

思想如何有力量——社会发展历程的思想史考察

编者按:思想一物,无形无状,无臭无色,存于人之柔软大脑,现于日常生活百态。思想的表现常润物无声,但思想在被普遍接受后,一遇时机,却会迸发出千钧力量,无坚不摧。“至柔者至刚”,思想的特点正是此一言的生动诠释。近年,学术界对于思想史的研究逐渐呈升温趋势,这有力地推动了思想史研究的发展,并于思想的萌生、社会的前进产生益处,因为一个“思想退位”的时代并不能健全发展。但是,编者以为,我们目前的思想史研究内容中最缺对于思想如何转化为力量这一动态过程及其特点的研究。而只有对于思想转化为力量这一动态过程及其特点的透彻研究,似才算是“真的”思想史研究和思想史研究意义的“真之所在”。因为,只有把握了思想变化为力量的内在奥秘,我们才可以掌控好思想,促进社会的进步,不被“坏”思想所掌控,防止社会的退步。思想如何有力量,其奥秘值得我们着力探寻。

中图分类号:K0

文献标识码:A

文章编号:1007-905X(2008)01-0027-23

中国思想史研究的意义

许苏民

(南京大学 中国思想家研究中心 江苏 南京 210093)

摘要:思想史研究不仅在于解释世界,更在于改造世界。它应该使人们从“思想如何有力量”的事实中获得启迪,这是思想史研究作为一门实践性很强的学科的本质要求。没有必要把“思想和思想史”与“经济”对立起来:自古以来,引领社会的直接力量从来就是经济、政治和思想三者,至今依然是如此。就是如今成为人们关注之焦点的经济,在很大程度上也是思想的力量驱动起来的。当今中国意识形态、社会心理的态势,不但制约着经济,而且也关系到今后中国经济和政治的走向。对于思想的力量不应作简单化的理解,而应作具体的历史的分析。思想依其不同属性,既可以是推动历史进步的力量,也可以是使社会停滞不前的力量,还可以是开历史倒车的力量。从中国思想史研究的视角来回答“思想如何有力量”的问题,可以使我们对思想与思想史研究的意义有更清醒的认识。

关键词:中国思想史;研究;意义

“思想如何有力量?”这一问题启发我重新审视中国思想史研究的意义。思想史研究不仅在于解释世界,更在于改造世界。它应该使人们从“思想如何有力量”的事实中获得启迪,这是思想史研究作为一门实践性很强的学科的本质要求。

虽然有学者认为,“一百年特别是近二十年来,中国的‘变局’已日趋明朗,资本主义的现代社会和失去英雄的散文生活的真正来临,使人们发现是经济而不是‘思想’成为引领

社会以至支配政治的动力。经济已成为社会的中心和人们关切的焦点,‘思想’开始变得不再重要,思想和思想史已经越过了它的光辉顶峰”(《读书》2004年第5期李泽厚文),我倒觉得,没有必要把“思想和思想史”与“经济”对立起来:自古以来,引领社会的直接力量从来就是经济、政治和思想三者,至今依然是如此。就是如今成为人们关注之焦点的经济,在很大程度上也是思想的力量驱动起来的。当今中国意识形

收稿日期:2007-10-18

作者简介:许苏民(1952—)男,江苏如皋人,南京大学中国思想家研究中心教授,博士生导师。

态、社会心理的态势,不但制约着经济,而且也关系到今后中国经济和政治的走向。

问题在于,对于思想的力量不应作简单化的理解,而应作具体的、历史的分析。思想依其不同属性,既可以是推动历史进步的力量,也可以是使社会停滞不前的力量,还可以是开历史倒车的力量。从中国思想史研究的视角来回答“思想如何有力量”的问题,或许可以使我们对思想与思想史研究的意义有更清醒的认识。

—

思想的力量的真正秘密是“利益”,包括人们幻想的利益和真实的利益。历史上那些能够调动和支配群众、富于煽情作用的思想,所反映的无非就是人们的切身利益。这是爱尔维修、黑格尔和马克思所揭示的真理。普通人对与利益不相干的思想毫无兴趣,马克思之所谓“思想一旦离开利益,就一定会使自己出丑”,讲的就是这一道理。按照马克思的观点,历史上最有力量的是“具有普遍性形式的思想”,其表现形态有两种,一种是社会变革时期用以动员群众的华美约言,另一种则是特定社会形态中占支配地位的思想。中国思想史也不例外。

