

【美】张 灏 著
崔志海 译
葛夫平

梁启超与 中国思想的过渡 (1890—1907)



海外中国 研究丛书

中西文化的碰撞，导致中国知识分子更深刻地反思传统文化的人格精神。梁启超为重建民族新文化和寻求人的近代化作出了独特的探索。他所塑造的一代新民，既非西化的，也非中国化的，而是对两者的一种选择综合。

D092.4

92508

【美】张 灏 著

崔志海

葛夫平 译

本书责任编辑 雷 颐

梁启超与 中国思想的过渡 (1890—1907)



HAO CHANG

Liang Ch'i-ch'ao

and Intellectual Transition in China,

1890-1907

HARVARD UNIVERSITY PRESS

Cambridge, Massachusetts

.1971

据哈佛大学出版社 1971 年版译出

(苏)新登字第 001 号

书 名 梁启超与中国思想的过渡(1890—1907)

著 者 [美]张 源

责任编辑 孙 立

出版发行 江苏人民出版社

地 址 南京中央路 165 号

邮政编码 210009

经 销 新华书店

印 刷 者 通州市印刷厂

开 本 850×1168 毫米 1/82

印 张 7.125 插页 2

印 数 3001—6050 册

字 数 172 千字

版 次 1995 年 1 月第 1 版第 2 次印刷

标准书号 ISBN 7—214—01135—2/Z·77

定 价 7.50 元

(江苏人民版图书凡印装错误可向承印厂调换)

DL18/03

出版说明

我国的社会主义现代化事业迫切需要理论上的借鉴与创造。为此,我社在优先出版以马列主义、毛泽东思想为指导的、关于坚持走有中国特色社会主义道路的理论著作的同时,也适当选择一些海外学者研究中国的较有影响的著作出版。海外学者占有的丰富资料,他们的研究视角和某些方法,对我们认识中国的国情,评估中国文化的传统、心态及其前景,从而推进我国的改革开放和两个文明的建设,都有着启迪和借鉴意义。当然,他们的著作也存在这样那样的局限,甚至同我们存

在着某些原则分歧,这是需要读者加以认真审察和辨识的。同时,任何借鉴都代替不了自己的创造,具有中国特色的社会主义理论要靠我们自己在当代中国的实践中去概括和总结。我们编辑出版的这套丛书只求为此提供某种有益的参照和比较。如果这套丛书能在这方面发挥应有的作用,我们将感到欣慰。

江苏人民出版社 1992 年

序《海外中国研究》丛书

列强的船坚炮利迫使中国人逐步地改变关于世界秩序的古老观念，却远远没有改变他们反观自身的传统格调。50年代以来，在中国越来越闭锁的同时，世界的中国研究却有了丰富的成果，以致使我们今天不仅必须放眼海外去认识世界，还需要放眼海外来重新认识中国的过去、现在和未来。因此，不仅要向国内读者译译海外的西学，也要系统地输入海外的中学。

这套书可能会加深我们100年来怀有的危机感和失落感。它的学术水准也再次提醒：我们在现时代所面对的，决不再是过去那些粗蛮古朴、很快就被中华文明所同化的、马背上的战胜者，而是高度发达的、必将对我们的根本价值取向大大触

动的文明。也正因为这样，“他山之石，可以攻玉”这古老的中国警句便仍然适用，我们可以借别人的眼光来加深自知之明。故步自封，不跳出自家的文化圈子、透过强烈的反差去思量自身，中华文明将难以找到进入其现代形态的入口。

收入本丛书的译著，大多从各自的不同角度、不同领域接触到中国现代化的问题。在从几代学人的成果中撷取较有代表性的作品或见解时，我们自然不能从各家学说中只挑选那些我们乐于接受的东西。如果那样做，这“筛子”本身就使读者失去了选择、挑剔和批判的广阔天地。但这次译介毕竟只是初步的尝试，成败利钝，欢迎论评。

丛书编委会 1988年

目 录

前 言 1

- 第一章 思想背景 6
 - 第二章 康有为在 19 世纪末的思想地位 26
 - 第三章 梁启超的早年生活和思想背景 42
 - 第四章 梁启超改良主义思想的形成:1896—1898 53
 - 第五章 流亡中的梁启超 86
 - 第六章 新民 106
 - 第七章 改良与革命:梁启超的政治观和传统观 156
 - 第八章 新民和国家主义 169
 - 第九章 新民和私德 194
 - 第十章 结语 210
-

