例如，康儒博数次提到“圣徒”；圣徒形象的构建与仙有一些相似之处，但是，圣徒这个词和官方册封圣徒的行为通常出现在基督教中。而在古代中国，基督教并没有机会得到长时间的风行，社会结构也和基督教国家很不一样。相较而言，更适于与“仙”比较的形象恐怕是佛教中的高僧、儒家传统中的大儒、甚至某些具有特定意义的人物，比如《列女传》中的女性形象和散落在各类典籍中的孝子形象。他们在社会生活的不同方面与不同层次上成为典范，又彼此影响，互相协调。正如康儒博观察到的那样，修道者有时不得不考虑到家庭责任的要求，将秘术传授给自己的家人，或者试图庇护自己的亲人。当然，这方面的联系已经超出了康儒博此书所讨论的仙与他者的关联，是更大程度上的互动，也许可以成为后续的研究生发点。

康儒博的《神仙传》研究其实可以追溯到他更早的著作《奇谈：中国中古时期的志怪》。¹在那本书里，康儒博重新定义了志怪故事的性质。他认为，那些作者实际上是将志怪作为史传的一类书写的，他们不仅仅致力于搜罗各个地方、各个时间段发生的异常事件，还试图将这些事件联系起来；比如天象、祥瑞等，便常会和当朝君主的政绩息息相关。因此，志怪故事记录了当时人们对于周遭世界的理解。《神仙传》与志怪故事有着相似的性质，康儒博的讨论也是基于先前研究进行的。既然谈到了世界观，我们便很容易生发出这样的疑问：佛教深刻影响了中国人的世界观和宇宙观，而葛洪生活的时代也已经有了佛教兴盛的态势，那么，《神仙传》的书写，特别是修仙的手段、修道者所推崇的较为优越的行为方式，是否可能受到了佛教的影响？当然，《修仙》一书或许还不能解答所有疑问，但它为我们铺设了一条饶有趣味的道路，后来者可以循此展开更进一步的研究。

（顾漩）

¹ Robert Campany: *Strange Writing: Anomaly Accounts of Early Medieval China*, Albany: State University of New York Press, 1996.

杰拉德·高斯：《理想带来的暴政》

Gerald Gaus, *The Tyranny of the Ideal*, Princeton: Princeton University Press,

2016

毫不夸张地说，当代政治哲学的大多数著作不仅是人类数千年政治思考的结晶，也是罗尔斯正义理论的产物，杰拉德·高斯的这本《理想带来的暴政》就是其中之一。无论依赖前人的经验或理性反思，“正义”都不是一个单一的问题，而是一系列问题。谈到正义，人们习惯追问它的定义、实现方式和可行性。这些对于理解，特别是建构一种正义理论来说都是基础性的要素。对此，哲学家们往往不会轻易罢手，因为要使一种正义理论变得更清晰，就需要对其中每个要素进行额外的区分和判断。比如，何为正义取决于将谁作为正义的主体，主体可以是个体，也可以是集体，在一般情况下个体正义不同于集体正义。因此，防止正义理论缺失完备性就必须对主体视角做出明确的假定和解释。诸如此类，这就形成了一串问题链。当然，没有人敢妄言哪一种正义理论达到了绝对的完备，它们只是趋近完备，所以建构正义理论的任何步骤都被看作是中间性的。正义问题的复杂性直接导致正义理论层出不穷。

根据应对现实不正义的两种进路，政治哲学家们被划分为两大阵营：理想主义与非理想主义。¹“理想主义”顾名思义是通过瞄准理想正义来改善不正义。柏拉图的《理想国》和托马斯·莫尔的《乌托邦》就属于典型的理想主义理论。另外，罗尔斯、柯亨等人的著作也包含对完美正义的阐述，例如罗尔斯的良序社会（the well-ordered society）和柯亨的野营旅行（the camping trip）。我们对非理想主义理论一样不陌生，霍布斯的《利维坦》就是这种进路的代表，而当代的非理想主义者主要包括杰拉德·高斯和大卫·艾斯特兰德（David Estlund）。抛开先入为主的偏见，非理想主义的力量不但没有被理想主义打压，反而在近些年有赶超之势。此外，相比理想主义直面正义，非理想主义更倾向于对抗不正义。正如阿玛蒂亚·森在《正义的理念》的序言中说道的，“这里提出的是一种非常宽泛的正义理论。其目的在于阐明我们怎样才能处理促进正义和消除不正义的问题，而不是为有关完美正义性质的问题提供答案。”²理想主义与非理想主义这两大阵营确实存在对立和冲突，这正是《理想带来的暴政》展开的背景。

《理想带来的暴政》是对罗尔斯《政治自由主义》的后续思考。基于主流英美政治哲学的语境，它探讨了人们在开放社会³中应该如何看待理想、追求正义。高斯在开篇就指出，理想理论关注理想是什么，它能否实现，以什么方式实现。但他呼吁人们超越相关争论，因为更关键的问题是，“一种有关理想的理论可能是什么，以及它在何时和为什么有吸引力”（第12页）。高斯在这里提出的是一个元政治哲学的问题，它的意义在于引导人们检验现存的理论是否被合理地建构。值得一提的是，高斯在本书的标题中将“理想”与“暴政”联系

¹ 在政治哲学领域，非理想主义的另一种相关表述是“现实主义”。但“现实主义”的内涵更广且在不同语境下丰富多变，它除了干预公共理性，还影响身份政治，有反理想主义的一面，也有反道德主义的一面。鉴于此，本文以“非理想主义”突出“现实主义”中反理想主义的一面，从而框定讨论范围，减少术语的模糊性。

² 参见 Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2009, p. ix。

³ 开放社会“在试图保存、发展，以及建立符合他们自由、人性和理性批判标准的或旧或新的传统时，拒绝仅仅被建立的和传统的绝对权威”；参见 Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, London: Routledge, 1966, “Preface To The Second Edition”。因此，开放社会变动不居，多样性是它的特点。

起来，显示了他对特定理想模型，即“良序社会”的不认同，而非抗拒一切理想模型，抹杀理想本身。

《理想带来的暴政》定位在极端理想主义与极端非理想主义之间，偏向非理想主义。书中的复杂性、不确定性使作者传达的信息更加贴近人类生活的事实。结合章节安排，这些特征更是一目了然。正文由五章组成，依次是“理想的魅力”、“难以实现的理想”、“破碎的理想”、“非理想”和“从堡垒出发”。从前四章的标题和排序不难看出，高斯讨论的重心经历了从理想到非理想的转移。他在进行一个实验：首先选取一个恰当的理想模型作为对象，再加入实际因素，如深层的视角多样性（以下简称“多样性”），然后观察它们的契合程度。实验表明，理想容易受到多样性的侵蚀，力量会持续被削弱，乃至在开放社会中失去立足之地。而多样性突出了视角特有的性质，凭借视角间的交互拓宽它们的视野，开辟人们寻求正义的新方式。第五章，高斯回顾全书历程，奉劝人们告别“良序社会”，舍弃这座理想的堡垒，因为道德同质的良序社会是一个危险的幻象，它导致人们遗漏在正义问题上的深刻分歧。最后，高斯主张人们要集体参与理想的探索过程，“为不断修改当前的观念和理想留出空间”。

在《理想带来的暴政》中，高斯用很大篇幅讨论了以往人们在寻求正义时遇到的难题，这些难题在很大程度上源于他们采用的单一视角。按照高斯的论述，正因为传统正义理论在这些难题上一筹莫展，人们才应该转向对“理想”本身的探索。许多哲学家喜欢将理想比喻为远离当下世界的一座岛屿，把探索理想当作一趟漫长的航行。虽然这些哲学家没有十足的把握可以成功登岸，但相信那座岛屿能够帮助他们确定航行的方向。确切地说，这趟航行会途经无数个非理想世界，每当面对两个非理想世界 a 和 b 的时候，正义要求人们评估 a 和 b 到理想世界 u 的距离（“问题一”），并主张向更接近理想世界的那个非理想世界前进。这是理想的定向功能。不过，阿玛蒂亚·森认为，人们真正在意的是另一个问题，即 a 和 b 的相对正义（“问题二”），而且前一个问题对于后一个问题来讲既不充分也不必要。因此，他的正义理论支持成对比较路径或纯粹的攀登模型。

高斯总结道，“森的分析本身与一个理想无关，只与‘一个特定的社会变化是否增进正义’有关”（第 15 页）。就好像人们知道珠穆朗玛峰是世界最高峰，但这无法用于比较麦金利山和乞力马扎罗山的海拔。针对森的成对比较路径，约翰·西蒙斯（A. John Simmons）反驳说，除非两座较低的正义“山峰”都在通往正义“最高峰”的道路上，否则哪一座的海拔更高就不重要。¹

西蒙斯对森的反驳十分有力。考虑到正义与理想的不确定关系，的确不能轻易预设“更正义”与“更接近理想”是一致的²，而这种一致性似乎构成了森的理论前提。恰恰因为“更正义”意味着“更接近理想”，所以关心 a 和 b 的相对正义就足够了。为进一步摆明森与西蒙斯的观点，高斯使用“正义图景模型”加以阐释。³如果图景适当“平坦”（smooth），即“更正义”与“更接近理想”呈正相关，那么森的纯粹攀登模型就可以指引人们朝着理想前进（如图 1）。然而，正义图景或许没有想象中平坦。只要它足够“起伏”（rugged），破坏了“更正义”与“更接近理想”的正相关性，比较 a 和 b 的内在正义就容易让人们误入歧途（如图 2）。比方说，人们在向 a 移动之后达到 u 比移动之前更加困难，那么即便 a 比 b 更正义，它也仅仅是一个干扰项。在这幅足够起伏的图景中，理想会发挥作用，清扫掉那些干扰项，

¹ 参见 A. John Simmons, “Ideal and Nonideal Theory,” *Philosophy & Public Affairs*, vol. 38 (2010), p. 35; Gaus, *The Tyranny of the Ideal*, pp. 6-11.

² “更正义”与“更接近理想”分别对应上文的“问题二”和“问题一”，但它们的差别不只展现在这一个层面。在决策理论中，“更正义”相当于对 a 和 b 的偏好判断。由于缺少衡量 a 和 b 的标准，这种判断是二元的。与之相较，“更接近理想”是一元判断，在这句短语中，理想充当唯一的标准（参见 §II.1.1）。

³ “正义图景模型”体现为一个二维坐标系，X 轴上的点表示各个世界，包括当前世界和理想世界，Y 轴上的点表示各个世界的总体正义（第 61—67 页）。

规划出最佳路线。因此，西蒙斯否定森的做法。在他看来，“问题一”和“问题二”缺一不可。如果森的正义理论是一维的，西蒙斯的就是多维的。



图 1

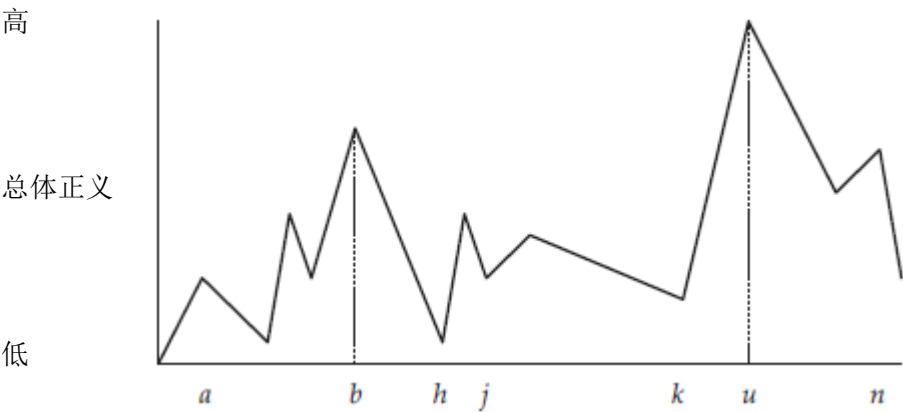


图 2

判定森和西蒙斯究竟谁的理论更具说服力不是当务之急。重点是顺着森和西蒙斯的争论深挖下去，解开排序中的疑问。纵观全文，正义理论包含“搜索理想”和“识别理想”两个环节：搜索理想通过扩大正义图景增加碰到理想的概率；识别理想需要尽量缩小理想所在的区域，进而确定理想。通常，搜索理想为识别理想服务，它们共同对图景中的世界进行排序。此外，每种正义理论都具有独特的视角。就是说，搜索理想和识别理想背后潜藏着对视角的规定，这是在回答“谁的理想”。¹被规定的视角有自己的邻域²，它与两个环节联系紧密，

¹ 正义理论的视角有单一（个体）视角和多样化（群体）视角之分。例如，罗尔斯的视角是单一视角，这种视角是同质性的，它探索的是一个集体理想，而高斯的视角是异质性的多样化视角，即各个视角对事物的意见不统一，这使得大量个体理想涌现出来。

² “邻域”是现代数学、计算机领域的基本概念。假设点 a 在 x 轴上，以 a 为中心的开区间即 a 的邻域。高斯借用“邻域”来表示视角的视野。

是正义理论的基础。因此，下面的讨论将集中在“搜索理想”、“识别理想”和“谁的理想”这三点上。

高斯对正义的探究以单一视角为起点。秉承西蒙斯的理念，单一视角必须满足社会实现条件（Social Realization Condition）和定向条件（Orientation Condition）。“社会实现条件”指一个视角根据每个世界的内在正义对它们进行评估，关于哪个世界“更正义”；“定向条件”指一个视角的总体排序参考这些世界与理想世界的接近度或相似性，关于哪个世界“更接近理想”。乍一看，单一视角非常令人满意，但其实这样的视角带有先天的缺陷，这些缺陷与“搜索理想”和“识别理想”有关。

首先，单一视角很难命中理想，完成对理想的识别。如上文所说，正义图景可能是相当起伏的，因此，“除非一个视角对世界的判断是最精确和准确的，否则这些判断就不能传递有效的（可靠的）信息”（第 71 页）。高斯称之为视角的**最大精确度要求**（Maximal Precision Requirement），而且他坦言，单一视角几乎满足不了这个要求。如果一个视角不能清楚地认识各个世界，即使理想在眼前（邻域内），人们也有可能对它视若无睹，错把非理想当作理想。更严重的是，不正确的思维惯性一经形成，想要消除它就必定需要耗费额外的成本，这无异于绕路。其次，单一视角对理想的搜索无法摆脱**邻域限制**（Neighborhood Constraint）。比如， Σ 是一个视角， a 、 b 、 c 是其邻域内的三个非理想世界， u 代表世界集合 $\{X\}$ 中的理想世界或**全局最优解**。视角 Σ 可以比较 a 、 b 、 c 这三个世界，为它们的正义排序。我们假设排序是 $a > b > c$ ，那么 a 就是一个**局部最优解**。但由于理想 u 位于 Σ 的邻域之外， Σ 缺乏关于 u 的知识，视角 Σ 就很容易被困于局部最优解 a 。

“最大精确度要求”和“邻域限制”是理想理论面临的最严峻的挑战。可想而知，只要这两个难题得不到解决，理想对人们来说就仍然是一座海市蜃楼。好在不是无计可施。虽然西蒙斯的提议不够完备，但引入多样性或多或少会改善这种情况。于是，高斯主张以多样化视角取代单一视角。¹

对于克服邻域限制，多样化视角的好处是显而易见的。单一视角经常看不到正义图景中的所有世界，从而无法对它们进行完整的排序；相反，多样化视角能够更好地保证排序的完整性。以多样化视角搜索理想被高斯形容为一种“传递接力棒的动态过程”（handing-off-the-baton dynamic）：一个视角带着接力棒尽其所能地向上跑，到达一个局部的顶峰。但在其他视角看来，这并不是一个顶峰，所以这个接力棒可以交给下一个视角，然后它继续向上跑，到达自己的局部最优解，在那里它会把这个接力棒再交给另一个视角，以此类推（第 111 页）。在寻找理想的过程中，群体视角的视野借助视角间差异的不断叠加而变宽，最终将 $\{X\}$ 域中的世界一览无余，发现理想。不过高斯指明，这只是多样性的一个面向，多样性也会导致分歧。多样化的视角不仅在视野范围的大小上有区别，也因为自身的特性和偏好，对其他视角的局部最优解和世界排序持不同的看法。如果这些视角始终达不成一致意见，那么“传递接力棒”就注定要失败，原因是它们根本不在一条跑道上。庆幸的是，伴随不同视角的深度交织，每一个视角总可以借鉴其他视角来自我修正，并且它们可以重新组合，创造新的、更合适的视角，遇见自认为更好的最优解。可以说，开放社会是一个充满争议的场所，在其中不同的视角改进各自的正义，树立个体理想，却淡化甚至消解集体理想的概念，即没有哪一个理想是全体视角所公认的。在多样性的影响之下，“局部”与“全局”的界限不再清晰，因为群体视角中的个体视角通过交互有效地减轻邻域限制，一次次跳出“局部”。世界趋于泛理想化，集体理想失去它本来的神圣性和优越性，成为众多个体理想中的一员。

接下来的工作是处理单一视角在识别理想时遇到的障碍。我们已经有所了解，在足够起伏的正义图景中，单一视角由于受到“邻域限制”，被它视作“更正义的”世界有可能不是

¹ 需要注意，多样性并不是高斯的创见，罗尔斯等人的论述均涉及多样性。高斯强调的是深层的视角多样化，这在政治哲学著作中是罕见的，现有的大多数正义理论只能容忍较低程度的多样化。

“更接近理想的”世界。因此，除非乐观地假定“图景”很平坦，即寻求理想如同登山，理想就在山顶，否则指望哪个单一视角总会抓住理想是不切实际的，尤其是理想在邻域以外的情况。如果理想尚未在某个单一视角的视野中出现，那么首要的任务是打破邻域限制，使视野大到足以囊括理想，这一环节就是搜索理想。其实，任何一个单一视角不会只停留于搜索理想，一旦它打破了邻域限制，下个环节便是识别理想。换言之，理想在邻域之内是识别理想的前提（不论理想一开始就在邻域内，还是经过搜索被带进邻域）。然而，“最大精确度要求”使得单一视角在识别理想方面处于劣势。不可否认，被挑选的单一视角其精确度是无法掌控的。对此，有人试图把单一视角设想为满足上述要求的“天才视角”。但就算存在“天才视角”，也不能合理地认定这种视角是常见的。所以，应该摒弃单一视角恰好是“天才视角”的想法。

于是，不妨再次求助于多样性，看看多样化视角能否作用于识别理想，满足“最大精确度要求”。假如有两个不同的视角 α 和视角 β 。它们一方面反映视角的多样性，另一方面则展现视角的可能性。因此，视角的多样性与可能性是相关联的。如果 γ 是人们期望的视角，那么 γ 的可能性需要多样性的参与。更确切的说法是， γ 是视角多样化的结果，视角的多样性越大， γ 的可能性越大。现在，把视角 γ 替换为“天才视角”。那么随着视角多样化程度的加深，“天才视角”出现的可能性就会增大，而当视角的多样化达到某一程度时，“天才视角”很有可能会成真。这么看来，多样性的确有助于识别理想，它催生“天才视角”，使“最大精确度要求”得以满足。

假设我们通过“天才视角”识别出了理想，下一个问题紧接着就是，这个理想是否可以在群体视角中扩散和传播？或者，群体视角中的其他视角是否可以遵从“天才视角”的教化，认同它识别出的理想呢？很遗憾，答案是否定的。与搜索理想面临的困扰一样，在开放社会中，每个视角各说各话，这样一来“最大精度要求”沦为“天才视角”的一套说辞而难以被其他视角所接受。不得不承认，多样性在某种意义上确实有利于搜索理想和识别理想，但这也使人们对待理想的方式和态度有了质的改变。

《理想带来的暴政》出版以来在学界引起了很多争议。其中一个普遍的质疑是，在开放社会中改进正义如何可能？在《政治自由主义》中，罗尔斯不愿相信合乎理性的政治正义社会是有可能的，于是他假设了这种可能性，诉诸“一致同意”的公共理性，把它作为社会契约的基础。高斯放大了罗尔斯的顾虑，在第二、三章引入多样性，指出完全规范性的单一视角在改进正义时的不足。第四章，他结合瑞恩·马尔登（Ryan Muldoon）的研究表明，社会契约可以是非规范性的，建立在视角一致或分歧的对象层面上（§IV.1.3.1）。¹这些意味着，在开放社会中人们能够舍弃传统的公共理性观，以非规范性的多样化视角达成共识、改进正义。但是，规范性蕴含着价值取向。由于不存在任何规范性，多样化视角各执己见，无法确立哪一个是最优解。所以，开放社会与正义改进看上去是矛盾的。针对这个质疑，一种辩护是，在开放社会中改进正义不要求人们选出一个最优解，而旨在为人们丰富选项集合，避免他们落入“布里丹之驴”的境地（第 210-211 页）。然而，一些哲学家并不买账，他们站在理想主义的立场上发难，“我们也许学到了建立正义的更好方式，但我们永远不能更了解正义”（第 248 页）。这引发了一个更深层的质疑，指向高斯的非理想主义正义观。

在第五章，高斯区分出两种对“正义”的理解。根据第一种理解，正义类似于上帝，它高高在上，“用严厉的标准评判我们，我们就像任性的孩子，可能太过调皮或弱小而无法遵从”（第 249 页），因此“人类可能根本不适合于正义”。另一种对正义的理解认为，“正义适合于人类”，正义的含义恰恰要由人类来规定。换句话说，正义不是一个预先给定的政治安

¹ 另参见 Brian Kogelmann and Robert H. Wallace, “Moral Diversity and Moral Responsibility,” *Journal of the American Philosophical Association*, vol. 4 (2018), pp. 371-389.

