

中国文化近代化的开启

刘 志 琴

80年代的文化研究重新提出了中国文化近代化的开端问题,但对这个问题的论证基本局限在精英文化的层次。研究的深入,有待扩大视野。从社会史的领域发掘大众文化资料,是这一课题取得进展的关键。社会的近代化往往以文化的近代化为先导,文化的近代化又必然以社会的近代化为依归,这两者的发展需要同步运行,却并非同时开启。中国文化的近代化起自明清之际,经历着开启——中断——再开启的过程。中国早期启蒙与西方人文启蒙的不同特色是政治伦理的启蒙,这主要表现在对忠君信条的怀疑与抨击,而且下延到广大民众,蔚为非君、非圣、非经思潮。早期启蒙的最高成就是提出“抑尊”思想,从非君到抑尊是中国政治思想史上的飞跃。

作者:刘志琴,女,1936年生,中国社会科学院近代史研究所研究员。

80年代文化研究热的中心主题是传统文化现代化问题,这个问题并不始于现代,它远溯文化史上文化近代化的继续和发展,只不过当代中国的现代化运动又突出了传统文化现代化的问题。实践证明,中国文化的近代化是与社会的近代化息息相关的课题。

关于中国文化近代化的起点问题,由于经常与近代社会的开端联系在一起,曾经被中外学者反复讨论。建国前有宋元说、明清说、鸦片战争说,莫衷一是。建国后大体上统一于以鸦片战争为界限,这又有两种情况:一种是以社会性质划分为准则,认为自鸦片战争以后中国进入半封建半殖民地社会形态,凡在这种社会形态中所发生的文化问题都属于近代文化的范畴,以与鸦片战争前相区别;再一种是美国学者费正清提出并为一些中国学者所响应的“冲击——反应”模式,认为,中国社会缺乏突破传统的动力,19世纪以来,当中国面临西方的经济、政治、军事、文化的强大冲击,中国社会和文化才被迫作出反应,一步步向近代演进。毫无疑问,这两种看法都把19世纪中叶视作中国文化近代化的开端。

80年代的文化研究中有关明清之际是中国文化近代化开端的观点,如异军突起,引人注目。按理说,这种说法的始作俑者,20年代有梁启超,50年代有侯外庐,但从论证来说,自《中国早期启蒙思想史》之后,近30年无重大进展。现在值得注意的是,以肖篱夫为首的武汉学术界一批老中青学者,又再次提出这个课题并加以新的论证:《东方的黎明——中国文化走向近代化的历程》论文集的出版,反映了他们最新的研究成果。主要观点认为,17世纪中国崛起的早期启蒙思潮,就其一般的政治倾向和学术倾向看,已明显区别于封建传统思想,具有对封建专制主义和封建蒙昧主义实行自我批判的性质。这种批判之所以可能并必然出现的社会基础,是当时农民、市民反封建大起义的震荡下地主阶级内部的政治分化。王阳明心学唯心主义的彻底性孕育着自我否定的因素,分化中出现了一批异端思想家和“破封建

蒙”（王夫之语）的新动向：其一，表现出某些越出封建藩篱的早期民主意识；其二，注重新兴的“质测之学”，吸取科学发展的新成果与“核物究理”的新方法以丰富自己的哲学；其三，开辟了一代重实际、重实证、重实践的新学风。

这些看法可谓对中国文化近代化的开端问题提出了新的理解，然而这一课题的既有成果又往往偏重于以思想家的思想作为研究对象，而对当时的社会效应和民众意向甚少涉猎。思想家的思想固然为一代文化之精华，但又往往高于群众。这些思想如果得不到传播，就不可能具有启蒙的效应；而任何有启蒙意义的思想，又必然是走向大众的文化。如果只重视文人的思想研究，忽视大众文化的传播，不但难以判明启蒙的意义，还可能失落许多可以发掘的宝贵资料。实际上，在明清之际非君、非圣、非经思想广为流传，谴责昏君奸相的时事剧、戏谑如来佛的笑话、嘲弄孔夫子的俚言屡见不鲜，其民主性锋芒对正统思想的冲击是一个不可低估的力量，它昭示着社会变迁的曙光。

