

余英时作品系列

方以智晚节考

增订版

余英时著

生活·讀書·新知 三联书店

余英时作品系列

B248.93
Y 778

余英时著

方以智晚节考

增订版

生活·讀書·新知 三联书店

SBL 66 / 04



20027493

图书在版编目(CIP)数据

方以智晚节考/余英时著. —增订版. —北京:生活·
读书·新知三联书店,2004.8

(余英时作品系列)

ISBN 7-108-02071-8

I. 方… II. 余… III. 方以智(1611~1671) - 人
物研究 IV. B248.935

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第010783号

责任编辑 张 荷

封扉设计 陆智昌

出版发行 生活·读书·新知三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2004年8月北京第1版

2004年8月北京第1次印刷

开 本 880毫米×1230毫米 1/32 印张 9.625

字 数 250千字 图字 01-2003-8169

印 数 0,001-5,000册

定 价 20.50元

总 序

北京三联书店决定印行“余英时作品系列”六种，我想借此机会说明一下这六种著作的性质。

《方以智晚节考》、《论戴震与章学诚》和《朱熹的历史世界》是三部史学专著，各自成一独立的单元。这三部专著虽都标举了个别思想家的大名，但研究的重心则投注在他们所代表的时代。《晚节考》详细追溯了方以智晚年的活动和他最后自沉于惶恐滩，但仍然不是一般意义的传记研究。我是希望通过他在明亡后的生活与思想，试图揭开当时遗民士大夫的精神世界的一角，因为明、清的交替恰好是中国史上一个天翻地覆的悲剧时代。这一精神世界今天已在陈寅恪先生《柳如是别传》中获得惊心动魄的展开，但1971年我写《晚节考》时，《别传》的原稿尚在尘封之中。后来我果然在《别传》中读到方以智与钱谦益曾共谋复明，可惜语焉不详。在这个意义上，《晚节考》也许可以算做《别传》的一条附注。

《论戴震与章学诚》则是为了解答为什么宋、明理学一变而为清代经典考证的问题。关于中国学术思想史上这一重大转变，20世纪初年以来史学家先后已提出种种不同的解释。这些说法虽各有根据，但我始终觉得还有一个更关键性线索没有抓住。宋明理学和清

代考证学同在儒学的整体传统之内是没有人可以否认的。既然如此，这一转变必然另有内在的因素，绝不是仅仅从外缘方面所能解释得到家的。我在罗钦顺（1466—1547）的《困知记》中读到一段话，大意是说“性即理”和“心即理”的争辩已到了各执一词、互不相下的境地，如果真正要解决谁是谁非，最后只有“取证于经书”。我在这句话里看到了一隙之明：原来程、朱与陆、王之间在形而上学层面的争论，至此已山穷水尽，不能不回向双方都据以立说的原始经典。我由此而想到：为什么王阳明（1472—1529）为了和朱熹争论“格物”、“致知”的问题，最后必须诉诸《大学古本》，踏进了文本考订的领域？现代学者一致强调顾炎武（1613—1682）“经学即理学”那句名言是乾、嘉经学家的指导原则，这自然是事实。但是我在方以智为《青原山志略》（1669年刊本）所写的《发凡》中，也发现了“藏理学于经学”一句话，和顾炎武的名言如出一口。这岂不说明：从理学转入经典考证是16、17世纪儒学内部的要求吗？这样的线索越积越多，我终于决定作一次系统的研究；《论戴震与章学诚》便是这一研究的初步成果。这部书自1976年刊行以来，在明、清思想史的专门领域内曾引起了不少讨论，它的“内在理路”（“inner logic”）研究法尤为聚讼的所在。这些讨论主要是在海外（包括日本和美国）的学术界进行的。为了澄清误解，我在1996年的增订本《自序》中作了一次较扼要的回应。我说明“内在理路”是相应于此书的特殊性质而采用的方法；我并不认为这是研究学术思想史的惟一途径。不过我深信，研究学术思想史而完全撇开“内在理路”，终将如造宝塔而缺少塔顶，未能竟其全功。或者像程颢讥讽王安石“谈道”一样，不能“直入塔中，上寻相轮”，而只是在塔外“说十三级塔上相轮”而已。现在三联书店将此书收入本“系列”之中，我盼望它