排，需要人类将它揭示出来，而是产生于人类对共同生活的集体探索。显然，前一种理解是理想主义的，后一种对应高斯的非理想主义。

假设这样的区分是有道理的，那么接下来的问题就是“何为这种非理想主义的正义观？”虽然高斯在字里行间拒斥理想主义的虚无缥缈，但从理想主义的角度看，他的讨论缺失了对“正义本身是什么”的探究。事实上，这种“缺失”正是非理想主义有别于理想主义的地方。在高斯看来，如果高度多样化是人类群体的固有属性，那么我们可以得出这样的结论：人类群体中的各成员对正义的含义有自己独特的视角，并且这种独特性不会消失。因为说人类群体是高度多样化的，就等于是说人类群体中的各成员之间普遍存在视角差异。只要视角差异没有被根除，这些成员就不能在“正义本身是什么”上形成一致意见。到这里，理想主义的批评已经不攻自破。实际上，高斯的讨论只缺失群体中各成员关于“正义本身是什么”的共识，而这恰恰是他有意抛弃的，因为探究“正义本身”的工作应该由这些成员各自完成。

尽管《理想带来的暴政》遗留下许多有待进一步争论的问题，但这并不阻碍它是一部构思巧妙、内容新颖的政治哲学著作。高斯的论述层层递进。他找准一个理想模型，用抽丝剥茧的功夫把这个模型逼入死胡同，又变换思路从中脱身，既实现了理论革新，也使结论顺理成章。书中搭建的模型为人们在开放社会中看待理想，追求正义提供了新的思路，对当代政治哲学做出了重要贡献。

（范震亚）

杰弗里·杰克逊：《水下巴黎》

姜智芹译，南京：江苏人民出版社，2018年

常言虽则说“水火无情”，仿佛挺恐怖吓人的样子，可我们活了多半辈子，也难保不碰上这样的场面。记得年轻做工的时候，就曾跟着青年突击队飞奔了数公里去火场救火，感受过火势蔓延的可怕速率，也急中生智地想到了“防火墙”。后来在南大开始教书，自己位于锁金村的居所，又曾经突然遭遇河水的上涨。——也不过是一阵夏日的豪雨而已，却因旁边建筑工地的垃圾，不管不顾地拥塞了河道，竟憋得河水分分钟都在上涨，眼睁睁就灌满了整个房间，把家具全都泡到了污水中，而蜂窝煤更是颓然垮塌，成了摊在屋里的一堆烂泥，简直是一片狼藉和狼狈……

不过，即使有了这样的经历，再来开读杰弗里·杰克逊的《水下巴黎》，还是会生出几分惊叹错愕。——该书的副标题是，《光明之城如何经历1910年大洪水》，只需由此就不难想象，书中会放映怎样的一部“灾难片”了。而问题的关键又在于，这座城市留给人们的印象，实在是太精雅、太美好了，很难把它跟发臭的淤泥、没膝的污水联系起来。正如作者所说，“巴黎是当时世界上最现代化的城市，数十年来，前来巴黎参观旅游的人们无不惊叹于她的壮美，在这座城市里流连忘返。如今，在这些危难的日子里，这座‘光明之城’从来没有显得如此黯淡过”。¹我想，这种展示在美丽与黯淡、日常与危机之间的强烈对比，应属于该书的首要抢眼之处。

此外，该书的另一个抢眼之处，则是“洪水”在西方文化中的特殊涵义，它会使人想起《圣经》的故事，想起上帝发动的世界洪水，想起那艘“莫须有”的诺亚方舟。“公元814

¹ 杰弗里·杰克逊：《水下巴黎》，姜智芹译，南京：江苏人民出版社，2018年，引子，第3页。

年，一位佚名作者在一本关于巴黎奇事的书中写道：‘如果上帝想用水来惩罚生活在巴黎的人，那么就发一次洪水，以我们从未见过的阵势，让塞纳河的水冲决堤岸，在整座城市里泛滥，使得人们只能靠船出行。’”¹相形之下，虽说中国自古就不乏洪灾，可诸如此类的自然灾害，在中国人眼中却是纯属于自然。也正因为如此，他们即使面对着滔天的洪峰，也不会生出世界末日的恐惧感，而只会对“居外十三年，过家门不敢入”²的大禹，或者对精巧地设计了都江堰工程的李冰，生出主要属于人世间的英雄景仰。

不过，文化又总是有同有异、有分有合的。所以再从大处着眼，也即对作为总体的人类而言，这类水利工程之所以重要，是因为他们全都有“亲水而居”的需要，哪怕难免冒着遭遇洪水的危险。据说，在犯罪率往往居高不下的美国，大凡水边的街区都相对安全，因为富人们总喜欢选择临水而居，而富人区也总会配备更好的治安。——这就不能只用灌溉或运输之便来解释了，所以我觉得，人们之所以会选择“亲水而居”，还有发自审美直觉的内在要求，或曰还有用理性说不清的某种理由，说不定是从基因里带来的“返祖”现象。

看来对于这一点，作者也是朦胧地有所意识，由此他才会抱憾地回顾到，尽管当年水文观测站的贝尔格朗，也已经“非常清楚塞纳河洪水的威力，了解塞纳河洪水到来之前的迹象，所以建议抬升塞纳河从东边流入巴黎以及从下游流出巴黎的堤岸高度来应对季节性的洪峰，防止洪水像过去那样溢决堤岸”，³然而可惜的是，纵然治水的工程师们也“的确抬高了堤岸，但是从来没有达到贝尔格朗所建议的高度。如果真要那样做，就会挡住塞纳河的风景以及矗立在两岸的精美建筑。最终，审美上的需求战胜了工程上的建议，巴黎在洪水面前也因此变得脆弱”。⁴

的确，即使穿越时空来征求我本人的意见，我也同样不希望抬高塞纳河的河岸。前两年，我不光带着小女刘天听，乘船去饱览过两岸的建筑风光，还曾在圣母院附近的河右岸，享受过人造沙滩的日光与闲暇。所以很显然，如果把塞纳河岸高高地抬起，那么这些风景就全都被遮掩了。——当然，同时又有点败兴的是，又正因为它的河岸较低，才能看清其实河水也并不清洁。不过，我同时又能理性地意识到，也正因为流淌的河水带走了污染，才能让整座巴黎都常年保持卫生。当年我翻译谢和耐先生的大作，他对于宋代杭州城内纵横密布的运河，就曾给出了这样的功能描述，那中间或也有他自己那座城市的影子吧？

从河水的这种排污功能，又想起了巴黎的下水道，我们在《悲惨世界》的镜头中，曾经领教过它那惊人的、甚至可说是宏大的规模。毫无疑问，也正是仰仗着这种高效的排水系统，人们便更容易忽略、或遗忘洪水的威胁，不记得这原本就出自对于风险的主动选择。——“进入 20 世纪，巴黎市民认为，即使塞纳河的水位上涨得再高，巴黎的地下排水系统也能将洪水排出去。他们还信任水文观测服务站（Hydrometric Service）的工作人员，认为他们会及时提供警报。”⁵无独有偶，前几年中国的城市常常积雨成灾，于是媒体上也传出了有关青岛下水道的神话，据说那排水系统也是欧洲人修的，具体而言是由技术高超、做事认真的德国人修的。

可问题却在于，这种对于技术或知识的太过寄望，或者说，这种对于人类力量的太过自信，其本身就反映了人心的麻木与虚妄，而人自身也恰在这种麻木与虚妄之中，变得愈发的

¹ 杰弗里·杰克逊：《水下巴黎》，姜智芹译，前言，第 3 页。

² 司马迁：《史记·夏本纪》，《史记》第一册，北京：中华书局，1959 年，第 51 页。

³ 杰弗里·杰克逊：《水下巴黎》，姜智芹译，前言，第 11 页。

⁴ 杰弗里·杰克逊：《水下巴黎》，姜智芹译，前言，第 11 页。

⁵ 杰弗里·杰克逊：《水下巴黎》，姜智芹译，前言，第 10 页。

脆弱和不堪一击了。——正像我在评论某部电影时曾经指出的，“在我们身后的真实历史文本中，真正构成泰坦尼克号悲剧之核心冲突的，只能是这种曾经不可一世的‘技术神话’，以及这群曾经贸然以身相许的脆弱生灵。从而，这出悲剧之最具启示性的要点，也正在于它以惨痛的音调警醒着后人：在这个一味声称‘知识就是力量’的技术社会中，现代人恐怕是太迷信自身的创化魔力、太把主体当成万物主宰了！”¹

按照这本书的追述，尽管就一般的“常规”而言，“水文观测服务局过去对洪水的成功预测似乎印证了它的承诺，即洪水是可以预测和认识的。但是，1910年1月的洪水，来势之大之猛，让每一个人都感到震惊和措手不及，对水文观测服务局的人来说尤其如此”。²所以，真正要命的事实是，一方面人心早在常态中变得麻木或迟钝了，而另一方面，各式的偶因偏又能凑到一起，让人们后悔自己的麻木和迟钝：“造成塞纳河洪水泛滥的源头大部分都离巴黎很远。约讷河将河水注入塞纳河，它的源头位于法国中部的莫尔旺（Morvan）地区，在中央高原（Massif Central）山脉的边缘。与巴黎一样，莫尔旺地区也经历了不同寻常的暖冬，使降雪变成了降雨，或降下来的雪在地面上融化，流进约讷河。约讷河流域的北部也是淫雨霏霏，使得已经涨满的河道里排进更多的雨水。天气不时寒冷，造成河水结冰，使得河水冲向下游的全部威力没有一下子爆发出来，这可能是塞纳河的水位一开始在巴黎升高缓慢的原因。后来，温暖的天气解冻了约讷河的河水，将更大的径流送往下游。不过，仅仅是约讷河的洪水还不会造成悲剧。大莫兰河（Grand Morin）与小莫兰河（Petit Morin）是马恩河的支流，也都涨满了水。当马恩河的大水最终也灌入塞纳河的时候，巴黎真正的危机到来了。”³

这使我们想到了什么呢？——难道不是由另一位巴黎人写出的那部《鼠疫》吗？看来并非巧合的是，在我们眼下正在开读的这本书中，也同样四处窜起到了此刻最是吓人的小动物了：“老鼠的皮毛上沾着水和泥巴，从它们被淹的地下洞穴里爬出来，到处寻找食物或干燥的地方。老鼠代表着污秽和疾病，随着老鼠在洪水泛滥期间和洪水退去后更加频繁地出入巴黎，有些巴黎市民开始公开谈论可能的疾病暴发，特别是由于水质受到污染，有可能暴发可怕的伤寒。……对疾病暴发的担忧之所以在人们心头挥之不去，部分原因是这个城市有着流行病暴发的长久历史。……虽然时光流转到1910年，但是老鼠的出现以及塞纳河上时时漂浮的动物粪便，依然让人们感到恐惧，让人们在巴黎闻到了更臭的气味，看到了更多的污秽之物。”⁴

没读过卡缪这本《鼠疫》的人们，可以简单联想一下那部法意合拍的《卡桑德拉大桥》，或者干脆联想一下前些年“非典”疫情的无厘头爆发，乃至后来又有人会在一年都下不了几回雨的、旱得要死的北京，突然被瞬间积起的雨水给没来由地、无厘头地淹死……无奈的是，正因为无数偶因碰巧凑到了一起，那空前的灾祸不知怎么就扑了过来，而人类即使并不能全然了解其肇因，又只有孤注一掷地、亦不无盲目地与之搏斗。到了后来，还是因为另一些无法把握的肇因，这些灾祸又突然消失得无影无踪，好像只是给人类开个不大不小的玩笑。——而人们在惊魂不定、喘息也未定之际，则又不无庆幸自己的侥幸，似乎这仍属于“不幸中之万幸”，似乎在冥冥中仍有个喜欢玩“过山车”的主宰，暗中又护佑着人们闯过了一关。

由此在一方面，按照书中给出的追述，可以让巴黎人稍感放松的是，“虽然塞纳河的河

¹ 刘东：《可怕的泰坦尼克》，《理论与心智》，杭州，浙江大学出版社，2015年，第247页。

² 杰弗里·杰克逊：《水下巴黎》，姜智芹译，第12页。

³ 杰弗里·杰克逊：《水下巴黎》，姜智芹译，第18-19页。

⁴ 杰弗里·杰克逊：《水下巴黎》，姜智芹译，第36页。

堤在热讷维耶溃决，但是在1月29日凌晨，洪水已经不知不觉地开始回落了。巴黎地区的每一个人都精疲力竭，不过，多数人依旧在相互救助，挽救着他们的城市。社会组织结构几乎开始瓦解。经过一周的水中生活，所有人能做的就是屏住呼吸，耐心等待”。¹而在另一方面，又足能让巴黎人聊以自慰的是，“可以称得上奇迹的是，洪涝期间巴黎没有一个人饿死，在一个有着450万人口的洪涝灾区，这是一项很了不起的成就。每个人都有口饭吃，这使得巴黎人不论境遇多么艰苦，都能够砥砺前行。同时，这也使政府建立了信心，有能力在危机面前保护自己的城市”。²——瞧瞧吧，这就是真实的人心，他们不光需要“常规”和“常态”，还特别善于制造这样的“常规”，并且叨念着尽快去恢复这样的“常态”！

正是在这个意义上，作者才不无牵强地掉转笔锋，为我们留下了一个“光明的尾巴”，也为这部灾难片配齐了好莱坞的风格：“在抗洪救灾的黑暗一周里，我们看到，与我们生活在一起的人体现出真正的高尚品质，这出乎我们的预料。我们当时更是连做梦都没有想到，大洪水危机中所表现的可贵品质在未来的岁月里再一次展现。1914年，我们看到历经磨难的巴黎人民表现出勇敢、坚韧、毫不松懈和众志成城的品质，对于这些品质，我们一点也不陌生。”³不过，也同样是在这个意义上，我却要对这个很像是来自哪个宣传部门的“尾巴”，提出自己的拒斥与保留。毕竟不能总是像老话儿说的那样，非要把“丧事”给办成“喜事”吧？否则的话，人类就更难领受什么教训了，哪怕那教训原已是极为惨痛，原应表现得刻骨铭心。必须意识到，就算那灾祸不无侥幸地又突然消失了，它还是有可能更加不幸地再次向我们降临，而且是以我们又不曾料到的哪种形式，——比如还是拿这座我所深爱的巴黎城来说，眼下又正在以满街“黄背心”的紧张与骚乱的形式。

由此说起来，还是要数卡缪那部《鼠疫》的结尾，其格调更为高远、关切也更为深沉吧？——那么，这里索性就以人家那本书的结尾，来补足眼下这本书未能给出的、真正可以发人深省的尾声吧：“里厄倾听着城中震天的欢呼声，心中却沉思着：威胁着欢乐的东西始终存在，因为这些兴高采烈的人群所看不到的东西，他却一目了然。他知道，人们能够在书中看到这些话：鼠疫杆菌永远不死不灭。它能沉睡在家具和衣服中历时几十年，它能在房间、地毯、皮箱、手帕和废纸堆中耐心地潜伏守候，也许有朝一日，人们又遭厄运，或是再来上一次教训，瘟神会再度发动它的鼠群，驱使它们选中某一座幸福的城市作为它们的葬身之地。”

4

最后再重复一遍：无论如何，亲水而居都是有风险的，而且进一步说，人生原本就是充满风险的。可惜正因乎此，一旦久而久之了，他们也就习以为常，就会已对此不闻其臭，就会对什么风险都显得麻木、迟钝和可以容忍，甚至表现出心甘情愿的遗忘来，——这算得上是另一种“人之常情”吧？

（刘东）

¹ 杰弗里·杰克逊：《水下巴黎》，姜智芹译，第123页。

² 杰弗里·杰克逊：《水下巴黎》，姜智芹译，第115页。

³ 杰弗里·杰克逊：《水下巴黎》，姜智芹译，第186页。

⁴ 卡缪：《鼠疫》，顾方济、徐志仁译，上海：上海译文出版社，1980年，第303页。

梅兰德：《观念的市场：美国大学的改革与阻力》

田径 译，成都：四川人民出版社，2019 年

Louis Menand, *The Marketplace of Ideas: Reform and Resistance in the American University*

New York, London: W. W. Norton & Company, 2010

为了应对外部世界的需求和挑战，人们基于特定的理念建立“体制”，来实现人与人之间的协同组织，以发挥相应的社会功能。然而，体制一旦被创建出来，便具有了自身的惯性和“独立的意志”，可能逐渐偏离时代的发展轨道，乃至不再符合人们的初衷。哈佛教授路易斯·梅兰德认为，大学的体制就是这样一种具有“自我意志”的存在——它延续自身的利益和形象，却日趋落后于迅速变动的社会现实。在《观念的市场》一书中，梅兰德对自己置身其中的高等教育界进行了冷静透辟的观察与反思，分别对通识教育的困境、人文学科的变革、跨学科研究的悖论、大学教授的想法愈发趋同等四个问题提出了发人深省的见解。这些论题最初分别是以公开演讲或单篇论文的形式发表的，它们既可独立成文，也有内在的紧密关联，且最终都指向了美国大学的“体制问题”。正如梅兰德在此书的前言中所说，他是“以历史学家的身份来讨论问题”。¹通过对美国现代高等教育体制的演进历程及其背后的时代因素的梳理剖析，他在人们早已熟视无睹的大学日常运作中，发现那些被人们不加质疑地接受、甚至习惯成自然地认为“事情就是这样的”的规则是如何制约着大学的进一步发展，并且密切结合时代的现实境况，尝试着提出了富有启发的解决方案。

