

明清之际思想家的豪杰精神

□ 朱叶楠

宋明理学家特别重视内圣之学，以“正心诚意”为一切外在事功的根本和源泉，无可避免地留下不少空谈。到明朝末年，这种内圣之学使整个社会充斥着鄙薄事功、脱离现实、高谈性理的氛围，读书人满足于方寸之间的心灵修养，当内忧外患接踵而至，他们经常只能留下类似“我等不能匡救，貽祸至此，惟有一死报国”的壮语，写下诸如“愧无半策匡时难，但有微躯报主恩”一般悲壮的诗句，白白捐躯，徒令后人唏嘘。明清之际许多启蒙思想家如黄宗羲、顾炎武、王夫之等人，有感于空谈性理之学的无补于世，竞相主张以追求外在事功为目的，强调对国家民族兴亡抱有强烈责任感的“豪杰”精神，殊途同归地高举“经世致用”大旗，倡导“实学”并形成一股社会思潮。

在儒家经典中，“豪杰”一词较早见于《孟子·尽心上》：“若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。”这里的豪杰指才智出众者。到两汉，豪杰又往往与地方上的士族豪强联系在一起。理学兴盛以后，有将儒家圣贤比之于豪杰的说法，孔子、孟子、周敦颐、二程兄弟、朱熹等人都曾被称作过豪杰。到了明清之际，启蒙学者在批评内圣之学的同时，赋予“豪杰”以新的理想人格的意蕴，显现出与以往明显不同的时代特色。

在启蒙思想家们看来，是否有能力为国家民族建功立业，是成为豪杰所必须具备的第一个条件。黄宗羲的观点最具有代表性，他说：“学莫先于立志，立志则为豪杰，不立志则为凡民。儒者之学，经纬天地，而后世乃以语录为究竟，仅附答一二条于伊洛门下，便厕儒者之列，假其名以欺世。”在他心目中，豪杰的首要条件是立下经天纬地的大抱负，不可以像某些儒者那样只知道背诵语录，空谈一番“生民立极、天地立心、万世开太平”的高论：“治财赋者则目为聚敛，开闢扞边者则目为粗材，读书作

文者则目为玩物丧志，留心政事者则目为俗吏，徒以生民立极、天地立心、万世开太平之阔论，铃束天下。”

他要求儒者要成为懂得经济（“治财赋”）、政治（“留心政事”）、军事（“开闢扞边”）的人才，也要有较高的学术修养，善于读书写作（“读书作文”），这样才能做出一番实实在在的功绩。这是立足于“外王”基础上的复合型人才，这种豪杰才是儒者所要追求的理想人格，否则“一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾，世道以是潦倒泥腐”，面对国家危难，束手无策，无法避免“平时袖手谈心性，临危一死报君王”的悲惨命运。他批评当时一些腐儒“见料理边疆，便指为多事；见理财，便指为聚敛；见心计材武，便憎恶斥为小人”，认为真正能使孔孟以降的“吾儒一线之真脉”保存下来的是有“经天纬地之略”与“礼乐兵农之才”的“俊杰”。这里的俊杰与豪杰同义，作为一种理想人格境界，共同的特征就在于有能力为国家民族立下不朽功业。

成为豪杰的第二个条件是要对国家民族的前途和命运抱有强烈的责任感与使命感。使命感与责任感不仅仅是一种生理或心理上的感情，它们是崇高的道德理想在主体意识中的基石，能有力地推动人们干预社会现实生活。缺乏时代责任感与历史使命感，就不可能有主体对理想人格的追求和憧憬，也就不可能迈向豪杰境界。

把个人主体和国家民族的前途命运捆绑在一起的这种情感，在黄宗羲那里是一种“不容已”的豪情：“扶危定倾之心，吾身一日可以未死，吾力一丝有所未尽，但不容已。古今成败利钝有尽，而此不容已者，长留于天地之间。”在王夫之、顾炎武那里，则是“身任天下”的胸怀。“以身任天下”的人对天下生民的幸福和疾苦感同身受，在为了扭转危难境地而从事各种斗争活动时，他们懂得生死成败相因相转的哲理，知道生命的



