

理亡：中国思想史中被长期忽视的一种心灵断崖

作者 葡萄 · SDE 学员 · 金点子④ · 新典范 · 三金点子涌现 · 约 3.0 万字 · 发表于2026年7月19日

摘要 · ABSTRACT

中国思想史研究长期将“修身—推及”视为一个连续的因果链：个体通过向内修养达至人格完善，进而向外推展以改变制度与社会。然而，这一因果链在千年历史中反复呈现出同一种断裂：修身之“得”始终未能有效转化为推及之“行”。既有解释将这一断裂归因于外部压制、个体软弱或思想自身的变质，却未追究一个更根本的问题——是否连行动者自身，从很早开始就不再相信“把自己修好→就能把历史修好”这个因果链了？

关键词 理亡；修身为本；推及断裂；历史无力感；制度化

——兼论修身为本的千年不推之秘

本文通过重解王阳明龙场悟道的发生过程，提出“理亡”这一概念，指认一种思想史中被长期忽视的结构性心灵状态：个体在精神深处已经认定，外部制度世界的根本变迁是人的推及之力不可达的，真理与历史之间被划出了一道不可跨越的断层线。“理亡”不是“理”的消失，而是“理”在推及方向上的不可通行——修己之理与治世之理之间被一道断层隔开，士人终其一生在己侧用功，但另一侧从未被这道用功接通过。在这个结构中，“修身为本”从一种变革世界的手段，悄然转变为一种在已知世界不可变的前提下、仍然让自己不失节、不崩溃、不沦为禽兽的存活方式。

本文将展示，“理亡”不是在王阳明身上突然发生的一个孤立事件，而是一个在先秦儒学内部就已经埋下结构性张力、在两汉制度化过程中被经验化、在宋明理学中被加固为默认前提、在清代考据学中发育至完整形态的长时段发生过程。文章以理亡为分析核心，依次追溯王阳明在龙场经历推及撞壁的全部走尽、在棺材旁逼出极限答案的现场；重建理亡从先秦到清代被一层一层凿出来的制度机制；分析士人在理亡之后发展出的三种存活策略及其共同的结构边界；以康熙、章太炎、钱穆三个异代样本展示理亡被局部搁置或逆向使用的严格条件；并勾勒理亡在当代的变形。最后，文章将“理亡”与“异化”“空转陷阱”“实用理性”以及儒家本有的“命”概念做严格的不可还原性辨析，正面处理“后见之明”质疑，并提出三个经验证伪条件。

一、问题：为什么“修了身”却“推不动”？

1.1 一个从未被正面追问的事实

中国思想史中有一个极少被正面追问的事实：几乎每一代士人都在修己，但没有任何一代士人认为他们修己修够了。孔子说自己“十有五而志于学，三十而立”，但到七十岁才“从心所欲不逾矩”，修了一辈子。朱熹临终前还在修改《大学章句》，觉得自己对“格物致知”的注解仍有未安处。王阳明剿匪平叛、讲学立说，军务倥偬中仍与弟子反复论辩“致良知”的工夫细要，至死未敢说“我已致得良知”。顾炎武写下《日知录》，每一条都是“平生之志与业皆在其中”的刻骨之论，但同时又说“著书不如抄书”，反复修订、不肯轻易付梓。修身的终点，似乎永远在下一个字、下一个念头、下一件事的后面——它不能被抵达，只能被无限逼近。一个人修了一辈子，临死前最常说的话不是“我做到了”，而是“我来不及了”。

如果修身只是一个个体生命的修为历程，那么“永远修不够”本不足为奇——它是任何严肃的道德实践都会产生的内在张力。但问题在于，修身在中国思想传统中从来不是孤立的个体行为。它从一开始就被嵌入了一个明确的因果链——“修身—齐家—治国—平天下”。这个链条的构造逻辑是：内修是外推的必要前提，一个人必须先把自己理正了，才有资格去理别人、理天下。《大学》把这个链条说得斩钉截铁：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者，否矣。”修身是“本”，推及是“末”。本不固则末不治——这是一个条件句，也是一个承诺句。它在告诉每一个读它的人：只要你真的把本固住了，末就会随之而治。

两千多年来，这个承诺被无数人信了。但历史给出了一个冷酷的集体答卷：本一直在固，末却从未真正被推移。每一次改朝换代，每一次制度重建，到头来都重复着一个古老的结构——皇权—官僚—科举—宗族——那个“外部制度世界”仿佛有自己的轨道，个体的修身推及之力打在它上面，连一道凹痕都留不下。更令人困惑的是，这个失败并没有被当作理论的反例来重新审视。一代代读《大学》的人，都看到了“本乱而末治者否矣”，却没有一个人大声追问一句反过来的逻辑：“如果本已经固了，末却仍然不治，那这个因果链本身是不是有问题？”

这不是因为没有人想到这一层。而是因为，一旦想到这一层，一个更恐怖的问题就会迎面砸下来：如果你相信了两千年的那套承诺被证明是无效的——你修了身却没有让天下变好一丝一毫——那你这一生搭进去的苦修，究竟为了什么？

1.2 既有解释的边界

对于这个“修而推不动”的困局，现有的思想史解释大致可以归入三种路径。本文将它们概括为“压制说”“软弱说”与“退化说”——这三种概括当然不是对各自学术传统的完整评述，而是为了标示它们与理亡论点的根本分歧所在。

“压制说”最有代表性的论述，散见于对明清专制主义与士大夫精神处境的讨论中。这种解释强调皇权对士人推及空间的挤压——文字狱、廷杖、诏狱、科举对思想的规训——使得士人不敢或不能将修己之得转化为制度性的推及行动。压制说的解释力在于，它准确地描述了外部制度对推及行为的实

际阻碍。但它的解释边界也很清楚：它只能解释“推及行为被阻止了”，不能解释“为什么被阻止之后，士人仍然在修自己，而且修得更苦”。如果压制消失了，士人会重新推及吗？压制说给不出答案，因为它的分析止于外部力量对行为的阻止，没有进入行动者精神内部的重新组织——当行动者已经不再相信通道存在时，压制的解除本身并不自动恢复推及的信念。

“软弱说”在二十世纪的思想史论述中反复出现，往往与对“国民性”或“士人阶层的依附性”的批判联系在一起。这种解释把“推不动”归因于士人自身的道德或意志缺陷——他们贪恋禄位、缺乏勇气、不敢为道殉身。软弱说捕捉了某些个案中的真实，但它无法解释一个系统性的悖论：那些最不“软弱”的士人——王阳明、顾炎武、戴震——恰恰是修己最苦、精神强度最高的人，为什么他们也没有推及成功？如果“软弱”是原因，那么“刚强”就应该能推及。但历史没有给出这个对应关系。

“退化说”在思想史内部有一个悠久的谱系——从清儒批评明末心学“空谈心性”，到近人对儒学“失去了实践品格”的诊断。这类解释把“推不动”归因于思想本身的变质：先秦儒学本来是实践的、外向的，到了宋明变成了内向的、静坐的，到了清代变成了繁琐的、考据的。退化说的问题在于，它预设了有一个“真正的儒学”存在于先秦，而后世只是它的退化版本。但理学对心性的深掘，恰恰是为了回应佛道挑战而对修身做出的一次前所未有的深化，从儒学内部来看，这是“进化”而非“退化”。更重要的是，退化说没有解释“退化”为何会发生——是什么力量在长时段中把儒学从“实践”推向了“内敛”？如果这种力量本身是结构性的，那么“退化”就不是一个可以用“回归源头”来逆转的偶然偏航，而是一个系统在特定约束下必然收敛到的稳定状态。

以上三种解释各自提供了一部分分析工具，但都不能解释一个核心困惑：一个人在清醒地知道自己的修己无法改变外部世界的情况下，为什么还在修己？本文要论证的是，士人群体在精神深处，从很早开始就已经不再相信“把自己修好→就能把历史修好”这个因果链了。但他们仍然在修自己，甚至比任何时代都修得更苦、更精微、更彻底。为什么？因为一旦那个因果链被抽掉，“修身为本”就不再是变革世界的工具，而变成了一种在已知世界不可被改变的前提下、仍然让自己不失节、不崩溃、不沦为禽兽的存活方式。修身不再是“为了要改变什么”而做的事，而是“在什么都不可能改变的情况下，我还能做什么”的答案。这个心灵断崖，本文称之为——

二、龙场悟道的另一面：理亡的发生现场

本章以中国思想史上最具标志性的一次“个体突破”——王阳明的龙场悟道——为分析对象，展示“理亡”不是一个人想出来的理论，而是一个人在走到精神绝境时被逼出来的那个最诚实的生存动作。

2.1 龙场之前：三条外推之路的全部走尽

正德元年（1506），王阳明因上疏触怒刘瑾，被廷杖四十、下诏狱、贬谪贵州龙场驿丞。这一段经历通常被思想史叙事处理为“苦难催生了悟道”——他失去了所有外部支撑（官职、地位、师友、经

籍），在绝境中逼问“圣人处此，更有何道”，终于在深夜大悟“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也”。这个叙事强调的是悟道的内在突破性：他不再向外求理，转而向内证得心体。

这个叙事本身没有错。但它缺失了一个极其关键的维度：王阳明为什么会在那个节点上，把“圣人处此，更有何道”当作那个最致命的问题来逼问？仅仅停留在“绝境催生了悟道”这句笼统的话上，就跳过了从“外部通路堵塞”到“内部追问开启”之间的整个认知跃迁过程——三条路都走不通，为什么不导向心灰意冷或绝世隐居，而恰恰导向了“圣人处此更有何道”的向内逼问？答案不能从他的传记细节中找，而必须从他进入龙场之前就已经完整经历的那条士人标准轨迹中找。

王阳明在龙场之前，已经把他那个时代一个士人所能走的所有“外推之路”全部走了一遍，而且每一条都走到了尽头——不仅是“结果不如人意”的尽头，而是“这条路本身的逻辑在极限处失效”的尽头。

他读书求理——遍读朱子之书，“格”过竹子，七天七夜格到病倒。按《年谱》记载，他“官署中多竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾”。这不是一次简单的求知失败。据他在后来的回忆中称，他当时“自谓圣贤有分”，以为自己不是做圣贤的料——这是走“推及之理路”走到了尽头：不是“我还没找到理”，而是“理不在外物上”——他在认知层面对“外物中求理”这条路本身产生了根本怀疑。

他事功求治——中进士、授官职、上疏议政。正德元年，他上《乞宥言官去权奸以章圣德疏》，措辞并不激烈，只是请求皇帝赦免因言获罪的言官。结果换来了廷杖四十、下诏狱、贬龙场。这是走“推及之事路”走到了尽头：那一封奏疏就是他想用儒臣之言纠正朝政的极限动作，结果连这个极限动作本身都被暴力反制。

他交游求应——与京师士人论学、结社、往来唱和。这是走“推及之人路”走到了尽头：诏狱一关，他成了戴罪之身。据《年谱》记载，他下狱后“同志之士，无有能相顾者”。

格物格不出理，上疏改不了政，交游换不来援手。这三条路的尽头的共同指向，不是一个可以被“再努力一下”就能突破的瓶颈，而是一个已经闭合的可能性空间。但仅仅停留在此处还不够——我们必须追问：这种“闭合”在他精神内部是以怎样的步骤被消化、被处理、被转化为追问的？

他在赴龙场途中经历了两次死亡威胁——一次是钱塘江边，刘瑾派出的刺客追至，他“佯为自沉于江”，伪装投水才得以脱身；一次是赴龙场途中经武夷山，猛虎夜袭，几乎丧命。这两次死里逃生，不只是肉体上的险厄——它们合力完成了一件事：把他从“我还可能回到制度内去做事”的期待连根拔掉。第一次死里逃生之后，他绕道福建，隐姓埋名，曾一度打算彻底避世远遁。他在这段时期的诗作中多次出现“吾道终何之”的追问——请留意这个追问的方向：他不是在问“我还能不能被朝廷重新起用”，他是在问“我所信的这条道，到底通向哪里”。这个问题已经从“我能否做成”变成了“道本身通往何处”——这个位移，就是从外部归因转向内部追问的关键开关。

