

〔美〕张 灏 / 著

崔志海 葛夫平 / 译

梁启超与中国思想的过渡

1890—1907



中央编译出版社

（北京）

〔美〕张 灏／著

崔志海 葛夫平／译

梁启超与中国思想的过渡

1890—1907



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

图书在版编目 (CIP) 数据

梁启超与中国思想的过渡：1890—1907/（美）张灏著；崔志海，葛夫平译．—北京：中央编译出版社，2016.6

书名原文：Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual

Transition in China, 1890-1907

ISBN 978-7-5117-2999-6

I. ①梁…

II. ①张… ②崔… ③葛…

III. ①梁启超 (1873 ~ 1929) - 文化思想 - 研究

IV. ① B259.15

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 090331 号

梁启超与中国思想的过渡：1890—1907

出版人：葛海彦

出版统筹：贾宇琰

责任编辑：贾宇琰

特约编辑：李伟为 黄洁

责任印制：尹珺

出版发行：中央编译出版社

地址：北京西城区车公庄大街乙5号鸿儒大厦B座(100044)

电话：(010) 52612345 (总编室) (010) 52612341 (编辑室)
(010) 52612316 (发行部) (010) 52612317 (网络销售)
(010) 52612346 (馆配部) (010) 55626985 (读者服务部)

传真：(010) 66515838

经销：全国新华书店

印刷：山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司

开本：880毫米×1240毫米 1/32

字数：179千字

印张：7.75

版次：2016年6月第1版第1次印刷

定价：42.00元

网址：www.cctphome.com

邮箱：cctp@cctphome.com

新浪微博：@中央编译出版社

微信：中央编译出版社 (ID: cctphome)

淘宝店铺：中央编译出版社直销店 (<http://shop108367160.taobao.com>) (010) 52612349

本社常年法律顾问：北京嘉润律师事务所律师 李敬伟 问小牛

凡有印装质量问题，本社负责调换。电话：(010) 55626985

前言

本书通过追溯这一时期的一位重要人物——梁启超的思想发展变化,对 19 世纪 90 年代中期到 20 世纪初期这一近代中国思想转变的关键时期作一探讨。之所以选择这一时期的梁启超,是因为他的思想形成刚好与本书所研究的历史时期相一致。19 世纪 90 年代初期,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触和汪洋恣肆的著述,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理想的切入点。

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·史华慈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更为有害的看法是: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,绝不是铁板一块,而是一个巨大复杂、学派林立、彼此竞争的思想天地。^②

然而,对现代学者来说,弄清宗教和传统文化里的变化要比领会其内在变化动力容易得多。在这里,我认为很大程度上取决于外部观察和参与其中这两者之间的区别。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。^③如果人们承认,在一个带着学术兴趣研究《圣经》的非基督教徒的学者与一个为寻找精神向导研读《圣经》的基督教的信仰者

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

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

③ 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。

之间存在着某种差异,那么人们同样必须承认,在一个纯粹为了知识的目的而研究《论语》的现代学者与一个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,注意儒家传统的内部问题并探索其含义便十分重要了。在尝试这样一种探索时,最好采用马克思·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。^①重要的是,不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。

为了解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部问题开始,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

① 马克思·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。

象。^①对于这些人来说,如同1840年之后五十年里的大部分士绅一样,核心关切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世纪的最后十年里,主要因为改良运动的出现,思想变化的速度急剧加快了。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了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。

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

如果这场思想运动的影响仅仅局限在那些能说会道的士绅和学者,那么其意义便会大打折扣。但由于一种新式报纸的出现,使这场思想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的。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思想内容的期刊杂志大批涌现。^②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世纪初的全国性的文化变迁的一个组成部分。

① 戈公振:《中国报学史》(台北,1964年),第87—144页。

② 汤志钧:《戊戌变法史论丛》(武汉,1957年),第222—270页。

目 录

前言	1
第一章 思想背景	1
第二章 康有为在 19 世纪末的思想地位	23
第三章 梁启超的早年生活和思想背景	41
第四章 梁启超改良主义思想的形成:1896—1898 年	55
第五章 流亡中的梁启超	89
第六章 新民	111
第七章 改良与革命:梁启超的政治观和传统观	163
第八章 新民与国家主义	179
第九章 新民与私德	207
第十章 结语	225

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,它才获得了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,

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103,第19页。

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。^①换言之,“仁”表示一种双重准则的人生理想。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。^②

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。^③

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,进而通过道德上的努力和奋斗成为一个君子。但是儒家也

① 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。

② 《儒家哲学》,《合集》第24册,专集之103,第2—3页。另见本杰明·史华慈:《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。

③ 同上书,第2—3、21页。本杰明·史华慈:《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,1953年),第44—62页。

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界。也正是这些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。

上述对作为一种信仰的儒家思想及儒家终极的描述具有重要的含义——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,我们应留心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,从来就不只是一种哲学体系,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与佛教、道家思想从外部对它的威胁是同样大的。

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然而,排拒佛教和道教的胜利,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理想的信仰

① 梁启超:《儒家哲学》,《合集》第24册,专集之103,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。

一直充满了张力。

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位。这个问题涉及儒家思想作为一种内在的信仰,在多大程度上得益于学术研究。这里面存在着一种类似于几乎所有宗教与文化传统的冲突,即为了实现道德信仰,人们就有必要知道创立者的教义。学术研究是必要的,至少对于弄清圣人所说一些话的含义这一目的来说是如此。但对许多人来说,学术研究有它的诱惑力,谁能保证不会有因屈从学术的诱惑力而看不到它尽力追求的目标这种可能性呢?在一个宗教和文化传统里,保持学术研究和信仰之间的平衡总是一项棘手的任务。

