

内 容 提 要

本书在近代中国儒、道、释思潮复苏和西学东渐相冲突的雄浑思想背景中，对康有为、谭嗣同、章炳麟、刘师培等四位历史转变时期有代表性的人物进行了独辟蹊径的研究，探讨了历史和文化危机中的中国知识分子寻求新秩序和人生世界意义的努力，揭示了近代中国思想史的一些重要特征。

五四与

现代中国

丛书



危机中的中国知识分子

——寻求秩序与意义

■〔美〕张 灏

危机中的中国知识分子

——寻求秩序与意义

著者：[美] 张 继

译者：高力克 王 跃

校者：李 强



山西人民出版社

8952628

危机中的中国知识分子

——寻求秩序与意义

〔美〕张颢 著

高力克 王 跃 许殿才译

李 强 校

山西人民出版社出版（太原并州路十一号）

山西省新华书店发行 山西新华印刷厂印刷

开本：787×1092 1/32 印张：8.5 字数：180千字

1988年4月第1版 1988年4月太原第1次印刷

印数：1—4,000册

ISBN 7-203-00874-8

K·39 定价：3.20元

《五四与现代中国》丛书

总 序

发生于七十年前的五四新文化运动，一是场震古烁今的思想启蒙运动，也是百年中国现代化运动的一个意义深远的历史转折点。它不仅凝聚着近代中国思想变革的风云，而且牵动着中国现代历史进程的神经。七十年岁月流逝，五四早已时过境迁，但五四所揭示的历史主题——传统与变革，迄今仍是迈向现代社会的中国人苦心求索的时代主题。时下现代化变革所引发的文化反思，骤然缩短了五四与现代中国的时距，而使五四的历史和文化意蕴日渐凸显出来。在历史经历了巨大的曲折之后，我们终于发现，传统仍是历史向前迈进的沉重包袱，民主和科学仍是我们时代的启蒙主题。这一切不无悲剧意味地告诉我们，无论在感情上是否愿意接受，我们都不能正视这样一个现实：从现代化意义上讲，我们仍与七十年前的五四同处一个时代。五四孕育了文化巨变的时代，但由于其历史文化环境的严峻和变革主体思想的局限，终使其难以完成这一文化嬗变。五四的变革精神，透露出中国文化再生的无限生机；而五四的变革极限，又预示着中国现代化的步履维艰。历史告诉我们，中国的文化变革还须从重新认识五四开始。这种重新认识，既是对五四启蒙事业的

继承，又是对五四时代局限的超越。只有在继承和超越五四的基础上，中国文化才能实现重建和复兴。因而，在伟大的启蒙时代逝去大半个世纪而中国步入变革与复兴历史关头的今天，反省和重估五四的文化价值，就显然不单纯是书斋里的学术，而是一个极富时代感的理论课题。

有感于斯，值此“五四”七十周年纪念之际，我们编就了这套《五四与现代中国》丛书。丛书的宗旨不在于简单地凭吊历史，而如其名所示，在于以现代中国的宏阔历史视野重新观照五四新文化运动，通过省察五四的历史文化意蕴，而寻觅中国文化的转形和中国现代化的历史途径。我们衷心希望，这套丛书不仅能对繁荣五四和近现代中国文化思想问题的学术研究有所贡献，而且能对广大关心民族命运和文化前途的读者有所裨益。

《五四与现代中国》丛书编委会

1989年1月于北京

目 录

第一章 导言	(1)
第二章 康有为 (1858——1927)	(29)
一、 思想历程的开端.....	(29)
二、 探求思想融合.....	(34)
三、 “仁”的道德玄学世界观.....	(47)
1、“仁”的世界观.....	(49)
2、“仁”的道德思想.....	(51)
3、康氏的人性观.....	(56)
4、“仁”的激进化.....	(63)
5、“仁”的历史化.....	(68)
四、 康的未来乌托邦思想.....	(75)
第三章 谭嗣同 (1861——1898)	(90)
一、 男子汉与殉道者.....	(90)
二、 谭的思想探索.....	(92)
三、 人性的研究：“仁学”.....	(106)
1、哲学源流.....	(108)
2、实在玄想.....	(115)