前 言

本书通过对这一时期的一位重要人物——梁启超的思想发展变化的探索,对从19世纪90年代中期到20世纪初这一近代中国思想转变的关键时期进行了深入的探讨。之所以选择梁,是因为他成长的年代刚好与本书所研究的历史时期相一致。19世纪90年代初,他的思想趋于成熟,在随后的时期里,他一直活跃在中国思想舞台的中心。通过他那富有感染力的笔端和浩瀚的著述,梁对这一时期思想气候的形成产生了重大的影响。因此,研究梁的思想,为探讨他所处时代的思想变化提供了一个十分有利的契机。

在梁的思想形成过程中,“西方的冲击”是一个主要因素,但和其他一些宽泛的概念一样,这一概念也必须谨慎使用。本杰明·史华兹对把西方看作是一个完全的已知数这一过于自负的假设提出过警告^①。更为有害的是这一看法——传统的中国文化在与西方的冲突中是毫无活力的,只有在来自外部的刺激下才具有回应的能力。这样,“西方的冲击”的概念可能会导致对传统文化的复杂性和发展动力估计不足。强调外部影响,容易产生忽视中国传统内涵的危险。

固然,晚清不像思想鼎盛的南宋或晚明时代,但忽视晚清传统领域里的思想发展,也是错误的。仔细的考察表明,儒家学者们在

^① 本杰明·史华兹:《寻求富强:严复与西方》(剑桥,1964年),第1—4页。

继续进行着这样一些充满活力的争论,如汉学和宋学,今文经学派和古文经学派,乃至新儒学的程朱一派和陆王一派。因此,对19世纪末的学者们来说,儒家,更不用说整个中国文化传统,决不是铁板一块,而是一个巨大复杂、学派林立、彼此竞争的思想天地^①。

然而,对现代学者来说,弄清宗教和文化传统里的变化比领会其内在变化动力要容易得多。在这里,我认为很大程度上取决于外部观察和参与其中之间的区别。对通常站在中国文化传统之外来研究中国历史的学者来说,儒家似乎只不过是一种由国家强加于人民思想的意识信仰,或是一种主要对儒家学者而言有思想兴趣的哲学。但对那些生活在传统中的人来说,儒家思想则是一种实际的信仰,正如19世纪大多数中国知识分子所经历的那样^②。如果人们承认,在一位带着学术兴趣研究《圣经》的非基督教徒的学者与一位为寻找精神向导研读《圣经》的基督教的信仰者之间存在着某种差异,那么同样人们必须承认,在一位纯粹为了知识的目的而研究《论语》的现代学者与一位为了精神的目的而阅读《论语》的19世纪的儒家学者之间也存在某些差异。对于前者来说,宗教和文化传统是一个无关利害的研究课题;而对后者来说,它却是一种需要付诸行动的信仰。根据这一观点,对研究晚清思想的学者来说,记住儒家传统的内涵并探索其含义便十分重要了。在尝试这样一种探索中,最好采用马克斯·韦伯的“设想参与”的办法,即努力设想自己处在儒家的文人学士的地位,弄清楚儒家思想作为富有活力的个人信仰在实践中向他们提出的那些问题^③。重要的是不

① 钱穆:《中国近三百年学术史》,第2册,第596—622、622—632页。

② 对信仰概念的阐释见威尔弗雷德·史密斯:《宗教的意义和终结》(纽约,1964年),第109—138页。亦见他的《其他人的信仰》(克利夫兰,1963年),第8—101页。

③ 马克斯·韦伯:《社会和经济组织理论》(纽约,1964年),第91页;《宗教社会学》(波士顿,1963年),第1—2页。

仅要用历史的观点看待这些问题,而且也要用历史的观点看待它们的发展,因为这是理解晚清儒家思想内在变化动力的最好办法。

为了理解中国对西方的回应,必须对传统固有的多样性和内在发展动力有所认识。因为中国知识分子主要是根据从儒家传统沿袭下来的那套独特的关怀和问题,对晚清西方的冲击作出回应的。除非我们从儒家的内涵开始,否则便不能理解这些需要加以考虑的事情。

虽然这样一种研究方法对于一般的中国近代思想史的研究也有价值,但对1900年前后的思想研究尤其重要。在这一时期里,梁启超是一位主要的思想人物。一般认为,在1840年与西方开始接触后的19世纪的大多数时间里,西方对中国思想上的冲击仍然是表面的。除少数几个在位的学者官员和一些在通商口岸处于边际地位的人物之外,西方的影响几乎没有渗透到中国的学术界。令人惊讶的是,19世纪末中国的一些重要思想人物,如陈澧、朱次琦、朱一新和王闿运的思想,很少显示出西方影响的迹象^①。对于这些人来说,如同1840年之后50年里的大部分士绅一样,核心关切的仍然是那些有关儒家学说的传统问题。

