

从研中海外
书究国

刘东主编



中国人的幸福观

CHINA AND THE SEARCH FOR HAPPINESS

「德」鲍吾刚 著

严蓓雯 韩雪临 吴德祖 译

江苏人民出版社

刘 东 主 编
周文彬 总策划

CHINA AND THE SEARCH FOR HAPPINESS

中国人的幸福观

「德」鲍吾刚 著

严蓓雯 韩雪临 吴德祖 译

江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国人的幸福观 / [德]鲍吾刚著;严蓓雯等译.
南京:江苏人民出版社,2004.10
(海外中国研究 / 刘东主编)
ISBN 7-214-03849-8

I. 中... II. ①鲍... ②严... III. 幸福—民族心理—中国 IV. ①D668... ②C955

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 090814 号

书 名 中国人的幸福观
著 者 [德]鲍吾刚
译 者 严蓓雯 韩雪临 吴德祖
责任编辑 孙 立
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
集团地址 江苏出版集团(南京中央路 165 号 210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华书店
照 排 南京凯建图文制作有限公司
印 刷 者 丹阳教育印刷厂
开 本 960×1304 毫米 1/32
印 张 18.125 插页 2
字 数 500 千字
版 次 2004 年 10 月第 1 版 2004 年 10 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 7-214-03849-8/C·78
定 价 36.00 元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界,但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟呀的是,60年代以后,就在中国越来越闭锁的同时,世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天,这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境:我们不仅必须放眼海外去认识世界,还必须放眼海外来重新认识中国;不仅必须向国内读者移译海外的西学,还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感,因为单是它的学术水准也足以提醒我们,中国文明在现时代所面对的决不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者,而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样,借别人的眼光去获得自知之明,又正是摆在我们面前的紧迫历史使命,因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身,中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然,既是本着这样的目的,我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西,否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试,而我们所努力去做的,毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东

1988年秋于北京西八间房

前 言

每一种幸福的形式——不管是个人幸福还是集体幸福——根本上都是难以描绘的。它就像我们呼吸的空气那样无影无形,只有保持一段距离、当它披上色彩时才能辨识出来。如果想要忠实地描绘幸福是什么,那么情形总是如此:要么因太近而被蒙蔽,要么——更为常见的——因太远而模糊不清,只能感受到隐隐约约的一些轮廓。因此,在所有文化中,我们都能找到许多对荒凉之地和他世地狱的描写,它们被恐怖地呈现出来,在可感知的残酷中威胁着人类,人类于痛苦中是如此熟悉这些地方。但是一旦来到天堂,只有那入口是用清晰的笔调写就。所有的天堂都是已失落的天堂,存在于遥远的过去或遥远的将来,存在于另一片国土、另一个星球、另一抹苍穹中。

当然,这就是为什么人类创造的所有关于幸福之国的图像是那么不真实、那么带有鬼魅色彩的原因,“使我们本来辉煌之心志变得黯然无光,像个病夫”^{*}。这些图像违背了一条很难表述的法则,根据这条法则,真正的幸福导致时空不存,只有在动态而不是在沉思中才能捕获住它。由此,所有依靠直觉建立的理想世界,都带着一种尴尬的厌倦、一缕天真、一丝虚伪,因为它们只能非直接地体验到:在它们出现

^{*} “Sicklied over by the pale cast of thought”,此为莎翁名剧《哈姆雷特》第三幕第一景中哈姆雷特王子那段著名独白中的一句话。这里采用的是朱生豪先生的译文(人民文学出版社,1977)。——译者注

时升腾着的快乐中,在它们消失时沉落着的悲哀中。

更让人惊讶的,是那幻象之永恒、巨大的力量,以及它们影响人类和国家的决定之深度。不是天堂的真实,恰是它们的虚幻引发了无敌的魔力。因为在一个看来不快乐、不公平的世界里,幸福只存在于对现实的颠覆中。如此情况下只能提供一个暗淡的天堂,一个无彩的理想世界,一种华而不实的生动图像。但即便天堂一无所有,不管怎么说,它都是逃脱的门洞,是摆脱困境的出口,是从恶魔底下脱身的地方,而这个恶魔的直接现实存在,自发地、带有巨大能量地用自己的灼热弥漫至它的对立面。

从这个角度来看,这些有关幸福的图像和它们那老掉牙的陈述所带有的明显普遍相同性,由此融入一些互相不同的、有时甚至互为对立的X 概念中。但同一个图像、同一个词通过这种并置却获得了意想不到的清晰性。它通过对立面获得了自身的定义。比如说,只有当和平、幸福、生命与争执、仇恨和死亡——这些概念看来很不幸地被更残酷地陈述着——两两相对时,以下这点才变得明显起来:它们频繁地在不同层面上使用,因此也经历了最显著的变形,它们的含义常常互相矛盾。

在对幸福的寻找中,询问一下寻找的首先是个人幸福还是社会幸福是非常重要的。这条分界线也划分了另一个同样重要的问题:希望幸福是在彼世找到呢,还是就在此世此地呢?这两个问题连接得如此紧密,以至于它们在不同层面不同部分里出现时,必须要同时得到回答。在个人努力获取幸福的抗争中,某种悲观的东西从来没有缺席。它可能包括不含杂质的对社会的轻蔑——在社会中,人被当做完成它自我目标的手段。这种对权力的冷酷饥渴也许常常被以下这种感情削弱:被征服的大多数被迫从精神上认同征服者的辉煌和壮丽,因此也分享了处于上层的人的幸福。然而,在这种“强者”的自我实现中,更为经常的是在“弱者”的听天由命之哲学中显示出一种悲观来,他们背弃社会,希望在其他领域里找到幸福。退隐倾向所呈现的形式变化多端,而最终取决于那些人所背弃的社会之结构以及社会统治人居世界之强度。其原型是那些放弃城市的嘈杂,逃入野山和荒漠中的隐

士。在那里,他回归种族的孩童时代,失去自己的身份,再次成为自然的一部分,再也不觉得自己是世界的异类。但是,如果文明的界线变长,其外围和整个世界吻合,那就再没有什么蛮荒之地能幸存,隐士便不得不在他们自身之内寻找退避之所。他们屈从于一种奇怪的分裂:当被迫继续在社会内生存时,他们沉浸在冥思中——而且常常处于入迷状态——进入更接近于核心的人性的更深层次。在某种意义上,这和孩童时代的蛮族天堂非常相似,在那里,他们那早期时代更为幸运的同胞仍然可以赤身裸体无牵无挂地徜徉在自然中。从此地此时移居而出,常常和航海故事相符,航程创造了这样一种印象:一种广为散布的文明还没有侵占到天堂的领域,没有使天堂消失在它们的范围内,当文明本身在进步时,天堂转移到了更为遥远的地方。它们仍然存在着——就像它们一贯的那样——在它们该得的安详日光中等待降临,这些天堂也许在居住着神仙的难以攀临的山峰,在仙怪栖居的荒岛,或者在天上,那最后的不能征服的福祉之地。

这种潜意识存在于在文明的发展中,但同时也在每个个体生命中 X/ 重复着,从中渐渐超然而去是非常不容易被察觉的,它要通过许多中介的步骤。这种超然让“彼界”能够从未经驯化的自然中脱然而出。彼界也许存在于外部世界,在地理上可以确认的那些地区,但也可能在个体灵魂的最深处。然而奇怪的是,它总是和意识来临之前以及对自我的认知还一无所知时的状态紧紧联系在一起。回去的路越长,渴望回归的心就越强烈;如果这种愿望能实现,那所获得的福佑也越多。许多神秘主义者都描绘了放弃小我、同时进入一个更大的自我的愉悦感和个体灵魂的藩篱消解、从自我中脱身而出的自由感。但是,这些愉悦感和自由感的痕迹,也可以从那些重要的、沾染宗教色彩的群众运动之信徒脸上辨识出来。个体的幸福和集体的幸福因此很好地契合了。

但是在社会之外、在此界之上的天堂,总是保留着它们作为避难所、作为天赐绿洲的特色。在此之外或之下,邪恶的世界却依然如故。这个邪恶世界也许在亚当夏娃被逐出伊甸园的时候就被创造出来了。但是,当人退避入天堂时它并没有消失。这就是躲避通常为时不长的

原因。好像是受制于一种无法克服的重力法则,备感耻辱的自我通常在短暂的飞翔之后重新回到尘世之中。因为生来没有羽翼,天堂似乎不是为凡人而设。因为这个缘故,其他寻找幸福的人并不相信通过升天可以获得福佑,因为只有一小部分人可以升天,而这一小部分人,也似乎只是成功片刻而已。所以,他们选择了相反的道路:他们将天堂带到人间。怀有这种想法的人,其气质总是和那些想从此世退隐而出的人不同。他们对文明和社会的看法是乐观的。他们相信,或至少希望,劣状会得到改善,所有的痛苦将会减轻。甚至他们同意其他人的说法,认为世界之稳步不断的恶化是所有邪恶产生的原因。当然,即便在乐观主义者中,也有态度上的根本不同,有些是积极的,有些则相当被动。一些人相信,天堂带着它的所有祝福慈悲地降临人间的那一刻终将到来,他们“等待着”。另一些人则坚信,他们能靠自己的努力稳稳掌舵,在此进程中遵循另一个方向。他们并不漫步云端,而是将双脚牢牢地踩在土地上,准备从天堂那里夺取幸福。然而这两种人都直面社会,认为只有世间的幸福才是作为整体的社会的幸福,并无飞地可言。此类人同样着眼历史,要么带着好奇观察它的进程,想从中辨认出拯救来临的希望;要么依靠自身来促进拯救的来临。

想要连接起天堂和人间的大胆想法,想要伸手触及星星的愿望,推翻了那些耸立在此世痛苦之谷和永恒幸福之土之间的墙——这些墙对那些想要飞离此世的人永远不会太高。天堂之光因此降临世间,但天堂也同样因此失去了它作为避难所的价值。突然,危机全面呈现:如果拯救可以在此世获得,天堂和人间也由此联系在一起;那么如果有新的危险滋生,就再没有净土可去。所有人都被赎救,没有人会被拉下,虽然他的愚蠢或痛苦会使他自己的幸福成为问题。不过,如果拯救不能被实现,只留下一片呆滞的无望,那么即便在有一定距离的将来,会有一些好事情到来,都不能减轻这种绝望。因为个体可以经常地——虽然只是暂时地——在此世充分地体验幸福,所以,相比那些信仰社会幸福能够实现的大众,他能更容易地接受在彼界获得幸福之期望的无限延宕。因为那种期望是向那些尚未诞生的人在允诺一切,而对于在世者则一无所予。

中国是有着伟大人民的伟大之国。也许有人会说,它生来就老耄老矣,像某种传说人物,但恰是因此,它总是在更新自身。有时它在沉睡,但它从没睡死过去。在它三四千年的漫长历史中,它正是以它自己的性情经历了所有这些希冀幸福的形式。然而,在这些希冀幸福的形式中能找到的所有奇怪反例,并不能消除彼此,也并不是仅仅留下一幅暗淡的、相同的图像。就像难以撼动的骨头那么坚硬,此世信念扎根于祈福古人,由此儒家就和道家所想象的汪洋恣意的神性人物以及它总在重复地、无望地许诺人类的“长生”完全相反。在所有有关个体和集体获得拯救的学说中,尽管存在着彼此矛盾之处,但都体现出某种连续性。在这些彼此冲突的见解之脉动中,某些元素不断地反复出现,而其他一些元素则令人惊异地很少露面,或完全缺失。某种轮廓因此准确无误地浮现出来。

在中国产生的几乎所有世界观中,与过去保持和谐一致的那种重要性广为人知。但是,这种现象最根本的含义却仍然没有被充分理解。很显然,其所扮演的角色和西方思想里的那种尚古——最显著的是在沙漏这种形象中——完全不同,它形成一种和未来的关联,而且永远和被压缩的、集于一点的“现在”相连。在中国,过去就像是现在的拓展;它几乎总是构成了某种基础,在此基础之上,将此时此世作为自己筹码的思想彼此冲突着。在这意义上,过去实际上就是现在。相形之下,未来多少显得不那么重要。它仅是不存在的东西,这不是在“无”(non-being)那层意义上——“无”之中可以诞生出令人吃惊的新生事物;而是在以下这层意义上:未来是非时间范畴的原始图像之尚未完成的复制品,其理想模式一开始就为人所知。不仅儒家如此认为,就是大多数中国思想家都认为他们的基本工作是要负责将“新世界”尽可能地类似于这种原始模式。于是,在一个更为动态的思想形式中——此思想形式构成了每次争论每次决定的诉求——的东西,即过去和现在的根本分离,被令人满意地因此消除了。过去和现在都在唯一的现在中坍塌,这个现在从一个点扩展到广大的面。即便幸福坐落於最遥远的过去,它也不会因此离开人类努力的领域。它虽然没有正好就在此世,但它仍然可以获得。

也许这就能解释中国人的勤奋、刻苦以及常常受到赞扬的勤勉,这些品质在极为清醒的、甚至有些做作的道家无为圣人身上也能体现出来。然而,单纯等待幸福回归在中国并不常见,对通过从此世突然转变成天堂——像从未见过的彗星在炫目光彩中闪现——而获得拯救的等待,就更为罕见。这也许就是中国和俄国之间一个决定性的差别,虽然两者如今在许多方面既是地理上的邻居,也是精神上的毗邻。它们在历史长河中产生的哲学思想同样经历了救世主思想:不仅在许多宗教团体热情地期待救世主来临的例子中可以证明这一点,在龚伽洛夫的《奥布罗莫夫》里也是如此。和中国思想相冲撞的西方世界观——尽管西方的各种世界观也差异重重,但几乎全是指向未来的——在中国所引起的震惊是最厉害的。相当明显地内在于这些世界观中的那巨大的爆炸力、动态的力量,通过西方的技术和军事优势大量地展示自身,让中国无从招架。中国不得不调整自身适应这种新观念,即未来属于那些通过自己努力达到目标的人。然而,不管中国因此真正接受了西方关于时间和历史进程的观念,还是如果不修正思想体系,过去和未来就根本没有挪动位置,问题仍然没有解决。因为在中国,“过去”和“未来”,以及“进程”、“历史”这些概念的含义跟西方体系中的根本不同。

这种反思表明,如果没有搞清那些总是必须的、而且永远会反映出来的时空背景,想要得知——即便是大致接近于——一个人关于幸福的观念,也是事实上不可能的。这对中国来说尤其确切,他们用一种难以置信的警觉和清醒,从时空的最原始处来感知它们之间互相作用的关系。当然,问题的复杂性便加深到如此一种程度,以至于它本身都变得荒谬。因为印刷术发明很早(在一千多年以前),所以难以相信的丰富的中国文学也因此得以很好地保存。从文学上来说,有数千个和这个问题的某些方面相关的文本可以提及。虽然确实有许多这样的作品,但其中大多数不过是对原始经典的不知疲倦地重复引用,不过如果相信旧酒装进新瓶后还是旧酒,那就犯了一个大错误。反过来,不管什么时候一种意识形态取得了绝对的统治地位,就像儒教在过去 800 年里那样,最重要的思潮总是出现在经学中。它们作为一种

模仿躲在后面,很难发现,因为第一眼看上去,它们只是在重复以前一直在陈明的东西。这对那些不是在这种环境下成长起来的外来者来说尤其如此。在那些外来者的环境中,思维追逐着探究的单一线条, xiv因此缺少感知由一个词所引起的细微变化的能力,这细微变化在经典里是找不到的。

不是缺乏、而是过于充足的材料,以及解释的难度,使得描摹出一幅中国关于理想世界的概念之完整图像,成为了一个似乎是无望的工作,除非在限制研究领域方面采取极大的压制。在此关联下,将描画限制在中国之内是非常重要的,不管其他国家其他民族会出现或需要比较的类似思想进程是多么频繁地发生、又多么明显。不过,这种必要的、有意识的对研究领域的限制也有其优点所在。中国到现在为止怎么看待自己的理想世界?从这个角度来看,会带来很多尖锐的东西。毕竟,直到这个世纪初,中国才开始纵览寰宇,因此也必然地混淆了最为广泛地不同的、也常常是对立的关于幸福的观念之全景。

其结果是,此书的写作必须采用一种叙述的、而非不断评价不断争论的表达模式。这挺重要,尽管在政治史的进程中笔者能间接地得出一些判断,因为有时乌托邦至少部分实现了,即便不一定是在原来预期的时间。想要将中国关于人和社会的理想模式系统化、在一个包容性的价值框架中将它们分派到各自的位置这种尝试,只有在一个更小的中国思想史的范围内成功操作了,才是件有意义的事情。我确信,这些关于理想模式的概念不仅会在新的角度中呈现,也会给其他民族的相似概念加上新的维度,那时就似乎可以拿之互相比较。但也是因为这个原因,公平对待那些在历史进程中从外部进入中国并于那时慢慢与中国本土概念混合的异族概念,也是带有相当冒险性的工作。比如说,如果在中国的“中世纪”没有佛教,在中国的现代没有西方世界观的混入,中国幸福观的整个发展演变也是不可想象的。如果还要追溯这些异质概念的根源,这项工作将变得无穷无尽。因此,暂时只有关注那些对异质因素的刺激所产生的思想反应。我们也不能不考虑在一个新的奇怪环境下,外来学说所发生的变化。因为这些学说对中国的重要性不在于它们的原始形式,而恰恰在于它们在那个国

家里所采取的形态。事实上,对本土思想体系的进一步发展来说,它们常常仅有间接影响。站在这个角度,这种对异质因素的采纳和适应可以被称作是“歪曲”(falsification)或“进一步发展”。

xv 一旦决定了此书的叙述应该集中并限制在范围之内,那么通过参考那些中国现代学者的思想,有关材料的挑摘和评价之选择就可以更容易地作出,因为这些现代学者也沉浸于思考那些在他们自身过去和现在的文化中找到的有关理想世界的概念。在他们的著作中,通常能找到对原始材料的更为精确的认识,而且更重要的是,能“如琢如磨”地领悟这些原始材料对中国思想的发展所起到的影响,并且——特别是在现代学者的文本里——聆听到那些材料中对后来者的理解起着决定作用的细微差别。另一方面,我们在此遇到了一种新产生的始料未及的困难。浮出海面的不仅是哲学和历史、现代思想和传统思想的相互影响,同时也有异族(也就是说西方)思想和本土思想之间的复杂对立情况。大部分中国学者——包括属于上个世纪的使用传统治学方法、但对文本有着让人震惊的丰富知识的人,以及更为现代的那些人——通常都从一个明确的、主观的角度来看待事物。特别是当那些问题——它们是他们开始考察幸福的出发点——是时下关注的、非常急迫的问题的时候,这一点就更加显著。他们常常制造一些也许能被称做是他们伟大古老文化中的理想人物之自传的东西。同样的,相比由外来者创作的传记,对那些自传性材料,他们有优势也有不利处。一种亲近的认识和一种无法克服的偏见纠结在一起。在处理这些中国思想史中乌托邦、天堂和理想世界的概念所扮演的角色时,中国学者完全不带偏见的作品是非常罕见的。从对西方思想体系的认识中产生的极度尖锐的见解,常常使他们中间一些更为现代的人,从文本中读出了比它们包含的东西更多的内容。在他们并没有意识到的情况下,由西方构塑的见解,时时意味深长地修正他们的发现。然而即便他们对原始材料的读解常常反映出西方现代思想的影响,他们对这些材料的选择也给了我巨大的帮助。因为这显示出什么文本和有关理想世界的概念相关;什么和他们诉求的相关;什么历史人物和他们相连。

不过,相反的另一面却更为重要。就像已经指出过的那样,在中国影响下的西方关于理想世界的概念之变形——而不是反过来的情况——也更直接地和中国将幸福作为一个整体这种概念相联系。因为在一种情况下,我们讨论的仅仅是学者眼中的变化;而在另一种情况中,我们面对的则是通常在渗透进中国不久后发生的理想概念本身的变化。当外来思想置换为中国语言,中国本土文化对它立刻发挥出难以抗拒的影响。不管一个概念或价值多么新颖,它必须以某种方式被清晰表达出来,这就意味着如果想要避免异质本原的不断侵扰,它必须得到翻译。对中文——尤其是其书面语言本质上是一种表意形式——来说,相比我们自身的语言和书写体系,它更难以创造和整合外来术语。但是,这种翻译行为总是必然地和过去产生联系,和由书写符号、谚语、轶事和历史人物组成的多层世界的图像产生联系。在一种对单纯的抽象来说远非合适的语言中——因为构词元素发展得不很充分,这些书写符号、谚语、轶事和历史人物几千年来给思想提供着养料。如今,我们见证了一种别有用心的、逻辑充分的、强劲有力的驱动要让中文变得“合乎文法”,让它能够表达抽象概念,使书写的表意特征显得不再重要。而且,最重要的是,要在无数政治运动和为新英雄人物日常性加冕的行为中,创造一个图像、范畴和历史先例的新网络。也许,在时间流逝中,这一切不仅会给着眼于过去的语言带来根本性变化,也会让思想模式发生改变。当然,这都是意图要达到的目标。但是至少在目前,旧的模式依然明白无误地充满着无数的概念和习语,以及许多关于理想世界的概念。所以,很难衡量这会在多大程度上影响我们现在这个时代的中国人的思维和行动,但是,不能否认它至少引发了一种影响。 xvi

这其中有着非常复杂的预设。如果我们将这一切牢记心中并鼓起勇气来审视这些常常是彼此冲突的、然而又互相补足的形式——它们动摇了在中国思想中体现出来的有关幸福的概念;如果我们保持警醒,知道我们并不能揭开所有谜团,但也许能搞清那些继续影响着当代中国学者和政治家、并使他们着迷的最基本的形态,我们必须永远记住两个不同的但彼此相关的目标:首先,必须懂得欣赏传统中国对

一个新的更好的世界的希望,这个希望曾经历了所有的失望。其次,必须从一个特别的角度,从一个——用一种形而上的说法,可以称为舞台后的最佳位置——的角度,来思考当代中国的希望。在当代中国的信仰中,我们所遭遇到的信念,并不仅仅从那些曾由西方带至东方的理想中产生,也是从很早以前就在中国起源的其他思想中产生。只有当某些西方概念,经由远东奇怪地翻译后,仿佛重回故乡时,我们对它们以及它们之间交互影响的关系之认识,或许才能得有所获。

目 录

前言 / 1

第一章 确定边界(前 1500—前 200 年) / 1

第一节 此界和彼界的统一 / 1

统一的世界 / 1

有关幸福的根本概念 / 7

变化的困境 / 11

第二节 漠然现世 / 17

天 / 17

孔子和中国入本主义 / 20

孟子和第一个社会乌托邦 / 23

墨翟和中国社会主义的基础 / 26

第三节 逃离社会 / 31

道家的自然与生命 / 31

《庄子》中的梦与死 / 38

第四节 黄金现世和发现未来 / 43

快乐主义和个人主义 / 43

荀子和以礼制序 / 49

法家和以法制序 / 55

法家的混杂形式 / 61

第二章 世界的边界(约前 200—300 年) / 74

第一节 视作未来的过去 / 74

文明与自然、过去与现在的再融合 / 74

董仲舒和历史循环论 / 80

宇宙目的论思想的开始和“大一统”观念 / 83

今文学派和古文学派 / 90

第二节 位于世界尽头的国家 / 93

北方和南方:作为象征与模式 / 93

东方和西方:成仙得道与避难之地 / 99

对上天的恐惧和对大地的深情 / 104

第三节 叛乱与和平 / 113

道家与墨家观念的融合 / 113

太平和军事的均衡 / 119

道教和乌托邦思想 / 126

第三章 对彼岸世界的迷恋(约 300—1000 年) / 136

第一节 自由和无政府状态 / 136

无君论:隐士与起义者的理想 / 136

自由,自然的浪漫主义与狂癫 / 144

超脱、酒醉与创造力 / 150

第二节 在西方天堂里的救赎 / 155

佛教带来幸福处所的变化 / 155

西方极乐世界 / 162

北瞿庐洲 / 168

时间的消失和佛教禅宗 / 174

第三节 洞穴后的世界 / 181

道教天堂的类型 / 181

作为幸福体验的旅行 / 185

作为再生之地的洞穴 / 192

阴间与时间的转换 / 197

第四章 现实的灰尘(1000—1800 年) / 210

第一节 忠诚和异端 / 210

儒教的胜利和世界的收缩 / 210

忠诚的快乐 / 218

宗教理想的压制 / 224

秘密团体和他们的社会政治诉求 / 230

民族主义的诞生 / 237

第二节 “格物” / 243

儒家内部两极分化之现象 / 243

宗族共产主义 / 249

儒家理想中的怀疑 / 254

第三节 等待和听天由命 / 260

变革的急躁与市儈的沉着 / 260

李汝珍的奇境 / 265

第五章 曙光(1800 年以后) / 283

第一节 沉睡与来自天父的讯息 / 283

人造的天堂 / 283

洪秀全与基督教 / 290

太平天国在社会改革上的尝试 / 298

上帝与民族主义的王国 / 305

第二节 “大同世界”的幻影 / 313

儒教的“改革” / 313

世界政府 / 319

阶级、种族与家庭的终结 / 324

教育、抚养以及惩罚 / 333

“天游之学” / 338

第三节 理想混乱的时代 / 345

东西方冲突之间的乌托邦 / 345

“内”与“外”、“知”与“行”的两极之间 / 352

孙逸仙的综合法 / 360

1 中国人的幸福观

新无政府主义,与“机器达致大同” / 366

人的能力与死亡的拯救之间的平衡 / 371

乡村田园,生命哲学与民族主义 / 377

温和观与对大独裁者的期待 / 384

第四节 新中国与拯救世界 / 390

中国马克思主义的源始 / 390

行动意志与农村的变革角色 / 394

马克思与孔夫子的对话及城市的变革角色 / 402

毛泽东的崛起 / 412

“矛盾”与“实践” / 416

“大跃进”与“大讨论” / 424

“一穷二白”运动,走向死胡同 / 431

游泳与太阳的宗教性象征 / 439

无法解开的结 / 447

参考书目 / 468

索引 / 509

译后记 / 561

第一章 确定边界(前 1500—前 200 年)

第一节 此界和彼界的统一

整一的世界

关于东方的这片沃土,有一种看法毫无争议,并得到了最广泛的 3
接受。它告诉我们,中国,一个没有童年的国度,穿越几个世纪来到今天。但是,它的头颅是向后转的,它把所有理想都留在了过去,对未来几乎无所乞求。这种观点常常暗含着一种责备,有时,这种责备被清晰地表达了出来。事实上,只要乍一看各式各样的说法,就能轻易得出以上那个结论。但是,就像所有笼统的判断一样,这种说法也需要相当的修正。因为,说中国不管何时何地都被一种对过去的向往所左右是不确切的。最明显的例子是,在它难以想像的漫长历史的开端,它并没有一个真正的过去,只是步履蹒跚地努力着要对自身的过去有种意识。另外,说这段早期历史与儒家所相信的“黄金时代”(Golden Age)相符也是不正确的。众所周知,儒家比其他所有人都更敬畏先

人,他们认为有必要将西周(前 1050—前 770 年)当作是当时正在四分五裂的世界之应有典范。但是,西周肯定不是中国历史的开端,最多不过是一个新的开始。商朝(前 1500—前 1050 年)历时五个世纪,已在周朝之前存在,甚至更早的夏朝声称在公元前 2205 年已经建立。这两朝,构成了传统中国历史编年的伊始,对孔子而言也是真的历史^①。当然,在很多方面,孔子对这段早期历史的观点和情感必定带着不确信和朦胧感。笼罩在中国文明肇始之黎明的漫长晦影,也许让孔子觉得,这些早期朝代并不怎么适于用来构造自己心中那幅理想的图像。所以,无论如何,中国历史的第一个千年,这个国度的青年时期,从来没有变成思古幽情的对象,它们也没制造出将古人视作模范的观念。不管孔子及其弟子将这段时期当成是真正存在的历史之信念有多强,对其间之关系和那些特别的思想因素多大程度上塑造了这个早期阶段,他们也绝不比我们所知更多。因为对学者而言,这是个

4 奇怪但并不少见的事实:对远古的了解,我们比那些 2000 年前或 1500 年前的人知道更多,因为,虽然他们离那段历史更近,但某些方面也不得不受其影响所控制。甚至,比起那些更具批判性的 17 世纪中国文人,我们所悉也更为确实。比如说,到上世纪之交,商朝一直被现代西方和东方学者认为是“半传说”(half-legendary),在某种程度上,夏朝也是如此。只有当一次建造铁路线时,在甲骨上偶然发现了铭文和有时间记载的过去,接着,随之而来的、不间断的一连串单个残片的相似发现,才让这段时期突然绽露在历史的明亮光环中,由此也开启了一个视角,来考察那些将现实和想像浑成一体是相当早期的奇怪心理。

商朝以来的甲骨文并不是世间交流的普通文献(因为很难在上面刻字的这些甲骨不是惯常所用的书写载体)。将文字镌刻在一种于时间流逝中几近化石的耐久材料之上,有了名字和时期,它们就给予传统的、口头的历史编年以显著的支持,它们同样也服务于以下一个单一目的:卜测未来。我们从文献中可以知道,在向神灵提出一个已被写在甲骨上的问题以后,这些甲骨被炽热的铁制工具刺穿,扎出一个或多个洞眼。由于突然的热量而导致的龟骨碎裂和相伴随的一只人手无意识的乱涂,这一切代表了来自灵魂王国的答案。于是,大量询

问命运的问题流传到了我们手中。甲骨很少给出答案,但是归因于一种拘泥迂腐的奇怪形式,日期——也就是说,占卜的日子——被加了上去^②。它们非常清晰地显示出人的祸福所倚是何,或者,更确切地说,贵族统治时期的祸福所倚是何。大部分问题和各种类型的自然事件有关,比如询问降雨、日照、洪水、歉收和渔猎的恰当时间。而对所有人类事件寻求建议也非常重要,这里只指出几个最重要的例子,比如派遣特使、城邦建立、献给神灵和死者的祭品、军旅远征、疾病和梦境等等^③。这些问题都以一种电报般的风格被简洁地表达出来,像以下这样:“丁巳贞。问:雨? 问:无雨?”“癸卯贞。问:征 X^④地幸?”“癸酉贞。问王胃疾。不宜?”“艮巳贞。问:王梦白象。预兆?”^⑤

在极少情形中才会弃而不用的这种简洁措辞,它们最初肯定是通过书写材料口授笔录下来的。这项工作非常麻烦,也没有给镌刻铭文留下什么余地。但是另外一种限制和内容有关,因为几乎所有问题都遵循一种“是一否”的模式。如果想问进行中的活动(做梦、疾病)或人的一项事业(战役、献祭)之结果,它的回答总是以下形式:“吉—凶”。除了表达的清晰简洁之外,整个问题也常常以否定的形式重复提出 5 (这在如今日常口语中也仍频繁发生)。个中缘由可能是,如果一个问题被如此“清晰”地表达出来,就更容易因龟骨的碎裂情况而破译答案,因为只存在着两种可能性。然而,必须记住,现实因此变成了非黑即白、由一系列吉祥或不幸的事件组成的东西^⑥。在这种思维方式下,没有什么自发产生的,更不用说是人类意志的结果了。任何事件的发生都是上天以某种方式“传送”的旨意。在当今,这一切都难以想像,但它的确是所有高级文化的早期类型。所有的主要决定,包括政治决策,据说都是首先被设想成处于真空之中。一切决定都先在超自然的王国中做出。只有在这之后,再将这决定贯彻及地上的人民。

如果想要将这种态度称之为孩子气,那是最恰当不过了。这种态度通过一种纵伸维度,即灵魂维度,扩展了那时仍在地域上受到相对限制的中国文明。在这种文明之核的商朝,中国北部中心的黄河流域四周,散居着黑皮肤的原住民。他们向东北、东南和西南方向,即如今的辽宁、四川省扩散。切分此岸和彼岸世界的界限,正如文明的疆域

自身一般动荡不定。在不断的争斗中,疆域扩大了,周界随时间流逝而模糊不清。因为此岸世界在所有方向上都是开放的,所以巫师所传达的上天旨意成为划定周界的不可缺少的手段。巫师将丰富的可能性减少至人类可以接受的程度。巫师可以理解这些神谕,它们给了他一种确定的安全感,因为即使这些神谕预示了灾难和危险,但如果平静视之,将它们分门别类,还是显然会少一些威胁性。在一个被野蛮和文明分据的世界中,巫师因此成了不可或缺的指引,也是此界和彼界的指引。但是,此界和彼界的分割是如此悬于一线,在两部分之间的所有地方都发生着连续的传递,甚至双方获取快乐和幸福的手段都是一样的。自然界季节的变化循环带给人类衣食,也带给他们死亡和灾难,但在这些变化背后,是魂灵大军在纺织着命运的缕缕丝线,这些丝线也许是看不见的,然而却可以感知。和生活在原始森林里的野蛮民族的世界相比,魂灵世界并没有什么不同;同样,它们有时是友善的,如果它们更频繁地与人为敌的话,那只是因为它们的生活似乎追随着另一种律动。因此,死亡本身也绝不是一种障碍。死者不过是以某种方式改变了生活节奏,因此,在某种程度上,他的欲望也就指向人世间同样的事物,并且也想以像**此时此地**的同样方式得到满足。在商朝先王的墓中,发现了难以数计的陪葬品^①。这些陪葬品的高级功能非常清楚地显示了这一点:从指环、贝壳饰品到整辆马车,还有马、狗、成群的奴仆和女人,它们都陪同死者下葬,在彼岸世界继续向他提供快乐。而平日不断向死者供奉的祭品,仅仅是以上观念的延续。虽然这些祭品有细微的区别,但它们还是暗示出死者和要求得到同样关心的其他自然灵魂之间的相似性(甲骨文包含了有关献祭术语的复杂词汇,有些现在已经无法破解)。墓穴中同样发现了专为祭祀目的而用的青铜器皿,它们因工匠的技艺和艺术的质量备受钦赞,器皿上那些含象征意味的装饰,暗示着从彼界回到此界、死者返回人间的路途也非常重要。这条路途和光明、黑暗的象征相连,而光明与黑暗的象征是通过日夜的永恒交替表达出来^②。这或许表明,和死者王国的交流同样也是靠巫师和媒介来维系,虽然对此没有任何早期记载,我们只是仅仅知道它们存在。

将如此完全不同的两个世界接合起来,和以下两个界域的融合之间,有着相似之处。这两个界域和我们现世相对,即过去和将来。虽然巫师表面上将他们的关注点限制在贞卜预测上,实际上他们更主要的是关心现世。他们是要为**此时此地**提供行动的指示^⑧。期望于未来的,根本不是什么新的或不同的东西。如果是那样的话,就会提出完全不同的问题。人们期望得到的是已知之事的重复,而其每次的特别形式则依赖于彼界灵魂作出的决定。巫师绝不是预言者。事实上,贞卜和巫术并不互补,相反,它们趋向于彼此排斥。预言家和巫师都是严肃冷静的专家,他们尝试要揭示出世界事件的运转原理,因为它们影响了人类生活,这就像他们要揭示出气候和天体现象的成因一样。在他们的想法中,未来所扮演的角色和在气象学中的相同:它既是他们努力探询的原因,也是探询的对象。但是,就一个概念而言,它是完全没有意义的。这种发现的所得,类似于科学上的快乐,可能也是因为这个原因,导致了甲骨文材料的产生,我们的知识来源也正建立在这个基础之上。它显示出,甚至是在这么早期的阶段里,对未来的发现也是通过对过去的发现——或者说,至少是对过去的保存——而一代代传下来的。这反过来表明,在这段时期内,由巫师给出的答案,不仅仅被理解成是更有力量的灵魂所给予的独立决策,也是更有眼光、更知晓世界运转原理的权力所传达的声明。这种对时间的早期认识——它对《历史的起源与目的》(雅斯贝尔斯, *Origin and Goal of History*, Jaspers)中的所述当然并不知晓——在晚期的中国思想中又一次次地浮出地表,它有另外一个非常重要的特征:创世故事是未知的。这种时间的静止观缺少一切倾向,包括对过去的倾向,因为排斥了世界的起源,自然也排斥了有关世界终结的观念^⑨。 7

这种尚未充分发展的时间观在多大程度上受到语言的影响,是一个相当有趣但不易解答的问题。因为在那个时期,时间可能正处于对它的“孤立”(isolation)表达得最明确的阶段(也许仍然保留着字尾变化的痕迹),因此也缺乏将陈述指向过去、现在和未来的几乎所有手段(就像我们一直如此,却从未意识到那样)。这种现象是一千年的史前史延续进程的结果,毫无疑问它也在某些方面影响了思维的方式。时

间的演变,是通过一些只是偶然使用的助词来表现,比如说表示过去的“已”(从“止”的含义而来),表示将来的“将”(从“带来”的含义而来),或者非常有趣的作为一个概念的否定词“未”,它通过一系列元音变化和其他否定词联系在一起,但这些词都难以构成一类来弥补以下事实:汉语表达的时间性不能在汉字上变化。助词惯常是用来指示空间的,如今这些表示时间的助词也在语句中占据了和表示空间的助词所占据的同样位置。所以,“我做”和“我将做”之间的区别,和“我在此处做”与“我在彼处做”之间的区别是相同的,前者的区别并不比后者的更重要。所以,想要理解“希望”(hope)在中国传统中的意味,就必须意识到由助词发挥出来的奇妙作用。它需要二次变化——此变化虽然进展迅速,但如今仍在进行,直到语言能够通过形成表示时间的后缀来解放自己,而这种变化发展肯定会更进一步修正思维的模式。

以上已显示出的中国语言之“孤立化(isolating,即无时态变化——译注)”特色,同样也对中国书面文字的特殊性质起着决定性作用。中国文字非常特别,不是因为它最初是表意的(所有体系的书面文字都是这么来的),而是因为它一直保持着表意的状态,虽然还残留一些清楚明白的表音系统。但是,这种虽然难学然而诱人的装饰性的书写,它本身就是缺乏时间差别的结果,由于所有在时间过程中可能发生的语音变化在字形上不能体现出来,这反过来又成为中国语言和文化发展的障碍,因为语音变化无疑会频频指示出概念的意义变化。就像数学中的数字语言,只有靠许多个素的新组合才能表达新语言,而不是靠任何一个意义确定和自明的数字语言本身的变化来表示。所以,在此意义上,中国语言保留了一种沉默的交流系统。汉字一经创造出来,非常明显它能吸收一个概念所可能遇到的任何语音或语义的变化,所以,不难理解为什么对一些人来说书面文字变成了不变的符号,成了几近神圣的概念,而另一些人则将书面文字视作恰是以下图景的最好体现:僵化教条用一只冰冷的手让一个生动的文化窒息了。从1956年开始,中国一步步地进行着汉字改革。虽然确实不能抛弃文字表意的原理,以免国土空间上的整一性受到威胁;但是书面文字的改变又是如此根本,甚至连外行都不可能不注意到,这可能并非偶然。许多

简化字大致是从草体变异而来,其结果是,跟古老完整的汉字之庄重固定相比,其笔画书写变得惊人之快速,几乎是草草写就。中国古汉字相当有均衡感,这让人想起日文的笔触,虽然它源自中文,但在很早以前就给予更为动态的形象表达,这和安静的中国是如此不同,汉字自身一直静止不变^①。

有关幸福的根本概念

考察一个复杂字符的基本意义时,会发现书面文字虽然吸收了语音元素,但是其表意特征却允许了一种两个层面上的语源学:语音的和字形的。事实确实如此:追溯到公元前三世纪这段时期,统一六国文字给了汉字以确定的形式,这之后两千年都没有变化。然而,因为两个原因,我们必须非常谨慎:大量毫不相干的同音异义字导致了一种错误的观念,即认为这些字词最初的发音是一样的。同样,许多从它们古老的书写形式上来看非常相似的图形字符则非常容易互相搞混。所以,为了确定在商朝什么被认为是“幸福”(happiness),更保险的做法肯定是考察先前提到的陪葬品,因为它们是受到祝福的物品,所以被带上漫漫旅途,如果没有它们,彼岸生活似乎就缺少滋味。不用说,略扫一下自有甲骨文以后的历史早期中和“幸福”有关的字词和符号是很有意思的,探询一下此类词库里有多少和“幸福”意思接近,会发现丰富的同类表达。和陪葬品不同,这些字词和符号告诉我们的不仅仅是什么构成了物质幸福,它们还展示出早期中国对幸福概念的心理认识。虽然事实上它们某种程度地反映了上层统治阶级或巫师心中的片面想法。

单纯从语言来看,似乎浮现出三大部分,每一部分都是有关幸福的三个主要方面之一:宗教、社会和物质。它们分别构建出一个“字词家族”(word families),其每个成员都在漫漫世纪中沿着分散的途径在语音和语义方面发生着演变。但恰是因为这个原因,我们可以从中发现最后形成郁郁大树及其枝干的那些最初的种子。

在宗教的领域里,我们可以注意到有以下一组词:

- 9 (1) 禎(tiěng):“有益的”
 (2) 臧(tsang):“带来幸福”
 (3) 祥(dziang):“将获幸福”,“幸福”
 (4) 祚(dz'āg):“祝福”,“幸福”,“荣耀”

在社会生活的领域里,也就是说,是人们给予彼此欢乐和幸福、但也从未完全脱离自然和超自然的地方,我们得到以下一些构词:

- (5) 康(kāng):“富足之年”,“繁荣”,“和平”
 (6) 庆(k'iǎng):“祈福”,“幸福”
 (7) 幸(gěng):“幸福”,“带来幸福”
 (8) 祺(g'iaŋ):“快乐”,“祈福”
 (9) 喜(Xiaŋ):“快乐”,“得到愉悦”,“快乐的惊叹”,“享受好时光”
 (10) 好(Xôg):“乐于……”,“去热爱”^⑫
 (11) 乐(nglǒg):“快乐”^⑬

另外一组字可能要加在这后面,虽然它们因为最后的齿音缘故独立地演变了。它们由以下一些字组成:

- (12) 憺(g'ǎn):“开心和满足”
 (13) 欢(Xwân):“得到愉悦”
 (14) 欣(xian):“快乐”,“幸福”
 (15) 吉(kiět):“幸福”,“将获幸福”^⑭

关于物质方面生活得好的词库中,此类词不是很多,而且很明显也和前两类不同:

- (16) 福(piūk):“幸福”,“富足”,“多子”
 (17) 富(piüg):“财富”^⑮

这三类词用在某些地方,也许彼此之间的界限是非常模糊的,特别是第二类,其分界线在于,如果是超自然的层面,其意义是“祈福”(blessing),而在人类社会,我们找到的意义是“快乐”(pleasure)。它们的意思彼此掺杂,这是可以理解的,因为每一次庆祝场合原初都是宗教事件,至少对巫师来说是如此。但是不用说,两者的划分肯定被当作一种现实。因为,当我们将表意幸福之不同形式的字符当作字

形实体而不是语音实体时,这种划分以同样的方式重现了。如果我们完全只是将这些字追溯到它们古老的象形文字,那么相关字符的数量相对来说是比较少的,这确是事实。但是,更常见的是,只有一半含有语义元素(另一半是表音的)的这些字,同样也能用于解释字义。因为在汉字中,我们所处理的表意元素是被用来指示分类的,即所谓本义,其他更大的一部分是相对来说更晚的时期加上去的。那些语义偏旁 10 有些早在商朝就已经使用,我们由此可以肯定它们所使用的概念,反映了远古时期早已存在的分类。

在以上列出的这些字词里,其中有些词,它的超自然元素是通过表示“神”(God)或“灵”(spirit)之分类的符号(礻)体现出来的。在此偏旁外又加上了表音的部分,对字义并没有什么根本作用。比如说(1),(3),(4),(8),(16)这些词。(4)这个词,从属于表示宗教幸福的那组概念,“乍”作为表音部分,没有从属的附加义,因此也就没什么其他意义。但(15)这个字也许应该被归到属于宗教概念的那类词里去。它在甲骨文中反复出现。但恰是因为这个原因,它被用来假借许多不同的、快速演变的象形文字,其最真实最原初的本义就很难判定。然而,在其最古老的形式中,我们有相当充足的理由相信“吉”字下半部分的那个“口”代表“嘴”^⑤。而“吉”字上半部分的意思就不太清楚,不知道是代表了房子(向神灵祈祷的场所)呢还是别的物体。

如果只考虑“口”这部分,它当然很容易归到第二组去。因为歌曲和音乐的确构成了中国社会关于幸福这个概念的最基本的特征。在一些象形文字的字形中,我们就碰到了和音乐有关的部分,最重要的是(9)和(11)。和其他材料相比后可以无可争议地显示出,“喜”的古老字形代表了“釜状铜鼓”和“口”。有时通过加上偏旁“口”或“女”,可以补充说明这种联系,它显示出古老中国所拥有的“快乐地庆祝”这个非常美好的意象。“樂”是个复杂乐器的图形,也许是一套不同尺寸的铜铃,如果从陪葬品来判断,在商朝这是很普遍的乐器。(10)也给人留下深刻印象,代表了“女人”和“孩子”的快乐组合。汉字(5)、(6)、(7)又一次显示出它们属于语源仅是表音的那一类,因此对解释象形文字来说,用处不大。最多(5)字中的“雨”可能是有意义的。不过,这

- 组里的其他三个字显然是由根义而来：(12)可能跟“心”这个根义有关，大量由“忄”作偏旁的字跟情感有关，而(13)和(14)是从一个更少见的“打哈欠(欠)”这个根义而来，在此语境下非常值得留意。这组词的最后，在(16)和(17)这两个字里，我们找到关于物质幸福这个概念的一个常见的基本元素“鬲”。虽然它在书写文字里从不单独出现，但毫无疑问它的意思相当清楚。它表示一壶酒。(16)在最广泛的意义上代表了物质幸福，只有我们前面提到的表示“神灵”的“衤”是加上去的，而(17)，其根义是“屋顶”。以上所列的17个字，不管是部分还是整个字，都是从象形文字来的。其中，代表了一套乐器的(11)无疑是最有趣的字。无论是字形上还是语音上，它都突出展现了“幸福—快乐”和“音乐”之间的重要联系。甚至到今天，虽然这个字还有一个不同的语音(1e)，但通常用来指示音乐。不过，这种不同的读音“yue”，追溯到古音“yao”，反过来跟两个更进一步的读音——“nglög”和“glak”所代表的两个古老字形有密切关系。这两个字形里都有“快乐”的意思。书面文字因此保留了两个字之间最真实的关联，而这种真实关联在口语中因为语音的演变而渐渐消失了。同样，中国哲学家经常引征一些相当可疑的形近词，这和我们通常的语源学相似，快乐和音乐之间的联系让他们许多人在历史早期就思索着语言的本质。特别是儒家荀子(前298—前238年)^⑩对此所做的区分产生了深远的影响。因为这大抵是建立在早期思想的基础上，所以必须要在简单地提一提。荀子将音乐视做文化的要素，它让人民超越自身的不同而联系在一起。和“乐”相对的那极是“礼”，礼的功能被认为是根据人民的不同阶层将他们分离开来。与它相比，乐的重要性一点也不弱。但是，更重要的，也许也是真正重要的，是“礼”的那些规定条款，是指向根据哀悼死者的不同形式而进行的指导，特别是关于他们应穿的丧服种类及哀悼时间的长度。这些规则作了如此细致的区分，以至于严格的社会结构等级制度在此得到了异常清楚的表达。这也因此显示出，从最初，“礼”唤起的是关于“不幸”(misfortune)、“哀悼”(mourning)的联想和中国思想中的阶层意识，即由社会分类创造出来的“区分”(distinction)意识。相反，“乐”唤起的则是诸如“幸福”(happiness)、“快乐”

(joy)和“如实”(nakedness)等情绪,以及无关阶层与性的男人之间的和睦。荀子想要肯定“礼”在儒家体系里最重要的地位。虽然他的观点未得到一致采纳,但仍然显示出后来儒教相当重视的“五经”之预兆。根据传统记载原来所有的第六种经,应该已经亡佚了。那就是《乐经》。相反,有关《礼经》的著述却变得非常庞大,以至于要分成三个不同的部分重新编定^⑧。

变化的困境

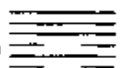
当然,在公元前的第二个千年,儒教还远远没有形成。对于创造那些让儒家特定世界观能够生成的条件来说,许多影响深远的变化是非常必要的。首先,最具有决定性的事件也许是商朝的没落。从西部入侵中国的周朝导致了这种情况的发生。周朝在中国中原的眼里,仍然是个半开化的民族,他们的制度是一种严格的父系族长式制度,只敬畏上天和众星。因此,他们和商朝不同,商朝仍然保存着母系家长制的因素。周朝的统治者被冠以“王”的头衔,享受的地位比商王所能享有的要高的多,特别是因为他明显以个人身份履行着所有仪式中最重要的祭天仪式。当商王失去他们的领导地位,下降到普通领主时,巫师的命运更为悲惨。因为在此之前,他们拥有类似于二级统治的权力,他们的预言能够影响政治。但巫师确实失去了他们完整的生存方式——至少他们认为这种生存方式是理想的方式,也就是说,他们的位置是君王的议员或言语最具有力量的人。但新的统治者对自己有足够的自信,严酷地将巫师从这个位置上排除出去。同时,他们又足够的聪明,在统治机构里继续使用他们,让他们成为类似于一种奴隶性质的官员,因为巫师所拥有的书面文字及天文学方面的知识显然是不可替代的。这也是为什么古老的中国字“吏”(奴隶)在意义上有一个奇怪的变化,变成了“臣”的意思。在经典作品《诗经》里,有一些诗表达了那些受过教育的人因只被当成书吏或小吏而备感悲伤的心绪^⑨。

在如此情形下,要周朝让人民——更重要的是——让并不能被完

全替代的上层社会阶层(从商入周,贵族阶层没有变化)相信领导层的变化是公正的,并不太容易。流传至今的大量文献清楚地显示,周朝大肆进行政治宣传,并且突然引进了一个先前从未提及的完全新的概念:德(道德)。所有这些文本后来确实传到了儒家的手上。根据历史记载,甚至是孔子本人进行了编纂。虽然如此,我们在此关注的那部分材料还是真实的。在一些宣称是由周朝第一个或第二个君王发布的言辞中,道德理论得到了发展,他们称自己不是依靠自身的权力将商王从他们的宝座上赶下去,而是由“上天”的意愿完成了这个行为。商朝的最后一些皇帝被认定沉溺于奢靡之中,声名狼藉,在此观点下,上天收回了对他们的任命(命)(这里提到的“沉溺奢靡”可能是某些母系氏族的狂欢祭仪,其起源周朝并不理解)。为了给这种观念一个巩固的基础,他们又及时地向历史前方推展。于是,突然被发现在商之前还有先人,商朝他们自己也是以类似的手段篡夺了更早的夏朝的位置。商朝第一个统治者——商王汤的演讲,同样充满了对夏朝最后一个皇帝的谴责,而篡位行为在后来的时间里被认为是恰当的了^⑩。这种聪明地建构起来的论点,其力量让人无从逃遁,它给了商朝应得的权力,甚至也让他们用自己的武器击败了自己。周朝在其统治的第一个千年里能获得成功,也许应归功于这种政治宣传的极大说服力。

13 巫师的衰微必然导致了一种变化,或更确切地说,对巫术实践强调的转移。使用龟骨的碎片来占卜这种手段被完全废弃了。取而代之的是根据复杂的规则用干燥的蓍草茎来占卜。这种占卜形式,虽然被当作是“周朝的圣谕”,但很可能在商朝已经存在。基于蓍草茎这种物质的性质,很显然它们如今已腐烂得无迹可寻。但问题的根本是,这种占卜方式变成了排除其他所有方式的惟一一种。事实上,用龟骨或用蓍草茎占卜,看起来并无什么不同。因为像用龟骨一样,用蓍草茎占卜也只能回答“是/否”或“有利/无利”这样的问题。只不过,蓍草茎占卜是清点所有蓍草茎后,以剩下的那根或直或弯来象征利弊^⑪。不过,这里出现了一个重要的不同。在某种意义上,蓍草茎占卜的答案是计算过的,早就以将草茎撒在地上或经过选择的方式给出了答案,而不是完全服从于自然的偶然性或龟骨表面变化的温度,像

早期龟骨占卜那样。更重要的事实是,蓍草茎占卜服从于确认的手段。反过来,龟骨占卜可以随意操纵,就像在某些情况下已经证明了的,在那些情形里中,答案也被记录下来。

另一方面,在回应于一堆碎片的肯定/否定、有利/无利的回答中,占卜的简化消减了发现任何细微差别的可能性,但同时也引发了想增长可能性回答之数量的欲望,以及个人想像力第一次被限制到极点后要扩大整个体系范围的欲望。在所有的预言中都可以看到相似的发展。体系化之后继之而起的是自发的预言,它甚至保证没有预言天赋的人都能够获得此种技艺,因此,也很荒唐地将预言家变成了科学家。在用蓍草茎占卜的情况中,获得答案之前显然先有了一个决定要维持肯定与否定答案之间一定程度的张力。这是通过不只留下一根蓍草,而是留下三根,最后是六根而完成的。如果它们的位置分布能得到解释的话,这就意味着分别有 $8-64$ 种答案。很显然,这些答案就不再是“是”或“否”,而详细说明了每个特定的情况。《易经》的源始,就可以追溯到这个办法。在它的 64 卦中,断了的横线(即一分为二,它们总是偶数)和不断的横线六个一组(比如说 ) ,并用简洁的短句描绘成宇宙或人际的状况。但是这些情形并不被认为是绝对静止的,而是处于永恒的运动变化中,因此也只有在运动中才能获得意义,在卦象中,一根或数根线条总是要转到它的相反面去,从而也就形成了一幅新的卦象。通过八卦,巨量的变化可能性精心建构了一个网(更精确地说是 64×64 种,即 4096 种不同的情况),其彼此相对的、偶然的、暂时的结果,都被包纳在每单次的蓍草茎占卜中。在此情况下,那些原来仅仅是象征着两者选一的“是/否”答案的单一线条突然以完全改变的形式出现就很自然了。它们变成了遍布一切的相反力量的象征,它们建构了张力,建构了生命进程中的所有运动。不管它们的形式多么富于变化——明暗、男女、起落——它们拥有一个由互相补足的相反力量组成的同一本质。因此,深入人心的中国二元世界观,就是从对“阴”、“阳”这两种基本力量及变化的结果之解释中生发出来的。从《易经》中可以找到阴阳变化的图形以及对它们的评注和附注,

这些后来补充的注释从公元五世纪开始越来越多。像年轮一样,它们围绕着起初苗条的枝干一圈圈地长大^②。

在此概念中,过去和未来扮演的角色,和在我们对语言的讨论中所关注的它们扮演的角色并无不同。它们是在现世中崩溃,因为每一个成为现实的情况中都包含了潜伏着的所有其他情形。这样一种观点,即时间被视作是二维的^③,也许包含着循环的观念。但是,即便没有这些循环,时间的进程也能轻易测量。形象点来说,中国人认为时间是在圆盘唱片上运转,而不是绕着一个单一的圆圈。现时永远不会限制在线条这样一个狭窄的区域,更不用说是一个点了。这个体系在其他地方有它的局限,因为可能发生的情况之数量是必要地有限的。它所遵循的是所有的运动都发生在一个封闭的系统里,以一种平均的速度进行着。它从“从不跳跃”(make no jumps)的自然里得到暗示。一切都是变化的这个前提,又赋予“变化”一种奇怪的静态特质,这种令人可疑的同质性,排除了所谓的发展。象征着“易”(变化)这个概念的象形文字——《易经》以它命名——显然也指示了这一点。在最早的甲骨文上,它的字形大致代表了“影”(阴影线)和“月”的并置。尽管和象征着“月”的符号稍有不同,但以下事实的确支持了这个观点:在甲骨文上,只有在“日”或“月”前面,“阴影线”才作为一个独立的符号有规律地出现^④。满月到新月的变化也就是“易”这个概念的最初来源。正是这种本质,如此变化就不仅仅是周期性的,而更是外观上的,因为它的存在应归之于一个本身永恒不变的东西的照耀变化。

不管预言占卜的特质发生了什么变化,其中包含的由商朝时期巫师所完成的暗示已经很难判定。这样的事实支持了如下假设:即在甲骨文和《易经》的表述里可以找到一定的类似点。确实,在《易经》的警句后面,确然有一些历史事件被有意识地剥夺了历史特色,成了抽象概念,然后,它们被用来表明循环发展的趋势。这和巫师富有体系的工作及他们的“档案”和谐相配^⑤。因此,理所当然地会认为,这个没有变化的智识阶层,对和掌握写作有关的所有活动至少有着非直接的影响。但是,他们的影响其实更为深远。《易经》的确有静态的特质,然而从一开始它就往中国思想中注入了某种对未来的希望,虽然这个

未来是一个循环重现的未来。在我们这个世纪的前三分之一时间里,整整一代中国知识分子都承载着他们自身文化中已经逝去的事物的记忆,因为西方文明的强势与力量让他们深感困惑,而西方文明的强势与力量来自于对进步和发展的信念。极富独创性的学者胡适(1891—1962年)发展了以下刺激人心的理论:不仅是犹太人,商朝的人也被救世主的信念所鼓舞。他进一步指出,商朝的古人,在政治舞台上深感失望后,同样将这些对救世主的希望转化入宗教领域。胡适思考这个问题的出发点是“原儒”,这些儒的历史事实上比孔子还要古远得多。“儒”这个词的含义尚存疑问,它原来的意思是“弱”(后来也指矮),这很明显和“孺”(孩童)及“需”(等待)的意思相关。由“孩童”开始,概念开始分叉(同样在书面文字里,这些字都有个共同的元素“雨”)。孩童的特点自然是有弱小的成分,那仅仅是因为时间的缘故,他所需要的就是等待,等待着“弱”的消失。但胡适不仅仅强调了“儒”里有“弱”这个含义——在以上联系中这个含义并未受到质疑,而且因为这个含义它还明显区分了作为书写员的文人和配备武器的武士——他还强调“儒”意味着“等待”。胡适试图证明,“儒”仍然穿着商朝的外衣,他们遵守着商朝的礼仪,特别是服丧的仪式,儒士在宋国和东部地区,以及商朝的领地齐国和鲁国(孔子出生之地),都处于领导者的位置。根据胡适所述,他们并没有随波逐流于商朝的没落,而是期待着商朝礼法的恢复,从而也再得自己的统治地位^⑥。看来,胡适相信,很多指示着这个结果的预言隐藏在经典著作中,比方说《春秋》,同样它也隐藏在《易经》里,特别是第五卦,其卦象是“需”(“等待”),里面刻画的正是这种情形。在对“需”卦里六根线的解释中,等待之相描绘如下:

1. 需于郊,利用恒,无咎。
2. 需于沙,小有言,终吉。
3. 需于泥,致寇至。
4. 需于血,出自穴。
5. 需于酒食,贞吉。
6. 入于穴,有不速之客三人来,敬之,终吉^⑦。

- 16 在这些句子之中,胡适看到了对巫师命运的一个暗示,他们失去了他们的住所,不得不在血中等待,但仍相信某天,在新的统治下,他们会荣耀地重新归位。下面这首诗选自《诗经》的“商颂”,它赞颂了商朝的伟大,对胡适来说也是个相似的暗示:

天命玄鸟,降而生商,宅殷土芒芒。
古帝命武汤,正域彼四方。
方命厥后,奄有九有。
商之先后,受命不殆,在武丁孙子。
武丁孙子,武王靡不胜。

龙旗十乘,大糒是承。
邦畿千里,维民所止,肇域彼四海。
四海来假,来假祈祈。
景员维河。殷受命咸宜,百禄是何^②。

这首诗里的重要之处在于,事实上,所有传统注释者都对诗歌中间部分提到的“武王”身份感到迷惑不清。因为中文不分时态,因此无法判定最后两节(我将其翻译成现在时)指的是现在,过去还是未来。胡适大胆地认为它们是指向未来。因为他无法确认历史上有否武丁的后代,虽然人们将如此频繁被赞颂的功绩归之于他,但是否确有其人配得上这样荣誉的称号尚不得而知。不过胡适从“武王”、“武丁孙子”里看到了一个救世主,他将商朝人民从他们的巨大苦难(大糒,这个词会出现在这个文本里,只是为了显示正确文献,虽然如此,代之以出现在公认经典里相似的书面符号“米”仍是非常冒险的替换^③)中解救出来。冯友兰(1895—)享誉世界,学问和胡适不相上下,他反对胡适的观点,认为这太不可能,特别是关于救世主的预言^④。但是,两人的观点并不是真的那么针锋相对,而且都太吸引人了,所以不得不提及。即便他们的观点对早期周朝中国知识分子状况的评价没有什么意义,这些观点也是中国的现代早期中最重要的思想,因为他们试着

开始变得具有自我意识。无论如何,胡适对儒教思想起源的深入研究——而这些研究并不局限于我们在此讨论的范围——直接关注到了儒教发展过程中的动态组成部分。这些观点并不屈从于任何质疑,而且已被世人忽略太久。

第二节 漠然现世

天

公元前 770 年,周朝的统治崩溃了,离他们战胜商朝不过三个世纪。这没有导致商朝的再现,国家反而经历了将近半个多世纪无正常统治者的时期。周王被外族部落驱逐出他们西部的王室领地,虽然先开始保留了名义上的统治者身份,但他们的作用被严格限制在宗教和祭仪事务中。因此,他们在这些领域里保持着最长久的影响,此领域曾是他们驱逐商朝巫祝的地方。然而当时普遍认为,在以下两者——即被视作是指导祭祀上天的某类高级祭司的君王,和被视作是“王国保护者”的富有权势的诸侯——之间权力的分割,颠倒了正确的秩序。这些诸侯如今已经独立,先前却是封地上真正的统治者。一切秩序的瓦解,封地之间无尽的征战,人民痛苦的不断增长,这一切都更加确认了上述看法。除此之外,在智识事务中还存在着某种欺诈。当周朝僭取了王权后,许多由商朝创造的概念,特别是宗教概念,必须和周朝所使用的一致起来,或者结合在一起,尽管从原初意义来说,两者毫无关联。这种暧昧不清导致了以下后果:虽然它们表面看上去也许更有趣,但事实上却经受着实质意义的丧失,因为丰富多元的含义彼此抵消了。

对于这种趋势来说,一个非常富有特色也非常重要的例子是“天”

这个词。最开始,它显然是代表了商朝统治者的祖先。古老的象形文字清楚地显示出一个人形,它有着一个庞大的头,以及强健发达的四肢。但周朝的统治者当然无意对商朝的先祖尊重致敬了,这很自然,不过他们也不愿抛弃这么一个重要的概念。因为周朝的宗教也崇拜天,所以他们把这个最早的祖先确认为“上帝”,即“高高在上的神/皇帝”^⑧,非常敬畏他。但,随着时间的推移,“天”丧失了许多独特性,渐渐仅指周朝最古老的祖先“在帝皇左右”执掌王权的地方。所以,“天”不仅失去了他作为一个人的特色,也失去了直到那时他所拥有的作为人的亲近感。结果是,文献中记载着“天”自己“说话”以及并不仅仅是自发地行动(那是完全不同的一件事)的那些章节,变得越来越罕见。相反的,我们看到的是和这个词本义截然相反的意思,在这些记述中,越来越多强调的是天和人之间的区别。比如说,在先前提到的编年体《左传》中,我们发现在公元前 524 年下面,记载的是如下资料:

“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?”^⑨

在商朝,此界和彼界这两个王国还是非常紧密地整合在一起,如今,它们的分离虽然迟疑,却已明白无误了,任何人都可以注意到。假设苍天之广袤无法测量,那么早在将“天”和“天堂”的等同中已暗示出此界和彼界之间的鸿沟。致天的祭祀和《易经》的使用,渐渐被当作是宇宙法则的象征,这意味着人们不再期待彼界对此界的直接干预。这其中反映的是一个更表怀疑的态度,一种已回归自身的精神。另外,《易经》中的二元论加强了早已被接受的存在之两极性,暗示出天(阳)和地(阴)的相对。这个新概念在两个方向上使用。心理上,对天的认知意味着一个新的世界被创造出来,可以很好地成为庇难所,有着美丽的远景和幸福。但是,它也建立了清晰的界域;它让大地成为人的居所,而且和以往不同,是活人的居所,同时提出,隔绝灵魂的那道分界应尽可能地难以穿越(这包括了那些家园并不在上天而在彼界的另外一些领域的灵魂)。

可能是巫师发现上天是福佑的准存在空间。他们中许多是女人,和占卜师一起在商朝扮演了重要角色,特别是祈雨时。甚至在很久以后,他们仍然在某种习俗中继续着他们的活动,这种习俗主要存在于

中国南部。占卜这种行为的本性,使他们的活动应该不会留下什么文字记载,而且是那么早的时期,则更不可能。但是在《楚辞》的一组像歌一样的诗里——这本书成于公元前 2 世纪,其中最早的一些部分可追溯至公元前 4 世纪——我们找到一些诗句非常清楚地、风格化地传达了这些神秘的概念和巫师的宗教体验。通过“兮”这个词(它仿似悲叹),这一组诗以一种难以置信的激情语言,描绘了巫师飞向天宫的狂喜旅程。巫师在一种几乎色欲般的经历中和住在天上的神相遇,组诗都在此达到高潮,而且通常结束在巫师返回大地的苦恼中。这组诗一共有九首,题为“九歌”。其中一首如下:

广开兮天门,纷吾乘兮玄云。
令飘风兮先驱,使溼雨兮洒尘。
君回翔兮以下,逾空桑兮从女。
纷总总兮九州,何寿夭兮在予!
高飞兮安翔,乘清气兮御阴阳。
吾与君兮齐速,导帝之兮九坑。
灵衣兮被被,玉佩兮陆离。
壹阴兮壹阳,众莫知兮余所为。
折疏麻兮瑶华,将以遗兮离居。
老冉冉兮既极,不浸近兮愈疏。
乘龙兮骖麟,高驰兮冲天。
结桂枝兮延竚,羌愈思兮愁人。
愁人兮奈何!愿若今兮无亏。
固人命兮有当,孰离合兮可为?③

还有一首名为“招魂”,可能是《楚辞》中较晚期发现的一首,和周朝末期发展起来的某种祭奠死者的仪式密切相关。此诗辞藻华丽,充满胜利之情,它描绘出在死者魂灵飞向天国的途中,世间所有美人都容光焕发,呼唤着死者(当然了,只有天子王公才能得到如此充裕的美人)。同时,彼界所有令人不快的事物都被诗人提及,这样,飞翔的灵

魂在最后一瞬就也许能被引导回自己的身体。在所有令人不快的事物中,甚至天本身也不被排除在这种警告之外,比如以下句子中就能看到这一点:“魂兮归来!君无上天些/虎豹九关,啄害下人些/一夫九首,拔木九千些/豺狼从目,往来侏侏些/悬人以媿,投之深渊些/致命于帝,然后得瞑些/归来归来!往恐危身些。”^④

某种意义上,这些诗句显示出了相反的态度:如果幸福可以被找到,那是在地上(人间),而不是在天上。这种思想里含有此世倾向,认为惟此世才好,这让人只有费很大力气才能说服他们,“彼界”要比这个世界好得多。比起信仰“彼界”,热爱此世是中国典型的信仰。其强有力的说服证据是:上面这个文本里的此世思想非常明显地带有一种宗教感,我们在其他文本里也可看到相似情况。但是此世思想在那些着力于描绘此世和现世的文本中更为明确,而且它们只从这个角度来看待外部一切事物。这些文本主要就被经典化的儒家作品。

孔子和中国人本主义

孔子(前 551—前 479 年)是中国第一个真正明确表达世俗思想的哲学家,虽然在孔子出生前几个世纪,这种世俗思想早已渐渐发展着。孔子将它们糅合在一起,形成一个体系。尽管他本人好像没有留下什么著作,但他的影响全部通过他弟子流传下来。他的伟大发现是“人”和“仁”德(“人”、“仁”两个词在古代中国没有什么区别)。不管“仁”的概念在各方面显得多么含混,它带来了划时代的思想上的转变^⑤。因为从“仁”的角度来看,先王的君权神授式微为仅仅是种门面,因为“君权神授”这种公理得自超自然,得自灵魂、死者以及自然界多种生灵的存在,得自在此意义上统治生命的东西。君权当然还保留着一定价值,不过它的所有源泉都来自于人的权力,而且本质上是道德的审美的,当“天”变成一种在历史进程中并不随意干预的权力,并和人、道德规范紧紧联系在一起时,它不再是从世界分离出来的一个地方,分隔此世和一个或许存在的彼世之间的墙就被强固了。《论语》是孔子教

义的惟一权威来源,曾表述过“子不语怪力乱神”^⑧。这不是不可知论,而是对所有和神鬼领域往来的事件的清楚拒斥。它想要阻遏以下情况所含的危险:如果世人接受毫无理性的、也不是此界的法则,那么他们就会抛弃“仁”的普遍法则。《论语》中的以下两章无疑表明了这点:

樊迟问知。子曰:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。”

季路问事鬼神。子曰:“未能事人,焉能事鬼?”“敢问死?”曰:“未知生,焉知死?”^⑨

这样,所有的力量和希望都被集中在此时此地。孔子看到,面对他所处的时代,在上彼界和在下此界之间的分裂使一个任务变得非常急迫:即在其合法性来自于个人道德完善的统治者之统治下,带着一种新等级秩序的世界如何再生。当孔子详细描述这么一个“君子”的时候,他却很少谈及君子所要建立的统治的类型和所要创造的这个有序世界的本质。君子以“德”治人。但“德”本身显然属于所有需要重估的价值。“德”(德)这个字符,其古老形式在字形和字音上都和“直”相近,一个“目”(眼睛)和“直线”是其书写形式的基本构成。它的基本意义,特别是在和神鬼相关的事情中,似乎是“目不转睛”、“盯着看”、“被一个符咒固定住了”,“(神)力”和“朝前”两个意思都源自于此^⑩。从这个角度来看,孔子所说的有关统治之正确形式的许多话,都获得了一个具体的含义,而且几乎像文字游戏,比如以下这句:“子曰:‘为政以德,譬如北辰。居其所,而众星共之。’”^⑪

“德”像北极星一样将群星凝聚于一身、静止不动,这导致了它不能变更的运程,从而获得了强大的平静。这也是这个世界和平和秩序的关键。德,辅之以“礼”^⑫,代表了一个统一的、内在完善地等级化的系统:“子曰:‘道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。’”^⑬

“齐”(使等同)这个词,最初是指已到适婚年龄和通过婚礼获得“平等”(equality)的女人与纯粹是女孩的女子之间的区分。这个词非常显著地显示了孔子对于“平等”(同)的概念:统治系统在整体上有连贯性,影响到所有人,于此中存在着平等。统治系统不是靠将各组成部分的约束力施加到每个人身上来实现自己的统治的。相反,“德”和“礼”使人民将社会等级视作与己攸关之物。这比一个管理机构(政)或一种刑法(刑)更有效,管理机构允许人民脱离统治者影响范围,而刑法则摧毁了不同阶层之间的界限,变得“无耻”:*“君子和而不同,小人同而不和。”*^②

22 接下来的引文也必须用相同的方式理解。在此,“同”(equal)这个概念指的是相同的事物,尽管它通过不同的词来表达,这些词的基本含义都是“均”(level):*“子曰:‘……丘也闻有国有家者,不患寡而患不均,不患贫而患不安;盖均无贫,和无寡,安无倾。’”*^③

因此,在孔子的思想中就可以找到理想世界之秩序、它的平静和平等的根本平衡,虽然这个理想世界的形式让我们回想起不平等的不稳定状态。在孔子的看法中,完全实现了这种统治的时期是西周(甚或更早[前 1050—前 770 年])。后来,这个时期在孔子眼里渐渐成了“黄金时代”,我们先前已经提到过。但是,认识到以下一点非常重要:对公元前 6 世纪来说,这意味着它并不存在于最古老的时代,而是仍然处于历史的光辉之下,刚刚才在 200 年前结束。

最开始,孔子的学说并没有任何专注过去的倾向,后来却凸显出来。和同时代辩敌相比,这种学说相对来说显得现代一些。孔子从情感上觉得和周公相亲。他是周朝建立者武王的弟弟,多年来为自己的儿子和继承者周成王(据传统记载,在朝为公元前 1115—前 1078 年)摄政。将自己和生活在 500 年前、并一再出现在《论语》中的某个人联系在一起,当然并不是基于此人的古老,而是基于某种自我赞许。对孔子——而且不仅仅是对他——来说,周公是周朝精神上的建立者,正如武王是政治上的建立者。一切都表明孔子渴望着担当起相似的角色。以下情况并非不可能:摄政和向皇帝献策的位置,在某种程度上比皇帝本人更重要,孔子对这个位置明显是非常尊重的。这和对巫

师之间权力记忆的记忆也并非不相干,虽然,孔子作为辅佐政治和献策者的作用带有伦理而非宗教的特色。许多论述向我们归结道,它们能证明孔子坚定地相信自己负有非常重要的、“天授”的使命。他似乎早就知道这个在他死后一个世纪里流传的传说,据这种毫无疑问地被证实存在的传说所言,理想王国能被保存,并且每 500 年通过一个真正有精神力量的统治者得以恢复。胡适不仅提出了我们先前提到过的备受争议的有关巫师的救世主信仰,同时他还做了令人印象深刻的工作——提出并用文献说明在孔子时代以后的年代也存在着这么一种说法^④。然而,很奇怪,在后来的时光里,我们从来没有从巫师嘴里听到救世主预言这回事,而是从其他人那里听到,他们通过一种可疑的计算方法,认为自己是被人民焦急地等待着的传统修复者。这不仅显示出一种赤裸裸的自我主义,而且,从另一个不同的角度来看,它强调了在中国思想里,被动的等待不是一个成熟的概念。人们信仰以上天“授权”的方式统治世界,一代传至一代,和这种信仰相似的,是坚信一个伟大的传统恢复者将每 500 年出现一次,因此更有可能源自孔子创造的这个先例。孔子就反复强调他和周公之间的紧密联系。当这样一个时代到来时(我们所处的时代也是其中之一),在那些总是把自己视作人民长久期待的救赎者的人当中,就有一些人的权势接近于当权者、皇帝和觊觎王位者。世界的改善是两个阶段(政治改革和文化改革)同时进行还是接续进行,或者是通过一个“哲人王”(philosopher king)的出现一举成功,这个问题始终没有得到明确的解答^⑤。

23

孟子和第一个社会乌托邦

如果能够相信孔子言论的真实性——而且假设它们在孔子言说挫折的时候最为真实——孔子一生的最后岁月充满了对自己政治影响之稀微的深深失望。他最喜爱弟子颜回,甚至也许有时候希望能把他培养成未来的君王,但他年纪轻轻就死了,死的时候孔子哀叹“天丧予”^⑥,这句忧郁的短语,显出悲伤的语气,在孔子最后时光的表述里,

屡屡回荡着。事实上,孔子学说的直接政治影响是很小的,然而,终其一生并不足以衡量其传至未来的间接影响力之深度。孔子最著名的继承者是孟子,他把自己看成是将孔子思想开花结果的人,这并非没有道理,因为只有靠孟子,孔教才贴上了政治标签。比起自己崇敬的典范——孔子,孟子要严肃沉着得多。他采纳了——或者也许是建立了——世界拯救者周期性归来的传说。孟子毫不隐瞒自己的观点,他直接宣称这个角色就是自己,因为时机早已成熟,他要在从属的附加条件中消除这种时间的不一致。他通过以下学说强化了 this 传统:即世界具有节奏地循环进行自我净化。“天下之生久矣;”他说,“一治一乱。”^④这句话充满着孟子对“性善”的坚定信仰,这种性善论不论是对普遍事物而言,还是对特别的人之本性而言,都是如此。这也同样说明了他对“民”的尊重。通过详述那优雅而精确的短语“天不言”,他将此体现为真正的“上天之声”,比君王更有价值,甚至也比自然之神更有价值。因为,对他来说,只有人民才能请求和决定一个王朝需不需要“托管”。新的统治者在他能坐上其位前,必须同时给上天和人民“过目”^⑤。因此,每个理想统治的前提是,君与民以“同样方式”享有一切。于是,孟子一有机会就描述这种统治的形式,而且举出了古代的例子来支持自己的观点:

- 24 齐宣王问曰:“文王之囿,方七十里,有诸?”孟子对曰:“於传有之。”曰:“若是其大乎?”曰:“民犹以为小也。”曰:“寡人之囿,方四十里,民犹以为大,何也?”曰:“文王之囿,方七十里,刍豢者往焉,雉兔者往焉,与民同之;民以为小,不亦宜乎!”^⑥

在这样一种统治下,很自然人民不可能变得无礼,而且也产生了造福一切的安宁康乐:

不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食,材木不可胜用,是使民养生丧死无憾也;养生丧死无憾,王道之始也。五

亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣;鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣;百亩之田,勿夺其时,数口之家可以无饥矣;谨庠序之教,申之以孝悌之义,颁白者不负戴於道路矣。七十者衣帛食肉,黎民不饥不寒;然而不王者,未之有也。^⑤

从儒家意义上看,以上对一个国家的理想化功能,描写得相当细致。这是种清醒冷静的认识,不可能期望孔子会说出同样的话。孟子反复说明什么是“井田制”,将之作为人民和统治者之间作物公平分配的关键。井田制因汉字“井”而得名,它的中心理念是,将天下分成一组一组的网状土地。每一组包括九块田,其中八块每块满足一个家庭(私田),而在中心的第九块,是大家给君王及国家耕种(公田)。孟子这么描述这种井田制:

夫仁政必自经界始。经界不正,井地不均,谷禄不平,是故暴君污吏,必慢其经界。经界既正,分田制禄,可坐而定也。夫滕,壤地褊小,将为君子焉,将为野人焉?无君子莫治野人,无野人莫养君子。请野九一而助,国中什一使自赋。卿以下,必有圭田,圭田五十亩,餘夫二十五亩。死徙无出乡,乡田同井,出入相友,守望相助,疾病相扶持;则百姓亲睦。方里而井,井九百亩;其中为公田,八家皆私百亩,同养公田。公事毕,然后敢治私事;所以别野人也。^⑥

从这些论述中,并不能十分清楚地看出,这个系统究竟是由孟子作为一种统治计划而发明的,还是过去或他自己所处时代的实际范式?井田制的管理模式是典型的中国现象。虽然这种形式在实践中并没有实现,但其想法本身对中国所有的理想政体概念之发展有着相当的影响力,也许恰恰是因为它的陈述语气是那么冷静理智吧。在20世纪20年代和30年代,甚至这以后,当现代的社会政治理念变得深具影响时,东亚和一些西方学者对井田制的历史真实性争论不休。他们的讨论使中国社会史研究领域诞生了一个特殊的学术分支。当然,

井田制的问题并没有最终得到解释,但争论的确揭示了那些关注普遍意义上的理想政体的作者们的各种主观观点^②。

墨翟和中国社会主义的基础

虽然孟子满怀热情强调民的重要性和他们希望君王“与民同之”的愿望,而且使用“同”来表达“平等”——这个词在孔子那里是指低级阶层里小人的“互相勾结”,因此对君子来说不适用,要抛弃掉——但这种热情肯定不是意味着这种“平等”暗示了理想政体中地位差异的模糊。反而正相反。因为孟子的思想比孔子更为清晰明确,所以在他的作品中可以找到对地位差异的更清楚的描述。一个想依靠完全不同的、纯粹人类的等级来把所有阶层联系在一起的共同体,它不消除社会的结构,反而给这个社会结构以更深的含义。在孟子的一个对话中,这种态度明白无误地浮出表面。在这个对话中,据说孟子和某个学派的弟子争论了起来。这个学派,其起源可以追溯到传说中的神农,农业的发明者。农家学派的文献没有留存下来,所以采用公元前 26 世纪儒家和道家的二手材料也足以重要^③。当代中国有种趋势要将农家看成是共产主义的先驱(部分是因为他们穿着朴素的工作服[衣褐])^④。但不管这是否确定,它并不能得到证实,也无法被否定,因为我们对农家的了解大致是建立在孟子对他们的评论上:

有为神农之言者许行,自楚之滕,踵门而告文公曰:“远方之人,闻君行仁政,愿受一廛而为氓。”文公与之处。其徒数十人,皆衣褐,捆屨织席以为食。陈良之徒陈相,与其弟辛,负耒耜而自宋之滕,曰:“闻君行圣人之政,是亦圣人也,愿为圣人氓。”陈相见许行而大悦,尽弃其学而学焉。陈相见孟子,道许行之言曰:“滕君,则诚贤君也。虽然,未闻道也。贤者与民并耕而食,饔飧而治。今也滕有食廩府库,则是厉民而以自养也。恶得贤!”孟子曰:“许子必种粟而后食乎?”曰:“然。”“许子必织布而后衣乎?”曰:“否,

许子衣褐。”孟子曰：“许子冠乎？”曰：“冠。”曰：“奚冠？”曰：“冠素。”曰：“自织之与？”曰：“否，以粟易之。”曰：“许子奚为不自织？”曰：“害於耕。”曰：“许子以釜甑爨，以铁耕乎？”曰：“然。”“自为之与？”曰：“否，以粟易之。”“以粟易械器者，不为厉陶冶；陶冶亦以其械器易粟者，岂为厉农夫哉！且许子何不为陶冶，舍皆取诸其官中而用之；何为纷纷然与百工交易，何许子之不惮烦！”曰：“百工之事，固不可耕且为也。”“然则治天下独可耕且为与？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备。如必自为而后用之，是率天下而路也！故曰：或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治於人……（孟子以这种方式向许行解释，只有通过圣人的劳心，社会才能渐渐地从难以忍受的、无比危险的自然条件中慢慢发展起来，最后变成文明之地，并且通过忠孝维护了社会等级差异，让所有人的幸福都得以可能。这种思想，从南方蛮地来的许行，自然不能理解。）通过最后的反驳，许行回答：“从许子之道，则市贾不贰，国中无伪。虽使五尺之童适市，莫之或欺。布帛长短同，则贾相若；麻缕丝絮轻重同，则贾相若；五谷多寡同，则贾相若；屨大小同，则贾相若。”曰：“夫物之不齐，物之情也。或相倍蓰，或相什百，或相千万。子比而同之。是乱天下也。巨屨小屨同贾，人岂为之哉！从许子之道，相率而为伪者也，恶能治国家。”^⑤

在孟子的所有著作中，这篇对话所显示的雄辩与口才是非常富有特色的。孔子只需讲道，孟子却不得不与人争论。但是农家是最不堪一击的对手。真正危险的对手是墨家（墨翟，前 479？—前 381 年），它是由儒家的次级分支形成的一个学派。这个学派向组织起来的弟子严格训练辩论的技巧。墨子已被遗忘了两千年，这个哲学家几乎像上两个世纪西方和中国同时重新发现的某种东西，假如西方和中国用的是不同方法切入的话。一方面，墨子鼓吹尚同、兼爱，让西方学者包括传教士非常震惊，因为它产生在公元前四世纪；另一方面，中国（言之有理地）将这种对人类的愛认作是西方类型的社会主义之清晰的早期

形式。同时,他们也很惊讶地在墨子的著作中,找到正是带给西方权力和进步的那种科学——逻辑和技术——之萌芽。因此,从某种意义上说,儒教在墨家身上的胜利,似乎就导致中国放弃了那条也许会带她比西方早许多时候走入现代世界的道路。另外,我们这个世纪让墨子带上浪漫光环,是因为阶级斗争的缘故。著名学者(江绫和钱穆[生于1895年])提出了非常受欢迎的理论:即,墨,而不是翟,才是这个哲学家的姓,这表明墨(“墨汁”)在此的作用是个绰号,意思是“打了烙印的(奴隶)”^⑧。他们还认为,这种解释非常容易就和以下说法对上:墨家是儒家分裂出来的一撮人,在他们的教义中,非常粗鄙的概念“利”忽然有了重要地位。根据传统阶层和家族等级的原则,这利是不能分享的,但在他们那里,却是以真正平等的方式分享利益。不同的组成部分构成了墨翟的理想政体:一种没有区别的爱,不像在儒家那里限制在家庭内;一个显著的宗教观点,作为提高道德的保证;苛俭;一个作用于每个人的钢铁般意志(这个概念先前并不为人所知);最后,是国家间的和平。墨子非常乐观,他相信通过完美的防守、而不是进攻的武器,可以获得和平。连接起所有这些理念的贯彻成分再次是“平等”,在此又一次变换了它的形式。对墨翟来说,“平等”意味着“渗透性”,是社会所有组成部分之间不断更新的纽带。在《墨子》一书谈论“兼爱”的章节里,这个观点早已非常明显了。整本书所有部分都辩论性很强,所以它的辩术反映在每个字句中:

然而兼相爱交相利之法,将奈何哉?子墨子言:“视人之国,若视其国,视人之家,若视其家,视人之身,若视其身。是故诸侯相爱,则不野战,家主相爱,则不相篡,人与人相爱,则不相贼。君臣相爱则惠忠,父子相爱则慈孝,兄弟相爱则和调。天下之人皆相爱,强不执弱,众不劫寡,富不侮贫,贵不敖贱,诈不欺愚……^⑨今吾将正求与天下之利而取之,以兼为正,是以聪耳明目,相与视听乎,是以股肱毕强,相为动宰乎,而有道肆相教诲。是以老而无妻子者,有所侍养,以终其寿;幼弱孤童之无父母者,有所放依,以长其身。今唯毋以兼为正,即若其利也。”^⑩

三篇纲领性的文章也讨论了怎么通过不断的实践来学习这种“兼爱”的问题。它们的标题是“尚同”，这是墨家制造出来的一个概念。从字面上直译的话，它的意思是“趋同于在上者”。这其中有某些暧昧的地方，或者说，意义两极分化的地方。因为它可以指将在上者同化在下者，同样，也可以相反，虽然对后者的强调没有对前者的强调那么强烈，而且只是被当作能接受的去建议。因为人之间存在着差异，这种互相交流就非常重要。在以下这段文字中，墨翟描绘了这种情况是怎么发生的：

29

子墨子言曰：“古者民始生，未有刑政之时，盖其语，人异义。是以一人则一义，二人则二义，十人则十义。其人兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故文相非也。是以内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒药相亏害，至有余力，不能以相劳，腐朽余财，不以相分，隐匿良道，不以相教，天下之乱，若禽兽然。夫明乎天下之所以乱者，生于无政长。是故选天下之贤可者，立以为天子。天子立，以其力为未足，又选择天下之贤可者，置立之以为三公。天子三公既以立，以天下为博大，远国异土之民，是非利害之辩，不可一二而明知，故画分万国，立诸侯国君。诸侯国君既已立，以其力为未足，又选择其国之贤可者，置立之以为正长。正长既已具，天子发政于天下之百姓，言曰：‘闻善而不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之，所非，必皆非之，上有过则规谏之，下有善则傍荐之。上同而不下比者，此上之所赏，而下之所誉也。若闻善而不善，不以告其上，上之所是，弗能是，上之所非，弗能非，上有过弗规谏，下有善弗傍荐，下比不能上同者，此上之所罚，而百姓所毁也。’^⑤……古者有语焉，曰：‘一目之视也，不若二目之视也。一耳之听也，不若二耳之听也。一手之操也，不若二手之强也。’夫唯能信身而从事，故利若此，是故古之圣王之天下也，千里之外有贤人焉，其乡里之人皆未之均闻见也，圣王得而赏之。千里之内有暴人焉，其乡里未之均闻见也，圣王得而罚。故唯毋以圣王为聪耳明目与？岂能一

视而通见千里之外哉！一听而通闻千里之外哉！王不往而视也，不就而听也。然而使天下之为寇乱盗贼者，周流天下无所重足者，何也？其以尚同为政善也。是故子墨子曰：‘凡使民尚同者，爱民不疾，民无可使，曰必疾爱而使之，致信而持之，富贵以道其前，明罚以率其后。为政若此，唯欲毋与我同，将不可得也。’”^③

30 通过对在上者的顺应(或趋同)，整个民族的思想在许多个体细胞内得到逐步发展。它强调领袖的强大，强调人民和他保持同一。因此，统治者的知识和意愿被得到了加强，而只有在领袖的知识和意愿中，人民的想法才能够实现。人民的“顺应”不是简单的屈服。通过通报，贤人和暴人的行为就在一条稳定的传送道上以下达上；当领导者犯下大错时，国民能够而且必须将“建议”传达给领导阶层，这样，回馈系统就产生了。这也许并不是直接强迫那些在上者改变他们的做法，它不过是让他们能从下层社会状况中吸取教训罢了。滥用权力是不可能的，因为这种神秘的影响只有在爱的支持下，只有在指向爱的过程中才会发生。

将墨家和儒家分裂开来的鸿沟是对爱的完全不同的理解^④。墨家将爱这个概念含义搞得太广泛，已经失去了最初的温暖处。儒家则将“仁”解释成“爱人”，将父母孩子之间的爱推而广之为所有的仁。但对墨家来说，亲人间的爱只是许多爱中的一种。它是利己主义的极端形式，如果给它太高地位，那将是世界上所有恶的根源。和儒家相反，墨家始终鼓吹禅让制。对他们来说，夏朝就是例子。圣人尧舜小心翼翼不让自己的儿子继承王位，因为他们想让最配得上这个位置的人戴上王冠。观察一下儒家的这个对手怎么将过去当作典范，模仿圣人言行，非常有趣。他们将他们的黄金时代定位于更遥远的时期，因此也将过去拓展到一个前所未有的深度。他们否定具有进步性的社会区分，而且觉得并非没有一点道理：因为当人回到过去，社会“平等”就增加了。在对这些事情和思考中，墨子并没有将“爱”这个概念追击到它逻辑的局限性上。在他所描绘的“尚同”这个概念的发展之“原始条件”中，他所讨论的前提条件比起孟子所言，更像一个天堂，虽然我们

在孟子言论里找到了同样思想的更精确描述。孟子所描绘的状况,更正确地说,是一片荒野,自然依然残酷地压迫着人类。只有通过圣人创造出秩序,世界才变成人的世界,这世界才得以配得上这么崇高的称呼——“天下”。

然而,农家思想早已暗示出,肯定有其他学说也提出过某种“尚古主义”的主张,而且表达的是完全不同的概念。在《论语》中,曾有奇怪的一段指出了这一点。一次,当孔子和弟子子路出游时,子路向两个和自己隔了一条河沟、在路旁耕地的农夫问路,还提到了他老师的名字,但这两个人只表现出轻蔑,说:“滔滔者,天下皆是也,而谁以易之?且而与其从辟人之士也,岂若从辟世之士哉?”³¹

很有可能,这些人也是农家学派的弟子。他们对“滔滔天下”有点悲观的看法,但暗示出另一学派有可能在儒家兴起的时候同时兴起了,但是只是通过反对儒家而获得自己的特色,那就是道家。在道家思想中,我们能发现它试图要调和以下如此极端的两极:道家之无际的恣意漫游和农家切实的社会纲要,并试图为此提供共同基础。

第三节 逃离社会

道家的自然与生命

不管儒家思想和墨家思想之间的对抗有多强烈,它们至少共有同一个前提,这前提对我们的研究来说极其重要:即他们所有的思考都坐落于社会存在的框架之内。他们从来都将个体视作为人类整体的一部分,而且深深相信个人的幸福和众人的幸福密不可分。当他们急切寻找过去作为典范时,也从不超越和人类社会同步产生的历史界

限。对他们而言,圣人所处的时代建立了一个无法逾越的边界。是那些圣人教会人类将自己从“四足动物和鸟类”中区分出来。对儒家和墨家来说,“世界”实际上就是“天下”,它是由蕴育文化的圣人创造的——圣人创世这个事件比他们毫不关心的宇宙创世事件要无限重要得多——而世界的产生是最首要也是最具决定性意义的事件。对儒墨两家来说,不管是在时间上想回到文明初始之前,还是在空间上想避世山野,背弃现世这种想法都属于未开化人之所为,而且几乎难以想像。然而这恰恰是道家着眼之处。道家认为,儒家和墨家的所有理论都关乎合法的文化和政治,因而,尝试用人与人之间的合法关系来治疗所有病症是无望的,其真实病因要到文化和统治的发展中去寻找,要到圣人那些出自善意但其实颇有害处的行为中去寻找。因为道家敌视文明,反对历史,所以,比起儒家来,我们对它的产生情况所知非常有限。从许多方面来看,似乎它最初是多种不同思想的贮积处。后来,随着思想的分化,各种分支产生了。有时候,所强调的东西发生的奇怪变化,给人一种印象:其学说已发生了大规模的再定位。很显然,道家的一个重要组成部分是某种实践传统——呼吸练习,辟谷术,房中术——它们的目的是为了要延长人的寿命。另外,在这些练习中似乎还要加上冥思,这反过来暗示出它和道士的狂喜忘形有关,虽然事实上两者是以完全不同的方式获得以上情形³³。所有这些行为的共同点是它们都和社会国家无关。事实上,它们建立在某种“去己”之上,建立在孤独和安静之上,这保证了练习者不被外界让人分心使人疲惫的事物所影响。孤独的生活是道家的最初部分,它源自更深的思想基础,所以并不必然地一定和哪种哲学有任何关联。

同样,早期道家名人急切地希望隐姓埋名。在沉思冥想中,随着养生修炼里永恒本质的四处奔溢,自我的极度扩展淹没其中,它同样意味着自我边界的整个抹杀和完全消失。所以通常很难将早期道家作品判定为可以确认的个人所作,因为经常是只有一个无意义的名字流传下来。此外,重要的文章是些文集,由不同的部分组成。道家最重要的两个文集——老子所作的《道德经》³⁴和宣称是哲学家庄周所作的《庄子》³⁵——也不例外。两者之间的时间联系是,《庄子》中比较

早期的那部分(公元前5世纪末或公元前4世纪初)要比《道德经》(公元前4世纪中期)早。但是因为后者更具有整体性,所以反过来追溯它完成的时期却要比《庄子》中比较后期的那部分时间早。然而两个文集间的连续性从没有断裂,甚至两者思想的发展和其渐进的变化都可以得到清晰的确认。不过,两书有许多段落虽然表达的是同一个思想,却是通过不同的角度来表述。我们也许可以说《道德经》带着简洁、素朴的风格,疏落地勾勒意象的轮廓,但《庄子》却通过其对丰富的令人心醉神迷的语词和寓言的使用,绽放出火焰般的色彩。《道德经》发展了政治纲要,《庄子》却将想象力提升到一个神奇的高度。

道家对人类理想生活的描绘将我们带入一个完全不同的、崭新的世界。它最直接打动人心的特点是,它想建立小规模的治疗,并让其尽可能地简朴、接近世界本初状态。这些描述将我们带回到一个由小小村庄构成的过去世界,生活在其中的人们对他们的制度非常满意,直到圣人的到来像降临的入侵者,把他们从天堂般的生活中吓醒。

我们在《庄子》中读到以下段落:

彼民有常性,织而衣,耕而食,是谓同德。一而不党,命曰天放,故至德之世,其行填填,其视颠颠。当是时也,山无蹊隧,泽无舟梁,万物群生,连属其乡,禽兽成群,草木遂长。是故禽兽可系羈而游,鸟雀之巢可攀援而窥。夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉。同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴。素朴而民性得矣。及至圣人,蹉跎为仁,蹉跎为义,而天下始疑矣,澶漫为乐,摘僻为礼,天下始分矣。^⑥ 34

“同”是获得天堂的关键词,儒家和墨家对它已极为关注,对道家来说这个词也有决定性的意义。不过在道家的理想社会中,这个“同”中有着更严格的含义。它不仅指全民而同,还将动物包纳进来,使之在生存之国中也分享一席之地,构成一个族类。道家因此极其大胆地抛弃了儒家发明的、对他们来说非常神圣的“仁”的概念。道家追求高尚的“素朴”,其本然状态显然位于文明创始之前,而文明是儒家所谓

的天下。然而,至少在道家产生的最初期,它是希望能够找到回归到那时的道路。在《道德经》中,道家理想社会的所有特征都被当作是一个公平统治的良方,而且也并非没有暗示到那些所鼓吹的学说和自己迥异的儒家和墨家:

绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。此三者,以为文不足,故令有所属:见素抱朴,少私寡欲。^⑩

就像在《庄子》中的一样,我们在《道德经》中也找到一个段落描绘了道家的理想社会。但是,它独特地没有包含任何历史的暗示,因此也不能够提供时间上的确定性。所以从中国那种时间中性的观点来看,它就可以“随读者之愿”(这个非常打动人的讽刺之语是著名的英国汉学家阿瑟·韦利[Arthur Waley]所言,在《老子》一书泛滥的译本中,他的译本是最好的几本之一,使我们受益匪浅^⑪),任意地转变成是过去的、现在的或将来的事实。如果老子描绘的是过去的景象,那么我们读起来就觉得充满了罗曼蒂克的怀旧之情;如果描绘的是老子所处的当世,那么它就具有开始展现的可能性;如果描绘的是将来,那么就具有革命的意味,对一个高级文明来说是相当危险的无政府主义理念。因为它乞灵于弃而不用的腐船烂车:

小国寡民,使有什佰之器而不用,使人重死而不远徙。虽有舟舆,无所乘之;虽有甲兵,无所陈之。使人复结绳而用之,甘其食,美其服,安其居,乐其俗,邻国相望,鸡犬之声相闻,民至老死,不相往来。^⑫

对道家来说,这样一个共同体内的成员正行走在成为“真人”的道路上,解除了人类的所有牵挂,只是因为他们是“前人类”的存在。换种方式来说,他们还未品尝知识之果。《庄子》一书里也是如此,恰是这种知识的缺乏给了他们超自然的能力。不过这力量只能从无法伪造的自然中获取,他们之所以能完全分享这种力量,是因为他们并没

有将自己隔绝于自然:

古之真人不逆寡,不雄成,不谋士。若然者,过而弗悔,当而不自得也。若然者,登高不慄,入水不濡,入火不热。是知之能登假于道者也若此。古之真人,其寝不梦,其觉无忧,其食不甘,其息深深。真人之息以踵,众人之息以喉。……古之真人,不知说生,不知恶死;其出不訢,其入不距;倏然而往,倏然而来而已矣。不忘其所始,不求其所终;受而喜之,忘而复之,是之谓不以心捐道,不以人助天。是之谓真人。若然者,其心志,其容寂,其颡颥;凄然似秋,煖然似春,喜怒通四时,与物有益而莫知其极。^⑩

由此看来,“真人”所经历的快乐并不是感情的激流。它以 36 一种平静的平衡表达出来。即便是火热严寒都被削弱成适合的温度,更不用说四季流转了。《庄子》里另一个段落就毫不含糊地表示“昔尧之治天下也,使天下欣欣焉人乐其性,是不怙也;桀之治天下也,使天下瘁瘁焉人苦其性,是不愉也”^⑪。最让人惊讶的也许是真人所言的面对死亡时的漠然,特别是当我们想到养生修炼是道教最古老的根基之一时。然而这种矛盾可以非常容易地得到解答。因为在此,绝对相反的两极常常比乍一眼见时靠近得多,当提升到更高一个层面时,它们会瓦解并成为整一。

道家提论的预设和儒墨观点的前提之间的区别,毫无疑问源自于他们对一个中心概念“生命”的解释分歧^⑫。有趣的是,它从来不是一个重要问题,因为中国的语言早就清楚地区分了生命的两个层面。在所有西方语言中,“生命”(life)这个词由两个概念组成,它们是惊人的不同的:生命作为一种力量凝聚了一切“活着”之物,即所有不仅运动着的而且可以变形的东西。第二个方面,生命也是一种个体的“体验”,体验着不管是命运还是个人意愿最后所决定的时间长度。同样的,这是人所独有的,从某种意义上来说,个人不仅生活在此时此刻,也可以运用他的记忆将单独的事件整合起来并赋予它们意义。当然他还可以常常质询它们是否有意义。可以试问,这种人类和非人类生

命的概念性连接,是否并不是哲学思想诞生之前语言所做出主要的决定之一,也许这就解释了西方思想中的个人性。但是无论如何,生命这个概念毫无疑问地结合起两个从中国眼光来看是根本不同、毫无联系的因素。学者傅斯年(1896—1950年)在1938年出的一本书引起了相当的反响,就是典型的例子。关于“生命”的两个中国概念第一次在研究中并置,追溯了它们的语源学来源,考察了它们在哲学著作中的不同含义^③。这本书不仅阐明这两个概念本身,也分析了两者之间的关联。它们显然是相关的术语。

37 “生命”由“生”和“命”两个字组成,“命”这个字的古老字形显示出在某种像屋顶一样的东西下,一个人跪在一个“口”的边上。这带着某种祭仪的性质(“屋顶”也可以解释成“钟”^④)。“命”的含义相当复杂。首先,它表示“命令”。从这点而来,它也意味着“授权”(比如说,上天授权给每个朝代,它是每个朝代建立其权力的基础,如前文所言)^⑤。另外,“命”一方面表示“命名”,另一面又指示“命运”、“生命”。在“名”(“个人名字”)和“命”(“命名”)两个字之间有着清楚的字形和语音上的关联。“名”这个字的古老字形只比“命”少一个“屋顶”。“令”(命令)这个字的字形和字符所指示的含义也与“命”有着关联。在“令”的书写形式中,“屋顶”被保留了,“口”却消失了。在古老的象形文字中,它能和“命”假借使用,而且很可能是语音相关的缘故。同样,“命”和“鸣”(呼叫)之间也存在着某种语音上的关联,但“鸣”这个字却是由完全不同的符号表示出来(由“口”和“鸟”组成)^⑥。因此,命,“生命”,最初意味着由天命决定的生活。神派定了人的名,也强定了人的命。所以,最初并没有道德差别、而是有神赐能力差别的生命这种形式,是儒家知识的领域。对儒家来说,“命”就是“道”,是上天指派给人使命,上天给了人生命,人就必须通过有意识地完成他在人类生活中的那份工作来尽可能地顺应天命。就像上天的每一个指令一样,生命这个概念也有着明确的目标,并且也有着非常严格的时间层面:在上天赐予人生命的有限时段内,他必须完成自己的使命。他必须反复地比较什么是已经完成的,什么是尚需完成的,他必须不间断地“致知”(这是不断反复出现的词汇)以求达到这个目标。在儒教的所有基本特色里,它

对学习的强调,它对历史的爱好,都源自于这种对待生命的基本态度。

可是,对道家来说,“生命”却是完全不同的另一回事。中国为“生命”这个概念创造出第二个词“生”,道家就完全被它迷住了。巫师用“献祭的公牛”这个符号作为“生”的书写形式,读音也是同样。但在如今的语境中,“生”就没有任何此类指向的含义(除非有人假设两者间有着让人难以相信的动词联系)。非常重要的是,这个词最初有着绝对的动词功能,意思是“去生活”、“生出”,“被生出来”(所有这些词义变化在一种没有语法的语言中都是可能的)。“生”在语音字形上都和“性”(自然/本性)这个词等同,它们最初都写得一样,后来因为加上了根义“心”字偏旁,字形字音就不同了。“性”并不是真的表示自然本身(这个概念和“自然”的产生之间需要巨大的心理距离),而是指每个存在的(本然)*natura naturans*,事实上是每个事物的(本然)*natura naturans*,而且当然不仅仅指人的自然天性,虽然儒家经常在这个意义上使用这个词,而且限定在后者的意义上。“姓”(氏族、家族、氏族名字)这个字和“生”也有着语音和字形上的相似性,它将根义“心”字偏旁替换成了“女”(母系社会的残留?)字偏旁。但是,古老的儒家学者也可能将它与“生”之间的关系,类同于命(“生命”)和名(“命名”)之间建立的关系(比如说在公元前 2 世纪的《春秋繁露》中^⑦)。早期道家关注到生命中“生”这个准无名的概念,它仅仅指生命的力量。深深扎根在道家思想中的信念是——假设时间存在——生命形式的消失是随时可能的;但同样坚定的信念是,其实质,即生命的力量,不会失落。这种想法表面上让我们回想起能量守恒的物理法则,但却指引道家看到了自愿放弃生命形式而通往永恒的道路。所有个体特征的消除,和并非偶然无名的自然的完全同一,从来也不会倦于鼓吹的“忘”^⑧(这个词在汉语中和“失”、“亡”有语义和字形上的联系),这些行为对道家来说只是表面之物的失去,却除个性是为了达到真正之物的不可剥夺。真人的生命“行而无迹,事而无传”。^⑨

《庄子》中的梦与死

因为道家对生命的定义本质上和儒家不同,所以他们对快乐的定义也和儒家不同。在《庄子》一书里,我们找到以下段落谈论快乐之事:

天下有至乐无有哉?有可以活身者无有哉?今奚为奚据?奚避奚处?奚就奚去?奚乐奚恶?夫天下之所尊者,富贵寿善也;所乐者,身安厚味美服好色音声也……[从形体存在的观点来看,这些都毫无意义]夫富者,苦身疾作,多积财而不得尽用,其为形也亦外矣。夫贵者,夜以继日,思虑善否,其为形也亦疏矣。人之生也,与忧俱生,寿者惛惛,久忧不死,何苦也!其为形也亦远矣。……今俗之所为与其所乐,吾又未知乐之果乐邪,果不乐邪?吾观夫俗之所乐,举群趣者,径径然如将不得已,而皆曰乐者,吾未之乐也,亦未之不乐也。果有乐无有哉?吾以无为诚乐矣,又俗之所大苦也。故曰:“至乐无乐,至誉无誉”。^③

- 39 如何看待这种对待此世快乐的态度,惟一具有决定性意义的判定标准就是死亡。在《庄子》的部分章节里,揭示出面对死——这个所有恐惧中的恐惧——之真正庄严的立场。从文学角度来看,这些文字让人印象深刻,而且属于中国作品中最好的部分。这两篇文章先后相连,依次描绘了道家两小拨古怪之人。他们结伴而临的方式为早期道家团体树立了一个典范。第一个故事如下:

子祀、子舆、子犁、子来四人相与语曰:“孰能以无为首,以生为脊,以死为尻;孰知生死存亡之一体者,吾与之友矣!”四人相视而笑,莫逆于心,遂相与为友。俄而子舆有病,子祀往问之,曰:“伟哉,夫造物者将以予为此拘拘也。”曲偻发背,上有五管,颐隐

于齐，肩高于顶，句赘指天，阴阳之气有沴，其心闲而无事，跣足鲜而鉴于井，曰：“嗟乎！夫造物者又将以予为此拘拘也。”子祀曰：“女恶之乎？”曰：“亡，予何恶！浸假而化予之左臂以为鸡，予因以求时夜；浸假而化予之右臂以为弹，予因以求鸢炙；浸假而化予之尻以为轮，以神为马，予因以乘之，岂更驾哉！且夫得者，时也；失者，顺也。安时而处顺，哀乐不能入也，此古之所谓县解也。而不能自解者，物有结之。且夫物不胜天久矣，吾又何恶焉！”俄而子来有病，喘喘然将死。其妻子环而泣之。子犁往问之，曰：“叱！避！无怛化！”倚其户与之语曰：“伟哉造物！又将奚以汝为？将奚以汝适？以汝为鼠肝乎？以汝为虫臂乎？”子来曰：“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母。彼近吾死而我不听，我则悍矣，彼何罪焉？夫大块以载我以形，劳我以生，俟我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶铸金，金踊跃曰：‘我且必为镆铘！’大冶必以为不祥之金。今一犯人之形而曰：‘人耳！人耳！’夫造化者必以为不祥之人。今一以天地为大炉，以造化为大冶，恶乎往而不可哉！”成然寐，遽然觉。^⑧

这一段后的第二个故事，是个平行的结构，引入了在《庄子》一书 40 中反复出现的孔子及其弟子。“生命”这个概念中“生”和“命”两个含义之间的张力，在此阐述得更为清晰：

子桑户、孟子反、子琴张三人相与友曰：“孰能相与于无相与，相为于无相为；孰能登天游雾，挠挑无极，相忘以生，无所终穷！”三人相视而笑，莫逆于心，遂相与友。莫然有间，而子桑户死，未葬。孔子闻之，使子贡往侍事焉。或编曲，或鼓琴，相和而歌曰：“嗟来桑户乎！嗟来桑户乎！而已反其真，而我犹为人猗！”子贡趋而进曰：“敢问临尸而歌，礼乎？”二人视而笑曰：“是恶知礼意！”子贡反，以告孔子曰：“彼何人者邪？修行无有而外其形骸，临尸而歌，颜色不变，无以命之。彼何人者邪？”孔子曰：“彼游方之外者也，而丘游方之内者也。外内不相及，而丘使女往吊之，丘则陋

矣！彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。彼以生为附赘悬疣，以死为决疣溃癰。夫若然者，又恶知死生先后之所在！假于异物，托于同体；忘其肝胆，遗其耳目；反复终始，不知端倪；芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。彼又恶能愤愤然为世俗之礼，以观众人之耳目哉！”⁴⁰

两个故事只是在表面上有着相似之处。但是如果更进一步审察，就会发现，因为两者间表面上的类似，反而更加清楚地反映出事实上的巨大相异。在第一个故事中，没有什么凌驾于世界之上。即便是“造化”（这个词也能翻译成是“造世法则”，因为在此汉语并没有区分它是人称名词还是中性名词）也不过是镶嵌于自然中的正在成形的力量。死是无梦之眠，是新生命的过渡，通过这种过程生命不断地更新再生，因此也就成为永恒。相反，在第二个故事里，死被形容成从这个存在到那个存在之间的转换，是不完美的人类形式之净化提升。由此，人变得更好，更“真”；死亡是从此世的锁链中挣脱，飞向云霓之上更高的另一个世界。和动物树木、万物的平等共生，被置换成了和灵魂41 的共生。从这个角度来看，人类生活不过是“附赘悬疣”。

第二个故事的写作时间很有可能相对较晚，虽然它紧接着第一个故事。第一个故事里对死亡的大义凛然的接受中总是包含着希望的种子，希望从此以后生活可能不是原样，会比先前的好一些。为了快乐地采取这种英雄主义态度，必要超越力量的极限，因为其中不仅包括着对此世的放弃，也包括着要接受变形为“虫臂”，也就是说，变成什么也不是。于是，庄子和髑髅的相遇构成了“生”、“死”两个概念之间的某种桥梁。这是个令人恐怖的以死亡为主题的场面，让人联想起“哈姆雷特”与鬼魂的相遇。中国的绘画常常表现和髑髅相遇这个主题：

庄子之楚，见空髑髅，然有形，以马捶。因而问之曰：“夫子贪生失理而为此乎？将子有亡国之事，斧钺之诛，而为此乎？将子有不善之行，愧遗父母妻子之丑，而为此乎？将子有冻饿之患而

为此乎？将子之春秋故及此乎？”于是语卒。援髀枕而卧。夜半，髀见梦，曰：“子之谈者似辩士。视子所言，皆生人之累也，死则无此矣。子欲闻死之说乎？”庄子曰：“然。”髀曰：“死无君于上，无臣于下，亦无四时之事。从然以天地为春秋，虽南面王，乐不能过也。”庄子不信，曰：“吾使司命复生子形，为子骨肉肌肤，反子父母妻子，间里知识，子欲之乎？”髀深蹙曰：“吾安能弃南面王乐，而复为人间之劳乎？”^④

在此，我们也第一次碰到了对一个理想世界之特殊品质的明确表达，此特质在后世变得越来越重要：即统治者和被统治者的消失^⑤。《庄子》一书里还有许多小故事表达了这种思想倾向。其中一个例子像是段逸闻，描述了圣王尧要将王位传给各种隐士，却遭到了他们的强烈拒辞，这些隐士是因为他而遁隐山林的^⑥。但是隐士坚不受命的原因，是他们有极端的个人主义，并认为政治总是肮脏的交易。同样在《老子》中，受到谴责的并不是统治本身，而是富有野心的统治者为了决心要完成他们的“功业”而施行的统治。在《道德经》外篇中，老子论述了如何能避免这种形式的统治。另一方面，在来自死者世界的髀 42 的陈述之前，也无法找到无政府主义国家的范式。

就像在不止一个段落中有着三四个圣人联合起来反抗死亡的主题，同样的，也有着另外一个段落，虽然篇幅相当短小，但对髀所言再次作了解释。它显示出极具意义的概念上的细微变化，描述了历史上并不一定确有其人的道家哲学家列子之所为^⑦：“列子行食于道，从见百岁髀，撻蓬而指之曰：‘唯予与汝知而未尝死、未尝生也。若果养乎？予果欢乎？’”^⑧在此，有些东西浮现出来，比我们在第二个故事里读到的对彼世之发现走得更远。也就是说，这种对彼世的发现，人们对此世的态度有着奇怪的影响。对巫师和儒家来说，当鬼神被普遍承认的时候，它们也构成了此界的一部分。这在孔子的“敬鬼神而远之”一语中非常明显。

但是，在后期道家的信念中，此界和彼界是截然分开的。不过因为超越此界的领域有时候被认为是“现实”的，或至少是一个相对更好

的世界,一种非现实感开始微微感染了对“此地”、“此时”的态度。在对现实的非现实感和非现实的现实感的无限镜照中,所有事物都失去了它们的界域,因此也失去它们的无可置疑性和可触及的现实性。《庄子》一书中的许多寓言就指出了这一点。它们显示出所有确信之物的相对性,就如有关在水中嬉游的小鱼的有趣对话和它们是否真的感到快乐这个问题;又或在另外一些段落中描绘的梦和现实可以在心理上互相转代的情形⁴²。这些例子中,就像我们知道的,是“真人”并不知晓的“梦”被引征作为在彼界可能有着一个补足的存在之证据:“昔者庄周梦为胡蝶,栩栩然胡蝶也。自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与?胡蝶之梦为周与?周与胡蝶则必有分矣。此之谓物化。”⁴³

除了这个肯定是精心选择的梦境之外,“物化”是道家特别关注的东西。几次从梦境飞越而过的蝴蝶,是令人印象深刻的物化的特别象征。然而它是种变形,意欲在观念上超越自然的变化,从而超越对死亡的恐惧。庄子指出所有显见现实里那种若有若无的不确定性,仅仅是为了服务于以下目的:强使人类进入一个更高的永恒现实。《庄子》一书中还有一段,说的就是人生如梦。它是所谓的孔子弟子瞿鹊子和传说中的古代圣人长梧子之间的对话。道家对“圣人”的一些定义,孔子认为是孟浪之言,在瞿鹊子向长梧子询问此事后,长梧子这么教导他:

奚旁日月,挟宇宙,为其吻合,置其滑湣,以隶相尊?众人役役,圣人愚钝,参万岁而一成纯。万物尽然,而以是相蘊。予恶乎知说生之非惑邪!予恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪!……予恶乎知夫死者不悔其始之蘄生乎?梦饮酒者,旦而哭泣;梦哭泣者,旦而田猎。方其梦也,不知其梦也。梦之中又占其梦焉,觉而后知其梦也。且有大觉而后知此其大梦也。而愚者自以为觉,窃窃然知之。“君乎!牧乎!”固哉!丘也与女皆梦也,予谓女梦亦梦也。是其言也,其名为吊诡。万世之后,而一遇大圣,知其解者,是旦暮遇之也。⁴⁴

如果不是有意识地通过对时间的矛盾指示,而将这个预言转换至非时间的王国里,那么从上文最后一句话中也可以轻易地读解出一种对救世主的希望。因此,仅仅是等待这种拯救就变得毫无意义。早期道家并不认为,相对庞大人类共同体而言是种拯救的那种幸福,可以通过单一之人的努力而为大众获得,相反,是要靠无数个体通过赐予所有人的自然力量来获得自身的解放。在一群独立的小村庄中,人们过着一种无意识的存在生活,这就是早期道家理想制度的景象。道家的“世界是浑然整一的”这个学说,其重要来源之一就是充满热情的个人主义。儒家和墨家的思想中,存在着不断增长的对生命的严格控制 and 统一管理,道家对此的反应却是在“弃己”的过程中实现个人主义。

第四节 黄金现世和发现未来

快乐主义和个人主义

不过,道家思想中的组成部分——个人主义和自然主义,和儒家 44 后期的一些分支一起,给一个理想世界的实现以完全不同的观念,这些观念同时构成了道家和儒家截然相反的思想。儒教和道教看上去如此不相融合,却在它们彼此最极端的形式中再一次拉近了彼此的距离,观察他们如何做到这一点相当有趣。在这次会聚中,两家都完全忘记了他们真正的目的。

孟子言论中有许多反对道家的争论,但其中提到的道家思想从来不直接等同于庄子或老子的学说,反而是和另一个更年轻的哲学家杨朱的学说等同起来。杨朱可能生活在公元前4世纪,他和墨翟是孟子猛烈攻击的两个异端。杨朱没有确切的作品流传下来,只留下一些言

辞能反映与他的学说大致相似的思想。不过,在道家的一个文集中——据说这个文集是由我们先前提到过的哲学家列子所撰,但也有人认为是公元后2世纪或甚至更晚(4世纪)才成集^⑧——有相当长的一段篇幅,论述了杨朱学派的学说。它们由此成为道家文集的一部分,被道家没有反对地接受了,这显示出孟子并非将一个持异端学说的人之过度言辞和道家学说不公平地混在一起,来建构起两者的关联。另一方面,杨朱学说的确代表了道家思想的基本组成部分,从一些有争议的学者眼中看来(陈荣捷,某种程度上说冯友兰也是如此)^⑨,他们甚至比古典道教本身起源更早。

45 以下这几句经常被文献征引的口号很可能出自杨朱之口,这些口号由鼓吹性的短语组成:“世固非(吾)一毛之所济”。人们通常将杨朱定义为一个“享乐主义者”或“个人主义者”,或甚至是一个“无政府主义者”,这其中无疑有一定的并列关系。但是,当我们研究《列子》一书的学说基础时,这些在杨朱所有言论中看来是最重要一面的侵略性因素立刻消解了。它们是完全属于道家的:

禽子问杨朱曰:“去子体之一毛,以济一世,汝为之乎?”杨子曰:“世固非一毛之所济。”禽子曰:“假济,为之乎?”杨子弗应。禽子出,语孟孙阳。孟孙阳曰:“子不达夫子之心,吾请言之。有侵苦肌肤获万金者,若为之乎?”曰:“为之。”孟孙阳曰:“有断若一节得一国。子为之乎?”禽子默然有间。孟孙阳曰:“一毛微于肌肤,肌肤微于一节,省矣。然则积一毛以成肌肤,积肌肤以成一节。一毛固一体万分中之一物,奈何轻之乎?”^⑩

这段争论的中心并不主要是对国家和社会的拒斥,而讨论的是生命作为遍及一切的力量所富含的价值。这同样也可以从这个学派给自己所起的名称中看出来:“全生(生命的保全)”。生命力量以明确的方式授予个人,也免受所有违反和侵害。《庄子》中的圣人也表达了类似的见解。但其中,在对待永远威胁着生命快乐的死亡之精神态度上,可以注意到一个虽然细微但具有决定意义的语调的转变。子祀、

子舆、子犁、子来通过忽视此点来回避问题:对他们来说,死亡不过是形式的转换,和这个世界中的所有其他转换没什么不同。他们想要根除对个人的、独一的自身和个人的、独一的时间的感觉,以此来使自己忘却以下事实:死亡总有一天会把他们带走。对他们来说,因为他们的生命和永恒的自然合而为一,所以出生、生存和死亡变成了有头有尾的一体。杨朱同样带着嘲笑不屑和英雄主义的混合情绪来看待死亡,但他却从死亡的不可征服的力量中得出了一个完全不同的结果。在杨朱的思想中,他想得最透彻的就到此:让短暂的生命盖上死亡之痛苦法则的印章。他接受死亡的确实:那是一个永恒的结束,但也正因为此,它没有任何时间和空间的维度。由此,突然令人惊讶地显得很清楚的是,死亡因此没有任何力量。如果杨朱理解得正确的话,这个绝对的终结给了自由一个值得喜悦的维度,而这种自由是人类在只赐给自己一人的生命中使用的。他只有在以下情况中才能保有这种自由:即他不再去做那种怪异的、几乎不可想像的错误判断,去精确搞清楚他什么时候不再在统治时间的法则中活着,而他原来是如此。这正是儒家和道家同样想争取获得的,因为对前者来说,他们的全部诉求就是不朽声名;而对于后者,是因为他们想在血雨腥风的现世中寻找“方死方生”之境(庄子常常用这个词)^⑨的获得。但是,不是在生命的延伸而是在其增强中,不是在生命和永恒的合而为一而是在此刻完满的实现中,杨朱寻找着生命的完成。他是黄金现世的发现者: 46

杨朱曰:“百年,寿之大齐。得百年者,千无一焉。设有一者,孩抱以逮昏老,几居其半矣。夜眠之所弭,昼觉之所遗,又几居其半矣。痛疾哀苦,亡失忧惧,又几居其半矣。量十数年之中,适然而自得,亡介焉之虑者,亦亡一时之中尔。则人之生也奚为哉?奚乐哉?为美厚尔,为声色尔。而美厚复不可常厌足,声色不可常玩闻。乃复为刑赏之所禁劝,名法之所进退。遑遑尔竞一时之虚誉,规死后之余荣;偶偶尔慎耳目之观听,惜身意之是非;徒失当年之至乐,不能自肆于一时。重囚累桎,何以异哉?……十年亦死,百年亦死,仁圣亦死,凶愚亦死。生则尧舜,死则腐骨;生则

桀纣，死则腐骨。腐骨一矣，孰知其异？且趣当生，奚遑死后？”^⑤

杨朱所设想的圣人看起来也和道家隐士的所想相当不同。就像道家作品中偶尔提到的，圣人的外表是：蓬乱的头发和胡子，满是破洞的肮脏外袍，脸带洞悉一切又心不在焉的微笑；这一切有时候使他們和高山上满是灰尘的岩石和贫瘠植被上的稀疏灌木完全混合在一起，好像他们虽然仍然活着，但已经回归自然。这种理想人物的形象就和干净整洁、遵守秩序的儒家完全不同，儒家一步一步地朝着得体和富裕的道路前进，严以待己，恕以待人。这种道家的颓废，虽然其形式可能更合乎公元后3世纪而不是公元前3世纪，却毫不费力地符合了《列子·杨朱》中享乐主义的英雄形象，尽管这并非是说，在杨朱的基本学说中没有早已暗含这些因素：

47

卫端木叔者，子贡之世也。藉其先资，家累万金，不治世故，放意所好。其生民之所欲为，人意之所欲玩者，无不为也，无不玩也。墙屋台榭，园囿池沼，饮食车服，声乐娱御，拟齐楚之君焉。至其情所欲好，耳所欲听，目所欲视，口所欲尝，虽殊方偏国，非齐土之所产育者，无不必致之，犹藩墙之物也。及其游也，虽山川阻险，途径修远，无不必之，犹人之行咫尺也。宾客在庭者日百住，庖厨之下，不绝烟火；堂庑之上，不绝声乐。奉养之余，先散之宗族；宗族之余，次散之邑里；邑里之余，乃散之一国。行年六十，气干将衰，弃其家事，都散其库藏、珍宝、车服、妾媵，一年之中尽焉，不为子孙留财。及其病也，无药石之储；及其死也，无瘞埋之资。一国之人，受其施者，相与赋而藏之，反其子孙之财焉。禽骨厘闻之曰：“端木叔，狂人也，辱其祖矣。”段干生闻之，曰：“端木叔，达人也，德过其祖矣。其所行也，其所为也，众意所惊，而诚理所取。”^⑥

从这种不受制约的个人自由的立场来看，这个世界和它对幸福的争取真正地在完全崭新的另一层面上进行，对未来的希望、对过去的

渴求,突然变成对此生的漠然,因为只有在瞬间此刻生命才得以完满。这也是对只能在此世打动人的幸福的抛弃。端木叔肆意将开放性投入生活,让它渗透他的每一个毛孔;又在散尽家累万金中获得快乐,将珍宝散至最偏远的地方;他对亲人、邻居和卫国的所有人都“放意所好”,特别是在他感到死之将至的时候,所有这一切行为和儒家道家比起来都显得非常崇高,儒家的热诚和道家的遁世只不过又俗气又怯懦。杨朱的个人主义看起来仅仅是放荡不羁的自我主义,舍不得给国家一根头发,但实际上,他想要揭示出隐藏在每个个体里面取之不尽、用之不竭的活力之各种源泉,而且,他不断地推开社会和道德永不停止地强加于个人之上的重负,让这些源泉再次涌动起来。他的“自我主义”并没有将他自己推入孤独之地,反而向他展示出世界和所有人心的最幽秘的角落。

在这种情形下,在这据说是杨朱的作品中,“鄙视没落王朝的最后一个统治者”这种看法突然有了新的含义。这不足为奇。根据周朝杜撰的陈词滥调,这些人罪大恶极,否则他们的王朝也不会失去天赐君权。而道家总是嘲笑这些人的相反物,即那些勤勉的圣人君王。比如说,就像治理淹及两岸的黄河的圣人禹等等,他们“疲于奔命”(应该附加说明,这是典型的儒家将禹帝是河神变来这件事合理化的过程,在后期的绘画中,显示出他有一条像美人鱼一样光滑的尾巴)。但儒家从来不会胆敢为夏商王朝那两个狂欢作乐、沾满鲜血的王君桀和纣辩护,更不用说为他们歌功颂德了。但是“享乐主义者”打破了这个禁忌: 48

杨朱曰:“天下之美归之舜、禹、周、孔,天下之恶归之桀、纣。然而舜耕于河阳,陶于雷泽,四体不得暂安,口腹不得美厚;父母之所不爱,弟妹之所不亲。行年三十,不告而娶。乃受尧之禅,年已长,智已衰。商钧不才,禅位于禹,戚戚然以至于死;此天人之穷毒者也。治水土,绩用不就,殛诸羽山。禹纂业事仇,惟荒土功,子产不字,过门不入,身体偏枯,手足胼胝。及受舜禅,卑官室,美绂冕,戚戚然以至于死;此无人之忧苦者也。武王既终,成王幼弱,周公摄天子之政。邵公不悦,四国流言。居东三年,诛兄

放弟，仅免其身，戚戚然以至于死；此天人之危惧者也。孔子明帝王之道，应时君之聘，伐树于宋，削迹于卫，穷于商周，围于陈蔡，受屈于季氏，见辱于阳虎，戚戚然以至于死；此天民之遑遑者也。凡彼四圣者，生无一日之欢，死有万世之名。名者，固非实之所取也。虽称之弗知，虽赏之不知，与株块无以异矣。桀藉累世之资，居南面之尊，智足以距群下，威足以震海内；恣耳目之所娱，穷竟虐之所为，熙熙然以至于死；此天民之逸荡者也。纣亦藉累世之资，居南面之尊；威无不行，志无不从；肆情于倾宫，纵欲于长夜；不以礼义自苦，熙熙然以至于诛；此天民之放纵者也。彼二凶也，生有纵欲之欢，死被愚暴之名。实者，固非名之所与也，虽毁之不知，虽称之弗知，此与株块奚以异矣。彼四圣虽美之所归，苦以至终，亦同于死矣。彼二凶虽恶之所归，乐以至终，亦同归于死矣。”^④

虽然推测起来，这些似不经意的语句是在非常靠晚的时候写出来的，但杨朱的一生都在非常明确地表达它们。这其中所表达的思想突破了直到4世纪都被认为是肯定无法逾越的界限。相比在个人领域里所产生的冲击，这些思想在政治层面上确实产生了鼓动人心的、深具爆炸性的后果。如果深入考察，这些话语背后所潜藏的信念就会显露出来，这信念并不局限地存在于“享乐主义者”的心中，同时也为道家、甚至是儒教内部所完全公认的一个运动思潮所分享。这个信念就是，所有的道德不仅仅是非自然的，而且事实上也都是反自然的，因为道德必然地、永恒地植根于个体的欲望中，由此也损毁了他真正的本性（自然）、真正的生活（在汉语中，“性”和“生”两个概念几乎没什么区别）。比如说，精工细雕的翡翠花瓶和经过驯服的马匹，其中都包含着形的变化。但只有当问起这样的变化应该称作是教化转变还是强制改变的时候，出现了意见分歧。各种意见都基于自己对“性”的价值判断。如果将面色苍白、劳作过度和道德说教的圣人与面色红润、在犯下罪行时突然爆发出活力的暴君相比，杨朱毫不迟疑地站在了那些恶棍的一边，因为他们的行为中奔涌着更多的生命力量。是那些儒家在

这些统治者的所谓恶行前簌簌发抖。是这些暴君的所为中所拥有的纯粹的、不受约束的活力在儒家的脊背上引起阵阵战栗。儒家觉得他们必须畏惧这样一种露着利牙的兽性,以防它侵入到严密地圈限、艰苦地建构、但又是那么容易被毁坏的人类文明的领域中去。在此点上,儒家分支中最重要的思想者就是荀子,当我们思考音乐和快乐两者之间的互动关系时,第一个会碰到的就是他的名字^⑧。

荀子和以礼制序

荀子(前 298?—前 238 年)可能是中国哺育出来的影响最深远、思想最一以贯之的哲学家。他是儒教内部孟子的公然论敌。在公元后 11 世纪被奉为经典的,不是孟子的学说,而是荀子的教义。当然,在此之前,孟子也被视作是孔子的真正继承者,但他仅仅是证实了儒教中存在的某种伪善。在后来的历史演进中,儒教的确越来越倾向于荀子的观念。但是,具有悖论性质的是,只有当孟子受统治阶级推崇并被举至高位后,此事才尤为确实。受统治阶级支持发扬的儒教,并没有给孟子提出的半神秘概念“浩然之气”——即在所有生命存在中都搏动着的有益生命健康的力量——留下什么地位,也没有给人们对他的高度尊重留下什么空间^⑨。对那些或者要努力争取获得更大权力、或者要将王国真正地控制为一体、又或者仅仅是朝这个方向努力着的统治庞大国土的国君来说,荀子所承诺的肯定比孟子“与民同之”的训诫更让他们感兴趣。荀子非常清楚地宣称“性(特别是人性)恶论”。他写道:“人之性恶,其善者伪也。”^⑩就我们所知,中国历史上,将自己的思想亲自书写下来的哲学家里,荀子毫无疑问是第一个。他坚决不相信“性”,这个“性”在概念和语言上都和道家的“生”本源相同。对他来说,“性”是“伪”的,在这里,“伪”可以相当容易地被翻译成“错误”或“非自然”,因为它的最初含义同时是“假装的”又是“人工的”(在“人工制作”这个含义上)。荀子认为“善”不是自然所创造的给予世界的一颗种子,而是纯粹通过人类的创造行为,在“圣人”反抗“本性”的

抗争中赐予世界的第二层次(圣人的存在被视作和宇宙的存在一样不证自明)。“礼”是种手段,圣人用之来驯服自然(本性),驯服人本性中的兽性;用之来从一个永不休止的伴随着既盲目又残忍之生死交替的四季循环中,费力取得文明和历史的绿洲。对孔子来说,礼仍然还拥有着可利用的古老巫术和宗教实践的功能,比如说在献祭和对死者的祭祀中,虽然这些巫术和宗教实践,在一个生者变成世界观重心的社会里,实际上已经失去了它们的意义。为了给予这些宗教实践以崭新的、人性的维度,礼必须在其中注入新的内容。但对荀子来说,礼变成了某种更重要的东西。它不仅仅是“仁”的表达,而且是能将违背自然意愿的那种“仁”创造出来的工具。“礼”好像是把雕刻刀,用它可以从坚固粗糙的原木中雕出人形来。

在荀子对人类幸福和理想政体的本质之思考中,“礼”这个概念也具有决定性的影响。作为一个儒家思想家,荀子总是从社会角度出发考虑问题。先前,在孔子的思想中,当他谈到“礼之用,和为贵”时,我们遇到了“同”的一种奇怪形式。但是在荀子那里,这种“同”(平等)失去了它曾经在早期哲学家那里所具有的模糊特性,而渐渐有了清晰的轮廓界线。对荀子来说,保证世界的一个恰当秩序,其秘密就在于教导和维护人和人之间清楚限定的社会分界,这才是每个人能获得他所分享的“同”的条件——虽然在此必须加上一句,这种分享其实是非常不平等的。我们看到,荀子说过:“先王恶其乱也,故制礼义以分之,使有贫富贵贱之等,足以相兼临者,是养天下之本也。书曰:‘维齐非齐。’此之谓也。”^⑤

- 51 在《富国篇》里,荀子更详细地论述了这种信念的理由。这是篇精心结构的文章,让人回想起《墨子》一书的某些章节。但是,在现实情况里,此段文字正是直接针对墨子而写的,也许这恰恰是因为墨子的思想在某些方面和荀子并没有太大不同,尽管两者的理论前提毫无共同之处:

万物同宇而异体,无宜而有用,为人,数也。人伦并处,同求而异道,同欲而异知,生也。皆有可也,知愚同;所可异也,知愚

分。执同而知异,行私而无祸,纵欲而不穷,则民心奋而不可说也。如是,则知者未得治也;知者未得治,则功名未成也;功名未成,则群众未县也;群众未县,则君臣未立也。无君以制臣,无上以制下,天下害生纵欲。欲恶同物,欲多而物寡,寡则必争矣。故百技所成,所以养一人也。而能不能兼技,人不能兼官。离居不相待则穷,群居而无分则争;穷者患也,争者祸也,救患除祸,则莫若明分使群矣。强胁弱也,知惧愚也,民下违上,少陵长,不以德为政。如是,则老弱有失养之忧,而壮者有分争之祸矣。^⑩

接着,荀子描述了精明统治者靠什么手段创建出理想政体:

足国之道:节用裕民,而善臧其余。节用以礼,裕民以政。彼裕民,故多余。裕民则民富,民富则田肥以易,田肥以易则出实百倍。上以法取焉,而下以礼节用之,余若丘山,不时焚烧,无所臧之。……礼者,贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也。故天子衣冕,诸侯玄衣冕,大夫裨冕,士皮弁服。德必称位,位必称禄,禄必称用,由士以上则必以礼乐节之,众庶百姓则必以法数制之。量地而立国,计利而畜民,度人力而授事,使民必胜事,事必出利,利足以生民……力者,德之役也。百姓之力,待之而后功;百姓之群,待之而后和;百姓之财,待之而后聚;百姓之执,待之而后安;百姓之寿,待之而后长;父子不得不亲,兄弟不得不顺,男女不得不欢。少者以长,老者以养。故曰:“天地生之,圣人成之。”此之谓也。^⑪

虽然荀子提到了“节”,但和这段中被攻击和墨翟正相反,从哪个方面来说,荀子的理想国家都不是用清教徒式的节俭来定义的。反过来,正确的统治者管理天下,应该追随古老圣王的典范,用醉人音乐、绚丽色彩和丰盛食物之一切可以想象的形式“以塞其(人民的)耳、目、口”^⑫。当然,荀子也注意到,国家统治的上层阶级也必须获得所有这些事物的更大份额,这样才能加强他们的卓越和神圣。所以,就像荀

子强调的,只有靠这种手段才能“若是则万物得宜”^⑧,而这些是纯本性(自然)并没有赐予人民的。古老先王知道怎么让民众得到以上这些享受,因此,对社会成员来说,在他们统治下的生活就是真正的天堂:

53 故古人为之不然:使民夏不宛,冬不冻寒,急不伤力,缓不后时,事成功立,上下俱富;而百姓皆爱其上,人归之如流水,亲之欢如父母,为之出死断亡而愉者……故先王明礼义以壹之,致忠信以爱之,尚贤使能以次之,爵服庆赏以申重之,时其事,轻其任,以调齐之,潢然兼覆之,养长之,如保赤子。若是,故奸邪不作,盗贼不起,而化善者劝勉矣。^⑨

不过,这种美好的政治秩序并不只限于先代,在自己的论述中,荀子一次又一次地插入许多评论,想证明以上秩序已成为现实的国家也许早已存在。因为荀子在世时,中国已分裂成了一个独立的诸侯国,所以这种可能性看来并非遥不可能。荀子因此提出了一个标准,靠此标准甚至一个外人都能够区分什么是治国什么是乱国。这些端倪对游士们来说非常重要,公元前3世纪到公元前6世纪,这些人在各个国家之间游说此道以求获用:

观国之治乱臧否,至于疆易而端已见矣……其耕者乐田,其战士安难,其百吏好法,其朝廷隆礼,其卿相调议,是治国已。观其朝廷,则其贵者贤;观其官职,则其治者能;观其便嬖,则其信者,是明主已。^⑩

在荀子看来,这个世界是通过复杂的社会区别得以稳定、摆脱动荡、从而获得幸福的。在这之中,非常显著的是,荀子认为,区分不同群体(也就是说长幼之别)的那条必然是易变的、永远在摇移的界线,并不应该给予特别重要的地位。初看起来这可能令人惊讶,因为就如我们前面所说,多种集中讨论“孝”之礼的儒家著作都很大程度上受到

了荀子的影响。事实上,它们中的一些思想直接来自于荀子^④。同样,成书于公元后2世纪的《孝经》中的一些章节也是如此。在此书中,孝敬被当作神圣原则来实行。“孝”受到如此着意赞美,几乎超越了“仁”,变成了所有其他美德的来源。但是其中真正有趣的是:很容易看出,孟子以后的儒家其实并没有真正地将孝道之爱强调为是社会秩序的根本原则,直到其他所有基本道德(特别是在荀子思想中,封建制度和法家的“法”同时有着不可争议的重要地位)全部失去了它们的所恃的时候,“孝”才被提到重要位置上来。荀子死后的百年,是中国哲学思想最多产的世纪。恰恰因为“孝”是植根于人之本性,所以,整个这段思想这么混乱的时期,“孝”都未受到冲击,保存完好,孝道也因此成了提供给新秩序的最根本的惟一概念。然而,在《荀子》一书中,太“自然”的“长优于幼”这个等级并不绝对重要,而只是相对比较重要而已。长优于幼只是源于长者具备更丰富的知识,或者夸张点说,他们离出生的时间距离更远,因此也就更远离了那些自然的和恶的东西。这是因为“人之生固小人”^⑤。在荀子的理想国家中,长者和幼者占据同样的地位。社会需要强者支持,他们正是这么一群人,但除此之外,他们并不能要求比常规尊重更多的东西。《荀子》一书中有一篇(也许是公元前2世纪加入的伪作)名为“子道篇”,其中只是一些轶事趣闻,但令人惊讶地肯定了“孝子不从命”的权利。这些轶事由论述引出,这些论述听上去不再像是一个真正的儒家所言,虽然所用术语都为人熟悉。它证明儒教里早已暗含这些思想,虽然后来没有完全发展成熟起来:

入孝出弟,人之小行也。上顺下笃,人之中行也。从道不从君,从义不从父,人之大行也。若夫志以礼安,言以类使,则儒道毕矣。虽舜不能加毫末于是矣。孝子所不从命有三:从命则亲危,不从命则亲安,孝子不从命,乃衷;从命则亲辱,不从命则亲荣,孝子不从命,乃义;从命则禽兽,不从命则修饰,孝子不从命,乃敬。故可以从命而不从,是不子也;未可以从而从,是不衷也;明于从不从之义,而能致恭敬、忠信、端以慎行之,则可谓大孝矣。

传曰：“从道不从君，从义不从父。”此之谓之。^⑨

55 这些几近于革命性的格言非常值得注意，因为它们显示出，在儒家那里仍清楚源于人及男人之间关系的那些道德，已渐次脱离，日趋自足。“道”和“义”变成了自身自足的价值，成为强加给人的一种方式，以便他能战胜自己自然产生的人类感情。从情感角度来说，无论事情对错，人总是倾向于站在自己的父母和家庭一边，正是在此点上，荀子建立起自己的学说，由此和孟子性本善的学说相背离。荀子深深地不相信本能的、天生的“善”，所以在此段文章里，他希望能表明，人有权反驳说：甚至家庭内部成员之爱也有可能是完全有害的，因此就不能形成自然道德的基础。那么，从一个完全不同的领域——“道”，特别是“礼”——之中推衍出的更抽象、更冷静、更清晰的概念就是这么一些理想：这些理想能让人从会把自己拉下水的本性中摆脱出来。

荀子的这种建议已经不再属于“儒家”，但有他自己思想的一贯性，即他的“不法先王而法后王”的思想。当然，这种要求不只是为了直接反对墨翟和道家的学说——他们的思想是趋向于回到一个更古老的过去，寻找到自己的这种或那种新理论的支持，而且还要根据自己的需要将那些富有意义的轶闻归结到那些年代最遥远的古代人物身上，那些古人在荀子那个时代就已经仅仅只是些流传下来的名字而已——但是，“法后王”这种要求却破坏了儒家自身的“尚古”观念。荀子似乎还认识到，在自己所处的时代，许多方面，现实已有它自身的问题，因此如果过分依赖已或多或少有点面目模糊的先人典范，那么所有的智识和政治决策都将变得非常困难。所以，他这么写道：

故人道莫不有辨。辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王；圣王有百，吾孰法焉？故曰：文久而息，节族久而绝，守法数之有司，极礼而褫。故曰：欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。彼后王得，天下之君也；舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君，而事人之君也。故曰：欲观千岁，则数今日；欲知亿万，则审一二；欲

知上世，则审周道；欲知周道，则审其所贵君子。故曰：以近知远，以一知万，以微知明，此之谓也。^⑩

我们发现，在这种虽然尚未完全得到承认、但已被清楚地认识到的对现世拯救的强调中，虽然杨朱学说在所有方面都显得和荀子学说完全不同、甚至截然相反，但两者之间有着惊人的密切关系。这并不是只有惟一个相类点可以证明。上面所征引的句子就再次显示出，荀子对人性的不信任，其本身也表达出对“民”的同样巨大的不信任。56 “民”的含义既是大群人，也是政治意义上的整体民众。与之相比，荀子相信个体能给世界带来幸福。当然，这个个体不是沉湎于自身快乐、无比自我主义的人，而是一个良好的统治者。为了保证荀子所描绘的理想政体能够实现，需要某些古代圣人的努力；而为了让此政体能真正创立起来，则需要让某类杰出统治者的地位上升到民众之上，从己所欲地在民众的反对之上强施自己的政权，而这所谓政权是建立在“礼”的基础上。杨朱的学说极力避免有政治野心，他的言论鼓吹超越所有既存秩序，因此就和社会秩序无关。但荀子的学说(尽管他自己可能没有充分意识到)却包含了巨大的破坏性力量。因为只需要在概念上有微小的转换，就能将一个看起来底基相当保守的意识形态，转变成更具进攻性的意识形态，从而带有明显的极权主义特征。同样地，它最终反对所有传统学说，在一个虽然简洁但非常激烈非常重要的原则(法后王)中，给中国知识分子前景带来根本性的转变。

法家和以法制序

似乎在荀子学说出现之前，这种想法已经广入人心：即认为时代已变，根据旧典范而行的统治只能增长混乱。这种想法相当典型，但并没有在当时所谓中国国土上的几个重要国家内成为主流思想——比如有着古老文化的晋国、齐国和鲁国，用一个大胆的比较，它们构成了古老中国的希腊和意大利——而是在有着更广阔国土的南部楚国

和西部秦国中占据了主流地位。最开始,这些国家处于诸侯国地位,但是,就像在历史中永远会发生的那样,随着时间变迁,它们变得比古老的中原国家更为强大,因为它们可以任意扩展疆界。整个文化传统传到它们那里已经非常衰微,但这反而成了它们的优势。它们尝试树立新的必要道德,因为非常清楚,旧道德已经失效。

在这些“富裕”的国家里,由“原土耳其人”和“原藏人”人种成分混合而成的秦国,和远古断然决裂,它不仅和古代政体的典范脱离,也基本上和治国手段的古老理想之典范脱离。可能这种脱离影响了荀子的学说,使之成为将更有效的意识形态溶入儒教的最后尝试。但是,在那样一个时代,即经过那么多“邪说淫辞”后,国家迫切需要一个根本的解决方法,甚至是场大灾难也在所不惜,这种尝试就注定了悲剧的命运。

- 57 根据史书,商鞅(死于公元前 338 年)是第一个建立全新道德准则的哲学家和政治家。他是魏王(并不是很有权势)之妾所生的儿子,和贵族家系关系很近,从小受训将来要成为太傅。据他自己所言,他长久以来就对刑法就有着特殊的兴趣。据说他所依附的大臣在临死之时,曾上谏魏王,要么将这位异常聪颖的年轻人视作施政顾问,要么立即放逐他^⑧。因为魏王两种建议都没有听,所以那时商鞅就随着那些不可胜数的武士和文人之流一起——他们每个都有着特殊的才能——从一个朝廷奔波到另一个朝廷,希望获得金钱和财富。最后,他来到了秦国。流传下来的记载表明,他最初得到三次接见,于是时提了出寻常的、儒家的建议。其结果是秦王昏昏欲睡。直到第四次接见,商鞅突然详细提出了一种完全崭新的思想,认为秦王不该遵循旧时典范,而应该旨在抛弃它们时,秦王被这种说法深深迷住了,甚至都没有意识到在兴奋之情中商鞅的双膝都碰到了自己的坐席。据说这次接见延续了几天,之后有人问商鞅怎么会这么幸运,商鞅说:“吾说君以帝王之道比三代,而君曰:久远,吾不能待。……故吾以强国之术说君,君大说之耳。”^⑨商鞅的传记中记载,这次会见使商鞅成为重臣,同样也产生了以下言辞,靠它们商鞅为自己反对儒家做了辩护:

且夫有高人之行者，固见非于世；有独知之虑者，必见敖于民。愚者闇于成事，知者见于未萌。民不可与虑始而可与乐成。论至德者不和于俗，成大功者不谋于觴。是以圣人苟可以强国，不法其故；苟可以利民，不循其礼……故汤武不循古而王，夏殷不易礼而亡。^④

以商鞅之名命名的《商君书》里，一次又一次地强调疑古主义。这本书当然不是商鞅所撰，但来自于他的学派的学说，这个学派称自己为法家。以下非常直截了当的论述就是个例子：“故圣人之为国也，不法古，不修今，因世而为之治”^⑤。这“世”毫无疑问地指向未来，虽然它不是明确说出，而仅仅是通过对过去和现在的忽略来暗示，或用一些 58 其他方式来下定义，如下所言：“圣人‘见于未萌’。”商鞅认为，如果要最公平正确地对付这些正在萌发的变化，所能运用的神奇手段就是“法”，也就是说，“刑法”，这就是“法”这个概念所意味的一切。对他来说，“法”^⑥有着绝对独立的价值，它似乎是自然法的延伸。虽然“法”完全是由单独一人所创，或说得更明白一点，为单独一人服务：即“法”由处于顶层的统治者所立，也为他服务；但就整体人类的幸福而言，“法”不可或缺。通过“法”这个新概念，所有的传统价值都被彻底推翻了。如果不适当地妨碍了国家和统治者无所不及的要求，那么孝、悌、智、信，甚至忠都变成了罪行。

一切事情所要服从的秩序就是军事秩序。在商鞅的理论体系里，士兵占据了最高的地位，或说得更精确一点，他们占据了最重要的位置。法律面前人人平等，其范围一直延伸到皇储。这种平等并不在乎任何过去的功勋，因此也就直接消解了古老的、传统的贵族集团，这是商鞅最根本的法则之一。另一方面，乍看非常让人震惊的趋势是，法成了某种齐平原则：虽然施以惩罚的违法行为非常之多，惩罚本身却很少变化。几乎所有罪行都被判处死。只不过案情不同，处死的方法和连坐的范围有所变化而已。即便是最无关紧要的过失也会受到野蛮严厉的身体酷刑。而且，恰恰是在商鞅给这些惩罚手段以正当理由的过程中，他的观点来了个 180 度大转变，揭示出法家的一个中心思

想。确然,照此,法家很快就要受到谴责,但它的思想仍继续发挥效力,成了长达几个世纪的中国统治阶级的统治法则中一个重要组成部分。在《商君书》中,我们看到:“重刑连其罪,则民不敢试。民不敢试,故无刑也。”^⑩

在《商君书》里一再出现对某种过渡手段进行自我去除(去)的主题。当然,手段本身并没有全部取消,仅仅转换成另一种集合,此集合并不是在现实中实际地改变世界,而只是对社会有潜在的长远影响。自我去除的主题不仅仅构成了严酷刑法的基础,也启发了所有其他暴力形式,正是这些暴力形式将秦国与其他国家区别开来:“故以战去战,虽战可也;以杀去杀,虽杀可也;以刑去刑,虽重刑可也。”^⑪

59 根据历史记载,就在法律被引进秦国之后没几年,这种惩戒性的秩序在秦国占据了统治地位。看到这种成功,商鞅以前的对手改变了他们的思想,对他表示了赞同,但商鞅仍将他们当作“叛乱者”予以驱逐流放,因为即便他们表示赞同,也显示出某种程度的批评,在法律施行上,这种批评等同于违法。法律是以以下方式施行的:

令民为什伍,而相牧司连坐。……力本业,耕织致粟帛多者复其身。事末利及怠而贫者,举以为收孥。……行之十年,秦民大说,道不拾遗,山无盗贼,家给人足。民勇于公战,怯于私斗,乡邑大治。^⑫

在这种仅仅是其潜在影响超越了曾经得到彻底实现的“大治”的平和中,出现了道家的因素。统治者从自然中学到的“无为”,是道家有关理想世界之统治的最根本概念之一。虽然商鞅是法家一个最重要的代表,法家学派也是因为他对“法”的极度崇拜而被命名,但是法家的思想不完全来自于商鞅一人,而同样也得自另外两个哲学家慎到和申不害,他们明显倾向于纯粹的道家理论。不过,他们的著作只有少量残篇流传下来。从中最多可以得出,申不害的理论归结于“术”,而慎到的理论归结于“势”,这些理论给政体带来几乎神奇的自治效果^⑬。管仲(死于公元前645年)学派也发挥着相似的影响。在据说是

管仲自己撰写的著作中(虽然可以证明这些作品直到管仲死后才产生),包含了一些章节谈论怎么通过“法”来统治国家^⑩。但是,只有那个受过儒家熏陶、而且并不只是靠机遇才成为荀子直系弟子的韩非子(死于公元前233年),才将以上不同成分糅合成一个统一的理论体系。韩非子是法家的理论家;同为荀子弟子的李斯(死于公元前208年)^⑪、秦国后期最有权势的大臣,则是法家的实践者。韩非子的一生以悲剧结束,他被自己如此热诚地助以创造的体系之铁轮所吞噬。当韩非子出现在秦国宣扬他的学说时——直到那时,韩非子因据说口吃也只不过以书写的形式传播这些学说,李斯却出于嫉妒,将他投入监狱,迫令他自杀。一个多世纪之前,商鞅也遭受了同样的命运。当秦皇太子——商鞅第一个向之宣扬自己学说——死后,商鞅发现自己被牵连进一个阴谋之网中,他试图逃走,转入地下。但据历史记载,随着秦国权势在整个帝国和它的体系中越来越强大,它的监视系统和举报系统也臻于完善,所以商鞅的这种努力白费了,最后他被抓获并被五马分尸。

60

在韩非子的著作中,仍然依稀可见荀子的影子。韩非子执著地发展了其师理论中潜含的部分,即关于人性恶的讨论。人们可以看到,韩非子的某些论述就像一阵遥远的回声,回荡着荀子对孟子所鼓吹的自然美德的批评,而这些所谓自然美德之最重要的温床就是家庭。然而,对韩非子来说,这些自然美德不过是国家的“寄生虱”:

夫严家无悍虏,而慈母有败子。吾以此知威势之可以禁暴,而德厚之不足以止乱也。夫圣人之治国,不恃人之为吾善也,而用其不得为非也。恃人之为吾善也,境内不什数;用人不得为非,一国可使齐。为治者用众而舍寡,故不务德而务法。夫必恃自直之箭,百世无矢;恃自圆之木,千世无轮矣。自直之箭,自圆之木,百世无有一,然而世皆乘车、射禽者何也? 隐括之道用也。虽有不恃隐括而有自直之箭、自圆之木,良工弗贵也,何则? 乘者非一人,射者非一发也。不恃赏罚而恃自善之民,明主弗贵也,何则? 国法不可失,而所治非一人也。故有术之君,不随适然之善,而行

必然之道。^⑩

对韩非子来说,自然形成的家庭中的家族秩序,不能被祭仪和朝廷仪礼的秩序原则所取代。而荀子认为后者才是社会的基础。和商鞅一样,韩非子考虑的是道德秩序。它将以一种理想的手段把平等和不平等结合在一起:即朝廷制服和官员勋章。韩非子公开宣称,他的目的是要通过完全是由人指定的法则秩序将所有人组织在一起,当然这种法则肯定不是“仁”。这样一种制度体系将不会允许有人能逃离到一个更高的既不服从于人、也不服从于国家制裁的秩序中去。因此他要求加强军事力量,但这不是主要目的,以下他描述的这个故事非常明显地显示出“仁治”与“军事”的对照:

61

鲁人从君战,三战三北。仲尼问其故,对曰:“吾有老父,身死,莫之养也。”仲尼以为孝,举而上之……仲尼赏而鲁民易降北。^⑪

对军事的强调一代代地流传,有着影响深远的反人文主义的意味,但它并不仅仅来自以上态度,它同样是因为对所有纯理论的根深蒂固的不信任。这种不信任年代久远,常常会有力地打断中国的传统,和无数只关心自己长长手指甲的知识分子之空谈道德形成一种对比。“今境内之民皆言治,”韩非子这么写道:

藏商管之法者家有之,而国愈贫,言耕者众,执耒者寡也;境内皆言兵,藏孙吴之书者家有之,而兵愈弱,言战者多,被甲者少也。故明主用其力,不听其言……故明主之国,无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师;无私剑之捍,以斩首为勇。是境内之民,其言谈者必轨于法,动作者归之于功,为勇者尽之于军。是故无事则国富,有事则兵强。^⑫

法家的混杂形式

韩非子的这些话,可以追溯到贴着激进儒家标签的荀子身上,但同时也非常贴近道家的思想。可以指出,这再次显示出后来在这两个世界观之间建立起来的壁障是多么武断。其中原因可能部分归之于想要让人民忘却法家曾有一段时间连接起了儒道两家思想。比如说,《道德经》中有以下一段话,韩非子的思想看来就是对其中思想的实践应用:

不尚贤,使民不争;不贵难得之货,使民不为盗;不见可欲,使民心不乱。是以圣人之治,虚其心,实其腹;弱其志,强其骨,常使民无知无欲。使夫智者不敢为也,为无为,则无不治。^⑩ 62

韩非子也赞赏统治者的“无为”,他认为这是真正的、成功的圣王最重要的特点。就像在商鞅时代,法因为太过严酷而在实施领域中消失了;在韩非子时代,同样是通过这“法”的过度控制,统治者消失了:法一旦被建立起来,它自行生效。统治者能够——实际上也是必须——“去智与巧”,因为“智巧不去,难以为常”。“听言之道,若甚醉”,他将自己从所有好恶中解脱出来,“虚心以为道舍”,“上固闭内扃”,最后变成了“能象天地”的“圣人”^⑪。这些句子在此所形容的,代表了统治的某种技巧,几乎完全是道家意识。同样,在韩非子著作有关理想政体的那一章中,也反映出这一点。虽然这篇文字的真实性常常受到质疑,但比起冷静的商鞅来,这些句子的语气没那么实际:

故至安之世^⑫,法如朝露,纯朴不散,心无结怨,口无烦言。故车马不疲弊于远路,旌旗不乱于大泽,万民不失命于寇戎,雄骏不创寿于旗幢,豪杰不著名于图书,不录功于盘盂,记年之牒空虚。故曰:“利莫长于简,福莫久于安。”^⑬

尽管法家的这种“简朴生活”和道家的“简朴生活”存在着有趣的相似,但两家获得它的条件和方法都不一样。他们对人类文明走向何方彼此观念冲突,所以之间存在分歧也很自然。对道家来说,天堂是在所有历史之前的那个前文化阶段,它已经永远湮没了。而法家虽然也相信理想状态存在于先古,但是原则上没有理想时代这个东西。相反,在任何时刻,人类都可以突破障碍达到理想盛世。这恰恰就是为什么理想盛世的实现方式并不和昨天的要求联系在一起,而是和未来的需要相联的原因。法家的确将“无为”状态看作是遥远的理想模式,但他们不相信这种状态能靠“无为”而获得,道家却相信。道家被动地等待,直到万物出于自愿而加强自身力量,直到文明造就的人类创伤会自动痊愈。这种被动的倾向,也许在儒家那里也有,比如说孟子,但肯定不是荀子和韩非子。

在这种关联中,我们先前已经简单涉及到的一件事就变得非常有意义^⑨。在不同体系的思想中,“等待”——等待天堂的实现——扮演了什么角色?就如我们所看到的,当商鞅第一次告诉秦王先王的法则时,秦王昏昏欲睡,而且指出“吾不能待”。而《韩非子》一书中,事实上充满了嘲笑的语句,将那些被动地希望着上天能赐予幸福的思想拉出来“示众”。最广为人知的是以下这个故事:“宋人有耕者,田中有株,兔走触株,折颈而死,因释其耒而守株,冀复得兔,兔不可复得,而身为宋国笑。”^⑩

孟子的思想在“等待”这方面和道家非常相似,但却有着完全不同的非常清楚的积极含义。他同样说了一个从南方国家宋国来的人的故事,那个人代表中国“schilda”(在德国民间传说中,习惯性地将schilda人民与蠢事相连——原书英译者注)。他的愚蠢不是因为他期待得太多,而是太少:“宋人有闵其苗之不长而耰之者,芒芒然归,谓其人曰:‘今日病矣,予助苗长矣。’其子趋而往视之,苗则槁矣。”^⑪

这两个故事,几乎是法家所走的道路和另一边儒家、道家所走的道路之间分歧的象征。中国以前不知道,秦国有这样的能量,它在韩非子死后几年内就扫荡了所有旧的封建诸侯国,并且创建了任何一个机构都是本质上崭新的政治。许多传说描述了焚书一事,虽然某些当

代学者并不认为它确实发生过,但此举肯定是天才的发明。它是试图消灭过去的努力,虽然现在被认为是历史的停滞。据说,惟一得以幸存的书是《易经》,因为它是指向未来的。秦国的那个强大统治者嬴政完成了所有这些壮举,他出生不明——其母为妾,其父是很可能是没有汉族血统、允许出入朝廷的批发商人——却大胆地称自己为“始皇帝”^⑧。他篡夺了到那时以前一直是被惟一赐予“圣”,也就是说先古统治者的头衔。这种行为也是想对全新朝代之来临发出信号的尝试, 64 他认为这个朝代所使用的手段将成为永恒。我们必须钦佩秦始皇的精力,他每天的工作量为处理据说有 120 磅重的写在竹简上的文件。他统治整个王国仅仅 12 年,但在这 12 年中,他给中国带来了突破性的转变。他建省、统一文字度量衡、造路、发布数以千计的命令,第一次创建了统一的王国。尽管这个王国受到激烈批评,但保留了未被公开承认的模式。但他没有带来一个“和平治世”,虽然在法家眼里,在这转变的狂热进程中,接着到来的应该是这样一个时代。秦始皇没有等待,没有失去时间。然而最后他不得不认识到,尽管他在进行一项伟大的工作,但并不能最终完成。他的死亡消息被密封了几周。只过了一年,叛乱就爆发了,秦始皇的儿子“秦二世”,随朝代一起被灭。不管是儒家还是道家,都没有什么可以拿出来跟法家所展示的活力相比较。但这恰是他们得以保全自身的方法,因此也在自身找到了一种共同信念的证据,这种信念有着逻辑自证的特质:没有什么比古老的东西更久长,也没有什么比新生的东西更短命。

秦始皇在他的一生中一直忍受着对死亡的几乎病态的恐惧。也许他感觉到,要扩张这巨大的、尚未完成的功业只能靠他自己。因此,他的身边围满了巫师、仙道,都许诺能靠自己的方法来保证他永生。当秦始皇听说传说在中国东海岸有三座小岛——蓬莱、方丈、瀛洲^⑨——在那儿,永生之人过着幸福的、永无止尽的生活,他就派出巫师徐福率领童男童女作为祭礼去寻找那些岛屿,并从他们那儿拿回长生不死之药,当徐福一无所获而归时,史家记录如下:

徐福入海求神异物,还为伪辞曰:“臣见海中大神,言曰:‘汝

西皇之使邪?’臣答曰:‘然。’‘汝何求?’曰:‘愿请延年益寿药。’神曰:‘汝秦王之礼薄,得观而不得取。’即从臣东南至蓬莱山,见芝成宫阙,有使者铜色而龙形,光上照天。于是臣再拜问曰:‘宜何资以献?’海神曰:‘以令名男子若振女与百工之事,即得之矣。’”
 秦皇帝大说,遣振男女三千人,资之五谷种种百工而行。徐福得平原广泽,止王不来。^⑥

65

据说在秦始皇死前几天,他在巡视中国东部的行程中,细细搜索了沿海地区,查找徐福的踪迹。一天晚上,他梦到了海神,并射杀了一条妨碍徐福寻药之举的巨鱼请。他请随行巫师为他释梦^⑦。但这些异常行为并没有延缓他的死亡;如果它们有什么作用的话,只是加速了死亡的到来。但是史家赋予这些以诗意的气氛,采用了悲伤的笔调,就像莎士比亚的庄严之笔。他们把一个强大的统治者描绘成一个傻瓜,荒诞地追求着毫无价值的幸福,为仅仅是存活下去而进行着可笑的斗争。

从某些方面来说,秦始皇也是中国历史上最伟大的皇帝,他的短暂统治是自己掌权的,对现实和国家的理想政体有着决定性、但双重的影响。一方面来说,几乎所有的重要机构都是秦始皇明确态度的结果,并被完全继承下来。不过他管理国家的严酷法家思想受到普遍谴责。这几乎是无法避免的,但结果是,站不住脚的折衷手法却对儒教特别有害,使之失去了起初是并且只能是建立在整全基础上获得精神自由的良好手段。特别具有毁坏性的是法家的这个特征,即在每个新生事物上都贴上自己的标签。另一方面,不可胜数的法家因子开始渗透进那些表面上和古代相联的意识形态中。直到这个世纪,欧洲影响给予“新”以一种不加反思就接受的特质,知识分子才敢呼唤对法家的积极一面予以注意。而且可以非常清楚地注意到、也是非常容易理解的是,他们这么做的时候都不禁簌簌发抖。其中一个人是林语堂(生于1895年)。1931年,他发表了“半部韩非治天下”的名文。那时他满怀革命的热情,写下了以下一些词句:^⑧

简而言之,我们可以说,和我们时代一样,在韩非的时代有两种对立的统治概念,孔子的君子治国和法家的以法而不是以人治国……我很难说第一种是传统观点而第二种是西方观点……就像韩非所说,我们不能期望人为善,但是应该让他们的为恶变成不可能。……如果韩非活在今世,他也许会说:“我们今天应该做的是将官员看作是骗子,并对他们说,我们不会忠告你走那条正义之路,我们也不会因为万一你恰好是个君子而为你竖起牌楼,但如果你是个骗子,我们将会把你投进监狱。”……他仇恨他那个时代的儒家,把他们称为一伙喋喋不休的傻瓜,这也许非常适用于我们这个时代的许多“穿长袍的爱国主义者”。 66

韩非认为法律是至高的,人民在法律面前应该平等,而这法律应取代个人喜好和关系……韩非的理想是要建立起一套非常严格执行的体系,并不需要任何“天子”,而只需要资质平平的人就能够运行……皇帝什么也不需要,因为他发现在任何情况下自己都做不了什么事情……这个体系应该自己能够运行。这本质上就是皇帝的无为理论。^①

然而,在所有的赞赏背后,同样可以清晰地注意到,在此,法家也只不过被当作是中国的“疗方”来理解。真正被钦慕的是一个恶魔。法家永远也不会真正失去该隐的面具。

注 释

① 考古学发现很大程度上确认了商代和周代的传统纪年,在孔子生活的时代,商周对他而言就是历史。但这些朝代还能延伸到某种程度上更短的时期。同样的问题也适用于夏朝,在它仍被认为是历史的范围内。

② 日期是通过两排“循环汉字”构造而成,标明是一个 60 天循环周期中的哪一点。参见下文第 71—72 页。(此页码为原著页码,下同——译者注)

③ 在 Jao Tsung-i(饶宗颐,73—1169)中,给出了丰富的例子全面考察了向巫师占卜的不同事件。

④ 一些古老的符号在公元 3 世纪现代化的书面汉字中没有相对应的字,至少迄今为止还没有被辨认出来。随之,也不能再被复现。特别是在人名和地名方面尤其是如

此。(此段文字没有找到,译者根据英译本译出——译者注)

⑤ 饶宗颐,74,300,371,266.