3、	谭玄想中的批判精神·····	(123)
4、	谭的反传统抗议·····	(129)
第四章	章炳麟 (1869—1936) ·····	(143)
一、	两条道路的选择·····	(143)
二、	章早期思想的形成·····	(147)
三、	超越种族民族主义的道德 观·····	(154)
四、	超越种族民族主义： 章氏走向唯识宗的道路·····	(161)
五、	佛教世界观·····	(166)
六、	来自佛家家观点的文化批判·····	(177)
第五章	刘师培 (1884—1919) ·····	(200)
一、	刘师培的思想渊源·····	(201)
二、	寻求“至善之人”和“至善社 会”·····	(205)
三、	刘师培诗中的自我和世界观念·····	(230)
四、	无政府主义幻想·····	(233)
第六章	结论·····	(248)
附录：	《湘痕八篇》·····	(263)
译后记	·····	(267)

第一章 导 言

这是一部关于早期中国知识分子的四位领袖人物——康有为、谭嗣同、章炳麟、刘师培的研究论著。它不是一部关于他们的思想传记集。我的注意力放在19世纪90年代初到1911年这一时期他们的思想发展上，并以此作为探索“转变时期”（1890——1911）思想变迁的门径。我之所以选择这四位人物，在一定程度上是由于他们都在此时期以不同方式扮演了思想界的主要角色。更为重要的是，他们的世界观反映了以往缺乏研究的这一时期十分重要的思想风貌。我相信，一并分析他们四人的世界观，可以使我们从一个新的视野来审视他们的思想和时代。然而，这种分析要求我们离开某些现有文献中居主导地位的课题和方法。开始的这些讨论将有助于正确地表述我的研究。

一个恒久的课题是改良与革命的分歧。①进入19世纪末

①革命与改良对立的课题居于中心地位。参阅涉及此时期的下列作者的著作：张朋圆，《梁启超与清季革命》，台北，1964年版；方冰峰，《清末革命与改良的论争》，台北，1964年版；玛丽·兰金（Mary B. Rankin），《早期中国革命者：上海和浙江的激进知识分子（1902——1911）》，坎布里奇，麻省，1971版；迈克尔·盖斯特（Michael Gasster），《中国知识分子和1911年革命：现代中国激进主义的诞生》，西雅图，1969年版。

期，中国知识分子作为一个显著的新社会型群体而崛起。几乎这个群体一出现，就在如何解决中国危机问题上卷入了改良派和革命派冲突之中。改良派和革命派分歧的发展，它所引发的思想讨论和争论的白热化，引起了历史学家的长期关注。

这一课题虽然重要，然而它是一种成见。它掩盖了这个时代思想的其他方面，而这些思想方面极少和改良与革命的争论有关，但它们却是这一时期思想转变的组成部分。而且，对这些思想领域的考察，可以揭示出划分为革命与改良两派的中国知识界成员思想上的共性和分歧。

本书清楚地阐明了这一点。尽管康有为、谭嗣同两人被视为改良派主角，而章炳麟、刘师培则被视为革命派主角，但是，康谭思想的主要方面极少可作为改良主义的根据，同样，章刘思想的主要方面也难以成为革命主义的依据。双方在思想上几乎具有同样多的差异。这就是为什么我在此书中主要用改良和革命这些习惯提法作为区别早期知识界中两个主要集团的符号，而不将这种提法用作阐释的范畴来探究他们思想的原因。

另一个常常讨论的课题是民族主义。这是完全可以理解的。因为在这个转变的时代里，民族主义第一次从少数知识分子思想中传播开来，而变成中国社会中的一种普遍观念。与这种民族主义俱来的是它的两种涵义。一是“反应的民族主义”或“国家的民族主义”它主要作为一种对帝国主义侵略中国的反应而出现。另一种可谓之“种族的民族主义”，它是由于愤恨中国被少数满族统治而产生的。这两种涵义的民族主义虽然对于探究现代中国许多知识分子的忧虑和动机是

有用的，但是作为阐释的范畴则有其局限性。唐·普赖斯认为，转变一代的思想家带有某些“世界主义”的取向和思想，而这些是无法用民族主义两种涵义中的任何一种所能解释的。^①就这些取向的存在而言，我们可以说，转变一代知识分子处在民族主义和“世界主义”两极之间。本书关于这四个人物思想的研究，揭示出这个时代知识界明显地被吸引到“世界主义”这一极。这样，民族主义作为解释的课题的充分性就成为问题了。

作为一种解释方法，现代化是一个和民族主义同样重要的概念。例如，萧公权称康有为是个现代主义者。^②托马斯·麦茨格也倾向于以下观点：中国知识分子如康有为和谭嗣同属于同一类型。^③他们用现代化概念来解释康和同类人物的思想特征合理吗？这取决于我们如何理解这个概念。许多人如此宽泛和松散地使用这一概念，以至它失去了其特有的涵义，从而成为无用的阐释范畴。那些意味深长地使用这一概念的人们常常接照下列两种涵义之一来使用它。一是把现代化主要和经济发展及其伴生现象等同起来。一是在韦伯主义者的合理性概念的影响下，把现代化界说为一种通过合理安排人们的人格、技术、制度，来达到控制人类环境的运

