

基督教与中国研究书系

基督教与中国文化

回顾20世纪中国思想文化走过的历程，反思基督教与中国文化的关系，既有历史意义，更有现实关联。

对于基督教在当代中国究竟会是怎样的定位，起到什么社会作用，对中国的未来发展有何种影响，人们仍在猜测、怀疑、观望或期盼。在此，我们愿以21世纪的眼光来对以往现实中的基督教和中国文化重加审视、衡量和评价，进而希望能够发现或重塑理想境界的基督教、期待涌现出越来越多理想意义上的中国基督徒，并以其关注、参与社会之姿来促使中国当代思想文化弘扬海纳百川、多元通和的精神、达成其理想之境——这或许也是吴雷川这部文化比较及反省的名著今天应带给我们的思考和启迪。

吴雷川 著

上海古籍出版社

基督教与中国研究书系

基督教与中国文化

吴雷川 著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

基督教与中国文化/吴雷川著. —上海:上海古籍出版社, 2008. 7

(基督教与中国研究书系)

ISBN 978 - 7 - 5325 - 4891 - 0

I. 基… II. 吴… III. 基督教—影响—传统文化—研究—中国 IV. B978 K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 205242 号

基督教与中国研究书系

基督教与中国文化

吴雷川 著

上海世纪出版股份有限公司 出版、发行

上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: gujil@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 上海展强印刷有限公司印刷

开本 890 × 1240 1/32 印张 7.25 插页 2 字数 190,000

2008 年 7 月第 1 版 2008 年 7 月第 1 次印刷

印数: 1—2,300

ISBN 978 - 7 - 5325 - 4891 - 0

B · 630 定价: 24.00 元

如有质量问题, 请与工厂调换

导 读

卓新平

上海古籍出版社重印吴雷川先生的《基督教与中国文化》一书，给了我一个“先”睹为快的机会。其实早在二十多年前，我在德国华裔学志图书馆中就曾借出这部民国时期出版的著作拜读。只是因在异国他乡、处境不同，加之忙于功课，没能细细琢磨、慢慢品味，故而没来得及深入思考一些与之相关的问题。回国后因为社会现实和研究的重要，开始更多地触及并思考基督教与中国的关系问题，并注意到了吴雷川的探讨和思路。现在借其再版之机来“先”或“再”睹这一名著，对我来说已是重温和加深印象之举。然而，时过境迁却问题依旧，这番阅读使我感触很多、思绪万千，已颇有身临其境、不能置之度外的体会。出版社“借光”给我，是希望我能为本书今天的读者写篇如同“导读”的文章。自己才疏学浅，不敢妄言“导读”，亦不能追逐时髦来谈所谓“心得”，因而只是就此说说自己的读后感，反映当下仍然存在的问题意识。

—

基督教与中国文化已有千年之久的接触与交往。二者的相遇和对话乃“双雄”之会，即为两种历史久而伟大的文化之遇，其中自然也就有这两种都为强势文化的碰撞与较量。从这一意义上讲，基督

教自传入中国以来，一直就处于错综复杂的社会历史背景之中。基督教以其“宣道”、传“福音”的先知感和使命感而试图在中国“昂首阔步”，但中国社会却因其咄咄逼人、居高临下之气势而对之心存戒意、颇为防范，其张力进而使基督教与中国文化之间形成了隔离和隔膜。其结果，二者并没有真正平等、自然地“际会”，而是磕磕绊绊、若即若离地“遭遇”。可以说，基督教与中国文化虽然多次“相遇”，迄今却仍未真正“相知”、“相识”，故而并无“心心相印”的“相交”。基督教与中国文化究竟应是何种关系？基督教在中国社会究竟应该如何发展？这已经成为二者之间必须关注的问题，也是双方都希望能尽早加以理想解决的难题。