春秋战国时期最强有力的思想是法家思想。由于“时君世主,好恶殊方”,读书人往往这个口袋装着儒家思想,那个口袋装着法家思想,另外的口袋里装着别的什么思想,国君喜欢什么就提供什么。商鞅去见秦孝公,先讲儒家的王道思想,再讲齐桓公式的霸道,孝公都不喜欢,接着讲法家的富强之术,才得到秦孝公的首肯。商鞅变法的措施很多,但关键是两条:一条是经济上的,“废井田、开阡陌”,允许人们开荒,在相当大的程度上满足了农民对土地的要求;二是政治上的,实行奖励军功的授爵制,“斩一首赐爵一级”,“五甲首则隶役五家”,充分激发社会下层人士靠杀人升官发财的兽性,为他们向社会上层流动提供出路。由于这两条都直接诉诸多数人的经济政治利益,所以非常厉害,把秦国人发展生产和参加兼并战争的积极性都调动起来了,从而为秦始皇扫灭六国、建立统一的皇权官僚专制国家奠定了基础。商鞅和后来的李斯、韩非等人所代表的法家思想,正是马克思所说的在历史上出现的“具有普遍性形式的思想”之一,即新旧制度交替时期用以“激起自己和群众的热情”的思想,尽管法家这种以杀人为升官发财之捷径的思想既阴毒而又残忍!

秦以后最有力的思想是儒法合流的思想。我们不要以为秦始皇仅仅是靠法家思想来治理国家的,秦始皇实际上是很重视儒家道德教化的。秦以后的中国社会依然是家族制的农业经济占统治地位,根源于家族制的“礼”乃是立法的依据,所以法家必用儒家,儒家必用法家,不相用,儒即不成其为儒,法亦不成其为法。孔子早就为此做出表率,他一当上鲁国的警察总监(司寇),就杀了与他唱对台戏的少正卯。(依据司马迁《史记》的记载,尽管对这一记载有争议,但历代专制帝王在诛杀思想异端时都无一例外地要打起“孔子诛少正卯”的旗号,朱熹《四书章句集注》也保留了这一记载。)儒家演变为荀子及其学生李斯和韩非的思想——尽管李斯和韩非的思想还有来自道家 and 纵横家的渊源,但儒家向法家的演变则是时势之必然。秦始皇“以法为教,以吏为师”,但也要制礼作

乐,到处刻石宣扬儒家伦理,建女怀清台表彰巴清寡妇。汉承秦制,其制度是“叔孙礼乐萧何律”。叔孙通被司马迁戏称为“汉家儒宗”,其所谓“礼乐”即是取古礼与秦仪杂就之,而仅此就让一个地痞无赖真正体验到了当皇帝的威风 and 儒家的优越;所谓“萧何律”仍类属秦制,法家奉行的灭族之刑与儒家特别提倡的上古肉刑混而为一,所谓“汉家自有制度,本以霸王道杂之”,就是对汉朝统治思想儒法合流之特征的概括。朱熹的治国方案,很重要的一条就是力主恢复上古三代的肉刑,特别是阉割和剝脚之刑,所以他被王夫之痛斥为“申韩之儒”,即法家化的儒家。朱熹思想成为后期皇权官僚专制社会的统治思想,绝非偶然。“百代都行秦政法”,儒法互用,正是维护皇族和官僚享有专制特权的官本位社会的需要,是使官本位特权万岁万岁万万岁的需要。

既然儒法合流,为什么表面上却是儒术独尊呢?原因在于儒术能够使社会永远不发生变动。这种特殊的功能集中体现在孔子的“礼乐”二字上,“礼以别异,乐以道和”,让人们在“乐”的审美氛围中化解对等级森严的专制制度的不满和反抗情绪。欧阳修《本论》说,“圣人之道,虑民之意甚精,防民之术甚周,治民之具甚备,诱民之道甚笃”,就是对儒学之功能的精辟概括。从孔子到朱熹,其“出色的治国方案”都合乎专制统治者所要求的这几个条件,不仅通过“礼法”无所不在、无所不入地控制人们的思想和行为,而且能给这种极其严密的监控披上一件对他人无微不至的关心的温情外衣,此朱熹之所谓“死法中自有活法”者也。而其骨子里则是他们所企求的万古不变的秩序,是韩愈《原道》之所谓“民不出粟米麻丝作器皿通货财以事其上则诛”,是朱熹之所谓民众交税倘有延误“定断不饶,所以人怕”和“问案但论贵贱,不论曲直”的专制法则。这些统治思想,不但被权势者们视作天经地义,而且也被尚未觉醒的民众视为理所当然,纳税人是无权过问税收的合理性和赋税之用途的。这正是马克思所说的在历史上出现的另一种“具有普遍性形式的思想”,即在特定社会形态中占统治地位的思想:“支配着物质生产资料的阶级,同时也支配着精神生产的资料,因此,那些没有精神生产资料的人的思想,一般是受统治阶级支配的。”儒家思想所具有的维护专制制度的强有力功能,正是历史上每一次社会动乱以后孔子思想都要格外被尊崇的原因,也是中国近代史上每一次民主运动遭遇挫折后尊孔思潮总要甚嚣尘上的原因。

