

學名
人家
自選集

张
灏
自选集

转型时代与幽暗意识

转型时代与 幽暗意识

张
灏
◎ 著
任
锋
◎ 编校

上海

學人
名家
自選集

張
灝
自
選
集

转型时代与幽暗意识

张 灏 ◎ 著

任 锋 ◎ 编校

图书在版编目(CIP)数据

转型时代与幽暗意识:张灏自选集/张灏著;任
锋编校. —上海:上海人民出版社, 2018

(学人名家自选集)

ISBN 978-7-208-14962-5

I. ①转… II. ①张… ②任… III. ①思想史-中国
-近代-文集 IV. ①B250.5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 322274 号

责任编辑 李 莹

封面设计 今亮后声工作室

学人名家自选集

转型时代与幽暗意识

——张灏自选集

张 灏 著

任 锋 编校

出 版 上海人民出版社

(200001 上海福建中路 193 号)

发 行 上海人民出版社发行中心

印 刷 常熟市新骅印刷有限公司

开 本 720×1000 1/16

印 张 25.25

插 页 2

字 数 407,000

版 次 2018 年 9 月第 1 版

印 次 2018 年 9 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-14962-5/K · 2709

定 价 78.00 元

序

现代意大利史学家克罗齐(Benedetto Croce)曾说过:“所有的历史都是现代史。”这句话在我多年来的历史论著中得到充分的印证。这些论著表面看来似乎庞杂无统序,但它们直接或间接都与我对时代的感受有密切的关系。

这份时代的感受最初浮现是 1949 年我离开中国大陆的前夕。其时我十二岁,心智尚很幼稚,当然无法理解当时时局巨变的意义。但山雨欲来的气氛已开始浸入我的直觉,留下一些朦胧但强烈的印象。

那年春天,国共和谈破裂,中共大军直逼长江,南京城陷入一片混乱,学校也随之停课。就在停课那天,无事可做,我和几个朋友年少不知愁,随着一位同学到他家去玩。他的父亲是当时国民党政府的高官,家就坐落在南京城北的高级住宅区,那儿都是一座座花园豪宅。使我吃惊的是,我们这一群大孩子居然能在他家及附近的深院大宅里穿梭式地随意来往奔跑,不但无人阻挡,而且也看不见一个人。当我向这位同学问起原因时,他淡淡地回答:“他们都跑了。”我这才猛然发觉,几天之内,南京已变成一座空城。一座空城?这是为什么?一种莫名的困惑与恐惧开始浮上心头。

不久我们也跑了,父母带着我去了上海。在上海短短的两个月,我借读位于市郊的上海中学。因为学校距离市区相当远,学生都是住校的寄宿生,只能在周末回家。记得每个周末我来往于市区与郊区之间,总看到军车穿梭不停,田野间到处都是士兵忙着建筑防御工事,一片四郊多垒、战祸临头的景象。学校有夜自修的制度。那些日子我每晚上罢初中部的夜自修,在回宿舍的途中,穿越校园,看

到高中生已经自动停止夜自修，大伙儿一群群的围坐在草地上，人影幢幢中，飘散着“团结就是力量”那首“进步”歌曲。歌声低沉而激越，气氛凝重而兴奋，远处依稀可辨的是田野间黑压压的碉堡，与不时传来的哨兵口令声。这些景象我完全不能理解，但本能地使我感觉一场大风暴就要来临。

随后我们去了台湾。那时的台湾正在白色恐怖的笼罩之下，政治气压极低，在我青少年的成长过程中，对我的时代感受与政治意识难免有些压抑与扭曲的影响，但离开南京和上海前所留下的那些感觉与景象，却仍然不时地出没在我的脑际，在那里发酵，在那里潜滋暗长，像地下水一样灌溉着我的时代感。由于它的驱使，我进了台湾大学历史系。也由于它的牵引，我在校园里找到了殷海光先生，投入他的门下。大学毕业后我去了美国，海外辽阔的学术天地与思想视野，终于使我长年累积的时代感凝聚成多年来求学的中心问题：如何探索这时代大风暴的思想根源与背景？

近十年来，这探索留下了一些踪迹，就是这里搜集的文章。它们都是直接或间接讨论近现代思想与文化变迁的文字。特别是有关我所谓的“转型时代”（1895—1925）的论述，这不是偶然，因为长久以来，我认为转型时代是中国近现代大变动形成的一个关键时期。

目 录

序.....1

轴心时代

世界人文传统中的轴心时代.....3

古典儒学与轴心时代的突破.....20

重访轴心时代的思想突破：从史华慈教授的超越观念谈起.....30

幽暗意识

幽暗意识与民主传统.....43

幽暗意识的形成与反思.....59

超越意识与幽暗意识——儒家内圣外王思想之再认与反省.....64

儒家经世理念的思想传统.....87

新儒家与当代中国的思想危机.....105

政教一元还是政教二元？——传统儒家思想中的政教关系.....125

近代思想史上的转型时代

转型时代在中国近代思想史与文化史上的重要性.....151

思想的转变和改革运动(1890—1898).....163

一个划时代的运动——再认戊戌维新的历史意义.....	215
关于中国近代史上民族主义的几点省思.....	225
转型时代中国乌托邦主义的兴起.....	236

五四与大革命

五四运动的批判与肯定.....	267
重访五四：论五四思想的两歧性.....	285
中国近代转型时期的民主观念.....	307
中国近百年来的革命思想道路.....	316

传统与现代化

传统与现代化——以传统批判现代化，以现代化批判传统.....	329
“民族的民主”——《梁聚五文集》序.....	342
一条没有走完的路——为纪念先师殷海光先生逝世两周年而作.....	347
殷海光与中国知识分子——纪念海光师逝世三十周年.....	353

附录

崔卫平：人最大的敌人是人自己——张灏访谈.....	359
陈建华：张灏教授访谈录.....	367
我的学思历程.....	379
回响与交流.....	395

轴心时代

世界人文传统中的轴心时代

众所周知,“轴心时代”(Axial Age, 800—200 B.C.)是德国思想家雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)在 20 世纪 40 年代末期提出的观念。他指出在那个时代,古代旧大陆的几个主要文明地区,西从东地中海,东至中国的华北,南至印度的恒河流域,都曾同时产生了思想与文化的突破。在他原来的构想中,中亚古波斯祆教(Zoroastrianism)的出现也是包括在“轴心时代”的文化突破里,不过近年来学界对祆教是否开始于那个时代,已有怀疑与争议。但是即使把古波斯文明除外,我们仍然可以说,世界三个主要文明,西方中国与印度,在它们早期发展的过程中,都曾经历过“轴心时代”的文化跃进。

这篇文章有两个目的,首先是对历来有关“轴心时代”的认识与研究,作一些大略的检讨,更重要的是:从世界文化史的角度对这时代的历史意义提出一些个人初步的看法。

一、西方学界对“轴心时代”的看法

西方学界第一次注意到“轴心时代”这个历史现象是 19 世纪初叶。当时,法国的东方学家亚贝尔-雷慕沙(J.P. Abel-Remusat)已注意到公元前 1000 年间,在古代东西几个主要文明的区域里,大约同时发生空前的思想跃进^①。19 世纪中

^① J.P. Abel-Remusat, “Memoire sur la vie Les opinions de Lao-Tseu”, *Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, VII (Paris, 1824), pp.1—54.

叶,德国学者拉索尔克斯(Lasaulx)在他的论著里已经把这个现象提升到历史哲学的层次去反思^①。

但是一个半世纪以来,西方学者对这个文化历史现象虽迭有讨论,到今天,西方学术界的主流仍未给予这现象应有的重视,推究起来,大约有两个原因。

一个原因是西方史学与社会科学界的主流,承袭了理性主义的传统,一向是从西方中心的思想架构去看世界历史的发展,自然很难看到非西方地区(如中国与印度)的文化思想跃进有何举足轻重的世界性影响,韦伯(Max Weber)所代表的学术传承就是一个显著例子。众所周知,韦伯对非西方世界几个主要地区的文化发展,曾著有一系列比较文化研究,但是因为他的思想架构是建筑在西方文明特殊发展出来的理性观念上,他虽然对中国与印度传统文化都有专著,却并未重视这些文化在“轴心时代”所产生之思想突破的影响。

韦伯学派在美国的主要传人,社会学家帕森斯(Talcott Parsons),在20世纪50与60年代,也是以西方特有的理性化观念为出发点,把世界各种文化放在一个统一的演化架构内作比较研究。不错,他也曾提到公元前6世纪以后世界几个主要文明圈内所发生的“哲学突破”(philosophical breakthrough),但谈到古代文化发展的创新,他只认为古代西方的希腊与以色列是他所谓世界文明演化的“苗床社会”(seedbed societies),而中国与印度的古文明完全不在其列^②。韦伯与帕森斯的社会学理论是二次大战后在西方盛行的现代化观念的思想根源,可以说是现代西方学界的一条主流思想。这条主流思想在近年来,透过贝拉(Robert N. Bellah)对宗教进化(religious evolution)的论著,特别是艾森斯塔特(Shmuel N. Eisenstadt)的比较文化研究,开始正视“轴心时代”在人类文化史上的重大意义,但他们对“轴心时代”的认识是否对西方学术主流产生影响,尚在未定之天^③。

这里值得顺便一提的是,在西方学术主流之外,对“轴心时代”这观念也有一些反响,其中最重要的当数西方现代思想家沃格林(Eric Voegelin)巨著,《秩序与

① Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis Verlag, 1949), p.28.

② Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1966), pp.95—108.“哲学的突破”这观念见 Talcott Parsons, introduction to *The Sociology of Religion*, by Max Weber (Boston: Beacon Press, 1963)。

③ Robert N. Bellah, “Religions Evolution”, in *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-traditional World* (New York: Harper & Row, 1940), pp.32—33; Samuel N. Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1986)。

历史》(*Order and History*)^①。沃氏完全不同意黑格尔—韦伯这一思想传承对“理性”这观念所作的狭隘理解,因此他在评价世界文化的发展时,可以对“轴心时代”作相当同情的了解,但问题是他跳出了黑格尔—韦伯这一思想传承的小框子,却跳不出西方文化的大框子。他的基本思想毕竟还是以古希腊与希伯来的精神思想为本源,从这本源深处他吸收了一些对宇宙与生命的感受以及对人类历史发展的认识。以此为根据,他纵览世界文化的各主要发展,给予古印度与中国文化在“轴心时代”所出现的思想跃进很高的评价,但最后就生命与历史的领悟深度而言,他仍不认为后者可以与古希腊与希伯来文化在同时所产生的思想突破相提并论。

上面说到在西方学界主流内外对“轴心时代”这一论旨所产生的一些反响,但这些反响却经不起西方学界在近30年所涌现的一股强大思潮的冲击,这股思潮就是一般所泛称的后现代主义。这股思潮在两方面对“轴心时代”的讨论间接地产生负面影响。首先,后现代的一个基本观念是否认主体意识对了解文化现象的重要性。而主体性的重要性正是“轴心时代”论旨的一个前提:这个时代的出现正由于当时的一些思想人物的主体意识产生了突破性变化,否认了这个前提自然使人无法看到“轴心时代”的历史意义。其次,后现代思潮与“轴心时代”论旨都重视人类文化的多元性,但后者认为不同文化之间有高低发展之异,而前者则因为有文化相对主义的倾向而否认不同文化之间发展程度的高低差异性。二者在这方面观点的不同,自然使得“轴心时代”这观念在后现代的思想圈里没有引起兴趣。

上面的讨论不但使我们了解为何“轴心时代”的论旨迄今不能在西方学术界与知识界受到广泛重视,同时也可反衬今天重提这论旨的学术与文化意义。一方面它可帮助我们走出西方文化中心的思想框架去认识人类文化的发展,另一方面认识“轴心时代”这个文化现象,我们也可避免文化相对主义的陷阱,进而看到人类一些共有的经验在古代不同文化社区里形成内容迥异的思想跃进,而这些跃进为此后人类文明的发展提供了一些新的思想前提,也因此开启了一个新的纪元。

① Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), p.60; *The Ecumenic Age*, vol. 4 of *Order and History* (Baton Rouge: Louisiana University Press, 1974), pp.2—4.

二、“轴心时代”的起因

探讨“轴心时代”这个历史文化现象,我们首先会问,为何这个现象发生在世界某些地区而不在其他地区出现?更重要的是:为何这个现象在古代几个主要文明地区同时出现?原因是什么?这发生缘起的探讨当然是重要而且饶富兴味的问题。西方学者从19世纪初叶开始认识这现象时,就曾提出这个问题。当时有些学者曾以文化传播(cultural diffusion)的看法作为答案。也就是说,他们认为这个文化现象先在一个地区出现,然后散布到其他地区^①。鉴于“轴心时代”的文化跃进,在不同的文明地区,以不同的文字形式与思想内容表现,这种文化散播的说法当然很难成立。

也有一些学者试图从各文明的历史环境变动所造成的刺激与回应去解释“轴心时代”思想突破的出现。例如德国学者阿尔弗雷德·韦伯(Alfred Weber)就曾指出公元前2000—公元前1000年间,印欧游牧民族从今日俄国南部向外移动,四处迁徙,在公元前1000年以后开始与当时几个主要文明地区接触而产生冲击。因此他认为这种人口大迁移所造成外在环境的刺激,足以解释为何印欧民族迁徙所至之处,当地人民受到震荡,对生命产生新问题与新思想,由此而有“轴心时代”的思想创新^②。

此外,欧洲学者魏尔(Eric Weil)也曾经从环境论的观点提出类似的解释。他指出“轴心时代”的思想突破都是在文明发生崩解的过程中产生。这不是偶然,因为文明的崩解代表当时人对社会现状感到不满,而不满自然产生改变现状的希求,从而有突破的可能。因此他认为文明的崩解可以算作突破的一个必要条件^③。

这种环境的解释,失之过简,不能看到问题的复杂性。就崩解导致突破这个解释而言,首先在事实层次上,就很有欠缺。不错,中国的轴心突破是出现于东周以封建宗法为基础的文明体系的崩溃过程中。就古印度的轴心突破而言,它是发

① Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*, pp.3—4.

② Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale University Press, 1953), p.16; Alfred Weber, *Das Tragische und die Geschichte* (Hamburg: Goverts, 1943).

③ Eric Weil, “What is a Breakthrough in History?”, *Daedalus* 104, no. 2(Spring 1975), pp.21—36.

生于公元前 800—500 年。其时印度的社会经济结构是有些重要变化,但印度文明体系的整体并未进入分崩离析的状态。至于公元前 800—600 年发生于以色列的轴心突破,以色列是当时西亚文明的边陲小国,随时都受着外来侵略的威胁,内部分为南北两个小王国,也不无政治的动荡,但大致而言,西亚文明体系的整体并未崩解。至于古希腊,至少到公元前 800 年就已明显变成城邦林立的文明,当轴心突破开始发生于公元前 500 年前后,希腊的文明体系并未处于分崩离析的过程中。因此,所谓崩解→突破之说,就事实而言,只是一些模糊影响之谈。同样重要的是:即使有文明崩解的事实,正如阿尔弗雷德·韦伯所指出的,古代人口大迁移以及随之而来的战争与破坏,这些都是历史上屡见不鲜的现象,但历史证明这些大规模的环境巨变在别的时候并不一定激发思想创新,例如公元 4 至 5 世纪,罗马帝国崩溃之时,蛮族入侵,欧洲陷于分裂,并无思想突破、文化创新伴之而来,何以独独在“轴心时代”有此结果? 环境论对此没有回答。

持环境论的学者,有时针对“轴心时代”发生的社会经济变化立论,去解释当时的思想巨变。例如塔帕尔(Romila Thapar)在解释印度“轴心时代”佛教的兴起时,就曾特别强调公元前 1000 年以印度恒河流域发生了古印度史上所谓的“第二次城市化”现象(second urbanization)。这现象带来了空前的经济变化,如铁的开始应用、马的饲养、犁耕农业的出现以及市场经济相应的发展,连带新政治与社会组织的演化,这些所形成的历史环境的剧变,自然给人以世事无常的感觉。这就是佛教的基本观念之所由起。因此,他认为就佛教的兴起而论,印度“轴心时代”的思想文化突破是可以从当时的社会经济变迁找到原因^①。

这种环境的解释也失之于太简化,一个很明显的问题就是,印度的“轴心时代”,除了佛教的兴起,尚有古婆罗门教的《奥义书》(*Upanishads*)的出现,而后者思想与前有着相当不同,何以同样的社会经济环境可以出现不同的思想? 再者,中国的“轴心时代”是晚周,众所周知,晚周也出现社会经济与政治制度的巨变,与印度“轴心时代”出现的“第二次城市”现象很类似,而晚周出现的思想变化与当时印度的思想变化内容迥异。二者在这方面的迥异,配上社会经济环境的相同发展,又将如何解释? 对这些问题,环境论都难以作答。可见就“轴心时代”思想变化的成因而言,环境论的解释是有很大限制。

① Romila Thapar, “Ethics, Religion, and Social Protest in the First Millennium, B.C. in Northern India”, *Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975): pp.119—130.

近年来德国学者罗哲海(Heiner Roetz)研究儒家伦理与“轴心时代”的关系,应用西方心理学家柯尔伯格(Lawrence Kohlberg)提出的个人认知发展模式去解释文化总体的发展,后者认为个人一生的认知发展大约经过三个阶段。第一阶段是所谓的前习惯期(pre-conventional):相当于人的童年期,对事物的反应完全以自我为中心,他的行为完全取决于这个行为是否会给他带来一时的满足与快感。第二阶段是习惯期(conventional):是指一般人在青少年成长的时代,渐渐知道自己的行为必需符合外在社会的习俗规范,在日常活动上要使社会一般人“高兴”。第三阶段是所谓的后习惯期(post-conventional):在这一阶段,人渐渐知道行为是可以自己自由决定,特别是开始知道个人行为应该取决于普遍抽象的道德理念,而这理念是基于个人内在自主的良知^①。

罗哲海的观点是:这种个人认知发展的模式也可以宏观地应用于解释文化总体的递嬗演变。就中国的文化发展而言,“轴心时代”是相应于个人认知发展的第三阶段,也就是后习惯期^②。罗哲海这种理论漏洞甚多,最明显的是把中国“轴心时代”的思想内容过于简化,才能勉强将之塞入所谓的后习惯期。此处更要紧的是:罗哲海虽未明说,但他应用柯尔伯格的理论去解释文化发展,似乎蕴涵一种文化进化论的看法,也就是说,人类文明有一个共同演化的趋势,当这演化进展到某种程度以后,“轴心时代”的出现是自然的结果。这种演化论,如果是指世界文化普遍的趋势,则其缺点是很显然的,因为“轴心时代”,不但在世界许多文化区域里没有出现,即使在一些主要的古文明地区,如埃及与西亚两河流域,也未见其踪影。如果此演化论是根据少数“轴心时代”曾经出现过的文化经验的归纳,视这些文化为三阶段演化的看法仍然很难成立,因为就我们对古代文明演进的认识,古希腊、以色列、印度与中国等地区在“轴心时代”出现以前,都是神灵信仰笼罩的时代,其文化发展的模式与柯尔伯格所看到的个人认知在前习惯期与习惯期的发展模式相距甚远,不可轻易比拟。因此罗哲海从文化进化论去解释“轴心时代”的出现也是很难成立的。

总之“轴心时代”这特殊的历史文化现象发生的缘起因果,迄今找不到满意的解释,仍是充满神秘的谜团,而且根据我们现在可能掌握的历史资料与诠释架构,至少在可及见的未来,这个“为什么?”的问题似乎还很难有完满的解答。

① Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age* (Albany, N. Y.: SUNY Press, 1993), pp.26—32.

② Ibid., pp.26—32, 265—280.

三、“轴心时代”的思想特征

今天关于“轴心时代”的研究,根据现存的历史文献以及其他文化资料,比较可以作具体探讨的问题是:“轴心时代”有哪些共同的思想特征?这些特征对后世人类文化的发展有何影响?关于前面这个问题,最令人注意的是西方两位学者,艾森斯塔特与史华慈(Benjamin I. Schwartz)提出的看法^①。他们在探讨“轴心时代”的共同特征时,都强调超越意识出现的重要性。他们都重视超越意识在人的思想上所形成的理想与现实的差距与紧张性,以及由此产生的深度批判意识与反思性。但是我觉得这种看法太宽泛,仅仅强调超越意识的出现尚不足以真正彰显“轴心时代”的特征。因为超越意识的出现并不完全限于“轴心时代”,至少就中国古代而言,如果我们以“天”的信仰为超越意识的标志,则远在中国的“轴心时代”以前的殷周之际与西周初年就有超越意识出现。此外,古希伯来以耶和华一神信仰为代表的超越意识的首次出现,很可能要追溯到公元前1200年以前的摩西(Moses)先知时代,因此也远较“轴心时代”的上限——公元前800年为早。因此,我认为想要认识“轴心时代”的思想特征,不能只限于超越意识,而需要进一步看到由超越意识衍生的原人意识,后者才是“轴心时代”真正的思想创新。

什么是“超越的原人意识”?所谓“超越”是指在现实世界之外有一个终极的真实,后者不一定意味否定现实世界的真实,但至少代表在价值上有一凌驾其上的领域。在“轴心时代”这超越意识有一内化于个人生命的趋势,以此内化为根据去认识与反思生命的意义,这就是我所谓的“超越的原人意识”。

诚然,对人的生命作反思,并不始于“轴心时代”,远在这时代以前的西亚两河流域的文化里就出现一些神话,特别是有名的吉尔伽美什(Gilgamesh)诗篇与阿达帕(Adapa)故事,都反映对人的生命与死亡有所反思^②。古埃及文明里面也有一些文献,如公元前1500年左右的《死亡书》(*Book of the Dead*)以及更早的“金

① Benjam in I. Schwartz, “The Age of Transcendence”, *Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975): pp.1—7; Samuel N. Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, pp.1—4.

② 关于 Adapa 神话,见 Alexander Heidel, *The Babylonian, Genesis*, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1951), pp.147—153;关于 Gilgamesh 史诗与 Enumaelish 神话,见同书;关于后者的分析,见 Henri. A.Frankfort et al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1946), pp.168—183.

字塔文”(Pyramid Texts)与“棺材文”(Coffin Texts)也含有对生命的道德意识与死亡的意义探究^①。古希腊在“轴心时代”以前产生的荷马史诗,也对人的性格与道德行为有些省思^②。但这些反思以及随之而来的价值意识与批判意识都只是枝节的或灵光一现的,因此与“轴心时代”的“超越的原人意识”有着不同层次的悬隔。后者是透过超越的内化,发现生命有内在的精神本质,由此得以奠定人之所以为人的基本认同,并进而对生命的本质与本原作一根源式的体认,从此把人类文化提升到空前的高度,也开启了一个新的发展阶段。

这种“超越的原人意识”(以下简称原人意识)在各个古文明的“轴心时代”有着不同发展,也以不同形式出现。在古希腊,这出现的过程是逐步的演化。一方面从荷马史诗中所展现的人间性很强的神祇世界,经过苏格拉底以前哲学思想中超越意识的萌芽,终于在苏格拉底所开启的希腊古典哲学里,神的观念以超越的形式出现,同时由荷马史诗经过希腊悲剧思想与苏格拉底以前的哲学思想发展,以及神秘宗教如俄耳甫斯(Orphism)的影响,到古典哲学思想问世,个人内在的心灵与灵魂(psyche, nous)观念终于与超越意识结合而形成超越内化的思想趋向。在这思想趋向主导下,希腊古典哲学视生命为道德精神的提升、一条德性追求的历程^③。

“轴心时代”的希伯来文化也有类似的发展,首先是由公元前 13 世纪的摩西

① Eric Voegelin, “Egypt”, chap. 3 in *Israel and Revelation*, vol. 1 of *Order and History* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956), pp.52—110.

② Bruno Snell, “Homeric View of Man”, in *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, trans. T.G. Rosenmeyer (New York: Harper & Row, 1960), pp.1—22.

③ 古希腊文化与思想的研究,长期以来在观念上常常受到一种限制,那就是认为古希腊文化是西方理性主义的源头,而所谓理性,在西方近代以科学为主导的文化影响之下,主要是指科学与世俗理性。因此,古希腊文化的理性主义也常常顺着现代科学理性的思路被解读,而受到过于简化的曲解。不错,古希腊文化里面是有科学理性的源头,但它的理性观念很复杂,并不限于此。自 20 世纪 30 年代以来,现代西方学界出现了一系列的专著,特别是 Werner Jaeger 与 Bruno Snell 的巨著,已经对于过于“现代化”的古希腊研究作了重要的修正,把古希腊文化里面的所谓“非理性”的成分,特别是宗教与精神层面,作了重要的澄清和彰显,因此今天我们知道在古希腊的理性主义里面,超越意识有着关键性的地位。见 Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 3 vols. (New York: Oxford University Press, 1939—1944), 与 *The Theology of the Early Greek Philosophers*, trans. Edward S. Robinson (Oxford: Clarendon Press, 1947) 与 Bruno Snell, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*; Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1951); Eric Voegelin, *The World of the Polis*, vol. 2 of *Order and History*; *Plato and Aristotle*, vol. 3 of *Order and History* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957).

先知到公元前 8 至 7 世纪的先知运动(Prophetic Movement)。在这发展的过程中,犹太民族信仰的雅威(Yahweh),由宗族部落的神,演变为普世性的上帝信仰,形成强烈的超越意识,同时对雅威的礼拜也逐渐由外在的仪式,转移为由慈爱与公正所代表的内在德性的培养,特别是先知耶利米(Jeremiah)所提出的观念:上帝的道德旨意是嵌印在人的内心^①,配上犹太教认为上帝以自己的形象塑造个人的观念,先知运动所产生的不只是犹太人自以上帝选民的身份去代表全体人类传达上帝的德旨的天责感,它也是日后基督教传统相信超越内化通向个人生命德化这一信仰的本源。天路历程因此也是生命的德性之旅^②。

古印度文化的“轴心时代”的思想突破,是以婆罗门教的《奥义书》思想与佛教思想的出现为代表。先就《奥义书》的思想而言,一方面是超越意识的涌现,表现为大梵天(Brahman)的信仰。所谓大梵天是指印度教相信宇宙有一个终极真实,这终极真实虽然超越万有,凌驾神灵之上,却也潜藏在人心灵最深处(atman)而形成他的本质。因此,相对于外在的超越有一个内在的本质,而二者实为一体。由这超越的境界去看,人世与人生都是陷于生死轮回的幻境。根据这样一个架构,《奥义书》也认为生命是一条内在的精神提升的道路,把生命由轮回的幻境超拔出来,而获得解脱^③。原始佛教对生命也有同样看法,视之为一条内在精神转化的途径,由生死轮回所构成的幻境通向超越的涅槃境界。不错,佛教对于《奥义书》的思想有一自觉的修正,那就是不承认内在超越有客观的存在,也就是否认个人有任何内在的心灵实体,同时也对客观的外在超越是否存在避而不谈。但是我认为这只是因为原始佛教是扣紧个人主体对生命的感受与实践而立论,不愿落入把生命当作客观对象去讨论的玄谈。但若仔细考量原始佛教四圣谛与八正道所蕴涵的意义结构,它与《奥义书》的思想大同小异,仍然是以超越意识为前提,视生命为一条内在精神提升的道路^④。而这也是日后大乘佛教所开辟的思想道路。

就中国的“轴心时代”而言,“超越的原人意识”主要出现于先秦儒家与道家思

① Abraham J. Heschel, *The Prophets: An Introduction* (New York: Harper & Row, 1969), 特别是 chap. 6 “Jeremiah”.

② Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, vol.1 of *Order and History*, pp.380—515.

③ Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, ed. Joseph Campbell (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1951), pp.355—378; Troy Wilson Organ, *The Hindu Quest for the Perfection of Man* (Athens, Ohio: Ohio University, 1970), pp.3—35, 59—88, 153—175, 205—247.

④ Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, ed. Joseph Campbell (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1951), pp.464—559.

想。在《论语》所反映的孔子思想里面,天与天道所代表的超越意识已是很重要的发展,而同时《论语》的思想也很清楚地蕴涵人有内在精神的一面。在《论语》以后的儒家思想里,特别是在子思与孟子这一条思想传承里,天道与心性这两路的观念逐渐联系在一起^①。也可以说,超越的天道已经内化于个人的内在心灵。相应于这个思想发展,儒家同时也把生命视为内在的精神攀升的道路。

道家思想也有同样的发展,由老子开其端,而在庄子思想里完成。一方面是超越的道,但老庄都认为道在人世已经受到隐蔽而湮没不彰,由此生命变得汨没而失去本源的宁静与和谐。另一方面是内在的心灵,道家这方面的思想至庄子始彰显出来。庄子认为心是生命的关键,当心被欲望缠绕与窒锢时,生命就变得汨没而迷失,但心可以是生命汨没之源,也可以是承受超越的道的内在机制,由心的转化,可以与道在精神上相契合,而使生命回归到本源的和谐与宁静。因此在庄子的思想中,生命也是一条内在精神超脱的道路^②。

根据我上面对各“轴心时代”的思想突破的综述,“超越的原人意识”大约有下列共同特征。(一)原人意识对人的体认与反思,不是以某一属于特定阶层、特定种族、特定地方的人或有着特定信仰的人为对象,而是以人的生命本身或者人类的共相为对象。这是人类历史上普世意识(universalism)的萌芽。(二)相应于超越意识的体认,原人意识有一个内化的趋势,也就是说,视人的生命有内外两个层面——内在精神层面与外在躯体层面,内在的精神层面是超越意识进入个人生命的结果,它凝聚为生命的核心,是与超越衔接的枢纽。(三)受超越意识的启发,以内在精神枢纽为主导,生命变成一个有定向、有目标的道路——一个发展过程。(四)这一发展过程都隐然有一三段结构:一端是现实生命的缺憾;另一端是生命的理想与完成;连结于二者之间的是生命发展与转化的道路。(五)生命自我完成的目标,透过内在精神枢纽的媒介是植基于超越意识,因此在原人意识中,人的生命发展有其无限性、终极性与完美性。以上五点环绕超越内化的观念而展开,可以说是由“超越的原人意识”产生的生命的原始理念模式,也可称之为超越的理性主义(transcendental rationalism),它不但是各“轴心时代”思想创新所共有的

① Hao Chang, “Some Reflections on the Problems of the Axial-Age Break-through in Relation to Classical Confucianism”, in *Ideas Across Cultures, Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, ed. Paul A. Cohen and Merle Goldman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), pp.17—31.

② 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,东海大学1963年版,第358—414页。

一个特征。也是世界前现代(premodern)这个主要文明的一个思想泉源。

四、“轴心时代”的影响

一般学者在讨论“轴心时代”时,因为受韦伯的影响,很容易只注意这些不同文化的世界观取向,也就是说这取向是入世的或者出世的,而忽略了这世界观背后的原始理念的内涵结构。实际上后者的重要性绝不亚于前者,至少在两方面,它对后世文化的发展有极重要的影响:

(一)就道德文化而言,它开启了后世的“德性的精神伦理”。如上所示,生命的原始理念呈现一个有着三段结构的发展过程,这发展过程的一个重要面向当然是道德。不错,这道德面向在不同轴心文化的重要性有着程度的不同,例如这面向在印度文化传统里就不如在中国与西方那样突显,但谁也不能否认它是印度“轴心时代”所开启的生命道路(sādhana)的理念中的基本一环^①。因此在各文化中,这德性的精神伦理也有着三段结构,表现于下列的图式:现实生命所展现的自我→道德转化的途径→道德自我的实现与完成^②。不用说,这三段模式在各文化里都有不同的道德内容,但如果我们抽离后者,可以看到这种精神伦理的目标都是实现超越世俗的理想人格,也可说它代表一种以圣贤英雄为企向的精神伦理,这种伦理我们可称之为“超凡伦理”或者“非常伦理”,以别于在近现代世界日益普及的世俗伦理。后者也是韦伯与泰勒(Charles Taylor)所谓的“日常伦理”(ethics of ordinary life),它起源于基督教新教伦理所衍生的变种,主要指以家庭与工作为生活中心的行为规范^③,这种规范在近现代世界发展的过程中逐渐失去德性伦理原有的内在深度性,也就是对内心精神转换的重视。而“非常伦理”正是要求超越家庭生活与职业工作的需要,在道德精神层面,对人格作一质的转换。不错,日

① Troy Wilson Organ, *The Hindu Quest for the Perfection of Man* (Athens, Ohio: Ohio University, 1970), pp.220—221.

② 关于亚里士多德的精神伦理所展现的三段结构以及其在西方近代以前德性伦理的主导地位,见 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), pp.51—61, 131—180.

③ Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), pp.211—302.

常伦理在近现代世界的影响越来越大,但谁也不能否认:由“轴心时代”所开启的非常伦理,以不同的形式仍然在西方、中国、印度以及世界其他文化地区,一直维持一种行为典型的地位。

就西方而言,这种“非常伦理”在近现代以前的道德文化里所占有的重要地位是很显然的。西方近代以来,一方面因为超越意识在西方文化逐渐隐退,另一方面,由于德性伦理后面的精神信念与理性基础日趋动摇,德性伦理的影响自然在锐减中。就其作为社会一般的行为规范而言,它的分量当然不能与日常伦理相比。但就西方现代的伦理思潮而言,它仍不失其主要的地位^①。

在印度文化传统里,自“轴心时代”以来,德性的精神伦理有着更持久的影响。《奥义书》所凝聚的原始理念与德性伦理,透过不同的管道,如史诗《薄伽梵歌》(*Bhagavad Gita*),以及印度中世纪以来根据对《奥义书》不同的诠释所形成的各种宗教学派,在近代印度的文化领域里仍维持很深广的影响。最明显的例子就是甘地所代表的印度独立运动,充分反映发源于“轴心时代”的德性精神伦理在近代印度的道德文化里仍然是一股鲜活的力量^②。

中国在“轴心时代”产生的德性伦理,特别是透过儒家思想的传承,对传统的道德文化所发生的深远影响,是尽人皆知的事实。即使在近现代,儒家道德体系受到极大的冲击,但受到震荡最深的是儒家以礼为代表的仪范伦理。而儒家的德性伦理,虽然就特定的圣贤君子的人格理想的实质而言,影响已减弱许多,但追求一个理想的人格与社会的精神动力似乎并未动摇。百年来,革命这条思想道路,所展现的志士精神与烈士精神以及乌托邦的理想,就含有不少德性伦理追求终极与完美的精神酵素。

总之,综观现代三个主要文明地区的道德文化,绝非是日常伦理全面垄断。“轴心时代”所引发的德性伦理与非常伦理仍然是人类道德文化的主要思想资源。同时在今天普世伦理的讨论中,它也势必成为一个重要的参考体系^③。

(二)“轴心时代”的“超越原人意识”,不但对后世的道德文化,而且对后世的政治文化也有突破性的影响。要认识这影响,我们必须以古代世界文明的一个重

① Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), pp.111—304.

② Troy Wilson Organ, *The Hindu Quest for the Perfection of Man* (Athens, Ohio: Ohio University, 1970), pp.153—175.

③ 参见前引 A. MacIntyre, *After Virtue*。

要历史事实为出发点,那就是在古代世界文明的三大中心都存在一种特殊的王权制度,其最大的特色是它奠基于一个信仰:地上的王权是根植于神灵的世界,也就是说王制是人世与宇宙秩序衔接的枢纽。惟其如此,王制才有它的第二个特征:政教合一。在这种体制之下,国王是政治领袖,也是宗教领袖,是人王也是法王。这种体制可称之为“宇宙王制”(cosmological kingship)^①。

古代雄峙西亚与东地中海地区的两大政治圈——古埃及以及近东两河流域前后崛起的大帝国,都是以宇宙王制为其政治制度的核心^②。在古印度文明里,政治领域的重要性次于宗教的领域,王权的发达远不如近东的大帝国。但是宇宙王制也是古印度政治领域里的一环,例如在“轴心时代”来临以前,笼罩古印度的吠陀(Vedas)思想的一个重要成分——国王加冕仪礼(Rajasuya),就反映宇宙王制的存在。因为其繁复的仪式的主旨,是透过国王的加冕仪式使宇宙秩序定期复苏重振,这主旨很清楚是以宇宙王制的基本观念为前提:王制是衔接人世与宇宙秩序的枢纽^③。

宇宙王制在古代中国的重要性是显而易见的。甲骨文所见的殷王祭祀,殷王不单是上通神灵世界的管道,也是合政教于一身的君王。西周以降,以天子为称号的普世王权更清楚地反映宇宙王制在中国文化里的核心地位^④。

以宇宙王制为古代文明的制度背景去看,“轴心时代”的一个重大意义在于制度突破的契机出现。而这突破的关键就在于原人意识中的超越观念,以不同形式内化,形成人的生命有一个内在核心的理念,使得一种重要的政治意识在那个时代破天荒地出现:人的生命在宇宙王制之外,与超越有独立而直接的关联。如果宇宙王制在人世的权威主要系于它是通向神灵世界的管道,则人的内在心灵也可因为直接通联超越而形成一个独立的意义与权威的中心。这就是沃格林所谓的“心灵秩序”(order of soul)^⑤。当然心灵秩序是否真能在人世发展为一个独立的意义与权威中心,形成二元权威,还要看别文化条件是否存在,例如超越意识在

① Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, vol.1 of *Order and History*, pp.16—110.

② Ibid., pp.13—45, 52—110.

③ David R. Kinsley, *Hinduism* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1982), pp.111—116.