在历史上，基督教与中国文化有多次交流和对话。起初多为“纯”文化意义上的相会和认识，后来则越来越多地添入了社会政治内容；这种对话因而渐趋复杂，且有着激烈的回应。双方的交往和碰撞，表现为众多的话语形式，反映出深刻的思想文化交锋。其中引人注目、影响颇广的深入对话包括明清天主教与中国士大夫的对话，以及民国时期即 20 世纪上半叶基督教与中国知识阶层的对话。20 世纪 20 年代在中国发生了“非基督教运动”。中国社会对基督教的这种强大排拒，一方面使中国教会的精神基调罩上了一层“朦胧的色彩”，使其对基督教在中国的前途感到茫然；另一方面也促成一批中国基督教思想家再次深入思考基督教与中国文化的关系问题，为基督教和中国社会发展找寻理想出路。因此，在 20 世纪上半叶，“基督教与中国文化”就成为热门话题。当时仅以此为标题的文章和著作就包括王治心的论文“基督教与中国文化”（1927）和专著《中国文化与基督教》（1927），赵紫宸的论文“基督教与中国文化”（1927）和专著《从中国文化说到基督教》（1946），以及范绍海的论文“中国伦理的文化与基督教”（1925）、宋诚之的论文“基督教与中国文化”（1944）和郭中一的论文“关于基督教与中国文化之商讨”（1945）等。也正是在这种时代氛围中，吴雷川的这部著作《基督教与中国文化》才应运而生，

于1936年得以出版发行。

吴雷川于1870年出生在江苏徐州，其祖籍乃浙江杭州府钱塘县。他原名震春，字雷川。吴雷川在其父当时供职的徐州邻近之清江浦度过了童年和青少年时代，自1876年开始启蒙教育，1886年在杭州考得秀才，1893年考得举人，1898年在北京参加京试与殿试，考得贡士与进士，从而被点为翰林入翰林院。在出翰林院回到清江浦后，他于1905至1909年任江北高等学堂校长之职，1909年供职进士馆，1910年任杭州一中学校长，1911年辛亥革命后曾短期出任杭州市市长，1912年任浙江高等学堂监督。1912至1925年，他重返北京任教育部参事等职。在此期间，吴雷川接触到基督教，并于1915年受洗入圣公会。自1922年起，他在燕京大学任教，1925年被聘为专职教授，1926至1929年出任燕京大学副校长，1929至1934年担任燕京大学校长，因而成为该校首任中国人校长。1934年后他辞掉校长一职而继续担任燕京大学的教授，直至1940年燕大在北平关闭。1944年，他因病逝世。

在成为基督徒后，吴雷川开始特别关注基督教与中国文化问题。作为一位有进士和翰林头衔的中国“旧士绅分子”，吴雷川没有像当时一批著名的中国神学家那样留学西洋受到正规神学教育，而且也不能直接阅读西文的神学原著，因此其对基督教思想的认知和解读亦与众不同、颇为独特。与此形成鲜明对比的是，吴雷川深受中国传统教育熏陶，有着坚实的国学基础，故而深得中国思想文化之底蕴。基于这种反差和对照，吴雷川更善于以其“中国心”来反省其信仰，主张一种开放性和创新性，并积极提倡“基督教新思潮运动”，曾参与组建“生命社”和“北京证道团”等组织。他后又担任新创办的《生命月刊》的编辑，并与人组建真理社，创办《真理周刊》，以文字著述来表达其思想主张和理论倾向。因其文化和教育背景，吴雷川积极支持当时中国教会兴起的“本色化”运动，提倡中国教会独立自办，力主形成具有中国社会特色和华夏文化风格的基督教，由此在其信仰体悟中

流露出强烈的中国文化情结。但在社会变革的处境中,他认为“本色化”不能仅仅限于传统文化的理解,而必须与当时中国社会的现实关照相结合。因此,“文化”在吴雷川的考虑中乃有更多的层面和蕴涵。在其所著《基督教与中国文化》(1936)、《基督徒的希望》(1939)、《墨翟与耶稣》(1940)等书和大量论文中,吴雷川都一直在认真思考和积极讨论如何正确处理好基督教与中国文化的关系这一根本性问题。

