

唯物史观与中国古代社会形态研究

——再论“专制”问题讨论中的理论误区

许苏民

摘 要 马克思主义历史学家胡绳、王亚南、侯外庐以唯物史观为指导,贯彻社会史与思想史之统一的研究方法,在研究中国古代社会形态和思想文化方面所取得的卓越成就,有助于廓清目前“专制”问题讨论中的理论误区。其中,胡绳阐述的如何区分民主与专制的理论,有助于正确认识马克思主义与自由主义的关系,廓清否认民主与专制之本质区别的模糊认识;王亚南关于中国古代官僚政治的论述,有助于正确认识自秦迄清中国社会的性质,廓清盲目追随钱穆“中国式之民主说”的理论误区;侯外庐关于土地制度、士大夫阶层的特殊利益与程朱理学之关系的论述,有助于加深对皇权官僚专制社会固有矛盾的认识,廓清以程朱理学为“真正人的觉醒、知识分子的觉醒”的认识误区。

关键词 胡绳 王亚南 侯外庐 唯物史观 中国古代社会形态研究

20世纪40~50年代,是以胡绳、王亚南、侯外庐为代表的中国马克思主义理论家和历史学家意气风发地驰骋于学术前沿、并取得丰硕成果的时代。他们以唯物史观为指导,贯彻社会史与思想史之统一的研究方法,在中国古代社会形态研究方面取得了卓越的成就,提出了很多极为深刻的见解。他们的思想对于廓清目前“专制”问题讨论中的三大理论误区——否认民主与专制的本质区别、盲目追随钱穆“中国式之民主说”、否认程朱理学为专制政治之护符的观点——具有振聋发聩的作用。

一、以唯物史观为依据, 分清民主与专制的本质区别

张分田先生认为,“自由主义民主”鼓吹“多元

化”,批评“整齐划一”,却企图用自己的价值观来实现民主观的整齐划一,从而陷入了自设的悖论之中。他反复致意:分别专制与民主不是分析历史、判定价值的可靠尺度;对于政治制度,“很难简单地以专制或民主判定优劣”;专制中有民主,民主中有专制,民主也曾铸就暴政^①。——如此等等,好一派不遑是非、无可无不可的庄禅风格!好一派非本质主义的后现代气象!不意我素来敬佩的张分田先生也成了“后教授”了,他居然要用这一套“超越时代”的想法来“重建中国思想史知识体系”!

然而,“好”却不一定“对”。民主的模式虽有多种,最基本的是自由主义民主或资本主义民主、社会

^① 张分田:《“专制”问题论纲——关于“重建中国思想史知识体系”的若干思考》,《天津社会科学》2011年第3期。

主义民主或马克思主义民主。需要追问的是：“多”之中难道就没有“一”么？不同模式的民主难道就没有民主之所以为民主的共通的深层精神本质么？也许“后派”会对我这样“过时的”的本质主义提问方式嗤之以鼻、不屑一顾，但我还是要提出这一问题。我以为，胡绳的《理性与自由》一书所阐明的唯物史观的基本学理和他对中国社会与文化走向的认识，就是对这一问题的正确解答。

《理性与自由》一书是胡绳在 20 世纪 40 年代撰写的关于文化论争的论文结集。其中最主要的内容是针对钱穆的古代社会形态研究和冯友兰的新理学、贺麟的新心学的。与钱穆的“中国式之民主说”相呼应，贺麟、李长之、谢扶雅等人提出了中国传统文化“人本主义说”。——既然自秦迄清的中国社会是民主社会，则作为其意识形态的传统思想自然也就是“人本主义”了，二者真可谓珠联璧合、相映生辉。然而，“不识时务”的胡绳却偏要大讲民主与专制的本质区别。

既笃信唯物史观、又熟悉近代启蒙思想的胡绳认为，民主之所以为民主的本质特征，就在于对人的尊严和人的权利的尊重。他说，关于人的尊严和人的权利的近代人本主义思想是民主观念的理论前提，民主观念就是从近代人本主义思想里发展出来的。他在 1943 年发表的《思想的漫步》一文中指出，用作西洋名词的翻译，人本主义的原文可以有两个名字：humanism 与 anthropologism，假如是后者，那就不过是一种重视人的思想；假如是前者，在中文里也有人译作“人文主义”或“人道主义”，那是到了欧洲文艺复兴期才勃兴的一种新的思潮，其内容却不是用重视人这一点就可以包括得了的。既然学者们把人本主义当作 humanism 的译文，那么，人本主义就不能不和欧洲近代的黎明期——文艺复兴期的“人的发现”运动有着密切的联系。所谓“人的发现”，也可以说是“人的自觉”：指一个独立自主的人，有独立思考的能力，有自主的决定能力。不像中世纪那样，一个人想些什么，做些什么，都已由宗教的教条死死地预定着了。相反，一个人在思想行动上应该是自由的。所谓“人的发现”，又包含着人与人之间的相互承认与尊重的意思，每一个人不仅把自己看作独立的人，而且也把他人看作独立的人，也同样有独立的思想与行动的权利与能力。胡绳强调指

出：“为了民主生活的发展，中国在文化思想上是非常需要接受人本主义 Humanism 的洗礼的。”^①

从这样的人本主义的意义上来看中国传统文化，胡绳指出，固然从中国过去的文化思想中并不是找不出一点人本主义的要素来，但是从根本上说来，中国旧思想中无论哪一个流派都并不是人本主义的。墨家思想多带人本主义的成分，但是他们讲尚同，讲天志，讲明鬼，那又是非人本主义的了。只有在他们那兼爱尚贤的思想和行侠的精神中还流露着人本主义的气味。道家思想虽然像是向往于独立自由的生活，但其实却是出发于以人为刍狗的悲观心理，而企图在心理上得到超脱的境界，这种思想与人本主义也是根本对立的。至于儒家思想，纵然可以找出若干人本主义的成分，但从根本上看，儒家思想并不是人本主义。以为儒家思想是人本主义的唯一理由是，儒家思想学说以人伦观念为中心，但是，儒家的人伦观念不仅不足以证明其为人本主义，相反，恰恰证明它不是人本主义。因为，凡人的思想行为由独断的教义所严格地规定着，无论这教义是宗教的还是伦理的，那都是反乎人本主义的。倘以为一种思想，只要它讲到人，就可算是人本主义，那是对人本主义的歪曲^②。