因此与19世纪的日本不同,在那里,西方的冲击很快成为大多数日本知识分子最关心的问题;而在中国,西学很少引起思想上的回应。虽然其中仍有少数一些中国人或多或少受了西方的影响,但回应没有像预计的那样强烈。也许其中一些人对西学的了解过于肤浅,致使他们不能将西学与传统思想中的一些问题联系起来。另一部分人如王韬或郑观应,对西学有更深入的了解,但不属于士绅的精英群体,因而在中国思想界属于缺乏传统功名的“边际人”,结果,他们的声音往往不被人听到。因此,在1840年后的近半个世纪

^① 钱穆:《中国近三百年学术史》,第2册,第596—622、622—632、639—641页。

里,中国传统和西学之间有意识的思想相互影响仍然是孤立的和表面的。人们甚至可以认为,就像 19 世纪的中国经济由于它们两者之间没有重大的相互影响而被分为近代和传统两部分一样,由于没有任何带有变革性后果的交往,在中国并列存在着两种互不相关的思想。

在 19 世纪的最后 10 年里,主要因为改良运动的出现,思想变化的速度急剧加快。这场运动通常被作为政治运动加以研究,而其思想意义常被忽视。从长远的历史观点来看,思想方面的意义更为重要。就本书来说,有两点需要说明。首先,这场改良运动是由一群在 19 世纪 90 年代思想趋于成熟的年轻中国人发动的。他们完全植根于中国文化传统,并深深地为传统思想中的一些重要问题所困扰。再者,他们中的一些人与西学有着广泛的接触,这在以前几乎是不可能的。通过他们的努力,西学和传统文化之间建立起具有重大意义的文化交流。这种文化交流产生了一系列激烈的争论,最终将一大批士绅卷入其中。因此,19 世纪 90 年代的改良运动是一场真正的思想运动。

如果文化交流的影响仅仅局限在那些能说会道的士绅和学者,那么改良运动的意义便会大大缩小。但由于一种新式报纸的出现,使改良运动有可能形成一场具有全国性影响的文化运动。固然,在此很久以前中国就有各种报纸,但它们或是由外国人创办,或是由在通商口岸的那些没有功名的中国人创办。并且,这些刊物主要是商业性的。因而没有什么思想影响^①。然而,19 世纪 90 年代的改良运动在这方面带来了一个巨大的变化。为了宣传他们的思想,年轻的知识分子开始与期刊杂志的出版工作打交道。他们的成功直接或间接地刺激了许多类似的活动,导致更有政治倾向和

① 戈公振:《中国报学史》(台北,1964 年),第 87—144 页。

思想内容的期刊杂志大批涌现^①。大量的期刊杂志由士绅创办有助于它们在全国范围的传播。通过这一新的传播媒介,这些年轻的改革者比以前有了更为广泛的听众。19世纪大部分时间里将西学和传统思想割裂开来的文化隔阂因此逐渐得到弥合。虽然中国知识分子在由两个世界相遇所提出的许多问题上存有不同意见,但他们同样面临着一系列新的问题和关切。这一系列新问题、新关切和新观念的出现,便是两种文化间的思想交流的结果。这些新观念和新关切成为一直持续到20世纪初的民族文化变迁的一个组成部分。

^① 汤志钧:《戊戌变法史论丛》(汉口,1957年),第222—270页。

7 第一章 思想背景

由晚清经世致用思想和反汉学运动的出现而导致的思想变化,对梁启超产生了深刻的影响。这两股思潮应被视作新儒学各种内在道德力量的发展。因此,对新儒学的这些发展作一简单介绍,对我们了解梁的思想背景是必要的。

作为儒学的复兴,新儒学基本上是一种以“仁”的观念为基础的信仰。在经典儒家学说中,“仁”自然是一个重要观念,但直到新儒学阶段,它才获得无可争议的核心地位。至此,“仁”在儒家体系中普遍地被认为是事物的终极,即存在的固有目标^①。尽管在儒学的长期演变过程中,“仁”的含义经历了相当大的发展,但它的基本含义则大致是固定的。考察一下儒家在《论语》中所说的实现“仁”这一观念的两种方法,即“忠”和“恕”,便可很好地探知“仁”的基本含义。正如朱熹所说的,“忠”是达到最高的自我实现所必不可少的,而“恕”则是指一种扩大自我实现的义务,也可以这样说,帮助他人达到自我实现^②。换言之,“仁”表示一种双重准则的人生理