傅山画作

死亡与事业的失败也可以是意料中之事，因此能把生死置之度外，持续奋斗。亲自从事抗清斗争的顾炎武则说：“天生豪杰，必有所任。今日者拯斯人于涂炭，为万世开太平，此吾辈之任也。”“必有所任”的豪杰与他常说的“匹夫”具有内在的关联性：“梦中之心，觉时之心也；匹夫之心，天下人之心也。”把天下人的生民利病一直放在自己心中，这种匹夫之心贯穿顾炎武一生。正是从关心国家民族前途和命运的责任心出发，他才提出了“天下兴亡匹夫有责”的名言，在今天已经成为每一个有志于中华民族复兴的仁人志士的座右铭。这正是身任天下豪杰精神的集中体现。

总之“利济苍生、勇于任事”在启蒙学者看来，就是一种义不容辞的责任，就是豪杰必备的品性之一，“人必能斡旋乾坤，利济苍生，方是圣贤”。

有为国家民族建功立业的能力，又对国家民族的前途命运抱有强烈的责任感使命感，要想成为真正的“豪杰”，两者缺一不可。同时，黄宗

羲、顾炎武、王夫之等启蒙思想家，不仅倡导豪杰精神，而且身体力行地去实行它，他们的生平经历证明了他们不是徒逞口舌之快。他们把自己的理论化为实际行动中的德性，承担了个人主体对国家民族应承担的使命和责任。

中国古代文化的优秀传统，往往是与大思想家们的高尚人格分不开的。孔子栖栖遑遑，奔走列国，热心救世，“知其不可为而为之”，为后人树立了楷模。这一优秀传统当然不会体现在只会钻故纸堆，只知闭门修养求个人受用的某些学究身上，而是更典型地体现在明清之际这些杰出的启蒙思想家身上。他们言行一致的做法，使他们的思想像昭苏天地的春雷，震撼着后来无数人的心灵，甚至成为近代资产阶级民主革命思想的酵母。这些启蒙学者及其所倡导的豪杰精神，达到了他们生活的时代所能允许、在今天看来仍然难能可贵的高度。

中华春秋



梦里江南烟水路（三）

□ 赵王玮

石势浑如掠水飞，
渔渔绝壁挂清晖。
俯江亭上何人坐？
看我扁舟望翠微。

——〔清〕厉鹗《归舟江行望燕子矶作》

这首诗前两句很普通，只是写燕子矶就像燕子一般仿佛可以飞动，绝壁上的渔网挂得清晖一片。这是作者望去的视角，既然有渔网，自然有渔父，可是并不说破。后两句用分身法，是写我在这里望着渔父，他人在亭上看自己望山。清代的陈衍评价后两句“十四字中，作四转折。质言之，为‘看他在那里看我在这里看他看我’也”，准确地理清了逻辑关系。这种主客调换的写法，很容易让人想起卞之琳的《断章》，不知是否受到了厉诗的启发：“你站在桥上看风景，看风景人在楼上看你。明月装饰了你的窗子，你装饰了别人的梦。”

燕子矶位于南京城北郊观音门西，海拔36米，是长江三大名矶之首，有着“万里长江第一矶”的称号。厉鹗诗中的“俯江亭”就在燕子矶顶，根据《江南通志》记载：“磴道盘曲而上，丹崖翠壁，凌江欲飞，绝顶有亭，能揽江天之胜。”此亭名字也有一番说法。从江上看来，燕子矶宛若一只燕子扑在水面上，有头有翅。传说昔日有好事者，恐怕它飞去，用铁锁着山体，还在这燕子脖子上造了一个亭子锁住它。登此亭，江山皆在眼前，风帆起于足下，可谓金陵的一个绝佳处，清初以“燕矶夕照”闻名。这么一个风光秀丽的险地，后来却成了断魂之所，这是为什么呢？

