

精神的政治经济社会史

韩水法

观念变化的政治经济社会基础

人类不同文明之间的交通、影响及其变易，包括观念、思想、语言、制度、生活方式和器物等，向来受人关注，以前有交通史，现在则有跨文化研究和各种比较研究等学科。近缘学科和相近的研究可以采取各种不同的角度和方法，在这一方面，切入点相当重要。所谓切入点有种种不同的类型，比如，别人视而不见的问题，未意识到的疑点，或未发现的方法，乃至故意回避的要点与难点，如此等等。韦伯的现代性研究就是紧紧抓住合理性这个关键，并且以此为纲来比较分析各种不同文明的各自特点，而其切入点就是主流宗教的经济伦理观念。他最终的目的是在论证现代西方文明因其独具的合理性而具有独特性，后者在其发展过程中成为现代社会中的普遍性原则，但通过这样的研究同时却也揭示了不同文明及其宗教的许多为人所没有认识到的性质和特征。

叶隽现在提倡的侨易学，就像有些学者所说的，是个很宏大的叙事。我以为，它有几点是有价值的。第一，提出新的概念和观念，人文学科和社会科学的原创标志之一就是新概念，乃至新术语，不论这些概念是原来既有而得到重新解释的，还是新创的。法国哲学和社会理论在当今世界比较流行，原因就是那里的学者常常创造新的概念、术语，包括范式，它们作为研究和解释的工具，易为人拿来就用，以解释许多现象。第二，用自创的概念解释不同人类观念和思想之间的交通及变易，无疑是一件复杂而困难的工作。因为观念、思想和理论乃至制度等在不同文明之间的流布不是一个新的领域，因此，关键之点在于这些概念能否为人们揭示出人所不知或忽略的新的层

面,发现新的知识。另外,这些概念怎么来确切地界定、如何合理地 and 内在一致地使用,都意味着许多并不容易的工作。

我这里要讲的是精神的政治经济社会史,这无疑是一个大题目,但在这里我只是讲一些初步的想法。它与叶隽侨易学的相同之处,就在于都关涉观念、思想和制度的流布以及变易的过程,而我这里的重点在于这个交通和变易背后的社会背景的影响,而这样的视角自然也要包括观念和思想等精神主体的变化。

通常,人们做思想及思想史的研究,尤其是从事哲学与哲学史的研究,比较偏好于从一个观念向另一个观念、一个概念向另一个概念之间的联结与发展,虽然或会采用各种各样的方式,但这样就将观念和思想看作纯粹自我发展的一个过程,最典型的的就是黑格尔的哲学。为了适应他的有无变的次序,他将古希腊哲学家赫拉克利特和巴门尼德的年代颠倒了一下。这样的思想自然有其思辨的意义,但是,人类思想的发展却并非像这样自成一个完善的体系,也并非其内部——即使某一个人的思想,更不用说某一个体系、某一个流派的思想——是完全一致而无裂隙乃至空档的。实际上,刚好相反,人类观念和思想的发展是不连贯的,有断裂和跳跃,有突兀而起的灵光,也有不知所终的伟大见解。当然,也有许多莫名其所以然的观念,这些观念,包括有些似乎清楚的思想,如不了解当时社会的心态,社会的政治、经济、宗教以及生活方式等等,是无法理解的,也是无从研究的。尽管这样的解释不少,但也无非是强作解人。

所以,政治、经济、社会等背景因素的考察和研究,是任何关于观念和思想史研究,包括观念和思想的交通及其变易研究的基础。人类观念和思想发展中的纵向联系无疑是存在的,从长时段来看,可能还展现出可谓一致的内在联系,但在时代的先后更替中并非都是环环相扣的。而不同观念和思想的同时兴起与前后更替,从一种观念到另一种观念的过渡,实际上通常具有非常复杂的政治、经济、宗教和社会背景,这就是说,受到这些因素的直接的或间接的影响。同理,在考察不同文明之间观念、思想和理论的交通及其变易时,人们需要考察的不仅仅是这些观念、思想和理论本身之间的关联,而它们所居于其中由于生发的政治、经济、社会、法律和生活等因素也都要予以充分的考虑。没有这些维度的研究和分析,关于人类观念和思想的研究,尤其是关于这些观念和思想的交通及其变易的研究,就会沦为思辨性的猜测,导致若干人为的连接,而真实的变化和过渡的关联却反而被遗漏、忽视甚或曲解了。

这里可以对一个经典的现象略做分析,即中国形象在欧洲的变迁。这是说明观念和思想的交通及其变易的社会政治经济条件影响的最为典型的事例。中国社会在欧洲人的眼里在相当长的时间内所呈现的都是正面形象。明朝中叶后传教士来到中国,

看到的是一个巨大的帝国，很多方面要比欧洲先进或好得多。这种正面的观感和印象通过传教士的报告等途径传回欧洲，让欧洲人，尤其是欧洲的知识分子很感惊奇和兴奋。于是，出现了一批艾田蒲称之为中国仰慕者的人士，以及这些仰慕者的观点占据主流意见的现象，伏尔泰和莱布尼茨，就是最为著名的两名代表。在伏尔泰的《风俗论》里，大凡有关中国的一切，持肯定态度的居多，溢美之词随处可见，即使那些传教士报道的负面现象，他老人家也努力予以合理的解释。对那些实在难以维护的落后，伏尔泰是这样解释的：“人们要问，既然在如此遥远的古代，中国人便已如此先进，为什么他们又一直停留在这个阶段：为什么在中国，天文学如此古老，但其成就却又如此有限；为什么在音乐方面他们还不知道半音？这些与我们迥然不同的人，似乎大自然赋予他们的器官可以轻而易举地发现他们所需的一切，却无法有所前进。我们则相反，获得知识很晚，但却迅速使一切臻于完善。”^[1]

伏尔泰另外一段话则表达了更加复杂曲折的意思：“跟其他地方一样，中国也存在各种不良行为，但这些行为肯定会因法律的约束而更有所抑制，因为他们的法律始终如一。《海军上将安森回忆录》的博学的作者因广州小民曾经想方设法欺骗英国人，便鄙视和讽刺中国人。但是，难道可以根据边境群氓的行为来评价一个伟大民族的政府吗？假如中国人在我们沿海遇到船难，根据当时欧洲国家的法律可以没收沉船的财货，而按照习惯又允许杀死货主，那么中国人又将怎样评论我们呢？”^[2]如要仔细分析这段话，揭示其中所包含的多重意义，那么就不仅需要追溯当时中国与欧洲各自的社会现实，而且也要梳理当时中国与欧洲之间在法律和传统方面的巨大差异。在这里，一种客观的和合理的态度是，不因伏尔泰的善意辩护而认为中国民间长期的欺骗行为是正当和合理的，而伏尔泰所揭示的欧洲的野蛮法律和习俗也表明，欧洲的秩序和文明也是逐渐发展出来的。