⑥ 也许在此我们就得到了中国双重世界观的源始。通过蓍草茎和《易经》占卜,从中发展出占统治地位的哲学观点。参见原书第12~15页。

⑦ Cheng Te-K'un(程德坤,音)对此有一个总体考察。“死后的生活不过是在不同环境里的某种生活延续”这种基本观点,在一直到流传至这个世纪的墓葬习俗中仍可以发现。参见 Groot(高延[1]),1:241—360。(注释中出现的外国人名第一次出现时均标上中文译名[汉学家均标上他们的中文名],后仍用其外文名,以方便对照参考书目。——译者注)

⑧ 特别是 Carl Hentze(汉兹)(参见 Hentze [1]和[2])赞成这个观点。

⑨ 我们在此讨论的是巫师的问题,其中有强烈的非宿命论特性,这可能和中国人民常受到赞扬的“行动”个性有一些关联。同样在《易经》中也可以发现这一点,它的目的不是为了发现一个严格限定的未来,而是显示出在朝向未来星空的观点下怎么掌握现在。

⑩ 当然,中国文学里有关于世界起源和世界终结的传说。但它们直到很晚期才出现,令人惊讶,而且很快归属于“大众信仰”的领域中。比如说,参见 Eberhard(艾伯华)(1),96—99(L);(2),2:467—470.直到公元前2世纪,在《淮南书》中,宇宙产生论才变成一个哲学问题。

⑪ 根本上,日本文字在所有方面都来自于汉字。它和汉字的不同外观是因为只引入了表音的汉字,它纯粹是用做标音,用来或补充或整个地替代了那些没有经过改变而接受过来的汉字。

⑫ Karlgren(高本汉)(2),70, No. 377—380.

⑬ Karlgren(2),61, No. 134—139;(6), No. 1125.

⑭ Karlgren(2),84, No. 249—251;(6), No. 393.

⑮ Karlgren(2),80, No. 176.

⑯ 我们这里给出了“吉”的古老字形。参见 Karlgren(6),那里列出了这些最原始的材料,或者在 Kuo Mo-jo(郭沫若)(1)的相关篇章里也可以找到。

⑰ 参见 pp. 49—56.

⑱ 这三本有关礼的书分别为《周礼》、《礼记》和《仪礼》,它们也同样包含了其他一些相当异质的材料。比如见 pp. 69—70.

⑲ Legge(理雅各)(1),4:309—363, Karlgren(4),132—158, Waley(韦利)(3),304—326.

⑳ Legge(1),3:173—190,281—305; Karlgren(5),20.

㉑ 参见 Waley(1).更为复杂的蓍草茎占卜最后获得流行,并被使用了长达两千

年之久,另见 R. Wilhelm(卫礼贤)(1),1:280—282.

② 在 Needham(李约瑟)(1),2:304—345 里有更详尽的论述。

③ 有关中国的时间观,参见 Needham(2);Bauer(鲍吾刚)(1),57—84;Kurita Nami(栗田直躬)。

④ 郭沫若(1),No. 115,205,243;180,206,355.

⑤ 参见 Ku Chieh-Kang(顾颉刚),3:252—308.

⑥ 参见 Karlgren(6),No. 134,238;又 Hu Shih(胡适)(2),W. Franke(傅吾康)(2).

⑦ I-ching,9,参见 Legge(3),67—68;R. Wilhelm(1),1:17—20. (《易经·卦 5》,北京大学出版社,1989,p. 3)——(括号内是此处引文的中文版书籍出处,下同。——译者注)

⑧ Legge(1),4:636—638;Karlgren(4),263;Waley(3),275—276. (《诗经集传·商颂·玄鸟》,朱熹注,上海古籍出版社,1987,p. 167)

⑨ Hsi. (《诗经》)

⑩ Feng Yu-lan(冯友兰),1—32.

⑪ Legge(1),4:427;Karlgren(4),263;Waley(3),250.

⑫ Legge(1),5:671(昭公 18 年). (《春秋左传注·昭公十八年》,杨伯峻编著,中华书局 1981,p. 1395)

⑬ Ch'u-tz'u,40—41,参见 Hawkes(霍克斯),39—40; (《楚辞集注·九歌第二·大司命》,朱熹集注,上海古籍出版社,1979,p. 38—39)

⑭ Ch'u-tz'u,121—124,参见 Hawkes,101—109; (《楚辞集注·招魂第九》,朱熹集注,上海古籍出版社,1979,p. 135)

⑮ Karl Jaspers(雅斯贝尔斯)认为,既然在公元前 1 世纪中期,在欧洲所有地方都存在着他所发现的“轴心时代”,那么由此也可证实中国也存在着这么一个轴心时代。“仁”这个概念参见 Waley(2),27—29.

⑯ Lun-yu,7. 20. Legge(1),1:201;R. Wilhelm(3),69;Waley(2),227. (《诸子集成·论语正义·述而第七》,刘宝楠著,中华书局,1986,p. 146.)

⑰ Lun-yu,6. 20 和 11. 11. 参见 Legge(1),1:191,240—241;R. Wilhelm(3),66;Waley(2),120,155; (《诸子集成·论语正义·雍也第六》,刘宝楠著,中华书局,1986,p. 126;《先进第十一》,p. 243.)

⑱ 这互相冲突的解释,参见 Waley(2),33;(3),346;(4),31;另 Munro(蒙罗),99—109,185—197.

⑲ Lun-yu,2. 1. 参见 Legge(1),1:145;R. Wilhelm(3),8;Waley(2), (《诸子集成·论语正义·为政第一》,刘宝楠著,中华书局,1986,p. 20.)

④ 有关“礼”的概念,参见冯友兰(1),1:68;Forke(佛尔克)(1),1:131.

⑤ Lun-yu,2,3. 参见 Legge(1),1:146;R. Wilhelm(3),8;Waley(2),88,((《诸子集成·论语正义·为政第二》,刘宝楠著,中华书局,1986,p.22.)

⑥ Lun-yu,13,23. Legge(1),273;R. Wilhelm(3),144;Waley(2),177. ((《诸子集成·论语正义·子路第十三》,刘宝楠著,中华书局,1986,p.296)。因为它们所具有的社会内涵,“同”与“和”成了当代中国不同政策的主题。

⑦ Lun-yu,16,1. 参见 Legge(1),1:308;R. Wilhelm(3),184;Waley(2),203. ((《诸子集成·论语正义·季氏第十六》,刘宝楠著,中华书局,1986,p.352.)

⑧ 参见前文 pp.14-16 及胡适(2)和(3)。在继周王(根据传统纪年死于公元前1105年)以后,将自己视作是每五百年出现一次的圣人,有孔子(前551-前479)、史学家司马迁(公元前149-90)、僭主王莽(前45年-23年)及梁朝哲人皇帝元帝(508-555)。奇怪的是,那些并没有生活在这些复兴阶段里的人同样相信救世主信仰可以应用在自己身上,特别是孟子(前372-前289)。他是第一个清晰表达出“五百年一轮回”思想的人((《孟子》)2B,134;7B,38. 参见 Legge(1),2:232,501-502;R. Wilhelm(8),48;7 和朱熹(1130-1200)(参见本书 pp.209-210.)。

⑨ 中国思想史中,大臣的地位也属于这种情况。似乎从周王和孔子的例子来看,以“仁”的角度而言,幕府的地位常常要比实际统治者的地位高。参见本书 pp.124-126.

⑩ Lun-yu,11,8. 参见 Legge(1),1:239;R. Wilhelm(8),110;Waley(2),154. ((《诸子集成·论语正义·先进第十一》,刘宝楠著,中华书局,1986,p.242.)

⑪ Meng-tzu,3B,9. 参见 Legge(1),2:279;R. Wilhelm(8),69;((《诸子集成·孟子正义·滕文公下》,焦循著,中华书局,1986,p.262.)

⑫ Meng-tzu,5A,5. 参见 Legge(1),2:354-357;R. Wilhelm(8),104-105;((《诸子集成·孟子正义·万章上》,焦循著,中华书局,1986,p.380.)

⑬ Meng-tzu,1B,2. 参见 Legge(1),2:153-154;R. Wilhelm(8),13;((《诸子集成·孟子正义·梁惠王下》,焦循著,中华书局,1986,p.63-64.)

⑭ Meng-tzu,1A,3. 参见 Legge(1),2:130-132;R. Wilhelm(8),3-4;((《诸子集成·孟子正义·梁惠王上》,焦循著,中华书局,1986,p.122-125.)

⑮ Meng-tzu,3A,3. 参见 Legge(1),2:243-245;R. Wilhelm(8),51-54;((《诸子集成·孟子正义·滕文公上》,焦循著,中华书局,1986,p.205-213.)

⑯ 参见 Levenson(列文森)(2),3:16-46(L). 更进一步的讨论见 Francis(弗朗西斯)和 Zen Sun(曾荪)(1),25-28;(2),3-17.

⑰ 比如,在《汉书·艺文志》(编纂于公元1世纪)中,农家列于儒家、道家、墨家和法家之旁,也是九流之一。

⑤ 特别是侯外庐,他站在这个立场上,对“农民起义”给予了积极评价。直到 20 世纪 60 年代中期,都不能对这种思想进行较为批判性的评论。

⑥ Meng-tzu, 3A, 4. 参见 Legge(1), 2: 246—256; R. Wilhelm(8), 54—59; (《诸子集成·孟子正义·滕文公上》,焦循著,中华书局,1986, p. 214—234.)

⑦ 参见冯友兰(1), 1: 79.

⑧ Mo-tzu, 15: 64—65. 参见 Forke(2), 245—246. (《诸子集成·墨子间诂·兼爱上》,孙诒让著,中华书局,1986, p. 65.)

⑨ Mo-tzu, 16: 72—73. 参见 Forke(2), 54—255. (《诸子集成·墨子间诂·兼爱中》,孙诒让著,中华书局,1986, p. 72.)

⑩ Mo-tzu, 11: 44—46. 参见 Forke(2), 214—217. (《诸子集成·墨子间诂·尚同上》,孙诒让著,中华书局,1986, p. 44—45.)

⑪ Mo-tzu, 13: 60. 参见 Forke(2), 245—238. (《诸子集成·墨子间诂·尚同下》,孙诒让著,中华书局,1986, p. 65.)

⑫ 参见本书 pp. 60.

⑬ Lun-yu, 18, 6. 参见 Legge(1), 1: 333—334; R. Wilhelm(3), 204; Waley(2), 219—220; (《诸子集成·论语正义·微子第十八》,刘宝楠著,中华书局,1986, p. 392.)

⑭ 参见本书 pp. 19—20.

⑮ 有关《道德经》(翻译和专论),参见 Yen Ling-feng(叶灵凤)(1)和(2), 337—392(全本); Seidel(石秀娜)(1), 8, 注 1; Debon(德博), 141—143; H. Franke(傅海波)(2), 79—82. 虽然,根据内在判断标准来看,《道德经》的最后版本是一人写就,但老子的传记材料要么是琐碎的、带传说性质的,要么是从其他地方传抄而来。参见 Waley(4), 99—108.

⑯ 有关《庄子》一书,参见叶灵凤(2), 337—392; H. Franke(2), 92—83.

⑰ Chuang-tzu, 9: 151—152, 参见 Legge(4), 325—327; R. Wilhelm(4), 67; Waston(华兹生)(2), 105—106. (《诸子集成·庄子集解·马蹄第九》,王先谦著,中华书局,1986, p. 59.)

⑱ Tao-te-ching, 19: 10. 参见 Waley(4), 166; R. Wilhelm(2), 21; Duyvendak(戴闻达)(1), 54. (《诸子集成·老子注·十九》,王弼注,中华书局,1986, p. 10.)

⑲ Waley(4), 242, 注 1.

⑳ Tao-te-ching, 80: 47. 参见 Waley(4), 241—242; R. Wilhelm(2), 85; Duyvendak(1), 162—163. (《诸子集成·老子注·八十》,王弼注,中华书局,1986, p. 46—47.)《道德经》的这一章成为道家治世思想的基础,在这片天堂里,“鸡犬之声相闻”,唤起一派田园气氛,这在后来有关天堂的描绘中反复出现,成为陈词滥调(比如见本书 pp. 190—191)。这种连结在汉代是如此强烈,以至于当要将这片人间仙境置于

天上时,鸡和狗也必须一起升天(比如参见 L. Giles[翟林奈],45),这让像王充这样的疑古派哲学家有了批判之机(参见 Forke [5],1:335)。

⑩ Chuang-tzu, 6:102-103, 参见 Legge(4), 285-289; R. Wilhelm(4), 46-48; Waston(2), 77-78. (《诸子集成·庄子集解·大宗师第六》,王先谦著,中华书局,1986, p. 37-38.)

⑪ Chuang-tzu, 11:165-166, 参见 Legge(4), 339-340; R. Wilhelm(4), 74; Waston(2), 114-115. 《诸子集成·庄子集解·在宥第十一》,(王先谦著,中华书局,1986, p. 62.) 有关这种思想的相似观念,参见 Needham(1), 2:127-130(L).

⑫ 有关这种说法的整个复杂背景,参见 Yü Ying-shih(余英时[1])(L), 和 Maspero(1)(马伯乐).

⑬ Fu Ssu-nien(傅斯年), 特别是 pp. 68-78, 175-186.

⑭ Karlgren(6), No. 762 和 826.

⑮ 参见前文 p. 12.

⑯ Karlgren(6), No. 826, 823, 627. 又 Bauer(3), 35-38.

⑰ 春秋繁露, 10(=第35章), 231-232. 有关《春秋繁露》, 见 p. 74.

⑱ 参见本书 pp. 144-145.

⑲ Chuang-tzu, 12:199-299, 参见 Legge(4), 373; R. Wilhelm(4), 92; Waston(2), 138. (《诸子集成·庄子集解·天地第十一》,王先谦著,中华书局,1986, p. 77.) 这段文字同样描绘了道家的理想世界:“至德之世,不尚贤,不使能,上如标枝,民如野鹿。端正而不知以为义,相爱而不知以为仁,实而不知以为忠,当而不知以为信,蠢动而相使不以为赐。是故行而无迹,事而无传。”

⑳ Chuang-tzu, 18:268-270, 参见 Legge(4), 441-444; R. Wilhelm(4), 135-137; Waston(2), 190-191. (《诸子集成·庄子集解·至乐第十八》,王先谦著,中华书局,1986, p. 109-110.)

㉑ Chuang-tzu, 6:116-119, 参见 Legge(4), 295-298; R. Wilhelm(4), 50-51; Waston(2), 83-85. (《诸子集成·庄子集解·大宗师第六》,王先谦著,中华书局,1986, p. 44-45.)

㉒ Chuang-tzu, 6:119-121, 参见 Legge(4), 298-301; R. Wilhelm(4), 52; Waston(2), 86-87. (《诸子集成·庄子集解·大宗师第六》,王先谦著,中华书局,1986, p. 46-47.)

㉓ Chuang-tzu, 18:272-273, 参见 Legge(4), 446-447; R. Wilhelm(4), 136-137; Waston(2), 193-194. (《诸子集成·庄子集解·至乐第十八》,王先谦著,中华书局,1986, p. 111.)

㉔ 参见后文, pp. 131-132.

⑤ Chuang-tzu, 1: 12-13, 参见 Legge(4), 217-218; R, Wilhelm(4), 4-5; Waston(2), 32-33. (《诸子集成·庄子集解·逍遥游第一》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 3-4.) 这个故事和其他一些相似的故事一起, 在第二十八章里有更为详尽的描述。(Chuang-tzu, 28: 414-426, 参见 Legge(4), 589-605; Waston(2), 309-322, [《诸子集成·庄子集解·大宗师第二十八》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 187])

⑥ 有关列子, 参见 p. 44.

⑦ Chuang-tzu, 18: 275, 参见 Legge(4), 449; Waston(2), 195. (《诸子集成·庄子集解·至乐第十八》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 112.)

⑧ Chuang-tzu, 17: 267-268, 参见 Legge(4), 439-440; R, Wilhelm(4), 134; Waston(2), 188-189. (《诸子集成·庄子集解·秋水第十七》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 108.)

⑨ Chuang-tzu, 2: 53-54, 参见 Legge(4), 245; R, Wilhelm(4), 21; Waston(2), 49. (《诸子集成·庄子集解·齐物论第二》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 18.)

⑩ Chuang-tzu, 2: 47-48, 参见 Legge(4), 241-243; R, Wilhelm(4), 19-20; Waston(2), 47-48. (《诸子集成·庄子集解·齐物论第二》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 16-17.)

⑪ 有关这个文集的历史非常重要, 因为它并不排除西方(印度)思想的直接影响。参见 Graham(葛瑞汉)(1)。

⑫ Chan Wing-tsit(陈荣捷)(5)和冯友兰(2), 60-67.

⑬ Lieh-tzu, 7: 83, 参见 R. Wilhelm(5), 84-85; Graham(2), 148-149. (《诸子集成·列子注·杨朱第七》, 张湛注, 中华书局, 1986, p. 83.)

⑭ Chuang-tzu, 2: 21-22, 11: 168; 21: 310-311, 参见 Legge(4), 224-225, 342, 486-487; R. Wilhelm(4), 11-12, F5, 157-158; Waston(2), 36, 116, 224-225. (《诸子集成·庄子集解·齐物论第二》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 9.)

⑮ Lieh-tzu, 7: 77-78, 参见 R. Wilhelm(5), 77-78; Graham(2), 139-141. (《诸子集成·列子注·杨朱第七》, 张湛注, 中华书局, 1986, p. 77-78.)

⑯ Lieh-tzu, 7: 81, 参见 R. Wilhelm(5), 82-83; Graham(2), 146-147. (《诸子集成·列子注·杨朱第七》, 张湛注, 中华书局, 1986, p. 81-82.)

⑰ Lieh-tzu, 7: 83-84, 参见 R. Wilhelm(5), 85-87; Graham(2), 150-151. (《诸子集成·列子注·杨朱第七》, 张湛注, 中华书局, 1986, p. 83-84.)

⑱ 参见前文, p. 11.

⑲ 参见前文, p. 238.

⑳ Hsun-tzu, 17(=23章): 289, 参见 Dubs(德效寿)(1), 301. (《诸子集成·荀子集解·性恶第二十三》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 289.)

⑭ Hsun-tzu, 5 (= 9 章): 96, 参见 Dubs(1), 124, (《诸子集成·荀子集解·王制篇第二十三》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 96.)

⑮ Hsun-tzu, 6 (= 10 章): 113-114, 参见 Dubs(1), 51-52, (《诸子集成·荀子集解·富国篇第十》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 113-114.)

⑯ Hsun-tzu, 6 (= 10 章): 114-115, (《诸子集成·荀子集解·富国篇第十》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 114-118.)

⑰ Hsun-tzu, 6 (= 10 章): 121, (《诸子集成·荀子集解·富国篇第十》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 121.)

⑱ Hsun-tzu, 6 (= 10 章): 121, (《诸子集成·荀子集解·富国篇第十》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 121.)

⑲ Hsun-tzu, 6 (= 10 章): 123-124, (《诸子集成·荀子集解·富国篇第十》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 123-124.)

⑳ Hsun-tzu, 6 (= 10 章): 124-125, (《诸子集成·荀子集解·富国篇第十》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 124-125.)

㉑ 那么多译本, 可特别选看 Legge(2), 3: 465-488.

㉒ Hsun-tzu, 2 (= 4 章): 40, 参见 Dubs(1), 61, (《诸子集成·荀子集解·荣辱篇第四》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 40.)

㉓ Hsun-tzu, 20 (= 29 章): 347, (《诸子集成·荀子集解·子道篇第二十九》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 347.)

㉔ Hsun-tzu, 3 (= 5 章): 50-51, 参见 Dubs(1), 72-73, (《诸子集成·荀子集解·非相篇第五》, 王先谦著, 中华书局, 1986, p. 50-51.)

㉕ Shih-chi, 68: 789a, 参见 Duyvendak(2), 9, (《史记·商君列传第八》, 司马迁撰, 中华书局, 1982, p. 2227.)

㉖ Shih-chi, 68: 789b, 参见 Duyvendak(2), 12, (《史记·商君列传第八》, 司马迁撰, 中华书局, 1982, p. 2228.)

㉗ Shih-chi, 68: 789b, 参见 Duyvendak(2), 12-14, (《史记·商君列传第八》, 司马迁撰, 中华书局, 1982, p. 2229.)

㉘ Shang-chun-shu, 8: 19, 参见 Duyvendak(2), 238, (《诸子集成·商君书·赏刑第八》, 严万里校, 中华书局, 1986, p. 19.)

㉙ 有关整个复杂背景的讨论, 参见 Vandermeersch(汪德迈), 186.

㉚ Shang-chun-shu, 17: 29, 参见 Duyvendak(2), 279-280, (《诸子集成·商君书·赏刑第十七》, 严万里校, 中华书局, 1986, p. 29.)

㉛ Shang-chun-shu, 18: 31, 参见 Duyvendak(2), 285, (《诸子集成·商君书·画策第十八》, 严万里校, 中华书局, 1986, p. 31.)

⑪ Shih-chi, 68:790a, 参见 Duyvendak(2), 14—15, (《史记·商君列传第八》, 司马迁撰, 中华书局, 1982, p. 2230—2231.)

⑫ 有关这两位哲学家, 参看 Duyvendak(2), 68—74, 94—98; Forke(1), 442—450; 冯友兰(1), 1:132—133, 159—8—159, 319; Vandermeersch, 41—45.

⑬ Rickett(李又安), 1:83—106, 117—150.

⑭ 参见 Bodde(卜德)(1).

⑮ Han Fei-tzu, 19(=第50章):356, 参见 W. K. Liao(廖文魁), 2:306—307, (《诸子集成·韩非子集解·显学第五十》, 王先慎著, 中华书局, 1986, p. 356.)

⑯ Han Fei-tzu, 19(=第49章):345, 参见廖文魁, 2:286, (《诸子集成·韩非子集解·五蠹第四十九》, 王先慎著, 中华书局, 1986, p. 345.)

⑰ Han Fei-tzu, 19(=第49章):347, 参见廖文魁, 2:290—291, (《诸子集成·韩非子集解·五蠹第四十九》, 王先慎著, 中华书局, 1986, p. 347.)

⑱ Tao-te-ching, 3:2. 参见 Waley(4), 145; R. Wilhelm(2), 5; Duyvendak(1), 24—25. (《诸子集成·老子注·三》, 王弼注, 中华书局, 1986, p. 2.)

⑲ Han Fei-tzu, 2(=第8章):29—34, 参见廖文魁, 1:54—58, (《诸子集成·韩非子集解·扬权第八》, 王先慎著, 中华书局, 1986, p. 31.)

⑳ 参看后文, pp. 84—85.

㉑ Han Fei-tzu, 8(=第29章):156—157, 参见廖文魁, 1:279, (《诸子集成·韩非子集解·大体第二十九》, 王先慎著, 中华书局, 1986, p. 156—157.)

㉒ 参见前文, pp. 14—15.

㉓ Han Fei-tzu, 19(=第49章):339, 参见廖文魁, 2:276, (《诸子集成·韩非子集解·五蠹第四十九》, 王先慎著, 中华书局, 1986, p. 339.)

㉔ Meng-tzu, 2A, 2. 参见 Legge(1), 2:190—191; R. Wilhelm(8), 29; (《诸子集成·孟子正义·公孙丑上》, 焦循著, 中华书局, 1986, p. 121.)

㉕ 在秦始皇之前,“皇”和“帝”这两个词是分开使用的,只指那些在传说中或被永恒化的古代里作为“圣王”而统治的人(也就是说已死去的人)。

㉖ Shih-chi, 6:119b, 参见 Chavannes(沙畹)(1), 2:151—152, 167, 又参见下文, pp. 96—100, (《史记·秦始皇本纪第六》, 司马迁撰, 中华书局, 1982, p. 247.)

㉗ Shih-chi, 118:1144a, 参见 Chavannes(1), 2:152, 注, 1; Waston(1), 2:374—375, (《史记·淮南衡山列传第五十八》, 司马迁撰, 中华书局, 1982, p. 3086.)

㉘ Shih-chi, 6:125a, 参见 Chavannes(1), 2:190—192, (《史记·秦始皇本纪第六》, 司马迁撰, 中华书局, 1982, p. 247.)

㉙ Hu Shih/Lin Yutang(胡适/林语堂), 89—94. (译者找到《半部韩非治天下》的原文,发现和此段英译文出入很大。现就英译文译出这段话。——译者)

第二章 世界的边界(约前 200—300 年)

第一节 视作未来的过去

文明与自然、过去与现在的再融合

69

具有新气象的经验在混乱、衰竭与耻辱中结束之后,一个宁静的、具有自制力的中国再度掌握了它的命运。汉朝(前 206—220 年)在精神氛围上全然不同于此前的秦朝,尽管在最初,这一点并未被人们认识到,或者更准确一点说,是被人们忽视了。不久,汉王朝作出了一个决定,这一决定不像以前那样曾经被人们热切盼望着变成事实。现在我们所要考虑的是阐释这个决定,而且是从某种民族意识的角度阐释这一决定。汉王朝用一种奇特的方式统治国家,这种方式尽管在精神上是可以理解的:它在政治上采用周代封建制的方法把诸侯及各地方联结起来,这就是封地的办法。这些封地像岛屿一样分散在帝国各处而并非长久地存在。同样,汉王还作出了让法家观念作儒家基础的努力,将这个目的归结于荀子的教导似乎是非常合理的。(事实上,在许

多方面,荀子的教化为法家准备了基础。)从这方面来看,至少儒家的领地不一定得放弃。另一方面,荀子通过其门徒韩非子使其观点与法家紧密地联结在一起,人们也看到了韩非子毫不犹豫地公开阐述能代表新观念的观点。儒法二者的折衷渐渐建立在礼法的加强上,并且著述了许多关于礼法的书籍。这一事实,似乎纯粹只是在主题上建构了表面的统一,但实际上也产生了内在的结合。除了这些显然是从荀子这一派中衍生出来的诸多文献外——尽管这些文献并未提到荀子的名字;另外一些文献也出现了,这些文献倾向于表现儒家的观点,且这种观点像自然中的事物一样生长着,正如孟子提到的那样。如前所述,联结二者的桥梁是植根于自然本性的家庭伦理观念。在这一观点上,经由了一个几乎不被察觉的变异。孩子对父母的爱称之为“孝”可能是不太“自然的”,但显然更为自然的感情是父母对子女的爱,却还没有一个类似于“孝”的字眼被创造出来表达这种感情,并且前者即子女爱先于后者父母之爱出现。这就表明了在某程度上这些观点受到荀子的影响。不管怎样,它给人们留下了这样的印象,即建立一个完美的政治秩序从而达到法律至上。于是,所有的生命因循准确调整了的行为方针而行事,此行为方针来自于由法律以及冷漠的礼仪而形成的严酷的禁令,当然它也来自于人的本性。

70

此思维模式最好的例证存在于《礼记》一书中的章节中,这本书是最重要的概括了种种礼仪的书籍。另外还体现在《大学》中,它虽然简短,但在 12 世纪因其自身的资格而被抬高至经典的水准,且关于它人们作了许多注疏^①。在一系列的观点中,我们可以看到国家和平建立在人伦秩序的基础上,此人伦秩序则依次建立在个人自身、个人的“心”和个人的思想上,国和家因而形成了一个整体,但它的结构是两极的。准确而言,因为国是建立在家的基础上,它可以对后者所采取的形式施加某种影响。作为建立于道德礼仪基础上而产生的政府措施,其结果是这样的国家通过的理想秩序与法家的理想秩序几乎是不同的。从历史著作《史记》中看到的孔子的传记,写他在鲁国做大臣短期为政时的成功之处(很可能是传说),字里行间几乎和我们在同样的历史著作中读到的关于秦国商鞅变法的效果一样。^②“与闻国政三月,

粥羔豚者弗饰贾，男女行者别于涂，涂不拾遗；四方之客至乎邑者不求有司，皆予之以归。”^③

但是，就在大约同时期的--部对儒家理想国家模式描绘得相当详细的具有关键意义的大部头著作中，我们看到了白昼的曙光。颇具特色的是，这部著作紧密地与礼仪联结在一起，事实上它建构了传统礼仪的一种规范，这就是《周礼》。^④不仅宗教仪式，而且整个周期的国家机器上至君主，下至在果园里劳作的农人，他们应负的责任在这本书里都有十分详尽的描述。毫无疑问，这些记载不是虚构的而是建立在口头流传的东西上，也许有一部分是建立在书面材料的基础上，因为不仅在青铜器上人们发现了许多官吏的姓名，在甲骨文上也发现了。而同样可以确定的是，这一堪为典范社会秩序赋予整个国家以某些特性，即，使国家机器的各种功能严格结合，和谐运转，但它既不是自足发展的，也不是伴随着这样的完美和几乎使人混淆的微小差别而行使其功能的。更准确地说，书里所描绘的国家更应是从儒家观点看的国家，尤其是我们可在这本书中看到儒家的过去——本来融合的观点，过去——未来同一的观点。在书里，人们还能看到的是它表现的是某种变通而不是真正的发展，这一点是引人注目的。但在汉朝时运用《周礼》也许就是个时代错误了。然而《周礼》保留了一个无可争议的理论模式，但是也许更准确一点说，是因为它的内容似乎是如此不真实，只能用于增强其作为一个乌托邦理想的吸引力。它描述了遥不可及的幻想，从而对人们有某种统制力，而且人们还不断努力试图去认识这种种幻想，汉朝时的事实已对此作出了令人信服的证明。

儒生们改变了法家的“法”的精神准则，而使其回到“礼”的准则；从精神上来说，此变动已包含了重回过去的观点，包含了使永恒的准则更新的观点，这些观点在先前周初的意识形态中已出现，这一意识形态认为是“上天的旨意”使君权从一个家庭传到另一个家族来统治人民。确切地说，秦朝时已开始了这种创新的无畏努力，其结果是使这种思想有了决定性的拓展，与早期夏、商的先人相比，这一努力不再被认为是一种渐渐的“堕落”。那时人们认为每个朝代最初的统治者已变成了最糟糕的怪物。皇帝尽力把他的王位传给他无能的儿子（二

世皇帝),尽管他已经丧失了对王国的统治力,是一个暴君,一个末世皇帝。单是衰微与改革相更迭的陈旧观念也很快被“旧——新——旧”这样的观念取而代之,因为“新”没有使已显得荒唐的“旧”重新回复,而是具有新事物应有的传统。因而必须假设旧——新——旧这个序列在道德上具有同等价值,是处于中立状态的序列。仅从逻辑上来看,汉前期(前 206—6 年)在中国哲学史上是形成循环论的时代。对所有非“法家”的世界观、尤其是对于儒家来说,新观念的出现引起了令人不安的挑战,而循环论的出现是面对这一挑战惟一可能的答案。在循环序列里调和进新事物,从而在某种程度上剥夺了新事物的爆炸性的危险力量,从而使之得到驯服。应该承认的是,这就意味着人们已意识到要对不同历史阶段的分期进行分析。朝代更替并不是上天的旨意,一定要从一个朝代过渡到另一个朝代,不管怎样,它也并不意味着,新事物比旧事物存在某种劣势。这个循环中的新事物比此前的旧事物更新,但也更旧。确切而言,它仍是更陈旧的事物,它声称要重归权力也得到了证实。这种新事物因而成为更新了的、革命性的重建。

循环论业已被用于对时代的记载。正如四季的轮回所显示的循环景象使所有的历法从此产生。尤其是中国人的六十进位的循环是从十进制与十二进制的结合发展而来,前者说起来是在人手指数目基础上发展而来,后者则建立在最基本的习俗所认为的月份数目基础上,它经常使用在诸如日期的命名上,这已在那些玄奥难解的甲骨上发现。同样,五行的划分(金、木、水、火、土)以及它们产生的轮转循环,在每次轮转循环中有一种占主导因素,且伴随着其他因素之间的相互制约,这在汉初以前就存在了。据说它们的发明者是哲人邹衍(公元前三世纪)^⑤。自然,人们也知道其他的循环是真真实实的存在,诸如白昼与黑夜,一年四季的轮回流转,当然还有生与死的往复。而只有在汉代,这些循环和历史分期之间发生联系才成为可能。事实是人们关于时间的经验,尤其是对于未来的态度基本改变了。历史不仅可能而且有必要按照某种图式重复,这种图式从一开始就存在,而且当史学在某种程度上已成为一种探索未来的分支学科时几乎就已

被人们接受了。(正如此前曾经发生的,如果说有什么不同,也是在商朝时。)人们努力去发现某个历史时期从而使之与理论所提供的每个模式相符,而且人们也试图发现历史记载着的某种现象与发生的事件之间的联系。同时,这些现象被搜寻出来从而对它进行合适的评价,于是它们又被用来去预测未来的事件^⑥。

在关于上天旨意的学说中,总是存在着某种现象,这种现象被理解为一个朝代行将繁荣或衰落的迹象,但它们约束了统治者某些好的或坏的行为,人们相信这些行为也是上天注定的,法令的更易与保留亦复如是;或者,人们激化了国家令人失望之处因而导致朝代衰微。但在汉代,一种特殊的无声的上天话语正开始被人们倾听,它不再倾向于用人们的日常语言来表述自己,不再表达它要求革命的权利,就像孟子那样。它用的是大自然的言语。史书上突然增多了许多天空和大地上奇异现象的记载,这些奇异的现象被赋予了特殊的意义,通常意味着要对统治者进行鼓励或劝诫。当然,在较早的编年史中也早就记载了彗星、地震、山崩、冰雹、风暴以及类似事件。同样的,给人一种模糊感觉的就是至少古代存在的这些自然现象有更为深刻的意味,所谓的新就是它们系统化的产物,尤其指的是:它们不仅是上天对统治者统治方式的反应,而且经常忽略了道德的暗示。事实是,他们经由某种迹象宣称一个新的朝代命定地要在不同与前的五德之一主宰下统治国家。统治者(整体上来说是人类)不再完全是他自己命运的主人。即使当他的行为成为典范时,他的时代也会衰竭,也许会结束。历史的发展不再因循人们的法律,而是依从于自然的法则。

此再认识并非由自身完成而是被操纵的,至少应用在个案上是如此。因为就像在商代,神秘的祭师(巫)在解释玄奥难懂的现象时参与了政治事务,因而他们同样可能跻身于负责记录各种自然征兆的宫廷官员的阶层。在他们中有占星家和称做“史”的制定历法者,在周代,他们渐渐把自己推进了一个处于前景的地位,执行着双重功能,像史家一样活跃。今天,“史”这个词首先意味着“历史”或“史家”。他们对各种征兆进行解释,但这些预示恶兆的天文现象迄今已被核实,许多记录都已被证实有误差或与事实不符。尽管史书中记载了这些现象,

但记载中,如史书中提到的许多彗星根本不可能存在^⑦。

这个学说如何改变了历史感,如何在历史变动的过程中深刻地与统治者的决定与前人有关自然力的诸成果之间保持平衡,都可以在编年表上的朝代年号上看出。在年号以及用自然现象为一个人自身行为苦苦寻找合理依据这二者之间存在紧密联系。上溯至汉朝第三个皇帝文帝(前 179—前 156 在位),统治者即位纪年就和一个新时期的开始结合在一起了,这些年份是从前往后数的(即某皇帝即位的第几年)。但在公元前 163 年,第一次用朝代年号纪年(“后元”即后来但又是最初的开始之意),用皇帝即位年号作为纪年的基础(即“……某年号的第几年”)。公元 1368 年,明朝(1386—1644 年)建立之年显然发生了政治气候的变化。从内因而言,宋朝时就为这种变化做好了准备;外在而言,其变化动力来自蒙古王朝。1368 年之前,年号的更改要依据许多判断准则而行(而自然征兆仍是其中最重要的)。有时,在同一个皇帝的统治期间反复更换年号(甚而达到十四次之多),这就意味着皇帝的每次变动确实有某种含义,但这并不是惟一的有意义的断代(在这个皇帝死后,其年号也不再保留)。然而,不管怎样,1368 年以后,朝代的年号只有当一个新皇帝登基时才变易。实际上这又等于回到了过去的古老编年方法。这种编年体制一直实行到 1911 年帝制被废。不管怎样,共和国还是定出了自己的年号,这一方法在体制上没有变化(“民国”、“国民的国家”、“共和国”),一直沿用到 1949 年,足以让人感到惊喜的是大陆并没有新的年号来取代它,而是引进了西方的纪年。

对未来的兴趣披上了科学的外衣,不仅在整个汉代被打上了印记,而且此后的三四个世纪亦复如是。但实际上对于诸种征兆采取的惟一形式是没有观测、没有描绘、没有阐释。此间,形制宏大的文学作品出现了,其惟一的目的就是对未来进行探索。谶语形成了关于预测本来学说的一个分支。据说,谶语之书起于《河图》、《洛书》这两个神圣的创造物,它们给人们呈现了神秘的图表。此时,很多书名带有“图”的书籍如潮水般涌现,因而它们很可能是以《洛书》、《河图》为基础的,很自然的可以在它们与古老的占卜书《易》之间建立某种联系。

但后者为其他那些有谶纬内容的书籍产生奠定了出发点。（“纬”相对于“经”，是对儒家经典隐曲的表达。^⑧）这些书籍不仅是对《易》的补充，也是对所有其他经典作品的补充；从另一个方面来看，它们不仅可以称做是《易》的注疏，而且也可以认为是对真理的记录。由于这一原因，大体说来，它们不仅仅只是指向未来，而且阐释了更为冷静的记载，它们提到这些记载时采用了斑斓的，通常还是带着更多幻想色彩的文笔，其中包括了那些不真实的，还没有为人所认识的金、木、水、火、土主宰的未来。不管怎样，这两种书籍就以一种形式结合在一起，在同一个标题下，在过去的图书目录中都以谶纬书的面目出现。许多个世纪以来，而不是甲骨文时代，它们不仅预告未来的事件，而且促成了事件的形成。因为不管你意识到还是没有，其中每个字句都试图影响统治者作出决策，只是在相对晚近的一些时候，皇帝们才开始感到谶纬已成为一种微妙的施加于他们的镣铐，因而他们开始反对了。这些书籍在公元460年被禁，接着是公元510年。在一个较大范围内，他们似乎采取了成功的行动，于605年显然是第三次销毁了谶纬之书，自那以后，谶纬传统日益衰微，其断简残篇只在晚近一些时日才被人们重新发现。这些书证实了中国人思想形式是指向未来的，并且显然如今人们对资料略显匮乏的谶纬书的兴趣也浓厚起来^⑨。

董仲舒和历史循环论

其他一些预测的作品也被提到了，有一些预言是孩子们在街上市并唱的童谣，大部分被谨小慎微地传到了政治集团的统治者耳中。在汉以前的政治辩难中，它们就常起着重要的作用^⑩。但文人董仲舒的著作产生了至为深刻的影响，其主要关注的并不是真正的预言。在他的主要著作《春秋繁露》^⑪中，对孔子所著的《春秋》作了奇特的阐释，从而试图证实汉朝能够存在的原因。事实上，《春秋》一书是一部枯燥无味的关于孔子家乡鲁国的编年史。但在后来，一些儒生们认为他们可以读解其中的奥秘。董仲舒是使自然与人之间、天地与发生的事件

之间建立紧密联系并使之系统化的第一人。周朝末年的各种本体论,尤其是阴阳五行学说,此外还有古老的术数玄思交织在一起,而且正是以这种相当复杂的方式,董仲舒丰富了它们并使它们成为一个有机的整体,从而著成一部天才的著作。由此,他也为后来人们对世界的伪科学阐释提供了基础,总而言之,事实上它是为传统上中国的所有科学努力打下了伪科学的基础。因为它认为天、地、人是相连的,这种“科学”思想对中国哲学产生了深刻的影响,因而董仲舒发明了一个完整而严密的历史循环论体系来解释朝代的兴衰、继任、更迭。事实上,他成功了,例如,他是第一个引入不同层次观点的论争者,试图使人们理解为什么尽管汉王朝从各方面看来不同于此前的朝代,但还能有其合法的继任者。在其著作第一章的末尾,他概括地解释了朝代更迭的自然观,因而也解释了历史变化的自然观,如下所述^②:

故必徙居处、更称号、改正朔、易服色者,无他,为不敢不顺天志而明自显也。若其大纲人伦道理政治教化习俗文义尽如故,亦何改哉?故王者有改制之名,无易道之实。

朝代更迭出现时,所有的种种循环进入运作,而且新的统治者也看到了诸种循环。在某种程度上,它排除了真正的发展^③:

故王者有不易者,有再而复者,有三而复者,有四而复者,有五而复者,有九而复者。

当然,阴阳完备了二阶循环的模式,三阶循环的模式是天、地、人三位一体,四季则是四阶循环的模式,五行是五阶循环的模式,而古代的九个贤明皇帝是九阶循环的模式。后者在以下的引文将直接提及,据五德五行来评价一个朝代也成为一种普遍使用的方法。五行之法并非董仲舒一人发明,它已存在于许多史书中,各派别都用五行的自然现象来论证自己的观点^④。无论如董仲舒认为的汉朝是在“土”主宰下的统治,还是如其他人认为的是在“火”主宰下的统治都是一个引

起激烈争论的问题。即使是在汉以后,某些朝代如何与五行中的哪种元素发生关联始终是讨论的论题。同时,其他的循环论则退入背景地位,尽管它们仍发挥着潜在的作用。

二阶循环建立在“文”与“质”二者交替出现的观点上。夏以前的时代与“质”相关,夏朝则与“文”相关联,商朝再度与“质”相关,周朝与“文”相联等等。二阶循环与刚才提到的具有自足性的四阶循环紧密相联。董仲舒建立了一个商—夏—质—文的协调和谐的循环来代表春—夏—秋—冬。于此,夏、商不再关涉其对应的朝代,而是指涉某种情势、状态,按照此循环,夏前期对应着商这一阶段,夏朝则对应于夏这个阶段,商代则对应于质,周代与文相对应。《春秋繁露》对人们看到的各个不同年代关注的习俗作了些说明,但却很少告诉我们期待知晓的知识界的气候,只告诉我们商与“质”(“春”与“秋”)彼此相互联系,此时,大量的礼仪措施盛行于世。当儿子成年时,由其父为其取名;新娘与新郎必须分坐在不同的位置上;丈夫与妻子要分开葬埋在不同的墓穴里。相比较而言,在“夏”即“文”的时期,引人注目的是此时呈现了一种温和的局面;由母亲给孩子命名,新娘与新郎可同坐一处,夫妇可同葬一墓穴中^⑨。

关于九阶循环,他并未作出细致的描绘,惟一的原因很可能是在古代,这一循环的全过程只运作一次。对于三阶循环,董仲舒给出了两种不同的解释:第一种是提出,“三阶循环”是“忠”、“敬”、“文”的特性在三个时期内交替出现,而在这一循环系统里,夏、商、周三个朝代形成一体。“文”的特性表现在二阶循环和四阶循环中,都成为周代的标志与特色。迄今为止据所有三阶循环中所涉及的周王朝都被赋予了“文”的特性。在对这种三阶循环阐释的过程中,董仲舒引入了“三教”这一词,他还引用了孔子在《论语》中的一个说法。在思考了三个古老朝代的特性后,孔子认为:“其或继周者,虽百世,可知也”^⑩。更为有意思的是第二类三阶循环:“三统”、“三正”。最初的三个朝代夏、商、周就在这一体系中确立了它们的地位,并且这还涉及它们初始建朝的年份。(“正”实际上是“不偏不倚”、“树立”,它在历书中意味着“开始”,如“正月”即“第一个月”之意。)因为这三个朝代是在一年里的

不同时间开始它们的统治,这就决定了周以后的朝代也将在一年里的不同时间开始它们的统治。同时,在这一循环中,黑、白、红三种基本色彩也与之建立了联系。除了特殊的星群现象和大自然中事物生长的特性外,某些仪式在这些年代中的每一年都举行着,它们彼此间成功地处于一个环状循环图式中。这些仪式在色彩的选择上反映了它们的特色。在“黑色”年代,袍子、官员们帽子上的流苏、皇帝的马车、马、封条、旗帜和牺牲都是黑色的;在白色年代则所有的都是白色的,红色年代则是红的^⑦。

宇宙目的论思想的开始和“大一统”观念

由董仲舒引进的诸种循环,其特性是引人注目的,即所有这些循环在周朝末年就开始产生一个新的变革(在所有诸种循环中没有多大关联的九阶循环例外)。当然从理论上来说,尽管在看最后一个循环时,我们发现了后人毋庸置疑的评价:“三正以黑统初,”^⑧但仍没有所谓的确切的起始时间。自然,这并非偶然,但它证明了这样一个基本观点:每一新的东西某种程度上也就是旧的东西。这一观点与这种感觉共存,那就是:有些时期对新事物而不是其他事物的创造欲是十分强烈的。从一个循环的终端返回到它的始端这一跳跃显然比单一循环内部变化深刻得多。似乎是巧合,周朝末年正与大量的循环之末相合,这就使得对巨变进行表面上的科学阐释成为可能。但这种循环论也包含了第一颗缺乏历史循环感的种子。如果无意识地承认个体循环经历某种“压制”,那么当循环论受限制时,伴随着受压制的早已准备好了的核心向着历史运动,这时循环论将发出自己响亮的声音。对董仲舒而言,孔子生活的年代周朝正走向一个具有阴影的存在,因而也被认为到达了其时代末日,这个时代与汉朝已不能相提并论。汉朝压制的核心已与周代不同。周代因而被重新定格为全部事件的转折点。尽管这并不是由董仲舒而是由后来从属于董仲舒传统的哲学家们认可的,但这一倾向在《春秋繁露》中已初露,董仲舒认为在《春秋》

中孔子把这些时期划分为“三等”，其中每一等，都有三、四、五代君主统治，他还意识到要对每个时代进行不同的表述^⑨：

所见六十一年，所闻八十五年，所传闻九十六年。於所见，微其辞，於所闻，痛其祸，于传闻，杀其恩，与情俱也。是故逐季氏，而言又零，微其辞也；子赤杀，弗忍书曰，痛其祸也；子般杀，而书乙未，杀其恩也。

据这一理论，在孔子面前流淌的历史，孔子对它们的描述是不同的，而这种不同是历史距描述者久远而造成的，这样似乎就可以得出以下结论：历史不仅由于孔子的描述而不同，而且在事实上也有本质的不同，但此观点在董仲舒身上并未体现出来，只隐约提到孔子是“无冕之王”，世界遗弃了他，这正如孟子所记载，他通过写对君主们有威胁的《春秋》而统率了知识阶层^⑩。《春秋》从鲁国太子婴即位时间写起，碰巧这个时间与夏朝选择即位的时间一致。据“三始”（三个开始）的循环理论，这仅意味着在公元前722年，夏一商一周的循环完成后，在鲁国一个黑色年代开始了，它发出了在知识界孔子将出现的信号。董仲舒把汉朝设想为是偏重儒学的、日臻完美的、以《春秋》为前导的儒学时代。在这个过程中，在经过了长期的精神准备后，儒教关注新时代的原则最终被知识界所认识。

董仲舒的循环论除了有一些夸饰而外，在其最后的发展中并没有为一个设想中的天堂留下空间。迄今为止，与其他社会与人类的理想观相比不同的是，按照董仲舒的观点，在这一领域，不断变动的无情的法律占据主导。然而，在其著作中也有一个描绘得相当生动的理想世界。尽管品德统治这个变动不居的世界就如季节的经常轮转一样，然而它也提供了能不断适应变化的东西。这就使理想世界经常可能会有小小的变动，尽管处于变代中仍具有内在稳定性。在董仲舒的天堂世界里，另一个新的因素是大自然成为幸福乐土的一部分。我们徒然地发现了儒法模式的观念，但另一方面，在道家模式中自然是如此的强大以至于使人都消失了。在董仲舒的天堂里，自然事物和人的世界

以一种复杂的机制取得了一种内在的关联,对其进行探索是董仲舒一生的努力。在人与自然两个领域间建立一种平衡而且使天、地、人三者的行动协调一致,从而达到一种和谐,创造“超自然”的氛围。至于在道家的理想世界里,人与风、雨、植物、动物保持亲密的接触,相较而言所不同的是这种接触融入了人类高尚的道德。在严酷的法的机制上,它与法家的理想世界相似,正如事实所云;但这些法并不代表凌驾人类的价值,恰恰相反,人类在天与地、心与物之间处于一种中庸地位。尤其作为皇帝和国王,他的手中掌握着整个国家幸福的锁钥^⑦: 79

道,王道也。王者,人之始也。王正则元气和顺,风雨时,景星见,黄龙下;王不正,则上变天,贼气并见。五帝三王之治天下,不敢有君民之心,什一而税。教以爱,使以忠,敬长老,亲亲而尊尊,不夺民时,使民不过岁三日,民家给人足,无怨望愤怒之患,强弱之难,无谗贼妒疾之人,民修德而美好,被发衔哺而游,不慕富贵,耻恶不犯,父不哭子,兄不哭弟,毒虫不螫,猛兽不搏,抵虫不触。故天为之下甘露,朱草生,醴泉出,风雨时,嘉禾兴,凤凰麒麟游于郊,囹圄空虚,画衣裳而民不犯,四夷传译而朝,民愤至朴而不文,郊天祀地,秩山山,以时至封于泰山,禅于梁父,立明堂,宗祀先帝,以祖配天。天下诸侯各以其职来祭,贡土地所有,先以入宗庙,端冕盛服,而后见先,德恩之报,奉元之应也。 80

它描述了过去确实存在的事实,同时也伴随着适当的变通而成为可以企及之物,理想世界被一群与董仲舒处于一种文字传统的文人们置入另一种现世的关系中。和董仲舒一样,他们是在学校里学习《公羊传》中对《春秋》的阐释,这一著作据说可回溯到孔子侄儿及门徒公羊高,但实际上它并不是汉以前写就的^⑧。在这部书的最初几页中,根据它对鲁国婴太子即位初年的评价,我们发现它提到了前面所述的孔子对过去所作的“三代”的划分。然而与董仲舒不同的是儒生何休(129—182 年)对此作出自己的注疏,作为其理论基础,即不再是所谓循环论而是线性的宇宙目的论史观。在《公羊义疏》的第二部分(自汉

以来,儒家与道家知识分子的辩难主要体现在各自对经典的注疏中),他把第一代命名为高祖父及孔子的曾祖父时代,第二代是他祖父的年代,第三代则是他父亲及孔子的年代,这部分由此而展开。但后来,他突然对他们的继承者与起源于鲁国并传播世界从而产生源远流长的影响的文明进行了一番参照比较^②:

世见治起于衰乱之中,用心尚羸,故内其国而外诸夏,先详内而后治外,录大略小,内小恶书,外小恶不书,大国有大夫,小国略称人,内离会书,外离会不书,见也于所闻之世,见治升平,内诸夏而外夷狄,书外离会,小国有大夫……见之世者治大平,夷狄进至于爵,天下远近大小若一,用心尤深而详,故崇仁义,讥二名晋魏。

81

《公羊传》里记载了关于周代税收制度的讨论,与此相关,何休对这一制度的性质相当详细地表达了他自己的意见,神秘地展示了秩序是“太平”时代的门阀,他的思想显然受孟子的“井田制”和荀子的理想国家观影响。此外,它们也表现了其他方面令人感兴趣的发展。打动读者的是,它整个观点都是建立在现代观念基础上的,即:人的幸福首先是由经济关系决定的^③:

饥寒并至,虽尧舜躬化不能使野无寇盗、贫富兼并,虽皋陶之法不能使强不凌弱,是故圣人制井田之法而口分之。一夫一妇受田百亩以养父母、妻子,五口为一家,公田十亩,所谓什一而称也。庐舍二亩半凡为田一顷,十二亩半八家,而九顷为一井,故曰井田。庐舍在内为贵人也,公田次之,重公也;私田在外,贱私也。井田之义,一曰无泄地气,二曰无费一家,三曰同风俗,四曰巧拙,五曰通财货,因井田以为市,故俗语曰市井。种谷不得种一谷,以备灾害。田中不得有树,以妨五谷。还庐舍种桑菽杂菜,畜五母鸡两母豕,瓜果种疆畔,女工蚕织,老者得衣帛焉,得食肉焉,死者得葬焉。多于五口名曰余夫,余夫以率受田二十五亩,十井共出兵车一乘。司空谨别田之高下善恶,分为三品,上田一岁一垦,中

田二岁一垦,下田三岁一垦,肥饶不得独乐,烧墉不得独苦,故三年一换土易居,财均力平,兵车素定,是谓均民力,强国家。在田曰庐,在邑曰里,一里八十户,八家共一巷,中里为校室。选其耆老有高德者名曰父老,其有辩护伉健者为里正,皆受倍田,得乘马。父老比三老、孝弟、官属,里正比庶人。在官之吏民,春夏出田,秋冬入保城郭。田作之时,春,父老及里正旦开门坐塾,上晏出后时者不得出,莫不持樵者不得入。五谷毕入,民皆居宅,里正趋缉绩,男女同巷,相从夜绩,至于夜中,故女功一月得四十五日作。从十月尽正月止,男女有所怨恨,相从而歌。饥者歌其食,劳者歌其事。男年六十、女年五十无子者,官衣食之,使之民间求诗。乡移于邑,邑移于国,国以闻于天子,故王者不出牖户尽知天下所苦,不下堂而知四方。十月事讫,父老教于校室,八岁者学小学,十五者学大学,其有秀者移于乡学,乡学之秀者移于庠,庠之秀者移于国学。学于小学,诸侯岁贡,小学之秀者于天子,学于大学其有秀者命曰造士行同,而能偶别之以谢,然后爵之士,以才能进取君,以考功授官。三年耕余一年之蓄,九年耕余三年之积,三十年耕有十年之储,虽遇唐尧之水,汤之旱,民无近忧,四海之内莫不乐其业,故曰:颂声作矣。

这样高度有序的社会其特色是至为重要的。它并未使人想起儒家或道家教化的影响,而是想到了“社会主义者”墨翟的影响。盗贼与勤勉是社会的一部分,正如对老者的关心、满足其需要也是社会一部分一样(也曾被荀子强调过),而最终可能通过组织良好的社会,臣民而使统治者不出宫门而知晓天下事,这又与墨家观点相联系,进一步表现在这样的事实中:何休提到的“三代”观在墨家的著作中出现了,尽管某种程度上墨家采取了一种模糊的形式,当然年代也因循上升的直线形式而前进。据此,历史运演过程中的形势因而不会糟糕透顶,而是不断地持续地发展的,这种发展使历史在日前,至少在未来会达到完善的境地,也许这是指日可待的。墨家似乎是从儒家左翼中得到了发展,在汉朝,墨翟学派衰微后,重又与儒家相结合。但于此,墨家

也使某种奇异的现象出现了,从字面上看,墨家偶或靠近倾向于儒家左派的重平权与任个人的道家思想,这在《礼记》中得到证实,其中对理想国家的描述,部分来自于荀子,部分来自墨翟。《礼记》比较了当时恶化的形势,对常被道家攻击的朝代建立者进行批判性评价,从而也染上了异己的道家色彩:

昔者仲尼与于蜡宾。事毕,出游于观之上,喟然而叹。仲尼之叹,盖叹鲁也。言偃在侧,曰:君子何叹?孔子曰:大道之行也,与三代之英,丘未之逮也,而有志焉^⑧。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,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,以着其义,以考其信,着有过,刑仁讲让,示民有常。如有不由此者,在执者去,众以为殃。是谓小康。^⑨

在何休著作中,他颠倒了世俗的时序,他认为孔子处于“太平”年代。从逻辑上看,孔子生活的年代存在着矛盾的性质。这两种矛盾方面首先是:它并不是如以上征引《礼记》段落中描述的孔子生活年代是完全衰微的时代,而是朝代初建后的“小康”时代。其次就在礼崩乐坏之时,人们把“太平”或“大同”看作希望的种子。一方面,这样一个“大”循环展现了内在秩序的衰微以及与此同时并行的内在秩序的发展,而另一方面,孔子生活的年代,是内在秩序观发展的负面,后来人们的认识及对现实秩序的理想没在任何汉语文本中直接记述。人们常在字面上发现一个无力的暗示“无为”^⑩,它是指向未来的,并成为孔子的口头禅:“这个时代,我活着时不能看到了,”或者,更概括地说,

这一提法在如下事实中得到反映,即:所有理想形象均来自过去,这除了作为一种新的认识成为为未来服务的模式外没有别的意义。然而,事实表明,董仲舒的许多无限变化的循环并没有在同样明确的循环中找到对应物——这一循环经由暂时的悲伤,从一个理想的超越时间的永恒状态,回到同样理想的短暂的来世。儒家典籍中带有偏见地记录了这一循环的部分方面。但从作为整体存在的儒家典籍中得出这一结论似乎是危险的。

这些方面中至为重要的是周朝末年就已被人们注意的现象(公元前四到前三世纪),这时人们心中已充斥着诸如“道”、“德”、“人”、“秩”、“平”、“等”,它们已成为基本的哲学概念,“大”、“真”、“长”等词语也大量出现,并且这些词的应用并不仅局限于儒家。实践表明,在这些词滥用之际反而使其丧失了语词的威力,继而就要求强化这些词所表达的观念的力量。更为重要的是,在他们的实践中做出了透视各种相互消长的空洞观点的努力,从而去抵达绝对的具有永久效力的价值体系,不再于时间的流逝中从属于其相对之物。人们寻求“真实”,“真实”这一词语常用来译为所有这些强化了的概念;它还经常涉及需有决定性再评价的无意识;“新”确实很少隐藏于永恒的事物之后,但尤其是自从“新”作为一个理想于秦朝灭亡之后就完全失去了说服力。但如果“新”仅被理解为“永恒”,那么其致命的结果就是渐变的概念(还有进化的概念)最终永远不会获胜。正如何休注疏以及《礼记·礼运篇》中所说明的,历史目的观与古代称做恒定运动的观念相比,就居于退居其次的地位,而这种恒定的运动建构了董仲舒循环论的基础。董仲舒的理想国家缺乏对人们的天堂观产生影响的刚性。因为它只要求恒变,要求世界上天、地、人三种基本元素之间相互适应,但因为救赎存在于恒变之中,恒变在任何时候都是可能的而不仅只在某一特殊时刻发生,因而世俗生活就失去了重要性。然而社会对神秘的宗教救赎的期待存在于未来,这一期望似乎萌芽于董仲舒的部分门徒中,不久就再度开始退潮了。

今文学派和古文学派

汉早期儒家中的宗教倾向在许多故事传说的传播中表现了出来,这些传说编造了孔子的生活,把孔子看作半神化了的无冕之王;显然也促发了不同政治动机的产生及其反动。作为外戚成员的王莽在公元9年用阴谋诡计篡取了政权,称这个王朝的年号为“新”朝(官方历史从未认可这个年号)⁸⁶。他热情地着手国家的改革,更准确地说是复兴周朝,他充满热情地用非常明确的、当然也是自私的方式来解释此举。与具有宗教色彩的只把孔子看作世界中心的公羊派不同的是,王莽首先将儒学诉诸孟子述录的学说。据此学说,每五百年就有一个救世者能使帝国得到复兴⁸⁷。自然王莽向众人显示他所具有的周朝君主的风范,以让人们认为他就是那个救世者,可以确定的是他依赖忠实于他的刘歆(约前46—23年)的帮助,为满足其目的伪造了儒家的典籍。他摆出许多典籍,这些典籍据称是于公元前二世纪末在孔子家宅拆迁时发现的,用“古文”写成,据说还是秦始皇认为的属于具有恶兆而焚的书籍⁸⁸。在他的政治措施中,他把周礼中对乌托邦的描绘作为托古改制的依据(在此基础上,他消除了土地的私人占有),从重大政治举措到细枝末节的小事上下一致。王莽还赋予了与董仲舒循环论相关的谶纬以较高的评价。甚而在今天,在这场辩难中,王莽获得了作为一个历史人物的历史地位。对王莽改制的评价,有从胡适的将他作为一个理想的社会革命家来赞美——而这场革命的失败是因为阴谋,到美国汉学家德布斯(H·H·Dubbs)认为的王莽是一个肆无忌惮的冒险者,最终陷入了独裁、自大、嗜血⁸⁹。不管怎样,官史对王莽的贬低已不可更改,但王莽对儒家观念进一步发展所起的影响是巨大的。因为当他的军队在公元25年被击溃时,后汉王朝中兴,有着历史指向性的古文学派继续如往昔般存在;事实上,在这一时期,它比有宗教指向性的今文学派占据优势。王莽改制其意义还在于,它禁止人们的姓名中包含某几个字,这一禁止产生了持续性效能一直延

续到四世纪中期。显然,这个秩序是一个国家能够良好运转的特征,我们甚而看到这一秩序外在于何休描绘的与“太平”年代相关的内容中。

19 世纪后叶的儒家感觉到了没有终极目的的严谨的儒家观点的胜利。后来的宋儒一度兴盛显示了占文学派的成功,但宋儒不仅因为儒家的停滞状态而被人们责备,而且因为后来八百年的中国文化的停滞而被人们批评。面对着所有西方的宇宙目的论的世界观——这种宇宙目的论的世界观与中国人的世界观不同,他们感到——也许并不是完全没理由的——在中国期待世界变化的宗教之缺乏暗示了某种进步信仰的缺乏。这一观点最重要的鼓吹者是著名学者康有为(1858—1927 年),1898 年百日维新时,他加入年青而没有经验的光绪帝的幕僚,致力于使中国能成为一个保留传统的现代国家,其结果是徒劳的。这是最后时刻的努力^⑧。他和许多学生一道热情洋溢地、极度忙碌地研究公元 9 世纪、10 世纪的中国古典文学。他试图挖掘他所认为的被王莽与刘歆潜在地压制的儒家早期观点,这些观点具有与基督教同样的推动历史的力量。在他的著作《新学伪经考》(1897 年)中,他认为几乎所有的儒家典籍都被刘歆与其父刘向篡改,惟一的例外是前引的《礼记》、《公羊记》以及《孟子》《荀子》。在后来的《孔子改制考》一书中,他笔下的孔子披着宗教与社会改革的外衣^⑨。他当然绝对认为儒学思想一开始就表明孔子是历史的核心,因而把人类文明一分为二,把东方的孔子与西方思想中的基督教放在同等地位。人类有渐渐退化的时期、有长长的堕落期、还有通过孔子教化而慢慢获得救赎的时期,正如何休注疏中所描绘的,终于儒家的教化将传遍全世界。康有为还是引进起于孔子生日编年方法的人,这一方法被他同时代的许多中国学者们应用,例如,陈焕章还用英文写作使这一对于孔子的新阐释为西方人了解^⑩。而康有为对儒家文本大胆的改动正犯了他所批评的刘歆的错误,如通过儒学之外的观念改革儒学。正如许多改革家一样,他成功地完成了他所要完成任务的第一步,即建构传统体系,在他看来,这一体系即传统儒学,但他却在建立新的体系中遭到失败。从儒学观念在现代社会中终究失败这方面来看,儒学观念的效能开始

令人感到怀疑,正因为如此,跟随康有为的一代年青知识分子们认为不仅是古文学派,而且整个儒学都已过时,不管怎样,他们在自己的文章中倾注了极大的热情,证明他们反对占据统治地位的儒学。但是,他们作为能够接受基督教挑战的新宗教产生可能的基础,却很少受到人们注意。把儒学变宗教的同时,要揭穿文本被篡改后被大众接受和欢迎的假面,然后把儒学重建为宗教,这必然要从头做起,胡适(他属于年青一代的学者,如果说他有什么不同,那就是他试图发现儒学中强有力的方面)作出了尖锐的批评,变儒学为宗教,其结果等于上演没有丹麦王子的“哈姆雷特”^⑧。大部分知识分子在日本和西方受教育,对于世界的发展、理想的时代有着不同观点。

显然,在他们的起源于20世纪的马克思主义历史哲学反映论中,以及后来不时产生的对中国历史分期的狂热习惯中,我们听到了董仲舒循环论教条的回音,尽管它们并没有看到历史发展的尽头。“质”与“文”在某些时代是可以变通的,例如这一观念为从广泛观察而来的儒学提供了理论基础,而且认为,在中国历史上,和平时代总是在非常强暴的、可以由人发挥想像力的短命时代之后来临,如汉之前是秦,唐以前是隋朝,宋以前是后周,明以前也是如此。新王朝初建时与旧王朝有重叠时期,与后来“真正”占据统治地位的朝代有截然不同的区别。偶而,处在这两个王朝交迭朝时,往往异族的统治和破坏处于其间,这也许可称为“混乱”的时代,因而,于此不难重新发现传统“三代”的循环论图式^⑨。因而哲学家冯友兰通过举出现代的例证力图来复活董仲舒的黑、白、红色彩系列。在他1948年用英文写就的《简明中国哲学史》中,下引的说法背离了他的意旨。紧接着他用这样的语句(“当然,这只是巧合”)试图与文章整体协调,很显然,他并不认为这一思想会流于无法表达:“在现代社会里这是有趣的:色彩也被用来代表不同的社会体制,正如董仲舒的‘三代’时期,因而,根据他的理论,我们可以说法西斯代表黑色统治,资本主义代表白色统治,而社会主义则代表红色统治。”^⑩

照耀着地平线上的遥远的曙光,1912—1949年的民国它伟大的终极目的仍是被康有为重新发现的“大同”年代这一观念。悲惨的是,此

刻这一观念作为人们的理想已经过时。毫无疑问,它对“国父”孙中山的著作产生了决定性影响,还使之出现于今天台湾歌唱的民国颂歌中。甚至在人民共和国时期,它也成为了深植于中国人思想中企盼社会学家救赎的象征,且从未消失,如在出版于 1959 年题目为《中国大同思想资料》^⑧一书的导引中(此书是一本关于初期乌托邦思想的选集)也可以看到这一点。在导引中编者说明,决定不使用通行的外来词“乌托”一词翻译“乌托邦”的几点理由,因为从两方面来看,乌托邦都是一个极好的译法,它不仅表音而且表达了概念的内涵(即无基础之物)。确实,他们选择了“大同”作为理想,而且指出“大同观”为中国从事社会主义运动的前驱们及团体很好地运用。可以确定的是,那些曾一度试图融合新旧的人后来为此而受到了批评^⑨。然而这样的努力于那些并不信仰“历史起源与目的”而更信仰一切是从历史中沿袭下来的人看来,是相互可以理解的,而千百年来人们从未试图领悟到这一点。因而在所有新的,外国历史哲学与旧的哲学之间建立联系就并不令人惊讶了,建立这种联系往往是无意识的、隐密的,正如冯友兰那样的欣然所为。

第二节 位于世界尽头的国家

北方和南方:作为象征与模式

时空观的基本改变源于两方面因素:一是由于秦军的猛击,二是在许多方面,汉王朝具有模仿先驱者秦国的癖好。由于国家的统一与郡县的划分,诸侯小国对王国不再有一种亲密感,代之而起的是这样的感受:它们正处于大国之中,受遥远的皇都统治,而且还具有严酷的

拓边的外交政策。将近公元前三世纪早期的周朝末年时,只有今日中国心脏地区的北部才是中国人的区域,后来两个世纪则可看到在中国的西部大部分地区由土耳其人控制,继续向西则是罗马帝国的东疆边缘,向东是北朝鲜,向南的区域则被北越占据。除西藏,中国已同目前的区域相对应。从罗盘刻度上来看,那些边地国家,尤其是西域,公元前125年,张骞出使了西域并作了详细的记载。时空观在动乱中的发展产生了两种显然矛盾的甚而在事实上互为补充的后果:对个人空间进行强制性地压缩,对想像中的王国则大规模拓展。在早期道家的描述中文明一度像无序的岛屿一样散落在、深嵌在混沌的无垠的幸福的大自然中。尽管起初这种思想危险地传播着,但它从未能够阻止人民逃向旷野。周后期已很难阻止人民自由活动和移居,因而这种情况为道家观念提供了思想基础。此时,君主们及其官员们讨论的焦点在于吸引外国人移居的可能性,或者,至少聚焦于设计阻止国人向外部移民。因而孟子看到了政府的腐败,当然,人民的背叛也说明了政府的腐败。但自秦朝开始,形势基本上完全改变了。因为统一的国家疆域广大,向外移民是不可能的。在中央政府的统治下,疆域得到了统一与扩展。文明不再是蛮荒之地中的一块岛屿,而是相反,在文明之地范围内只有很少一些蛮野之岛的存在。常在歌谣中颂扬的“山川与大泽”成为所有拒绝进入文明社会的人们的保留地,这些人包括前面所说的土著及道教的隐士。同时,在文明中即如在罗网中的思想突破限制向外发展。当然这些思想继续存在,但当人们寻求逃避社会束缚时,就会很容易穿越这一束缚,从而使这些思想进一步向外推进。人们确信美丽而幸福的世界处于遥远的域外世界,对它们疆域的描述可以见诸于古代的神话及新的可见的文字材料中。这是因为人们相信还有不受中国权力统辖的世界存在这样的世界观。汉代邹衍在宣教时就相信,中国只占全世界的1/81——人们不能持这种观点,因而在较早时的周朝就已讨论过。此时,《山海经》写成,其中有对边地区域奇异的风土人情的描绘。从传至我们的能够证引的材料中我们所能得出的结论是:这些记载作为对儒家经典或真或假的补充也起着重要的作用^⑩。

西方的高山与东方的大海事实上是中国文化播散的最远处。儒生们与何休为此而欣慰,道家则为此而忧悒,而最终都不再为此喜忧了。比其他更使人确信的事是:这些疆域界限也成为通向天堂的大门,人们把目光投向远方的波动着的大海之外,越过神秘的山洞、峡谷以及它们迷人的回响,人们感到他们听到了来自另一个永恒世界的天籁,这一世界无声地逃避了文明的箝制。甚至在文明的空间拓展以前,据说就谣传在最东方与最西方,尤其在王国的最东方是幸福与长生不老之地。居住在边境西藏的昆仑山的西王据说统治着天堂仙境,而更远的海上,比中国的东海更远有一块“福岛”,秦国的皇帝曾首次派人去探寻。但直到汉朝时昔人的理想才完全得到实现。尤其在武帝时(前 140—前 86 年)这样的探寻十分盛行,武帝非常致力于方术,因而在宫廷时聚集了一班术士。他们相信传说中那些国家的财宝会使中国昌盛、皇帝富有,这一信仰似乎萌芽于这个世界的每一角落,已得到现代研究者们的证实。汉朝对方术采取了控制行为也是理所当然的,因为汉朝发现了方术的乐趣之时,也受到了嘲弄,因在探寻珍奇物品的过程中,有一样东西大大嘲弄了秦始皇,那就是长生不老的仙丹。 91

对那些遥远、奇异之地的记载,人们首先认为这些记载中奇异之地的景象盛行于遥远的年代。由于自秦朝以来,人们频繁地行游到文明的边缘区域,因而发生了从现存生活范围到更为广阔的生活范围的变化;人们通过时间隧道回到过去的旅行也产生了这样的结果。这些具有象征性内容的描述完全是说教的,绝没有丰富想像的。在最早我们所能发现的《庄子》一书的故事中则具有寓言的性质。虽然听者没有与哲人共同分享他的观点,但哲人还是讲出了他的观点。这位听众是一个君主,他不懂得如何不靠舟车而只通过意念的变化到另一个国度旅行:

市南宜僚见鲁侯。鲁侯有忧色,市南子曰:君有忧色,何也? 鲁侯曰:吾学先王之道,修先君之业,吾敬鬼神而尊贤,亲而行止,无须臾离居,然不免于患,吾是以忧。市南子曰:君之除患之术浅

矣，夫丰狐文豹，栖于山林，伏于岩穴，静也。夜行昼居，戒也，虽则饥渴隐约，犹旦胥疏于江湖之上而求食焉，定也，然且不免于网罗机辟之患，是何罪之有哉？其皮为之灾也，今鲁国独非君之皮耶？吾愿君削形去皮，洒心去欲，而游于无人之野，南越有邑焉，名曰为建德之国，其民愚而朴，少私而寡欲，知作而不知藏，与而不求其报，不知义之所适，不知礼之所将，猖狂妄行乃蹈于大方。其生可乐，其死可葬。吾愿君去国捐俗，与道相辅而行。君曰：彼其道远而险，又有江山，我无舟车，奈何？市南子曰：君无形倨无留居，以为舟车。君曰：彼其道幽远而无人，吾谁与为邻？吾无粮，我无食，安得而至焉，市南子曰：少君之费，寡君之欲，虽无粮而乃足。君其涉于江而浮于海，望之而不见其崖，愈往而不知其所穷，送君者皆自崖而反，君自此远矣。故有人者累，见有于人者忧，故尧非有人，非见有于人也。吾愿去君之累，除君之忧，而独与道游于大莫支国。^④

在后来对于天堂与异域之地的描绘中，再也没有任何事物能与《庄子》一书中所描绘的福地一样具有无限的尊严及淡淡的惆怅，而且这块福地只能经由一条道路而到达，这种音调就是《庄子》一书的特色，听起来好像一个老人或垂死之人所作的诗意描绘——这种描绘带着无法逃避的孤独，但后来的叙述者更为冷静，更为理性，更与鲁侯的想法相一致，在《列子》的有关章节中就可见这些手法的运用，尽管这些手法的应用远非完全没有更为深刻的伦理意义，但也许它们展现给我们的是此时此地的世界，中国与其他社会已结合成一个相反相成的整体，有一章专门描绘了在地理上和道义上都处于中央位置的“中央之国”，文章所选择的词句是如此练达、纯熟以致很难看出它们对中国是赞扬还是批评。下引的段落十分有趣，因为它表明了自大的中国宁愿通过其历史来看自身，同时还表明了直到晚近一些时候，大自然决定极端对立的事物间的相互作用与平衡：

西极之南隅有国焉，不知境界之所接，名古莽之国。阴阳之

气所不交,故寒暑亡辨,日月之光所不照,故昼夜无辨。其民不食不衣,而多眠,五旬一觉,以梦中有为者实,觉之所见者妄。四海之齐,谓中央之国。跨河南北,越岱东西,万有余里。其阴阳之审度,故一寒一暑,昏明之分察,故一昼一夜。其民有智有愚,万物滋殖,才艺多方。有君臣相邻,礼法相持,其所云为,不可称计,一觉一寐,以为觉之有为者实,梦之有见者妄。东极之北隅有国,曰阜落之国。其土气常燠,日月余光之照其土。不生嘉苗,其民食草根木食,不知火食,性刚悍,强弱相籍,贵胜而不尚义,多驰步,少休息,常觉而不眠。^②

可以确定的是,文中所描绘的中国这两个地方都不是天堂^③,一方面由于缺乏阴阳特性而被认为是先验存在;另一方面,也可以被认为是由阴阳两要素同时出现而引起的一种极端的存在。一个是黑暗、和平而沉睡的国度,另一个是明亮、争执而觉醒的国度,于此,人们已经可以看出列子对古莽国的赞同,可以看出列子认为古莽国是先验的存在而不是一种极端的存在,显然这是初期道教的特征。真正的福地天堂因而更像是古莽国。典型的柔顺与缺乏差别性几乎总是在我们先前所见到的对天堂时代的描述中占据优势。它不仅是道家,而且是其他派别的世界观,甚至包括儒家也认为先验存在的,事实上总被认为是一个理想——由于先前的基本力量两极分化阶段几乎不能与基本力量的均衡阶段相区别。另一方面,道家与儒家一样看待躁动不安的阜落国。那里五谷不生,争执占据人们的生活,显然充满邪恶景象,更近于地狱而不是天堂。这样的联想明显地表现在下引中国第一个贤君黄帝的故事中,它向我们讲述黄帝怎样统治国家,然后继续讲述后来的故事:

(黄帝)尽寝而梦,游于华胥氏之国。在舛州之西,台州之北,不知斯齐国几千里,盖非舟车足力之所及,神游而已。其国无帅长,自然而已。其民无嗜欲,自然而已。不知乐生,不知恶死,故无夭殇。不知亲己,不知疎物,无爱憎。不知背逆,不知向顺,故

无利害。都无所爱惜，都无所畏忌，入水不溺，入火不热，斫挞无伤痛，指撻无痛痒。乘空如履实，寝虚若处床。云雾不碍其视，雷霆不乱其德，美恶不滑其心。山谷不蹶其步，神行而已。黄帝既寤，悟然自得。召天老力牧太山稽告之曰：朕闲居三月斋心服形，思有以养身治物之道。弗获其术。疲而睡，所梦若此，今知至道而可以情求矣，朕知之矣，朕得之矣，而不能以告若矣。又二十有八年，天下大治，几若华胥氏之国，而帝登假，百姓号之二百年不辍^④。

- 94 禹，前所提及的黄帝之后的一位贤君，就像笼罩着传说色彩的历史人物穆王一样似乎也来过这块神秘的国土（据传统说法穆王即位于公元前 1001—前 946 年，历史上实有其人）。在《列子》一书中屡次出现对这一国度的描述，并记载了人们到达这些地方的旅行经历，它代表了后来的某种理想国家观念的发展。这些作品愈来愈少了寓言性的特征，文笔也很快显得客观、详尽；再也不描述梦中的事，结果是它与愈来愈奇异的现实结合起来。对社会差别性的摒弃进一步进入了描述的前景地位，在前引的《庄子》以及《列子》篇章中，我们不仅可以看到其中最先表现出的君臣之间的平等，而且还可以看到老人与年轻人之间的平等，男女之间的平等：

禹之治水土也，迷而失途，谬之一国。滨北海之北。不知距齐州几千万里，其国名曰终北，不知际畔之所其限，无风雨霜露，不生鸟兽虫鱼草木之类。四方悉平，周以乔陟。当国之中有山，山名壶领，状若担甕，顶有口，状若圆环，有水涌出，名曰神瀛，奥过兰椒，味过醪醴，一源分为四埒；注于山下，经营一国，亡不悉遗。土气和，无扎厉，人性婉而从，不竞不争，柔心而弱骨，不骄不忌，长幼侪居，不君不臣，男女杂游，不媒不聘，缘水而居，不耕不稼，土气温适，不织不衣，百年而死，不夭不变，其民孳阜亡数。有喜乐，亡衰老衰苦，其俗好声，相携而迭谣，终日不辍音。饥倦则饮神瀛，力志和平，过则醉，经旬乃醉。沐浴神瀛，肤色脂泽，香气

经旬乃歇。周穆王北游,过其国三年,忘归。既反周室慕其国,悄然其失,不进酒内,不召嫔御者数月^④。

东方和西方:成仙得道与避难之地

天堂总是处于中国的极北之处并非偶然,因为这一思想源出于印度,无疑,人们知道印度的文献中也把天堂的位置定在极北之处^⑤。除此而外,汉朝时中国的东北部是道教学说的中心。前述的齐国地域位于此地,也是整个中国的前身。那时的许多学术文章中,文人们不仅寻求生命行为中的智慧,而且首先对如何延长生命感兴趣。不管怎样,正如前述,古代天球图上的西方和东方其指向就是天堂的方向。根据前所提及的传说,历史上的周穆王在向西和向北的旅行中提到过西王母,他是发现西王母天堂的第一人。起先,从发音上来看,“西王母”这一词似乎并不表示什么,它更可以说是一个外来词,而不是中国西部的小国;碰巧其最后一个音节 mu 的发音在书写上的文字是“母”,而“母”表示“母亲”的意思,但到了后来,人们对这一词义进行了想像,“西王母”就由表示“王母”统治的仙境的这样一个地名变成了人名^⑥。因为在汉朝开始出现大量关于昆仑山这一地区的传说。另一方面,《列子》中的看法也大部分与古代历史典籍《穆天子传》、《竹书纪年》中的评价相似。它用精确的笔触记载了穆天子对这一地区统治者的造访:

别日升昆仑之丘,以观黄帝之宫。而封之,以诒后世。遂宾于西王母,觞于瑶池之上,西王母为王谣,王和之,其辞哀焉。犹观日之所入,一日行万里,乃叹曰,於乎,予一人不盈于德,而谐于乐,后世其追数吾过乎。^⑦

由于已可辨明天堂所处的方向,天堂观有了发展。以一种非常贵

族的、精英的意识来看,西王母王国不再是有一个天堂般秩序的国家,而是一个保有幸福的避难所。“王母”的宫廷有无数的仆人则表现了皇帝宫廷的性质。尽管其他人也拥有一些重要的物品,名义上的长生成仙,但实际上只有帝国的统治者才享有完全的幸福。居住在北方天堂里的这些人被统治者毫无怜惜地抛弃了。在道家哲人刘安(前 179—前 122 年)的文集《淮南子》中保留了一份相对来说较早的记载,此记载在这方面指出:

悬圃、凉风、樊桐、在昆仑阊阖之中。是其疏圃。疏圃之地,浸入黄水,黄水三周复其原,是谓丹水,饮之不死。……昆仑之邱,或上信之,是谓凉风之山,登之而不死。或上倍之,是谓悬圃,登之乃灵,能使风雨。或上倍之,乃维上天,登之乃神,是谓太帝之居。^⑨

据后代记载,仙桃据说也是在昆仑的悬圃中成熟的。“长生成仙”一而再、再而三地刺激着人们对这个国度探险的兴趣,而这一国度又是如此难以找寻。正如受神话影响的早期传说中记载的,仙桃被带回来了,有时甚至是偷回来的。此外,关于它还有许多新的各种各样的传说不断被人们讲述流传至今。另一方面西王母山宫中的生活只有很小的吸引力,它并非一个人渴望获得幸福的所在,除非这个人就是国王自己,因而西王母的王国成为一个容纳各不相同的进散了的神话碎片的储蓄器,但它绝不是承诺之地,能兑现人们的理想,使人们的理想于现世有意义。

在对远离中国东海岸的海上三神山的描述中,隐约体现了这一点。这三岛的名称是蓬莱、方丈、瀛洲。起初,它们是很普遍的地名^⑩。然而这三个词暗示了超自然元素的存在:“莱”是传说中贤人“老莱子”姓名中的一部分,一开始,他的传记是与老子的合在一起的;“方”则不仅意味着“方正”,还意味着“神奇”,而“瀛”不仅指普通的海洋,而且还指包围着陆地的有很多岛屿的海洋。这三词还包含不同的变体(种种变体还有“方壶”,“三壶”即三岛,两者都依次使人想到北方天堂里的

壶瓠山)。不久,这三个岛屿代表了幸福的实质。在历史著作《史记》中,看不到秦始皇期许长生不老药失望的记载。但在《史记》的另一章中却很严肃地讨论这三个岛屿。尽管它表明所有这些秦朝宫廷里术士们的欺骗,而方士们谈到这些岛屿存在时也总是那么不折不扣:

自威宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者,其传在渤海中,去人不远;患且至,则船风引而去。盖尝有至者,诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白,而黄金银为宫阙。未至,望之如云;及到,三神山反居水下。临之,风辄引去,终莫能至云。^① 97

在现实主义的历史学家的记载中,这些天堂般的岛屿是作为海市蜃楼出现的。《列子》一书则把它们变为纯粹神话般的空间,在这个空间里,许多别样的奇异时刻也决定着事实。实际上,这样的描述是毫无意义的。其更为深刻的意义是作为一个更为拓展了的论点的一部分(此处略),它是作为所有重大秩序之间相互依存性的颇富色彩的象征:

不知几亿万里,有大壑焉,实惟无底无谷,其下无底,名曰归墟。八紘九野之水,天汉之流,莫不注之而无增无减焉。其中有五山焉。一曰岱舆,二曰员峤,三曰方壶,四曰瀛洲,五曰蓬莱。其山高下周旋三万里。其顶平处九千里,山之中间相去七万里,以为邻居焉。其上台观皆金玉,其上禽兽皆纯缟。珠玕之树皆丛生,华实皆有滋味,食之皆不老不死,所居之人,皆仙圣之种,一日一夕飞相往来者,不可数焉。而五山之根,无所连者,常随潮波上下往还,不是鳌峙焉。仙圣毒之,诉之于帝,帝恐流于西极,失君圣之居,乃命禺疆,使臣鼈十五举首而戴之,迭为三番。六万岁一交焉。五山始峙,而龙伯之国,有大人举足不盈数步而暨五山之所。一钓而连六鼈。合负而趣,归其国,灼其骨以数焉。于是岱

奥、员峤二山流于北极，沈于大海，仙圣之播迁者巨亿计。^②

98 汉以后的五百年在中国历史上是燃烧着宗教热情的年代。人们大量描绘着人类世界周围的海上三神山。它们已显示了印度影响的痕迹，刚才所引的故事已被认为是如此，至少神鳌负山就已显示了印度的影响。环绕“九洲”的大洋据一般人看来，似乎点缀着这些纯粹的幸福之地。它们形成的链环是太阳经过的地方，它们的大小与地理位置也越来越被人们审慎地、精确地描绘出来^③，事实上绘出所有这些岛屿或神山的图是不难的，这些观念产生是因为这些岛屿就是山，正如谎言所暗示的。和以前祈求福地的实践相对照，此时则采取通过天上的飞翔来到达福地的行为方式。最近的岛屿也有千百里，因而任何人都不能到达，除非他是神仙才能依靠双翼的飞翔才能到达福地。

但当描述的福岛数目大量增加时，对那儿情景的描绘则变得更平淡无味了，没有实在内容，往往用原先的岛屿之名作为题目，如“蓬莱”，大量的记载叙述都显得缺少情感，毫无艺术感地被牵强附会地连缀成篇。这些描述因而只是一些神话、鬼怪故事、哲学以及伪科学理论的断简残篇。为它们在创造所谓天文探索的兴趣时，它们从来也没有考虑过真正的科学知识结构。在很多情况下，我们不再去处理关于天堂的记载，而是要分析文中表现的完美的普通国家，这些国家具有我们熟悉的国家机器中的统治者和官员：“居民的风俗与吴人相像”（吴，中国东南沿海地区）。再如，在这样的记载中还这样简洁地写道：在其他方面每件事和中央之国一样^④。绝大部分情况下于中国而言，这些岛屿只是作为地理名称而存在（即如《列子》中的古莽国，阜落国一样），也或者是科学理论的通俗呈现而已。天上和地心四个方向的五个天堂作为一个范例，据其占主导方面的色彩和材料（黄、绿、白、红、黑）早就被认为是五行的王国了。总的说来，能够唤起读者对天堂回想的还是读者看到的对获取长生不老的方法审慎而精确的描绘，因为如果没有这些求仙得道的方式，天堂般的国家就不会存在了。尽管在描述中加上了新的长生不老药仙丹，增添了诸如仙草，或者珍稀的犀牛角之类的药膏，但它们也还流于陈词滥调，没有一个形象具有山

涧溪流般的清新与活力。事实上,在更多情况下,它们只是无力的模仿。我们看到传送给入幸福的小溪流取代了所有居于中央而滋养人生命的泉流。这些小溪中充斥着成千的珍奇物品,而且在描述上通常用这样的枯燥的模式化的语言,“……啊,有一个泉叫……他喝了泉水后就成仙了。”^⑤

与人间天堂的膨胀相比——这种膨胀日益受佛教的间接影响,显然,对天上的天堂的描绘还是极少的,原因是多方面的。尽管从汉以 99 来天堂的存在一直是人们信仰的主要内容,但这也是可能的——天堂的开放性使人们很少能想像真实的世界。更早一些时候人们迷恋于穿越云中山峦而到达天堂,而不是成为云中宫阙的一分子。另一方面,云雾缭绕的天堂般的山峦是天国的一个区域,它还有其特别之处,即根植于现世。《淮南子》中即提到过这一罕见的山峦,据说它与天国联通,形成上天与下界之间的一座桥梁^⑥。

稍后,银河也被看作类似于桥梁的连结物,因为它被认为是大海向天国的延伸。如诗人、文人张华在所著《博物志》中,用精神的笔触这么写道^⑦:

旧说云天河与海通,近世有人居海滨者。年年八月有浮槎去来,不失期。人有奇志,立飞阁于槎上,多斋粮,乘槎而去,十余日,日中犹观星月日辰。自后,芒芒忽忽亦不觉昼夜,去十余日,奄至一处,有城郭状,屋舍甚严。遥望宫中多织妇,见一丈夫,牵牛,渚次饮之。牵牛人乃惊问,曰:“何由至此?”此人具说来意并问此是何处,答曰:“君还至蜀郡,访严君平,则知之。”竟不上岸,因还。如期后至蜀,问君平,曰:“某年月日有客星犯牵牛宿,计年月日正是此人到天河时也。”

这是一段在早期的古典文献中很少见的文字,在这段文字里不仅描绘了云中世界,而且也描述了彼岸天国。《列子》中也可见到。一度周穆王这个伟大的上天与下界之间的漫游者被赋予了超人的经验。《列子》中记载了周穆王宫廷中受其崇拜的术士“化人”,这些术士提出 100

许多使周王满意的要求，周王倾其所有珍宝为自己建成一座“中天之台”，给他们提供了芳泽娥媚，珍馐美饌、艳服华裳，而所有这些也都没有辜负方士们对幸福生活的期待。接着《列子》写道：

謁王同游。王执化人之祛，騰而上者中天犹止。暨及化人之官。化人之官构以金银，络以珠玉，出云雨之上而不知下之据，望之若屯云焉。耳目所观听，鼻口所纳尝，非人间之有。王实以为清都紫微，钧天广乐，帝之所居。王俯而视之，其宫榭若累块积苏焉。王自以居数十年不思其国也。化人复謁王同游，所及之处，仰不见日月，俯不见河海。光影所照，王目眩不得视，音响所来，王耳乱不能得听。百骸六藏悸而不凝，意迷情丧，请化人求还。化人移之。王若殒虚焉，既寤，所坐犹向者之处，侍御犹向者之人，视其前，则酒未清，肴未晞。王问所从来，左右曰：王默存耳。由此穆王自失者三月而复。更问化人，化人曰：吾与王神游也，形奚动哉。且曩之所居，奚异王之官，曩之所游，奚异王之圃，疑赘亡。变化之极，徐疾之间，可尽模哉。^⑨

对上天的恐惧和对大地的深情

天国观是盛宴后的狂欢，因为与人间天堂相比，不管是有意识还是无意识的，在任何地方，天堂都被人们体会为彼岸的超卓的极富自然力空间。不是被人们发现或重新发现的天堂里的生命，而是天国里的生命它要求一种完全不同的存在方式，即“飞翔”的特性，也是惟一的大自然不能给予人类的运动方式。中国的故事和传说都把天国作为幸福的处所，因而这就非常清晰地以人们喜欢的形式反映了正在改变中的价值观，概言之这一价值观是哲学与超然存在的一致。在《庄子》一书后面的一些篇章中讲到在超越尘世的天空中的漫步，或者讲到人死后的幸福生活，有着一一种真正可以理解为彼岸世界的东西，而

在《庄子》的前些部分中任何一章都未发现。但中国人的思维明显地指向现世世界,因而只有在短暂的过渡时代,才会承受上天下界两个世界的分离。准确地说,在天堂的描绘中,再度采取了与现世相结合的方法。从一个难以想像的,超绝的梦中形象到一个几乎令人尴尬的真实的地理上可以标明的地方,这种变化可以通过它们所有的过渡形式而考察到。如前所述,天国逃脱了这种人们难以理解的命运——使天国变成了被人们殖民的,可以度量的、计划的事物,因而它是一个无懈可击的超自然的空間,但这并非其存在的原因。准确地说天国被人们遗忘,它不比那连绵的岛屿和山峦更能满足人们的目的。无数的时代在圣人的传说中描绘着天国的主人身着华服来到人间倾听天籁,他们显然是从上界来的;同样,已经成仙的圣人们在“光天化日”之下从山中来到地上已屡见不鲜。但很多实例中都很难看到天国是否就是他们真正的家,或者也很难看到他们并不仅仅是通过驾云来缩短遥远的人间天堂与人们居住的陆地之间的路程^⑨。

在古老的年代,人们对域外世界的设想是通过对现世朴素的认同开始的。将近周代末年就对真正的超俗事物有了好感,尤其是在与死亡相关联时。汉朝则产生了进一步的差别,一度曾通过把超绝脱俗的东西置入现世来制造某种天堂与人世的合成物,给人留下深刻印象的是后来陪葬品的渐渐的变化。这种进步性变化是把天堂置入人间的说明:商以前伴以活人、动物以及符号,因为在商以前,书写还不为人所知;在商与周早期,容器上有了文字说明。这种方法一直沿用至汉朝。汉时使用这些东西的模型、仿制品,一度将它们放进坟墓,例如,人、祭文都用陶土制成以代表真的实物。在实际操作中,还增加了以前没有放进坟墓的物品,如房屋、庭院。坟墓本身也是一所房屋,用石头精心建造,装以墙饰,浮雕、彩绘。公元头四个世纪里,建筑了无数这样的墓穴,墓穴中塞满了陶俑,一直沿袭到唐朝,只不过是更为精美的形式来制造了(如唐三彩马)^⑩。它们表明彼岸世界是多么近,某种程度上,每一个愿望、每一个想法在现世还是纯粹的精神的,在彼岸世界里自动地就成为现实了。

因而,人们还尽力地把天堂与人间连在一起做出很大努力,尽管

这时还不能认为天堂与奇异的地下世界一样生动。而从道教观念的发展中可以看出——对于道教来说,“长生不老观”、“求仙”已成为其天堂观的核心。汉语中的“仙”一字,词义在开始与后来产生了非常有趣的发展,它表示两个完全不同的意义。据其语音来看,这个字和“升”相关,事实上与“升”字等同。“升”,“升到空中”,在书写上,二者之间惟一的不同,“仙”这个字后来意味着“长生者”,书写上仍可看出“人”的意思来,这在早期的文本中也得到了证实,于是也就意味着一个能够飞翔,意味着这个人有奇异的双翼,人们常常把他想像为全身披着羽毛,但最初他并未被赋予特别的智者的品质^②。只在公元前四世纪、公元前三世纪,人们第一次感到了彼岸世界的存在,彼岸世界作为一个独特的区域于一两个世纪之后再次失去其重要地位。只有“仙”,这些飞翔的永生者成了富有意义的关键性形象。例如:他们成为两个世界之间的信使,但并不像我们西方文化中的天使,其实质性差别在于——在中国,人们日益相信人也能成仙,从而在两个方面超越了现世,一是通过摆脱地球引力的控制飞升起来,二是控制死亡^③。

这样的期待并不局限于文人阶层,而且将整个时代(公元2—4世纪)都打上了印记。直到接下来的很多个世纪,直到今天,还没有真正地消失。因而从某种意义上讲,道教走了一条迂回的道路,因为保存生命的愿望已是古代道教产生的诸种原因之一^④。生理学技术在《老子》和《庄子》中已经以药物治疗的形式出现,这时道教中再度极为盛行斋戒及气功训练。有时甚至连房中术也意味着使身体“轻盈”,而这与人们这样的信仰有关,即人们相信人死的时候有两个灵魂,一个是暂时附在身体上的叫“魄”,一个是永久属于精神的叫“魂”。另一方面给人深刻印象的是,道教的非道德性伦理教化太玄奥,不允许人们回到一种纯形式的教条中去。当然,结果是多方面原因造成的,偶而,它们对道士的身体修炼也给出了两点理由:或为了从病中康复,或进入仙境。为了达到这些目的中的任何一个,据信要进行两方面的努力,不仅要进行某种修炼,而且要具有一种经典的道教圣人仙风道骨的气质,这就意味着要离开尘世,在与世隔绝中保存生命活力,后来,“仙”这一词采取了新的书写形式,更合乎伦理地建立了“长生不老

观”，其最终被人们接受占据优势也许部分由于这个字易书写，以一种可视的，十分醒目的形式表达其意义。它兼有“人”与“山”的特性。因而它具有吸引人们的双层意思，它指涉的不仅是在山中寻求隐居之所的人，而且指涉在天堂般的山峦与岛屿中发现幸福家园的人。 103

传说显然描述了人们抵达天国的情况，甚至很容易看到在传说中，地球引力渐渐征服仙人的情况，看到他们穿越云层的飞行成为云中漫步。到达天国极少被看作是到达另一个完全不同的生存状态的过渡，而是被认为是到另一个国度的旅行。与“西王母”的宫廷相似，这些国家具有的惟一特点，那就是欲望和价值，而这二者就意味着永生。在这一联想中非常具有典型意义的事就是，许多故事都讲到追寻新世界的“仙”人们，他们的愿望就是把极多数物品占为己有，供自己使用，甚而有“一人得道，鸡犬升天”的说法^⑤，这可与前述的风俗即把许多物品的模型放在墓穴中供死者享用进行朴素的类比。为了摆脱尘世的束缚，把所有的束缚之物在海潮冲来时全部抛在彼岸，从而得以离开，这些已非道教获得幸福的关键要素；而是更接近于其反面：成仙就获得了永生的承诺，但确切地说还必须是人间的生命，至少还像以前一样是生活在人间的生命，这才是幸福的关键。在一些关于仙人们的传记中，表现了人们对天国形势的怀疑，人们对于云端天国稀薄的空气感到可以理解的畏惧，在那里——用最真实的词汇来写——那就是极大多数圣人发展了“等级制度”，出现了人间的统治关系，与人间令人沮丧的相似。我们在《神仙传》中一则仙人的传记材料中可看到这一点（自然完全是传说）^⑥：

白石生者，中黄丈人弟子也。至彭祖之时，已年二千余岁矣，不肯修升仙之道，但取于不死而已，不失人间之乐，其所据行者正以交接之道为主，而金液之乐为上也。……亦时食脯、饮酒，亦时食谷，日能行三四十里，视之色，如三十许。人性好朝拜存神，又好读仙经及太素传，彭祖问之曰：“何以不服药升天乎？”答曰：“天上无复能乐于此间耶！但莫能使老死耳。天上多有至尊相，奉事更苦人间耳。”故时人号白石生为隐遁仙人，以其不汲汲于升天为

仙官而不求闻达故也。

对于道士们的想像力来说,这样的“隐遁仙人”的存在比“白石生”更多。“隐遁仙人”这个词有着矛盾的意义,但也丰富了道士们的词汇。事实上,对“仙”这个字显然有两种描述,对它们的发展也进行过讨论,这两种描述就是与“天仙”成对照的“地仙”的发现^⑧。现世的圣人们则象征性地表现了他们对彼岸世界自愿摒弃,这种摒弃不失悲剧性因素。因为它建立在某种伪善的基础上,这种伪善正如前所述内在地削弱了道教,不亚于“仁”的观念与“法”矛盾的伪善的结合削弱后来的儒教。道教则力图将现世短暂、有限的幸福与长久、无限的彼岸幸福结合起来,且把自身置入这样的处境。但不久,在这样的处境中,蓄意欺骗、纯粹欺骗以及感人的幻觉紧随着这种含含糊糊、逃避性的想法而来。

编纂传记的方式是仿效儒教传记的,但道教的这些传记并不像在儒家传记中那样有普通人的传记,它们有着与众不同的开始,同样与众不同的结尾,对社会产生了明显的影响。准确地说,此刻这些传记便于道教了解自己,因为对道教来说是有趣的。在人物传记中,他们过的生活给人的感觉是如同阳光普照,山泉流泻。这也显示了天堂观已受到了怎样的歪曲,儒者与老子的道家生命观异乎寻常地结合,形成了长久地居住在山洞里的圣人只靠自己而活的含混不清的观念。他看起来是个年轻人,只偶而与凡人混在一起,对大量凡人的杂技表演感到震惊^⑨。这样的生命一点也不是真正的生命,也许不仅迷信的人感觉到了,而且不久受过教育的人也明显感觉到这一点。像“白石生”这些人他们不愿为了隐居生活的艰难困苦而放弃现世生活的快乐,不会去误信那些关于彼岸世界的记载,对他们来说,所有其中列举的生命都是此时此地的生命,死亡不再是神秘的过渡。死亡被缩减为一种病,人们认为这种病可以像其他病一样可以治愈。

从这个基本态势即炼丹术的发展来看,最终人们对彼岸世界冷落了,因为现在人们甚至企望在现世也可以发现长生不老的仙丹。基于这一点,它已无可争辩地成为天堂最伟大的物品,而且它提供了探寻

长生成仙的原动力,秦始皇、汉武帝都曾做过这一探寻。道教的世俗化继而并不仅局限于“通俗道教”,在通俗道教里,圣人们,个人化的观念,诸种自然力开始形成一个大神;它还表现在显然是严格科学化了的炼丹术中。公元三世纪开始,其理论公理已成为传达许多冷静的中国文人信仰的文章。对于不幸又不幸的死亡的控制,以及隐含于控制中而获得的幸福的实现,在道教发展中经历了一个令人惊奇的变形,由接受英勇无畏的气概而战胜死亡的精神胜利被由药品治病养生的物质胜利取而代之。把所有这些观点熔为一炉的是中国哲人葛洪(284—363 年)^⑥,在其主要著作《抱朴子》的《金丹》中,他只讨论了炼丹术,而在《对俗》篇中,他描绘了现世圣人的理想行为。与早期的道士们相比,他对于社会不再是不合作态度。他只建议节制和谨慎、甚至描绘出作为人的山中隐士生活;隐士也间接地劳作作为对社会的救赎,这也是葛洪一直对后人产生影响的原因。他是非官方的官员,他的能力范围是“旷野”。葛洪撰写了许多仙人传记,包括我们引用的评价“白石道人”^⑦的传记。他从科学的、社会的、历史的方面与现世言归于好,因而道士们救赎的教旨也无关超自然因素了。 105

这种道教,不仅肯定了此时此地的现世,而且表现了对现世是如此爱恋以致永远不会摒弃它。它尽所有力量用个体去战胜死亡,给许多被儒教也引以为荣的神话人物灌注了新的意义,这在黄帝身上表现得尤其真实,黄帝与老子融合在一起形成了单一神性:黄老,他注定要在通俗道教中占据中心地位。彭祖,一个传说中的玛士撒拉(Methuselah)*,是另外一个这样的人物,在最古老的儒家典籍中常提到,我们在白石道人的传记中已见到了他。据说他已活了好几百年,但并不喜欢长寿,因为生命被硬拉长了,换句话说,生活状况并没有改变,从而没有什么不同。也许他是这一新的、更准确地说是已更新的道教形式产生的先兆。在那个年代编造的关于他的诸种传说事实上正显示了这点。它们再度显示了敏锐的怀疑主义,这种怀疑直指向“仙”的存

* 玛士撒拉(Methuselah),《圣经·创世记》中的人物,据传享年 965 岁,是非常高寿的人。——译者注

在,而天国生命很少会像凡间生命一样会得到人们的敬畏,尽管人们毫无妒意地认可了他。在葛洪撰写的收录了“白石生”传记的《神仙传》中,我们看到了一些相当有意思的章节,这些章节这样记载彭祖的生命观^⑩:

106 彭祖曰:得道者耳,非仙人也。仙人者,或竦身入云,无翅而飞;或驾龙乘云,上造太阶;或化为鸟兽,浮游青云;或潜行江海,翱翔名山;或食元气,或茹芝草;或出入人间,则不可食;或隐其身草野之间,面生异骨,体有奇毛,恋好深僻,不交流俗。然有此等,虽有不亡之寿,皆去人情,离荣乐,有若雀之化蛤雉之为,赆失其本真,更守异器,今之愚心未之愿也。人道当食甘旨,服轻丽,通阴阳,处官秩,耳目聪明,骨节坚强,颜色和泽,老而不衰,延年久视,长在世間,寒温风湿不能伤,鬼神众精莫敢犯,五兵百虫不能近,忧喜毁誉不为累,乃可贵耳。人之受气,虽不知方术,但养之得宜,当至百二十岁,不及此者,皆伤之也。小复晓道可得二百四十岁,能加之可至四百八十岁,尽其理者,可以不死,但不成仙人耳。养寿之道,但莫伤之而已。夫冬夏温凉不失四时之和,所以适身也,美色淑姿幽闲娱乐不致思欲之惑,所以通神也;威仪知足无求,所以一其志也;八音五色以玩视听,所以导心也,凡此者皆以养寿。而不能斟酌之者,反以速患,古之至人恐下才之子未识事,宜流通不还,故绝其源也。故有上士别床,中士异被,服药千囊,不如独卧。五色令人目盲,五味令人口爽,苟能节,宣其宜,适抑扬,其通塞者不减年筭而得其益,凡此之类,譬犹水火用之过当,反为害耳。人不知其筋脉损伤,血气不足,内理空疏,髓脑不实,体已先病,故为外物所犯,因风寒酒色以发之耳,若本充实,岂当病耶? 107 凡远思强记伤人;忧恚悲哀伤人;情乐过差伤人;忿怒不解伤人;汲汲所愿伤人;戚戚所患伤人;寒暖失节伤人;阴阳不交伤人;所伤人者甚众而独责于房室,不亦惑哉? 男女相成犹天地相生也,所以导养神气使人不失其和。天地得交接之道故无终竟之限,人失交接之道故有残折之期,能避众伤之事,得阴阳之术,

则不死之道也。天地昼离而夜合,一岁三百六十交而精气 and 者有四,故能生育万物,不知穷极,人能则之可以长存。

彭祖对具有节制的性行为给予较高评价,这使他成为我们前面反复提及的道教房中术的奠基人。但这很可能是真实的——在世界各地,这一类型的建议是严格的学术著作的成果,认为房中术是建立在难以置信的复杂、费解的说教基础上,这些说教当然没有给人松散的印象,而是包含各种各样的抽象的反映并由此而称出其分量。其核心是频繁的肆无忌惮的性欲使男性增寿,而在行使房中术时,女性则吸收使人长生的神圣的“阳”元素^①。此处归结于彭祖的这些事情反映了相对早些时候的传统,然而它也暗示这样的早期传统很少或没有与我们在这一讨论的后来传统有共同之处。在他的教化中,谈到了性欲在和谐中得到完成,却不受到法律制约。通过对“天与地”的仿效,人们不仅可以经历长寿,而且经验快乐。因为在几乎所有汉文化源头中,对于人的幸福状况的描绘是冷静的、迂腐的、弃绝世俗成分的(惟一可能的例外是《列子》中的一些篇章,但也许晚至公元三世纪时,它们就开始受到外国的影响)。在这个段落的讨论中,仍有一种暗示,爱的欢悦也许存在于这些事物中——这些事物是彼岸世界所没有的。

使道士们失望的是,房中术规定食用的食物、气功技术并不比炼丹术更能摆脱死亡。是否永生的生命最终会在天国或人间发现,对这个问题的回答表达了对此时此地生命的极为具体的态度。人们已作了无数的阐释来说明这一事实,不仅仅只是描述道教真人曾经成仙,而这除了他做的努力外据称还有许多的理论问题。在通俗的故事传说中,总是有这些事情——极小的疏忽或巨大的阴谋,或者是把即将大功告成的炼丹士的大锅颠覆的嫉妒心,或者在不屈不挠的斋戒后使刚开始升在空中的身体从天空中重重地跌落在大地上^②。在文人们中间,葛洪^③并非惟一这样设想的人;不是丹药,而是伦理道德也许是成仙的决定因素,或者也可以这样说,杂质、污秽之物会使丹药受到污

信——道士们只是到山中继续过无人打扰的生活,在后来的许多年头里,不时被进入深山的游人看见,道士们向他们吐露了真名。这种信仰留存的可能性是由于这一勇敢的理性跨越:死亡本身就是对死亡的控制,但不是以神奇的隐喻的方式存在,从而被《庄子》中的圣人觉察;而是以更为学究气的方式表达出来,如“尸解”一词则清晰地表现了这一点。如果说人们可以成仙,那么死亡就是一次必要的过渡。这种观点首先出现于公元三世纪写成的《后汉书》中,论述如下^④:“尸解即意味着一个人的灵魂已飞升到天界成仙,然而尸体却仍保存下来。”而后来的文本则增添了更为详尽的描述:“尸解者,假形而示死,非真死也。南真曰:人死必视其形如生人者,尸解也。足不青,皮不皱,亦尸解也。目光不落,无异生人者,尸解也。发尽落而失形骨者,尸解也。”^⑤

无数的传说陈述了这样的事实,在埋葬时棺材突然变得羽毛般轻盈,而当打开棺盖时,发现里面的智者已趁人不备升天了,只有衣服尚存,这就是金蝉脱壳般的尸解。这样的陈述在圣人传记中成为惯用的主题^⑥。这就意味着道教力图保存个体的生命,同时通过普通人与大自然的生命结合抛弃了超越死亡的观念。因而,道教也抛弃了其核心思想,结果是失去了自己。类似于其频繁的描绘及开阔的天堂色彩,文学作品中通过“尸解”而死亡的主题使得一度具象征性的道德观念具体化了。同时这些观念显示了无法衡量的低层次、低水平,结果这些观念失去了它们的意义,至少对受过教育的人来说是如此。一度,道家还通过炼丹术迷惑了一些文人,这些炼丹术代表了一种全新诱人的经验。但后来,他们对此失望了,而且放弃了它。当道教的天堂从遥远的天空以及现世之角落拉回凡间时,这些天堂顷刻间就转为尘世。虚无的波浪震荡着好几代从幻想中醒悟的知识分子,而这些理想观已家喻户晓,植根于人民之中并开始推动其实现。所有这些一度发生于此时——整个国家充斥着可怕的起义,毁灭性的杀戮,处于风雨飘摇之中,终而在外族入侵中崩溃,陷入一片混乱^⑦。

第三节 叛乱与和平

道家与墨家观念的融合

理想观不仅伸向世界之边缘的奇异国土上,而且后来被具体化了,与现世世界结合起来,因而呈现出一种难以置信的神仙故事的性质。还在很早的时候,它们就与关于边地的真实记载结合在一起。二者尽管偶而表面上有相似之处,实际上它表现了最初所涉及的理想观,比起我们刚才所思考的更为现实,更具有政治指向性。原先的道士们居住在遥远的边地,完全是超俗的,位于远离社会的空间中——对于受社会拓展受社会影响的区域来说这个空间是惊人的遥远,它们并非是真的隐喻而是对存在于人自身中诸种情况的描绘。这种境况中的某些事物已在前引的“穆王游于化外世界”中提到了,在后来道士传说中则越发明晰,在这些故事中到遥远的幸福边地旅游成为“心游”^⑧,但理想观与对边地的描绘二者之间的联系建立在真实记载的基础上,这种记载对于通行的社会制度——概言之,它并未涉及到对社会秩序的忽视——提供了一个可信的取舍。对照刚才所述,它们起初就是现世的;因而首先与墨家、法家而不是道家观念结合在一起。后来,渐渐地,道教盛行从而将自身导向与儒家的对立,至少在名义上是这样。就在自由传播的其他学派的思想学渗入后,道教变得兼容了。而此时道也把儒看作惟一的敌人,这个敌人把道教的叛乱、甚至可能形成的道教区域,严格说来都看作是荒唐的现象。道教发展了其政治纲领,但真正道的成分很微小。由对其核心思想的背弃,道教的现世形式在汉时日益进至前景,终于在公元二世纪建立道观来彰显自

110

111

己,其严格的组织兼有明显的墨家的特性^⑨。就在这孤注一掷中,道教终于得以幸存,而它更为纯粹的来世形式则已融入到虚无之中,或者说它在佛教中发现了一个新的家园。一直被认为是主张静修的道教,那时扮演了一个攻击性的角色,其潜在的作用在所有谋反运动中得到了发展。在公元头几个世纪,我们也看到了大量把此岸世界与彼岸世界结合起来的道教形态,然而后来这种类型的道教形态日益稀少。一方面,在对于遥远的理想国度的描绘中,人们做出了试图赋予天堂以一个特殊地理定位的努力(如我们前面所引);另一方面,我们也发现,人们试图把天堂的特性赋予真实存在的国家,很长一段时间,把岛屿看作幸福之地这个观点似乎只是一个理想的折衷,而当它位于大地时,它与人间还是分离的,当理想的世界进一步缩小时,一个更为理想的地方发现了,这就是“洞穴”,或者更准确地说是“洞天”。洞穴比岛屿更靠近人间。后者与“山”的观念联系在一起,那是道士们古老的避难所;而洞穴也是很难被人们发现的彼岸世界,其魅力和岛的魅力一样不易丧失。

为了给道教“现世”观念一个正确的评价,首先必须得回到古老的、没有混杂其他学派的道教原始资料中,与之相联系,最使人惊奇的材料是官方的《后汉书》中对“大秦”这方的描述,从地理上来说,这个地方很快被证实就是罗马帝国,正如很久以来中国文人们所认为的那样,此材料中较有意义的段落征引如下:

大秦国……地方数千里,有四百余城。小国役属者数十。以石为城郭。列置,皆堑堊之……所居城邑,周围百余里。城中五官,相去各十里。官室皆以水精为柱,食器亦然,其王日游一宫,听事五日而后遍。常使一人持囊随王车,人有言事者,即以书投囊中,王至官发省,理其枉直。各有官曹文书。置三十六将,皆会议国事。其王无有常人,皆简立贤者。国中灾异及风雨不时,辄废而更立,受放者甘黜不怨。其人民皆长大平正,有类中国,故谓之大秦。……其人质直,市无二价。谷食常贱,国用富饶。邻国使到其界首者,乘驿诣王都,至则给以金钱。其王常欲通使于

汉,而安息欲以汉缯綵与之交市,故遮阹不得自达。至桓帝延熹九年,大秦王安敦遣使自日南……或云其国西有弱水,流沙^①,近西王母所居处;几千日所入也……十里一亭,三十里一置,终无盗贼寇警。而道多猛虎,狮子,遮害行旅,不百余人。齐百器,辄为所食。又言有飞桥数百里可度海北^②。

这份记载表现了几个方面的内容。尽管于其中发现许多对于其他国家和地区的简略描述,但某些具有想像性的详尽的细节部分显然是历史的,在这个段落中所表达的羡慕之情也是引人注目的。显然,文人们也从旅游者的故事中收集信息,试图以此作为对照中国的镜子——正如后来的基督徒以及启蒙哲学家们用他们 18 世纪欧洲理想化了的的中国形象来看中国一样。在后来官方的朝代史中,通常几乎逐字逐句重印《后汉书》中的这一段,在文章一开始的描述中就表现了这种倾向。这一仿佛插入《后汉书》中的奇异故事向我们描绘了这个国家靠近太阳升起的地方,可以说是远离中心的地区,显然被世界所摒弃,记载中还说这个地方太阳、月亮、星星像在中国一样在天空运行^③。进而记载中还提到,其西部海岸线与中国海岸线方向相同,包括山东半岛伸向渤海的特点都是相同的^④。大秦因而就是中国边界弯弯曲曲地向西的延伸,显然通过对这个国家的命名就可得到有说服力的证明。这种自我命名决定了把其他所有国家的名称抛在一边,而用自己的喜好,显然是关涉中国的名称来给其他国家命名。“秦”是中国的朝代名称,在强有力的短暂的秦始皇统治时,中国在中亚与西亚地区就成为众所周知的国度,“秦”这个字也许是“中国”(China)的派生词,加上了一个“大”字从而与先前的“秦”有了小小的不同,这个字是为周衰落、汉兴起时人们的理想这个目的服务的;“大秦”这个词代表这样的国家——对某个社会阶层来说,一个不同的、更好的中国。必须承认“秦”引起了西方的注意。当然这并不是偶然的,这是由中国自名为法家者而为,他们迈出的这一步成为儒家这一派路上的荆棘,即它强调社会秩序的不同特性(有特色的是这些不同特性也建立在“民”的基础上),然而,它作为一种模式于中国是合适的。

在漫长的极度痛苦的挣扎中,汉室衰亡了。这种痛苦的挣扎贯穿整个二世纪及公元三世纪之初。在新兴贵族各派之间展开了连绵不断的战争,宦官也参予了这些冲突。那时,离古老的秦世袭领地不远的西部,建立了范围较小的道教统治区域,它幸存了好几十年还采纳了许多类于理想中“大秦”的措施。这个区域位于今天山西省所在地,兴盛于公元 186 - 216 年。其创立人为张鲁,当然关于他的教化要追溯到“道家始祖”张道陵(34? - 156 年),人们认为他们是汉建立之初高官张良的后代。张鲁第一次描述了道士们如何延长生命的实践,这一记述完全具有历史可信性^⑧。正如张道陵一样,张鲁宣教其实是把好的身体修行与道德修行以一种引人注目的形式结合在一起。他宣扬所有的疾病都是由恶行带来的报应,而这些痛苦经过深深忏悔就可得到疗治。这种忏悔存在一种道教仪式中。为了使这些人得到治疗,张鲁要求每人奉献五斗米,这一习俗使这一政治性宗教以“五斗米道”而得名,此名称于是被载入史册。

神奇的治疗物的狂热信徒们渐渐成为新的国家的子民——这是发生于后来的典型现象,即政治性的宗教运动,导致了许多组织的产生,使人生动地联想起墨家学派的诸种观点以及刚才所描述的理想的大秦形象。墨家的成分显然存在于为实践理性推动的精神信仰中——政府要有纪律严明的军队,而不是由“教师爷”与“巫师”组成的官僚机构,然而又要采取温和的态度,更重要的是要建立社会公益组织。后来,还提到了“公众之家”。它们似乎建立了某种公共生活的中心。食品就放在公众之家前,外来者可以吃到随便付费的食物,人们可以尽取所需。对犯过的人惩戒办法则是制定三项为公共福利服务的措施作为量刑时对人的惩罚,其中还包括把修筑公路作为课税的办法,计量课税任务的轻重大小依其修筑公路的距离而定,如每个劳力需完成一百步的筑路工作。偶尔,祭师也召集人们来忏悔,每个参与者让众人知晓自己的错误并志愿名参加公路建设^⑨。

114

这些组织机构与“大秦的”的理想之间的联系确实是间接的。然而又是很明显的,在某些听起来同样堂皇、响亮地表示诸行政单位的词以及官方史著《三国志》对驿站的描绘中,可以看出这种联系是至为

紧密的,人们认为道教描述的“公众之家”就是大秦的驿站^⑧,但这间接联系非常复杂,因为在对“大秦”的描绘中,我们看到一半是对墨翟的理想国度的记述,一半是张鲁所认识到的国度。这包括收集大街上传唱的歌谣,从而不断给皇帝提供人民要求建立民选君主国家的信息。墨翟举早期圣明皇帝作为例证,他鼓吹这种制度,反对儒家建立于家庭观念基础上的世袭君主制。

在何休的作品以及《礼记·礼运篇》中,我们已可看到道家与墨家在理想国家观念上奇特的结合^⑨。在《吕氏春秋》中的一些篇章中,这种结合表现得再明显不过了,非常有意思的是,这本书包括了公元前四世纪及以后的一些文章,人们认为它把各不相同的道家形式结合在一起成为其总汇,其中有一段讲述了大量的名人轶事,显示了它对墨家的影响,也证实了它的民选君主的要求:

尧有子十人,不与其子而授舜,舜有子九人,不与其子而授禹,至公也^⑩。

在选择官员上也是这样,由“公”的原则而不是个人关系决定某一官职的合适人选。以下将引述刚才所提到的轶事,在这则轶事中盛赞这样为公的原则:

晋平公问于祁黄羊曰,南阳无令,其谁可而为之。黄羊对曰,解狐可。平公曰,解狐非子之仇耶?对曰,君问可,非问臣之仇也。平公曰,善。遂用之。国人称善焉。君有闲,平公又问祁黄羊曰,国无尉,其谁可而为之?对曰:午可。平公曰?午非子之子邪?对曰?君问可,非问臣之子也。平公曰:善。又遂用之,国称善焉。孔子闻之曰:善哉,祁黄羊之论也,外举不避仇,内举不避子,祁黄羊可谓公矣。^⑪ 115

下面一则故事则显示孔子不再是明星般的人物,而是公开引入了墨家英雄,并且使“为公”这一点显得更为深刻:

墨者有钜子腹䵍居率。有子杀人，秦惠王曰，先生之年长矣，非有它子矣，寡人已令吏弗诛矣，先生自以此听寡人也。腹䵍对曰：墨者之法曰，杀人者死，伤人者刑，此所以禁杀人也。夫禁杀伤人者，天下之大义也。王虽为之赐，而令吏弗诛，腹䵍不可不行墨子之法，不许惠王而遂杀之。子人之所私也，忍所私以行大义，钜子可谓公矣。^⑩

“公”原先意味着“公了”，但早些时候就已具有更为普遍的意义：“政府的”、“国家的”——某种程度上，人们称赞为“公”的精神，这里的“公”与法家有了细微的差别。因而这则故事与秦国的事件相联系很可能并不是出于偶然。这位钜子具有清教徒式的严格，如墨翟学派要求他们自身实行苦行、苦修一样，它们反映了一种态势，也许是类似于“五斗米道”祭师的态势——当祭师们召集徒众检查他们信仰的诚意时，“五斗米道”的祭师们就充满了活力。纯粹的道教基本理论其内容首先是墨家对“为公”美德的重视，注重现世的道教发现了这一美德，这在《吕氏春秋》中屡见不鲜。第一，它的论述与老子《道德经》相联系，其中论述的“不仁”在《道德经》第五章（天地不仁）中就已讨论过^⑪。第二，如前所述，汉时一种道教试图通过个体来延长生命倾向显得十分重要，通过黄帝之口得到表述，最后黄帝与老子结合在一起形成了神人黄老的形象：

天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也，行其德而万物得遂长焉，黄帝言曰，声禁重，色禁重，衣禁重，香禁重，味禁重，室禁重。^⑫

116 这一防止人们走极端的告诫在“五斗米道”中也起了重要作用，例如，那些吃了放在“公众之家”食物的人，如果食用量超过其身体所需量，那么所有持“公”精神的人们将访察他的病情^⑬。为“公”不仅是极普泛的社会原则，而且是自然的法则，下列从《吕氏春秋》中引述的段落再度清晰地说明了这一点：

昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣。平得于公。尝试观于上志，有得天下者众矣，其得之以公，其失之必以偏。凡主之立也生于公，故鸿范曰，无偏无党，王道荡荡；无偏无颇，遵王之义；无或作好，遵王之道；无或作恶，遵王之路。天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私一物；万民之主，不阿一人，伯禽相行，请所以治鲁。周公曰：利而勿利也，荆人有遗弓者，而不屑索，曰：荆人遗之，荆人得之，又何索焉。孔子闻之曰：去其荆而可矣。老聃闻之曰：去其人而可矣，故老聃则至公矣。^④

太平和军事的均衡

“公”的概念在《吕氏春秋》中如此焦躁地发展着，以致使它成了具有中国社会主义传统的开山之作的明证^⑤。它与“等”的观念具有饶有趣味的联系。在《礼记·礼运篇》中，一种儒家的气息显而易见，这两个词交替使用。因为“公”确实是一个墨家的词语，是以具有道家色彩的“等”为代价而得到强调的。墨家的成分在盛赞大同时代的文本中更为明显地表现出来，这是儒家不可理解的。而《吕氏春秋》则通常被认为是道家著作。然而，这一关系中更为重要的是《礼运篇》里关于理想的文章中，提到了另一个也起了间接作用的概念“平”。因为《礼运》中描绘的“大同”之后的年代将被人们铭记，这个代就是“小康”时期。应当承认的是，在理想的境况中，“为公”的精神被抬高到政府准则的高度，但此一理想情势不是“小”康状况，而是和平。这种和平并没有冠之以“康”的名称——“康”有“健康”之意，而是冠之以其基本意义有“水平”等意的“和平”的名称。在这个关键性的概念中（这一概念出现于《吕氏春秋》的另一篇中，研究音乐近乎神奇的影响，它使音乐具有至高、至大、“太”的特性），两个基本的术语结合了。不管它打上什么印记，有什么差别，它也包括首先对“伟大的秩序”有敬意的法

家思想,和平与平等是使中国人思想与理想社会的观念永远结合在一起的两个动因。在中国历史上“太平”这一词语被互相有激烈冲突的知识阶层使用着,“太平”的观念具有一种可见的阴影:它关注某种自然和社会的熵,而这熵将通过消灭不平自动导向一种普遍的和平(自然,不平观涉及了广泛而不同的形式)。

据推测,“太平”这一词首先出现在刚才所引的《吕氏春秋》的段落中^⑧,而《庄子》一章中也提到“太平”,它是自后来的汉以来文本的所有特征。^⑨另一方面,在秦朝“较高的和平”的观念已显然成为普遍知识。无论怎样,公元前 210 年秦始皇为此树立了一个标志,富有特征的是这个词语给人的感觉是对等于“皆遵度轨,和安孰勉,莫不顺令。黔首修法,人乐同则,嘉保太平”。“太平”的意义也即在此。^⑩在史著《史记》上记载的铭文里反复引述,它也给五帝时代赋予和平的特征(尽管,也许是有目的的,它通过变化的文字形式来描述五帝时太平的特性)^⑪。不久的公元前 2 世纪中期此书写成时,许多哲学家和政治家就已试图垄断对这一概念的运用与阐释,如董仲舒,在描绘发生于长治久安国家中温和的自然现象时,就用了“太平”这一词语:

太平之世,则风不鸣条,开甲散萌而已;雨不破块,濡叶津根而已;雷不惊人,号令启发而已;电不眩目,宣示光耀而已;雾不塞望,漫淫被泊而已;雪不封陵,弭害消毒而已。云则五色而为庆,雨则三日而成膏,露则结珠而为液,此圣人在上,则阴阳和而风雨时也。^⑫

即使董仲舒所记录的预示吉兆的天气现象不发生,某个时期的统治,尤其是文帝统治时期(前 179—前 156 年)也被历史学家所认为是“太平”时代。持怀疑论的哲学家王充(27—约 97 年)将之看作对“太平”形势完全不必要的神化,且这神化是由社会赋予的^⑬,而达到人间的理想的状况继续与预示吉兆的人们所喜欢的气候相关,没有它,幸福(它依赖于物质因素)确实是难以想像的。由于频繁地、相当肤浅地使用“太平”一词,自然使它丧失了其准确性。而在汉朝时,它通常最

多只意味着“仓禀实”、“五谷丰登”，正如董仲舒对此词的使用一样^⑨。

但除了以这个词为建立国家政权服务外，许多叛军也使用“太平”一词作为他们叛乱运动所要实现的理想。当保守派关注“和平”因素时，革命派则对“平等”的方面感兴趣。“平”这一词仍保留其原先的意义“水平”，在《列子》中对北冥之地的描述中得到最确定的证实。此处，不仅盛行社会平等，而且盛行四方的领土完全持平的现象。这个地方位于齐国之北，可以说此地往北的地区不仅是道的中心，而且正是特别关注“平等”问题的道教形式的中心。所有这些都显示了道教平等的愿望与“太平”这一概念之间的联系。当然这并不是说，革命派对“太平”不感兴趣，而是对他们来说和平不仅意味着平静，而且也意味着平等。对于他们而言，没有后者，和平就只是一个欺骗性的没有活力的事物。因而他们期待着为真正的“太平”创造条件的战斗。

回溯到古代中国最大的一次农民起义黄巾军起义中，这些思想就已存在。这支军队于公元 184 年建立于秦的所在地^⑩。这支假托黄帝圣旨，头裹黄巾的农民起义很快被镇压了，但它动摇了汉朝的统治，它的领导人是张角。回溯到张梁的时代，张角是与道教保持特别关系的张氏家族的成员之一，家族余脉一直延伸至此。某种程度上他就像后来的张鲁，用非同一般的治病方法为自己召集了一大帮追随者，其真正的成功应归功于那个时代，其时灾害频仍，瘟疫流行，人民流离失所，他称他的治疗方法叫“太平道”。它纯然是不可思议的，与社会道德没有一点特别联系，正如张鲁的情况一样，它还与“大秦”的理想国家保持明晰的关系。张角用纯粹军事化的形式组织人民，将下属分为三十六“方”。进一步分为“大方”、“小方”来领导。他称自己为“天公将军”，而他的两个兄弟则称“地公将军”、“人公将军”。

在黄巾军的年事组织中，我们可以看到这一现象——它表现了无数后来被证明是具有中国农民运动最重要特征的元素。相当有趣的是，其形成基础不是所谓的由背后的世界观而形成的特殊作战态度，而是对一贯的同样对手——如儒家——不变的基本态度。在中国，只有法家从一开始就有尚武倾向，而墨家的传统则含糊不清，事实上它是真正主张反战“非攻”的。只因为它主张通过发展防御设施来反对

侵略战争,所以其中的类似战争的因素仍起了间接的作用。这是自然的——道家极度个人化,极度虚静的理想隐含着较少的尚武精神。当道家部分地摒弃了其欲望而从这个世界逃脱时,不经意首先向法家靠近,继而向墨家靠近,道家将其吸收的两家思想中潜在的尚武因素强化了。但如前所述,真正的原因显然是对不可摇撼的平民的儒教的摒弃。人们发现儒家把家庭作为其社会模式的基础,成为维持社会的平衡力,这就提供了平等与不平等之间关系难以改进的证据。一小撮年老者占据了金字塔之顶,而大多数年轻人则成为金字塔的底基。由于时光流逝,一切都自下而上地地在恒常的流动中发生着变化,使昨日的青年成为今日的老年。对这一等级秩序而言,惟一可供选择的是军事秩序,尽管在某种程度上而言情况是上下倒置的。在那些通过其制服来显示平等的人们中(甚至它包括用黄巾裹头,正如“黄巾军”一样),不是年老者而是更强壮的人(这也许更意味着年轻人)是天然的领导者。等级的上升不是时间与资历的问题,而是一个关涉个人功业与实际行动的问题。但其困难之处一直是并且继续是“居马上得之,宁可以马上治之乎?”(汉建立后,政治家陆贾所言^⑨)。因而在农民运动中会有规律地发生这样的事:取得胜利之后,军事组则的原则渐被遗忘。刚勇的武士们一旦达到了他们的直接目的,就非常倾向于放弃他们真正的目标,一旦和平得到保障,他们就感到他们的军服和武器是可笑的过时的。不管愿不愿,在他们老年时,他们改变了这样的原则,要求有永久的权力来安安稳稳地统治国家,然而这些是军事所不能提供的。

当然,更多的农民起义早就在他们有机会来完善他们的国家结构的观念之前,就被击败了。而张鲁在被传奇性的战无不胜的曹操(155—220年)击败之前,统治了其区域三十多年;张角则在其建立政权的当年就被击垮,尽管他准备了很长时间。张角选择甲子年作为起义发起年,因为它在年号上参考六十年一循环的农历纪年。与其愿望相反,不管怎么说,它没有带来新的开始,而是带给他们终结与灭亡。

在经过儒家之手的史著中,我们只看到其中含含糊糊地提及张角
120 的真正行动计划,除了提到这些而外,对于其政治计划几乎没有任何

评价^⑧。尽管《太平经》是不完全的,但这本从属于道教传统并作于齐国的著作流传至今,书中除了许多后来的通俗道教的资料,似乎还包含了“黄巾军”的训诫与教化。无论怎样,其书名《太平经》^⑨就已暗示了这一点。据记载,带有这个标题的书在黄巾军中起了重要作用,尽管它并不意味着什么,因为在成帝(前32—前7年)统治下,一本具有类似题目(稍长)的书被朝廷冷落,作为异端被摒弃,同样的过程在顺帝时(126—144年)重演了。而这本书正如我们今天所见的,除了其异端性的内容及其来自于异域佛教的外来形式(尤其是师傅与徒众的对话,佛教传入之前,在中国这种形式并不为人所知)——它们属于很早期的原始资料,至少它们仍传达了农民领袖们类似理念框架中的观点。由于这一原因,上二十年它成为大量亚洲研究的对象。在这些研究中尤其值得注意的是,所有这些都在今日中国得到贯彻^⑩。某种程度上,这些理想也许已为当代中国准备好了需要解决的问题,这些问题直到1965年才趋于得到肯定的解答,自那以后,通常又是采取更否定性的回答。对这两方面提出观点事实上是可能的,一方面大量的材料指向尘世的末世图景,指向对社会更新的期待——通过天国的引进,送来了改变社会进程的使者。另一方面,人们期待着的理想境况里仍具有等级制的社会只不过是以为一个新的阶段来取代旧的对立阶级而已,因而皇帝将会继续实行他的统治,而仔细看来情况是十分的相似。中国的当代学者们怀疑《太平经》的真正作者是从事手工业的儒官,继之他们认为毫无疑问的此书是叛乱农民所作,以致从一开始就认为农民运动是保守的而非革命的,这一点也被西方汉学家的冷静剖析所证实:“使我个人失望的是,它证明了……《太平经》并不表示这个词在现在的意义‘革命’。从这方面来看,它对皇帝的忠诚是绝对的,皇帝是一个惟一的超人,是世界的中心,正如董仲舒著作中的皇帝一样。”^⑪

这一特性确实已成为了问题的中心。不必认为《太平经》是儒生伪作,而须承认自从邹衍和董仲舒以来所采取的方向,在他们那里通过把自然现象和历史事件阐释为人事,从而可见人与自然间的区别是模糊的,而这一方向已深深地渗进道家思想以致其失去了更多的先前

- 121 的灵活性。宇宙社会、历史以及不相关的有害的压迫不断编织对应的一张网,这张网不仅不能产生新的领悟与洞察,而且事实上阻止新的领悟产生,处于这张网的宇宙社会、历史、压迫而产生的同一功能机制的这一趋势,把理想国家的构想变成死板的陈词滥调。这些陈词滥调必须有与儒家的陈词滥调相似处,因为二者的理论基础是一样的,这就是阴、阳二元,天、地、人三位一体,金、木、水、火、土自然五行,以及类似的诸种严格而刻板的模式。这就是为什么《太平经》对人们最初所期待看到的理想世界的描述较少的原因。对其最富成效的说明在于师傅对徒众问题的回答中——一群道家的徒众对师傅提了一个天真的问题,这个问题是关于《太平经》这本具有代表性的道家著作的真正价值:

“天师将去,无有还期,愿复乞问一两结疑。”“行,今疾言之,吾发已有日矣,所问何等事也?”“愿乞问明师前所赐弟子道书,欲言甚不谦大不事,今不问入,犹终古不知之乎?”“行勿讳。”“今唯明师开示下愚弟子。”“诺。”“今师前后所与弟子道书,其价直多少?”“噫!子愚亦大甚哉!乃谓吾道有平耶?诺。为子具说之,使子觉悟,深知天道轻重,价直多少。然今且赐子千斤之金,使子以与国帑,亦宁能得天地欢心,以调阴阳,使灾异尽除,人君帝王考寿,治致上平耶?今贡万双之璧玉以归国帑,宝而藏之,此天下之珍物也,亦宁能使六方太和之气尽见,瑞应悉出,夷狄却去万里,不为害耶?今吾所与子道毕具,乃能使帝王深得天地之欢心,天下之群臣遍说,行动摇之属莫不忻喜,夷狄却降,瑞应悉出,灾害毕除,国家延命,人民老寿。审能好善,案行吾书,唯思得其要意,莫不响应,比若重规合矩,无有脱者也。成事大□□,吾为天谈,不欺子也。今以此天法奉助有德帝王,使其无忧,但日游,其价直多少哉?子之愚心,解未乎哉?”“诺。”“复为子陈一事也。天下之人好善而悦人,莫善于好女也,得之乃与其共生于,合为一心,诚好善可爱,无复双也。今以万人赐国帑,莫不悦且喜,见之者使人身不知其老也,亦宁能安天地,得万国之欢心,令使八远响

应,天下太平耶哉?吾道乃能上安无极之天,下能顺理无极之地,八方莫不悦乐来降服,扰扰属者,莫不被其德化,得其所者也。是价直多少,子自深计其意。子欲乐报天重功,得天心者,疾以吾书报之。如以奇伪珍物累积之上柱天,天不为其说喜也,不得天之至心也。欲得天心,乃宜旦夕思吾书言,已得其意,即亦得天心矣,其价值多少乎?故赐国家千,不若与其一要言可以治者也;与国家万双璧玉,不若进二大贤也。夫要言大贤珍道,乃能使帝王安枕而治,大乐而致太平,除去灾变,安天下,此致大贤要言奇道,价直多少乎哉?故古者圣贤帝王,未尝贫于财货也,乃常苦贫于士,愁大贤不至,人民不聚,皆欲外附,日以疏少,以是不称皇天心,而常愁苦。若但欲乐富于奇伪之物,好善之,不能得天地之心,而安四海也;积金玉璧奇伪物,横纵千里,上至天,不能致大贤圣人仙士使来辅治也。于详思吾书,大贤自来,共辅助帝王之治。一旦而同计,比若都市人一旦而会,万物积聚,各资所有,往可求者;得行吾书,天地更明,日月列星皆重光,光照远八方,四夷见之,莫不乐来服降,贤儒悉出,不复蔽藏,其兵革皆绝去,天下垂拱而行,不复相伤,同心为善,俱乐帝王。吾书乃能致此,其价直多少,子亦知之耶?故古者圣贤独深知道重气平也,故不以和土,但付归有德。有德知天地心意,故尊道重德。愚人实奇伪之物,故天书不下,贤圣不授,此之谓也。子其慎之矣,吾言不误也,子慎吾道矣。夫人持珍物璧玉金钱行,冥尚坐守之,不能寐也。是尚但珍物耳,何言当传天宝物图,乃可以安天地六极八远乎?出,子复重慎之。”“唯唯。”“吾书乃天神吏常坐其傍守之也,子复戒之。”“唯唯。”“吾书乃三光之神吏常随而照视之也。”“唯唯。”“吾书即天心也意也,子复深精念之。”“唯唯。”“子能听吾言者,复为子陈教不见之事。”“唯唯。”“出口入耳,不可众传也。帝王得之天下服,神灵助其行治,人自为善,不日令而自均也。”“唯唯。弟子六人悉愚暗,无可能言,必触忌讳。今俱唯师自为皇天陈列道德,为帝王制作万万岁宝器,必师且悉出内事无隐匿,诚得伏受严教密教,不敢漏泄。”“诺。今且为子考思于皇天,如当悉出,不敢有

- 124 可藏；如不可出，亦不敢妄行。天地之运，各自有历，且案其时运而出之，使可常行，而家国大吉，不危亡。所以不付小人，而付帝王者，帝王其历，常与天地同心，乃能行此；小人不能行，故属君子，令付其人也。”^⑩

道教和乌托邦思想

完全有必要在《太平经》相关章节中挑出那些引起完全不同氛围的因素。《太平经》的语言是非常轻松的，正唯如此，它也给人一种紧迫感。和先前文中所引的文章相比，现在说话者叙述者已不是哲学家而是想当政治领袖的宗教领导人。阴霾笼罩其中，正是由于这种阴谋的存在它接受了传统的改朝换代的诸观点。此书传自上天派来的某位神人手中，首先向人们暗示了即将到来的改朝换代，这一传统至少得回溯到汉初，尤其是与道教紧密相关。例如先前所说的道教的第一个宗主张良，就得到过一个自称“黄石道人”^⑪的老者送给他的关于兵策的书。据称秦朝时，这类事也屡屡发生。这本书题目叫《太公兵法》，书中暗示汉朝的第一任皇帝将举权。“黄石道人”把自己看作五行之一“土”的化身，根据古老的已被广泛接受的信仰，在这“土”命下，汉朝将统治国家。当他把此书送给张衣时他所说的这些话早就在书中了，根据此书，张良将辅助“帝”王当政。这本书与前所引述的《太平经》开始章节的核心内容有着相似之处。此外，此书还显示了其二重性，它与军事观点的联系是明显的。而“黄石道人”之书不只是关于兵法之书，它所归属的传统决定了其特性，这表现在书名上。姜太公^⑫，周朝建立者文王的老师，自己就是一个勇猛的武士。流传至今的故事表明作为一个人，他大不同于与其相对的温和的儒家理想人物，显然，儒家理想的代表人物是“周公”。姜太公是严肃的，无情的，他代表某类比攫取权力的大臣更为重要的一类臣子，因而他能理解战斗与惩罚，因为他看到一个新的更有作为的社会将在灰烬上崛起，所以他对

社会剧变、崩毁并不感到恐惧。

在原始道教的基本观点中,完全不同于如董仲舒为代表的受过教育的儒生的基本观点。他们的这些基本观点追溯到这一信仰:朝代更迭是由上天周期性地指定的,统治者的更换则表明其原因不仅在于社会,也在于大自然,在经历了一段衰亡与混乱之后,一个新的秩序就会建立起来。不管怎样,儒道二者不同的区别于此得到强调。对于儒家来说,这些过渡时期是些例外,尽快地回到“正常的”、和平的时代是重要的。但对于道士们来说,过渡时期是最重要的人类历史阶段。此时,树在现世与来世之间的墙壁被打通了,上天的密使们使世界布满人群,确切地说,就在这里,在最痛苦的不幸与最具毁灭性的战斗中才会产生太平。在这方面道家不同于儒家,他们没有把“太平”统治只看作新王朝的崛起,而是将之视为新统治者于自然与社会的和谐基础上建立的神秘秩序的曙光。他将建立一个“天子政府”,被一帮各司其职的贤者拥戴,人们则成为天地的子民,是天地相谐的果实。125

天地相谐而迸发出神圣的火花,道家在这种相谐中从而又迈出了决定性的一步,它假老子之名使得天、地、人三位一体进入上天注定的家庭中,在写于公元 165 年的一篇铭文中第一次确证无疑地记录了这一发展,这就是郑国的道家人物边韶所写的《老子铭》^①,在《老子铭》里,老子被赞为是“生于天地之前”的人,他“与原始混浊的流动相联系”,一代一代地流传下来说他是“世为圣者作师”^②。在前引的至少在其后一两个世纪葛洪写的《神仙传》中,这一思想也以其发展了的形式出现。书中提到十三个臣子,如太公与张梁——他们显然是彼此独立的——辅佐立国之君。在现实中,不管怎样,他们是被赋予神性力量的老子的体现,他们从这一形式看到了在这个世界的周期性更新^③。

汉崩溃后的三个世纪里,道教看到了他们的希望成真,因为这一时期似乎的确是一个无尽的延长了的混乱和过渡的时期。国家进一步瓦解,小国林立,少数民族部落进入中国的北部和西部,接连起伏,连绵不断。日益悲惨的人们似乎处在地狱之中,伴随着绝望,人们把希望寄托于未来,承受了无尽的失望之后,他们当然相信来世不可能

- 126 不给他们带来救赎。毫无疑问,在外来宗教的影响下,尤其是佛教和善恶对立说,第一个真正的救世主观念产生了。在《太平经》的后几部分,充满了神秘的诺言。有一章简短地提到了据董仲舒“三统”论原则而来的时代的循环,于是一群徒众问“老师”人们盼望着的救赎者的姓名和出身。除了对这位尚居未来的生命行将出现的重要日期有着谜一样的暗示外(体现在循环的迹象中,但不是明确指定的),还告诉了人们它的姓名——李耀青^⑨。据传统说法,老子自己就成了李氏家族的代称。这个人的名字“耀青”则意味着“放出光彩”。根据其他材料,不管怎样,老子再生时用的名字是李宏(“宏”意味着“远”)^⑩。很显然,所有这些新发现并没有讲出更多的内容,它们只是引导各个起义领袖去选择适合的名字,适当起事的日期,以使他们的行动要与已知的预言相对应(张鲁就是这样行动的)。使用最为普遍的叛乱者“李宏”这名字(大概正像美国人原先用“约翰史密斯”一样普遍,因为“李”显然是最普通的家族姓氏,而“宏”也经常作为人名)在中国历史上一再出现。概言之,家族姓氏“李”对于发生在公元二至七世纪这时期的革命来说是一项巨大财富,它深深地打上了受大众欢迎的道教烙印,第一个持久地统一中国的唐朝奠基者们就姓李,人民认为他们是老子的化身,因而他们给国家带来和平。他们从人民的这一期待中获取了巨大的利益。

因而并非是社会大一统的愿望使人们对这些宗教思想内核产生狂热的盲信以及一再表现于《太平经》中的人民政治起义。统治者的贪婪和自我中心论首先被认为是对白天的冒犯,它妨碍了天和地对人的源源不断的恩赐。点燃起义群众怒火的更应是他们确定无疑的信仰:他们替天行道,以及由此而来的假相,即他们刀枪不入,这也经常使他们被官军诱捕。例如,黄巾军起初是没有武器的。不管怎样,《太平经》中的很多段落提到了“种民”,“种民”被允诺长生“成仙”,这也就表明了不可避免的杀戮中,他们会毫发无损而在一个新的时代为新的人民提供种籽,生生不息^⑪。

我们只能猜测,在无法表达的失望中,统治者当局一再抓获平民群众,这时他们被他们幼稚的信仰欺骗了,在与冷酷的、严峻的当局恶

战中,在与其他争权夺利集团的战斗中,他们一个接着一个地被杀害了。在最后的绝望时分,他们不会忘却远离这个悲惨世界的救赎天国这个苍白的希望在抚慰着他们。对于无从考究的道教地区领导者张鲁的死亡,我们看到有两则记载于此事的传说。从其中一则来看^⑨,据说他死于 217 年,但当 259 年掘开其坟墓时,他仍毫发无损地躺在棺中。某种程度上,他的死被阐释为道教中“尸解”的迹象^⑩,但事实上他已进入天堂。据第二则故事来看^⑪,在众目睽睽之下,张鲁升了天。在后来的 301 年起义中,孙休这支起义军与黄巾军从属于一个传统,也涉及了神秘的辅助者们。这并非说他们的努力没有结果。他们身着羽衣则表明他们从永生的天国飞翔而来^⑫。正如史著中所说,孙休的一个后代孙岱,据说在 389 年并未被斩首,而是与他不朽的灵魂逃遁到福岛上^⑬。终于何休的侄儿孙恩于一年后解散了强有力的起义军,但在 402 年才被彻底击败,他还利用远离中国东海的瀛州岛作为他起事的基地,从语言与字面二者来看,“瀛州”的名称与海上三神山之一相同,最后被击溃后,他和他最亲密的朋友们妻子们,共计一百多人据说跳进了水里,人们相信他变成水鬼回到了福岛上^⑭。

这份名单可以无限延伸下去。它表明在一种虔诚的幼稚的信仰中,中国人和其他许多民族一样不愿英雄死去,取而代之的,他们让英雄们进入一个不同的世界,从那儿似乎可能再回到人间,在那世界里希望能得到实现。在中国的农民起义中,超自然的因素因而成为最重要,最富特色的因素之一。为叛乱的念头,经常要做准备。几年甚至十几年,这些准备在某种超自然的空间中进行,只有个别的秘密社会的成员方可进入。除非由于叛变告密而导致起义计划时间改变,在这个世界上起事的时间也总是预先定在一个确定的时刻。万一失败,他们便败退到一个超自然的王国中,在那里等待东山再起。尽管所有的管辖措施都属于“黄巾军”的秘密社会的传统,但它完全没有中断过。这就表明所有的起义及其他背后的观念并非是孤立的行为或者总是新进的意识形态,而是悠久传统中的一部分。在绵延不断的中国历史中,这一传统几乎消失在地下社会,就像藏在酒窖里一样,从而脱离了我们的视线。中国文化中的黑暗面总是为冷静的、学究气的儒教所镇

压,却又永远不会被完全毁灭,它存在于人们对不确定的未来的下意识
 128 性格的形成中是重要的,正如人们过去对国泰民安的探索一样重要。
 当然在安宁和平的时代,它同样有规律地潜伏在正常的日常生活中。
 迄今为止,几乎没有任何关于中国历史上这一趋势的文本被翻译过来。
 意识到这一点是重要的,不仅是因为对传统中国理想观平衡的考虑,而
 且至少也要在当代中国对这些观念作公平的评价^①。据说,“张鲁赋予
 了这一历史序列以开始,毛泽东则成功地为此作结”^②。是还是否,这确
 实可以从多方面来回答。但至少提出这个问题是有价值的。

注 释

① 参见下文,pp. 209—211.