思想的力量依赖于物质的力量。谁支配了物质和精神的资料,谁就支配了以利益为依归的多数人的思想和行为。无论早期法家思想在其具体实践上是何等阴毒和残忍,但它却通过调动人们恶劣的情欲,迎合多数人发财和升官的愿望,遂成为周秦之际“古今一大变革之会”的有力杠杆,而后世儒法合流的儒家思想之所以只能起着维护既定秩序的作用,就在于其所代表的利益愈来愈狭隘,而不管他们打着的是如何冠冕堂皇的旗号。从董仲舒的春秋大一统理论,到韩愈的圣人之道,再到“存天理,灭人欲”的程朱理学,都是学者们为统治者所制造的意识形态武器。宋儒的所谓“为天地立心,为生民立命”,所谓“富贵利禄,将厚吾之身也,贫贱忧戚,庸玉汝于成也”,这些载于张载《西铭》而在理学中带有纲领性的话,说到底无非是为官本位特权“开万

世之太平”而已。“学随术变”思想一旦只是为了维护权势者的利益，终将使社会丧失生机和活力。虽然统治者也仿效早期法家通过“诱以官、禄、德”而使读书人对升官发财如醉如狂，通过儒家的“学而优则仕”的教育而使做官发财成为中国社会最为深入人心的思想，通过旌表和免除赋役的方式来推行程朱理学的教化乃至鼓励家族逼迫女子自杀当烈女等，其诉诸人的利益的“诱民之道”不可谓不精明，而结果只能是使整个社会到处充满谎言和欺骗，如李卓吾所揭露的“无所不假，满场是假”，也使人与人之间充满着发自所谓“道德义愤”的敌对和仇视，如王夫之、戴东原所揭露的弥漫于明清社会的“以理杀人”的“戾气”。儒家是追求社会和谐，但通过维护专制而指望社会和谐，无异于缘木求鱼。

政治制度对思想学说发生作用的范围则往往起着直接的决定作用。历史上统治阶级的意识形态与特定时期统治者的政治需要既有契合的一面，也有不那么契合的一面。对朱维铮先生讲的“学随术变”的一般规律也不应作简单的理解。虽然专制制度使得卖论取官者永远也不会绝迹，但却不应认为所有为统治者奠定意识形态统治重心的人都是阿谀奉承之徒。相反，那些重要思想体系的创立者，如孔子、董仲舒、朱熹，其实都是多少有些个性的人。孔子知其不可而为之，所以他在世时无论旧贵新贵都不喜欢他，董仲舒在讲“屈民以伸君”的同时还讲“屈君以伸天”，讲“灾异谴告”，所以他也并不得志，朱熹多少明白乱自上作的道理，所以讲要“正君心之非”，也不为宋宁宗所喜欢。这就是马克思所讲的统治阶级内部有远见的思想家与实际执政的人的矛盾。决定着这些有远见的思想家的理论倾向的，乃是他们对专制制度能否永世长存的忧患意识，特别是董仲舒强调的“王道之三纲可求诸天，天不变，道亦不变”，朱熹强调的“臣子毕竟无说君父不是的道理”，推崇韩愈的“臣罪当诛今天王圣明”等（连他自己讲的“正君心之非”也否定了），都是这种意识的表现。他们虽然在世时不得志，但却能为后世帝王所尊崇。而当他们的学说受到尊崇时，“屈君以伸天”和“正君心之非”的思想也就很少有发挥作用的可能，而真正起作用的则是他们所主张的严格按照礼法制度行事而不得有任何逾礼犯分之心的强制性。

我无心对法家和儒家这两种都曾经是“具有普遍性形式的思想”作彻底否定。事实上，法家思想对于中国历史上一次又一次平民战胜贵族、推进社会发展，发挥过很大的作用；每一次平民战胜贵族，社会都大大向前推进一步。儒家思想在人民期盼社会稳定的时期以及在缓和专制制度的暴虐方面也发挥过积极作用，孟子之所谓“汤武革命，顺乎天而应乎人”这种奇特的“革命”思想，更对于历史上的王朝更迭、重建秩序也发生了深刻而巨大的影响力。从学理上来看，法家的历史进化论和“法不阿贵”的思想，儒家的“内圣外王”理想和“忠恕之道”等，都是具有合理性的。甚至孔子所讲的“子为父隐，父为子隐”，也使企图将政治监控落实到家庭的专制法制大打折扣，可以使很多无辜的人免受专制暴政的茶毒。特别是儒家的“内圣外王”理想，乃是一种非常好的政治哲学。试想，如果统治者能够“内圣”到允许人民监督自己、建立民主透明的政治制度的程度，岂不是中华民族的福音？可是，历来的圣人