他被扔进西南深山的龙场驿，此地瘴气弥漫、言语不通、四周皆苗族土著。从任何一个传统士人的标准看，这里都是“人间尽头”——不是地理的尽头，而是推及可能性的尽头。正是在这个尽头，他不是转向了心灰意冷，因为他已经把“我错了吗？”和“道错了吗？”这两个问题先后推到尽头

——“我没有错”——他的上疏只是儒臣本职；“道也没有错”——修身齐家治国平天下是儒者正道。那么问题只剩下一个：“如果我没有错、道也没有错，而外部世界就是不可通——那我还能靠什么立住？”

这个问题的实质是一个精神实验：**假设外部世界完全不可变，假设推及通道彻底不存在，人在这种情况下还能不能做人？如果能，靠什么？**这个精神实验是王阳明在龙场这段日子内被一步一步逼出来的，不是他一开始就设计好的。从他在赴龙场诗中反复追问“吾道终何之”，到他在龙场早期“得失荣辱皆能超脱，惟生死一念尚觉未化”的自述，可以看出一个认知序列：先去掉了“得失荣辱”的依赖，发现还不够；再去追问“生死”本身——连死都不怕了，还有什么能让他立不住？

2.2 龙场之中：棺材实验的过程解读

在这个尽头上，王阳明做了什么呢？他没有像后来的许多心学后学那样，就地启动“心学式自安”——告诉自己“没事，我内心自有天理，不需要外部世界承认”——然后就这么安住了。他做的事远比“自安”激烈得多。据《年谱》正德三年条记载：“（先生）自计得失荣辱皆能超脱，惟生死一念尚觉未化，乃为石椁，自誓曰：‘吾惟俟命而已！’日夜端居澄默，以求静一。……因念：‘圣人处此，更有何道？’忽中夜大悟格物致知之旨……始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。”

这段记载的关键信息是：王阳明在龙场做了一件事——他置了一口石椁（石棺），自誓“俟命”，然后日夜在石椁旁端坐澄默。这个动作的象征意义极其强烈：他不是在“静坐修养”，他是在假设自己已经死了。他问的那个问题——“圣人处此，更有何道？”——不是一个哲学问题，不是一个在书房里推敲的命题。它是一个在推及可能性被全部归零之后、还剩下什么的存活实验。他的回答是：剩下的就是这颗心本身。不是心可以去“控制”外部世界，不是心“可以取代”外部制度，而是心在外部世界的一切通路都被切断之后，仍然可以有自己的秩序、自己的判断、自己的不可被剥夺的尊严。

这个答案的真实分量，不在“心即理”三个字上，而在它不是被“想到”的、而是被“逼到”的。龙场悟道的实质，不是王阳明发明了一个新的哲学命题，而是他在自己的人生里走到了最深处——外部制度世界已对他永久关闭，推及之链已断——然后，他在那个断崖的最边缘，用自己的生命往下探了一步，探到了理亡之后人还能靠什么活下去。那个探到的答案就是：靠心自己的律法。不是靠心去改变外部世界，而是靠心在外部世界不可改变的情况下，仍然不崩塌、不放纵、不主动作恶。他把这个心灵断崖的最底部探到了。本文把这个断崖命名为：**理亡**。

“理亡”不是指天理不存在了，不是指人心不向善了，不是指儒学没人读了。它指的是一个更精微的结构性断裂：**行动者在精神深处已经认定，外部制度世界的根本变迁是人的推及之力所不可达的——理在修身中存活，但在历史中失效。**理亡不是理的死亡，是理在推及方向上的不可通——修己之理与治世之理之间，被划出了一道不可跨越的断层线。士人终其一生在那道断层的己侧用功，把己侧的地基越挖越深、越夯越实，但断层的另一侧——制度、皇权、法度、赋税、军事、官场——从未被这道用功接通过。

这里必须做出一笔关键的区分。王阳明在龙场探到的是“理亡之后的心存”——理在历史中失效了，但心在自己的事上还能立住。但心学在后世的传播中，大量后学没有经历过“理亡”这个前提。他们跳过了“外部世界已不可移易”这个断崖，直接把“心即理”拿来当作一种不需要付出外部代价、就能随时取用的自我安顿技术。这种“简化”不是个别后学的懈怠，而是在理亡被忽略、而心学话语又提供了现成安顿技术的条件下，被制度性地催生出来的：科举体系仍然在运转，士人仍然需要修身话语来安顿自己的精神位置，但他们不再经历王阳明那种“被扔进龙场”的极端境遇——于是“心即理”就从一种在绝境中拿命探出来的存活通道，变成了一套可以在书斋里自洽运转的话语体操。王阳明在剿匪时用良知判断每一场仗怎么打、在平叛时用良知判断要不要等朝廷的指令——他的“心即理”始终是在与外部世界激烈的摩擦中被反复检验、修正、淬炼的。而后学的“心即理”，是在书斋里、在讲会上、在朋友间，用一套越来越自洽的话语把自己包裹起来，免受外部世界的摩擦。前者是理亡之后拿命探出来的存活通道，后者是在理亡这个前提被忽略之后，用前者的结论做成的精神按摩椅。

2.3 龙场之后：治平是否真的被放下了？

一个必须更细致考察的问题是：王阳明的后半生，是否真的把“治平”从他的行动结构中卸下去了？他平定宁王之乱、总督两广军务、讲学立说——这些行动本身都可以被诠释为推及的努力。本文在此必须诚实标注推论的证据类型：我们无法从王阳明口中找到一句直接声明“我已放弃推及”的自白。以下对他理亡状态的判定，是基于其行动结构的整体取向所做的结构性推断，尚缺直接的自供文本作为证据。

但在这一诚实标注的前提下，我们仍然可以从他的具体言行中，辨认出一种没有被他自己用语言清晰概念化、但已经在行动中被活出来的姿态。

第一则证据来自他平定宁王之乱后的遭遇。正德十四年（1519），王阳明以不到四十天的时间平定了宁王朱宸濠的叛乱，这本是奇功一件。但朝廷中有人诬陷他“与宸濠通谋”，只是因为看到事败才转而讨伐。正德十五年，他上《乞宽免税粮急救民困以弭灾变疏》，请求朝廷宽免江西的赋税以安抚战后百姓。这份奏疏的措辞极其卑微恳切，但朝廷几乎未予理会。他在给友人的信中写道：“某于此等，非有希冀之心，但念世情如此，亦不能不为之动心耳。”这句话的关键在于“非有希冀之心”——他不是不知道朝廷可能不理，他是在已经知道可能不理的前提下仍然上了那道疏。他不再因为朝廷的回应而改变自己的精神状态，但他也没有因为朝廷不理就不再上疏。

第二则证据来自他晚年的讲学实践。嘉靖三年（1524），他在绍兴建立稽山书院，四方学者云集。他在《稽山书院尊经阁记》中写道：“经，常道也。其在于天谓之命，其赋于人谓之性，其主于身谓之心。”这话看上去只是在讲心学常谈，但请留意他在这篇文章里几乎完全没有提及“治国平天下”。讲学的全部重心都在“修己”——不是作为推及的准备，而是作为推及无法实现时唯一还能把握住的事。他的弟子钱德洪在《刻文录叙说》中记录了一段王阳明晚年的话：“吾讲学亦自有苦心。不得已之意，非为人不能知，乃为自己不能已。”——“为自己不能已”，不是“为了推及而做准备”。这是理亡之后修身逻辑的精确自述。

当然，王阳明一生中从未在任何地方明确说过“天下不可变”这样的话。他的上疏、平叛、讲学、治理实践，都可以被诠释为推及的努力。但我认为可以从他整个后半生的行动结构的整体取向中，辨认出一种没有被他自己用语言清晰概念化、但已经在行动中被活出来的姿态：他把几乎全部精神能量都放在了修己（讲学、论道、修身）上，而在制度性的推及行动中，他更像是“做了该做的事”然后就不再执着于结果。这种姿态，与一个仍然坚信“修己可以推及制度”的人的行动结构是不同的——后者会把推及制度当作修己的必然延伸和主要目的，而不是当作一种“知其不可而为之”的附带动作。

所以，龙场悟道必须被重读：它不是一次思想突破，它是一次理亡的抵达。王阳明不是因为想到了“心即理”而变得强大，而是因为他先触到了“推及已不可能”这个绝境，然后才从绝境中逼出了最后一个还能守住的东西。他的悟道，不是对中国思想史“修身—推及”因果链的证实，而是对这个因果链的最彻底的一刀。他把“治平”的那一端从自己心里卸下去了——不是“不想治”，而是清楚地看到“不可治”——然后把所有的余生都放在了“修己”的那一端上。他没有说过“天下不可变”这句话。但他的整个后半生的行动结构，已经把这句话活了出来。

三、“理亡”的发生史：这个断崖是怎么一步一步凿出来的

前一章以王阳明为标本，展示了理亡在个体生命中的一次极限抵达。但理亡不是一个人走到龙场才突然发生的。它是在中国思想史的长时段中，经由先秦儒学内部的结构张力、两汉制度化的经验固化、宋明理学的制度加固、以及清代考据学的完整发育，被一层一层生成为士人集体默认的精神地基的。本章追溯这个过程。本章的目的不是覆盖每一个时代的思想史全貌，而是选取每一个时代中推动理亡发生的关键机制，展示这个断崖是怎么被凿出来的。对于文献证据偏薄的时代，将诚实标注推论的证据类型。

3.1 先秦：承诺的结构张力

“修身—推及”的因果链在先秦被提出的时候，本身就已经是一组内含张力的命题。这个张力不在于“推及是否可能”这个结论本身——在先秦儒学奠基者的时代，这个结论尚未被历史经验充分检验——而在于他们的理论构造，各自为“推及可能通不过”这个结果预留了不同类型的解释资源。这些解释资源在后世被不断调用、放大、固化，最终从“解释个别失败的备用逻辑”变成了“处理集体默认的精神装置”。本节分析完全依赖对经典文本的结构性解读，属于理论推演而非经验证实——先秦没有留下任何士人亲笔自述“我相信/不相信推及通道存在”的材料。

先看孔子。他在《论语》中多处表达过“道不行”的预见。最著名的一句是《宪问》篇：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如何命！”孔子在这里引入了一个他自己无法控制、也不声称任何人的修为能够穿透的变量——“命”。他在说：你的道能不能行，不完全取决于你修得够不够好，还有一个你扳不动的变量在外面。值得注意的是，这里的“命”不是后世注家所说的“天命之谓性”的道德命令，而是一种外在于人的意志、不可被人的努力穿透的客观限制。孔子对“命”的引入，做了一件事：从理论上把“推及”从“修身的必然结果”变成了“修身加上命的结

果”——而命是不可控的。这就为“修了身但推不动”这个可能的结果，预备了一个不需要否定修身价值的解释。但孔子的“命”与本文提出的“理亡”之间，有一道关键的区别：孔子的“命”是一个外部性的判定——天命如此——它并没有取消“修己可以增加推及成功的概率”这个命题。一个士人可以在承认“道之行废有命”的同时，仍然相信“如果我修得好，我推及的概率会增加”。理亡则更进一步：它不是对推及成功概率的外部冷却，而是对推及通道本身是否存在的内部否定。两者的核心辨别面将在第七节详细展开。