二

吴雷川撰写《基督教与中国文化》的立意,是要“以本国文化为立场参合时代思潮来论述基督教”。对他而言,基督教与中国文化都乃博大精深、令人高山仰止的重要文化体系。“以具有四千年历史的中国文化,传播世界已经一千多年的基督教,它们的本身都是高明、博厚,而且悠久。”(吴雷川《基督教与中国文化》自序,上海古籍出版社新版,1页;以下凡引本书处仅标页数)于是,对这两种文化体系持何种态度,乃关系到其写这本书的立意和成败。吴雷川为此曾告诫自己写此书“不可抱着狭隘的偏见,高举所信奉的基督教而任意批评中国固有的文化,也不必有意地要将基督教与中国文化对比,解释二者的异同或得失”(1—2页),而应“尽可展开胸量,放大眼光,按照我所知所能,将关于基督教的,关于中国文化的,一一叙述出来”(1页)。这样,他在形式上采取了“将基督教与中国文化分别论述”之策,旨在“使它们各自有其园地,公开地任人观览与批评”(2页)。当然,吴雷川写书仍有其明确的目的,而并不是仅保持一种“纯学术”的客观和冷静。其立意“不注重已往和现在而注重将来”,而且是“以中国为重心,无论是说明基督教,或是讨论中国文化,无非求有益于中国”(2页)。他希望通过“勉力写这本书”而让国人尤其是“现代的青年学生”“都能了解耶稣,了解基督教,因而负起复兴中国民族,为中国创造新文化的责任”(自序,2页)。在走过以往基督教与中国文化相遇

的风风雨雨、沟沟坎坎之后，他认为应有一种“未来”的眼光来看待二者的发展，以面对时代的挑战。“当此世界一切正在大转变之中，基督教与中国文化将有同一的命运，它们必要同受自然规律的约束，同有绝大的演进，同在未来的新中国中有新的结合”（12页）。

不过，这种对未来的展望和预言，在一定程度上仍反映了吴雷川对基督教与中国文化过去发展历程的反思、反省和检讨。从基督教在西方的经历来看，吴雷川一方面充分肯定基督教的贡献和价值，另一方面也指出教会因卷入政治而带来的弊端。“教会因为受着政治的影响，也就有了教皇、主教等等的阶级制度，只重权势而不以精神修养为务，一切专制无理的手段渐渐地在教会中发生。教会与国家式的行政机关无甚区别”，从而“既失去了领导社会的功能，更忘记了自己原有改造社会的使命”（62页）。这种变化随基督教成为“国教”而出现，“基督教之在罗马……正是在成为国教之后才生出种种的弊端”（76页），“因为成了国教，它就在欧洲的黑暗时代中，演出争取政权、营私舞弊、倡导十字军战争、遏抑科学萌芽种种的丑剧”（62页）。

带有这种政治色彩和负担的基督教传入中国后，则也出现了同样的问题。虽然教会在中国的“教育事业”、“医药事业”、“社会服务事业”和“学生事业”卓有成效，为人公认，却因“受了国内外政治潮流的影响，就自然地感觉到基督教在中国还没有稳固的基础”（76页）。

在此，吴雷川指出了基督教在中国的问题中重要的三点：

其一，“宣传宗教而夹带着国际间的势力，就不啻抹煞宗教本身的真义……基督教来到中国竟是利用外国的武力，在订立不平等的条约中，强迫着中国用政治的势力来保护传教，开千古未有之创局”（76—77页）。吴雷川认为这种方式的传教“确乎是铸成大错了”，以致教会纪念其来华“开放”五十年或百年，其实“所庆祝的恰是国家和人民所应当纪念的国耻”（77页）。这样，基督教在中国自然会“根基不固”。