② 参见上文,p59.

③ 《史记》,47:667B,参见 Chavannes(1),5:327.

④ 参见 Biot(毕沅),这是一部有关在《周礼》里根据现实描述的国家广度之问题的文学作品。如参见 H. Franke(2),126,129;RBS,2;No. 100;4;No. 805;7;No. 60.

⑤ 摘要见 Needham(1),2:232—253(L).

⑥ 见 Forke(4),227—253;Eberhard(6),40—52;Tjan Tjoe Som(曾珠森),120—128.

⑦ 引自 Eberhard(4),50;Bielenstein(毕汉思)(2),128—129.

⑧ 最近,这些真伪莫辨的典籍引起了许多汉学家,以及很多日本人的注意。参见 Koyonagi Shikita(目小柳田),118—135。也见于 Tjan Tjoe Som,95—120 和冯友兰(1),2:88—132.

⑨ Tjan Tjoe Som,105—106.

⑩ 参见 Koyonagi Shikita,412—429.

⑪ 参见 O·Franke(福兰阁)(2),冯友兰(1),2:62,另见 Woo Kang(吴康),他深入研究过这部作品,并译出部分内容。

⑫ 《春秋繁露》,11:12,参见冯友兰(1),2:62.

⑬ 《春秋繁露》,21:162,参见冯友兰(1),2:61.

⑭ 参见 Eberhard(6),67—75, Dubs(2),1:35,注 2;Chavannes(1),1:CXCI—CXII.

⑮ 《春秋繁露》,21:164—168,参见冯友兰(1),2:66—67

⑩《论语》,2,23. 参见 Leggc(1),1:153;R. Wilhelm(3),16—17;Waley(2),93.

⑪《春秋繁露》,23:154—163,参见冯友兰(1),2:58—61。关于三教、三统、三正见 Tjan Tjoe Som,548—558.

⑫《春秋繁露》,23:154.

⑬《春秋繁露》,1:7,参见冯友兰(1),2:28.

⑭《孟子》,3B,90,参见冯友兰(1),2:281—282R;R. Wilhelm(8),70.

⑮《春秋繁露》,6:75,参见 O. Frank(2),221—224.

⑯参见吴康,1—14.

⑰《公羊义疏》(隐公元年十二月),1:79—80,参见冯友兰(1),2:83.

⑱《公羊义疏》,3:1259—1261.

⑲如果汉字“志”(内心、欲望)被意思是“史著”的汉字“史”所代替(“志”、“史”二者读音几乎相同,有一些注家认为将“志”释为“史”是不容置疑的),那么这句话就具有完全不同的意义:“我认为大道的时代终将到来,三代会像花一样繁荣,这个时代,我不能亲历了,但是我通过历史来体验。”

⑳《礼记》,9:120—121. 引 R. Wilhelm(7),56—57;Needham(2),24.

㉑参见本书 p. 7.

㉒新朝即意味着“全新”之意,按照传统方法来看,“新”起源于土葬封地的名称,在王莽取王位之前,这块封地就被土葬占领了,很难说这个王朝是否是周朝模式的更新,尽管在为这个朝代命名中包蕴了“新”这个字眼。选择朝代的名称是按照朝代的特性,而不是据在王朝还未建立却早已存在的名称来定的;蔡元时就是这样做了,作为一个少数民族的入侵者,很自然的,他们不可能对他们的封地命名。见本书 p. 238.

㉓参见本书,pp. 22—23.

㉔参见本书,pp. 63—64.

㉕参见胡适(5),218,Dubs(3),219.

㉖在康有为的自传里有较多的细节,引自 Lo Jung-pang(骆荣邦),77—174,也参见 W. Franke(1).

㉗参见本书,pp. 302—303.

㉘在 Ch'en Huan-chang(陈焕章)的书中(见索引),他特别强调了儒教的经济因素,注重经济这一情况本身预示了这个新动向。

㉙胡适(4),89.

㉚参见 Meskill(梅斯克),特别是 pp. 25—52;Chi Ch'ao-ting(季朝廷,音);林语堂(1),28—34.

㉛冯友兰,(2),199.

㉜中国科学院,1—2.

③⑨ 参见本书, p. 231.

④⑩ 参见 Maenchen-Helfen(梅岑赫尔芬), H·Franke 对最近文学的评论(2), 194; 英国皇家雕刻学会, 6: 第 580 期, 8: 第 707 期.

④⑪ 《庄子》20: 294—295. 参见 Legge(2), 468—471; R. Wilhelm(4), 147—149; Watson(2), 210—212. 这一观点认为, 死者的灵魂将穿越河海。自然这与人们对福地福岛的信仰紧密相连, 从汉代以来, 有关这方面的事情就有所记载, 参见 Finsterbusch(芬斯特巴赫), 200—201(1)。在这一关联中, 人们还看到了关于银河的传说(参见本书 p. 99), 以及水、死亡、幸福、救赎之间的相互关系(参见本书 pp. 127、182、354、411—414)。

④⑫ 《列子》, 3: 35. 参见 R·Wilhelm(5), 33—34; Graham(2), 34—35.

④⑬ 很可能对这两个不是中国人居住的大陆的记载是真实的, 可能文中说的西南地区是印度, 而东北地区则大约是远离中亚的部落。

④⑭ 《列子》, 2: 13—14, 参见 R·Wilhelm(5), 11—12; Graham(2), 34—35.

④⑮ 《列子》, 5: 56—57, 参见 R·Wilhelm(5), 53—54; Graham, 102—103. 想像在山顶有四道泉水流下, 以及想像天堂就位于北冥, 这很可能不是中国人的思想, 而是源于印度。(参见 Unno Kazutaka 海野一隆及其它人)。

④⑯ 参见本书 pp. 165—170. 北瞿庐洲就位于北方。

④⑰ 参见 Karlgren(3), 270—272.

④⑱ 《列子》3: 33, 参见 R·Wilhelm(5), 30—31; Graham(2), 64; Needham(1), 2: 142—143, 关于《竹书纪年》参见 Legge(1), 3: 前言, 150—151. 关于《穆天子传》参见 Cheng Te-K'un(2), 138—140, 关于昆仑山, 参见 Eberhard(2), 1: 245—266; Haloun(哈隆) 165—169.

④⑲ 《淮南子》4: 56—57; 参见 Erkes(何可思), 45—49. 关于西王母在艺术与各种多样的传说中的情况, 参见 Burkhardt(布尔克哈特) 2: 169—170. Finsterbusch, 62—78(L)。

⑤① 关于瀛洲岛, 参见 Eberhard(2), 2: 437—438, Stein(斯坦因)(2), 51—54.

⑤② 《史记》, 28: 458a, 参见自 Chavannes(1), 2: 152, 注 1; Watson(1), 2: 26.

⑤③ 《列子》, 5: 52—53. 参见 R·Wilhelm(5), 49—50, 也见于 Graham(2), 97—98.

⑤④ 对于这些地方, 最典型的描绘就是在《海内十洲记》、《拾遗记》中。二者写于公元 4 或 5 世纪(参见 Eichhorn(艾士宏)[4])。但最初这样神异的地理存在于同代半传说的文献《山海经》、《穆天子传》中。

⑤⑤ 进一步的论述, 见本书 pp. 178—181.

⑤⑥ 参见《海内十洲记》.

⑤⑦ 《博物志》3: 17, 关于张华及《博物志》也见本书 pp. 194—195.

⑤⑧ 《博物志》3: 19.

⑤⑨ 《列子》3: 31—32, 参见 R·Wilhelm(5), 29—30; Graham(2), 61—63; 见本书

pp. 188—189.

⑤ 在圣人传记中可以看到许多在空中到达天国的航行、旅游的例子,如葛洪所著的《神仙传》,还有《列仙传》。《太平广记》中的圣人传记也利用了这一材料。对这些的典型描绘见 Kaltenmark(康德谟)的译本 35、54、90、109、146、160、146、160、161、170 以及 Giles,64、84—85。关于升大一说见余英时(1),52—55。

⑥ 关于描写汉唐葬仪的大量文学作品见 Finsterbusch,228—244 以及 Roger Goepfer(罗杰)与 Wolf-D. v. Barloewen: *Abriss der Geschichte aussereuropäischer Kulturen*, Wien, 1961/1964, 2: 173—174、182—183。

⑦ 关于“仙”这个字及其历史见 Kaltenmark, 10—20 以及 Schafer(薛爱华)(3), 79 注 14(L)。后来,道家者流身着羽衣,使最初“仙”这个字的意义明晰化了。

⑧ 余英时(1)用西文写了大量关于公元前三世纪、公元三世纪的死、长生,及成仙问题的著作,内容详尽。(对这些问题的重要摘要部分见余英时[2])。

⑨ 关于这些内容的基本著作是 Maspero(1)。

⑩ 参见余英时(1), 46—49。

⑪ 《神仙传》2:10。

⑫ 参见余英时(1), 36—50。

⑬ 例证见 Kaltenmark, 134、142、154。

⑭ 直到现在,论述葛洪的著作还多是日本学者所写。但还需见 Ware(魏鲁男)(内有葛洪传记)以及 Schubert(舒伯特)著作。

⑮ 至今还不能确定是否是葛洪写了这些著作,但毫无疑问,葛洪写了这些传记。

⑯ 《神仙传》, 1:40—50。

⑰ 参见 Gulik(高罗佩)(1), 135—137。

⑱ 参见 Bauer-Franke(弗兰克), 173—177。

⑲ 《抱朴子》, 3:10—12; 6:26—28。参见 Ware, 61—67。

⑳ 《后汉书》, 112:3827a。

㉑ 《太平广记》, 58:42b。同时参见 Pfizmaier(费茨梅尔)(1)。

㉒ 参见 Giles, 38、46、85、97 以及 Kaltenmark, 51、72、139、157。

㉓ 见 Balaze(白乐日)(1), 187—254。

㉔ 参见 Maspero(2), 138(L)。

㉕ 参见 Welch(尉迟酩), 113—157, Maspero(2), 43—57。

㉖ 据传说在弱水里,轮船会沉没,而流沙也会吞没马车,它们环绕着福地与福岛,只有飞翔才能到达。

㉗ 《后汉书》, 118:3908b—3911a。

㉘ 见《魏书》, 102.9950b—9951a;《北史》97:14188b—14189a。

③ 参见 Stein(1), 8-21; Shiratori(白鸟库吉); Herrmann(荷曼); Chavannes(2)。

④ 关于张鲁及五斗米道见 Stein(1)(L); Eichhorn(2); Maspero(3), 149-184。

⑤ Eichhorn(5), 331。关于张鲁见 Stein(1), 38-76(L)。五斗米道中的“忏悔”表现出与当代中国“自我批评”的相似之处, 也见于本书 pp. 148-149。

⑥ Stein(1), 11-12。

⑦ 也见于本书 pp. 80-84。

⑧ 《吕氏春秋》, 1, 5:10, 参见 R·Wilhelm(6), 11。

⑨ 《吕氏春秋》, 1, 5:11, 参见 R·Wilhelm(6), 11-12。

⑩ 《吕氏春秋》, 1, 5:11, 参见 R·Wilhelm(6), 12。

⑪ 《道德经》, 5:3, 参见 R·Wilhelm(4), 147-148。

⑫ 《吕氏春秋》, 1, 5:10, 参见 R·Wilhelm(6), 11。

⑬ 参见 Stein(1), 42。

⑭ 《吕氏春秋》, 1, 4:8, 参见 R·Wilhelm(6), 8-9。

⑮ Fu Lo-Shu(傅洛叔, 音), 72-73。

⑯ 参见 Pokora(鲍格洛)(1)。

⑰ 《庄子》, 13:211, 参见 Legge(4), 385; R·Wilhelm(4), 99; Watson(2), 147。第113章这个部分相当有意思, 因为它代表了与儒家的《大学》对立的观点, 见本书 p. 70 及 p. 210-211。“太平”最后不会从“格物”中产生, 而是出现在“明天”, 如对大自然的了解。在整个术语上, 这个部分明显地表现了从潜在的儒家向道家的转变。

⑱ 《史记》, 6:125a, 参见 Chavannes(1), 2:189。

⑲ 《史记》, 6:121a, 十分奇怪的是“太”也就意味着“平”, 这也是《易经》第十一章题目的意义, 参见 R·Wilhelm(1), 1:34-38。

⑳ 引据宋儒赵令畴《侯鯖录》, 1:116。参见 Eichhorn(1), 120。

㉑ 王充用其著作的一整个章节(《论衡·试应篇》, 17:171-174, 参见 Forke[5]2: 315-316)来反对对“太平”国家的过度谰纬的描写。这一章的一开始, 他就列出了所有的传统主题, 据说它们与太平时代相互联系: 神奇自然现象如红草、扁草、扇形草、甜露、酒泉; 珍稀动物如黄龙、犀牛、凤凰举目可见, 明星在天空运行。与之相配, 山峦制造了马车, 湖泊与舟船, 风调雨顺, 耕者有其田, 路不迷途, 男女各行其道, 同种货物同种价格。白发者不再负担重物, 门与桥梁不用关闭, 人们也不知盗贼、抢劫为何物。关于这个问题, 见本书 pp. 59, 70, 79-80 以及 pp. 122-123。

㉒ 参见 Eichhorn(1), 121。

㉓ 关于黄巾军起义, 见 Michaud(米肖)(L); Levy(李豪伟)(1), (2); Vincent Shih(施友忠)(2), 338-342。

㉔ 陆贾所云参见《史记》, 97:989a。

⑫ 参见 Eberhard(2), 2:343—441。

⑬ 参见 Eichhorn(1), 126—129; (2)303—307; (6)471。

⑭ 参见 Harrison(哈里森)146—147(L)以及 Hsiung Te-chi(熊得志)、Jung Sheng(荣升)、Wan sheng-nan(万胜男)、Yu Sung ch'ing(余送清),也参见 Obuchi(小渊)(2)及 Yoshiolca(吉冈)(2)。

⑮ Eichhorn(1), 135。

⑯ 《太平经》, 126—130。

⑰ 参见 Bauer(4)。

⑱ 关于姜公(吕尚)的军事生涯,我所知道他是传说中周代建之初的帅,是道一法模式的理想人物。人们也可把他理解为与儒家理想人物周公相对应的人。周公的美德经常被人们强调。正唯如此,太公在道家与法家都具有重要作用,就像《韩非子》一样。关于道家、法家的尚武精神及其内在关联见本书 pp. 61—63, pp. 226, 229—230, 232。

⑲ 参见 Seidel 译本(1), 121—128。

⑳ Seidel(1), 122—124。

㉑ 参见 Maspero(2), 176—177(L)。关于老子的各种化身(变)从文本到文本都有所不同,着重参阅 Seidel(1), 58—69, 92—105(L)。关于老子在周代以后的“现身”在有关的许多传说中也都有所不同,见 Doré(杜瑞), 18:94。

㉒ 《太平经》, 1—3。

㉓ 参见 Seidel(2), 231。

㉔ 参见 Eichhorn(1), 138。对“种民”这一表述有部分偏差,见 Stein(1), 26(L)。

㉕ 参见 Fukui Kojun(福井弘顺)(1), 22; Eichhorn(2), 326。

㉖ 见本书, pp. 107—109。

㉗ 参见 Fukui Kojun(1), 23。

㉘ 参见 Eichhorn(6), 476。

㉙ 参见 Eichhorn(5), 337。

㉚ 参见 Eichhorn(5), 340, 350; (6), 468。在十二世纪,这些类似的故事其结局就像盗版印刷一样多有雷同,如杨么起义的结局。见 Sievers(塞尔弗), 40—41。

㉛ 关于“农民起义”、“秘密社会”以及“造反意识”的进一步研究,中国自上世纪三十年代以后就开始了。在日本,在二战末期开始(见 Obuchi[1]、[2]; Kubo Noritada(窪德忠)。在上一个十年,西方也开始了(见 Chesneaux[夏诺][1]、[2], Chu Yung-deh[朱荣德])。其背后的目的,既是明显的也是隐含的,都是要努力发现中国非儒家的传统,这种非儒思想可以在一个“新”的意识与中国过去沿袭至今的意识形态间建立一种持续的联系。

㉜ 参见 Eichhorn(2), 302。

第三章 对彼岸世界的迷恋(约 300—1000 年)

第一节 自由和无政府状态

无君论:隐士与起义者的理想

131 奇怪的是,这也完全是正常现象——农民起义仍基本上保持着社会等级观念,尽管动摇了国家基础。对等级制的反对还是在上层社会展开。此时,显然是所谓无君论思想正占据潮流。当原始道教吸收给予其坚固的组织形式以及因之而产生的政治力量的墨家与法家思想时,道教,正如我们在《老子》、《庄子》中看到的,它在受教育人的圈层中得到发展,在这一过程中它还采取了富有特色的转化。道教作出把道家的教化应用于社会的努力,尽管这种教化原先被完全放弃了。但因为没有墨家法家的结构性因素,原始道教与其制度一体化从而为其提供内在支持,这种转化导向一种真正的乌托邦,无君论模式,正唯如

此,它永远不会产生特别的政治效果。

在道教术语中,无政府主义称为“无君论”。不管“无君论”指的是存在一个没有统治者的国家或者不是如此提法,这个问题都不会由中国哲学家们提出。进而言之,无政府主义作为社会生活的一种形式具有无可争辩的有效性,它至少在两个方面为人们所认识:一是永远的古代,一是中国周围的蛮荒之地。正如我们所看到的,道士们掌握两块额外的领地,死亡的王国,世界之尽头的地区^①。不管怎样,此处后者已不予考虑,因为在那儿,涉及到一个要把理想的无君国家观直接运用到政治现实中的问题。无君论的观点被运用于一种历史创世说中,在起于汉朝的那本《易经序卦传》中,我们可以很清楚地看到这点,其中是这样明确无误地表述的:

有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇, 132
有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下
然后礼仪有所措。^②

这段话并不包含价值判断。庄子与老子的徒众也同意这一说法,但他们看到了衰落的发展,而不是进步的发展。在《庄子》、《道德经》及《列子》中,有许多段落相当清楚地论述了这一点。不管怎样,十分原始的、蛮者的社会体系中也具有其统治结构,而且它们一般来说是相当强硬的,无君论这一观点不会发生于两派中任何一方。有趣的是对无君论的消极的分类极易使人想起荀子的措词风格,这些在起先被归入道家、公认受墨家与法家著作影响的《吕氏春秋》文集中反复提及,它明确地把最初的无君状态归入“悲惨”“不幸”之类,在这方面,它站在儒家、墨家、法家立场上:

昔太古尝无君矣,其民聚生群处,知母不知父,无亲戚兄弟夫妻男女之别,无上下长幼之道,无进退揖让之礼,无衣服履带宫室畜积之便,无器械舟车城郭险阻之备,此无君之患。……非滨之东……扬汉之南……离水之西……雁门之北……多无君。此四

方之无君者也，其民麋鹿禽兽，少者使长，长者畏壮。有力者贤，暴傲者尊。日夜相残，无时休息，以尽其类。^③

这一段对无君之地的描绘是值得注意的，它首先在地理上确定了其位置：提到了中国文明社会边地的蛮族。一方面，它把“秩序”与中国人的统治区域等同起来，另一方面，把无君以及蛮荒之地画上等号，显然使人明显看到当“秩序”传播时，作为一种创造物的进步发展的中国统治区域扩展了，这一接近中国文化的乌托邦观点，自从公元前三世纪和公元前二世纪以来发展得越益明晰。在此前我们对公羊学派教义的思考中已经看到了这一点^④。另一方面，这一点在更早的儒家学说中，显然是缺乏的。于此，我们所发现的是一种更为单纯的国家感情，它使“秩序”的原则与“中国”这一概念区别开来，不管怎样，它给了蛮荒之地一个较低的评价。孔子在《论语》中常说“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”^⑤，显然足以证明这点。不管怎样，它也表明了孔子的时代有多少人遭逢了这一事实，即中国自身的统治关系没有对蛮夷之地的统治关系了解得清楚，在这些字句中对蛮夷之地存在着某种蔑视，希望这种无君情况也许只是一个过渡，虽然这一过渡不容忽视。

相反地（如在别处无君论观所做的一样），许多既定秩序中露出了失败的迹象，从呈现这些迹象的许多实例中，无君论明确地摆出了它的诸种观点。正如前述庄子、老子所代表的道家一样，这些观点是从对许多腐败统治者个人的批评突然转到对统治原则本身的批评的结果。所有讨论的中心话题总是关于统治者品质的问题，孔子“君子不器”听起来十分庄严，而他却没有自己的倾向性^⑥，自然地他的话与孟子的话一样激起同样的矛盾，孟子是这样认为：某些人天生注定统治人民，而不是天生注定做其他事，这些都是由无法去验证的上天决定^⑦。农家学派门徒们对这一问题的回答则相当中肯，但也与孟子有内在的不一致处。他们认为统治者应用自己的双手犁地，自己为自己准备盘中餐，当然，还要不去问其地位尊卑。他们所关注的是看到统治者比臣民做得更多，他首先得像其他人一样谋生以证明他能够统治一个国家。孟子含蓄地把统治看成一项职业，在统治者这方面来说从事这项

职业就不需要比其他任何人做更多的事;据此,对于孟子来说要相对容易地减少了农家对统治者的荒唐要求,而农家学派的这些要求也有某种正当理由。农家要求皇帝要作为普通农夫耕种,皇后则如农妇纺织,部分地由于这一要求的影响,它们后来发展为认真对待的仪式,其重要性在提到农家的《吕氏春秋》不同章节中得到强调^⑧。但它只成为一个仪式,并不意味着农家的这些要求被认真对待了,人们看到了它的危险性及其仿效而产生的仪式的衰微。在公元第一个世纪,如公元前四世纪、前三世纪一样,这时国家渐渐处于公共秩序完全分崩离析的形势中,自然地,人们再度问及处于权力位置上需具何种才能才可以成为统治者,但质问的声音比孟子的对话更富进攻性,尽管作者们常蓄意将此看作长期的讨论话题。因而如《列子》一书,记录了道家隐士的代表伯丰子与哲人邓析子的对话,这段对话是关于法家的前人的: 134

邓析谓伯丰子曰,汝知养养之义乎。受人养而不能自养者,犬豕之类也。养物而物为我用者,人之力也。使汝之徒,食而饱,衣而息,执政之功也。长幼群聚;而为牢籍,庖厨之物,奚异犬豕之类乎。伯丰子不应。伯丰子之徒者越次而进曰:大夫不闻齐鲁之多机乎,有善治土木者,有治金革者,有善治声者,有善书数者,有善治军旅者,有善治宗庙者,群才备也而无相位者。无能相使者。而位之者无知,使之者无能,而知之无能,为之使焉。乃吾之所使。子奚矜焉。^⑨

在这场争辩中,道家门徒与农家门徒一开始就具有完全不同的前提条件,二者相遇在一处。邓析子用通常的反道家方式说道家如野生动物般生活来驳斥道家,而一个真正的道家人只能保持沉默来作答,因为在道家世界观看来,这不是驳斥而是赞扬。但一个无名的门徒从一个完全不同的方向作出的回答,表明了“农家”影响的痕迹。他所见到的是凌驾于人们头上的等级制度,他立足于在历数于社会所取得的成就之后来谈论社会。当然,在秩序范围内官阶的显示与到处平等二者之间也有着完全的不同,这正如道家所见。但毫无疑问,社会等级

金字塔的颠覆带来了平等,后来成为无君的理想观,二者紧密相联地发展着,已并非罕见。

135 第一个对人们制造出来的这一国家面貌进行描绘的哲人是阮籍,其统治者已不只是如前面反复提及的早期道家著述中的匿名者,甚至根本没有统治者。阮籍是名士之一,刺激着不安的三世纪。不管怎样,当人们看到了他们身上庄子的优点时,他们已被认为是庄子的后继者了。然而,他们勇敢无畏的思想中抛弃了所有常规习俗,其思想恰恰进入了人类存在可能性的范围^①。在阮籍虚构的传记《大人先生传》中,他描绘了一个与宇宙同老的人,在他身上,人们认为可以看到阮籍自己的影子,对此人来说一千里只是他的一步,一千年似乎只是一个早晨,遥远的圣人尧舜时代和他也只是伸手之遥。因为他的存在,更确切地说是其言辞的存在,由此一方面不仅混淆了社会统治秩序必要性的主题,而且在强调儒家理想人格(大人先生,君子)时也混淆了“君”的概念(君这里实际上是国君之子、公子);另一方面,在文中“无君论”被忽视了。确实就此说来,对于上天占据统管的万物生灵的地位——这一地位直至那时仍是无可置疑的、而且用来证实是君子还是小人的统治,阮籍只赋予其相对的重要性,对此事的记载最重要的就是《易》传(《易经大传》或《易经系辞》)的第一句话了,这是一个极富特色的例证:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。”^②因而当阮籍让他的“大人先生”在其辩论的最后,反对所有统治模式时,他与之取得了一致。否则,他的无君思想就冒着被人们指责为违背自然的危险,在现实社会中这一思想也暗示了它的实现是不可能的。对“大人先生”超绝入云的品质,阮籍表达了他的敬意,在他虚构的人物传记中,阮籍写道:

或遗大人先生书曰:天下之贵,贵莫于君子,服有常色,貌有常则,言有常度,行有常式,立则磬折,拱若抱鼓,动静有节,趋步商羽,进退周旋,咸有规矩。心若怀冰,战战慄慄,束身修行,日慎一日。择地而行,唯恐遗失。诵周孔之遗训,叹唐虞之道德,唯法是修,唯礼是克。手执珪璧,足履绳墨,行欲为目前检,言欲为无

穷则,少称乡闾,长闻邦国,上欲图三公,下不失九州牧。故挟金玉,垂文组,享尊位,取茅土,扬声名于后世,齐功德于往古。奉事君上,牧养百姓,退营私家,育长妻子。卜吉宅,处乃亿祉,远祸近福,永坚固己。此诚士君子之高致,古今不易之美行也。今先生乃被发而居巨海之中,与若君子者远,吾恐世之叹先生而非之也,行为世所笑,身无由自达,则可谓耻辱矣。身处困苦之地,而行为世俗之所笑,吾为先生不取也。于是大人先生乃逌然而叹,假云霓而应之曰:若之云,尚何通哉?夫大人者,乃与造物同体,天地并生,逍遥浮世,与道俱成,变化散聚,不常其形。天地制域于内,而浮明开达于外,天地之永,固非世俗之所及也。吾将为汝言之。136

往者天尝在下,地尝在上,反覆颠倒,未之安固,焉得不失度式而常之?天因地动,山陷,川起,云散震坏,六合失理,汝又焉得择地而行,趋步商羽?往者群气争存,万物死虑,支体不从,身为泥土,根拔枝殊,咸失其所,汝又焉得束身修行,磬折抱鼓?李牧功而身死,伯宗忠而世绝,进求利而丧身,管爵赏而家灭,汝又焉得挟金玉万亿,祇奉君上而全妻子乎?且汝独不见夫虱之处于裈中,逃乎深缝,匿乎坏絮,自以为吉宅也,行不敢离缝际,动不敢出裈裆,自以为得绳墨也。饥则啗人,自以为无穷食也,然炎邱火流,焦邑灾都,群死于裈中而不能出。汝君子之处区内,亦何异夫虱之处裈子乎?悲夫,而乃自以为远祸近福,坚无穷也。亦观夫阳鸟游于尘外,而鸛鹤戏于蓬艾,小大固不相及,汝又何以为若君子闻于予乎?且近者夏^⑩丧于商,周播之刘,耿薄为墟,丰镐成邱,至人未一顾而世代相酬。厥君未定,他人已有,汝之茅土,将谁与久?是以主人不处而居,不修而治,日月为正,阴阳为期,岂吝情乎世,系累于一时?乘东云,驾西风,与阴守雌,据阳为雄,志得欲从,物莫之穷,又何不能自达,而畏夫世笑哉。昔者天地开辟,万物并生。大者恬其性,细者静其形。阴藏其气,阳发其精,害无所避,利无所争,放之不失,收之不盈。亡不为夭,存不为寿。福无所得,祸无所咎,各从其命,以度相守。明者不以智胜,闇者不以愚败,弱者不以迫畏,强者不以力尽。盖无君而庶物定,无臣而万事

- 137 理,保身修性,不违其纪。惟兹若然,故能长久。……无贵则贱者不怨,无富则贫者不争,各足于身而无所求也。恩泽无所归则死败无所仇,奇声不作则耳不易听,淫色不显则目不改视。耳目不相易改则无以乱其神矣。此先世之所至止也。……汝君子之礼法,诚天下残贱乱危死亡之术耳。而乃目以为美行不易之道,不亦过乎?⑬

由于阮籍对各种统治制度的摒弃,在他身上体现了相当个人主义的、玩世不恭的性格特点。“大人先生”的体格如此巨大,以致他不能适合于人类的小世界。从他的周围景象来看——也许要引起争论——也许,甚至最好的统治者出现都是悲哀的。然而除了四处逃亡,他不能提供给人们从遭受的不义与痛苦中得到真正的解脱之路,而他的穷途末路无疑是自以为是的办法。实质上他只是采取了先前提到的《庄子》一书中的圣人之道,当尧要把王位让给他们时,他们便跑了。甚至在阮籍写他的“大人先生传”之前,这些圣人的生活就早已带上人的可爱的色彩出现在人们面前了。这些圣人中的一个——许由——不仅放弃了提供给他王位,而且后来还洗他的耳朵;另一个人,巢父,住在树上的窝棚里,据说拒绝涉水渡河只因为许由刚洗过他的耳朵⑭。

这些旷世奇人,作为理想人格出现于葛洪的著作中,尽管葛洪对他们作了富有特色的夸饰。这些人不再把等级制的世界看成原则问题,而是警戒对于等级制世界的过度评价,而且力图表明相对于被社会禁锢的生命而言,大自然中的自由生命更值得保留。迄今为止,对于那些“大人先生”般在与自然的相亲中发现幸福的人们,葛洪并没有否定他们存在的权利。但是他认识到这种走极端的态度已渐近于对儒家注重当世这方面的摒弃。因而他发现了妥协中庸的价值,也把自己看成是儒道结合的哲学家。至于对这个世界,折衷(知足,字面上是知道满足)则成为他的座右铭,从而具有世俗的意义。因为它意味着文明只应存在于国家的一部分地区,在那里,人的生命一部分贡献于为公的事业,而山林湖沼则成为隐逸之地,在那儿,隐士作为不受官累之人做他自己的事。

因而我们可以简单地把世界分为三个区域。第一是虚幻的,它是超自然的世界;第二是人们认为保留原初状态的区域,它是“大自然”;第三即是社会现实世界。三者有着同等的存在权利。我们在葛洪著作的一章中发现这一划分的原因,著作中,他意外地向无君论发动猛烈进攻,把超自然的标准应用于现世的事情上,对他似乎基本上不合适。因为在上天与暗示坟墓的存在的下界之间存在着差别,而飞翔的“仙”知道如何消弭这一差别性要素,也许他们知道如何从任何一种权力中获得自由。但这对普通的肉眼凡胎而言是不现实的。有争议的是,葛洪自己写了这本书,但又称是与哲人鲍敬言合写的^⑤。葛洪表现了不同意无君论的道教,一种对于正统道家而言有左派倾向的道教,正统道教则传布“折衷”思想,建立道观,实施炼丹术,而且成为“既成权力机构”的一部分。另一方面鲍敬言倾向于通过宣传无君论来使世界得到救赎,而且第一个用感人至深的形象描绘了进化的大自然。其目的不再仅仅是打倒罪恶的统治者,而是废除所有的统治形式。而我们无从清楚地发现有关鲍敬言这一哲人的任何事情,我们只能确知其家族姓氏,因为他个人的名字“敬言”也许是由于文本的错讹而成^⑥。我们有理由推断的是,无君论传统在葛洪的接近于道家的岳父家族中有生息的土壤(葛洪与鲍姓女子联姻)。这一传统表现在不同的著作中,像阮籍一样常采取辩论的形式。不管怎样,前者与阮籍《大人先生传》中的争论相似是不能忽视的,在与葛洪的辩论中,无君论者鲍敬言如下反驳:

儒者曰:天生蒸民而树之君。岂其皇天谆谆言亦将欲之者为辞哉。夫强者凌弱则弱者服之矣。智者诈愚,则愚者事之矣。服之,故君臣之道起焉。事之,故力寡之民制焉。然则隶属役御,由乎争强弱而校愚智,彼苍天果无事也。夫混茫以无名为贵,群生以得意为欢。故剥桂刻漆,非木之愿;拔鹇裂翠,非鸟所欲;促轡衔鑣,非马之性;荷輶运重,非牛之乐。诈巧之萌,任力违真。伐生之根,以饰无用。捕飞禽以供华玩,穿本完之鼻,绊天放之脚。盖非万物并生之意。夫役彼黎蒸,养此在官,贵者禄厚而民亦困

139

矣。夫死而得生，欣喜无量，则不如向无死也，让爵辞禄以钓虚名，则不如本无让也。天下逆乱焉而衷义显矣。六亲不和焉而孝慈彰矣。曩古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息。泛然不系，恢尔自得，不竞不营，无荣无辱。山无蹊径，泽无舟梁。川谷不通，则不相并兼。土众不聚，则不相攻伐。是高巢不探，深渊不濞。凤鸾棲息于庭宇，龙鳞群游于园池。饥虎可履，虫蛇可执，涉泽而鸥鸟不飞，入林而狐兔不惊，势利不萌，祸乱不作。干戈不用，城池不设，万物玄同，相忘于道，疫疠不流。民获考终，纯白在胸，机心不生，含哺而熙，鼓腹而游，其言不华，其言不饰，安得聚敛以夺民财，安得严刑以为坑穽。降及秒季，智用巧生，道德既衰，尊卑有序，繁升降损益之礼，饰绂冕玄黄之服。起土木于凌霄，构丹绿于梵捺。倾峻搜宝，泳渊采珠，聚玉于林，不足以极其变。积金成山，不足以贍其费，澶漫于浮荒之域，而叛其大始之本，去宗日远，背朴弭增。尚贤则民争名，贵货则盗贼起，见可欲则真正之心乱，势利陈则劫夺之涂开，造剡锐之器，长侵割之患，弩恐不劲，甲恐不坚，矛恐不利，盾恐不厚。若无凌暴，此皆可弃也。敝曰：白玉不毁，孰为珪璋，道德不废，安取仁义，使夫桀纣之徒，得燔人事谏者。脯诸侯，殖方伯，剖人心，破人胫，穷骄淫之恶，用炮烙之虐，若令斯人立为匹夫，性虽凶奢，安得施之。使彼肆虐之欲，屠割天下，由于为君，故得纵意也。君臣既立，众愿日滋，而欲攘臂乎桎梏之间，愁劳于屠炭之中，人主忧悝于庙堂之上，百姓煎扰乎困苦之中，闲之以礼度，整之以刑罚，是犹辟滔天之渊，激不测之流，塞之以撮壤，障之以指掌也。^⑩

140

自由，自然的浪漫主义与狂癫

对理想的无君时代的记载很容易追溯到我们已在《庄子》、《老子》中所见的记载。大自然中的一个生命，其所有特性都出现了：亲密而

彼此相熟,在动物与人之间确实存在“平等”,而没有阻断与隔阂。同时,来自于董仲舒的一种说法也不经意出现了:龙凤在世上祥盛,被美化为无君统治。作为对大自然的赞同,这些动物一般来说预示着一个好年景。比古老的道家更显明的是,无君论者鲍氏作出这样的论断:没有“非自然”的阶级差别。这一论断不仅把他带回到自然的胸怀,使他在哪儿得到幸福,而且从整体来看也把幸福放到自然中去。但明确地说,因为对自然的双重依赖——道家、儒家——一种在无君论者鲍氏的话语中代表了真正新因素的思想不会彻底地展开——这就是处在社会环境之中的自由的理想:对基于“自然”的自由的要求。其中,要求自由的人们“在锁链中挥动拳头”,据说正显示出比那些也许是最初出现的思想更具有相当大的攻击性。在他的对立观点中(此处不作征引),很自然地并没有给鲍氏真正的机会。而葛洪则顺利地证明了不仅自然界如原初的创造,而且由圣人们创造的人类世界,事实上也隐含着一种等级制度,鲍氏没有像“大人先生”那样退回到超自然的空阔,他只是把这些对立观点置于一边,把他自己的观点归入一种异想天开的、前所未闻的宇宙结构知识中去。但最终,当他从社会角度来看时,被迫承认是“不自由”的,因而处于社会之中的人自然也是不自由的。

正如在其他地方一样,在中国,幸福、自由、自然之间的相互关系被普遍认为是能够代表性地表现在社会领域内对理想观的评价。首先引人注目的是最令人欣喜的事件,它是由马克斯·韦伯发现的^⑧。中国人没有真正意义的“自由”这一术语,或者也许更公正地说,它在古代也没有一个词语能够表示社会中的“自由”的意思。不管怎样,有一个词与“自由”有关联。它首先于公元二世纪颇具特色地浮现了,但只在一个极狭窄的范围内使用,直到晚近的一些时候才被人们重新发现。一度,它作为标语出现,这时它是人们发现的西方自由这一概念的对应物。这就是“自由”这个词,其字面意义是“自己进入”。如前所提及的阮籍的著作中间接地提及这一表达,它体现于与“大人先生”争论的不知名者的质朴文字中。这句话是“生无由自达”^⑨,这句话意味着,它清楚地表现了作者并没有通过自己的努力,而直接完全地指向

自我认识的目的这一自由观。但也已是在早期,这一概念不仅显然是与心灵的、直觉的经验相关,而且也与非常具体、并非残忍的“独立”相关。可能在早期的典籍篇章中这个概念就已出现,它关涉到在一个政党击败另一个敌对集团后所取得的成功:“兄弟权要,威福自由。”^⑩因而在中国,“自由”一开始倾向于染上了不愉快的色彩。这种评价并非不公正,它激发了人生摆脱束缚的思想,但令人惊奇的是,这个概念并不是在被压迫者与被剥夺权利的人们中发现的,而是在统治阶级的环境中发现的。其荒谬的结果就是,此刻,正如前所引述,叛乱群众基本上还采用使人感到震惊的保守的秩序观,而逐渐腐败的领导阶层则公开赞扬自由理想。但纵然如此,也仍有例外,道家人物数量日益减少,如无君论者鲍氏,其观点从不出于蛮荒生命的观念之外,但他们并不意味着真正受压迫者的解放,而是很自私地只虑及自己所受到的儒家强加的道德与习俗的坚固桎梏。

“自然”概念的出现比对“自由”的非常特殊的表达更早,而且与之以显著的方式相连结。“性”这个旧概念,我们在思考中国人的“生命”观时就看到了这一字眼,它指的仅是一个生物,一棵树,一只动物,一个人,或者一群人,即如很多的人的本性,而不是存在于全体之中的本性。某种程度上,人们完全了解这一概念,尤其是道家称之为“道”。但这就使自然与文明的对比成为不可能。然而,这一对比自然而然被哲学运动所察觉。确实,实际上它几乎总是讨论的中心,然而长时间没被人们这样认识到。一方面正如儒者们(在这方面他们和墨家、法家相连)愿把“自然”看作是“非文明”的一样,反之道家则把文明看作“不自然”的。在他们的总体主张中,儒家的“仁”与道家的“道”代表了不可调和的对立。但是在公元二世纪及后来,出现了对世界的某种划分,两者突然开始发现“自然”与文明相对应。立刻,对自然的描绘发现了通向文学作品的路径。人们发现了漫步的乐趣,河流的美丽,浪漫的精神,对自然诸事物的激情也被激发起来了。对天堂的描绘中呈现了自然的景象。尤其是那些以诗歌形式出现的描写(如曹植的诗)^⑪,追逐自然的现象都出现于王纲解体、外族入侵、人民流离失所的时代,这时人们的恐慌造成大批逃亡,带来了沉重的负担,这不是偶

然的。在逃避主义思想中,已具备了内在与外在两个因素。逃避主义显然纯属道家思想,确切地说道家渐渐失去其真正的核心思想了。因为此时它放弃了原先自然优于文明的主张,这就证明其更为重大的后果是走向了与对立的儒家主张妥协。后者从未将自然看作一种病症,正如道家从未将文明看作一种病症。儒家更为折中地将自然视为一种未经雕琢的原料。对于儒者们而言,对他们的原则保有忠诚则比道家更早一些。通过对比看出,道家的世界观开始泛滥,由于对此没有真正的了解,道家一度陷入一种理性的绝望中而不能自拔。某种程度上,这一发展实际上在此处讨论的“自然”“任自然”这一概念的词源中得到预示。“自然”的表达字面上是“就是它本来的样子”,首先见于《道德经》。《道德经》中,“自然”赋予“道”以不可或缺的内在结构:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”^⑧从每种法度而来的自由除了被看作物自身而外,原先还具有仅应用于道的特殊性。但渐渐地,它向天与地让步了^⑨,最终,某种程度而言,是向存在于“自由”的自然中的所有事物让步。被大大贬为这一发展的结果的“自然”^⑩这一概念最终与“自身本性”相等同。从这点看来,正如道家于公元二、三世纪发现的那样,我们看到了“自由”与“自然”这一概念的结合,对大自然中生命的取法仿效不再是通向处于“道”中的完美人格的惟一路径。人格的完美更为直接。取法于道本身的生命之道因而产生,且生命之道与人格完美紧紧相连,因而道的定义是:道即是其自身的规律。“自”这一成分在“自然”与“自由”这两个概念中也并非偶然,而只是表明,在所有生命的表现与行为中对“自”的认识成为所有“自然”与“自由”的决定性特质,二者都是大自然与道的属性,正如二者都是理想人格的属性一样。此一时期的相关文学作品中,到处可以看到这些例证,尽管自由观极少直接用“自由”一词表达,而用在作品中的这些词也不甚清晰。“让它们走自己的路”,^⑪因而“自由”的用法也只来自于这样的观念性领域。

人们要从所有统治形式中获得解放,无君论者鲍敬言认为这一目标直到很晚时才能实现,而实现时又很快会被人们遗忘。上层阶级通过大自然中的生命来摆脱社会习俗的束缚,已成为日益时髦的愿望。

田园诗取代了对理想的设想,颇为趋炎附势的文人们突然对文明感到厌倦,认为他们正在发现大自然中被人遗忘的天堂美景,当然大自然被用来点缀所有可能想像得到的他们那个阶层的惬意。对粗野质朴的乡村生活的喜爱之情,使那些非常典型的、渴望远离自然而不得不居于城郭的人们的思想得到感悟。其最早的代表人物之一是仲长统(179?—219年),他的短论《昌言》(下)使我们清楚地看到道家持论的方向^④:

使居有良田广宇,背山临流,沟池环布。竹木周布,场圃筑前,果园树后。舟车足以代步涉之难。使令足以息四体之役,养亲有兼珍之膳,妻子无苦身之劳。良朋萃止,则陈酒肴以娱之。嘉时吉日则烹羔豚以奉之。踌躇畦苑,游戏平林。濯清水,追凉风,钓游鲤,弋高鸿。讽于舞雩之下,泳归高堂之上。安神闺房,思老氏之玄虚。呼吸精和,求至人之仿佛。与达者数子,论道讲书,俯仰二仪,错综人物。弹南风之雅操,发清霜之妙曲。逍遥一世之上,逍遥古今之间。不受当时之责,永保性命之期,如是则可以陵霄汉,出宇宙之外矣,岂羡夫入帝王之门哉。

在同一个作者的一首诗中,没有受到令人恼怒的社会干涉,自我实现的欲望伴随着如上引最后一句中所表达的对社会的蔑视,甚至是一种对文明的明显敌意。但蔑视并非是明说出来,以致使其在语气上具有革命性,敌意仅局限于哀怨、消极的反映^⑤:

144

大道虽夷,见几者寡。任意无非,适物无可。
古来缭绕,委曲如琐。百虑何为,至要在我。
寄愁天上,埋忧地下。叛散五经,灭弃风雅。
百家杂碎,请用从火。抗志山楼,游心海左。
元气为舟,微风为柁。翱翔太清,纵意容志。

在道家哲学发展的后期阶段,从其一开始的表面看来就一直很清

楚地看到否定性、毁灭性因素隐伏其中。对人的自由的发现几乎成为对自我消失的发现。但在三世纪上半叶这一很短的过渡阶段,预示着萧条的接踵而来的灾难触发了知识界的广泛的循环论思想,有一些哲学家突然洞察到人的伟大以及人幸福的绝对性。在他们的持论中,古典式的单纯几乎不复存在,所有与童年时代的理想相关的理想都成为激发人们热情的对象,最终成为高度赞美的对象。早在《道德经》中,这一特性就被描绘成幸福的源泉,甚至鲍氏将它描绘为典型的无君论时代,其中这样写道“……复归于婴儿,知其白,守其黑,而为天下式,……圣人用之乃为官长,故大制不割。”^②在《列子》中发现了给人以最深刻印象的段落。一个人通过一个病人病情的可恶恢复,描绘了被忘却的幸福,描绘了幸福的崩毁,病人病情的恢复读起来似乎是对幸福的无知粗暴的毁灭,就好像病人被迫啃啮善恶的知识之树:

宋阳里华子,中年病忘,朝取而夕忘,夕与而朝忘,在途则忘行,在室则忘坐,今不识先,后不识今。阖室毒之,谒史而卜之,弗占。鲁^③有儒生,自谋得治之,华子之妻子以居产之半请其方。 145
儒生曰:此固非封兆之所占,非祈请之所祷,非药石之所攻,吾试化其心,变其虑,庶几其疗乎。于是试露之而求衣,饥之而求食,幽之而求明。儒生欣然告其子曰:疾可已也,然吾之方密传世,不以告人。试屏左右,独与居室七日,从之,莫之其所施为也,而积年之疾一朝都除。华子既寤,大怒,黜妻罚子,操戈逐儒生,宋人执而问其以。华子曰:向吾忘也,荡荡然不觉天地之有无,今顿识,既往数十年来,存亡得失,衰荣好恶,扰扰万绪起矣,吾恐将来之存亡得失衰荣好恶之乱吾心如此也。须臾之忘,可复得乎?^④

病人的病因不是真正的病而是自然健康,而对他的“治疗”方法等于是社会的侵染,这种侵染与世界上纠缠于社会利益的有害种子再度出现于《列子》中。它表现在下列这则轶事之中,其中提出了圣人与疯子间的关系问题:

龙叔谓文挚曰：子之术微矣，吾有疾，子能已乎。文挚曰：唯命所听，然先言子所病之证。龙叔曰：吾乡誉不以为荣，国毁不以为辱，得而不喜，失而弗忧，视生如死，视富如贫，视人如豕，见吾如人。处吾之家，如道旅之舍，观吾之乡，如戎蛮之国。凡此众疾，爵赏不能劝，刑罚不能威，盛衰利害不能易，哀乐不能移，故不可事国君，交亲友，御妻子，制仆隶，此异疾哉，奚方能已之乎。文挚乃命龙叔背明而立，文挚自后向明而望之。既而曰：嘻。吾见子之心矣，方寸之地虚矣，几圣人也，子心六孔流通，一孔不远，今以圣者为疾者，或由此乎，非吾浅术所能已也。^③

超脱、酒醉与创造力

- 146 “竹林七贤”这群哲人生活在三世纪上半叶。他们试图在对社会习俗的冷漠中发现幸福与完美。这群人对中国人的理想人格观产生了巨大的影响。最为灿烂的一个代表人物是阮籍，正如我们所见，他为鲍氏的无君论打了基础。然而更为伟大的、具有重要性的人物是文人嵇康(223—262年)，人们过去常收集关于他的生活状况的描述^④。他最为著名的文章是《养生论》。像中国其他哲人们一样，在探索逃避年老与死亡的可能性上，他表现了一种奇特的坚执。乍一看来，似乎只是在重复由老子尤其是庄子说出的古老箴言。但仔细看来，显然就有了很大的差别。名符其实的疑点，网状交织地笼罩在表面上据称是长生的教条中。令人不安的观察结果是没有人曾确实遇到过长生成仙者，这已被大量实例所质询。但是，另外一方面可见道家传统思想出现了新的曙光。庄子曾试图引人回到自然万物能控制死亡的平等中，但这一观点现在让道于对事物淡然处之的超脱的观念，这一观念不同于一个人自愿对事物先行放弃：“清虚静泰”，“少私寡欲”。我们于此看到：^⑤

知名位之伤德,故忽而不营,非欲而强禁也,识厚味之害性,故弃而弗愿,非贪而后抑也,外物以累心不存,神气以醇白独著,旷然无忧患,寂然无思虑,又守之以一,养之以和,和理日济,同乎大顺,然后蒸以灵芝,润以醴泉,晞以朝阳,绥以五絃,无为自得,体妙心玄,忘欢而后乐足,遗生而后身存,若此以往,庶可与羨。

圣人无欲的观点充满着自相矛盾,但确实,这一观点创造了圣人们。不像《庄子》中的圣人们,此人不想离开社会。他除了对保全自身同时愿意忘却自我有兴趣外,别无其他,这一观点被嵇康的朋友向秀 147 猛烈攻击。向秀是一个儒者和一位官吏,对道家没有好感,而某种程度上在儒的范围内又与道采取了不合作态度(反之道家者流也试图如此而为),但他一边欣赏嵇康生活的艺术化方面,一边又对其生活的神秘化不满。对于他来说,“忘欢而后乐足”这一观点中的矛盾不能促使智者在一个更高的层次上理解真理,而是纯与朴这对矛盾方可如此。在他的《难嵇叔夜养生论》中,他矛盾的观点也得到了清晰的表述:④

夫恩爱相接,天理人伦。燕婉娱心,荣华悦志,服饗滋味,以宣五情,纳御声色,以达性气,此天理之自然,人之所宜。……则顾影尸居,与木石为邻,所谓不病而自灭,无忧而自默,无丧而疏食,无罪而自忧。追虚徽幸,功不答劳,以此养生,未闻其宜。故相如曰:必若欲长生而不死,虽欲万世犹不足以喜。言背情失性而不本天理也。长生亦犹无欢,况以短生守之欤?

在每一部冗长的辩难中都包括八个小部分,嵇康再度评价了关于生活的两种对立态度。毫无疑问,这两种对立态度一开始就把人分开。关于社会中人们所从事的职业,统治者的地位等这些问题也已触及。但颇富特色的是,这些问题不是从无君论角度回答的,而是,概言之,是从对不相关事物的冷漠态度这方面作答的,这个观点甚而在无君论者阮籍身上可以清楚地见到。嵇康反复向朝廷陈述他的无君论观点,从而卷入到一场阴谋之中,最终因这篇序文而被投进监狱,在三

148 十九岁时遭杀身之祸。但是,尽管如此,事实上,他明确承认政府存在必要,虽然由于政府的存在,他被迫对统治者采取冷漠态度,正如他对被统治者一样。概言之,嵇康对反对派的辩难被向秀夸大了,这一事实是不切实的。当他驳斥牺牲生命中的欢悦是为了保全自己这一观点时,他驳斥说,这也导致了同时从痛苦中获救。同时,在他的第一篇文章中提及的神奇山林中,他也提到了来自长生不老药的超自然的欢悦。炼丹术的成分在后来的葛洪著作中据主导方面,也已于此可见。像嵇康一样,葛洪希望通过内在与外在手段的结合而达到长生与幸福。很难明确说明在何种程度上此处所描绘的幸福是直接归咎于药物的使用;但这一可能性我们是不能就此罢休的。

统治阶级发现,道家的这种个人主义特性,阻止了其所包含的政治无君论迹象的展开。然而,它通过早些时候就已由于墨家思想的涌入而形成的转向“社会主义”的倾向,从而完成了使人颇感惊奇的某些事情。这一语境中的关键性文章是嵇康的政论《释私论》。“公”的美德如前所述,在吕不韦的著作及后来道教组织^⑤的实践中起着重要的作用,而于此,嵇康不可思议地使之转向完全个人主义的态度。通过重新阐释人的一项基本行为,即忏悔的作用,来起到桥梁作用。忏悔在道教社团中具有巨大的社会意义。在聚集在道观创立者张道陵门下的信徒中,对于罪恶的公共忏悔成为从疫病等不幸中获救的一项基本前提。对于张道陵而言,这已成既成风俗,对于“五斗米道”创立者张角而言亦复如是^⑥。忏悔不再是私密的而是公共行为,并且在后来的群众运动中,一再成为放弃个人自傲精神的最为有效的方式,使之感到他只是团体的一分子。然而在嵇康的再阐释中,“公”成为与“私”完全不同的截然相反的事物。的确,“公”已转向其反面,例如它已成为对当世境况冷漠处之的一种表达形式。嵇康将之作为人类救赎的基础,在他的一篇文章的结尾中,他这样写道^⑦:

问曰:第五伦有私乎哉?曰:昔吾兄子有疾,吾一夕十往省,而反寐自安。吾子有疾,终朝不往视,而通夜不得眠,若是可谓私乎非私也。答曰:是非也,非私也。夫私以不言为名,公以尽言为

称,善以无名为体,非以有措为负。今第五伦显情,是非无私也。矜往不眠,是有非也,无私而有非者,无措之志也。夫言无措者,不齐于必尽也。言多吝者,不具于不言而已,故多吝有非,无措有是,然无措之所以有是,以志无所尚,心无所欲,达乎大道之情,动以自然,则无道以至非也。抱一而无措,则无私无非,兼有二义,乃为绝美耳。若非而能言者,是贤于不言之私,非无情以非之大者也。今第五伦有非而能显,不可谓不公也,所显是非,不可谓有措也。有非而谓私,不可谓不惑公私之理也。 149

嵇康与其具有同样信仰的朋友们,他们的教化植根于他们自我自然完善的愿望,并因此而具有较高的精神气质。予以承认的是,“竹林七贤”使人欣喜的是他们古怪的行为。但他们也是受过良好教育并具有充分发展的艺术感的人。当然,由竹林七贤及其徒众引导的非常优秀的人格需要保持矛盾的存在。嵇康既具有政治手腕,一面作为官员活跃于政坛,同时他也不知疲倦地写诗作文、创造出新的形象,他不时将这描绘为自画像,或经常将之描绘为“社会里的贤者”图像。他这个新的、真正古怪的贤者不再是山中的隐士,但无比懒散,绝对地目无法纪,然而却又热爱艺术、热爱自然,是机智的、反应敏捷的官吏。尽管颇费一些周折,人们还是可以看到,其背后的道法结合的统治者形象,坐在其官位上,“溶若甚醉”。^⑤我们也经常可以看到贤者表面上用他的天才超越世俗的焦虑,与其真实本性画上了等号,它诱使人们通过公共忏悔任何一件隐藏的违法行为而卸下罪恶重担,从这一习俗中达到某种解脱,确切地说寻求解脱是为了经验洁身自好,使污秽与纯洁发生感人的改变。自由就这样轻而易举地变成无法无天。成见的缺乏产生了轻薄,神秘的超然转化为醉生梦死,也许嵇康对此种种并没有清醒的意识。然而一个人不必即刻“忽视周遭”,这句话给思想增添了养料。

甚而在竹林七贤身上,我们可以看到,人们渐渐地认识到违背社会习俗的外在观念在人的解放这一方向上迈出了一步,它某种程度上必然地带来了内心的自由。在这场运动中,其表面形式紧随着大量的理性物质基础的丧失,这一倾向在竹林七贤之后的两代人中日益采取 150

了灾难性的形式,更富特色的是酒的重要性发展了。与过去的道家贤士们的特征相比,更可以说是他们追随者的竹林七贤,如果手中没有酒壶便是不可想像的,这个姿势也许成了他们肖像画的特征。打个比方说,官吏们目光呆滞地倒在椅后,首先利用官职来赛酒,接受地方官职时则依赖于其酒窖的质量,从而成为令人羡慕、令人拍手称快的理想人物。当然,还要打破无数其他的禁忌。社会震惊于他们的披头散发、不修边幅,这些都是他们永不改变的亲近自然的迹象,是他们于文明中获得放逐感的征象。同样,他们的裸体以及可以称之为裸体俱乐部的喝酒之处激怒了人们,在那里他们表现自由的创造力^⑧。这一新的态势令人信服地表现在变化了的天堂之所的描绘上。经典的例子是稍晚的哲人、诗人王绩(585—644年)^⑨。他把自己看作古怪的与世隔绝的阮籍^⑩的后代并非是不合理的,在对醉乡的描写中,他特别把阮籍看作其中人民的代表:

151

醉之乡,去中国不知其几千里也。其土旷然无涯,无丘陵阪险。其气和平一揆,无晦明寒暑,其俗大同,无邑聚落。其人甚精,无爱憎喜怒,吸风饮露,不食五谷,其寝于于,其行徐徐,鱼鳖鸟兽杂处,不知有舟车械器之用。昔者黄帝氏^⑪曾获游其都,归而杳然,丧其天下,以为结绳之政已薄矣。降及尧舜,作为千钟百榼之献,因姑射神人以假道,盖至其边鄙,终身太平。禹汤立法,礼繁乐杂,十代与醉乡隔,其臣义和,弃甲子而逃,冀臻其乡,失路而道夭。天下遂不宁。至乎末孙桀纣,怒而升糟丘,阶级千仞,南向而望,卒不见醉乡。武王得志于世,乃命公旦立酒人氏之职,典司五齐,拓土七千里,仅与醉乡达焉。故四十年刑措不用。下逮幽厉,迄乎秦汉,中国丧乱,遂与醉乡绝,而臣下之受道者往往窃至焉。阮嗣宗、陶渊明等十数人并游于醉乡,没身不返,死葬其址,中国以为酒仙。云:嗟乎!醉乡氏之俗,岂右华胥氏之国乎?何其淳寂也,如是予得游焉,故为之记。^⑫

一部非比寻常的引人入胜的轶事专集《世说新语》,使人们能够对

这一阶段的思维方式进行更深刻、更复杂的洞察^④,其中多奇闻异事,它们不仅包含了通常为当代读者不能理解的意义含糊的富有睿智色彩的短篇故事,而且还有很多难解的、令人迷惑的虚构引为,这些行为从某些方面看来几乎具有“偶发事件”的性质。这本书都是一些在历史中居从属地位的事件,但在每章内又是按编年来撰写的。这些记载使人深刻洞察承载自由精神的某些行为其繁荣与衰落的过程。《列子》中的孤独者由于社会的锁链没有紧束着他,则被认为是疯狂的,这个孤独者此时在《世说新语》中变得极端狂癫、语无伦次,奢侈糜烂。在《世说新语》中有一个非常具有表现力的故事,据故事所述,一个年青的亲戚表示自己要成为一个新的学生、决定成为天才时,竹林七贤之一故意地拒人于千里之外^⑤。然而不是贤者阻止了这一新时尚的出现;连绵不断的战争导致了极度的贫穷,部分地对这一时尚的崩解负有一定的责任。而睿智时代产生的这些恶作剧不久便渐于停止,部分由于高洁的精神激发,部分由于虚无主义的绝望。在社会里自由观念的发展遭至失败,它仅限于保存在上层阶级的一小撮人中,已不能构成真正的问题,不久便走向消亡之路。一方面,所能遗留的是陈旧的令人沮丧的人们熟晓的自然,野性,自由的对立面,另一方面则是文明、秩序,以及自由的缺乏。因而在和谐中发现幸福似乎继续是不可能的。 152

第二节 在西方天堂里的救赎

佛教带来幸福处所的变化

刚才讨论的天才的愤世嫉俗者们力图在政治上远离老百姓,生活 153
在对老百姓的嘲笑、蔑视中。在他们的所谓清谈^⑥中,其思想背后吸

收的虚无主义与悲观主义的因素日益为人所识,而且他们将之变成某种确定性的东西,那就是佛教。绝望与怀疑,失望与愤世,始于孔子的指向现世时代的终极取向,很自然地在一个时代转化成了完全扎根于宗教的终极目的,而这将尽可能长久地持续下去。不经意之中,结束成为新的开始,精彩篇章的开始展开了一个新的序幕。

中国最初的佛教迹象^④要回溯到公元一世纪。然而很奇怪的是,很多年以后,受过教育的中国人才开始认识到佛教不是道教的变种,而是完全不同的东西。佛教产生的原因有种种,很长时间以来对这个问题的解答一直是模糊的。但有件发生于西方的事情不能认为是外来的。据传说,老子把《道德经》交给关隘的哨兵后就消失于西方的山中。完成《道德经》是他最后的心愿,是他对信仰的证明。西方是最为古老的道教的天堂,是“西王母”所在之地。后来有许多道士坚持说佛就是老子,他离开中国,在印度宣教。除此而外,还涉及佛家的社会态度。文人们倾向于把世界与社会看成纯属一体的一样东西,所以在佛教对人的悲观的放弃与信任大自然的道家对社会的基本乐观的放弃之间,没有什么必要的清晰的差别。因而表面上看来,佛家的消极反应与道家反对国家对人民的要求、反对社会几乎是一样的。最初,佛教的许多概念并没有直译成汉语,已成为特殊的事实,这就意味着外来词被冷落一边。因为是概念,汉语书写系统确实已不能胜任这一任务。取而代之的是作出确切翻译每一术语的努力。然而严格说来所有能符合这一目的汉语词也都是传统中国哲学中的相当简单的语汇,与相当丰富与复杂的佛家术语尚不能相比,因而一开始就产生了严重的误解。但后来,误解得到了改正。然而也仅是在理论上而已。实际是,因为这些错误已很早就深深地进入了人的意识之中,所以它们永远也不会产生什么有益之处。极其显然的是,令人惊叹的汉语同化力确实是由于语言的无力而导致,实事求是地说,尤其是由于其取代外来思维系统的书写系统而致。所有从外部渗入中国的意识形态渐渐显出其悲哀,因为汉语书写的概念体系不会允许任何一个外来词溜进其词汇之中,除非它作为一个外来因素已得到同化。外来词必得经过“翻译”,这就意味着外来词必须被同化(通常是简单化了)。否则,这

些词从其完全意义上而讲,将永远打上舶来品的烙印。在这一过程中,不论发生何种性质的国家范围的运动都导致了它们的厄运。

早期对佛教的接收过程也有严重的误解,导致误解的原因是人们把佛教与中国的灵魂观等同起来。在佛教看来,“灵”(严格说来并不存在)是对个人存在产生幻灭的一个至为关键的构成因素,也是产生生命再生轮回的原因^⑧。起先,它并不意味着灵魂经过了各种各样的美化,因为它再度暗示了“自我”的存在。我们所能看到的是一种生命轮回运动,一种充满活力的推动自身发展的力量,堪与物理学中的波浪运动相媲美。这一佛教概念翻译为汉语词为“生灵”。据古老的中国人信仰看来,灵魂是人生命中不朽的部分,人死后,它将再度被世界上的鬼魂接纳(后来,也称之为“魂”,以区别于短暂的“魄”),正唯如此,导致人们对佛教的误解。因为哲学化的佛教不仅摒弃了灵魂的概念,而且打算摧毁生命轮回,于是使佛教成为异己的这个问题立即出现了,它就是在佛教中新发现的人们误解了的灵魂永生问题^⑨。这个问题使佛教与道教早已提出的重大主旨直接地紧密相连,并且是多层次、多方面地相连,即怎样保存生命。

儒家与道家在争论关于死后的生命与人的永生问题前,就曾改变过他们的立场。起先,儒家将他们的整体信仰建立在对古人教条的崇拜基础上。古代人所谓生命延续的观点因而是天经地义的。但渐渐地,它开始离开早期幼稚的观点,日益倾向于看到各种具体宗教性事物,包括作为隐喻的从灵魂中获取永生的信仰。相反道家则开始宣称,个人还在活着时,就得放弃其个性,因为人必得一死,事实是个人不可能从死亡中获救。但后来,道家越来越致力于发现保存个人生命的方法,致力于使人获得永生、成仙得道进入天堂的手段。

尽管道家与儒家一直受人尊重的地位已发生了变化,它们仍坚持对立。又同样对于佛家而言,也发生了类似的变化。颇为矛盾的是,佛教并未十分致力于在时空上摒弃这个世界,而是致力于戳穿所有传统观念,当知识分子们将这一观点与儒家(也与道家)相比时,这一观点就使他们中的大部分为之着迷了,因为它看到一个不可理解的巨大多维世界,在那里,穿越同样巨大的短暂而广阔的距离,所有的生灵在

各个方向上被因果之索连接在一起。确切地说,由于“灵魂穿越存在”的错误信仰,于是人们认为万物的个体生命处于芸芸众生中,创世时代种种生命形式就已注定了芸芸众生,万古如斯。在佛教中所谓占据中心地位的部分,在给人以深刻印象的时空观念前,显得黯然失色,这要追溯到婆罗门的影响,但它已深植于中国人思想之中,并将之看作习以为常的“人的历史维度”。通过无尽的再生链条,人能获得完全的因果报应,这将得到应验。作为宗教而言,这一观点使佛教得到了巨大的推动力,它在中国能得到接受则就是相当可以理解的了,因为在中国伦理道德注定比冥想更为重要^⑨。下列两段文字则深刻洞察了这一新动向。其中之一是僧人慧琳于431年写的。他摒弃了灵魂不灭观,而赞同其对手陈述的观点,这将在下面征引。第二段则是佛教徒宗炳(375—443年)在433年所写,因为他攻击慧琳的文章,但多少也与后者的反对观点相一致:

156

周孔为教,正及一世,不见来生无穷之缘,积善不过子孙之庆,累恶不过余殃之罚,报效止于荣禄,诛责止于穷贱,视听之外,冥然不知,良可悲矣。释迦关无穷之业,拔重关之险,陶方寸之虑,宇宙不足盈其明,设一慈之教,众生不足其化,叙地狱则民惧其罪,敷天堂则物欢其福,措泥洹以长归,乘法身以遐览,神变无不周,灵泽靡不覃,先觉翻翔于上世,后悟腾翥而不绍,坎井之局,何以识大方之家乎?^⑩

生不独造,必传所资。仰追所传,则无始也。奕世相生而已,则亦无竟也。是身也,既日用无垠之实,亲由无始而来,又将传于无竟而去矣。然则无量无边之旷,无始无终之久,人固相与凌之以自敷者也。是以居赤县^⑪,于八极曾不疑焉。今布三千日月,罗万二千天下,恒沙阅国界,飞尘纪积劫。普冥化之所容,俱眇末其来央,何独安我而疑彼哉。夫秋毫处沧海,其悬犹有极也。今纍纍伦于太虚,为藐胡可言哉。故世之所大,道之所小,人之所遐,天之所迩。所谓轩辕之前,遐哉邈矣者,体天道以高览,盖昨

日之事耳。书称知远,不出唐虞;春秋属辞,尽于王业;礼乐之良敬,诗易之温洁。今于无穷之中,焕三千日月以列照,丽万二千天下以贞观,乃知周孔所述,盖于蛮触之域,应求治之粗惑,且宁乏于一生之内耳。逸乎生表者,存而未论也。若不然也。何其笃于为始形。而略于为终神哉。登蒙山而小鲁。登太山而小天下。是其际矣。^③

通过生活空间的爆炸性扩展,此时此地的现实区域缩小了。它对
 社会与个人的各种各样的对理想境界的构想产生了深刻的影响。因
 为这个新宇宙巨大的时空背景的出现,古时候的黄金时代与世界之尽
 头的天堂一样令人怀疑,二者都从现实中被一寸一寸地分离出来。由
 于期待着从黄金时代与天堂中获取真正的、永恒的救赎,二者似乎越
 发靠近了。最具决定性的是,佛教中幸福的意义,实际上与机智的中
 国人之思维系统中的幸福观完全不同。佛教不否定大量短暂、有限的
 快乐的存在。但其教义的中心意旨是确信生命中没有什么绝对的永
 恒的幸福,这一信仰也并未被后来教义中出现的新成分所丢弃。这一
 铁的法则不仅用于人与动物,甚至也用于至高秩序中的神人。并且佛
 教认为,从一开始,不管哪一层面的所有存在都被不幸所染指;不久,
 不幸就统治了存在。只有涅槃才能从存在的毒咒中解救人们的不幸。
 对这一境况的任何观点,描述或定义原则上都是不可能的。而这一形
 势不是“虚无”,它必然地缺乏倾向性,分界面及区别性。这种信仰不
 仅起源于对这个世界的背弃,而且源于幸福自身,因为它看来,每一
 种幸福的形式都包含着忍受痛苦的真面目,把人们从救赎的道路上拉
 出来,而且也暗示了人们很少能获得好报。它代表了一种生命形式,
 这种生命是由前世修业决定的,因而对其信徒来说,天国与天堂里也
 染上了佛教徒的色彩,无法摆脱佛教色彩的浸染。它们是暂时的有限
 的天堂,而它们令人质疑的价值也在宗教范围之内为人们所认识,为
 人们所讨论。例如,在慧琳 431 年写就的一篇文章中,则对他的反对
 者作出了回答,其中有人期待出现在佛教徒天堂里的幸福赞歌:

“且要天堂以就善，曷若服义而蹈道，惧地狱以救身，孰与从理以端心。礼拜以求免罪，不由祇肃之意，施一以徼百倍，弗无吝之情。美泥洹之乐，生耽逸之虑，赞法身之妙，肇好奇之心，近欲未弭，远利又兴，虽言菩萨无欲，群生固以有欲矣。甫救交敝之氓，永开利竟之俗，澄神反道，其可得乎。”黑曰：“不然。若不示以未生之欲，何以权其当生之滞。物情不能顿至，故积渐以诱之。夺此俄顷，要彼无穷，若弗勤春稼，秋穡何期。端坐井底，而患意遮虑者，长沦于九泉之下矣。”^④

因而知识界出现与现世世界的分离以及对现世幸福的认识产生了怀疑的现象，它给 10、11 世纪的知识分子的生命打上了印记。事实是，它不会放弃在寻求现世幸福的过程中彰显自身，更为正确地说，这一逆转已成事实。中国的佛教时代是一个持续的战斗年代，各民族国家间都处于充满活力的文化交流中。后来而不是最后，文化呈现了成熟的、世界性的辉煌，这在中国是前所未有而且永不会再现的盛况^⑤。在其繁荣程度与灵活性上来说，人们相信佛教自身表现出来的、将永远存在的生命之昙花一现的繁荣及其中的悲剧因素。这个世界不再像所有过去的中国哲人所看到的是牢不可破永恒存在的，在其他许多方面，哲人们的认识也发生了较大的偏差。不仅自我的湮灭，而且人类得以安身立命的整个世界的湮灭现在都是微不足道的，这显然已无法抗拒了。诚然，如此的湮灭确实代表了人类努力的终极目标。这种精神发展的必然是它扩展着，进而超出真正佛教徒的范围而在许多文人和百姓中传播，这比难以置信的渐而构成一个重要经济政治因素（然而仍不能确定）的寺院生活，更为具体地反映了新的消极悲观态度。

显然，知识界的氛围是对于理想社会秩序的新模式并没有好感。对于注定不得不遭受承受苦难的世界而言，不值得为此立刻努力想出解决问题的办法。因为对于任何实现理想所必需的努力而言，这些解决办法不可能具有长久永效性，在遭逢厄运的时代，人们普遍认为僧侣放弃其义务，不思其荣辱，由其家庭供养因而使自身获得自由，如果

这些人最易于得到救赎,那么这时一个模范的政治体制和一个幸福的生命的用途是什么呢?这是固执的儒者们经常抱怨的世界,如果这将会得到救赎的话,那么对宗教的狂热不能阻止人们短期的自我残害。因而人们希望离开流泪谷而到达彼岸世界。严格说来,佛教中描述的天国、天堂在本质上与现世没有区别,然而这些地方向人们允诺说,幸福与长寿是短暂的,不必总是期盼着它们;另一方面则是关于菩萨的教义,对此很难在理想领域里反对它,于此人们发现了它被狂热接受的原因,尤其是其中的大乘佛教,在东亚地区起了决定性作用。其中的佛们放弃了涅槃来助人超渡,其中最为人所知的是观音,她眼观八方,耳听六路。这一形象产生于 7 世纪,在中国渐而形成女身。观音的形象多年来一直在绘画、雕塑中有所表现,且给人印象极为深刻,它使人极易联想起基督教中的圣母形象。和许多其他菩萨一样,在人们的想像中,一直把观音看作受人崇拜的居住在类似大堂地区的天与地之间的使者。这些则又赋予其他那些天堂以更大的价值,证明了人们对它们的渴望,尤其当天堂中的某些被当作为涅槃的最初必经之地时。虽然并没有特别强调其价值以及从理论上来证实,然而通过佛教展示给人们华丽的描绘,佛教的天国与天堂占据了中国人心灵。纯粹从天堂数量上来看,就发生了从事实到事实的变化,并且激发了人们对日益完美幸福的想像力,具有某种使人沉醉的力量。当道家把儒家与法家对理想的描述搁置一边,涉及天堂时,总是单纯而质朴,从而具有社会指向性。然而来自印度的这些观点则以其开阔的想像力来面对中国人。它们详细列举每一财宝的名称已足以证明是多么地迷惑人们,以致他们无条件地向这一奇迹屈服。更为甚者,有时在印度人那些浮夸的想像中,无情地降低了古老的、某种程度上已稳固建立在中国人心中的,然而也可能更是可感亲切而朴素的天堂的地位,将之看作是毫无意义、微不足道的小事一桩。然而印度人的天堂更为阴暗,在他们无止尽的反复描述中,体现的只是人们看到的劳顿,在他们枯燥的系统组合中所看到的只是冷冰冰的东西。因而起初,印度人的天堂并没有产生什么影响。确切地说因为在这方面与早期的中国人的理想观相比,它们并没有为此时此地的现世生命作出楷模,它们只

是向那些意欲离开此岸世界的人们保证,在极其遥远的国度里,此岸世界生命中的烦恼与存在之诸种问题将不会再困扰他们。

西方极乐世界

佛国天堂中至为著名的、事实上也是一个完全的佛国天堂复合体是安乐净土,即西方极乐世界,由早期的佛教传说中人物“无量寿佛”统治,他与历史上的释迦牟尼不能等同。这块幸福乐土在无数的文本中被长篇大论地描绘着,讨论着^⑤。其中在中国最为古老,最有影响的是《大无量寿经》,它于公元252年译进中国。在此书中对极乐世界有着详细的描绘,下列征引的部分某种程度上来说已体现其宏旨:

阿难白佛「法藏菩萨为已成佛而取天度 为未成佛 为今现在」佛告阿难「法藏菩萨今已成佛 现在西方 去此十万亿刹 其佛世界名曰安乐^⑥」阿难又问「其佛成道已来为经几时」

佛言「成佛已来 凡历十劫 其佛国土 自然七宝 金银琉璃 珊瑚 琥珀 砗磲 玛瑙合成为地 恢廓旷荡 不可限极 悉相杂厕 转相间人 光赫煜烁 微妙奇丽 清净庄严 超越十方一切世界众宝中精 其宝犹如第六天宝 又其国土 无须弥山 及金刚围一切诸山 亦无大海 小海 溪渠 井谷 佛神力故 欲见则见 亦无地狱 饿鬼 畜生诸难之趣 亦无四时春夏秋冬 不寒不热 常和调适」

.....

「又其国土 七宝诸树 周满世界 金树 银树.....

「或有宝树 紫金为本 白银为茎 行行相值 茎茎相望 枝枝相准 叶叶相向 华华相顺 实实相当 荣色光曜不可胜视 清风时发出五音声 微妙宫商自然相和

「又无量寿佛 其道场树 高四百万里 其本周围五千由

旬^⑧ 枝叶四布二十万里一切众宝自然合成 以月光摩尼 持海轮宝 众宝之王 而庄严之 ……

(菩萨经典 究畅要妙 名称普至 道御十方 无量诸佛咸共护念 佛所住者 皆已得住 大圣所立 而皆已立 如来道化 各能宣布 为诸菩萨 而作大师 以甚深禅慧 开导众生 通诸法性 达众生相 明了诸国 供养诸佛 化现其身 犹如电光善学无畏之网 晓了幻化之法 坏裂魔网 解诸缠缚 超越声闻 缘觉之地 得空无相无愿三昧 善立方便 显示三乘 於此化终 而现灭度 亦无所作 亦无所有 不起不灭 得平等法^⑨)

「其讲堂 精舍 宫殿 楼观 皆七宝庄严 自然化成 复以真珠明月摩尼众宝以为交络 覆盖其上 内外左右 有诸浴池 或十由旬^⑩ 或二十三十 乃至百千由旬纵广深浅 各皆一等 八功德水 湛然盈满 清净香洁 味如甘露 黄金池者 底白银沙 白银池者 底黄金沙 水精池者 底琉璃沙 琉璃池者 底水精沙 珊瑚池者底琥珀沙 琥珀池者 底珊瑚沙 砗磲池者 底玛瑙沙 玛瑙池者 底砗磲沙 白玉池者 底紫金沙 紫金池者 底白玉沙 或二宝三宝 乃至七宝 转共合成 其池岸上 有旃檀树 华叶垂布 香气普熏 天优钵罗华 钵昙摩华 拘牟头华 分陀利华杂色光茂 弥覆水上

「彼诸菩萨 及声闻众 若入宝池 意欲令水没足 水即没足 欲令至膝 即至於膝欲令至腰 水即至腰 欲令至颈 水即至颈 欲令灌身 自然灌身 欲令还复 水辄还复 调和冷暖 自然随意 开神悦体 荡除心垢 清明澄洁 净若无形 宝沙映彻 无深不照 彻澜回流 转相灌注 安详徐逝 不迟不疾 波扬无量自然妙声 随其所应 莫不闻者 或闻佛声 或闻法声 或闻僧声 或寂静声 空无我声 大慈悲声 波罗蜜声 或十力无畏不共法声 诸通慧声 无所作声 不起灭声 无生忍声 乃至甘露灌顶 众妙法声 如是等声 称其所闻 欢喜无量

.....

佛告阿难「其有众生 生彼国者 皆悉住於正定之聚 所以者何 彼佛国中 无诸邪聚 及不定聚 十方恒沙诸佛如来 皆共赞叹无量寿佛威神功德不可思议 诸有众生闻其名号 信心欢喜 乃至一念 至心回向 愿生彼国 即得往生 住不退转 唯除五逆 诽谤正法」

.....

佛告阿难「生彼佛国诸菩萨等 所可讲说 常宣正法 随顺智慧 无违无失 於其国土 所有万物 无我所心 无染著心 去来进止 情无所系 随意自在 无所适莫 无彼无我 无竞无讼 於诸众生 得大慈悲饶益之心 柔软调伏 无忿恨心 离盖清净 无厌怠心 等心 胜心 深心 定心 爱法乐法喜法之心 灭诸烦恼 离恶趣心 究竟一切菩萨所行 具足成就无量功德 得深禅定 诸通明慧 游志七觉 修心佛法

「肉眼清彻 靡不分了 天眼通达 无量无限 法眼观察 究意诸道 慧眼见真 能度彼岸 佛眼具足 觉了法性 以无碍智为人演说 等观三界 空无所有 志求佛法具诸辩才 除灭众生烦恼之患 从如来生 解法如如 善知习灭音声方便 不欣世语 乐在正论 修诸善本 志崇佛道 知一切法 皆悉寂灭 生身烦恼 二余俱尽 闻甚深法 心不疑惧 常能修行 其大悲者 深远微妙 靡不覆载 究竟一乘 至於彼岸 决断疑网 慧由心出

「於佛教法 该罗无外 智慧如大海 三昧如山王 慧光明净 超越日月 清白之法 具足圆满 犹如雪山 照诸功德等一净故 犹如大地 净秽好恶无异心故 犹如净水洗除尘劳诸垢染故 犹如火王 烧灭一切烦恼薪故 犹如大风 行诸世界无障碍故 犹如虚空 於一切有无所著故 犹如莲华 於诸世间无染污故 犹如大乘 运载群萌 出生死故 犹如重云 震大法雷 觉未觉故 ①

正如此处所描述的,“西方极乐世界观”在净土宗中起了非常重要的作用。净土宗在三世纪下半叶渐渐得到发展,对没有受过教育的大众有特殊的吸引力。为了从日常生活的痛苦中寻求解脱,许多单纯的信徒们把他们的最终的、辉照着神光的希望寄托于天堂福地——不仅许诺他们以幸福,而且除此而外还反对佛教直接进入涅槃的逻辑,极乐世界的形象激发许多艺术家的灵感。画家们在洞窟与佛塔上虔诚地绘上彩画以表现佛国色彩斑斓的世界^②,诗人们则在诗歌中歌唱它。因为它植根于人们心中,净土宗在九世纪开始就比儒家竭力攻击的其他教派更为成功地幸存了下来,并首先瞄准了受过教育的人们,以图重新控制他们。在更近的一些时代,净土宗因而成为在现代的佛教寺院组织中一个强有力的构成部分,不仅是在中国,在日本亦复如是^③。理想国度中个人的优良品性不同于人们投射在想像空间里产生的人的品性,在这一引人遐想的空间里赋予了在秘密社团中才具有的政治效能。更为甚者,作为一个理想,这一希望刺激着人们的心灵,而不管在来自印度的佛典的描述中其显示的空间有如何巨大,在面对这一几乎不真实的永恒时人有多深的畏惧,中国人的实际感受却是倾向于与宇宙相互亲融友善,因而偏离了无人迹的来世无量之光照耀之地。在中国人的影响下,天国变得更小了,但从社会感上来说则更为现实、更为人们所理解。一份非常早期的材料很好地表现了这一点。僧人支遁(314—366年)是一个为具有重大意义的儒道融合尽到几分贡献的重要人物。如果既称他为道士,又称他为佛徒,也许不无道理(他为《庄子》写了一部重要的注)。对佛教信仰,他留下了一份书面表白,阐明了其信仰的目标是在西方极乐世界获得转世^④。尽管文章很短,但他也作出了他自己对极乐世界的描绘。其用词在语气的变化与转换上颇富特色,它表现了在中国人社会环境下产生的对极乐世界的描绘:

162

西方有国,国名安养^⑤。迥辽迥邈,路逾恒沙。非无待者,不能游其疆。非不疾者,焉能致其速。其佛号阿弥陀,晋言无量寿。国无王制班爵之序。以佛为君,三乘为教。男女名化有于莲华之

中,无有胎孕之移也。馆宇宫殿,悉以七宝,皆自然悬构,制非人匠。苑囿池沼,蔚有其荣。飞沈天逸于渊藪,逝寓群兽而率真,闾阖无扇于琼林,玉音天谐于箫管,冥霄陨华以闾境,神风拂故而纳新,甘露徵化以体被,蕙风导德而芳流,圣音应感而雷响,蕙泽云垂而沛清,学文喻兮而贵官,真人冥宗而发翫,五度冯虚以入无。般若迁知而出玄……^⑥

163 佛国天堂没有无谓的纷扰,它再度变成道家天堂,不再是“无量光天”,而是“无量生命”之所在。对于缀满珠宝的树枝,沉静中国人真的不知所措,这些树的景色已进入了背景地位,那些辉煌的宫殿也是这样。另一方面,山林湖沼中充满了种种可以食用的生物——坦率地说对于佛教徒来说是难以想像的——而神仙们的醇酒使人酩酊大醉,说出的诙谐幽默的话则有害于佛教。然而正如我们所看到的,酩酊大醉与不可思议的狂喜在道教中是和谐的,并不像在后来,二者彼此同一、调谐反而成为罕见的了;而另一方面,对于佛家来说,救渡的关键不是充满了温暖,从而无意识地重归无知的混沌状态,使万物获得生命,相反是充满了冷漠,甚至是冷冰冰地洞察到所有存在的无望悲惨的境况,在那里生命与遭逢痛苦总是如影随形。因而在无量光天中任何对动物的描绘之缺乏就不是偶然的了,也正因为这个原因,佛教徒们饮茶而不喝酒,在整个亚洲,人们都接受了这一习惯,它完全与中国对佛教的引进有密切的关系。这没让人们的思维飞翔起来而是使思维变得敏锐,而且趋向于强调人的聚合,而不是瓦解以使人们分离,在美学上,茶不比酒差而可能是更好,因而导致整个文学都完全与各种各样的茶、水及准备沏茶的方法有关。后者后来形成了独具风格的“茶道”,扮演了一个类似礼仪的角色^⑦。道家对支遁的极乐世界的描述之影响已是毋庸置疑的,当支遁谈到人的生命与动物的生命相伴随,而佛教的一个重要目标则是在二者之间建立差别,这并非出于任何反感,而是基于这样的信仰——动物们甚至神仙们都无力去理解生命与痛苦之间的关系。无疑,将近最后,支遁引进了一个彻底的道家概念“真人”,这一理想人物已进入了自然的轮转而不是与自然相分

离,这一形象早已占据了庄子讨论论题的中心。

令人惊奇的是,我们甚至在这描述中看到儒家的陈词滥调,诸如屋无外门,路不拾遗,国无盗贼等。这一建立于良好教养基础上的价值观在一句话中就得到了表达,概言之,在最后天国的优点用独具风格的严整的排比句式列举出来了,并气势一贯。这段描述其要旨明显又是反儒家的,一开始就赞扬无君的状况,但是也显然看出这段描述表现的是中国作家的思想,它更为强烈地面向社会,是典型的儒家方式而非印度模式中的情况。

这也许就是为什么是弥勒菩萨而不是阿弥陀佛这一非历史实有的佛首先得到人们欢迎的原因。在佛教徒的观念中,弥勒菩萨是一个居于未来的佛,一个“还没有出现”的佛。据一些学派看来,他将出生在遥远的未来,而其他一些在我们的语境中更为重要的学派则认为他将在任何时刻到来。弥勒菩萨居住在兜率天,此处是为那些更为圆满地从尘世中获得赦免、从而使自己摆脱因果报应的链环而获自由的人们准备的处所。正唯如此,在历史上,释迦牟尼发现了他最后的再生肉体之前,他也曾拜访过弥勒菩萨。像“西方极乐世界”一样,兜率天也是所有信徒们心向往之的地方。然而其重要性的确不如“西方极乐世界”,因为总而言之,这与弥勒菩萨多少有着一定的关系。阿弥陀佛 164 许诺在他的极乐世界里,他将保证带那些信仰他的人进他的王国,以使他们从现世遭逢的痛苦中救渡出来。逃避现实者彻头彻尾的向往彼岸世界的思想与这一承诺相互关联,他们决不会去期待现世的进步。而在弥勒菩萨那里,情况则完全不同了。不管他的到来将会是怎样的遥遥无期,他在此时此地众生眼中依然不是那么遥远,但要到达它仍像天空星辰的闪烁一样不可抗拒。尽管在起初的佛家教义中并未证实这一点,然而从精神上来说他成为信徒眼中的救渡者是可以理解的,他不仅像历史上的释迦牟尼一样宣教,而且同时努力强调从痛苦不义的世界中获得自由,在天堂里创造纯粹的幸福与快乐。在早期的《山海经》中便已成形的道家对救渡的期待,在佛教的影响下继续存在,可以将之看作与这一希望是同一的。阿弥陀佛被人崇拜的光芒从七世纪中期以来一直盖过了对弥勒佛的崇拜^⑥。最终这将部分归功

于这个国家温和的态度,唐朝(618—906年)时,阿弥陀佛恢复了其威力。对于佛教而言,背离现世也许似乎比执着现世更能为人接受。然而,弥勒佛继续在秘密社会中起着可能招致人们反对的作用,他因为这些重要作用而成为一个象征性人物,但这与人们对儒家观念支配下的世界产生的不满之潜流显然不能等同。

在儒教战胜了佛教之后——将近公元1000年末期,这已非常明显,弥勒菩萨重又以一种完全不同的形式出现,这当然不仅仅是偶然的,而是预示了儒教看到了人们信仰更好的、完全重组的未来,看到了这一个人化了的信仰之危险处,而儒教的兴趣在于秩序的稳定,以及现世的稳定。宋朝时(960—1280年),弥勒菩萨突然以笑嘻嘻的弥勒佛的形象出现,自那时起,这一形象表现在所有的艺术材料之中,弥漫在东亚地区,甚至在今天它还浸染着中国艺术,摆放在古董店里。不管意识到还是没有,对更美好未来的期待采取了一个新的方向。在儒教的影响下,它很少威胁到现存的等级制度,因而也不再见不得光。一度雄伟的弥勒佛的形象不合时宜地把目光投向永恒的未来,并向人们许诺新的宇宙法则的曙光,这个形象完全不同于其新形象——它包含了更为简约的东西,即对未来美好天国的信心全来自于其丰满的肚子,已经有大量的陈词滥调间接地阐释了人间的不幸与悲惨,并将之作为人间的不足之处。尽管对于这一朴素意识来说,这也许不能说是完全错误的,但它也意味着弥勒佛崇拜已剥离了其革命性,而蠢笨

165 的好好先生与面貌极相似人的弥勒佛则是一个可怕的庸者,在与真正的苦行的弥勒佛的斗争中,它为人们提供了可能达到的最好的帮助。它经常向人们保证,如果胃是空的,真正挨饿的就不会试图去看肚子以外的东西。

北瞿庐洲

不仅仅是佛国天堂在它们的新环境中采取了不同的形式,中国人非常注重世俗的特点可能也是这种现象产生的原因。这样的天国观

并非佛教传统的一部分,当佛教也开始盛行的同时(也许更早一些),它就已在中国出现。大体上说来,它源于对现世很少漠不关心的婆罗门传统,它们立足于现世,给普通人而不是圣人提供可以享受的愉悦,因而孤立于几乎所有疏远普通人感受的宗教天国之外。在所有这些天堂中,最为古老的已成为无数其他天堂的样板的、部分地形成了“西方极乐世界”观念的,而且对《列子》一书中的理想之地的描绘产生了影响的地方,就是世界上芝罗山北面的北瞿庐洲地区。早在公元前四世纪时,在《罗摩衍那》与《摩呵波罗多》中已有记载,它们不仅向东传播,而且也向西传播。在西方,品达与希罗多德把北瞿庐洲描绘成北极乐土,“世界极北处的人类居住地”^⑥。这些不由得使人产生某种强烈的动机,联想起在哲学书籍《淮南子》、《吕氏春秋》中所描绘的北瞿庐洲,其中的这些记载要回溯到公元前二世纪,甚至更早;在前所提及的半传说性质的地理书《山海经》中也有所发现;尽管这些联系现在还未得到证明,仍存有疑问^⑦。不管怎样,高度复杂的神话网络遍布欧亚大陆,也许更远地区。于此我们陷入难以置信的迷惑。因为这些神话在某种程度上从人到人都不同的,所以使对其中明显的偏差状态进行有趣的分析成为可能。如果说《山海经》中记载了某些南方的人们,吴与帝二地,那么实际上它也是以北瞿庐洲作为范本的,但从中国文化角度显示了其遏制力。在《罗摩衍那》中,整个国家简直是充溢着黄金、宝石、琉璃,无数的河床中没有沙粒只有珍珠宝石。而在《山海经》的相应段落中仅强调了翠、铁、银以及朱砂(道士炼丹的基本材料)的富足。在前者的描述中,树上的枝条缀满了形形色色的珠宝,对此,人们尽可以发挥他们的想像力,音乐萦绕在空气中,而人能达到几乎无止尽的高寿;但中国的书中仅叙述到居民们不必耕织便可丰衣足食,神鸟鸾、凤唱歌,跳舞使他们得到娱乐,人们的所有愿望也能得到满足^⑧。即使他们的想像把他们带进了梦幻世界,但他们保持冷静的现实感,同时对奢靡浪费深恶痛绝。

166

早在 7 世纪,僧人达摩带来了与佛教教规相结合的变化。对北瞿庐洲的描述也正包含新的看法,就某种程度而言,这一看法即在两个极端之间走中间路线。因此很显然,它投合中国人的口味,然而又与

很早时期对奢华的乌托邦景象描述没有明显的偏离,这一结合的成功显然基于这样的事实:即使一度佛教几乎完全被从上层阶级中赶出去,但是对福地的描绘仍有读者。文人黄周星(1611—1680年)作了大量摘录,对每段摘录他都用精心构撰的诗歌作结论,表达他的热情^②。现代作家林语堂发现这些摘录非常有意思而将之译入著作《生活的艺术》,把它们作为中国人的思维范例向西方读者介绍^③。下列引用的译文并未采取林语堂的选译,因为它仅仅列出中国人感兴趣的段落,最终指向一个目的,且都是描绘社会形势的。我在此尝试对原文采取更宽阔的视角,以下这段引文被划分为许多各自独立的部分,每部分都由一句感叹句开始:“听着,僧侣们,”(此处从略)^④

诸比丘。其郁多罗究留洲。有无量山。彼等众山。有种种树。其树郁茂。出种种香。其香普熏。遍满彼处。生种种草。皆青紺色。右旋宛转如孔雀毛。……种种诸鸟,各各自鸣。和雅微妙。彼等诸山。种种河流。诸道四散。平顺向下。渐渐安流。无有波浪。又不速疾。其岸不深。平浅易度。其水清淨。众花覆上。度半由旬。……^⑤土地平正。无诸荆棘坑坎稠林。亦无屏厠粪秽不淨。以及礧石瓦砾等物。纯是金银。不寒不热。时节调和,又其地中,恒常润泽。青草弥覆。诸杂林树。叶常敷荣。华果成就。其树皆高六拘庐舍。叶密重垒。雨滴不漏。次第相接。如草履舍。彼诸人等。在树下住。又诸香树。亦高六拘庐舍^⑥。或复有高五拘庐四三二一拘庐舍者。其最小者。犹高半拘庐舍。……复有劫波树。亦高六拘庐舍。……自然而出种种杂衣。又有种种瓔珞之树。……又诸器树。……其次又有音乐之树。……其地又有不因耕种自然粳米。清洁白淨。不为皮糲之所结裹。若欲成熟。是时自有诸教持果而作铛釜。有诸火珠。不假薪然而自出焰。所欲作事种种成熟。诸饭食而已。……周匝四面。而有四池。其池名曰阿耨达多。各各纵广五十由旬。其水清凉。甜美轻软。香洁不浊。……复有七重多罗行树,周迴围绕。杂色可喜。皆以金银琉璃颇梨求赤真珠车磲玛瑙等七宝

所成。……有诸杂花。……其华圆广。大如车轮。香气氛氲。微孙最极。有诸藕根。大如车轮。破之汁出。其色如乳。食之甘美。味甜如蜜。……恒常夜半。从彼阿耨达多四池之中。起大密云。周匝遍覆郁多罗究留洲及诸山海。悉遍布已。然后乃雨。八功德水。犹如拘掇牒牛乳顷。所下之雨。如四指深。更不傍流。当下之处,即没地中。还彼半夜。雨止云除,上虚空中,悉皆清静。从海起风吹于凉冷。柔软甘泽调适。触之安乐。……彼善现苑。无我无主。无守护者。……澡浴游戏受诸乐时,即皆至彼河之两岸。各脱衣裳。置于岸边。欲入水故。坐于缸上。乘向水中。澡浴身体。游戏受乐。彼等谁最在前出者。即取上衣自恣著已。随意而去。亦不专求。自许本衣。何以故。彼郁多罗究留人辈。无我无所。……头发青色。垂长八指。其人一色。一形一像。无有别色可知其异。……不全露形。不半露形。无有适莫。齿皆平密。不疎不缺。善好洁白。有如珂贝。……彼等人辈。欲食饭者。即坐座上。于彼时中。东西南北。来欲食者。为彼人等。设于饭食。饭终不尽。乃至彼等。施饭食人坐而不起。彼之饭食则常盈满。……彼等人辈。食是 168
食时。身分充盈。无有缺减。无老无变。湛然不动。……若有欲于诸妇女边。生染著心。意相向者。彼即观看彼之妇女。而彼妇女。即便随逐彼人而行。至于树下。若彼妇女。是彼人母。或复是姨。是姊妹等。为彼等故。彼之树林枝不垂下。其叶即时萎黄枯落。各不相覆。亦不出华。亦无床敷。若非是母。亦非是姨。非是姊妹。彼诸树木。即便垂覆。枝叶郁茂。树枝各各共相荫映。众华鲜荣。亦为彼人。出百千种床敷卧具。彼等相将。入于彼处。欢娱受乐。随意所作。……其郁多罗究人辈。住胎七日。至第八日。而彼妇人即便产生。其产既讫。若男若女。即将彼子安置坐于四衢道中。舍之而去。时彼所有东西南北人辈来者。彼等诸人。为欲养育彼男女故。各将手指。内于彼等男女口中。彼等指头。出好甘乳。与彼男女。饮以得活。如是七日。彼等男女。还成就彼一种身量。与彼人辈等无殊异。

若是男子。即随男伴。若是女子，即随妇女。结伴而去。……寿命一定。无有中夭。……其寿命住满一千年。不增减也。……其郁多嘏究人辈。若其寿命终极之时。彼无有人忧愁啼哭。惟有庄严已。弃置四大衢道之中。舍已而去。……应时即有一鸟飞来。其鸟名曰优禅伽摩。从大山谷。迅疾飞来。即衔其发。将彼死尸。掷置馀洲。……其郁多嘏究留洲。于四天下。比馀三洲。最上最妙最胜。^⑤

169 在引文中的天堂里，某些早已在道家对理想境地描述中出现的事物又跃入人们眼帘。文章最重要的母题是无君思想，庄子首先将之作为冥国的特点而提到它，自那以后人们经常提及。无君论并非只由道家提及，但在字面上它明显是一种反儒家的表达，摒弃了在等级制度内可以想像得到的儒家的理想人格“君子”；无君论找到了它的间接表达方式，在这里它所使用的是某种更为中立的儒家对应词“无主”，这段文字里很明显表现了无君国度。在这段文字描绘的天堂里，比起其他的佛国天堂来是没有统治者的，文章已表达得非常清楚。但最受人们欢迎的“西方极乐世界”尽管是用某种高尚的方式来统治，也是由如来佛统治着的。在西方极乐世界里，国君，法律，阶级及贵族等级已不再存在。与佛面前的平等以及上帝面前的平等相比而言，这一事实还是显示不能达到绝对平等，总之，这是全然不同的。另一方面，我们还发现，在北瞿庐洲，不仅仅只是真正的“无君”，所有那些保证空前的无君时代到来的前提是一一切都表现出高度的一致性。国家中人人平等，“缺乏自我”最终走向了这一田地：所有的人都长得一样高，因而可以毫不费劲地换衣服穿；他们看起来完全相像。据古老的印度渊源来看，他们都是方脸盘，正如国家的国土一样方；他们准确地死于同一年龄；更有甚者年龄的差别也消失了，因为年轻人成长期只有七天便可达千年寿命，人老化的过程是没有的。然而确切地说，这种等级制度为中国的所有等级制建构了基本模式，即完全地摒弃了家庭——无疑这使中国人感到透不过气来。因为这一时期，某种程度上抚养孩子成为公共事务，葬礼没有葬仪，家庭成员竟然彼此互不相识，因而有乱伦

现象发生并被当作天性的反应,然而实际上,乱伦的禁忌正是家族制的遗留产物。

惟一的例外是情欲方面的自由不受限制,可以理解的是这在佛国天堂里是受约束的,因而也被着重强调过。然而一个受印度前佛教影响的教派,也有着北极之地的传说,有着古怪的宇宙统治者,它与认为人生即是痛苦的北瞿庐洲人完全不同,它们肯定了爱的欢悦。而在某种程度上,这也是神仙天堂分为多层的事实(一般来说包括二十八步)。在那里,每进一步爱就变得更加神圣。确实,它正是采取了这种形式来作为评价令人敬畏的天国的标准。这就类似于人的寿命在天上一天在地则为五十年,天堂五百年在地则万世万古;因而在天国的底层有真正的性接触,到了下一较高的层面上则只有手的触摸。在进一步的净化中,所剩下的只是一个微笑与明眸,到了最后在天国的最上层,所有的欲望都熄灭了^②。正如我们所见,在大车国天堂里,一开始就使人升华,净化。尽管于此我们可以看到婆罗门幸福观的反映,但它们还是稍许包含了掺杂不纯的佛徒的欲望之果。不管怎样,爱的欢悦既不存在于西方极乐世界,也不在于比哈萨瓦佛统治下的“东方极乐世界”(东方极乐世界由于其地理位置的关系,从未在东亚起过显著作用),惟一的原因就是没有一位女性可以进入这两个世界。不管这一景象以及无数珍宝——尽管丰富的珍宝发出冷然的、晶莹剔透的光芒,这就几乎象征了与生命的某种距离——是怎样刺激她们感受,怎样使她们欣喜,爱的欢悦仍是完全将她们拒之门外,然而恰是在爱中,生命的欢悦与永恒才找到它们最基本的表达方式。 170

尽管后来佛典的内容与原先的内容有所不同,后者对前者一直努力地有秩序地进行革新,然而二者仍是彼此间不能完全调和。但是它们二者中不同的天国、天堂也几乎当然地融为一个同质的整体,这样对形形色色福地的境况,人们就可望在更大可能的范围内作出选择。不管怎样,它所留给人们的无疑是一种含含糊糊的感觉,那就是:人们能看到彼岸的时空之海,而那里人类所有繁多的秩序都已失去了意义。而在面对这一巨大的宇宙空间时,在面对不可思议的时空之海的浩渺无边时,一直对朴素的幸福观习以为常的中国人,直到此时才认

识到他们面对着毁灭性的失败(正如胡适,他曾稍显尖锐地评价这一问题)^⑧。但当我们研究“西方极乐世界”的变化之前,我们就指出,中国人的现实精神拒斥这一多维度的极度伸展。他们也许比印度人更为强烈地意识到,这些超人非现实的成分已经承担某种侵犯人所有行为准则的任务。假如在涅槃中获得救赎还是遥远的,那么不管怎样,中国人无疑要放弃对它的任何兴趣。同样,当人们借助朴素而又冗长的文字持续地赋予空茫巨大、深不可测的天国以超自然特色时,这些天堂也就大大失去它对人们的吸引力;只有受过教育的人对这些过分的做法有较大的保留看法,这也是正常的。很明显,在大约公元450年时,中国佛教早期发展阶段,人们还对佛教教义有很多误解,并且与道教混淆在一起。后来大约在公元650年后,佛教发展的后期阶段,这一点表现得同样明显,这时面向中国人固有思维方式的诸种信仰形式开始占优势——这就意味着道教再度复兴。尽管中国人热情地接受了佛教,佛教对于他们来说仍然是外来物。确切地说在这一世界观的曙色与暮霭中,中国人最基本最具本质的观念已隐约显露了其确定富有特色的轮廓。

时间的消失和佛教禅宗

- 171 时间和新概念在中国佛教传统中发展着,它作为与印度佛教间接对证的结果已成为一项重大发现之一。几乎就在这些时候,宗炳满怀热情地表现了时间的宏大,僧肇(384—414年)认为必须完全摒弃时间,这个观点成为其理论核心。最后,既是道士又是僧人的他,明白了就像在光线的闪烁中一样,所有现象都紧密地与时间单位连结在一起。这就包括了佛法中那些小如原子核的元素,它们不同的排列组合形成了世界的存在。产生时间感的运动与变化,只是一场幻灭;时间中的同一被错误地归结于显示出其所属于运动与变化的事物,这事实正是幻灭的原因。但此刻人们已认识到每一运动与变化阶段都稳定地、不变地停留在时间单位中,呈现给人们的奔涌不息的运动,也要归

结了一种由静止的人物形象呈现的无数如胶卷般的带状排列,它们彼此相邻,完全平等。正因为人们所见皆不完美,运动的幻灭才得以产生。正是由于人们认为现世境况完全出于偶然而产生,并且为人们假设了某种尘世景象,这景象才启发了人们产生奔向未来与回到过去的不合理念头。僧肇的文中就曾试图表达这一观点:

夫生死交谢。寒暑迭迁。有物流动。人之常情。余则谓之不然。何者。放光^①云。法无去来。无动转者。寻夫不动之作。岂释动以求静。必求静于诸动。必求静于诸动。故虽动而常静。不释动以求静。故虽静而不离动。然则动静未始异。而惑者不同。缘使真言滞于竞辩。宗途屈于好异。所以静躁之极。未易言也。何者。夫谈真则逆俗。顺俗则违真。违真故迷性而莫返。逆欲故言淡而无味。缘使中人未分于存亡。下士抚掌而弗顾。近而不可知者。其唯物性乎。然不能自己。聊复寄心于动静之际。岂曰必然。试论之曰。道行云。诸法本无所从来。去亦无所至。中观^②云。观方知彼云。去者不至方。斯皆即动而求静。以知物不迁明矣。夫人之所谓动者。以昔物不至今。故曰动而非静。我之所谓静者。亦以昔物不至今。故曰静而非动。动而非静以其不来。静而非动以其不去。然则所造未尝异。所见未尝同。逆之所谓塞。顺之所谓通。苟得其道。复何滞哉。伤夫人情之惑也久矣。目对真而莫觉。既知往物而不来。而谓今物而可往。往物既不来。今物何所往。何则。求向物于向。于向来尝无。责向物于今。于今未尝有。于今未尝有以明物不来。于向未尝无故知物不去。覆而求今今亦不往。是谓昔物自在昔。不从今以至昔。今物自在今。不从昔以至今。故仲尼曰。回也见新交臂非故。如此。则物不相往来明矣。既无往返之微朕。有何物而可动乎。然则旋岚偃岳而常静。江河竞注而不流。野马飘鼓而不动。日月历天而不周。复何怪哉。噫。圣人有言曰。人命逝速。速于川流。是以声闻悟非常以成道。缘觉觉缘离以即真。苟万动而非化。岂寻化以阶道。覆寻圣言。微隐难测。

若动而静。似去而留。可以神会。难以事求。是以言去不必去。闲人之常想。称住不必住。释人之所谓往耳。岂曰去而可遣。住而可留也。故成具云。菩萨处计常之中。而演非常之教。摩诃衍论云。诸法不动。无去来处。斯皆导达群方。两言一会。岂曰文殊而乖其致哉。是以言常而不住。称去而不迁。不迁故虽往而常静。不住故虽静而常往。虽静而常往故往而弗迁。虽往而常静故静而弗留矣。然则庄生之所以藏山。仲尼之所以临川。斯皆感往者之难留。岂曰排今而可往。是以观圣人心者。不同人之所见得也。何者。人则谓少壮同体。百龄一质。徒知年往。不觉形随。是以梵志出家。白首而归。邻人见之曰。昔人尚存乎。梵志曰。吾犹昔人。非昔人也。……是以如来。功流万性而常存。道通百劫而弥固。成山假就于始簣。修途托至于初步。^⑥

显然可以看出,世俗成分的崩毁这一外国思维体系已被中国人采纳,并再度成为典型的发生于中国知识分子历史中的现象。不管是强调过去还是未来,总是存在着某种倾向——即抹去当下世俗与超俗的时空维度的界限,同时在更大范围内回到使中国人成为真正中国人的境况,回到当下的状况。佛教无疑激发和滋养了人们等待和期望的情感,但事实上,自从公元250—600年间,这一罕见动荡而骚动不安的年代里,几种力量在一个人的生命历程中反复交替、沉浮,这样的情感也许会偶而占据主导地位。总而言之,不管怎样,蕴含这种情感的信仰已回返到希望完全存在于永恒的现在这一观点上来。

至于佛教,这一观点则不仅体现在僧肇的时间观上,而且同时更为直接地体现于涅槃中的救赎等同于领悟这一问题的争论中。这种等同于救赎的领悟可以在更广泛的认识过程中实现吗?打上自我否定以及相继而来的转世印记了吗?也许不是,也许是否可更进一步地说,启悟包含在对真理的顿悟中了呢?中国的佛教徒道生(约360—434年)是第一个亮出这一革命性观点声音的人。他的观察结果是“好事没好报”,与这一观点相一致,道生文章在一些细节上被认为是佛教

的“新教义”^②。这些事实足以让我们发现,它与以下陈述的理论密切相关,即:在道生为佛教的不同方面作出综合前,印度人与中国人都对佛教的至高真理作出了两种各执一端各富特色的阐释,并且在两个国家内都已走向成熟。尽管我们不可否认佛教教义源自印度,但它只在时间因素无关紧要的中国人的知识氛围中才致完美。谢灵运对这一伟大的发展性跳跃作了表述^③:

同游诸道人,并业心神道,求解言外。余枕疾务寡,颇多暇日,聊申由来之意,庶定求宗之悟。释氏之论,圣道虽远,积学能至。累尽监生,方应渐悟。孔氏之论,圣道既妙。虽颜殆庶,体无
173
鉴周,理归一极。有新论道士以为,寂鉴微妙,不容阶级。积学无限,何为自绝。今去释氏之渐悟,而取其能至。去孔氏之殆庶,而取其一极。一极异渐悟,能至非殆庶。故理之所去,虽合各取,然其离孔释远矣。余谓二谈救物之言,道家之唱,得意之说。敢以折中自许。窃为新论为然,聊答下意。迟有所悟。

给人带来最后救赎的顿悟观也许是中国人对佛教发展最重要的贡献,事实上,最关键的是它几乎与佛教没有挂碍,因为它使佛教徒放弃显然是陈式化的佛教教义阐释成为可能。不必认为,领悟只能产生于所谓超逻辑的空间中,且在此空间中,时间与空间以及对时空的所有反映突然间土崩瓦解了。所有知识分子们对阐释佛教教义作出的努力,他们那复杂的、无止尽地在思维中表现其中泯灭现实的反映程式,以及所有优秀的著作思考,与顿悟相比之下都显得苍白无力,已变成没有实在意义的简单游戏。真正的顿悟是来自一个完全不同方向的启发,使人们突然感到世界终止了。就像监狱中一块松动的石头,由于盲目的不断摸索使得整个墙整个监狱突然坍塌了,不管这墙有多高,从而使人得到救渡。在顿悟的背后,存在失去了时间意义,即使是佛教教化的意义也荡然无存了,因而僧肇与道生的观点在佛教禅宗学派中十分盛行,这一传统直到公元 520 年才由普提达摩建立,虽然一开始它还具有源于二世纪的道教色彩^④。大约在 7 世纪中期,所谓的

佛教北派还保留着渐悟的观点,但是由于当时佛教主流观念的反对,它只存在了很短时间,并明确表示摒弃自己的观点。此刻,一种全新的佛教经验形式崛起了,其表面上完全不同于其他的佛宗。尽管寺院在禅宗中继续是宗教活动的中心,但将僧人与非僧人划分开来的界限已不明显,因为此时佛教教义的字面意思只占次要地位了。禅的态度更易与普通人的日常生活相联结,更易同那些受过良好教育然而又与寺院生活无关的人相融合。相反,广泛的云游与身体修行也部分地成了寺院里用来达到最终领悟的手段了,因而它们增加了许多来自外部世界的印象,增加了触发决定性事件发生的机会。这些修行在更大程度上将禅宗的僧带回到社会中去,而使禅宗不仅仅只是与其他宗派相并列的佛教宗派。然而,在禅宗里我们也能看到对话中的高僧,其中还保留了许多极重要的探求悟禅的方法。但在这里我们所期望看到的不是什么教条或对教条的理解,而是吹动着一种超俗的气息,这种气息直渗进佛徒个性的精髓之中,使他产生了彻底的改变。这些使人顿悟的冲击力(据说随着这股气息而来的还有“棒喝”或高僧出乎意料的言行举止)当然已表现在个案中,佛教文献中记载了许多包含真知灼见的对话,这些对话有一特殊名称叫“公案”^⑥,以下即是公案的一些例子:

僧问:“学人通身是病,请师医。”师曰不医。僧云:“为什么不医?”师曰:“教汝求生不得求死不得。”

僧问:“鲁祖面壁用表何事?”师以手掩耳。

僧问:“承古有言,未有一人倒地不因地而起,如何是倒?”师曰:“肯即是。”僧曰:“如何是起。”师曰:“起也。”

僧问:“无言如何显?”师曰:“莫向这里显。”僧云:“向什么处显?”师曰:“昨夜床头失却三文钱。”

僧问:“常在生死海中沈没者是甚么人?”师曰:“第二月。”僧云:“还求出离也无?”师曰:“也求出离,只是无路。”僧云:“出离什么人接得伊?”师曰:“担铁枷者。”

僧问:“如何是佛法大义?”师曰:“填沟塞壑。”

僧问：“缠有是非纷然失心时如何？”师曰：“断断。”^②

解释公案语录与理解具有道家色彩的《世说新语》^③中的故事一样困难。高僧们的回答不仅仅听起来荒谬，而且词语构成上也很复杂；其中既对徒众的问题给出了回答，同时又没有回答，这是为了使门徒在领悟之前产生虚空意识。例如在最后一段对话中，僧人高呼“断、断”似乎就包含了要求门徒断除明显体现在提问这一行为上所产生的束缚，但这一粗鲁的方式也暗示了断除束缚并非完全消极的过程。在语言上，公案语录与《世说新语》有相似之处，不过《世说新语》更为浅显，源远流长的传统之阴影色彩仍然存在。后期哲学化的道教已失去了使道教稳定的基础，而回复到宗教与伪科学，其虚无的成分被佛教吸收与发展了。“清谈”也变成了佛教的“公案”。 175

也许道教送给禅宗的另一个更为重要的礼物是对自然的感悟。因为佛教其核心为悲观世界观，所以确实使人惊奇的是道与佛之间建立了勇敢无畏的联系。从印度传来的对佛国天堂的记载中，我们已注意到其人工化的痕迹，佛国天堂几乎是死寂一片，其中原因之一就是完全没有动物存在。因为佛教认为生物是低级的，所以对它们而言几乎是不可能居于佛国天堂中的，但这并没有能阻止支遁偷偷地把它们带进他对西方极乐世界的描述中。鸠摩罗什从西方东来时也曾把对自然的感悟引入到别样的抽象教义中，尽管他采用的是更为庄严的形式。自 2 世纪以来，此刻，他们发现了自然，而道士们也不再把自然看作是完全“自然的”，不再把自然看作一度认为的漠漠荒野，而是把自然当作一座大乐园。禅宗由此出发，在它们眼中自然已变得无比脱俗，他们不再被无穷无尽的生死轮回中骚动着的生命所吸引，而为现世观所吸引。这些现世观虽然常被复杂的运动弄得模糊不清，然而还是在无尽的静寂中，在复杂的运动后崛起了，而且还允诺只有在人们可视言辞的闪烁完全熄灭时，在澄明的光照中才能得到领悟。于此，道生突然了悟了所有运动的非现实性，从而获得了令人欣喜的具体手段：在冥想中，他放弃了时间，从而使时间成为达到目的手段，这就标志着已达到领悟。某种程度而言，对这些概念的认识则意味着对禅宗

至高的幸福的感悟。相近于这些概念的语句也表现在与道教相近的僧人德清(他的法名为憨山,16世纪)的诗文中。以下所引是他写给朋友的信:

176 时太守陈公,与妙师及予,意甚勤,为刻肇论中吴集解,予校阅。向于不迁论,旋岚偃岳之旨,不明,切怀疑久矣,今及之,犹惘然。至梵至出家,白首而归,邻人见之曰,昔人犹在耶。志曰,吾似昔人,非昔人也。恍然了悟曰,信呼诸法本无去来也。即下禅床礼佛,则无起幼相,揭帘立阶前,忽风吹庭树,飞叶满空,则了无动相,曰,此旋岚偃岳而常静也。⑧

自然不可能把这种神秘的感悟以及在感悟中感觉到的幸福真正描绘出来,因而,在文学作品中也很少有这些描绘。即使在高度个人化的书信形式中来描绘,即如以上举的寒山的例子,它们似乎总显得有些平庸。对这类感悟有意味的描述不表现于文字上,而是表现在形象上。禅宗给人的超凡脱俗的强烈印象不是来自于它们的文献记录而是绘画。尤其是在中国水墨绘成的朴素的理想画面中,我们可以看到他们的天堂,它们与早期的用浓墨重彩表现的佛教“西方极乐世界”与道教“福地”全然不同,那二者都常具有强烈的青绿山水画风格。即使当禅宗表现强烈的动势时 also 存在着某种抑制、恬淡与遥远的韵味,正如“冰”与“冷”从后期道教到佛教都是“宁静”的代名词。它们不是再现,而是隐喻;它们不是呈现一个事物,而是表现超然的领悟境界,这一境界反映了奇特的变化了的现实,其目的不在表现幸福乐园,自由自在的大自然,而是达到一种领悟。这些朴素的智者传说在叙述上采取了完全不同的感受方式,其中的禅宗僧人没有像道家的圣者一样升天,或者像佛与菩萨一样急速奔向天堂,但据说他们中的一些人消失在他们的自己的绘画中,就像漫步处于他们认识里的山川河谷的美景中一样。⑨

第三节 洞穴后的世界

道教天堂的类型

当我们看中国佛教时,道教的影响显然总是无处不在的,但并不 177
意味着道教比佛教占优势,或者说是它决定了公元 6 或 7 世纪这一宗教年代的特性。佛教与道教的对立更已近乎事实,佛教已成了占据主导的世界观,并且它竟然不仅试图对道教作战,而且参与道教从而大量地吸收道教因素。所有这些直接对抗的发生,都是由顽固的观点与不合理的动机而定的,道教再度获得最好的成功。两种宗教的代表人物在公堂上举行于后来常出现的大规模讨论就是恰当的例子,有时,似乎是道教作为偶然的巧合结果得以幸存下来。例如:唐朝的统治家族承续了老子的姓,当然,实际上,情况远比这更为复杂。佛教在时空的范围、思维过程的内在逻辑上,具有可以想像的优越性,它们不仅是给佛教带来优势的全部因素,同时也是害了佛教的全部因素。我们总是认为,在任何地方任何时代精心建构具有高度差别的知识大厦,比起较为简单的、也许更为朴素的道教来,更会得到人们的接受,但这当然是个错误,对这一观点的反对已是事实。佛教总是被打上了太抽象、太理性化、而且非中国性的烙印,处于危险状况,而对佛教的这些攻击也需要进行澄清。中国现代作家、政治家吴稚晖(1864—1954 年)在一种庄严的愤怒中,摒弃了中国人所有的智慧哲学,认为它只是无知的农民们无伤大雅的饶舌,当太阳处于平远的地平线上时,他们便在暖融融的宁静时刻开始沉思世间的事情。^⑨对此,我不敢苟同,中国哲学不仅是指向实践的,而且也是朴素的,这种倾向得到人们认可。

而当外来的世界观被人们接受时,这种倾向就一度要为自身辩护(今天也不例外),因而在中国,佛教中的禅宗与净土宗成为两个最为成功的变体就并非偶然了。这两种佛教变体某种程度上是简单化了——当然这是另外一个重要的原因——在简单化过程中,时间这一元素消亡了。

而道教的力量恰恰就包含在这种简单中。在佛教的影响下,时间与空间的拓展也已到了无足轻重的程度。但道教的天堂仍能使人们可感可视。佛国天堂的典型则是有巨大的时空维度、不可征服的距离,虽然它给人们插上了想像的翅膀,但也使人们为之泄气。它们给人指出的惟一的道路就是幸运的“再生转世”,但转世之前,必然又要让人们经历死亡的畏惧。早些时候(也许已受了佛教的影响),在道士们当中偶尔也认为一个人如果不经变化就不能进入天堂。当然这是建立在“尸解”的教义基础上的。但在这里,死亡也显然被认为只是表面性的事件,因为尽管有生命的再生,但“老”的生命之延续是不能遏止的。不管从一个地方到下一个地方的过渡被描述为航向天国还是飞向天国,这在道教中都起了极为重要的作用;另一方面这在佛教中则不起什么作用,因为佛国天堂位于如此遥远的地方,以致到那儿的航行当然地超越了人们的想像,即使航行是在天使的翅膀上。另外它们并不代表一个最终目的,道教亦如此,而仅是一个过渡性阶段。

道教对待天堂的态度由于受佛教的影响因而必然地变得日益复杂。最初,天堂只是无边无尽的没有文明的地区,环状包围着文明之地,逃向蛮荒相对容易。后来,当文明尽可能向远处发展时——东方的大海,西方的高山——就在海中的岛屿与西藏的山峰上发现了天堂。这种看待事物的方式也许源于西方的影响,它代表了一种决定性的转折点,因为现在不再是文明,而是天堂化了的、无与伦比的大自然扮演了像海中岛屿的角色。后来,人们努力详细地描绘这些幸福乐土,幸福乐土的数目也激增以与佛教天堂相竞争,但这导致了两种对立的倾向。一方面人们的想像具体化了,在性质上,对于幸福乐土的记载已成为准地理书,尽管这些记载充分利用了神话与传说的成分。同时,这些天堂也证明不能使人们满足,是不可能存在的。最后,有知

识的人们终于认识了:只有在对这个世界失望的知识构架中,天堂才会与无法实现、无法认识的愿望相结合。

在一个既定的例子中,自然很难在更为具体化了的、更为梦想化的道教观点之间作出区别。然而存在一个相对可靠的标准,它可以决定这个部分还是另一个部分占据优势地位。对天堂的描述越刻板,人们越是不能到达,对它的描述越清晰,那么,它就越与理论化的地理文献相似。相对而言,作为对任何一种社会都无用的模式,其不实用性也相应地增加了,前面提到的引文中所列举的据称是位于天堂的山林,几乎就与现实无关,可以说并不是一个反例。在与之不同的例子中,运动因素,例如,到达天堂仅仅通过对天堂的日益向往、对外国访客的好奇这些情趣上的变化得到表达。于是天堂观成为一种个人的经验,它属于现实领域还是属于梦幻领域这个问题已确实是不合时宜了。 179

始于公元前 2 世纪的一种特殊的文学体裁——对天堂的地理记载发展了,非现实性的描绘其每个细节麻痹了人们的想像力。于公元 4 世纪某时,这一体裁达到其顶峰状态。这里将选择五篇短小的、写于稍后时期的记载作为例子。它们给人特别深刻的印象就是:它们是真正枯燥无味的文学作品^⑨。前四个例子选自《海内十洲记》,而最后一个则是西王母故事传说中的一部分(《西王母传》)。这五则例子据说都写于公元前 2 世纪,但实际是可能写于公元四至五世纪。

瀛河在东海,地方四千里,大抵是对会稽,去西岸七十万里,上生神芝仙草,又有玉石,高且千丈,出泉如酒,味甘,名之为玉醴泉,饮之数升辄醉,令人长生。洲上多仙家,风俗似吴人,山泉如酒,味甘,名之为玉醴泉,饮之数升辄醉,令人长生。洲上多仙家,风俗似吴人,山川如中国也。

生洲在东海,丑寅之间接蓬莱。十七万里,地方二千五百里,去西岸二十三万里。上有仙家数万,天气安和,芝草长生,无寒暑,安养万物,亦多山川仙草众芝。一洲之水,味如饴酪,至良洲者也。

180

方丈洲在东海中心，西南东北岸正等，方丈方面各五千里。上专是群龙所聚，有金玉琉璃之宫，三天司命所治之处。群仙不欲升天者皆往来此洲。受太玄生录仙家数十万，耕田种芝草，课计顷亩，如种稻状。亦有玉石，泉上有九源。丈人宫主领天下水神及龙蛇巨鲸阴精水兽之辈。

长洲一名青丘，在南海辰巳之地。地方各五千里，去岸二十五万里。上饶山川及多大树，树乃有二千围者。一洲之上专是林木，故一名青丘，又有仙草、灵药、甘液、玉英，靡所不有。又有凤山，山恒震声，有紫府宫，天真仙女游于此地。^⑤

西王母^⑥……以西华至妙之气。化而生于伊川，姓何，讳回字婉妗，一字太虚，配位西方，与东王公共理二气，调成天地，陶钧万品。凡上天下地，女子之登仙得道者，咸所隶焉。居昆仑之圃，良风之苑，玉楼玄台九层。左带瑶池，右环翠水。女五华林媚兰，青娥瑶姬。王卮周穆王八骏西巡，乃执白圭玄璧。谒见西王母。复觴母子瑶池之上，母谓王谣曰：白云在天，山陵自出。道里悠远，山川间，将子无死，尚能复来。后汉元封元年降，武帝殿母，进蟠桃七枚於帝，自食其二，帝欲留核。母曰：此桃非世间所有，二千年一食耳。偶东方朔于牖间窥之，母指曰：此儿已三偷吾桃矣。是日命侍女董双成吹云和之笛，王子登弹八琅之璈许，飞琼鼓灵虚之簧，安法与歌玄灵之曲，为武帝寿焉。^⑦

181

尽管其中有许多抒情的插入语，尤其是在最后一段，但这些记载直至现代还受人们欢迎，因为它通常用散文笔触写成，总而言之具有散文的特点。偶而就像在对方丈岛的描述中一样，儒家的生命观尴尬地侵入了。严格的当局统治着这一国度，而“仙”被迫用他们的汗水浇灌分给他们的土地，种植使人长生不老的植物，它使人产生惟一念头就是它具有的奇怪的庸俗气息。

作为幸福体验的旅行

更多的诗歌中描绘了梦幻般的天堂,不是天堂本身而是对它们的渴望成了主体,这已屡见不鲜。于是,在公元前二世纪,一种特殊的文学样式发展了。就在此时,我们也看到对天堂的地理记载出现了。甚至我们还可以举出例证来说明同一个作者既写地理记载也写诗歌,其中郭璞(276—324 年)就是这样一位,或者说至少他是前所提及的《山海经》注的首要作者,他作了许多在内容上渴望进入天国的诗歌^⑨。这种包含抒情成分的文学样式称为“游仙诗”。这一术语中“游”一字可作两种有趣的解释。因为它指涉两种意义,既是无目的的漫游、游荡、飘流,也指休闲的、消遣的漫步,并且除了漫步外没有其他目的。与道教相比,儒家对这两种意思都持否定态度。如果说作为一种生命方式,“漫游”是自愿的,那么儒家反对人们自愿漫游;如果说是不自愿的,儒家则反对人们被迫进行漫游。“悠”、“游”都与儒家对生命负责的观念不符(尤其在道家文学作品中,基本不使用“走”而是用与“水”有关的字;这种倾向性使所用的词具有“游”、“玩”的意思)。另一方面,“游”也可指涉到达特定目的地的旅行,但即使这一意义在部分儒生那里也明显受到怀疑。而已成事实的是,“游”已激发了人们对蔑视地方官职行为的欢迎,或者说在后来,激发了人们进行到外方国都、受到盘查的历险、远游,尤指到未开化地区的游历,更不用说外国了,而且还使人联想到战争,流放,离弃官职甚至飞翔。不仅是“游”这一行为本身,而且在“游”的过程中,还遇见了其他的新的的人、事,这才是“游”的关键,它深深地使儒教感到不安。儒家早就形成了“居家守舍,诚实生活”的训诫。相反“远游”的盛行对他们而言是不可于理喻的。

因而,从一开始,在中国文学里远游与对现世的悲天悯人紧密地联系并不是偶然的。在宗教的诗歌中亦复如是。“游”的目的不在发现远方的土地,而是找寻天国与天堂。人们的悲哀有两种,一种是在人们返回凡间后,人又回到了他自己的世界时。据《列子》所云,禹帝

182 从北冥回来时,痛苦困扰着他。《楚辞》中描述的楚国巫师遇见云中仙子后也有同样的经历。也许这就是促使人们离开现世、逃到远离尘俗的世界去的原因。确实,无疑这是较为古老的母题。在最著名的、也许是最早的可以证明这一母题的经典例证《楚辞》中,我们首先发现了此点,《楚辞》由楚怀王时(公元前4世纪)带有半传说性的人,大臣屈原所作。由于小人的阴谋,他被黜官了,据说他漫无目的地在国中游荡,成为一个遗世独立的人,最后在南方长江的一条支流中投水自杀而死。事实上,由此我们发现了水(主要是长江水)与进入超自然世界二者间最早的联系;在历史上中国知识分子的生存状态中,我们经常看到以奇特的方式出现的水与超俗世界的联系。《楚辞》中并未把屈原的死描绘成绝望的赴水而死,而是把这描绘成到达天国的感伤的旅行。神龙驾着的马车留下车辙,太阳的轨迹就印在车辙上,循着这轨迹,他来到了闻名的神奇之地,但最后在目的地,所有的神仙者都拒斥了他,所有天国之门都是关闭的,所有他钟爱之人钟爱之物也都令他失望。在后来长达187行、由于其丰富性以及常带有隐喻风格而难以翻译的《离骚》^⑨中,屈原表达了他的感受。以下几行的形象系列大致体现了屈原的理想,同时它们也表现了《离骚》的风格力量以及奇特的中国南方诗歌的色彩,从而给人以深刻印象:^⑩

183 跪敷衽以陈辞兮,耿吾既得此中正。驷玉虬以乘鸞兮,溘埃风余上征。朝发轫于苍梧兮,夕余至乎悬圃。欲少留此灵琐兮,日忽忽其将暮。吾令羲和弭节兮,望崦嵫而勿迫。路曼曼其修远兮,吾将上下而求索。欲饮余马于咸池兮,总余轡乎扶桑。折若木以拂日兮,聊逍遥以相羊。前望舒使先驱兮,后飞廉使奔属。鸾皇为余先戒兮,雷师告余以未具。吾令凤鸟飞腾兮,继之以日夜。飘风屯其相离兮,云霓而来御。纷总总其离合兮,斑陆离其上下。吾令帝阍开门兮,倚阊阖而望予。其暧暧其将罢兮,结幽兰而延伫。世溷浊而不分兮,好蔽美而嫉妒。朝吾将济于白水兮,登良风而縑马。忽反顾以流涕兮,哀高丘之无女。溘吾游此春官兮,折琼枝以继佩。及荣华之未落兮,相下女之可诒。吾令

丰隆乘云兮,求宓妃之所在。解佩纕以结言兮,吾令蹇修以为理。纷总总其离合兮,纬繣其难迁。夕归次于穷石兮,朝濯发乎洧盘。保厥美以骄傲兮,日康娱以淫游。虽信美而无礼兮,来违弃而改求。览相观于四极兮,周流乎天余乃下。瑶台之偃蹇兮,见有娥之佚女。吾令鸩为媒兮,鸩告余以不好。雄鸩之鸣逝兮,余犹恶其佻巧。心犹豫而狐疑兮,欲自适而不可。凤皇既受诒兮,恐高辛之先我。欲远集而无所止兮,聊浮游以逍遥。及少康之未家兮,留有虞之二姚。理弱而媒拙兮,恐导言之不固。世溷浊而嫉贤兮,好蔽美而称恶。闺中既以邃远兮,哲王又不寤。怀朕情而不发兮,余焉能忍与此终古。已矣哉,国无人莫我知兮,又何怀乎故都,既莫足与为美政兮,吾将从彭咸之所居。

很早时候,《楚辞》中的“骚体”就常被人模仿。例如公元前 2 世纪,汉初对“骚体”的模仿一时成为时尚,悲天悯人的主题反反复复地重复着,近乎沉闷而冗长,这就表明在中国文学中,数量不但不能代替质量,而且也许很快会压抑与窒息文学样式原来的特性,对《楚辞》的模仿泛滥便是一个例子。在对《楚辞》的模仿中稍早的,因而更可以说是最初的骚体作品是《九辩》,在文辞风格上与屈原的相像,据说是楚国大臣宋玉写成,在稍后的顷襄王时期(前 298—前 265 年),他遭受了与屈原一样的厄运。宋玉的《九辩》也编进了《楚辞》,但显然是独立成篇,与其他屈原所作的有不一致处。尽管与起于屈原的文学模式有相似之处,但差别仍然存在,那就是《离骚》中悲天悯人的情怀比到达天国的旅行占据更多的篇幅,而在宋玉的作品中,天国就不再是新的悲伤的场所;《离骚》篇末表达了作者疲惫,失望,甚至是绝望,而《九辩》则是描绘了非凡的完全充满希望的到达天国的旅程:^⑨

184

纷饨饨之愿忠兮,妒被离而鄣之。愿赐不肖之躯而别离兮,放游志乎云中。乘精气之抟抟兮,骖诸神之湛湛。骖白霓之习习兮,历群灵之丰丰。左朱雀之茷茷兮,右苍龙之蹢蹢。属雷师之阊阊兮,通飞廉之衙衙。前轻轳之锵锵兮,后辘乘之从从。载云

旗之委蛇兮，扈屯骑之容容。计专专之不可化兮，愿遂推而为臧。
 赖皇天之厚德兮，还及君之无恙。

从主题上来看，十分盛行于三、四世纪的关于游仙的诗歌与宋玉、屈原对上天历程的描绘更为紧密地相连。它们从屈、宋二者中获得许多借鉴，尤其是飞翔的经验上；当然，我们并不能看出它们与屈宋之间明显的差别。因为不仅在性格特性上，而且在内容上，二者彼此相关（总而言之，游仙诗与韵律诗完全不同）。在《楚辞》中，从上天返回人间这一过程并未完全略去（尽管也许回返人间是悲哀的，正如屈原与巫咸；或者也许是凯旋的，如宋玉），原则上现世永远不会因为其益处而被永远地放弃，而只是在有限的一段时间内被以典型的儒家方式而搁置一边。另一方面“得道成仙者”在他们的诗中向人间与社会作了相当明确的永久的告别。他们寄予希望的领域不是现世，当然也不会把他们的希望寄托在他们不在时社会形势的改进上，而是将他们的希望寄于超俗的天国。那超绝尘世的理想仍十分坚固地保留在诗歌中，
 185 而不是保存在对天堂的伪科学描绘上，并且从一开始就带上了梦幻般的色彩。从此岸到彼岸世界的过渡并不是作为客体而经验的，而是作为一个主体现实而经验的。正唯如此，在本质上，升天的母题其产生既非政治也非宗教原因，而是诸如情欲等动机。事实是，这些在屈原升天的过程中已起了关键作用。但在此时，它们也已日益进入道教的天堂观中，因而也进入了游仙诗中。我们现在越来越常在天堂中及道教圣者进入云端过程中看到“仙”或“玉女”。从四世纪以来时间范围里，他们抓住了人们的想像力，对仙人以及他们生活领域进行文字表现，在语言上已有新的创造并带上了色情的色彩，且一直保留至今。最具说服力的例子就是“仙”这一字本身，而且所有的词都带上了“光”“飞”“云”“雾”之间的字眼。

这里所要表达的是道教显然处在与其他所有天堂观的——不仅仅是中国的——矛盾冲突中，这一现象已经公开地或隐蔽地表现出来了：现世快乐的实质，心灵的肉体的爱似乎不属于天国，这是因为它与成为所有天堂组成部分的“纯洁”发生了冲突。爱形成了家庭与社会

网络中不可或缺的一部分,并是家庭与社会网络的直接结果。在早期道家著述中,圣人们偶而与他们的家人同住,就如《庄子》中所表现的,它记载了庄子之妻死后,他接待来访客人时相当幽默,生机勃勃,他看穿并且消除了他原先小小的以自我为中心的本能悲哀。但这则例子也表明了道家的倾向——自我要从爱的束缚中独立出来,以达到隐者的大自由,抖落尘世的重负,向天国飞升。在彭祖的言词中,这一冲突明显得到了表现,在这种情况下他放弃进入天国,建立了“仙”的团体,他们一起把天堂一脚踢开。当然,某种程度上,在遥远的岛屿与山峦,“人间天堂”也向所有飞翔的仙人开放。人间仙境中居住着许多美丽而有魅力的少女,她们张臂欢迎仙人,担当她们作为仆人、伙伴以及女仙的角色,从而赋予幸福之地以特别的魅力。这些将归结于佛教的影响,尽管这种影响非常间接。正如前所提及,确切而言,在佛国天堂里(基本上与非佛教地方北瞿庐洲不同),爱的欢悦并不为人所知,佛国天堂患上了道教染上的虚弱症,就像所有其他净土解决这一问题一样,经三世纪达摩第一次译介的著名佛经在中国广为人知,他优雅严肃的语句宣称“‘西方极乐世界’没有妇女居住,因而两性关系完全不为人所知,孩子们则是从莲花上诞生的”。^⑨与佛教的竞争,道教并未看到佛教对妇女的漠视,这一缺陷也从未成为道教的一部分。从一开始,《道德经》时代就在“道”与一种“至柔”之间建立了联系;道教尤其倾力强调所有的“女性气质”的价值,例如“柔”、“顺”、“消极”、“世俗的”及“隶属的”,因而道教比佛教更多地把情欲的因素融进思想体系中,毫无疑问这就是为什么佛教在中国达到宗教领域的顶峰地位、并沾沾自喜于几乎彻底获得的优势时,道教力量仍能保持其稳固地位的重要原因之一。

186

最近的中国文学批评里,极为显著的是学者朱光潜^⑩的研究成果。他所力图做的是向人们展现游仙文学有三种类型。首先,是反抗与逃避主义的文学,典型的是屈原与学习他诗歌的诗人,其中有一些前面在论述其他问题时提到过,如阮籍、嵇康和陶潜;第二类是真正的道士与他们的宗教作品,其中表达了他们隐秘的观点,如张华、郭璞及曹唐;第三类是具有浪漫色彩的情诗,据说最先由宋玉写成,继而有曹

植、傅玄和鲍照,他们都继承了前人的传统。这种分类提出了游仙文学的三支主流,对任何描述逍遥自得天堂的文学作品的研究都是基本的,分类的价值也正在于此。作为真正的宗教著作传统的奠基者,庄子是不能从这一背景中抹去的;当然,尽管他没有写过游仙诗。另一方面,人们对着手勾勒这种文学传统的线索也产生了基本的质疑,尽管勾勒的工作已在中国兢兢业业地做着,这是因为这种文学分类显然牺牲了作者的个性,而毫不理会构成人个性的矛盾复杂的因素,正唯如此,它们永远也不会超越所谓一元化观点。不管怎样,我们已经看到,在各式各样的游仙诗中,尽管浪漫的因素在浪漫的宗教时代终于占据主导,而逃避主义者则通常处在背景地位,但三类成分几乎总是有机地融合在一起。

187 梦游天堂的诗歌自《楚辞》最初奠定了形式之后,可以从两个部分来说明它的两个重要发展阶段。第一是相对早期三国时曹植的作品;其二则是后来僧人贯休的作品,他非常倾向于道教,以致被合理地认为是“调和主义者”^⑨。曹植的诗题名为《远游篇》,无疑具有浪漫色彩,而且还弥漫着在屈原的《楚辞》中就深深打动我们的简朴和庄重。另一方面,贯休在他的诗题里就暗示了到达天堂的距离感,从“梦”这一字以及诗歌的内容本身这二者来看,他的《梦游仙》就显得相当不现实了。具有讽刺意味的到达天堂的距离感,使贯休的描述中充满了逗人的笑料,也许可以说是这些笑料使读者和诗人从梦境中清醒过来,从而把天堂归结为某种不真实的东西,但这一文学机巧在佛教文学中就不为人所知了。

远游篇

远游临四海,俯仰观洪波。大鱼若曲陵,乘浪相经过。
灵鹫戴方丈,神岳俨嵯峨。仙人翔其隅,玉女戏其阿。
琼芷可疗饥,仰首吸朝霞。昆仑本吾宅,中洲非我家。
将归谒东父^⑩,一举超流沙。鼓翼舞时风,长啸激清歌。
金日固易敞,日月同光华。齐年与天地,万乘安足多。^⑪

梦游仙四首

梦到海中山,入个白银宅。逢见一道士,称是李八伯。^⑭
 三四仙女儿,身着瑟瑟衣。手把明月珠,打落金色梨。
 车渠地无尘,行至瑶池滨。森森椿树下,白龙来嗅人。
 宫殿峰嵘笼紫气,金渠玉砂五色水。
 守阍仙婢相倚睡,偷摘蟠桃几倒地。^⑮

除游仙诗之外,某种特殊的大堂观在游仙诗盛行稍后不久也发展了,而且无疑是受游仙诗影响,并且也给人以具有浪漫色彩的不真实感。它极富想像力地描绘了月中宫阙与仙境。当然,自古以来,月亮与其他所有天体,包括太阳都已被传说中的人物人化了,早期的神话在月亮与天国间建立了特别紧密的联系。神话中的射手后羿,传说射下了使大地焦裂的九个太阳,他的妻子嫦娥偷走了西母送给后羿的仙丹,偷服仙丹后她飞向月宫,居留在那儿;而后羿徒劳地寻找她,后来居住在太阳上。^⑯但事实上,从寒冷的放逐之地转到西王母居住的遥远宫殿这个变化直到八世纪才发生,也许是受到与佛教一起传入中国的西方观念的影响。同时,人们穿越云层,穿过新的岩石林立的福岛进行探险旅行。他们游在这样的氛围中,认为月亮则是这场探险的最有价值的目的地,对月亮的崇信举目可见,而且这块不可企及的仙境把人们笼罩在它的魅力之网中,从那时以来的诗歌、散文、甚至小说都对此有所表现。梦中的天国也一直保留到现代并且完全保留了其生动性与完整性。^⑰关于唐朝末期的唐玄宗(在位 713—751 年)的故事传说是与飞升天国的经历联系在一起的,代表了传说中的基本天堂观,同时也堪与周穆王的神游相比肩:

开元六年,上天与申天师道士鸿都客^⑱,八月望日夜,因天师作术。三人同在云上游月中,过一大门,在五光中飞浮宫殿。往来无定,寒气逼人,露濡衣袖皆湿。顷见一大官府榜曰“广寒清虚之府”,其兵卫甚严,白刃粲然,望之如凝雪。时三人皆止其下,不得入。天师引上皇起,跃身如在烟雾中。下视王城崔巍,但闻清

189

香霭郁，视之若万里琉璃之田。其间有仙人道士，乘云驾鹤，往来若游戏。少焉步向前，觉翠色冷光，相射目眩，极寒不可进。下有素娥十余人，皆皓衣乘白鸾往来，舞笑于广陵大桂树之下。又听乐音嘈杂，亦甚清丽。上皇素解音律，熟览而意已传。顷天师亟欲为，三人下若旋风。忽悟。若醉中梦回耳。次夜上皇欲求再往，天师但笑谢不允。上皇因想素娥，风中飞舞袖被。编律成音，制《霓裳羽衣曲》。自古泊今，清丽无复加于是矣。^④

除了文中的生动表现以外，正是这段早期的描述在文字上表明了作者们并没有真正的信仰。他们讲述了一个极富魅力的传说故事，显然故事主要是为了向人们说明一个新的“天堂般”的舞曲旋律。所以它与支持了屈原内心狂喜的对天堂仙境与原始庄重的朴素信仰毫无共同之处。山川岛屿中的天堂已经结合了新的成分，从而被更新了，与以前的天堂也全然不同，但这是屡见不鲜的事。这些天堂带上了水晶般冷冰冰的色彩，也许它表现了一种纯净感，但并不代表这样的天堂能给人以舒适的生活，月亮似乎由于人们的观赏而明显与人亲近，关于它的故事也笼罩了神话色彩，然而当它激发人们想像力的同时，人们的想像力也受到了遏制，月亮它那明净皎洁的光泽很难从人们脑海中消失，但它只是一颗具有神话与梦幻色彩的星星，而不是真正满足人们热切希望的天堂。

作为再生之地的洞穴

在过于“科学化”的描述中，天国、山峦、岛屿，甚至月亮上的天堂都已失去了其天堂特性，或者说失去了其可信性，因为这些描述太像梦境了，但这全新的天堂观已不像早期道教天堂观容易受到人们的攻击了。起作用的因素显然是人们旅行的频繁，向西的交通沿山而行，而向东的则循阿拉伯人开辟的海路而行。引发人们兴趣的是，人们相信传说的理想境地就在神秘的洞穴后，对这些世界的发现确实打开了

一个至今才偶然被人们认识到的领域。我们在这里所看到的是类似于“仙”这一概念的变化。在后者中,由于“山峦”代替了古老的“升天”,人们对超俗世界的信仰衰落已很明显,这一变化是由于天堂生活与现实世界更为接近而造成的。但在某种程度上,在天堂观变化的宏大空间中,只迈出了几小步,而标志变化的横断面,也并未轻易地把过去的天堂观从此时此地的现世留下,分离出去。基本上它们形成了由普通人居住的区域,四周被包围着,就像过去的蛮荒之地包围文明之地一样。尽管如此还是出现了相反的情况,它们不仅仅是在大自然里建立的绿洲,这些绿洲在道家看来,在文明的毁灭性拓展过程中只是由于偶然的运气才被保留下来了,而且从一开始,道家观点就认为,拓展的文明之地这一宏大空间,再度把天空从人的世界变成了幸福世界之中的一个可怜的小岛屿,至于当我们看洞穴天堂时,这一观点就更为显然了。从一处过渡到另一处需要一种运动的形式,自然是人的运动,如人间的旅行。对于到达海上福岛,“升天”或者至少是“游”是必要的,而在更多的实例中,神山则为流沙所困,不具备“飞升”、“游”就可达到的特性。由于对现世生活基本上持乐观态度,对生命的爱在任何地方、任何时候都使道家以及他们的天堂观有自己特色从而与其他不同,这已相当明显。他们逃离现世是因为社会驱逐他们,他们全部努力是使社会回到天真的自然状态,或者至少最大可能地保存一些区域不被文明蚕食,他们并没有像丢弃一艘沉船一样去丢弃自然本真的状态。

在著名诗人陶潜的作品中,我们发现了经典的、也可能是最早的关于洞穴后天堂的章句。^⑩这篇文章与其时代精神一致,在对天堂的描绘中显示了道与儒的交缠。它不只是一篇地理志,令人惊奇的是,它也是一篇历史记载。桃子在园子里成熟,这一理想景象与周朝的黄金时代联系在一起,尽管周朝在秦的进攻下最后不可逆转地瓦解了。^⑪

晋太元中,武陵人捕鱼为业,缘溪行,志路之远近,忽逢桃花林。夹岸数百步,中无杂树,芳草鲜美,落英缤纷。渔人甚异之,复前行,欲穷其林。林尽水源,便得一山,山有小口,仿佛若有光, 191

