

中国精神系列

中国学术精神



徐复观 著

陈克艰 编



华东师范大学出版社

中国精神系列

中国学术精神

徐复观 著

陈克艰 编

 华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国学术精神/徐复观著;陈克艰编. —上海:华东师范大学出版社, 2003. 11

ISBN 7-5617-3467-0

I. 中... II. ①徐... ②陈... III. 思想史-中国-文集 IV. B2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 105490 号

中国学术精神

著 者 徐复观
编 者 陈克艰
策划组稿 陈丽菲
责任编辑 李惠明
责任校对 骆中权
封面设计 卢晓红
版式设计 蒋 克

出版发行 华东师范大学出版社
市场部 电话 021-62865537
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 华东师大校内先锋路口
业务电话 上海地区 021-62232873
华东 中南地区 021-62458734
华北 东北地区 021-62571961
西南 西北地区 021-62232893
业务传真 021-62860410 62602316
http: //www. ecnupress. com. cn
社 址 上海市中山北路 3663 号
邮编 200062

印 刷 者 江苏省扬中市印刷有限公司
开 本 787×960 16 开
印 张 19.75
字 数 308 千字
版 次 2004 年 2 月第一版
印 次 2004 年 2 月第一次
印 数 5 100
书 号 ISBN 7-5617-3467-0/K·233
定 价 30.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社市场部调换或电话 021-62865537 联系)

精神贯注的博学(编序)

陈克艰

徐复观先生在将近“行年五十”的时候,毅然脱离政治,进入学术工作,三十年间向世人贡献了好几部规模宏阔的系统性学术著作,同时又写了许多单篇学术论文,以及大量的时论和杂文。徐复观的写作,涉及的范围至广,所论的问题至多,但是,万殊一本,他的文章,无一篇不是在发露和表现着一贯的精神,无一篇不是性情率真而元气充沛。古人说:“读其文,想见其为人”,这句话对徐复观先生特别合适。用心读他的文章,不能不被其中透出的精神力量所打动。这种精神力量,来源于几千年中国文化传统的精华,来源于由孔子之教所开启的中国文化生命;而现在,它就活跃在徐复观那质朴、恳切、浑厚,有时甚至是浩瀚的文字表达中。这种精神力量,我们在被称为“当代新儒家”的另几位先生熊十力、梁漱溟、牟宗三、唐君毅那里,也能够感觉得到。

徐复观先生曾说:“一个东西的深度与厚度,是在长期历史中酝酿出来的。”^①中国是古老的文献之邦,即使在当今被政治权力和科技经济所左右的物量化、一体化的世界上,中国文物典籍的深度与厚度,仍然是一笔可以骄人的财富和资源。然而,文者文也,献者贤也;如果有文而无贤,如果没有当代的贤者,以一己之生命,结合时代的感受,将结晶在古人“文”中的精神,激活起来,担当起来,感动同时代的人,那么,再深再厚的东西,也不免只是死物,只有被利用为工具的价值。徐复观先生,就是这样一位能承担文化生命、弘扬往圣精神的当代贤者。

徐复观的人格与学问是一个存在,一个不容漠视的存在。出版徐复观的

^① 《京都的山川人物》,入收本丛书《中国知识分子精神》。

著述,最好的办法,就是原原本本地出。徐先生的几部主要学术专著,内地近几年已出了新版,虽然不免要作些“技术性处理”,总算还可以说基本上不伤大体,首尾完具。但是由于现实的原因,徐先生的大量杂著(其篇幅多于学术专著)暂时却不可能照其最初结集的模样来与内地读者见面。在这种情况下,华东师大出版社决定选编印行一套“中国精神系列”丛书,取资于徐先生的杂著和单篇论文,以类相从,分别为《中国人的生命精神》、《中国知识分子精神》、《中国的抗议精神》、《中国的世界精神》、《中国学术精神》五种。这个想法,应该说是退而求其次的最佳方案了;它符合徐复观其人、其学、其文的实际。说真的,徐先生的所有著述,无不可以在“中国文化精神”这个总标题之下。

选编“精神系列”丛书的想法,很可能是受了徐先生《中国艺术精神》一书的启发,而有意识地向之看齐。我理解这个想法里未明言的意思是:各书虽属若干单篇散在的外延集合,但其内涵须有某种整体性,至少在一定程度的效果上,能与设若徐先生就同一题目写一本专书相同。达到这一要求的客观条件是具备的:徐先生的文章具在,笔锋触及的事相虽殊,内里透出的精神则一,所以,关键在于主观的选与编,怎样能与徐先生客观的精神实存相应。笔者在多年来精神涣散之后,这次承乏负责选编《中国学术精神》一书,一方面感到十分荣幸,另一方面又感到十分惶恐,生怕因为自己的固陋偏执,所选所编不能真实反映徐先生论表和体现的中国学术精神之真之全。下面我把选编过程中的一些想法写出来,敬祈读者教正。

