

“我的字纸”第一卷

古希腊罗马论丛

王瑞聚 著



古希腊罗马论丛

王瑞聚 著



F0911-53

W322

山东电子音像出版社

几点说明

一、本书出版得到曲阜师范大学科研基金资助。

二、本书封面、封底彩页为“克里特风光”，图片来源于【法】瓦诺耶克：《奥林匹克运动会的起源及古希腊罗马的体育运动》，百花文艺出版社 2006 年版第 59 页。封面勒口彩图“古希腊的帕特嫩神庙”和“古罗马的加尔德桥”，来源于“百度图片”。书中正文前之“思想者”照片（影印），摄于曲阜师范大学日照校区校园内。

三、本书扉页“亚里士多德名言印章”，系山东省莒县篆刻协会主席、书法协会副主席、著名篆刻家郝永念先生为笔者篆刻。

古希腊罗马论丛

王瑞聚 著

出版发行 山东电子音像出版社（同名电子制品配套出版）
社 址 济南市胜利大街 39 号
邮政编码 250001
印 刷 日照日报印务中心
开 本 850×1168 1/32
印 张 15.5
字 数 360 千字
印 数 1—1000 册
版 次 2009 年 7 月第 1 版
印 次 2009 年 7 月第 1 次
书 号 ISBN 978-7-89481-197-4
定 价：35 元

序

读者翻开这本书，第一眼看到的往往是第一篇文章《科学与民主的象征——古希腊》。这是一篇介绍性的文章，而且，据此文的题记所示，这还是一篇命题作文。命题者有史识，作文者有史才，于是一篇充实以为美的文章写了出来。我乍看标题，眼睛为之一亮：此文之作必有召唤科学与民主的深意；再拜读其文，果然，作者触类旁通，开篇即言：“在中国，自从本世纪初新文化运动以来，有两位‘先生’备受国人的推崇和爱戴，这就是‘德先生’和‘赛先生’。两‘先生’何许人也？原来是‘民主’（democracy）与‘科学’（science）两词的英语音译之尊称也。”然后，作者开始介绍两“先生”的“祖籍”——古希腊。不消说，科学与民主是古希腊历史与文化的两个最值得表彰的基本点，抓住这两个基本点，提纲挈领，一部古希腊史的价值也就凸现了出来。

“一切历史都是当代史，——意大利著名史学理论家克罗齐（Benedetto Croce, 1866—1952）的这句名言我们记忆犹深。因此，当作者指出“德先生”和“赛先生”的“祖籍”在古希腊的时候，我们有理由相信，作者此时一心二用：言在古希腊，意在当代中国。不管作者的言外之意是什么，这个言外之意的“存有”应该是一个不争的事实。正是这个言外之意，引发了我们欲作诠释的兴趣。此时，我们不仅追问作者的言外之意是什么？而且，我们还要思考，作为读者，我们有可能对这个言外之意说些什么？诠释是一项复杂的思维活动。诠释者并不仅仅是被动地追问作者的“本意”是什么，而是还要进一步地深入探讨隐藏在“文本”字里行间的“微言”大义，有时更要主动地“参言”，乃至代作者

“立言”，参与意义的创造。

作者为学治史，受各种机缘凑合的牵引，走上了一条颇为艰辛的研究古希腊罗马的道路。甘苦自知，每作叹息。由于长期沉浸于古希腊罗马的历史文献与问题意识中，不免日久生情，对自己的研究对象有了几分偏爱，乃至言必称希腊。这是人之常情，我本人亦复如是。我从事本土历史、文化、哲学的研究，言必称国学，可谓“夫子步亦步，夫子趋亦趋”矣。言必称希腊与言必称国学，毕竟视域不同，所见有异。比如，作者一言古希腊是科学与民主的象征，再言古希腊是“德先生”和“赛先生”的“祖籍”，仿佛科学与民主是古希腊的专利似的。联想到“五四”时期，先进学人从西方请来“德先生”和“赛先生”以指导中国的现代化建设，仿佛外来和尚会念经似的。两者合而言之，仿佛本土压根儿就没有科学与民主似的。对这三个仿佛，私心不敢苟同，藉此予以讨论，略伸以文会友、以友辅仁之意也。