和圣王，又有哪一个有这样高尚的道德境界呢？虽然在历史上短暂的开明专制时期允许一定程度的言论自由，如汉文帝曾颁布过著名的“除诽谤妖言法”，但专制制度本质上总是拒绝人民监督的，统治者是不需要经过选票和民意测验来证明其“内圣”而可以自封为“圣王”的。明清之际的早期启蒙学者早就看出了专制制度使好人变坏人的反道德的本质，在这一制度下，又哪里有什么真正的“内圣”可言呢？而既要维护反道德的皇权官僚专制制度，又大讲“内圣外王”，不过是只管说得动听、不管脚跟虚实的空谈而已。在这里，政治制度对于哪些思想能够行得通、哪些思想根本行不通的决定作用，表现得最为显著。

二

思想史研究不能遵循“抢得了天下的就是王，抢不到天下的就是贼”的强权逻辑，也不应遵循谁在社会上占的势力大谁就“合情合理”、就应大书特书的狭隘眼光。历史告诉我们，那些不占统治地位的思想，往往却能在特定的历史条件下迸发出掀天揭地的巨大力量；那些掌握在少数人手里的真理，虽然在当时历史条件下发挥的力量十分有限（历史的必然要求而实际上难以做到），但却代表了民族的理论思维所能达到的较高水平。从历史发展的长远眼光来看，反映历史的必然要求、具有更多真理性因素的思想，虽然在当时显得那么弱小、孤立而无助，但终将在一定的历史条件下迸发出巨大的力量。因此，应对中国思想史上的异端思想给予高度重视。

中国思想史上的异端思想，首先是人民大众反抗剥削和压迫的思想，以及他们在生活和实践中所形成的某些与官方意识形态相区别的独特价值观念。

不可否认，由于统治者支配了物质生产和精神生产的资料，民众的思想一般来说是被统治者所支配的。被统治者的思想支配的愚昧无知的民众的舆论和行为，有时还相当可怕。对于这一点，黑格尔、马克思、恩格斯都有非常清醒的认识。黑格尔说，普鲁士政府的卑劣只有用它的臣民的相应的卑劣来说明。马克思说，19世纪初的德国在一切方面都烂透了，没有一个阶级能担负起替德国开创一个新时代的使命，甚至连收拾腐朽尸体的力量也没有，整个社会充满了一种因专制压迫而形成的“被压抑的利己主义”，只要能从专制政府那里分得一杯羹，人们就希望维持这种既定的秩序。恩格斯说，德国的大学生也与农民同样愚昧，面对法国启蒙思想的输入，他们打着维护民族文化固有特性的旗号来保存中世纪文化。在中国，鲁迅对类似的情形认识得最为深刻，他说那些具有新思想而敢讲真话的人，常常不免要“被大众的唾沫所淹死”。当然，他也强调指出，民众的愚昧无知是被专制统治者“治”成的。

但同样不可否认的是，剥削和压迫的存在永远会在被压迫者及其知识分子代表中产生出与这一社会制度相反的理想。学术界普遍承认，墨家思想就是春秋战国时期代表农民和手工业者利益的学说，是一种具有很强平民性的学说。蔡尚思先生的考证更雄辩地证明，“大同”理想不是出自儒家，而是源自墨子，是墨家所要实践的社会理想，而不像儒家把“大同”看做是对远古黄金时代的追忆。对于墨学的研究，既可以看到中国农民的多神主义信仰，也可以看到他们的勤劳、刻

苦、贵义的价值和对社会公正的理想、愿望和要求。中国历史上的农民起义次数之多、规模之大,为世界历史上所罕见,各种民间宗教都曾在农民战争和推翻异族统治的斗争中发挥过重要作用,例如早期道教经典《太平清领书》,就是张角用以宣传群众、组织群众、发动三十六郡同日并起的黄巾起义的思想武器。研究民间信仰与农民战争的关系以及农民起义的纲领口号的发展,无疑是中国思想史研究的一个重要内容。1959年出版的侯外庐主编、张岂之等执笔的《中国历代大同理想》一书,以及同年《历史研究》第4期发表的侯外庐《中国封建社会前后期农民战争及其纲领口号的发展》一文,第一次对历史上人民大众反抗剥削和压迫的思想、农民政权的施政方略和社会理想作了系统的整理和研究,其具体观点或可商榷和讨论,但他们为中国思想史研究开了新局面,则是没有疑义的。王明先生对《太平经》的整理和研究,亦为中国思想史学科重视对民间思想的研究作出了重要贡献。

20世纪70年代《光明日报》曾就历史上劳动人民究竟有没有哲学思想的问题展开过讨论,这个问题至今看来也还是一个饶有趣味的学术问题,其关键在于民众从生活和实践中总结出的某些思想是否也蕴涵着哲学思想所必须具备的“观念的反省和反思”的环节。按照马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》一书中的经典论述,农民的思想代言人不一定就是农民,充当农民代言人的思想家的实际社会地位及其所受的教养却可能与农民相隔霄壤。既然我们承认墨家的科学思想和逻辑思想是从农民和手工业者的生产实践中总结出来的,反映了当时劳动人民的实践水平和认识水平,那么我们就不能绝对地说劳动人民是没有哲学思想的。1976年春,武汉大学哲学系还与襄樊市“工人理论小组”编写了一本中国历史上劳动人民思想的小册子,从古代神话到《诗经》中的《国风》,从墨家思想到早期道教典籍《太平清领书》,一直写到太平天国。它虽然带有那个时代的意识形态的印记(与“山沟里能否出马克思主义”的问题相联系),但对于深化民间思想的研究、认识民间思想在中国历史上的作用,也并非毫无意义。

