

天命的没落

修订本

中国近代唯意志论思潮研究

高瑞泉 著

——天命的没落——
中国近代唯意志论思潮研究

高瑞泉 著

修订本



上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

天命的没落:中国近代唯意志论思潮研究/高瑞泉著.
修订本. —上海:上海人民出版社,2007

ISBN 978-7-208-07193-3

I. 天... II. 高... III. 唯意志论—哲学思想—研究—中国—近代 IV. B250.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第101682号

责任编辑 顾兆敏

封面装帧 王晓阳

天命的没落(修订本)

——中国近代唯意志论思潮研究

高瑞泉 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 16 插页 4 字数 219,000

2007年9月第1版 2007年9月第1次印刷

印数 1-4,250

ISBN 978-7-208-07193-3/B·606

定价 24.00元

新版弁言

本书初版于1991年,而写作是20多年前的事了。写作这部论文的前后,中国刚刚进入一个大转折的时代,从反思“文革”到重新认识近现代中国的历史与文化,都具有鲜明的当代史意义。中国近代哲学史也成了哲学史界的一个热点,而冯契先生的《中国近代哲学的革命进程》则作出了真正开创性的贡献。在那本书中,冯契先生提出,近代中国经历了一场哲学革命,涉及认识论、历史观、价值观和方法论的诸多争论。它有伟大的成就,集中表现为以“能动的革命的反映论”对近代认识论和历史观的争论所作的总结。我后来则以为可以在更为宽阔的视野中观察这场精神变革及其成果。因为从19世纪中叶开始的一百年中,在传统的经学范式解体、现代学术制度建构的过程中,真正有创见而且对社会发生影响的哲学活动常常活跃在学院体制以外。20世纪30年代以后,以大学教授为主体的职业哲学家才参与到这一过程中来。把这场精神运动从整体上作为中国现代性的体现来考察,可以描绘出近代精神传统的光谱。

不过,20世纪80年代精神活动的总倾向是批判的,包括对中国近代哲学史的教条性图解的批判。因为近代哲学革命同时有重大的缺陷,它集中在价值观和方法论领域。而且正因为它一般以通俗哲学和社会哲学的形式出现,后来更展示在意识形态教义中,所以对社会生活的实际影响就特别放大。

我虽然对近代价值观念变革的历史有很大的兴趣,但当时随冯契先生攻读博士学位,所做的研究则只限于唯意志论思潮这一个案。唯意志论思潮在近代中国的发生、发展和演化,折射了价值观的重大变革,同时也带来了理论与实践上的许多问题。就哲学理论而言,它

本来就涉及中国传统价值的几乎所有领域,特别是“天人之辩”中的“力命之争”与“理欲之辩”两个领域,具有宽泛的理论视域。

古代中国的“天人之辩”所要解决的是价值的基础和源头,“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,这句话可以说是儒家正统价值系统的纲领和基本结构。现在坊间流行的那些所谓“天人合一”证明中国古人已经达到人与自然高度和谐的说法,大多是人云亦云的戏论。到近代,随着“天”与“人”的分裂,“天人关系”中的“力命之争”尤其突出。一方面是“天命的没落”,它导致了贯穿整个近代的价值迷失;另一方面是人的地位的上升,人的力量包括意志的力量在价值系统中的上升,导致力本论宇宙观的出现。它一方面反映了对力量的追求这一中国的现代性;另一方面也可以说是特定时代人本主义的具体形态。唯意志论成为思潮就是它们的极端形式。如何认识人在自然面前有意志的活动及其历史作用?一个古老的哲学问题——决定论和自由意志的冲突——在宇宙论和历史观中都鲜明地凸现了。

在古代儒家哲学中,“理欲之辩”的答案通常是在用理性“调节”和“克制”非理性之间,即在“节欲”与“禁欲”之间。只有少数儒学异端,才强调人的情感和欲望的正当性和优先性。正统的“克制”论后来进一步演化,即变成“存天理,灭人欲”的理性专制主义。而近代唯意志论却强调意志、情感和欲望、本能这些非理性要素的存在论和伦理学意义。这样,另一个亘古存在的哲学问题——理性和非理性的关系问题也凸显了出来。换言之,是将意志理解成人类理性、或者是服从理性的那一部分精神力量,还是与理性对立、冲突的东西?理性的使命是指导或控制情感和意志,还是只能服务和服从于意志和情感?更进一步,意志是否是人类理性的一部分,或者只是心理学的“本能”、佛教的“无明”、动物性的“欲望”?假如有所谓理性意志的存在,那在什么意义上“意志”还是能动的和创造性的力量?