燕子矶在南京这一座历尽兵戈的城市，自然流过许多士卒的血，可此处要说的，并非指这个。1927年，燕子矶头竖起了一块木牌，正面写着“死不得”三个五寸见方的大字，下面附两行小字：“死有重于泰山，死有轻于鸿毛。与其为个人事投江而死，何如从事乡村教育，为中国四万万三千万同胞努力而生！”木牌背面也写着三个醒目的大字“想一想”，下面两行小字：“人生为一大事来，当做大事去，你年富力强，有国当救，有民当爱，岂可轻生！”这立牌者是谁呢？就是大名鼎鼎的陶行知了。原来，在晚清民国时期，社会动荡，许多人选择自杀。一旦考场失意、情场受挫，就借着燕子矶的高地，纵身一跃，沉尸江底，一死了之。在附近办学的陶行知得知此事，大为惋惜，于是想立牌挽回轻生者的意念。据说，有不少人因它放弃了自杀，可算是功德一件了。

若知道近人拿它来自杀，古人可能会连呼好几声“暴殄天物”。《金陵记》描绘此地形胜：“幕府山东有绝壁临江，梯磴危峻，飞槛凌空者，弘济

寺也。与弘济寺对岸相望，翻江石壁，势欲飞动者，燕子矶也，俱为江滨峻险处。”幕府山是横贯于南京市鼓楼区和燕子矶的一座丘陵山脉，位于长江南岸边，西起上元门，东至燕子矶。根据元代张铉的说法，晋元帝自广陵渡江，丞相王导建幕府于此山，因而得名。乾隆下江南时曾在燕子矶停留，望着幕府山，这位诗艺不佳却酷爱作诗的皇帝，一时技痒写下这首诗：

“过江建幕此山头，对泣曾经薄楚囚。可惜茂宏言固正，究何尝克复神州。”

在这里，幕府并非日本特有的一种政治体制，而是指它的本义：将领的军帐。“茂宏”就是王导的字，乾隆皇帝看到此山就想起了王导，在此处他用了“新亭对泣”之典，讽刺他无能光复中原。刘义庆《世说新语·言语》中说：“过江诸人，每至美日，辄相邀新亭，藉卉饮宴。周侯中坐而叹曰：‘风景不殊，正自有山河之异！’皆相视流泪。唯王丞相愀然变色曰：‘当共勦力王室，克复神州，何至作楚囚相对！’”不得不说，这批晋朝的名流公卿，在异族入侵的时刻，居然都忘了士大夫的风度，在天气好的日子跑到新亭喝酒聚会，真是“空谈误国”。在聚会时，他们想到江山沦丧，居然对泣起来。只有王导不同，看不下去他们哭哭啼啼如同囚犯的样子，鼓舞他们实干兴邦。“楚囚”的典故出自《左传·成公九年》：“晋侯观于军府，见钟仪。问之曰：‘南冠而縶者，谁也？’有司对曰：‘郑人所献楚囚也。’”楚囚本指被俘的楚国人，后来借指处境窘迫无计可施者。王导的想法虽然是好，但实现起来何其困难。作为一个异族皇帝，“可惜”两字的复杂意味不言而喻。

地方志

“世界史”曾经指“外国史”

中国古代历史学中没有“外国史”这个概念，因为在古代中国不存在“世界观”，而只有“天下观”。古代的东亚从来是一国独大，对中国来说，“外国”并不重要。西方史学传统从一开始就有“世界”的地位，因为在“西方”，一直强国林立，写历史不可能避开“外国”。这样我们就看到，从希罗多德开始，西方的历史差不多都是“世界史”，而中国传统史学确实只写“中国史”。

鸦片战争之后，中国人开始意识到“世界”的存在，渐渐有了“世界史”。自那以后，中国人对外国历史的了解经历了介绍、翻译、留学与早期研究几个阶段，史学门类中出现了“西洋史”和“东洋史”。人们对外国的历史不再陌生了，大中学校也开始讲授外国史。但在学术领域，“世界史”是不被承认的，留学生从国外回来，教的是外国史，研究须做中国史，人们把“世界史”看作知识而非学术，一直到1949年都是如此。

作为学科的“世界史”，是在全面学习苏联的过程中出现的，因为在俄国的史学传统中，很早就有“世界史”了。在苏联历史学体系中，“世界史”包括了本国史与外国史，双方的比例大致平分秋色。这个特点在中国全盘引进苏联学术体系的时候却消失了，中国的“世界史”成了除去中国历史的“外国史”。所以在中国学术语境中，“世界史”就是“外国史”。