通识教育应该具有明确的现实指向，为学生未来的社会人生做准备，还是应当坚持“知识本身即目的”的纯粹性和超功利性？这一直是通识教育领域的争论焦点。梅兰德植根于美国现代大学的发展历程，通过辨识其中与通识教育密切相关的演进节点和典型模式，试图揭示这种“实用性”之争背后的体制因素，并为如何在当今时代开展通识教育提供历史的参照和洞见。

梅兰德重点分析了哈佛大学校长查尔斯·威廉·艾略特（Charles William Eliot）的改革举措。1869 年，艾略特开始担任哈佛大学校长，他在长达四十年的任期内推行了包括引入本科生选课制度、分别设立纯学术研究与应用性研究等一系列改革。梅兰德从中拈出一个看似不起眼、但实则对通识教育产生了深远影响的举措——艾略特要求学生在申请法学院、医学院等任何专业性学院之前必须取得文理学院的本科学位。这一方面提升了进入专业性学院的门槛和要求，从而提高了相应职业的专业化水准和社会地位。另一方面，则将文理学院和专业性学院的教学进行了严格的区分。如果说专业性教育培养的是各个领域的专业人才，始终强调明确的功利性和职业化倾向，那么文理学院提供的大学教育则是非功利的，是在学生进入专业化培养之前，先为他们打下一个宽广的通识基础。因此，文理学院提供的大学教育，应该着眼于追求“知识本身的价值”，或者借用艾略特的原话——学生应该“出于对学科的热爱而全身心投入其中学习，不掺杂其他任何私心”。²梅兰德指出，这种“先

¹ 路易斯·梅兰德：《观念的市场：美国大学的改革与阻力》，田径译，成都：四川人民出版社，2019 年，第 18 页。

² 路易斯·梅兰德：《观念的市场：美国大学的改革与阻力》，第 49-50 页。

让学生广泛尝试，然后再谈专业培养”的模式，¹即通识与专业二分的体系不仅延续至今，而且为主导通识教育的文理学院赋予了“非功利性”的体制基因。

那么通识教育就必然要与社会现实拉开距离吗？它在美国高等学府展开的诸多实践都如出一辙地追求“知识本身的价值”而摒除任何实用性吗？梅兰德重点考察了哥伦比亚大学与哈佛大学分别于1919年和1945年开始实施的核心课程方案，它们在教育界产生了广泛的影响力，也在很大程度上塑造了人们对通识教育的基本印象——研读荷马的《伊利亚特》、但丁的《神曲》、弥尔顿的《失乐园》等西方经典著作。梅兰德通过历史的研究，认为这两个教学方案在创建之初，都与学术圈外的社会现实有着密切的关联。虽然它们在通识教育界树立了鲜明的典范并成为众多大学效仿的模板，但这种追随和效仿往往只是抓住了其外在形式，而这种典范模式当初创立的历史背景则早已被人们遗忘，可梅兰德恰恰要返回到它们发生与成形时期的时代语境之中。

哥伦比亚大学的“当代文明”课程可追溯到一次大战期间，当时哥大应官方要求开设了“战争的目的”（War Aims）这门必修课，来培训校内所有应征入伍的青年学子。可到一战结束之后，这门课程并没有随之终止，逐渐演变成了“当代文明”课程。正如1919年的“当代文明”授课大纲所描述的——“我们所处的世界纷繁复杂，人们在有些问题上存在严重分歧；现在非常有必要，战争中也有必要，了解那些塑造当今社会的主要力量”，²这门课程强调研究当代社会，希望学生在专业学习之外，能够对世界格局获得更深入的认识，理解和应对时代的重大思潮和变化。

与此类似，哈佛大学于二十世纪四十年代开始实施的通识教育，也有着强烈的现实指向。1945年，由哈佛大学校长科南特牵头的教授委员会发布了调研报告《自由社会中的通识教育》（*General Education in a Free Society*），成为哈佛推行通识教育的纲领性文件。当时恰逢二战结束，美国经济走向繁荣发展，社会经济形态日益多元化，教授委员会认为有必要借助通识教育所激发的“凝聚力”，塑造一代具有集体记忆和文化共同语的公民。这样做，一方面能够应对市场经济的迅猛发展和社会阶层的快速变动，尽可能消除阶层之间的仇视情绪；另一方面，通过强化公民的集体意识和文化认同，也能在教堂等传统社会组织日益衰落和集体观念缺失的大形势下起到缓解的作用，甚至抵御苏联的敌对意识形态的渗透。秉承这样的宗旨，哈佛大学推行的通识教育方案是研读经典，通过对经典的细读来凝聚共识，确立共同的价值和标准，熟悉西方世界共享的文化经验。尽管哥伦比亚大学和哈佛大学在后续推行通识教育的过程中各有曲折，并经历了多次变迁和反复，但是它们当时建立核心课程的初衷，都怀有明确的现实关切。

那么通识教育在今日应该何去何从？梅兰德认为，通识教育不应从形式上依赖和沿袭之前形成的教学体系，也不宜固守与职业教育和专业教育泾渭分明的姿态。梅兰德借鉴哥大和哈佛早年实施通识教育的历史经验，提出将通识教育与当代的社会形势结合起来的发展目标。鉴于当今社会的大形势是职业专业化的深度展开，梅兰德主张美国大学将通识教育擅长的历史研究、人文视角和理性分析等研习内容，与具体的专业教育实现有效的对接。例如，针对经管学院会计系的学生，如果让他们接触一些关于会计这个行业发展演进的社会史研究，就可以在学生们高度职业化的培训环节中，引入与他们的专业密切相关的通识教育内容。这不但有助于学生具备更宽广的知识素养和历史眼光，而且他们对会计这个职业本身也会获得更深入的认识，从而切实地有益于他们未来的职业生涯。

¹ 路易斯·梅兰德：《观念的市场：美国大学的改革与阻力》，第50页。

² 路易斯·梅兰德：《观念的市场：美国大学的改革与阻力》，第32页。

面对外界不断质疑人文学科的存在价值，梅兰德并不急于针锋相对地发表见解，而是以历史学家的冷静缜密来着手处理，并把这个问题剖解为两个层面：首先，人文学科在美国现代大学体制内的发展历程是什么样的？其次，人们又是基于何种标准，认为当今的人文学科陷入了合法性危机？

梅兰德以丰富的数据资料和明晰的历史梳理，重点测绘了从1945年至世纪之交人文学科在美国高校的整体走向和演变态势，并把这个时段进一步细化为两个部分。第一个阶段是1945年到1975年，即从二战结束到越南战争结束这段时间，它又被称为美国高等教育的“黄金时期”，因为美国大学在此期间经历了近三十年的高速发展，办学规模迅速扩大，各个科系的教职人员数量得到了极大的扩充，专业化和学科建设也得到了系统的推进。第二个时段是1975年到世纪之交，美国大学的发展速度整体放缓，大学的组织架构，包括学生构成、教师构成和教学内容均向着多元化的方向演化。

在1945年至1975年的“黄金时期”，人文学科经历了学科专业化的历史浪潮。为了把人文学科纳入到知识生产的标准环节中来，传统的文史哲等学科也要像自然科学那样，明确界定自己的研究对象和边界，建立自身的研究范式 and 评价体系，生产出具有客观性、普遍性、同时可以被广泛验证和重复运用的知识。因此，美国的人文学科在这个时期，致力于采用科学的研究方法，注重精密的分析，强调文学作品等研究对象也像自然科学领域的昆虫标本那样，具有“本体性”的研究价值。当然，这种对科学研究范式的推崇，也在一定程度上源于两次世界大战后学界对意识形态的反感，而更倾向于强调价值中立性和客观性的科学研究方法。

梅兰德注意到，美国的人文学科在“黄金时期”经过系统的学科建设之后，又在1970年到1990年间经历了一系列新的转型。不论是大学的课程设置，还是人文学者的学术研究，它们在“黄金时期”多强调“公正性”、“客观性”、“科学方法”和“普世主义”，现在取而代之的则是“阐释”、“视角”、“理解”、“多元”与“差异”。这种转向是由多种力量共同推动的结果，而其中的一个重要契机是，越南战争在美国社会激起的广泛争议，科技成果在战争中的大规模运用及其带来的伤害，促使人们重新反思科学研究所宣称的价值中立原则，并由此延伸到对人文学科领域一度推崇的科学方法论的质疑。人文学者展开的理论探索也在这一转型中发挥了显著的作用。这中间不仅包括美国人文学界长期执掌话语权的白人男性学者，他们在原有的学科轨道中成长起来，继而从学科内部对此前的研究范式实现了超越；也包括一批新涌现出来的女性学者和非白人学者，借助萨义德在《东方主义》中使用的语汇，他们通过边缘对抗中心的方式，以女性主义、后殖民主义等更具政治性的理论学说，参与了美国人文学科的全面转型。

那么“人文学科的危机”这一种论断又有何依据呢？梅兰德认为这种声音源自两个层面。首先，“黄金时期”建立起来的学科专业化，在经历七十年代至九十年代发生的人文学科的变革之后，早已不再具有统一的研究范式和评价体系，而是更加强调各个领域的自主性，以及自身的评价标准。例如德里达作为哲学家，他的解构主义理论在美国的文学批评界产生了广泛的影响力，但是却难以得到哲学领域的认可。原因就在于不同的学科有不同的评价标准，而这些标准之间很可能存在着明显的分歧，难以形成一致的判断。其次，从知识生产的角度来看，人们觉得人文学科现在产出的知识缺乏客观性、普遍性和可验证性，充满了主观性和特殊性，甚至怀疑它们能否被视为真正有价值的知识。

不过，梅兰德对这种危机之论却持有一种更加开明的心态。他认为这种危机反过来会激发人文学科不断探究学科的边界，追问知识的本质，而这种追问过程本身，

就是创造知识、更新知识的活动，因此它也成为了知识生产的有机组成部分。梅兰德更为看重的是，这次转型中涌现出的女性主义、后殖民主义等理论学说，在呼应当代社会思潮，推动多元论的深化发展，以及引导人们注意到性别差异和种族差异的重要性方面，起到了非常积极的作用，体现出了学术思想与社会现实之间的密切互动。因此，人们现在质疑人文学科的存在价值，其实是参照着“黄金时期”人文学科的状况得出来的，这是通过沿用既往形成的评价模式来衡量现在的情况，从而得出了“今不如昔”的危机之论。“黄金时期”形成的学科评价机制已经深深嵌入到了大学的体制之中，如果要对人文学科在当今的发展态势做出更公允的判断，则需要反思我们沿用的评价标准，并基于现实的情况来进行研判。

梅兰德对跨学科研究的透视，以及对大学教授的想法愈发趋同的探讨，构成了《观念的市场》第三、四章节的主体内容，这两章均是紧密结合美国高校学科专业化的历史趋势加以展开的。

学科专业化隶属于自十九世纪晚期开启的职业专业化的历史进程，反映了职业专业化在学术领域的延伸与渗透，并自然继承了职业专业化的两个最重要的特点。首先，它通过资质认证的方式来设置准入门槛。对应到现今的美国学术圈，就是要求大学的教职人员必须拥有博士学位。这就要求那些有志于进入学术领域的青年学子，首先经过严格的筛选，进入到长周期的博士生培养阶段，披荆斩棘地通过资格考试、博士论文写作、学术论文发表等一系列的考核环节，被授予博士学位证书，最终获得了一张进入学术圈的入场券。从聘用机构的角度来说，博士生培养模式为学术人才的选拔开通了一个标准化的渠道。这就通过限制人才的准入垄断了学术领域的知识生产，因为不具备相关资质的人，就难以在学术领域从业，其学术成果也难以得到传播和认可。

其次，学术圈具有自成一体的封闭性。除了设定准入机制，学术圈还建立了一系列的规则，诸如教职人员晋升和淘汰的机制，以及关于学术评价的标准。梅南德吸收了涂尔干等社会学家的观点，认为这种专业领域自成体系的封闭性，虽与自由市场的开放精神相违背，可恰又是这种垄断抵御了自由市场的无序竞争，以尽量避免自由市场所带来的不稳定因素的影响。同时，专业领域通过保持自身的独立性和封闭性，还能在一定程度上抵御来自政府、民众意愿等外部力量的干扰，从而有可能在自我管理和自律的基础上实现卓越发展。

正因为每个学科都有自己的规则、自行认定的重要问题，并自动屏蔽掉的次要问题，它们才构成了彼此平行的一组范式和学科领域，而人们也早已习惯于把学科体系视为所有视角、观点和方法的集合。对于看似热门的跨学科研究，梅南德认为它们实质上是“站在自己学科领域的立场向对方喊话”，¹跨学科研究将几种视角组合与汇集起来，充其量只能显示出每种视角的特征和局限性，而不能从根本上改变和突破专业领域之间壁垒森严、泾渭分明的面貌。因此，跨学科研究只是对现有学科分界的巩固和维持，它没有创造出任何新的范式，更谈不上对原有体系的颠覆和突破。

学科专业化以其牢固的体制不仅制造了跨学科研究的悖论，而且它对准入资质和门槛的规定，特别是对博士生培养模式的整体设计，也在很大程度上造成了大学教授的想法愈发趋同。导致这个现象的因素是多方面的，比如教授们忠于自己的学科，有着固定的专业学术圈，圈子里有着特定的规则和活动方式，长期浸润其中的个体也往往会潜移默化地将这些规则内化到自己的日常工作和生活之中，这都使得大学教授们在行为处事和思维方式上形成了一定的共性。不过，梅兰德把学术圈筛

¹ 路易斯·梅兰德：《观念的市场：美国大学的改革与阻力》，第 120 页。

选和培养后备人才的特殊机制视作导致这一现象的主因，却是基于他对学术体制的独到理解。梅兰德把知识视为人类社会最重要的产业，大学机构的科研工作就是生产知识的活动，他认为在学术体制的整体运作中，相比于知识生产的过程，其中存在着一个更关键、同时更具隐秘性的环节，就是生产“知识生产者”的过程。既已成型的学术体制作为人类文明的创造物，同样会具有自身的惯性和利益诉求，它恰恰是借助这些“知识生产者”去维系它的“自我意志”。因此，梅兰德一针见血地指出：“这个体制存在的最重要意义就是生产其生产者，一方面为了自身的长久生存，另一方面为了控制其产品的市场。”¹

对于以博士学位作为准入门槛的美国学术圈来说，这个造就“生产者”的机制，集中体现在博士生的培养方案之中。梅兰德认为，目前美国大学人文学科的博士生培养周期过长，要求的难度过大，所需完成的学业任务量过重，如此旷日持久的模式实不利于本学科的长远发展。首先，这种高壁垒、高门槛会加剧学术圈和非学术圈的隔阂。其次，获取博士学位需要付出的时间成本和代价太高，会使得很多想读博士的学子望而却步，而那些最终进入到博士培养环节的申请人，往往在入选之前就对学术圈的生态环境和生存规则有了一定的了解，对于自己今后在学术圈的发展也有了明确的规划和目标，甚至已经熟悉了学术圈通行习见的观点、思维和行为处事方式，这就使得博士候选人的丰富性和多样性大大地缩减了，于是，也就进一步导致了大学教授们的想法日渐趋同。

梅兰德对这种现状是颇为忧虑的，他认为学术圈应该保持内部的丰富性，激发出不同的观点和声音，这才有利于整个学术生态的均衡发展。正是针对大学体制生产“知识生产者”这个关键环节，梅兰德对美国高校的文科博士生的培养方案提出了改革的基本思路 and 方向——“应该提高博士生的数量，降低获得博士学位的难度”。²梅兰德指出，这样做会带来三个明显的好处。首先，因为有一部分博士毕业生会进入非学术圈工作，他们已经熟悉人文领域的一些高深理论、专业术语和视角方法，他们像种子一样把这些专业知识播散和运用到非学术界，不但能使公众领域受益于这些观念的成果，也有助于增进学界内外的文化沟通和交流，消除不必要的屏障和隔阂。其次，这种举措能让更多富有多样性、不那么循规蹈矩、甚至不那么认同学术圈既定规则的新鲜血液注入进来，对学术圈本身发起挑战和冲击，从而激活学术体制自身的良性调整和变革。第三，也是与体制的惰性最为相关的方面，人文学科不应固守学科专业化时期给大学体制遗留的那个强调“垄断性”和“封闭性”的基因——力图排除外在环境的干扰和影响，实现专业领域的自主发展。相反，人文学科理应及时调整自己的目标，主动承担专业领域之外更广阔的责任和使命，不断探索和反思人文学科得以安身立命的更深层次的意义。这世上唯一不变的就是变化。美国大学的诸项体制在创立之初与历史现实之间的密切关系不能因为体制得到巩固和延续就被人们抽空和遗忘，而应不断去挖掘大学与社会时代之间的良性互动，从这个意义上来说，梅兰德关于文科博士培养方案的修订建议，体现出了他立意于削弱学科的封闭性，主张大学体制应当向着更具现实关怀的方向改革的理念。

通观全书，可以看出，梅兰德是一位对美国高等教育充满忧思，同时积极倡导理性变革的学者。他的批判和改革思路的背后，贯穿着这样一种基本立场：与教育家纽曼在《大学的理念》中所说的“知识自身即目的”形成鲜明对照的是，梅兰德从知识的功用性出发，认为知识是人类社会最重要的产业，大学通过开展科研与教学活动来生产知识、传播知识，在现代的知识产业中扮演着枢纽性的角色——“观

¹ 路易斯·梅兰德：《观念的市场：美国大学的改革与阻力》，第 104 页。

² 路易斯·梅兰德：《观念的市场：美国大学的改革与阻力》，第 154 页。

念的市场”。尽管这个市场以独具一格的实践模式、价值体系和运行规则有别于我们通常所见的普通市场，但它仍然需要直面付出与回报之间的权衡问题。这就意味着，人们向大学注入各项资源和保障，其目的在于期望大学向社会提供足够多的有价值的知识，让尽量多的民众拥有知识、掌握观念的力量，从而使更多人汇聚到创造当今文化和社会的浪潮之中。正因为从知识产业和知识的社会功用性的基点来透视美国大学，梅兰德才倾向于根据现实关切与时代需求，来对高校的体制加以适时的调整。当然，梅兰德这种具有现实指向性的改革思路，也伴随着可能的风险。比如他针对人文学科提出的“增加博士生的数量，降低获得博士学位的难度”的建议，¹就在一定程度上忽视和牺牲了“学术质量”和“学科自身卓越发展的目标”，容易在教育界激起较大的争议。

其实，作者本人也意识到这种改革立场潜在的风险和隐患，例如它可能导致“大学文化沦为对大众文化的积极回应”，而他认为这将是“灾难性后果”。²因此，面对当今时代处于强势地位的商业文明和大众文化，梅兰德在结语中旗帜鲜明地指出：“大学的责任在于提出大众不愿提出的问题、调查大众不能也不会调查的问题、接纳大众不能也不愿意接受的声音，这样大学才能真正服务于社会。”³不过，梅兰德并未就此加以深入论述，可以说，这是本书的一点局限和遗憾，也为有心的读者留下了进一步的思考空间。

