

East Oriental Library  
& Asian Collections

中国文化研究汉学书系

# 汉学研究

第三集

## CHINESE STUDIES

阎纯德 主编



中国和平出版社

两个结实家伙刚刚对他们进行拦路抢劫。哀求对他们一点作用不起，亚历山德莉娅·大卫—妮尔第一次，也是最后一次，出示了她的左轮手枪。镇静地用武器瞄准一个强盗的脑袋正上方，然后射击。两个强盗惊恐地逃跑了。过了一会儿，一股真正的盗匪，七个人，把他们包围在森林里。这一次，她用策略逃出来。她招呼着他们害怕的神，咒骂着作恶者。她不是那个“神秘女人”，一个有本事的喇嘛接纳的寡妇么？在恐怖之下，他们归还了已经抢去的两个卢比。

又一个难以识破的计策，使他们能够跨越最后的大障碍，一个进门关闭的有守卫的桥梁。去拉萨的这两位来客在这里受到仔细检查。此后，他们的希望不断增大。肯定还会有其他事端，其他奇遇——特别是一个带着三叉棍，拿着一个用头盖骨做成的碗来要认识这位女游客的神秘游荡者的奇遇。但其中没有一件严重威胁到他们。

经过四个月冒险，他们开始了旅行的最后阶段。天气晴朗，空气又冷又干，天空亮亮的。他们感到高兴万分。在Kyl山谷，村落日益增多。首府就在附近了。如同悄然离开中国云南一样，亚历山德莉娅·大卫—妮尔正悄然进入拉萨。这座城市沉浸在新年的喜悦中。人流大而顺，谁还关心这两个消失在人群中朝圣者呢？在以后的两个月中，他们将在喇嘛教的罗马自由通行，在布达拉宫的达赖喇嘛著名宫殿平台上游荡。任何人都永远不会怀疑到，一位什么都挡不住的白人女子，在世界历史上第一次，正在凝视着这个“禁”城。

(译自《Les grandes premières》)

## 恽敬与 19 世纪政治学语言

【美国】艾尔曼著 张徐芳译 曹虹校

在常州府，政治学语言的渐变由两种平行而交叠的发展所反映。一方面，庄、刘两系产生了更为自觉、更具改革思路的经学观，这体现在庄存与和刘逢禄的经学著作中。《公羊》学确立起孔子在某一道德与政治危机时的积极者形象。这一积极者形象在乾嘉之际浮现出来并日益为人接受，当时社会的和政治的危机被洪亮吉等人视为道德危机。在清代，孔子形象的变化，即从宋学纯儒到汉学经师，更演化为今文经学的积极者形象，这与前所描述的概念变化和文学变化是紧密相关的<sup>①</sup>。

另一方面，这些发展在常州府是与文学论争同期进行着。再说，阳湖县(属常州府)变为古文潮流的中心，他们最终为在清代文学圈中的卓越地位而与桐城派相抗衡。经学论说与文学表达形式互补成 19 世纪的政治学语言。这种经学与文学间的同构性典型地表现在常州文学家恽敬的新变作品中。

作为一位庄系成员的知音，尤其亲近于庄述祖，恽敬的作品又一次生动体现出常州古文和今文学的某种叠合。他对今文观念的运用对于我们说明鸦片战争前今文经学发展变化而言，恰可视为某个阶段性的结束。龚自珍、魏源在京师从学于刘逢禄之前十五年，常州的经世改革和今文理论业已轮廓清晰。在不少方面，恽敬的存在证明康有为等晚清维新之士所宣扬的思想不是没有先例的。

恽敬博通经史，却从未谋获高职。事实上，在其后期出任江西省南昌同知期间，他遭人控告并于 1814 年退官归养。恽氏久以艺术世家而闻名。一位祖先恽寿平宁可以画谋生而绝仕于满清王朝。不无

反讽意味的是,寿平后来被当作清代杰出的山水画家之一。恽氏家族在明朝享有高位,然而出于忠明观念,家族中再也无人在清代获得类似的殊荣<sup>⑧</sup>。

在题为“三代因革论”的八篇系列散文中,恽敬以古文为政治表达的中介,以今文理论为体制变革的图景,并卓然展示出这两者之间的结合。例如,恽敬以三代制度变化发展理论为前提,呼唤圣哲的变革精神。对我们的目的来说,恽敬的散文集中体现了概念、政治及文学主题的归结。