胡绳特别赞赏《三民主义半月刊》上一篇译自《自由法国》杂志上的文章，其原标题是《专制主义与蔑视人道》，译文题为《人的兽性时代》。胡绳引述了该文的内容，说希特勒极端蔑视民众；而对其党员的要求则有两条，一是忠实，二是“你们尽管发财”，从而结成了一个共同作恶的犯罪团体。胡绳据此发挥说，法西斯主义的本质就是专制主义，法西斯统治者不仅不把民众看作人，而只看作愚蠢的牛马，而且也不把自己的党羽看作人，而只看作贪婪的狼犬。他又引原作者的话说：“原来专制主义与蔑视人道，本是具有连带关系，决不是在我们这个时代才如此的，因为只有专制时代，才带着凶狠残酷的形式，表露那些蔑视人道的事实；亦惟有在人的价值完全丧失的时候，才容忍统治者唆使一班残忍的恶奴，任意荼毒生灵。”胡绳发挥说：“我们既站在反法西斯的战线中间，而在自己民族生活的历史上，又曾长期地经过各

① 胡绳：《理性与自由》，华夏书店 1946 年版，第 22 页。

② 胡绳：《理性与自由》，第 20 页。

种各样的独裁政治的专制时代,那么,就更不能不强调人的尊严,人道主义的精神。因此,就必须反对任何‘蔑视人道’,不把人当人看的思想和事实。”^①

——胡绳关于专制制度的本质是“蔑视人道”、专制政体“带着凶狠残酷的形式”、专制主义具有“贪婪的狼犬”的兽性的论述,完全是对马克思观点的发挥。马克思说:“专制制度的唯一原则就是轻视人类,使人不成其为人,而这个原则比其他很多原则好的地方,就在于它不单是一个原则,而且还有事实。专制君主总把人看得很下贱。”^②又说:“专制制度必然具有兽性,与人性是不相容的。兽性的关系只能靠兽性来维持。”^③这是对专制制度之本质的入木三分的刻画。

专制主义与蔑视人道相联系,而民主则与人的尊严相联系,尊重人的尊严是马克思主义的思想精髓。胡绳对此有很深刻的体认。在《思想的漫步》一文中,他专门写了“人的尊严”一节,把人的尊严看作民主思想的“根本前提”。他说,真正的人道精神用一句话来概括,就是“把人当做人”。把人当做人,这是一句看来很平常的话,而且又像是同语反复,但其实不然。第一个“人”字所指的不过是生理的人,但人们并不是常将生理的人当作真正的人;后一个“人”字意味着乃是有独立的感情、独立的意志、独立的思想的人。胡绳强调,只有“由自己的感觉、意志和思想来决定自己的行为的人才算得是一个人,只是由别人的感觉、意志和思想来决定自己的行为的人就不能算是真正的人。‘上命差遣,身不由己’,这是不把自己当做人的想法:‘我说怎样,你就得怎样’,这是不把别人当做人的想法”^④。

——人们也许会感到惊讶,如此重视个人,这种观点是马克思主义的观点吗?当然是的,不仅是,而且是唯物史观的出发点。马克思说:“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在”^⑤，“我们的出发点是从事实际活动的人”^⑥。当所谓“真正的社会主义者”宣称要“阉割掉自己下贱的个人,我们只属于人类”时,我们看到马克思表现出何等的异乎寻常的愤怒!马克思确认自由是人的本质,把人的生命活动的本质规定为“自由自觉的活动”^⑦。而人的尊严正在于人的自由。胡绳对马克思的这一观点可谓心领神会,他发挥说:“把自己当做人,就有了自由;把别人当做人,就有了平等。——有自由,有

平等,于是才能有民主。”^⑧这一发挥也绝不是胡绳的杜撰。马克思说得极好:“必须唤醒这些人的自尊心,即对自由的要求。这种心理已经和希腊人一同离开了世界,而在基督教的统治下则消失在天国的幻境之中。但是,只有这种心理才能使社会成为一个人人们为了达到崇高目的而团结在一起的同盟,成为一个民主的国家。”^⑨

针对钱穆把文艺复兴以来的西方文化说成是“欧洲中心的殖民文化”而加以排斥的观点,胡绳驳斥说:“自然,我们也要从根本上反对那种浸透了阶级统治和殖民地剥削意味的资本主义……但我们同时要看出,就在欧洲资本主义的四百年历史中,——特别是在资产阶级初兴后的向上时期,在文化上也发展起来了一种进步的因素,这就是民主主义文化的进步因素。这种因素虽然本身也带有消极的一面,但是比了在她以前一切的人类文化却是更进步的。假如用‘殖民地经营’这样一句话来抹杀了这四百年来的资本主义文化,否定了其中一切比封建文化更进步的地方,这只足以表明其对于人类文化史的无知而已。”^⑩为了捍卫科学与民主,驳斥复古主义者对所谓“西洋文化的罪恶”的批判,胡绳在1944年5月专门发表了《什么是世界文化的危机》一文,文章开篇就引证了胡适在1929年写的《我们对于西洋近代文明的态度》中的一大段话,又在文章中间大段引用胡适的论述,并且据此加以发挥,他在肯定胡适的观点“合理”、“完全是对的”同时,也指出其观点还有不够完备的方面^⑪。胡适是中国自由主义的代表人物,而马克思主义者是绝不忌讳认同自由主义的合理思想因素的。

——这种对于欧洲资本主义的400年历史中民

① 胡绳:《理性与自由》,第29页。
② 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第411页。
③ 《马克思恩格斯全集》第1卷,第414页。
④ 胡绳:《理性与自由》,第29页。
⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第24页。
⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第30页。
⑦ 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第50页。
⑧ 胡绳:《理性与自由》,第27~28页。
⑨ 《马克思恩格斯全集》第1卷,第409页。
⑩ 胡绳:《评钱穆著〈文化与教育〉》,载《理性与自由》,第79~80页。
⑪ 胡绳:《什么是世界文化的危机》,载《理性与自由》,第116、121页。