中国思想史上的异端思想,还包括被正统儒家所排斥的各种与专制主义意识形态相游离、相对立的各种思想学说。

现在有的学者认为,以往的中国思想史和哲学史著作不适当地放大了王充、范缜、王夫之,因为这些人的思想在当时都说不上有多大影响,而与此相对立的思想,则具有十分强大而且久远的传统观念系统作为支撑。他们还认为,从传统思想世界的知识与思想体系上看,明清之际激烈地抵抗西洋学说的“一些敏感的士大夫”,“他们的心思都要比一般人更深远”。因此,在中国思想史上,真正值得肯定和大书特书的不是王充,而是董仲舒;不是徐光启,而是鼓吹“宁可使中夏无好历法,不可使中夏有西洋人”的杨光先。这种观点实在是值得非常值得质疑的。在儒术独尊、董仲舒思想和谶纬神学占统治地位,而质疑这种思想则要冒杀头之危险的东汉时代,王充敢于以道家自居,公然举起“疾虚妄”的旗帜,以他所具有的自然科学知识和健全的理性,对蒙昧主义的官方意识形态作猛烈的批评,其气魄之大、见识之高,被章太炎称为“汉代一人”。应该肯定,代表我们民族在汉代所达到的最高认识水平的,是

王充,而不是董仲舒;范缜生当统治者以佛教为国教的南朝,不肯“卖论取官”,以其对于形神关系的机智论说驳倒众僧,显示出很高的理论思维水平,就连精通西方哲学、翻译亚里士多德《灵魂论》的吴寿朋先生也认为,范缜的“刃利之喻”与《灵魂论》中论形神关系的“斧喻”恰相契合(《灵魂论》序言)。在中世纪的历史上,虽然几颗星星照不亮满天的黑暗,但值得珍视的正是这几颗熠熠闪烁的思想明星,而不是那满天的黑暗!代表民族思想和智慧的最高成就的,也正是这些被官方意识形态看做是离经叛道的异端思想。侯外庐先生对异端思想的重视,任继愈先生对中国哲学实在论传统的弘扬,从纯学术的观点来看,正是他们对中国思想史研究的卓越贡献。在当今一些学者以思想势力大小作为判断思想是否“合情合理”、是否应大书特书的标准,标榜“道统”而片面膨胀中国哲学的心性论传统,从而把思想史和哲学史研究狭隘化的情况下,侯外庐先生和任继愈先生所发掘和揭示的异端思想和实在论的传统,就更值得我们予以足够的重视。

问题的关键在于,对于“思想的力量”不应作急功近利式的理解。不错,自古以来,中国社会最为深入人心的思想是升官发财。什么学说能够换到官做,什么学说就最为流行,什么书籍就最畅销,也保存得最好。像晋朝人鲁褒的《钱神论》所描写的那种金钱崇拜、金钱成为全社会之关注焦点的情形,更是不绝于史,十分普遍。如“革命军前马前卒”邹容所说:“做官也,发财也,中国人造奴隶之教科书也。”深知中国国情的孙中山先生也说,如果有人登高一呼,说“四万万同胞们,大家都跟我争自由去”,那只会应者寥寥,如果有人登高一呼,说“四万万同胞们,大家都跟我发财去”,那就会应者云集,乃至中山先生也不得不说“三民主义就是一种发财的主义”,借以吸引追随者。但思想史研究却不能用这种功利的眼光和吸引庸人注意力的策略。譬如章学诚,在他生前和死后,一般学者都争读《文史通义》,大有洛阳纸贵的意味,可是这些人眼中的章学诚,并不是一位具有独特个性的大思想家,而是一位能写一手好的“墨卷”、“册页”的人,是工于“帖括”之学的“章进士”。这些人对章学诚的那些讨论课蒙作文方法的文章,简直倾倒万分,因为“帖括”写得好是可以换官做的。如果我们的思想史根据章学诚在当时实际产生的影响来写他的思想,只写庸人们感兴趣的东西,而不写他的那些为当时人所不理解也不屑于理解的思想,那些走在时代前列、学术前沿的思想,章学诚也就只是一个“帖括”高手而已。这样的思想史,不是成了地地道道的“庸人思想史”了么?李卓吾所谓“一经稗笔,真英雄汉子画作疲软汉矣”,此之谓也。