①唐·普赖斯 (Don Price)，《苏俄和中国革命之源》，坎布里奇，麻省，1974年版，第9—28页。

②萧公权：《现代中国和新世界：改革者和空想家康有为 (1868—1927)》，西雅图，1975年版。该著在“政治改良”一章 (第193—261页) 中认为，“现代化”和“政治现代化”被习惯用于描绘康政论作品的特色。

③托马斯·麦茨格 (Thomas Metzger)，《摆脱困境：新儒学和演化中的中国政治文化》，纽约，1977年版，第212页。

劲。^①正如许多学者今天所认识到的，这里的合理性，其要旨不是目的合理性而是方法合理性。所以，无论两者有何区别，有一点是一致的，即，现代化是与道德过程无涉的问题。易言之，流行的现代化概念，是作为一个不受人们感情影响的客观社会过程而使用的。道德动机是否推动这个过程，道德目的是否在这个过程终结时显现出来，对于确定这个过程的特点来说是无关宏旨的。如果这些观点代表被确认的现代化标准，那么严格说来无论康有为还是其他三位都不能被描绘成现代主义者。因为居于他们思想核心的是一种关于人和社会的道德——精神性观念。

任何关于近现代中国思想的讨论都不可避免地要涉及继承性与断裂性的问题。迄今，学术界关于这个问题的观点还是被断裂性的命题所支配。也许约瑟夫·列文森的《儒教中国及其现代命运》一书可为持此观点的代表。^②基于对文化同一性的精微分析，列文森描绘了一幅现代中国思想变迁的图景。除了感情上的依恋之外，在这个变迁中很少与传统有继承性。但是，在过去的十年间却出现了另一种倾向。托玛斯·麦茨格的《摆脱困境》一书也许是目前流行的强调继承性的最有名的论著。根据麦茨格的观点，近现代中国知识分子大体上都继承了基本的道德目标和儒学传统的抱负。他们从“西学”所接受的东西，仅仅是给实现这些道德目标

①关于现代化概念的有见地的讨论，参阅本杰明·史华慈（Benjamin Schwartz）的《传统和现代作为解释范畴的界限：中国知识分子的例子》（《Dialectics》，卷月号，第71—88页）。

②约瑟夫·列文森（Joseph R. Levenson）：《儒教中国及其现代命运》，旧金山，1953年版，第15—16页。

和传统抱负提供了新的技术和体制上的方法而已。^①与此相矛盾的是，我的四个研究对象的著述则这两种命题都提供了证据。所有四个人都深深地植根于中国传统；但同时，他们又都打破传统。这种承续性和断裂性的混杂，强调我们有必要对传统和西学”的复杂作用进行重新评价，这两者恰恰是构成近代中国意识形态之要素。

这样，所有这些流行的命题对理解我的四个研究对象的特征都难令人满意。民族主义和现代化的命题不能和他们思想中的“世界主义”和道德神圣性色彩相契合。此四人的思想没有一个能纯粹归入改良主义与革命主义、承续性与断裂性两极中的任何一极。那么，我们如何理解他们的思想呢？我建议换一个新的角度，以他们成长的思想环境作为我们研究的起点。

谈到“思想环境”，我在一定程度上是指在一个特殊环境中流行的思想和价值，也即生活于特定环境中的人们所身临的所谓“思想风气”，它通过正式或非正式的教育渠道而形成。在其间并通过它的思想和价值可以转换成人们的动机、目标和关怀，尤其在人们思想形成过程中被灌输入人们的头脑中。但是通常人们根据其身临的情境来确定其意义。我这里的“情境”所意味的与其说是一个人的客观环境，毋宁说是他所理解的周围的生活世界。因为人的意识是处于经常建构之中，因此就有各种方式和不同的选择或取向。“情境”可以被理解为一个人对其周围生活世界感性认识的核心。从这种意义上理解，那么只有当个人周围流行的思想和价值被感知