其二，“教会固执成见，宗派分歧，反而将本身最大的目的置诸不

顾”(77页)。总结历史的经验教训,吴雷川指出基督教来华本来曾有成功的范例,却因固执己见而错失良机。“试看明末清初的罗马教士往来于京师各地,既得着帝王的优礼,又有许多士大夫信从,并且他们都具有渊博的学识,高尚的人品,热心传道,能将本教的道理与中国固有的文化沟通,不轻易反对中国的礼俗。又能将各种科学介绍于中国士大夫,自己也为中国政府效力。倘使来者继续不绝,各尽所长,中国士大夫相与研究他们所传的科学,更能自为发明,岂不是中国在三百年前早已可得到科学的利益?同时基督教的真义也必为士大夫所接受,广为传播,岂不是中国与基督教同受其福?乃当时罗马教王既不明中国的大势,又固执着遗传的规制,仅仅因为上帝或天主的名称,和祭祖与拜孔的礼节,严令教士不许通融,就因此断绝了传教的机会”(77页)。吴雷川痛惜西方教会“甘心墨守成法而抛弃了可宝贵的事功”,实乃“为小而失大”(78页)。如今“各教会都抱着从西方流传过来的成见”,且宗派众多、各自分离,因而在中国难有“根基”。

其三,“中国教徒分子不纯,不能有真正的团契”,从而没有“自养、自治、自传”“这样的能力”(78页)。吴雷川进而对之从三个层面加以了深入分析:第一,“初时教会到内地来设立,一般人都怀着仇视与疑忌的心理,士大夫既不屑和教会接近,教会就只有向民众宣传……然而传教者的错误,乃在急于得人,就滥用金钱或其他利益以引人入教,遂使吃教的名词成为当时赠与教徒的称号。这类吃教的人,除了只求自己利益不知爱惜教会之外,还要倚仗教会的势力,欺压教外的人民,酿成民教相仇的惨案”(78页)。早在其论文“基督教在中国的新途径”中,吴雷川就已探究了传教士与中国知识精英擦肩而过、形成彼此误会的原因:“百年以前,基督教藉着欧美各国的势力,传来中国,士大夫对于基督教,都抱着一种恶感,最初与传教士接触的,只是一般少有知识的人。遂使传教士既不得窥见中国旧有的文明,方以为中国也和初开辟的澳洲和非洲,同是野蛮的民族,因而

预备的传教方法,显然不合于中国的国情。他们毫无理由的将中国的典章文物,一笔抹煞,以为都与惟一的基督教不能相容,而究其实在,他们并没有探得中国文化的渊源,……所以基督教在中国,向来为士大夫所轻蔑,近且激起无谓的仇视,这既不是基督教本身原有缺憾,也未必是中国学者不能接受真光,乃是传教者未得着合宜的方法与工具。”(《生命月刊》第5卷第8期,1925年,第1—2页)第二,信教者为私利而来,并无社会责任感可言。“传教者不察中国的国情,不顾中国社会的需要,只知墨守传统的神学向人述说,就很容易养成一般名为奉教的教徒。他们有的是希望在天的永福,在教会中恪遵仪式;有的是因着家庭世代信奉,循例入教,而自己则对之毫无兴趣,亦无任何主张;更有的是在教会兴盛时则依附而来,过时也可以忽然而去。总之他们都是不理睬基督教的真谛,因此就只知一己而对于社会绝不发生热情”(79页)。这些人的入教虽可给教会带来一时的兴旺,却无助于其“根本的建立”。第三,教会中也有“对于基督教却有新的觉悟,对于国家社会的复兴与改造更具有热诚”的知识分子,但他们乃凤毛麟角,人数稀少,孤掌难鸣,“并且因为他们往往偏于猛进的改革,现教会的人多不愿意与他们合作,甚至有时要防备他们”(79页)。根据上述分析,吴雷川认为基督教尚未将其本真展示给中国人,其在华传播方式上却出了不少问题。“基督教在中国没有立定根基,是由于教会与教徒有许多缺欠,自然就要受教外人的反对”(79页)。

当“领导社会的功能”出现问题,教会则倾向于强调教会的重要。但在吴雷川看来,这些教条因过于死板、机械的界定或掺入教派斗争的因素,则会成为“不可理解或是不可思议”的条文。正因为如此,吴雷川并没有无条件地接受基督教的所有重要神学观念及其教义命题,也没有兴趣在这些教条的理解上有太多的投入或纠缠。他一般对理性难以解释的教义、信条持沉默态度,并承认基督教核心观念中的三位一体、肉身复活、死后永生和童贞女马利亚为耶稣之母等问题