便舍船从口入。初极狭，才通人，复行数十步，豁然开朗，土地平旷，俨然有良田美池桑竹之属，阡陌交通，鸡犬相闻。其中往来种作，男女衣着悉如外人，黄发垂髫，并怡然自乐。见渔人乃大惊，问所从来，具答之，便要还家，设酒杀鸡作食，村中闻有此人，咸来问讯，自云先世避秦时乱，率妻子邑人来此绝境，不复出焉，遂与外人间隔，今是何世，乃不知有汉，无论魏晋^⑩。此人一一为具言，所闻皆叹惋，余人各复延至其家，皆出酒食。停数日，辞去。此中人语云：不足为外人道也。即出，得其船，便扶向路，处处志之。及郡下，诣太守说如此，太守即遣人随其往，寻向所志，遂迷，不复得路。

陶潜在这篇文后还附了一首诗表达他对理想的向往，在富有动感的遣词造句中饱含宁静的田园风格，所写内容颇似游仙诗。其中主要词“鸡犬相闻”，或者单是“村”^⑪这一个词就使人想起了《道德经》，但在诗中道家因素表现得更为明显。后来的许多文人以他为范例，着力于用忧郁的风格表现桃花源这个失落的天堂。其中不仅有许多道家人物，还有许多如韩愈等儒家人物^⑫。在中国，“桃源”或“桃花源”比其他任何词都更好地意味着天堂的本质。除了知识分子的倾向性外，人们还联想到长生不老的寿桃，因为天堂的名字里有“桃”字，它促使人们追寻无忧无虑的幸福，激发人们联想起整全的不受侵害的天国世界。

192 进而，“洞”这一词也有特殊意义，在汉语中其意义不能与它在西方语言中这个字的意义相提并论。在汉字的书写形式中，“洞”这一字左边是三点水，因而首先意味着“流动”。事实上，这个词在早期的文本中就有“快速流动”之意，当发音为“dong”时，就使我们联想到同一声旁的其他词，如“通”，意思是“通过”，“连通”，“通”；“筒”，以及我们已反复提及的“同”，如“大同”。因而，“洞”这个词的右偏旁是其声旁^⑬。而“同”这个概念并不是指思维中凝固的同一观，而是指建立在变通基础之上的相互适应，在汉语中，“洞”并没有真正激发人们联想到位于地下或岩石中的封闭空间“洞”窟，“洞”也许成为人们暂时的藏身之所，但更是指“通道”、“过渡”之意。我们认为并非是洞的阴暗吸

引了人们的注意力,而是其尽头微光的闪烁向人们预示了一个新的世界。在陶潜的故事以及许多后来非佛教的“再生”原型上,人们挤过狭窄的通道,奔向光明之处,给人留下了深刻印象,但这仍可能并不是很吸引人的;而是自由地更生为完全是现世的生命这一反佛教的观点更为吸引众人,进入人间天堂并不一定是有着斑斓彩翼离开人间的超人,而是打通重回大地母亲道路的新人,因而事实上是再度回到古老的、原先道家所称的“真人”状态。^⑩

因而,“洞”无疑成了在中国绝大部分道家心目中的天堂。确实,在道家学说中,人们一看到“洞”这个字立刻就会想到幸福的景象,因而这个字用在无数道家用语中,包括书名。^⑪“洞天”则是人们对这种幸福天堂的最普通的表达。确切地说,这个词是自相矛盾的,在这个词语中既跃动着把天国置于人间的愿望,也表明了人们这一愿望是多么强烈。人们去探访这些隐秘的处所,对这些探访的记载经常穿插在历史人物的传记中也已是屡见不鲜。^⑫以下两段就是相当典型的例证。

蜀氏遇晋饥,率三五人,挟木弓竹矢,入白鹿山^⑬捕猎以自 193
给。因值群鹿骇走,分鹿格之。一人见鹿入两崖间,才通人过,随而逐之。行十余步,但见城市栉比,阊井昌盛,了不见鹿。徐行市中,因问人曰:“此何处也?”答曰:“此小成都耳^⑭,非常人可到,子不宜久住。”遂出穴,密声识路,以告太守刘悛。悛使人随往,失其旧所也。^⑮

洞庭山,其上又有灵洞,入中,常如有烛如前,中有异香芬馥,泉石明朗,采药石之人入中如行,十里迥然,天清霞耀,花芳柳暗,丹楼琼宇^⑯,宫观异常,乃见众女,霓裳冰颜艳质,与世人殊别,来邀采药之人。饮以琼浆金液,延入璇室,奏以萧管丝桐,俄令还家,赠之丹醴之诀。虽怀慕恋,且思其子息,却还洞穴。还若灯烛导前,但绝饥渴而达,旧乡已见,邑里人户各非故乡邻,唯寻得九代孙,问之,云:“远祖入洞庭山采药不还,经三百年也。”其人说于邻里亦失所知。^⑰

当这样的故事更多地被人们讲述、传诵时，当然相应的，人们也就相信有更多这样的陌生世界隐藏在山岩后面。各种各样的描述自然截然不同，只有在人们想像这些描述中众多不同天堂都位于洞穴之后时，才能达到共识，对洞穴天堂的理想强烈地刺激着人们的想像力。在许多不同文化中，人们常做着同样的梦。像在其他地方一样，在中国，神仙故事也采用这些母题，并发展了这些母题。在这一过程中，正如在刚才所引的两则故事，表现在陶潜文中的深刻含义已渐渐消失了。不久，洞穴后的世界就不再是真正的天堂，而常常只是指外国了，尽管总而言之，它们倾向于把这些外国看作是高度有序的王国。

194

洞穴领地几乎不再是更为典型的中国人的天堂，它具有半天堂的性质，这就与先前提到的在游仙诗体裁发展中起到一定作用的诗人、博学者张华发生了联系。游仙文学代表了一种不彻底的文学体裁，通过这种文学体裁人们可以探究所有的历史细节。张华笔下的幸福处所一直给人以深刻印象，因为汉学研究成果确实要归功于十世纪前的浩瀚文学作品中所保留的所有原始资料（除了石器，青铜器和金文而外），这些文学作品被嵌进敦煌的一种洞窟塔墙里，直到二十世纪早期由于偶然的機會，塔墙倒塌才被人们发现。

张茂先博学强记，尝为建安^①从事游于洞官，遇一人于涂，问华曰：“君读书几何？”华曰：“华之未读者，则二十年内书盖有之也。若二十年外，则华固已尽读之矣。”其人论议超然，华颇内服，相与欢甚，因共至一处。大石中忽然有门，引华入数步，则别是天地。官室嵯峨，引入一室中，陈书满架。其人曰：“此历代史也。”又至一室，则曰：“万国志也”。每室各有奇书，惟一室屋宇颇高，封识甚严，有二犬守之。华问，故答曰：“此皆玉京紫微金真七瑛丹书紫字诸秘籍。”指二犬曰：“此龙也。”华历观诸室，书皆汉以前事多所未闻者，如三坟九丘，^②椿机春秋亦皆在焉。华心乐之，欲赁住数十日。其人笑曰：“君痴矣，此岂可赁地耶。”即命小童送出。华问地名，对曰“琅嬛福地也”。华甫出，门忽然自闭。华回视之，但见杂草藤萝绕石而生，石上苔藓亦合初，无缝隙。抚石徘徊

195

徊久之,望石下拜而去。华后著《博物志》,^⑭多琅嬛中所得。帝使削去可惜也。^⑮

阴间与时间的转换

这时,关于洞天世界的故事增多了,以至于在人们想像中,把地球也看成是多孔的海绵结构的物体。神秘的裂缝、门扉、井穴、通道于四面八方与彼岸世界相连。这些处于地表的的东西不久就被其他远不为人知晓的地下世界所补充,它们真正代表了最为古老的、被人们充分描述为福地的天堂的对立物。不管怎样,天堂就位于地球内部,但人们的想像力对此是拒斥的,因为这个地方已被死亡所占据。

尤其是当一个人死后必须被埋葬在地下时,人们就开始相信住在地下世界是极自然的事,不会引起什么惊奇,在很古的汉语典籍中早已记载了这一思想;至少和记载天堂里受人敬重的神化了的古人一样久远。更为复杂的观点是源于地下与地上两个世界的结合,根据这一观点,人在临死时被分成升天的魂与入地的魄两个部分,这个观点在周代末年就得到发展了。古代表述地下世界的词汇是“黄泉”,这在前面提到的古代编年史《左传》中就已出现了^⑯。其语义已很清楚,即意味着在地下世界也有水流过。在更晚的汉朝时期,“九泉”这个词也出现了,显然它与据说构成世界的“九沙”相类似。起初这两个概念意义很宽泛,也几乎没有说到任何关于居住在地下世界的灵魂的命运的事。而更为古老的文学作品对这事也没有给出什么细节,当然这也是合乎逻辑的,因为只有精神因素升天,而不是物质因素入地,才被认为是仍然活着的。只有在佛教的影响下才引入了一个新的、明确的消极概念“地狱”,处在地下,是一个阴暗的末日审判之地。人们不久就看到了它的所有特性:一个官僚机构具有人们所熟识的现实世界的腐败与残忍。^⑰后来,佛教与道教倾注无尽的热情来描绘他们的地狱(这一活动在对人的教育上所具有的教学价值今大也被认可,甚至被儒家认可)。一个有很多层的可怕地狱就这样创造出来了。与之相比,许多

天国与仙境,包括极为华美的佛国天堂,在各个方面都变得苍白了。^⑭人们常引用的中国尽人皆知的话是“天堂里没人居住”,然而在对地狱的每一种描述中都有大量罪人,他们首先得经过地狱判官审判,然后被凶恶的刽子手折磨,而他们遭受的病苦依罪行而定。一度在印行的通俗文学中,总是倾向于描述在地狱强行使用严厉的刑法来惩戒罪人,因而人们可以认为对罪人的惩罚用刑极其严厉而残酷。^⑮当天真的信徒看到这些恐怖的地狱景象时,这时他显然感到受到了直接的威胁,当然绝不是天堂景象所激发的快乐。

确实是佛教才使得地下世界成为一个“罪恶”的渊藪,似乎这也使得道教最终发现了地下天堂。不管怎样,在五世纪时,人们对于神秘的地下湖的想像就开始有了发展,这些湖中宫殿据说露出地表的部分已被人们发现。在地层浅薄之处以及洞口还能听到音乐般的地下潜水流动的声音^⑯,看到其他露出地表的東西;又或者人们偶而会看到一些人,他们讲了一些不为人知的地下世界的事,而讲完后,这人就消失不见了^⑰。令人吃惊的是,在人们造访地下天堂时,人们从未看到日常生活中的熟人,也没有遇见过去历史上出现过的人物,这个规律在造访地狱时也同样适用。在道家的福岛中也是如此(但不是非道家者流升天,很明显人们认为他们是去造访某些古代圣人)。中国人一直有着强烈的历史意识,这种现象只能被认为是在部分的道家作者著述中,有故意地不写历史真实人物的倾向。坚持个性,与道家智者就是自然的一部分这一观点不可调和,因而在洞穴天堂的描绘中,kyffhäuser 的母题是不存在的。正如前述^⑱,道家相信人只有一种同样的个性,如周期性回来拯救现世的老子,对于道家来说并非异己的。但是不管在哪里,我们都看不到有历史上真实的人等待“老子像大地上的种子一样返回”这样的观念。洞穴天堂里的人物都是非历史的存在,这是因为人们已认识到了他们所体现的乌托邦景象,这一点也同样表现在陶潜文中,他们笔下的幸福实际上都直接来源于这种非历史性存在。只有那些已经失去了个性的人们才能加入到他们中间,所以即使一个人曾经在人间是著名的,到了地下也不会如从前一样被人们这样看待了。在文人谷神子编选的奇异故事中(九世纪上半叶),有一

则极具魅力的对于地下天堂的记载——尽管它具有系统化的特性，而且还出现于相对晚的时候，但它用一种特别吸引人的方式表现了最重要的母题：

神龙元年，房州^⑨竹山县阴隐客家富，庄后穿井二年，已灌一千余尺而无水，隐客穿凿之志不辍。二年外一月余，工人忽闻地中鸡犬雀声，更凿数尺，傍通一石穴。工人乃入穴，探之初，数十步无所见，但扪壁而傍行，俄转，会如日月之光，遂下其穴。下连一山峰，工人乃下，于山正立而视，乃别一天地日月世界。其山傍向万仞，千岩万壑，莫非灵景石，尽碧琉璃色，每岩壑中皆有金银宫阙，有大树，身如竹，有节，叶如芭蕉，又有紫花如盘五色蛱蝶，翅大如扇，翔舞花间，五色马大如鹤，翱翔乎树杪，每岩中有清泉一眼，色如镜，白泉一眼，白如乳。工人渐下至宫阙，所欲入询问，行至阙前，见牌上署曰：天桂山官，以银字书之。问两阙内各有一人，惊出，各长五尺余，童颜如玉，衣服轻细，如白雾绿烟，绛唇皓齿，须发如青丝，首冠金冠而跣足，顾谓工人曰：“汝胡为至此？”工人具陈本末，言未毕，门中有数十人出，云怪有混浊之气，令贵守门者。二人惶惧而言，曰：有外界工人不意而到。询问次所以未奏。须臾，有绯良一人传敕曰：敕门吏礼而遣之。工人拜谢未毕，人曰：汝已至此，何不求游览毕而返？工人曰：向者未敢，僭赐从容，乞乘便而言之。门人遂通一玉简入，旋而玉简却出，门人执之引工人行至清泉眼，令洗浴及干衣服，又至白泉眼，令舆漱之，味如乳甘美，甚连饮数掬似醉而饱，遂为门人引下山。每至宫阙，只得于门外而不许入，如是经行半日至山趾。有一围城，皆是金银珉玉为宫室城楼，以玉字题云梯仙国。工人询曰：此国何如？门人曰：此皆诸仙初得仙者关送此国，修行七十万日，然后得至诸天或玉京蓬莱，昆仑姑射，然后方得仙官职位，主籙，主符，主印，主衣，飞行自在。工人曰，既是仙国，何在吾国之下界？门人曰：吾此国是下界之上，仙国也，汝国之上还有仙国，如吾国，亦曰梯仙国，异无所异。言毕，谓工人曰：卿可归矣。遂却，上山寻来路，

又会饮白泉数掬，欲至山顶求来穴，门人曰：汝来此顷刻已，人间数十年矣。却出后穴，应不可矣？待吾请通天关钥匙送卿归。工人拜谢。须臾，门人携金印及玉简又引工人别路而上，至一大门，势侔楼阁，门有数人，俯伏而候，门人视金印读玉简，副然开门，门人引工人上，才入门，风云拥而去，因无所睹，唯闻门人云：好去，为吾致意于赤城真伯^⑧。须臾云开，已在房州北三十里孤星山顶洞中，出后而阴隐客家，时人云已三四世矣。开井之由皆不能知。工人自寻其处，唯见一巨坑，乃崩井之所为也。时贞元七年，工人寻觅家人，了不知处，自后不乐，人问，遂不食五谷，信足而行数年。后有人于剑阁鸡冠山侧近逢之后，莫知所在。^⑨

在这个故事以及其他许多故事中一个经常出现的母题，就是与天国的永恒有关的时间变化。在一些西方文学作品中，我们对此已熟晓了，这个母题在《赫斯特巴赫的僧侣》(Mönch von Heisterbach)和《李伯大梦》(Rip van Winkel)中起了重要作用，当然这两部作品也表现了洞穴母题。有意思的是，当人们待在彼岸时，时间就不再流动了，也许渐近完全的停滞，就像穆王与玄宗皇帝造访天国以及其他许多故事中描绘的那样。给人印象是这样的逻辑：神游天国时，时间就缩短了；而游地下时，时间就变长了。^⑩不管时间变化的性质是什么，只有很少描写到时间变化的故事有佛教色彩。这与佛教一度在“人年”与“天年”之间建立的平衡是一致的，也与二者之间的变化层次一致，时间短暂的母题不必完全归结于佛教的影响。这里所牵涉的是人们经验中遭遇的大量迷狂状态，它们来自于人为方式所引起的神秘的入定或类入定状态。与儒家的历史意识相反，道教与佛教二者都知道要挣脱时间之流。但对儒家而言，伴随着时间感消失的酒醉是与道德的彻底崩毁纠缠在一起的，他们相信周代以来的关于齐人的老故事。齐人为国家预报灾难，因为君王与所有的辅佐者都在饮酒后忘记了日期，因而要向他这个惟一清醒的人索取建议。^⑪

事实是，彼岸世界是不现实的乌托邦，不管彼岸世界与人生短暂的观点表现出它怎样稳固地停泊在现实世界，儒家都已敏锐地感觉到

它们对任何现世的威胁程度。

但表现在上引故事中的天堂系统当然要追踪到佛教的影响。并非对天、地、地下这三个层次的划分——当然这一划分是非常自然的,就像刚才所描述的,而是天堂系列中的地下天堂,它代表了一种即将住在真正天国福地之前的准备。很像安乐净土,它也代表了只有经由这个地方才能进入涅槃的过渡区域。在这一方面也像基督教一样,人们希望到达基督教盛世。地下王国有着某些特性,尤其是漂亮的石屋也是佛教模式的(当然已经强烈地中国化了)。同一个世纪写成的另外一本书《渔阳杂注》,一开始就用特殊的图表形式列出了三层以内与以外的天堂,并明确宣称:“由道士们列出来的三个层次里的天堂与佛教的天堂一样,只是名称不同罢了。”^④ 200

确切地说,当给洞穴天堂以适当的评价这一努力已得到发展时,在早期岛国天堂的描绘中存在的冷静理智风格不久又重现了。二者的作者在考虑到这些天堂的地位时,脑中完全被如何判定天堂的某种术数价值这样的问题占据,而且在他们的描述中受伟大的现实主义影响。而关于造访洞穴天堂的轶事,其叙述段落没有特定的框架。这对理论研究来说颇具吸引力,而且它还日益与包含伪科学的世界观相结合,这些叙述从而也变成了大量的、十分枯燥无味的列举。就像《渔阳杂注》所呈现的,这种倾向在唐朝时已很明显,在后来的几个世纪里,则显得更为明确。直到后来的文献里对石屋及其他自然的奇观进行细致的描绘,但同时洞穴的天堂特性也彻底丧失时,这一倾向才告消失。一开始,这个广阔的天堂世界偶而也会缩小成奇异的布满钟乳石的岩洞,当人们举着火把看的时候,惊异于它奇异而炫目的美丽,但这种冰冷的华美并不能激发人们永住此地的愿望。在后来关于天堂的材料中,只有各种各样天堂的名称保存下来,但它们并未为人们的想像提供一条线索,因为其目的不在刺激人们的想像而是创造一个抽象的网络^⑤。例如,由杜光庭所著的《名山洞天福地记》中的主张就会使人感到惊异。书中列出了十个“洞天”、三十六个“小洞天”的名称,显然张华文中看到的“福地”被冠之以“小洞天”之名^⑥。不管怎样,还可以看出道教里的天堂数目与之有少许不同,它列出了十六个大“洞

天”，三十六个“小洞天”，另外还有七十二个“福地”^④。尽管文人的热情对人们生产了误导，但人们对这质朴的故事情感仍很强烈，他们相信生龙活虎的朝气蓬勃的世界就在宁静的大山后，这一信念是完全不能摧毁的。就像无垠大海里的小岛一样，它们在人们心中建立了期待中的不可征服的避难所，这份信仰在当今世界得到了完善。

九世纪时，人们更为冷静地看待天堂。显然此时时代精神已慢慢变化了，对照佛教中形成的等级与制度，就注定意味着佛教的灭亡。宗教时代已走到了终点。这个宗教时代开始于二世纪，其时政治崩毁，王纲解纽。直到六世纪晚期，它在唐朝（618—906年）统治前半期，在强大国家政治保护下达到顶峰。不仅是佛教，某种程度上还有其他所有宗教也为它们的兴盛而欢乐。不管它们彼此之间会怎样不时地猛烈冲突，本土的道教与其他外来的宗教——如摩尼教，尽管其追随者数目很少——也一样庆贺胜利。唐代是一个有着良好国家机器的时代，在它的顶峰期，取得了卓越的军事上的成功以及文化上的重大发展。甚至也是在这个时代，绝大部分人民与受过教育的精英，他们的愿望和期待是指向宗教与彼岸世界的，而不是指向政治的世俗事务。从这时佛教与道教天堂深入地占据人心这个现象就可以推出这个结论。在此前的公元一二世纪，诸种政治理想观对文人世界有无法割舍的吸引力，现在它们只起从属作用。“幸福”被理解为永无止境的个人幸福，但只有宗教才能允诺人们的遗世独立。在二、三世纪的个人主义和虚无主义运动中，希望社会共同幸福的愿望没有了，即使在佛权下也没有真正复活。因而，即使像陶潜那样完全具体的社会理想，也用“天堂”的形式表现出来。不管它们的现实应用性是多么有限，不管它们表现了多少神异故事的性质，正因为这个原因，对于天堂的描绘有极大的重要性。因为它们不仅反映了特定历史阶段中国人的幸福观，而且反映了后来许多个世纪里没受过教育的、没有启蒙的人们的幸福观，直至我们今天这个时代。友善的面庞丰满的仙人飞翔在云端，有着凝脂般皮肤的美丽少女，或者有着少年面庞的天堂门闾，他们的形象比曾经有过的全部政治-社会理论更为深刻地形成了人们朴素的幸福观。在亚洲许多有中国华侨居住的地区，成千上万的廉价

的枯燥无味的戏剧表演内容就可证明这一点。这些佛道传统融合的形象还存在在剧院里,因为只有在那里,从天堂里出来的仙人们才有他们的地盘,但是有着许多圣人的通俗文学也有保存这些形象的功劳。如今,这个任务已经被在香港和台湾大量制作的电影和电视剧接管过来。这些电影电视大多连续不断地重复了超自然和幸福世界的主题,这些主题可以追溯到唐朝以及之前五代时期形成的幻想。当儒家的反动将它们逐出受教育人圈子之外时,它们在人们心底找到了自己的位置。

注 释

- ① 见本书, pp. 41—44。
- ② 《易经序卦》, 参见 R·Wilhelm(1), 2:130。
- ③ 《吕氏春秋》, 20, 1:255—256。参见 R·Wilhelm(6), 346—347。
- ④ 见本书, pp. 77—78。
- ⑤ 《论语》, 3, 5。参见 Legge(1), 15:156; R·Wilhelm(3), 19—20; Waley(2), 94—95。
- ⑥ 《论语》, 2, 12。参见 Legge(1), 11:50; R·Wilhelm(3), 12; Waley(2), 90。
- ⑦ 见本书, P. 27。
- ⑧ 《吕氏春秋》, 12:43:24。参见 R·Wilhelm(6), 2—3, 27—28。
- ⑨ 《列子》, 4:46。参见 R·Wilhelm(5), 44—45; Graham(2), 84—85。
- ⑩ 关于阮籍, 见 Holzman(侯思孟)(1), 336—340; (2), 29—35; (3)。
- ⑪ 《易经》, 7:1a。参见 R·Wilhelm(1), 1:211。
- ⑫ 指涉遥远古代的“很久很久以前”这个词也意味强调了与黄石道人的时代完全不同的时间感。
- ⑬ 《阮步兵记》, 230—236。
- ⑭ 《高适传》, 1:12—14, 15—16。
- ⑮ 关于鲍敬言, 见 Forke(1), 2:224—226; Balazs(1), 242—246。
- ⑯ 鲍敬言这个名字在《抱朴子》第四十八章开头之处只出现一次, 而且是有关他的教义的; 在别处, 则是将他作为道家人物“鲍生”而介绍给人们。
- ⑰ 《抱朴子》, 48:190, 参见 Forke(1), 2:225—226; Balazs(1), 243—246。
- ⑱ Weber(韦伯), 1:435—436。
- ⑲ 见本书, 135—136。

② 《后汉书》，10B:2755a。

③ 见本书 pp. 187—188。有关文学作品中关于自然的浪漫主义，见 Obi Koichi (小尾郊一)。

④ 《道德经》，25:14，参见 Waley(4), 174; R·Wilhelm(2), 75; Duyvendak(1), 65。

⑤ 见《淮南子》，1:5; 14:244。

⑥ 见《庄子》，7:133。参见 Legge(4), 309—310; R·Wilhelm(2), 59; Watson(2), 94。道家的“完人”就在这些“事物”之中，准确地说，他们让自己完全顺应“自然”。参看《淮南子》8:117。

⑦ 参看 Balazs(1), 247。

⑧ 《全上古三代秦汉三国六朝文》，899a—b，参见 Balazs(1), 215—216。

⑨ 《全汉三国晋南北朝诗》，汉 2, 43。参见 Balazs(1), 217—218。

⑩ 《道德经》，28:16; 55:33—34。参见 Waley(4), 178, 209。

⑪ 因为他来自孔子的祖国鲁国，所以人们认为这个文人是个儒生。

⑫ 《列子》，3:37。参见 R·Wilhelm(5), 36—37; Graham(2), 70—71。

⑬ 《列子》，4:44—45。参见 R·Wilhelm(5), 43; Graham(2), 82—83。

⑭ 关于嵇康，见 Holzman(2)。

⑮ 《嵇中散集》19B，参见 Holzman(2), 90—91。

⑯ 《全上古三代秦汉三国六朝文·全晋文》，72:7a。参见 Holzman(2), 95—96。

⑰ 见本书，pp. 112—116。

⑱ 见本书，p. 114。

⑲ 《嵇中散集》，17a—b。参见 Holzman(2), 130。

⑳ 见本书，p. 62。

㉑ 见 Balazs(1), 249。

㉒ 《唐书》192:15710。《新唐书》，196:17248。在许多短篇的传记中，王绩把自己赞为一个酒徒。

㉓ 见本书 pp. 134—137。

㉔ 在本书 pp. 93—94 已提到了《列子》中的这个故事。

㉕ 《东皋子集》，82—84。

㉖ 这个时期，对这一重要的、很难读解的书只有一个日文译本(Murakami Yoshi-mi[村上芳巳])。几乎所有次要的文学作品也如此，美国汉学家 Richard Mather(马瑞志)也有一个英文译本。这一英文译本中，对《世说新语》其中一章的注也已印行。(见 Mather)。

㉗ 《世说新语》，23:190。

㉘ 关于“清谈”，见 Zürcher(许理和)，93—95, 116—119(L); Holzman(2), 35—

41; Needham(1), 2, 434(L)。

④⑦ 关于佛教引进中国, 见 Zürcher 的开拓性著作。为了保留这本书的框架, 对由佛教引入中国的幸福观、天堂观、理想观这些概念的使用, 必须局限于在中国最广受影响的基本主题内。对佛教幸福观的综述(包括大量的引文)见刘仁航(Liu Jen-hang) 6A:1—70; 6B:1—60, 关于佛教天堂则见 6B:25—54。

④⑧ 中国人对佛教自我与灵魂概念的误解, 多少是由概念的翻译必然引起, 如用“神”、“灵”这些词来译佛教概念。见 Zürcher, 11—12, 136, 147—148, 244(L)。

④⑨ 长篇讨论见 Liebenthal(李华德), (2); 也见于冯友兰(1), 2: 284—292; Balazs(1), 255—276。

⑤⑩ 这里关键的一点是, 早期中国人显然对再生链环的终止没有对“再生”本身兴趣更大, 在中国还没有一个与此平行的概念。因而就突然决定性地扩大了道德的应用, 并对此进行惩罚与报答, 这以前, 只是相应地局限于人的寿命长短, 或至多是应用于几代人的兴衰(在某种程度上, 先人的行为将对后辈的命运起决定性作用)。

⑤⑪ 《宋书》, 97:7215b, 参见 Liebenthal(2), 369。

⑤⑫ “赤县神州”, 邹衍用来指涉中国占据地球的 $1/81$, 全球有九个洲。参见冯友兰(1), 1:160。

⑤⑬ 《明佛论》, 2(T[《佛藏》], 文本 No. 2101:90), 参见 Liebenthal(2), 380—381。

⑤⑭ 《宋书》, 97:7216a, 参见 Liebenthal(2), 370—371。

⑤⑮ 见 Schafer(1), (2), 其中综述了此时的世界精神气候。

⑤⑯ 文本用师徒对话的形式来讨论西方极乐世界, 人们已发现其在佛教中基本及重要的意义, 例如 T 中第 1975—1984 的文本。典型例证可见《安乐集》, 由其鼻祖道绰所撰(死于 645 年), 见 deBary(狄百瑞)(1), 381—386。

⑤⑰ “那由他”及“俱胝”在佛教中都言数目之巨大, 由印度传入中国。但评注者对它们的注释在表面上常不同。如“俱胝”可以不同程度地指十万、百万、千万。

⑤⑱ “由旬”常指一日行走的距离, 等于四十、三十或十六华里(1 华里 = 约 0.6 公里)。关于天堂里珍奇石头的母题可见 Schafer(3), 特别是 88—101 页。《列子》中的北冥之地, 与天堂里缺少动物的情况类似, 这样的缺乏只有在佛教里才有(见本书 P. 94)。然而这种类似证明了《列子》中的这种描绘受佛教影响。

⑤⑲ 承平的景象也是天堂里的一个重要特征, 这出现在《列子》中对“北冥之地”的描述中(见本书 P. 94)。但已受到了印度的影响(见 Abegg[阿贝格], 185, 219)。但在中国, “平”这个字会使人想起社会的平等(如“均”这个字, 见本书 P. 21), 除此而外, 还使人联想起社会的和平(“平”具“水平”、“平衡”、“和平”之意, 见本书 P. 116)。而和平是人们对社会与政治的期待。在这一语境里, 山之平坦也带有隐喻的意味。

⑤⑳ 河流所致的有益之处可与《列子》中对“北冥之地”的描绘相比照, 见 Unno Ka-

zintaka。

⑤ 《大无量寿经》(《大藏经》)第 360:265c—274a, 见 Müller(马克斯·缪勒), 28—29, 36, 40—44, 51, 54—57。这个译本译笔更为自由, 有时还将重复个案的描绘与叙述压缩了。

⑥ 如《敦煌壁画集》(敦煌壁画的汇集), 由敦煌文物研究所编, 北京 1975, 第 37 图。

⑦ 净上宗的发展, 包括其现代的发展, 见 Mochizuki Shinko(望月信亨), 尤见 pp. 534—548, 以及 Kenneth Ch'en(肯尼撒·陈), 338—350。

⑧ 关于支遁, 着重见 Zürcher, 110—143(L)(其与西方极乐世界的关系见 p. 128), 以及 Kenneth Ch'en, pp. 65—67。

⑨ 显然中国佛教徒故事用“安”这个字来翻译“平”、“和平”(这与“平”与“康”二者不能相提并论, 见本书 pp. 83—84, 及 116—117)。之前并未这样使用, 因而在二者之间的关系也较松散。

⑩ 《全上古三代秦汉三国六朝文·全晋文》, 157:12a。

⑪ 总而言之就像佛教一样, 茶道在日本比在中国有更为持久的生命, 因而它作为日本人的风格被众所周知, 比起它在中国的形式, 人们更把日本的茶道作为研究的主体, 概要见 Hammitzsh(哈米兹赫)(L)。

⑫ 见 Kenneth Ch'en, 172(L)。有关期待弥勒佛到达的天堂图景见 Leumann(罗曼), 227—282。它们与北瞿庐洲相似, 也是西方极乐世界, (见本书 165—168)。

⑬ 见 Maenchen-Helfen, 570(L)。

⑭ 参见本书 p. 90。

⑮ 《山海经》, 18:2a—3b, 见 Maenchen-Helfen, 569。

⑯ 这一著作其题为《郁单越颂》, 由黄周星所著。郁单越即是汉语中北瞿庐洲的名称。

⑰ 林语堂(3), 340—342。

⑱ 原先, 最后一句话放在这个末尾。

⑲ 克罗沙指公牛的吼叫所覆盖的距离, 据一种阐释曰, 大约有 3.5 公里。

⑳ 《超世因本经》(《大藏经》)第 25:269a—372b)。

㉑ 这些性接触的形式全部出现在二十八天国的六个最低层“月天”中, 而在上面二十二层, 就完全脱离了这些情感。

㉒ 胡适(4), 84。

㉓ 《大藏经》, 221, VIII:32C。

㉔ 见 Liebenthal(1), 46 注 138。

㉕ 《大藏经》, 第 1858:151a—151c, 见 Liebenthal(1), 46—54。

⑧ 参见冯友兰(1), 2:274—276。

⑨ 《辨宗论》225a。

⑩ 此处自然无法讨论有关中国禅宗的丰富文学作品。Kenneth Ch'en, 535—537 提到了禅宗最重要的著作。冯友兰(1), 2:386—406; Kenneth Ch'en, 350—364(L); deBary(1), 386—408(关键性文本), 它们都对 中国禅宗的历史作了简知的概述。

⑪ 例子见《郴州临济惠操禅师语录》(T, text No, 1985:496—506)。

⑫ (福州)曹善本寂禅师语录,《大藏经》,第 1987—526c,参见自 deBary(1), 404—408。

⑬ 见本书 pp. 151—152。

⑭ 见本书 p. 172。

⑮ 参见 Liebenthal(1), 40。

⑯ 例如,对于吴道子,人们流传着几近传说的关于他的故事。他的壁画(未被保存下来)装饰了首都长安与洛阳的宫殿。

⑰ 参见胡适/林语堂, 65 见本书 pp. 350—355。

⑱ 参见本书 pp. 98—100。

⑲ 《海内十洲记》, 5:169b—170a。

⑳ 见本书 pp. 95—97。

㉑ 《西王母传》, 1:1a。

㉒ 《全汉三国晋南北朝诗》, 423—425。

㉓ 见 Hightower(海陶玮)(L), Weber Schafer(韦伯塞弗)(1), 投水自杀是对这个世界及其统治关系的抗议,在《庄子》后面的章节中已出现了这种母题:隐士跳入水中,因为憎恶强加于他的王位。(《庄子》28:424,参见 Legge[4], 602—603, Watson[2], 320—321)。

㉔ 《庄子》, 14—20。见 Hawkes, 28—30。

㉕ 《庄子》118。见 Hawkes, 99—100。

㉖ 《大藏经》, 第 262, 286。

㉗ 于 Schafer(3), 80 中有讨论。

㉘ Schafer(3), 74—75。

㉙ 东王公这位汉朝以来传说中的人物,与西王母相对应,据说统治着遥远的东方。

㉚ 《全汉三国晋南北朝诗》, 118。

㉛ 参见 Schafer(3), 81(L)。

㉜ 《禅月集》1。参见 Schafer(3), 76—79。

㉝ 见 Karlgren(3), 272。

⑩ “月宫”，月中统治者居住地，在佛教中被描绘成银色水晶的结构。

⑪ 据伯克利教授 Eberhard 所提供的信息，他们观察到在对台湾的许多学生中调查中，这些梦想具有代表性。

⑫ 在中国，“阴历年”开始于春天，也有每一个月的变化。中秋节则在八月十五（约在西历年的九月底十月初）。

⑬ 《龙城录》36。这个古典的名称用于神话中的月宫，就像故事中说的“广寒宫”一样。关于周穆王到天国的神游，见本书 p. 100。

⑭ 关于陶渊明的大量文学作品，我们只提到 Holzman(4)(L)。而在当代中国对陶渊明作了许多研究，如可见 RBS, 7: 第 501; 8: 第 569 和 570 页。

⑮ 魏朝(220—264 年)，晋朝(265—419 年)。

⑯ 《靖节先生集》，6, 3; 1。

⑰ 见本书 P. 000。

⑱ 这类诗歌中最重要的是《陶渊明诗文汇编》，338—362。

⑲ Karlgren(6)，第 1176 和 1185。

⑳ 见本书 P. 35。

㉑ 尤其是与“真”(童真)和“玄”(洞玄)相关联。参见《道藏·正义谱》。

㉒ 关于这些洞穴天堂的故事及描述的总集，见《古今图书集成》、《博物汇编》、《神异天》，313/314(《易经谱》)(=514; 29a—35b)。

㉓ 白鹿山大约有 150 公里高，在蜀汉首府之南，蜀汉在这一时期由三个国家统治了占中国 1/3 的西南地区。

㉔ 成都是蜀汉的国都。这一洞穴天堂的名称某种程度暗示了它的王国首都的影子。

㉕ 《神仙感遇传》，5: 8a。

㉖ 红色，即朱色，是传统的幸运色，不仅表示着快乐幸福，而且也是朱砂的色彩，朱砂这种东西是炼制长生不老药的基本物质。

㉗ 《拾遗记》，10: 8a。

㉘ 即今天东南沿海的福建省。

㉙ 大量的古代史前文学的总集，其总题为《三坟、五典、八索、九丘》。传统文人对它们的起讫时间看法不同。

㉚ 这则经过银河到达天国的漫游故事，引自本书 pp. 99—100，来自《博物志》。

㉛ 《琅嬛记》，1: ba

㉜ Legge(1)，5: 6a(隐公元年。)

㉝ 中国文学中有很多关于地狱的故事，似乎已成了中国文学的专利，其中许多讲到人们由于地狱判官的错误而死亡，离开现世；但当到了地狱后，发现地狱生死簿上没

有他们的名字,于是又回到人间。

⑬ 见 Eberhard(5),21—23。

⑭ 见 Eberhard(5),51(1)。

⑮ 中国南方著名的洞庭湖是这类传说的中心话题,据说其中有漂浮的岛屿。(见《拾遗记》)

⑯ 早期的例子见《神仙传》,6:2b—3a 和《搜神后记》,1:1。

⑰ 见本书 pp. 125—126。

⑱ 在今日河北省。

⑲ 关于“红教”,见本书 p. 437,注 52。

⑳ 《博异记》,11b。

㉑ 关于时间度变动的母题,见 Eberhard(1),156—157;(7)110—111。

㉒ 《韩非子》7(=22 章):132。参见 W. K. Liao(廖文魁),1:239—240。

㉓ 《渔阳杂注》2:1a—b。

㉔ 《渔阳杂注》2:1a—b。

㉕ 《名山洞天福地记》(1—3),《绿衣记》(6:1a—4a)。为杜光庭所著,内有对洞穴天堂的描绘,笔触与早期关于福岛的地理志一样冷静而拘泥于事实(见书 P. 179—180。),二者之间的关系也见了 Schafer(2),140—145 和 Soyrié(苏远鸣)。

㉖ 概述见 Doré,18:118(L)。

第四章 现实的灰尘(1000—1800 年)

第一节 忠诚和异端

儒教的胜利和世界的收缩

205

此宗教时代最显著的特点就是它的世界主义。虽然不能说是佛教创造了世界主义,但毫无疑问它对促进世界主义的发展作出了主要贡献。面向世界的这种开放态度让中国的想像力到达了如此高的程度,以至于这样一个观念产生了:世界的维度不仅仅是智力突破的结果,同时也是从二世纪就开始的一浪接一浪横扫中国北部大部分地区的长期军事侵略的结果。因此,在唐朝以前,佛教已经逐步发展起来,它在非汉族的征服者所统治的体系下产生,比如说在北魏时期(386—534 年)的拓跋族那里,佛教雕刻艺术已经达到了顶峰。但是,即便是在唐朝,这样一个有理由被认为是中国人的朝代,非中国的因素还是非常明显。统治者李氏家族是突厥族后裔的一支,而且阿拉伯人的海运贸易也从南方港口给中国带入了很多外国人。在这些人之中,来自

印度的佛教徒之数量并非微不足道,虽然更早些时,也有其他许多人也沿此路线入境,或横穿中亚从陆上移居入境。但是,因为在这个时期,军事享有很高的威望,所以随之而来的结果是,在军队指挥官中有着大量进入中国的外国人。因此,作为这种奇怪机制的结果,中国这段宗教感强烈的生活时期,同时也是军事活动著称的时期。正是在此点上,世界主义的危险最为明显,在七世纪前由外国人指挥的对外界的不断征服中,这种危险尤其显著。整个唐朝时期,在常常远在异域征战以期获得独立的将领之不断努力中,清楚显示了这些危险。755年,有古索格代亚纳人血统的军事指令官安禄山(693—757年)发动了叛变,揭示出这种困境所能达到的最大程度。当然,最后他战败了,虽然不是在唐朝的大量文明被毁灭之前。但是,在异族援军维吾尔人的帮助下,叛变者再次获得胜利。从此之后,维吾尔人不仅成为中国的一个重要政治成分,同时也有能力确保他们的宗教摩尼教享有特权并得到高度保护。

206

此种状况渐渐地导致了这样一种思潮:轻易接受异族文化的影响关乎国家存亡,其中存在着真正的危险,它甚至比战术及武器上的优越性(特别是在骑兵战中)更具有威胁。以上这种思想毫不奇怪,真正让人惊讶的是,这种反应这么晚才变得如此强烈,佛教的引入和国家的瓦解之间的明显互动关系并没有马上被清楚地认识到。先秦以思想活跃为特色,而多元观念使公元2世纪到9世纪的思想之活跃性,达到了跟先秦相似甚至更高的程度。无疑,这一切部分是因为佛教引入而致。但是,恰是佛教给这个帝国带来了内在的不稳定性,削弱了它的核心。即便在唐朝统治的前150年,帝国保持着整一,并在军事扩张中远征西域,情况也是如此。中国的历史编撰是延续一致的,所以儒家觉得有责任保存一种源自历史的中国长期以来未曾断裂的民族自我认同感,即便如此,他们也花了很长时间认识到佛教的引入和儒家意识形态的瓦解两者之间的关联。自公元5世纪起,常常发生迫害佛教徒的事件,而且其迫害依据在早期阶段已包含了民族主义的因素,但是直到“古文运动”——名义上的是纯文化的团体,实际上是高度的政治组织——成功地对“汉民族”比“非汉族”优越这个问题进行

理论阐述时,这些迫害行为才真正变成灭绝运动。而且,事实上,极端的政治组织成功地给了有关“汉民族”强于“非汉人”这个问题以理论的明确表述。在844—845年,发生了对佛教徒的毁灭性迫害,据说4万座庙宇和4600座僧院遭到废弃。但是,让佛教失去在思想上的领导地位的,不是像这么单一、可怕的一击,而是在此之后一直坚持反对仍不时出现的亲佛教徒情感^①。

所有这一切表明,在智识思潮中发生了影响深远的变化,它不仅仅是从佛教和道教思想转向儒教思想的单纯的重心转移。这背后真正隐藏的是在一切形式中普遍地抛却多元化。从9世纪开始,一种企获精神大一统的奇怪努力,渐渐地以从同一中心向外扩散的方式蔓延开来,而且以一种不曾有过的伟大张力,开始掌控扩展的文化圈和政治圈。起初,国家似乎没有受到它一点影响,因为是敌对力量之间的军事斗争,才使唐朝在它统治的后半段渐渐分裂。这使得唐朝不得不在统治的前半段时间内忍受战事的频繁,甚至因此培养着军事力量。

207 同时,这个时期也是成功统治了帝国半个世纪(“五代”,907—960年)的权力系统发生急速变化的时期。但是,尽管有以上这些情况,以下这种信念——即一个大一统的思想观念必须贯彻到所有可能存在的社会阶层,而且,世界观的多样化不能与之并存——冲击了原有的深厚思想基础,并渐渐地、但不可抗拒地在所有地方获得了胜利。这种思想在所有时代中最具儒家特色的宋朝(960—1280年)第一次开花,并绽放出了最美丽的花朵。但是,当它在蒙古人占领之后反而更坚固地确立起来时,也就昭示出恰是儒教自身引来的毁灭命运。因为这是儒教的内在逻辑矛盾而致,这种内在矛盾一直是儒教的特征,尽管它也有着外在凝聚力。随僵化而来的是铁板一块,到19和20世纪,儒教遭到了整体性毁坏,以至于如今每一种想变通的尝试都必然不得不在毁灭中结束。

我在这里粗略勾勒为时8个世纪之长的时期,“古文运动”构成了它的初级阶段,其领袖为韩愈(768—824年)^②。他绝对不是一个泥古不化的知识分子。在其反对佛教的著名篇章中^③,韩愈毫不犹豫地批判一个对宗教过度友好的皇帝,这种攻击让他几乎掉了脑袋;不

过更为重要的是他一篇名为《原道》的文章^④。在此,我们第一次发现这种观念不断地显露出来:只有一种教义,即儒教,包含了适于文明世界的内容(他自然认为汉文也是如此)。但是尽管儒家极力要保有自己的优越性,但道教受到佛教滋润后也毫不示弱。所以那时,儒教就以一种非常技巧性的战术策略,将道教和佛教一并公开抨击为是“颓废的”、“异族的”东西。这样,儒教直接受到的就是外来力量的攻击,而在此之前,这种外来攻击只不过是一种非直接的攻击,没什么可怕。我这里指的是民族主义的威胁。在某种程度上,通过在国家“秩序”中显示自身,儒教有足够能力来表明什么是真正的“中国”,这种从位于中心的“中原”到外部“蛮族”^⑤的传播给它带来了快乐;而道教,它否认这种“秩序”有任何优点,所以总是处于被认为是“蛮族”的危险中,事实上“他们”的领域总是位于文明的边缘,那里正居住着没开化的野蛮人。但是,这种处境并没有变得真正窘迫,直到“蛮族”放弃了让他们显得是“未来汉人”、“未开化人的后代”之地位,而且通过佛教,显示出他们精神上的消极性来。如今,他们开始代表一种“反文化”,而不是单纯的未开化。在蛮族中,道家自然而然地呈现出一种更为可笑的面目(不管这种等同显得多不公平,都并非不恰当)。如果仅仅因为他们背离文明就可以指责他们的话,他们这种行为和受到谴责的背弃中国转向另一边,即转向非中国文化的行为,还是很不相同。

当然,这一切只是和心理因素有关,而不是和事情的实质有关。从韩愈开始,所有不能被纳入儒教单一教义里的东西,儒教都否认它的存在,虽然儒教已比其原始教义更具包容性,比如如今它就包含了本体论和宇宙进化论。与之不合的是迷信,儒教认为迷信不是一种天真的、尚未发展的信念,而是一种落后的东西。在儒教渐渐战胜道教和佛教的11世纪和12世纪,这种思潮愈发显著。在源于韩愈、于此时期内发展的所谓新儒学那里,与对世界的世俗解释兼容不悖的许多佛教因素被毫无困难地吸收了。但是,在此界、人世和社会再次重申自己重要性的时候,却出现了一个具有决定性的、非常有特点的思想修正。这种修正相当具有典型性,比方说,新儒学(邵雍,1011—1077年)也采用了佛教的世界周期(劫)概念,但是,宇宙的时间维度(1劫=

4. 32 亿年)却被人世的维度所取代。此些维度不仅在短暂得多这个意义上是人世的——它为时 12900 年(仍然相当长),而且它们和人类生活的关系也发生了变化。这个数字的结果是这么得来的,它将“宇宙年”的“双倍小时”(12 小时 $\times$ 360 天=4320 个小时)等同于 30 年,30 年是一代人的时间跨度^⑥。

还可以举出许多类似的例子。它们都表明,自汉以降,在《易经》注释中频繁出现的佛教启示的影响,导致了世界图景纯粹从量而言地收缩到它在佛教里所拥有的小型尺寸。但是,随之而来的必然后果,是世界图景在质上的缩减。由于儒教更为坚持不懈地力图将自身阐释为通往真理的惟一中心之路,故导致其他所有思想与儒教相比,如果不能说是一无是处的话,也都黯然失色,最多是真理的不完全反映。有识之士的思想变得相当单维,令人不安。将这种严格单一的知识结构完美化的人是朱熹(1130—1200 年)^⑦,他无疑是中国历史上最伟大的学者之一,但同样也是最该为在历史进程中变得愈加明显的思想僵化而负责的人。在他之前,新儒学早已有了阻碍进步的力量,成功地抵制了诸如王安石(1021—1086 年)^⑧之流在改革中的大胆尝试,而那些改革也许会将中国历史引入一个完全不同的方向。朱熹的言行严重地局限了在所有重要领域内思想形式的替代之可能性。这种倾向可以从他创始的多种革新上总结得出。他对历史的编纂就提供了这样一个例子。在对另一著名新儒学司马光(1019—1086 年)的著作(《资治通鉴》)的初步研究之上,朱熹编订了一本以历史的纯编年表述为纲的作品《通鉴纲目》^⑨。当然,将每个朝代都视为自足的、一代一代独立完整的所谓“官方”历史编纂也在被继续书写,但它的地位被安置到了第二位,这绝非偶然。从朱熹的作品、特别是他和哲学家陈亮(1143—1194 年)^⑩相回应的辩论文章中,我们可以看出,他相信他能在历史前进的方向中找到意义,找到一个永恒不变的世界道德原则(他称之为“道”)的总体实现。在此前提条件下,不会产生历史进步的观念,更不用说彼此争斗的政治系统之间的辩证关系了。在这方面,朱熹非常较真,他将一个明确观点(也就是说儒家观点)没有打动政府的历史时期看做是反道而行的时代,是某种迷失的时代。陈亮企图保

留中国历史上的这些时期——几乎是整个有历史记载的过去——的价值，而朱熹在给陈亮的一封信中，这么写道：

老兄视汉高帝、唐太宗之所为，而察其心果出于义耶？出于利耶？出于邪耶？正耶？若高帝，则私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无。太宗之心，则吾恐其无一念之不出于人欲也。……若以其能建立国家、传世久远，便谓其得天理之正，此正是以成败论是非，但取其获禽之多而不羞其诡遇之不出于正也。千五百年之间，正坐如此，所以只是架漏牵补，过了时日。其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。

若论道之常存，却又初非人所能预。只是此个自是亘古亘今常在不灭之物，虽千五百年被人作坏，终殄灭他不得耳。汉、唐所谓贤君，何尝有一分气力扶补得他耶？^①

朱熹认为“道”在历史中失落了，而此时“千五百年”这个惹人注意的数字让人马上联想到一个“每五百年世界就会经由救赎者再生”的古老传说，孟子早已暗示过这一点。朱熹将自己看成是这么一个救世主并没有什么不合适。在任何情形下，惟一能肯定的是朱熹和孟子之间精神上的心心相印，虽然那位好战的儒家孟子比朱熹要早诞生一千五百年。朱熹将记载了孔子言语的《论语》和另外两部更短小的作品《大学》、《中庸》集合在一起，同样也使《孟子》成为了一个新的官方认可的儒家经典。自宋以后，《四书》广泛普及，比“五经”的影响还要大，210 而“五经”（虽然年代久远）没有提到过儒教，它们的神圣地位不过是因为据说它们是通过孔子本人之手流传下来这个事实而已。虽然新儒家具有整体性，但随着时间流逝还是分裂成不同的学派。《四书》最能体现新儒家的关注重心。特别是其中社会理想模式的概念。这些概念与本体论和宇宙论的学说不同，就其潜在的理论基础、而非内容而言，它们可能受到佛教的影响。

《四书》里两篇短小一点的文章《大学》和《中庸》最值得关注，因为

和《论语》、《孟子》不同，它们才真的一直属于经典。实际上，它们是《礼记》^⑩一书的其中两章，而《礼记》一直属于“五经”之一。当这两篇从《礼记》中分离出来，被当作是单独的篇章时，它们获得了孔子所编纂的其他任何先秦典籍所没有的特殊分量。在《大学》里，追求大一统的倾向——这在新儒家思想里非常普遍——显露出一种重要的变化^⑪。这篇文章试图暗示出个人、社会和作为整体的世界三个领域之间的关联，从而使任何一个领域的隔绝都不可能。其中一些至关重要的章节，以一种严密而不容辩驳的有效阐述形式为特色，句子之间像一条链子般承转起合，背叛了它们在三世纪的原初面貌。在短时期内，即使是受教育最少的中国人也变得非常熟悉这篇文章，许多人将其中的观念当作指导自己所有思想的座右铭：

古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。物格而后知至。知至而后意诚。意诚而后心正，心正而后身修。身修而后家齐。家齐而后国治。国治而后天下平。^⑫

每一个人因此对“平”都负有个体责任，随之自然也就对世界幸福负有责任。紧接着这段篇章之后的文字再次确切无误地指明了这一点：“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。”^⑬但是，在国家和个人之间起到联结作用的家庭，同样极其重要。211 因为从这方面来说，没有家庭的联结，每一个个人依靠个体的力量直接有助于世界的幸福是一件无望的事。恰恰是由于处于中介地位，“家庭”本身代表了宇宙的一幅图景。当然，这种观念最晚到周朝已得到了充分发展。但新儒家给予家庭更深的含义，将它形容成是不仅是统治阶层、也是每个个体的约束。道教哲学最初致力于将“小我”扩展成为“大我”，然而它基本上关心的还是个体的幸福。在这个方面，它和佛教没有什么不同，尽管两者都自然而然地声称将人类当作一个整体来拯救。但是人类是由每个个体组成。道教和佛教从来没有真正

地关心过家庭的功能。但是,在新儒家那里,他们在古代典籍中寻找新的活力,声称幸福存在于共同体之内。这种说法可以用两种方式得到解释:家庭这种努力也许是直接指向完善社会,事实上也就是完善世界,但没有个体完善是无法实现的。但是它同样也可以指向是个人的完善,并且在其对完善社会和作为整体的世界而作的贡献中拥有了全部意义。这样,在家庭这个小范围内完成的事情,体现在了一个更广大范围的国家层面上。

这种完全着眼于社会的幸福观,不允许个人有自己的生活,也不承认宇宙自有其命运(后者事实上更为重要),它并不是一个新观念。也许,在《大学》里只能模糊找到它的影子。但严格地说,它是汉朝所有天人合一的宇宙观及因自身存在而反映历史事件的“畿纬”学说的牢固基础。不过,新儒家和它有两方面不同:因为和佛教思想的碰撞,宇宙这个概念变得更为复杂。在一个比以往更深的程度上,人和宇宙被理解成真正的、而不仅仅是辩证的整体。但非常明显,新儒家强调的是人,而在汉代,真正强调的是天。认识个体,不仅认识个体和社会之间的关系,也认识它与整个宇宙之间的关系(在一个毫无疑问的道家意义上),从一个新儒家张载(1021—1077年)的一段文字中,也许可以推断出这种认识程度之深。他将这段文字贴在书房的西墙上以时时鞭策自己。不久,这篇《西铭》^⑥广为人知,成了最著名的儒家文章之一。八百年来,它一直是新儒家信念的自白。它有种奇怪的类似于祈祷的特点,让人几乎联想起圣经的主祷文:

干称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民,吾同胞;物,吾与也。大君者,吾父母宗子……凡天下疲癃、残疾、独、鰥寡,皆吾兄弟之颠连而无告者也。……富贵福泽,将厚吾之生也;贫贱忧戚,庸玉女于成也。212
存,吾顺事;没,吾宁也。^⑦

忠诚的快乐

当有人回想起,中国大部分受教育阶层在熟悉了佛教以后,是如何热情地欢迎世界的时空扩展时,以上这种简单的、易于理解的,但也许是过度庄严的表白,显得像是在个人体验的有限狭窄区域前,精神在寻求宁栖之地。但是可能更为公平的是,将这种发展视作是将精神聚拢集中在一个永恒的中心——对“中原”来说,这非常恰当。《礼记》里那两篇较为短小的文章的后一篇《中庸》^⑩里,暗示出这种观念。朱熹将《中庸》提升到独立经典的地位,其中大力褒扬的“中庸”学说,融合了新儒家认为的、在人类王国中至为基本的所有特质:和所有可能世界的统一,所有对抗力量的和谐平衡,但同时有着各个不同“层次”和差异的存在。这些特质并不意味着妥协,“中”不是自己渐渐建立起来的,中国人并不认为它是相反力量之间互为作用的结果,而恰恰相反:它是个中心,它之所以成为中心,是因为它从不动摇,因为它体现了所有可想像的对立力量之不变的衡量手段。这样,导致一种巨大的严格性开始统治整个道德和社会领域。同样也可以看到某种枯燥干巴在到处标榜自身。虽然《中庸》不是由新儒家创作,但是他们选择它进行阐发,早已为此种倾向提供了一个极好的例子:

- 天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也。可离,非道也。……喜怒哀乐之未发,谓之中。发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也。和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉,仲尼曰,“君子中庸;小人反中庸。”^⑪“君子之中庸也,君子而时中。小人之中庸也,小人而无忌惮也。”^⑫

213 根据“君子而时中”这些字句,可辨识出何为儒家的理想人物,这些句子可以非常容易地解释成:君子永远追求他自身和天赋的实现形式之间的和谐一致,他在每一个行为中都公正评判自己真正的自我,

永远在自身中发现自我。从这个概念上来说,《中庸》用了一个词“诚”。我们很熟悉这个词,因为在《大学》里,它是指通往世界和平之路的其中一步。但是令人惊讶的是,这些语句甚至显示出某些道家的特点:

子曰:“……诚者,天之道也。诚之者,人之道也^①。诚者,不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也。博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之,……唯天下至诚为能尽其性。能尽其性,则能尽人之性。能尽人之性,则能尽物之性。能尽物之性,则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”^②

此“诚”既构成了君子的本质,也是人性之原,它是“道”的内在原则,几乎以一种神秘的方式将所有事物联结起来。如果没有“诚”,就让他们沉入自我否认的冰冷之夜。在许多新儒家作品中都可以看到这类描述。对他们来说,恶是“无诚”,一旦如此,同时即是毁灭。所以,在此“诚”的概念下,就有可能将《大学》、《中庸》与《孟子》一书联系起来,朱熹便这么做了,他使它们之间有了非常密切的关系。事实上,《孟子》也是文学作品中第一次有“诚”这个意思的例子。孟子在以下一段里这么写道:“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉。”^③它似乎与“浩然之气”相同。虽然孟子对什么是浩然之气含糊其辞,但他认为善养浩然之气是非常重要的。当弟子问他什么是浩然之气时,他这么说:“难言也。其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道,无是,馁矣。是集义所生者,非义袭而取之也。”^④

“诚”的又一个意思是“对自己真实”,由此,我们可以发现对新儒家来说更为重要的另一概念——也就是说“信”或“忠”——之来龙去脉。这概念也可以追溯到“中庸”、“中和”、“同一”那些基本概念。非常有趣的是,在中国的语词中,“忠”和“中”(中间)、“中”(击中)的读音很相像,它们的字形也大致相同。在“忠”这个字中,中这个部分(古老的字形描绘的是击中靶子,由小旗子标出)下面加上了心字底。忠可

解释成“对他人忠诚”，其重要性渐渐超过了“诚”。这中间的原因不仅是因为“忠”在社会政治系统中起着决定作用，也因为在有关社会政治的思想中，“忠”起着完全主导支配的作用。从另一方面来说，“诚”的体验是件更为个人的事，与佛教的“悟”形成相当引人注目的对比。无论如何，随着新儒家在十世纪的胜利，“忠”变成了儒家的基本品德，甚至几乎比“仁”还重要，而“仁”曾是以前儒家最中心的概念。只有在偶尔的情形下，“忠”的地位才不及“孝”，不过跟早期年代相反，这种“孝”不过是“忠”的一种特殊情况罢了。由此，一个最初是稳定的、渐次变得瘫痪无力的法则凌驾于所有层面之上：在家庭内，常常由“贞妇”体现出“忠”之荒诞夸张的一面，更普遍的表现是，这个法则在女人身上体现家庭的控制（在唐朝，女性曾令人惊讶地可以四处活动，事实上还有些好战），在那时极为时髦的缠足行为中，可以找到有力的证明^⑤。在官吏的从政中，“忠”让他们严格地只对一个朝代、甚至一个皇上效忠，如果改朝换代，那么最好退官罢隐。对外政策也受到“忠”的影响，严禁听命于非汉人的国家领袖。事实上，严格说来，我所提到的最后一点并没有真正做到，因为异族朝代统治了好几个世纪。他们得到了普遍的认可。因此，在异族统治下效忠于一个没落的本土皇朝，被一再认为具有突出的政治重要性。在19世纪和20世纪初的汉人起义中，这种情况最后一次发生，导致了满族统治被推翻。

215 在由儒家创造的新气象中，中国唯心主义的所有概念也迅速呈现出完全不同的形式。“中间之争”(conquest of the middle)，完成了一种知识气氛的创造，而这种气氛对唯心主义概念的发展是相当不利的。就像在世界上其他地方一样，在中国，乌托邦并不存在于“中”，而是于空间和时间上都存在于此时此地的最边缘处。就像我们看到的，乌托邦之地总包含着运动、旅程和变化的内涵，而不是指处于中心的单极。对理想状况的认识也总是包含着“至高和平”以这种或那种形式实现，那是另一回事。因为所有的运动都不仅仅想在彼界找到它的这种和平，还要将之带入此世，但他们意识到以下事实：如果不经历对世界的痛苦改变，就不能达到目标，这种改变是一段永不安宁的、充满纷争和毁灭的时期。但可以说，新儒家粉碎了所有这些对来自外部的

拯救的期望。前面引到的孟子的那句话“万物皆备于我”^④，和“新”这个概念并不相容。人既是一个个体，也是社会的成员（所有社会都是如此），他只能从世界的所有现实层面上来认识世界，并将它的命运看成是完全社会性的。古代圣王发现的“道”，才是通往个体和社会之完美幸福的惟一“真正”之道。无可否认，关于什么是找到此“道”的最佳方法——是“格物致知”还是“我心即佛”，新儒家的看法大不相同。早在宋朝时期，就形成了理学和心学两大学派，而据说是在后者中产生了佛教禅宗。但这两大学派对以下事实几乎没有任何异议：此“道”没有任何他世的意义，无论是在时间上还是在空间上，道总是此时此地之道。

这样一个完全着眼于此世的概念，发出了一个涵盖一切的宣言，声称所有的存在都有一个完全具体的个性，这正和佛教的看法相反，佛教认为所有一切都是非现实的。此思想的必然结果是，有关天堂的观念都难以存留下来。早在很久以前，对仙境的描写就开始令人可疑地具体化，最终让它们不值得信仰。在儒家那里，这些乌托邦仙境又被去除了所有仍然还残留的超自然特点，包括从各种养生手段到大量神话中的珍兽。由此它们最终融入了人类世界，和中国周边最蛮荒之地没有什么不同。由此，这些乌托邦幻想也不再像过去那样构成对现实世界的挑战，而以前，它们确是如此。那时，它们梦想存在着这样的国土，人们生活在一个共同体之内，独立自足，不必依靠他人；隐居的自由和由充足大自然的慷慨所创造的安全感结合在一起，而渐渐的，这些梦想被对运行自如的儒家体制的描绘所取代。自宋开始，在张邦基（12世纪）^⑤所著《墨庄漫录》的一个故事中，这种态度中的渐变最为显著。它描绘了一次驶向中国东海岸神仙岛屿的航行，秦始皇曾在那些岛屿上倾注了自己的所有希望：

明州士人陈生，失其名，不知何年间赴举京师。家贫，治行 216
后，时乃于定海求附大贾之舟。欲航海至通州而西焉。时同行十余舟，一日，正在大洋，互遇暴风巨浪如山，舟失措。俄视前后舟覆溺相继也。独相寄之舟人力健捷，张蓬随风而去，欲葬鱼腹者

217

218

屡矣。凡东行数日，风方止，恍然迷津，不知涯，盖非常日所经行也。俄闻钟声，春容指顾之际，见山川甚迤，乃急趋焉。果得浦漱，遂维近。陈生惊悸稍定，乃登，前有径路，因跬步而前，左右皆佳木苍蔚，珍禽鸣弄。行十里许，见一精舍，金碧明焕，榜曰：“天官之院”。遂瞻礼而入。长廊悠闲，寂无喧哗。堂上一老人，据床而坐，庞眉鹤发，神观清曩，方若讲说。环侍左右皆白袍乌巾，约三百余人。见客皆惊，问其行止。告以飘风之事，惻然悯之，授馆于一室，悬锦帐，乃饌客焉。器皿皆金玉，饮食精洁，蔬茹皆药苗，极甘美，而不识名。老人自言我辈皆中原人，自唐末巢寇之乱^①，避地至此，不知今几甲子也。中原天子今谁氏，尚都长安否。陈生为言自李唐之后更五代，凡五十余年，天下泰定。今皇帝赵氏，国号宋，都于汴。海内承平，兵革不用，如唐虞之世也。老人首肯，叹嗟之。又命二弟子相与游处，因问二人此何所也，老人为谁。曰：我辈号处士，非神仙，皆人也。老人唐丞相裴休也^②，弟子凡三等，每等二百人，皆授学于先生者。复引登山观览，崎岖而上至子峻极，有一亭，榜曰“笑秦”。意以秦始皇遣徐福求三山神药为可笑也^③。二人遥指一峰，突兀干霄，峰顶积雪皓白，曰：此蓬莱岛也。山脚有蛟龙蟠绕，故异物畏之，莫可犯干也。陈生留彼久之。一日西望，浩然有归思，口未言也。老人者微笑曰：“尔乃怀家耶？尔以夙契得践此地，岂易得也？而乃俗缘未尽，此别无复再来矣。然尔既得至此，吾当助尔舟楫一至蓬莱，登览胜境而后去。”遂使具舟，倏已至山下。时夜已暝晓，见日轮晃曜，傍山而出。波声先腾沸，汹涌澎湃声若雷霆。赤光勃郁，洞贯太虚。顷之天明。见重楼复阁，飞云外，迥非人力之所为。但不见有人居之，唯瑞雾葱茏而已。同来处士云：“近世常有人迹至此，群仙厌之，故超然远引鸿蒙之外矣。唯吕洞宾^④一岁两来，卧听松风耳。”乃复至老人所，陈生求归甚力。老人曰：“当送尔归。”山中生人甚^⑤，陈生欲请数本。老人曰：“此物为鬼神所护惜，持归经涉海洋，恐貽祸也。山中良金美玉皆至宝也，任尔取之。”老人再三数告，皆修心养性为善远恶之事。仍云世人慎勿卧而语，言为害

甚大。又云楞严经^③乃诸佛心地之本,当循习之。陈生再拜而辞。复令人导之,登一舟,转之久,已至明州海次矣。时元佑间也。比至里门,则妻子已死矣。皇皇无所之,方悔其归。复欲求往,不可得也。遂为人言之,后病而狂,未几而死。惜哉!予在四明,见郡人有能言此事者,又闻舒信道常记之甚详,求其本不获,乃以所闻书之。^④

张邦基讲的这个故事,用惊奇的清晰笔触,反映出通过儒家胜利而导致的世界转变。这个故事虽然在内容上充满了奇思幻想,但却是一个严肃的学者以完全语言学意义上的精确特色给讲述出来。不但是其简单的神话故事主题,而且这些主题的象征意义,都采用了比复杂的哲学著作远为简洁的语言。福岛曾毋庸置疑是道家追仙求道的避身之地,现在却开始变成了儒家实践其生活方式的地方。它的统治者是宰相裴休,在唐朝他因建立了基于儒家道德原则的公正政权而闻名。他和他的三百弟子——这和孔子弟子三千之传统正相吻合——声称自己是“处士”,换句话说,即他们保留了业已不存的唐风。儒家隐士并没有背离社会或永远抛弃之,他们仅仅是暂时地背弃腐败堕落的当世,或可将这些隐士比为陷入消极状态的哀悼者,这种消极状态是礼仪所规定的亲人死后那段时期内的状态。当然,这种观点古已有之,可以追溯到周朝末期。但只有在宋朝,它和“忠”的概念结合在一起,才变得非常突出,以至于不仅遮蔽了道家和佛家的隐士理想,还通过将之吸收为己用,而改变了这些思想^⑤。

219

张邦基故事里所象征的征服道家“福岛”和历史事件有奇异的相似之处,在陈生的故事被记载下来以后很久,这些历史事件反复出现。更进一步说,在宋朝以前,岛和四周的“海洋”、“水”,曾是纯粹的道家所言的生命形式的本质,因此——如果只是存在于他们的思想内的话——也是道家起义失败后的避身之地,但所有这些概念好像一夜之间变成了儒家信徒的理想。当蒙古人在1297年全面占领中国时,宋朝最后一个皇帝、大臣和手下自投东海而死。明朝灭亡之际(1368—1644年),在驱除鞑虏之前,这样的历史以另一种形式再次发生。众多反

抗满族入侵的明朝遗民中,郑成功(国姓爷)(1642—1644年)坚持的时间最为长久。台湾这片土地一直由当地土著占有(1624年以后,又被荷兰商人占领),郑成功收复了台湾以后,建立起忠于明朝的政权,此政权一直延续到1681年,那时郑成功已去世19年。在这段时间内,其他反抗行动也希望达到同样目的,但不甚成功,他们的基地在东南海岸一些小岛屿上,这些地方被认为曾经就是蓬莱仙岛所在地。我们也许不用提1949年,当共产党在中原取得胜利后,台湾再次扮演了儒家信徒的避身所这个角色。

宗教理想的压制

道家的“纯粹的”、“洁净的”自然世界之领土,变成了儒家的“纯粹的”、“洁净的”具有合法秩序的地方,与此同时,这些受保护的退隐之地有某些重要特点也发生了另一个变化。因为它们曾被称作是道家的受保护领地,那么在其中寻找历史人物是没有用的,就像先前提到过的那样。但张邦基提到了裴休,打破了这个规则。因此这种和终有一死的普通世界的相关联,建立、也引入了等待的主题,由此将具有历史意识的儒家隐士从无关时间的道家退隐中区分出来。儒家自产生以后就非常熟悉“等待”。他们追随先王之“道”,虽然逃离中原却没有须臾离开过“道”,不管“道”在隐居之地是否不再清晰可辨,他们仍是一以贯之,因此创造出一种历史真空,至少朱熹的观点是如此。但他们又总是被说服,认为这样的情形不会永远持续下去,他们随后总是要回到中心再次承当统治的重任。那些在这样一个假定的历史真空或历史中断中执行统治的人,肯定经历过对那种可能性的期待。

张邦基的叙述还可以清楚地说明,为何自宋以后,儒家仍然愿意以一种胜利者的宽宏大量勉强承认道家和佛家。道家早就倾向于纯粹的宇宙主义,而儒家与此领域的关系可以从上述故事里所描绘的日出体验中得出。神仙自身是“不可见的”。虽然它们的存在并没有被

彻底否认,但也没有言之凿凿。只有扬州八怪中最广为人知的吕洞宾有着清楚可知的人形,那只是因为他偶尔拜访了儒家的神岛,“卧听松风”,因此论证了对儒家的令人感动的忠贞。从儒家角度来看,如果任何地方都可以象征仙道的话,那么恰是那些松树象征了不朽。它们果实的坚硬,枝叶颜色的一致、不变,都暗示出一种相等不变的特性。随时而变这个主题就正是以不变应万变。信徒的天堂是如此现世、如此历史性,因此难以允许有时间上的断裂。甚至佛教也不得不最终向儒家低头,承认它的说法具有优势。裴休将《楞严经》赞为是佛教教义的精华(在任何流传下来的文本中已看不到这段文字),此经是佛教禅宗的著名经典。它本身最易于和新儒家的观点调和,因为它并不代表向儒家的真正挑战。从某种意义上来说,在宋朝以后渐渐变成是现实状况的事情,早已在张邦基的故事中给勾勒出来了。那是某种儒、释、道三教合一的世界观。但是其中各家的世界观成分并不在同一个等级上,儒家毫无疑问占有主导地位,虽然它愿意和它利益领域之外的某些部分达成妥协。

儒家之所以采取这种小心谨慎的、最终是相当聪明的手段,是因为它非常清醒地意识到,如果太直白地拒斥所有超自然的东西,可能有引发人民不再赞同它的潜在危险。这种修正不仅可以从诸如我们刚讨论过的文本的比喻中推断出来——那个故事是在新儒家昌盛的时期写出来的;在后期的哲学作品中,也可以找到证据。在明朝最重要的新儒家王守仁(他的另一名字王阳明更为人们熟知)(1472—1529年)^⑥与人的通信中——他的地位可以与朱熹相比,虽然他是个唯心主义者,而不是理学后翼——其中有一封信相当有趣,王在其中探讨了神仙问题。就像儒家自孔子以来所做的那样,他坚定地避开了死亡问题(也因此避开了超自然的问题)。以下就是他对一个无名朋友的回答,写于1508年:

询及神仙有无,兼请其事,三至而不答,非不欲答也,无可答耳。昨令弟来,必欲得之。仆诚生八岁而即好其说,今已余三十年矣,齿渐摇动,发已有一二茎变化成白,目光仅盈尺,声闻函丈之外,

又常经月卧病不出，药量骤进，此殆其效也。而相知者犹妄谓之能得其道，足下又妄听之而以见询。不得已，姑为足下妄言之。

古有至人，淳德凝道，和于阴阳，调于四时，去世离俗，积精全神；游行天地之间，视听八远之外，若广成子^⑧之千五百岁而不衰，李伯阳历商、周之代，西度函谷，亦尝有之。若是而谓之曰无，疑于欺子矣。然则呼吸动静，与道为体，精骨完久，稟于受气之始，此殆天之所成，非人力可强也。若后世拔宅飞升，点化投夺之类，诡异奇骇，是乃秘术曲技，尹文子^⑨所谓“幻”，释氏谓之“外道”者也。若是谓之曰有，亦疑于欺子矣，夫有无之间，非言语可况。存久而明，养深而自得之；未至而强喻，信亦未必能及也。盖吾儒亦自有神仙之道，颜子三十二而卒，至今未亡也。足下能信之乎？后世上阳子之流，盖方外技术之士，未可以为道。若达磨、慧能之徒，则庶几近之矣，然而未易言也。足下欲闻其说，须退处山林三十年，全耳目，一心志，胸中洒洒不挂一尘，而后可以言此；今去仙道尚远也。妄言不罪。^⑩

222 在王守仁之言的背后，可以辨识出中国知识分子的巨大需求：仙道的确不可知，但又希望能通过善行之誉获得仙道。不过，即便是在士大夫中，常常也只有他们理性的自我可以接受这样的挑战。对普通的民众来说，就不是如此，他们在任何情况下都被排除在有着许多名号的神仙之外。从这一点来看，中国世界观的严格体系化也有着自身的缺点。因为，着眼于此世的观念只是中国世界观构成元素的一个部分，但在理想世界概念的创造中，它也是非常重要的一部分。它导致的是对所有“异教”的压制，也就是说，对在社会和宗教领域中具有特别宗教感和他世观的教义、以及一切非儒家的观念和信仰的压制。由之带来的结果是，那些“异教”的可见表现形式，比如说公共祭仪，大多失去了威望^⑪，而且它们确实也退化到了某种程度。进而，它们中的部分开始频繁转入地下，引导一种危险的地下生活。在宋朝，科举考试最后变成是为官从政的必要条件，落榜的人数急剧增加；除此之外，不同种类的宗教领袖（并被誉为治病神医的情况并不罕见^⑫），试图表

达出底层民众的痛苦。这两个因素结合在一起,常常导致一种具有高度爆炸性的“混合物”的产生,能将这个国家引入灾难的边缘。儒家统治者非常清楚地意识到了这一点,希望通过严密监视宗教组织和永久禁止“迷信”习俗来对付这种情况。这种传统以一种高度细微修正过的形式,延绵至今。但当权者永远也不能完全压制这些暗流。政治主张的多元主义,是种汪洋奔放的想像力,不能接受“此世为所有可能世界中最好的一个”这个观点,更重要的是,它希望能有什么超越儒家观点的、仅仅是不同的、可以辨别的东西,在时空中永恒,找到从不曾有过的新的多种实现之可能等等。在西方人看来,中国人总是存在着内在分裂、心口不一的这一面,宋代产生的大部分情形恰是其反映。整个唐朝,文明是一幅色彩浓烈又饱含差别的图画,儒家意欲统一的体系,却将之变成有知识的儒家和流行的“迷信”所构成的只有黑白两种色彩的木版画。当然,只有从儒家的角度和那些其观点是由儒家思想塑造出来的欧洲人的角度来看,这种分裂才是有效的。而任何不带偏见的观察者如果更深入地考察,这幅图景的两个方面再次融化到无尽的细微差别中。

从公元2世纪开始,由民众信仰、色彩多色的“迷信”所代表的“黑暗”一面,就让中国当政者感到不安和焦虑;除了一直到宋朝,宗教思想在两大阵营里都占据着主要地位,但从那以后,宗教思想只限于民间,他们是“迷信”的受害者。就“世界阶段”而言,和佛教一起进入中国的那种思想形式,通过制造灾难来宣称自己是种革命,真正让政府感到棘手,特别是因为此种信仰也受摩尼教^②支持,虽然它和摩尼教的形式完全不同(也就是说,它是作为“黑暗的胜利”、“抗争在黑暗和光明之中”、和“光明的胜利”这些阶段的替代者)。有关“未来佛”弥勒佛的教义同样也是危险的,因为他的出现许诺了还有一个新的世界。早在公元515年,一个叛僧法庆就宣称“一个新佛出现了,所有旧的邪魔都要被消灭”。他甚至让弟子放火烧了佛教寺庙和佛经,因为它们

沙门向海明领导的起义；8世纪前50年的王会苦（音，Wang Hui—ku）起义；及最后1047年的王则叛动^③。从一开始，反抗运动所采取的组织形式就是宗教兄弟会（教会）。在西方，它们以“秘密社团”而闻名，虽然任何方面的实际情况都不像“秘密”这个词，而且这些教会都采用了非常具有想像力的名称，但是，在此将它们翻译解释成“秘密社团”是非常贴切的。因为虽然这些宗教社团起初并不将自己看作是“秘密”，但他们没有别的选择，只得秘密行事。这些社团之间尽管有千差万别，但他们的理想都是期望现实瞬间而逝，这样便对当时政权构成挑战，以至于因此受到禁止和迫害^④。

在中国历史长河中，无数的秘密社团出现了，又消失了。很长一段时期，它们像巨网一般遍布整个国家，就攫取权力而言，时常对当时的政权构成某种阴影。我们只需分别提及围绕弥勒佛和阿弥陀佛（净土）而建的两大组织。前者（随后称之为弥勒教会）在公元6世纪初创建，后者则在公元后12世纪初建立，称为白莲教会^⑤。从15世纪开始，追随着朝拜阿弥陀佛的潮流，“弥勒教会”渐渐地被白莲教秘密会吸收。白莲教是宋朝许多起义背后的支持力量，甚至包括很久以后的“义和团”起义，这是中国社会不为人知一面，在欧洲却变得最广为人知。白莲教这种秘密组织虽然屡遭禁止，也常常分裂衰落，但它却在几个世纪内一直努力保存自身。它的力量似乎来自于信仰的增生、融合之多样性，这给了它具有保护作用的隐姓埋名的手段和不受限制的再次创建的能力，因为不得不怀疑，为何在几个世纪内，总是同一种信仰的信徒集合在“白莲”之名下。然而，最后看上去永存不朽的却是“白莲”这个名称本身，虽然它仅仅是呼唤着实现另一个更好的、而且最初是他世的世界之可能性。保证了这种内聚力的并不是有关那种理想的模糊概念，而是它们基于道教的某种仪式形式。自省、房中术、食素、熏香都是其例。所有这些实践都以直接指向无意识来表现自己。

224 然而，自宋以后，这些秘密团体也宣扬那些原本相当正统、但后来却和被“统一”这个概念搞得神魂颠倒的新儒家纲要不再一致的儒家教义。在新环境下，这些儒家思想经历了一种神秘化过程，有时甚至是粗俗化了，但其肇端却清晰可见。其中最重要的是在秘密社团里被

讨论的一批预言性作品,比如说《推背图》^④,据说此书可以追溯到公元7世纪。题名中“图”这个词暗示着要接续汉代谶纬书籍的传统(汉疏),那早在公元460年后就被废除了^⑤。这些新的谶纬作品马上引致同样的命运是很自然的,因为在其中有着和《易经》理论结合在一起的、有关一定统治时期(代)会被轮回替代的汉代概念,以及将世界周期看成是连贯整体的西方学说。这些预言作品的形式^⑥让我们回想起我们的贞卜作品。它们经常包含着诗篇韵文(总是随着一个版本到下一个版本发生变化),也常常配有图画,比如就像《推背图》那样。有些甚至附有评论注释,试图要确定诗篇中描绘的事件哪些已然发生,哪些尚未发生。这提示了重要的信息,因为他们将现时和紧接而来的未来正确地联系起来,当然未来是他们更为关心的所在^⑦。新儒家相信一个单一的、不变的原则(理)掌握着人类的所有历史(在这方面,他们和汉儒不同),所以,历史是以个别的、繁荣或衰退的阶段在进行这种观念必然要受到怀疑,特别是当有人想到那种谶纬作品是要取代以往的历史编纂时。以往的历史编纂是记录那在连续不断的朝代里不断演进的历史的。因此,它必须将诸如《推背图》这样的书看成非常之危险,因为其作品结构是一系列连续的图画,每个画面都代表了个别的、可以被替代的历史阶段。更有甚者,这些个别的历史阶段都步向一个“大结局”,虽然此终局不甚明了,不知是指一个新循环的开始呢,还是指一个会变成一个法官坐在那里审判整个历史过往的真正的“新开始”。似乎《推背图》的注释者,甚至可能是作者本人都倾向于后一个观点,因为在第一幅图中——这在所有版本中都一样——画的是日、月,这和附加的文字一起大都被解释成是世界的创始。没有任何一种单一解释试图通释所有的图画的文字(通常有60幅)^⑧以及它们和历史事件的关联。“大结局”总是存在于未来。另之,非常值得注意的是,在它们对最后一幅图的再绘中,不同的版本都相当不同。

虽然这些秘密团体总是遭到禁止,但他们散布的预言性著作却对民众产生了持续的影响。在1945—1949年间,共产党军队和蒋介石领导下的国民党正在打仗的时候,这种情况也再次变得非常明显。《推背图》中有一幅图,画的是水中间有一块长满青草的石头^⑨。这被

解释成它代表了“人民的”的起义浪潮围绕着蒋介石(蒋这个姓有个草字头)^⑤。将预言性著作当作政治目标的直接宣传支持,使作品变得像打油诗,那是自汉以来所有革命运动都偏爱的手段。对“预兆”的处理受到了非常巨大的关注,特别是在公元前的最后两个世纪。在汉代,卜筮和谶纬著作是儒家反对法家倾向的统治者的武器,后来却倒过来变成了秘密社团反对儒家的武器,因为儒家早已和当权者沆瀣一气。在宋朝早期,这种发展趋势已经露出苗头,显示出在世纪变迁中儒家已在多大程度上偏向“右翼”。但是我们还要更进一步。即便是“君权神授”导致朝代更替这个观念——它无疑是儒家的口号,虽然不是他们发明的,但肯定是他们致力鼓吹的——也渐渐地、越来越多地为秘密团体所用,因为新儒家对朝代变化这个观念感到极不适意。从宋朝以后,这样的朝代更替再也没有发生,除了要么被异族征服,要么反过来又颠覆异族统治。这意味着“君权神授”变得无关紧要(在被异族征服的情形中)或者它不需要被讨论(当异族统治被推翻的时候)。但本土皇朝宁愿求助于“蛮族”,也不肯承认“君权神授”的失败。

秘密团体和他们的社会政治诉求

秘密团体领导的起义借用了从前的儒家因素,这个事实显示出,企图拥有权力的那些力量将自身看作是潜在的统治组织,而且并没有仅仅把一个他世秩序作为自己的目标。至少,不同起义的首领显得能熟练利用民众的真正宗教信仰。这似乎显示出他们寻求的改变世界的替代方案常常不是要在彼界实现,而是对当世国家和社会进行重新建构。大部分起义教派常拥有占主导地位的军事力量,其结构之特色就体现出这一点。它们的领袖所拥有的名号也是如此。比如说,“上天大将军”就代表了宗教和军事思维的有趣混合体。又比如说,道家组织形式的复苏——它最初是在佛教渗透进来之前的两三个世纪中、

我们前面提到过的打坐一样,我们在此遇到的不是道教组织的原初形式,而是受外国宗教影响后的有非常典型的修正组织形式。不幸的是,对此民众起义的所有记录几乎都经过了儒家历史学家之手。由此,我们对这些不同运动背后的意识形态的印象是不准确的,甚至常常是被扭曲的。但我们至少可以对它们的产生有一个粗略的概念。因为,即使一方面考虑到儒家带有偏见,另一方面又是起义者受教育不多,常常公开直言反知识分子的偏见,不愿过度细致地描写他们的纲要,以下情况仍是事实:记录中有些用词揭示了它们从属的传统。“黄巾教”和“五斗米道”精神的继承人创立了“事魔食菜”教,在这方面就相当典型。它被儒家学者庄季裕(13世纪)记载下来^⑤:

事魔食菜,法禁甚严。……闻其法断荤酒,不事神佛祖先。……死则裸葬……小人无识,不知绝酒肉、燕祭、厚葬,自能积财也。又始投其党,有甚贫者,众率财以助,积微以至于小康矣。凡出入经过,虽不识,党人皆馆穀焉。人物用之无问,谓为一家。故有无碍被之说,以是诱惑其众。其魁谓之“魔王”,为之佐者,谓之“魔翁”、“魔母”,各诱化人。旦望人出四十九钱于魔翁处烧香,魔母则聚所得缗钱,以时纳于魔王。岁获不貲云。亦诵《金刚经》^⑥,取“以色见我邪道”,故不事神佛,但拜日月,以为真佛。……其初授法,设誓甚重,然以张角为祖,虽死于汤镬,终不敢言“角”字^⑦。……而又谓人生为苦,若杀之,是救其苦也,谓之度人。度多者则可以成佛……甘嗜杀人,最为大患。尤憎恶释氏,盖以戒杀与之为戾耳^⑧。

此篇描绘,乍一看前后矛盾,但如果更仔细地研究一下那个奇怪的词“魔”,通篇就变得更能理解了。这个教派给自己起名为“魔”,这个字有着重要作用。它似乎是从儒家对“麻”这个词的细微转变中而来,反过来又指向摩尼,也就是说摩尼教(也许还有拜火教)^⑨。在这种情况下,对日月的崇拜就有了意义。不过,此中佛教的特点显得是独立的因素,并没有真正的影响,最后一句话肯定了这一点。但“杀人

就是将之从万恶中解脱”，这个主题也许间接来自佛教，因为相比中国本土世界观，它的悲观和佛教更为一致。在公元5世纪早些年的一些记录中，可以找到这一点的说明^⑧，其中讨论了道士孙恩的起义，他肯定利用了一些佛教观点。另外，在佛教的禅宗公案里，我们也可以不时发现在一个奇怪语境中的“杀、杀”的表述^⑨。无论如何，从11世纪末起，即“事魔食菜”教形成的时候，杀人就是度人这个主题一再出现。第一次是在方腊起义(1120年)中^⑩，他被一些当时的学者看作是事魔者。在明朝最著名的一次起义中，这个主旨再次出现。张献忠(死于1649年)将自己看作是道家神仙玉皇大帝的特使，将他占领的主要地区杀了个遍。但在他这个例子中，似乎也体现出某种赎罪或牺牲的主题，因为在体现了他纲领的那个著名的“七杀碑”中，他这么写道：“天生万物与人，人无一物与天，杀，杀，杀，杀，杀，杀，杀。”^⑪

但在我们刚才提到过的方腊起义中，其中的宗教因素事实上不再像在唐朝起义中那样扮演继续的角色。自宋朝建立以后，不管引发起义的直接原因是什么，大部分起义是因为社会政治状况让民众忧虑不安，导致他们揭竿而起。在方勺(12世纪)^⑫撰写的《清溪寇轨》中，对方腊起义那时的思想气氛作出了相当生动的说明。它带一点诗意，但大概传达了那些被称为“农民起义”的起义中大部分都有的循环出现的那一面，由此引起了西方人和东方人——主要是19世纪后20年的中国学者^⑬——的注意：

……腊怒而未敢发，会花石纲之扰，遂因民不忍，阴取贫乏游手之徒，赈恤接纳之。众心既归，乃椎牛酹酒，召恶少之尤者百余人会，饮酒数行，腊起曰：“天下国家，本同一理。今有子弟耕织，终岁劳苦，少有粟帛，父兄悉取而靡荡之，稍不如意，则鞭笞酷虐，至死弗恤。於汝甘乎？”皆曰：“不能。”腊曰：“靡荡之余，有悉举而奉之仇雠，仇雠赖我之资益以富贵，反见侵侮，则使子弟应之，子弟力弗能支，则谴责无所不至。然岁奉仇雠之物，初不以侵侮废也。於汝甘乎？”皆曰：“岂有此理！”腊涕泣曰：“今赋役繁重，官吏侵渔，农桑不足以供应，吾侪所赖为命者，漆楮竹木耳，又悉科取，

无锱铢遗。夫天生蒸民,树之司牧,本以养民也。乃暴虐如是,天人之心,能无愠乎?且声色、狗马、土木、祷祠、甲兵、花石靡费之外,岁赂西北二虏银绢以百万计,皆吾东南赤子膏血也。二虏得此益轻中国,岁岁侵扰不已,朝廷奉之不敢废,宰相以为安边之长策也。独吾民终岁勤勤,妻子冻饿,求一日饱食不可得。诸君以为何如?”皆愤愤曰:“惟命!”腊曰:“三十年来,元老旧臣贬死殆尽,当轴者皆龌龊邪佞之徒,但知以声色土木淫虫上心耳。……诸君若能仗义而起,四方必闻风响应,旬日之间,万众可集。……我但画江而守,轻徭薄赋,以宽民力,四方孰不敛衽来朝,十年之间,终当一混矣。不然,徒死于贪吏耳。诸君其筹之。”皆曰:“善。”遂部署其众千余人,以诛朱为名,见官吏公使人皆杀之。民方苦于侵渔,果所在响应,数日,有众十万。^④

如果仔细分析方腊的言辞,可以发现它已经包含了三个要素,这三个要素给自随后世纪一直到我们现在这个时代的所有起义都以推动力。这种推动力和任何宗教因素无关,只是仅仅和宗教力量相伴而生而已。从某种意义上来说,这三个要素都是从慈悲而来的消极理想。第一个,也是相当普遍的,是在被压迫的政体下争取自由,这主要是针对苛捐杂税和腐败官吏而言。第二个,是争取地方自治,用诸如这样的词语表现出来:“吾东南赤子”、“画江而守”等等。虽然这种情绪被小心翼翼地用一种统一的、强大的帝国观抹平了。第三,是争取民族的强势和伟大,那将终止由蛮族入侵带来的蒙耻和痛苦。同时,这三个理想对儒家构成了一个非直接的攻击,或至少对新儒家是如此,即便起义倡导者并没有总是完全意识到这一点。因为新儒家不仅完全支持政体,而且是严格意义上的中央集权主义者和绥靖主义者。儒家的绥靖主义值得引起特别关注,因为不仅是在宋朝,这种态度引起了令人震惊的军事上的薄弱,反过来,它也导致了向外族奉以岁贡以求安宁的政策,方腊提到了这一点是有理由的(当然,虽然这是事实,但这种方法的代价总要比战争小,即使它并不能长远地阻止战争爆发)^⑤。而且,继元朝以后的本土政权明朝,它的对外政策相对来说

软弱无效,绥靖主义也要为之负责。如今中国的辽阔疆域就是由异族蒙古人在当政时拓展的。如果要考察中国在本土朝代时所拥有的可观版图,那就要追溯到7世纪的唐朝。然而在那时,佛教而不是儒教是中国的官方信条。儒教总是要削弱军政,自宋以后,也成功地在本土朝代中做到了这一点。基本上,这就意味着军事薄弱外交无力。由此,儒家总是尴尬地容易受到任何或每一种民族运动的攻击。在不同意见的巨大冲突中,并不可能总宣称更高的“文化”补偿了这种明显的国耻,特别是当这种意见对对手而言几乎毫无意义时(在起义民众那里即是如此),或当这种文化的优势开始被它的支持者质疑时,19世纪以来这种趋势愈来愈甚。

但是,不管这些起义在特点上是宗教的、民族的、或具有地方色彩的,所有的“农民起义”都有他们基本的起因,他们永恒的主题,即反抗当权披着家长制的儒家外套一再对民众进行无耻的剥削。所有其他动机都可能被遗忘,这一点永远不会被忘记。以下事实最具有说服力地表达出这一点:当没有别的理想被宣称的时候,对所有被认为是不公平的状况进行根本彻底地颠覆就变成了一种理想。特别是在明朝,非常频繁出现的一个起义目的就是对财产的更公平分配(尤其是土地财产)。但应该如何实现这种变化,其管理形式是如何却根本没被提到过,或者仅仅是通过一些早已无用的陈词滥调(比如说“井田制”)⑥来暗示。这方面933年发生的王小波起义就是一个典型的例子。他来自社会底层,只有姓没有名,“小波”显然只是口语发音的记录,因为文献记载用了各种不同的汉字来注这两个音。宋代正史里对他的活动只有一些干巴巴的记录:“淳化中,青城县民王小波聚众为乱,谓其众曰:‘吾疾贫富不均,今为汝辈均之。’附者益众,遂攻陷青城县,掠彭山。”⑦

另一个起义领袖钟相,也用了同样的观点,不过是从更高的一个层面上。公元12世纪,当宋朝频繁发动灾难性的卫国战、抵抗北部的金兀朮时,钟相加入到那些半是爱国主义者、半是罗宾汉式的“绿林大盗”的非儒家行列中,发动了边境后和边境间的游击战。这些人后来大受赞扬,特别是在晚至19世纪的通俗小说中⑧。接下来的这段文字是由儒

家历史学家徐梦莘(1124——1205年)^⑥所撰写,听上去了无热情,虽然在那些爱国强盗身上,也有一些让那些儒家觉得有价值的东西:

钟相,鼎州武陵县人……自号“老爷”,亦称弥天大圣,言有神通,与天通,能救人疾患。阴语其徒则曰:“法分贵贱贫富非善法也,我行法当等贵贱均贫富。”持此说以动小民,故环数百里间,小民无知,翕然从之。备糒谒相旁午于道,谓之“拜爷”。如是者凡二十余年……金人犯潭州,孔彦舟入澧州,相乘人情惊扰,以据彦舟为名,聚众于是日起兵。鼎澧荆南之民响应……焚官府、城市、寺观、神庙及豪右之家,杀官吏、儒生、僧道、巫医、卜祝及有龃龉之人,谓贼兵为爷儿,谓国典为邪法,谓杀人为行法,为劫财为均平。病者不许服药,死者不许行丧,唯以拜爷为事,人皆乐附而行之,以为天理当然。……凡十九县皆为盗区矣。^⑦

231

可以感觉到,民众精神力量的爆发非常强烈地震撼了像徐梦莘这样沉着冷静的儒家学者。对他来说,这有点像群体的歇斯底里症。那无条件的、不加思考的“拜爷”行为,那近于神化的崇拜,颠倒“纲常”都不比它更令人沮丧。“纲常”指的是儒家概念里五个基本的等级关系:君臣、父子、夫妇、长幼和朋友。总而言之,我们不太清楚沿着“中庸之道”前进的忠臣徐梦莘,在多大程度上意识到尊父(拜爷)和平等这两个极端之间的关联,尽管它们表面上有分歧。对儒家和道家来说,他们对这种由“上帝面前人人平等”带来的奇怪自由感都不甚熟悉,只有佛教似乎知道这种理想,在它的天堂里常常只有一个佛或菩萨作为不容置疑的统治者,掌管着整个世界的平等的芸芸众生。或许有人会倾向于相信,用极端的矜持和怀疑的谨慎来对待此种狂热的同一种平和的儒家精神,甚至一直保留到当代中国。在1959年,人民公社成立后不久,一个无名的学习小组发表了一系列文章,并编辑成书,来阐明“大同”思想在中国历史中的演变。奇怪的是,徐梦莘的描述应该被包括进去,但是没有^⑧。文化大革命开始以后,这些文章被认为非常反动,马克思主义历史学家侯外庐在1966年8月被宣布为人民的敌人。

在那以前,侯外庐很红,可能被认为是这个小组的带头人。这本书肯定也是打倒侯外庐的原因之一,因为据说书里面暗含了对一种“极端主义分子”的批评,那可能是对毛泽东本人的攻击^②。

232 无论如何,在中国很难实现人类的完全平等,除非是在一些由拥有军事力量的强有力的领导者率领的秘密团体里,即便那样也只能维持很有限的一段时期。但是,古老的道家理想——生活在小村庄里的完全无政府主义的社会——被当作一个理想模式坚持了下来。事实上,宋朝以后,这个观念被更有力地表达出来,甚至在反儒家那里,宗教因素也变得仅仅是个噱头。非常有趣的是,这样一个无政府主义的、但是又是相当严格的共产社会之模式,再次采取了洞穴后面的乐土这样一个形式。同时,在同一时期,在洞穴天堂里,前面提到过的自宋以后的仙岛世俗化过程也非常明显。几乎所有的超自然成分都被消除了。不过,和“忠臣之岛”不同,这里的洞穴被描绘成不是被儒家“征服”的地方,而是彻头彻尾的道家之地。事实上,它和陶潜诗文里的桃花源之原型有更多的相同之处,而不是与后来唐朝模仿者所描绘的奢侈的神仙奇境相似。下文所描绘的杨家三个将士,比其他任何形象都更清晰地代表了这个寓言的精神。他们精通道家战争技术和其他道家技艺,最后选择洞穴作为避身之地。他们是好战和具有宗教信仰的个体的化身,属于一个新生成的世界。编年史记录者康誉之(12世纪)^③以第一人称这么写道:

宣政间,杨可试、可弼、可辅兄弟读书。精通易数,明风角、鸟占、云、孤虚之术。于兵书尤邃。三人皆名将也。自燕山回,语先人曰:“吾数载前,在西京山中,遇出世人。语甚欢,老人颇相喜,劝予勿仕,隐去可也。予问何地可隐。老人曰:‘欲知之否?’乃引予入山。有大穴焉。老人入,杨从之。穴渐小,扶服以入。约三四十步,即渐宽。又三四十步出穴。即田土鸡犬陶冶,居民大聚落也。至一家,其人来迎,笑谓老人久不来矣。老人谓曰:‘此公欲来,能相容否?’对曰:‘此中地阔而民居鲜,亟欲求人来居而不可得。敢不容邪?’乃以酒相饮。酒味薄而醇,其香郁烈,人间所

无,且杀鸡为黍,意极欢至。语杨曰:‘速来居此,不幸天下乱,以一丸泥封穴,则人何得而至。’又曰:‘此间居民虽异姓,然皆信厚和睦,同气不若也,故能同居,苟志趣不同、疑问争夺,则皆不愿其来,吾今观予神气骨相,非贵官即名士也。老人肯相引至此,则子必贤者矣,吾此间凡衣服、饮食、牛畜、丝纩、麻枲之属,皆不私藏,与众均之,故可同处,子果来,勿携金珠锦绣珍异等物,在此俱无用,且起争端。徒手而来可也。’指一家曰:‘彼来亦未久,有绮縠珠玑之属,众共焚之。所享者唯米薪鱼肉蔬果,此殊不阙也。唯计口授地,以耕以蚕,不可取衣食于他人耳。’杨谢而从之。又戒曰:‘子来或迟,则封穴矣。’迨暮与老人同出。今吾兄弟皆休官以往矣,公能相从否?”于是三杨自中山归落,乃尽损囊箱所有,易丝与绵布绢,先寄穴中人。后闻可试幅巾布袍卖卜。二弟筑室山中不出。俟于下果扰攘,则共入穴。自是声不相闻。先人常遣人至筑室之地访之,则屋已三易其主。三杨所向,不可得而知也。及绍兴和好之成,金人归我三京^④。至京师访旧居,忽有人问:“此有康通判居否?”出一书相示,则杨手札也。书中致问吾家,意极殷勤,且云予居于此,饮食安寝,终日无一毫事,何必更求仙乎?公能来甚善。余报以先人歿于辛亥岁,家今居宜兴。俟三京帖然,则率老母以还,先生再能寄声以付诸孤,则可访先生于清静境中矣。未几金人渝盟,余颠顿还江南,自此不复通问。^⑤

民族主义的诞生

不管这个神话故事和前面提到的两个故事——即方腊密谋起义和钟相起义——之间的差异有多大,所有三件事都有一个共同的因素,那就是,在中国北方,有一股非汉人敌对势力,像一阵黑色风暴升腾起来。当然,这种危险在历史上一直威胁着中国。在公元4世纪和6世纪之间,中华帝国的整个北部有一半落在了异族那些好战的游牧

部落手里。但那时,尽管新儒家的“大一统”观尚未在所有政治和知识领域内形成,中国和“蛮族”文化的融合看起来也并不像后来历史想像得那么困难;虽然更早些时候,人民饱受战争恐惧,大量人口南下逃离。儒家对于“忠”的观念是一仆不事二主,但如果改朝换代意味着在和蛮族对抗中的失败的话,那更让他们感觉到是场灾难。相比这种稍显僵化的儒家观点,“秘密社团”和前面提到过的爱国盗匪的姿态,就更为变通,而且也保留了对异族的早先态度。比方说,这些盗匪的战术强调的是灵活性,因此也体现了对蛮族作战技术的某种采纳。更重要的是,其间有明显的悖论:当他们在意识形态上比儒家更全面地受异族信仰“濡染”时,他们却更能发动反对侵略者的毫不妥协的斗争。比如说,阅读通俗小说《水浒传》^⑧时会发现,一开始被宋朝大力打击的盗匪,后来抱着自我牺牲的勇气在北方和蛮族抗争,由是获得了皇帝的公开赞扬——这故事显然有历史原型——它让人不自觉地联想起抗日时期蒋介石的队伍和毛泽东的队伍之间的关系。当然,这两种情形中有许多差别,最关键的是12世纪和13世纪的中国并没有打败入侵者。相反,它被全面地战胜,以前三千年漫长的历史中从来没有被这样全面地占领过。所以,对像钟相那样五色混杂的起义组织来说,他们只能在无人之地找到归宿,那里既不受中央控制,也不受异族侵辱,这是他们最后的结局。其他叛乱组织则和儒家信徒结盟,在不断的起义中发动对外族统治力量的抗争,最后在几十年后将他们驱逐出去。

235 从心理角度来看,蛮族的胜利对儒家有着更为严重的后果。当所有中国北部,包括“东京”开封和两个次级都城(“西京”洛阳和“南京”商丘)于1126—1127年间失守、被通古斯人部落攻陷时,这一切失败尚能承受。因为那真的也只是一些事件而已,在汉代和唐之间的那几个黑暗世纪,中国人早已忍受过。最终也经受住了。在那时,“中国”传统从不曾完全地断裂,它由南方政权继承下去。儒家历史学家用来指示这段时期的“六朝”一词,也清楚地说明了这种信念。因为尽管那些王朝认为自己在公元3世纪至7世纪合法地统治着中国,甚至感到这应是他们自己的历史,官方正史中仍然只记载那些其家族具有

中国血统的皇帝。“南渡”(1127年)是件令人恐惧的事,新的都城建立在发展得尚不完善、文化上也极为不同地方,而且东南沿海地区对中原大陆的向心力没那么强,所以儒家士大夫大有儒家黄金时代就要结束之感。太多的生命,太多的文化财富,太多的对民族伟大的信念,在此次仓促南逃时失落了。然而即便这样,在“君权神授继续在中原有效”这种信念中,他们还能得到一点安心。但是,到了1280年,整个中国被蒙古人占领(中国以前曾和他们通好)。这不仅仅意味着政治灾难,也是毁灭性的精神灾难,其程度之深以前从未有过。有一段时期,小型的、零散的遗民抵抗组织继续在斗争。为时最长的抵抗是在南方岛屿上的战斗。当遗民的斗志渐渐衰退的时候,他们也许会抱住这个信念不放,那就是“真正的”中国统治在这些组织里保存下来了,类似于某种流放的政府。但是时间越久,这种安慰就只能在以忠国名义苟活着的某种“旧朝遗民”身上才找得到。这并不难以相信,因为蒙古人划分的四个等级(蒙古人、色目人、汉人、南人)从统治阶层中驱除了低等阶层的所有人,而这些低等阶层里包括(南)宋的所有臣民,而南宋曾在金兀朮征服中国后继续统治南方。将近一个世纪,儒家因此被迫进入效忠的休止状态。这种状况跟因双亲身亡而辞官守孝三年具有非常显著的相似处,或者跟节妇在丈夫死后忠贞不嫁也很相似^⑦。

统治整个帝国的权力如今落到了非汉人的征服者手里,而且不得不承认,他们其实合法获得了天授君权。这个事件对一些中国士大夫的影响远远超过了以下事实的意义:他们经历着从儒家角度来看是“真正的”、由此也是惟一有意义的历史进展的重大断裂。仅仅是一个外国人开始变成了“天子”这个事实,就让一些士大夫们开始带着深深的怀疑,来看待被新儒家制度化了的皇帝之绝对统治这件事。虽然他们还不至于去宣扬无政府主义和平等主义,尽管这两种主义思维上的简单性(又联系着反过来贯彻上的困难性)一再地为民众起义提供了意识形态的支持;但是,他们的确复活了在公元1世纪后五十年,由墨翟、《吕氏春秋》和农家学派反复予以解释的“社会主义”传统。异族统治者,而且时常是残忍粗暴的统治者,时刻提防着这些人,生怕他们又搬出世袭君主制来。但是儒家士大夫以那些著作为典范,遵循法先王

而非法后王的古老习俗。这个先王是由人民选出,自己还不太情愿的“国家首仆”。儒家士大夫们将之一直追溯到历史上的圣王时代,虽然圣王统治权力,最终被秦始皇的法家体系所终结。

哲学家邓牧(1247—1306年)是这种观点的最有力的代表者。蒙古人占领中国后,切断了他的学术生命。他的主要作品是《伯牙琴》,名称借用了《吕氏春秋》里乐人伯牙的旧典^⑧。因为伯牙之曲是如此非同寻常,只有一个知音能欣赏它们。那人死后,伯牙摔琴,一生不复弹奏。邓牧因此将自己看成是渺渺荒野中的一个孤音。在此书的序里面,邓牧还表示自己和伯牙不同,他永远也不会倦于奏琴,因为他至今还未遇到那个懂他琴音的人。但,尽管如此孤独,他也没有放弃所有希望。这种语调并不真的让人那么陌生。在《君道》一章中,他这么写道:

237

古之有天下者,以为大不得已;而后世以为乐,此天下所以难有也。生民之初,固无乐乎为君;不幸为天下所归,不可得拒者,天下有求于我,我无求于天下也。子不闻至德之世乎?饭糗粮,啜菽藿,饮食未侈也;夏葛衣,冬鹿裘,衣服未备也;土□三尺,菲茨不剪,宫室未美也;为衡室之访,为总章之听,故曰“皇帝清问下民”,其分未严也;尧让许由而许由逃^⑨,舜让石户之农而石户之农入海,终身不反,其位未尊也。夫然,故天下乐戴而不厌。惟恐其一日释位而莫之肯继也。不幸而天下为秦,坏古封建,六合为一。头会箕敛,竭天下之财以自奉,而君益贵;焚诗书,任法律,筑长城万里,凡所以固位而养尊者,无所不至,而君益孤。惴惴然若匹夫怀一金,惧人之夺其后,亦已危矣!天生民而立之君,非为君也;奈何以四海之广,足一夫之用邪?故凡为饮食之侈、衣服之备、宫室之美者,非尧舜也,秦也。为分而严、为位而尊者,非尧舜也,亦秦也。后世为君者歌功颂德,动称尧舜,而所以自为乃不过如秦,何哉?书曰:“酗酒嗜音,峻宇雕墙,有一于此,未或不亡。”彼所谓君者,非有四目两喙,鳞头而羽臂也;状貌咸与人同,则夫人固可为也。进夺人之所好,聚人之所争,慢藏诲盗,冶容诲淫,

欲久治长安,得乎!夫乡师、里胥虽贱役,亦所以长人也,然天下未有乐为者,利不在焉故也。圣人不利天下,亦若乡师、里胥然,独以位之不得人是惧,岂惧人夺其位哉!夫惧人夺其位者,甲兵弧矢以待盗贼,乱世之事也。恶有圣人在位,天下之人戴之如父母,而日以盗贼为忧,以甲兵弧矢自卫邪?故曰:“欲为尧舜,莫若使天下无乐乎为君;欲为秦,莫若勿怪盗贼之争天下。”嘻,天下何常之有!败则盗贼,成则帝王。若刘汉中、李晋阳者,乱世则治王,治世则乱民也有国有家,不思所以之,智鄙相笼,强弱相陵,天下之乱,何时而已乎!⑩

238

一些现代学者曾指出,希望“人君的衣着举止和街上的人没有任何不同,并在人民的一致要求下,万不得已才坐上王位”此种理想,表达了当时的士大夫对自己所仇恨的蒙古皇帝的间接抨击,因为他们展陈了“非汉人”的权力和荣耀^⑪。现代学者的这种观点肯定揭示了当时的一丝真相,但邓牧从两个方面巧妙地掩盖了他攻击的真实目的。从儒家观点来看,秦始皇就是个半蛮族,一个在秦国的统辖地出生的违法关系的后代。邓牧在抨击他的时候很巧妙地暗指了当时的蒙古皇帝。然而,其抨击的遣词造句也暴露出自以为是的儒家统治系统中的真正缺陷,即我们先前已经提到过的^⑫公元前2世纪秦灭亡以后、儒家秘密地和法家达成的“无力的妥协”。当蒙古鞑虏已经被驱逐、明朝已经建立(1368—1644年),儒家却再次允让将自己的理想和那些粗鲁无礼的游牧统治者的理想融合在一起时,邓牧的抨击变得更为切中要害。蒙古元朝的得名,不是以其部落或居住地为名,它是第一个选择将可以称之为治国纲领的“元”作为名字的王朝。“元”这个词的意思就是原初的开始。它将整个社会领域的“野蛮残酷化”普及到影响了整个宋朝的知识领域的标准化和压迫性上^⑬,在这个意义上,元朝也确实标示出一个新时代的开始。但是,尽管这种让人不习惯的野蛮是起义者反抗统治阶级的主要原因之一,最后起义也获得了成功(就像反抗秦国暴政的起义那样),但新的统治者却并不惮于采纳被推翻王朝的那些严酷手段。汉代和明代,都披着儒家的外衣做到了这一点,

这也导致了它们最后的自我毁灭。

前文提到过的、在历史编年中有记载的、从蒙古王朝那儿接过皇位宣布就职并与之联盟,是统治转向法家和将皇帝和国家真正地神化之典型可见的迹象。更为重要的是,对国家所拥有的全部权力的最无关紧要的侵犯,也将遭到最为严峻的刑罚。成千上万的人民,通常是整个氏族遭到刽子手屠杀,这种行为只能被描绘成是“扫荡”。而且,为了对付真正发生或想像会发生的起义,常常采取公众审判的形式。官员在自己的办公地点施行公众惩罚,特别是一些残忍的刑罚会拖上几个月,这一切变成了必行的手续。甚至最重要的一本经典《孟子》一书——新儒家自己将之提升到这个地位——也不得不以修订版的形式出现。所有论及人民权利的章节被删除,特别是那些将统治的合法性建立在民意之上的章节。

所有这些仍然能被称之为“儒家”的事情,显示出儒家在多大程度上变成了它妥协意愿的牺牲品。我们在这里能看到的是为了获得权力而不惜任何代价。明朝的建立者原来是个和尚,曾是白莲教秘密组织的一员,靠着白莲教的帮助夺得皇位。但在专制这一点上,明朝一点也不比元朝差。所以,邓牧的批判更能用在明朝的汉人政府而不是非汉人的元朝政府上。这让人记起在更早先的文本中已经出现的、对君主世袭合法性的怀疑,由此更通常是对君主制的怀疑。据说圣王尧舜并没有选择自己的儿子来继承王位,而是选择了人民中最好的那个人^⑨。这些疑问在中国从来没有被完全遗忘,在异族统治时期,它在民众和知识阶层中都找到了特别强烈的回应。自中国被蒙古人占领(1280年)以后,一直到满族统治崩溃(1911年)为止,异族在这631年里统治了355年。满族统治最后同样遭受了被混有社会 and 民族动机的危急形势所推动的强烈冲击,这种冲击至今在全世界内仍然有着效力。但是,随着将“旧”的异族从北部驱除出去,“新”的异族却从西方涌进,这值得深思。另外,新中国很快显示出君主政体的特点。由此,邓牧的强烈抨击——他是许多人中的惟一一个——在20世纪前50年仍然深有影响,它也有份于让中国增添了迄今为止仍有的一面,这一面让许多人忧虑不安。

第二节 “格物”

儒家内部两极分化之现象

减弱各种世界观,特别是儒教、道教和佛教之间的彼此冲突,将之 240
 统一到一个大家都能接受的共通点,也就是说儒教世界观上,这种理想自公元9世纪起就在被广泛宣扬,直到宋朝才第一次实现。所有不能融入这个目的的信仰开始自找生存之路。尽管它们没有合法性,也遭受了一定的精神上的侵蚀,但仍然努力存活了下来,并且在社会和政治领域里对儒教越来越充满敌意。不过,儒教本身也遭受了影响深远的后果。就像历史中常常发生的那样,一个单一体系的胜利并没有消除真正的冲突,它不过是掩盖了冲突而已。自宋以后,当无意义的、根本上是不诚实的“三教”之提法——其真实情况不过是“一教”(也就是说,儒教)——被越来越坚定地宣扬时,儒教、道教和佛教以及它们的不同形式——法家墨家混合物——所曾经各自拥有的同样情势一起在儒教内部重新抬头。事实变成,如今它们成了内部而不是外部的冲突。

尽管努力追求大一统,但完全发展成熟的新儒家从来也不是严格的一元论者,他们的思想中包含了多元论的因素。当新儒家提出一个准中性概念“太极”时——来源于《易经》的这个概念指的是万物的基础,另外两个在哲学中有很高地位的概念也变得更加重要。然而,只有在新儒家那里,它们才作为阐明太极的概念而十分突出。它们同样来自于《易经》(这种情况下,来自于阴阳理论)。第一个是“气”,它最初的意思是“水汽”,一个基本的、本初是无形但可任意扩展的物质;第

二个是永远不会变更的“理”，这个词实际上指的是“治玉”，对玉进行加工，但在更早些时候已经被当作“结构”这个意思来运用。所有存在都是从这两个基本元素的相互作用中产生，气提供物质，理提供形式^⑤。这相对简单的模式能让后人对这两个组成部分以及给予它们的重视程度予以无数修正。比如说，许多新儒家将“理”等同于“道”，“道”这个词在儒家那里已经失去了一些力量，而被道家 and 佛教采用过去。但其他一些新儒家赋予“气”以更重要的地位，甚至将之置于绝对优先的地位上，因为他们认为，没有物质基础，理就不可能存在。张载是第一个“发现”这种“气”以及它联结所有存在的方式的人，他将“气”看作是存在的惟一基础。另外一些哲学家则将物质世界的形式，看成是纯“理”世界的粗制滥造的、不完美的摹本，而纯“理”世界不需“气”的物质化就可以存在，所以他们反对张载的见解。他们认为这个世界“在理上”是好的，“气”是世界所有不完善和恶的存在原因。这些理论在很大程度上受邵雍的八卦理论所启发，这理论描绘了一个非实体世界的运行构造^⑥。

必须看到，自宋以来，在儒教庇护下发展起来的所有唯心主义概念，彼此之间都有细微的差别，这使它们都带上特别的论调。朱熹一生的不朽著作论及了思想文化的所有领域，从某种意义上来说创造了儒家新的经典。一些数量非常之少、意义相当模糊、对之的解释也分歧不同、他定义为儒家精华的儒家作品，在他手里也得到了发展。当时的讨论大量集中在对《大学》里所描绘的走向“平天下”的每一步的解释上^⑦。但是，是“格物”这一步引起了最大的争议。因为“格”曾是重心所在，它是迈向更广更深的外部世界并最后带来和平的一连串有益反应的基本推动力。但问题不仅仅在“格”的含义上，而更根本的，是在就“致知”而言的“格”之个人与他发现身处其中的世界之间的关系的结构上。朱熹的见解是，本性，即人之“性”，是由“气”和“理”两个部分组成，然后再参与到世界的大“理”中，由而进入“天理”，但“性”和“天理”在复杂性上完全不同。人必须通过道德努力来使其“性”更彻底地适于“理”，而这过程需要通过“格物”来实现。当朱熹还活着的时候，新儒家陆九渊（1139—1193年）^⑧就建立了一个学派反对朱熹的这

种学说。这个学派声称,这种人性的“气”和“理”的分裂无关紧要,因为所有的存在都是如此;相反,它关注的是有着不可分割之整全性的人的个体,它用“心”来表达这个概念。通过这种着重点的转移,人不仅在许多阶段上和“气”、“理”间接有关,就像朱熹主张的那样;而且,人的内心存在,他的“心”,在其具体形式上也和它的整全性完全一致。242 整个宇宙,像一个单细胞生物,在每一个个体中显示自身。在陆九渊的一些著作中,我们因此找到了人和天地的亲密联结,这在先前提到过的张载著作中也存在:发生变化的是,如今不再是连结一切的“气”,而是连结一切的“理”得到了强调(而理的多元层面就被忽略了):“我即天地,天地即我。千万世之前,有圣人出焉,同此心,同此理也;千万世之后,有圣人出焉,同此心,同此理也;东西南北有圣人出焉,同此心,同此理也。”^⑧

明朝,由陆九渊创立的新儒家“唯心主义”分支——“心学”^⑨,在对抗朱熹的“理学”中渐渐壮大起来,尽管朱熹的威望并没有受到冲击。心学和大一统的大体趋势更为合拍,对道教和佛教的哲学及神秘形式也持更为开放的态度。佛教的打坐冥思——这是佛教和道教的结合物——影响了早期新儒家中的唯心主义者,而且这种思考形式也无可辩驳地存在于明朝最重要的哲学家王守仁(王阳明,我们先前在不同的语境下提到过这个人)^⑩的著作中。他的传记告诉我们,他先是追寻朱熹的观点,徒劳地试图通过外在附加的“格物”来掌握至高的、涵盖一切的“理”之本质,这“物”包括所有在他周围的事物,一直到最小的一叶草。但是,一大晚上,他突然领悟了“格物致知”的真正含义:“寤寐中若有人语之者,不觉呼跃,从者皆惊。始知圣人之道,吾性自足,向之求理于事物者误也。”^⑪

王阳明发现,在《孟子》一书中有个概念以前几乎没被人关注过,只有张载提到过一次。那就是本能的(实际上是“自然就是好的”)认识(良知),因为这是人生而有之的禀赋,所以不用思考学习就能获得^⑫。王阳明将之作为自己学说的中心信条。对王守仁来说,格物因此变成冥思的平息和抛弃,致知变成了致良知。这里出现的是情况的整个颠倒:人类的知识不再取决于“格物”;相反,是“物”取决于人的

- 243 “良知”：“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然，天地无人的良知，亦不可为天地矣。盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明。”^④

很显然，区分心学和佛教禅宗的那条界线难以勾画。同样明显的是，心学必然造成个人主义的多样形式，最后甚至和王守仁先生本人的言辞都产生彻底的矛盾。有两个学派将自身看作是王阳明心学的后裔，其中一个由王阳明的弟子王畿创立，以“龙溪”学派而出名，后来这个学派和佛教完全融合在一起。王畿对“三教”进行融合，他的学说只是看上去是儒家的，其实本质上实际上是佛教的^⑤。王守仁的另一个弟子王艮（1483—1540年）以出生地为名建立了“泰州”学派。清初的哲学家和哲学史家黄宗羲（1610—1695年）曾谴责泰州学派的佛教倾向，但事实上，这个学派还是延续了真正中国的传统^⑥。个人主义的许多分支不时开出奇异的花朵，其中一些追随者让人回想起公元后3世纪和4世纪的一些有趣人物。比如说李贽（1527—1602年）^⑦，他并不是一个真正的佛教徒，因为想要“自由”而穿上了僧服，剃了光头，和两个“尼姑”生活在一起，而这两个尼姑恰好是地方长官的女儿。最后，李贽在75岁上被关进了监狱并自杀。但是同时，在个人主义学派里，我们第一次发现了和世界达成妥协的现实主义尝试。随着时间流逝，它们和王守仁的唯心主义离得越来越远。这早在它们的创建者王艮那里就已经非常明显，王艮通过考察“格”的字源再次解释了“格物”的含义。“格”的最初意思只是“方框”（“格”仍然有个“木”字偏旁）。因此，王艮将“格物”解释成将所有事物都纳入人的框架。获得这个结果（“方”）而需要的永远正确的行为（矩）与之必须是互动的，即“方”和“矩”必须互相调整：

吾身是个矩，天下国家是个方，矩，则知方之不正，由矩之不正也。是以只去正矩，却不在方上求，矩正则方正矣，方正则成格矣。^⑧

由此王艮在个人的主体性与外在世界之间建起了桥梁。因为他深思熟虑地将国家纳入后者,所以在他的《王道论》里,发现了和古代 244
仪礼经典《周礼》中提出的非常具体的国家理想结构相一致的主张,这一点毫不奇怪。他的著作给予“学”这个古老儒学概念以新的认识,与在“格物”中向外而不是向内的寻求行为相一致。在《乐学歌》里,他甚至将快乐和学习等同起来:

人心本自乐,自将私欲缚。私欲一萌时,良知还自觉。一觉便消除,人心依旧乐。乐是乐此学,学是学此乐,不乐不是学,不学不是乐。乐便然后学,学便然后乐。乐是学,学是乐。于戏!天下之乐,何如此学!天下之学,何如此乐!⑩

在王艮的社会学说中也可看出柏拉图意义上的追求知识的爱欲关系,这让他现代获得了“民主”哲学家而不是“左翼”哲学家的名声,至少在王守仁的后学那里是如此⑪。甚至在成为王守仁弟子之前,王艮已经声称过,每一个人,即便是最普通的人,如果被给予机会,也可以成就圣人之为。王艮还尝试通过适合那些未受教育的人的口味的修辞来吸引他们。因此,他留给我们以下一些值得注意的言论:“即事是学,即事是道。人有困于贫而冻饿其身者,则亦失其本,而非学也。”⑫

通过对制盐管理规则的改革⑬和奇怪的着装——据称和尧帝的着装一模一样⑭,王艮体现出几乎是平等主义的观念,这让他非常接近于群众起义的领袖,这些领袖通过一系列政策纲领和着装扮相如此频繁地吸引了大众。看来似乎只是因为和王守仁的相遇,才让他放弃那条将会导致政治状况转变而不是哲学体系概念转变的道路。但是正是由于他的思想,异质因素才在“心学”学派里得以生成,渐渐地获得了影响,最终将儒家的整个唯心主义色彩转向它的相反面。

但是即便是王守仁本人,也不得不对付那些哲学家和政治家,他们也许并没有像那些起义领袖那样拥有平等主义思想,但他们肯定是那些社会主义观念的代表,在中国,这些观念总是会让人回想到那永

远也没有被完全忘却的墨翟学说,甚至直接从新儒家那里就可以得到这种说法。这在王守仁著作中的一篇对话里变得非常明显:

245

问:“程子云^④‘仁者以天地万物为一体’,何墨氏‘兼爱’反不得谓之仁?”先生曰:“此亦甚难言,须是诸君自体认出来始得。仁是造化生生不息之理,虽弥漫周遍,无处不是,然其流行发生,亦只有个渐,所以生生不息。如冬至一阳生,必自一阳生,而后渐渐至于六阳,若无一阳之生,岂有六阳?阴亦然。惟其渐,所以便有个发端处;惟其有个发端处,所以生;惟其生,所以不息。譬之木,其始抽芽,便是木之生意发端处;抽芽然后发干,发干然后生枝生叶,然后是生生不息。若无芽,何以有干有枝叶?能抽芽,必是下面有个根在。有根方生,无根便死。无根何从抽芽?父子兄弟之爱,便是人心生意发端处,如木之抽芽。自此而仁民,而爱物,便是发干生枝生叶。墨氏兼爱无差等,将自家父子兄弟与途人一般看,便自没了发端处;不抽芽便知得他无根,便不是生生不息,安得谓之仁?”^⑤

这是对唯心主义中所有平等主义思想的严厉反对,这种平等主义思想甚至在王守仁之前已经产生。除了“兄弟之爱”,他们排除了所有的家庭关系(世界上别的地方也是如此),因此在人与人之间的关系中也引入了一种奇怪的冷漠。儒家从家庭中生长出来的有等级的爱,总是面临着变为裙带关系、腐败、甚至是专制的危险;但是墨家的“兼”却永远受到无名冷漠的僵化之威胁^⑥。在儒家的“五伦”中,我们只找到一种关系是没有等级差异的,因此也能成为一个家长制社会秩序和平等主义社会秩序之间的桥梁,那就是朋友关系。它究竟在多大程度上担当起了自己的角色——至少暂时地在某些方面,也许值得深入研究。

宗族共产主义

但是,另一个更大的团体也承认了王守仁学说的价值,它对理想政体概念的发展,重要性更高,那就是宗族共产主义。学者梁汝元(1527—1579年)^⑧——其笔名何心隐更为出名——不仅鼓吹这种理想,还试图贯彻之,他根本就是个叛逆。在一篇笔锋锐利的文章《辩无父无君非弑父弑君》中,他表明“杨朱学派”(他的意思是指道家,就他们是个人主义者而言)和墨家所信奉的对等级秩序的拒斥,不能通过自然王国或动物王国的论据来证明合理,因为自然和动物没有意识。²⁴⁶ 虽然在动物中,母亲和它的后代常常根据双亲和子女之间爱的规则来行动,但这既不能证明它们有一种特殊道德,也不能证明它们之间的彼此残杀(这同样也经常发生)有犯罪意图。只有人有等级秩序和道德义务的意识,是这些意识揭示了为何要弑父或弑君。事实上,它们构成了行动背后的动机,即篡位企图^⑨。至少,在主观意图上,梁汝元并不想要摧毁现存秩序;相反,后来,他参与了对重庆白莲教秘密起义的镇压活动(1567年)。不用说,他属于泰州学派的“左翼”,其师颜钧(颜山农,15世纪前50年)^⑩是王艮的一个弟子。在梁暴死后——梁和李贽一样蔑视社会秩序,李贽为他撰写了一篇悼文。这篇文章并非不带一点批判,但其中的仰慕之情却难以掩饰^⑪。

就像明代的其他新儒家一样,梁汝元将《大学》作为自己改革社会计划的基础。但是他的出发点不是“格物”或“致知”——在那时,这两个概念已经失去了它们的力量——而是“齐家”。1553年,他在家乡永丰县(即如今中国南部的江西省)创办了“聚和堂”,并提出,富有权势、广泛散布的梁氏宗族要创建一个家族共同体,在两个主要方面实践其思想方针:一为公共教育体系,一为农田集体耕作。在一份传达给宗族成员的声明中——名为《聚和率教谕族俚语》,他这么写道:

本族乡学之教,虽世有之,但各聚于私馆,栋宇卑隘,五六相

聚则寥寥，数十相聚则扰扰，为师者不得舒畅精神以施教，为徒者不得舒畅精神以乐学。故今总聚于祠者，正欲师徒之舒畅也。

况聚于上族私馆，则子弟惟知有上族之亲；聚于中族私馆，则子弟惟知有中族之亲；聚于下族私馆，则子弟惟知有下族之亲。私馆之聚，私念之所由起，故总聚于祠者，正以除子弟之私念也。

247

且不惟可以除子弟之私念，凡为父兄者朝夕相顾，子弟亦因以相亲相爱。每月朔望，自率教以下十二人，同祠首相聚一坐，乐观子弟礼以相让，文以相勸，欢如翁如，而相亲相爱之念皆油然而兴矣。故总聚于祠者，又以兴长上之亲爱也。

夫教既总矣，然又各归各僦，则暴雨祁寒，子弟苦于驱驰，父兄亦心不安。故不分远近贫富，必欲总送僦，所以省驱驰，以安父兄之心也。僦既送矣，然又各归各宿，则晨出夜入，子弟袭以游荡，师长教亦不专，故不分远近长幼，必欲总宿祠者，所以防游荡，以专师长之教也。若贫者以人单力薄而有送僦之虑，是谓无远虑矣。独不闻孟氏寡母，尚不惮三迁之劳与费，以教其子，何虑一送僦耶？富者以溺爱姑息，而有宿祠之忧，是谓无大忧矣。亦不闻孟氏孤儿，而不顾三迁之近与远，以养其蒙，何忧一宿祠耶？

或者父母偶感本身失调，审其轻重，处有常条。或者父母逢旬，本身初度，审其诞辰，处有常条。或者伯叔吉凶，外戚庆吊，审其亲疏，处有常条。子弟方婚聘者、嫁聚者、婚毕者，既聚于祠，不许擅归，审其临期，处有常条。子弟旧业农者、工商者、僧道者，既聚于祠，不许擅往，审其缓急，处有常条。凡大小筵饮，公私杂会，不许擅赴，审其当否，处有常条。况半年之后，试子弟有生意者，必有权宜之处；三年小成，又有通变之处；十年大成，则子弟不论贫富，其冠婚衣食，皆在祠内酌处。为父兄者，勿怀浅近之虑，卑小之忧，以误子弟所学。勿听无稽之言、无根之谋，以乱师长之教。勿容闲人，私令小者阴报家事杂词。勿徇妇人，私令婢者遣送果品玩好。勿纵以子弟盛饰，勿快以子弟厚味。凡一语一默，一饮一食，皆欲父兄撙节之者，所以严外防之防也。^⑩

248

早在1400年前,儒家学者何休提出了一种理想制度^⑨,而梁汝元提出的教育体系具体体现了它的基本原则,特别是分三步走的办法。但是,梁设计的这个模式跟早先的任何范例都不相同。相反,它和西方的学校体系有相似之处,其中某些观点,比如说对私馆的愚昧及人数稠密的教室的抱怨,这也正是我们自己国家目前的状况。

而经济制度的标准化这一方面,情况就有一些不同。这个计划以“聚合率养谕族俚语”为标题公开提出。在这篇结构严谨、甚至有点刻板的计划中,可以探测到同样非常典型的“中国”因素,它使孟子井田制以后的所有理想土地制度都富于中国特色:

癸丑正月,合族始聚以和,和聚于心,始知养本于君之所赐也。我有田产,不有君以统于上,则众寡相争,田产不得以相守也。今我得以守其田产者,得非君所赐欤?我有形躯,不有君以统于上,则强弱相欺,形躯不得以相保矣。今我得以保其形躯者,亦非君所赐欤?知其赐之难报也,故已设率教,又设率养,以报其赐。知其养之难率也,故设^⑩辅养者以维其辅。又知其养之难维也,故另设一十二人总管粮于四季,二十四人分催粮于八节,七十二人各征粮于各候。各候完讫,类付于八节^⑪之所催者。八节完讫,类付于四季之所管者。四季完讫,类付于维养者,交收转付辅养,以俟率养之所率矣。或者各候粮有未完,则必达于各节。各节粮有未完,则必达于各季。各季粮有未完,则必达于各维养者,转达辅养,以达率养,以审其情,以达于率教。教之不改,然后呈于官司,俾各由渐而化,同乐于尽分以报君上之赐也。^⑫

249

这篇文献表明,梁在他的组织计划中不得不非常小心,以免引起当局的不悦。他宣言的整个第一部分所谈到的“率养”,其实就是向皇帝的俯拜,表明他所提出的这个计划只是服务于有序征税这个惟一日的。梁的“宗族共产主义”实际上将简化税的征收,这完全是为政府着想。自宋以后,越来越多的庞大的血亲宗族组织开始形成,有几千名成员。国家积极鼓励这种趋势,因为它促进了公共贸易的交易,而且

如果有不规范纳税的情况发生,就可以拿数量少得多的宗族家长们是问。但是作为个人的官员,并不赞同像梁想像的这样将宗族合并起来。因为通过不时向一个没有保护的人口群体征收非正式的税,他们就能保证给自己谋得实质上的额外钱财。但是如果面对一个非常巨大牢固的组织,他们显然就不能在这些人身上的那么轻易地像以前那样实施自己的“权力”。在宗族共同体创立后六年的1559年,反对宗族共同体的人,以永丰地区因收税而导致的民杀官事件,作为将梁汝元视为头目而逮捕的托辞,虽然梁跟这次流血事件没有一点关系。梁汝元被判以吊刑,后被收监,不过一年后,靠朋友襄助放了出来^⑩。我们通过文献记载可以看出,梁所提出的实验性的共同教育体系和经济计划,起初是多么饱含希望,最终却灰飞湮灭,因为后来他自然并没有再得到允许在他的宗族里实践这些计划。

梁汝元有关教育过程的个人主义想法,也让他陷入和国子监司业张居正^⑪的矛盾中。在梁被释放后不久,他曾和张居正有一次短暂相谈。据梁汝元所言,在谈话快结束时,他问张居正:“公在太学,知大学之道么?”张居正回答:“你意时时想高飞,但是飞不起来啊!”^⑫这里张居正暗示他觉得梁汝元的计划不过是乌托邦。然而,也许因为自己的无礼问题,梁汝元失去了最后一次机会。在回家路上,他跟一个熟人说:“张公必官宰相,必首毒讲学,必首毒汝元。”^⑬但这在一段时日以后才发生。因为梁的敌人宣称他涉嫌一次起义,1573年,政府开始通缉他,1576年,他最终被捕获,但他拒绝在抚臣面前下跪,说:“公安敢杀我,亦安能杀我,杀我者,张居正也。”^⑭

梁汝元的著作被遗忘了很久,自1625年第一次问世后就从来没有再版。1960年北京出了他的书,并附有补遗。编纂者容肇祖在政治思想上肯定和侯外庐很接近^⑮,因为在他的导言中^⑯,他极力赞扬了梁汝元这个16世纪的人的进步精神。但同样,他也称梁汝元为“异端”,他的学说是“乌托邦”。容肇祖并不是有意要这么做,但至少在某种程度上,他因此和张居正站在了一条战线上,而后者正是梁汝元视为谋害自己的“真正”凶手,因为他不得不承认张居正所说,自己的想法是乌托邦。但事实上,梁的想法当然不是乌托邦,仅仅是认识有些超前

罢了(这并不总是同样一件事,虽然情况常常如此)。

在梁汝元死后不久,更多的知识分子就展开了怎么正确理解“大学”的争论。后来,泰州学派中带点反唯心主义色彩的精神,慢慢发展成了“古学复兴”^⑨,这是中国著名学者梁启超(1873—1929年)给予这次始于17世纪的运动的名称,他将自己也看成是这早期传统的一部分。在梁启超的观点里,这种中国的“文艺复兴”在17和19世纪以五个步骤展开。在每个阶段中,学者总是通过求助于新学说之前的思想来质疑和摧毁这更为现代的学说。第一个是新儒学的唯心主义变体(心学),其中有明显的禅宗成分,其代表是明朝的王守仁;第二个是新儒学的唯物主义变体,它在宋朝兴盛起来,特别是在朱熹的支持下;第三个是汉代末期的儒学和唐朝儒学,那是严谨的训诂之学;第四是早期汉代更具宗教性质的儒学;第五、也是最后一个,是由儒学的真正创立者孔子和孟子所倡导的儒学形式。梁启超的这个纲要有点刻板,但对自满族建立政权以后的形势之估价大体是确切的。作为根基于过去的一个巨大知识结构,儒学从来没有突然崩溃过。也许有人会说,在漫漫三个世纪中,儒学已经被小心翼翼地从头到尾一层一层摧毁了。这种过程(就和我们西方如今基督教的情况一样)并没有引起外人关注的惟一理由是,每一个促成儒学毁坏的知识分子都相信,真正的儒家不是要毁坏儒学,而是要“揭示出”儒学更早期、“更真正的”的层面。在此过程中真正有趣的是,随着时间流逝,儒学之源却越来越支离破碎。由此,任意诠释的几率大大增加了。悖论的是,更为古老的学说因此比那些仅有一百年历史的学说更易于被表达为和现时的现实状况有关,因此也找到了更多的听众。只有到整个儒学体系都被瓦解,学者非常惊讶地发现自己面对着空无的时候,甚至那些变得犹疑不定的人——其中包括康有为——都毫不踌躇地自己的想像图景中重写儒学。但是我们忽然认识到,这份值得敬佩的努力竟然忽视了最重要的一件事情。因为学者关注的焦点并没有改变。虽然他们关注的应该是未来,但他们关注的仍然是过去。在这种对过去的“复兴”中,未来不仅没有获得胜利;过去也丢失了。直到我们现在这个世纪,儒学里的革命者和守旧者一样,目不转睛地看着的仍然是过去。

我们可以毫不奇怪地观察到 19 世纪最后 25 年中,整个文学中一代人的病态忧郁,其来源就是以下两个互为冲突思想的合而为一。首先,是从传统教育中滋生出来的信念,即未来的所有征兆只能从过去反映出来,所以,任何不植根于过去的对未来的信念,将必然会显示为一个盲目的希望,一个空洞的期待,而且真的是自我欺骗。第二是更为清晰地浮现出来的事实是,即作为理想模式的那个过去,已经遭到了毁坏。这不仅导致了在中国思想传统里长久存在的自豪感的丧失,而且也导致了对不管什么形式的有灵未来的希望的丧失,其结果我们并不能充分了解。直到今天,中国还没有从这份遭遇空无的震惊中完全恢复过来。

儒家理想中的怀疑

儒学有着奇怪的、漫长的、给自己带来严重后果的“自杀”行为,颜元(1635—1704 年)^⑨是最早指示出其开端的学者之一。显然,他超越了梁启超提出的五个阶段的第一步。因为他不仅和他同时代的著名哲学家一样(比如顾炎武[1612—1682 年]^⑩或王夫之[1619—1692 年]^⑪),抛弃了王守仁的新儒学,而且也抛弃了朱熹的新儒学,因此而言是将新儒学整个地抛弃了。在这方面,他是 17、18 世纪在对抗保守的“宋学”时渐渐成熟起来的“汉学”典型。在那段时期,真正的对手是新儒学的旧信徒和“前新儒学”的新信徒。只有对之加以回顾,情况才渐渐清晰起来:汉学在追至更古老的过去、又占据了一些新的地位时,才变得越来越激进。颜元激烈反对的,主要是对新儒学无休无止的纯理论化,这让新儒学身陷“牢狱”,却自以为是沉浸在自己的心灵领域中。王守仁在某个夜晚顿悟“吾性自足”以格物,欢欣雀跃,思想为之豁然开朗,这一切对颜元来说,却是令人忧伤的假相。在他的观念里,每一个新儒家都是禅宗佛教徒伪装而成,特别是在中国南部^⑫。用一种隐喻的说法,“宋学”的典型人物留给他这种印象:就像“一个人偶然拿到一册旅游指南,他非常卖力地一个章节一个章节阅读。每个人都

以为他对那个国家非常了解,尽管事实上他从不敢在那个国家上踏进一步”^⑧。在颜元和“汉学”中,我们发现了对中国个性中具体现实一面的反复强调。“但以人之岁月精神有限”,颜元这么写道,“诵读中度一日,便习行中错一口;纸墨上多一分,便身世上少一分”^⑨。

和这种情形一致,“气”再次在颜元的本体论中扮演了主导地位,由此也变成了宇宙的基本组成部分,就像在他之前的张载也是这么认为。这在继续被讨论的对“格物”的解释中变得非常明显。通过他的弟子李塨^⑩,我们知道,颜元对“格物”的解释指的是对事物直接地、实际地处理(习行)和在真实生活中掌握它们的能力(实学),而不只是对事物进行沉思。

戴震(1724-1777年)^⑪的哲学是在同样的背景上发展起来的,在那背景上也产生了颜元的实用主义。由于兴趣的广泛和方法的究实,戴震是中国18世纪最令人难忘的人。他不仅仅是个哲学家,还是个数学家、天文学家和考据学家。当然,训诂考据之学在中国传统悠久,但是,经我们前面提到的学者顾炎武发扬光大,它在清朝初期又焕发出新的生机。在汉代产生的对经典作品的训诂方法,成为“汉学”学家在和“宋学”斗争中的强有力的武器。“汉学”对古籍经典的注释是非常大量的,而且沉浸在狭隘的烦琐考证中;但是戴震第一个清醒意识到对经典文本进行考据研究的真正内含是什么。有段軼事记载,当戴震只有十岁的时候,一次让他的老师极为尴尬,因为在诵读“大学”的时候,戴震问他的先生,一个人怎么能肯定这篇或其他儒家著作真的表达了孔子或孟子的思想。先生没法回答这个问题,但这个疑问一直留在戴震的脑海里,萦绕了他的整个一生。称戴震为“中国的布特曼”^{*},这理由也许还不足够;但是如果没有他激发的这种对文本的批判和随之的兴盛,儒家也许永远也不会以如此令人惊讶的快速度,在上世纪之交前后几十年内失去它的魔力。

在戴震的文字训诂研究中,出现具有革命性的成分绝不是偶然

* 布特曼(Rudolf Bultmann),德国神学家、诠释学哲学家与纽约学者。在《圣经》诠释方面提出革新的“解神话化”(Demythologizing)的概念。——译注

的,这已被他的哲学著作所证实。在哲学著作中,戴震对切实考证的偏爱找到了另一个合适的表达之处。其中有一篇复述了他给自己一个学生的回答。这个学生让他惊讶,他说从他老师的一些言论中可以得出以下结论,以前曾备受褒扬的“寡欲”对戴震来说已经不再具有任何价值,因为“欲”已经成为“理”之难以分割的一部分——新儒家将理提高到令人敬畏的纯粹地位。这个学生认为这个观点太大胆了,难以毫不怀疑地接受它。戴震这么回答:

孟子言“养心莫善于寡欲”,明乎欲不可无也,寡之而已。人之生也,莫病于无以遂其生。欲遂其生,亦遂人之生,仁也;欲遂其生,至于戕人之生而不顾者,不仁也。不仁,实始于欲遂其生之心;使其无此欲,必无不仁矣。然使其无此欲,则于天下之人,生道穷促,亦将漠然视之。己不必遂其生,而遂人之生,无是情也。^⑭

将“寡欲”作为智慧和幸福的最重要部分,根本上应该归结于佛教对儒学的影响。但是,在为了找到一个中间地带而做的平衡努力中,只能用儒家自身对“寡欲”这个词的最佳解释来反驳“寡欲”。可能只有少量文献以更少的语言,更精确地描绘了以下状况:肯定是直接滋生于禁欲苦修的心灵冷漠、而不是通过不受约束的本能去获得所有欲望的不加抑制的自我满足,才导致了普遍的不幸福。另外,戴震也毫不犹豫地显示出他的学说有政治指涉。他直率地批评了他那个时代统治者所热衷的虚伪道德:

《记》曰“饮食男女,人之大欲存焉。”圣人治天下,体民之情,遂民之欲,而王道备。人知老、庄、释氏异于圣人,闻其无欲之说,犹未之信也;于宋儒,则信以为同于圣人;理欲之分,人人能言之。故今之治人者视古贤圣体民之情,遂民之欲,多出于鄙细隐曲,不措诸意,不足为怪;而及其责以理也,不难举旷世之高节,着于义而罪之,尊者以理责卑,长者以理责幼,贵者以理责贱,虽失,谓之

顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上；上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！^④

戴震言辞的激烈，部分是因为以下一种情形，即异族征服者对中华帝国的镇压。这种情形在邓牧那个年代导致了对统治关系具有抨击力量的分析；在戴震的时代，统治者是满族。这些统治者在统治行为中假装自己比孔子还孔子。他们要对自己，同时也是对中国人，证明自己为时3个多世纪的统治(1644—1911年)合法，于是就宣称他们身上担负着至高无上的使命，要重新教化一个道德上更为低等的民族。当然，中国士大夫永远也不会容忍这种意识形态。然而，值得注意的是，绝大多数文官在清朝得以继续任职——这在蒙古人统治下并没有发生。这显示出满族对儒家的尊重，这种尊重和汉族忍受满族的统治之间有着某种互利的关系，儒家也没有完全失去它的影响。满族统治的名号为“清”^⑤，非常显然，满族选这个词是预示着新儒家精神的特别形式，充满了清教徒式的严格的冰冷的了无生气，戴震激烈地将之名为真正的非儒家。

中国作为一个民族实体这样令人绝望的地位，是戴震拒绝将自己的学说限于纯哲学领域(虽然这对许多中国哲学家来说是真实情形)的因素之一。他希望自己的学说能够运用到国家政策中，从而带来国家的进步，那种进步不能仅仅被称为是变化。因此，戴震成了以下观念的第一个伟大鼓吹者，即不是一个严格理念的抽象世界——就像新儒家中“理学”派所认为的那样——构塑了人类历史的过程，而是所有涌向进步的推动力，一种在“气”的永久转化中可以辨识出来的迫切欲望，塑造了人类历史。这种关于历史演变的新信仰，最终将不断重申自身。这曾在孟子和荀子这些早期儒家中不证自明的观念，成了留给民族主义知识分子的惟一一线希望。因为当它在宋朝失去能在彼界实现的这种信仰后，如今，此世的情形也稳步恶化，到了不能忍受的地步。首先，明朝政府按照元朝的模式建立了专制政体，然后，清朝将这种体系再加上异族的刺痛。强行引入“辫子”——这是满族人游牧装扮

的一部分,绝不是汉族的——就是上述情形的外在表征^⑤。通过一种令人敬佩的心理技能,满族统治者试图要向汉人暗示,它的统治是一个永恒之理的“纯粹”形式。但这是完全不能被接受的,因为社会情况和宋朝是如此根本不同,宋朝相对来说自由一些,而且是汉人的政府。

想要对以下这种希望找到一个意识形态的合法性——这种希望和新儒家的不同,着眼于人类社会的自发变革——清朝许多哲学家回归儒学诞生的源头,从而与具有强烈宗教感的、旨向未来的早期汉学相遇,这种早期汉学以公羊学派^⑥的传授为中心。清代哲学家被那时许多文章所表达出来的观念给深深迷住了,那种观念认为,历史上存在着大量不同的必要交替的历史阶段,因此导致了文化的进步或衰退。在18、19世纪,越来越多的学者接受了这种学说,只有到现在,这种学说才真正将自己确立为“今文学派”。曾是乌云一片毫无希望的天空,突然露出一丝光明,历史不可逆转的车轮也显得将要回转。更有甚者,“今文学派”的等待也为因民族主义情绪而遭受的创痛提供了疗伤止痛的安慰。因为公羊学派,特别是其中的何休,将孔子理想化为这样一个人物,即其学说将渐渐地但不可阻挡地传播到整个世界,因此最后也保证了中国之于世界的中心地位,因为在孔子学说中,他制造出了一个普世的救世主。

无可否认,这些想法只是在相对较晚的时期浮现,那时,任何人都不再怀疑新儒家的世界观将要瓦解。可能是学者龚自珍(1792—1841年)^⑦第一个最清楚地表达出这种观点,因此被称之为“今文学派”的“创始人”,虽然将之和中国古老传统的学派相连毫无意义。因为实际情况是,一些个别的哲学家仅仅是表达出了那个时代已被广泛认识到的精神;他们不需要开创一个新的思想活动。在龚自珍流传下来的一些作品中,他显示出自己不仅是此种观点的理论鼓吹者,即统治形式必须得到改进,因为那是时代的需求;同时他也对统治他那个时代的
256 中国社会之多种制度以有力地、实际地批判。龚自珍的批判范围很广,从“叩首”、朝廷仪式中其他不合时代的迷信成分,一直到科举制度(这个龚自珍本人有亲身体会)。他认为科举制度没有什么用处,考官只是根据考生书法漂亮与否来判卷^⑧。他同样反对缠足这样残忍的

习俗以及抵抗鸦片输入的所有无力手段。所有这些见解让他成为 19 世纪后 50 年“改良运动”的先驱之一。龚自珍对他所处时代的所有陋习之批判,归源于公羊学派的影响,这可以在他的文章中显示出来,在那些文章里,他区别了君民关系发展的不同阶段。因为只有在“今文学派”中,这种类型的区别(这不应跟文化史的进化理论相混淆)才第一次被提出来。在龚自珍那里,对此演变的讨论并不仅限于三个阶段,而是更为复杂:

有天下者,莫高于平之也,其遽初乎!降是,安天下而已;又降是,与天下安而已;又降是,食天下而已。最上之世,君民聚醖然。三代之极其犹水。君取盂焉,臣取勺焉,民取卮焉。降是,则勺者下侵矣,卮者上倾矣。又降,则君取一石,民亦欲得一石,故或涸而踣。石而浮,则不平甚,涸而踣又不平甚。有天下者曰:吾欲为遽初,则取其浮者而挹之乎?不足者而注之乎?则然喙之矣。大计略之,浮不足之数相去愈远,则亡愈速,去稍近,治亦稍速。千万载治乱兴亡之数,直以是券矣。人心者,世俗之本也,世俗者,王运之本也。人心亡,则世俗坏,则王运中易。王者欲自为计,盍为人心世俗计矣。有如贫相轧,富相耀,贫者跼,富者安,贫者日愈倾,富者日愈壅。或以羡慕,或以愤怨,或以骄汰,或以吝啬,浇漓诡异之俗,百出不可止,至极不祥之气,郁于天地之间,郁之久,乃必发为兵燹,为疫疠,生民噍类,靡有孑遗,人畜悲痛,鬼神思变置。其始,不过贫富不相齐之为之尔,小不相齐,渐至大不相齐;大不相齐,即至丧天下。呜呼!此贵乎操其本源,与随其时而剂调之。^⑤

257

在上述引文的后三分之一中,可以看出龚自珍在多大程度上将“今文学派”的概念以及它们在早期汉学中的基础变为己物。在此,对宣布了上天旨意的预言之信仰^⑥也清楚地表达出来,虽然这和这位冷静的启蒙思想家的思想并不和谐一致。但是,儒家不同分支之间奇怪的相互关系,使得有必要要取道最古老的过去,去努力征服未来,即便

这个意味着——至少在最初是如此——需要采纳一些比必须要超越的世界观显得更为过时的因素。

第三节 等待和听天由命

变革的急躁与市俚的沉着

258 但是,对未来的重新发现不能完全等同于对“今文学派”的重新发现。远在龚自珍、甚至远在戴震之前,我们即可辨明某种思潮的源起,它再次提到了等待的美德:等待未来——因为现实是如此让人不满。在这种意义上,也就是说它也可能回归儒家,如果是回到儒家更早些的形式的话。这种思潮从反抗精神发展而来,同时追求着社会和民族的目标;自从它在蒙古征服中国后第一次出现以来,又在满族清朝重新焕发生机。当专制政权尽其所能来压制它时,并不热衷于此的其他一些顽固儒家有时也忽略了它的意义。通过以下这个事实可以显示出这一点,比如,戴震的哲学和政治作品肯定是属于这种隐藏的传统,但印得非常少,只是一些针对某些学者的公开反驳著作,但他的历算和文字学作品却发行甚为广泛。不用说,这种思潮运动在整个清朝都存在。这时期最早、最具有代表性的人,是哲学家黄宗羲(1610—1695年,我在另一章里简略谈到过他^⑩),他是一个积极的“明朝忠臣”,比他的同代人、被称为“中国民族主义之父”的王夫之(1610—1695年)更为清醒。他不仅看透异族征服者的外国鬼脸,更看透明朝统治之老化体系的残忍野蛮。同时,他还注意到,那张在和法家勾结中退化了的我们非常熟悉的儒家面孔,迫切需要改革。他的主要著作、那本政治一哲学之书《明夷待访录》^⑪,被精心编码了书名,常常被自由地翻译

成《致君书》、《等待黎明》，因为它非常有说服力地描述了这些。如果按照文字直译的话，这些字的意思是“论等待有关光暗后时间里的路途之信息”。“明夷”的意思就是光暗，它也是《易经》第三十六卦的名称。它描写了有着“黑暗本性”的统治者统治的情形，所以“君子以莅众，用晦而明”，并“君子于行，三日不食”^⑨。“明”这个词也是明朝的“明”(亮，光)，而“夷”(暗)这个词有个衍生义就是“蛮夷”。所以黄宗羲的这本书的书名也可以这么理解：论等待明朝被蛮夷推翻后时间里的进程之信息。《明夷待访录》使黄宗羲成为邓牧的精神后继。但是，黄宗羲的书名不仅起得比邓牧那同样具有暗示意味的书名更具攻击性、更激烈、也更有指向性，他书的内容也具有以上特点。当然，这本著作写于1662年，那时满族已在位近20年，对他们进行直接的抨击是不可能的。但在一些章节里，黄宗羲谈到了“非法之法”的可耻蔓延，在此，他的观点就非常明晰：“夫古今之变，至秦而一尽，至元而又一尽，经此二尽之后，古圣王之所惻隐爱人而经营者荡然无具。”^⑩ 259

毫无疑问，当满族篡权时，黄宗羲感到第三次大灾难就要到来，虽然他在书中非常重要的第一章里，批判性地研究了君主专制，但小心翼翼地略去了对这个问题的思考。不过，当梁启超在清朝统治末年重新发行这本书的新版时，渴求民族和政治自由的精力充沛的年轻知识界，也许比作者在世那时的人更理解了这种隐藏的攻击。已有250年历史的这本书突然“像炸弹一样爆炸了”^⑪：