④ Hao Chang, “Some Reflections on the Problems of the Axial-Age Break-through in Relation to Classical Confucianism”, in *Ideas Across Cultures, Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, ed. Paul A. Cohen and Merle Goldman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), pp.17—31.

⑤ Eric Voegelin, *Plato and Aristotle*, vol. 2 of *Order and History*, pp.82, 85, 88.

形成的过程中是否有观念上的夹缠与架空,以及超越意识内化以后的取向(例如是入世还是出世)等等,但至少“轴心时代”出现的超越内化的思想在政治文化中造成了二元权威中心的一个契机。

这个政治文化的契机在西方文明后来的历史演变中是逐渐实现了。主要因为在“轴心时代”,古犹太教内出现了先知运动,配上古希腊思想里出现的超越内化的观念,不但在古代近东的宇宙王制之外产生了高度的心灵秩序意识,而且把这意识化为一个独立的政治社会权威中心思想的起点^①。这起点经过日后西方文明的繁复发展,特别是中世纪时基督教会的演变,终于制度化为西方的政教分离与二元结构的历史趋势,也因此造成西方近代以来发展民主与多元社会的一个重要因素^②。

印度在“轴心时代”以后的历史发展虽与西方很有不同,但也有其独特的二元权威出现。首先,在“轴心时代”以前,印度已有僧侣居四大阶级之冠的社会。古婆罗门教的《奥义书》与佛教思想出现以后,心灵发展的重要性自然在文化上特别受到强调,诚然由此而产生的心灵秩序,因为《奥义书》与佛教思想的基本出世取向,并未与政治秩序形成尖锐的二元对立的紧张性,但僧侣的崇高地位毫无疑问更形巩固。因此,宇宙王制虽然存在于古印度文明,它始终未能发展成为强大的政治权威体制。总之,“轴心时代”出现的心灵秩序可以帮助我们了解,印度传统的政治秩序一直被一个宗教传统所凌驾,而处于较弱的地位。

在中国晚周的“轴心时代”,儒家与道家思想里都曾出现一些心灵秩序的意识,在思想上突破了宇宙王制的牢笼。道家这种意识集中在《庄子》的“心”的观念,于魏晋时代曾经产生与政治社会权威在思想上的紧张性,反映于当时的自然与名教之争。就历史的重要性而言,道家思想在这方面的发展不能与儒家思想相提并论。原始儒家,从《论语》到《孟子》以及《礼记》中的《大学》、《中庸》,都清楚地显示:天命与心灵这两个观念在逐渐地结合,形成一个在天子的政治权威之外有一个独立的心灵秩序,由之而产生二元权威的思想契机。这契机在以后的儒家思想传统里的发展很不稳定,时隐时现,若断若续,以致二元权威的思想一直未能在儒家传统里畅发与确立^③。但契机始终潜存,因此近现代以后,在西方的自由民

① Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, vol.1 of *Order and History*, pp.428—515.

② Frederick M. Watkins, *The Political Tradition of the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), pp.31—177.

③ 张灏:《超越意识与幽暗意识——儒家内圣外王思想之再认与反省》,载《幽暗意识与民主传统》,联经出版事业公司1989年版,第36—56页。

主思想催化之下,二元权威观念的发展终于有了一些突破,在中国近代知识分子的政治意识里发生了重要的影响,也反映了“轴心时代”对中国政治文化长程发展的历史意义。

此外,在这里应该特别指出的是:相应于“心灵秩序”与二元权威之契机的孳生,“轴心时代”也出现了不但就政治文化,而且就道德和知识文化而言影响人类历史发展的一个非常重要的社会现象,那就是作为独立社群的知识分子在人类历史上第一次出场。上文提到,在“轴心时代”以前,旧大陆的几个主要文明泰半是被“宇宙王制”的政教合一体制所笼罩,因此上层阶级中的知识菁英,没有文化条件与思想资源可以使他们从政治领导阶层分化出来。即使在古埃及,上层统治阶级含有强大的僧侣教士集团,但因为古埃及的法老(Pharaoh)体制是典型的宇宙王制,僧侣集团虽属宗教领袖,仍是为埃及王服务,受其节制^①。故大致而言,知识菁英作为独立的社群是在“轴心时代”首次出现,以超越的代言人的地位而与政治领袖有分庭抗礼之趋势。从此这种传统型的知识分子登上历史舞台,在政治权威之外,有举足轻重的地位。这是几个主要传统文明发展的一大特色。

大致而言,“轴心时代”以后,在各个主要文明传统里,传统型的知识分子,在知识化(intellectualization)与例行化(routinization)的影响之下,分化为“先知”与“师儒”两个类型,前者追踪“轴心时代”的知识分子的典型,继续本着以超越意识为基础的理念对政治社会的权威发挥不同形式与程度的批判意识,后者却变成各文明传统的经典学术的研究者与传授者,往往不具政治与社会的批判意识。

降及近代,“先知型”的知识分子仍然很活跃,他们承袭来自传统的天责感与使命感,认同现代文明的一些基本理念,特别是来自欧洲启蒙运动的理念,继续在历史舞台上扮演着重要角色。在世界许多地区,近现代所带来的政治社会大变动,特别是法国、俄国、中国的三大革命,都与这传统“先知型”的知识分子有密切关系。20世纪中叶以来,随着现代化加速展开,这种传统“先知型”的知识分子的社会文化角色,颇有日趋隐晦之势,代之而起的是人数日增的专业技术型的知识人,后者常常以他们的专业技术性的知识为社会各行业服务,但缺少文化的通识与理念去省察与批判现存社会结构的各种安排与措施,因此可以说他们往往无法与现存政治社会结构维持批判的距离,因而完全为之吸收。也许在此我可以借用

① Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, vol. 1 of *Order and History*, pp.52—110.

近代马克思学派的思想家葛兰西(Antonio Gramsci)所谓的“有权型知识分子”,但反其意而用,去称谓这类型的现代知识分子^①。

在当代社会,这一类型的知识分子不但人数众多,散布于社会各层面,而且有领导社会、主持政府的趋势,这种情形与现代社会失去大方向而有畸形发展很有关系。因此近年来西方有识之士呼吁现代社会需要“公共知识分子”(public intellectual),强调知识分子对社会要有关怀,同时又能超越专业知识的局限,以人文通识与文化理念来认识社会的需要,对政治社会作省察与批判^②。今天要产生这类型知识分子的文化条件当然与传统型的很不同,但无可否认,“公共知识分子”在精神与理念上是很接近传统“先知型”的知识分子,可以说是后者在现代世界的翻版,可见“轴心时代”所形成的人格典型与社会类型,在今天仍有重大的时代意义。

就政治文化而言,“轴心时代”出现的超越内化观念还间接产生另外一种思想发展,对于近现代世界的意义尤其重大。因为这个观念使得超越意识所涵有的终极意识与无限精神,变成人的内在本质的一部分,从而产生一个理念:人的生命可以有着彻底的自我转化能力,如果配上入世取向,这种自我转化的观念很容易进而形成另一种观念——由群体的自我转化可以通向人世的改造与完美的理想社会的出现。这就是现代社会大革命的一个间接的重要思想种因。在印度文化里,这种群体自我转化与入世取向,由于它强烈的出世精神而未能彰显。但二者在西方的与中国文化里透过不同的发展,有着不同程度的彰显。因此,近现代的三次社会大革命是在这两个文化领域里发生,绝非偶然。

总之,今天从人类文化长程的发展去看“轴心时代”,首先就其特征而言,我们必须不以一些概括性的认识,如超越性、批判性、反思性等观念自限,而能进一步看到“超越的原人意识”是那时代几个主要文明的思想突破的共同特征;同时,只有透过原人意识,我们才能真正具体地看到“轴心时代”对后世的影响与其历史地位。就历史影响而言,我在上面已经约略地说明了原人意识对后世道德文化与政

① Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (New York: International Publishers, 1971), p.4.

② “公共知识分子”(public intellectual)这一名称是美国学者 Russell Jacoby 于 1980 年代末期所创。见 Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* (New York: Basic Books, 1987)。

治文化的重大意义。同样重要的是,由原人意识所产生对人的了解的一些基本观念与问题,在今天以及在未来仍具有活生生的意义,例如知识分子与政治社会权威的关系问题,德性伦理在人类未来的道德生活里的地位,以及人类道德价值的普世性,都可以从“轴心时代”的原人意识的观点得到新的启发。因此,我认为“超越的原人意识”是今后进一步研讨“轴心时代”在人类文化史上的重要地位与意义的一个起步点。

古典儒学与轴心时代的突破^①

史华慈先生近来出版的《古代中国的思想世界》重新开启了古代中国轴心时代的突破这个话题^②。我在这篇文章中想要探讨两个特定的问题：第一是这个突破之开端的时间定位问题，第二则是古典儒学的发展当中所体现的这个突破的特质问题。

史华慈认为这个轴心时代的突破最早发端于西周早期，即公元前 12 或 11 世纪，正是在那个时候关于天与天命(Heaven's Mandate)的新理念提出来了：“在最深刻的层面上，天之命令呈现给我们的是对于如下现象的清醒领悟：即应然的人类秩序与实然的人类秩序之间的差别。这里，我们发现了宗教—伦理式的超验存在的明确证据——可以说它是所有高等文明轴心时代的标志，即对于先前的高等文明发展持有的批判精神。”^③

如果我们接受史华慈对轴心时代突破的宽泛定义，我们可能会同意他所认定的轴心时代突破发端的最早时间在周朝早期。但是我们要记住的是，在不同程度上，应然与实然的人类秩序之间存在差别这一看法在任一超离原始层次的文化中

① 原文题名为“Some Reflections on the Problems of the Axial-Age Breakthrough in Relation to Classical Confucianism”，直接的译法应是“轴心时代突破之于古典儒学相关问题的反思”，但做标题较长，故采用现在的译法。——校者注

② Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

③ 本段翻译基本参考自[美]史华慈著，程钢译：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社 2003 年版，第 53—54 页。

都有所体现。可以确定的是对于这一差别的一些感知以及与之相连的批判意识在更远古时期的文明当中就已存在,例如古代的美索不达米亚文明或古埃及文明,而在这两个古代文明地区轴心时代的突破没有发生。因此,依我看来,轴心时代突破的特点并不仅仅是对于那一差别的感知,而是一个更复杂的问题,而这就是我希望接下来在这篇文章中阐明的。关于这一点,可以说的是在这个“更复杂的问题”中一个必备的要素就是一种超越的意识,或是对于更早期文明中的核心价值及制度直接或间接的挑战所表现出的那种激进的批判意识。这似乎就是那些有轴心时代突破的其他古代文明地区所经历的。因此,至关重要的问题就是这个凸显了应然与实然的人类秩序之差别的强烈的批判意识是否是与天命观念(Mandate of Heaven)一起在周代早期出现。

要想回答这个问题,对更早期的高等文明的发展尤其是商代的思想进行简短回顾十分必要。一方面,一些学者侧重于强调商代思想与新石器时代原始宗教文化的连续性,而另一方面我们被告知一些宗教—道德概念,例如天命或德,已经在晚商的甲骨上找到了,而这些概念早先被认为是只与周早期联系在一起的。无论对商代文化的描绘多么复杂,多有争议,一个核心特征是很清楚的:人类社会在宇宙秩序中的神话式参与(mythical participation)是被神圣存在控制的。由占卜者实施的广泛存在的占卜行为,对祖先神灵和自然神的崇拜在商代的核心地位,以及商代青铜器上的兽形图像都指向一个人类秩序植根于神圣宇宙秩序(divine-cosmic order)的图景。而这让我们想起的是像沃格林这样的历史学家在古代近东和埃及文明核心处发现的宇宙论神话(cosmological myth)。

而这一远古中国宇宙论神话的关键处就是商人理解的王室的角色与作用。首先,王既是政治领袖也是大祭司。其次,在其祖宗神灵的帮助下,国王在与神圣化的宇宙秩序沟通过程中起着枢纽作用,类似于“焦点”(omphalos)或神圣的中心(sacral center),即天和地交汇之处,神圣存在与人类社会的交点。这就是宇宙王权居于商代政治秩序中心的体现。

正是在商代宇宙论神话背景下我们需要检视早期周代天命观念的重要性。在商朝对帝或上帝的崇拜当中,这位高高在上的神与王室祖先神灵的关系往往刻画得并不清楚而且易变。这告诉我们在商人的思维当中,两者的区别并不明显。相比较而言,在周人对天的崇拜中,天与周王室祖先神灵的区别是很明晰的。结果就是天命观念蕴含着清晰的超越意识,而这在商人的上帝观念中是不存在的。

这个超越的理念涉及了史华慈所提出的应然与实然的秩序之差别,而对于这一差别最清楚的指示就是“德”的理念开始在早期周代文本和青铜器铭文中扮演重要角色。德到底意味着什么?最初它可能指涉的是超自然的力量,但是在周代早期文本中,它开始获得一些与孝和敬相联系的道德意蕴。更重要的是,在西周的发展历程中德开始与作为准则的礼(the code of *Li*)等同起来。

正如学者们反复点出的,礼最初可能是起源于作为宗教仪式的法则,但是随着时间的发展它开始包含规范社会行为的准则。作为合宜的道德—仪式准则,礼着意于规范上层人士的行为举止,纤毫毕举。更进一步地说,礼体现着仅仅确保外部行为适宜得体的规范伦理(prescriptive ethics)。这种伦理较为缺乏反映精神激励或心灵罪恶感的内化层面。

那么礼的典章是否承载了针对早期文明核心制度的批判精神?就亲缘制度和祖先崇拜仍然处于礼之核心来说,这种批判精神的确是缺乏的。要想发现是否曾存在着一种针对早期商代秩序另一主要制度——宇宙王权——的批判意识,我们必须看看由礼的典章所规定的政治秩序图景。

据史华慈观察,政治秩序在周代文明起了一个至关重要的作用,因为他们相信只有政治秩序才能缩小应然与实然的秩序之间的差别。居于周代政治秩序核心的是天子制度,而这一制度与商代的宇宙王权之间既存在连续的地方,也有不一致之处。一方面,根据天命学说,天子制度并没有与周王室血统紧密地联系在一起,理论上天子乃有德者居之。天命学说与天子制度紧密结合,使它自己与商代的宇宙王权区分开来,后者是与商代王室家族紧紧联系在一起的。但是在考量天子制度时,区分这一制度与其人类居位者是重要的。因为天子制度的居位者(human occupant)是可变的,而制度本身是稳定的,而且被认为是镶嵌于宇宙秩序之中。无论谁占据了天子制度的角色,他就成为了与天这一宇宙秩序的主宰进行联系的唯一渠道。只有天子才能在人类秩序与宇宙秩序之间进行调和,并缩小应然秩序与实然秩序之间的差别。因此,超越意识及天命观念中的批判意识仍然以宇宙王权制度为基础并受限于它。虽然这一观念象征着一个新的起点,但是却仍然处于宇宙论神话的范围内,而不是外在于它。简言之,天子被证明是商代宇宙王权一个制度化的变量(institutional variant)而不是一个断裂。

在考量伴随着天命观中之宗教信仰而出现的道德秩序与政治秩序的特征时,我并没看到对于应然秩序与实然秩序之间巨大差别的意识,由此我很难认同史华

慈关于轴心时代突破之开端在周代早期文化的看法。

如果把轴心时代的突破划定在周晚期,即公元前 770 年之后,至少在考量古典儒学时我确实看到了一些能够指向突破这一宇宙论神话的新发展。但我们也不能忘记这一突破仍然伴随的是古典儒学在某些方面与宇宙论神话之间的连续性。当我们把连续与断裂都纳入考量范围,就可以观察到比史华慈依据应然与实然秩序之差别为基础界定的轴心时代突破更为复杂的图景。让我以简短探讨《论语》(公元前 5 世纪)开始,它揭示了不同于礼之规范伦理的新伦理。这一新伦理的核心是一种世界已纲序失常的疏离意识。孔子在《论语》中已多次点出或暗示,他的世界已是天下无道。要恢复天下秩序,道德再生(moral regeneration)是必不可少的。

对于孔子而言,道德再生是以每个人意识到存在两种生存方式或两种生活道路——道德堕落之途即孔子所称的小人和道德提升之途亦即君子——为开端的。生命中至关重要的挑战就是做出正当的选择并遵循君子之道。

要坚持这条道路,遵循礼则虽然必须,但并不足够。除了外在的服从,君子还需展示一系列在《论语》中所要求和阐释的德行。对这些德行以及部分德行与礼之关系的详细检视揭示出了一个道德内在化(moral inferiority)的意识,而这在礼的典章所体现的伦理中并没有出现过。由“内自省”、“内省”以及“内自讼”这些术语揭示出的对于自我反省意识的需要突出证明了这种道德内化意识的存在。从孔子在文与质之间保持平衡的观点也可间接看出这点。更重要的是,在《论语》中,一些核心道德,比如智、仁、勇这三者,以及义、信、忠、恕,一些时候也是以一种存在内在生活的信念为基础来进行界定和阐释的。正是在《论语》的道德思想中这种内化维度的存在,道不再被理解为是从外在来转化一个人的。相反,道是人只能从他自身去推衍发展的。用孔子的术语就是“人能弘道,非道弘人”。

这一道德内在化的意识不能被过度强调,以至于忽视对礼外在服从的重要性。但毫无疑问的是,在《论语》中,生命服从于两股引力,对礼的外在服从与内向的道德—精神努力。换句话说,我们在《论语》中发现的规范伦理并不是单独存在的,而是融入了一种志于内在动机转化(inner motivational transformation)与精神激励的伦理。在这种伦理表征出了一种道德—精神张力的程度上,我们或许可以称之为张力伦理(tensive ethic),那张力并没有体现在礼的规范伦理中。

除了它的道德—精神深度外,在《论语》中体现出的这种新伦理也展示出了迥

异于之前礼之伦理的静态特性的动力机制。最清晰地体现这一点的是《论语》中终极道德理想如仁和圣的特质。众所周知的是孔子倾向于对每个向他请教仁之定义的人给予了不同的答案。在孔子对这一概念的不计其数的谈话中,仁总是与某一些特定德行联系在一起的。但是,当我们把这些讨论当做一个整体来考量时,很明显仁并不仅是所有这些特定道德理念的叠加。

当我们更加深入到孔子对仁的讨论中时,我们会发现仁的模糊性并不是偶然的。一方面,孔子说“我欲仁,斯仁至矣”。另一方面,与圣一样,仁也是孔子自身都不敢说完全实现了的。另外,仁被描述成君子生活当中任何时刻都不能缺少的,无论那时刻他的生活有多么紧张忙碌和颠沛流离。然而,仁同时又被描述成是如此难以达到,以至于只有他最好的弟子颜回能够说坚持在他的一生中做到了坚守这一道德理念。进一步说,仁强加在一个人身上的责任是如此之重,以至于只有死亡才能阻断去实现它的路。很明显,论语中的仁是充满悖论的,因为虽然它在人所能达到的范围内,但是成仁所需付出的努力让任何人都不能说完全实现了它。考虑到仁的模糊特性,论语中的张力伦理从来就不是一个像礼的伦理一样有限要求和命令的系统。仁最好被视为是一个有着开放结局的过程,这一过程始于具体的德行和特定的规范,但是却不能被穷尽。它确实是一条充满了无限要求和挑战的道路,而这条道路的终点——仁或圣是一个人可以期望但却永远不能达到的。

在这种内在深刻和动力机制下,相比于礼的伦理,由仁所标示的这一新的张力伦理在很大程度上加深了应然与实然秩序之间的差别。因此,这一新伦理从根本上是区别于周代早期伦理的。

这一新起点的激进性质由《论语》中这一新伦理的另一面强化,此即孔子本人。在《论语》中,孔子的人格成为了这一道德—精神信念的鲜活例证。孔子的性格是其道德理想“具象的普世化”(concrete universal),因此在古典思想中象征着突破宇宙王权理念上的新发展。

虽然孔子在《论语》中对天经常沉默不语,但是对文本的详细检视揭示出在一些场合,孔子直接提及了天。而这些提涉点出的不仅是孔子对天的极度虔诚,同时也揭示出了孔子宣称的自己与天有特殊关系的先知精神。比如说,有一次当孔子的生命受到桓魋的威胁时,他说道:“天生德于予,桓魋其如予何?”在另一处,在提到他与天的良好关系时,他说道:“知我者其天乎?”这些记录和其他地方揭示

出了一种对天的强烈信任感和天对他的支持。

同样重要的是孔子被同时代的人视为是被天赋予了特定使命的人。在《论语》中,他有时被认为是“天纵之将圣”,为的是为他人提供一个角色模范,有时他被看做是由天派过来警告人们的堕落行为的“木铎”。另外,对于孔子的弟子而言,孔子就像古代的圣王一样。简言之,孔子在《论语》中就像是一个与天有特殊的良好关系的君子典范,而这之前是只有天子才能拥有的。因此,对于古典儒学而言,君子成为了独立于天子之外的意义与权威的一个中心。所以,就像上面指出的,不像天命说仍是宇宙论神话的新发展,这一新趋向确是不同于宇宙论神话的新起点。

《论语》与周代早期道德和政治思想的巨大差别在孟子的思想中更加鲜明,产生的也是一种更加浓厚的批判精神。这一批判精神部分是来自于孟子毫无保留地运用《论语》中的新伦理学对政治秩序进行批判的结果。对孟子而言,王的头衔只能被他称为“仁者”的人获得,即在其一生中实现了仁和义的道德理想的人。没有达到这一道德要求的统治者也不再是统治者,因而也是可以被替换的。简单地说,就是诛杀暴君在道德上是正当的。

更重要的是这一批判精神来自居于孟子思想核心的世界观(公元前4世纪)。这一世界观把孔子与天的特殊个人联系的经验普遍化,这可从孟子对心的极度重视中看得更清楚。一方面,心被人视为内在道德意识的源泉,另一方面,心不再居于超越意识的核心,因为这一内在道德意识被认为是天的馈赠。在人人都有心的角度上可以说每个人都有了与天进行交流的内部途径。

孟子对与天的内部联系渠道的理解伴随的是对自我的二元式理解。据孟子观察,每个人都有两个“体”:高端的被孟子称为“贵体”或“大体”,低端的称为“贱体”或“小体”。如果一个人允许大体占据他的自我,他就会成为孟子所说的“大人”,也即君子。如果他让“小体”占据自己,他就会成为“小人”。是“大我”还是“小我”占据主导是由养心所决定的。因为,通过养心,一个人能使作为自我本质的内在道德意识得到显露,并因此就能“知天”和“事天”。因此,除了天子以外,不单单孔子,而是所有人都有潜能与天进行沟通并成为宇宙的代理人(cosmic agent)。

一旦一个人成为宇宙的行动者,他就获得了“天民”或“天使”的称号。他之所以享受尊荣不是因为他在尘世中的财富与权力,而是因为他通过道德修养获得了

“天爵”并享有“天位”、“天职”以及“天禄”。因而，孟子思想中出现了以孔子为模范的秩序与以天子为基础的现存秩序相抗衡的局面。这一二元式的秩序理念在德与位、道与势(political authority)之类的划分中得到了集中体现，而这些都在《孟子》这一文本中出现了。这一以突破宇宙王权为导向的发展比在《论语》中表现的更为突出。

在《荀子》(公元前3世纪)中，虽然表达形式不同，但人们能看到类似的发展。可以说，在荀子的世界观中存在着一些不一致的地方。一方面，他强调“天人之分”。对荀子而言，天根本不考虑人世的事务而有自己的规律(rhythm)并沿着自己的轨迹前行。因此他反对孟子的“知天”说。然而，倾向于用宇宙论式的术语理解人及其道德成就在荀子的文本中大量存在。但是，无论荀子世界观中的这两个方面有多么不一致，它们都是不同于宇宙论神话之要旨的。

荀子对“天人之分”的强调有助于帮助我们理解他从社会功用来揭示社会一政治秩序的形成，而不是从所谓的超自然起源来解释。确实，一个特定人类社会的形成得归功于人类必须要结合在一起求得生存并抵御来自动物王国其他物种的威胁。同样的社会功利主义鲜明地彰显于荀子对政治制度起源的理解。他将君视作将人们结合起来形成一个不可分割的社会秩序的必不可少的因素。王同样也被视作一个可以激发人们的信任并可以让人们基于他的道德权威归往(drawing them toward him)的人。

不同于宇宙论神话背景的是，荀子思想中的社会功利主义暗示的是政治秩序中的去宇宙化和去神圣化倾向。然而，伴随荀子思想中社会功利主义的是一种用宇宙术语来解释道德成就的倾向。对荀子而言，就像对孟子一样，道德追求的关键就是养性，而性被认为是人自身的核心。

荀子关于养性的方式的叙述同样也是有很多不一致之处的。一方面，他强调通过向外在礼的规范秩序学习的客体化、唯智论(objective, intellectualistic)的途径。另一方面，《荀子》这一文本也刻画了一种内向的基于“诚”这一被认为是性之内在特质的理念上的方法。根据该文本的一处关键段落，如果一个人能在保持诚的原则上坚守仁和义，那他就能实现个人特质的转化并获得荀子所称的“天德”这一成就。《荀子》中这一部分的要旨和语调与《孟子》中的非常接近。

无论一个人采取哪条途径，只要他能够通过养性实现道德转化，他就成为了一个君子。成为君子，他就成为一个宇宙行动者。也就是说，通过养性，君子不仅

能够使自己与宇宙规律保持协调,同时也能与天和谐,也能循天之道并在人世间接作为道之器(instrument of dao)服务。这一把人当成天之辅助者(cosmic complement to Heaven)的宇宙行动者就类似于孟子把君子定义为“天民”或“天吏”。作为一个宇宙行动者,荀子的君子体现的是一种甚至比孟子更进一步的批判精神。如荀子所言,“从道不从君……从义不从父。”这几乎就是对宇宙论神话的全盘否定,而这一点在孟子那里看不到。虽然孟子把道德理想作为政治权威的来源看得高于统治者,但是他从来没有清楚地使之高于作为家庭权威象征的父亲。

君子作为宇宙行动者以及由此导致的天子之外另一意义和权威中心的理念在《礼记》(公元前3或2世纪)的两章中更加系统地表示出来,即《大学》和《中庸》。《礼记》是一部创作时间不会早于西汉前期的儒家经典,但可以确信的是这部著作中的观点应该在战国晚期时就已经成熟了。

作为《中庸》起点的天命内在化(interiorization)的理念已经在《孟子》中有所暗示了。因此它以如下内容开篇:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”这清楚地显示出,君子接受天命作为己性,自身已经成为真理和意义的源头。不奇怪的是,在《中庸》里,就像在《孟子》中,孔子是作为典范式的君子出现的,是“配天”的圣人,因此也像周王朝创立者的那些圣王一样受人崇拜。相比于宇宙王权,很明显君子也成为了秩序的另一源头。

同样重要的是,《中庸》和《大学》都坚信归于性之转化的自身道德—精神的培养是政治秩序的关键。这是由孔子、孟子和荀子所揭示的理论中的精华部分,即政治秩序恰恰变为了具有超越根基的心性之功能机制,而不是必须与外在如天体运行和生物生长周期的宇宙规律相协调的了。因此这里衍化出的是古典儒学的核心信条:政治秩序是扩大化的人格。

因此,古典儒学里的政治秩序理论与周代早期天命说之下的秩序理念有很大的区别。在周代早期,天子是被视为与作为神圣中心的天进行联系的唯一途径,而在古典儒学中,君子,就像孔子人格典范的缩影,是被视为一个不同且独立的与天进行交流的渠道。因此我们可以说在经典儒学里有一个二元式的秩序理念:一个由道德—精神的行动主体组成的共同体与现存的以宇宙王权为中心的社会—政治秩序相抗衡。

进一步地讲,在这两种情况里联系途径的特性是不一样的。周代早期的天子理论中,就像上面指出过的,制度化角色里的人类任职者是由道德素质所决定的。

但是这一制度地位本身是深植于宇宙秩序之中的。因此,人类秩序与宇宙秩序是通过外在地(external)与实体地(substantial)这两条途径联系在一起的。在这两种秩序得以联合的形式中,天子既通过他的礼仪表现也通过他的道德素质使得人类秩序与宇宙规律保持协调,从而发挥其宇宙核心作用。不同的是,在君子理论中,天与人类世界的联系本质上是内化的。因为在古典儒学里天命说的内在化中,性是作为天与人联系之支点的。因此,与这两种秩序理论相伴随的是两种依据天人合一说而呈现分化的世界观。周代早期的宇宙王权说是建基于一种突出外在的、实体式的宇宙与人类秩序相统一的世界观,而由古典儒学所预示的二元论秩序理论是与天人合一中强调本质(essential)和内在化(internal)世界观为基础的。正是因为这些区别于周代早期思想中政治秩序理论和世界观的新发展,使得古典儒学里存在着突破宇宙论神话的张力。

但是,这一与宇宙论神话中的不同不能被看做古典儒学与周早期思想关系的全部图景。因为,重要的是,在《礼记》中除了两部连在一起的篇章《大学》和《中庸》,还有其他如《王制》和《月令》等篇章,在那里宇宙王权说不仅被完全保留,甚至还被细化充实了。在《月令》中看得更清楚,里面论述由天子及其随从在一年的十二个月里在明堂履行需完成的礼仪责任。这些仪式以及在明堂房间里做的各种安排在相关性宇宙论的框架中都被阐明了。国王在每个月里所进行的礼仪活动,比如他在明堂中所选的房间,他所穿衣服的颜色,他吃的食物,诸如此类,都被精心地与不同的宇宙现象联系在一起,比如动植物的生长周期,太阳及其他星体的运动。概括起来,即在履行职责时,天子必须把他自己与宇宙规律联系起来并进行调和。这就是宇宙王权被阐释的最详细的地方。可以肯定的是,《礼记》中的《月令》可能是创作于西汉早期,但是类似的观念在《庄子》、《吕氏春秋》、《春秋繁露》、《淮南子》和《白虎通》中都能发现,因此,我们可以推断这些观念在战国晚期到西汉早期就流行了。

《月令》中展现的宇宙王权理想点出的是轴心时代思想中与更远古的商晚期和周早期思想中一致的部分。确实,在《月令》中精致化地、系统性地相关性宇宙论(correlative cosmology)是如此突出,在之前的任何时期都未见过。但是构成了相关性宇宙论的一些宇宙论式的象征手法在更久远的思想中就扎根了。一方面,对“五方帝”的崇拜在甲骨铭文上就存在了,这可以看做是《月令》中对“五方”(东西南北中)强调的观念的前身。指导了明堂修建的南北轴线的核心理念能够

追溯到商文化,甚至更早期的文化中。在《月令》宇宙论象征手法中占了一席之地的干支象征论也在商代文化中出现了。虽然在《月令》中没有出现但是在董仲舒《春秋繁露》中占据了首要地位的二元论式的阴阳象征主义(yin-yang symbolism)可以追溯到周早期,那时宇宙论神话已经在天命说形式中成熟了。更重要的是,社会核心制度比如王权和家族是镶嵌于宇宙秩序里的这一观念是远古宇宙论神话不可分割的一部分,就像《月令》中宇宙论神话一样。在《左传》一系列叙述中可以看到这一观念从西周持续到东周,这些叙述揭示出了根植于宇宙秩序之中的礼则所体现的整个制度秩序。

就像上面讨论指出的,尽管这些观念显示出了与宇宙论神话的断裂,但是这一神话的很多痕迹仍可以在古典儒学的主要文本中有所发现。通过对《论语》的详细检视可以看出大体上孔子还是接受了所有那些传统的礼仪和崇拜观念的。一次他被人引述道,任何人只要掌握了对祖先的官方祭祀的意义,他在管理国家上就不会有任何困难。因为对天和祖先的王家祭祀活动在传统的礼仪秩序里处于核心,因此人们可以推测宇宙论神话在孔子思想中仍然有一定地位。

同样的话也适用于孟子,比如,孟子相信明堂还是他所称为“王政”的一个部分。在《月令》中明堂是作为突出了宇宙王权而存在的关键制度。同样,荀子认为人类社会的等级制是与天地相伴而生的,支配与从属原则也是“天数”。所有这些例子都揭示出位于《月令》中相关性宇宙论里的宇宙王权说属于可以追溯到商代宇宙论神话的一条持续发展的思想谱系,它在此之上生长细化。

因此,在古典儒学中人们不仅能看到在宇宙论神话方向上的智识突破,也可看到与它保持连续的地方。晚期周代思想的这一方面中应然与实然秩序的巨大差别出现了。但是伴随这一巨大差别的是一种想容纳并限制它的趋向。由此观之,使得轴心时代之突破得以凸显出来的可能并不是它与宇宙论神话的清晰断裂,而是一种在挑战宇宙论神话和完善这一神话中间的张力。这一张力并没有出现在周代早期,而是体现在儒学传统的核心地带,并从它诞生之日起就持续发展着。

(卢华译 任锋校)

重访轴心时代的思想突破： 从史华慈教授的超越观念谈起

多年以来，我一直对轴心时代(Axial Age)的思想转化有着浓厚的兴趣，这要拜史华慈教授当年启迪之赐，他于1975年为Daedalus季刊主编讨论轴心时代文明的专辑，特别是他在这专辑里写的两篇论文是引发我在这方面兴趣的开始。

今天我想在这篇短文里重访一下20年前史教授喜欢谈的这个老问题。我的出发点就是他用以说明轴心时代思想转化的一个主要观念——超越意识。我希望藉此略作发挥与引申，作为进一步认识轴心时代思想突破的一个基础。

我认为史教授的超越观念在他的论著中有两个。一个是他明白加以定义的，是显性的；另一个不是明说的，是隐性的，蕴涵在他的一些论著中。现在先谈他明说的超越观念。

他在发表于Daedalus题为《超越的时代》(the age of transcendence)的文章中，对他所谓的“超越的倾向”(strain toward transcendence)。曾有如下的说明与定义：“超越这个字眼，过去累积的意义繁多。有些意义是属于哲学领域，很技术性的。我在这里所提出的是接近它字源的意义，那就是‘退后一步，超前而望’(stand back and look beyond)，也就是说一种对当前的实际作批判性与反思性的质疑，同时也开启了超越当前现实世界的新视野”。

这是一个非常宽泛的定义。我在此只想指出，以史教授的渊博，他当然知道，这种批判性与反思性的思想，在轴心时代以前的上古文明里，并非没有出现过，例如在近东两河流域出现的一些神话，如《吉尔伽美什》诗篇与阿达帕故事，都曾对人的生命与死亡有所反思。古埃及文明里面也有一些“智慧文献”(wisdom liter-

ature),如公元前1500年左右的《死亡书》以及更早的“金字塔文”与“棺材文”都含有对生命的道德意识与死亡意义的探究。类似的反思性与批判性思想在古印度轴心时代以前的“吠陀”(Vedic)文献里与中国晚周以前的《诗经》与《书经》里也有痕迹可寻。但这些反思以及随之而来的价值意识与批判意识只是枝节的或灵光偶现的,与轴心时代出现的思想,在深度上,规模上,系统性上,以及持续性上,有不同层次的悬隔。因此我认为史教授在上引的定义中指出的反思性与批判性是人类历史上前所未有的。这种空前的反思性的最重要特性是人对自己的经验有了自觉,因此能自觉地对经验作重新的体认,由此而产生对人生与人世的新视野与认识。这种反思性,我称之为“根源式的反思性”(radical reflexivity)。

根源式的反思性当然还是一个很宽泛的字眼,但这宽泛的字眼,用来指谓轴心时代思想转化的丰富性与包容性倒是很合适。如众所周知,轴心时代不论在中国,或印度,或者西方都有着多方面的思想发展。就以中国晚周而论,在儒家以外,还有诸子百家。这些流派的思想内容,虽各有不同,但用根源式的反思去概括它们思想转化的深度,大致不错。

但是“根源式的反思性”用在此处,有它的长处,也有它的局限。因为当我们要进一步去探讨轴心时代的“超越突破”的具体意涵,就会发现“根源式的反思”这一观念太宽泛,太抽象,无法为我们提供一个切实有用的踏脚石。要找到这样一个踏脚石,我认为只有采用一个比较狭义的超越观念,也就是史教授在他上引的定义中所谓的“哲学上很技术性的”超越观念。我不知道他在这里准确地何所指。我现在就根据我个人的了解,对这比较狭义、哲学性的超越观念作一些粗略的说明。

所谓超越意识是指相信在这个经验世界之外,还有一与此世界有着基本性格上不同的,真实的存在。

因此,它是一个经验世界所用的语言与意识很难状述与表达的存在。当现实世界的人想到这超越的真实,常有三种感觉:一种是“终极感”。也即超越被认为是经验世界的万事万物的终极源头;其次是无限感。经验世界的万事万物都是具体有限的,而超越则是无限的;再其次是神圣感。当人们想到超越的时候,总是带有崇高敬畏的感觉。

史教授在前引的那篇文章里,言明他不用这种哲学性的定义去认识轴心时代的超越意识。但耐人寻味的是他在讨论轴心时代的具体思想内容时,仍然不时地

引用哲学意义的超越观念,如果不是直接地至少也是间接隐含地。一个很好的例子就是他在 Daedalus 发表的另外一篇文章——《古代中国的超越》(Transcendence in Ancient China)。此处,他在诠释孔子的“仁”的观念时,曾说了下面一段话:“在我看来,孔子带来一个最重要的新的思想焦点,那就是道德精神的主观或者内在的一面。人或者有些人是有能力作内在的道德的长进与达成可以称之为仁的内在道德的完美。究其极,社会的道德来源是存在于人的主体,这种转向人的内在去看道德的源头,就是超越内化(transcendence inward),也就是在这一点上孔子可以与苏格拉底(Socrates)相提并论。”