我们更应看到,我们民族自古以来,就有不肯“卖论取官”的人,有“立言不为一时”的人,有舍生求法的人,有不肯使自己的学问和思想随风气而转移的人,有宁死也要坚持自己的信念的“哲学的烈士”。王充、嵇康、鲍敬言、范缜、柳宗元、刘禹锡、王安石、陈亮、文天祥、李贽、徐光启、傅山、黄宗羲、王夫之、顾炎武、戴东原、龚自珍……他们是真正关心民族的前途和国家之命运的人,中国思想史只是因为有了这些人才显得辉煌。在天崩地解、风雨如晦的17世纪,王夫之自觉地为200年以后的中国著书立说,而历史的发展也印证了他的

这一远见。晚年章太炎先生在《重刊 船山遗书 序》中写道：“当清之季，卓然能兴起顽懦，以成光复之绩者，独赖而农一家言而已矣。”这一论断虽不无夸张，但却道出了王夫之思想在中国近代改革运动中所发挥的巨大影响力。俄国马克思主义者普列汉诺夫说：“真正对于人类理性的进步作出过贡献的人，是热爱真理胜过关心当代权势者利益的人们。”而把对真理和正义的追求看得高于一切的人，无论他的命运是多么的艰难困厄，也无论他多么不为当时人所理解，他的思想迟早总会显示出改造社会的巨大力量。

萧篱父先生的《吹沙集》中有两篇宏文，一是《传统·儒家·伦理异化》，一是《道家·隐者·思想异端》。这两篇论文，全面论述了中国思想史多元发生、多极并存、多维演进、多维互动的发展规律，揭示了思想文化的多极并存、多元互动正是中国思想文化生生不息的活力之源的真理。着眼于“殊途百虑之学”，尊重“一偏之见”，承认“相反之论”，高扬“分惟其殊，人之所以必珍其独”的自由思想和独立人格。以这种观点去看待中国思想文化发展的总体态势，才能以合乎历史真实的观点去如实地把握历史上真理发展的客观辩证法，展示中国思想史的真实历史风貌，同时也才能够说明，虽然中国历史上经历了无数次的灾难和浩劫，人民遭遇了非人类所能忍受的茶毒，但却能支撑以至今日，就在于我们民族有一种十分坚韧的内在精神力量。这种精神力量主要不是来自秦汉以后日益走向伦理异化的正统儒学，而是更多地来自反抗伦理异化的思想异端。

三

“学随术变”，思想史也是当代史。20世纪90年代初，中国意识形态的最强音是“抵制西方价值观念”和“筑起反对和平演变的钢铁长城”。这一主旋律得到了很多学者，特别是思想史研究者的热烈响应，他们将其作为中国思想史研究的指导思想——嗟夫！朱维铮先生深刻论证的“学随术变”的规律在当今中国又得到了极为生动的体现。从90年代开始的北京大学的“新修身运动”，到尊孔读经的“国学热”，再到“通儒院”的政治设计；从“攻克思想史研究的传统堡垒”的最“新”最“时髦”的中国思想史著作的问世，到程朱理学的“道统论”的重新粉墨登场，再到如今“立儒教为国教”的倡议，真可谓猗猗盛哉！

“学”往往比“术”走得更远。例如，有学者说，过去的思想史和哲学史研究都是在“进化的历史观思想影响下的思想史研究”，而进化的历史观是“西方权力话语”，因而必须予以摒弃，唯物史观也是从西方来的，它与启蒙者的“进步”观念一样，同样是“西方权力话语”，也应该加以排斥，中国原来只有经史子集的四部分类，现代中国的学科分类也是从西方来的，也是“西方权力话语”，应该改过来。而陈寅恪讲的一句思想史研究中的“同情的理解”，竟然被用来论证一切古老思想和习俗的“合情合理性”，甚至为食人族的习惯辩护：“食人肉的习俗认为，要处理那些危险人物，唯一的办法就是把他们吃掉，吃掉就可以使危险消弭于无形。”这种处理“危险人物”的方式之所以“合情合理”，是因为文化无先进与落后之分，这个世界上也“没有什么持久永恒、放之四海皆准的‘道理’”。这些话是连主张“术”的人们也决不肯说的，却居

然出现在学术著作中。不过这位学者的主观动机毕竟还是“为了肯定当下思想的合理性”，是为了反对西方的“文化霸权”，是为了使思想史研究发挥为“稳定压倒一切”服务的力量。只是走得太远了一些，不自觉地给“术”画了一幅漫画。知人论世，其心可悯。