十分明显,这两个问题都是合理的价值体系必须解决的基本问题,所以近代唯意志论思潮的研究,除了有历史和知识的意义以外,它本身蕴涵着一系列高度复杂的问题,涉及人与自然、个人与历史诸对关系,甚至涉及那幽暗难明的人性本身。换言之,现代人高度信仰

的自由,不但要在认识论和伦理学获得证明,而且要问是否有本体论的根据,那就必定要追问到自由意志和决定论这一层面。作为一对范畴,自由意志和决定论都不是单一的问题,而是由许多问题组成的问题。因此,研究唯意志论——一种以讨论自由意志为中心的哲学——就不得不对它们有所澄清。说不上是不幸还是幸运,这部分的研究并没有得到时贤们更多的关注,结果这本书初版十六年后就还有再版的理由。因为这本书除了梳理了近代中国唯意志论思潮的脉络以外,对于解决自由意志与决定论的关系问题,提出了自己的思路。进而也可以说包含了在中国哲学的近代发展中对自由意志的某些新考察。

大致说来,虽然自由意志作为一个哲学概念,在中国出现甚晚,但是对人的意志是否自由的思考,却可以追溯到中国哲学早期的历史。何况意志作为一种官能,本来是被人普遍觉察的心理现象。不过,思想没有上升为概念,其理论化的程度就有所限制。直到近代,这种情况才有所改变。因为自由意志一直是个真正的形而上学问题。与西方神学和哲学一贯注重讨论自由意志与道德责任的关系类似,中国近代哲学家严复、梁启超也在这方面有所论述。在他们看来,传统道德学说的一个缺陷是在意志自由缺位的情况下追问人的道德责任。不过,后来中国哲学家并没有在这方面有许多新收获。他们更关心在历史领域中自由意志与决定论是否相容的问题。中国近代唯意志论思潮中最极端的一翼,是反决定论的;其余的则游弋于相容论与不相容论之间,有些甚至时而是强硬的决定论,时而却是非决定论的自由意志论。就其最强硬的决定论而言,他们甚至是宿命论者,但是就其非决定论而看,他们是唯意志论者。我把这种情况描写为宿命论和唯意志论的两极对峙。这种情况的出现,不但有理论自洽性方面的缺陷,而且与复杂的社会生活实践有关系。因为很长时期以来,意识形态不但具有社会控制的功能,而且时常被运用来作社会动员之用。

正如自由意志有许多相关项,决定论也有若干形式。中国近代唯意志论者通常不会触及物理决定论和神学决定论,由于它的非学

院哲学形态,也不太关心逻辑决定论;他们更多地针对精神决定论、经济决定论和文化决定论。结果,如果要坚持自由意志的信念,又不愿意或者不能够否认决定论世界的存在,那么就必须要证明,就在这样一个世界中,我们行为的自由选择依然是可能的,即人类行为至少有一部分不能用上述诸种类型的决定论作为它的充分条件。它的出现是因为“我要这样”。或者说假如不是“我要这样”并采取了与此相应的行动,它本来可以是另外的样子。

我们知道,从对“天命”的反叛开始,最让这派理论家感到反感和困惑的是“规律”的概念。尽管历史的一次性特质使规律在这个领域与在自然界有了不同的意义,但是在进化论和进步主义的基本框架内,要否认历史和社会的合规律性,又是非常困难的。近代那些有不同程度唯意志论倾向的哲学家,几乎很少不是进步主义者的。“天命”的信仰没落以后,“规律”很快取而代之。结果,至少在20世纪80年代的主流哲学下,自由意志与决定论的关系,已经转变为选择与规律的关系问题了。事实上,说世界是符合决定论的,与说世界有其自己的规律,并没有根本的区别。出于对意识形态的厌倦,有的当代学者连带地否认“客观规律”的概念。但是即使我们不用规律的概念,要证成“自由意志”并非只是一种断言或宣称,我们就依然要回答选择如何可能。而倘若完全否认规律的存在,哲学无政府主义将不可抵挡。因此,在中国语境下,相容论的问题变成了:合乎规律性的存在,如何同时又可以是主体选择的结果?以我的观点,把规律从合乎实证知识标准的概念,转变为应该予以辩证理解的概念,似乎是解决问题的一条出路。按照这样的理解,规律不再只外在于我们的意志、不再只是意志自由的屏障,而是同时为意志的选择活动开辟了空间。决定论的解释也因此而有所不同。