在这段话里史教授指出孔子的仁的思想里面有可以与苏格拉底思想相比较的“超越内化”观念。此处的“超越”究作何解?从字义去看,他显然不是指上引的定义所要表达的意思,也就是说不是泛指一种根源式的反思,因为后者无法帮助他说明“超越内化”的具体涵意。这里我们必须注意,史教授对轴心时代思想转化的认识,是他《中国古代思想史》的一个重要思想背景。在他这部巨著里,为了作文化比较,他时而提到西方的“上帝”、印度的“大梵天”(Brahman)、与中国的“天”或“天道”这些超越观念,而他的这些观念常常隐含上面提到的超越的哲学性定义。据此我们可以推测“超越内化”是以此为背景而产生的观念。如果这个推测可以成立,这将是进一步认识轴心时代的思想转化的一个重要管道。只可惜史教授对这观念只是点到为止,没有作进一步的说明。我在下文就是要以此观念为线索对轴心时代的思想转化作一些分疏和厘清,这就要回到我在上文引出的狭义的超越观念作为起足点。

首先我要指出狭义的超越观念在轴心时代出现是代表古代思想的一大突破。要看到这一突破的意义,我们必须认识轴心时代兴起以前欧亚大陆的古代文明在宗教思想上大约而言有一重要特征,那就是人的世界与神灵世界是缠结在一起的,也可以说人世间的秩序是镶置在整个宇宙秩序里面。不错,人与神是有分别的,神常常是高人一等,在寿命上、在体力上、在智能上等,但这只是程度的不同,而非实质上的不同。人世与神灵世界在基本上是同一实质。易言之,人与神是同生存于和同取向于一个宇宙,而非两个不同的宇宙。这种心态,沃格林称之为“宇宙神话”(cosmological myth),它代表一种存有论的一元观(ontological monism)。这种心态以不同形式存在于欧亚大陆的三大古文明圈的神话里,我们可以在近东的埃及与两河流域(Mesopotamia)的神话里看到它,也可以在古印度

的吠陀神话里与中国殷商王朝的甲骨文里看到它。

但是在公元前一千年以后出现的轴心时代里，随着超越意识的兴起，情形开始大有改变。宇宙神话所反映的一元宇宙开始破裂了，在人神共处的宇宙外出现了一个超越世界，一个“天外之天”，它代表真实，无限，神圣与伟大。随之而来的是一种二元存有观(ontological dualism)取代了前此宇宙神话的一元存有观。

这一变化代表轴心时代思想突破的一大契机，因为它带来了一片空前未有的视域。在这视域的中心是一个由超越引发的理想世界与现实经验世界的鸿沟。从现实世界看去，如何跨越这鸿沟达到理想的彼岸？由理想的彼岸回看，这现实经验世界的意义与价值何在？这些问题不可避免地引发一番生存反思，价值批判与重估(transvaluation)以及思想转化。这些发展能否充分展开？展开到哪种程度？以何种形式出现？我认为这些问题的答案与两个因素很有关系：一个是超越意识的取向是出世还是入世。这因素的相关性，韦伯(Max Weber)已有足够的说明，我毋需就此再多所费词。我在此处所要讨论的是另一个因素，一个常常随超越意识而来的思想发展——实化(immanentization)。这里必须指出的是：引发超越意识的动力常常是人的生命中不可避免的一些问题与困境，例如对生老病死的困惑与恐惧以及人生对意义的需要，等等。也就是说，它是直接间接植基于人对生存的基本境况(human condition)的感受。因此，内在于超越意识有一个吊诡的“回向”趋势，那就是回向人生而落实于人的生存境况，这就产生了“实化”。这个实化在轴心时代的几个主要文明里可以不同的形式出现。这不同的实化方式与超越意识如何发挥它的价值重估与思想转化的功能有密切的关系。

据我个人的初步考察，轴心时代的实化大约是以三种形式出现。一种是有机式(organic)。此处最显著的例证就是中国古代阴阳五行的思想。它以生化(procreation)与感应(resonance)这两个观念把超越的天或天道与宇宙间的万物连接在一起，形成一套关联对称式的宇宙观。它与宇宙以及宇宙内的“万物”已不是超越的关系，而是全体与部分相互涵摄与融合的关系，因此这种有机式的实化常常有冲淡，消解，超越的结果。

另外一种实化是以乌托邦的形式出现，也就是说超越化身为人世间的一个完美的理想社会，最显著的例证是儒家《礼记·礼运·大同》中的“大同”社会，古希腊柏拉图的理想国以及古犹太教的天国降世的理想。

第三种形式的实化就是所谓的超越内化。也即相信个人有一个内在的精

神核心是上通超越的关键。就这观念的影响而言,它可以说是超越实化最重要的一个形式。我准备在下文,把它放在轴心时代的历史脉络里作一些说明。

先就中国的轴心时代而论,超越内化观念毫无疑问是儒家与道家的一个主干思想。就儒家而言,诚如史教授在前引论儒家思想的一段话中指出,孔子的“仁”的观念已经清楚地显示其中有内在心灵与道德精神的完美的意识。这个重要的思想内转再加上孔子自己觉得与天有特殊密切的契合,以及他的一些学生与朋友认为他是一位“天纵之将圣”,负有宇宙性的使命感的先知,因此《论语》里面已经隐约有超越内化的观念。20世纪90年代在湖北郭店出土的文献很清楚地显示:“超越内化”如何在孔子以后的思想发展,特别是在所谓的思孟学派里逐渐露迹,最后结晶为孟子所谓“知性知心知天”以及《中庸》里面“天命之为性,率性之为道,修道之为教”这些观念。

就是在先秦儒家的另外一支——荀子的思想里也出现“超越内化”的观念。谈到荀子思想,一般学者都强调其“性”与“天”观念的“自然主义”与“唯物主义”的倾向,以及其“心”的观念特显主智主义的倾向。不可忽略的是荀子书中也有迹近超越内化的观念。例如他认为心是“形之君也,神明之主也”,心透过德性的发挥,可以“诚信生神”,上通“天德”,因此君子“养心”,可以“通于神明,参与天地”变成“天下之道管”。可见“超越内化”在先秦儒家思想里有着普遍性的重要,它是精神提升,企向超越所引发的道德理想不可少的管道。

轴心时代的道家思想也有同样的发展,由老子开其端而在庄子思想里完成。一方面,老庄相信在无常的世界后面有一个超越的道作为世界万物的终极本源。但道在人世已经受到隐蔽而湮没不彰,由此生命变得汨没而失去本源的宁静与和谐。另一方面是人内在的心灵。道家这方面的思想,至庄子始彰显出来,他认为心是生命的关键,借用佛家的话来说,“一心开二门”。当心被欲望缠绕与窒碍时,生命就变得汨没而迷失。但心可以是生命汨没之源,也可以是承受超越的道的内在机制。由心的转化,可以与道在精神上冥合,而使生命回归到本源的宁静与和谐。因此在老庄的思想里,生命也是一条透过超越内化,而作精神提升的道路。

这种“超越内化”就是许多现代中国学者特别是属于“新儒家”学派的学者称之为内在超越的观念。这个观念,由于牟宗三、唐君毅以降的新儒家学者的强调与阐扬,已变成当代儒学思想研究的一个重点。今天他们在这方面的学术贡献,已为大家所公认。但同时讨论“内在超越”的研究著作里,也时而出现一个令人

感到遗憾的趋势，那就是认为“内在超越”是中国思想传统在世界诸宗教传统中能够独树一帜的特色，尤其与西方犹太——基督教这个传统相比较。在他们看来，后者对一个超越的神的崇拜产生一种以外在超越为特征的精神传统使得中国儒道二家的“内在超越”思想特征更见突出。我很不同意这种看法。因为他们所谓的“内在超越”就是我在前面称之为“超越内化”的观念。而我这篇文章的一个主要论旨就是要指出：后者不但在中国精神传统思想出现，而且也在西方与印度宗教里以不同的形式出现，它们的出现都可以溯源于轴心时代的思想转化。因此我接着就要就“超越内化”如何在印度与西方的轴心时代露迹作一些简要的展示。

古印度的“轴心时代”思想突破是以婆罗门教的《奥义书》与原始佛教的出现为代表。而这两种思想都是以“超越内化”为主趋。先就《奥义书》说，一方面是超越意识的涌现，表现为大梵天(Brahman)的信仰。后者是指印度教相信宇宙有一个终极真实超越万有，凌驾神灵之上，同时也潜在人的心灵深处而形成它的本质(atman)。因此，相对于外在的超越有一个内在的本质，而二者实为一体，这个意思结晶为印度教里最有代表性的名言“它就是你”(tat tvam asi, atman equals Brahman, the soul of man is the ultimate reality)。由这内在超越的境界看去，人世与人生都是陷于生死轮回的幻境，根据这样一个架构，《奥义书》认为生命是一条内在精神提升的道路，把生命由轮回的幻境里超拔出来，获得解脱。这种内在超越的观念，透过古婆罗教两部经典——《奥义书》与《薄伽梵歌》对印度宗教传统影响极大。

原始佛教对生命基本上有同样的看法。不错，它对于《奥义书》的思想有一自觉的修正，那就是不承认内在超越有客观的存在，也就是否认个人有任何内在的心灵实体。同时也对客观的外在超越是否存在避而不谈。但是我认为原始佛教并非没有超越内化的观念，只是因为它要扣紧个人主体对生命的感受与实践而立论，不愿落入把生命当作客观对象去冥思研讨的玄谈。但若仔细考量原始佛教的基本教义——四圣谛与八正道所蕴涵的意义结构，它与《奥义书》的思想大同小异，应属同一模式，仍然是以超越内化为前提，视生命为一条内在精神提升的道路，而这也正是轴心时代晚期大乘佛教出现以后思想的主趋。

古希腊的轴心时代也曾经出现过超越内化观念，它是由荷马史诗的思想世界到苏格拉底所开启的思想传统之间三条观念发展汇合而演发成的。一、荷马史诗中人间性极强的神祇世界与拟人化的神祇观念，经过苏格拉底以前的哲学家如阿

那克西曼德(Anaximander),色诺芬尼(Xenophanes),赫拉克利特(Heraclitus)与巴门尼德(Parmenides)等的思想批判与净化,以神与形上世界为代表的十全十美(divine and metaphysical perfection)的观念逐渐浮现,二、从荷马史诗中所缺乏的内在心灵观念,经过苏格拉底以前的一些哲人、诗人[如品达(Pindar)]以及悲剧作家[如埃斯库罗斯(Aeschylus),欧里庇得斯(Euripides)]等的思想演化,开始有思想内转的趋势,反映于以心灵与理性(psuche, nous)为个人自我的内在核心观念。三、神秘主义的宗教思想,特别是毕达哥拉斯学派(Pythagoreanism)的影响。这三条思想的发展,在苏格拉底的传统中汇聚而产生超越内化的观念。

这种思想转化,我们在这个传统的核心人物——柏拉图的思想里可以清楚地看到,他一方面强调人的心灵与理性是承受超越内化的枢纽,另一方面他认为这个枢纽也是个人精神提升与生命转化的关键机制。总之,这传统的主导理念如“灵魂的培养”(care of soul)以及精神企求式的伦理(ethics of spiritual aspiration)都是以超越内化观念为基础而形成的。

谈西方的轴心时代,除了古希腊,还得看看西方文明的另一源头——古希伯来的犹太教。这时代犹太教内部最重要的发展当然是出现于公元前9至7世纪的先知运动(Prophetic movement)。首先要指出的是:这运动展开时,犹太教信仰的雅威已由宗族部落的神,演变为普世性的上帝,产生强烈的超越意识。但大致而言,先知运动所透露的上帝有一值得注意的特征,那就是他的关怀与教训的直接对象主要不是个人自我,而是集体的犹太人民(Jewish people)。同时古希伯来的思想里也没有像古希腊把个人分为灵魂与肉体的二元观念,他们对人的观念是一元整体的。但不可忽略的是,先知运动里已隐然出现一个趋势:对雅威的礼拜已逐渐由外在的仪节转移为以慈爱与公正所代表的内在德性的培养,反映于先知耶利米所提出的观念:上帝的道德旨意是嵌印在个人的内心。这个内转的趋势同时也透露旧约思想的一个重要消息:一元整体的个人自我不完全是物质性,它也涵摄着一些上帝所赋予人的精神性。也就是说,在人体内物质性与精神性是掺合在一起的,这种想法也反映于旧约创世纪所彰显的观念:上帝以自己的形象造人(imago dei)。也就是说:人体中一开始就有神性掺入。在先知运动以后,这种想法,特别是上帝以泥土造人,吹入神气(divine ruach)的观念后来引发个人灵魂(soul)的思想在古犹太教—基督教的传统里日形重要。可见超越内化的意识在轴心时代的犹太教思想里也已露形迹。

上面我们看到超越内化的观念如何在不同的轴心文明里出现,我在此要特别指出的是:环绕这些超越内化的观念凝聚了一些对人破天荒的新认识,形成了一种超越的人文主义。后者,虽然在各个轴心文明具有不同的内容,但都有一些共同的特征,可以在此作一些初步分疏。

首先,轴心时代对个人的自我认同,不再是像古代前此以个人居住的特殊地域或特殊信仰的神祇,或特殊的族群或宗族背景去定位,而是以人与普世性的超越的关系去定位,因此开始有明晰的或蕴涵的普遍性的人的观念,也即开始有人之所以为人(humanity)的观念。

相应于普遍性的人的观念,对个人也由前此支离散乱的自我形象,聚焦成一个统一而有核心的自我观念,而这核心就是在各文化以不同形式或名称出现的内在心灵。后者,作为统一自我的核心,同时也是上通神圣超越的管道。因此,它是超越内化的具体落实。它带来了人类一些空前的自觉,或者说自我发现。

这份自觉开始发现自己不仅是一个躯体生命,而且也是一个以心灵为核心有深度的精神生命。这精神生命的深度有它来自超越的神圣性与神秘性,可以作无限的挖掘与探测。随之而来的是对心灵认知能力的自信。不错,轴心时代的文明对一般经验知识常抱持怀疑悲观的态度,例如中国的道家与犹太教——基督教传统就有这方面的倾向。但轴心文明对超经验的知识却大致而言有乐观主义的倾向。它们相信人的心灵可以产生一种精神性或灵性的认知。这种灵知(gnosis)能够直接透入掌握世界万物的本质,甚至可以与超越有神秘性的精神冥合。

在认知的乐观主义之外,轴心时代的自觉意识在生命的精神实践上也产生一个观念对后世有重要的思想影响,那就是“生命道路”的观念。前面提到自觉意识把个人生命分成二元,精神生命与躯体生命。各个轴心文明对这二元生命有不同的称谓,对二者之间的关系也有不同的解释,但都有一个共同倾向,那就是生命有两个层次,精神生命在价值上高于躯体生命。孟子把前者与后者称为贵我与贱我或大我与小我,就轴心时代的文化而言,是很有代表性的。这种生命二元意识必须与轴心时代另一个普遍对世界的新认识配合去了解。那就是这世界万事万物都是二元组合:本质与实象,人的生命也不例外。

人的本质就是前面提到的以心灵为核心的精神生命,但是人的生存实象或现实状态是精神生命与躯体生命的结合。在这结合里人的精神本质常被掩蔽与缠结而不能发显出来。但人与万物不同,它有一份自觉,可以用思想把精神本质投

射到未来,作为生命终极目的,由此产生一个新的生命自觉:生命是一个有目的有定向的发展过程,一条由现实生命通向生命本质实现的道路。

按照这个观念,生命的道路有一个三段结构:生命的现实→由现实通向目的的途径→生命的终极目的。如果我们从生命的目的去着眼看这条道路,则它是一个不断精神提升与超越的过程,也即一个质的自我转化的过程。这里的自我转化主要是指人的个体生命,但在某些条件满足的情况下,也可以引申指群体生命。

如果我们从衔接生命的现实与生命的理想的途径去着眼,轴心时代的生命道路观念是与道德感分不开的。不错,道德感在轴心时代以前的古代文明已经露迹,例如古埃及的智慧文献以及两河流域的神话都是例证。但是对道德感进行反思而产生伦理意识则是发生于轴心时代。在这些伦理意识里已经含藏着日后人类伦理观念的两种基本原型:以绝对律令为依归的规范伦理与以至善为取向的德性伦理。最后必须指出的是生命是道路这观念的三段结构,需要互相联系,合而观之,才能看到这结构的全幅意义。就此而言,这意义结构有三点值得注意。

第一,就它的超越意识而言,它是一个有定向的目的系统。生命是追求超越所代表的理想,但若把这超越意识联系着现实生命所反映的幽暗意识去看,则超越理想的追求不只是一种玄思冥想,而是植基于对生命的困境与幽暗的感受,从而求超脱与解救,也可说超越理想凝聚了人在困境与阴暗中所渴求的希望。

第二,就它的幽暗意识而言,生命是道路的观念代表一个“解恶”的意义系统。不错,幽暗意识使人面对与正视现实生命中的困境与幽暗,但它并不意味着生命没有希望,是一条没有出路的死巷。因为放在生命是道路的观念架构里,它在困境与阴暗之外还看到超越所引发的生命理想与通向理想的途径,而由此化解了幽暗与困境对生命意义的威胁。这种“解恶”的意义结构在西方所谓的“护神论”(theodicy)中可以找到。后者,就其字面上意义而言,是西方神学的一支,它是针对人世间的罪恶与阴暗,去克服因此产生对上帝权威与善意的怀疑而作的辩解与维护。我们若把“护神论”作广义去看,它隐含一个“解恶”的意义结构,它是针对人世与人生的各种困境与阴暗面,以超越或其他类型的理念,去克服因此产生的怀疑、失望与幻灭而作的对生命意义的肯定与维护。轴心时代的生命道路意义都有这解恶系统的一面。

总之,轴心时代的生命道路意识,以三段结构把超越意识与幽暗意识或理想主义与现实主义结合起来,形成我所谓的超越的人文主义,它是传统文化中有关

生命意义最重要的一股思想资源，影响深广。

最后我要指出超越的人文主义与西方近现代人本中心观念(radical anthropocentrism)为主导的人文主义有一些重要的不同。前面我提出，轴心时代人开始自觉有一个内在心灵，可以上通超越，同时自己的生命也可以发展成通向超越的道路，这自然使人觉得自己在宇宙万物中有一个特殊的地位。即使是印度宗教传统里有强调众生平等的观念，但也认为只有通过人的自觉与醒悟，才能自拔于轮回的陷溺而走入超越的永恒。因此，大致而言，轴心时代的自觉意识含有一种人极意识，认为人有他的特殊地位，凭借他的特殊能力设立标准，对宇宙万物作一番鉴认与评价，但这种人极意识与西方近现代出现的人本中心观念(radical anthropocentrism)不同，后者认为人是首出万物，唯我独尊，有能力对宇宙任凭己意加以宰制利用。而轴心时代的人极意识，虽自觉内在心灵的力量，但究其源也知道不是发自自身而是来自超越，因此就人与宇宙之间的关系而言，与现代的人本中心主义的看法很不同。轴心时代的中国与印度文化已有显著的趋势认为人与宇宙是一种契合认同的关系。古犹太教的旧约圣经里虽然有上帝造人，要他凌驾于统御万物的观念，但同时强调人毕竟是上帝的子民，必须从属于他，听命于他。古希腊由苏格拉底开启的人文主义传统，里面有丰富的人本与人极意识，但针对当时辩士运动(sophists)提出的“人为事物之标准”(man is the measure of things)，柏拉图强调“神是事物的标准”(God is the measure of things)。可见轴心时代的人极意识，在超越意识的笼罩之下，对人的限制是有自知之明，其与近现代人本中心主义所展现的人可能取神而代之的狂傲是不能同日而语的。

在这篇短文里，我从史教授的超越观念出发，引出超越内化的观念。我对后者的探讨与说明有两个重点：第一，超越内化观念不是中国晚周儒道二家思想的特产，而是轴心时代几个主要文化传统共有的特征。第二，在这些轴心文明里，环绕超越内化的观念，各自出现了一系列的思想发展，我统称之为超越的人文主义，对轴心时代以后的人类文明发展产生了深远的影响，特别是就伦理与政治思想而言。以我的学术背景的限制，对这个牵涉广泛的问题，只能略引端绪。进一步的研讨，惟有留俟异日。

幽暗意识

幽暗意识与民主传统

不论是在西方或者非西方,一般人对自由主义常常有这样一个印象:自由主义相信人性是善的,是可以变得完美无缺的,它对整个世界的未来,人类的前途,是充满着无限的乐观和信心的。总而言之,在普通人的心目中,自由主义是近代西方人文思想所孕育出的一种理想主义。

这种印象的形成,并非偶然。因为 18 世纪以来,西方自由主义深受启蒙运动的乐观精神的影响。但不可忽略的是,自由主义还有另外一个思想层面。在理想上,它保持着自由主义传统的一些基本原则,因此,它珍视人类的个人尊严,坚信自由与人权是人类社会不可或缺的价值。但它同时也正视人的罪恶性和堕落性,从而对人性的了解蕴有极深的幽暗意识。因此这种自由主义对人类的未来是抱持着希望的,但这希望并不流于无限的乐观和自信。它是一种充满了“戒慎恐惧”的希望。这种把对人类的希望和幽暗意识结合起来的自由主义,并不代表西方自由主义的全貌,但从今天看来,却是最有意义,最经得起历史考验的一面。这篇文章就是要把西方自由主义的这一面和幽暗意识之间的关系作一些整理和介绍,^①同时以此为借镜,希望对传统儒家的人性论和政治思想作一些厘清和反省。

首先我得对幽暗意识在观念上作一些交代。所谓幽暗意识是发自对人性中与宇宙中与始俱来的种种黑暗势力的正视和省悟:因为这些黑暗势力根深蒂固,这个世界才有缺陷,才不能圆满,而人的生命才有种种的丑恶,种种的遗憾。

^① 在作者所见到有关此问题的英文书籍中,尚无有系统的专著,因此幽暗意识与西方民主传统之间的关系,在欧美学术界,也是一个亟待厘清的问题。

这种对人生和宇宙中阴暗面的正视,并不代表价值上的认可。实际上,这种幽暗意识是以强烈的道德感为出发点的,惟其是从道德感出发,才能反映出黑暗势力之为“黑暗”,之为“缺陷”。因此它和中外文化传统中各种形形色色的现实主义,如中国的法家,西方思想家如马基雅维利(Machiavelli)与霍布斯(Thomas Hobbes)等人的学说,在精神上是迥异其趣的,同时它也和西方现代的功利主义和道德唯我论(ethical egoism)有着很大的不同。后者在价值上接受人的私欲和私利,而以此为前提去考虑个人与社会的问题,而幽暗意识却在价值上否定人的私利和私欲,然后在这个前提下求其防堵,求其疏导,求其化弥。因此它对现实人生、现实社会常常含有批判的和反省的精神。

在许多古老文明里,我们都可或多或少地找到这种幽暗意识。比较而言,它在印度与西方文化中特别深厚。印度文化的基本精神是出世的,因此它的幽暗意识虽然深厚,却未能对政治社会的发展有正面和积极的影响。而西方文化中的幽暗意识,却经由入世精神的发展,对政治社会,尤其是自由主义的演进,曾有极重要的影响。

一、幽暗意识与西方民主传统

我们都知道,西方传统文化有两个源头,希腊罗马的古典文明和古希伯来的宗教文明。希腊罗马思想中虽然有幽暗意识,但是后者在西方文化中的主要根源却是古希伯来的宗教。这宗教的中心思想是:上帝以他自己的形象造人,因此每个人的天性中都有基本的一点“灵明”,但这“灵明”却因人对上帝的叛离而泯没,由此而黑暗势力在人世间伸展,造成人性与人世的堕落。在古希伯来宗教里,这份幽暗意识是以神话语言表达出来的,因此,如果我们只一味拘泥执着地去了解它,它是相当荒诞无稽的。但是我们若深一层地去看它的象征意义,却会发现这些神话也含有着一一些可贵的智慧。其中最重要的一点乃是这些神话所反映出对人性的一种“双面性”了解——一种对人性的正负两面都正视的了解。一方面它承认,每个人,都是上帝所造,都有灵魂,故都有其不可侵犯的尊严。另一方面,人又有与始俱来的一种堕落趋势和罪恶潜能,因为人性这种双面性,人变成一种可上可下,“居间性”的动物,但是所谓“可上”,却有其限度,人可以得救,却永远不能

变得像神那样完美无缺。这也就是说,人永远不能神化。而另一方面,人的堕落性却是无限的,随时可能的。这种“双面性”、“居间性”的人性观后来为基督教所承袭,对西方自由主义的发展曾有着极重要的影响。

此处需要顺便一提的是,基督教与西方自由主义的形成和演进有着牢不可分的关系,这在西方已为欧美现代学者所共认。美国政治思想史权威弗里德里希(Carl J. Friedrich)教授就曾著论强调:西方的自由宪政,从头至尾就是以基督教为其主要思想背景。至于西方民主宪政与希腊罗马的渊源,他则完全不予重视,此一论断虽有可议之处,但是基督教与西方近代,尤其英美式的自由主义有着极深的关系,则为不争之论。^①

基督教对自由主义的贡献当然是多方面的,而它的人性论,却毫无疑问是它最重要的贡献之一。必须指出的是:基督教在这方面向来最受一般研究自由主义的学者所强调的是它对人性中的“神灵”(devine spark)和理性的肯定,由这一基本信念,不但进而肯定个人的尊严,而且也肯定人类有共同的价值,可以恪遵共同的法则,共营政治社会生活。这些信念和肯定,在欧洲近代初期变成“自然法”的一个重要源头,而“自然法”对近世自由宪政的重要性则是西洋史上众所熟知的事实。

可是上面所说的贡献只代表基督教人性观中的一面,如前所说,它还有另一面——它的现实性,它的幽暗意识。诚然这幽暗意识对自由主义的促进不似基督教对人性积极的肯定那样直接,那样明显。但是和后者配合起来,也曾对自由主义的推动,发挥不可忽视的功能。这种功能,大略说来,可从基督教的幽暗意识的两个思想层面去看。

首先,以幽暗意识为出发点,基督教不相信人在世界上有体现至善的可能,因为人有着根深蒂固的堕落性,靠着自己的努力和神的恩宠,人可以得救,但人永远无法变得完美无缺。这份完美无缺,这份至善,只有神有,而人神之间有着不可逾越的鸿沟。因此,从基督教看来,人既然不可能神化,人世间就不可能有“完人”。这种人性观,对于西方政治文化有着极重要的后果。我们知道,在基督教以外的一些文化里,如中国的儒家传统,希腊的柏拉图思想,解决政治问题的途径往往是归结到追求一个完美的人格作为统治者——这种追求“圣王”和“哲王”的观念,因为它和幽暗意识相抵触,在基督教传统里,便很难产生。

① Carl J. Friedrich, *Transcendent Justice: The Religious Demension of Constitutionalism* (Duke University Press, 1964).

其次,幽暗意识造成基督教传统重视客观法律制度的倾向。人性既然不可靠,权力在人手中,便很容易“泛滥成灾”。因此,权力变成一种极危险的东西。大致而言,历史上解决权力问题的途径可分两种,一种是希望执掌权力的人,透过内在道德的培养,以一个完美的人格去净化权力。另一种是求制度上的防范。前面说过,从基督教的人性论出发,很难走上第一种途径,剩下来自然只有第二种途径。基督教的思想家,不论新教或旧教,思考人类的政治问题时,常常都能从客观的法律制度着眼,绝非偶然!

幽暗意识的这两项功能,可以从西方自由主义演进史中的一些具体史实去作更进一步的说明。

西方自由主义的早期发展

这一发展是以 17、18 世纪的英美自由宪政运动为主干。而这一主干的发展从起始就和基督教的新教,尤其和新教中的加尔文教派(Calvinism)有着密切的关系,我们若对这些关系稍作探讨,便不难看出幽暗意识的历史意义。

加尔文教派在 16、17 世纪的英国发展成为所谓的清教徒教会(Puritan Church)。清教徒的教义含有极强烈的幽暗意识,主要因为它的整个教义是环绕着人神对比的观念而展开。神是至善,人是罪恶。人既然沉沦罪海,生命最大的目的便是企求神恕,超脱罪海,获得永生。这种思想,应用到政治上,演为清教徒的互约论(covenantal theology),^①人的社会乃是靠两重互约建立,一是人与神之间的互约。一方面人保证服从神意,谨守道德;另一方面,基于人的承诺,神保证人世的福祉和繁荣,在这人神互约之下,人们彼此之间又订下了进一步的信约,言明政府的目的乃是阻止人的堕落,防制人的罪恶。在这一大前提下,政府的领袖如果恪遵神意,为民造福,则人民接受其领导,若他们不能克制自己的罪恶性,因而违反神意,背叛信约,则人民可以起而驱逐他,否则整个社会,必获神谴,而蒙受各种天灾人祸。总而言之,清教徒的幽暗意识随时提醒他们:道德沉沦的趋势,普遍地存在每个人的心中,不因地位的高低,权力的大小,而有例外,就人的罪恶性而言,人人平等!因此,他们对有权位的人的罪恶性和对一般人的堕落性有着同样高度的警觉。这份对有权位的人的罪恶性的警觉是清教徒自由思想中很重要

① Edmund S. Morgan ed., *Puritan Political Ideas, 1558—1794* (The American Heritage Series, 1965), Preface, Part 1 and Part 2.

的一环,在清教徒的文献中,不时流露出来。例如,英国 17 世纪的大诗人约翰·米尔顿(John Milton)也是一位清教徒的思想领袖,他就曾说过这样的话:“国王和行政首长,他们既然是人,就可能犯罪过,因此他们也必须被置于人民所制定的法律管制之下。”^①这种话,出自一位清教徒绝非偶然!

如上所述,幽暗意识在清教徒的自由宪政思想中有着极重要的地位,而这种自由宪政思想是造成 17 世纪中叶清教徒革命的原动力。这一革命虽然后来失败,它在思想上的影响却非常深远。首先,有近代自由主义之父之称的约翰·洛克(John Locke),早年就曾感染过清教徒革命所产生的共和宪政思想。而且不应忘记的是:洛克本人也是一位加尔文教徒。因此他的自由主义思想不仅只代表欧洲的人文理性主义,而且也植根于基督教的新教教义。弗里德里希教授曾经指出:自由主义的一个中心观念——“政府分权,互相制衡”的原则就是反映基督教的幽暗意识。^②因为人性既然不可靠,防止专制暴政的最好方法就是把权力在制度上根本分开,避免政府中任何一个部门有过多的权力,而政府领袖揽权专政的危险也就在制度上无形中化解了。

清教徒的自由宪政思想,除了直接间接有造于英国早期的自由主义,此外还有一层更深远的影响。原来清教徒在英国国内因为宗教意见之不同,受到英国国家教会的迫害,于 17 世纪初期开始移民北美,17 世纪中叶清教徒革命失败后,移民继续增加,造成日后所谓的新英格兰殖民地。在这片新大陆的土地上,清教徒不但可以自由地传播他们的宗教信仰和政治社会思想,而且还可以把这些信仰和思想付诸实现。值得注意的是:“新英格兰”在当时是整个北美移民地的思想中枢,因此,清教徒的思想不但笼罩新英格兰一区,而且也在整个北美殖民地普遍地散布。

前面提到,清教徒的政治社会观的中心观念是含有极强烈幽暗意识的互约论,由此而产生的自由宪政思想就是日后美国革命建国的一个重要思想泉源。^③

① William Haller, *Liberty and Reformation in Puritan Revolution* (New York, 1955), chapter 10.

② Friedrich 这一论点,若专指洛克的思想而言,则颇有问题,因为史家尚无证据显示洛克的“政府分权”这一观念是特别来自基督教的罪恶意识。但重要的是:此一观念并非完全始于洛克,前于洛克的英国思想家如 James Harrington 即已有此思想。因此,就佛氏的观点,稍加修正,我们或者说: Harrington 与洛克这些人,沉浸于基督教思想的范围中,受幽暗意识有意无意的影响,因而有政府分权以防专制的构想。

③ 见前引 Morgan 的 *Puritan Political Ideas* 一书,第 305—330 页,读者也可参看 Morgan 所写之“The American Revolution Considered as an Intellectual Movement”一文。此文发表于 Arthur M. Schlesinger and Morton White 所编之 *Paths of American Thought* (Sentry edition), pp.11—13。

这里必须指出的是,18世纪欧洲盛行的启蒙运动思想传入北美洲,对当时殖民地的思想界,曾产生了相当大的冲击。但是晚近治美国史的学者多半都认为启蒙运动的影响,还是不能与英国17世纪清教徒革命时所产生的自由宪政思想相比,尤其重要的是,启蒙运动所强调的人性可臻至善的观念,迄未能将清教徒所遗留下来的幽暗意识取而代之。因此,在表面上,美国革命的思想主流诚然是接受了欧洲启蒙运动的人文理性主义,但骨子里基督教那份对人性堕落的警觉仍然在继续发酵。约翰·亚当斯(John Adams)便是一个好例子。他是美国开国后的第二任总统,同时也是当时知识界的重镇,在他的思想里就时时表现出他对人性阴暗面的体验与警惕。因此,美国的自由主义在建国之初即与欧洲大陆受了启蒙运动强烈影响的自由主义有着重要的不同。^①

美国早期的自由主义的结晶就是它的宪法。诚如英国史学家布莱士(James Bryce)所说,当美国“开国诸父”(Founding Fathers)于1787年的夏天聚集在费城草拟宪法时,他们的思想是带有很浓厚的幽暗意识的。他们对他们新建的国家充满着希望,但在希望中他们仍能正视现实,他们的基本精神是理想主义,但这份理想主义却含着戒慎恐惧的现实感。^②

这份高度的现实感在当时影响最后宪法制定极大的“联邦论文”(Federalist Papers)有充分的流露,例如曾经参与撰写“联邦论文”的汉密尔顿(Alexander Hamilton)就曾说过:“我们应该假定每个人都是会拆烂污的瘪三,他的每一个行为,除了私利,别无目的。”更重要的是麦迪逊(James Madison)在“联邦论文”中所发表的文字。麦氏素有美国“宪法之父”之称,在他看来,结党营私是人类的通性,

① 就以美国“开国诸父”中受欧洲启蒙运动影响最深的杰弗逊而言,他所表现的乐观精神也是相当“收敛”的。例如他曾说过:“Although I do not with some enthusiasm believe that the human condition will ever advance to such a state of perfection as that there shall no longer be pain or vice in the world, yet I believe it susceptible of much improvement, and most of all, in matters of government and religion, and that the diffusion of knowledge among the people is to be the instrument by which it is to be effected.” See *Ideas in America: Source Readings in the Intellectual History of the United States*, ed. by Gerald N. Grob and Robert N. Beck (New York, 1970).

② 布莱士曾说过这样的话:“American government is the work of men who believed in original sin and were resolved to leave open for transgressors no door which they could possibly shut... The aim of the Constitution seems to be not so much to attain great common ends by securing a good government as to avert the evils which will follow not merely from a bad government but from any government strong enough to threaten the preexisting Communities and individual Citizens.” See James Bryce, *The American Commonwealth* (New York, 1889), vol.1, p.306.

