



庆祝中国共产党成立九十五周年

党员领导干部

十三堂历史镜鉴课

任国恩 杨志新



领导干部要爱读书读好书善读书
建设学习型党组织权威读本

党员领导干部能力素养大课堂

党员领导干部十三堂历史镜鉴课

任继愈 杨天石

目录

- 辉煌的中华早期文明 李学勤 /
- 大国兴衰的历史经验 袁伟时 /
- 从千年史看百年史 萧功秦 /
- 中国王朝兴亡周期率 宁可 /
- 法家与“秦制” 秦晖 /
- 从贞观之治看中国古代政治传统中的治世与盛世 刘后滨 /
- 宋代“中国”意识的凸显 葛兆光 /
- 晚明社会与中国文化近代化 刘志琴 /
- 晚清变革的动力与空间 雷颐 /
- 戊戌变法与近代中国 杨天石 /
- 邓小平与中国的20世纪 单世联 /
- 亚洲地区秩序的转变与中国 庞中英 /

辉煌的中华早期文明

李学勤

李学勤著名的历史学家、古文字学家，清华大学历史系教授，博士生导师，国际汉学研究所所长。长期致力于汉以前的历史与文化的研究，注重将文献与考古学、古文字学成果相结合，在甲骨学、青铜器、战国文字、简牍帛书及其相关历史文化的研究领域，均有重要建树。著有《东周与秦代文明》、《失落的文明》、《甲骨百年话沧桑》、《中国古代文明十讲》、《文物中的古文明》、《李学勤讲中国文明》等。

我讲的这个“辉煌的中华早期文明”，实际上是非常大的题目。大家都知道中国有着悠久的历史、深邃的文化，这是全世界所公认的。中国的文明有5000年之久，要来阐述这样的文明，即使只是它的早期阶段，这也是一个很大的任务。所以我想在这里要用我自己所能了解的一些知识，给大家介绍：中国早期文明为什么是辉煌的，它的光辉在于什么地方？

我想从三个方面来说：一个方面是中国早期文明的长度，所谓长度是指中国的早期文明是怎么样的久远，它又怎么样在历史长河里绵延传承下来；第二方面是中国早期文明的广度，是指这一文明的分布传播，以及对周围世界的影响作用；最后，我们再看看中国早期文明的高度，就是它在发展过程当中达到了怎样的高峰。我想通过这几点

来说明中国古代文明是真正辉煌的。

中国早期文明的长度

(一) 中国文明的特点是从未间断

中国早期文明的长度，或者叫中国文明起源的久远。关于这个问题，为了使大家能有一个量上的认识，最好先从世界上古代文明的比较谈起。

人们常常说有四大古代文明，这个提法过去在我念书的时候，在中小学课本里都有。所谓四大古代文明就是古代埃及、古代美索布达米亚也就是两河流域、古代印度和古代中国，这是所谓旧大陆上的四个古代文明。大家可能会问为什么没有提到希腊、罗马，这是由于这四大文明都是独立起源的最早的文明。古代文明实际上很多，可是并不都是独立起源的。比如与我们最近的日本，同样也有悠久的文明历史，而且有突出的特色。可是，甚至在日本历史上的特殊时期，日本学者也没有说日本文明是完全独立发展的，因为日本文明是在中国文明以及其他有关方面的影响之下发展起来的。古代希腊、罗马的文明也是在近东一些文明的影响之下发展起来的。因此，说到旧大陆上独立发展起来的文明，主要就是刚才提到的四大古代文明。

大家都知道，这四大古代文明里面，我们中国的文明有一个突出的特点，就是从它起源一直绵延下来了。在这一点上，和其余的三大文明不一样，它们都没能做到像我们这样连续传承到现在。

波斯人进入埃及之后，古代埃及的文明实际上已经逐渐衰落，特别是到了希腊化时期，埃及的古代文明基本上就衰亡了，古代埃及的

文字后来也没有人能够认识。欧洲中世纪时代，埃及古代的古文字由于刻在石刻上，人们都能看见，但是他们认为这是一种异教的符号，并不认为是古代文字的遗存。直到1923年古代埃及文字得到解读之后，人们才逐渐将埃及文明挖掘出来重新了解和认识。古代美索布达米亚文明更是如此，因为楔形文字同样早就没有人能认识了，也是经过解读才能理解那里有那么古老复杂的历史。古代印度文明也是如此，当时还不是后来的印度人，是公元前三千年左右在印度兴起的文明，后来印欧民族进入印度，那个文明就消失了。

只有我们中国的文明，带着它光辉的历史流传下来，经过了许许多多朝代，说不尽的风风雨雨，一直传承到现在。今天我们所有的中国人，仍然是这个文明传统的负载者，它还将影响着我们，我们还要对它进行研究。如果我们不了解、不研究中国古代的文明，我们对整个中华民族的文化传统就无法深入理解。

借今天这个机会，我们把古代埃及的年表和中国古代的年表大致对比一下，大家就能有一个印象。

以前我们实施了一个科研项目——“夏商周断代工程”，于2000年结题，当时出版了工作报告的简本，里面有一个《夏商周年表》。这个年表只能说是我们这一批工作者，在一段时间内所能达到的最好的成果。这个成果现在逐渐被国内采用，国外也有人开始采用。古代埃及年表也是一样，有关研究及研究的发展所用的时间比我们要长得多，有了国际上较为公认的结果。下面我用的古代埃及年表是根据1994年牛津大学一位教授写的《古代埃及史》，具有权威性，2001年还经过台湾一位埃及学者的校正。这个年表和我们的年表一样，越古老的年代就越不那么准确，这点可以理解，但是大家可以对大致情况进行对比。

大家知道，古代埃及一般分为前王朝时代、古王国时代、中王国时代、新王国时代，然后进入了波斯占领和希腊化时期，按埃及古书记载，其间有从第一王朝到第三十一王朝。我们的历史，根据《史记》，第一篇是《五帝本纪》，即五帝时期。大家传说的炎黄二帝，黄帝就是五帝时期的开始；然后是《夏本纪》，夏代；《殷本纪》，商代；《周本纪》，周代……这是我们的历史。

我们看一看，牛津大学教授的那个年表，它从前王朝时代开始，也就是第一和第二王朝，按现在的估计，大概是公元前3150到公元前2700年。古王国时期，也就是第三王朝到第六王朝，是公元前2700到公元前2200年。然后有第一中间期，是第七王朝到第十王朝，公元前2200到公元前2040年。接着是中王国时代，第十一王朝到第十二王朝，大概是公元前2133到公元前1785年，其后有一个第二中间期，第十三王朝到第十七王朝，是从公元前1785到公元前1552年。接下来是新王国时代，第十八王朝到第二十王朝，从公元前1552到公元前1069年，然后有一个第三中间期，是第二十一王朝，从公元前1069到公元前945年。总结起来分成三大段，古王国：公元前2700到公元前2040年；中王国：公元前2133到公元前1552年；新王国：公元前1552到公元前945年。如果大家现在手头有一张“夏商周断代工程”年表的话，你会有一个惊人的发现，就是我们的几个大朝代跟古埃及这几个时期的划分差不多，这一点是很有趣的，可能大家没有注意到。

黄帝像

黄帝，姓公孙，生于轩辕之丘，故称为轩辕氏。建国于有熊，亦称为有熊氏。中华民族人文始祖，中国远古时期部落联盟首领，天下

共主。

传说中的炎帝、黄帝，按古书的记载推算，大约就是公元前3000年左右。接着是夏朝，根据夏商周断代工程，我们从考古学、天文学等各方面给出了一个估计数字，是从公元前2070年开始；夏的灭亡、商的开始，我们估计是公元前1600年；商的结束，也就是周武王伐纣的年代，我们把考古学、天文学、文献、古文字等各方面的资料集中起来，选择了一个最好的年份——公元前1046年。现在来对比一下，大家就会发现两者的共同性，埃及的古王国时期大概是在公元前2700到公元前2040年，如果算上前王朝时期就是公元前3150到公元前2040年，而我们的五帝时期大约是公元前3000到公元前2070年，这很接近了。特别是埃及第一中间期的最后，和夏只差30年。再看中王国时期和夏代对比，中王国时代加第二中间期是公元前2133到公元前1552年，我们是公元前2070到公元前1600年，这个数字只差约50年。然后是新王国时代，公元前1552到公元前1069年，如果加上第三中间期是到公元前945年，而我们的数字是从公元前1600到公元前1046年，数字还是相当接近的。当然这个没有什么特殊意义，我们不是宣传历史宿命论，也不是前苏联《世界通史》中的“同时代法”，只是给大家看，古代人类的文明，在不同的地方有各自独立的起源和进程，可是它们的发展还是有某种共同性的。我们的五帝时代大约相当于古代埃及的古王国时期，夏代与中王国时期、商代与新王国时期大体相当。这一点只供大家参考，我不做过多的引申。

（二） 中国文明的起源从何时算起

下面要讨论：中国文明的起源到底在什么时代？刚才我们谈到了五帝的传说，五帝在近代很长时期被认为只是神话传说，没有真正史

实的意义。看一些外国学者的书，公认的中国文明起源是从商代开始，如果是这样，就是公元前1600年。甚至于有人说是从发现甲骨文的商代后期开始，那么就要从盘庚迁殷来算。大家都知道，商王盘庚把首都从奄迁到了殷，也就是今天河南安阳的殷墟，此后商朝再没有迁过都，盘庚迁殷大约发生在公元前1300年，也就是说我们的文明是从公元前1300年开始的。

现在我们看起来这种说法不太公正。因为不但古书里的记载比这悠长得多，而且考古学的客观地考察也表明商代已有很发达的青铜文化，它的文明已有非常大的发展了。以文字为例，我们现在知道甲骨文里有多少不同的字呢？大约四千到五千之间，没有很准确的数字，因为学者对字的释读与其分合的关系没有一致的看法，总之是在四千到五千之间。通过这个量级就可以知道当时的文字已有了很大发展。大家知道，我们学任何一门外语，认识四千个字，已经很不错了。我小时候念英语，口袋里放一本书《英语四千字》，把那些字都背会了，就过得去了。实际上我们今天报刊上的常用字，也不过五六千个，里面还有一些字属于姓氏、地名，是不常使用的。甲骨文里面有四千多个不同的字已经很了不起了，而这四千多个字还不是当时文字的全部。甲骨文是商王和贵族用于占卜的，内容不可能包括当时生活和文化现象的各个方面，因此它不可能把所有的字都包括在内，今天我们任何方面的一本书也不可能把所有的字都包括在内，除了字典，所以当时的字一定要在五千人以上。从这一点，大家都可以体会到商代绝对不是一种很原始的文明，文明的起源要比它早得多。如果，再加上夏代也不过就是再往前推进四百多年，也未必是我们文明的起源，还要再往上推，估计说五千年文明史是有一定根据的。

当然，在这方面我们不能感情用事，一定要以科学的态度进行探索和研究。究竟我们的文明起源可以估计到什么时候，文明从起源到

发展的过程是什么样的？我强调我们是在探讨当中，今天并不能给大家一个答案。

（三） 文明的评判标准是什么

在这里，我想特别说明一下，什么叫做文明？文明是人类发展史上的特殊阶段，是人类脱离动物界后进一步脱离了原始野蛮状态的阶段。我们从考古学上怎么来判断呢？考古学发现和研究古代的物质遗存，现在我们主要依靠考古来论证文明起源，就需要在考古方面找到文明的标志。这不只是中国考古学的问题，也是一个世界考古学的普遍问题。对于考古学中的文明标准，国际上现在有一些通行的标准，这些标准是外国学者在考古工作中提出的，是不是完全适合中国的情况，当然还需要进一步考虑，可是直到今天为止，我们国内学术界还是使用这样的标准。

我在这里向大家介绍一下这些标准是怎么出现的？这些标准得以流行是由于一本很流行的书。这本书1968年出版，作者格林·丹尼尔是英国学者，长期担任剑桥大学考古学系主任，他主要研究欧洲考古，而他还研究考古学的历史，担任过世界考古学史会议的主席。他写了一本书叫《最初的文明》，副标题是“文明起源的考古学”，书虽然很小，可是很流行，成为西方国家考古学生的必读书，不单在英国出版，美国等一些地方都有版本。就是这本书把刚才说的考古学上通行的文明标准普及到了全世界。其实这些标准并不是由丹尼尔提出的，我们仔细读一下他的书就知道，这是在1958年美国芝加哥大学东方研究所召开的一次研讨会上提出的。芝加哥大学东方研究所在近东考古和历史方面的研究是很权威的，这个研究所当时召开了一个“近东文明起源学术研讨会”，会上有一位学者叫克拉克洪，他提出了文明的三条标准，而后经丹尼尔补充，通过《最初的文明》一书在全世界得

到了普及。

这三条标准是什么？第一条标准就是要有城市，就是发掘出的遗址中应该有城市，如果都是原始的小聚落是不行的，要有城市，也就是要有城市和乡村的对比和差别。这个标准还有量的限制，作为一个城市要能容纳五千人以上的人口。第二个条件是文字，没有文字的文明很难想象，因为没有文字的发明，人类的思想文化的积累就不可能存留和传播。第三个条件是要有复杂的礼仪建筑，什么叫复杂的礼仪建筑呢？简单来说，就是一个建筑物不是为了一般生活需要而建造的，而是为了宗教的、政治的或者经济的原因而特别建造的一种复杂的建筑。比如说古代埃及的金字塔，任何人去参观，站在金字塔前，对着狮身人面像，都会感觉到这是一种文明，这是没问题的。你不能说它是原始的，还是处在蒙昧、野蛮的状态，因为金字塔是坟墓，如果仅为了一般需要，无论如何也不需要建造这样大的建筑。它之所以被建造，是因为要尊重法老，使法老的神灵可以永存，这就代表了文明时代的阶级分化和统治。

由克拉克洪归纳提出、经过丹尼尔推广的考古学上的文明标准，就是这三条。他们说，由于古代遗留的信息很少，只要有两条就够了，而在两条里面，文字是不可缺的，有了文字再有其他的一种，就可以认为是文明社会了。这个看法传到东方，不管是在日本还是中国，学者都觉得有点不够，提出来最好再加上一条，就是冶金术的发明和使用。现在在我国国内，冶金术被普遍认为是一个标准，那么我们就有四条标准了。当然，这些标准是不是真正适合我们中国古代的历史状况，我看将来还可以讨论研究。

（四） 从都邑遗址看中国早期文明

在我们的考古工作中，什么样的遗址最适合用刚才所说的四个标准来考察、衡量呢？我想大家容易理解，最好是有都邑的遗址。因为都邑最能够判断那个时代是不是符合文明的标准。

附加堆纹陶鼎

（偃师二里头遗址出土）

中国早期的都邑，考古学上最早发现的是殷墟。1899年发现了甲骨文，

1928年开始发掘殷墟，抗战以前进行了15次发掘，到1950年恢复考古工作，首先就是继续发掘殷墟，一直到今天，殷墟发掘就没有停止过。殷墟是商代晚期的都邑，完全符合文明条件，不需要讨论。比殷墟早的都邑，一个很好的例子，就是20世纪50年代发现的郑州商城，我记得自己20世纪60年代初经过郑州的时候，车站广播已经说它是商朝的都城，后来大家又怀疑，一直到“文革”之后，这个问题才最后确定了下来。郑州是一个总面积不比殷墟小的商代都城，但比殷墟要早。再往前，前些年又发现一座在河南偃师的商代都城，很多学者认为这是汤的首都，它的位置和时代都是合适的。商代我们不需要多讨论了，因为商代是公认的文明社会，这是没有问题的。

夏代是考古学界探寻多年的重大问题。商代已经论定了，夏代难

道就一点根据也没有吗？20世纪50年代末，中国科学院考古研究所的徐炳昶先生带领一批学者到传说中夏的地区进行调查，在他们的调查当中确定了一个重要遗址，就是偃师二里头。经过多年的发掘和调查，对二里头的面积、内涵都比较清楚了，它符合文明的条件。二里头有大型宫殿，还有很多的墓葬，出土的青铜器、玉器、陶器上刻着可能是文字的符号，已经是一个文明社会了。它的时代、地理位置和我们文献记载的夏相吻合，多数学者同意二里头文化是夏文化。

还能不能再往前推？这就是现在我们要探讨的问题。大家在报刊上或许已经注意到一个重要遗址，就是山西襄汾的陶寺。陶寺遗址的时代又比二里头早，它属于考古学上龙山文化的晚期，根据现在测定的材料，其时代大概是从公元前2600年到公元前2200年，早于夏代。这个遗址有城，城的面积是中原地区龙山文化城址里面最大的。它有城墙、有宫殿。与此相配合，它还有大量的墓葬，其中有些较大的墓出土了很多令人惊奇的东西，最引人注意的是礼器，反映当时的礼乐制度，是文明社会的产物。比如礼器中的磬，和后来的很类似，是三角形的，挂起来可以奏乐；还有鼓，用陶土烧成圆筒形，上面用鳄鱼皮覆盖，也可以敲击。还有陶制的礼器，比如一种很大的陶盘，里面画着一条盘旋的龙，这和后来的商周青铜礼器，在构造、艺术上是一脉相承的。我们中国社会科学院古代文明研究中心就用这个龙纹作为标志，它是文明的一种象征。陶寺遗址还有文字，前几年在那里出土了一个残破的陶背壶，就像军用水壶一样，一面是扁的，一面是鼓的，可以带在身上。在这个残破的背壶上，有一个用毛笔沾朱砂写的“文”字，这个字又大又清楚，所有人看见后都没有怀疑。陶寺又发现有金属，金属器物出土已有好几次。最近发现了一个铜环，像齿轮一样，非常规整，经过检测，这个环是砷青铜的。砷青铜在近东是相当普遍的，我国过去只在西北地区有些发现。

陶寺最近一项很重要的发现，就是有一个“观象台”，虽然其性质还不能最后确定，但可以在这儿向大家介绍一下。陶寺城的中心有一个宫殿区，里面有一个部分经过发掘，是一个扇面形的建筑，前面是半圆的。这个建筑分为三层，最里面的一层有夯土柱的遗迹，排列紧密，柱与柱之间有缝。在2003年冬至那一天，发现在一个缝里面正好看见日出。大家知道地球公转在三四千年的时间里没有很大的变化。后来在其他节气还有一些观测。如果“观象台”这一点能够确定的话，将是天文考古学上的重大发现，和古书《尧典》里的观象授时是很适合的。《尧典》一项主要的内容就是观测天象，确定历法。据说当时有一年366天的历法，有闰月。尧的年代正与陶寺遗址相当，传说中的尧都平阳正在襄汾附近。

总而言之，我们通过这些材料，已经可以看到中国文明起源非常早，而且有它本身的特点，这是我今天在这里讲的第一点。

中国早期文明的广度

中国早期文明的广度，这包括早期文明的分布，以及这种文明所起影响的范围。

可能有人已经注意到，在20世纪80年代以来，历史学、考古学界出现了许多很重要的观点。在历史学方面，特别强调中国自古是多民族、多地区的国家，我们光辉的传统文化是由各个民族和地区共同缔造的。把这一点综合起来，就是费孝通先生提出的“多元一体”。在考古学方面，苏秉琦先生首先在新石器时代的文化研究中提出“区系”研究的概念，得到许多学者的发挥引申，从而显示出中国文明起源和发展的多线性。

过去把中国文明的历史基本上看成是单线的，既有思想的原因，也有实际的制约。在历史上，所谓“内华夏而外夷狄”的思想根深蒂固，由之衍生出华夏中心论，或者叫做中原中心论的狭隘观点，而在早期的考古工作中，由于人力等客观限制，成果大多数也只是在中原一带以内。只是到“文革”以后，各地方的考古力量逐渐充实扩大，才使局面有很大改观，大量的发现不是以前所能够预料的。

为了说明过去看法的狭隘，不妨以长江流域，特别是长江中游地段的荆楚地区为例。清代著名学者顾栋高作《春秋大事表》，有一篇专论讲春秋时期楚国的领域不过长江。直到民国时期，还有学者认为《楚辞》里的地名都在江北，连屈原的卒地也是一样。可是地下的文物遗迹提供了相反的证据，湖南省境内不断发现商周遗物，尤以商代晚期的青铜器为多，制作还特别典重精美，有人就说是从中原输入，甚至是近代才带来的。对此，湖南省博物馆的高至喜先生有一系列论文，以确切的考古材料加以反驳，大家可以看他的文集《商周青铜器与楚文化研究》，不过，他早在1981年发表的《“商文化不过长江”辨》一文，已经把问题讲得相当清楚了。

谈到商代的文化，20世纪80年代在长江流域有两次震动学术界的重大发现，就是四川广汉三星堆的两座器物坑和江西新干大洋洲的一座大墓。现在考古学家已经称它们分别属于三星堆文化和吴城文化。

广汉三星堆位于成都平原，根据文献是在古代的蜀国。传统的看法，蜀地很封闭，长期不与外界交通，所谓“蜀道难，难于上青天”，传诵于妇孺之口，可是现在通过考古实践知道，那里和中原一直是保持着联系的纽带，在那里能够看到中原文化明显的影响，尽管这种影响大概是间接的。从种种迹象看，比如三星堆的青铜器可能是受荆楚地区的影响，而荆楚地区又在中原商文化的影响之下。商文化的影响

通过三峡进入四川，还可能由陕西的汉中城固、洋县一带也影响到四川。

新干大洋洲大墓所出的器物，也很容易看到中原商文化的影响，而与相邻近的湖南的关系，反而没有那么强烈和明显。估计商文化的影响是由河南、湖北直接进入江西赣水流域的。

上面举的不过是个别例子。商文化的影响非常广大，即以青铜器的出土而论，北到内蒙古，东到海，西到甘肃东部，南到广西，都有商文化类型的器物发现。如果以玉器来说，影响还远到境外的越南北部。

有人把黄河、长江说成中国的“两河”，其实中国文明的分布何止这两河？我们绝不可限制我们的视界，才能充分认识早期文明分布和传播的宽广及其多样性。

在充分强调中国早期文明多线性、多样性的同时，断断不可低估这一文明各地区间的共同性、统一性。事实上，只有存在着共同和统一，多线、多样的各地方文化才作为中国文明的组成部分而存在。再有，在不同的历史时期，多线、多样的地方文化的发展也不是平衡的。尤其是在夏、商、周三代王朝，王朝的首都一直在中原（广义的）地区，中原地区还是全国的核心。

近些年，不少学者指出中原文化——有些论作称之为“河洛文化”的重要性不应被忽略。这不是要恢复中原中心论，而是说明一个不可抹杀的事实，即在历史的若干关键性的当口，特定的地区会起特殊的作用。历史学和考古学的研究都表明，我们的先人真正脱离原始的状态而进入文明的门槛，正是在中原地区。从唐、虞到夏、商、周，都

邑都在这一地区，司马迁在《史记》的《货殖列传》里便说：“昔唐人都河东，殷（即商）人都河内，周人都河南。夫三河在天下之中若鼎足，王者所更居也，建国各数百千岁。”

中原中心论只讲中原文化对周边地区的传播影响，我们则主张文化的影响每每是双向的。中原地区之所以有其特殊地位，很重要的就是能够融合吸纳周边的种种文化因素。相信在今后的发现和研究中，这一点会进一步得到证实。

中国早期文明的高度

大家都知道，近些年流行的一个学说，就是人类在古代有一个所谓“轴心时期”。这个说法是雅斯贝斯提出来的，是说在公元前6世纪到4世纪这一段时间，全世界出现了几个辉煌的文明高峰，出现了重要的人物。在西方有希腊的哲人时代，在印度有佛教的兴起，在以色列有犹太教的先知们，在中国有孔子、老子，以至后来的诸子百家，人类的文明便是从这里演变进展的。不管这个说法有多大意义，中国从春秋晚期到战国，确实有一个文明发展的高峰。问题是，我们怎么看待它的高度？它有什么特点，特别是我们从新发现的材料方面会有什么样新的认识，这就是我想在第三部分要谈的内容。

（一） 考古成果为中国古代文明发展的高度提供了大量佐证

这个问题也可以从考古方面得到新的认识，为什么这么说呢？因为近些年来，考古学方面有一项重大发现，有的学者甚至说是最重大的发现，就是大量的简牍帛书，简称为简帛。简是用竹子、木头编连起来，是我们中国人最早的书写载体。各国古代文明都有文字，但是文字的载体不一样。古代埃及用纸草纸，纸草这种植物咱们中国没有，

他们把纸草截取下来连接，然后压平，晾干后就成为类似纸一样的东西。古代美索布达米亚等地在泥板上面刻画出楔形文字，然后焙干，各有各的做法。中国人的伟大发明就是竹木简，用竹子、木头这些随手可得的东西，做成条状，一根一根编连起来叫册。中国人还有一个发明就是养蚕，生产出白色的丝织品叫帛，既可以写字，还可以画图，比竹木简又好多了，可是它有一个缺点，就是太贵不能普及。汉代发明纸之后（纸的发明也可能还早一点），到了南北朝完全用纸，简帛就退出了。简帛书籍的发现是非常重要的，历史上曾经有过两次，在西汉和西晋，这两次发现都在很大程度上影响了学术史，今天不在这里讨论。

现代第一次发现这种古书是1942年，湖南长沙子弹库这个地方，有盗墓贼挖掘一座小墓，发现了一个竹编的盒子，里面就是帛书，有一幅是非常完整的。我们一直以为只有一幅，其实还有很多，只不过已经破碎了。这些东西被一个在那儿教书的美国人带到美国去了，现在还在华盛顿，由赛克勒基金会保存。国内原物只剩下很小的一块，在湖南省博物馆。这件帛书是楚文字，楚文字是很难读的，所以一直到今天仍没有完全解读，不过它的内容是算术方面的，在学术上的影响还不是很大。

重大的发现是从上世纪70年代开始，我简单说一下大家就可以知道了。1972年，在山东临沂银雀山一号汉墓，出土了大量竹简兵书，最主要的是《孙子兵法》和《孙臆兵法》。1973年，在湖南长沙马王堆三号汉墓出土了大量的帛书和竹木简，帛书最多，有《周易》、《老子》等书籍，是汉朝初年的。1975年，在湖北云梦睡虎地十一号墓一个小墓里面，出土了大量的秦代的竹简，这是第一次看到用墨笔书写的秦人手迹。当时我直接到那儿去，有幸看到满满一棺材都是竹简，主要是秦代的法律。1977年，在安徽阜阳双古堆一号汉墓也出土

了竹简，有《周易》、《诗经》等。1983年，湖北江陵张家山二四七号汉墓出土了大量的竹简，主要是汉初吕后时代的法律。1993年，湖北荆门郭店一号楚墓出土了大量的战国时代的楚简，主要是儒家和道家的著作，道家是《老子》，儒家有《子思子》，还有其他的书籍。大致同时，还有一个墓的楚简被盗掘，流传到了香港，由上海博物馆在1994年收购回来，内容和郭店简差不多，也都是儒家、道家的书籍。还有很多小的发现我在这里就不介绍了。

（二）对中国古代文明发展高度的新认识

这些应该说是现代学者的眼福，有的连汉代的人也没有看过，我们居然发现了，能够进行研究，不能不说是我们的幸运。这些材料出现后，很多学者公认，确确实实是要重写我们的学术史，因为跟我们过去的想法不大一样。传统的想法，特别是从晚清以来的疑古思潮，对很多古书是怀疑的。当然，疑古思潮在政治、文化史上是进步的、有很大成绩的，可是它也有一种副作用，就是否定太多，古代历史变得好像没有多少内容了。现在我们发现这样大量的材料，给我们带来了新的认识，我个人意见，主要表现在两点上：

第一点，当时的学术思想，不但是繁荣发展，百家争鸣，而且我们想象不到其影响的深远能达到像新发现材料所告诉我们的那种程度。例如，过去常说，儒家的传播西不到秦，南不到楚。孔子周游列国，可能还不如我们今天开着汽车在高速公路上转一两天所到的范围。孔子往西没有到秦国，去晋国实际上也只是到了边上，往南只到了今天的河南信阳，没有到楚国的腹地，所以儒家的影响似乎就是在中原一些国家的范围。但现在来看不是这样，至少在孔子之后，他的弟子，二传、三传，儒家思想的影响已经非常广泛。我们刚才谈到的出土大量战国儒家竹简的地方，是楚国首都的郊区。当时楚都在郢，也就是

现在的江陵纪南城遗址，周围可以看到大量楚国墓葬群，有的墓很大，到现在还保存着很大的山包。出土这个简的郭店一号墓只是一个不起眼的小墓，经考证墓主可能是楚太子的一位老师，时代是公元前 300 年或者更早一点。这个人带走了这么多书籍，其中有《老子》，《老子》在楚国出现是容易理解的，老子原本是陈人，陈被楚所灭，他也可说是楚人。可是没想到儒家竟有这么大的影响，郭店简里面有子思一派的著作，而且是非常高深的、具有很强哲理性的作品，居然在楚国太子的一个老师的墓里出现，所以当时儒家学术影响已经远到了楚。楚国不是华夏，乃是所谓荆蛮的国家，是被排斥在中原文化之外的，可是它居然有这么高的儒家文化，这在以往很难理解。

【战国】黑陶鸭形尊

（河北平山县中山王墓出土）

最有意思的是，上海博物馆的简也是在这一带出土的，其中有一篇《武王践阼》，后来收录在汉朝人整理的《大戴礼记》里。在 20 世纪 70 年代的时候，考古学者在河北平山发现了一个大墓，是战国时的中山王墓，中山国也不是华夏，是狄人的国家。中山王的随葬铜器的铭文就引了《武王践阼》的话。这个墓是公元前 307 年左右所建，和郭店墓的年代相差不多，一篇很普通的儒家学术著作，往北传到了河北中部山区的中山国的王墓，往南传到了湖北荆门一带楚都郊外的墓

葬，可见当时的学术影响有多么广泛。主要的学派道家、儒家作为一种共同的学术思想，流传如此广远，超乎我们的想象。诸子百家当时如此兴盛，影响如此巨大，以至形成了中国传统文化的基础，现在看来就不足为奇了。这是第一点。

另外一点，就是通过发现这些书籍，从战国时代一直到汉初的，我们看当时的学术发展究竟是怎样的呢？首先要看这些书都是什么书？当然，这里面也有一些日常用书，比如《日书》等，用来择吉、算卦之类的，没有多高的文化价值，可是占相当大比例的是高级学术，不是一般的作品。比方说郭店简，其中有些是子思的著作，如《五行》篇，子思和孟子讲“五行”是战国晚期的荀子提到过的，荀子和子思、孟子学派的观点不一样，对此进行了很尖锐的批评。《五行》篇久已佚失了，现在在马王堆帛书里发现了，在郭店竹简里也发现了，可见当时非常通行。这篇著作非常难读，它讲的是人的性和德之间的关系，这是很深邃的问题，不是一般的民众所能够理解的。在郭店简与上海博物馆简里面还有一种《性情论》，讲的完全是抽象的范畴。过去我们看《论语》说夫子之言性与天道，不可得闻，好像孔子是不讲性和天道的，其实不是这样。《性情论》作为孔门学者的作品，过去我们根本不知道，它讨论的完全是天道、性命、情性等，可以讲宋明理学所讨论的一些哲学概念，这里面都讨论到了，这些绝对不是当时一般民众所能够理解的。《老子》也是一样，不但有《老子》本身，而且还有解说《老子》的一些作品。例如上海博物馆馆藏简的《恒先》，同样非常富有哲理性。不管是儒家还是道家，给我们展示的是一个哲学的世界，让我们看到当时哲学思想是高度发达的。

过去由于疑古思潮的影响，我们对很多古书不相信。比如在20世纪20年代，梁启超就说过研究孔子和孟子之间的思想应该看《礼记》，然而有人说这些都是后人写的，甚至说是汉朝时作的，不能相信。现在只要一看竹简就明白了，《礼记》中许多内容就是当时的著作，就可以研究儒家孔子到孟子之间的演变。更重要的是，我们能识别孔门七十子或者七十子弟子的著作，比如子思、子游等人的著作，我们也就更接近孔子，因为他们本来就是最接近孔子了。对于道家，也可以看到老子到庄子，甚至《淮南子》之间的演变。我们认识了《老子》以下道家著作的面貌，也就更理解老子的本意了。这在学术史上，特别是哲学思想研究上，就和过去不同了。

通过这些，我们进一步看到了中国古代文明的高度。中国古代文明不只是社会上普遍的文化，它上升到系统的哲学理论，这是一个非常重大的特点。

我今天只有这样短短的时间，让大家从中国古代文明的长度、广度和高度这三方面看到中国古代文明的悠久、博大和辉煌。

最后，我再用两分钟时间讲一个想法。现在很多人说中国考古学已经处于黄金时代，我想最好说处于黄金时代的开始阶段。中国的现代考古学，如从中国人自己主持田野工作算起，至今还不到80年，比起约200年的世界考古学史，我们是很短的，相对于古代埃及、古代美索布达米亚等地的考古工作，虽然我们的土地比它大，我们的历史比它长，但我们考古的时间却短得多。我们没做的事还有很多。我们的事业大有希望，至少还可以做两百年，可以预期21世纪、22世纪、甚至到23世纪，我们都可能有重大的发现，所以，今天我们不宜对中国古代文明的辉煌程度做太多的推论。

大国兴衰的历史经验

袁伟时

袁伟时1931年12月生，广东兴宁人。中山大学哲学系教授。已结集出版的著作有《中国现代哲学史稿》、《晚清大变局中的思潮与人物》、《路标与灵魂的拷问》等。主编《现代与传统丛书》、《荒原学术文丛》、《牛虻文丛》等。

讲大国兴衰，需要回答几个问题。

第一个问题：什么叫大国？

光是从土地和人民来看，中国老早就是大国了；俄罗斯土地也很大；美国原来土地不大，13个州，360万人；英国原来也不大，是个岛国，人口也不算多。究竟标准在哪里？在我看来，所谓大国不是以领土的大小和人口的多少为标准的，它应该以这么几方面来衡量：一个是它的制度，有没有一个自我更新能力很强的制度，这个是最根本的；第二个是当时经济发展水平是不是居于世界的前列；第三个是生活水平，老百姓的生活水平是不是富裕的；第四个，即使是世界上很富裕的一个国家，在国际事务上没有影响，那也很难称为大国。这是今天要回答的第一个问题。

第二个问题：大国兴衰的关键究竟在哪里？

我认为最好的概括是1998年诺贝尔经济学奖的获得者阿玛蒂亚·森说过的一句话：“扩展自由是发展的首要目的，又是它的主要手段。”这句话十分精辟，将一个国家兴衰的秘密都说清楚了。刚才我说过，1895年甲午战争失败以后，严复打破十多年的沉默写了五篇文章，震动了中国的知识阶层。里面提出的问题是：为什么中国学习西方那么久，从19世纪60年代开始学，学了30年，到1894年甲午战争的时候被中国人素来看不起的小国日本打得落花流水？原因在哪里？他就说了13个字：“身贵自由，国贵自主”，一个国家的兴衰关键在“自由不自由”。100年后，阿玛蒂亚·森讲的是同样的观点，这就值得我们认真地思考了。

用世界历史的经验看一看，远的不讲，看一看17世纪以来三个大国的情况吧。1640年英国革命，这是一个国家；就在那个时候，1644年满族入主中原，建立了大清帝国，版图是1200万平方公里，是中国历史上除元代以外最大的；还有一个是俄罗斯，17世纪80年代彼得大帝开始执政，励精图治，一直到18世纪初，结果将一个国际上影响不大、版图也不是特别大的国家建成为一个俄罗斯帝国。这三个国家的兴衰蕴藏着历史的秘密。

先讲没有真正成为大国的两个国家的历史经验。

首先讲俄罗斯。彼得大帝励精图治，为什么后来没有成为真正的世界一流国家呢？关键的原因是什么？彼得大帝建立的是开明专制，他要把权力都集中在自己手上。俄罗斯10世纪的时候引进东正教，本来教会可以成为一种牵制专制的力量，但是彼得大帝将东正教的权力剥夺了，他把任命牧首——东正教的宗教领袖——的权力拿到自己手上，把东正教变成皇权的侍从，变为维护皇权服务的一个机构。于是，

在俄罗斯没有什么力量牵制朝廷了，沙皇可以为所欲为。在这样的状况下，国家没有民主，人民没有自由，它兴盛不起来。虽然它的某一方面很发达，18世纪就创建了俄罗斯科学院，创建了莫斯科大学，给世界贡献了元素周期表等重大的学术成果，但是没有真正成为一个世界大国，因为它是一个专制的国家，人民的积极性、创造性无法充分发挥。

利玛窦和徐光启

利玛窦（1552—1610），意大利的耶稣会传教士、学者，利玛窦是其中文名字。万历年间来到中国，除传播天主教教义外，还传播西方天文、数学、地理等科学技术知识，对中西交流作出了重要贡献。

再回过头来看大清帝国，17至18世纪的中国有一个机会吸收全人类的思想文化。利玛窦1882年到澳门地区，然后进入内地，1601年到达北京，在北京工作10年，1610年逝世。他在这个阶段带领西方的传教士在中国传播了很多先进经验、先进的学术文化，包括《几何原本》都翻译了相当大的一个部分，还将中国的天文、历算、日历都改革了。但是明末清初的时候，西方学术、文化的传播一再受到中国传统文化坚决抵制，掀起一次又一次风浪，说这些外国人来到中国不怀好心，是想颠覆我们中国的，制造了几次大事件。到了康熙皇帝执政年代，

他做出一个决定，所有来到中国的外国人，除掉少数所谓技艺人（有技术的人）可以留下来为我皇帝服务以外，其他人统统送出去，而且留在中国的那些人可以信教，但是不准传教，也不准回国。这样就将中国和世界文化联系的渠道截断了。那个时候西方的传教士有过一个计划，要将6000本西方的著作翻译过来。那些书已经运到北京了，但是这个计划中断了。以后康熙的后人信守祖宗立下来的规矩，一直不肯打开国门，就把国家的生机给掐断了。他们以为这样就能保持中国优良传统，但其实那个传统就是皇权的专制。

中国传统文化应该分作两个部分：一个是非制度性的，物质的和非物质的，里面有很多瑰宝；另一部分是制度方面的，基本架构是以“三纲”为骨干的，整个中华法系就是建立在这个架构基础上。在这样的制度下，个人的自由是受到压制的。压制到怎么个程度呢？一个家庭里面，只要父母、祖父母在是不准分家的，分家是犯法的，要坐牢的。19世纪输入中国最大宗的商品，除了鸦片就是纺织品，那些民间的资本要发展，看准这是赚钱的好机会，就要办纺织厂，但是不行。19世纪80年代李鸿章提出来要办纺织厂，就在上海筹办，他就申请朝廷批准，说我办这个厂要求专利。所谓专利，不是他发明了什么东西，而是说我办了以后谁也不准再办，卡死了。官僚垄断，经济当然发展不起来。中国为什么穷？为什么经济不发达、不能成为大国？首先由于没有经济自由。

那英国呢，它从1215年颁布《大宪章》开始，一直下来就探索实行议会制度，实行法治制度那样一个道路。最初很不完善，但是经过几百年的探索，它慢慢完善了。同时它有封建制度，那些封建主对国王的权力是牵制的，再加上教会的牵制，所以有什么事它不能不开会讨论，民主制度就从贵族民主慢慢发展下来，经过几百年的努力，终于到20世纪变成大众民主。法治制度也是不断地探索，不断完善，后

来慢慢上升为一个世界一流国家。

不同文化传统带来不同的结果。所以这一条是不能含糊的：大国兴衰关键就在自由不自由。

再来看苏联的历史经验。苏联历时71年，表面上很发达，但是最后垮下来了，真相大白于天下，不过是纸老虎！原因很简单，就是它剥夺了老百姓的自由。自由的基础是财产权，在苏联这个财产权是剥夺了的；同时公民的各种自由是需要有政权保证的，需要有法治的保证，苏联根本不存在这样的制度。

大清帝国同样没有这样的制度。大清帝国承认私有制，但是他没有从法治方面去保证你这个财产是可以充分利用的，你这个自由可以充分发挥的，不行！不准你办企业，那你这个自由就等于剥夺了一半，其他自由更不用说了。法律也不保障这些自由，就变为官僚说怎么样就怎么样，所以清代的贪污是非常突出的。这是第二个问题。

最后一个问题：妨碍中国上升成为一流的大国、世界最发达的大国的障碍究竟在哪里？

我想有三个障碍：一个是狭隘的民族主义。清代为什么会一再出错呢？它不好好去学习西方，学点皮毛，它那个指导思想就是所谓“中体西用”，就是中国的道德文化是世界最好的，这个不能动，我们只要学西方的科学技术，整个政治体制、文化体制都不用变。结果呢，完了，不能兴盛。日本的“明治维新”，中国的“洋务运动”，都是在19世纪60年代起步的，但是日本在制度方面学西方，迈出了比较大的步伐，学了西方的教育制度，从小学开始到大学全套搬过来，请外国教师，建立西方式的教育，一下子培养一大批人。中国不行，

中国一直拖延到1905年才废除科举，捧着那几本“四书”、“五经”在那里拼命念。我不知道现在有些人提倡读经有没有认真总结历史经验，那个“四书”、“五经”将中国害惨了。那种鼓动民族主义情绪、动不动就说要跟外国对抗、不要学习外国的人，其实是对国家不负责任的，他们要么是无知、愚蠢，要么就是别有用心。这是第一个危险。

第二个危险是什么呢？民粹主义。民粹主义是什么东西？抽象地讲劳苦大众或平民的利益，空想的利益，常常是利用平民的偏见。第一次世界大战前后，特别是第一次世界大战结束后，民粹主义思想影响到中国。一些人提出来应该建立一个平均的社会，很多人都愿意接受，这从道德的制高点上说得头头是道，但是按照经济发展来看不是根本解决问题的道路。我们要敢于面对现实，一方面要维护低层劳动者的基本福利，另外一方面要扎扎实实按照市场的法则来发展经济，将农业也变为产业，也变为商品，只有这样，中国才能够根本摆脱贫困。北京大学著名经济学教授周其仁先生有一个观点，我认为很值得注意，他说不要再在资本家和劳动者剥削与被剥削对立关系上去考虑问题，其实人人都有资本，有掌握资金的资本家，也有人力资本家，每个成年人都是人力资本家，你这个人力究竟值多少钱要通过市场来检验。他提出这个概念，我认为是很值得注意的，它鼓励中国人应该提高自己的素质，敢于在自由的市场经济里面表现自己的才能。只有人人都能够表现自己才能，整个经济才有活力，国家才能够发展起来。

第三个危险是极端思潮。要反对极端。现在我们所有历史书一讲起辛亥革命前的历史就有一场革命与改良的大辩论，里面所说的内容都说以孙中山为代表的革命派是正确的，批判了以梁启超为代表的改良派的错误观点。现在回过头来看，其实正确的是那些改良派。比如革命派提出来应该实行土地国有，行吗？有人试过，苏联试过，土地国有，搞集体化，中国搞人民公社，代价惨重。你说是谁正确？新文

化运动讲得很清楚，中国应该保障公民的自由，实行民主、宪政，提倡理性，但是国民党所领导的国民革命就不赞成这一套，打倒列强、打倒军阀是它的两个口号，但军阀打倒了，中国还是没有自由。得到的是什么呢？蒋介石国民党的独裁专制，教育方面是党化教育，搞得一塌糊涂。

所以一些极端的東西我們不應該再重復了。光靠革命暴力的手段不解決問題，正確的道路是將目光緊緊盯住建立自由、民主、法治的制度，將制度的建設、制度的改造放在首位。而且這個目標應該是逐步實現的，不能指望一下子就能夠達到這些目標，但是一步一步走過來就能實現這個目標。年輕人要學會理性地看問題，不要走極端，這個是我的忠告。

有些學者認為國家要想強盛，統一的民族國家是第一個前提，其次就是要以國家的力量來推動重商主義，這是主要方式，還提出了現代化的道路有很多種模式。這些觀點其實就是在提倡一種中央的、大一統的集權方式，那麼該怎樣來評價這些學者？

這些學者好像都是研究世界史的，他們的知識應該講比我強。他們講的在史料各個方面能夠提供一些東西供大家思考，我認為這是應該肯定的。但是另外一方面，整個世界歷史他羅列下來了，關鍵在哪裡沒有回答。他沒有直截了當地說，蘇聯道路，從俄羅斯到蘇聯，那是一個極端痛苦的人類經驗記憶。這個很重要，很關鍵。特別對中國來講，這是必須面對的不能回避的問題。為什麼俄羅斯看着強大，結果不行？為什麼蘇聯號稱超級大國之一，一下子就垮下去了？關鍵在哪裡？他們的講課沒有回答這個問題，其實這個問題不回答是不行的。就是說國家建立起來，作用在哪裡？胡適講過一句話：首先解救你自己。你想救國的話，先救你自己。救自己是什麼意思？你從奴隸狀態

走出来，做一个现代公民，一个敢于独立思考、对任何问题都敢于独立思考的那样一个现代公民，也就是大家很熟悉的所谓自由思想、独立人格这样一个公民。这个对国家的兴盛非常重要。公民自由度大小还需要法律制度、政治制度各方面的保证，整个文化气氛要改变，这个很重要。

那么，个人自由的制度是不是国家兴衰的唯一的键？我们看英国，她的自由和民主的制度其实是在逐渐完善的，但是它衰落了。同样，在第二次世界大战之后印巴独立，他们传承了英国的制度，按理来说实行的是民主的制度，但是几十年过去了，我们没有看到它们成为超级大国。今天美国可能是有着自由民主的制度，谁又能够保证这种制度在未来会让它继续保持这种地位？特别是在亚洲，像韩国、我国台湾地区，包括新加坡，他们在经济腾飞的过程中应该说还是相对专制的。那么这个专制在经济腾飞的过程中是不是会起到一定的作用呢？许多人有这样的疑惑。这其实是两个问题，一个就是自由是不是唯一关键，第二个就是专制在腾飞过程里面的作用。分别来说一下。

自由是不是唯一的键？

这里面就说到英国的问题。英国为什么后来衰落了？

一方面，英国的殖民地独立以后，它人口少地也少，那么它本身发展起来就只能到那样一个程度。刚才我讲民粹主义的时候忘掉讲一个问题：要敢于摆脱福利国家的包袱。英国就是吃民粹主义的亏，她学苏联搞公有制。第二次世界大战以后工党执政，一下子就将很多大工业国有化了，同时福利水平很高，结果就背上大包袱。全世界的国有工厂基本上都办不好的，办得好的是个别例子。19世纪70年代中国很重要的一个思想家郑观应就提出来了，凡是官办的企业都办不好，私人企业他自己就会精益求精，因为利益决定了。

从民粹主义观点来看，国有资产流失罪名很大，最近郎咸平就大张旗鼓地讨伐。国有资产流失，首先要弄清是不是真正流失，其次要从对整个社会发展是否有利的角度来观察这个问题。举几个例子：

19世纪日本“明治维新”，到19世纪70年代跟中国的“洋务运动”一样碰到一个问题：官办企业亏本，财政负担不了。好，它就卖。当时很多人反对，但它就坚决卖。比如说三菱、三井，到现在还存在的大财团，政府将所有的国有轮船都卖给它，低价地卖给它，而且卖了以后还继续给各种优惠条件，结果它财政没有负担了，而且反过来有税收了。这是一个。

东德又是一个例子。东德垮台以后，怎么样处理那些国有工厂呢？有些工厂一马克卖掉，条件就是你继续经营。这个有什么不好呢？维持很多人就业，可以继续给国家提供税收。所以这个所谓公有、私有、国有财产的争议不能忘掉一个前提：一个人的财富超过一定限度以后，超过部分对他和他的家族的生活是没有意义的，这个部分实际是社会资金。这个社会资金究竟是交给官僚去管理呢，还是交给聪明的职业经纪人去管理？哪一个对整个社会发展更有利？问题的实质就是这样。

英国为什么衰落？一个是办国有企业，另外一个就是民粹观点，福利制度太高了。结果呢，这一类国家国内生产总值一半左右归政府支配，人的积极性就不知到哪里去了。但是英国它自己觉醒了，保守党逐步将公有的企业私有化，削减福利，特别到了撒切尔夫人这一代，大刀阔斧改革，英国的经济重新恢复活力。

英国有个儿子美国，它的整个制度搬到那边去了，而且有所发展。

美国继承了英国制度的优秀方面，又避免了过多民粹的东西，福利相对来说比较少。到现在为止，它的国内生产总值30%左右是由政府支配的，美国的经济就非常有力。所以我认为不能讲英国那条路不对，一个关键还是在自由不自由，保障自由的法治制度。因为法治、宪政都是围绕个人自由来转的。

第二个问题，是不是一个国家需要一个专制阶段才能够把经济发展起来。

其实这个问题应该还原为怎么样保持社会稳定。有两种保持社会稳定的办法：一个是用民主与法治的办法，这样的社会稳定最可靠，可以长治久安；另一个是有些国家实行的专制的办法，对恢复国家的秩序，作为一个临时措施，会有它的作用，会有利于经济发展，但是，在高压态势下，各种矛盾在积累和激化，终有一天要爆发。所以不能一般地肯定它，要看到它负面的东西。比如南朝鲜，因为官员权力太大，官商勾结，后来就经不起亚洲金融危机的冲击，重新付出很大代价。最后，谈一下民族文化。

任何国家的传统文化都有它的优点，也有它的弱点。儒家文化一方面有它好的地方；另外一方面，中国的传统制度确实是儒家文化的制度化，所以中华法制就是礼法体系，不是一个法治的传统，而是将中国儒家的所谓礼制——就是以“三纲”为基础的那个制度——贯彻到法律里面去。在这样的情况下，中国人确实一贯是做惯臣民，就是皇帝的奴仆，权威的奴仆，没有真正地转化为现代公民。这不等于中国人没有优点，世界上没有劣等民族，只有劣等的制度。

从千年史看百年史

萧功秦

萧功秦上海师范大学历史系教授，主要从事当代中国政治转型、20世纪中国政治通史、近代以来中国思想文化史研究。著有《儒家文化的困境——近代中国士大夫与西方挑战》、《危机中的变革——清末现代化进程中的激进与保守》、《与政治浪漫主义告别》、《知识分子与观念人》、《中国的大转型》等。

欧洲文明是建立在小规模多元体相互竞争基础上的文明，中国古代文明是大一统的以安分敬制为基础的非竞争性文明。后者在前资本主义时代虽然可以通过规模效应来形成对前资本主义西方的优势，但这种砖墙式的帝国结构，与西方文明的类生物细胞体的多元结构相比，缺乏面对环境挑战的适应力与微观试错的变异能力，这就导致了它既不能发展出资本主义，在近代也无力应对西方资本主义文明的挑战。日本作为东方国家应对西方挑战的成功绝非偶然，其关键在于其结构内部具有类似于西方的多元性、分散性、竞争性的特点。中国改革开放的意义就在于，在政治威权体制的推动下，激活了社会内部的微观个体、地方与企业的竞争机制，从而使小规模、多元性、自主性与流动性相结合而形成的竞争机制，在中华大地上得以形成。这一转型的意义就在于此。

本文尝试通过比较中西文明演进的路径，来分析传统中国文明存在的一些结构性的缺陷，并以此解释中国近代化为什么失败，以及当代中国改革开放在文明史上所具有的重要意义。可以说，这是一个相

