



中山大學 實踐哲學研究中心

Center for Practical Philosophy, Sun Yat-sen University

實踐哲學研究中心
CENTER FOR PRACTICAL PHILOSOPHY

工作簡報

第三十一期

二零一五年十二月編印

目 录

中心动态

- 徐长福教授率队到荷、比、卢进行学术访问……………1
 - 徐长福教授参加首届世界马克思主义大会 ……………3
-

学术活动

- “马克思、意识形态与现代道德世界”研习会综述 ……4
- “革命与建国：孙中山的政治哲学”研习会综述…………12
- “四书学与元代政治——以‘科举’为线索”研习会综述……20

广州市海珠区新港西路 135 号中山大学南校区锡昌堂

邮编 510275

本期责任编辑

刘晓雷

◆中心动态◆

徐长福教授率队到荷、比、卢进行学术访问

2015年9月26日至10月7日，中山大学哲学系教授徐长福率队一行四人赴荷兰、比利时、卢森堡等国进行学术访问。

访问的第一站为荷兰阿姆斯特丹国际社会史研究所（International Institute of social history，简写 IISH）。阿姆斯特丹国际社会史研究所是一所隶属于荷兰皇家艺术与科学院的科研机构。该所创建于1935年，一直致力于国际社会主义运动史和工人运动的档案、文献和书刊的搜集、整理、出版和研究工作。一直以来，阿姆斯特丹国际社会史研究所被国际学术界视为研究社会主义运动史的重要文献中心，所内保存着大量18世纪以来欧洲、美洲以及亚洲部分国家和地区的工人运动史和社会主义运动史的原始资料。与此同时，该所也是研究马克思和恩格斯思想和学说的文献中心。马克思和恩格斯的全部文献，其中包括各种手稿、笔记和书信等，有三分之二保存于此。受该研究所主任利奥·卢卡森教授（Leo Lucassen）的邀请，访问团一行人参观了他们的工作间，同时该所工作人员为访问团成员展示了收藏于馆内的马克思《资本论》的原稿及该馆大量收藏的中国大字报。据馆员介绍，该研究所收藏的档案、文献等资料连在一起有十五公里长，而马克思和恩格斯的文献仅占其中的五米。

9月29日下午，访问团成员参加研究所每周二的例行会议，在会上徐长福教授作了十五分钟的发言，简要介绍中山大学实践哲学研究中心的情况以及当前中国研究马克思主义所面临的几个困惑。徐长福教授的发言得到与会人员的积极回应，对于各方提出的问题，徐长福教授都给予了耐心的解答。

在随后的几天中，访问团成员在阿姆斯特丹国际社会史研究所的任务主要集中在搜索马克思和恩格斯等人的相关文献上。由于该研究所已将马克思和恩格斯的大部分文献电子化，因此可在阅览室内直接将相关文献下载下来。与此同时，对于那些尚未电子化的文献，则通过阅览室前台将其借来扫描，或者将微缩胶片

借出阅读。

访问团第二站则是比利时。10月2日晚，访问团成员来到位于首都布鲁塞尔以东大约25公里著名的大学城鲁汶，与天主教鲁汶大学（荷兰语区）哲学系的年轻教授海尔德·舒特（Helder De Schutter）共进晚餐，并就各自感兴趣的话题展开亲切交流。

10月3日，访问团成员参观了位于布鲁塞尔市中心大广场上的著名的白天鹅咖啡馆。1845年2月，马克思被法国政府驱逐出境而流亡至布鲁塞尔。在此期间，马克思一直租住在位于白天鹅咖啡馆上的旅馆，与此同时，他也经常光顾该咖啡馆。1845年4月，恩格斯也来到这里。从此，天鹅咖啡馆成为他们共同创建共产主义通讯委员会和德意志工人协会的重要活动场所。在此期间马克思写出了著名的《哲学的贫困》和《共产党宣言》等作品。“共产主义通讯委员会”、“德意志工人协会”也在此诞生。现在，白天鹅咖啡馆成为一家高档餐馆。在该餐馆的外墙上悬挂着一块铭牌，上写：“马克思自1845年2月至1848年3月住在布鲁塞尔。他曾跟德意志工人协会和民主协会一起在这里欢度1847~1848年的新年之夜。”

10月4日，访问团成员林育川老师和练建玲老师途径卢森堡来到德国古老的城市特里尔，参观著名的马克思故居。位于特里尔市布吕肯街10号的马克思故居是一座灰白色的三层楼房，淡黄的粉墙、棕色的门楣和窗沿、乳白色的窗扉，是当时德国莱茵地区的典型建筑，始建于1727年。1818年，马克思的父亲亨利希·马克思律师租用了这所房子。同年5月5日，马克思诞生在这里。当年，楼上是马克思一家的住室，楼下是律师事务所。马克思一家在这里住了一年半时间。1928年，德国社会民主党以近10万帝国马克从私人手中买下了这座当时已改为铁器店的马克思故居。直到1947年5月5日，马克思故居被辟为纪念馆开放。如今，这座小楼作为马克思博物馆，每天接待着来自世界各地的参观者。1819年马克思一家搬离了这里，并在西蒙格街上买了一栋房子，在上大学之前的马克思一直居住于此。如今，这座位于著名景点大黑门附近的马克思的“真正故居”已变成私人商铺，仅在墙上还悬挂着一块铭牌以纪念这位伟人，牌上写着：“从1819年至1835年卡尔·马克思曾居住于此。”

10月5日，访问团成员结束访问陆续回国，至此，此次“追溯马克思足迹

之旅”圆满结束。

(练建玲)

徐长福教授参加首届世界马克思主义大会

由北京大学主办的首届世界马克思主义大会于2015年10月10日-11日在北京大学英杰交流中心召开。本届大会的主题是“马克思主义与人类发展”，下设八个分论坛和三个专场。徐长福教授以文入会，受邀在分论坛之“马克思主义与世界文明的未来走向”作报告。该分论坛由英国肯特大学教授肖恩·塞耶斯(Sean Sayers)与中共中央党校副校长韩庆祥共同主持，其他报告人包括俄罗斯财经政法大学的两位教授科尔加诺夫(Andrey Kolganov)和布拉乌卡-布兹加林(Liudmila Bulavka-Buzgalina)、北京大学马克思学院教授程美东、北京师范大学哲学学院院长吴向东等。

徐长福教授向大会提交的论文是《为人民服务是否应以人民同意为前提？——从列宁与考茨基的一场争论看马克思主义执政观的两歧》的英译本。文章分为五部分，分别围绕问题的理论背景、问题的历史背景、列宁当时解散立宪会议的理由、考茨基与列宁的执政观分歧及其对当下中国的四点启示展开论述。现场由文章英译者暨本中心博士生曲轩对文章内容作了英文概述，相关论点在自由发言环节引发激烈争论，只因时间有限，讨论未能充分展开。会后塞耶斯教授坦称，这是一篇能够真正引起对话和争论的文章，很有意思也很有意义，但在闭幕式的大会总结中却只字未提，令人略感失望。

(曲轩)

◆学术活动◆

“马克思、意识形态与现代道德世界”研习会综述

“逸仙实践哲学研习会第26期”于2015年9月24日下午3:00-5:30在锡昌堂420教室举行，本期研习会主题为“马克思、意识形态与现代道德世界”，由中山大学哲学系讲师张曦主讲，徐长福教授主持，林育川副教授评论。