能得到更多的新读者的指教。

《朱熹的历史世界》是去年（2002）才完成的，无论是所包括的时代或所涉及的范围，都远远超过了前两部专著。这是关于有宋一代文化史与政治史的综合研究，但同时又别有其特殊的重点。它的焦距集中在以宋代新儒学为中心的文化发展和以改革为基本取向的政治动态。由于背后的最大动力来自当时新兴的“士”阶层，所以本书的副题是“宋代士大夫的政治文化”。宋代的“士”不但以文化主体自居，而且也发展了高度的政治主体的意识，“以天下为己任”便是其最显著的标帜。这是唐末五代以来多方面历史变动所共同造成的。相应于所处理的历史现象的复杂性，本书在结构上包括了相互关联而又彼此相对独立的三个部分：上篇通论宋代政治文化的构造与形态；下篇专论朱熹时代理学士大夫集团与权力世界的复杂关系；上篇的《绪说》则自成一格，从政治文化的角度，系统而全面地检讨了道学（或理学）的起源、形成、演变及性质。20世纪以来，道学或理学早已划入哲学史研究的专业范围。以源于西方的“哲学”为取舍标准，理学中关于形而上思维的部分自然特别受到现代哲学史家的青睐。近百年来的理学研究，无论采用西方何种哲学观点，在这一方面的成绩都是很显著的。但是理学的“哲学化”也必须付出很大的代价，即使它的形上思维与理学整体分了家，更和儒学大传统脱了钩。我在《绪说》中则企图从整体的（holistic）观点将理学放回它原有的历史脉络（context）中重新加以认识。这绝不是想以“历史化”取代“哲学化”，而是提供另一参照系，使理学的研究逐渐取得一种动态的平衡。

在三联书店编辑的提议下，本“系列”中另外三本书选收了我近年来所写的单篇论文，集结在三个不同的主题之下。这些论文所涉

及的时代、地域和范围都远比上述三种专著为广阔，这里不可能一一加以介绍。下面让我略述我研究中国史的构想和历程，以为读者理解本“系列”之一助。

我的专业是19世纪以前的中国史，就已发表的专题论述而言，大致上起春秋、战国，下迄清代中期；所涉及的方面也很宽广，包括社会史、文化史、思想史、政治史、中外关系史（汉代）等。但是我的目的既不是追求杂而无统的“博雅”，也不是由“专”而“通”，最后汇合成一部无所不包的“通史”。“博雅”过去是所谓“文人”的理想，虽时有妙趣，却不能构成有系统而可信赖的知识。“通史”在中国史学传统中更是人人向往的最高境界，大概可以司马迁所谓“究天人之际，通古今之变，成一家之言”表达之。但在现代的学术系统中，这样的著作只能求之于所谓“玄想的历史哲学”（“speculative philosophy of history”）中，如黑格尔的《历史哲学》、斯宾格勒的《西方的没落》或汤因比的《历史之研究》。现代史学实践中所谓“通史”，不过是一种历史教科书的名称而已。但无论是前者还是后者，都和我的兴趣不合。

我自早年进入史学领域之后，便有一个构想，即在西方（主要是西欧）文化系统对照之下，怎样去认识中国文化传统的特色。这当然是“五四”前后才出现的新问题。梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》之所以震动一时，便是因为它提出了当时中国知识人心中所普遍关怀的一大问题。梁先生根据几个抽象的哲学概念对这个大问题所作的解答虽然也曾流行一时，但今天早已被人遗忘了。这不是因为梁先生想得不够深，而是因为这个问题太大，不是一个人或少数人在很短期间可以仅凭思考便能解答的。无论是西方的或中国的文化传统，都是在历史的长河中逐渐演进而成，中间经过了许多发展的阶

段。而且文化传统也不是一片未凿的浑沌，从政治体制、经济形态、社会结构到思维方式等等，都必须一方面分途追溯其变迁的轨迹，另一方面综观各部分之间的互相联系。所以我认定只有通过历史的研究，我们才能获致有关中国文化传统的基本认识。这当然是史学界必须长期努力的共业。中国史学的现代化目前尚在开始阶段，任何关于中国文化特色的论断都只能看做是待证的假设。