“在神学方面始终没有得到使我能够接受的解释”(6页)。由于缺乏与中国思想文化的参照或与中国精神境界的比较,原来试图对信仰内容做出解释、有其界说的教会条文,实际上却将基督教真义与中国人的隔开,而一些中国信徒在教义理解上又出现了诸多误解和偏差,结果使中国知识分子误认为基督教不过是“无知和迷信”而已。吴雷川曾感叹说:“基督教虽是已经过一千多年历史的宗教,但真的教义,在世界还没有切实的发明,尤其是从前的中国基督徒,对于基督教多有误传、误解、误信之处”(吴雷川 1927 年在美华圣经会北京新会所奠基典礼上的演讲)。在他看来,基督教如果就教条而论教条,不与中国思想文化关联,不关注和参与中国社会变革,则势必在中国遭冷落、被边缘化。实际上,在当时“新文化运动”所带来的中国社会革新、开放和向外吸收精神动力的有利形势下,基督教却因自身准备不足和传教方式不当而错失了这一难得机遇;本可以为中国社会重建提供重要帮助和精神启迪的基督教却因给人的误解和错觉而被推到了中国社会进步与革新的对立面,被许多中国人尤其是知识分子视为阻碍中国社会复兴与发展的障碍,在信仰上被指责为“反理性及迷信”的因素,在政治上则被斥为“西方帝国主义的工具及走狗”。

其实,这种基督教近代来华与中国社会的不相适应和不能调和,并不是基督教信仰精神本身的问题。吴雷川认为其根本问题乃出在基督教来华传教时所带入的西方传统及西方政治因素,或者说问题就出在“西方基督教的传统”。因此,基督教在中国应该返璞归真,回到其本来的“东方精神”或“东方的”宗教。这里,吴雷川非常欣赏范绍海在其《东方的基督教》一文中所言,“我们要把基督教还诸东方……我们必须恢复原始的基督教,由我们东方人用东方性质发挥之,广大之”;而作为“东方的基督教”,它应是“东方的世界主义,不是西方的国家主义”,“是东方的未来主义,不是西方的现在主义”,“是东方的和平主义,不是西方的竞争主义”,“是东方的躬行主义,不是西方的学说主义”(85页)。也就是说,基督教在中国必须有一种角

色的转变或“东方”式回归。吴雷川希望基督教在中国能承担其双重任务,一是为中国社会革新发展提供新的信仰观念和精神动力,二是在这种变革中协助保存并升华中国传统文化的价值、彰显其意义。这样,基督教在中国没有必要以一种绝对、最终的宗教之姿来君临,而应持与中国文化的“朋友”、“同路人”关系,认识到二者是以不同方式来表达同一真道,因而可以相互辉映、殊途同归。

三

在坚持中国传统思想文化的意义时,吴雷川并不是保守的国粹派,而是对之有着批判性审视。他认为中国传统宗教也有过与成为罗马国教后的基督教之相同问题,即因依附政治势力、凭靠帝王扶植而发生嬗变、异化。“从前中国的儒学以及佛教和道教,都曾凭着帝王的提倡而兴盛一时,其结果则有的是失去了本真,有的是与时俱谢”(76页);“儒教本不是宗教,但历代对于集儒学大成的孔子,为他建立庙宇,岁时致祭,在形式上看来,他的地位已与宗教的教主无甚差异”(62页)。这种政治势力的卷入或渗透,一方面会改变宗教的本真性质,另一方面也会带来宗教的不利社会影响。吴雷川对之评价说:“自从汉武帝罢黜百家,尊崇儒术,读书之士,都号称以儒为业,实则藉此奔竞于利禄,与孔子的教义大相违反。这些情形岂不是正和基督教在欧洲的情事相似?固然,儒教之在中国,与基督教之在欧洲,都是因为藉着政治上的势力才能够推广,然而算起账来,纵使不能说是得不偿失,至少也是利害参半罢!”(63页)