严格地说，科学在“轴心时代”^①的古希腊和古中国，只能算作初步的萌芽，距离现代意义上的科学相去甚远。而且，即以萌芽状态的科学而论，古希腊未必独擅胜场；在中国，墨子及其后学，在逻辑、数学、力学、光学、时间、空间等科学方面的成就，完全达到了与古希腊相媲美的水平。已故的历史学家杨向奎先生对墨学有精深的研究，他说：一部《墨经》无论在自然科学

^① 轴心时代，系德国学者雅斯贝尔斯于1949年提出，指公元前800年至公元前200年，尤其是公元前600至公元前300年间，人类文明处于重大突破、转折期，故称之为轴心时代。在轴心时代，人类各大文明都出现了伟大的精神导师：古希腊有苏格拉底、柏拉图、亚里士多德，以色列有犹太教的先知们，古印度有释迦牟尼，中国有孔子、老子、孙子、墨子、庄子、孟子，等等。他们发明的理念与思想，塑造了不同的文化传统，并且一直影响着今天的人类生活。

哪一方面，都超过整个古希腊，至少等于整个古希腊。^①先生以一部《墨经》PK 整个古希腊，或有可议之处。但是，“轴心时代”的古中国在科学上不输于古希腊，至少与其各有千秋，应是不争的事实。

我曾经发掘出一则资料，可以说明“轴心时代”我国医学发达的程度：

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，弗吉；谒巫而祷之，弗禁；谒医而攻之，弗已。鲁有儒生，自媒能治之。华子之妻子以居产之半请其方。儒生曰：“此固非封（封，疑卦字之误）兆之所占，非祈请之所祷，非药石之所攻。吾试化其心，变其虑，庶几其瘳乎？”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，莫知其所施为也，而积年之疾，一朝都除。华子既悟，乃大怒，黜妻罚子，操戈逐儒生。宋人执而问其以，华子曰：“曩吾忘也，荡荡然不觉天地之有无。今顿识既往，数十年来存亡得失、哀乐好恶，扰扰万绪起矣。吾恐将来之存亡得失、哀乐好恶之乱吾心如此也。须臾之忘，可复得乎！”

这则资料见于《列子·周穆王》篇。《列子》多被看作是伪书，其实只是疑似伪书而已。即使是伪书，书中内容其来有自，未必也是伪的。这是许多疑似伪书的通例。这则资料大意是说，宋国人华子，人到中年突然患了遗忘症，家人先后请来了卜、巫、医为其治病，都不见效。有一位不知名的鲁国儒生毛遂自荐，愿意一试。这位儒生很谨慎，先做试验，待“露之而求衣，饥之而求食，幽之而求明”的试验结果出来之后，心里有了底，才决定为其治

^① 杨向奎先生在1991年“全国首届墨子学术研讨会暨墨子学会成立大会”上的发言，见张知寒主编：《墨子研究论丛》（一），山东大学出版社，1991年，第32—41页。

疗。但是，他的秘方秘不示人，于是要求将自己与华子关在一间屋子里，七天闭门不出。由于无他人在场，谁也不知这位儒生是怎么治病的；只知七天之后，华子的顽症竟然被治愈了。

鲁国儒生无疑是一位优秀的心理医生。我们虽然不能考知其治病的具体方法，但推测他用的不外是谈话疗法。试想不用卜、巫、医之法，特别是不施药石，说明鲁国儒生诊断华子患的不是身病，而是心病，所以他决定采用“化其心，变其虑”的疗法。如何“化其心，变其虑”呢？大概只有谈话疗法吧。因为除了谈话疗法，我们实在想像不出还有别的什么疗法。谈话疗法必有若干心理分析技术，可惜鲁国儒生秘不示人。但这不妨碍我们说，这是一则两千多年前我国心理医生运用谈话疗法治愈遗忘症的绝佳个案。若无其事，任何人都不可能凭空杜撰出来。

在西方，谈话疗法属于弗洛伊德(Sigmund Freud 1859—1939)发明的精神分析疗法。精神分析疗法有其理论模型和心理分析技术。据说，一次成功的精神分析治疗往往耗时100—300小时，有的可长达数千小时。鲁国儒生的谈话疗法用了七天，折合168小时，不出西方精神分析法通常所用的时间之外。弗洛伊德的精神分析法，是西方医学从治身病延伸至治心病的一次飞跃性发展，须知这是20世纪西方医学发展的产物。然而，在中国，早在两千多年前的“轴心时代”，就已有并不逊色的谈话疗法。我们再看看《汉书·艺文志》关于《黄帝内经》等中医典籍的记载，以及扁鹊的高超医术，可知当时的中医有理论，有方法，极为发达而完备，并且至少在鲁国儒生那里已经完成了从治身病到治心病的飞跃性跨越。医学属于科学。当我们了解了鲁国儒生的事迹之后，与西医比较而言，我们还敢妄自菲薄吗？