主义文化的进步因素的肯定,对中国现代自由主义思潮的进步因素的肯定,难道也是马克思主义的吗?是的,它正体现着马克思主义的立场、观点和方法。马克思、恩格斯登上历史舞台的时候,法国和德国的近代政治革命尚未完成,而遥远的东方还处于君主专制的统治之下,在这种历史条件下,马克思、恩格斯首先将自身置于反对专制主义斗争的最前列。他们强调欧洲大陆的工人阶级必须首先争得民主,所以,他们总是屡次说到法国《人权宣言》和美国《独立宣言》的伟大历史意义,马克思甚至以十分炽热的语言赞扬新大陆的民主制度,盛赞这一制度能使石匠的儿子成为总统,“能使善良的常人也能担负旧大陆需要英雄豪杰才能担负的任务”,称林肯为“工人阶级的伟大儿子”^①。对于中国,马克思也充满信心地憧憬道:“我们欧洲的反动派,在最近的将来势必向亚洲逃跑,一跑到中国的万里长城,跑到这个最保守堡垒的门口,那时候,安知他们在那里不会碰到‘中华共和国——自由、平等、博爱’这几个大字呢?”^②马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中之所以以大量篇幅批判德国的自由主义,是因为德国资产阶级只是想从专制制度那里分得一杯羹,其实践仅仅表现为为了自身利益的无耻钻营;而德国哲学家们热衷于建构自由主义的哲学体系,也只是反映了他们的善良愿望,但现实却不是如他们所描绘的那种玫瑰式的梦幻般的图景,哲学必须走向社会、走向实践,研究现实的社会关系,才能找到实现真正的自由的途径。自由理念是马克思、恩格斯终身捍卫和为之奋斗的基本理念,恩格斯说得好:“自由主义是社会主义之根”^③、“现代社会主义……就其理论形式来说,它起初表现为十八世纪法国伟大启蒙学者所提出的各种原则的进一步的、似乎更彻底的发展”^④。

胡绳强调:“专制主义的教育只能造就奴才……民主主义的教育才能养成真正的人。……因为在一群奴才中是不能建立民主政治的,在民主政治下的全民教育就是承认与发展全体人民的人格,因为承认所有的人民都是独立自主有自主能力的人,所以在政治上也就要实现全面的民主政治。”^⑤胡绳在此说得十分明确,所谓“承认与发展全体人民的人格”不是抽象的,而是具体的,是“承认所有的人民都是独立自主有自主能力的人”。这就与专制主义的奴

化教育划清了界线。所谓“专制主义的教育只能造就奴才”,就在于这种奴化教育是从根本上取消国民之人格的。而所谓“人格”,只能是一个高度个性化的概念:只要讲到人格,都是指的每一个体的人格,如果他(她)还有“人格”的话。一切真伪的认知,一切善恶的判断,一切痛苦和欢乐的感受,甚至对于群体或社会的使命感、责任感,等等,都只能通过个人、并在个人的心灵和行为中展示出来。人格就是“personity”,就是具体地历史地存在着的活生生的“个人”。当然,只有在不再把人引导到崇拜权势和金钱的社会中,人才能真正具有健全的人格。

——胡绳的这一论述同样体现了他对唯物史观的深刻理解。马克思主义并没有抛弃自由主义注重个体精神的独立性和自主性的合理因素,恰恰是在这一点上,最明显地体现着恩格斯关于“自由主义是社会主义之根”的论述。马克思、恩格斯不仅把有生命的、从事实际活动的、具有自由本质的个人作为理论的出发点,而且把人的自由程度作为衡量社会进步的尺度,并且将其作为全部理论的归宿和落脚点。马克思、恩格斯在《共产党宣言》中明确指出共产主义是“以每个人的自由而全面的发展为前提的一切人的全面发展”的社会,确认“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”^⑥。条件即前提,马克思、恩格斯为什么不谈群体优先的原则是人的自由发展的前提呢?对此,马克思在《1857—1858年经济学手稿》中作了回答,他说,中世纪是“人的依赖关系”,近代资本主义社会是“物的依赖关系”,而把共产主义规定为“自由人的联合体”。这就十分明确地告诉人们,如果不以自由的个人为前提,也就难以与中世纪的“人的依赖关系”划清界线了。

由以上论述可知,民主与专制是有确定区别的,在人的尊严问题上,来不得半点含糊。不过,张分田先生关于专制与民主复杂关系的思考也不是全无道理,这一思考有助于避免学术研究中简单化、绝对化

① 《马克思恩格斯全集》第15卷,人民出版社1963年版,第586页。

② 《马克思恩格斯论中国》,人民出版社1949年版,第189页。

③ 转引自魏小萍《马克思主义与自由、平等和正义的话题》,《哲学研究》2003年第9期。

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1972年版,第404页。

⑤ 胡绳:《理性与自由》,第34页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第273页。

和片面性的弊病,也可以使人们对中国传统思想中具有的某些民主性或人民性的思想因素更为重视。

二、以唯物史观为依据, 确认自秦迄清的中国社会 性质为皇权官僚专制社会

“专制”问题讨论中的第二个理论误区是盲目追随钱穆“中国式之民主说”。钱穆认为,中国自秦以下两千年,“绝不是一个君主专制的政府”,而是“中国式之民主政治”。其依据是:第一,皇帝为全国民众共同拥戴。以汉代为例,“汉王室……实系中国全国民众共同结合,组织中央政府,设首都于长安,而拥戴刘氏为天子”。第二,宰相制度,帝王非一人大权独揽。第三,政府内部各部门互相制衡,宰相亦不得专权,如唐朝有门下封驳制度,“于宰相建白例许驳正”。第四,科举制度。中国传统政府中之官员,完全来自民间,“是不啻中国政府早已全部由民众组织”。综上所述,钱穆总结说:“中国传统政体,自当属于一种民主政体,无可非难。吾人若为言辞之谨慎,当名之曰中国式之民主政治。”^①如今否认中国传统政治为专制主义的人们,说来说去无非还是钱穆所列举的这些理由。

皇帝是全国民众共同拥戴的吗?稍有历史知识的人都知道,皇位的取得在中国历史上无非是两种方式,一是强夺,二是篡窃,钱穆的这一观点实在不值一驳。至于他所说的宰相制度、门下封驳制度、科举制度,等等,倒是一个值得认真对待的问题。皇帝至高无上的权力能在多大程度上受到制衡?吴晗《论皇权》一文对上述各种制度与皇权的关系作了论述,认为这些制度对皇权的制约实在非常有限,其存在丝毫不能说明这就是“中国式之民主政治”。胡绳也指出:“科举制的实行,诚然反映了中国封建政治的一个特质,即它不是贵族政治,而是官僚政治。……这些官僚从上到下,一级一级地像金字塔一样地压在人民的身上,而居于最高顶点的则是专制君主。因此官僚制度之存在并不足以否定君主专制,恰恰相反,它只是在这一庞大的国土上中央集权的君主专制得以维持的有力支柱。”^②胡绳指出了中国传统政治的特质是官僚政治,但真正对此作系统研究的则是王亚南。