当宏观的课题。我们将涉及到文明的比较，不同文明社会的社会结构，涉及到一个国家的历史文化传统对其后来现代化过程的制约与影响。

本文对历史上的制度演变过程进行考察，受到了新制度主义的研究方法的启示。新制度主义本来是经济学中的一个重要学派，它也是当代经济学中的主流思潮。如果说传统的制度主义是把有形制度或成文制度作为研究对象，那么新制度主义则扩大了研究范围，它把人们在社会生活中形成的各种游戏规则，习俗、惯例、包括潜规则，也作为制度来予以认识，这样就大大扩展了研究范围，提高了对社会演化过程的解释力。在新制度主义看来，制度就是人们在适应环境挑战的过程中形成的、用来约束人们行为的游戏规则，新制度主义特别注意考察一种历史上的制度，是如何在适应环境过程中逐渐形成的，一种制度是通过什么路径进行演化的，新制度主义提出的试错理论以及路径依赖理论，对于我们研究人类的制度文明的演化机制的历史学者来说，在方法论上特别有启示意义。这种方法对于文化研究提供了新的活力，它已经逐渐扩展到政治学、社会学与其他学术领域。本文也尝试运用这一理论方法，对中西文明中的制度演进做出自己的解释。

从近代中国应对西方挑战失败谈起

中国近代化的失败原因，学术界存在着两种解释，一种解释是我们在教科书中耳熟能详的。这种解释认为，如果没有西方帝国主义侵略，中国可以缓慢地通过自己的“资本主义萌芽”，同样能发展出资本主义来，根据这一解释，这一“必然”过程却由于西方列强的侵略而被迫地中断了，于是中国沦入了半殖民地社会。然而，这种解释有一个很大的缺陷，即它是从外部因素来解释问题。它不能回答，日本同样是东方国家，同样受到西方的挑战，同样受到西方资本主义的经济压迫与文化冲击，为什么日本却能成功地经由这种挑战的压力，而发展为东方最发达的资本主义国家，而中国则相反。我们必须从中国

文明与日本文明作为两个应对西方挑战的文化主体这一视角，根据它们在应对西方挑战过程中表现出来的应对能力，去寻找造成这种不同历史结果的原因。不同的文化主体应对西方挑战有不同方式，从这个角度来考察非西方国家近代化的不同结果，涉及到一种新的历史研究范式，即文化范式。

江南制造局翻译馆外景

梁启超在“戊戌变法”前夕回忆说，在甲午战争前夕，他跑遍了整个北京城的书铺，却买不到一张世界地图，尽管此时已经离鸦片战争半个多世纪。为什么大多数中国人对来自西方列强的挑战，到这时仍然如此麻木，如此无动于衷？这是因为当时的科举考试不需要考生懂得世界地理的知识。因为中国知识精英完全被吸引到科举考试中去，他们在价值观念上具有高度同质性，士绅阶层内部缺乏最起码的多元分化，难以产生知识分子士大夫个体的思想变异，以适应已经出现了的新的环境挑战。

另外还有一个同样很有说服力的例子，在日本，1866年日本思想家福泽谕吉出版了一本介绍西方的小册子，仅仅在出版后一年的时间里，这本小册子就发行了25万册。而在中国，中国江南制造局自1856年开始出版介绍西方的书，在此后30年时间里，总共加在一起，只销售了13万册。如果再考虑到日本人口只有同时期中国人口1/12，日本

国土面积只有中国国土的 1/27。这个数字对比就更令人吃惊了。这个例子很能说明近代中国人对西方挑战的迟钝与麻木达到了何等地步。我们还可以举出大量类似的例子。例如，根据当年清朝驻英国首位公使郭嵩焘在日记中的记载，他在国内招聘赴英国随员十人，居然没有人应招。以上这些例子说明一点，那就是当时的整个中国的士绅知识精英阶层在思想观念上表现出了高度的保守性与同质性。在这种极度保守麻木的精神气氛下，像郭嵩焘这样少数主张改革的人，就会在广大士大夫中显得十分孤独，他们被视为千夫所指的“士林败类”。事实上，当年的洋枪队长戈登在给他母亲的信中也注意到这一点，他在信中写道：“我觉得中国是一个很奇怪的民族，他们对一切改革都很冷漠，只有李鸿章一个人除外。”

中国近代士大夫阶级在民族陷入如此严重的生存危机时，表现出如此强烈的封闭性与保守性，这说明了作为“士林华选”的知识精英们在思想观念与价值观上的高度同质性。由此可见，生活于不同的文化中的人们，对西方挑战的适应能力，确实有巨大的文化差异。如果用文化范式解释中国近代化的挫折与失败，以及解释日本近代化的成功，确实比前面所提到的教科书范式，更具有说服力。

要研究近代中国文化为什么不能成功应对西方挑战，从一个更深的层次上看，就是中国传统的文化模式，缺乏一种对变化了的环境做出能动的反应的能力。当古老的中国文明不得不与另一种强大的西方文明相碰撞与冲突时，它就会陷入持续不断的被动与挫折，并最终使近代中国陷入民族生存危机的境地。中国传统文化向现代化的转变的挫折，可以由此得到解释。

为什么近代中国缺乏对外部挑战的适应能力？对这个问题的考察不能仅限于近代。这是因为，一种文明或文化对外部环境的适应力，

是在千百年集体经验的基础上形成的。对中国文明的适应能力的考察，就必须以千年史的长焦距作为基础。下面，我尝试把西欧文明与中国古代文明各自的演变路径进行比较，来分析西方的竞争性文明与中国的抗竞争性文明的区别，我们将分析，中国文化由于什么原因，从而缺乏一种内在的自发的演化机制，难以像西方社会那样产生资本主义。本文还将把日本与中国这两个东方国家应对西方挑战的文化适应性相比较，来进一步说明这些问题。最后，我们还将说明，这一对文明的演化能力的分析，对于理解当代中国从非市场经济向市场经济社会的转型，对于理解20世纪80年代以来的改革开放运动具有特殊的意义。

欧洲文明的演化方式：小规模、多元性与竞争性

一种文明的基本特点，只有通过与其他文明进行比较才能把握。这是因为，人们总是生活在自己的文化中，对于自己的文化特点，往往由于熟视无睹而“不知庐山真面目”。西方文明的基本特点，被一个近代中国人把握住了，这个人就是中国19世纪以来最敏锐的思想家严复。严复在他早期发表的《上皇帝书》、《原强》等重要时论中，就强调了西方文化的两个基本特点，一是它的多元并存的小规模性，二是这种多元性产生的竞争性格。他指出，在欧洲，“一洲之民，散为七八，争雄并长，以相磨淬，始于相忌，终于相成，各殚智虑，此日新而彼月异”。在严复看来，这些散布在欧洲大地上的独立的多元并存的民族，在竞争中求生存，而竞争又磨砺出它们的竞争能力与生命力，从而使它们的生存与发展能力在“彼此唱和”的竞争中，日新月异，最终发展出到一个新的文明高度。严复还认为，在欧洲大地上，独立的共同体之间的“互相砥砺，以胜为荣，以负为辱”的竞争，从古代、中世纪，一直延续到现代而从来没有中断过。严复还指出，这种竞争性表现在西方社会生活的各个方面，“盖其所争，不仅军旅疆场之间，自农工商贾，至于文词学问，一名一艺之微，莫不如此。此

所以始于相忌，终于相成，日就月将，至于近今百年，其富强之效，有非余洲所可及者。虽曰人事，抑也其使之然也。”概括地说，这种竞争性贯穿古今，广泛存在于欧洲生活的各个领域，并伸展到西欧所有地区。

严复还注意到，欧洲文明这种竞争性的文化性格的形成，与欧洲地理环境的多样性，以及地势之“支离破碎”直接有关。更具体地说，欧洲存在着山地、丘陵、平原与曲折多变的海岸区域，生活于这些不同地理环境的人们，发展出不同的生活方式，包括不同的经济生活、不同的语言、宗教，形成多元的民族。地理环境的差异性，形成生活方式与民族的差异性，他们很难融合成同一民族，他们只能在竞争中求得生存发展。

严复的这一发现在今天看来，仍然有值得强调的必要。因为他实际上是从文明的结构层面来切入问题，而不仅仅是从各民族的观念文化角度来抽象地思考问题。他注意到欧洲文明的小规模性，多元并存性，以及长期竞争性这些结构性因素之间的关联。正是这种结构性因素，导致竞争性的普遍存在，使西方文明存在一种在多元竞争中形成的、内在的演化的机制与强大的文明生长能力。这种竞争性文明如何演变为生气勃勃的资本主义文明？这一点严复并没有进一步做出分析。严复在当时还不具备这样的理论与知识，对这个问题做出进一步的判断。

关于欧洲资本主义的起源与发生机制，学者们有过很多的解释，经济学家、历史学家与社会学家都各自做出不同的理论分析，这些解释对于我们理解资本主义产生均有其积极贡献，这里我要特别指出新

制度主义经济学的研究成果。因为这一研究视角特别有助于把欧洲文明与中国文明的演化路径的不同来进行比较，从而给予我们有益的启示。

欧洲中世纪的国家与城市如何发展出资本主义？新制度主义经济学家提出了这样一种相当简洁明快的解释：由于欧洲地理的多样性，有利于形成独立的小国家或小共同体，有些小国家的统治者为了强化自己的竞争能力，通过无数次的尝试，逐渐形成这样一些新的办法，即采取吸引具有资本、技能与知识的人才的政策，来增强自己的生产能力与财富，他们还为了保护与留住资本与人才，进而发展出一套能有效地稳定地保护工商业、私有产权、保护个人创新自主性的制度环境。此外，他们为了让自己领土上的生产经营者能有安全感，这些小国统治阶级也逐渐学会了接受规则的自我约束。统治者之所以这样做，主观上固然是为了增进王国的税收基础，而在客观上则形成有利于资本、人才相结合而产生强大的生产力的制度环境。在这样一些国家或城市共同体里，资本能够得到更好的回报，投资人又能生活得既安全又自由，这样的国家就具有了示范效应。于是，越来越多的企业家、资本与知识人就会从其他地区源源不断地流动到这样的国家与地区。这些地区进入良性循环，于是就相对于其他地区具有了经济上的、人才资源上的与制度上的区位优势。

这样的情况为什么会进一步引发整个欧洲的资本主义化？根据新制度主义经济学家的解释，这种新型的城市或国家，例如威尼斯、热亚那、佛罗伦萨、尼德兰可以源源不断地吸引越来越多的资本与人才，从而使资本、人才、技术、劳动力结合起来，造成经济的进一步繁荣与国力的强盛。在这种情况下，其他的欧洲国家不得不对此做出自己的选择：有些国家不甘落后，纷纷为了自身利益而仿效先进国家，而另外还有一些保守的国家，如西班牙、俄罗斯、奥地利，它们固步自

封，继续保持原有的封闭性、专制性。于是，处于这样一些保守地区的企业家就会行使自己“用脚投票”的权利。他们纷纷离开这样的国家，到新兴社会去寻找发财机会。中世纪大批企业家与人才的“退出”的行动，是一种“用脚投票的权利”，这种权利对一个国家或城市的统治者构成了有效的压力。在这种压力下，当保守地区的统治者意识到，只有留住人才、资本与企业家，才能在商战与富国强兵上不败于他国时，他们也就在左右徘徊之后，不得不为了留住资本、人才，从而纷纷仿效先进国家。建立起保证企业家利益与安全自由的制度。统治者也不得不接受法律来约束自己的机会主义行为。

于是，我们就可以看到，在欧洲中世纪后期，一种新兴的资本主义制度与文化就由点到面，逐渐扩展起来。这种资本主义的文化的特點是，一方面通过法律制度来保护私有产权、个人自由，无需特许的投资。另一方面，由商业派生出来的道德与价值观也逐渐在这种制度环境中发展出来：商人学会了守时、诚实、以礼待人与信用；政府也学会了按法律来约束自己，不敢为所欲为，政府与公民双方都在这一互动过程中自我更新。这种建立起资本主义性质的新制度的国家数量不断扩大，最后达到了整个欧洲地区国家总数的临界多数，整个欧洲也由量变到质变，从封建社会演变为资本主义社会，欧洲各国的封建政治体制，逐步转向君主立宪政体和选举民主政体。资本主义就这样，在欧洲由点到块，由块到面，最终连成一大片。德国学者柯武刚

（ Wolfgang Kasper ）与史漫飞（ Manfred E. Streit ）在其《制度经济学：社会秩序与公共政策》一书中，曾相当详细地从新制度主义的经济视角描述了西欧资本主义演变的这一过程。

新制度主义经济学就是以如此简洁的分析，解释了资本主义发展的演化机制。众所周知，资本主义并不是预先根据某种理性原则的人为的设计，而是人类在无意识的试错与适应环境过程中演变过来的。

从以上我们所介绍的资本主义演化的机制来看，我们可以从这一考察中得出一个重要结论，那就是，并不是前现代人类的所有的社会结构，都能自发地演化出资本主义的。只有在欧洲这样的特殊环境里，才能产生真正意义上的资本主义。更具体地说，资本主义只有在存在着这样一种结构的地区才能产生：那里分布着多元并存的小规模共同体，这些共同体又各自具有资源的自主性，人员的流动性，边界的开放性，同时，这些共同体之间又存在着竞争性，所有这些结构因素的结合，再加上一些特定的历史条件，才有可能出现有利于资本主义的文化基因的突变，并且在这一突变的示范作用下，最终构成资本主义文明得以演化的基础。正是这些因素的结合，才产生了西欧的资本主义文明的突破。

为什么这些条件，即小规模、多元性、分散性、自主性、流动性、开放性与竞争性，对于资本主义文明进步具有不可替代的意义？下面，让我们对此予以更具体地解释。

首先，共同体的分散性、小规模、自主性，有助于形成文化变异，更具体地说，只要一个社会板块中存在着分散的、独立自主的个体，这些个体总是要竭尽自己的智能，追求自身的利益最大化，总是要运用自己可以独立支配的各种资源与潜能，来争取更好的存活机会，来应对复杂多变的环境挑战。这些微观个体在适应自身环境变化过程时，就会出现不同方向的试错性的选择，出现不同的试错路径。这种情况相当于分子的无规则运动，无数个体的试错中，就必然会出现不同的变异，其中有些变异或创新由于不适应环境，由于无效而被淘汰，有些试错路径则能适应新环境而被保留下来，并进一步强化。这就使该个体具有了更强的竞争力。在环境压力下。这些个体或小共同体比其他同类就具有更强的存活能力。例如，有利于保护私有产权的制度，

以及对统治者行动进行约束的法律，这些游戏规则或制度，就颇为类似生物体在适应环境中出现的基因突变或变异。

其次，小共同体彼此的边界的开放性，有助于自主个体的横向流动性，正是这种跨政区的流动性，使得具有良好的效能的小共同体的制度环境，对其他地区的个体具有更大的吸引力，自主的个体可以携带着自己的优势竞争效能，通过行使“用脚投票的权利”，聚集到对自己更有利的地区去。这样，在诸多共同体多元并存的环境中，形成优者更优，劣者更劣的“马太效应”，某些建立新制度的地区，相对于其他地区更具有“区位优势”。在区位优势的刺激下，边界的开放性与流动性又进一步助长了一个优势文化由点到块、由块到面地扩散。这正是西方文明演化的重要原因，也是资本主义文明战胜封建城邦文明的重要机制。亚当·斯密很早就注意到跨政区的竞争对于资本主义的产生的作用，这种作用可以由新制度主义的上述理论进一步得到印证。例如，有限政府的观念，个人不可剥夺的基本权利的观念，它们作为竞争环境中形成的资本主义基因变异，正是在这种条件下，逐渐深入人心。

最后，以上两方面条件相结合，就自然形成适者生存，不适者淘汰的铁律。在多元竞争的强大压力下，使越来越多的个体选择这种新制度，直到出现临界多数，于是整体就发生质的变化，竞争性原则提供了优势选择得以普及的机制。这种新制度就会传播到其他国家地区。正如一位德国社会学者所说的那样，“欧洲的不统一曾经是我们的幸运。”其实，在先秦时代百家争鸣，以及各诸侯国的边界开放条件下出现的游士的自由流动，人们同样可以看到类似的情况。

正是在这个意义上，小规模性、多元性、个体自主性、边界开放性，以及在上述结构因素基础上的竞争性，是竞争性的文明演化的重

要结构条件，也是资本主义文明演化的最为重要的结构条件。

中国文明的同质性与板块性特点

从春秋战国到秦汉时代，中国古代文明走的是大一统的帝国文明的发展路径。事实上，中国历史上也曾经有过先秦时代那种小规模共同体多元竞争型格局，从结构上看，七国相争的局面，也具有小规模、多元性、自主性、边界开放性、人才的流动性，以及彼此之间的竞争性的结构特点，这种结构颇为接近于欧洲小规模、多元性竞争体制。但这一体制并没有长期维持下来。由于种种地理环境、人文环境以及本文下面要分析的一些原因，中国后来就走上与西欧发展不同的历史道路，即通过远古分散的部落并存，发展为西周分封制社会，再进一步发展为春秋战国的诸侯并争的多元体制，战国时代各国的均势平衡，最终被秦王朝的大一统所取代，中国最终演变为秦以后的中央集权的帝国体制。我们可以把中国自秦大一统以后两千年的文明，称之为王朝文明，这是以大一统的皇帝—官僚专政王朝的周期性轮替为基本存在形态的文明。王朝文明的特点是，一个王朝崩溃了，经过短期的分裂，然后又回复为另一个新的大一统的专政帝国。秦汉以后，经由三国两晋南北朝，此后就是隋、唐、宋、元、明、清。大一统的中央帝国，即王朝文明成为中华文明的基本存在形态。

秦始皇像

秦始皇（前 259 — 210 ），姓嬴，名政，秦帝国的开创者。自公元前 230 年至前 221 年，先后灭韩、魏、楚、燕、赵、齐六国，终于建立了中国历史上第一个统一的、多民族的、专制主义中央集权制国家——秦朝。

那么，为什么中国会走上大一统中央帝国的发展道路？为什么中国不是像西欧那样，始终保持着小规模、多元性、分散性、自主性、流动性的竞争性文明？对于这一问题，可以通过中国特殊的地理生态环境与人文环境来予以解释。

中国文明发展的地理环境的第一个特点，是黄土高原的地理生态的相对同质性，同质的松散的黄土层，小型冲积平原，温带气候，最适宜于发展单一的自给自足的小农经济。我们从甘肃到山东东海之滨的密密麻麻的星罗棋布的龙山文化的考古发掘中可以发现，先人生活遗址中的器物上的大体雷同，表明了小农业生产方式及生活方式的近似性。小农业生产的单一性，决定了人们生产方式、生活习性、价值观念，以及社会组织结构诸多方面的同质性。

中国文明发展的第二个环境特点是，在这些农耕共同体之间并不存在使它们长期彼此隔绝的天然地理屏障。散布在黄河流域与长江流域的这些同质的农业村社小共同体，均可以不受障碍地彼此沟通与相互影响。华夏地理环境的相对无障碍性，可以使这一广大地区内的各部族、各诸侯国家的人们，在语言上、思想观念上交往相当自由，孔子、商鞅、韩非子周游列国，从来用不着随身带翻译，就是一个例子。当欧洲大地上，异质的小共同体发展为分属于不同的语言、风俗、宗教、语言的民族与国家时，而在华夏大地上，正是小共同体之间这种不受阻碍的相互交流导致你中有我，我中有你，逐渐在文化上形成同质体的华夏文明的大板块。

第三个地理环境特点是，华夏文明与其他古代文明之间进行文化交往则相当困难，首先，华夏文化与其他古代文明相比，又是旧大陆诸多文明中最远离古代文化交流圈的文明。众所周知，埃及文明、美

索不达米亚文明、希腊罗马文明与印度文明之间，存在着广泛持久的文明互动与交流。印度虽然离地中海相对较远，但印度西北部的旁遮普的山口却很容易被外来的征服者打开，异族人只要进入这些山口，就可以如洪水般地涌入恒河平原。正因为如此，那些身材高大的亚利安人、追随亚历山大东征而来的希腊人，以及此后的突厥人、阿拉伯人、波斯人，甚至埃塞俄比亚人，都可以浩浩荡荡地进入印度文明的中心地带。相反，华夏文明却远远孤立 在东方一隅。除此之外，华夏文明四周又被其东边的大海、北面的戈壁沙漠与西伯利亚寒原、西面的青藏高原，南面的热带丛林所环绕，这些在古代巨大的地理屏障切断了它与外部世界的广泛交流。我们可以把华夏文明的这种封闭性称之为巨大的地理“闷锅效应”。正是这种地理闷锅，使华夏文明在成熟以前，极少从其他文明中获得异质文化的信息与营养的滋润。我们可以把这一地理环境内的生活形态大体雷同的、具有同质性的各部落与共同体，比喻为“闷锅里的芋艿”，而在这一闷锅的内部，在漫长岁月中彼此之间的战争与相互交流，如同慢火，使其中一个一个的同质的芋艿，逐渐煨熟成为“你中有我，我中有你”的芋艿糊。这一比喻可以形象地解释，华夏地理环境为什么会形成这一地区的文明走向大一统的趋势。这种同质个体在“闷锅效应”中的互动，最终导致板块型的中央集权帝国文明的出现。由于这个“闷锅”特别大，里面大大小小的“芋艿”特别多。一旦后来演变成统一的大帝国，这一文明共同体就具有巨大的规模效应。在前资本主义时代。农业帝国的巨大体量，可以抗衡外来民族冲击，保持民族长期生命持续力的巨大优势。

前面，我们已经提到过，中国在早期文明发展过程中，也存在过小规模、竞争性、开放性的时代。春秋战国时的华夏大地上，散布着七八个实力相近的国家，人们要问，为什么春秋战国体制，不能像欧洲那些独立自主的国家那样，在长期相互对峙与竞争中延续下来？

这种情况之所以没有出现，实际上还是因为早在先秦时代，诸侯国家在文化、宗教、语言、风俗方面已经具有了“你中有我，我中有你”的彼此相似的同质性。相对而言，同质的个体，比起异质的个体，在互动交流过程中，尤其在战争过程中，很容易融合为一个整体。这就是为什么西周初期1800余国，在兼并战争中国家数目越来越少的的原因。到了战国时代只剩下7个国家，最后又由七国演变到秦王朝的大一统。这也是中国统一以后，即使再次出现分裂，最终仍然会“久分必合”的原因。相反，欧洲各民族在宗教、文化、语言各方面彼此异质，即使罗马帝国形成了大一统，仍然难以长期把这种统一帝国保持下去。

我们可以发现，秦汉大一统是同质共同体互动的必然趋势，另一方面，大一统专政帝国反过来又运用国家高度的权威进一步采取同化政策，通过书同文，车同轨，通过罢黜百家、独尊儒术，以及统一的官吏选拔制度，同样的重农抑商政策，进一步加快了华夏共同体内部的文化上同质性过程。

在这种“一道同风”的中央集权官僚体制下，由于各地区之间的同质性，因而也不存在各地区之间的竞争性，古代中国已经不再可能出现先秦时代多元竞争格局体制下出现的某一地区相对于其他地区的区位优势。先秦时代士人阶层可以通过不断流动到有利于发挥自己才能的国家去，而到了大一统时代以后，情况就变了。

正因为如此，我们就可以理解以下这个著名故事：史载，西汉王朝建立以后，张良称病，杜门不出，自称“以寸之舌而帝王师，此布衣之极，于良足矣，愿弃人间事，从赤松子游。”事实证明他的明哲保身是有远见的。在汉高祖建国过程中，萧何、张良、韩信立有大功，被世人称为“三杰”。其中只有张良得以善终。为什么张良在西汉建

国以后，没有想到采取“用脚投票的权力”到其他地方去建功立业，或采取其他的办法来避祸，而非要采取如此下策，以消极的退隐来苟全性命？这是因为，中国已经不再具有战国时代那种小规模、多元性、竞争性、流动性的社会环境，在西汉以后大一统的政治条件下，士人不能像先秦时代的士人那样，可以自在地离开一个他不满意的国家而投奔到另外的国家。他们在为皇帝效忠之外求得功名的机会与空间根本没有。如果他一旦感觉到已经失去皇帝的信任，或已经被皇帝视为“功高震主”的威胁，他除了寄情于山水之间明哲保身，或退隐于林泉之外，实在没有其他选择。

从此以后，在郡县制帝国的高度有效控制下，帝国内部某一地区很难产生制度上的变异，并以此来吸引各地的人才，形成人才的区位优势，而士人也不可能通过自由选择效忠对象，来发挥自己的才智。帝国的统治者也不必担心自己会面对其他地区的优势、挑战与压力。中央政府既然不用担心人才流动到某一地区去，当然也不必多此一举，为了留住人才而采取某种特殊的优惠政策，并约束自己的专断行为。

“分”是中国文化的核心概念

由同质个体构成的社会，这种社会是通过什么方式凝聚成一个整体，其内在的结构如何？它的结构凝聚力是一种什么样的凝聚力？为了进一步考察中国王朝文明的结构特点，我们可以通过对古代思想家提出的概念进行分析，来认识其中的奥秘。

早在战国时代，荀子就发现了一个重要事实，即中国这样的社会，必须要用“分”来保持社会的等级秩序，什么是“分”？《辞海》中把“分”解释为“名分”、“职分”，儒家要求每个社会成员都要安于自己的“分”，“各守其分，不得相侵”。“分”是中国文化中的

最为核心的概念，它提供了中国社会的组织形成的基本原则，它是同质体构成的社会的秩序的关键所在。

用社会学的概念来解释，所谓的“分”，就是按社会中各人所承担的功能角色，把人按其所承担的功能，划分在不同等级中，每个人按自己的名分、职分去尽责，同时，每个人都按照这个等级的规格，享有相应的地位、荣誉、权力及各种稀缺资源的供给。由于从皇帝、百官到士农工商，每个社会成员都分别在社会上承担着特定的功能，因此，按照功能的大小而把人划分到一个上尊下卑的等级秩序中去，并以此来确定各个获得的财富、名誉、权力、地位等稀缺资源的多少，这样，一旦实现了“各守其分，不得相侵”，那么，人人各得其所，就可以有效地避免无休止地对稀缺资源如财富、名誉、地位、权力的争夺，整个秩序的平衡也就得以保证。“分”的原则正是中国人文秩序的关键秘密所在。

为什么中国这样的社会，需要用“分”的办法来实现社会秩序稳定？我们可以引用先秦思想家们的思考，来对此作为解释。《荀子》的《富国》篇里是这样说的：

人之生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣，故无分者，人之大害也，有分者，天下之本利也，而人君者，管分之枢要也。

人生而有欲，欲而不得则不能无求，求而无量度分界，则不能不争，争则乱，乱则穷，先王恶其乱也，故制礼义以分之。

在荀子看来，在社会中，人们只有组织为群体才能生活，而这样的群体中，如果没有“分”，人们之间就会发生无法妥协的争端，这

种无分之争，只有通过“分”来实现“量度分界”的功能，才能通过规范而得以防止。而礼义体现的“分”，是先王用来维持秩序的。

为什么中国这样的社会需要用“分”来规范人们的行为，并以此来防范社会无序状态的出现？荀子在《富国》篇里还提出一个非常独特的解释，那就是“欲物同物，欲多而物寡，寡则必争矣。”所谓的“欲恶同物”，意谓每个人所希求（“欲”）的，与所厌弃（“恶”）的，是与他人相同的，实际上，荀子所说的“欲恶同物”，反映正是同质个体的喜好与厌恶的相似性，也即小农经济中的个体在生产方式与消费方式上大体相近似性。也就是说，“马铃薯”与“马铃薯”的喜恶是相似的。根据荀子的解释，“欲恶同物”的同质个体之间，由于你所要的，也就是我所要的，你没有的，也是我没有的，这两者之间的争夺，就很难形成异质个体之间的互补效应，就会是“有你无我，有我无你”的无“分”之争，这种无分之争，就必然导致“争则乱，乱则穷”的恶性循环。因此，在这样的社会里，用“分”来划分人群，才能保证社会秩序稳定和谐。

王国维像

王国维（1877—1927），字伯隅、静安，号观堂、永观，我国近现代在文学、美学、史学、哲学、古文字、考古学等各方面成就卓著的学术巨子，国学大师。

相反，我们可以发现，由异质个体构成的社会，例如，在古代希腊，从事畜牧业的部落与从事农业的部落之间，它们彼此的需求恰恰是相反的，前者有多余的羊肉，但却没有粮食，后者则相反，于是，前者为了获得粮食，后者为了获得肉食品，就会通过商业契约进行交换，以互通有无，满足各自的需要。正是这种异质共同体或个体之间的契约关系，以及以契约为基础的契约商法，而不是按“分”分配的原则，就自然成为多元异质体结构的社会的秩序基础。

用一个什么字最能确切表达中国文化的特点？“分”就是表征中国文化的最为核心的概念。没有任何其他的字比“分”字更能概括中国文化的组织结构的秘密了，中国是一个以“分”治国的社会。“分”按社会成员承担的不同的角色，例如君、臣、父子、士、农、工、商，把人纳入到一个上尊下卑的等级之中，并按这一等级的地位高下，来分配相应稀缺资源。即名誉、财富、权力、地位，等等。如果每个人都从内心认同这一等级的合理性，并认同这一根据等级来分配资源，那么，这样的社会秩序就可以有效地避免纷争，整个社会就可以变得井然有序了。这样的社会里，竞争不但是不需要的，而且，竞争就意味着超越“分”的界限，因此，竞争反而是社会整体稳定的威胁。

近代学者王国维对“分”的防乱功能，有一个极为精辟的见解。王国维在研究商朝到西周的王位继承制度的演变时，注意到一个重要现象，那就是，商代的王位是兄终弟及，叔侄相承，但到了西周，就改为直系嫡长子继承。他发现这一制度演变的根本原因是，商代的

“兄终弟及制”造成了统治家族内部不断在不同支系之间转换继承人，这样就很容易形成频繁的血肉相残的内斗。而以先天的“长幼有序”的资格作为判断继承资格的标准嫡长制，即根据先君长子这一天赋资格，就可以有效地避免他人或旁支的僭越。

接下来，王国维提出了一个对于理解中国文化中的“分”的功用十分重要的问题，他提出，为什么君王不能从众多儿子中选择一个最为贤明、智慧而又健康的儿子来继承王位，而非要做这样一个死板的嫡长子继承制，预先确立嫡长子作为继承人？古代君王并非不知道，嫡长子未必在众子中最贤明，而在众子中未必没有比嫡长子更贤明、更有才干的儿子，他们为什么偏要这样做？王国维的解释是，嫡长制能有效地防止对王位的争夺。他在《殷周制度论》中指出：

天下之大利莫如定，其大害莫如争，任天者定，任人者争，定之于天，争乃不生。

王国维这短短一段文字，可以说是理解中国文化的三十字箴言。这三十个字虽然针对的是王位继承制这样的具体问题而发，然而，它却从根本上把握了、揭示了中国文化的一个要害问题，那就是，按照天然的资格、身份、年龄、嫡庶这些可以“量化”的“分”的标准，来分配稀缺资源，由于标准是客观的、有形的、天赋的、可以凭据的，是看得见的，因此，以此为标准来确定继承人，就可以有所凭依，这就能有效地避免皇子之间的争夺惨剧，从而保持秩序的稳定，这就是王国维所说的“任天（赋）者定”“定之以天，争乃不生”。相反，“贤能”“智慧”“善恶”这样的标准，是因人的主观感受而有所不同的，难以用客观的有形的标尺来衡量的，是无法“量化”的，每个

人都可以自称自己是最为贤能的，这就会使众多王子及聚集在他们周围的既得利益权贵们，都可以参与到王位争夺中来。形成“任人者争”的恶斗局面。正因为如此，王国维进而指出：

故天子诸侯之传世也，继统法之立子与立嫡也，励世用人之以资格也，皆任天而不参以人，而以求定息争也。

我们可以从王国维的这一下的精辟的论断里，体悟到“任天而不参以人”对于稀缺资源的分配是何等重要，这正是中国古人采取“分”的文化手段解决矛盾的关键所在。“求定息争”，即以抑制“无分”的竞争来追求稳定，是对“分”的功能的最好注解。这一特点又是以同质体构成的结构为基础的。因此，中国文明选择了“分”作为秩序的核心价值，就意味着选择了以固定的身份、资格、等级之类的标准，来防范个体之间的竞争，以此来形成秩序。

如果我们理解了中国文化的基本精神，那么，这种社会的组织原则也就容易理解了。我们可以从先秦商鞅《开塞》的观念中，找到中国社会稳定的基础：

分定而无制不可，故立禁。禁立而莫之司不可，故立官，官设而莫之一不可，故立君。君乃管分之枢要也。

如果说，荀子从思想角度论证了“分”这一核心概念的重要性，

那么，商鞅的这段话则找到了与“分”的原则相对应、相匹配的组织方式。商鞅上述这段话的重要性在于，它解释了君主专制、官僚政治、禁忌性法令对于维护“分”的准则所具有的不可或缺的功能。商鞅说的是，“分”是通过一系列禁令制度来规范的，禁令则必须由官僚来实施，而官僚组织又必须由专制君主来统驭。因此，君主是实现“分”的仲裁者，是组织结构中的最终因素与关键因素。这里，“分”、“制”“禁”“官”“君”这五个环节就构成中国政治的组织有机体。更具体地说，皇帝—官僚为基础的中央集权体制，是在组织上最能体现以“分”的原则的政治结构。

礼、名、器是确定“分”的符号化手段

司马光画像

司马光（1019—1086），北宋时期著名政治家、史学家、散文家，字君实，号迂夫，晚年号迂叟，谥文正。司马光主张法制永远不变，其政治思想比较保守。

然而，有了上述这些文化因素，是不是就足以保障君主为主体的秩序自动地得到社会各阶层的遵从？用什么办法能有效地让所有的人都按既定的游戏规则活动？换一个说法，在中国这样的传统社会里，凭什么人们要听皇帝的旨令？人们凭什么一定要遵从君主个人的意志？法家只是提出君权独尊的重要性，但并没有提供足够有效的办法，主张严法苛刑的商鞅实际上并没有真正解决这个问题。然而，西汉以后的儒家思想家，却从帝国文明用来维持秩序的手段里，发现了君主之所以能保持至高权威，并受到臣民尊崇的根本原因。那就是“礼治”

与“名教”的作用。

司马光在《资治通鉴》卷首有一段开宗明义的话，却能给我们以很大的启示。司马光在这段话里，对此引发了关于“礼”的相当长的一段评说：

臣闻天子之职莫大于礼，礼莫大于分，分莫大于名，何谓礼，纪纲是也，何谓分，君臣是也，何谓名，公侯卿大夫是也。

夫以四海之广，兆民之众，受制于一人，虽有绝伦之力，高世之智，莫不奔走而服役者，岂非以礼为之纪纲哉！是故贵以临贱，贱以承贵，上之使下犹心腹之运手足，根本之制枝叶，然而能上下相保而国家治安。

司马光在这里实际上提出一个关键问题，为什么普天之下，聪明人那么多，有力量的人也那么多，但天下百姓却偏偏要去听从一个被视为人君的人的旨令？为什么人们无不服从他的权威与意志？人君作为一个个人来说，未必在德才方面有什么特别了不起之处，但他却能有效地控制着整个社会，其关键是什么？司马氏这一问题，可以说是中国文化中的重中之重，他的问题，可以帮助我们理解中国社会凝聚力的关键。他的评说对于理解中国人的政治文化，对于理解中国儒家思想的核心价值观念，均具有十分重要的意义。

司马光所指关键就是“礼”，可以说，礼是中国文化的基础，理

解了礼，就理解了中国文化的一大部分。什么是礼？礼的原生义是指敬神，后来引申为对等级秩序的发自内心的虔诚敬重，以及为表示敬意而举行的隆重的仪式。礼的实质就是，用发自内心的对神那样的敬畏心，来承顺等级秩序。这就是所谓的礼治。礼治要求社会成员各安名分，遵守礼制，不得越位。

礼的功能就在于起到统一纪纲的作用，礼可以划分出贵贱等级来。由于在贵贱等级中有了高低，于是“贵以临贱，贱以承贵，上之使下，如腹心之运手足”。人们就可以“上下相保而国家治安”了。由此可见礼起到的规范作用。礼就是中国这样一个郡县制国家生活中的社会游戏规则。只要人人认同这样的规则，一个社会就有了秩序。这将是一个十分和谐的稳定的社会。特别要指出的是以敬神之心来顺从人君的等级秩序，才能达到真正的秩序有效性。这是礼这一概念最值得玩味之处。

礼是通过什么方式来实现把人分为等级，并使人能自觉地遵从这一等级秩序的呢？司马光继续指出：

夫礼，辩贵贱，裁群物，制庶事，非名不著，非器不形，名以命之，器以别之，然后上下粲然有伦。此礼之大经也。

由此可以看出，礼是通过“名”与“器”这两个因素相结合来实现的。这里的名就是名位、名分、名号或爵号。这里的器，就是用具，指的是用来象征名位高低的器具，礼器，如杯、盘、尊、鼎之类的器具。名的功能是为社会成员在等级秩序中定位，这就是“名以命之”，

而器则通过具体形象，把名所定的地位予以表征出来，这就是“器以别之”。有了名与器的结合，整个社会的高下之分，就可以明显地突显出来，达到上下粲然有伦的功效。

司马光指出，名与器是礼的载体，如果没有名与器这两个要素，礼的功能就无法体现出来。甚至它的存在都会没有意义，正因为如此，名与器是君主独断的工具。这也是古人所说的“名器既亡，则礼安得独在哉。唯名与器不可以假人，君之所司也。”

我们可以用军衔制度来说明名与器相结合的意义。“名”相当于军队里的军衔，军衔中的“上将”“中校”“少尉”“下士”，这些称呼把职位高下明确地标识出来，起到等级组织中划分等级的作用。军衔制度可以使军队里的各级将士借以确定自己与他人之间的上下层关系。“器”则相当于军衔制中用以标识军衔高下的肩章。人们可以通过肩章上的符号，如金板三颗星，双杠二颗星，单杠一颗星，来确认对方的等级高低。器是区别等级高下的符号。足以使人们知道等级，并立即确定自己在其中的地位。军衔与肩章的结合，就起到了“名以命之，器以别之”的等级作用。

古人对于确定等级秩序在人心目的权威性，可以说是用尽了心思，根据《曲礼》的说法，天子死曰“崩”，以“山崩地裂”来暗示天子之死对于百官与庶民的严重程度。诸侯之死曰“薨”，《曲礼》解释这是“崩”的余声。以形容其严重程度仅次于天子之死。以此类推，大夫之死曰“卒”，庶人之死曰“死”。儒家正是通过这种词语来表征“死”在程度上差别，从而使“分”的概念深入到人心中去。此外，中国古代礼制中，天子的夫人曰“后”，诸侯夫人曰“夫人”，

大夫之妻曰“妇人”，凡此种用词上的等级不同，可以在人心中不断地强化社会上尊卑等级的高下之分不可逾越的印象。通过这种名称上的反复不断的暗示，整个社会以贵临卑的上下有序状态，就得以在人的精神领域中牢固地确定下来。

有了“名”的高下之分，还必须用器皿这些形象的标志符号来加以区别，才能强化社会成员心中的等级高下的意识。正因为如此，天子祭祀要用牺牛，即纯白毛的牛；诸侯则等而下之，使用的牺牲是肥牛；士则以猪羊祭祀。以此类推，体现器的功能。

我们可以引用萧何治未央宫的故事作为例子。萧何把未央宫修筑得极为壮丽，刘邦见到后大为不满，他恼怒地地指责萧何说，宫殿造得如此壮丽，是不是要把我放到火上烤，让我成为第二个秦始皇？萧何解释说：“天子以四海为家，非壮丽无以重威。”这一解释，立刻使刘邦心悦诚服了。这是因为，以举世最壮观的宫室这个“器”来表示皇帝的名分地位之尊严与神圣不可侵犯，这无疑起到激发天下百官与百姓发自内心的敬畏感的作用，这对于帝国统治者力图臣服万民，节省统治成本至关重要。

在中国儒家看来，“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱序矣。”既然“天尊地卑”的关系是万古不易的，那么人世的等级之不可改变，也就有了宇宙论上的最终的根据。把礼的秩序提升到宇宙与天命的位置，就可以大为增加这一人间秩序的权威性与神圣性。

综上所述，在儒家看来，光靠人君的权威与外在的禁令还不足以使“分”成为社会成员自觉遵奉的准则，只有把“分”的规范加以礼仪化，符号化，内化为社会成员立身行事的自觉标准，变为礼，即变为“人事之仪则，天理之节文”，才能真正保证社会有序状态的真正

实现。

如果要问，用哪一个字能概括中国文化的基本特点。我认为，“分”就是这样的字，“分”可以说是中国文化中的最核心概念，如果我们把握了分、制、禁、官、君的有机关系，并进而把握了礼、名、器对于巩固“分”所承担的功能，那么，整个中国文化的内在组织凝聚方式的秘密就呈现在我们面前。甚至可以说，所有的其他价值与概念都只有环绕着“分”，才获得它的意义。所谓仁德，就是把对“分”的尊重，内化为人心中的是非标准，这就是孔子所说的“克己复礼为仁”的根本涵义。所谓的道，即事物当然之理，就是以“分”为基础的人文秩序，所谓的伦常道德，就是对维护“分”的道德自觉性。为什么中国文化特别重视孝？因为孝亲是培养对“分”的体认的最佳训练方法。

这种以“礼”“名”“分”为基础的社会凝聚方式有什么特点？在这种社会结构里，“礼”所关注的是名分、等级、器、上尊下卑，这些恰恰是与个性无关的。个性的自主性在其中没有安顿之处。因为个性是与礼的要求相矛盾与相冲突的，礼制压抑个性的发展，并把个性的张扬视为对结构稳定的威胁。以礼、名、器为核心的传统儒家文化，是通过禁忌体系来实现社会的有序性的。个人权利均是没有意义的，个人权利意识并不是中国儒家的价值概念。

“分”的核心意义，就在于以固定的等差安排，来抑制个体自主的选择与竞争。在中国传统专制社会里，社会整体运作过程的最基本特点，就是根据“任天而不参以人”的“安分敬制”原则，来禁扼社会中的微观活力，并以此来实现社会整体的静态有序性。任何超出这种传统有序性的思想行为、经济因素和文化变异，都将被视为对社会稳定的根本威胁，并由强大的国家机器和社会正统思想力量来加以铲

除和排斥。中国儒家是一种以“分”的原则组织起来的文化，在秦汉以后的中国传统文化中，“分”把所有的人划分到不同的等级中去，并以礼、名、器来强化人们的等级意识。个体只能在这一等级秩序的“格子”里，按儒家价值规定的模式活动，而且个人的活动方式也受制于礼教模式的规范。这是中国文化完全不同于西方文化的关键。

宋代大儒吕祖谦曾以数以十计的“不”字来显示传统的“安分敬制”的原则所具有的“禁忌”性。这段议论显然可以为人们认识秦汉以后的儒家官学文化，是以禁扼个性的张扬，并在“分”的名义下来安排人的活动为特点的。中国传统社会典型的静态的社会图景是通过这些禁令来实现的，这就为人们理解中国文化的“抗竞胜性”特点提供有力注解：

朝不混市，野不逾国，人不侵官，后不敢以干天子之权，诸侯不敢以僭天子之制。公卿大夫不牟商贾之利，九卿九牧相属而听命于三公。彼皆民上也，而尺寸法度不敢逾；一毫分寸不敢易。所以习民于尊卑等差阶级之中，消其逼上无等之心，而寓其道德之意。是以民服事其上，而下无以覬覦。贱不亢贵，卑不逾尊，一世之人皆安于法度分寸之内，志虑不易，视听不二，易直淳庞，而从上之令。父召其子，兄授其弟，长率其属，何往而非五体六乐、三物、十二教哉？

与西方社会相比，天下大一统以后的中国历朝统治者，既没有春秋战国时代外部竞争对手的压力，又可以凭借对全国稀缺资源的垄断，通过全国统一的科举取士制度，从社会各阶层中获得源源不断、取之不尽的秀异人才来为自己效忠。君主永远处于“买方市场”的优势地位，他们就无须考虑去迎合士人的意愿，创造宽松的自由环境，并鼓

励人才按自己的个性发展。相反，为了防争混乱，历朝制度的演变方向，则着眼于防止“乱臣贼子犯上作乱”，防止“大权旁落”的威胁，这一制度演变的结果是人为地制造出形格势禁的文化气氛。中央高度集权是为了防止对皇权的威胁，其结果就是“万里之远，皆上所制命，上诚利矣，……而其害如之何？此外寇所以凭陵而莫御”。宋人这一段话相当准确地揭示了这一结构的特点。

细胞与砖墙：中国文化与欧洲文化的比较

前面，我们把西欧文明与传统中国儒家文明各自的特点进行了比较，前者是以小规模、多元性、分散性、流动性与竞争性的方式而存在的，虽然漫长的历史中也有过教权至上的中世纪黑暗时代，但这一结构特点并没有根本改变。而后者则以大一统、一元性、集权性、安分敬制性的方式存在的。从结构上看，欧洲文明更像是一个由无数自主活动的细胞聚合而成的生命体，中国古代文明更像一个由无生命的砖块按固定的标准整齐堆砌而成的巨大墙体。

首先，让我们来考察一下西方文明的生命潜力。综上所述，西方文明具有小规模、多元性、自发性、微观个性的竞争性、开放性，以及流动性，所有这些因素，恰恰是生物体共有的特性。欧洲文明上述这些特点，造成两个重要的能力，第一种能力是自主个体细胞所具有的微观试错机制。第二种能力是个体的多元性所具有的适应环境挑战的微观变异能力，使一个文明整体具有了对环境变化的反馈能力与适应能力。正是这两种能力的结合实现了整体的演化趋势。

为什么演化只能在这种结构而发生？从新制度主义角度来看，一种文化对新事物的适应，首先是一个分散化的试错过程。这种试错过程的作用就是应付我们的这种无知状态。因为人类对复杂事物的认识

是有局限性的，个体中的差异，使人们在应对挑战时，可能存在着个性上的差异，创新与变异在个体中发生，然后，是一个自然淘汰的过程。有些变异特别能适应新挑战，它就对其他个体起到示范作用，其他个体纷纷向它仿效。多数人接受了变异。成为共同准则。西方文明的结构特点具有通过小规模个体的自主选择与变异，来形成微观个体的试错机制，以及竞争个体之间存在的区位优势。一旦时机成熟，就会发展出资本主义的文明的巨大的动力。这是一种在结构上有助于社会内在生长机制的文明。

前资本主义的西方文明自罗马帝国崩溃后，虽然从此无力建立起庞大的帝国秩序，因而也不可能产生统一帝国文明带来的规模效应，但却具有强大的发展潜质。这是因为，无数自主的个体在多元性内在的竞争过程中，却存在个体变异的广阔空间。一旦出现了有利于资本主义生产力的个体变异，并进而使这一变异特性扩展到整个欧洲其他地区，就会由点到面地发展出强大的资本主义生产力与文明。这种文明远比以“分”为基础的中国文明具有强大的发展优势。虽然，西欧文明的潜在活力，在前现代并没有显示其价值，但一旦产生资本主义，就会如同中子碰撞，激发出巨大的能量。

正是在这个意义上，微观的个体的自由，对于一个种族应对复杂多变的危机，提供了各种可能的选择，一个社会就可以通过对这些个体的选择进行筛选，从中挑选出收益最大，成本最低，风险最小的那种办法，来应对环境挑战。正因为如此，个体的自由，个人行为的不受约束，是文明进步的主要动力。正如一位西方思想家所说的，只有当无数微观个人将其获得的知识，与所处的特定环境进行调适，文明才能得以累积性的进化。一个社会才能在应对机遇偶然的事件中，获得文明发展的更多的动力。

下面，让我们看一下中国文明的砖墙结构性质。只要我们再读一下前面引证的吕祖谦的那段由十二个“不”字结合而成的议论，就可以理解，中国以分为基础的传统文化所关注的是，把社会成员变成工场里由砖模制造出来的整齐划一的砖块。然后机械的方式把这些砖块凝固成农业帝国的巨大墙体。如果砖头出现任何差异性、自主性、多样性，无疑是对墙体安全的威胁，必须予以修整。如果不能修整到划一的程度，则这块砖头就必须废弃，哪怕它是用玉制成的，对于城墙来说，不合“分寸”的砖头就如同废物。一个要求臣民安于法度分寸之内的文化，一个“习民于尊卑等差阶级之中”，使其“志虑不易，视听不二”的文化，注定要把个体的自主性与竞争性，视为“逼上无等”。这是一个“反个体竞胜性”的文化。传统的儒家文明如同一块墙体一样，将注定以农业帝国的精致化作为其发展途径。它对环境挑战与变化的适应力是相对迟钝的。

让我们先搁开这些或许过于抽象的理论言说，通过中国传统的游士阶层的消失这一例子，来考察中国文明的性质。众所周知，春秋战国时代在结构上与西欧前现代社会有类似之处，由于多元国家并存，小规模、多元性、自主性、流动性与各国之间的竞争性，也是这一时代的结构性特点。与这一结构相对应的是奔走于各国之间的游士阶级。他们特立独行，交通王侯，有独立的道德观念与英雄气质，用司马迁的说法，他们言必信，行必果，重承诺，舍生取义，杀生求仁，视死如归，赴汤蹈火而不辞。先秦游士的这些特点颇与日本的浪人或欧洲中古的骑士相类似。这些生活于民间的游侠，一直存在到西汉初年。班固称他们“温良泛爱，振穷周急，谦退不伐，亦皆有绝异之姿”。

班固像

班固（32—92），东汉史学家班彪之子，字孟坚，著名史学家、文学家。建武三十年（54），在班彪续补《史记》之作《后传》基础上开始编写《汉书》，至汉章帝建初中基本完成。

游侠体现的是一种多元性、小规模性、竞争性、流动性的价值取向。先秦时代的伯夷、叔齐、孔子、墨子、老子、荀子、李斯、韩非子、苏秦，以及由孟尝、春申、信陵、平原君所养的那些侠士，以及战国贵族所供养的“鸡鸣狗盗”之辈，他们所代表的多元的价值观，以及他们作为社会自主的个体面对环境所具有的自主选择能力，正体现了先秦中国社会上所具有的一种难能可贵的微观试错与社会变异的机制。春秋战国时代百家争鸣所体现的文明进步与繁荣，正是这一阶层文化活力的最雄辩的体现。

然而，大一统时代的到来，意味着他们悲惨命运的开始，到了汉武帝时代，著名游侠郭解全家因细故而遭到族灭，从此以后，游士阶层被帝国统治者当作异端而予以镇压，从此走向消亡。班固与当时许多士大夫都称赞汉武帝诛杀郭解的做法。他们认为，游士“背公死党之议成，守职奉上之义废”，游侠“结私交”，形成与政府不同的权威。游士们“设诈谋”，“驰逐于天下以要时势者”即以迎合政治上与中央离心者的政治需要。他们还认为，游士的价值就是一种“士为知己者用”的私忠，所有这些都是与大一统时代所要求的臣民对帝国君主的公忠，以及建立在对“名分”之上的无条件顺从皇帝的礼法相悖离。正因为如此，在他们看来，游士的存在是对中央集权专制国家的直接威胁。