我虽然带着寻找文化特色的问题进入中国史研究的领域，但在史学的实践中，这个大问题却只能作为研究工作的一个基本预设，而不能也不必随时随地要求任何专题研究都直接对它提出具体的解答。这句话的涵义需要稍作解释。在世界上几个主要的古老文明中，中国的文明体系独以长期的持续性显其特色。这一点现在已为考古发现所证实，大致无可怀疑。所以仅就文字记载的历史而言，中国至少从商、周以来便形成了一个独特的文化传统，一直绵延到今天。在这三千多年间，变化起伏虽然大而且多，但中国史的连续性与欧洲史形成了十分鲜明的对比。雷海宗先生曾指出：欧洲自罗马帝国分裂以后，便再也没有第二个全面统一的帝国体制出现。但中国史在秦、汉的第一周期终结之后，接着便迎来了隋、唐以下的第二周期。雷先生早年在美国专攻欧洲中古史，回国以后才转而研究中国史，他的观察在今天仍然有很高的启发性。所以中国与欧洲各自沿着自己的历史道路前进，无论从大处或小处看，本来应该是不成问题的。我们只要以此为基本预设，然后根据原始史料所透显的内在脉络，去研究中国史上任何时代的任何问题，其结果必然是直接呈现出中国史在某一方面的特殊面貌，因而间接加深我们对于中国文化传统特色的认识。

但在现代中国的史学界，建立这一基本预设是很困难的。这是

因为从20世纪初年起，中国学人对于西方实证主义的社会理论（如斯宾塞的社会进化论）已崇拜至五体投地。严复译斯氏《群学肄言·序》（1903）已说：“群学何？用科学之律令，察民群之变端，以明既往、测方来也。”可见他已深信西方社会学（“群学”）和自然科学一样已发现了社会进化的普遍“规律”。所以章炳麟、刘师培等都曾试图通过文字学来证实中国历史文化的进程，恰恰符合斯氏的“律令”。但当时西方社会学家笔下的“进化阶段”其实是以欧洲社会史为模式而建立起来的。因此与崇拜西方理论相偕而来的，便是把欧洲史进程的各阶段看成普世有效的典型，而将中国史一一遵欧洲史的阶段分期。从此以后，理论上的“西方中心论”和实践中的“西方典型论”构成了中国史研究中的主流意识。一个最极端的例子是清代学术史，有人把它比作“文艺复兴”（“Renaissance”），有人则比之为“启蒙运动”（“The Enlightenment”）。“文艺复兴”和“启蒙运动”都是欧洲史上特有的现象，而且相去三四百年之远，如何能与清代考证学相互比附？中西历史的比较往往有很大的启发性，但“牵强的比附”（“forced analogy”）则只能在中国史研究上造成混乱与歪曲而已。但这一“削足适履”的史学风气由来已久，根深蒂固。面对着这一风气，上述的基本预设是没有立足之地的。自20世纪70年代以来，西方的人文、社会科学，包括史学在内，显然已开始转向，实证主义（以自然科学为范本）、文化一元论和西方中心论都在逐步退潮之中。相反的，多元文化（或文明）的观念已越来越受到肯定。以前提倡“现代化理论”的政治学家现在也不得不重新调整观点，转而高谈“文明的冲突”了。也许在不太遥远的未来，“中国文化是一个源远流长的独特传统”，终于会成为史学研究的基本预设之一。

本“系列”所收三部论文集中，大部分涉及 19、20 世纪的文化与思想。这并不是我违反专业的纪律，故为“出位之思”和“出位之言”，而仍然是关于中国传统研究的一种延伸。让我借用杜牧“丸之走盘”的妙喻来说明我的想法。他说：

丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸之不能出于盘也。（《樊川文集》卷一〇《注孙子序》）

我们不妨把“盘”看做是传统的外在间架，“丸”则象征着传统内部的种种发展的动力。大体上看，18 世纪以前，中国传统内部虽经历了大大小小各种变动，有时甚至是很激烈的，但始终没有突破传统的基本格局，正像“丸之不能出于盘”一样。我研究 18 世纪以前的中国史，重点往往放在各转型阶段的种种变动的方面，便是想观测“丸”走“盘”时，“横斜圆直”的种种动向。

