

被解释的传统

——近代思想史新论

陈少明 单世联 张永义 著

中山大学出版社

被解释的传统

——近代思想史新论

陈少明

单世联 著

~~张永义~~

中山大学出版社

· 广州 ·

新登字 11 号

版权所有 翻印必究

图书在版编目 (CIP) 数据

被解释的传统——近代思想史新论/陈少明等著. —广州: 中山大学出版社, 1995. 5

ISBN 7-306-00987-7

I. 近… II. 陈… III. 思想史—中国—近代 IV. B25

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 01943 号

中山大学出版社出版发行

(广州市新港西路 135 号)

中山大学印刷厂印刷 广东省新华书店经销

850×1168 毫米 32 开本 9.875 印张 24.6 万字

1995 年 5 月第 1 版 1995 年 5 月第 1 次印刷

印数: 1—3000 册 定价: 10.00 元

目 录

导论：被解释的传统	(1)
一、实体，还是过程	(2)
二、近代思想的源与流	(5)
三、从潮水到河床	(9)

第一编 古经新解

第一章 作为政治文化的经学	(15)
一、合法性依据	(15)
二、三种解释形态	(19)
三、经学的世纪末	(27)
第二章 维新经学与乌托邦	(33)
一、合法性：最后的重建	(33)
二、经学的终结	(40)
三、解释的合理性	(44)
四、历史理性与乌托邦	(48)
第三章 历史、理性与国粹	(53)
一、历史对神话之争	(53)
二、夷夏之辨与国粹意识	(59)
三、乾嘉传统与现代学术	(63)
第四章 走向后经学时代	(68)

一、从汉学到古史辨运动	(69)
二、宋学与现代新儒家	(75)
三、后经学时代	(81)

第二编 佛法入世

第五章 传统格局中的佛学	(89)
一、儒佛的对峙与合流	(89)
二、走向异端：禅宗与心学	(97)
三、在西学面前	(104)
第六章 《仁学》与应用佛学	(112)
一、所谓“应用佛学”	(112)
二、《仁学》三层与佛学应用之途	(118)
三、宿命与使命	(125)
第七章 建立无神教	(133)
一、道德无我	(133)
二、无神教	(139)
三、佛学的尽头	(145)
四、转向人生哲学	(150)
第八章 由佛返儒	(157)
一、佛学人生观与哲学本体论	(158)
二、否定精神与负的方法	(164)
三、即用显体与由佛返儒	(170)
四、本体论的意义	(176)

第三编 西潮东卷

第九章 西学：意义的转换	(187)
---------------------------	-------

一、两种文化系统.....	(188)
二、“礼仪之争”的实质	(192)
三、从知识到意识形态.....	(198)
第十章 科学：作为一种世界观	(204)
一、传统自然观的突破.....	(205)
二、科学变革社会	(212)
三、方法万能：唯科学主义的抬头.....	(219)
第十一章 政治—道德启蒙.....	(228)
一、新民说：向民族主义的倾斜.....	(229)
二、昙花一现的个人主义.....	(236)
三、超越启蒙：从国民性到普遍人性.....	(244)
第十二章 信念系统的分裂.....	(250)
一、先知者的困惑：王国维之“死”	(253)
二、科玄论战：意识形态的背景.....	(261)
三、教条性的终结.....	(273)
第十三章 出路何在.....	(280)
一、保守主义：向人生领域退却.....	(281)
二、自由主义：在夹缝中挣扎.....	(288)
三、马克思主义：科学世界观的胜利.....	(294)
主要参考文献.....	(303)
后记.....	(307)

导论

被解释的传统

“传统”是个吃力不讨好的论题。尤其是目睹 80 年代文化批判思潮者都看到：关于传统的意见几乎是无限的多，而真正超拔众议者则甚少，以至于任何一种即使是极端刺激的论点都给人们一种似曾相识的感觉。导致这一困境的原因之一，在于大多数论述把一般传统同某些特定的传统混为一谈，结果不是把一般的传统具体化，就是把特定的传统抽象化。于是，批评与反批评便很难在清晰的思想层次上展开，热火朝天之后不可避免地就成为过眼云烟。

