

滄海叢刊

近代思想史散論

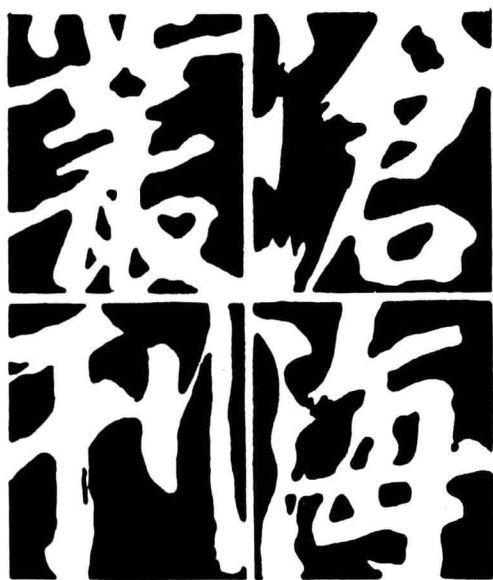
龔鵬程 著



思

想

東大圖書公司



近代思想史散論

龔鵬程著

東大圖書公司 印行

國立中央圖書館出版品預行編目資料

近代思想史散論／龔鵬程著．--初版．
--臺北市：東大出版；三民總經銷，
民80

面； 公分，--（滄海叢刊）
ISBN 957-19-0890-8（精裝）
ISBN 957-19-0891-6（平裝）

1. 哲學-中國-現代(1900-)-
論文, 講詞等 2. 中國-文化-現代
(1900-)-論文, 講詞等

112.8

80003614

◎ 近 代 思 想 史 散 論

著 者 龔鵬程

發行人 劉仲文

出版者 東大圖書股份有限公司

總經銷 三民書局股份有限公司

印刷所 東大圖書股份有限公司

地址／臺北市重慶南路一段

六十一號二樓

郵撥／〇一〇七一七五——〇號

初 版 中華民國八十年十一月

編 號 E 11013

基本定價 肆元陸角柒分

行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號

有著作權，不准侵害



ISBN 957-19-0891-6（平裝）

自序

近代，是個不精確的時間概念。它概指距我們不太遠的這一段時間，有時也指現在。為了描述它，有人使用了諸如「半封建半殖民」「資產階級民主」之類稱謂，有人則稱此為千古未有之變局。但此一時代之特徵，似乎並未因此而更清晰，反倒是越發模糊、越多爭論了。

在這個充滿爭論的時代，言辭往往和之以刀光。學術上的「嘗試集」與「實驗主義」，落在現實世界，便是一場場以社會為實驗品、用人生來做嘗試的劇目。這個主義、那個學說，左與右、激進與保守，紛然雜陳於舞臺上。學術與政治、言說和實踐，奇特地糾纏在一起，其間勝勝負負，起伏動盪，是是非非，更是講不清楚。英雄塵土，萬物芻狗，戲倒是一齣難得見的好戲，無奈其蒼涼悲壯何！

這是天地不仁，故以此成就了蒼涼悲壯的戲劇性張力嗎？我們讀史者，總不免有此疑問。但這些疑問與感受，又不真屬於歷史，它就鮮明地在我們身上、在我們這個時代中。我們對它，不可能如視越人之腴瘠，當成是身外之物。我們活在這個特殊的時代中，即不可能不接受這

百年來之歷史所帶給我們的耻辱與哀傷，也不能不享受這激昂的革命情緒之撞擊。在這種情境中做學問，便有了特殊的意義。因為治學不再只是所謂客觀真理的探索或歷史真相的辨明，它還必須澄清或撫慰我們被時代激擾的生命，必須為時代找尋走出迷霧的道路。

這樣的工作，實在太艱鉅了。我試著努力做，漸漸積了點文章，但問題並未逐漸清晰，生命並未逐漸清澈，處於焦慮與挫折中的靈魂，也彷彿國家的道路那樣，不易立刻找著方向。即使只是所謂歷史事件的考辨，亦未必便有定論。理未易明、事未易察，唯一能獲得的，大概仍是爭論和困惑罷了。

可是這並不足以令人悲觀或沮喪，因為治學本來就是如此。

讀書做學問，是頂嚴肅的事，但也是極好玩的事。奇書搜討，疑義與析，其中真是萬怪惶惑，奇絕難名。我們尋幽訪勝，時而驚喜會心，時而瞠目結舌，自能享受一種靈魂冒險的樂趣，彷彿遊賞名山大澤，或在叢林中狩獵一般。