研究文化近代化的开端，需要明确以下两个前提。

其一，文化近代化和社会近代化是否同时开启？这两者显然是紧密相连的，甚至在一定阶段上表现为互为表里的问题，然而这并非意味着同一含义。文化近代化是指精神文化越出传统规范，从中世纪向近世文化的更进，基本上是属于思想面貌、人情风尚、价值观念的变动；社会的近代化不仅指意识形态的改观，更重要的是物质生产方式的变革和新的社会结构的发育，是比文化近代化更为综合的、整体意义的近代化运动。社会的近代化往往是以文化的近代化为先导，文化的近代化又必然以社会的近代化为依归。历史的实践证明，两者的发展需要同步运行，但却不一定同时开启。以晚明社会来说，封建专制主义发展到16、17世纪之际，正在经受前所未有的深刻变动，它不仅表现在经济上产生资本主义萌芽，还表现在文化上涌现与正统思想相判离的因素。后者是前者的反映，却比前者拥有更广阔的社会影响。这是晚明迥异汉末、唐末等列朝末世危机的不同特征。资本主义幼芽萌动在个别手工业部门，经济价值微不足道；文化上判离传统的浪潮却波及社会的各个层面，跃动着两千年所没有的变革趋势。这两者的功能不是等量发挥，两者的步伐也不是等速前进。文化现象受制于一定的经济背景，又不拘于经济基础的约束，比经济现象更有生命力。当资本主义萌芽夭折、经济上通向近代化的苗头被扼制的时候，文化近代化的进程可能中断，但文化近代化的成果却能积淀在民族精神中，超越时空的局限，潜藏着与世更进的活力。

在近代的变法维新运动和辛亥革命的风潮中，梁启超、孙中山重印《明夷待访录》、《留书》，明清之际的一批文化典籍重放异彩，激励许多仁人志士为追求国家的近代化，抛头颅，洒热血。虽然这未必是原著的初衷，但历史的发展却选用了300年前早期民主性思想作为中国奋进的武器之一。尽管这里面有近代思想家和革命家的改造和发挥，但无可否认这些原著中蕴有开启近代化的思想意识。资本主义萌芽在封建经济母胎中夭折了，明清之际最富有民主价值的文化思想却光照青史，于今不衰。有什么理由否认，诞生这些著作的时代没有文化近代化的开启呢？

当然，社会近代化的运动意味着从农业社会向工业社会的推进，这有赖于生产力的提高和生产关系的变革。晚明资本主义萌芽只是星星点点，远不足以松动封建经济结构。新兴的清统治者重整封建统治，最终又制约了文化近代化的发育。但这并不意味着一定要到鸦片战争西方资本主义势力入侵以后，有了西方文化的推动，才有中国文化近代化的开启。中国文化的近代化经历着开启——中断——再开启的曲折道路。因此，文化近代化与社会的近代化不

是同一含义，也不必因社会的近代化而推迟中国文化近代化开启的实际历程。

其二，晚明究竟有没有启蒙思潮？这是晚明有没有文化近代化开启的关键。持以肯定看法的人，往往参照西方文化观念，发掘晚明社会崇尚个人价值、宣扬人性解放的思潮；反对者则认为，中国的文化观念与西方人文思潮大相径庭，西方的人文思潮旨在颂扬人世生活的幸福以与教会的世外天堂相对抗，具有明显的反封建的作用，这与晚明具有封建意识的个人价值观有着貌合神离的倾向，因而否认有启蒙思潮之一说。这两种看法都不否认晚明确实存在异于往古的异端思潮。否认启蒙思潮的，自无文化近代化而言；承认这种异端思想具有人文主义启蒙精神的见解，也不能充分反映中国早期启蒙的主要特征。晚明文化启蒙实际上是政治伦理的启蒙，主要表现在政治思想上对伦理信仰的最高原则——忠君信条——的怀疑、动摇与抨击，而且下延到广大民众，蔚为社会思潮。以下，我们将以非君思想为入手点来论证中国文化近代化在晚明的开启。