有生之初，人各自私也，人各自利也；天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害；此其人之勤劳必千万于天下之人。夫以千万倍之勤劳而已又不享其利，必非天下之人情所欲居也。故古之人君，去之而不欲入者，许由、务光是也；入而又去之者，尧、舜是也；初不欲入而不得去者，禹是也。之人有所异哉？好逸恶劳，亦犹夫人之情也。

后之为人君者不然，以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可；使天下之人不敢 260

自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公。始而焉，久而安焉，视天下为莫大之产业，傅之子孙，受享无穷；汉高帝所谓“某业所就，孰与仲多”者，其逐利之情不觉溢之于辞矣。此无他，古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然，曰：“我固为子孙创业地。”其既得之也，敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然，曰：“此我产业之花息也。”然则为天下之大害者，君而已矣。向使无君，人各得自私也，人各得自利也。呜呼，设君之道固如是乎！

古者天下之人爱戴其君，比之如父，拟之如天，诚不为过也。今也天下之人怨恶其君，视之如寇讎，名之为独夫，固其所也。而小儒规则焉以君臣之义无所逃于天地之间，至桀、纣之暴，犹谓汤、武不当诛之，而妄传伯夷、叔齐^⑤无稽之事，使兆人万姓崩溃之血肉，曾不异夫腐鼠。天地之大，于兆人万姓之中，独私其一人一姓乎！是故武王圣人也，孟子之言圣人之言也；后世之君，欲以如父如天之空名禁人之窥伺者，皆不便于其言，至废孟子而不立，非导源于小儒乎！^⑥

261

虽然，使后之为君者果能保此产业，传之无穷，亦无怪乎其私之也。既以产业视之，人之欲得产业，谁不如我；摄絨胜，固局，一人之智力不能胜天下欲得之者之众，远者数世，近者及身，其血肉之崩溃在其子孙矣。昔人愿世世无生帝王家，而穀宗之语公主，亦曰“若何为生我家！”^⑦痛哉斯言！回思创业时，其欲得天下之心，有不度然摧沮者乎！是故明乎为君之职分，则唐、虞之世，人人能让，许由、务光非绝尘也；不明乎为君之职分，则市井之间，人人可欲，许由、务光所以旷后世而不闻也。^⑧

黄宗羲这本书晚到的成功（不过他已经预见到这一点，如果从书名来判断的话），证明了反满族和反君权运动从一开始就联系得非常紧密。君主政体本身就是不可信的，因为君主是外国人。和日本完全

相反,宣布共和、推翻朝廷的统治因此变得别无选择。后来,虽然偶尔有人想要以这种或那种方法再次建立皇权,但即便在客观上也有些不合历史时间记载顺序,以至于计划不得不流产^⑨。在那样的制度里,儒家也不能呼吸到新鲜的空气,因为虽然儒家毫无疑问总是拥护君主制度的,但那制度也变得实在太僵化了。前面提到过的想要拨开层层外障来恢复它活力的核心之绝望努力,以及最终发现并没有这样一个核心,已足够清楚地表明了这点。

儒教表面的完整无缺和(最终的)清楚明白的内在之了无生机,这两者不幸的结合,可能是自明朝以后理想制度的概念越来越经常地伴随着对当时社会状况的批判的原因,这种情况在明朝以前比较少见。新儒家的胜利伴随着对思想活动范围的限制。但是,形势呼唤真正有力的反抗,在此反抗面前,新儒家却退回到精神的其他领域。这种变化最让人印象深刻的例子,是汪洋恣肆之想像的自由嬉戏,这种态度一直到唐朝都被认为是道家和佛教的宗教体验。但是当启蒙学者圈里的乌托邦思想最终失去了和宗教信仰的连结,它分裂成两个截然不同的层面。有趣的是,一直是这种思潮一部分的“航行”这个古老主题,在两个层面里都保留了下来。

在其中一个层面,我们看到理想国家存在于一个和禅宗非常相近 262 的有点抽象的形式中:幸福的感觉更像是厌恶人类的平庸交往,而不是为一个清楚规定的目标奋斗;更像是对在自然中无目的地漫游时的无尽变化之清楚认识,而不是对一个不变的理想状态之获取。对此种态度的证明,有一个例子让人印象深刻,那就是明朝时期的学者屠隆(16世纪末)的一篇小文章《冥寥子游》。1937年,林语堂在他的《生活的艺术》一书里将之翻译成现代汉语,并将之作为中国看待世界的方式之典范,那是一种“对生活的快乐的、无忧无虑之哲学,它的特点是热爱真理、自由和流浪”^⑩。这本小书描绘了一个道家圣人的旅途,他是个吐“匿情之谈”的“吏”,谦逊地认为自己是尚未得“道”的人,但他爱“道”,“以饭不以酒”,还游历了五岳,但认为要去“赤县神州以外,若须弥昆仑,及海上之十州三岛”是不可能的,因为“身无羽翼”。最后,他知足地“归而葺一茆四明山中,终身不出”^⑪。《冥寥子游》读起来几

乎就像是对“天路历程”的滑稽模仿。一种奇怪的倦怠占据了主人公的心灵,在他人到中年的智慧中存在着一片漠不关心、听天由命的荒漠,满怀哀伤之情。这种哀伤之情,只有对那些了解火焰般炽热锐气的人,或者和他这种生活理想截然不同的人才显示出来。这种乌托邦已剥落了所有革命性的精神;只在此处或彼处剩下一些残迹,它的毒牙被拔掉了。它的理想,即儒家、道家、佛教之杂乱混合,肯定表达了从统治者眼光看来相当合意的态度,因为它将儒家对忠诚的要求、道家对生命的热爱及佛教对不幸的淡然,结合到非逻辑但罕见地有用的纽带中。对天堂的征服被一个领取政府养老金的人——“为自己造了一个小屋的人”——的游历自然所取代。有趣的是,正是这种令人惊讶的简单思维、令人讨厌的市侩俗气所构成的万花筒样的理想生活之中国版本的缩影,在西方变得最为流行。

在另一个层面上,我们发现一些作品中,脱离宗教羁绊的想像力没有一丝屈服,也没有沉浸在沾沾自喜的自我满足的乌托邦空间中。相反,它发掘了一个真正的新领域——讽刺。这些作品和现实密切相关,虽然它的外观内容是那么不现实。这种动向代表了刚才描绘过的趋势之相反面,其最伟大的成就是小说《西游记》,作者是明朝的吴承恩(1506—1582年)^⑨。这部小说可能部分是基于从元朝开始、甚至更早的非汉族主题,它描绘了一组完全不同的人去印度朝拜取经的故事。小说的主要角色是恬静温和的唐僧、他那讲求实际、追求切实快乐与牢固市民身份的随从“猪八戒”,以及精力旺盛的战士和反叛者孙悟空。孙悟空是小说的主人公,他还经常在舞台上出现,是中国通俗文学中最受人们喜爱的人物^⑩。他离开了猴子乐园水帘洞——这个乐园和所有其他人类天堂没什么不同,因为他感受到死亡和神之威力的威胁。他加入取经的队伍是对死亡的确切性的反抗,是对每一个必死生灵之无望生存的反抗,不管他自己的生活会多么快乐。在结伴历经那些最奇怪的国家的旅途中,是孙悟空想要去偷天宫里长生不死之蟠桃。虽然他非常大胆,接受天堂力量的挑战,但很显然,他并不能赢得战斗,尽管他也不能被完全击败。他和同伴之间的交流(如果夸张点说,孙悟空可以和普罗米修斯、魔鬼弗斯特,或更精确一点,堂·吉珂

德相比较)以及他在外国土地上的经历,充满并闪现着一种讽刺和批判,不仅是直接抨击它自己国家的状况,也抨击了儒家、道家和佛教的世界观。当然,这些取经活动在他们寻找理想国上的过程中注定要失败。渐渐地,他们和读者都认识到在天上并不能找到天堂,就像我们已经了解的,这是公元前4世纪的几个道家人物早就知晓的一个可悲真相。

李汝珍的奇境

另一部写于250年之后的神幻小说,其抨击更为直白,它带领我们不仅穿越了西方的山岭草原,也进入了中国的东部海洋。《镜花缘》由李汝珍撰写(1763?—1830年)^⑨。李汝珍有着广泛的兴趣,虽然他和许多同时代人一样,都只通过了乡试。他将自己的小说设定在臭名昭著的唐朝武则天皇后时期(在位684—705年)。武则天希望靠自己宗族的帮助建立起第二个周朝,但最后却打不过皇室忠臣的力量。小说的中心人物是唐敖,因为和那些皇室忠臣力量相关所以影响了自己的从政。他有个女儿,作为“百花仙子”的化身降临到人间,她在灵魂王国的命运给了这部小说一个神奇的框架,但这和我们本文讨论的无关。唐敖对此世非常失望,盼望着“自己能某天进入蓬莱岛”这个预言能够实现。他和舅兄、商人林之洋踏上漫漫航程。坐着帆船,他们拜访了30多个岛屿和国家。林之洋的舵手九公,被水手们讽称为“不识”,因为他无所不知,满腹才学,为旅途中的他们提供了详细的信息。这次航程和《格列佛游记》有一定的相似之处,其中许多国家因为古老的神话或叙述者乐于编造故事而存在。但是其他一些国家,比如女人实行统治、让男人伺候左右的“女儿国”,显然是作者在抨击自己所处的社会^⑩。通过让熟悉的事物变得陌生奇怪这种讽刺手段,李汝珍的抨击变得相当成功。唐敖不幸误入那些女人之手,让他恐惧的是,他不得不忍受通常是女人所遭受的所有羞耻和伤痛,特别是以非常现实主义的手法描写出来的缠足。在某些其他国家里,唐敖则变得非常熟

悉那儿的体制,因为它们正代表了他所处的社会状况的整个儿颠倒过来的情形。有些国家具有天堂般的特质,暗示出现实社会和天堂是如此不同。因此,我们读到了以下“无继国”的描写:

唐敖道:“这个无启,大约就是无继国。小弟闻彼国之人,从不生育,并无子嗣。可有其事?”多九公道:“老夫也闻此话。又因他们并无男女之分,甚觉不解。当日到彼,也曾上去看过,果然无男无女,光景都差不多。”唐敖道:“既无男女,何能生育?既不生育,这些国人一经死后,岂不人渐渐少了?自古至今,其人仍旧不绝,这是何故?”多九公道:“彼国虽不生育,那知死后其尸不朽,过了一百二十年,仍旧活转。古人所谓‘百年还化为人’,就最指此而言。所以彼国之人,活了又死,死了又活,从不见少。他们虽知死后还能重生,素于名利心肠倒是雪淡。他因人生在世终有一死,纵让争名夺利,富贵极顶,及至‘无常’一到,如同一梦,全化乌有。虽说死后还能复生,但经百余年之久,时迁世变,物改人非,今昔情形,又迥不同,一经活转,另是一番世界,少不得又要在那名利场中努力一番。及至略略有点意思,不知不觉,却又年已古稀,冥官又来相邀。细细想去,仍是一场春梦。因此他们国中凡有人死了叫作‘睡觉’,那活在世上的叫作‘做梦’。他把生死看的透彻,名利之心也就淡了。至于强求妄为,更是未有之事。”林之洋道:“若是这样,俺们竟是痴人!他们死后还能活转,倒把名利看破;俺们死后并无一毫指望,为甚倒去极力巴结?若教无启国看见,岂不被他耻笑么?”唐敖道:“舅兄既怕耻笑,何不将那名利之心略为冷淡呢?”林之洋道:“俺也晓得,为人在世,就如做梦,那名利二字,原是假的,平时听人谈论,也就冷淡。无奈到了争名夺利关头,心里不由就觉发迷,倒象自己永世不死,一味朝前奔命,将来到了昏迷时,怎能有人当头一棒,指破迷团?或者那位提俺一声,也就把俺惊醒。”多九公道:“尊驾如到昏迷时,老夫绝可提你一声,恐老兄听了,不但并不醒悟,反要责备老夫是个痴人哩。”唐敖道:“九公此话却也不错。世上名利场中,原是一座‘迷魂

阵’，此人正在阵中吐气扬眉，洋洋得意，哪个还能把他拗得过！看来不到睡觉，他也不休。一经过把眼闭了，这才晓得从前各事都是枉用心机，不过做了一场春梦。人若识透此义，那争名夺利之心固然一时不能打断，倘诸事略为看破，退后一步，忍耐三分，也就免了许多烦恼，少了无限风波。^⑭”

就像早些时候的道家一样，作者在此想要通过神话寓言的方式，揭露追逐利益之无意义，虽然是以一种完全不同的形式。在另外一章 265 更长的拜访“大人国”^⑮的描述中，作者想要显示出他所生活的中国社会的虚伪。在那个国家靠岸后，唐敖、商人林和九公走到一个棚屋面前，想要询问当地情形：

正要敲门，前面来了一个老叟，手中提著一把酒壶，一个猪首，走至庵前，推开庵门，意欲进去。唐敖拱手道：“请教老丈，此庵何名？里面可有僧人？”老叟听罢，道声：“得罪”，连忙进内，把猪首、酒壶放下，即走出拱手道：“此庵供著观音大士。小子便是僧人。”林之洋不觉诧异道：“你这老兄既是和尚，为甚并不削发？你既打酒买肉，自然养著尼姑了？”老叟道：“里面虽有一个尼姑，却是小僧之妻。此庵并无别人，只得小僧夫妇自幼在此看守香火。至僧人之称，国中向无此说，因闻天朝自汉以后，往庙之人俱要削发，男谓之僧，女谓之尼，所以此地也遵天朝之例，凡入庙看守香火的，虽不吃斋削发，称谓却是一样。即如小子称为僧，小子之妻即称为尼。——不知三位从何到此？”多九公告知来意。老叟躬身道：“原来三位却是天朝大贤！小僧不知，多多有罪。何不请进献茶？”唐敖道：“我们还要赶过岭去，不敢在此耽搁。”林之洋道：“你们和尚尼姑生出儿女叫作甚么？难道也同俺们一样么？”老叟笑道：“小僧夫妇不过在此看守香火，既不违条犯法，又不作盗为娼，一切行为，莫不与人一样，何以生出儿女称谓就不同呢？大贤若问僧人所生儿女唤作甚么，只问贵处那些看守文庙的所生儿女唤作甚么，我们儿女也就唤作甚么。”唐敖道：“适见贵邦之人

都有云雾护足，可是自幼生的？”老叟道：“此云本由足生，非人力可能勉强。其色以五彩为贵，黄色次之，其余无所区别，惟黑色最卑。”多九公道：“此地离船往返甚远，我们即恳大师指路，趁早走罢。”老叟于是指引路径，三人曲曲弯弯穿过岭去。……到了市中，人烟簇集，一切光景，与君子国相仿，惟各人所登之云，五颜六色，其形不一。只见有个乞丐，脚登彩云走过。唐敖道：“请教九公，云之颜色，既以五彩为贵，黑色为卑，为何这个乞丐却登彩云？”林之洋道：“岭上那个秃驴，又吃荤，又喝酒，又有老婆，明明是个酒肉和尚，他的脚下也是彩云。难道这个花子同那和尚有其好处么？”多九公道：“当日老夫到此，也曾打听。原来云之颜色虽有高下，至于或登彩云，或登黑云，其色全由心生，总在行为善恶，不在富贵贫贱。如果胸襟光明正大，足下自现彩云；倘或满腔奸私暗昧，足下自生黑云。云由足生，色随心变，丝毫不能勉强。所以富贵之人，往往竟登黑云；贫贱之人反登彩云。话虽如此，究竟此间民风淳厚，脚登黑云的竟是百无一二。盖因国人皆以黑云为耻，遇见恶事，都是藏身退后；遇见善事，莫不踊跃争先，毫无小人习气，因而邻邦都以‘大人国’呼之。远方人不得其详，以为大人国即是长大之义，那知是这缘故。”唐敖通：“小弟正在疑惑，每每闻得人说，海外大人国身长数丈，为何却只如此？原来却是讹传。”多九公道：“那身长数丈的是长人国，并非大人国。将来唐兄至彼，才知‘大人’、‘长人’迥然不同了。”忽见街上民人都向两旁一闪，让出一条大路。原来有位官员走过，头戴乌纱，身穿员领，上置红伞；前呼后拥，却也威严；就只脚下围著红绫，云之颜色看不明白。唐敖道：“此地官员大约因有云雾护足，行走甚便，所以不用车马。但脚下用绫遮盖，不知何故？”多九公道：“此等人，因脚下忽生一股恶云，其色似黑非黑，类如灰色，人都叫做‘晦气色’。凡生此云的，必是暗中做了亏心之事，人虽被他瞒了，这云却不留情，在他脚下生出这股晦气，教他人前现丑。他虽用绫遮盖，以掩众人耳目，那知却是‘掩耳盗铃’。好在他们这云，色随心变，只要痛改前非，一心向善，云的颜色也就随心变换。若恶云久

生足下,不但国王访其劣迹,重治其罪,就是国人因他过而不改,甘于下流,也就不敢同他亲近。”林之洋道:“原来老天做事也不公!”唐敖道:“为何不公?”林之洋道:“老天只将这云生在大人国,别处都不生,难道不是不公?若天下人都有这块招牌,让那些瞞心昧己、不明道德的,两只脚下都生一股黑云,个个人前现丑,人人看著惊心,岂不痛快?”^⑨

通过揭示每个个人内心最深处的情感、来提升整体社会的道德水平这种观念,在此第一次被李汝珍阐明得非常清楚,虽然为了和小说的整个讽刺风格相一致而采取了说笑的方式。但在唐敖游历的所有国家和岛屿,以及他碰到的所有人中(这包括逃出武则天魔爪以求安全的受到威胁的唐代“忠臣”——这一章节让人回想起我们曾提到过的那些宋朝的“忠臣岛屿”),并不是“大人国”而是“君子国”最为接近于一个真正的天堂,这并不是毫无理由的。因为不是“大人”——这个词语有一点道家色彩——而是“君子”才是“小人”的对立面,唐敖和他的同伴踏上此次航程就是为了躲避他们:

话说唐、多二人把匾看了,随即进城。只见人烟辏集,作买作卖,接连不断。衣冠言谈,都与天朝一样。唐敖见言语可通,因向一位老翁问其何以“好让不争”之故。谁知老翁听了,一毫不懂。又问国以“君子”为名是何缘故,老翁也回不知一连问了几个,都是如此。多九公道:“据老夫看来,他这国名以及‘好让不争’四字,大约都是邻邦替他取的,所以他们都回不知。刚才我们一路看来,那些‘耕者让畔,行者让路’光景,已是不争之意。而且士庶人等,无论富贵贫贱,举止言谈,莫不恭而有礼,也不愧‘君子’二字。”唐敖道:“话虽如此,仍须慢慢观玩,方能得其详细。”

说话间,来到闹市。只见有一隶卒在那里买物,手中拿著货物道:“老兄如此高货,却讨恁般贱价,教小弟买去,如何能安心!务求将价加增,方好遵教。若再过谦,那是有意不肯赏光交易了。”唐敖听了,因暗暗说道:“九公,凡买物,只有卖者讨价,买者

还价。今卖者虽讨过价，那买者并不还价，却要添价。此等言谈，倒也罕闻。据此看来那‘好让不争’四字，竟有几分意思了。”只听卖货人答道：“既承照顾，敢不仰体！但适才妄讨大价，已觉厚颜；不意老兄反说货高价贱，岂不更教小弟惭愧？况敝货并非‘言无二价’，其中颇有虚头。”俗云：“‘漫天要价，就地还钱’。今老兄不但不减，反要加增，如此克己，只好请到别家交易，小弟实难遵命。”唐敖道：“‘漫天要价，就地还钱’，原是买物之人向来俗谈；至‘并非言无二价，其中颇有虚头’，亦是买者之话。不意今皆出于卖者之口，倒也有趣。”只听隶卒又说道：“老兄以高货讨贱价，反说小弟克己，岂不失了‘忠恕之道’？凡事总要彼此无欺，方为公允。试问那个腹中无算盘，小弟又安能受人之愚哩”。谈之许久，卖货人执意不增。隶卒赌气，照数付价，拿了一半货物，刚要举步，卖货人那里肯依，只说“价多货少”，拦住不放。路旁走过两个老翁，作好作歹，从公评定，今隶卒照价拿了八折货物，这才交易而去。唐、多二人不觉暗暗点头。

走未数步，市中有个小军，也在那里买物。小军道：“刚才请教贵价若干，老兄执意吝教，命我酌量付给。及至尊命付价，老兄又怪过多。其实小弟所付业已刻减。若说过多，不独太偏，竟是‘违心之论’了。”卖货人道：“小弟不敢言价，听兄自讨者，因敝货既欠新鲜，而且平常，不如别家之美。若论价值，只照老兄所付减半，已属过分，何敢谬领大价。”唐敖道：“‘货色平常’，原是买者之话；‘付价刻减’，本系卖者之话，那知此处却句句相反，另是一种风气。”只听小军又道：“老兄说那里话来！小弟干买卖虽系外行，至货之好丑，安有不知，以丑为好，亦愚不至此。第以高货只取半价，不但欺人过甚，亦失公平交易之道了。”卖货人道：“老兄如真心照顾，只照前价减半，最为公平，若说价少，小弟也不敢辩，惟有请向别处再把价钱谈谈，才知我家并非相欺哩。”小军说之至再，见他执意不卖，只得照前减半付价，将货略略选择，拿了就走。卖货人忙拦住道：“老兄为何只将下等货物选去？难道留下好的给小弟自用么？我看老兄如此讨巧，就是走遍天下，也难交易成功

的。”小军发急道：“小弟因老兄定要减价，只得委曲认命，略将次等货物拿去，于心庶可稍安。不意老兄又要责备，且小弟所买之物，必须次等，方能合用，至于上等，虽承美意，其实倒不适用了。”卖货人道：“老兄既要低货方能合用，这也不妨。但低货自有低价，何能付大价而买丑货呢？”小军听了，也不答言，拿了货物，只管要走。那过路人看见，都说小军欺人不公。小军难违众论，只得将上等货物，下等货物，各携一半而去。^⑭

当唐敖和他的朋友穿越都城的时候，听到了更多的对谈，这让他们觉得自己游荡进了一个完全颠倒过来的世界。一种热情的利他主义弥漫在所有人的生活中，不仅是类似争辩很少发生，甚至是在真实世界里非常危险的自私自利的争吵也几乎没有。但是，只有在他们偶然遇见的两个闲散进士邀请他们去家里做客聊天时，“君子国”的本质才真实地揭示出来。那两个进士对中原的荒谬情形非常好奇，并向来访者间接显示出，在这片理想土地上，什么价值观是被认可的。而与之相反的中国礼仪，比方说宰杀生灵来拜祭、争讼制度和奴役女子，这些都成了让那两个进士鄙夷的抨击目标。因为两个进士觉得这是野蛮的异族的。奢华也受到了质疑，因为两个国家之间的重要对比显得越来越明显，这对比是由于两个国家对物质文化、包括经济体系的成就之评价并不相同。喜欢吃燕窝被用作例子来表明大部分中国人的价值观真的多么值得可疑，燕窝是中国的精致佳肴，就像西方的牡蛎。但那两个进士摇着头，认为在他们国家里，只有穷人中的穷人才不得不吃这些，因为它味如嚼蜡，除非加上各种调味品，否则吃到一半就吃不了。因此，对燕窝的狂热不过是特权阶层的势利和傲慢而已。在“君子国”中，所有信仰的概念核心就是“节制”。它的具有更广泛含义的对应汉字就是“俭”，包括了我们所指的“简朴”、“自制”、“节俭”、“无私”等等，在下面一段唐敖、多九公和进士的谈话中，此点表现得更为清楚：

小子向闻贵地世俗最尚奢华，即如嫁娶、殡葬、饮食、衣服以

及居家用度，莫不失之过侈。此在富贵家不知惜福，妄自浪费，已属造孽。何况无力下民，只图目前适意，不顾日后饥寒。倘惜福君子于乡党中不时开导毋得奢华，各留余地，所谓：“‘常将有日思无日，莫待无时思有时。’如此剴切劝谕，奢侈之风，自可渐息，一归俭朴，何思家无盖藏。即偶遇饥岁，亦可无虞。况世道俭朴，愚民稍可糊口，即不致流为奸匪；奸匪既少，盗风不禁自息；盗风既息，天下自更太平。可见‘俭朴’二字，所关也非细事。”^⑩

269 这段对话的最后几句，既是唐敖、多九公和“君子国”的两个进士对话的高潮，也是结尾。它们意味深长，因为说话人不仅对中原的情形感兴趣，也表达出了他自己的政治观念。除此之外，他还阐明了如何在天下获得“太平”这个观念，那已经完全超越了当时的语境。但这么一个虚构国土里的虚构人物之所行所为，恰恰揭示了作者的思想观点。他的难以隐藏的对中国的批判，慢慢却陷入了正统的儒家说教，揭示出在“君子国”里以不时的智慧和夸张的形式刻画出来的理想儒教国家，不是主人公起初天真地期待的“礼乐之国”，而恰恰是相反的面貌，也就是说，一个带点清教徒式严格的国家，在那里，坚持对他人的关怀优先于对自己的关心，已经接近于狂热的边缘。这种利他主义、节俭和对礼仪的反感之混合物，让我们认识到，在李汝珍的思想里，有种对“社会主义”传统的继承，这种传统虽然不引人注目，但也是持久稳固的，它起源于墨翟，在《礼记》的《大同》篇、《吕氏春秋》以及邓牧和黄宗羲的著作里继续得到发展。但是，如果将黄宗羲的作品和道家作品相比较，将他和所有其他先驱区分开来的是他对现世的某种弃绝。250年后，这种朦胧的对现世的疲倦又一次存在于李汝珍的作品中。就像书名所表明的，黄宗羲对现世的批评带着对更好未来的向往；而李汝珍将他的“君子国”置于镜花之地，这暗示出根据这样一个地方来建构国家的希望之实现是多么渺茫。

当然，在分隔了这两个作家的250年中，有种进展已经开始，虽然起初显得不是最为重要，但渐渐地开始统治所有政治和知识领域，那就是西方涌入亚洲。在葡萄牙商人于15世纪末第一次开辟了驶往中

国的航线,一大批传教士马上紧随其后的时候,它似乎显示出,这种接触的后果与影响,并不比13、14世纪强权蒙古建立的海外贸易之影响更大。在早些时候,西方商人(马可·波罗,1254—1324年)和传教士(皮拉诺卡皮尼、威廉·罗伯鲁)也曾到过中国,在两个半球之间来回传递信息,但哪一边都没有受到很大的影响。甚至在100年后,即黄宗羲出生的1610年(是年,最伟大的来华传教士利玛窦去世^⑧),也不可能预见到欧洲在未来对中国的影响之深度。那时,来自外部的威胁是非常不同的。不是欧洲人,而是满族站在帝国的边界上,是为了抵抗这些从东北而来的异族,当他们1644年登上皇位时,像黄宗羲这样的学者才将他们受伤的民族自尊变为仇恨。相比较而言,来自西方的外来者倒是件可以忽略的事情。至少在最初,对传教士的迫害——比如偶尔地扰乱他们来华的使命——并不是因为恐惧外国人,而是想要维持自己国家内部的秩序。另外,像本土的宗教道教和几百年来在中国传播扩散的外来宗教都遭受过这样的迫害^⑨,因此它们只能在“秘密社团”里才能存活下来。

270

但是,近18世纪转折之交,情形发生了根本性的转变。当巨大扩张着、并仍然在持续增长的西方势力还没有被直接意识到的时候,满族政府和勉强与之相连的儒教之政治衰弱和精神疲颓却更为明显。许多知识分子对被本国专政奴役的认识,也许还不如对被一个外国民族奴役的屈辱的认识更为完全,还常常被以下认识所困扰:这两个专制敌人并不特别有力量,甚至它们自己也处于内在腐朽的状态中。然而,和一个人的期望相反,这种洞见并没有带来显而易见的结论,从而推翻腐败的专制;反而引入了一种广泛的冷漠,将统治和被统治都视作是命所注定,甚至试图为这一切编织出一套哲学。只有一小部分杰出的知识分子,其中一些我们已经非常熟悉(比如说龚自珍),才能将他们自己从这种魔咒中解脱出来。从清朝建立开始,或甚至从宋朝开始,有很长一段时间,不同形式的儒家就用了一种镇定剂来安慰普通人和知识界。或者最好说,这种安抚剂是如此被滥用了。拿破仑发表他著名的宣言,说中国是一个沉睡的巨人,最好不要醒过来,也许,他要比他自己可能设想的更确切地捕捉住了中原的精神状况。但是,这

种沉睡不是自然的,而是一种麻木状态,它将从创痛中醒来。

注 释

① 在以下事实中,这一点特别明显:当佛教在帝国内部衰落的时候,它仍然在帝国的边缘地区非常兴盛。见 Kenneth Ch'en, 389—454.

② 有关韩愈的大概情况,见冯友兰(1), 2:408—413; Carsun Chang(卡森)(1), 1:79—100, Forke(1), 2:287—297; 侯外庐(2)4:319—337。

③ T'ang-shu(唐书), 160:11541a—b。

④ 见 H. A. Giles(翟理斯)翻译的《文苑精华》(*Gems of Chinese Literature*), New York, 1965, 115—121。“原道”这个词第一次出现是《淮南子》一篇文章的题目(见前文, p. 95)。

⑤ 见前文, p. 80。

⑥ 参见冯友兰(1)2:469—474。

⑦ 有关朱熹, 见冯友兰(1)2:533—571; Carsun Chang(1), 1:243—331; Forke(1); 3:164—202; Bruce(布鲁斯)(1)和(2); Graf(格拉夫); 陈荣捷(3); 侯外庐(2), 4:595—647。

⑧ 参见 James T. C. Liu(刘子健)(L)。

⑨ 参见 O. Franke(5)。

⑩ Carsun Chang(1), 1:309—331。有关陈亮, 也可参见 Forke(1), 3:265—266。

⑪ Chu-tzu wen-chi, 1:14b。见 Carsun Chang(1), 1:318, (《朱熹集·卷三十六·答陈同甫》, 尹波、郭齐点校, 四川教育出版社, 1996, p. 1592。)

⑫ 第 39(42)章。有关《礼记》, 参见前文 pp. 70 和 83。

⑬ 在诸多译本中, 可特别参考 Legge(1), 1:355—381; (2), 28:301—329。

⑭ Legge(1), 1:357—359, (《四书五经·大学章句集注》, 朱熹注, 中国书店, 1985, p. 1。)

⑮ Legge(1), 1:359, (《四书五经·大学章句集注》, 朱熹注, 中国书店, 1985, p. 1。)

⑯ Eichhorn(7)(L)。有关张载, 见冯友兰(1), 2:477—498; Forke(1), 3:56—69; Carsun Chang(1), 1:167—182; 侯外庐(2), 4:545—570。

⑰ Eichhorn(7), 36—37, (《西铭》, 张载著, 见《张子正蒙》, 上海古籍出版社, 2000, p. 231—232。)

⑱ 《礼记》的第 28 章(31)。译本参见 Legge(1), 1:382—434; (2), 28:301—329。在 Weber-Schäfer(2)中对《中庸》有一个有趣的再认识。

⑲ 这句话在《论语》中找不到(见前文, p. 20)。在《论语》中——虽然是在一个非

常相似的语境下——“君子而时中”这句话只出现过一次。(Lun - Yu, 6, 27. 参见 Legge[1], 193; R. Wilhelm[3], 59; Waley[2], 121-122[《诸子集成·论语正义·雍也第六》, 刘宝楠著, 中华书局, 1986, p. 132])

② Chung - yung, 1, 1-2, 4-5, 2, 1-2, 参见 Legge(1), 1:383-386, (《四书五经·大学章句集注》, 朱熹注, 中国书店, 1985, p. 1-2.)

③ 这里, 所有的论辞都出自孔子之口, 但是在更为古老的材料中却不能发现相应的章节。

④ Chung - yung, 20, 18-19, 22, 参见 Legge(1), 1:413, 415-416, (《四书五经·中庸章句集注》, 朱熹注, 中国书店, 1985, p. 10-11.)

⑤ Meng - tzu, 7A, 4. 参见 Legge(1), 2:450-451; R. Wilhelm(8), 157; (《诸子集成·孟子正义·尽心上》, 焦循著, 中华书局, 1986, p. 520.)

⑥ Meng - tzu, 2A, 2. 参见 Legge(1), 2:189-190; R. Wilhelm(8), 29; (《诸子集成·孟子正义·公孙丑上》, 焦循著, 中华书局, 1986, p. 118-119.)

⑦ 对缠足历史的介绍, 见 Levy(3), 特别是 p. 23-103. 8 世纪的民谣《木兰辞》是对宋朝以前中国妇女完全不同的、更为自由的、事实上极为实际的理想状态的一个最佳证明(见 Barthel[巴瑟尔]).

⑧ 见前文, p. 213.

⑨ 宋代正史或其他私人史著中都没有对张邦基的生平描述。大部分关于他的资料是在我们上面提到的这部著作的序言中找到的, 而且是他本人撰写的。

⑩ 黄巢(死于 884 年)是导致唐代衰亡的最初推动力。在被有土耳其血统的指挥官所统领的一支皇室军队打败之前, 他于 880 年劫掠广东, 又占领了长安。

⑪ 裴休(9 世纪后 50 年)是一个宰相, 因实行仔细谨慎、考虑完备的经济手段而闻名。

⑫ 见前文, p. 64.

⑬ 有关八仙, 见 Doré, 9:493-520; Werner(倭讷), 341-352; Burkhardt, 1:158-161; 3:124-135.

⑭ “人蓂”的意思就是人参。

⑮ 《楞严经》是禅宗的基本著作。它宣称“祖师西来, 单传心印, 直指人心, 见性成佛, 那里如此葛藤, 须是斩断语言, 格外见谛”(Gundert[冈德特], 《碧岩录》, *Bi Yan Lu*, Munich, 1:195)。《楞严经》这部作品成于公元四世纪或五世纪, 据说是由禅宗的“创建人”达摩带到中国, 在 412-433 年被翻译成中文(后来又有三个译本)。英文译本由 D. T. Suzuki(铃木大拙)完成, London, 1956. 见 Kenneth Ch'en, 352-353.

⑯ Mo - chuang man - lu, 3:1. (《墨庄漫录》, 上海古籍出版社, 1992, 864-21)

⑰ 特别是在传说中的伯夷和叔齐兄弟两人身上, 具体地体现了儒家的“忠”和“隐”

土主义”。在商朝崩溃以后,他们继续对垮台的皇室保持忠诚,尽管这种最后的代表性行为无可否认地是非常不值得的。他们先是在山中归隐,后来又拒绝进食乃至饿死,因为他们不愿吃山中的野生植物,因那据称是随后朝代的新统治者的财产。见 Mote(牟复礼)(1),(1.)。

⑤ 有关王阳明,见冯友兰(1),2:596—623;Carsun Chang(1),2:30—159;Forke(1),3:380—399;侯外庐(2),4:875—911。由 Henke(汉克)和陈荣捷翻译。

⑥ 是黄帝传说中的老师(见前文 pp. 93—94),根据一个传说,他是老子更早的化身(见 Forke[1],1:244—245)。

⑦ 公元 4 世纪的名家。据传是他的著作(由 P. Masson—Oursi(麦森)和 Chu Chia-chien(朱夏珍,音)翻译,TP,15,577—620,1914)成书可能更晚(参见 Forke[1],1:421—427;冯友兰[1],1:148—152)。

⑧ Wang Wen—ch'eng kung ch'uan—shu(《王文正公全书》),21:5。见 Henke, 362—364;《王阳明全集·外集三·卷二十一·答人问神仙》,上海古籍出版社,1992, p. 478.)

⑨ 这并不妨碍以下可能性,即在往后的时间里,道家同样成功地在朝廷中变得具有影响,而且尝试着夺取在朝仪之专门方面的权力,特别是在明朝时期。

⑩ 擅长治病以及与民众起义相关联的这些人的宗教和政治影响,可以在整个中国历史中追根溯源。最开始是长令子(见前文, p. 113),他是公元 1 世纪第一个道家“教宗”,他许诺,只要人们忏悔他们的罪过,他就给他们治病(见 L. Giles, 61, 据《神仙传》,4:3b—5a);一直到近代的孙中山,他曾学习医学。后来康有为在警告反对医生的时候,可能脑海里认为这些人有可能变成强有权势的“宗教领袖”(见后文, p. 323)。

⑪ 有关中国的摩尼教,和它对秘密社团的影响,见施友忠(2),347—352,356,387 (L)。

⑫ 参见 Muramatsu Yuji(村松祐次),246(L)。有关人民起义和宗教之间的关系,特别是和非中国本土的宗教之间的关系,请看 C. K. Yang(杨庆堃)(1),218—243。

⑬ 有关秘密社团以及政府对他们镇压迫害的文献,见 Groot(2)和 Chesneaux (1)。

⑭ 有关弥勒教会和白莲教会,参见朱荣德;施友忠(2),355—361,和 330,348, 355—358。

⑮ 《推背图》据说是唐代两位学者李淳风和袁天罡所作,见 Koyanagi Shikita, 1: 412—429;Smith(史密斯),325—339;Bauer(5),184—185(图),Nakano Toru。

⑯ 见前文, pp. 73—74。

⑰ 有一个集子,收集了一系列此类的预言作品,名为《中国预言八种》,据说是海宁(浙江)的朱肖琴所辑,收有八部预言诗。其中一首据说是公元前 11 世纪所作;一首

是公元后3世纪;两首是唐朝;一首是宋朝;一首是明朝;一首是清朝。相比《推背图》,最为出名的是《烧饼歌》,据说是明代刘基(1311—1375年)所作。

④9 比如说,在朱肖琴一书中,《推背图》的版本包括了著名亲革命者金圣叹(1661年被处死)所作的批注,批注采用通俗易懂的语言,贯穿全书。另外,朱肖琴本人也加了评论,想要将许多文图与特定的时期联系起来。他的评论只有论到第39图,他认为此图是中日战争(1937—1945)的象征。

⑤0 在所能收集到的11种不同版本的《推背图》中,其中7种有60幅图,另外4种分别为48幅、64幅、65幅和67幅。此种数量的不同,暗示着这篇预言性作品的结构就存在着对“大结局”的期待,否则就会一致同意是64幅了,而64这个数字正是《周易》卦象的数目(见前文, p. 13)。《推背图》中有一些版本确实是按这个数字来选择图画的数量。但是,《易经》中存在的时间“一维”概念,即不知何时是真正的开始,何时是真正的终局,让两者的关联变得不太可能。

⑤1 朱肖琴版本中的第34图,认为和1945—1949年的中国内战有关。但是,在其他版本中,图画却常常不是这样的序列,或完全是不同的文图。这说明不是在所有的版本中都有这幅图。

⑤2 见 Koyanagi Shikita, *loc. cit.* (注4, 46)。

⑤3 庄季裕的真名是庄绰。

⑤4 《金刚经》最初是由名僧鸠摩罗什(344—409年[或413年])翻译过来,是《般若心经》的节本和普及本。《金刚经》在民众间广为流行,有许多不是佛教徒的读者。见 Kenneth Ch'en, 58—60。

⑤5 见前文, p. 118. 自远古时代以来,中国对用受人景仰的人物的名字做自己名字有种避讳。

⑤6 Chi-lo-pien, 16a—b. 见施友忠(2), 345—346, (《鸡肋编》, 庄绰著, 上海书店, 1990, p. 9.)

⑤7 见施友忠, 347, 注54(L)。

⑤8 见 Eichhorn(5)。

⑤9 见前文, p. 174, 还有后文 p. 357。

⑥0 见 Kao Yu-kung(高友工)(L); 施友忠(2), 349—355(L); Harrison, 152—153, 289—290(1)。

⑥1 施友忠(2), 380。此处提到的起义当然只是中国历史长河中的一部分。Harrison 对此作出了简洁、实用的概述。279—304(L)。施友忠也对具有代表性的起义的“意识形态”给出了说明。

⑥2 方勺的文学创作完全局限在此类作品中。在宋朝正史里没有对他的介绍。

⑥3 由 Li Kuang-pi(李光壁)和 Shih Shao-pin(史绍宾)出版的两个文集, 分别传达

出当代中国探讨这些起义的问题之印象(其他文学作品,可见 Harrison)。但是,通常说是“封建主义”制度导致了人民悲惨的生活,从而爆发了起义。Teng—Ssu—Yu(邓嗣禹)(1)认为个人的错误统治和权力滥用才是真正的原因。

⑭ Ch'ing-his k'ou-kuei, 8a, 见施友忠(2), 353—354。(《泊宅编·附(清溪寇轨)》, 方勺著, 中华书局, 1983, p. 111—113.)

⑮ 认为这种绥靖政策是灵活抵抗的聪明形式, 还是“保守主义”的尴尬表达, 直到今天仍然在学者中争论。见 H. Franke(3), 217—219.

⑯ 比如说《中国科学院》, 48。有关井田制, 见前文, pp. 24—25.

⑰ Sung—shi(《宋史》), 276: 22476b—22477a. 有关王小波起义, 见 Harrison, 150—152(1), Eichhorn(3).

⑱ 有关侠士和强盗的此类小说的两部典范是《三国志演义》和《水浒传》。它们是通俗小说, 第一次合在一起刊行是在 14 世纪。

⑲ 他的生平见《宋史》, 438: 23438b—23439a。有关钟相的记载, 见 Sievers(塞尔弗)(特别是 p. viiix, 1—9), 其中也讨论到海盜杨么的起义和钟相的关联。

⑳ San—ch'ao pei—meng hui—p'ien, 3: 122, (《三朝北盟会编》, 徐梦莘著, 上海古籍出版社, 1987, p. 996.)

㉑ 见《中国科学院》, 38—40。

㉒ 在 1966 年 11 月 22 日《人民日报》和同年 8 月 10 日的《光明日报》中有对侯外庐的毁灭性批评攻击。

㉓ 宋代正史中没有康誉之的生平记载。

㉔ 这三个都城为开封、洛阳和商丘。

㉕ Tso—meng—lu, 12b。(《昨梦录》, 康誉之著, 见《宋人说粹》, 桃源居士编, 上海文艺出版社, 1990, p. 168—169.)

㉖ 前面提到过的这部小说(见本书注 68)具体体现了许多真实历史事件的记载, 在这个意义上, 它是一部历史文献。

㉗ 见 Mote(1), 231—232.

㉘ Lu—shih ch'un—ch'iu(《吕氏春秋》), 14, 2: 140. 见 R. Wilhelm(6), 180—181.

㉙ 见前文, p. 137.

㉚ Po—ya ch'in, 3—5. 见 Fu Lo—shu, 67—71. (《伯牙琴》, 邓牧著, 中华书局, 1959, p. 3—5.)

㉛ 见 Fu Lo—shu, 74—76。

㉜ 见前文, p. 65.

㉝ 见 Mote(2). 起名有含义的还有以下几个朝代: 明(明亮)朝和清(满族)(清明)朝。见后文, p. 254.

⑤ 见前文, p. 30.

⑥ 有关学说的概述见冯友兰(1), 2:434—571.

⑦ 见前文, p. 208. 有关邵雍, 见冯友兰(1), 2:451—476; Forke(1), 3:18—40; Carsun Chang(1), 1:159—183; 侯外庐(2), 4:521—535.

⑧ 见前文, p. 210.

⑨ 有关陆九渊, 见 Huang Siu-chi(黄兆杰); 冯友兰(1), 2:572—579; Forke(1), 3:232—248; Carsun Chang(1), 1:285—307; 侯外庐(2), 4:648—691.

⑩ Hsiang-shan hsien-sheng ch'uan-chi(《象山先生全集》), 33:247. 见冯友兰(1), 2:573.

⑪ “心”的真正含义是“心灵”。所以, “心学”也可翻译成“心灵学派”(Heart School), 但这种表达可能不能太清楚地反映出这个学派的特点。

⑫ 见前文, pp. 220—221, 另注 36。

⑬ Wang Wen-cheng kung ch'uan-chi, 32:37. 见 Fung Yu-lan(1), 2:595. (《王阳明全集·顺生录之八·年谱一》, 上海古籍出版社, 1992, p. 1102.)

⑭ Meng-tzu, 7A, 15. 参见 Legge(1), 2:456; R. Wilhelm(8), 160. (《诸子集成·孟子正义·尽心上》, 焦循著, 中华书局, 1986, p. 529.)

⑮ Wang Wen-cheng kung ch'uan-chi, 32:37. 见 Fung Yu-lan(1), 2:595. (《王阳明全集·知行录之三·传习录下》, 上海古籍出版社, 1992, p. 112.)

⑯ 有关王畿, 见冯友兰(1), 2:623—629; Forke(1), 3:414—423; Carsun Chang(1), 42—43, 99—110.

⑰ Fung Yu-lan(1), 2:623. 有关王艮, 见冯友兰(1), 2:623—629; Forke(1), 3:399—403; Carsun Chang(1), 2:25—27, 113—118; 侯外庐(2), 4:974—995.

⑱ 有关李贽, 见 O. Franke(4); Hsiao Kung-chuan(萧公权)(5); Carsun Chang, 2:126—127, 171—172; 侯外庐(2), 4:1031—1095.

⑲ Wang Hsin-chai hsien-sheng i-chi(《王心斋先生集》), 1:16. 见冯友兰(1); Carsun Chang, 2:116—117.

⑳ 引自 Carsun Chang, 2:118. 原文不可确定。

㉑ Carsun Chang(1), 2:117; 《中国科学院》, 43.

㉒ Ho hsin-yin chi, 1, 《何心隐集》, 何心隐著, 容肇祖整理, 中华书局, 1960, p. 1.

㉓ 《中国科学院》, 43.

㉔ Carsun Chang(1), 2:114.

㉕ 有关新儒家哲学的最重要两个代表程颢和他的弟弟程颐, 见冯友兰(1), 2:498—532; Forke(1), 3:69—104; Carsun Chang(1), 1:185—241, 113—118; 侯外庐(2), 4:571—584.

⑫ Wang Wen-cheng kung ch'uan-chi, 1; 24. 见冯友兰(1), 2: 613-614. (《王阳明全集·知行录1·传习录上》, 上海古籍出版社, 1992, p. 27.)

⑬ 人伦(或五伦)为: 父子、君臣、夫妇、兄弟、朋友。

⑭ 有关梁汝元, 只有在《明史》中介绍王畿和王艮的生平中附带提及。

⑮ Ho Hsin-yin chi, 24, (《何心隐集》, 何心隐著, 容肇祖整理, 中华书局, 1960, p. 24.)

⑯ 有关颜钧(颜山农), 见 Carsun Chang(1), 2: 119-121.

⑰ 李贽《何心隐论》, 见 Ho Hsin-yin chi, 10-12, (《何心隐集》, 何心隐著, 容肇祖整理, 中华书局, 1960, p. 10-12.)

⑱ Ho Hsin-yin chi, 68-69, (《何心隐集》, 何心隐著, 容肇祖整理, 中华书局, 1960, p. 68-69.)

⑲ 见前文, p. 81-82.

⑳ 插入的此段在整个语境中是个非常重要的因素。就像在这种排比结构的文章中经常会发生的情况那样, 其中一个版本不小心漏掉了论证中的这一环。

㉑ “八节”就是春夏秋冬开始的第一天, 冬至夏至两天, 及春分秋分两天。

㉒ Ho Hsin-yin chi, 70-71, (《何心隐集》, 何心隐著, 容肇祖整理, 中华书局, 1960, p. 70-71.)

㉓ Ho Hsin-yin chi, 1-2, (《何心隐集》, 何心隐著, 容肇祖整理, 中华书局, 1960, p. 1-2.)

㉔ 《明史》中有张居正的生平记载。Ming-shih, 213: 31263b-31269a.

㉕ Ho Hsin-yin chi, 2, (《何心隐集》, 何心隐著, 容肇祖整理, 中华书局, 1960, p. 2.)

㉖ Ho Hsin-yin chi, 3, (《何心隐集》, 何心隐著, 容肇祖整理, 中华书局, 1960, p. 3.)

㉗ Ho Hsin-yin chi, 3, (《何心隐集》, 何心隐著, 容肇祖整理, 中华书局, 1960, p. 3.)

㉘ 见前文, p. 231.

㉙ 这篇序显然受到侯外庐的启发, 侯外庐在自己的著作中花了相当大的篇幅来评价梁汝元。见侯外庐(2), 4: 1003-1030; (3), 29-31.

㉚ Immanuel Hsü(徐中约), 26.

㉛ 有关颜元, 见 Freeman(弗里曼)(1); 冯友兰(1), 2: 631-652; Forke(1), 3: 526-539; Carsun Chang(1), 2: 293-316; 胡适(1), 3: 60-69; 侯外庐(2), 5: 324-390; Hummel(恒慕义), 912-915.

㉜ 有关顾炎武, 见 Forke(1), 3: 484-489; Carsun Chang(1), 2: 216-235; 胡适(1), 3: 57-60; 侯外庐(2), 5: 204-252; Hummel, 421-426(L).

㉝ 有关王夫之, 见 Vierheller(维赫勒); 冯友兰(1), 2: 6341-650; Forke(1), 3: 484-489; Carsun Chang(1), 2: 264-292; 胡适(1), 3: 60-69; 侯外庐(2); Hummel,

817-819(L); 邓嗣禹(2).

⑫ 徐中约, 40.

⑬ 徐中约, 41.

⑭ 'Ts'un hsueh pien, 1:48. 见徐中约, 41. (《习斋四存编》, 上海古籍出版社 2000, 存学编, p. 79.)

⑮ 有关李堪, 见冯友兰(1), 2:631-635, 650-657, 663-672; Forke(1), 3:539-546; Hammel, 475-479.

⑯ 有关戴震, 见 Freeman(弗里曼)(2); 冯友兰(1), 2:651-672; Forke(1), 3:546-557; Carsun Chang(1), 2:337-358; 胡适(1), 3:69-82; 侯外庐(2), 5:430-464; Hummel, 695-700(L).

⑰ Meng-tzu tzu-I shu-cheng, 1:34. 徐中约, 60; Carsun Chang, 2:353. (《戴震全书·孟子字义疏证》, 戴震撰, 张岱年编, 黄山书社, 1994, p. 159-160.)

⑱ Meng-tzu tzu-I shu-cheng, 1:36. 徐中约, 60. (《戴震全书·孟子字义疏证》, 戴震撰, 张岱年编, 黄山书社, 1994, p. 161.)

⑲ 见前文, p. 444. 注 83.

⑳ 削辫本身象征了和一切太传统的东西了断的决定性转折。在 1911 年的中国革命中, 削辫因此也成为民族主义者的标志, 因为它意味着和非汉族的外来统治挥手告别。

㉑ 见前文, p. 80-81, 86.

㉒ 有关龚自珍, 见 Forke(1), 3:557-558; Hummel, 431-434(L).

㉓ 见 Nivison(倪德卫)(2), 198-199.

㉔ Kung Ting-an ch'uan-chi, 81. (《龚自珍全集·平均篇》, 龚自珍著, 王佩诤校, 上海古籍出版社, 1999, p. 78.)

㉕ 见前文, pp. 72-74.

㉖ 有关黄宗羲, 见 deBary(3)和(4), 又冯友兰(1), 2:640-643; Forke(1), 3:474-478; Carsun Chang(1), 2:236-263; 侯外庐(2), 5:144-203; Hummel, 351-354.

㉗ 译本见 deBary(3). 将书名翻译成《致君书》("Plan for the Prince"), 见 deBary(4), 将书名翻译成《等待黎明》("Until Dawn"), 见 Carsun Chang(1).

㉘ I-ching(《易经》), Wilhelm/Baynes(卡利·贝恩斯), Pantheon Books. 第 36 卦。

㉙ Ming-I tai-fang lu, 7. 见 Bary(1), 537, (《明夷待访录》, 黄宗羲著, 中华书局, 1981, p. 7.)

㉚ Carsun Chang(1), 2:259.

㉛ 尽管伯夷和叔齐这两兄弟蔑视商朝最后一个“堕落”的统治者, 但他们却是出

于忠君的动机归隐山中,而且因为不肯吃周朝之食而饿死。

⑭ 见前文, p. 238.

⑮ 据说崇祯皇帝于 1644 年在京城上吊之前说过这些话。当时他被叛军所围困,这些叛军入城后又被满族打败。

⑯ Ming-I tai-fang lu, 1-3. 见 deBary(1), 587-588, (《明夷待访录》, 黄宗羲著, 中华书局, 1981, p. 1-3)

⑰ 众所周知, 下面两个人徒劳无功。强有权势的司令袁世凯临死前(1915/1916)建立了一个新政权, 想自己当皇帝; 而军阀张勋于 1919 年将最后一个满族皇帝溥仪(宣统)重视拥上皇位, 但只为时几天。

⑱ 林语堂(2), 338, 脚注。(译者根据此书英译本译出——译者注。)

⑲ 林语堂(2), 388, 152, 343-361, (见《林语堂名著全集·第二十一卷·生活的艺术》, 东北师范大学出版社, 319-334)

⑳ 英文有部分的译本(100 章回中的 30 章)。见 A. Waley, *Monkey*(《西游记》), London, 1942. Eberhard(8)介绍了整部作品的内容。

㉑ 在当代中国, 这部小说被着力研究着。孙悟空被诠释成是反抗当政的民众领袖。比如, 见 RBS, 3; No. 724.

㉒ 有关李汝珍, 见 Hummel, 472-473.

㉓ Ching-hua yuan, 32: 128-131, Lin Tai-yi(林太乙)译, 107-114, (《镜花缘·第三十二回》, 李汝珍著, 张友鹤校, 人民文学出版社, 1979, p. 138-131.) 很大程度上是因为到女儿国的冒险经历让此书广为人知。

㉔ Ching-hua yuan, 16: 57, Lin Tai-yi, 74-75, (《镜花缘·第十六回》, 李汝珍著, 张友鹤校, 人民文学出版社, 1979, p. 106-107.)

㉕ Ching-hua yuan, 14: 48-50, Lin Tai-yi, 67-69, (《镜花缘·第十四回》, 李汝珍著, 张友鹤校, 人民文学出版社, 1979, p. 90-92.)

㉖ Ching-hua yuan, 14: 48-51, Lin Tai-yi, 67-69, (《镜花缘·第十四回》, 李汝珍著, 张友鹤校, 人民文学出版社, 1979, p. 90-92.)

㉗ Ching-hua yuan, 11: 35-36, Lin Tai-yi, 57ff, (《镜花缘·第十一回》, 李汝珍著, 张友鹤校, 人民文学出版社, 1979, p. 66-68.)

㉘ Ching-hua yuan, 43, Lin Tai-yi, 60-61, (《镜花缘·第四十三回》, 李汝珍著, 张友鹤校, 人民文学出版社, 1979, p. 76-77.)

㉙ 有关利玛窦和传教士在中国的活动的充分文献, 请见 George H. Dunne(邓恩), *Generation of Giants*, (《从利玛窦到汤若望: 晚明的耶稣会传教士》, Notre Dame, 1962.)

㉚ 见前文, p. 223. 有关 16、18 世纪间的早期现代史中的反基督教运动, 见 George Wong(黄乔治, 音); Liang si-ing(梁思英, 音).

第五章 曙光(1800 年以后)

第一节 沉睡与来自天父的讯息

人造的天堂

尽管中国人的确曾经采取过很多积极的尝试,试图解决他们的困境,诸如介绍引进早期的工业与资本主义形式(这些史实,也只有近期才被学者们逐渐努力地发掘),但我们仍然不能否认这样一个现实:近八个世纪以来,中国总体处于发展的停滞之中。有趣的是,这种状况的形成,并非基于思想史朝着玄妙的方向逐渐发展;恰恰相反,这个时期的中国思想更为关注于现实世界。而正是在具有强烈宗教信仰的朝代,如唐朝,中国人的想像力与各种新奇的思潮纷然呈现、令人惊叹;而那时的中国在世界当时各个文明之中也处于领导性地位,与全世界的文明城市缔结了亲密的往来关系。或许,中国还不曾像那个时代那样贴近世界发展的脉搏。至于有宋一代,儒学的昌盛使情况完全发生了改变。在对疆域的拒绝和对其他宗教排斥的同时,中国也失去

了增长自身智慧的可能。世俗化的倾向被新儒家的代表人物朱熹忽略了,但实际上,这种忽略只能在短时间内有效。儒家对乌托邦思想的忽视,最终受到了报复。过去的历史经验已经被总结成为教条,新、旧历史之间的裂痕逐渐加深,以至于只有将新的以乌托邦方式出现的观念旁置一侧,才能够保证灾难性的断裂不致出现。自宋代以来,正是儒家自己将自己置于这样的境地。尽管它给人一种现世的印象,但实际上它却离现实越来越远。起初,儒家还可以把现实排除出它的理论范畴“天下”之外;随着现实力量的凝聚和凸显,儒家的思想体系已经不可避免地显示出乌托邦的理想化特征。随着外力的不断增强,这个封闭体系最终被冲破。19世纪,中国在西方列强强有力胁迫下的“开放”被中国人深深引以为耻(其他曾深受儒家文化影响的朝鲜、日本等东亚国家也遭受到了相同的命运)。但事实上,这种文明的冲击在某种程度上具有其天然合理性。从这个角度讲,东方国家与西方国家同样负有责任,尽管这种责任或许是间接的。

当然,中国儒家学者们一开始了解到的西方思想并未使他们感到恐慌。基督教的思想,经过耶稣会会士的学者们审慎地传达之后,呈现为西方人极富宗教元素的世界观。这种形象的传达,比较成功地给中国学者留下了基督教与儒教同样开明、现世并且具有历史根基的印象^①。传教士们对自然科学的强烈兴趣也帮助他们加深了这样的印象。另外,作为一种宗教,中国人对基督教的反应还是相对柔和的,尤其当把基督教与佛教相比后——佛教的引入,并没有撼动正统儒教的地位。只有极少部分学者,如果他们确曾经存在,能够洞悉千禧年(末日审判)这样的概念内部具有的爆炸性力量——这样的概念,普遍存在于基督教以及其他几乎所有西方思想体系当中。同样的,他们很少能够注意到发生的一些奇怪的变化——很难想像与基督教无关——这些变化自15世纪始开始发生于欧陆的思想界,直接影响到了耶稣会会士灵活的传教方法以及他们在天文学、物理学、化学以及地理学等自然科学方面令人钦佩的知识。举例而言,在1607年,李之藻,^②(卒于1630年)一个中国基督教皈依者,在利玛窦关于基督教论文的引言中,将那些传教士展现为儒家思想真诚的追随者。无疑,他

同时忽略了基督教与儒教内部的复杂性。但是,在“礼仪之争”,即,争论古代的宗教崇拜是否值得被当作“崇拜偶像”(偶像崇拜)之后,在18世纪中期,多明我会比耶稣会逐渐取得了更多的优势。于是,一种更纯洁的天主教教条形式得以推广,这仅仅意味着,基督教滑向了一种更为大众世俗的信仰,从而被知识阶层的眼光蔑视为一种迷信活动,并且很快便被以恰当的尺度阻止。^③在这次(或许也是不可避免的)错误的开始之后,我们似乎很难看到,在随后的基督教影响下,会产生一个什么样的新的中国,尽管在本世纪,很多西方国家的确对此有过真诚的期待。

无论18世纪儒家对基督教的抵御是多么无效,它都会发现,通过自身的教育,它很难永远填补某些空缺。而这些空缺是由它本身宗教元素的缺乏,以及道教、佛教相对被转入地下造成的。当某些思想家看到,曾经一成不变、融合古今的世界,现在变得如此贫瘠、不安定,显得如此令人厌恶、野蛮,而这种情况却又不能被简单地解决时,他们一定能够感到某种断裂。而在龚自珍之前就已经开始,怀有对美好世界的追求,颇具宗教性质的对更“今文学派”的复兴,由于更少为西方冲击,很难被轻易地反驳。与基督教发展过程中没有遇到任何的干扰不同,儒教在发展过程中便已受到过来自佛教的干扰,并由此产生出能够成功与佛教斗争的弹性。这一次,冲击完全来自一个完全不同的方向、完全不同的对手,而这个对手甚至不知道它要取胜的目的何在。而真正成为敌人的,并非传教士,而是商人。在19世纪上半叶,大批原产于印度的鸦片被运往中国。尽管帝国的法律对此进行了明令禁止(这种禁令也同时包括了一般烟草),但当时,尤其在南方一些沿海省份,仍有大批人成为瘾君子。与之伴随的持续、大量的非法白银外流,逐渐将中国带到了经济崩溃的边缘。所有证据都能够向我们表明,在唐代之前,中国人对鸦片一无所知。而唐代以后,鸦片又一直被当作药品使用。^④在1729年鸦片初次被禁时,中国对鸦片的进口数量还相对节制。根据当时记录,共计进口鸦片为二百箱,重量120英磅。但是到了1793年,进口数便猛增至四千箱,到1834年及其后的数年间,进口数量都每年不低于三千箱,即三百六十万磅。而这个数据,相

信也一定仅仅是保守的估计。^⑤

时至今日,人们仍然难以理解当时中国几乎所有民众都沉溺于吸食毒品的快感,并且不能自拔为其奴役的现象。尽管这种现象明显受到了外部力量某种程度有意识的强迫,但是,我们仍旧必须从当时整个中国所处的精神状态去看待这件事。这是一个令人吃惊的现象:甚至是在法律明令禁止的情况下,仍然有如此巨大的人群在如此短的时间内,变成了吸食毒品的瘾君子。而与此同时,欧洲在浪漫主义流行的风潮中,同样有大部分知识界人士成为吸食毒品之人(如柯勒律治与德·昆西)^⑥,但这种现象也并未有如此巨大的蔓延。仿佛可以看到,这些吸食者将吸食毒品后产生的幻觉,当成了他们心中想像天堂的替代品,而这种幻觉体验,是被成功征服道教与佛教后纯洁化的儒家所拒绝的。正因为如此,受到鸦片毒害的并不仅限于知识阶层。儒家垄断地位的形成并逐渐引发的断裂,在下层民众中影响同样显著。尽管在下层民众中间,已经开始流传着受到限制的宗教(如“道教迷信”、“佛教迷信”等等)。即使这种对他们宗教需求剥夺的现象并非有意造成,普通民众转向鸦片的原因,仍然有可能是他们希望能够通过鸦片,逃离到一个可以触及的乌托邦世界。

276 作为一个局外人,想要以一个内在的视角观察这种突然之间向中国敞开的“人造的天堂”具有一定的困难,因为这种吸食鸦片的快感,很难被普通的语言描述。关于吸食鸦片感受的话题,从浪漫派手法如德·昆西(《一个英国鸦片吸食者的忏悔》)到科学家、心理学家所写就的仔细描摹细节的报告,都或多或少地包含某种内在的矛盾。之所以如此,原因在于人们很难分清肌体在充足吸食鸦片后的症状,与吸食量不足时所并发的症状的不同。现代研究仍然不能很好地解释吸食毒品后产生快感的真正原因。而其快感与佛教、道教经验所产生的精神快感有一种惊人的相似。这很明显,或许是因为测试者并非亚洲文化中的一员。但如果不是太过强调地考虑这个因素——因为这个因素在几乎所有的研究中都会存在——那么我们就应当对这个问题再次投以关注:佛教文学和道教文学至少部分地源于药品(毒品)的引导。一个相对时间较近的鸦片吸食者写下了

他的如下感觉：

烦恼、犹疑、恐惧、厌烦的感觉下降，被一种强烈的自信所替代。……个体沉浸于一种无法言说的宁静与满足之中。没有什么可以使他烦恼，没有什么可以让他感动。对于他人，他处于一种平和之中，因为他对这些人根本并不在乎。他曾关注的那些人们的伤痛与苦楚，现在在他的自足之下根本不值一提。……一个法国吸毒者这样告诉他的大夫……他仿佛全身泡入了充满温热牛奶的浴缸，或者躺入温软的棉絮之中……吸毒者甚至将他们的感受比作……飞翔或滑行，朝向“优雅的，无所牵挂的目标”，一种佛教中的宁静，直至天堂^⑦。

书中所描述的吸食者对鸦片的主要依赖，与我们在宗教层面描述的中国当时的思想状况有着惊人的相似，它们是：(1) 对于玄妙之物存有无尽的好奇；(2) 对和平的向往，以及(3) “人格中存在的秘密仪式中的光明因素”^⑧。当“鸦片”这个词唤起中国的时候，它并不是一个简简单单持久的历史回忆。同时，也很少会仅仅如我们现在时代中，是“佛教神秘主义”(禅宗)的复兴中与之相伴生的大量吸食毒品的行为^⑨。在精神清醒的时代过去后，通往精神的道路已被关闭，大量群众惟有借身体的透支以寻找天堂。这便是当时发生于中国大地的所有实情。

在这种通过吸食毒品或东亚迷信以寻找快乐体验的描述之外，还存在着一片不同的天地也同样引人注目，那便是时间观念的改变。伴随着超越与对天堂的观望的，正如我们已经看到的^⑩，是时间观念的瓦解。在这一点上，中国与其他文明同样如此。但与空间不同，时间的纬度直接关系人的生存经验，不存在被征服的可能。时间，或者停止，或者飞逝如“千年一日”。鸦片的吸食者有着与此非常相似的体验，最初，是一种入迷的兴奋，继而则有无尽的创痛。德·昆西对这种状态有经典的描述：

这种漫步将我带到非常遥远的地方；对于一个鸦片吸食者而言，感受时间的流动是极有快感的……哦，那迷人的美妙的鸦片！它对于富有者、贫穷者都是平等的，因为它的创痛无法复原，而它的所带来的剧痛在于，它总是“引诱着你自己的灵魂造反”，这种膏润的香油，伟大雄辩的鸦片！它的美妙的修辞，会偷走你愤怒的目标，为怜悯进行辩护，使恶贯满盈的罪犯在一夜美梦之后回到自己的童年，使沾满鲜血的双手被清洗的干干净净。……^⑩

对空间的感觉，和时间尽头的感觉，同时有力地向你冲击过来……整个空间处于膨胀之中……而甚至时间的爆炸感要比空间的这种膨胀感更为令我惊讶。有时，我会感觉一晚上的时间我好像已经经历了七十年、一百年，有时，感觉所触及之处，甚至超越了人类的极限。^⑪

这种与时间的断裂，强烈地影响了处于 19 世纪的中国。尽管不能将一个国家与个体的体验浪漫地直接对应，然而把感到时间已经在绝望中停止运行的“鸦片吸收者”，与同样滑向痛苦、处于时间的死亡状态，交织于现在、未来与过去之中的中国并列一起比较，也并不为太过。那些“鸦片吸食者”与中国，仿佛都已处于想像的天国之中——这种类比早已出现于中国作家笔下。中国现代文学史上最著名的作家鲁迅（1881—1936 年）谈及他在中国古代文学的研究时，就反讽地说那是“我的吸鸦片的特殊方法”。

最后，其典型状况是，19 世纪，那些鸦片吸食者与整个单调乏味的中国都有一种被排斥感，以及对宇宙最内在动因的清楚性有种叙世般信仰，尽管经过了一次次尝试，最终却也仍然没有足够的力量，将这种看似无穷无尽的知识导向实际功用：

那些瘾君子……甚至对他们的亲属和朋友都感觉不到任何爱意……仿佛他已经与那些亲友切断了一切联系，仿佛他来自另一个星球。他感觉自己是一个局外人，一个过路者，而他也正从这种离群与孤独中得到享受。但是，当这黑色的一面将他与

世界隔绝之时,他或许还怀抱着对整个世界的关怀。尽管世界将他遗弃,他仍将以为自己无所不能,掌握着整个世界的秘密; 278
惟有他自己是洞察的、敏锐的、聪敏的,超越一切庸众的俗见。他已然洞察了隐藏于表象世界下的一切本质关联,在他的脑海中已经构建了宏大的形而上系统,当它们得以展示之时,将给世界带来震惊与启示,他已经计划出了具有伟大成就与力量的帝国。……他的这些宏伟计划的架构……对他而言,是他雄心壮志的坚强基石^⑬。

正如我们所看到的,恰恰是处于它最虚弱、孤立的阶段,也就是 19 世纪的晚期以及 20 世纪的开始,中国产生了最奇异的乌托邦构想:它想要拯救的不仅仅是他们的帝国,甚至还包括整个世界。同时,还颇为肯定甚至自大的认为,它(中国)具有“真正的”、“精神上的”文明和智慧,尽管它已经在政治和智识上遭受了巨大的耻辱。与此同时,“知”、“行”关系这一问题,尽管使人痛苦,但仍经常被激起。这类问题试图探求真实的“体”,这一中国所掌握、也仅仅为中国所掌握的人类文化,如何能够战胜与之不同的、为西方人所掌握并且体现在他们技术上技巧的“用”。^⑭但是随着关于此问题进行的哲学争论的持续,思想与行动之间的鸿沟显得愈加巨大,正如鸦片吸食者在吸食中引出的幻觉。它成了一个绝望的深渊,甚至使最有勇气的思想者最终绝望。由此,不仅仅由于发生于 1939 年的第一次鸦片战争(或者,更准确的说,数次鸦片战争,因为它并没有一次主要的单独战役,而是一系列持续到 1860 年的冲突)^⑮的强迫,更是由于不可避免的长达一个世纪的争论与决断,使中国进入了长久、痛苦、迷茫的睡梦。在整个 19 世纪,西方彻底失去了本来可以向中国施以援手的机会,帮助中国解决当时面临的困难;相反,它们却趁中国之危落井下石。事实上,它们仿佛从来不曾意识到这样的机会曾经存在。这种帮助直到 20 世纪 20 年代才逐渐出现,而帮助的力量则来自共产主义。他们的帮助,尽管并非完全没有利己之心,但却当然地很快得到传播^⑯。而随后来自西方的干涉,实际上已经错过时机,而其产生的背景,也已经发生了极大的不

同。从那个时候起,中国这种对于整个西方(包括俄国)的不信任,自当时一直存在,直至今日。

洪秀全与基督教

279 导致中国与西方的关系逐渐加深,直至某种程度的混乱的,并非仅仅是学者和政府官员。历经十五年(1850—1864年)之久的太平天国运动更是加深了这种更为直接的联系。不仅仅是这个原因,这场起义所牵扯的人数(将近两千万人死于这场起义,人数是第一次世界大战的两倍),也足以使得这场起义成为历史上最重要的事件^①。早在1853年,马克思以及其他一些人就已经清楚地认识到,这场起义与奇怪的疾病、不正常的气候以及鸦片的吸食有着间接的联系。也正是在这个时候,太平天国赢得了它的第一场主要的军事胜利,并且进入西方视野。在《纽约日报》论坛(1853年6月14日)的社论中,主编写道:“这个帝国(对传统中国的称谓)已经习惯于被视为整个中国的父亲,各级官员的任务就是支撑严格的父权式的礼教秩序。但是这种父权机制,作为维系整个庞大政权机器的惟一道德纽带,已经逐渐地(在后半个世纪中)被那些官员的腐败所破坏。这些官员通过对鸦片走私的纵容获取了极大的私利。而产生这种腐败的南方诸省,恰恰主要就是太平天国的主要活动地区。几乎不用太细致的观察就能发现,学究气的满族官员和整个的官僚系统,惟有在有鸦片的地方,才最热衷于使用自己的权力压榨属下百姓。这仿佛也是在告诉我们,历史在唤起人们天然具有的愚蠢时,往往须先麻醉其所有国民。”^②

诚然,太平天国的意识形态既非鸦片,也不仅仅是基督教。他们为自己设定的名称具有很长的历史渊源,源自他们所宣称的“太平”的时代。这说明,他们实际上延续了一种政治与宗教的传统。这种传统长期潜流于中国尤其是宋代的历史之中,吸收了所有思想潮流,并且几乎无法与正统的儒学和平共处。它们最初的形态,颇有“秘密社团”的特征,在之后的一系列事件中,逐渐凸现了佛教与道

教的色彩。但由于太平天国的思想基础并非以往这些宗教,而是基督教,它建立起了东西方之间的联系。而且,这种联系有着极为广泛的群众基础。

尽管那些太平军将其自己视为本土化的基督教徒、中国的一个基督教分支,但他们所鼓吹的却非纯粹的基督教教义。基督教与中国本土宗教的融合,确实很难被视为一种完全绝对的征服(这会使许多传教士不悦地想到“改信基督教”(conversion)一词)。最初,太平天国在西方受到了热情的欢迎,但随后他们即被视为恶魔般的强盗。他们对基督教的理解,可以说仅仅与17世纪那些与耶稣会士对话并受到赞誉的儒家学者不相上下,尽管当时的那些儒家学者只有很少的接触基督教的机会,而太平天国接触基督教时世界已经完全不同。太平天国对基督教的信仰,并不是一种启示性的、具有极大美学和未被授权的人道主义,而是一种真诚的信仰。他们真诚地相信,上帝的天国能在地上实现。这种信仰无疑在多方面都是幼稚的,尤其是在它负载了越来越多的迷信之后。但同时,在社会层面上,这种信仰又极能吸引人心。太平天国认为他们已经发现了阿基米德所说的支点,他们便坚定不移地想要撬起整个地球。也正是这种由基督教教诲面向现实社会的毫不妥协的诉求——非常具有中国特色面向现实世界的东方传统——一种盲目狂热的信仰超越了其应有的限度,使中国与欧洲一样受到了震撼。太平军也因此陷入了被原来相互敌视的两种力量共同夹击的可悲命运,它成了双方共同的敌人。作为基督徒与民族主义者(反对满清的统治),他们最终被西方与中国的军队联手绞杀。许许多多本可以实现的治国方略沦为乌托邦构想,并非因为这些方略之中只具有乌托邦构想却并不具备实现的可能,而是因为,他们根本没有足够的时间将这些方略付诸实施。从某种角度说,太平的理念在今天依然存在。而回溯历史,那些让他们奋起起义的原因之简单,仍会使我们感到惊讶。 280

1836年,洪秀全,一个23岁的学生前往广州这个港口城市,参加当年举行的会试。他来自一个客家家庭,早在公元5世纪客家人便从北方迁徙到南方。几个世纪以来,客家人顽强地坚守他们的传统,从

而保持着使他们迥异于生活在他们周围的南方人的许多习俗。他们拒绝族内的女性缠足,坚持使用他们自己的语言进行交流。洪秀全在这次考试中又失利了,但在归家的途中,他偶然地听到了基督教福音传道者在教堂的布道,并且拿了展放在那里的有关基督教教义的小册子。第二年,也就是1837年,洪秀全又一次参加了会试,但这次他又落榜了。这次的失利使他绝望到了极点,因为他那贫困的家庭已经为了他的考学而倾尽全力。在羞愧和绝望中,他的神经被彻底击垮了。在相当长的一段时间内,他处于无意识的状态,用现代医学的观点来看,他当时的状态近似于一种渐发性神经错乱的初期状态^⑨。在这段时间内,他看到的许多幻象使他坚信,他自己是中国和整个世界的救世主。这种信仰,足以使他在随后的十三年有系统地组织起一场群众运动。从1850年太平天国运动爆发,到1864年这场运动失败,洪秀全都使自己成为了这场运动自始至终的精神领袖,即使间或实际的领导权并不在他手中。在一系列译本当中,洪秀全将中西方思想进行融合,并将这种有特色的思想传达给了他的友人。我们看到了如下的细节记录:

281

主年二十五岁,在天酉三月初一子刻(1837年4月5日),见无数天使自天降下,说接升天,又见穿黄袍小孩子至面前,见有像似雄鸡,高数尺,立于前……俄尔天使扶真主坐轿,迤邐从东方大路而升。主在轿甚不过意,到天门两旁,无数娇娥美女迎接。主目不斜视。到天堂,光彩射人。迥异尘凡,无数穿龙袍角帽者咸来见。主继传旨,剖主腹,出旧换新。又将文字排列主前,一一读过后有天母迎而谓曰:“我子,尔下凡身秽,待为母洁尔于河,然后可去见尔爷爷。”

天父上主皇上帝头戴高边帽,身穿黑龙袍,满口金须脱在腹上,相貌最魁梧,身体最高大,坐装最严肃,衣袍最端正,两手覆在膝上。主到前,跪拜立于旁。

天父上主皇上帝悲诏曰:“尔升来么,朕说尔知甚矣。凡间人多无本心也。凡间人谁非朕所生所养?谁非食朕食,衣朕衣?谁

非享朕福？天地万物，皆朕造成；一切衣食，皆朕赐降。如何凡间人享朕福多，瞞昧本心，竟无半点心敬畏朕？甚为妖魔迷惑，耗费朕所赐之物，以之敬妖魔，好似妖魔生他养他，殊不知妖魔害死他，缠捉他，他反不知。朕甚恨焉，悯焉。”……

天父上主皇上帝又携主在高天，指点反间妖魔迷害人情状……主怒甚，因请天父上主皇上帝曰：“爷爷，他们如此作怪，如何不诛灭他？”天父上主皇上帝诏曰：“不但凡间有妖魔即高天三十三天，亦固有妖魔矣。”主曰：“爷爷有这样大权，能要他生即生，要他死即死，缘何容他们闯来？”天父上主皇上帝曰：“暂容他们作怪一阵，然后收他。难道他们还走得？”

天父上主皇上帝命摆列三等书，指主看曰：“此一等书，是朕当前下凡显绩，捐命赎罪及行为所遗传之书。此书是真无有差错。彼一等书，是孔丘所遗传之书，即是尔在凡间所读之书。此书甚多差谬，连尔读之，亦被其书教坏了。” 282

天父上主皇上帝因责孔丘曰：“尔因何教人这样糊涂了事，致凡人不识朕，尔名声反大过于朕乎？”孔丘始则强辩，终则默想无辩。

天兄基督亦责备孔丘曰：“尔造出这样书教人，连朕胞弟读尔书，亦被尔书教坏了。”众天使亦尽归咎他。孔丘见高天人人归咎他，便私逃下天，欲与妖魔头偕走。

天父上主皇上帝即差主同天使追孔丘，将孔丘捆绑解见天父上主皇上帝。

天父上主皇上帝怒甚，命天使鞭挞他。孔丘跪在天兄基督前，再三讨饶。鞭挞甚多，孔丘哀求不已。天父上主皇上帝乃念他功可补过，准他在天享福，永不准他下凡。

天父上主皇上帝命主战逐妖魔，赐金銮一云中雪，一命同众天使妖魔三十三天，逐层战下。

……

主战到愤怒，时欲遽收他。天父上主皇上帝大呼曰：“不可不可，只断服他就罢。”主不解其故。

天父上主皇上帝谕曰：“这妖是考蛇，能迷人，食人灵魂。若

即收他，许多被他食之灵魂无救矣。况污秽圣所。故暂容他命。”

.....

主有时战餓，其天母及众小妹，摘高天甘果，畀主食，其色甚黄，其味甚香。主与妖战，其天母及众小妹皆出力助主，故所战无不胜矣。胜回归高天，天父上主皇上帝十分欢喜，乃封主为太平天王大道君王全。

.....

283

高天众小妹，亦时或陪主读诗书，琴箫鼓乐，快活无穷。主此时不愿下凡矣。但天父上主皇上帝常命主曰：“为爷教汝多读些诗书，后作凭据。尔仍要下凡也。尔若不下凡，凡间人何能得醒，得升天堂乎？”主曰：“唯唯。”但主心不愿下凡矣。有时天父上主皇上帝催促甚，主不得已，既下几重天，仍然退回。

天父上主皇上帝烈怒，主乃吩咐其正月官曰：“尔且带子同爷爷、妈妈、哥哥、嫂嫂及众小姑同居住，待朕下凡理爷爷事毕，然后升天，同尔享安乐焉。”于是天父上主皇上帝同其天兄基督及众天使送主下凡。.....

天父上主皇上帝又命主曰：“尔下去凡间，还有几年不醒。但不醒亦不怕，后有一部书。畀尔对三明此情。既对三明此情，尔即照这一部书行，则无差矣。但尔照此书行，凡间人多毁谤尔、辱骂尔、看小尔.....”

天父上主皇上帝及天兄基督临下凡时有难色。天父上主皇上帝曰：“尔勿惧，尔放胆为之，凡有烦难，有朕作主，左来左顶，右来右顶，随便来随便顶，尔何惧焉？”.....

主自三月初一日(1837年4月5日)升天，至送下凡，时约四十余月^⑧。

洪秀全的这些神秘经历的描述，包含了他对自己以及向他的教众所宣讲内容的核心。他将自己视为基督的弟弟，而对世间苦难的拯救，须由他现世的形象完成。洪秀全的伙伴杨秀清^⑨后来在太平军的战斗队伍中获得了相当的成功，取得了军事领袖的地位，并被封为“东

王”。他同样也被尊为圣灵的化身和上帝的第三子,在洪的身边当他的助手。在“天父、惟一的上帝”之下,有了他三位一体之子的地位(耶稣、洪秀全、杨秀清)。正如我们以上所简述的,这种教诲将一种源于家庭结构的因素引入天国。它体现了典型的儒家特征,或至少是中国式的痕迹。当然,除此之外仍还有颇多道家的遗存,如上天入口的接引天女,以及饱满的新鲜水果(大仙桃)^②这两个特征,经常出现于道家对天堂的描绘。它们同时符合了人们对天兵天将打仗的想像和“河图之书”(books)^③的暗示。在超过两百年的时间里,河图之书几经流转,其内容涉及战事,不仅与某些个人、朝代有关,而且经常会被视为一个新时代开始之前的征兆。对“河图”的信仰,在中国百姓中根深蒂固,尤其是受道家影响的秘密社团的帮派。

284

在这里,我们必须引入对中国秘密社团势力,尤其以忠于明朝的帮派“洪门”(Hung-society)、三合会(Triad-society)这些帮派的组织及其信仰的考察。尽管或许会受到强烈的否认,我们仍然必须看到,太平天国与这些帮派之间具有某种联系^④。它们在组织构成上的相互影响是更显著的。首先,太平天国希望与这些乌合之众有所区别;这一点上,几乎所有的秘密社团在他们变得更加政治化以后都会如此。有太多的地下秘密社团消匿于历史的沉烟中,所留下的不过是他们曾经的名词而已。这些名称,如活动于公元前1世纪的“赤眉军”、活动于公元2世纪的“黄巾军”^⑤等等,都以他们的服饰特征作为指称。在绝大多数的情况之下,他们以同官军的对抗的面目流传于历史的记载,而这种反抗精神也成为了他们的传统。太平军以及其他当时造反的力量在他们头上扎起的红头巾,也是这种传统的体现。而当长发,这种明显迥异于其他中国人的特征骄傲地出现在他们身上时,其中的意味变得更加复杂了。因为头发之于汉人是被奴役的象征:在满人统治下,汉人必须着满人的装束,在头发上,则必须剃头直至只留辮子。长发为太平军带来了“长毛贼”(“long-haired bandits”)的蔑称。这也是他们身体发肤上就体现出的对自由的追求(这也如同,在公元三四世纪的“金色青年”[jeunesse dorée]用的是完全不同的方式^⑥,而他们甚至为这种行动寻找到理论上的支撑,并立出公文阐述这种习惯的价

值。太平天国的一位领袖指出,剃发之行为甚不合于孝道,因为甚至婴儿在母体之时,就已经长满头发;另外,剃发也决不利于健康,因为头发有助于保护大脑,从而使人头脑更为清醒^②。

但是,太平天国与历史上的秘密社团之间的联系,更多的还体现于太平天国文件中他们所使用的语言。尽管他们所使用的语言仍多为传统的经典书面用语,但仍然体现了与其他秘密社团所使用的江湖话的颇多相近之处。而这种语言实际上与流行的通俗小说语言有很多亲缘关系,这就说明,太平天国运动与许多其他历史上的造反运动一样,分享了同样的精神资源。他们在其文字之中更倾向于使用一些俗语套话,如“俗谚有云”之类;即使他们必须使用儒家经典,他们也会尽量使之通俗,少一些象牙塔式的学究气^③。事实上,他们在行文上遵循了自古以来那些造反运动所使用的语言策略。可资例证的,是那些流传颇广的押韵谜语、暗含政治宗教意味的民间歌谣。他们能轻易地让儿童吟唱一些歌谣,这些歌谣的传播速度很快,而且其中也往往暗含秘密的口令。因此,童谣中就能准确的暗示出一些数年后才会发生的造反行为:

285

三八廿一(洪)

禾乃玉食(秀)

人坐一土(全)

作尔民极^④

在前三行中,(凑巧的是,与推背图^⑤中的韵文有着惊人的相似。)洪秀全的名字暗含其中。当我们依照字型拆字分析,我们会发现“三”、“八”、“二十”和“一”这些字型元素,构成“洪”字。秀字,则由“禾”和“乃”字拼接而成;“全”字,则上“人”,下“一”,再下有“土”。而洪秀全在阐释上更进一步,将其视为太平天国最为神圣的教义。由此,他在《新约圣经》的《马太福音》27:40“你这拆毁圣殿,三日又建造起来的,可以救自己吧!如果你是神的儿子,就从十字架上下来吧!”中加入了如下古怪的注释:

三点是洪,三日是洪日,太兄隐诏洪日作主,复建上帝已毁之殿^⑧。

将他自身与太阳视为同一,存在于古老的秘密社会神奇的古老回忆之中,可能深深的受到太阳神教(Mithraism)^⑨的影响。这种对火与光的崇拜,据说能够建立天父与他三位儿子的联系,这在洪秀全关于起源的描述的注释中尤其明显,如:“让其有光明。”“父即光明,其兄弟(耶稣)即光明,主(洪秀全)即光明。”^⑩或在马太福音 4:16 中,撒迦利亚的回声:“黑暗中的人们得见伟大的光明,对那些处于死亡之边界的人们,光明正在升腾。”“……父即火,太阳亦火。则上帝与太阳(即洪秀全)共同降临于我们。上帝是神圣的圣灵,与神圣的精神(即东王)一同降临我们。由是,圣灵于神圣降临节降临我们,火与风由此生成。火与风皆来自上帝,万物之源。上帝即火,那里便有神圣之光。圣兄即火,他即圣光之源。我本太阳,故我即圣光。”^⑪

这种奇怪的信仰,作为基督教、传统中国以及西亚宗教概念的融合,在将近一千五百年前进入中国,最初流传于客家人,这些隔离于其他汉人的特殊人群之间。这种信仰在苗族亦有信仰者。苗族是当地的原住民(类似于北美的印第安人),苗人在广西省人口中占相当比例,而广西则是洪秀全的军事力量最为活跃的地区。由于与中国传统秘密社团联系的逐渐加深,这个起初以宗教诉求为母题的运动,逐渐融入了民族与政治的诉求。作为最终结果,这个计划长久的起义,在数年的鼓吹与组织之后,最终在 1850 年转而成为现实。在他们的狂热之下,起义队伍的中坚分子为了自断后路,甚至极端到将自己的房子烧为灰烬。 286

最初,遵循这一模式,无数成功的和不成功的起义在整个中国爆发。甚至离首都最近的省份也包括在内。在最初一波浪潮过后,迅速组织起来的政府军开始了反击。军事对垒的范围迅速扩大,之前单独作战的各起义部队在此形势之下也相继合并。1851 年 9 月 25 日,洪秀全正式立“太平天国”(“Heavenly Kingdom of Highest Peace”)。如他们自己所宣称,这是一个全新的宗教朝代的建立。其名称的前两个

字,遵循有中国传统的影子;而后两字“天国”(“Heavenly Kingdom”),则是一个基督教概念。太平军东进过程中,逐渐攻占湖南、湖北、江西、安徽诸省,直至1853年4月攻取南京,达到他们军事胜利的高峰。南京随即改称天京(“Heavenly Capital”),洪秀全在此建都。在东王杨秀清的部署下,随后的三年太平天国进入了巩固期,尽管与清廷的战斗依然持续进行,并且不断取得胜利。面对当时的形势,太平天国有一次北征,并且甚至攻打到了天津城下。在此期间,太平天国推出了其绝大部分改革计划,并且部分地(或说只是暂时的)施行。整个太平天国的衰退,源于东王杨秀清的傲慢狂妄,和由此招致的被夺权和杀身之祸;毁灭性的打击随之而来,各领袖之间展开了破坏性的权力斗争。尽管随后洪秀全仍然无可争议的巩固了他的权威,但他逐渐地失去了与现实的接触,并且被证明在动荡之时,缺乏掌控局面的能力。此次失败,成为了导致并且加速太平天国的崩溃的原因。因为在做出针对清军的军事计划时,李秀成²⁸⁷这位太平天国最有才华的军事将领,并不能胜过洪秀全那些神秘的感应。随着南京城的陷落,整个太平天国运动崩溃了。1861年6月1日,洪秀全在其京城中服毒自尽,随后,数以千万计的太平天国追随者在绝望的反抗中遭到屠杀。四散逃离的部分军队躲过当时一劫,却因最终未能组织起有效的战斗而全部覆没。太平天国的残余部队,于1866年被扫清。

太平天国在社会改革上的尝试

如同任何新的意识形态一样,当它不仅仅是为了单纯的投机,而是具有了潜在被执行的可能时,这种意识形态便会有理论与实践上的差异。这种差异在太平天国的尝试中同样显现出来。而当他们的计划成为乌托邦构想时,这种差异尤为明显(尽管我们承认,现实与乌托邦之间的分歧从来都不是那么严格)。在社会层面上,整个运动的里程碑,无疑是其宣布“一切众生,人人平等”。当然,这种主张在历史上绝不新鲜。在无数的中国秘密社会之中,这种兄弟之间平等的主张成

为保证组织团结的基础。兄弟之谊,甚至在与秘密社会相敌对的儒家文化中,也是基本人伦之一。孔子所言“四海之内,皆兄弟也”,^⑧就非常明显,同样,张载的《两铭》,^⑨也提到了这种兄弟之谊,也就是说,将天、地视为父母。但两者之间主要的不同,是儒家仍分长幼之序,作为人伦之本。这无疑就无意地承认了人伦之中的差序无处不在,而这一点,正是包括太平天国在内的秘密社会所忽略的。太平天国与其他秘密社会的惟一差别就在于,它承认西方的,也就是基督教的兄弟之谊的理念。同时为赢得具有儒家思想的追随者,他们进行了两种思想的调和。这种调和,可以在太平天国的文献中找到明显的证据:“你们的身体由父母赋予,而你们的灵魂则是上帝赋予的。上帝是我们的真父,也是你们的真父。他甚至也是整个世界万国万民共同的真父。这就是何以有古谚‘天下一家,四海之内皆兄弟’。”^⑩

在另一篇论述中,人人绝对平等的观念,被更为细节地落实,而且通过实例被描述为一场确实的社会运动:

天下多男人,尽是兄弟之辈,天下多女子,尽是姐妹之群。何得存此疆彼界之私?何可起尔吞我并之念?有衣同穿,有饭同食。无处不均匀,无人不饱暖……无论何人有疾病,都应当寻医生治疗其病。至于孤疾残弱,无论男女,应当更加关爱,为其沐浴更衣。只有这样,才能保证不忽略分享喜忧、分担痛苦疾患的理念。使老人得到安全的保障、青年得到关爱,来自东王对天父爱众生的理解以及将他们所有视为兄弟的天王的宽宏。*^⑪

当然,要通过上述寥寥数语,就企图从那些陈词滥调中,发现整个运动的主要思想脉络十分困难:对老弱病残的照料看护长久以来便已经是儒家所主张的信条。另一些乍一看较为新鲜的主张,比如爱惜衣物,在佛教传入中国的过程中,作为天国净土(Uttarakuru)^⑫的概念,

* 此段文字后半部分中文原文,寻找不到,文字由译者从英文本译出。——译者注

也有踪迹可寻。

288 孝敬老人,这一概念同样有儒家深厚的传统。从孟子的人伦秩序系统,到梁汝元^④的家族共产主义,同样是有意识的在分配土地上的平等主义准则,是贯穿于整个中国历史,政治与意识形态争论的核心问题。在1853年颁布的《天朝田亩制度》中,我们能够看到下列文字:

凡田分九等。其田一亩,早晚二季,可出一千二百斤者,为尚田;可出一千一百斤者,为尚中田;可出一千斤者,为尚下田;可出九百斤者,为中尚田;……可出四百斤者,为下下田。……凡分田,照人口不论男妇,算其家口多寡。人多则分多,人寡则分寡,杂以九等。如一家六人,分三人好田,分三人丑田,好丑各一半。凡天下田,天下人同耕。此处不足,则迁彼处;彼处不足,则迁此处。凡天下田,丰荒相通。此处荒,则移彼丰处,以赈此荒处;彼处荒,则移此丰处,以赈彼处荒。务使天下共享。天父上主皇上帝大福。有田同耕,有饭同食,有衣同穿,有钱同使。无处不均匀,无人不保暖也。

凡男妇每人自十六岁以尚受田,田多于十五岁以下一半;如十六岁以尚,分尚尚田一亩,则十五岁以下减其半,分尚尚田五分。又如十六岁以上,分下下田三亩,则十五岁以下减其半,分下下田一亩五分。

凡天下,树墙下以桑。凡妇蠶绩缝衣裳。凡天下每家,五母鸡,二母彘,无失其时。凡当收成时,两司马督伍长,除足其二十五家每人所食,可接新谷外,余则归国库。凡麦豆麻布帛鸡犬各物,及银钱亦然,尽天下皆是。天父上主皇上帝一大家,天下人人不受私,物物归上主,则主有所运用。天下大家,处处平均,人人饱暖矣。此乃天父上主皇上帝特命太平真主救世旨意也。

但两司马存其钱谷数于簿,上其数于典钱谷,及典出入。凡二十五家中,设国库一,礼拜堂一。两司马居之。凡二十五家中,所有婚娶弥月喜事俱用国库,但有限式,不得多用一钱。如一家有婚娶弥月事。给钱一千,谷一百斤,通天下皆一式。总要用之

有节,以备兵荒。凡天下婚姻,不论财。凡二十五家中,陶冶木石 290
等匠,俱用伍长及伍卒为之,农隙治事。凡两司马办其二十五家
婚娶吉喜等事,总是祭告天父上主皇上帝。一切旧时歪例尽除。
其二十五家中,童子俱日至礼拜堂。两司马教读旧遗诏圣书(The
Holy Book of the Old Testament),新遗诏圣书(The Holy Book
of the New Testament)及真命诏旨书(The Book of Truth[Heav-
en—]Commanded Edicts)^④焉。凡礼拜日,伍长各率男妇,至礼
拜堂,分别男行女行,讲听道理,颂赞祭奠。^⑤

这种奇怪的,一半为儒家,另一半基督教清教田园牧歌式的想像
的政策主张,当然不可能得到最终贯彻。正如他的副手,一位排长所
言,即使是洪秀全自己,也不能完全无差别的对待他的追随者,做到他
自己所声称的,对所有人以兄弟相待。他和他的同道所试图建立的制
度,不过是一些老套、传统的平等诉求,以吸引南方诸省的下层大众,
因为那些省份的组织建立在秩序而非平等的基础之上。因为太平天
国的管理机构、军事机构是建立在周礼^⑥,这公元一千年前就已经确
立的等级秩序之上,而此秩序,千年以来一次又一次的被政治改革者
当作理想中的模型加以实施。尤其突出的是,当我们比较权力结构与
职务名称时,我们会发现太平天国不但复制了这些职务的名称,同时
也复制了职务专门的术语。然而,仔细观察后,我们会发现所谓这些
周礼中官名的使用,其实也不过是使用其名称而已。那么做,仅仅是
为得其名,而并非真正行其实。举例而言,官员们具有和“周礼”中所
描述的同样或相似的官名,但他们的具体职能,却与周礼中的描述不
尽相同。在中国学者中,人们热衷于讨论太平天国所以有那样的表
现,究竟在多大程度上是因为他们并没有足够的和平时间,进行他们
的管理实践。这是个有趣的问题,不仅因为它会引入下一个问题,即
他们所谓“太平”的“天国”,有多少乌托邦的幻想,而且因为它再次激
起了我们曾经讨论过的问题:中国文官的领导权与军事者领导权之
间的关系。^⑦

在太平军最高的领导梯队中,这两个层面(即文官领导权与军事

290 领导权)并未清晰分开,也没有一个清晰的、先在的组织模式。发表于1855年,太平天国忠诚部队使用的针对其政治架构的一组秘密报道,尽管或许并不客观,但却绝对真实,有如下细节记载:

王的称号(除了作为“天王”的洪秀全,其余四个王都以东南西北四个方向命名),在太平军中是最高的级别。随后是侯、丞相、指挥、将军。这些职位能够向我们表明太平军中央政府的系统和结构。在军队中,则有监军、军师、军帅、师帅、旅帅、卒长以及两司马*。^④

撇开文官“中央管理”与“军权”的分割,那些“王”的称号已经非常清楚地表明,文官与武官的阶层实际上处于互相交错的状态。还有一点值得指出的是,武官的等级,往往要远远低于文官管理者的位置。事实上这意味着两者皆成为了“两司马”的底层,举例而言,被称为“官士”(sergeant)或者“未任命指挥”(non-commissioned officer)的那些军官,在军队中的位置至多是一个排长,而他在“天朝田亩制度”之下所行使的,则是纯粹的文官职能。在这一点上,太平天国的行政制度与周礼的理念显示出了明显的相似之处。因为同样,依据周礼,对下层的区分管理,表面上看去是为了纯粹的军事目的(比如,对士兵数量上的管理,都要将他们以家庭的方式编制,而且数量上也控制在既定的数量之内),实际上都清晰地附带有对民众进行组织的行政管理意图。军士在和平时期耕作,在战时有成为武装起来的民兵(citizen soldier),一直是典型的中国传统观念,这样明显有儒家周礼影响痕迹的制度存在于太平天国之中。但是这样存在的危险是,文官与武官之间的平衡有可能很容易就被打破,并且造成随之而来的破坏性后果。另一方面,自宋代以来形成的儒家文官指挥军队的制度在军事上很容易遭受到失败,原因很简单,那些文官缺乏实际战争的经验。而从另一

* 本段文字由译者从英文本译出。——译者注

个角度讲,尤其是在宋代以前的时代,纯粹的武官掌控军队又会造成整个文官体质的崩溃。因为他们必然地与儒家处于敌对状态之中,而且由于会被迫陷入持续的战争,几乎所有秘密社会,包括太平天国在内,都倾向于强调军事的力量。那些“市民”从来没有机会真正松懈他们的组织性,而那些军士,也几乎没有机会真正从事耕作生产。尽管并非有意,太平天国中军人的地位仍然一步步超过了农民(这一点,我们能够从由军士到农民的变化被称为“降级”看出来)。原因很简单,军人对于保障太平天国的生存来说,要比农民更为重要。尽管,在太平天国 1863 年定都南京后,洪秀全个人基本上完全从军事指挥的位置撤出,但太平天国的领导层仍然逐渐加强了对军事行动的重视。本来,东王杨秀清不仅被当作圣灵,而且还被当作“天父之口”受到尊重,从而获取了越来越多的权力。洪秀全则在此基础上,依照杨秀清的申述,对杨秀清借“天父之口”宣告的政令进行认可。但是,即使在杨秀清死了以后,实际的权力仍然掌握在那些将军手中,尽管他们中没有一个人敢于公然反对洪秀全的方向。即使洪秀全自己,也没有将自己视为和平的帝王,而是相信自己受天地委托,卷入了与精神世界的魔鬼(颇具道家特色)进行的斗争。而他的追随者则逐渐发现,他们眼看着就要抵挡不住现实世界敌人们向他们发起的进攻了^④。

291

令人惊奇的是,与其他以往未受到过基督教影响的农民起义不同,太平天国提出了解放妇女的主张。文官、武官领导权的冲突体现出的它与以往农民起义的间接联系是可以辨别的,但在妇女解放这样一个层面上,它却远远走在其他起义的前面。已经有部分文献可以证明,男女平等的思想,可以成为贯穿整个太平天国意识形态的一条思想线索。至少在最初,男女平等的主张还经常被付诸于实践。缠足被命令禁止,在新修订的规定中,妇女可以参加公开的考试(而且经常有百分之八十以上的实际成功的参加者,在当时,这已经是一个很高的比例^⑤),甚至妇女还能够参军,建设她们自己的战斗组织。一些妇女能有机会受到人道主义的教育,而这一点,在历史上的中国并非没有出现过。接受教育的妇女的一些传说,在唐代以后便一直流传,成为通俗文学的主题,受到人们的赞扬与羡慕。只有在 11 世纪以后,这样

一种相对于传统观念的,对于女性给予至少在理论上另类可能,才引起了传统儒家的警觉和反对。儒家不能确定这种思想对于占据优势地位的夫权结构会带来什么样的颠覆性危险。整个父权结构的巨大原型,来源于一种虚弱与野蛮,来源于将妇女紧锁于家庭的压迫与锁链之中。李秀成深明这一整套的压迫逻辑,并以他自己的反讽方式与其斗争。太平天国通过给妇女提供均等的机会,在这方面走得更加深入,这在某种程度上可以说来自客家人的传统,以及中国在宋代之前的遗风。在这方面,妇女获得了明显的解放地位。太平天国时代的女人,能够获得不亚于唐代的妇女所能得到的地位与荣耀,“太平军中有‘萧三娘’,号女元帅……年二十岁余,长身猿臂,能于马上指挥其众。且能左右射。太平二年克镇江,尝帅女兵数百登城,勇悍过男军,当者无不披靡。”²⁹²

但是,对这种自由女性理念的再发现,仍然是女性追求她们在身体条件上与男性的等同,因此这种平等的观念在操作中也就很难持久。尽管他们艰难地推进着一夫一妻的制度(并且同时废除宦官制度),起义军的领袖们,尤其是洪秀全,仍然是妻妾成群。而那些严酷的道德律令,包括两性甚至夫妻之间的隔离,在操作中仍然导致女性权力的削减。因为这种主张并未能坚持多久,而且其初衷也含有自利的成分,太平天国对女性的解放顿然失去了它的荣耀。然而,他们所提出的那些主张产生的昭示作用,却会在历史上产生长久的影响。

1859年,太平天国运动后期制定的法典,将有关保护妇女社会地位的条款放在第一部分。这个法典由以下三部分构成:(1)习俗化,(2)制度化(服务于整个国家的发展),以及(3)刑罚化。其中的第一条,包含了对迷信的斗争。尤其是洪秀全经常向他的狂热追随者们宣称的,他所发动的战争,是“降魔之战”。这种破坏异教偶像的理论,在付诸实施过程中便退化成为对艺术品的大规模破坏。在中国南方,数不清的艺术珍品在整个运动中遭到破坏。尽管遭到破坏的只是“实物”,这样过激的行为,确实已经足以引起许多民众对太平天国运动的不信任,而这些人群本来是有可能对太平天国报以同情的。很快,儒家学者们就发现,他们很可以利用民众这样的情感对他们产生影响。

但是,刑法典的起草初稿很明显并不严苛。尽管它同样规定了死刑,但却禁止虐尸,并且取消了连坐。罪犯将被流放至外省(以促进对罪犯的再社会化进程)并且主要被罚修路,这样判罚的传统来自“五斗米道”,他们对囚犯的主要判罚方式也是使其从事筑路工作。^⑨至于制度化一条,其目录下包含的大量条款,都可以被视为实际上在进行的“西方化”或者“现代化”的努力:他们建立银行、保险公司以及禁止含酒精饮料,这些都很明显体现了基督教和清教传统的影响。

上帝与民族主义的王国

作为导言,我们在这里同样发现了他们对远方西方国家进行的粗略描述。他们对西方的幼稚看法并不值得惊异,因为甚至当时的清朝宫廷,对整个欧美的了解也是相当幼稚的。文献显示,清廷对外邦的措辞和文字上显示出他们的理解,与公元2世纪并无二致。随后所附的关于德国的一段话可为例证:“德意志联邦由超过十个联邦构成,相互独立且互不侵犯。他们虔诚的相信上帝、天父和耶稣基督。民众保守,国力不强,但其道德水准很高。他们有巨型船舶通商于各国之间,并为各国执政官员信任。在他们对事务的管理中,竞争并不激烈,因其人民并不喜好四处迁徙,他们深信上帝乃是人类敬畏的救世主,他们不喜好战争^⑩。” 293

这种夸赞式的描述,再一次向我们印证了“距离产生美”的说法。然而,“国力不强”的德国并没有成为太平天国的典范,相反,他们选择了或许更有强力的美利坚。与将近十五个世纪以前,大秦帝国(Great-Ch'in)^⑪在描述罗马帝国时,所显示出的欲与一争雌雄的雄心相比,此时中国对于异邦的描绘体现出的是不加掩饰的向往,其中迷漫着中国式的套话。他们相信,至少应当树立一个奋斗的目标,并且清楚地认识他们:*

* 这一部分的原文未能找到,此段从英文本转译。——译者注

“花旗国”，又称“美利坚合众国”，其国以守礼、诚信、富有、自足著称于世。尽管美国国力强盛，但却并不侵略它的邻居。它的土地上富有金矿银矿，却邀请其他国家之人进行开采。如果别国的人有能力，它也会将之记录在案，并选举他作为官员，这一点，显示了美国的大度。州长任期为五年，所得俸薪极少。任期结束后，他将必须离职，并再由选举产生另一位州长。为管理之便，各州将会定期聚会，并向联邦最高领袖提出建议。涉及选举学者、官员、填补空白等生死攸关的重要决策，则统一于固定时间，在一中间置有大箱的大厅内众议。所有享有权力的官员及市民都得参与，并将选票投入场中箱内。一个人得票越多，他被考虑的可能性越大；讨论越多，公正性越强。花旗国中，肢残者、聋人、盲人、哑巴、鳏夫、寡妇、无父无母者、无朋友者，都有救济院收养，并使他们在那里获得一项求生的技能。而且，那些鳏夫寡妇、失去双亲之人，其亲戚往往能够自愿热心地帮助他们，收养他们。因此，由于它的财富、谦恭、诚实以及自足，这个国度没有求乞者存在^⑤。

很有可能，洪秀全能对美国产生这样的印象，源于一位美国传教士罗孝全(Issachar J. Robert, 1802—1871年)。同样从此人这里，在太平天国起义开始之前，洪秀全于1847年用两个月的时间习得了一些宗教方面的知识。尽管有如此嘉许，洪秀全与美国也并不能建立比其他西方国家(如英格兰和法兰西)更好的关系。在实际中，其他西方
294 各国所得到太平天国的赞赏也要比美国少。一封现存的洪秀全写与美国总统的书信向我们表明，太平天国不仅没有真正了解西方，而且对西方的政治关系也知之甚少：

“朕闻”其中一段如下写道“贵国重人民，事皆平等，以自由为主。男女交际，无所轩輊，实与我天朝立国相合。朕甚嘉赏。一切交涉事件，可与朕弟仁往还。凡贵国人民来天朝者，皆上帝之子，朕必以兄弟相待。以后两国永久和好，朕有厚望焉。”^⑥

或许,这封信中的语调,在当时的西方人看来,太过于高傲跋扈。无论如何,西方的观察家很快就因为太平天国的骄傲自大而对他们产生了责备,并且随之而来在商业合作中,他们发现与太平天国要比与满清政府打交道更为困难,我们就不难理解,部分外国人很快便试图支持忠于政府的军队了。这种情况的发展所产生出最知名的结果,便是1860年“长胜军”(the Ever Victory Army)的组建。这支军队由中国的志愿者组成,并由来自西方的将帅担任军事领导,首任弗雷德里克·T·华德(Frederick T Ward),继任者为戈登(Gordon)将军。这支军队在与太平军的战斗中做出了可观的贡献^⑤,但或许更大的成就,还是其他西方军队成功地阻止了太平军进占上海的努力。太平军对西方所给予的希望与同情,以及它在宗教信仰上与西方的亲缘,并未给它带来回报。相反,这些在一般中国人心目中,却被视为可鄙与卑劣的特征。

另外一点也很奇怪:太平天国并没有成功地利用毫无争议的民族主义情绪:反对满洲贵族的统治,以补偿他们自身也同样感受到的被异族统治的屈辱。这种错误,主要来自于逐渐转向神秘主义的“天父”洪秀全的影响,中国汉民族绝对高于满洲蛮族的观念,逐渐被另一个更国际化(或者说超越国界)的概念“上帝的王国”所替代。诚然,尽管这种观念与传统的中国观念关于中华与世界的关系有协调一致的方面,但它仍然不能有效唤起中国自从蒙古人统治时期就已经茁壮成长起来的民族主义与种族主义的强大内在力量。这种唤起民众情绪的可贵机会,在几乎毫无察觉的情况下被(部分的是被基督教)错过了。我们通过比较不同地域太平军能够相当清楚地看到这一点。一份1850年的文献如下文所引:

我们相信,整个帝国属我中华而非鞑靼;衣食文明之创建属我中华而非鞑靼;男女民众物力,以至幼童,属我中华而非鞑靼。可叹,自大明江山易主,满族乘其便利,窃领皇权,陷我中华于困顿;夺我民众之衣食;甚而压迫我中华子女^⑥。

至 1852 年有如下言：

295 “我们相信，整个‘帝国’乃上帝(God on High)之王国，而非鞑靼之帝国；衣食物力皆属上帝而非鞑靼。子女乃上帝之子女，而非鞑靼之子女。可叹，自满人之清朝入主，陷我中华于困顿；夺我民众之衣食；甚而压迫我中华子女。”^⑤

所有“忠”的观念，早在黄宗羲之时，正如民族主义者自我定位的那样，便是献身于明朝。但“明”这一特殊词汇隐而不见，转而作为取代的，是“中华”的概念。尽管洪秀全的确想以不同的方式向他的追随者们分别阐明“中华”与“上帝的王国”的特征，这种平衡仅在整个运动的开始最为有效；但对于外界而言，短期内却并不能使他们马上领会。另一方面，现存文献中的部分段落，也十分有助于我们理解太平天国中存在的弥赛亚情结。开始，洪秀全企图通过一种语言文字上的诡计，将中国表现为某种“选地”(chosen land)。他一度宣称*：

天父在在源初就有教令，以中国为天之王国。因为中华(中可以理解为天地之中，华为果实)在源初便是天国的家，他同样也变为天父的名称(耶和華，在中文的表达中，可以以发音的近似理解为“爹—火—华”)。在天父降生于大地之前，中国便已属于天父。尔后，才有野蛮地区的魔鬼进入天父之国。这便是天父命我制服他们的原因^⑥。

洪秀全坚信天父之国之能存在于上天，这使他产生了一个拙劣的错误，即，他试图去修正时间，如马太福音注释的 5:19，天国在那里被提及：

* 此段非原文，由译者从英文本转译。——译者注

天国是总天上地下而言,天上有天国,地下有天国,天上地下同是神父天国,勿误认单指天上天国,故太兄预诏云天国迩来,盖天国来在凡间,今日天兄下凡创开天国是也^⑨。

这种认为天上的王国将会延伸至整个地球的看法,间接地来自于另一段话,那种说法,认为天父将会控制数万的王国^⑩,或者,更明确的来自洪秀全所说的:“天国、天都、天庭以至于天殿,皆为天父及天兄派我来此掌管,直至天地万物,无论何时何地皆归属一朝。”^⑪

当大英帝国的翻译梅都斯(Thomas T. Meadows),——我们要非常感谢这个人,他为我们细致地描述了整个太平天国起义的思想背景 296 和历史的背景——在1852年问“北王”关于“天王”洪秀全的实际本质到底为何,他如下写道:“在回答我关于太平王——和平之主的问题时,北王向我回书答到,他是‘真主’或至高无上的君王;‘中国的君主,也即整个世界的君主,他是上帝的第二子,所有世上的万民,都必须听名于他,追随于他’当我并不很在意地阅读他的这些文字时,他质询地看着我说:‘真主,不仅仅只是中国之主,他同样也是你们的主’。”^⑫

洪秀全完全彻底地相信,南京作为天都,即是使徒约翰在启示中所允诺的“新耶路撒冷”。在关于问题(3:12)的一段注释中,他写道:“现在,伟大的天兄已然降临。天朝,是上帝、天父以及圣灵的神殿,也是基督的神殿,新耶路撒冷,由天父上帝降至人间,成为天都。此乃真理。”^⑬

对于更为现实的“大同”(“Great Equality”)理念——儒家对于民众的宗教性的天堂——在这种带有基督教色彩的新耶路撒冷概念的比照之下,变得不那么醒目了。1852年流传于太平天国地区的文献,仍然以长文引用的方式保留了涉及“大同”古老经典典礼^⑭的相关部分。这表明“大同”的理念也同样是太平天国运动追求的目标之一。但是,这部分在1859年的版本中却被略去了。^⑮这种忽略也向我们说明了,太平天国运动有一个逐渐由传统中国,向超国界的、基督教方向的转向过程。

逆于他所处的时代背景,洪秀全将自己视为整个世界的赎罪者,

并且在一定时期内一次次地影响这个世界的进程。有意或无意地,他以此接续中国的传统,因为无论儒家还是道家,都包含有周期性出现的救世主形象^⑤。洪秀全相信,他能够看到他前世的工作,便如诺亚在大洪水后于上帝的约定那样,如同彩虹过后的太阳(尽管太阳本身并没有在《创世纪》中出现),或者,是麦基洗德* 预言中的化身。在关于圣歌(110:4)以及西伯来人(5:6)的一些基本描述中,后者在基督教中被视为基督的先驱,实际上就是弥塞亚的先兆。在洪秀全对《创世纪》的解说中,他说:“自从天父建立了永久的盟约之后,天空便出现了彩虹。着彩虹弯弯悬在空中如同一张弓。在弯曲的点上,便是伟大的
297 太阳。正如我便是那太阳,我的姓名洪(宏)[在此处,洪秀全玩了一个发音相谐的把戏,洪字于彩虹的虹发音相同,与宏伟的宏也有谐音,但这些字在汉字的写法上却全然不同。]^⑥。天父早先由此预言,便已经暗示上天派遣我‘洪’太阳为主。”^⑦

而且,他在启示中有如下注释 12:13—16:

太兄暨朕及东王辈,未有天地之先既蒙天父上帝原配即是天妈肚肠生出。后爷差太兄赎罪,入马和亚胎成人身,故太兄诏未有亚伯拉罕,先有太兄。至朕在天上,当拉罕时,朕还颇记得。知爷将差太兄由拉罕后裔而生,故朕下救拉罕祝福拉罕。那时朕知爷将差朕做主反间故朕欲乘势现身下凡做主,后蒙爷命要入母腹下去反间,朕那时知蛇魔阎罗^⑧妖须作怪,求爷看顾,免被他害。后爷命朕由天上另一位亚妈肚肠而生以便入世,朕还记得朕入这位亚妈之胎,爷做有记号,即是穿太阳。以示身内胎生是太阳也。谁知蛇魔阎罗亦知得这妈身胎是朕,上帝特差生入世诛灭这蛇者,故蛇欲吞食之,冀占上帝之业。岂知上帝无所不能,生出之儿,蛇不能害。朕今诚实自证前时麦基洗德是朕太兄,升天后身穿太阳,这妈生出之儿亦是朕,故今爷哥下凡带朕作主,专诛灭此

* 撒冷的国王及祭司。——译者注

蛇也。今蛇兽伏诛，天下太平矣，验矣。^⑩

《启示》中最后一段(6:12—14)提到，“揭开第六印的时候，我又看见地大震动，日头变黑象毛布，满月变红象血，天上的星辰坠落于地”，洪秀全写道：“朕是太阳，朕妻太阴，变黑如血，是隐诏降世为人。天将天兵是天星坠地者隐诏降世诛妖。”^⑪

太阳与月亮的意象同样出现在太平天国的另外一篇文献中，记载关于洪秀全在1837年的一次幻像。尽管这些并不能直接表明洪秀全即是耶稣的化身，但他们却以另外一种颇为有趣的方法完成了这一任务：“在丁酉年(1837年)，他(洪秀全)在耶稣升天之日问他的姐姐：‘姐姐，你在我的手中看到了什么？’‘什么都没有’他姐姐回答道。此时，主说道：‘我的左手握着太阳，右手握着月亮。你能够看到它们么？’。”^⑫

这则轶闻所以具有启示性，乃是因为它所描述的“主”手中托起日月，与传说中的预兆图画“推背图”有着惊人的相似。它象征着宇宙的缘起。其中所出现的日月，在最古老的传说中，被一个超自然的、伟大的形象托起。托起的方式恰恰也就是洪秀全所描绘的方式^⑬。与这幅图画极为近似的描绘决非偶然，它向我们暗示一个全新时代的开始。整个世界，将为之发生天翻地覆的变化。不仅是一种对于过去的“复兴”，而且还是一场彻底真正的迫在眉睫的全新开始。这种重整天地面貌，抛却一切传统重新为立法的坚定信念，洪秀全从来不曾忘记；也正是这一点，悲剧性地导致了他日后的失败与死亡。当军事将领李秀成在“天都”南京被清朝军队重重围困，希望他撤出南京之时，他这样回答他的将军：“我来此世界，乃是奉上帝与耶稣的圣喻，做统领万朝的真主。我有何惧？你不必再陈奏折……你说我们仍有兵可用。但我的天兵天将，更是多过大海中的水滴。我们有何惧？”^⑭

但是，太平天国继而发生的内部腐败，对它造成了决定性的可怕影响。尤其是在南方，腐败在广大地区造成了严重的毁坏。与他们所追求的“太平”相反，太平天国统治区域内就连墓地都失去了以往的宁静。一位英国当时的作家以相对诗意的笔调写道：“野兽徘徊，在废弃

的城镇中建立巢穴；鸡鸣于野，而荒野之处曾经喧闹繁华；野草横生，而那些地方曾经是沃野良田。”^⑥所有这些见证者的描述都是事实，评论者对太平天国运动所产生的破坏力的憎恨也就表现得尤其明显，这些憎恨远远超过了对太平天国所追求的社会理想的尊敬：“他们体现的，简直完全就是一种无法缓和的灾难，是自始至终的破坏，并且从未在破坏之后有任何建设。”^⑦只有在历史视野的关照之下，事件才能够得到公正的评判。在这种对传统文明极大破坏背后所潜藏的，是太平天国运动又一次推进的毫无争议的伟大的社会与政治体制变革。尽管在评判结果上存在不同，近期的历史学家们也已经越来越倾向于注意太平天国运动的改革尝试，尽管这种改革尝试造成了实际上的破坏。尽管如此，强烈的反对之声依然存在。如著名的持保守观点的中国太平天国史研究专家简又文(Jen[Chien]Yu-wen)仍在撰文，批判太平天国的土地改革政策：“在这种政策之下，所有农民实际上成了国家的奴隶。国家成了全权的土地所有者，剥削压迫着所有农民。……这种(太平天国)的政策或许在某种程度上包含着高级的理念……但随之而来的，是农民分得的劳动成果越来越少。他们甚至都不能够保证自身生存和发展的需要。农民的需要将不能得到贯彻满足，他们生活困顿，甚至难有任何欢乐。在这个国家中，农民终其一生不得不作牛作马。”^⑧

甚至中华人民共和国的学者们，对这种农业政策也表现出他们的批判观点。但经常的，他们是对这种政策所体现的理念持赞同态度。在太平天国运动百周年纪念会上，北京《人民日报》发表编辑评论，认为西方对太平天国运动，尤其是将太平天国把土地分给大量小土地所有者的行为视为早期农民起义的“乌托邦”思想的评论，是极不公允的。并认为，太平天国在他们战斗中所表现的“英雄主义精神”和“伟大的爱国主义”光辉“将被中国人民永远纪念。”^⑨历史学家范文澜，视太平天国运动为中国共产主义的先声，在那次的评论中对太平天国的评价最富激情：

太平天国革命纲领的进步部分，不仅实现，并且有了极大的发

展。从天朝田亩制度到中华人民共和国土地改革法；从选举乡官到人民民主专政；从朴素的反对封建文化到广泛传播民族的科学的的大众的新民主主义文化。无论从哪一方面说，新民主主义革命的成就，比之太平天国革命不知要高出多少倍。但是，太平天国革命作为先驱者来看，大路椎轮，还是值得中国人民的永远纪念^⑧。

历史学家与政治家对太平天国运动不同的评价，不仅仅因为他们各个阵营方向的不同，同样也是因为这个运动内在包含的矛盾性。实际上，它既是结束，又是开始；不同的视角观察会发现它存在的两面性。没有一种思想意识，能够比太平天国更好的帮助研究者开始对数不清的中国早期政治、宗教起义进行研究；如此之多古老观念、历史沿袭的轮廓尽皆集中于此。其中包含的末世学说、弥塞亚信仰以及他们的非基督教成分，也都留下了无比清晰的发展轨迹。同样，也没有一种思想意识，能比太平天国更清晰地反映西方的观点一旦被中国接受，将会对中国的思想意识产生怎样的折射，并由此使中国思想的色彩发生怎样惊人的变化。太平天国运动在血泊中倒下了。洪秀全至少曾经正确，因为他告诉人们，隆隆的雷声将引导中国进入全新的纪元。在这个纪元里，太阳升起之处不再是从东方，而是西方。

第二节 “大同世界”的幻影

儒教的“改革”

太平天国起义从精神上和政治上根本地改变了整个中国的面貌， 300
以至于几乎所有的中国现代历史学家们，都心照不宣地将这一特别事

件视为现代中国的起点。而其所产生的骚动,也暴露了儒教在几个世纪以来不断受到的削弱。战争过后,甚至还在起义正在进行过程之中时,是“忠”的观念驱使着儒家士子们不得不面对这个问题,也正是在儒教的基础上,他们才会提议支持当时已经摇摇欲坠的满洲王权。但是这种后来被称为“同治中兴”^⑩的复古尝试,最终还是流产了。但它的发起者曾国藩(1811—1872年)^⑪,——一个集政治家、军事将领、诗人性格于一身的中国传统士人的楷模——清楚地明白,对太平天国的成功剿灭,对于整个中国而言,并不能解决任何问题。在某种程度上讲,问题才刚刚开始。整个帝国的复兴,在中国被称为“中兴”——这种“中兴”在中国历史上确有数次先例——或者可以被理解为,从它的开始已经走向灭亡。很简单的原因是,相对于历史上的数次“中兴”先例而言,中国此时突然发现,它自身的存在与否现在都已经成为了一个问题。他们诚然相信自己会达到最终的现代化,但奇怪的是,正是儒家学者自己而不是他们的反对者,对他们自身的境遇有着更清醒深刻的认识。在表面的伪装之下,洪秀全可以被视为借宗教进行反叛的革命者中的一员,这种形象在中国两千年历史中不断出现,为中国的传统权威不断制造麻烦。但是在同治中兴于19世纪末流产之后,再也没有出现过引导儒教回归正统的先驱者,相信他们发现了儒教最为古老、正统的层面;实际上或许是无意识地,他们所作的努力最终不过是儒教回光返照式的最后挣扎^⑫。他们对儒教以及中国精神特质的理解,已经深受西方思想的影响。甚至当他们欲对时弊有所作为,主张以中国传统为“体”时,所“用”^⑬便要借鉴于西方,尤其是西方在技术上的专长。他们的思想体系能够体现这种倒置:它们不是西方外观下潜藏的儒家价值,而是在儒家表面下的西方理念,而那些西方理念,又经常被误解和扭曲。欧美思想与中国思想的混合。呈现出一种全新的特征。面对西方思想,天真与智慧、羡慕与怀疑、放弃与希望纷然呈现,令人着迷,一并构成中国近半个世纪(1885—1935年)的思想史。突然而至令人兴奋的发展为年轻一代创造了机遇,使得他们时而能够超越自身所处的时代^⑭。

在当时所有流传至中国的西方思想中,进化论及其相关理论,无

疑产生了最为巨大的影响:赫胥黎(Thomas H. Huxley)的《演化与伦理》(*Evolution and Ethics*)于1896年被严复(1835—1921年)⑥翻译至中国* 严复早期便以他对西方科学作品的翻译树立了在当时中国学界的威望。在《天演论》面世后不久,便成为了“当时几乎所有学生的枕边书”(胡适)⑦。七年以后出现的斯宾塞(Hebert Spencer)的《社会学》(*Study of Sociology*)⑧也同样产生了这样的影响。达尔文的作品(以及E. H. Haeckel(海克尔)的作品)直到相当晚的时期⑨还仍然没有被曾留学于德国和日本的学者马君武(1881—1940年)翻译至中国。然而由于达尔文“适者生存”的思想,他的声名甚至超过了较早为中国人所知的赫胥黎与斯宾塞。社会达尔文主义最容易在通俗的层面上被理解,而其中所混杂的对进步、现实和野蛮的信仰也确能最恰当的代表当时西方入侵者在中国人心中代表的形象,以及他们逐渐增强的对中国的威胁。它揭示了西方强力的关键,并且指明了最终打败西方的可能方法。很明显,力量并非静止不变,而是不断处于动态变化之中,而个体的强壮也不是发展(赢得未来)的惟一因素。对进步的模糊信仰,对未来的向往,使得他们相信强力的重要。甚至在他们完全理解西方文学作品之间的传承关系之前,中国学者就已经对这些作品有了模糊的概念。为了保持他们对自身传统文化的信仰——这几乎是所有中国知识人在面对西学初期进行的工作——他们开始致力于寻找自身文化传统中堪与西方智识匹敌的文化因素。最终,他们兴奋地在儒教中找到了“今文经学”,并使它在被历史遗忘一千年后,于18世纪悄然浮出水面⑩。他们希望从中找到与引导西方走向物质发达相同的内在因素。更进一步,这一学派中所包含的“仁”(爱人)的思想,更是西方思想体系所缺乏的。这种中国与西方进化观点的融合所直接导致的,便是催生出曾经便已出现在中国的,对理想的社会形态的规划(天下)。它不仅限于某一个国家,而是企图推行天下,实际上,它甚至超越了我们现在已知的世界,因此它连乌托邦都称不上:乌

302

* *Evolution and Ethics* 一书的中国译名,便是《天演论》。——译者注

托邦,实际上也不过是乌有之邦。

提出这一大胆、规模庞大的未来派计划的作者,是康有为(1858—1927年)^⑩,一个中国处于新旧交替时期最有趣、同时也是最具影响力的人物。他的个人思想历程是突变而断裂的,在同样突变的中国现代思想史中明显分为方向完全相反前后两个阶段:在一开始,他的思想远远走在时代的前头;而到了后期又保守到跟不上时代的发展。在他的自传中,他写道在他在12—16岁之间,因为拒绝写八股文^⑪而让他的老师感到震惊。其结果,便是他在科场的屡次失利。但也就是在那段时间,他得以饱览所能够接触到的各种书籍,对那些有助于他深入了解欧美世界的书籍尤其感兴趣。在21岁之时,他经过一处佛教圣地,身处田间,开始了一段隐居与思索的生活。但在随后的几年,他就开始了对于社会政治问题的研究,并发起了一个“不缠足会”。他的学术生涯在19世纪80年代末、90年代初达到顶峰。在很多追随者的支持下,经过激烈的努力,他开始了根据自己的思路,对传统儒学进行重新阐释与重新结构的工作。对今文经学的发现使他激动不已。从为数不多的几部他相信是原典著作的基础上,他开始了儒家思想的重新整理,这对于已经厌倦了西方思路的人们而言,是一场新的革命的弥赛亚召唤。从具有革命精神的儒家,到对儒教的改革,康有为的《孔子改制考》^⑫很快便产生了政治效果:他与他的追随者提倡的激进的西方化改革很快就被年轻的光绪皇帝采纳,于1898年开始了历史上有名的“百日维新”。但是,他们的改革措施很快便激起了保守派的反对。最终,光绪皇帝被慈禧太后软禁,康有为也被迫流亡香港。在那里,他曾尝试进行进一步的抵抗,但最终并没有收到实际的政治效果。1911年那场最终摧垮满洲势力的革命,不仅没有他的参与,甚至在某种程度上是对他的打击。因为在他自身的思想中,他希望继续维持满洲贵族的统治。他甚至还在1916年公开支持清王朝的复辟。在1927年他70岁告别人世之时,他已经早就不属于那个时代和他周围的世界了。

康有为对刚才提及的儒家经典《礼记》^⑬的细致研究,——《礼记》讨论了社会从“无序”开始,经过“小康”最后直至“大同社会”的三个进

步阶段——成为他构想未来社会图景的起点。早在 1884—1885 年，他做的对《礼记》的注解《礼运疏》中，便对《礼记》中对“大同社会”含糊的描述做了进一步精确的勾勒： 303

达道者何？人理至公，太平世大同之道也。三代之英，升平世小康之道也。……天下为公，选贤与能者，官天下也。夫天下国家者，为天下国家之人公共同有之器，非一人一家所得私有，当合大众公选贤能以任其职，不得世传其子孙兄弟也。……且人人何能自保不为老幼矜寡孤独废疾乎？……故大同世人人分其仰事俯畜之物产财力以为公产，以养老兹幼恤贫医疾，惟用壮者，则人人无复有老病孤贫之忧，俗美种良，进化益上，此父子之公理也。

分者，限也，男子虽强，而各有权限，不得逾越；当者，威也，女子虽弱，而巍然自立，不得陵抑，各立和约而共守之。此夫妇之公理也。

……

无所谓君，无所谓国，人人皆教养于公产而不恃私产。人人即多私产，亦当分之于公产焉，则人无所用其私，何必为权术诈谋以害信义，更何肯为盗窃乱贼以损身名！非徒无此人，亦复无此恩。内外为一，无所防虞，故外户不闭，不知兵革。此大同之道，太平之世行之，惟人人皆公，人人皆平，故能与人大同也^④。

这种注解仍然相当传统，其中最多包含对西方理念的一些暗示（如“必进化至大同”这样的句子），但是它所产生的影响，却是难以估量的。就在他完成《礼运疏》的同时，康有为同时完成了他的初名为《人类公理》(*Universal Principles of Mankind*)一书大致框架的初稿，并于 1887 年重新修订。根据他的学生梁启超^⑤的记述，他的这本书于 1902 年，即他的政治惨败三年之后，在大吉岭——英属孟加拉的一个优美避暑胜地最终完稿，并最终定名为《大同书》。这部书在 1913 和 1929 年就以摘引的形式出现了，但不幸的是，足本一直到五年后才 304

得以出版(足本的推迟出版,使我们几乎不可能确定这个改订本在1902年的手抄本基础上做了多大的修改)^⑥,包含了康有为为世界重定秩序思想的精华。很明显,他相信我们对这世界在此之前所知越少,“大同”实现的可能性就越大。因为尽管那些他曾经梦想过的,在他死后大部分都已经成为现实,他仍然认为这个世界就他所设想的而言“仍旧不够成熟”,因此他也一直拒绝将他的作品翻译成英文出版。尽管德裔美国汉学家夏德(Friedrich Hirth, 1845—1927年),甚至美国总统威尔逊^⑦都对此曾有建议,但是,这本书仍有异于其他乌托邦作品的独特特征:它并不是将它的理想世界放置于某一个历史或地理的空间,或者详细地描述从现在到达理想社会必须经历的不同阶段。因此,《大同书》就不仅仅是一个号召实现大同社会的说明,而是一份行动计划,这个计划基于前文曾提及的社会发展三阶段的基本模型。

这个多卷本著作的第一版中文本有将近四百五十页,如果翻译成欧洲文字的话,页数将会是这个数目的两倍。此书的第一部分为“人世之苦”,这种语言表达,毫无疑问带有佛教的色彩。但仅仅这样了解就太过浮浅了,因为佛教的生命弃满痛苦的前提引出的是对生命和世界的拒绝,而康有为面对痛苦,所采取的则是儒家式的积极面对。像菩萨那样,康有为认为自己的使命,是改善而救此世道。^⑧他将人世之苦分为六大类三十八种:1)人生之苦七;2)天灾之苦八;3)人道之苦五;4)人治之苦五;5)人情之苦八;6)人所尊尚之苦五。他对苦的这种分析,与佛教的方法完全不同。对他而言,尽管在他列表中排在第一位的是“人生之苦”,但使人类遭受痛苦的并非生命之轮本身。相反,时时刻刻限制人使人不能得自由的,是迷宫般各种各样的“界”:

305

然一覽生哀,总诸苦之根源,皆因九界而已。九界者何?一曰国界,分疆土、部落也;二曰级界,分贵、贱、清、浊也;三曰种界,分黄、白、棕、黑也;四曰形界,分男、女也;五曰家界,私夫子、夫妇、兄弟之亲也;六曰业界,私农、工、商之产也;七曰乱界,有不平、不通、不同、不公之法也;八曰类界,有人与鸟、兽、虫、鱼之别也;九曰苦界,以苦生苦,传种无穷无尽,不可思议^⑨。

这种观点成为这部书的基本构成。在第一章引言之后,随后又有九个章节,极富逻辑上的连贯性(除了部分难读的章节和一些与其他部分相重复的段落,可以看出是在最后完稿时对手写稿改动加长后所致),这本书在结构上排除了干扰,体现出“大同”的宗旨。这种结构本身,已经暗暗体现出这本书背后包含的极端乐观主义精神。仅仅对“界”的消除,就会自动地确保一个幸福世界的产生。“九界”排列的顺序,肯定经过了提前的计划,因为它提供了最后达到拯救的进度表。这并不表明,某一界必须在前一界去除之后才能得到去除,而是说这些不同的界将以这样的顺序在不同的阶段交迭消隐。这就是康有为要求第一界“国界”能够先行消亡的原因,而那些贵贱清浊的“级界”、不同肤色代表的“种界”以及财产所产生的“业界”的逐渐走向消亡,在康有为生活的时代已经成为现实。自由的进程已经开始,康有为的理想要完全实现还需要经过一个长时间的过程。举例而言,通过国联的建立,康有为仿佛已经能够看到自己所设想的世界政府的雏形。但是要消除最后的“界”,如那些人与动物之间的界线,生与死的界线,仍然漫漫无期。真正的乌托邦观点仍然被遮蔽在神秘的黑暗之中,这一点,甚至对康有为自己也是如此。

世界政府

以儒家理想的世界观点来看,世界的发展可被描述为三个阶段:远古的“无序”(disorder)阶段、小康以及大同社会^⑨,这其中包含了对始终存在的危险的探讨,即,即使某种社会形态已经实现,它依然包含有倒退到早期腐败的可能。要对康有为描述的“大同”社会进行一个清晰、一致的描摹,并不是一件简单的事。这种发展的理论,与其他许多更“真实可信”的乌托邦思想有着如此惊人的不同,因为它超越了时间与空间的层面。也正是这一特性,赋予康有为的理念一种特殊的活力与现实性。在他看来,一个君主统治之国,超越第一个境层的内在发展,来自于对武装的解除和对战争的远离。在这里,他无需引用西

方和平主义运动的例证,只需上溯至中国古代思想家,主张“非攻”的墨翟即可。清代后半段对这些思想家的重新发现,绝不仅仅是出自偶然,它们都紧密的联系着社会主义方向的发展(而且“大同”思想本身也在很大程度上含有类似的社会主义理念)。康有为书中^⑧所附三行的表格,清楚地表明在所有发展阶段当中,武力与武器都是先在数量上得到控制,再使之国际化,最后达到全部销毁的结果。在这个过程中,如同在体育竞技场上,惟一被允许的争斗仅仅应当是“敌人最多可以伤害对方,使对方成为阶下囚徒,但却不能杀死对方。”^⑨军事的国际化过程;反过来可以为各个邦国的最终联合做准备,并在前一阶段国际化的合作之下,最终产生“世界之国”。康有为明显相信他已经发现了历史发展的规律,即历史存在一个向更大的政治联合体发展的整体趋势,他对这个趋势的过程已经有了深入的理解,并将其视作为达尔文进化论在社会发展中的一个例证:

俄奄亚北,法取安南,突尼斯,英吞缅甸,日并高丽,琉球近者非洲皆瓜分矣。其小国存者暹罗,阿富汗皆以瓯脱为缓冲耳。若埃及之蜀,摩洛哥之隶於法,已不能久矣。盖分并之势乃淘汰之自然,其强大之并吞,弱小之灭亡,亦赖以大同之先驱耳。而且,美以联邦立国,尤不合国之妙术,分诸弱小忘其亡灭。他日美收美洲,德收诸欧,其在此乎,此尤渐致大同之轨道也。^⑩

这种世界政治上的联合,将不可避免地伴生出自然法。在一段时期之后(康有为认为是“大约一、百年时间”^⑪),将进入“所有弱小的王国已被消灭”的倒数第二阶段。在此阶段内,康有为计划将世界分为“十洲”。“十洲”的概念早在公元1世纪就已在中国产生,用于描述与“四海”^⑫并称的天下疆土。它们将包括欧洲、东亚、南海、北亚(西伯利亚)、西亚(中亚与印度)、南美、北美、中美、澳大利亚与非洲。但这些

307 “十洲”都不过是短命的过渡。在这次彻底的世界性归并之后,将会产生被纯粹数学化分割后的世界格局,在这个世界格局之中,民族利己主义将无处藏身,这一切将为“大同”的理念做充足的准备。在世界被

一百条经线与一百条纬线分割之后,世界将仅仅依据经线、纬线的网络分为一万个国家,就如同新生儿被依据他的出生地区别一样^⑨。然而,这些领地(土)的划分并不是行政区划的基础,有两个原因:其一,它们还包含了广大海域。其二,也是更成问题的一点,是它们在大小上并不完全相等,因为即使它们的经纬线具有相等的长度,但它们的宽度却并不一致:在赤道附近,构成的领域将接近正方形,但在南北极点附近,他们的长度、宽度却变得狭窄,好比玉米尖的纹路。虽然如此,康有为还是将自己卷入了对于土地长短级别更为复杂的计算中,计算如果四百华里,换算成公里各洲的面积如何(按照比例,1华里=0.575公里,则四百华里约为230公里)。带有随意性地,康有为将此数值换算为一百英里(一英里=1609米,即约1.61公里),而这个数据成为他的基本数据单位。在将这些大洲依据西方数据划分之后,他再将这些地域依照级别进行划分。复杂的计算,加上一些印刷错误,康有为计算出了5238个级别(这个计算结果略有偏差,实际上应当是5158个),分别分配给不同各洲,亚洲(1700)、欧洲(370)、北美洲(860)、南美洲(650)、非洲(1155)和澳洲(423)^⑩。

这些代表长度的不同级别名称(依据经线而设定),构成了整一的全球度量单位的基础:每一级(土,大约400公里)被分为十分(40公里);每分之中分为十里,每里之中分为十量,每量之中分为十引,每引之中分为十丈,每丈之中分为十尺,每尺之中分为十寸^⑪。其他的度量单位也据此相对统一,其中金钱的度量也是依据十进制的系统。在中国历史上,继秦始皇的帝国统一度量衡之后,度量衡的确立往往能够对人产生情感上甚为奇妙的影响。^⑫但是,在世界范围内提出一个统一的时间系统,甚至是更为重要的提议。每年的历法依据太阳而设定(阳历),甚至在中国,也只有在一些固定的节气才依旧保持依据月亮的阴历。年份的表示,在“大同”世界建立之后,最终也将得以统一,那些曾用基督教时间表达的事件,最终被简化表述为:“在公元多少多少年”^⑬康有为并不相信“公元零年”在未来已然有必要存在,因为世界范围内拒绝战争的要求,已经表现为走向世界之国(world state)的第一步。他计划将1900年,即在海牙国际法庭设立之后那一年,确定

- 308 为“大同世界”的元年。这一年恰巧也接近于中国干支纪年的新一轮开始,在中国历法意义中,其体现出的“更始”之意,也符合他对一个新统治时期开始的要求。^⑩

康有为在统一世界语言方面也下了许多心力。这部分得益于世界语在 1887 年的发明。世界语在中国当时收到回应,决非偶然。^⑪ 与他的许多同代人一样,康有为深深地为中国不同地区操持不同的语言,其间连接的纽带仅为统一的书面语这一问题而困扰。莱布尼兹所提出的,为世界的学者设立专门的统一语言,其原因也在于此。他批评中国语言的原因之一,是中国人要掌握这门语言必须花费相当大的精力;更重要的一点,在于中文使中国人的民族主义情感得以继续存在。因此他建议,在过渡期,世界语应该与母语共同学习,^⑫ 到最后阶段,则要达到经过科学的学习,人们在交流中不管口头还是书面,都完全使用这种世界语作为表达工具:

第十一,全地语言文字皆当同,不得有异言异文。考各地语言之法,当制一地球万音室。制百丈之室,为圆形,以像地球,悬之於空,每十丈募地球原产人於其中。每度数人,有音异者则募置之,无所异者则一人可矣。既合全地之人,不论文野,使通音乐言语之哲学士合而考之,择其舌本最轻清圆转简易者制以为音,又择大地高下清浊之音最易通者制为字母。凡物有实质者,各因原质之分合,因以作文字;其无质者,因乎旧各。择大地各国名之最简者如中国,采之附以音母,以成语言文字,则人用力少而所得多矣。许语言之简,中国一物一名,一名一字,一字一音。印度、欧洲一物数名,一名数字,一字数音。故文字语言之简,中国过于印度、欧、美数倍,故同书一札;中国速於欧、美、印度数倍;若以执事谈言算之,中国人寿亦增于印度、欧、美数倍矣。惟中国于新出各物尚有未备者,当探欧、美新名补之。惟法、意母音极清,与中国北京相近而过之。夫欲制语音,必取极清高者,乃宜于唱歌协乐,乃足以美清听而养神魂。大概制音者,从四五十度之间广取多音为字母,则至清高矣;附以中国名物而以字母取音,以简易之

新文写之,则至简速矣。夫兽近地故音浊,禽近空故音清;今近赤道之人音浊近兽,近冰海之人音清转如鸟,故制音者当取法於四五十度也。闻俄入学他国语最易而似,岂非以其地度高耶,制语言文字既定以为书,颁之学堂。助键十年後,全地皆为新语言文字矣。其各国旧文字,存之博物院中,备好古者之考求可也^④。

单一语言的使用,支持着新的世界政府有效运作的预想,这个世界政府由组成低级行政管理层的基层区域选出代表。这大致符合当下郡县级基层的现状。为防止个人崇拜或者权力过渡集中的现象的产生,首相(元首)职位将有意识地被忽略。由于元首的缺席,权力将被分化至数位部长:1,民部;2,农部;3,牧部;4,渔部;5,矿部;6,工部;7,商部;8,金部;9,辟部;10,水部;11,铁路部;12,邮部;13,电线部;14,船部;15,飞空部;16,卫生部;17,文学部;18,奖智部;19,讲道部;20,极乐部(掌人道极乐进化之事)等等。这些部长,还将由以下四个院补充:“众议院,反有关联之事及公共大政,二十部公议之,从其多数,随时随事举议长不为定位。上议院,全国各度各举一人,议全地法律职归大政,并掌大裁判、正教、文艺、评论之事。下议院,但有书记,无议员,传电话于各度,合全地各度之人公议之,一切法律、规则、财政,以此为极。公报院,全地各度公举数人,掌公共交互查报全地之事,报告全地,还告本部。”* 各级政府的机构也有相类似的组织结构。除了上议院由德高望重的老者组成以外,各级政府机构同样设有四个院。第2,3和4部合并归为农业部,第11,12,13,14和15部共同组成交通部(包括公路、航运和铁路)。^⑤

在这样的政府组织架构之下,重要的决议将由民众广泛的参与意见后产生,民众将得到幸福。从一开始,城市就将被建设在环境优美的地方,诸如岛屿或山丘。农民不再仅仅局限于在小村庄中度过一生,而将集中生活在巨大的农耕中心。由于交通的便利,每日去农田

* 见《康有为》大同书,辛部,第四章。

耕作的交通绝对不成问题。农耕中心将自发地形成文化中心。选出
310 的耕作事物的主管,他将与他的被管理者组织成为当地政府,并逐渐
自主处理事物。与农村的情况类似。在城市中的工厂与其主管者也
起到类似的功能。^④它们一起构成世界之国的基层组织。这些基层的
组织或者细胞,仿佛让我们回忆起何休的理想国^⑤中的经济单位。同
样,类似的“人民公社”在康有为身死半个世纪后,在中国的大地上也
成为现实。

阶级、种族与家庭的终结

康有为相信,超越阶级这一人与人达到“大联合”的障碍,要比建立世界政府更为可能,因为已经有一个国家做到了这一点,那就是美国。与洪秀全一样,康有为也在暗暗地羡慕着这个国家,不仅因为这个国家自身是“新”国家的典范,而且还因为这个国家中的人民在平等权利的情况下和平的合作。美国作为一个现实的例证,使他对无阶级社会的论述更加完整。他当然没有忘记提及美国的财富,正是这一点令人羡慕,与印度及其种姓制度形成对比:

夫人类之生,皆本于天,同为兄弟,实为平等,见可妄分流品,而有所轻重,有所揆斥哉;且以事势言之,凡多为阶级而人类不平等者,人必愚而苦,国必弱而亡,印度是矣;凡扫尽阶级而人类平等者,人必智而乐,国必盛而治,如美国是也。其他人民,国势之愚智、苦乐、强弱,盛衰,皆视其人民平等不平等之多少分数为之,平之为义大矣哉,故孔子之於天下,不言治而言平,而於春秋三世进化,特以升平、太平言之也^⑥。

在他的书涉及消灭阶级的章节中,康有为引入了提及奴隶的主题,作为底层大众,同时也提及了妇女,作为生活贫困的第三类阶级。但是,他惟独细致地讨论奴隶(以及贱民),是因为他在对家庭与阶级

差异消亡的讨论中,另外两类人群受到了不同的对待。在他令人吃惊地消除种族差异的目标中,康有为将自己表现为一个种族主义者。他“联合”的准则,是使各种族达到等同,而非仅仅在他们的差异中找到相同。在“大同”的世界中,他认为有不同种族的继续存在是不能令人接受的:“如果我们希望人类平等的联合,我们必须首先使人的外表与性格特征变得相似。”^④他所设想的,并不是各个种族之间的混合,而是使“更低”的种族接近于,或者被吸收进入“更高”的种族。他所建议的“在第40到第50纬度之间的语言”享有特殊的价值,在另一段论述中也得到了证明。他相信,生活在越高纬度的生物会发出更为可爱的声音(比如鸟类),而这一点在评判人类语言时也同样适用(更多的是在北部)。在这里,康有为已经显露出他对北欧人种的偏爱,而这种倾向,在我们现在的时代是令人不安的。这一点最为让人感到奇怪:他使自己承认在他的社会层次中,占有最高位置的是白种人,而非黄种人。尽管他假定有两种最为优秀的人种,白种人和黄种人,将继续共同存在下去,他的优生学的最终目标,实际上仍然是一致的趋近于白人的入口。这样的目标为他造成了困难:

今世界中有白色种者,有黄色种者,有棕色种者,有黑色种者,面色绝异,神气回殊,如之何而能化之也?