王亚南以翻译马克思《资本论》而驰名海内。其《中国官僚政治研究》一书出版于1948年,堪称是一部研究中国古代社会形态的不朽杰作。在这本书中,他虽然没有系统阐述唯物史观的学理和方法,但人们却可以看到他对唯物史观的理解是何等的全面和深刻。他以经济与政治之统一的标准作为判定社会性质之依据,既看到生产关系、政治制度、社会心理、意识形态的派生关系,又把这些要素看作一个无穷无尽的相互作用的网络,全然没有丝毫教条主义的意味,充分展示出唯物史观乃是最全面、深刻而无任何简单化、片面性弊病的关于社会发展的学说。王亚南给自己规定的研究任务是:“从社会的意义上理解官僚政治,就是说,在此种政治下,‘政府权力全把握于官僚手中,官僚有权侵夺普通公民的自由’,官僚把政府措施看作为为自己图谋利益的勾当。”^③其中最精彩的部分,乃是他的弟子孙越生所说:“以历史和经济分析为基础,对官僚政治这一官僚主义发展最成熟的形态本身的基本矛盾——官民对立关系做了慧眼独具的剖析”^④。

1. 论中国古代官僚政治的“三种性格”。

王亚南认为,研究中国古代官僚政治,必须从该政治形态的诸特殊表象讲起。这些特殊的表象分别体现在它的“三种性格”之中:一是长期延续。二千年之政皆是沿袭秦代专制政治而来。而以“中国通”见称的社会经济史学家魏特夫(Wittvogel)在论到中国中古历史阶段时,特别强调“二千年官吏与农民的国家”这句话,那也不外表示那个历史阶段是由官吏支配农民,是施行官僚政治。二是包摄范围之广阔。以父家长为中心的家族组织,显然存在着一个可供官僚政治利用的传统。国与家是相通的,君权与父权是相互为用的。一般的社会秩序不是靠法来维持,而是靠纲常来维持;于是,“人治”与“礼治”便被宣扬来代替“法治”。中国的学术、思想与教育,也好像是专门为了专制官僚统治特制的一样,学术、思想乃至教育本身,完全变为政治工具。三是影响之深入。中国人的思想活动乃至他们的人生观,都拘

① 钱穆:《文化与教育》,广西师范大学出版社2004年版,第82页。

② 胡绳:《评钱穆著〈文化与教育〉》,载《理性与自由》,第72页。

③ 王亚南:《中国官僚政治研究》,中国社会科学出版社1981年版,第20页。

④ 孙越生:《再版序言》,载王亚南《中国官僚政治研究》,第2页。

囚锢蔽在官僚政治所设定的天罗地网之中,使全体生息在这种政治格局下的官吏与人民、支配者与被支配者都不知不觉地把这种政治形态视为最自然最合理的政治形态^①。

2. 论中国专制官僚政治之经济基础——士大夫阶层的特殊利益与农民的悲惨地位。

针对某些学者把士大夫阶层说成是一个“超阶级”的社会阶层的观点,王亚南深入探究了中国专制官僚政治之社会经济基础,揭示了中国士大夫阶层的特殊利益。他认为对这一问题的研究,虽然不能刻板地硬套一般社会史的发展公式,但代替贵族行使支配的官僚,并不曾因此就“特殊到”成为“超阶级”的阶层。把他们同欧洲专制时代的官僚比较,也诚然像瓦尔加所说,为“一种特殊形式的统治阶级”,但借魏特夫批判黑格尔的话来说:“中国官僚阶层对于所谓‘自由’农民,对于农民重要生产手段的土地,乃至对于土地的收益,不是握有明白的权力么?”一句话,中国的士大夫阶层不代表贵族阶级利益,也不可能代表资产者阶级的利益,而是陶希圣讲对了的那一句话:“自有特殊利益”。因为他们自己就是支配者阶级,自己就是一直同农民处在对立者的地位。中国帝王的政治经济权力,一方面使他扮演了地主的大头目,另一方面又扮演了官僚的大头目,而他以下的各种各色的官僚、士大夫,则又无疑是一些分别利用政治权势侵渔人民的小皇帝。官僚士大夫们假托圣人之言,创立朝仪,制作律令,帮同把大皇帝的绝对支配权力建树起来,他们就好像围绕在鲨鱼周围的小鱼,靠着鲨鱼的分泌物而生活一样,这绝对支配权力愈神圣、愈牢固,他们托庇它、依傍它而保持的小皇帝的地位,也就愈不可侵犯和动摇了^②。

王亚南认为,中国专制官僚政治的帝王绝对支配权归根结底是建立在对土地的全面控制上,以及由此所勒取的农业剩余劳动或其劳动生产物的占有上。以对土地的控制和占有表现其经济权力,以如何去成就那种控制和占有的实现表现其政治权力。于是,整个政治权力,也即是整个经济权力,如何分配于全体官僚之间以保持官僚阶层内部的稳定,就成为官僚头目或最大地主们所苦心焦虑的问题了。聪明的统治者,往往不但破格赐赠以结臣下的欢心,甚或鼓励贪污侵占以瞋野心者的壮志。汉高祖对“萧何强买民田宅数千万”所表示的优容,宋太祖劝

石守信等“多积金帛田宅,以遗子孙”的深谋远虑,皆说明专制官僚社会统治者对其臣下,或其臣下对于僚属所要求的只是忠实,不是清廉,至少两者相权,宁愿以不清廉保证忠实。结局是,做官总有机会发财,有官斯有财,有财斯有土,有土斯有社会势力和身份。中国人把做官看得重要,最基本的理由就是官僚政治给予了做官的人或准备做官的人,乃至从官场退出的人,以种种经济的实利,或种种虽无明文确定,但却十分实在的特权^③。

王亚南认为,一部二十四史既是相斫史,又是一部贪污史,而“集权的或官营的经济形态”则是“官僚的政治生活一般地体现为贪污生活”的最主要的方面^④。在中国官僚政治体系内,有一种握在官僚手里的特殊的商业、手工制造业和高利贷业。经商成了国家公务的一件重大的事,中国仕宦不像欧洲贵族那样把商业看为“不洁”、“不自然”的行业,且从而“追逐之”。商业如此,伴随商业而产生的高利贷业亦是如此。以谷米为重心的商业如此,一切日用品如盐、铁、酒、布也就自然变成官业对象。官卖、官营、官贷的经济活动,虽然间或也引起一两个好心肠的士大夫发出“与民争利”的叹声,但一般的仕宦却可用“为民兴利”的大口实来使他们的经济活动“合理化”。他们在朝时千方百计地去接近各种形态的官业,在野时又“先天地”注定是族产、学田、积谷……一类公共产业的经管者。他们无论是把持朝政,抑或武断乡曲,始终把政治作为达成经济目的的手段。而这种倾向,就是直通“贪污之路”的便桥。地方官要在地方发财,不得不贿赂京官;京官要通过地方官发财,又不得不敷衍地方官。他们上下其手,交互造成一个贪污大局面。做官被看成发财的手段,做大官发大财,做小官发小财,甚至没有正式取得官阶官衔,而在乡村以似官非官的身份,利用任一机会发混财。