吴雷川进而在《基督教与中国文化》中分析了传统中国文化明显的缺陷或不足。首先,他认为中国文化乃有着王权政治传统而缺乏民主政治意识。“中国自春秋末期以迄于秦并六国,为时约三百年。此三百年间,为学术思想最发达的时代,也正是封建制度崩溃,世无共主,列国纷争的时代。所以生在当时的大思想家,除了避世者流不

谈政治,及自然主义如老庄等,无政府派如许行等反对一切制度之外,其他如儒、墨、法三大家发表政论,莫不趋向于统一王权。孔子虽是封建制度的维护者……也是以王权统一为唯一的企望”(125页)。“中国人对于君主专制的制度,久已认为固定的范畴,等于天经地义……凡是在君主制度下生存的个人或团体,无论其为学说为宗教,如果要想在当时社会上有所活动,纵使他们明知君权不合公理,也必得对之加以相当的拥护。于是既有许多博辩的学理启导于前,又有历代因仍的法令钳制于后,中国文化就是这样随着君主专制的制度而生长,这是我们不能否认的”(125—126页)。在吴雷川看来,由于传统思想观念的支撑,以往的中国文化对这种专制政体已经“习以为常”,认为“天经地义”,因而缺乏社会革新,政治民主的内在思想动力。

其二,吴雷川认为中国古代文化曾有唯我独尊、自我夸大的帝王意识。“自秦汉以降,虽然不断地与外族交通,总是抱着传统的观念,不以平等待遇外族,也不愿与外族有往来。直至近百年来,世界交通便利,海禁大开,中国方始明白地承认自己也只是世界各国中之一国。然而回溯已往唯我独尊的成见,已蒙蔽了二千多年了”(126页)。在与汉族之外的各民族交往关系上,中国习惯于“以汉族的文明自诩,高谈同化”,而“对于中国以外的民族,就加以含有兽性的蛮夷戎狄等名称,不看作与本民族同等”,虽然“曾有东晋至南北朝时匈奴、鲜卑、氐、羌等族的割据,有赵宋时辽金的侵占,更有元清两代的统治中原”,“但是他们统治中国,多半是因仍汉俗,并且能治事者又多半是汉人,他们终于随着时势的推移,全归消灭”;这一方面说明汉文化的强大及其持久的凝聚力,但另一方面却又使之“得不着因比较而竞争的益处,当然是进步迟滞”(126页)。中国传统文化以儒、佛、道为主体,有着悠久的历史 and 广远的涵括,构成以往中国文化的一种基本定式。然而,在近代以来的中西交往中,这种以儒释道为代表的中国文化在与以基督教为代表的西方文化相遇时之强强均势却被打

破,至少当时在物质、科技和制度层面上中国乃输给了“船坚炮利”的西方势力。其结果不仅是中国沦为半封建、半殖民地的处境,而且也导致了儒佛道三位一体的传统中国文化之动摇、嬗变甚至崩塌。例如,以“五四”运动为代表的中国“新文化运动”在思想意向上的批判矛头首指“儒”家思想,使它由此失去了其作为中国文化之“本”的传统地位,迄今仍难以“扶”正、复“本”、在中华文化中唤回“儒魂”;而道教在清、民时期急剧衰落,佛教亦被边缘化。当代中国随着解放思想、改革开放而国力重新强盛、文化得以复兴,儒佛道的社会文化地位也明显提高和凸显,然而在以“开放”心态来对待外来民族、外来文化的态度上,我们仍需回味、反思吴雷川的上述警示。