恽敬吸取《公羊》学关于夏(公元前 2205?—前 1767?)、商(公元前 1766?—前 1122?)、周(公元前 1122?—前 221)代变的基本观念,他引证圣哲所倡的因革说,以维护这一使体制的应时而变既合法且必要的观念。早在康有为和西学冲击产生影响之前,今文经学已经摆脱其汉学来源,成为时政变革合理化的一个公开渠道<sup>⑨</sup>。

恽敬在系列文章的开端,证实了概念变化与今文经学和古文程式双方结合的程度:

圣人治天下,非操制而为易也,求其方而已,必将有以合乎人情之所宜。是故中制者,圣人之法也。

这里表述的“合乎人情”回应于 18 世纪后期重估人欲的学说,其代表为戴震提出的“圣人治天下,体民之情,遂民之欲”。戴震于 18 世纪 70 年代抨击程朱理学的道德束缚,但仅限于学者式的探讨。可到了恽敬的时代,形势已有所改观,恽氏将肯定人欲的讨论置于政治变革的大讨论中,由此改革的目标必与人性相一致。戴震身为考据学家,未能在重估新儒学道德理论和体制变革之间架起桥梁<sup>⑩</sup>。

恽敬将圣哲与东周时期争夺王位特权的五霸进行比较,强调对无乖人性之制度的需要:“于人情苟不至甚不便,圣人必不违之,此三代之道也。”他认为,尽管汉代力图恢复先王遗意,遗憾的是,“前古之盛”早在春秋(公元前 722—公元前 481)、战国(公元前 403—公元前 221)时期就已消失。自秦(公元前 221—公元前 207)暴政以来,帝国机构从未恢复其早期的理想或模式。恽敬写作三代之论,旨在辨究先

圣遗产:“吾故详论之[三代],求王政之端而究其同异,以破诸儒博士之说,庶圣人治天下之道可无惑焉。”<sup>⑪</sup>

早期的分封制曾保障人民耕地自给,据此,恽敬在第二篇文章中讨论了古代土地政策。他注意到圣人已做到使制度适应变化的条件;认为制度不能泥古。进而他指出,当封建机制日益不适时,圣哲已想出顺乎民情的新策略以解决土地租用问题。他饱蘸笔墨地下结论说:

故曰,越乎中制与不满乎中制者,非人性所甚不便,圣人必不违之也。是故由吾之说,则三代之所以久安长治可知也;不由吾之说,则禹、汤、文、武之时已溃裂矣,其子孙岂有一日之暇哉? [此]可质之万世者也。<sup>⑫</sup>

灵活性是合理统治人民的必备条件。

恽敬在第三篇文章中阐明了主题。变通是成功统治的秘诀。盲目从古是错误的。古人已是因时立制:“先代之制,其可更者更之,不可更且不必更者仍之,如是而已。”

井田制是均分土地的封建制理想模式,它被孟子以来直至帝国晚期的诸儒所经常呼唤。恽敬援此为例以证明其主旨。通过引用《公羊传》,恽敬辩明,即使这种神圣的儒家理想模式也早已不合时宜;因为使这一体制运作的条件已不复具备。在帝国扩张、人口增长的条件下,为维持井田制的均分理想,恽氏主张有必要变通这一制度,“因时以均民情”。夏商周三代完成的土地使用的相继变化,恰恰既是模式又是警示。圣王的遗产不是刻诸石头而已<sup>⑬</sup>。

在第四篇文章中,恽敬开始检测儒家理想的界限。历史真实应当优先于政治道德条文:

井田,不可废之法也而卒废,儒者皆蔽罪高矣。虽然,缺之罪,开秦之阡陌也。彼自关以东,井田之废非缺之罪也。夫法之特行也,圣人不能使之不行;法之将废也,圣人不能使之不废。

通过拒斥宋学固守儒家社会政治原则的偏执,恽敬试图重建灵

活变制与儒家经世之学的结合。值得注意的是,他通过间接维护法家,反驳理学家的夸夸其谈。

恽敬认为,体制因合民之欲而存,反之则废。民土有限,井田得行,适用于小王国,无法作用于日渐膨胀之帝国:

是故春秋战国之民,其先世享井田之利不可见也。所见者,身家井田之害而已。利远则易忘,害近则其去之也速<sup>⑧</sup>。

由于无止境“天道”推移和“人事”变迁,故发生制度变化,事实上,恽敬标出“秦为古今之界”。后来的变制并非法家条文的作用,而是随时间推移的“不得不然”:

自秦以前,朝野上下所行者皆三代之制也;自秦以后,朝野上下所行者皆非三代之制也。井田其一也。然则圣人处此奈何?曰:圣人者非所能测也。虽然,其书具在,可考而知焉。

使孔子、孟子生于始皇之时,岂必驱天下而复井田哉?噫!此俗儒必争之说也<sup>⑨</sup>。

以上四篇成稿于一八〇〇年。九年之后,恽敬重又续成后面四篇。第五篇文章转向论述税制问题。他认为,三代之时地税甚高,“十而税一”,但是国家凭借役制合理分配资源得以满足民众及养兵之需;三代之后,地税下降,“三十而税一”,但富民有田,贫民为佣,从而导致力役不均。

三代力役均等而民“充然乐之”,而今则“慨然佛然”。人群中社会的和物质财富上的分化加大,从而产生出寄生主义。商贸的发展与专业化的加深,意味着渐多的非生产性团体依赖于渐少的生产人员,这一危险的发展无法持续长久。在恽敬看来,天地滋养万物的潜力也不能支撑如此抵触的发展<sup>⑩</sup>。

在呼唤平民自由耕地的理想时代的同时,恽敬为现实提供有异于“富民有田”、“贫民为佣”的方式。他的结论是,不合理的土地制度导致贫穷的无限循环,他称之为“农病”。他对古代的反思考射出近期农业发展,这一点在第一章中已有所探讨。尤其是,恽敬提出的力役

均等概念,是明太祖曾引以为豪的广甲制及税制的试探性的总结。三代之后农民的雇佣化趋势与晚明社会变化相仿佛。农业经济的商业化、货币化在一条鞭法的税制改革中达到高潮,有效废除了税制劳役,迫使许多农民成为佃户及契约身份者。在恽敬看来,古代是现实问题的一面镜子。

同样,三代之后工商之民苦于税制不均所造成的经济混乱。恽敬分析说,不同于今日的是,古代的圣王制策增加四民(即士、农、工、商)的生产能力以满足社会需要。因为如果四民之数日减,则无从满足更大的社会需求。旧的社会分工已经过去时。恽氏提出如下对策:

圣人之道奈何?曰:不病四民而已。不病四民之道奈何?曰:不病农工商而重督士而已。

从这段话的字里行间,能看出恽氏指出嘉庆之世人口过剩、乡村贫困已成为地方病。儒士需要放松对农商的压抑<sup>⑪</sup>。

第六篇文章转而论述三代养兵制度。夏商周都建有恽敬所称的“民兵”制为其后勤支持,它有赖于一种有组织的设施,这允许当班的男子免除非军事任务。离任的士兵担负衣粮兵甲之供。周期的衰落尤在于其统治者没有维持“民兵”所需的组织结构。

既而他补充道,随着帝国规模增大,小型地方部队不再适合于大的军事战役。小王国之内,可望一人身兼兵民两职。可是在后世大帝国内,这一军事策略自行破产。“驱士于农则士坏,驱农于兵则农坏。”膨胀帝国的战事条件的变化,使旧的组织形式作废。

恽敬认为,汉、唐(618—906)之世养兵制已导向进一步的改革。当儒士们愧对上古理想时,他们运用三代模式对这一改革加以批评。然而恽敬认为这种批评是错位的。重要的是适时而变。一支“民兵”应当以最贴近时代的和最进步的方式组织起来。以上古小国模式对军事组织加以制约是违反生产力的<sup>⑫</sup>。

古代官吏政策与国家义务差役有关,在第七篇文章中,恽敬的注意力集中于此。他先探讨了三代多种配额劳务(地税、兵税、衣税等),然后将上古力役均等的理想与近世不均的情况作对比。在议古的名