针对钱穆关于传统的中国式的民主社会“土地所有者和佃户实同为国家的公民,并没有不平等的剥削关系”的观点,王亚南依据史实作了严正的驳斥。他指出,从史书的大量记载来看,处于“不但税

① 王亚南:《中国官僚政治研究》,第38~43页。

② 王亚南:《中国官僚政治研究》,第60~61页。

③ 王亚南:《中国官僚政治研究》,第112页。

④ 王亚南:《中国官僚政治研究》,第116~121页。

之,且又役之”,“急政暴虐,赋敛不时”的重压下的农民不得不“常衣牛马之衣,食犬彘之食”,“以饥饿自卖”,并“嫁妻卖子”。“御用史家们吹嘘的‘汉唐盛世’,应当不是指着这些在他们看为污浊寒酸的光景,而是就其对极的‘豪人之室’、‘连栋数百’、‘奴婢千群’(见《后汉书》仲长统传)的阔绰场面说的”^①。王亚南还特别指出,中国农民困苦的基本原因,与其说是由于正规租赋课担太重,毋宁说是由于额外的、无限制的、不能预测到的苛索过于繁多。他们不像欧洲中世纪农奴只有一个“顶头上司”,即领主直接对他们行使剥削;社会的一切大小官僚豪劣,乃至与他们夤缘为奸的商业、高利贷业者,都能找到机会和口实,个别地或联合地予他们以经济损害^②。总之,“以地主经济为基础的专制官僚统治,一定要造出官、商、高利贷者与地主的‘四位一体’场面,又一定要造出集权的或官营的经济形态,更又一定要造出贪赃枉法的风气,而这三者又最可能是息息相通,相互影响的,它们连同作用起来,很快就使社会经济导向孟轲所预言到的‘上下交征利,而国危矣’的大破局。中国历史上是不止一次经历了这种大破局的”^③。这是对中国历史上周期性的社会震荡之原因的深刻总结。

3. 论科举制度、帝王尊孔和儒家的政治理想。

科举制度是钱穆讴歌传统社会为“平等的社会”、为“中国式之民主”的一个重要论据,王亚南依据史实,对这一观点作了廓清。他说,首先要看到官人举士之法历代并不限于科举。依宋任子制:一人入仕,其子孙亲族,俱可得官,官愈大,所荫愈多,甚有荫及本宗以外之异姓,荫及门客的。明初荐举盛行,此后亦杂流并用,清以科目、贡监、荫生为正途,荐举、捐纳、吏员为异选。恩荫既行,不仅为变相世袭之继续,且还推恩于贵者之亲故。其次科举取士的内幕也是污浊不堪。顺治十年的上谕说:“提学官未出都门,在京各官开单属托;既到地方,提学官又采访乡绅子弟亲戚,曲意逢迎。甚至贿赂公行,照等定价;督学之门,竟同商贾。”^④王亚南指出,专制君主及其大臣们施行统治,没有任意拔擢人的特殊权力,就根本无法取得臣下的拥戴。任何人走上仕途,如全凭考试,他们就不会对上峰“竭智尽心,以邀恩宠”。所以,任一施行科举制的王朝,都必得为专制君主保留亲自钦定的制举方式,必得为其他大官僚

保留铨选、选授、衡鉴一类的拔用方式。科举制也希望能达到选贤任能的目的,但它更大目的却在于把人的思想拘囚于一定范式中。其结果是一般士大夫总是薰心于利禄,而不复以国家、民族、人民的安危死活为念。做官第一主义,本来由儒家的政治哲学立下了坚实基础,但其充分发挥却是由于科举制^⑤。

依据马克思关于掌握社会物质基本生产手段的阶级必定要占有或支配社会基本的精神生产手段的观点,王亚南说明了皇帝和官僚集团为什么尊孔的原因:第一,使不合理的物质生产手段的占有取得合理的依据;第二,将藉此继续制造出或生产出维护那种占有的动力;第三,将用以缓和或团结同一支配阶级内部的分离力量^⑥。“老子主无名无为,不利于干涉;墨家创兼爱,重平等,尚贤任能,尤不便于专制。惟独孔学,严等差,贵秩序,与人民言服从,与君主言仁政,以宗法为维系社会之手段,而达巩固君权之目的,此对当时现实社会,最为合拍;帝王驭民之策,殆莫善于此,狡猾者遂窃取而利用之,以宰制天下。”^⑦任何一个专制君主,无论他的政权是怎么得来的,不管是出于强夺,抑或是出于篡窃,他一旦登基,总不会忘记提出与他取得天下正相反对的大义名分来,藉以防阻他臣下的效尤“强夺”或“篡窃”。所谓“窃国者侯,侯之门仁义存”,就是这个道理。孔子除了经师和教育家的资格外,还有一个政治说教者的资格。孔子历访各国,以冀学之见用,道之得行,而这点却为以后儒家政客官僚作了投机干禄的榜样。至其教人以“言不必信,行不必果”,后儒为目的不择手段的实利主义精神,固因此渊源有自。——当然,对于皇帝为什么尊孔,还是引皇帝说的话最为有力,如清朝雍正五年(1727)秋七月癸酉谕礼部:“惟有孔子之教……在君上尤受其益。”^⑧