如果从实际的社会经济政治状况来比较当时的中国社会和欧洲社会，从不同的视角着眼，就可以看到各个方面巨大的差距。伏尔泰在他的《风俗论》里面已经为我们保留了当时中国社会状况的许多记录。在这里，人们还可以再来看看不是出于比较，而是如实记录的中国社会与欧洲社会在生活方式上面的差异。厕所以及相关习俗，大概是最能体现日常生活的文明状况和观念的一种事物了吧。

在启蒙时代之前，欧洲城市中的一个突出的景象和特征，就是满街的粪便。兹引证几个西方人的记载以供参考。

[1] [法] 伏尔泰：《风俗论》（上卷），北京：商务印书馆，2000年，第248页。

[2] 同[1]，第250页。

一位 17 世纪的古董商人曾经记录了查理二世及其王室成员在牛津度假所留下的遗迹：“虽然他们看上去衣冠齐整、快乐，但他们非常无礼和粗鲁。在他们离开时，所有的地方，烟囱里、书房里、卧室里、地窖里，到处都是粪便。”^[1]

每天将粪便直接从窗户抛弃在大街上，在 18 世纪之前，是欧洲大多数城市的社会习惯。在这方面，就如其他的生活方式一样，巴黎和伦敦依然起着榜样的作用。为了应付这种据说来自罗马时代的风俗，各国还流行各种不同的提醒人们注意避免遭受从天而降的粪便盖顶的俗语。^[2]直到在 18 世纪巴黎依然盛行将粪便从窗外抛弃在大街上的习惯。^[3]只是到了 18 世纪中叶这种状况才开始改变，比如，城市的清洁工开始出现了。^[4]但是，移风易俗的过程可能是相当缓慢的。英国经济学家阿瑟·扬^[5]于 1787—1789 年间在法国旅游时还说，他在巴黎时差点被街上的臭气熏死。据另一英国人记载，1835 年他进入巴黎时，只见“名人大道，满目污浊，脏不忍睹”。^[6]至少在 18 世纪中叶之前，在欧洲，教会以及习惯还禁止沐浴，人们以香水扑粉来掩盖身体上的臭味。^[7]

我们可以对照一下中国城市的情况。禁止在街道随意抛撒垃圾的法律最早在先秦就有记载。《韩非子》里就有这样的文字：“殷之法刑，弃灰于道者，断其手，子贡疑其重。夫子曰：‘知治之道也！’”另外，《史记·李斯传》也有同样的说法：“商君之法，刑弃灰于道者。”^[8]虽然这种规定有严刑峻法之嫌，但对于清洁和卫生的要求，却也堪称走在世界各种文明的前列。根据《周礼》记载，从周朝开始，中国就不仅已经使用厕所和马桶，而且也制定了礼制的要求——即便根据《周礼》实际成书的年代，那么至少汉朝就已经有了这样一套礼仪规定。这里可以再来看看南宋都城杭州的情况。在当时的杭州，打扫街道，疏通沟渠或即排水沟等，清运垃圾，都由政府差雇人员来负责。只是粪便因为可以用作肥料，是由私人经营的，但政府亦行监管之职。市中“亦

[1] [英] 劳伦斯·劳特：《清洁与高雅浴室和水厕趣史》，北京：商务印书馆，2007 年版，第 99 页。

[2] [美] 朱莉·霍兰：《厕所：厕所的文明史》，上海：上海人民出版社，2005 年版，第 39 页。

[3] 同 [2]。

[4] 同 [2]，第 56 页。

[5] Arthur Young，他在法国的旅游日记为托马斯·马尔萨斯（Thomas Malthus）的研究产生了重要的影响。Piketty 在其一时洛阳纸贵的《二十一世纪的资本》的导论中就提到了他。参见 *Capital In the Twenty-Frist Century*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, 第 3 页。

[6] [德] 克劳斯·克莱默：《欧洲洗浴文化史》，海口：海南出版社，2001 年版，第 80 页

[7] 同 [6]，第 49—51 页。

[8] 转此自尚秉和：《历代社会风俗事物考》，北京：中国书店，2001 年版，第 177 页。

有每日扫街盘垃圾者，每支钱犒之”。^[1]“遇新春，街道巷陌，官府差雇淘渠人沿门通渠，道路污泥，差雇船只搬载乡落空闲处。人家有泔浆，自有日掠者来讨去。杭城户口繁伙，街巷小民之家，多无坑厕，只用马桶，每日自有出粪人灑去，谓之‘倾脚头’，各有主雇，不敢侵夺，或有侵夺，粪主必与之争，甚至经府大讼，胜而后已。”^[2]在《梦梁录》记述河道的一处文字，作者顺手写道：“更有载垃圾粪土之船，成群搬运而去。”^[3]不过，令人叹惜的是，这样一种处理的方式和状况在中国很多城市甚至一直维持到20世纪五六十年代。

古代中国城市卫生的状况在中国文献中少有记载，同样，城市居民将粪便抛撒和堆积于街道这种情况在史籍和笔记小说等文献中也极少见到。据笔者有限的阅读，在西方学者关于古代中国社会历史的研究文献中也没有读到过相关的文字。当然，在19世纪之后，说中国城市街道尘土飞扬、泥泞不堪等，则是常常见到的。这一点当然不必远征西人记录，国人自己的文字也多有描述。

自18世纪开始，经过启蒙运动，欧洲，主要是西欧的国家，在政治、经济、教育和社会生活各个方面发生了根本的、系统的变化，进步显著。中国社会则停滞不前，依然维持原来的状况，于是就日益呈现出落后的样态来了。这种反差自然也就体现在欧洲人对中国的理解和评价上面。艾田蒲说，“从那个世纪的中叶起，尽管在重农主义者中曾一度又掀起中国热，但是中国癖已处在江河日下的状态。甚至在此之前，某些最具‘哲学精神’的人正是从哲学的精神出发，拒绝人云亦云”。^[4]“在法国，情况也一样，1760年前后，对中国人的崇拜逐渐削弱。”^[5]人们观念的变化无法单单从精神本身得到合理的解释，社会的实际状况和变迁是必须作为重要的因素予以考察和研究的。

西欧城市生活的第一波现代化大约是在19世纪中叶以前完成的，也就是说，在启蒙运动之后不到一百年。一个标志性的事件是，奥斯曼在19世纪中叶对巴黎所进行的根本性改造。此时，欧洲强国开始大规模地入侵中国并且在中国的土地上打败中国的时代也就到来了。