于全世界中,银色之人种横绝地球,而金色之人种尤居多数,是黄白二物据有全世界。白种之强固居优胜,而黄种之多而且智,只有合同而化,亦万无可灭之理。吾见吾国人久游英,澳,或在国中族则精选饮食,能探西法之良而养生者,颜如渥丹,与欧人同。凡日食用煎牛肉半生熟,血尚红滴者,行之;之数月,而即如涂脂矣。若多、行太阳之中,拒受日光,游居通风之地,吸受空气,加以二三代合种之传,稍移南人於北地,更易山人於江滨,不过百年,黄种之人,皆渐为白色,加以通种,自能合化,故不待大同之成,黄人已尽变为白人矣。是二种者已合为一色,无自辨别,惟棕黑二种与白人远绝,真难为合者也^⑤。

312 为了完成这最后的,具有非常难度同时也是必要的工作,康有为列出了数种方式,尽管在实施过程中或许激烈,但最终目标仍然是白种人与黄种人的融和,而预想目标的达成,则需要相当一段时间。第一,需要居住在寒冷地区如加拿大、斯堪迪纳维亚半岛、俄罗斯北部以及南美洲南部的居民进行大规模的迁徙^②。第二,应当鼓励深色皮肤与浅色皮肤人民之间建立良好的人际的关系(“人道的人”亦即“仁人”^③)。第三,通过让深色皮肤的人吃通常白人的食品^④,康有为相信通过这样的方法,在两三个世纪内能够制造出棕色皮肤的人种,而对黑人的融和却需要两三倍于使用这个方法的时间。这是通过三个步骤改造世界的另一种方法^⑤。

康有为为达到人种的统一,所采取的多种多样必须却同时令人感到恐怖的方法,反映了传统中国在殖民过程中所使用的手段。而正是借助这些手段,中国才得以在历史上持续发展,由原来北方只占据一点点领土的小国逐渐向南方扩充它的领土。由于这是一个历史事实,我们就不可能理解,为什么中国被如此经常的描述为一个从来不曾进行扩张或殖民的国家。与此过程相伴随的,经常是土著深色人种的消失。因此,康有为为了实践他人种统一的理念,将这一过程描述为对中国南方土著人的驱逐与掠夺,并在达尔文主义的背景下将之与美洲印第安人、澳洲土著、玻利尼西亚土著人的命运进行类比,就不仅仅是出自偶然了^⑥。

在他看来,这些事件都不过是预见了终将到来的各个人种的融和。他的种族主义(也是中国式的殖民主义)与西方种族主义之间的区别,是他提倡而非拒绝种族的融和:假设的“高级”与“低级”种族之间的融和,而这种融和无疑是基于中国人无与伦比的自信。他特别明白地否定了那种认为这样融和的方式,或许会拖慢整个世界白人化进程,甚至或者会起到相反效果的争论。他很清楚地明白,正是生物论上的自卑感,才最终必然导向种族隔离政策。也因为如此,康有为的种族政策有更为人道的外表,尽管他的论述中充满了对黑人的偏见。奇怪的是,最无礼的种族主义(这一点在欧洲、俄国除外,同样如此,其政策是将少数民族迁徙至远方)并非是对自身成就的一种炫耀,而是

与其他民族的隔离。中国略带强迫式的怀柔政策以及历经千年敌对民族的朝贡,无疑要比残酷的隔离政策更具有杀伤力,如同历史已经证明的,能够轻易的成为对于弱小民族残酷灭绝的准备性步骤。但是,它至少是一种仁爱的姿态,让弱小民族继续存有它或许仍是强大民族一部分的幻想。无论如何,创造一个统一白色人种的欲望来自康有为真挚的信念,他相信除此之外,没有任何其他方法能够带来人与人之间的平等:

夫大同太平之世,人类平等,人类大同,此固公理也。然物之不齐,物之情也。凡言平等者,必其物之才性、知识、形状、体格有可以平等者,乃可以平等行之。非然者,虽强以国律,迫以君势,率以公理,亦有不能行者焉。……故放黑奴之高义,林肯能糜兵流血以为之;而至今美国之人,不肯与黑人齿,不许黑人同席而食,同席而坐,不许黑人如头等之舟车,不许黑人入客店。……而以行色不同,犹共挤之……夫欲合人类于平等大同,必自人类之体格、形状相同始,苟形状、体格既不同,则礼节、事业、亲爱自不能同^⑧。 313

但是,如果康有为的理念,是相信解决“下层”阶级被奴役的问题,最终存在于他们不可避免地被有计划的废除的话,他在相当程度上成了一名较少偏见的、实现第三类被剥削的阶级——妇女——平等地位的支持者和鼓吹者。在他著述的导言章节,讨论人与人之间“第四界”的部分,“生理结构”(比如性)时,他写道:“吾今有一事为过去无量数女子呼弥天之,吾今有一大愿为同时几万万女子拯沉溺之苦,吾今有一大欲为未来无量数不可思议女子致之平等大同自立之乐焉。”^⑨

他以相当的细节反映了妇女在过去和现在所遭受的痛苦,但同时,这种说明看上去仿佛又是在说明大部分文化发展上的不公平,也大都源于妇女自身的原因:原始社会男性出外狩猎,女性则有机会呆在家里,为将来技术、艺术以及哲学思想的发展打下基础^⑩。在康有为阐述某些观点时,我们能够明显发现道家思想(作为儒家思想的反

动)的痕迹。如他谈及政治上弱勢的朝代(如六朝时期[220—589年])与那些时代的文化往往极度繁荣;以及儒家的“忠”的思想与对女性诸如“守寡”、“节妇”的奴役。^④

不仅仅在中国,而是几乎世界各地,妇女在父权社会的压抑下失去了她们的自由;她们没有选择婚姻的自由,却被当作囚犯、奴隶般对待,遭受到体罚如缠足、耳环鼻环的穿刺,被当作宠物或玩具一般,成为男性的私有财产,而且制度性地被排除在所有教育之外。在这里,康有为相信,废除这些仅仅因为她们“形体稍异”便加诸女性的无限制的惩罚,同样需要经历三个步骤。^⑤首先应当废除报复性的压制,其次,需要社会的进步发展,最后,则必然会认识到女性的平等地位。“大同”世界中女性的境遇,康有为在不同的论题中都有涉及。其中最重要的部分列出了一份计划,而这份计划在当时的中国堪称惊世骇俗:

一、今未能骤至太平,宜先设女学,章程皆与男子学校同。其女子卒業大学及专门学校者,皆得赐出身荣銜,如中国举人,进士,外国学士,博士之例,终身带之。

一、学问有成,许选举,应考,器官,为师,但问才能,不加禁限。其有举大统领之国。亦许选举为之,与男子无别。

一、上应许女子为独立人之资格,所有从夫限禁,悉篇删除。

一、欧美风俗从夫姓者,悉加禁改,还本人之姓名。

一、婚姻晋听女子自由,自行择配,不须父母尊新代为择。惟仍限二十学问有成以后乃许自由,二十以前,仍须父母约束。

一、国家当设媒氏之官,选秀才年老者充之,兼司教事。其男女婚姻,转告媒氏,自具愿书,领取凭照。惟须限年二十始能领照;其早婚未及年者,悉当禁断。

一、女子有出入,交接,游观、宴会,皆许自由,惟仍须跟二十举问有成之后乃得此权。二十以前,仍归父母或尊亲约束;但游观、交接,宴会矧於养身坟识,其无关损害德义者,父母不必严为禁限。所有据乱世防闲出入内外之礼,悉芋錫除。

一、女子既为独立之人，其旧俗有缠足、细腰、穿耳鼻唇以挂首饰者，及以长布掩面，蔽身，加锁于眉中，印堂者，悉当严禁，科以削减名誉之罚，或罚黥锲。其袒眉、裸体与男子相抱跳舞者，出自野蛮，徒超淫心，皆加严禁。

一、女子既与男子各自独立，凡行坐宴会，皆问爵德年业，不必拘左右前后；或以一女间配一男之例，皆过存畛域，易启轻贱及淫乱之心，宜行变改。

一、女子与男子衣服装饰当同。今全地古今，男女异服，一以别异形体以为防禁之计，一以别异章服以供玩乐之具。夫男女无别，则防淫难。古者以女手为男子私有之物，务在防淫，故不能不别其衣服也。凡乐人必别其衣服，虽施黼五采，但供玩乐，故男，平之篇倡优者亦必美服涂脂。女子既为男子私有之物，但供男子玩弄，故穿耳、裹足、细腰、黑齿、剃眉、敷黛、施脂、抹粉、诡髻，步摇，不惜损坏身体以供男子一日之娱，况于衣服，其安得不朋有体制以供其玩弄耶，故男子尚素朴而女子华采，营以著玩弄之义。夫人道既当大同，少有歧异，即生畛域。若古今君主之国，贵贱皆有章服以别异之；美国则民主与百姓服色从同，未闻不便于治道，益以昭其平等。君臣犹可，况男女乎，宜定服装之制，女子则子眼同一律。太平之世，独立自由，衣服虽异，无损公益，一切听人之所为，其男女如何为农，仍服故衣亦可；惟当公会礼服，男女皆从同制，不得异色，以归次同。既无形色之分，自无体制之异，如是而后女子之为师，为长，为吏，为君，执战，任事，乃不异视。

一、男女婚姻，皆由本人自择，情志相合，乃立合约，名曰交好之约，不得有夫妇旧名。盖男女既皆平等独立，则其好约如两国之和约，无轻重高下之殊。若稍有高下，即为半主，即为附庸，不得以合约名矣；既违天赋人权平等独立之义，将渐趋于尊男抑女之风，政府当严禁之，但当如两友之交而已。

一、男女合约当有期限，不得为终身之约。盖凡名曰人，性必不同，……两人永好，固可终身；若有新交，听其更定；久悞重

续,亦可寻盟;一切自由,乃顺人性而合天理。

一、婚姻限期,久者不许过一年,短者必满一月,俱好者许其续约。

一、立媒氏之官。凡男女合婚者,随所在地至媒氏官领收印凭,订约写券,於限期之内誓相俱好。

一、女子来入学及学问未成不能颁卒业凭照者,不能自立须仰夫养者,不用此权。

此非大因人权自立之制也,以未至大同,姑立此制。盖今旧俗伤多,骤改必多不便,成女子终身受夫男之养而忽弃之,朋於报礼不公,或男子疑女子硕弃之,亦於生育之事来安。且女子所以能自立者,亦以其学阴才识备足公民之人格,故许享有独立之权;若其隶飴备足公民之人格,则暂依附于夫以得养贍,亦人情也。且使女子欲求得独立之权,益务向学,则人才日增,岂不美哉^⑩。

当然,康有为此处宣布的对妇女的彻底解放,只有伴随着对中国传统、严格的父权家庭的彻底改革才能实现。由此,伴随着康有为对性别界废除的,自然是他对“第五界”——家庭,废除的坚持。在细致的导言中,他要求中国家庭所扮演的角色,应与西方的家庭有所对立(此处,他所了解的西方式家庭,仿佛只是盎格鲁—萨克逊式的,或者是美国式的西方家庭)。对这一章的细致论述,似乎表明他认为这一章所涉及的内容是他整体改革的关键。尽管,他自己对整个中国社会的破坏怀有歉疚,这对他而言仍然不能不说是一种隐秘的情感,但他似乎并不介意在此处表现出他对中国文化失落的感伤。他相信,只有通过建立在儒家家庭式宗教,中国才能成为世界上最为平民化的国家^⑪。他斥责西方儿童对他们父母的不敬,认为这种态度主要来自妇女地位的解放,使得下一代视妻子甚于自己的生身父母^⑫。然而他同时相信,西方式的小家庭要较中国式的大家族更为接近通向“大同”社会的家庭理念,因为个人利己主义的程度在家庭规模中有必不可少的功能。当然,家庭——这里包括西方式的家庭——在“大同”世界建立之前,必须已然消亡。康有为在导言结尾处所列出的针对家庭的十四

条或有重叠的控诉,可被主要归为以下三条:1) 家庭所生育、抚养的孩子因为缺乏控制与规范,在身体条件上并不能享受公平的机会,其中既有遗传因素,又有后天抚育、喂养过程中在不同家庭中不同的对待;2) 同样的状况也会影响儿童在智力上的发育,大家族意味着他们比穷人家庭更有历史,家教更严格精细。学校教育结合家庭教育的阶段,不过是康有为在教育中由“家学”(family school,中国千年以来的传统)直至“公学”(total school,所有儿童从一岁到二十岁之间都必须参加)三个阶段中的过渡性阶段;3) 家庭的自私性使得国家不可能自由地处理劳动量与个人财产的关系,由此也限制了财产在公共项目(如道路建设)中的使用,而这些社会工程之前都是由家庭完成的(如学校的建设、成年人组织家庭的所需)。但是,以家庭的方式来思考,不利于社会成员分担应有的责任,没有这一点,“大同社会”的秩序将不可能实现^⑨。有意识地,康有为使自己的理念与新儒家神圣的经典《大学》^⑩形成对照,在那里,世界的和平只有通过“家庭的秩序”(“齐家”)才能实现。以下,是他的一些反对家庭的论述:

“以有家而欲至太平,是泛绝流断港而欲至于通津也。不宁唯是,欲至太平而有家,是犹负土而浚川,添藉以救火也,愈行而愈阻矣。故欲至太平独立性善之美,惟有去国而已,去家而已。”^⑪

因此,所有这些家庭曾经承担的功能,都将在康有为设计出的计划中被公共设施替代。从摇篮到坟墓,每个人都将在世界政府的力量下被塑造、帮助,以达到最终完全的平等。在为这个目标服务的十二个机构中,三个机构面向养育,四个面向教育,另有五个面向公民权:

一曰人本院,凡妇女怀妊之后皆入焉,以端人生之本;胎教之院,吾欲名之曰人本院也,不必其夫赡养。二曰公立育婴院,凡妇女生育之后,婴儿即拨入育婴院以育之,不必其母抚育。三曰公

立怀幼院,凡婴儿三岁之后,移入此院以鞠之,不必其父母怀抱。四曰公立蒙学院,凡儿童六岁之后,入此院以教之。五曰公立小学院,凡儿童十岁至十四岁,入此院以教之。六曰公立中学院,凡人十五岁至十七岁,入此院以教之。七曰公立大学院,凡人十八岁至二十岁,入此院以教之。八曰公立医疾院,凡人之有疾者入焉。十曰公立恤贫院,凡人之贫而无依者入焉。十一曰公立养病院,凡人之废疾者入焉。十二曰公立化人院,凡人之死者入焉^⑨。

所有这些在结构概况中列出的公共机构,康有为都分别分章节深入细致地讨论。他的理念非常有趣,因为这样的对公共机构的设定,并非来自于任何东方或西方的模型,因此他也可以任自己的想像力信马由缰地展开下去。“人本院”设立可以作为例证。康有为根据古老的儒家经典《礼记》,部分地修正了胎教的过程,尽管《礼记》中所记载的内容,本来仅是对贵族王公之家行为的指导。^⑩绝大多数相关规定都有类似之处。如同其他任何地方一样,它们既含有科学优生学的成分,又不乏迷信色彩。在经常的药品监管以外,还要保证光线充足令人愉悦的房间、友善的护士、经过筛选的食物、精美的书籍与图片,以及具有启发性的音乐,这会使母亲的活动具有韵律感(这可以通过母亲的衣着以及腰带饰物控制),以上这些,都会有益于胎儿的发育。为了有助于这种融洽,康有为同样考虑到了有规律地控制母亲们的性生活。在胎儿出生之前,她应当只有一名固定的性伙伴。在之后的一段时间内,她仍然应在孕期生活的房间进行哺乳,基于卫生学上的原因,甚至规定了呆板的替代品^⑪。尽管康有为并不相信通过这些提前措施,就足以去除生育的困难,他仍然希望能够将困难尽量减少。其他一些措施,还包括对堕胎(他认为会自行消失的犯罪中的一种)的严厉处罚,对母性的介绍,以及对生育超过一个子女的母亲的表彰^⑫。他认为“人本院”最重要的作用,是它对统一后的种族的影响与塑造。那些机构将主要建筑于山上,那里有宜人的气候和入胜的美景。它们将尤其向“下等人”敞开,帮助他们赶上“高等人”的发展步伐。康有为认为这些措施是极为可行的,因为出生的婴儿会告别它们的母亲和出生

环境,进入育婴机构,享受同等宜人的自然条件。这种方法同时还能保证下等人的境遇不会传给他们的下一代。由于姓氏将会随着家族的消亡而消失,所有的小孩都将拥有他们各自的名字。通过这些名字,能够确定他们出生于哪个房间、哪个人本院、出生地的纬度以及生日,但是诸如他的出身以及父母的阶层这些数据的细节,将不会被体现出来。 318

教育、抚养以及惩罚

“大同世界”中对新人的教育,从幼儿园到大学教育,都受到康有为计划的塑造,不仅因为教育是非同一般的公共机构,更因为这种机构普世性的特征^⑩。在最低的两个年级,直至第十一年,老师将全部为女性,因为她们“更有耐心,更温柔,友好,令人愉快”。而到了更高的两个年级,在第十五至第二十年之间,男性教师地位将更加主导。这主要由教育过程本身决定。幼儿园教育主要以身体锻炼为主,随后逐渐集中到智力的训练,并在最后四五年中进入包含专业技能的培养。因为“大同之时,无一业不设专门,无一人不有专学。”^⑪但是理论必须与实践相结合,理论学习在现实社会中必须找到它的应用。一般而言,较高层次学校类似于训练各类官员的学校。居住一万至四五万的学生。在职能如军官或官员的教师训练下,他们将接受“如任何军队般严厉”^⑫的训练。

这种观念与加尔文教教徒的严酷颇有奇怪的相似,与基督教传教士的接触(在此之前,“穷”与“坏”在中国的社会哲学中从来不曾被等而视之)反映在建立旨在面向穷人的公共机构,为社会中的弱势群体实施持续、循环的阶段性的教育。根据康有为的描述,他们都是真正意义上的“无家可归者”。使学生感到羞耻(愧、耻),在教育过程中被当作有效的惩罚手段,那些“不能在他们特殊训练的领域找到工作,并且在更低层次也难以就业”的学生被恐吓“否则将入恤贫院而为苦工,名誉全削,终身不齿于人类矣”^⑬。那些不止一次被送往那些机构的人

必须穿着特殊服饰,“不体面的”衣服——这一惩罚来自儒家的描述,上古黄金时代,“服饰上的区别是惟一的惩罚手段”^④。被派往为穷人服务的机构的时间越长、次数越频繁,则那个人的劳动强度也就越大。

319 因为“大同”世界已经将人从存在的焦虑中解脱,康有为发现存在其他的一些威胁,如麻痹与懒惰,将会在更大面积的人群中散播。

其他社会机构,如医院、老人院和休养院,尽管它们的设备与维护花费昂贵,但都将对所有人免费开放。它们是整个社会医疗保障的中心地带。因为每日的检查是强制性的,并且由于可能会有不同的结果,医生就显得极为关键。他们的重要任务,包括指派不治之症者进入岛屿上的休养院,执行优生的任务(这里,同样有为患有严重遗传疾病的人提供性方面服务的专业人士)*^⑤。在无望的情况下,他们(医生)甚至能够决定是否为患者通过“电椅”实施安乐死^⑥。老年人之家尤其豪华。即使在最低的阶层,甚至是为那些不曾为公共福利有所贡献的老人,他们都能够享受到带有公共浴室的两室一厅的住房,并且配有适当的服务。而处于中等阶层的老人(他并未特别提及高等阶层),则能够享受到六室一厅的住房。在这些措施中,尚能够发现儒家思想的因素;而在涉及火葬时,却并不能看到儒家思想的影响。儒家传统中为了表明孝行,在墓葬之外建立的一系列复杂礼仪,到康有为的公共机构中便留存为一套认真执行的默哀程序。通常死者将被火化,因为——除了实际操作的考虑之外——这样的方式最美,尸体将以此方式升入天国“人之生也自无之有者,亦自有之无,是全归于天也。”^⑦墓地与墓碑,及其随个人特点而大小不一的铭牌,属于那些生前曾有杰出事业的人事。一般来讲,默哀与对死者的安葬的过程应当尽量简短,避免打扰“大同世界”中洋溢的欢乐气氛。以对死者一生的回忆代替悲伤。火葬还另有一个功能,这个功能只能由古老中国的历史编纂者以“传统”来解释。他们不仅仅是简单地处理死者,而且还要为死者树碑立传,借此向死者的后代记录他们祖先的足迹。

* 康有为《大同书》中的原文为:“其有人欲者,听其报官,结男子互交之约可也,然是时有机器人以代之。”

以康有为的观点,世界政府对家庭的替代作用,还在于假象的对于第六界——在人与快乐之间的障碍(生命力障碍)——的克服。根据这个概念,他经常提及社会的阶级结构和它的经济基础。尽管,他经常重复提到的中国作家梁启超——他的学生和追随者——向读者保证《大同书》讨论这一问题并非因为受到西方的影响,但仍然有部分章节可以清楚的表明,康有为的部分知识来自马克思,尽管它们或许显得粗略(惟有苏格拉底和马克思两位西方思想家,康有为直接提到他们的姓名)。这一章节中包含了对工业社会中社会进步的描述“富者愈富,贫者愈贫”^⑤,并且对尚未成熟的共产主义萌芽提出了警告, 320 认为它不应先于国家与家庭的消亡出现:“农人之得均养也。或亦能倡共产之法而有家有国,自私方甚……以此制度而欲行共产之说,犹往南而北其辙也,无论法国革命不能行之,即美国至今亦万不能行也。”^⑥

然而,他的计划与共产党宣言却有着相同的目标,尽管它们更为细节化,而且最大的区别在于它许诺大同世界的实现完全是出于自愿,而非共产主义需要依托世界性的革命^⑦。在“大同”世界中,所有土地、工厂、银行以及商业企业都将成为公共财产。从农业社会向工业社会的逐渐过渡,将相应地产生“改良”和“简朴”^⑧的退化^⑨。因为一些集团将再也享受不到经济特权,阶级差异将就此消隐。并且,随着私有财产概念的消失,剥削最终也将失去它的基础。

在详细阐述他的这些理念时,康有为必须再次面对他在讨论为穷人服务的公共机构时曾经涉及的难题:人类的惰性。的确,在他的书中有一段文字,他曾经激烈地与那些“唯恐天下不乱,趁竞争之机引发骚动”的人进行辩论。他谴责那些人,因为他们相信“以为竞争则进,不争则退”,并且说“然则主竞争之说者,知天而不知人”^⑩。但是,在此之外他并不能再进行有效的回应,用了超过五十页的长度,他问自己到了“大同社会”,如果“那里一切都来自公共政府,如果没有竞争,又怎么会有进步,怎么能有发展?可以肯定的是,如果我们坐视这种退化和堕落,我们面临的同样会是严峻的挑战”^⑪。康有为对这种潜在危险的补救,仍然是借助个体的荣誉感和羞耻心——儒家思想体系中

重视的技巧——作为使人感到不快的惩罚。为此他设计了一系列复杂的荣誉名称、奖励和饰物,以维持社会对“智”与“仁”的追求。由于在选拔的官员当中仍然存在等级的不同^⑧,康有为并未忽视,所有的荣誉以及官员所能得到的物质利益,会再次造成一个阶级社会。尤其是因为医生的职业,使得他害怕这种进步。由于它充满了对人的爱,“大同”世界,用康有为的话说,还可以被称为“医世界”。他怀着某种不安地考虑了建立“医师宗教”或“医师党派”的可能性,以此疗治整个社会的混乱——这个看似荒谬的想法,在我们考虑到孙逸仙这位“中华民国之父”^⑨后变得可以理解。孙逸仙和他主持的“共和”事业,并未引起晚年的康有为的注意。但我们都了解,孙逸仙开始是一名医生,在随后的岁月中,他将他的治疗施于整个中国社会。在康有为看来,如果一个受到广泛尊敬的“智者”被尊为宗教领袖,将是十分危险的事。只有最为谨慎的、同时考虑到个人性格与个人经历的选拔,才能够避免那样的危险出现(在历史人物中,他将老子、路德和哥伦布当作探索者,而把俾斯麦视为强盗)。

第七层,行政界。他试图建立一个有效的保障机制。这里,便涉及了他当时所处时代法律上的不公平。在这一章节中,康有为首先告诉读者,所有法律,在“大同社会”实现之后,都将成为多余。在所有这些他认为通常不必要的法律之中,他提及了对性侵犯的所有惩罚。在颇具反讽地论证,经过长期坚守宗教中的无数性制裁之后,所有男人将就此绝种之后,他要求成人有包括同性恋在内的完全性自由。他反对鸡奸,认为这是极度压抑后的变态行为^⑩。至于自然界中不涉及性的犯罪行为,康有为相信这些犯罪在“大同世界”中会随着国家、家庭、阶级和私有财产一起消失。他同样考虑到一些不甚明显的轻的罪行,如工作中的疏忽、缺乏礼数和制造谣言,他相信这些行为在进行耐心教育后会逐渐消失:“故太平之世无讼,大同之世刑措,盖人人盾有士君子之行,不待理矣。故太平之世不立利,但有各职业之规则,有失职犯规而无干刑犯律也。”^⑪

然而“大同世界”并非完全没有它的秩序。正如汉高祖刘邦,汉代的开国之军,在公元 209 年战胜秦军后有约法三章(杀人者死,伤

人及盗者抵罪)——这种做法被视为在乱世中重整纲纪之举——一样,康有为同样设立了四条基本禁令,作为所有律法停止运行后规范行为的惟一法典,其中主要内容在之前的章节中已有涉及:第一禁懒惰;第二禁独尊;第三禁竞争;第四禁堕胎。关于最后一点,他在“人本院”一章中曾经涉及;对于懒惰,他另外指出,和尚以及虔诚的隐士也应当参加义务性的劳动。他们只有在40岁,他们经过20年的劳作,报答社会对他们20年的养育后才能真正引退。因为“公家既教养人民二十年,人民亦当报公家二十年,故四十岁以前,不许出家修炼,过兹以后,乃听自由”^④。这是对道家理想生活的一种有趣拒绝。但在他进行阐述第三条禁令时,他对竞争的问题进行了集中的讨论。尽管在自然法则中极为有效,竞争在文明社会中却实际上并无价值可言;

其妄谬而有一知半解如达尔文者,助创天演之说,以为天之使然,遵人以竞争为大义,于是竞争为古今世界公共之至恶物者,辽揭日月而行,贤者皆奉之而不耻,於是圣地莽莽,皆为“铁血”^⑤。……夫天演者,无知之物也,人义者,有性识之物也;人道所以能合群,所以能太平者,以其本有爱质而扩充之,因以裁成天道,辅相天意,而止于至善,极于大同,乃能大众得其乐利。若循天演之例,则普大地人类,强者凌弱,互相吞噬,日事兵戎,如斩鹤鹑然,其足也仅余强者之一人,则卒为大鸟兽所食而已。且是义也在昔者异类相离,诸国并立之世,犹于不可之中而无术遏之,不得已者也,若在大同之世,则为过去至恶之物,如童子带痘毒,岂可复发之于壮老之时哉!大同之世,无异类,无异国,皆同体同胞也竞争者,于异类异国为不得已,于同体同胞为有大害,岂可复播此恶种以散布于世界哉^⑥!

“适者生存”是自然界铁的法则,人类产生之前便已存在,面对这个无情的规律,康有为通过对它的改造,而不是消极的接受,拯救了世界。在这段论述中,甚至其他书中类似段落的背后,都似乎隐藏了一

种忧虑：即使在“大同社会”实现以后，人类社会已经登上了文明的顶峰，仍然有可能重演历史，毁灭于无情的竞争。那时，曾经被遗忘的丛林，会回来替代脆弱的文明。

但是，相对其他危险，对“大同”世界威胁最大的仍然是对个人的盲目崇拜。其他的规则之外，那些人还当被处以禁闭的惩罚。康有为
323 对此有清晰的论述如下：

太平之世，人人平等……孔子所谓“见群龙无首”^④，天下治之世也。若首领独尊者。即渐不平等，渐成专制，渐生争杀，而复归于乱世。故无论有何神圣，据何职业，若为党魁，拥有大多共尊过甚者，曹宜防抑。故是时有欲为帝王君长者，则反叛平等之理，皆为大逆不道第一恶罪，公议弃之圜土。以一有帝王君长即不平等，即生争杀而反于乱世，凡成一人之尊，必失公众象，太平之乐也。即有神灵绝出之人，以教主收众，亦当禁绝^⑤。

然而，康有为仍然不能确定这样的惩罚能否杜绝这种迫近的危险。对“大同”世界出现“大哲”或“大道出”后的景象，他描绘了一幅阴沉、忧郁的图景：

则由地球医长为地球大统领，由地球大教主而为地球大皇帝，是秦始皇^⑥复出，而将挟权恃力，焚书坑儒以愚点首，则太平之极复为据乱，其过害人可胜言，此不可不立严律以预防之也^⑦。

“天游之学”

直到处理“第七界”的问题为止，康有为的这本书仍然不算是一本“乌托邦”著作。不仅仅因为他所讨论的是具有现实可能性的问题，而且还因为他的讨论涉及具体的时间与地点。在最后的引文中涉及秦

始皇帝,表明他无意识地认为中国是世界“大同”的关键,而且全然处于汉今文经学传统内,相信儒家文化会逐渐地、审慎地向外扩展,直至传播至全世界。但到了超越“第八界”时,康有为成了一个确实的乌托邦主义者,因为他认为他的理想和目标——普渡众生——可以无限接近,但却永远无法完成。佛教对康有为思想的影响是可以肯定的,但即使在这一点的讨论中,我们看到的仍然是占主导地位儒家思想。对他而言,对动物以及众生的爱,不过是对自身之爱的延伸。沿着早期思想家王守仁^⑤的思想脉络,这种爱的根源,在于对自己亲人的爱(儒家所谓“亲亲”);到第二层,则扩展至所有人类(儒家所谓“仁民”);至第三层则扩展至所有苍生(“爱物”)。这种爱不断延展,作为中国文化的精髓,其他文明难以模仿,“然则如佛之一切戒杀乎?亦不然也。”因为它也同样考虑到人的当下生存状态^⑥。由此,对动物生命的保护,只有在之前所提及的各项工作都已成功结束后才能展开,甚至在那时,这个工作也需以一系列工作进程作为基础。他首先想保护的动物是无尾猿,因为它们与人类有最近的亲缘关系。牛、马、狗、猫紧随其后,接着是鸟类,最后是鱼类以及其他一些“低等”物种,而植物,由于它们“无感知”,被排除在保护范围之外。同时,“素肉(artificial meat)”将被发明(这个技术,中国的佛教徒已经成功的使用了上百年),这样,人类不用杀生也能够继续享受肉的口感。康有为并没有简单的认为,如果这些计划得以切实贯彻,所有动物的生命就能够受到保护。这种洞见迫使他写下更多的一些字句,这些字句最终或者会被认为不过是所有乌托邦寓言中的套话,从不接受妥协,一次次的去努力实现理想,而理想最终却又被批评为毫无益处:

佛者号戒杀,而日杀生无数矣。昔者佛命阿难以取水,阿难言水有微生物,不当取而饮之,佛谓不见即可饮。……抑知佛虽不饮水而不能不吸气也,气有呼吸,即佛有杀生矣,吾不能遁於气外而不吸之,即安能仁於生物而不杀之乎!仁乎,仁乎,终不能尽,故孔子止远庖厨^⑦,生乎,生乎,终必有杀,故佛限於不见广己乎,己乎,生生无尽,道亦无益,惟其无尽,故以尽尽之^⑧。

在最后一章,康有为第一次概括了人类文明的发展,而后大胆地描绘了未来“大同”世界的美景。作家儒勒·凡尔纳(在当时,他的小说被大量翻译至中国,其中译者还包括梁启超等^⑤)经过奇妙想像勾勒的世界,与这个魔幻的世界在它们最奇妙的结构构成上有巧合之处。人们会居住在巨大的、公有的建筑物内。旅馆中有上万间装配空调的客房,还有按摩师提供的服务。大量的交通工具使得繁忙的公共交通成为可能,频繁的流动将成为新时代人的特征,从而告别过去扎根一处、世代相传的生存状态。在大型汽车之外,还会有巨大的铁路和“可移动的房屋”(行室)、带有花园的豪华客轮,“飞船”和“飞屋”则在空中穿行。在一开始,主要的新建居住地将主要处于山顶,而后是漂流于水面,最后则是建造出空中房屋。所有的服务都将由机器完成,一切指令都可以通过电话传达。三维图像将被装饰于墙壁和所有人会行走或停留之地(甚至包括盥洗室和洗手间,康有为认为那里是重要的聚会场所),伴有轻柔的音乐,令人和平清静。随着时间的推移,食品将会发展为强化的流体食品,因为这样的食品更有宜于健康和长寿。食品中还会加入无害的毒品,其作用类似于大麻和酒类。服饰有各样颜色——除了表明荣誉的徽章之外——颜色并不用以区分等级与性别。所有人每天都可以在带有香味的水中洗几次澡,脱去体毛(能够看到这仿佛是对道教以“落发”为不朽的回归^⑥,同时也让人联想起佛教和尚的“落发为僧”)。每天的身体检查,使得疾病最终彻底消失。只有因为年迈而产生的疾病需要他人照顾,而人类的平均寿命也将会达到一二百岁,甚至到最后达到上千岁。西方的宗教,尤其是伊斯兰教和基督教,将被遗忘。伊斯兰的被遗忘,主要是因为它严酷的社会等级秩序。基督教则是因为其道德包含亲爱邻里、远离罪恶,这些在将来都可能成为问题。而他们对基督的信仰,最终需转化为对法律以及自然的信仰。儒家思想中《礼运》章节所包含的“三代(Three Ages)”思想仍会保持它的有效性,但这些思想也最终会在它们所追求的目标完全达到之时消失^⑦。

在《大同书》最后的一章中,康有为细微地将注意力从略显幼稚的那些“大同”旗帜下对外在条件的描述中转移了出来,进入了一个新的

主题：“去苦界至极乐”。这一章中包含了世界视角，是对一个全新世界的信仰。康有为将对这一章的论述限制在数句话中，并没有长篇宏论，而仅仅提供了一些细微的线索。在最后，他提及“吾别有书”，将涉及一些神秘话题。很明显的是，他并没有希望这个“无宗教之界”只有一体，而是仍然包含有三个发展阶段：第一阶段包括道教的复兴，自葛洪的炼丹术开始，其中包括神奇的“起死回生”^⑨之术，至此生死之境已经被超越。第二阶段中，有佛教的重生，不仅能超越生死，还能“出乎世间”。至于最高的精神境界，则只有通过最后阶段的努力方可达到：

盖大同者世间法之极，而仙学者长生不死尤世间法之极也， 326
佛学者不生不灭，不离乎世而出乎世间，尤出乎大同之外也。至是则去乎人境而入乎仙、佛之境，于是仙、佛之学方始矣。仙学太粗，其微言奥理无多，令人醉心者有限；若佛学之博大精微，至于言语道断，心行路绝，虽有圣哲无所措手，其所包容尤为深远。况又有三圣五明之妙术，神通运用，更为灵奇。故大同之后，始为仙学，后为佛学，下智为仙学，上智为佛学。仙、佛之后则为天游之学矣，吾有别书^⑩。

所谓关于“天游之学”的“别书”最为奇妙，但仍然可以看出是流行科学、哲学与宗教思想的复合。这是对儒家仁学的绝望（或者是无意识的）尝试，将人视为万物的尺度，而之前科学已经证明，人不过是偶然出现于自然界的生灵，与其他万物相互关联构成这个世界，并无特别之处。实际上，这本书康有为早在1884—1885年，当他还在26岁左右时就已经开始构思。但直至1924—1925年，即他去世前两年，才完成这部作品，定名为《诸天讲》。此时，他已经转而梦回他的少年时代^⑪。此书透露出所受的很多影响。佛教，作为“天游之学”的前奏，在康有为政治失败后的思想体系中与空想主义一起成为他的思想特征。更重要的是他在1880年以后转而对天文学的强烈关注。借助望远镜，他对星空进行了数年的观察，学习了珀西瓦尔·罗威（Percival Lowell, 1855—1916年）关于火星上可能有人类生存的理论，并可能了

解 1804 年热气球飞跃巴黎上空的事件^⑨。有一首诗,有可能就是他在得知此事后所作,部分相关涉及主题可以说明这点:

诸天世界多乐土,一星一界何殷繁;
诸天亿仞曾历尽,无欣无厌随所便;
不忍之心发难灭,再入地狱救斯民;
特来世间寻烦恼,不愿天上作神仙^⑩。

佛教的影响,使康有为将救治这个世界置于个人成败之外。除此之外,这部作品还可以被视为《楚辞》(尤其是在骈体结构的作品当中)中萨满教歌谣的回声。在那里,飞翔第一次成为主题,屈原和所有其他精神上的后嗣也都飞升天堂,成为不朽^⑪。但是,康有为最具有决定性的进步,是他令人吃惊地在导言中引入了精确的天文科学,这是
327 将现代与西方科学的元素作为补充加入了属于传统中国的领域。由于中国精神经常是在经过对天空与天界的想像后回到坚实的大地,它又一次在康有为的“天游之学”中成了令人惊讶的元素。中国知识界,包括他的追随者,都关注于这个适于 20 世纪的学问。青年康有为成为 1898 年百日维新的英雄,他的《大同书》也被热情地阅读(包括他死前出现的少量章节,涉及人向天空以及其他星球的旅行)^⑫,没有人知道应当如何应对这些想法,尽管 1926 年康有为专门建立了一个研究院,致力于传播这些知识。也仅仅到了最近几年,东、西方学者才开始对他们有所了解。

或许是由于他过多的宗教许诺,而不是他对科学知识的缺乏,阻碍了康有为拯救世界计划的最后成功。因为事实上,他并未让宗教从属于科学,而是恰恰相反,让科学从属于宗教,更为严重的是他甚至还说:“所有宗教的教主,都出生于古代,那时望远镜还不存在;所有他们涉及天的格言,则总是充满错误。”^⑬实际上,甚至当他写作《诸天讲》之前,他就已经预言,宗教问题最终将因科学的进步迎刃而解:

自哥白尼出,知地为日之游星,而自古一天地之说破……诸

星如此之多,如此之大,而地球渺乎小矣,况一国一家乎?……故一通天文而诸教皆破。穷理格物之极,有无限之权,无限之乐……一家一身之忧患,何足言哉⑤?

在“诸天讲”中,“哥白尼的转折点”成了直接基础,而地球自身,则成了无数诸天中的一部分:

生存竞争,弱肉强食。故诸教主哀而拯救之,矫托上天神道设教,悚以末日地狱,引以极乐天国,导以六道轮回,诱以净土天堂。皆比抚慰众生之心,振拔群萌之魂……以去其烦恼,除其苦患,以至极乐而已。然裹饭以待饿夫,施药以救病者,终未得当焉,以诸教主未知吾地为天上之星,吾人为天上之人,则所发之药未必对症也。……吾人夕而仰望天河恒星,其光灿灿,然又仰望土、木、火、金、水与月之清光,灿灿然,谓之天上,瞻仰羡慕。若彼诸星有人者,则为天上人……岂知诸星之人物,仰视吾地星,亦见其光棱照耀……犹若吾地星之仰视诸星也……故吾人生于地星上,为星中之物,即为天上之人,吾十六万万人,皆为天人。吾人即自知为天上这人……终日欢喜极乐⑥。

但是,他的“天游之学”究竟实际上所指为何,或者远离地球如何成为可能,都将成为康有为自己保守的秘密,尽管他留存有包括十五卷之长的鸿篇巨制《诸天讲》。阅读包括我们上文引述的这本书的主要部分,我们会有这样的印象:在他心目中的“天游”或许更重要的是精神的游历,而非真正向星空的飞翔。而他在其他地方也对光速有过冥想⑦,这表明他同样考虑过真实的星际旅行。无论如何,他的想像力也远超于此。在他书的一章中,他列举了天有240层,分不同的群顺序排列,而每一层又包含了亿兆个天。⑧在对数字的真正陶醉中,佛教画而中的世界与天堂,使中国人又一次打碎了时间与空间的限制。这种经验,早在1500年以前中国首次与佛教接触时就已曾经有过⑨。当我们考虑到几百年以来,新儒家已经将世界的时空视野缩得越来越

短小,我们就不难理解这种情况何以发生了。他所使用的术语部分来自佛教与道教用语,部分来自他自己的想像,而那些巨大的形象则或许来自于当时流行的科学论述^⑧。但尽管康有为对飞翔进行了非常深入的论述,他对天空与星际的描述还是受到了限制。“星际旅行”使我们明白,“天游之学”作为人类在科学领域内的基本发现并非出于偶然。而且,不管它们的幸福概念比地球上的概念高级多少,也并没有发现宇宙中存在确实的幸福之地。

康有为借此思想,从中国思想史中的诸多伟大思想家中脱颖而出,以“游”(航行)^⑨的理念,成为异于关注现世生活的儒家思想者中的另类。作为不受约束的移动方式的象征(“游”的第二重意思,是“游泳”的游),事实上,“游”本身也同时成了自由的象征。也只有从这个方向,我们才能够理解“大同世界”中所描述的人类奇妙的定居方式。开始主要是“大旅社”,随后逐渐演变为“行室”,而至最后则为“飞室”。
329 他们看似在寻找天堂或天国,但所有这些,不过是道家“游仙不朽”梦想的新变种,因为他们在自己体内已经找到了天堂,可以不受阻碍变幻莫测地穿行于山川闹市,或出没于海中仙岛、紫色祥云,继而神奇地遁而不见。神秘的“距离”使他们无处不在,这并非因为他们居无常所,而是因为他们居住之地便是他们自己的肉身。康有为在《诸天讲》中加入的一段诗歌,仅仅被他在“天游学院”中的部分追随者阅读,当时已是他生命的最后两年,他将自己的全部心力放在游仙的抒情诗歌之中^⑩,即使他所飞向的空中花园不再是西王母的宫殿或蓬莱仙岛,而是仙女座星云:

霞云天诗

我所思兮霞云天,中有百亿之星团,绿光紫焰各荧然,烂烂绶云照大圆。吾银河天星日二万万,只为一部局之星躔,如银河天者十六万,各为乡县分属焉。位吾银河之两极,邈邈远极隔不连,团各大日生小日,各为一天相旋……葵美须亚五一号,直径三十万光年。实生大日之大日,吾日之祖不统此。霞云天,苍苍无极亦可当,仰观叹息庶游仙^⑪。

第三节 理想混乱的时代

东西方冲突之间的乌托邦

哲人康有为被称为“满清近代以来最重要的思想家”^⑨,而且他也无可争议地是中国复杂的“乌托邦”思想史中最具权威性的人物。如同一个聚光镜一般,古老中国光辉的政治宗教思想集中体现在他的人格当中,而且经过全新科学思想的折射后,其思想传播影响至今仍然不减。诚然,在他的一生中,康有为一次又一次地与他所处的时代拉开了距离,开始是与政治现实,随后则是与整个他生存的世界。可以肯定的是,他会逐渐感觉到自己跟不上时代的步伐,因为他是如此经常地被从神话之中拉回到现实生活之中,又因自己的多愁善感而遭受痛苦。但是,如果我们把批判的视角放在新与旧交替的关节点上,我们就必须承认,对于那些曾经阅读他的著作的人来说,他影响了几乎所有中国现代观念的形成。而这种影响力时有下降,其一是由于康有为对君主制的拥护(这只不过证明了他是儒家意义上的“忠臣”,却又未能成功实践自己的理念,“忠”在他主要政治生涯中已成了先入之见)。第二个原因,则是他思想中明显的幼稚成分。而这种天真,以及不可动摇的中国式的乐观,又显示出惊人的巨大内在力量。这种品质,构成了中国当代思想的魅力。对于世界问题坦诚却未能完全显示其复杂性的观点,给人的第一印象是其缺乏足够的智慧。它或许是智慧的最高完美。我们不得不提出这样的疑问:如果康有为抒情的“天游之学”为中国带来的不仅仅是文学上的复苏,中国是否会在迄今为

止争夺生存空间的斗争中,表现的更加积极。

但是,康有为并非第一个在本世纪初*试图描绘并由此规划未来的中国哲学家。当时有一种近乎狂热的氛围,各种科学与学说的流派迅猛发展,甚至身份业余的学者,都试图给这个国家进行规划诊断。其中就有 20 世纪中叶的学究、政客、新闻记者刘仁航(生于 1885 年)^⑨。这个在西方并不为人所知、在东方也已被人遗忘的角色,也写出了他的与康有为极为相近的救世方略。他还太年轻,与他的后继者并没有“代”的差距,只有年龄的差别。如同他那个时代大多数的知识分子,他在日本学习(当时,日本与美国同为所有中国革命者和现代主义者朝圣的麦加),由此同时兼通日文和英文。当大量的西方文学作品还没有到达中国的时候(它们中的部分,甚至在今天也仍然没有到达中国)^⑩,已经有大量的作品被译成了日文。与不懂任何外语,仍然持有儒家仁学思想,并且在君权为纲的背景下思考的康有为相比,刘仁航在还是孩童的时候,便已经处于新时代了。经过数次并不成功的尝试,满清王朝还是在 1911 年被赶下了王位,由共和政体取而代之。然而,权力迅速落入具有影响力的各省级军阀手中,随即中国进入了长期的军阀混战,直至 1927 年蒋介石的胜利。这种动荡是时代的错误,它仿佛又在重复着中国政治当中的古老模式:军阀混战的岁月横亘于两个朝代的更替之间。这就是刘仁航所身处的生活、工作环境。从 1924 年开始,他成为上海《中国新闻日报》的主编,并开始《禅与健康》一书的写作和一篇美国关于瑜伽术论述的翻译。继而,他开始了他的主要著作《东方大同学案》的写作。

这本书于 1926 年出版,这是个值得注意的日子,因为它比康有为《大同书》完整本的出版整整早了九年。因为若不是梁启超的证言,中国知识界有可能会认为康有为在他死前一年所增删的《大同书》手稿,包括那些未刊行的部分,使用了刘仁航书中的材料^⑪。当我们看到刘仁航书的出版社(“乐天书广”)的出版说明时,在乌托邦思想中还有一

* 所指为 20 世纪。——译者注

个有趣的高潮。书中包括东西方关于乌托邦思想的诗歌的对比,两本关于克鲁泡特金*、一本关于苏格拉底。这两种分组同样表明,相比20世纪初康有为写作他著作的年代,在近20年中,有更多的西方“乌托邦”思想进入中国思想界的视野。当时颇有些狂热的气氛,使得人们相信:随着西方技术突然间的涌入,那些曾经在相当长一段时间内被当作不可能的事情,有了发生的可能,西方(也包括日本)被视为无穷无尽的资源,在那里,乌托邦已经实现。那是半神秘半宗教的境界,部分的社会主义和革命思想已经被悄然唤醒。兴奋与积极的心态同时存在。无论如何,刘仁航在他的参考书目中列出了一系列英文或译为日文的书目,从柏拉图的《理想国》、托马斯·莫尔的《乌托邦》到尼采、克鲁泡特金、罗素等人的著作,以及赫兹勒(J. O. Hertzler)所著的《乌托邦思想史》(*History of Utopian Thought*)^⑥。这些广泛的知识,同样能够帮助他基于以下目录和年表,在他的书中对乌托邦思想进行分类:1) 神话:佛教,旧约述古代伊甸园,圣西门派,托尔斯泰;2) 幻想派:老子,庄子,列子,屈原,印度九十六外道,希腊的芝诺(Zeno)所创的斯多葛哲学;3) 力食派:古代的巢父许由,农家,东晋陶潜,清颜元习斋;4) 社会主义新国家派:此派以孔孟为完全代表;5) 男女平权新国家派:苏格拉底,柏拉图,托马斯·莫尔(Thomas More),培根(Francis Bacon)的新大西洋(New Atlantic),托马斯·克奔拉(Campanella)的“太阳之城”和何林通(James Harrington)的大洋洲(Oceana);6) 近世乌托邦派:莫里(Monelly),巴比夫(Babeof),圣西门(Saint Simon),孚利亚**(Fourier),克比弟(Cabet),卜仑克(Blanc),欧文(Owen);7) 新乌托邦派:白雷马(Belbamy)的“向后看”(Looking Backward),喜而克的“自由地”(Freeland),威尔士(Wells)的“新乌托邦”(Modern Utopia)^⑦。

刘肯定部分地受到了他名单中所列思想家们的影响,尽管或许他

* 克鲁泡特金,1842—1921年,俄国地理学家、无政府主义者。——译者注

** 即傅立叶。此处所用译名,直接参照了刘仁航《东方大同学案》,部分译名与今日习惯并不符合,特此注明。——译者注

并未通读其中大部分作家,而是仅仅通过赫兹勒(J. O. Herzler)的著作对那些思想有所了解。但是,他主要的并非致力于写一部关于所有乌托邦思想概要,而是整理出一套适易于东方的乌托邦系统——这部书的书名,已经对这一点有所暗示,尽管他在书中认为这套系统对于西方同样适用。根据他的描述,正是由于他一次奇怪的梦境,在这个梦中,一个神秘人跟他讲了一段高深莫测、难以解读、类似于童谣^⑨的话,引导他建立一个联合三种世界观的体系:中国的思想,包括儒家、道家、享乐主义者以及墨家思想的融合;佛教思想;以及基督教思想。这个出发点,同样决定了这本书将被分为六个部分,并且更进一步决定了整本书的内容。比康有为更进一步,刘仁航并不希望建立一套仅仅是空想的系统,而是希望首先对现存的三种思想体系进行研究,并通过他作为学者和记者所收集到的大量现代发展事例,去检验这三种思想现实执行的可能。由于这种程序上的考虑,这本书转向一种令人迷惑但又充满趣味的,对各种各样信息的攫取。它的中心,即最重要的部分,是《新大同书六纲》^⑩(根据刘仁航附带的注释可知,这一部分仍然是以分开的章节来表现)。刘仁航认为,每一个三种现存的世界观,都只是未来“大同”天堂的一部分。因此,只有通过它们不同理念的结合,它的本来面目才能整体的得到体现。下面所附的列表,是书中诸多表格之一,并置了“新”、“旧”大同世界观的对立特征:

333

古 论	新 论
大同退化	大同进化
初民公产、重精神	科学世界兼重物质
讲复古	兼讲进化
重朴素、轻机器	兼尚机器、美术
重自然道德、近动物社会	重新群道德、亦近动物社会
寒带热带民族	将来理想国
老庄耶托氏主之	克氏、穆丽氏罗素等为代表 ^⑪

刘仁航的观点是,如果缺乏适当的中间环节,“新大同”与“旧大同”一样不具备实现的可能。这一点,康有为也同样认同。刘仁航规定了六个阶段,即六个世界,相互促进发展,但对每个“世界”所需的时间并未详细说明。遵循这六个世界,人类将逐渐被带往超自然的乐土:1. 物质世界。用充分科学,发明新物质,完全征服水陆空自然界。2. 新人种世界。用优生学,配合优美男女,择良去劣。3. 坤化世界。抑男权,更建新母性文化,方能根本断杀机。4. 美艺世界。大奖励美 334 术成为美世界,成乐变化天境界。5. 诸天物质交通世界。用科学与各星球交通,一如昔之辟新美洲然。6. 即身实现仙佛世界,即真正仙佛世界。人皆即成仙佛,与十方交通^⑨。

尽管,他的这个计划与康有为达到大同社会理想的计划有着无可争议的相似之处,但这个计划中仍然包含了一些超越康有为思想的元素,并在一些地方表述的更加精确。比如说,“与各星球交通”,在他看来已经不再仅仅介于现实与想像之间,而是通过科学可以达到的了。女性的角色,在某种程度上也已有所不同。与平时所讲的男女平等不同,我们现在在天堂的入口处,要先建立起“新母性文化”,人类借此回到他的本初状态。基于这种刘仁航所认定的母系社会的正当性,他在随后的部分对此问题投入了相当的关注。他很明显地将这个人类重归母性文化的阶段,当作自己最独创的发现。甚至他对“新人类”^⑩的阐释,也都主要的集中在这个问题上。然而,他的对人类遗传学残酷的甚至到支持安乐死的主张,与这种“坤化世界”的主张似乎颇有抵触。柏拉图、达尔文、尼采以及海克尔*,都被引用来做为这种主张的支持者。他从这些人的著述中引用只言片语,综和起来形成一个整体,作为支撑自己这种主张的理论依据。一般而言,刘仁航的观点较康有为的观点更为欧化,尽管他曾经希望建立的,是一条通往幸福的“东方”道路。他这本书的计划使他必须细致地讨论许多东方古老的乌托邦、天堂和理想世界的概念,然而,从下面附表我们能够看出,他

* 海克尔, Haeckel, Ernst Heinrich, 1834—1919, 德国生物学家。——译者注

的“新”的“大同世界”，更多地受到了西方而非传统东方思想的影响。简单化地说，他这本书中所有的新观点都几乎来自西方。刘仁航自己对这一点非常清楚。因此，他在一张特殊的表中，将东西方观点进行并置对比。这张表的重要性在于，它集合了当时所有对比东西方文化异同的列表，其中内容在中国和美国都为人认可。它的突出性同时还在于，它使得亚洲、中国式的理想世界概念的轮廓在与其对立面西方的严格对立中形成。换句话说，如果将刘仁航的这个系统的两个部分分开，单单中国或东方的理想世界也很难实现（西方的理想，如果单独发展，其实现也同样不可能）。真正的拯救，或许只有当两个半球的特征联合在一起，其对立面（见下表）相互一致时才能来到：

亚化欧化学系异点表

335

亚化(中国)

欧化(列国)

用中。	用极。
尚柔文。	尚武力。
用天产人力，动物力。	用机器。
学术贵统一。	政治学术贵独立，
伦理重家族。	伦理重个性。
历史上以统一为常。	历史上以分裂为常。
文字一统。	文字语言十余种。
种族同化而界线轻。	种族界严，
地理上海岸线短	海岸线长
好古，主退化	尚新，主进化，
如老人。	如少壮年。
如僧	如侠。
喜静，恶动，怕事。	喜动，恶静，喜风波冒险。
长衣好让。	胡服，短后，好争。
口常讲道德。	手常持杖。
如中落世家。	如新发户。

不明生计,交际。

乡愿。

不出门户。

因好让而弃权利,故专制出。

因苟安故旧,阅历之言常验。

忍辱惯而天命、星象、

卜筮、出家盛。

贵消其愤于内。

因内消故精神学盛。

多蔬食素淡。

多暇而失之懒惰。

地理则大陆交通不便。

贵寡欲,知足而尚简朴。

以道德刻苦精神为文明。

尚教化仁义。

多空想假定之谬说缺乏科学知识。

多圣贤,亦多伪君子。

以文弱为文明。

似红楼梦家庭。红楼梦为代表。

好吃鸦片烟。

拘泥礼文形式。

小说结果多终于仙佛。

以寂灭空幻为解脱。

女性,贵阴柔,贵母雌。

坤以成之,故为后军而成就。

精于营财,治家,交际。

强盗。

好远略。

因互争而人权明,倾向平等。 336

因冒险故,新成功之例常有。

人权明而男女平权,贫富均等,

上下革命兴

贵泄其愤于外。

因外泄,故法律、物质学盛。

多肉食腥膻。

多忙以炼其身心。

滨海则交际频数。

贵欲望,贪多务得,而尚华饰。

以肉体享受物质为文明。

尚智力权利。

多分科精析试验,而不能圆成。

多豪强,亦多真强盗。 337

以强暴为文明。

似水浒。

好饮酒决斗。

务实质适用。

小说结果多自杀。

以痛快壮烈为解脱。

男性,贵阳刚,雄健。

乾以进之,故为先锋而破坏^②。

这种列表的比较,再清楚不过地体现了康有为与刘仁航的乌托邦思想中,关于“新”的“大同世界”兴趣与理念的不同。对于康有为而言,“天下”的概念——既指中华帝国,同时也指整个世界——仍然是

神圣、未曾亵渎的。在他的计划中,中国的解放毫无疑问地与是整个世界的解放相一致。因为无论西方的技术多么的强大,这个“中央帝国”仍然会将自己视为整个人类的代表。而另一方面,在刘仁航的观念中,中国面临的最大问题不再是如何拯救整个世界,而是如何拯救自己。中国不得不正视这样的事实:它只是这个世界中诸多国家中的一员。中国不再站在人类文明的最前端,而是落在了最后。更为残酷的是,相对于世界其他国家而言,中国对于这种拯救的要求更加迫切。刘仁航这种兼顾东方与西方,对理想世界理性、温和的重新建构,源于

338 他对诗意的中国文化的热爱和对强力的西方技术文化的羡慕这两种情感间痛苦的斗争。

或许是由于后继无人,刘仁航的“新人同”计划最终没有引起人们的兴趣,并且很快被彻底遗忘。然而,它却体现了一个不可否认的事实:通过与西方的暴力冲突,中国的知识阶层已经深深地受到了西方的影响。刘仁航试图通过对中西方文化的混合解决中国的这种境遇。但这种尝试却有其深刻的内在矛盾。尽管他的思想在中国乌托邦思想发展史上具有重要位置,他的思想仍然只是中国知识界自 1870 年以来持续的整个复杂争论中一个层面,而这些问题,直至今日仍然没能被很好地解决。我们只有将这个问题的研究继续深入,寻找更多的细节,才能够明白上文刘仁航列表中那种将中西方文化并列比较的主题,在中国近代思想史中如此盛行的意义。

“内”与“外”、“知”与“行”的两极之间

最终,到了 19 世纪最后一年的开始,中国开始逐渐认识到它所身处的困境,而这种困境也是所有非西方国家,或者说不发达国家共同面临的。其产生的后果,不仅仅是中国与西方的冲突所导致的中国中心世界观的瓦解,而且还是由于这种世界观消失,随后产生的民族主义——这种民族主义在中国人与蒙古人斗争的历史中就已经开始奠定了它的基础,并且产生了两种不同、对立并且相互排斥的路线。一

方面,民族主义要求保护中国传统,对抗突然闯入的西方文明。另一方面,它又表明,只有通过对西方文明(至少是在技术领域)的学习,对传统中国的保护才有可能成功。在对这一难题解决的绝望尝试中,中国思想中一种古老的两分法思想突然重新浮出水面,即,知与行的对立——这种中国人经常经历的痛苦的分裂,可以在几乎中国所有改善世界的思想体系中得到确认。这一问题初看去似乎显得陈腐,然而它确实触及了不同时代不同中心主题的关键,同时也是理想者、理想社会以及理想世界所面临的当务之急。因为中国思想几乎很少被视为仅仅建立了一套思想系统。这种实用主义经常被迫正视它的如何执行,这样就在乌托邦的基础上增添了历史的维度。正是在这种方式上,我们必须区分理解对于不同“阶段”有缺陷的现实和理想未来的描述,就如同我们从康有为的“三个境层”和刘仁航的“六个阶段”中所发现的那样。他们体现了从现实到超越,从当下到永恒的步骤,如同一架直通向天空的天梯,为人指引方向。无数的早期中国哲人,尤其是不同风格的诸多儒家哲人,都曾为这个问题困惑。他们最为明显地体现了中国思想中“实际”的一面,不同于佛家、道家,他们不会轻蔑地断绝与现世社会的关联;而同时,他们却也不愿意轻易地放弃纯粹的想像,而佛家与道家正是将这种纯粹的想像视为自己的家园。儒家的主要目标,是弥合知与行之间的裂隙,使它们更加和谐,减少对立。尽管有时知与行两极会在相互耗损中消失,但同样也会相互促进彼此的发展。最终,它们会引向更为基础、深层的对立——“内”与“外”的对立^⑨。

339

如果我们对所有这些核心的,成对出现的概念做一个梳理,能够看到以下图表中的结果:

内	外
人的自然属性(行)	规范后的行动(为)
自然	文化
自发性,生命	秩序,律法

简易、朴素(质)	文雅,精巧(文)
非时间性的	历史性的
顿悟	渐悟,学习
回归本我,静	活跃,动
自我,个体	社会
知识(知)	行为(行)
理念“乌托邦”	现实
(结构的)规则(理)	气(气)
理念,名称(名)	现实,实在(实)
德行(德)	力量(威),才干(才)
340 忠诚、忠心	改变、适应
本质(体)	行为方式,运用,实践(用)*

如果曾经发生在中国的,关于人应当遵循何种理念的争论考虑到了上述观点的话,我们会发现,孟子与荀子那场关于人性“自然地”^⑧本善抑或本恶的争论,与佛教中的“渐悟”与“顿悟”^⑨之争,新儒家的“理”、“气”^⑩之争有惊人的相似之处。这些许多概念的产生,部分源于它们之间的对立性,即使经过了详细的阐释(比如佛教中“渐悟”与“顿悟”的对立),而这种对立性更大程度上纯粹是形式的不同,这种不同在经过内容的充实后更加明显。另外,这些对立综合会有多种变化,因为它们才是实际的目的,这是因为,无论“内”还是“外”,都最终不过是一个事物的两面,为此事物自身所固有。思想史上的争论经常在如下两种形式之间游移:要么对对方的矛盾完全持否定态度;要么宣称,对方的观点实际上被包容在自己的观点之内。这两种态度,否定或者平等对待,都只不过是一种隐晦的评价,因为采取这些立场的思想家

* 翻译为原文英语的直译,未转化为中文表达的地道语汇,是为读者能够借此略微了解西方人如何通过他们的语言认识 and 了解中国文化,并且能够体味这种了解与中文(或更准确的说是古代汉语)表达上的细微差异。原文中部分名词随后附有拼音,如“行”、“为”、“质”、“文”等,则转为汉语专有名词。——译者注

们,不管他们有意还是无意,实际上都隐藏了自己的真实立场。

他们愿意将自己理论的适用性向对方延伸多远,经常能够向我们展示对立双方的真实立场。以“知/行”这一对概念为例,我们能够注意到孟子对“诚”的赞扬,对他来说,在于知与行的相互协调^⑨。而王守仁——一位相信经由自身便能获得所有知识的哲学家——则直接宣称“知是行之始,行是知之终”^⑩。以上两位哲学家,都侧重于强调“内”的修为。与之相对立的是思想家荀子,尽管他仍然(如果以坦白表达出自己的思想为条件限制的话)强调“知”的重要性,他说:“不闻不若闻之,闻之不若见之,见之不若知这,知之不若行之。”^⑪因为,“知”有可能进而延伸至“行”,并由此涉及理论知识、实际经验、宗教信仰,甚至于最终引导出“行”的意愿。相反地,有部分人相信“行”包含了所有“知”的可能领域:所有的思想、创见、决断,最终只不过是“头脑的行为”^⑫决定。

但是,最有意思的分歧,出现于对这种成对的对立观念的建构。概念的双方本来独立存在,而本来中立的两种观念一旦被置于价值对立的两个组群之中,它们就突然会显出一种新的色彩。当这种秘密引入的对立观念双方价值并不相同,由此两边的天平倾斜时(这种结果通常是有意为之),这种情况就尤其真实。较早的例证,有孟子对“天(天性)”/“习(习性)”这一对观念的划分,其中便已包含“好”与“坏”(在社会层面上)的区分。荀子对此作了相反的论证,这个反驳使知识界意识到了“内/外”二分法。另一个完全不同的,但在结构上相近似的例证,是5世纪由谢灵运居士*引介的中/西(或印度)方思想地“渐”与“顿”这一对概念的阐明(具有完全的合法性和自然性)^⑬。第三个例证,是互为矛盾的“难”(由此便更具价值)/“易”,一位大臣引用儒家经典文献《尚书》,便有“知易行难”^⑭的说法。

341

* 原文为 monk Hsieh Ling-yun。谢灵运(385—433),为南朝刘宋诗人。早年信奉佛道,曾注释过《金刚般若经》,润饰过《大般涅槃经》,有《辨宗论》为其阐释顿悟的哲学名篇。但这些并不能表明谢灵运曾出家为僧。严格地讲,说谢灵运是居士更为合理。——译者注

正是曾经的(而且某种程度上延续至今)对这三种典型古老的成对观念的阐释,主导了20世纪中国思想界的冲突。如果说“中”/“西”的冲突,在谢灵运所处的时代还不过仅仅处在边缘的话,现在,它已经是摆在中国思想界面前的一个紧迫的中心问题了——现在所面对的,不是遥远的、消极的印度,而是现代化的、处于积极状态的西方。仅仅有一对伴生的概念与之紧密相连,那便有“古老”与“现代”的对立。我们只需把刘仁航的书关于“古老”与“新大同”部分以及用我们上文中的“内”/“外”列表所显示的中国与西方的文化差别相对照,就能够看出此处接合并构成两相对照的两个方面原本是互相独立存在的。但是,刘的列表所列出的主题,在现代中国,只是持久并且不断更换主题的论争中的一个瞬间阶段,这种论争的参与者,不仅仅包括了当时的所有哲学家,甚至还包括了当时所有的政治家(尽管在当时,人们往往身兼哲学家与政治家两种身份)。而且经常的,当他们在观念的狂流中不能足够迅速地改变自己的思路时,他们就如同胡适讽刺康有为那样“从洪水猛兽一般的维新党,变成老古董了”^④。

342 第一个明确提出两分思想,建议以“中体西用”(以中国的世界观作为本质“体”,以西方的技术作为应用“用”)救中国于危亡的是学者、政治家、总督张之洞(1837—1909年)。自世纪的转折以来,他的影响已经极为巨大。^⑤在1898年,他出版了他的《劝学篇》一书^⑥。此书分为两个部分,第一部分以儒教的革命为目标,第二部分则主要为中国的西方化提出一些深远建议(如国外旅行、技术学校、翻译西文书籍、发展报业印刷、修建铁路以及其他类似事宜)。这本书很快便被改革者们热情地接受,当作继康有为1898年变法之后的指南,他们希望这本书,能够有助于所有传统主义者和改革者。但是,百日维新在暴力中失败之后,张之洞突然并且示范性地与改革者们分道扬镳,甚至给保守派的首领慈禧皇太后发电报,要求处决“革命党”的主要人物。部分的革命党被处以死刑(如“戊戌六君子”)^⑦。这些行动的目标是矛盾的,这么说,因为它揭示了张之洞的方案——将“旧中国”与“现代西方”的复杂极端矛盾转而化解为“内”与“外”的矛盾——是不诚恳并且做作的,因为,它们两者缺乏共同的基础。如同每一个折衷方案的提

倡者,张之洞受到了来自两方面的敌意,尽管他的理论模型的确很大程度上刺激了讨论、明晰了问题。他尝试着阐释关于传统的、“精神的”中国与现代的、“技术的”西方的对立,这引起了普遍的愤怒,现在,对比法开始清晰地进入人们的视野。

那些相信^②仅凭借中国传统,便足以满足未来中国甚至于整个世界内、外需求的人被分成了两个阵营。有康有为和他的信奉者、先驱廖平(1852—1932年^③),希望能够从儒家文化(今文经学学派)中发掘出动力的成分,为一个甚至现代的、技术化的世界提供独立的意识形态基础,以此使“中国”仍然得以继续。这项工作的完成需要一场“革新”;在1901年,梁启超明确地称康有为是“儒教的马丁·路德”^④。这个团体认为自己与较康有为更为顽固的极端保守派也处于对抗。他们同时认为,“中国”在任何可以想像的文化中,不管“内”或“外方”任何方面,都应当是一个决定性的因素。不仅如此,他们还反对任何通过引入西方思想处理传统教条的方法,对于这一点,康有为以及他的追随者在无数场合无疑会感到心虚,他们的教条涉及范围更加宽泛,但在细节上却又不尽相同。这个团体的部分成员,是受过高等儒家教育的学者,如吴仁(音,wo-jen,卒于1871年),蒙古族人,与康有为一样,也同样发现了在早期中国历史中,“西方”模式思想动力的轨迹。但是,他所得出的结论却与康有为的结论正好相反。他感到,在相当早的一个时间之前,中国已经非常有意识地抛弃了这条危险的道路,而现在则又被错误地建议回到这条老路上来,这就相当于再犯一个曾经被避免的错误^⑤。在一个更低的层次上,这个团体同样包括了大量的秘密社会的成员,既有佛道信仰者,也包括一些民族主义者,这些人,远离他们所处的20世纪,仍然梦想着回到充满魔力的花园、金山、银山和米面堆如山高的天堂^⑥。以仇外和对抗西方为标志,这些团体联合为拳党(义和拳),由围绕在仇外亲王载奕周围的私党支持甚至掌控,而载奕同时也是慈禧皇太后的心腹。他们天真地相信,即使是西方的炮火,也不会伤害到他们,这些反抗,可以被视为他们的顽固信仰不可避免破产的标志^⑦。

这样一个由哲学家、政治家和世俗领袖组成的松散联盟,试图

在现代世界中保持中国文化的中心地位。如同被我们反复提到的学者冯友兰^⑤,这些人开始为中国历史上最具天才的人物排序。这主要是因为,除非接受和应对来自西方的挑战,而不是简单地像前辈那样将自己封闭起来,他们就不能完成自己的使命。这种思潮的反作用直到相当晚的时间才开始发展。这种彻底根除自身文化传统中的“体”,为了融入新的、现代化的世界,而放弃对“中央之国”的不切实际的遐想的要求是如此巨大和令人震惊,以至于甚至所有激进的改革者,这些直接或间接来自康有为学派的人,在做出最后决断之前都经过了长时间的犹豫。突然间发现自己身处世界边缘,令人沮丧;而在经过了将近四千年的辉煌之后再从头开始,更令人耻辱;这就如同要让一个已经年迈的长者,从字母表开始从头学起。在这条长长的征程还未开始、原先供奉的诸神还没有被扫下神坛之前,与自己的祖国保持一定的距离是必须的。当那些从日本、美国、欧洲归国的青年学子再次踏上他们祖国的土地时,他们突然感觉仿佛身处异邦。在强烈的民族羞辱感面前,其他一切羞耻都显得微不足道。因为他们的首要直接目标是驱逐满洲贵族的统治,当他们这一目标在1911年实现后,革命的运动第一次找不到自己真正的敌人。面对西方时的复杂的自卑情绪,在道德的层面更加巨大。在排除了最初几年所设想的,大胆地将西方道德移植至中国土壤之后,西方文明被这些改革者用以支持传统的中国儒家思想。但是,第一次世界大战导致了对整个西方道德的全面怀疑,这条道路难再走通。与此同时,十月革命的光辉,昭示着一个全新时代的来临。这两个事件的发生,为中国年轻知识分子在绝望中点燃了最后的希望,并且最终导致了五四文学革命^⑥的爆发(早在1916年,五四革命就已经初见端倪)。另一个相对较小的事件——凡尔赛条约中,将德国在中国东北的权利*转让给日本——导致了一次学生抗议,并最终演化为一场巨大的政治运动。他们以圣洁的愤怒宣称,“行”已变为了“难”,因为“知”的儒家已经引导着它的信奉者走入了迷

344

* 此处当为著者的知识性错误。当时,德国在中国的“权利”在山东。——译者注

途。这么说是错误的,正如荀子曾言,虚假的知识绝不是行动的准备,相反,它们是对行动有意地破坏。只有真正地、清晰地掌握西方的知识,才能够为中国的彻底翻身提供它所需的力量;而中国也才可以借此开始并且永远的摆脱西方枷锁的束缚。

五四运动可以被视为中国知识界的大面积剧烈崩塌。如同早在数年前便为这一发展铺垫了基础的梁启超,许多曾经陷入复杂而且不真实的“体”、“用”之争的中国青年知识分子,在此之后进行了迅速而且热情的转向。怀着狂热般的激情,他们坚决断然地打破了传统的价值体系。但是,除了这种对偶像的破坏之外,这批人很快便被证明,他们与那些相信中国传统遗产的保守主义者同样的脆弱。因为,即使“现实”在自然科学和技术方面毫无争议的是价值中立的,在这里真正危险的“体”仍然具有使人迷惑的多样性,更何况这种尝试,本来就来自于对西方文明的批发引进。很多大概可以被处理掉的使人恼怒的问题,被以西方化装扮的秘密途径转化了。理想主义者与唯物主义者的矛盾,唯意志论与具有西方印记的社团主义的争论替代了原来的“知”、“行”之争与“体”、“用”之争^⑥。此外,如果持久地被压制,认识到要使中国具有世界视野——完全由西方价值观构造——与从中国传统观念中剥离出现代世界理念一样没有希望,就必然会导致这些思想者的痛苦。许多原来狂热的追求者,现在已经深深陷入一种对传统文化的乡愁之中,在更加“中国”的阵营中,曾经神圣的“老”不再被视为一种侮辱,正如曾经从这个阵营中冲出、奔向现代阵营的学者,其所作所为不过源自一种希望能够实践的缺乏耐心的爱国情怀一样。

相对于这种色彩斑斓的背景,我们必须看到还有同样色彩斑斓的关于现代中国的理念处于不断发展之中。只有看到这一点,我们才能理解所有这些理念真正的意义和功能。但这些功能经常极为难以确定,因为许多概念并没有其内在逻辑,使它能够在直到康有为的中国寻找幸福的思想河流这一思想发展脉络中,寻找自己的定位。与稳固的接续不同,我们同时发现,在“乌托邦”思想萌芽中的,是一种沸腾的混乱:不受任何限制的折衷主义与受到尊崇的业余爱好者们,在短时间内集合了来自所有时间、所有地域的各类思想体系。在通往黑暗

- 345 现实的道路中,曾经闪亮的通往天堂的平静光辉也随之黯然失色。现在,在黑暗的地平线上随处出现的,是星星点点小束闪烁的火光,它们能够带来的,不是引导,而是迷惑。我们同样可以看到,在这些理念之中,存在某种主旨,它们显现的矛盾也只是外表上的不同。因为在整体上,在20世纪的第一个十年,中国曾经有过令人惊讶的表面的进步,由中世纪走向更为广阔的自由,尽管这种自由并非十分有序。在部分的改革者和革命者如刘仁航等人之中,仍然存在超脱尘世的关于天堂的古老概念。但这种观念已经模糊不清,仿佛在一条长路遥远的尽头,而这条长路的起点——那些能够被表达为政治纲要的部分——已经能够通向一个几乎切实的理念世界。

孙逸仙的综合法

中华民国的创建者孙中山(1866—1925年)^②,是理解1900—1930年这段时期中国的关键人物之一。这不仅仅是因为他个人创建了一套乌托邦理论——更为精确的说法,是他如何将许多不同的可以称之为“乌托邦”的理论接合在一起,形成自己的一套指导其坚强实践的理论。诚然,在他的一生中,他对自己的理论曾经做出了不断的修正,但这种修正同样也是具有象征性的。他在秘密社会仍然扮演重要角色的时代,组织了推翻满洲统治的国家革命。因为自己所提倡的“三民主义”不能得以执行,作为共和的第一位总统,他在短短三个月之后即放弃了这个职位。在他将死之时,他又将自己的全部希望寄托于共产主义世界革命和苏联。由于他的激进主张有渐进性和许多过渡阶段,直至今日,他仍然能被持有不同观点的中国人当作共同的代言人。“三民主义”^③作为他的政治理念,现在已经被阐释为相互不同的许多形态。而他自己对“三民主义”的定义如下:

何谓三民主义?即是民族、民权、民生三主义是也。民族主义,即世界人类各族平等,一种族绝不能为他种族所压制,如满人

入主中夏,垂二百六十余年,我汉族起而推翻之,是即民族革命主义是也。民权主义,即人人平等,同为一族,绝不能以少数人压制多数人。人人有天赋之人权,不能以君主而奴隶臣民也。民生主义,即贫富均等,不能以富者压制贫者是也。但民生主义,在前数十年,已有人行之者。其人为何?即洪秀全是。洪秀全建设太平天国,所有制度,当时所谓工人为国家管理,货物为国家所有,即完全经济革命主义,亦即俄国今日之均产主义^⑥。

346

正如最后一句话所表明的,这是他死前对自己“三民主义”的又一次定义,而之前他对三民主义进行详细阐发的时间为1922年。但“三民主义”的最初缘起,可以追溯到革命早期的1911年。这样,我们也就毫不奇怪孙中山的政治理念在翻译成西方文字时,何以有那么多不同的表述方式了。用“民族”、“民权”、“民生”是一种表达,用“民族主义”、“民主主义”、“社会主义”也同样是一种表达^⑦。1912年之后,孙中山被迫越来越远离政治的中心,因此,他也就越发需要对他的政治理念进行更为精练的表述,使之更容易为大众理解和接受。1918年,他出版了自己主要著作的第一部分《建国方略》^⑧,其中包含了他的“心理重建”。在这里,他抱怨大家将他的三民主义当作“一个乌托邦”^⑨。奇怪的是,他将这归因于人们“知易行难”的思想。而他所持的观点恰恰与此相反,认为是“知难行易”。他认为,如果说行是艰难的话,那是因为人们还没有掌握恰当的知识。对新的、乌托邦式的思想逐渐习惯,才构成了真正的障碍,甚至“敌人有意地破坏精神”,也经常会使它不断更新^⑩。但一旦这个知识上的困难被克服以后,他的计划将随之而自动实现。

事实上,孙中山不止一次地试图阻止他的思想被当作乌托邦理念模型而传播。他认识到,要个体与社会同时获得幸福,必须要通过一条在绝对自由与绝对秩序之间的道路。它们二者(自由与秩序)其中任何一个通过破坏对方而产生优势,所得都不过是乌托邦而已。在1921年所作的一次演讲中,他说道:

几千年来的政治历史里头有两个力量,一个是自由的力量,一个是维持秩序的力量。政治学中,有这两个力量,好比物理学中有离心力和向心力一样。……政治里头自由太过了,便成了无政府;束缚太过,便成了专制。……中国的政治,是从自由入于专制……当唐虞的时候,尧天舜日,极太平之圣治,人民享极太平等自由的安乐。而外国的政治,是从专制入于自由。……从前(我国)人民在太平时代享有自由太多,不知道自由是怎么样宝贵,于是不知不觉的把自由放弃了。野心君主,便偷巧利用这机会,所以酿成秦、汉以后的专制。……中国古时有尧舜的好皇帝,政治修明,人民得以安居乐业。“所谓凿井而饮,耕田而食”向来是很自由的,老子说“无为而治”,也是表示当时人民享有极端自由的情况。当时中国人民,因为有了充分的自由,所以不知道自由的宝贵。普通外国人,不知道这些详细情形,便以为中国人民不知道自由的好处,不讲究自由……近年以来,有许多青年学者,稍微得了一点新思想,知道了自由两个字,一说到政治上的改革,便以为要争自由。殊不知到中国人民,老早有了很大的自由,不需要去争的*⑤。

当孙中山将民主视为他的三民主义中主要的元素,并相信他能够在中国历史中寻找这种元素时,他已经决然地排除了所有无政府主义倾向。他对无政府主义和佛道思想既非完全正确,又非完全错误的认知,表明他认为这种思想不过是一种非理性的希望而已。而他对马克思主义的批评相对于此则有不同,尽管在中国,共产主义运动发展的初期,曾经很深地受到无政府主义思想的影响。在他生命的最后几年中,他清晰且明确地试图协调三民主义中最后一条“民生”与马克思主义之间的关系。为了做到这一点,他不得不将所有的分歧归为方法上的不同。同时,民生主义还表现得与所有社会主义政治体系具有相同的理论

* 英译本内容与孙中山原文有些许出入。此处多引述相关原文。——译者注

基础。而且,民生主义在所有社会主义理论中,最具有实现的可能性。在他 1924 年所作的一系列演讲中,他对此问题有如下阐述:

共产主义和社会主义两个词,现在国外是一样并称的;其中办法虽然各有不同,但是通称的名词,都是社会主义。……今天我所讲的民生主义,究竟和社会主义有没有分别呢?……社会主义到底是民生主义的一部分呀,或者是民生主义是社会主义的一部分呢?……但是从前讲社会主义的人,都是乌托邦派,只希望造一个理想上的安乐世界,来消灭人类的痛苦;至于怎样去消灭 348 的具体方法,他们丝毫没有想到……到了马克思出世之后,使用他的聪明才智和学问经验,对于这些问题,作一种透彻的研究,……从马克思以后,社会主义里头便分两派:一是乌托邦派,一是科学派……科学派是主张用科学的方法来解决社会问题……马克思研究社会问题,是专注物质的,要讲到物质,自然不能不先注重生产,没有过量的生产,自然不至有实业革命……近世的生产情形是怎样的呢?生产的东西,都是用工人和机器,由资本家与机器合作,再利用工人,才得近世的大生产。至于这种大生产所得的利益,资本家独得大分,工人分得少分,所以工人和资本家的利益,常常相冲突;冲突之后,不能解决,便生出阶级斗争。照马克思的观察,阶级斗争,不是实业革命之后才有的,凡是过去的历史都是阶级战争史。古时有主人和奴隶的战争,有地主和农奴的战争,有贵族和平民的战争;简而言之,有种种压迫者和被压迫者的战争。到了社会革命完全成功,这两个互相战争的阶级才可以被一齐消灭。由此便可知马克思认定要有阶级战争,社会才有进化;阶级战争,是社会进化的原动力。这是以阶级战争为因,社会进化为果……古今一切人类之所以要努力,就是因为要求生存;人类因为要有不断的生存,所以社会才有不停止的进化。所以社会进化的定律,是人类求生存;人类求生存,才是社会进化的原因。阶级战争,不是社会进化的原因。阶级战争,上社会进化的时候,所发生的一种病症。这种病症的原因,是人类不能生存;因为人类不

能生存,所以这种病症的结果,便起战争。马克思研究社会问题所有心得,只见得社会进化的毛病,没有见到社会进化的原理……我对共产主义与民生主义做了如此区分,是要说明,共产主义是民生的理想,而民生是共产主义的实践,它们之间没有区别——共产主义与民生主义,它们的区别,在于实现的方法不同*^④。

349 尽管经过上述表述,共产主义和民生主义具有根本上的相同性,但这也不能掩盖孙中山自己发现的两者之间主要的不同,即是否承认阶级斗争。可以肯定的是,孙中山的气质已经先在地使他倾向于一种通过社会关系间渐进发展,逐渐达到理想目标的道路,借此废止阶级之间的所有暴力冲突。事实表明,只有到他生命的最后几个月,他才逐渐认识到这种温和的革命思想,最终是虚弱的,并相信精神(民心)的改变是革命所不可缺少的。在1923年的一次演讲中,他这样讲道:

向来本党势力多在海外,故吾党在海外有地盘,有同志,而在中国内地势力,甚为薄弱。……所以吾党想立于不败之地,今后奋斗的途径,必先得民心,要国内人民与吾党同一个志愿,要使国内人民皆与吾党合作,同为革命而奋斗。……吾党所欠缺者,就是人民心力。革命行动,缺乏人民心力,无异无源之水,无根之木……即以兵力打胜仗非真成功,以党员打胜仗,以主义征服,方是真成功^⑤。

只有到了几乎绝望的状态,孙中山才相信只有阶级斗争才会带来真正的社会革命。此时,他已经转向了共产主义一边。在他最后的一次宣言中,他将他的民生主义,定义为与共产党有着“共同的目标”。

* 画线部分的英文,在孙中山《国父全书》中并没有找到直接对应。此处直接翻译自英文。关于“民生主义”与“共产主义”,在孙中山的原义中有如下表述:“我们提倡民生主义二十多年,当初详细研究,反复思维,总是觉得用‘民生’这两个字来包括社会问题,较之用共产主义等名词更为适当,而且又切实明了,故采用这个名词。”(以上文字,见《国父全书》第256—264页)——译者注

但同时,好像是为了对此做一平衡,他同时承认儒家的改革者如康有为等,也曾对这种思想进行鼓吹:

我们要解决中国的社会问题,和外国是有相同的目标。这个目标,就是要全中国人民都可以得安乐,都不致受财产分配不均的痛苦,要不受这种痛苦的意思,就是要共产。所以我们不能说共产主义与民生主义不同。我们三民主义的意思,就是民有、民治、民享;这民有、民治、民享的意思,就是国家是人民所共有,政治是人民所共管,利益是人民所共享。照这样的说法,人民对于国家,不止是共产,甚么都是可以共的。人民对于国家要什么事都是可以共,才是真正达到民生主义的目的,就是孔子所希望的大同世界^④。

孙中山在他生命最后一刻所作的,将中国 20 世纪 20 年代思想政治发展中产生的两种思潮——改革过的儒家思想与共产主义——(结合在一起的尝试,通过简单地忽视两者的对抗性因素),无疑是有良好的初衷的。或许,这也是他作为“中国国父”,所应当采取的适合的政治主张:它应具有某种公平性,而非仅仅代表某一种政治力量。但是,他并不能修补中国年轻知识分子间存在的深刻不和。国民党(孙中山是它的创建者)的发展,是这种情形的象征。在 1924—1926 年之间, 350 它试图与成立于 1921 年的中国共产党紧密合作。但在这个过程中,它的权力逐渐滑向朝共产主义方向发展的一些人手中。最终,在 1927 年春天,时任黄埔军校校长的蒋介石为代表的国民党右翼势力发起了暴力攻击,导致了数千国民党内共产主义者和左翼社会主义者的死亡。蒋介石夺取了国民党的控制权,国民党也逐渐向保守方向发展。这种变化,并非源自 20 世纪初在中国发生的保守主义与激进主义之争,中国传统价值观与西方价值观之间的冲突。根据逻辑推演,随后的现象应当是其中的一部分人走向激进的右派,而另一部分人则走向激进的左派。更为中国化的追随者多在本土接受教育,他们所持观点相对分散,因为他们同样也不反对含有西方元素的现

代化；而更为西化的追随者，其绝大多数都有在国外求学的经历，他们所持的激进主义，更显出一种内聚力。他们求学之地距中国越远，他们所持的观点就越有激进的色彩。那些相对温和的人物，曾经留学日本（至 1906 年，大约有 1 万人），而那些最为激进的人多为留欧，尤其是留学法国的学生（至 1906 年，约有 600 人）。他们对传统中国的批判观点，仿佛与他们在国外的环境并无完全的联系。满清政府幼稚地认为，将这些最为激进的学生送去欧洲留学，是摆脱他们的最好方法。^③

新无政府主义，与“机器达致大同”

当我们追溯中国 20 世纪关于人与社会的思想观念（这些观念已经部分地在孙中山的著作中得到表达）时，知识的线索将我们带到了“激进主义”，并且令人惊讶地将我们带回了欧洲，带回了巴黎。从 1902 年开始，一些海外的中国留学生，在巴枯宁、克鲁泡特金等人的影响下，开始建立起了小型的无政府主义组织，并随着一本名叫《新世纪》的杂志，于 1907 年^④浮出水面。直至 1910 年，这本杂志共出版了一百一十期。这些无政府主义的思想，包括一些经典和中国传统教育的思想，社会达尔文主义理论基础的自由主义。吴稚晖（1864—1954 年）^⑤，现代中国思想史上颇具个人魅力色彩的学者，成为了这个组织的领袖。他曾在日本接受教育，并于 1903 年，因为在上海作记者时写的一篇具有煽动性的文章而被迫逃离中国。1904 年，他在英国结识了孙中山。当时，孙中山正在几乎世界各地寻找反满和进行反满革命同道的支持。更多地基于友谊而非相同的理念，吴稚晖 1905 年成了同盟会（国民党前身）会员，并于 1906 年到达巴黎。在巴黎时期写作的一篇文章中，他仍然在歌颂无政府主义的思想*：

* 中文原文未能找到。此处文字从英文本翻译。——译者注

无政府之名在世界上是最有前途的……(携无政府之名)每个国家都能够超越自身的疆界……每个国家都可以放弃自己许多不同的语言,并接受一种普遍的语言;非政府的国家用其百分之七八十的力量,向大众传授无政府主义的新伦理。其结果是无政府主义成为一种必然。无政府主义将有它的伦理,而非法律。人们可以“各尽其能”,但那并非“义务”;可以“各取所需”,但那也并非“权利”。当每个人都能“自愿地进入真实与平等之地”,并再也不进入“统治者与被统治者的国家”时,那就是真正的无政府主义^⑨。

如果是孙中山,或许会说道家与佛家,以及一些人如鲍敬言、阮籍^⑩等,都曾经欣喜若狂地相信无政府主义会带来拯救。但与孙中山不同的是,吴稚晖所无限羡慕的一切,都来自欧洲。与他的中国无政府主义同道们一样,他深深地爱上了法国这个国家,爱上了这个曾经有过大革命和巴黎公社,并仍然通过带贝雷帽等方式在几十年之后表达着对这段历史的热爱的国家(这种对法国钟情的传统,直至今日仍然在中国左派知识分子中继续)。他轻蔑地将中国看作一个肮脏和道德堕落的国家,并相信欧洲已经具备了“最高的道德与文明”^⑪。在他看来,欧洲文化的高妙之处,正存在于当时为绝大多数中国人所蔑视的“非精神”因素:物质世界的观点和科技发明之中。他幽默但又有意识简单化地将宇宙起源描述为由混沌(中国形而上学中很早就有的概念)开始,某一日突然爆炸,产生数百万个“自我”的过程。他说,写下这个传说的“形而上学的幽灵”,早已“被科学洗礼”,因为这个传说认为宇宙的产生乃是自己发生,而非由造物主创造^⑫。吴稚晖认为人类至今已经经过了数百万年的进化。这种信念,内在地使得吴稚晖相信无政府主义社会在未来的某一天终究会来到,尽管这并不意味着宇宙大灾难的危险会就此消失。有趣的是,吴稚晖相信人类社会发展的道路,并不能被简单的道德发展理解,而是一种在善与恶两极同时发展的进步:

善也古人不及今人，今人不及后人；恶也古人不及今人，今人不及后人。知识之能力可使善亦进，恶亦进。人每忽于此理，所以生出许多厌倦，弄成许多倒走^②。

这种对理想世界可能被错过的可能，以及它的实现，是中国乌托邦思想中反复出现的母题。它表明了一种发现，认为乌托邦中同样存在历史尺度，这种历史尺度与它们距离实现的不同阶段的清晰程度紧密关联。然而，这种担心并没有妨碍吴稚晖用鲜活的笔调描绘他想像中的未来世界。他闪烁智慧的幽默、向他的听众描述最重要事实时所用的诡计、聪明的表述形式、丰富的比喻以及酷似庄子的想像力，让人们很难说他自己是否真的相信他所说的那些概念和精确描绘出的细节。他真正重要的文章，如《机器促进大同说》^③等所表现的，是将传统中国式由道家、佛家要求的回到较原始发展阶段的欲望要求，与具有坚实基础，迷漫技术的未来的概念并置。在这里，幸福第一次可以通过人类增加生产而不是减少欲望而达到。由此，我们就能够理解这个精力极为充沛的年轻人，这个“白发青年”，这个中国驻巴黎大使曾赞扬为东亚集伏尔泰、左位、孟德斯鸠、儒勒·凡尔纳于一身的作家^④，会疾呼将中国所有阶级“通通扔到茅坑里三十年”^⑤，会赞美一个生气勃勃没有阶级，所有工厂都由工人学生操作的机器时代的来临了：

353

工人知识愈高，合作工厂将代用资本工厂，业组之社会主义可不烦流血而成。铁柱日铸万枝，水泥日出万桶，实验仪器充积厂屋，精铁油木之桌椅满贮仓库；三十里而峨焕完备之大学已在面前，二十里而崇冈富丽之书库博览室又堪驻足；一动车而千亩云堆，一开机而万卷雪叠，人皆为适量之节育，亦各操两小时之工；如此而生产，庶几名实两符^⑥。……于是在每天余下的二十二小时内，睡觉八小时，快乐六小时，用心思去读书发明八小时。在这二十二小时睡觉、快乐、使用心思之中，凡是对于温厚、鲜洁、轩敞、飞速等条件的享用东西，应有尽有，任人各取所需。到那时候，人人高尚、纯洁、优美。屋舍皆精致优雅，道路尽是宽广九出，

繁植花木。珍禽奇兽,豢养相当之地。全世界无一荒毁颓败之区,几如一大园林。彼时人类的形体,头大如五石瓠,因用脑极多之故。肢体皆纤细柔妙,因行远升高入地,皆有现成机器,遍设于道路,所需手足劳动甚少之故。这并不是乌托邦的理想,凡有今时机器较精良之国,差不多已经有几分已经实现。这明明白白是机器的效力^⑤。

通过随后建立起一个接近 30 人的组织,这些中国的无政府主义者开始了他们迈向自己所描绘世界的第一步,并取得了客观的成就。这些学生以严格的纪律限制自己,禁烟、禁酒、禁赌博,甚至没日没夜地在工厂劳动。他们坚持个人的独立,希望个人能够成为组成社会最小的细胞。在他们创办的杂志《新世纪》(1907 年)中,有这样的文字:

社会中个人的本位。合诸个人而为村,合诸村而为国,合诸国而为社会。个人与个人交通,互相协和。同享社会中之安乐,而不由少数人以权力羁制之,此乃正当社会(即无政府主义之所欲也)^⑥。

然而,巴黎的这些无政府主义者同样非常清楚地知道,无论在什么地方,尤其是中国,从来还没有过一个这样的成功模式存在,作为他们参照的目标。从吴稚晖在这个问题上非常粗暴的态度可以看出,他们对于民族主义者的中国同样没有任何建议。他们坚持将中国带到它从未经过的地方,直至取得成功或者彻底失败,甚至不惜背上乌托邦或者不爱国的指责。在针对一封读者来信的回信中,《新世纪》的编辑写道:

中国人之不能随世运而进,好落人后者,以尊古薄今也。泰西之所以实事求是,精益求精者,以尊今薄古也。……(至今日)每学一新理新学,必附会古人,妄用典故,乱用陈语。何者为某某人所曾言,何者为某某人所已为。帝国主义膨胀,则成吉思汗为

东方拿破仑矣……民族主义发达，则皇帝轩辕氏为汉族之鼻祖矣……无政府主义盛，则老子为发明家矣，大同博爱主义兴，则墨子为首倡者矣。理化薄为戏法，共产主义疑为井田^⑧。总之，西人之新理新学，皆吾中国古人之所已道者也。呜呼，一新理一新学之出现，必有其所以为新理之据，所以为新学之实。适于时而宜于行也。……非必求合于古人之所言而可以流行也。……新学新理日现，人之见地亦日明。今人之所见不到，说不出者正多，岂可以古人之所言而限于今人，今人之所言而限于后人乎^⑨？

那些对于中国人与所有其他无政府主义者，认为他们通过荒谬的暴力手段达到永久和平，并认为他们通过武力达到军国主义的控诉，同样可能导致许多激烈的争论。而他们对此问题，则有这样著名的说法：“军国主义，乃强者牺牲他人之性命财力，以保己之权利。不公之至，故求去之。革命暗杀，乃牺牲个人性命，以除人道之敌，以伸世界之公理。”^⑩某种程度上讲，无政府主义者并不生活在这个现世。他们生活在彼岸的世界，在那里，刺杀与暗杀都是为了消灭这个不完备的世界。无政府主义者们同时也会牺牲在这种生命的“交易”中，因为仅仅是从逻辑上来说，他们不能够生存在这个与他们理想的“乌托邦”世界不同的世界之中。从这个角度看，巴黎无政府主义者们对相对传统的日本无政府主义者的批评，颇富意味。他们说，当他们实现理想社会的努力被阻止、被破坏时，他们所采取的反击手段，仍然是相对传统的逃避现实式的自杀，而非自杀式的暗杀。逃避现实式的自杀传统，在中国可上溯到屈原的投江^⑪（吴稚晖自己也曾于1902年试图自杀。从广州到上海的一次旅途中，他在一次与保守的中国官僚激烈的争论后激愤异常，投水自杀）^⑫。与这种自杀相反，自杀式的暗杀袭击，不仅能够有可能保全自己，还有可能促进世界的发展：

故谓使诸君而果视死如归也，何不步俄国暗杀党之后尘，刺杀一二人道之贼，以为一死之代价乎？投海也，断头也，同一死也，而其影响则异。以前言之，则死者得一烈士之名，而其死也，绝无影响

于官场。以后言之,则皖府恩某之死,中国官场皆战悚不已。何也?以死者人人所畏,而畏死尤为中国官场之特色也。总而言之,当此二十世纪之时代(世界革命的世纪)^⑤,苟能多诛一人道之贼,即减少专制能力之一分,即中国大革命之时代,更近一日^⑥。 355

人的能力与死亡的拯救之间的平衡

本章节所要介绍的,主要是在东京的中国留学生无政府主义组织。这个无政府组织的建立稍晚于巴黎的无政府主义组织,并且与1906年从美国回日本的无政府主义者 Kotoku Shusui(幸德秋水,1871—1911年)^⑦保持着密切的工作关系。他们的思想,通过他们的短命期刊《天义报》(1907—1908年)、《衡报》(1908年)以及有时复印《新世纪》等得以表达。与巴黎组织,尤其是吴稚晖不同,他们同样希望能够对中国传统的无政府主义思想予以正面的评价。比如,东京组织认为,“修身”、“无为”等传统的儒、道思想能够为中国无政府主义思想的发展提供良好的基础。他们从遵从周礼的“篡位”改革者王莽身上,为他们的革命革新寻找中国传统的先例,甚至直接上承农家许行、鲍敬言的教诲^⑧。这虽说不上是他们忽略了当时日本可见的许多西方翻译文学^⑨。然而,较巴黎小组而言,他们更多地回到“经典”的欧洲传统,并试图发现这些欧洲传统与中国传统的联系。举例而言,刘师培(1884—1919年)^⑩,《天义报》的主编,相信他能够在卢梭的《论人类不平等的起源和基础》(1754年)和《社会契约论》(1762年)中看到对龚自珍^⑪和传说中农家许行^⑫思想的再现。刘师培为他在东京的无政府主义者朋友所描绘的未来理想世界的图景,深受农家许行的影响,并逐渐比吴稚晖等人的思想发展的更为中国化。尽管在很多观点上,东京小组与其他无政府主义乌托邦思想都没有什么不同,但他们在对劳动的区分上,却显示出明显的区别,和对新社会的预见性。在刘师培的《人类均力说》中,我们看到了一种在中国古代许多社会思想中作为

潜流存在的理论的雏形：理性经济下不可缺少的社会分工对人而言是极不健康的（这或许根植于某种小农思想）；如同许行主张的“贤者与民并耕而食”，脑力劳动与体力劳动决不当完全分开。这种主张，与
356 当时身在东京的学生—工人们的生活方式最为接近。在《天义报》中，刘师培对未来以这种理念组织起来的公社进行了细致的描述。他的描述在某种程度上超越了许行，显然，他有意识地超越了孟子曾指出的许行理论中部分矛盾之处：*

“能力和谐”理论，是指一种让每一个个体都掌握多种技能的政策。人类的不平等源于人类依靠和雇佣他人。如果一个人被他人雇佣，那么他必然受那人的限制和控制，这样就不会有真正的独立。为保障人的独立，就必须反对倚靠和雇佣他人。……为使这种理论能够得以实行，首先就是要废除普通社会和国家疆界。这个理论的目标，是建立许多人口在一千左右的村庄。每一个村庄应当为超过五十岁的老人和小于五岁的小孩提供住所。六至十岁的小孩，必须学习一种所有国家通用的语言。因为所有的疆界都被废除，人们就能够发明一种语言，在所有国家通用。十一岁到二十岁的年轻人，将跟随年长者学习实用的技术，其中半天用于普通学习，半天用来学习制造。二十一岁开始，就须开始工作，工作的种类随年龄的不同而不同。二十一岁从事筑路，二十二岁采矿和伐木，二十三到三十岁从事铁器、瓷器和其他各种各样物品的工作，三十一岁到三十六岁进行纺织、纺纱、裁缝的工作。他从事农业的时间必须限定在从二十一岁到三十六岁之间的十六年中。由于工具的使用，农业生产在一年之中只占数周的时间。农忙时节，筑路和其他工作将暂停。农事过后，每个人都可以选择一天，从事自己想要从事的劳动。在这种情况下，他可被允许在两个小时工作后休息。从三十七岁到五十岁，为自己

* 由于资料的原因，原文未能找到。此处由译者从英文转译。——译者注

做饭,从四十六岁到五十岁,从事技术和医药工作,在五十岁以后,进入保护协会,在那里,他将看管和教育儿童^⑧。

在东京的中国无政府主义小组,不仅以上述思想为其特征,更进一步,他们更多地强调了新社会中女性的地位和角色。《天义报》所讨论的,已经不仅仅是为女性而进行的革命——这种主张自李汝珍^⑨以来在中国已经周期性地发生——而是女性所发动的革命。其中一个明显的原因,是刘师培的妻子何震,她有时甚至在《天义报》的编辑上做了比刘师培更为投入的工作。更为主要的是法国以及俄国的无政府主义者的影响,在这两个国家,他们甚至示范性地允许女性进行恐怖性暗杀行动的尝试。当东京无政府主义小组如巴黎方面要求的那样,从西方无政府主义者处逐渐取得领导地位,并将中国留日学生中逐渐蔓延的对生存的厌倦转化为自杀式行动的冲动时,这方面的工作,逐渐占据了支配地位。由此,何震在1907年会议期间,宣布了她的关于革命运动三阶段的观点:1. 政治讨论阶段;2. 政治行动阶段;3. 政治暗杀阶段。而张继,东京小组地位仅次于刘师培夫妇的第三位主要领导者走得更远,他说:“依我看,无政府主义并非什么高尚的理念。它的最高理念,就是消灭全人类。”这个结果将通过五个同时发生的步骤实现:所有政府、村庄、人类、大众社会以及整个世界的灭绝^⑩。这个“五无”理论,让人很自然地联系到明末造反领袖张献忠的恐怖理论,他同样相信他发现大屠杀,所谓“七杀”,是对人类惟一有效的拯救手段^⑪。 357

但也正是由于这种极端激进的主张,使得东京无政府主义小组不能够完全实现他们的主张和理念。尽管日本警方只是加强了对日本无政府主义者的行动力度,中国无政府主义者们还是感到了压力,并导致他们的组织于1908年初解散。后来由何震出面,刘氏夫妇被当时两江总督端方收买,背叛革命,充当端方暗探,监视颠覆政府的组织^⑫,而张继则逃亡巴黎,直至1911年革命成功。尽管未被接受,他在同一年(1908年)向当时新组建的共和政府的建议仍然被记录下来。他建议将长江出海口的崇明岛建设为“世界无政府主义试验地。”^⑬而

崇明岛,在将近两千五百年前曾被中国人视为蓬莱、瀛洲的仙境福地。

共和的建立,给了中国的无政府主义者第一次机会,在他们的国家实践他们的理念。因为之前身处异邦,共和已经建立,那种兴奋对他们而言并不真实,但现在,情况已经发生了变化。他们没有像巴黎小组那样进行憎恨自身文化的世界主义式的尝试行动。但他们也曾在中国本土传播西方的、世界主义的观念。出乎意料地,中国被视为存在成为世界革命先锋的可能,因为他们的说法,在这个国家,东方文化与西方文化能够结合成为一个整体。一仿新杂志《民声》(原名《晦鸣录》,由心社于1913年在广州创办),成为了中国无政府主义的机关报,并在其创办之初就表达了这样的态度。不仅仅它的名称,甚至它的绝大部分文章,都同时以中文和世界语两种语言印刷出版。杂志第一卷开始于一份无政府主义的宣言,其中,世界语的传播成为他们实践计划的重要部分。刘师复^④,这份杂志自始至终实际的精神领袖,如此描述他的目标*:

今天,这个帝国的普通大众已经被野蛮的压迫剥夺了他们所有的快乐,陷入了甚至难以用语言表达的痛苦、不幸、污秽和耻辱之中。如果人们探究其中的原因,就会明显地看出,现在的社会组织已经完全没有能力为它的大众做任何事情。如果我们因此希望有所作为,使人们得以解脱痛苦,我们惟一能作的事情,就是通过世界革命,废除现在社会的野蛮压迫,并将它替换为一个更好的、更合法的遵循真实理念的新社会。只有到那时候,普通人才有可能说他们发现了真正的快乐和自由……我们的主要理念是:共产主义,反对军国主义,工会组织主义,反对宗教和家庭的意识形态,素食主义,所有语言和所有国家“大同”的标准化。为达到这一点,必须加上新发现的自然科学,它将使生活更加方便,人类得以进步。“世界语办事处”的成立同样是件紧迫的事,所有

* 由于资料的原因,原文未能找到。此处由译者从英文转译。——译者注

的语言将由世界语统一。一种世界的语言将因此被引入中国。^⑧同样,一个真实的中国将被传播向世界。一旦世界语和中文被接合为一种语言形式,从中文到其他语言的翻译桥梁就得以建立,不同语言、东西方文化间的交流将因此更加紧密。这将同时引导东亚大陆普通百姓,使他们有可能直接关注神圣的世界社会革命的原因,这个革命最终将由全世界最低层阶级联手完成。中国无疑是个巨大的国家。因此,将不会缺少有识之士,帮助我们完成这项任务^⑨。

大约一年以后,刘师复在一次面向“上海的同志”的演讲中,更为清晰、完整地细节上阐明了他的“无政府共产主义”计划,共分十四个段落*:

1. 所有重要的生产资料,如土地、矿山、工厂、农具、机器等等,都无一例外地为公共所有。这将使资本主义的个人力量走向消亡。同时,金钱将被废除。
2. 尽管所有重要的生产工具都已收归公有,部分个人生活所需的工具,仍属个人。
3. 将再也不会再有资产阶级和劳动阶级的区分。所有人都将进入生产劳动,每个人都要决定何种劳动与自己天性条件最为适合,何种劳动自己的体力能够胜任,并自由的从中选择自己的劳动方式。将再也没有任何形式的强迫。
4. 所有劳动产品,如食物、衣裳、房屋等等将都归于公有,人人各取所需。由此,人人皆可享受平等之幸福。
5. 将不再有任何种类的政府。所有行政体系及规定,尽皆废除。 359
6. 将不再有军队、警察、监狱等国家机器。
7. 法律条文将被废除。
8. 各种自由组织的公共工会将得以建立。其职责是提高各工种的工作条件,并引导制造业的方向,服务大众。这些工会,无论简单规模大小,成员都仅包括工人或其他相关部门。领导和官

* 由于资料的原因,原文未能找到。此处由译者从英文转译。——译者注

员将被排除在外。当一个工作位置被委托给某人,同时还需监督此位置包含有相应的实际工作,而非仅仅使被任命者借此位置具有有了侵犯他人权力的可能。同时,不能有任何法律,使得这种工会具有限制人们自由的可能。9. 婚姻将被废除。所有男女将自由的以其意愿结合。公共卫护中心将照料孕妇、护理婴儿。出生在那里的婴儿将随即送往公共托儿所。10. 所有六岁到二十岁或二十五岁的儿童,都将接受教育。无论男孩女孩,都将接受最好的教育。随后,他们将工作至四十五或五十岁。在那之后,他们将在公共机构中得到照护,安度晚年。所有的疾病都将在公共医院中得到治疗。……12. 所有宗教信仰,以及基于这些宗教信仰,违背人的自由的命令与限制,都将被废除。在那里,将引入“互助”的自然道德,自由也将达到它的最高境界。13. 所有人每天的工作时间将不超过二至四小时。余下的时间将用于研究自然科学,因为这将有助于社会的进步。同样还要有属于艺术和体育的娱乐时间,每个人将因此提高他的智力和体力。14. 学校教育之中,一种用于日常需要的国际语言将逐渐取代不同国家使用的不同语言。这样,远与近、东方与西方的世界,将很快消除。^⑧

刘师复的天堂,不仅与吴稚晖的有相似之处,而且与康有为、刘仁航的理想社会也同样具有很多相似点。但是,尽管文中所描绘的图景呈现出一副生机勃勃之态,中国无政府主义者们的生活却并非如此。在当时,几乎所有派别的无政府主义者都以近乎冷酷的方式对待他们自己。他们严格的纪律,只是部分源于他们有时感受到的外部压力,他们无时无刻不处于被搜捕的状态,因为他们几乎在永远地计划着破坏和暗杀活动。他们使读者感到震惊的清教徒式的严格品质,源于一种奇怪的杰出道德,正是这种道德,支撑着他们承受自己选择的这种孤独的生活。同样产生影响的,还有中国式的传统道德,如简单、节俭和严格等等,这些传统道德从最初就进入了中国人的思想,甚至在他们的“天堂”中也不例外。^⑨巴黎无政府主义组织已经放弃了它对组织成员的严格的道德纪律要求。但是,那些聚集到刘师复身边的狂热信

徒,已经将他们的理念发展为一种中心意识形态原则。他们对其他 360 的,甚至与他们持相反理念的运动的运动的影响,远远超过了真正的无政府主义理念。“心社”^⑧成员的“戒约十二条”,在成千上万的无政府主义者间传播。他们的目标如此,但是他们散发的传单给人们留下了深刻的印象,与其说是因为人们渴望他们的无政府主义思想,还不如说是恰恰相反,人们已经对污秽、贪污和混乱的社会现状失望至极,希望得到清洁与秩序。非常荒谬地,中国无政府主义运动最持久的遗产,是他们严酷的道德规戒。其影响所及,可至 30 年代初期国民党以及同时期共产党两党内极端的道德要求。实际上,甚至在今天,尽管没有一个无政府主义者会肯定地赞成这些要求,这些道德律令在中国大陆也随处可见:1. 不吃肉;2. 不饮酒;3. 不吸烟;4. 不使仆役;5. 不婚姻;6. 不使用姓;7. 不作官吏;8. 不坐轿及人力车;9. 不作议员;10. 不入政党;11. 不参加陆军或海军;12. 不信宗教。^⑨

乡村田园、生命哲学与民族主义

但是,中国无政府主义运动——在新的标签下富含古老社会的乌托邦思想——不可避免地在细微处发生了分裂,并使这些运动发生了本性完全不同的变化。吴稚晖曾经谈及刘书福短暂的生命——他曾长时期的被自己的肺结核病所困扰,并最终被肺结核夺去了生命——似乎能够印证这个过程。当他死于 1915 年时,他身边的圈子已经几乎向所有的方向分散,尽管新的无政府主义运动会在哪里那里短暂闪现。毫无疑问,正是无政府主义思想的这种分散,而非确实聚焦于某一个现实问题,使它具有了更为广泛的影响。然而,无政府主义者们的纯粹理想,逐渐发展成为包含有这种思想的混合体。在严格清教徒宗教的影响下,在巴黎的无政府主义组织发展成为“留法勤学会”(The Society for Frugal Study),随后在一战期间,当法国出现劳工短缺,并开始雇用包括学生在内的成千上万中国工人时,“勤工勤学会”(The Associations for Diligent Work and Frugal Study)出现了。它的成员

361 包括了在中国本土的各种预科班。在 1918 年,毛泽东参加了其中的一个团体。这场发生在西方的巨大战争,是许多被压抑的压力和矛盾的爆发。但是,在这场地狱般破坏的同时,也熄灭了许多当时发展热烈的运动(如无政府主义运动)的火焰。其中,中国留欧学生组织的无政府主义组织又回到它组织之初的水平:一个工人和学生的联合组织,在最困难的时刻,为那些出国留学为学费困扰的学生提供帮助。他们并没有改变自己的政治主张,也正因如此,经费的短缺严重的限制了他们的活动自由。在 1921 年,他们中的最后一批人被强制离开法国^⑨。

在东京的无政府主义组织更为短命,也更没有聚合力,然而却与他们的祖国保持了最为密切的联系。也正因如此,他们的思考以奇怪的折射方式,受到了二三十年代中国国内发生的大讨论的影响。其中一个有意思的主张,是将所有社会组织到“村庄”里,这个主张,刘师培在他的“权力平衡”理论中已经提及。接近 1918 年,由学者武者小路实笃(Mushanokoji Saneatsu,生于 1885 年)的提倡,这个理念在日本引发了“新村运动”(New Village Movement, *Atarashiki mura*)。这个运动的理念受由托尔斯泰(Tolstoi)与克鲁泡特金(Kropotkin)启发,建立了集体农场式的专制社会,并由自愿的共产主义者支撑。^⑩这个运动很快由日本从中国东北影响到了整个中国大陆(新村“计划”)。因为它消除了无政府主义哲学的麻烦、消极一面和恐怖主义行动,在 1919 年的五四文学革命后不久,它就在当时的主要杂志《新青年》和《新潮》上激起了热烈的讨论。胡适,一个相信“德先生”与“赛先生”的杜威主义者,对这个运动持怀疑态度,他认为这场运动不过是在摩登外套下的浪漫空想主义。但是,包括如蔡元培这样的学者(1867—1940 年), (“留法勤学会”的主要组织者和国立北京大学的校长),他的哲学是无政府—社会主义与美育主义的结合,相似于刘仁航的“艺术的世界”,还是热烈地接受了新村主义^⑪。与蔡元培一样被新村主义吸引的著名学者,还有后来成为中国共产党创始人的陈独秀(1879—1942 年),著名作家鲁迅(真名周树人,1881—1936 年)以及他的弟弟周作人,他在 1919 年夏天以个人身份视察了东京和宫崎的“新村”,并

且在《新青年》杂志上做了报道^④。刘仁航很可能也同样是这个运动的追随者,并说过“新村思想发展的历史审视”,“普天下新村同志万岁!”^⑤

从刘仁航的身上(可以与同样来自江苏的学者刘师培相联系),我们同样也可以找到无政府主义在中国的模糊影响。这些事例,体现了由最强烈的拒绝宗教到宗教狂热,从破坏整个世界的狂热火焰到平和的田园牧歌冥想这一系列的发展轨迹。因此,胡适对这种思想上的变量投以怀疑的目光,在很大程度上也是非常合理的。他以比别的人都快的速度,发现正是在这一点上,无政府主义开始由仇视外部(主要是西方)影响的极端激进、现实主义、破坏偶像为导向的意识形态,转而发展为因为在重点上细小的变化(如,一种回到过去的意识形态,神秘主义),而去坚持所有“古老的价值”,也就同样是去认同古老中国,并由此开始对西方文明产生误解。刘仁航仍然处在分化两个极端的线上。在他并列的“老传统”与“新大同”之间,他明显偏向于“新”,但是在谈及威廉·莫里斯和克鲁泡特金时,他又开始秘密地引进类似世外桃源而非新世界的一些幻象。当我们读到在他书中的另外一些章节,说他所忠心的不仅是克鲁泡特金,还包括韦尔斯(H. G. Wells)*以及托尔斯泰,并把他们称为“东西方最伟大的‘大同社会’预言家”^⑥时,我们还能够加深这样的印象。 362

但当他写到这些文字时,几乎所有无政府主义思想家的世系都是一个已经呈现的图谱,他们有自己的清晰的位置,却没有思想的过渡。在这里能够提及的最重要的要点,共产主义者如毛泽东,在谈及他1918年在北京时说道:“我对政治越来越感兴趣,思想也越来越激进。我已经对你讲过这一变化的背景了。但直至这时,我仍然是迷乱的,用我们的话说我在寻找出路。我读了一些有关无政府主义的小册子,深受影响。当时有一个叫来舜白的学生常来谈我,我就和他经常讨论无政府主义及其在中国的可能性。那时,我是同意他的很多主张的。”^⑦

* 韦尔斯, Herbert George Wells, 1866—1946, 英国作家——译者注

另一方面,我们发现保守主义学者如梁漱溟(1893年出生)^⑧,经过了佛教和新儒家(王守仁)阶段,在20年代所作的一系列演讲,认为所有人类(包括个人),都经历了三个阶段:进攻与侵略、和谐与平衡、放弃与脱离。西方表现为第一个阶段,中国是第二个,而印度是第三个。在尼采、威廉·詹姆斯、杜威、克鲁泡特金的影响下,西方将要达到中国所在的位置。在将来的某个时间,中国和西方将同时到达印度佛教的理念^⑨。当梁漱溟越来越逐渐发现这个理念只不过是幻象,他就越相信来自于自然本性的行动,不是西方哲学的发现,而是中国传统生命哲学就已经存在的理念,而这样的理念,足以与西方的理念相抗衡。因为“机械化”的城市来自于西方文明的性格模式,而“乡村”,与自然的贴近,则更能够表现中国传统文化的本质(某种程度上,363 这些思想来源于他自沉于京郊湖中的保守的父亲*)。梁漱溟进一步谴责,中国的这种乡村文明,正在受到来自西方的城市文明的破坏和摧毁。他自己也遭受到他自己观点所带来的结果,1924年,他辞去了自己在北京大学的职位。在经历过几次不成功的建立乡村机构(这种机构以学生和教授的紧密联系和他们之间的“积极对话”为基础)的尝试之后,他建立了乡村合作组织,先是在湖南省(1930年),而后是在山东省(1931—1937年)创办“山东乡村建设研究院”。在这里,“乡村学校”成为了自我管理和社会改革的组织中心^⑩。他在计划中写道:“通过以小型的合作组织联合为大型的合作基地,我们可以依照消费和生产,为社会提供普通的经济计划,而不以经济利益为目标。其作用,是从合作运动的政府由此进入经济领域。政治与经济的联合必须以这样的方式自然的进行。”^⑪

颇为反讽的是,梁漱溟的实验性工作因为1937年的日军侵华而

* 梁漱溟的父亲梁济。1918年11月8日,梁济自沉于积水潭净业湖,在他的遗书里如是写道:“梁济之死,系殉清朝而死……殉清……非以清朝为本位,而以幼年所学为本位。吾国数千年,先圣之诗礼纲常,吾家先祖先父先母之遗传与教训,幼年所闻,以对于世道有责任为主义,此主义深印于吾脑中,即以此主义为本位,故不容不殉。”梁济的自杀,在当时引起了很大的震动,新旧两派的人物都对他为道德理想献身的精神表示极大的敬意。这种精神,在梁漱溟的身上有着完整的体现。——译者注

被迫中断。尽管它是由日本的“新村运动”间接影响而产生,在中国本土,它在很早之前便已具有模型。最具影响力的,当然是早在两千多年之前孟子书中便已经描绘的土地制度。自19世纪末开始,大量的中国学者们就已经开始讨论,这样的政治经济概念是否在中国大地上确实曾经施行^④。答案多种多样。但是,如同古书所描述的那样,好的土地被描绘为乡村单位,这是一个甚至遍及全国的网络系统。城市并非作为乡村发展规划的中心而起到作用,事实恰恰相反:城镇以乡村聚合的面貌出现^⑤。无论社会主义、共产主义或无政府主义的理念多么激进,它们在某一部分都奇怪地相近似:宣布他们处于乡村的背景之下。因为“乡”的概念,经常与另外一个概念“家”紧密相连。而专制国家的理念,与共产主义管理下的村庄单位具有惊人的相似之处。如同林语堂曾经戏剧般描述的那样^⑥,在中国人心目中,现代西方式的大都会,与其说是想像中的天堂,倒不如说更像一个自生自灭的地狱,这不仅仅是因为儒家的土地制度,而且还因为道家“鸡犬相闻”^⑦的社会理念的影响。由此,一个由乡村上升发展而来的新世界,要比一个从城市发展而来的新世界(如同西方曾经许诺的那样),更快且更乐意地被人们当作中国式的天堂接受。乡村社会向有序土地制度发展的程度,被视为中国社会由最初状态向现代化阶段积极发展,并由此解决切实问题的惟一中国式答案——这一观点甚至在后来也只是偶尔体现——这一点,被随后的事实令人信服地完全证明了。在同盟

会(国民党前身,当时在东京)建立不久,经过修饰的双十字交叉的“井”字,几乎被选作会旗。最终,孙中山所提议的“青天白日旗”仅以微小的优势被确立为党旗,并作为国旗沿用^⑧。不管这个旗帜是否确实被接受,它至少告诉我们这样的事实:即使在三十年后,关于拯救中国的最佳路线的争论,仍然在两个层面上继续。他们所继续寻找的,是最有效的路径,更是最为“中国化”的路径。在他们的争论当中,左派总是倾向于更为有效的方法,而右派,则总是在寻求更为“中国化”的可能。

364

在从共和于1911年建立到1949年共产党胜利期间这一段暴风骤雨般的长期岁月之间,在1923年有一场关于生命哲学演进的大争

论。争论的挑起者是梁启超的一个年轻学生张君勱(1886—1968年^⑨),这场争论引起了广泛的重视。张君勱曾求学于日本早稻田大学,“新村运动”的发起地,以及德国柏林。在1918—1919年之间,他参加了在梁启超带领下的中国凡尔赛和会观察团,并利用这个机会拜访了柏格森和欧肯*。他们和梁启超一样,肯定了他逐渐加强的对西方价值、尤其是科学思想的不信任。在一系列的讲座中,他现在回头开始寻找生命最终未被发现的原因,在此处,惟有“直觉”可以作为指引。他们构成了融合柏格森、欧肯和王守仁的中国新形而上学的基础。张君勱认为,所有科学问题,最终只能在自然科学中找到答案,但这并不能解决人的问题,因为人的问题属于另外一套完全不同的律法,生命的律法,这个问题只有借助于完全不同的另外一套方法解决,而这个解决方法,是传统中国哲学思想中所缺乏的。来自地理学家丁文江(1888—1936年)的猛烈回应,引发了一场持续数年的辩论。与其他人一道,胡适同样加入了保卫“科学”的阵营,反对对方的形而上学与宗教思想,并最终将之简洁地总结为“科学的人生观”^⑩。

365 尽管,大多数的中国学者毫无疑问地站在反对张君勱的立场,有两个原因使得张君勱的批评非常凸显。在中国的人道主义长期最多处于被动消极状态时,张君勱明确了这样一个观点:幸福最终只是个人的事情;尽管面包是人存活的前提,但仅有面包还远远不够。因此,他反对学者们之间越来越广泛的,认为世界只有在引入更多的社会秩序和不断增长的物质生产,才能获得拯救的共识。在张君勱对中国传统生命哲学所作的阐释中,那些摇摆于出世、入世之间的儒、释、道思想,获得了全新的面貌。自然中的生命,以生命本身作为源泉,呈现出了新的价值(梁漱溟也曾为达到这一点而努力)。所有感知经验所得到的直觉快感呈现了全新的意义,这对中国人感知是具有特殊的亲和力的。另一方面,从左派到自由主义者,他们的反映都体现了丝丝苦涩,这是可以理解的。因为他们完全有理由认为,极权主义统治可能

* 欧肯,Rudolf Christoph,1846—1926年,德国哲学家,曾获1908年诺贝尔文学奖。——译者注

就发生于那种相信生命状态模糊不可知的理论的背后。类似的事情在中国曾经不止一次发生,尽管这样的现象在中国并没有受到限制。而这样的统治可以获得不受任何约束的自由,因为它体现了“自然”和“人性”,而这种“自然”和“人性”又是自明的、不可测知的。

由于张君勱理论的第二点——民族主义——同样体现了复杂的非理性特征,这样的考虑反而显得更有根据。强调生命作为人类安康的真正决定性因素,为中国人提供了生命保障的另外一种可能,这是这种理论所一直面对的当务之急(和社会伦理)。从这一点看,中国人长期以来对于逻辑(这一直被当做西方的特征,而且是哲学思想与技术思想的联系)的缺乏,再也不体现为一种缺憾,而被视为一种与西方更为深刻的内部联系。在这里,自然科学又成了第二个层面的问题,成为相对于“内”、“外”体系而言的“用”的问题。如同柏格森、欧肯、德里希(Driesch)确信的那样,中国将再一次视自己为人类人性的导师,一如它曾经在历史上所扮演的角色。而在同时,哲学家罗素*在1920—1921年之间在中国做巡回演讲,并获得了强烈反响^④,则又有完全不同的原因。另外可以肯定的是,“生活”一词同样在蒋介石1934年开始的“新生活运动”中扮演了角色。民族主义者和右派,作为有意与共产主义思想的抗衡,尽管具有对秩序和清洁的保守,他们与张君勱的思想,其实很少有相同之处^⑤。但是,正如“新”对社会主义者的召唤一样,“生活”对中国式的民族主义,尤其是儒家价值同样起到了召唤作用。从政府声明的角度考虑,“新生活”同样包含了国民党对“新”的关注。

* 罗素,贝特朗·阿瑟·威廉(1872—1970年)英国哲学家、数学家、社会评论家和作家。他对于符号逻辑、逻辑实证论和数学的体论体系的发展有很深的影响。他的作品有:《数学原理》(1910—1913年),与阿尔弗雷德·诺斯·怀特海合著《西方哲学史》(1945年)。他获1950年诺贝尔文学奖。——译者注

温和观与对大独裁者的期待

366 无论中国新的自信的基础是多么不稳定和犹豫不定,它仍然很快找到了能够将它的智慧当作一种拯救传播给整个世界的传播者。中国曾经在它的幼稚阶段失去了自信,19世纪对进步的信仰也曾使它迷惑,并对自己怀疑,认为中国所存的不过是看似结构良好的秩序系统。很多西方知识分子发现,传统中国哲学还是看似未曾受到伤害地对世界的表达,仍然自成整体。在特殊时刻到来之际,中国人也正是借助这一点仍然保存完好的力量,进行了拯救自身的最后尝试。在德国,受到尊敬的学者卫礼贤(Richard Wilhelm,1873—1930年)所作的工作,也属此例。他曾作为一名新教传教士到达中国,当他回到德国时,却成了中国的传道使徒,致力于翻译中国的经典文献直至20世纪末期。他对中国经典文本的选择以及略带理想化的语调,影响了中国在德国公众心目中的形象,直至今日^⑥。

而经常被人引用的中国作家林语堂(生于1895年)的影响力则更为巨大,因为他的影响所波及的是整个盎格鲁—萨克逊世界。他的背景与卫礼贤颇有类似之处(尽管不可能完全相同)。他出生于一个严厉的信奉基督教的中国牧师家庭,从小被向牧师的方向教育,因此有意识地隔离了对中国传统文化的学习。不仅仅是在他年纪稍大一些之后,甚至在他厌恶基督教之后,他都仍然能以一种西方的视角观察中国文化,因此,他也就需要将这种观察表达出来。他智慧的小品文写作、即兴敏捷的才思、闪烁的智慧同样也有助于他思想的表达。首先,不仅是站在一定的距离,更主要的是站在西方的角度审视着他自己的国家。或许也因为如此,他的描述强调了中国智慧中乌托邦思想的方面。那些幸福之后对于永恒的求索者,只有在15、16世纪新儒家的持续压力下产生了他们的结晶。一种智慧、通俗、随意与幽默的结合物,成为最终新的规范,自宋代以来,这种观念的集合具体化为佛教中布袋和尚的形象流传民间^⑦。

通过他同时面向东方与西方的翻译,大量 16、17 世纪的中国思想家被重新发现。在他的写作中,林语堂一次次强调“人类一切快乐都发自生物性的快乐”^④,并且“生活的目的即是生活的真享受”^⑤,怀疑“失乐园”的故事是否真实^⑥，“由于中国人是富有经验不易动情的人，他们很严肃：他们不像基督徒那样假装生是为了死，也不像西方的许多先知那样想在地球上建立什么乌托邦。他们知道这个世俗的生活充满了痛苦与不幸，他们只不过是驾驭它，以便和平地工作，大度地忍受，幸福地生活。”^⑦在衡量表中，四种人的主要特征被从一到四划分为四层，“现在以‘现’字代表‘现实感’（或现实主义），‘梦’字代表‘梦想’（或理想主义），‘幽’字代表‘幽默感’，——再加上一个重要成分——‘敏’字代表‘敏感性’（Sensability），再以四代表最高，三代表高，二代表中，一代表低，这样我们就可以把准科学公式代表下列的民族性。……现三、梦二、幽二、敏一，等于英国人；现二、梦三、幽三、敏三，等于法国人；现三、梦三、幽二、敏二，等于美国人；现三、梦四、幽一、敏二，等于德国人；现二、梦四、幽一、敏一，等于俄国人；现二、梦三、幽一、敏一，等于日本人；现四、梦一、幽三、敏三，等于中国人。与俄国人和德国人相反，中国人最多幽默感而又最少有梦想（乌托邦的理念与欲望）。”^⑧中国话中表示“几乎正确”、“近似的想法”的特殊词汇“差不多”，对林语堂而言，不仅是中国智慧的精萃，^⑨而且几乎就是中国人生活的核心本质本身。从当代术语学的观点来看，一方面，对整个一生（现世）的规划有其功能性的一面；另一方面，它同样可以被视为对面向终极（死亡）问题追问的紧闭。这样的观念或许已经不可避免地成为了智慧与陈腐的结合，但即使如此，它仍然很难被人们抛弃。一位并不如何出名的诗人李密庵（？16 世纪）^⑩所作的《半半歌》被他视为“最伟大的哲学，因为它是人性主义的哲学”：

看破浮生过半，
半之受用无边。
半中岁月尽悠闲，
半里乾坤宽展。

半郭半乡村舍，
 半山半水田园；
 半耕半读半轻尘，
 半士半姻民眷；
 半雅半粗器具，
 半华半实庭轩；
 衾裳半素半新鲜，
 肴饌半丰半俭；
 童仆半能半拙，
 妻儿半朴半闲；
 心情半神仙，
 性字半藏半显。
 一半还之天地，
 让将一半人间。
 半思后代与沧田，
 半想阎罗怎见。
 饮酒半酣正好，
 花开半时偏妍；
 半帆张扇免翻颠，
 马放半缰稳便。
 半少却饶滋味，
 半多反厌纠缠。
 百年苦乐半相参，
 会占便宜只半。^⑧

林语堂在他对中国式的、每天日常生活中寻找小幸福的生活哲学发现的过程中，从中国文学中撷取的许多其他段落，都与《半半歌》同样有一种奇妙的温热：比如学者金圣叹（17世纪）所作的“不亦快哉三十三则”中，如有闷热夏日忽得雷雨，或“夏日于朱红盘中，自拔快刀，切绿沉西瓜。不亦快哉！”^⑨；下职官员丁熊飞（音，Ting Hsiung-fei, 17

世纪)在他的人生“九愿”中,列举了他希望有一位喜爱阅读与写作的妻子,或者自己不懂棋艺,而另一位学者对他的“九愿”有如下相对的回答:“我很高兴没有用读书或写作来烦我的妻子。”“爱好棋艺,观棋不语。”^⑨更为深刻,然而同时沉浸于某种不可确定的反讽之中的,是关于诗人张潮(17世纪)的寓言。他接受庄子和列子式的忧郁,拒绝现世的所有快乐,惟有挚友才能挽救他于这种状态之中——赌博、骑马、入仕、吟诗作赋、饮酒、旅行——直至他们开始讨论不朽,他才突然痊愈^⑩。整个这件事,可以被视为人时时刻刻处于痛苦之中的隐喻,因为人终将一死,这种痛苦惟有通过幻想才能稍有缓和。

368

初看去,林语堂的小品文似乎主要在关注悠闲的价值,这种“坐在椅中的艺术”以及对中式服装的常识^⑪。但是,如果我们更加细致地阅读这些文字,我们便会有一种逐渐增强的压迫感,这种极度的无忧无虑,是对人生黑暗面的麻木。而这种麻木并非来自天真,相反,它来自中国人长期以来痛苦的经历。他的确是,如林语堂所说,“一种类似于乌龟壳的自我保护”^⑫。林语堂的主要作品《生活的艺术》(*The Importance of Living*)成了告诉人们生存的重要的一本书(the importance of surviving),因为那些被自动放弃的理想和天堂,尽管或许只是乌托邦的幻想,也不会轻易地在中国实现。这一点,中国过去和现在的精神状态都表现的十分清楚。这种态度,自从10世纪以来一直不断发展,又处于逐渐发展,并且在无可置疑的儒家思想影响之下,而这种儒家思想也被国家所滥用。这本书,是对中国人持久信仰的一种证明,而这种信仰,与其说是要人们重视生活的重要,不如说是在告诫生存的必要。当然,对于这一点,林语堂也能够深刻认识。否则,我们便不能理解在他早期作品中,他对他曾经给予极高赞扬的中国人耐力的品质突然质疑时那种情绪的爆发。下面的引文,选自他1930年后期的作品《中国人的现实主义与幽默》的结尾一段:

因此快乐古老的中国继续前行,不会因为对共产主义和帝国主义入侵的恐惧而停止脚步。平静的生活继续平稳地进行,甚至古老的流氓性元素,也是这种平静的一个组成部分。它是一个邪

恶的、愤世嫉俗的老人,看过了这个世界的风雨,超越了希望与绝望。人生苦短,何必认真?它是古老中国笑声的空空回响,任何热情的、希望的花朵,闻到它的气息,都会枯萎,甚至死亡^④。

我们需要理解他发表于1935年的作品《吾国与吾民》一书的结语。当时,距离中日战争以及中国精神上的崩溃还有一段时间。我们能够感到林语堂平日放松的形象,此时已经突然绷紧,而他平时温和的声音,在意志的绝望和对基督再度降临人世的渴望中,此时也已经开始颤抖:

369

好像这个民族不能自行调整而进至革新的世界,成为更健全更进取的人民,并要求一种新的伦理观察以适合生命进展的新速度。……这个民族跳跃波动变迁于夸大妄与忧郁病二者之间,自很容易变成歇斯底里症了。这表现于一般知识阶级者,尤为明显,……有许多这样的文人学士深以祖国为耻,他们不满祖国的农夫和苦力,不满我们自己的习惯语言艺术文学,而很想用一个巨大的幕幅把整个中国遮盖起来,只让外国人瞧见穿白领圈说英语的中国人像他们自己一样,至于普通人民仍旧忍受痛苦而过其原来的生活。……有几个主张救国之道在研究使用机关枪,有几个则主张俭约,穿芒鞋草履。另有几个主张跳舞救国,把西洋生活全盘地介绍过来,有几个则主张提倡国货,有几个则主张提倡国术以锻炼体格,另有人主张提倡世界语,提倡佛经,提倡复兴孔教经书,也有人主张把四书五经抛入茅厕坑中让它过30年。^⑤听听他们讨论的救国之道,宛似听了庸医在死人榻旁开一个榻前会议。它倘使不是那么可怜,便该是很幽默的。……人在中国好像受外来的过误较甚于自身的犯罪。因为我想起宋江和一批梁山好汉怎样在北宋末朝^⑥流为盗寇。……我又想起为什么每个大诗人都纵酒归田以示其轻视社会之志,屈原怎样怨愤而自沉于湘江^⑦;而李白欲水中捞月因而落水而死^⑧;伟大而正直的学者具有正确的是非心者常受到贬斥的处分……我又想起当时局混乱之

际,正直学者常被逮捕,他们的妻孥家属遭满门抄斩,如满清初叶枝连之惨祸。……于是我又纵观现代而睹许多好人绝足仕途;王国维跳入颐和园昆明池,康有为晚年过其孤寂的自傲生活;鲁迅陷于沉默与失望的悲哀,直到文学革命的发动;章太炎养晦于苏州;而胡适,杜威的门生,乘有更进取的人生观,亦只空想地草草地讲人民的痛苦,并无多大热情,虽他不愿意放弃一切主张而让国家归于灭亡。……胡适有一次在他哲人的愤激之一刻,曾怒吼着“中国不亡,是无天理!”中国有许多好人他们不能为国家出力,因为人们的以其恶行加诸别人,而坏人以其恶行加于好人,好人乃弄一件朴素的棉袍子把自己伪装起来。但还有别的好人,不止是5个,不止是50个,却是千人万人数量百万人,他们无声无息地忍着痛苦。这种情形使旁观者也觉得可怜;那么许多好人竟没有一个领袖抵得上半个甘地的程度;中国的个人比较来得老练,至于政治的和国家的方面,我们还刚刚在幼童时代。……最后,我想到大执法官,当我在冥想中见其幻象,深信他能拯救中国。这才是救世主,他挥着大刀,只有服从法律的命令,没有人能够赦免任何人,未经法律的命令。……这个大执法官来了,他从水底抽出他的大刀,前面导以击鼓的鼓手,穿着蓝色的制服^①。咚咚咚, 370 仪仗队来了,军号手穿着黄色制服,宣布着法律的条文^②。咚咚咚,这仪仗队从乡村向城市行进,走进大街,远远里鳞鳞的鼓声,幌幌的旗影,最高裁判长威仪庄严地坐着大执法官执着反光的大刀在他的身旁,人民欢声雷动,可是市长、地方官吏纷纷避匿。啊,看啊!现在救主来了!大执法官把裁判长的旗帜叉在城墙上,命令每一个在它底下通过的人对它鞠躬。布告揭帖于全城各处,任何人自称超越法律而不肯对这旗帜鞠躬的得砍脑袋,而他的脑袋将掷入这口几百年来大刀沉藏的湖中。他走进城中的庙宇,把菩萨一个个撤出来,这些菩萨是面情、命运和私宠,而把这庙宇改造为裁判所^③。他把向来在菩萨庇护下的统治这城市的牧师官吏聚集到这个地方来,挥动他的宝刀,砍掉他们的脑袋,而命令把他们的头颅跟菩萨的偶像一起掬入这口湖中。……这个

时期是会来的……但是这个进程随时可以发动,不可目睹,而贯穿于上下社会阶层,它的进展情状将如天之将晓。一个时期暂时的仍将为丑恶与痛苦,但是过了这片刻,将为安静美丽纯朴,这安静美丽纯朴即为古代中国之特色者,但是更进与此也还有公正的司法。比之这个法治乐土上的人民,我们现在这一代好似黄昏里的孩童。^④

第四节 新中国与拯救世界

中国马克思主义的源始

- 371 当林语堂发表他对于中国新时代到来的幻想般描述时,他可能还不清楚这些图景至少在表面上能够多快多真地变为现实。他更不能预想到,促使中国发生如此变化的是何种力量,而这些事件又是在什么情况下发生的。或许,他自己也仍然不过是这种幻想的牺牲品,相信现代中国终将被“那些可怕的领导,煽动他们可怕的追随者,并且相信在极端宁静中生活的重要”,并因此忘记了“中国人头脑中的活力与暴力,像裸体的摔跤手那样梳理人类的问题”^⑤。林语堂从来没有相信过革命。在1935年的中国,“我也不能承认另一革命,因为我听熟了炮声与排枪声,……而排枪的击射声听起来好像屋外的爆竹声,后来我探悉这一来不过庆祝杨先生的新任职典礼”^⑥。而他对于“人民的大救星”的想像则是:一个刽子手,领导一场“由农村进入城市”的斗争过程,这也与毛泽东和他领导的中国人民解放军所赢得的胜利非常相似。在经过数十年在农村地区的战斗之后,他们最终将这种胜利

推向城市,并赢得了1949年的伟大胜利。这些胜利同样给西方观察家们留下了非常深刻的印象,在北京获得和平解放^④那段时期,他们看到了浮现在他们面前的城市与农村之间的奇怪对立。事实上这只是一个平常的事件,但军队进入城市,使整个过程转化为一种庄严的、节庆式的仪式,他们受到了百姓喜庆般的夹道欢迎。他们完成了这种过渡,而这种过渡所具有的,是一种不仅仅在空间上,更是在时间上的意味。他们所欢呼的,是一个新时代的到来,在经历了漫长的等待之后,理想最终获得了进入现实世界的许可。

最早的中国共产主义运动的形式,从一种相同的、奇异的甚至不真实的气氛中发展而出,无政府主义在其中很快生长,也很快凋谢。这或许是由于它们在心理(同时也是在生理)功能上与它们自己的文化存有距离。实际上,在很多方面,这两种运动*相互纠缠无法解开,以至于很难对它们进行区分。1907—1917年,中国知识界经历了大约 372 10年的平静。尽管在这期间,有1911年的国民革命的开始和第一次世界大战的爆发。在这之后,各式各样热衷于无政府主义理念的协会和组织,逐渐发生兴趣的转移,进而广泛发展成为马克思主义理论和社会主义理论的学习团体。同样的现象在欧洲也同时发生。中国的海外留学生以及海外劳工在这个过程中担当了特殊的角色。其中的原因,不仅仅是因为他们在国外受到了“左派激进”思想的影响,而且还因为,只有作为“左派激进”——他们中的绝大多数当时也的确如此——他们才能够从国家给他们设置的诸多限制中解放出来。非常有趣的是,中国的租借地以及殖民地(如上海、香港和澳门),也可以为他们提供相同的机会。如果没有这么多“飞地”,中国的共产主义运动很可能不会产生,或至少会减慢其发展速度。

1918年回到中国,并且组织更多学生与法国交流的中国留法学生、工人团体,发挥了最为持久且广泛的影响。上文曾提到的“勤工勤学学会”(The Associations for Diligent Work and Frugal Study),为中国

* 指共产主义与无政府主义。——译者注

学生在国外,特别是法国生活提供帮助,自发地发展成为了一个马克思主义兴趣小组。他们这批人逐渐取代了受到无政府主义思想影响的学生。关于无政府主义与共产主义之间在早期(大约1919年左右)的联系,存有许多相关记录。其中不仅包括我们上文中已经举出的毛泽东,还包括最早期的共产党领导人如陈独秀等。有记录指出,他曾与张继和其他人合作,于1903年在上海参与革命报纸的印制,1906年,他与刘师培在安徽的同一所大学教书。最终,第一份马克思主义文献(来自《共产党宣言》的节选)1908年出现在无政府主义的杂志《天义报》^⑨上。同样,1919年五四运动的爆发成了关键的转折点,带来了更为深刻尖锐和清醒的思想。它带来了对几乎所有社会问题的广泛兴趣,但他们如果仍旧是典型的无政府主义的话,他们对这些社会问题所能做出的,就只能是儿童般幼稚的回应。应当承认,共产主义思想的引入,扫除了为无政府主义提供特殊热情和色彩的几乎所有乌托邦的因素。

373 回顾历史,人们或许会讲,1921年中国共产党的成立,是这种成熟的最重要结果。在五四运动的青春期躁动之后,它推动中国走向成熟,一种缺乏幽默感,混合有犬儒主义的实用主义逐渐发展壮大。许多事件隐藏在历史的迷雾之中,时至今日,我们既不能清晰地确认共产党究竟是在几月份(5月还是7月)建立,也不能确定哪些人(7人还是15人)当时到场参加。^⑩无论如何,令人吃惊的是,他们之中只有那么少的人能够留存到最后。二十多年后中国共产党夺取中国政权之时,他们中的大约半数却已经转而成为国民党员,而剩下的一半,其中大多数不是被开除党籍,就是被共产党的敌人杀害。更为值得注意的是,共产党的建立,并不意味着对马克思主义学习的开始。另外,它同样也不能代表逐渐扩大的,关于马克思主义分歧的明确结束。这种分歧,在1920年多种多样的“原始共产主义”(proto-communist)学习小组之前就已经出现。它所具有的,更主要是一种组织上的意义。因为,即使不同的观点仍在继续相互撞击,单是党组织的存在,就已经能够为不同的观点提供一个相互交流、评判的论坛。与此同时,由于权力的集中,它同样为所有参与者展现了一个可以为之奋斗的目标。与

“教派”的建立,或者,在科学领域“学派”的建立不同,在中国,每一场关于共产主义的争辩,如同在政治场域中一样,都有其两方面意义:它不再专门追求对“异教徒”的转化,同时也要求对“信仰者”进行转化。因为,如果没有对正统思想的维护(这只有在党存在的条件下才成为可能),任何一种意识形态,无论如何代表“真理”,都会突然失去其所有的价值和有效性。在这个意义上,中国共产党的建立中止了对马克思主义问题漫无边际的讨论,它以文件的形式,对这种原有的思维模式进行了突破。尽管处于更大的框架之中,五四运动也以同样的方式结束了对西方思想的接受(基于这样的原因,中国对于西方思想的接受,直至今日都被有意识地限定在19世纪)。在此之后,偶尔发生的有趣甚至混乱的观点交换,都开始以一种单一的,至少更为理论、更为深入的基础上进行。但是,与这种“深入”相伴随的,是思考视野的限制和缩小。

然而,党内争论仍然为相互矛盾理念的共存提供了足够的空间,而且这种弹性同样也有益于那些观点随时间改变的人。许多例证表明,这里表现出的相互观点的不同,与马克思主义长时期发展过程中,恩格斯、列宁、托洛茨基和斯大林之间表现出的矛盾有异曲同工之处。其中部分矛盾,由之前权威的论断解决,而其他分歧则依然未有定论。但是,这些社会主义思想发展中产生的对抗,被移植到了与中国相邻的周边国家。尽管这些共产主义者仍不完全清楚,对于民族性格的保护,谁会比右翼民族主义者更加缺乏兴趣。通常,这些知识分子是借助于翻译文本了解马克思主义的经典文献,但是往往会有这样的情况发生:翻译者选择的表达方式所引起的意义关联,会与西方原文本产生明显的差异。在佛教传入中国时,也曾发生过同样类似的情况。一种全新的西方学说,经由完全不同的语言和文化进行传递,既不会导致完全的误解,但同时也很难达到完全的理解(只有极少部分的专家,才能够真正穿过“外语”的丛林)。这种异文化传递过程中造成的意义流失,可以被看作一种“背叛”,也可以被看作一种“创造性发展”。但更主要的问题是,我们要看它是被当作“真理”来讨论,还是被当作教条来信仰。这个问题很难解决,因为当“更新的”教诲回到了它的发源

地(比如,举例而言,当毛泽东主义进入欧洲),这种异文化背景上并非有意,却仍然不对称的误解会再次出现。此时,出现在我们面前的,就不再是一个“老”的理论,而是一个全新的理论了。

行动意志与农村的变革角色

李大钊(1888—1927年)是继陈独秀之后,最为重要的中国马克思主义学者。在对他的思想体系进行研究的过程中,我们能够看到马克思主义与中国传统思想在解决一些根本问题时的融合。这种思想体系以全人类达到幸福为最终旨归,同时兼顾所处的时代环境与社会境遇。李大钊出生于中国北方的河北省。曾经在天津求学*,1913—1916年在日本著名的早稻田大学学习。在归国后的开始阶段,他参与了相对保守的进步党,当时,梁启超也在进步党内,致力于君主立宪的工作。但大约在一年以后,他就进入上海《新青年》杂志社的编辑部。1918年,他成为国立北京大学图书馆馆长。大约在同一时期,毛泽东也来到北京,并且成为他手下的一名图书馆管理员。他们一同建立了一个松散的组织“马克思主义研究会”,不定期地于晚间在图书馆交流。一年以后,这个组织发展成为更有雄心的“社会主义研究小组”,经过几个阶段的发展,并在共产国际代表维津斯基积极促使下,最终发展成为中国共产党^⑨。经过一系列理论论争(最开始,是1919年与胡适的“问题与主义”之争^⑩),共产党的模式在李大钊的思想中越来越清晰。但是,这并没有妨碍他在共产国际的促成下在1922年与国民党进行合作,也没有妨碍他在1924年加入国民党,并且作为惟一的一名共产党员,以“跨党”身份参加国民党第一次全国代表大会,并成为主席团五成员之一。在国共合作破裂,一些左派和激进分子受到了迫害以后,李大钊在1925年转而开始进行直接的革命煽动,并被迫于

* 1907年夏天,李大钊考入公费的天津北洋法政专门学校。——译者注

1926年向在北京的苏联大使馆寻求政治庇护。大约整整一年后,军阀张作霖袭击了苏联大使馆,李大钊被捕并被处死。 375

直至今日,李大钊在中国仍然被尊为共产主义烈士。他对马克思主义的引介,反映了他的许多前马克思主义信念,其中最具决定性的是柏格森的生命哲学,因此,他就不需要在中国传统哲学基础上经过一种突然的断裂。最初,他相信有“时代的潮流”(大实在),在许多生命之中不停流淌,保持运动。但是,这种运动往往带有一种内在的辩证因素,使它不能走向既定的目标,而只能包含自身。这种观点,导致了对时间与历史的特殊观念。在他1918年发表于《新青年》杂志的散文名篇《今》中,他的这种历史中静止的运动的观点得到了发展:“宇宙大化刻刻流转,绝不停留。时间这东西,也不因为吾人贵他爱他稍稍在人间留恋。”而现在作为过去与未来的连接点,承载了几乎所有的包括过去与未来的时间,“无限的过去,都以‘现在’为归宿。无限的未来,都以‘现在’为渊源。”^⑨要认识到时间概念的“一维”并不困难,中国早期哲学的“阴”、“阳”思想中就已经包含这样的观点,《易经》及其注释对此也有相关阐释。无限的小“今”扩展成为无限的大“今”,包含整个将来与整个历史。由于他对“现”与“今”的重视(这种重视贯穿了李大钊的一生,甚至在他成为一名马克思主义者后仍然如此),他始终没有走向“非中国化”、“反中国化”的方向。最多,我们可以称他是一个反儒家的学者,但这也仅限于他攻击儒家的乌托邦思想尤其是幻想中的儒家黄金时代——在这一点上,即使是现代的儒家学者如顾颉刚(生于1893年)^⑩,也都参加了对于中国古史的辩驳。李大钊保持着对现实的信仰,反对那些寄希望于远方与未来的乌托邦空想。他相信人类幸福的关键在于“今”,也只存在于“今”,也只有“今”为现实的实践提供了可能。

正是在这个基础上,李大钊面临了一个在马克思主义理论中受到广泛讨论,但却始终没有被最终解决的问题(这个问题可能源于马克思主义的内在矛盾,也因此不可能被解决):决定论与行动论之间的对立。在其早期,马克思倾向于强调,人的自由选择是构成历史的本质因素。而在其晚期的著作中,他对社会经济条件作为影响历史发展的

376 决定性的因素,有了更深的强调。相反,中国的知识分子,主要的是其中的左派,被马克思发现的历史发展规律激起了强烈兴趣。这一观点,与达尔文适者生存的观点在最初起点上有相互的关联。这种理论甚至扩展到,认为西方的资本—帝国主义将必然因为不堪其自身发展的负荷而走向灭亡。随着第一次世界大战的到来,这种瓦解开始进入了它的第一阶段。毕竟,在中国历史上,已经有许多这样类似的预言。这种预言由董仲舒的诸多循环说开始,直到线性的“三代”^⑨观点——这种“三代”的观念,支撑了今文经学学派那种认为人类社会自发向前不断发展的信念,并且一直延续到康有为。中国被强行猛然推入现代。在中国面对西方的冲击陷入绝望的时候,它寻找到了这种能够安慰它的历史法则,因为这种历史法则不仅预言了西方资本主义的必然衰落,而且还预言了受到羞辱的中华帝国不可抗拒的发展。也正是由此开始,中国的学者们自20世纪第一次开始尝试对他们的漫长历史划分为不同的“历史时期”。他们有的人试图寻找中国历史中某些特殊的、内在的固有模式,而其他一些人,则透过马克思主义的历史观,在中国历史中寻找相似的对应(如原始共产主义、奴隶社会、封建社会、资产阶级社会、资本主义社会)。而这两种对历史的分期,都或多或少的受到了马克思主义思想的影响。然而,无论他们是否明确表达,我们同样能够感觉到,相对于整个世界而言他们对中国倾注了更多的关注^⑩。

但是,自从20世纪初开始,这种机械的马克思主义历史理论,逐渐被一种唯意志论的观点所补充。在这种观念中,救亡不再依赖于对社会发展规律的消极信任,而是依赖于更高的自主意识的实践活动。这种转化有两个原因:第一个原因,是正处于弱化之中的西方,使得中西方的实力对比相比显得更加平均,也使在此之前完全处于弱势地位的中国看到了希望。第二个因素来源于这种洞察,即发现甚至是在20世纪中,中国的生产方式仍然属于“亚细亚”类型。如果马克思的社会—经济决定论历史观具有其最终决定性,那么在可以预见的将来,达到共产主义社会的理想仍然不是没有一丝希望(当然不会同时或早于西方那些工业化的国家)。中国对共产主义的兴趣超过了其他任何事

务,因为只有这种意外的成就,才足以使它克服以往的落后带来的耻辱^⑧。他们相信,这种对共产主义的信仰即使是在缺乏必要经济基础的条件下,也并非没有意义——这种想法同样符合马克思的教诲:社会的转型,取决于社会经济水平的发展,同样也还取决于社会大众中部分人群意识的特殊构成。但是换句话说,即使所有关于革命的假设都被提出,如果没有人愿意使用它们,那这种假设仍然没有任何意义^⑨。如果再大胆一些,我们还可以把最后一句话倒着过来理解:并非在经济发展“不可避免”带来社会变革时需要意识,而是“意识”具有足够的力量,在某种特定的条件下,能够同时创造社会变革并且同时创造经济基础^⑩。在这种推理下,那些与现代中国相关连的意义将会被观察。马克思的洞见使人们相信,历史的发展会按照既定的科学规律前行,这种规律甚至像我们能够推算出行星运动的轨道那样可信。这正是中国历史学家们曾经的梦想,正如我们所知道的,他们最初都是观星象、卜未来的天文学家。然而,矛盾之处很快显现,这种观点相信历史发展规律的必然,这种必然性不以人的意志为转移,但同时,这种历史的发展又受控于人的自由意志。因此,人类社会历史“自然法则”的所有决定性因素,又会因人定胜天的“奇迹”而发生改变。这样,那些自然法则又失去了效力。

377

李大钊所有的论点都倾向于这种唯意志—积极主义的方向。他对这种观念相当的热心,因为“自有马氏的唯物史观,才把历史学提到与自然科学同等的地位”,并且由此,“科学的社会主义把他的根据置在唯物史观的上面,依人类历史上发展的过程的研究,于其中发现历史的必然的法则;于此法则之上,主张社会主义的社会必然的到来。由此说来,社会主义的社会,无论人愿要他不愿要他,他是运命的必然的出现,这是历史的命令。”^⑪但同时,他又对那种认为人们什么都无需努力,只需等待社会自发转变的观点进行了更为激烈的批判。“颇有一些人对历史唯物史观存在误解,他们说,社会的进步只取决于物质条件的变化。因此,他们否认人类的能动性,仅仅坐在一边,等待新环境的到来……这是一个绝大的错误,唯物史观的影响恰恰与此相反。”^⑫

在1921年李大钊写给他朋友的一封信中,他进一步说,决定社会是否进入一个新阶段的,并不是某一个国家的发展程度,而是最为发达的国家的发展程度,因为他们会对那些倒退的社会有间接的影响。真正重要的,并不是沿着发展阶段单调重复前人的路途,而是快速寻找到发展的捷径:

378 要问中国今日是否已具实行社会主义的经济条件,须先问世界今日是否实现社会主义倾向的经济条件,因为中国的经济情形,实在超出于世界经济势力之外。现在世界的经济组织,既已经资本主义又以至社会主义,中国虽未经自行如欧、美、日本等国的资本主义的发展实业,而一般平民间接受资本主义经济组织的压迫,较各国直接受资本主义压迫的劳动阶级尤其痛苦。中国国内的老子阶级间虽未发生重大问题,中国人民在世界经济上的地位,已立在这劳工运动这日盛一日的风潮中,想行保护资本家的制度,无论理所不可,亦且势所不能。再看中国在国际上的地位,人家已经由自由竞争发达到必须社会主义共营地位,我们今天才起首由人家的出发点,按人家的步数走。正如人家已达壮年,我们尚在幼稚;人家已经走远了几千万里,我们尚在初步。在这种势力下,要想存立,适应这种共同生活,恐非取兼程并力社会共营的组织不能有成。所以今日在中国想发展实业,非由纯粹生产者组织政府,以铲除国内掠夺阶级,抵抗此世界的资本主义,依社会主义的组织经营实业不可^⑧。

在引文中的第一部分就已经显示出李大钊的观点,他认为,中国人民在马克思主义中扮演着一个突出的角色,因为中国比世界上其他国家受到了资本主义体系更多的压迫。在另外一段文章中,他试图将中国人民的整体形象描述成“无产阶级国家”^⑨,已经为无产阶级革命做好了准备,而无产阶级的革命则预示着共产主义时代的到来。他认为,并非是阶级斗争(孙中山同样也认为,以阶级斗争作为社会病征的征兆是杞人忧天,因此抛弃了做法)的不同阶段,而是不同阶段社会的

“共同目标”,为社会的发展提供了尺度。这种观点来自克鲁泡特金,并被当时还在日本求学的李大钊所接受。通过这种理论,他成功地去除了社会达尔文主义——一种足以使处于虚弱状态的中国沮丧气馁,又藏身于阶级斗争理念之后的理论。他使中国处在可能有所作为的状态,使理论马上能够投入实践并取得效果是一种原则。这样,由于外在条件所造成的犹豫与迟疑,以及由此引发的不吉祥的感觉,就能得到有效的避免:

从前讲天演进化的,都说是优胜劣败,弱肉强食,你们应该牺牲弱者的生存幸福,造成你们优胜的地位,你们应该当强者去食人,不要当弱者,当人家的肉。从今以后都晓得这话大错,知道生物的进化,不是靠着竞争,乃是靠着互助。人类若是想求生存,想享幸福,应该互相友爱,不该仗着强力互相厮杀^④。这种共同目标,这种宗教,这种社会能力的精神,能够使人类获得进步。而且随着人类的进步,这种精神会得到更大的发展……因为人们的这种精神,自从人类远古以来就已经成为一种有效用的社会能力,它的声音仍然在我们每个人心中回荡。这种神奇的力量并非来自外界的刺激,亦并非源于利益的权衡,而是完全来自自然本心。这种自然力量的神奇,直可与性的神奇、母爱的神奇以及祭献的神奇相比^⑤。

379

当读到最后一段时,人们能够相信,正如马克思曾经公开承认自己是黑格尔的学生那样,李大钊已经在很大程度上接受和继承了马克思的思想。但是,这些思想实际上不过是孟子“诚”^⑥的思想的鲜活再现,它反映了一个非常现代的中国思想家,如何无意识地卷入古老的“内”/“外”的二分法之争,并同时指向意识形态方向。在这个时刻,民族性的因素尤为凸显。尽管有其自身旨归,仍然有一系列问题围绕“今”与“非今”(如乌托邦,以及理想化的过去)这一组内在对立展开。其中,如人的意识、源于“天性”的共同目标和不受限于时间的无限广阔的“今”,都可以被归入“内”(即中国)的范畴之中。其他一些,如技

术、经济增长、“人为的”阶级斗争(因为现在既非原始共产主义社会,又非理想的共产主义社会),以及当下可以清晰定义的渐进社会进步,都可以被归入“外”(即“外国”)的范畴之下。与以往相比,只有“知”、“理”、“乌托邦”与“行”、“实”在两边的位置发生了转变^④。在远方,那些真实但却遥不可及的乌托邦属于“外”,而在“内”,在中国,我们所必须面对的,是直面现实的“行”。但在这种转变中,在针对更为基础的“内”的行为中,李大钊明显地看到了唯物主义的本质——它能够在民族层面上,给中国以发展的机会。真实,对他来说,是“千里之行,始于足下”。

李大钊对城市的期望逐渐下降,与之相协调的,是他对乡土和农村——它们占据着“内”的中国的大部分面积——的赞颂。在一份写给中国青年的宣言中,他这样说道:“在都市里漂泊的青年朋友呵!你们要晓得:都市上有许多罪恶,乡村里有许多幸福;都市的生活,黑暗一方面多,乡村的生活,光明一方面多;都市的生活,几乎是鬼的生活,乡村中的活动,全是人的活动;都市的空气污浊,乡村的空气清洁。”^⑤

对乡村的极高评价,显示出李大钊在早稻田大学时期所受到的“新村运动”的影响。这种影响引发了直接的政治结果。在1919年,他号召所有信仰马克思主义的革命学生加强在农村与农民的接触,而不是仅仅让他们在城市中学习书本上的理论:

380

我们要做这两种文化运动,不该常常漂泊在这都市上,在工作社会以外作一种文化的游民,应该投身到山林里村落里去,在那绿野烟雨中,一锄一犁的做那些辛苦劳农的伴侣。……须知“劳工神圣”的话,断断不配那一点不作手足劳动的人讲的;那不劳而食的知识阶级,应该与那些资本家一样受排斥的。中国今日的情形,都市和村落完全打成两橛,几乎是两个世界一样。都市上所发生的问题,所传播的文化,村落里的人,毫不发生一点关系;村落里的生活,都市上的人,大概也是漠不关心,或者全不知道他是什么状况。……那些天天和自然界相接的农民,自然都成了人道主义的信徒。不但在共同劳作的生活里可以感化传播于

无形,就是在都市上产生的文化传播利器,——出版物类——也必须随着少年的足迹,尽量输入到山林里村落里去。我们应该学那闲暇的时候就来都市里著书,农忙的时候就在田间工作的陶士泰先生,文化的空气才能与山林里村落里的树影炊烟联成一气,那些静沉沉的老村落才能变成活泼泼的新村落。新村落的大联合,就是我们的“少年中国”^④。

中国的无产阶级革命将由农民而非产业工人最终完成——1923年京汉铁路大罢工最终在血腥中被镇压,可以看作是这种趋热的征兆。当这种趋势愈加明显时,李大钊对组织农民的工作兴趣就越加浓厚,这一点,在他生命的最后阶段更为突出。几乎是必要地,中国也被越来越强调成是一个“无产阶级国家”。在1924年的一次演讲中,他将这一理念扩大为,所有受压迫的民族必须团结起来,反对共同的白人压迫者,尽管他同时更希望,在未来的某一天,世界政府^⑤在三大联盟(亚、欧、美)的领导下最终能够得以建立。在这个演讲(此演讲没有确切的底稿,由当时部分听者的笔记整理)中,李大钊从戈宾诺(Gobineau)的《论人类的不平等》(*Essai sur L'inégalité des races humaines*)以及朴笛南姆威尔(Putnam Weale)的《肤色间的竞争》中引用了令人吃惊的种族主义言论,并且继续说道:“白人将他们自己视为整个世界文化的先锋;他们将自己放在更高的位置,蔑视下等的种族。正因如此,种族问题现在就演变成了阶级问题,而所有的种族,在世界的范围内,开始了与阶级对抗相似的相互对抗……白人与有色人种之间的斗争,将会与阶级斗争同时进行。”^⑥

在他后期对自己翻译的马克思文章《中国与欧洲的革命》所作的注释中,他仍然将中国视为即将到来的无产阶级革命的领袖:

不过这种关系的暴露,一天一天的明显;由中国革命以趋于世界革命的倾势,一天一天的逼近罢了。……依“礼尚往来”的礼让,这个骚乱,亦必然的要输运到欧洲去,输运到一切帝国主义的国家去。帝国主义者倘如横来干涉中国民众的运动,马克思说的

好,这个干涉,只能使中国的革命运动日趋于凶猛,只能致列强在中国的商业日趋于停滞。……现在与中国国民革命运动普遍全国的今日同时,英国工人号召了一个几百万人参加的空前未有的大罢工,……这不是英国资产阶级以其用军舰装来的“秩序”,由中国换去的骚动?这是不是中国革命的火星,已经进入欧洲产业制度积载过重的地雷上,将要产生一个大爆发?那逼在眉睫的革命的历史事实可以证明^⑧。

不仅仅是由于它的技术落后,而且实际上也是因为这种技术落后,中国必将成为“无产阶级国家”的领导之一,因为它是如此巨大的一个国家。以此方式,中国就会再一次继承他在历史上曾经拥有的中心地位——正是这种信念,鼓舞了李大钊和其他无数中国共产党员。马克思主义出现于西方,但除了被当作“科学的”中性系统之外,并没有担负起其他象征意义。但是它的中国译本,则同时带有了民族主义情绪,因为它强调了农村和农民的重要性,并与中国一向以为具有优越性的“仁”相关联。这一思想系统,使得几乎所有“左派知识分子”为之着迷。社会主义和民族主义,这两个从邓牧^⑨就已开始的中国古老社会主义传统中相互紧密联系的两个组成部分,在此处又一次和谐地联合起来了。不仅如此,涉及部分历史规律的“科学”知识与对于人和人主动性尊严的强调这二者的融和,能够有助于产生一种新的社会主义、共产主义形式,而这种新的形式最终将不仅仅给中国,甚至给整个世界带来拯救——因为它已不再屈从于仅仅满足于理论带来的诱惑。

马克思与孔夫子的对话及城市的变革角色

在马克思主义学者郭沫若(生于1892年)^⑩于同时期(1925年)所写的一则有趣的小故事中,我们也能感觉到背后相同的主题。郭沫若

是毛泽东的私人朋友,今天*仍是在北京的中国科学院院长,他在许多方面都具有非凡的天赋。在他结束自己在日本学医的生涯之后,他使自己成为了著名的语言学家、历史学家、作家、文学批评家和翻译家(尤其在翻译歌德的作品方面,其中包括了对《浮士德》的翻译)。在这篇小故事中,马克思去一座庙宇拜访孔子与孔子最亲信的弟子,并与他们共享秋祭的食物。这篇虚构的马克思与孔夫子之间的对话,当然并不仅仅只是“笔墨游戏”,它同时反映了当儒家思想与马克思主义面对面进行交锋时在理念上的互相关联。这篇短文在中国实践与西方理论的撞击产生的幽默中结束:

十月十五日丁祭过后的第二天,孔子和他得意门生颜回子路子贡^①三位在上海的方庙里吃着冷猪头肉的时候,有四年青的大班抬了一乘车朱红漆的四轿,一直闯进庙来。

子路先看见了,便不由得怒发冲冠,把筷子一攥,便想上前去干涉。孔子急忙制止他道:由哟,你好勇过我,无所取材呀^②!