钱穆说:“孔子他们这一般圣贤,都已经将那些人生理想讲得很高深,以后实在很难超越。……汉

① 王亚南:《中国官僚政治研究》,第84页。

② 王亚南:《中国官僚政治研究》,第129页。

③ 王亚南:《中国官僚政治研究》,第122页。

④ 《东华录》顺治十年。

⑤ 王亚南:《中国官僚政治研究》,第111页。

⑥ 王亚南:《中国官僚政治研究》,第69~75页。

⑦ 王亚南引苏渊雷《孔学判摄》,载《中国官僚政治研究》,第69页。

⑧ 蒋良麒编:《雍正朝东华录》(一),台北,文海出版社,2006年,第232页。这条史料是我的博士生王呈祥提供的。

唐人能够依着先秦这个理想逐渐作去,实在是了不得。中国的理想本来已很高,很完美……将来还要这样做去。”^①王亚南指出,这是典型的中国士大夫阶层的政治思想的结晶,也是中国官僚政治支配下的必然产物,说明中国士大夫辈对于专制官僚统治中毒之深,陷溺于其中而不能自拔。王亚南从社会心理学的观点揭示了钱穆等人之所以讴歌专制官僚政治的根源。他说,同一社会事象的反复,会使我们的反应牢固地变成我们的第二天性。在专制官僚政治下,统治阶级的优越感和一般贫苦大众的低贱感,是分别由一系列社会条件予以支持和强化的。而“从古如斯”的政治局面,使统治者与被统治者不期然而然地把既成的社会事象视为当然,而不论它们是如何的不公平和不合理,如何为稍有现代政治意识与人类同情心的人所不忍闻和不忍见。然而,对专制主义官僚主义中毒最深的,毕竟还是一般为那种统治帮忙帮闲的士大夫阶层。因为成见一旦与利害关系结合起来,就会变得非常顽固和不易改变。政治上的实利主义与历史惰性锢蔽了他们,使他们不能相信固有的社会政治形态以外还有什么理想^②。

王亚南依据唯物史观,对区别于西方的中国传统政治的特殊形态作了实事求是的剖析,从而彻底驳倒了钱穆否认自秦迄清的中国社会形态为专制主义的观点,对于一般学者只讲君主的专制而忽略士大夫之专制的观点也是一个很有说服力的补证。唯物史观的方法,说到底,只是实事求是而已。任何一个学者,只要有实事求是的科学态度,都能得出与唯物史观一致或相近的结论,如能将王亚南的《中国官僚政治研究》一书与瞿同祖的《中国法律与中国社会》一书对读,对于客观地认识中国古代社会形态,自会受益无穷。

三、以唯物史观为依据, 认清程朱理学的专制主义本质

社会形态是经济基础和上层建筑的统一,上层建筑又有政治上层建筑与思想上层建筑之分。一般说来,作为思想上层建筑的统治思想与经济基础和政治制度是一致的。惟其如此,所以钱穆既肯定传统的政治制度,又推崇孔子的思想和程朱理学,这本

不足为怪。令人诧异的是,徐复观既然痛斥钱穆“中国式之民主说”为“良知的迷惘”,却推崇程朱理学是“真正人的觉醒,知识分子的觉醒”^③。仿佛已成自由主义者的余英时,也作《朱熹的历史世界》一书,以朱熹主张“格君心之非”等言论来证明他的老师钱穆的观点。在这里,统治思想居然成了政治制度的对立面。在这里,仿佛那些绝顶精明的皇帝如朱元璋、朱棣、爱新觉罗·玄烨之流在选择什么学说作为统治思想方面全都成了白痴,他们要确立一个体现着“真正人的觉醒,知识分子的觉醒”的思想来与自己对着干了。可是国内的一些学者就是不明白这一点,他们除了崇拜钱穆,也对徐复观和余英时的观点趋之若鹜。把政治制度与统治思想加以割裂,美化专制统治思想,遂成为目前“专制”问题讨论中的又一思想误区。

要廓清这一理论误区,回顾一下侯外庐对程朱理学所作的社会史与思想史之统一的研究,是十分有益的。程朱理学是哲学、政治和道德思想的混合体。在西方,诚如恩格斯所说,哲学是一个更高地悬浮于空中的思想领域,其与经济和政治的联系往往由于经过了许多中间环节而显得模糊和参差;但中国则不尽然,尤其是像程朱理学这样的作为统治思想的理论体系,其哲理往往是、或直接就是为论证政治伦理服务的,其与经济和政治的关系显得非常密切。要认识程朱理学,就必须认真研究传统的皇权官僚专制社会的经济基础和政治制度,研究社会的经济政治结构和阶级关系,这种社会结构和社会关系给思想家究竟提出了什么必须解决的问题。侯外庐作为中国马克思主义史学的代表人物,不仅具有精湛的马克思主义哲学和政治经济学的理论素养,更具有乾嘉朴学的朴实学风和扎实功力,所以,他对程朱理学所作的社会分析、逻辑分析和价值判断也就具有高出常人一筹的眼光。

1. 程朱理学与士大夫阶层的特殊利益。

侯外庐有一个基本观点,即中国传统社会的土地制度是土地国有制而不是私有制,国家乃是全国

① 王亚南引钱穆《中国文化传统之演进》,载《中国官僚政治研究》,第44页。

② 王亚南:《中国官僚政治研究》,第44~46页。

③ 徐复观:《中国知识分子的历史性格及其历史的命运》,载《徐复观文集》第1卷,湖北人民出版社2002年版,第142页。

土地的最高所有者,正是这种国家对于土地的最高所有权导致了专制主义,构成了专制主义的经济基础。这一观点在史学界至今仍有很大的争议,但无论如何,人们不得不承认,在中国传统社会,绝不存在所谓“私有财产神圣不可侵犯”、“风可以进,雨可以进,国王不能进”那种严格的法权意义上的私有制。但这种土地国有又是通过“土地权力上的品级结构”来体现的,土地国有实际上表现为整个专制官僚体制的官有,宝塔式的官僚体制下的各级官员通过其名分而取得了其对于土地之占有的“相对合法的权力”：“在中国,我们称他们为身份性地主或品级性地主。一般说来,他们依据名分而有免役免课的特权,因而他们占有的土地具有相对的合法占有的性质。但……其土地权力在一定条件下可以被皇帝追回或追赐以至夺爵、抄没”^①。另一方面,还存在着“非品级性”或“非身份性”色彩的庶族地主,他们也占有一定的土地,却还没有在名分上使这种占有具有完全合法的性质;或者在取得相对合法性质的同时,又被国家规定的赋役法在贡纳形态上剥夺了地租的一部分以至大部分。而农民,则是以其土地所有权的丧失而换取使用权。