但 19 世纪晚期以后，中国传统在内外力量交攻之下，很快进入了一个解体的过程。这次是“丸已出盘”，一般史学家和社会科学家都认为这是中国从“传统”走向“现代”的新阶段。我虽不研究 19 世纪以后的中国史，但“传统”在现代的归宿却自始便在我的视域之内。这里只能极其简略地提示两个相关的问题。第一是“传统”与“现代”（或“现代化”）之间的关系；第二是中国传统的价值系统在现代的处境。

自从韦伯（Max Weber）在他的历史社会学中提出“传统”与“现代”两大范畴以后，西方社会科学家一般都倾向于把“传统”看作是“现代化”的反面。“理性”、“进步”、“自由”等价值是“现代”的标帜，而“传统”则阻碍着这些价值的实现。这一看法的远

源当然可以追溯到18世纪“启蒙时代”的思想家，但在20世纪50年代美国“现代化理论”（“modernization theory”）的思潮中却发挥到了极边尽限的地步。“传统”是“现代化”的主要障碍，必扫除一分“传统”才能推动一分“现代化”，在五六十年代几乎成为学术界人人接受的观点。这一观点自然也蔓延到中国近、现代史研究的领域。由于史学家一般将鸦片战争（1840）当作中国近代史的始点，这就造成了一个相当普遍的印象，认为中国的“现代化”是由西方势力一手逼出来的。当时美国史学家如费正清（John K. Fairbank）便是在这一理解下提出了“挑战”与“回应”的理论（借自汤因比）以解释中国自19世纪中叶以来的历史进程。他的基本看法是：西方的文化力量（如“民主”与“科学”）代表了“现代”，向中国的“传统”进行“挑战”，但中国的“传统”一直未能作出适当的“回应”，所以一个多世纪来，中国的“现代化”都是失败的。这个“典范”（“paradigm”）在西方的中国史研究的领域中，支配了很长的一段时期，直到70年代，因为萨义德（Edward W. Said）《东方主义》（*Orientalism*）一书的出现，费氏门人中才有开始对这一“典范”提出质疑的。但是我从来没有为“传统”与“现代”互不相容的理论所说服。在我看来，所谓“现代”即是“传统”的“现代化”；离开了“传统”这一主体，“现代化”根本无所附丽。文艺复兴是欧洲从中古转入近代的第一波，19世纪的史家大致都认为它已除中古“传统”之旧而开“现代”之新。但最近几十年来，无论是中古史或文艺复兴时代的研究都远比百年前为深透。所以现在史学界已不得不承认：文艺复兴的“现代性”因子大部分都可以在中古“传统”中找到根源。不但如此，60年代末期社会学家研究印度的政治发展也发现：不但“传统”中涵有“现代”的成分，而且所谓“现代化”也

并不全属现代，其中还有从“传统”移形换步而来的。所以“传统”与“现代化”之间存在着一种“辩证的”关系。我在《现代儒学的回顾与展望》(1994)的长文中，便从明清思想基调的转换，说明清末不少儒家学者为什么会对某些西方的观念与价值有“一见如故”的感觉。我不能完全接受“挑战”与“回应”的假定，因为这个假定最多只能适用于外交、军事的领域，不能充分解释社会、思想方面的变动。中国“传统”在明清时期发生了新的转向，“丸”虽没有“出盘”，但已到了“盘”的边缘。所以在中国“现代化”的过程中，“传统”也曾发挥了主动的力量，并不仅仅是被动地“回应”西方的“挑战”而已。

关于传统的价值系统在现代的处境，我的预设大致如下：20世纪初叶中国“传统”的解体首先发生在“硬体”方面，最明显的如两千多年皇帝制度的废除。其他如社会、经济制度方面也有不少显而易见的变化。但价值系统是“传统”的“软体”部分，虽然“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”，但确实是存在的，而且直接规范着人的思想和行为。1911年以后，“传统”的“硬体”是崩溃了，但作为价值系统的“软体”则进入了一种“死而不亡”的状态。表面上看，自谭嗣同撰《仁学》(1896)，“三纲五常”第一次受到正面的攻击，“传统”的价值系统便开始摇摇欲坠。到了“五四”，这个系统的本身可以说已经“死”了。但“传统”中的个别价值和观念(包括正面的和负面的)从“传统”的系统中游离出来之后，并没有也不可能很快地消失。这便是所谓“死而不亡”。它们和许多“现代”的价值与观念不但相激相荡，而且也相辅相成，于是构成了20世纪中国文化史上十分紧要然而也十分奇诡的一个向度。正是根据这一预设，我才偶而涉笔及于20世纪的思想流变和文化动态。