我们必须正视这通性的存在。他曾提出一个很有意义的问题：“政府之存在不就是人性的最好说明吗？如果每一个人都是天使，政府就没有存在的必要了。”乍听之下，这句话简直好像出自一个基督教神学家之口！

是这份对人性的现实感使麦迪逊深感政府的权力不能集中，集中之后，以人性的自私自利，必然会有暴政的出现。权力集中在一个人手里，固然会造成独裁专制，集中在大多数人手里，也会产生欺压少数人的民主专政。阻止权力集中的最好办法就是“权力分置，互相制衡”这一制度。他认为，有了这种制度之后，社会上各种团体结党营私也无妨，因为他们自私自利的行为可以互相抵消，互相牵制，而公益共利因之也仍然可以实现。易言之，一个个自私自利之人结合在一起可以化为一个完善的群体。“权力分置，互相制衡”这一制度的妙用就在此！^①

麦迪逊这些想法日后变成美国宪法的基本原则。时至今日，美国立国已逾两百年，这部宪法显然是一部可以行之久远的基本大法。而其所以能行之久远的一个重要原因，则不能不归功于美国“开国诸父”当年的幽暗意识。^②

近代自由主义对权力的警觉

前面曾经指出，18世纪以后，西方自由主义的人性论，因为启蒙运动的影响，时时呈现浓厚的乐观色彩；许多自由主义论者都认为人可以变得十全十美，人类社会可以无限地进步，但是，正视人性阴暗面的现实感并未因此消失，在自由主义的传统中仍然有其重要的地位。这份现实感，虽然有不同的来源，但毫无疑问地，西方传统的幽暗意识是其重要源头之一。欧美知识分子，本着这份幽暗意识，对人类的堕落性与罪恶性，时时提出警告，对自由主义在现代世界所面临的种种挑战和陷阱，时时唤醒警觉。这是近代自由主义很重要但常受人忽视的一个层面。我们可以英国19世纪的阿克顿爵士(Lord Acton)为例证，对近代自由主义这一层面稍作说明。

① 见 Arthur O. Lovejoy, *Reflections on Human Nature* (The Johns Hopkins University Press, 1961), 第二章, “The Theory of Human Nature in the American Constitution and the Method of Counterpoise,” pp.37—66。

② 关于美国“开国诸父”的思想中的现实感，到底有多少成分来自传统基督教的幽暗意识，学者尚在争论中。有一些学者认为这份现实感来自他们对当时的政治和社会的观察。但问题是：政府的腐败，执政者的贪权，发生于每一个社会，为何美国的“开国诸父”独对这些现象有着特别强烈的感受与反应？从这一个角度看，他们的清教徒背景显然是一个很重要的因素。

阿克顿是英国 19 世纪晚期的大史学家,出身贵族世家,是一位天主教徒,他对史学最大的贡献是创编有名的《剑桥近代史》。与许多大史家一样,他对历史有他独特的史观。在他看来,自由是人类最珍贵的价值,而人类一部历史也就是这价值的逐渐体现。但他并不是一位单纯的历史乐观论者,他与当时的许多历史学家和思想家不同,他并不认为人类的历史和未来就是一个单线的进化。对于他而言,自由在历史体现的过程,是迂回的、曲折的、艰难的,当他回视人类的过去,他所看到的是血迹斑斑!黑暗重重!因此作为一个史学家,他说他无法一味地肯定和歌颂人类过去的成就,站在自由主义的立场,他必须批判历史、控诉历史。

阿克顿爵士这种对历史的看法是来自他基督教的背景。这种对历史阴暗面的敏感和正视,他归功于基督教原罪的观念。他曾借着别人说的一段话来表明他对基督教幽暗意识的感受:“一个基督徒由于他的信仰,不得不对人世的罪恶和黑暗敏感。这种敏感,他是无法避免的。基督教对人世间罪恶的暴露可以说是空前的。我们因此才知道罪恶的根深蒂固,难以捉摸和到处潜伏。基督教的神示(revelation)一方面是充满了慈爱和宽恕,另一方面也恶狠狠地晾出了人世的真相,基督教的福音使罪恶意识牢系于人心……他看到别人看不见的罪恶……(这种)原罪的理论使得基督徒对各种事情都在提防……随时准备发觉那无所不在的罪恶。”^①

基督教的幽暗意识不但使阿克顿爵士对历史的种种黑暗面有着普遍的敏感,同时也使他对人世间权力这个现象有着特别深切的体认。在他看来,要了解人世的黑暗和人类的堕落性,最值得我们重视的因素就是权力。从来大多数研究权力的学者认为权力是一个中性的东西,它本身无所谓好坏和对错。因此要谈权力的道德意义,必须落实于权力行使的具体环境,就这具体环境然后可予权力以道德的评价。但是阿克顿爵士却并不采取这样一个看法。因为人性本具罪恶性,权力,既然是由人而产生,便有它无法消解的毒素。

从上面这种权力观,阿克顿爵士得到这样一个结论:地位越高的人,罪恶性也越大。因此教皇或国王的堕落性便不可和一般老百姓同日而语。他曾经很斩钉截铁地说过这样一句话:“大人物几乎都是坏人!”在这样一个思想背景之下,他写下了那句千古不朽的警句:“权力容易使人腐化,绝对的权力绝对会使人腐化”(Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely)。^②

① Lord Acton, *Essays on Freedom and Power* (The Beacon Press, 1948) 序言,第 14—15 页。

② 见 Lord Acton 于 1887 年致 Mandell Creighton 函,见上引 *Essays on Freedom and Power* 中第 364 页。

不但位高权重的个人有受权力腐化的趋势,就是在一个民主的社会也时有这种危机,因为占大多数的群众(majority),仗恃他们的人多势众,投起票来,稳操胜算,常常会利用这种势力欺压凌暴少数人(minority)。这是现代民主制度所常见的内部危机,而阿克顿爵士早在19世纪即有此警惕!诚如他说,基督教的原罪意识使他“对各种事情都在提防,随时准备发觉那无所不在的罪恶”!

二、幽暗意识与儒家传统

前面提过,幽暗意识并非西方传统所独有,在世界所有古老文明中,几乎都有它的存在,中国传统文化也不例外。只是幽暗意识表现的方式和含蕴的深浅有所不同而已。但这不同的方式和程度却对中国传统的政治文化有着深远的影响。这是一个很复杂的问题,在这里我只准备作一个简单的讨论。

儒家思想与基督教传统对人性的看法,从开始的着眼点就有不同。基督教是以人性的沉沦和陷溺为出发点,而着眼于生命的救赎。儒家思想是以成德的需要为其基点,而对人性作正面的肯定。不可忽略的是,儒家这种人性论也有其两面性。从正面看去,它肯定人性成德之可能,从反面看去,它强调生命有成德的需要就蕴含着现实生命缺乏德性的意思,意味着现实生命是昏暗的、是陷溺的,需要净化、需要提升。没有反面这层意思,儒家思想强调成德和修身之努力将完全失去意义。因此,在儒家传统中,幽暗意识可以说是与成德意识,同时存在,相为表里的。

这两者之间的关系在原始儒家已可清楚地看出。要谈原始儒家,当然从《论语》开始。从正面看去,整个《论语》一书被成德意识所笼罩。但是换一个角度去看,周初以来的“忧患意识”也贯串全书。^①孔老夫子,栖栖皇皇,席不暇暖,诚如他所说,是因为“天下无道”。但是细绎《论语》中“天下无道”这一观念,可以看出忧患意识已有内转的趋势,外在的忧患和内在的人格已被联结在一起。这内转的关键是孔子思想中“道”的观念。“夫子之道,忠恕而已矣”,“人能弘道,非道弘人”。《论语》中这些显而易见的话,已清楚地显示:孔子所谓的道,已不仅指外在超越的

① 徐复观:《中国人性论史》,《先秦篇》,第20—32页。

天道，它也意味着人格内蕴的德性。透过这一转化，孔子已经开始把外在的忧患归源于内在人格的昏暗。易言之，《论语》一书中已非完全承袭周初以来的忧患意识，忧患意识已渐渐转化成为“幽暗意识”。

孔子以后，幽暗意识在原始儒家里面有更重要的发展，主要因为成德和人性之间的关联变成思想讨论的焦点，荀子在这方面的思想当然是最为突出的。他的性恶论就是对人性的阴暗面作一种正面的抉发。但荀子思想的影响，对后世儒家传统的形成，尤其就宋明儒学的主流而言，不够重要，重要的是孟子，可是孟子在这方面的思想却是相当间接而曲折的，需要一点分疏。

谈到孟子，首先必须指出的是：他对成德这个问题是采取“正面进路”，他的中心思想是个人成德之可能，因此强调人有天生的“善端”，本此善端，加以扩充，便可成德，于是而有“人人皆可以为尧舜”的结论。不可忽略的是，孟子这种“正面进路”和乐观的人性论尚有另外一面。不错，孟子是特别强调人的善端，但他同时也深知这善端是很细微的。“人之异于禽兽者几希！”这个“几希”固是孟子对成德采取乐观之所本。但也道出了他对人性的现实感。而就是本着这份现实感，后世儒者像王夫之才有“君子禽兽，只争一线”的观念；曾国藩才说出“不为圣贤，便为禽兽”这种警句。

因此，我们可以说：与孟子之乐观人性论相伴而来的是一种幽暗意识。尽管这种意识表现的方式常常是间接的映衬，或者是侧面的影射，它仍显示孟子对人性是有警觉、有戒惧的。只有本着这份警觉与戒惧，我们才能了解为何《孟子》一书中一方面肯定“人人皆可为尧舜”，强调人之趋善，“如水之就下”，而另一方面却时而流露他对成德过程的艰难感，为何他要重视“养心”“养气”等种种的功夫。最重要的是他的幽暗意识与他乐观的人性论相糅合而造成他思想中另一重要层面，《孟子》里面有一段话很清楚地点出这层面。公都子问曰：“钧是人也，或为大人，或为小人，何也？”孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”曰：“钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？”曰：“耳目之官，不思而蔽于物，物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则小者不能夺也，此为大人而已矣。”

这一段话的意思是：孟子认为人之自我有两个层面，一层是他所谓的“大体”，一层是“贱体”。孟子有时又称这两层为“贵体”和“贱体”。从《孟子》一书的整个义理结构来看：“大体”和“贵体”是代表天命之所赐，因此是神圣的、高贵的。“小

体”和“贱体”是代表兽性这一面，因此是低贱的，倾向堕落的。这显然是一种“生命二元论”，是孟子人性论所表现的另一义理形态。

这种生命二元论，是整个儒家传统形成中的一个极重要发展。它是了解宋明儒学思想的一个基本关键，同时也是了解后者所含藏的幽暗意识的一个起足点。^①当然这并不是说宋明儒学在这方面没有受到其他的影响。无可否认的，大乘佛教进入中国后，它所强调的无明意识，直接间接地加深了宋明儒学的幽暗意识。但是后者在表现幽暗意识的方式上，仍然与大乘佛教有着基本的不同，因为佛教的无明观念，像基督教的原罪意识一样，对生命阴暗面是作正面的彰显与直接的透视。但是宋明儒学，至少就其主流而言，仍然大致保持原始儒家的义理形态，强调生命成德之可能，因之对生命的昏暗与人世的缺陷，只作间接的映衬与侧面的影射。这是宋明儒学幽暗意识的基本表现方式，而这表现方式就是以孟子生命二元论为其理论的出发点。

宋明儒学，本着孟子生命二元论，再受到大乘佛教和道家思想的激荡，就演成它的“复性”思想。“复性”观念的基本前提是，生命有两个层面——生命的本质和生命的现实。而生命的本质又是人类历史的本原状态，生命的现实又是人类历史的现实过程。于是在这种前提上便出现了生命和历史的一种特殊了解。生命的现实虽在理论上不一定是昏暗，却常常流为昏暗。因此由生命的本质到生命的现实便常常是一种沉沦。依同理，人类历史的本质状态和生命的本质一样，是个完美之境，但在历史现实过程中却时时陷入黑暗。在这样的思想背景下，就形成了复性观的主题，本性之失落与本性之复原；生命之沉沦与生命之提升。

很显然的，复性思想是含有相当浓厚的幽暗意识的。既然复性思想以不同的形式贯串宋明儒家各派，它所蕴涵的幽暗意识自然也不限于任何一家一派。但在宋明儒学的主流——程朱学派中，它似乎特别显著和突出。这主要因为程朱学派的义理结构是以二元论的形式出现。在宇宙观方面，它有理与气的对立，在人性观方面，它有天理与人欲，道心与人心的对立。这种对立使得成德过程的艰难性在朱子思想中特别明显。朱子曾说过下面这样一段话：“以理言，则正之胜邪，天理之胜人欲，甚易；而邪之胜正，人欲之胜天理，甚难。以事言，则正之胜邪，天理

① 美国学者墨子刻(Thomas A. Metzger)在他的 *Escape from Predicament, Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (Columbia University Press, 1977)一书中，提出困境感(Sense of Predicament)的观念，对宋明儒学中的幽暗意识，曾有间接的讨论，发人深思，读者可以参看。

之胜人欲，甚难；而邪之胜正，人欲之胜天理，却甚易。正如人身正气稍不足，邪便得以干之。”换句话说，朱子认为，按照道理说，正应该克邪，但在现实人生里，邪却是经常胜正的！

朱子不但从天理与人欲的对立去看人生。同时也从这个角度去放眼历史。在他看来，历史的本原，也就是所谓的“三代”，是天理流行，一片光明净洁，而历史的现实过程，所谓三代以后，即便是汉唐盛世，也多半是人欲泛滥，一片黑暗！他在答陈同甫的信里，把三代以后历史的沉沦，说得最为明白斩截：“若以其能建立国家，传世久远，便谓其得天理之正，此正是以成败论是非，但取其获禽之多，而不羞其诡遇之不出正也。千五百年之间，正坐如此，所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康，而尧舜三王周公孔子所传之道未尝一日得行于天地之间也。”^①这些话，出自朱子之口，道尽了宋明儒学正统派中的幽暗意识。

幽暗意识不仅限于程朱学派，就在对成德充满乐观与自信的王学里，也时有流露。理由很简单，王学虽然很少直接谈“复性”这个观念，但“复性”所代表的生命观，却仍然是王学思想中基本的一环。我们只要翻阅《阳明全集》，学绝道丧，人心陷溺的感喟，随处可见，便是明证。王学的乐观是来自王阳明之深信他发现了挽救人心、培养德性的独特方法，而并不代表他们无感于人心的陷溺。

这里必须指出的是：王学文字中，“学绝道丧，人心陷溺”这一类话，并非出自对人世浮泛的观察，而是本自他们对生命的体验。例如王畿是王门中最富乐观精神的一位，他对一般人成德之信心可于他的“见成良知”这一观念看出。但同时他却能够对人性中所潜藏的罪咎和陷溺作深入的体认。他曾说过，“吾人包裹障重，世情窠臼，不易出头。以世界论之，是千百年习染，以人身论之，是半生依靠。”^②

这种幽暗意识，在王门另外一位重要人物，罗洪先的思想中看得更清楚。他对自己内心深处所蟠结的罪咎，曾有这样勘查入微的反省：“妄意于此，二十余年矣，亦尝自矢以为吾之于世，无所厚取，自欺二字，或者不至如人之甚，而两年以来，稍加惩艾，则见为吾之所安而不惧者，正世之所谓大欺，而所指以为可恶而可耻者，皆吾之处心积虑，阴托之命而恃以终身者也。其使吾之安而不惧者，乃先儒

① 《朱文公文集》卷三十六“答陈同甫”，四部丛刊初编缩本，第579页。

② 关于王畿及其他晚明清初的几位思想家对于生命阴暗面的感受，读者可以参看：Pei-yi Wu, “Self-examination and Confessions of Sins in Traditional China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.39, no.1 (June, 1979), pp.5—38。

论说之余而冒以自足，以知解为智，以意气为能，而处心积虑于可耻可恶之物，则知解之所不及，意气之所不行，觉其缺漏，则蒙以一说，欲其宛转，则加以众证，先儒论说愈多，而吾之所安日密，譬之方技俱通，而痿痹不恤，搔爬能周，而疼痒未知，甘心于服鸩，而自以为神剂，如此者不知日月几矣。呜呼，以是为学，虽日有闻，时其习，明师临之，良友辅之，犹恐成其私也。况于日之所闻，时之所习，出入于世俗之内，而又无明师良友之益，其能免于前病乎，夫所安者在此，则惟恐人或我窥，所蒙者在彼，则惟人不我与，托命既坚，固难于拔除，用力已深，益巧于藏伏，于是毁誉得失之际，始不能不用其情，此其触机而动，缘衅而起，乃余痕标见。所谓已病不治者也，且以随用随足之体，而寄寓于他人口吻之间，以不加不损之真，而贪窃于古人唾弃之秽，至乐不寻，而伺人之颜色以为欣戚，大宝不惜，而冀时之取予以为歉盈，如失路人之志归，如丧家之丐食，流离奔逐，至死不休，孟子之所谓衰哉！”

是经过这种深切的反省和自讼，他才能对生命有这样的感受：“吾辈一个性命，千疮百孔，医治不暇，何得有许多为人说长道短邪？”

这种对生命有千疮百孔的感受，在晚明刘宗周的思想里有更明显的流露，造成幽暗意识在宋明儒学里一个空前的发展。例如他在《人谱》一书中，把成德的实践过程分成六步，每一步都有罪咎的潜伏，都有陷溺的可能。他在总结第六步——“迁善改过以作圣”时，曾有这样的话：“学者未历过上五条公案，通身都是罪过；即已历过上五条公案，通身仍是罪过。”接着在《人谱续篇·纪过格》里，他对这“通身的罪过”有极详尽的抉发和分析。他把罪过分成六大类，每一大类再细分成各色各种，其中第一大类，刘宗周称之为“微过”，最足以表现他对罪过勘察的细微：“以上一过实函后来种种诸过，而藏在未起念之前，仿佛不可名状，故曰微，原从无过中看出过来者。‘妄’字最难解，真是无病疼可指。如人之气偶虚耳，然百邪从此易入。人犯此者使一生受亏，无药可疗，最可畏也。”^①

《人谱》里面所表现的罪恶感，简直可以和其同时代西方清教徒的罪恶意识相提并论。宋明儒学发展到这一步，对幽暗意识，已不只是间接的映衬和侧面的影射，而已变成正面的彰显和直接的透视了。

上面讨论的主旨是在强调，儒家思想，尤其是宋明儒学，是含有幽暗意识这一

① 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第519—541页。

层面的。所以要这样强调,主要是为了纠正一个很流行的错误观念,那就是儒家思想一味地乐观,对于生命的缺陷和人世的遗憾全无感受和警觉。但是这种强调并不就是对儒家与基督教在这方面不同之处的忽视。前面说过,两者表现幽暗意识的方式和蕴含的强弱很有不同。基督教是作正面的透视与直接的彰显,而儒家的主流,除了晚明一段时期外,大致而言是间接的映衬与侧面的影射。而这种表现的不同,也说明了二者之间另一基本的歧异,如前所说,基督教,因为相信人之罪恶性是根深蒂固的,因此不认为人有体现至善之可能;而儒家的幽暗意识,在这一点上始终没有淹没它基本的乐观精神。不论成德的过程是多么的艰难,人仍有体现至善,变成完人之可能。

重要的是,儒家在这一点上的乐观精神影响了它的政治思想的一个基本方向。因为原始儒家从一开始便坚持一个信念:既然人有体现至善,成圣成贤的可能,政治权力就应该交在已经体现至善的圣贤手里。让德性与智慧来指导和驾驭政治权力。这就是所谓的“圣王”和“德治”思想,这就是先秦儒家解决政治问题的基本途径。

两千年来,儒家的政治思想就顺着这个基本观念的方向去发展,因此它整个精神是贯注在如何培养那指导政治的德性。四书,便是儒家思想在这方面的好注脚,而一部《大学》,对这思想尤其有提纲挈领的展示。众所周知,《大学》这本书是环绕三纲领、八德目而展开的,我们不妨把这三纲领、八德目看作儒家思想的一个基本模式。大致而言,这个模式是由两个观点所构成:一、人可由成德而臻至善。二、成德的人领导与推动政治以建造一个和谐的社会。而贯串这两个观点的是一个基本信念:政治权力可由内在德性的培养去转化,而非由外在制度的建立去防范。很显然的,对政治权力的看法,儒家和基督教是有着起足点的不同的!

总而言之,圣王的理想,《大学》的模式,都是儒家乐观精神的产物,同时也反映了幽暗意识在儒家传统里所受到的限制。必须指出的是:这些理想和模式是中国传统定型和定向的一个重要关键。由它们对传统的影响,我们可以看到中国传统为何开不出民主宪政的一部分症结。这里我且以正统的朱子学派作为例证,对这个问题稍作剖析。

朱子注释《大学》是宋明儒学的一个奠基工作,影响极大,他的主要论旨是:人由内在德性的修养,可以臻于至善,但是人的成德,不能止于修身,必须由个人的修身,进而领导政治,推动社会,以达到“治平”的理想。总而言之,成德的过程是

修身与经世结合为一。这仍是儒家“内圣外王”理想的发挥。在朱子传统中造成两种趋势：一种是以儒家的道德理想去观照和衡量现实政治，从而产生抗议精神与批判意识。朱子平生的思想和立身行事就已经很有这种倾向。他的一生，多次遭贬受谪，无非是因为他坚持儒家道德的原则，抨弹政治，守正不阿。这种抗议精神，在后世的朱子学派，持续不衰，最明显的例子是明末清初陆世仪、张扬园、吕晚村这一批学者，他们之不事新朝，并不只是对异族的反感，他们也是本着儒家的道德理想，坚持抗议精神而有所不为的。陆世仪在他的《思辨录》里就曾说过这样的话：“周子曰：师道立而善人多。《学记》曰：师严而后道尊。斯二言诚然。《尚书》云：天降下民，作之君，作之师，则师尊与君等。又曰能自得师者王，则师又尊于君，非师之尊也，道尊也，道尊则师尊。”换句话说，师儒代表道统，而道统高于君主，因此师儒的地位，至少不应低于君主。这是何等的抗议精神！何等的批判意识！这里不应忘记的是，陆世仪的《思辨录》是以“大学模式”为中心思想所写成的一部书。

然而，话说回来，儒家的抗议精神和批判意识毕竟不是西方的民主宪政，两者之间仍有着重要的差异。其中一个基本的不同就是民主宪政是从客观制度着眼，对权力加以防范，而儒家的抗议精神则是着眼于主观德性的培养以期待一个理想的人格主政，由内在的德性对权力加以净化。上面提到的陆世仪就是一个极好的例证。他对政治的构想最后仍归结于期待圣王的出现。他的抗议精神是由“大学模式”表现出来，因此也难免受到这模式的限制！

前面说过，朱注《大学》，在宋明儒学的主流里造成两种趋势，抗议精神的发扬仅是其一。另一种趋势就是以现实政治为基础而求德治的实现。代表这个趋势的是南宋以来影响极大的一本书——《大学衍义》。此书是南宋朱学的重镇——真德秀所编著。他编著此书的目的乃是承袭朱注大学的传统，但缩小朱注原来的目标，而纯以当时君主为对象，以求修齐治平理想的实现。于是，在朱子的手里，那还是一部谈成德治道一般原则性的书，到真德秀笔下，便完全变成一部帝王成德之学了。

《大学衍义》，后来在明初由当时一位朱派学者——邱濬加了一个重要的补充，这就是《大学衍义补》。这个补充主要在讨论如何在现实制度的安排中发挥由上而下的德治。后来由经世思想出发而讨论制度安排的种种丛编如《皇明经世文编》、《经世文钞》、《皇清经世文编》等等在基本义理规模上都未能超过《大学衍义

正补》两编。因此由“大学模式”的思想为基础，在儒家传统中确曾产生过有关制度的构想和讨论。但必须强调的是，此所谓制度是现存的行政制度及其附丽的礼乐制度，而非基本的政治制度。因此，这种制度是第二义的，而非第一义的。借用牟宗三先生的两个名词，我们可以说，它是表现“治道”的制度，而非“政道”的制度。

上面我们简略地讨论了圣王的理想和“大学模式”在朱学传统所造成的两种趋势。一种引发了抗议精神与批判意识，但这精神与意识始终停留在道德理想的层面，未能落实为客观制度的构想。另一种引发了制度的构想，但所谓制度是表现“治道”的制度而非“政道”的制度。这两种趋势都可归源于儒家的乐观精神和理想主义，同时也间接透露出儒家传统的一个重要消息：幽暗意识虽然存在，却未能有充分的发挥。衡之幽暗意识在西方自由主义传统的重要性，我们也可由此了解到中国传统之所以开不出民主宪政的一个重要思想症结。

后 记

去年我在另外一篇文章里也曾稍稍触及到幽暗意识与民主政治之间的关系这一问题，并曾就这一问题，对中国传统作了一些简短的批判与反省。徐复观先生当时在美省亲，读到此文后曾来信表示不同的意见，他回香港后，并曾发表文章，就我的论旨，提出商榷，10月间，他把他的文章寄给我看，我因当时被学校一些杂事纠缠住，未能和他仔细讨论这个问题，不过我在回信中答应在短期内将为文详述我的观点，向他请教，没想到，如今这篇文章写好了，而他已经离开人世！我知道徐先生一向喜欢后辈向他请益辩难的，就以这篇文章来表示我对这位现代中国自由主义的老斗士的一点敬意和悼念吧！

（原载《幽暗意识与民主传统》，联经出版事业公司1989年版）

幽暗意识的形成与反思

1982年的夏天《中国时报》在台湾宜兰山间的栖兰山庄举行了一个学术思想的研讨会。我应邀赴会，由于这个机缘，我把蓄之有年的一些问题与想法写成《幽暗意识与民主传统》一文，自那时起，这些问题与想法一直萦回在我的脑际，形成我思想发展的一条主轴。转眼二十年过去，如今我回视这段心路历程，时间的距离使我看清楚它的来龙去脉，也加深我对其思想义涵的认识。

该从我早年的政治意识说起吧！在台湾念大学的时代，受到殷海光先生的思想启蒙，我是一个五四型的自由主义者。当时我对自由民主这些理念的认识很朦胧，可是生活在台湾20世纪50年代的白色恐怖中，却对这些理念有着无限的向往与热情。

1959年我去了美国。在海外的新环境里，我的思想很快有了变化。首先是“新中国”给我的震撼。在海外我听到许多在台湾听不到的有关新中国的消息，读到在台湾读不到的“三十年代”文学，我感觉第一次真正发现了中国和做中国人的意义，也第一次感到做中国人是值得骄傲的。这些感觉对于一个长期在台湾受教育，被逃亡飘泊的心理所笼罩，缺乏“祖国认同”的年轻人，实有着难以想象的震撼。就这样我的思想开始左转了。现在追忆那时的心境，这左转的动力毫无疑问主要来自民族情感。与许多来自台湾的留学生一样，我是在海外找到了中国的民族主义，也由于它的牵引，我开始正视马克思主义思想，思考这思想提出的一些问题。

左转很快冲淡了我本来就很朦胧的自由主义立场。我不知不觉地进入1930

年代中国知识分子的心境。一旦发现了群体的大我,个人小我也无所谓了。1960年代初,有好几年,我和殷先生虽然通信不断,但与他所代表的自由主义似乎是渐行渐远了。

但我的左转并未持续太久。1960年代后期大陆上掀起“文革”风暴,使我的政治意识再一次转向。记忆中,“文革”开始时,我正结束哈佛的学业,去美国南方一所州立大学教书。那儿报纸很少登载中国的消息。但从各方零星的报导,我完全无法理解当时中国的动态。随着“文革”的展开,我的困惑日益加深,觉得有重新检讨我思想左转的必要。就在这番检讨中,几年前我在研究所念书时的一段经验,又重新涌现在我的脑际,不但帮助我对“文革”进行反思,而且使我在思想上又作了一次重要调整。

这就要回到1962年的冬天,哈佛大学的春季课程排出了一门新课。这新课的准确题目,现在已记不清了,大概是“西方近代的民主理论与经验”,由一位法学院教授与另一位校外请来的访问教授合开。这位访问教授就是当时名重一时的美国宗教思想家尼布尔(Reinhold Niebuhr)。这门课的题目与尼布尔的大名引起我的好奇心,决定春季开学后去旁听。因为这门课是排在早上第一节,记得开学那天,一向迟睡迟起的我,特别起了一个大早,冒着料峭的春寒赶去上课。课室是在著名的福格博物馆的地下室,我抵达博物馆的大楼时,才知来得太早,大门仍然关着,却见门前有一位面貌古癯,走路微跛的老者先我而到,在门前来回踱步,等着开门。他看见我,就主动与我打招呼,问我为何这样早赶来博物馆,我说是为了听课。他接着问我准备听哪门课,当他听到我的回答时,就微笑着告诉我他就是那位授课的访问教授。真是出乎我的意料!正不知应该再说些什么,博物馆的大门开了,也就随着陆续来到的学生进去入座上课。

那年春天,这门课我断断续续总算听完了。但听得很不理想,主要因为我当时西方思想史的背景很不够,对于堂上讨论的问题,常常不能清楚地掌握它们的意义。但尼布尔在堂上说的一些话却在我的脑海中留下很深的印象,决心要探究一下他的思想。就这样我开始接触到以往一直未注意的一股西方民主思潮。

这股思潮就是一次大战后在欧洲基督教内兴起的,一般称之为危机神学(Crisis theology)或辩证神学(Dialectical theology)。这派神学后来传到美国,经尼布尔大力阐扬,在1930至1950年代的美国思想界造成很大的影响。

危机神学的主旨是:回归基督教的原始教义,而彰显后者所强调的人与神之

间无法逾越的鸿沟。一方面是至善完美的超越的上帝,另一方面是陷于罪恶的人类。不错,人的本原是好的,因为上帝造人是根据他自己的形象,但这本原的善很快就因人背叛上帝而汨没。因此,就人性论而言,危机神学特别重视人的罪恶性。尼布尔在思想界重大的贡献就是以危机神学的人性论为出发点,对西方自由主义以及整个现代文明提出质疑与批判。他认为要认识现代世界,必须记住人的罪恶性。最能表现人之罪恶的就是人对权力的无限贪欲。第二次世界大战前出现的左右两派的极权暴政,便是这罪恶性的明证。而环顾当时世界各种主义与学说,如社会主义、浪漫主义、马克思主义,乃至自由主义,可悲的是它们都忽略人的权力欲所反映的罪恶性。所以,他要特别重提基督教的双重人性观:我们不仅需要看到人的善的本原、上帝所赋予每个人的灵魂而尊重个人的价值,我们也同样需要正视人的罪恶性而加以防范。只有从这双重人性论的观点,才能真正发挥民主制度的功能,彰显它的价值。因此而有他的名言:“人行正义的本能使得民主成为可能,人行不义的本能使得民主成为必要”(Man's capacity for justice makes democracy possible, man's capacity for injustice makes democracy necessary)。

在听尼布尔讲课以后的几年,我对他的思想稍有涉猎,但真正深入地体会尼布尔对人事与人性的深思灼见,还是“文革”开始以后的事。在“文革”运动展开的过程中,那熊熊的烈火却深深地震撼着我。与海外许多华人不同,这烈火在当时没有使我对“文革”抱持同情或幻想,相反的,它却震醒了我左转的迷梦。我由此开始对民主重新估价。在左转过程中,我对民主丧失的信心,也因此渐渐恢复了。

在恢复民主信念的同时,我也修正了我对民主的认识。在此以前,因为年轻时代受了五四的影响,多年来我对民主的看法常常是高调的:民主不是国家富强的良药,就是道德理想的体现。但长久在西方国家对民主运作的观察,以及看到中国近代民主道路的坎坷,已使我无法再抱持高调的民主观。这种领悟使我对民主的重新肯定变得低调。英国政治家丘吉尔对民主的评价曾经有句名言:“民主并非一个理想的制度,只是人类到现在还未想到一个比它更可行的制度。”这句话很能代表我近20年来对民主的看法。不错,民主政治确实有许多缺点,但至少,在民主制度下,权力泛滥成灾,千万人头落地的情形不大容易发生。从这一点去看血迹斑斑的人类历史,民主的价值已够我们珍视了。因此,自从我由左转回到自由主义的立场以后,我一直深感在中国谈民主,常常需要一个低调的民主观,才能稳住我们的民主信念。

这就是我在 20 世纪 80 年代初提出“幽暗意识”这一观念的思想背景。这些年来,从这个观点出发,我看到了我从前对时代认识与感受的思想限制,在检讨与反省这些思想限制的过程中,我对“幽暗意识”也有了更深的体会。

在我早年的求学过程中,有两个观念——儒家的“忧患意识”与马克思的“异化”曾经深深地影响我对时代的感受与认识。前者我是透过徐复观先生的著作认识的。由这个观念我开始知道:儒家,基于道德理想主义的反照,常常对现实世界有很深的遗憾感与疏离感,认为这世界是不圆满的,随时都有忧患隐伏。就此而言,忧患意识与幽暗意识有相当的契合,因为幽暗意识对人世也有同样的警觉。至于对忧患的根源的解释,忧患意识与幽暗意识则有契合也有很重要的分歧。二者都相信人世的忧患与人内在的阴暗面是分不开的。但儒家相信人性的阴暗,透过个人的精神修养可以根除,而幽暗意识则认为人性中的阴暗面是无法根除,永远潜伏的。不记得谁曾经说过这样一句话:“历史上人类的文明有进步,但人性却没有进步。”这个洞见就是幽暗意识的一个极好的注脚。

这个洞见也使得幽暗意识与马克思的异化观念有所不同,后者在 20 世纪 60 年代的西方知识界相当风靡。我当时在研究所念书,曾经对它发生极浓厚的兴趣。这观念的前提是:普遍人性是不存在的,要了解人,必须从人的社会实践,特别是生产活动去观察。但不幸的是:人的生产活动不可避免地会发生本末倒置的现象,因为在生产过程中,人不但不能主宰与享有自己劳动力的成果与生产成品,反而落入后者形成的枷锁,变成它的奴役,这就是马克思所谓的异化现象。就了解人的社会性而言,异化这个观念毫无疑问是带有很深的忧患意识。

从幽暗意识的观点去看,这是异化观念可取的地方,但同时也有它严重的盲点:前面提到,马克思不相信普遍人性。因此,异化不能归因于内心,而只能归因于外在的社会结构。在他看来,异化是社会结构在历史演进的过程中所产生的阶级制度的结果。而社会结构与阶级制度是人造的,因此人也可以加以改造。于是马克思相信:透过人为的革命,社会可以改造,阶级制度可以取消,异化作为忧患的根源可以根除,由此人间可以实现一个完美的社会。

因此,从幽暗意识出发,我一方面接受马克思的异化观念所含有的洞见,同意外在的社会制度可能是人世忧患的一个重要原因。另一方面,我却不能接受他那样的理想主义。因为除了外在制度这个源头,人世的忧患也可种因于人内在的罪恶性。后者可加以防堵与疏导,但却无法永远根除。也就是说,外在制度的改革,

不论多么成功,多么彻底,人世间的忧患仍然不会绝迹。乌托邦也许天上有,人间是永远不会出现!

基于上述讨论,可见幽暗意识是与忧患意识以及异化观念有相契合之处,也有基本不同之处。正因如此,我近十多年来对儒家的道德理想主义与马克思的历史理想主义,在同情了解的同时,也保持批判的距离。但这并不意味着我无条件地反对理想主义。实际上,人的理想性是幽暗意识的一个不可少的背景观念。因为不如此,则幽暗意识将无所别于所谓的现实主义。

众所周知,东西文化传统里都曾经出现过一些现实主义。例如中国的法家,以及西方传统里的马基雅维利与霍布斯的思想,他们都曾强调人性中的负面。幽暗意识与这些现实主义不同之处在于后者于价值上接受人性的阴暗面,而以此为前提去思考政治与社会问题。与此相反,幽暗意识仍然假定理想性与道德意识是人之所以为人不可少的一部分。唯其如此,才能以理想与价值反照出人性与人世的阴暗面,但这并不代表它在价值上认可或接受这阴暗面。因此,幽暗意识一方面要求正视人性与人世的阴暗面,另一方面本着人的理想性与道德意识,对这阴暗面加以疏导、围堵与制衡,去逐渐改善人类社会。也可以说,幽暗意识是离不开理想主义的,二者相辅相成,缺一不可。随之而来的是我近年来越发信之不疑的一个对人的基本看法:人是生存在两极之间的动物,一方面是理想,一方面是阴暗;一方面是神性,一方面是魔性;一方面是无限,一方面是有限。人的生命就是在这神魔混杂的两极之间挣扎与摸索的过程。

总之,我是透过对儒家忧患意识、马克思的异化观念与各种现实主义的反思而逐渐澄清了幽暗意识这观念。在这反思的过程中,我觉得我进一步认识了人,认识了自己,也认识了这时代。

超越意识与幽暗意识

——儒家内圣外王思想之再认与反省

内圣外王是儒家人文传统的一个核心观念。这个观念,和传统其他的核心观念一样,有其多面的涵义。在这些多面的涵义中,我们至少可以大别为广狭二义。就其广义而言,它代表一种人格的理想。其含意可以和儒家其他的一些类似的理想,如“经世修身”,“新民明德”等观念相通。在这一层意义上,“内圣外王”的理想是有些足以供给现代文化反省和借镜的“资源”。例如,“内圣外王”这个观念蕴涵着一种“人格主义”。这种人格主义一方面强调人的社会性,认为人的社会性与人之所以为人有其不可分的关系。因此,人必须参与社会,参与政治。这些“外向”的义务是人格的一部分。这和近代西方的个人主义以个人为本位去考虑政治和社会问题在精神上有着重要的不同。另一方面,儒家的“内圣”思想是含有超越意识,儒家相信人的本性是来自天赋,因此,在这基础上,个性永远得保存其独立自主,而不为群性所淹没。这种“人格主义”,综合群性与个性,而超乎其上,消弭了西方现代文化中个人主义与集体主义的对立,可以针砭二者偏颇之弊病,为现代社会思想提供一个新的视角。

此外,“内圣外王”这个理想把人格分为内外层面,而强调其相辅相成,对于现代文化而言,也有特别的意义。因为现代文化,在科技的笼罩之下和“大众社会”的群性压力之下,对生命的了解有过于量化和“外化”的倾向,从而忽略生命内在的心灵深度层面。这是造成现代文化偏枯和失调的一个重要原因。“内圣外王”这个理想,视内在心灵生活和外在的社会与物质生活同样重要,对于现代文化重外而轻内的取向,可以发挥调剂与平衡的功能。

但是,讨论“内圣外王”这个理想,我们不能只注意其广义的一面。更重要的是它的狭义的一面。也就是它的政治理想层面,因为这一层面对中国传统和现代的政治都曾经发挥过极大的历史影响。对这一面加以分析和反省可以使我们了解儒家的政治思想,乃至中国的政治文化的一些基本限制和症结。只有经过这些分析和反省,我们才能进一步发掘和彰显“内圣外王”在人格理想层面的现代意义和价值。

在政治理想的层面,“内圣外王”代表儒家特有的一种道德理想主义——圣王精神。这个精神的基本观念是:人类社会最重要的问题是政治的领导,而政治领导的准绳是道德精神。因为道德精神是可以充分体现在个人人格里,把政治领导交在这样一个“完人”手里,便是人类社会“治平”的关键。

这份圣王德治精神有两种特征。一种特征是:它是植基于儒家的超越意识。因为这份超越意识,“圣王”观念才能展现其独特的批判意识与抗议精神;同时也因为这份超越意识有其限制,它的批判意识未能在儒家传统作充分的发挥。因此,要想了解圣王精神在这方面的底蕴与缺陷,分析其超越意识是一个必要的条件。

圣王精神的另一特征是它所蕴含的幽暗意识,我们必须正视这份幽暗意识,因为只有这样才能掌握圣王精神之全貌,尽窥其曲折。但是,另一方面我们必须认识儒家幽暗意识的限制。因为只有从这个限制中我们才能了解为何儒家的政治理想始终以圣王为极限,以及这极限为何有其危险性。

一、超越意识与圣王观念

儒家的内圣外王观念是表现一种人文精神,但重要的是,这种人文主义与现代的人文主义有着基本的不同;现代人文主义是排斥超越意识,而儒家人文思想,透过内圣的观念,则是以超越意识为前提。这份超越意识主要是反映于儒家的天人之际的思想。在先秦儒家,天人之际思想最突出的表现自然是“天人合一”的观念。孔子在《论语》中便表现他个人与天有特别相契的关系。同时,他思想中的“德性伦理”也蕴涵着以天为主的超越意识。^①孟子本着孔子这种超越体验

① 详见拙著“Some Reflections on the Problems of the Axial Age-Break-through in Relation to Classical Confucianism,” in *Problems Across Cultures: Essays on Chinese Thought In Honor of Benjamin I. Schwartz*, ed. by Paul A. Cohen and Merle Goldman, Harvard University Council on East Asian Studies Series, Forth Coming.