《观念的市场》对美国高等学府进行的观察与思考，对于中国大学近年来开展的通识教育和学科建设，颇有“他山之石”的借鉴意义。这本书更重要的价值，在于它所体现的批判精神和富有启发性的分析思路。作者认为，美国高等教育中存在的诸多问题背后都隐伏着一个共同的根源，即美国大学的体制与迅速变动的现实之间发生了明显的脱节与错位。梅兰德并没有局限于对现行体制的各项弊端和具体漏洞的直接针砭，而是一方面把目光投向历史，将研究坚实地扎根于美国现代高等教育的发展历程，考察这套体制如何历史地生成和演进，其中有哪些关键性的要素和节点，它又如何陈陈相因地维系自身那个近乎脱胎于百年之前的陈旧躯壳；另一方面则将目光转向当代社会，洞悉和把握学术界所处的外部环境和时代境况，并以这种深具历史眼光和理性分析的思路，提出了自己的独到见解。梅南德的《观念的市场》已被纳入刘东主编的《大学之思》系列丛书。笔者期望，梅兰德的思路方法能够给中国学者带来启示，激发他们对自己有着切身体认的高等学府和学术体制进行观察、思考，进而提出富有建设性的改革方案。这种愿景，正如刘东在《大学之思》丛书的序言中所说：“自当是我们本身的开动脑筋，与独立思考，从而让我们对于中国大学的构想与改造，也变得更加自觉、清醒和胸有成竹，并让我们置身其中的这些高等学府，也能逐渐配伍当代生活的紧迫要求。无论如何，总还希望能有更多志同道合的同事，来加入对于大学本身的这番阅读与思考，从而打从文化基因的隐秘深处，来激活整个中华民族的造血机制。”⁴

（刘佳慧）

¹ 路易斯·梅兰德：《观念的市场：美国大学的改革与阻力》，第154页。

² 路易斯·梅兰德：《观念的市场：美国大学的改革与阻力》，第157页。

³ 路易斯·梅兰德：《观念的市场：美国大学的改革与阻力》，第157页。

⁴ 刘东：《序〈大学之思〉丛书》，见路易斯·梅兰德：《观念的市场：美国大学的改革与阻力》，成都：四川人民出版社，2019年，第7-8页。

马克·威廉姆·罗士：《为什么选择博雅教育》

Mark William Roche, *Why Choose the Liberal Arts?* University of Notre Dame Press, 2010

在中国，每年高考之后填报大学专业志愿的时候，我们都能深深地感受到金融、经管、建筑、医学、计算机等专业是多么的热门，而文史哲又是如何的门前冷落。而这一切还远远没有结束，新生入学后某些文理专业的学生最关心的事儿就是如何转专业，当然最希望转入的专业依然是上述这些热门专业。其实不仅中国，美国也是如此。据调查，在美国高等院校的大一新生中，有 73% 认为“经济宽裕”是“必不可少”或“非常重要”的，而 1970 年这个比例仅是 36%，而认为“培养有意义的人生观”是“必不可少”或“非常重要”的则从历史上的最高值即 1968 年的 86%，滑落至 51%。由此可见，我们这个时代，实用主义越来越成为一种主导性的价值。事实上，在发展中国家教育“实用性”的诉求更甚，例如中国的许多新建高等教育机构都只开设实用性课程，比如商业、科学和技术。学生考上大学读书的最终目的是将来找个好工作，而并非塑造健全的人格，获得身心的全面发展。博雅教育因此遭到了冷遇和不解。博雅教育是指选择了哲学、人类学、化学、艺术史这类专业的学生。现在我们所说的博雅教育，就是指文、理科专业的学习，与职业教育相对立。无论是家长还是学生都不理解，如果可以选择金融、经管等赚钱的专业，为何要去选择冷门的文史哲？对于投入了大量时间和金钱又急于回报的学生与家长来说，博雅教育的价值没有立竿见影的成效，如此便急需有人帮忙阐明博雅教育对个人发展和职业成功的影响。

就此而言，马克·威廉姆·罗士的《为什么选择博雅教育》是一部相当及时且重要的著作。他对博雅教育的深刻理解和详细阐释让我们认识到，博雅教育具有的深切价值是仅仅关注实用的职业性教育所无法比拟的。他认为博雅教育具有三重价值：内在价值，实用价值和道德价值。

首先，博雅教育具有内在价值。所谓内在价值，即学习本身具有价值，探索精神生活与伟大问题本身即具有价值。这也是博雅教育对功利化倾向的一种有效抵制。我们的时代偏爱工具理性，但却遗忘了价值理性，所以人们学什么首先都是为了一定的目的，而并不在乎学习过程本身的内在价值。在这种思维模式下，学习便单纯地成了一种为了达到某种目的的手段，而其自身则没有什么价值。戴维·布鲁克斯在《机构里的孩子》中指出，对现在的学生而言，大学就是一张充斥着各种活动的课表和一种进阶的手段。这种急功近利的学习方式存在很大的问题：我们一直在匆匆赶路，却遗忘了行走本身的愉悦和乐趣。就此而言，博雅教育无疑是一剂补弊救偏的良药。如果建筑、工程、医学、商业、法律、医学等是偏于运用性的知识，那么文科和理科则是偏于真理性的知识，它并不以其他结果为目的，而是以自身为目的。从某种程度上说，它超越了实用性，是利用闲暇沉浸在思考中，沉浸于思想与审美创造的盛宴，并由此获得对这个世界更深刻的理解。因为并非所有事物都是以工具或技术理性上的进步来衡量的，和谐的自我不仅需要理性、分析和原则，也需要趣味、同理心和美。事实上，“学校”的英文“school”或拉丁文“scola”均从希腊语的闲暇“scholē”一词派生而来，这里所说的闲暇与大部分人以为的闲暇有所不同；它代表休息的价值，是高于日常工作的一种暂停，一种奖赏。罗士是研究文学的，他以亲身体会为例，指出我们对文学和艺术的经验与当前流行的消费主义和实用主义并不相同。我们阅读文学或欣赏艺术，并不是为了占有它、改变它，而是为了欣赏它，思考它。这本身就是一件乐事，并不是为了其他目的。我们对文学的经验就是其价值本身。从更高的层面来看，“无目的”才是目的。

与此同时，博雅教育还能突破专业化的弊病，可以造就通才。罗士认为博雅教育不仅能培养学生的专业学术意识，而且还让其对所学专业在宏观知识框架中的定位有所认识。能从

宏观的全局观瞻和审视专业问题是一种真正的智慧。所以它不仅造就专家,而且更造就通才。在学科分化越来越精细的今天,学者们越来越偏于一隅的今天,博雅教育无疑具有重要的意义,它可以引导学生突破学科界限,从而达到一种思想和知识融通的境界。这是专业学习无法给予而博雅教育却可以赋予学生的。但是,情况并不容乐观。要想进行博雅教育,教师也必须具有通才的眼光,但在专业化的趋势下,事实却是教师只想守着自身狭窄的学术领域,只教授专业所要求的知识和内容,而没有大格局和大气象,所追求的仅仅是加薪晋职,最终难免画地为牢,作茧自缚。罗士指出:“他们懂得那些伟大问题无法被分割到一个个的学科中分别讨论,这个道理恐怕有些老师已经遗忘了。如果能做到这一步,这些需要探讨的伟大问题就不那么令人望而生畏了。确实,如今博雅教育面临的巨大挑战就是说服教师相信跨越自身学科的价值,确保学生在发展自己兴趣时能选修到一系列恰当的课程。培养学生从问题而不是学科的角度进行思考,这种开阔的眼界将对他们大有裨益。”就此而言,他们如何推行博雅教育,也是值得忧虑的。探讨伟大问题的一大障碍就是高等院校里的某些潮流和倾向。教师在自己的研究领域钻研得越细,就可能越不愿意跨越自身的专业领域来教课,或者不愿意反思其所在学科的更高目的。许多教师自己从来没有体验过或者不再体验学习的内在价值。之前我提到,不是所有的学者都是知识分子,也就是说,不是所有在大学教书的人都着眼大局,志存高远。但是,这反而从另一个角度更深切地说明了博雅教育的重要性之所在。只有推动博雅教育,才能培养真正的通才,无论是学生还是教师,都会从中受益。

博雅教育之所以可以抵制功利化和突破专业化的弊病,根本还在于它是以自身为目的的,具有不可忽视的内在价值。它抗拒流俗,推崇一种慢节奏的沉思学习,致力于探讨伟大的问题。实际上对大部分人来说,大学阶段是他们一生中极有可能阅读经典著作,探究深刻问题,培养自我认知,发展同伴关系和追求不受物质需求烦扰和功利目的约束的一段时光。这种反主流文化的本质,这种对知识和意义的纯粹追求,就是博雅教育的优势之所在。它提供给学生一种与现实生活截然相反的生活视角,关注超越当今时代的永恒问题,投身于对真理及意义的追寻中。就像走路一样,如果说职业教育的人是为了到达一个地方而走路,步履匆匆,而遗忘了周围的风光,那么博雅教育则是为了走路而走路,是慢慢走的欣赏,是一种纯粹的美学散步。前者的成就来自于外在的赞许和成就,后者的成就来自于对精神世界探索的喜悦和幸福;前者毕业可能就不再学习了,后者则可能为学生提供毕生学习的不竭动力。另外,博雅教育还可以让我们学会享受独处,也可以让我们获得建立在思想交流之上的长久友谊。这些博雅教育的独特优势,我们不能轻易就忽略掉。

其次,博雅教育具有实用价值。除了内在价值,罗士同样认为博雅教育也具有不可小觑的实用价值,即便从工具理性的角度来说,博雅教育也是有价值的。

第一,博雅教育可以培养学生优秀的口语表达与写作能力。博雅教育通过大量的讨论课和口语表达技巧的强化运用,可以培养学生的口语表达能力;通过安排大量的写作训练,可以培养学生的写作能力。这正是现代社会亟需的“书面与口头沟通能力”。在一项全美调查中,沟通技巧即写作与口才连续十一年成为新应聘者最应掌握的能力。第二,博雅教育可以培养学生的批判性思维。它鼓励学生进行独立思考和自由思想,从而可以反思和批判一些普遍接受但却缺乏价值的观点。只有培养了学生的批判性思维,学生才不会人云亦云,而能逐渐形成和发展自己的立场和观念,才有可能开拓出知识思想的新领域。就像蒙田曾经建议的,不能只是无条件的听从和接受权威,而要学会质疑权威。柏拉图怎么说并不重要,亚里士多德怎么说也不重要,重要的是我们自己的观点,我们的判断是什么,我们又为知识共同体贡献了什么。否则,学生就仅仅是在人云亦云,亦步亦趋。第三,博雅教育可以培养一种跨学科的眼光,而这对解决现实中的问题大有裨益。在罗士看来,很多问题单凭一个学科是无法解决的,只有结合多个学科的真知灼见才有可能解决。弗兰克福特说:“要想成为一名合格的律师,他首先要学会做一名文明人。如果我是你的话,我会把法律专业技能的准备放在一

边。从事法律行业的最佳准备方式是先成为一个博览群书的人，再来学习法律。只有这样才能锻炼出英语的写作和演讲能力，且条理清晰，达到这一点只能靠真正的博雅教育。”说的就是这一点。杰弗里·哈珀姆也曾说，2008年经济危机的一个重要原因就是分析师只盯着数字，而心中却缺乏宏观的格局与视野。在企业中也是如此，跨学科地理解问题，在企业中会越来越重要，尤其是对于管理者而言，他们获得的权力越大，就越需要跨学科的、全局性的、整体性的理解问题，而仅仅从个人所学的专业出发则会出现很多问题。

在全球化的语境中，博雅教育也变得越来越迫切。随着全球化的进程，学生需要懂得越来越多的东西，以便于在地球村中游刃有余。他们需要努斯鲍姆所说的“世界公民”，才能具有更好的职业发展。最近一次雇主对大学毕业生的评估中，十二项能力中评分最低的是“全球知识”，受过博雅教育的学生显然在此方面会具有优势，可以脱颖而出。全球化时代的一切都变化得越来越快，而博雅教育则可以培养学生适应这种变化。曾任施乐 CEO 的大卫·卡恩斯就曾指出，博雅教育是唯一能让我们适应变化的教育。这是因为职业教育往往内容局限，很容易过时；与之相比，博雅教育所学习的沟通能力，批判思考能力，包容、理解他人的能力，跨学科融通的能力，强烈的继续学习渴望等，则永远不会过时，会帮助人们解决不断出现的新问题，从而能够应对所在的职位与挑战。因此，雇主最希望应聘者具有的素质是博雅教育背景，而不是专业技术。由此可见，博雅教育具有切实的实用价值。

但是，罗士之所以从这个角度论述，是为了向急功近利的家长和学生说明博雅教育是一种方便法门，但这并非博雅教育的最高精义。他指出：“承认博雅教育的最高目的是学习本身的这一观点，并不等于认为这也是阐释博雅教育价值的最佳立论。相反，在一个强调竞争、学历和超越别人的年代，对博雅教育的最佳辩护应该强调其实用价值”。这是值得我们注意的。但是，他又补充道：“尽管我……讨论了博雅教育对未来就业和领导才能的实用性，或许这部分最能引起学生和父母们的共鸣，但请记住，这绝非博雅教育的唯一理由。如果把教育的目的拉低至谋求一个职位的档次，我们就丧失赋予它更高意义的机会。”这更高的意义，就是博雅教育的道德价值和精神价值。

再者，博雅教育还具有道德价值。它可以塑造人格和培养人的使命感，构建人生的更高目标和追求。在讨论博雅教育的实用价值时，罗士论述了它对批判性思维的价值。人们往往从培养批判性思维的角度来肯定博雅教育的价值，因为批判性思维是通往成功的重要因素，亦被看成是去伪存真这一崇高思想启蒙目标的关键一环，这是它最为人津津乐道的好处之一。但是，当人们崇尚博雅教育对批判性价值的意义时，却忽略了它对人格塑造的重要性。因此，重视批判性思维，但轻视道德价值的倾向，在对博雅教育的辩护中非常常见。罗士认为，如今大力强调批判性思维或专业知识益处的论调中，绝口不提性格塑造，但其实性格塑造是博雅教育的核心，因此我们应该重新肯定和发扬博雅教育的道德价值，我们的教育不仅仅是培养头脑，而且还是培养人。哈里·刘易斯在其著作《失去灵魂的一流》中就曾指出，他最大的担忧就是学生在人生最重要的阶段没有得到帮助，没有给予他们在价值观和人生理想上的指导。因此，如果仅仅有头脑，而没有人格，那么学生们就很容易沦为钱理群所说的“精致的利己主义者”。这并无太大意义。教育应该培养人格，这在西方是一个非常悠久的传统。康德认为教育的目的是培养能引领世界变革的人，而不是适应这个世界的人，它应该可以让世界变得更好。蒙田也认为在教育中应该培养美德，这比获得知识要重要的多。但是与此相反，也有人明确表示反对在教育中灌输人格和道德。比如约翰·米尔斯海默就曾指出，大学教育不应该帮助培养道德情感、美德或者理想主义。之所以如此，罗士认为是学科分化的恶果之一：“从社会学角度来看，这些怀疑和偏见在预料之中，也是学术专业化和分科细化的结果。这意味着，鼓励教师精通科研方法，专攻所研究领域的专业知识，同时认为跨学科的宏观问题应该被排除在专业学习之外”。虽然教师会有意将专业学习与人格培养分开，但是教师的人格会在无形之中影响学生，很难想象一个人品很差但水平很高的老师会激发学

生对一个问题或学科的热情。帮助学生达到享受精神生活的境界，教师必须在课堂上表达如果带着对某一门学科的爱，所取得学术能力或者对材料的掌握是全然不同的。要做到这一点，教师们必须不仅仅是学者，他们还必须是知识分子和智慧的拥戴者。人品差，也会影响我们对知识的追寻。因为如果我们缺乏人格上的美德，就很容易产生错误的认知。因此，大学不仅仅是关于知识的探究，它还教人走向成熟，激励学生充分挖掘作为人，身、心、灵各方面的潜力。

罗士之所以重视道德教育，是因为道德具有十分重要的意义。维托里奥·赫斯勒就认为，道德并非是与艺术、教育、科学、法律、商业等其他领域并列的一个子系统，而是所有人类活动的指导原则。因此，道德非常重要。安索尼·克罗曼在《迷失的律师》中探究了美国律师的道德危机，他认为这是因为律师过于倚重专业技术和辩护技巧，而丧失了审慎与智慧。律师如今更看重如何说服他人，不在乎真相，只在乎利润，他们不再追求水落石出和公平的判断，也不再坚守超越眼前利益的理想。这是一种非常可怕的趋向，会造成严重的后果。他将律师分为辩护家型律师和政治家型律师，前者为利润服务，强调策略和细节；后者为公民利益服务，强调目的和价值观。前者仅仅有头脑，后者则不仅有头脑，更是一个完整的人：理想的政治家型律师拥有理想的人格。这意味着如果一个人朝这个目标努力，他不只是成为工作出色的专业人才，还是一个出类拔萃、令人仰慕的人，一个拥有实践智慧的人。”

最后，罗士也指出了这三种价值之间的关系：博雅教育的内在价值和首要目的，与沉思息息相关，希腊人称之为“理论”。第二个目的与当今以科学技术和资本主义为主的趋势相互呼应，代表了“制作”（生产）在当代的支配地位。第三个目的与希腊人认知世界中的第三种模式“实践”（行动）相对应；即使一个人的职业涉及“理论”，如教师，或“制作”，如工程师，也仍然与“实践”相关。我们所有的人都在从事“实践”，“实践”不仅指具有更高的价值观意识和人际关系中的交往能力，也是一种责任，一种利己利人的使命。从这个意义上说，我们可以将这三个目的看作知识、行动、爱的结合。

他还进一步论述到：第一个目的在于理解世界，发展对真理的向往和对超验原则的渴望。第二个目的涉及到知识、思考能力和表述精确能力。第三个目的在许多方面是前两者的综合，它既包括对世界的思考也包括思维技巧，结合起来才能努力达到更高目标。而它通常是以另一种方式把前两者联系起来，因为当与一个更高的目标相连时，我们牺牲自我，或帮助他人，是有益于人性及其内在价值的，在服务他人的过程中，再没有比将人的行为赋予尊严更崇高的目标了。

总之，博雅教育就是培养人的教育，而不是培养头脑的教育。这就对从事博雅教育的教师也提出了要求，应当将学生们作为完整的人来引导，在课堂内外探讨更广泛的问题，并且成为学生们的榜样。教师们扮演着多种角色，他们代表着学术参与，求知欲，清晰的思维，极具说服力的言辞，道德操守，社区服务等等。最重要的是，如果教师要在博雅学习的道路上激励并帮助学生们，他们就必须展示对研究课题及其相关难题的激情与热爱；示范缜密儒雅的思想，以及如何通过极富挑战的提问来促使我们更加全面地看待课题；热衷学术和与学生交流，践行更高的使命与任务，致力于培养学生的思想和精神。教师需要做出示范的不仅是想法。学生们关注的是思想如何影响他们的生活方式。真正的博雅教育不仅可以培养出聪明而有见识的人，而且也培养出善良的人，具有使命感的人。出于这个原因，教师的职责远不止单纯地传递专业知识。大学作为一个机构，必须超越大学教育被普遍认可的目的：学术探索，批判性思维和就业准备。它还应该培养使命感和公民参与意识，并贯穿于各门学科。学生们付出的努力，不只是为了学习一门学科，而且要培养头脑和心灵。

在当前的中国，罗士的思考具有非常重要的意义。首先，在注重学科建设的大趋势下，专业化倾向越来越明显，而所有大学的共同目标其实是探索超越学科界限的知识大融通，但是当下专业化学科化的走向似乎在偏离这个目标，因为凸显某些学科的同时也就意味着已经