义下,恽氏描述出第一章曾概述的15世纪以后的差役货币化问题。其结果是劳务税不再是地方上均摊的责任,富者得以雇佣他人代劳。

恽敬注意到,自中唐以来,当帝国向华南富庶之地实行经济倾斜时,保证政府官员履行“官役”的早期系统便不再充足。晚唐至宋,人口剧增、疆域扩大,这要求增加力役以踵继由官方先前传接下来的税兵制度。明代“里甲”制则代表了这一长期过程的官僚化,因为地方上的村级长官接受了更多的政府责任,并因此赋予官衙。恽敬抓住这一变化,不曾探究早期役制的不足<sup>⑨</sup>。

接着他指出,现在亟需对宋明以来建立的官役制度造成的不公加以深入改革。最不堪承受者肩负着沉重的力役,能够承受者却日益逃却。恽氏对变制持有远见卓识:“天下无无弊之制,无不扰民之事,当择其合时势而害轻者行之。”

恽敬认为力役之利已是很久以前的事了:“知官役之可减而苛扰之事除,知民役之可尽罢而海内皆乐业矣。”<sup>⑩</sup>至一八〇〇年,恽敬等儒者已经意识到役制的反生产性。

第八篇文章也即最后一篇,恽敬以宏辩之论总结其立场。他认为圣王就意味着建立仍能适时的政府系统,但是理想系统中的机构和政策则仍以适变为条件:

由是观之,圣人所以治天下之道,盖可知矣。利不十不变法,功不十不易器,此经常之说也。……先王之道,因时适变,为法不同。

圣王留给我们“灵活”的概念,以避免革命的极端或反动的保守。“中道”便于圣人在政治的两极之间自由进退。总之,恽敬对那些向圣人寻求空洞理想的理学家和形式主义者进行了抨击:

彼诸儒博士者,过于尊圣贤而疏于察凡庶,敢于从古昔而怯于赴时势,笃于信专门而薄于考通方,艺足以知圣人,裁

在清算那些仅通“一家”古文经学者的“乱言”时,恽敬大力推崇今文经学变革切用的经世之策<sup>⑪</sup>。

恽敬的古文以远见卓识清晰表述了儒家的经世思想。三代为儒

家经世的模式(“法”),并非制度的偶像。对恽敬而言,井田制、“民兵”、官役早就过时,那久已被证明无效了。他在文中赋予儒家圣人以因“时事”而变革的革新者形象,但是这一形象是小心调整了的。恽敬与今文经学家庄述祖、刘逢禄及宋翔凤关系友善,他们之间常有信件来往。恽敬的文章既具有古文家的道德热忱又兼有今文家的积极精神。他通过肯定人欲和体制变革的需要,提炼出18世纪后期再度流行的一种表达宋学义理的形式。其冷静检讨中国制度史的汉学风格中,融入了对现实的经世关怀<sup>⑫</sup>。

恽敬的三代之论,在考证学上不是精工细作。这些文章是一位入世的儒士为旧问题寻找新方案而作的感情号召。和珅案引发的政治反诉,激化了经济和社会危机,以庄存与、洪亮吉和恽敬为代表,活跃的常州文学应运而生。概念变化既起源于汉学思潮,又加上认识的杠杆作用以拆散新儒学政统的严重形式主义,东林式的政治修辞与之正相吻合。知识变更更激起经世修辞。

魏源是刘逢禄的弟子及追随者,同样谋求今文热情与经世变革的结合。恽敬早在一八〇〇年到一八一〇年的散文中就描绘了制度变化的进步蓝图,魏源也相类似地讨论了变的永恒性:

三代以上,天皆不同今日之天,地皆不同今日之地,人皆不同今日之人,物皆不同今日之物……

宋儒专言三代。三代井田、封建、选举必不可复。徒使功利之徒以过疏病儒士。君子之为治也,无三代以上之心则必俗,不知三代以下之情势则必迂。……

过去虽为现在的基础,然不是永久的模式。正如去年的日历不适用于今年,所以“善言古者,必有验于今。”<sup>⑬</sup>

恽敬使今文学处于这样一个过程,即它将最终在晚清儒学家中导致政治论说战胜古典训诂学。庄存与在18世纪80年代转向《公羊》学的政治含义以及常州今文经学派的形成,都由恽敬带来实际的完成,对此,20世纪的学术圈没有感应和解释。到1810年,经学与政治论说以“后新儒学”形态重新结合,通过融会议、宋的努力,这种儒