在科学上，我们的先人的确不曾后于古希腊，那么，民主又

是怎样的呢？

我们知道，在“轴心时代”，古希腊的雅典实行直接民主，共和国时期的罗马实行代议制民主。古希腊罗马的民主政治，无论从实质到形式，都达到了“轴心时代”的最高水平。反观本土，似乎民主若有若无。认为有之者，必欲求得之而后快，于是凿之深，扬之高，以列国比城邦，以周召共和比城邦民主，极力证明民主在我国乃属固有，民主在我国和民主在古希腊罗马一样，同属于一种根源性的存在。认为无之者，认定舜禹禅让之后便是禹启传子，禹启传子之后便是专制，极力否认三代之后还有什么民主。两种观点明显对立，——其所以对立的原因，不仅在于孰是孰非，也在于双方对民主的理解不同。

民主有实质民主和形式民主之分。民主的要义不外乎主权在民和民意至上两条。主权在民，是指一国公民拥有该国的全部权力和最高权力；民意至上，是指在国家政治生活中民意拥有至高无上的权威性，是一切权力的基础和来源，也是一切决策的原则和依据。正因为民意至上，极易导致多数人的暴政，所以民主受人诟病，现代民主才需要制定一部宪法来保护少数人的权利。现代民主是宪政民主，是宪法至上，不是民意至上。^①在国家政治生活中，凡是具有主权在民的理念，能够尊重民意，贯彻民意，按照民意处理国之大事，我们可以称之为实质民主；再进一步，实行民主制度，在每人一票、每票等值的前提下，民主选举领导人，民主表决国家事务，我们称之为形式民主。

在“轴心时代”，我国没有形式民主，那么，有没有实质民主呢？私心以为有。

早在“轴心时代”以前，先民就有了“民为邦本，本固邦宁”

^① 宪法与民意不是对立关系。宪法反映民意。不是所有民意都能够成为宪法条文，只有民意获得了普遍性的品格，才有可能被赋予的宪法的形式。换言之，宪法是普遍民意，不是特定民意。在国家日常政治生活中，针对某一具体情况、事件而产生的民意，是特定民意；特定民意不可与宪法相违背，当二者不一致时，以宪法为准，不以民意为准。这是宪政民主的通例。

（《尚书·五子之歌》）的观念，肯定了民是国家的主人的根本地位。后来，荀子说：“君也，舟也；庶民，水也。水则载舟，水则覆舟”（《荀子·王制》），这已点破了得民心者得天下，失民心者失天下的历史规律。由于民是天下、国家的主人，自然就产生了天下、国家为民所有，非为君所有；为天下人所有，非为一人所有的观念。《吕氏春秋·贵公》篇非常明确地指出：“天下非一人之天下，天下之天下也”。这里的“天下之天下也”，显然丢掉了一个“人”字，添上去，即是“天下人之天下也”。“天下人之天下也”，也就是 of the people 的意思。现代民主政治中的“民权”理念，分而析之，有三个层面：

（1）民对于国家的所有权，相当于 of the people，旧译作“民有”。

（2）民对于国家公共资源的享用权，相当于 for the people，

旧译作“民享”。

（3）民对于国家的治理权，相当于 by the people，旧译作“民治”。

从第三个层面民对于国家的治理权中，又可分析出立法、行政、司法三权。

私心以为，所有权、享用权、治理权属于“政道”的民权，是高一层次的民权；立法权、行政权、司法权属于“治道”的民权，是派生的、低一层次的民权。立法、行政、司法三权分立，是现代民主政治在制度层面的基础性架构。不消说，有了所有权

（of the people），享用权（for the people）必定随之而来，所以荀子强调说：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也”（《荀子·大略》）。这是说，在君、民之上，有一个高悬的天。民是天生的，君是天立的。天生民，不是让民为君服务，相反，天立君，却是让君为民服务。君和民都是国家的成员，但是，民是国家的主人，君却不是国家的主人。唐代柳宗元曾经打了一个比喻说：官员不过是一国之民出什一之税雇佣的办事之吏而已，其必秉持公平、

