

從「問題」進入傳統——學術道路開始的地方

Entering Tradition from “Questions”: Where I Start My Scholarly Path

任 鋒 (Ren Feng) *

跟隨張灝先生讀書的經驗，可以做為和大家分享的公共財富。記得在 90 年代晚期，許紀霖教授開始關注張灝先生，編了幾本張先生文章的選集。一本是紅白皮的，是張灝先生論述的節選本，叫《思想與時代》（上海：上海文藝出版社，2002）。那本書我看得非常仔細，對我影響很大。後來還有一本《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002）。許紀霖先生是研究中國思想史的知名學者，他從自己學術成長的角度提到，學術發展要有一個傳統：你研究什麼問題，怎樣研究，最好經由較為成熟的研究傳統接入，才有可能傳承創新。

我自己在 1998 年遇到張灝先生。我本科是在南開大學歷史學系修中國史，如果沒有去香港這個機緣，準備繼續讀碩士研究生。當時香港剛剛回歸一年，香港科技大學在 90 年代初成立，被戲稱為「香港的勞斯萊斯」，花重金邀請海內外著名學者，要辦一個像樣子的大學。後來和中國大陸教育部合作，從十幾所高校裡挑選了大概 70 多個本科畢業生去讀研究生。當時張灝先生剛從工作了近三十年的美國俄亥俄州立大學退休，又被聘任過來。我先讀碩士，導師是呂宗力先生，引導我學習讀書，之後又和張老師讀了五年博士。畢業後回到母校，在周恩來政府管理學院工作五年，又轉到中國人民大學國際關係學院政治學系。我畢業之後一直和老師保持著聯繫。老師既不用電腦，也不用手機，極少寫信。我們打電話主要不是社交性的噓寒問暖，也延續了在香港時

期很多問題的討論。我想從兩個方面談談，怎麼樣從張老師那裡學到思考問題的方法。

一、從烏托邦反思到立國思維

我剛去香港科技大學，常常泡在圖書館裡亂逛。科大是一個以理工科為主的大學，但是也配備了人文社會科學的資料。我在圖書館的期刊資料欄看中文期刊，讀到一些當時在中國大陸少見的东西，其中有《二十一世紀》。正好在 1998 年的某一期讀到「紀念戊戌維新一百週年」的專題，其中有一篇張先生寫的〈再認戊戌維新的歷史意義〉。

後來人文學部召開迎新會，我在走廊遇到張先生，說讀到了您剛剛發表的一篇文章，他顯得很意外，但也沒有多說什麼。實際上以我之前的知識背景，不容易明瞭他的論述方式和具體論點。就像他的「幽暗意識」於 80 年代初在臺灣報刊上提出，但是 90 年代中國大陸學者接觸的時候，並不能夠領會他的問題意識。

第一個學期他給我們開了一門課，是關於中國現代思想的課程。當時我們讀張先生的一些書，在臺灣是有中譯本的，在中國大陸當時也已經有了中譯本。像《危機中的中國知識份子：尋求秩序與意義》是 1987 年出的英文版，1988 年中國大陸就出了中譯本，本來是李澤厚先生推薦，要收入劉東教授主持的「海外中國研究叢

* 作者現為中國人民大學國際關係學院教授。

書」。後來高力克先生當時在北京讀博士，見到後就與學友很快翻譯出來，放到「五四與現代中國叢書」裡出版了。

當時他有一份書單，同學們挑選來做報告。我印象比較深的學者，包括 Stuart R. Schram 和 Maurice Meisner。Schram 是研究毛澤東的大家，Meisner 有《李大釗與中國馬克思主義的起源》。我們在中國大陸學習的時候，對於李大釗這些人物的接觸口徑比較小，主要是思政課和現代史課程，很少從現代學術與思想史角度切入。由於 Meisner 的這本書，我對李大釗的思想一直抱有興趣，關注跟傳統那種比較深厚的聯繫。我的課堂報告做的是 John Bryan Starr 的 *Continuing the Revolution: The Political Thought of Mao* (Princeton: Princeton University Press, 1979)，講毛澤東的政治哲學。這本書讓我大開眼界，因為它是按照政治哲學的主題來組織論述的，比如論知與行、論衝突、論組織、論權威。我記得張老師對我的報告比較肯定，覺得把握了書的基本要點，顯示出對思想進行辨析的初步能力。

課堂上有幾個是中國大陸過去的學生，一些臺灣來的學生、香港本地的學生，還有從海外到香港的學生。大家各自對於中國政治、現代發展道路的看法不一樣，很多不同的資訊、媒體發生碰撞。像上述幾本書，代表了西方學者在二戰以後對於中國政治的討論。在張灝先生的學術成長期，毛澤東、中國共產主義、文革是非常熱門的題目，烏托邦主義在關於毛澤東思想的幾次大論戰中已經頗為流行。

當時我花了一段時間來讀《二十一世紀》的過刊，發現兩岸三地的知識分子在上面談問題，很自然會有辯論。當時給我印象深刻的一個辯論是對於中國革命的理解和解釋，余英時先生和復旦大學的姜義華教授打過筆仗。另外還有「告別革命」說，還有關於烏托邦的討論。當時我在《二十一世紀》上讀到的幾篇作者金觀濤、閻步克幾位先生，他們在香港與張先生都有交往。