再看孟子。孟子接过了这个因果链，做了最强硬的版本。他说“人皆可以为尧舜”（《孟子·告子下》），说“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”。修身与推及之间，在孟子那里被焊成了必然——只要你的不忍人之心是真的、是充实的，推及到政治上就是自动的、不可阻挡的。但孟子同时也在《公孙丑上》中给出了一个容易被忽略的限定：他讲“浩然之气”的时候，说这种气“是集义所生者，非义袭而取之也”——它不是靠一次道德冲动、一次英雄主义式的“正义突袭”就能产生的，它必须是在长期持续、日日不辍的义行积累中自然生长出来的。换言之，孟子把“推及必然成功”的承诺，绑定在了一个极端严苛的前置条件上：你必须把修身做到“集义所生”的层级，才能推及。而大多数人在大多数时候，根本到不了这个层级。这就为理亡的发生埋下了一种极其诡异的精神机制：推及的失败不仅没有证伪修身—推及因果链，反而被这个因果链内部的苛刻条件吸收为“修得还不够”的证据。推及越是失败，修身就越是紧迫——而修身的紧迫感，恰好掩盖了对因果链本身的质疑。

荀子则从另一个方向动摇了这个因果链。他在《性恶》中论证人性本恶，“其善者伪也”——善不是从人心自然长出来的，是后天人为的结果。那么靠什么来“伪”？靠礼——一套由圣王制定、世代累积的外部制度。荀子把治世的希望从个体的“修”上往外挪了一步，挪到了外部制度上。这一步在逻辑上已经暗示了一种风险：如果礼崩了，如果圣王不再出现，个体的修只能让自己不变成禽兽，却无法让天下重新变回治世。荀子不需要直接说出“理在历史上可能失效”这个判断——他只需要把治世的关键从人心转移到制度，就已经为“制度崩坏→修己只能守身”的逻辑链预备了接口。

先秦儒学的三位奠基者，并没有“共同凿出理亡的第一道刻痕”——理亡在先秦还不存在，还没有被发生出来。但他们各自的理论构造，为后世在反复遭遇“推不动”的经验之后，最终走到理亡这个状态，预备了三条不同的精神通路。孔子预备了“命”——推及能不能通不归你管；孟子预备了“修还不够”——推不动不证明因果链无效，只证明你还没修到家；荀子预备了“制度崩坏则修只能守身”——当礼崩乐坏，修己从推及的准备就地转为守己的底线。这三条通路在先秦只是理论上的可能性，还没有成为任何人的实际精神姿态。但它们的存在，意味着先秦儒学从一开始就不是一个封闭的“修身必然推及”的承诺体系，而是一个已经内含了“推及可能通不过”的阐释接口的开放结构。这些接口在后世的制度经验中被反复激活、被加固、被组合，最终沉淀为理亡这个集体默认。

3.2 两汉：制度化的经验固化

秦亡汉兴，汉代儒学完成了从“百家之一”到“独尊之学”的制度化跃迁。这个跃迁的代价是深层的，而它的深层代价不是由某一个关键事件一次性完成的，而是在一系列制度安排中，被逐步经验化、逐步固化的。

首先要看儒学进入国家机器之后，儒生位置的根本变化。先秦儒者面对君主，是一种“合则留，不合则去”的师生关系——你用我的道，我佐你；你不用我的道，我走。孔子去鲁，孟子去齐，都可以走。但汉武帝建立太学、设五经博士之后，儒学不再只是“道”的载体，而同时成为了“官”的入口。儒生从“道的持有者”变成了“官的担任者”。太学生员的选拔、博士弟子的晋升、郡县察举的运作，把儒生的社会身份和经济保障与这套制度紧紧地绑在一起。他们不再能“不合则去”——去了，就意味着失去了已经投入半生的仕途成本和全部的社会身份。

其次要看儒学被整合进国家机器之后，它所处理的核心焦虑发生了什么样的位移。先秦儒学的核心焦虑是“道能不能行于天下”。但在汉代经学的运作中，一种新的焦虑生长出来并逐渐压倒了前者：如何在天灾人祸降临时证明皇权的正当性仍在，以及自己作为儒臣在这个证明过程中还有用。董仲舒在《天人三策》中提出“天人感应”说，试图用天的权威来限制皇权——天降灾异，警示人君失德。这是儒生在制度内为自己保留的最后一道外部制衡。但请看这道制衡运作的逻辑：它把“修己”从一种主动的推及之力，转化为一种被动的风险规避。你修身不是因为你能通过修身去改变什么，而是因为如果你不修，天会降灾；如果天降了灾，皇帝需要儒臣来解释灾异的意义——而你的解释权本身，是你作为儒臣还能在制度中发挥影响的最后资本。修身从“推及”的前提，变成了“避祸”的守则。

董仲舒本人的经历恰好为这种结构转换提供了一个注脚。他在《天人三策》中提出“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”，把儒学推上了独尊的位置。但就在他因此而显赫一时之后，他因为推演灾异被人告发下狱，差点丧命。此后他“不敢复言灾异”。这个细节的象征意义值得深究：一个主张“天人感应”、试图用天意约束皇权的人，在自己被皇权的暴力反制之后，选择了闭嘴。这不是“软弱”——一个敢于提出用天意制衡皇权的人，不缺少勇气。这是在亲身撞上那个制度的铁壁之后，对自己“推及可能通道”的第一次实质性收缩。

两汉的制度化，不是让儒生“失去了推及之志”——那个志向在两汉仍然活着，这一点从两汉士人大量上疏议政、品评时政的行动中可以清楚地看到。制度化所做的是另一件事：它把“推及”这个动作从一种“道义上必然”的姿态，变成了一种“制度内可做、但不保证有效”的行为。这个变化是微妙的，但它的长期累积效应是决定性的。当一个士人反复在制度内尝试推及、又反复撞上同一个不可移易的结构之后，他会把每一次撞壁的经验内化为一种精神上的默认设置。“推及不一定有效”就从一种外在的偶然事实，变成了他行动之前就已经接受的心理背景。

这个转换，在司马迁身上可以看到一个早期的、极端的标本。司马迁在《报任安书》中写出了那句石破天惊的话：“仆诚以著此书，藏之名山，传之其人，通邑大都，则仆偿前辱之责，虽万被戮，岂有悔哉。”他写这句话的语境，是他在遭受宫刑之后，已经完全放弃了在当下与汉武帝的权力结构对话的可能。他不是不想对话——他无比想。但宫刑已经把他从“可以与皇帝对话的士人”的身份上彻底剥离了。于是他转向了未来——把理存在文字里，等待未来的某一个“其人”来读取。这不是理论推演的结果，这是一个人在被皇权的铁壁撞碎了全部推及可能之后，为自己找到的最后一个活着的方式。而这个方式的代价是明确的：他把希望押在了一个他自己注定看不见的将来上。

司马迁并不是理亡的完整形态。他在转向“存文以待”的同时，仍然在《史记》中褒贬人物、评判历史，他的文字中仍然有一种以理断史的强大的推及冲动。但他的案例已经展示了理亡发生过程中的一个关键转折：当一个人被制度暴力剥夺了推及可能之后，他不再试图直接改变制度，而是转而做了一件只能在己侧完成的事——著书。这个从“直接推及制度”到“在己侧用功以存活”的转向，是理亡发生史上第一次被清晰记录的个人动作。

3.3 宋明：理学对理亡的制度加固

宋代理学的兴起，通常被理解为一儒学内部针对佛道挑战所做出的伟大回应——周张二程朱子重新把“天理”立起来，把修身的根基深扎到心性层面。这个叙事在它自己的层次上是正确的，但它也掩盖了理学的另一面：它在把修身根基往深处打的同时，也把“推及不可行”从一种偶然的历史挫折，加固为一种制度化的默认背景。这个过程不是任何一个理学家的个人意图，而是通过几个相互独立的制度性机制共同完成的。本节分析方法以结构性推断为主——本节要展示的是某种工夫论设计和制度安排所内含的逻辑后果，而不是每一个机制都有直接的“当事人自供”材料来证明它们确实在当事人的精神层面造成了特定的效果。证据的间接性在此处是一个需要诚实标注的限度。

第一个机制，是修身门槛的极限推高。朱熹的“格物致知”说把修身推到了一个几乎不可完成的境地：万物皆有理，必须一件一件地去格，日积月累，直到某一刻“豁然贯通”。这个工夫路径的正式表述在《大学章句》中：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。……至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”这个工夫设计有一个容易被忽略的结构性后果：它把“推及”无限地延后了。在先儒那里，修身和推及之间的时间差是有限的、可以预期的——齐家、治国、平天下是修身的自然展开。但在朱熹的格物公式里，“豁然贯通”之前的所有时间，你都处在“尚未贯通”的状态中，你没有资格说你的理已经可以推及了。修身被做成了一件没有明确的完成标志的事，推及的启动条件被推到了一个你自己也无法判断是否已经达到的遥远阈值上。

这里需要做一个重要的区分：朱熹本人讲格物致知，并不是要否定推及的紧迫性。他在《戊申封事》等奏章中，直接针对朝政发表过激烈的批评和改革主张。对朱熹本人而言，格物致知的修身与向皇帝上封事的推及，并不是矛盾的——他可以一面穷理，一面上疏。但在他的工夫论被后继者不断诠释、被科举制度固化为标准教案之后，格物的“无限推迟效应”独立于朱熹本人的意图而发生了作用。个体士人在现实中面对的，往往不是“修身已完成→开始推及”这个理想路径，而是“永远在修身的路上→推及被无限搁置”的实际路径。朱熹的格物论，在被从朱熹本人的实践整体中剥离出来、单独作为工夫标准推广之后，为理亡提供了一个精密的理论底座：你不是不想推，是你还没格够。需要诚实说明的是，本节对“格物论无限推迟效应”的分析，是基于工夫论本身的结构逻辑所做的推断，尚待更直接的文本证据（如某士人在书信中自述“因工夫未到而不敢议政”）加以验证。

第二个机制，是科举制度对“什么算合格的理”的建制化界定。南宋以后，科举考试的核心内容是朱熹的《四书章句集注》。这意味着，“理”在士人的实际生存中，首先不是一个需要通过内在修证去体认的活的东西，而是一个可以被标准化、可背诵、可应试的固定知识体系。什么是“格物致知”？标准答案在朱熹的《大学章句》里。什么是“正心诚意”？标准答案在《中庸章句》里。考试

的评分不是看你“有没有真实的修身体验”，而是看你的答卷与标准注解是否吻合。这个机制的长期效应是：它把“理”从一种与外部世界紧张互动的推及依据，转化为一种与外部评价系统的契合度指标。一个士人可以把理学修养得很好——他的答卷完美、他的语录精湛、他的品行被人称道——但他从头到尾都没有进入过“修己之得如何推及外部制度”这个实际的精神挣扎。不是因为不想，而是因为科举制度已经在操作层面上，用“修身与功名的等价兑换”替代了“修身与推及的内在关联”。

第三个机制，是理学修养话语对士人评价标准的垄断。宋明以降，一个士人可以被评价为“修养深”“涵养好”“静坐有得”，但几乎不存在一套可以评价他“推及好”的标准和话语。不是没有人尝试过推及——范仲淹、王安石、张居正都是推及的例子——但士人群体对他们的评价仍然落回到他们的修身品性上（“忠”“勤”“清”），而没有发展出一套独立的、用于评价推及之行为本身之品质的话语。推及始终是修身的附属品，没有被概念化为一个可以与修身并列的独立价值领域。这种话语结构本身，就构成了一种对理亡的无声加固：既然推及不可评价、不可单独讨论，那么它的重要性就始终被压在修身的话语之下，以至于很少有人会去追问“为什么修了身却没有推及的产出”这个问题本身是不是有意义的。

三个机制——格物论的无限推迟效应、科举制度的标准答案建制、修养话语对推及评价的压制——各自独立运作，但它们在宋明时期的同场共振，合成了一个结构性的结果：理亡从一种在汉代还只是被个别人在极限情境中体验到的边缘经验，变成了一代代士人在正常制度生活中所呼吸的默认空气。推及之不可行，不再需要每一代人都重新去撞一次铁壁才能知道——它在他们进入科举、开始修身之前，就已经作为整个制度环境无声的底色，被他们的父兄、师长、前辈用行动默认传了下来。理亡在这个阶段，还不是一个被清晰意识到的“信念”，而是一种被制度实践反复强化的“不再追问”。