本书中的上述思考是在对整个近代中国唯意志论思潮的历史描写中展开的,在这里概述一过,算是提要。我的学生中有读过我博士论文未刊本的,建议将它当作新版的底本。作为一个备选方案,这个建议被考虑过又被放弃了。未刊本除了篇幅更长以外,在理论上并

没有更新的论述,新版还是维持原状为好。所以,除了很少几处作了校改以外,增加了一篇新作《严复:在决定论与自由意志论之间》,那原来是为“史华慈与中国”国际学术研讨会(上海,2006)撰写的大会论文。对严复思想的那个基本判断,是在写作博士论文时就有的,因为怕太枝蔓,而且那时史华慈的书读得很少,所以原书中只做了一个注。这次借史华慈会议的机会,得以发展为一篇文章,老友陈天庆很快将它发表在《江苏社会科学》2007年第一期。现在作为附录放在最后。原书作为“中国近代社会思潮研究丛书”之一,由上海人民出版社于1991年出版,冯契先生曾经为本书作序的同时为丛书作过一篇总序。这次承顾兆敏先生惠鉴,由上海人民出版社单独出版,自然不宜保留总序。而冯契先生为本书所作的序言,则一仍其旧,那是我一贯视为对我的鼓励和鞭策,弥足珍贵的记录。我的研究生吴晓番、胡岩曾经帮着复印资料、校对引文,也要一并向他们表示感谢。

高瑞泉

丁亥年立夏于沪郊寓所

序

冯 契

中国近代遭遇了空前的民族灾难,经历了巨大的社会变革,同时在思想领域也展开了一场伟大的哲学革命,其中包括价值观的变革。讲到价值观,便涉及人的自由以及人所创造的价值同人的本质力量(劳动能力和知、情、意等)之间的关系问题。当人们提出要“重新估定一切价值”和批判旧的价值观时,也就要求用一种新的态度对待物质生产能力和理智、意志、情感等精神力量。这里且不谈物质生产能力,就精神力量来说,拿中国近代哲学和古代哲学相比较,便可以看到有明显不同的态度。

中国古代哲学家讲理想人格,往往包含有贬低情、意的倾向。不论是通过克己复礼而达到知天命、顺天命的圣贤,或是通过心斋、坐忘而达到与造物者游的至人,或是通过止观双修而达到豁然顿悟的佛祖,他们的智慧都是静观的,思辨和直觉是纯净的光辉,排除了情感和意欲的色彩。这种“忘情”、“无欲”、“无我”的境界,似乎给人以最高的“受用”、“乐趣”,但宋代道学家提出“存天理、灭人欲”的口号,发展到极端,却成了理性专制主义,严重地损害了人性的自由发展;因之到了近代,它就成了主要的批判对象。

从龚自珍开始,近代哲学便用一种新的眼光来看待人的精神力量,他推崇“心力”,“剑气箫心”增强了他的理论的感染力,竟使得梁启超赞叹不止:“初读《定庵文集》,若受电然。”民族面临着危机,时代充满着矛盾,近代先进思想家们通过个人遭遇和切身体验而感受到时代的脉搏,感到心中有郁结、有块垒、有不得已者而后言,于是发为歌哭,赋为风雷之文,表现了“心力”的雄伟,而使那些面壁静坐的僧侣和衍辑语录的儒生黯然失色。“忘情”、“无欲”、“无我”的境界被一脚踢开了。近代哲学家的理想人格再不是毫无物欲的“醇儒”、纯金