明代是皇权统治最严酷的一个王朝。君主不论是昏是暴、是正是误，为臣的只能仰承鼻息、顶礼膜拜，不能说一个不字，这是忠君的信条，也是明廷的祖训。明太祖读《孟子》，“怪其与时君言多不逊，怒曰：‘使此老在今日，宁得活耶？’”^①下令取消孟子配享先圣，删砍《孟子》一书。连两千年前的圣贤尚且不能放过，何况是臣民？明初因有人写“遥瞻帝扉”，嫌涉帝非，被处极刑。正德皇帝南巡，跪哭劝谏的大臣成批的被廷杖。嘉靖初年大礼议的风波中，成批的大臣被打死。直到嘉靖后期，也很少有人冒犯龙颜，应天巡抚海瑞冒死进谏，轰动一时，其结果也不免身陷囹圄，险遭杀身之灾。

然而，这种情况到万历中叶出现急剧转变，批评、抨击皇帝的奏疏连篇累牍。

河南道御史马经纶上疏：“皇上之不郊、不禘、不朝、不讲、不惜才、不贱货，为失人君之职。”“皇上今日以泥沙视贤才，以草芥待台省，辱国伤重，莫此为甚。”

兵科给事中田大益疏言：“陛下中岁以来，所以掩聪明之质，而甘蹈贪愚暴乱之行者，止为家计耳。不知家之盈者，国必丧。如夏桀隕于瑤台，商纣焚于宝玉，幽、厉启戎于荣夷，桓、灵绝统于私鬻，德宗召难于瓊林，道君兆祸于花石。覆辄相仍，昭然可鉴。陛下迩来乱政，不减六代之季，一旦变生，如何托身于天下哉！”^②

右都御史漕运总督李三才疏：“陛下爱珠玉，民亦慕温饱；陛下爱子孙，民亦恋妻孥。奈何陛下欲崇聚财贿，而不使小民享升斗之需；欲绵祚万年，而不使小民适朝夕之乐。自古未有朝廷之政令天下之情形一至于斯，而可幸无乱者。今阙政猥多，而陛下病源则在溺志货财。”^③

御史冯从吾抗章说：“近颂敕谕，谓圣体违和，欲借此自掩，不知鼓钟于宫，声闻于外。陛下每夕必饮，每饮必醉，每醉必怒。左右一言稍违，辄毙杖下，外庭无不知者。天下后世，其可欺乎！”^④

《明通鉴》中记述礼部主事卢洪春揭露皇帝“引疾自讳”说：“若真疾耶？则当以宗社为重，毋务为豫乐以为基祸；若非疾也，则当以诏旨为重，毋务为矫饰以起疑。”

户部尚书赵世卿以苏松织监刘成因水灾欲免税额之半，未得神宗同意，讽喻皇帝说：

① 《神庙留中奏疏汇要》吏部卷二。

② 《明史·田大益传》。

③ 《明史·李三才传》。

④ 《明史·冯从吾传》。

“岂恻隐一念，貂珥尚存，而陛下反漠然不动心乎？”^①大理寺评事雒于仁痛斥皇帝“酗酒”、“恋色”、“贪财”、“尚气”，^②言词之激烈、情绪之愤慨，简直到了痛骂的地步。李三才请罢矿税的奏疏，由于道出“神人共愤，大难将作”，竟然朝野传诵，他本人也几乎被拥戴入阁。官僚士大夫以批鳞为荣，或以牴牾执政博取清流的美名，《国榷》中以“批鳞君子”称誉敢于抗上的人士。于是：“廷臣益务为危言激论，以自标异。”^③主编《明史》的清代学者对此深不以为然说：“神宗中年，德荒政圯。怀忠发愤之士，宜其激昂抗词以匡君失。然纳谏有方，务将以诚意。绞讦摩上，君子弗为。谓忠厚之意薄，而炫沽之情胜也。”^④

由此可见这些慷慨激昂的奏疏已超出一般的讽谏，它所起的效果已不仅仅是规劝帝王的某些失误，而是对君主肆虐的控诉和揭露，客观上成为与皇帝离心的力量而汇入民众的非君思潮。面对纷纷而来的奏疏，神宗不理不问，但也并非全未知悉。《明实录》就记载他埋怨谏臣乃是“汕言卖直”的话。谏诤者遭贬谪的有之，受重罚的却不多，几乎没有发生为疏谏而丧生的情况。连痛骂他酒色财气四毒俱全的大理寺评事雒于仁，也只受到引病告退的处理。