张曦老师开场讲道，人们认为马克思对道德似乎有一种“悖论”态度，即他一方面批判任何意识形态，从而也批判作为一种意识形态的道德，一方面又为无产阶级做了大量的道德辩护。这一“悖论”关系到马克思思想是否融贯一致，因此包括佩弗在内的一些学者试图将“道德”从马克思思想中拯救出来。但是，其论证是思路是根本上错误的，马克思的思想确实不能容纳道德，但马克思有一个更高规范的评价立场。

张曦老师说，为了将道德从受批判的地位中拯救出来，佩弗将马克思所批判意识形态解释为“局部的、负面的”意识形态，而将道德理解为一

种“全局的、中立的”意识形态——它并不必然是一个要放弃、拒斥和消除的东西。张曦老师从追溯意识形态的起源开始，对佩弗的观点进行了批判。他说，起源于特拉西的“意识形态”一词，在拿破仑时代就已经成为了一个具有负面含义的词。而当马克思针对当时的一切观念意识形态发动批判时，他也正是在负面的意义上使用该词的。在马克思那里，意识形态误导人、迷惑人并自我伪装。因此，意识形态显然意味着一种认知失败。这种认知失败的必然性在于错误的认知方法，即脱离物质生活和物质关系而把变革仅仅看作观念变革的“思维颠倒”。佩弗意识到了意识形态在马克思那里具有两个语境、两重含义，但这并不意味着他所期待的“马克思并不必然把道德视为是要放弃、要拒绝、要消除的东西”这一乐观结论。因为“全局的、中立的”意识形态尽管只是一个反映物质生活的功能性概念，但这并不能排除为道德所反映的

物质生活本身就是扭曲的。接下来，张曦老师辨析了两个子命题，即何谓“道德”以及它试图反映什么样的物质内容？



张曦老师说道，西方所谓的“道德”并非自古就有的概念，而是作为“伦理”的替代概念出现的。现代道德理论是伴随人文主义运动的冲击而产生的，我们需要明确其辩护基础何在。启蒙以来对“道德”的主要辩护方案，就是诉诸于某种抽象的人性理论。但如果按照马克思观点，以物质世界为基础来看待意识形态，则抽象的人性论就无法辩护道德。但我们日常的道德生活以及马克思在文本中对无产阶级所表示的同情和对资产阶级所表示的谴责，都要求着一种道德基础的辩护。为了缓和马克思思想与道德辩护基础之间的紧张，英美学者通过对“道德的本体论说明”和“道德原则内容的客观有效性说明”进行区分并进而建立一种独立的理论来辩护道德。但是，这并不能说明道德的客观有效性。

为此，他们借用了罗尔斯的“广义反思平衡”。虽然从“广义反思平衡”中引申出的客观有效性是有限的，但罗尔斯认为它足以用来理解和引导我们的日常道德生活。然而，这种“反思平衡”作为一种公共理由达成机制，必须预设参与到慎思过程中的每个个体都拥有同等程度的论辩和协商资格；马克思则认为，各阶级的平等乃是一种谬论。因此，“反思平衡”违背了马克思本人的立场和观点。尼尔森提出一种修正性的“差别原则”即赋予无产阶级利益以某种优先考虑的资格。但是“在无产阶级的解放事业中，通过同资产阶级协商获得一个自身利益的优先考虑资格，不是马克思所能接受的立场和观点。”（张曦老师）

张曦老师接着讲道，在现代道德生活中，每个人都是对自己的道德生活拥有最高自主性的主权者，因此一旦人与人打交道，自我与他人的冲突不可避免，协调自我与他人的关系因此也就不可避免。道德被指望用来协调人与人之间的利益冲突，就需要寻找一个不偏不倚的、“冷漠”的评价观点。但是，由此也说明，“在现代道德世界中，道德所试图反映的，是人与人之间在竞争性利益主张基础上

所形成的人类关系。”（张曦老师）

对于马克思而言，他承认现代道德世界中的人类关系，乃是建立在每一个自私自利和利己主义的个体之上的彼此相互竞争又相互需要的关系之上的。但是，他同时也认为这并不是人的最后样式，不是人的完型；人的本质乃是“类存在物”。这一概念“不仅否定了自私自利和利己主义是人的固有本质的观点，而且，它也刻画了一个有关人性的理想。”（张曦老师）

作为一个个体与社会相对立、生产和消费相对立、私人利益与普遍利益相对立的世界，现代道德世界注定无法实现人的真正的“类生活”需要。因此，其对“不偏不倚”评价观点的追求，只能是一种唐吉可德式努力。由此，张曦老师针对英美学者的讨论，得出两个结论：一、在我们正在经历的现代道德世界中，自私自利和利己主义的个人行为需要协调和规范。因此，道德乃是一种权宜之计、一项临时发明。二、马克思并不需要预设一个“不偏不倚”的立场前提，他是站在一个更高的规范——人的类本质——的立场上来使用那些负载了评价涵义的批判语言的。

林育川副教授就张曦老师对分析的马克思主义的批评评价说，分析的马克思主义实际上是想去澄清一些马克思没有意识到的理论难题。在马克思的思想中，存在一些紧张，而分析的马克思主义正是想去追问马克思是否没有意识到其思想中的紧张。他们无法让马克思回答，所以只能追问，只能在马克思的思想中找到一个突破口，从而发展出一种新的理论。因此，分析的马克思主义是要去帮马克思找出突破口，创造一些新的理论，而另一个与分析的马克思主义不同的方向就是要回到马克思，维护经典。张曦老师的报告属于后者，但两个方向的努力都很重要。

精彩互动：

林育川副教授：您在文章中说马克思思想不能容纳道德，这里指的是道德一般，还是现代道德？因为您在行文中一会儿用道德，一会儿用现代道德，而并未对其明确区分。

主讲人张曦：如果“道德一般”是一个概念性的东西，即存在一个“morality as whole”的东西，那么可以说，道德从头到尾都是一个现代道德意义上的道德，它没有别的含义。但是我们之所以会产生这样的疑问，原因在于我们在实际生活中感受到的是许多可以被刻画为、表达为道德的生活形式，这种生活形式我们不用“道德”这个词就无法表述。在此意义上，如果一定要说是“道德一般”，则我们不是在说概念，而是在说一种生活形式。比如说，“尊重人”，“承认人”，这样的生活形式，在任何一个好的社会都是存在的，它是可以超越现代道德的概念意义上的道德的。

博士生王千陌：所以可以说，可以理解为有两个道德，一个是理念上的；一个是实际生活中的，而我们要用理念去把握的道德。



林育川副教授：马克思所谈的市民社会之后的“类生活”，是一种什么样的生活？是一种道德生活还是非道德生活？如果是非道德生活，那么应该如何拿它来和现代道德生活比较？因为两种生活比较的标准并不一样；如果后市民社会的生活是一种道德生活，既然它还叫做道德生活，其与现在的道德又有什么区别？