游侠被清洗，是此后中国文化发生大转向的一个重要里程碑。它意味着中国先秦以来社会上存在的多元性、小规模、流动性、竞争性组织结构最终消失。而西汉以后的中央专制国家对稀缺资源的全面垄断，实际上是剥夺了中国社会通过小规模自主性的个体的微观试错方式来寻求发展之路的机运。从此以后，中国走上的是另一种类型的社会演变路径。

在中国，士绅知识分子取代了游士的地位。帝国统治者利用国家垄断的名位权力资源吸引并供养士绅官僚精英。但供养的条件就是士大夫必须为中央集权的国家所用，国家用统一的价值规则选拔人才，并约束士大夫知识分子精英。但国家对礼名器的垄断，形成了社会上的上下等级秩序。另一方面，也限制了社会进步所需要的个人选择空间。以下故事最能说明士大夫自主性的丧失以后他们的命运：

上（汉武帝）招延士大夫常如不足，然性严峻，群臣虽素有爱信者，或小有犯法，或欺罔，辄按诛之，无所宽假。汲黯谏曰：“陛下求贤甚劳，未尽其用，辄已杀之，以有限之士恣无已之诛，臣恐天下贤才将尽，陛下谁与共治天下乎？”上笑而谕之曰：“何世无才，患人不能识之耳。苟能识之，何患无人，夫所谓才者，犹有用之器耳。有才而不肯尽用，与无才同，不杀何施？”

在汉武帝看来，士大夫知识分子唯一的用途在于为帝国效忠，一个不能为帝国再效忠的士人就是废物，留着也是没有意义的。

这种大一统文化，到了宋代更为变本加厉。由于汉代以来的各代皇朝难以解决大权旁落的困境，于是新建立的宋王朝做出一个具有“革命”意义的重大制度变动，明代思想家顾炎武对此种变动，做出如下概括性的评论：

（宋）收敛藩镇之权，尽归于上，一兵之籍，一地之守，皆人主自为之，欲专大利而无受其害，遂废人而用法，废官而用吏，禁防纤悉，威柄最为不分，故人才衰乏，外削中弱，以天下之在而畏人，是一代之法度有以使之矣，宜其不能尽天下之虑也。

如果说，西汉时代剥夺了社会民间的自主性试错机制，但还多少保留了地方官府的自主性，那么，到了宋代，地方政权原本就十分有限的自由处置权、因地制宜的对环境变化的变通权、主动性、活力、微观自主性，也就从此就被进一步剥夺了。其后果与代价就是：

今之人君者，尽四海之内为我郡县犹不足也，人人而疑之，事事而制之，科条文簿日多于一日，而又设之监司，设之督抚，以为如此，守令不得以残害其民矣，不知有司之官，凛凛焉救过之不给，以得代为幸，而无肯为其民兴一日之利者，民乌得不穷，国乌得不弱。

前人这一段评语相当准确地揭示了这一结构越来越走向作茧自缚的困境的封闭趋势。

正是在这个意义上，中国文明史实际上是一部通过压抑个性与地方自主性，来实现宏观稳定原则的文明的盛衰史。大一统、同质性、一道同风的思想与意识形态，对人性的格律化，成为以“分”为精神的中国文明的基本特点。这一点可以解释，在漫长的人类历史上，为什么西方人会发展出对人类文明有划时代伟大贡献的资本主义文明，而中国则走向沉睡与封闭。黑格尔在《历史哲学》说过一句极具哲理意味的名言“万古长存的山岭并不胜过转瞬即逝的玫瑰”。在文明演进的比较上，这句格言同样有用。

对中国近代化失败的文化学解释

用两种文明的不同结构类型来解释中西文明近代的冲突，严复可以说是近代中国第一人。在严复看来，中国文化的基本精神是“以止足为教”“相安相养”“防争泯乱”，这是一种“安分敬制”为本位的非演化性的文明。在中国，如“砖石”般的整齐划一，一道同风，文化上的求同思维，可以形成超级专制帝国，一方面可以利用规模效应，发展出高度文明，但这种结构注定难以产生宏观的活力。

严复是中国近代思想家中最早认识到中西文化立国精神的不同的人，在他看来，中西文明立国精神的不同，对于一个国家的政治制度层面有着极为重要的影响。这种立国精神上的根本差异，反映在中国传统政治制度层面，就是“禁非有余，而进治不足”。当西方“竞胜性”文化与中国“防争泯乱”的文化相拮抗时，后者就必然陷入极为被动的境地。严复还指出，如果这两种文明老死不相往来，各走各的路，也无所谓好坏之分，但近代一旦接触，其胜负就立即决定了。

以“防争泯乱”为基本原则的专制政体，在多大程度上决定了中

国早期现代化过程中“综合反应能力”消极特点？严复对此曾进行了一系列分析。

严复认为，正是这种专制政体抑制了社会成员，包括官僚士绅精英与下层民众的微观活力与主动性。他指出，自秦以来，专制统治的主人，为了维护自己的政权不再受到他人的争夺，用“猬毛而起”的法令，来约束人们的行为，而这些法令，十之八九，皆是“坏民之才，散民之力，漓民之德者也”。他还指出，中国的统治者，以钳制民众的主动性这种高昂代价，来换取统治上的便利与安全。专制政体不知不觉地使民众“弱而愚之”，其结果就使中国人在外敌威胁面前失去主动的自卫能力。这就如同“其卑且贱”的“奴产子”，无法与“其尊且贵”的贵人相斗一样。而且，更严重的是，庶民既然无权过问地方与国家的公共事务，那么，这种政治与公共事务方面的能力与兴趣也无从发育与培养，其结果也就是“通国之民不知公德为何物，爱国为何语。”这种“舍一私外无余物的‘苦力’与爱国者战，断无一胜之理”。

严复的这一分析，对我们认识中国清王朝对西方挑战的文化应对能力，具有重要的意义。

首先，这种社会难以产生在思想上，精神心智上与能力上具有应付复杂多变的国际形势的人才。传统文化与政治体制窒息了这种能力的生长机制。而且，这种政治倾向性随着专制政治的完备而愈演愈烈。用严复的话来说，“其弊之甚，其害必有所终，故自与外国交通以来，无往而不居其负”。而且，更为严重的问题是，一旦中国在面临来自西方侵略，形成的日益深重的危机而产生要求变革的愿望时，由于在长期封闭的、大一统的体制下的中国人，从士绅、官僚到一般下层民众，基本上受的是同样的文化训练、经受的是同样的文化冲击，视野、

态度也大多雷同，社会分化的水平很低，价值与观念态度的多元化程度很低，各种观念、价值与政治主张之间缺乏制衡与缓冲，由于这个文明中的知识精英与政治精英受“分”的文化所范模而具有的高度同质性，其结果是，一种思潮成为主流，就会压倒另一种思潮，也就是一种倾向总是“掩盖”与压倒了另一种倾向。一种思潮崛起，大都一呼百应，形成两极化的震荡现象。用严复的话来说“至于事极而返，则横议蜂起，溃然如堤堰之决。居上者欲捧土而彰之，而世风民气，遂不可问矣……”。严复所揭示的这一特点，解释了中国自“甲午战争”以后，陷入两极震荡的根本原因。

其次，我们可以发现，大一统文化对社会成员起到价值同质化的结果。在西方挑战出现后，则这一文明又很难产生应付西方挑战的新路径。当外部挑战来临时，这种试错机制无法在社会内部通过小规模、多元性、竞争性、开放性的方式来形成，科举制下的士大夫难以产生世界眼光的人才只是这一现象的表现。在本文开头时所举的那些例子，何以在中国层出不穷，其问题就可以由此迎刃而解。

再也没有比中国洋务运动与日本明治维新的比较更能说明问题的了。表面上看，中国清王朝的中央集权专制政治比日本的分散的幕府政治更容易通过接受西方挑战而走向现代化。因为大清王朝已经有了有效能的中央集权的国家官僚体制，科举制在人才选拔上也似乎更为开放，更为公平，按西方早期学者与观察家的逻辑，当时的中国只须稍稍调整政策，改革一部分官僚机构，运用这一自上而下的现成行政体制来推行现代化政策，就足以有效地推进中国的富强。根据这种判断，中国比分散为二百六十五个藩的四分五裂的日本，似乎更容易推进本国的现代化。因为日本要实现本国的现代化进程，必须先改变封建制结构，统一分散的藩国体制，使日本中央集权化。中国只须走一步，日本却要走两步。

然而，历史证明情况恰恰相反。日本通过明治维新，迅速崛起并打败比日本更早与西方接触的中国。从此中国陷入难以摆脱的民族危机。美国学者赖肖尔在他的《近代日本新观》对这一结果做出了颇有说服力的解释，他指出，一直延续到19世纪的日本的封建的藩国制度，在形态与结构上都十分接近于欧洲中世纪的封建制。而恰恰是这种封建制的同构性，使日本成为非西方民族中唯一成功地实现了现代化的国家。为什么分裂的日本比中国更容易进行现代化？

首先，从宏观整体结构上看，日本恰恰具有前面所说的小规模、多元性、分散性的结构特点。日本在分封体制下，被分为许多大大小小的藩国，这种多元体制比单一的中国大一统的中央集权官僚国家，在结构上更富于变化，日本二百多个藩国各自形成小规模多元的试错主体，因而更能对外部的挑战与环境的变化，做出不同的反应。其中以萨摩、长州、土佐、肥前新重商主义的经济力量最为显著。长州藩就在很早以前与西方有交往，这比单一的中国中央集权制度更具有适应能力。这些多元共同体能够做出不同的反应。

相反，中国大清王朝体制下，中央王朝国家是唯一试错主体，而且，王朝国家受意识形态教义束缚更大，人们更难从这一教义中摆脱出来。中国的大一统官僚体制对全国的严密控制，使中央政权有力量粉碎一切被它视为异己的非法的地方反应。国家意识形态强有力地制约了试错主体的选择路径，形成强烈的路径依赖性。

其次，从社会个体层次来进行比较，封建制瓦解过程中出现的游离武士具有革命性，日本分封制结构里形成的武士阶层，相当于先秦时代的游士阶层，他们具有更大的自主性与游离性，他们作为自由个体，他们一旦游离来自谋出路，他们比科举制度下的中国士绅更不

受传统价值的束缚，失去晋升机会的下层武士则由于体制对他们没有吸引力而致力于研究洋学，这样他们就很容易在近代化过程中成为对日本现代化做出重大贡献的企业家、海运王、留学生、政治家等精英人物。例如岩崎弥太郎、板垣退助、大隈重信、伊藤博文，均出身于各藩的武士家庭，正是这些人成为明治维新的中坚力量，转化为现代化的精英。

中国的情况恰恰相反，科举考试公平地从社会上吸纳精英人才的制度，使几乎所有的人都能通过迎合国家确定的价值标准，通过科举这唯一通道，获得权力、地位、名望与各种稀缺资源，科举制度的合理性，使中国士大夫阶级维护现行秩序方面远甚于日本。科举制度录用人才方面的公平性，也阻止了人才向其他方向流动。使青年热衷于经典与八股，士绅精英对传统体制的保守倾向，妨碍了改革派的出现。这正是中国洋务运动的问题所在。

结论：中国当代改革的千年史意义

如果从千年史的角度来看，近百年的中西文明碰撞，从文明结构上看，是多元竞争性文明与大一统的“安分敬制”性文明之间的碰撞，中国近代的挫折与失败，与后者的同质性、板块性结构，缺乏演进与适应能力有关。如果说，建国以后形成全能主义政治体制与经济上“统购统销，统分统配，统进统出”计划体制，把社会重新归位到一种集权控制程度更高的同质性、板块性的、以“单位所有制”的“分”为基础的组织结构里，从而使这一体制失去了微观竞争力与适应新环境的能力，那么，中国改革开放的意义就在于，在政治威权体制的推动下，由于激活了全能主义计划经济体制社会内部的微观个体、地方与企业的竞争活力，这就使一种小规模、多元性、自主性与流动性相结合而形成的竞争性机制，在中华大地上得以蜕变演化出来。正是在

这一意义上，中国改革开放的历史，具有千年历史上结构大转型的里程碑意义。

中国的改革开放之所以具有如此强大的生命力，就在于这一改革把社会成员、企业、社团共同体、省、县、乡镇、村与个体，从板块型的计划体制中分离了出来，使它们在市场经济领域与社会生活领域中，成为相对自主、相对多元的利益主体。市场经济激活了多元利益主体的主动性。原先的大一统的计划体制结构，分化为多元的、小规模、竞争性的主体之间的关系结构。而小规模、多元性、竞争性、开放性的精神在中国社会经济生活中被移入，是中国的经济进步与社会文明进步的关键所在。

正如经济学家指出的，没有任何力量比竞争产生的能量更强大。没有任何竞争比像地方作为利益主体为增长进行的竞争那样，产生如此巨大的推动社会变迁与经济增长的力量。有经济学家指出，改革开放以来，中国经济已经事实上演变成“财政联邦主义结构”。巨大的经济体分解为众多独立决策的地方经济，创造出地方为经济增长而激烈竞争的局面。相对自主的地方政府之间的竞争，导致地方对基础设施的积极投资，导致有利于投资增长的政策环境的改善。尽管这种竞争存在着过度投资、重复建设、资源重复配置等消极现象，但地方间的竞争，却具有小规模、多元性、自主试错的特点，这就能从根本上减少了集中决策的失误，这些在各省、县、城镇、企业的多元利益主体之间的竞争，也充满了“始而相忌，终于相成”，“相互砥砺，争雄并长”的故事。利益主体之间的贸易联系，也在这一竞争过程中不断加强，这又成为经济繁荣的决定性因素。中国将在这一改革历史进程中，最终告别自己的千年结构。并向一种新的文明蜕演。当然，这一文明肯定会具有自己的民族特色。

从这一大转型视角来思考问题，我们就不至于迷失大的历史方向。不会因为改革中出现的一些消极现象而手足无措。

笔者曾参加的一次学术研讨会，会上一位美国“左派”老教授，所作的长篇演讲使我颇为感慨。这位教授把明清时期中国“天下自我中心”的朝贡制度，说成是好的“第一次全球化”，具有“开放性，丰富多样性，并以此与现在美国为中心的坏的“第二次全球化”相对照，而对闭关自守导致的中国近代以来的民族危机，却只字不提；他赞扬了改革以前的人民公社的大锅饭体制。这位美国左翼知识分子的演讲，使我想到一个世界性的文化现象。即西方批判性的知识分子，往往会通过不自觉地美化传统中国，即通过一种移情作用，把传统中国视为西方以外的另一个诗意的异邦，以此作为对西方社会文化进行批判的参照对象。事实上，传统中国只不过是这位美国教授的文化浪漫主义的心理投影，闭关自守的、自我中心的天朝的朝贡制度，却变成了牧歌式的乌托邦。在这位美国教授眼里，鸦片战争以前的中国，几乎成为世界上美好的国度。而中国人又往往由于心理上的需要，一听到洋人对老祖宗的赞美，就会飘然起来，怡然接受这种对中国传统的诗化的解释。

事实上，这位教授最大的问题，是他完全忽视了结构比较对于文明研究问题的意义。正如本文所分析的，前资本主义欧洲，虽然表面上是分散的、小规模共同体，然而这些小共同体所具有发展潜力与结构优势，则是大一统的专制帝国望尘莫及的。此后，老大中国在西方资本主义文明的挑战中节节失败，实际上与其结构有关。这使人们会联想到近年来，随着改革开放以后经济的增长与国力的上升，我们的报章上又不断出现种种“我们老祖宗比你们强多了”的声音。一位学者在上海一家刊物上发表的文章，该文居然说，前资本主义的中国在鸦片战争前已经“超过美国”。这种用语之漫不经心，说明“好了

伤，忘了痛”文化健忘症，如何深深植根于我们民族的心态中。正是在这个意义上，历史的反思对于我们这个对自己文化从来就有着“审美定势”的民族，有着更为重要的意义。

中国王朝兴亡周期率

宁可

宁可首都师范大学历史系教授、博士生导师，主要从事中国历史：史学理论、敦煌学的研究，1984年起任中国文化书院导师。著有《宁可史学论集》、《敦煌社邑文书辑校》、《宁可史学论集（续编）》等。《敦煌社邑文书辑校》获北京市第五届哲学社会科学一等奖。

从黄炎培、毛泽东“窑洞对”说起

从秦始皇统一六国到辛亥革命推翻清朝的2100多年间，许多王朝此亡彼兴，此兴彼亡，就像走马灯一样转换。总的印象是，王朝的兴亡似乎有一个循环的周期，这种历史的循环论早在西汉就出现了。

唐太宗像

唐太宗李世民（599—649），中国封建社会著名帝王、政治家、

军事家、书法家、诗人。在位期间，励精图治，文化也得到了空前发展。

司马迁在《史记》中说：“三王（夏、商、周）之道若循环。”其根据就是战国以来阴阳家传下来的所谓“五德终始说”。宇宙间有金、木、水、火、土五种元素，相生相克，把它附会到王朝命运的兴替上。

1945年黄炎培访问延安，在窑洞里与毛泽东谈话（毛泽东、黄炎培的这番谈话，人称“窑洞对”）说：“我生60多年，耳闻的不说，所亲眼看到的，真所谓‘其兴也勃焉’，‘其亡也忽焉’，一人，一家，一团体，一地方，乃至一国，不少单位都没有能跳出这周期率的支配力。”这大概是第一次提出王朝兴亡周期率问题。历史上那些享国时期长一些、版图大一些、国力强一些的王朝，数得出来的有十几个。有的王朝虽然时间短，但地位重要，也把它们排上了。有的王朝历时长一些，像西汉、东汉、北宋、南宋各近200年或200年以上，唐、明、清更长一些，近300年。

这些王朝都有着相似的历程，即兴盛——停滞——衰亡，而由新的王朝所取代。各个王朝面临的问题也有相似之处，借用黄炎培的话，

称之为王朝兴亡周期率。那些时间短促的王朝，如秦朝、隋朝，其兴也骤，其亡也速，在很短的时间内其矛盾迅速激化、爆发，似乎是更明显地说明了王朝兴亡周期率的作用。

新王朝取代旧王朝，有三种途径

一个新王朝取代旧王朝，不外乎三种途径：

第一种途径是靠战争，所谓“以马上得天下”。这里又有两种情况：第一种情况是旧王朝末年的农民起义直接推翻了旧王朝，新王朝在战乱中乘时而起，其中有的是起义领袖蜕化为新的封建帝王，像秦末的刘邦、元末的朱元璋；有的是在农民大起义失败后，贵族军阀在群雄混战中建立起新朝，像新莽末年的刘秀。另一种情况是农民大起义没有直接推翻旧王朝，但给了它致命的一击，使它瓦解，新王朝在起义后的混战中降生。像东汉末年的黄巾起义、唐之代隋、唐末的黄巢等。

在这两种情况中，王朝末年的农民起义在旧王朝的覆亡中起了决定性的作用。不管农民起义的结局如何，政权最后还是落到了新的封建王朝手里，封建社会一直延续下来。

第二种途径是王朝的更代采取了非暴力的手段，新兴统治集团操控了国家的军事和政治，威逼旧王朝统治者交出政权，美其名曰效法尧舜的“禅让”，其实就是篡位。像王莽代西汉、曹丕代东汉、司马炎代曹魏、杨坚代北周、赵匡胤借“陈桥兵变”取代后周，都是借用了“禅让”的名义。

“禅让”里最具有戏剧性的就是宋太祖赵匡胤，他本来是军队将

领，他要篡后周的皇位，后来周世宗打仗病死了，七岁的小皇帝即位，赵匡胤控制了兵权，就使阴谋先制造舆论说后周的皇帝干不长，要换人，然后就得到一个谎报的军情，说北方的辽国进攻。于是，他马上带兵出征，走到开封附近的陈桥驿，他停下来喝酒，半夜里发生兵变，部下闹起来，把赵匡胤从睡梦中叫醒，糊里糊涂穿上皇帝的黄袍，即位当皇帝。然后就急忙回到汴京开封，改朝换代。“陈桥兵变”、“黄袍加身”是中国历史上和平篡位最有戏剧性的一场。

第三种途径就是崛起于北方的游牧民族，借中原旧王朝战乱的机会起兵南下，征服半个乃至全部中国，像五代后期契丹族建立的辽、北宋末女真族所建的金、南宋后期蒙古族所建的蒙古汗国和元（这是北方民族第一次征服了整个中国）、明末满族所建的清（这是北方民族第二次征服了整个中国）。北方民族所建立的王朝，由于其社会发展程度落后，带有浓厚的民族压迫和民族歧视色彩，给中原民众带来的苦难是很深重的。

为什么王朝兴亡跟农民起义有关系？

关系是什么？这是很值得研究的问题

历代王朝的兴替多数都与农民起义有关。比如西汉是秦末农民大起义以后建立的，东汉是王莽末年农民大起义以后建立的，唐朝是隋末农民大起义以后建立的，明朝是元末农民大起义以后建立的，清朝是明末农民大起义以后建立的，这些王朝时间都比较长一些，或者将近三百年，或者将近两百年。可见农民起义对旧王朝的打击可能很厉害，打得狠一些，新王朝就维持的长一些，可能有这种关系。

为什么王朝兴替、兴亡跟农民大起义有关系？关系是什么？这是一个很值得研究的问题。古代中国是农业国，主要生产部门是农业，老百姓主要是农民。农民有一个特点，既是个体所有者，又是小生产

者，这样的农民是分散的，也是很脆弱的，维持生活主要是守着自己的或租于地主的一小块土地，稍有风吹草动就会破产，家里有病人或死了人，或有天灾，或有兵祸打仗，甚至封建政府的剥削重了，他就受不了。就像重负的骆驼已达到极限，再加上一根草，就把它压倒了。农民活不下去了，起义就开始爆发，一路打过去，很多贫苦的老百姓跟着跑，参加起义军。历史上的暴动，无论是哪个朝代、哪个阶级，包括红军起义暴动，都是一走就带一大批人走。

这跟封建王朝末期的政治很有关系。王朝末期，为政总是很苛暴，赋税刑罚很重。比如秦朝末年“收泰半之赋，发闾左之戍”，“泰半之赋”就是农民 $\frac{2}{3}$ 的收入都被掠夺。征发兵役和徭役时，村里分闾左和闾右，闾左地位低一些，闾右地位高一点，首先征发闾右，后征发闾左，征到闾左，劳动力就都给调光了。秦朝末年刑法也很苛暴，所谓“赭衣塞路，圜圜成市”，“赭衣”是土黄色衣服，罪犯穿的，街上都是罪犯；“圜圜”是牢、监狱，关犯人的地方，监狱也像市集一样，人满为患。秦始皇残暴地剥削，还要征发百姓修长城、戍五岭、修驰道，还有建阿房宫、骊山墓即秦始皇陵。其中阿房宫和秦始皇墓，抓的劳动力各有70万。此外，河套防匈奴，到南面、广东、广西一带的移民也有几十万人。秦朝当时的全国人口大约是3000多万，男的占一半，1700多万，老少去掉，也就剩下千把万人，来回征发调度，全国劳动力有很大损耗，结果农民受不了，就引发陈胜、吴广农民大起义。隋朝隋文帝篡位建国，搞得还不错。隋炀帝靠着阴谋上台后，修宫室，修东都洛阳城，开运河，修长城，修路，大举巡游，还要打仗，发动对高丽的战争，全国每年征发的徭役几百万人。老百姓受不了，爆发小股起义，很快变成大起义，隋朝垮台，隋炀帝最后被隋朝军队兵变杀了，隋朝也就亡了。明朝末年苛征“三饷”——剿饷、辽饷、练饷，辽饷是对付后金，打仗要征调军费，剿饷对付农民起义，练饷是练地方武装。民不聊生，死亡枕藉，流民四散。最后李自成势如破

竹，攻下北京，明朝最后一个皇帝崇祯吊死在煤山，即现在景山，明朝灭亡。

怎样看待改朝换代的三种途径

前面说过，农民起义推翻或打击旧王朝，是导致改朝换代的一种重要方式。历史研究中关于农民起义的评价很不一样。以前，人们认为农民起义都是好的，都是英雄，包括李自成、包括太平天国的领导人都是英雄。后来就开始有不同的看法。农民战争是一种规模很大的战争，战争本身很残酷，杀人也很多，对经济破坏也很严重，以至于现在有些论者比较过度地渲染夸大农民战争的破坏作用，认为战争不仅破坏经济，损害人民、损害生命，而且还导致经济倒退。有一种论点认为太平天国时候对江南破坏太厉害，以致中国近代化受到很大影响，发展不起来民族工业，发展不起来资本主义，因而太平天国只有破坏作用。

曾国藩像

曾国藩（1811—1872）号涤生，谥文正，湖南湘乡府人。晚清重臣，地主武装湘军的创立者和统帅者，残酷镇压了清末太平天国农民起义。

这种论点不能算是公正的。第一，农民如果还能勉强维持最低限度的生活，就不会造反，只有实在受不了才会起来造反。农民起义规模很大，是一个群众性运动，不完全是少数人挑起来的，实际上是王朝末期社会矛盾的总爆发。如果追究战争责任，与其说农民负主要责

任，不如说剥削者、统治者负主要责任。

第二，农民战争是很残酷，但是打仗是双方面的，镇压起义的统治者并不比起义者更“仁慈”，其残酷更有过之。明末战乱中有所谓“贼来如梳，兵来如篦，官来如剃”之说。镇压太平天国起义的曾国藩曾有“曾剃头”的外号。

第三，原来的旧王朝已经腐朽到无可救药，而且并无愿望与能力自动退出历史舞台，只有农民大起义的冲击，才有可能改变旧的黑暗的统治，给新兴的势力扫清道路，创造条件。这里正体现了农民起义对历史的推动作用。当然，农民并不代表新的生产力、新的生产关系、新的势力，也并不能建立一个崭新的社会制度，只能在战争中和战争后被野心家利用了去作为他们改朝换代的工具。尽管旧的封建势力受到沉重打击，但继之而起的还是新的封建王朝，这是农民的悲剧，也是历史的必然。

至于其他两个改朝换代的途径，“禅让”掩耳盗铃，新朝也不可能大力打击那些腐朽黑暗的旧势力，为政多是“率由旧章”，少有兴趣，并未注入多少新的血液和活力。而北方民族入主，取代旧王朝，他们凭借强大的武力恣行压制，很难持久（清朝可能例外，它的统治似乎更有章法）。

有三个矛盾，如果新王朝处理得很好，
就可能出现兴旺发达的盛世；否则就可能
引起社会大震荡，乃至王朝的迅速覆亡

新王朝建立之始，一般来说要面对三个重要矛盾。统治者如果善

为处置，就会出现盛世，否则就会引起大震荡，乃至王朝的迅速覆亡。章士钊《柳文指要》中的《柳子厚生于今日将如何》，柏杨《中国人史纲》中的《瓶颈危机》一节都指明了这一点。比如，柏杨指出：

夏王朝和商王朝建立的初期，都曾爆发过致命的政治灾难。夏王朝第四、第五任君主，和商王朝第三任君主时，也就是，当夏王朝开国后40年左右，和商王朝开国后也是40年左右时。夏王朝政权接连被后羿和寒浞夺取，商王朝政权也落到伊尹之手。结果虽然传统的当权人的后裔取得胜利，但已经杀人千万，血流成河，而这些后裔并不一定十拿九稳的可以得到胜利。

中国历史上每一个王朝政权，都有这种类型的场面。这使我们发现一项历史定律，即任何王朝政权，当它建立后的50年左右，或者它传到第二代、第三代时，就到了瓶颈时期——所谓若干年和若干代，只是为了加强印象而设，当然不会有人机械地去解释。在进入瓶颈的狭道时，除非统治阶层有高度的智慧和能力，他们无法避免遭受到足以使他们前功尽弃，也就是足以使他们国破家亡的瓶颈危机。历史显示，能够通过这个瓶颈，即可获得一个较长期的稳定，不能够通过或一直胶着在这个瓶颈之中，它必然瓦解。

那么，怎样才能通过这个“瓶颈”呢？我们从新王朝面临的三个矛盾说起。

第一个矛盾是农民同新王朝，农民同地主间的矛盾。原来农民与

旧王朝、与地主尖锐激烈的对抗，这时趋于松弛和缓和，新王朝统治者如果接受教训，采取一系列缓和矛盾的政策，如轻徭薄赋、与民休息、招辑流亡、减省刑罚、整饬吏治、实行节约等，用不了多久，就可以出现生产恢复、经济繁荣、户口繁衍、社会安定的良好局面。有名的西汉“文景之治”、唐“贞观之治”和“开元盛世”、清前期的“康雍乾盛世”等，就是这样来的。

但一旦新王朝不采取这个办法，而采取倒行逆施的办法，横征暴敛，到处花钱，到处浪费，到处奢侈，问题就来了，老百姓到时候抵不住、维持不住，就开始造反，原来的王朝很快就灭亡了。中国历史上有两个很重要的王朝，一个是秦朝，一个是隋朝，开局都不错，但灭亡很快，到第二代皇帝就完了。“其兴也速，其亡也忽”，这是他们横征暴敛、大肆兴作、严刑酷法、大肆奢靡带来的恶劣后果。

第二个矛盾来自统治阶级内部。新朝建立，尚未稳固，人心尚未完全认同，统治阶级之间矛盾尖锐，不仅地方势力反抗新朝，中央内部也有各种势力对抗。

这里最富有戏剧性的是宋朝，宋朝的开国皇帝宋太祖赵匡胤是借“陈桥兵变”黄袍加身当的皇帝。按照习惯，他应该传位给他儿子，可是他的弟弟赵匡义有野心，趁着宋太祖生病的机会逼迫赵匡胤，两人吵起来。吵些什么，外边人不知道，躲在外边远远地看，只看见蜡烛影子摇摇晃晃，有人影来回动，听有斧头把儿着地的声音，这就是有名的“烛影斧声”。没多久，宋太宗宣布宋太祖死了，临终嘱托由宋太宗即位。“烛影斧声”千古之谜，到现在也没有人能够破解，大概是赵匡义搞了一个阴谋，事先有所布置。

明朝“靖难之役”也是皇位继承问题。明太祖有25个儿子，太子

死了，只有把皇位传给孙子，这就是建文皇帝。当时他的儿子有很多不服，其中明成祖燕王朱棣在北京起兵。双方打了三年，最后南京被攻破，建文皇帝失踪了。另一说法是，建文皇帝当时跑掉，当了和尚，明成祖后来到处追建文皇帝。一个传闻说跟武当山有关，武侠小说里有武当派，武当派的祖师爷张三丰掩护建文皇帝到处逃跑，所以明成祖拼命秘密地去抓张三丰和建文皇帝，这是一个说法。再一个说法是，建文皇帝跑到国外，明成祖到处探访建文皇帝的下落，甚至派郑和七下西洋密访，结果还是没有下落。现在经过历史学家的研究，认为建文皇帝确实没有跑掉，多半死于乱军之中，这当中的细节跟“烛影斧声”一样，是一个谜。

统治阶级内部斗争也可以是一个瓶颈，一个狭窄的通道。过得去就好，过不去就会出现很大的问题，整个王朝也被颠覆。像西晋没多久就出现“八王之乱”，打来打去，最后出现农民起义，出现五胡十六国，西晋就灭亡了。

第三个矛盾是新王朝与北方游牧民族的矛盾。当新旧王朝更替之际，原先被压制的北方游牧民族骤然趁势而起，南下侵迫新朝，这时新朝视其国力条件而采取不同的对策。比如，西汉初年，国力还不行，比较弱一点，统治还不稳固，所以对付北方游牧民族——匈奴是妥协和亲。直到70年后的汉武帝，国力充盈，才大举进攻匈奴，取得决定性的胜利。唐太宗初即位，对兵临城下的东突厥也是先行谋和，待三年后准备充分了，再全力进攻。明成祖对蒙古则挟常胜之师，大举征讨，五次出塞。但是新朝这些对策必须正确，不然会有亡国之虞。像五代的后晋石重贵率尔抗拒契丹，结果亡国。北宋初年两次攻辽都大败而还，最后订立“澶渊之盟”，奉送大批岁币，摆脱不了屈辱局面。

面对这些矛盾，如果拒绝接受历史经验，采取不妥当的办法，将会带来恶果。北宋为了限制和防范唐后期的藩镇割据和农民的反抗，强化专制主义中央集权，渲染重文轻武、重内轻外，大量养兵养官，出现“冗官、冗兵、冗费”的痼疾，造成“积贫积弱”的局面。南宋偏安江左，对南下的金兵一再屈辱求和，统治者仍一味歌舞升平，甚至粉饰太平，无所作为，最后亡于蒙古，以致两宋成为历史上最羸弱的王朝。

历来王朝中期都会出现危机，也都有针对危机的改革，然而，最终的结果却是没有活路的农民起来造反，这是为什么一个王朝到了中期，统治时间长了，开国时新鲜的劲头失去了，惰性出现了，对国家的治理渐渐弛缓了，各种矛盾开始孕育，土地兼并激烈起来，赋税逐渐苛繁，贫富分化开始严重，吏治走向败坏，腐败现象滋生，统治者奢靡浪费成风，对外战争迁延不决，农民小股起义出现了。这时一些有见识的统治者开始指陈时弊、倡言改革。改革针对国计民生，更重要的在经济方面，希望能够减轻一些农民负担，减轻一些经济危机、财政危机。

汉武帝刘彻

汉武帝刘彻（前 156 — 前 87 ），幼名彘，生于长安，是汉朝的第七位皇帝。他的雄才大略、文治武功使汉朝成为当时世界上最强大的国家，他也因此成为了中国历史上伟大的皇帝之一。

西汉汉武帝时候，任用张汤、桑弘羊改币制，统一用五铢钱，另外还有一些办法如“均输平准”，简单地说就是国家控制贸易，控制

商业，也限制大商人的实力膨胀，改善一些财政经济状况，改善一些人民的生活。

唐中期“安史之乱”以后，财政非常乱，收入很少，就重用刘晏改盐法，把盐改为专卖，收盐税。盐税是一种间接税，交税以后，盐价涨，消费者买的是高价盐，实际上就交了税。现代国家的税法大部分都是这一类。杨炎行“两税法”，把税制整顿清理集中，主要收一个土地税和户税，收税由收实物改为原则上收钱，这办法起过一些作用。

北宋王安石进行税制经济方面的改革。明朝张居正行“一条鞭法”，把很多苛捐杂税、各种正税、杂税统一征收，来减轻人民负担。到清朝康熙时候，开始实行“滋生人丁，永不加赋”。雍正时候实行“摊丁入亩”，丁税取消，改成田税，收税标准看土地多少而不是看人口多少，土地税与人头税脱钩，此后人口增加就没有关系了。

所以，历来王朝中期都有危机出现，都有针对危机的改革，这类改革往往收到一定的效用，然而行之不久，或因遭反对而废罢，或者因种种原因而走了样。这样，王朝危机还是延续下去，原来的矛盾继续激化。到了王朝的末世，终于引发了严重的危机，横征暴敛，吏治败坏，贿赂公行，人民困苦，尽管有识之士大声疾呼要求改革，然而整个王朝就像滋生了毒瘤，已经无可救药，其中最黑暗的东汉、唐后期和明这三朝还来了个最腐朽的宦官专权。国家机器像一辆重载的破车，顺着下坡一直往前开，速度越来越大，最后只有一个办法，掉到

悬崖底下，翻车摔了。那时候改也不行，不改更不行，最后只有一个办法，各种矛盾来了个总爆发，没有活路的农民起来造反，旧王朝也就在农民大起义的浪潮中毁灭了。

两千年王朝兴亡史的启示

从两千年王朝兴亡史中，可以认识到：

第一，古代中国是农业社会，农业是基础，农民占全国人口的绝大多数，统治者如何对待农民，成为一个王朝成败的关键。王朝之兴，原因往往在于比较正确地对待农民；王朝之亡，必然是不正确地、错误地对待农民。

一个新王朝在农民大起义之后崛起，痛定思痛，往往很注意吸取农民起义的教训、旧王朝灭亡的教训。西汉初年一些人经常注意的就是不要蹈亡秦的覆辙，唐太宗也是不断以隋为戒，注意隋朝覆亡的教训。明清之初也是如此。新王朝统治者们注重历史的经验教训，采取正确的措施，这是那些新王朝的统治者在初期取得成就的最大原因。

第二，古代中国不仅是一个农业社会，也是一个阶级社会，历代王朝的统治者也是剥削者，追求自身的利益，他可以接受农民战争的教训，可以接受前代王朝破灭的教训，但也可以不接受。尤其是羽毛丰满，势力强大后，就忘乎所以，不再自我控制。另外，各级官僚机构和各级官吏是专制主义中央集权国家很重要的一部分，所以吏治为历来统治者所重视，王朝兴起时往往很注意整饬吏治，像西汉、唐朝甚至包括明朝都是这样。一个王朝之所以衰亡，很大的原因就是吏治的腐败，怎么治也治不过来，它就完了。

历代统治者对待农民，对待吏治，所崇奉的一个基本思想是“民本”思想。“民为邦本”，国家基础在于老百姓。“民为邦本”很重要，但各级官吏不是人民的公仆，而是老百姓的父母。官是父母官，对待人民要“牧民”，让他们吃饭吃好，不要打架，像放牧牛羊一样。“牧民”这种态度在古代是一种很进步的思想，但是现在看就不够了，局限也在这里。

跟“民本”相对应的是“民主”思想。我感觉中国历史上对“民主”好像不大讲究。好官清官讲究的是“为民做主”，所以有一句话“当官不为民做主，不如回家卖红薯”，这话有一段时间脍炙人口。我看这个还是差一点，各级官员应该是人民公仆，为人民服务，光是为民做主，还是用上下级的关系、还用统治被统治的关系看待官民关系。唐太宗很强调皇帝和老百姓是船和水的关系，“水能覆舟，亦能载舟”，处理好，坐起船来很方便；处理不好，就掀起风浪，把船翻了。这里主体还是统治者，老百姓是被统治者，是一个只是受动的客体。中国历史上一再讲到“为民做主”，讲到“亲民”、“为民父母”、“爱民如子”、“民为邦本”，好像跟今天理解的民主思想总还要差一点。

第三，历代王朝兴亡，乍看起来不免是周而复始的循环，但并非单纯的回归。不是像一个不倒翁一样，一推一歪再一摇，又回到原来的位置，它应该像螺旋形一样，在不断的循环之中，不断上升，不断发展，但是这种上升发展的势头到宋朝以后受到了阻碍，不如欧洲。

欧洲从十字军东征，11世纪以后，商品经济和城市发展，资本主义因素出现，像意大利这些地方，早期资本主义因素就出现了。大概13世纪以后，伟大的文艺复兴出现，15世纪航海地理大发现，打通印度航路，发现美洲，环游世界。随着资本主义发展，随着文艺复兴，

随着地理大发现，以后出现西方一些国家疯狂掠夺分割殖民地，种种矛盾出来以后，欧洲引发资产阶级革命。19世纪末期由于生产力发展进一步要求，出现产业革命，欧洲开始现代化，历经发展到了今天的现代社会。

中国宋代以后，历史发展虽然看起来是在回旋，可是发展停滞，以致到19世纪中期以后，欧洲的资本主义殖民主义势力侵入，中国成为一个半殖民地半封建社会，中国近代化也受到阻碍。几经周折到现在100多年，中国现在还在现代化道路上前进，还不能说是一个发达国家。我们的目标应该是在21世纪中期以后进入一个中等发达国家，距离很发达国家还差一步。

回到60年以前延安窑洞里，当时黄炎培讲到王朝兴亡周期率的时候，不无忧虑地说：“（一人，一家，一团体，一地方，乃至一国）大凡初时聚精会神，没有一事不用心，没有一人不卖力，也许那时艰难困苦，只有从万死中觅取一生。继而环境渐渐好转了，精神也就渐渐放下了。”“中共诸君从过去到现在，我略略了解了。就是希望找出一条新路，来跳出这周期率的支配。”当时和他对话的毛泽东就很乐观地回答：“我们已经找到新路，我们能跳出这周期率。这条新路，就是民主。只有让人民来监督政府，政府才不敢松懈。只有人人起来负责，才不会人亡政息。”听了毛泽东的回答，黄炎培十分高兴：“这话是对的，只有大政方针决之于公众，个人功业欲才不会发生。……把民主来打破这个周期率，怕是有效的。”毛泽东所说的这条民主新路，正是从孙中山领导推翻清朝专制封建统治开始，中国人民长期奋斗盼望实现的那条民主道路。

黄炎培与毛泽东的窑洞谈话，已经过去了60多年。我们几经艰难蹶蹶，至今仍在现代化的道路上努力前进，也至今仍在体制上和机制

上为实现民主、实现人民对政府的监督、实现真正的人民当家作主而努力。我想这就是王朝兴亡周期率给我们的最大昭示。

法家与“秦制”

秦晖

秦晖清华大学历史系教授、中国经济史学会理事、中国农民史研究会理事、中国青少年发展基金会理事、青基会社区文化委员会委员、研究委员会委员。著有《田园诗与狂想曲——关中模式与前近代社会再认识》、《农村公社、改革与革命》（合著）、《市场的昨天与今天：商品经济、市场理性、社会公正》、《政府与企业以外的现代化：中西公益事业史比较研究》、《陕西通史·明清卷》、《陕西通史·宋元卷》、《南非之魂：曼德拉》（编译）等。

传统的思想史研究主要关注典籍中的思想，尤其是这些典籍中思想的形而上层面。这种关注当然是有意义的。但是历史进程中真正关键性的还是“社会思想”而不是“典籍思想”。并且这里所谓的社会思想不仅是有别于精英的“民间思想”，也包括精英们通过“行为”而不是通过言论著述表达的、往往对社会实际影响更大的那些思想。这主要就是指落实在制度设计与政策思维层面上的思想。

在关注典籍和形而上层面的同时，有必要从“制度化的思想”的

角度考虑问题。

中国社会之“制度化”的思想安排：

儒表法里，法道互补

毛泽东《读〈封建论〉呈郭老》：

劝君少骂秦始皇，焚坑事业要商量。

祖龙魂死业犹在，孔学名高实秕糠。

百代多行秦政治，十批不是好文章。

熟读唐人封建论，莫从子厚返文王。

过去人们常把儒家文化当成“中国文化”的同义词，但毛泽东却强调“百代都行秦政制”，而“秦政制”恰恰从理论到实践都是极端反儒的。自汉武帝“独尊儒术”以来，“汉承秦制”的制度设计与“独尊儒术”的经典认同之间始终有很大反差。

在吏治问题上，儒、法两家的吏治思想几乎是两个极端。儒家的吏治观建立在性善论基础上，以伦理中心主义为原则，主张行政正义优先。而法家的吏治观则建立在性恶论基础上，以权力中心主义为原则，主张行政安全优先。

儒家思想产生于东周，那时的中国社会是个以血缘族群为组织形式的社会，《左传》所谓“帅其宗氏，辑其分族，将其类丑”就是当时“国家”的真实面貌。

那时周天子、诸侯、卿大夫到士的层层分封实际上等于一个大家族的辈分、长幼、嫡庶序列，天子之尊主要是伦理性的，并不具有科层化的行政权力结构。这样的族群社会，由“天生的”血缘亲情推出人性本善，由伦理上的长幼尊卑推出一种“人各亲其亲、长其长，则天下平”的政治秩序，而且这种秩序是由五服、小宗、大宗这类族缘亲疏观念决定的一种“小圈子”原则，也就是费孝通说的“差序格局”。族群社会为血缘纽带的结合、宗族亲情——父权的伦理关系起重要作用。应当说，这种“小共同体本位”特征是儒家社会理论不同于法、道、墨、杨等时论、也不同于现代公民文化的最关键之点。亲疏不同，人际关系中的权利与义务也不一样。这些权利与义务表现为一种温情脉脉的父权——父责统一体。君臣间也如父子一样，受“君君、臣臣、父父、子子”的关系支配，即君要像个君，臣才能像个臣；父要像个父，子才能像个子；君不君则臣不臣，父不父则子不子。“父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠。”

伦理政治并不“绝对专制”，显然这种关系对双方都有约束，所以原始儒家虽然讲君权父权，但并不等于绝对专制。相反，从上述原则中还可以推出“民为贵，社稷次之，君为轻”，“闻诛一夫纣矣，未闻弑其君”之类的“民本思想”。后世儒家由此发展出一套“仁政”学说：“儒为帝王师、教君行仁政”。君命来自“天意”，而“天意”非神意。“天听自我民听”，“顺天应民”之类的说法，都强调行政正义原则的重要性。儒家行政正义优先的原则在吏治观念上的体现，就是强调官吏本身要清操自守、廉洁自律；其施政要以“仁德”为本，

反对严刑峻法，以所谓“吏治循谨”排斥法家的所谓“吏治刻深”。但行政正义优先的原则如果贯彻到底，对“家天下”的专制王朝是不利的。原初儒家理想中的很多东西甚至很难为皇权容忍。

根据儒家“贤者居位”的观念，让贤不传子的三代“禅让”之制始终作为理想而受到推崇，后世一些儒家“原教旨主义”者甚至由此推出一种类似柏拉图“哲人王”式的“君儒”观念：“春秋时皇帝该孔子做，战国时皇帝该孟子做，秦以后的皇帝该程朱做，明末皇帝该吕子做，今都被豪强占据去了。君儒最会做皇帝，世路上英雄他哪晓得做甚皇帝？”这样的言论可谓异端之尤，无怪乎清帝雍正会把这种“贤者居位”说骂为“狂怪丧心之论”。

“圣王”理想中产生“从道不从君”的人格追求根据儒家“圣道”高于君命、儒为王者师、信仰高于权位的观念，从“圣王”理想中产生“从道不从君”的人格追求。一些天真的士大夫不把自己仅仅看成帝王的家臣，而自认为有“替天行道”之责，由此形成那种东林、海瑞式的清流、清议传统，对君权表现出一定的独立意志。所谓“文死谏”、“强项令”。

海瑞罢官、海瑞骂皇帝式的事情，无论在道德上怎样受到儒家价值观的称许，现实中却很难为君王接受。雍正就特别反感那些“操守虽清”却不太听话的儒臣，把他们斥为“洁己沽誉”的“巧宦”，认为他们比贪官还坏。

儒家“人各亲其亲、长其长，则天下平”的观念，体现的是一种“特殊主义”而非“普遍主义”观念，由此导致行政中讲人情、分亲疏、形成小圈子和“差序格局”的弊病，这对中央集权的大一统体制显然是不利的。儒家赞赏“容隐”、禁止“告亲”的观念，就与法家

禁止容隐、鼓励告亲的做法尖锐对立。

儒家之用人：伯乐和千里马。

从性善论与伦理中心主义出发，传统儒家在用人上讲究一种由高望重的伯乐出以公心地推荐贤德之人为官的模式。这种自下而上的荐举加上朝廷自上而下的按伦理标准征召“孝廉”、“贤良方正”、“至孝”、“有道”之人为官的做法便形成了东汉至隋这一时期官吏选拔的主流方式，即察举、中正之制。

奈何人心之“不可靠”？这种做法固然形成了全社会“讲道德”的风气，但却流于虚假，而且实践证明性善论假定的那种“出以公心”的荐举（所谓“内举不避亲，外举不避仇”）也不可靠，它往往变成出于私心的拉帮结派、门阀自固，不仅贻害吏治，而且不利于皇权。

儒家：有“内圣”而无“外王”？如此等等，这些弊病以往常被看成是儒家高调理想与现实社会的差距，即所谓有内圣而无外王。但实际上，“贤者居位”、“从道不从君”固然可以说是高调理想，小圈子主义与门阀式荐举却是十分庸俗的。它们各自对传统吏治形成正反两面的影响：前者培育出清正刚直之士，后者则造成门阀式腐败。然而有趣的是，二者在传统吏治中却往往互为因果。例如东汉魏晋时弊端百出的门阀制度，就是从东汉前中期的清流“党人”把持中正发展而来的。那时的清流以道义自许，不畏强权，痛斥宦官、外戚专政的政治黑暗，因此受到残酷迫害，同时也由此积累起巨大的道德声望。后来正义伸张，清流得势，便由他们按道德标准“黜贪进贤”，选用“寒素清白”之人。但是，大权一旦在握，清流很快在“权力腐蚀律”作用下变得不清了，按道德标准打分的“九品中正”之制很快变成了既不“中”也不“正”，“上品无寒门，下品无士族”。而民

间则传开了“寒素清白浊如泥，高第良将怯如鸡”的政治幽默。如今我们不难找到这种高调理想趋于堕落的原因。然而在当时，皇帝们主要是从巩固“家天下”的角度去总结经验教训的，他们自然不会从“权力腐蚀律”着眼，而只认为是书生意气过于迂腐乃至狂妄。于是儒家的吏治思想往往只是在纸上受到“独尊”，而实际吏治则按法家的一套运作。

“百代都行秦政制”，而秦制是法家之制。

法家思想是在中国由血缘族群时代转向大一统帝国的历史转折中形成的。这一转折意味着专制皇权打破族群纽带直接控制“编户齐民”，意味着天子与诸侯间的“伦理关系”变成了皇帝与臣僚间的科层关系。儒法之别从社会学意义上讲，就是宗法制与反宗法的。

“编户齐民”之制在观念上的区别：在宗法制下“人各亲其亲，长其长”，分属于成千上万个小家长。天子虽有大宗嫡派总家长之名，毕竟“我附庸的附庸不是我的附庸”，不可能越过各级家长直接控制臣民。同时各级家长与家属间的关系都是伦理性的长幼尊卑关系，而不是、至少不完全是行政上的上下级关系，更不是雇用式的主仆关系。打个比方说：儿子固然有孝敬父亲的义务，父亲却不能随意“任免”儿子。

法家改革的重要内容便是把“长者政治”变为“强者政治”。法家采用极端的反宗法措施：“不得族居”、“民有二男不分异者倍其赋”、“父子兄弟同室共息者为禁”，强制解散大家庭、切断家族纽带。法家鼓励“告亲”，禁止“容隐”。秦律规定妻子告发丈夫，妻子的财产可免遭抄没；丈夫告发妻子，不但他的财产可以保全，妻的财产也可以用来奖赏他。汉儒曾这样描绘秦的民风：儿子借父亲一把

锄头，父亲的脸色便很难看；母亲来儿子家借个扫帚簸箕，儿子一家便骂骂咧咧；媳妇生了男孩便得意洋洋，不把公公放在眼里，婆媳一语不合，便“反唇相讥”。家好族好不如权势好，爹亲娘亲不如皇上亲，这样的民风简直比据说儿子到父亲家吃顿饭还要付钱的现代西方还要“个人主义”了。然而这种“个人主义”当然不具有近代反对父权族权的那种个性解放性质，这种“家好族好不如权势好，爹亲娘亲不如皇上亲”的状态便于皇权一竿子插到底地对社会实现直接控制。

编户齐民：集中人力物力。朝廷可以通过任免如意的官僚组织和闾里保甲的户口管制系统把一盘散沙的民户编制起来，从而最大限度的集中人力物力。2000万人口的秦朝，可以调50万劳动力去修长城，70万人去修始皇陵，70万人去修阿房宫，50万人戍五岭……这是宗法时代的周天子绝对不敢设想的。