二

我把选出的文章分为六个部分,每部分的标题是我自己加的。第一部分是“仁教与治道”。

中国传统学术的骨干应在儒学,而儒学精神的一个特点,即是道与术的合一。这不仅在源头上是如此,即使在“道术为天下裂”的长期流变中,也时时会有大智大勇的儒者出来,作艰苦的努力,试图有以弥纶之,重新统合之。徐复观说:“孔门之论学,亦即孔门之论仁。”^①仁学的内容,包括修身、齐家、治国、平天下,或简单地讲,即是内圣外王,或用现在普通话说,即是自身修养与从事

^① 《释〈论语〉的“仁”》,见本书第12页。

政治两方面。虽然历史上试图弥纶仁学与政治,将政治提升到仁学的标准,以实现仁政的努力,从来没有成功过,但其中实在是留下了许许多多思想上学术上深刻的启示与问题,有待后人作出平心客观且具同情理解的研究。徐复观学术工作的一个要目,正是一方面着力于准确诠释前贤往哲仁政思想的本真面目,另一方面结合外来经验与时代要求,将传统的仁政思想和实践疏导向现代的民主思想和实践,参与对中国政治的民主改造。现代中国知识分子,有根据于西学为体、甚至全盘西化思想的民主诉求,有根据于自由主义的民主诉求,有根据于政治学教科书的民主诉求,更有根据于刺激反应和抽象观念的民主诉求,这些都是先进的。奇怪的是,独独新儒家从仁政向民主疏导的民主诉求,受到“开得出开不出”之类的责难,被视为“保守”、“落后”、“不合时代潮流”等等,对此,我真是感到百思不得其解。

道术合一不仅是中国学术精神的特点,也是中国艺术精神的特点。徐先生把“中国艺术精神主体之呈现”落实在庄子身上,他说:“老庄所建立的最高概念是‘道’”,“若通过工夫在现实人生中加以体认,则将发现他们之所谓道,实际是一种最高的艺术精神。”^①庄子以“心斋”、“坐忘”为体道工夫,在徐先生看来,这种工夫,“与一个艺术家在创作中所用的工夫,与一个艺术家所达到的精神状态,全无二致。”^②他还说:“常可以发现,在一个伟大的艺术家的身上,美学与艺术创作,是合而为一的。而在若干伟大的画论家中,也常是由他人的创作活动与作品,以‘追体验’的工夫,体验出艺术家的意境。”^③道家的艺术精神具有普泛化作用;不仅画画是艺术,就是屠夫解牛,只要技进于道,也可以是艺术。儒家的学术精神也具有普泛化作用;不仅个人的格物穷理、反躬践实是学术,而且“农工商兵皆资学问”,只要行由仁义,走中庸之道,无不是学术。

当然,儒家之道与道家之道都是自成系统的,它们之间有着本质的区别。徐先生指出:《中庸》“天命之为性,率性之为道,修道之为教”,其中的“道”,“与老庄之所谓道,绝不相同,且在语言的顺序上,道家之道在天之上,而《中庸》之道则在天之下,性又在天命之下。”^④收在本部分里的前三篇文章《释〈论语〉的“仁”》、《有关中国思想史中一个基题的考察》、《〈中庸〉的地位问题》,都是致力

① 《中国艺术精神》,华东师大出版社,2001年12月第1版,第29页。

② 同上,第33页。

③ 同上,第9页。

④ 《〈中庸〉的地位问题》,见本书第35页。

于在简别中把握儒学义理的精髓和系统,凸现其特殊的创造性。例如,孔子说“五十而知天命”,后人往往以遭际穷通的“禄命”来解释天命,徐先生指出:“禄命的观念,几乎是人类原始宗教的共同信仰”,在中国古代,也是“普遍流行的观念”,“孔子为什么要到五十岁才知道呢?”所以将“天命”限制在“禄命”的解释上,明明是障蔽了孔子的创造。禄命的观念,即使说儒学中也有,那也只是第二义的、低一层的。天命的第一义、其本质含义,只能是“德命”,是“解脱一切生理(同于所谓经验界)束缚,一直沉潜到底(由实践而非仅由知解)时所显出的,不知其然而然的一颗不容自己之心。此时之心,因其解脱了一切生理地、后天地束缚,而只感觉其为一先天的存在”,“并且这不仅是一种存在,而且必然是片刻不停的对人发生作用的存在。”^①经过这样的解释,儒家的常言“心即理”、“尽心则知天”,其精义就容易理解了;儒家义理之为一即活动即存在的道德形上学,也就容易理解了。