艾田蒲认为，“如果说对中国的蔑视开始于19世纪，当乾隆去世时，中国的没落

[1] 见《梦梁录》卷十三，引自《东京梦华录（外四种）》，上海：古典文学出版社，1957年版，第244页。

[2] 同[1]，第245页。

[3] 同[1]，第237页。

[4] [法]艾田蒲：《中国之欧洲》（下卷），郑州：河南人民出版社，1994年版，第341页。

[5] 同[4]，第343页。

就已初见端倪，直到毛泽东的逝世才结束，那么我们倒可以从对中国的排斥中看到对中国局势的一种折射。情况并非如此：当欧洲发生这种转变的时候，仰慕中国的人们无比钟爱的乾隆皇帝还统治着这个国家呢”。^[1]艾田蒲这一段颇有值得玩味和反思的内容。其一，艾田蒲一直是一位毛主义者，但他认为中国的没落持续到1976年，这正是一个惊人的诚实宣言。不过，这个没落是一个系统的没落，虽然从长时段来看，是同一个持续的过程，但中间自辛亥革命前后到抗日战争前夕应当有一个小的间断。而1949年之后的没落则是另一种系统的没落，虽然包含自18世纪以来没落的一些因素。当人们要与西方、港台和周围其他国家做一对比时，那么这种区分就更加突出。其二，中国社会在19世纪后半叶开始发生逐渐的变革，主要是在经济层面的变革，而辛亥革命和中共革命又是两次大的革命。因此，艾田蒲所说的没落，就是相对于西方持续的发展和发达而言的。这就给人们提供了另一种观点，在18世纪之前，亦即在欧洲颂华派或以艾田蒲的说法中国仰慕者占主流地位时，中国社会的基本制度虽然与秦汉以来的制度没有根本性的变化，但一直是领先的，而欧洲自近代以来，虽然在科学、技术、大学、法律以及民主制度等方面一直领先于中国，但从社会政治经济的整体上来说，依然没有完全超过中国，因此没有使中国相形“没落”。其三，艾田蒲自己对中国社会的理解和观点也受到了中国社会本身变迁的重要影响。

这里再引一段艾田蒲颇有情绪的总结和概括：“从1840年到1948年这差不多一个世纪的时期内，重商主义排挤了传教精神，西方的炮舰取代了耶稣教士们为康熙皇帝铸造的虔诚的大炮，在这个时期内，欧洲对受她剥削的‘黄色人种’自然就看不起，想尽各种办法来嘲笑‘天子’和他们的长辫子，嘲笑中国妇女和她们变形的小脚。之后，又开始了一个新的时期，中国即使没有变得像以前一样富有吸引力，但至少又重新变得了不起，她带给西方人的恐惧多于不屑，赞叹多于讽刺；我曾说过，中国对于19世纪的欧洲来说，是‘反动的象征’，如今，对20世纪的欧洲来说，她又变成‘进步的象征’。在众说纷纭、总是带有各种目的的宣传所制造的这片混沌之中，但愿《中国之欧洲》能帮您保持清醒！”^[2]事实上，在21世纪初期的今天，西方人对于中国的看法又发生了重大的变化，这不是说以前的各种不同的观点都消失了，而是说，随着中国的持续的改革以及伴随这种改革的不确定性，人们关于中国的见解变得越来越多样化，越来越不确定了。

[1] [法]艾田蒲：《中国之欧洲》（下卷），郑州：河南人民出版社，1994年版，第352页。

[2] 同[1]，第381页。

别开生面的不同视角：经验和知识的局限与理解的可能性

各种观念、思想和制度等精神性事物在不同文明之间的交通和变易的复杂性还在于双方在立场、态度、视角和评价的多样性；不仅如此，认识方式、知识结构和经验背景的差别所造成的局限，也同样构成理解、解释和评价的某种障碍，更不用说，造就了接受的障碍——这一点在考察古代观念、思想和制度等的交通及其变易时，是尤其需要注意的一个重要的因素。

这样，就以上述的例子来说，即使在 18 世纪以前，欧洲人关于中国思想、制度和社会的看法也是多样性的。固然一部分多样性是来自于人们的随意、肆意的发挥、虚构和发泄——这在那个时代也是常见的现象，艾田蒲在其《中国之欧洲》里记录了不少这样的言论，还有一部分则出自于相当严肃的人之手，而这既依赖于他们的态度、视角和目的，也取决于他们的知识结构和认识方式。

艾田蒲认为，18 世纪欧洲在从对中国的仰慕到排斥的转变过程中，“孟德斯鸠和伏尔泰构成了这一具有双重价值的中国的两个支柱”。^[1]前者是仰慕者的代表，而后者则是排斥者的代表。他强调指出，孟德斯鸠因受人的偏见的影 响，就从“一个在私人信件中处处表现出对中国仰慕之情的人”成为“世上第一个排斥中国之徒，而此人在整个 18 世纪，彻底改变了人们对中华帝国的印象。”^[2]艾田蒲的判断虽然一般来说是正确的，但他自己也指出，其实孟德斯鸠在他那本排斥中国的代表之作即《论法的精神》里对中国也有正面的或曰客观的评价，

“中国的政体是一种混杂政体，其中专制的成分较多，因为中国君王的权力强大无比；也有少许共和制的成分，因为中国存在弹劾制度和某种建立在情爱和孝道基础之上的道德；当然还有君主制的成分，因中国拥有固定的法律以及以威严、清明著称，由荣誉支配的法庭机构。这三种温情的因素加之相适宜的自然条件使得中国的政体延续至今；因而，如果说帝国的强盛使其成为一个专制主义的政体，那么这也许是所有专制制度中最好的了。”^[3]如果说，以上的论断难免有过誉的地方的话，那么，他在《论

[1] [法] 艾田蒲：《中国之欧洲》（下卷），郑州：河南人民出版社，1994 年版，第 4 页。

[2] 同 [1]，第 14 页。

[3] 引自艾田蒲《中国之欧洲》（下卷）第 26 页。商务印书馆 2013 年出版的许明龙最新翻译的《论法的精神》的附录中有这一节资料，但文字似与此颇有些出入：“中国的政体是一个混合政体，因其君主的广泛权力而具有许多专制主义因素，因其监察制度和建立在父爱和敬老基础之上的美德而具有一些共和政体因素，因其固定不变的法律和规范有序的法庭，视坚忍不拔和不顾风险说真话的精神为荣耀，而具有一些君主政体因素。这三种因素都不占强势地位，源自气候条件的某些具体原因使中国得以长期存在。如果说，因疆域之大而使中国是一个专制政体国家，那么，或许就是所有专制政体中之最佳。”（见该书第 880 页）

法的精神》第8章第21节《中华帝国》中，所叙述的则基本上是他关于中国的负面的现象，而从这些零碎的知识以及否定的意见，他要得出一个基本的结论：中国的政体是以棍棒来维持的政体，是一个以恐惧为原则的专制国家。^[1]所以，艾田蒲说孟德斯鸠在这里是“逐字逐句地推翻了他自己在《论法的精神》的资料中所阐述的观点”。