一样的圣贤,而是平民化的自由人格。他们是多样化的,各有其面目;虽难免有这样那样的缺点,但都是要求个性解放的具有真性情的“新人”。“自由”的概念发生了根本变化,它不再被理解为乐天安命、逍遥无为,而是看作应该在竞争、斗争中争取的果实。“智慧”的范畴也发生了根本变化。章太炎说:“竞争生智慧,革命开民智。”所以思想不能停留于静观,理论并不是冷冰冰的概念结构,而是灌注着热情、能鼓舞人的斗志和培养人的信念,有助于革命行动的。这就是近代的进步思想家对待人的精神力量(知、意、情等)的基本态度。

正因为中国近代哲学家在对待知、意、情的态度上和古代哲学家有此不同,所以在哲学理论上产生了一个令人注目的现象:在古代,儒家的天命论占统治地位,以“遇”为命的学说也很有势力,却始终没有强大的唯意志论传统;但到了近代,却确实有了唯意志论传统,并长期形成了唯意志论与宿命论两极对峙的局面,成为行动上产生“左”的和右的错误的思想根源。这一现象虽早被人注意到了,却一直没有入作系统的考察,这是中国近代哲学史研究中的一段空白。

高瑞泉同志的博士论文:《天命的没落——中国近代唯意志论思潮研究》,做了前人没有做的工作,填补了这段空白。他比较系统地研究了中国近代唯意志论思潮的发生、发展、演变及其转入没落的历史过程,主要沿着伦理学和历史观两条线索,研究这一思潮的演变,写成这部二十万字的论著。在进行博士论文的评审、答辩时,曾得到前辈专家们的肯定评价;部分内容在报刊上发表后,也引起了学术界的注意。现在经作者修改后正式出版,相信它是会受到读者欢迎的。

作为这篇论文的指导教师和最早的读者,我对它所达到的成就是满意的。我以为它有一些独到之处:首先,对中国近代唯意志论思潮作了历史的分析:一方面指出它反映中国近代政治上反封建、哲学上反天命的历史要求,因而唯意志论曾以其特殊的形式包含着相当激进的革命内容:反对以天命论为中心的旧价值观,提倡斗争和创造原则;反对正统儒学的理性专制主义和禁欲主义,提倡自由意志、自然情感,要求个性解放、独立人格;另一方面,研究的结果也表明,唯意志论本身仍然是一种理论偏颇,它并不能完全诊治宿命论的痼疾,

相反可能导致无政府主义或者法西斯主义——它们都需要非理性主义的恶性发挥。这样的分析是比较辩证的,纠正了某些人在这个问题上的形而上学态度。其次,对中国近代哲学中唯意志论与宿命论相对峙的客观原因作了深入考察,指出我们民族中既有长久深厚的宿命论元素,又有接受唯意志论、形成狂热的非理性运动的元素;民族生活中常常是权势者搞唯意志论,普通民众相信宿命论,由此必然引导到政治上高度集权和广泛的无政府状态两极对峙——“大跃进”和“文革”就是典型的例子。这些考察富有启发意义,也表现了作者的理论勇气。第三,作者视野比较宽广,采用了中西比较的方法,除了对一些中国哲学家的西方思想渊源作实证的研究外,还探讨了中西唯意志论的某些共同规律性与特殊性;同时,还努力拓宽研究领域,多方面地探讨了唯意志论与中国近代佛教、文学、政治思想等的关系,因而显得羽毛丰满,能广泛引起读者兴趣。

不过,正因为涉及面广,又是开拓性的研究,论文的某些部分难免显得粗糙,有些问题尚有待进一步深入探索。论文宣告了“天命的没落”,但通过“超越哲学的思考”,作者得出结论说:“要根本上消除宿命论与唯意志论的对立,除了哲学健全自身、发展科学以外,必须经过政治、经济体制的改革。这大约是一个漫长的过程,但却是必不可少的过程。如果我们能够在理论上保持清醒,那它也将是一个有希望的过程。”(见本书第五章第二节)作者用了乐观的语气,给人指出希望;但又用了颇为犹豫的口吻:“大约是一个漫长的过程。”多长呢?难说。对有数千年文明史的中华民族来说,无疑只是瞬间。但对年命短促的个人来说,这“漫长”二字便令人忧郁了。我们的民族反复地陷入两极对峙的迷途而不能自拔,使得无数爱国者心有郁结。司马迁说:“《诗三百篇》大抵圣贤发愤之所为作也。此人皆意有所郁结,不得通其道也,故述往事、思来者。”高瑞泉同志发愤著书,他这部“述往事、思来者”的著作,其理论成就如何,将接受时间的考验,但它在“意有所郁结”的读者中会引起共鸣,则是可以肯定的。