于是,就形成了一种微妙的三角关系:皇权、享有特权的士大夫、无特权的庶族地主和农民。皇帝要的是自己的最大利益和天下太平;士大夫要维护自己的既得利益,不想让皇帝凭自己的好恶而被夺爵、抄没;而庶族地主和农民最憎恶的就是士大夫的特权。三者的利益博弈在王安石变法的过程中展开。王安石“看到品级性地主阶级以及有特权的官僚贵族的土地兼并在农村剧烈地进行,看到无特权保护的下等农户或贫苦的农民把饥饿的婴孩抛弃路旁,看到在苛税重役下农民丧失生产的能力,看到吏胥的侵渔贪墨……看到饥荒的岁月富人闭户不出。这一切,对一个‘希踪稷契’的进士说来,不能不成为他要求政治改革的刺激因素”^②。侯外庐逐条分析了王安石颁布的新法的内容,以大量事实展示,变法是如何触犯了品级性地主的特权、动了他们的钱袋子、又如何切实减轻了农民的负担、让他们口袋里的钱多了一点。于是,作为品级性地主的旧党士大夫结成了反对王安石变法的同盟,他们破口大骂王安石“以贱陵贵”,“志欲破富民以惠贫民”;他们集结于洛阳,于是就有了所谓洛党,于是就有了所谓洛学,

主要是二程的理学。王安石变法最终在旧党士大夫的反击下失败,侯外庐以悲凉的笔调描述了这位悲剧人物的身前身后,并给人们以深刻的启迪:在中国传统社会,任何改革,只要触及到官的利益就甭想成功,从“二王八司马”到王安石,到张居正,再到戊戌维新,无不如此。

吊诡的是,王安石要伸张皇权,而程朱则要君主“正心诚意”,要“格君心之非”,于是前者就似乎成了专制的化身,后者就似乎成了反专制的斗士。问题的关键在于,王安石依靠皇权、伸张皇权究竟要干什么。侯外庐回答了这一问题,除了限制士大夫的特权、减轻农民的负担外,就是要富国强兵,解决国家严重的财政危机和边患问题,王安石是真正以民众的疾苦、国家的安危、民族的存亡为念的。与此相反,二程的所谓“格君心之非”是要君主恪守孟子所谓“为政不难,不获罪于巨室”的古训,不要信任王安石这样的“奸诈小人”来变乱国家成法;要时时以孟子的“王霸义利之辨”来警醒自己,不要因追求富强而做“喻于利”的“小人”。当然,这里的关键仍然是专制法权所规定的士大夫的利益。侯外庐论证说:“王安石注意的是物力户,而打击的是形势户,这就不能不和封建法权发生冲突,皇帝也是不能不怀疑的。杨龟山集卷六有两条神宗和王安石关于爵禄和等级制的问答,便可以作证。王安石以爵禄可以随意升降,等级上下不必常处于不变地位,曾遭到杨龟山的反驳,说王安石的忽视等级的天命决定论,是‘谬悠荒唐之说’,是破坏封建制法权的举措。总之,新法所代表的阶级性是异常明白的。在阶级矛盾的夹缝中,王安石必然要走向悲剧。文彦博对神宗说的,陛下应在和士大夫处或和庶民处之间选择一条路,这话是富有煽动性的。”^③读了侯外庐的这些论述,所谓“宋代理学士大夫与皇权的博弈”究竟要干什么,不是很清楚了吗?人们总是指责唯物史观是经济决定论,但经济往往是最能说明问题的,不是吗?

2. 程朱理学:“专制主义的理论的中国版”或“权威原理的代数学”。

① 侯外庐:《中国思想通史》第4卷上册,人民出版社1959年版,第24页。
② 侯外庐:《中国思想通史》第4卷上册,第427页。
③ 侯外庐:《中国思想通史》第4卷上册,第475页。

侯外庐不仅重视社会分析,更注重逻辑分析与社会分析之结合。他强调,研究程朱理学,不能把程朱的思想西洋化,更不能把他们马克思主义化。我们所要考察的程朱思想,是11~12世纪的二程和朱熹本身,可是浮现在我们眼前的,却是现代一些人所塑造的柏拉图化的程朱、亚里士多德化的程朱、黑格尔化的程朱,甚至是把程朱理学和马克思主义混同在一起的程朱。要把这种非历史主义的态度改变为历史主义的态度,就要实实在在地研究11~12世纪的二程和朱熹本身。侯外庐强调,每个原理都有其出现的世纪,客观唯心主义也各有其出现的世纪,因而有朱熹思想出现的世纪,也有黑格尔思想出现的世纪,不能混同。正如马克思所指出:“与权威原理相应的是十一世纪,与个人主义原理相应的是十八世纪”^①,朱熹的客观唯心主义正是中国专制主义时代的“权威原理的代数学”^②。

他说,二程的所谓“天理”,是在品级结构再编制的时期对于特权法律的一种精神上的虚构,并不类似柏拉图的作“形式”解的idea。其所谓“理”套自禅宗的真如佛性,禅宗“南宗”的大照已经称佛性为“理”。所不同者,道学家的“理”更多地具有专制主义品级结构里的道德律令的性质。二程常侈言排佛,他们所持的理由,正如契嵩所指出,就是说佛徒逃避了君臣关系,因而不能直接作为维护专制主义的工具。二程赋予“天理”以道德律令的意义,因而为专制主义的法律虚构提供了更为有效的哲学根据。二程公开宣布:“父子君臣,天下之定理,无所逃于天地之间。”“居今之时,不安今之法令,非义也。”为了维护专制特权,二程明白地提出了目的论的世界观:“夫天之生物也,有长有短,有大有小。君子得其大矣,安可使小者亦大乎?天理如此,岂可逆哉!”在财产和权力的分配中,“君子”是应该得大头的,这是不可逆的天理。天理规定的秩序就是如此,“天地生物,各无不足之理”,那么,守分地“知天命”就是“达天理”,安命地“尽分”也就是“穷理尽性”。后来一切讲伦理纲常的“圣论”以及“劝善书”都自称理学宗传,不是没有根据的^③。

关于朱熹的思想,侯外庐说,有人总想在朱熹的“理”上找出规律性来,作为“合理的因素”,但我们的答案是否定的。因为这个“理”是特权者,它可以颐指气使,利用权威来自由自在地生天生地,动阳静

阴,呼风唤雨,作威作福,它在天为帝,在地为君,所谓“至矣极矣”、“皇哉堂哉”,和一般所说的规律性的理,即和从现实中所分析出的不同的发展形态,并探寻出这各种形态的内部联系不同;相反,这个“理”却任意创造规律。不管是什么超乎物质规律的奇迹和鬼怪,朱熹都肯定说“有此理”。唯一的“理”如何流行显现为“三纲五常”,这是朱熹哲学为专制主义说教的关键之一,因而在他的体系中占据了重要的位置。“三纲五常,礼之大体,三代相继,皆因之而不能变”。“纲常万年,磨灭不得”。“所谓损益者,亦是要扶持三纲五常而已。三纲五常终变不得”。纲常不但永恒不变,而且是早已被“理”所规定的伦理原则,谁也不能逃避,即所谓“三纲之要,五常之本,人伦天理之至,无所逃于天地之间”。其所谓“理一分殊”之说完全是为专制主义的品级结构和等级制度所建构的理论。专制主义的等级思想是贯彻在朱熹哲学中的一条黑线,不管是他的自然观还是社会观,道德论还是人性论,其最后归宿都是要证明这种“等级差别”,而以“圣人”为宇宙的枢纽(与基督教的上帝不同),圣洁的“圣人”终于下降为现实的皇帝,“净洁空阔”的“理”终于下降为现实的皇极,乃是“专制主义的理论的中国版”^④。