关于道德形上学的诠释,牟宗三先生做过更多更深入的工作。徐先生与牟先生,虽然个人为学的风格和方法有显著区别,但在此等关键处则是完全一致的。牟先生对儒家德性之学与康德道德学说作过全盘细致的对比与疏通,徐先生于此也很自然地将孔子所说的“天命”联系到康德:“康德在他《实践理性批判》的结论中,将星辰罗列的天空,与法度森严的道德律相并列而加以赞叹。若是我们将康德此处所赞叹的天空,与他创造星云说时所说的天空,同一看待,那未免太幼稚了。这种由主观所转出的客观,由自律性所转化出来的他律性,与仅从经验中归纳出来的客观性和他律性有不同的性格,而对人的精神向上,有无限的推动提撕的力量。”^②康德《纯粹理性批判》中“知性为自然界立法”的学说,人常称之为认识论上的哥白尼革命;徐复观更进一步体会到,儒家由内在超越的途径、以心即天的道德义理与实践,以及与之逻辑上同构的康德“绝对命令”的道德学说,实在也是一个哥白尼式的大回转,可谓精确至当。

儒家的道德主体精神与道家的艺术主体精神,虽然都是超越了经验界的,但在与现实人生、特别是现实政治的关系上,道家可以只追求心斋的虚静,可以坐忘天下,儒者却不可以忘,必须入世、淑世、积极地用世。这是由他的道德义理的必然性在形上层就规定的了,于是也就规定了他在经验界的现实人生中必须“强勉行道”,甚至必须“知其不可为而为之”。这里见出儒家道德实践

①② 《有关中国思想史中一个基题的考察》,见本书第25页。

的困难性与其命运的悲剧性。儒门中许多人做不到，难免用世而反被世用，物物而反物于物，后世对儒家的诟病，甚至视为与专制政治一鼻孔出气，原因盖出于此。

儒家的困难性与悲剧性，孔子一生行事，已充分体现出来，我们也可以从孔子对“辟世之士”的复杂态度中真切地感受到。关于老、庄的年代，学术界有不少争议，先不去管它；把孔子生年的这些隐士看作道家之道的实行者，应该不会错。孔子当时经常受到“辟世之士”的讥嘲和冷遇。楚狂接舆路过孔子就唱歌：“凤兮凤兮，何德之衰”，“已而已而，今之从政者殆而。”孔子下车，“欲与之言”，接舆却“趋而辟之”，终于“不得与之言”。子路与孔子同行，拉在了后面，遇见荷蓑丈人，丈人讽刺孔子“四体不勤，五谷不分，孰为夫子”。第二天，子路赶上孔子，告以经过，孔子立即反应：“隐者也”，非但不见怪，且“使子路反见之，至则行矣”。如此种种，说明孔子对这些隐者是亟愿沟通而表同情之理解的。

《论语》关于长沮、桀溺的一段记叙中，孔子说的话更能表明这一点。也是孔子与子路同行，遇河阻拦，要找渡口，孔子使子路向在不远处“耦而耕”的两个人“问津”，这两人便是长沮和桀溺。长沮得知是孔子师徒，爱理不理地说：“是知津矣。”他孔子应该知道渡口在哪里啊！桀溺更绝，不仅批评孔子，还劝子路改换门庭：“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。”孔子栖栖惶惶，到处奔走，为的是寻找和说服能行其道的人君，这从反面也可以说他是在避开那些冥顽不灵、不可教海的为人君者，在这个意义上，桀溺给他一顶“辟人之士”的帽子也说得通；而桀溺以“天下滔滔，谁以易之”非议孔子，则明白表示他对孔子的精神不能理解，也不愿理解。反之，孔子对长沮、桀溺们则能够理解，也愿意理解。孔子听取子路问津的经过后，“怃然曰：鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”鸟兽是不可引为同类的，但是我不与这些人相亲近，还能与什么人相亲近呢？如果天下有道，我也不会这么千辛万苦地要去改造它了。孔子的这番心曲表白，展示了他虽不同道、亦以同怀视之的悲愿，以及，虽以同怀视之、为了救世仍要独行孤往的弘愿。宽广的涵容理解，且并不因涵容理解而退堕其自强不息向上升进的志愿，这才是孔子的真精神。