思想史研究无疑应该服务于现实，用黑格尔的话来说，“现实”只属于那些具有历史发展的必然性的事物，思想史研究无疑应该体现时代精神，用马克思的话来说，时代精神是人民最深刻、最隐微曲折、非肉眼所能看见的思想精髓；思想史研究无疑应该体现学者们的人文关怀，它发自思想史研究者的民族历史感、使命感和责任感。然而，思想史研究却不应该被简单地理解为“使学术跟着政治走”，不应该采取传统社会读书人对待帝王的“学随术变”的治学态度。中国马克思主义者是坚决反对这种“学随术变”的治学态度的。早在人民解放军进入北京不久，“北京大学哲学系全体教师”就发表了一篇把近代西方哲学统统斥为“资产阶级反动哲学”的文章，此文一出，马克思主义哲学家艾思奇就立即撰文批评这种非历史、非学术、从一个极端走到另一个极端的风派应世态度。从学术研究的内在规律来说，学者们只有把对真理的追求看得高于一切，如此所揭示的真理才能反映社会发展的客观规律，才能“合乎世界之潮流，合乎人群之需要”，使思想发挥其推进社会进步的巨大力量。

“抵制西方价值观念”，是要抵制西方文化中的腐朽观念，绝不是抵制进化的历史观、启蒙者的“进步”观念和唯物史观，更不是抵制人类的普遍价值观念，不是抵制近代启蒙学者和五四新文化运动请来的德先生（民主）、赛先生（科学）和穆小姐（个性解放、妇女解放的新道德）。没有近代先进的中国人吃尽千辛万苦向西方寻找救国救民的真理，何来中国社会的进步？胡适在1935年说：“我们民族这七八十年来与欧美文化接触的结果，虽然还不曾学到那个整个的科学工业的文明，究竟已经替我们的祖宗消除了无数的罪孽，打倒了‘小脚，八股，太监，五世同居的大家庭，贞节牌坊，地狱活现的监狱，夹棍板子的法庭’的一大部分或一小部分。这都是我们的‘数不清的圣贤天才’从来不会指摘讥弹的，这都是‘忠孝仁爱信义和平’的固有文化从来不曾‘引导向上’的。这些祖宗罪孽的崩溃，固然大部分是欧美文明的恩赐，同时也可以表示我们在这七八十年中至少还做到了这些消极的进步。”“中国民族在这七八十年中何尝‘堕落’？在几十年之中，废除了三千年的太监，一千年的小脚，六百年的八股，五千年的酷刑，这是向上，不是堕落。”

现在很多学者，包括我所敬重的一些朋友们，热衷于讲“反对西方的文化霸权”。我常在思考，这世界上有政治霸权、军事霸权，有文化霸权吗？这世界上有政治侵略、军事侵略，有文化侵略吗？过去把西方人在中国办医院、办报纸、办大学和传教统统说成是文化侵略，合乎马克思在《共产党宣言》中关于“从地域的文化走向世界的文化”的观点吗？合乎西学东渐给中国社会带来巨大进步的事实吗？先进的中国人之所以吃尽千辛万苦向西方寻找真理，难道是为了助长西方的“文化霸权”和“文化侵略”吗？先进文化是人类对于真善美的追求的结晶，无论是拿来的真善美，还是送来的真善美，难道不是

人类共同的精神财富吗？人之所以为人的天性就在于自觉追求真善美，文化不是可以强加于人的东西，而是自由自觉自愿地接受的东西。当然，把中国社会的进步完全归功于西方思想的输入也不全对，对于小脚、八股、太监、贞节牌坊、地狱活现的监狱、夹棍板子的法庭等罪孽的批判，是晚明以来很多中国哲人就有的思想，只是这些思想皆为统治者所不容而已。至于中国特色的后现代派学者连现代学科分类也要排斥，那简直就是无知了。从逻辑学的观点看，求知就是分类，分类的精确和细致意味着知识的增长和科学的进步。早在明清之际，科学认知的发展就已经使中国哲人开始突破传统的四部分类了，有了质测（自然科学）、宰理（社会科学）、通几（哲学）等学科分类的新提法。主张回到传统的四部分类去，那还要不要“中国思想史”这个学科呢？现代汉语的文法结构也是晚清学者参照西方语法而创立的，是不是还要回到先秦古文和四六结构的骈文去呢？其实，无论是后派学者所秉持的文化相对主义观念，还是他们对启蒙者的“进步”观念的拒斥，也都是来自西方，声称“拒斥西方权力话语”，却拿着西方学术的糟粕来反对有利于中国社会进步的西方文化精华，岂非咄咄怪事？