丧失了知识大融通的可能性。而真正的智慧在于能从宏观角度理解和阐释个体现象，一所高等教育学府如果没有丰富多样的学科设置，没有将终极问题涵盖在内的学习理论，就无法孕育智慧；同样地，引导学生探究时代所面临的挑战的重要性绝不亚于讲解某项具体的技术技能。其次，在大学系统普遍以科研为导向的大环境下，教师为了升职、加薪、地位、尊严等等，也普遍存在着重科研轻教学的现象，更不注重对学生的道德影响，结果难免会培养出很多精致的利己主义者。再次，中国作为最大的发展中国家跟美国第一代大学生不无类似，无论是家长还是学生在选择专业时都倾向于商务和技术方向，但事实上对发展中国家蓬勃发展最有帮助的可能是丰富灵活的问题解决能力、文化意识、价值观、领导力，而这些能力只有在不以短期目标为核心的教育体系中才会得到充分的发展。而发展中国家在发展过程中面临的最复杂问题，单靠专业技能又是无论如何也无法解决的。这些都在提醒着我们，在国内推动博雅教育迫在眉睫。

在国内推动博雅教育，我们也有自己的独特优势。中国自古以来就有博雅教育的深厚思想传统。以《论语》为例，子曰：“君子不器。”孔子从来就反对把人塑造为专业化的工具。子曰：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”在孔子那里，对于任何学问都以追求本身为乐，而不在其他的目的。子曰：“富与贵，是人之所欲也。不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也。不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”孔子看轻的是富贵名利，看重的是道德。其实不止《论语》，在我国古代的经典文献中随处可见此类教育思想。这正是我们开展博雅教育的思想资源。正如罗士所说，博雅教育其实是基于人类最古老的理想学习模式，也许在我们埋头搞科研和建学科的同时，也应该注意学习和激活中国古代的博雅教育传统，尤其是我们这些感到学生不断流失和教师地位降低的文史哲教员们，希望能重新找回这一职业的神圣使命感，从而真正地塑造完整的人。

（郭敬燕）

罗伯特·威特金：《艺术与社会结构》

Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*
Cambridge: Polity Press, 1995

艺术社会史是艺术史研究的方法之一，它抛弃了将艺术视为单纯自律的审美形式的观点，将艺术视为与社会其他因素相互关联的一部分，注重艺术与外部环境的结合。威特金¹的《艺术与社会结构》一书，即是一本关注艺术与社会结构之间关系的艺术社会史著作。在这本博采众长的书中，威特金不仅有层层推进的理论建构，也有具体例证中对作品的细致解读。全书共分为八章，前四章为理论研究，作者在其中综合了艺术社会学、德国艺术史研究和法国符号学传统，也涵盖了德国艺术史、社会关系与抽象层次、知觉系统（perceptual systems）和表现符码（presentational codes）、艺术与意识形态等问题的研究，后四章则将其理论应用于对历史上著名的艺术家和视觉作品的具体分析与阐释。在研究范围上，本书包括了从人类早期艺术到文艺复兴，再到现代艺术的漫长视觉艺术史进程。

威特金的讨论从他于古埃及的一尊塑像《书吏坐像》（*The Seated Scribe*）的感知开始。在

¹ 罗伯特·威特金（Robert W. Witkin），曾任教于英国埃克塞特大学社会学系，现任美国耶鲁大学文化社会学研究中心教授，著有《艺术与社会结构》（*Art and Social Structure*, 1995）、《阿多诺论音乐》（*Adorno on Music*, 1998）、《阿多诺与流行文化》（*Adorno on Popular Culture*, 2002）等书。

面对这尊塑像时，他感到一种拒绝，一种对观者目光和体验互动的拒绝。这尊塑像有种封闭式的权威感，它对观者自身惯常的观看方式提出了否定。对此威特金提出了他的假设，他认为“对人物形象的‘身体’和其他无生命对象进行构造和描绘的方式，在某种意义上是对社会关系的模拟。在作品的审美形式层面而非其表现内容上，艺术可反映社会结构。”¹威特金认为艺术是经验的载体，而对经验的认知受制于特定的社会结构感知系统，在艺术的表现符号和感知系统之间存在着同一性，因此社会结构可反映在感性形式中。威特金将艺术品的风格视为一种符号建构过程，这一过程致力于传达某些特定意义和价值。那么，何种艺术风格能完成传达一个社会中特定价值的任务，艺术品中价值的解读又是如何受制于社会关系的，这些问题是讨论艺术与社会结构的核心问题。

为了论证社会结构、知觉水平和艺术形式中的相关性，威特金引入了“抽象”(abstraction)的概念。威特金对这一概念的解释是：“艺术品与社会关系均是建构的结果或一种‘巧妙地制造’。在制造过程中，作为观念或知觉过程的行动的秩序，在与事物的‘接触关系’水平中，拥有或多或少的距离或自觉。我将用‘抽象’一词来指观念过程在接触关系中，所获得的自觉程度和‘距离’。”²在威特金看来，主体在行动中的知觉越不受客体的限制，其抽象程度便越高。因此他将抽象的程度分为三个等级，从低到高分别是：受客体限制最大、与客体直接接触的关系(contact relations)，较远离直接经验、受客体限制较小的远端关系(distal relations)，以及与客体关联最少而与主体内在更为密切的近端关系(proximal relations)。在各种社会类型中，越是依赖于自然的社会，其抽象水平便越低，反之则越高。抽象水平由低到高的过程，则意味着“观念(ideation)水平从以客体为中心，到以主体为中心的运动。”³

威特金将其所划分的三种抽象模型，分别应用于社会关系、知觉水平和艺术风格中。根据抽象水平的不同，他将后三者也分别分成了三种类型。其中社会结构的关系分为：强制型(Coaction)、互动型(Interaction)、内在型(Inta-action)。知觉水平则采纳了瑞士心理学家让·皮亚杰的儿童认知发展阶段⁴中的三个阶段，分别是感知运算阶段、具体运算阶段、形式运算阶段。而三种艺术风格(或称为表现符号⁵)则是：古代艺术风格、文艺复兴艺术风格、现代主义艺术风格。

其中强制型关系多见于前工业社会，其中个体所承担的社会角色是被预先决定的，个体之间并不存在互相塑造的关系，是抽象程度最低的；处于皮亚杰所说的感知运算阶段，采用的是触觉式(haptic)的感知模式，对应古代艺术风格。互动型关系多见于现代工业社会中，其中个体的角色是在与他人交往过程中被规定和塑造的，是抽象程度居中的；处于具体运算阶段，采用的是视觉式(optic)的感知模式，对应文艺复兴艺术风格。在内在型关系的社会中，个体与他人建立关联不再基于特定的角色，而是为了建立自我或确认主体自身内在的一致性，因此是抽象程度最高的；处于形式运算阶段，采用的是“肉身式”(somatic)的感知模式，对应现代主义艺术风格。借助“抽象”这一概念，威特金在第二章中将社会关系、知觉水平和艺术风格联系在一起，认为它们共享同一种抽象水平。而它们由低至高的发展过

¹ Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*, Cambridge: Polity Press, 1995, *Perface*, p.5.

² Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*, p.26.

³ Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*, p.27.

⁴ 皮亚杰所提出的儿童认知发展的四个阶段分别是：1、感知运算阶段(Sensorimotor stage)；2、前运算阶段(Preoperational stage)；3、具体运算阶段(Concrete operational stage)；4、形式运算阶段(Formal operational stage)。在第一个阶段中，儿童的认知水平依赖于与对象身体性的直接接触，处于感官程度高的低抽象阶段。在具体运算阶段中，儿童具有了反思对象并进行对比的思维，可不受对象外观改变的影响而对其做出正确的判断，其抽象思维的水平要高于感官运算阶段。但在此阶段中，儿童依然依赖于具体对象，不能进行完全的抽象思考。直到形式运算阶段，儿童才摆脱对具体对象的依赖，并获得利用语言文字进行抽象思考的能力。不仅如此，儿童在此阶段还可以做出假设，进行推理活动。

⁵ 在威特金的文本中，他有时也用艺术风格来指代表现符号，但这种艺术风格不是艺术史中狭义的绘画风格，而是指统摄绘画风格的表现符号。

程，则体现了关注重心逐渐从客体移向主体的过程。

在第三章中威特金则从符号学的角度，详细探讨了审美形式与知觉系统中的抽象程度发展的关系。在威特金看来，艺术是一种感性符号，这种感性符号旨在通过特定的认知系统唤起特定的观念，而特定的认知又源自于特定社会中的生活方式。“我们对艺术中审美形式的感性反应，对于符号所要传达的和应如何传达来说是至关重要的。艺术中的符号系统利用感知系统的性质来唤起观念。（艺术作品中）行动或存在的方式，身体的动作，是根据与他者之间的关系来安排的，这些均是社会生活中‘风格’的一部分。生活方式构成一种‘理解’，一种‘认知’，为主体的感性能力提供可以感知的基础。……这种日常生活中的审美过程与艺术作品中精妙的审美形式一样，均是一种言说和象征。通过这种言说和象征，将感性主体（个人或集体）有序地组织起来。”¹

根据符号学功能的不同，威特金将上述三种艺术风格又分别称为：符咒型艺术（invocation art），唤起型艺术（evocation art），激发型艺术（provocation art）。在这三种艺术风格中，能指、所指和指涉物之间的关系有所不同。其中符咒型艺术指的是中世纪图像、非洲雕像和面具等古代艺术风格的作品。这类作品旨在唤起一种非人性的存在，一种超越世界之上的力量，其内在意义不与观者产生交互。威特金借用本雅明“灵晕”一词，指出这类作品中的灵晕根植于艺术所指涉的对象中。唤起型艺术指的是文艺复兴风格的作品，其代表是达·芬奇的《岩间圣母》，这幅绘画虽指向精神价值，但它的美学品质所唤起的精神生命是非永恒的。此时灵晕从作品所指涉的对象逐渐转移到了能指与所指中，观者的崇拜对象与其说是圣母，不如说是图画创作者——画家本人。激发型艺术则是针对现代主义风格的艺术而言，以达达主义者为代表的现代艺术家们，将注意力从绘画和画家身上移开，而将创作过程放置于日常生活的实践中。“艺术作品成为一种激发的工具，来启发观者在日常生活中做他/她自己的艺术家。”²此时灵晕从所指转移到了能指，图像的象征过程本身成为知觉感知的对象。威特金认为这种从所指物到能指的符号学转化过程，也可以被视为一种逐渐抽象的过程，它同样意味着从以客体为中心的建构向以主体为中心的建构转换。

艺术品中符号学层面的抽象程度，代表着艺术品中感知关系的组织方式所处的抽象水平，同时也反映出相应的社会关系。于是威特金在社会结构、知觉系统和艺术的表现符码之间，建立起了相关性。古代风格的艺术家是基于直接接触关系所产生的触觉（haptic）感知系统来作画，在符号学层面上，符号嵌入在其指示物中。这种感知系统处于抽象水平较低的阶段，对应强制型社会关系；文艺复兴风格的艺术家基于视觉（optic）感知系统来作画，视觉式感知系统是有机的、互动性的，能指获得一定程度的独立。在这种类型的画作中，每个人物都在他所处的位置以及与周围其他对象之间的关系中获得其视觉价值，对应合作型社会关系；而现代主义风格的艺术家们则是基于肉身（‘somatic’）感知系统来创作，能指获得最大程度的自由。以毕加索为代表的现代主义画家们的作品中人物和物体都被重组变形，他们所表现的是对感官和知觉关系组成过程的探索，知觉过程本身成为知觉所关注的对象，对应内在型社会关系。

在社会结构和艺术表现符码建立起关联后，威特金在第四章中转向了对艺术与意识形态的讨论。在阐述了马克思关于意识形态，以及马克思主义美学的相关观点后，威特金认为是现代主义而非现实主义真正实现了马克思所希望达到的目标。十九世纪之后，艺术逐渐脱离神话和宗教题材，转而关注日常生活主题。在艺术中客体的意识形态外衣不断被剥去，客体不断退回到构成主体生命过程的感官之中，因此在主体的感官真实与客体之间产生了断裂。在这种情况下，艺术为解决这种断裂提供了两种道路。第一种道路是马克思、恩格斯以及卢卡奇等人所提出的。“他们主张将物质世界自身及其对象、事件和个体提升至一个积极

¹ Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*, p.58.

² Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*, p.57.

的先验体系，以一种全新的唯物主义的意识形态来取代神学和神话学的权威。……第二种可能的道路主张，艺术的目标应是严厉的驱除所有宏大的先验主张，并且致力于一种纯粹感官的真实，呈现物质生命世界本真的状态，而不是被任何意识形态所曲解的模样。”¹这第二条道路正是现代主义艺术所选择的方式。

如同克拉克视马奈《奥林匹亚》为资产阶级意识形态的产物一样，马克思主义者们认为现代主义艺术是资产阶级意识形态的一部分，并不能带来真正的变革。而在威特金看来，马克思主义者们所推崇的知觉现实主义，旨在保留现代社会形而上学的基础。现代主义者们则与之相反，他们颠覆传统经验的基础，去除社会中工具理性的基础并将之审美化。现代主义艺术不再作为社会价值、意识形态等的反映载体，而是承担起对意识形态的批判，并通过主体的视角来重新评估世界的价值。所以威特金认为，现代主义艺术的实践真正动摇了资本主义的基础，否定了现代社会整个形而上学的基础。

威特金对现代主义艺术的详细分析和阐释，集中在此书的第八章。而在第五章到第七章中，作者则用前述已建构的艺术与社会结构之间的关系，针对具体艺术作品进行了精彩的分析。其中第五章是针对资本主义社会与现实主义艺术风格之间关系的讨论。在本章中，威特金对豪泽尔关于“贵族的”和“资本主义的”、“个人的”以及“自然主义再现”等概念提出了批评。威特金认为知觉现实主义风格与形式主义之间不断地摆荡，并非是由于豪泽尔所说的个人性与反个人性之间的斗争。知觉现实主义再现的每个发展阶段，都与资本主义社会关系的发展阶段相对应。在第六章中，威特金通过对《阿尔诺芬尼夫妇像》一画内容与风格的分析，指出该画中的混合风格反映的是社会转型期的状况，其中的性别区分象征着传统社会和现代社会区分。在第七章中，通过对塞尚作品中的去人性化倾向、对空间感和运动感的抑制等特征的分析，威特金认为塞尚与凡·艾克一样，寻求的亦是在传统审美模式和现代审美模式之间的平衡，塞尚的作品代表着对变化着的社会结构求新求异的回应。

到了二十一世纪，随着经济和市场彻底的发展，以理性—技术为核心的机械开始占领现代生活，并发展出自身的美学。“这种美学强调线条和平面，牺牲了色彩、体积和质地，它通过线性和锐利暗示对精准、形式、计算和理性的关心，反对表达与情感。”²威特金将之称为“机械美学（machine aesthetic）”，并在最后一章进行了论述。机械美学的发展是去审美化的现代生活的标志，也是二十一世纪艺术家的关注所在。艺术家们将机械视为美学工具，以此来反对去审美化的现代生活。因此机械美学具有双重属性，“它一方面为现代资本主义提供了一种意识形态，并强化其社会结构；另一方面则为对资本主义意识形态的批判提供了语言，为重构和揭露其主张提供服务。”³

威特金对于机械美学的讨论分为两个层次，一是将艺术视为制造观看的机械，二是作为美学机械的现代主义艺术。威特金认为现代主义艺术为对抗被工具化和客体化的世界和主体自身，采用机械的方式重建感性主体。在视觉领域中，现代主义艺术家们抛弃了对客体的再现，他们将艺术视为日常生活中“制造观看”（‘doing-seeings’）的机械和装置。“艺术记录了艺术家自己的创作过程，通过这种形式，它促使观者将艺术作为一种机器、一种在日常生活中‘制造观看’的装置。现代艺术向主体发出了挑战，令他/她成为自己的艺术家。”⁴对于塞尚和晚期的现代主义者来说，通过对传统绘画秩序的否定，主体的意识不再受客体和外部世界关系的限制，从而建立起新的内在秩序。“对于感性主体来说，自身的内在秩序，由知觉、记忆、欲望、联想、过往经验、预感等的复杂交互构成。”⁵这种内在秩序在实践生活中产生了有力的影响，它带来主体感性上的平衡和统一，并以此来回应世界中的客体。在这

¹ Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*, pp.94-95.

² Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*, p.180.

³ Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*, p.180.

⁴ Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*, p.181.

⁵ Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*, p.187.

个意义上，威特金认为审美的中心从认知世界客体的表象，转移到主体的内在世界，是向着更高层次的抽象发展。¹同时这种对传统艺术秩序的否定，也同样意味着对传统社会秩序的否定。

作为美学机械的现代主义艺术是以立体主义为代表的。立体主义绘画以日常事物为分析对象，知觉对客体的分析与合成成为对主体生命过程的理解。“现代主义艺术利用美学机械的产物，将关注中心转移到建构客体的感性过程。”²现代艺术改变了观者和作品之间的关系，它需要观者更高层次的参与，并且预设了艺术背后社会关系的重要改变。其中，对于作为象征符号的机械的挪用，是现代艺术的一个重要的进程。“这一抽象进程应被视为一个真正的社会化过程，它发生在确切的社会和历史环境下。在这些环境下产生了关于异化和非人性化的体验，同时也产生了先锋艺术的反抗，而后许多现代艺术均表达了这些异化和非人化的体验。”³

在最后一部分，威特金从对现代主义艺术的分析，转向对现代世界公共机构的分析。现代生活对人们着装和举止的要求，反映了现代生活为人们强加的一种审美规范。其中最显著的审美特征是极简的几何，这种设计是为了唤起机构内成员的“在场感”（‘presence’），以更好地服务于机构的运作。这一审美规则包含两个方面，第一个方面是对生活经验中感性价值的抑制，将之驱逐出被组织的生活事务之外；另一方面，则是通过其审美形式表达技术理性对于生产的需求。

在二十世纪末，西方艺术史研究领域出现了名为“新艺术史”（New Art History）的新研究思路。虽然威特金在此书中选择沿着豪泽尔所开创的道路，但他也借鉴了“新艺术史”关于视觉再现以及符号学意义分析的方法，试图在社会结构与艺术风格之间找到新的关联。在这一思考过程中，威特金借鉴了德国艺术史家如潘诺夫斯基、沃尔夫林、里格尔、夏皮罗等人的相关研究，形成了关于艺术风格发展过程逐步向主观性迈进的认识。他还从艺术社会史学者豪泽尔的洞见中，得到了关于艺术和社会关系的启示。威特金关于艺术结构中客观性与主观性之间关系的观点，则来自于黑格尔《美学》中对三种艺术风格的论述。而威特金整本书的核心观点：社会结构塑造审美形式这一观点，则源自于马克思唯物主义历史观的影响。⁴

威特金对现代主义艺术所作的社会学探讨，也为认识现代主义艺术提供了新的视角。在他看来，现代主义艺术是抽象程度最高的艺术，同时也是最自由、最具有创造力的艺术。它是现代社会结构的产物，同时也是对现代社会的批判和拯救。现代艺术的救赎功能体现在它对主体内在统一性的恢复，它剥去了其他艺术风格中所覆盖的意识形态，将自己变成对意识形态的批判。然而正如威特金最后对现代生活的讨论，现代艺术对现代社会工具理性的批判，被现代社会所借用，并将其审美形式变成服务于自身的工具。即使如此，威特金也始终对现代艺术的未来抱有期待。现代主义艺术虽被工具理性所利用，站在社会学的中立角度，它依然证实了威特金的论点，即艺术受制于其所处的社会结构，它的审美形式体现了社会结构。

正如贡布里希对豪泽尔所提出的批评所示，威特金的研究也面临着忽略艺术风格多样性的问题。“尽管跨历史的比较归纳是可能、可取和必要的，但这些归纳必须能经得起个体

¹ Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*, p.187.

² Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*, p.189.

³ Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*, p.193.