正义的原则办事，不可消极怠工，更不可盗窃国家财物，否则，激起民怨，必遭黜罚。这和家庭雇佣人的情况极为相似。^① 家雇佣人，天立国君。“天视自我民视，天听自我民听”，天人合一。天立，说到底，是民立。以开店作比喻，民是店的老板，君是店的经理，君只是受雇于老板而负责店的经营管理而已。在店的三权中，经理只有治理权，老板拥有所有权和享用权。推而至于天下、国家，亦复如是。因此，我们完全可以说，民是天下、国家的真正主人。

“政道”层面上的所有权、享用权和治理权，三位一体，不可分割。其中，尤以所有权最为重要。所有权是基础，直接决定着享用权和治理权。我有之，我享之；我有之，我治之，是举世公认的法则。每一个人在自己的“一亩三分地”里都可以独立自主地说了算，古今一例，中外一理。然而，实际情况却是，在古代中国，一方面存在着民有的理念，一方面不可分割的民权不幸被分割了。民的所有权合乎逻辑地导致了民的享用权，却不能同样合乎逻辑地导致民的治理权。为什么？原来，在古人的观念里，天下、国家的所有权，不仅仅为民所有，也为天所有、为君所有。在这里，“天有是预设，民有是观念，君有才是真正的、实在的、有文翼之、有武捍之的所有”。^② 正因为如此，君有迅速而极度膨胀，架空了天有，挤兑了民有，占居了主导地位，再辅以来就有的治理权，很自然地就形成了君临一切的局面。

民有是观念，仅仅存在于文献典籍和知识分子的头脑里，为什么两千年来儒家知识分子不对其扩而充之呢？这是一个屈原式的天问。须知，民有的理念，苟能扩充之，足以发明民治；苟不扩充之，不足以道民享。扩充民有的理念，使之挺立起来，推而至于民享，——这一步先民做到了；其后，再进一步推而至于

^① 参见《柳河东集》卷二十三《送薛存义序》：“盖民之役非以役民而已也。凡民之食于土者，出其十一佣乎吏，使司平于我也。今我受其直，息其事者，天下皆然，岂惟息之，又从而盗之。向使佣一夫于家，受若直，息若事，又盗若货器，则必甚怒而黜罚之矣。”

^② 见拙作：《孙中山的民权主义与儒家的民本主义》，载《文史哲》2001年第1期。

民治，这仅仅是纸上功夫，然而，这纸上的一步却始终没有迈出！近代以来，许多大思想家、大学问家都为此而深感不可理解，以为为是咄咄怪事。^①

因为没有民治，不能从制度上落实民对于天下、国家的治理权，所以，不少人认为：先民只有民本政治，没有民主政治。如果着眼于民主的形式层面来看，这当然不错。我以前也曾经对此做过分析，指出：传统性民本与现代性民主毕竟未达一间，“在儒家的传统中，人们沿着民本的道路只是走到了民有、民享，再也不肯向前一步，向前一步就是民治（by the people）。仅仅由于这一步之差，民本自民本，民主自民主，民本没有走向民主。”^② 民治是民有的题中应有之义，然而，先民却没有从中发掘出来，一一既没有民治的理念，也没有民治的制度设计，所以吾土吾民始终不见形式民主。

仅仅着眼于形式民主看问题，自然有其片面性，所以我们还 要切换至实质民主的视域来看一看。

实质民主，在实践层面上有一个民意指标，即：在国家政治生活中，是否贯彻、执行了民意，以及，在多大程度上贯彻、执行了民意。前者是有无问题，后者是多少问题。这两方面结合起来，是我们判断实质民主的性质及其发展程度的基本依据。

我们审视先民的政治生活，发现周王朝的开创者们（周文王、

① 比如，梁启超早就指出：“中国人很知民众政治之必要，但从没有想出个方法叫民众自身执行政治。所谓 by people 的原则，中国不惟事实上没有出现过，简直连学说上也没有发挥过。”（见氏著《先秦政治思想史》，中华书局、上海书店联合重印本，1986年，第192页）梁漱溟也指出：“在中国虽政治上民有、民享之义，早见发挥，而二千年卒不见民治之制度。岂止制度未立，试问谁曾设想及此？三点本相联，那两点从孟子到黄梨洲可云发挥甚至，而此一点竟为数千年设想所不及，诎非怪事？”（见《梁漱溟全集》第3卷，济南，山东人民出版社，1990年，第252页）金耀基先生指出：“任何一位大儒，都几乎是民本思想的鼓吹者，‘天下非一人之天下，天下人之天下’，肯定了民有（of the people）的观念；‘民之所好好之，民之所恶恶之’，肯定了民享（for the people）的思想；……但是，中国的民本思想毕竟与民主思想不同，民本思想虽有‘民有’、‘民享’的观念，但总未走上民治（by the people）的一步。”（见氏著《从传统到现代》，北京，中国人民大学出版社1999年，第21页）