学的合法性变得越来越高。通过重温恽敬的卓越成就，我们可以更好地理解在鸦片战争前三十年今文经学家所感受到的学术、社会、政治的变化之风。

### 〔译者后记〕

本文译自《经学、政治学及血缘关系：晚近中华帝国的常州今文经学派》(Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial, China. Berkeley: University of California Press, 1990.) 页 306 至页 317。作者为美国学者 Benjamin A. Elman。此节原题为“政治学的语言”，现由译者据文意而略增数字。

### 附注：

- ① 见 岛田虔次《辛亥革命时期的孔子问题》，页 3—8。东京：筑摩书店，1978。  
 ② 见 Wilhelm《中国儒教》(“Chinese Confucianism”)，页 309。普林斯顿：普林斯顿大学出版社(Princeton: Princeton University Press), 1965。Hummel 等《中国名人》(“Eminent Chinese”)，页 959—60。台北：成文出版社，1972。另见《武进阳湖县合志》(1886) 卷 26，页 46a—46b。恽敬与庄系的关系，参见恽敬《大云山房集》页 182—83, 211, 226, 232。③ 恽敬《大云山房集》，页 4—12(初集卷 1)。④ 同上，《三代因革论一》，页 4。关于戴震的地位，参见我的《作为哲学的经学》(“Criticism as Philosophy”)，页 172—75。《清华学报》新十七卷(1985)。⑤ 恽敬《三代因革论一》，页 4。⑥ 同上，《三代因革论二》，页 5—6。⑦ 同上，《三代因革论三》，页 6—7。⑧ 同上，《三代因革论四》，页 7—8。⑨ 同上，页 8。⑩ 同上，《三代因革论五》，页 8。⑪ 同上，页 8—9。⑫ 同上，《三代因革论六》，页 9—10。⑬ 同上，《三代因革论七》，页 10—11。⑭ 同上，页 11。⑮ 同上，《三代因革论八》，页 11—12。⑯ 同上，《与宋于庭书》(即宋翔凤)，页 142。《答庄珍艺先生书》(即庄述祖)，页 226。⑰ 《魏源集》(北京：中华书局，1976)，页 47—49，页 156—58。

(译者张徐芳：南京大学)

## 荣格心理学与佛教思想

W. R. 帕斯菲尔德著 李以洪译 李亦雄校

在本世纪三位最伟大的心理学家中，对宗教经验最感兴趣的是荣格。因为他看到了西方唯物主义的内在危险以及崇高意向的缺乏所导致的弊病。荣格转向东方哲学和宗教乃是不可避免的。他为《西藏度亡经》、《金花的秘密》、《易经》和铃木大拙迷人的小书《论禅宗》等著作撰写的导言和评论，是他全部著作重要的组成部分。他对基督教的研究也值得注意，不仅要考虑到此项研究，而且也要顾及他对原始宗教的研究，才有可能获得荣格对佛教的态度之完整印象，所有这些均与他的“无意识”及其“原型”概念有密切的关系。

对于原始人，自然界栖息着诸神和魔鬼，它们带给他们幸福和灾难，成为诸多集体无意识原型的象征，由此与日常生活的意识心智融为一体或单独存在。所以，尽管原始人可能缺乏较为文雅的社会中更巧妙的文化遮蔽，他们却更感到和谐，因为他们的社会为他们过本能的生活提供了更多的机会，从而相对地免受那些困扰着现代人的神经精神病和各种情结的影响。

在荣格最伟大的著作之一《爱翁》(Aion) 中，他详述了作为“自性”(self) 象征的基督形象。伸开双臂、在两个窃贼之间被钉死在十字架上的基督形象，代表着处于意识与无意识心理冲突交汇点上的自性。接下来的下地狱则是对直面集体无意识黑暗面的考验，耶稣的复活象征个体化进程所带来的同化作用，光明则是意识心智的象征。在此应强调荣格的一个重要论点，因为依我看来，它乃是对佛教与基督教观念差异的一切探讨的基础。它关涉到圣父圣子圣灵三位一体(the Trinity—Father Son and holy Ghost) 这一基督教的象征；一