主讲人张曦：当我们用“道德”这个理念去把握我们的生活世界时，我们实

际上所使用的就已经是一个歪曲的、必须被抛弃的、被否定的、观念的意识形态试图去把握的属于我们真正的人的本质的生活形式。这实际上是用低位的東西，去把握高阶的东西。未来的生活，是“去道德的”。一种生活是规范的，并不一定要求是道德的，它只要求是应该的。这样的规范生活，不必再用过去旧的、不能忘却的时代的道德这一词来称谓它。它完全可以被称为美学的生活。到那时，我们不必再回忆旧日时光，就可以理解我们称之为人的生活。我说马克思是在更高的意义上评价道德，就是说他跳出了道德层面，而不是说他是站在在更高的道德层面上。

林育川副教授：您区分“道德”和“伦理”，似乎是在康德意义上用道德，那么后市民社会，我们还能否用“道德”这个词来标示它？

主讲人张曦：我说的道德可以是康德意义上的，也可以是霍布斯意义上的，格劳秀斯意义上、休谟意义上的，因为他们都是在同一个意义上使用“道德”一词。“道德”作为一个义务性思想，不是康德个人的发明，康德只是试图去理解它、辩护它。

林育川副教授：在马克思的文本中，从术语上看是在进行道德评价，但他自己又要抛开道德，您认为马克思自己有没有一种道德观？

主讲人张曦：马克思抛弃了道德，为什么还能进行规范评价。假设马克思可以站在“手稿”的立场上评价，即他在“手稿”中提出了一种真正的主张——人确实存在这样一种生活样式，这种生活样式本身就会发出一种应然的召唤。这种召唤不一定是道德意义上的，而完全可以是在美学意义上，完全可以是在人的解放意义上的。它不需要是宗教的、政治的、道德的这些史前时期的概念，而是可以是历史开辟时期的概念。

林育川副教授：您认为所谓的“广义的反思平衡”，道德共识在阶级社会是不可能的。分析的马克思主义则认为，现代社会的人不仅是阶级成员，还是社会成员，所以某些道德共识还是可以达成的，您如何看待这一问题？

主讲人张曦：某些共识当然可以有。反思平衡，是建立在一个混淆的基础上。社会何以可能是一个总的哲学问题，回答这个总的哲学问题，不是真的让社会变得可能，而是在哲学上理解社会如何才能变得可能。今天，无产阶级除了是阶级成员，还是社会成员，所以完全可以坐下来谈。但是这些东西，都不是我们哲学

上所需要达到的东西。我们在哲学的意义上思考道德的本质是什么，这是一个问题；工人阶级在现实中认为，在当今这个时代，道德的生活应该怎么过，这是另外一个问题。我们需要长期生活在道德世界中，这是一个权宜之计，而且一个漫长的权宜之计。秩序在今天依然是我们的一个目标，为了实现稳定的社会发展，而确认我们处于社会发展的过程当中这一事实，不会削弱马克思对道德的本质和道德终将消亡的历史命运的科学揭示。这就像承认唯物主义，不妨碍为了求得内心安宁而相信上帝存在。

徐长福教授：你研究马克思，为马克思做辩护，应该是自己的一个学术判断。但是这里可能存在一个困难，就是你为马克思的历史唯物主义路数做辩护，但用的是“手稿”中“类本质”的概念，与唯物主义没什么关系。而“类本质”本身就是一个道德概念，而且马克思后期自己都抛弃了这样的一种论证思路，转而从物质生产去解释。此外，你在文章中也把“类本质”更加抽象化了。马克思讲“类本质”是讲它的生产性，而不是一般地讲它的社会性。这是论文中的一个致命伤。你如何解释这一问题？

主讲人张曦：徐老师的问题是“类本质”是价值诉求意义上构建出来的理论文本，和历史唯物主义的科学解释之间有一个距离。因为科学解释不依赖于本质主义的人的图示的设想。如果用“类本质”的观点去理解这些东西，是否构成论文的一个缺陷。

我觉得，这个问题的关键在于，如何看待古典思想在马克思思想中的影响。古典主义在理解人的本质时，有一种内在的目的论，预设了本质主义的主张。如果我们说马克思在《手稿》中充分地、全面地继承了古典主义，特别是亚里士多德哲学当中的本质主义的人的图示这种理解，那么马克思的理解的确是成问题的。但是，马克思关键性地修改了本质主义，抛弃了本质主义，而保留了古典主义理论论证中的结构，而这个结构是完全可以和自然化的、进化论的这样的一种唯物主义解释相勾连，并为新时代所用。这样也许就可能挽救“类本质”作为一种非科学解释的作用。为什么呢？这是因为，科学解释不仅仅是政治经济学解释，还包括人类学解释，自然科学解释。今天我们丰富发展马克思主义，很重要的一个因素就是填补历史唯物主义的含义。不仅仅把它当作一个政治经济学解释；进化论的解释、科学的解释、神经科学的解释等等，这些解释完全可以和一个非本

质化的亚里士多德主义联系起来。如果能够联系起来，那么马克思仍然可以用一种科学化的方式证实其关于“类本质”的思想。

Q: 林育川副教授就分析的马克思主义的问题所做的评论。

主讲人张曦: 分析的马克思主义试图回应时代问题，那个时代涉及很多问题，其中一个是一方面拒绝斯大林主义，另一方面又要宣称自己是社会主义者，这需要协调很多东西。所以他们面临了一个新的问题，但这个新的问题，正统的马克思主义并不这样看。此其一。其二，分析的马克思主义试图构造一些理论上的东西，但其社会价值有限、文献价值高度值得怀疑。他们的理论是建立在阉割甚至歪曲马克思的理解之上的，而不是正统不正统的问题。他们注重马克思的一部分东西，不注重他的另一部分东西。没有一个全局的观点。

郝亿春副教授: 我的理解是，你的文章基本上是讲伦理道德的生活形式。这一点，古代人有古代的看法，现代人有他们的看法，马克思有他的看法。这里，首先要提出一个作为生活形式的一般道德、其次要涉及到不同时代的不同理解，这两者是交织的。你的立场是用马克思对伦理道德生活形式的把握来批评近现代对伦理道德世界的一系列的解释。

徐老师说马克思的“类本质”也是一个观念，用马克思的观念来批其他学者的观念是否不当？你的回应是科学化的解释。我们要进一步问，科学化解释能否真正把握到作为生活形式的道德？是不是你一说科学，加上“科学”一词，它就可以作为解释的根基了？这还需要进一步的解释。不管说科学也好、理论也好、观念也好，都是和我们一般的生活形式的伦理道德生活不同层面的东西，都只能在某方面，某层面把握。有趣的是，从古到今，都是试图把握作为生活形式的伦理道德。

进一步的问题是，作为生活形式本身的伦理道德也有一个应当的问题，也有一个理想的层面。因此，交织关系可能就更复杂了。同时，这样的一种一般的、作为生活形式的道德，你又做了一个区分——古代是伦理，现在是道德。这个区分，也是观念上的，古代思想家未必有这种分法。现代可能有伦理的向度，但这只是不同时代的思想家维度不同。马克思要抛弃类本质，先要抛弃亚里士多德的本质主义，但是，问题在于，包括亚氏在内，每个道德家真的是纯粹地自己在设想吗？他们都确实从某方面把握到了伦理道德生活某些重要的东西。那么，既然