我和老師在聊這些問題的時候，他不贊同那種意氣化或權鬥化的歷史政治解釋。他自己在學術倫理上體現出相對客觀、節制、公允的立場和態度。張先生把毛澤東代表的中國共產黨人，看成了繼承中國士人傳統的現

代知識分子和政治組織，深入其中去瞭解革命運動、政治運動現象背後的理性和精神內涵、合理化緣由，看它到底怎樣一步步地將這個運動的政治邏輯展開。

我記得後來有一次給張先生打電話，聊起毛澤東，他講起〈卜算子·詠梅〉：「待到山花爛漫時，她在叢中笑」。張先生從一個革命者的心路歷程、從革命者對待艱難困苦的政治挑戰所體現的革命意志層面去理解，認為背後有一種革命崇拜、政治宗教的維度。張先生對毛澤東的解讀，是要嘗試分析他背後更複雜的轉型時代，以及轉型時代所形成的道德激進主義最後凝結成的革命宗教，這個眼光很不一樣。他寫過英文論文“Playing God”，討論中國現代思想激化中「人的神化」，有譯者翻譯為「扮演上帝」。後來我跟張老師講，還是譯成「人的神化」比較好，張先生也同意。我有信心，張先生的分析不會隨著一時輿論氛圍或政治條件變化，而失去其學術論述的價值。

為什麼他關注這個問題？他的父親張慶楨先生是美國西北大學的法學博士，在國內好幾所大學擔任過法學教授，也做過國民黨的立法委員。後來張先生十幾歲的時候離開中國大陸，也是隨著國民黨的敗退到了臺灣。他們這一代受到抗日戰爭和國共內戰的衝擊非常大，所以他的學術問題意識跟生平經歷有緊密關係。他要思考，這個時代風暴從哪裡來？大革命的風暴、刀兵相見、兩岸分裂是為什麼？國民黨是革命黨，共產黨也是革命黨，那這個大革命的運動是怎麼興起的？他在分析這個問題的過程中就往回追溯，思考這個大革命運動背後更深刻的思想文化驅動力。他最具代表性的一本書《危機中的中國知識分子：尋求秩序與意義》，以康有為、章太炎、劉師培、譚嗣同為例寫轉型一代的思想精英。比如康有為，張先生在處理的時候，深挖他在中西激烈碰撞、古今斷裂之下所形成的特殊的、現代的道德精神和世界觀。這種精神氣質包含了張先生注重的烏托邦主義。

我在第一學期課程結束時寫 term paper，順著張先生這個路數，研究 1903 年鄒容的《革命軍》。做為碩士一年級的寫作，我去精讀《革命軍》文本，這是思想史的基本功訓練。當然這個文本你能讀到哪個份上，要看個

人的學養、見識、敏感度和分析能力。《革命軍》不是特別厚，精讀的方法是受到張先生講的思想史方法論的影響。他強調史華慈（Benjamin Schwartz）先生的思想史方法論。很多人做歷史研究，喜歡問為什麼：看到現象，為什麼會是這樣？去找因果。社會科學研究最具代表性的是因果推論，需要建立因果關係，用各種變數測度。史華慈先生最強調的，歷史學首先是要問 What it is，要把思想觀念本身先搞清楚。比如你拿到一個文本，它在講什麼，你一定要非常準確、全面、深入地去進行描述和解讀。這個功夫其實不容易，需要磨練很長時間。

史華慈教授的代表作是《尋求富強：嚴復與西方》，相當於研究翻譯中的思想史。我們今天去讀嚴復的作品，會發現是不太容易讀的，首先要搞清楚 What it is。這兩年我也在讀嚴復的作品，讀好多遍，因為他的作品不僅是文字問題，他對諸子百家還有佛經的運用和章炳麟類似，再加上他還有西學的東西拿過來，所以讀這個文本，挖掘它的意思，其實是很有挑戰性的工作。我當

年選擇鄒容是相對容易的，但對我來說也是一個新磨練，要認真真地讀這本小書的文本（text）。我在科大人文學部還修了一些文學理論的課程，現在回想起來慘不忍睹，因為我這方面的背景更差。文學理論以後現代為主，解構主義、德里達等一大套東西，沒有知識儲備，根本不明所以。相對的，把思想史文本的解讀做一個初步工夫，我覺得歷史學出身還稍微有點底氣，也試著用了張先生講的一些方法。

張先生要我們注意一個人的 context。Context 就是脈絡，一個人的脈絡包括了社會政治的、大的環境形勢。另外張先生特別注意的就是生存境遇這種 context，尤其注重思想人物除了認知性（cognitive）的東西，還有精神性（spiritual）、情感性（emotional）的東西，都要充分關注到。提一個人的思想時，不只是一個乾巴巴的認知問題，還有很多精神上的、德性上的、情感上的東西，都反映在他的思想文字裡。這一點其實對我後來研究思想史有影響。第一學期這個論文寫完，當時電腦也沒那麼發達，是手寫的幾萬字，塞給張老師看。老師看了，最後好像是給了我一個最高檔分數，我也喜歡上了這樣的思想分析。

他先上的是現代思想史課程，第二學期上的課程往回推，講中國傳統。講中國傳統的時候，他特別喜歡問我們一個問題——這個問題好像他跟很多人問過——就是你認為中國歷史上重要的大轉型時期有哪些。所謂的大轉型（transformation），不只是改朝換代，而是說有社會、政治、歷史結構的一個大轉型。我當時給老師的回答，還是受到 90 年代一些學者的影響，本科讀過《蒙元入侵前夜的中國日常生活》這樣一些作品。我就跟張老師講，可能唐宋那時候是一個重要轉型，當然還有明清之際。張先生當然有他自己的一個判斷，他講 1895 年到 1925 年這三十年，是現代中國的轉型時代。