否定宗族的法家因而也就建立了极端的性恶论。儒家的性善论是建立在血缘宗族内“天然”亲情基础上的，否定宗族的法家因而也就建立了极端的性恶论。针对儒家“人各亲其亲长其长”之说，法家提出“亲亲则别，爱私则险，民众而以别险为务，则民乱”。为了否定亲亲、性善之说，《韩非子》甚至认为“夫以妻之近及子之亲而犹不可信，则其余无可信者矣！”“子、父，至亲也，而或谯、或怨者……皆挟自为心也。”既然连父子、夫妻之间也不可信，一般人之间的仁义忠信就更不足恃了。在法家看来，唯一可信的是一法、术、势。

法：普遍主义的赏罚规定。

术：通过分权制衡驾驭群臣的权术。

势：严刑峻法形成的高压。

法家认为人间是个社会达尔文主义式的权力竞争场；“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力（权力）”；“上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官”。

《韩非子》内文

韩非子是战国时期著名散文家、法家学说集大成者。他重点宣扬了法、术、势相结合的法治理论，为中国第一个统一专制的中央集权制国家的诞生提供了理论依据。

性恶论、权力中心主义而导出的行政安全至上，因此君王安排吏治，首先考虑的就不是如何顺天应民，实现行政正义，而是确保大权在我，居重驭轻，强干弱枝，防止权臣窃柄、君位架空，致使法、术、势失灵而危及“家天下”。于是由性恶论、权力中心主义而导出的行政安全至上，便成为吏治的首要原则。臣下的忠顺比清廉更重要。法家君主当然也希望臣僚清廉公正得民心，但绝不会把行政正义置于行政安全之上。这种吏治观认为臣下的忠顺比清廉更重要，而且与儒家不同，法家要求这种忠顺是无条件的，即“臣忠”不能以“君仁”为条件。把这种观念推到极端的是清朝的雍正帝，他甚至连臣下“君恩深重，涓埃难报”的献媚之语都作反面理解，申斥说，“但尽臣节所

当为，何论君恩之厚薄”，即君不君时，臣也不许不臣。

但作为性恶论者，法家实际上也并不相信君臣关系中有什么信仰、忠诚可言。韩非就曾一再讲：“人臣之于其君，非有骨肉之亲也，缚于势而不得不事也。”“臣之所以不弑其君者，党与不具也。”他还举例说，佣夫卖力地给主人干活，不是因为爱主人，而是因为活干得多可以多挣到钱。同样地，臣之所以能为君用，是因为他们期望以此得富贵。而臣之所以不叛君，是因为他们害怕杀头。所以毫不奇怪，一个人如果竟然不图富贵又不怕杀头，那他在君主眼中就有造反的嫌疑，儒家傻呵呵地提倡的那种不贪财不怕死的海瑞式人物，还是少些为好：“若此臣者，不畏重诛，不利重赏，不可以罚禁也，不可以赏使也，此谓之无益之臣也，吾所少而去也。”海瑞式的清官，在儒家看来是吏治的典范，在法家看来却是吏治之癌。在现实吏治中海瑞之所以罕见，在儒家看来是理想太完美，曲高和寡，大音希声。而在法家看来没有海瑞才是理想的吏治，有那么一两个，是为“无益之臣”，如果有更多那就是危险之征了。于是历史上常常有这种情景：臣子故作腐败状，以使君主放心；或者是君主故意鼓励臣子腐败，以消弭其过分的“大志”。前者如汉之萧何，为释刘邦之疑而故意霸人田产，自毁声誉。后者如宋太祖“杯酒释兵权”后规劝权臣们纵情声色犬马，而放弃政治抱负。

为了行政安全至上，有时不仅行政正义可以放弃，连行政效率也可以牺牲。一般来讲，法家吏治观是欣赏那种能办实事而不空谈道德的“能吏”、甚至雷厉风行的“酷吏”的。然而在性恶论下，吏太能、权太重、事功太盛又会让朝廷感到难以控制。于是法家之“治术”的一个重要方面就是有意分割事权，使其相互牵制，即所谓“用一人焉则疑其自私，而又用一人以制其私；行一事焉则虑其可欺，而又设一事以防其欺”。这与所谓“用人不疑”的儒家观念是相反的。

这种为了确保皇权安全的“分权制衡”往往比近代民主制下为了保护民权而设立的分权制衡还要复杂得多，以致十羊九牧，政出多门，相互掣肘，严重影响行政效率，也是导致冗官冗吏、编制膨胀的重要原因。不过从另一方面讲，这种互相监视的分权制度在确保吏权不能威胁君权的同时，也有可能使某些官吏侵犯民众利益的行为受到一定制约。

法家既然反对“人各亲其亲，长其长”，就必然会以“法制”上的普遍主义取代儒家“礼制”上的特殊主义。

儒家认为每个小共同体中都有长幼亲疏上下贵贱之别，不平等是普遍的，“物之不齐，物之情也”。这当然与现代平等观念相悖。而法家则主张“不知亲疏、远近、贵贱、美恶”，一以法度律之。然而这与现代法治的普遍主义与平等观念绝不是一回事，它讲的不是公民权利的平等而是“臣民义务的平等”，“率土之滨，莫非王臣”，人人都是皇上之奴，因此彼此不得相互依附。极而言者甚至把人人都视为皇权之下的“无产者”：“三代子百姓，公私无异财；人主擅操柄，如天持斗魁；取予皆自我，兼并乃奸回，奸回法有诛，势亦无自来。”而现实中的“人主”（君王）权力如果说还达不到把全社会的财产都垄断在自己手里的地步，那他至少也要有调剂这些财产的能力，“令贫者富，富者贫”。法治下的“平等”乃“为奴的平等”，而儒家则认为皇权膨胀到如此地步是不公平的：它“使天下人不敢自私、不敢自利”仅仅是为了满足君主个人的贪婪，“以我之大私为天下之大公”。

法家的“录用”。法家的普遍主义反映在吏治上就是反对儒家的“小圈子”倾向。法家从性恶论出发，不相信推荐“贤者”为官的做

法，主张所有人都以个人身份，摆脱一切人事关系的影响，直接由朝廷按客观标准考察任用。从秦代以“甲首”（战场上割下的敌人的脑袋）计数的军功爵制，到明清以高度形式化的“智力测验”为实质的科举，都体现了这一原则。

反对“小圈子”政治的另一办法就是“回避制”。从性恶论出发，法家相信人们抱成一团就会导致串通作弊弄奸，因此发展了越来越复杂的回避规定。如本地人不得做本地官、富庶地方的人不得在中央财政部门做官等，此外还有亲属回避、师生回避。回避制与考试制在非民主政治中对吏治应当说是能起到好作用的，起码比那种小圈子政治、门阀政治要来得合理。儒法两大传统吏治观的区别乃至对立是很明显的。

哪个是现实的中国政治传统？我认为那种一讲“中国传统”就归之于儒家传统的看法是很成问题的。事实上在帝制中国的两千多年中，虽然也有短时期儒家吏治观比较落实的情形，如东汉后期至南朝这一段，但从秦至清的整体看，中国吏治传统的主流是“儒表法里”，即说的是儒家政治，行的是法家政治；讲的是性善论，行的是性恶论；说的是四维八德，玩的是“法、术、势”；纸上的伦理中心主义，行为上的权力中心主义。

什么是“表里”？我国传统中这种“表里”差异，是世界各文化中极为罕见的。任何文化都有“思想家的理想主义与现实生活中的实用主义”的差异，有典籍中价值观（有人称之为“元典精神”）与社会现实间的差异。印度文化的典籍视人生为苦，基督教典籍视人生为罪，但为脱苦赎罪而舍弃尘世快乐、投身寺庙或隐修院的也只是少数。这就是所谓“取法乎上，仅得乎中；取法乎中，风斯下矣”。不是“表里”，是“阴阳”。但是传统中国的“儒表法里”却不同，它的

表里间并不仅仅是思想家的原则与生活中的实用主义之差，“取法”与“仅得”之差，而根本就是两种原则、两种“取法”。法家并不是儒家理想原则在现实中“仅得乎中”或“风斯下矣”的结果，它本身就是一种价值体系，一种在形而上层面就与儒家截然不同的思维与行为方式。

多数国人不会像韩非那样把“性恶论”理解到了连父子、夫妻之间都“不可信”，都要搞“法、术、势”的程度，但只要“仅得乎中”，也会把人性理解得十分阴暗，并进而影响到其为人行事。这与对儒家伦理的“仅得乎中”是完全不同的。传统中国一直存在着法家制度文化与儒家典籍之间的明显紧张。汉以后法家著作传播面可能远没有享有“独尊”地位的儒家著作那样广（但在上层权力精英中“法、术、势”之书都是必读的），然而“百代都行秦政制”，制度对人们行为方式的影响绝不亚于典籍。虽然董仲舒以后的儒学已多次被改造，但“表里”矛盾并没有消除。在这种矛盾下，人们说的是一套，做的却是另一套，而且两套的差异远不是“取法”与“仅得”的问题。

这种状况的第一个后果是造成传统国人的性格分裂或双重人格。这可以理解儒法之外的第三种传统即道家传统为什么如此重要。但如果不是就道言道，而是就诸家互动形成对国人行为的综合影响而论，则道家（主要是在庄周以后的形态中）实际上是一种“思想润滑油”。汉人司马谈把道家归纳为“以虚为本，以因循为用”是很准确的。道家在知与行两方面都倡导“无为”。

“无为”之“双重性”：单就“无为”而论本无所谓对错。强者对弱者“无为”可以理解为宽容，弱者对强者“无为”就沦于苟且。

权力对权利“无为”意味着自由，而权利对权力“无为”则意味着奴役。道家恰恰是一种主要面向弱者的“贵柔”学说，这就把无为等同于苟且了。庄周曾自比“腾猿”：“其得楠梓豫章也，揽蔓其枝而王长其间，虽羿、蓬蒙不能眇睨也。及其得柘棘枳枸之间也，危行侧视，振动悼栗，此筋骨非有加急而不柔也，处势不便，未足以逞其能也。”亦即人当得势时是有为的，所谓“无为”，就是“处势不便，未足以逞其能”时的生存方式：“今处昏上乱相之间而欲无惫，奚可得邪？”“物无非彼，物无非是。”“彼出于是，是亦因彼。”“方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。”“是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？”“恶乎然？然于然。恶乎不然？不然于不然。……无物不然，无物不可。……恢诡谲怪，道通为一。”

指鹿为马之“高，实在是高！”法家指鹿为马，儒家曰此非马，则被坑矣；曰此马也，则非儒矣。而庄子曰：马亦鹿也，鹿亦马也，所谓“万物一齐”也。是故指鹿为鹿者，儒也；而指鹿为马者，尤大儒也。言“大”者何？谓其超越是非之俗见，是为“真人”、“至人”也。故曰：法家儒也，儒家法也。而儒表法里者，其旷世之大儒乎！——庄周的逻辑适足以论证如此“高尚的无耻”。

道家提倡“顺其自然”，以“逍遥游”的态度对待世事，“不谴是非，以与世俗处”。把一切矛盾都化解为虚无，化解在庄生梦蝶、蝶梦庄生、似是而非、似非而是、难得糊涂、玩世不恭的态度之中。何必“较真”？有了这种游戏人生的心态，人们就可以在“儒表”与“法里”的巨大反差之间表现得漫不经心，以无所谓、何必较真的姿态适应那种说的一套做的另一套的生存方式。我们“心安理得”也。在其他文化中这样大的人格分裂或双重人格恐怕要造成严重的精神分裂症，甚或造成因幻灭而自杀的社会病。但在中国有了老庄的这种犬

儒哲学作为“儒表”与“法里”之间的润滑剂，人们就会心安理得。

因此尽管儒学是一种强调入世、有为的学说，有“内圣外王”的强烈要求，但在正常情况下，面对有霸道而无王道的现实，汉以后的历代儒者也都接受了“内圣外霸”的状态。这种就制度与典籍而言是“儒表法里”，就理念与行为而言是“内圣外霸”，就总体文化而言，是儒法道三者互补的情况，构成了过去两千年间、至少是在近代西学传入前的常态。

儒家，中国文化之“阳”；法家，中国文化之“阴”；道，一阴一阳之“化”。而在这样一种三元互补结构中，儒家的地位可以说是最为尴尬的：表面上它的地位最为尊崇，无论是“儒表法里”还是“儒道互补”，都以儒为首而且非儒不可，或法或道，都只是叨陪末座而已。但实际上它作为一种价值却又最为虚悬，它不像基督教价值观之于传统西方真能主宰人们的内心世界，只是受外在结构的制约才出现“取法”和“仅得”的差距。而在传统中国，不仅外在结构一直是“百代都行秦政制”，从来只有“霸道”而不见“王道”，而且内心世界也很难说真有儒家圣贤的多少地位。千百年来多少大儒都感慨“内圣”难以开“外王”，其实真正的问题是国人的“内”心本无“圣”，何以谈“外王”？在传统中多数情况下就“内圣”而言，儒的实际地位未必赶得上法、道；用明儒王夫之的话说：“其上申韩者，其下必佛老。”

一般地讲，中国历史上有权者自己真正相信的是“法、术、势”，而要别人相信仁义道德，但人们并不是傻子，那些成仁取义殉道存德的理想主义者如东林、海瑞之类人的下场有目共睹，那个通过文字游

戏挑选聪明人而对道德并无分辨力的科举制度之奥妙也人所共知，那些“操守虽清”却奴性不足，只想“为万世开太平”而不懂得趋炎附势的书呆子不仅多灾多难，有时还被公开批判为只知“洁己沽誉”而受惩戒。“识时务者为俊杰。”不仅精英层熟谙“难得糊涂”，大众更长期从俗文学中接受“奸臣害忠良”的教育，得到“山中有直树，世上无直人”的启蒙，明白“识时务者为俊杰”的道理。年深日久，国人越来越聪明（鲁迅在《聪明人与傻子》的著名杂文中解释的那种聪明），“糊涂”者越来越少；同时又越来越糊涂（老子“绝圣弃智”那种意义上的糊涂），价值理性越来越萎缩。

老庄的“逍遥”之道、犬儒主义和所谓“圆融通透”的行为方式大行于世。同儒家的道德说教形成了鲜明对比。在价值观念上便出现了“一管就假，一放就恶”的怪圈。专制王朝常以剥夺臣民自由而厉行法禁来维护“纲常名教”，以“罢黜百家”来“独尊儒术”。但“罢黜百家”只能导致假话泛滥，厉行法禁只能培养法吏人格，而法吏人格在价值观上只能导致犬儒化。法禁一旦松弛，人们便由申韩而老庄、“逍遥”地大纵其欲，从而出现礼崩乐坏、纲常扫地的局面，犬儒哲学转化为痞子行为。早就“看透了一切”的聪明人，从“存天理、灭人欲”的高调一变而为“人不为己、天诛地灭”，只转眼间事耳。这样的例子不胜枚举。

汉代在罢黜百家后，到东汉时形成了虚伪道德泛滥的第一个高峰，矫情造作，沽名钓誉的表演盛行于世。有守墓数十年的“至孝”却在墓庐中纳妾生子的，有受征召十余次而不就以博清高之名，而私下走“权门请托”、“以位命贤”之路的，不一而足。当时流行的民谣有“举孝廉，父别居”、“寒素清白浊如泥，高第良将怯如鸡”之讥。然而到汉季大乱、礼崩乐坏，“至孝”、“有道”之风即一变而为“逍遥”至极、寡廉鲜耻的“魏晋风度”，士大夫侈谈老庄，竟效犬

儒，以痞相尚；社会风气腐败到了变态的程度。裸体交际、乱伦性交见怪不怪。

在经济凋敝、谷帛为市、市场机制严重萎缩的背景下这一时期却连续出现鲁褒、成公绥等多人竞作《钱神论》的怪现象，称钱“为世神宝，亲爱如兄”，“钱之所在，危可使安，死可使活；钱之所去，贵可使贱，生可使杀”，“有钱可使鬼，而况于人乎”，乃至“死生无命，富贵在钱”，“天有所短，钱有所长”……

人们以申韩之术待下，以老庄之道待上，以申韩之权求治，以庄周之滑处乱。在上者指鹿为马，在下者难得糊涂。

在中国历史上的专制时代，尽管真正的儒家理想主义作为一种思想血脉一直不绝如缕，到现在也仍然不失其光华。但实际上就整体而言，传统文化的主体结构与其说是“儒道互补”，不如说是尊儒表象下的“法、道互补”更确切。这应当是传统吏治积弊的文化根源。其特征是：以追求专制权力为中心，在强权之下唱高调，说假话。强权不及之处，则痞风大盛，道德失范，几成丛林状态。而正如经济上因乱而管、因死而放，遂使“死”“乱”互为因果一样，在“文化”上恶欲横流成为“管”的理由，假话连台又成为“放”的依据，于是假与恶也就互为因果，形成怪圈。法道互补形成了我国历史上的专制传统。

连续的历史，循环的怪圈……

中国政制的一些常态：非法之法

“后世之法，藏天下于筐篋者也。

利不欲其遗于下，福必欲其敛于上。

用一人焉则疑其自私，而又用一人以制其私。行一事焉则虑其可欺，而又设一事以防其欺。

天下之人共知其筐箠之所在，吾亦颯然惟筐箠是虞。故其法不得不密，法愈密而天下之乱即生于法之中，所谓非法之法也。”

制其私，防其欺——中国式的权力统御术，对人性的不信任，不信是常态。如上所述，这种以人制人、设事防事的制衡之术也是源自人性观念上中国式的“性恶论”——犹如西方的权力制衡论源自西方传统的性恶论一般。都说儒家传统讲究人“性本善”，可是在儒表法里的中国，人们对人性的真实看法实际上更近似于韩非。西方人信“人有罪”，所以“总统是不可靠的”。因为，西方文化相信“上帝”。而我们不信人，信谁啊？于是咱们的疑人之心与防人之法也发展到人类诸文明中如果不是唯一的至少也是罕见的程度。

何处探询“传统”？在这方面人们与其从“四书五经”中不如从更讲“大实话”、更普及也更对社会有实际影响的那些从娃娃教起的“蒙学”作品中去探寻真正的“传统”。“蒙学”作品中的“启蒙”：“经典”上讲读书做官是为了“修身齐家治国平天下”，而蒙学作品《神童诗》的大实话是“书中自有千钟粟”，“书中自有黄金屋”，“书中有女颜如玉”！“经典”上讲性善论，而蒙学作品《增广贤文》的大实话是“知人知面不知心”，“防人之心不可无”，“逢人只说三分话，未可全抛一片心”，“守口如瓶，防意如城”，“山中有直树，世上无直人”，“人情似纸张张薄”，“谁人背后无人说，哪个

人前不说人”，“人善被人欺，马善被人骑”……人君南面之术“更精更黑”。

蒙学作品是面向大众的，而统治大众的“精英”，尤其是精英中之最“精”者——皇上自然决不能比大众更傻，他们的“人君南面之术”更是以极端的性恶论为基础的。欧洲中世纪的统治结构是以封主与封臣之间的层层“效忠”为原则的，每一级封主都似乎很放心地让效忠他的封臣在其领地内专断一切，形成那种“我主子的主子不是我的主子”的傻乎乎的制度。这在咱们的皇上看来简直太愚蠢了！

“世上无直人”，朝中无忠臣。家奴总是要通奸的，于是只有把他们阉了；朝臣总是要结党营私的，于是除了靠阉奴（宦官）当特务来监视他们外还要靠身边的亲信秘书来分他们的权，形成了“内朝”（从汉之尚书直到明清的内阁、军机处）架空外朝的制度；地方官总是要割据称雄的，于是不断派中央工作组去分他们的权，形成了巡察之官架空常设之官的制度；人心莫测而必分其权，政出多门办不成事又不得不集中事权，形成了集权——分权往复循环之例。

千年以来我国传统政治中的许多特色现象，如宦官专权、外戚干政等，都与这种极端性恶论导出来的防人之术有关。由法家式的性恶论传统产生的“分权制”愈演愈烈。分相权、分朝官之权、分外官之权。除分兵、民、财、法诸权外，在明代司法之权也由刑部、都察院、大理寺等“三法司”分掌，兵权则由兵部、五军都督府及非常设总兵分掌。甚至出现监察之监察、特务之特务：先设锦衣卫以监视百官，又设东厂以监视锦衣卫，再设西厂，最后又设内行厂并锦衣卫及东西厂皆归其监视之。

由于皇上什么人都不相信，又什么事都想管，于是总无万全之制，

事权分而复始，形成中国历史上独特的“分权循环”。

一是内外朝的循环。历代皇帝总疑心朝臣搞鬼，宰相弄奸，因而用身边的亲信秘书（内朝）分外朝之权，乃至架空外朝而取代之。然而这些原先的近侍奴才一旦权重事繁，又演变为新的“外朝”，引起皇帝的疑心。于是皇帝又另建一个秘书班子来架空之。如汉之丞相统公卿而主朝政，皇帝便培植“尚书”（原仅为管理文牍的秘书）而分其权。演变为汉以后至隋唐之尚书省，秘书已成了新的宰相，于是唐帝又重用“同中书门下”的近臣，使其架空尚书省。到宋朝“同中书门下平章事”（简称同平章事或平章）又演变新的宰相并出现以他为首的外朝“中书省”，于是明代皇帝又用身边的一些“大学士”组成“内阁”来架空中书省，乃至取消丞相。然而明代后期“内阁”又已坐大，像严嵩、张居正那样的“大学士”又已从秘书变成了实际上的宰相乃至“权相”。于是清朝又出现了南书房、军机处之类的秘书班子，以架空内阁。若无辛亥之变，可以想见以秘书架空外朝的游戏还会周而复始地循环下去。

二是中央巡视员与地方“诸侯”的循环。历代皇上总认为地方官居心叵测，不断派出中央工作组巡行地方并授予钦差重权。于是这些中央代表便由干预地方政务发展为越俎代庖，由分诸侯之权到架空诸侯，临时的特派员成了地头蛇，又演变为新一代诸侯。而皇上又要派新的中央代表来巡视这个地盘了，出现了中央巡视员与地方“诸侯”的循环。

三是地方分权与地方集权之循环。同样由于皇上对“诸侯”的猜疑，历代朝廷常常分割地方事权，将军事、民政、财政、司法诸权分授不同的官员并使之互不统属，各自平行隶属于中央的相应上级，以使其相互牵制。然而这样的体制往往极无效率，平时政出多门，终日

扯皮，一旦有事则相互推诿，甚至造成政府职能瘫痪。于是不得不另设一首长总掌诸政，统一事权。然而这样又导致尾大不掉，威胁中央集权，不久又不得不再度分权。

秦汉时的郡一级本是分权的：郡守掌行政、郡尉主军事、监御史管司法与监察，“三权分立”而互不相属。然而到东汉至隋，州刺史（州牧）便大权独揽，兼统军民，自专财政与司法，俨然一方之“土皇帝”。于是到宋时在路一级分设帅司（安抚使）、漕司（转运使）与宪司（提点刑狱使），路下的州军又设通判以分知州、知军之权，实行了典型的地方分权制。到了元代之行省，事权再度集中，行省平章为一省军民之共主，据地自雄，早在元中叶便发生了诸行省军互相攻伐的“天历之乱”，元末更酿成了行省军阀群雄割据之局。于是明鉴元弊，废行省平章之职而在一省分设三司，即隶属于中书的布政使司（藩司）掌民政，隶属于都察院的按察使司（臬司）掌刑狱，隶属于五军都督府的都指挥使司（都司）掌军政。三司分立而互不相属。然而割据之弊虽除，扯皮内耗之弊又生，到明末不得不普遍设立巡抚以统一三司的事权，入清后巡抚（以及同时增设的总督）遂成威震一方的封疆大吏，延及清末民初又成军阀割据之势……

地方分权与地方集权之循环，这样一种以私制私、设事防事、乱极立法、法密生乱、用人而疑、疑人而用、六道轮回、循环千年的政治怪圈，岂是“君君、臣臣、父父、子子”这样温情脉脉的理论所能解释的？这种吏治上的精巧设计在传统政治条件下确实是十分成熟，甚至是十分“现代化”的或高度“理性”的：当西方中世纪的封主与封臣间还是一片混沌的“忠诚”时，中国人早已把防人之术发展得炉火纯青了。而西方的文官制之取代贵族制，不仅时代远晚于我国的科举官僚制之取代门阀士族制，形式上也借鉴了我国科举的某些做法，而且最终也拉不下面子，没有派出大兵来一对一的盯住应考者，以防

他们为“千钟粟”、“黄金屋”与“颜如玉”而偷奸耍滑。中西方“性恶论”与“权力制衡”毕竟是形虽略同而质全异。

法家的“性恶论”导出的是极端专制——比贵族制更专制。而近代西方的“性恶论”导出的是反专制——比贵族制更民主。法家的“权力制衡”是皇权本位的，如黄宗羲所见，以私制私、设事防事是为了“藏天下于筐篚”，即置天下于一家之私囊而不允许他人染指；而近代西方的“权力制衡”是民权本位的，以权力制约权力是为了防止独夫们垄断公共领域。

前者捍卫的是神授皇权，而后者捍卫的是天赋人权。因此毫不奇怪：这两种“性恶论”、两种“权力制衡”之间的距离，比它们各自与性善论及和谐论（我国的宗法伦理与欧洲中古的恩主—附庸关系）的距离还要大得多。因此不难理解：当我们把儒家仁义之说与“温良恭俭让”的“传统”反掉之后，我们离民主与宪政却不是更近而是更远了。

从实用角度讲，这样的“理性化”制度却在两方面都经受了世界历史中罕见的时间考验：

从正面讲，它由于高度重视行政安全而具有突出的生命力，同时它的十分复杂的分权机制虽然主要是基于政治防范，但对规范吏治、抑制官吏个人的害民行为也还是有一定的积极作用。皇朝盛世是“辉煌”的。这两点使得这一制度从秦以来一直延续了两千多年而没有遇到真正可以取代的另外的选择，并在长时期的延续中积累了辉煌的文明成就。

从反面讲，这个制度内在的根本缺陷是不可解决的，因而它的延续并不是在“长治久安”、而是在上述的几重循环中实现的。而这些循环实际上是弊端长期积累后的大释放，它造成的大破坏与中国的文明成就同样惊人，两千多年的历史就这样一次次重演这种“分久必合，合久必分；乱极生治，治极生乱”的活剧。

“法道互补”的后果：行政不正义

传统吏治的首要危机就是行政不正义，也就是我们一般所讲的“吏治腐败”。为什么贪风仍然不止？

在传统时代的世界诸文明中，作为意识形态，像我国的儒家这样强调为官道德修养与民本意识是十分罕见的。作为制度安排，像法家这样把官场监督防范搞得如此严密也是罕见的，然而为什么贪风仍然不止？贪官却越杀越多，为什么？

历史上明初朱元璋重典治贪，连“剥皮实草”这样的酷法也大量使用，不仅官场上层层设防，还授权老百姓举报、乃至自行扭送贪官污吏进京治罪。几次大案如郭桓案、空印案的株连动辄上万计。然而贪官却越杀越多。朱元璋最后也不得不自认失败。这又为什么？原因就在于“儒表法里”体制在文化价值上与制度上都存在缺陷，使得儒家的道德防线与法家的严刑峻法对吏治的正面作用都大打了折扣。法家的价值观本身是排斥不怕死、不爱钱的“清官”价值的。它不仅不相信人可以不利己（这一点它与西方的“性恶论”相似），而且事实上认为不利己的人是有害的（这一点是西方的“性恶论”没有的）。于是传统政治中一直就有诱人追求利禄享受以权谋私而放弃道德自律的机制。

萧何像

萧何（？—前 193），西汉初期著名政治家。他对西汉的建立起了重要作用，以功最高封为“酈侯”，后拜相国。为避免汉高祖猜忌，他以“自毁其名”的方法避祸。

“饮醇酒，近妇人，即为贤王。”萧何故意“表现”腐败以释刘邦之疑和赵匡胤公开劝谕诸臣及时行乐而放弃政治抱负，绝不是孤立的例子。明成祖朱棣为防止宗室中有人像他那样“胸有大志”，也是一面公开鼓励他们腐化作乐，一面严密防范他们参与政事。

所谓“饮醇酒，近妇人，即为贤王”。“晏子治东阿，三年，景公召而数之曰：‘吾以子为可，而使子治东阿，今子治而乱，子退而自察也，寡人将大诛于子。’晏子对曰：‘臣请改道易行而治东阿，三年不治，臣请死之。’景公许之。于是明年上计，景公迎而贺之曰：‘甚善矣，子之治东阿也。’晏子对曰：‘前臣之治东阿也，属託不行，货赂不至，陂池之鱼，以利贫民。当此之时，民无饥者，君反以罪臣。今臣后之治东阿也，属託行，货赂至，并重赋敛，仓库少内，便事左右。陂池之鱼，入于权家。当此之时，饥者过半矣，君乃反迎而贺臣。臣愚，不能复东阿，愿乞骸骨，避贤者之路。’再拜便辟。”

晏子治理东阿的前三年，廉洁奉公，百姓获利，却遭到君主严厉处分；第四年徇私纳贿，欺下媚上，君主反而大加奖赏。有人分析这个故事时认为原因在于受仁政之惠的老百姓没有发言权，而受恶政之

利的权贵垄断了信息通道，因而君主得到了错误的信息。这当然是对的。但是假如君主知道真相，他就能奖廉惩贪么？从儒家看应当是的，因为民为邦本。但如果法家来看待此事，他很可能怀疑你“洁己沽誉”、“市恩于民以彰君非”。这个逻辑十分明白：虽然在理想状态下我、君（上司）、民（下属）三者利益应当一致，但倘若三者不幸有悖又当如何？为己害民既是理所当然。

儒家从“从道不从君”、“民贵君轻”的观念出发认为应当舍己为民不惜违君（无论实际做不做得得到起码理想如此），法家却认为绝对应当为君违民。然而实际上法家从性恶论出发又并不相信官吏会舍己为君（如同不相信他们会舍己为民），只认定他们是利己而为君用，因而“为君违民”在逻辑上就只能理解为为己害民。为己害民既是理所当然，“不畏重诛、不利重赏”的清流又被视为“无益”有害，“儒表法里”对吏德的影响由此不难想见。

儒家相信道德说教忽视制度防范，并且推崇小圈子和“特殊主义”，这当然不利于改善吏治。法家针对性地强调分权、监视等制度并且以普遍主义打破小圈子，这本来似乎应当有利于行政正义的。但是如上所述，法家这两个政策的出发点却并不是行政正义而是行政安全。这就决定了那些制度设置和普遍性原则不仅对奖廉惩恶作用有限，而且还有反作用。

以监督机制而言，我国古代的官场监督机制应当说是各大传统文明中最发达的。不但从中央到地方都设有监督机关，有大批常驻的或巡视的监督人员，许多朝代还热衷于发展秘密监督系统即所谓“特务政治”，如明代的锦衣卫与东、西厂等。但是这些监督第一主要是为了行政安全，而不是为了行政正义，第二因此它主要以政务官、而不是以事务官作为监督对象。

我们知道，现代政治中的机构监督主要是针对受雇于国家的事务官（公务员）的，至于受权于民的政务官则主要靠社会（民众）监督和舆论监督，因为你对老百姓如何，老百姓自然最有发言权。掌权人的权力是选民给的，选民自然要监督他如何行使权力。而职业性办事员是国家考查雇用的，雇主自然要负监督之责。传统中国则正好相反，对衙门办事人员即所谓“吏”的监督几乎空白，因为他们的贪廉一般来说很少威胁皇权，制度设计就很少考虑治吏的问题，甚至往往造成“官”受制于“吏”的状况。例如拥兵大将需要巴结、贿赂兵部书吏，否则军功就报不上去等。而对“官”的监视却很严密，有时到了动辄掣肘的地步。这些监视主要是防止你尾大不掉于皇权不利，却并不很关心你对百姓如何。因此这样的监督机制对行政正义的作用有限。

“察弊适以滋弊”也。这种监督往往就是腐败之源，监督者受贿问题历来是传统吏治中最突出的问题之一。御史出巡，地方官争相巴结；厂卫纳贿，科道受托；台垣稽查之职皆成肥差。叠床架屋互相掣肘的监督机制不但未收澄清吏治之效，反而增添无数创收机会。究其根源，缺少社会监督这一块，“监督监督者”的问题的确是很难解决的。

其次是回避制。回避原则可以说是我国传统官制的一大特色，历唐、宋、明、清愈益完善。明清两代厉行回避制、“流官”制，全国除土司地区和规定必须由孔姓掌权的曲阜县外，其余所有县官都必须由外省人担任（本省外县的也不行，甚至即便是跨省为官，任职地距离本人原籍在 500 里内也在禁列，有的朝代不仅回避原籍，还要回避寄居地、居止处、自家和妻家田产所在地），而且任期很短。这样，朝廷政令可以一竿子插到底，地方上盘根错节的关系网可以削弱到最小限度。县太爷之外的其他“县直干部”（县丞、典史、主簿等）虽没有那么严格，但也尽量实行回避原则，只有管教育的“学官”规定可用本地人——但这种“教化之官”实际权势是很小的。

回避制的优点是明显的。在隋唐以前回避尚未成为定制，官员多来自本地，却不受本地民意的制约，年深日久，形成牢不可破的“关系网”，互相“提携”，近亲繁殖，一损俱损，一荣俱荣，上枉国法，下干民怨。回避制下这些弊端可以大为减少。贯彻了朝廷旨意，却回避了百姓安危，不过这样的体制又有另外的毛病：它虽强化了中央集权，却严重压抑了地方自治活力，贯彻了朝廷旨意，但并未考虑民心与百姓利益，因此它能减少瞒上却不能减少欺下。弊端积重难返后也会导致严重后果。因为这种制度下官员完全对上负责，就特别容易出现“酷吏”，而回避、轮换制下官员没有“兔子不食窝边草”的限制，更容易滋生“短期行为”，为官一任，刮了地皮走人，“三年清知府，十万雪花银”。甚至为了哗上取宠、显示政绩以求早日升迁，还会匿灾不报、冒歉为丰、苛征钱粮、虐民媚上，招致严重后果。由于“流官”难以熟悉地方事务，导致胥吏弄权。而胥吏恰恰是不经科举考试凭关系录用的，素质很差。于是胥吏的舞弊便使得“土官”枉法之害未除，“流官”酷法之害又加之。明清两代我国一些地区“改土归流”后往往吏治更坏，导致保守的土官势力借此煽起叛乱，就是这个缘故。

用科举制取代推荐、考察制（察举征辟制），全国士子都摆脱一切血缘、地缘、业缘、教缘关系，以个人身份直接接受中央政府的制度化“智力测验”，以达到“天下英雄入吾彀中”的效果，这的确是一大创造。

科举制是一种极为典型的“儒表法里”之制，即所谓“表面上是吏的儒化，实质上是儒的吏化”。隋间盛行基于儒家性善论与“伦理中心主义”的效忠——信任型官制，即由德高望重的地方元老（朝廷相信他们会出以公心）向中央政府推荐道德模范（“孝廉”、“贤良

方正”、“至孝”、“有道”等)为官的察举征辟和中正官之制。到宋以后这种信任已经荡然无存，察举之制也为朝廷直接通过排除任何人际关系的智力测验(不是道德测验!)而控制天下能人(不是贤人!)的办法取代了。

对人性的不信任和对乡里关系的摧毁，这就是科举。——据说相信性恶论的西方人直到19世纪以后才向我们学会了这种办法并赖以建立文官制，从而改变了他们对人际忠诚关系的轻信。

科举案托的不过是功名利禄而已。无怪乎科举考试虽然以儒家经典为题库且为标准答案，但从朱熹直到黄宗羲的历代大儒都对它批评甚厉，不少人主张“择贤以久任中外之官；罢科举而行乡举里选”。尤其宋明之间科举本身经历了从偏重“策论”到专重八股的过程，而越来越成为一种形式化、标准化的记忆力测验、文字技巧测验乃至书法测验，并成为谋取官禄富贵的门径后，它不仅距离经世致用的治国知识越来越远，距离儒家修身养性的道德教化之学也越来越远了。

“科名声利之习，未尝有志于圣贤之道。”顾炎武曾痛言“八股盛而六经微，十八房兴而廿一史废”，把八股对儒学的损害比之于焚书坑儒。黄宗羲认为科举“别是法门，而非儒者之所与也”，为否定科举他甚至主张恢复“落后的”察举征辟之制！清朝乾隆皇帝也指出：“科名声利之习，深入人心积习难返，士子所为汲汲皇皇者，惟是之求，而未尝有志于圣贤之道。”这还谈得到什么信仰？梁启超举例说，四书五经在科举中“为考试之题目耳，制艺之取材耳，于经无与也，于教无与也”，而像《礼经》这样重要的儒家典籍，由于官方不用为考题，几乎已被士人遗忘。

“科举在事势上只能着眼于文字，文字与一个人的义行名节无关，

这便使士大夫和中国文化的基本精神脱节，使知识分子对文化无真正的责任感。文字的好坏，要揣摩朝廷的好恶，与社会清议无关，这便使士大夫一面在精神上乃至在形式上完全弃置乡里于不顾，完全与现实的社会脱节，更使其浮游无根。科举考试都是‘投牒自进’，破坏士大夫的廉耻，使士大夫日趋于卑贱，日安于卑贱，把士与政治的关系，简化为一单纯的利禄之门，把读书的事情，简化为单纯的利禄的工具。”西方人难道会把《圣经》当敲门砖，可以考出高官厚禄就看看，不考就不看了？

科举的“非儒家化”，实际上就是科举的法家化。科举制那种“不知亲疏、远近、贵贱、美恶”，一以法度律之的普遍主义，那种使士人“完全弃置乡里于不顾”的做法，对于打破儒家的小圈子传统却有重大的作用；那种使士人脱离“社会清议”、一味“揣摩朝廷的好恶”的做法更是培养法家理想中“利重赏畏重诛”的“有益之臣”的绝妙途径，亦即“儒的吏化”之途径。唐太宗早就坦率地讲过科举之妙在于“天下英雄（不是天下善人或天下忠孝之人）入吾彀中”。而今人也已指出那种设计奇巧的八股程式意在测验人的智力（记忆力与文字游戏技巧），至于你的信仰与道德并不是这种测验所真正关心的因素，那些批评八股考试墨守儒家思想的人自己倒是太迂、太夫子气了！

科举应试者都是以个人身份、脱离家族、村社与其他小共同体背景而直接面对朝廷的测验并接受浩荡皇恩的。朝廷也不因其应“圣贤”之试而信其贤，宁可以小人之心度之，把科场防弊之制设计得严密如同防范狱中之囚：“诸生席舍，谓之号房，人一军守之，谓之号军。”更有“巡绰监门，搜检怀挟”，弥封糊名，严隔内外，“试官入院，辄封钥门户”。

于是在这1000年里我们的防人之法愈来愈密。科场之防密到每个考生派个兵看守的地步，官场之防严到本省人不许在本省为官的地步。对社会上的人际关系，朝廷也常持以怀疑眼光，尽量限制人与人之间、个人与社区之间的依附关系。专制国家对“强宗右族”的疑惧与礼教对大家族的褒奖始终是表里并存的。

对儒家理论上极力褒奖的家族组织，专制国家也不像表面声称的那样欣赏。别看朝廷常给累世同堂的“义门”赐匾立坊，那只是因这些大家族实际上罕如珠玑。一旦“义门”真的多起来就是另一回事了。

明清间方孝标的《钝斋文选》记载了明初“浦江郑氏九世同居”被皇帝疑忌为“以此众叛，何事不成？”而险遭杀身之祸。清代一些地方官府也曾“毁祠追谱”，压制宗族势力。防人，人也不“自欺为人”，“法道互补”下儒的“吏化”和“痞化”。

科举制在内的“儒表法里”则在这两个方面都抵消了儒家的影响。它一方面在很大程度上瓦解了儒家的道德自律，造就了一大批缺少“廉耻”、一心奔竞“利禄之门”、不择手段追求“黄金屋”、“千钟粟”和“颜如玉”的庸吏、墨吏，另一方面也在很大程度上打破了小圈子政治的弊端，不仅保持了大一统的延续，而且使裙带式、乡党式的“关系学”腐败受到限制。

科举制好的一面是打破身份限制，提供了“朝为田舍郎，暮登天子堂”的机会；坏的一面是科举时代的教育完全是一种高投入的应试技巧训练（不仅不是知识教育，甚至也不是道德教育）。当时没有完整的公共教育体系，教育功能主要由家庭（或家族）承担，从入馆求师到赴省赴京考试都需大量投资，而所学除应试为官外并无其他谋生用途，这就势必产生强大的激励，使人一心从官场上获取最大限度利

益以收回投资，得到“利润”。

这种激励就是大批贪官污吏的重要产生机制。大批贪官污吏的产生的激励机制又由于两个原因被放大了：一是当时官吏正式待遇方面的低薪制，不靠各种“陋规”的清官很难生存；二是我国古代财政制度下“强干弱枝”传统造成的“加派”激励。

我国古代财政制度下“强干弱枝”传统主要是：

其一，国家财政（朝廷财政）所占的比重？“天下郡县之赋，郡县食之不能十之一，而解运京师者十之九。”

其二，朝廷的“汲取”本身需要支付成本。“非法横征”又有多少？——在朝廷横征暴敛不仅使百姓遭殃，连地方也对中央失去耐性的情况下发生了王朝崩溃和社会爆炸。

“官吏欲廉而不贪，其可得乎？”本来官吏低薪就容易刺激贪污，加之地方合法财政尽被中央收走，如果不靠非法横征，连这点低薪也未必能发得出来。而“加派”既然反正已是乱来，自然是能多征就不会少征。低薪惩廉，横征奖贪，加上“儒表法里”之下的道德防线破裂，“官吏欲廉而不贪，其可得乎？”存而不论；传统吏治危机的第二个表现是行政无效率，这主要是“以私制私，设事防事”的事权分割不当造成的，这里姑略不论。

“法道互补”的危机：行政不安全

传统吏治危机的最严重问题则是行政不安全。传统法家吏治思想、乃至后世“儒表法里”的吏治实践都是以行政安全至上为圭臬的。它

们也的确在一定时期内可以比传统时代的其他安排更能保障行政安全。我国主要王朝一般都有比较长的太平岁月，即所谓“治世”，在这个时期，政治秩序比欧洲中世纪的一般状况要好得多，中国传统文明的成就就是在这种条件下创造的。

稳定压倒“一切”，而“一切”又在摧毁千秋万代的稳定。但是这样的“治世”通行的不是解决矛盾而是延缓矛盾的机制，一般是社会矛盾的积累时期。而积累到临界点后一旦爆发，“行政安全至上”很快就转化为极端的行政不安全。“国破”意味着“家亡”，便成为中国传统时代的突出特点。

法道互补传统中的君权虽然极端专制，却并不神圣。中国文化中缺少一些文化中突出的那种“神圣家族”。历代帝王虽然也声称受命于天，但王权神圣的观念在中国比基督教、穆斯林国家乃至日本这样的神道国家都淡漠得多。事实上中国文化中所谓受命于天的“天”也不是、至少不完全是超越性的宗教概念，而带有浓厚的世俗色彩。

“天人合一”、“天听自我民听”，“天”更多的是此岸而不是彼岸的东西，“天意”常常被解释为人心、民意。所谓“汤武革命，顺乎天而应乎人”，“文、武创业，顺天应人”，“赵氏既昌，合当顺人应天”，“应天顺人，以定大业”，“应天顺民，拨乱夷世”，“应天顺民，君临宇内”；诸如此类的说法，主要都不是把君主当成彼岸上帝的代表、而是当成此岸的“人民领袖”来描绘的。君主需“以德配天”，君主如果不能以德（真正的或表演出来而又能够哄得住人的）服人，就只能以“法、术、势”服人。在君主并无真德（这是多数情况）时，前者依赖于人们的愚昧，后者依赖于人们的犬儒，但两者其实都不依赖于超越性信仰和对彼岸世界的敬畏。“获罪于天，无所祷也！”

一点思考：

这里，君与天之关系，天子之身份，来自“儒家”的传统；这里儒并非全是“表面功夫”？

治统，还要有法统，最基本的还是在“道统”，中国的“道统”还是“儒家传统”？儒法关系，用中国传统的解释，“阴阳”关系理解，也许更贴切？阴极则阳萌？“君君、臣臣、父父、子子。”原初儒家的“君君、臣臣、父父、子子”之说实际上把君臣关系看成一种契约，君不君则臣也就可以不臣。因此“闻诛一夫纣矣，未闻弑其君；民为重，社稷次之，君为轻”。朱元璋那样的皇帝对这种观念则恨之入骨，朱曾删改《孟子》，并恨恨地宣称孟子如生当此世也该灭族。清代雍正帝的类似言论也十分典型。

法家是坚决反对儒家“民本”思想的，他们主张君不君时，臣也不许不臣。但作为性恶论者，法家实际上也并不相信君臣关系中有什么信仰、忠诚可言。前引韩非关于“人臣之于其君，非有骨肉之亲也，缚于势而不得不事也”之类的思想就是证明。

人无信不立。《论语》子贡问政，“足食足兵，民信之”。儒、法两家实际上都看到君臣关系的不稳定和缺少神圣性的支持。纯儒如黄宗羲者认为君臣不能类比父子，而法家如韩非则认为连父子也不可互信。纯儒认为君贤才能指望臣忠，而法家认为只有靠法、术、势的威胁，臣才能畏服于君。

为给君权增添一些神性，汉以后的“法儒”借助于阴阳家，从五行相生相克之说中推导出君权的天命依据。从汉代谶纬之学大兴，直到明清之际水德（清）代火德（明）之说，都不离这一窠臼。对于阴

阳五行之说，贬者斥之为巫魅迷信，褒者谓含有“科学”成分，但巫魅迷信也好，科学萌芽也罢，都不是宗教，缺乏终极关怀的内核。

以五行相生相克来解释其缘由的君权虽然很有些神秘，但并不怎么神圣；它可能令人恐惧，但却并不令人敬畏。这就导致中国传统君权的一种千年悖论：

项羽像

项羽（前 232 —前 202 ），名籍，字羽，秦末重要的起义领袖之一，秦亡后自封西楚霸王。秦始皇南巡，仪仗万千，他说“彼可取而代之。”

一方面君权专制的力量之强大、组织之严密、制度设计之殚精竭虑都堪称人类文明史上的奇观；另一方面那既不神圣又不令人敬畏的宝座人人想坐，以至觊觎皇位者之多也是人类诸文明中罕见的。

“皇帝轮流做，如今到我家。”不仅皇族、外戚、权臣军阀等显贵中不乏觊觎者，垄上耕夫也有“鸿鹄之志”，市井无赖也想“杀到东京，夺了鸟位”。所谓天下如产业，君主得而私，而“人之欲得产业，谁不如我”，“市井之间，人人可欲”。“帝王将相，宁有种乎？”“彼可取而代之！”又一个怪圈，这可以说是中国历史的一个

突出特点。反过来说，也正是因为觊觎皇位者之多，使“法不得不密”，性恶论、防人之术与法道互补的传统也日益强化。二者互为因果，形成了又一个怪圈。

从古埃及直到后来的欧洲、日本诸国都没有造反的民众争当君主的，俄罗斯历史上的哥萨克造反者如拉辛、普加乔夫等倒是想夺权，但也不敢否认罗曼诺夫王朝的正统，只能冒名顶替，求为混珠之鱼目而已。甚至我国藏、傣、彝和维吾尔等民族的土司制或神王制下，也没有下层民众造反称王的现象。然而在汉族传统中，上下各阶层都不乏做皇帝梦者。

秦始皇时代一方面专制的酷烈以“暴秦”著名；另一方面平民陈胜心目中“王侯将相，宁有种乎”，贵族项羽更想着“彼可取而代之也”。一旦“法、术、势”的堤防溃决，就如曹操所言，“不知几人称帝，几人称王”矣。

从这点上看，我们倒是有极为悠久的“平等”传统。但这不是人人平等相待的传统，而是在丛林法则下“平等地”争夺奴役他人之权力的传统。“成者王侯败者贼”（又有“成王败寇”、“窃钩者诛，窃国者侯”等说法）就是人们对这种“平等竞争”的描述。在这种观念中除了“成败”之外，“王”与“贼”就没有其他区别。这样的“平等”与支持君主立宪的那种“平等”可以说刚好相反：在后者，个人之间的基本人权是平等的，谁也不能奴役谁；但代表共同体的象征资格却专属于某个“德高望重”的家族，不是谁都可以竞争的。而在前者，这种象征资格因缺少神圣性而成为众人“平等”争夺的对象，但个人之间全无基本人权平等可言，取得共同体象征资格者因而可以奴役每一个人。

如今有人责怪辛亥革命太激进、太反传统了，他们认为君主立宪才适合国情顺应传统。其实，辛亥的局面完全可以用传统逻辑来解释，倒是君主立宪与我们的真实传统严重相悖。

试观英、日等君主立宪成功的国家，传统上王室不仅没有我们的这般专制，而且更重要的是远比我们的更受敬畏。不说是“万世一系”，但起码没有“市井之间，人人可欲”。即使在自由平等之说盛行的今天，即使是激进的左派执政，人们也还尊敬王室（正如即使是保守的右派执政，也还尊敬工会）。而我们那神秘却不神圣、令人恐惧却不敬畏的传统王朝，本身就有“汤武革命”的传统周期。清朝至辛亥已历时 260 多年，即使无西学传入，也是“气数”该尽了。若无西学影响，也会改朝换代。有了西学影响，清朝之后便不再有新王朝，但若还打清朝旗号，这本身就已违反传统了！

我们已经看到，在真实的传统中，国人之所以尊崇君主，与其说是基于对纲常名教的信仰，不如说主要是慑于“法、术、势”。

一山不容二虎，立宪制度下失去了“法、术、势”的“虚君”是很难得到英、日等国立宪君主所受到的尊重的。那些国家在近代立宪制度之前的历史上就常有不掌握实权的“虚君”，也形成了尊重虚君的传统。而我们历史上的君主一旦大权旁落，哪怕是旁落到至亲如母（如唐之武则天）、弟（如宋太祖之于赵光义）、岳父（如西汉末之王莽）、外祖父（如北周末的杨坚）之手，便难免性命之虞。所以我们的皇帝要么是“实君”，要么是命运悲惨的废君，而“虚君”比共和离“传统”更远。废清皇室在民初还能保有一定地位而没有落入墙倒众人推的没顶之灾，从历史上看已属难得了。

总之，法道互补形成了我国历史上的专制传统。而儒家价值并不

支持虚君制，它除了导出众所周知的“贤君”、“王道”理念外，与共和的距离也并不比与君主立宪的距离大。所以我国在受到西方影响后成为亚洲第一个共和国而没有走上君主立宪之路，是毫不奇怪的。如果说共和理想在政治上显得很激进，那么它在“文化”上倒似乎很“保守”。它的很多内容可以在传统儒家价值（即原始儒家所代表的、与法道互补的传统主流体制相对的一支非主流传统）中找到支持。传统吏治本身存在着行政安全至上和极度不安全互为因果的悖论。它与我国历史上“治极生乱，乱极生治”，“分久必合，合久必分”的状况是对应的。那种把清亡后出现混乱局面简单归结为“西化”与“激进”所致的看法是肤浅的：