在朝的大僚们尚且如此，在野的士大夫更是肆无忌惮。王世贞的《鸣凤记》，用戏剧的形式抨击严嵩父子，揶揄到先帝嘉靖。归庄的一曲《万古愁》，从秦始皇、汉高祖骂到唐宗、宋祖。市井流行的谣谚，也有戏谑三皇五帝的。冯梦龙的《黄山谜》说：“三王是我兄，五帝是我弟，欲罢而不能，因非而得罪。”谜底是个“四”字。

其时，讥评朝政已到了街谈巷议的地步。

首辅沈一贯《请修明政事收拾人心的揭帖》，记述了万历二十六年的情景说：“往时私议朝政者不过街头巷尾，口喃耳语而已。今则通衢闹市唱词说书之辈，公然编成套数，抵掌剧谈，略无顾忌。所言皆朝廷种种失政，人无不乐听者，启奸雄之心，开叛逆之路。此非一人口舌便能耸动，盖缘众怀怨愤喜于听闻耳。”^⑤

刑部侍郎吕坤疏陈天下安危说：“今禁城之内，不乐有君。天下之民，不乐有生。怨讟愁叹，难堪入听。”^⑥

劝谏帝王并非启蒙。当王朝统治发生危机的时候，官僚士大夫中会出现一些有识之士对皇帝劝谏，指出皇帝的某些过失，唤起皇帝振作，以便革除弊政，这本是封建伦理道德所许可的行为。但这种情况即使在极端开明的封建王朝也不多见，而晚明的非君论却发生在专制主义中央集权的大一统国家。虽然非君者出发点不尽相同，在主观上也不乏有效忠王朝的忠诚，但是象这种讥议君主蔚然成风，直闹到满街说书卖唱的都肆无忌惮地攻击朝廷，这在整个封建王朝史上则是空前未有的景象。

皇帝是封建专制主义中央集权制的最高政治代表，忠君则是三纲五常的最高道德信念。因而皇帝威权的高低是封建专制强弱、伦理道德盛衰的直接表现。非君思潮的流传，反映出皇帝威权的下跌。层层隶属的封建社会结构已从最高层出现溃裂，意识形态正酝酿着深刻的变动。

与非君相应的是“非圣”、“非经”，这在民歌、笑话、笔记小说中表现得淋漓尽致。

① 《明史·起世卿传》。

② 《明史·雒于仁传》。

③ 《定陵注略》卷四。

④ 《明史》卷二三四赞。

⑤ 《敬事草》卷三。

⑥ 《明史·吕坤传》。

《广笑府序》说：“我笑那汤与武，你夺天子，他道是没有个傍儿觑，觑破了这意思儿，也不过是十字街头小经纪。还有什么龙逢、比干、伊和吕，还有什么巢父、许由、夷与齐，只这般唧唧啾啾的，我也那里工夫笑着你。或笑那李老聃五千言的《道德》，我笑那释迦佛五千卷的文字，干惹得那些道士们去打云锣，和尚们去打木鱼，弄几穷活计，那曾有什么青牛的道理，白象的滋味？怪得又惹出那达磨老臊胡来，把这些干屎橛的渣嚼了又嚼，洗了又洗。又笑那孔子的老头儿，你絮叨叨说什么道学文章，也平白的把好些活人都弄死。又笑那张道陵、许旌阳，你便白日升天也何济？只这些未了精精儿到底来也只是一淘冤苦的鬼。”

脍炙人口的《万古愁》，从开天辟地骂起，历数孔孟老庄释迦的不是，令人叫绝：“混沌元包，却被那老盘皇无端啰唆，生喇喇捏两丸金弹子，撮几粒碎琼瑶。云是鸟飞兔走，五岳也山号。并蛙几条儿蝌虫路，挖半掌儿蛙岑道。黄河九曲来天上，江汉千支入海潮，弄这虚枵。……那老女娲断什么挂天鳌？那老巢氏驾什么避风巢？那不知字的老包羲画什么偶和奇？那不知味的老神农尝什么花和草？更可恨那惹祸招非的老轩辕，弥天摆下鱼龙阵，匝地掀成虎豹韬，遂留下把万古杀人刀。……笑笑笑！笑那成天平地老唐尧，怎不把自己丹朱儿教导？笑笑笑！笑那封山浚水老虞姚，终日里咨益稷，拜皋陶，命伯禹，杀三苗，会玉帛，舞箫韶，到头来只博得湘江泪雨悲新竹，衡狱枯骸葬野蒿。试问九疑山前听杜宇，一声声不如归去唱到晓。……最可笑那弄笔头的老尼山，把二百四十年死骷髅提得他没颠没倒。更可怪那爱斗口的老峰山，把五帝三王的大头巾磕得人没头没脑。还有那骑青牛说玄道妙，跨鹏鸟汗漫逍遥。也记不得许多鸦鸣蝉噪，秦关楚岫，兰卿鬼老，都只是扯虚脾斩不尽的葛藤，骗人弄猢猻的圈套。”