但是，对孔子“怃然曰”的这段话，历来的解释却多错会了孔子的意思。何晏《论语集解》引孔安国语解释这段话说：“吾自当与天下人同群，安能去人从





鸟兽居乎？”朱熹《四书章句集注》里的解释也差不多：“言所当与同群者，斯人而已，岂可绝人逃世以为洁哉。”都把“斯人之徒”解作“天下人”，解作全体的人群；但这四个字明明是限定词，就是“这些人”的意思，以之指称全体的人群，则“非斯人之徒与而谁与”中的“谁”字又如何落实呢？孔子说话不会如其不通！上引解释，将孔子置于隐者的对立面，辩解自己，批评对方，采取像辩论比赛中必欲取胜的架势，孔子恐怕不会如此缺乏宽容性和幽默感。辟世之士固然是独善其身的小道，孔子固然是救世的大道，但在孔子的内心里，大道不是与小道对立的，而应该是能涵容小道的。大道也惟有能涵容小道，才现其为大。孔子因不得隐者理解而不免“怵然”；怵然，爽然若失之貌；这若有所失，不仅是因自己未被别人理解而引起的主观上的孤独心情，更是自己亟欲与彼沟通而尚未能如愿的一种客观上的感慨；与一班孤僻之人因不被理解而出以纯主观的愤激之情，全然不同。自命清高的孤僻之士只求单方面的被理解，而绝不愿意自己首先去理解以求双向的沟通。

《论语》里随处可见“有道”则如何、“无道”又如何对待之类的说法：“天下有道则见，无道则隐”^①；“邦有道，危言危行，邦无道，危行言逊”^②。孔子赞成天下无道的时候不妨隐居，行为仍须端正，言语则应谦顺，这几乎就是独善其身的意思了。孔子说：“直哉史鱼！邦有道，如矢；邦无道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”^③史鱼始终刚直，蘧伯玉则在无道时把自己掩护起来，孔子对二者都深致赞叹。孔子又说：“宁武子，邦有道则知，邦无道则愚。其知可及也，其愚不可及也。”^④“愚不可及”在这里同样是由衷的赞叹；无道时的能愚，恰是知的一种表现。孔子与四位学生闲坐聊天，让他们“各言其志”，对子路、冉有、公西华所言，都不首肯，独独赞同曾皙：“吾与点也”。曾皙的志向是：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人。浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”^⑤这与道家的回归自然并无二致。

总之，从“系统异同的观点”，结合孔子的具体思想和言行，看儒道两家，它们实在是可以沟通融会的，这一点对在一体化的现代世界里，发挥中国文化精

① 《泰伯篇》

② 《宪问篇》

③ 《卫灵公篇》

④ 《公冶长篇》

⑤ 《先进篇》

神的价值，可能还特别重要。徐复观先生回答“庄子的艺术精神，玄远淡泊，只适合山林之士，在竞争变化非常剧烈的现代社会，会不会归于断绝”的设问时，将艺术分为两个不同的方向，“一种是顺承性的反映，一种是反省性的反映”。“顺承性的反映，对于它所反映的现实，会发生推动、助成的作用，因而它的意义，常决定于被反映的现实”，如为现在一般人所难以理解和接受的超现实主义、抽象主义等等，会更“增加观者精神上残酷、混乱、孤危、绝望的感觉”。“反省性的反映，则犹如在炎暑中喝下一杯清凉的饮料。专制政治今后可能没有了，但由机械、社团组织、工业合理化等而来的精神自由的丧失，及生活的枯燥、单调，乃至竞争、变化的剧烈，人类是需要火上加油性质的艺术呢，还是需要炎暑中清凉饮料性质的艺术呢？”徐先生期望体现庄子艺术精神的中国山水画，“对于由过度紧张而来的精神病患，或者会发生更大的意义”。^① 20世纪西方的大哲学家、大史学家，如胡塞尔、汤因比、哈贝玛斯等，都十分关心现代人类在政经制度、科技文明笼罩下的精神状态问题，并深表忧虑，都努力探讨人类怎样在“社会系统”的羁缚下发掘“生活世界”的意义，以稍得精神上之舒解和自由；徐复观可说是他们的同调。他考虑到“专制政治今后可能没有了”以后，中国文化对于人类自由所具有的价值，首先提到的是庄子的艺术精神，而不是孔子的仁学精神，这是值得深长思之的。

诚然，徐先生个人的思想史阐释工作，重点是在解明儒学传统与皇权专制的关系，徐先生自述其用心在于：“发掘以各种方式反抗专制、缓和专制，在专制中注入若干开明因素，在专制下如何多保持一线民族生机的圣贤之心，隐逸之节，伟大史学家、文学家面对人民的呜咽呻吟，及志士仁人忠臣义士，在专制中所流的血与泪。”^② 本书第一部分的后三篇文章，即是属于这种发掘工作，特别是《中国的治道——读陆宣公传集书后》一篇长文，被既是徐先生友人、又是徐先生论敌的殷海光先生誉为“不平凡的人之不平凡的作品”。

唐朝的陆贽，代宗时进士，德宗召为翰林学士；朱泚之乱，贽从帝奔奉天，诏书多出其手拟，时号“内相”。陆贽还写过数十篇奏议，内容不外两方面，一指陈时弊，一格君心之非；用心恻切，论辩明澈，为后世所重。徐先生的这篇文章，紧扣陆贽奏议的具体内容，将中国长期的皇权专制处处与民主制度作结构