如果清亡后的混乱是因为西化，那以前的历代王朝灭亡时产生的混乱又是为何？

换言之，清亡后的乱世究竟有几分是现代化“欲速则不达”的结果，几分只是“治乱循环”传统怪圈的一环？

中国政治历史之“治极生乱，乱极生治”、“分久必合，合久必分”如何走出“怪圈”？

从贞观之治看中国古代政治传统中的 治世与盛世

刘后滨

刘后滨男，1966年8月出生，江西吉水人。中国人民大学历史系主任，历史学院副院长，院学术委员会委员。2008年9月—2009年2月，美国亚利桑那州立大学（ASU）访问学者，以中国古代史、中国古代政治制度史、隋唐五代史为主要研究方向。著有《巍巍无字碑——武则天的治国谋略》、《唐代中书门下体制研究》、《大唐开国》等。

《步辇图》

唐太宗即位后，知人善用，虚心纳谏，并减轻徭赋，厉行节约，完善科举，使得社会出现了安宁的局面，史称“贞观之治”。《步辇图》表现了贞观时四夷宾服的情景。

在中国历史和政治传统中，贞观之治既是指一个重要历史时期的统治局面，也是一个核心的政治概念。作为历史事实的贞观之治，是指唐太宗统治下出现的政治局面；作为政治概念的贞观之治，则是被贞观以后的历史学家和政治家不断阐发的治国理论意义上的一个理想，是被“层累地造成”的历史。唐太宗时期的统治局面之所以被称为

“贞观之治”，源于中国古代政治传统中对统治形态进行划分的概念系统。在王朝更迭的历史过程中，呈现出不同的治理局面，对治理局面的界定，大抵可以归入治世与乱世、盛世与衰世等概念系统之中。对世局进行治乱兴衰的划分，并对此进行褒贬，是中国传统史学的重要功能，也是中国政治传统的重要内容。从历史事实和历史观念双重角度，廓清这些概念，对于进一步认识中国史学传统和政治传统都具有重要的理论意义。

本文以贞观君臣在治国实践中所运用的政治概念为中心，探讨帝道与王道、治世与盛世等概念形成的历史传统，进而分析“贞观之治”本身如何成为一个政治概念并进入到传统的概念系统之中。

中国古代政治传统中的治世与盛世

由于中国历史发展的连续性，由于史官和史学在中国早期思想史上的特殊地位，使得对王朝更迭和治道兴衰的历史现象的探讨，构成了对治国理论进行探讨的核心内容。

早期儒家政治思想中，一个很重要的理论基础，就是对古史及其政治形态进行系统性的构造。从东周到秦汉之间，以儒家为主，根据不同的古史信息，从不同渠道汇合而成了一个以“三皇五帝”为核心的圣圣相传的圣统史观，加上夏商周的历史衔接，就构成了一个完整的古史体系，它既是一个历史演进的系统，也是一个政治观念的系统。政治观念依托于对历史时代的定位，这是中国政治传统中的重要特色。

在这个系统中，尧舜之道是治国的最高境界，是圣人之道，是帝道，其具体内容，用出土的由战国儒家编撰的《唐虞之道》的话说，就是“禅而不传”和“爱亲尊贤”；夏商周三代之治，则是礼乐文明，是王道。《礼记·曲礼上》：“大上贵德，其次务施报”。郑玄注曰：“大上，帝皇之世，其民施而不惟报。三王之世，礼始兴焉。”大上，就是太上，谓三皇五帝之世。三王之世，就是禹、汤、文武为代表的夏商周三代。《礼记·礼运》篇对此有更具体的解释：

大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归，货恶其弃于地也，不必藏于己，力恶其不出于身也，不必为己，是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己，故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也，以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常，如有不由此者，在势者去，众以为殃，是谓小康。

按，唐代孔颖达疏《尚书正义》卷二时指出：“《礼运》曰大道之行，天下为公，即帝也。大道既隐，各亲其亲，即王也。”宋代朱熹在《答吕伯恭》的信中也谈到：“《礼运》以五帝之世为大道之行，

三代以下为小康之世，亦略有些意思，此必粗有来历，而传者附益，失其正意耳。如程子论尧舜事业，非圣人不能，三王之事，大贤可为也，恐亦微有此意。但记中分裂太甚，几以二帝三王为有二道，此则有病耳。”在朱熹看来，尧舜之道和三王之道其实是一个道，这是一个哲学意义的“道”。但从政治形态来说，其间大同与小康、帝道与王道的区别还是明显存在的。

帝道王道之下，在治国实践中，所达到的局面又有不同的形态，其中最判然分明的一个区分就是治世与乱世。战国秦汉之间，诸子对治世和乱世的区分以及成因进行了集中的探讨。如《荀子·大略》从义利关系上立论：“义与利者人之所两有也，虽尧舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好义也。虽桀纣亦不能去民之好义，然而能使其好义不胜其欲利也。故义胜利者为治世，利克义者为乱世。”《礼记·乐记》和《诗大序》则从乐与政的关系立论：“治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。故正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。”《吕氏春秋·观世》在解释“治世之所以短而乱世之所以长”的原因时，提出圣人（欲治之君）与士（欲治之臣）都少有，即使偶尔出现了也难以相遇的观点。董仲舒则从天道和人治关系的角度进行了阐释，提出：“天出此物（春夏秋冬）者，时则岁美，不时则岁恶。人主出此四（与春夏秋冬相对应的好恶喜怒）者，义则世治，不义则世乱。是故治世与义（按：义当作美，形似而误）岁同数，乱世与恶岁同数。以此见人理之副天道也”。又说：“世治而民和，志平而气正，则天地之化精，而万物之美起。世乱而民乖，志癖而气逆，则天地之化伤，气生灾害起”。

治世和乱世之外，东汉时期，又出现了“盛世”的概念。《后汉书·崔骃列传》载，东汉初年的崔篆，临终作赋以自悼，名曰《慰志》。其辞有：“何天衢于盛世兮，超千载而垂绩。岂修德之极致兮，

将天祚之攸适？”崔篆之孙崔骃，献书告诫外戚窦宪，提出“今宠禄初隆，百僚观行，当尧、舜之盛世，处光华之显时，岂可不庶几夙夜，以永众誉，弘申、伯之美，致周、邵之事乎？”他们所说的盛世，都是对当世的赞美，并非历史的评价。唐宋以后，盛世的观念使用得越来越多，人们把“欣逢盛世”视为人生最大的幸运。但是，都没有对什么是盛世作出界定。汉魏之际的历史学家荀悦在《申鉴·政体》中，把国家政局分为治、衰、弱、乖、乱、荒、叛、危、亡九种形态，其中没有将盛世作为一个独立的形态列出。

到底有没有盛世？治世和盛世有什么区别？古人对此没有进行严格的学理上的区分。现代历史学概念中，则往往以盛世、衰世和乱世三种形态来概括国家的治理局面。有的将治世包括在盛世之中，有的则以盛世为比治世更高的一个层次，有的则在同一个意义上使用治世和盛世的观念。一般所指的盛世，其标志性特征是国家统一，社会稳定，经济发展，文化繁荣，吏治清明。但历史上的盛世大多维持时间不长，衰乱之局即接踵而至。

无论如何，治世与盛世，和帝道王道一样，也是兼有政治观念和时代意义的双重概念。盛世在时代意义上的含义不是很清晰，如果严格按照以上五个标准来衡量，则中国历史上称得上盛世的时期，大抵只有称为“天汉雄风”的汉武帝时期，称为“盛唐气象”的唐玄宗时期，以及清朝的“康雍乾盛世”，有时人们还以汉唐盛世与康雍乾盛世并称。不过，汉武帝时期出现了严重的流民问题，使其比开元天宝盛世和康雍乾盛世要逊色一些。而治世的时期所指则是明确的，除了尧舜之时外，周之成康，汉之文景，唐之贞观，被公认是历史上典型的治世。《汉书·景帝纪》赞曰：“周、秦之敝，网密文峻，而奸轨不胜。汉兴，扫除烦苛，与民休息。至于孝文，加之以恭俭，孝景遵业，五六十载之间，至于移风易俗，黎民醇厚。周成、康，汉

言文、景，美矣！”吴兢在《贞观政要》中也发出了“此皆古昔未有也”的感慨。至于南朝刘宋时期一度出现的“元嘉之治”，明朝的所谓“仁宣之治”，都只是短暂的相对的治世局面，没有成为政治观念系统中的具有象征意义的概念。

依托中国古代政治传统中的概念体系，结合中国古代历史发展的实际情况，本文拟对历史上的治世与盛世进行界定。所谓治世，指国家治理的一种理想形态，侧重于国家治理的水平，强调行帝道王道，主要特征是政治风气良好，社会秩序稳定，百姓对国家政权充满信心。所谓盛世，指社会发展的一种理想状态，侧重于国家治理的成果，主要特征是在国家统一和社会稳定的基础上达到经济发达和文化繁荣的局面。

贞观之治的历史面貌

“贞观之治”是唐代以后中国政治传统和历史观念系统中的一个重要概念。这里先从历史的角度，探讨一下贞观时期的国家治理究竟处于何种局面，回答为什么“贞观之治”是治世而非盛世的问题。

魏征

魏征（580—643），字玄成，河北巨鹿人，唐初杰出的政治家、思想家。他先后事李密、李建成，后辅佐唐太宗，对“贞观之治”的形成起到重要作用。

贞观之治局面的出现，始于制定有效的治国方针，并很快迎来了社会秩序的安定和政权的巩固。唐太宗即位之初，在关于治国方针的讨论中，存在着以魏征和封德彝为代表的两种截然不同的意见。魏征来自社会下层，参加过反隋起义，对农民的情况和全国的形势能够比较准确地加以把握，他分析当时百姓的动态是，大乱之后人心思定，建议太宗实行教化，采取轻徭薄赋、劝农务本的方针；而封德彝则站在农民战争中受到沉重打击的山东士族的立场上，怀着对农民阶级的刻骨仇恨，主张人心难治，应当实行高压政策。最后，太宗在事实面前完全接受了魏征的意见，很快确定了实行教化的治国方针。而有关这个问题的讨论是由唐太宗本人提出来的，他当时对于能否迅速缓和阶级矛盾，稳定社会秩序，还缺乏信心，所以他主动同魏征商讨自古理政之得失，并且试探性地说道：“当今大乱之后，造次不可致治！”

当时的唐太宗还不到30岁，正是年富力壮、思想上趋于成熟又不守旧的年龄。但是，由于他常年征战，而且法定没有皇位继承权，既没有必要也没有条件去过多考虑治国理民之事。当经过几年的斗争，终于把皇位夺到手之后，对于如何治理国家，在思想上还是缺乏准备的。不过唐太宗毕竟是经历过隋末的动荡，而且在开国战争中积累了赫赫战功，加上惊心动魄的夺取皇位的斗争，把他锻炼成为一个成熟的政治家。他对于巩固皇位具有充分自信，有着虚怀若谷的政治家风度，十分注重对统治理论和文化知识的学习。他坚持君主不能一人独断的为政作风，强调发挥各级官僚机构的作用，充分运用互相配合、互相制衡的政治体制，以保证决策的正确制定和政令的贯彻执行。所以，在贞观初年频繁的关于治道政术的讨论中，唐太宗一直处于主动的地位，许多时候都是唐太宗主动向侍臣询问、求谏。

最早对贞观时期的治国状况进行总结的是唐玄宗时期的史臣吴兢，他在《贞观政要》中对贞观之治的局面有一段概述，包含以下几方面

的内容：

首先是新皇帝得人心。尽管唐太宗即位之初“霜早为灾，米谷踊贵，突厥侵扰，州县骚然”，是既有内忧又有外患，灾荒的严重程度到了一匹绢才得一斗米，但是“百姓虽东西逐食，未尝嗟怨，莫不自安”。等到贞观三年（629），年成稍有好转，流亡他乡的百姓都纷纷回到家乡，竟无一人逃散。老百姓没有把天灾人祸归怨于最高政权，他们替政府着想，替政府承担着灾害带来的后果。根本原因是百姓对政府有信心，相信困难只是暂时的。而这种信任无疑来自唐太宗本人的人格魅力和贞观君臣共同努力营造的良好政治风气。用吴兢的话说，就是“帝志在忧人，锐精为政，崇尚节俭，大布恩德”。

其次是政治清明，上下一体，同心同德。尽管唐太宗的掌权来自一场政变，但他并不计较个人恩怨，对于当初的政敌，皆引居左右近侍，“心术豁然，不有疑阻”，时论以为能断决大事，得帝王之体。唐太宗注意严明吏治，对于王公贵族和势要之家严加控制，对于贪赃枉法者，必置以重罚。

再则社会风气有了根本好转，犯罪率低，社会治安状况良好。“商旅野次，无复盗贼，囹圄常空，马牛布野，外户不闭”。在接着几年丰收之后，更是呈现出太平景象，“行旅自京师至于岭表，自山东至于沧海，皆不赍粮，取给于路。入山东村落，行客经过者，必厚加供待，或时有馈遗。此皆古昔未有也”。

尽管《资治通鉴》将这种局面的出现系在贞观四年（630）有所不确，应该注意《贞观政要》中“频致丰稔”指的是贞观三四年以后连续几年丰收，然后才出现社会经济的根本好转，但是，其中的描述还是概括了贞观之治的主要内容的：“天下大稔，流散者咸归乡里，

米斗不过三四钱，终岁断死刑才二十九人。东至于海，南极五岭，皆外户不闭，行旅不赍粮，取给于道路焉”。无论是《贞观政要》还是《资治通鉴》，对贞观之治的描述都是着眼于政治风气和社会稳定状况的，而不是指经济和文化繁荣局面。贞观之治的现实背景和实际情况，我们可以从《贞观政要》、《旧唐书》、《新唐书》和《资治通鉴》等文献记载中窥见大概。

从社会经济上看，唐太宗即位之初，既有经济上的危机，同时又面临着突厥的威胁，社会秩序很不稳定，政局也不平稳。尽管后来通过和平的方式暂时解除了突厥的威胁，在对外关系中赢得了主动，但是，内地的形势却并不乐观。一方面，隋末动乱以来遭受严重破坏的社会生产尚未得到恢复，土地荒废、人口减少，全国呈现出一片经济凋敝的景象，抗御自然灾害的能力十分脆弱；另一方面，社会矛盾还很尖锐，不仅一些农民还在亡命山泽，继续进行反抗，一些地方势力引发局部动乱的危险也还存在。应该说，后来到贞观四年打突厥，是在十分艰苦的条件下进行的一场战争，唐朝的取胜，除了突厥自身因素，某种程度上应当归因于老百姓对新王朝的一种期望，一种信心，是老百姓的高昂斗志赢得了这场战争。与此同时，经济开始恢复和发展。贞观三四年间局部地区的丰收，并没有完全扭转生产凋敝的局面，是经过“频致丰稔”，也就是连续多年的丰收之后，才出现了米价下跌、粮食充裕的大好形势。但是，经过大动荡大破坏之后，经济上需要有相当长一段时期才能恢复元气。贞观六年（632）前后，社会经济形势有了重大好转，在当年令州县行乡饮酒礼的诏令中，便提到“比年丰稔，闾里无事”，是礼制的建设跟不上经济的发展，“乃有惰业之人，不顾家产，朋游无度，酣宴是耽”。所以才要通过行乡饮酒礼，来达到改善社会风气的目的。于是，出现了纷纷请封泰山的议论。魏征针对太宗稍稍滋长的自满情绪，坚决反对封禅，比照隋朝全盛时期的情况，指出当时经济形势并不乐观，“自今伊洛泊于海岱，

灌莽巨泽，茫茫千里，人烟断绝，鸡犬不闻，道路萧条”，尤其是“自丧乱以来，近泰山州县凋残最甚”，经济形势的好转，是相对隋末以来的残破局面来说的，并不等于经济发展的水平有多高。

从政治风气和社会稳定状况看，老百姓的信心和斗志，来自贞观初年政治上的得民心。也就是说，实行教化、轻徭薄赋的政策，是天下大乱之后的正确选择。全国上下部有着为国家着想的积极意识：皇帝为民担忧，励精图治，崇尚节俭；各级官僚都致力于政权建设，灭私徇公，坚守直道；老百姓也理解政府的难处，即使四处逃荒逐食，也安分守己，不把怨愤发泄到政府和皇帝的身上。尤其是君臣之间维持着一种同心协力、励精求治的良好关系。这一时期的政权结构中，有一个各取所长、各尽所能、团结合作的宰相班子，为推动贞观之治局面的出现和维护这种良好的政治局面提供了保证。这样，即使经济上还有严重的困难，社会秩序也不会乱，只要经济形势一旦好转，很快就能够恢复社会的安定。

从最高统治者的治国之道看，唐太宗在政治上有全局观念，常常因为某一具体事情，而想着把另外一类事情办好。他心里装着老百姓，他深知“民为邦本，本固邦宁”的道理，在对自己严格要求的同时，能够严格约束各级官吏和王公贵族，严惩贫官污吏。他有着大政治家的风度，所谓“得帝王之体”，在夺取了政权之后，没有将原先反对自己的力量完全排斥，而是对他们大胆地加以重用，把他们放到重要的岗位上。正是由于唐太宗在思想和实践中的这些表现，才有可能出现政治局面和社会秩序的很快稳定，至少当时和后来的很多史臣都是这样认为的。此外，房玄龄、杜如晦等操劳国务，魏征、王等坚持进谏，并且能够站在对理论、历史和现实深刻认识相结合的基础上制定出符合时代要求的治国方略，保证了贞观时期国家治理的高水平。

贞观中期以后，尤其是在考虑安排皇位继承人的过程中，贞观政治局面有所转变。但是，居安思危、善始慎终，还一直成为贯穿贞观中后期的政治话题。尽管唐太宗晚年出现了复杂的权力斗争，但是，唐代社会经济的发展，在社会关系和统治政策的调整下，继续保持着良好的势头。

贞观君臣对历史传统的认识和
对自己所处时代的历史定位

贞观君臣在政治思想上的重要贡献，在于结合治国实际提出了“为君之道”和“安人之道”等治国方略。到贞观六年，太宗在又一次与侍臣讨论历代兴衰存亡的问题时，引用《尚书》中“可爱非君，可畏非民”的典故，进一步提出“天子者，有道则人推而为主，无道则人弃而不用，诚可畏也”。这是一种具有真实感受的畏民心理，是贞观君臣在相当长一段时间内保持戒惕思想的根本前提。魏征则搬出了“君，舟也；人，水也。水能载舟，亦能覆舟”的古语，而且，在后来的议论中反复引用，成为贞观君臣谈论最多的话题之一。

以“为君之道”和“安人之道”为核心的治国方略的提出，是从总结隋朝灭亡的历史教训开始的。隋朝由盛而衰的历史，正好说明了“为君之道，必须先存百姓”的道理。也就是说，老百姓生活的安定，是国家安定的前提，是维持长治久安的根本，是最重要的“为君之道”。尽管中国古代不乏强调“以民为本”的思想家，但像唐太宗那样，从最高统治者的角度，将这个问题提到如此高度，并坚持贯彻到自己的施政实践中，在历史上并不多见。为君之道必须先存百姓，只有安定了百姓，才能安定天下，但是，如何真正做到不损百姓呢？这就是安人之道的问题。通过对历史经验的总结，贞观君臣得出了一个规律性的结论，即国家的征发必须以百姓的承受能力为限度，而生产

的正常进行和维持简单再生产的生活条件，是这个限度的底线。贞观二年（628），太宗谓侍臣曰：“凡事皆须务本，国以人为本，人以衣食为本。凡营衣食，以不失时为本。夫不失时者，在人君简静乃可致耳。若兵戈屡动，土木不息，而欲不夺农时，其可得乎！”

从隋朝亡国的事实中吸取治国的教训，只是贞观君臣制定治国方略的前提之一。“为君之道”和“安人之道”，是在总结中国古代政治思想和历代统治经验教训的基础上提出的。贞观君臣对于古代的历史传统，进行了积极的探讨总结，并进而明确了自己时代的历史定位。也就是在历史事实与历史观念构成的关于治国传统的坐标上，确定了自己时代的位置。一方面是追迹尧舜，高悬圣人治国的政治理想，以期达到行帝道王道的境地；另一方面是总结秦汉以来历代王朝的经验教训，克服各个时代出现的弊政，并上升为治国理论，争取达到历史上最好的统治局面。

在治国目标和政治思想上，贞观君臣继承了西汉前期贾谊、董仲舒等人的思想，高悬着尧舜之道的治国目标。董仲舒的理论建设，是从界定《春秋》的性质和地位开始的，在他看来，《春秋》作为治国指导思想，核心的内容是“奉天而法古”，奉天是要在以皇帝为中心的权力世界之上确立天道，所谓“王者欲有所为，宜求其端于天”，而“天道之大者在阴阳。阳为德，阴为刑……以此见天之任德不任刑也”。所以“王者承天意以从事，故任德教而不任刑”。因为后代治国都是不顺于天而任刑的，所以要从理论上奉天，就必须从实践中法古。所谓古，在董仲舒看来，主要是指上古尧舜之时，即使是夏商周三代，也还不足以成为最高目标，只有古代的尧舜，才是头号圣人。董仲舒之所以要把治国的目标定得那么玄远，似乎可望而不可及，就是要强调教化的过程。太平之世，制礼作乐，是一种伟大的政治理想，永远为这个理想而奋斗，才能不断进步。

在圣圣相传的史观系统中，贞观君臣同样选择了尧舜（即唐虞）之时为最高目标。贞观时期关于治国理想和治国方针的探讨，集中在尧舜之道，其目标是魏征在贞观十四年（640）上疏中提出的“若君为尧、舜，臣为稷、契”。唐太宗自己也曾表示，“朕今所好者，惟在尧、舜之道，周、孔之教，以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳”。

唐太宗与侍臣讨论天子要怀有谦恭和畏惧之心，以“称天心及百姓意”，其历史依据是尧舜。他引用《尚书》里舜诫禹之语：“汝惟不矜，天下莫与汝争能；汝惟不伐，天下莫与汝争功”；又引用《周易》“人道恶盈而好谦”的说法，说明天子必须上畏皇天，下惧群臣百姓。魏征进一步强调这是唐虞之道，曰：“古人云：‘靡不有初，鲜克有终。’愿陛下守此常谦常惧之道，日慎一日，则宗社永固，无倾覆矣。唐、虞所以太平，实用此法”。

唐太宗在谈论灾异祥瑞问题时，主张百姓富足、天下太平是最大的祥瑞，其理论依据仍是尧舜，他说：“如朕本心，但使天下太平，家给人足，虽无祥瑞，亦可比德于尧、舜。若百姓不足，夷狄内侵，纵有芝草遍街衢，凤凰巢苑囿，亦何异于桀、纣？……夫为人君，当须至公理天下，以得万姓之欢心。若尧、舜在上，百姓敬之如天地，爱之如父母，动作兴事，人皆乐之，发号施令，人皆悦之，此是大祥瑞也”。

魏征在贞观初年关于治国方针的讨论中，坚持实行教化的方针，一个重要的历史和理论依据，就是“五帝、三王，不易人而化。行帝道则帝，行王道则王，在于当时所理，化之而已。考之载籍，可得而知”。后来唐太宗在总结自己的成功时，也着重强调了魏征在劝行帝

道王道方面的贡献，他说：“贞观初，人皆异论，云当今必不可行帝道、王道，惟魏征劝我。既从其言，不过数载，遂得华夏安宁，远戎宾服。突厥自古以来常为中国敌，今酋长并带刀宿卫，部落皆袭衣冠。使我遂至于此，皆魏征之力也”。

在关于明君暗君的讨论中，魏征同样以尧舜为参照，而历史实际中的秦二世、梁武帝和隋炀帝等人，则成为背离尧舜之道的反面教材。贞观二年，太宗问魏征曰：“何谓为明君暗君？”征曰：“君之所以明者，兼听也；其所以暗者，偏信也。《诗》云：‘先民有言，询于刳菑。’昔唐、虞之理，辟四门，明四目，达四聪。是以圣无不照，故共、鯀之徒，不能塞也；靖言庸回，不能惑也。秦二世则隐藏其身，捐隔疏贱而偏信赵高，及天下溃叛，不得闻也。梁武帝偏信朱异，而侯景举兵向阙，竟不得知也。隋炀帝偏信虞世基，而诸贼攻城剽邑，亦不得知也。是故人君兼听纳下，则贵臣不得壅蔽，而下情必得上通也。”

在关于君臣关系和君民关系的讨论中，魏征的参照还是唐虞之世。他说皇帝任意威罚，是所以长奸。“此非唐、虞之心也，非禹、汤之事也”。接着引用《尚书》“抚我则后，虐我则仇”、荀子“水所以载舟，亦所以覆舟”和孔子“鱼失水则死，水失鱼犹为水也”等古训，说明“故唐、虞战战栗栗，日慎一日”，提醒唐太宗“安可不深思之乎？安可不熟虑之乎？”所以王对当时人物的评价中，魏征的特点是“每以谏诤为心，耻君不及尧、舜”。

综而言之，贞观君臣以尧舜之世、唐虞之道为自己时代的政治理想和治国指导思想，并将抽象的帝道王道落实为具体的治国方略和施政措施，将自己的时代定位为用唐虞之道开创的一个历史上从未有过的治世。正如侍御史马周在上疏中所说：“陛下当隆禹、汤、文、武

之业，为子孙立万代之基，岂得但持当年而已！”

小结：贞观之治在中国古代治国传统中的历史地位

贞观君臣的政治理想，在很大程度实现了，贞观之治成为中国古代治国传统中一个可以效法的样板，成为唐虞之道以后一个新的典范。

《贞观政要》内页

《贞观政要》写作于开元、天宝之际。当时社会危机已露端倪，作者吴兢深感有必要总结唐太宗君臣相得、励精图治的成功经验。成书后因其具有重大的资政参考价值，历来备受重视。

还在贞观中期，人们就开始意识到贞观之初的政治局面具有落实帝道王道理想和开创治世局面的双重意义，上引马周的上疏中就提到，“陛下必欲为久长之谋，不必远求上古，但如贞观之初，则天下幸甚”。吴兢在唐中宗时写的《上〈贞观政要〉表》中，已经不再把五帝三王视为楷模，而是把贞观政化视为典范，其文曰：“窃惟太宗文皇帝之政化，自旷古而来，未有如此之盛者也。虽唐尧、虞舜、夏禹、殷汤、周之文武、汉之文景，皆所不逮也”。开元时期吴兢修订完成《贞观政要》，其序云：“太宗时政化，良足可观，振古而来，未之有也”。唐代以后，历代想要有所作为的君主，都以唐太宗为效法的榜样。对后世治国者来说，重现贞观之治，就如同贞观君臣追求尧舜之世的重现一样，成为崇高的理想。贞观君臣和他们开创的贞观之治，逐渐确立了在历史进程中的典范地位，总结贞观之治的《贞观政要》，

也因此成为了历代帝王的教科书。

“贞观之治”是以其特有的内涵进入传统政治的概念体系，进而成为新的典范的。在贞观政治实践中，已经将古代治国理念具体落实为治国方针和施政措施，是历史上少有的对帝道王道的具体落实。对后人来说，贞观治国方略比帝道王道更加真实可信，也更加具有可操作性和现实借鉴意义。

宋代“中国”意识的凸显

葛兆光

葛兆光1950年4月生，现任复旦大学文史研究院院长、历史系教授，曾任清华大学人文学院教授。主要以历史学、专门史及历史文献学为研究方向。著有《禅宗与中国文化》、《道教与中国文化》、《古代诗文要籍详解》、《汉字的魔方——中国古典诗歌语言学札记》、《想像力的世界——道教与唐代文学》、《中国经典十种》、《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》等。

“中国论”与“正统论”：中国意识的真正凸显

在思想史上，北宋时期有两篇文献相当引人瞩目。一篇是石介的《中国论》，这是迄今为止可以看到的古代中国第一篇专以“中国”为题的著名政治论文，不仅因为作者是北宋学术史上一个相当重要的人物，而且这篇论文中民族情绪非常激烈，甚至可以说非常极端，显示了思想史上前所未有的关于“中国”的焦虑。一篇是欧阳修的《正统论》，这篇论文在当时反应颇热烈，不仅因为作者是思想史、文学史和政治史上的一个枢轴式的人物，而且他的意见与他自己对前代历史的深刻认识和书写实践有关，历史的认识和书写又关系到当时知识阶层对于传统经验与教训的梳理和对现实政治合法性的确认。现代研

究者从这些文献中普遍看出，古代中国相当长时期内关于民族、国家和天下的朝贡体制和华夷观念，正是在这一时代，发生了重要的变化，在以自我为中心的天下主义遭遇挫折的时候，自我中心的民族主义开始兴起。这显示了一个很有趣的现实世界与观念世界的反差，即在民族和国家的地位日益降低的时代，民族和国家的自我意识却在日益升高，这种情况在中国思想史上可以说一直延续至今。

发生在唐宋之际的这一变化，很多学者都讨论过，比如傅乐成《唐代夷夏观念之演变》指出，从安史之乱开始，“夷夏之防亦因而转严，然一种具有悠久传统之观念，往往不易于短时间完全改变，故有唐后期国人之夷夏观念，犹不若宋人之严”，他看出宋代华夷观念越来越严厉的历史事实。在《唐型文化与宋型文化》中他又具体指出，这种观念变化的原因，“一是由于外族叛乱及侵袭的刺激”，“二是科举制度的发达。……社会上逐渐形成重文轻武的风气，进而产生中国文化至上的观念”，“基于上述两点原因，国人仇视外族及其文化的态度，日益坚决，相反的对中国传统文化产生热爱，逐渐建立了以中国为本位的文化”。陈芳明在讨论宋代正统论的时候，也指出宋以前“只有实际的正统之争，没有正统理论的出现”，因此唐宋两代，关于“正统”的观念在表面上似乎相同，但在本质上却差别很大。而论旨相近的陈学霖在《欧阳修〈正统论〉新释》也指出，欧阳修《正统论》的写作，有四个背景值得注意，一是“大宋与前朝的统属问题”，二是“《春秋》学复兴的影响”，三是“纂修前史所遭遇的问题”，四是“北宋外交挫折的反应”。其实总结起来，就是一个国家如何定位的问题，作为一个国家，宋王朝究竟有没有政治合法性，这个政权如何得到传统与经典的支持，如何书写他人与自我的历史，其实，这都是由于“敌国外患”逼出来的问题，如果不存在这些“对手”，或者“对手”不足以使自己国家的存在意义有任何疑问，这些问题是不必要那么严重地提出来，那么郑重地来讨论的。

以上这些研究都相当有价值，结论也毋庸置疑。这里，我们要进一步讨论的是，“中国”这个观念来历久远，传统的“华夷”之辩里面，这个华夏共同体的族群、区域与文化也一直被普遍认同，异国异族的存在这一现实也从来没有被否认过，“华夷”、“中国”、“正统”等等观念更不是这个时代才有的，那么，北宋出现的这种关于中国和正统的重新确认，如果不是一种历史言说的延续或者重复，那么，在思想史上，这种关于民族和国家的想象和定位，与前代究竟有什么根本的不同，为什么我们要说，到了这个时候，关于“中国”的意识才真正地凸显起来呢？

实际政治与观念想象的差异：

天下、四夷、朝贡、敌国

古代中国的“华夷”观念，至少在战国时代已经形成。那个时代，也许更早些时候，中国人就在自己的经验与想象中建构了一个“天下”。他们想象，自己所在的地方是世界的中心，也是文明的中心。大地仿佛一个棋盘一样，或者像一个回字形，四边由中心向外不断延伸，中心是王所在的京城，中心之外是华夏或者诸夏，诸夏之外是夷狄。大约在春秋战国时代，就已经形成了与南夷北狄相对应的“中国”概念。在古代中国的想象中，地理空间越靠外缘，就越荒芜，住在那里的民族也就越野蛮，文明的等级也越低。这种观念和想象并不奇怪，西谚说“既无背景亦无中心”，大凡人都是从自己的眼里看外界的，自己站的那一点，就是观察的出发点，也是确定东南西北前后左右的中心，离自己远的，在自己聚焦关注的那一点后面的就是背景，我是你的视点，你也可能是我的焦点，但是可能你也是另一个东西的背景，我也可能是他的背景。古代中国历史的记录和书写者处在中原江河之间，他们当然要以这一点为中心，把天下想象成一个以我为中心的大空间，更何况很长一个时期，中国文明确实优越于他们周围的各族。

古代中国人一直对这一点很固执，固执的原因是，除了佛教以外，古代中国从来没有受到过真正强大的文明挑战。古代中国人始终相信自己是天下的中心，汉文明是世界文明的顶峰，周边的民族是野蛮的、不开化的民族，不遵循汉族伦理的人是需要拯救的，拯救不了就只能把他们隔离开来。中国人不大用战争方式来一统天下，也不觉得需要有清楚的边界，常常觉得文化上可以“威服异邦”，而此邦与异邦的地理界限也会随着文明的远播和退守在不断变动。在西晋的时候，曾经有个叫江统的人写过一篇《徙戎论》，想把汉族和其他民族在居住地理空间上分开，可是后来影响并不大。古代中国人的“中国”常常是一个关于文明的观念，而不是一个有着明确国界的政治地理观念。所以，凡是周围的国家，中国人就相信他们文明等级比我们低，应当向我们学习、进贡、朝拜。像古代的《职贡图》，画的是各边缘民族的代表向中央王朝进贡，总是把中国人的皇帝画得特别大，而外族人的使节很矮小。不过，正如有的研究者指出的，尽管古代文献中这样的自我中心主义很明显，但是这种中心与边缘的划分并不完全是空间的，往往中心清晰而边缘模糊，而且，这种关于世界的想象，空间意味与文明意味常常互相冲突和混融，有时候文明高下的判断代替了空间远近的认知。所以，钱穆《中国文化史导论（修订本）》第三章《古代观念与古代生活》说，“在古代观念上，四夷与诸夏实在有一个分别的标准，这个标准，不是‘血统’而是‘文化’。所谓‘诸侯用夷礼则夷之，夷狄进于中国则中国之’，此即是以文化为华夷分别之明证，这里所谓文化，具体言之，则只是一种‘生活习惯与政治方式’”。

应当说，这种观念多少给中国古代人的世界想象，带来一些弹性空间，使他们不至于为了异族的崛起或异文明的进入而感到心理震撼，可以从容地用“礼失求诸野”、“乘桴浮于海”、“子欲居九夷”等

等说法，宽慰自己的紧张，所以，在充满自信的古代中国，很多儒家学者一直倾向于夷夏之间的分别在于文明不在于地域、种族，比如汉代扬雄《法言·问道》在谈到“中国”时就说，这是以有没有“礼乐”也就是“文明”来分别的，“无则禽，异则貉”，《三国志·乌丸鲜卑东夷传》在说到夷夏之分的时候也说，“虽夷狄之邦，而俎豆之象存。中国失礼，求之四夷，犹信”，而唐代皇甫湜在《东晋、元魏正闰论》中也说“所以为中国者，礼义也，所谓夷狄者，无礼义也”。显然，在中国古人的心目中，由于相信天下并没有另一个足以与汉族文明相颉颃的文明，因此相当自信地愿意承认，凡是吻合这种文明的就是“夏”，而不符合这种文明的则是“夷”，这个时候，国家的民族因素、空间和边界因素，都相当地薄弱。

这种情况一直延续到唐代，到唐代中叶，情况才发生了根本性的变化，而到了宋代，这种变化更是剧烈。日本学者西岛定生指出，经过唐代9—10世纪的衰落，“宋代虽然出现了统一国家，但是，燕云十六州被契丹所占有，西北方的西夏建国与宋对抗，契丹与西夏都对等地与宋同称皇帝，而且宋王朝对辽每岁纳币，与西夏保持战争状态，这时候，东亚的国际关系，已经与唐代只有唐称君主、册封周边诸国成为藩国的时代大不一样了，从这一状况来看，东亚从此开始了不承认中国王朝为中心的国际秩序”。

这一转变相当重要，这使得传统中国的华夷观念和朝贡体制，在观念史上，由实际的策略转为想象的秩序，从真正制度上的居高临下，变成想象世界中的自我安慰；在政治史上，过去那种傲慢的天朝大国态度，变成了实际的对等外交方略；在思想史上，士大夫知识阶层关于天下、中国与四夷的观念主流，也从溥天之下莫非王土的天下主义，转化为自我想象的民族主义。对于国际政治的实际策略，与对于世界秩序的传统想象之间，出现了很大的差异。这一差异，当然有其观念

上的内在来源，陶晋生曾一再强调，“以中国为中心的世界秩序及朝贡制度，虽然是传统中国对外关系的主要模式，但是朝贡制度不足以涵盖整个传统中国历史上的对外关系”，“传统中国固然有一个很强的传统来维持以中国为中心的世界秩序，要求邻国称臣进贡，但是另一个传统也不可以忽视，那就是与邻国实际维持的对等关系”。但是，这种现实主义的策略是在实际的政治运作策略上，而在想象天下的思想史上，汉唐以来，似乎从来没有多少平等的意识，“天下之中”和“天朝大国”的观念仍然支配着所有人对世界的想象。

可是，正如 Morris Rossabi 所编一部讨论宋代国际关系的论文集的书名 *China among Equals* 所显示的那样，在那个时代开始，“中国棋逢对手”（也有人翻译为“势均力敌国家中的中国”），也正如它的副题 *The Middle Kingdom and Its Neighbors, 10th — 14th Centuries* 显示的那样，10—14世纪，中国和他的邻居的关系发生了重大变化。什么变化呢？这就是宋帝国不像以前的唐帝国，唐帝国曾经有过的“天可汗”气象不再出现，北方的辽和西北的夏，后来的女真与更后来的蒙古，始终像是笼罩着它的阴影，使它不得不一想起这一现实，就有些英雄气短。宋太祖传说中的“卧榻之侧，岂容他人酣睡”，只是一句自我安慰式的大话。陶晋生曾经提到，景德誓书以后，宋、辽间常用“南北朝”的称呼，虽然李焘《长编》卷五十八（景德元年十二月辛丑）说景德誓书只是“大宋皇帝谨致书于大契丹皇帝阙下”，但是，陶晋生指出，当时事实上已经习惯并且承认了这一称呼。因此他说，宋人有关“多元国际系统”的两个重要观念是，“一、认知中原是一个‘国’，辽也是一‘国’。二、认知国界的存在”。前者，表现在文件中常常有“邻国”、“兄弟之国”等名词。后者，陶氏指出，“宋人对于国界的重视，足以推翻若干近人认为传统中国与外夷之间不存在‘清楚的法律和权力的界限’的看法”。

中国：“边界”的浮现

有没有明确的边界和边界意识，是民族和国家观念中一个相当重要的方面，欧洲近代民族国家建构的历史观念其实套不到中国历史上面，中国关于民族国家的历史应当自己书写。在“溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”的古代中国，“自我”和“他者”的差异并不很清楚。《汉书》卷九十四下《匈奴传》曾经有一段很有意思的话，很表现古代中国对于四夷的观念和态度，“来则惩而御之，去则备而守之。其慕义而贡献，则接之以礼让，羁縻不绝，使曲在彼，盖圣王制御蛮夷之常道也”。这种“怀柔远人”的方式背后，是一种自足与自满，觉得在道德上和在经济上，自己都高人一等。但是，在北宋一切都变化了，民族和国家有了明确的边界，天下缩小成中国，而四夷却成了敌手。宋辽间的“南北朝”称呼，使得中国第一次有了对等外交的意识，漫无边界的天下幻影散去后，边界的划分、贡品的数量、贸易的等价、使节的礼仪等，都开始告诉人们“它者”（the others）的存在。“积弱”的现实和“自大”的意识，事实上对等的外交和仍然使用的天朝辞令，如此反差巨大，使得这些怀抱华夏文明的自豪感的士人颇为尴尬，这在唐以前的中国是几乎没有的。

在思想与文化史方面最值得注意的变化之一，就是对于知识的专有权力意识开始萌芽。在唐代，唐人觉得中国就是整个“天下”，多少有些不把四夷放在心上，因此把自己的家门大敞开着，觉得这是“海纳百川”的“天下共主”的气度。唐代那些日本使臣和僧侣到中国来，临行时总是携带一堆书，儒经也有，佛典也有，连那些不那么能登大雅之堂的《游仙窟》甚至《素女经》、《玉房秘诀》，也随便他们抄回去，并不觉得这就泄露了国家机密，也不觉得这就丢了上国斯文，反而觉得这是“以夏变夷”。只有一回例外，就是在吐蕃日益强大，弄得唐帝国寝不安席的时候，于休烈上过一份奏折，叫《请不

赐吐蕃书籍疏》，但是，好像也没有下文，该送的照样送，看看日本人自己编的各种《将来书目》，就知道这种“文化馈赠”在唐代是多么大方。

但是从宋代起，这种“馈赠”就有了限制。据不完全的资料，从宋真宗景德三年（1006）起，朝廷就下诏，令边民除了《九经》书疏，不得将书籍带入榷场。仁宗天圣五年（1027），又因为臣僚著撰文集，经由雄州榷场流向北方的辽国，于是下令重申禁例，并且命令“沿边州军严切禁止，不得更令将带上件文字出界”，康定元年（1040）再次下令禁止，而且许人告发，并委托开封府来全权管理。又过了十几年（至和二年，1055），对于民族国家的地位相当敏感的欧阳修，在《论雕印文字札子》中相当严厉地请求朝廷，下令禁止雕印有关时事的文字，“臣窃见京城近有雕印文集二十卷，名为《宋文》者，多是当今议论时政之言，……其间陈北虏事宜甚多，详其语言，不可流布，而雕印之人不识事体，窃恐流布渐广，传入虏中，大于朝廷不便。及更有其余文字，非后学所须，或不足为人师法者，并在編集，有误学徒”，而元丰元年（1078）四月，皇帝再次下诏，“诸榷场除九经疏外，若卖余书与北客，及诸人私卖与化外人书者，并徒三年，引致者减一等，皆配邻州本城。情重者配千里，许人告捕给赏，著为令”。两年以后又下诏杭州，“禁民毋以言涉边机文字鬻高丽人”。接着，在元祐四年（1089），刚刚出使到过北方的苏辙也提出建议，“本朝民间开版印行文字，臣等窃料北界无所不有”，其中“臣僚章疏及士子策论，言朝廷得失、军国利害、盖不为少，兼小民愚陋，惟利是图，印行戏褻之语，无所不至，若使尽得流传北界，上则泄漏机密，下则取笑夷狄，皆极不便”，于是，第二年（1090），礼部就下了禁令，“凡议时政得失、边事军机文字，不得写录传布”，“诸戏褻之文，不得雕印”。

沈括像

沈括 (1032 — 1296) ，字存中，中国历史上著名的科学家、政治家。著作《梦溪笔谈》涉及天文、历法、气象、数学、地质、等诸多领域，倍受中外学者推崇。

这不是一种临时的策略或者偶然的警惕，而是现实情势的转移和普遍观念的改变，不仅是对于有可能来犯的辽夏，就是对于高丽和交趾，也一样小心，北宋的张方平和沈括，均对高丽入贡者，“所经州县，悉要地图”，抱有很高的警惕。而大观元年（1107）闰十月十日对交趾贡使乞市书籍的回应，虽然许诺可以出售书籍，但明确限制许可的范围，其中“禁书、卜筮、阴阳、历算、术数、兵书、敕令、时务、边机、地理”，这些涉及国家机密的资料书，和能够引起强弱变化的技术书是不可以卖给“外人”的。

陈学霖曾经研究过这一变化，并指出，“自宋代以下，执政者辄以国防机密，或以政治安危为由，干预侵犯作者的权利，动以刑法处置民事，正是王权膨胀之结果……此一趋势，就是从宋代开始。何以一崇儒厚道，以文德治国为典范的王朝，在这方面实质上是背道而驰，史家宜发深思”。这当然不错，但是接着再进一步追问的话，那么就要追问，为什么那个时代对于书籍出口如此警惕？

民族、国家与文化的观念：反夷教的
意识以及确立道统

庆历二年（1042），欧阳修写了一篇著名的《本论》，提出全面

而且是根本的变革方案，包括了“均财而节兵、立法以制之、任贤以守法、尊名以厉贤”，即兵（军事）、财（财政）、法（制度）、贤（人才）、名（秩序）五个方面，这种要求国家从根本上改弦更张的政治背景，如果仔细推敲，其实是在异域强大对照下的自我忧患。他向当时的人们提出一个不得不回答的尖锐问题，现在一切表面看来都很好，但是，“南夷敢杀天子之命吏，西夷敢有崛强之王，北夷敢有抗礼之帝者，何也？生齿之数日益众，土地之产日益广，公家之用日益急，四夷不服，中国不尊，天下不实者何也？”虽然，他一方面说现在“天下为一，海内晏然”，但另一方面话里话外又充满了危机感。

这种危机感在当时很普遍，正是因为外敌的存在和强大、汉族的焦虑和紧张，使得北宋春秋之学与攘夷尊王之学很兴盛，也使得庆历以后的那几十年里倡言改革成为风气。欧阳修在《新五代史》卷七十二《四夷附录序》里说的“自古夷狄之于中国，有道未必服，无道未必不来”，后两句就很有些感叹无奈的意思。西夏和契丹，使得从来以为中国即天下的士人，真正开始意识到国家的局限，也深深地感到周边的压力。欧阳修在说到西夏时，虽然他很愤怒西夏“欲自比契丹，康衡中国，以为鼎峙之势”，但是，他也察觉到中国对于西夏，“茫然不知所措，中外震惊，举动仓惶”。曾经负责边防事务的韩琦也觉得，契丹已经“非如汉之匈奴、唐之突厥，本以夷狄自处，与中国好尚之异也”，这时的契丹给宋帝国的感觉，已经不是夷狄，而是敌国了，所以说，“契丹称强北方，与中国抗者，盖一百七十余年矣，自石晋割地，并有汉疆，外兼诸戎，益自骄大”。但是，他们觉得更可怕的是，一些中国人采取的是鸵鸟政策，掩耳盗铃，张耒《送李端叔赴定州序》痛心疾首地说，“为今中国之患者，西北二虏也，……自北方罢兵，中国直信而不问，君臣不以挂于口而虑于心者，数十年矣”，这和苏辙的看法一样，苏辙也说，“今夫夷狄之患，是中国之一病也”，而这个病，已经不仅仅是肘腋之患，而且已经是病入膏肓。

病入膏肓需要痛下针砭，但是好像痼疾又很难痊愈。邵雍《思患吟》里就长声叹息，“奴仆凌主人，夷狄犯中国。自古知不平，无由能绝得”，而李觏《上范待制书》则忧心忡忡，一方面是“仕籍未甚清，俗化未甚修，赋役未甚等，兵守未甚完”，一方面又“异方之法乱中国，夷狄之君抗天子”。现实生活中，王朝的范围缩小，凸显了帝国的边界，过去汉唐那种睥睨四方君临万国的心理，在周边的压迫下开始发生变化，由于知道“中国”不等于“天下”，面对异邦的存在，赵宋王朝就得在想方设法抵抗异族的侵略之外，凸显自身国家的合法性轮廓，张扬自身文化的合理性意义。但是自己的文化合理性意义究竟在哪里？有人相信或者坚信这种文化的血脉吗？这使得很多士人开始担忧道统的失坠，尤其经过唐代中期的变乱，经过五代的纷争，历史记忆一直困扰着士人，使他们开始认真考虑如何确认“正统”，以抵御“外患”，重建“道统”以对抗包括蛮夷戎夷狄之文化侵蚀的问题，这是《中国论》和《正统论》撰写的大背景，也是宋代道学或者理学产生的大背景，这当然要另文详细讨论。

不过，这一民族和国家边界意识的形成，直接后果是使得中国主要是汉族士人不得不严肃地面对“他国”与“异文明”，严肃面对的结果是两个，第一个结果是，他们开始对“出入境”加以限制，除了勘定边界之外，他们还要限制“外国人”的居住区域，要限制“中国人”的外出范围，即使在北宋较安定的时代，他们也对异域人的活动有相当的警惕，天禧二年（1018），官方曾经根据朱正臣的建议，对于来中国进行贸易的“蕃商”进行限制，景祐二年（1035），又曾经根据郑载的建议，禁止番客带妻儿在广州居住并购买物业，番商们不能在各地官衙附近购买房屋，这是为了在空间上对族别加以区分。同时，涉及技术性的书籍和通晓这类知识的士人，不能出境到异族区域，以免知识和技术的外传，前面曾经详细介绍过对于书的出口限制，其

实对于人也一样，元祐年间，官方曾经下令“举人及曾聚学人并阴阳卜筮、州县停废吏人，诸造兵器工匠……并不得入溪洞与归明蛮人相见”。从现有的资料来看，这一严厉的措施在两宋一直被严格执行，知识与国土和现代民族国家一样有了严格的边界。

第二个结果是，对于外来的宗教、习俗和其他文明，士人有了一种基于民族主义立场的反感，也有了一种深深的警惕，他们不再像唐代那样欢天喜地地拥抱这些新鲜的东西，而是怀着戒惧的心情对它们进行批判，他们对外来的宗教信仰采取了相当严厉的态度，对于袄教、摩尼教及其他教团的抵制和镇压，把几乎所有的异端宗教包括可能来自异域文明的宗教都牵连进去。像北宋元祐六年（1091）布衣薛鸿渐和林明发“以妖妄文字”被根治，就是因为他们“教本自海上异域人，于中国已数十年，而近者益炽，故其桀黠至敢上书，以幸张大”

，而私刻异教经卷、怪异信仰行为，都在被禁绝之列，像崇宁三年（1104）令各州收缴并焚烧私刻《佛说末劫经》，宣和二年（1120）令拆毁斋堂并焚烧私撰的《讫思经》、《证明经》、《太子下生经》、《父母经》，以及屡次下令禁止炼臂灼顶、割肉燃指或者舍身投崖等等，理由就是“毁伤人体，有害民教，况夷人之教，中华岂可效之”；甚至连现代认为是“文明”的火葬，也因为来自异域文化而不合汉族文明，在士绅阶层和理学家如程颐、司马光、朱熹等人的不懈抵制下，被渐渐禁绝。显然，宋代国家对于异族文明及其影响有相当深的警惕，也许，这与宋代始终处在异族的威胁下有关，对于异族文明的抵制最普遍地表现在对固有文明的阐扬和夸张，北宋历史学上的“正统论”、儒学中的“攘夷论”、理学中特别凸显的“天理”与“道统”说，其实，都在从各种角度凸显着、或者说是重新建构着汉族中心的文明边界，拒斥着异族或者说异端文明的入侵和渗透。

一次，朱熹在与弟子的谈话中曾经相当严肃地指出，应当“辩得

华夷”即确立汉族传统，他痛心疾首地说，现在就连穿的衣服也还没有“复古”，他甚至不惜以当时皇帝为例进行批评，说“今世之服，大抵皆胡服”，甚至“今上领衫与靴皆胡服”，而在他的历史记忆中，这个染上胡风的历史，可以从宋上溯到唐，从唐上溯到隋，从隋上溯到元魏。按照他的理解，中国文明已经被胡人瓦解了，或者说异域文明已经取代了汉族固有文明，所以横亘在他心中的一件大事就是确立“道统”，画清华夷之界，所以说，“而今衣服未得复古，且要辨得华夷”。

汉族的和中国的，什么是汉族的和中国的？

西方关于“民族国家”形成与“近代历史进程”的理论，曾经被我们不加分别地接受，其实这一理论有西欧特别的背景，而中国历史有中国历史的解读方式，宋代“中国”意识的形成就是一个例子，同时，我们的视野不必局限在历史学家通常使用的资料范围中，宋代的一些特别的文化现象也可以帮助我们理解宋代“中国”意识的形成。