① 见仓文志(音译):《儒家仁思想的演变》,《东西方哲学》1955年第4卷,第4期,第295—319页。又见梁启超:《儒家哲学》,《饮冰室合集》(下简称《合集》)第24册,专集之一〇三,第19页。

② 有关朱熹对《论语》和《中庸》中“忠”和“恕”两个概念的评注见《论语新解》和《中庸新解》,《四书读本》(台北,1952年),第55—56、14页。又见范寿康:《朱子及其哲学》(台北,1964年),第162—164页。

想。首先，它代表一种不断的人格的道德修养义务，用儒家术语来说，就是自我修养（修身）。但这种修身没有被看作是一种自足的价值。当一个人在修炼自己的道德品质时，他也应该“扩大”自己的道德修养，也就是帮助他人实现道德修养。所以，“忠”的关心自身的义务与“恕”的关心他人的义务两者不可分割地联系在一起。但作为儒家思想特征的却通常是这样一个不曾言明的假设，即认为关心他人的义务只能通过在政府机构的政治活动才能完成。用儒家的术语来说，对君子而言，关心他人的义务几乎肯定就是对“经世致用”的承认^①。

因此，承担修身和经世致用两个义务对“仁”的实现是必不可少的，而且它们两者又是互相依赖的。根据儒家的人格理想，一个人不管他道德修养如何，如果他没有完成公共事业的义务，便不能被认为是圣人。同样，一个人不管他在公共事业上取得何等惊人的成就，如果他在道德上修养不够，他亦不能自称有经世之才。“仁”的这一双重义务在儒家最重要的“内圣外王”的理念中变得更为明确^②。

但必须注意的是，在儒家学说中，“内圣外王”理想主要适用于君子，即道德精英分子，而不是普通的人。固然，儒家思想所理解的君子是一种可通过功绩达到的精神境界。并且，根据儒家的理论，任何人都具有实现道德完美的潜力，并进而通过道德上的努力和奋斗成为一位君子。但是儒家也认为，虽然君子是任何人都可达到的境界，但只有少数人才有望通过艰难的修养和磨炼达到这种境

^① 《儒家哲学》，《合集》第24册，专集之一〇三，第2—3页。另见本杰明·史华兹：《儒家思想中的某些倾向》，戴维·尼维森、阿瑟·赖特编：《行为中的儒家思想》（斯坦福，1959年），第52—54页。

^② 《儒家哲学》，《合集》第24册，专集之一〇三，第2—3、21页。本杰明·史华兹：《儒家思想中的某些倾向》，第52—54页。另见徐复观《学术与政治之间》（台中，1963年），第44—62页。

界。也正是这少数道德上有修养的人，才有资格承担统治和管理国家的责任。从这一意义上来说，“内圣外王”的理想仅仅对文化精英具有意义。

上述将儒家思想作为一种信仰及对儒家终极的描写具有重要的含义——儒家思想的主要动机是实用主义，即在个人生活和社会中贯彻它的道德理想。当我们试图去理解学问在儒家思想中所占的地位时，我们应记住这种实用主义的动机。固然，对于强调考据的儒家思想来说，无论是从专门的儒家经典知识还是从一般的文化遗产的知识来看，学问始终具有重要的价值。但只有当学问作为10 为一个工具价值而不具内在价值的时候，它才是重要的。鉴于“仁”在儒家思想中的至高无上的地位，很显然，学问只有在它有助于实现“仁”这一最高理想时才具有价值^①。

因而，儒家思想在它的实践者眼里，从来只是一种哲学体系，或一种知识研究。尽管学术研究在其中不可避免地起了重要作用，但是把儒家思想等同于一种哲学体系或学术研究的倾向是危险的，因为它掩盖了儒家思想的实用主义动机和作为一种人生信仰的本质。从这一角度来讲，学术研究从内部对儒家思想的威胁和佛教、道家思想从外部对它的威胁同样大。

宋代新儒学的产生表明儒家思想经受住了佛教和道家学说的挑战，重新树立了它积极的“内圣外王”理想。正如陆象山明确指出的，儒家提倡“经世”，而佛教却主张“出世”^②。但批判佛教和道教的胜利，并不意味着重新肯定儒家思想中的积极的“内圣外王”理想是没有争议的。正如新儒学在其最近几个世纪的发展所表明的，它对这一积极的人生目标的信仰一直充满了各种压力。

争论的一个主要原因来自学问在儒家思想体系中所占的地

① 《儒家哲学》，《合集》第24册，专集之一〇三，第1—4页。

② 冯友兰：《中国哲学史》（普林斯顿，1953年），第2册，第578页。