^① 《中国艺术精神》自序。

^② 《良知的迷惘》，收入本丛书《中国抗议精神》。

上的比较,在互为参照中抓住中国政治问题的症结。

政治的主要问题是“权原”。徐先生说:“专制时代的‘权原’在皇帝,政治意见,应该向皇帝开陈。民主时代‘权原’在人民,政治意见则应该向社会申诉。所以专制时代的净臣,即民主时代的政论家。”^①从秦汉时代起,中国就一直是“权原”在皇帝一人的专制政治,徐先生一再指出,这是中国历史悲剧的总根源,也是儒家及一般知识分子悲剧性命运的总根源。在这样的悲剧里,儒家民本主义的政治思想不可能落实为政道;由于不得不接受一人专制的现实,儒家的政治思想只能艰难曲折地表现为“治道”;这种治道首先要求将“权原”、也即是将皇帝从道德上安顿好,要求皇帝实行“君德”,用陆贽的话来说,皇帝应当“舍己以从众,违欲以遵道,远俭妄而亲忠直,推至诚而去逆诈,杜谗沮之路,广谏议之门,录片善片能以尽众材,忘小瑕小怨俾无弃物。”^②分条地说,君德有推诚、改过、纳谏等要目,综纲地说,即是虚己无为;在现实权力关系中,儒者从为臣的方面,尽其臣道,向皇帝提出这些要求,首先自己就得具有超人的道德勇气。正是在这点上,徐复观对陆贽这样的旧式“政论家”抱着真诚的敬意:“陆氏面对一个聪明强干的皇帝,却能深入到皇帝的内心,将其内心的渣滓,一一加以清洗。道理说得这样的深切,文章表达得这样的著明。使千多年后的我们读了,会感到陆氏的脉搏,依然在向我们作有力的跳动。”陆贽回答亲友不要把话说得太直的规劝时说:“吾上不负天子,下不负吾所学,不恤其他。”徐先生称这“不恤其他”,“乃是一种殉道精神;殉道精神,乃陆氏所以能写文章的真正根底。”^③徐先生在别处又说:“文章的价值,与作者在写作时良心的冲动常成正比例”,因良心的冲动发而为文,“此时作者并不暇计较由文章所引起的其他利害,甚至也不暇计较文章的技巧,更不会想到它本身的朽不朽”,“假若在时论文章中也有不朽的作品,则必系由这种充分的良心冲动所写出的东西”,“古人许多可歌可泣、蹈汤赴火而不辞的奏疏,是这类文章中最显明的例证。”^④以殉道精神和良心冲动为“真正根底”的文章,与夫对利害关系作过冷静计算和理智考量的“擦边球”,当然不可同日而语,两者的简别,实亦不难。唐德宗对陆贽机遇甚深,后来也差一点借口把他杀掉,终使陆贽盛年贬居忠

①③ 《中国的治道》,见本书第45页。

② 《中国的治道》,见本书第59页。

④ 《立言的态度问题》,收入本丛书《中国知识分子精神》。

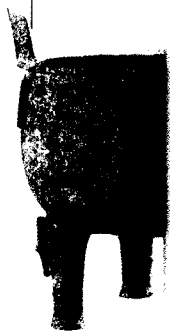
州，郁郁以死。中国历史上此类悲剧之多，指不胜屈。对这类悲剧越能正视，越能以同情的理解去认识，中国政治问题的症结也就越凸现。

专制政治以一人而居“权原”的地位，为了把政治搞好，只能以儒家的治道去要求人君虚己无为，不仅他的个人欲恶应无为掉，甚至才智也应无为掉，化为“德量”（徐先生说得好：“凡是自己呈能干的人君，其臣下必定是一群‘聪明底奴才’。不聪明，人君看不上眼；不奴才，他即无法立足。”^①）。可是这实在是对人君提了过分的要求。徐先生写道：“格君心之非”的所谓“非”者，也不过是普通人所固有的个人的好恶和才智；对普通人而言，这并不一定算作‘非’的。于是此一改造工作，不仅难乎其为臣；而且被改造的人君，其个人的自由，比任何人都要被剥夺得多；对他的要求，比对任何人的要求都要来得严格。人不一定都要做圣人，但硬要把人君绑上圣人的神龛上去，作一个无欲无为的圣人，这对人君而言，也的确是一种虐待。”^②人君也是人，他有与常人一样的才智欲恶，本无可怪，问题在于人君处于绝对权力的地位，常人的欲恶才智寄托于绝对权力中进行一往的运作，就会给社会造成极大的损害。儒家企图从道德上转化君心以解除此一矛盾，现在的知识分子很容易知道这是行不通的。但这一点也不说明古人比现代人更蠢；这就好比牛顿虽发明了微积分，但他的数学知识，肯定不如读过数学系一年级的当今大学生；如果有大学生据此认为自己比牛顿还高明的话，那就不是什么狂，而是妄了。