^①托马斯·麦茨格：《摆脱困境：新儒家和演化中的中国政治文化》，第191—235页。

时，它所提供的东西才对他或她的思想转变发生影响。所以，把这四个知识分子置于他们的环境之中，不仅意味着要考察他们所面临的思想风气的“影响”，而且还要了解他们所感知并引起他们回应的“情境”。但是，我们不必把这两个因素想象成一种简单和绝对的两极。必须记住，在两种因素之间存在一种特定的循环论证或“辩证”的关系。因为往往正是凭藉由思想风气的“影响”而产生的思想和价值，这些知识分子才能以他们自己的方式理解和确定“情境”。同时，也正是通过“情境”的媒介作用，这种“影响”才得以在他们的思想上产生作用。据此，我将尤为密切地关注“影响”和“情境”两方面。对我的四个对象来说，这是构成其思想氛围的两个要素。

要想了解这些知识分子对什么产生反应，至少必须区别两种情境。首先是在这一转变时代中的历史情境。除了历史情境之外，还令一些知识分子产生回应的，我们可以称之为“生存”“情境”——世上任何地方人生的特有情境，诸如死、苦难和爱。中国知识分子身临的“生存”情境只能根据他们不同的人生历程来理解。而他们所遇到的历史情境，则使我们能够勾划出他们的某些共同特征。

当中国进入19世纪的最后四分之一历程时，一种新的思想情绪开始产生。同治中兴使中国的再生希望迅速幻灭，19世纪60年代和70年代燃起的短暂的乐观主义迅速让位于日益增长的自我怀疑和自我重估。因而人们开始对传统统治秩序产生怀疑。当然，对传统统治秩序诸多方面产生怀疑在此之前已经发生，^①但不同的是，新怀疑主义已经从统治秩序的表层

^①例如，冯桂芬和薛福成已经看到需要作某些制度上的调整。参阅《中国近代思想史论文集》，（上海，1958年版，第30——33页，56——61页）。

逐步渗入其内核。这种怀疑主义不仅怀疑统治秩序的功能有效性，而且怀疑其道德合理性。这种自我怀疑和自我重估最初表现为孤立的例子。但是，到了19世纪末，在中国知识精英中已经普遍可见了。

这种自我怀疑从传统政治秩序的外表向内核的深入，可从19世纪后半期改良主义思想的逐步展开中清楚地得到证明。在19世纪60年代和70年代，象冯桂芬和薛福成式的具有早期改良思想的学者官僚，他们的批判性观点限于传统统治秩序的表层。^①然而，当日益增长的注意力被引向西方议会观念时，自我批判思想就开始摇撼这种统治秩序的核心了。^②在1895年以前，这些批判主义观点确实很少攻击君主政体和王朝统治。但它们表明宇宙论王权合法性已受到严重侵蚀，甚至在逐渐瓦解。因为这种秩序是以传统政治结构为核心的。

要理解在19世纪后期这种制度的瓦解，我们自然回忆起环绕于所谓“天子”身上的神秘性。对于一个有现代世俗头脑的人来说，尽管从字面上理解其义多少有些困难，但是，这种神秘性仍然是中国皇帝统治的基本形式。在中国人眼里，“天子”不仅是一个帝国的统治者，而且是在地球上保持宇宙和谐的卓越天使。通过专门履行其礼仪或非礼仪的职责，他便成为居于人类社会秩序和神圣的宇宙秩序之间的媒介。这样，

①《中国近代思想史论文集》（上海，1958）。

②张灏（Chang Hao）：《思想变迁和改良运动，1890——1898》，见费正清《剑桥中国晚清史》，剑桥英格兰，1980年版、卷11。第279——281页；并参阅劳埃德·伊斯门（Lloyd E. Eastman）的《中日战争前的中国政治改良主义》（《Journal Of Asian Studies》1969年第22期，第695——710页）。

在他的人民看来，“天子”是一种在人类中起作用的，并向地球传播宇宙权威的天使。^①

在19世纪末期，这种神秘性逐渐地被粉碎和清除了。几方面的发展有助于它的瓦解。首先，在十九世纪晚近的十年中，通过地理著作而产生了一种对外部世界的新了解。这些著作包括那些由魏源和徐继畲最终完成的历史地理著作。这种了解由于中国人反复屈辱地为外国人所败而深化和加剧。

另一些同样重要的方面是正在渗入的西方文化。例如宋育仁，一个来自四川的学者官僚，在19世纪90年代，他认识到无论是西方科学还是西方宗教所输入的思想和观念都是与中国传统的价值观和世界观相抵牾的。哥白尼的西方科学宇宙论必然要与传统的中国世界观发生冲突。后者解释宇宙是按照诸如阴阳论、五行说、天地说的宇宙论符号系统。宋强调这种冲突将不可避免地削弱整个传统等级制秩序的基础，因为后者与宇宙象征主义有密切关系。此外，体现耶稣基督思想的基督教宇宙神教的伦理观也和中国秩序中的特殊神谕论（以单一因素阐明复杂社会现象的倾向——译者注）的伦理观是相违背的。^②