由此可见，在不同时期、不同地域，人们对“世界史”的理解是不同的。20世纪60年代西方史学界又兴起一种更加不同的“世界史”，其最大特点就是摆脱自兰克以来西方史学传统中占主导地位的民族国家史的纵向观察角度，提倡用横向视野来观察整个世界的历史发展，注重地区、文明、国家之间的互动和联系，揭示遥远空间范围内各种事件之间的相互影响。在这个意义上，“世界史”和“全球史”基本上同义，威廉·麦克尼尔的一本小书《世界史》即为标识。

有论者将这种新“世界史”视为历史学的一大进步，认为超越了以往所有的历史。对此我不以为然。新“世界史”或“全球史”只是20世纪西方“新史学”中的一个流派，是历史学大家庭中一个新的分支，它确实填补了有“史”以来历史学几乎没有意识到的一个空间，即横向的空间，因此具有很大的学术意义；但它也和历史学其他分支学科一样，有其自身明显的弱点。

理解不同，路径不同

西方史学传统中写“世界史”的方法，基本上采取叠加的手段，具体可以归纳为以下几种：

一是地域的叠加，即把一个个地区或国家的历史分开写作，然后拼在一起，形成“世界”历史。古代希罗多德、奥罗修斯等人的作品可说是这种叠加的样板。

二是事件的叠加，把世界上发生的事一件件写出来，放在一起，组合成一个“世界”史。英国历史学家马丁·吉尔伯特的著作《二十世纪世界史》是一个例证。

三是时间的叠加，按时间顺序编排内容，也就是编年史手段。中世纪欧洲僧侣常用该方法写历史，近代历史学家也有这样写作的。

四是主题的叠加，这种叠加方式可说是一种创新。20世纪以来，人们认为人类的一切活动都是历史关注的对象，而有些作品就把涉及不同国家的相同主题写成一个个专题，然后合成“世界史”。这方面的典型就是“新编剑桥某某史”系列。

五是现象的叠加，把世界上各种历史现象叠加在一起而写成“世界”历史，以美国作者费尔南德兹-阿迈斯托的《世界：一部历史》为代表作。斯宾格勒、汤因比等人用“文明史观”写成的历史基本上也是如此，而他们叠加的对象是“文明”。

以上所有叠加其实都是用纵向的视野观察历史，这是一种层叠的结构，表达的是纵向的因果关系。但新“世界史”即“全球史”却对

历史进行横向的观察，表达横向的因果关系，强调横向的关系与互动，所以它在对历史进行诠释时往往以横向素材为依据，这是新“世界史”最大的特点。

“全球史”优点明显，缺陷固有

由此引出一个问题：哪一种“历史”更好？其实各有千秋。

新“世界史”或“全球史”有其明显的优点：它跳出民族国家的历史写整体的历史，试图纠正纵向历史常有的缺点，即把整体的历史分隔成一块一块，破坏了历史的完整性。它填补了以往历史中未曾被注意的内容即互动与关系，揭示人类历史中横向的因素，尤其是跨地区的横向因素，这是对历史编纂的重大贡献。它试图揭示地区与地区、事件与事件、时间与时间、现象与现象之间的横向逻辑，开辟了与层叠的历史完全不同的平铺视野，丰富了历史的内涵。它还力图否定“西方中心论”和一切其他“中心论”，在全球化时代尝试编写“全球史”。

可它也有明显的、固有的缺陷，即在书写横向历史的同时有意无意地抛弃了纵向历史，结果从纵向的偏颇转为横向的偏颇，比如在“全球史”一些代表性人物的作品中，历史上一些重要的内容如民族国家、工业革命等很少或不被提起，甚至连这些字眼都不出现。进而，扬弃民族国家历史的立场有可能被某些意识形态所利用，为否定民族国家的当代合理性提供历史学依据。

由此可见，纵向和横向的历史各有千秋，甚至可以说优势互补。一部完整的人类史，横向和纵向都是客观存在，并无“先进”“落后”之分。我不会把不同的视野、不同的方法比作登高爬山——一个台阶比另一个台阶高；我宁愿把它们比作流水成河、汇入大海，因此是海纳百川，有容乃大。

摘自2017年7月17日《北京日报》

有所思

更好地写出完整的人类史