不是说论传统没有意义，也不能对传统追求唯一确切的解答，而是认为（同时也期待）讨论的健康进行，不应是一连串没有逻辑关联的“否定”，以至让旁观者感到困惑、厌烦，而必须在相互激发中把争辩引向新的层次。热潮过后，传统可能就是冷问题。本书之所以旧话重提，原因在于，作者以为问题在很长一段时间内，仍然会或隐或现地困扰人心，其价值不那么容易过时。同时，我们也不指希望对传统的讨论能够对现实有急功近利的效果，学术本身不完全视时尚为转移。再说，目睹以往的纷争，也有了吸取先进者经验的条件，减少重复废话的机会。

把一般传统同特定传统作区分，是本书写作的前提，而近代则是我们对传统作具体研究的特定对象。

一、实体，还是过程

传统有具体与抽象两方面，大多数人的兴趣在前者。然而，研究特定的传统时不可避免地受一般的传统，即抽象的“传统”观念的支配，只是人们未必自觉到这一点而已。但明确它很重要，它是我们着手研究的思想前提。

概括地说，对“传统”有两种不同的理解。一种将其看作实体，另一种理解为过程。但实体论者，尤其是不自觉的实体论者占多数。

对传统作实体的理解，在认识上必须有特定的衡量座标，如时间或空间。每一个时代都可以自己的时代为座标，将其以往的历史文化统称作传统。而历史学者则可以任取某一年代（或时代的下限）为座标去研究某一断代的传统。到近现代，由于不同类型的文化互相接触或交流的机会多，人们也缘此区分为不同的传统。近代中国人，尤其是“五四”时代的人物，就是这样规定传统的。古今对立、中西对立都是传统实体观的例证。而且较奇妙的是两个座标虽不同，对中国传统的具体看法则无异。因为对传统的省察是受西学冲激的产物，故古与中、今与西分别被联结起来。不仅反传统人物如陈独秀是这样，同情传统的人士如梁漱溟，其文化三路向说也是一种实体论。一直到80年代中国大陆的文化批判也以此为主流。其实，“传统”特别被用于指陈近代价值确立前的整个历史文化，是西方启蒙运动的思想遗产。

站在反传统的立场上，实体论有助于强调特定精神现象、思想行为发生的背景，着重其被历史力量所制约的一面。这样看问题，传统就是个“染缸”，在这一文化背景下产生或出现的事物就是染品。创造未来就得打破染缸。染缸式的传统观，功能不在于

解释性，而在于实践性，急于改变的，其实不一定是传统，而是现实。“传统”有时不过是成为其所指斥的各式负面价值的象征而已。这种观念在变革年代确实发挥作用，而且还将继续发挥作用。但是，学理上它有个难点，无法解释过去的事物在形成传统中的作用，即无法解释传统的由来。而无法解释其由来，就很难把握未来。

过去发生的事物数量上是无限的，但被载入史册，或者我们仍能感受到其影响的事物则非常有限。可见传统形成过程中，各种因素、力量的作用不能等量齐观。当时声势显赫，事后证明其只是昙花一现的现象很多。人们讲传统，实际是把其化约为某种影响深广的历史现象的特征。传统成为一种抽象的特征。但是，如果选择的时间座标不同，对同一事件作用的评价就不一样。焚书坑儒在秦汉间对知识界影响是巨大的，但对今日就不比反右或“文革”的作用强烈。有时候，被我们视为传统象征的重大事件，历史上本身就是革新传统的表现，如秦王朝之统一中国、汉代立经学为官学、隋唐间的科举制，等等。如果瞻前顾后，许多重大事件就是连结新旧事物链条中的一环。这样看，传统就不是实体，而是一个过程。