然而，知識的探求，固然像狩獵一樣，不會毫無所得；這種探求與收穫，却未必是要使人快樂。王國維曾言：「人生過後惟存悔，知識增時轉益疑」，我們探求知識的目的，似乎不在解答人生的問題，而在於更清楚地明白人生存有著各種問題；不在解脫人生的苦難，而在於更深刻地去承擔這些苦難。

因此，只有無知，才能獲得幸福。但人是不能無知，也不應無知的。特別是活在這樣一個時

代，每個中國人都不可能不承擔一些屈辱與苦難，每個人亦必須了解屬於這個時代的問題。不問這些問題，不面對這些苦難，便是對自己苟且、不負責任了。

我在這裏輯存的幾篇文章，即是對近代中國文化發展的一些反省。探尋社會文化變遷的軌迹，追查知識份子的生命型態，討論理性主義的功過，預測未來的發展。其中充滿了對過去發展狀況的悔痛與不滿，對現在情勢之疑慮與不安，對未來之期盼與不確定感。這不滿、不安及不確定，就是我的人生態度嗎？我也不能斷言。但不管怎麼說，我總算承擔了一些苦難，也思索了一些問題。

對這些問題的解說，我的意見當然與學界流行的看法頗不相同，但我希望能以此貢獻給每一位開始思索當代文化問題的朋友。

民國八十年九月寫於行政院大陸委員會

近代思想史散論

目次

自序	一
面對近代思想史	一
傳統與反傳統：論晚清到五四的文化變遷	一五
理性與非理性：論近代知識份子的理性精神	六一
俠骨與柔情：論近代知識份子的生命型態	一〇一
論晚清詩：雲起樓詩話摘抄	一三七
我看新儒家面對的處境與批評	二〇九
存在的感受：論新儒家的學術性格	二三五
中華文化／大眾社會	二七一

傳統文化在當代	二八一
通向現代化	二九五
創造以臺灣為主體的當代中國文化	三一七

面對近代思想史

一、晦闇不明的近代思想史

牟宗三在《中國哲學十九講》中，以沉痛的語氣做結，說：「我們這個課程只講到這裏。明亡以後，經過乾嘉年間，一直到民國以來的思潮，處處令人喪氣，因為中國哲學早已消失了①。」勞思光的《中國哲學史》，也同樣只寫到戴震而已②。

他們都認為近代思想沒什麼可談的，不是詆之為淺薄，便是嘆其為消亡。

這樣的論斷，如果是專就「哲學」來說，認定了乾嘉以後考證的學風，以及各種文藝思潮的發展，皆非針對「哲學問題」的討論，因而略去不述，猶有可說。無奈實情並非如是。例如在勞思光的書中，第三卷第一章論唐末思想之趨勢，便討論了道教內丹派興盛的問題。若按此例，清末佛教之復興，允為哲學史上的大事，何以竟不齒及？可見值不值得討論，並非一客觀的論斷，而是這些研究者對近代思潮特具偏見。

這些偏見，亦非某幾個人特別的看法，因為這多半是歷史條件造成的。也就是說，從五四運動以後，反傳統、講新文化、提倡全盤西化的人，固然對中國傳統學問嗤之以鼻，毫無理解、也不想去理解，對近代思潮的發展，更不會寄予關切。反省新文化運動的人，則又因看到了五四提倡民主與科學的結果，徒然造成了科學主義，而憤激哀傷不已。蓋科學與科學方法，超越了它的理性限度，成為一普遍且唯一的方法之後，科學就變成了宗教，凡不能經由科學方法檢驗而獲知的，都被認為不是真理。這種科學方法，提倡者固然深受外國思潮的影響，但卻號稱那就是乾嘉樸學所使用的方法。因此，反對者便對乾嘉之學深痛惡絕，覺得正是乾嘉這種學風，形成中國傳統學問的「墮落」或「扭曲」^③。