他们把握到的东西能在伦理道德生活中得到印证、得到具体化，为什么我们不能就此保留它，而是要抛掉他呢？所以，你的立场站的有点过于偏马克思了。用徐老师的话说，不能没有马克思，也不能唯有马克思。

主讲人张曦：我在这篇文章中确实是有立场的，我的立场主要有两点。第一，为了蝇头小利而敢于犯下滔天大罪的人，是没有理由辩护说人都是自私的；第二，如果我们不能理解道德的真正含义，我们进行道德评判时，是不知道自己在干什么的。

关于道德，第一是其生活形式本身，第二是学者们的把握。在此，我想借用一下广松涉的“学知”一说。在马克思之外，学者是如何把握道德的？学者是泡在生活世界中，却误认为可以超越生活世界。但是，这些学者根本不自知。马克思的观点不同于他们的观点，马克思用一种的科学的方法，使得他能够真正站到某种立场上看，这时就会突然发现，那些试图在生活世界中把握生活形式的学者，虽然能够触及某一方面的真理，但是都是自我迷惑的，其所提供的理论都是骗人的。意识形态的功能就在于去寻找、发现这一“学知”的观点。这样，我们就能重新理解我们的物质生活。马克思不否认亚里士多德等人捕捉到了人类生活中所具有的某些一般性质的“好生活”的形式，但问题在于如果你认为捕捉到了全部，那就错了。

（刘晓雷）

“革命与建国：孙中山的政治哲学”研习会综述

“逸仙实践哲学研习会第 27 期”于 2015 年 10 月 29 日下午 3:00-5:30 在锡昌堂 420 举行。本期研习会主题是“革命与建国：孙中山的政治哲学”，由首都师范大学程广云教授主讲、中山大学徐长福教授主持、谭群玉副教授评论。

程广云教授认为，孙中山的政治哲学可以按照其内在逻辑分为前三民主义时期、三民主义时期、后三民主义时期。对孙中山的政治哲学的评价也应分为时空中横向与纵向两个方面，就起横向而言，孙中山与其同时期的康有为、梁启超、严复、章太炎最大的区别在于，孙中山首先是革命家、政治家，其次才是学者；康、梁、严、章四人则首先是学者，主要兴趣也在学问本身。故而，对孙中山的政治哲学必须从政治实践的角度去理解。纵向来看，中国从古至今经历了以法家为指导的秦代、以道家为指导的汉初、以儒家为指导的帝政时期、以三民主义为指导的民国时期、以马列为指导的新中国时期共五大意识形态。就其近代史的地位而言，其重要性绝对是不言而喻的。

关于孙中山的早期思想解释存在两种争论，第一种认为，孙中山早期思想存在一个由改良到革命的思想转变，另一种认为，孙中山自始至终就是坚定地革命者，不存在任何改良思想。因此，厘清孙中山早期思想中是否存在一个转变是极其必要的。通过对孙中山早期可靠文本的分析，程广云教授认为，孙中山早期有国家假设思想，例如《上李鸿章书》中提到的“四纲十二目”，但并没有脱离中国传统的士农工商四阶层的思想。也就是说，早期孙中山只是将西方思想融入中国传统的儒家思想之中，并没有明确的现代政治思想。同时，孙中山的早期文本中，并没有当时已经成为改良派之标志的君主立宪思想，因此孙中山早期不可能是政治改良派。但是，另一方面，孙中山早期却有着明确的民族革命思想。此种民族革命思想并非现代意义上的资产阶级民族国家思想，而是传统的“光复汉族”、“反清复明”一类的民族革命思想，其本质目的在于“排满兴汉”。甚至在满族政权倒台之后扶植一个汉人皇权都是可以接受的。由此，程广云教

授认为，孙中山早期只有明确的旧式民族革命思想、传统的经济建设思想以及微弱的民权思想，并没有民主主义、人民主权等等现代资产阶级政治思想。



就“三民主义”而言，程广云教授认为其本质上是一种革命动员的意识形态。任何革命都需要动员，意识形态的本质目的即为革命行动提供合法性论证，进而动员革命。任何意识形态都是以恐吓和许诺为两个基本要素的，通常则是先恐吓后引导。恐吓，顾名思义是对现实持强烈的否定态度，指出如果继续下去将造成何种危害；许诺的关键在于，承诺革命成功之后社会可能的巨大收益。任何意识形态，其恐吓与引导之间的张力越强，其整合能力、控制能力、动员能力则越强，反之亦然。从近代史的实践来看，也可以佐证这一点，在动员能力上，康梁的改良思想弱于“三民主义”的革命思想，“三民主义”的部分革命则弱于马列主义的全民革命。

程广云教授指出，在辛亥革命时

期，“三民主义”对各阶层的动员能力并不相同。有人将当时的中国社会分为上等社会（士大夫阶层）、中等社会（学生）、下等社会（农工商），也有人将其分为秘密社会、劳动社会、军人社会。民族主义可以动员上等社会、中等社会、部分下等社会，以及秘密社会军人社会；民权主义则可以动员学生为主的中等社会以及部分军人社会；民生主义在辛亥革命时期则几乎没有社会动员力。因此，辛亥革命是上等社会联合中等社会、军人社会联合秘密社会进行的一场政治革命，并非一场彻底的全民革命。

程广云教授指出，值得注意的是，“三民主义”并不是碎片化的三个部分之间的关系，而是具有三位一体结构的有机整体。民族主义必是民权主义与民生主义之下的民族主义，其他两项亦是此种结构。民族主义经历了一个小民族主义（排满兴汉）、大民族主义（五族共和）到世界主义（世界大同）的三个发展阶段，但其在文化上则表现为文化保守主义（道统说）与文化民族主义。民权主义在理论上和逻辑上应该是三民主义的核心，没有了民权主义的民族主义，只能是朱元璋洪秀全式的旧式种族主义；没有了民权主义的民生主义则与乌托邦主

义或儒家的民本主义没有本质区别。但是，在具体的政治实践中，国民党却逐渐淡化民权主义为民生主义，这不得不说是历史的倒退。民生主义在三民主义中引起的争议最大，一方面国民党内部分人士难以接受平均地权主张，主张平均人权，另一方面在国民党外部，民生主义与社会主义、共产主义又是处于一种胶着状态，但是根据孙中山本义则是希望用民生主义统摄诸种主义之间的争论。

孙中山并没有将“三民主义”称为孙文学说，却将“知难行易”正式称为孙文学说，由此可见“知难行易”这一理论的重要性。以往学者对知难行易这一理论做过多方研究，尤其是认识论层次的研究，但是程广云教授认为，这种纯粹学理的研究都是走了弯路，对此议题的研究，仍然要抓住孙中山革命家身份，从政治实践角度加以分析。若将“知难行易”作为分子命题，则其包含两个原子命题——“知难”与“行易”。在“知难”中，“难”具有难能可贵的意义，因此知难属于知识价值论的范畴。“行易”具有唯意志论色彩——有知识要行动，无知识也要行动，有志者事竟成。“知难”、“行易”两个命题合起来的结果就是，在政治实践中，因为脑