我還是受到第一學期講現代革命思想、烏托邦主義的影響。大革命背後有沒有來自中國文化傳統中一些精神取向性的東西在激發後人？回答這個問題需要更大的學力。你要理解現代中國，要回到晚清，不僅回到晚清，還要回到近世，回到軸心文明（樞軸文明）。

軸心文明是張灝先生晚年非常關注的一個課題。他



作者與張灝先生（左）於「史華慈與中國國際學術研討會」合影

的老師和朋友 S. N. Eisenstadt 教授有一本書《大革命與現代文明》，講從歐洲開始擴展到中國的這些現代大革命，與各個文明傳統中從軸心時代便奠定的一些基準有系統關係。我當時認識沒有這麼深刻，只是大概認識到，從宋代開始的一些發展對現代中國是有直接影響的。我在圖書館四庫全書的專架裡逛到經學部的時候，讀到宋初胡瑗的《洪範口義》，覺得很有意思。我當時一點經學的背景也沒有，只是覺得跟我要思考的烏托邦主義可能發生一些關聯。〈洪範〉是大法，對中國傳統的治國理政影響非常大。像宋代和明代，無論是君主還是大臣，更不要說重要的士人，都寫過〈洪範〉專論，一直到現代都有。我後來寫了一篇文章發表在《漢學研究》，講傳統理解這個治國大法的思維特徵，包含「極治之世」之類的政治理想。這是我學術上的處女作，當時得到了張老師的推薦。在做這個工作的時候，我開始去讀一些經學史的作品。這方面臺灣比中國大陸有積累，當時讀到蔣秋華先生的《宋人洪範學》，才知道臺灣還有一個經學史的研究傳統。

我畢竟還是從現代思想史的角度去嘗試解讀，要追尋烏托邦主義的傳統來源，這是我繼承的張老師問題意識。另一方面，我去讀 Thomas More 的名著《烏托邦》。我當時不自量力，直接讀英文著作，讀得不太懂，因為背景不夠，還得配套中文世界相關介紹來讀。當時我讀一些馬克思主義哲學，中國大陸有不少馬克思主義哲學對烏托邦主義的研究，對我有幫助。讀這些實際上是幫助我去理解問題。

我的思考可以說是「從問題進入傳統」。起初是一種困惑，「出了什麼問題」，what's wrong？但你需要把 problem 轉換成一個 question，不能簡單地說太糟糕了，怎麼會有這樣一個東西。那只是一個態度，有時候是一種偏見。怎麼把你看到的問題轉化成學術上的 question，嘗試把它樹立成一個問題意識。所以導師的指導是一個機緣，自己的思考更主要，否則你撐不下去。特別是像我一下子轉到宋代去研究，張老師覺得還挺有自己的想法。因為一般研究這個問題，常常是抓住晚清或者現代的人物，但是我一下子跑回宋代，比較迂回繞遠。我個人覺得從宋代往下看 1000 年的視野，能夠連

貫起來看出大問題。張老師對此也支持。隨著研究的深入，我更加確信，宋人確立起來的一些東西有很強的生命力和傳統延續性，一直到晚清，都是在這個延長線上變動的。當然軸心時代，周的影響、漢的影響肯定也很大。但是自己先設置一個議程——宋和近世，做一個力所能及的研究，這是可行的。

在這個過程中，其實還有與張先生平常的論學。這個論學除了課堂學習，更多的是每週一次的 office hour。我看書之後向他問問題，他跟我解答，有時候是我給他做研究助理，印資料、找書，在這個過程中，逐漸形成一些認知。

他的學友關注到的問題和形成的論述，也支持我去做一些研究。比如墨子刻（Thomas Metzger）先生的《擺脫困境：新儒學與中國政治文化的演進》。這本書是 1977 年的一本書，出版二十多年了張老師還是向我們推薦，當然我覺得到現在還沒有完全過時。墨子刻是德國猶太裔，父親是胡塞爾的學生。他和張老師是學術上的誼友，兩人從哈佛時期就形成了很好的交流和友誼，有很多爭論。墨子刻先生《擺脫困境》這本書跨度很大，從毛澤東到清朝的官僚制度，到宋代的王安石、朱子、明代王陽明，再到當代海外新儒家，尺度之大、範圍之廣，打開了我的視野。

張灝先生、杜維明、墨子刻諸先生，這些 50、60 年代在哈佛讀書的年輕人，實際上對韋伯的中國論述形成了一個異議。他們認為韋伯對中國的解讀是錯的，這個解讀尤其沒有關注到近世儒家的文化精神張力。理學、心學有很深刻的個人與世界的精神緊張。他們設置了一個人對於自己欲望氣質的克服，這個工夫叫「變化氣質」，或者說像王陽明講「破山中賊易，破心中賊難」。這個張力是怎麼來的？墨子刻提出了一個論述，解釋從北宋政治革新失敗到南宋理學的正式形成。這個論點和宋史專家劉子健的「轉向內在」（turning inward）有趨同之處，實際就是講理學把問題更加聚焦到了人的主體性，成聖成賢，應該怎樣克服千難萬難去樹立自己的德性。困境感的轉生是墨子刻對近世的一個基本理解。然後他從這個判定一路下來到清朝官僚制度的研究，再下到毛澤東代表的中國革命。他認為現代中國政