加以推广,认为任何人若能发挥己身天赋本有的善,均可与超越的天形成内在的契合。^①这一思想结穴于《中庸》与《大学》的中心观念:以个人的道德转化去承受天赋内在的使命。^②这是一种天命内化的观念。这个观念蕴涵着权威二元化的意识,也就是说,不仅天子以国家元首的资格,可以承受天命,树立政治与社会的权威中心,而且任何人凭着人格的道德转化,也可以直接“知天”、“事天”,树立一个独立于天子和社会秩序的内在权威。这造成不仅是儒家思想,而且是中国思想的一个突破性的契机。^③

此处必须指出,《大学》与《中庸》是《礼记》中的两章。现存的《礼记》,据一般的了解是汉代编成的书,但其包罗的思想,并非限于汉代,而是上及于战国晚期以至秦汉之际。^④值得注意的是,《礼记》一方面有《大学》、《中庸》所代表的“天人合一”思想,另一方面也有《王制》《月令》《明堂令》等篇所反映迥然不同的思想。《王制》是讨论古代理想的封建制度,而《月令》则是讨论这个制度的宇宙间架。^⑤《月令》的中心思想是:王制是植基于宇宙秩序,因此这个制度的运作,特别是这个制度的枢纽——天子的行为,必须与宇宙运行的韵律和节奏相配合。“明堂”制度就是《月令》这种思想的具体表现:天子及其臣下随从每月的衣食住行,以及其他生活细节都需要透过“明堂”的安排与宇宙秩序的运行相配合。^⑥这也是一种天人之际的思想。但是这种天人之际的思想是以“天人相应”的观念为中心的。^⑦

这种思想之与《大学》《中庸》的天人合一思想相并出现,透露先秦儒家的一个重要消息,天人之际的思想是以两种形式出现,除了天人合一的内在超越形式,尚有“天人相应”的一种形式。必须强调的是,这种天人相应的观念不但在战国晚期的儒家思想出现,而且在原始儒家的主流思想里也潜存着。因为在《论语》、《孟

①②③ 详见拙著“Some Reflections on the Problems of the Axial Age-Break-through in Relation to Classical Confucianism,” in *Problems Across Cultures: Essays on Chinese Thought In Honor of Benjamin I. Schwartz*, ed. by Paul A. Cohen and Merle Goldman, Harvard University Council on East Asian Studies Series, Forth Coming.

④ 见高明:《礼学新探》,《〈礼记〉概说》,第13—97页。

⑤ 见王梦鸥:《礼记今注今译》,上册,第201页。《月令》兼记“月”与“令”。“月”是天文,“令”是政事。先秦有一派学者认为王者必须承“天”以治“人”,故设计这一套依“天文”而施行“政事”的纲领,其实仍似一种“王制”。惟是,古代的天文知识,曾被应用于阴阳五行说,故此《月令》亦可视为依据阴阳五行说而设计的《王制》,不过重点是放在天子身上。

⑥ 同上注,第201—241页。

⑦ 详见拙著“Some Reflections on the Problems of the Axial Age-Break-through in Relation to Classical Confucianism”。

子》、《荀子》诸典籍里,传统的“礼”的观念仍占极重要的地位,而“礼”的核心是祭天地与祭祖先的观念。例如,《论语》就曾强调“禘祭”与“治天下”的关联,^①而《孟子》也曾指出“明堂”是王政的一环。^②这些观念意味着:皇权与家族两制度是人世与神灵世界所不可或缺的管道。^③

从这个角度看,礼的重要部分可以说是殷商文化所遗留的“宇宙神话”的延续。所谓“宇宙神话”是指相信人世的秩序是植基于神灵世界和宇宙秩序的一种思想。这种神话相信宇宙秩序是神圣不可变的,因此它也相信人世秩序的基本制度也是不可变的。^④不错,周初的天命思想,透过“德”的观念,已把王权与宗族血缘关系分开,也即天子这个职位,不能由任何特定的宗族所垄断,而是由道德的培养所决定,因此有其开放性。^⑤但是,作为一种制度,天子和宗族的神圣性仍然存在。易言之,天命思想只是殷商的宇宙神话的修正,依然视人世秩序的两个基本制度——皇权与宗族为通向神灵世界的基本管道。^⑥天命思想的这一面为西周礼制所承袭,到春秋时代仍然盛行。前面提到,《论语》、《孟子》诸书并未排斥礼制,只是以代表超越精神的“德性伦理”去调节制衡礼制所蕴含的“外范伦理”。

因此,以礼为桥梁,《月令》里面的王制,是上承殷商的宗教文化。王制和明堂等制度,以阴阳、五行等观念所建构的宇宙观为间架,在思想的铺陈上当然比较繁复和系统化,但就其基本精神而论,实在是殷商的宇宙神话和宇宙王权的翻版。^⑦

总之,儒家的天人之际思想的两种形式是有一些基本的不同。天人相应的思想是始源于殷周的古老神话传统;而天人合一的思想是肇始于轴心时代的思想创新与精神跃进。天人相应的形态是认为天人之际的联系是透过人世间的社会关系和制度而建立的外在实质联系;而天人合一的形态是认为天人之际的联系主要是透过个人心灵的精神超越而建立的内在本质联系。因为有这些歧异,二者所蕴含的批判意识也有不同,天人感应的思想,只能以人世秩序的基本制度的神

① 《新译四书读本》(三民书局 1957 年版),《论语》,第 72 页。

② 同前注,《孟子》,第 269 页。

③⑤⑥⑦ 详见拙著“Some Reflections on the Problems of the Axial Age-Break-through in Relation to Classical Confucianism”。

④ 同前注,关于“宇宙神话”(cosmological myth)之讨论,可参见 Eric Voegelin 所著 *Order and History*, vol.1, *Israel and Revelation* (Louisiana State University Press, 1957), pp.1—11,此观念 Voegelin 原用以分析近东古文明的特征。我认为此观念也可用以了解中国殷商的宗教和政治思想。有关殷商文化这一面,读者可参见 Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1971), pp.55—56, pp.411—451。

圣不可变性为前提而发挥有限度的批判意识；天人合一的思想则以内化超越为前提，蕴含了权威二元化的激烈批判意识。从晚周开始，二者常常糅合在一起出现于各家各派的思想中，但二者不同的比重也大致决定各家各派的超越意识和批判意识的强弱。

前面提到天人相应的思想盛行于晚周到秦汉这一时代。其结果是此一型思想在汉儒传统里取得主导地位，而天人合一的思想则在此主导思想的笼罩下，渐形萎缩。我现在权以《春秋繁露》与《白虎通》为代表，对汉儒这一思想趋势，稍作说明。

《春秋繁露》的思想主要是以阴阳五行的宇宙观为思想间架，发挥儒家的道德理想。后者的一个基本重点当然是天下国家的“治平”。此处，董仲舒的思想是以阴阳五行的宇宙观为前提：人世秩序是宇宙秩序的一部分，二者息息相关。因此，人世次序的建立必须求与宇宙秩序相配合，相呼应。而其间之关键在于人世的基本制度，特别是天子的地位；天子透过制礼作乐，以及政事的综理和德性的培养，对于人世秩序与宇宙秩序之间的和谐有决定性的作用。^①由此可见，就人世的治平这个理想而言，《春秋繁露》全为天人相应思想所笼罩。

《春秋繁露》，除了天下治平这一重点外，尚有另一重点——个人成德的理想。就这一理想而言，天人合一的内化超越思想，在《春秋繁露》里仍有其地位。首先，董仲舒认为：成德并不完全是外范道德的绳制，内蕴的德性也须发挥其作用。因此，他强调在成德过程中礼与志必须求得平衡，志为质而礼为文，行礼必以文质调和为目的，^②而论礼也须分“经”和“变”两种。^③显然，就董而言，内心的薪向，可以调节礼的运用，以免礼流为僵化的仪节。

更重要的是，董仲舒把个人分为外在的身体与内在的心灵，身体以利为取向，而心以义为取向：“天之生人也，使之生义与利，利以养其体，义以养其心，心不得

① 顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海人民出版社1957年版）。《春秋繁露》中，强调天子为天人相应之枢纽，比比皆是，兹略引数语，以见此思想之重要：“古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天地与人也。而连其中者，通其道也。取天地与人之中，以为贯而参通之，非王者孰能当是？是故王者唯天之法，法其时而成。”（《春秋繁露》，《王道通三》，卷十一，第9页。）同卷第12页，又有下列数语：“人主立于生杀之位，与天共持变化之势。物莫不应天化，天地之化如四时，所好之风出，则为暖气而有生于俗，所恶之风出，则为清气而有杀于俗。喜则为暑气而有养长也，怒则为寒气而有闭塞也。人主以好恶喜怒变习俗，而天以暖清寒暑化草木，喜怒时而当则岁美，不时而妄则岁恶，天地人主一也。”

② 《春秋繁露》（四部丛刊初编缩本），卷一，《玉杯第二》，第7—8页。

③ 《春秋繁露》，卷三，《玉英第四》，第15—16页。

义不能乐,体不得利不能安,义者心之养也,利者体之养也。”^①故“体莫贵于心,故养莫重于义,义之养生人,大于利”^②。此处必须指出的是:就董仲舒而言,义仅是人之内在的德性之一,其他为董仲舒所强调的尚有仁与智;^③特别重要的是仁,因为仁一方面代表人性中的善,另一方面是天所赋予,代表超越的全德。“仁之美者在于天,天,仁也。天覆育万物,既化而生之,又养而成之,事功无已,终而复始;凡举归之以奉人,察于天之意,无穷极之仁也,人之受命于天也,取仁于天而仁也。”^④由此可见,内蕴的德性有其超越的基础。这个观念毫无疑问的是反映天人合一思想。

但是,董仲舒认为这种超越内化的德性只能形成修德的潜能。因为人心中尚有可以滋恶的情欲,修德的潜能是无法靠本身的力量实现的。它必须仰赖外在制度和规范的督促与制约。^⑤易言之,外在的礼制仍然是个人成德的一个必要条件,而外在的礼制一方面是包括以三纲为中心的政治与社会基本制度;另一方面,它是与宇宙的秩序和韵律相配合,相呼应的。^⑥因此,在董仲舒的思想里,以超越内化为基础的成德观念附属于、受制于天人相应的宇宙观。

到了《白虎通义》,这种超越内化的趋势继续萎缩。人世的秩序似已完全取决于礼制和宇宙秩序的配合与呼应。汉儒的主导思想至此几乎整个为天人相应的宇宙观所垄断。^⑦

汉以后,儒学式微而佛道发皇,直到晚唐和北宋,儒学才渐渐复苏,遂有宋明儒学之兴盛。这其间的一个主要发展当然是《四书》取代《五经》在儒家经典中的主导地位。《四书》与《五经》最重要的差异是:《四书》是以内化道德为取向,而《五经》则主要是以外范道德为取向。内化道德是以内化超越为前提,如上所指,内化

①② 《春秋繁露》,卷九,《身之养重于义第三十一》,第5页。

③ 《春秋繁露》,卷九,《必仁且智第三十》,第49—50页。

④ 《春秋繁露》,卷十一,《王道通三第四十四》,第62页。

⑤ 《春秋繁露》,卷十,《深察名号第三十五》,第55—57页。

⑥ 同上书,第55—57页。又见卷十二,《基义第五十三》,第68—69页。

⑦ 《白虎通德论》(四部丛刊缩本)卷第八,《情性》(第60—61页)一节中有分析五性六情,所谓五性是指仁义礼智信,六情是指喜怒哀乐爱恶,“六情者所以扶成五性也”。“性所以五,情所以六,何?人本含六律五行之气而生,故内有五藏六府,此情性之所由出入也。”五性六气不但与人体内的“小宇宙”联结,而且与外在“大宇宙”的阴阳方位相系:“喜在西方,怒在东方,好在北方,恶在南方,哀在下,乐在上。何以?西方万物之成,故喜。东方万物之生,故怒。北方阳气始施,故好。南方阴气始起,故恶。上多乐,下多哀也。”这种大小宇宙对应相系,使内化消解,超越架空,完全反映“天人相应”的宇宙观。

超越是以“天人合一”的观念为形式出现,在《四书》的义理结构中,有产生权威二元化的趋势。^①但重要的是,这权威二元化的趋势,虽在宋明儒学的思想中时有若隐若现的发展,却始终未能成形滋长。其主要症结之一在于:天人合一的思想只是在表面上取得主导地位,而实际上天人相应的思想所蕴含的宇宙神话仍然渗透掺杂其中,使得天人合一的超越意识受到不同程度的窒抑和扭曲,而批判意识也因之不能畅发为权威二元化的思想。现在试以宋明儒学的两个重要潮流——朱学和王学,对这超越意识演变的曲折及其影响,略作说明。

朱学的代表人物当然是朱子,朱子的基本思想大体表现于朱注《四书》。而后者最突出的一面就是前面提到的内化道德。这里必须澄清一个治宋明儒学史常有的误会:所谓宋明儒学的内化倾向是指环绕修身这个观念而展开的内化道德。这套内化道德观念展现一个人格的理想,是朱子思想的一个基本价值和目标。但不可忽略的是:这套内化道德观念也是实现一个理想社会的工具或途径。这也就是说:在朱子思想里,外王或经世,与内圣或修身一样,同为宋明儒学的一个主要趋向或目标。因此,一般人认为宋明儒学内化的趋势代表“外王”与“经世”观念的式微是大可商榷的。^②

所以朱子的思想,一方面是反映儒家以外界社会为关怀的经世精神,另一方面是反映以内化道德为内容的人格理想。这里必须指出的是:朱子思想中的内化道德是以超越意识为基点的。朱子认为人心中含有天理,是为其性,因此人心直通天道,故他在《中庸章句序》里强调:人心不仅含有人心,而且也含有道心,^③这种“道心”,加上经世精神,孕育一种“心灵秩序”和内在权威,不但有独立于现存政治社会秩序的倾向,而且有与外在秩序相扞格,相抗衡的潜能。这在思想上是一种二元化的结构。

但从深一层看,这一权威二元化的结构在朱熹的思想里并未完全地体现。内化道德固然在朱熹思想里取得主导地位,但在朱熹的整个思想中,以礼制为内容的外范道德仍然有其重要性。朱子的礼学当然并不一定就是肯定现存秩序的礼

① 详见拙著,“The Inward Turn: The Formation of Conceptions of Order in Tao-hsüeh,” Unpublished Paper Written for the Conference on Sung Statecraft at Scottsdale, Arizona(1986);又见钱穆:《朱子新学案》第四册《朱子之四书学》,第180—230页。

② 详见拙著,《宋明以来儒家经世思想试释》,收于《近世中国经世思想研讨会论文集》(“中央研究院”近代史研究所编,1984年5月)。

③ 《朱文公文集》,(四部丛刊初编缩本),卷七十六,《中庸章句序》,第1407—1408页。

仪规范,但至少他所谓的礼是肯定现存秩序的基本制度。更重要的是:他认为这一礼制也是植基于超越的天。因此,我们可以说:一种变相的宇宙神话仍然盘踞在朱子的思想里。^①

更重要的是:汉儒的三纲思想,从周敦颐开始,就渗透入宋明儒学的超越意识。朱熹的思想在这一点上也不例外,他说:“宇宙之间,一理而已,天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之以为性,其张之为三纲,其纪之为五常,盖皆此理之流行,无所适而不在。”^②三纲既是天理的一部分,朱子以天理为基础的内化超越自然受到架空与扭曲。这当然也是宇宙神话的一种变相渗透,难免构成由内化超越意识通向权威二元化的思想的障碍。

认识朱子思想这一背景,我们才能了解为何朱学的政治思想常常表现为“帝王之学”。我此处主要是指南宋以来,在儒学传统里发挥极大影响的两部书——真德秀的《大学衍义》和邱濬的《大学衍义补》。^③在这两部书里,《大学》的道德理想变成帝王施政牧民的圭臬,这种思想当然未尝不蕴涵一些批判意识。但是这些批判意识是有极大的限制,充其量只能针对帝王的个人行为及施政措施发挥一些抗议作用,其与以内化超越为泉源的二元权威意识是不可同日而语的。^④

朱学传统里,比较能发挥抗议精神而凸显权威二元化意识的是明末清初的少数学者如陆世仪、吕晚村等。陆世仪就曾说过这样一段话:“周子曰:师道立而善人多;《学记》曰:师严而后道尊。斯二言诚然。《尚书》云:天降下民,作之君,作之师,则师尊与君等;又曰:能自得师者王,则师又尊于君。非师之尊也,道尊也,道尊则师尊。”^⑤值得注意的是陆世仪这一段话出之于《思辨录》,而他在《思辨录》里也提到纲常名教,他不但未曾本着权威二元化意识加以驳斥,而且似乎认为当然。^⑥这就是因为在当时,“三纲”已经普遍被假定为“天道”“天理”的一部分。一

① 钱穆:《朱子新学案》,第四册,《朱子之礼学》,第112—179页。

② 见朱熹:《近思录》,世界书局,卷九,“治法”引周敦颐语,第242页。又见《朱子新学案》,第一册,《朱子论阴阳》,第285—286页;陶希圣:《中国政治思想史》,第四册,引朱子语,全民出版社1954年版,第117页。

③ Wm. Theodore de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-Heart* (Columbia University Press 1981), pp.73—126.

④ 详见拙著,“The Inward Turn: The Formation of Conceptions of Order in Tao-hsüeh”。

⑤ 陆世仪:《思辨录辑要》(正谊堂全书),卷二十,第5—8页;卷二十一,第6页。

⑥ 陆世仪:《思辨录辑要》(正谊堂全书),卷二十一,第1—23页。

旦三纲思想孱入超越意识,则以超越意识为基础的权威二元化思想自然被打一个大折扣。

内化超越意识所引发的批判精神在陆王心学里有着空前的发展。陆王思想的义理结构深受孟子的影响,在孟子思想里,权威二元化的意识是以道与势和德与位对抗的形式出现;^①在陆象山的思想里是以理与势对抗的形式出现。^②鉴于宋明理学中“理”的超越倾向已有被三纲意识架空的趋势,我们当然不能假定陆王学派的内化超越思想完全没有这个趋势的可能。王阳明的思想就是一个很好的例证,阳明思想中的内化超越的倾向超过陆象山。一方面,他主张“心即理”,把成德的潜能完全置于内化超越的基础上。同时,他又深化良知的观念,而谈“心体”与“良知本体”,并以之为己身之“主宰”与“真我”。更重要的是:他甚至认为“心体”与“良知本体”已是超越善恶对立而赅赅乎与佛家之“空”与道家之“无”不分轩輊。^③但是这种深化的内在超越观念,似乎并未使阳明思想完全摆脱“天人相应”的宇宙观的羁绊。例如他在《论五经臆说十三条》中就曾明白地以“天人相应”的宇宙观为前提,肯定纲常名教与君主制度之神圣性。^④

宋明儒学的批判意识在王阳明本人的思想中虽无突破,但阳明身后的传人在这方面却有着空前的发展。首先是所谓左派王学,这一派的思想主要是奠基于王学的超越内化的观念。王畿的三教合一思想是阳明之强调超越内化观念的进一步推演。^⑤王艮本着阳明良知思想对他的启发,辅之以他个人的神秘主义的精神体验,把天人合一的观念不但加以引申,而且与批判意识结合,替整个泰州学派的抗议精神铺路。^⑥这份精神的最大特色在于它强调在现存的政治社会秩序之外,

① 见《新译四书读本》,《孟子》,第436—479页。

② 《陆象山全集》,世界书局1966年版,第108页。

③ Julia Ching, *To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming* (New York: Columbia University Press, 1976), pp.52—124, pp.125—165.

④ 《王文成公全书》(四部丛刊初编缩本),卷二六,第742—743页;卷三十一,第885—888页。

⑤ 《龙溪先生全集》(近世汉籍丛刊,广文书局),卷六,第12页;参见 Tang Chun-i, “The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi,” in *Self and Society in Ming Thought*, ed. by Wm. Theodore de Bary; and *the Conference on Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp.93—117.

⑥ 《王心斋全集》,《年谱》卷一,广文书局,第2—3、4—6页;卷二,第8页;卷三,第1—4页;卷四,第3、4—5、6—9页。

有一个独立的思想权威可以与其抗衡。何心隐之强调师尊于君,^①李贽的一生以个人之良知对抗各种政治社会权威和儒学正统,^②都是这份精神的突出表现,使权威二元化的意识因此在晚明有着接近突破性的发展。

在左派王学之外,黄宗羲将王学中的批判意识发挥得更为彻底。黄是刘宗周的弟子。刘的思想是对王学末流的一种修正。但是对王学的基本架构仍然大部肯定。^③因此,他的思想有两个特征值得注意。首先,他对阳明思想中的内化超越作深层体验的阐释,因此他的内化超越意识结晶为独体与意根等观念。^④其次,这些观念是扣紧他的工夫论而展开,因此是蕴含强烈的致用精神而落实于个人的道德实践。^⑤

黄宗羲承袭了这个致用精神而加以扩大。他曾说过:“心无本体,工夫所至,即其本体。”^⑥不过重要的是,他认为内化超越意识不但要落实于个人道德的实践,而且要植根于群体的政治社会生活。这就是他的经世精神。^⑦在彰显这份经世精神时,他的思想充分发挥王学中的两个特色。一是王学中深化的内在超越精神;二是孟子思想中的以德抗位,以道抗势的权威二元化观念。^⑧二者结合为黄宗羲思想中特有的高度批判意识,其结果不但是以师道与君道对抗,^⑨甚至完全突破纲常名教中所蕴含的宇宙神话,而提出有君不如无君的观念。^⑩

① 容肇祖:《何心隐集》(中华书局1960年版),卷二,《论友》,第28页;《师说》,第27—28页,卷三,第51—52、65—66页;读者可参阅Donald G. Dimberg,“The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin”, Monograph No.1 of the Society for Asian and Comparative Philosophy, The University Press of Hawaii, 1974, p.86。

② 李贽:《焚书》(中华书局1936年版),卷三,《夫妇》,第101—102、110—112页;《续焚书》(中华书局1959年版),卷一,第3—4、17页,卷二,第75—76、77—78页;《初潭集》(中华书局1974年版),册一,《夫妇辨总论》,第1—2页;《论师友》,卷十一—二十。读者可参阅,吴泽:《儒教叛徒李卓吾》(华夏书店1949年版),第77—83页。

③④ 黄宗羲:《明儒学案》(世界书局印行),卷六十二,《戴山学案》,第672—718页。

⑤ 同上注。“古人只言个学字,又与思互言,又与问并言,又兼辨与行。则曰:五者废其一,非学也。学者如此下工夫,尽见精实,彻内彻外,无一毫渗漏,阳明子云:学便是行,未有学而不行者,如学书必须把笔伸纸,学射必须操弓挟矢,笃行之,只是行之不已耳,且知五者总是一个工夫”,第702页。

⑥ 同上注。《自序》,第1页。又见《先师戴山先生文集序》(第348页):“形而上者谓之道,形而下者谓之器,器在斯道在,离器而道不可见。”

⑦ 同上注。《余姚县重修儒学记》:“夫道一而已,修于身则为道德,形于言则为艺文,见于用则为事功。”第396—397页。

⑧ 同上注。又见《孟子师说》(四库全书)卷一,第13—15页。

⑨ 黄宗羲:《明夷待访录》(上海,新华书店1957年版),《原君》,第1—2页;《原臣》,第5页;《择相》,第7—8页;《学校》,第9—13页。

⑩ 同上注。《原君》,第2页。

批判意识随着超越精神在王学中有空前的发展而臻于高峰,但也随着王学在17世纪以后的式微而转弱。这一思想的转折,与儒学内部的演化极有关系,值得稍作分析。首先,王学的式微并不代表宋明儒学的全面退潮,不错,朱学思想的创造活力在17世纪以后大为减退,但就一般士大夫的思想信念而言,因为朱注《四书》是考试制度下士子进身的阶梯,朱学的影响仍然极为广被。可是,如前所论,朱子思想中的超越意识已被三纲思想渗透,其批判精神也已无法充分发挥。至于17世纪以后儒家学术思想的发展方向,汉学的兴起是一个关键。汉学最初的目的,诚如余英时所指出,是“回向原典”,^①以期恢复儒学的原始精神。但是演变的结果,“婢作夫人”,原来当作工具的考据注疏之学不自觉地变成目的。所谓儒家的“知识主义”于焉出现,驯至侵蚀了儒家的精神信念和超越意识。^②

汉学家对“仁”的解释便是一个很好的例证。在宋明儒学里面,仁绝非仅代表一种人际关系的价值规范,而是含有强烈的超越意识的精神信念。因此,对仁的解释往往以“天人合一”的观念为前提。^③而清儒则训仁为“相人偶”,视仁仅为一种人际关系的范式。^④由此可证清儒的内化超越意识的衰萎。

重要的是,清儒的汉学对超越意识的侵蚀绝不只限于其知识主义层面。因为“知识主义”之侵蚀超越意识往往在不自觉的层面上进行,而汉学之反超越却时而是在自觉的思想层面上立论。从一些汉学家看来,含有超越意识的天、理、性命等观念,堕于谈玄说虚,而有违离儒家关切现实人生的危险,因此汉学家时有以“礼”取代“理”的主张,^⑤造成清儒思想中有外化取向的趋势,与“知识主义”相伴出现。同时我们也可以了解,乾嘉时代以后,清儒的“知识主义”渐渐退潮,儒家的致用精神稍稍复苏,曾国藩提出“以礼经世”的观念,绝非偶然。^⑥

清儒所说的“礼”当然是涵义极广,它指行为规范,也指制度仪节,后者并非一成不变,可于清儒对古礼的解释争论不休见之。^⑦但礼以君主与家族制度为核心则无可怀疑,而这些核心制度上通宇宙秩序也为不争之论。故清儒以礼代理的间

① 余英时:《中国近代思想史上的胡适》,联经出版事业公司1984年版,第79页。又见《清代学术思想重要观念通释》,《史学评论》(台北)第五期,第27页。

② 钱穆:《中国近三百年学术史》,上册,第四章,第121—157页。

③ 牟宗三:《中国哲学的特质》,人生出版社1963年版,第25—39页。

④ 钱穆:《中国近三百年学术史》,下册,第十章,第480—481页。

⑤ 同上注,第491—500页。

⑥ 同上注,引曾国藩之语:“古之学者,无所谓经世之术也,学礼焉而已矣。”第583—589页。

⑦ 同上注,上册,第307—318页;下册,第583—589页。

接结果是天人相应的思想强化而天人合一的思想式微,造成批判意识萎缩,当然汉学思想中也并非全无批判意识,如戴震的思想,以及受其影响的扬州学派乃至所谓的“常州学派”都含有不同程度的抗议精神。但是以内化超越意识为基础而通向权威二元化的批判意识,毫无疑问是受到了窒抑。

前面曾经指出,这种批判意识是肇源于先秦儒家的天人之际思想。重要的是:这天人之际思想从开始就有其双重性。一方面是天人合一的内化超越思想;另一方面是天人相应的思想。前者是儒家在轴心时代的创新,而后者则是殷周宇宙神话的演化。二者在儒家思想发展的各个主要时期,虽有强弱比重之不同,而这双重性格却始终持续不变。这就是儒家超越意识的局限,也是批判意识不能畅发,权威二元化思想不能生根滋长的一个基本原因。扣紧这双重性的演变我们可以掌握以内圣外王观念为主导的儒家政治文化之所以与西方以自由主义为主的政治文化背道而驰的一个重要线索。

二、幽暗意识与圣王观念

所谓幽暗意识是发自对人性中与生俱来的阴暗面和人类社会中根深蒂固的黑暗势力的正视和警惕。在许多古老的文明里,我们都可或多或少地发现这种幽暗意识的存在。^①中国也不例外。徐复观先生曾经强调,中国从周初人文精神开始跃动时就有“忧患意识”的出现。^②必须指出的是,这种“忧患意识”只是幽暗意识的前驱。因为它只是代表当时的人已经意识到时代的艰难和环境的险恶;而幽暗意识则是指,在“忧患”之感的基础上,人们进一步认识他们所体验的艰难和险恶不是偶发和偶来的现象,而是植基于人性,结根于人群。只要人还是人,忧患便不可能绝迹,因此“忧患意识”虽在周初出现,幽暗意识却要等原始儒家在所谓的“轴心时代”肇始以后,才露其形迹。

要谈原始儒家,当然从《论语》开始。从正面看去,整个《论语》一书是被成德

① 关于西方幽暗意识之哲学分析,读者可参阅 Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Beacon Press, Boston: 1967); 关于印度传统中幽暗意识之分析,可参阅 Wendy D. O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (University of California Press, 1976)。

② 徐复观:《中国人性论史·先秦篇》(东海大学 1963 年版),第二章,《周初宗教中人文精神的跃动》,第 15—35 页。

意识所笼罩,但是换一个角度去看,周初以来的“忧患意识”也贯串全书。孔老夫子,栖栖皇皇,席不暇暖,诚如他所说,是因为“天下无道”。^①但是细绎这一观念在《论语》中的意义,可以看出忧患意识已有内转的趋势,外在的忧患和内在的人格已被联结在一起。这内转的关键是孔子思想中“道”的观念。“夫子之道,忠恕而已矣”、“人能弘道,非道弘人”。^②《论语》中这些话,已清楚地显示:孔子所谓的道,已不仅指外在超越的天道,它也意味着人格内蕴的德性。透过这一转化,孔子已经开始把外在的忧患归源于内在人格的昏暗。因此,他要谈“内自省”和“内自讼”。^③易言之,《论语》一书已非完全承袭周初以来的忧患意识,后者已渐渐演化成为“幽暗意识”。

可是话说回来,在《论语》中,幽暗意识虽已显现,但它毕竟是成德意识的从属和陪衬。而《论语》的成德意识的主趋,毕竟是乐观精神所凝聚成的道德理想主义,它并未因幽暗意识的出现而受到冲淡。因此孔子所憧憬的仍是古圣王的盛世,所希望的仍是由成德而成圣,由成圣而主政。所谓“修己以敬”、“修己以安百姓”,就是这个意思。^④圣王这两个字虽在《论语》中找不到,但圣王精神却隐然为它的一个主题。

《论语》中的幽暗意识,在孔子以后,特别是《孟子》和《荀子》的思想里有定型和定向的发展。谈到孟子,首先必须指出的是,他对成德这个问题,与《论语》一样,是采取“正面进路”,他的中心思想是个人成德之可能,因此强调人有天生的“善端”,本此善端,加以扩充,便可成德,于是而有“人皆可以为尧舜”的结论。^⑤不可忽略的是,孟子这种“正面进路”和乐观的人性论尚有另外一面,不错,孟子是特别强调人的善端,但他同时也深知这善端是很细微的。“人之异于禽兽者几希!”^⑥这个“几希”固然是孟子对成德采取乐观之所本,但也道出了他对人性的现实感。而就是本着这份现实感,后世儒者像王夫之才有“君子禽兽,只争一线”的观念,曾国藩才说出:“不为圣贤,便为禽兽”这种警句。^⑦

① 《四书读本》,《论语》,第88、230页。

② 同上书,第83、203页。

③ 同上书,第83、96、159页。

④ 同上书,第194页。

⑤ 同上书,《孟子》,第459页。

⑥ 同上书,第391页。

⑦ 钱穆:《中国近三百年学术史》,上册,第三章,第114页。

因此,我们可以说,与孟子之乐观人性论相伴而来的是一种幽暗意识。尽管这种意识表现的方式常常是间接的映衬,或者是侧面的影射,它仍显示孟子对人性是有警觉,有戒惧的。只有本着这份警觉与戒惧,我们才能了解为何《孟子》书中一方面肯定“人人皆可以为尧舜”,强调人之趋善,“如水之就下”,而另一方面却时而流露他对成德过程的艰难感,为何他要重视“养心”“养气”等种种的功夫。^①更重要的是,他的幽暗意识与他的人性论中的乐观精神相糅合而造成他思想中另一重要层面。《孟子》里面有一段话很清楚地点出这层面:“公都子问曰:‘钧是人也,或为大人,或为小人,何也?’孟子曰:‘从其大体为大人,从其小体为小人。’曰:‘钧是人也,或从其大体,或从其小体,何也?’曰:‘耳目之官,不思而蔽于物,物交物则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者,先立乎其大者,则小者不能夺也,此为大人而已矣。’”^②

这一段话的意思是,孟子认为人之自我有两个层面:一层是他所谓的“大体”,一层是“小体”。孟子有时又称这两层为“贵体”和“贱体”。^③从《孟子》一书的整个义理结构来看,“大体”和“贵体”是代表天命之所赐,因此是神圣的,高贵的。“小体”和“贱体”是代表兽性这一面,因此是低贱的,倾向堕落的。这显然是一种“生命二元论”,是孟子人性论所表现的另一义理形态。

不可忽略的是,在这生命二元论的结构里,孟子的重点是大体与贵体,而小体与贱体则是从属与陪衬。这个重点符合他的成德思想的“正面进路”,同时也代表他承袭了《论语》思想的乐观精神,而认为人虽有“小体”与“贱体”的一面,但那一面是可以克服与净化的,因此人毕竟还是可以成圣成贤,变成完人的。这里必须指出的是,孟子认为“人皆可以为尧舜”,并不意味他视人人在政治上平等,后面这个命题虽然可以是孟子思想的逻辑蕴涵,但他并未作这样的推论。他仍然认为:“劳心者治人,劳力者治于人。”^④这个观点的逻辑结论是,一旦一个人因修德而成圣贤,便应该成为政治上的统治者,这便是他所谓的“以德行仁者王”,^⑤这个观念显然也是属于“圣王”的思想模式。

在先秦儒家的思想中,荀子的性恶论是对人性的幽暗面作正面的彰显和直接

① 《四书读本》,《孟子》,第285—287、446—448页。

② 同上书,第454—455页。

③ 同上书,第453—454页。

④ 同上书,第329—332页。

⑤ 同上书,第294页。

的强调。在这一点上,荀子与孟子是有着基本的歧异。但不可忽略的是,荀子思想有其复杂性。我们如果仔细分析这复杂性,不难发现,荀子的幽暗意识,虽与孟子不同,但其背后的一些基本观念却与孟子有相似之处,只有透视这些基本观念,我们才能认清幽暗意识在荀子思想中的地位和意义。

对荀子的幽暗意识作一番透视,我们必须从他对心的观念着眼。从来学者论荀子,大多注意他的“性论”,而不太注意他的“心论”。^①他的“性论”很简单,一言以蔽之,就是性恶的强调,但他的“心论”则不如此简单。不错,荀子认为心的主要功能是“知能”。但他所谓的“知”有其模棱暧昧的双重性。一方面,借用宋儒的一个名词,他视“知”为“闻见之知”。在这一层面上,他认为人虽无先天内在的德性,却可透过“知能”的学习,吸收外在的礼仪规范,而“化性起伪”,故他说:“途之人可以以为禹。”^②

另一方面,荀子的“知”也带有精神的知性。他认为心是“形之君也,神明之主也”。^③心,透过德性的发挥,可以“诚信生神”,^④是上通“天德”。^⑤《荀子·不苟篇》里有这样一段话:“君子养心,莫善于诚,致诚则无它事矣。唯仁之为守,唯义之为行。诚心守仁则形,形则神,神则能化矣;诚心行义则理,理则明,明则能变矣,变化代兴,谓之天德。”^⑥由这一段话,我们可以了解为何荀子谈到“知”和“学”时,特别强调需要一个“虚一而静”的心,一个“大清明”的心,^⑦为何荀子不但谈“知道”,而且也谈“体道”。^⑧在这一精神知性层面上谈道德转化,当然与在“闻见”知性的层面上谈道德转化很有不同。但重要的是:不论是哪一个层面,他都认为有成圣之可能,由之而“理天地,总万物,为民之父母”,^⑨也就是说变成圣王。

在先秦儒家里面,荀子第一个明白地提出“圣王”的名词,我在前面曾经指出:这个名词虽未在《论语》、《孟子》里出现,但这观念却已蕴涵在其义理结构里面。

① 唐君毅与 Benjamin I. Schwartz 为少数之例外,见唐君毅:《中国哲学原论》,上册,第四章《原心下》,人生出版社 1966 年版,第 111—134 页。Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, pp.314—316.