体分工的存在，知行合一对于一个社会是不可能的。因此，先知先觉者指导后知后觉者乃至不知不觉者，所有行动者应当服从理论家的领导。政治理论比政治行动更有价值，在社会在应当存在一个独立的理论家阶级指导全社会行动，指导政治家行动。这就为孙中山神圣化、“三民主义”意识形态化提供了理论基础。其继承者蒋介石则提倡“厉行”哲学，提倡在政治实践中，全体人民听从领袖的意志，领袖负责思考，民众负责执行。反观毛泽东的《实践论》其具有反智主义与尊劳主义特征，也就是说，在政治行动中，政治理论家应该听从乃至服务于政治行动家，这正好是孙中山“知难行易”的颠倒。

关于孙中山是否存在一个晚年思想的转变，或者说是否存在新旧三民主义之争，乃是国共意识形态斗争的关键点。就共产党方面而言，最有代表性的则是毛泽东的新民主主义论，毛泽东认为孙中山在革命失败之后转向了新民主主义（联俄、联共、扶助农工），其后继者蒋介石、汪精卫则背叛了孙中山的遗志。国民党方面最有代表性的则是汪精卫的论点，他认为不能将政策混同为主义，政策具有时效性，主义具有延续性。而且三大

政策不应表述为“联俄、联共、扶助农工”，而是“联俄、容共、扶助国民”。程广云教授对此作了史实与文本双重限度的考察，认为首先“联俄”是没有争议的，但是孙中山心中最有好感的不是俄国，而是日本。孙中山认为中日两国同文同种，理应互相扶持共同对抗欧美列强，推行大亚洲主义。另一方面，日本曾经侵略中国，对中国人民造成了巨大的伤害，因此孙中山对日本的态度处以一种纠结之中。此外，孙中山对英美亦颇有好感，认为美国是世界第一合众国，英国则处事公允有大国风范，但是巴黎和会的外交失败，英美列强对中国利益的漠视，以及苏俄政府主动伸出的橄榄枝，最终导致孙中山在形势之下不得不联合俄国。但是孙中山对俄国的学习绝不是要学习共产主义制度，而是要学习俄国革命经验。具体而言就是俄国的意识形态政党制度——利用俄国的帮助将原来的政见型国民党改造成可以战斗的意识形态型政党，进而以党治国，建设政社一体化国家。就联共方面而言，孙中山亦曾多次表示，国民党内部没有左中右之分，联共只

是迫于形势不得不采取的手段，并且准备在北伐军打过长江之后与北洋系妥协，共同解决共产党问题。因此，传统上认为蒋介石汪精卫背叛了孙中山的新三民主义之说是站不住脚的，蒋汪的反共政策只是孙中山政治政策的延续而已。

综上所述，程广云教授认为，孙中山的政治思想经历了前期民族主义、中期民权主义、晚期威权主义的三种形态。但究其根本孙中山仍然是个民权主义者，其晚年的威权主义转变则是在外在压力之下不得已而为之的手段，这并不影响三民主义的光辉。

谭群玉副教授认为，程广云教授的讲座，致力于探讨革命与建国的关系。而一般来讲，人们认为革命与建设乃是相互矛盾的。程广云教授在别人认为矛盾的地方选题，很吸引人，在文章中也是新意频出。并且，程广云教授视域很广，在文献方面下了很大的功夫，他不是单纯讲三民主义、建国方略，单纯讲的话，学界有很多人。而是涉及了前后、中外的一些关系，使这一问题变得更有意思。

精彩互动：

谭群玉副教授：你文中先提到了孙中山只知道“民主”，不知道“共和”，后面又说孙中山提出了“天下为公”，你认为“天下为公”就是“现代的共和”。这二者之间，似乎有所矛盾，你如何看待这个问题？

程广云教授：我们应该把“天下为公”理解为“现代的共和”。孙中山所讲的“公”，绝大多数带有国家主义的色彩，但他其实没有搞清楚“民主”与“共和”之间的区别。他并未将“天下为公”理解为“现代的共和”，这是他的一个问题。



徐长福教授：我补充一点。从专业领域来说，中大有得天独厚的优势。我说“中山”大学徒有虚名，主要是指精神教养方面——我们看不出中山大学毕业的学生和孙中山有什么关系，看不出他们是否更认同孙中山的思想、对孙中山的思想更有体会。在我们的课程中，并没有关于孙中山的课程。我觉得中大的学生需要读一下孙中山的《三民主义》。

程广云教授：中山大学是孙中山研究的主要基地，这点毫无疑问。关于孙中山的许多基本文献都是由中山大学主要参与编写的。我比较认同徐老师的观点，即大陆学界基本上是将孙中山放到历史研究中去，对孙中山思想的研究不够。孙中山的“三民主义”曾经是意识形态，从意识形态的角度来讲，我们比较一下就会发现，和庞大的马哲研究队伍相比，研究孙中山的人乃是九牛一毛，甚至和儒学研究相比，对孙中山思想的研究也差距很大。

现在北京已经出现了“康党”，他们将康有为作为一面旗帜。这实际上意味着已经出现了一种强大的文化保守主义思潮。与之相对抗的，往往是自由主义、新左派。这可能意味着我们在思想资源上有着重大遗漏。孙中山可能就是一个重要遗漏，因此，我们需要回顾孙中山（但不一定需要回到孙中山）。

徐长福教授：辛亥革命是1911年，俄国是1917年推翻沙皇，德国1919年建立魏玛共和国。我们比欧洲国家的革命，完成得还要更早，这是相当了不起的事情。现在我们说“走向共和”，那么在目前的情况下，对孙中山的遗产及其所关心的问题，我们应该怎么估价？

程广云教授：我们称孙中山为“国父”有一定的道理。我觉得中国近代思想有三个阶段，第一个阶段（孙中山属于第一个阶段）的思想水平最高，他们当时的问题意识是怎样设计一个现代国家。孙中山是为现代国家立法的人，这样的人物，在后面就没有了。到新文化运动时期，胡适、陈独秀等人是在文化观念层面思考问题的，已经脱离了现代国家设计的层面。至于蒋毛时期，注重的则是实际斗争。孙中山是从制度构想与政治发生关系，其后则是从策略构想与政治发生关系。因此，整个近代以来，问题意识是一个不断下降的水平。八十年代，我们的问题意识，大致是回到了新文化时期；最近十多年，我们的问题意识才回到晚清时期——现代国家究竟应该怎样设计。关于国家设计，我们有很多问题还没有搞清楚，所以需要回去。

孙中山的一些构想，最初目标在理论上没有搞清楚民主和共和的关系。他后来往后退，这是时势逼迫的结果——为了实现其目的，他必须采用一些强有力的手段。时势迫使孙中山为达到他目的采用了一些手段，结果这些手段解构了他的目的。

谭群玉副教授：你说要“告别革命”，“走向共和”，而共和就是要悬置意识形态，即共同协商。但民国初期就有人提出“调和论”，即不论新旧、南北，大家互相沟通。而这种调和并没有成功。所以，你有没有想过自己的理论如何可能这个问题？

程广云教授：这一问题，即使理论上得到解决，现实中也没有解决的完全把握。中国的民国历史可以分为两期——北洋政府时期和国民政府时期。有人说这两个政府实际上是两个国家，辛亥革命后建立的北洋政府实际上是一个多元结