② 见拙作《孙中山的民权主义与儒家的民本主义》，载《文史哲》2001年第1期。

周武王、周公)确立的“敬天保民”的执政理念,把民和民意摆到了一个几乎与天和天意等同的地位,这有以下材料可以证明:

“天聪明自我民聪明,天明畏自我民明畏。”(《尚书·皋陶谟》)

“天视自我民视,天听自我民听。”(《孟子·万章上》引《泰誓》逸文)

“民之所欲,天必从之。”(《左传》襄公三十一年引《泰誓》逸文)

天高高在上,天意自古高难问,难问也得问,因为天意太重要了!如何获知天意?先民固然发明了卜、巫一类的技术手段,但卜、巫之类多用于日常生活,在政治上更多更重要的还是观察民心向背。因为,商周革命使先民明白了一个道理:所谓“天之历数在尔躬”的君权神授,并非不可改变。天命保佑有德之人,谁有德,天命保佑谁,天命随德转移。先民相信“天生烝民”,民亦包括王。民与王都是天之子,差别在于,民是天之众子,王是天之元子而已。王若无德,失去民心,“皇天上帝,改厥元子”(《尚召·召诰》),天必另择他子立为王。判断王有德无德的根据,就在于看他是否获得民心、民意的支持。由于“民之所欲,天必从之”,天意必以民意为指归,天意与民意由此获得了某种默契与一致性。天意不能直接示人,必须经由民意,所以“天聪明”、“天明畏”、“天视”、“天听”云云,必须经由“民聪明”、“民明畏”、“民视”、“民听”而示人。一望而知,这实际上是把天意转化成了民意。

因此,在天意不可预知,也就是天意付诸阙如的时候,可以直接代之以民意,视民意为天意,《左传》僖公十九年记载的“民,神之主也”,就表达了这个意思。这样一来,在先民的政治生活中,就增添了一个极为重要的因素:民意。国有大事每遇决策困难之际,天子如果明智的话,必四谋而后定,即:“谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人,谋及卜筮。”(《尚书·洪范》)其中,“谋及庶人”,就是听取民意,以民意作为决策的重要的考虑因素之一。《周礼》

一书记载了征询民意的详细情况：

小司寇之职：掌外朝之政，以致万民而询焉。一曰询国危，二曰询国迁，三曰询立君。”（《周礼·小司寇》）^①

在国难、迁都、立君三件大事上，“致万民而询焉”，征询民众的意见。而民众的意见一旦达成一致，形成共识性舆论，必对政治产生决定性影响。

民意之有无、多少，是我们判断实质民主能否成立的必要条件。民意之有无的指标易见，民意之多少的指标却不易量化掌握。尽管如此，我们仍可进行必要的分析讨论。儒家的第二号人物孟子在谈到人才的选拔时，力主听取国人的意见：

左右皆曰贤，未可也。诸大夫皆曰贤，未可也。国人皆曰贤，然后察之，见贤焉，然后用之。左右皆曰不可，勿听。诸大夫皆曰不可，勿听。国人皆曰不可，然后察之，见不可焉，然后去之。（《孟子·梁惠王下》）

在选贤问题上，股肱大臣和诸大夫的意见可以不听，国人的意见却不可不听。显然，这是把国人的意见摆到了股肱大臣和诸大夫的意见之上。百余年后，汉初思想家贾谊认为，官吏的选拔，“必使民与焉”：

吏不可不选也，……故夫民者，虽愚也，明上选吏焉，必使民与焉。故士民誉之，则明上察之，见归而举之。故士民苦之，则明上察之，见非而去之。（贾谊《新书·大政下》）

这是说，明君选拔官吏，一定要让民众参与；根据民众的意见，决定官吏的进退。而且，贾谊试图将选贤的民意指标进一步量化：

夫民，至卑也，使之取吏焉，必取其爱焉。故十人爱之有归，则十人之吏也；百人爱之有归，则百人之吏也；千人爱之有归，则千人之吏也；万人爱之有归，则万人之吏也。故万人之吏，选卿相焉。（贾谊《新书·大政下》）