治文化裡面，革命的形成恰恰是要擺脫掉從宋代儒學即形成的文化困境感。革命相當於一個出路，原來的出路無論是變法新政還是內聖工夫都不管用，但是在現代西學的衝擊下，人們找到了一個新藥方，那就是大革命。我們不論是否同意其具體判斷，他的研究視野和宏觀解釋實際上是構建起了古今之間的某種變異與連續。

類似論述還有像狄培理（William Theodore De Bary）《儒家的困境》、《中國的自由傳統》。張先生經常跟我提這幾個人物，也是跟他交往比較多的。後來有學界同行翻譯狄培理的《亞洲價值與人權》，我給他們做了編校，也在《讀書》上撰文論述狄培理的貢獻。狄培理老先生值得敬佩，這是張灝先生比較推崇的一個正人君子，講他在哥倫比亞大學當校長，設立儒家傳統包括東亞其他幾個傳統的通識課，長期講授《論語》和孔子儒學，老先生在紐約現代文明的光怪陸離當中，從儒學去尋找資源。這是張先生當年的原話，很敬佩這個人。狄培理先生對教學的激情，一直延續到生命最後階段。他在前些年去世，去世前獲得了臺灣對於世界漢學研究的獎項「唐獎」。後來我和老師聊起這個事，他說狄培理先生實至名歸，應當以此來表彰他一生的努力。

我從這幾位身上逐漸瞭解到問題感來自什麼地方。一個更典型的說法來自於史華慈先生思想史方法論的心得，他援引了一個法語詞 *problematique*。我曾經在《讀書》上發表一篇文章叫〈如何理解「史華慈問題」？〉，談到有些問題沒法得到確定的、標準的答案，引發人們從不同角度對它進行長期爭辯。比如儒法關係，其實政治家都很複雜，很難用單一思想譜系給他定性。我後來用立國思想家、立國政治家定位，他們所處理的現實問題本身就是複雜的，從來無法用單一的思想資源解決複雜問題。論辯謎題引發人們從不同方面去進行辯解討論，就把問題的張力和豐富性展現出來了。史華慈先生常說這是一種 *fruitful ambiguity*，富有成果的模稜性。為什麼叫模稜性？有些問題它不是那麼斬釘截鐵、一清二白、界限分明地就能表述出來，就能有定論的。我想只要深入到思想發展的內部，就會遇到類似問題。比如政府到底應該是有為還是相對無為？這個問題在宋代大變法的時候討論得很激烈，簡單說司馬光就是錯的，王安

石就是對的，或者王安石就是錯的，司馬光就是對的，意義不大。所以我把 *problematique* 翻譯成論辯謎題，嘗試切合中國人的表達習慣，強調這種問題本身激發起的巨大爭持。思想史的一個重要任務就是把它呈現出來，而不是提供一個意識形態論述。史華慈先生有一篇文章講中國思想傳統中的 *polarity*，好幾對極點，比如說內聖與外王的關係，知與行的關係，體與用的關係，就是著眼於此。

烏托邦主義的討論帶著對現代政治的問題意識進入到中國傳統，涉及到怎樣認知烏托邦主義。清華大學唐文明教授 2019 年在〈烏托邦主義與古今儒學〉中開篇即指出，「張灝斷言，中國現代政治思想的共同底色是烏托邦主義。」不僅是共產主義，還有自由主義，乃至新儒學，實際上都有烏托邦主義的共同底色。*Utopian fundamentalism*，這個詞是張先生特別強調的烏托邦基要主義。

我最近幾年在系統閱讀錢穆先生。錢先生有一篇文章對我影響非常大，就是他在 1971 年辛亥革命 60 週年的時候，寫了一篇〈中國知識分子的責任〉，對中華民國 60 年進行一個全盤的政治和文化分析。錢先生認為，晚清的問題和現代中國政治的根本問題在哪裡？政未定於上，而學已亂於下。學亂就表現在康有為、章太炎等人開啟的要追求大規模的、迅速的變化，乃至於後來的不斷革命，都是從晚清這裡開始的，可以說暴風眼在這個地方。為什麼康有為、劉師培、譚嗣同這些人會形成對傳統那麼強烈的反抗和批判？為什麼會要求中國進行那麼一個全盤的變化？錢穆先生那篇文章講得比較深刻。不知道張先生有沒有讀過這篇文章。我讀了之後，覺得張灝先生對於烏托邦主義的分析，在錢穆這裡已經點出。而且這篇文章讓我看到了中國思想傳統裡實際上還有另外一面來克制或者反制烏托邦精神，就是我後來提出的立國思想家、立國思維。中國有悠久的立國傳統，也形成了豐富的立國思維，探討一個國家政權的確立、鞏固和維繫。錢穆先生在那篇文章裡，用歷代立國來幫助我們理解現代轉型。比如民初立國形勢是什麼？相比漢初、宋初、清初到底有什麼變化？為什麼在這個立國形勢下，我們的文化人、士大夫、政治人，非常希