不幸的是，乾嘉以降的清朝學風，又是在一非漢族的政權中發展起來的。五四新文化運動以後，反省者對中國之西化深感憂慮，希望能發展以中國為本位的文化。這種民族主義的文化悲情，當然也使得他們對異族統治下的學術深懷痛傷。因此，他們認為那種考證之學，若不是異族統治者為了羈勒人心，使人廢聰明於無用之地，而故意提倡起來的^④；就是漢民族的才人志士，在無可奈何的高壓統治之下，聊遣有生之涯，用以全身遠禍的辦法。而對這樣的學術與思潮，除了哀矜與憤懣，還有什麼好說的呢？

存在感受與人的歷史理解，往往是結合為一的。對時代的傷痛與憤激，使得這些論者反科學主義、反異族化、反漢學、不忍言近代學術思想之發展，其心情與主張，都不難理解。

但這只是原因之一。近代思想史之所以常被忽略，也有它本身的問題。整個近代思想，跟中國古代比，似乎頗有遜色；與西方近代思想家比起來，也好像要差了些。在顧炎武、黃宗羲、王船山之後，我們好像不容易再找到能與程朱陸王或董仲舒、劉向等人相提並論的名字。而十八世紀的戴震、章學誠，只能勉強和盧梭的《民約論》、亞當史密斯的《國富論》、休謨的《人類悟性論》、康德的三大批判等相周旋；十九世紀西方出現一些大師，如黑格爾、馬克思、達爾文、史賓塞、孔德等，我們能找出什麼樣的人物來與之對應呢？廿世紀以後，胡適、陳獨秀、魯迅等人，又能跟海德格、胡塞爾、沙特、羅素、弗洛伊德、懷特海……等比擬嗎？

這樣的比較是極殘酷的，而且它印合了我們一般的印象：中國在明末清初時並不比西方差，正是因為在政治上亡了國，故文化精神無法開展，乾嘉以後的學術又斷傷了思想上的創造力，保不住中國文化的血脈，致使國力及學術遠遠落在西方後面，遭受了史所未有的屈辱。這種內容不甚高明精采的思想發展歷史，有何值得研討之處？

二、難以掌握的近代思想史

不過，有些時候，人們所能看到的，只是他想看的東西或能看的東西。我們看不出近代思想史有什麼值得研究之處，有沒有可能正是因為依現有的詮釋眼光，無法掌握此一時代之複雜面貌

呢？我們說乾嘉以後的思潮，「處處令人喪氣」；可是當年譚嗣同卻認為：「千年暗室付喧騰，汪魏龔王始是才」。汪中、魏源、龔自珍、王闕運，被譚嗣同認為是超越宋元明諸朝的人物，此與我們現在的評價豈非相去甚遠嗎？

再看沈曾植的例子。民國二年俄國哲學家卡伊薩林來中國，曾會見了沈氏，並撰〈中國大儒沈子培〉一文，說：「沈氏實中國之完人，孔子所謂君子儒也」。「蘊藉淹雅，得未曾有。其言動無不協於禮義，待人接物，遇化存神。彼深知中國之情形無論矣，即於國外亦洞悉其情偽。所謂象物之表裏精粗無不到，更能見微知著。」這是外國人的品題，中國學者如王國維，則推崇之曰：「其視經史為獨立之學，而為探其奧窔、拓其區宇，不讓乾嘉諸先生。至於綜覽百家，旁及二氏，一以治經史之法治之，則又為自來學者所未及。……學者得其片言，具其一體，猶足以名一家、立一說。……使後世之學術變而不失其正鵠者，其必由先生之道矣」（《觀堂集林》·十九卷·〈沈子培先生七十壽序〉）^⑤。王國維的學問並不差，其人亦非鉅釘瑣屑者可比，亦有哲學頭腦，而其推崇沈氏如此，則沈氏之為人也可知。然而，像沈曾植這樣的人物，我們論近代思想史、學術史時對他又何嘗有什麼討論？因此，近代思想史之乏善可陳，會不會是由於我們對這個時代太過無知的結果？會不會是因為我們對它根本無力掌握的緣故？

例如楊儒賓便曾質疑：在新儒家如牟宗三的思想體系中，做為儒學傳統根源的五經，幾乎沒有任何獨立的地位^⑥。而整個乾嘉學術或晚清思潮，卻是環繞著經學而展開的；以新儒家的思

路，如何叩探這個時期的思想底蘊及學術發展呢？

這樣的困難，並非新儒家才會碰到。事實上，依現今學術分科及一般學者的治學範圍、能力看，恐怕都有無法掌握近代思想家與思潮發展之苦。像常州派，影響深遠、治學規模宏大，龔定盦〈常州高才篇〉謂此派學者：