目 录

新版弁言	1
序	冯 契 1
第一章 异端的勃兴	1
一、历史和价值的冲突	1
二、历史主体的觉醒	7
三、道德自律的权威	23
第二章 渴望自由	36
一、一个悲观主义者的追求与取舍	36
二、从历史进化论到“俱分进化论”	49
三、“道德革命”与“革命道德”二重奏	66
第三章 走向历史深处	85
一、哲学：主流在这里超拔	86
二、文学：一片新的开阔地	102
第四章 末流与困顿	128
一、玄学派的亢奋与悲凉	128
二、批判的时代与时代的批判	148
三、抨击不等于终结	166
第五章 反省与超越	174
一、中西近代意志主义异同论	174
二、历史的重负：突出两极对峙之路	188
三、论规律的辩证本性与主体的选择权能	213
附录 严复：在决定论与自由意志论之间	
——对史华慈严复研究的一个检讨	228
跋	242

第一章 异端的勃兴

一、历史和价值的冲突

本书将探讨的唯意志论是一个难以在中国古代寻访其先世谱系的哲学—文化思潮。它之所以在中国近代勃起,并前后绵延历百年之久,其主要原因应当从中国社会的历史性变迁过程去寻找。同时,正如一切精神的运动总是它自身的运动,唯意志论又是对前一时代文化的一种回应与逆反。所以我们还要考察这一思潮背负的哲学—文化遗产。

中国社会经过数千年农业经济—封建制度相对平稳的发展以后,到近代终于开始解体,逐渐进入了向工业社会过渡的革命时期。这是一场亘古未有的变革,但它最初对中国人来说却是被动的、不自觉的甚至是痛苦的过程。当中国之船驶至近代的地平线时,正处于社会危机与民族危机的双重夹击之中。直到鸦片战争前夕,中国人一直被封闭在封建帝国、宗法制度和自以为位居天下之中心的迷梦中间;高度专制集权的官僚政治,其腐败已病入膏肓;自给自足的农业经济濒临破产,农民起义不断削弱着地主阶级统治的根基;从官场到士人普遍的道德衰颓;按照祖宗成法的统治,不允许任何越出传统规范的言行;这一切几乎使民族生机和创造精神渐灭无余。史家称此为衰世。龚自珍曾将其景象描绘得淋漓尽致:“日之将夕,悲风骤至,人思灯烛,惨惨目光,吸饮暮气,与梦为邻。”^①如此衰朽的封建帝国,不仅无法与先进的资本主义列强在全球争雄,而且它首先总是顽

^① 《龚自珍全集》,上海人民出版社 1975 年版,第 87 页。

固地阻碍乃至扼杀内部资本主义因素的自然发展,因此它几乎难以在一个充满竞争风险的世界里生存。历史表现出巨大的惰性。

被封建统治阶级用作工具的正统派儒学,却是维系历史传统的力量。从孔子“畏天命,畏大人,畏圣人之言”开始,天命论和权威主义(独断论)即成为儒家传统;中经董仲舒等汉儒将其发展为天人感应、天人相通的理论;宋代理学家又摒弃了其中粗陋迷信的成分,以先验主义的天理论与复性说为核心,形成了相当精致的理论体系。这一派儒学对中国哲学及文化的发展当然有其不容抹煞的贡献,但是,借助灵化的方式——天命论,为其物化的基础——宗法制度或礼教——辩护,则是其一脉相承的主旨所系。天命论在历史和道德的领域又两翼展开为天命史观与道德宿命论。前者从孟子“五百年必有王者兴”,经董仲舒“王者承天命以从事”,到宋儒演变为天理史观:历史不过是理或太极的流行,它表现为帝王中心论和历史循环论,在朱熹那里则是历史退化说(三代天理流行,三代后人欲横流)。后者从唐李翱以来则以逐渐圆熟的“复性”说为其表现形态。