望通過激烈變化迅速實現國運提升，乃至從地下到天上的躍升。錢先生對此有深刻反省。

我後來對烏托邦反思的整體思路逐漸發生變化。變化的一個內在原因就在於，我產生很大的困惑：如果我是一個簡單的、啟蒙的、五四的心靈，那我會覺得傳統那套要麼就是階級統治意義上的專制壓迫，要麼就是現代化意義上落後的農業宗法文明。我判斷烏托邦主義會有一個現代化的標準立場在那裡。但是，如果現代化立場是有問題的，那我對烏托邦主義的判斷也會隨之改變。如果我是一個堅定的共產主義者，那我對烏托邦主義的認知也是隨之不同的。而我覺得在 2000 年的時候，無論從哪個方面來講，我的學術思想資源不足以支撐起一個能經受得起自我審視的判斷。因此，與其現在著急做一個判斷，不如按史華慈講的 what it is，先好好瞭解一下傳統到底是怎樣講的。

關於這個轉變，我的第一本專著《道統與治體：憲制會話的文明啟示》（北京：中央編譯出版社，2014）有一個自序〈從烏托邦反思到憲制會話〉：「烏托邦是做夢的事，20 世紀實際上見證過諸多偉大的夢想的競爭，至今遺響未絕……到了全民爭相『下海』的 90 年代，這種時代精神早已退潮，或者遁為潛流。」90 年代人很難想像還有什麼事能引發大家對於毛澤東的再度崇拜，下崗遊行那時候會有人抱著毛澤東像出來，但主流都奔著賺錢去了。機緣巧合，「從一代代的去國者那裡，發現了對這些潮流的不斷追憶與反思。」這些追憶和反思不僅僅是受他們個人命運刺激，而且的確蘊含了他們對於這個國家為什麼會走上這個道路的反思。張先生的反思對我的啟發是最深刻的，讓我認識到了中國現代烏托邦主義裡面有複雜的古今中西之維。

我當時報的博士生計畫（proposal）還是現代中國的 Utopianism。張老師當然覺得很好，但是我自己其實有很大的不安，覺得學力不堪勝任，我對中國傳統的瞭解太淺薄了。雖然我當時已經學習了六年的中國史，但遠遠不夠。要真正進入中國歷史傳統，要耗費的時間精力挺大。因此博士期間我做了一個決斷，要移向傳統自身的梳理。

二、從經世傳統到治體論

我們之前往往把中國現代的開端放在新文化運動。但胡適、李大釗、陳獨秀這一代人，實際上已經是轉型以來的第二代，是康有為這些人的學生輩。在中西思想資源交匯的意義上，五四一代的論點、資源實際上相比第一代是遜色的。他們的中西交融碰撞當然也還是很激烈，但是他們處理交融碰撞的方法，實際上比第一代更多了時代偏見和成見。關於這個時期，張灝先生對人物的研究不用說了，對於時代和思潮的研究，像五四的兩歧性、革命思想道路的研究等，可以說是做出了非常大的貢獻。他另外一個相關研究其實是儒家經世思想。我推測他這方面的研究是接觸到梁啟超這些人背後的晚清經世之學，如曾國藩、魏源、龔自珍等人，經世之學實際上在晚清有一個復興。我想張先生是從這個角度要进一步回溯，把握儒家經世的傳統。

他在這方面給我們留下最直接的兩篇文獻，一篇是 1984 年〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，80 年代初參加中研院近史所會議的文章，一直到今天都被認為是經世思想研究的典範作品。還有一篇英文文章 “The Intellectual Heritage of the Confucian Ideal of Ching-shih”，收錄在杜維明先生編的 *Confucian Traditions in East Asian Modernity*（Cambridge & London: Harvard University Press, 1996）這本文集中，更豐富、更全面地呈現出張老師對經世思想的理解。中英文兩篇我們做為學生都讀過多次，我個人受影響最大的是英文這篇，我讀了應該不下四、五十遍，基本上已經印到了腦海裡，成了自己認知結構的一部分。杜維明先生編的時候收入的都是大家之作，跟張灝先生放在一個單元的是 Edward Shils 的 “Reflections on Civil Society and Civility”。張先生和我分享過，其他同行讀過之後給予了高度評價，認為代表了非常高水準的博學和洞見。後來我讓曾經跟我讀碩士、後來在清華大學讀政治學博士的蘇鵬輝翻譯成了中文，命名為〈儒家經世理念的思想傳統〉，2013 年在《政治思想史》上刊出。

經世傳統的研究出現在 80 年代國際漢學界有其背景。像柯文（Paul A. Cohen）講「在中國發現歷史」，

是對他們老師一輩特別是費正清（John King Fairbank）衝擊／回應模式的修正或反抗。學生們覺得老師們的衝擊／回應模式還是太過於片面強調西方對於中國的刺激，導致中國現代轉型，學生們則強調中國其實在西方來臨之前，從 18 世紀晚期開始就已經有內變的動力，也就是經世思想的復活。楊念群老師在《文史哲》發表的〈「經世」觀念史三題〉裡面特別講到，大家對經世觀念有一些流行的誤解，比如認為它是在易代之際、亂世之後容易出現，以變法和維新運動為主要導向，或者理解為只是官僚技術 statecraft 的治術，或者有人強調是在西學現代化範式之下形成的與科學、民主相比，具有過渡性和轉化性的學術思想潮流。我覺得楊念群老師提的這幾點，能夠很好地揭示出晚清史和現代史研究容易出現的問題，那就是只看到變化，或者說關注與西方現代化衝擊緊密相關的東西，但是相對地對中國傳統瞭解不夠。直到現在還是這樣，因為歷史系的問題在於細分得太碎，研究晚清史或者現代史的不懂中國古代史。張先生是以研究現代思想起家，但他沒有止步於此，他回溯到了宋明，特別強調經世思想在宋明清傳統當中的情況。張先生的貢獻在於對儒家的經世思想有一個整體提煉和重新表述。