② 见《荀子》(四部丛刊初编缩本),卷第十七,第 171—180 页。

③ 同上书,卷十五,《解蔽篇》,第 156 页。

④ 同上书,卷二,《不苟篇》,第 17 页。

⑤⑥ 同上书,第 16 页。

⑦ 同上书,卷十五,第 155 页。

⑧ 同上书,第 154—155 页。

⑨ 同上书,卷五,第 56 页。

就这一点而言,荀子的幽暗意识并未能突破论孟的政治理想,同时,值得在此指出的是,荀子提出“心者形之君也而神明之主也”^①的观念。也就是说,他认为个人生命有心和形的高低主从两个层面,就这一点而言,他也未能跨出孟子思想中的二元生命观的结构,去安置他的幽暗意识。

从另外一个角度去看,荀子虽未超越《论语》《孟子》的基本政治理想,但他却彰显了圣王理想在《论》《孟》二书中隐晦不明的一面,那就是政教合一的观念。荀子曾说:“天地生君子,君子理天地。君子者,天地之参也,万物之总也,民之父母也。”^②这句话蕴涵圣人作为君子之终极,不但是“民之父母”而且也是“天下之道管”。^③不但可以“通于神明,参于天地”,而且可以“总万物”。也就是说,“圣王”是集政教的领导于一身。

总之,在《论语》里首次出现的幽暗意识,经过孟、荀思想的引申和转折,在先秦儒学传统中有其不可忽视的地位与功能。同时我们也可看出其观念上的限制。因为它始终不能突破“圣王”的理想模式。而这圣王模式,经过孟、荀思想的发挥,展现三个特点。第一就是一种终极的乐观精神。幽暗意识虽然出现,儒家仍然相信,人毕竟有体现至善而上通神明之可能。这种理想主义,与西方传统,特别是基督教对人之认识有起足点的不同,因为后者相信,人的德性不论如何提升,永远不能体现至善和神性,只有神才能体现完美和至善。而人神之间的鸿沟是无法逾越的。第二就是前面所说的政教合一的倾向。圣人就是法王,而法王应兼人王。这两个特点,在以后儒家思想的发展上,有其定型与定向的意义。第三,圣王的乐观精神含有相当的乌托邦主义的倾向。因为圣王的出现就代表一个完美的理想社会降临。先秦儒家相信这个理想的社会曾经具体地实现于远古的过去。因此而有“尧舜之治”和“三代”的憧憬。值得注意的是,儒家的乌托邦理想虽然主要是以过去为取向,因此没有像基督教与大乘佛教里面那样强烈的前瞻性的乌托邦主义。但因为它毕竟是相信圣王是可能会再现的,它的乌托邦主义也是蕴涵着某种程度的未来取向,不可忽视。

在先秦儒家以后,中国思想对幽暗意识作正面的突出与直接的彰显是大乘佛教。佛教原始教义,就已特别强调无明意识与“苦业”的观念。大乘佛教兴起以

① 见《荀子》(四部丛刊初编缩本),卷十五,《解蔽篇》,第156页。

② 同上书,卷五,《王制篇》,第56页。

③ 同上书,卷四,《儒效篇》,第44页。

后,原始教义经过一些转折和变化。其中一个重要的转折就是大乘在无名意识之外,也强调佛性和法身的观念,不但把二者与涅槃境界等同起来,而且认为二者是植根于个人内在的心性。^①也就是说:人有内在成佛的潜能,透过“发”心,人可以发挥这个潜能,体现佛性,证成法身。这一发展意味着大乘佛教已回到古印度的《奥义书》的中心思想:宇宙的超越真宰是内在人心深处的精神实体。^②这个中心思想在中国大乘的“真常唯心”系统特别具有影响力,与原始教义的无名意识结合而造成一种二元的思想结构。因为属于这个系统的天台、华严和初期禅宗都认为如来藏内在于每个人的自我,由此而在人的生命中引发两种可能的发展,一方面是生死流转;另一方面是涅槃还灭。^③前者使人沉沦苦海,而后者使人超脱苦海,体现佛性。这也是一种生命二元论的模式,即使是禅宗的主流,所谓南派禅宗,表面上是发展般若空宗的思想,实质上以心性的观念为基础,结合般若的智慧与无名意识,仍然不离生命二元论的模式。^④大乘佛教,在这生命二元论的架构中,对幽暗意识的安排,虽与原始儒家有轻重之不同,但其肯定人可以体现至善与“神性”,则无不同。因此,大乘佛教与儒家传统接触以后,在二元论的架构中,有提升幽暗意识的功能,却无突破原有架构的基本前提的影响。

大乘佛学对儒家幽暗意识的提升,首先反映为儒家的“复性”思想。^⑤“复性”这个观念,顾名思义是人性已经失落,需要恢复,其中的“幽暗意识”已是呼之欲出。我们若再检视其义理结构,幽暗意识也是有强烈的透显。因为“复性”观念的基本前提是,生命有两个层面——生命的本质和生命的现实。而生命的本质又是人类历史的本原状态,生命的现实又是人类历史的现实过程。于是在这种前提上便出现了对生命和历史的一种特殊了解。生命的现实虽在理论上不一定是昏暗,却常常流为昏暗。因此,由生命的本质到生命的现实便常常是一种沉沦。依同理,人类历史的本原状态和生命的本质一样,是一个完美之境,但在历史现实过程

① 关于大乘佛教的基本思想演化,可参见木村泰贤:《大乘佛教思想论》,慧日讲堂1976年版。

② Heinrich Zimmer, *Philosophies of India* (Princeton University Press, 1969), pp.355—378.

③ 妙钦:《大乘佛教三大宗派的比较研究》,收于《大乘佛教漫谈》,大乘文库[10],1980年,第105—124页。

④ 演培法师:《金刚般若波罗蜜经讲记》(台北,海潮音杂志社1970年版)。

⑤ 晚唐学者李翱,著《复性书》,为宋儒思想之先驱,李翱之《复性书》颇受梁肃之《止观统例》影响。而《止观统例》乃发挥天台宗之如来藏思想。后者,以如来藏本具染净二性为基本观点,在基本上是属于二元论架构。见冯友兰:《中国哲学史》,第九章,《隋唐之佛学下》,第751—799页;及第十章《道学之初兴及道学》中“二氏”之成分,第805—812页。

中却时时陷入黑暗。在这样的思想背景下,就形成了复性观的主题:本性之失落与本性之复原;生命之沉沦与生命之提升。这个主题和结构,显然是儒家和佛家的生命二元论的糅合。

幽暗意识在宋明儒学里,不但表现为“复性”的思想,同时也反映为另一种趋势。宋明儒学的主流认为,宇宙万物,包括人在内,均由理与气两种质素构成;而二者都代表宇宙存有的正面性。理固然是代表善性,就是气在基本上也属善性。因此,就宇宙的基本存有而言,是无阴暗罪恶可言的。只是在气的流动生化中,才有阴暗罪恶的衍生。但是宋明儒学在发展过程中,却有视个人生命为善恶两极对立互争的趋势,这个趋势大大地提升了宋明儒学的幽暗意识,因为朱子曾说过下面这样一段具代表性的话:“以理言,则正之胜邪,天理之胜人欲,甚易;而邪之胜正,人欲之胜天理,甚难。以事言,则正之胜邪,天理之胜人欲,甚难;而邪之胜正,人欲之胜天理,却甚易。正如人身正气稍不足,邪便得以干之。”^①换句话说,朱子认为,照道理言,正应该克邪;但在现实人生里,邪却是经常胜正的!

朱子不但从天理与人欲的对立去看人生。同时也从这个角度去放眼看历史。在他看来,历史的本源,也就是所谓的“三代”,是天理流行,一片光明净洁,而历史的现实过程,所谓三代以后,即使是汉唐盛世,也多半是人欲泛滥,一片黑暗!^②他在答陈同甫的信里,把三代以后历史的沉沦,说得最为明白斩截:“若以其能建立国家,传世久远,便深其得天理之正,此正是以成败论是非,但取其获禽之多,而不羞其诡遇之不出正也。千五百年之间,正坐如此,所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康,而尧舜三王周公孔子所传之道未尝一日得行于天地之间也。”^③这些话,出自朱子之口,道尽了宋明儒学正统派中的幽暗意识!

幽暗意识不仅限于程朱学派,就在对成德充满乐观与自信的王学里,也时有流露。阳明虽以朱学为敌,但他仍以“去人欲,存天理”为基本关怀。同时,王学虽然很少直接谈“复性”这个观念,但“复性”所代表的生命观,却仍然是王学思想中基本的一环。《阳明全集》里,学绝道丧,人心陷溺的感喟,随处可见。王学的乐观是来自阳明之深信他发现了挽救人心,培养德性的独特方法,而并不代表他无感于人心的陷溺!

① 钱穆:《朱子新学案》一,第412页。

② 同上书,第415—418页。

③ 同上书,第414页。

在《阳明全集》里有下面一段话充分显示他对“学绝道丧”的感受：“古今学术之诚伪邪正，何啻砒砒美玉，有眩惑终身而不能辨者，正以此道之无二，而其变动不拘，充塞无间，纵横颠倒，皆可推之而通。世之儒者，各就其偏之见，而又饰之以比拟仿像之功，文之以章句假借之训，其为习熟，既足以自信，而条目又足自安，此其所以诳己诳人，终身沉溺而不悟焉耳。然其毫厘之差，而乃致千里之谬，非诚有求为圣人之志，而从事于惟精惟一之学者，莫能得其受病之源，而发其神奸之所由伏也。若某之不肖，盖亦常陷溺于其间者几年，怅怅然既自以为是矣。赖天之灵，偶有悟于良知之学，然后悔其向之所为者，固包藏祸机，作伪于外，而心劳日拙者也。十余年来，虽痛自洗剔创艾，而病根深痼，萌蘖时生，所幸良知在我，操得其要，譬犹舟之得舵，虽惊风巨浪，颠沛不无，尚犹得免于倾覆者也。夫旧习之溺人，虽已觉悔悟，而其克治之功，尚且其难若此，又沉溺而不悟，日益以深者，亦将何所抵极乎！”是根据这种体验，他才说出这样的话：“戒惧之念，无时可忽。若戒惧之心，稍有不存，不是昏聩，便已流入恶念。”^①

王畿是王门中最富乐观精神的一位，他对一般人成德之信心可于他的“见成良知”这一观念看出^②。但同时他却能够对人性中所潜藏的罪咎和陷溺作深入的体认。他曾说过：“吾人包裹障重，世情窠臼，不易出头。以世界论之，是千百年习染；以人身论之，是半身依靠。”^③因此，他才对宋明儒学的“复性”观念有这样的解释：“吾人一身学问，只在改过，须常立于无过之地，方觉有过，方是改过真功夫，所谓复者，复于无过者也。”^④

这种幽暗意识，在王门另外一位重要人物——罗洪先的思想中有同样的透显。他对自己内心深处所蟠结的罪咎，曾作勘查入微的反省：

“妄意于此，二十余年矣，亦尝自矢以为吾之于世，无所厚取，自欺二字，或者不至如人之甚，守其已能而渐进焉。庶几其可免于是病也。而两年以来，稍加惩艾，则见为吾之所安而不惧者，正世之所谓大欺，而所指以为可恶而可耻者，皆吾之处心积虑，阴托之命而恃以终身者也。其使吾之安而不惧

① 《明儒学案》，世界书局1965年版，第81页。

② 同上书，卷十二，《浙中王门学案二》，第101页。

③ 钱穆：《宋明理学概述》，学生书局1984年版，第323页。

④ 《明儒学案》，卷十二，第109页。

者，乃先儒论说之余而冒以自足，以知解为智，以意气为能，而处心积虑于可恶可耻之物，则知解之所不及，意气之所不行，觉其缺漏，则蒙以一说，欲为宛转，则加以众证，先儒论说愈多，而吾之所安日密，譬之方技俱通，而痿痹不恤，搔爬能谈，而疼痒未知，甘心于服鸩，而自以为神剂，如此者不知日凡几矣。至闻长生久视之妙，津津然同声相应之不谓其相远也。呜呼，以是为学，虽日有闻，时有习，明师临之，良友辅之，犹恐成其私也。况于日之所闻，时之所习，出入于世俗之内，而又无明师良友之益，其能免于前病乎？夫所安者在此，则惟恐人或我窥，所蒙者在彼，则惟恐人不我与，托命既坚固，难于拔除，用力已深，益巧于藏伏，于是毁誉得失之际，始不能不用其情，此其触机而动，缘衅而起，乃余症标见，所谓已病不治者也。且以随用随足之体，而寄寓于他人口吻之间，以不加不损之真，而食窃于古人唾弃之秽，至乐不寻，而伺人之颜色以为欣戚，大宝不惜，而冀时之取予以为歉盈，如失路人之志归，如丧家子之丐食，流离奔逐，至死不休，此其人之智愚能否为何如哉！孟子之所谓哀哉！”^①

是经过这种深切的反省和自讼，他才能对生命的阴暗面有深切的感受：“吾辈一个性命，千疮百孔，医治不暇，何得有许多为人说长道短耶？”^②

这种生命的感受，在晚明刘宗周的思想里有更明显的流露，造成幽暗意识在宋明儒学里一个空前的发展。例如他在《人谱》一书中，把成德的实践过程分成六步，每一步都有罪咎的潜伏，都有陷溺的可能。他在总结第六步——“迁善改过以作圣”时，曾有这样的话：“学者未历过上五条公案，通身都是罪过，即已历过上五条公案，通身仍是罪过。”^③接着在《人谱续篇·纪过格》里，他对这“通身的罪过”有极详尽的抉发和分析。他把罪过分成六大类，每一大类再细分成各色各种，其中第一大类，刘宗周称之为“微过”，最足以表现他对罪过勘查的细微：“以上一过实函后来种种诸过，而藏在未起念以前，仿佛不可名状，故曰微，原从无过中看出来者。‘妄’字最难解，直是无病疼可指。如人元气偶虚耳，然百邪从此易入。人犯此者便一生受亏，无药可疗，最可畏也。”^④

① 据此文尾注，此段文字引自《明儒学案》，此处据罗洪先《念庵文集》卷二《别蔡督学》校。《明儒学案》，卷十八，第177—178页。

② 同上注，第178页。

③ 《刘子全书》，华文书局1968年版，卷一，《人谱》第171页。

④ 据《人谱类说》（四库全书本）校，同上书，第172页。

《人谱》里面所表现的罪恶感,简直可以和其同时代西方清教徒的罪恶意识相提并论。宋明儒学发展到这一步,对幽暗意识,已不只是间接的映衬和侧面的影射,而已变成正面的彰显和直接的透视了。

由宋明儒学的思想环境而论,幽暗意识的提升,并不足异。前面提到,儒学在唐宋之际的复兴,曾受大乘佛教甚深的影响,而此影响在以后宋的儒学的演化过程中是持续不断的。尤其在晚明,三教合一的风气使得儒佛的沟通更加频繁。吴百益教授曾经指出,佛学大师云栖株宏就曾为佛教的幽暗意识在晚明散发的一个管道。^①同时,必须指出的是,儒学思想中内化的趋势也是助长幽暗意识提升的一个重要内在因素。因为内化的趋势加上成德实践的需要,使得内心的省察更形重要,终于变成宋明儒学(特别是陆王心学)的中心课题。必须注意的是,这种由道德实践所推动的内心省察是一个精神挣扎的过程。在这过程中,体会到心灵净化的重重困难和障碍,进而重视人心中的幽暗面也是很自然的结果。

重要的是,在彰显宋明儒学这方面的发展时,我们不能孤立地去强调幽暗意识的提升,因为从朱熹到王阳明乃至刘宗周,不论复性思想或者“理欲两极”的思想都是以四书的义理结构为背景,而四书的义理结构是结穴于“大学模式”。所谓“大学模式”是由两个观点所构成:一、人可由成德而臻至善;二、由成德的人领导与推动政治以建造一个和谐的社会。^②这就是圣王观念。作为“大学模式”的中心思想,这个观念仍是宋明儒学所孕育的幽暗意识的前提。因此幽暗意识,尽管在王学里有着空前的提升,并未突破圣王观念所代表的儒家终极的乐观精神。

由于四书的思想在宋以后的中国社会里有着广被的流传,对中国政治文化产生决定性的影响是“大学模式”和圣王观念,而非附属其中的幽暗意识。不错,17世纪以后,汉学的发展使得荀学变成清儒思想中的一个暗流,可是荀学在清儒思想中发酵的一面不是其幽暗意识,而是它的礼学与“知识主义”。^③这里值得顺便

① Pei-yi Wu, "Self-examination and Confession of Sins in Traditional China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.39, no.1(June, 1979), pp.5—38.

② 《四书读本》,《大学》,第1—16页。

③ 关于荀子的礼学在清儒的“汉学”思想中的地位,见钱穆:《中国近三百年学术史》,第八章《戴东原》与第十章《焦里堂、阮芸台、凌次仲》。关于清儒思想中的“知识主义”,见余英时:《历史与思想》(台北,联经出版事业公司1976年版),《从宋明儒学的发展论清代思想史——宋明儒学中知识主义的传统》,第87—120页;《清代思想史的一个新解释》,第121—156页。

一提的是,荀子思想的幽暗意识在清末汉学重镇俞樾的思想里曾有浮现,^①而俞氏的弟子——章炳麟,承受俞氏在这方面的影响,加上大乘佛教的无明意识的震荡,曾对中国近代思潮中的乐观精神与乌托邦的倾向作正面的挑战,在当时思想界独树一帜。^②但是从长远的发展看来,俞、章二氏的幽暗意识只是昙花一现,传统对中国近代政治文化发生影响的是圣王观念及其附丽的乌托邦思想倾向。谁也不能否认,政治权威主义、乌托邦心态和政教合一的观念曾经是近代政治文化的一些主导倾向。^③同时,谁也不能否认这些倾向多少以中国传统遗留下来的圣王观念为其渊源。因此,今天我们剖析传统中幽暗意识的成长以及其与圣王观念的关系也是发掘中国近代政治文化的一个重要症结。

总结地说,我在这篇文章里就“圣王”这个理想从两方面作了分析。一方面就是“圣王”理想与传统秩序的义理基础的关系而言。在这方面,我们发现“圣王”观念的批判性很强,有发展权威二元化的思想的契机。但是由于儒家超越意识的局限,“圣王”观念的批判性,在儒家传统的演化中,并未能畅发,而权威二元化思想的契机,也未能充分地展现。

重要的是,即使圣王理想的批判意识得以畅发,这也并不意味着儒家传统可以有西方自由主义的发展。因为圣王是儒家的终极政治理想,从这方面去看,它含有“政教合一”式的权威主义和乌托邦主义的倾向。这些倾向和西方自由主义异道而驰,不可轻易地相提并论。

这些结论是根据我们就圣王观念所蕴涵的超越与幽暗两种意识的分析而达成的。这里必须进一步指出的是,这两种意识都是主要植基于儒家传统所谓的内圣之学,因为天人之际和人性善恶都是属于“内圣之学”的核心问题。就这一点而言,今日一些学者对“内圣外王”这一观念所作的一些阐释是很可商榷的。他们认

① 俞樾:《宾朋集》,卷四十五,《性说》上下二篇,阐扬荀子的性恶论而驳孟子的性善论:“《荀子》必取于学者也;《孟子》必取于性者也。从《孟子》之说,将使天下之人,恃性而废学,而释氏之教得以行于其间;《书》曰:‘惟日其迈’(《尚书·召诰》),《记》曰:‘率性之谓道’(《中庸》首章),《孟子》之说,率其性者也;《荀子》之说,节其性者也。夫为君子之责者,在使人知率其性;人者,在使知节其性者也。故吾人论性,不从《孟》而从《荀》也。”

② 见拙著 *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890—1911* (University of California Press, 1987), Chapter 4, “Chang Pring-lin,” pp.104—145。

③ 见拙著 “Intellectual Crisis of Contemporary China in Historical Perspective,” Paper Written for the Conference on Confucian Ethics and the Industrial East Asia, Sponsored by the Institute of East Asian Philosophies, Singapore。

为：儒家传统的“内圣之学”已经臻于完备，而传统的症结是在于外王之学的局限。由于这局限，内圣之学的精义无以畅发与彰显。但是，诚如朱熹在《大学章句》和《大学或问》里所强调，“新民”和“明德”（也就是说经世与修身）是两个互相依存，无法分开的观念；我们可以同样地说：内圣和外王也是两个互相依存，无法分开的理念。因此，儒家传统不能在政治思想上开出民主自由的观念，我们不应只归咎于儒家的外王思想。实际上，根据我在上面所作的分析，外王思想的局限与内圣思想的偏颇有密切的关联。也就是说，分析传统的政治理念，我们不能只孤立地就传统政治思想的发展去看，必须跳出名词范畴的樊篱，把问题的症结放在整个儒家的义理结构去看，才能窥其全豹，而抉其底蕴。

（原载《幽暗意识与民主传统》，联经出版事业公司 1989 年版）

儒家经世理念的思想传统

若研究儒家社会政治思想的传统,宜从经世理念入手。经世者,“经纶天下”也。正是经世理念使得儒家思想区别于中国传统中其他主要的思想趋向。更重要的是,经世同时是一个十分复杂、歧义纷呈的观念,其多层的涵义渗入了儒家社会政治思想几乎所有的关键维度。本文将探讨经世理念在宋明儒学传统之历史背景下的三层主要涵义,以求阐明对于现代世界来说这一思想传统的一些特质。

作为儒家天职理想的经世

在最根本的层面,经世意味着对于社会道德精英,即所谓君子群体而言的儒家天职理想。在这一天职理想的背后是一种赋予人与社会以儒家特质的道德理想主义。尽管如此,儒家思想在假定每个人都具有自我实现之内在道德潜能的同时,此种乐观之信念亦随之受制于某种现实主义的认识,即并非每个人都能够经受自我道德实现所必须的自我转化之艰辛过程。基于只有具备卓越道德品质的少数人才能够统治的假定,这些君子表率群伦并履服职事,就孕育了治理天下乃君子群体之特殊责任的天职理想。在传统中国的制度环境中,这一社会行动取向的天职理想经常被转化为入仕为官或者领袖地方社会的观念。这样,在儒家经世理念中暗含的道德理想主义与社会行动主义就带有特殊的政治色彩。当然,儒家思想中根基性的现世取向始终处于经世概念的根本处。在长达数世纪的时间中,

儒家学者视这一“入世”取向为区分儒学与释氏、老庄等其他思想传统的关键。他们不满于释、道对“出世”或“彼岸”的过度倾心，视之为有害而不负责任，且悖逆于人伦常道的人生观念。

的确，此世实现人性之潜能的理念是儒家自我理解的核心。但是儒家思想并非如某些现代学者所认定的只是某种世俗人文主义的传统，因为其现世取向是根源于以天或天道为核心的超越性信仰。儒家思想首要的关切可能是如何在此世践履并呈现义理之性，但这一关切却有着浓厚的超越性精神动力。因此不能忽视的是，经世理念的超越性特征经常导致儒家社会政治思想与具体的社会政治秩序现实之间的一种紧张性。

作为儒家天职理想，经世尤其与修身观念有密切的关系。简言之，儒家修身是一个自我的道德转化过程，它由三部分构成：现实之人性、圆满之人性、由前者通向后者之道。在这一联系中最核心的部分是道之观念，这一点在宋明儒学的不同流派中成为共识。就其主流而言，我们能够从中区分出如下的几种成分：德性伦理(ethics of virtue)、主智主义(intellectualism)、仪式主义(ritualism)、精神实践(meditative practices)以及苦行精神(asceticism)。无论在宋明儒学的道之观念中其他成分处于何种相对位置，苦行精神处于其中最重要的位置则是毫无疑问的。

这种苦行精神很清楚地反映在关于性格锤炼的格言之中。此类格言在儒家经典尤其是宋明儒学经典核心的《四书》中十分丰富。在数世纪的历史中，这些格言被精细、系统地纳入各种自我修养的工夫论中。这些工夫论在细节上各不相同，但却普遍由内在相关的三个元素组成：首先，省察，这是为了发动与维持对成为君子这一儒家人生目标专心一致、毫不动摇的志向；其次，笃诚与艰辛的践履；最后，节制欲望与情感的修炼。后者一直就是儒家思想的主要关怀之一。但是宋明儒学强化了这一面，由此导致一种摩尼教式的自我形象的出现。自我被视为理、欲两种相反力量进行无休止的生死斗争之战场。正是立基于此，曾国藩才认为驯化欲望和控制情感的努力是宛如“降龙伏虎”一般的艰巨斗争。^①而众所周知，作为19世纪一位传统的儒家士大夫，曾国藩之工夫论对近现代中国各种谱系的知识分子与政治领袖有着广泛的影响。在宋明儒学道德文本中摩尼教式的自

^① 曾国藩：《曾涤生之自我教育》，商务印书馆1943年版，第1—2页。

我形象的存在也暗示着由经世理念所象征的儒家社会行动有着强烈的苦行特征。在以此视角来阅读宋明儒学经典的过程中,人们往往被其中所呈现出那种试图完全掌控自我之内在世界的精神动力所震惊。当然,这并不必然意味着就相应存在着对外在自然和社会试图同样加以掌控的动力。但在另一方面,我们又必须警惕韦伯式的简单概括,即轻率地视儒家世界观为对现世之调适。

自我道德转化的三重方案之呈现也指示了作为儒家天职理想的“经世”之另一特质。就这一理想而言,我们的认识,必需兼顾对社会的责任与一种追求个体道德实现的自我责任而求其平衡。后者往往被视为实现前者的手段。但在儒家思想视野中,自我的道德完善也同时被视为自足的目标。宋明儒学正统的四书注疏,例如朱子的注疏,清楚地展示了儒学思想的孪生目标:明德与新民。二者相互依赖而并非是任何单向的推衍关系。^①

与此同时,儒家的自我概念具有超越性根基。人性,在儒家看来,绝非某种生物性之设定。其中蕴涵惟有凭借神圣性超越(the sacred beyond)才能充分描绘的道德和精神因素。正是由于此种超越性根基,个体之自我就不能仅仅落实于具体的社会关系之中,无论这种社会关系对于自我的蕴育与实现多么重要。由于儒家思想在以超越性为根基的自我与一种社会本位性的责任意识之间建立了联系,经世的天职理想就超越了个人主义/集体主义的二元区分。在这方面,可以将之与基督教个人主义相比较,正如狄百瑞(Theodore de Bary)和余英时所言。^②在看待经世理念的这一特质的时候,不应该仅仅关注于儒家思想资源与现代化的关系;也同时应该探究这一理念是否有就后现代和后个人主义时代的个人与社会之关系这一主题与当下对话的思想资源。

作为儒家政治秩序关切的经世

前文已对作为儒家君子天职理想的经世之政治取向略作探讨。以跨文化的

① 史华慈:《儒家思想中的几个极点》,引自[美]尼米森与赖特编:《儒家思想之实践》,斯坦福大学出版社1959年版,第54—58页。

② 参见狄百瑞:《为己之学:论宋明儒学思想中之个人》,哥伦比亚大学出版社1991年版,第4、8、23、95、182页。余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义》,台北时报文化出版事业有限公司1984年版,第5页。

视野来看,这一对政治取向的强调尤其显得突出,因为在其他大多数文明传统中,例如基督教的天职观念抑或印度教的人世修行观念,都很少能发现这一点。于此种政治取向之下蕴含着一个儒家式信念,对此董仲舒有最为清晰的表述:政治秩序不仅是连接超越与人世的某种桥梁,而且对于实现人之最基本的性格来说亦为必须。^①由此,政治秩序对于人世的首要性就成为了根深蒂固的儒家理念。而在宋明儒学传统中,经世就是少数可以互相转换的表征经纶政治秩序之基本关切的概念之一。

本文并不妄图对经世理念进行详尽之分析。北宋儒学重镇程颐曾区分“治体”(或者“治道”)与“治法”这一对基本范畴,从而对宋明儒学政治思考产生了重要影响。因此,若能对这两个基本范畴详加考察,必将有益于初步理解宋明儒学政治秩序概念之根本特质。^②

对于诸如程颐和朱熹这样的理学正统思想家而言,“道统”推源于《大学》所蕴涵的道德范式。这一道德范式出现于《大学》之开篇:

古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。^③

这一范式的道德理想主义精神在于,其将德性之培养(the cultivation of virtue)视为经世(statesmanship)的根基。再结合儒学中一个不言自明的假定,即惟有少数人能够经受德性修习的艰辛历练,这一道德理想主义也就同时暗示着政治精英主义的取向。此种道德理想主义和政治精英主义如何与宇宙王制(the cosmological kingship)相协调,尤其考虑到后者始终是儒家政治秩序的意识形态根基?

要回应这一问题,就必须注意到宋明儒学传统中由其道德理想主义而生发的两处嬗变。一处是由道德理想主义所蕴含的“二元秩序”(dual order)之可能性而

① 萧公权:《中国政治思想史》,中华文化出版事业委员会 1961 年版,第 297—298 页。

② 张伯行:《近思录集解》第八卷,世界出版社 1967 年版,第 236 页。

③ 《新译四书读本》,三民书局 1957 年版,第 1 页。

产生了突破宇宙王制的希望。这一嬗变具有古典儒学“天人合一”信念的基础,因为“天人合一”即赋予儒家君子通过德性修习而与天相合为一的直接渠道。^①由于将与天的直接贯通视为尘世权威的终极来源,儒家君子潜在地发展出了一个道德—精神中心,或如艾瑞克·沃格林(Eric Voegelin)所言之“心灵秩序”(the order of soul),它能够弥缝超越性与独立于既存社会政治秩序之外的凡俗之间的断裂。而既存社会政治秩序则依托于宇宙王制,其普遍性权威有赖王权对天道之垄断。^②

这一潜质随着宋明儒学的兴起而突显,后者通过某种新颖的历史诠释而趋向形成二元权威之观念。据此诠释,尧舜三代曾实现德性与权力的结合为一,而随着这一圣王黄金时代的终结,合一的理想秩序令人悲哀地裂变为两大传统。一方面,道德—精神真理一脉依据道统而得以存续;另一方面,圣王传统则通过治统之授受而借以延绵。宋明儒学中的主流思想家如朱熹屡屡抨击,三代以降之王朝秩序相较尧舜三代之道德—精神纯洁性而言可谓是堕落与颓丧。由此,道统与治统相分裂的概念就清楚地指示了宋明儒学中视士人群体为相对国家统治者而言的竞争性意义与权威中心之趋向。^③

尽管道统与治统相并立之概念,培养出宋明儒者隆升本乎儒学而守护道统之“师”的权威,甚至使之堪与“君”之权威分庭抗礼,但整体而言,二元权威之观念,在宋明儒学传统中并不稳定,未成其大。此一趋向最终流产的一个主要原因或许在于,儒家之“道”代表着一种易被架空而非纯然的超越性(more of a truncated than a full-scale transcendence)。早在先秦儒家思想中,已然蕴含将超越性之道与以宇宙王制和普遍父权制为核心的礼融合为一的趋向。在汉代儒学中,存诸于其世界观核心的宇宙神话呈现为“三纲”之形态,儒家之“道”的实化性质由此更加突出。据此信念,宇宙王制和普遍的家族世系(extended lineage)不仅完全融入儒家伦理之中,而且深嵌于包罗万象的宇宙秩序。^④

自宋明新儒学兴起,或许是受大乘佛学与哲学化之道家思想的影响,其本于

-
- ① 张灏:“古典儒学与轴心时代的突破”,引自柯文和戈德曼主编:《跨越文化的观念:献给史华慈先生的中国思想论文集》,哈佛大学东亚研究理事会1990年版,第17—18页。
- ② 同上。关于沃格林“心灵秩序”的概念,参见艾瑞克·沃格林:《新政治科学》,芝加哥大学出版社1952年版,第52—106页。
- ③ 张灏:《超越意识与幽暗意识》,收入张灏编:《幽暗意识与民主传统》,联经出版事业公司1990年版,第54—55页。
- ④ 张灏:《儒家之宇宙神话与宋明儒学之超越精神》,引自史密斯和郭主编:《宇宙论、本体论和人之效能》,夏威夷大学出版社1993年版,第11—33页。

天人合一信仰的超越性冲动愈发强烈。与此同时,这一超越性冲动也从未强大到足以否定三纲信条的程度。从中可以意识到,在宋明儒学中超越性冲动与根深蒂固的宇宙神话之间生发出一种高度紧张的关系;^①尽管如此,超越实化也从未被完全克服。更重要的是,尽管道统与治统的二元区分仍旧屡现于19世纪之后的儒学文本中,但其中所蕴的紧张关系却逐渐消失。事实上,正如在一些18、19世纪的正统儒学思想家的著作中所反映的,道统不再指向一个替代性的意义与权威中心,而是完全蜕化成为治统的意识形态支撑。^②由此,宋明儒学思想中趋向突破宇宙王制的二元权威观念之演进就遭受到了遗弃。

体现于四书之中的道德理想主义同时又蕴育了另一种更具影响力的趋向。不同于前述遭遗弃的演进趋向蕴含着与宇宙王制的紧张性,这一趋向视王制为其起点。结果就形成了一种以环绕天子制度的精英阶层之养成为基础的政治秩序概念。君主自身的道德转化也因此成为其秩序关切的首要议题。在这一趋向的发展过程中,宋明儒学积累了十分丰富的文献,其中以“帝王之学”(mirror for the Prince)的形态呈现了其道德理想主义气质。在此类文献中,最具影响力的莫过于一本13世纪的注疏——《大学衍义》,此书专门向君主及其宗室传授《大学》德性修习之范式。在这本《大学》注疏中,原本是普遍的道德—精神之经典被转变成为君主的道德手册,因此失去了《大学》原初的批判性精神。《大学衍义》体现了宋明儒学政治思想中的道德理想主义经受阐释的典型方式。^③

道德理想主义不仅标识着宋明儒学所深信的政治秩序的形成方式,而且也形塑着这一政治秩序所设想的目的或者目标。根据“大学模式”,国家并非是政治秩序的最终之共同体形态。这就是因何至少对于宋明儒学之主流而言,集体的财富和权力并不被视为王朝政治秩序的合法目标。从最终来看,国家被确信为只是政治秩序的一个阶段,其本身须要被超越,以寻求更高层面的共同体之落实。《大学》所提及的“至善”,一种儒家式的最高善,也最终能够在这一终极的、更为卓越的共同体中得以体现。当论述这一终极共同体之时,如张载、朱熹和王阳明这样的一流思想家,经常在笔端浮现出一幅容纳尘世万民在内的道德性礼俗社会

① 张灏:《儒家之宇宙神话与宋明儒学之超越精神》,引自史密斯和郭主编:《宇宙论、本体论和人之效能》,夏威夷大学出版社1993年版,第11—33页。

② 张灏:《超越意识与幽暗意识》,第35—56页。

③ 真德秀:《真文忠公全集》,文友书店1968年版,前言,2b—3a。同时参见狄百瑞:《道学与新学》,哥伦比亚大学出版社1981年版,第79—83页。

(a moral gemeinschaft)之图景。宋明儒学所深信之政治秩序也以此种方式而呈现出某种乌托邦主义的色彩。^①

当然,此种乌托邦主义早在宋明儒学兴起之前就存诸儒家思想传统之中。自其先秦之滥觞,儒家思想就视上古三代圣王之治教为理想秩序之典范。与此同时,此一乌托邦式之图景亦须依赖某一假定,即三代理想秩序能够在后世历史的演进中重新得以实现。故此,儒家乌托邦主义并非只是沉湎于对尧舜之治的追忆;同时也伴随着对未来之期许。但是,此种期许并非如宗教信徒般之不顾一切的热望,因为与之相交互的,是一种对三代以降宇宙历史进程之气运消歇的悲观意识。事实上,正如墨子刻(Thomas Metzger)所言,宋明儒学具有一种内在的困顿感。考虑到其由历史意识而来的沮丧与失望,儒家道德理想主义坚守的是一种充满绝望感的希望。^②

乌托邦式的图景并未使宋明儒学政治思想带有些许激进变革的印记。正如我之前所指出的,宋明儒学蕴涵在天道观念中的超越性被宇宙神话的渗透所实化。因为以宋明儒学的观点来看,其超越理念之实现经常被认为是盛世再现的内在特点,所以,超越实化也就意味着再现于未来的理想秩序绝非对当下制度秩序(the institutional order of the present)的根本性破坏。因此,在宋明儒学中,未来取向的乌托邦主义未必不能与政治保守主义兼容。

正如我们所见,宋明儒学的一个显著特征在于德性修习在治国才能培育过程中的优先性。相应地,宋明儒学之主流经常提及典范中心(an exemplary center)在政治秩序演进中的首要性。从朱熹到曾国藩的正统思想家始终坚持风俗淳厚的社会图景惟有作为道德—精神影响力之感化的结果才能得以实现,而这一道德—精神影响力则源自于以君主为首的精英阶层之典范性人格(the exemplary character)。尽管对典范中心之强调并不意味着缺乏对制度重要性的体认,但它也确实意味着对垂拱而治(light government)的偏好。先秦儒学,如在《论语》中所阐释的,已然预设了一个“无为”的政治中心,这也就意味着更多依靠自上而下的道德—精神转化来培育政治秩序,而非依靠体制性压力和操纵。在西汉,儒家学者热切地论证与维护这一低姿态的政治治理形态,以反对法家式的行政官僚所