艾田蒲对孟德斯鸠自我矛盾的态度以及对中国的批评的原因，进行了长篇的分析和讨论。在他所列出的导致孟德斯鸠以偏见排斥中国的诸多原因中，在我看来重要的有两个。第一，孟德斯鸠受到了被驱逐出耶稣会的教士富凯的偏见的误导，而孟德斯鸠本身又是反对耶稣会的；第二，他关于欧洲的政治和法律的知识框架无法容纳与之不同的中国政治法律以及社会的内容；第三，他还要借中国的情况来影射和批评当时法国或欧洲的情况，表达自己的某种观念。

这里值得关注的是其中的第二点，这就是在那个时代理解中国观念、制度和社會的方法和知识结构的局限性，或者换言之，准确和客观地理解异质文明中的观念、制度和社會的条件与可能性。

当孟德斯鸠把中国视为专制国家，那么接下来的疑问就是，他在此书其他各处所论定的专制国家的现象中的相当多数与他所描述的中国的情况不相符合，或者说，根本与中国无涉。孟德斯鸠大约无法解决这个困难，这是因为他的认识方式、知识结构以及历史的和经验的背景无法内在一致地解释和处理这些问题。比如，艾田蒲指出孟德斯鸠在中国专制与监察制度上的自相矛盾，就是相当典型的一个例子。孟德斯鸠一方面认为专制国家不需要监察官制度，但在中国这种制度不仅存在，而且作为一种正式制度，历史悠久、行之有效。这里可以读一下艾田蒲一针见血的批评：“这片遥远而辽阔的国土几乎始终与孟德斯鸠的理论体系格格不入，真令人困惑！例如，按照孟德斯鸠的理论体系，只有民主政体才能建立弹劾制度。”^[2]而“专制政府不应该有监察官是显而易见的。但中国的事例，似乎破坏了这条规律”。^[3]

同样的例子还可以举出许多。在论述专制国家的特征和现象时，孟德斯鸠当然并不只限于西欧以外的地区，他也举瑞典的历史现象为例，^[4]尽管绝大多数征自这个地区以外的国家，如俄罗斯、土耳其和其他伊斯兰国家。比如他以为，在专制国家，“君

[1] [法] 孟德斯鸠：《论法的精神》（上卷），北京：商务印书馆，2013年版，第127、129页。

[2] [法] 艾田蒲：《中国之欧洲》（下卷），郑州：河南人民出版社，1994年版，第33页。

[3] [法] 孟德斯鸠：《论法的精神》（上册），北京：商务印书馆，1995年版，第72页。

[4] 同[1]，第59页。

主很少亲身作战，并且几乎不敢通过他的将官进行战争”。^[1]倘若仅仅是前者，总还能找到个例，而在后者则就不可能找到可靠的根据。若征之于中国，那么这种论断与事实相差实在太远了。他又说，“在专制的国家里，宗教的影响比什么都大。它是恐怖之上再加恐怖。在伊斯兰教诸帝国里，人民对君主非常尊敬，原因之一就是由于宗教的关系”。^[2]这对伊斯兰国家来说或许是成立的，但于中国，则很难找到这样的事实。

如果今天以同情的态度来考察孟德斯鸠和 18 世纪的欧洲人对中国的理解和认识，那么，人们就必须充分意识到如下那个时代的一些局限性：第一，理解和认识中国这样一个不仅复杂，而且在许多观念和制度方面优于西欧的大帝国——这也是仰慕者之所以成为主流派的原因——远远超出了当时欧洲的知识体系，他们缺乏足够的概念、理论和方法来处理所接触的新鲜的观念、制度及社会形态。在孟德斯鸠那里，这一点尤其明显，他是用主要源自于亚里士多德的共和政体、君主政体、专制政体作为框架来分析和考察世界上的各种政体，而中国这样一个文明体系的政府权力结构恰恰在许多方面无法纳入这个框架。而后来流行的原始社会、奴隶社会、封建社会等 5 种社会形态理论更是无法准确地说明传统中国的文明体系。更有甚者，直到今天，人们依然都无法为这个长达两千多年的这个独特的社会文明形态，找到一种能够大体上普遍接受的、合适的学术规定，因而缺乏一个一般的名称。第二，现代意义的社会科学在当时并不存在，或者至多还在酝酿之中。由于知识、经验和手段上面的缺乏，他们只能以既有的有限的知识和经验、捉襟见肘的方式来面对和处理这个复杂的体系，难免就会摧肢裂体地将它硬行塞入他们知识结构的普洛克儒斯忒斯之床。更不用说，远在现代学术体系形成之前，他们的原则和方法也不可能是内在一致的。第三，在那个朝代，明确的立场和态度无可避免，因此偏见也就无可避免。在学术研究的客观性和价值无涉原则得到普遍承认的今天，我们还能在福山的著作中看到对中国传统社会的着意误解和曲解的文字。第四，孟德斯鸠《论法的精神》原本就有的独特性，即把太多的东西放在一起，一方面多少说明他似乎还有尽量全面地来描述他所获得的有关中国的知识的意愿——不论这种意愿有多大，以及他的主观目的有多强。孟德斯鸠申明，他无意贬斥每个国家既已确立的东西，^[3]但当他指责“耶稣会士们有何权利到中国去兜售一种在地中海沿岸出现的宗教，这种在麦子和葡萄酒文明中诞生的宗教也许并不适应

[1] [法] 孟德斯鸠：《论法的精神》（上册），北京：商务印书馆，1995 年版，第 59 页。

[2] 同 [1]，第 60 页。

[3] [法] 孟德斯鸠：《论法的精神》（上卷），北京：商务印书馆，2013 年版，第 4 页。

有着稻、茶和季风的文明”^[1]之时，那么，人们既可以理解为这是为中国特殊性所做的辩护，也可以理解为他表达了对耶稣会的反对之意。

艾田蒲对孟德斯鸠的论定式的评价是：“简言之，在孟德斯鸠的身上，对中国的仰慕与对中国的排斥成了联姻，每个人可根据自己的情趣，认为这一联姻是或不是合理的。”^[2]

中国在理解、解释和接受西方的观念和制度时，同样的问题不仅存在，而且表现出更加复杂的心态和矛盾的方式。自19世纪中叶起，中国人处在受西方及东方强国武力威胁、侵略和乃至亡国的恐惧状态，知识的匮乏和历史经验的不足，相应地，现代学术体系的阙如，导致了重大的理解和认识的偏差——这至今还在相当大的程度上影响我们的思考、交往和行为。比如，今天对自由、民主、学术和法治这些来自于西方的观念和制度的理解和接受，依然是存在各种障碍和困难的，有时还是颇为巨大的。