对历代标榜的圣贤尚且如此，圣贤的著述经书史籍更被贬得一钱不值。有的指责《论语》不过是迂阔门徒、懵懂弟子、有头无尾、得前遗后的杂记：“《六经》、《语》、《孟》乃道学之口实，假人之渊藪也。”^①“六籍虽存，固圣人糠粃也。”^②有的直斥经书是“胡言乱语为公论，圣经贤传难凭信”^③，《通鉴大全》为“粪秽瓦砾”^④，有的嘲讽名教宣扬的教化为“叫花”。历史书是“乱说话”，“经书子史，鬼话也”。^⑤

圣经贤传以弘扬圣贤楷模和封建纲常为主旨，它是封建臣民的精神支柱，也是教诲臣民恪守封建伦常的精神枷锁。非圣、非经思想的流传，动摇着压抑民族心理的磐石，必然伴发人性释放的呼声。

李贽首先把非圣与人性联系在一起，提出童心说，认为：“夫童心者，绝假纯真，最初一念之本也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而非真，全不复有初矣。”“然童心胡然而据失也？”他解答说：“夫学者既以多读书识义理障其童心矣，圣人又何用多著书立言以障学人为耶！”^⑥

被视为公安派的诗文，宣扬“目极世间之色，耳极世间之声，身极世间之鲜，口极世间之谭”^⑦，激励人们尽情享受人间快乐。评话和戏曲中的主人翁寻欢作乐的故事，家喻户晓。

① 《初潭集》卷十。

② 《焚书》卷三。

③ 同①卷十三，李贽批注中引《世说新语》句。

④ 《醉乡小稿》。

⑤ 《冯梦龙诗文集·笑府序》。

⑥ 《焚书》卷三。

⑦ 《袁宏道集笺》卷五。

袁宏道的“独抒性灵，不拘格套”的性灵说，使人耳目一新。冯梦龙的唯情论，鼓吹情能动天地、泣鬼神、生万物。他说：“人知圣贤不溺情，不知惟真圣贤不远于情。”他列举周文王喜好《关雎》的发情诗、吕尚掩面斩妲己、孔夫子也有小老婆等等，阐明圣人也不能不为情色而动心。所以他认为：“情者，怒生不可遏遏之物。”“情亦人之生意也，谁能不芽者！”^①他还倡议创立情教，宣称六经皆为情教说。汤显祖以一曲《牡丹亭》讴歌怀春少女生而复死、死而复生，描绘出理想中的有情世界。

情与欲相连相通，从宋明以来就成为理学之大忌，当政者都以“存天理，灭人欲”作为纲常名教的信条，统治社会舆论。晚明文人如此肆无忌惮地把情欲奉为至高无上，这在以程朱理学为正宗的明代，简直是石破天惊之论。傅山提出的反奴俗、反自锢，更属不凡，他自认撰写《性史》一书“皆反常之论”。^②《明儒学案》评论何心隐、颜山农等都系“非名教之所能羁络”之人。一些不受礼教束缚的官僚士大夫，从阳春白雪的殿堂步入下里巴人的屋宇，为市井文艺推波助澜。凡此种种并不乏有反对者，有的并认为：“风俗之弊，原于士子。”^③可这种势态在现实生活中已不可逆转，有识者更为之呐喊助阵。刘献廷在《广阳杂记》中说：“余尝与韩图麟论今此之戏文小说，图老以为败坏人心，莫此为甚，最宜严禁者。余曰：‘先生莫作此说，戏文小说，乃明王转移世界之大枢机。’”