把传统看作实体，着眼点是其稳定、不变的因素；而把传统当作过程，关注的则是其变动不居的特征。但如果对过去的事物不分轻重缓急，一味搜集铺陈，历史就成为枯燥、无味的流水账，对传统的把握也无意义可言。明智的做法也许是，把传统看成一条长河，相对稳定的是河床，奔涌而去的是河流。但河床与河流决不是瓶与酒的关系，瓶与酒可以分别更替，河床与河流则难以完全分离。一方面，河床从整体上塑造河的形态（方向、流量）；另一方面，河流挟带的泥沙也沉积为河床，不但使河床升降，甚至会逼河床改道。正因为如此，历史长河的某些阶段，才有变迁的机会，才有泛滥的现象，甚至有高岸为谷、深谷为陵的奇迹。文

化传统如此，思想传统也如此。

代之以概念语言，河床与河流，就是思想传统中的形式与内容，两者是相互作用的过程。思想是分层次的，越深层的东西越稳固，同时也越具形式感；而越表面的东西越漂浮，也越容易流逝。可以作个简略的分析：

涉及宇宙观或思维基本规则的，是最深层的东西。每个人都为父母所生，天不会塌下来， $1+1=2$ ，以及推理得依据三段论，等等，都是人类观念中根深蒂固的东西，它们盘根错节缠成一个系统，成为人们思想和行动的出发点或原始依据。其内容范围非常广泛，应用也极普遍。如果有反常，我们也看成例外，决不会轻易变更。

涉及特定文化中带有宗教色彩或者是意识形态规范部分，则是次一级的。这类内容在社会秩序没发生急剧变动的情况下，也会长时间控制人们的观念与行动。异端的出现多数情况下会被抵制或消解。但它不是一成不变的，尤其是当它同外来文化接触、交流，甚至是遭冲击的条件下，它也会作出适当调整，极端者甚或会全盘更张。

而涉及具体历史境遇的各种方略、各不同社会集团的利益及个人情感的表达，当然是表层的，是依时间、地点、条件的推移而出现、消逝的东西。它就是流水，有时甚至只是泡沫。人类思想实际历程中，大量的都是无足轻重、一晃即逝的东西。

这种层次的划分实际上是相对的、不确定的。其真正的意义在于表明，越深层的思想越具有普遍性，而普遍性的思想具有规范性，即具有形式感。所以，思想史的深层相对于表层而言，前者是形式，后者则是内容。每个层次的功能都相对而定。在思想史上，当某些公共信念或所谓自明的前提受到质疑时，思想的内容就会力图挣脱形式，急流冲激的时刻也就来临了。形式挣脱的成功就是传统革新的实现。而挣脱的形式越深层，效果的革命性

就越强烈。

对思想分层的观点也表明，彻底地反传统是不可能的。传统中最深层的东西，例如与我们的自然需求相联系的许多常识、逻辑等等，是价值判断的前提、思想变革的支点，是岩层。河床不能翻过来，否则河流便泛滥成灾。实质上，也罕见有人作此尝试，带意气或夸张的口号则不必当真。这样，当我们讲可以打破维护或创造的那个“传统”，即试图将其当客体来摆弄、设计的那个对象，实际上只是传统中的某些层次。它不是最表层的，但也决非是最深层的。当然，它会处于同其上下不同思想层次的相互作用之中。

长河图式既是对一般传统的一种认识，也是本书处理具体传统的概念框架。

二、近代思想的源与流

本书的主题是近代思想传统。“近代”一词，沿用现在学界的一般提法，即从1840年至1949年。从过程的观点看，我们研究这一传统的具体形式，因此采取近乎思想史的着重变迁的追溯—描述方法。但它不是叙述详尽完备的思想史著述，而只关注那些对塑造后来思想局势有影响的思想人物与现象。所以只以思潮为线索而不以人物为中心，也不完全以时间为叙述序列。同时，新传统不是凭空出现的，它是以旧传统没落或瓦解为前提的，因此必须扼要地分析旧传统，即通过特征的分析概括，把旧传统作为背景展示开来。这样，旧传统的形象只能是实体性的。主体是流，背景则是源。