现代社会是学术自由、言论自由的社会，提倡尊孔读经的学者自有其不可剥夺的发言权，但我希望这种发言应该秉持学者的态度，这是维护学术尊严的需要，是使思想史成为信史的需要，也是区分思想史的精华和糟粕、推动社会进步的需要。现在的问题恰恰在于，很多人的研究不是从历史文献出发，而是从主观好恶出发任意诠释。一句“民可使由之，不可使知之”，硬要说成是领袖引导民众，而不是愚民政策；一句“唯女子与小人为难养也”，硬要变出各种花样来解释，说孔子并不讲男尊女卑；一句“饿死事极小，失节事极大”，硬要说这不是针对妇女的，而是在普遍的意义上来提倡道德气节。如果我们熟悉先秦诸子的文献，就可以知道，主张愚民政策乃是那个时代的一种普遍流行的观点，孔子有愚民思想其实并不奇怪。如果我们熟悉古代文献资料，就会明白，性别角色定位、双重两性道德、女祸论等一整套观念和相应的制度都已在周代形成，言必称周礼、述而不作的孔子有男尊女卑的观念又有什么奇怪？我们如果翻一翻《二程语录》、《朱子全书》，就可以知道，程颐、朱熹在讲“饿死事极小，失节事极大”的时候，都是直接针对寡妇能否再嫁的问题的。诸如此类的问题还很多，不能一一列举。试问，传统文化的创造性转化，就是这样创造、这样转化的吗？这样来讲中国思想史，并希望借传统思想以化民成俗，能够说服对中国历史并不那么无知的大学生和民众吗？

再说陈寅恪先生讲的思想史研究中的“同情的理解”。我过去把这句话理解为“神交古人”而未尝深究，虽然曾在《对当前中国思想史研究领域一大热点问题的思考》一文（《江汉论坛》2001年第5期）中表示过不赞成用这句话来论证一切古老思想和习俗的合理性，但并未从理论上解决这一问题。高瑞泉先生真正解决了这个问题。他说，如果说“同情”是指在理解前贤时需要做必要的社会史还原，做到知人论世，从而充分把握其客观根据的话，那么它是学术研究的必要原则，如果将“同情”说成是情感的排他性认同，并将其设置为“理

解”的前提，那么它事实上就变成了“立场”优先；“其实，在哲学史的研究中，‘同情的理解’是否可以普遍化不是没有疑问的，哲学就是在争论中进展的，对同一个问题不同的学派和人物可以有绝对相反的解答，研究者之同情寄托在何方？所以，就哲学史研究而言，重要的不是‘同情的理解’，强调‘同情’在先的‘理解’，难免不弱化我们分析的锋芒，甚至可能演变为某种新的教条。在道统论者那里，中国哲学的实在论传统被冷落就是明证。……在这里，最底线的态度是‘平等的眼光’，较高明的标准是‘批判的头脑’。这并不表示我们对前贤缺乏敬意，因为对一个哲学家最好的尊重，莫过于对他的学说做批判性的研究。毋庸置疑，这里的‘批判’当然是在康德批判哲学的意义上运用的”。高瑞泉先生的这一论述，对于中国思想史研究，无疑具有重要的方法论意义。如果把“同情的理解”用来论证一切旧思想、旧习俗的合理性，思想史研究还有什么价值和意义呢？

中国有一种传统的观念叫“知之匪艰，行之惟艰”，孙中山先生鉴于这种学说有使人畏惧实践的弊病，而创立“知难行易”的学说，以鼓舞革命斗志。现在中国的问题其实依然是中山先生所要解决的问题。从明清之际的早期启蒙学者开始，先进的中国人探索改革中国社会的道路已经几百年了，从魏源写《海国图志》开始了解西方，也已经160多年了。这期间多少哲人艰辛探索，提出过多少深刻的思想，对中国国情的认识不可谓不透彻，对中国社会根本症结的认识亦不可谓不正确、不深刻。外有发达国家的经验可以借鉴，特别是马克思主义在欧美国家现代化进程中对于维护社会公正和正义所发挥的巨大作用，内有志士仁人精心设计的各种改革方案可供参考，有他们为民族存亡继绝之万世大业而呼唤人们的良知的泣血陈辞，可为什么实践起来就这么艰难呢？有知之而畏难者，有知之而不愿行者，也有知之而阻挠者。动不动就说人民的素质差，中国人民的素质就那么低下吗？连18世纪的美国人民都不如吗？显然不是。普通民众的素质也比那些鼓吹尊孔读经的读书人要高，因为他们不需要维护任何既得利益，而他们从改革中所得到的，乃是对他们的权利和利益的更为切实的保障。如今，阻碍中国社会进步的主要障碍依然是从顾炎武、黄宗羲、王夫之一直到邓小平所揭示的“使好人变坏人”的官僚本位体制，而问题的关键仍在于严复所总结的“改革之难易与私利之多寡成正比例”，这是我研究中国思想史所得出的一条结论。如何使志士仁人们的深刻思想转化为改革社会的力量？不改革官僚本位的体制能使中国社会稳定健康地发展、实现社会和谐而长治久安吗？一部中国思想史已经给我们提供了先哲们所总结的无数深刻而惨痛的教训。我想，这也正是中国思想史研究的现实意义之所在吧。

注释：

胡适：《再论信心与反省》，《独立评论》第105号，1935年。

高瑞泉：《作为时代的自我理解的哲学史研究》，《哲学研究》2007年第5期。