科大的另外一位老師黃敏浩教授跟我們講過一句話，他說沒有忠實的繼承就談不上超越。你想超越你的老師，那你一定要搞清楚你的老師有哪些貢獻，這貢獻是怎麼來的。我很認同這句話。張先生寫出的東西，密度非常大。密度大的意思在於一篇長文的學術含金量非常豐富，點特別密集，知識啟發深厚，這一篇文章其實可以衍生出好幾本書，這種寫作是高度濃縮的。他自己論述的行文風格是高度西化的，因為他接受的是美國二戰以後的人文社會科學訓練。我在跟他讀書的時候受其影響，以至於我有很長時間模仿他的文風，後來發現我的一些學生也在模仿我的文風。

〈儒家經世理念的思想傳統〉是此中典範，張灝先生把千年思想發展濃縮到這一篇當中來講。它有一個比較文明的視野，這是我剛才談軸心時代就體現出來的，是把儒家放在與印度文明、基督教文明、希臘文明比較的視野中來看待，這是他們受韋伯、史華慈等人的影

響。還有它是側重於長時段演進的，突破了傳統朝代的限制，從荀子到柳宗元到王夫之、顧炎武，是對長時段思想觀念的貫通，有些接近觀念史。尤其是它雖然講傳統，但實際上有一個現代發展的參照系，來看與傳統哪些部分更加相關。這篇文章分成三個層次，第一個層次講中國文明的導向是以政治秩序為首要關切，是入世取向。他有時候也把它稱為類似基督教的 calling 天職觀念。中國的思想傳統把入世做為實現人生價值最重要的方式，這和印度教、佛教、基督教文明都不一樣。在這個導向之下，文章劃分出治道（或叫治體）與治法兩大層次。治道層次表達的是政治秩序的基本原則，比如說《大學》修齊治平模式，是中國人理解政治事務的原理。這個原理和我們所熟悉的現代原理肯定不一樣，現代不會把修身齊家跟政治混在一起。但是你要做中國傳統研究，你就要瞭解到中國人為什麼會這樣去做，為什麼無論從董仲舒到二程，再到晚清都把它稱作「百世不可變之道」？到晚清才出現了一些變化，像梁啟超的公德、私德說和新民說。但是變化裡面仍然能看到很強烈的來自於傳統的信條。治法層面則包括禮治、官僚制等等。

張先生對儒家傳統的討論引入了域外比較視野。比如超越意識，史華慈寫過文章，張先生又接著史華慈寫了文章。又比如宇宙王制（universal kingship）和二元權威（dual authority），很多東西跟宗教傳統有關。張先生在俄亥俄州立大學任教的時候，長期與同事合開一門比較宗教文明的課。他也曾經跟我推薦過關於宗教的書，比如說 Mircea Eliade，還有人類學的書 Clifford Geertz、Robert Bellah 等。另外，重要的有 Eric Voegelin、Reinhold Niebuhr。我記得在老師影響下找來 Voegelin 的《新政治科學導論》，當時讀的英文本，沒有西方政治思想史的背景，不明所以。我曾建議張老師給我們開一門西方政治思想史的課程，他沒有應承，說非專業所攻。後來我博士畢業之後，系統自修並教學西方政治思想史，長年積累，才慢慢瞭解他們在說什麼。這個問題意識或者說學術資源，是張老師在那時候給我埋下的。

張老師講宇宙王制從先秦到漢代、宋代的轉變，從天人感應代表的天人外合，到心學、理學代表的心性之學的天人內合。他又講到帝王之學，比如《大學衍義》、

《大學衍義補》，講到經世之學，比如《明朝經世文編》、《清朝經世文編》。這些東西對我視野的開闊幫助非常大。文章提出了一些問題，比如中國傳統內部的經世思想，形成了何種對現實政治轉變的能力，這種政治轉變的能力有多大？治法這個層次，哪些涉及到官僚制的改革，哪些涉及到整體的社會政治秩序變革？理學諸子與事功學派的爭論，如何去評價他們？文章也顯示出很多來自現代問題意識的提示，比如說韋伯問題、發展國家的一些理念，對於當時政治學理論的一些探討，他也有所關照。

最重要的是他指出儒家遺產內部平衡性的轉化怎樣推動中國現代轉型：「時至今日，支配我們對儒家傳統圖景之理解的仍舊是在中國現代化災難進程中推波助瀾的非適應性因素。」這就是我們講的，五四也好，改革開放初期以來，我們強調的都是這個傳統是不是阻礙我們實現現代化？哪些東西阻礙了我們，我們就去找那個罪魁禍首，於是找到了專制主義、王權、封建性、臣民性，找到了很多替罪羔羊。但是張先生卻能夠相對超脫這一時代思潮來進一步深思，「當下所需的其實是一個能夠允許我們認識到做為儒家傳統之內部轉化結果的適應性因素在推動、形塑中國現代轉型歷程中所扮演的重要角色。沿著這一思路而進行的深入探索，將會有於我們獲得一個在儒家傳統與現代轉型兩方面都更為平衡與審慎的視野。」我覺得這就體現了他能突破五四的啟蒙心態、突破革命意識形態下所形成的反傳統偏見，進入傳統，深入理解傳統當中的豐富性，理解傳統當中的論辯和問題意識。