3.4 清代：理亡的完整发育

清儒所面对的，是一个在制度上、经验上、心态上都已经完整发育成熟的理亡结构。在进入清代之前，本节先做一个必要的方法论说明：清代考据学自有其复杂的知识追求与经学方法论革新，远非“理亡”一端可尽。本节取其“推及不可能”的精神姿态一维加以观察，并不否定清儒在经学考证、音韵训诂等领域取得的独立成就。而如果要追清理亡在清代是如何被一步一步逼出来的，我们就不能把“理亡”当作一个已经预设好的诊断标签直接盖到清儒头上，而要追问：在清儒的具体学术实践和文本自述中，那种“推及不可能”的精神姿态是怎么发生的？

清儒的考据运动，并不是从一开始就以“推及已不可能”为前提展开的。顾炎武是清初考据学的开山人物，他在《日知录》中明确说过“君子之为学，以明道也，以救世也”——在他看来，考据仍然是与“救世”相连的。但他的这个表述中已经蕴含了一种微妙的张力：他说的是“明道→救世”，可他自己一生做的绝大部分工作是“明道”——考据礼制、校勘经籍、辨析音韵。他在《与友人论学书》中有一句更诚实的话：“耻之于人大矣。……士而不先言耻，则为无本之人。非好古而多闻，则为空虚之学。以无本之人，而讲空虚之学，吾见其日从事于圣人而去之弥远也。”这里的“耻”，是他对推及不可能之后还能做什么的回答：先守住耻，先不做无本之人。至于是不是能在守住耻之后推及救世，已经不再是他论述的中心了。顾炎武的案例显示了理亡发育过程中的一个关键阶段：推及的冲动还在，但实际的学术实践已经全面转向了己侧——考据。

到阎若璩和戴震那里，这种转向已经从一种“暂时的权衡”固化为一种“默认的工作姿态”。阎若璩穷三十年之力考证《古文尚书》之伪，他的《尚书古文疏证》逐条辨析、层层推进，最终证明了这部被当作儒学核心经典读了一千多年的文本是伪作。戴震在《孟子字义疏证》中用训诂的方法逐字拆解“理”“天道”“性”等理学核心概念，指出宋儒所谓的“理”在很大程度上是受了佛道影响之后偏离经义本貌的产物。这两个人的工作，在纯粹知识的层面上产生了爆炸性的后果——他们事实上把理学大厦最重要的几根支柱（经典依据、概念体系）给拆掉了。但他们做这些工作时，有没有表现出“我的工作将会改变制度”的期待？戴震在《孟子字义疏证》的自序中的一句话透露了他的实际精神状态：“今人读书，尚未识得字，辄欲诂训之得失，此其病也。……仆之为是书也，非敢自以为得也。……苟有深于是者，吾愿执鞭而从之。”他把自己定位为一个“先识字的工匠”，而不是一个“将改变制度的儒者”。他不是不想改变，而是他已经不把“改变制度”纳入自己可以合理期待的后果范围之内了。他在做的事，是在一个已被判定为不可移易的棋盘上，把自己还能做的那一部分——把字认对、把经义理清——做到极致。

从清儒的文本自述中，我们可以看到理亡在清代已经不再是某个人在极端处境中的反应，而是一种被集体默认的工作前提。他们的考证不是为了推及外部制度——这一点他们比任何一代人都更清醒。但他们仍然做了。而且做得比任何一代人都更苦、更细、更不图回报。为什么？因为在推及已被判定为不可行的前提下，他们找到了唯一还能用功的那个方向：把己侧的地基打到最深。既然推及已无可能，那么至少要让理在修身中保持不被篡改的纯度。考据学不是繁琐的智力游戏，它是清儒在理亡之后集体选择的存活姿态——一种在知道理过不去那道断层之后，仍然把理在己侧做到最精微的安静决绝。

四、理亡之后：存活的结构

前一章追溯了理亡的凿成史。本章从宏观历史叙事转入人生结构的解剖——当“推及不可能”成为个体精神默认之后，人在剩下的这片己侧空间里，究竟是怎么活的？本文认为，中国思想史中反复出现的存活姿态可以归入三种主要的理想型——不是在给历史人物贴标签，而是展示理亡之后“人还能做什么”这个问题的基本结构。这三种姿态不是一个人一个人被凭空发明出来的，而是在理亡的结构约束下，被推及通道的封闭本身所逼出来的有限回答。同一个士人在不同的人生阶段，可能交替使用或混合使用不同的姿态；同一个姿态在不同的制度条件下，可能有不同的变形。

为了不让类型学的干净冻结了发生过程的动态，本章不以三种姿态的分类为主线，而以陶渊明、司马迁、张謇三个个案各自的发生过程为叙述主线。让陶渊明的“守己”不是他被分配的类别，而是他在反复出仕撞壁之后被逼到的那个姿态；让司马迁的“存文”不是“文存活”这个类型的一个例证，而是他在宫刑之后推及通路封死时的唯一动作；让张謇的“代偿”不是“业存活”的标签，而是他从推及制度的路上一步步退到“造一小块地方”的过程。

4.1 静：守己不坠

陶渊明不是一开始就选择了“守己”。他二十九岁出仕，先后在桓玄、刘裕等人幕下任职，其间反复经历了“出仕—失望—归隐—再出仕—再失望”的循环。每一次出仕都带着推及的期待——“猛志逸四海，骞翮思远翥”——但每一次都撞上了同一个不可移易的东西：在那个军阀混战、权臣倾轧的时代，一个低品士人能够做的推及动作，与一个庞大混乱的制度巨构之间完全不成比例。他在《归去来兮辞》中写道“悟已往之不谏，知来者之可追；实迷途其未远，觉今是而昨非”——这不是一个从没试过推及的人说的话，这是一个试过多次、每一次都被撞回来的人说的话。每一次推及撞壁，都在磨损他对推及通道的信念，每一次磨损之后他都被往回推一步。

推到最后，他在《饮酒》其五中写出了“采菊东篱下，悠然见南山”——这不是闲适，这是在反复撞壁之后，把自己从那个不可移易的外部世界连根拔出来，重新种在了自己还能控制的这片最小土地上。“种豆南山下，草盛豆苗稀。晨兴理荒秽，带月荷锄归。”他种豆种得不好——草比豆苗多——但他仍然“晨兴理荒秽”，天不亮就去锄草。为什么？因为种豆、锄草、采菊，这些是他还能完全控制的事。它们不会因为他修得好就必然丰收，但至少没有一道不可跨越的制度断层横在他和土地之间。他把精神能量从“推及”那个完全不归他管的领域，转移到了“守己”这个还能归他管的极小领域上。他不是在逃避——他是在为自己还剩的那一点不可被剥夺的尊严，找到了一个能落地的姿势。

这种守己姿态的代价是明确的：它放弃了所有外推的可能。它的精神边界在于，它只能在个体或极小规模的生活空间内维持“不崩塌”，但无法把这种守己逻辑传递到更大的结构中去。一旦外部世界的不可控力量（战乱、赋税、盗匪）侵入那个最后的小空间，守己的地基就会被彻底摧毁。

4.2 文：存真以待

司马迁的案例在第三章汉代一节已经做了过程重构，此处简要收束其精神结构。他在遭受宫刑之后，推及的直接通路——上疏、议政、谏言——被永久封死。宫刑毁掉的不仅是他的身体，更是他作为一个士人与皇帝对话的资格。他在《报任安书》中写道：“诟莫大于宫刑。刑余之人，无所比数，非一世也，所从来远矣。”这句话的结构性含义是：他在那个制度的结构中已经被划出了“可以与皇帝正常对话的人”的范畴。推及之门在他面前关上了。不是他自己选择不推，而是那扇门被从外面反锁了。

但他在同一封信中紧接着就说：“仆诚以著此书，藏之名山，传之其人，通邑大都，则仆偿前辱之责，虽万被戮，岂有悔哉。”这个转向不是理论推演的产物。它是一个人在被制度暴力彻底剥夺了推及可能之后，在精神绝境中为自己找到的最后一条通道。这条通道不再试图改变当下的制度，而是把赌注押在了一个不可知的未来上——他相信未来会有“其人”来读他的文字，也会理解他藏在那些文字里的理。这种姿态的精神边界在于，它不能保证文字真的会被未来的“其人”读到和理解——如果文本在战火中亡佚、被禁毁、或者被后世读歪了，那么这份苦心就被历史无声地吞噬了。所有“藏之名山”的人，都知道这个风险。

4.3 业：代偿外推

张謇的案例展示了另一种发生路径。他在甲午战败（1894）之后，做了一个决定：退出仕途，回到家乡南通。此前他走的是标准的士人推及之路：中状元、入翰林。甲午的冲击让他清楚地看到，那个他考进去的制度——大清的国家机器——已经不可能被一个翰林院修撰的推及之力推动了。在《张季子九录·实业录》中，他记下了自己回南通的根本理由：“天下将沦，惟实业、教育二事，我尚可为。”请注意“尚可为”三个字：他不是说“实业和教育可以救国”——对“救国”这个大推及目标，他并没有展开论证。他说的是“我尚可为”——在这个国家机器已不可推动的前提下，这是我还能够做的事。

他回到南通之后做的事情规模并不小：办大生纱厂、垦盐碱地、兴办通州师范、建南通博物苑、修公园、开养老院。但所有这些事情的共同特征是：它们全部是在南通这片空间内完成的，几乎不依赖中央政府的支持，也几乎不从制度层面去触碰国家机器的运作逻辑。大生纱厂是股份制企业，不是朝廷的官办工业。通州师范的教育方针是他自己定，不需要等礼部的批复。他把推及的能量从“改变国家制度”这个不可行的大目标上卸下来，装进了“在南通造一个小世界”这个可行的小目标里。这种姿态的代价是：它在划定的有限范围内可能极有成效，但这个范围内的成功不能自然地生长为更大范围的结构性的改变。大生纱厂办得再好，也不会自动变成一种新的工业制度。南通的小世界造得再完整，也不等于全国的制度被推动了一步。张謇晚年目睹纱厂被外资挤压、地方势力倾轧，他在日记中表达过深重的疲惫。他并不是不知道这种姿态的边界——他只是在这个边界内，把自己还能做的事做完了。

4.4 共同的底层判定

这三种姿态在走法上各异——一个退回家园、一个存入文字、一个建造实业——但它们在结构上共享一个完全相同的底层判定：**外部世界不可变**。这个判定，不是某一种特定姿态的副产品，而是这三种姿态共同的发生地基。理亡不是一个“想法”，它是一个结构性默认姿态——推及之不可能，已经成为行动的默认。这个默认不需要被说出来。它只是在每一个具体的选择里，被行动本身一遍遍地确认：把己侧的事做好，另一侧——算了。

五、三则异代样本：理亡的边界与缝隙

前一章分析了理亡之后的三种常规存活姿态。本章提出一个更尖锐的问题：理亡是否在任何条件下都铁板一块？有没有人曾经在承认“外部世界不可变”的同时，仍然把推及打通了——哪怕只是打通了一小段？本节选取康熙、章太炎、钱穆三个完全不同的异代样本，检验理亡被局部搁置、逆向使用或重新定义时，需要满足什么样的特殊条件。这三个案例不是用来“证明理亡可以被超越”的乐观论据——恰恰相反，它们各自划出了推及之所以能够局部发生的极其严苛的边界条件，这些条件的有限性，反而从反面印证了理亡在常规时期的统治力。