上面我大致说明了本“系列”所收各书的性质和我自己研究中国文化传统的一部分心路历程。中国历史和文化是一片广大而肥沃的园地。我虽然长期耕耘其中，收获却微不足道。但是我这一点点不成功的尝试如果能够激起新一代学人的求知热忱，使他们也愿意终身参加拓垦，那么这一套“系列”的刊行便不算完全落空了。

余英时

2003年12月10日于普林斯顿

增订版自序

《方以智晚节考》初版刊于1972年。十四年来有关密之生平之新史料层出不穷，每睹有可以是正原书之疏误者辄记而存之。积久则连缀成篇，以补前愆，先后共得三篇，凡七万言，几与旧考相埒。传世文献之与密之晚节最有关系者大约已止于此，故此一问题之研究已可告一段落。兹汇合新得旧考于一编，勒为定本。至旧考之误则不加改正，以见先后论断因资料不同而变迁之过程。又旧本附录收有“晚年诗文辑轶”与“重要参考资料”两项，约两万言。新版“附录”部分增添不止两倍。《青原山志略》中保存密之晚年诗文语录逾两万字，余皆一一辑出，以备研治密之思想者之参考。《志略》在中国大陆或非难得之书，然在海外颇不易覿。以余所知，仅巴黎与美国普林斯顿各藏一本而已。“重要参考资料”项内增补方中通《陪诗》选抄六十五首，多附有自注，皆有关密之晚节之第一手资料，最为可贵。此一部分材料乃汪世清先生由孤本中恭楷录出。去年6月间汪先生游美，承以影印本三十二页相赠，至可感也。又初版附录诗文皆未经细校，不免讹误。此次增订余曾通体校阅数过，并施以现代标点，所费日力不少。密之文字不易通读，故断句不能必保无误，但期少误而已。读者若加引用，尚须仔细斟酌也。

《晚节考》初版虽疏略，亦稍有创辟之功。近数年来大陆学人考论密之晚年事迹者皆以此书为诤议之对象，而尤集矢于《死节考》一节。盖余初考密之自沉惶恐滩事，虽颇阐幽抉微，而苦无显证，则宜乎启人之疑窦也。此案经往返辩难，其谳终定。然定案之功则绝非余所敢独擅也。倘非大陆学人搜罗文献之勤与夫质疑献难之勇，余又乌从而得见如许佳证乎？学术进步必不能无诤议，即此可见。

余考密之晚节先后十有余年，于死节一端且论之至再至三，必穷其原委而后已。然余非有所谓考据癖也，亦非仅为密之个人争名节也。盖余笔下所及虽限于一人之事，而目光所注则在明清之际文化动态之整体。密之死于病抑死于自沉，在彼个人生命史上固属大事，在文化史上则关系尤为重大。以明遗民而言，密之自沉惶恐滩乃一具有典型意义之事件，故于当时士大夫文化中之价值观念、道德意识、政治信仰，以至家族伦理皆一一有所昭示。涂尔干 (Emile Durkheim) 论《自杀》(Suicide: A Study in Sociology)，视之为“个人良知”之呈露，并推断其渊源于社会之“集体良知”。密之自沉亦未尝不可本是观之。且论文化之类型，未有不首先着眼于“生”与“死”者也。欲识某一文化之特性，吾人不仅当知该文化中人如何生，而尤当知其如何死。弗洛伊德 (Freud) 谓人皆有祈死之本能，其说信否不可知，然自杀为祈死之具体表现，则断无可疑也。故今人研究比较文化者亦往往视自杀为其中一要目。自杀因文化而异，其方式与频率，西欧、日本、印度皆各有不同，而西欧又复有天主教地区与新教地区之异焉。涂氏分疏自杀，特设“为人”之一型 (“altruistic suicide")，以与“为己” (“egoistic") 型者对举。“为人”而自杀者，非以一死求个人之解脱，而在尽人生之本分 (duty)，