有鉴于此，叶隽要以中国人的身份建立一种新的解释模式，即侨易学，自然体现了一种颇大的雄心。它是尝试解释在不同的文明体系之间人与观念并重的交通与变易结构，这当然是一种方式和视野上的努力，正如前面所说，具有强烈的提供概念框架和范式的意图。这样的工作的困难在于，它最容易受到实证研究的挑战。倘若它过于抽象和思辨，那么就无法适应当今人文和社会科学领域越来越注重实证的研究形势；而倘若相应地又过于一般，也难以切合历史上千差万别的文明形态和亚形态，也就是说，面对各种殊异的事实就会如雪泥鸿爪。因此，侨易学究竟是一种以原理为主的体系，还是以方法为主的理论，正是这项新的观念需要自我反思的关键。

双重标准：变易的另一种理由

除了知识结构、方法和经验等方面的缺乏之外，观念和思想之间的交通及变易中的需要考虑的另外一些重要因素，就是歧视、双重标准，以及与此相关的如何判断事实。

双重标准并不仅仅是某一个文明体系的特定现象。在各种文明体系里，区别自己的族类与其他族类并且予以区别的对待，既是文明交流中的一种方便的途径，也是文明自我发展和自我防卫的一种内在机制。一般而言，族类歧视总是与双重标准共生的。在西方文明中，族类歧视和双重标准有其源远流长的历史。

[1] [法] 艾田蒲：《中国之欧洲》（下卷），郑州：河南人民出版社，1994年版，第21页。

[2] 同[1]，第48页。

贝尔纳通过对古希腊文明起源问题的长期考察和研究——不仅考察起源本身，而且研究了不同的模式，尤其是雅利安模式是如何构建起来的，为古希腊文明的亚洲和非洲的根源提供了有力的证明。在解释古希腊文明的起源上面，在他之前有两种模式：“一种将希腊视为本质上是欧洲的或雅利安的，另外一种则将其视为黎凡特的，处于埃及和闪米特文化区域的边缘。我将这两种模式称为‘雅利安模式’和‘古代模式’。‘古代模式’是希腊人在古典和希腊化时代普遍的看法。据此，希腊文化的兴起是由于殖民化，大约公元前1500年，埃及人和腓尼基人使希腊本土居民文明化。进而，希腊人持续不断地大量借鉴近东诸文化。”^[1]对贝尔纳来说令人惊异——对我们来说则是颠覆性——的是这样一个事实：“自幼时灌输进我们大多数人头脑中的雅利安模式实际上是在19世纪上半期才形成的。这一新模式早期或‘宽泛的’形式否定埃及殖民的真实性，对腓尼基殖民提出质疑。”^[2]当然，贝尔纳也提到，其实早在古希腊，即便那些伟大的思想家，或者尤其是那些伟大的思想家，对古代模式的说法也是有抵触的：“与其他一些希腊人一样，埃斯库罗斯和柏拉图似乎对殖民传说感到恼怒，因为这些故事把古希腊文化置于比埃及人和腓尼基人文化低等的位置，对这两种人，此时的多数希腊人好像都有严重的矛盾情绪。他们蔑视、害怕埃及人和腓尼基人，同时又非常尊重他们，因为他们有悠久的历史与保存完好的古代宗教和哲学。”^[3]要将来自于埃及的和腓尼基的文明因素通过人为的叙述排除干净，其实是不容易的，即便是物理上的毁灭，也难以完全奏效——试看自“文化大革命”以来，中国社会大规模毁灭传统文明遗存的运动依然无法达到彻底消灭的程度。当然，在这里人们可以体现到的一个事实是，犹太—基督教体系原本就有以自我优越为核心的系统的族类歧视的观念，而同样的自我优越和自我中心的观念也构成了古希腊—罗马文明中的重要因素。而中华文明原本也包含同样的倾向。

贝尔纳认为，“我们应该回归到古代模式，但有一些修正”。^[4]他在他的巨著《黑色雅典娜》第2卷论证了一种新的模式，即“修正的古代模式”。“这一模式认为，古代模式中关于埃及人和腓尼基人殖民希腊的故事是有真实依据的。但是，修正模式认为殖民发生得稍微早一些，在公元前两千年代的上半期。修正模式和古代模式都认为，

[1] [美] 贝尔纳：《黑色雅典娜：古典文明的亚非之根》，长春：吉林人民出版社，2011年版，第1页。

[2] 同[1]。

[3] 同[1]，第19页。

[4] 同[1]，第2页。

希腊文明是这些殖民和此后从地中海东部地区的借鉴造成的文化混合的结果。”^[1]

雅利安模式是 19 世纪，亦即西方启蒙运动之后的产物。基于种族歧视、道德优越以及所谓科学根据等混合因素之上的双重标准，则是近代西方文明中特有的现象。对于这一点，人们虽然无须惊讶，但在从事学术研究，尤其关涉观念、思想和制度的交通和变易史时，就必须予以十分谨慎的对待。

孟德卫说，“欧洲人把世界居民分为四或五种种族。这不仅是欧洲人通过探险而日益扩展的关于世界地理的知识在起作用，更是 17 和 18 世纪欧洲人日益凌驾于其他民族之上的军事经济地位的直接结果”。^[2]这就是观念和精神，包括族类歧视和特定文明优越的观念和思想的政治经济社会基础。持有这种观念的人通常包括若干重要的思想家，唯其如此，这种观念也才有大的影响：族类歧视的观念虽然并非开始于他们，但是，自从他们之后就得到了某种理论的力量。“洛克、休谟和其他英国思想家的思想浸透了这种种族主义。英国思想家的影响以及其他大陆的新的欧洲探索者的影响在哥廷根大学占有显著位置，这一大学是 1734 年由汉诺威选帝侯和英国国王乔治二世创建的，它成为不列颠和德国之间的文化桥梁。因此，并不让人惊奇的是，关于人类种族分类的第一部‘学术’著作——它很自然地把白人，他的新名词叫作‘高加索种人’，放在等级制度的顶端——是由约翰·弗里德里希·布卢门巴赫（Johann Friedrich Blumenbach），一位哥廷根的教授，在 1770 年代写就的。”^[3]