不可忽视的是,被李泽厚吹嘘为“空前地树立了人的伦理学主体性的庄严伟大”这一程朱理学的道德光环,侯外庐亦不同意。不错,在程朱理学中,似乎一切都显示为善与恶的对立,然而,真正的主体却不是独立自由的个人,而是“圣人”和等级秩序。“圣人”是至善的“理”的体现者,而民众则经常处于作为罪恶根源的“气”的控制之下,于是“圣人”便“继天立极”地接受了“治而教之”的使命。“圣人”与凡庸的民众的对立,经过理学的思辨结构便被神秘地转化为善与恶的对立或“理”与“气”的对立。朱熹以一个“天真的比喻”将其抽象的思辨转为现实生活的具体,他把天命比喻为皇帝,把“心”比喻成皇帝所差遣的各种品级官位,把“性”比喻为各种职事,把“气禀”比喻成等级制度的不平等存在。人类的“粗细”品级,既指德性学行的品级,也指社会的品级结构;而“圣人”是有例外权

① 《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第148页。

② 侯外庐:《中国思想通史》第4卷下册,第609页。

③ 侯外庐:《中国思想通史》第4卷上册,第575~576页。

④ 侯外庐:《中国思想通史》第4卷下册,第637~638页。

的最高的品级,因为他的“气”生来就是透明的,所以能够完全体现“性”即“理”。按照这种颠倒的意识,专制主义对人民的残暴压迫,不仅是道德的,因为它代表了善对恶的征讨;而且是合理的,因为它体现了以精神驾驭物质、“存天理,灭人欲”的最高法则^①。在这样的思辨结构中,哪里还有什么独立自由的个人的主体性可言呢?

3. 程朱理学是强化了专制还是缓和了专制?

王安石改革要依靠皇权、伸张皇权,士大夫要维护自身的特权也需要依赖和强化皇权,使皇帝能“正心诚意”地“不获罪于巨室”。且看二程和朱熹的论述:“君尊臣卑,天下之常理也。”^②“三纲五常,天理民彝之大节,而治道之根本。”^③“君臣之际,权不可略重,才重则无君。”^④这些话为维护皇权的独占性想得何等的周到!二程和朱熹的这些论述,究竟是缓和专制还是强化专制呢?

更有甚者,是以“人伦天理之至”的名义设置了一个“无所逃于天地之间”的专制网罗。专制主义意识形态的根本特征,就是以抽象的整体利益(国家、人民、大多数)的名义剥夺个人权利。如前所引,二程和朱熹都大讲三纲五常是“人伦天理之至”,“无所逃于天地之间”的,这些话似乎是以往的儒家都没有明确说过的,洁身自好的人对官本位体制惹不起还可以躲得起,可以当隐士,但有了程朱理学就不行了。明太祖朱元璋依据程朱理学而制定了“寰中士夫不为君用,是自外其教者,诛其身而没其家,不为之过”^⑤的恶法。《明史·刑法志一》洪武十八年(1385),朱元璋制定《大诰》,有十条规定,其中一条是“寰中士夫不为君用,其罪至抄割”。又据《明史·刑法志二》记载:“贵溪儒士夏伯启叔侄断指不仕,苏州人才姚润、王谟被征不至,皆诛而籍其家。寰中士夫不为君用之科所由设也。”所以,黄宗羲要把这一专制恶法的制定归罪于程朱,在《明夷待访录》中痛斥“小儒规规焉以君臣之义无所逃于天地之间”!

程朱理学主张以严刑峻法治天下,“深于用法,而果于杀人”^⑥。他们不仅这么说,而且也这么做。王夫之批评朱熹为“申韩之儒”,列举了几条证据:一是“以闺房醉饱之过掠治妇人,以征士大夫之罪”,这是朱熹在1182年任提举两浙东路常平茶盐公事期间对官妓严蕊严刑逼供、以罗织台州知府唐仲友罪名的事。二是“其闻有赦而急取罪人屠割之”,这是

绍熙五年(1194)的事,朱熹时任知潭州荆湖南路安抚使,抢在宁宗赵扩的“登极赦书”下达之前,从狱中取出“大囚”18人,“立斩之”。如此等等,不一而足。王夫之比较客气地说:“君子所甚惧者,以申韩之酷政,文饰儒术,而重毒天下也。朱子于此,有遗议矣。”^⑦又说:“自宋以来,为君子儒者,言则圣人而行则申韩也,抑以圣人之言文申韩而为言也。……后世之死于申韩之儒者积焉!”^⑧再看看明清时期的帝王杀人何等残酷,看看笃信程朱理学的曾国藩、李鸿章之流如何杀人如麻,甚至成千成万地屠杀战俘,就可以知道,把程朱打扮成“反抗专制”、“缓和专制”的英雄是多么不合乎历史的实际。

当然,也不能说海外学者对于程朱理学的研究就完全没有某些合理性的因素。他们的论著为我们的研究提供参考和借鉴。然而,我们除了读钱穆、徐复观、余英时的书以外,何不也读一读侯外庐、钱锺书、萧蓬父这些中国马克思主义学者的论著呢?

(本文作者:许苏民 南京大学中国思想家研究中心教授)

责任编辑:王 贞

① 侯外庐:《中国思想通史》第4卷下册,第638页。
② 《二程遗书》伊川语。
③ 《晦庵先生朱文公文集》卷十四。
④ 《朱子语类》卷十三。
⑤ 朱元璋:《大诰·苏州人材第十三》,《全明文》第1册,上海古籍出版社1992年版,第706页。
⑥ 朱熹:《戊申延和奏礼》,载《晦庵先生朱文公文集》卷三十七。
⑦ 王夫之:《尚书引义》卷一,载《船山全书》第2册,岳麓书社1988年版,第250页。
⑧ 王夫之:《老庄申韩论》,载《船山全书》第15册,岳麓书社1995年版,第86页。