第一个例子来自诗歌史。本来，在唐代诗歌中也有大量关于中外战争的作品，这些作品往往被称作“边塞诗”，但是，应当注意的是，在这些唐人的边塞作品中，即使是百口相传的名篇，也既有“黄沙百战穿金甲，不破楼兰誓不还”（王昌龄）、“匈奴破尽人看归，金印酬功如斗大”（韩）这样主张作战立场相当清楚的，也有“年年战骨埋荒外，空见葡萄入汉家”（李颀）、“少妇城南欲断肠，征人蓟北空回首”（高适）这样不那么赞成战争立场的。可见，无论倾向战还是倾向和，政治立场并没有绝对的正义与非正义差异。可是在宋代，坚持主战成了士大夫中唯一“政治正确”的立场，宋代对异族和异国的警惕，使得“爱国”主题真正占据了文学主流，诗里是“兽奔鸟散何劳逐，直斩单于衅宝刀”（陆游），词里是“不念英雄江左老，用

之可以尊中国”（辛弃疾），需要思考的是，为什么这种本来常常是尊前、花间的词，却要来反复讨论“中国”和悲愤“番胡”的事？而这种立足“中国”和讨伐“番胡”的立场，为什么在宋代诗歌中也似乎成了唯一的正义？第二个例子来自小说史。研究小说史的人注意到，唐宋传奇虽然常常被算在一起，但是唐宋小说却大不一样，如三国故事大量产生于宋代，这并不一定仅仅因为宋代有城市、有瓦子，有《东京梦华录》说的“霍四究说三分”，其实，自从欧阳修以及章望之、苏轼、司马光讨论正统问题以来，这个“正闰”的话题下面，就隐藏了宋代文人对于国家的焦虑，为什么是蜀汉？为什么不是曹魏？这背后其实是为什么是大宋，而不是辽夏的问题。当然，这个话题是从东晋习凿齿、唐代皇甫湜以来一直在士人中讨论的，但到了宋代特别是南宋，那么多人讨论，而且都几乎一致地帝蜀寇魏，这就是一个可以思考的问题了。当宋代人再度强力肯定了蜀汉的历史正统位置，确立了刘备、诸葛亮、关羽的正面形象，强调七出祁山进攻中原的合法性以后，即使在金到元外族当政，一般思想世界还都是这种观念占了上风，而且左右了后来所有关于三国的小说、戏曲和讲书的感情向背，这表明了思想史上已经确立了关于“中国”与“正统”的观念。第三个例子来自宋元之际的知识分子历史。尽管古代已经有“不食周粟”的伯夷叔齐，有据说因为东晋而不书刘宋年号，改以天干地支纪年的陶渊明，但是，无论是秦汉之间、汉魏之间、隋唐之间还是唐宋之间，都不大有成为文化群体的“遗民”，也不太会有坚持民族传统本位的理念，更不曾成为一个知识分子的普遍现象和成为关于“道统”的普遍思想，但是在宋元易代之际，知识分子中“遗民”群体的出现和“道统”意识的形成，在某种意义上说反映了“民族国家”的认同意识，尽管在他们心目中，“王朝”与“国家”始终没有分得很清楚，而“道统”与“政统”也始终纠缠在一起。但是，毕竟“中国”在“外国”的环绕下凸显出自己的空间也划定了有限的边界，从而在观念上开始成为一个“国家”，“汉文明”在“异文明”的压迫下确立

了自己独特的传统与清晰的历史，从而在意识上形成了“道统”。

“何必桑乾方是远，中流以北即天涯”（杨万里《初入淮河》），到了南宋，“中国”已经从八尺大床变成了三尺行军床了。乾道六年（1170），范成大记载，原来北宋的汴京现在金国的南京，“四望时见楼阁峥嵘，皆旧宫观，寺宇无不颓毁。民亦久习胡俗，态度嗜好与之俱化。最甚者，衣装之类，其制尽为胡矣”。差不多同时，楼钥记载安肃军（今河北）“人物衣装，又非河北比，男子多露头，妇女多‘耆婆把’，车人曰：只过白沟，都是北人，人便别也”。露头指髡发，耆婆把指插戴双鸟钗，都已经是异族服装，就是朱熹说的“大抵皆胡服”。在不同政权的控制区域内，不止是服装，文化、语言、习俗都开始出现了差异，本来是同一王朝下的同一民族，在异族控制下却成了异国异俗，那里的人们或许还有一些历史记忆，所以楼钥在雍丘时，驾车人对他说，“向来不许人看南使，近年方得纵观”，又在真定府时，有老妇三四人，指宋使，“此我大宋人也，我辈只见得这一次，在死也甘心，因相与泣下”，但是，历史记忆会随着时间渐渐消失，连原同属宋朝的相州人看见使者，也“指使人曰：‘此中华佛国人也’”，虽有钦慕之色，但言下之意，自己却已经是另一国人了。残酷的现实毕竟比传统的观念更能移人心神，这让到北方出使的人感到相当震惊。从后来的历史来看，那个时候，也许人们的观念世界里面，中国还不是后来那个多民族共同体的“中国”，但是，渐渐也不再是原来那个以我为中心藐视四夷的“天下”了。这个汉族中国，在变得越来越庞大的四夷的压迫下，显出中国有限的边界和存在的紧张来。在关于“中国”的各种观念和话题里面，我们很可以看到当时人的感受、焦虑、紧张、情绪，而这些感受、焦虑、紧张、情绪所呈现的一般思想世界，就成了精英观念和经典思想的一个背景与平台，使他们总是在试图证明“中国（宋王国）”的正统性和“文明（汉族文化）”的合理性，而这种观念恰恰就成了近世中国民族主义思想的

一个远源。

晚明社会与中国文化近代化

刘志琴

刘志琴中国社会科学院近代史研究所研究员，早年致力于研究晚明的党派斗争和东林党的兴衰，后转而研究晚明社会风俗、社会习惯。撰有《中国文化史概论》、《晚明文化与社会》、《礼俗文化研究》、《商人资本与晚明社会》、《晚明史论》等论著，主编有《近代中国社会文化变迁录》专著以及《中华智慧集粹》、《都市潮》、《百年变迁》等丛书，在海内外有一定影响。

早在20世纪初，梁启超就认为，从维新运动以来思想发展的原动力是“残明遗献思想之复活”。20世纪中叶，侯外庐亦明确指出，明清之际的异端思潮是中国早期启蒙思潮的表现。这就无异说，中国早期启蒙的发轫，并非受之于西方思想的刺激，而是本土思想发展的结果，这为中国传统文化近代化的内在因素提供了历史依据和理论基础。

近百年来，尽管学术界对明清之际启蒙思想的评价不尽相同，高低不一，有些问题还存有争议，但无一例外的是，对这一问题的讨论

突出了中国文化近代化的起点问题。改革开放以来，愈来愈多的学者认同这一观点，并指出，费正清的“冲击——反应”模式虽有合理因素，但由于其忽视了中国社会自身的变异，把中国社会的近代化看成西方文化的位移，这是西方文化中心论的偏见，并不能全面、准确和深刻地揭示中国文化近代化的历程。外国学者对这一问题也表示了极大关注。例如，余英时主张，从晚明儒学发掘近代思想的源头；沟口雄三认为，中国前近代的概念可以上溯到明清之际，这段历史可以作为近代的胚芽期或胞胎期。

使这一问题取得重要进展的是，有些学者提出从社会史的视角考察文化现象。启蒙的原意，是取之《风俗通》的解释：“祛蔽启蒙”。祛谁之蔽？向谁祛蔽？都要有受众，没有民众性的响应，就不能形成社会思潮。启蒙也并非只有一条路径，问题的多样性在于，被认为最具启蒙价值的《明夷待访录》在当时并未得到传播，但在民众中却潜滋暗长着非君、非圣与非经的思潮，一种真正属于民间的自发思想在社会下层广为扩散，这是不同于精英著作传布的另一渠道。这种见解超越前人在精英文化求索的局限，扩大视野到社会史的领域去发掘资料，使这一问题取得最新成就。

晚明处于时代转折期，从其社会形态来说，它与汉、唐、宋一脉相承，但其不同于汉、唐、宋末世的是，在社会母胎内部不可抑制地涌现出异己的文化因素并形成社会性浪潮，而且，伴随着新兴的经济现象，不断地撞击封建经济秩序，侵蚀封建伦理统治。这一衰变发生在明末，不只是一姓王朝的衰败，而是整个封建专制主义的经济结构和思想体系的衰变。它又不同于清末的是，16、17世纪之交的中国，尚未面临外来资本主义强权的干涉，纯系中国封建社会自身的发展。这时，虽有欧洲传教士带来的西方科技与基督教文化，有助于扩大中国人的眼界，但只局限在少数官员、士大夫和为数不多的教民，对社

会没有形成冲击，更没有政治、经济和哲学思想的输入。因此，从一定意义上说，晚明是尚未受到外来影响的，原装的封建社会。而研究这一时期的文化变异，即从传统文化中孕育出什么新质因素？能达到怎样的高度？可能发生什么样的转向？更能把握中国文化近代化的本土特征。

在16、17世纪的中国，最为现实的问题是，高压在民众头上的磐石不是神权，而是政权，是封建伦理的最高权威——君主专制及其意识形态，不撼动这高压在民众精神上的磐石，就不足以构成启蒙思想的主潮。

明代是皇权统治最严酷的一个王朝，过度强化中央集权的后果是把皇帝的权威推到极至。君主不论是昏是暴，是白痴还是幼儿，为臣的只能顶礼膜拜，歌功颂德，绝不能说一个不字，任何对君主的不敬和亵渎，都要受到重处，甚或破家灭族，直弄得君要臣死，臣不死不足以尽忠，对君主效忠到如痴如迷、若愚若傻的地步。

在忠君已成为压抑人性、扭曲人格的超强压力下，怎能设想，不触动这精神重负能有思想启蒙的发生？与西方人文启蒙不同的是，晚明思想启蒙主要是针对君主专制独裁发出的抵制和呐喊，表现在政治思想上对伦理信仰的最高原则——忠君信条——的怀疑、动摇和抨击，而且下延到广大民众，蔚为社会性的思潮，这是中国思想启蒙的唯一路径。

明太祖像

明太祖朱元璋（1328—1398），明朝的开国皇帝。朱元璋一生高

潮迭起，在位期间廷杖大臣、废相、设锦衣卫、大杀功臣等，是中国历史上最富传奇也最具争议的皇帝之一。

朱元璋取消宰相制，独揽立法、司法与行政大权于一身，建立起中国历史上最强悍、权力最集中的王朝，但是，皇权至上、不受任何监督的结果，又导致自毁长城。骄奢淫逸的帝王生活，养育了一代又一代的庸君、昏君与暴君。明中叶后，皇帝怠政成性，如明嘉靖帝二十多年不上朝，明万历皇帝不上朝超过三十年，连朝仪都已遗忘。皇帝不理国政，内阁关上大门，官员擅离职守，有的衙门长达十多年无人负责，时人不得不惊呼这已到了“天崩地解”的地步。此种时局预示着明王朝已失去自我调节的功能，只能沿着瓦解的趋势走向灭亡。高度集权与高度涣散在同一王朝的首末出现，这是明王朝的重要特征。

不受约束的权力是肇致政府机构瘫痪的主要原因。明朝官府的库藏与皇帝的私库是分开核算的，明王朝每年从财政收入中提取一定的金花银供皇室开销，户部银供军国之需。然而，贪得无厌的明神宗却不顾这一规章，自派宦官作为矿监税使到地方直接征税，凌驾在官府之上，强取豪夺。那些忠于职守的地方官，奉法的士大夫，自然就成为他们横行不法的障碍，为此受到空前的迫害。这引起官员的强烈反抗，在全国掀起反对矿使税监的城市民变，引发抨击皇帝的浪潮。官员们劝谏的奏疏连篇累牍，有的直指“皇上嗜利心滋，布满虎狼，飞而食人”；有的痛斥皇帝“酗酒”、“恋色”、“贪财”、“尚气”，“四毒俱全”；有的警告皇帝：“天人共愤，大难将作”，“一旦

众畔（叛）土崩，小民皆为敌国”。其言辞之激烈、情绪之愤慨，简直到了破口大骂的地步。

在朝的大僚是如此，在野的士大夫更是肆无忌惮，归庄的一曲《万古愁》从秦始皇、汉高祖骂到唐宗、宋祖；王世贞的《鸣凤记》，用戏剧痛斥严嵩父子，揶揄到先帝嘉靖；讥评朝政更是街谈巷议，家喻户晓。

每当王朝统治发生危机时，官员士大夫中会出现一些有识之士指陈皇帝的过失，力图唤起励精图治，这是封建伦理所许可的行为，所以，讽谏帝王并非启蒙。但这些慷慨激昂的抨击已超出以往一般的讽谏，如此无所顾忌地对君主进行揭露和控诉，为召唤民众反对君主专制埋下了粒粒火种。

对王朝构成威胁的就是这股抨击君主的思潮，它无须借助文本的传播，主要是口耳相传，也不受官员和道统的规范，按照实际生活表现民众的真情实感，编成各种民歌、民谣和说唱、戏剧等，在通衢闹市演唱、传播，以致“禁城之内，不乐有君。天下之民，不乐有生”。对皇帝非议成风，像这样从官员到民众纷纷出动，抨击君主，人情汹汹，是对既存的封建秩序及传统文化格局的抵制和消解，启蒙思潮无疑正是从这解构的裂隙中获得蓬勃滋长。

这是真正撼动社会秩序和传统伦理的浪潮。以异端自诩的士大夫们一反陈规旧说，“厌常喜新，慕奇好异”，有的指责《论语》不过是迂阔门徒、懵懂弟子、有头无尾、得前遗后的杂记；有的直斥六经是“圣人糠粃”；有的视“六经之训目为陈言，刊落芟夷，唯恐不力”，诅咒经书子史为“鬼话”；有的扬言：“天不自醒人醒之，以醒天之权与人，而以醒人之权与言。”李贽、冯梦龙、袁宏道、傅山、

何心隐等都以叛逆者的个性张扬于世。性灵说、醒世说、市道之交说、童心说、情教说，引得附和者如痴如狂。素来为道学家不屑的市井文艺，在民众中津津乐道。酒店茶肆，多异调新声，汨汨浸淫。“诲淫异欲”的俚曲，在民间风靡一时。评话、传奇和戏曲中放浪形骸的主人公，追求纯情的故事，脍炙人口。从学术思想到日常生活，从官员士大夫到平民百姓，激荡着一股非君、非圣，离经叛道，追新求异的时尚。正是这种从上到下不拘祖宗成法的异端言行，涌现出一股新鲜气息。

当然，一种社会形态的文化，自有一种核心的意识形态作为一个族群共同的价值取向，中国自古以来就以伦理道德为本位，在宋代形成以“存天理，灭人欲”为主旨的理学，在明代被尊为统治思想，独霸学坛。明中叶以后，王学兴起，首倡者王阳明提出了“致良知”的学说。他认为，良知即是道德仁义，都出自人心，不用外求，不分古今圣愚，是人人皆有的内在本性，这就把陆象山“万物皆备于我”的心学推到极端，心外根本没有天理，天理只存在心中，给“吾心”赋以极大的主观能动性和自主性。尤其是标榜的“良知良能，愚夫愚妇与圣人同”的命题，打破了尊卑贤愚不可逾越的界限，倡导在道德面前人人平等。在人心被禁锢之际，这犹如当空霹雳，发聋振聩，引发人们对君主圣贤偶像的怀疑和责难。

黄宗羲像

黄宗羲，明末清初经学家、史学家、思想家、地理学家、天文历

算学家、教育家。学问极博，思想深邃，著作宏富，与顾炎武、王夫之并称明末清初三大思想家（或清初三大家），有“中国思想启蒙之父”之誉。

在这股异端思潮中，以抨击君主专制成为时代的最强音。黄宗羲和唐甄这两个同时代而从未谋面的思想家，不约而同地对君权至上的弊端提出质疑和抨击，将非君思潮提升为理论思考。黄宗羲痛斥君主“敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐”，并直言“天下之大害者君而已矣”。如果说这一见解是言人之未言，道出人人可感受的专制主义的罪恶，那么，唐甄之言“凡为帝王者皆贼也”则一语中的，揭示了君主专制的本质。在此基础上，唐甄还提出了“势尊自蔽”的命题，他尖锐地指出，位置愈高，权力愈大，愈容易蔽目塞听，因此，权位至上有可能肇成祸国之源，这不在于他人所为，而是权力本身造成耳目闭塞的后果，这才有《抑尊》的篇章出世，才会明确提出抑制君主独裁的主张。如此深刻地对专制集权之弊的思考，显然已接近“绝对权力导致绝对腐败”的现代思想。

对于怎样抑制君权，明清之际的思想家们提出过许多设想，对后世影响最大的是黄宗羲的方案，其要点有三：一是用加强官僚机构职能的办法，分散君权的独揽；二是用扩大地方权力的措施，减少中央集权之弊；三是提高士大夫议政意识，认为“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校”。这就把士大夫谏议国政，提升为是非善恶的价值判断，改变以君主之命是从，唯皇帝为圣明的观念。

在中国历史上，有关以天道、礼制、道德限制君权的种种主张，

最终都要求在皇帝的自律中得到落实。黄宗羲、唐甄与此不同的是，力图从权力结构的本身，分解出制约君主的力量，从对君主的其他律中实现“抑尊”的主张，这在一定程度上接近孟德斯鸠“以权力制约权力”的思想。要知道这是没有任何西方政治思想影响下，从中国本土萌生的社会思潮，比卢梭、孟德斯鸠还早一个世纪，这在中国并无资本主义，更无工业革命的情况下，在思想上却超越经济的发展，先期提出限制君权、改革君主制的设想，表现出思想启蒙的早熟。从“非君”到“抑尊”，是中国政治思想史上的一次飞跃。

然而，中国政治伦理启蒙有它难以超越的局限，表现在早期启蒙思想家的各种方案中就是找不到新兴的社会力量来制约君权，只能依靠皇权的自身切割：宰相与天子同议，可宰相是由皇帝来选择任命，并非出自民意；学而优则仕，士大夫依附皇权的传统很难使他们言论独立，“公其非是于学校”必将沦为泡影；复方镇也没有越出中央和地方是强干弱枝还是弱干强枝的传统格局。同样是权力制衡，是依靠皇权的自身切割，利用既定的封建官僚体制本身行使对皇权的监督，还是实施孟德斯鸠的立法权、行政权和司法权的独立和相互制衡，使三权分立，主权在

民？这一步之遥，却相距一个时代。

所以说，晚明社会虽然活跃着政治伦理启蒙思潮，但是，催生新社会的力量却先天不足，流传的范围也只限于士大夫和城镇居民，广大农村仍然是自然经济的汪洋大海，纲常名教在那里有稳固的社会基础。地主和农民是古老的阶级，年复一年地坚守小农家园，不能开辟新的生产方式；商人依附权力，勾结官府，以捐纳博取功名的倾向，使得商人不能成长为独立的社会力量；商人资本受到封建经济结构的限制难以转化为产业资本，只能买田买官，流向土地，加固了封建生产关系；社会拥有大量白银，但多用于粮草折色，田赋、税收、窖藏，

很少投入生产经营；个人附着群体的文化模式，士大夫“学而优则仕”的出路，使个人有强烈的隶属感，表现在人格上

多受制于他人，实际上是受制于权力，很难从封建藩篱中突围。生产方式的滞后，没有新兴社会力量的支持，肇成早期启蒙缺少个性解放和人格独立的社会基础。不挣脱层层隶属的封建等级关系，个性的张扬很难上升到人格独立和主体性觉醒的高度，从抨击君主专制而萌发的民主性光华，不可能迈向出民权思想。政治伦理启蒙超越经济发展的早熟，恰恰又是不成熟的表现。

真正扑灭启蒙思潮的是清王朝重建的封建统治。清初定鼎以后，首先从出书与印书着手，发布了一系列禁令，封杀文本传播的源头。清乾隆年间，文字狱扩大到市井文学，连《水浒传》也遭到毁板的厄运，一批晚明的野史如《酌中志》、《南迁录》、《潞河纪闻》、《日本乞师记》、《豫亦经略》与《樵史演义》等，统统销毁，有敢以私藏者，按谋逆大罪处死。每一禁令都牵连一批人死于非命。在这样严酷的迫害下，活跃在晚明社会的一股追新求异的时尚，也就烟散云消，那种离经叛道的启蒙思潮就此偃旗息鼓，胎死腹中。

毫无疑问，从古代社会向近代社会的文化转型，是以民主和民权思想的建树，实现文化核心的转换。没有结构性的变动，不足以完成文化转型的使命。晚明启蒙思想与现代意识接轨，必须转换文化的结构与核心，从以伦理为本位转换为以民权为本位，才能发生全新的作用。晚明政治伦理的最高成就，是提出用分权削弱君权的思想，这在封建制度下只能起到调节君主与臣民关系的作用，不能越出用王权制衡王权的局限，可是这一思想与主权在民的现代政治思想相结合，却具有反对封建专制主义的全新意义，这已是近三百年后的事了。使黄宗羲始料不及的是，他的《明夷待访录》等到的不是贤明君主，而是掀翻封建王朝的革命志士。中国文化的近代化经历了开启———中断

——再开启的艰难历程。历史的因缘际合，使这一过程推迟了近三百年，但晚明作为中国文化近代化的起点，却长留青史，于今不衰。

晚清变革的动力与空间

雷颐

雷颐中国社会科学院近代史研究所研究员，当代著名历史学家，主要从事中国近代思想史、中国近代知识分子与当代中国史的研究。著有《时空游走：历史与现实的对话》、《被延误的现代化》、《历史的进退》、《历史的裂缝》、《经典与人文》、《图中日月》、《取静集》、《雷颐自选集》等。

1840年的鸦片战争，使古老的中华文明第一次遇到了一个优于自己的外来文明的挑战。这次战争，迫使中国带着深深的屈辱开始在现代化的道路上蹒跚而行。中国现代化的道路之所以如此艰难曲折，不仅因为它是外来、强迫、后发的，更是因为中国当时的统治者大清王朝在相当长的时间内对这个挑战实际是“现代化”开端的意义竟毫无认识，因此不知所措，进退失据，步步被动，一拖再拖，一误再误，最终丧失了主动变革、主动“现代化”的机遇。这种主动权的自我丢失不仅使大清王朝最终覆灭，更重要的是使中华民族的“现代化”被大大延误，屡受重挫。

洋人的膝盖和女人的马桶

其实，鸦片战争后签订《南京条约》，中国被迫开放广州、福州、厦门、宁波、上海“五口通商”时，清政府尚有相当广阔的改革空间。但清政府对所面临新挑战的意义毫无所知，仍抱自己是“天朝上国”的自大观念，从一开始就延误了变革的最初时机。

在满清大员中，林则徐无疑是少有的开明之士，他对外部世界的认识可以说是当时“先进的中国人”的代表。而从一些细枝末节，便可窥见当时人们对外部世界的认识程度。自从乾隆年间英国使臣晋见皇帝拒不行跪拜之礼后，对此便有种种说法。一说英国使臣见到中国皇帝后慑于“天威”，不由自主双膝下跪；

林则徐像

林则徐（1785—1850），字元抚，又字少穆。中国清朝后期政治家、思想家和诗人，因其主张严禁鸦片、抵抗西方的侵略、坚持维护中国主权和民族利益而深受国人敬仰。

另一种说法是洋人的膝盖与中国人不同，根本不能弯曲，所以才没有下跪。鸦片战争爆发时，有人想起这第二种说法，信以为真，因此提出“红毛番”虽擅海战，但由于膝不能弯，不擅地面战争，所以中国军队只要多准备些长竹竿即可，两军相遇时用竹竿将英人捅倒，他们便很难爬起来，中国军队自可轻易取胜。这种说法，对林则徐亦有相当影响。当然，他并不相信英国人是天生的膝不能弯，而是他们

腿打绷带使然。在战争爆发前夜，他认为：“夷兵除枪炮之外，击刺步伐俱非所娴，而腿足裹缠，结束严密，屈伸皆所不便，若至岸上更无能为，是其强非不可制也。”林则徐的认识尚且如此，他人便可想而知。如当时的名将杨芳，作为参赞大臣随靖逆附将军奕山于1841年赴广州防剿英军。他到广州后，认为英舰在水上浮行却几乎炮炮皆准，命中率反远高于在清军在陆上固定的炮台，其中定有某种邪术。他相信女妇所用的秽物最能“以邪破邪”，故想出妙计，搜集许多妇女所用马桶载在竹排上，出防炮台。结果当然未能“破邪”，炮台为英军所破。当时有人赋诗曰：“粪桶尚言施妙计，秽声传遍粤城中”。

“知己知彼，百战不殆。”这是兵家常识，战争双方无不想方设法了解对方的情况。但在近代中国，这条“常识”却不适用，或者说不准用。

身处与“夷人”作战前线，林则徐当然要尽可能多地了解“夷情”，聘有专门的翻译为他译介有关情况，编译成《四洲志》，对五大洲三十余国的地理、历史、政情作了初步的介绍，这也是近代中国第一部较为系统地介绍外部世界的著作。1842年至1843年间，林则徐的好友魏源受林嘱托，在《四洲志》的基础上编成《海国图志》，对“夷情”作了更详细的介绍。但魏源在此书中仍坚持传统观点，面对现代地理学，他花了许多工夫“考证”出“自古以震旦为中国，谓其天时之适中，非谓其地形之正中也。”即承认中国在地理上虽不居“正中”但在文明教化、典章制度上仍是世界的中心。但他认识到“狄夷”在形而下的“器物”层面尚有所长，中国可以师法，所以对其先进的制造轮船火炮之术，练兵养兵之法，更有专门介绍，并明确提出要“师夷长技以制夷”。鸦片战争使林则徐、魏源等人对外部世界有了初步客观的了解。

然而像林则徐、魏源这样仅为了解敌情而编的《四洲志》、《海国图志》便被视为大逆不道，认为“知夷”“悉夷”本身就是罪过，“堂堂天朝”岂能去了解那些“蛮夷之邦”？他们甚至不得不为“制夷”而“知夷”“悉夷”百般辩解，也因为这种不畏浮议、敢于面向现实的勇气，林则徐才被后人誉为近代“睁眼看世界的第一人”。仅仅“知夷”尚且如此，他们提出的“师夷长技以制夷”的政策，则必然遭到更加严厉谴责。对现实的回避，其实只能使现实更加严酷。

结果，对中国人具有启蒙意义的《海国图志》在相当长的一段时间内对中国的影响非常有限，然而这本书传到日本去后却产生了极大的影响，短短几年就再版二十几次，日本朝野正是通过这本书对世界大势有了更多的了解，可以说这部著作对日本明治维新的发生起了相当重要的作用。一部旨在启发中国改革的著作，在自己的祖国备受冷落，却在异邦大受欢迎，启发了异邦的改革，并反过来不断侵略中国，这不能不说是历史的讽刺，是中国的悲剧。

在随后的岁月中，“师夷长技以制夷”这简单几个字一直引起激烈争论，但双方对“制夷”这一目的其实并无异议。所以这种种流派不论彼此攻讦如何激烈甚至于你死我活，无论是坚守“夷夏之防”还是主张“彻底夷化”，目的却都是为了“救国”，因此本质上都可归于广义上的民族主义或“爱国主义”。但不无遗憾的是，人们往往只将那些严守“华夷之辨”、反对“师夷长技”者视为民族主义或爱国主义。对“师夷长技以制夷”，则抹去其“制夷”的目的然后便扣以“变夷”“媚外”“崇洋”“卖国”“殖民”等大帽，使其居于道德/政治的绝对否定性境地和劣势地位因而最多只有招架之功（仅五四时期例外），进而自己再依道德/政治的优势地位对其作义正词严的攻击或批评。这样，在近代思想概念的流变中，所谓“民族主义”便常常带有相当程度封闭排外色彩，实际应称为“狭隘民族主义”。近

代历史表明，这种“民族主义”却偏偏又对中国真正的繁荣富强起了巨大的阻碍作用，实际误国匪浅，为害甚烈。对此应有清醒的认识和相当的警惕。近代中国的些微成就、终未亡国恰恰却是许多不同时期、不同程度地主张“师夷”（“向西方寻求真理”？“后殖民”？）的有识之士不惜负重谤而努力奋斗的结果。或许，这就是所谓“历史的辩证法”罢。

未料到的动力下移

鸦片战争使中国开始屈辱地一点点打开自己的大门，不得不开放广州、福州、厦门、宁波、上海这“五口”与外国人“通商”。但清朝统治者依然不愿正视现实，不愿承认一个与自己起码是“同等水平”的外部文明的存在。

但是，大门被打开之后，就无法关上，不得越来越多地与外国打交道。清朝统治者拒不承认、也不愿与“蛮夷”打交道，在它的观念中，仍是只有“理藩”，而无“外交”。可以说，它对这“三千年未有之变局”的开端完全没有认识，但现实中又必须与外部世界打交道，于是设立“五口通商大臣”，还想将与“狄夷”的关系限定在通商之内、而不是政治外交关系。而且，这位办理“五口通商”的大臣始终以钦差的身份列为兼职，即非专官又无专署。到19世纪60年代初经过第二次鸦片战争，各种形式的中外交涉更多，外国侵略者对由地方官吏兼差的五口通商大臣办理对外交涉日益不满，在种种压力之下，清政府才成立了专办外交的“总理各国事务衙门”，以为权宜之计。清朝统治者颇为天真地以为：“俟军务肃清，外国事务较简，即行裁撤，仍归军机处办理，以符旧制。”但随着时代的发展，“总理衙门”不仅未能裁撤，职权反而越来越大，不仅纯外交意义上的“交涉”归其

“总理”，而且举凡通商、关税、传教、招募华工、边防疆界、海防水师、船务、购置军械、创办机器制造企业、邮电、铁路、矿务、练兵、新式学堂等无不“总理”，可谓包罗万象。

总理各国事务衙门

总理各国事务衙门建于1861年，1901年改组为外务部，班列六部之首。

然而，一个职权如此重大的机构却始终未脱“临时”的名分，“所派王大臣多系兼差，未能殚心职守”，亦无法提出统筹全局的应变大纲。直到1901年7月，经八国联军侵入北京的剧变之后，清政府才在列强的压力下明谕将总理衙门改为外务部。也就是说，从第一次鸦片战争起历经60余年，清政府才不得不从体制上放弃了“天朝上国”的旧体制，设立了正式的专门机构。

由于长期不愿放弃旧体制，不愿正式承认“外交”的存在，而实际却又不得不与咄咄逼人的列强“外交”，所以清政府对外交涉往往左支右绌，前后矛盾，遗患无穷。例如，为了阻止列强在京常设公使的要求，清政府在设立总理衙门的同时又分别在南京、天津设立的

“南洋大臣”和“北洋大臣”二职，希望能就近处理外交事务作为“折冲”之地，使列强感到没有在京常设公使的必要。从行政体系上说，南洋大臣“掌中外交涉之总务，专辖上海入长江各口，其闽、粤、浙三省则兼理焉”。北洋大臣“掌北洋洋务、海防之政令。凡津海、东海、山海各关政悉统治焉”。但是，南、北洋大臣与总理衙门之间并不存在领导与被领导的关系，总理衙门对南北洋大

臣只起顾问、传达、审核作用，该两大臣在对外交涉时小事自办，大事上奏请旨，均不经过总理衙门。这样，实际存在多种外交渠道，彼此难以协调。但出乎清朝统治者预料的是，这些措施却使南、北洋两大臣成为权重一时的地方大吏。清廷初设这两个“大臣”时，皆由满洲贵族担任，想直接控制对外交涉并阻止汉族地方大吏权势的增长。但事与愿违，南、北洋大臣的演变却使新崛起的汉族大吏取得该位，取权更大。兼任这两职的两江和直隶总督的权势远高于其他总督，实际成为总督之首。如先后任此二职的曾国藩、李鸿章、刘坤一、张之洞、袁世凯等，无不权倾一时，在国家的外交、军事、财经、政务上都具有举足轻重的地位。最终，“北洋”成为一个独立的政治利益集团。

汉族地方大吏之所以能取得如此大的权力，主要是因为太平天国农民战争的结果。正是在镇压太平天国的战斗中，长期受压的汉族官吏获取了相当大的权力，迅速崛起。对清政权而言，权力结构的这种变化意义非常深刻，使变革的主导力量开始下移。

清朝是异族入关统治，对汉人一直实行高压、防范政策，在不少高级官吏的设置上虽是一满一汉，但实权都在满族贵族手中。而一些十分重要的职务如内务府大臣、宗人府宗正、理藩院尚书等规定只能由满洲贵族担任，各地的总督、巡抚也大都由满人担任，军机大臣、

尤其是首席军机大臣，绝大多数都由满洲贵族担任，军权更是“不轻假汉人”，只有少数例外，如年羹尧曾率军西征，但得胜后结局却颇凄惨。太平天国起义爆发后，清廷仍沿传统做法，以满洲贵族率军前往围剿。但太平军却一路势如破竹，率大军出征的满族贵族不是大败而逃就是惨被击毙，曾经威风凛凛的满族权贵，竟无人能阻挡太平军的进攻。这时，一些汉族地主士绅自动办起团练，协助清军镇压太平天国。在这种危急情势下，清廷也只得谕令各地广办地方团练，与清政府一同镇压太平天国。以曾国藩、左宗棠、李鸿章为代表的湘、淮军及一批汉族官吏或地方士绅在镇压太平天国的战斗中立下赫赫战功，并取得了相当大的实权。也就是说，正式的国家军队的战斗力反而不如私人武装，开始出现以后愈演愈烈的“兵为将有”的雏形。在1860年以前，督抚多为满人，湘军统帅曾国藩虽已与太平军鏖战六七年战功卓著，但清廷一直未授以正式统兵名义，直到这年8月，始被授两江总督、钦差大臣。以后担任督抚的汉人越来越多，满人则渐渐只有十分之一二。尤其是湘、淮两军，出任督抚者更多。曾、左、李无不权倾一时，李鸿章长期任直隶总督，成为督抚之首。从满汉关系来说，相当一分权力已转移到汉族官吏手中；从中央和地方关系来说，地方权力越来越大，原有高度集权的权力模式开始变化。

这批在以镇压太平天国起家的汉族地主阶级新兴官僚对中国、世界大势有较多的了解，尤其是镇压太平天国的亲实践，使他们认识到洋枪洋炮、火车轮船的厉害和重要。此时他们有权有钱有势，正是在他们的发动、主持下，开始了中国的第一个现代化运动——洋务运动，但距林则徐、魏源提出的“师夷长技以制夷”，已过去了二十余年。在近代中国这样险恶的环境中，二十年时光，是非常宝贵的。

洋文、洋枪、洋炮、洋……

从一开始，洋务运动就阻力重重，极不顺利。

太平天国农民起义使清政府几临灭顶之灾，但就在这样生死存亡的紧急关头，它对应不应该仿造洋枪洋炮洋轮等“救命之举”竟犹豫不决。今日认为十分“温和”的“洋务运动”，在发轫之时却被指为“溃夷夏之防，为乱阶之倡”（与今日“全盘西化”的指责一样严重），曾遇到今人难以想象、难以理解的反对。以现代大机器生产来造枪炮船舰、通电话电报，明明是统治者在近代要生存就不可少的措施，却遇到统治阶级中冥顽不化者以“夷夏纲常”这类传统的意识形态合法性的强烈反对。但统治者面对着接踵而来、一次比一次严重的内忧外患，为生存计还是不得不“办洋务”，这就为向西方学习打开了一个难得的缺口。首先从军事利器的引进仿制逐渐推广深入到全面学习西方机器大工业所需的科学技术的学理的层次和阶段。但“洋务运动”每前进一步，都遇到了巨大的阻力，产生了今人难以想象的激烈争论。

要办洋务自然要学习外语、学习声光电化等自然科学知识。但中国传统是“形而上者为之道，形而下者为之器”，只有苦读圣贤经典、寻章摘句、参加科举考试获得功名才是“正途”，而“技术”一直被视为“雕虫小技”甚至是“奇技淫巧”。换句话说，在中国传统知识谱系中，只有儒学经典的地位，而自然科学知识的地位极低，几乎不被看作一种“合法”的知识。但在现实面前，洋务派不得不“低头”，提出要学习外语和各种自然科学知识，并创办了学习外语和自然科学知识的“同文馆”。1866年他们又更进一步，上奏提出要招收“正途”出身人员学习声、光、电、化、天文算学，想提高自然科学知识的地位。这一主张引起了顽固派的极大不满和强烈反对，他们提出只要“读孔孟之书，学尧舜之道”便可“明体达用”，“何必令其习为机

巧，专明制造轮船、洋枪之理乎？”“立国之道尚礼义不尚权谋，根本之图在人心不在技艺”。认为学习自然科学知识就是“变而从夷，正气为之不伸……数年之后，不尽驱中国之众咸归于夷不止”。他们认为“技艺”将扰乱“人心”，所以对革新自强势必造成的“官员队伍”技术化忧心忡忡，“操用人之柄者，苟舍德而专尚才，从古乱臣贼子何一非当世能臣哉？”一再强调官员应是以“正人心”为专业的职业意识形态专家，而不应是一心务实，即专注于所谓“器”“末”的技术化官员。为反对这一主张，顽固派甚至将天气久旱不雨归咎于此，说这是“天象示警”，说明此举“不当于天理，不洽于人心，不合于众论”。广大士大夫对洋务派此举也十分反感，一时出现不少对联：“诡计本多端，使小朝廷设同文之馆；军机无远略，诱佳子弟拜异类为师。”“未同而言，斯文将丧。”“孔门弟子，鬼谷先生。”百姓间也有不少俚语，如“胡闹，胡闹！教人都从了天主教。”在这种压力之下，同文馆的招生受到严重打击，人数锐减，而“正途”出身人员更是基本没有，洋务派提高自然科学知识的计划严重受挫。

对现代国家来说，修筑铁路对经济发展和国防强大都十分重要，洋务派在19世纪70年代初就看到此点，但反对者甚众，认为筑路将破坏风水、触犯龙脉……结果修铁路长期未获得“合法性”。仅一些洋务派大员在自己的势力范围内零星修成了一些铁路，有的修成不久即被扒掉！直到1889年清廷下旨，修路之争才算有了一个结论。修建铁路这种明显的有益之事尚且要争论将近二十年，遑论其他。造轮船、架电线、开煤矿等各类“洋务”无不引起激烈争论，遇到强烈反对和巨大阻力。

在这些争论中，科学技术被顽固派说成是破坏儒家伦理道德的“奇技淫巧”，而儒学纲常是“立国之本”，所以引进科技自然便是破坏“国本”。他们认为学习声光电化等与“洋”有涉的任何事物都

是“奉夷为师”，结果是“溃夷夏之防，为乱阶之倡”，终将导致“以夷变夏”。在反对洋务派的斗争中，顽固派或屡屡上疏，或借助舆论，十分巧妙地扬长避短以长击短。首先，他们尽量不在“用”这明显不利于他们的“形而下”层面上和洋务派理论纠缠，而在超越实践的抽象的“道”这“形而上”领域发难。举凡修路架线建船造炮、是海防重要还是塞防重要等纯技术纯战略问题都被他们高度政治化、道德化、意识形态化，提升到“道”的高度，然后再加以反对。因为在“道”的层面便可以逃过实际的“用”的检验，便可用传统逻辑严密的“道器一体”论咄咄逼人地反驳洋务派显得支离的“体用分离”论。抽掉具体内容，这种批判还很能显示出一种雄辩的道德的正义性与合理性。例如，在抽象的意义上谁能说“立国之道当以礼义人心为本”是错误的呢？而洋务派主张的“富强”则被漫画化为以“弃义逐利”为本，在道德上自然就矮了一截。其次，他们紧紧抓住当时的政治不修（不少并非洋务之过）及“洋务”的种种弊端和失误大做文章，打动人心。强调“此时当务之急，不在天文，而在人事；不在算学机巧，而在政治修明”，上书罗列民生凋敝、官吏不廉等实例，还以天灾来附会洋务的“时政之失”。他们煞费苦心把正是他们所要维护的旧体制所造成的种种弊病与洋务弊端和失误混为一谈，以达反对任何变革、完全复旧的目的。最后，他们将“夷之长技”等同于列强侵略中国的行径，“夫洋人之与中国，敌国也，世仇也”，所以学西学便是“扬其波而张其焰”，这就不仅仅是“数典忘祖”，而是“认贼作父”。在屡遭列强欺凌的近代中国，这种指责最能煽起民情民意，使真正有利于富强的措施反而难以施行。

由于顽固者总是将这种技术问题道德化，使自己成为占统治地位的传统意义形态话语的“捍卫者”的优势地位，使开明者居于“不道德”的劣势地位。结果，统治者中的开明者只能被动地绕开或躲过这种意识形态的争论（作为统治者中的一部分，开明派只能躲避而无法

抛开或“重构”这种意识形态)。

冯桂芬像

冯桂芬 (1809 — 1874)，字林一，号景亭，江苏吴县人，近代散文家。冯桂芬之思想，上接林、魏，下启康、梁，率先提出了消解现代化过程中的中西、古今矛盾的方法，即“唯善是从”。

但在顽固派咄咄逼人的意识形态进攻面前，本想一意“务实”厌恶“务虚”的洋务派也不得不面对顽固派的挑战，无法回避必须解决的基本理论问题。冯桂芬在洋务运动发轫之时提出的“以中国伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”的著名论断，成为日后洋务派处理中西文化问题的蓝本。在这一基础上，以曾国藩、左宗堂、李鸿章和张之洞等为代表的洋务大员和以冯桂芬、薛福成、王韬、郑观应为代表的洋务知识分子为提倡西学而不遗余力。他们提出“穷则变，变则通”“勿狃于祖宗之成法”的“变通自强”论；提出“开利源以求富”和“办学局以育才”等新的经济理论和教育理论，终于结晶成“中学为体，西学为用”这一高度概括的理论模式。这一模式像柄双刃剑，但却明显是防御性的，或是抵挡顽固派的进攻，或是反击维新派的挑战。不过在起初相当长的一段时间内，它的主旨却是针对顽固派的诘难、为引进西学辩护、寻找合法性基础的。其作用与意义，均不能低估。

三十年的洋务运动，在来自本阶级内部的巨大阻力中缓缓。在云谲波诡的近代中国，“洋务”的这种缓缓而行使清政府的可控空间再度锐减。当以“求强”为目的并不要求体制变革的“洋务”发展到

一定阶段之后，必然转入“求富”阶段。人们认识到，西方国家的强盛在于“国富”，而“国富”的真正基础在于“民富”。通商口岸的勃兴、大机器生产的引进，产生了一批新式工商业者。但是，国家的政治、经济制度却仍是传统的体系，使民间工商业发展受到严重的歧视、阻碍和压抑。这样，社会、经济和政治进行全面变革，扶持、发展工商的要求自然就提上了历史的日程。

“祖宗之法”与“西法”

政治体制变革作为历史的要求提出之后，真正在行动上推动政治变革的不是重权在握的中央朝臣或地方大员、而是“统治阶级”中的最下层，即功名不高的“读书人”成为变革的主要动力，变革的动力再次下移。甲午战争中国军队的惨败，为他们登上历史舞台提供了契机，发动了十分悲壮的戊戌维新运动。

维新派的基本观点是认为“民权”为致强之本，而洋务派的失误在于仅以为船坚炮利、机器制造就可以富国强兵，而未认识到使西方各国富强的“西学西政”的奥秘在于“伸民权”。当然，他们认为中国“伸民权”的最佳具体形式只能是“君主立宪”，而不是“民主共和”。

当时以“公车上书”为象征的“读书人”虽是统治阶级中的低层，但仍是“体制内”的阶层，并不希望“革命”。在“公车上书”中，康有为提出的“国政之法”中的重要一点是“置议郎”，在两年后的“上清帝第五书”中，他明确提出要立宪，“自兹国事付国会议行”，“采择万国律例，定宪法公私之分”。在给光绪帝作参考的《日本变政考》中，他写道：“日本改定国宪，变法之全体也，总摄百千万亿

政事之条理，范围百千万亿臣民之心志，建斗运枢，提纲挈领，使天下戢戢从风，故为政不劳而后举。”他认为“变政全在定典章宪法”确是抓住的问题的关键。但在“百日维新”之中，他们深知反对力量的巨大，而在政治改革方面，“维新”实际所做的不过是减汰冗员、裁撤机构，设立制度局等“行政”方面的措施，而并没有颁布关于定宪法或开议会的谕旨。或者说，他们想从行政改革入手逐渐进行政治体制改革。但这一点点改革，也必然要侵犯一些人的既得利益的，其中使“百官震骇”的便是裁减机构与官吏。而这恰是百日新政中比较重要的一项，光绪皇帝在一道上谕中宣布：“国家设官分职，各有专司。京外大小各官，旧制相沿，不无冗滥。近日臣工条奏，多以裁汰冗员为言。”“现当开创百度，事务繁多，度支岁入有常，岂能徒供无用之冗费，致碍当务之急需。”一些衙门“事务甚简，半属有名无实，均著即行裁撤……”但裁撤工作遇到官员们的极大反抗，所以很不顺利，以致不得不再次下谕，要求“将在京各衙门闲冗员缺，何者应裁，何者应并，速即切实筹议”。外省也要“认真裁并，并严行甄别淘汰，其各局所冗员，一律裁撤净尽”。但具体裁减措施还未来得及实行，维新便归于失败。其中重要的一个因素，便是被裁的大批老吏冗员站在守旧势力一边，因为他们的个人利益受到损害。一个庞大的官僚机构，其力量是强大的，其利益是难以侵犯的，因此也是难以战胜的。但不对其进行减撤，改革就无法进行，这就注定了这种改革必然如履薄冰，充满艰险，稍有不慎，便全盘皆输。对庞大的官僚机构进行调整精简，对“冗员”的安置，或是要以更强的“力量”来贯彻执行，或是以相当的“利益”来赎买。这二者，无权无能的光绪皇帝或维新派都未能做到，因此以行政改革来推行政治改革的策略实际很难实行。对此，维新派是深有体会的。康有为曾说，当谭嗣同、林旭入为军机四卿后，“又欲开议院，吾以旧党盈塞，力止之”。

有趣的是，“戊戌变法”总被指为“激进”，而清政府在短短几

年后实行的“变法”范围远远超过“戊戌”的“新政”、“立宪”却往往被推为改良的典范。如“维新”时期根本未敢提出“废科举”，只是提出改革考试内容，以“策论取士”取代“八股取士”，但却遭到了强烈反对。维新派被骂为“名教罪人”、“士林败类”、“首倡邪说，背叛圣教，败灭伦常，惑世诬民”……连康有为的弟弟、后来成为“六君子”之一的康广仁看到反对如此激烈，都不得不劝乃兄缓行此策：“八股已废，力劝伯兄，宜速拂衣，虽多陈无益，且恐祸变生也……弟旦夕力言，新旧水火，大权在后，决无成功，何必冒祸……”而在几年后的“新政”中，清廷却不得不把几千年的“科举”制彻底废除。

相对而言，维新运动成效最著之一是在创办新式政论报刊方面。清末有人谈到“维新派”时说：“新党之议论盛行，始于时务报；新党之人心解体，亦始于时务报。”这样说是否恰当暂可不论，但至少说明了《时务报》的重要性，进而言之，也说明了“新式报刊”在当时的重要性。因为中国向来只有官家的“邸报”而无真正的“报刊”。所谓“邸报”，只是传抄朝中诏令章奏，约略等于现代的“政府公报”。后又有《京报》，但内容“首宫门抄，次上谕，又次奏折，皆每日内阁所发抄者也”。而中国现代报纸之产生，均出自外国人之手。随着通商口岸的开辟，外报外刊的增多，一些有识之士也开始认识到现代报刊的重要作用，要求办报之声便日渐高涨。

康有为像

康有为（1858—1927），字广厦，号长素，著名政治家、思想家、教育家，戊戌变法领袖之一。他信奉孔子的儒家学说，并致力于将儒

家学说改造为可以适应现代社会的国教。

康有为在“上清帝第二书”和“上清帝第三书”中反复申述创办报刊的重要性，他认为报刊有“设报达聪”的功效。

“中国百弊，皆由蔽隔，解蔽之方，莫良于是”。梁启超在《时务报》创刊号发表《论报馆有益于国事》一文，认为“觐国之强弱，则于其通塞而已”，而“去塞求通，厥道非一，而报馆其导端也”。报刊是国之耳目喉舌，若无耳目喉舌便是“废疾”，“而起天下之废疾者，则报馆之为也。”对报上的总总言论，“见知见罪，悉凭当途。若听者不亮，目为讪言，摧萌拉蘖，其何有焉。或亦同舟共艰，念厥孤愤，提倡保护，以成区区。则顾亭林所谓天下兴亡，匹夫之贱，与有责焉。”他不仅认识到报纸对国家政治的重要性，而且看到了现代报刊对民间社会的重要性。除了军国大事之外，报纸还详记人数之生死、民业之盈绌、学会之程课、物产之品目、格致之新理、器艺之新制等无所不记。总之，“有一学即有一报”，通过在报刊上的公开交流和讨论，不仅“通上下”，而且“开民智”。“阅报愈多者，其人愈智。报馆愈多者，其国愈强。”中国传统的谤木谏鼓、太史采风与现代报刊有本质的不同，对此，维新派未尝不知。但他们此时并不是在进行一种脱离现实的学理上的研究和论证，而是要借助亡灵、用“传统”来为“现代”服务，用“曾经有过”作为“制度创新”的合法性依据。作为“体制内”的改革者，此时他们的目的、重点在于“向上”说明报刊对于国家富强的重要性。因此，他们竭力说明的是报纸对“通上下”的重要性与必要性，只有上下“交泰”，国家才能臻于富强；他们当时没有、也不可能从言论自由、公民权利、对权力的监督这种角度来论证创办现代报刊的必要性与合法性。

在“百日维新”的高潮中，上谕将《时务报》改为官办，并要各地仿办，“各报体例，自应以胪陈利弊，据实昌言，开广见闻为主，中外时事，均许据实倡言，不必意存忌讳，用副朝廷明目达聪，勤求治理之至意。”虽然维新运动不久便归失败，所有维新报刊均被停办，但报刊的论政作用却首次为万众瞩目，流亡海外的维新人士和留日学生掀起了创办政论刊物的热潮，对“辛亥革命”起了重要的推动作用。此后，政论报刊在20世纪前半叶的中国政治生活中一直举足轻重。可以说，中国的政论报刊是因“戊戌维新”而异军突起的。

维新运动的另一重要贡献是大量民间社团的成立，使传统、松散的“民间社会”开始向现代的“市民社会”转变。1895年春“公车上书”失败之后，康有为意识到仅靠朝廷是不够的，应造成一种社会力量来推动、促进维新事业。同年8月底，他在北京组织了强学会。强学会每十天集会一次，发表演说，探讨政治，研究国是，宣传种种新知识，还准备翻译外文新书，并出版了《万国公报》（后改名为《中外纪闻》）作为机关报。强学会的每次演讲，都吸引大批听众，影响日大，不仅许多京中名流参与其中，连一些元老重臣如翁同、张之洞也表示支持。不久，康有为又在“得风气之先”的上海组织了上海强学会，并创办《强学报》作为机关报。可以说，这是第一个公开的合法社团，开近代合法结社会之先声，意义重大。正如梁启超所说：