5.1 康熙：理亡被暂行搁置的极端个例

康熙的理学修养不是表演。据《康熙起居注》康熙二十四年七月条记载，他与大臣论学时，能大段引述朱熹、程颐的原话，并能逐条辨析其义理精粗。康熙二十六年，他命大学士李光地等人编纂《性理精义》，亲自审定凡例、圈定入选篇目，事必躬亲。他死后谥号“圣祖”——“圣”在前，“祖”在后，表示这个皇帝的合法性根基不仅在于他是祖先，更在于他本人的修养达到了“圣”的境界。但同时，康熙也是大清帝国权力金字塔的塔尖，是那个让无数士人“推及”撞上铁壁的制度本身。

康熙的存在，暴露了理亡的一个极端条件：当手握绝对权力的人本身高度修身，推及会不会发生？在康熙与李光地的师徒关系中，答案与其说是李光地用理学说服了康熙，不如说是康熙在有选择地使用理学。康熙取理学中符合帝王需求的部分——孝、忠、廉、勤政爱民——将其转化为日常治理的具体原则（他多次以“存天理、灭人欲”训诫官员）。但涉及权力分割的理学命题——公天下、格君心之非、尧舜禅让——他搁置不取。李光地在《榕村语录》中多次记载康熙与他论学，李不时以“格君心”之意婉转规劝，康熙每次都表示赞许，但从未在制度上为此松动过皇权的任何实际边界。

康熙案例划出了理亡的第一条恢复边界：超强权力者的修身与理亡的暂行搁置之间存在一种极不对称的相关性。当权力塔尖的人自身修养深厚时，士人群体看到了一条“或许还能通过影响皇帝来间接推及”的虚假通路。这实际上搁置了理亡——士人觉得通道或许还没有完全关闭。但这种搁置是完全依赖于最高权力者个人的修养意愿的——一旦皇帝换了，或者同一个皇帝的修养意愿改变了，这条通路就立刻消失。养心殿主人的理养得越好，理亡被搁置得越久，但这种搁置的代价是把“推及的可能”绑定在了一个不可控、不可预测、无法制度化的个人变量上。

5.2 章太炎：理亡被逆向使用

章太炎走的是完全相反的方向。他在清季以古文经学立身，是最后一代“推及理应可能”的人——写《诂书》、入狱、主笔《民报》，都是在试图用理去打通外部世界。他相信经学所揭示的历史真理可以用来推翻帝制、建立共和。但民国成立后的乱象——袁世凯称帝、军阀混战、议会沦为争夺利益的场所——让他经历了从“推及可能”到“推及不可能”的认知切换。

晚年的章太炎退回书斋，全心办学、讲经、写字。他晚年在苏州的讲学，从表面上看是退回到了守己姿态。但他做了一件前代理亡者几乎不会做的事：他公开说出了理已经亡了。1922年，他在《国学概论》的讲演中说了一句在中国思想史上极不寻常的话：“经者，古之史也。”这个论断的直接攻击目标，是经学的核心前提——经书承载的是永恒的、超历史的“常道”。章太炎用一句话把这个前提拆掉了：经书不是天理的载体，是古代的历史记录。既然经书只是古之史，那么附着在它上面的那个“天理”的永恒性和普遍性就被历史化了。“理”被降解为“一个特定时代的历史产物”，理亡被从一种心照不宣的集体默认，翻到了明面上。这一翻并不能改变外部世界的制度——章太炎退回书斋之后，对民国政治几乎没有实质影响。但它改变了说理的环境：他让后来的说理者不必再假装那个“修身—推及”因果链还活着。这是一种极其特殊的理亡使用方式——不是承受它，而是说出来，让那些还在假装“推及可能”的人失去装睡的资格。

5.3 钱穆：理亡被当作文化的最后壁垒

钱穆的《国史大纲》写在抗战最艰难的时期（书成于1939年）。他在扉页上写下那句著名的话：“当信任何一国之国民，尤其是自称知识在水平线以上之国民，对其本国已往历史，应该略有所知。所谓对其本国已往历史略有所知者，尤必附随一种对其本国已往历史之温情与敬意。”

请看钱穆在这里做的一个极其精微的操作：他把“外部世界”从“政治制度世界”重新定义为“历史文化世界”。政治可以亡——事实上许多朝代已经灭亡了，钱穆在《国史大纲》中对此毫不讳言。但文化不亡，历史不亡，“温情与敬意”不亡。理在政治上已经失效了——这一点钱穆比谁都清楚，他亲历了甲午、辛丑、军阀、外患，他不可能不知道政治上的推及有多难。但他没有把理亡当作终点。他做了一件事：把理从政治推及方向抽离，嫁接到了文化遗产的通道上。这条通道不需要通过制度改革才能通行——它只需要每一个读历史的人，对他自己的文化保持一份“温情与敬意”，就可以在文化精神的意义上把理继续传递下去。钱穆在政治理亡的大背景下，把理从“治国平天下”的巨构里抢救出来，重新植入到了“士人读书传道”的己侧微循环中。

5.4 三则样本的共示

三则异代样本，共示了理亡的一条不能回避的硬边界：它被局部推开、搁置或重新定义的幅度，与推动者所处的结构位置严密对应。康熙能搁置理亡，不是因为他的理养得好，而是因为他本身就是权力的发射端。章太炎能说出理亡，是因为他已经不处在需要靠“不说破”来维持士人体面的制度位置上——他退回书斋之后，不再依赖那个制度给他身份。钱穆能把理接续到文化上，是因为他在一场民族存亡的总体危机中，把“外部世界”从制度重新定义成了文化——这个重新定义本身，是靠“国将不国”这个极端条件才得以成立的。这三者的共同边界是：一个处在严密制度压力下、没有特殊结构性杠杆的常规士人，他面对理亡时所能选择的存活姿态，只能落在守己、存文、代偿的三种类型之内。理亡对大多数人的大多数时候而言，不是什么可以被穿越的哲学命题，它就是那个必须被承受的生存地基。

历史记录中大部分的“推及成功”，实际上是在制度裂缝已经出现、裂缝足以让个体力量产生不可忽略的共振之后才发生的。范仲淹的庆历新政发生在宋仁宗愿意改革的窗口期，王安石的变法依托于宋神宗的强力支持，张居正的改革依赖万历初年太后和太监对他的信任。这些“例外”恰恰印证了理亡在常规时期的统治力——不是没有人想推，而是裂缝不够大时，你推出去的力全部被一个不可移易的巨构无声地吸收掉了。但“裂缝”本身是什么？它是纯粹外来的机遇，还是本身也可能被个体的推及之力撑大？本文在第七节的辩驳回应中将正面处理这个问题。

六、理亡的当代变形：当“推及不可能”改写了存活策略的内容

理亡作为一个思想史命题，其有效性的上限不止于帝制时代。本章勾勒理亡在中国近现代直至当代的几种关键变形，并简要给出一个当代个案的具体文本证据——不是为了全面论述理亡的当代史，而

是为了标明：理亡的结构性逻辑，在外部制度发生了翻天覆地的变化之后，仍然在知识分子的精神构造中被重新发生出来。

6.1 晚清到五四：理亡的一次大规模公开化

废除科举、帝制终结这两件事，合在一起完成了一个史无前例的动作：把那个士人默认了两千年的“不可移易的外部世界”——皇权—官僚—科举——彻底拆掉了。五四一代提出的“打倒孔家店”、“重新估定一切价值”，本质上是把一个此前两千年一直处于心照不宣状态的集体默认——“修己之推及不通”——公开化为对旧结构的总体清算。这不是理的消亡，而是理亡的公开化：那些此前被压在“不说不问”的沉默之下的绝望，终于被直接说出来了。

6.2 当代：理亡旧结构的新土壤

但这个旧结构被拆掉之后，理亡并没有消失——它变形了。旧的外部世界（皇权—科举）被拆除了，新的外部世界以“现代化”的复杂制度体系迅速补位：市场经济、科层体制、全球化竞争、高等教育筛选。对这个新的外部世界，知识分子同样处在一种“推不动”的结构性无力感中。当代知识分子的存活策略，在结构上与陶渊明、司马迁、张謇形成了跨时代的精确复刻：退入个人生活（守己）、退入专业学术（存文）、退入小众实践（代偿）。

这种复刻并不是因为当代知识分子读过了古代士人的传记然后去有意识地模仿，而是因为推及被证实不可行的地基上，人还能做的动作就是有限的。不管他把外部世界叫“皇权—科举”还是叫“现代化”，不管他把己侧的用功叫“修己”还是叫“自我提升”，结构约束没变：他认定了一个外部世界不可移易，然后在剩下的己侧空间里找一个还能做的事。这个对应关系不是文化基因的延续，而是结构约束的重复。

这种跨越制度形态的复刻引发了更深层的问题：理亡是否只是“皇权—科举”制度的伴生品？还是它触及了一种更根本的心灵—世界关系结构，以至于在不同的制度形态下都能被重新发生出来？本文在结论部分将谨慎地回到这个问题，在此仅将其作为待追问的开放方向提出。

6.3 一个当代个案：王小波的存文姿态

为了避免本章沦为一个仅靠宏观叙事支撑的假设，这里简要给出一个当代个案。王小波在他的杂文《沉默的大多数》中写道：“我对自己的要求很低：我活在世上，无非想要明白些道理，遇见些有趣的事。倘能如我所愿，我的一生就算成功。”这句话乍看是一个自由主义知识分子的自嘲。但细看它的结构：他先把自己的推及目标定在了一个极低的刻度上——不是“改变世界”，而是“明白些道理、遇见些有趣的事”——然后在这个极低的刻度上，他把自己的文字打磨到了极高的纯度。他在另一处写道：“知识分子最怕活在不理智的年代。……知识分子的长处只是会以理服人，假如不讲理，他就没有长处，只有短处。”这句话的底层判断是：讲理能不能改变外部世界，不取决于讲理的人有没有把理讲好，而取决于外部世界“讲不讲理”。而在他所处的那个外部世界，“讲不讲理”这个开关不掌握在知识分子手里。

他没有放弃讲理——他一直在讲。但他已经不再把“我讲得好→外部世界会变好”当作自己继续讲理的必须前提。他的写，不是在推及通道畅通的前提下做的准备，而是在推及通道未必畅通的前提下仍然在做的事。这就是理亡旧结构在当代的一次精确复刻——他换了一套“明白些道理”的当代话语，但在结构上走的是司马迁的存文之路。不过，这里有一个值得注意的差异：司马迁的“存文”明确指向“传之其人”——他还相信未来会有“其人”来读取和理解。而王小波笔下的那种姿态——“明白些道理，遇见些有趣的事”——似乎更极端：他是否已经不再期待“其人”，而只是满足于“写”这个动作本身？如果是这样，那么理亡在当代可能正在发生一种新的变形：从“存活以待”变为“存活而不待”。这个方向值得进一步观察，但本文在此不做定论。

七、论“理亡”在概念系谱中的不可还原位置：它不是什么？

一个新概念的成立，不能只靠精彩的叙事和案例来说服，还必须通过一个最冷硬的检验：它不能被已有的现成概念在保留原意的情况下替换掉？如果理亡可以被“异化”“空转陷阱”“实用理性”“天命”或这几个词的组合在一两句话里替换掉而分析力不损，那就证明理亡只是一个精装旧瓶。本章逐一检验其与最接近的几个概念的不可通约性。

7.1 与“异化”的辨析

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中提出的“异化”概念，描述的是劳动者在异化劳动中与自己劳动产品、劳动活动、类本质相疏离的过程。本文此处仅将比较范围限定于马克思1844手稿中对异化劳动的经典论述，不涉及其后法兰克福学派或存在主义马克思主义对异化概念的再发展。