其实，种族主义在英国与在德国至少有同样悠久的历史 and 同样大的影响。像重要的自由主义思想家密尔父子都有这样的明显倾向。密尔在那本极其重要而有影响力的《论自由》有这样一段话：“有一些干涉贸易的问题在本质上就是自由问题，像上文刚刚提到的梅恩省禁酒法，像禁止对中国输入鸦片、像禁止出售毒药，总之，凡目标在于使人们不可能得到或难于得到某一货物的干涉都属于这一类。这类干涉可以反对之处，不在它们侵犯了生产者或销售者的自由，而在它们侵犯了购买者的自由。”^[4]密尔这个观点受到许多人的指责，这无疑是他应得的。从上下文来看，似乎他的原则是一致的，贩卖鸦片与贩卖毒品都同样与购买者的自由有关。但是，他在这里特地提出向中国输入鸦片，正好透露了他的双重标准。因为鸦片既不在英国种植和生产，也禁止在英国销售。中国禁止输入鸦片，英国政府就以此为借口发动战争，强行输入。密尔

[1] [美] 贝尔纳：《黑色雅典娜：古典文明的亚非之根》，长春：吉林人民出版社，2011 年版，第 2 页。

[2] [美] 孟德卫：《1500—1800 中西方的伟大相遇》，北京：新星出版社，2007 年版，第 176 页。

[3] 同 [1]，第 23 页。

[4] [英] 密尔：《论自由》，北京：商务印书馆，2007 年版，第 114 页。

为什么不说不说在英国禁止销售鸦片也是有碍购买者的自由？

但是，问题的复杂性——而且这也关涉到观念和思想的交通与变易——在于，自由主义思想由于其早期的作者所持有的种族歧视和双重标准的因素，受到了人们的批判和抵制。但是，人们通常排斥的恰恰是自由主义里面的积极的思想，即每个人的同样的基本权利。于是，就出现了一种从直觉上来看很自然而实际上却相当荒唐的结果：因为自由主义者也具有种族歧视甚或帝国主义的思想，并且这些人物所在的国家也正是曾经侵略和压迫过我们的帝国主义，所以我们要拒斥他们的思想，因而我们所在的国度就不能实行个人权利的普遍原则，而这无非就意谓本国的人民应当接受专制的或奴役的制度。于是，一种复杂而奇怪的关系和观点就建立了起来，其最后的结论就是我们的国家要排斥自由的原则，而其他剩余的选项就只能是压迫和奴役。这种吊诡的思路被揭明之后，人们或许会看到其中的荒唐之处，但在实际上，在中国有不少人是这样来思考的，至少这样来向人宣传的。

在那个时代，普遍主义只是刚刚兴起的、少数人提倡却也不一定实行的原则。明白这一点对理解观念和思想交通中的评价的双重标准以及多重标准，是非常有益的，尤其对这样一种经验的和历史的研究，而非道德上的再评价，是尤其必要的。因此，艾田蒲所揭示的如下事实就不会太令人惊讶：“在18世纪，耶稣会的传教士们一方面为路易十四绞死新教的牧师、组织龙骑兵对塞文山区胡格诺派教徒进行打击，继而迫害冉森派教徒，捣毁波尔罗亚尔女隐修院而高兴，可另一方面又为那位令人赞叹的康熙皇帝大唱赞歌，然而康熙皇帝在中国赋予天主教徒的正是这些天主教徒们在法国拒绝赋予基督的其他信徒们的东西！”^[1]但是，揭示这样的事实以及他们当时的思想，则是一项必要的学术工作。

这里可以再回到孟德斯鸠关于中国人道德缺陷的一个判断：“中国人的生活完全以礼为指南，但他们却是地球上最会骗人的民族。”^[2]这个评价在今天的中国人听来或许比那个时代的中国人要更为难堪。今天遍布中国的造假，究竟是历史的传承，还是另有新近建立起来的制度的原因？这是一个需要深入探讨的问题。这里可以关注的是如下一个问题：在欧洲人那里向来有一个流传甚广的说法，即中国人善于欺骗。直到韦伯的时代，他还在《儒家与道家》里面根据传教士的资料认真地讨论过这一问题：“同样矛盾的是，常有人提到的中国人的极端不诚实（即使是对他们自己的辩护律师），跟中国大贸易商那种明显而突出的可靠性——譬如拿来与曾经有过封建阶段的国家，

[1] [法] 艾田蒲：《中国之欧洲》（下卷），郑州：河南人民出版社，1994年版，第20页。

[2] [法] 孟德斯鸠：《论法的精神》（上册），北京：商务印书馆，1995年版，第316页。

日本，相比的话——似乎也不能配合。零售交易似乎的确没有大贸易商那样的诚实；‘定价’即使对本土的中国人而言，也显然是虚假的。中国人彼此之间典型的互不信任，是所有的观察者都能肯定的。”^[1]大贸易商那种明显的可靠性与小零售商不诚实之间的对比，在韦伯看来——当然也在许多西方人看来——是一个无法合理解释的矛盾现象。但是，如果对中国的市场习俗和德国市场规则有所了解，那么这个矛盾就可以得到一定程度的消解，因为中国零售业是允许讨价还价的，而德国以及西方许多国家并没有这样的习惯——近几年来，德国的商店也开始允许讨价还价了。由讨价还价可以衍生出许多的介于诚实与不诚实的边缘性问题。同样，当中国人不习惯西方人的小费习俗时，也会认为这其中包含了某种不诚实的因素。所以，倘若真的存在矛盾的话，那么应当是大贸易商那种突出的可靠性与中国人彼此之间典型的互不信任这两个判断之间的冲突。但是，遗憾的是，关于古代中国人的诚实与欺骗的现象到现在为止缺乏必要的和足够的研究。而当今天普遍的欺骗和造假大行于世时，人们就难免会将那个时代的现象与这个时代混淆起来，从而无法认识中国社会的道德现象变迁的历史轨迹。

从更广阔的视野来看，这或许涉及道德选择的差异。就《论法的精神》所关涉的内容而言，像孟德斯鸠这样的启蒙思想家，虽然一般地主张人的自由，但对欧洲的奴隶制和农奴制并没有做出足够的道德批评。据此，或许可以这样来认定欧洲从古代直到那时的道德传统中的某种因素：更赞赏直接的征服和奴役，而不太看好通过诈术或欺骗获得某种成功。理解这种差异，这种不同的精神和风俗传统，对理解中国与西方之间的交通，包括经济的、军事的交通，解释在这种交通中所发生的各种冲突及合作事件，应当是非常有用的背景知识。同样，这对理解西方流行的中国人善于欺骗的现象的关注、蔑视和指责，以及他们对殖民和侵略的热衷，同样是一个基础性的知识。

双重标准向来是犹太—基督教文化的一个重要方面。认识到“己所不欲，勿施于人”应当有康德式的定言命令式的普遍意义，在西方世界是从20世纪下半叶才开始的精神进程，虽然迄今已经取得巨大的进步，但尚未完成。因此，即使在今天的时代，在现实的国家与国家之间的政治、经济和社会关系上面，族类歧视与双重标准也依然是流行的做法，虽然人们在一般的理论上会主张这在政治上不正确的。不过，对现代学者来说，在有关文明的比较以及观念和思想的交通及变易的学术研究中避免这种双重标准，却是一个必要的要求，尽管它意谓颇为艰巨的努力和困难的工作。