非圣、非经的思想与个性释放的意识相结合，汇聚成前所未有的声势，越出封建藩篱，冲击圣经贤传的神圣光环，撼动君权至上的理论依据，人们惊呼这是“转移世界之大枢机”，毫无疑问，这是非君思潮进一步发展的表现。

应该指出的是，黄宗羲的《明夷待访录》和唐甄的《潜书》代表了古代非君论的最高成就，但在清初并未流传开来，甚至湮没不闻，真正活跃在民众中的非君、非圣、非经思潮是在晚明，思想史的研究者往往忽视了这一现象。然而，生活在这个时代的思想家却受到社会思潮的滋养，以自己的胆识才智敏锐地反映民众的动向，对非君的义理作出哲理性的发挥。

吕坤提出“立君为民”说：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也；奈何以我病百姓！夫为君之道无他，因天地自然之利而为民开导撙节之，因人生固有之性而为民倡率制之，足其同欲，去其同恶，凡以安定之使无失所，而后天立君之意终矣，岂有使一人肆于民上而剥天下以自奉哉！”^④

傅山提出“非君合于礼”的说法，对非君的合理性作出新的解释：“天下者，非一人之天下也。”“非其君而君之，曰‘礼也’，非礼也；而有不君之，‘非礼’也，礼也。”^⑤

何心隐提出君者“群而均”的看法，把君与国家的职能理解为“均平”基础上的群众组织说：“君者，均也；君者，群也。臣民莫非君之群也，必君而后可以群而均也。”^⑥

虽然“立君为民”、“非君合于礼”、“群而均”的主要成份，仍是受教于儒家文化遗产中的精华，但如此完整地、大量地、反复地出现，在中国思想史上是罕有的现象。

应该说，在儒家思想体系中并不乏限制君权的思想，以天道限制君主无道的天人感应说，以道德规范君主言行的礼义观，以谏言、直书节制君主行为的谏议、史官制，对君主的贪欲都有一定节制作用。然而，皇帝口含天宪，命为制、令为诏的专制制度和层层隶属的社会结

① 《茶余客话》卷十六。

② 《霜红龛集》卷三十七。

③④ 《呻吟语》卷五。

⑤ 《霜红龛集·读老子》及《霜红龛集·礼解》。

⑥ 《爨桐集》卷一。

构，滋育出一代又一代专制帝王，什么天道制约、礼义说教，面对至高无上的威权统统成为一纸空文。真正站在时代的前沿，总结非君论又超越非君论，从权力结构上提出限制君权的思想的是黄宗羲和唐甄。这两个同时代而从未谋面的杰出思想家，不约而同地对君权至上的弊端提出质疑和抨击，提出“势尊自蔽”的命题，尖锐地指出君权至上是君主祸国之源。

《潜书·抑尊》说：“人君之尊，如在天上，与帝同体。公卿大臣罕得进见，变色失容，不敢仰视；跪拜应对，不得比于严家之仆隶。于斯之时，虽有善鸣者，不得闻于九天；虽有善烛者，不得照于九渊。臣日益疏，智日益蔽；伊尹、傅说不能诲，龙逢、比干不能谏，而国亡矣。”又说：“蜀人之事神也必冯巫，谓巫为端公，禳则为福，诅则为殃。人不知神所视听，惟端公之畏，而不惜货财以奉之。若然者，神不接于人，人不接于神，故端公得容其奸。人君之尊，其犹上神乎！权臣嬖侍，其犹端公乎！无闻无见，大权下移。诛及伯夷，尝其盗跖；海内怨叛，寇及寝门，宴然不知。岂人之能蔽其耳目哉？势尊自蔽也。”

与此异曲同工的是，傅山提出“崇高尽独夫”^①与势尊自蔽相呼应，揭露君权至上的危害。《史记·宋微子世家》记述有“天高听卑”之语。曹子建的《责躬诗》云：“天高听卑，皇肯照微。”意思是指皇帝神明，位置愈高，愈能洞察卑微，这是颂扬皇权至上的阿谀之词。“势尊自蔽”和“崇高尽独夫”一反这种传统看法，认为君主长久地高踞权力的顶端，必然要受到自身权力的蒙蔽，终究会变成独夫。这就突破了拥护好皇帝、反对坏皇帝，从皇帝中分别贤愚的局限，把批判的矛头指向造就君主极权的专制制度，阐明抑制君权的正义性和必要性，这是他们比非君论抨击君主昏暴更为高明之处。正是这样从权力结构上的批判，迸发出早期民主性锋芒。