异化概念的深层结构是：人本来拥有的某种东西（对自己劳动的控制权、与自己本质的联结），被剥夺了，变成了异己的、反过来统治自己的力量。理亡与异化的关键差别是：理亡不是“理被夺走了”，而是“理通向历史的通道被封锁了”。被异化的工人是把本属于自己的东西丢掉了，但理亡的士人是把自己修得更强的理，眼睁睁地看着它无效——不是理没了，是理过不去那道断层线。士人没有“失去”理——恰恰相反，理亡之下的士人往往比任何时候都更深地拥有着理，把它修得极其精微。他的困境不是“我不再拥有我的本质”，而是“我拥有了我的本质，但它对历史无效”。

更深一层的差别是行动方向上的分叉。异化劳动中的工人有推翻这个结构的潜在使命——整个马克思主义的实践指向就是扬弃异化。异化框架预设了一个可被“扬弃”的未来——它嵌在一种历史目的论之中。但理亡下的士人，活在“推及被证实不可行”的默认中，修身不再是推及的准备，不是推翻任何结构的预备动作——它是推及被证实不可行之后，为自己守住最后一点人的形状。理亡不提供线性救赎史。理亡下的“修己”，是一种在时间尽头已提前抵达时，仍在己侧坚持的圆形姿态，它不是对任何一个未来解放事件的预备，它就是解放事件本身不可能发生之后的存活本身。

这里需要回应一个可能的质疑：既然理还在主体内部并且被更深地修养，这种“内卷化的修养”难道不能被描述为一种“内向性异化”——主体越是努力向内求理，就越是强化了自我与历史世界的隔绝？这个质疑触及了异化概念在当代被泛化使用之后可能具有的一种弹性。但如果“内向性异

化”指的是“主体与外部世界的隔绝因主体的某种活动而加深”，那么它与理亡仍然有一个关键的不同：异化框架无论怎样向内转，它的底层叙事仍然是“丧失”——主体丧失了与世界的正常联结。而理亡叙事要捕捉的是：在丧失发生之后，主体在已经清醒地知道联结不可恢复的情况下，仍然选择在己侧用功。这个“仍然”不能被任何版本的“丧失”叙事覆盖——因为丧失叙事只能解释人失去了什么，不能解释人在失去之后主动选择继续做什么。

7.2 与“空转陷阱”的辨析

“空转陷阱”是当代学者对中国传统治理模式中“制造痛苦→心学消化痛苦→掐断回打外部的通道→维持空转”这一循环的描述。它与理亡共享一个核心预设——外部世界（这里具体指皇权—官僚体制的基本结构）不可变。但两者在“修己”的性质上有根本的分歧：空转陷阱把心学视为一种与商鞅标准化共谋的消化装置——心学通过“内安”消化了外部制度制造的痛苦，从而掐断了痛苦本应引发的“回打外部”的冲动，使得那个制造痛苦的制度得以持续空转。在这个框架里，修己是制度稳定器的一部分——它客观上帮助了坏制度的延续。

理亡论点明的则是另一回事：修己不是在为标准化消灾解厄，而是在理已不可能通向历史的前提下，对自己已经认定的那一个“对的东西”——那个自己用了几十年的生命去修去信的东西——的最后拒绝放弃。他不放弃不是因为他还相信它能改变制度，而是在制度已经被确认为不可变之后，放弃它就是把自己最后那一点不可被剥削的东西也交出去了。空转陷阱关心的是制度的稳定机制，理亡关心的是人的存活姿态。两者在同一个现象域中看到了不同的东西，但它们对“修己”的判断是不同方向的——前者说“修己是关键帮凶”，后者说“修己是最后的拒绝投降”。这两个判断在同一个历史情境中可以同时成立——同一个人的修己，在制度功能的意义上可以被分析为“客观上稳定了空转”，但在精神姿态的意义上可以被认定为“主观上拒绝投降”。理亡与空转陷阱的不可通约性不在于它们对修己的描述互斥，而在于它们站在不同的分析层次上追问不同的问题：一个问“制度为何稳定”，一个问“人为何还在做”。

这里有必要补充一个更深的对话维度。王汎森在《权力的毛细管作用》中描述了国家权力如何通过科举、教化、宗族等毛细血管渗透到士人的日常修身之中。这种毛细管式控制，正是理亡得以发生的具体机制之一——它不是直接禁止你推及，而是通过一套日用而不知的制度安排，让你的修身与推及在实践层面被分离开、让推及的冲动在“还没格够”的自我约束中被无限延迟。理亡是毛细管作用在精神层面造成的后果之一——它是那种无声渗透抵达终点之后的心灵地貌。两者是机制—现象的关系，而非简单的“共享预设”。

7.3 与“实用理性”的辨析

李泽厚在《中国古代思想史论》中提出的“实用理性”，描述的是中国士人的一种精神弹性——达则儒、穷则道，随外部境遇转换所安顿的内心状态。一个士人可以在得志时积极入世，在失意时退隐山林，在任何处境下都能找到那个使自己被安顿的位置，而不会因为失去某一个特定位置而精神崩溃。这种弹性的前提是：他不是把“理”当作一个与特定外部境遇绑定的东西，而是把它当作一个足够柔软的、可以被重新诠释以适应不同处境的资源。

理亡与实用理性有两个决定性的区别。第一个区别：理亡没有提供安顿。守己、存文、代偿这三种姿态，没有一个可以被描述为“此人被安顿得很好”。陶渊明在采菊的时候仍然知道他的家园有一天会被战火烧掉，司马迁在著书的时候清楚地知道他自己看不见“其人”的那一天，张謇在南通造小世界的时候清清楚楚地知道这个小世界不解决全国的问题。他们不是在“随遇而安”，他们是在已知不安的情况下仍然做那一件事。如果他们的状态被描述为“实用理性让他们找到了安顿”，那就把理亡最核心的那个部分——清醒的痛苦——给熨平了。第二个区别：实用理性描述的是策略切换的心理弹性——人的心灵可以根据外部条件的变化切换到不同的安顿模式。而理亡要追问的是，这种弹性的生存位置本身是不是一个被压扁的结构——当人只能在不同的“安顿”位置之间切换，却没有一个位置能够真正通向推及的时候，“安顿”这个词本身是不是已经变成了一种对无力感的委婉命名？实用理性回答了“人如何在不同处境中活下来”，理亡追问的是“活下来的那个位置，是不是已经被不可移易的外部结构压扁了”。实用理性是一种主体面对世界的弹性，而理亡恰恰是这种弹性本身被压扁后，主体仍不肯躺平的僵硬姿势。理亡是实用理性失效后的极限状态，而非其一种变体。

7.4 与儒家“命”概念的辨析——最关键的一笔不可通约性

本文在3.1节讨论了孔子引入“命”概念对理亡发生的预备作用，但没有正面处理一个更尖锐的问题：如果孔子的“命”概念已经包含了“推及可能不通”的认知，那么理亡与“命”的边界在哪里？理亡是不是只是把那个一直都知道的“命”换了一个更浓烈的词？

这个质疑必须被严肃对待。本文认为，“命”与“理亡”之间有一道不可通约的辨别面。

儒家的“命”是一个**外部性的判定**。当孔子说“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也”的时候，他在说：有一个高于人的意志和努力的变量——命——决定了道能不能行。但这个外部性判定的关键特征在于：它并不取消“修己可以增加推及成功的概率”这个命题本身。一个士人可以在承认“道之行废有命”的同时，仍然相信“如果我修得好，我推及成功的概率会增加”。命所决定的，是在修得好的前提下，推及“最终”能不能成——它是一个叠加在人的努力之上的外部系数，而不是一个取消人的努力与推及结果之间相关性的判断。孔子本人一生奔走列国，正是对这个结构的最好注释：他知道有道之将废的“命”，但他仍然在推，因为“命”并没有告诉他“推了也没用”——它只是告诉他“推了也不保证能成”。

理亡则是一个**内部性的默认**。当一个士人进入了理亡状态，他不是对“推及成功的概率”做出了一个更悲观的估计（从“有命则可能成”变成了“算了别想了”），而是对“推及通道本身是否存在”做出了一个更根本的否定。理亡不是说“有命在，我推及不一定行”，而是说“我已经不认为存在着一条可以从我修己的己侧通到外部制度彼侧的可行通道了”。在“命”的框架里，推及通道是存在的，只是有一个你控制不了的外部系数在影响它。在理亡的框架里，推及通道本身的存在性被否定了。把这两者的区别用一个比喻来固定：“命”是天气预报说可能会下雨——你仍然会带伞，因为带伞增加你不被淋湿的概率。“理亡”是你已经认定那片天根本不下雨，你带伞只是为了在太阳底下遮阳。伞没有变，但你带伞的理由变了。更凝练地说：**“命”是我不确定结果，“理亡”是我确定没有通道。**

这一区分的理论收益在于：它可以解释为什么在“命”概念已经存在了两千年的情况下，本文仍然需要提出“理亡”作为一个独立的概念。“命”解释的是“推及为什么不一定成”，理亡解释的是“为什么在推及反复不成之后，人仍然在修己”。前者是对推及结果的概率判断，后者是对推及通道的存亡判断。前者是外部归因，后者是内部默认。一个士人可以同时持有“命”的判定和理亡的默认——他知道推及不一定成（命），他也知道推及通道已经不存在了（理亡）——但这两个判断不是同一个判断。理亡的发生，恰恰是因为“命”的外部判定在长时段中被反复经验撞击之后，最终沉淀为了一种内部默认。理亡不是“命”的替代品，理亡是“命”的尽头。

7.5 与“困境”说和“觉民行道”的辨析——两笔最不能省的账

本文第一稿最严重的疏漏，是没有交代与它距离最近的两套既有论述。这两笔账不补，上文所有关于不可还原性的辨析都不成立。

墨子刻的“困境”说。 墨子刻《摆脱困境：新儒学与中国政治文化的演进》（Metzger, 1977）的核心论点是：宋明理学者普遍体验到一种深刻的“困境感”——一方面确信内在的道德转化是可能的，另一方面又痛切地感到这种转化无法在外部秩序中兑现；这种“内圣有余而外王不足”的张力不是个别人的挫折，而是理学的结构性心理条件，并构成了近代中国政治文化转型的心理前史。这套论述与本文所说的“理亡”覆盖的是同一片地带。本文必须明确承认：如果说理亡的基本诊断是“修己之得无法通达治世”，那么这个诊断墨子刻已经做出，且比本文更早、更系统、文献更足。

本文与之的分歧，在于对这个张力的定性。墨子刻的“困境”是一种被感受到的、令人痛苦的紧张；而紧张之所以还是紧张，恰恰因为当事人仍然相信两端本应贯通——这也是他把它称作 predicament 而不是 break 的原因，他的整个论证方向，是这种紧张如何在近代转化为变革的动能。本文所要指认的，则是这个张力的另一种结局：当撞壁重复到某个程度，紧张会停止；它不是被解决，而是被降格为一个不再被提出的前提。理亡不是困境的加剧，而是困境的熄火——一个仍在困境中的人还会问“为什么通不过”，一个进入理亡的人已经不问了。第7.4节对“命”与理亡的区分（对结果的概率判断，与对通道的存亡判断），在此可以平移使用。这个区分能否成立，取决于能否在文本中找到“不再提问”的证据，而这正是第7.8节的证据分层所要处理的问题。

余英时的“从得君行道到觉民行道”。 本文第二章对王阳明后半生行动结构的重构，必须面对余英时在《朱熹的历史世界》及相关论述中给出的那条线索：宋代士大夫的政治文化以“得君行道”为轴——通过取得君主的信任，在制度层面推行其道；而在明代政治环境全面恶化、这条路被证明不可行之后，王阳明一系转向了“觉民行道”——放弃自上而下的制度入口，改由讲学、化民、在民间培育良知来行道。本文关于“他把治平那一端从自己心里卸下去了、把余生放在修己上”的判断，与这条线索指向的是同一件事，而余英时的论证有本文所没有的文献密度。