⁴ 马克思曾在 1859 年《〈政治经济学批判〉导言》中说：“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”（《马克思恩格斯选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1972 年，第 82 页。）

案例与艺术语境的检验。”¹除此之外，威特金试图恢复宏大视角的野心，在情景化研究盛行的今天似乎有点反常。克拉克曾指出：“当撰写艺术社会史时，确定避免用什么方法要比系统地提出一系列方法简单得多，像木匠展示他的工具包，或是哲学家提出假设一样。因此，我先罗列出一些禁忌。我对艺术作品‘反映’意识形态、社会关系或历史的观念不感兴趣。同样，我也不认为历史是艺术作品的‘背景’——因为这本质上抽离于艺术作品和它的产物，虽然这种情形会不时地出现（这种历史的倾入性已经被发现了：是一种借鉴方法）。”²克拉克所反对的方法之一，即是威特金宏观视角下所预设的社会结构决定艺术风格的立场。

面对这一质疑，威特金也做出了自己的回答。他认为以豪泽尔为代表的宏大视角不再被青睐，并非源于其著作中存在的问题，而在于学术研究方法的转变。而威特金在此书中决定接受来自豪泽尔宏大视角的洞见，是因为他认为通过这一视角来考察艺术与社会结构之间的关系，依然可以为艺术社会学带来一些重要的启示。在威特金看来，即使试图回避普遍性问题的情境化研究，也要面临更深层的普遍性问题，即对于艺术品建构过程的理解。“情境化艺术史研究也朝向一个类似的方向，艺术品建构过程中普遍性的组织原则，各种不同类型的艺术品通过这一原则才能获得理解。对于克拉克所提出的艺术传统或风格使何种想象（vision）成为可能的问题来说，这一普遍性原则也是关键性的。”³威特金对豪泽尔的宏大视角做出新的阐释，他不再将概括的、狭义的艺术风格与社会阶级相对应，而是以艺术风格背后的符号学过程为探讨对象。社会结构对艺术风格的影响并非体现在作品的内容或主题上，而是在这一审美价值的建构过程中。于是威特金对艺术风格等概念的思考扩大到更为广阔、抽象的层次。威特金试图在现有艺术史情景化研究的基础上，结合宏大视角研究所思考的普遍性原则，在这两者之间探索一条新的道路，而这条道路在《艺术与社会结构》一书中得以完成。

（刘扬）

维多利亚·D·亚历山大、玛里林·鲁施迈耶：《艺术与国家：比较视野中的视觉艺术》

Victoria D. Alexander and Marilyn Rueschemeyer, *Art and the State: The Visual Art in Comparative Perspective*
New York : Palgrave Macmillan, 2005

艺术社会学自二十世纪发展以来，始终以其独特的社会学理论视域及实践诉求，彰显着自身的思想力量。一个多世纪以来，艺术社会学在理论及其实践层面不断拉近与真实社会之间的距离，改变了单纯从审美、形式等内部要素来研究艺术的单一路径。研究任务的不同造就了研究方法的独特性，艺术社会学采用社会学中定性与定量的研究方法，引入统计、调查、访谈、观察等手段，揭示了艺术活动的外部制约因素、艺术在社会生活中的地位和功能、以

¹ 奥斯汀·哈灵顿：《艺术与社会理论——美学中的社会学论争》，周计武、周雪婷译，南京：南京大学出版社，2010年，第65页。

² T.J.克拉克：《论艺术社会史》，张茜译，《新美术》2012年第2期，第5页。

³ Robert W. Witkin, *Art and Social Structure*, p.9.

及艺术作品的社会历史内容等。亚历山大和鲁施迈耶合著的《艺术与国家》一书，正是突出了社会学定量分析法的科学严谨性，而丰富的资料与访谈，也使其展现了艺术在国家政体影响下与市场、社会的关系，从而勾勒出特定时期诸国艺术的流变发展轨迹。

霍华德·贝克尔提出了“艺术界”概念，将艺术视为一个由多元要素构成的有机世界，指出艺术界通常与它试图划清界限的世界有着千丝万缕的联系。本书尽管也以同样开阔的思路来审视和考察“艺术界”，但对艺术的理解与认识，则是以其所处的国家语境为前提的。迄今为止，从国家视域出发对艺术进行专门论证的著述，数量并不多。已出版的著作有茉莉亚·洛厄尔与人合著的《艺术与州政府：保持一臂间距还是手挽手？》（*The Arts and State Governments: At Arm's Length or Arm in Arm?*）以及她独著的《1965—2003 年国家艺术机构》（*State Arts Agencies, 1965-2003: Whose Interests to Serve?*）等。本书与以往考察国家在艺术界中重要性的专题研究不同，以往那些研究更多关注的是国家艺术机构及其在不断变化的政治财政环境中的策略转变，以及评估艺术和政治紧密结合的风险和回报。本书则涉及到艺术界内众多作用因素，尤重于比较分析“艺术与国家”中常常被忽视的那些复杂性，即最大化地呈现出艺术自由与国家、市场、限制之间的复杂关系，以此对艺术界中的国家与艺术层面进行深描。

本书内容框架清晰，可以分为三个部分。导论（第一章）作为开启国家艺术界言说之旅的开场白，列出后续各章所要关注的思考层面，包括国家与艺术界、支持与控制、观众的发展以及全球化。这几个层面在接下来的第二至第六章对各国案例的具体分析中，共同交织成它们重要的论述结构，并依据各国艺术场的具体症候各有侧重。在最后结论（第七章）中，作者结合案例，在归纳、比较的基础上，对第一章所呈现的一系列关键问题作了进一步思考，包括艺术界与国家的关系、艺术政策的多样性、对市场的依赖、全球化中的文化政策等等。正如作者所构想的，导言和结论在逻辑上保持着一致性和统一性。书中主体部分是第二到第六章，它们对各国的案例分析，可以使读者更直观生动地看到国家与市场、艺术三者间密不可分、相互作用的勾连轨迹。这些搜集的资料，不仅来自作者对有关书籍、报刊、艺术政策与报告的广泛阅读，还涉及对国家文化与艺术机构负责人、画廊主与经理人、政策制定者、艺术家等涉入艺术界人士的具体访谈。作者试图通过这些艺术界人士提供的不同性质的各种数据，为其艺术社会学分析提供一个可靠的基础。

在艺术社会学研究中，国家视域中的艺术研究应该如何展开是一个重要问题。因为，国家视域包含社会、政治和文化等维度，需要提炼出一个重要的“问题域”作为主线，逐渐解锁艺术在国家视域所面临的诸多问题。《艺术与国家》对此做出了积极探索，作者借助对文化政策，尤其是对国家资助的视觉艺术的解读分析，探索国家与艺术的相互关系。正如作者在导论中所指出的：“关于视觉艺术的文化政策这个一般性话题。……我们指出文化政策的各个维度都应该被考量。”

作为长期从事艺术与国家关系研究的学者，两位作者对本书意义的设定是“启示”而非“答案”。其目的在于，作者想以一种凸显“问题意识”的研究模式，探究和梳理艺术与国家关系。这构成了全书最为清晰的研究进路，即“确定艺术界在我们所研究的不同政治和经济体系中的特点，以及确定对艺术与国家之关系做比较性反思能够带来何种启示。”因此，本书不是要提供一个现成的解决方案，而是从对不同国家艺术案例的分析中，思考国家、市场和艺术界之间的相互关系，提供一份有关视觉艺术与国家之间关键问题的概述。

基于这一研究意图，作者在诸多经验研究中，特别侧重它们之间的交集与分歧，并试图由此对国家在艺术的生产和消费过程中发挥的功能进行多方面思考。这种思考是以一系列比较性研究来推动的，例如官方艺术与非官方艺术、公共赞助与私人赞助、直接支持与间接支持、国家控制与艺术自主性等等。在这些比较性论述中，作者揭示了国家政策对艺术影响的错综复杂性。本书以每个国家政权类型为前提，考察艺术被置于一个开放多元的政治体系中

时，国家政策对市场与艺术会做出何种程度的影响和调整，进而考察政府对艺术和艺术家的控制和支持方式，艺术家为追求艺术自由而陷入的各种困境和反抗，以及将艺术从“为艺术而艺术”的浪漫主义理想拉回处处受制的现实处境时产生的文化观念之冲突等等。

本书的案例分析首先聚焦于美英两国。美英两国的国家政体属于西方资本主义，二者的国家政策都倾向于将艺术家推向市场。对美国而言，其突出之处是拥有众多新锐艺术家、活跃的艺术品销售市场。亚历山大认为，它的形成是由于有相当一部分私人资金健康地参与艺术事务，这一艺术参与私人化的国家政策导致艺术的间接支持水平高出许多发达国家。为此，美国成为艺术直接资金支持最微薄的国家之一，这正是由其繁荣的自由市场所决定的。也就是说，美国采用自由市场意识形态和法律的支持作为当代艺术舞台的重要布景，并鼓励有争议的艺术进入以保持市场活力。但问题的复杂性在于，这并不意味着美国就没有审查制度，它实际上采取的是一种更加微妙的社会控制。作者指出，美国人通常会对公开审查制度给予谴责，但他们对看不到的形式微妙的社会控制却失去了感受力和批判性。大众支持自己所能接受的艺术，而这也是国家通过大众视野对艺术进行隐形控制的手段。大部分艺术家为了生存，不得不将艺术品视为可用于市场交换的商品。相较而言，英国在艺术领域开启了私有化运动，扭转了过去200年逐渐增强的国家参与的趋势。私有化指的是艺术组织越来越需要依赖私人资金（主要是个人慈善和企业赞助），而这种局面是艺术公共资金削减的直接后果。英国政府采用“企业文化”策略。其实质是赋予艺术商业化行为合法性：将艺术视为可用货币进行价值评估的商品，以获得市场营销的正当话语权。正如作者指出的，“‘企业文化’的理念建立在一系列原则之上。其中关键一点是‘物有所值’原则，这要求所有的政府资金都尽可能地以最经济有效的方式发挥作用。这意味着，艺术与其他公共服务一起，必须对它们所使用的‘纳税人的钱’负责，这一目标是通过用货币评定资金的产出（‘绩效指标’）与投入（例如筹资水平）来实现。”由此，艺术支持政策的转变引发了艺术观念的危机：以经济指标衡量艺术。无疑，这可能造成使艺术自身贬值的危险。

接下来的第四章是对挪威和瑞典的考察。这两个国家作为社会民主福利国家，呈现出一种与美国和西欧情况大不相同的图景。其中比较突出的是协会的地位，它成为连接艺术家与国家之关系的权利纽带。鲁施迈耶认为，协会之所以具备这种实权是因为国家向地方的分权。这样，协会不仅在艺术兴趣上对各团体施压，也变成可随时提供支持的机构。所以，艺术家协会在与政府就资助条件的谈判和申请的决策制定过程中发挥着重要作用。但总的来说，挪威视觉艺术家协会的地位似乎比瑞典国立艺术家协会更加重要。挪威视觉艺术家协会本身控制着两大艺术家基金并且高效地筹集其它资金，相比之下，瑞典的艺术家则受到更多鼓励去依赖私有市场而非国家。值得一提的是，纵使两国的公共支持比较慷慨，但它们并不会导致对艺术生产的直接控制。相反，艺术被看作一种公共利益，具有自身的完整性和自主性。这种概念塑造了艺术的社会批判功能，从而也就保护了艺术免受道德主义或类似政治管制的干扰。正如鲁施迈耶说的，国家所采取的反应更多是寻求发展更广泛、可以准入艺术的形式，而不是控制与干扰。由此也就不难理解为何挪威的艺术支持虽源于公共拨款，但却更加支持艺术生产和审美趣味的个性化。

在随后论述东德的第五章中，鲁施迈耶意在呈现两德统一之前，也就是二十世纪七十年代到八十年代间，艺术机构本身以及艺术生产中发生的一些转型；讨论自二十世纪九十年代以来发生的一些变化，以及这些变化对以下问题的意涵：艺术家接受的支持，他们与观众、购买人、赞助人的关系，他们在新统一的德国东部对成为艺术家的意义的自我理解。贯穿本章的一条主线是共产主义瓦解前后，东德艺术家在动荡的政治和经济转型中如何重新定位的问题。这是个重要的问题，因为东德艺术界向西方世界敞开后，东德艺术家和艺术机构不得不面对那个既有的且更加强大的联邦共和国艺术界。东西德艺术界之间复杂张力的根源，就产生于由统一带来的与西方艺术特殊的近亲关系。然而，低估存在于东德艺术界的多样性却

是不当的。故而本章从历史眼光考察东德艺术由过去到现在的转变以及东西德之间的交汇。

第六章的案例是讨论从二十世纪七十年代起，俄罗斯艺术家前往美国的运动。这使艺术家们穿梭于两个艺术界之间，而东西艺术界的差异，也使他们更清楚地比较艺术生产所处的两种不同政治和经济环境。本章最后一节还考察了二十世纪九十年代期间移民到以色列的俄罗斯视觉艺术家。作者通过这一群体，从跨国移民的视角说明政治和经济结构在塑造艺术界以及个人作品和观点时不可低估的重要作用，而这也正是第六章的重点。这些个人经历不仅表明了一个将国家支持与政治命令和监管相结合的艺术体系与一个主要由市场决定的艺术界之间的总体差异，而且还表明了艺术家和其观众之间的关系、艺术家的自我概念、他们的使命感、他们与商业主义的关系，总之，所有这一切都以微妙的方式与艺术组织和国家发生关联。

本书两位作者关于艺术与国家关系之论述的目的是要澄清一个立场：既反驳内部视角的理想主义艺术概念，也反对外部视角的社会经济和政治决定论。因此，最后一章基于第一章提出的问题，结合各国的具体实践，进行了最后的思考总结。文化战略、大众社会、市场体系、国家政策、艺术机构、通识教育等环节都成为左右艺术发展不可忽视的力量，尽管有时它们的呈现方式比较隐微。该部著作的出版标志着学界对国家在艺术社会学中之角色的研究得到深入展开，它通过“国家视域”来审视艺术界的一种独特存在形态，同时也为不同国家间艺术界之比较研究提供了重要启迪。

（赵卿）

戴安娜·克兰：《先锋派的转型》

Diana Crane, *The Transformation of the Avant-Garde*
Chicago & London: The University of Chicago Press, 1987

第二次世界大战后，先锋艺术中心从欧洲转向美国纽约。在1987年出版的《先锋派的转型》一书中，美国著名文化社会学家戴安娜·克兰将目光聚焦于二战后的美国纽约艺术界，考察了1940—1985四十余年间美国先锋艺术的命运与走向。¹全书共八章，内容大致可以分为两个方面，一方面，克兰从社会学视角首先分析了纽约艺术界扩张的情形，表现为艺术家群体扩大，画廊、博物馆数量增多，并对其原因作出分析。以此为背景，作者考察了构成先锋派艺术风格的社会群体（艺术家、经销商、策展人）的特征，艺术机构的巨大扩张如何影响了这些作为先锋艺术守门人的组织的运作方式，以及画廊、博物馆扮演的角色的转换如何影响了艺术流派的风格等问题。这一部分在整部书中作为一种背景或者艺术风格转型的社会动因出现，主要出现在第一、二、六、七章。另一方面，作者将视角聚焦于艺术内部，探讨美国先锋艺术在主题、题材和表现手法上的演变，她逐一考察了1940—1985年美国的七个艺术流派的发展情形，探讨了以形式试验、审美革新和潜在社会批判性为核心的现代主义美学传统如何影响美国先锋派，以及转型后的艺术如何在不同程度和不同方向上背离这一传统等问题，其核心线索是艺术中美学传统的影响与通俗文化影响的此消彼长。这一部分涉及艺术的审美内容和社会内容，包括第三、四、五章。最后由第八章对全书进行简要总结。

¹ Diana Crane, *The Transformation of the Avant-Garde*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1987. 本文所涉译文参考了常培杰、卢文超译本，该书即将在译林出版社出版。

以往对先锋艺术发展演变的研究虽然不同程度地涉及艺术与社会的关系,但主要还是依赖于观念性的抽象理论演绎,大多停留在美学研究的范畴。其中大致包括两个层次。其一是偏重从艺术内部寻找先锋派发展演变的动因,如阿多诺对审美唯名论的批判,认为审美唯名论导致了先锋艺术的发生。再如格林伯格指出先锋艺术演进的逻辑动力乃艺术不断返回自身、寻求与其它艺术门类差异性的“自我批判”。此二人都坚持先锋艺术与文化工业和媚俗艺术的区分,但“社会”仅仅是被抽象化为文化工业这一单一面孔。其二,相较而言,比格尔更为具体地探讨了艺术的生产、接受和艺术功能的目的,并从历史的视角考察了艺术与社会的关系,但他对“社会”一维的拓展也仅限于考察各时期艺术的生产、接受和功能是集体的还是个人的这一特定问题。相较于以往的研究,克兰充分呈现了对先锋艺术的社会部门如画廊、博物馆的考察,侧重通过“外部”解释“内部”(风格演变与转型),并采用了一种基于经验和数据统计的、偏重于科学实证的艺术社会学方法。在她的实证研究视野下,先锋艺术的转型呈现出别样的面貌。本文拟对该书的思路、方法、核心议题和研究特点进行具体介绍和评析。

第一个核心问题是“先锋派”的定义。马泰·卡林内斯库指出,在美国的艺术史传统中,先锋派艺术指专注于艺术内部试验和美学传统革新的那一类艺术,“多数从事二十世纪文学批评的美国批评家实际上都没有在现代主义和先锋派之间作出任何区分。这两个术语隐含地,有时是公开地,被当作同义词。”¹因而先锋派指代的就是现代主义艺术。而在法、德等欧陆国家的艺术史传统中,这一概念指代的是达达主义、超现实主义这类“艺术否定主义的极端形式”。²在卡林内斯库看来,前者从未传达出一种彻底的否定感,现代主义艺术的反传统往往很微妙地停留在传统之中,因为这种反传统是基于自律艺术内部的革新。

的确,这种说法在克莱门特·格林伯格与彼得·比格尔对先锋派的差异性界定中得到体现。比格尔在《先锋派艺术》中强调一种“断裂说”,突出先锋派与现代主义艺术的差异一面,划定这种差异性的关键便是艺术是否突破自律艺术体制。他从艺术生产、接受和功能的目的等角度区分出宗教艺术、宫廷艺术和资产阶级艺术。在他看来,前两种艺术总是服务于集体与特定的社会功能,而资产阶级艺术是自律的,这体现为艺术的生产、接受和功能的目的都是归属于个人的。现代主义艺术便是这种资产阶级艺术。而先锋艺术就是要打破这种自律艺术体制,使艺术重新返回生活实践。如蒙太奇和拼贴画突破了传统艺术的形式逻辑,使现成物直接进入绘画,而达达主义者杜尚更是直接将小便器视为艺术品。³这种极端的反叛性和现实介入性使得先锋派与现代主义艺术区别开来。而格林伯格在《先锋派与媚俗》中认为先锋艺术就是一种不断寻求形式革新、拒绝被文化产业和媚俗艺术收编的艺术类型,它不同于传统的现实主义绘画,是不易为大众所理解的、风格晦涩的精英艺术。⁴在他的使用中,先锋派就是比格尔意义上的现代主义艺术。并且,这种理解与阿多诺对文化工业和精英艺术的区分如出一辙。