子路只得把气忍住了。

回头孔子才叫子贡下殿去招待来宾。

朱红漆的四轿在圣殿前放下了,里面才走出一位脸如螃蟹,胡须满腮的西洋人来。

子贡上前迎接着,把这西洋人迎上殿去,四位抬轿的也跟在后面。

子是宾主九人便在大殿之上分庭抗礼。

孔子先道了自己的姓名,回头问到来客的姓名时,原来这胡子螃蟹才就是马克斯卡儿。

这马克斯卡儿的名字,近来因为呼声太高,早就传到孔子耳朵里了。……孔子一听见来的是马克斯,他便禁不得惊喜着叫出:

啊啊,有朋自远方来,不亦乐乎呀^③! 马克斯先生,你来得真

* 指作者写作此书 20 世纪 70 年代。——译者注

难得，真难得！你来到敝庙里来，有什么见教呢？

马克斯便满不客气地开起口来——不消说一口的都是南蛮鸛舌之音；要使孔子晓得他的话，是要全靠那几位抬轿子的人翻译。孔子的话，也是经过了一道翻译才使马克斯晓得了的。

马克斯说：我是特为领教而来。我们的主义已经传到你们中国，我希望在你们中国能够实现。但是近来有些人说，我的主义和你的思想不同，所以在你的思想普遍着的中国，我的主义是没有实现的可能性。因此我便来直接领教你：究竟你的思想是怎么样？和我的主义怎样不同？而且不同到怎样的地步？这些问题，我要深望你能详细地指示。

383

孔子听了马克斯的话，连连点头表示赞意，接着又才回答道：我的思想是没有什么统系的，因为你是知道的，我在生的时候还没有科学，我是不懂逻辑的人。假如先把我的思想拉杂地说起来，我自己找不出一个头绪，恐怕也要把你的厚意辜负了。所以我想，还是不如请你先说你的主义，等我再来比付我的意见罢。你的主义虽然早传到了中国，但我还不晓得是怎么一回事，因为你的书还一本也没有翻译到中国来啦。

怎么？我的书还一本也没有翻译过来，怎么我的主义就谈得风起云涌的呢？

我听说要谈你的主义用不着你的书呢，只消多读几本西洋的杂志就行了。是不是呢？你们几位新人！（孔子公然也会俏皮，他向着那四位大班这样问了一句；不过这几位新人也很不弱，他们没有把孔子的话照样翻译出来，他们翻译出来的是“不过大家都能够读你的原书，就是这几位大班，德文和经济学都是登峰造极的啦”。就这样，马克斯和孔子也就被这四位学者大班瞒过去了。）

那也好，马克斯说，只要能够读原书也就好了。

难得你今天亲自到了我这里来，太匆促了，不好请你讲演，请名人讲演是我们现在顶时髦的事情啦！至少请你作一番谈话罢。

好的，好的，我就先作一番谈话，谈谈我的主义罢。不过我在

谈我的主义之先,不得不先说明我的思想的出发点。我的思想对于这个世界和人生是彻底肯定的,就是说我不和一般宗教家一样把宇宙人生看成虚无、看成罪恶的。我们既生存在这个世界里面,我们应当探求的,使是我们的生存要怎样能够得到最高的幸福,我们的世界要怎样能够适合于我们的生存。……这一点,我和许多的宗教家或者玄学家不同,这一点我要请问你:究竟你的思想是什么样?假使这个出发点我们早就不同,那么我们根本上走的是两条路,我们的谈话也就没有再往下继续的必要了。马克思刚好把话说完,子路不等孔子开口便先抢着说道:是呀,我夫子也注重利用厚生之道的人;夫子最注重民生,所以说“天地之大德曰生”^④的呀。是的,孔子又才接着说下去:我们的出发点可以说是完全相同的。不过你要想目前世界适合我们的生存,那么要怎样的世界才能适合,要怎样世界能使我们的自下而上得到最高的幸福呢?你定然有这样一个理想的世界的。你的理想的世界是怎样的呢?

你问我的理想的世界吗?好啊,好啊,你真问得好啊!有许多人都把我当成个物质主义者,他们多以为我是禽兽,我是只晓得吃饭,我是没有理想的人,其实我正如你所问的样,我是有个至高至远的理想的世界,我怕是一个顶理想的理想家呢。我的理想的世界,是我们自下而上在这里面,万人要能和一人样的自由平等地发展他们的才能,人人都各能尽力做事而不望报酬,人人都各能得生活诉保障而无饥寒的忧虑,这就是我所谓“各尽所能,各取所需”的共产社会。这样的社会能如是实现了的时候,那岂不是在地上建筑了一座天国吗?

啊哈,是的呀!这回连庄重的孔子也不禁拍起手来叫绝了。——你这个到时候社会和我的大同世界竟是不谋而合。你请让我背一段我的旧文章给你听罢。“大道之行也,天下为公,选贤现能,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,鳏寡孤独废疾者有所养,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，盗窝乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同”^⑨，这不是和你的理想完全是一致的吗？

384

孔子拉长声音背诵了他这段得意的文章来，他背到“货恶其弃于地也不必藏于己，力恶其不出于身也不必为己”的两句，尤为摇头摆脑，呈出了一种自己的催眠的状态。但是马克斯却很镇静，他好像没有把孔子这段话看得怎样重要的一样，孔子在他的眼中，这时候，顶多怕只是个“空想的社会主义者”罢？所以他又好像站在讲坛上演说的一样，自己又说起他的道理来。

不过呢，马克斯在这个折转的联接词接上用力地说：我的理想和有些空想家不同。我们理想不是虚构出来的，也并不是一步可以跳到的。我们先从历史上证明社会的产业有逐渐增殖之可能，其次是逐渐集中于少数人之手中，于是使社会生出贫之病来，社会上的争斗便永无宁日。……

啊，是的，是的。孔子的自己陶醉还未十分清醒，他只是连连点头称是。——我从前是早就说过“不患寡而患不均，不患贫而患不安”^⑩的呀！

孔子的话还没有十分落脚，马克斯早反对起来。

不对，不对！你和我的见解终究是两样，我是患寡且患不均，患贫且患不安的。你要晓得，寡了便均不起来，贫了便是不安的根本。所以我对于私产的集中难得反对，对于产业的增殖却不惟不敢反对，而且还极力提倡。所以我们一方面用莫大的力量去剥夺私人的财产，而同时也要以莫大的力量来增殖社会的产业。要产业增进了，大家有共享的可能，然后大家都能安心一意地、平等无私地发展自己的本能和个性。这力量的原动力不消说是造成废除私产的人们，也可以说是无产的人们；而这力量的形式起初是以国家为单位，进而至于国际。这样进行下去，大家于物质上精神上，均能充分地满足各自的要求，人类的生存然后都能得到最高的幸福。所以我的理想是有一定的步骤，有确切的实证的呢。

是的，是的！孔子也依然点头称是。我也说过“庶矣富之富矣之”的话，我也说过“足食足兵民信之矣”的为政方略，（说到此

处来,孔子回头向子贡问道:是记得这是对你说的话,是不是呢?子贡只是点头。)我也说过“欲明明德天下者先治其国”^⑨呢。尊重物质本是我们中国的传统思想:洪范八政食货为先,管子也说过“仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱”^⑩。所以我的思想乃至我国的传统思想,根本和你一样,总要先把产业提高起来,然后来均分,所以我说“货恶其弃于地也不必藏于己”啦。我对于商人素来是贱视的只有我这个弟子(夫子又回头指着子贡)总不肯听命,我时常叫他不要做生意,他偏偏不听,不过他也会找钱啦。我们处的,你要晓得是科学还没有发明时代,所以我们的生财的方法也很幼稚,我们在有限的生财力的范围之内只能主张节用,这也是时代使然呀,不过,我想就是在现在,节用也恐怕是要紧的罢!大家连饭也还不够吃的时候,总不应该容许少数人吃海参肉翅的。

啊,是的! 马克斯到此感叹起来:我没想到在两千年前,在远远的东方,已经有你这样的一个老同志! 你我的见解完全是一致的,怎么有人会说我的思想和你的不合,和你们中国的国情不合,不能施行于中国呢? 385

哎! 孔子到此却突然长叹一声,他这一声长叹真个是长,长得来足足把两千年闷在心里的哑气一齐都发泄出了。哎! 孔子长叹了一声,又继续着说道:他们那里能够实现你的思想! 连我在这儿都已经吃了两千多年的冷猪头肉了!

什么? 你的意思是中国人不能实现你的思想吗?

还讲得到实现! 单只要人能够了解,信仰你匠人就不会反对我了,信仰我的人就不会反对你了。

啊,是那么我要……

你要的做什么?

我要,回去找我的老婆去了。

在这儿假使是道学家眼中的孔子,一定要大发雷霆,骂这思念老婆的马克斯为禽兽了。但是人情之所不能忍者,圣人不禁,我们的孔圣人他不惟不骂马克斯,反而很艳羡地向他问道:马克斯先生,你是有老婆的吗?

怎么没有？我的老婆和我是志同道合，很好看啦！

满不客气的马克斯，一说到他的老婆上来，就给他的主义吹成了理想的一样，把他的老婆也吹到理想的了。

夫子见马克斯这样得意，使自喟然太息而长叹曰：人智有老婆，我独无呀^②！子贡的舌根已经痒了好半天了，到这时候，赶快插说一句道：四海之内皆老婆也，夫子何患乎无老婆也^③？

倒底不是孔门的惟一的雄辩家的子贡他把孔子的话改用过来说，硬把孔子说笑了。

莫名其妙的是马克斯。他盘问了一回，知道孔子是自由离了婚的人，他觉得孔子这个人物愈见添了几分意义了。

回头孔子又接着向马克斯说道：不过我是老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼^④，妻吾妻以及人之妻的人，所以你的老婆也就是我的老婆了。马克斯听了吓得叫起来：喂，孔二先生^⑤！我只是提倡共产，你公然的提倡共妻！你的思想比我更危险啦！好，我不敢再惹你了！

386

马克斯说了这几句话，赶快把四位大班招呼着，匆匆地便临阵脱逃起来，真好像他留在欧洲的老婆立刻就要被孔子去共了的样子。

师弟四人立法在殿上，看见马克斯的大轿抬出西辕门，自始至终如像蠢人一样的颜回到最后的才说出了一句话：

君子一言以为智，一言以为不智^⑥，今日之夫子非昔日之夫子也，亦何言之诞耶？

夫子莞尔而笑曰：前言戏之耳。

于是大家又跟着笑起来。笑了一会，又回到席，把刚来吃着的冷猪头肉重新咀嚼^⑦。

如果我们仔细地分析这篇作品，这篇复杂的、有暗示意味的故事要远比它表面表现的马克思主义与儒家思想交锋的讽刺小品含义丰富。在儒家文本系统中，颜回经常是一名对超自然灵感的掌握要远远多于对知识的弟子。当他将“今之夫子”与“昔日之夫子”相对应，并说

出“君子一言以为智，一言以为不智”这句话时，仿佛暗示我们，郭沫若有意识地将儒家思想表现为两种：一种是旧儒家思想，批评自身的不智，并试图使自己适应；同样，还有一个“智”的新儒家思想，这种思想在根本基础上与马克思主义并没有不同，但在实现的方法上却又有自己的独特性。但这种对立一方面处于决定论者与机械论者之间，另一方面又处于激进主义与唯意志论之间——这些因素，一起塑造了中国的共产主义运动，直至今日。它不可避免地与中国民族主义相联系，这种民族主义在现代中国历史中的分量远远超过我们过去的一般想像。一方面，这种民族主义来自某种受到损害的民族自豪感，也还来自于整个国家自我放逐的可怕经验。实际上，由于对中国人而言“帝国”常常等同于“世界”，这种对帝国的放逐感，几乎就构成了与整个世界的距离。只有“新中国”的建立，才足以与这个具有四五千年历史的古老国家的尊严相匹配。它要将中国式的教义传向世界各地，而不是中国从外邦引入思想；由于它内在的发展趋势，要有几乎不可思议的胜利保障的成功。只有在几乎原有三倍以上面积之上，中国才有可能重新建立起它秩序的大厦。

20世纪30年代末期，这其中的复杂性和自相矛盾被中国共产党的领导层完全忽视（其中也有来自莫斯科的影响），他们为了保持理论的纯洁性，一次次重复着失败的实践。因为他们惟一的其他选择，只能是漠视李大钊和强调马克思主义理论中决定论的一面。对“外”与“外国”的强调和主张，与中国的知识传统一直存在着冲突与争执。具体体现为认为科学规律高于人类本性；城市、技术和产业工人高于乡村、自然和农民；开放的、步步进逼的进攻方式高于缓慢的、隐蔽的、柔道般的作战方式；国际主义高于民族主义等等。 387

我们已经反复地提到的学者陈独秀^⑨，是这种立场最有意思的体现者。他与托洛茨基同年（1879年）出生，在中国共产党1921年建党的过程中起到了相当重要的作用，并且以中共中央总书记的身份担任中国共产党的领导人直至1927年。他对中国民族主义的批判态度，早在1902年他在日本当学生的时候就已经定型，当时，他拒绝加入孙中山主要反对满洲贵族的民族主义组织同盟会。这同样也可以成为

之后他对法兰西文化迷恋的证明。他日后对马克思主义的信仰,同样也可以反映早年的这种倾向。从1915年起,他就是《新青年》杂志的主编,而《新青年》杂志表示特征性的副标题(*La Jeunesse Nouvelle*)就是以法语写成。在《新青年》杂志第二期时,他就开始强调西方强力、好战、个人主义和功利主义较之孱弱的中国世界观的优越,并且开始鼓吹中国的工业化。在他对马克思主义的阐释中,他认为社会革命和共产主义社会的建立,只有在国际联合和城市产业工人的领导下才能成功。他担心,与农民的联合,和与之相伴随的将中国共产主义运动限制在民族主义层面,会再次引入传统的可怕重负——而正是这种中国历史的沉重负担,曾经一次次地将中国从斗争拖入绝望。他因此也同样反对农民的组织,而这种组织工作自1921年就已经逐步展开。他站在这样的立场,不仅仅是像有人在后来责难的那样,因为农民的粗俗行为冒犯了他脆弱的世界主义学者的心灵(他在1917—1920年间还是北大文科学长),而且还是因为,在他看来,这样的革命不过是中国历史上历次“农民起义”的又一个翻版(而且这些农民起义往往最终以失败告终)。在他看来,农民共产主义路线最终将导致对中国社会最重要转型的忽视,而这种转型将不仅能够保证革命的最终胜利,同样能够防止中国在革命胜利后又走回过去的老路。由于乡村是自然节奏无意识的、消极的牺牲品,重点就应当转移到鲜活的、对一切变化都能够积极接受的城市。但是,这样同时也对共产主义运动的速度加上了一定的限制。因为这样由农村到城市的转变需要一些外部条件,如工业化的发展,而这些条件并非共产党所能控制。在这种情况下,共产党在陈独秀主持时期日渐萧条,因为即使最大限度对所有产业工人进行组织,其总数量也不足以在中国发动一场成功的革命。

388

另外一个相当复杂的问题此时也变得相当棘手,因为中国共产党内部的分歧不仅没有得到协调,反而反映了莫斯科斯大林与托洛茨基之间的矛盾。托洛茨基的永久革命理论,在中国有下列三种相关联的理论:1) 共产主义运动必须时刻被视为国际主义的运动。2) 因此,社会—经济层面,在革命的开始只处于相对次要的地位。国际运动的联合,使得社会阶段的“跳跃”成为可能(如,省略发展过程中如资本主义

等的部分阶段),但也正是因为这个原因,整个革命过程不能允许有丝毫的停顿,而是要不受任何阻碍的直抵最后的阶级秩序。3) 由于这意味着革命的最终目标——一个无阶级的社会——将不再遥不可及,而最终的革命将是由产业工人发动的革命,因此,整个革命运动的领导者,从一开始,就应当是产业工人(而非农民)^⑧。

托洛茨基与斯大林在对待中国的策略上存在分歧,因为斯大林在前两点上与托洛茨基的看法并不一致。他们在第三点上有大致相同的观点,因为他们对中国的农民都缺乏信心,尽管二人的原因并不相同。斯大林将希望寄托于中国的资产阶级(如国民党)身上,而托洛茨基则担心农民取得领导权,将会危及革命的本来性质。但是,斯大林所确信的,国民党会在中国发展的“资产阶级”阶段担任中国革命领袖的角色,会导致两种相当危险的思考:首先是这个国家自身确实所处的状态,其次是国民党在这种背景下确实扮演的角色。另外,它还将中国共产党推向了灾难的边缘,因为由于与托洛茨基在理论上的分歧,斯大林下令断绝共产党与国民党在政府中的合作。逐渐清晰的迹象表明,国民党左派并没有如原先计划的那样,在共产党的支持下策略性地超越国民党党内右派,而是恰恰相反,在这一轮斗争中,右派战胜左派和他们的共产主义支持者,取得了胜利。陈独秀在1927年8月成了第一个牺牲者。他受到批评,不仅因为他的“机械论”和缺乏对实际工作必须的领导力,而且因为他对农民所持的怀疑态度。实际上,所有这些立场,都与他所在的派系所持立场相符合(尽管第二点与托洛茨基的观点更为相近,而这也可以解释,1929年陈独秀被开除出党后,为何很快就在托洛茨基的建议下与人组建了一个短命的委员会以反对中央)。但是,共产党在1927—1929年之间几乎狂热的行动,以及在蒋介石公开迫害共产党人的情况下,共产党于1927年4月被迫转为地下活动等等这些,历史证明都不过是一些破坏而已。几乎所有为了证明工农联合而在城市和农村(如1927年9月的“秋收起义”³⁸⁹等)发动的起义,都以惨败告终。其结果,是这些起义的策划者(瞿秋白和李立三)被以“暴动”^⑨的罪名宣判。这些失败,几乎完全摧毁了共产党在城市中,包括在工人中建立起来的党组织。所剩下的,仅有

中国南方的一小部分苏维埃组织,在十年的时间中,它们由农会最终发展到1931年底,在江西瑞金建立中华苏维埃共和国政府。毛的时代来临了。

毛泽东的崛起

毛泽东(出生于1893年)曾经是中国共产党的创始人之一。他相对较晚才在党内占有一席之地,但这却并不全是因为当时他相对年轻的年龄。与生于1888年的李大钊不同,在那个动荡的时代中,他跟陈独秀(生于1879年)简直可以说相差了整整一代。留学于法国和日本的左派学生日常生计往往相对比较匮乏,而留美的学生在这方面则受到了暗暗的妒忌,因为他们的生活水准远远高于他人,这些留学生倾向于实用主义和自由主义应当不足为奇。而与他们战前这一代相比,毛泽东的一代已经从自己国家力量的增长上找到了一些信心。不仅如此,毛泽东还由一个一文不名的学生成为中国最具领导力的共产主义组织中的一员。尽管他也曾提到,曾经一段时间他在思想上受到陈独秀的很大影响,但我们仍然能够发现,他与这个亲法教授之间,存在令人惊讶的巨大不同。他没有任何家学背景,也没有过留学国外的经历(即使在之后,他也很少离开自己的国家),他受到的教育驳杂多样却并不专业,在这个意义上,他更像是一个受过教育的中国传统文化之余业爱好者。他的教育包括他在普通学校接受的几年教育,但更得益于在1914—1918年之间,他以自己超常的智慧进行的不懈的自学。他的父亲是一个处事谦让的农民,年轻时因为家境的贫寒当过几年兵,也做过贩卖粮食的生意。他的两个弟弟,泽民(1896—1943年)和泽潭(1905—1935年)以及他的妹妹泽红(死于1930年)在早期都成了共产主义运动全心全意的支持者。他的弟弟、妹妹们不是死于与国民党的战斗,就是被国民党处决。与他们相比,毛泽东少时身体瘦弱,他父亲也有计划地训练他,以便让他接管家中的事务。但是,父亲的严厉态度使毛泽东学会了“恨他”,并且为了反对父亲,他们(毛泽东和家

中其他成员)“对他建立了真正的统一战线”^⑧。在被迫在乡间学堂学习阅读儒家经典之后,他偷偷地喜欢上了《水浒传》、《三国演义》、《西游记》这一类通俗小说^⑨,并且成功地劝说父亲,同意他到附近能够学到“西学”的“湘乡学堂”报名上学。当时,他十四岁。在那些家庭条件比较好的同学中间,他是最穷的,他很难在这些同学中找到属于自己的位置,当然,他也并不是没有朋友。他跟他的一个朋友在那段时间进行了广阔的交游,并且对自然赞叹不已。他和他的同伴几乎裸体地只穿短裤,在暴雨和烈日中奔跑,当地满清政府几乎为了这事拘捕他们。他的同伴后来回忆,毛泽东曾经对欢笑的农民说过这样的话*：“太阳是力量的源泉,你看,不是它让粮食生长的吗?为什么还要穿那么多衣服?”随后,他写道:“我认为,那时毛泽东是将他的注意力从城里人那里转开……他赞赏中国的农民,而不是其他任何人。他尤其赞赏农民的,是他们的谦恭和忠诚。他说,城里人不是真心地对别人忠诚,而他们的谦恭不是来自本性,他们那么做只是符合社会惯例而已。在某种意义上,他有对学问和学者的赞赏,也有对农民的赞赏。他认为自己将成为一个老师,教育农民。”^⑩

几乎同时,他开始关注历史上的伟大人物。在这里面,吸引他的中国人物,是传说中的帝王尧和舜、中华帝国的创始人秦始皇,以及将中国拓展至亚洲中心的汉武帝。而吸引他的西方形象,则有俄国的凯瑟琳大帝以及彼得大帝、威灵顿**、卢梭、孟德斯鸠、林肯和乔治·华盛顿。所有这些人物,都是他从一本名人传记的小书《世界伟大英雄》中读到的。“我们需要这样的伟人……我们要学习他们,并思考如何使中国变得富裕和强大……在六年有艰苦斗争之后,华盛顿打败了英国人,建立了美国。”^⑪在读完这本书后,他如此兴奋地对他的同伴这样讲。

1911年,满洲贵族终于结束了他们摇摇欲坠的统治,也就是在同一年,毛泽东十八岁,他到湖南的省城长沙,进入更好的一所学校学

* 具体原文未能找到,此处从英文本转译。——译者注

** 威灵顿,英国将军和政治家。在半岛战争(1808—1814年)中担任英军指挥官,在滑铁卢战役(1815年)中打败了拿破仑,从而结束了拿破仑战争。——译者注

习。在革命的洪流中,他在那里第一次听到了孙逸仙的名字,并且很快以极大的热情开始参加当时的新运动。在他贴在学校墙壁上的一份宣言——这似乎可以被看作是“大字报”的先声,大字报在文化大革命中扮演了十分重要的角色——中,他提出了自己所构想的政府:由孙中山任总统、康有为担任总理以及梁启超任外交部长。与其他许多同学一道,他自愿加入了一个造反的军事组织(这个组织完全由学生构成,他认为“太缺乏秩序”),但当这次革命运动在半年后几乎接近胜利时,他却又回到了他的书本当中^③。以前,他对中国现代文学的认识,很大程度上限制在梁启超推荐的范围之内,而那段时间他的思想也受到梁启超很深的影响。现在,在这个藏书颇丰的湖南省立图书馆中,他致力于自学,并且逐渐熟悉了许多的现代作家、科学家。同时,又阅读了亚当·斯密、斯宾塞、达尔文、孟德斯鸠以及约翰·斯图亚特·缪尔等人被翻译为中文的著作。在克服了一些贫穷的困难,以及自己对科学的厌恶^④后,他于1913年被湖南省立第一师范学校接收,并在五年以后,在那里得到了毕业文凭。

这段时期,亦即在1918年,他写到他的“……思想奇怪地混杂了自由主义、民主改革主义和乌托邦社会主义”^⑤。这时,陈独秀与胡适已经替代了康有为与孙逸仙,成为了他的新偶像。如同其他材料也提到的那样,他在这一年动身去北京,参加一个为准备留法的学生组织的预科班,并且以无政府主义为其思想基础。但随后,他便决定继续留在中国(这或许也部分是因为他在学习法语上的困难,而法语是预科班课程的核心内容)。后来,他说他相信:“我觉得我对自己的国家还了解的不够,我把时间花在中国会更有益处。”^⑥杨昌济,毛泽东在长沙时的伦理课老师,并在随后不久成为他的岳父,把他推荐给了时任国立北京大学图书馆馆长的李大钊,这样,他便能够继续留在北京而不必回到他不喜欢的父母那里——因为他在学校的最后一年他母亲便过世了,这样他就更不想回家了。就这样,一个可能决定中国命运的轨迹开始了。因为,尽管这个聪明、积极的年轻学者到达图书馆总是非常匆忙,“……我打算和他们攀谈政治和文化问题,可是他们都是些大忙人,没有时间听一个图书馆助理员说南方话。”^⑦毛泽东这样

酸楚地回忆道。那些最终将起决定性作用的力量,已经开始在李大钊周围一些较少科学思想,却更多具有政治诉求的人(当然不是指那些学者)之中开始酝酿了。那些自鸣得意并让毛泽东感到失望的学者中,具有典型性的是傅斯年。二十年后,当蒋介石领导的“新生活运动”风行一时的时候,傅斯年也因为他对中国生命概念的分析而出名。1919年文学革命时期,作为其中主要人物的傅斯年,对一篇名为《民众的大联合》印象深刻,但在一年之前,他还认为这个图书馆管理员并没有什么地方值得引起他的注意^⑧。

这篇文章,发表于一个短命的学生杂志《湘江评论》。这份杂志由毛泽东主办,但却并不是他的第一次文学尝试。早在1917年4月^⑨,他就已经以笔名发表了一篇关于体育教育的文章。1919年开始,组织活动逐渐占据了他越来越多的时间,并使他不断往返于北京、长沙、上海之间。但这样的奔波对他而言已经不是什么新鲜事了。从1915年开始,他就不断尝试建立学生组织,在1919年4月*,他在长沙成功举办新民学会。新民学会使毛泽东在中国共产党1921年10月成立后,得以建立在湖南省的支部。随后的十年中,毛泽东一直在共产党内占据高层但并非领导的位置,实际性和组织性的工作较意识形态工作也一直占据更为主导的地位。现在看来,最具有决定性的工作,是对农民的组织。这项工作尽管并不是由他最初发起,但相对其他人而言,他对这项工作的推动却是最为积极的。从1915年开始,他将自己的经历从理论的争论中解脱出来,投入了对他的家乡湖南省的考察。而其结果,则是中国共产党的面貌逐渐发生了根本的变化。在1925年,农民只占共产党员总数的百分之五。这个数字到1928年就变为了百分之七十到八十,而到了1930年,在所有十二万共产党员中,只有两千名产业工人,占总数的百分之一一点六六。但是,这种面貌上所发生的变化要产生其实际效用,只有在共产党早期领导人所相信的教条——几乎所有的领导者都受过直接或间接的西方影响,并且曾有过

* 新民学会的建立,应当是在1918年4月。此处可能是作者有误。——译者注

国外留学的经历——失败,并且共产党的追随者只剩下少部分坚定分子时才有可能。甚至莫斯科,现在都还能够如同对待一个濒死的患者那样,改变这个组织的最终自由决定。1927年,中华苏维埃在湖南与江西两省交界之处建立,成了他们自己可以控制的意识形态和军事资源。直到1931年是他们的巩固期,1934~1935年在蒋介石军队不断增强的军事压力下被迫撤离,经过长征,转战至地处西北的陕西省。当然,从一开始,毛泽东就是这个集体的领导*。在1935年早期,他同样也成了整个党的领导,因为党在这个时候已经没有其他的力量支撑——这已经是大家公认数年的现状了^②。

“矛盾”与“实践”

393 在陕甘宁边区首府延安,毛泽东写了他的两篇最为重要的理论文章《实践论》与《矛盾论》(1937年)。第一篇文章的副标题《论认识和实践的关系——知和行的关系》,不仅指出要基本处理同主题的问题,如矛盾,同时指出,应当在有利于“行”的前提下,对“内”与“外”的老问题进行再次思考和考察。在中国,这个问题经常是决定幸福何处落脚的基础。在可以理解的范围内,我们可以说,毛泽东的思想继续了李大钊的足迹(如果我们暂时忽略西方马克思主义的话);然而,他或许也并不是直接受到李大钊的影响。但这并不是问题的关键。真正值得引起我们注意、并且也能在他们二者身上寻找到的,是马克思主义的教诲在中国本土环境中发生的奇妙折射。

这个问题的典型,首先是“知”与“行”之间矛盾的调和,或更准确地说,对“行”的强调是更为首要和本质上的,关于这一点,我们从文章的题目仅限于“实践”就已经可以看出了。因为尽管毛泽东承认“一个人的知识,不外直接经验的和间接经验的两部分”,他同时承认,“而且

* 此处,著者所论与现在所知史实存在差异。此处留存作者观点。——译者注

在我为间接经验者,在人则仍为直接经验”,并且“因此,就知识的总体说来,无论何种知识都是不能离开直接经验的”^④。然而,有趣的是,认识的发展来源于直接经验,这一马克思主义的经典认识观,不仅给毛泽东对主体的认识带来变化,而且也改变了他对客体的认识:“你要知道梨子的滋味,你就得变革梨子,亲口吃一吃。你要知道原子的组织同性质,你就得实行物理学和化学的实验,变革原子的情况。”^⑤这种马克思主义的特殊理论,让人依稀记起海森堡* (Heisenberg)的测不准原理是“半定”性的。但是毛的这种思想的来源,当然并非来自于物理学,而是毫无疑问来自中国的古老典籍《易经》——这本书也同样(half-determinist)。与其他预言体系所信奉的严格宿命论不同,《易经》的预言只是宣示出事物发展的趋势,而当这种趋势以及它所提供的劝告被人能理解时,这种趋势就可能发生明显的变化,甚至可能被实际克服^⑥。

毛泽东相信,知识不仅其本身就是实践,而且还是能够改造客观物质世界的实践。这个想法导致了他的进一步关于知识的学说,即认为,认识的发展是无极限的,因为它改造了现实(并且,“真理”由此被发现),而且能够不断使现实以新的面貌出现。物质与认识、客观与主观,根本上是不可分的,并由此处于不断的变化过程当中。这一过程并非接近远处的某一固定极点,而是构成了存在与认识天然的一部分。因此,毛泽东认为“绝对真理”由“无数”相对真理组成,并因此损失了其本质和绝对性(他在此处大胆地提到了列宁,但引用却不够准确,因为列宁认为,真理是由有限的相对真理构成):

唯心论和机械唯物论,机会主义和冒险主义,都是以主观和客观相分裂,以认识和实践相脱离为特征的。以科学的社会实践为特征的马克思列宁主义的认识论,不能不坚决反对这些错误思想。马克思主义者承认,在绝对的总的宇宙发展过程中,各个具

* 海森堡, Werner Karl Heisenberg (1901—1976年), 德国物理学家。——译者注

体过程的发展都是相对的,因而在绝对真理的长河中,人们对于在各个一定发展阶段上的具体过程的认识只具有相对的真理性。无数相对的真理之总和,就是绝对的真理。客观过程的发展是充满着矛盾和斗争的发展,人的认识运动的发展也是充满着矛盾和斗争的发展。一切客观世界的辩证法的运动,都或先或后地能够反映到人的认识中来。社会实践中的发生、发展和消灭的过程是无穷的,人的认识的发生、发展和消灭的过程也是无穷的。根据于一定的思想、理论、计划、方案以从事于变革客观现实的实践,一次又一次地向前,人们对于客观现实的认识也就一次又一次地深化。客观现实世界的变化运动永远没有完结,人们在实践中对于真理的认识也就永远没有完结。马克思列宁主义并没有结束真理,而是在实践中不断地开辟认识真理的道路。我们的结论是主观和客观、理论和实践、知和行的具体的历史的统一……通过实践而发现真理,又通过实践而证实真理和发展真理。从感性认识而能动地发展到理性认识,又从理性认识而能动地指导革命实践,改造主观世界和客观世界。实践、认识、再实践、再认识,这种形式,循环往复以至无穷,而实践和认识之每一循环的内容,都比较地进到了高一级的程度。这就是辩证唯物论的全部认识论,这就是辩证唯物论的知行统一观^④。

毛泽东此处强调的主观与客观的统一,同样直接影响到了他的辩证法概念,而这种辩证法概念与马克思的辩证法概念存在差别,更倾向于列宁(以及类似于恩格斯)的理论。对于毛泽东而言,重要的并非外在体现的诸种现象或认识的方法,而是在所有现象背后都首先存有一个本质。他在《矛盾论》中写道:

所谓形而上学的或庸俗进化论的宇宙观,就是用孤立的、静止的和片面的观点去看世界。这种宇宙观把世界一切事物,一切事物的形态和种类,都看成是永远彼此孤立和永远不变化的。如果说有变化,也只是数量的增减和场所的变更。……唯物辩证法

的宇宙观主张从事物的内部、从一事物对他事物的关系去研究事物的发展,即把事物的发展看做是事物内部的必然的自己的运动,而每一事物的运动都和它的周围其他事物互相联系着和互相影响着。事物发展的根本原因,不是在事物的外部而是在事物的内部,在于事物内部的矛盾性。任何事物内部都有这种矛盾性,因此引起了事物的运动和发展。事物内部的这种矛盾性是事物发展的根本原因,一事物和他事物的互相联系和互相影响则是事物发展的第二位的原因。……鸡蛋因得适当的温度而变化为鸡子……没有什么事物是不包含矛盾的,没有矛盾就没有世界。……矛盾的普遍性和矛盾的特殊性的关系,就是矛盾的共性和个性的关系。其共性是矛盾存在于一切过程中,并贯串于一切过程的始终,矛盾即是运动,即是事物,即是过程,也即是思想。否认事物的矛盾就是否认了一切。这是共通的道理,古今中外,概莫能外^②。

在这一点上,辩证唯物主义法则关注的,是如黑格尔所说的“矛盾的特性”以及“质的跳跃”。关于矛盾的两方面经常成对出现,毛泽东如是写道:“没有生,死就不见;没有死,生也不见。没有上,无所谓下;没有下,也无所谓上。没有祸,无所谓福;没有福,也无所谓祸。没有顺利,无所谓困难;没有困难,也无所谓顺利。没有地主,就没有佃农;没有佃农,也就没有地主。”与《道德经》中的说法相呼应,后者与前者相互矛盾,相互对立,但它同时也构成了事物整体变化的基础,“一切对立的成分都是这样,因一定的条件,一面互相对立,一面又互相联结、互相贯通、互相渗透、互相依赖”^③。但是,这种事物内部矛盾两方面位置的变化所导致的质变,只能发生于同一性质的对立当中(区别于事物的内部矛盾):“为什么鸡蛋能够转化为鸡子,而石头不能够转化为鸡子呢?为什么战争与和平有同一性,而战争与石头却没有同一性呢?”这是因为“矛盾的同一性要在一定的必要的条件之下。缺乏一定的必要的条件,就没有任何的同一性。”

无论什么事物的运动都采取两种状态,相对地静止的状态和显著地变动的状态。两种状态的运动都是由事物内部包含的两个矛盾着的因素互相斗争所引起的。当着事物的运动在第一种状态的时候,它只有数量的变化,没有性质的变化,所以显出好似静止的面貌。当着事物的运动在第二种状态的时候,它已由第一种状态中的数量的变化达到了某一个最高点,引起了统一物的分解,发生了性质的变化,所以显出显著地变化的面貌。……事物总是不断地由第一种状态转化为第二种状态,而矛盾的斗争则存在于两种状态中,并经过第二种状态而达到矛盾的解决。所以说,对立的统一是有条件的、暂时的、相对的,而对立的互相排除的斗争则是绝对的。……矛盾的斗争贯串于过程的始终,并使一过程向着他过程转化,矛盾的斗争无所不在,所以说矛盾的斗争性是无条件的、绝对的^⑥。

396 如果我们要寻找毛泽东“自然矛盾”这种理论的根源,我们并不需要回到恩格斯,更不必回到托洛茨基,毛泽东的“永久革命”理论也只是在名字上与他们有所关联。这里,我们同样要回到中国最古老的《易经》。在形而上层面上,我们很难再找到别的任何一本书,能够比《易经》更准确地描述毛泽东的矛盾相生相克的理论。《易经》的各种卦象,是大量不同情境的标志。其中,“阴”与“阳”是两种基本的相对形式,分别以连线和断线表示,代表相互对立的两极^⑦。唯一的不同,是这里将毛泽东所认为的无数种可能变化归为有限的数量。因为《易经》只有基本的六十四卦,每卦自身带有六爻,一爻变动,则整个卦象随之变动。但毛泽东却没有将自己的认识局限于这种变化关系之中。“易”的运动与“阴阳”的理论仍然相同,但《易经》中封闭的系统 and 由有限数量(六十四卦)所表述的真理,已经如列宁的“认识来自有限的相对真理”一样,被“绝对真理”的表述超越了^⑧。然而,如同《易经》中所讲,对于毛泽东而言,“暂时的、有意识的变化”已具备了革命的特征,因为“革命”被定义为自发地产生的质变。与之相联系——这当然也尤其只有在社会科学领域内——会产生“对抗性矛盾”,毛泽东将之定

义为世界的特殊形式,此处持续不断的斗争将直接导致质变的发生。到这一步,我们就能够说,世界的发展离不开矛盾:

在人类历史中,存在着阶级的对抗,这是矛盾斗争的一种特殊的表现。剥削阶级和被剥削阶级之间的矛盾,无论在奴隶社会也好,封建社会也好,资本主义社会也好,互相矛盾着的两阶级,长期地并存于一个社会中,它们互相斗争着,但要待两阶级的矛盾发展到了一定的阶段的时候,双方才取外部对抗的形式,发展为革命。……认识这种情形,极为重要。它使我们懂得,在阶级社会中,革命和革命战争是不可避免的,舍此不能完成社会发展的飞跃,不能推翻反动的统治阶级,而使人民获得政权。……矛盾和斗争是普遍的、绝对的,但是解决矛盾的方法,即斗争的形式,则因矛盾的性质不同而不相同。有些矛盾具有公开的对抗性,有些矛盾则不是这样。根据事物的具体发展,有些矛盾是由原来还非对抗性的,而发展成为对抗性的;也有些矛盾则由原来是对抗性的,而发展成为非对抗性的。……列宁说:“对抗和矛盾断然不同。在社会主义下,对抗消灭了,矛盾存在着。”这就是说,对抗只是矛盾斗争的一种形式,而不是它的一切形式,不能到处套用这个公式^①。

如果想要了解理想的幸福社会在毛泽东整个思想体系中的位置,重要的是首先明确毛泽东关于实践与认识、普遍存在的矛盾与运动等等这些的基本概念。因为奇怪的是,两个看似相互矛盾的要求,能够导致它们自己被表述为矛盾辩证的两个方面。辩证结构的基本前提或者被排除,或者保持它们各自的性质。它们可以继续被当作目标, 397 尽管意识完全先于实践,之前不流血的幻想,仍然能够与耻辱联系在一起。不仅仅是毛泽东,恩格斯(如我们之前所讲,他的思想与毛泽东最为接近)也曾非常适当的描述过这种状态:

但是,黑格尔哲学(我们这里只限于考察康德以来的哲学运

动中的这个结束阶段)的真实意义和革命性质,正在于黑格尔哲学永远结束了那以为人的思维和行动的结果具有最终性质的一切看法。……现在,真理包含在认识过程本身中,包含在科学的长期的历史发展中,科学从知识的低级阶段上升到较高的阶段,越升越高,但是科学永远不会达到这样一点,即它在发现了某种所谓绝对真理以后,就再也不能前进一步,……历史同认识一样,永远不会以为人类的某种完美的、理想的状态就算是达到了尽善尽美;十全十美的“社会”,十全十美的“国家”,——这都是只有在幻想中才能存在的东西。反之,凡在历史上彼此更替的一切社会秩序,都不过是人类社会由低级到高级的无穷发展进程中的一些暂时阶段而已。……辩证法哲学认为一切和任何事务中都有着不可避免的灭亡的印迹;在它看来,除了不断发生和消灭的过程,除了无穷的由低级到高级的上升过程以外,没有任何东西是永存的。……它的革命性是绝对的——这就是辩证法哲学所承认的惟一绝对的东西^④。

在毛泽东的著作中,他并没有在任何地方清晰地强调过不可能达到的理想社会,但是,我们仍然可以通过一些注释间接地了解他这方面的思想。1949年,他做了名为《论人民民主专政》的演说。此时,抗日战争和与国民党的战争已经结束,他在全中国确立了实际的权力,而他的追随者则希望能够获得“千年帝国”的和平与平等。共产主义社会的理想在此处被两次提到,而每次提到时,都被相似的表述为“实现大同”。但其中的一次,它被提到是“人类发展的长期过程”,而第二次,并没有提及它在现时段实现的可能^⑤。

然而,更主要是因为 anywhere 都找不到一个固定的地点,永远处于变换的过程,以满足理想世界所需的特殊表现。正如同绝对真理只在“认识的过程中”得到表现一样,理想世界也只能在不断革命、不断变化的过程中切实实现,这才是“惟一的真理”。但是,这是在所有现象(包括社会)的矛盾中持续不断的运动,并由此在这个过程中它能够被不断的认识^⑥。幸福在两个方面,变得难以企及。它只有在飞行

的过程中(如革命运动)才能够被抓到。它经常逃跑,要得到它,就必须不断翻新。由无限的伟大生出的无限天空和天堂,被由无限的锁链、渺小以及狂喜组成的无限大地所替代。在这个大地中,矛盾、冲突和惊险将一次又一次的被经历。幸福与理想的尺度是“今”所代表的当下而非“某时”,无论这个“某时”指向遥远的过去还是遥远的将来。 398

“今”这个概念已经被李大钊^⑨发现并且详尽阐述。正是这个概念,在1927—1949年这二十多年的革命战争年代中,它曾经无数次安慰了几乎被广阔无垠的农村吞没的那些在寒冷、饥饿之中处于无家状态的共产主义游击队员。而也正是这种无家状态,他们的战术中增强了更多的灵活、力量和自由。许多游击队所取得的无数小的胜利,甚至是他们的许多小失败,都能够被解释为走向新胜利的阶段性成果,并不断地带来新的快乐。部队被消灭,带来的并不是无边的阴沉的绝望,而相反是对战事发展结果和前途的好奇和期望。而且,游击队员们非正常状态的生存条件,也迫使他们不断切身进行由“实践”到“认识”、再由“认识”到“实践”的认识实践活动。他们所有人,包括许多领导者,都同时既是农民,又是战士,又是理论家,甚至有时还是科学家。一名曾经在20世纪40年代访问过延安的写过“从天空……到处都能够看到那些强盗的巢穴……”的美国记者这样写道:“他们散发着自信,言谈中总透着些假装神圣的味道。你有时会感觉这里像个宗教夏令营,人们互相拍着对方的脊背,表示友好。”^⑩这个总部设在盛开花朵、隐蔽群山中的苏维埃政权,使另一位来自国外的访问者感觉像是来到了诗人陶潜^⑪笔下的“桃花源”。当然,这种感觉应当归功于他们所在地界的原始自然状态和游击队力量的不断增强。生活在农村与自然之中,在洁净的空气与茫茫群山之中,这种居住在乡间的传统生存方式,倒更像是生活在原始共产主义社会,而不是它的高级阶段,但无疑,它仍然与共产主义社会的生活有相似之处。这也是我们理解毛泽东在1937年大胆宣称的那样:“这种根据科学认识而定下来的改造世界的实践过程,在世界、在中国均已到达了一个历史的时节——自有历史以来未曾有过的重大时节,这就是整个儿地推翻世界和中国的黑暗面,把它们转变过来成为前所未有的光明世界。”^⑫这同时也能够

399 解释 1949 年胜利后,为什么当他的绝大多数追随者都认为那已经是决定性的胜利时,他仍然会告诫,尽管他们已经取得了成就,但仍然处于危险之中。

“大跃进”与“大讨论”

胜利使得中国接近了城市和工业化。但是,它同样带来了一些问题,这些问题曾经由于当时情况紧急而几乎被忘却:如产业工人和农民在革命年代的角色问题,在“机械主义”与“激进主义”之间道路的选择问题,这些问题随着胜利的取得再次浮出水面。尽管这看上去有些荒谬,但是,胜利危及到了胜利者的意识形态位置。因为在许多批评者眼中,毛泽东的思想或许足以控制农村,但是他的那一套在和平年代却未必适用;他的《矛盾论》,在和平年代不仅没有继续存在的必要,甚至已经失去了继续存在的可能。是那些共产党员(尽管或许有些类似陈独秀的倾向),而不是那些虚伪的儒家思想者或者反革命分子,无意间表现得更像毛泽东的敌人,因为他们希望能够在艰苦努力的基础上继续巩固农村,但在胜利已经取得的情况下,并不希望延长受到长期称赞的“持久战”^①。在 20 世纪 50 年代,一种来自儒家的,但对于这个广阔复杂的国家却也比较适用的古谚“可以马上打天下,却不可马上治天下”^②逐渐盛行开来,并在人们心中占据越来越大的分量。在许多明显的场合,它甚至改变了人们精神上的气氛,以至于昔日的主要英雄又重新受到人们的尊崇,而其他一些不合时宜的形象——这些形象在革命胜利之前的一段时间内曾经无数次出现——也遍布中国。几乎是完全放弃了自己曾经的安全和与民休息的政策主张,毛泽东准备开始一场“大跃进”,而从别的角度看,这场“大跃进”实在不啻为一场疯狂的“大倒退”。整个运动,不仅仅无谓浪费了许多时间和经历,甚至使得原来取得的一些成就遭到破坏。

然而,人们或许还会认为这个决定——它诚然是一种自我破坏——是一场伟大的悲剧。无论毛泽东做出这样的决定主要是源于他

自作主张的欲望,还是他忠于其他我们不得而知的理念,这些都已经并不重要。能够肯定的是,他既没有证明他在《矛盾论》中所阐述的意识形态理论的正确,也没有能够将之付诸实践。在1957年2月,毛泽东做了关于建议“大跃进”开始的演讲。这个运动开始于“百花齐放,百家争鸣”的口号,结束于人民公社的建立。他的文章《关于正确处理人民内部矛盾》,可以被理解作对早期更基本的文章更为准确的重申。400 这篇文章,可以说是他对于意识形态最后也是最为重要的贡献,并且同时具有特殊的重要性,因为这篇文章的本质主题,同样引发了开始于1966年的“无产阶级文化大革命”。不同的矛盾,通过相同的道路达到极点,经过“相对平和”的一段时期,将不会再消亡。直到这个时候,其整体经过了八九年的发展时间,而节奏又经常会被无数小的矛盾发展打断。毛泽东希望在他这篇演说中强调的,是一个被大家熟悉却又忽略掉了的主题:即使是社会主义国家的建立,并不意味着矛盾的彻底消亡,无论这种矛盾存在于社会主义内部“人民群众”之间,还是其他一些地方。不仅如此,它们还会引发敌对势力的矛盾,在革命之后不断引发新的革命:

敌我之间的矛盾是對抗性的矛盾。人民内部的矛盾,在劳动人民之间来说,是非對抗性的;在被剝削阶级和剝削阶级之间来说,除了對抗性的一面以外,还有非對抗性的一面。……在一般情况下,人民内部矛盾不是對抗性的。但是如果处理的不适当,或者失去警觉,麻痹大意,有可能发生对抗。……许多人不敢公开承认我国人民内部之间还存在着矛盾,正是这些矛盾推动着我们的社会向前发展。……不懂得在不断的正确处理 and 解决矛盾的过程中,将会使社会主义社会内部的统一和团结日益巩固^①。

至少在表面上,“大跃进”在失败中落幕。毛泽东所希望的“在人民内部,遵循‘团结—批评—团结’的公式民主地解决矛盾”遭到了来自知识界的批评,但这种批评很快就被结束了。而人民公社运动,这个曾经以极大的热情开始,并且使许多旧派人士感动得热泪盈眶(因

为他们相信这是他们所企盼的“大同”时代的到来)的运动,最终也不得不因为经济上的原因而宣告停止。声名狼藉的“大炼钢铁”运动最终也没有摆脱同样的命运。而这个以数百万记的小煤炉冶炼钢铁的运动,几乎可以被视为人第一次在没有灵魂的机器面前,对于自身伟大性的宣示。在意识形态方面同样也出现了问题,与莫斯科关系的破裂,造成了更多实际的压力。在1958—1959年之间,针对毛泽东为“大跃进”和“革命发展阶段”理论提供支持的“不断革命”理论,如何能够解决中国共产主义长久以来的困境,发表了无数文章^④。两种看似矛盾的发展成了这个时代的主题。其一,是毛明显地与人民大众产生了距离,与之相连的,是对他个人崇拜(尤其是在军队)的不断增强。其二,是与此同时,享有声望的共产主义者对“不断革命”理论及其所造成的危害以及它顽固的领导,进行的有限的警告和批评。这些人是共产党内知识阶层的代表,他们与中国知识分子一起,曾经在“大跃进”的第一阶段被要求广泛表达他们的观点。曾经被我们反复提及的哲学家侯外庐便是其中一员。经其一生,尤其是在1949年以后,他都致力于对传统中国哲学的马克思主义化阐释,并且作为一名毫无争议的学者,他在马克思主义在中国的文化传入工作方面,做了明显的贡献。他的著作《中国历代大同理想》出书于1959年,讨论了从儒家“大同”思想到他的那个当下时代中国最重要的社会乌托邦思想,并且包含了若干章节,可以被视为对实现这种乌托邦思想所做匆忙尝试进行评判的文字。当侯外庐在1966年底,文化大革命最高潮时期受到批判时,这些危险的言论并没有被特别提出,这或许是因为担心批判反而会产生相反的效果。但他却因为写过一本“恶意诋毁人民社会的黑书”而受到责难。认为他在书中引用了中国早期社会主义者和无政府主义者(如邓牧与鲍敬言)对古代暴君的批评,实际上是在诋毁毛泽东本人^⑤。

在这一点上攻击侯外庐,或多或少有些不公平。而对当时任北京市委书记处书记、长期担任《北京日报》主编的邓拓(生于1911年),这个有着更为清晰的政治人格的人的批判,则显得更加似是而非。在1961—1962年之间,他在《北京晚报》以“燕山夜话”^⑥为标题,发表了

系列连载散文。这些散文,多从古代掌故中寻找故事和事例,经过巧妙编排,指涉现实。因此,这些文章初看去好像是一些文学化的调侃,但仔细深究,往往又能发现含有确实的政治意见。其中最具战斗力的,是一篇名为《伟大的空话》(Great empty talk)的散文。这篇文章批评了空洞的政治口号式的文风。这种文风继承着明清科举取士“八股文”的形式外表,但却往往不能表现确实的思想内涵:

有的人擅长于说话,可以在任何场合,嘴里说个不停,真好比悬河之口,滔滔不绝。但是,听完他说的话以后,稍一回想,都不记得他说的是什么是了。……说了半天还不知所云,越解释越糊涂,或者等于没有解释。这就是伟大的空话的特点。……不能否认,这种伟大的空话在某些特殊的场合是不可避免的,因而在一定的意义上有其存在的必要。可是,如果把它普遍化起来,到处搬弄,甚至于以此为专长,那就相当可怕了。假若再把这种说空话的本领教给我们的后代,培养出这么一批专家,那就更糟糕了。因此,遇到这样的事情,就必须加以劝阻。……凑巧的很,我的邻居有个孩子近来常常模仿大诗人的口气,编写了许多“伟大的空话”,……不久以前,他写了一首《野草颂》,通篇都是空话。他写的是:老天是我们的父亲,/大地是我们的母亲,/太阳是我们的保姆,/东风是我们的恩人,/西风是我们的敌人。……这首诗尽管也有天地、父母、太阳、保姆、东风、西风、恩人、敌人等等引人注目的字眼,然而这些都被他滥用了,变成了陈词滥调。……因此,我想奉劝爱说伟大的空话的朋友,还是多读,多想,少说一些,遇到要说话的时候,就去休息,不要浪费你自己和别人的时间和精力吧!①

402

邓拓担心,如果这种愚蠢的、机械的对概念重复的积习延续下去,其危险的趋势将导致整个国家陷入瘫痪。如同郭沫若那则马克思遇孔子的故事中所说,人民面对冗长的政治语汇感到昏昏欲睡,他们的智力将在这种环境中受到催眠,邓拓也担心,正是这一点,导致了毛泽

东个人权威的夸大和增长。他所引用的这首诗开始几句,其所指涉来自最著名新儒家文献:张载^④的《西铭》。这并非完全出于偶然,而是在向人们暗示这是一个不宽容的正统年代。而更为有意的“东风”与“西风”这些语词,更是直接来自毛泽东,这些字句直接导致了邓拓的散文在文革时期遭到猛烈的攻击:

“东风压倒西风”是毛主席 1957 年 11 月 18 日在莫斯科共产党和工人党代表会议上发表讲话的主题。它通过生动的形象,描述国际形势正处于一个新的转折点,社会主义将压倒的帝国主义。东风象征亚、非、拉广大受压迫的无产阶级反对帝国主义的革命力量。而西风则象征所有国家中的帝国主义反动力量。如果是这样,邓拓何以引“东风是我们的恩人,/西风是我们的敌人。”这样的诗句,并且毁谤这样的诗句是“伟大的空话”和陈词滥调呢^⑤?

在每一个革命运动当中,社会理想都不再仅仅是对未来的企盼和指望。它们被要求能够在现实中就能够得到贯彻。邓拓并不相信对于这些问题的毫无思考和“伟大的空话”本身构成危险,而是担心取得的进展相对于那些“空话”太少,会导致这些进展成就的失去(这种可能性当然也在毛泽东的计算之内)。不断重复的“要么得到一切,要么一无所有”的要求,如同达到理想的幻觉一样不断冲击着他,在真实的发展阶段实际上同时还处于萌芽之中时,尤其如此。他本人对于这种可靠的、渐进然而缓慢的进步的偏爱,还表现在他的另一篇杂文《一个鸡蛋底家当》中:

我们平常说某人有了家当,就是承认他有许多家财,却不会相信一个鸡蛋能算得了什么家当!然而,庄子早就讲过有“见卵求富”^⑥的人,因此,我们对于一个鸡蛋的家当,也不应该小看它。

的确,任何巨大的财富,在最初积累的时候,往往是由一个很小的数量开始的。这正如集腋可以成裘、涓滴可以成江河的道理

一样。但是,这并不是说,无论在什么情况下,你只要有了一个鸡蛋,就等于有了一份家当。事情决不可能这样简单和容易。

明代万历年间,有一位小说家,名叫江盈科。他编写了一部《雪涛小说》^④,其中有一个故事说:“一市人,贫甚,朝不谋夕。偶一日,拾得一鸡卵,喜而告其妻曰:我有家当矣。妻问安在?持卵示之,曰:此时,然须十年,家当乃就。因与妻计曰:我持此卵,借领人伏鸡乳之,待彼雏成,就中取一雌者,归而生卵,一月可得十五鸡。两年之内,鸡又生鸡,可得鸡三百,堪易十金。我以十金易五牛,复生牛,三年可得二十五牛。牛所生者,又复生牛,三年可得百五十牛,堪易三百金矣。吾持此金以举债,三年间,半千金可得也。”

这个故事的后半还有许多情节,没有多大意义,可以不必讲它。不过有一点还应该提到,就是这个财迷后来说,他还打算娶一个小老婆。这下子引起了他的老婆“怫然大怒,以手击鸡卵,碎之”。于是这一个鸡蛋的家当就全部毁掉了。

你看这个故事不是可以说明许多问题吗?这个财迷也知道,家当的积累是需要不少时间的。因此,他同老婆计算要有十年才能挣到这份家当。这似乎也合于情理。但是,他的计划简直没有任何可靠的根据,而完全是出于一种假设,每一个步骤都以前一个假设的结果为前提。对于十年以后的事情,他统统用空想代替了现实,充分显出了财迷的本色,以致激起老婆生气,一拳头就把他的家当打得精光。更重要的是,他的财富积累计划根本不是从生产出发,而是以巧取豪夺的手段去追求他自己发财的目的。

如果要问,他的鸡蛋是从何而来的呢?回答是拾来的。这个事实本来就不光彩。而他打算把这个拾来的鸡蛋,寄在邻居母鸡生下的许多鸡蛋里一起去孵,其目的更显然是要混水摸鱼,等到小鸡孵出以后,他就将不管三七二十一,抱一个小母鸡回来。可见这个发财的第一步计划,又是连偷带骗的一种勾当。

接着,他继续设想,鸡又生鸡,用鸡卖钱,钱买母牛,母牛繁殖,卖牛得钱,用钱放债,这么一连串的发财计划,当然也不能算

是生产的计划。其中每一个重要的关键,几乎都要依靠投机买卖和进行剥削,才能够实现的。这就证明,江盈科描写的这个“市人”,虽然“贫甚”,却不是劳苦的人民,大概是属于中世纪城市里破产的商人之流,他满脑子都是欺诈剥削的想法,没有老老实实地努力生产劳动的念头。这样的人即便挣到了一份家当,也不可能经营什么生产事业,而只会想找个老婆等等,终于引起夫妻打架,不欢而散,那是必然的结果^⑨。

更为实质性的文字,是毛泽东最亲密的战友之一时任国防部长的彭德怀(生于1900年)于1959年夏写给主席的一封私人信件。他写道:“相信共产主义时代马上就会来到的想法,使得许多同志头脑发热。因为人们只想着马上实现共产主义,过分夸大了主观的能力,而忽视了认识真理的客观方法。整个党处于这种状态,已经有很长一段
404 时间了。”^⑩几个月后,彭德怀被迫将这封信转交给毛泽东信任的追随者林彪(生于1908年)。可以说,这个事件已经预见了七年之后毛的派系在文化大革命中的胜利。但是,这种胜利也只是从毛泽东的视角观察所能够取得的胜利(或者更准确的说,是因为毛泽东所以取得的胜利),而这种胜利并不代表最终两方争斗的结果。尽管邓拓和彭德怀被成功地压制了,但是毫无疑问,他们的观点,代表了许多中国有识之士的想法。也正是从这里出发,在中国共产主义的意识形态内,一种不同于毛主义的发展思路在未来成为可能。这种状况在文化大革命解决了部分中国内部矛盾问题之后,更是如此——如同毛泽东所设想的那样,经过文化大革命,整个中国的精神图景发生了彻底的变化。关于如何达到理想的共产主义社会,有两种争论意见:不断革命和渐进发展。但是,今日*毛泽东有如此之高的威信,以至于每一个他所做出的决定,都是倾向于他个人的喜好,并且抑制了关于这种决定的公开讨论。毫无疑问的是,他的声望即使在他死后一段时期内,

* 本书出版于1976年。写作时间应为二十世纪七十年代。——译者注

都将很难改变。相互斗争的两派,都会从他的论著中寻求支持,因为正如历史上许多哲学体系的创造者那样,他的著作同样允许许多相互矛盾的阐释的存在。

“一穷二白”运动,走向死胡同

所有国内论争的中心,都围绕着这个问题展开:中国如何能够实现共产主义,并且同时再次成为整个人类的领袖——这样的角色,贯穿了整个中国的历史。毛的反对者,他们被指责为修正主义者,其中包括了大部分的知识分子,曾经尝试增强与世界的联系(包括与苏联的紧密关系)。与此同时,他们希望在中国被改造成为社会主义国家的同时,能够尽可能多地保持这个国家的古老精神。在他们看来,中国所宣称的,将在奔向共产主义社会的进程中担任领路人的角色,不仅仅因为这个国家具有广阔的疆土和巨大的人口数量,更是因为无与伦比的悠久历史和它丰富的历史经验。为了使这一点更加明确,在1949—1965年之间以及文化大革命刚开始的一段时间,大量历史学界和人类学界的优秀研究者被组织起来,组成一个优秀学者的团队。侯外庐也是其中一员。他们的主要研究目的,是使隐蔽的中国思想史焕发出光彩,以对儒家的“伟大传统”有所补正,并且借以证明,社会主义和革命在中国历史上早已具有悠久的传统。它同时显示着,中国在社会发展的进程中,如何突然地凌驾于其他国家之上。这就能解释他们为何对重新评价历史,如农民起义、墨子和农家的教诲,以及对于多样的“革命”哲学家和作家的赞颂,从“唯物主义哲学家”老子,到无政府主义者鲍敬言和邓牧,再到他们的追随者,儒家的今文经学家,这些学者以康有为为他们最有名的现代代表^①。毛的追随者怀着真实的恐惧,发现一群具有超常智能的城市马克思主义学者正在创造一种意识形态,这种意识形态中,一群群已经死掉的被历史埋葬的思想家令人惊异地从后门涌入。于是,他们决定以最激进的方式发起反击。

早在1958年春天,还在“大跃进”时期,当已经证明知识分子关于不

断革命的人讨论最终会导致叛乱时,毛泽东就已经发表一篇文章,有力地驳斥了那种认为中国社会的发展,要经过长期历史和多次革命的观点。在一支笔的冲击下,中国的整个历史被非常大胆地描绘为一片空白。在这个国家中人民的重要性,他写道,来自于他们的巨大数量和他们的“一穷二白”。换句话说,这是历史的书写开始了新的一页。但是,在“革命阶段”被永远替代的世界,正是中国的“新”,而不是它曾经走过的历史发展阶段,使得它的发展在任何情况下都不可限量:

共产主义精神在全国蓬勃发展。广大群众的政治觉悟迅速提高。群众中的落后阶层奋发起来努力赶上先进阶层,这个事实标志着我国社会主义的经济革命(生产关系方面尚未完成改造的部分)、政治革命、思想革命、技术革命、文化革命正在向前奋进。由此看来,我国在工农业生产方面赶上资本主义大国,可能不需要从前所想的那样长的时间了。除了党的领导之外,六亿人口是一个决定的因素。人多议论多,热气高,干劲大:从来也没有看见人民群众像现在这样精神振奋,斗志昂扬,意气风发。过去的剥削阶级完全陷落在劳动群众的汪洋大海中,他们不想变也得变。至死不变、愿意带着花岗岩头脑去见上帝的人,肯定有的,那也无关大局。一切腐朽的意识形态和上层建筑的其他不适用的部分,一天一天地土崩瓦解了。彻底扫除这些垃圾仍然需要时间;这些东西崩溃之势已成,则是确定无疑的了。除了别的特点之外,中国六亿人口的显著特点是一穷二白。这些看起来是坏事;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,好画最新最美的画图。大字报是一种极其有用的新式武器,城市、乡村、工厂、合作社、商店、机关、学校、部队、街道,总之一切有群众的地方,都可以使用。已经普遍使用起来了的,应当永远使用下去。清人龚自珍诗云:“九州生气恃风雷,万马齐喑究可哀。我劝天公重抖擞,不拘一格降人材。”^④大字报把“万马齐喑”的沉闷空气冲破了。我现在向全国七十几万个合作社的同志们,以及城市里的同志们推荐一个合作社。这个合作社位于

河南省封丘县,叫做应举社,很有些发人深省的东西。中国劳动人民还有过去那一付奴隶相么?没有了,他们做了主人了。中华人民共和国九百六十万平方公里上面的劳动人民,现在真正开始统治这块地方了^⑩。

在毛泽东的眼中,这种“一穷二白”正是中国人民的特征,不仅“纯”,而且“新”。与太平天国领袖洪秀全在他梦中造访天国所看到的景观相似,所有旧的机体和信念全都焕然一新。正是在这里,中国人精神的转化——西方提到此处时,恐惧地将其称为“洗脑”的过程——真正(同时也并非没有受到疑虑)开始了。它有意地渗透入每个人的性格,濒临神秘的边缘,并且使用了所有控制大众心理的技术。当时流行这样一种信念:想要获得一个新世界,必须打破所有旧偶像。而一穷二白的理论又可以被理解为,经过适当的再教育,所有阶级的成员,不仅仅限于农民阶级和工人阶级,还包括知识分子和“国家资产阶级”,都能够被改造成为新中国的合格成员。这个过程,与佛教在中国的传入相类似。与佛教早期的“小乘”(Lesser Vehicle)不同,它的“大乘”(Greater Vehicle)宣称不仅仅是和尚,而是所有人,在任何时候都有可能进入涅槃的境界。因此,一切苦修渐进以求得解脱的方式都被否定。这种思想在毛泽东的《新民主主义论》(1940年)^⑪中就已出现过,并在共产党取得胜利后继续得到了支持。它同样逐渐与毛泽东的“新人”概念取得一致,所谓“新人”,就是应当“又红(red)又专(expert)”。 “又红又专”极端重要,因为它意味着这个人潜在地可以做任何类型的工作^⑫。这种普遍性,表达了他们要有意识地坚持体力劳动与脑力劳动的统一。如同我们反复提到的,中国式的历史写作,作为纯粹学者们心智的反映,会给所有事件贴上标签。通过体力劳动这种实践——它通常意味着从事农业劳动——不仅能够弥合城市与乡村之间的差距,而且能够使得所有曾经的阶级趋于平等,产生“新人”。甚至是最最后的满族皇帝溥仪(于1908—1912年间执政),也被允许从事这种劳动。一直到死,他都在从事园丁工作。因为曾经与日本人合作,做“满洲国”(Manchuria)的皇帝,他还曾被视为叛国者^⑬。

由于对这种“一穷二白”的强调,毛泽东有意识地将中国列入发展中国家的行列。由于发展中国家技术的落后和历史的短暂(尤其非洲更是如此),它们完全符合这样的条件。但同时,尽管有这样的排序,毛泽东仍然因为中国巨大的人口数量,宣布中国具有领导性的地位。有趣的是,这种声明是以间接而非直接的方式进行的。这其中,有从“量”到“质”的跳跃。因为“六亿人口”是个决定因素,他们“议论多,热气高,干劲大”。在这篇文章中,人民群众在数量上的特征,被表现为他们在一个全新的社会,有无数“好议论”的智慧思想的表达。因为,与在“旧社会”(old world)的那种只有少数精英有权力通过“机器印刷”,用含混的语言方式表达他们的思想不同,在这种理论中,每个人都被号召用非正式的方法表达他们的思想。与传统的印刷不同,这种表达没有统一的样式,并且不易留存。但是,“大字报”的内部充满了跳动的生命,而“知识”、“行动”、“思考”、“实践”也得以在写作的过程中得到统一。这种充满着巨大思想财富的“东风”,通过整个国家的实践和劳动,最终将能够战胜“西风”,因为这种“西风”只有机械化重复的劳动,而指导他们实践的,是些虚弱的、只懂得抽象思考的纸上谈兵的学者。中国人将以纯朴简单的美德和集体的力量,战胜西方那些机械思考下的囚徒。东方要在精神斗争和武装斗争两个方面,戳穿西方这只“纸老虎”。因为即使是原子弹,这种机器独裁力量所能制造的最危险的终极武器,最终也将败在团结起来的共产主义新人脚下。

这些主题,与中国已经极大地发展了它的科学技术尤其是军事科技(包括核武器)这个事实(尽管核武器成果的取得,更大的要归功于毛的反对者,那些清醒的共产党员如彭德怀等人),形成了奇怪的反差。这些事实证明了,即使在当下的中国,“内”与“外”、“本土”与“国外”之间的差别仍然没有消失。在这种对人(甚至包括对广大农村地区为数甚巨的人)的不可动摇的信任,以及对机器和机械武器的根本蔑视中,我们能够看到中国人性格中古老传统的抬头。这种性格的最后一次表现——尽管是以相当幼稚的方式——是清朝末年的义和团运动,它实际上是现代中国惟一一次内部反对西方以及帝制的起义。因为义和团(以及一些太平天国运动者)相信他们信仰的奇特力量,以

至于认为他们的思想可以保护他们免于西方火器的攻击。而当下中国令人着迷之处,主要在于它处于这样一种矛盾的混合当中:由于它对西方真诚的钦佩和学习,它具有令人惊异发达的现代化技术;而同时面对西方,则又有些继承自他们上一代的信仰。仔细考究,可以发现它的根源可以上溯到反儒家的秘密社会的信仰传统。从10世纪开始,信仰的火焰经常充斥于反对新儒家冰冷教条的斗争中,甚至在颇具宗教色彩的今文经学^⑨出现于儒家自身时,也同样如此。实际上,我们更应当明白,这种秘密社会的意识形态,是由道家、佛家以及西亚思想喂养长大的。它们的世界观经常将它们呈现为,它们由高度简化的不同思想体系的思想混合而成,至于它们的组成情况,则又难以识别。但是如果追溯它们的历史,则又能够发现它们的组织脉络。在这些组织中,宗教性的典礼是重复出现的要素,面对儒家统治,它们是打破这种沉闷的运动的运动性力量,并给人们带来对新生事物的希望。毛泽东在年轻时代对秘密社会的同情,以及与这些组织的联系,都有文献记录。但是在文化大革命的过程中,他并没有复活这些组织的意识形态,而更主要是借用了它们的行为模式,使文革具有了它们的部分原始形态。他寄希望于年轻人和解放军——这些天然具有全新理念和流浪精神的人群。

在这些形式中,最具冲击力的,是可以被理解为直接革命表达的“运动”(Movement)。在毛泽东的“不断革命”概念中,这样的运动并非带领人们进入幸福社会,实际上,他认为这种运动就是幸福社会本身。这样的观念,在1934—1937年长征历史的神话建构中,得到了最为准确的体现。在这个过程中,组织起来的中国共产党从中国东南的江西省大举迁徙至地处中国西北的陕西省,并且在这个过程中,沿途传播了共产主义思想。这次长征,同样成为1966年以后无数红卫兵(Red Guards)小将无数次“小长征”的神话和偶像。但与此同时,如同某种英雄剧的上演,最遥远古老的中国精神在此得到表现。这些英雄具有高尚的圣贤般的形象,他们被不公平的世界和庸人驱逐,或者自己选择对时代的拒斥。他们超越自己所在的时代,满足对自我人格的完满和对整个世界的拯救。在所有这些形象中,诗人、政治家屈原^⑩

可以作为他们的代表：他被整个时代和社会抛弃，开始了他通向天国的旅程，并最终在失望和悲剧中结束了自己的生命。由于他同时还是一名英雄和圣徒，通过他，我们能够追溯出中国文学与政治经常缠绕
409 的传统，在这个传统中，超越亦或反抗，成为惟一可能的选择。

以更为积极的态度强调反抗或某种变通，在宋玉通往天国的道路中也可以找到先例。这种态度，不再以放弃作为结束，取而代之的是更为积极的入世态度，尽管在其他所有方面，这种可能性都还有模仿屈原的嫌疑^⑨。另一位无政府主义者的形象代表，是诗人阮籍所描述的“大人先生”^⑩。他徘徊于世间，并不求发现得以改造世界的其他手段，仅求成为不断颠覆整个世界稳定秩序的力量。以这种力量，甚至能使整个世界天翻地覆。中国经典文化开始之初，在政治上同样还能够发现一些主要通过文学，寻求对不安和对变动的渴求进行表达的化身，尽管这种表达的源头往往已经很难辨识。从公元6世纪开始，他们就采取了“游士”(wandering scholar)的方式。在那个剑术比学问还要重要的时代，他们更多的被称为“游士”(errant knights)或“游侠”(roaming swordsman)。此处，可以使我们联想起中国历史上直至今日，无数次阶段性的政治剧变。我们经常使用的“农民起义”这种说法，遮蔽了这样的事实：在农民起义开始之前，他们往往首先是由于极端的贫困和政府的不良管理，被迫放弃他们固定的乡土生活。所谓“绿林强盗的出现”所传达的有效信息，实际上是政府管理秩序的失效^⑪，强盗给经过山区的旅客带来困扰，而传统中，这些山区属于城市不曾到达的边缘地区，它属于另外一个世界，是强盗和隐士的领地。不仅如此，这种状况还意味着有极强危险的中国内部的人口流动。这些人口，从他们原本固定的故土向四方流动，其中的一部分，则逐渐发展成为类似罗宾汉的游侠，甚或直接的革命者。这些造反者，往往必须通过自身的稳定和现存社会状态的不公平性，证明自身的正当性。但是与不公平性不同，稳定性是每一个传统儒家政府的首要要素。由于这些政府某些不能抛弃的原则，他们与造反者之间的融和存在不可逾越的障碍。

从高贵的绿林好汉，我们很直接就联想到了士兵。因为在中国，

尤其是儒家的中国,士兵作为“无根者”,与其说他们被视为强盗的敌人,还不如说他们更像强盗的“伙伴”。士兵们所有的“美德”,在“强盗”身上同样也可以找到。这种情况,在组织起来的军队单位进行作战,而是以“边打边跑”的战术进行作战时,尤其如此。这种“边打边跑”的战术,在中国长久的历史中曾经多次出现,并非仅仅是共产党在抗日战争(1937—1945)后才第一次使用。这种无家游民的两种自然天性——作为士兵,他们抵抗外敌;作为“强盗”,他们造反起义——最为经典的体现,是小说《水浒传》。在《水浒传》中,众英雄们在北方保卫他们的国家,抗击外来的侵略者;在国内对抗朝廷,提高自身的社会地位*^⑨。这种受到自然摆布走向战争和运动的人(他们同样将这种趋势带向城市),是那些儒家军士——武装起来的农民——的对立面。作为后者,军队与城市仍然有紧密的联系,但城市在这种关系中占据主导地位。但在文化大革命过程中,毛泽东所希望强调的,是农村的主导地位,通过这种理想,战胜消极的“牛鬼蛇神”。

军队必然的一个组成方面,当然是与死亡的接近和对死亡的准备——面对敌对的环境,有坚持战斗和选择逃跑两种态度。从1966年开始被树立为经典文献的毛泽东三篇被广泛阅读的文章,当然直接的与死亡相联系。由于都是短文,这三篇文章更具冲击力。在这个主题下,每篇文章都讨论了个体通过死亡的方式为集体的牺牲。其中的第一篇《为人民服务》,是作于1944年9月8日的演讲**,纪念一位死于事故的士兵:

人总是要死的,但死的意义有不同。中国古时候有个文学家叫做司马迁的说过:“人固有一死,或重于泰山,或轻于鸿毛。”^⑩

* 很明显,作者将这两种行为作为同时态的并置,但这与小说的叙述不符合。——译者注

** 这是毛泽东在中央警卫团追悼张思德的会上的讲演。张思德是8341部队最早期的战士之一,1944年9月5日,中共中央首长警卫员张思德响应号召到安塞烧炭窑,炭窑塌,张思德以身殉职。——译者注

为人民利益而死,就比泰山还重;替法西斯卖力,替剥削人民和压迫人民的人去死,就比鸿毛还轻。……要奋斗就会有牺牲,死人的事是经常发生的。但是我们想到人民的利益,想到大多数人民的痛苦,我们为人民而死,就是死得其所^④。

第二篇文章同样是为纪念牺牲者而写(日期为1939年12月21日),名为《纪念白求恩》。白求恩是一位加拿大医生,从1938年开始在红军中工作,并于1939年死于血液中毒。这篇文章同样是将死亡当作牺牲来赞颂。但由于白求恩不是中国人,这篇文章的主题,就能够拓展为面对压迫者,为了所有国家和人民而斗争^⑤。第三篇文献,时间是1945年6月11日,篇名为《愚公移山》,表达死亡如何可能完成对时间的超越。这篇文章引用了《列子》中的一则小故事,在前文中,我们曾在此书中引用了许多颇具可塑性的,描述原始共产主义天堂的引文:

411

中国古代有个寓言,叫做“愚公移山”。说的是古代有一位老人,住在华北,名叫北山愚公。他的家门南面有两座大山挡住他家的出路,一座叫做太行山,一座叫做王屋山。愚公下决心率领他的儿子们要用锄头挖去这两座大山。有个老头子名叫智叟的看了发笑,说是你们这样干未免太愚蠢了,你们父子数人要挖掉这样两座大山是完全不可能的。愚公回答说:我死了以后有我的儿子,儿子死了,又有孙子,子子孙孙是没有穷尽的。这两座山虽然很高,却是不会再增高了,挖一点就会少一点,为什么挖不平呢?^⑥愚公批驳了智叟的错误思想,毫不动摇,每天挖山不止。这件事感动了上帝,他就派了两个神仙下凡,把两座山背走了。现在也有两座压在中国人民头上的大山,一座叫做帝国主义,一座叫做封建主义。中国共产党早就下了决心,要挖掉这两座山。我们一定要坚持下去,一定要不断地工作,我们也会感动上帝的。这个上帝不是别人,就是全中国的人民大众。全国人民大众一齐起来和我们一道挖这两座山,有什么挖不平呢^⑦?

游泳与太阳的宗教性象征

中国思想史上还存在另外一种消极、逃避的传统,与这种通过努力行动对抗敌对世界的传统形成了有趣的对应。尽管并非那么直接,这种传统的影响仍然持续至今。在人与现实的冲突中,它并非是通过努力和奋斗寻求解决之道,而是更倾向于相信自然的力量。由此,它更倾向于以幻想而非实践的方式表现自己,但当这种观点与革命的目标相联系时,它同样具有参与社会运动的能量。追溯源头,屈原再一次成了这种萨满教^①与飞向天堂^②式的狂喜的源头,中国的宗教时代,充满了这样的经验。甚至在儒教的全盛时期,它们的踪迹仍能通过顺从于道教和也俗的^③冥寥子的艰难跋涉,以及唐敖^④令人惊异的漫游流传下来,被后人发现。我们可以在康有为“在天游历”^⑤的教诲中,找到这种批判的最终分支。所有的情况中,相比对于另外一个更好的稳定世界的寻找而言,这些漫游者在不同的世界间游历经历幸福的过程,都成了次要目的。它甚至都不是对这个不完整的当下世界的逃离。最重要的,是对地球引力的逃脱,因为正是通过引力,地球束缚了万物和渴望自由的人们的运动。

不仅在中国,而是在世界几乎所有其他地方,都有这种对克服自然法则——这同样也象征着社会加诸个人的束缚——的想像,这是一种对飞翔的渴望。当然也不仅飞翔,因为游泳经常也具有几乎相同的象征性;它同样允许人超越二维空间的运动限制;游泳的过程伴随着手与脚有节奏的运动,与飞翔也有相似之处。而且,游泳在农村和乡土中国,也相对是一种比较杰出的技能。游泳使人处于并非一种与生俱来的奇妙状态,也正是这个原因,游泳又常常与死亡紧密相连。游泳可能溺水,而飞翔则可能从空中坠落。这两点,对人都是真实存在的危险。也正是这些与游泳相关的联系,使我们能够解释为何中国哲

学进入形而上讨论,涉及自由、流浪与忍让时,“水”经常是明显的字眼。^{*}或许,最有名的是“浪”的概念,它往往意味着“风流浪荡”,“漫游”以及“浪漫”(中国人还有“浪子”的说法)。在道教而非相对静态的儒教中,“浪”后面的几重意思,毋庸置疑具有积极的价值。

我们能够看到,这种奇特主题的复合体几乎贯穿了整个中国思想史的秘密传统部分。这种传统并非一种构造,它在中国作家如林语堂等人的作品中都有体现^⑨。再一次,屈原成了这种传统的起点。怀着对天地的失望,他选择自沉作为自己的最后归宿,而这也成了中国所有那些希望超越恶魔般世界却又不可得,最后自身受到毁灭的人的行为原型。诗人李白可以象征这种典型的命运,有传说他在醉酒后,欲捞水中月亮的倒影^⑩,结果溺水而死。在这个宏大的想像图景中,醉酒和对另一个天堂般世界的梦想,飞翔与游泳、溺水与生命的完结,这些所有的因素都被结合在了一起。但同时,仍然还有许多中国的政治家和学者,他们也选择溺水作为完结生命的方式,这样的死亡已经不是传说,而是源于政治的剧变和他们信仰的崩塌,这些都使他们觉得自己所在的世界是那么前所未有的陌生,惟有以一死离开这里,寻找另外的天堂。这其中包括宋代的遗民,怀着对正统王权的最后妄求而纵身跳海,也包括许多最近时代的学者。中国传统教育出身的学者王国维(1877—1927年)便是其中之一。他曾经钟情于叔本华,钟情于现代社会,但却并不能真正脱离旧时代,最终自沉于颐和园,以自己的生命效忠传统,并因此成为整整那一代人的象征。甚至毛泽东的生命也未能完全脱离这个主题。在他的口头自传中,他说在十三岁时,由于与父亲发生激烈的口角而被父亲追逐,他跑到村子的池塘边,因为恐惧跳到了水里。这是这种绝望后的行动,后来他在家被允许拥有了更大限度的自由。^⑪这种葬身波涛的自杀方式,对于那些绝望的人来说应当具有一定的吸引力,那些人会相信,这样的死亡能够在他们永别这个世界之前,洗净在这个世界沾染上的尘土。但是,那些真正坚

^{*} 郭店楚简有《太一生水》篇,是考察中国哲学形而上中“水”的重要文献,但与本文作者的阐释有异。此处保留作者的原观点。——译者注

强的选择死亡的个体,告别这个旧世界,进入新世界,并不会选择这个全新的他们并不熟悉的途径。更值得奇怪的是,我们所能接触的所有这方面的例子,几乎全都来自于神话和传说。《庄子》中,有官僚劝谏鲁侯不靠舟车,“而独与道游于大莫支国”^⑧的典故。^⑨当我们涉及政治现实时,很自然地,这些传说就只能被当作流言而已了。公元5世纪,孙恩造反的故事可以是很好的例子。他与他的同伴跳入波涛滚滚的扬子江,因为他们相信天堂就在不远的地方,并且最后变成了水鬼^⑩。这个故事仿佛在告诉我们,他们最终征服了波涛,并在非同寻常的物质——水中,寻找到了他们的幸福。 413

正是这种背景,有助于我们加深理解毛泽东最近一段时间极为引人注目的奇怪举动(他的行为,那些连接“知”与“行”的努力,经常要比他的写作更为有趣)——宣布要在扬子江游泳——这个举动招致了成千上万人的模仿,几乎成为一场群众运动,并被拍摄成电影,在全世界播放。直到现在,关于毛泽东游泳穿过长江,共有两次报道。这条宽度颇为可观的河流,在1957年修成连接两岸可通火车以及其他交通工具的长江大桥之前,一直被视为中国隔断南北的“天堑”。第一次是在1956年6月毛泽东宣称要畅游长江之时。他一共横渡了三次,分别是在那个月的1号、2号和4号。第二次是在十年之后,1966年的6月16日。这两次畅游长江,并非仅仅为了宣告世人,作为共产党主席的他有良好的健康状况、还更是在展示一个新的、大胆的冒险行动,而这个行动本身则宣告了一个全新的、更好的世界的到来。这种毛泽东特有的行动,几乎成为大跃进和随后的文化大革命必须的宗教性仪式。他第一次游泳横跨长江——接近于随后武汉长江大桥建成的地点——的思想,可以在他随后发表的一首名为《游泳》的词中找到体现。这首诗,比其他任何文章都更为清晰地表达了水流的运动将带来一个新的世界的思想:

才饮长江水,又食武昌鱼。万里长江横渡,极目楚天舒。不管风吹浪打,胜似闲庭信步,今日得宽余。子在川上曰:逝者如斯夫! 风樯动,龟蛇静,起宏图。一桥飞架南北,天堑变通途。

更立西江石壁，截断巫山云雨，高峡出平湖。神女应无恙，当今世界殊^④。

与水的联系再一次出现，是在一首极为有名的政治颂歌之中，这首歌在文化大革命开始后更是广为流传。在这首歌里，对海洋的跨越，被象征为革命和剧变：

大海航行靠舵手，万物生长靠太阳，雨露滋润禾苗壮，干革命靠的是毛泽东思想。

鱼儿离不开水，瓜儿离不开秧，革命群众离不开共产党，毛泽东思想是不落的太阳^⑤。

但在这首歌曲中，另外一个与“水”联系的象征意象——对太阳和光明的崇敬——同样拥有一个长期隐而不显的反儒家传统。回溯这种对太阳感情的渊源，会发现它并不来源于本土的中国传统思想，而是更大程度上受到了拜火教与摩尼教的影响，这两种宗教于唐代传入中国。^{*} 这种源自西亚的宗教信仰，在8、9世纪与道教和佛教理念，在作为通俗信仰上有如此亲密的融合，以至于从那个时代开始，它们就逐渐被视为中国本土宗教。尤其对于下层阶级来说，对太阳、星星、光、火甚至幸运的红色，与汉代教条思想^⑥相联系，组成了平民起义意识形态中重复出现的母题。宋代的“食菜事魔教”，我们已经知道他们对于太阳和月亮的祭拜^⑦，而另外一些造反者，如张献忠，甚至认为他们自己是星星的化身^⑧。同样的信仰在洪秀全的起义中同样具有生命力，作为太平天国运动的领导者，他认为自己是太阳的化身，并生于“火”的上帝^⑨。对太阳的崇拜，另外一个可能性，是当他年轻时代在湖南省游历时与农民的交谈中^⑩，产生的对阳光的渴望。在红色年代，随处可见的，是“毛泽东思想”与“红太阳”的联系，毛泽东的头像被

* 查陈垣《火祆教入中国考》及荣新江等人著述，可知二教入中国早于唐代。此处译文保留作者原文。——译者注

红色的光所环绕的图片随处可见,足以证明他受到的崇敬。尽管人们一开始可能会认为,这样的事情在中国思想史上属于绝无仅有的,但实际上,它在思想史上仍然不乏先例,甚至当这些联系起来的部分,如果将它们各个部分分开会显得含意模糊。我们还可以进一步分析毛泽东的名字。其中的“东”字,意指“东方”(毛泽东的“毛”是他的姓,而“泽”字则是按照家谱排列*,在那一辈份的孩子每个人名字中都会有),**这样,我们就能够很容易了解毛泽东如何能在中国成为“东方”的化身,而这一点与他个人的性格并没有直接的联系。他是新的一天黎明来到的吉祥化身,而在这一天,东方能够在自然法则的指引下,战胜正在衰落的西方。

在这样信念的指引下,有了毛泽东的赞歌《东方红》,这首最近一段时间***在中国最常听到的歌曲。值得注意的是,这首歌同时包含了中国第一颗人造地球卫星发射上天的信息^④,并且,“东方红”中“东”字与“红”字同时出现。一方面,它们有各自的确指含义,另一方面,又包含了毛泽东的名字: 415

东方红,太阳升,中国出了个毛泽东。他为人民谋幸福,呼儿咳呀,他是人民的大救星。毛泽东,爱人民,他是我们的带路人。为了建设新中国,呼儿咳呀,领导我们向前进^⑤。

在这首赞歌的前面两句,作为对毛泽东极端崇拜的证明,我们已经能够毫无疑问看出当代中国思想中的宗教成分。更进一步的证据,还有无数读者写给报纸的祈祷式的信件、无数关于“毛泽东思想”的文选“红宝书”具有“战无不胜”效用的报道等等。所谓“红宝书”,本来是只供给军队阅读的,有红色封面的毛泽东文选。数以亿计的毛泽东文选自从1966年开始不断再版发行,数量上超过了当时所有其他的出

* 毛泽东的名字就是韶山毛氏字辈中第十四辈份。——译者注

** 指作者写作的年代。——译者注

*** 这支歌延安时期就已经存在。——译者注

出版物。这让我们不由得想起了公元6世纪的佛教,由于当时的人们相信印行佛经即是善行,结果是直接导致了印刷术在6世纪的发明。^{*}但是,这种文革开始后对某个个人作品极大数量的重印,与同时代盛行的“大字报”有某种程度的联系。在某种程度上,无数大字报可以被视为它的副本。这些大字报,以手写体的方式,表达一个个匿名个体的意见。但由于它们的声音,来自数以百万计的作者,并在这个程度上代表着人民,它们同样成为数以亿计的公众的样本。这些“大字报”,多重的可怕回声,从许多方面成为毛泽东的思想的折射反映。然而同时,这些大字报的作者却认为他们所表达的是人民的思想,并且通过这种思想的互动,能够使事理越辩越明。

在许多宗教信仰(以及由这种宗教信仰所产生的政治系统)中,都不乏这样的对话关系,中国如此,世界其他国家也同样如此。举例而言,那些祈祷者的开始,就已经包含了他们思想的根源。面对具有巨大力量的“您”——无论他是人、神人还是神——一个个体都占据了双重的位置。另一方面,所有得以使他区别于他的跟随者的特征,如出身、性别、地位和财富,都变得不那么突出了。“上帝面前人人平等”浸润人心,并且使得所有被这种说法所感动的人互相成为兄弟,和尚作为这些人群中的一种,他们就只穿最低级别材料缝制的衣服——“袈裟”,使得所有个性特征就此消失。^{**} 主观地说,对这伟大的“汝”(thou)的辨识,能够使他超越某一个体,从而具有令人炫目的精神高度。由于这个高度并非它自己可以达到,它的赐福就会更加强烈。考虑到这其中危险的非理性因素,儒家反对这种对于政治领袖近乎神秘的崇拜。

416 在这一点上,我们能够回想起的,是对于12世纪的大众领袖钟相^①的批评态度。另一方面,“社会主义者”墨翟接受并且详细地描绘了这种上与下之间的交流,这当然不是出于偶然。他所提倡的“尊天明鬼”,其主要目的是达到国家领袖杰出人格与“兼爱”^②后凝聚为一的平民

* 唐代(6—10世纪),仍然是以手抄写经为主流。——译者注

** 扶风法门寺塔地宫可谓唐代丝绸的一座地下博物馆。其中出土的唐代金丝袈裟等为稀世珍宝,由此可知作者对“袈裟”的判断并不全然正确。——译者注

百姓相互之间的融合。也正是墨翟,反对当时“缺乏信仰的时代”,并在这一点上,更加偏向于整个时代有强烈的信仰。这些都向我们表明了,尽管或许存在某些外在形式上的相似之处,中国的思想图景与西方仍然具有极大的不同之处,在理想的实现处于危险状态时更是如此。信仰的时代,即公元3世纪到9世纪佛教盛行的年代,或许可以作为最好的例证——那是个充满外在活力的时代,一个思想和政治处于危险和动荡的时代,一个处于不断扩张、变化和发展的时代。另一方面,在启蒙的时代,即10世纪到19世纪新儒家最为鼎盛的时代,那是一个理智与冷静时代,一个不断集中又处于收缩的时代,一个保守而又孤独的时代。这种奇怪的互惠关联的原因,在于中国从未向外输出过宗教,从未有过传教行为,但却经常是外界传教活动的目的地。道教,作为中国惟一的本土宗教,也从未跨出过这个帝国自身的疆界。因此我们可以说,在中国,宗教经常是与国外、与维新和革命、与胆略和冒险联系在一起的。正是由于宗教的原因,中国才得以逐渐并且持久地、历经千年不断影响着它的邻居。然而,严格地讲,儒学并不是一种宗教。但由于它不可抵挡的理性因素——远胜于充满幻想和乌托邦思想的所有宗教——儒学一次又一次地破坏了那些可能影响世界的新的思想种子。那些包含新的可能性的种子,尽管其中必然有乌托邦思想和宗教因素,但当他们得到贯彻和实践时,与它们原初的理想一定又会有相当的不同。

在中国,宗教甚至巫术都不可避免地复兴、运动以及革命相联系。所有反儒家的那些正视并且希望替换社会等级秩序的理念,如我们所看到的,全都基于在宗教环境下建立起来的完全自由平等的家庭模型。它们中的部分思想来源于道教,因为至少在他们的想像中,那些乡村田园(尤其是洞天福地以及天界或某些仙岛)并不存在阶级区的概念。部分也来源于佛教,因为佛教也有它所描绘的天堂。最后,还有的来自于秘密社团,它们经常吸收外来思想的形式,并经常在发展过程中导向无政府主义。在一个现实主义、理性和现实占据主导地位儒家社会里,这些思想必须在非理性的地下环境中长久地生存下去,而很难一夜摆脱那种长久以来形成的恶名。 417

以这个观点来看,对游泳和太阳两个方面的赞颂与宗教的联系就变得更加可以理解了。它们代表田园生活和军队两个层面。因为现代西方历史有相对的两个方向,我们可以将之称作回归主义与保守主义。中国历史上的许多造反运动,不仅有宗教意识形态的折射,同时还开始于文学化的乡土,那“鸡犬相闻”^④的广袤农村。那些造反者,或者原本为帝国戍边的士兵,或是始为亡命之徒的强盗而后为士兵的农民。以这样的传统,中国人在决定造反之前,必将经过很长一段时间,而那些理性、缓和、渐进的改革政策同样也不会受到猜疑。在中国的历史上这样的事情经常发生(尽管经常是不公平的),即那些要求变革的谏谏,如邓拓,在过去的几个世纪往往被那些正直的儒家学者的言论所遮蔽,而其理由,是“利不百,不变法”。不幸的是,这些传统的反对变革的言论,正是当年儒家学者反对法家商鞅变法时所采用的说法。^⑤

中华帝国的缔造者秦始皇,所采用的“新”的、残忍的“法家”系统(或者说是法西斯式的统治或许更为恰当),使得当时儒家学者甚至所有受教育阶层受到冲击。它所产生的影响十分长远,以致在随后整个儒家思想主导的两千年中,“新”都被默认为与“法”无关,如果没有成例,则不存在另立新法的必要。在这样的创伤下,中国的知识分子在两种选择之外别无出路:要么,承认这个基于永恒儒家律法的现世世界;要么,逃离此岸进入另外一个精神的、宗教的世界,但是这个世界与现世全无关系。因为这个类似于道教的洞天福地内的天堂,这个狭窄的联系通道——须由乌托邦通向新的天地,由从未实现到将可能实现——被秦朝所阻断了。如果想要了解为什么中国过去绝大多数知识分子都有保守的倾向,首先必须了解这个他们曾经受过的伤害。但同时,我们还必须认识到,现代中国受到的,是另外一种相反方向的伤害。它发展过程中的每一步,从头到尾,现在看来都伴随着怀疑,并且伴随着出现发展的停滞。所有朝向传统的求助同时都伴随着疑虑,担心数世纪以来的尘土,将会如同霉菌一样,附着并且干扰那些新的生命力。这些或许就是那些无数运动和跃进的原因。那些运动永远向

无法解开的结

尽管或许并非有意,这种不安在文化大革命后仍然传播到西方。与传统的工业化国家必须输出革命的概念相反,中国,一个没有巴士底监狱和巴黎公社运动风暴的国家,现在看来希望向整个世界输出它的革命模式:动荡开始于乡间和农村地区,而这正是今天的前工业化国家,如亚洲、非洲、南美洲一些国家认为自己所处的状态。它们的“贫困”,它们的“一穷二白”,它们的“平静,美丽和简单”,令人惊讶地成为了“城市”——那些高度工业化的国家——造反所应当模仿的对象。它们将革命从乡村带向大都市,就如同中国历史上那些农民、强盗和士兵不止一次做过的那样,在中国的各省之间奔袭流窜。尽管西方与中国的历史经验完全不同,但是这种古老的造反方式,实际上已经在当今某些孤立的情况下被不同程度地采纳和接受。这其中的原因,大概是它们都有着与中国相类似的创伤经验,而正是这种经验,引导中国走向一条新的、乌托邦的道路,并由此走向革命。因为尽管在西方(包括所有发达的工业化国家),由于对运动的恐惧和近来的停滞,并未回到那些遥远的事件中去。但工业化已经使得时间的概念加速到这样的程度,以至于以往需要一代人才能完成的变化,现在即时就能完成,因此,这些国家开始类似于那些进入道家仙境的游客,可以跨越时间的限制。作为结果,它们并不关心某种经历究竟是否是几千年、几个世纪、还是仅仅几十年前过时的旧物。

在时间脉搏跳动越来越快的时代,个体以及他的时代寻找幸福的机会——相比那些只有借助消极等待才成为可能的时代——增加了。而那种消极等待所能得到的幸福,毫无疑问将会越来越少,直至完全消失。并不一定要等到明天,我们应该知道,今天就是审判之日。极乐世界已在眼前,我们现在需要的,是它的运行和完全的转化。如果他有力量、有弹性、有内部无限多样性的可能,可以看到审判日黎明的来临,那么他将会经历一种透过一个小点看到整个未知世界斑斓景色

的狂喜。但是,如果他是再一次将自己浸没入过去的世界当中,把将来等同于往昔和他熟悉的历史,或者平静地等待奴役的来临,选择一条不会带来伤害却也从未可能有所成就的道路,他就将永远再也不会发现这个世界。他将会向所有那些由天堂回来的人那样,作为一个陌生
419 人,来到这个彻底改变了的世界,被那些对他存有疑虑的人环绕,并与那些人存在无数代的隔绝。

乌托邦与理想、与幸福完全不同,它们太容易被谎言所污染。那些宣称将乌托邦带到这个世界上的人,他们与真实的距离跟那些认为乌托邦永远不可能达到的人一样遥远。对幸福不存希望的人生,不是完整的人生。但是,存在太多空虚幻想的人生,也并非每个人都能够承受。稍稍转换一下我们的视角,去考察历史中出现过的无数希望,那些人们(如中国人)对于乌托邦、天堂以及理想的概念的发展和探索,我们会极为清晰地发现,那些因为受到压迫的痛苦而不断走向失望的个体,生命对他们而言只有一次机会,他们几乎没有再来一次的可能。所谓幸福,既不完全存在于为了维持渴望中无瑕疵的社会而进行的永无休止的运动,也不存在于为了追求一个新世界而不懈的坚持。幸福的本质及乌托邦的本质里,包含着某种悖论性的秘密。

在公元前 333 年,当亚历山大大帝开始他向东方的征程时,在亚洲的开端格迪恩(Gordion),有人向他呈现了一个古老的结。根据一个传说,这个结是由神话中佛里吉亚的国王格迪亚斯(Gordias)所打。无论是谁,如果他能够解开这个结他就将取得胜利,并且成为整个亚洲的统治者。亚历山大挥剑将此结斩断。中国也有这样一个相似的结。这个远为温和的故事同样也来自于公元前 4 世纪,我们曾经提到的吕不韦所编纂的《吕氏春秋》。此书融和了墨家与道家的思想^④。故事是这样的:

鲁鄆人遗宋元王闭。元王号令于国。有巧者皆来解闭。人莫之能解。儿说之弟子请往解之。乃能解其一,不能解其一。且曰。非可解我不能解也。固不可解也。问之鲁鄆人。鄆人曰。然。固不可解也。我为之而知其不可解也。今不为而知其不可

解也。是巧于我。故如儿说之弟子者。以不解解之也^⑤。

或许,除了文中的两种说明之外,要解决这个问题,已经没有更为可能的方法了。亚历山大挥剑斩结,可能是所有解决方法中最为有效的一种。但是这也并没有能够真正解决这个问题;他只是用近乎野蛮的方法消除了这个问题而已。而故事中“儿说”的弟子,则用了一种更为聪明、也更为文明的办法。他理解这个问题,也爱这个问题,他的老师教授他以语言,而他也寻找到了足以描述这个问题的词汇。但在行动时,他又有犹豫。因为即使这个结本不能解开,解决问题的方法——如这个故事的写作者在注释中所言——也并不在不解此结。解决之道,既非斩断此结,亦非停止解开此结的尝试。 420

在漫长的历史过程中,尤其是最近几个世纪,西方更倾向于挥剑斩断格迪恩(Gordion)之结这样的方式。而在同时,中国则更像是双手抱着膝盖,注视着那还有些部分没有被解开的结。今天,当理想与乌托邦的思想已经开始融合,或许我们应当能够开始着手另一半未解之结的工作,尽管取得最终成功的希望,或许仍然无限遥远。

注 释

① 有关基督教在中国,见 Latourette(赖德烈)(L)与 Cohen(科恩)(2)。

② 有关 Li Chih-tsao(李之藻),见 Hummel, 452—454(L)。

③ 参见 Cohen(1)(L)。

④ 依据一些文学资料所显示,一些道家方士所经验的他们以为来自自身修行和超感官的体验,确实暗示可能使用了鸦片。但是没有确凿证据。并且,难以判定燃烧大量熏香在何种程度上导致了神迷状态,这种状态使吸食鸦片得以引入中国。有关迷幻物的意义与作用(特别是酒),见上文第 149—151 页。

⑤ Hummel, 512.

⑥ 这是一种非常奇怪的相互联系;柯勒律治在许多方面都是一个非常现代的人物,而他与远东迷幻物的关系,则被 Schneider(施内德尔)极为清晰地显示了出来。

⑦ Hayter(海特), 42.

⑧ Hayter, 39—41.

⑨ 在此应当提及的是,当与道教合并之时,佛教的冥想往往很少有这样的兴奋和陶醉。(见前文 162—163。)而当处于异质的环境中时,这种状况则会再次发生。

⑩ 见前文, p. 100, 193, 198—199.

⑪ Quincey(昆西), p. 194.

⑫ Quincey, p. 234.

⑬ Hayter, p. 51—52.

⑭ 见下文, p. 341.

⑮ 参见 Holt(霍尔特), Waley 从中国人的视角对鸦片战争的精神氛围给予了一个有趣的洞察。

⑯ 苏联作为第一个西方国家在 1918 年自主宣布反对“不平等对待”。

⑰ 见 Meadows(密迪乐), 第 25 页。施友忠考察了近二十年来大量涌现的有关太平天国的文学(2), pp. 503—525.

⑱ Torr(托尔), p. 2—3.

⑲ 见 P. M. Yap.

⑳ J. C. Cheng, p. 6—11. Cheng 翻译的材料大多来源不可信。因此此处引文采用他的英文版本。

㉑ 关于杨秀清的资料,可参见 Hummel, 886—888(L).

㉒ 见上文第 96 页及 190—191 页。

㉓ 河图之书(*books*):在类似地形图的书中,包含有超自然力量的指引,暗示一个新纪元的开始。见上书第 124 页。

㉔ 参见 deBary, (1), pp. 649—651; J. C. Cheng, p. 76.

㉕ 见上文第 118—119 页。

㉖ 见上文第 150 页。

㉗ 施友忠(2)p. 136.

㉘ 同上, p. 239.

㉙ J. C. Cheng, p. 4.

㉚ 见上文第 224—225 页。

㉛ J. C. Cheng, p. 84.

㉜ 见上文, 第 222 页与第 227 页。

㉝ J. C. Cheng, p. 82.

㉞ J. C. Cheng, p. 83.

㉟ 有关李自成, 见 Hummel, pp. 459—463(L).

㊱ 《论语》, 12, 5. 参见 Legge(1), 1; 253; R. Wilhelm(3), 121; Waley(2), 163—164.

⑳ 见上文, pp. 211—212.

㉑ 施友忠(2), 45. 原文出自何处并未注明, 此句从施友忠的英文翻译中直接译出, 中文原本亦不可寻。

㉒ 《太平天国野史》, 20:2. 参见施友忠(2), 1967, 47—48.

㉓ 见上文, 第 167—168 页。

㉔ 见上文, 第 24—25 页, 及第 245—250 页。

㉕ 见 J. C. Cheng, 第 143 页, 注 10.

㉖ J. C. Cheng, 第 39—41 页。(中文原文见《天朝田亩制度》, 见于《太平天国印书》, 1961 年, 江苏人民出版社, 线装影印。或见于《太平天国丛书》第一集, 线装。——译者注)

㉗ 见上文, 第 70—71 页。

㉘ 见上文, 第 118—119 页, 第 205—206 页, 及第 409—410 页。

㉙ 施友忠(2), 第 51 页。

㉚ 这种状况, 自黄巾起义以来, 在中国历史上曾经屡次出现。见上文第 127 页。

㉛ 见施友忠(2), 第 98 页。

㉜ 《太平天国野史》, 20:21. 见施友忠(2), 62 及上文 p. 214.

㉝ 见上文, 第 113—114 页。

㉞ J. C. Cheng, 第 49 页。

㉟ 见上文, 第 111—112 页。

㊱ J. C. Cheng, 第 47—48 页。

㊲ 《太平天国野史》, 20:2, 见施友忠(2), 第 47 页。

㊳ 有关华德和戈登, 见 Gerald Sparrow(斯巴罗), *Gordon: Mandarin and Pasha* (《戈登: 满清官僚与文官》), London, 1962, 和 Hummel, 第 242 页、第 465 页。

㊴ 施友忠(2), 第 131 页。

㊵ 同上。

㊶ 同上第 6 页。

㊷ J. C. Cheng, 第 83 页。(中文见《太平天国史料》, 金毓黻、田余庆等编辑, 中华书局 1959 年版。——译者注)

㊸ 见施友忠(2), 第 50 页。

㊹ 同上, 第 88—89 页。

㊺ 同上, 第 89 页。

㊻ J. C. Cheng, 第 89 页。

㊼ 见上文, 第 83—84 页。

㊽ 见施友忠(2), 第 119 页。

⑤ 见上文,第 22—23 页及第 125—126 页。

⑥ 我们应当注意,“洪”字(也含有“伟大”之意),在公元 5、6 世纪已经出现。尽管当时是作为名而不是姓出现。见上文第 126 页。

⑦ J. C. Cheng, 第 82 页。

⑧ 阎罗,是死神的中国化名称,随着佛教在中国的传播,地狱之王耶摩(Yama)也广为人知。在大众的信仰中,他是掌管地狱之神。

⑨ J. C. Cheng, 第 90—91 页。(中文见《太平天国史料》,金毓黻、田余庆等编辑,中华书局 1959 年版。——译者注)

⑩ 同上,第 80 页。自公元 2 世纪开始,就不断有新星降世、新人将出、新纪元将随之开始的传说出现。

⑪ 同上,第 11 页。

⑫ 在《推背图》中,我们能够看到的是一个男人手中托起两个相互交错的圆,而非明确的太阳、月亮的图形。其标志“红”和“白”,是两种分别象征太阳和月亮的颜色。

⑬ 施友忠(2),第 69 页。

⑭ S. W. Williams(卫三畏),2:623.

⑮ 同上。

⑯ 施友忠(2),438. 他在第 491—498 页中,详细讨论了现代中国对于太平天国的互相冲突的评价。可以参见 Harrison,第 80—82 页,第 247—250 页(L)。

⑰ 同上,第 453—457 页。

⑱ 同上,第 497—498 页。

⑲ 见 M. C. Wright(芮玛丽)(1)(L),and *loc. cit.* 注 19.

⑳ 参见 Hummel 里有关曾国藩的传记,751—756(L)。

㉑ 见上文,第 250—251 页。

㉒ 见下文,第 339—344 页。

㉓ 见下文,第 341—342 页。

㉔ 关于严复,见 Schwartz(史华慈)(5)(L),关于郝胥黎对严复及当时中国的影响,可参见此书第 91—112 页。

㉕ “枕边书”这个术语,还暗含秘密和阴谋的意味。

㉖ 关于斯宾塞对当时中国的影响,可参见 Schwartz(5)(L)第 32—37 页,第 52—62 页,第 72—80 页,第 155—159 页。

㉗ 见 Brière(皮埃尔·布莱尔),第 20 页。

㉘ 见上文,第 255 页。

㉙ 关于康有为,参见上文,第 86—87 页。他的传记,见 Lo Jung-pang(L);关于他的“乌托邦”思想,可参见萧公权(1),(2),(3)。

① Lo Jung-pang, 第 28—29 页。

② 见上文, 第 86 页。

③ 见上文, 第 83—84 页。

④ 见中国科学院哲学研究所中国社会史所(编)《中国大同思想资料》第 60—62 页。

⑤ Onogawa Hidemi(小野川秀美), 第 99 页。

⑥ 从更大的范围来讲,《大同书》的写作给人一种颇不平静的印象。看上去,它几乎不可能是在不受打搅的情况下写成,甚至不可能经过仔细校订。如果这些思想真的是在本世纪初写成的话,那么康有为的这些“大同”思想应当被认为的确是出色的。

⑦ Thompson Laurance(谭维里)(1), 27.

⑧ 同上, 66—67.

⑨ Kang Yu-Wei(康有为),《大同书》, 78. Thompson(1), 74—75.

⑩ 见上文, 第 80 页及第 83—84 页。

⑪ 《大同书》第 121 页。

⑫ 同上。

⑬ 《大同书》第 85 页。Thompson(1), 85, 130, 注 19.

⑭ 《大同书》, 第 111 页。

⑮ 见上文, 第 179—180 页。

⑯ 《大同书》, 第 122 页。Thompson(1), 99—100.

⑰ 《大同书》, 第 383—385 页。Thompson(1), 230—231.

⑱ 《大同书》, 第 122 页。Thompson(1), 99—100.

⑲ 秦始皇帝最有影响的手段,便是对当时中国各个地方各不相同的度量衡进行统一。在某种意义上,这和康有为计划创造一种世界语相应。

⑳ 见上文, 第 73—74 页。

㉑ 《大同书》, 第 122, 124—132, 134—136 页。Thompson(1), 103—104. 康有为选择 1900 年作为新纪元的开始,不仅由于那是新世纪的开始,同时还因为这一年在他的看来代表西方的某种断裂。值得注意的是,康有为这种时间分段的方法,在中国只被一个无政府主义的组织所接受。他们的杂志《民声》(又名《晦鸣录》,见下文第 357 页)中有些文章中有“在新世纪的这样一年”这种话(《新世纪》)。

㉒ 见下文第 357 页。

㉓ 《大同书》, 第 115—118 页。Thompson(1), 第 93—94 页。

㉔ 《大同书》, 第 123—125 页。Thompson(1), 101—102.

㉕ 《大同书》, 第 388—396 页。Thompson(1), 233—237.

⑩《大同书》，第401—403页。Thompson(1), 238—239.

⑪见上文，第80—82页。

⑫见上文，第21页，80页。“平”此处指“平等”，“和平”之意，而“大治”其中则包含了某些法律的意味，尽管这种观念更接近于其他学派的观点。见上文第59页，90页。

⑬见上文，第77、80页。

⑭《大同书》，第170页。Thompson(1), 135—136.

⑮《大同书》，第180页。Thompson(1), 144.

⑯《大同书》第177页，179页。Thompson(1), 141, 143.

⑰《大同书》第184—185页。Thompson(1), 146.

⑱《大同书》第185页。Thompson(1), 146—147.

⑲《大同书》第185—186页。Thompson(1), 147.

⑳在前几页，康有为写道，这种转化过程需要“一千几百年”。

㉑《大同书》第178—179页。Thompson(1), 141—142.

㉒《大同书》第179—180页。Thompson(1), 143—144. 有关作为社会平等前提的身体平等，见上文，pp. 167 and 169.

㉓《大同书》第193页。Thompson(1), 150.

㉔《大同书》第224—225页。Thompson(1), 155.

㉕见上文，p. 214.

㉖《大同书》第245页。Thompson(1), 159.

㉗《大同书》第246—252页。Thompson(1), 160—166.

㉘《大同书》第259—260页。Thompson(1), 171.

㉙《大同书》第265—268页。Thompson(1), 174—175.

㉚《大同书》第286—288页。Thompson(1), 181—182.

㉛见上文，p. 210.

㉜《大同书》第288—289页。Thompson(1), 183.

㉝《大同书》第290—291页。Thompson(1), 184—186.

㉞《大戴礼记》，3, 48. 参见 R. Wilhelm(7), p259, . 361.

㉟《大同书》第315页。

㊱《大同书》第300页。Thompson(1), 190.

㊲此处提出的教育体系，与前文所引基本概况有明显的不同。见上文第316—317页。

㊳《大同书》第328页。

㊴《大同书》第327页。

- ⑫《大同书》第332页。Thompson(1),199.
- ⑬见上文第79页。
- ⑭《大同书》第339页。Thompson(1),202.
- ⑮《大同书》第450页。
- ⑯《大同书》第350页。Thompson(1),207.
- ⑰《大同书》第355页。
- ⑱《大同书》第355—355页。Thompson(1),212.
- ⑲见Thompson(2).
- ⑳《大同书》第373页。Thompson(1),212.
- ㉑见上文,第75—76页。
- ㉒《大同书》第358页。Thompson(1),216. 此处翻译成“自然”(nature)的“天”这个概念,和“天堂”(heaven)很不相同。
- ㉓《大同书》第407页。Thompson(1),241.
- ㉔《大同书》第407—418页。Thompson(1),242—246.
- ㉕《大同书》第377页。Thompson(1),203. 有关孙逸仙,见下文,pp. 345—350; 有关早期社会医学和政治的关系,见上文,p. 113.
- ㉖《大同书》第419—425页。Thompson(1),247—253.
- ㉗《大同书》第426页。Thompson(1),254.
- ㉘《大同书》第427页。Thompson(1),255. 这段话间接暗示了道家“地仙”类“逍遥仙人”的传说(见前文 p. 104),当有人责备他的无君论观点时,他从地上将自己升起几英尺。在那个位置上,他说,他既无需尊重地上的统治者,即皇帝;也不用尊敬天上的统帅——神。
- ㉙这里暗指俾斯麦著名的在1862年的评论。同样可参见下文第321页。
- ㉚《大同书》第429页。Thompson(1),258—259.
- ㉛《易经》,参见R. Wilhelm(1),1:5.
- ㉜《大同书》第427页。Thompson(1),256.
- ㉝见上文,第63—65页。
- ㉞《大同书》第428页。Thompson(1),257.
- ㉟见上文,第244—245页。
- ㊱《大同书》第434—435页。Thompson(1),265—266.
- ㊲实际上,这句话原出于《孟子》。参见R. Wilhelm(8),8.
- ㊳《大同书》第438—439页。Thompson(1),268—269.
- ㊴1903年,梁启超翻译了儒勒·凡尔纳的小说《十五小豪杰》,即《两年假期》。
- ㊵见上文,第108页。

⑮ 《大同书》第 431—450 页。Thompson(1), 271—275.

⑯ 见上文, 第 107—109 页。

⑰ 《大同书》第 452—453 页。Thompson(1), 271—275.

⑱ 关于此书的历史, 可以参见萧公权(4), 第 377 页。此书原文, 作者未见。所用翻译来自萧公权(2)和(4)。

⑲ 见萧公权(2), 第 171—172 页。在此, 某种动力似乎来源于日本作家井上円了(Inoue Enryō)创作的一部小说《魂游星国》(*seikai so-yuki*), 此书写于 19 世纪 80 年代, 模仿凡尔纳的作品。康有为的参考书目里列出了此书。

⑳ 萧公权(2), 第 173 页。(中文本用《康有为思想研究》, 台湾。——译者注)

㉑ 见上文, 第 181—189 页。

㉒ 《大同书》第 5—6 页。Thompson(1), 66—67.

㉓ 萧公权(4), 第 389 页。中文本译者未见, 从英文本译出。——译注

㉔ 萧公权(2), 175.

㉕ 同上, 179, 181.

㉖ 同上, 177.

㉗ 见上文第 154—157 页。

㉘ 见萧公权(4), 第 388—389 页。

㉙ 甚至直到本世纪(指 20 世纪——译者注), 仍有部分中国学者并不能明确区分西方实际的科学成就与科幻小说之间的区别。

㉚ 见上文, 第 181 页。

㉛ 见上文, 第 184—187 页。

㉜ 萧公权(4), 第 387 页。(中文见康有为《诸天讲》第 140 页, 中华书局 1990 年版。——译者注)

㉝ Forke(1), 3:597.

㉞ 关于刘仁航, 除了《东方大同学案》中的一些自传体诗歌以外, 资料较少。只有两本书提到过他。其一是英文写成的 *Who's Who in China*, 第 167 页, (上海, 1936 年出版)。另一本是 1940 年出版于北京、日本(Hashikawa Tokio, 671)的一本书。

㉟ 关于日本对西方文学的翻译在本世纪(20 世纪)前两个世纪的情况, 可参见《大正时代(1912—1925 年)与昭和时代(1926)译著索引》, 东京, 1959 年。

㊱ 在刘仁航的《东方大同学案》中, 《大同书》只有一次被偶尔提到。

㊲ 见参考书目。

㊳ 刘仁航:《东方大同学案》, 6 B:40—44.

㊴ 同上, 1:95—96. 关于“童谣”, 见上文第 74、225 页及 284—285 页。

㊵ 同上, 1:97—124.

⑩ 同上,2:15.

⑪ 同上,1:97.

⑫ 同上,1:101—115.

⑬ 同上,1:132.

⑭ 关于中国思想中的几个基本对立要素,及它们对现代中国的影响,可以参见 Bodde(2); Nivison(1); R. Wilhelm(2); Schwartz(4); Levenson(2), 1:57—58, 114—117; 2:51.

⑮ 见上文,第23—24页及49—50页。

⑯ 见上文,第170—174页。

⑰ 见上文,第240—242页。

⑱ 见上文,第213页。

⑲ 参见 Nivison(1),第120页。

⑳ 同上,116.

㉑ 有趣的是,现代中国出现了对传统哲学思想更为严格的划分:“唯物主义”与“唯心主义”。那些“保守主义者”和“修正主义者”们相信他们能在几乎所有古老思想中发现唯物主义的思想,而那些“进步主义”者们则宣称他们在同样的哲学家身上看到的只是唯心主义的影子。

㉒ 见上文,第172页。

㉓ 《尚书》(《尚书·说铭》),参见 Legge(1),3:258.

㉔ 胡适,《胡适文存》4卷本,台北,1961,1:729.

㉕ 关于张之洞,可参见 Hummel,27—32(L).

㉖ 实际上,在张之洞之前,就已经在一些文人中出现了相信中国可能能够产生一种混合中/西文化的观点。但只是到了张之洞此书的流行,及他的英文、法文译本在将近两年之后的出现,才使得这种观点在中西方得到广泛普及。

㉗ 见 Hummel,705(L).

㉘ Brière 对当时知识界的竞争做了很好的描述。见第45—103页。

㉙ 关于廖平,可参见 Levenson(3),1968,3:3—15.

㉚ 见 Levenson(2),1:83.

㉛ 关于吴仁(音,wo-jen)的传记,可参见 Hummel,861—863,以及 Levenson(2),1:70—77; Chang Hao 陈瀚.

㉜ 参见 Chesneaux(1),98.

㉝ 关于义和团及其思想背景,可参见 Purcell(普塞尔)(L).

㉞ 作为哲学家和哲学史家,冯友兰对那些主宰了中国传统知识分子生活的概念具有很大的影响力。由于他的许多最重要作品被翻译为英文,他在西方的影响也同样

巨大。在共产党取得政权后,他又以他富于机智的科学文章(以及自传的写作)著称,并借此巩固他早期取得的地位。

②⑤ 关于五四运动,可参见 Chow Tse-tsung(周策纵)(1)。

②⑥ 见 Brière,第19—27页。

②⑦ 关于孙逸仙以及他同现代中国革命思想的关系,可参见 Schiffrin(谢抚林)(L)。

②⑧ 在他一生之中,孙逸仙不断地反驳着自己。因为他给他的“三民主义”以多种定义。他的著作的不同版本和不同译本可以体现他的理念中相互矛盾的观点。不同的选本、简写本使得对他的不同理解成为可能。从 Wittfogel(惠特弗格)的选本中,我们能够看到一个更为“左”倾的孙中山。到1930年,Wittfogel还在批评苏联俄国的翻译家们的选本太过“前国民党”。而另外一个相对“右”倾的版本,则由 Price(毕范宇)所著,于台湾出版。

②⑨ 孙逸仙《国父全书》,台北,1960年,第906页。(1922年1月4日的演讲。)

③⑩ 见 Wan Tsan(万参[音]),906,又见 Wittfogel(3),p. 60—67。

③⑪ 这部著作被分为四个部分:1. 心理重建,2. 物质重建,3. 社会重建,4. 政府重建。其中前三项已被“三民主义”讨论着手施行。

③⑫ 参见 Wittfogel(3),p. 165。

③⑬ 对于孙中山来说,这个信念构成了他其他思考的基础。正是由于这个原因,孙中山在著作的第一部分中用很大篇幅讨论它,并被作为导言放在前面。

③⑭ 有关这个问题,见上文,pp. 140—141。

③⑮ 孙逸仙《国父全书》,台北,1960年,163。参见 Wittfogel(3),244—247。

③⑯ 孙逸仙《国父全书》,台北,1960年,256—258。Gangulee(甘固理),85—88。参见 Price,151—169。

③⑰ 孙逸仙《国父全书》,台北,1960年,936—937。参见 Wittfogel(3),313。

③⑱ 孙逸仙《国父全书》,台北,1960年,271。相似选译本见 Gangulee,91, and Price, 183—184。

③⑲ 参见 Scalapino(斯卡皮诺)/Yu(乔治余,音),2。

③⑳ 图文杂志《世界》出现于同时。但只出了两期和一份增刊。

㉑ 关于吴稚晖,可参见 Kwok(郭颖颐)(1)(L)以及 Forke(1),3:635—647 以及胡适(1),3:82—107。就其生卒年日,deBary(1),840 与 Kwok 不同:1865—1953。实际上,稚晖是他的字,而他的真名是吴敬恒。

㉒ 吴稚晖,《吴稚晖全集》,上海,1927,163。

㉓ 见上文,第134—140页。

㉔ 参见 Forke(1),3:640—641。

② Kwok(1), 176. 在此, Forke 显然忽略了吴稚晖之言的嘲讽语调. Forke(1), 3:643.

③ 见胡适(1), 3:100 引文. Kwok, (1), 179-180.

④ 见参考书目。

⑤ Kwok(1), 161, 参见 Forke(1), 3:647.

⑥ Kwok(1), 173.

⑦ 引自胡适(1), 3:101 参见 Forke(1), 3:646。

⑧ Wu Ching-heng(吴敬恒)(2), 159. Kwok(1), 166.

⑨ 《新世纪》, 8:3(1907年8月10日)。见 Scalapino/Yu, 11.

⑩ 见上文第 24-25 页。

⑪ 《新世纪》, 5:1-2. (1907年7月20日)。见 Scalapino/Yu, 8-9.

⑫ 《新世纪》, 5:1-2(1907年7月20日)。见 Scalapino/Yu, 15.

⑬ 见上文第 127 页及 181-182 页, 及见下文第 338-340 页。

⑭ Scalapino/Yu, 15.

⑮ 《新世纪》, 8:3(1907年8月10日)。见 Scalapino/Yu, 15-16. 也可见李大钊文章, 见 Meisner(梅斯纳)(1), 307.

⑯ 有关 Kotoku Shusui(幸德秋水), 见 Bernal(伯纳尔)(2)(L), 第 123-125 页。

⑰ Scalapino/Yu, 30. 此处出现姓名, 可参见上文第 138 ff.

⑱ 如 Kotoku Shusui, 他甚至将 Enrico Malatesta(恩里科)的 *Anarchia*(无政府主义)译成日文。

⑲ 关于刘师培, 可参见 Onogawa Hidemi(L); 周策纵, 1:62.

⑳ 见上文第 255-257 页。

㉑ 见上文第 26-27 页。

㉒ Onogawa Hidemi, 90-91.

㉓ 见上文, pp. 236-265.

㉔ Onogawa Hidemi, 97.

㉕ 见上文, 第 227 页。

㉖ Onogawa Hidemi, 99.

㉗ Scalapino/Yu, 70, 注 93, 及《民力报》, 1912年1月26日第2页。

㉘ 关于刘师复, 可参见 Bernal(1); Scalapino/Yu, 35-44(L).

㉙ 支那“China”在此处被音译为支那(Japanese Shina)并非偶然, 这种用法原本只是在日本通常使用, 并且不是中国的常用表达“中国”(“Middle Kingdom”)。

㉚ 《民声》杂志, 又名《晦鸣录》, 1:4-2(1913年8月20日)。

㉛ 《民声》杂志, 又名《晦鸣录》, 19:6-7(1914年7月18日)。

①⑦ 见上文第 232—234 页。

①⑧ Bernal(1), 然而只对十条规则进行了讨论。

①⑨ Scalapino/Yu, 36.

①⑩ Scalapino/Yu, 44—54.

①⑪ 参见周策纵, 1:190, 425, 注 54—57(L); Meisner(梅斯纳)(1), 56, 257, 注 9; Lang(奥勤加), 55, 296, 注 91(L).

①⑫ 见上文第 334 页。

①⑬ 《新青年》杂志, 7, 2:129—134(1920 年 1 月 1 日)。另一篇他写的文章, 同样标题, 发于《新潮》2, 1:69—80(1919 年 10 月)。

①⑭ 刘仁航:《东方大同学案》, 上海, 1926 年, 6B:44。

①⑮ 刘仁航:《东方大同学案》, 上海, 1926 年, 6B:80—82。

①⑯ 见斯诺《红星照耀中国》第 152 页。

①⑰ 关于梁漱溟, 参见 Slyke(斯莱克)和 Chi Wen-shun(季文舜, 音)(1)的相关著述。

①⑱ 此讲座系列出版于 1929 年, 见 Slyke, 457, 注 1, 460 以及 Brière, 27—29。

①⑲ 见 Slyke 第 463—468 页。

②⑰ 见 Slyke 第 467 页。

②⑱ 见上文第 25 页。

②⑲ 关于此论题, Skinner(施坚雅)(L)有精彩讨论。

②⑳ 见第 428 页注 49。

③⑰ 林语堂(2), 279.

③⑱ Onogawa Hidemi, 第 71 页。

③⑲ 参见 Boorman(鲍曼)(2), 1:30—35.

③⑳ 见周策纵, 1:37—337; Brière, 29—31; deBary(1), 834—843.

④⑰ 见周策纵, 192, 233, 238.

④⑱ 关于“新生活运动”的详细资料, 可以参见 DeBary, 800—812.

④⑲ 在这个过程中, 有趣的是一种“回声效应”, 今天, 在“毛主义”的传播过程中也同样能够发现。原先的西方思想, 在东亚似乎有着更为强大、新鲜的活力。当然, 这也部分源于前者发生的实际变化。

④⑳ 见上文第 164—165 页。

⑤⑰ 林语堂(2), 126. (翻译本用《生活的艺术》, 《林语堂文集》第七卷, 北京作家出版社, 1995 年。下同。——译者注)

⑤⑱ 同上, 123.

⑤⑲ 同上, 277.

⑨ 林语堂(1), 158. (中文译本用北京, 宝文堂书店, 1988 年版。——译者注)

⑩ 林语堂(2), p. 6—7.

⑪ 同上, p. 112—113.

⑫ 李密庵的具体生平已不可考。

⑬ 林语堂(2), p. 114.

⑭ 同上, p. 131, 134. 关于金圣叹, 可参见 Hummel, 164—166(L)

⑮ 林语堂(3), 256—257. 在官方著作或其它著名私人史著中未见丁熊飞生平。

⑯ 林语堂(2), 张潮确切生卒日期不知。

⑰ 见林语堂(2), pp. 148—151, 206—210, 261—265. 这些文章, 都能够从林语堂最著名的著作《生活的艺术》中找到。

⑱ 林语堂(1), 第 49 页。

⑲ 胡适/林语堂, 166. (此书中文本译者未见, 根据英译本译出。——译者注)

⑳ 见上文第 250 页。

㉑ 见上文第 234 页。

㉒ 见上文第 181—184 页。

㉓ 这是一个关于中国唐代著名诗人之死的传说。中国至今还有过中秋节的习俗(每年阴历八月十五), 并且能够唤起我们对月亮—女人—酒的联想。

㉔ 关于王国维, 参见 Smythe (斯迈锡); TP, 26: 70—71, 1928/1929.

㉕ 可以将林语堂尊重法律的观点, 与法家最著名的思想家韩非子的观点进行比较。

㉖ 尊荣、宿命论以及等级制, 构成了晚期儒家文化的特征。

㉗ 林语堂(1), 1935 年, 第 354—364 页。

㉘ Payne(佩恩), p. 3.

㉙ 林语堂(1), 第 361 页。

㉚ Bodde(4), 127.

㉛ 见上文第 355 页及见周策纵, 1: 42; 注 a.

㉜ 如见周策纵, 1: 248—249; Meisner(1), 114—121.

㉝ 关于李大钊, 可参见 Meisner(1)(L); Huang Sung K'ang(黄宋康, 音)(L). 关于 Voitinsky(维经斯基), 可参见周策纵 1: 243—244, 248—249.

㉞ 这场论争实际上围绕科学和政治展开, 并由此再次导向一个古老的问题: 是否存在一种科学, 并不受社会、经济条件的影响——胡适倾向于这样的观点, 而李大钊对此则持相反的看法。

㉟ 见《新青年》杂志 1918 年 4 月, 4, 4: 307—308.

㊱ 见 Meisner(1), 158—160, 166—170; 更早的中国哲学家, 如杨朱, 已经强调了

“今”的概念的重要,作为与儒家思想的对立。见上文第 46—47 页。

⑬ 见上文第 77—80 页。

⑭ 见上文,第 87 页及注释 36(第 447 页。)

⑮ 见 O. Franke(6), 1: vii-xxvi, Pokora(鲍格洛)/Skalnik(斯卡尔尼克)和 Pulleyblank(浦立本),特别是 Tokei(杜克义)。

⑯ 见 Marcuse(马库泽)(1), pp. 318—319.

⑰ 见 Meisner(1), 157.

⑱ 李大钊,见《李大钊选集》,1959,北京,第 294、465 页。见 Meisner(1), 161, 163.

⑲ Shih Chün, 1249. 见 Meisner(1), 148—149. (中译本应为《中国近代史参考资料简编》,译者未能找到,上文由英译本译出。——译者注)

⑳ 李大钊,第 356、357 页。见 Meisner, 151—152.

㉑ 李大钊,第 50—51 页。见 Meisner, (1), 144.

㉒ 李大钊,第 123 页。见 Meisner(1), 142.

㉓ Shih Chün, 1220. 见 Meisner(1), 147.

㉔ 见上文第 213 页。

㉕ 见上文第 339 页。

㉖ 李大钊,第 149 页。见 Meisner(1), 82.

㉗ 李大钊,第 236—237 页。见 Meisner(1), pp. 87—88.

㉘ 见 Meisner(1), 185—188. 在《大同书》中(见上文第 306 页),也能够看到对世界进行划分的建议。甚至,在毛泽东的诗词《念奴娇·昆仑》中也能见到。

㉙ 见 Meisner(1), 191.

㉚ 李大钊, 553—555. 见 Meisner(1), 228—229.

㉛ 见上文第 234—236 页。

㉜ 关于郭沫若,可参见 Boorman(2), 2: 271—276.

㉝ 此文中对孔门弟子的描述,符合一般人的想像。在这里,颜回温文尔雅,最为理解他的老师(类似于“约翰”),而子路则是思想简单、勇敢、有点孩子似的专注(类似于“彼得”),而子贡则精通于夫子外在的教诲,熟知礼仪。

㉞ 这篇文章的幽默之处还在于,它引用了《论语》等儒家经典文献的原文。其中,子路的火爆脾气,我们在《论语》5, 6 中也能看到。见 Legge(1), 1: 174—175; Waley(2), 108; R. Wilhelm(3), 40.

㉟ 见《论语》1, 1. 参见 Legge(1), 1: 137; Waley(2), 83; R. Wilhelm(3), 1.

㊱ 《易经大传》, 2, 1. 参见 R. Wilhelm(1), 1: 250.

㊲ 见上文第 83—84 页。

⑤ 见上文,第71页。这句话中,前半句“不患寡而患不均”是此文本中主要表达之意。

⑥ 《论语》,13,9. 见 Legge(1),1:266-267;Waley(2),173;R. Wilhelm(3),138.

⑦ 《论语》,12,7. 见 Legge(1),1:254;Waley(2),164;R. Wilhelm(3),122.

⑧ 戏仿《论语》,12,5. (见 Legge(1),1:252-253;Waley(2),163-164;R. Wilhelm(3),121.),原话是:“司马牛忧曰:‘人皆有兄弟,我独亡!’”

⑨ 此句,是对《论语》中孔子对司马牛抱怨的回答“四海之内皆兄弟也,君也何患乎无兄弟也?”的戏仿。

⑩ 对话的前两段引文来自《孟子》1A,7. 参见 Legge(1),2:143;R. Wilhelm(8), (9). 第三段是创造。

⑪ 由他的名字“仲尼”,我们可以知道孔老夫子在他们家中排行老二。除非非常亲密、熟悉的亲友,直接称呼排行在中国被认为是非常不礼貌的。

⑫ 《论语》,19,25. 见 Legge(1),1:348;Waley(2),230;R. Wilhelm(3),213.

⑬ 郭沫若《马克思进文庙》(此文英译未能找到)。此文首发于1924-1926年创造社编辑的《洪水》杂志,第七期,合订本一卷,第212页。由于可以理解的原因,此文并未收入1949年以后编辑出版的《郭沫若文集》之中。

⑭ 关于陈独秀,可参见 Boorman(2),1:240-248;Schwartz(1),周策纵,1:42,注 a.

⑮ 见 Trotsky(托洛茨基)(1);Schram(施拉姆)(5),特别是44-47.

⑯ 关于瞿秋白、李立三,可参见 Boorman(2),1:475-479;2:310-312.

⑰ Snow(斯诺),133. 其中出现了许多毛泽东的生平资料。特别见 Schram(3)(L);Payne;Grimm(葛林)(2);Boorman(1)(L);Snow;Siao Emi(Emi·肖,音);Siao Yu(肖禹,音)。后两本书特别描述了毛的青年时期。斯诺一书包括了重要的自述,后被译成中文。

⑱ 斯诺,133.

⑲ Payne,41.

⑳ Payne,35-36. 关于秦始皇帝和汉武帝,见上文第64-65页以及第90-91页。

㉑ 斯诺,139-143.

㉒ 斯诺,144-145. 见周策纵,1:348-349.

㉓ 斯诺,148-149.

㉔ 同上,151.

㉕ 同上。

㉖ 见周策纵,1:348,注 c. 有关傅斯年,见上文,p. 36.

㉗ 详细的探讨,可参见 Schram(1).

⑤ 关于中国共产党 1949 年之前的历史,可以参见 Guillerma(吉勒麦兹)。

⑥ 毛泽东(2),1:300. 所有毛泽东的引文均来自英译《毛选》,因为官方译文完全忠实于原作。下面所有章节有关“矛盾论”和“实践论”的解释,见 Holubnychy(霍卢布尼基),和 Doolon(多伦)/Golas(格拉斯)。

⑦ 见上文第 300 页。

⑧ 见上文第 13—14 页。

⑨ 毛泽东(2),1:307—308。

⑩ 同上,1:312—319。

⑪ 同上,1:338。

⑫ 同上,1:342。

⑬ 参见 R. Wilhelm(1),1:273—282。

⑭ 参见 Holubnychy,20—25。

⑮ 毛泽东(2),1:343—345。

⑯ 恩格斯《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》,New York,International Publishers,1941,11—12. 参见 Holubnychy,23. (中译本用人民出版社,1959,北京,第 5 页、第 6 页。——译者注)

⑰ 毛泽东(2),4:412. 此处,“大同”(Great Equality)的表达在官方译本中被翻译为“Great Harmony”(伟大统一)。

⑱ 见上文第 78—79 页。

⑲ 见上文第 375—376 页。

⑳ White(怀特)/Jacoby(雅各布),229。

㉑ Payne,208. 见上文第 190—191 页。

㉒ 毛泽东(2),1:308。

㉓ 关于“持久战”的重要论文,可见毛泽东(2),2:113—194。(1938 年 5 月)几乎其中所论述的一切都可以和道家军事传统相连,道家军事传统可追溯至汉代。

㉔ 见上文第 119 页。

㉕ 毛泽东(5). 参见 Grimm(1),79,87,89.《关于正确处理人民内部矛盾问题》,见《人民日报》1957 年 6 月 18 日。(以上为原注。经译者查证,此文实际发表于 1957 年 6 月 19 日的《人民日报》,当是原著者有误。——译者注)

㉖ 参见 Schram(5),147—179. Meisner(2),p. 104.

㉗ 见第 444 页,注 72。

㉘ “燕山”能使我们想起北京的古称“燕”。与其他两个同样在文革中被批判的朋友吴晗、廖沫沙一起,邓拓发表了他的第二批散文。他们命之名为《三家村札记》,发表于 1961—1964 年的《前线》杂志,引发了不小的风波。

④⑥ 邓拓(2), 112-114(《前线》, 1961, No. 21). 见 Glaubitz(格劳布兹), 95-98; 《中国社会主义文化大革命》, 北京, 1966, 2 卷本, pp. 13-14. (中文本用《邓拓诗文选》, 人民日报出版社 1986 年, 北京, 第 370, 371 页。——译者注)

④⑦ 见上文第 211-212 页。

④⑧ 《中国社会主义文化大革命》(*The Great Socialist Cultural Revolution in China*), 北京, 1966 年, 两卷本, 第 14-15 页。

④⑨ 《庄子》2:47. 参见 Legge(4), 241; R. Wilhelm(4), 19; Waston(2), 47. 《庄子》中的用词有些微不同; 它提及一个没有耐心的人“见卵而求时夜”, 江盈科在他的故事里也引了《庄子》的这个章节。

④⑩ 《雪涛小说》(*Hsieh T'ao hsiao-shuo*), 6a-7a (=p. 1981).

④⑪ 邓拓(1), 20-22; (2)45-48. 参见 Glaubitz, 66-68; 《中国社会主义文化大革命》, pp. 26-27.

④⑫ 见 Glaubitz, 192-193.

④⑬ 见《中国社会史问题讨论全集》。

④⑭ 《龚定庵全集》第 321 页。

④⑮ 毛泽东, 见《红旗》杂志 1958 年 6 月 1 日。参见 Schram(2), 252-253.

④⑯ 毛泽东(2), 2:339 ff.

④⑰ 参见 Schwartz(6), 11; Meisner(2), 104-109.

④⑱ 这种内在的转变, 即便或多或少是自愿的, 因此也是不完全诚实的, 也并非毫无意义, 因为它表达出净化的理想过程。对此过程的有趣描述, 从溥仪的自传《我的前半生》(北京, 1964 年版)中也能看到。这本书有英文译本: Aisin Gioro Pu Yi, *From Emperor to Citizen*, 《溥仪: 从皇帝到平民》。

④⑲ 见上文第 85-86 页。

④⑳ 见上文第 181-183 页。郭沫若相当成功的剧本《屈原》(1942 年)刻画了“忠诚的叛逆之命运”, 表明在那个时期具有革命观念的中国人(包括共产党)心目中, 屈原是如何被视为一个理想人物。同时, 我们也可感受到, 中国古代历史人物和现代中国的关联, 远远超出了西方的想像。

㉑ 见上文第 183-185 页。

㉒ 见上文第 134-137 页。

㉓ 在中国历史上, 这种不能简单称之为好人, 但也同时绝对不能简单归为恶人的“盗”的原型, 最早出现于《庄子·盗跖》。不仅是“盗”的存在, 而且他的观念也给(儒教)社会所有不容置疑的行为准则投上了怀疑之影。

㉔ 见上文第 234 页。

㉕ 《汉书》62: 2023a. 参见 Burton Watson, *Ssu-ma Ch'ien, Grand Historian of*

China,《司马迁:中国伟大的史家》,New York,1958,p. 63.

⑭ 毛泽东(2),3:177—178.

⑮ 同上,2:377.

⑯ 《列子》5:55—56。参见 R. Wilhelm(5),51—52,Graham(2),99—101.

⑰ 毛泽东(2),3:272,关于“移山”的象征意义,可参见上文第 437 页,注 59。

⑱ 见上文第 18—19 页。

⑲ 见上文第 184—187 页。

⑳ 见上文第 261—262 页。

㉑ 见上文第 263—268 页。

㉒ 见上文第 324—329 页。

㉓ 见上文第 368 页。

㉔ 见上文第 455 页及第 319 页。

㉕ 斯诺,第 122—123 页。

㉖ 见上文第 91—92 页。

㉗ 见上文第 96—97 及第 180 页。

㉘ 见上文第 127 页。

㉙ 毛泽东诗词《游泳》,1956 年 6 月。(出自《毛泽东诗选》,Eastern Horizon Press, Hong Kong, 1966, pp. 50—52.) 参见 Grimm(1), 11; Schickel, 31; C. N. Tay, 645—652. 在此,“大跃进”运动的“前夜”意味着,“百花齐放,百家争鸣”作为与文化大革命一样从文化层面展开的运动,二者具有极强的可比性。

㉚ 《大海航行靠舵手》歌词,China Reconstructs (《中国改革》1966 年 10 月)

㉛ 汉代(公元前 206 年—公元 220 年),被视为中国历史上(在秦朝之后)第一个正統的朝代,并且还被认为是至今为止最为“中国化”的朝代。尽管从宽泛的意义上讲,今天居住在中国的其他民族(如藏族人、蒙古人、苗族人等),同样被视为中国人,但是中国人他们更加认同自己是“汉人”。有趣的是,也正是汉代,和五行学派两种不同传统的两种不同元素或颜色相关(见上文第 75—76 页)。这两种颜色是“五行”的基础。汉代人一部分选择土/黄,另一部分选择火/红。自那时开始,火/红就经常意味着不安、动荡与造反(如太平天国运动,他们就以红色头巾作为同一的标志),而土/黄则意味着保守与持久(而黄色同时也是帝王的色服)。

㉜ 见上文第 226 页。

㉝ 见上文第 227 页。

㉞ 见上文第 285 页。

㉟ 见上文第 39 页。

㊱ 据 Payne, 42 记载,毛泽东的弟弟、妹妹的名字“泽潭”、“泽红”意思是“早晨”和

“红色”。这种比较能够使我们更加深入地理解毛泽东名字所包含的相关意义。另外,“泽潭”的意思,还指“远方”。

④⑦ 《东方红》歌词。 *China Reconstructs*, 17, 1:17(《中国改革》1968年1月)。这首诗相对较长,此处引用的是最为著名的第一段。

④⑧ 见上文第230—231页。

④⑨ 见上文第28—31页。

④⑩ 见上文第35,365页及第428页注69。

④⑪ 见上文,《史记》,68:789b. 参见 Duyvendak(2),14.

④⑫ 见上文,第114—116页。

④⑬ 见《吕氏春秋》17,2:202. 参见 R. Wilhelm(6),267—268.

参考书目

此参考书目里只包括了此书提到的著作及与此书所论主题相关的著作。但其中大部分书涉及到相关话题的另外著作;最重要的以“L”标出。列此书目时,使用了标准手段,1900年前的中国著作以作品而不是作者排序。

Abbreviations

略 称

JOURNALS(杂志):

AM	<i>Asia Major</i> , Leipzig; New Series, London
AO	<i>Archiv Orientalni</i> , Prague
BMFEA	<i>Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities</i> , Stockholm
BSOAS	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i> , London
CQ	<i>The China Quarterly</i> , London
HCP	<i>Papers on China</i> , East Asian Research Center, Harvard University, Cambridge, Mass.
JA	<i>Journal Asiatique</i> , Paris
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i> , Baltimore

- JAS *Journal of Asian Studies*, Ann Arbor
- JRASNCB *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, Peking
- LSYC *Li-shih yen-chiu*, Peking
- MIO *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin
- MN *Monumenta Nipponica*, Tokyo
- MS *Monumenta Serica*, Peiping; Tokyo; Los Angeles
- RBS *Revue Bibliographique de Sinologie*, Paris
- TP *T'oung Pao*, Leiden
- ZDMG *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig; Weisbaden

COLLECTIONS OF TEXTS(文集)

- CKHSMC (Tseng-ting) *Chung-Kuo hsüeh-shu ming-chu* (Enlarged Collections of Famous Publications of Chinese Scholars). Taipei, 1962ff.
- CTCC *Chu tzu chi-ch'eng* (Complete Collection of Works of Chinese Philosophers). Peking, 1954.
- HWPSCC *Han Wei Liu ch'ao pai-san chia chi* (Collection of Works of 103 Authors from the Han, Wei, and Liu ch'ao Periods). Taipei, 1963.
- PCHSTK *Pi-chi hsiao-shuo ta-kuan*, with *hsü-pien* (Great Survey of Notes and Tales, with Supplement). New edition. Taipei, 1960—1962.
- PNP *Erh-shih — ssu shih* (The 24 Dynastic Histories). Ed. Pona-pen. New edition. Taipei, 1967.
- SPTK *Ssu-pu ts'ung-k'an* (Collected Prints from the Four Library Sections). Shanghai, 1927 ff.
- T *Taishō (shinshu) daizōkyō* (Buddhist Canon). Ed. Takak-

- usu Junjirō and Watanabe Kaigyoku. Tokyo (Taishō issaikyō kankō-kai), 1914—1932.
- TSCC** *Ts'ung shu ch'eng* (Complete Collection of Collected Works). Shanghai, 1936 ff.
- TT** *Tao-tsang* (Taoist Canon). Reprint. Taipei, 1962 ff.
- WCHSTK** *Wu-ch'ao hsiao-shuo ta-kuan* (Great Survey of Tales from the Five Dynasties). Shanghai, 1926

Works

著作

- Abe Masao**, "Fushi, eisei, fusei" (Non-dying, Eternal Life, Non-Living). *Zengaku Kenkyū* 51:88—122 (Feb. 1961).
- Abegg, Emil**. *Der Messiasglaube in Indien und im Iran*. Berlin, 1928.
- Balazs, Etienne** (1). *Chinese Civilization and Bureaucracy*. New Haven, 1964.
- ____ (2). *Political Theory and Administrative Reality in Traditional China*. London, 1965.
- ____ (3). *La Bureaucratie celeste*. Paris, 1968.
- Barthel, M.** "Kritische Bemerkungen zu dem Lied-Gedicht 'Mulan.'" *MIO* 8:435—465 (1963).
- Bauer, Wolfgang** (1). *Chinas Vergangenheit als Trauma und Vorbild*. Stuttgart, 1968.
- ____ (2). "Der hastende Riese." *Merkur* 231:518—535 (June 1967).
- ____ (3). *Der Chinesische Personennamen*. Wiesbaden, 1959.
- ____ (4). "Der Herr vom Gelben Stein." *Oriens Extremus* 3:137—152 (1956).
- ____ (5) "China, Verwirklichungen einer Utopie." *Propyläen-Weltgeschichte* 13:129—196 (Berlin, 1965).