徐先生是在对中国一人专制的历史作了深刻研究之后，对一人专制政治与儒家治道思想的关系之症结有了深切把握之后，才从事将儒家的治道向民主制度的学术疏导。这样的比较，始能点中概念的穴道，打通整体的经脉，使人产生怡然理顺之感。徐先生写道：近代民主政治，“首先把权力的根源，从君的手上移到民的手上，以‘民意’代替‘君心’”，政府及其官员“是居于中国历史上臣道的地位，人民则是处于君道的地位。人民行施其君道的方法，只对于政策表示其同意或不同意，将任务的实行委托之于政府，所以人民还是一种无为，而政府则是在无为下的有为”。民主政治“把虚己、改过、纳谏等等的君德，客观化为议会政治、结社言论自由等的客观制度”，“一个政治领袖人物，尽可以不是圣人，但不能不作圣人之事”；“美国一个新闻记者可以骂杜鲁门是‘罪

① 《中国的治道》，见本书第48页。

② 《中国的治道》，见本书第60页。



大恶极的谎言者’。这在专制时代,假使人君对此而能宽容下去,他便是圣君;宽容不下去,他便要做出了一桩大罪恶而成为暴君。但在今日,不管杜鲁门心里怎样,对此只有无可如何,付之不问。这种付之不问,既不表现他是圣人,同时也表现他不能不接受这种圣人的客观格式。于是中国圣贤千辛万苦所要求的圣君,千辛万苦所要求的治道,在今日民主政治之下,一切都经常化、平凡化了。假定德宗做的是民主政治下的总统或首相,我相信他会强过杜鲁门和邱吉尔;因杜鲁门没有他的才智,而邱吉尔恐怕没有他那一副真性情。于是像陆氏这样的政论家,大概也是车载斗量,值不得我们今日这样的追慕。”^①

中国的治道是人治,近代的民主是法治。法治好,人治不好,要法治,不要人治,现已成了妇孺皆知的真理。然而妇孺皆知的真理有失去内容变成空洞口号的危险。由于人们对人治在思想上采取完全否定、甚至鄙夷不屑的态度,也就不会正视人治中包含的真实问题,更不会视之为重要的问题。可以拿政治的改造与科学范式的转换作类比。科学上范式转换的必要性,是由于旧范式内反常的事实、不可克服的矛盾、不能解决的问题积累得越来越多,旧范式已经捉襟见肘,百孔千疮,再维持不下去了,才提出来的,而不是由外部注入进去的。政治制度的改造更是如此,不从旧制度本身问题的症结出发去寻求解决,单凭外烁的理念或理论发为改造的行动,其结果既不能解决问题,当然也不能改造旧制度。被改造的只是那外烁的理念、口号,甚至完全变味,“法之治”(rule of law)变成“依法治”(rule by law)等等者是也。

三

本书的第二部分题为“个案研判”,选了三篇文章;第三部分题为“治学方法之辨证”,选了六篇文章。曾考虑这两部分的次序倒一下,但又想,直接讲说方法,还是先之以在具体研究中运用方法为宜。徐先生在《两汉思想史》、《中国人性论史先秦篇》、《中国思想史论集》等整本著作中,也有对方法的集中论述,但多作为附录置于书后,或在成书后写序言时论及。徐先生的学术,精神贯注而又博通多方,仅凭几个个案,恐怕尚难收尝一脔而知全饕的效果,有心的读者,应自己去读徐先生的专书。

^① 《中国的治道》,见本书第61页。

“方法辨证”栏里的前三篇,系与毛子水等先生辩论考据与义理的关系问题,因为是辩论,意气之动,贤者不免,徐先生也未免,事过境迁,今日而平心观之,这意气也并非十分必要。徐先生自己说,写这些文章是“浪费笔墨”,“感到十分痛苦”,并在这组文章最后一篇的末尾表示今后将“敬谢不敏,不再奉答”。然而,撇开不必要的意气,其中毕竟有许多胜义;这组文章,以及别处的有关论述,对于厘清考据与义理的纠葛,以及怎样将两者有机结合起来的问题,有着不可掩的价值。

从历史到现在,类似于考据与义理之争的争论经常发生。经学史上有古文与今文之争,宋明儒有理学与心学之争,20世纪30年代有科学与玄学之争;“文革”期间大叫“哲学指导自然科学”,听起来只有一种声音,但科学家们心中并不服气,实际上有科学与哲学之争;90年代又有思想与学术之争,不了了之,说不定什么时候又会烽烟再起。