^① 此一征询完全合乎今日所说的三W原则，即：Who，谁来征询？小司寇。Whou，如何征询？致万民而询焉。What，征询什么？询国危，询国迁，询立君。

有十人拥戴，做十人之吏；有百人拥戴，做百人之吏；有千人拥戴，做千人之吏；有万人拥戴，做万人之吏；从万人之吏中，选拔卿相人才。这简直就是一幅从基层到高层的民主选贤图！

立君必须“致万民而询焉”，听取国人意见。选贤又是从十人之吏到万人之吏再到卿相，必须视民意而定，——从国君的确立到各级官吏的选拔，尊重民意，体现民意，贯彻、执行民意，这不正是民主吗？因为先民还没有发明出民主选举的技术性手段，所以我们称之为实质民主。

在解决国难、外交、迁都一类的国家大事上，同样需要“致万民而询焉”，听取国人的意见。在国人意见不一致的时候，听取多数人的意见。公元前494年，吴楚两国交战，陈国夹在中间应该支持哪一方？国君决定听听国人的意见再做决定，于是把国人召集至外朝，号令“欲与楚者右，欲与吴者左”（《左传》哀公元年）。这是采取站队的方式，让赞成支持楚国的一方站在右边，让赞成支持吴国的一方站在左边，双方人数之多寡一目了然。显然，这是陈国的民意表决方式。由于缺乏足够的史料，我们不能判断这种民意表决方式是否成为惯例，但是，仅此一例，我们完全可以称之为实质民主的一次演练。

可见，民主在“轴心时代”的中国，形式民主谓之无，实质民主谓之有。这应当是持之有据的结论。至于为什么没有形式民主？那是一个说来话长的问题，在此不讨论也罢。

当然，我们也必须指出：实质民主，在“轴心时代”的中国，多是思想上的存有，少是实践上的存有。换言之，实质民主更多的是思想家头脑中理应如此的设想，很少是政治实践中经常发生乃至成为惯例的经验事实。很少，不是没有，我们可以举出一些实例来。很少，不能形成惯例；不能形成惯例，也就不能形成制度。所以，民主始终悬搁在思想的层面上，犹如空中楼阁，可以欣赏，可以赞美，却不可说民意已经成为一种经常性的左右国家事务的因素。——我们不禁要问：先民既然能够设计出民主的

空中楼阁，为什么不能在实践的层面上设计出民主的瓦舍草房？理念是实践的先导。先有了“学而优则仕”的理念，后来才有科举制的发明。在这里，理念与制度的关联显而易见。可是，恰恰在民主的问题上，实质民主的理念却没有合乎逻辑地引导出形式民主的制度，所以，民主在中国始终是“有其思想而无其制度”。

① 何以如此？这是一个需要全民族都来思考和回答的问题。

三

科学与民主是现代文明或现代性的要素。对于“轴心时代”的人类文明来说，科学与民主远不如现代这么重要。我们之所以在本土文化里追根溯源，目的无非是通古今之变，证明科学与民主亦属本土所固有。既然为本土所固有，那就不必在根源上舍己芸人，汲汲于外求，所以我比较认同现代新儒家坚持的返本开新的文化理念，回归本原，接续传统，创造历史，开启未来。

“周虽旧邦，其命维新”。古老的中国到了近代的确落伍于世界先进行列，睁眼看世界的国人作中西比较，首先发现自己技不如人，于是提出了“师夷长技以制夷”的主张。等到“师夷长技”的洋务运动经由甲午战争的检验而发现仍不如人意之后，先进的国人又以为“学在西夷”，于是发起了在技艺和政教两个层面上向西方学习的变法维新运动。戊戌变法惨遭镇压，紧随其后而来的滔天巨祸迫使清政府中的顽固守旧力量不得不在灭亡和变法之间做出选择，于是两年前被废止的戊戌新政悉数恢复，而且，更进一步酝酿实行亘古未有的宪政改革。至此，中国向西方学习以求维新的目标，也就是现代化的目标，清晰而简单地展示了出来，那就是经济的工业化和政治的民主化。经济的工业化和政治的民主化，必然召唤科学与民主。因为，经济的工业化需要“赛先生”的指导，政治的民主化需要“德先生”的指导。这是历史的既定