易家人人本虞氏，斐緯戶戶知何休。聲音文字各變奧，大抵鐘鼎供冥搜。學徒不屑談孔賈，文體不甚宗韓歐。人人妙擅小樂府，爾雅哀怨聲能道。近今算學乃大盛，泰西客到攻如仇……⑦

也就是說這一派學者人人都博通經學，特別是虞氏易、公羊春秋；對聲音、文字、訓詁、金石考古也很擅長；又能作文章。文章不太宗法唐宋八大家，兼融駢散，下開陽湖派，足與桐城派分庭抗禮；更擅長填詞，自張惠言起，即創有常州詞派，名家輩出，可與兩宋爭輝；至於天文曆算之學，亦此派學者之所長，紹述發揚古法，不採清初已漸流行的西方曆算之學；……。諸如此數種學問，在常州派來說，是每個人都綜合地懂得的。但試問：我們現在的學者，誰有這樣的才情氣魄，足以兼通經史小學金石詩文詞及曆算等等，籠罩圈有此派學問而予以衡論其高下？我們現在的學術分科，如哲學系，可能可以討論此派學人論《易》與《春秋》之看法；歷史系，可能可以談談此派興起之原因及其與學術發展史之關聯；文學系，可以研究他們的詩、文、詞及理論；但沒有一個學系能綜合地描述並探究此派，因為根本無此學術規模。我們至多只能將之拆解來講。

然而，七寶樓臺，拆解下來，不成片段。論常州詞派者，述其比興寄託之義，乃不知其說正與該派之論《易》、《春秋》有關，復不知此與其政論亦有關（如周濟，編過《四家詞》，然其人善於言兵）；研究該派之公羊學的人，又多半不懂詩文金石小學及詞。論這樣的學派，怎能論得好？每一片段，拆開來看，都覺得沒什麼了不得；其實正是因為我們根本無法觀其全體、得其大要。遂覺大海滄波，轉不如一掬之水清瑩可喜也。

論一學派如此，論一位思想家亦然。如龔定盦自己，學問就極淹雅。後來江標曾榜其書房曰「龔學齋」，可以想見其一斑。他是段玉裁的外孫，聲音文字訓詁一道，得諸家學，自極淹通。又從阮元、劉逢祿遊，論經學亦頗道地，集中如《五經正名答問》五篇、《五經大義終始論》、《五經大義終始答問》九篇、《春秋決事比答問》五篇、《大誓答問》廿六篇等等，俱見功力，非一般文士者流。據聞並撰有《春秋左氏服杜補義》、《左氏決疣》，可以想見其眼光心力為如何。至其史學，不僅有《尊史》篇，又有《古史鈞沈論》等；且深於校讎掌故之學，創立《徽州府志氏族表》，又熟於內閣故事及當代典制。是章學誠之後，史學向清末民初過渡的重要中介者。於諸子學，則他喜歡老子，撰《老子綱目》，反對分上下經、分章；闡揚告子；又標舉列子及司馬法等，影響反傳統思潮甚大，亦為諸子學復興之先聲。金石之學，則有《鏡苑》二卷、《瓦韻》一卷、《漢官印拾遺》一卷、《泉文記》一卷、《自晉迄隋石刻文錄》、《漢器文錄》等，又欲撰《金石通考》五十四卷，後成《古金款識》十二卷。佛學方面，主張以天台宗修淨土法，正佛經

譯文之誤，辨廿三祖廿七祖之異同，論述甚多，於晚清佛教之復興，關係亦極大。又〈尊俠〉〈尊隱〉；收藏書畫，討論藝文，擅長詩、文、詞；兼治中外關係史，撰《蒙古圖志》，對青海、西藏史地亦有研究，號稱「天地東西南北之學」……。面對這樣的學者，讀其書，輒覺浩瀚無涯，許多地方根本不具備相當的常識（更不用說知識了），要如何去討論他？