“我国之有协会、有学社，自此始也。”由于强学会的影响甚大，引起旧党嫉恨，上折弹劾强学会“植党营私”、“将开处士横议之风”。1896年1月底，那拉氏迫使光绪帝下旨封闭北京强学会，上海强学会亦随之停办。强学会虽然被封，但创办学会的热潮却由此而起，到1898年9月“戊戌政变”止，短短二三年中各地兴办各类学会就有七十余个。有政治性学会，也有各种专门学会，如算学会、测量会、不缠足会、农学会、法律学会、地图公会、工商学会……虽然政变发生，各种学会被迫解散，但这种潮流已无可阻挡，几年后各种社团又遍地

而起。确如谭嗣同言：“强学会虽禁，而自余之学会，乃由此而开。大哉学会乎，所谓无变法之名，而有变法之实者也。”创办公开发行的报刊论政与成立公开合法的社团，将现代政治生活中的两个重要因素引入中国，是维新运动的重大功绩。

政治体制改革对既得利益者的触犯更大，引起的反对也更激烈。维新运动的反对者聚集在慈禧太后的周围，形成强大的反对力量。1898年9月21日，在强大的守旧势力支持下，慈禧太后发动“戊戌政变”，将光绪帝囚禁起来，捕杀维新人士，将新法尽废，戊戌维新在血泊中宣告失败。在发动政变时，怒不可遏的慈禧太后厉声质问光绪帝为何要行新法，跪于案左的光绪帝战战兢兢地回答说：“是因自己糊涂，洋人逼迫太急，欲保存国脉，通融试用西法……”慈禧怒斥道：“难道祖宗不如西法？鬼子反重于祖宗乎？……”在近代中国那些冒巨大风险主张学西方、主张“借法”自强者，反被说成是数典忘祖、置“鬼子”于“祖宗”之上的无耻之辈，总难“理直气壮”地维新、改革，不仅冒生命危险，在道德上还居于“不道德”的劣势地位；而那些握有强权的顽固守旧者却总以“祖宗”的捍卫者自居，不仅毫无风险，而且在道德上还居“道德”的优势地位。在近代中国的语境中，顽固派因此一直掌握着话语霸权；而正是这种话语霸权，给近代中国造成的危害最大。中国要进步，就一定要破除这一话语霸权。

总之，“戊戌变法”实际是非常“温和”的。但清政府却以十分“激进”的手段来对待如此温和的变革，“六君子”喋血菜市口，康、梁等被迫流亡海外，新政尽废。当清政府连“体制内”的改革者都不能容忍，把他们推向“体制外”时，社会变革的动力便又往下移，

“体制外”的社会下层如留学生、会党便不可避免地成为变革的主要动力。一旦“体制外”的力量成为社会变革的主要动力，就很难在旧体制的框架内进行平和的改革，这种体制外的力量一定要用暴力从根本上打破、推翻旧体制。这样，清政府实际是自己将自己的可控空间再次紧缩，已经微乎其微，至多只有“一线希望”。然而清廷对这“一线希望”亦未珍视，一场社会革命便难以避免了。

何以“激进”？

“辛亥革命”这些年来几乎成为“激进”的代名词，颇有人对清政府的“新政”“立宪”被辛亥革命“打断”而深感遗憾。不经革命的大动荡大破坏而收革命之实效，当然是值得追求的理想状态，作为一种良好的愿望，更是无可指责。但若强以近代中国的历史来为之佐证，指维新运动和辛亥革命为“过激”，则有违史实大矣。康、梁想通过“明君”自上而下改良，何曾“过激”？其实，人们似乎忘记，被尊为“辛亥之父”的孙中山并非一开始就想“干革命”的，起初也是想方设法、最后通过王韬上书李鸿章，想走“改良”路线的。只是在“改良”被拒之后，他才立志走上“革命”一途的。

清政府的“新政”和“立宪”之所以被辛亥革命“打断”，主要在于它的“新政”完全是被动的。本来，在1898年“戊戌维新”时清政府尚有一定的变革主动权。但它却拒绝改革，丧失了一次难得的机会。只是在经历了二年后的“庚子巨变”这种大流血之后，它才在“内外交迫”的情况下不得已而为之地开始“新政”。1901年1月29日，慈禧在西逃途中以光绪的名义颁下谕旨，表示愿意“变法”，称“无一成不变之法”“深念近数十年积弊相仍，因循粉饰，以致酿成大衅。现在议和，一切政事尤须切实整顿，以期渐致富强……取外国

之长乃可补中国之短，惩前事之失，乃可作为后事之师。”早知如此，何必当初！当然，她不能承认戊戌政变、镇压维新派不对，仍强调“康逆之谈新法，乃乱法也，非变法也”，同时又想表明自己并非顽固不化：“皇太后何尝不想更新，朕何尝概行除旧？”“今者恭承慈命，一意振兴，严禁新旧之名，浑融中外之迹。”

孙宝琦像

孙宝琦 (1867 — 1931)，字幕韩，浙江杭州人。1924年1月，任北京政府国务总理，兼外交委员会委员长，任内与苏联建立外交关系，向德国索赔成功。

当然，“不易者三纲五常”，“而可变者令甲令乙”。同时，命设督办政务处，作为负责审查条议、推行新政、考核成效的领导机关。但此时为时已晚，形势已经剧变，尤其是经历了庚子流血的巨变，它的统治的合法性开始遭到普遍的怀疑。由一个合法性遭到严重质疑的政府来领导进行对各阶层利益进行调整和再分配的改革，的确有些勉为其难。更重要的是，在几年之后再做这些是远远不够的，需要它作更多的改革或妥协。但清政府对此似乎并无察觉，各项急需的、能缓和各种尖锐矛盾的“新政”主要内容却一拖再拖、迟迟不肯出台。此时，局限于“行政”方面的“新政”已无济于事，人们开始提出“立宪”的要求。梁启超在1901年6月7日发表的《立宪法议》一文中提出宪法“为国家一切法度之根源”，君、臣、民三者必须“共守”。议会制可“永绝乱萌”，“今日之世界，实专制、立宪两政体

“新陈嬗代之时也”，在这种斗争中“旧者必败而新者必胜，故地球各国必一切同归于立宪而后已”。到1904年，不少重臣都半公开主张“开国会”，出使法国大臣孙宝琦上书称变法所以没有成效是“以未立纲中之纲，而壅蔽之弊未除”。“欲求所以除壅蔽，则各国之立宪政体洵可效法”。应“仿英、德、日本之制，定为立宪政体之国”。

要求“新政”“立宪”改革的压力更多地来自地方士绅和商界首领，他们对“开国会”的要求更甚，最终发动的轰轰烈烈的请愿运动。1904年2月10日，日本和俄国为争夺中国东北，在中国东北展开厮杀。对这场在中国领土上进行的战争，清政府却无可奈何，只能于2月12日宣布中立！但对这场战争究竟谁胜谁负，国内各方都作出自己的预测。保守派预测俄国将会取胜，因为日本“以权与民”，所以士兵到战场只会各顾性命，严重影响战斗力，与其相反，俄国是权力在上，令行禁止，因此战斗力要超过日本。立宪派则希望并大胆预言日本必将取胜。他们认为中国当前的主要问题是专制和立宪之争，如果俄胜日败，则清政府会以为中国的贫弱不在没有立宪，而在“专制之未工”，这样更不会改良立宪；同时，民众也会认为日本为强国如此努力变法维新仍不能战胜俄国而对改革立宪产生失望情绪，这些对中国社会的负面影响极大，所以希望日本取胜以证明立宪是中国的富强之路。他们反驳保守派“俄胜日败”的预测，认为立宪还权于民，使国民上战场后以保卫天赋之权为务，定会“生死不计”，“岂彼专制之国专以军令示威者所可同日语耶？”而且日本已实行“立宪”，立宪可使国家强大，俄国仍是君主专制之国，必定不如已行立宪之国强大，所以日本必将取胜。

到1905年5月，经过一年多的激烈战斗，日本不仅陆战大胜，而且在对马海峡全歼俄国舰队，取得全面胜利。日本的胜利是近代以来

黄种人对白种人的第一次胜利，似乎向人们证明了立宪的力量，验证了立宪派的预言，使倾心立宪的人大为增加。他们进一步提出此非日俄之战，而是立宪与专制之战，立宪必胜、专制必败，这是人类社会的“公例”。经过日俄战争之后，国内舆论的确为之一变，立宪改革之声顿时高涨。

而民族资本主义工商业的发展，使商界和地方士绅的力量陡增，他们的声音比以前响亮得多，分量也重得多。中国民族资本主义工商业产生于洋务运动时期，在甲午战争以后得到了初步的发展。甲午战争中国被日本打败后，于1895年4月与日本签订了丧权辱国的“马关条约”。除割地赔款外，“马关条约”规定日本可以在中国通商口岸投资设厂，根据“利益均沾”原则，其他列强也都取得这一合法权利，于是纷纷在华投资设厂。清政府与中国传统封建统治者一样，向来采取“抑商”政策，一直压制民间投资，现在既已允许外国在华投资设厂，对本国民间投资兴办实业便不好限制过多，只能也允许民间投资兴办实业，这就为民族资本主义工商业的发展提供了条件。同时，由于列强开始向中国大量输出资本，使中国自给自足的自然经济受到进一步破坏，从而扩大了商品市场和劳动力市场，也在客观上为中国民族资本主义工商业的发展提供了一定的条件。

在各方的强大压力下，清政府于1905年秋决定派五大臣到国外考察宪政，这是清政府预备立宪的标志。五大臣先后考察了英、德、美、日、法、比、奥、俄、意、荷、瑞典等十几个国家，见所未见闻所未闻，大开眼界。这些国家的物质文明和政治制度的优越性使他们印象深刻，回国后仍对之赞叹不已。1906年夏秋之际，他们回国后呈递了《奏请宣布立宪密折》，细陈了立宪之利不立宪之弊。立宪之利最重要有三条：（1）皇位永固；（2）外患渐轻；（3）内乱可弭。对此，赞成者与反对者进行了激烈争论。慈禧太后只关心“君权不可侵

损”“服制不可更改”“辫发不准剃”“典礼不可废”这四件事，经过主张立宪大臣力述立宪之利，慈禧最后同意立宪。1906年9月1日，清廷发布仿行立宪上谕。但这道上谕并未确定立宪的年限，而以“规制未备，民智未开”为借口，将立宪的期限往后推延。

在对英国、德国和日本这三国的君主制进行了一番考察研究之后，清廷认为英、德宪法或是民定或是协定，只有日本宪法才是“君主大权”，最合己意。也就是说，以日本为“典范”的意义主要在于“皇权”依然至高无上。所以清政府为“准备立宪”而成立的“宪政编查馆”着意研究并出版了一系列对日本宪法和行政制度进行解释的著作，并负责起草了1908年的著名的《宪法大纲》，共二十三条。其中第一、二两条差不多是直接从1889年“明治宪法”的第一、三两条中翻译过来的：“大清皇帝统治大清帝国，万世一系，永永尊戴”，“君上神圣尊严，不可侵犯”。研究表明，这二十三条中有十四条是关于“君上大权”的，对权力的垄断甚至超过了日本的“明治宪法”。对此，革命派和立宪派都极力表示反对，认为其“偏重于命令权”，“专制之余风未泯”，“最足假以文饰其专制”，并警告清廷若要“出其狡猾阴险之手段，假钦定宪法之名，颁空文数十条以愚吾民”，必“动摇国本而伤君民之感情”。无奈清政府已不堪救药，对各种警劝充耳不闻，一意孤行，仍要大权独揽，结果便是众叛亲离，“动摇国本”，最终垮台。

清政府宣布仿行立宪给曾给人们带来不小的希望，立宪派开始筹组新团体，掀起立宪运动，促进立宪早日实现。但随着时间的推移，清政府一直未进行有实质意义的政治改革，使人们对其越来越失望。1908年8月，各省立宪派的代表到达北京，向都察院递交要求三年内开国会的请愿书，一些地方官员和驻外使臣也电请早开国会。一时全国上下议论纷纷，都要求早开国会。在这种情况下，慈禧太后召集王

公大臣会议，定下九年后开国会的期限。1908年11月中旬，光绪、慈禧先后死去，醇亲王载沣三岁幼子溥仪继位，年仅25岁的载沣以摄政王的身份执掌朝政，使清政府的政治格局发生重大变化，立宪派更加活跃。

从1910年1月起到11月止，在不到一年的时间里，以地方士绅为主的“立宪派”发动了四次大规模的国会请愿运动，声势浩大，遍及全国。但无论士绅如何一次又一次请愿，“开国会”的呼声越来越响，一浪高过一浪，清廷就是毫不妥协，不愿让出点滴权力，拒不开国会，拒不立宪，反采取越来越激烈的手段镇压举国上下的立宪运动，并于1911年5月8日利令智昏地出台了一个垄断权力的“皇族内阁”。这个内阁由13人组成，其中9名为满人，汉人只有4名，而在这9名满人中竟有7名为皇族成员，因此人们将此“内阁”称为“皇族内阁”。这种“组阁”完全违背了皇族成员不能入阁当国务大臣的基本原则，实际向世人宣示清廷所谓“立宪”只是一个幌子、其实根本不愿放弃一丁点权力的真实面目。此举实无异于自掘坟墓，结果使作为其统治基础的士绅阶层与其迅速疏远，最终弃它而去。

“皇族内阁”合照

就在1911年秋，革命迫在眉睫、“造反”的导火索已冒烟的时候，清政府在成都对和平请愿“保路”的民众仍进行了严厉的镇压，屠杀几十人。这一切，都使辛亥革命的暴发成为不可避免。换句话说，是清政府的颞顽与顽固，“造就”了辛亥革命。

纵观晚清历史，每当还有一线希望、还能控制一定局面的时候，清廷总是拒不变化；只到时机已逝、丧失了操控能力的时候，它才匆匆忙忙地被动“变革”。改革愈迟，所付出的“利息”也将愈大。然而清廷对此似乎毫无认识，它总是在下一个阶段才做原本是上一个阶段应做的事情，而且拒不“付息”，不愿再多做一点让步和妥协，完全丧失了变革的主动权，完全是被“形势”推着走，改革的空间终于丧失殆尽。

“改革”是当事各方都以理性的态度妥协的结果，只要有一方坚持不妥协，就无法“改革”，社会矛盾必然以“革命”一类的暴力方式解决。一场巨大的社会革命，并不是革命者的主观“激进”造成的。在社会矛盾中，统治者往往居于“主导”地位，革命往往是由上层的种种“极端”触发、造成的。人们总是称赞英国革命的平和，但在英国革命时期，正是由于当时的英国统治者善于妥协，才使英国革命相对平和。纵观近代中国的历史，满清统治者根本没有英国统治者那种审时度势的能力、容纳各方的明智与气度和不断的妥协精神。所以，与其说“革命”是下层“激进”的结果，不如说是被上层的“极端”逼迫出来的；与其指责下层“过激”，不如指责上层的“极端”；与其呼吁被统治者“告别革命”，不如吁请统治者“放弃极端”，主动改革。对清政府而言，戊戌时期本为它提供了一次难得的机遇，但它却由于种种原因未能把握这一机遇。这样，它后来便不得不为此付出更高的代价，直到完全破产。

从更深一层的原因来看，清王朝的被推翻说明了统治者对“社会整合”的失败。因为鸦片战争后，中国面临的并非传统的异族入侵，而是深刻的社会转型，从传统社会转向现代化社会。新的社会阶层、新的社会组织机构、新社会政治观念……不断产生、传入，这一切都

要求统治者能“明察秋毫”，正视现实的变化，审时度势，因势利导，改革旧制度、创建新制度，协调各方利益，对社会进行整合。如果统治者不能成功对社会进行整合，那么不是以强权压制社会的进步，就是自己被社会革命所推翻。

戊戌变法与近代中国

杨天石

杨天石中国社会科学院近代史研究所研究员、研究生院教授博导，中国社会科学院荣誉学部委员、中国社会科学院近代史研究所学术委员会委员、中央文史馆馆员、南京大学民国史研究中心客座教授、中国现代文化学会常务副会长、中共党史学会常务理事、中国史学会理事、中国现代史学会理事、《中国社会科学》及《中国哲学》编委、《百年潮》杂志主编、《世纪》杂志顾问、《炎黄春秋》特约编委、社会科学文献出版社专家委员会委员等。

今天我讲的题目是《戊戌变法与近代中国》，主要讲两个问题。第一个问题是讲戊戌变法的始末，它是怎么开始的？怎么样结束的？是讲戊戌变法的始末，把这个历史过程介绍给大家。第二个问题，我想讲一讲，戊戌变法失败的原因，以及它在近代中国史上的意义，就是它对近代中国发生了一些什么样的作用。

戊戌变法的始末

这个问题里边呢，我首先要讲第一个小问题，是改良思潮的兴起。

戊戌变法，在历史上被认为是一次改良主义的政治运动。首先我们要搞清楚，就是改良的这种思潮是怎么样兴起来的？刚才傅先生谈到，鸦片战争是中国历史的一个重要的转折点。鸦片战争以后，清朝统治阶级里边，就产生了一部分人。这一部分人和中国传统的士大夫、和传统的官僚，有很大的不同。而用我们著名的史学家范文澜先生一句话，出现了这么一种人，叫“睁眼看世界”。就是说以前中国长期处于闭关自守状态。鸦片战争以后，中国被迫把大门打开了，因此就产生了一部分官僚知识分子。他们睁眼看世界，把眼睛张开来世界了。他们提出了许多主张，其中最重要的是两句话。一句话叫“师夷之长技以制夷”，“师”拜老师，“夷”是洋人、洋鬼子，外国人当时称为“夷人”，就是说要把洋鬼子作为自己老师。学什么？学他比我们优秀的地方。“长”是擅长，就是学习洋人的擅长的技术，干什么？“以制夷”，来制服洋鬼子。就是用洋鬼子的那套技术，比我们强的技术，我们来制服他。

另外还有个口号，八个字，叫“中学为体，西学为用”。中国文化、中国的学问“做体”，“体”是根本的意思；那么“西学为用”，要把西方的学问要取之为我所用。“西学为用”，那么提出这个八个字，应该说也是一个很重要的进步。因为这就说明了中国人感到自己原来的那一套文化、那一套学术不够用了，所以要用西方的学术，来补充自己。这个也是中国人认识上的一个进步。

那么这一部分人，他主张向西方学什么呢？“长技”他们主张学习西方的科学技术，要办工厂、办学堂、要派遣留学生、要建立新式的海军、要用新式的武器来装备陆军。也就是说，他们企图把西方的科学技术和中国的传统文化结合起来，达到富国强兵的目的。那么这一派人，在近代历史上称为“洋务派”。由于中西交往的发生发展，也由于一部分知识分子出洋留学或者出使西方，那么这一部分知识分

子，他们对西方的社会制度、对西方文化，有了比洋务派更深的了解。这一部分知识分子，他们发现洋鬼子的长处，不仅仅在科学、不仅仅在艺术，而且也在文化教育，在政治制度上面。因此，这一部分人，他们主张在保存中国的传统的君主政体和传统文化的基础上，部分地学习西方的文化、西方的教育，还有西方的政治制度。这一部分人，我们称之为“改良派”，或者说叫“维新派”。它的代表人物有康有为、梁启超、谭嗣同、严复四个人。

第二个小问题，改良派的主要代表人物简介。康有为是改良派的领袖人物，他早年所学完全是中国的传统儒学，后来他逐渐读到了中国人编写的介绍西方的书籍，对西方粗有所知。所以康有为的思想我们用一句话概括：他是用“西学为营养，哺育出来的思想”。如果没有西方的近代的民主主义文化，那么不可能有康有为的思想。但是康有为的西学思想，又是披上了一件外衣，就是中国古老学术的外衣。

梁启超

梁启超（1873—1929），字卓如，号任公，又号饮冰室主人等，广东新会人。戊戌维新运动领袖之一，中国近代史上著名的政治活动家、启蒙思想家、教育家、史学家和文学家，也是出色的资产阶级宣传家。

维新运动思想家的第二个重要人物就是梁启超。梁启超是康有为的学生，在戊戌变法之前，梁启超可以说他还没有自己独立的思想。他的主要任务是宣传，而且是一个很出色的宣传家。

改良主义的第三位人物是谭嗣同。谭嗣同就其思想的激进程度来说，是当时所有改良主义思想家里边最突出的一个。所以说，这些年外国的学者、中国的学者，有一部分人，把谭嗣同称为激进思想家，而且把谭嗣同的思想，说成是中国近代激进主义的源头。这些看法有一定的道理，确实在当时的维新主义思想家里边，谭嗣同的思想的激进程度比其他人要高一头。

改良主义思想家的第四个人物是严复。严复的特点是他对西学了解得最全面、最深刻。刚才我讲的，康有为也好，梁启超也好，谭嗣同也好，他们的一个重要特点，在戊戌变法之前，他们的脚没有跨出中国大门一步。康有为只到过香港，香港那个时候是英国的殖民地，但还是中国的领土。严复是英国的留学生，因此对西学所知最多。严复的最大功绩就是翻译了《天演论》，认为自然界和社会的普遍规律都是物竞天择、自然淘汰。中国人如果再不发奋图强的话，那么就可能被淘汰掉。用一句1949年以后的语言来说，就是说中国有一天就要从地球上被开除出去。严复的这个思想，对近代中国产生了巨大的影响。

第三个小问题是百日维新的主要内容。从光绪二十四年四月二十三号，也就是1898年的6月11号开始，光绪皇帝下诏变法。到这一年的八月初六，公元的9月21号，慈禧太后发动政变。这个期间，从开始变法到变法失败，这个时间是103天，所以历史上叫“百日维新”，那么百日维新到底有哪些内容呢？

第一方面是文化教育改革。中国以前的科举考试是考八股文，这种体裁严重束缚思想，是形式主义的、僵死的一种体裁。所以维新派

搞百日维新首先一个就是要求废八股。用什么来代替呢？策论。“策”是策略的“策”，“论”是论文的“论”。废八股，改策论。策论就是便于知识分子比较自由地来表达自己的政治见解，表达自己的政治改革的意见，所以叫策论。文化改革的第二个内容，就是办学堂。今天的北京大学，就是当年的京师大学堂，就是戊戌时期，戊戌改革的成果。

第二方面是经济方面的改革。康有为跟皇帝讲，一个国家要富强，一定要发展商业。光绪皇帝接受这个意见，在各省设了商务局。最近咱们中华人民共和国成立一个部叫商务部，当时叫商务局。

第三方面是军事改革。清朝的军队都是使用冷兵器，大家知道武器是两个类型。一个叫冷兵器，一个叫热兵器。冷兵器是什么？冷兵器就是刀、矛、弓箭，中国的军队以前都是使用冷兵器，使用刀、矛和弓箭。戊戌时期规定要把这个弓、刀、矛传统项目要废掉，要改使枪炮，用热兵器。

第四方面是社会风习的改革。“风”是风气的“风”，习惯的“习”。当时的中国人，城乡各地有很多祠堂，有很多庙宇。康有为给光绪提出来，要把各个地方，各种各样的离奇古怪的祠堂改为小学，改为学堂，这一点光绪皇帝是接受的。也就是改变社会上崇拜鬼神的这种不良风气。康有为还提出来，要求废除缠足，女人不要缠足。这一条没通过，官僚说什么呢？理由是这个事情太小了，太琐细了，和政治改革没有关系，否定了。

第五方面是政治改革，政治改革涉及权力和利益的再分配，因此是改革里边最重要的也是最困难的问题。百日维新期间光绪皇帝仅仅在有限的几个方面有所推进。第一个推进是开放言路，“言”是言论

的“言”，“路”是道路的“路”，就是打开言论的道路。那么清朝的规定呢，不仅老百姓没有议论政治的权力，连低等的官员都没有议论政治的权力。就是说低等的官员，给皇帝写意见书，这个是不行的。那么为了改变这个情况，光绪皇帝决定凡是政府官员有政治上的意见，可以通过所在的堂官部长往上代奏。就是说假定说我是工部的，那么我要给皇帝提个政治改革意见，我要找工部尚书请他往上代转。老百姓有上书言事者，可以到都察院到这个机构去呈递自己的意见书。第二个是精简机构。光绪皇帝下了个命令，一下子从清朝的中央机关撤掉了六个不必要的衙门，等于是撤掉了六个部。那么外省呢，也指示要做相应的精简。第三个是任用新人。光绪皇帝任用了一部分新派人士。

根据以上的几个方面，就是百日维新它的改革牵涉到文化、经济、军事、社会风习、还有政治体制这样五个方面。所以我一开始讲，说戊戌变法是近代中国历史上第一次完整意义上的改革运动，道理就在这里。洋务派的改革，它只涉及科学和技术，涉及经济。而改良派的戊戌变法，它涉及了文化教育，特别是涉及到了政治体制的改革。

下面我就讲戊戌政变的发生。

戊戌政变是在什么情况下发生的呢？首先是出现了一个叫礼部，“礼”是礼貌的“礼”，礼部的六堂官事件。这件事情是怎么发生的呢？光绪皇帝要开放言路，如果你是这个部的工作人员，那么你要给皇帝写意见书，你要请部长代奏。礼部有个官员叫王照，他就给光绪皇帝提了个意见。这个意见其实简单得不能再简单，什么意见呢？就是说，建议光绪皇帝和老佛爷两个人到外国去考察考察，就是这个意见。那么王照想，只要老佛爷和光绪皇帝到了外国，一定会增加不少见闻。另外长期传说，光绪皇帝和老佛爷之间有矛盾，现在你们两位

中国的最高领导者，同时访问外国，不是表示你们两个人融洽无间吗？就这么个要求。但是这个意见书，礼部尚书就是不同意往上转。那么王照就表示说现在皇帝有命令，你要替我往上转，你为什么不转？那么礼部的尚书就说，说你让皇帝和太后出国，让他们到危险的地方去游历，你是心怀叵测。所以礼部的部长和副部长都拒绝，公然违犯光绪皇帝的命令，拒绝把意见给他转呈光绪皇帝。王照坚持斗争，当面和这个六个部长副部长发生严重突出，事情一直捅到了光绪皇帝手上。本来有官员建议，对这几个部长、副部长适当处理就可以了。但是光绪皇帝因为当时心情急躁，他觉得他自己的政令无法贯彻下去。所以他要想杀鸡给猴看，要想立位。所以他就一下子决定六个部长和副部长全部罢官，把官就免掉了。应该说光绪皇帝这件事情捅了一个很大的娄子。

这个部长、副部长里面有一个人叫怀塔布。怀塔布的老婆是一个通天人物，通到哪儿去？通到老佛爷那儿去。这六个部长、副部长一罢官，这个怀塔布的老婆就跑到颐和园在西太后面前哭。同时怀塔布跑到天津和当时掌握军权的直隶总督荣禄说这个情况不得了，我们要想办法。所以，戊戌变法的政变的导火线事件，是“礼部六堂官”事件。那么守旧派准备动作了，维新派也要做准备。这个是个传说。这一年的秋天，西太后和光绪皇帝要到天津去阅兵。维新派担心光绪皇帝到天津时，荣禄会采取动作，守旧派动手。所以康有为想，与其你动手，不如我先动手。他设计了一个武力夺权的计划。康有为是书生，改良派都是书生，他们想争取军队的支持。那么军队的支持靠谁呢？他们就靠袁世凯，就找到在天津小站主持训练新兵的袁世凯。康有为想把袁世凯争取过来，然后让袁世凯带兵从天津到北京来，首先第一步把颐和园包围起来。因为老佛爷在颐和园。第二步康有为准备请从湖南来的一个好汉，一个会党人士，这个人叫毕永年，让他当敢死队长。毕永年这个人是一个好汉，武功很好，是谭嗣同的好朋友。康有

为就讲，只要袁世凯把颐和园一包围起来，毕永年你就带一百多个人——敢死队队员冲进颐和园把西太后抓起来，然后把她杀掉。所以这个在历史上是一个很有名的叫“围园”——包围颐和园，“杀后”——把老佛爷干掉。康有为认为，老佛爷干掉之后，最大的阻碍就消除了。

那么这件事情多年来史学家并不知道。康有为有一个包围颐和园把西太后抓起来，然后把她杀掉的计划。史学家长期不知道这件事情，清朝政府是讲过，但史学家不相信。1985年，我到日本访问的时候，在日本外务省的档案里边，把毕永年的日记找出来了，这件事情就很清楚了。

康有为要完成这个围园“杀后”的政变计划，他必须要有两个人同意，一个就是毕永年。经过康有为的反复工作，毕永年勉强同意了。第二个要说服的人就是袁世凯。袁世凯从天津小站把兵带到北京来。那么康有为把这个工作交给谁呢？交给谭嗣同，这就是历史上很著名的谭嗣同夜访袁世凯的故事。谭嗣同找到袁世凯，告诉他现在皇上有诏，要你老朽除掉。他没有点西太后的名字，就说把老朽除掉。袁世凯假装答应。但是讲，我必须回去准备，这个事情不能着急。所以袁世凯当面做了某种程度的同意，但是表示要准备，请等一等。袁世凯回到天津以后，就把这件事情告诉了直隶总督荣禄。以前的历史都讲，西太后发动政变是袁世凯告密的结果，这个讲法并不准确。实际上在告密之前，西太后已经动手了，这个是历史学界最新的结论。

那么西太后为什么要动手呢？主要是一个人，叫杨崇伊。这个人给西太后上了一个奏章，主要是两个内容：一个说维新派康有为这些人，尽变旧法——就是把旧的制度完全改变了，这是一大罪状。第二大罪状是斥逐老臣。“斥”是排斥，把那些老臣赶掉。第一条叫“尽

变旧法”，第二条叫“斥逐老臣”。第三条，这个杨崇伊告诉西太后，还有一件事可不得了，说光绪皇帝要见一个日本人伊藤博文。不仅要见他，而且要把他当成客卿，聘请他到中国政府来当顾问。这个奏章对西太后下决心要镇压维新派，可以说起了决定性的作用。为什么？杨崇伊的这个奏章，第一它迎合了西太后这种保守的心态。你看维新派尽干坏事，把祖宗的法律制度全变了，把那些老人也赶走了，所以第一他迎合了老佛爷的这种守旧心理。还有什么呢？它又迎合了老佛爷的这种害怕洋人的心理。老佛爷就想，说如果光绪皇帝他有洋人在后面撑腰（日本的伊藤博文）。这个伊藤博文是一个很有名的政治家，当过日本首相，在明治维新里边，他起了很大作用。慈禧太后最害怕的是光绪皇帝后面有洋人撑腰，那就不是西太后她所能控制的。所以这样的话，西太后匆忙从颐和园回宫，下令逮捕康有为和他的弟弟康广仁。西太后受了杨崇伊奏章的影响决定先动手。西太后动手之后，才接到袁世凯的告密。接着西太后又下令要抓谭嗣同，抓其他的几个人。所以说西太后发动政变，跟袁世凯没有关系。但是在政变里边，逮捕谭嗣同，把这个镇压行动扩大了，这个是袁世凯告密的结果，这是政变发生的过程。

第一个问题就讲到这个地方。

第二个问题就是，戊戌变法失败的原因，我想比较多。

第一个原因是由于守旧派的强大，国家的最高的领导权，不在维新派手上。

戊戌时期总的来说，有两个阵营。一个阵营是守旧派，头头就是老佛爷。其他的王公大臣，可以说都是守旧派。例如我们大家所知道的恭亲王。北京有个恭王府，恭王府的主人就是守旧派。除了恭亲王

之外，还有一个掌握大权的庆亲王。“庆”是庆祝的“庆”。恭亲王是奕，庆亲王是奕劻，这个庆亲王也是守旧派。所以当时清朝朝廷里边的王公大臣几乎没有例外的，都是守旧派。维新派只有少数的几个人，而且他们没有实权。

现在我们需要分析老佛爷的态度。老佛爷到底对维新变法是一个什么态度？我想可以用八个字来概括。第一是容忍。就是说只要变法停留在一定范围之内，老佛爷是可以容忍的。前面讲到，在“百日维新”的时候，光绪皇帝颁布过一个叫“明定国是诏”。明明白白确定国家的大事情的一个诏书。也就是要把维新变法确定为国家的政策。那么光绪皇帝要变法，要维新，这个诏书那是经过慈禧太后同意的。不经过慈禧太后同意的话，那么光绪皇帝不可能，也没有勇气把变法制定为国家的政策。有些改革，西太后也是同意的。例如废掉八股文，改科举考试内容考策论。西太后绝对不是所有的东西都反对，改革科举考试，她是赞成的。

另外还有若干改革，比如说发展商业；允许老百姓办厂；或者说军队的现代化；采用新式武器；成立商部；奖励发明；奖励专卖；专利制度。所有这些老佛爷是同意的。所以，第一个态度是变法在一定范围里边她可以容忍。

翁同龢

翁同龢（1830—1904），江苏常熟人。他先后为同治、光绪两代帝师，历官刑、工、户部尚书、军机大臣、总理各国事务大臣等，后因支持光绪戊戌政变，罢官归里。

老佛爷的第二个态度，叫控制。容忍之后是控制。为了把维新变法让它保持在一定的范围之内，老佛爷主要是采取了两个措施。一个措施是把光绪皇帝的老师，军机大臣，也是维新派的主要的后台和支持者翁同开缺。变法刚刚开始，光绪皇帝就下命令，说翁同你最近有几件事情办得不好。而且呀，跟我讨论的问题的时候态度也很坏，说你回家休养去吧。这个命令是光绪皇帝下的，但是决定这么做的人是西太后。因为我刚才讲了，在王公大臣里边，几乎是清一色的守旧派。翁同是唯一的军机大臣里边支持变法的。所以西太后控制光绪皇帝的第一个办法，我先把你的助手，把你的老师，把你的参谋，我先把他们赶走。这是第一个控制的办法。本来这个光绪皇帝身边就没有几个助手，翁同一走，那么光绪皇帝就很孤立了。西太后采取的第二个办法，就是把荣禄派到天津去当直隶总督，控制军队。目的就是让荣禄控制北京附近的直隶地区的军队。军队一掌握到守旧派手上，那么老佛爷的想法，就是说你再折腾，你跳不出我的掌心，所以西太后的第二个态度是控制。

西太后的第三个态度，是观察。就是看一看光绪皇帝到底做什么，做得怎么样。在变法开始以后不久，就有守旧大臣到老佛爷面前去告状，告光绪皇帝的状。西太后就跟守旧派讲什么呢？说不要着急，等等看，先让他往前走。说一开始老佛爷的态度就是观察，看看光绪皇帝到底他要做什么。

西太后的第四个态度是动手，在关键时候动手镇压。什么是关键时刻呢？一条，就是只要这个改革触犯了满洲贵族利益的时候，西太后她就要动手，要镇压。上面我讲到，引发戊戌政变的导火线，是

“礼部六堂官事件”。 “礼部六堂官事件”的最重要之点，就是光绪皇帝下决心把六个阻碍变法的部长级的干部罢免了。这个是西太后所不能容忍的，因为这个举动是触犯了清朝王公贵族的利益。另外我刚才讲到，就是西太后担心光绪皇帝得到外国人的支持。就是当时日本现任的首相伊藤博文访问中国，西太后担心伊藤博文会成为光绪皇帝变法方面的顾问，会影响西太后对于中国的国家政治的控制权。那么这个维新派它靠谁呢？维新派都是文人，和军队没有任何联系。他们在朝廷里面的职位很低，维新派所唯一可以依靠的只有一个人，就是光绪皇帝。所以在守旧力量强大，而维新改良的力量非常弱小的时候，要取得变法的胜利。一定要有正确的理论指导，要有正确的策略方法和步骤。因为别人比你强，别人的力量可以说笼罩一切的。你在这个敌强我弱情况底下，你如果自己没有正确的理论指导，没有正确的斗争策略，没有正确的斗争方法的话，那个失败是必然的。

我在这里想给大家提一个问题，如果你当时是维新派，在敌强我弱的情况底下，你准备怎么办？这个问题是一个摆在我们每个人面前都可以思考的问题。按照我的看法，在敌强我弱的情况底下，就应该更加小心谨慎。要讲究方法、讲究步骤，千万不要莽撞，不要急躁，不要冒进。很自然嘛，你莽撞一点，他就动手。但是很遗憾的是维新派恰恰在理论指导、策略和方法上面，犯了错误。所以，戊戌变法失败的第二个原因就是康有为的指导理论的局限。

康有为他有指导维新变法的理论，有两部书。一部书叫《新学伪经考》，另外还有一部书叫《孔子改制考》。康有为的第一部书宣布古文经全是假的，也就是说中国历代相传的那些儒学，全是假的。它具有挑战传统儒学的意义，这个是个革命性的言论。但是你说那些都是假的，《诗经》也是假的，《易经》也是假的，《论语》、《孟子》都是假的，那么你得有科学根据呀。不是你康有为说假就是假的呀。

但是康有为拿出来的证据不足，没有多少可以说服人的理由。你说孔子是中国维新变法的老祖宗，第一代的人物，这个也需要证据呀。康有为拿出来的证据，也是牵强附会。因此康有为的这两部著作出版以后，守旧派当然不赞成。不仅是守旧派反对，有一些同情变法的官僚，开明分子，例如当时湖广总督张之洞。张之洞不是顽固派，应该说是开明派。可是张之洞就是不同意所谓“孔子改制”这个说法。所以指导理论上是武断的，没有说服力的。

在指导理论方面呢，还有一个情况就是说，某些方面的激进的宣传，也增加了阻力。例如，梁启超在担任时务学堂总教学的过程里边，确定的教育方针就是两个字“激进”。就是说，办时务学堂之前，他们在上海讨论过，办时务学堂到底是激进一点呢？还是缓进一点呢？最后梁启超采取的是激进。在批改学生作业的时候，梁启超他所宣传的就不仅仅是民主思想。皇帝就像一个公司的总经理，大臣是这个掌柜的。他就不是一般的民主思想，而是反满思想。梁启超在给学批作业，有这样的话，说“屠城屠邑皆是民贼”。都是后世民贼之所谓，把一个城市的居民全给他杀了，这种事情啊，都是后代的民贼，老百姓的贼才做的事情。他说我读了《扬州十日记》以后，头发都竖起来，眼睛眶气得都裂了。大家知道，清朝满洲贵族南下的时候，在攻陷扬州以后，杀了十天。把扬州的居民差不多杀光。梁启超在批改学生作业的时候，你把这些写在学生作业本上，那就是说，他已经不是宣传民主思想，而是宣传反满。反对满洲贵族，反对清朝统治，这个许多人是不赞成的。梁启超讲的话是对的，但是不是时候，不是地方。所以时务学堂开始办得很好，但是很快有一些原来支持的人，就转而反对时务学堂了。

所以当时的维新派，他们在进行理论宣传的时候，没有考虑到统治者的容忍程度。什么他可以忍受，什么他不能忍受。另外他们也没

有考虑到社会的接受程度，没有考虑到社会大众的接受程度。所以结果呢，增加了许多反对者，把本来有一些可以争取的同情者，也赶到了守旧派那一边去了，所以这是戊戌变法失败的第二个原因。

第三个失败的原因，是维新派以及光绪皇帝的策略错误。

策略错误主要是表现在这样几个方面。第一个，就是开制度局和懋勤殿的问题。开制度局，开懋勤殿，都侵犯了一部分人的利益。实际上是等于在权力再分配这个问题上，得罪了一批拥有实权的大的官僚。因为本来清朝权力的最高机构是军机处，现在你把军机处实行了多年的制度，还有那样一批官僚，你把他甩在旁边你要搞一个新的东西。你要搞制度局，你要开懋勤殿。那么就有一个问题，原来那些军机大臣，掌握国家权力的大臣，你把他往哪儿摆？那么维新派恰恰是没有正确地处理那些原来的军机大臣的安排问题。而恰恰在这些问题上面，维新派也好，光绪皇帝也好，是有鲁莽的地方，是有讲究策略、讲究步骤不够的地方。

结果老佛爷镇压了戊戌变法，那么谭嗣同他们六君子在菜市口被砍掉了脑袋。维新派所前进的几步，都被西太后废止了，历史出现了暂时的退步。但是很快，1900年就出现了八国联军的入侵这样巨大的历史事件，就出现了西太后带着光绪皇帝匆匆忙忙逃到西安的这种场景。这件事情给了西太后惨痛的教训，所以在《辛丑和约》之后，清政府不得不下令改革。这个改革是两个字叫“新政”。新政的内容有编练新军就是实现军事方面的现代化，有废科举兴学堂。1906年清政府下令停止所有的科举考试。中国的科举制度是从隋朝开始，也就是公元607年开始的，一直到清朝，到这个时候一共是推行了1300余年，到了1906年，终于由清政府下令彻底地废掉了。举行自我改革的第三个方面是奖励实业，奖励民间开办工厂，发展工业和农业。第四个方

面是进行法制改革。第五个方面宣布要预备立宪。上面讲到，维新派他们梦寐以求的，就是要建立一个君主立宪制度。

到了1905年，清朝政府就派出五个大臣到欧洲去考察政治，就是考察欧洲的立宪政治。到了1906年清政府就宣布要仿行宪法，要模仿西方的宪法，预备立宪。这以后，清朝政府就在中央成立了资政院，目的就是想给建立国会打下基础。资政院有两种议员，一种是钦定的，就是清政府圈的。另外一种就是民选的，老百姓选举的。同时清政府还宣布，在各省在普遍选举的基础上，选举咨议局的议员，各省都有咨议局，是通过普选基础上成立的。

也就是说，西太后她虽然镇压了戊戌变法。但是在《辛丑和约》之后，她不得不自我改革。这个改革的力度和范围，实际上已经超出了戊戌变法，当年百日维新的范围。因为她已经预备立宪了，那么应该说清政府的新政是进步了，是向着中国现代化的方向前进了。但是后来为什么它还是被推翻了呢？关键是清政府在政治体制改革这个问题上严重的滞后。在这个问题上，清朝政府它是立宪为名，以集权为实。当时中国已经普遍开展一个运动，叫国会请愿运动。城乡的知识分子，还包括商人百姓，普遍的要求马上召开国会。但是清朝政府在1911年，进行所谓政府改革搞的内阁，被称为“皇族内阁”，就是说，清朝政府它的改革，权力主要的是集中在少数的几个满洲贵族身上。所以我们把内阁叫“皇族内阁”。清政府是打着要进行新政，要预备立宪的幌子，实际上它是把权力国家大权，更多地更严重地集中在皇族手上。清朝政府这个举动，让所有曾经对于清朝政府存有希望，存有幻想的人，都失望了。辛亥革命正是在清朝政府宣布皇族内阁以后不久，就成为全国性的政治运动，这是它的第一个意义。

意义的第二点，就说戊戌变法失败的第二点，是它激起了人们对

满洲权贵的愤恨。此后，以武力推翻清朝统治为宗旨的革命党人，就进入历史舞台的中心，最终导致了辛亥革命的成功。康有为设计的道路，是一条和平改革，缓慢前进的道路，也是一条社会成本最小，引起的震荡和震动最小的道路。本来孙中山的活动开始是在1894年，比康有为他们还要早。当孙中山开始活动的时候，响应支持孙中山的人很少很少。但是戊戌变法失败以后，孙中山的支持者越来越多。也就是更多的中国人，选择了武装革命的激进的道路。从戊戌变法失败，到辛亥革命成功，只用了13年的时间。以上是我讲的第二个问题，就是戊戌变法和在近代中国历史上的意义。

最后我要想讲的是，纵观戊戌变法以来的历史，可以得出一个结论。就是说守旧派、慈禧太后的屠刀可以暂时中断历史的进程。但是，历史的总潮流，终究是无法阻拦的。正像孙中山所讲的，“世界潮流浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡”。那么当我们今天来回顾105年前戊戌变法的历史，我想可以更加验证这一个结论。

邓小平与中国的 20 世纪

单世联

单世联 1962 年出生于江苏邗江（属扬州市），广东省社会科学院研究员，长期从事美学、思想史和文化研究、现代思想研究和文化批评。先后任多所大学和研究机构兼职教授和特约研究员，2006—2007 为英国 Nottingham Trent University 访问学人。著有《西方美学初步》、《中国美育史导论》（与徐林祥合著）、《反抗现代性：从德国到中国》、《现代性与文化工业》、《被解释的传统：近代中国思想史略论》（与陈少明等合著）、《人与梦：红楼梦的现代解释》等。

作为当代改革再起高潮且明确方向的决定性动力，1992 年邓小平南方讲话的背景、过程、内容和意义已经由千千万万的人说了千言万语。简要地说，讲话的主题一是在改革可能停滞的关键时刻重申了十一届三中全会以来的改革路线“要管一百年”；二是把改革的内涵具体地确定为发展生产力，“发展才是硬道理”；三是鲜明地以“市场经济”为改革的目标模式：“计划多一点还是市场多一点，不是社会主义与资本主义的本质区别。计划经济不等于社会主义，资本主义也

有计划；市场经济不等于资本主义，社会主义也有市场。”虽然早在1979年11月，邓小平就有《社会主义也可以搞市场经济》的谈话，但那篇讲话直到1994年《邓小平文选》第二卷出版时才公布于世。所以，只是在1992年之后，“市场经济”才正式成为改革的规范性话语并进入党的意识形态系统。事后看来，从计划转向市场不但是当代改革合乎逻辑的延伸和结论，也标志着中国传统的社会主义转型。

中国共产党从成立起就把消灭私有制作为社会理想。1949年除旧布新，毛泽东提出“一边倒”向社会主义阵营的国策，由此建立了一套以党为核心的政治集权体制和计划经济体制。尽管1956年毛泽东就对权力过分集中屡屡不满，并作了一些探索性调整，直至以“大跃进”和“文革”的极端方式顽强地走自己的路，但其结果，是强化而不是削弱了这套源自苏联的政治经济体制。改革的合理性正在于这套体制的千疮百孔和严重弊端，但直到改革进行了十多年之后，“建立社会主义市场经济体制”才被明确为改革的方向，可见“计划经济”与中国社会主义是多么的难舍难分、唇齿相依。

本文拟从探索中国现代性的角度简要讨论当代改革、特别是从计划体制转向市场体制的过程和意义。

“两个西方”的中国认知

毛泽东有一个著名的判断：

《新青年》杂志

《新青年》是在20世纪20年代中国一份具有影响力的革命杂志，发起新文化运动，并且宣传倡导科学、民主和新文学，在“五四”运动期间起到重要作用。

“十月革命一声炮响，给中国送来了马克思主义。”其实，十月革命与马克思主义进入中国之间的关系是更为复杂的。金观涛、刘青峰两位学者在以《新青年》为案例，利用数据库方法，探讨重大事件与观念演变之间的互动时，发现在《新青年》杂志提及的重大事件中，“频度最高、变化最大的是第一次世界大战，因此我们认为它是《新青年》杂志观念史图像中最重要的事件。”而在“十月革命发生的1917年，它被提及的频度颇低，这表明当时中国知识分子对它并不特别关心。对十月革命的注重发生在1919年以后甚至20年代初，也就是五四运动以后。……实际上是中国知识分子在认同了社会革命甚至是接受了马克思主义的过程中，才对十月革命愈来愈有兴趣。”“十月革命对中国现代观念系统转化的功能主要表现在它作为社会革命成功的样板，促使列宁主义在中国的传播和形成中国式的马列意识形态体系。”这就是说，至少就《新青年》群体而言，实际的思想过程首先是因为第一次世界大战而抛弃西方资本主义，然后选择马克思主义和社会主义，最后才决定“以俄为师”。

遥远的战事所以能如此强烈地左右中国现代化道路的选择，是因为大战所反映和强化的“西方的分裂”实际上呈现为“两个西方”，这就为既学习西方又反感西方的中国提供了一个对抗资本主义“西方”的社会主义“西方”。

从文艺复兴到19世纪，西方现代化以市场经济、民主政治和多元文化为主导内容，在自由、理性、科学等现代价值观支配下，西方社

会日益进步和繁荣，自信和乐观不但伴随着西方世界数百年，也感染着世界上许多国家、民族和地区。但同样文明、同样现代的西方国家之间的自相残杀，却暴露出资本主义文明的深刻矛盾和严重危机，它理所当然地引发了对西方近代文明的质疑和批判。1918年德国哲学家奥斯瓦尔德·斯宾格勒以《西方的没落》一书集中表达了这种幻灭情绪；1919年德国作家赫尔曼·海塞在以“欧洲的没落”为主题评论俄国作家陀斯妥耶夫斯基的《卡拉玛佐夫兄弟》时又补充说：“如果我们观览一下最近的文学作品，便处处可发现它们与陀斯妥耶夫斯基的接近，尽管这些作品常常只是一种模仿而且多少显得稚气。”虽然战后的发展表明，作为文明概念的“西方”并未“没落”，但近代自由资本主义的思想体系和制度确实是“没落”了。此后的历史，一方面是自由资本主义的自我修复和更新，另一方面是社会主义（左翼的共产主义、右翼的纳粹主义）思想和制度大规模实验。掐头去尾的20世纪（1914—1990）以“西方”的一分为二始（其高峰是两大阵营的“冷战”）而以“西方”的合二为一终（1990年苏东“回归西方”）。

学习西方是近代中国屡遭打击之后的痛苦选择，毛泽东指出的“先生打学生”已令学生对先生怀有相当的戒备，而先生之间的斗殴更令学生无所适从。严复和梁启超，这两位晚清时期引进西方文化最力的思想家，都因大战而失望于西方并回归本土传统。针对第一次世界大战，严复有诗云：“太息春秋无义战，群雄何苦自相残。欧洲三百年科学，尽作驱禽食肉看。”并自注说：“战时公法，徒虚语耳。甲寅欧战以来，利大路极杀人之能事，皆所得于科学者也。孟子曰：‘率鸟兽以食人’，非是谓软？”实地考察过战后欧洲废墟的梁启超在《欧游心影录》中甚至主张以中国文化拯救西方文化。严、梁当然是极端，对于更多的中国人来，第一次世界大战及战后损害中国主权的巴黎和会却帮助了中国学习西方的选择性。罗志田指出：“对于多数中国人来说，以前的‘西方’基本是个整体，主张或反对学习西

方者大致均如此认知（他们均关注中与西的对立或对应关系）；试图将西方分而学之的取向初中上虽不断在做，但理论上却一直未能成功确立。‘西方’分裂之后，即使是尊西趋新的士人也开始意识到‘西方’是个复合体，即西方模式有好有坏，至少有不适合于中国者；不同的源自西方的‘主义’此时开始具有非常不同的意义，中国人学西方的选择性明显加强。”再联系到引自西方的共和政体的无能和袁世凯、张勋的复辟事件，中国人对西方西方资本主义的失望相当深创，这就为中国接受马克思及其倡导的社会主义挪出了空间。美国研究毛泽东专家迈斯纳指出：“由于摈弃了中国的传统思想与政治价值观念，因而知识分子依然面向西方寻找指导，但是，他们现在开始把目光主要投向那些其本身就是批判西方社会的西方社会主义理论上，而不是投向那些维护现存的资本主义制度的西方传统自由观念上。”“随着对西方民主政治的信仰的破灭，随着国内的政治觉醒为在中国舞台上采取有效直接的行动提供了新的希望，布尔什维克的十月革命为中国知识分子提供了新的精神信仰和新的政治模式。马克思主义不仅被看作是现代西方最先进的精神产品，而且还被看作是对具有资本主义形式的西方世界及其与中国的帝国主义关系的否定。”这一解释，与上述金观涛、刘青峰的研究结论是符合的。