历史上的情况说不好,至少在现代,这类争论发生的环境和形势虽各各不同,而争论之所以发生的动机,似乎都只在争两门学问的高低、贵贱和本末,而不是为了弄清楚两者的关系;换言之,是为了解决地位问题,不是为了解决思想问题。“文革”中大叫“哲学指导自然科学”的,是那班对科学一窍不通的左派理论家,口号的实际意义是他们要居于领导地位;这也就难怪“文革”结束以后对极左的大批判中,有科学家针锋相对地提出哲学只是科学的工具,科学前进一步,哲学便退缩一步,最终科学将占领过去由哲学霸占的全部阵地。90年代的思想与学术之争,也是因为有人看不过“陈寅恪等学问家走红,鲁迅等思想家淡出”的局面而引起的;所讨论的问题,无非是“思想家与学问家对于一个民族以至人类,到底哪个更重要?”徐先生这组论战文章的第一篇:《两篇难懂的文章》,是针对劳干先生《历史的考订与历史的解释》和毛子水先生《论考据和义理》两篇文章而发的。劳先生文中将历史考订之于历史解释比作“天文学之于占星术”,毛先生文中则干脆论定“考据为本而义理为末”。看来这两位考据之学上成就卓著的先生,论到考据与义理的关系时,也没有摆脱排座次争地位的动机。

知识人难免有比本事的好胜心。如果说,历史上知识分子承担着“通古今、决然否”的使命,义理之学的重要性不言而喻,那么,随着时代越往前,知识本身越专业化,知识分子越边缘化,专业性、技术性能力的高低,在知识分子的评鉴中也就占越来越大的比重,这是形势使然。对于文史学者来说,考据方面

的知识和能力无疑是专业水平的重要标志,能作考据的,怎样也是有本事,而只讲义理的,往往被视为游谈无根。即使像熊十力先生这样出入佛儒、对中国文化精神有透彻理解和体认的少见的通人,也感到这种形势的压迫。徐复观曾说:“熊师十力,以推倒一时豪杰的气概,在中国学问上自辟新境,但他瞧不起乾嘉学派,而在骨子里又佩服乾嘉学派,所以他从来不从正面撷此派之锋。”^①

徐先生本人是擅长考据的,尤其擅长在考据所确定的事实基点上,布置其义理阐释的纲维,从而对古人思想作出富有历史感的理解。他每论一个具体问题,对有关文献的熟悉程度和调动材料的深湛功力,都给人留下深刻的印象。考据的对错有硬标准,必须紧扣每一事项作具体的简别。曾听一位在考据上大概与笔者一样无知的年轻人说:“徐复观的考据有很多错误。”又听一位以“经学”为专题的中年学者说:“徐复观不是专门搞经学的”,言下有徐复观的经学史著作不入流、不足观之意。像这样一般性的评论,就显得无所谓而不相应。照这样的说法,是否也可以说,E·威腾(Edward Witten)先生是搞物理学的,所以授予他有数学诺贝尔奖之称的非尔兹奖是错了呢?或者,J·纳什先生是数学家,所以他得经济学的诺奖是不应该的呢?这就很可笑。陈寅恪算是举世公认的考据大家了,岑仲勉先生在唐史方面,饶宗颐先生在声韵方面,与之正面论难,这是硬碰硬;而一位我也敢断定在考据方面与我一样无知的朋友说:“陈寅恪也有错”,这样的批评法,就未免太轻巧了。

义理之学要靠思辨(历史解释中也有思辨),考据之学要靠征实工夫。思辨臻上乘,可以成哲学家,下焉者则常常流为胡思乱想。文字华美、实质浅薄的胡思乱想太多了,不免使征实有功夫的人感到讨厌,以至于劳干先生竟将“历史解释”比作“占星术”。劳先生之所以这样说可以理解,但这样说却实在不谛。其实,劳先生以之与“历史考据”相比方的天文学,乃至所有的自然科学,最重要的功能即是从事解释。科学作解释,即是以概念理论之网去“拯救现象”,捕捞事实;理论之网越简单,越具整体性,救捕的现象和事实越多,解释工作就做得越好。

科学史上之所以会发生哥白尼革命,之所以托勒密地心说会让位于日心说,是因为地心说为了解释行星周年视运动中的逆行现象,必须借助于添加许

^① 《两汉思想史》卷三代序,华东师大出版社,2001年12月第1版。

多同心圆、偏心圆之类,使整个理论显得十分臃肿,借用哥白尼的话来说:“就好像画家从不同的模特儿身上临摹手、脚、头等等部分,每一部分都画得不错,但由于各部分不协调,结果画出来的是妖怪而不是人。”^①换言之,地心说解释行星逆行解释得不好。哥白尼只须旋转乾坤,用日心说一举解决了逆行问题,解决得十分漂亮。但新生的日心说仍缺点多多,特别是它仍用正圆形轨道,在与更多的观测和数据相符合方面,甚至还不如托勒密的地心体系。后来的第谷·布拉赫,做了更全面更精密的观测,使哥白尼体系更显得漏洞百出。第谷不得不退一步,取折中方案,建立一个半日心半地心的理论系统(太阳绕地球转,五大行星又以太阳为圆心绕太阳转),这才把他自己观测所得的完备数据拯救出来了。退一步可以进两步,开普勒将行星绕日旋转的轨道从正圆改为椭圆,重新回到哥白尼,大大提高了日心说对观测事实的解释力,哥白尼革命这才取得完全的胜利。