构，革命党、北洋系和立宪派在政治中都有一定位置；南京国民政府则变成了一元结构，是国民党一党专政，并且它还要消灭其他派系。因此，也有人说，还不如不搞，越搞越不好，还是回到大清算了。我不同意这种观点。中国的历史从多元到一元，是有逻辑结构在内的。北洋政府时期，我们把西方的理论搬过来，但是形成的只是幻象。所有的喧哗、骚动都没有任何实际意义，因为政权掌握在北洋军阀手中，由枪杆子掌握。所以后来蒋介石和毛泽东都意识到了“枪杆子里出政权”，于是中国的政治就变成了实力派的政治，这种走向是必然的。至于中国将来的政治走向如何，我搞不清楚。

曹坚副教授：我对孙中山比较感兴趣是因为自己做西方宗教，所以之前曾关注康梁。孙与章、梁、严、康的不同在于，他是一个信徒。孙中山晚年曾在基督教青年会上自比摩西，并希望其继承人做约书亚，那么其信仰与其思想是否有关系？

程广云教授：孙中山似乎是信仰基督教，但这是一个有争议的问题。他的思想中有没有以基督教思想为元素并不明显，也没有什么内在关联。他的思想资源，和中国传统文化渊源更深，即使其思想来源于西方，他都力图将自己放入中国的道统论中。实际上，孙中山受传统熏染弱于康梁，而受西方影响比康梁多，但他非要说自己在中国传统的道统中，大概与其政治意图有关。

徐长福教授：我顺着曹老师的问题追问一下，你觉得孙中山和蒋介石谁更像基督徒？

程广云教授：蒋介石的思想水平原创性不如孙中山，他也没有什么“蒋中正主义”，而一直是“三民主义”的信徒。蒋介石对“三民主义”的阐发和戴季陶类似，强调伦理并力图把孙中山往中国的道统中放。至于说蒋介石是基督徒，好像和他的思想也没有关系，这更像是其与宋美龄的生活关系，给他渲染了这样的色彩。

林育川副教授：您谈的主要是“三民主义”作为一种革命动员的意识形态与“共和”之间的关系。您能否描述一下“共和”？它在孙中山那里究竟意味着什么？是否孙中山的“民权主义”和“民生主义”就基本上构成了他的“共和主义”？

程广云教授：孙中山严格地说是民主主义者，不是共和主义者。“民主”意味着多数人的统治，“共和”则强调公共领域和私人领域的区分。孙中山的政治

思想，恰好基本上不考虑私人领域。孙中山在讲宪政时，强调公权，忽视私权。这也是他的一个问题所在——没有意识到这个问题。他既没有主张，也没有反对，而是根本没有意识到。

林育川副教授：您理解的“共和”大致是怎么样的一个界定？

程广云教授：汉语所说的“周召共和”，实际上意味着是协商政治，它不像民主那样。民主是多数人的统治，这就可能产生“多数人的暴政”；在共和中不存在少数服从多数，它要强调保护私人领域。此外，就“共和”而言，在公共领域多数人也不能说了算，它强调要淡化命令服从，强化民主协商。

林育川副教授：这种“共和”是理想，而现实地看，现在没有一个国家达到了。因为“共和”要绝对地保障个人自由的优先性，这与多数人做主的“民主”有很大的紧张。

徐长福教授：林老师说的好像是自由与民主的区别，不太像共和与民主的关系。共和与民主的关系与自由与民主还不一样。

林育川副教授：我的理解是，“共和”最大的对立面是专制，“民主”则是与它比较近的一个概念，所以，我们如果做一个区分，说两者有所区别。我们很难清楚地描述“共和”，民主有很多层意思，其中一种与“共和”是很接近的，它除了多数人决定之外，也还有照顾少数人的自由权。如果我们要在词义上将“民主”与“共和”区分开来，这个难度会非常大。

程广云教授：亚里士多德是把“民主”当作一个负面的东西，共和则是他所主张的一个较好的东西。所以，民主与共和一开始就是区分开来，朝着两个方向发展的。至于说没有哪个现代国家可以做到“共和”，大概也不太准确。

（刘晓雷、王千陌）

“四书学与元代政治——以‘科举’为线索”研习会综述

逸仙实践哲学研习会第 28 期于 2015 年 11 月 28 日下午 3:00 在锡昌堂 420 教室举行。本次研习会的主题是“四书学与元代政治——以‘科举’为线索”，由中山大学周春健副教授主讲、徐长福教授主持、马天俊教授评论。研习会原定于下午 5:30 结束，因与会师生讨论热烈，会议延长了 40 多分钟。

周春健副教授从“四书”的排序讲起。他说，朱熹将“学”“庸”、“论”、“孟”这四部儒家的典籍合起来，并以一种注释的方式来阐释其哲学思想，其原因在于，这四部书的作者恰恰形成了儒学道统的传承。尽管对于“四书”的排序，朱熹本人前后也不太一致，但在一段时间里，朱熹格外地强调“四书”的排序。正是由于朱熹在淳熙年间将四部书合刻在一起，才有了四书的名称，而四书学也由此正式发端。

尽管将四部书看作一个有机整体，并且认定四部书之间有规定的次序与关联，前代也有学者做出过相应的贡献。但是，在唐代以前是五经学时代，而宋代以后就成了以“四书”

为主导。

周春健副教授认为，元代是一个具有特殊性的朝代。其一，元朝是蒙古政权，而不是一个传统的汉文化政权，而且是由北向南逐渐推进的，这就在很长的一段时间里形成了“南北隔绝”的局面。其二，元代也第一次真正地实现了对广大地域的统治。周春健副教授指出，魏特夫曾将辽、夏、金、元、清等王朝称为“征服王朝”——这不完全是说一个朝代取代了另一个王朝，而特指少数民族的政权取代了另一个强大的政权。



接着，他讲到了“南北隔绝”的影响。“四书学”在宋朝就有了，但正是因为“南北隔绝”而传不到北方去。从元代政区图来看，即便是其定都北京之后，离朱熹的活动区域也相去甚远，况且在定都北京之前，其政治中心更是远在塞外。周春健副教授

引用冯从吾的一种表述说：“南北道绝，载籍不相通。洛闽之学惟行于南，北方之士，惟崇眉山苏氏之学”，此时，北方保留的是汉唐学风、章句训诂；南方则讲的是程朱理学、心性义理。南北学风是不一样的。

周春健副教授主要从三个层面对于“四书学”的北传经过进行了细致的描述。他说，“四书学”的北传，与一个人有关——赵复。在元政权尚未建立的窝阔台时期，南北之间进行了长期的战争，其中有一场“德安之战”（1235年）。在这场战役里，姚枢身负着寻找大儒为元政权服务的任务，随军而行。“德安之战”使姚枢找到了被俘获的赵复（朱学续传）。赵复起初并不愿意北上，但姚枢以“传道、传宗”相劝，赵复于是怀着忐忑的心情，于次年抵达燕京。在燕京，赵复收徒、讲学，门下有很多元代的名儒。杨惟中、姚枢、郝经、许衡、刘因等人就曾受业于赵复或间接地受过赵复的影响，甚至许多蒙古人和色目人都曾受赵复的影响。于是，赵复就此打破了“南北道绝”的局面。