其三,吴雷川深感传统中国文化习以“人治”来代替“法治”,往往会从宗教意义的“君权神授”演变为封建意义的“朕即国家”。本来,“在古代,虽然认君权为天赋,同时亦必说明立君所以为民……后来儒家自孔子以至孟荀,都以爱民为王政的必要条件……惟有法家的政论,与儒、道、墨各家不同。他乃是专为国家设想,专讲人君如何能使人民为国家所制伏。这在国家立场上说,原也无可非议,但事实上就很容易演成‘朕即国家’的强横了。并且自从法家的学说盛行之后,历代的政策虽名为尊儒,实则采用法家的谋略,所谓‘阳儒阴法’。于是‘民为邦本’之说,仅仅用来装潢门面,实际上的体系,乃是要巩固君位不得不保守国家,要保守国家就不得不顾及民众。而其所谓法治,又只成为人君驾驭臣民的一种工具。幸而人君贤明,则上下同心守法,就可成为治世;不幸而人君昏乱,竟可以任意废置成法,而又随时增订不良之法以毒害人民”(126—127页)。以“人治”为本,则可将“法”玩于指掌之间,即随心所欲,“治天下可运之于掌上”。“所以在君主专制之政体下,所谓‘民本’与‘法治’往往成为虚说”(127页)。在中国传统文化中,这种“君权至上”使“国家”成为“国”与“家”之间的复杂关联。君主以“家”治实行其“国”治,将“国”视为其自“家”;民众除其小“家”之外,也只剩以君王象征之“国”,而且还必须

以牺牲其小“家”来服从、服务于君王之“国”。不过，这种“忠君”、“报国”的国家观念亦很脆弱，很难让民众真正对之心服口服、忠诚奉献。这样，在古代中国政治中缺少“国”与“家”之间的社会空间，“法”治故而也无真正用武之地。社会中涌现出的某些社会组织，也往往乃“叛逆”之举，多被视为“黑社会”或乱党邪教。反观中国今日留存之“节日”，多为“国”之节和“家”之节，“社会”中层共聚之节则极为罕见。其结果，现代意识的社会结社、聚会则往往是受外来影响，形成“民间”、“非政府”与“官方”、“政府”行为及组织的鲜明对照或尖锐对峙。与传统中国社会结构相比，当代中国值得关注的—个发展就是“国”与“家”之间的社会空间正不断扩大，且在发生复杂而迅速的变化。

其四，吴雷川觉得中国古代文化多习惯于反观历史、“梦想古初”，喜欢发思古之幽情，把远古想象为太平盛世之“黄金时代”；这种厚古薄今易于导致“主张复古”而“阻碍进化”，甚至让改革者的革新尝试也不得不“援古以证今之非”，以恢复“先王之政”的旗号来适应人们“则古称先”的心态。已往中国文化多为一种“内涵式”发展，而缺少其“外延式”参照或吸纳。既然认为“没有外族较高的文化可资比较，于是一般热心救世的人们不满意于其时之现象，著书立说，梦想古初，就成为必然的趋势”（127页）。一些改革家如王安石等在主张变法、改革弊政时明知“天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”，却仍不得不以“方今之法度不合乎先王之政”为理由来推动其革新。吴雷川感叹“以王安石之勇于改革，尚且不能不称颂先王以适合当时人的心理，就可知传统观念的范围人心，真是坚韧而不容易冲破”（128页）。但现代中国发展则出现了一个强烈反差，在与外族文化比较时已经毫不掩饰中国的落后和差距，其“检讨已往的文化”也“感觉到许多地方不合时宜”。吴雷川指出，“试看现时著论或演说的人们，总喜欢提到某种学术在某国是如何演进，或某种制度在某国试验的成绩如何。这在写的或讲的人自然是确有知见，所以毫不怀疑地如此引证，而一经他们如此引证之后，就很能取得多人的信从，以为他们所