对于怎样抑制君权，黄宗羲提出三个办法。其一，“分治以群工”，用加强官僚机构职能的办法来分散君主行使权力。他说：“官者，分身之君也。”“天下之人，非一人之所能治，而分治以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。”^②他痛感君主世袭之弊在于皇帝的贤明与昏暴皆不由人们选择，但是宰相不是世袭而是可以挑选的，为了保障最高统治的贤明，主张由可以挑选的宰相与世袭的皇帝共同议政。他认为：“古者不传子而传贤其视天子之位去留，犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子，天子之子不皆贤，尚赖宰相传贤，足相补救，则天子不失传贤之意。”“凡章奏进呈，六卿给事中主之，给事中以白宰相，宰相以白天子，同议可否，天子批红，天子不能尽，则宰相批之。”^③其二，“复方镇”，即扩大地方权力，分散中央集权。他说：“今封建一事远矣，因时乘势，则方镇可复也。”做到“一方之财自供一方”，“一方之兵自供一方”。^④其三，“公其是非于学校”，以公共舆论代替天子的独断，提高士大夫议政的作用，对朝政施行监督。他说：“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为是非，而公其是非于学校。”^⑤唐甄更为激进，他主张扩大谏议的范围，庶民皆可议政，认为：“庶人谤于道，皆谏官也。”^⑥天子的生活方式应该与民同样，他说：“贵为天子，亦可以庶人之夫妇处之。缝紉庖厨，数妾足以供之；洒扫粪除，数婢足以供之。入则农夫，出则天子，内则茅屋数椽，外则锦壤万里，

① 《霜红龛集》卷七。

② 《明夷待访录·原臣》。

③ 同②《置相》。

④ 同②《方镇》。

⑤ 同②《学校》。

⑥ 《潜书·省官》。

南面而临天下，何损于天子之尊，而吾以为益显天子之尊也。”^①

当世界走向近代化的16、17世纪，西方的科技、宗教和新的研究方法经传教士输入中国，却从未发现有政治思想的引进。这就是说，在没有受到西方任何政治思潮影响的情况下，中国本土文化萌生出这样接近“平民政治”、“开明专制”的极其激进的言论。从“非君”到“抑尊”是中国政治思想史上的飞跃，也是早期启蒙意识的重要特色。

与非君思想相呼应的非圣、非经思想也出现了新的思路。有一批深受传统文化教养的士大夫开始把眼光转向西方，力图用西方的学说，整顿风俗人心，补救儒佛的没落。徐光启甚至提出西学救世论，他说：“佛入中国千八百年矣，人心世道，日不如古，成就得何许人？若崇信天主，必使数年之间，人尽为贤人君子，世道视唐虞三代且远胜之。而国家更千万年永安无危，长治无乱。可以理推，可以一乡一邑试也。”又说：“诸陪臣所传事天之学可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也。”^②

三百多年前人们对西学的认识固然天真，其设想在明朝更是行不通。但值得注意的是这种想法已越出传统文化的内涵，预示着在社会的变迁中传统文化的结构可能发生变动，新兴的资产阶级文化将以高于封建文化的优势渗入中国文化，从而有可能改变中国文化的格局。冯应京在《天主实义》序中说：“引六经之语以证其实，而深诋空谈之误。”周炳谟在重刻《畸人》小引中说：“西学与二氏不同，其指玄，其功实，本天之宗，与吾圣学为近。”徐光启在《几何原本杂议》中说，《几何原本》能使“学理者祛其浮气，练其精心；学事者资其定法，发其巧思”，“窃意百年之后，必人人习之”。金声在给徐光启的信中申述素愿说：“欲倡明大法，尽区区笔舌，将次第译授西学，流布此土，并为人广细宣说。”^③满腔救国救民的热忱，使他们清醒地看到传统的儒学和佛道有待补正和纳新的趋势，遂毅然投身对西方科技和文化典籍的引进之中，从而成为清末向西方寻找真理的近代知识分子的先驱。