天命论在程朱理学的展开过程中,形成了一个价值体系。它以独断论的“天人合一”为鹄的,以非功利主义的伦理理性为核心,以泯灭个性的“无我”论为手段。按照朱熹对“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”的解释,人的本性是天所赋予,因而是预定而不可更改的。“德性者,吾所受于天之正理。”“人物各循其性之自然,则其日用事物之间,莫不各有当行之路,是则所谓道也。”^①必然之理与当然之则是统一的,自然规律与社会规范是合一的;按照社会规范来教化人,就能使人性复归于天理,从而达到天人合一的境域。把自然与人的统一(天人合一)作为理想本来是中国哲学的特点之一,相对于西方哲学强调人与自然的对立,某种意义上也可以说是中国哲学的优点之一。但是“天”在中国哲学中并不仅仅指“自然”,它有着复杂的意蕴,而理学家把社会规范(人道)与必然规律(天道)在“天理”的规定中完全等同起来,“天理”不过是纲常名教的形而上化,那实际上是

^① 朱熹:《四书集注》,中华书局1983年版,第17页。

宣布纲常名教、宗法制度是绝对合理、神圣不可侵犯的。从近代人文主义的立场看,这恰恰是反人道的。正统派儒家对人格构成中的理性因素极为重视,他们都坚持道德可以通过教育来培养,圣人可以通过学习来造就,对道德行为的自觉原则有广泛而深入的探讨。但是他们往往否定人的感性要求,贬抑人的意志、情感、欲望,从理性统率意志、情感而走到反功利主义。所以理学家大多主张“无欲”、“忘情”,认为只要“识得此理,以诚敬存之”,达到“己与理一”,就会自动地窒息人欲。——这是用自觉原则代替自愿原则,用伦理理性吞并人的感性要求,用理智消弭人的情感与意志。他们把“天理”叫做“公”,也就是说以宗法制度、纲常名教为“公”;而把人的感性活动、物质生活的基本欲求叫做“私”。譬如朱熹就说:“如饥饱寒暖之类,皆生于吾身血气形体,而他人无与,所谓私也。”^①与“道”的公共性相比,“私”虽然“未便是不好,只是有个不好的根本”。他们从感性活动的个体性特点推论出物质欲求是“私欲”的结论,又从个体(我)即“私”得出“无我”的原则,这样就从整体上为泯灭个性的说教提供了理论依据。

对这样一套为封建制度辩护的理学教义,历代都有哲学家提出不同程度的批评。在经历了一场天崩地析的大变局以后,明清之际的启蒙思想家们痛定思痛,深刻地觉悟到必须清算宋明理学,否则社会就无以进步。他们反对天命史观与道德宿命论,反对“存天理、灭人欲”。王夫之提出了理势合一的历史观,认为“只在势之必然处见理”。就是说历史规律体现在历史发展的必然趋势之中,而“天视自我民视”,历史必然性又只有到民众的生活、意愿中去寻找。一切被人民恒久地接受的东西背后,都存有某种历史必然性。他反对“复性”说,提出“性日生而日成”的理论,赋予主体意志以某种道德选择的自由。他和黄宗羲都从理性主义原则出发,主张德性的培养要知、情、意的统一,自觉原则与自愿原则的统一。与此相连,黄宗羲认为“养气即养心”,王夫之说“成身”与“成性”相统一,意即坚持灵与肉、理性与感性都是统一的人格中不可或缺的方面。针对理学家所谓

^① 朱熹:《朱子语类》卷六十二。

“大公无私”的说教，黄宗羲提出了“人各自私也，人各自利也”；顾炎武则断言“天下之人各怀其家，各私其学，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自为，此在三代以上已然矣”。^①王夫之则更明确地断言，天理即在人欲之中，没有离开人欲的天理；所以天理应当是人们食色等自然欲望得到合理的满足。总之，明清之际启蒙思想家们肯定人的个体之“私”，肯定人的自然之“欲”，都是合理的。清代大哲学家戴震等继续对理学提出批判，他主张人性本来包含有“欲”、“情”、“知”三方面，“人生而后有欲，有情，有知，三者，血气心知之自然也……天下之事，使欲之得遂，情之得达，斯已矣”。^②精神始于肉体，“有血气始有心知”，所以真正的德性是人性的圆满发展，离开人的自然情欲决无所谓德性的完善，而理学家的天命论、“存天理，灭人欲”说教是以理杀人！