① 《大学》,引自《新译四书读本》,第1页。

② 墨子刻:《摆脱困境:新儒学与中国政治文化的演进》,哥伦比亚大学出版社1977年版,第49—166页。

提出的“盐铁官营”代表的干涉主义政策。^①这一被史华慈称为“最适宜的不干涉”(optimum noninterference)之观念,在宋学兴起之初复苏,作为其时多数儒家士大夫的共同论据以反对 11 世纪著名的王安石变法,后者之要义即在于试图通过政府之强力干涉来解决当时出现的主要社会政治问题。王安石变法的失败多少解决了这一争论,至少就宋明儒学的主流思想而言,一般趋势是倾向于垂拱而治的小政府原则。此后的中国直至 19 世纪晚期受到西方文化冲击,期间再未曾于其政治中心发生广泛的制度变革,这一事实绝非历史之偶然。

尽管如此,宋明儒学中的垂拱而治观念同时也伴随着对制度秩序(institutional order)之重要性的认识。如程颐所言,健全的治理过程需要对治道与治法二者重要性的共同考量。^②故而在宋明儒学传统之中,有两部《大学》注疏处于十分核心的显著地位。13 世纪思想家真德秀通过《大学衍义》来阐明《大学》所蕴涵的以典范中心为基础的道德哲学,之后 15 世纪思想家丘濬感到有必要对此注释作补充,从而详细阐发宋明儒学之关于制度安排与政府功能的思想,此即其所著之《大学衍义补》。^③在近世儒家思想传统中,这两部书被普遍尊崇为关于治道和治法的相辅相成之经典。依宋明儒学之观点看,治道优先于治法,并因此获得首要之关注,但制度秩序之重要性始终是其题中应有之意,这一事实也是不能忽视的。

作为一部关于政治秩序之制度设施的典型儒家文本,《大学衍义补》几乎通篇在讲官僚政体性质的制度结构。^④尽管官僚制肯定处于宋明儒学制度秩序之核心,但这一点也并非毫无争议。事实上,对于官僚制在国家中之地位,宋明儒学政治思想内部存在相当程度的矛盾性。对于很多儒家学者而言,作为贤能统治机制的官僚制被引诱士人追名逐利的科举制所损害,由此侵蚀着儒家官员本应具备的道德热情。此外,官僚体制也被认为是一种充斥了大量胥吏的制度,由于这些胥吏缺乏适宜的儒家教育背景,所以其行为常常受到贪婪或其他不道德动机的支配。^⑤

① 关于这场争论更为精细的描述,参见陶希圣:《中国政治思想史》,川民出版公司 1954 年版,第 159—171 页。

② 张伯行:《近思录集解》,第八卷,第 236 页。

③④ 丘濬:《大学衍义补》,引自陈宏谋:《大学衍义补辑要》,源述和总目。同时参见朱鸿林:《丘濬(1421—1495)与〈大学衍义补〉:15 世纪中国的经世思想》,美国大学国际微缩制品公司 1990 年版,第 1—284 页。

⑤ 在传统中国中,表示低层官僚的“吏”字,经常与它的两个同音字——“例”和“利”混在一起。这一事实也就暗示了对低层官僚的极低评价,因为低层官僚被视为始终以一种卑贱而贪婪的方式为行为的优先导向。

关于治法,更为显著的是在宋明儒学传统中发生的一场关于与封建制相对立的郡县制之优点的持续争论,透过这一争论,反映出多数儒家学者接受郡县制之勉强,他们实际上更偏好于封建制。^①潜藏于这一对上古封建制的偏好之背后的丰富思考,在此很难一一探究,但却可以确定,这与其将政治共同体设想为道德性礼俗社会的儒家式图景有莫大关联。当然,儒家必须见诸行事的实践性格使其能够认识到在政府治理过程中强制(coercion)与管理(management)的功用。但与此同时,儒家思想也存在视家庭为人类共同体之原型的根本倾向。结果,儒家视为内在于政治秩序中之等级制和权威结构,就必须被一种家庭式的有机凝结的性质所融合。由此来看,在华夏历史记忆中与宗法制密不可分的封建制对儒家心智产生强烈的吸引力,也就毫不奇怪了;而与此同时,官僚制及其法家起源、冷酷无情的形式主义往往证明,其对于儒家式的道德性礼俗社会之期许而言,即便不是敌对的也绝对是疏离的。

此种期许即可解释因何儒家制度秩序中也包含了诸如学校、祠堂、地方自治组织以及宗族等非官僚体制的制度设施。以儒家观点来看,这些“软性的”、非官僚体制的制度设施与那些“硬性的”、官僚体制,二者在政治秩序的演进过程中同等重要。由于这些硬性的和软性的制度设施共同形成了一种制度结构,而这种制度结构又具体体现在儒家礼仪之中,所以,对礼仪进行考量将有助于我们进一步澄清儒家政治秩序之观念。

根据正统宋明儒学之政治秩序的观念,典范中心不能脱离作为儒家规范性秩序(the Confucian normative order)之规定的礼而独存。正是礼使得天子位于万物之中心。尽管如此,作为一种整全的规范性秩序的礼,正如史华慈所言,并非自动运行的。^②它必须待人而行,即需要一个道德精英阶层来发动和运作之。设使我们仅仅关注于礼仪之硬性的制度设施,例如法律和官僚制,那么大政府的偏好就会呈现出来。但是如果考虑到软性的制度设施,就会发现一个聚焦于君主通过全面的规范性秩序而散发出道德—仪式性之影响力的中心。这一中心并非依赖于强制力,而是更多依靠感化与协作。由此看来,在儒家意义上的典范中心反映出一种独特的并且很难以现代西方国家概念中的“大”或“小”来形容

① 关于这场争论的概述,参见杨联陞:《明代地方行政》,引自贺凯主编:《明代之中国政府》,哥伦比亚大学出版社1969年版,第1—10页。

② 史华慈:《儒家思想中的几个极点》,第54—58页。

的政治秩序。

作为儒家治术概念的经世

在讨论儒家政治思想的过程中,前文一直强调其道德理想主义之偏好。与此同时,这一偏好并不遮蔽儒家思想中自始蕴含的现实主义。毕竟,存诸儒家经典中的道德图景也支持对民生疾苦之关切以及为了改善民生而做出的相应努力,它由此亦承认人类生活在个体与社会层面之实践需求与随时权宜的合法性。此外,在帝制中国,儒家不仅是一种道德—精神信仰,同时也是统治精英颇具功效的意识形态。不可避免地,一系列致力于解决与应对国家可能面临的实践需要与实际事务的思考随之形成。在宋明儒学传统中,儒学中考量现实政治的实践性面向就逐渐与经世理念联系起来。明清两朝,体现儒家思想此一面向的著作经常以经世为名而得以大规模的汇编。在19世纪,儒家学者提及经世,已经将之作为“经世之学”这一新的儒家学术分支之专有范畴,而这一学问则是致力于解决国家与社会所面临的实际问题的。^①正是在这一专有范畴的意义上,“经世”一词与英语中的“statecraft”(治国之术)就非常接近了。本文接下来亦将试图转而对这一作为治术概念的经世理念做出简要的考察。

在宋明儒学传统中,最终蕴育并催生19世纪经世学派的那些演变,应当视为对支配正统政治秩序概念之道德理想主义大背景的反动。根据正统观念,根本无须一种被称为治国之术的专门学问,因为有关政治秩序之目标和组织的观念与价值可以直接从自我与社会的道德图景中推出,而这道德图景是自足地蕴含在儒家自我实现的道德哲学,也即义理之学中的。^②虽然如此,几乎从宋明儒学传统之肇始,就有部分儒家学者回避了上述观念,并致力于论证治术思想至少在相对意义上是独立的。与正统立场不同,事功学者(statecraft scholars)是以瞩目国家治理现实的方式来设想政治秩序的,而较少胶着于自我与社会之道德圆满这一政治秩序的终极目标。事功学派之关注点既非“三代”盛世也非其在历史中之可能再

① 钱穆:《中国近三百年学术史》,商务印书馆1964年版,第317、628页。

② 无论对于程朱抑或陆王,这都是其潜在的假定,这一点可以从两个学派关于四书的注疏中窥见端倪。

现,而是于周秦以降之实际历史沿革中考察其中所蕴含的治乱兴衰之机。

当然,尽管这部分儒家学者共同分享着经世理念的这一现实面向,但对治术思想的独立程度之评估则是各不相同的。对于其中的一些学者而言,其独立性是初步和模糊的。而对另一些学者来说,则是深刻而清晰的。后者之中,甚至存在很明显地试图论证这种对实务之关切(pragmatic order)是内在于儒家思想的合理价值诉求之趋势。在北宋思想家李觏、王安石、南宋事功学派、清初“实学思想家”颜元、李塨及其他思想家那里,均可以清晰观察到他们对财富与权力之道德正当性的积极辩护。对于他们以及与其有类似心智的人而言,事功之理念与儒家道德共同体之图景并无龃龉。事实上,前者是后者之必要组成部分。^①

事功学派(the statecraft school)的政治现实主义植根于一种特殊伦理之中。为了界定这一特殊伦理,可以绝对目的伦理(an ethics of absolute ends)为参照系,后者在董仲舒那里有精辟的概括:“正其义不谋其利,明其道不计其功”。^②当然,绝对目的伦理只是在理学家那里才具有极端的影响力。值得一提的是,宋明儒学中并不存在彻底滑向另一极端、原始而纯粹的功利主义思想。^③在理学正统伦理之外,呈现出的更多是一种受到限制的绝对目的伦理,即受到与生活与世界之现实相妥协的趋势之限制。这种妥协趋势持续发展,最终就蕴育出某种社会后果性的伦理取向。相较于截然二分之伦理以及绝对目的伦理之无条件的道德义务而言,社会后果性的伦理取向带有道德上的矛盾性与暧昧性。

社会后果性的伦理取向仍然承认绝对目的伦理所追求的道德理想之首要性,但此处之承认也同时为某种特定的认识所平衡。根据这种特定认识,就像三代圣王之治很难在秦汉以来之历史境况下再现,儒家之道德理想在这个气运消歇的现实世界也绝非总是可行。因此,社会后果性伦理就涉及一种以人之行为的实际后果与社会功效为标准的道德尺度。在相对意义上,它亦将诸如财富、英雄主义以及现实功业这些非道德性因素视为值得追求的人生目的。

在宋明儒学思想传统中,事功思想背后所蕴含的正是这种社会后果性的伦理

① 萧公权:《中国政治思想史》,第449—469页;同时参见杨培之:《颜习斋与李恕谷》,湖北人民出版社1956年版,第63—91页。

② 周辅成:《论董仲舒思想》,上海人民出版社1962年版,第28页。

③ 这种极端的功利主义仅仅出现于法家思想中,而法家学派是受到所有儒家学者普遍批评的。

取向。正统理学家所始终强调的道德与现实之严判,在事功学派这里却变得十分模糊。他们言辞间仍旧不离正统的道德话语,诸如“王”与“霸”,“公”与“私”,“义”与“利”,“道”与“功”这样的二分范畴为之所熟悉;但在如陈亮这样的宋代事功思想家之心智中,这些二分的范畴不再意味着无可调和之对立。陈亮坚信,这些看似对立的范畴能够在其以“王霸并用,义利双行”为原则的政治哲学那里得以调和。^①

社会后果性伦理之特殊模糊性被兴起于15世纪的道德形而上学——气一元论所强化。气一元论自始就是作为宋明儒学主流之二元世界观的异端与反动而出现的。异于后者视理、气同为宇宙之根本构成,气一元论强调宇宙之根源最终在于气。作为一元世界观之结果,此种取向亦反对视道德—宇宙原则与人之欲望绝对冲突的正统观点。赞同此取向的宋明儒者认为,道德—宇宙原则与人之欲望实乃密切交融,人之欲望不仅不是绝对的恶,而且完全可以是善的。这种观点不可避免会激起现实主义之生发,并且模糊前述那些二分范畴之正统观念所强调的对立范畴之间的内在区别。正因如此,受气一元论影响的卓越思想家顾炎武能够在绝对维护礼仪之道的同时,又论证人之私心未必是恶,而且在特定情境下能够转化为推动儒家公之美德之落实的积极性力量。^②

在事功学派落实政治秩序的过程中,与其现实主义政治伦理最相关的是所谓的制度性路径。如前所述,宋明儒学之政治秩序观念大致分为两大范畴:治道,强调人性之道德—精神的感化力;治法,关注形成政治秩序的制度性力量。在正统观念中,尽管两者对于政治秩序之维持都是必须的,但是治道相对于治法则具有明确的优先性。而对于那些在治术意义上来理解经世的学者,其致力之重心乃在于治法。尽管他们并不必然否弃治道之思路,但却使之或者隐退为背景或者变得可质疑。在漫长的数世纪中,蕴含在强调治法之思路中的制度性路径,已然形成一系列对于制度安排的不同设想,而下文所要做的也就是努力尝试看是否能从其中呈现出普遍性的描述。

在推演其治法思想时,事功学者倾向于视君主制为基础性制度。当然,治术思想中并不缺少反专制之敷陈。但却往往囿于君主或者官僚个体之行为与政策的层面,也绝少突破圣王政治之格局,故而不能挑战君主制之合法性。通观宋明

① 萧公权:《中国政治思想史》,第449—469页。

② 侯外庐:《中国思想通史》第五卷,人民出版社1958年版,第240—241页。

儒学传统中治术思想之波折演进,黄宗羲或许是惟一的例外,其关于政治秩序之制度安排的思考已然突破性地否定了作为一种制度的皇权。^①

如果说事功学派在此创新乏力,那至少值得一提的是,其中的部分思想家舍弃了儒家传统中通过宇宙秩序来论证皇权之起源与权威的普遍取向。诸如南宋叶适、晚明顾炎武与黄宗羲等实务思想家,均自觉接续荀子和柳宗元试图用“世俗性”的、功能性的方式来解释君主制之兴起与正当性。在他们看来,君主制之产生主要是由于人之群体进行社会整合的现实需要,所谓天命倒在其次。^②这种思考至少提供了宇宙王制所不能容许的思想弹性。设使一些思想家,如顾炎武,能够以社会群体自我整合之需要的角度来审视君主制之正当性,那么至少其他人就有可能基于同样之理由挑战已然丧失功能的君主统治,就像黄宗羲思想中所指示的那样。

至于事功学者对于以君主制为基础之制度秩序(institutional order)的思考,在此只能提供一些初步观察。较为显然的是,官僚制处于其关切之中心。但是他们对官僚体制之承认总是被反复出现的疑虑所困扰,一直持续到十七世纪,这种状况才有所缓解。必须结合前述封建制与郡县制之争论的大背景,才能对这种疑虑进行合宜的解释。应当指出的是,事功学者在这场论争中并非完全拥护郡县制。自然,他们并不分享正统理学家之于“封建制乌托邦”所怀有的那种道德热情。但在其视域内,这场争论尚涉及一个他们十分关切的实践性问题,也即集权与分权的问题。

基于此种关切,事功学者进行了调和二者的努力,并由此形成了政府之“混合体制”的观念。从时代背景来看,这种观念是为了应对宋明两朝过度集权化的政治趋势。混合系统的支持者认为,集权于中央将会使政治秩序面临两大威胁。首先,它必将导致地方军事力量不足,进而削弱其抵御外部入侵的能力。而更为重要的是,集权于上容易滋生专制主义。而遏制这两种威胁的最好方式就是,将集

① 黄宗羲:《明夷待访录》,中华书局1957年版,第2页。同时参见高准:《黄梨洲政治思想研究》,大汉出版社1967年版,第52—85页;狄百瑞:《中国专制主义与儒家理想:一个十七世纪的视角》,引自费正清主编:《中国思想与制度》,芝加哥大学出版社1957年版,第163—203页;以及狄百瑞:《明代理学与黄宗羲的自由思想》,收入《中国的自由传统》,中文大学出版社1983年版,第67—90页。

② 萧公权:《中国政治思想史》,第101—120、408—409、466—467、611—617页。关于黄宗羲本人对此的思考,则参见黄宗羲:《明夷待访录》,第5页。

权之官僚制与某种类似于封建制的分权系统相结合。^①

这种混合体制的观念是由以陈亮与叶适为代表的南宋事功学者首先提出。^②但却在 17 世纪之政治思想中有着更为强劲的历史回响。例如,黄宗羲曾建议借鉴晚唐之历史经验,沿着边疆地区以一种“总督制”的形式设立藩镇系统。^③顾炎武甚至走得更远,他论证认为应当给予地方行政长官以自治权与世袭权,从而使其在一定程度上发挥类似于封建诸侯之功能。这也就是顾炎武所谓“寓封建于郡县之中”原则的要义。^④

混合系统之观念也体现在试图以大规模的宗族组织来辅助官僚体制的设想之中。当然,将宗族视为社会政治秩序的根基之一是非常古老的中国理念,这一理念也同样被融入了封建制的中国概念之中。在中国,封建制的内涵是依据西周时期最为成熟的封建制实践而得以确立的,而宗法制度则被结构性地融入到周代之封建体系中。故而,从很早开始,宗法与封建就已然成为多少同一的理想,共同象征着上下有序、道德归一的理想社会。当然,在治术传统中,宗法制之理想并未像其在理学正统之政治秩序观念中的位置那样突出。但却依然很有活力,在诸如范仲淹、顾炎武、龚自珍、冯桂芬以及陈虬这些著名人物的政治思想中均有所反映。^⑤根据这些学者的观点,宗法制度能够作为一种社会控制之工具,并且与官僚组织相结合以共同实现社会之秩序与稳定。虽然如此,对于顾炎武来说,宗法制度可以发挥更重要的功能:他将之视为能够将士大夫整合为一体的社会组织。其目的正如顾炎武所言,在于“寓封建于士大夫”,也就是说,通过培养士大夫作为群体的集体自主意识而使之成为平衡君主集权的社会性力量。^⑥

事功学者之混合体制观念所最终依托的趋向,则是与理学正统共享的,这就是他们均认为官僚体制仅仅为经纶政治秩序的众多途径之一。因此,官僚制就必须与官僚制以外的制度设施相结合。17 世纪之后,早期事功学者对于混合系统的浓厚兴趣可能在后来者那里逐渐减弱,但视官僚制与非官僚制的制度设施相互

①② 萧公权:《中国政治思想史》,第 461—481 页。

③ 高准:《黄梨洲政治思想研究》,第 83—86 页。

④ 林葱:《亭林思想述要》,乐天出版公司 1969 年版,第 109—111 页。

⑤ 萧公权:《中国政治思想史》,第 615 页;龚自珍:《农宗》,引自《中国哲学史资料选辑·近代之部》1,中华书局 1959 年版,第 13—22 页;冯桂芬:《校邠庐抗议》,文海出版社 1967 年版,第 111—117 页;以及陈虬:《治平通议》,1893 年版,第 1a—4a 页。

⑥ 萧公权:《中国政治思想史》,第 615 页。

辅助以蕴育、培塿政治秩序的观念则一直延续到 19 世纪,最为明显的体现就在于这一时期将官僚制与宗族组织或者“乡约”一类的地方自治组织相结合以促成和平与稳定的种种努力。在这方面,事功学者与理学正统之间并无迥异之处,所不同者,只是前者之规划相较于后者而言,道德化色彩稍淡,而现实取向更为突出。

尽管在事功学派思想演变的某些阶段,上述对于混合体制和官僚制之外的制度设施的思考处于其思想重心之中,但就事功学派之整体性关注而言,这些考量的重要性却也不宜高估。整体而言,就长时段之观察来看,体制架构(the institutional structure)以及官僚制度之运作仍旧是事功学者之首要关切。在 17 世纪之后治术思想演变的最后阶段,这一点尤其真切。从明代到清代涌现出的关于治术的文献汇编可以标识出对官僚组织之长期而与日俱增的研究兴趣之演变轨迹。16 世纪晚期编纂的《皇明经世文编》,是依照文章之作者来编目。但是到了《皇清经世文编》汇纂之时,则是系统地按照中央六部之分工来安排其体例。设使这种变化有所意味的话,就只能是说事功学者之制度考量日益呈现为官僚制的形态。^①

在数世纪的演变过程中,作为整体的治术传统很少表现出在官僚体制框架内的普遍变革倾向。的确,早期阶段之宋明儒学具有某种试图大规模重建官僚体制的强烈冲动,这在事功学派之先驱范仲淹、王安石的改革规划中有清晰体现。但是,这种改革冲动却在后世几乎完全消退了。19 世纪早期的包世臣或许是自宋明儒学早期阶段后仍旧设想对官僚体制展开广泛变革的惟一人物。^②更为典型的政治视野则体现于《皇清经世文编》,也就是其中大体所蕴含的对官僚组织进行微调(fine-tuning)的取向。因应于这一政治视野,明清两朝浮现出零星改革的观念,这体现在诸如著名的一条鞭税法改革中,与盐政以及公共工程事务有关的广泛技术性变革等政治实践中。

这种零星改革通常并不受诸如追求富国强兵或普遍道德共同体之类的长远政治目标所指导。毋宁说,它表现出以短期目标为导向的思考形态,其特征如下:

- (1) 对官僚制国家可能会面临的一个有限的技术性 or 组织性问题的清晰认知;
- (2) 基于对相关问题的经验调查而以估算的方法评估其成本收益。这种组织性考

① 张灏:《宋明以来儒家经世思想试释》引自《近世中国经世思想研讨会论文集》,“中央研究院”近代史研究所 1984 年版,第 16—19 页。

② 关于包世臣所设想的对官僚制进行普遍制度改革的蓝图,参见包世臣:《说储》,1906 年版。

量与混合体制理念之下的考量十分不同。后者经常伴随着对既存官僚政体秩序的程度不同的,或清晰或模糊的批判意识;与此同时,以在官僚体制内部进行微调为导向的前者则通常缺乏这种批判视野。与前者受到相当程度的工具理性之驱动相较,后者则呈现出对国家安全与公共团结进行考量的视野特征。尽管如此,二者在事功学派之制度考量中均占有一席之地,这一点是应该始终牢记的。

前文已对宋明儒学思想传统内经世理念的三层意涵所蕴育的观念与价值进行了综括式探索。这些观念与价值为从各种不同的角度来评估宋明儒学之社会政治思想遗产提供了基础。全面之评估超出了本文之范围。作为最后的总结,本文只试图简单地从现代化的角度提供一些思考。

如前所述,作为儒家天命理想的经世表现出相当程度的人世苦行(inner-worldly asceticism)之特征。不可避免的,韦伯式问题在此油然而生,这种天职理想造成了何种紧张?要回答这一叩问却并不容易。一方面,如前文所指出的,在儒家自我实现的理念中已然预设了这种苦行精神,它由此在面向内心世界之自我征服的无休止斗争中造成了张力。另一方面,儒家世界观中并未表现出试图征服自然与社会之外部世界的驱动力。此种取向之张力首先被蕴含在“仁”这一儒家核心观念中之特殊的道德理想主义所限制。在宋明儒学传统中,这也就是所谓的“天人合一”之世界观。由此形成一种重视宇宙与社会和谐之价值的视野,并相应缓解了人们面向自然与社会时的外部性紧张。换句话说,儒家自我实现观念中的试图纯化自我内心世界的无休止之驱动力,并未转化融入其在应对自然与社会事务中之视野。

进一步讲,经世理念涉及从狭义上限定儒家生活理念与职业追求的趋势。前文已经论证,儒家天职理想所强调的政治取向意味着其面向此世之行动主义倾向被限定在社会政治领域。宋明儒学传统中制度性地承受着科举制的事实进一步窄化了儒家天职理想中的政治取向,使之局限于为政府系统与地方社会提供官僚政治服务的层面。社会之非官僚制领域与生活之非政治层面,则更加倾向于与经世理念的这种面向此世的行动主义取向相绝缘。

那么,从儒家天职理想的激励性资源中,我们所能看到的是一种被儒家遗产中的其他因素所内在限制的入世苦行精神,这种限制既是思想性的也是制度性的。在现代中国,儒家思想遗产在此所遭遇到的,随着西方影响之流入,这些限

制性因素的作用被削弱,进而这种入世苦行精神被释放开来,并且被导向社会生活的其他领域之中。在这一角度下,就能够确切地观察到,现代中国一系列的社会政治行动趋向中儒家德性修习之工夫论(Confucian recipes for character discipline)的显著性。

经世理念的思想遗产亦应该从制度资源的层面加以估定。儒家与官僚体制有着长时段的共生关系。但在漫长的数个世纪中,它却并未演化出使得官僚组织得以普遍理性化的思想动力。儒家思想在这方面呈现出一种受限的工具理性倾向,这在不定时生发的零星改革之驱动力中有所反映。而其中所潜藏的问题就在于,有关国家发展(a development state)之愿景的相对缺乏。在此我刻意采用“相对”这一修饰语。在事功学派视富国强兵为合理之国家目标的视野中,已然能够看到一些形成发展态势之愿景的潜能。但是此种潜能并未强大到足以克服理学正统基于道德共同体之理想而对这一视野之轻视。因此,在正统道德目标的支配性作用下,富国强兵之理想很大程度上只是处于儒家政治思想之边缘。但是在现代之历史境遇下,随着正统目标之支配地位受西方影响之冲击而遭到削弱,本属边缘的富国强兵观念一跃而成为思想聚焦之中心。更为重要的是,这一观念成为许多从西方而来的新颖的制度理念得以消化的主要中介。而这些诸如民族国家与民主体制的新颖制度理念,将会在20世纪之中国变得极具影响力。在此亦可以观察到经世理念之思想遗产在现代中国所扮演的重要角色之另一种说明:制度重建之新的概念性资源既可以由从西方而来的新模型来充当,同时也可以通过儒家遗产内部平衡性之转换而获得,两者平分秋色。

本文之前曾论证过,儒家经世理念之思想遗产并非只是涉及官僚制国家框架内部之组织革新的某种动力,它同时也包含了非官僚制国家的制度秩序之图景,具体可以呈现为正统派之封建制乌托邦或者事功学派之混合系统的观念。自然,人们很容易怀疑这些替代性秩序之图景的转化潜能,毕竟它们在很大程度上根源于宇宙王制笼罩下的古代制度模型以及以宗法为基础的封建制,而对于现代性目标而言,这些可以说是毫无用处的。但与此同时,亦不可忽视蕴诸这些替代性秩序之观念背后的其他制度图景之可能。在此,不仅是指宋明儒学之二元秩序观念,它使得道德—精神义理之传统能够与国家现实权力之传统相竞争;也同样是指事功学派之混合系统观念,它尝试在官僚体制之内部进行分权之调整。在这两种情况下,均可以察觉到儒家学者对于独立于国家统治权威之外的组织自主性之

追求。当然,在宋明儒学政治秩序之视野内,相较于诸如宇宙王制和宗法基础上的封建制这些制度模型的核心性,上述思路仅仅是辅助性的并且其重要性往往隐而不彰。

同时,正如我们所见,宋明儒学政治思想中这两种趋异而又共存的思想线索从不同的角度产生了现代思想转化。中国人遭遇了已然对宇宙王制和封建宗法制度祛魅化的西方自由现代性。而与此同时,这一历史境遇也使得中国现代知识分子对儒家遗产中早已湮没的对于二元秩序与士大夫组织自主之追求的现象更为敏感。反过来,这一思路的现代复得亦形塑着中国知识分子对于西方自由主义理念的理解与接受。这一点在费孝通这样的激讲知识分子与熊十力、梁漱溟、牟宗三以及徐复观这样的文化保守主义者那里所共同表现出的对于民主理想的异常之道德热情中尤为真切。在此,再次能够见识到儒家遗产之平衡性的内部转化推动中国之现代转型的微妙方式。

现在,借助于现代化之视角,可以更为清楚地看到围绕经世观念而形成的宋明儒学社会政治思想所留下的是包含适应性与非适应性之观念与价值在内的混合资源。时至今日,支配我们对儒家传统图景之理解的仍旧是在中国现代化之灾难进程中推波助澜的非适应性因素。当下所需的其实是一个更加复杂而微妙的图景,在其中能够允许我们认识到作为儒家传统之内部转化结果的适应性因素在推动、形塑中国现代转型历程中所扮演的重要角色。沿着这一思路而进行的深入探索,将会有助于我们获得一个在儒家传统与现代转型两方面都更为平衡与审慎的视野。

(苏鹏辉译 任锋校)

新儒家与当代中国的思想危机

1958年初,香港出刊的保守派杂志《民主评论》,特载了海外中国四位名学者所共同署名的一篇宣言,向全世界宣示对中国文化所持的立场。^①自1949年后,这四人是中国文化传统最为积极与最具诠释力的发言人,所以此篇宣言足以代表保守思想趋势的重要大纲,这种保守思想依然十分活跃于当代海外中国的思想界,一般即称之曰“新儒家”。

新儒家并不是从1949年后才突兀地出现于思想界,而是自五四时代即长期发展的一股趋势。这篇宣言的签署者之一——张君勱,他是提倡民主政治的老将,也是民社党的领导者,自五四时期即热烈地捍卫中华传统文化。其他牟宗三、唐君毅与徐复观三人,都是任教于港台的中国哲学与文学教授。也都是保守派大师熊十力的弟子门人。^②他们的思想见解亦受到梁漱溟的影响,只不过影响的程度各不相同而已。梁漱溟是另一文化保守主义的领导者,也是熊十力的好友。如同张君勱,熊、梁二人亦早在20世纪初期就达到了思想的成熟期,而且随在五四

① 感谢刘述先教授审阅本文提出有益的意见与指正。牟宗三诸人的《为中国文化敬告世界人士宣言》一文,于后简称《宣言》,刊于《民主评论》,9:1(1958)。(译按:此文后来以《中国文化与世界》为题收录于唐君毅《说中华民族之花果飘零》与《中华文化与当今世界》二书中。)

② 牟宗三:《生命的学问》,三民书局1970年版,第132—156页;唐君毅:《中国文化之精神价值》,正中书局1965年版(于后简称《价值》),第2—3页;又见徐复观在重印《佛家名相通释》(熊十力,1961年版)一书的序言,第3—4页。

运动后几年就提倡思想的保守主义。^①因此,1958年宣言所代表的当代新儒家思想,可说是自20世纪20年代的保守主义主流所发展而来的。

自始,新儒家即显著地与其他两支文化保守主义不同,这两支文化保守主义在五四之前的文化界即具声势。其一的“国粹学派”从一般文化的或种族的特性的观点,来界定中国固有的国粹,新儒家则不如此,而是从一传统流派——儒家——来认同于中国文明。当国粹学派以排外意识的努力,在某一文化种族的历史特性中,寻求中国固有的国粹之时,新儒家却以普遍意识来宣称,在儒家思想里,中国文化具有超越文化本性的价值。

这种对儒家之普遍性意义的强调,令人想起现代中国保守主义的另一早期发展,即是19世纪90年代后期康有为所倡的儒教运动,这运动视儒家为全国性的与世界性的宗教。直到民国初年,康有为和他的弟子仍致力于建立一全国性的儒教组织,借以对抗基督教的传布。^②为了支持“保教”运动,康有为采取了19世纪复兴的汉学今文家的理论,形成康氏对儒家之独特的诠释。这种诠释的重点在于康氏视孔子为教主,犹如基督教的教主一般。^③

一如康有为的保教运动,在新儒家中也有明显的趋向视儒家为宗教道德的信仰。康氏尝试借着建立儒家的组织性基础来提倡儒学,新儒家则以明示孔子宗教哲学性的信念来提倡儒学。康氏从今文汉学汲取其对儒家的宗教性诠释,新儒家则从宋明理学里建立儒学的宗教观。事实上,新儒家与其他当代中国的文化保守主义的最大分野,即在于其自视为宋明理学“伦理精神象征”(ethicospiritual symbolism)的现代保护者,他们视此为儒家信仰的精髓。这种对宋明理学之“伦理精神象征”的强调,仍存于1958年文化宣言之中。这是本文底下所要疏解的。

二

五四运动之后,各方都无情地打击儒家,是时却出现了宋明理学的复兴,因此

① 贺麟:《当代中国哲学》,1947年版,第9—16页。

② 陈荣捷: *Religious Trends in Modern China* (New York: Columbia University Press, 1953), pp.5—8。

③ James R. Puseg, "Kang Yu-wei and Pao-chiao: Confucian Reform and Reformation," in *Papers on China* 20:144—176(1966)。

不可避免地产生底下的问题：是什么原因推动了新儒家主义者？在文史学者和社会科学家中，有一十分流行的见解，即以“文化认同”的概念来解答这问题。^①根据这见解，处于文化急剧变迁下的社会，人们似乎淹没于新的经验，脱节于旧有的传统。人们开始想知道“他们属于何处，他们是谁，要到何处去”这一系列的问题。他们急于与“过去”之间重建有意义的承续，来解除时代的变迁震撼，并在自我之中定住方向。

随着焦虑的产生，人们经历到文化认同的危机。几十年来，中国一直处于剧烈的变局里，因此这种危机在知识分子里扩张和尘锐化是不足为奇的。在中国，由于变局的成因主要来自外国，致使这种危机更加复杂，而随之而来的屈辱挫折，西方要担负大部分的责任。结果，中国的文化认同危机出现了非西方国家所共有的典型特性，其特色即是，因西方而产生的屈辱形成了情意综，这种情意综使中国知识分子在潜意识中去寻出心理上的补偿，宣称中国文化可与西方文化并驾齐驱，甚或较之为优越。^②

文化认同的观念是有助于阐明新儒家思想的某些方面。新儒家说明了中国的文化遗产能融通诸如民主与科学等现代西方的价值。在与世界上的主要文明（特别是西方文明）的比较中，他们一再地强调中国文化传统的悠久绵延。^③

可是，在另一方面，文化认同的观念虽然有用，仍有很大的限制。作为诠释的工具，这些观念马上显得太宽泛，也太狭隘。说是太宽泛，是因为在新儒家的某些重要方面固可视为他们对文化认同之需要的反映，然而，何以此种“需要”会表现于新儒家思想的特有形式中，“需要”本身却无法解释其因。换言之，由于所有中国知识分子都感受到文化认同的危机，文化认同这观念便不足以说明出现于新儒家的特有形式。再者，假定他们专注于界定中国性(chineseness)的情形，却留下一个问题，那就是何以新儒家在许多中国文化传统中单单认同于一组文化理念。

同时，文化认同的观念也太狭隘。新儒家学者总是环绕着儒家“道德精神象

① Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley: University of California Press, 1958), pp. xiii-xix.

② Ibid. 有些文化史学家认为，这种情绪性的情意综正显现出文化认同危机的核心所在。然而和这情意综同样重要的是，中国需要文化认同也包含了重要的非情绪性成分，就如“思想评价”(intellectual-evaluative)需要去界定文化传统的意义，以及参考其他文化来对该支文化加以评价。认为中国寻求文化认同不过是情绪性情意综的表现，这种论调带有“心理学的还原说”(psychological reductionism)的味道，适足以曲解中国思想危机的主要部分。

③ 《宣言》，第5—6、9—11、11—14、16—20页；又见《中国文化之精神价值》，第1—16、345—409页。

征”来集中他们的思想认同,因此,用文化认同的观念来解释这种倾向自是太狭隘了。这种解释需要一基本的假定,那就是由于排外意识地专注于“中国性”,中国知识分子只能将其自身关联于自家的文化传统。这设定忽略了中国知识分子也可能在普遍主义的(universalistic),超文化的(transcultural)立场将自身关联于自己的过去文化。总之,某些中国知识分子似乎能了解到,他们的某些问题不单是中国文化群体的成员所特有,也是人类全体所共有。甚而,在自家传统中最为熟悉的文化源头里,他们视为人类境况的普遍性问题可能就引导他们寻找到方向与答案。简言之,中国的知识分子同样最能在其思考中将对普遍性问题的关切与对传统的关切融为一体。

认为新儒家思想是思想危机的回应(思想危机始于19世纪90年代末期,而在五四时代达到高潮),依此观点,我认为与其放弃文化认同的观念,不如去超越此观念,如此更能认识到新儒家思想的独特之处。^①在文化认同危机的背景下,固然可以看到新儒家思想的某些方面,然而在面对五四时代之其他问题的脉络里(此其他问题即指“意义的危机”与对“科学主义”的反动),同时可以了解其道德精神的激力及其宋明理学的取向。

三

“意义危机”(the crisis of meaning)是现代中国思想危机的一个层面,并没有获得应有的注意。“意义危机”的源头如同人类历史那般久远,而在中国一如其他的地方,对敏锐的心灵来说,生命与世界的根本意义经常是吸引人的问题。当新的世界观和新的价值系统涌入中国,并且打破了一向借以安身立命的传统世界观和人生观(Weltanschauung and Lebensanschauung)——或如Susanne Langer所称之“一般取向的象征”(the symbols of general orientation)——之时,问题变得更加困扰。各种争持不下的新说使得传统价值取向的象征日益衰落,于是中国人

① “危机”在这里并非意指迫在眉睫的大变局,而是当发展演进到新的方向时,必然伴随着空前未有的变动,这变动是以极快加速的节拍进行着,“危机”即指此时的转换点和决定性时期。要了解何以思想危机始于19世纪90年代末期,可参考张灏:*Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890—1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971)。

陷入严重的“精神迷失”境地，这是自中古时代佛教传入中土后所未有的。

要了解中国知识分子所遭到的“意义危机”，吾人先要探讨“迷失”的不同层次。首先从道德价值开始。在 1895 年到 1905 年之间，西方思想大量地侵入，同时固有思想的非正统流派又告复活，儒家传统的一些重要的道德政治价值 (moral-political values) 首遭难题。

紧接于“道德迷失”的是“存在迷失”。从宗教与存在主义之研究得来的洞见，教我们注意人类存在结构里的焦虑，焦虑是由苦难、死亡、命运以及雅斯培所说的“界限处境”(boundary situations) 经验之存在困境所造成的，而且焦虑也是人生所无法逃避的际遇。^①在现代世界，生命的存在困境并不一定比过去更尖锐。到了传统宗教信仰的象征性庇护已遭破坏之时，这些困境不可避免地会给中国人造成新的痛苦之源。

19 世纪 90 年代末期到五四时代之间，广泛地讨论到道德危机的问题，而且存在的悲观意识也很普遍。这种气氛弥漫在当时的诗文中，尤其在王国维的文学思维上更为显著。从当时许多中国知识分子投入大乘佛学的研究，即可看出这种时代氛围。事实上，新儒家初期的梁漱溟和熊十力，在早年尚未转向儒家之时，他们亦想透过佛学的研究来解决存在的问题。

除了价值和存在的迷失，精神危机另有深沉的层面，这层面颇难为名，且谓之“形上的迷失”。由于全然采用传统宗教和哲学的形上世界观，过去的中国知识分子生活于睿智的世界中。到了现代，科学的输入成了传统世界观的强力溶剂。对许多受过教育的中国人来说，科学的冲击并非全然的困扰，因为使外在世界更加合理这一点上，科学的确开出了一条新途。但是科学提供的睿智有其限制。因为科学虽然能回答许多“什么”(what)和“如何”(how)的问题，可是对于“究竟因”(ultimate why)却无法不缄默。因此，科学因其本质之故，无法取代传统中广涵一切的世界观。

研究 20 世纪中国知识分子的史学家经常观审他们(指中国知识分子)对独断哲学和意识形态之引人兴趣的敏感。这种对思想的独断主义的癖好，与硬要为中国政治社会问题的死结寻求万灵药，二者的关系当然是密切的。无论如何，这仍反映出寻求广涵一切之世界观的形上需要，这种世界观是天地间的认知指南，借

① Paul Tillich, *The Courage To Be* (New Haven: Yale University Press, 1965), pp.32—57.