经学、佛学与西学是近代思潮三个分别独立的源头。分别以三者为线索而不采用现代哲学或政治学范式来剪裁，原因在于每

一个学科都有既定的思想学术范式，近代人物不论激进还是保守，都受这种范式的规范纠缠，撇开它，思想的变迁及其价值就不可理解。从内容上看，三者各具相对独立的主题。经学解释古今或者传统与现实的关系，佛学把以往的出世入世转换为信仰与行动（知行）问题，而西学则触及中外文化的对抗与交流问题。但三者都指向一个总主题，就是中国社会与文化的变革及其方向。经学、佛学与西学的序列，既合乎思想的逻辑，也接近历史的表象。从鸦片战争到戊戌变法，新思潮是在经学（尤其是康氏今文学）的框架中表达出来的。而从戊戌到辛亥前后（从谭嗣同到章太炎），佛学则异乎寻常地在政治变革中扮演呼风唤雨的角色。西学在戊戌以前“师夷长技”的口号提出时就登上近代舞台了，且风头日劲，但至辛亥，特别是“五四”它才成主流，奠定其盟主地位。它是新传统最有力的塑造力量。

在思想史实际中，人物与思潮并非一一对应，思潮与思潮也非泾渭分明，如从戊戌到辛亥，经学、佛学与西学便交织进行，像谭嗣同、梁启超、章太炎之类人物，也同时置身于多种思潮之中。但不妨碍每种思潮有相对独立的逻辑线索。它们分别根于各自的传统背景。下面的叙述，将为读者掌握全书思路提供一个轮廓。

经学源远流长，是传统意识形态的载体。由于经的原形（历史文献）与后来的性质（合法性依据）的矛盾，使以“正名”为本质的经学合逻辑地衍化出分别以古文、今文及宋学为代表的政治（经世）、考据（历史）及哲学（义理）三种解经形态。清代开始的复古运动，表明经学同传统社会一样已进入它的世纪末。在复古运动的尽头，康有为在今文的旗帜下古经新解，援西入中，为挽救社会危机作重建合法性的努力。但在急剧变动的历史情势中，康氏的努力不是促进传统的复兴，而是加速经学的终结。与维新经学同时孕育的大同理想是思想企图超越现实的表现，其价值不在于对未来虚幻的肯定性，而在于对传统、现实的具体否定性。章

太炎与康有为在古、今文方面是双峰并峙的大师。章氏是通过“托古改制”的批判显示其历史意识的。他以经为史，成就则从小学、史学延伸到子学。章太炎有他自己的经世精神，即从夷夏之辨的立场倡导反满光复，同时也抵制欧化思潮。章太炎不讲历史理性，而是在历史领域讲经验理性，故其解经的思想走向不是现代哲学，而是现代史学。清末民初对科举、读经的废除，历史开始了后经学时代。但丧失经世功能的经学，在考据与义理两个层次上，仍然是传统学术思想的重大文化遗存，古史辨运动正是循此演化而来的现代学术思想流派。前者接过汉学辨伪的课题，后者重举宋学义理的旗帜。两者对传统取相反的态度，但都以自身的成就取得学术或思想史上的一席之地。相对于子学、经学而言，形式上看，后经学时代是西学时代，而从精神上看则是理性时代。

佛学本系外来文化，但相对于近代而言，它已是传统的组成部分了。不过它不是正统，而是具有异端性格的旁支。从哲学上讲，经宋明儒学的吸收，儒佛在价值本体即心性论方面具有近似的形式。而在伦理精神上看，则佛学的反世俗观念在正统儒学的攻讦下，无力与意识形态作对。但义理上两者仍存在紧张关系。特别是晚明的禅宗与心学汇合的风气，仍显示其对正统儒学有腐蚀作用。进入近代，旧格局一旦动摇，儒佛的紧张关系便趋破裂，潜伏着的异端逮着向正统攻击的机会。近代是变革的时代，也是灾难的时代，佛学复兴的旨趣却不是弃世而是入世。它一开始就与儒学内部的异端心学联系，而且还与西学相呼应。谭嗣同的“应用佛学”是最突出的代表。他用众生平等附会人类平等，以心力挽劫运，把出世的宿命论转化为入世的使命感，突出反名教的伦理意义。紧接而来的是章太炎。从学理上讲，章太炎受西学认识论影响，突出唯识宗，并发挥成比谭完整的（无神教）体系。其精神旨趣是“用宗教发起信心”，初衷离谭并不远。但其承受佛学的彻底程度，导致其提出“五无论”，走向彻底的虚无主义。佛学