中国接受马克思主义的过程表明，只有“两个西方”的出现，马克思及其倡导的社会主义才成为中国现代化的一种现实选择，而实践此一革命的苏俄也才成为中国所欢迎的“好老师”。换言之，中国所接受的，是对资本主义的批判而不是对资本主义的肯定的马克思主义、社会主义，而在历史文化和经济状况等多方面特殊因素的制约下，中国共产党更自觉、更坚决地以社会主义的“西方”取代资本主义“西方”，努力开创以反西方、反资本主义为特征的中国现代性。

历史没有辜负先驱者的抉择。以马克思主义指导的社会主义革命

没有如马克思殷望的那样发生在那些已经为社会主义革命做好准备的先进工业国家，而是发生在那些缺乏马克思所规定的社会主义革命的所必需的物质和社会前提的经济落后的国家。所以意大利共产党人葛兰西称十月革命是“反《资本论》的革命”，而列宁主义和毛泽东思想的重要内容也就是他们对马克思主义的贡献之一，就是要论证何以在苏俄和中国可以不经资本主义阶段就能进行社会主义革命。

当然，前现代国家的社会主义革命也可以找到经典依据。马克思在构建东方社会理论、特别是在晚年研究俄国村社土地公有制时，曾设想跳越“卡夫丁峡谷”的可能。“卡夫丁峡谷”，本意是指耻辱之谷，马克思用以指历史进程中的资本主义阶段，它既是人类史上付出巨大代价和牺牲的阶段，又是社会发展史上一个必经阶段。跳越“卡夫丁峡谷”，就是指一些国家可以不经资本主义而直接进入社会主义。这方面的文献，主要是马克思1881年写给《祖国纪事》杂志编辑部和俄国女革命家查苏利其的信。跳越“卡夫丁峡谷”的思路表明马克思晚年思想的重大突破，此前他一直把生产力决定生产关系视为历史发展的机制和动力，视为衡量和观察社会形态的基本尺度，跳越“卡夫丁峡谷”的出发点是避免资本主义的痛苦和灾难，减少牺牲和代价，维护人的尊严和价值。当历史发展和人的价值发生冲突时，为了人本身就应当跳越“卡夫丁峡谷”，在村社的基础上向共产主义跃进。这里他显然又复归于青年时期《手稿》的人本主义思想，把人道主义而不是生产力发展当做历史发展的尺度和契机。同时，此前马克思承黑格尔历史哲学的思路，从“世界历史”的思想出发认为世界是唯一的，历史的发展规律和道路也是唯一的，一切地区和民族都必将纳入统一的历史发展序列。而跳越“卡夫丁峡谷”的设想则提供了多样理解历史的思路，东西方世界历史和现状都有许多不同，向新社会过渡的根据和途径也不同，历史的发展因此不是一元的、单线的，而是多元的、复线的，这就根本上摆脱了“欧洲中心论”的影响，使

其思想真正具有世界性，客观上为十月革命、中国革命准备了理论前提。由于此一设想与此前马克思“世界历史”的思想、生产力决定生产关系的思想有根本性差异，因而被许多马克思主义者认为是对正统理论的背离，在以考茨基为代表的第二国际经典马克思主义理论中并未受到认真对待。苏联和中国革命的惊人成功，证明跳越“卡夫丁峡谷”不只是一种思想洞见也是一种历史实践，证明不只有西方资本主义一种现代性，也有东方社会主义的现代性。

跳越“卡夫丁峡谷”之后

然而，东方国家跳越“卡夫丁峡谷”的壮举虽然一气呵成又都艰难曲折，社会主义长期步履艰难，直至苏东“回归西方”。原因很多，最主要的是，长期延滞的东方社会作为资本主义同时代的社会形态，虽然可以避开资本主义制度直接进入新的历史阶段，却不可能省略资本主义的巨大成就，包括高度发达的商品经济和社会生产力以及民主政治、人的价值等。历史证明，如果在政治上跨越之后不进行社会文化和物质经济的建设，如果以为新的经济基础、政治体制可以省略或无视资本主义阶段的经济发展和价值而信步驰骋，这样的社会主义就必然会具有一种空想的、乌托邦的特质，而“古格拉群岛”和“文化大革命”又表明这种跳越所具有的血腥性质。

其实，马克思在19世纪构思的社会主义，却不是与资本主义同时对立的另一个“西方”，而是能够克服资本主义的灾难、在资本主义之后更高的“西方”。在经典马克思主义的模式中，资本主义由于容纳不了它创造的生产力而终将被社会主义取代；社会主义在消灭剥削制度、更新生产关系的基础上，必然创造出更高的生产力，使人类社会更健全地发展。因此《共产党宣言》一方面尖锐批判资本主义的罪恶，另一方面又热情赞扬资本主义创造的财富和价值。马克思坚持认

为，资本主义的两大产物，即高度发展的工业经济和强大的政治上成熟的无产阶级队伍，是实现社会主义的前提。所以，虽然马克思事实上催生了另一个“西方”，但就他本人来说，只有一个西方，这就是经由资本主义向社会主义迈进的西方，唯物史观的历史规律论赋予社会主义的“西方”有世界历史的意义。因此，马克思对跳越“卡夫丁峡谷”是有限制的。他的最后设想是1882年在为《共产党宣言》俄文版写的序言中说的：“假如俄国革命将成为西方无产阶级革命的信号而双方相互补充的话，那么现今的俄国土地公共所有制便能成为共产主义发展的起点。”也就是说，只有在前资本主义的俄国革命与西方资本主义国家的无产阶级革命同时爆发的情况下，才能将俄国的这种长处转变到社会主义目标上去。更具有决定论思想的恩格斯在讨论俄国问题时甚至说：“现代社会主义力图实现的变革，简言之就是无产阶级战胜资产阶级，以及通过消灭一切阶级的差别来建立新的社会组织。为此不但需要有能实现这个变革的无产阶级，而且还需要有使社会生产力发展到能够消灭阶级差别的资产阶级。……因此，谁竟然肯定说在一个虽然没有无产阶级然而也没有资产阶级的国家里更容易进行这种革命，他就只不过是证明，他需要再学一学社会主义的初步知识。”

确实，在救亡和革命的紧迫的压力下，中国共产党人的马克思主义理论准备是不足的。毛泽东的情况是：“1920年冬天，……我第二次到北京期间，读了许多关于俄国所发生的事情的文章。我热切地搜寻当时所能找到的极少数共产主义文献的中文本。有三本书特别深刻地铭记在我的心中，认为它是对历史的正确解释，以后，就一直没有动摇过。这三本书是：陈望道译的《共产党宣言》，这是用中文出版的第一本马克思主义的书，考茨基的《阶级斗争》以及柯卡普的《社会主义史》。到了1920年夏天，我已经在理论上和在某种程度的行动上，成为一个马克思主义者，而且我也自认为是一个马克思主义者

了。”虽然这个说法是不准确的，因为陈望道译的《共产党宣言》是1920年8月出版的；恽代英译的《阶级斗争》是1921年出版的；李季译的《社会主义》是1920年10月出版的，但毛泽东之成为马克思主义者的过程，确实主要不是通过学习研究马克思主义理论，而是其于其对社会实践和阶级斗争的参与和认识。另一个重要的理论家瞿秋白也是如此：“我第一次在俄国不过两年，真正用功研究马克思主义的常识不过半年”，“马克思主义的主要部分：唯物论的哲学、唯物史观——阶级斗争的理论，以及政治经济学，我都没有系统地研究过。

《资本论》——我就根本没有读过，尤其对于经济学我没有兴趣。我的一点马克思主义理论的常识，差不多都是从报章杂志上的零星论文和列宁的几本小册子上得来的。理论不足的后果，是对马克思赋予资本主义的历史地位认识不足，对社会主义建设所必需的物质经济和社会文化条件重视不够，他们看到了社会主义的“西方”与资本主义的“西方”的对立，而没有看到两者前后递进。

中国共产党没有忽视马克思主义基本原理。从20世纪20年代末开始“社会史论战”开始，马克思主义者的重要工作就是批判中国社会特殊论，强调唯物史观的五阶段理论的普遍必然性，论证中国革命的社会主义性质，毛泽东的《中国革命和中国共产党》就是这种历史重建的权威总结。由于中国没有独立的资本主义发展阶段，重建工程面临的挑战是，如果严格遵循马克思的历史阶段论，则中国所需要的就是资产阶级民主革命；而重建历史的目的却是要宣传中国无产阶级革命的必然性。解决问题的方法是在理论上坚决把中国纳入“世界历史”的进程和图像之中：十月革命之后，世界已经进入无产阶级社会主义革命时代，中国革命因此属于新的范围，它不再是旧式的资产阶级革命的一部分，而是新的无产阶级社会主义革命的一部分。毛泽东指出：“完成中国资产阶级民主主义的革命（新民主主义的革命），并准备在一切条件具备的时候把它转变到社会主义革命的阶段上去，

这就是中国共产党光荣的伟大的全部革命任务。”然而，生动的革命实践不会被理论教条所限制。在论证中国革命的性质时，毛泽东强调的是资产阶级民主革命和无产阶级社会主义革命的同时性和连续性，而在艰苦卓绝的实践中，真正发挥主力军作用的却既非资产阶级亦非无产阶级，而是农民。远离城市和无产阶级的农村革命确实成功了，但其社会主义性质显然是不充分的。革命成功之后，毛泽东正视社会主义的政治经济基础的不足，但他关心的却是如何斩断与资产阶级民主主义的关联，迅速推进并日益纯化社会主义进程。“为进入社会主义，毛泽东原来设想的近期目标是十五年实现国家工业化和三大改造；至于要建成一个强大的社会主义工业化的国家，则认为需要五十年时间。周恩来也说过，中国工业化是十年二十年的问题，欲速则不达，必须稳步前进”毛泽东在七届三中全会上还批评了“有些人认为可以提早消灭资本主义实行社会主义，这种思想是错误的，是不适合我们国家情况的”。——但从“大跃进”到“文化大革命”，恰恰是毛泽东曾批评过的这种错误思想通过毛本人支配了中国。中国社会主义建设不但是在与西方的对抗中进行的，而且是在与国内、党内各种“资本主义”的倾向、势力、残余的斗争中展开的。

应当承认，中国在跳越了“卡夫丁峡谷”进入社会主义之后，并没有抽象地否定补上生产力这一课。毛泽东1959年说：“在过渡时期中，要‘进行一切社会关系的根本改造’，这个提法原则上。所谓一切社会关系，应该包括生产关系和上层建筑，包括经济、政治、思想、文化各方面的关系。”“就‘保证社会主义胜利所必需的生产力发展’来说，我们的钢最少需要一二亿吨。1959年以前，我们所做的事情，主要是干革命，是要为生产力的发展扫清道路。我国社会主义生产力的发展，实际上才刚刚开始。”他还对此表露出“一万年太久，只争朝夕”的急切。1956年社会主义改造完成后，私有制和商品经济在中国绝迹，计划体制控制了全部经济领域。在强大的国家机器和集权的

政治体制配合下，中国计划取得了重大成就：1949—1965年，钢产量增加了76 4倍，石油产量增加了93 3倍，原煤产量增加了6 25倍，水泥产量增加了23 8倍，粮食产量增加了72%。即使在疯狂的“文化大革命”期间，经济增长也没有停止，如薄一波所说：“纵观1966至1970年这五年对1966至1975年这十年的情况，经济还是有所发展的。就“三五”计划执行的情况来说，农业生产基本上是正常的，粮食产量除1968年因灾害比上年减产外，其他年份都是增产的，1970年达到4850亿斤，是历史的最高产量，五年平均年增长4 5%，高于‘一五’时期3 5%的水平。工业生产在后两年也有较大的增长，1970年的原煤、发电、成品钢材的产量都是历史上最高的年份，特别是原油产量突破3000万吨，比1965年增长1 7倍，工农业总产值1969年为2613亿元创历史最好水平，1970年达到3138亿元，比上年增长25 7%，五年平均年增长9 6%，接近‘一五’时期的增长速度。财政收入四年有结余，五年合计结余10 5亿元。”

就中国原有的经济基础而言，这样的成就是巨大的。毛泽东对这种计划经济的社会主义性质有两个重要说明。一是靠政治优势。“资本主义提高劳动生产率，主要靠技术进步。社会主义提高劳动生产率靠技术加政治。”一方面国家利用无所不能的权力机构垄断全部资源，通过行政指令实现党和国家的意志；另一方面，以政治挂帅、书记挂帅的方式自上而下地大搞群众运动、人海战术。在毛泽东看来，既然新制度的生产力前提和物质基础非常贫乏，那就应当以生产关系的革命可以代替生产力的发展，并通过人为的、主观的努力来强化和巩固这种超前的生产关系，经济目标要服从社会目标 and 政治目标，社会主义必要的物质经济的发展，必须伴之以不断的思想改造和政治洗礼，以保证经济发展的社会主义方向。二是靠精神力量。毛泽东以穷为荣：“除了别的特点以外，中国六亿人口的显著特点是一穷二白。这些看来是坏事，其实是好事。穷则思变，要干，要革命。一张白纸，没有

负担，好写最新最美的文字，好画最新最美的图画。”在毛泽东看来，一代新人的革命精神和政治意识能够把社会主义思想意识赋予历史现实，使处于前工业社会的中国为世界社会主义和共产主义的未来开辟道路。他习惯于以“精神”、“政治”、“红”、“思想”等为经济发展的决定因素，从那些最少受资本主义影响的社会领域中寻找社会主义的源泉，把社会主义的希望寄托在以广大农民为主体的“人民群众”的身上，把仍然使用原始工具的小农生产视为新制度的经济主体，甚至用他们来改造城市和知识分子。在无情摒弃与资本主义相关的各种观念、制度、方法和程序方面，中国社会主义确实与西方资本主义划清了界限

这些努力有根据也有效果，但代价也是惨痛的。在人口众多、幅员辽阔的中国，一切生产和消费都由中央政府计划，在技术上就是不可能的，计划时代几乎一直就是在资源大浪费的“跃进”和生产力大破坏的“调整”周期性摆动，“广大群众节衣缩食、而巨额财富；因计划失误付之东流。1958—1978年，用于基建投资6000亿元，其中1/3因投资失误而浪费了，有1/3没有达到设计能力。”由于这种计划经济在集权体制下进行的，权力经济、一把手经济屡见不鲜，“计划”与其说是理性的不如说是浪漫的。“大跃进”就是没有任何计划的主观愿望的跃进。——“人有多大胆地有多大产”并不是靠计划，而是靠胆量。再加上计划体制以重工业为中心，如“一五”计划实际上模仿苏联而来的重工业发展计划，而“大跃进”的主要内容是“全民炼钢”。为积累工业建设所需的资金，国家通过工农业产品价格的剪刀差剥夺农业和农民，这个数目根据最保守的计算也相当于改革前工业固定资产1—4倍。其他的如资源浪费、生产率低下、官僚机构的膨胀、消费品的稀缺等计划经济内在的痼疾等也相当严重。作为对这种体制的残酷讽刺，是绝大多数农民在计划体制下基本上没有吃饱肚子。

“计划经济”原是马克思主义在批判西方资本主义自由市场经济时提出的设想，当中国全面进入计划时代时，苏联的实践已经暴露出许多弊端。毛泽东也多次强调要吸取苏联的教训，但他从来没有考虑到转向市场经济，而是迷信革命战争的经验，试图以军事斗争和政治运动的方式弥补计划体制的不足，其结果不但使中国经济失去了市场调节，也使计划缺少理性计算。李锐在评论毛泽东时特别提出“标新立异的心态”：“在对东欧各国出现的社会主义改革趋势抵触日益加深的同时，毛以‘舍我其谁’的气概，率领中国人民一再进行了他的社会主义理想的实践，试图在社会主义建设上独树一帜，另辟蹊径，完成向共产主义过渡的人类伟业。可是事与愿违，中国社会主义事业既不同于苏联模式而又没有摆脱苏联模式，且其起点比苏联更低，因此他很自然地便跌入了类似小农经济的农业社会主义的死谷。”

改革尚未完成

跳越“卡夫丁峡谷”、实现反西方的现代化，意味着把发展生产力的任务推迟了一步而不是取消它。在民族革命的和世界战争的时代，中国革命因资本主义的不发展而获得政治前提，但革命的条件不等于建设的条件，中国社会主义要想具有马克思意义上的社会主义性质，就必须补上社会文化与物质经济的现代化。中国共产党原则上从来不否定这一点，但正如邓小平讲的：“问题是用什么方法才能更有力地发展生产力。”“多年的经验表明，要发展生产力，靠过去的经济体制不能解决问题。所以，我们吸收资本主义中一些有用的方法来发展生产力。”“资本主义有用的方法”不是它的技术人才管理，而就是“市场经济”四个字。

邓小平认为不但社会主义革命和改革的目的都是解放生产力、发

展生产力，他还承认：“社会主义究竟是个什么样子，苏联搞了很多年，也没有完全搞清楚。可能列宁的思路比较好，搞了个新经济政策，但是后来苏联的模式僵化了”。在邓小平理论中，社会主义不是一个规划好的现成模式，而是一个需要重新探索的长期过程；中国并不具有纯而又纯的社会主义性质，而正处于一个漫长的初级阶段的开始；我们要正视社会主义没有显示出优越性的现实，以温饱、小康来表达社会理想，回到社会主义改造以前的社会组织和经济方式，尊重允许多种形式的经济方式的合法性，如此等等，是马克思主义的经济决定论和历史规律论，而不是意志至上论、政治决定论成为中国改革的意识形态。

马克思

马克思（1818—1883），全名卡尔·海因里希·马克思，德国人，马克思主义创始人。马克思和恩格斯都曾有过整个俄国可以跨越资本主义“卡夫丁峡谷”的设想，认为资本主义生产关系和生产力在特定历史条件下都具有可跨越性。

这不是马克思关于跨越“卡夫丁峡谷”的理论，而是经典马克思主义关于生产力在社会发展中的最终决定作用的原理，而是《政治经济学批判·序言》中“无论哪一个社会形态，在它们所能容纳的生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它存在的物质条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的”的判断成为改革的哲学。马克思在《资本论》第一卷《序言》中为德国所发出的“我们……为资本主义不发展所苦”的感慨，引发当代中国的深

切共鸣。20世纪70年代，英美的“分析的马克思主义”崛起，他们把马克思主义与分析哲学联系起来，提出了一套更接近经典马克思主义、更具有科学性和严密性的学说和主张。这个学派的代表人物罗默认为，今日马克思主义者最伟大的任务是建构一种当代社会主义理论，这种理论必须包括对当代资本主义弊端和不公正作出解释，并设计出一套能消除这些缺陷的可行的社会主义社会的理论蓝图。为此，他们针对70年代以来西方社会经济状况的严重危机，以分析哲学的明晰性和精确性来重新研究马克思当年提出的概念、范畴和论题。比如写有名著《马克思的历史理论》的科恩既坚持生产力首要性这一经典马克思主义的命题，确认历史根本上是人类生产力的发展史，当社会形成促进或阻碍这一发展时，社会形式本身也根据这一发展上升或衰落。他据此分析当代现实，详细论述了科学技术是生产力，对知识、教育、科学在现代生产力中的特别地位作了全面论述。他们的基本思路是由西方马克思主义的“文化哲学”转向“政治经济”从而回到经典马克思主义，恢复马克思主义的传统面貌。1993年，重庆出版社出版了这个学派的两个著作：科恩的《卡尔·马克思的历史理论》和威廉姆·肖的《马克思的历史理论》。

回到经典马克思主义，也就是回到“普遍历史”。西方世界始于20世纪初的反西方资本主义的实验已经结束，历史只有一部，这就是经济社会发展史、文化精神自由史，任何尝试、任何实验，都不能违背这个主流趋势和普世要求。如果说解放生产力是经典马克思主义赋予资本主义的历史任务，那么邓小平设计的改革就是以发展生产力这一核心，在社会主义与资本主义之间找到了共同点，中国重新发现了进入世界历史的道路。加入WTO，另从此就在经济上正式参与了全球经济秩序。两个“西方”既已不再，则在中国争论姓“社”姓“资”就没有意义。由于中国特殊的政治格局，社会主义的理想和目标依然需要，但一旦建立“社会主义市场经济体制”的目标模式，中国与西

方就不是对立的两极，社会主义与资本主义就不是生死对抗。从这个意义上，当代改革是以调整中国传统社会主义的方式，把中国纳入全球文明发展的整体过程之中，所以不但市场经济合理合法，与国际接轨也成为需要。事实上，中国建立市场经济的过程，也正是全球化迅速展开的过程，全球化含义丰富，但基本上它是依据西方模式的全球性变化的另一种表述。19世纪、20世纪初的西方全球扩张曾产生了社会主义和民族主义，20世纪的实践证明，两者束缚了把它们生产出来的全球化进程，因此，当代全球化以世界上绝大多数国家经济体制的趋同为前提。20世纪90年代中期，在中国向西方资本主义全面开放的同时，越来越多的跨国资本进入中国，重新勾画了当代中国的经济版图，中国与西方已经形成了我中有你、你中有我的共生关系。

然而，这仅仅是开始。迄今为止的改革还没有引领中国全面走出20世纪。由苏联而来的中国传统社会主义是一个完整的结构，计划经济的特点就是经济与政治的密切关联，所以严格地讲，当代中国没有纯粹的经济体制，只有全面改革才能完成经济改革。“和改革进程的要求相比，中国的政治体制改革进展甚微，对毛泽东留下的政治体制没有什么大的触动。十几年来，经济基础发生了很大变化，而上层建筑变化很小。邓小平留下的是市场经济基础上的高度集中的政治体制，因而出现一系列矛盾。”原因当然很多，其中之一“邓小平年纪太大了。在他有生之年没有力量完成这件事。这件事太难了，太敏感了。”

政治改革的滞后带来严重后果。最简单也最明显的，一是改革难以完成。当代改革是不触动权力结构的渐进式改革，它始终在两个方向上进行，这就是在旧体制的边缘部位生长出局部新体制的“增量改革”和行政部门“放权让利”。其后果，一方面，行政部门的“放权让利”只是纵向的权力配置的调整，权力行使的方式并没有变，所以行政部门的力量必然介入“增量改革”，导致行政部门“自我利益

化”，另一方面，“增量改革”始终在行政部门的控制下，并未建立起以价格信号为行为导向、以利润和资本增值为止标的现代企业制度。市场经济的核心是由市场机制配置资源，而目前凡涉及国计民生的资源如土地以及垄断性的资源配置，迄今仍由各级政府大权独揽，使大面积腐败提供了可能。迄今为止的经济体制只是“模拟市场经济”而不是完善的市场经济。二是社会缺少正义。少数人确实是先富起来了，但多数人至今还在等待“后富”；更重要的是，让哪一部分人采取何种手段先富，却没有具体的政策解释，由此导致财富分配的严重不公，贫富差距越来越大。据有关统计，20世纪90年代以来，享受改革成就主要是占总人口1%的上层与4%的中层，还有11%左右的中层由于“搭便车”的关系也享受到了这一成果，而广大农村人口和与城市平民则承担了日益上升的改革成本。一个社会如果允许5%权势者用公共权力谋取私利，最终可能会出现95%的被剥夺者的反抗。从学术思想领域的“新左派”到文艺舞台上的“格瓦拉”，从不断弥漫着的仇富心理到频繁增加的群众上访，都反映出问题的严重。有人这样写道：“一味拉大差距确能产生而且已经产生了强大的‘激励’效果。历代革命造反拦路抢劫罢工示威破坏机器。其中十有六七不都是拉大差距‘激励’出来的么？远的就不说了，就说这一年四五万起群体性突发事件，起码有三万五是被社会差距‘激励’出来的。”

对此，从上到下都有一个共识，那就是所有这些问题要通过深化改革来解决。历史地看，深化也就是扩展，也就是把改革从经济领域延伸到政治领域，推动中国转向宪政民主。“无数历史经验都已经证明：在有资源、有余裕进行政治体制改革的时候，人们往往会认为形势大好、路线不错，即使发现了各种问题，存在着巨大压力，人们也不愿去冒险犯难，因此很难形成民主化的共识。等到社会矛盾积累到一定的临界点而突然爆发出来，这时倒不会有多少人再反对政治改革了，但为时已晚，再也没有充分的资源与余裕来从容布局，成功的概

率也大大降低。”悲剧不能再演。在这个问题上，任何拖延改革的借口都是对国家的不负责任，都背离了共同富裕的理想，而只有实现了这一步，中国传统社会主义的改革才算完成，中国才真正走出20世纪。

亚洲地区秩序的转变与中国

庞中英

庞中英

中国当代著名的国际政治学者之一，中国人民大学国际关系学院国际政治教授，博士生导师。主要研究和教学方向为：全球问题与全球治理、亚洲和非洲研究、国际政治经济、外交政策分析。著有：

《权力与财富：经济民族主义研究》、《全球化的复杂性与多样性》、《中国与亚洲》、《世界大国与正常国家》、《全球化、社会变化与中国外交》、《外交理论与实践》、《中非关系与中西关系》、《中国的外交力量》等。

秩序是人类行为（包括国际关系）的一种基本价值。地区秩序涉及外交、经济、军事、法律、社会等方面，是关于地区体系（地区国际体系）内处理国家之间互动的方法、规定、安排和体制。亚洲地区秩序正在变化之中。本文探讨了亚洲地区秩序的现状和特征，亚洲地区秩序的转变，地区主义在重新组织亚洲地区秩序中的意义，以及中国在亚洲地区转变中的作用。

什么是地区秩序？

国际关系学者往往致力于世界秩序或国际秩序的研究，但很少研究地区秩序。人们经常使用地区秩序的概念，却并没有给出确切的定

义。特别是，在多数情况下，地区秩序被当作是国际秩序的一部分，或者是局限在地区体系（体制）的国际秩序。尽管如此，关于地区秩序，还是有一些理解。例如，有的人把地区秩序定义为“特定地区内的正式或者非正式安排，以规则来规范国家间为了追求单个国家或者集体目标而进行的互动”。这个定义把地区性的规则或者安排当作地区秩序本身。根据鲁杰(J. G. Ruggie)的定义，秩序意味着一种关系。国际秩序意味着参与国际体系的行为体之间的关系。“秩序描述的仅仅是一种结构上的关系——行为体之间相结合的方式”。

我认为，不能把地区秩序等同于地区范围的国际秩序。由于第二次世界大战后地区化和地区主义的发展，更不能简单地用国际秩序的思想来理解地区秩序与国际秩序之间的关系。

如果承认世界上存在着不同的地区体系，而且这些地区体系内部不断发生着变化，例如经济上的地区化和政治上的地区主义，那么，地区秩序就可能与国际秩序有所不同。因为地区体系内部的国家互动的的方法、方式、规定、安排、体制与国际体系内部的国家互动不应该划等号。欧洲地区体系内部的互动的这些方面已经与国际体系的同样方面越来越不同。显示地区秩序已经不能简单地看作是国际秩序在地区范围的表现。

由于各种因素，地区体系内部的国家之间的互动是不断变化的，相应地，地区秩序是变化中的。变化的基本因素，人们可能首先会想到国家力量在地区范围的此消彼长，尤其是大国的兴衰。20世纪后半叶发生的地区化和地区主义则是地区体系内部变化的最重要因素。地区化和地区主义改变了国家之间在地区范围内互动的秩序，产生和出现了一些只适用于地区范围的新的国际制度。也就是说，在一般的国际制度（如均势、国际法、外交、大国作用和战争）之外，又增加了

地区范围的有效多边谈判，形成复杂的地区安排和地区制度。

因此，地区秩序应该是介于国内秩序和国际秩序之间的第三种秩序，是地区体系的联系和结构方式、安排。在当代，地区秩序有各种表现形式，例如军事上的同盟体系、由各种双边安排组成的多边网络，甚至地区“经济共同体”和地区“安全共同体”。

目前的亚洲地区秩序

任何地区体系都是独特的，亚洲体系不同于欧洲体系。那么，到底如何认识亚洲体系的秩序呢？

亚洲体系的构成十分复杂。长期以来，中国和印度是亚洲体系中两个举足轻重的大国，其人口、幅员等加在一起是亚洲的主体。两国都奉行“独立自主”的外交政策，不与区域外的世界霸权国家正式结盟，但是，中国和印度都与区域外霸权国家——冷战结束后是美国，保持着复杂的经济、政治和安全关系。中国和印度之外，是一系列差别很大但却都属于“中小国家”类别的亚洲国家。经济上，日本是亚洲最大的国家。其他国土狭小的国家，如韩国和新加坡，在经济上却是重要国家。仔细分析亚洲的国家体系，让许多民族主义者和亚洲主义者难以接受或者不愿意面对的一个最大现实是，“域外霸权”的美国居然是亚洲体系中占据支配地位的最重要国家。一些亚洲国家和地区，把美国在亚洲的存在当作是解决亚洲体系内在不稳定性以及平衡大国崛起（主要是中国）的根本手段。

这样一个亚洲国家体系表现为以下几个特征：

第一，亚洲不正常地、不合理地以非亚洲国家的美国为中心。第

二次世界大战结束以来，美国在亚洲构筑和巩固了一个叫做“中心和轮辐”的体系 (hub and spokes system)。这里，美国是“中心”，而参与这个体系的亚洲国家则是“轮辐”。这是关于美国与亚洲关系的根深蒂固的主流看法。美国分析者从来都是把美国当作是亚洲地区的一个主要国家，且事实上是位于真正的亚洲国家之上的国家。在美国人的关于亚洲问题的文献中，没有哪一个不是把美国放到任何一个亚洲国家之前的。这一点似乎无需多讲，因为这似乎已习以为常或者视作当然。不过，由于直率地说“美国是亚洲国家”或者“亚太国家”难以为大多数亚洲人充分接受，美国人取而代之的说法是“美国（在亚洲）的存在”。总之，美国是亚洲地区的“域外霸权”，即“外来的支配力量”。

第二，亚洲地区秩序的一个显著特征是缺少“地区结构”化。正如美国战略家布热津斯基 (Zbigniew Brzezinski) 所指出的那样，“东亚还尚未决定其地缘政治的未来：是如同20世纪的上半期的欧洲，还是20世纪下半期的欧洲？”“一系列崛起的亚洲国家威胁着该地区的稳定。该地区缺少地区安全的任何约束性的合作结构。”“今日的亚洲各国处在一个不稳定的并且在很大程度上没有结构化的地区环境 (unstructured regional context) 中，其中之一是缺少如今在欧洲或者拉丁美洲那样的政治、经济和安全合作的多边框架。所以，亚洲既是不断兴起的经济成功，又是社会火山和政治危险。”

具有讽刺意味的是，亚洲缺少处理各种问题和各种关系的地区结构的一个基本原因正是美国的存在和美国按照其私利干涉、亚洲地区国际关系。亚洲国家之间的横向联系不够，许多安全问题实际上要经过华盛顿，而不是在两个首都之间直接联系。这一点如同非洲。非洲任何一个国家与其前宗主国的联系都比两个非洲国家之间的联系要强得多。这种情况只是在最近才有所改变。

许多人都谈到了亚洲不存在欧洲那样的多边机制和地区安排。在亚洲，在次地区层次，经济上的地区合作和地区组织不断发展，例如东盟，以及“东盟加中日韩”，但它们走向“地区经济共同体”的前景不确定；安全上的次地区合作，例如上海合作组织，只是刚起步，不很成熟，它们走向“地区安全共同体”的前景也不明朗。至于一些非常松散的地区间合作对话，如“亚洲合作对话” (ACD)，离真正的地区合作和地区组织还相当遥远。

在亚洲的地区合作和地区组织过程中，冷战后出现了两个所谓“开放的”地区机制。亚太经济合作组织 (APEC) 与美国有关，最早由澳大利亚推动，不包括欧洲联盟；亚洲和欧洲会议 (ASEM) 与欧洲联盟有关，不包括美国和澳大利亚。性质上，这两个地区机制都属于跨地区主义 (trans regionalism) 或者地区间主义 (inter regionalism)，即地区外的全球力量介入亚洲的地区化和地区主义进程。客观上，正是亚太经济合作组织和亚欧会议促进了真正具有亚洲性 (Asian ness) 的地区合作意识。

印度的标志——泰姬陵

现代印度是一个充满活力的国家，新兴的信息技术工程和信息企业赢得了世界的认可。

第三，与“弱”的地区结构化相反的是亚洲民族主义的继续勃兴。几乎所有的亚洲国家，包括世界经济第二大日本在内，都是典型的

民族主义仍然在蓬勃发展的国家。在经济发展的同时，亚洲的军备竞赛同步进行。从这个角度看，亚洲的发展似乎不是为了人类本身的安全、发展与和平，而是为了狭隘的各自民族尊严和国家利益，潜藏着国家之间大冲突的可能。国家之间武装冲突的可能性一直存在。而在欧洲，国家之间的战争属于过去。亚洲之外的不少现实主义取向的战略观察家把亚洲比之为19世纪的欧洲，这个隐喻并不为过。

亚洲的大国结构正在形成，美国、日本、印度和中国，甚至俄罗斯构成这个结构的主体。中国、印度和日本是三个正在快速崛起或者重新崛起的大国。亚洲内外，许多人的时间和精力用来研究这种21世纪的大国崛起及其后果。对于地区和国际社会来说，这三大国的雄心本身构成了巨大的挑战。中印是否崛起，国际上基本上没有太大的分歧。这可以从许多方面衡量之。例如经济规模，中国成为制造业的“世界工厂”，而印度则成为知识和服务业（尤其是美国为基地的知识和金融产业）的重要替代生产基地。日本也是崛起的大国。许多人并没有把日本崛起与中国和印度崛起相提并论。尤其是不少只关注中国和印度的人士，对日本的崛起相当忽视。“在亚洲其实有两个正在崛起的国家。一个是中国，另外一个日本。”“美国‘鼓励’日本的崛起。”其实，冷战后，日本即提出要成为“普通国家”或者“正常国家”，后来这个建议很快成了日本的国家战略和政策。“正常国家”意味着不仅是经济大国，而且是政治大国，甚至是军事大国。

这里值得强调的是日本大国化的持续。“日本问题”是一个历史性、长期性、未来性的问题。受到20世纪在欧洲存在的“德国问题” (the German problem) 的启发，笔者使用“日本问题”的概念。在东亚的地区政治中，1945年前，日本一直是决定东亚地区和平和战争

的关键因素。1945年后，尽管日本发生了很大的变化，但直到今天，中国和朝鲜半岛两国都合理担心日本可能再走“军国主义”的暴力道路。二战后，分别面对“德国问题”和“日本问题”的欧洲和亚洲，采取了不同的解决问题的方式。众所周知，法国提出欧洲整合思想，“舒曼计划”是困扰欧洲战争问题的解决方案。德国（当时的西德）积极回应法国，法德联合，欧洲整合启动。从欧洲煤钢共同体、《罗马条约》、欧洲经济共同体、共同货币欧元，一直到今天正在进行的政治一体化，欧洲范围内的传统战争与和平问题彻底解决。除了战犯问题，“日本问题”解决主要是单边方式而非多边的。美国占领日本并强使日本解散财阀、土地改革、制定《和平宪法》和实行民主改革。由于冷战和朝鲜战争的爆发，美国决定利用日本的力量对付共产主义扩张，对日本的改造中断，使亚洲和世界面对的“日本问题”并没有获得彻底解决。日本在1945年后的相当长时期，一心只发展经济，而暂时不问（国际或者地区）政治，实际上成功地起到了回避实质政治问题的作用。冷战刚结束，日本就迫不及待地提出“正常国家”的目标，增加军事力量、试图修改其《和平宪法》，更加广泛地介入国际维护和平和缔造和平行动，作为美国的盟国重新使用武力，卷入战争行动中，以及试图成为改革后的联合国安全理事会常任理事国。在这种情况下，“日本问题”再次现实地浮现在亚洲和世界上。

第四，亚洲目前的地区秩序的一个特点是发展。发展是各国最重要的日程。研究亚洲的地区秩序，必须从发展的角度看问题。发展是亚洲地区秩序演变的一个关键因素。自20世纪70年代以来的亚洲发展，基本上是在民族国家框架下单一的、各自为政的发展。从东北亚到东南亚，如今是南亚，出现了一系列发展型国家（developmental states）。发展的“奇迹”和“故事”到处都是。但是，这样的发展加剧了对资源、市场的竞争和争夺，产生了一系列新的跨国问题、地区问题。目前亚洲国际对话中谈论的跨国“非传统安全”问题（non traditional

security issues), 除了全球化因素, 主要就是这种发展的结果。没有地区协调的发展必然导致发展的竞争和冲突。国家发展的差距导致了新的地区不平衡, 一些国家担心另一些国家的发展。

在发展主导下的亚洲, 出现了一些严重的问题: (1) 重视经济发展, 忽视社会发展, 经济增长在许多地方没有带来相应的社会进步。(2) 以自然资源开发为基础的发展对生态环境构成巨大的压力。亚洲生态环境普遍恶化, 发展的可持续性成为严重问题。(3) 国家内部和国家之间的发展严重不平衡。日本一国的国民生产总值相当于亚洲其他国家的总和。亚洲一些人口较少的经济体的经济规模甚至超过一些人口大国的经济规模。在许多亚洲国家的内部, 发展不平衡是十分普遍的。中国沿海和内地的不平衡; 印度从事高科技“外包”业务(outsourcing)的地区和依赖传统农业的地区差别很大。

第五, 大国关系(包括双边关系和三角关系), 尤其是中美关系一直充满不确定性和风险。美国把中国既当作伙伴(经济)又当作对手甚至敌人(战略和安全)。中国意识到与美国关系的重要性, 力图与美国维持一种建设性的合作关系, 避免与美国正面冲突。值得注意的是, 冷战结束后, 一些双边大国关系得到实质性的改善, 如中印关系, 而一些双边关系则出现了恶化的趋势。中印俄、中印日、中俄日等“三角关系”也在发展中。而美国则普遍介入这些亚洲的双边关系和三角关系中。

亚洲地区秩序的演化与未来

有的美国学者认为, 亚洲地区秩序正在演化, 一个多特征和多层次的地区体系(multitextured and multilayered regional system)正在亚洲出现: 美国领导的联盟体系、制度(机制)化的规范性共同体、前所未有的

美中合作和复杂的地区相互依存。中国的崛起对亚洲地区秩序的未来意义重大。

不管如何看待亚洲地区秩序目前和今后可能的变化，以下两大问题将决定亚洲地区秩序的演化：

（1）美国主导的“中心和轮辐”体系的全局强化和局部弱化。

（2）亚洲国家主导的类似于世界其他地区那样的地区整合 (regional integration) 运动的发展。

从冷战结束到现在，尤其是进入21世纪以后，上述美国为中心的亚洲秩序得到进一步强化。无论从美国方面还是日本方面看，冷战后，美日同盟的加强是公认的事实和趋势。美日同盟的加强就是美国中心的亚洲秩序的强化。美日关系正在上升为与“美英关系”同等重要的地位，日本成为美国在“远东”的“英国”。

与此同时，该“中心和轮辐”体系也出现了局部弱化的趋势。其主要原因有：（1）一些美国的“轮辐”国家（如日本和韩国，尤其是韩国）向美国要求更多的自主性和平等性。美国不得不重新调整这样的双边同盟体系。（2）不属于美国的“中心和轮辐”体系的中国对亚洲国家的影响越来越大。不管是竞争关系还是互补关系，中国和亚洲国家之间的经济关系都在加深。总体看，中国的发展为多数亚洲国家的发展提供了另一种机会，中国亚洲关系是互补为主的“双赢”关系。中国—东南亚关系、中国—韩国关系就是最好的例子。

众所周知，目标为地区整合（一体化）的亚洲合作起步比较晚，仍然处在初期发展阶段，但是却已经成为越来越多的亚洲国家对外政

策议程中的大事之一。例如，东盟发起的、得到中国、日本和韩国支持的东亚“10+3”进程在贸易、金融、货币合作方面取得了一些进展。第一次“东亚高峰会议”在2005年12月在马来西亚举行。除了参加东盟组织的“东亚”整合，韩国主张建立“东北亚共同体”，成为东北亚的中心国家。即使担心中国主导亚洲合作进程的日本，也在主张“东亚共同体”，只是日本官方的“东亚共同体”概念与东盟主导国家、中国的“东亚共同体”概念存在重要的差别。日本的“东亚共同体”概念是跨地区性质的，缺少新意，完全与目前的美日同盟一致。亚洲各个次地区合作机制之间正在开展横向联系、对话和合作。

明显地，区域整合构成与美国中心秩序不同的另一种地区秩序选择。如上所述，强大的美国霸权秩序的存在是亚洲地区整合的阻碍因素。但是，这个进程由于各种因素的作用，正在加快，从而不仅客观上构成对原有霸权秩序的某种挑战，而且有可能像欧洲联盟那样，经过长期的发展，塑造出一种新的亚洲地区秩序。

美国中心的亚洲秩序存在着一些不合理性和不正当性：

（1）“轮辐”国家是美国在亚洲的“代理国家”（client states），在政治上和安全上实际上依附于美国。按照“轮辐中心”体系学者的普遍观点，“代理国家”认定美国的存在对它们是有利的。

（2）亚洲国家自己不能决定和平、繁荣和秩序的命运，而交由美国决定亚洲的前途。这本身是旧的殖民主义、帝国主义和西方国家支配非西方国家的继续。这种秩序的中心是美国而非亚洲，而美国处理亚洲事务是按照它自身而非亚洲的利益和原则进行的。美国实际上通过“中心和轮辐”体制在亚洲维持“帝国”秩序，亚洲处于从属的地位。

（3）这种秩序太看重霸权国家的力量，单纯从国家的角度考虑国际关系，严重忽略了非国家的各种社会因素，尤其是把亚洲复杂的地区进程简单化，没有考虑一系列的非国家行为体的作用。

（4）这种美国秩序在解决问题（如所谓维持亚洲的“平衡”），也制造了新的问题。这些问题主要是亚洲国家之间的关系不是取决于它们之间的互动，而是取决于美国的战略和政策。

（5）过分依赖美国霸权的亚洲体系可能阻碍亚洲国家之间的和解和合作。长期以来，美国利用亚洲国家之间和亚洲国家内部的矛盾、纠纷和冲突谋求维持其霸权统治。

（6）“中心轮辐”体系的不断完善鼓励了美国的“帝国”梦想和霸权行径，使美国与不属于这个体系的国家的关系紧张。美国的轮辐国家与非美国的轮辐国家之间的关系加深，导致前者在美国与非美国的轮辐国家的冲突情况下必然深陷“两难困境”。

（7）过去半个世纪的历史表明，美国霸权秩序并没有有助于解决非传统安全问题以及诸如日本与亚洲邻国的关系问题。这显示了美国秩序的局限性。

在亚洲地区整合问题上，美国采取了如下根本态度：坚决反对“排斥美国”的地区合作进程。例如，美国反对马来西亚在20世纪90年代初提出的“东亚经济集团”，如今则担心没有美国的2005年“东亚峰会”。

当然，在以美国为中心的地区秩序和地区主义的地区秩序之外，

还有另一种地区秩序。即亚洲新崛起的某个大国取代美国的霸权角色。从现实主义理论和欧洲的历史经验看，似乎存在这样的霸权交替逻辑。一些美国人正是按照这样的逻辑担心和指责中国，认为中国将取代美国成为或者恢复为亚洲的中心国家，中美之间为此必然爆发大的冲突。在亚洲，除了这种理论上的假设和政策上的预防外，并没有发生崛起大国取代美国霸权的事实和趋势。

如上所述，本文的观点是，对美国为中心的亚洲秩序的最大挑战并不是中国的崛起，而是亚洲地区整合。

中国与亚洲地区秩序

大国与国际秩序的关系一直是国际关系研究的一个重要问题。大国与地区秩序的关系则更是一个重要的问题。

把中国“纳入”地区秩序一直是包括美国在内的许多国家的一个愿望和目标。如今，中国已经全面“进入”亚洲。中国在亚洲各种地区多边安排中发挥着越来越重要的作用。然而，中国并不是以承认、接受和加入现存亚洲地区秩序的方式成为亚洲秩序的一部分的。中国进入亚洲地区秩序是通过自己的方式的：(1) 没有挑战霸权秩序，反而与霸权国家形成了经济和安全上的复杂关系，并承认美国霸权在客观上对亚洲地区秩序稳定的良性意义，但是，同时，中国指出这种地区秩序中存在的问题。在政治上和军事上，以美国为中心的亚洲地区旧秩序一直把中国当作排斥、遏制和防范的对象，是引发中美对抗的物质基础。(2) 经济上成为这个地区的重要部分，通过自身的经济改革、开放和增长为亚洲国家提供了重要性越来越大的大市场。中国与亚洲具有越来越多的共同利益。(3) 几乎与所有的亚洲国家建立起正常的外交、政治、经济、军事和文化关系。(4) 推动亚洲的多边主义

和地区主义机制的深入发展。(5) 强调亚洲面对的来自全球化和地区化的非传统挑战，主张通过合作解决共同问题。

一些美国人把中国当作是美国秩序的现实和可能挑战者。但有的美国人却把中国定义为一个维持现状的国家。中国已被亚洲邻国看做是一个“现状强权”(status quo power)，不再是经典现实主义中所谓的“修正主义国家”(revisionist)。在这种观点看来，“中国已经把她自己容纳到美国的主导中”。经济上，中国越来越融入世界。中国需要在某种程度上接受美国的这种霸权秩序。

笔者认为，谋求地区霸权或者取代美国成为亚洲的新霸权，不是中国的战略和政策，所以，中国不是亚洲现存秩序的挑战者。中国一直批评美国为中心的地区秩序的不合理性和不公正性，以及美日同盟对中国和平发展的遏制和防范，中国并不希望看到这种地区秩序的维持和继续，所以，中国也非亚洲地区秩序的维持现状者。那么，中国的作用到底是什么？本文把中国在亚洲秩序中的角色定义为：地区整合性质的亚洲秩序的推动者和领导者之一。

中国当然不可能简单地承认、接受和加入“美国的秩序”(American order)。在政治上，这样的选择不存在正当性。不能让世界上多数人接受一种少数人建立的秩序。中国的人口是美国的4—5倍，亚洲人口是美国的10倍。让中国人和亚洲人以美国为中心，这本身与美国人主张的“民主”概念是背道而驰的。我们只能接受“全球秩序”和“地区秩序”，而不是“某国或者某国人的秩序”。中国也没有一些“亲美”的亚洲国家和美国担心的那样在亚洲寻求霸权，而是制定和贯彻了一种事实上的地区主义对外政策。从20世纪90年代后期，在经历了对多边主义的短暂怀疑和担心阶段后，中国很快接受、学习、欢迎和推动多边主义。中国成为亚洲地区合作的坚定支持者和促进者。

没有中国的这个新角色，就不会有上面提到的亚洲地区秩序的转变。

中国崛起并获得其国际权力是一回事，中国如何运用这些国际权力是另一回事。对亚洲和亚洲之外的世界来说，与其说中国崛起重要，倒不如说，崛起的中国的战略选择和政策更重要。中国保持“和平的独立自主的外交政策”，“和平地”与亚洲建立新的关系，推动亚洲地区整合，本身就是对那些认为中国可能与美国或者日本或者印度等在亚洲争夺影响的最好反驳。

亚洲地区整合也不是回到以中国为中心的古代亚洲秩序，而是亚洲国家之间为了共同和平和共同利益，经过平等谈判建立起来的框架、安排和体制。亚洲地区整合有助于亚洲国家集体面对全球化的挑战，提高亚洲各国在全球政治和全球经济中的地位。客观上讲，亚洲的一体化整合有助于早日使亚洲地区秩序正常化和合理化，实现亚洲的地区秩序以亚洲为中心的合理回归。

中国推动地区秩序变革的主要方式是促进地区主义的发展。地区主义是管理和规范地区范围的复杂相互联系、相互依存，建立新的地区秩序的最好政治途径。

中国追求与亚洲地区更加紧密地相互依存，遵守共同地区规范，追求共同利益的目标。制度化的亚洲体系中的中国，即“亚洲的中国”会使中国与地区体系更加密切地相互影响和相互依存。中国将受到新的地区秩序的规范。亚洲因此不会成为“中国的亚洲”。

中国应该更进一步公开自己的地区主义意图。如同法国当年以欧洲联合解决“德国问题”一样，中国应该明确说明，地区主义是解决各种亚洲国际关系问题的最根本、最能为各方接受的方式。地区主义

进程使崛起的中国首先受到亚洲地区的规范，而地区主义进程则可能使日本与亚洲的历史问题，日本重新武装再次主导亚洲的问题得到解决。

东盟在促进东亚合作中的领导作用应该得到充分尊重和支持，但东盟的作用毕竟是有限的。为此，亚洲大国有必要承担地区合作的实际领导责任。中国应该成为亚洲地区一体化的支柱国家之一。

谋求地区整合的地区主义秩序

为了亚洲的持久和平，为了解决亚洲发展中的问题，严重缺少地区结构化的亚洲非常需要新的地区秩序和地区体制。它不应该是旧的地区秩序和地区体制的简单继续，也不是大国霸权的交替，而应该是谋求地区整合的地区主义秩序。新的亚洲秩序主要不是排斥“非本地区国家”美国的产物，而是亚洲国家之间为解决自身的地区问题而结成的利益共同体和命运共同体。

美国为中心的霸权秩序是目前亚洲的现实。美国学者设想的或者美国战略人士担心的几个大国构成的亚洲“多极均势”(multipolar balance of power)，甚至中美两极均势(bipolar balance of power)，大体上不会出现。解决亚洲问题的可行的、根本的、有效的方式不是延续和强化美国秩序，而是亚洲内部的整合。根据目前的发展势头，亚洲地区合作将几乎在困难中发展。在可预见的未来，在亚洲地区层次，难以出现欧洲那样的多元共同体，但在亚洲各个次地区层次，更深入的多边共同体却正在发展。目前的“东盟”和“东亚共同体”、中亚和南亚地区合作、东北亚合作等次区域合作将继续在实践中探索有效的合作方式。亚洲日益成为由整合化的次地区组成的地区整合网络(the web of sub regional integration)，为未来的“亚洲共同体”奠定基础。

因为美日同盟的限制，日本难以真正成为东亚地区整合的基本力量，但日本不会反对地区整合，日本也不会冒在地区整合中被边缘化的风险。印度正在以各种方式介入东亚和中亚的地区整合进程，超越“次大陆”在亚洲发挥更广泛的作用已经是不可避免的。

美国主导的、权力政治性质的亚洲秩序与亚洲多边主导的、规范政治性质的亚洲秩序如何较量，是兼容还是冲突，将是未来亚洲地区政治和“跨太平洋关系”的首要问题。

中国已经通过自身的努力和亚洲国家的接纳全面融入地区秩序。中国的复兴以及中国追求新的与亚洲关系的方式和目标，是亚洲地区秩序转变的焦点性、基本性因素。通过推动亚洲多边主义和地区主义，中国在塑造以地区整合为目标的亚洲地区秩序中可以发挥重大作用。