但是，显而易见，这群卓越的早期启蒙思想家并未完成批判理学的任务。中国历史仍然凭着其巨大的惯性在缓慢滑行。康熙年间，清代社会进入相对稳定的发展时期。满清统治者又大力提倡程朱理学，他们编纂《性理精义》、《朱子全书》，将程朱理学奉为官方哲学，用以为钳制思想学术、麻痹人民的工具。在这种情势下，启蒙思想家们的理论如果说几同绝学，至少也只是处于潜流状态。黄宗羲的重要著作《明夷待访录》很快即被列入禁书，王夫之浩繁的著述，几乎到鸦片战争时际（1842年）才开始刊刻，曾国藩、曾国荃兄弟攻陷天京以后，才使它从18种增刻至56种。顾炎武在清代的实际影响，主要的竟只是开启了乾嘉学派的“朴学”方法。至于戴震，他自己极为重视的批判理学的著作《孟子字义疏证》，在有清一代，长期遭受冷落。新价值观的萌芽在历史传统的重压下，难以破土而出。

当然，社会也在缓慢而悄悄地发生着变化。在唐宋时期即已获得相当发达程度的商品经济，在明末有较为明显的发展。经过明清之际的战乱以后，从17世纪末到18世纪末，“这个相当安定和人口

① 顾炎武：《亭林文集》卷一。

② 戴震：《孟子字义疏证·卷下·才》。

增长的时期,商业设施已有了发展,可以满足地方贸易和地区间贸易日益增长的需要。18世纪是内地农村定期集市开始发展的起点,也是南北海运繁荣的起点。城市的商人行会的增多和信贷组织——最初的钱庄和山西的票号——的出现,表明贸易的性质和范围都有了改变。这种私营贸易的增长也表明了商人在政府控制的盐务税以外正在积累和投放资本。要知道,盐业是那时商人集中投资的目标。欧洲市场对中国的茶、丝和瓷器的需求又进一步刺激了国内贸易的商业化”。^①当然,18世纪中国的商品生产与交换尚不是近代资本主义性质的,并且它与自给自足的农业经济的比例大约也是微乎其微的。^②但是,如果费氏的论断大致是正确的话,我们倒是可以发现新的价值观念孳生的土壤。马克思在《经济学手稿(1857—1858)》中曾经这样分析过商品交换对社会生活及价值观念变革的意义:“如果说经济形式,交换,确立了主体之间的全面平等,那么内容,即促使人们去进行交换的个人材料和物质材料,则确立了自由。可见,平等和自由不仅在以交换价值为基础的交流中受到尊重,而且交换价值的交

① 费正清:《剑桥中国晚清史》,中国社会科学出版社1985年版,第115页。费正清认为1800年前后,中国的“国内市场和国内贸易也远远超过了欧洲”。他还认为,中国的人口在18世纪至少增长了一倍,这种增长趋势一直继续到1850年。它固然带来了如赤贫、农民起义等问题,“然而,人口的增长决不只是一种灾难。它意味着消费人口的巨大增长,因而促进了国内市场经济的发展,增加了对土特产品的需求。其结果便是,由于商业的发展和刺激,进一步建立了银行业和信贷业,运用了行会和商会这种新型的组织,以及采用了如汇兑银票这类新的业务。简言之,人口和贸易在近代早期的增长,在中国像在同时期欧洲的某些地区一样,促进了商业化,并且提高了商人的作用”。详见《剑桥中国晚清史》第11—20页。

② 据国内一些学者的研究,直到鸦片战争以前,我国国内市场上占第一、二位的商品仍是粮食和棉布。粮食的商品量约220亿斤,占产量的10%;其中绝大部分是在区域市场销给非农业人口。进入长距离运销的,主要运往江浙闽粤的经济作物区,不到30或35亿斤。棉布的商品量约3亿万匹,占产量的50%左右,它是分散在全国近半数的农民家庭生产的,因而主要在区域市场和地方市场销售,进入长距离运销的,不过3千万匹。即粮食和布匹进入长途运销的商品量,只分别占其产量的1/70和1/20。除此以外,国内市场的商品交换在相当程度上尚未突破自然经济状态下市场结构的基本模式。参见吴承明:《关于中国资本主义萌芽的几个问题》,《中国资本主义萌芽问题论文集》,江苏人民出版社1982年版,第6—7页。