作为这些发展的必然结果，在许多拥护议会思想的改良主义者中，宇宙论王权思想的被侵蚀促使他们认识到，他们观念上的王朝统治制度的神秘性已不再是一显要因素了。例如，在郑观应的思想中，宇宙论符号系统仍有其位置，而宇

①参阅波尔·惠特利 (Paul Wheatley) 的《四方支点》(芝加哥, 1971年版, 第63—52页, 112—116页, 411—451页), 雷海宗的《中国文化与中国的兵》, (香港, 1968年版, 第97—122页)。

②宋育仁,《采凤记》, 1897年版卷三, 第86—96页, 卷四, 第76—282页。

宙王权的神秘性则几乎未被提及。^①其他学者官僚式的改良主义者如陈炽和陈虬，摈弃了宇宙论神秘性观念，开始以学者的想象力为君主政体辩护。如所谓的在统治者和被统治者之间的民族一致性。^②也许最多谈到的例子是张之洞。他以其著名的《劝学篇》来维护清朝统治秩序，反对激进的改良主义。他选择了通过求助于传统的感情（诸如报答良心的统治者之类），而不是通过祈求传统的宇宙王权的神秘性来为君主制辩护。^③就宇宙论王权正在中国知识分子思想中失去控制的程度而言，一种新的意识危机逐渐被他们所感知——一种统治秩序的危机。这种危机最明显地反映在以下事实中，在19世纪90年代，“群”的概念变成中国知识分子争论的焦点。这种关于“群”的概念争论证明，中国知识分子中的一部分人正在滋长做某些自晚周轴心时代以来也许从未做过的事的要求。即：重新考察中国社会政治秩序的制度基础，^④对许多中国知识分子来说，这种秩序的危机不仅是一种政治危机，它还是更深层的和更意义深远的意识领域的危机。我们已经看到，宇宙论王权制度是建立在复杂的宇宙论符号系统基础之上，它的功能不仅是确定政治秩序，而且构成我们称之为“东方符号系统”的一部分。东方象征主义在最为广阔的领域中给人生和世界下了定义。因此，宇宙论王权的瓦解一定会产生超出政治秩序之外的，深刻而富有理性的

①郑观应：《盛世危言》，1896年版，卷一，第34a—31b，36a—36b页。

②陈炽：《庸书》，台北，1970年版，卷七，第1页a—b。

③张之洞：《劝学篇·内篇》，1966年版，第5页a—12页b。

④张灏：《梁启超和中国思想的转变》，坎布里奇，麻省，1971年版，第95—112页。

结果和影响。

象其他高等传统一样，中国传统构成了生活于其间的人们的意义世界。东方象征主义的作用就是保持这个意义世界中的内聚力和秩序。这种作用体现为让中国人得以形成某种思想框架和观念，而用这种思想框架和观念可以把自我、社会和宇宙视为一个富有意义的整体秩序。尤其是中国人依靠这些符号来锻造作为一种宇宙认知图式的世界观。用这样一种认知图式，他们不仅能按时空来构思世界并找到身在其间的位置，而且使人生具有一种来龙去脉的意识。而且，这些符号充当了人类社会世界的意义基础。因为正是在这些符号的结构内，社会关系被定型化了，社会价值和规范赋予了更为任意和人为的意义。用这些各种方法，东方符号为中国人民在思想上建立起“普遍存在秩序”。

我们不必设想这些东方符号在每一个中国知识分子头脑中总是清晰地表现出来，并形成系统的观念。他们更多在思想背景中被认为理所当然，而不是在意识表象中被清晰地阐明。然而，无论它们表达多么清晰和精巧，这些符号确实提供了某种象征性的秩序。正是这种象征性的秩序使中国人的思想免于认知上的矛盾和价值上的迷惘。

这样，当宇宙论王权的神秘性正在被瓦解而更为基础的东方象征主义被提出怀疑时，中国的意义世界从整体上必然会感到一种瓦解般的撞击。当新的宇宙概念和新的世界形象冲进来时，在知识分子心灵中不可避免地感到不协调和不适应。他们将如何处理这些新的观念和形象与他们长期固存的世界观的关系呢？他们能将其协调和统一起来吗？质言之，他们怎样才能克服其思想上的不协调和不适应，并重建一种有