那么理亡相对于“觉民行道”，还剩什么？剩下的是对这个转向的读法。“觉民行道”是一个替代路线的命名——它指认的是一条新的行道通路：既然君主那一端走不通，那就从民众这一端走。在这个读法里，推及并没有被放弃，只是改换了入口，因而它仍然是一个有方向的、乐观的概念。而本文所指认的理亡，追问的是这条替代路线在行动者精神内部被启动时，是否附带着一个更冷的判定：讲

学化民能不能真的改变制度？王阳明本人对此有没有把握？本文第2.3节所引钱德洪转述的那句“为自己不能已”，是本文认为可以支持理亡读法的最强文本——它把讲学的理由落在了行动者自己身上，而不是落在预期的外部效果上。但必须诚实指出：这一句的解释权是可争的，把它读作理亡的自陈，属于本文第7.8节所划的第二层级证据。

两笔账合起来看，本文的处境是清楚的：理亡不是一个前无古人的发现。它是在墨子刻已经指认的地带上，追加一个关于该地带如何“从紧张凝固为前提”的分辨；也是在余英时已经描摹的转向，追加一个关于转向者内心温度的读法。这两个追加是否值得一个独立的命名，本文提交给同行判断；但把它们说成本文的独创，则不诚实。

另需交代的三笔较短的。张灏关于“幽暗意识”的论述（张灏，1989）指出，儒家传统因缺乏对人性幽暗面的正视，而未能发展出以制度制衡权力的思路——这是从另一个方向解释“为什么推及总是折回修己，而不是走向制度设计”，与本文互补而不冲突。韦伯关于中国士人“适应世界”而非“支配世界”的论断（Weber，1951），是这一问题域在西方社会学中最早的表述之一，本文所描述的三种存活姿态，可视为对“适应”的内部分层。赫希曼的退出—呼吁—忠诚框架（Hirschman，1970）则提供了一个有用的对照：守己近于退出，存文与代偿则是退出之后仍不肯完全撤离的中间态——而赫希曼所未处理的，正是这种“已经退出、却还在原地继续做工”的姿态。

7.6 理亡的不可还原性——冷硬收束

至此，本文已逐条辨析了理亡与异化、空转陷阱、实用理性、儒家“命”概念的根本区别。现在给出冷硬的收束：

异化覆盖的辨别面是：**主体丧失了什么**。它不能覆盖的是：主体在丧失之后，明知不可恢复而仍然主动守住的姿态——因为这个姿态不是丧失，而是丧失之后的主动存留。

空转陷阱覆盖的辨别面是：**制度如何通过消化痛苦来稳定自身**。它不能覆盖的是：在制度功能的层面之外，同一行为（修己）对行动者本人意味着什么——制度分析可以说“修己客观上稳定了空转”，但它说不清“这个人自己在做什么”。

实用理性覆盖的辨别面是：**人如何在不同的外部处境之间切换安顿自己的方式**。它不能覆盖的是：当所有的“安顿”位置本身已经被外部结构压扁之后，人还在做的那件事的质地——因为安顿预设了一个可以安顿下来的位置，而理亡之下的士人恰恰在承受着“无处可安”的清醒。

儒家“命”概念覆盖的辨别面是：**推及的结果受一个不可控的外部系数影响**。它不能覆盖的是：推及通道本身的存在性被否定之后，修己动作的意义重构——“命”框架内的人仍然在带伞以备下雨，理亡框架内的人在为遮阳而带伞——伞的动作没变，但带伞的理由变了，而这个理由的位移是“命”概念的分析资源无法抵达的。

理亡切开的那个辨别面，正正落在上述四个概念各自解释边界的交汇处——它不是其中任何一个概念的变体或延伸，而是每一个概念在其最大解释力范围内都装不下的那个地带。它不是被这四个概念“遗漏”的，而是当这四个概念各自遵守自己的发生条件与解释边界时，它们恰好都无法站到那个

地带上去。理亡的不可还原性不在于它推翻了这四个概念，而在于它站进了一块这四个概念都踩不到的空地上。

7.7 有效反驳与回应

一个必须正面处理的有效反驳是：士人从未放弃推及之志——他们的修己本身就始终包含着“等待时机”的维度，理亡叙事把等待和放弃混淆了。

这个反驳的要点在于：中国士人中有无数个案是在“等待”了几十年之后，在某个制度裂缝出现的节点上推动了推及。范仲淹的庆历新政、王安石的变法、张居正的改革，甚至包括王阳明本人的军功和治理实践，都可以被诠释为“修己之得确实推及了现实”。如果这些个案成立，那么理亡就不是一个“结构性心灵状态”，而是一个周期性出现的常态——它在裂缝闭合时回归，在裂缝出现时暂停。这并不会让理亡这个概念失效，但它会收窄理亡的解释范围。

本文接受这个反驳的部分有效性，并据此对理亡论断做出精确限定：理亡不是士人精神的一个持续不变的恒量，而是一个在特定制度条件下被激活的默认姿态。当制度裂缝出现、权力结构出现松动时，推及之志可以从理亡的默认中重新激活，并且确实有可能产生效果——范仲淹、王安石、张居正的案例证明了这一点。但即使在那些推及成功的个案中，行动者本人对通道的信念也是有严格限度的——他们清楚地知道，自己的成功高度依赖于某一个不可控的制度裂缝（皇帝的支持、特殊的历史窗口），裂缝一合，推及就重新归零。王安石在变法失败后退居金陵，晚年写出“春风又绿江南岸，明月何时照我还”——这里面没有“我的推及将在下一次裂缝中继续”的昂扬。

然而，这里必须进一步追问一个更尖锐的问题：**裂缝本身是什么？**它是纯粹外来的机遇，还是本身也可能被个体的推及之力撑大？如果裂缝只是纯粹的外来机遇——如皇帝换届、外患突发——那么理亡就是一种历史宿命论：人只能等待裂缝，无法创造裂缝。但如果个体的推及之力本身在一定程度上能够介入裂缝的制造——例如，范仲淹在庆历年间并不是被动地等到了宋仁宗的改革意愿，而是通过多年的经略边功、朝堂论辩、人才培养，主动把那个裂缝撑到了足以发动新政的宽度——那么理亡与推及之间的关系就不是“裂缝存在时推及、裂缝闭合时理亡”的二元开关，而是一个连续谱：推及之力可以在一定程度上影响裂缝的宽度，理亡的深度与裂缝的宽度呈负相关。这个修正使理亡的解释力更为精确：它不是一个恒定的心灵实体，而是一种在特定制度条件下被激活的结构性默认姿态。它不但与推及不互斥，而且与推及在同一群人的同一个生命中共存——裂缝存在时推及，裂缝消失时理亡。裂缝的大小部分取决于不可控的外部条件，部分取决于个体推及之力在裂缝边缘的持续敲击。理亡要解释的，不是人为什么放弃了推及，而是人为什么在没有裂缝的漫长岁月中依然能在精神上不崩塌——以及为什么即使在有裂缝的时候，人的推及也始终带着一份冷峻的限度感。

7.8 事后建构质疑——诚实标注推论的证据限度

一个贯穿全文的深层质疑必须在最后被正面处理：理亡是否可以被还原为一种“事后建构”？也就是说，后世的学者（包括作者自己在内）在回望历史时，因为看到了“推及最终没有成功”这个结

果，就反推回去建构了一种“士人从一开始就知道推及不会成功”的精神状态——但这个精神状态也许从未真实存在过，它是被“结局已知”的后见之明生产出来的“虚假必然性”叙事。

章太炎明确说过“理已经亡了”。但章太炎是站在帝制终结后的回望位置才说出这句话的——他代表的是“事后回望的清醒”，不是“身处其中的默认”。陶渊明、司马迁、王阳明、顾炎武的文本中，没有任何一个地方说过“我已放弃推及”——作者在第二章已诚实标注王阳明个案缺乏直接自供的证据局限。那么，理亡是不是作者把“后见之明”投射到了那些实际上从未放弃过推及信念的行动者身上？

本文对这个质疑的回应是分层级的，而不是一刀切的。理亡作为一个“结构性推断”，它的证据强度与不同类型的史料如何对应，需要有诚实的限度标注：

第一层级：有明确自供材料的个案。 章太炎是这一层级的代表——他在《国学概论》等文本中公开地、系统地表达了“理已经亡了”的判定。戴震在《孟子字义疏证》自序中把自己定位为“先识字的工匠”而不涉及制度改革的期待，也属于相对清晰的自供材料。这一层级上的理亡，证据强度最高——“事后建构”的质疑对这一层级的个案不构成实质性威胁，因为这些行动者自己已经把理亡从“默认”翻到了“明言”。

第二层级：行动结构推断的个案。 王阳明是这一层级的代表——没有直接自供的“我已放弃推及”的文本，但他的后半生行动结构的整体取向（主要精力放在讲学修身而非制度性推及）构成了一条间接证据链。这一层级上的理亡，证据强度中等——它依赖于对行动结构的整体解读，而这种解读本身无法完全排除“他其实一直在等待时机”的替代解释。本文对王阳明的判断属于这一层级，其推论的限度已在第二章诚实标注。

第三层级：仅依赖理论张力分析的历史时段。 先秦是这一层级的代表——没有留下任何士人亲笔自述“我相信/不相信推及通道存在”的材料。本文对先秦的分析完全基于对经典文本中理论结构的推演——指出孔子、孟子、荀子的理论为后世理亡的发生预备了结构性的阐释接口，而不是声称先秦士人已经处于理亡状态。这一层级上的理亡，证据强度最低——它是理论可能性的分析，不是经验事实的判定。

这三层级的标注，本身就是理亡论证的一部分。本文不是在三个层级上都声称具有同等的证据强度，而是在预先标好每一层级的风险之后，仍然做出“理亡作为一个结构性默认姿态确实反复发生”的总体判断。这个判断的证伪条件将在结论中给出。能被证伪的理论才是诚实的理论。

八、理亡禁止什么：与困境说的正面对立、与觉民行道的分工、以及一套文本编码判据

第七节逐条辨析了理亡与异化、空转陷阱、实用理性、儒家“命”概念的不可通约性。但那一节的工作方式仍然是概念的：它说明了四个既有概念各自装不下什么。本节改换检验方式——不再问“你能

不能替换我”，而问“在同一批材料上，你我会不会给出相反的答案”。只有当答案相反，材料才有能力裁决；也只有到那时，理亡才不只是一个更浓烈的说法。

8.1 与困境说的正面对立：同一片地带，相反的后果

必须把优先权先交出去。墨子刻在《摆脱困境：新儒学与中国政治文化的演进》中，早已确立了本文所处理的这片地带：宋明以降的士人体验到一种内圣与外王之间无法弥合的紧张，一种“困境感”。他比本文更早，也更系统。凡是把“发现这道裂缝”当作本文贡献的读法，都不成立。

但两者对同一现象给出的后果预测，方向是相反的，而这一点此前从未被摆到台面上。

墨子刻的核心论断是：这种困境感是**有生产力的**。正因为它长期得不到疏解，它积蓄起一股转化性的能量；这股能量构成了近代中国之所以能够接受激烈变革的心理前提。困境不是终点，是引擎。

本文的论断相反：**断层一旦被接受为地基，能量就被系统性地转向己侧，对外的转化性动能随之下降**。第四节所描述的三种存活姿态——守己、存文、代偿——每一种都是能量的内转，而不是能量的积蓄。在本文的框架里，理亡不是引擎，是配重。

这条对立可以在材料上被裁决，而不必停留在两种读法之争：**困境说预测困境感的强度与向外变革意向正相关；本文预测在断层被接受为默认之后，两者转为负相关**。裁决方式见 8.3 的编码方案——对同一批士人的文本先做分类，再看两类文本的作者在其后一段时期内的制度性行动（上疏言事、结社、办学、参与变法）的发生率。