讀博時有一個學期，我給院長鄭樹森先生當助教。有一次鄭老師問我博士論文準備寫什麼呢？我說很難決定主題。他說，你一定要在導師最擅長的領域裡面選題。這一下子就點醒了我。我想張老師擅長而且我也感興趣的領域，還是經世傳統。然後，我就讀這個領域的基本文獻。在現代學科建制下，蕭公權先生的《中國政治思想史》是繞不過的。我讀蕭先生的書，尤其感興趣的是宋代部分。後來，我無意中看到一個學術會議記錄，其中張先生提到了對蕭先生著作的看法。他覺得蕭先生僅僅用十幾頁來處理宋代這樣一個重要的部分比較

倉促，也不夠精彩。而且，說實話，蕭先生對於宋代被後世認為是主流的理學評價比較低。在蕭先生之後，張先生和余英時先生對中國政治思想史的研究，我覺得是提高到了一個新的高水準。張先生覺得蕭先生處理得不够精彩，後來探討時會推薦我去看看其他的文獻。比如，陶希聖的《中國政治思想史》對政教關係的處理方式可能更大膽、有新意。蕭先生的宋代研究覺得重心是事功學派，他稱之為功利學派，研究了四個人，包括北宋的李觀、王安石和南宋的陳亮與葉適。在讀南宋部分時，我關注到蕭先生提到了浙東學派在南宋的一些先行者，有薛季宣、唐仲友、陳傅良。我覺得這幾個人好像沒什麼研究。而在《宋元學案》裡，對其學術有一個名稱叫經制之學。我就把南宋經制之學選作博論主題。

在科大讀博士，制度規定只提供三年獎學金。但按照學制要求，大概需要一年半到兩年時間把學分修夠，再用一年時間完成博士資格考試。我花費一年準備了兩個資格考試，一個屬於思想文化史，一個屬於社會經濟史。我需要閱讀的很多都是英文書。記得張老師當時打趣道，現在讀的很多書以後對你可能沒什麼用，很快就會忘掉。這樣花一年時間讀完，三年就過去了，當時還要學習第二外語日語。三年下來，博士剛開題已經沒有獎學金了，怎麼辦？當時，我們努力跟學部爭取多給一年獎學金。還有一年，我就到深圳去，跟女朋友在一起。

當時那是張老師在香港的最後一年，正好能等到我畢業。快到冬天的時候，我寫了初稿給張老師看，就是薛季宣、唐仲友的經制之學。我覺得初稿寫得蠻有心得，沒想到張先生看了之後說不行。他說，你寫得太文學化了，寫成 biography 了。我當時的寫法是介紹人物的生平事蹟以及他所處的社會背景，可能 context 的東西太多了。按照傳統行狀來說，這種寫法沒有問題，但是張老師給出的要求是 thesis/dissertation。寫論文是要在一個學術傳統中，以聚焦的方式對某一個問題做出綜合處理，並且提出自己深入研究後得出的看法。他問我是不是能夠在短期內重寫出來，當時沒有把握。但是，第二年夏天，他就要回美國去了。我就拼命把 biography 往 dissertation 上去轉。花了大概三個月，每天都在深圳房間裡的一個小板凳上，按照三、五千字的規劃去寫。

張老師強調 cogent，他用了一個中文解釋，就是扣緊，不去處理一些無關的東西，而是扣緊一個問題層層辨析，抽絲剝繭展開論述。再拿給張老師看時，他說沒想到你這麼快就能夠改出來，後來通過答辯。

我在做研究的過程中發現，學界對於「經制」到底是什麼意思，似乎默認是知道的。當時其實能夠用文獻搜索，比如四庫全書檢索，就會發現經制的使用情況。除了做為一個動詞有經理節制的意思，賈誼的《新書》就已經在用。還有隋唐之際王通的《文中子》，對經制的使用始終和《周禮》相聯繫。到了宋代也有大量的討論。解釋得最好的是明代丘濬，他在《大學衍義補》裡的提法最有概括性：「經者，百世之常道也；制者，一時之成法也。」一下子就豁然開朗了。對照張老師的解釋，經是治道，關於政治的基本原理，百世之常道具有普遍性和恒常性。所謂制者，一時之成法，是某個具體歷史時代形成的法度規制。所以，經制是一個道法複合的概念，由治道、治法複合的概念。這一類核心概念搞清楚，再去看薛季宣、唐仲友在他們的思想體系中關於這個問題是怎麼看的，就有一個主線了。比如，通過薛季宣與陳亮、朱子的來往通信，就能明白他們的思想關聯與差異在什麼地方了，就能明白唐仲友的《帝王經世圖譜》到底在講什麼。類似政治上的概念，還有紀綱法度概念。在葉適那裡，有專文論紀綱、論法度。這些概念在政治史、制度史的傳統文獻中使用非常廣泛。舉個例子，中國曾經有一段時期以階級鬥爭為綱，後來以經濟建設為中心，這其實都是大綱大紀的表述，是對一段時期政治事務裡核心要素的價值認定。後來，我更注重的一個概念是治體。舉個例子，理學家編的《近思錄》是一部關於北宋理學五子言論的經典合集。在道體範疇底下，就是治體、治法。再比如魏源主編的《皇清經世文編》，基本分類的範疇就是道體、學術，然後治體。接下來按照六部分工來分類文獻。治體指向政治活動的基本原理，包括君職、國本等。這樣，研究慢慢從人物帶到概念，兩條線交錯進行，交相呼應，這是思想史研究的兩個基本路徑。而人物研究，後來又擴展到陳傅良、呂祖謙、陳亮、葉適和呂中。除了呂中，這些都是所謂南宋浙東學派。往後，研究範圍又從南宋浙東擴展