讀龔定盦如此，讀章太炎、劉師培、康有爲……等人之書亦無不然。一概詆之爲淺薄、令人喪氣，摒去不觀，方便倒是方便了，無奈其爲不懂何！

三、複雜變異的近代思想史

事實上，複雜、龐大，正是近代思想史的特色；任何想用簡單概念或架構予以處理的辦法，都不切實際。

在歷史上，我們很難看到一個時代，像這樣浩博龐雜。學人的精神氣力，噴薄四射到文化的每一個角落中去，而又能綜攝包舉之。堂廡特大，格局開闊。這個時代中，稍稍著名一點的學者，就不可能株守一先生之言，規行矩步，迴旋進退於某一個小角落小地盤小空間小格局上，以專家狹士自居。而善於八面受敵，天骨開張。若求比擬，只有先秦諸子可以與之相提並論。

據帕森思（Talcott Parsons）的看法，在公元前一千年左右，希臘、以色列、印度、中國

四大古文明，都曾以各不相謀的方式經歷了一個「哲學的突破」(Philosophic breakthrough)的階段，對人類處境之宇宙本質，產生了前所未有的之理性認識，從而奠定了各大文明的歷史傳統。與此一觀點類似者，尚有雅士培(Karl Jaspers)的「超越的突破」(transcendental breakthrough)說。認為上述四大文明都在約西元前一千年左右的「樞紐時代」(axial age)由原始階段突入高級文化階段。確實，在約春秋戰國之際，中國、印度、希臘諸文明都有大放異采的表現，哲人蠡起，形成了各文明的文化傳統。所以這個時代是個樞紐時代^⑧。

然而，歷經二、三千年的發展，似乎中國與西歐之文化傳統又都面臨了新的樞紐時期，都在努力想要再來一次偉大而痛苦的突破。

從尼采開始，西歐文化傳統中便發出了破壞一切原有價值，並重估一切價值的呼喊。神學革命、社會改革、現代藝術狂潮、世俗化之推進……等，引發了各個文化領域中空前的不安與騷動。西方文明的幾根重要支柱，都出現了巨大的裂痕。

例如以相對論和量子力學為核心的物理學革命，以及非歐氏幾何、邏輯悖論的出現，科學的信仰地位已受到強而有力的挑戰。「具普遍必然性的科學是如何可能」的問題，業已取消，轉換成問「是否可能」了。曾經秩序井然的世界圖象，亦面目全非。與科學有同等地位的理性，也受到質疑，劃時代的弗洛伊德精神分析，開創了對人類非理性世界的探索。且波瀾壯闊，發展成本世紀的非理性主義洪流。

這樣一種逆反傳統的走勢，在藝術中表現得最爲明顯了。現代藝術在世紀初異軍突起。美術中的立體派、未來派、野獸派、達達派、抽象派、超現實主義……紛至沓來，梵谷、高更、畢加索、康定斯基們，這些叛逆者另闢蹊徑，各領風騷，怪象環生，把令人尊敬的傳統棄置一旁。音樂中的印象派、象徵派、表現主義乃至無調性音樂、隨意音樂、微音音樂、噪音音樂如野馬咆哮，德彪西、勛伯格、斯特拉文斯基們使音樂的和諧美被一陣無章可循的放肆喧囂衝刷以去。文學中的意識流、象徵派、表現主義、未來派、荒誕派、超現實主義、新小說、黑色幽默八面襲來，喬艾斯、卡夫卡們突破了從荷馬到托爾斯泰的歷史悠久的樊籬。在所有這些領域中，從再現到表現，從具象到抽象，從外界到內心，從理智到荒誕，是世紀初最常展示的標簽。

這就是本世紀初西方哲學生存的基本文化氛圍。它與哲學互爲因果，息息相關。鑒於此，西方哲學染上上述「時代病」本是順理成章的。事實上，世紀之交西方哲學傳統正面臨堪與笛卡爾和康德的轉折相並列的近代第三次大轉折，在某些方面，其姿態甚至比前兩次更爲徹底。前兩次是順著傳統在走，現在則掀動了整個文化方向與內容。其特徵，正在於：否定。

瀏覽當代西方哲學流派，不難發現一個並非巧合的現象，即二十世紀哲學各流派或學說的稱謂之前常被冠以一種否定性的限制詞，如「反」、「非」、「否」、「拒斥」、「破」、「拆」、「無」等等。該現象值得細細深究。當然，首先要澄清的一點是，這裏的「否定性」並不內蘊黑格爾「否定之否定」的涵義，即不存在什麼「三段式」，沒有一個「合題」在前方迎候，根本不