在整个元代的学术体系中，赵复北传的影响是不可或缺的。许衡、刘因、虞集、郝经等人曾经高度评价过由赵复所带来的元代四书学转向。

因此，从学术的层面讲，赵复北上给北方的学界吹进了一股新风——把四书学传入北方，改变了北方原来的汉唐学风。



从帝王的层面讲，元代在没有建立之前，对于儒学就有过接触。耶律楚材就曾向元太宗进言：“以儒治学、以佛治心”。但尽管有耶律楚材等人的推重，当其之时，蒙古政权对汉文化总体来讲还是一种排斥态度。对汉文化认识比较深入并且在全国范围内推行，是从元世祖忽必烈开始的。忽必烈对四书学态度有个形成与反复的过程，大致可以分三个阶段。在其还是藩王时，曾经很热衷于推行汉文化。当其登基后，更曾进一步推行“以儒治国”的主张，大力启用儒士。但到了1271年，当汉文化与蒙古文化出现争执时，元世祖选择了维护蒙古文化的正统性。

从四书学与科举的关联层面讲，周春健副教授认为尽管四书学在宋代完成，但在宋代并未进入科举领域。他说，在四书学与科举的关系中，“延祐科举”的地位很重要，而且奠定了后世科举的形式。尽管在此之前，元代也有“戊戌选试”，但当时更多地乃是作为一种解除奴隶身份的临时措施。

元朝建立之初，科举是受冷落的。其原因在于：一、元朝初期人才很多，不需要通过科举选士；二、宋末科举流弊，选中的人不能实际处理事务；三、元代重要的官员多不是由科举而来的。科举制是到了元仁宗皇庆二年（1313年）才恢复的，元仁宗之所以被尊号为“仁”，就是由于他重开了科举。此时科举考试的内容已经是源出于“四书”，甚至是直接考朱熹的注释。周春健副教授认为，“延祐科举”使南宋政权在军事与政治上的失败，转换为文化上的胜利，其意义超越了学术领域。

接着，周春健教授讲到了元代罢科举过程中的一场重要论争。1335年，元顺帝诏罢科举。当时，汉族参政许有壬和蒙古族太师伯颜曾就罢科举有过一番争论。其交锋主要集中在四个方面。第一，针对伯颜说“举子赃败”；

许有壬辩称在没有科举之前，元代的官吏就多有腐败。周春健教授也认为“元代赃败实出吏治”。第二，伯颜说儒生“可任用者少”；许有壬举实例反驳了伯颜的说法，认为“有才者多”。第三，针对伯颜说读书人“欲求美衣美食”；许有壬反驳说“士者不事衣食”。周春健副教授举《论语》中“子曰：‘君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。’”（《卫灵公》）一说证明，衣食从一开始就不是儒家所追求的东西。第四，针对“实妨选法”之说；许有壬举事实说“一岁仅三十人”。周春健副教授又补充了艾尔曼和姚大力的研究结论作为支撑。艾尔曼的研究结论是“在1315年到1400年间，总共只录取2179名进士，平均每年34名。从1279年到1450年间，大部分的高层官职都是经由荐举或其他管道擢拔，而且根据1314年到1366年间的数据库，蒙古人和其他非汉族民族占了全部举人和进士名额的50%，虽然他们的人口数仅占整体注册户籍人口的3%。”

至1340年，元朝再复科举。

通过对四书学与元代科举制度之间关系的梳理，周春健副教授得出7个结论：1、四书学因“延祐科举”而

与元朝国家制度实现链接；2、元代、清代之经学为“变态”之经学，原因在于元代之政治高压、不重儒生儒学（钱穆）；3、四书学在书院官学化的过程中得到了广泛传播；4、元代学术与政治的结合，实际上是“各取所需”。5、“元代科举的狭隘规模，把它对国家官僚构成所能发挥的积极影响限制在最低水平上。这不能不是元朝吏治腐败、政治黑暗的一个重要原因”（姚大力）；6、元代重“用夏变夷”，“夷

夏之防”淡薄；7、所谓“征服者的被征服”，实际并非“权力取胜’与‘文化取胜’的简单对立，它们实际是促进历史共同发展的和谐统一。

作为结语，周春健副教授说道：“道统传承，文化之脉，实在具有无穷的穿透力！它用事实告诉我们，文化对于一个民族的生存和发展是何等地重要，为文化的传承和普及而不遗余力的知识分子们，其品质是何等地令人敬仰！”

精彩互动：

徐长福教授：就这个话题而言，我的直接感受有两点。第一个层面，关于中国之道，如果是在种族和文化一致的情况下，其传承是一种情况；当种族和文化不一致时，就可能出现一些冲突的情况。例如元代时，就要涉及制度上两种选拔人才的方式，以及文化上蒙古文化和汉文化的平衡。相比较而言，清朝统治者就完全采纳了汉文化，而把自己的文化放在一个很次要的位置。从统治来说，成功不成功是一个比较。因为元代没有彻底地接受孔孟的东西，所以失败得很迅速，只存在了不到一百年。清朝似乎吸取了教训，对汉文化吸收得比较彻底，所以统治了近三百年。这是一重比较。但是，从现在来看，蒙古国还在，而会说满文的人已经不多了。这又是一重比较，另一个更重要的问题是，从现在的立场回过去看，无论蒙古族还是满族，都是异族之人用中国之道；马克思主义传入之后，我们是中国之人用异族之道。这是一个不得了的变化。当我们用异族之道时，传统文化应该怎么办？这是值得我们深思的事情。

马天俊教授：我和春健兄很有缘分。春健兄的师爷张舜徽先生，是我很推崇的一位前辈。张先生是华师的象征之一，有心得了，快人快语，讲起来极具气象和风格。春健兄学问做到这样精细而有思想的程度，非常有张先生之风范。接下来，我做几点评论，对与不对，都是请教。

第一，像魏特夫所说，元朝乃是征服王朝，它作为一种力量，当它征服了广大的疆域之后，就面临着治理的问题。拉铁摩尔注意到一个地理事实——长城的大致走向，与自秦以来的长周期气候史里的一个降雨线大体一致，在这条线以南，适宜农耕，以北则只能长草。因此，长城就带着文明象征的意义，以南是农耕文明，以北则是游牧文明。这也就意味着，不管是哪儿人，到了长城以南，要不了多久就一定能学会耕地，因此也就一定会受到儒学的浸染。而汉人去了长城以北，也一定能学会养羊放牛。

元朝作为外来的力量，需要发起四书学由南向北传播的过程。它不得不用汉文化和汉人，因为当它把自己的文明原样拿来治理国家时，发现并不好使。它只有用农耕文明蕴育出的一套东西来运作其统治，否则他们就搞不定其统治中最普通的东西的，比如税收。只要一片土地上是这样的一种生活方式，无论谁来，都只能接受这种生活方式和价值系统。对应的，我们今天似乎面临一种外来的学说。