到北宋，如二程、司馬光、蘇軾。另外，像漢代的思想，我主要是從賈誼開始研究。最後，從明清王夫之、黃宗羲一直講到晚清民初的人物。在這個過程中，還要提到另外一個導師。

我將余英時先生視為學術道路上的另一位導師，這個要感謝張先生。無論在私交上還是學術上，張先生和余先生是數十年交往密切的友人。即使在張先生到香港之後，他們也保持聯絡。我正是在這個時期，通過張先生的轉述，瞭解到余先生在做的一些工作。這個工作成果在 2003 年正式推出來，就是《朱熹的歷史世界》，堪稱余先生晚年的扛鼎之作。我是從 2000 年開始讀博，在那兩三年間，張先生經常跟我講余先生在研究什麼問題，我印象深刻的是皇極問題與國是問題。我之前的碩士論文研究洪範學，對於五行、皇極從經學史和思想史角度有一定瞭解。余先生把問題放到政治史實踐的脈絡中來思考，這是歷史進路的一種做法，比較偏向政治文化的歷史解讀。同時，在博士論文處理宋代人物的時候，我發現國是問題背後還有一個更大的問題，就是公論、公議。國是問題是在公論脈絡裡推行出來的。按照余先生的說法，國是問題是一個國家在一段時期的最高路線，只不過成為王安石為推行新法而打壓異己的政治正當性辯護，好比是意識形態的一個棒子。後來我關於〈洪範〉寫了一篇傳統政治正當性的論文，在 2010 年到 2011 年的時候又寫了一篇長文〈公論觀念與政治世界〉，這個題目牽涉廣泛，現在我還在繼續研究。余先生的書發表之後，在當時還引發了一些熱點現象。這本書部分挑戰了海外新儒家牟宗三先生及其弟子們對於宋代以下理學道統的一些看法，產生了幾輪筆仗。後來，我又寫了一些東西，比如〈胡瑗與南宋儒學的實踐意識〉就是部分受到余先生著作的啟發，探討南宋朱子到底怎麼理解北宋儒學。余先生獲得克魯格獎和唐獎之後，鳳凰網曾對我進行訪談，我講過對余先生的看法。余先生不僅是學者，而且是有爭議的公共知識分子，對中國大陸、港、臺的發展有自己強烈的看法。我也表達了自己的不同意見。張先生後來說，余先生跟他提過幾句關於我對他的評價。我有些不安，問是不是冒犯了余先生？張先生說，沒什麼大不了的，他們之間也有分

歧，也有一些爭論。這是學者的不同面向，面對公共問題與學術問題不一定都能夠保持審慎和穩健。

剛才談到魏源等編撰道光以前的清朝政論奏議時，按照學術、治體、六部分工編排順序。那麼，做為核心概念的治體一定要搞清楚到底指向什麼。當我們說《貞觀政要》時，政要是什麼意思？就是治體，治國體要。魏徵等人還編了一本書叫《群書治要》，後來失傳了，從日本找回了一些。它是把唐以前一些典籍裡關於政治論述最關鍵的一些文獻編集起來。政要、治體、國體都是同一類型的概念。政體也是中國傳統中既有的詞語，但不是後來引入西學的最高權力組織方式的意思。實際上，只要去看漢宋以來的史書、類書、政書典籍，經常能遇到治體論這套語言，即聚焦於治人、治道和治法這三類要素代表的政治主體、政治原則與制度方略的辯證關係，從中辨析政治秩序的關鍵和根本。我原來判斷，大概治體論隨著現代政體論引入就沒落了，或者說被斬斷了。後來我研究嚴復、梁啟超、錢穆，看到了不同的景象。我基本上是把治體論做為一個傳統，並且對傳統政治思想做了一個類型化的區分，即變革思想家和立國思想家。這種話語差異在陳亮和朱子的辯論當中特別典

型，一個是注重國家怎樣在歷史中一步步確立和鞏固，一個是按照理想典範怎麼去改變現狀。比如黃宗羲和王夫之的不同，也可以從這個角度去看。王夫之的《宋論》裡面體現了很強的立國思維。而《明夷待訪錄》中的變革思維非常強烈。從現代轉型的角度來看，王夫之的思想被發掘出來了。而《明夷待訪錄》被發掘出來之後，成為一個引入民約論、社會契約論、進行改革與革命的號角。黃宗羲成了亞洲的盧梭，相當於革命的助推器。當然，革命成功了之後，這個梯子就被蹬掉了。但是，擺脫那套民主主義的東西回去再看，黃宗羲的政治思想肯定不歸於民主範疇，爭論民主還是民本是個外來詮釋問題。黃宗羲有自己的思想脈絡，也就是治體論的傳統。我對從近世到現代的過程有一個看法，從憲制議程來看就是政治中心的整合與法度化或憲制化。這需要我們圍繞郡縣制大一統的共和升級去探索現代轉型所蘊涵的返本開新，對於多重立國傳統之複雜關聯的認知才剛剛展開。

上述是我跟從張灝先生讀書所獲心得的一段截影，老師的沉潛深邃為後學提供了源源不斷的激勵和啟示，是為誌之，以作誠摯的感念。