如孟子所谓“舍生取义”也。然涂氏殆以此型为东方及初民社会所常见，故所举之例尤以印度与日本为主，至于西方国家，则惟军人中稍有其例。中国之“殉节”适可归之涂氏所谓“为人”之一类，密之之自沉即其典型也。涂氏依自杀之外在形式而分类亦仅足示其大概而已。同属“为人”之型焉，民族殊而方式亦异，斯又与文化系统有关，而宗教背景更不可忽，涂氏灼见固早已及此。惟以东方与初民社会并举，则其西方中心偏见之流露，未可据为典要耳。中国之殉节在东方文化中别具特色，与日本、印度亦复异趣。明清之际尤为中国史上殉节现象最为突出之时代，当时公私记录所载自杀殉节之事迹曷可胜数。以今视昔，殉节之价值判断诚不免将因人而异。但若取比较文化之观点以剖析之，则其事在17世纪中国文化史与思想史上实居于最核心之地位。此书辨析密之自沉，辞繁不杀，微旨所存，端在于是，非欲持考证与时贤争刀锥之末也。

以考证方法言，本书重点亦略有与传统不同之处。清代以来之正统考证大抵以西方所谓实证方法为主体。此盖与所考之对象有关。典章、文物、制度、事迹、年代之类皆历史之外在事象也。故必待证据坚明而后定讞。本书所考者，则古人之心也，科林伍德(R. C. Collingwood)所谓史事之“内在面”或“思想过程”(process of thought)也。夫古人往矣，九原不作，吾人复何从而窥见其心事乎？即自谓见之，又何以取信于他人乎？虽然，古语有之，“言为心声”，苟善解古人之言，则古人之心亦未尝不可见。此则近于西方所谓诠释方法矣。关于诠释之理论与方法，近年来西方流派虽繁，然亦颇有悠谬恣肆之说，可喜而未必皆可用也。实则中国之诠释传统源远流长，孟子已启其端，故曰：“说诗者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。”故吾人今日引西说为参证，可也，若

抛却自家无尽藏而效贫儿之沿门托钵，则未见其可也。此书所用诠释之法则一依中土之旧传。昔朱子为《韩文考异》、《楚辞集注》，即由古人之“言”以通其“心”于千百年之上，既得其“心”焉，又转据之以定其“言”之真伪。此亦考证之一道也。盖西方实证与诠释出于二源，常互为排斥，中国则不然，二者同在考证传统之内而相辅相成焉。乾、嘉考据家之至精卓者亦往往视所考之对象不同而二法互施。段懋堂论《琵琶引》“呜咽流泉冰下难”之句，即舍实证而取诠释之一例也。

惟余考密之晚节尚别有一重困难而为通常考证之所无者，即隐语系统之破解是已。以隐语传心曲，其风莫盛于明末清初。盖易代之际极多可歌可泣之事，胜国遗民既不忍隐没其实，又不敢直道其事，方中履所谓“讳忌而不敢语，语焉而不敢详”者，是也。物不得其平而又不能鸣，其声回荡曲折，于是隐语之系统出焉。钱牧斋、吴梅村之诗向来号称难解，其故在此。顾亭林在诸遗老中最为直笔，顾其诗中以韵目代字者亦往往而有。故考证遗民事迹者非破解隐语不为功。此又为诠释学中一特殊法门，西方亦有之，即所谓“译解暗码”（“decoding”）也。然清初遗民之隐语方式，因人因事而异，系统各别且与当时史事与古典传统皆密切相关，故又非凭空逞臆所能通解，惟有实证与诠释参伍以求、交互为用，庶几有以知古人之言，而见古人之心耳。陈寅恪先生撰《柳如是别传》，即溶实证与诠释于一炉而卓著成效者也。余初考密之晚节时虽未见其书，然拙工之斧斲亦竟有合于公输之准绳，私心颇用自壮。其后余以偶然因缘，而有《陈寅恪晚年诗文释证》之作，即以陈先生之法还读陈先生之诗文，乃益信实证与诠释殆如两束芦苇之相倚不倒。故以方法论而言，《晚节考》与《诗文释证》两书实有内在之一贯性，实证与论