[1] 《韦伯作品集V·中国的宗教：宗教与世界》，桂林：广西师范大学出版社，2004年版，第315页。

方法、知识与态度；价值无涉

观念和思想的交通与变易的研究，既然同时就是经验的和实证的研究，那么除了关涉政治经济社会的知识，还需要合理和有效的方法，以及正确的态度，后者包括价值无涉的原则——当然并不限于这一点。不过，这些要素是综合在一起才能得到有效的运用，而并非各自独立地发挥作用的。就前面所分析和讨论的内容而论，缺乏必要的知识，当然一切无从谈起；尤其人们要进入先前无人涉足的领域，那么知识，必要的知识，就是无可回避的门径。在西方观念、思想和制度东渐的中国本土研究方面，这样的空白地带尚有许多。然而，实际上像观念和思想包括制度的交通和变易史的研究，人们通常就是从已开垦的熟土上开始的。而综观今天中国的学术界，有一些人即便来到这样肥沃的土地，也不是来耕耘的，而是来踩踏的。人来人去，真正在材料、见解、方法方面有独到见解的成果少之又少，而这些土地倒成了学术的捷径。

或许人们对于知识和方法的重要性更容易理解，而对态度、对价值无涉的意义不容易理解，或者不容易赞同。观念、思想和制度的交通和变易史的研究最容易引动人们的情感，激发人们臧否评价的激情。揭示和发现观念、思想和制度的交通和变易的历史，如果关涉到中国、西方和其他国家的关系，就会面临并要处理各种令人难堪或不堪的历史事实。在这里，是力图揭示事实本身的关联，还是以评价代替经验的实在分析，就涉及了学术研究的根本目的和意义。

一般地说，相关的知识是人们搭建起一种新的观点、体系的基本材料，方法则使这些材料构建为特定的观点和理论结构。倘若没有确定的问题和明确的方法，那么知识就是一堆无多大意义的材料，无法引导人们去进一步寻找和发现更多的材料。就此而论，美国学者马丁·贝尔纳所著的《黑色雅典娜》就是一个良好的样板。独到的眼光、扎实的知识 and 考证的功夫以及贯穿于其中的方法复原了古代地中海沿岸各个文明之间交通与影响的一些重要事实。本文在前面反复引证的艾田蒲的著作也具有同样的特点。

诸如《黑色的雅典娜：古典文明的亚非之根》、《中国之欧洲》或《白银资本》这样的研究之所以改变了人们的看法，不是事实发生了变化，而是新的知识被发掘了出来，以及处理资料看待问题的新的角度形成了。知识的增长和方法的变化，改变人们对世界的看法，这不仅关涉当下的实在，而且对过去的历史也是如此。

有些事实一旦揭示出来，仿佛就是直接明了的。但是，在未被揭示和未被人们认识之前，偏见和无知都有如雾霾，使人们不知就里。比如，喜欢谈论中国人如何如何，

西方人如何如何的人，大概不知或不想知道无论在历史上还是在现实中，都不曾存在过某种统一而明确的共同特征，可以用来清楚地标示西方人或中国人，也不曾存在过某种泾渭分明的界限，可以将西方人与中国人清楚地区别开来。不过，现代化的过程，尤其是科学和技术的发展，才使得经历这种洗礼的人与没有经历这种洗礼的人有了分别。下面一段一百多年前一位西方人士说的话不一定全面，但颇有启发：“大部分中国人的状况仅仅和我们十四到十七世纪的祖宗相当，因为在中世纪，白人如同今天黄种人一样也是随意的、漫不经心的、不加鉴别的。他们寻找‘天国中的迹象和奇迹’，他们在星空中战栗，他们认为血的本质因其红色而一定是血净化器！认为肝脏因是树叶型的，就会治愈肝疾病^[1]；眼球因为发出明亮的眼光而不会有眼病，等等。他们禁食，驱逐恶鹰，烧死妖巫，相信候补陪审员，标榜献身精神，穿上圣人的圣衣，迷信国王手上的灵气可治愈瘰疬，参加认为会带来天气变化的宗教活动，并在防止闪电的尖顶上挂上圣钟。正是自然科学的兴起，才洗去了欧洲人头脑中的这些迷雾。”^[2]

其实，中国在明朝就有一次大规模接触西方科学知识的机会。方豪在《中西交通史》指出，自明季的利玛窦开始迄于清朝的乾嘉年间厉行禁教之时为止，“中西文化之交流蔚为巨观。西洋近代天文、历法、数学、物理、医学、哲学、地理、水利诸学，建筑、音乐、绘画等艺术，无不在此时期传入；而欧洲人之开始移译中国经籍，研究中国儒学及一般文化之体系与演进，以及政治、生活、文学、教会各方面受中国之影响，亦无不出现于此时”。^[3]更令从小就接受“解放前，中国连一颗螺丝钉也要进口”如此这般说法的吾辈吃惊的是，在17世纪中叶，南怀仁就在中国开始试验蒸汽机，这比欧洲还早一百多年。^[4]而在这之前，中国人已经制造出了望远镜。^[5]中国人错过这次学习和研究近代科学以及实践近代技术的大好机会之后，再回头已经是两百年之后了。对这一历史的错失，我们反思时会想到什么呢？或许就是这样一点：观念、思想和制度的交通和影响是有其偶然性的。一种来自于其他文明的先进的观念和思想体系即便输入另一种文明之中，倘若未被精英阶层所接受，未被制度化，也是会湮灭的。而对本文所关涉的题目来说，是要研究这个历史现象的具体原因：事情为什么会这样发生？

[1] 此句译文或有错误。

[2] [美] 罗斯：《变化中的中国人》，北京：时事出版社，1998年版，第291-292页。

[3] 方豪：《中西交通史》（下），上海：上海人民出版社，2007年版，第487-488页。

[4] 同[3]，第528-529页。

[5] 同[3]，第499页。

在不同文明的交通史上，也可以看到相当不同的现象。直到18世纪末，德意志诸邦一直落后于英、法等国，以至于前者都不太愿意将它们视为欧洲的一分子。但是，就如大家所了解的那样，到18世纪末至19世纪，德意志人，尤其是普鲁士的精英阶层，自认为是古希腊精神的真正继承者。而被视为古希腊精神的自由和个性的全面发展——“德国人或希腊人都是以哲学和科学、文学和艺术等思想因素为国家存在的重心”^[1]——这样的观念和原则确实激发了德意志人。诚然，德意志人与古希腊的共同性或许是半虚构——他们要把这种优势地位向后推及到他们的蒙昧时代——的历史，但是，即便这种历史传承是半虚构的，它却——至少作为因素之一——导致了真实的历史结果，即德意志人的崛起：他们在不到一个世纪的时间内在各个领域后来居上，处于领先地位。人们在这里需要考察和研究的是如下一个问题：这样的事件是怎样发生的，实际的过程是如何展开的。——什么是准确地考察、理解和认识历史和事件的方法？毫无疑问，没有人会同意，德意志人与古希腊人在精神上真的就是那么的一致，古希腊精神只是在德国人那里而不同时在其他民族那里得以发扬光大，并且古希腊的精神都是那么昂扬和自由的。但是，这种自我认同和定位，在德国自18世纪下半叶以来的发展之中却确实是一种重要的动力。希腊的观念和精神——现代德国人构造起来的样式——是如何成为现代德国人的观念和精神的因素的？这正是观念、思想和制度交通与变易史研究中颇有价值和意义的值得探讨的题目。