理论解释事实的情况也很复杂,其中最精彩的一种是,有些关键性的事实须在理论指导下才能发现,换言之,理论有预测事实的能力。预测也是解释,是对未知事实的解释。如果预测的事实观测或实验中被发现,理论就得到极大的支持。天王星、海王星、冥王星的存在,就是在日心说与牛顿万有引力定律指导下相继发现的。关键在于,理论的形成并不是从事实中归纳推论出来的,而是要靠有法度的思辨,其中直觉、想象、甚至审美的趣味等等都起作用,爱因斯坦称之为“概念的自由创造”。当初哥白尼提出日心说时,一再声明,他的理论体系与究竟是日绕地还是地绕日的宇宙论真实性问题无关;这里面当然有避免与宗教权威发生冲突的顾虑在,但他强调他的体系乃是出于运动一致性原则和数学上整体和谐性的考虑,则是抓住了科学理论的形成要素的。理论由思辨形成,然后表现其解释事实甚至发现事实的巨大力量,这样的例子在物理学上举不胜举。爱因斯坦的相对论预见到水星近日点的运动,预见到光线的引力红移,狄拉克由建立相对论性电子方程预见到正电子的存在,这些是最著名的例子。

一般容易把科学方法误解为只是归纳法,这点上胡适先生可以作个代表。适之先生过于匆遽地在归纳法与科学方法之间划等号,终生讲方法而终生未

^① 转引自《哥白尼革命——西方思想发展中的行星天文学》,T·库恩著,吴国盛等译,北京大学出版社,2003年1月第1版,第136页。



能进到讲“概念的自由创造”这更上的一层去，所以他敢于作出结论：“中国旧有的学术，只有清代的‘朴学’确有‘科学’的精神。”^①清儒确能熟练运用归纳方法进行文字、训诂、校勘、考订方面的工作，适之先生据此认为朴学已经有科学方法的自觉，区别只在于“人家西方是从自然科学开始，我们是从人文科学开始。”^②似乎只要清儒把兴趣方向转一转，转到自然界，中国也就能自己开出与西方一样的自然科学。胡适这一观点的影响相当大，毛子水先生想必也是受到这种影响，所以他在断定“考据为本而义理为末”，“考据精，则打基础在考据上的义理亦愈精，考据粗，则打基础在考据上的义理亦愈粗”之后，干脆说：“不是用现代科学方法得来的义理，是没有价值的。”^③考据通义理，一变而为科学通义理；既然道德义理也只能以科学通，毛先生就更放胆地说：“我以为将来自然科学——尤其是生物科学——进步到相当境地，一个医生或一个病理学家的使人从善服义的力量，必会比一个牧师或一个道学先生感化人的力量来得大。”^④不加限定地以“科学”置换“考据”，这是轻看了科学；要“科学”包揽“使人从善”的任务，这又过分重视了科学。倚轻倚重之间，盖以归纳法与科学方法之间的等号为桥梁，但这等号却完全是出于误解。

归纳法确实是科学方法的一部分，尤其在对观测实验的结果进行整理、概括，寻找经验性规律的时候，作用显著；但科学的精神，毕竟主要体现在理论的创造上，而理论创造的关键在于提出原创性的概念和思想，这只有在对重要问题的深思熟虑的研究中才有可能提出，归纳法是不能奏其功的。科学的不同门类中，理论工作与实验工作的关系诚然有所不同。物理学中理论家与实验家分工明确，理论家还往往做不好实验。杨振宁是理论大家，却拙于实验工作，有一个流传很广的笑话说：“哪里有杨振宁，哪里就有爆炸。”但理论家必须对实验结果的意义有特殊的敏感和把握，而实验家也必须熟悉有关的理论。生物学中的情况，可以借用1969年物理学诺奖得主、首先提出“夸克”概念的M·盖尔曼的话来说：“分子生物学中大部分理论难题都被实验家们相当容易地解决了。许多杰出的分子生物学家都没有强烈地感觉到分子生物学需要理

① 《胡适哲学思想资料选》(上)，华东师大出版社，1981年2月第1版，第191页。

② 同上，第455页。

③ 转引自《两篇难懂的文章》，见本书第122页。

④ 转引自《答毛子水先生的〈再论考据与义理〉》，见本书第137页。