其实，曾几何时，我们也非常危险，就是由外来人加上外来的学说。五四之前的一百年左右时间，搞不好我们就会变成印度。那样的话，外来的人、外来的学说，作为人，我们就将彻底地被改造掉。在这个意义上，我觉得，只要农耕文明本身发生重大变化，且不论学说和人群如何，整个的传统就一定要发生变化。农耕时代文明，只能是错位继承。尽管我们不会把传统文明抛掉，但也必然不能原样复兴。农耕文明和游牧文明的长期拉锯战，正是由工业文明一并解决掉的。所以，尽管作为中国现在主流的意识形态的马克思主义，从其历史渊源上来讲是外来的。但是，它什么时候能够真正成为一个本土的东西，我觉得可以有一个判断标准——与这种学说相配套的那种文明会不会在我们身上真正出现。如果它出现了，那么曾经是外来的，也并不重要。

第二，儒家学说传统里，“谋道不谋食”，“忧道不忧贫”，这是一方面，我们在历史上能够找到非常多的例子。但另一方面，事实上，读书人都知道，科举是改变自己命运的唯一办法。因此它确实是社会意义上的一种生活方式，或者说体制性的建制。而凡社会体制性的东西建立起来，气节的东西固然还在，但更广泛的是一个生活进取或者阶层流动的一个通道。这时，伯颜所说的“欲美衣美食”的情况就一定会存在。至于如何取舍，我觉得也不必硬取舍，说本质就在于“气节”，在于“道”，这似乎也并不符合中国生活的实际。也许内在精神里确实有个比君权还高的东西，这是儒家的高明之处，因为这是一个政权合法性的来源。但实际运作时，还是需要涉及科举。所以我觉得它们可能是同时存在的文化建制。

第三，元代南北隔绝，四书学（儒学）有那样的一个机会能够得到广泛传播，或者说未曾断绝。是否我们今天看到的百家之言，在当时也面临着这样的一个波折？

第四，关于“各取所需”，我理解这是一个意识形态的问题，在任何时代都会是这样，因此不是太有紧张感。因为为学是按照道理去考虑问题的，但是为政的综合性就高多了，如果哪位政治家按照一家之言去干，多半干不成事，也干不成好事。对于政治家来讲，其思路从一开始就和读书人不一样，一旦读书人成为了政治家，其考虑事情的方式也会与先前不同。诸多的价值体系或者意识形态，在生活中是起着平易的、供取舍的作用，任何一家之言都不可能说自己已经是大

全了，所有为政的人都要按照我的学说行事。

第五，关于“夷夏之防”，我想到了当希腊世界衰落之后，好多希腊哲学家，在罗马社会中，也属于底层，其身份是奴隶。当时，罗马人好多是文盲，既不能写、也不能记。所以罗马人掌握着最重要的权利，但是那些统治的事情，全要依赖于奴隶。最后罗马人把希腊文化消化了很久，才弄出来了许多罗马人的东西。所以我们这里谈军事上的被征服，可是在文化上还有一个更复杂的传承。我想元朝在比附的意义上，也是如此，清朝似乎也是这样。所以马克思谈印度，说“征服者的被征服”，他倒没有谈文化，而是谈文明。文明是一整套生活方式，文化则更



抽象。

刘伟讲师：周老师讲的是非常专业的元代知识，我愿意做一些外围性的补充，就是科举制在中国历史上的功能和作用。科举制从隋朝建立，但是隋唐的科举制根本不能算是科举制，因为隋唐的政治运作基本上还是靠门阀贵族来维系。唐代中晚期发生了“安史之乱”和“黄巢起义”两次大的社会暴动，这两次两次起义几乎摧毁了中国在中古时代的贵族存留。宋代以后，就进入了平民社会，科举制真正成了中国最重要的一个制度。这个制度的重要性不仅在于人才选拔，它是维系整个社会的最核心的东西。

宋代科举制与唐代科举制的不同在于：第一，没有身份限制，平民可以参与；第二，大量扩招；第三，宋代之后，印刷业的发展使得大多数人可以看到书，由此造就了大批量的读书人。读书人能够通过科举进入官僚阶层的，大概只有5%，

其余 95%的人都不能进入官僚阶层，所以我们今天讨论科举制对中国社会的影响，讨论官僚阶层的意义并不大。科举制的作用不仅在于 5%，而在于 95%。这 95%的读书人大部分回到本乡，成为士绅阶层，塑造了地方生活。因此，科举制对中国的意义在于它是一个疏通管道。这使得中国上至百官，下至百姓，有着共同的信念，由此就维系了宋代以后中国社会的稳定。1905 年，科举制取消，士绅的进身之路被隔绝，士绅成为知识分子。他们纷纷开始留洋，希望通过留洋而入仕。科举制取消，直接导致中国社会的一个重大变化——有知识分子，而无传统士绅阶层。在此意义上，科举制未必强调道德，但是 5%的人是否关心道德并不重要，只要有 95%的人存在，就能维系社会的稳定。而一旦取消科举制后，读书人最多的地方一定会起来造反。

周春健副教授：今天我们碰到了一个当下的问题——用马克思主义，这是与以往都不太一样的一个选择，就像是李鸿章所说的是“三千年未有之大变局”。以往我们是军事上软弱，但文化上自信。这次不一样，我们的文化、制度、教育等各方面都觉得不行，这可能就是工业文明对农耕文明的冲击导致的。但这也是一个新经典的建立的问题。过去是五经时代，四书时代，我们现在是进入了马哲时代。中国共产党人不是文化虚无主义者，一直是中华文化的继承者和弘扬者。这意味着经典在重建，过去是一直是马克思主义，唯一的马克思主义，现在是慢慢地把传统文化加入了进来。

马天俊教授：蒙元能够征服欧亚大陆，在于其军事技术当时是最先进的。但是，今天我们的马克思主义，满打满算，也才只有六七十年。而在这六七十年时间里，传统的文化也无时无刻不在起作用。所以到现在，一直也还正处在变化之中。从更长远的时间来看，最后我们走到的一定是一个不中不西、不土不洋的磨出来的东西。而我们现在所经历的时间其实还太短，这种价值形态的替换，动辄是要数百年时间的。

林育川副教授：您能否简单介绍一下四书学对元文化的冲击。另外，刘伟认为科举取消最终导致了“五四”运动，我倒是比较认同马老师观点——这些都是农耕文明取消的一个后果。如果说是留日回来的人发动了五四，那么没有出去的那些人，他们作为大多数，应该会起来捍卫科举，但是这种现象并不明显。而且，历史唯物主义实际上就是一种常识，不一定要给它贴上一个马克思主义的标签。

周春健副教授：四书学对吏治有冲击，但冲击有限。就冲击来讲，有一些原来受吏治教育，可以直接做官的官二代，也开始读书并参与科举。另一方面，从政治统治角度讲，其冲击有限——录取名额有限，甚至有许多读书人转而以吏出身。至于说吏治的观念，总体而言文化程度不高，但是重视实用性。

夏银平教授：我觉得研究什么，对什么就特别充满感情。我是马克思主义学院的，我认为文化的东西就是天下大事。在我来看，儒家文化从道德的角度讲没有问题，但是西方也讲道德，这不能算是儒家文化的特色。它的特色是政治制度，这是西方所没有的。如果说要恢复优秀传统文化，这没有问题。但是价值的东西很难讲，问题是我们如何界定优秀呢？

周春健副教授：我觉得对儒学的担忧也好，对它有感情也好，我们都不能走两个极端——既不能“爱则加诸膝”，也不应“恶则坠诸渊”。

（刘晓雷）