与格林伯格和比格尔都不相同,戴安娜·克兰在《先锋派的转型》中的讨论更倾向于一种宽泛的定义。在该书的第一章《导言》中,她提出先锋派的三个特征:第一是在审美方面,先锋派艺术革新了传统审美惯例;第二是在社会内容方面,先锋派批判主流文化的社会或政治价值观、批判艺术体制,或者重新界定了高雅文化和通俗文化的关系;第三是在艺术的生产 and 发行方式方面,先锋派艺术重新界定了艺术生产、展示和发行的语境,或者重新界定了艺术角色的本质。她认为,有的艺术运动符合这些特征中的一种即可被视为先锋艺术,有的则必须同时符合三种特征才能被称为先锋艺术,这些特征之中最核心的是先锋艺术对审美惯

¹ 马泰·卡林内斯库:《现代性的五幅面孔》,顾爱彬、李瑞华译,南京:译林出版社,2015年,第152页。

² 同上,第152页。

³ 彼得·比格尔《先锋派艺术》,高建平译,北京:商务印书馆,2002年,第117—126页。

⁴ 克莱门特·格林伯格:《前卫与庸俗》,载沈语冰编:《艺术学经典文献导读书系(美术卷)》,北京:北京师范大学出版社,2010年,第313—332页。

例的打破，那些倾向于恢复到过往风格的艺术则不被视为先锋艺术。¹由此可见，她将关于先锋派的众多观念都整合到自己的论述之中，同时承认了格林伯格意义上的先锋派和比格尔意义上的先锋派。比格尔的划分赋予了超现实主义和达达主义等艺术一种极富见地的眼光，但在克兰的视角之下，这些艺术与比格尔所谓的现代主义艺术之间是连贯而非断裂的，因为两种艺术都保持着审美革新性和社会批判性。克兰的这种处理不无道理。从审美内容方面看，现代艺术的自律诉求便是不断返回自身，寻求区别于其它艺术门类的独特属性，寻求形式的新异性，呈现出科学化和去个人化的形式主义倾向。格林伯格用一个康德式的术语“自我批判”来描述这一过程，并用“平面性”来概括现代绘画艺术的特性。²泽德迈耶尔指出现代艺术的演进基于一种分化逻辑，艺术先从生活实践中脱离出来，成为独立的审美表现领域，进而艺术内部各种类之间产生分化。他进一步指出这一逻辑进程的终点反而是艺术边界消失，艺术最终走向消亡和终结。³虽然结论悲观，但他描述的这一过程事实上与先锋艺术的走向并无二致。另一方面，从艺术对社会态度来看，从现代主义潜在的商业社会批判，到超现实主义激烈的理性批判，这种延续性还体现在现代艺术的“对抗”逻辑中。这实际上是由康德等人开启的审美现代主义传统的体现。这些都共属于整个欧洲现代艺术的特性，以此为核心界定先锋艺术可以统摄那些杂多的先锋派概念。克兰所要做的，就是考察欧洲现代艺术传统如何影响了美国先锋派艺术的诞生，及这种影响又又是如何在先锋派的转型中消耗殆尽的。

因此，也就引出了第二个核心问题，即克兰的所谓转型是针对何种情形呢？在该书的第三、四、五章，克兰描述了先锋派的“内部”风格嬗变，它发生在四十余年间的七个流派之间，大体而言，抽象表现主义（二十世纪四十年代）、波普艺术和极简艺术（二十世纪六十年代初）是接续或保留现代主义美学价值和原则的先锋派，而之后的具像画（二十世纪六十年代末）、模式画和新表现主义（二十世纪七十年代）、照相写实主义（二十世纪八十年代初）则在审美内容、社会内容等方面呈现出新的特点，背离了先锋艺术的价值，不再被认为是先锋派。

先看作为整个阶段起点的抽象表现主义。在克兰看来，抽象表现主义承接的是欧洲艺术传统，它“综合 20 世纪欧洲绘画的那些主要趋势”⁴，而她所谓的欧洲现代艺术实际上指的是格林伯格意义上的先锋派，也就是说，虽然欧洲现代艺术存在连贯性，但抽象表现主义承接的是这一进程的（比格尔意义上的）现代主义阶段。在她的论述中，抽象表现主义“遗传”的是超现实主义“强调直觉”的绘画方式和“绘画的浪漫要素”，虽然也受超现实主义影响，但这些要素并不是比格尔所突出的断裂性要素（对艺术自律与有机形式的打破），并且它还接受了印象主义和立体主义的诸多原则的影响，其作品呈现出形式的有机性。可见，作为美国先锋派起点的抽象表现主义，虽然它触碰到了现代主义的边界，即以色块、线条和颜料泼洒构成绘画的内容，自明性在一定程度上丧失，但它毕竟还不是现成品，还停留在现代主义的范畴内：它依然是自律艺术，没有直接的社会评论和政治介入意图，而通过专注于形式创造和美学创新的方式拒斥媚俗艺术和社会主流审美趣味，风格上趋向客观和抽象，维持着格林伯格所谓的“平面性”。抽象表现主义包括极简主义艺术的这些特性在欧洲艺术的影响下确立，作为美国早期先锋派，也构成了美国先锋艺术演化的基础，因而转型既是相对于欧洲先锋艺术而言的，也是相对于美国先锋艺术自身而言的。

那么，先锋派到底转向了何处呢？克兰梳理了美国先锋派的诸原则在转型中逐渐遭到背

¹ Diana Crane, *The Transformation of the Avant-Garde*, pp.14-15.

² 克莱门特·格林伯格：《现代主义绘画》，载沈语冰编：《艺术学经典文献导读书系（美术卷）》，北京：北京师范大学出版社，2010 年，第 259—276 页。

³ 泽德迈耶尔：《艺术的分立》，载周宪编：《艺术理论基本文献（西方当代卷）》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014 年，第 61—75 页。

⁴ Diana Crane, *The Transformation of the Avant-Garde*, p.45.

离的情形。作为一种过渡风格的波普艺术显示了美学传统与通俗文化的拉锯和博弈，虽然因其对审美传统的嘲讽和颠覆我们还能称其为先锋艺术，但波普艺术使用源自通俗文化的主题、图像甚至现成品的趋向已经意味着，艺术倾向于认同主流价值而不是挑战它。波普艺术之后，艺术发展呈现出一些新特点。这首先表现在，这之后所有艺术流派都不同程度地恢复了传统艺术技法和审美要素，虽然显出与先前先锋艺术的差异，但却恢复了更久远的艺术传统。具象画和照相写实主义是典型的再现性绘画，模式绘画融合现代主义与非西方艺术传统，表达被现代主义排斥的人性主题和装饰主题，部分模式绘画也采用再现技法。从手法上看，相较于先锋派不断回到自身、“做减法”，这些艺术重新融合传统要素，是在“做加法”。从风格上看，这些艺术从先锋派剥离内容和主题的抽象风格回归表现人物和城市景观等要素的具象风格，由此背离了先锋艺术专注形式试验的客观化与抽象化趋向和拒绝复活传统的审美革新原则。虽然这些风格中的艺术家在某些方面仍然受到先锋艺术的影响，但他们的作品因上述原因无法维持“先锋”之名。

另一方面，波普艺术之后，通俗文化压过美学传统的趋势在照相写实主义、模式绘画和新表现主义那里表现得愈发充分，这些再现性绘画表现的是对中产阶级社会生活内容的肯定而非讽刺。即使这些绘画中仍存在一种对社会现实的疏离感，但也与现代主义艺术的批判性没有多大关系，而只是一种冷静和消极的回避。总的来看，美国先锋派艺术的潜在社会批判倾向和审美革新趋向在转型中先后丧失。此二者的内在关联性在于，传统的艺术技法是被大众所熟知的，并被通俗文化和媚俗艺术吸收，因而采纳这些要素的艺术便不可能对大众审美趣味和主流文化持拒斥态度。在此情形下，先锋艺术的面目模糊了，波普艺术之后的艺术流派都难以被冠以“先锋”之名。也正因为如此，先锋派才要不断更新形式、走向抽象和晦涩。

就精英艺术向通俗文化转型的趋势而言，克兰所谓的转型在欧洲艺术的发展中已经显现，那便是比格尔意义上的先锋派对整个现代自律艺术传统的突破。杜尚的小便器和安迪·沃霍尔《布里洛盒子》都是现成品。在这一意义上，她描述的美国1940—1985年先锋派的转型更像是欧洲所发生的从现代主义到先锋派的演进历程的重复。不过，区别在于，诸如拼贴画和蒙太奇艺术虽然在反叛中为文化工业留下了一个入侵艺术的窄门，但其基本的出发点却是对抗商业社会，而超现实主义通过抹除艺术中的理性形式实现激烈的理性批判。这些艺术并未耗尽现代美学传统，因而才被克兰同样视为先锋派。而波普艺术并不对主流价值持批判态度，甚至它本身就是一种通俗文化。在此情形下，它尚因保留审美革新性而被视为先锋艺术。欧洲超现实主义、达达主义等艺术的出现确实意味着精英艺术向通俗文化靠近，但因为这些艺术流派批判社会的初衷和颠覆审美传统的特性，只能算是先锋派内部开始转型的显现，而不是完成。克兰所谓美国先锋派转型，要在波普艺术之后那些融入商业社会且恢复美学传统的艺术流派中才能实现。可以说，克兰描述的过程重复了比格尔所谓从现代主义到先锋派转型的一段历程，虽未正面处理欧洲的达达主义等先锋派，但她也提及，“与这种发展并行的是发生于二十世纪初的另一次先锋派运动，其先行者是法国艺术家马歇尔·杜尚。”¹这种“并行”显然是指艺术向通俗文化演进趋势的相似性。不过，在这一并行线索中，克兰的美国先锋派转型起点更高（抽象表现主义和极简主义触碰现代主义的边界），终点走得更远（波普艺术及之后的艺术流派相较于比格尔的先锋派更接近通俗文化）。

克兰所谓转型的意涵不止于此，在她的艺术社会学视域之下，这种转型涉及到与艺术相关的整个社会部门的转变。克兰并未在艺术内部寻找这种转型的动因，而是将目光投向了艺术的外部。在她的研究中，这种外部的转变是解释艺术风格和题材转变的关键。于是便是第三个关键问题：克兰对借助数据统计的“艺术—社会学”方法的采用。

事实上，比格尔的视角已经跳出了艺术内部，他的艺术体制概念便是从创作、接受等层面来探讨问题的，不过他还停留在一种大而化之的抽象层面上。以卢卡奇、戈德曼、阿多诺

¹ Diana Crane, *The Transformation of the Avant-Garde*, p.65.

等学者为代表的传统艺术社会学更多停留在艺术内部,探讨艺术内部的社会性要素,将社会视为一个抽象整体,实则是一种美学研究。而克兰更接近以贝克尔、布迪厄等学者为代表的“艺术—社会学”¹方法,注重探讨艺术外部具体的社会要素,将其充分地呈现、展开,对艺术内部避而不谈,更多采用社会学的方法研究艺术。在该书中,克兰直接沿用了霍华德·贝克尔的“艺术界”(Art Worlds)概念,将艺术风格的发展和嬗变与社会诸体制性要素视为一个联动发展的整体。因此,先锋派的转型就是艺术内部和外部的共同转型。

在克兰的研究中,外部的转型有如下体现:首先,在导言中,克兰介绍了先锋艺术嬗变的社会背景:艺术界和艺术网络扩大。相较于欧洲的先锋派和二十世纪四十年代之前的艺术界,二十世纪四十年代之后,美国的先锋派艺术网络逐渐扩大,画廊增多,拍卖市场开始出现,同时艺术家数量增多,艺术家的自我定位和角色也发生变化,他们越来越融入中产阶级,“这些新艺术家视他们的角色为通俗文化的表演者,而非生产高级文化的先锋派。”²因而艺术并无必要表达对主流价值和通俗文化的拒斥。由于看中了艺术的社会效益、经济效益和政治效益,政府和公司将更多的资金注入艺术部门,这成为艺术界膨胀的主要原因。除此之外,教育水平提高、大众媒体的关注、民众休闲时间增多等因素也导致了这一结果。其次,在第六章克兰介绍到,“守门人”画廊在艺术市场中扮演了更为重要的角色,此阶段的先锋艺术相较之前被更多地拍卖,但多数画廊并无意推广新风格,因为艺术必须采纳大众熟悉的材料才能获得市场的接纳,进而获得物质和荣誉奖励。最后,在第七章中,克兰认为博物馆的定位和功能也发生了变化,它们“以将艺术品呈现和推广给更大范围和更多元的观众为己任”。³同时,其组织的官僚化趋向也导致它们对审美革新的艺术不再敏感。这些因素导致博物馆不愿再接受年轻艺术家的新风格作品,“这些机构在面对不断涌现的新风格时,倾向于拒绝接受意味着美学倾向发生重大转变的新风格”。⁴在此情形下,现代主义的艺术传统——审美革新趋向和潜在的社会批判性无法在艺术中立足。

借此,克兰试图说明,艺术风格与类型的发展并不是全然受艺术内部因素的影响,同时也受到社会机构的影响。美国先锋派艺术具有不同的社会土壤和时代语境,社会机构和社会群体从外在规定了艺术创作、艺术风格和艺术接受的可能,甚至决定了特定艺术流派的命运。这种艺术生态迥异于欧洲先锋艺术和二十世纪四十年代之前的美国艺术。这些情形仅仅通过考察艺术内部的要素是无法得到充分解释的。克兰的研究提醒我们,从更偏重社会学的方法和视角检视特定艺术风格的发展是必要的。

虽然克兰的研究偏重于“艺术—社会学”,但这一方法内部不同的理论家仍有不同的理论路径和特色。先前的先锋艺术主要是艺术家独立、精英式的创造,而艺术界的扩张导致转型中的先锋派更多地与整个艺术系统发生互动,如在第二章中,克兰就将某种艺术风格下的创作视为一种社会行为和群体行为。因此从大的思路讲,克兰与贝克尔在《艺术界》中的路径是一致的:艺术绝非艺术家个人的独创,而是一系列环节分工合作的结果。而克兰在她的著作中对构成艺术风格的社会群体、售卖环节的画廊和收藏、展示环节的博物馆的深入考察,也基本是通过具体案例对贝克尔《艺术界》“分配艺术品”一章中所涉主题的发挥。

所不同的是,虽然贝克尔也主张艺术的社会学考察,但他主要强调的是艺术界各环节之间的合作与互动关系,艺术家的创作与艺术系统和其它社会环节是平等和可协商的:“艺术家会改变自己以适应系统,系统也会改变自己以适用艺术家”。⁵而到克兰这里,二者却呈现出一种二元对立的结构性关系,如前所述,这体现在现代主义传统与具体的社会群体和社会

¹ 参见卢文超:《“艺术—社会”学与“艺术—社会学”——论两种艺术社会学范式之别》,《东南大学学报》(哲学社会科学版)2016年3月,第123—127页。

² Diana Crane, *The Transformation of the Avant-Garde*, p.81.

³ Ibid., p.136.

⁴ Ibid., p.119.

⁵ 霍华德·贝克尔:《艺术界》,卢文超译,南京:译林出版社,2014年,第87页。

机构对艺术的影响之间的博弈，“这些材料表明，画家对主题的选择和表现，部分受到了现代主义者美学传统的限制，部分受到了收藏家的社会阶级背景和展示、购买这些作品的机构（即博物馆和公司）保守性格的影响。”¹这种思路，显然与布迪厄的文学场理论如出一辙，在布迪厄看来，“文化生产场每时每刻都是两条等级化原则即他律原则和自主原则之间的斗争的场所”。²此二者之间是非此即彼的，而非“互利共荣”。如此看来，克兰的具体思路更靠近布迪厄而非贝克尔。

不仅如此，在对数据调查统计方法的利用上，她明显借鉴了布迪厄在《区隔》一书中的做法，克兰对该方法的运用体现在两个方面。其一，艺术的外部研究，即在艺术—社会学视野下对艺术的社会群体和社会机构的考察。在该书中，克兰细致地统计了不同年代艺术家数量和先锋画廊、博物馆、公私藏家的数量，获得不同层次教育学位的艺术家数量，特定风格下艺术家群体不同关系属性、不同年龄阶段的比例，以及上述不同的艺术机构对不同艺术流派的展出、收藏数量和售卖收益额等。她运用大量的确凿数据统计支撑结论，并运用表格的形式呈现出直观的数据对比，从而间接论证先锋艺术内部的转型。其二，在对艺术的主题、手法和风格等内部要素进行直接探讨时，克兰同样会不失时机地采用这一方法，比如第五章通过数据直观呈现出不同艺术流派对不同艺术题材如人物肖像、风景、城市景观等运用上的不同倾向。

相较于传统的艺术社会学，乃至贝克尔等人的“艺术—社会学”，这一研究方法在科学和实证的意义上有其特性和优势，这体现在它确凿和精细的特点上。加之将此方法多层次地运用于对特定艺术流派和风格的发展演变的探讨，克兰研究的新颖性于此显现。首先，该研究立足于大量的数据调查，通过对不同变量的控制来操纵分析问题的角度，最终得出各种结论，这种基于经验和实证的方法得出的结论是确凿的。其次，传统的研究往往把握先锋派发展的主线，注重宏观逻辑的把握，而对每种艺术类型的差异性重视不足，而该研究则很好地弥补了这一点，在梳理宏观线索的同时，对每种艺术类型在发展中的个性也有较为具体的呈现。比如，新先锋派艺术呈现出商业化趋势，对此克兰给出的论证是，通过数据调查证明相较于历史上的先锋派，美国的新先锋派艺术品确实更多地被售卖，也更适应市场的某种需求，特定的画廊更倾向于代理某些特定的艺术类型，并且每种类型的售价和收益不尽相同。如此一来，我们就不是停留在一个宏观的结论上，还对特定类型的艺术发展特性有了细致的了解。

综上，克兰的《先锋派的转型》一书从一种宽泛的先锋派定义出发，探讨了欧洲的先锋艺术传统如何在美国的社会土壤中影响纽约先锋艺术，又如何逐渐消失殆尽的。艺术从远离通俗文化和大众题材转向承认和接纳主流趣味和意识形态，并且不再进行新风格的试验，这根源于艺术界的扩充和社会机构对艺术发展所产生的越来越重要的影响。如果说在“艺术—社会学”方法中借用数据统计在布迪厄那里已有先例，克兰最独特的创见在于，将这种方法进一步运用于对特定艺术流派风格走向和发展趋势的考察，避免了传统偏重美学研究的“艺术—社会学”主观和空疏的弊端，在充分呈现艺术的社会一面的同时，进一步用外部方法推动内部研究，将内部研究落在切实的层面上，而不仅仅依赖研究者的主观判断。因此，克兰在实证研究视野下对先锋艺术风格嬗变的研究给予我们颇多启发。

（向浩源）

¹ Diana Crane, *The Transformation of the Avant-Garde*, p.138.