- _____, and Herbert Franke (trans). *Die Goldene Truhe*. Munich, 1959.
- Bernal, Martin**(1). "Lin Ssu-fu and Anarchism in China" (Foreword to the reprint of the journal *Ming-sheng* [Voice of the People]). Hong Kong, 1967.
- _____(2). "The Triumph of Anarchism over Marxism, 1906—1907," in Mary C. Wright(3), pp. 97—142.
- Bielenstein, Hans**(1). "The Restoration of the Han Dynasty." *BMFEA* 26:1—210(1954); 31:1—288(1959); 39:1—198(1967).
- _____(2). "An Interpretation of the Portents in the Ts'ien-Han-shu." *BMFEA* 22:127—143(1950).
- Biot, E.** (trans.) *Le Tcheou Li*. Paris, 1851.
- Bloch, Ernst**(1). *Geist der Utopie*. Berlin, 1923.
- _____(2). *Das Prinzip Hoffnung*. 3 vols. Frankfurt/Main, 1968.
- Boardman, Eugene**. *Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion*. Madison, Wisc., 1952.
- Bodde, Derk** (1) *China's First Unifier*. Leiden, 1938.
- _____(2). "Harmony and Conflict in Chinese Philosophy," in *Studies in Chinese Thought*, ed. Arthur F. Wright, pp. 19—80. Chicago, 1953.
- _____(3). "Myths of Ancient China," in *Mythologies of the Ancient World*. Garden City, N. Y., 1961.
- _____(4). *Peking-Tagebuch*. Wiesbaden, 1952.
- _____(5). "The Chinese View of Immortality: Its Expression by Chu Hsi and Its Relationship to Buddhist Thought," *Review of Religions* 6:369—383(1942).
- _____(6). (trans.) "Some Chinese Tales of the Supernatural." *HJAS* 6:338—357(1942).
- _____(7). (trans.) "Again Some Chinese Tales of the Supernatural." *JAOS* 62:305—308(1942).
- Boorman, Howard L.** (1). "Mao Tse-tung: The Lacquered Image." *CQ* 16:1—55(Oct-Dec. 1963)(L).

- ____ (2). (ed.). *Biographical Dictionary of Republican China*. New York, 1967 ff.
- Brandt, Conrad.** *Stalin's Failure in China*. Cambridge, Mass., 1958.
- Brière, O.** *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898 — 1948*. New York, 1965(L).
- Brock-Utne, Albert.** *Der Gottesgarten; Eine vergleichende religionsgeschichtliche Studie*. Oslo, 1936.
- Broman, Sven.** "Studies on the *Chou Li*." *BMFEA* 33:1—89(1961).
- Bruce, Percy J.** (1). *The Philosophy of Human Nature by Chu Hsi*. London, 1922.
- ____ (2). *Chu Hsi and His Masters*. London, 1923.
- Burkhardt, V. R.** *Chinese Creeds and Customs*. 3 vols. Hong Kong, 1953—1958.
- Chan Wing-tsit** (1). *Religiöses Leben im heutigen China*. Munich, 1955.
- ____ (2). (trans.). *Institutions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*. New York, 1963.
- ____ (3). (trans.). *Reflections on Things at Hand; The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien*. New York, 1967.
- ____ (4). "The Evolution of the Neo-Confucian Concept *li* as a Principle." *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* (new series) 4, 2: 123—149(1964).
- ____ (5). *Historical Charts of Chinese Philosophy*. New Haven, 1955.
- Ch'an-yüeh chi.** Kuan Hsiu. SPTK.
- Chang, Carsun** (1). [See also Chang Chün-mai.] *The Development of Neo-Confucian Thought*. 2 vols. New York, 1957—1962.
- ____ (2). (with R. Eucken). *Das Lebensproblem in China und in Europa*. Leipzig, 1922.
- ____ (3). *The Third Force in China*. New York, 1952.
- Chang Chün-mai**, et al. [See also Chang Carsun.] *K'o-hsüeh yü jen-sheng kuan* (Science and Philosophy of Life). Shanghai, 1923.

Chang Chün-yen. "Tsai lun K'ang Yu-wei ti *Ta-t'ung shu*" (Another Look at K'ang Yu-wei's *Ta-t'ung shu*). *LSYC* 8:57—69(1959).

Chang Hao. "The Antiforeignist Role of Wo-jen." *HPC* 14:1—29 (1960).

Chang Heng-ch'ü hsien-sheng wen-chi (Collected Prose Writings of Master Chang Heng-chü). Ed. Chang T'sai. TSCC. [See Eichhorn's (7) translation.]

Chang Ssu-k'ung chi (Collected Writings of Chang Ssu-k'ung). Ed. Chang Hua. *HWPSCC*.

Chang Tai-nien. *Chung-kuo wei-wu chu-i ssu-hsiang chien-shih* (A Short History of Materialistic Thought in China). Peking, 1957.

Chao Feng-t'ien. *Economic Thought during the Last 50 Years*. Peiping, 1939.

Chavannes, Edouard (1) (trans.). *Les Mémoires Historiques des Se-ma Ts'ien*. 5 vols. Paris, 1895—1905.

Ch'en Hao (ed.). *Lì-chi chī-shuo* (Collected Annotations to the Book of Rites). *CKHMSC*.

Chen Huan-chang. *The Economic Principles of Confucius and His School*. New York, 1911.

Ch'en, Kenneth K. S. *Buddhism in China*. Princeton, N. J., 1964 (L).

Cheng, J. C. *Chinese Sources for the Taiping Rebellion in China 1850—1864*. Hong Kong, 1963.

Cheng Te-K'un (1). *Archaeology in China*. Cambridge, England, 1959 ff.

_____(2). "Travels of the Emperor Mu." *JRASNCB* 64:124—142 (1933); 65:128—149(1934).

Chesneaux, Jean (1). *Les Sociétés Secrètes en Chine (XIX^e et XX^e siècles)*. 1965 (L).

_____(2). "Egalitarian and Utopian Traditions in the East." *Diogenes*

62:76—102(1968).

Chi Ch'ao-ting. "The Economic Basis of Unity and Division in Chinese History." *Pacific Affairs*, 7, 4:386—394(December 1934).

Chi-lo-pien (*Chicken-rib Book*). Chuang Ch'ao (Chuang Chi-yü). *Shuo-fu* edition (new edition in one volume). Taipei, 1963.

Chi-shih yin-pen ching. T, text number 25:365—420.

Chi Wen-shun. "Liang Shu-ming and Chinese Communism." CQ 41: 64—82(Jan.—March 1970).

Chien Yu-wen. *T'ai-p'ing t'ien-kuo ch'üan-shih* (Complete History of the T'ai-p'ing t'ien-kuo). Hong Kong, 1962.

Ching-chieh hsien-sheng chi (Collected Writings of Master Ching-chieh). Ed. T'ao Ch'ien. *Ssu-pu pei-yao*.

Ching Heng (ed.). *T'ai-p'ing t'ien-kuo ko-ming hsing-chih wen-t'i' ao-lun chi* (Collected Articles on the Problem of the Nature of the T'ai-p'ing Revolution). Peking, 1962.

Ch'ing-hsi k'ou-kuei (The Rebellion in Ch'ing-hsi). Fang Shao. *Ku-chin shuo-hai* edition.

Ching-hua yüan (Flowers in a Mirror). Li Ju-chen. CKHSMC. [See Lin Tai-yi's translation.]

Chou Fu-ch'eng. *Lun Tung Chung-shu ssu-hsiang* (On the Thought of Tung Chung-shu). Shanghai, 1961.

Chow Tse-tsung. *The May Fourth Movement*. 2 vols. Stanford, 1960 (L).

Chu Hsiao-ch'in (ed.). *Chung-kuo yü-yen pa-chung* (Eight Chinese Prophecies). Circa 1948.

Ch'u-tz'u (The Elegies of Ch'u). CKHSMC. [See Hawkes' translation.]

Chu-tzu wen-chi (Collected Prose Writings of Master Chu). Chu Hsi. *Cheng-i-t'ang ch'üan-shu*. [See Chan Wing-tsit's (3) and Graf's translations.]

- Chu Yung-deh, Richard.** "An Introductory Study of the White Lotus Sect in Chinese History." Ph. D. dissertation, Columbia University, 1967.
- Ch'üan Han San-kuo Chin Nan-pei-ch'ao shih** (Complete Collection of Poems from the Han Dynasty, the Three Kingdoms, the Ch'in Dynasty and the Northern and Southern Dynasties). 2 vols. Ed. Ting Fu-pao. Peking, 1959.
- Ch'üan Shang-ku San-tai Ch'in Han San-kuo Liu-ch'ao wen** (Complete Collection of Prose Literature from High Antiquity, the Three Ages, the Ch'in and Han Dynasties, the Three Kingdoms and the Six Dynasties). Ed. Yen K'o-chün. CKHSMC.
- Chuang-tzu: Chuang-tzu chi-shih** (Book Chuang-tzu with Collected Commentaries). CTCC. [See Legge's (4) Watson's (2), and R. Wilhelm's (4) translations.]
- Ch'un-ch'iu fan-lu; Ch'un-ch'iu fan-lu chu** (Rich Dew from the Spring and Autumn Annals, with Commentary). Tung Chung-shu. CKHSMC. [See O. Franke's (2) and Woo Kang's translations.]
- Chung-kuo che-hsüeh shih wen-t'i t'ao-lun chuan chi** (Symposium on Problems of the history of Philosophy in China). Peking, 1957.
- Chung-kuo jen-min ta-hsüeh and Chung-kuo li-shih chiao-yen shih.** *Chung kuo chin-tai ssu-hsiang chia yen-chiu lun-wen chi* (Collected Articles on Modern Chinese Philosophy). Peking, 1957.
- Chung-kuo k'o-hsüeh-yüan**, Che-hsüeh yen-chiu-so, and Chung-kuo che-hsüeh-shih tsu (eds.). *Chung-kuo ta-t'ung ssu-hsiang tzu-liao* (Materials on the Concept of Ta-t'ung in China). Peking, 1959.
- Cohen, Arthur A.** *The Communism of Mao Tse-tung*. Chicago, 1964.
- Cohen, Paul A.** (1). "The Anti-Christian Tradition in China." *JAS* 20: 169—180 (1960—1961).
- ____ (2). *China and Christianity*. Cambridge, Mass., 1963.
- Dardess, John W.** "The Transformation of Messianic Revolt and the

- Founding of the Ming Dynasty. "JAS 29:539—558(1970).
- deBary, Wm. Theodore**(1) (ed.). *Sources of Chinese Tradition*. New York, 1960.
- _____(2). "A Reappraisal of Neo-Confucianism," in *Studies in Chinese Thought*, ed. Arthur F. Wright, pp. 81—111. Chicago, 1953.
- _____(3) (trans.). "A Plan for the Prince; The Ming-i tai-fang lu." Ph. D. dissertation, Columbia University, 1954.
- _____(4). "Chinese Despotism and the Confucian Ideal; A Seventeenth-Century View," in *Chinese Thought and Institutions*, ed. John K. Fairbank, pp. 163—203. Chicago, 1957.
- _____(5). "Some Common Tendencies in Neo-Confucianism," in *Confucianism in Action*, ed. David S. Nivison, pp. 25—49. Stanford, 1959.
- Debon, Günther** (trans.). *Lao-tse, Tao-Te-King*. Stuttgart, 1961.
- Doolon, Denis J. , and Peter J. Golas**. "On Contradiction in the Light of Mao Tse-tung's Essay on 'Dialectical Materialism. '" *CQ* 19:38—46(July—Sept. 1964).
- Doré, Henri**. *Recherches sur les Superstitions en Chine*. 18 vols. Shanghai, 1911—1938.
- Doren, A.** *Wunschräume und Wunschzeiten*. Leipzig, 1927.
- Dubs, Homer H.** (1) (trans.). *The Works of Hsüntze*. London, 1928.
- _____(2) (trans.). *The History of the Former Han Dynasty*. 3 vols. Baltimore, 1938/44/48.
- _____(3). "Wang Mang and His Economic Reforms." *TP* 35:219—265 (1940).
- Dull, Jack L.** "A Historical Introduction to the Apocryphical Texts of the Han Dynasty." Ph. D. dissertation, University of Washington, 1966(L).
- Duyvendak, J. J. L.** (1)(trans.). *Tao Te Ching; The Book of the Way and Its Virtue*. London, 1954.
- _____(2) (trans.). *The Book of Lord Shang*. London, 1963.

- Eberhard, Wolfram** (1). *Typen chinesischer Volksmärchen*. Helsinki, 1937.
- ____ (2). *Lokalkulturen im Alten China*. Part 1: *Die Lokalkulturen des Nordens und Westens*. Leiden, 1942. Part 2: *Die Lokalkulturen des Sudens und Ostens*. Peking, 1942.
- ____ (3). *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas*. Leiden, 1942.
- ____ (4). "The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China," in *Chinese Thought and Institutions*, ed. John K. Fairbank, pp. 33—70. Chicago, 1957.
- ____ (5). *Guilt and Sin in Traditional China*. Berkeley, 1967.
- ____ (6). "Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han-Zeit." *Baessler-Archiv* 16:1—100 (1933).
- ____ (7). *Volksmärchen aus Südost-China*. Helsinki, 1941.
- ____ (8). *Die chinesische Novelle des 17. bis 19. Jahrhunderts*. Ascona, 1948.
- ____ (9). Review of *Bull. of the Inst. of History and Philology, Academia Sinica* 10 (1948), in *Oriens* 2:190—194 (1949).
- Eichhorn, Werner** (1). "Tai-p'ing und T'ai-p'ing Religion." *MIO* 5:113—140 (1957).
- ____ (2). "Bemerkungen zum Aufstand des Chang Chio und zum Staate des Chang Lu." *MIO* 3:291—327 (1955).
- ____ (3). "Zur Vorgeschichte des Aufstandes von Wang Hsiao-po und Li Shum in Sze-ch'uan (993—995)." *ZDMG* 105:192—209 (1955).
- ____ (4). "Wang Chia's *Shih-t-chi*." *ZDMG* 102:130—142 (1952).
- ____ (5). "Description of the Rebellion of Sun En and Earlier Taoist Rebellions." *MIO* 2:325—352 (1954).
- ____ (6). "Nachträgliche Bemerkungen zum Aufstande des Sun En." *MIO* 2:463—476 (1954).
- ____ (7). (trans.). *Die Westinschrift des Chang Tsai* (*Abh. f. d. Kde. des Morgenlandes*, 22, 71—85). Leipzig, 1937.

- Erkes, Eduard.** "Das Weltbild des Huai-nan-tzu." *Ostasiatische Zeitschrift* 5:27—80 (1916—1917).
- Fahrle, Robert, and Peter Schottler.** *Chinas Weg: Marxismus oder Maoismus*. Frankfurt/Main, 1969.
- Fass, J.** "Die Anfänge des Sozialismus in China." *Sinologica* 12:109—121 (1971).
- Favre, B.** *Les sociétés secrètes en Chine*. Paris, 1933.
- Feng Yu-lan.** [See also Fung Yu-lan.] *Chung kuo che-hsüeh shih pu* (Supplements to the History of Chinese Philosophy). Hong Kong, circa 1936.
- Fenand, Gabriel.** "Le K' ouen-louen et les anciennes navigations interocéaniques dans les mers du sud." *JA* 11, 13:239—333, 431—492; 11, 14:5—68, 201—241 (1919).
- Feuerwerker, Albert.** *Approaches to Modern Chinese History*. Berkeley, 1967.
- ____ and S. Cheng. *Chinese Communist Studies of Modern Chinese History* (bibliography). Cambridge, Mass., 1961.
- Finsterbusch, Käte.** "Motivgruppen und Darstellungsschemata der Han-Zeit." Certification essay for university professorship. Munich, 1970.
- Fokkema, D. W.** "Chinese Criticism of Humanism." *CQ* 26:71—72 (April-June 1966).
- Forke, Alfred** (1). *Geschichte der alten, mittelalterlichen, neueren chinesischen Philosophie*. 3 vols. Hamburg, 1964.
- ____ (2) (trans.). *Mê Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*. Berlin, 1922.
- ____ (3). "Die Neueste Chinesische Philosophie." *Sinica* 10:68—90 (1935).
- ____ (4). *The World-Conception of the Chinese*. London, 1925.
- ____ (5) (trans.). *Lun-Hêng*. Reprint in 2 vols. New York, 1962.

Francis, J. de, and Zen Sun E-tu (1). *Bibliography on Chinese Social History*. New Haven, 1952.

____ (2) (trans.). *Chinese Social History: Translations of Selected Studies*. Washington, D. C., 1956.

Franke, Herbert (1). "Volksaufstände in der Geschichte Chinas." *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 2:31—40 (1951).

____ (2). *Sinologie* (bibliography). Bern, 1953.

____ (3). "Chia Ssu-tao, a 'bad last minister'?" in *Confucian Personalities*, ed. Arthur F. Wright and Denis Twitchett, pp. 217—234. Stanford, 1962.

____ and Rolf Tranzettel. *Das Chinesische Kaiserreich*. Frankfurt/Main, 1968.

Franke, Otto (1). "Die wichtigsten chinesischen Reformschriften vom Ende des neunzehnten Jahrhunderts" *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St-petersbourg* 17, 3:47—59 (Oct. 1902).

____ (2). *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion* Hamburg, 1920.

____ (3). *Ostasiatische Neubildungen* Hamburg, 1911.

____ (4). *Li Tschü* (Abh. d. preuss. Akad. d. Wiss., phil. hist. Kl.). 1937 volume, 10. Berlin, 1938.

____ (5). *Das Tse tschi t'ung kien und das T'ung kien kang mu, ihr Wesen, ihr Verhältnis zueinander und ihr Quellenwert* (Sitzber d. preuss. Akad. d. Wiss., phil. hist. Kl. 4). Berlin, 1930.

____ (6). *Geschichte des Chinesischen Reiches*. 5 vols. Berlin, 1930—1952.

Franke, Wolfgang (1). "Die staatspolitischen Reformversuche K'ang Yu-wei und seiner Schule." *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich Wilhelms Universität zu Berlin* 1, 38:1—83 (1935).

____ (2) (trans.). "Der Ursprung der Ju und ihre Beziehung zu Kon-

fuzius und Laμ-dsi"(by Hu Shih). *Sinica* (special edition) 1:141—171; 2:1—42 (1935—1936).

Freeman, Mansfield (1). "Yen Hsi Chai, a 17th Century Chinese Philosopher." *JRASNCB* 57:70—91 (1926).

____ (2). "The Philosophy of Tai Tung-yüan." *JRASNCB* 64:50—71 (1933).

Fu Lo shu. "Teng Mu, a Forgotten Chinese Philosopher." *TP* 52:35—96 (1966).

Fu Ssu-nien. "Hsing-ming ku-hsün pien-cheng" (Discussion of Old Theories on Nature and Life). *Fu Meng-chen hsien-sheng chi* 3: 1—201 (Taipei, 1952).

Fukui Kōjun (1). *Dokyo no kiso-teki kenkyū* (Studies on the Principles of Taoism). Tokyo, 1952.

____ (2). *Toyō shisō no kenkyū* (Studies on the Intellectual History of East Asia). Tokyo, 1955.

____ (3). *Gendai Chūgoku shiso* (Chinese Philosophy in Modern Times). Tokyo, 1955.

Fung Yu-lan. [See also Feng Yu-lan.] (1). *A History of Chinese Philosophy*. 2 vols. Princeton, 1952—1953 (L).

____ (2) *A Short History of Chinese Philosophy*. London, 1948.

____ (3) *The Spirit of Chinese Philosophy*. Boston, 1962.

____ (4) *Chuang-tzu; A New Selected Translation with an Exposition of the Philosophy of Kuo Hsiang*. New edition. New York, 1964.

Gangulee, N. (trans.). *The Teachings of Sun Yat-sen*. London, 1945.

Garavente, Anthony. "The Long March." *CQ* 22:89—124 (April—June 1965).

Gatz, Bodo. *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*. Hildesheim, 1967 (L).

Giles, Lionel. *A Gallery of Chinese Immortals*. London, 1948.

Ginsburg, Norton. "On the Chinese Perception of a World Order," in

- China in Crisis*, ed. Tson Tang, vol. 2, pp. 73—92. Chicago, 1968.
- Glaubitz, Joachim.** *Opposition gegen Mao: Die Abendgespräche am Yenshan*. Freiburg/Breisgau, 1969.
- Graf, Olaf** (trans.). *Djin-Si Lu*. 3 vols. Tokyo, 1953—1954.
- Graham, A. G.** (1) "The Date and Composition of Liehtzyy." *AM* (new series) 8:139—198 (1961).
- ____ (2) *The Book of Lieh-tzu*. London, 1960.
- ____ (3) *Two Chinese Philosophers; Ch'eng Ming-tao und Ch'eng Yi-ch'uan*. London, 1958.
- Grimm, Tilemann** (1), et al (trans.). *Mao Tse-tung: Ausgewählte Schriften*. Frankfurt/Main, 1964.
- ____ (2). *Mao Tse-tung in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg, 1968.
- Groot, J. J. M. de** (1). *The Religious System of China*. New edition. Taipei, 1964.
- ____ (2) *Sectarianism and Religious Persecution in China*. Reprint in 2 vols. Taipei, 1963.
- Grosse Proletarische Kulturrevolution in China, Die**. Peking, 1966.
- Guariglia, Guglielmo.** *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*. Horn-Wien, 1959(L).
- Guillermaz, Jacques.** *Histoire du Parti Communiste Chinois (1921—1949)*. Paris, 1968.
- Gulik, Robert van** (1). *Sexual Life in Ancient China*. Leiden, 1961.
- ____ (2) *Hsi K'ang and His Poetical Essay on the Lute*. Tokyo, 1969.
- Hai-nei shih-chou chi** (Report on the Ten Continents between the Seas). Attributed to Tung-fang Shuo. *Wu-ch'ao hsiao-shuo ta-kuán* edition. Shanghai, 1926.
- Hail, William J.** *Tseng Kuo-fan and the Taiping Rebellion*. New Haven, 1927.

- Haloun, Gustav.** *Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer oder Indogermanen überhaupt?* Leipzig, 1926.
- Hammitzsch, Horst.** *Cha-Do; Der Tee-Weg.* Munich, 1958.
- Han Fei-tzu; Han Fei-tzu chi-chieh** (Book *Han Fei-tzu* with Commentary "Collected Explanations"). CTCC. [See W. K. Liao's translation.]
- (Ch 'ien-) Han-shu** (History of the Former Han Dynasty). Pan Ku. PNP. [See Dubs' (2) translation.]
- Harrison, James P.** *The Communists and Chinese Peasant Rebellions.* New York, 1969(L).
- Hashikawa Tokio.** *Chugoku bunka-kai jimbutsu soka* (Biographical Dictionary of Cultural Life in China). Peking, 1940.
- Hattori Unokichi.** "Confucius' Conviction of His Heavenly Mission." *HJAS* 1:196—208 (1936).
- Hawkes, David.** *Ch'u Tz'u; The Songs of the South.* London, 1959.
- Hayter, Alethea.** *Opium and the Romantic Imagination.* London, 1968.
- Henke, Frederick G.** (trans.). *The Philosophy of Wang Yang-ming.* Chicago, 1916.
- Hentze, Carl** (1). *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit.* Antwerp, 1951.
- ____ (2). *Tod, Auferstehung, Weltordnung; Das mythische Bild im ältesten China in der grossasiatischen und zirkumpazifischen Kultur.* 2 vols. Zurich, 1955.
- Herrmann, Albert.** "Ta-Chin oder das China des Fernen Westens." *MS* 6:212—272 (1941).
- Hertzler, Joyce O.** *The History of Utopian Thought.* London, 1923.
- Hightower, James Robert.** "Ch'ü Yüan Studies," in *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo*, pp. 192—223. Kyoto, 1954 (L).

Ho Ch'i-min. *Chu-lin ch'i-hsien yen-chiu* (Studies of the Seven Sages of the Bamboo Grove). Taipei, 1966.

Ho Hsin-yin chi (Collected Writings of Ho Hsin-yin). Liang Ju-yüan. Ed. Jung Chao-tsu. Peking, 1960.

Holt, Edgar. *The Opium Wars in China*. London, 1964.

Holubnychy, Vsevolod. "Der dialektische Materialismus Mao Tse-tungs." *Der Ostblock und die Entwicklungsländer* 8/9: 15—59 (Hannover, Sept. 1962).

Holzman, Donald (1). "Les Sept Sages de la Forêt des Bambous et la société de leur temps." *TP* 44:317—346 (1956).

____ (2). *La Vie et la Pensée de Hi-K'ang*. Leiden, 1957.

____ (3). "Une conception chinoise du héros." *Diogene* 36:37—55 (1961).

____ (4). "Poésie et philosophie chez T'ao Yüan-ming." *Revue de Métaphysique et de Morale* 66:286—305 (1961).

Hou-ch'ing-lu. Chao Ling-chih. *Chih-pu-tsu-chai ts'ung-shu* edition.

Hou-Han-shu (History of the Later Han Dynasty). Fa Yeh. PNP.

Hou Wai-lu (1). *Chung-kuo ku-tai she-hui shih* (Social History of Ancient China). Shanghai, 1949.

____ (2). *Chung-kuo ssu-hsiang t'ung-shih* (General History of Chinese Philosophy). 5 books in 6 vols. Peking, 1962—1963.

____ (3) (ed.). *Chung-kuo li-tai ta-t'ung li-hsiang* (The Concept of *ta-t'ung* in Chinese History). Peking, 1959.

____ (4). "Chung-kuo feng-chien she-hui ch'ien-ch'i ti pu-t'ung che-hsüeh liu-chi ch'i fa-chan" (Philosophical Trends in Pre-feudal China and Their Development). *LSYC* 1:15—30 (1964).

____ (5). "Shih-liu shih-chi Chung-kuo ti chin-pu ti che-hsüeh ssu-ch'ao kai-shu" (Sketch of Progressive Trends in Sixteenth-century China). *LSYC* 10:39—59 (1959).

Howard, Richard C. "K'ang Yu-wei (1858—1927): His Intellectual Background and Early Thought," in *Confucian Personalities*, ed.

Arthur F. Wright and Denis Twitchett, pp. 294 — 316. Stanford, 1962.

Hsi Chung-san chi (Collected Writings of Hsi Chung-san). Hsi K'ang. HWPSCC edition. [See Gulik's (2) translation.]

Hsi K'ang chi chiao-chu (Critical Collection of Writings of Hsi K'ang). Ed. Tai Ming-yang. Peking, 1962.

Hsi-wang-mu chuan (Biography of the "Queen Mother of the West"). Huan Lin. *Wu-ch'ao hsiao-shuo ta-kuan*.

Hsia Tsi-an (1). "Heroes and Hero Worship in Chinese Communist Fiction." *CQ* 13:113—138.

____ (2). "Demons in Paradise: The Chinese Images of Russia." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 349:27—37 (Sept. 1963).

Hsiao Kung-chuan (1). "K'ang Yu-wei and Confucianism." *MS* 18:96—212 (1959).

____ (2). "The Philosophical Thought of K'ang Yu-wei." *MS* 21:129—193 (1962).

____ (3). "In and Out of Utopia: K'ang Yu-wei's Social Thought." *The Chung Chi Journal* 7:1—18, 101—149; 8:1—52. (Hong Kong, 1967—1968).

____ (4). "K'ang Yu-wei's Excursions into Science: Lectures in the Heavens," in Lo Jung-pang, pp. 375—407.

____ (5). "Li Chih: An Iconoclast of the Sixteenth Century." *T'ien Hsia Monthly* 6:317—341 (Shanghai, 1938).

____ (6). "Legalism and Autocracy in Traditional China." *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* (new series) 4, 2:108—122 (1963).

Hsiang-shan hsien-sheng ch'uan-chi (Complete Works of Master Hsiang-shan). Lu Chiu yüan. CKHSMC.

Hsieh Hsing-yao. *T' ai-p' ing t' ien-kuo ti she-hui cheng-chih ssu-hsiang* (Socio-political Concepts of the Taiping). Shanghai, 1935.

- Hsien-chuan shih-i** (Collected Remnants of Biographies of Immortals). Tu Kuang-t'ing. *Chiu hsiao-shuo*. Peking, 1957.
- Hsin Ch'ing-nien** (New Youth). Journal, reprint. Tokyo, 1962—1963.
- Hsin Shih-chi** (New Century). Journal. Paris, 1907—1910.
- Hsin T'ang-shu** (New History of the T'ang Dynasty). Ou-yang Hsiu, et al. *PNP*.
- Hsiung Te-chi**. "T'ai-p'ing-ching ti tso-che ho ssu-hsiang chi ch'i yü huang-chin ho t'ien-shih-tao ti kuan-hsi" (The Composition and Concept of the *T'ai-p'ing-ching* and Its Relation to the Doctrine of the Yellow Turbans and the Masters of Heaven). *LSYC* 4:8—25 (1962).
- Hsü, Immanuel C. Y.** (trans.), *Intellectual Trends in the Ch'ing Period*. Liang Ch'i-ch'ao. Cambridge, Mass. , 1959.
- Hsüeh T'ao hsiao-shuo** (Stories of Hsüeh T'ao). Chiang Ying-k'o. *Hsü Shuo-fu (Ssu-pu-chi-yao)*. Taipei, 1964.
- Hsün-tzu; Hsün-tzu chi-chieh** (Book *Hsün-tzu*, with Commentary "Collected Explanations"). Hsün Ch'ing. CTCC. [Compare Dubs' (1) translation.]
- Hu P'ing**. *Chung-kuo chin-tai kai-liang chu-i ssu-hsiang* (Reformist Ideas in Modern China). Peking, 1964.
- Hu Shih** (1). *Hu Shih wen-ts'un* (Collected Works of Hu Shih). 4 vols. Taipei, 1961.
- _____(2). "Lun Ju" (On the *Ju*), in *Hu Shih lun hsüeh chin-chu*. Shang hai, 1936. [Compare W. Franke's (2) translation.]
- _____(3). "Buddhist Influence on Chinese Religious Life." *Chinese Social and Political Science Review* 9:142—150 (1925).
- _____(4). *The Chinese Renaissance*. New edition. New York, 1963.
- _____(5). "Wang Mang, the Socialist Emperor of Nineteen Centuries Ago." *JRASNCB* 59:218—230 (1928).
- ____ and Lin Yutang *China's Own Critics*. Peiping, 1931.

Huai-nan-tzu. Liu An. *CTCC* [Compare Kraft's, Morgan's, and Wallacker's translations.]

Huang Siu chi. *Lu Hsiang-shan*. New Haven, 1944.

Huang Sung k'ang. *Li Ta chao and the Impact of Marxism on Modern Chinese Thinking*. Paris-Hagne, 1965.

Hulsewé, A. F. P. "Texts in Tombs." *Asiatische Studien* 18/19:78—89 (1965).

Hummel, Arthur W. (ed.). *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644—1912)*. Washington, D. C., 1944.

I-ching :Chou-i cheng-i (The Book of Changes of the Chou, with Commentary "Definition of Meanings"). *CKHSMC*. [Compare Legge's (3) and R. Wilhelm's (1) translations.]

Ishiguro Noritoshi. "Kyō Jichin no shunjū kūyō gaku ikō ni tsuite" (On the Reformation of the Ch'un-ch'iu Kung-yang School by Kung Tzu-chen). *Jimbun Kagaku Kiyō* 39:87—103 (1966).

Ishijima Kairyū. "Kandai shoka no shūmatsukan ni tsuite no tenbō" (Chihastic Concepts in the Philosophy of the Han Dynasty), in *Uchino Hakase Kanreki Kinen Tōyōgaku Ronshū*, pp. 45—56. 1964.

Itō Hideochi. "Shinkarou to Chūgoku no kindai shisō" (The Theory of Progress and Modern Chinese Thought). *Rekishi Hyōron* 123:33—45; 124:44—50 (1960).

Jao Tsung-i. *Yin tai chen-p'u jen-wu t'ung-k'ao* (Researches into the Oracle Priests of the Shang Dynasty). Hong Kong, 1959.

Johnson, Chalmers A. (1). "The Two Chinese Revolutions." *CQ* 39:12—29 (July-Sept. 1969).

____ (2) *Peasant Nationalism and Communist Power*. Stanford, 1962.

Juan Pu-ping chi (Collected Works of Juan Pu-ping). Ed. Juan Chi. *HWPSCC* edition.

Jung Sheng. "Shih-lun T'ai-p'ing-ching" (On the *T'ai-p'ing-ching*). *LSYC* 11:47—59 (1959).

- Kaizuka Shigeki.** *Catalogue of the Oracle Bones in the Kyoto University Research Institute for Humanistic Studies*. Kyoto, 1960.
- Kaltenmark, Max** (trans.). *Le Lie-sien Tchouan*. Peking, 1953.
- Kamiya Seizo.** "Chugoku kodai shisō ni okeru sei, shih, kishin, toku no igi ni tsuite" (On the concepts "Life," "Death," "Spirit," and "Virtue" in the thought of Ancient China). (*Kagoshima Daigaku*) *Bunka Hōkoku* 11: 27 — 55 (1962); 12: 70 — 122 (1963); 13: 33 — 60 (1964); *Bunka Hōkoku* (new series) 1: 53 — 117 (1966); 3: 1 — 44 (1967).
- K'ang Yu-wei.** *Ta-t'ung shu* (Book of the Great Equality). Shanghai, 1936. [Compare Thompson's (1) translation.]
- Kao-shih-chuan** (Biographies of Great Scholars). Huang-fu Mi. TSCC.
- Kao Yu-kung.** "A Study of the Fang La Rebellion." *HJAS* 24: 17 — 63 (1962/63), 26: 211 — 242 (1966).
- Karlgren, Bernhard** (1). "The Early History of the Chou Li and Tso Chuan Texts." *BMFEA* 3: 1 — 60 (1929).
- ____ (2). "Word Families in Chinese." *BMFEA* 5: 9 — 120 (1933).
- ____ (3). "Legends and Cults in Ancient China." *BMFEA* 18: 199 — 365 (1946).
- ____ (4) (trans.). *The Book of Odes*. Stockholm, 1950.
- ____ (5) (trans.). *The Book of Documents*. Stockholm, 1950.
- ____ (6) *Grammata Serica Recensa*. Stockholm, 1957.
- Kern, H.** (trans.). *The Saddharma-pundarika or the Lotus of the True Law*. Vol. 21 of *the Sacred Books of the East*, ed. F. Max Müller. Oxford, 1884.
- Kindermann, Gottfried-Karl** (ed.). *Konfuzianismus, Sunyatsenismus und chinesischer Kommunismus*. Freiburg/Breisgau, 1963.
- Koyanagi Shikita.** *Tōyō shisō no kenkyū* (Studies in Far Eastern Thought). 2 vols. Tokyo, 1942 — 1943.
- Kraft, Eva** (trans.). "Zum Huaï-nan-tzu" (On Huaï nan-tzu). *MS* 16:

191—286 (1957); 17:128—207 (1958).

Ku Chieh kang (ed.). *Ku-shih pien* (Debates on Ancient History). 7 vols. New edition. Hong Kong, 1962.

Ku-chin T'u-shu chi-ch'eng (Collection of Pictures and Writings from Ancient and Modern Times). Encyclopedia. New edition. Taipei, 1961.

Kubo Noritada. "Sodai no shin dōkyō kyōdan" (Neo-Taoist Religious Societies during the Sung Dynasty). *Rekishi Kyōiku* 12: 53—59 (1964).

Kung Ting-an ch'üan-chi (Complete Works of Kung Ting-an). Ed. Kung Tzu-chen. *Kuo hsüeh wen k'u*. Taipei, 1963.

Kung-yang i-su (Kung-yang [chuan] with Commentaries). *Kuo-hsüeh chi-pen ts'ung-shu*. Shanghai, 1936.

Kuo Hung-nung chi (Collected Works of Kuo Hung-nung). Kuo P'u. *HWPSCC*.

Kuo Mo-jo (1). *Yin ch'i sui-pien* (Manual of Yin documents). Peking, 1965.

____ (2). *Kuo Mo-jo wen-chi* (Collected Works of Kuo Mo-jo). Peking, 1957 ff.

Kurita Naomi. "Jōdai Shina shisō ni okeru 'ji' to jikan" ("Time" and Period in the Thinking of Ancient China). *Waseda Daigaku Daigaku-in Bungaku Kenkyū ka Kiyō* 9:1—24 (1963).

Kwok, D. Wynn-Ye (1). "Wu Chih-hui and Scientism." *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* (new series) 3, 1: 160—186 (Taipei, May 1962).

____ (2) *Scientism in Chinese Thought 1900—1950*. New Haven, 1965(L).

Lang, Olga. *Pa Chin and His Writings*. Cambridge, Mass., 1967.

Lang huan chi (Report on Lang-huan), in *Hsüeh-chin t'ao-yüan*, ed. I Shih-chen. Shanghai, 1922.

Latourette, K. S. *A History of Christian Missions in China*. New

- York, 1929.
- Legge, James** (1) (trans.). *The Chinese Classics*. 5 vols. Reprint. Hong Kong, 1960.
- ____ (2) (trans.). *The Sacred Books of China*, in *Sacred Books of the East*, ed. F. Max Müller, vols. 3, 16, 27, 28. Oxford, 1899.
- ____ (3) (trans.). *The "I Ching": The Book of Changes*. Reprint. New York, 1963.
- ____ (4) (trans.). *Tao Te Ching and the Writings of Chuang Tzu*. New edition. Taipei, 1963.
- Lei Hai-tsung**. "Periodization: Chinese History and World History." *Chinese Social and Political Science Review* 20:461—491 (1936/37).
- Leumann, E.** *Maitreya-Samiti: Das Zukunftsideal der Buddhisten*. Strassburg, 1919.
- Levenson, Joseph R.** (1). *Liang Ch' i-ch' ao and the Mind of Modern China*. Berkeley, 1967.
- ____ (2). *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. 3 vols. Berkeley, 1968.
- ____ (3). "Communist China in Time and Space; Roots and Rootlessness." *CQ* 39:1—11 (July-Sept. 1969).
- Levy, Howard** (1). "Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of the Han." *JAOS* 76:214—227 (1956).
- ____ (2). "The Bifurcation of the Yellow Turbans in Later Han." *Oriens* 13/14:251—255 (1960/61).
- ____ (3). *Chinese Footbinding*. New York, 1966.
- Lewis, John W.** "Leader, Commissar, and Bureaucrat: The Political System in the Last Days of the Revolution." in *China in Crisis*, ed. Tsou Tang, vol. 1, pp 449—500. Chicago, 1968.
- Li-chi chi-shuo** (The Book of Rites, with commentary "Collected Sayings"). CKHSMC.

- (*Ta Tai*) *Li-chi chieh-ku* (The Ta Tai Book of Rites, with commentary "Explanations and Interpretations") CKHSMC.
- Li Kuang-pi**, et al (ed.). *Chung-kuo nung-min ch' i lun-chi* (Collected Articles on Peasant Uprisings in China). Peking, 1958.
- Li , Lillian M.** "The Ever-Victorious Army. " *HPC* 21; 1—42 (1968).
- Li Ta-chao**, *Li Ta-chao hsuan-chi* (Selected Writings of Li Ta-chao). Peking, 1959.
- Liang Ch' i-ch' ao**, *Ch' ing-tai hsüeh-shu kai-lun* (Outline of Scholarship during the Ch' ing Dynasty). Hong Kong, 1963.
- Liang Ch' i-ch' ao**, See Hsü, Immanuel C. Y.
- Liang Si-ing**, "La rencontre et le conflit entre les idées des Missionnaires chrétiens et les idées des Chinois en Chine depuis la fin des Ming. " Ph. D. dissertation, Paris, 1940.
- Liao, W. K.** (trans.). *The Complete Works of Han Fei Tzu*. 2 vols. London, 1959.
- Liebenthal, Walter** (1). *The Book of Chao*. Peking, 1948.
- ____ (2). "The Immortality of the Soul in Chinese Thought. " *MN* 8; 327—397 (1952).
- ____ (3). "A Biography of Chu Tao-sheng. " *MN* 11; 284—316 (1955).
- ____ (4) "Chinese Buddhism during the 4th and 5th Centuries. " *MN* 11; 44—83 (1955).
- Lieh-hsien chuan** (Biographies of Immortals). Attributed to Liu Hsiang. TSCC. [See Kaltenmark's translation.]
- Lieh-tzu; Lieh-tzu chu** (Book *Lieh-tzu* with Commentary). CTCC. [See Graham's (2) and R. Wilhelm's (5) translations.]
- Lien Chan**, "Chinese Communism Versus Pragmatism. " *JAS* 27, 3; 551—570 (May 1968).
- Lifton, Robert J.** *Revolutionary Immortality; Mao Tse-tung and the Chinese Cultural Revolution*. New York, 1968.

- Lin Mousheng.** *Men and Ideas: An Informal History of Chinese Political Thought*. New York, 1942.
- Lin Tai-yi** (trans.). *Flowers in the Mirror*. London, 1965.
- Lin Yutang** (1). *My Country and My People*. New York, 1935.
- ____ (2). *The Importance of Living*. New York, 1937.
- ____ (3) *The Importance of Understanding*. New York, 1960.
- Liu Chun-jo.** *Controversies in Modern Chinese Intellectual History* (bibliography). Cambridge, Mass., 1964.
- Liu, James J. Y.** *The Chinese Knight Errant*. Chicago, 1966.
- Liu, James T. C.** *Reform in Sung China: Wang An-shih and His New Policies*. Cambridge, Mass., 1959.
- Liu Jen-hang.** *Tung-fang ta-t'ung hsüeh-an* (Outline of the ta-t'ung in the East). Shanghai, 1926.
- Liu Kwang-ching.** "Nineteenth-Century China: The Disintegration of the Old Order and the Impact of the West," in *China in Crisis*, ed. Tsou Tang, vol. 1, pp. 93—202. Chicago, 1968.
- Liu Ssu-fu.** See Shi-fu.
- Lo Jung-pang** (ed.). *K'ang Yu-wei: A Biography and a Symposium*. Tucson, Arizona, 1967(L).
- Löwith, Karl.** *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart, 1967.
- Lu-i chi** (Notes on Marvels). Tu Kuang-t'ing. *Shuo-k'u* edition.
- Lü-shih ch'un-ch'iu** (Spring and Autumn of Master Lü). Attributed to Lü pu-wei. CTCC. [See R. Wilhelm's (6) translation.]
- Lun-yü: Lun-yü cheng-i** (*Analects of Confucius*, with Commentary "Definition of Meanings"). CTCC. [See Legge's (1), Waley's (2), and R. Wilhelm's (3) translations.]
- Lung-ch'eng lu** (Notes from the Dragon City). Liu Tsung-yüan. *Shuo-k'u*.
- Lutz, Jessie G.** *Christian Missions in China: Evangelist or What?* Boston, 1965.

MacNair, H. F. *China*. Berkeley, 1951.

Maenchen-Helfen, Otto. "The Later Books of the Shan-hai-king." *AM* 1:550—586 (1924).

Mannheim, Karl. *Ideologie und Utopie*. Frankfurt/Main, 1965.

Mao Tse-tung(1). *Mao Tse-tung hsüan-chi* (Selected Works[of Mao Tse-tung]). 4 vols. Peking, 1966. [See translation(2).]

____(2). *Ausgewählte Werke*. 4 vols. Peking, 1968/69.

____(3). *Mao chu-hsi shih-tz'u* (Poems of Chairman Mao). Peking, 1963. [See Schickel's translation.]

____(4). "On Dialectical Materialism: A Fragment." *Studies in Soviet Thought* 3, 1:270—277 (March 1963).

____(5). "Kuan—yü cheng-ch'üeh ch'u li jen-min nei-pu mao-tun ti wen-t'i" (On the Question of Correctly Resolving Contradictions among the People). *Jen-min jih-pao* (Peking People's Daily), June 18, 1957. [See Grimm's (1) translation, pp. 78—102.]

Marcuse, Herbert (1). *Reason and Revolution*. New York, 1954.

____(2). *Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt/Main, 1965.

____(3). *Das Ende der Utopie*. Berlin, 1967.

Marx, Karl, and Friedrich Engels (1). *Manifest der Kommunistischen Partei*. New edition. Stuttgart, 1970.

____(2). *Ausgewählte Schriften*. 2 vols. Moscow, 1950.

Maspero, Henri (1). "Le procédés de 'nourir le principe vital' dans la religion taoïste ancienne." *JA* 229:177—252, 353—430 (1937).

____(2). *Le Taoïsme*. Paris, 1950.

____(3). *Les Religions Chinoises*. Paris, 1950.

Mather, Richard B. "Chinese Letters and Scholarship in the Third and Fourth Centuries; the *Wen-hsüeh p'ien* of the *Shih-shuo hsün-yü*." *JAOS* 84:348—391 (Oct. —Dec. 1964).

Meadows, Thomas T. *The Chinese and Their Rebellions*. Stanford, 1953.

Melsner, Maurice (1). *Li Ta-chao and the Origin of Chinese Marxism*. Cambridge, Mass., 1968 (L).

____ (2). "Utopian Goals and Ascetic Values in Chinese Communist Ideology." *JAS* 28:101—110 (Nov. 1968).

Meng-tzu; Meng-tzu Cheng-i (Book Meng-tzu with Commentary "Definition of Meanings"). CTCC.

Meng-tzu tzu-i shu-cheng (Explanations of Characters and Meanings in the Book Meng-tzu). Tai Chen, CKHSMC.

Meskill, John. *The Pattern of Chinese History: Cycles, Development or Stagnation?* Lexington, Mass., 1965.

Michaud, Paul. "The Yellow Turbans." *MS* 17:47—127 (1958) (L).

Ming-Fou lun (On the Buddha). Tsung Ping. T, text number 2102. Vol. 3, pp. 9—16.

Ming-i tai-fang lu (Waiting for an Answer [to the question] Where to Go after the Darkening of Light). Huang Tsung-hsi. CKHSMC.

Mín-sheng (People's Voice), formerly *Hui-ming-lu* (Cockcrow in the Darkness) Journal. Reprint. Hong Kong, 1967.

Ming-shan tung-t'ien fu ti chi (Report on Cave-heavens and Countries of Happiness on Famous Mountains). Tu Kuang t'ing. *Wu-ch'ao hsiao-shuo*.

Ming-shih (History of the Ming Dynasty). Chang T'ing-yü, et al. PNP.

Miyakawa Hisayuki (1). "An Outline of the Naitō Hypothesis and Its Effects on Japanese Studies of China." *Far Eastern Quarterly* 14, 4:533—552 (August 1955).

____ (2). *Rikuehōshi kenkyū; Shūkyō hen* (Studies in the History of the Six Dynasties; Religion). Kyoto, 1964.

Mo-chuang man-lu (Idle Reports from the India-Ink Village). Chang Pang-chi. *Pai hai*.

Mo-tzu; Mo-tzu hsien-ku (Book Mo-tzu, with Commentary "General

- Interpretations"). CTCC[Compare Forke's (2) translation.]
- Mochizuki Shinkō.** *Shina jōdo Kyōri-shi* (History of the Pure Land Idea in China). New edition. Tokyo, 1964.
- Morgan, Evan** (trans.). *Tao, the Great Luminant*. Reprint. Taipei, 1966.
- Mote, Frederick W.** (1). "Confucian Eremitism in the Yüan Period," in *The Confucian Persuasion*, ed. Arthur F. Wright, pp. 202 — 240. Stanford, 1960.
- _____(2). "The Growth of Chinese Despotism." *Oriens Extremus* 8: 1 — 41 (1961).
- Moy, Clarence**, "Kuo Mo-jo and the Creation Society." *HPC* 4: 131 — 159 (1950).
- Mu-t'ien-tzu chuan** (Biography of the Son of Heaven Mu). *Ssu-pu pei-yao* edition. [See Cheng Te-k'un's (2) translation.]
- Mucchielli, Roger.** *Le Mythe de la Cité idéale*. Paris, 1960.
- Muller, F. Max** (trans.). *The Larger Sukhāvati-vyūha*, and *The Smaller Sukhāvati-vyūha*, in *The sacred Books of the East*, ed. F. Max Müller. Vol. 49. Oxford, 1894.
- Munro, Donald J.** *The Concept of Man in Early China*. Stanford, 1969.
- Muramatsu Yuji.** "Some Themes in Chinese Rebel Ideologies," in *The Confucian Persuasion*, ed. Arthur F. Wright, pp. 241 — 267. Stanford, 1960.
- Murphey, Rhoads.** "Man and Nature in China." *Modern Asian Studies* 1, 4: 313 — 334 (London, 1967).
- Naitō Shigenobu.** "Chūgoku kakumei shisō no tenkai" (The Beginning of Revolutionary Thought in China). *Toyō Gakujutsu Kenkyū* 5 /6: 35 — 50 (1965).
- Nakano Tōru.** "'Suihaizu' shotan." *Tōhō Shūkyō* 36: 20 — 37 (1970).
- Needham, Joseph** (1). *Science and Civilization in China*. Cambridge,

- England, 1961 ff. (L).
- ____ (2). *Time and Eastern Man*. London, 1965 (L).
- Nivison, David S.** (1). "The Problem of 'Knowledge' and 'Action' in Chinese Thought since Wang Yang-ming," in *Studies in Chinese Thought*, ed. Arthur F. Wright, pp. 112—145. Chicago, 1953.
- ____ (2). "Protest against Conventions and Conventions of Protest," in *The Confucian Persuasion*, ed. Arthur F. Wright, pp. 177—201. Stanford, 1960.
- Obi Kōichi.** *Chugoku bungaku ni arawareta shizen to shizenkan* (Nature and Reflection on Nature in Chinese Literature). Tokyo, 1962.
- Obuchi Ninji** (1). *Dōkyō shi no kenkyū* (Studies in the History of Taoist Religion). Okayama, 1964.
- ____ (2). "Gotobeidō no kyōhō" (On the Religious Laws of the Five Pecks of Rice Taoists). *Tōyō Gakuhō* 49, 3: 40—68 (1966).
- Ogata Nobuo.** "Sengoku jidai-jin no 'seimei ishiki' ni tsuite" (The "Knowledge of Life" during the Period of Warring States). *Tōkyō Kyōiku Daigaku Bungakubu Kiyō* 47 (*Kokubungaku Kanbungaku Ronsō* 9): 1—31 (1964).
- Onogawa Hidemi.** "Liu Shih-p'ei and Anarchism." *Acta Asiatica* 12: 70—99 (Tokyo, 1967).
- Otake Fumio.** "Chūgoku jimmin kōsha no keifu" (Genealogy of the People's Commune in China), in *Tōhō Gakkai Sōritsu Jū-go Shūnen Kinen Tōhōgaku Ronshū*, pp. 50—62. Tokyo, 1962.
- Pao-p' u-tzu** ("Writings of the Master Who Embraces Simplicity"). Ko Hung. CTCC. [See Schubert's and Ware's translations].
- Pao ts' an-chūn shih-chu** (Poems of the Vice-general Pao, with Commentary). Pao Chao (commentary by Huang Chieh). Peking, 1957.
- Parsons, James** (1). "The Culmination of a Chinese Peasant Rebellion: Chang Hsien chung in Szechwan, 1644—45." *JAS* 16, 3: 387—400 (May 1957).

_____(2). "Attitudes toward the Late Ming Rebellions." *Oriens Extremus* 6:177—209(1959).

Payne, Robert. *Mao Tse-tung; Eine Biographie*. Hamburg, 1965.

Pei-shih (History of the Northern Dynasties). Li Yen-shou, et al. PNP.

Pfizmaier, August(1) (trans.). "Die Lösung der Leichname und Schw-
erter." *Sitzungsber. d. kais. Ak. d. Wiss. zu Wien, phil-hist. Kl.*
65:26—57(1870).

_____(2). "Die Lebensverlängerung der Männer des Weges." *ebenda*
64:311—376 (1870).

Pien-tsung-lun (Discussion of essentials). Hsieh Ling-yün. In *Kuang
Hung-ming chi*, T. Text number 2103. 4. 6, 224—228.

Po-i-chih (Recollections of All Kinds of Marvels) Cheng Huan-ku.
Yang-shan Ku shih wen fang (Book Chamber of Master Ku from
the Yang Mountain).

Po wu-chih (Recollections of All Kinds of Strange Things). Chang
Hua. TSCC.

Po-ya ch'in (Po-ya's Lute). Teng Mu. *Chung-kuo ssu-hsiang shih
tzu-liao ts'ung-k'an*. Peking, 1960.

Pokora, Timoteus(1). "On the Origin of the Notions T'ai-p'ing and
Ta-t'ung in Chinese Philosophy." *AO* 29:448—454(1961)(L).

_____(2). "Notes on New Studies on Tung Chung-shu." *AO* 33:407(1965).

_____(3). "A Theory of the Periodisation of World History." *AO* 34:
602—605(1966).

_____(4). "The Concept of Progress in Confucianism." *East and West*
17, 3/4 302—305(Sept-Dec. 1967).

____ and P. Skalnik. "The Beginning of the Discussion about the Asiatic
Mode of Production in the USSR and the People's Republic of Chi-
na." *Eirene* 6:179—187(1966).

Price, Frank W. (trans.). *San Min Chu I; The Three Principles of*

- the People by Sun Yat sen.* Taipei, n. d.
- Pulleyblank, E. G.** *Chinese History and World History.* Cambridge, England, 1950.
- Purcell, Victor.** *The Boxer Uprising.* Cambridge, Mass., 1963(L).
- Quincey, Thomas de.** *Confessions of an English Opium Eater.* London, 1956.
- Ray, David Tod.** "Kuo Mo-jo: The Pre-Marxist Phase, 1892 — 1924." *HPC* 12:69—146(1958).
- Richards, J. A.** *Mencius on the Mind.* London, 1932.
- Rickett, W. Allyn** (trans.). *Kuan-tzu.* Hong Kong, 1965.
- Rue, John E.** *Mao Tse-tung in Opposition 1927 — 1935.* Stanford, 1966.
- Russell Bertrand.** *The Problem of China.* London, 1922.
- San-ch'ao pei-meng hui-pien** (Collected Documents Relating to the Northern Vow of the Three Courts). Hsü Meng-hsin. Shanghai, 1939.
- San-kuo-chih** (History of the Three Kingdoms). Ch'en Shou, et al. PNP.
- Sarkisyanz, Emmanuel.** *Russland und der Messianismus des Orients.* Tübingen, 1955(L).
- Scalapino, Robert A.,** and George Yu. *The Chinese Anarchist Movement.* Berkeley, 1961.
- ____ and Harold Schiffrin. "Early Socialist Currents in the Chinese Revolutionary Movement: Sun Yat-sen versus Liang Ch' i-ch' ao." *JAS* 18:321—342 (May 1959).
- Schafer, Edward H. (1).** *The Golden Peaches of Samarkand.* Berkeley, 1963(L).
- ____ (2). *The Vermilion Bird.* Berkeley, 1967(L).
- ____ (3). "Mineral Imagery in the Paradise Poems of Kuan-hsiu." *AM* (new series) 10:73—102(1963)(L).

- ____(4). "The Auspices of T'ang." *JAOS* 83:197—225(1963).
- Schickel, Joachim** (trans.). 37 *Gedichte [Mao Tse Tungs]*. Munich, 1967.
- Schiffrin, Harold Z.** *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*. Berkeley, 1968(L).
- Schipper, Kristofer M.** *L'Empereur Wou des Hans dans la légende taoïste*. Paris, 1965.
- Schneider, Elisabeth.** *Coleridge, Opium and Kublai Khan*. New York, 1966.
- Schneider, Laurence A.** "From Textual Criticism to Social Criticism: The Historiography of Ku Chieh-kang." *JAS* 28:771—788(August 1969).
- Schram, Stuart** (1). *Mao Ze-dong: Une Étude sur l'Éducation physique*. Paris, 1962.
- ____(2). *The Political Thought of Mao Tse-tung*. New York, 1963(L).
- ____(3). *Mao Tse-tung*. New York, 1967.
- ____(4). "Mao Tse-tung and Secret Societies." *CQ* 27:1—13 (July-Sept. 1966).
- ____(5). *Die permanente Revolution in China, Dokumente und Kommentar*. Frankfurt/Main, 1966.
- Schubert, Renate.** "Das erste Kapitel des Pao-p'u tzu wai-p'ien." *ZDMG* 119:278—301(1969/70).
- Schwartz, Benjamin** (1). "Ch'en Tu-hsiu and the Acceptance of the Modern West." *Journal of the History of Ideas* 12:61—74(1951).
- ____(2). *Chinese Communism and the Rise of Mao*. Cambridge, Mass. , 1952(L).
- ____(3). "The Intellectual History of China: Preliminary Reflections," in *Chinese Thought and Institutions*, ed. John K. Fairbank, pp. 15—30. Chicago, 1957.
- ____(4). "Some Polarities in Confucian Thought," in *Confucianism*

- in Action*, ed. David S. Nivison, pp. 50—62. Stanford, 1959.
- ____ (5). *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge, Mass., 1964.
- ____ (6). "Modernisation and the Maoist Vision: Some Reflections on Chinese Communist Goals." *CQ* 21:3—19 (1965).
- ____ (7). "China and the West in the 'Thought of Mao Tse-tung,'" in *China in Crisis*, ed. Tsou Tang, vol. 1, pp. 365—396. Chicago, 1968.
- ____ (8). "Ch'en Tu-hsiu: Pre-Communist Phase." *HPC* 2:167—197 (1948).
- Seidel, Anna** (1). *La Divinisation de Lao Tseu dans le Taoisme des Han*. Paris, 1969(L).
- ____ (2). "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism." *History of Religions* 9, 2—3:216—247 (Nov. 1969—Feb. 1970).
- Shan-hai-ching chien-su** (Classic of Seas and Mountains, with Commentary). *Ssu-pu pei-yao* edition.
- Shang-chün-shu** (The Book of Lord Shang). CTCC. [See Duyvendak's (2) translation.]
- Shen-hsien chuan** (Biographies of Gods and Immortals). Attributed to Ko Hung. *Shuo-k'u* [See L. Giles' translation.]
- Shen-hsien kan-yü chuan** (Sentimental Encounters with Gods and Immortals). Tu Kuangting. *TT*, 39, 2.
- Shih Chün** (ed.). *Chung-kuo chin-tai ssu-hsiang-shih ts'an-k'ao tzu-liao chien-pien* (Comprehensive Source Material on the Intellectual History of Modern China). Peking, 1957.
- Shih Shao-pin** (ed.) *Chung-kuo feng-chien she-hui nung-min chan-cheng wen-t'i t'ao-lun chi* (Collected Articles of the Debate on the Problem of Peasant Uprisings in Feudal China). Peking, 1962.
- Shih, Vincent Y. C.** (1). "Metaphysical Tendencies in Mencius." *Philosophy East and West* 12, 4:319—342 (1963).
- ____ (2). *The Taiping Ideology: Its Sources, Interpretations and*

Influences. Seattle, 1967(L).

Shih-chi (Historical Records). Ssu-ma Ch'ien. *PNP*. [See Chavannes' (1) and Watson's (1) translations.]

Shih-fu(1). "Wu-cheng-fu kung-chan-tang chih mu-ti yü shou-tuan" (Aims and Methods of Anarcho-Communism). *Min-sheng* 19:6—9 (July 18, 1914).

_____(2). "Wu-cheng-fu kung-chan chu-i shih-ming" (Defining Anarcho-Communism). *Min-sheng* 5:1—5 (April 11, 1914).

_____(3). "Pien-chi hsü-yen" (Declaration). *Hui-ming-lu* (or *P'ing-min chih sheng*) 1,1:1—9 (Canton, August 20, 1913).

Shih-i chi (Record of Collected Traditions). Attributed to Wang Chia. *Ku-chin i-shih*.

Shih-shuo hsün-yü (New Analects of Talks of the Time). Liu I-ch'ing, with commentary by Liu Hsiao-piao. *CTCC*.

Shimada Kenji. *Chügoku kakumei no senkusha tachi* (Forerunners of the Chinese Revolution). Tokyo, 1965.

Shiratori Kurakichi. "Chinese Ideas As Reflected in the Ta Ch'in Accounts," in *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*. Vol. 15. Tokyo, 1956.

Shizukuishi Kōkichi. "Jukyō no shiseikan to tōitsu no ichishiki" (The View of Life and Death and the Idea of Unification in Confucianism). *Tōkyō Shinagakuho* 7:69—79 (June 1961).

Siao Emi. *Mao Tse-tung: His Childhood and Youth*. Bombay, 1953.

Siao Yü. *Mao Tse-tung and I Were Beggars*. Syracuse, 1959.

Sievers, Gabriele von. *Das Yang Yao shih-chi; Zur Geschichte der Rebellion des Chung Hsiang und Yang Yao*. Munich, 1969.

Skinner, G. William. "Marketing and Social Structure in Rural China." *JAS* 24:3—43, 195—228, 363—399 (1964/65).

Slyke, Lyman P. van. "Liang Sou-ming and the Rural Reconstruction Movement." *JAS* 18:457—474 (August 1959).

Smith, A. H. *Proverbs and Common Sayings from the Chinese*. New York, 1965.

Smythe, E. Joan. "The Early Thought of Wang Kuo-wei." *HPC* 18: 1—25 (1964).

Snow, Edgar P. *Red Star over China*. 1st rev. ed. New York, 1968.

Solomon, Richard. "On Activism and Activists." *CQ* 39: 76—114 (July—Sept. 1969).

Sou-shen chi (In Search of Ghosts). Kan Pao. *Hsüeh-chin t'ao-yüan*. [See Bodde's (6) and (7) translations.]

Sou-shen hou-chi. T'ao Ch'ien. *Hsüeh-chin t'ao-yüan*.

Soymlé, Michel. "Le Lo-feou chan; étude de géographie religieuse." *Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient* 48: 1—139 (Paris 1956).

Stein, Rolf A. (1). "Remarques sur les mouvements du Taoïsme politico-religieux au H^e siècle ap. J. C." *TP* 50: 1—78 (1963) (L).

____ (2). "Jardins en miniature de l'Extrême Orient: Le monde en petit." *Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient* 42: 1—104 (1942).

Steininger, Hans. "Der Buddhismus in der chinesischen Geschichte." *Saeculum* 13, 2: 132—165 (1962).

Sun Yat-sen. *Kuo-fu ch'üan-shu* (Collected Works of the Father of the Country). Ed. Chang Chi-yün. Taipei 1960. [See Gangulee's, Kindermann's, Price's, and Wittfogel's (3) translations.]

Sung-shih (History of the Sung Dynasty). T'o-t'o (Toqto), et al. *PNP*.

Sung-shu ([Historical] Documents of the [Liu] Sung Dynasty). Shen Yo, et al. *PNP*.

Ta-Wu-liang-shou ching (Great Sutra of the Immeasurable Life). T, text number 360: 265—279.

T'ai p'ing ching; *T'ai p'ing ching ho-chiao* (Critical Edition of the T'

- ai p'ing-ching). Ed. Wang Ming. Peking, 1960.
- T'ai-p'ing kuang chi* (Extensive Records from the T'ai-p'ing Era). Ed. Li Fang. PCHSTK.
- T'ang Chih-chün.** "Lun K'ang Yu-wei *Ta-t'ung shu* ti ssu-hsiang shih-chih" (On the Ideological Concept of K'ang Yu wei's *Ta-t'ung shu*). *LSYC* 11:7—20 (1959).
- T'ang Chün-i.** "Ch'in Han i-hou t'ien-ming ssu-hsiang chih fa-chan" (The Development of the Concept of the Mandate of Heaven after the Ch'in and Han Dynasties). *Hsin-Ya hsüch-pao* 6, 2 : 1—61 (1964).
- T'ang-shu** (History of the T'ang Dynasty). Liu Hsü, et al. PNP.
- Tao-te-ching; Tao te ching chu** (*Tao-te-ching* with Commentary [by Wang Pi]). CTCC. [See Debon's, Duyvendak's (1), Legge's (4), Waley's (4), and R. Wilhelm's (2) translations].
- T'ao Yüan-ming shih-wen hui-p'ing** (Critical Collection of Poems and Prose Writings of T'ao Yüan-ming). T'ao Ch'ien. Edited by a Peking University study group. Peking, 1961.
- Tay, C. N.** "Two Poems of Mao Tse-tung in the Light of Chinese Literary Tradition." *JAS* 29, 3:633—655 (May 1970).
- Teng Ssu-yü** (1). "A Political Interpretation of Chinese Rebellions and Revolutions." *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* (new series) 1, 3:91—112 (Sept. 1958).
- ____ (2). "Wang Fu-chih's Views on History and Historical Writing." *JAS* 28, 1:111—123 (Nov. 1968).
- ____ and John K. Fairbank. *China's Response to the West*. Cambridge, Mass., 1964.
- Teng T'o** (1). *Yen-shan yeh-hua hsüan-chi* (Selections from the Evening Talks at the Swallow Mountain). Hong Kong, 1966.
- ____ (2). *Teng T'o shih wen hsüan-chi* (Selection of Poems and Prose Writings of Teng T'o). Taipei, 1966.

- Thompson, Laurence**(1)(trans.). *Ta T'ung Shu: The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*. London, 1958.
- _____(2). "Ta-t'ung Shu and the Communist Manifesto," in Lo Jung pang, pp. 341—354.
- Tjan Tjoe Som**. *Po Hu T'ung: The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*. Leiden, 1952.
- Tökei, Ferenc**. *Zur Frage der asiat. Produktionsweise*. Neuwied/Berlin, 1970.
- Topley, M.** "The Great Way of Former Heaven." *BSOAS* 26, 2: 362—392.
- Torr, Dona** (ed.). *Marx on China 1853—1860*. London, 1951.
- Trotsky, Leo**(1). *Die permanente Revolution*. Frankfurt/Main, 1969.
- _____(2). *Problems of the Chinese Revolution*. New edition. Ann Arbor, 1967.
- (*Fu-chou*) **Ts'ao-shan Pen-chi ch'an-shih yü-lu** (Words of the Meditation Master Pen-chi from the Ts'ao Mountain). Pen-chi. T. Text number 1987: 535—544.
- Tseu, Augustinus A.** *The Moral Philosophy of Mo-tze*. Taipei, 1965.
- Tso-meng-lu** (Record of Dreams of Yesterday). K'ang Yü-chih. *Ku-chin shuo-hai*.
- Ts'un-hsüeh pien** (On the Preservation of Scholarship). Yen Yüan. CKHSMC.
- Tung-kao-tzu chi** (Collected Works of Master Tung-kao). Wang Chi. TSCC.
- Uchiyama Toshihiko** (1). "Hō Keigen (Pao Ching-yen)." *Chūgoku no Bunka to Shakai* 12: 1—16 (1966).
- _____(2). "Kandai shisōshi ni okeru itanteki naru mono" (On the Meaning of Portents in the Intellectual History of the Han Dynasty). *Yamaguchi Daigaku Bungakukaishi* 16: 85—99 (1965).
- Unno Kazutaka**. "Konron shisuisetsu no chiri shisōsriteki kōsatsu" (A

- Geographical and Philosophical Analysis of the Legend of the Four Rivers at Mount K'un-lun). *Shirin* 41. 379—393(Kyoto, 1958).
- Vandermeersch, Léon.** *La Formation du Légisme*. Paris, 1965.
- Vierheller, Ernst-Joachim.** *Nation und Elite im Denken von Wang Fu chih (1619—1692)*. Hamburg, 1968.
- Waley, Arthur** (1). "The Book of Changes." *BMFEA* 5: 121—142 (1933).
- ____ (2) (trans.). *The Analects of Confucius*. London, 1949.
- ____ (3) (trans.). *The Book of Songs*. London, 1954.
- ____ (4) (trans.). *The Way and Its Power*. London, 1956.
- ____ (5). *The Opium War through Chinese Eyes*. London, 1958.
- Wallacker, Benjamin E.** (trans.). *The Huai-nan-tzu, Book Eleven*. New Haven, 1962.
- Wan Sheng-nan.** "T'ai-p'ing-tao yü Wu-tou-mi-tao" (On the T'ai-p'ing-tao and the Five Pecks of Rice Taoists). *Li-shih chiao-hsüeh* 6: 10—17(1964).
- Wang Erh-min.** "Ch'ing-chi wei hsin jen-wu ti t'ao-ku kai-chih lun" (On Tradition-bound Reforms for the Renewal of Man in the Late Ch'ing Dynasty). *Ta lu tsa-chih* 21, 6: 14—19(1960).
- Wang Hsin-chai hsien-sheng i-chi** (Collected Writings Left by Master Wang Hsin-chai). Wang Ken. Place of publication unknown. (Tung t'ai Yuan-shih), 1912.
- Wang Hui-yüeh**(ed.). *T'ai-p'ing t'ien-kuo yeh-shih* (Popular History of the T'ai-p'ing t'ien-kuo). Tainan, 1969. (Reprint of Ling Shan-ch'ing's edition, Shanghai, 1923).
- Wang Wen-ch'eng kung ch'üan-shu** (Collected Writings of Master Wang Wen-ch'eng). Wang Shou jen. *Kuo-hsüeh chi-pen ts'ung shu*. Shanghai, 1934. [See Chan Wing tsit's and Henke's translations.]
- Wang Yü-ch'üan.** "The Development of Modern Social Science in Chi-

- na. "Pacific Affairs 11, 3:345—362 (Sept. 1938).
- Ware, James R.** (trans.). *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A. D. 320; The Nei P'ien of Ko Hung*. Cambridge, Mass. , 1966.
- Watson, Burton** (1) (trans.). *Records of the Grand Historian of China*. 2 vols. New York, 1961.
- ____ (2) (trans.). *The Complete Works of Chuang-tzu*. New York, 1968.
- Weber, Max.** *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 vols. Tübingen, 1920—1921.
- Weber-Schäfer, Peter** (1). "Die Himmelfahrt des Ch'ü Yüan," in *Politische Ordnung und menschliche Existenz; Festschrift Eric Voegelin*. Munich, 1963.
- ____ (2) *Der Edle und der Weise*. Munich, 1963.
- Wei-shu** (History of the Wei Dynasty). Wei Shou, et al. PNP.
- Welch, Holmes.** *The Parting of the Way*. London, 1957.
- Werner, E. T. C.** *A Dictionary of Chinese Mythology*. New edition. New York, 1961.
- White, T. H.** , and A. Jacoby. *Thunder Out of China*. 1946. Reprint. New York, 1975.
- Who's Who in China**. Shanghai (*The China Weekly Review*), 1936.
- Wilbur, Martin.** "Military Separatism and the Process of Reunification under the Nationalist Regime, 1922-1937," in *China in Crisis*, ed. Tsou Tang, vol. 1, pp. 203—276. Chicago, 1968.
- Wilhelm, Helmut** (1). *Die Wandlung: Acht Vorträge zum I-Ging*. Peking, 1944.
- ____ (2). "The Problem of Within and Without; A Confucian Attempt of Synchronism." *Journal of the History of Ideas* 12:48—60 (1951).
- Wilhelm, Richard** (1) (trans.). *I Ging: Das Buch der Wandlungen*. 2 vols. Dusseldorf, circa 1955.
- ____ (2) (trans.). *Laotse, Tao Te King*. Jena, 1941.

- ____ (3) (trans.). *Kungfutse; Gespräche*. Jena, 1910.
- ____ (4) (trans.). *Dschuang Dsi; Das wahre Buch vom Südlichen Blütenland*. Jena, 1920.
- ____ (5) (trans.). *Liä Dsi; Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*. Jena, 1911.
- ____ (6) (trans.). *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Jena, 1928.
- ____ (7) (trans.). *Li Gi; Das Buch der Sitte*. Dusseldorf, circa 1960.
- ____ (8) (trans.). *Mong Dsi*. Jena, 1921.
- Williams, George H.** *Wilderness and Paradise in Christian Thought*. New York, 1962.
- Williams, Samuel Wells.** *The Middle Kingdom*. 2 vols. New York, 1883.
- Wittfogel, Karl August** (1). *Oriental Despotism*. New Haven, 1957.
- ____ (2). "Some Remarks on Mao's Handling of Concepts and Problems of Dialectics." *Studies in Soviet Thought* 3, 1: 251 — 269 (March 1963).
- ____ (3) (trans.). *Sun Yat Sen; Aufzeichnungen eines chinesischen Revolutionärs*. Wien/Berlin, circa 1930.
- ____ (4). "Probleme der chinesischen Wirtschaftsgeschichte." *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 57, 2: 289 — 335 (1927).
- ____ (5). "The Foundation and Stages of Chinese Economic History." *Zeitschrift für Sozialforschung* 4, 1: 26 — 58 (1935).
- ____ (6). *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*. Leipzig, 1931.
- Wong, George H. C.** "The Anti-Christian Movement in China: Late Ming and Early Ch'ing." *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* (new series) 3, 1: 187 — 222 (May 1962).
- Woo Kang.** [See also Wu K'ang.] *Les trois théories politiques du Tch'ouen Ts'ieou*. Paris, 1932.
- Wright, Arthur F.** *Buddhism in Chinese History*. Stanford, 1959.
- Wright, Mary C.** (1). *The Last Stand of Chinese Conservatism; The*

- T'ung-chih Restoration, 1862—1874*. Stanford, 1957(L).
- ____ (2). "What's in a Reign Name; The Uses of History and Philology." *JAS* 18; 103—106 (Nov. 1958).
- ____ (3) (ed.). *China in Revolution; The First Phase 1900—1913*. New Haven, 1968.
- ____ (4). "From Revolution to Restoration; The Transformation of Kuomintang Ideology." *Far Eastern Quarterly* 14, 4; 515—532 (August 1955).
- Wu Chih-hui**. See Wu Ching-heng.
- Wu Ching-heng** (1). *Wu Chin-hui ch'üan-chi* (Collected Works of Wu Chih-hui). Shanghai, 1927.
- ____ (2). "Chi-ch'i ts'u-chin ta-t'ung shuo" (On Bringing about the ta-t'ung by Machines). *Hsin Ch'ing-nien* 5, 2; 158—160 (April 1918).
- Wu K'ang**. [See also Woo Kang.] "Man-Ch'ing Chin-wen-ching-hsüeh tai-piao K'ang Yu-wei chih kai-chih ta-t'ung ssu-hsiang" (K'ang Yu-wei's Reform and His Concept of ta-t'ung As an Expression of the New Text School in the Late Ch'ing Dynasty). *K'ung-Meng hsüeh-pao* 12; 95—107 (1966).
- Yang, C. K.** (1). *Religion in Chinese Society*. Berkeley, 1961(L).
- ____ (2). "The Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religion," in *Chinese Thought and Institutions*, ed. John K. Fairbank, pp. 269—290. Chicago, 1957.
- Yap, P. M.** "The Mental Illness of Hung Hsiu-ch'üan, Leader of the Taiping Rebellion." *Far Eastern Quarterly* 13; 287—304 (May 1954).
- Yasui Kōzan** (1). "Zushin no keisei to sono enyō ni tsuite no kōsatsu" (An Analysis of the Invention of Apocryphical Tablets and Texts and Their Usage at the Imperial Court). *Tōhōgaku* 27; 48—63 (1964).

- ____ (2) "Kokan ni okeru jumei kaisei to isho shiso" (The Mandate of Heaven, the Form of Government, and the Concept of Apocryphical Books in the Later Han Dynasty). *Taishō Daigaku Kenkyū Kiyō* 51:49—82 (1966).
- Yen Ling-feng** (1). *Chung wai Lao-tzu chu-shu mu-lu* (Catalog of Chinese and Foreign Works on Lao-tzu). Taipei, 1957.
- ____ (2). *Lieh-tzu Chuang-tzu chih-chien shu-mu* (Catalog of Scholarly Researches into Lieh-tzu and Chuang-tzu). Hong Kong, 1961.
- Yoshioka Yoshitoyo** (1). *Dokyo kenkyū* (Studies in Taoism). Tokyo, 1964.
- ____ (2). "Taiheikyō seiritsu no mondai ni tsuite" (On the Problem of the Compilation of the *T' ai-p' ing-ching*). *Yūki Hakase Shōju Kinen Bukkyō Shisōshi Ronshū* 341—358 (1964).
- Yü Kuan-ying** (ed.). *Ts'ao Ts'ao, Ts'ao P'ei, Ts'ao Chih shih hsüan* (Selected Poems of Ts'ao Ts'ao, Ts'ao P'ei, and Ts'ao Chih). Hong Kong, 1962.
- Yü Sung-ch' ing**. "T' ai-p' ing-ching ho Huang-chin ti kuan-hsi" (The Relations between the *T' ai-p' ing-ching* and the Yellow Turbans). *Hsin Chien-she* 75—81 (1963).
- Yu -yang tsa-tsu** (Mixed Plate from Yu-yang). Tuan Ch' eng-shih. *Hsüeh-chin t' ao-yüan* edition.
- Yü Ying-shih** (1). *Views of Life and Death in Later Han China*. Ph. D. dissertation, Cambridge, Mass., 1962 (L).
- ____ (2). "Life and Immortality in the Mind of Han China." *HJAS* 25: 80—122 (1964/65).
- Zürcher, Eric**. *The Buddhist Conquest of China*. 2 vols. Leiden, 1959 (L).

索引

INDEX

- Abortion, 317, 321
- Above and below, 28—29, 132, 143, 395, 416
- Absence of princes, 41, 131—45, 167. *See also* Anarchism; Anti-monarchism
- Activism, 375, 377, 386. *See also* Voluntarism
- Alchemy, 104—105, 107, 138, 147, 165, note 3. 124 *See also* Immortality drugs; Prolongation of life
- Alcohol. *See* Wine
- Alexander the Great, 419
- Alphabet, 308—309
- Amitabha (Buddha), 159, 162—64, 169, 178, 223
- Ananda, 324
- Anarchism, 41, 131—45, 231, 332, 347, 350—63, 371—72, 409, 416. *See also* Absence of princes; Anti-monarchism
- Ancestors, 17—18, 155, 195, 274
- Angels, 123, 281, 282, 283
- Animals, 34, 163, 325, notes 1. 79, 2. 101, 3. 58 *See also* Mythical

- animals
- An Lu-shan, 205—206
- Anti-intellectualism, 61, 226
- Anti-monarchism, 239, 259, 261, *See also* Anarchism; Loyalism; Monarchism
- Antonius (Roman Caesar), 112
- An-yang, 162
- Application, 278, 301, 340—41, 364, *See also* Essence; Praxis
- Arabs, 189, 205
- Assassination, 354, 357, 359
- Association for Diligent Work and Frugal Study, 360
- Astrology, 73, 336 *See also* Astronomy
- Astronomy, 326--27, 377. *See also* Astrology
- Atom bomb, 407
- Autumn Harvest Uprising, 389
- Avalokitesvara (Buddha), 158

- Babeuf, F. N. , 332
- Bacon, Francis, 332
- Bakunin, Mikhail, 350
- Bamboo Annals*, 95, note 2. 48
- Banks, 320
- Barbarians, 133, 207, 228—29, 234, note 4. 135
- Bellamy, Edward, 332
- Below and above. *See* Above and below
- Bergson, Henri, 362, 364, 365
- Bethune, Norman, 410
- Beverages. *See* Drinking; Tea; Wine
- Bhaisajya (Buddha), 169
- Big Grave, 97

- Bismarck, Otto von, 321, note 5. 163
- Blane, Louis, 332
- Blankness, 405—407, 418. *See also* Poverty
- Bodhidharma (monk), 173, note 4. 33
- Bodhisattvas, 158, 161, 304
- Bone inscriptions, 4—6, 8
- Bone oracles, 12—13, 72—74. *See also* Mantics; Oracles; Prognostication
- Book of Changes (I-ching)*, 13—15, 18, 74, 131—32, 135, 224, 240, 259, 393, 395—96
- Book of Conversations (Lun-yü)*, 20, 22, 133, 209, 210, note 1. 62
- Book of Great Equality (Ta-t'ang shu)*, 303—325, 331, 333, note 5. 95
- Book of Records (Shu-ching)*, 346
- Book of Rites (Li-chi)*, 70. 85—86, 114, 210, 253, 269, 302, 317, notes 1. 18, 4. 18
- Book of songs (Shih-ching)*, 12, 15
- Books
- burning of, 63, 85, 323
 - proscription of, 63, 74
- Books of Prognostication*, 74. *See also* Prognostication
- Bound feet. *See* Women
- Boxer Rebellion, 223, 343, 407, note 5. 223
- Brahmins, 155, 165, 169, 172
- Brainwashing, 406
- Breathing techniques, 32, 102, 107, 143
- Bridges, 413, note 2. 101
- Buddha (historical). *See* Sakyamuni
- Buddha land, 159—61
- Buddhas, 334, 337

Buddhism, 99, 111, 120, 126, 153 — 76, 195 — 96, 205 — 207, 220, 240, 243, 261, 63, 304, 326, 328, 332, 340, 342, 347, 374, 406, 416, notes 3. 47, 3. 48, 3. 50, 3. 56, 3. 58, 3. 67, 3. 90, 3. 108, 4. 1, 4. 57, 5. 9, 5. 68

Buddhism of meditation, *See Ch'an Buddhism*

Buddhists, persecution of, 206, 233

Bultmann, Rudolf, 253

Burial, note 1. 7 *See also* cremation

Burial gifts, 5 — 6, 8, 100, note 2. 60

Cabet, Etienne, 332

Cakravarti ("Wheel-kings"), 169

Calendars, 71, 73, 307

Campanella, Thomas, 332

Canton, note 4. 28

Canton Commune, 388

capitalism, 273, 320, 348, 352, 358, 376, 377 — 78, 380, 405

Carpini, Plano, 269

caste system, 310

Catherine the Great, 390

Cave paradises, 189 — 95, 231 — 34, 398

Caves, III, notes 3. 114, 3. 144

CCP. *See* Chinese Communist Party

Ch'an (*Zen*) Buddhism, 170 — 76, 178, 215, 220, 227, 242 — 43, 262, 276, notes 3. 84, 4. 33, 5. 9

Chang Carsun, *See* Chang Chün-mai

Chang Ch'ao, 367

Chang Chi, 357, 372

Chang Chia-sen. *See* Chang Chün-mai

Chang Chih-tung, notes 5. 216, 5. 217

- Chang Ch'ien, 89
 Chang chih-tung, 341—42
 Chang Chio, 118—19, 126, 128, 226
 Chang Chü-cheng, 249—50
 Chang Chün-mai, 364—65
 Change, 70. *See also* Development; Evolution; Progress
 Chang Hsien-chung, 227, 357
 Chang Hsün, note 4. 150
 Chang Hua, 99, 186, 194—95, note 2. 56
 Chang Liang, 113, 118, 124—25
 Chang Lu, 113, 118—19, 127, 148, notes 2. 84, 2. 85
 Chang Pang-chi, 215—20
 Chang (Tao-)ling, 113, 148, note 4. 41
 Chang Tsai, 211, 241, 242, 252, 287, 402
 Chang Tso lin, 375
 Chang Wu-tzu, 42—43
 Chan Wing-tsit, 44
 “*Chao-hun*” (poem), 19
 chariots, notes 2. 80, 2. 101
 chaste widows, 214, 235, 313, *See also* Women
chen (true, real), note 3. 119
 Cheng Ch'eng-kung. *See* Koxinga
 Ch'eng Hao, 245, note 4. 104
 Ch'eng Huan-ku, 196—99
 Ch'eng I, note 4. 104
 Ch'eng-wang (Chou king), 22
 Ch'en Hsiang, 26—27
 Ch'en Hsin, 26
 Ch'en Huan-chang, 87, note 2. 34
chen-jen. *See* True human beings

- Ch'en Liang, 26
- Ch'en Tu-hsiu, 361, 372—74, 387—89, 391, note 5. 365
- Ch'i (old Chinese state), 15, 56
- ch'i* (equal), 21, 53, *See also* Equality
- Chiang Ch'uan, 27
- Chiang Kai-shek, 225, 234, 331, 350, 365, 388, 391
- Chiang Ying-k'ao, 403
- chiao-hui* (brotherhoods). *See* Secret societies
- Chieh (legendary Hsia tyrant), 46, 48, 260
- chien* (dynamic), 337
- ch'ien (male principle), 337
- chien-ai* (universal love), 28, 245. *See also* Love, universal
- Chien-Kuo fang-lueh* (Sun Yat-sen), 346
- Ch'ien Mu, 27
- Chien Yu-wen, 298—99
- Chih (robbers), note 5. 420
- chih-an*. *See* Peace, highest
- chih-kung* (highest public spirit), 114—16 *See also* Public spirit
- chih-te* (highest virtue), 34, note 1. 79. *See also* Virtue
- Chih Tun (monk), 162—63, note 3. 64
- Ch'i Huang-yang, 114
- children's rhymes, 74, 225, 284, 332
- Chi-lu, 20
- Chin (old Chinese state), 56
- Ch'in (old Chinese state), 56, 62
- China, opening up of, 273—74
- Chin Dynasty, note 5. 441
- Ch'in Dynasty, 63—65, 69—71, 87, 113, 117, 259, 347
- Chinese Communist Party, 350, 361, 372—74, 386—89, 392, 398.
See also Communism

- Ch'ing Dynasty. *See* Manchu Dynasty
- Ch'ing-hsiang of Ch'u (king), 184
- Ch'ing-hsi k'ou-kuei*, 227—28
- Ching-hua yüan*, 263—69
- ch'ing t'an*. *See* Pure conversations
- ching-t'ien*. *See* Well field system
- Chin Jen-jui. *See* Chin Sheng-t'an
- Ch'in Ku-li, 47
- Chin-pu-tang* (Progressive Party), 374
- Chin Sheng-t'an, 367, note 4. 49
- Ch'in-tzu, 45
- chin-wen*. *See* New Text School
- Ch'i-sha pei ("slab of seven kills"), 227
- chiu ch'uan*. *See* Nine Sources
- Chiu-ko ("Nine Songs"), 19
- chiu-liu*, note 1. 53
- Ch'i Wu, 114
- Ch'o Fu, 137
- Chou (legendary Shang tyrant), 46, 48, 260
- Chou Dynasty, 3, 11—12, 17—19, 69, 76—78, 80, 89, 101, 113,
notes 1. 1, 2. 28, 2. 111, 2. 114
- Chou-kung, 22, 48, 124, 155—56, 209, notes 1. 44, 1. 45, 1. 111
- Chou-li* (*Rites of the Chou Dynasty*), 70—71, 85, 244, 289, 355,
notes 1. 18, 2. 4
- Chou Shu-jen. *See* Lu Hsün
- Chou Tso-jen, 361
- Christ, 87, 281—83, 285
- Christianity, 86—87, 251, 274, 279, 332, 366, note 5. 11
- Christians, persecution of, 270, note 4. 163
- Ch'u (old Chinese state), 26—27, 56

Chuang Chi-yü (Chuang Ch'ao), 226

Chuang Chou. *See* Chuang-tzu

Chuang-tzu, 33, 131—34, 140, 146, 168, 185—86, 332

Chuang-tzu (book), 33—35, 38—41, 91—92, 102, 108, 132, 137, 162—63, 185, 412, notes 3. 97, 5. 407, 5. 421

Ch'u Ch'iao, 42

Chu Ch'ien-chih. *See* Chu Hsün-peï

Ch'ü Ch'iu pai, 389, note 5. 367

Chu Hsi, 208—209, 213, 219, 220, 241—42, 250, 251, 273, notes 1. 44, 4. 8

Chu Hsün-peï (Chu Ch'ien-chih), 362

Chu Kuang-ch'ien, 186

Chu-lin ch'i-hsien. *See* Seven Sages of the Bamboo Grove

Chu Mien, 227—28

chün (level, equal), 21. *See also* Level

Ch'un-ch'iu. *See* Spring and Autumn Annals

Ch'un-ch'iu fan-lu, 37, 77

Chung-ch'ang T'ung, 143

Ch'ung-cheng (Ming emperor), 261, note 4. 148

Chung Hsiang, 230, 234, 416, note 4. 69

chung-hsing, 300

Chung-kuo li-tai ta t'ung li-hsiang (Hou Wai-lu), 401

Chung-kuo ta-t'ung ssu-hsiang tzu-liao, 88

chung-min ("seed people"), 126

Ch'ung-ming islands, 357

Chung-yung, 210, 212—13, note 4. 18

chun tzu. *See* Son of a prince

Chün-tzu kuo ("Land of Superior Men"), 266—69

Chu-shu chi-nien ("Bamboo Annals"), 95, note 2. 48

Ch'w-tz'u. *See* Elegies of Ch'u

- chü-tzu* ("great man"), 115
- Chü Yüan, 182—86, 189, 332, 355, 408—409, 411—12, note 5. 418
- Cinnabar, 165, 193, note 3. 124
- Cities, 310, 362, 363, 379—80, 387, 388, 399, 406, 418. *See also* Country; Village
- Clan, 246—50. *See also* Family
- Clan communism, 246—50
- Classes, 21, 235, 319, 321, 358. *See also* Classless society; Class struggle
- Classic of Music, 11
- Classic of Ritual, 11
- Classics, 74, notes 2. 8, 5. 353. *See also* Five Classics
- Classless society, 140, 162, 310, 358, 388
- Class struggle, 29, 314, 348, 349, 378, 380, 396
- Climate, 117, 150, note 2. 101
- Clothing, 314, 325, 335
- Clouds, 265—66
- Coleridge, Samuel T., 275
- Colonialism, 312. *See also* Imperialism
- Colors, 75, 77—78, 88, 98, note 5. 442. *See also* Red; Yellow
- Columbus, Christopher, 321
- Comets, 72—73
- Comintern, 374
- Communes. *See* Paris Commune; People's communes
- Communism, 25, 88, 219, 225, 231, 278, 299, 314, 319—20, 332, 346, 347—48, 349, 350, 354, 358—59, 361, 363, 364, 371—415. *See also* Clan communism
- Communist Manifesto*, 320, 372
- Community homes, 113—14
- Competition, 320—22. *See also* Indolence

- Confession, 113—14, 148—49, 223, 226, notes 2. 85, 4. 41, 5. 225
- Confessions of an English Opium-Eater* (De Quincey), 276
- Confucianism, *x-xi*, 44, 49—50, 59—61, 69—71, 83, 93, 125, 132, 133, 137, 138, 141, 142, 159, 161, 163, 207—208, 215—18, 219—20, 229, 240, 258, 261—63, 269, 270, 301—302, 304, 332, 341, 342, 349, 386, 415, 416, notes 1. 53, 2. 97, 3. 29, 4. 35, 5. 322, 5. 421
- Confucius, 3, 20—23, 40, 48, 50, 61, 70—74, 76—78, 84—85, 87, 116, 153, 155—56, 209, 250, 281—82, 287, 310, 332, 382—86, 413, notes 1. 62, 3. 29, 4. 21, 5. 352, 5. 353, 5. 361, 5. 363
- Confucius as a Reformer* (K'ang Yu-wei), 86, 302
- "(On) Contradiction" (essay; Mao Tse tung), 392, 394—95, 399
- Contradictions, 394—96, 400
- Copernicus, 327
- Corruption, 228—29, 245, 249
- Cosmogony, 6, 351, note 1. 10
- Cosmology, 208, 211
- Councillors, 12, 22, 89, 124—25, note 1. 45 *See also* Chang Liang
- Country, 81—82, 143, 387, 389, 406. *See also* Cities; Villages
- Creation. *See* Cosmogony
- Cremation, 319
- Crystal, note 3. 108
- Cult of the dead, 50
- Cult of personality, 321—22, 400—404, 414—15
- Cultural Revolution, 231, 400—402, 404, 408, 410, 413, 415, 418
- Cycles, 14, 71—78, 84—85, 308, 394
- Cyclical time, 71—78, note 1. 2. *See also* Time
- Darwin, Charles, 301, 322, 334, 376, 391
- Darwinism, social. *See* Social Darwinism

- Death, 20, 38—42, 45, 101—108, 146, 155, 263, notes 2. 41, 2. 62, 4. 157. *See also* Cult of the dead; *hun*; *po*; Prolongation of life; Realm of the dead; Spirits
- De Quincey, Thomas, 275—77
- Deserts of quicksand, 190, note 2. 80
- Detachment from the body, 108, 127, 178, note 5. 241
- Determinism, 375, 376, 386, *See also* Activism; Voluntarism
- Development, 70, 209. *See also* Change; Evolution; Progress
- Devils, 282
- Devil worship, 226—27, 414
- Dew, note 2. 101
- Dewey, John, 361, 362, 369
- Dharma, 171
- Dharmagupta (monk), 166, 185
- Dharmakaya, 156—57
- Diamond Sutra, 226, note 4. 54
- Dietary practices, 32, 102, 107, 223
- Difficult and easy, 341. *See also* Knowledge and action
- Divorce, 314—15
- Dominicans, 274
- Don Quixote, 263
- (*The*) *Dream of the Red Chamber*, 337
- Driesch, H. , 365
- Drinking, 292, 353, 360. *See also* Tea; Wine
- Drowning, 219, 412
- Drugs, 275—76. *See also* Immortality drugs; Intoxication; Opium
- Drunkenness. *See* Intoxication, Wine
- Dubbs, H H. , 86
- Duke of Chou. *See* Chou-kung
- Dynastic change, 71—77, 124, 225. *See also* Cycles, Mandate of

heaven

Earth, 18, 20, 99, 121—25, 136, 142—43, 199, 213, 328, 398, notes
5. 162, 5. 442

Earthly paradises. 90—100. *See also* Maitreya

East, 299, 332, 334, 362, 414—15, note 3. 103

Education, 246—48, 314, 318, 356, 359, *See also* Schools

Egalitarianism, 134. *See also* Equality

Egoism, 47, 315

Eight genii, 218, 220, note 4. 31

Elegies of Ch'u, 18—19, 182—84, 326

Elements. *See* Five Elements

End of the world, 7. *See also* Teleology

Engels, Friedrich, 373, 394, 397

England, 293, 306, 351, 381

Equality, 21, 25, 28, 34, 58, 94, 119, 139, 159, 310, 313, 416, note
5. 128, *See also* Great Equality

before God, 169, 231

between sexes, 291, 313—14, 336. *See also* Women

Erh-shih Huang-ti, 71

Erh Shuo, 419

Escapism, 186, 219, 326, 354. *See also* Hermits

Esperanto, 308, 357—58. *See also* International language

Essence, 278, 301, 340—41, 344. *See also* Application; Praxis

Ether, 240—42, 252, 339, 340, 344

Eucken, R., 362, 364, 365

Eugenies, 319, 333

Eunuchs, 292

Europe, 301, 343, 347, 350, 351, 355, 371, 377, 380—81

Euthanasia, 319, 334

Evolution, 301, 322, 351, 378, *See also* Change; Movement; Progress

Evolution and Ethics (T. H. Huxley), 301

Examinations

great final, 247

small final, 247

state, 222, 256, 280, 291, 401

fa-chia, 57. *See also* Legalism

Fa-ch'ing (monk), 222

Factories, 310, 352 — 53, 358. *See also* Industrialization; Machines; Technology

Fame, 221

Family, 28, 70, 114, 119, 159, 185, 210 — 11, 245, 315 — 16, 321, 335, 416. *See also* Clans; Ordering of the family

Family schools, 316

Fan Ch'ih, 20

Fang-chang (island paradise), 65, 96, 357

Fang-hu, 97, *See also* Fang chang

Fang La, 227 — 29, 234

Fang Shao, 227

Fan Wen-lan, 299

Farming centers, 309 — 10

Fascism, 88

Faust, 263

Feathers, note 2. 61. *See also* *hsien-jen*; Immortals

Feng Yu-lan, 16, 44, 88, 343, note 5. 225

Filial love. *See* Love, filial; Piety

Filth, 358, 360, 379

Fire, 285, 414, note 5. 441

- Five Classics, 11, 210
 Five Dynasties, 207, 216
 Five Elements, 72, 75, 98, 121, note 5. 441
 Five Human Relations, 245, note 4. 106
 Five hundred years, 22, 85, note 1. 44
 Five Pecks of Rice Taoists, 113, 115 — 16, 148, 226, 292, notes 2. 84, 2. 85
 Flowing vital force, 213
 Flying, 100, 103 — 104, 325 — 26, 411 — 12, note 2. 59. *See also* *hsien-jen*; Immortals
 Food, 35, 38, 47, 100, 147, 160, 167 — 68, 236, 325, note 4. 35
 Foreigners, 206, 239, 261, 270, 294
 Formosa. *See* Taiwan
 Four Books, 209 — 10
 Four class system, 235
 Fourier, Charles, 332
 France, 293, 306, 350, 351, 360 — 61, 372, 387, 389
 Frau Holle, 193
 Freedom, 47, 140 — 43, 229, 328, 346, 347, 358, 416
 French Revolution, 320, 351
 Frugality, 359, 360 — 61. *See also* Simplicity; Thrift
 Fu Hsüan, 186
 Fu-lo land, 92 — 93
 Fu Ssu-nien, 36, 391
 Fu T'uan, 115
 Future, 6, 73 — 74, 172, 255, 257, 301, 330, 375, 398, note 1. 9

 Gambling, 353
 Gandhi, 369
 Garments. *See* Clothing

- Generals, 111, 113, 118, 290—91, 331
 Germany, 292—93, 306, 343, 366
 Ginseng, 218, note 4. 32
 Gobineau, J. A. de, 380
 Gods, 10, 20, 169, note 5. 162. *See also* Shang-ti
 Gold, 103
 Golden Age, 3, 22, 346
 Gordian Knot, 419—20
 Gordon, Gen. Charles G. , 294, note 5. 55
 Grade regions, 307, 309
 Great Empty Talk, 401—402
 Great Equality, 83—84, 88, 116, 150, 231, 296, 303—325, 332, 358, 362, 383, 400, 401, note 5. 392. *See also* New Great Equality
 Great Happiness, 124
 Great Harmony, 121, note 5. 392
 Great Leap Forward, 399—401, 405, 413
 Great Learning (*Ta-hsüeh*), 156, 210, 211, 213, 241, 246, 250, 316
 Great Obedience, 146
 Great Order, 59, 116, note 5. 118
 Great Void, 217
 Great Way, 83, 303
 Guerilla war, 234, 398
Gulliver's Travels (Swift), 263

 Haeckel, E. H. , 301, 334
 Hague Peace Conference, 308
Hai nei shih-chou chi, 179—80, note 2. 53
 Hair, 255, 284, 325
 Hakka tribes, 280, 285, 291

- Han Dynasty, 69—87, 101, 113, 115, 118—19, 125, 131, 238, 347,
notes 1. 69, 2. 41, 3. 103, 5. 398, 5. 441
- Han Fei-tzu, 59—66, 69, note 5. 321
- “Han Learning,” 251—52
- Han-shan (monk), 175
- Han Yü, 191, 207—208
- Happiness. *vii-ix*, *xii-xiv*, 19, 78, 95, 144, 146, 157, 170, 201, 210,
262, 364, 366, 397—98, 419
- Harems, 48, 292
- Harmony, 21, 123, 212
- Harrington, James, 332
- Hashish, 325. *See also* Opium
- Heart, 241, note 4. 90
- Heart Society, 357—60
- Heaven, *viii-ix*, 17—19, 93, 99—100, 121—25, 135—36, 142—
43, 169, 176, 213, 328, 398, notes 1. 69, 2. 97, 2. 101, 5. 156
journeys to, notes 2. 59, 3. 128. *See also* Journeys to paradise
- Heavenly Capital, 286, 296
- Heavenly Father, 281—83, 285, 287—89
- Heavenly Mother, 281—83
- Hedonism, 46—49, 332
- Hegel, G. W. F., 379, 395, 397
- Hell, 93, 160, 195—96, notes 3. 131, 5. 69. *See also* Nether World
- Hertzka, T., 332
- Heng O, 188
- Hermits, 134, 137, 185, 218—19, notes 3. 97, 4. 35. *See also* Es-
capism
- Herodotus, 165
- Hertzler, Joyce O., 332
- Hexagrams, 13, 359, 395—96, note 4. 50

- Highest Peace. *See* Peace, Highest
- Hinayana Buddhism, 169, 406
- Hirth, Friedrich, 304
- Historiography, 3—4, 71—73, 206, 208—209, 224, 235, 376—77
- ho* (harmony), 21, note 1. 42
- Ho Chen, 356—57
- Ho Hsin-yin. *See* Liang Ju-yüan
- Ho Hsiu, 80—85, 90, 114, 248, 255, 310
- Homosexuality, 321
- Honesty, 58, note 1. 79. *See also* Law
- Hong Kong, 201, 302
- Hope, 7, 172
- Hospitals, 317, 319, 359, *See also* Physicians
- Hotels, 324, 328
- Hou I, 188
- Hou Han-shu*, 108, 111—12
- Hou Wai-lu, 231, 250, 401, 404, note 4. 121
- hsi* (exclamation), 18
- Hsia Dynasty, 3—4, 76—78, note 1. 1
- Hsiang-chiang p'ing-lun* (magazine), 391
- Hsiang Hai-ming, 223
- Hsiang Hsiu, 146—47
- Hsiao-ching*, 53
- hsiao fang* (small generals), 118
- Hsia San-niang, 291—92
- Hsieh Ling-yün, 172—73, 341
- hsien-jen*, 97, 103—104, 334, note 2. 61. *See also* Flying; Immortals
- Hsi K'ang, 146—49, 186. note 3. 32
- Hsin Ch'ao, note 5. 283

- Hsin Dynasty, 85
hsing (clan), 37. *See also* Clan
hsing (nature), 37, 50. *See also* Nature
Hsin-hsüeh wei-ching k'ao, 86
Hsin min-hsüeh-hui, 392
Hsin Shih-chi. *See* *New Century* (magazine)
 "Hsin ta-t'ung hsüeh liu kang," 332
hsin-ts'un chi-hua. *See* New Village Movement
 Hsi-wang-mu, notes 2. 49, 3. 103
 Hsi-yu chi, 262
 Hsüan of Ch'i(king) 23, 96
 Hsuan-tsung(T'ang emperor), 188—89, 199
Hsüeh T'ao hsiao-shuo (Chiang Ying-k'o), 403
 Hsü Fu, 64, 65, 217
 Hsu Hsing, 26, 355—56
 Hsü Meng-hsin, 230—31
 Hsün-tzu, 11, 49—56, 59—61, 69—70, 255, 340
 Hsü Yu, 137, 237, 259, 261
Huai-nan-tzu, 95—96, 99, 165, notes 1. 10, 4. 4
 Huai of Ch'u(king), 182
 Huan Chou-hsing, 166
huang (divine, emperor), note 1. 133
 Huang Ch'ao, 216
 Huang-lao, 105, 115
 Huang-shih Kung. *See* Master of the Yellow Stone
 Huang ti. *See* Yellow Emperor
 Huang Tsung-hsi, 243, 258—61, 269, 270, 295, note 4. 141
 Hui of Liang (king), 24
 Hui-lin, 155, 157
 Humanism, 364, 380

Humanity, 20, 34, 50, 141, 214, 301, 381, notes 1. 35, 1. 79. *See also* Humanism; Love

Human roots institutions, 316—18

Humor, 366, 368

hun (spirit soul), 102, 154, note 3. 48. *See also* *p'o*; Souls

Hundred Days' Reform, 86, 301, 327, 342

Hundred Flowers Movement, 399

hung (great), note 5. 67

hung (red), note 5. 73. *See also* Red

Hung Hsiu-ch'üan, 280—86, 289—99, 300, 346, 406, 414. *See also* Taiping Rebellion

Hung-lou meng. *See* *Dream of the Red Chamber*

Hung-men, 284

Hung Tu-k'o, 188—89

Hun-t'un, 351

Hu Shih, 15—16, 21, 86—87, 170, 361—62, 369, 374, 391

Huxley, Thomas H., 301

Hyperboreans, 165, 169

i (change), 14

I-ching. *See* *Book of changes*

Iconoclasm, 292

Idealism, 215, 242, 344, 379, note 5. 212

I-liao, 91, 412—13

Illumination, 172—74

Immortality, 38, 95, 107, 155, 221, note 5. 22

Immortality drugs, 91, 98, 107, 147—48, note 3. 124. *See also* Alchemy; Peaches

Immortals, 97—98, 104—107, 138, 326, 334, 337, note 5. 162. *See also* *hsien-jen*

- Imperialism, 306, 354, 376, 407. *See also* Colonialism
- (*The*) *Importance of Living* (Lin Yü-t'ang), 262, 368
- (*The*) *Importance of Understanding* (Lin Yü-t'ang), 166
- Incense, 223
- Incest, 159
- India, 97, 159, 163, 170, 172, 205, 275, 332, 341, notes 2. 43, 2. 46, 3. 57, 3. 59
- Indifference, 146—49, 355
- Individualism, 43—49, 83, 201, 211, 243, 335. *See also* Self
- Indolence, 59, 149, 319—22, 336. *See also* Competition
- Industrialization, 273, 319, 352—53, 387, 399, 400, 405
- Inner and outer, 339, 340, 342, 364, 379, 392, 407. *See also* Application; Essence
- Insanity, 280
- Insight. *See* Illumination
- Institutions
- for the aged, 317, 319, 356, 359, *See also* Old age
- human roots, 316—18
- for the poor, 317—18, 320, 322. *See also* Poverty
- Intellectuals, 270, 274—75, 338, 343, 344, 349, 362, 380, 400—401
- Intelligent and stupid, 28, 51, 138, 238
- Intercourse, 185
- International language, 308—309, 357—58, 359
- Intimate relations contract, 314. *See also* Family; Marriage
- Intoxication, 149—51, 275, 412, notes 3. 40, 5. 70. *See also* Drugs; Opium; Wine
- Investigation of things, 241—42, 252, note 2. 97
- Island paradises, 65 103. *See also* Isles of the Blessed
- Islands, 97—98, 101, notes 3. 134, 3. 144
- Isles of the blessed, 90, 97, 127, 176, 218—19, notes 2. 41, 2. 50,

2. 80. *See also* Fangchang; P'eng-lai

Jade, 165, 179—80, 197—98, 216

Jade Emperor, 227

Jade maidens, 185, 201

James, William, 362

Japan, 161, 261, 306, 331, 343, 350, 351, 354—57, 361, 363—64, 377, 387, 389, 407, note 2. 124

Jaspers, Karl, 6, note 1. 35

jen-jen (persons of humanity), 312

Jen-lei Chun-li shuo (Liu Shih-p'ei), 355

Jen-lei kung-li (K'ang Yu-wei), 303

Jen Yu-wen. *See* Chien Yu-wen

Jesuits, 112, 274, 279, note 4. 164. *See also* Missionaries

Jih-nan, 112

Journeys to paradise, 91—103, 181—89, 409, 411. *See also* *yü-hsien*

Joy, note 3. 56

ju(child), 15

ju(weak), 15

ju-Confucians, 15

Juan Chi, 134—38, 141, 146—47, 150, 186, 351, 409

Jui-ch'in, 134—37, 146—47, 150—51

Jung Chao-tzu, 250

kalpa, 208 *See also* World periods

k'ang, note 3. 65 *See also* Peace

Kang Yü-chih, 232—34

K'ang Yu-wei, 86—88, 251, 302—329, 330—31, 333—34, 337, 339, 341—44, 349, 359, 369, 376, 390, 391, 405, 411, notes

4. 41, 5. 90, 5. 109, 5. 347
- Kao-tsu (Han emperor), 209, 260, 321
- Kao Yao, 80
- karlgren, B., note 1. 74
- Karma, 154, 155, 157, 163, 172
- Keeping within the mean. See *Chung-yung*
- Killing, 115, 174, 226—27, 230, 324, 333, 357, 369, note 5. 260
- Kindergarten, 318
- Kingdom of God, 294—97
- Knowledge, intuitive, 172—74
- Knowledge and action, 338, 340, 341, 344, 346, 392—94, 396, 407, 413
- Koan. See *Kung-an*
- Ko Hung, 105—107, 125, 137—40, 147, 325, note 2. 68
- Kotoku Shusui, 355, notes 5. 261, 5. 263
- Koxinga, 219
- Kropotkin, Peter, 331, 332, 350, 361, 362, 378
- Kuan Chung, 59, 61, 384
- Kuang Ch'eng-tzu, 221
- Kuang-hsü (Manchu emperor), 302
- Kuan-hsin, 186—87
- Kuan yin, 158
- Ku Chieh-kang, 375
- Ku-mang land, 92—93
- Kumarajiva, note 4. 54
- Kung-an*, 174—75, 227
- Kung-ch'an-tang*. See Chinese Communist Party
- Kung Tzu-chen, 255—57, 258, 270, 275, 355, 406, note 4. 137
- K'ung-tzu kai-chih k'ao*. See *Confucius as a Reformer*
- Kung-yang-chuan* school, 80, 133

- Kung-yang Kao, 80
Kung-yang school, 255—56. *See also* New Text School
 Kung Yen-chou, 230
 K'un-lun mountains, 90, 95—96. *See also* "Queen Mother of the West"
Kuo-min-tang, 349—51, 364, 365, 373—74, 388—89, 392
 Kuo Mo-jo, 381—86, note 5. 418
 Kuo P'u, 181, 186
Ku-wen Movement. *See* Old Style Movement
ku-yeh shen jen, 150
 Ku Yen-wu, 251, 252, note 4. 125
- Lack of desire, 34, 146—49, 253—54
 Lakes, 196, notes 2. 101, 3. 134
 Land of the Drunk, 150—51
 Land of infinite life, 162
 Land of infinite light, 159—61, 163. *See also* Amitabha
 Land reform, 230, 288. *See also* People's communes, Well field system
Lang-huan (land of happiness). *See* Library paradise
 language, *xiii-xiv*, 7—11, 36—38, 140—41, 153—54, 192, 214, 373—74, note 5. 109. *See also* Esperanto; International language
Lankavatara Sutra, 218, 220, note 4. 33
 Lao-lai-tzu, 96
 Lao-tzu, 33, 41, 96, 102, 105, 115, 116, 125—26, 131—33, 140, 143, 146, 153, 177, 196, 221, 321, 332, 347, 405, notes 1. 64, 2. 114, 4. 37. *See also* *Tao-te-ching*
 Later Chou Dynasty, 87
 Law, 57—60, 142, 162, note 5. 321. *See also* Legalism; Punishment

Laziness. *See* Indolence

League of Nations, 305

Lectures on the Heavens (K'ang Yu-wei), 326—29

Legalism, 57—66, 69, 110, 115—18, 131, 132, 134, 141, 159, 238, 240, 258, 417, notes 1. 53, 2. 111, 5. 118

Leibniz, G. W. von, 308

Leng-yen Sutra. *See* Lankavatara Sutra

Lenin, Nikolai, 373, 393, 394, 396

Level, 21, 118, note 3. 59. *See also* Equality; Mountains; Peace

Liang Ch'i-ch'ao, 250—51, 259, 304, 324, 331, 341, 364, 374, 390

liang-chih (intuitive knowledge), 242—43

Liang Ju-yüan, 245—50, 288, note 4. 121

Liang Shu-ming. *See* Liang Sou-ming

Liang Sou-ming, 362—64, note 5. 287

Liao Mo-sha, note 5. 403

Liao P'ing, 342, note 5. 220

Libraries, 353

Library paradise, 194—95

Li-chi. *See* *Book of Rites*

Li Chih, 243, 246, note 497

Li Chih-tsao, 274

Li Ch'un-feng, note 4. 46

Lieh tzu, 42, 44—47, 92—100, 132—34, 144—45, 151, 165, 182, 332, 410—11, note 3. 59

Life, 36—38, 45, note 2. 62

Light, 285, 414, *See also* Land of infinite light; Light religions

Light religious, 414. *See also* Manichacism, Zoroastrianism

Light water, note 2. 80

Li Hsiu-ch'eng, 286, 298, note 5. 35

Li-hsüeh, 242

- Li Hung, 126
 Li Ju-chen, 291, 356, 363—69, note 4. 155
 Li Kung, 252, note 4. 130
 Li Li-san, 389, note 5. 368
 Li Mi-an, 367, note 5. 308
 Lin Chih-yang, 263—66
 Lincoln, Abraham, 313, 390
 Lin Piao, 404
 Lin Yü-t'ang, 65—66. 166, 262, 363, 366—71, 412, notes 5. 313,
 5. 321
 Li Pa-po, 187
 Li Po-yang. *See* lao-tzu
 "Li-sao" (poem), 182—84
 Li Ssu, 59
 Li Ta-chao, 374—81, 386, 389, 391, 393, 398, notes 5. 260, 5. 329,
 5. 330
 Li T'ai-po, 412
 Literary Revolution, 343, 361, 391, *See also* May Fourth Move-
 ment
 Little Ch'eng-t'n, 193
 Liu An. *See* Huai-nan-tzu
 Liu ch'ao period. *See* Six Dynasties
 Liu Chi, note 4. 48
 Liu Chuang (Kao-tsu's brother), 260
 Liu Hsiang, 86
 Liu Hsin, 85—87
 Liu Jen-hang, 331—38, 341, 345, 359, 361—62
 Liu Lin-chih, note 3. 114
 Liu Pang. *See* Kao-tsu
 Liu Shih-p'ei, 355—57, 361, 372

- Liu Ssu-fu (Liu Shih-fu), 357—60, note 5. 273
 Li Yao-ching, 126
 Li Yüan. *See* T'ai tsung
Li-yün, 85
 "Lo chih lun" (essay), 143
 Logic, 29, 364, 383
 Long March, 181, 392, 408
 Love, 169—70, 185
 brotherly, 58, 245
 filial, 53—54, 71, 245. *See also* Piety
 universal, 27—30, 245
 Lowell, Percival, 326
 Loyalism, 58, 214, 219, 235, 330, notes 4. 35, 4. 146, 5. 418
 Lu (old Chinese state), 15, 56, 144—45
 Lu Chin-yüan, 241—42
 Lu Hsiang shan. *See* Lu Chiu-yüan
 Lu Hsün, 277, 361, 369
Lung-hsi school, 243
 Lung Shu, 145
 "Lun jen-min min-chu chuan-cheng" (speech: Mao Tse-tung), 397
Lun-yü. *See* *Book of Conversations*
 Lu Shang. *See* T'ai-kung Wang
Lü shih ch'un-ch'iu. *See* *Spring and Autumn of Lü Pu-wei*
 Luther, Martin, 321, 341
 Lü Tung-pin, 217, 220. *See also* Eight genii

 Machines, 335, 352—53, 358, *See also* Factories, Industrializa-
 tion; Technology
 Macrobiotics. *See* Dietary practices; Prolongation of life
 Magicians, 64—65, 90, 96, 99—100, notes 2. 61, 5. 42

- Mahabharata, 165
 Mahayana Buddhism, 158, 406
 Maitreya (Buddha), 163—65, 222—23, note 3. 68. *See also* "Potbellied Buddha"
 Malatesta E., note 5. 263
 Manchu Dynasty, 214, 254—55, 258—61, 270, 300, 306, 331, 343, 345, 350, 369, note 4. 148
 Mandate of heaven, 12, 48, 71—72, 125, 133—36, 225, 235—36
 Mani, 227
 Manichaeism, 126, 201, 206, 222, 227, 414, note 4. 42
 Mantics, 268, 285. *See also* Bone oracles; Oracles; Prognostication
 Maoism, 401—404, 414—15, note 5. 300
 Mao Tse-hung, 389, note 5. 446
 Mao Tse-min, 389
 Mao Tse-t'an, 389, note 5. 446
 Mao Tse-tung, 128, 231, 234, 360, 362, 371, 374, 381, 389—415, notes 5. 347, 5. 369, 5. 381
 Marriage, 289, 303, 314—15, 334, 359, 360. *See also* Divorce; Family; Intimate relations contract
 (*The*) *Marsh Heroes* (novel), 234, 337, 390, 410, note 4. 68
 Marx, Karl, 279, 319, 348, 375, 377, 379, 382—86, 394
 Marxism, 87, 372—87, 393—94
 Mary. *See* Heavenly Mother
 Master Great Man, 135—40, 409, note 3. 12
 Master Whitestone, 103—104
 Master of the Yellow Stone, 124
 Materialism, 344, 377, 379, 383
 Matriarchy, 333—34
 May Fourth Movement, 343—44, 361, 372—73, note 5. 226, *See also* Literary Revolution

Mazdaism. *See* Zoroastrianism

Meadows, Thomas T, 296

Measurements, 307, note 5. 109

Meat-eating, 103, 324. *See also* Vegetarianism

Meneius, 23—27, 44, 50, 72, 78, 89, 133, 209, 213, 215, 248, 250, 253, 255, 260, 287, 332, 340, 341, 356, 379, note 1. 44

Men from Mars, 326

Meng Sun-yang, 45

Meng-tzu, 26—27, 86, 209, 210, 213, 238—39, 242, *See also* Mencius

Meng Tzu-fan, 40

"*Meng yu-hsien*" (poem), 187

Meru mountain, 165

Messiah, 126, 296, note 5. 67

Messianism, 15—16, 124—28, 209, note 1. 44

Metamorphosis, 42, 100

Miao tribes, 286

Miao-feng, 175

Middle Kingdom, 92, 112, 150—51, 207, 212, 219, 228, 235, 268—70, 337, 343, 382, 385

Milfoil stalk oracle, 12—13, note 1. 21. *See also* *Book of Changes*; Oracles

Mi-lieh chiao-hui (secret society), 223, note 4. 45

Military, 58, 60, 113, 118—19, 201, 205, 225, 229, 284, 289—91, 318, 354, 358, 405, 408, 410, 417, notes 4. 25, 5. 398

Militia, 290, 410

Milky Way, 99, notes 2. 41, 3. 128

Mill, John Stuart, 391

Mind, 241—42, *See also* Heart

Ming Dynasty, 73, 87, 219, 229, 238—39, 255, 258—62, note 4. 40

- Ming-i tai-fang lu*, 258--61
Ming-liao-tzu, 262, 269, 411
Ming-shan tung-t'ien fu-ti chi, 200
Min-kuo, 73
min sheng, 345, 347--49, note 5. 111. *See also* Three People's Principles
Min-sheng (magazine). *See People's Voice*
 Missionaries, 269, 274, 293, 318, note 4. 164. *See also* Dominicans; Jesuits
 Mithraism, 285
Mo-chuang man-lu, 215--18
 Moderation, 137--38
 Modesty, 50
 Mohism, 83, 111, 113--15, 119, 131, 132, 141, 240, 332, note 1. 53. *See also* Mo Ti
 Monarchism, 303, 330, 331, 374. *See also* Anarchism; Anti-monarchism
 Monasticism, 158, 173--74, 336. *See also* Monks
 Money, 335
 Mongols. *See* Yüan Dynasty
 Monkey paradise, 263
 Monks, 153, 173--76, 265, 406, 415. *See also* Monasticism
 Monogamy, 292
 Montesquieu, Charles, 352, 390, 391
 Moon, 187--89, notes 3. 111, 5. 73, 5. 319
 Moon palace, notes 3. 108, 3. 111
 Moon ruler, note 3. 108
 Morality, 141, 335. *See also* Ritual
 More, Thomas, 332
 Morelly, F. N., 332

- Morris, William, 362
 Mo Ti, 27 — 31, 113 — 15, 244 — 45, 269, 306, 405, 416, *See also*
 Mohists
Motzu, 28 — 29
 Mountains, 97 — 98, 101, 103, 111, notes 2. 45, 2. 101, 3. 59
 Mourning, 151, 235, 319
 Mu(-wang) (Chou king), 94 — 95, 99 — 100, 110, 188 — 89, 199,
 note 2. 53
 Mulberry trees, 81
 Museums, 309, 353
 Mushanokoji Saneatsu, 361
 Music, 38, 40, 46, 47, 160, 162, 165, 167, 189, 325
Mu t'ien-tzu chuan, 95, note 2. 48
My Country and My People (Lin Yü-t'ang), 368 — 70
 Mythical animals, 140, 180, 215, note 2. 101

 Nakedness, 150
 Names, notes 2. 28, 4. 55
 family, 318, 360
 personal, 37 — 38, 318, note 5. 446
 Nanking, 286, 291, 296, 298
 “*Nan Yang-sheng lun*” (essay), 147
 Napoleon I, 270
 Nationalism, 206 — 207, 229, 294, 338, 342, 354, 364, 381, 386, 387
 National states, elimination of, 306, 352, 356
 Natural catastrophes, 5, 81, 111, 121
Natural Justice (magazine), 355 — 56, 372
 Natural power, note 5. 156
 Natural science, 334, 336, 364, 383. *See also* Factories; Machines;
 Technology

- Nature, 72 — 73, 78, 116, 137, 140 — 43, 219, 332, 380, 387, note 3. 21
- Neo-Confucianism, 208 — 239, 240 — 45, 251 — 53, 261, note 4. 104
- Nepotism, 245
- Nether world, 195, 199. *See also* Hell; Nine Sources; Yellow Source
- New. *See* Old and new
- New Beginning, 224
- New Century* (magazine), 350, 353 — 54, 355, note 5. 111
- New Great Equality, 333, 334, 337, 338, 341, 362. *See also* Great Equality
- New Jerusalem, 296
- New Life Movement, 365, note 5. 299
- New men, 406
- New Testament, 285 — 89
- New Text School, 86, 255 — 57, 275, 301 — 302, 323, 342, 376, 408
- New Tide* (magazine), 361
- New Village Movement, 361, 363. *See also* Country; Villages
- New York Daily Tribune* (newspaper), 279
- New Youth* (magazine), 361, 374, 375, 387
- Nietzsche, Friedrich, 332, 334, 362
- Nihilism, 108, 153, 201
- Nine Continents, 97, 195
- Nine Songs. *See* *Chiu-ko*
- Nine Sources, 195. *See also* Nether world
- Nirvana, 155 — 57, 161, 170, 172, 406
- Non-action, *xi*, 146, 347. *See also* *wu-wei*
- North, notes 2. 45, 2. 46
- Northend land, 94, 118, 182, notes 3. 58, 3. 59, 3. 60
- Nostradamus, 224

Nü-erh kuo ("Country of Women"), 264, note 4. 156

Numerology, 13, 75, 200, 241

Nung-chia. *See* School of Agriculture

Nuns, 265

Nurseries, 318, 356, 359

October Revolution (Russian), 343

Officials, 146, 149—50, 214, 228—29, 238, 254, 320, 354

Old age, 303, 325, note 2. 101. *See also* Institutions; Old and Young

Old and new, 71, 273, 341, 417—18

Old and young, 51—54, 94, 119, 132

Old Style Movement, 85, 206—207. *See also* Old Text School

Old Text School, 86—87

Omina, 86, 211, 225, 257, note 2. 101. *See also* Mythical animals; Weather

Ontology, 75, 208. *See also* Cosmology

Opium, 256, 275—79, 337, note 5. 4. *See also* Hashish; Smoking

Opium wars, 278, note 5. 15

Oracle priests, 4—6, 11—12, 14—15, 73, note 1. 3

Oracles, 4—6, 336, 393, notes 1. 3, 1. 9, 1. 21. *See also* Bone oracles; Mantics; Prognostication

Order, 53, 58, 80, 132—33, 141, 219, 346, 347, 360

Ordering of the family, 60, 71, 246—49, 316. *See also* Family; Great Learning

Owen, Robert, 332

Pacifism, 113, 229, 306

Pai-lien chiao-hui. *See* White Lotus

Palaces, 96, 99—100, 103, 111, 180, 196, 216

- pao*(gratitude), note 3. 16
- Pao Chao, 186
- Pao Ching-yen, 138—40, 143—44, 351, 355, 401, 405, note 3. 16
- Pao-p'w-tzu*, 105
- Paper tiger, 407
- Paradise, *vi-ix*, *xiii*, 62, 78, 91—103, 142, 157, 159—70, 176, 332, 344, 359, 398, notes 1. 79, 2. 45, 3. 47, 3. 59, 3. 68, 3. 103, 3. 120. *See also* Earthly paradises
dreamlike descriptions of, 181
geographical descriptions of, 179—81
- Paradise caves. *See* Cave paradises
- Paradise islands. *See* Island paradises
- Paradise of the East, 170
- Paradise of the West, 159—64, 169, 170, 176, 200, notes 3. 56, 3. 64
- Paris Commune, 351, 418
- Partisans. *See* Guerilla war
- Passivity. *See* Quietism; *wu-wei*
- Past, *x-xi*, 6, 172, 375, 398
- Patriarchy, 333
- Peace, 118, 210, notes 2. 99, 3. 56, 3. 59, 3. 65, 5. 118
approaching, 303, 305
Highest(or Great), 62, 80, 84, 117—18, 120—24, 150, 268—69, 279, 298, 303, 305, 310, 313, notes 2. 97, 2. 101
small, 84, 209, 303, 305
See also Pacifism; Taiping Rebellion
- Peach blossom fount, 398
- Peaches, 283
- Peaches of immortality, 96, 190, 263, note 5. 22
- Peasants, 380, 387, 388, 389, 390, 392, 395, 399, 409. *See also*

- Farming centers; Uprisings; Workers
- P'ei Hsiu, 217—20
- Peking, 362, 371, 374, 391
- Peking Evening News* (newspaper), 401
- Peking National University, 358, 361, 374, 387, 391
- Peking People's Daily*, 299, 401
- P'eng-lai (island paradise), 65, 96—97, 357
- P'eng Te-huai, 403—404, 407
- P'eng-tsu, 103, 105—107, 185
- People's communes, 231, 310, 399—400
- People's Livelihood, 345—46, 347, 348, 349. *See also* Three People's Principles
- People's Nationalism, 345. *see also* Three people's principles
- People's Republic, 88, 299
- People's Sovereignty, 345. *See also* Three People's Principles
- People's Taoism. *See* Taoism, popular
- People's Voice* (magazine), 357—58
- Periods. *See* Cycles; *kalpa*; World periods
- Permanent revolution, 395, 400—401, 408
- Peter the Great, 390
- Philology, 252—53
- Philosopher kings. *See* Sage rulers
- Physicians, 320—21, 323 note 4, 41
- pien* (change, metamorphosis), note 2, 114
- "*pien-tsung-lun*" (essay), 172
- Piety, 53, 58, 70, 214
- Pigtail, 255, 284, note 4135
- Pindar, 165
- P'ing (Chin prince), 114

- Plato, 332, 334
- Ploughing by the emperor (ceremonial), 133
- p'o* (body soul) 102, 154
- Po-feng-tzu, 134
- Po-hai sea, 96—97, 112
- Po I, 260, notes 4. 35, 4. 146
- Polo, Marco, 269
- Poor and rich, 257, 319, 336, 345—46
- Popular novels, 230, 284, note 4. 68. *See also* (*The*) *Marsh Heroes*
- Portuguese merchants, 269
- Postal stations (inns), 111
- "Pot—bellied Buddha," 164—65, 366. *See also* Maitreya
- Poverty, 244, 303, 361, 384, 391, 405—407, 418. *See also* Blankness, Poor and rich
- Po-wu-chih*, 99, 195
- Po—ya ch'in*, 236
- "(On) Practice" (essay : Mao Tse—tung), 392—93
- Prajna, 162
- Prajna-paramita Sutra, note 4. 54
- Praxis, 344, 393—94, 407. *See also* Knowledge and action
- Precedents (historical), 287—88, 300, 306, 310, 351, 354, 355, 376, 404—405
- Pregnancy, 316. *See also* Institutions, human roots
- Prenatal care, 316—17. *See also* Institutions, human roots
- Present, *x*, 375, notes 1. 9, 5, 331
- Prices, note 2. 101
- Principle, 241—42, 254, 260, 340. *See also* Way
- Prisons under the earth, 195—96. *See also* Hell
- Private property *See* Property
- Production, 363

- Asiatic mode of, 376
- means of, 303, 358, 384, 385
- Profits, 336, 363
- Prognostication, 6, 74, 224—25, notes 4. 48, 4. 50. *See also* Mantics; Omina, Oracles
- Progress, 301, 303, 314, 320, 333, 379. *See also* Change, Development, Evolution
- Proletarian nations, 378, 380—81
- Proletariat, 378, 380, 387, 399
- Prolongation of life, 33, 113, 127, 146—47, 154—55, 215, note 262. *See also* Alchemy, Immortality, Immortals
- Prometheus, 263
- Property, 320—21
 - private, 81, 86, 303, 384
 - public, 81, 358
 - See also* Communism ; Land reform; Well field system
- Prophecy, 6. *See also* Oracles, Prognostication
- Public fields. *See* Well field system
- Public spirit, 114—16, 148—49, 303
- P 'u-i (last Manchu emperor), 406—407, notes 4. 150, 5. 416
- Punishment, 58—59, 113—15, 140, 238, 292, 318. *See also* Law, Legalism ; Shaming
- Pure conversations, 153
- Pure Land sect, 161—63, 223

- “Queen Mother of the West,” 90, 95—96, 103, 112, 153, 179—80, 188
- Quietism, 119. *See also* *wu-wei*

- Race, 310—13, 377, 380
- Racism, 258, 294, 310—12, 377, 380
- Ramayana*, 165
- Rationalism, 215, 242. *See also* Idealism
- Realm of the dead, 6, 131, 160, 168, 195. *See also* Nether world
- Rebellions. *See* Uprisings
- Rebirth, 178, 192
- Reclus, F., 350
- Red, 284, 414—15, notes 3. 124, 573, 5. 441
- Red Bible, 415
- Red Eyebrows, 284
- Red Guards, 408
- Red Region (China), notes 3. 52, 3. 138
- Refinement, 76, 87, 320, 339
- Reform Movement, 256
- Regents. *See* Chou-kung. Councillors
- Reign title, 73, 254, 300, 308
- Reincarnation, 154—55, 172, 178, note 3. 50. *See also* Rebirth
- Religion, 17, 97, 201, 222, 262, 327, 364, 408, 416, note 4. 43. *See also* Oracle priests
- Religions
 foreign, 126, 201, 206, 222, 226, 270. *See also specific listings*
 popular 222. *See also* "Pot-bellied Buddha", Taoism, popular
- Religious leaders, 124, 222, 323, note 4. 41
- Religious persecution, 206, 223, 270, note 4. 163
- Repetition of history. *See* Cycles
- Republic, 73, 88, 331, 345, 350, 357, 364
- Revolution, 302, 343, 345, 349, 356—58, 371, 376, 387—88, 390, 395, 400—401, 408, 416, 418, note 4. 135
- Ricci, Matteo, 269, 274, note 4. 164

Rites, 11, note 1. 40

Rites Controversy, 274

(*The*) *Rites of the Chou Dynasty*. See *Chou li*

Ritual, 11, 21, 50, 52, 70—71, 132, 137, 140, 141, 150, 269

Ritual Classics. See *Book of Rites*; *Chou li*

Rivers, notes 2. 45, 3. 97. See also *Water*

Robbers, 34, 59, 230—31, 234, 337, 409—10, notes 2. 101, 5. 421

Roberts, Issachar J., 293

Roman Empire, 111—12. See also *Ta-Ch'in*

Romanticism of nature, 142—44. See also *Nature*

Rousseau, Jean Jacques, 352, 390

Royal Master of the East. See *Tung-wang kung*

Rubruck Wilhelm von, 269

Russell, Bertrand, 332, 355, 365

Russia, *xi*, 278, 306, 346, 354, 374, 386, 388, 400, 404, notes 5.
116

Sacrifices, 5—6, 50, 79

Saddharma-Pundarika Sutra, 185

Sage rulers, 30, 32, 48, 50, 75, 79, 93, 111, 114, 116, 135, 215,
217, note 1. 133

Sages, 42, 50, 137, 139, 140, 146—52, 185, 307. See also *hsien-jen*; *Immortals*

Saint-Simon, Claude Henri de, 332

Sakyamuni (historical Buddha), 155, 159, 164, 324

Salt from the sea, 344

Salvation, 158, 163, 170—73, 215

san-cheng. See *Three Beginnings*

san-chiao. See *Three Teachings*

San-chia-ts'un cha-chi, note 5. 403

- San-fen wu-tien pa-so chiu-ch'iu*, no 3. 127
- san hu*. See Three Urns.
- San-kuo-chih*, 114
- san min chu-i*. See Three People's Principles
- san-shih*. See Three Epochs
- san-tien hui*. See Triad Society
- sant'ung*. See Three Systems
- Satire, 262—63
- Savior. See Messiah
- Schlaraffenland, 193
- School of Agriculture, 25—27, 30—31, 133—34, 236, 332, 355, 405, note 1. 53
- Schools, 246—48, 314, 316—17, 318, 36 note 5. 143. See also education
- Schopenhauer, Arthur, 412
- Script, 7—8, 308, notes 1. 11, 5. 109. see also Alphabet ; International language
- Japanese, 8
- reform of, note 1. 11
- Secret societies, 127, 161, 223—26, 23 239, 270, 279, 284—87, 408, 416, not 2. 124, 4. 42, 4. 44
- Segregation, 312, 390
- Self, ix, 142, 154. See also Individualism
- elimination of the, 158 lack of, 169
- Self-exploration, 110
- Selfishness, 148—49, 209, 320
- Self-mutilation, 158
- Seng-chao (monk), 171—73, 175
- Seven Sages of the Bamboo Grove, , 146—52. See also His K'ang, Juan Chi

- Sexagenary cycle, 71—72. *See also* Cycle
- Sexual activity, 317, 321, note 3. 77. *See also* Marriage
- Sexual practices, 32, 102—103, 107, 223, 317
- Shamans, 18, 33, 411. *See also* Flying
- Shaming, 318, 320. *See also* Punishment
- Shang-chün-shu, 57. *See also* ShanYang
- Shang Dynasty, 3—12, 76—78, 101, notes 1. 1, 4. 35
- Shang-ti (Emperor of Heaven), 17—18
- shang-t'ung*, 28
- Shang Yang, 57—63, 70, 417
- Shan-hai-ching*, 90, 165, 181, note 2. 53
- Shao-ping ko*, note 4. 48
- Shao-Yung, 208, 241
- shen* (soul). *See* Gods; *hun*; Spirits
- sheng* (life), 50. *See also* Life
- Shen-nung, 26
- Shen Pu-hai, 59
- Shen Tao, 59
- Shih*, 73
- Shih-chi*, 70, 96, 117, note 2. 101
- shih-chieh*. *See* Detachment from the body
- Shih-ching*. *See* Book of Songs
- shih chou*. *See* Ten Continents.
- Shih-fu. *See* Liu Ssu-fu
- Shih Huang-ti (founder of Ch'in Dynasty), 63—65, 85, 91, 104, 112, 117, 216—17, 236—38, 307, 390, 417, notes 1. 133, 5. 109
- Shih-i-chi*, note 2. 53
- Shih-shuo hsin-yü*, 150, 174
- "*Shih-ssu lun*" (essay), 148

- Ships, notes 2. 80, 2. 101
- Shu Ch'i, 260, notes 4. 35, 4. 146
- Shu-Han Dynasty, notes 3. 121, 3. 122
- Shu Hsin-tao, 218
- Shui-hu chuan*. See (*The*) *Marsh Heroes*; Popular novels
- Shun (mythical emperor), 30, 46, 54, 80, 82, 114, 156, 209, 217, 237, 239, 259—61, 390
- Silk, 81
- Silver, 275
- Simplicity, 34, 62, 76, 87, 268, 320, 336, 339, 359. *See also* Frugality; Thrift
- Sincerity, 213—14, 379
- Single Ultimate, 173, notes 1. 6, 2. 99, 4. 50
- Sino-Japanese war, 392, 409
- Six Dynasties, 235
- Six Martyrs of the Reform Movement, 342
- Slave, 12, 27, 310, 313
- Sleep, 270, 278
- Small men (*hsiao-jen*), 266
- Smith, Adam, 391
- Smoking, 275—77, 353, 360. *See also* Hashish; Opium
- Social Darwinism, 301, 306, 312, 350, 378
- Socialism, 25—31, 88, 113, 236, 269, 306, 314, 332, 347—48, 350, 363, 377, 381, 396
- Social welfare, 246—50, 287, 303, 314—19. *See also* Hospitals; Institutions; Land reform; *and other specific listings*
- Society for Frugal Study in France, 360—61
- Socrates, 319, 331, 332
- Songs, 82, 114
- Son of a prince, 20, 136—37, 168. *See also* Superior person

- Souls, 102, 154, 195, note 3. 48
- Soviets, 392
- Soviet Union. *See* Russia
- Space travel, 328
- Spencer, Herbert, 301, 391, note 5. 87
- Spirits, 4—6, 18, 20, 113, 116, 123, 155, note 3. 48. *see also*
Ancestors; *hsien-jen*; *hun*; *p'o*
- Spontaneity, note 3. 24
- Spring and Autumn Annals*. 77—78, 80, 310
- Spring and Autumn of Lü Pu — wei* (*Lü-shih ch' un-ch' iu*),
114—17, 132—33, 148, 165, 236, 269
- Ssu-ma Ch'ien, note 1. 44. *See also* *Shih-chi*
- Ssu-ma Kuang, 208
- Ssu-ma Niu, notes 5. 360, 5. 361
- ssu-shu*. *See* Four Books
- Stalin, Josef, 372, 388
- Stars, notes 2. 101, 5. 71, 5. 179
- Strong and weak, *viii*, 28, 51, 138, 238
- Structural principle, 240—41, 339
- Students, 318, 347, 350, 352—53, 361, 372, 379, 389, 390
(*The*) *Study of Sociology* (Spencer), 301
- Suffering, 304—305, 314, 325
- Suicide, 127, 354, 413, notes 3. 97, 4. 35, 4. 146, 5. 260
- Sui Dynasty, 87
- Sukhavati, 159—61, 200. *See also* Paradise of the West
- Sukhavati-vyuha Sutra, 159—61
- Sun, 285, 414, note 5. 73
- Sun En, 127, 227, 413
- Sung Dynasty, 73, 87, 207, 215, 219, 229, 240, note 4. 27
- Sung Learning, 252

- Sung-shih*, note 4. 69
- Sung Tzu-kuei (Sung Tzu-hsien), 223
- Sung Yü, 184, 186
- Sun Hsiu, 127
- Sun T'ai, 127
- Sun Wu, 61
- Sun Wu-k'ung, 263, note 4. 154. *See also* Monkey paradise
- Sun Yat-sen, 88, 321, 345 — 51, 378, 387, 390, 391, notes 4. 41, 5. 228, 5. 229. *See also* Three People's Principles
- Superior man of Chi, 199
- Superior persons, 21, 134 — 36, 212, 266, 268, note 5. 364
- Superstition, 222
- Swallow's nest, 268
- Swimming, 181, 411 — 14
- Taboos, 159, 360, note 4. 55
- ta-chih*. *See* Great Order
- Ta-Ch'in, 111 — 14. *See also* Roman Empire
- ta-fang* (great generals), 118
- Ta-hsüeh*. *See* Great Learning
- Tai Chen, 252 — 54, 258, note 4. 131
- T'ai-chou school, 243, 246, 250
- t'ai-ho*. *See* Great Harmony
- T'ai-kung ping-fa*, 124
- T'ai-kung Wang, 124 — 25, note 2. 111
- tai-p'ing* (highest peace), 117. *See also* Peace, Highest
- T'ai-p'ing ching*, 120, 124 — 26, 164, 286
- Taiping Rebellion, 280 — 300, 406 — 407, 414, notes 5. 17, 5. 77. *See also* Hung Hsiu-ch'üan
- t'ai-p'ing-tao* (Way of Highest Peace), 118

- T' ai-p' ing t' ien-kuo* (Heavenly Kingdom of Highest Peace),
286. See also Taiping Rebellion
- T'ai-tsung (T'ang emperor), 209
- Taiwan, 88, 201, 219
- Ta-jen hsien-sheng*. See Master Great Man
- Ta-jen kuo ("Country of Giants"), 265
- T'ang Ao, 263-69, 411
- T'ang Dynasty, 87, 101, 126, 201, 205-206, 216, 218, 229,
notes 3.90, 4.28, 4.46, 5.319
- tao*. See Principle; Way
- T'ao Ch'ien, 186, 190-93, 196, 201, 232, 332, 398
- Tao-ch'o (patriarch), note 3.56
- t'ao-hua-yuan*. See Peach blossom fount
- Taoism, *x*, 32-43, 44, 61-64, 83, 93, 110-26, 342, 347,
416, notes 1.53, 2.97, 2.111, 4.40, 5.4, 5.9, 5.162, 5.398
popular, 104-105, 111, 125-26, 131-52, 153-55, 159,
162, 170, 207, 218-20, 240, 261-63, 275
- Taoist church, 110-11, 138, 148, note 4.41
- Taoist pope, 113, 124, note 4.41. See also Chang (Tao-) ling
- Tao-sheng (monk), 172-75
- Tao-te-ching*, 33-34, 41, 115, 132, 142, 145, 153, 186, 395,
note 1.64. See also Lao-tzu
- T'ao Yüan-ming. See T'ao Ch'ien
- ta-shun*. See Great Obedience
- ta-tao*. See Great Way
- Ta-ti. See shang-ti
- ta-t'ung*. See Great Equality
- Ta-t'ung shu*. See Book of Great Equality
- Taxes, 80-81, 228-29, 249
- Tea, 163, note 3.67

- Te-ch'ing (monk). *See* Han-shan
- Technology, 29, 301, 331, 332, 338, 341, 344, 356, 364, 379, 381, 387, 407, 408, note 5. 189. *See also* Industrialization; Machines; Natural sciences
- Teleology, 80, 86. *See also* End of the world
- Ten Continents, 306
- T'eng (old Chinese state). 26
- Teng Hsi-tzu, 134
- Teng Mu, 236-39, 254, 259, 269, 381, 401, 405
- Teng T'o, 401-404, 417, note 5. 403
- Textual criticism, 253
- (*The*) *Thoughts of Mao Tse-tung*, 414-15
- Three Ages. *See* Three Epochs
- Three Beginnings, 76
- Three Dynasties (Hsia, Shang, Chou), 76, 303
- Three Epochs, 77, 310, 325, 376
- Three Much-read Articles (of Mao Tsetung), 410
- Three People's Principles, 345-49, note 5. 232
- Three Systems, 76, 126
- Three Teachings, 340, 343
- Three Urns (island paradises), 96
- Thrift, 81, 269. *See also* Frugality; Simplicity
- Tibet, 89-90
- t'ien-ching*. *See* Heavenly Capital
- t'ien fang* ("granted by the heavens"), 34
- t'ien-hsia* ("that which is below heaven"), 23, 32, 135, 268, 273, 337
- Time
- calculating, 73, 307-308, note 5. 111
 - concept of, *x-xi*, 6-7, 14, 89, 170-72,

- 178, 199, 418, notes 1. 23, 4. 50. *See also* Cycles, Future; Past, Present
- perception of, 276—77
- shift in, 196—99, 220, note 3. 140
- Ting Wen-chiang, 364
- Ting Hsiung-fei, 367. note 5. 311
- ti-yü*. *See* Hell, Nether world
- Toba, 205
- To Chiu-kung, 263—69
- Tolstoi, Leo, 332, 361, 362
- Tonsure, 325
- Towns, 81—82. *See also* Cities; Country; Villages
- Transcendence, 101. *See also* Flying; Immortals
- Triad Society, 284
- Tribute payments, 229
- Trotsky, Leon, 373, 388
- True human beings, 35—36, 162, 192
- Truth, 172—73, note 1. 79
- Ts'ai yüan-p'ei, 361
- Ts'ao Chih, 186—87
- Ts'ao Tang, 186
- Tseng Kuo-fan, 300, note 5. 81
- Tso-chuan*, 15, 18
- Tson Yen, 90, 120, note 3. 52
- Tsui-chih kuo*. *See* Land of the Drunk
- Tsung Ping(monk), 155, 171
- Tuan(Manchu prince), 343
- Tuan Mu-shu, 46—47
- tu-chieh*. *See* Grade regions
- T'ui-pei-t'u, 224—25, 298, notes 4. 46, 4. 48, 4. 49, 4. 50. 5. 73

- Tu Kuang-t'ing, 200, note 3. 144
 T'u Lung, 262
t'ung (equal, same), 21, 25, 27, 34, note 1. 42. *See also* Equality;
 Great Equality
 T'ung-chih reform, 300
 Tung Chung-shu, 74 — 80, 84, 86 — 88, 117 — 18, 120, 125 — 26,
 140, 320, 376. *See also* Cycles
Tung-fang ta-t'ung hsüeh-an, 331 — 38, note 5. 194
T'ung-meng hui, 351, 363, 387
t'ung te (uniform virtue), 34. *See also* Virtue
tung t'ien. *See* Cave paradises
 Tung t'ing lake, note 3. 134
Tung wang kung, note 3. 103
 Tun-huang, 194
 Tusita heaven, 163
tu tsun. *See* Cult of personality
 Tzu Ch'in-chang, 40
 Tzu-kung, 40, 46 — 47, 382, 385, notes 5. 352, 5. 364
 Tzu-lai, 39, 45
 Tzu-li, 39, 45
 Tzu-lu, 382, notes 5. 352, 5. 353
 Tzu Sang-hu, 40
 Tzu-ssu, 39, 45
Tzu-tao ("The Way of the Child"), 54
tzu-yin. *See* Confession
 Tzu-yü, 39, 45
tzu-yu. *See* Freedom

 Uigurs, 206
 United States of America, 293 — 94, 301, 306, 310, 343, 377, 380, 389

- Uprisings, 110, 118 - 20, 126 - 28, 131, 214, 219, 225, 230 - 34, 244, 405, 409, notes 1. 54, 2. 123, 2. 124, 4. 43, 4. 61, 4. 63, 4. 69, 5. 47
- Utopias, *xix-xiii*, 88, 304 - 306, 330 - 32, 337 - 38, 344, 346, 352, 417 - 19, notes 5. 90, 5. 96
- Uttarakurn(paradise), 165 - 69, notes 2. 46, 3. 68, 3. 72
- Vajracchedika-prajna-paramita Sutra. *See* Diamond Sutra
- Vegetarianism, 223, 226, 358, 360, 414
- Verne, Jules, 324, 352, notes 5. 173, 5. 179
- Versailles Treaty, 343, 364
- Villages, 43, 231, 309, 353, 356, 361 - 63, 379 - 80, note 1. 69, *See also* Cities; Country; New Village Movement
- Virtue, 20 - 21, 52, 123, 139, 146, note 1. 79
- Voitinsky, Gregori, 374
- Voltaire, 352
- Voluntarism, 376 - 77, 386. *See also* Activism, Determinism
- Voyages, *viii*, 91 - 103, 328, note 2. 59. *See also* Flying; Journeys to paradise, *yu-hsien* literature
- Waiting, 15, 63, 219, 418
- Waley, Arthur, 34
- Wandering immortals, 328. *See also* Immortals, Journeys to paradise, *yu-hsien* literature
- Wandering scholars, 53, 57, 409
- Wang An-shih, 208
- Wang Chi, 150 - 51, 243, note 4. 107
- Wang Ch'ung, 117, note 1. 69, 2. 101
- Wang Fu-chih, 251, 258, note 4. 126
- Wang Hsiao-po, 230, note 4. 67

- Wang Hui-ku(Wang Huai-i) ,223
- Wang Ken,243—44,246
- Wang Kuo-wei,369,412,note 5. 319
- Wang Mang,85—86,355,note 1. 44,2. 28
- Wang Shou-jen,220—21,242—45,250—52,324,340,364
- Wang tao lun*,244
- Wang Tse,223
- Wang Yang-ming. *See* Wang Shou-jen
- War,17,58,109,151,229,331,397,note 5. 398. *See also* Guerilla war
- Ward,Frederick T. ,294
- Waseda University,364,374
- Washington,George,390
- Water,81—82,192,195,219,354,411—14
- Way(*tao*),36,38,54—55,62,91,106,135—37,139,141,142,143,157,209,212,219,241,262. *See also* Principle
- Weakness,15. *See also* Strong and weak
- Weather,117,note 2. 101
- Weber,Max,140
- Wei Dynasty,205
- Well field system,24—25,81—82,230,248,287,354,363,note 4. 66. *See also* Mencius
- Wellington,Duke of,390
- Wells,H. G,332,362
- Wen(T'eng prince),26
- Wen Chih,145
- Wen-ti(Han emperor),73,117
- Wen-wang(Chou king),23—24,124
- West,*xiv*,87,89,270,278,299,331,332,334,338,341,342,362,376,381,407,418,notes 2. 124,5. 111
- Western Inscription,211—12,402

"Wheel-Kings." *See* Cakravarti

White Lotus(secret society), 223, 239, note 4. 45

Wilhelm, Richard, 366

Wilson, Thomas Woodrow, 304

Wine, 150—51, 163, 325, 337

Wo-jen, 342, note 5. 222

Women, 18, 170, 185—86, 214, 264, 268, 303, 310, 313—15, 333—34, 356, 359, notes 4. 25, 5. 319

bound feet of, 256, 264, 280, 291, 302, 313—14, note 4. 25

emancipation of, 291—92, 303, 313—15, 333—34, 356

Work, 28, 53, 322, 355—56, 358—59, 406

Workers, 348, 352—53, 356, 360, 372, 380—81, 387—89, 392

Worker-students, 352—53, 356, 360—61

World periods, 208, 222, 224

World War I, 343, 360, 372, 376

World War II, note 2. 124

Wu(T'ang empress), 263, 266

Wu Ch'eng-en, 262

Wu Ch'i, 61

Wu Chih-hui, 177, 350—55, 359, 360, notes 4. 242, 5. 246

Wu-chi kuo("Land of Sexless People"), 264

Wu Ching-heng. *See* Wu Chuh-hui

wu-chu. *See* Absence of princes

Wu Han, note 5. 403

Wu Kuang, 259, 261

wu-lun. *See* Five Human Relations

Wu Tao-hsuan(Wu Tao tzu). note 3. 90

Wu-ti(Han emperor), 90, 104, 390

Wu ting(Shang king), 16

wu-t'o, 88. *See also* Utopias

Wu-tou-mi. See Five Pecks of Rice Taoists

Wu-wang (Chou king), 22

wu-wei, 62—63. See also Non-action, Quietism

wu-wo (no selfishness), 167. See also Selfishness

wu-wu ("five nihils"), 357

Yama. See Yen-lo

yang. See *yin* and *yang*

Yang Chen-ch'i (Yang Ch'ang-ch'i), 391

Yang Chu, 43—49, 56, 245, note 5. 332

Yang Hsiu-ch'ing, 283, 286, 291, note 5. 21

Yang K'o-fu, 232—34

Yang K'o-pi, 232—34

Yang K'o-shih, 232—34

"*Yang-sheng lun*" (essay), 146

Yang Yao, notes 2. 123, 4. 69

Yao (mythical emperor), 30, 36, 4, 91, 114, 137, 156, 209, 217, 244, 259—61, 390

Yellow, notes 2. 101, 5. 441

Yellow Emperor, 93, 105, 115, 156, note 4. 37

Yellow Source (nether world), 195

Yellow Turbans, 118—20, 126—28, 226, 284; notes 2. 103, 5. 47

Yenan, 392, 398

Yen Chün, 246, note 4. 109

Yen Chün-P'ing, 99

Yen Fu, 301, note 5. 85

Yen Hui, 23, 221, 382, 386, note 5. 352

Yen-lo (judge in the nether world), note 5. 69

Yen Shan-nung. See Yen Chün

"*Yen-shan yeh-hua*" (Teng T'o), 401

- Yen Yüan, 251—52, 332, note 4. 124
- Yin (prince of Lu), 78, 80
- yin and yang, 14, 18, 75, 92, 116—17, 121, 136, 221, 240, 337, 375, 395—96
- Ying-chou (island paradise), 65, 96—97, 357, note 2. 50
- Yin Wen-tzu, 221
- Yin Yin-k'o, 197, 199
- Young and old. *See* Old and young
- Youth, 408. *See also* Education; Old and young
- Yü (mythical emperor), 48, 114, 181, 409
- Yüan-chiao (island paradise), 97
- Yüan Dynasty, 73, 207, 219, 229, 235—36, 238—39, 254—55, 259, note 2. 28
- Yuan-ti of Liang (emperor), note 1. 44
- Yuan T'ien-kang, note 4. 46
- "Yüan-yu" (poem), 187
- Yü-chou (island paradise), 127, note 2. 50
- yueh-kung (moon palace), note 3. 108
- yueh-t'ien kung-tien (moon palace), note 3. 108
- yueh t'ien-tzu (ruler of the moon), note 3. 108
- yu-hsien literature, 91—103, 181—87, 329. *See also* Flying; Immortals; Journeys to paradise
- yu-nu. *See* Jade maidens
- Yürched, 230, 233—35
- yu shih. *See* Wandering scholars
- Zen Buddhism. *See* Ch'an Buddhism
- Zeno, 332
- Zola, Emile, 352
- Zoroastrianism (Mazdaism), 227, 414

译 后 记

本书由原著英文版(*China and the search for happiness; Recurring themes in four thousand years of Chinese cultural history* NY: The Seabury Press, Inc., 1976)译出。序言、第一、四章由严蓓雯翻译;第二、三章由韩雪临翻译;第五章由吴德祖翻译。全书由严蓓雯统校。

译者才疏学浅,译文中有错误或不当之处,请各位老师指正。由于原书引文较多,暂时未找到原文的,均按英译本译出,特注。