引证的实为中国所不及”(127—128页)。由此观之,古代中国与现代中国在这种认知上已迥异不同,相距甚远。中国学者过去在分析西方思想文化发展时,所持观点多主张远古西方文化经中古基督教文化的“停滞”、甚至“千年黑暗”后出现了跳跃式发展,一跃“千年黑暗”而达到近代以“恢复古典”为口号的文艺复兴,进入近代西方文化的繁荣发展。不过,这种主张虽然今天仍有市场,不少学者却已注意观察并肯定西方文化从远古经中古到近代的“渐进”,承认中古西方文明的成就及其为近代西方发展奠定的重要基础、创造的良好条件。颇为有趣的是,吴雷川在分析中国文化远古与近代之间的发展时却同意并赞赏冯友兰在其《中国哲学史》中之说,即认为“直至最近,中国无论在何方面,皆尚在中古时代。中国在许多方面不如西洋,盖中国历史缺一近古时代……近所谓东西文化之不同,在许多点上,实即中古文化与近古文化之差异”。当然,按冯友兰之意,这种“缺少”亦因渐进之由,“已成之思想,若继续能应环境之需要,人亦自然继续持之,即时有新见,亦自然以之附于旧系统之上,盖旧瓶未破,有新酒自当以旧瓶装之。必至环境大变,旧思想不足以应时势之需要,应时势而起的新思想既极多极新,旧瓶不能容,于是旧瓶破而新瓶代兴”(129页,其说引自冯著《中国哲学史》495—496页)。吴雷川认为冯友兰的这番见解乃颇为“平实的论断”,由此可观中国文化的“惯性”渐进之持久。从近现代的视阈来看,这种“一以贯之”、延续未断的大一统文化传统既已成为人类远古文明发展中的“仅存硕果”,却又从根本上刺激、导致了中国近现代的剧烈变革。

其五,吴雷川指出中国古代政治在“用人”上有着“政教”殊异的弊病,这一方面乃“政府体系”的“不合时宜”,另一方面也是因为古代科举“教育制度”导致学非所用、学难致用的结果,所谓“学术”或“学宫”只是被当作仕途升迁的工具来利用而已。由于传统“太学”成为“国家的定制”却“有名无实”,因此“国家对于教育人才这一件事”实际上处于“完全放任”之状。吴雷川借用马端临《文献通考·学校考

序》的表述而尖锐批评道：“秦汉以来……政与教始殊途……所用非所教，所教非所用……古人有言曰，吾闻学而后入政，未闻以政学者。后之为吏者，皆以政学者也。自其以政学，则儒者之学术皆筌蹄也，国家之学官皆刍狗也……于是所谓学者，姑视为粉饰太平之一事，而庸人俗吏直认为无益于兴衰理乱之故矣。”（130页）在此，“学”已嬗变为走向“仕”途的工具或手段，其本身意义和价值则不足为道，“学”作为这种“象征”在“学而优则仕”、“仕而优则学”之表述上得到了极为复杂的体现。与之相关联，吴雷川还列举了古代教育和政府体制的许多弊病，如其“考试”之弊乃“在乎求才之道不足”，“养士”之弊则在于“历代”制禄，常是使人不“得所养”，结果导致“上以盗贼待士，士亦以盗贼自处”，而“取士”之弊更是在于除科举之外又网开一面，多出“保荐、门荫、纳贖”等后门；此外，不能“量能授职”，使“官职是为人而设，不是为事而设”亦为大弊，吴雷川沿引王安石的话说，古代授职“不问其德之所宜而问其出身之后先，不论其才之称否而论其历任之多少”，而且不问专长、滥派滥用，“以文学进者且使之治财，已使之治财矣，又转而使之典狱，已使之典狱矣，又转而使之治礼”，这种变为“万金油”似的官吏“是一人之身而责之以百官之所能备，宜其人才之难为也……责人以其所难为，则人之能为者少矣，人之能为者少，则相率而不为”（131页），但在应“为”处之“不能”，却无法防止其不该“为”之处的“急政暴虐，赋敛不时，朝令而暮改”，以及“中饱”多收之赋税等“胡为”。这一切都使中国古代政治离“修己以安百姓”的理想相距甚远。

其六，吴雷川发现中国古代传统礼教既使“家族”统治与“国家”专制有着惊人的相似之处，又导致二者之间失去了密切联系，形成“家”与“国”之观念的根本分离。本来家族的形成“是各民族社会演进的一般程序”，但在中国，家族制出现之后，“接着就有一种拥护贵族政治的宗法组织发生，而此宗法组织，又随着封建制度的演进，成了一套极精密的理论”（135页）。这种“宗法组织”的历史意义，甚至