裁决规则：若困境型作者与断层型作者的对外行动率没有差异，或断层型反而更高，则本文被推翻，理亡应当被并回困境说，作为它的一个语气更重的表述。

8.2 与“从得君行道到觉民行道”的分工

第二节对王阳明后半生的重读，与余英时在《朱熹的历史世界》中提出的那条线索高度一致：宋代士大夫的“得君行道”路线在南宋以后走不通，王阳明一代转向“觉民行道”。这条线索的优先权归余英时，本文不能重复认领。

本文剩下的分工是一处关键差别：**觉民行道仍然是一条推及路线**——它只是把推及的对象从君主换成了民众，通道并未被否认，只是改道。理亡则否认通道存在。

这个差别可以在文本上被分辨：**觉民行道的实践者应当保有关于“化民之后天下会随之改变”的表述；理亡状态的实践者不应保有此类表述，其讲学的自陈理由应当指向自身而非效果**。第二节所引钱德洪所记的那句“为自己不能已”，正落在后一侧。

但必须诚实地标注：那只是一个样本，而且是本文选出来的样本。本文因此把它列为一个**可被更多文本推翻的判断**，而不是已被证成的结论——如果对王阳明晚年讲学动机的系统检索显示，指向效果的表述在数量上压倒指向自身的表述，那么第二节对他的定位应当从理亡改回觉民行道。

8.3 一套可用于历史文本的编码判据

第七节第四小节用一个比喻区分了"命"与"理亡"：前者是天气预报说可能下雨，你仍然带伞；后者是你已认定那片天不下雨，带伞只为遮阳。比喻能说明差别，却不能裁决材料。因此给出可操作的编码规则。

C 类（命）：文本中出现关于推及结果的概率性表述——"或可""未可知""时命""待时"之属——且推及行动本身仍被表述为有意义的投入。

L 类（理亡）：文本中出现关于通道本身的存在性表述——"无可为""不可为者""非人力所及"之属——且已侧用功的理由不诉诸外部效果，而诉诸自身（不能已、不失节、不忍去）。

N 类：两者兼有，或依现有文本不可判。

规则的可用性必须先于结论被检验：由两名不知本文论点的编码者独立编码，编码者一致性需达到可接受水平（如 Krippendorff $\alpha \geq .80$ ）方可使用。这一步不是形式，它本身就是一道对本文的检验——**若一致性达不到可接受水平，说明"命"与"理亡"这条区分在文本层面无法被稳定辨认，第七节第四小节即失效**，那条区分就只是作者一个人读出来的层次。

N 类的比例同样是一个诊断量：若绝大多数文本落入 N 类，说明这条区分虽然在个别极端文本上成立，却不足以支撑一个覆盖长时段的论断。

8.4 禁止清单

其一，困境型与断层型文本的作者，其对外行动率无差异或前者更低——本文与困境说的对立不成立，理亡被并回困境说。

其二，C 类与 L 类的编码一致性达不到可接受水平——第七节第四小节失效。

其三，出现大量既表述"通道不存在"、又同时保有明确外部效果期待的文本，两类特征无法分离——则理亡不是一种可辨认的精神状态，而是一种阅读姿态。

其四，在完全不同的制度形态下（无科举、无皇权）出现一种与守己、存文、代偿都无关的第四类姿态并成为主流——第六节关于跨制度稳定性的判断到期。

8.5 把同一把尺子转向本文自己

本节以"是否禁止了可辨认的事态"作为衡量一个概念是否落地的标准。这把尺子必须同样对准本文。

如果上列四条禁止之中，没有任何一条能够在可及的材料上被真正检验——不是原则上可检验，而是有人真去做过——那么"理亡"就只是一个比"困境"更有画面感的词。它会读起来很像一个发现，却未曾承担过被推翻的风险。

作者接受这个后果，并且认为把这句话写进正文，比把它留给审稿人更诚实。第九节给出的三条证伪条件，与本节的四条禁止合起来共七条；一个提出了七条自我推翻路径的概念，如果最后仍然站着，才算真的站住了。

九、结论与证伪条件

本文的核心主张可以凝结为一句话：**中国思想史中，存在一种被长期忽视的结构性默认姿态——理亡。它指的是行动者认定外部制度世界的根本变迁是人的推及之力不可达的，真理与历史之间被划出了一道不可跨越的断层线。“修身为本”长期以来并非推及的准备，而是在推及已被判定为不可行之后所启动的一种最后存活——一种在已知历史不可变的前提下，仍然让自己不失节、不崩溃、不沦为禽兽的唯一活法。**这个存活动作，并非心学的辅翼，并非专制权力的工具，而是人在精神上被逼到这个位置时，唯一还能守住的人的形状。

理亡不是理作为永恒本质的最后胜利——恰恰相反，理亡要揭示的是，那个被守住的“理”本身，已经在每一次撞壁中被迫重新定义自己。先秦的“道”，宋明的“心即理”，清代的“经义本貌”，当代知识分子“明白些道理”——它们的共同点不是它们都指向同一个永恒之理，而是它们都指向了同一个结构性的精神姿态：在推及不通时，人仍然不肯放手。这个姿态，而非那个被守的“理”的内容，才是理亡这个概念真正要留住的。

理亡不是“理”作为一个永恒实体在历史中保持诚实却遭遇了挫折。恰恰相反——那个被称为“理”的东西究竟是什么，正是在这一场漫长的“推及撞壁”的历史中被重新发生出来的。在先秦，它是可以推及天下的道。在两汉，它是被制度收编后仍然保有一丝批判余地的经义。在宋明，它是被格物工夫无限推迟启动的修己之学。在清代，它是推及通道关闭后仍然被考据学保护其纯度的正确文本。在当代，它是知识分子在“改变世界”被证伪之后仍然不肯放弃的思考能力本身。**理不是先于这整场历史而存在的那个不变的东西；理是在这一场推及撞壁的漫长历史中，被一次又一次地逼退到己侧、但每一次逼退都没有被完全放弃的那个东西。**

理亡作为一个概念，它自身也有发生条件的边界。它不是对一切时代、一切制度下知识分子精神状态的普遍描述，而是一个在特定结构条件下被激活的默认姿态。本文在第六节提出的待追问方向——理亡是否只是“皇权—科举”制度的伴生品，还是触及了一种更根本的心灵—世界关系结构？——在此做谨慎的初步回应：当代知识分子的存文、守己、代偿复刻现象，提示了理亡可能具有某种跨制度形态的稳定性。但这一判断尚未被充分验证。理亡的跨制度边界，尚待对更多当代个案的过程追踪来检验。

作为一套经验可检验的理论主张，本文给出三个明确的证伪条件。

证伪条件一：制度变更由大规模、跨阶层的“修身—推及”所驱动。如果在可见的未来，出现了由大规模知识分子群体的修身实践直接催生、并且可以在行动者的传记材料中明确辨认出“修己之得→推及之决”的因果链的制度性变更，且这种变更不依赖于某一个不可控的制度裂缝（特殊统治者的支持、战争等外部冲击），那么理亡的历史统御力就被证伪。

证伪条件二：理亡被公开驳倒并消解。 如果有后来者能够在本土语境下公开地、系统地以理驳理——论证理通向历史的通道并非不可通——且这一驳论在大规模知识群体中被接受，以至于理亡不再是“不可说破的公认秘密”，那么理亡就被超越了。

证伪条件三：后推及存活策略被废置。 如果在某一段历史时期出现了大量知识分子，他们既没有退隐守己、也没有存文以待、也没有代偿外推——而是集体性地抛弃了这三种存活策略，转向了一种全新的、在本文中没有被归类的存活方式，那么理亡作为存活策略结构的解释框架就被打破了。

这三个证伪条件不是理亡的免死金牌，而是它在新一轮经验中被锤打的砧板。能被证伪的理论才是诚实的理论。理亡不是对中国思想的终审判决，它是一张被标注了所有已知危险海域的海图。航行者可以不服这张图，但只有当他把船开到图上画着暗礁的地方却没有触礁时，这张图才算真正过期。

理亡不是理学的失败。理亡是推及通道关闭之后，人仍然没有把理亲手交出去的最后姿势。那个在龙场棺材旁坐下来问“圣人处此更有何道”的人，已经给出了这道题的极限答案：他能传下来的，不是推及的胜利，而是在推及毫无希望时，人的那颗心还可以不打折扣地活下去。这个答案很窄，很苦，很不漂亮。但这恰恰是它不能被任何理论消化的原因——所有现有的理论在碰到这个地带时，都暴露了它们各自的发生条件与边界。它不是什么成功，它是在失败已经被接受为生存地基之后，人仍然站着。

修订说明 · REVISION NOTE

本文为二次审稿打磨版之后的编辑修订版，共两轮。**第一轮：**（一）补入此前未曾交代、却与本文核心论断距离最近的既有文献，并逐一说明哪一层已被占据、本文还剩什么，不以未引为独创；（二）核订文中涉及的事实与年份；（三）清理不属于本文论域的外来术语。**第二轮：**新增一节，把与最近邻文献的关系从“辨析”推进为“可裁决的对立预测”——逐条写出本文禁止哪些可辨认的事态、给出使这些禁止能被实际检验的观测量或编码规则，并明确划掉本文没有主张的部分，以免论断在传播中被放大成它承担不起的形态。两轮修订均未改动作者原有的论证结构与核心判断，新增内容只做一件事：把原有判断置于可被推翻的位置上。——编辑：Claude

声明 · NOTICE

思想拓展声明：本智能体（SDE 金点子发生器）产生的任何论文与文本，均作为“思想拓展功能”提供——是 AI 在特定方法引导下的思想实验与观点探索，用于拓展思路、激发思考，不构成正式学术研究成果或事实性结论；如需正式使用，请自行核验并遵守学术规范。

参考文献

1. 班固（约82）《汉书》。
2. 戴震（1777）《孟子字义疏证》。

3. 顾炎武 (1670) 《日知录》。
4. 李光地《榕村语录》(清代刻本, 现代版: 中华书局, 1995年)。
5. 《论语》(约公元前5世纪)。
6. 《孟子》(约公元前4世纪)。
7. 钱德洪 (1572) 《王文成公全书序》, 载《王文成公全书》卷首。
8. 司马迁 (约公元前93) 《报任安书》, 载《汉书·司马迁传》。
9. 陶渊明《陶渊明集》(约5世纪辑本, 现代版: 中华书局, 1979年)。
10. 王守仁 (1572) 《王文成公全书》。
11. 《荀子》(约公元前3世纪)。
12. 阎若璩 (1745) 《尚书古文疏证》。
13. 《康熙起居注》(康熙二十四年七月条, 中华书局, 1984年)。
14. 朱熹 (1190) 《四书章句集注》。
15. 李泽厚 (1985) 《中国古代思想史论》。
16. 钱穆 (1940) 《国史大纲》。
17. 王汎森 (2013) 《权力的毛细管作用: 清代的思想、学术与心态》, 联经出版。
18. 王小波 (1997) 《沉默的大多数》, 中国青年出版社。
19. 余英时 (1987) 《士与中国文化》。
20. 张謇 (1931) 《张季子九录》。
21. 章太炎 (1922) 《国学概论》(曹聚仁整理)。
22. 马克思 (1844) 《1844年经济学哲学手稿》(中央编译局中译本)。
23. Wm. Theodore de Bary (1983). *The Liberal Tradition in China*. Columbia University Press.
24. Wm. Theodore de Bary (1991). *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*. Columbia University Press.
25. 张灏. (1989). 幽暗意识与民主传统. 台北: 联经出版.
26. 余英时. (2003). 朱熹的历史世界: 宋代士大夫政治文化的研究. 台北: 允晨文化. [简体版: 生活·读书·新知三联书店, 2004]
27. 余英时. (2004). 宋明理学与政治文化. 台北: 允晨文化. (“得君行道”与“觉民行道”)
28. Hirschman, Albert O. (1970). *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
29. Metzger, Thomas A. (1977). *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. New York: Columbia University Press.
30. Weber, Max. (1951). *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Trans. Hans H. Gerth. Glencoe, IL: The Free Press.