的入世意向也就被消解了。熊十力也曾由儒入佛，但他意识到佛学不能提供改造现实世界的价值依据，因而回首儒岸。但其吸收遮诠的思想方式为现代新儒学奠定本体论基础。佛学由反儒而同西学联手始，最后又被儒学所吸收以与西学对峙终。中国文化始终是世俗的文化，其现代走向也不例外。

西学是异质的文化，17世纪中西文化有过不成功的交流，近代西学重新闯入中国时，它的形象仍然是陌生而令人不安的。西方传统中，以宗教信念为精神源头而带来的一系列二分文化模式，如天国与人间、本体与现象、理智与信仰、知识与价值等等，与以人伦秩序为重心的，高度整合、高度意识形态化的中国文化迥异其趣。这个差别导致了西学对中学在世俗生活中显著的优势，也规范近代中国人对西学特有的态度与处理方式。康有为是早期援西入中的代表。但从戊戌到“五四”，对西学的理解或取舍一直有两种倾向。严复和胡适的宣传，使科学意识与科学方法广为流行，梁启超、陈独秀和鲁迅等则使民主、个性等口号深入人心。严、胡主要继承了英美经验主义的传统，梁、陈、鲁则禀受了欧陆浪漫主义的气质。就反传统而言，科学主义者和新道德的拥护者曾结成同盟。而传统在理论上被摧毁后，在建立新精神信念时，不稳固的联盟便瓦解了。王国维是较早感受经验主义与浪漫主义、知识与价值以及学术与政治的矛盾困扰的思想家，而科学与玄学的论战则是矛盾公开化的体现。与此相关，围绕着意识形态统治权的斗争，出现了自由主义、马克思主义与新传统主义（主要是现代新儒家）三个思想流派。这三种势力的起伏消长既反映了中国社会急剧变迁的特征，也决定了此后好几代中国人的命运。

毫无疑问，相对于波澜壮阔的近代思想运动而言，这个勾勒是非常粗线条的。本书的重点不在描述，而在解释。因为它试图揭示的是近代传统的形成。这个“传统”，便是能对现代中国文化发生影响的思想特征。描述本身难以达成这一愿望。所以，在体

裁上，它不同于编年史或思想家评传，而更像史论。读者随处可见，许多独立的历史或思想评论穿插全书。但得声明，这不是研究思想史唯一的方法，它与描述或考证的方法是互相补充的。

三、从潮水到河床

康有为为挽救传统，援西入中，却在精神传统的防线上打开缺口。从戊戌、辛亥至“五四”，在激流冲击下，缺口越开越大，最后是堤防崩溃，西潮泛滥，思想的长河于此改道，旧传统让位于新传统。找一个指标的话，1949年便是思想史的分界线，是新阶段的起点，也就是说，近代思想激荡、变迁的结果，不论是作为遗留下来（变换形态或语汇）继续争辩的问题，还是由于当作“定论”而成为思想的前提而发挥作用，都可以看作现代思想史的出发点。特别是后者，新旧质的转换往往是静静地进行的，然而却是发生在深层。根据本书作者各专题的研究，这里先作一种散点式的列举。

一个令人感触很深的事实，便是西化不可阻挡地进行。这不仅仅是改革开放后才特有的现象。因为像执政党所倡导的四项基本原则：共产党领导、走社会主义道路、马克思主义指导、无产阶级专政，等等，无论是思想来源、理论形态、组织形式或前途导向，都很难说是传统而非西方的。只不过是它一旦成为准传统要素以后，许多历史文化的近视者，包括某些倡导者及异议者，都本能地把它同西化对立起来。其实，从形式上看，开放与封闭，与其看成西学与中学之争，不如看作寻找西化目标时焦点的游移、调作，如对英美还是法俄历史经验的效法、借鉴。