² 皮埃尔·布迪厄：《艺术的法则——文学场的生成与结构》，刘晖译，北京：中央编译出版社，2016年，第193页。

米歇尔·塞尔：《五感：一种混合身体的哲学》

Michel Serres, *The Five Senses: A Philosophy of Mingled Bodies*
New York: Continuum International Publishing Group, 2008

米歇尔·塞尔（1930-2019）是法国当代著名哲学家、法兰西科学院院士，在法国布雷斯特海军军官学校获得数学学位，然后求学于巴黎高等师范学校再获文学和哲学学士学位，1968年提交了数学史论文《莱布尼兹及其数学模型》，取得博士学位。塞尔的哲学思想起步于数学，又在法国科学哲学和人文主义传统中发展和成熟，截止到2019年6月1日去世之前，塞尔出版的著作已达60余部，广泛涉猎哲学、科学、美学、人类学、政治学等领域。20世纪60至80年代，塞尔对法国传统认识论的看法经历了从接受到怀疑、反对到论辩的转换，特别是赫尔墨斯系列的五卷本著作——《交流》（1969）、《干扰》（1972）、《转译》（1974）、《分配》（1974）、《西北航道》（1980）——不仅对盛行于20世纪的分析哲学发出质疑，也对他的哲学论文指导老师加斯东·巴什拉提出的“科学精神”提出异议，并呼吁跳出二元思维和学科分化的僵硬模式，寻求一条能够建立连接关系的中间“通道”（passage）。这条“通道”也为塞尔的跨学科研究奠定了基础。

《万物本原》（1982）的出版为塞尔的身体研究拉开了序幕，其中，时间成为混合、繁多、变动的代名词，包含着理性与非理性的一切因素，对传统的理性认知方式发起挑战，这就需要建立“一种新的哲学”，而《五感》就是对这个新哲学的扩写，从纯粹混沌的时空走向混合的身体哲学。1985年，《五感：一种混合身体的哲学》（*Les Cinq Sens: Philosophie des Corps Mêlés*）问世，以身体感性作为研究对象，从经验出发重新考察了人身体的五种感觉及各种感性认知，试图建立一个感性与理性相融合的新的认知主体。在此之后，从20世纪90年代至今，塞尔在研究人类、生态和政治的同时，仍然不断地完善着他对身体的看法，有关身体的思考也间接穿插其间，成为连接其著作的一个重要纽带，但想要系统地了解塞尔的身体哲学，还需要重新回到本书，追根溯源，一探究竟。

塞尔的身体哲学在20世纪末的法国及英语世界并未引起重视，学界对《五感》的研究也仅限于少量书评，一直到英译本（2008）的问世，本书才得到越来越多研究者的关注。晚近以来对身体的哲学研究都是从意识或精神层面入手，将身体仅仅视为是与灵魂对立的肉体，或将各种身体体验简化为精神活动，提及的身体感受也仅限于视觉和痛觉，对身体感性的多样性和复杂性未予以足够的重视。本书从批评柏拉图的感官等级论和笛卡尔的机械论身体观出发，将身体视为一个聚集了视觉、听觉、味觉、嗅觉和触觉的整体，主要考察的是，身体的五种感觉如何被理性所割裂或遮蔽，又该如何回到日常的世俗生活之中，并结合了皮肤纹理所记录的时间印记来论证混合的身体感觉自身所具有的合理性。本书借助拓扑学的联想思维，并用宗教故事、绘画艺术、希腊神话、自然科学甚至作者年轻时的海军服役经历来进行例证，以浅显易懂的文字、朴素的笔触再现了一个由多种感觉编织而成的丰富多彩的世俗世界。本书内容分为五章，秉承“混合”的主旨，选用了“面纱”、“暗箱”、“餐桌”、“游览”、“快乐”五个主题作为各章的标题，但在每一章中，作者都综合性地穿插论述了多种感官，以便对身体进行全方位的思考。

第一章和第二章通过批评柏拉图的理念论来揭开被语言工具遮蔽的身体感性，主要论述了视觉、听觉、触觉三者之间的关系。第一章的标题“面纱”（Veils）使用了复数形式，意为层层舒展的纱状物，也暗含着触觉的意象。柏拉图将身体感觉一分为二：视觉由于与客体保持一定的距离而被认为具有认知、道德和审美上的优势，因此被列为高级，而其它感觉

由于没有“距离”则受到贬低或忽视。针对柏拉图的感官等级论，本章中使用了大量例证进行反驳，例如：人出生时的胎记是天生的标记、印象派绘画的触觉效果、希腊神话中孔雀尾巴上的复眼、中世纪挂毯的精湛手工艺、法国版灰姑娘所穿的舒适的毛皮鞋、雾夜行路的感觉判断，以此证明视觉并非比触觉优越、身体感知比话语语言说更为准确，因而建议用皮肤而不是双眼，重新编织身体的多种感觉，将五感汇成一体建立“新的认识论”。第二章围绕“苏格拉底之死”展开，分析得出苏格拉底是由于语言中毒身亡，因为言说之口阻碍了进食，听觉也被抽象为视觉的附属品，信息进出身体的通道被堵塞，导致体内充满噪音与外界切断联系，最后引起病变。本章把身体比作“暗箱”（black boxes），具体而言，身体内虽然是漆黑一片，但里面却有一个个套娃似的、由五感编织成的小箱子，而双耳就是负责体内外信息传输的重要通道，保证身体的正常运作。在本章中，耳朵被还原为身体的组成部分，声音经耳道传入体内与各种感觉混合，再反馈到人的体表，在皮肤上留下时间的印迹。

第三章和第四章以重塑味觉、嗅觉和视觉经验为目标，以餐桌饮食和风景观赏为例，考察了人与自然的密切关系。第三章从饮食出发来探讨丰富的感官体验，重新解读了味觉和嗅觉。本章开篇从品尝一杯陈年佳酿的法国葡萄酒开始，区分了人的两张嘴——“言说的金口”（a golden mouth）和“品味的舌头”（a tasting tongue），并以油画《最后的晚餐》、圣餐的酒和面包、《圣告图》中圣母受孕为例，分别从语言理性和实践经验两个角度来理解身体。沉浸在饮食文化中的身体，不仅将感性体验从抽象的理念中解放出来，还发现了自身的特殊性——人区别于动物除了语言优势之外，还在于人的味觉和嗅觉系统的独特性，换言之，要在经验世界重塑身体感性就得从“餐桌”开始，用味觉和嗅觉点亮生命的历程。第四章又回到视觉，以“风景”作为切入点，先从词源学上对“风景、耕地、异教、书页”四个词所共享的拉丁词根进行考证，论述了环境（circumstances）对塑造人类活动和感性经验的重要性。然后，通过分析和批判笛卡尔的机械论身体观和康德的先验时空论指出，不管是将身体简化成为意识活动提供能量的机器，还是将身体预先设置为一种抽象的概念，都是在消除个体间的差异性，直到身体脱离时空，在生存环境中缺席。因此，只有当理性思考与身体感性汇成一体时，感官体验才能得到恢复，而眼球也只有从意识的头颅回到整个身体之中，才能转变成成为本能的游历和阅览，真正的欣赏和体验风景。

第五章立足于法国世俗化原则，结合 20 世纪末科技的发展的现实，探讨了经验主体在世俗生活中应该如何处理技术与身体的关系、如何在社会转型中为科学及人自身定位，从而使新的认知主体能够获得“最大的善”，即幸福或源自身体的快乐（joy）。要在世俗生活中获得快乐，就需要人自身去发现和创造，技术工具的推陈出新不应该成为认知导向，科学也只有作为“研究主体”（scholar-subject）时才能服务于人类的认知活动，才有益于充分释放人的感性体验。在本章的最后一节，塞尔直接以“签名”（Signature）为题，为复兴感性认识发起请愿，与本书第一章第一节中（身体的）“诞生”（Birth）相呼应，再次强调了身体经验之于生命的重要意义。

总览全书，每章虽然使用了大量跨学科例证，但却没有为阅读造成困扰。这是因为塞尔一直将副标题中的“混合”作为贯穿全书的主旨，在经验世界中重塑混合身体的同时，也要将学科之间的裂隙一针一线地缝合起来。在 1987 年的访谈中，塞尔坦言，他在斯坦福大学任教期间，发现盛行于欧美的分析哲学只是一种“语言学意义上的理想主义”，到处都充斥着话语或文字，试图使我们“在语言的统治之下什么也感觉不到”，《五感》的写作就是为了抗议“这种平均化和形式化的僵硬理论”。¹《五感》的创作缘由提醒着我们对混合身体的理解需要从他语言的批判开始。

20 世纪 30 年代，兴起于维也纳的分析哲学途径英国又在美国得到发展，但在法国却屡

¹ 参考 Geneviève James, Michel Serres, “Entretien avec Michel Serres”, *The French Review*, 1987, Vol.60, No.6, p.794。

遭挫败。维也纳学派虽然在巴黎先后召开了两次重要会议，即第一届科学哲学会议（1935）、笛卡尔会议（1937），想要通过建立一种逻辑学的“世界语”来实现“统一科学”的计划，¹但法国哲学所持的是一种百科全书式的视角，所倡导的是一种差异共存的统一性观念，这就使得分析哲学想要在法国占有一席之地成为难题。此外，法国的科学哲学已广为接受莱布尼兹在逻辑学与数学之间建立的联系，因此，想要使用逻辑学代替数学，用精确的符号代替推理过程中的不确定经验，这在法国就显得困难重重。塞尔师从巴什拉进行认识论的研究，虽然两者对“科学精神”的看法存在分歧（塞尔反对巴什拉对科学领域的不断划分），但他们都是在数学和物理学基础上对科学哲学和科学史进行展开的。另外，塞尔指出法国的逻辑学研究之所以落后，还有一个很大的原因是由于战争，“许多伟大的逻辑学家都在 1914 年和 1939 年的战争中丧生”²。因此，塞尔就是在这样的背景中对逻辑语言的排他性提出反对，并用他所理解的数学结构和语言结构来论述身体的“混合”概念。

首先，为了反对逻辑语言的精确分类，本书用数学集合论来构建混合的身体。塞尔的数学结构理论受到 20 世纪初法国数学结构主义团体布尔巴基学派（Bourbaki）的影响。布尔巴基认为，各种概念的共性就在于，它们都使用了成套的元素（*éléments*），这些元素在本质上无法再分，并且各元素之间存在着一种或多种关系，构成了一个数学结构（*structure*）³。在赫尔墨斯第一卷《交流》中，塞尔用布尔巴基的集合概念重新解读了语言，认为（任何）“一种分析都是结构的”（*une analyse est structurale*），具体而言，结构作为一种形式，把无法言说的东西变成一个可操作的集合，集合中的大量元素虽然是任意的、不可再分的，但仍具有功能性，可以帮助我们从中获得某些发现，即使一定要对这些元素进行分类，那得到的也只是某个模型（*modèle*）或范式（*paradigme*），在形式上仍然与这个结构相类似，因此，分析是一种形式，具有结构性的分析将孕育出一种拓扑学意义上的力量。⁴回到本书的篇章结构可以看到，身体感觉的特殊性借助丰富的类比一一呈现，但它们非但不是孤立的，还在实例、章节甚至大小标题之间产生呼应，纵横交织，共同织造这张身体之网，也就是在这层皮肤的地图上，视觉、听觉、味觉、嗅觉和触觉构成了一个健全的身体。

其次，本书还借助杜梅齐尔的“模式结构”来处理身体和语言之间的关系，使复杂的身体感觉通过神话故事得到准确表达。法国人类历史学家杜梅齐尔（Georges Dumézil）的“研究是在希腊罗马、印欧语系的基础上展开的，这是塞尔所熟悉的领域”⁵，也是塞尔借鉴杜梅齐尔语言学思想的原因。杜梅齐尔从实在关系中对模式（*set*）进行比较：在相同的文化领域中，寻找不同的语言从一种模式到另一种模式所隐含的内在“关系”（*relations*），其最终目的并不是为了建立一个力求平均的语言体系（*system*），而是为了发掘个体间的关联，组成一个容纳语言差异性的共享结构。⁶《五感》一书在对身体经验的阐述，特别是对视觉、听觉和触觉进行描述时，就以建立一个完整的身体为目标，将无法言说的感性体验蕴含在神话传说的生动情节之中，从神话故事里提取感性的合理论据，例如：百眼巨人的监控之眼化作孔雀尾巴上的复眼，使眼球从孤立的视觉回到了身体；俄耳浦斯的竖琴不仅协助伊阿宋夺取金羊毛，也为他到地府营救妻子获得了机会，是琴声驱散了体内的噪声，使身体维持正常的状态，这是音乐生产出的理性，也是听觉的胜利。

¹ 参考（法）比特博尔、（法）伽永主编：《法国认识论：1830-1970》，郑天喆、莫伟民译，北京：商务印书馆，2011 年，第 35-57 页。

² Raoul Mortley, Michel Serres, *French Philosophers in Conversation*, London and New York: Routledge, 1991, p.48.

³ 参考 V. Descombes, *Modern French philosophy*, translated by L. Scott-Fox and J. M. Harding, New York: Cambridge University Press, p.85.

⁴ 参考 Michel Serres, *Hermès I, La Communication*, Paris: Éditions de Minuit, 1969, pp.31-32.

⁵ Michel Serres, Bruno Latour, *Conversations on Science, Culture, and Time*, translated by Roxanne Lapidus, Ann Arbor MI: The University of Michigan Press, 1995, p.36.

⁶ 参考 V. Descombes, *Modern French philosophy*, pp.86-87.

塞尔的身体哲学不仅包括拓扑学的身体结构和人类学意义上的语言概念,还根植于法国自身的人文主义传统,受到蒙田的人文思想的启发。蒙田形容人性是“起伏不定和多样的”(ondoyant et divers),认为人的个性受到环境的影响,不同的环境造成了个性的差异,也使事物充满了不确定性。塞尔从蒙田的多元论中看到了易变的人性所具有的“理性”:“起伏不定”是指如液态般、不稳定的流动;“多样”说的是“事物之间互相混合、留下痕迹或染上色彩”。¹在变动的时间和空间里,承认人性的多样化,就是接受了环境对身体的塑造作用,将环境的偶然性也纳入对身体的考察范围之内,即在环境中考察身体与经验、人性与习俗的关系。

在《五感》中,塞尔对蒙田思想的继承主要体现在“触觉与记忆”、“用空间解释时间”两个方面。首先,全书对身体感觉的追述都是在皮肤触觉上铺展开来的。塞尔认为,我们所在之处是一个“中立地带”,与各方产生互动,也是“混合物”或“大杂烩”形成的地方。其中,人的皮肤承担起“连接”的角色,它既是汇集全身器官的生命屏障,也是保证身体内外世界沟通和完善的交通要塞。由于我们所在的环境并不是一成不变的,面对不稳定的环境因素,不仅身体会先于语言做出反应和调整,思想和意识也会受到影响,不断发生改变。本书对身体的考察从触觉起步,在探讨身体感觉如何获得认知、留下记忆的过程中,深入发展了莱布尼兹“地域就是人的体质”²的观点,把经验世界拓展为一个“此处一彼处”(ici-ailleurs)³经纬交织的拓扑学空间,并且由皮肤发挥关联作用,体表的纹理则是身体与环境互动的记录,是时间烙印和空间足迹的见证。其次,身体经历了从环境到习俗、从偶然到必然的塑造过程,这是一种在世俗空间的真实体验。在传统身体研究中,柏拉图把嗅觉和味觉贬为低等,笛卡尔把身体简化为机器,康德不仅认为嗅觉和味觉是“纯粹主观的”,还特别斥责嗅觉是“多余的”。然而,塞尔却对味觉和嗅觉大加赞赏,认为人类与动物的差异并不在语言,而在于“品味”(taste),嗅觉和味觉是文化习俗的沉淀,两者凝聚着人类的智慧,是构成生命以及认知的起点。在蒙田看来,人的理性是“我们所有观念和习俗的总和,不管什么形式的观念和习俗,都可以找到相对应的理性”⁴,可以说,理性是相对的,它的形成离不开环境的影响,也无法与感性经验相分离。本书对“品味”的研究从一杯来自蒙田家乡的滴金葡萄酒开启,对杯中红酒的色泽、温度、香味、口感等展开追踪,沿着味蕾的记忆重温了葡萄的种植与酿造的过程,最后发现了味觉和嗅觉的“文化性”。因此,塞尔认为复杂的饮食文化隐藏着巨大的智慧:在自然的无偿“馈赠”(the given)下,身体感觉是与生俱来的,而感知是通过后天“有偿”习得的⁵,在经验转化为实在的过程中,偶然性转变成为本性,即身体习惯转化为一种确定的文化习俗。因此,将环境、身体、经验从理性中剥离出去,用统一的逻辑语言或单向度的直线思维来代替形态万千的身体感觉,只会导致“我和我所思之物”都陷入静止的险境,毕竟,一切事物都处于变化之中,“水流淌过之处,便是生命、交流、关系网及自然的生成及再生之地”⁶。2010年,在法国人物专刊杂志 *L'Herne* 上,塞尔再次谈及《五感》中的身体概念并指出,“混合之处就是文化的精致所在”⁷。他把身体感觉比作艺术创作,以本书中的六幅中世纪挂毯为例:挂毯的正面呈现的是某一种感官经验,反面

¹ 参考 Geneviève James, Michel Serres, “Entretien avec Michel Serres”, *The French Review*, 1987, Vol.60, No.6, p.792。

² Michel Serres, *Hermès II, L'interférence*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1972, pp.10-11.

³ Michel Serres, *Hermès II, L'interférence*, p.16.

⁴ (法)蒙田:《蒙田随笔全集》(上卷),潘丽珍等译,南京:译林出版社,1996年,第125页。

⁵ 塞尔在《五感》中多次使用了“percevoir”的双关语,这个法语动词有“感知、征税”之意,塞尔借此表示理性是有偿习得的产物,身体感觉是与生俱来的,将感知与感觉区别开来。

⁶ Michel Serres, Bruno Latour, *Conversations on Science, Culture, and Time*, pp.121-122.

⁷ Michel Serres, “Temps, invention: la subtilité des fils,” L'Yvonnét, F., & Frémont, C. ed. *Michel Serres* (Cahiers de l'Herne N°94), Paris: L'Herne, 2010, p.155.

则是情感交错的丝线，而那些密密麻麻的结点（noeuds/knots）就是混合所隐藏的精致，一种来自世界深处与我们身体之间的杂音。塞尔坚持认为，沉浸在混合状态中的身体具有开放性，能够“在有序中重建无序”、“在无意义中生产意义”，使规则与不规则互为支撑、彼此见证，最终生成精美别致的艺术品。

《五感》在出版当年就获得了法国美第奇文学奖（Prix Médicis Essai, 1985），直至今日吸引了众多海内外读者和学者的关注，但是，由于该著作既“不属于典型的学院模式”，也“不受大学规范的约束”，自创作之日起就面临着“巨大的风险”。¹这里的“风险”主要来自如何理解本书以及对混合概念的解读，这在法国和英语世界产生了截然不同的看法。其一，本书是一部采用了随笔文体形式的哲学著作且多处出现神话传说等文学表达，这在法国哲学与文学合流的传统中习以为常，但却常被英语世界的读者甚至学者误以为《五感》是文学作品而少有哲学观点。在塞尔看来，本书延续了近代法国哲学与文学密切联系的传统，相较于“诗人”，他更愿意被理解为一个“哲学家”，使读者在享受诗歌般的文字阅读时，也能潜入本书的意义中去品味哲理。其二，本书通过建立混合的身体认知来反对柏拉图的理念论，易被误认为是一种“新的二元论”。然而，结合法国人文主义传统和20世纪分析哲学在法国的遭遇，就可以避免这个误解。一方面，塞尔从法国本土认识论出发去反对一种理性至上的绝对理念论，批评的是逻辑语言想要排除一切不确定因素、建立“统一符号”的野心；另一方面，将本书与塞尔的早期著作联系起来就会发现，本书所论述的身体跳出了传统哲学关于物质与精神的争辩，处于连接两者的中间地带，不再为一方而反对另一方，因此，混合身体的形成正是新的认知主体的诞生，他或她在进行理性思考的同时，也拥有敏锐的感性判断。

总而言之，塞尔的身体哲学突破了传统的意识研究，将感性经验作为身体研究的对象，进一步深化了我们对身体问题的思考和认识；同时，塞尔在自然科学与人文社会科学的交叉领域去探索身体的努力，不仅向学科之间日益加剧的隔阂发出警示，也为后人对身体的研究开辟了新的方向。

（徐明）

¹ 参考 Geneviève James, Michel Serres, “Entretien avec Michel Serres”, *The French Review*, 1987, p.788。