活跃在16、17世纪之际的社会思潮，预示晚明社会有可能成为孕育新社会的母胎，但是真正催生新社会的经济动因却先天不足。早期启蒙思潮首先在士大夫和商品经济繁荣的城镇居民中流传，广大农村仍然是自然经济的汪洋大海，纲常名教在那里有稳固的基础。地主和农民是古老的阶级，不能开闢新的时代，商人资本流向土地的趋势和商人士大夫化的倾向，使得商人难以成长为独立的政治力量。生产方式发展的滞后又限制了早期启蒙思潮的发展，表现为在早期启蒙思想家的各式方案中找不到新兴的社会力量来制约君权，只能依靠皇权自身的切割：宰相与天子同议，宰相却非民选仍由皇帝取舍；士大夫依附皇权的传统很难使他们言论独立；复方镇也不能越出强干弱枝或强枝弱干的争议。同样是权力制衡，是依靠皇权自身的切割，还是三权分立？这一步之遥，却相距一个时代，这是早期启蒙缺乏新阶级支持而沦于空想的局限。但是，晚明社会毕竟开始跃动社会变革的曙光，沿袭二千年的封建统治毕竟有了裂隙。早期启蒙思潮破土而出，封建经济内部孕育出资本主义因素，士大夫阶层的素质发生着变化，商人、市民在社会生活中崭露头角，这种变化是新生力量胎动的前兆。如果没有新兴的清兵入关重整封建统治，给衰老的机体注进新的血液，朱姓王朝已无能按照旧有的模式重整山河，明代缘此不是没有可能走出不同于以往，也不同于西方的道路，步入新的时代。关于这点早期启蒙思想家们“分治以群工”、“复方镇”和“抑尊”的方案未必不是基

① 《潜书·去奴》。

② 《徐文定公集》卷一。

③ 《金忠节公集》卷三。

于国情而谋求出路的思考。也就是说西方近代化是从分裂走向大一统的过程，而中国的近代化有可能是从大一统走向分治的阶段，通过政治、经济、文化的不平衡发展，由局部推进而跨进新时代。可以预测，中国的近代化可能提前到来，早期启蒙思潮给了这一信息。

然而使这种设想又沦于泡影的是，不在于这些方案有多少旧传统的烙印，重要的是16、17世纪的社会环境已经时不待人，北疆有游牧民族的勃兴，外洋有殖民主义的崛起，明朝不亡于异族，就可能受侮于外邦，历史只能让中国再一次经受王朝的交替循环。这三百年的回流，却使中国整整落后一个时代。

晚明社会孕育了早期启蒙的新质因素，又不幸被扼制，虽然逝去三、四百年，却又以强烈的时代精神召唤未来，在社会近代化的大潮中重新抖擞，对中国人民的觉醒起着振聋发聩的作用。

责任编辑：唐 军

中国社会学函授大学举办 北京市社会学专业自学高考辅导班

经国家教委批准，北京市高等教育自学高考委员会今年上半年起，在北京地区首次开考社会学专业（大专）。

为了适应改革、开放的需要，逐步缩短与国外社会学研究的距离，加快选育德才兼备、具有推动社会改革和加强社会管理方面知识的专门人才，北京市自考办特委托中国社会学函授大学从今春开始，组织考前辅导班，函大原一、二、三届学员及其它有志社会学专业者均可报名。咨询电话为 831 1678，报名地点在北京车公庄大街6号市委党校内4号楼509室，邮政编码：100044。

社会学专业自学高考科目及学分如下：哲学（6学分）、社会经济统计学原理（5学分）、政治经济学（6学分）、社会调查方法（9学分）、语文（6学分）、国外社会学理论（6学分）、社会学概论（6学分）、社会人口学（4学分）、社会心理学（6学分）、社会问题研究（6学分）、城乡社会学（6学分）、组织与管理（4学分）。

以上课程全部考试合格，成绩累计达七十学分，由北京市高等教育自学高考委员会发给大学专科毕业证书，国家承认学历。

考试办法采用单科考试学分累计的方法。

中国社会学函授大学校部将请有关教师，对辅导班学员进行重点辅导。本市学员可直接到校部报名或邮局寄送，报名费3元，每科辅导费30元，代收自考办考试费12元。今春共考三门课（哲学、经济学、社会学概论）。考试用书可委托函大校部代购。