学问对信仰的作用问题,是新儒学中两个重要学派之间争论的核心。在正统的程朱学派看来,学问——至少在儒家学术意义上,是实现儒家人生理想所必需的。这一观点的依据是,认识外部世界的组织原则使人们有可能真实地理解人性的本质,并因此最终导致修身所要求的思想启蒙。^①与新儒学这一学派相对立的是陆王学派,由于它崇尚道德直观的首要性以及人的精神的自我满足,因此往往认为学问与修身的关系是次要的。^②

这一所谓的“唯心主义学派”在晚明达到高潮,一度甚至左右了思想界。但在17世纪,出现了反对这种“唯心主义倾向”的思想。在许多儒家学者看来,陆王学派的方法有过分抽象地空谈良知的危险趋向,它可能远离人生的一些具体问题。^③此外,倾向将“内省”作为道德取向的充分依据,也存在违反儒家道德规则的危险后果。因而,思想界的反应首先是强烈要求否定“唯心主义方法”,呼吁提倡“实行”。由于儒家意义上的“实行”只

① 冯友兰:《中国哲学史》(普林斯顿,1953年),第2册,第551—571页。

② 同上书,第572—592页。又见徐复观:《象山学术》,《中国思想史论集》(台中,1959年),第12—71页。

③ 钱穆:《中国近三百年学术史》,第1册,第7—21页。又见冯友兰:《中国哲学史》,第2册,第596—629页。

有遵循儒家经典的指示才能得以贯彻,因此他们也发出了提倡“实学”的口号,即对儒家文献进行“经验主义”研究。与此同时,提倡“实学”的口号也因对科举制追求名利的极大反感而加强。于是,“实行”和“实学”成为生活在明末清初文化危机时代的中国学者共同感到需要的东西。^①但在接着的两个世纪里,提倡“实学”的口号成了主流,而学问和行为之间的关系却逐渐被忽视。这种倾向最终以不确切的“经验主义研究学派”的名义,在18世纪儒家士大夫中广泛盛行的考据和义理之学中达到顶点。

必须强调指出的是,经验主义研究学派起初绝不是一场有计划、有目的(为自身利益而重视学术价值)的思想运动。开始时,它的学术研究只是探究儒家思想中的道德含义,从而解答有关人生和社会问题的一种必要的方法。这在一般被认为是清代经验主义研究学派的创始人顾炎武的思想中表现得最清楚。在顾炎武看来,考据和义理之学是正规的儒学研究所不可或缺的,但研究的最终目的仍然是他所称的“明道”和“救世”。^②即使在18世纪经验主义研究学派的鼎盛时期,它的重要人物戴震仍为他的考据和义理之学辩护,其基本理由是,只有通过严格的逐字逐句地研究儒家经典,才有可能实现儒家的“道”。^③

不管最初的理由是什么,重要的事实是,在18世纪,儒家的学术研究与它所声称的社会和道德问题如此分离,以致几乎看不到学问和行为两者之间的关系。现代的一些中国学者一般倾向于把这种对经验主义研究的迷信归咎于清政府强加的政治压力,清政府为了政治的稳定,宁愿看到中国的知识分子都热衷于一种不带有道德和政治含义的学术研究。政治压力也许是一个促成因素,但解释像经验主义研究学派这样重大的思想运

① 钱穆:《中国近三百年学术史》,第1册,第18—20页。

② 同上书,第144—146页。

③ 同上书,第309—379页。

动,绝不能忽视儒家思想发展过程中的一些内在因素,这是完全可以想象的。在努力了解儒家思想的原旨和真实含义时,17 和 18 世纪的学者发觉,起初对儒学的诠释和后来进一步对古代的历史和哲学典籍的诠释本身便是一种智力活动,其吸引力足以提起他们的学术兴趣。因此,这里存在着将手段不知不觉转变为目的的普遍现象。新的目的一旦产生,便表现出它自身的动向和激动人心的力量。

当然,清代中叶的思想界虽然为经验主义研究学派所左右,但从没有完全被它垄断。至少程朱新儒学——现在众所周知的宋学,仍然是清廷的正统教派。因而它不仅在学术界有一席之地,而且还由于科举制的需要保留了相当大的影响力。但它在传播儒家内心信仰上的能力并不比经验主义研究学派好多少。首先,在研习朱熹对儒家经典注释的许多人中,追求名利的行为颇为盛行,结果使程朱学派受到极大伤害。他们将朱熹的评注全然当作自己在官场晋升的工具。另一方面,对宋学真正感兴趣的少数学者,通常又热衷于对儒家修身的抽象含义进行琐碎的争论,而忽视了儒家思想的社会含义。^①由于经验主义研究学派和宋学的共同影响,结果在清代中叶的思想界导致了作为一种信仰的儒家思想的衰落,尤其是在有关它的社会和政治含义方面。

鉴于儒家思想的实用主义动机,经验主义研究学派的支配地位只能是不稳固的。只要儒家学者生活在 17 和 18 世纪的太平盛世,他们尚可满足于这种考据的学术风尚。但在一个危机四伏的时代,必然驱使儒家学者对他们研究的目的和意义作出反应,考据学由于各种理想的失败和信仰的混乱,必然趋向于具有批判精神。

这些便是文化不祥感的根源。在 18 世纪末,这种文化不祥感开始在

① 钱穆:《中国近三百年学术史》,第 2 册,第 453—522 页。又见张舜徽:《清代扬州学记》(上海,1962 年),第 1—39、83—99、106—136、142—158 页。