如果上述问题乍听之下还有点迷惑的话，我们可举另一无可争辩的事实，即科学崇拜的普遍化。这是从过去到现在、从领导

到民众最能达成共识的价值信念。对这一价值的贡献首推严复，次则胡适派。它来自西学，而中国人崇信它，是由于一个直观的事实：它有用，是强国富民最有效的工具。贫困的中国人拥抱它，甚至夸张它的社会效用。但大多数情形中，他们心目中的科学是技术。科学是生产力，实际应说技术是生产力，它说到人们的心坎上，至少比说科学是人类理性的最高成就是如此。这样说也没有错。问题在于如果对科学及教育发展有决策权的人物，以及科学界、教育界的人士也仅从有用来衡量科学，对科学的健全发展，对社会科学的发展，就会带来消极的后果。

不是传统一概消除了，有些问题仍然是以往争论的延续，它有时以貌似不同的形态出现，但改换了词汇而没改换句法。在中西交汇之初，传统型思想人士使用道器、体用、本末之类配对范畴来评介组合中西学关系，其中最著名而在1949年以后仍受到抨击的要数“中体西用”的口号。可是，公开上也反对“中体西用”的新意识形态体系中，则创造了红专对立的“新”争论，同以体带用一样，要求以红制专。不红之专是白专，而白专是资产阶级的（西方的）。红是体，专是用，红是道，专是器，历史掉入同一个套子之中。

最能显示传统作为一种形式力量起作用的，莫过于经学传统的复活。本书研究了作为政治文化的经学的实质及其演变的内在逻辑，并揭示了“五四”以后，后经学时代来临的必然趋势，以及这条道路的艰难。任何熟悉现代思想史的读者，一旦意识到经学斗争与发展中常出现的诸如“通经致用”、篡改圣宪、微言大义、拨乱反正、正本清源、实事求是、离经叛道、异端邪说、放之四海而皆准之类术语，在现代政治斗争中运用的普及程度，就很难回避下列结论，我们并未完全埋葬旧时代的亡灵。也只有这样，才能真正体会破除凡是主义，讨论真理标准问题为什么会是解放思想的起点。也会领会到，今日还要提议“不争论”本身又蕴涵着

多少洞察传统的睿智与衷曲。

也不是所有的“定论”都是既定不变的。20年代拉开序幕的科学与玄学的论战，从学理上讲，是文化系统中理智与信仰分裂的表现，而从社会功能上看，则是旧意识形态解体之后，为填补这一真空而展开的思想斗争。科学派基本上是自由主义者，而玄学派与后来的现代新儒家精神旨趣更相契。但在斗争高潮中，第三者介入，这就是信仰马克思主义的唯物史观派。从理论特征上看，它强调社会发展规律，有科学特征，同时又由此引出政治理想及人生态度等价值问题。在特定的历史情势下，它迅猛发展，最后独占现代意识形态的领导权。

玄学派维护价值理性，科学派着重工具理性，唯物史观派则是历史理性。历史理性以历史为思想对象，强调其发展规律性、可理解性以及合目的性，它取代传统的心性之学也排斥自由主义而成为新信仰的形上基础，但事情正在起变化：由于历史理性以历史进化的形态出现，而进化的尺度又以巨大的时间长度为单位，不可避免地导致它的抽象性。而建设是具体的、经验的，现代化一旦成为压倒一切的目标，历史理性的全能角色就扮演不下去，至少部分地要让位于工具理性，所以我们要提科学是生产力。后者在意识形态体系中的地位正日渐加强。同时，历史理性的总体性特征以及特定的阶级意识，使革命之后，伦理学成为理论的薄弱环节。人道主义、基督教哲学以及现代新儒家都对之提出异议。实质上，前者是社会政治哲学，后者是人生哲学。后者对抗前者只有在前者解决自身问题时有纰漏的前提下才有机会。“五四”后出现而长期蛰伏的新儒家心性论，终于也有抬头的契机。不过，异议可以，是否能更替就大成问题，因为两者功能性质有别，更何况第三者——自由主义，这种与一般现代化运动有亲缘关系的思潮又重新到位了呢。

.....