其实，类似的情形在人类文明的交通和变易史上是经常发生的。艾田蒲说，“我在上卷中研究的那些哲学家，如培尔、马勒布朗士、莱布尼兹等都一致认为——有的人为之感到不幸，有的人却为之而庆幸——中国思想的发现给欧洲，尤其给法国那些梦想使自己的国家摆脱暴政和僧侣统治的人提供了论据”。^[2]——即使艾田蒲称之为中国仰慕者的学者对中国的状况予以理想化，作为一种误读，它们对欧洲社会却产生了实际的影响，这与德国人自诩为古希腊人精神后裔的事件一样，恰恰也是关于观念和思想之交通与变易研究的重点。当然，人们同时必须始终关注这种变易的实际的政治、经济、社会背景。就艾田蒲所论及的题目而论，这种理想化了的的中国制度在多大程度上是虚构的，还有多少是有其实际的根据的？另一方面，人们自然也要考虑，欧洲当时的相关制度是否存在着相应的缺陷？这就关涉到两点：第一，观念是以何种形式传达过去的？第二，观念是向什么方向变易的？倘若中国没有传教士所说的那些特点——即使经过理想化，并且根据欧洲的实际情况而变易——在一定程度的

[1] 贺国庆：《德国和美国大学发达史》，北京：人民教育出版社，1998年版，第39页。

[2] [法]艾田蒲：《中国之欧洲》（下卷），郑州：河南人民出版社，1994年版，第19页。

实际存在，向某些特定方向的变易是否能够发生？在现代中国，将广义上的西方向理想化——既有积极的，也有消极的——的方向构造，是如何发生的？这既关涉观念、思想和制度，也关涉政治、经济、社会、军事和国际关系等各种现实。从20世纪初开始的若干中国人对苏联的解读和仿效，就是最值得研究的一个重大问题。

除了知识和方法，这里至关重要的一点就是价值无涉的原则。学术研究本身就具有其自身的力量，但前提是对问题以及学术本身的兴趣和关切。误解、曲解和偏见等现象在有关观念、思想和制度史的研究上面是常见的现象。在一些重要的问题以及重大事件的研究上面，更有其不可忽视的影响。价值无涉的原则最终还是要落实在实证的和经验的工作之上。而观念和思想的交通与变易史，在相当大的程度上就是一项实证的和经验的工作。唯有如此，我们才能够理解观念和思想的实际变化的原因，即使并非所有的原因都能够从经验得到有效的说明。

事实上，同一文明中的思想的产生和演变，也只有通过实际社会状况、条件和背景的考察，尤其是社会的政治、经济、法律等制度和现象的考察，才能得到清楚和合理的说明。比如，卢梭“公意”的思想就受到许多人的批评和指责。但却少有人——在汉语文献中尤其如此——对卢梭这个思想产生的实际政治社会条件和背景予以切实的分析。事实上，在古代的直接民主中，以及在欧洲中世纪以来的城市共和国中，公民之中的派别之争是它们自身所面临的各种主要威胁中的一种。这里可以举出马基雅维利《佛罗伦萨史》中的论述来说明这一点。

马基雅维里在叙述共和国内部的冲突时，记载了这样一件事情：许多公民出于爱国心而向执政团提交进言书，其中就提到了严重的派别斗争。意大利各城市共和国在摆脱了皇帝的强大势力的支配之后，“它们并不是像自由独立的人民那样，而是像一帮闹宗派的群氓那样来处理事务，自此就出现了各式各样的混乱和灾难。首先，公民之间根本不存在任何团结和友谊；只有那些为了祸国殃民共同作恶的人，才勾结在一起”。^[1]在佛罗伦萨，当政权从贵族手中转移到市民手中，人们以为从此就不会出现党争了。但是，经验证明，这个判断是错误的：“我们发现贵族的骄横和野心并未死亡，只不过从他们身上转移到某些平民身上而已：这些人现在正在按照野心家一贯的行径，力图使自己成为共和国的主宰。他们很清楚，除了制造不和之外，再也没有别的机会取胜。”^[2]这些公民的判断是，“因为我们的法律规章、民事条例等等，并不是，而且从来也不是为一个自由城邦群众的利益而制定的，而是根据当时居于最高统治地

[1] [意] 马基雅维里：《佛罗伦萨史》，北京：商务印书馆，1996年版，第128页。

[2] 同[1]，第130页。

位的帮派的愿望搞的。其结果必然是一派被赶走或派别被清灭之后，另一派又随即兴起”。^[1]

卢梭的公意和众意的分别，所针对的正是这样的现象。卢梭身为其公民的日内瓦共和国也有同样的局面和危机，或许还更为严重。至于卢梭的思想对后来的影响，自然卢梭有其思想影响之责，但变易的方向却也有接受者的作用在其中。

由此，我们也可以反思一下五四前后一代中国学者对中国古代政治、经济、社会的态度。他们中的一些人虽然拥有丰富的知识以及直接的经验，但缺乏现代学术研究的训练，缺乏比较的知识，从而无法准确地把握、理解和看待这个复杂文明体系，尤其是无法避免那种因失败、落后、受侵略、歧视和半殖民而激起的对这个社会的追责和怨恨情绪的影响——价值判断代替客观的分析和研究——简单地并且试图全盘地否定这个文明的一切因素。他们得出的许多结论并不是建立在学术研究的基础上，而是建立在直觉、感想和体验上面的。

在这篇谈论“精神的政治经济社会史”文字的最后，在讨论中西观念交通和变易时，有一个遗憾还不得不表达一下：在这里引证的主要文献——尤其是可靠的研究文献——基本上多是出自于西方学者之手。当我们反思为什么会是这样的时候，就引出了这个领域的又一个问题。

2014年4月14日草于北京褡石园听风阁

4月27日改于北京褡石园听风阁

[1] [意] 马基雅维里：《佛罗伦萨史》，北京：商务印书馆，1996年版，第129页。