① 见孙中山：《中国革命史》，《孙中山全集》第7卷，北京，中华书局1985年，第60页。

逻辑。

遵循历史的既定逻辑，先进的国人对于科学与民主上下求索，“薄言采之”。科学与民主的本土资源有所不足，乃外求于人，奉行“拿来主义”，干脆把科学与民主移植过来。无奈，淮南为橘，淮北为枳，科学与民主在中国始终“水土不服”，不能很好地发挥作用。其实，如上所述，科学与民主在中国有本有根，只是不得其养而已。不得其养，发育不良；“苟得其养，无物不长”。如果立足于本土资源，不是移植而是嫁接，科学与民主或许更易开花结果。当然，我们也要看到，科学与民主在中国左支右绌，不能很好地发挥作用，还有另外的更多、更复杂的原因。

现代化是后进国家的宿命。愿意的跟着走，不愿意的牵着走。在现代化的浪潮中，没有哪个国家能够自外于现代文明。后进于现代化的国家，按说应该有一种后发优势：既可以借鉴先行者的经验教训，不必摸索前进，少走弯路、错路；又可以充分利用已有的各种有利条件，比如科学、技术、市场、资金，等等，从而最大限度地利用后发优势，制定快速发展乃至跨越式发展战略。从这个意义上说，“五四”时期，激进知识分子之所以激进，自有其学理的支持。然而，不幸的是，百年来吾土吾民竟然把后发优势弄成了画虎不成反类犬的后发劣势！^①这不能不令人唏嘘叹息。

审视百年来的现代化进程，不难发现，从1898年的戊戌变法开始，中国进入了改革的时代；从1911年的辛亥革命开始，转而进入了革命的时代；从1978年的“工作重心转移”开始，又重新进入了改革的时代。改革时代的现代化建设，无疑最需要“德先生”、“赛先生”的指导，然而，事实却不如人意，“德先生”常常缺位，“赛先生”常常不到位。革命时代的现代化建设，不能中规中矩，“德先生”与“赛先生”直无用武之地。

就现代化建设而言，改革与革命都是必要的。然而，人们很

^① 已故经济学家杨小凯讨论过后发劣势问题，见 <http://www.yadian.cc/paper/3760/>。

少注意到，改革解决的是体制的合理性问题，革命解决的是制度的合法性问题。一种体制如果趋于僵化，越来越不合理，越来越束缚生产力的发展，必须予以改革。改革能够解放生产力。一种制度如果丧失其合法性，天怒人怨，无可救药，必须予以推翻。推翻旧制度，建立新制度，能够为经济与社会的发展开辟新的道路。可惜，从1911年辛亥革命到1976年“文革”结束，六十余年间，大大小小的革命，革命之中又有革命，不是革命也称为革命，不知凡几，让人眼花缭乱。革命成为最响亮、最有号召力的口号，成为时代标志、民族精神，也成为国共两党的图腾。国人仿佛被注射了革命的兴奋剂，言必称革命，改朝换代之际讲革命，基本社会制度破旧立新之际讲革命，进入和平建设时期亦讲革命，以至于混淆了改革与革命的区别，在明明需要讲改革的时候，却偏偏讲革命！

革命与激进主义是孪生兄弟。革命设定方向与目标，激进主义提供方法与手段。在革命时代，激进主义必然大行其道。越革命越激进，越激进越革命，二者相辅相成，把革命发展到极左，把激进主义推进到登峰造极。在革命时代的现代化建设中，革命与激进主义密切合作，先是联手逼退了“德先生”与“赛先生”，接着走向前台，大试身手：在政治上，坚持“破字当头，立在其中”，把“破旧”当作第一要务；在经济上，鼓噪大跃进，跑步进入共产主义；在文化上，实行大批判，与传统彻底决裂；……没有民主，却有良好愿望；没有科学，却有埋头苦干。现代化建设一仍其旧，耕耘无算，收获无多。

时至反思之日，几乎尽人皆知民主与科学对于现代化建设之重要与必要，然而，知之为知之，行之为行之，知行不能合一，科学与民主仍如空中楼阁，迂远而阔于事情。从革命时代转入改革时代，“德先生”与“赛先生”又被请了回来，爱之，尊之，师之，希望两先生能够有所作为，切实指导现代化建设，然而，不少人对两先生知恭敬，不知从命，似乎在重复着叶公好龙的故事。