此在这令人不知所措的新环境中,不分时地都可以决定吾人的行止。

在现代中国,精神迷失的特色是道德迷失、存在迷失和形上迷失三者是同时存在的,而不在于任一项的各别出现。位于现代中国之“意义危机”的底部,是此三种迷失的融合。惟有从这个背景才能把握到:新儒家学者在许多方面将自己关联于传统。他们的思想大多可视作“意义的追求”,企图去克服精神迷失,而精神迷失正是中国知识分子之中许多敏锐灵魂所感受到的问题。当然,精神迷失的问题并不单为新儒家所遭遇,而是为全中国各派别的知识分子所共同面临。使他们特别地认同于儒家“宗教道德象征”的因素,可以在他们对“科学主义”的反动的脉络中寻到。

四

20 世纪初期,科学主义所出现在中国的面貌,首先是一种逾越本分的科学概念,认为科学是无所不包的天然系统,不只提供吾人以关于自然宇宙的客观真实,还指示人生和社会的展望。其次,科学主义还含有一信念,认为科学代表思考的模式,代表了解生命和世界之唯一有效途径的方法学。^①在五四运动后,知识分子还继续广泛地接纳这种过度宣扬的科学概念时,科学主义也开始遭到强烈的反动。事实上,仅在五四后几年,梁漱溟出版了《东西文化及其哲学》一书,20 世纪 20 年代,开启了“科玄论战”,那时早就产生了对科学主义的反动。^②对科学主义的反抗,即显示出新儒家的兴起也与科学主义为同一思想的趋势。

梁漱溟和论战的玄学派大将——张君勱,两者都接受科学为自然系统的观念。然而,关于人生和社会的科学性见解,两人都表示相当的不安。梁氏认为科学本来就包含有害的生命观——粗糙的功利主义和过度的行动主义,这需要借着孔子仁教所开展出的中国精神文化来加以纠正。张氏则认为,科学产生了机械论的和决定论的世界观,而这将遭到成长于中国文化传统的道德理想主义的对抗,

① 要了解科学主义的观念,可参考 Charlotte Furth, *Ting Wen-chiang: Science and China's New Culture* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), pp.14—15; See also D.W.Y.Kwok, *Scientism in Chinese Thought* (New Haven: Yale University Press, 1965), pp.3—30.

② D.W.Y.Kwok, pp.135—160.

尤其是阳明哲学的道德理想主义。^①在他们的不安之下,对于“科学代表达到‘全然真实’之唯一有效途径”的宣说,更加反对。梁氏相信更高层的宇宙道德真实(Cosmic-moral reality),这需要由直觉和精神心灵才能证得。^②张氏则认为生命的全部领域可区分为官能体和精神体。这不是科学所能分析的。因而,他认为世界分为两个真实的领域:一是自然的领域,一是人事的领域。科学提供前者的知识之钥,然而在后者的研究上却无甚价值;关于人事领域,根本的了解是个人的、直接的、同情的理解方式,亦即是直觉的了解。^③

在新儒家学派里,熊十力在打击科学主义上提供了最为重要的原动力,对于活动于1949年后思想界学者之心态的形塑上,熊氏比任何早期新儒家更具影响力。熊氏的主要哲学著作大多出于20世纪30年代和40年代,这可视为早期新儒家和今天仍活跃于港台二地的新儒家之唯一重要的精神桥梁。

熊十力,一个开创性的自学学者,其思想事业始于对佛学的潜心研究,然后再转向于儒学。他并非因知解上的兴趣才从事其宗教性哲学的研究,而是为了寻求安身立命的存在情操所致。因此,他主要的哲学努力乃基于对“意义”的深刻感受,依杜维明所称,“意义”因“存有学的睿视”(Ontological vision)而益形透明清晰。^④“存有学的睿视”乃是他从儒家的理想主义哲学和大乘佛学唯识宗思想发展而来,而“存有学的睿视”存在于将“宇宙的终极真实”视为“宇宙心灵”之辩证的创造过程;“宇宙心灵”不只是超越的本体,也是内在于所有经验的具体存在中,为其内在本质。虽然,熊氏坚称他的哲学是一种形而上的一元论,事实上,他的思想见解包涵有二分的世界观,强调现象界和形上真实界的区分。就现象界而言,人类知识的目的即是科学真理。至于形上真实界,寻求科学真理的努力将遭误导,依熊氏之见,因为在形上真实界中主客不分,知解和道德也融为一体,成无分别的经验的整全,可免除科学的分析性区别与推理性论证。这“本体的整全”,或“终极实在”,只能以直觉和灵明心之运作而证得。由这种方法获得的真理,熊氏谓之“玄学的真理”,相对于“科学的真理”。熊氏以“体认”和“证会”来描述直觉

① 梁漱溟:《东西文化及其哲学》1922年版,第25—34、114—160页;张君勱:《我之哲学思想》,见于《民主社会》6.1:1—4(Feb.1970)。

② 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,第121—130、149—159页。

③ 张君勱:《我之哲学思想》,第2—3页。

④ 杜维明:“Hsiung Shih-li's Quest for Authentic Existence”, in *The Limits of Change*。

和灵明心的运作,同时含有儒佛两家所强调“对终极实在之个人的、当下的、超越的体验”的意思。^①

新儒家认为,对世界能够产生主观的当下的灵明的了悟之进路,即可补足客观的逻辑因果的思考模式,而不必否定排除精研科学性论著的用处;这种新儒家的一般趋势乃是熊十力、梁漱溟、张君勱的思想进路所形塑的。在这意思下,新儒家只是反科学主义,而并不反科学。

1920年代早期有一次延长的论战,讨论科学方法在诠释中国文化遗产的价值之时,已有反科学主义的先声了(译按:1922年,开始“古史辨”论战,1923年,“科玄”论战)。在20世纪的中国,这次论战和另一次全盘讨论中国传统价值的热烈论战并行发展,有时也彼此掺杂在一起。“科玄论战”的重点主要是评价性的问题:在现代世界,中国文化传统有何价值?与现代世界有何关联?将立足于何处?“古史论战”的关键则在于“学术方法学”的问题:不论中国传统的价值如何,先问如何去了解它?五四运动后,新儒家的思想家反对当时盛行的史学运动,这运动是由胡适、顾颉刚和其他以科学实证论的原则整理国故的学者所倡导。这项流行的运动致力于采用自然科学的模式,“客观地”研究文史问题。客观主义使“国故运动”之辈认为过去中国文化所累积的不过是一堆有待考证的材料,来日可借科学方法重加整理。^②新儒家则认为,实证客观的思考模式固然可重建传统的外观,然无法引导人们去把握存在于传统核心的精神道德的意义。他们相信,惟有直觉的、体证的进路,才能获取生命的精神道德的意义。

新儒家与实证派的论争,令人想起清代汉学与宋学的长期之争。汉宋之争的关键也是在于了解孔子学说与中国文化遗产的进路上彼此互不一致。汉学主客观的、经验的、考据的进路;宋学则持主观的、义理的进路。^③五四后的论争双方对于是否承续汉宋之争已不在意了。当对方经常以清代朴学家自视之际,相对的,新儒家却以宋明理学之义理进路的现代斗士自居。实则,这两次论争之间并没有什么承续关系可言。五四后的论争是发生于当代思想危机的脉络里,而汉宋之争

① 陈荣捷:Religious Trends, pp.33—43;又见熊十力:《十力语要》,广文书局1962年版,I, 48b—55, II, 11b—24。

② 胡适:《清代学者的治学方法》,《论因故学》,见《胡适文存》第一集第二卷,第383—412、440—442页;《国学季刊发行宣言》,见《胡适文存》第二集,第一卷,第1—18页。

③ 钱穆:《中国近三百年学术史》,1937年版,第306—379、453—522、596—632页。我使用“主体”之概念主要是齐克果的意思。

则是传统中内在发展的结果。外国的影响并没有参与到汉宋之争,可是却在最基本的方面影响了新儒家及其对方。对于这些以科学方法研究国故者,外国的影响是明显的,他们多半由于西方科学主义与实证主义的传人才形成其见解。^①至于新儒家,西方思想对熊十力并无多大冲击,他的哲学训练主要来自对儒家和大乘佛学经典的研究。事实上,熊氏承认在经验世界的认知里,科学方法学有其价值;可是,对于科学主义,熊氏却是反对的,这二点即足以证明他亦不能免于西方的影响。^②梁漱溟与张君勱受到西方冲击的痕迹则更为明显。梁氏承认柏格森思想大大地影响到他的直观论进路。张氏强调科学方法学的限制,力言直观论在人文研究上之用,在这一点上,张氏也明白地承认是受到倭铿(Rudolph Eucken)、柏格森及康德哲学的影响。^③新儒家反科学主义之源于西方的冲击,就如同源自传统的影响一般;而导使新儒家去肯定传统的进路,缘于与西方思想的接触和传统哲学的钻研。

1949年后,新儒家继续对抗科学的实证论。主要原因是,在学术界里科学主义的优势不减。此外,也由于西方研究中国文明的兴趣日益高昂。在新儒家看来,这些发展对中国文明都持着不同情的态度,而这正是从流行的客观主义的、科学的观点所产生。新儒家在1958年的文化宣言里,一再强调直观的灵明的思考模式,这是不足为奇的。宣言中也力陈“传统”乃为历史过程中所累积之人类心灵的客观化。传统具有生命、精神,并不是无血无肉的死物,因此不能“非人格地”与“无感情地”去研究它。能允许客观的科学的研究,只有传统的外观。在传统的外观下还有精神和意义。而只有借着心灵的同情的想象和直观的了解,才能把握传统的精神意义。要了解自己的传统,在某一程度而言,无法逃避情绪上的牵涉。职是之故,依宣言之意,任何对传统的真实了解,不能单靠理智的运作。拿他们的话来说,所要的是“智慧”,而智慧则在于理智与同情、敬意的结合。同情愈多,智慧愈深,也始得以引领吾人到传统的精神奥处。^④

① Laurence A. Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History* (Berkeley: University of California Press, 1971), pp.53—84; See also D.W.Y. Kwok, pp.83—131.

② 熊十力:《十力语要》,II, 2b—6, IIb—20。

③ 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,第68—80页;张君勱:《我之哲学思想》,第1—4页。

④ 《宣言》,第4—5页。四位签署人虽十分强调“直觉”的观念,可是他们对“直觉”观念的了解却不尽相同。事实上,张君勱由于受到柏格森直观论的影响很深,倾向于以“认知推力”(cognitive thrust)来使用该词。其他三人,尤其是唐、牟,则倾向于以“道德存在的意义”(moral-existential sense)来使用“直觉”一词,而这也正是《宣言》中使用“直觉”概念的意思。

在中国传统文化价值之再肯定的方向中,新儒家自始即以“反实证论的思考模式”(antipositivistic mode of thinking)来追求意义。也是这“反实证论的思考模式”使新儒家较易于认同儒家之“道德形上象征”。他们借着直观的体验的思考模式来寻求“精神取向象征”(symbols of spiritual orientation),从这里才可以了解:他们基于儒家之宗教性的形式对中国传统特有的会悟。

今天,与一般流行的观点相对比较之下,新儒家自觉到他们对传统的理解是特殊的。这里所指的流行观点是在中国的外国访客和五四后许多反传统的中国知识分子所具有的。^①这种流行的观点,主要认为历史上的儒家哲学只不过是一堆道德规范和一套人伦纲常罢了。为了驳斥这种过于简化歪曲的观点,1958年的《文化宣言》以强调的语气宣称:“对于中国文化,好多年来之中国与世界人士,有一普遍流行的看法,即以中国文化是注重人与人之伦理道德,而不重人对神之宗教信仰的。这种看法,在原则上并不错。但在一般人的观念中,同时以中国文化所重的伦理道德,只是求现实的人与人关系的调整,以维持社会政治之秩序,同时以为中国文化中莫有宗教性的超越感情,中国之伦理道德思想,都是一些外表规范的条文,缺乏内心之精神生活上的根据。这种看法,却犯了莫大的错误。”^②

《宣言》又认为,这些普遍流行的错误看法,乃源于对中国文明之基本特性的误解,此基本特性即其文化一本性(cultural undifferentiatedness)。无可否认地,长久以来西方之宗教与文明的其他成素即各自分开,然而中国并非如此,传统中国宗教自始即与政治的与道德的秩序融合在一起。一般流行的趋势把儒家文化全都看成传统的道德论,这种严重的错误乃是误解了中国文化的一本性本身缺乏宗教性之故。^③

在明显的一本性里,有些文化成素指示出儒家思维的超越的理念和本体的信仰(the belief in the numinous)。在儒家的心性之学里,可以发现“超越”和“本体”的观念。^④根据牟宗三与张、唐、徐三人的说法,这种信仰存于儒家和宋明理学

① 《宣言》,第6—7页。

② 同上书,第6页。

③ 同上书,第6—7页。

④ 同上书,第8—9页;又见牟宗三,《中国哲学特质》,1963年版,于后简称《特质》,第5—7、79—88页;《心体与性体》,1968年版,第4—6页。我从Rudolph Otto的著作里借用numinous一词,然而我要避免他使用该词的某些含义,这些含义来自其基督教神学的背景。在我的使用里,numinous只意指为不可名状的,超越的终极力量。

的核心,而构成中国文化传统的精髓。但是多么不幸,连中国文明里这最重要的精髓也遭到广泛的误解。^①

误解仍然源自一种趋向:即主要从自然主义和心理学的观点来诠释儒家的“性”。在这个观点下,“性”被了解成人类心灵的经验性结构。误解的另一来源则是从理智主义的观点来诠释“性”。在《宣言》里,力斥这二种观点,他们持一种形上观,认为“性”乃道德良知之源,或如牟宗三所谓的“人类心灵的道德创造实体”。^②作为道德创造实体之源,“性”被肯认为“真我”,为人所以为人的内在主体。牟宗三相当简洁地阐释这观点:“我们普通泛说的‘我’,可分为三方面说,即:一、生理的我;二、心理的我;三、思考的我。……此上一、二、三项所称的我,都不是具体而真实的我。具体而真实的我,是透过实践以完成人格所显现之‘道德的自我’。此我是真正的我,即我之真正的主体。”^③

依儒家的心性之学,任何人都具有“二体”。一是内在的真实的自我,即孟子所谓的“大体”;另一是经验的形躯我,即孟子所谓的“小体”。当在每个人的心中体现道德的本我时,在本质上是与经验我(the empirical self)完全不同,这一点是重要的。并且,惟有透过对“形躯我”的转化功夫,始能成就以潜势存在的“道德我”。这是说,内在的道德我是超越的存在,不同于经验我。简言之,儒家“性”的观念含有一内在超越的信仰。^④

《宣言》指出,在儒家哲学架构里,“性”之内在超越的理念与“天”或“天道”之外在超越的理念完全地连结在一起。作为超越的道德我的“性”,乃是“天”之所赋,这是儒家的中心信仰。在儒家传统里,“天”乃意指为“存有物的形上基础”(the metaphysical ground of being)与“意义之源”(the source of meaning)。即此,“天”表示为“超越本体”(the numinous beyond),超越自然界和人事界的现实存在。随着“性”由“天”赋的信念,“天”的概念构成了基本的儒家世界观的核心——天人合一。^⑤

在“天人合一”理论里,儒家哲学的“宗教性”和“超越的象征”(the transcendental symbolism)才能合一。如牟宗三指出,和其他宗教(尤其是基督教)相较,

① 《宣言》,第8页。

② 同上书,第8—9页;又见牟宗三,《心体与性体》,第40页,《特质》,第60页。

③ 《特质》,第70页。

④ 同上书,第52—78页。

⑤ 《宣言》,第7页;又见《特质》,第17—39页。

儒家当作宗教的形式的特性并不显著。首先,纵然在古代中国并不乏超越的人格神的观念,可是在儒家后期的发展中,这个观念却沉默了。再者,纵然儒家也有祷告和祈福的成素,这些成素却没发展成制度化的仪式,如基督教所行的祷告和礼拜的仪式。依牟宗三的观点,这些都不能说是儒学宗教性的缺乏,只能说是儒学的宗教性从不同的方向开展。^①

依牟氏之说,儒家宗教性的开展就在天道落实于生命的方向中。因为依天人合一之论,“性”直接地参与“天道”,那么,如何实现“天道”的问题也就是如何实现“性”的问题,或者特别地,就是如何使内在的道德我成为生命的主宰。于儒家的理据里,这个问题的解决之道在于“修身”的理念,修身乃克就实现“性”的唯一途径的信念,生命里的天道之实现,也是要透过从事无穷的严格的道德精神修养之过程。^②在这意思下,“修身”——儒家道德传统的重点——不再只具有道德的意义而已,本质上,修身还具有宗教的意义,因为从事德性功夫,同时就是充实内在的真我,因而也就是敬顺“天命”。这是何以牟氏及其友人论称儒学不只是道德的秩序或伦理规范系统而已。如牟氏所言,儒家具现了高度的宗教性。^③依他们的观点,“天人合一”是儒家“高度的宗教性”的关键处。

牟宗三在《心体与性体》里解说儒学的宗教性,如此地诠释儒学的“成德之教”：“‘成德’之最高目标是圣,是仁者,是大人,而其真实意义则在于个人有限生命中取得一无限而圆满之意义。此则即道德即宗教,而为人类建立一‘道德的宗教’也。”^④

牟氏认为,在重要的“伦理精神的象征”——“仁”里,明白地反映出儒家道德思想所固有的宗教性。就日常意义来说,“仁”是指表示“爱”或 human-heartedness 的道德理念。再深入些来看,“仁”具现了一种世界观,这世界观来自儒家“性”与“天道”的概念。根据这些概念,宇宙间的每个人存在于其“性”里都具有其“内在本质”,而且“性”也都参与了“天道”,因此,这些儒家观念涵蕴了一个信仰,认为存在与存在之间和存在与宇宙之间具有“本质上的一致”(an essential union)。换言之,儒家哲学在万物之明显的分殊里发现“精神的统一体”(spiritual

① 唐君毅:《价值》,第326—334页;《特质》,第89—101页。

② 《特质》,第68—78页。

③ 《特质》,第89—101页;《中国文化之精神价值》,第326—344页。

④ 牟宗三:《心体与性体》,第6页。

unity),这“精神的统一体”构成了“终极实在”,这就如同基督教之上帝的本性和作用。^①

即此,牟氏再指出,“仁”有二项性格。首先,“仁”含有“神入”(empathy)与同情的无限能力,当充尽其极,“仁”能化解人们之间的障隔,这些障隔乃由漠然与仇恨而生;“仁”还使“同胞爱”畅流于人间世。其次,“仁”之淋漓的元气使宇宙中的生命得以不停地生长再生长。即此二点,“仁”的实现意指全宇宙都化成充满生命力和感情的“有机的一体”(organic oneness)。当许多卓越的宋明理学家以“天地万物为一体”来界定“仁”时,牟氏认为这是就“精神性意义”而言。“仁”的精神性意义即存于“天人合一”的理论中。^②

在上述的观点里,“仁”不只是道德的修养,而是精神的转化;不再是有限的,而是无限的;不再是世俗的,而是超越的。这观点为新儒家形成了道德精神的视野,而借此始得以从本体的、宇宙的背景来朗现生命和世界。如此的视野意味着新儒家不是从“外面”而是从“内部”来探讨儒家哲学。从内部来看,儒家“宗教道德象征”是作为价值中心,新儒家认为这一点是首要的。

作为价值中心,这“宗教道德象征”提出一人文的透视图,这透视图是以人文世界作为其焦点。牟宗三及其同道者明白地强调儒学里超越信仰(transcendental beliefs)的意义,而在“本体”(天道)里发现到“意义”和“价值”的终极根源。如上所述,天道既是超越的,同时也是每个人所本有的,在这意思下,价值和意义也同时内在于(immanent)这世界。真的,在儒家“天人合一”的理论架构里,必须以特别的意义来了解“内在的”这观念。含藏真善的“性”,本质上确与生理学的和心理性的人性结构有所别异。但只有经验我和经验世界能提供实现意义和价值的唯一环境,在儒学里,现世的取向(this-world orientation)是重要的。在许多新儒家的观点里,儒学的唯一价值乃在于将“现世取向”与“对超越界的开放”(an openness to transcendence)两者结合起来。^③

在孔子现世的道德转化的洞识里,尤其反映出“仁”的“现世的取向”,而孔子现世的道德转化洞识是要极于参赞化育(the universal humanization of existence)的。从这种理想所流露出来的正是孔子“内圣外王”之生命理想所含有

① 《特质》,第25—31、93—95页。

② 同上书,第96—98页。

③ 同上书,第68—79、96—97页。

的社会和道德的涵义。^①

根据这理想,每个人有两项有待践履的理分(commitments)。首要的是,人格的道德的完美。这理分所根据的是“道德是主要的人生层面”的肯认。真的,道德生命并非人类存在的唯一层面。儒家了解到知识的、艺术的或自然的层面之合法性。然儒家要求终极地以道德来主宰这些层面的发展。道德生命的完美成就圣贤人格——每个人生的目标。^②

依儒家来说,道德生命的实现和圣贤人格的成就并非由外铄可得,不是依赖幸运的奇想,也不是凭借神的外在恩宠。相反的,道德修养在每个人心内都有内在的根源,这根源就是天赋的“性”。唐君毅及其友人相信,人人可为尧舜是儒家深奥的睿智。^③

儒家另一项深奥的睿智是,任何人的道德修养不能是独善其身的。这个睿智乃涵蕴于“仁”的意义中。人与人之间感情的自然流露,这是体悟“仁”的吃紧处。在“仁”的这项性格之下,道德生命的实现乃决定于“己立立人,己达达人”的奉献,这种对他人之“道德福祉”的奉献,儒家即称之为“恕”。如徐复观所说的:“恕才是人我为一的桥梁,是仁的自觉的考验。”^④因而除了“独善其身”外,仁者还得“兼善天下”。

在儒家哲学,这“恕”的理分使吾人了解到“实有的外在领域”(the outer realm of reality)有别于“人心的内在领域”(the inner realm of human mind)。当儒家的圣者了解到这二者的区分,便需要将这二领域连结起来。那即是说,他不惟修养其内在的精神道德(内圣),还得积极地将自己关涉到外在世界上(外王)。因此,圣人也必是王者,也就是说,圣人必须积极地参与外在世界。^⑤无论如何,就“宣言”所论,儒家虽然积极地关心外在世界,可是几世纪来,这份发展成为思想传统的“关心”,在应付外在世界的难题上却失败了。这失败的认识,是他们在中西文明的比较中所汲取的教训。^⑥

① 《价值》,第405—406页;牟宗三,《心体与性体》,第4—6页。

② 《价值》,第130—178、281—309页;又见牟宗三,《道德的理想主义》,1959年版,第39—67页;《特质》,第68—78页。

③ 《价值》,第68—78页。

④ 徐复观:《中国人性论史》,1963年版,第96—97页。

⑤ 牟宗三:《政道与治道》,1960年版,第1—25页;又见其《历史哲学》,1962年版,第183—184页。

⑥ 牟宗三:《历史哲学》,第164—193页。

这比较显示出,要成功地应付外在世界——包括自然界和社会,文明需要发展二项文化的必要条件——民主与科学,此即现代西方文明的极致。^①如这些新儒家所指出,从科学和科技的发展上、生活的物质水准上的角度来看,在现代以前,中国长久以来一直领先西方,这是可以肯定的。然而,中国文明缺少一项根本的要素,本要素在现代西方科学现象的发展上扮演一个决定性的角色,此即溯自古代希腊即强调“知识为首要和真正的价值”的传统。这种“为知识而知识”的价值判断,才使数学、逻辑、物理学和其他理论科学的发展成为可能。因为这理论科学给“应用科学”和“科技”莫正基础,西方特别强调“知识首位”这一点,必须视为“科学的精神”(spirit of science)。由于中国人过于强调对世界的道德取向,中国文明十分需要西方之“科学的精神”。^②

当中国文明拙于发展科学以应付自然界,同时在建立现代化国家以应付社会这方面也失败了。^③在现代以前,中国确是世界上最悠久的一统帝国。然而如张君勱和牟宗三所指出,中国的过去只有治道(吏治)的发展,缺乏政道的发展。结果,在变成现代国家以进入现代世纪这一点上,中国却失败了,失败的关键在于中国政治传统无法在民主政府的方向上求出路。^④

可是,新儒家还是认为中国本身具有发展民主体制和意识形态的可能性。他们经常指出,存在于中国政治传统的“相府”能分担皇帝的权力;在监察制度里,监察御史有权向行政者谏诤其行为与政策;而在征辟制度里,以荐举和考试的方式在政府和社会之间打开了沟通之途。^⑤从意识形态来看民主的潜势更加清楚。首先,在“天命说”里,儒家相信一般人的意志即天志的反映,这观念含有“民主的合法性”之理念。这理念因儒家的乌托邦主义而增强,于此因对任何政治权力之独裁的反感,遂凝成“天下为公”的理想。再者,儒家“人人可成圣贤”的观念即具有民主的涵义,由于承认每个人都有道德的自律力和尊严,因此人人都有平等地位的权力。从孟子到黄宗羲,所有这些民主意味的理想形成了悠久不破的道德传统,以与专制政治相抗衡。这连结“意识形态的抗拒”和“制度上的抑制”所造成的传统,拘限了专制政治的发展;然而,虽是如此,最后还是无法牵制其发展。在中

①② 《宣言》,第11—13页;牟宗三,《历史哲学》,第168—172页。

③ 牟宗三:《历史哲学》,第172—174、181—189页;《政道与治道》,第1—43页;《宣言》,第13—14页。

④ 《历史哲学》,附录二,第24—25页。

⑤ 《宣言》,第13—14页。

国绵长的历史里,政治上治乱相寻的恶性循环,其基本的原因即在于此。^①

在中国传统里无法发展出科学和民主,这一点显示出儒家应付外在世界问题的进路(approach)是不适当的。但是并不能因“进路”上的不适当,就认为儒家价值取向的某些部分有缺陷。相反地,新儒家相信,对儒学的中心理念——“仁”与“内圣外王”——之宽广而妥切的了解,将使中国人易于接受西方的科学和民主。如上所述,在儒家的理论架构里,道德的实践需要积极地关涉到外在世界。借着对社会的和自然的“外在实在”的客观了解,来促进这种关涉。再者,在儒学里有一项实在论的要素,那就是了解到:对人们的道德转化而言,物质的安定幸福是重要的。要对外在世界和物质幸福两者寻求客观的了解,从这里看来,科学将有实质上的贡献。在这意思下,科学文化的发展不只以增加新层面来丰富中国文明,也是教化人生和社会的“道德命令”——“仁”——所必须要求的。^②

从新儒家的立场来看,民主国家的建立甚至更合于“仁”的精神。他们把专制政治视为人类私心最粗劣的表现,是中国政治传统的毒素,而民主政制则是最有效的解毒剂。专制政治违背“公”的精神,而“公”是建立道德团结上所必要的。民主,设想为一种将个人手上的政治权力交给公众控制的制度,是“公”的精神之极致的实现。再者,民主政治作为确保政治平等的制度性设计,是和儒家认为“人人都有成圣成贤之可能,可以道德自律者的身份被尊重,因而具有和任何人一样平等地位的权力”的信念相一致。从这两方面来看,民主政治是一种与“仁”的道德理念的开展相和谐的制度。简言之,“宣言”指出在儒家道德理想主义的实现上,民主与科学的发展是必需的。^③

当儒家宗教伦理性理想导使新儒家接受科学与民主之时,同时这些理想也说明他们不愿毫无保留地接受当代西方文明的其他成素。其一就是国家主义(nationalism)。他们全都重视作为独立的现代组织的国家,而这种现代组织一向是中国传统里所欠缺的。他们认为传统的中国只是一个“文化单元”,或不过是“社会关系网”而已;鉴于现代所有对中国政治存在的威胁,他们以为从“社会文化实体”(sociocultural entity)转型为“完备的国家”是当务之急。^④像唐君毅和牟宗

① 《宣言》,第13—14页;《政道与治道》,第163—224页。

② 《宣言》,第11—13页;《历史哲学》,第164—181页。

③ 《宣言》,第11—13页;《历史哲学》,第181—230页。《政道与治道》,第163—224页。

④ 《道德的理想主义》,第56—58页。

三,他们在某种程度上信仰“文化的国家主义”,认为国家具有提供“架构”(framework)的附加优点,在这“架构”里能实现中国的国家特性,而且,才能清楚地表现出民族的文化个体性(cultural individuality)。然如唐、牟所强调,极端的国家主义将为诅咒人类的邪恶力量。再者,“仁”的理想不可避免地促使他们越过国家去注视“天下一家”的普遍性远景。简言之,他们的道德理想主义不会允许他们毫无保留地委身于国家主义。^①

在他们对“现代化的精神”的看法里,也可发现类似的矛盾感情。这种“现代化的精神”可说是一种新的心态,而这心态是马克斯·韦伯(Max Weber)所称的“世界的理性主宰”(rational mastery of the world)所致的社会进步之信仰而言的。面临这新的心态,他们的态度当然不是直截单纯的反对,因为他们了解这精神形成了现代西方富强的源泉。然而,从他们不赞成“英雄主义的生命理想”里,可以看出他们对现代化并不愿意表示狂热。如他们所定义的,“英雄主义的生命理想”是指评估任何种特殊成就的倾向,这种成就是由强人的全力、异禀,或兼有两者所获致的。他们觉得,若无精神道德的目标来引导,英雄主义将盲爽发狂为毁灭性的力量。再者,若没有道德精神的目标来撑持,这欲求建树和主宰而未经缓和的推进力,将终止于空虚与绝望的感情里。^②在建立持久的文明中,对“进步”无条件的歌颂,和对“国家主义”的赞美,其价值是令人怀疑的。^③

儒家道德和精神的理想,加上所提供的价值标准,新儒家借此界定其地位,使他们的地位关联于现代世界之新的利益与新奇的经验,新儒家也借此提供了意义的来源,这帮他们和人类生命的存在处境之间达成协议。在唐君毅《人生之体验续编》里,他试着从面对没有精神道德的理想所引导的人生迷暗里,彻底去了解儒学的价值。从“何处来,何处去”的问题,审视人类存在之谜,他将生命比作夜里矗立于大海中孤立的小灯塔。正如灯塔被无边的黑暗所包围,生命在生死之外也是笼罩在深不可测的神秘里。^④假如生命的终始被视为无明和悖理的,那么生命过程内的每个片断则是许多艰难和痛苦所形成的谜。原因在于生命和各种强烈欲望有着不可分割的关系。陷在每种欲望里,如生理需要的满足,爱情、名誉,

① 《道德的理想主义》,第56—57页;《历史哲学》,第30—34、149—230页;《政道与治道》,第225—269页;《特质》,第11页。

② 《宣言》,第17—18页。

③ 唐君毅:《人生之体验续编》,1961年版,第41—43页。

④ 同上书,第41—63页。

甚至于实现高尚的理想和价值等欲望,都无法避免失望和挫败。鉴于充满在生命界里的艰难痛苦,许多如佛家、道家和基督教等高级宗教,几乎都起源于对生命的悲观前提,这是不足为奇的。依唐氏的观点,儒家提供一项无价的精神支柱的来源,使人们能以平静和勇敢的态度来面对生命的存在处境。^①唐氏这一观点,在徐复观更进一步的考察里得到回响,也从牟宗三那里获得强烈的支持,认为儒家源起于“忧患意识”,“忧患意识”在周朝时曾遍布在人们对这个世界的展望上。^②

唐君毅宣称儒家思想是用来处理存在的焦虑,这多半基于他的信念:儒家思想严肃地紧握住存在焦虑之唯一深切的来源——死亡的问题。如他所说,要克服死亡的忧惧,其方法是去相信人的生命里具有精神,精神能在肉体死亡后还存在着。儒家提供这么一个信仰,而这信仰又来自儒家道德修养的独特观念。在儒家的理据里,道德修养不只是在行为上依从伦理规范而已,而是在实践道德善行时,儒者相信他们同时也实现了他们内在的真正本性。如前所述,任何人之内在的真正本性本质地彼此连结在一起,这是因为每个人的内在真性都是“天”之所赋,而分享同一终极的实在——道。因此在修身实践时,人类心灵之间可以感受到和谐,也能与超越的自体(the numinous transcendent)相感通。简言之,透过修养的实践,泯化“形躯我”以进到天人合一的精神领域。借着进到一个更大的“整一”(whole one),自然能超越“形躯我”之毁灭所产生的惧怕。^③依《宣言》所说,这是儒家处理死亡问题的方法。历史上许多儒者视死如归,舍生取义,这些例子可证明儒家此种进路的效验。^④

至此我们已了解到:儒家的“宗教道德象征”如何地作为新儒家的价值中心,以提供他们道德的取向,和处理人类存在处境的途径。同样地,这价值中心也构成他们之“忠诚”和“理分”的焦点。这样的精神的和道德的理想,并不能看成抽象的、理论的观念系统,而是表现于行动中,具体化于生命里。事实上,他们强调只有透过择善固执的实践才能体证这些道德真理的意义。在讨论到对道德真理的了解时,他们使用了具有强烈宗教含义的字眼——觉悟。知行二分的、理论的态

① 徐复观:《中国人性论史》,第20—24页;又见牟宗三:《特质》,第11—17页。

② 唐君毅:《人生之体验续篇》,第87—102页。

③ 《宣言》,第7—8页。

④ 同上书,第9页;《特质》,第5—6、9—13、40—51页。

度是证悟道德真理的障碍,他们反驳这一点后,在《宣言》里说明觉悟和道德实践之间的关系:“此中我们必依觉悟而生实践,依实践而更增觉悟。知行二者,相依而进。此觉悟可表达之于文字,然他人之了解此文字,还须自己由实践而有一觉悟。”^①

从这角度的讨论,他认为儒家的唯一奥蕴是道德精神之智慧的源泉。在他们的观点里,儒学——尤其是克就“人类心灵的内在超越”的信念——是根据于一可贵的睿见,那就是:本质上道德的觉悟是“主体性心灵”(the subjective mind)的作用。他们强调,儒家思想自始即肯认道德觉悟并不是“客观的理论的真理”的观解性了悟,也不是上帝自外所颁的诫命。真实的道德觉悟只能来自“内在的道德良知”,也只能透过奉献的道德实践而更恢廓深弘。^②在他们的观点里,儒学拥有如此的悠久传统,自是蕴藏丰富的道德智慧,也唯有儒学能独特地去处理“如何变成道德的”之普遍性的人类问题。

“意义的追求”导使这些保守的新儒家发现,在儒学里不只有存于过去的传统,也还有生活的道德信念,这些道德信念是他们所躬行实践的。因此他们能认识到儒家精神和道德的理想,这是站在外的探讨者所无法体认到的。再者,他们将从儒家之宗教道德理想里汲取价值中心,这价值中心不只作为道德取向的基础,同时也将清晰的意义分子生命和这个世界。在这意思下,他们认同于儒家的“伦理精神象征”超过所有对“意义危机”的反应之上。

五

一般都认为现代中国的保守主义乃是对现代西方之“进步”理想的反动。卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)说得好,他把现代的保守主义广泛地界定为有意地反对“进步运动”的“抗拒运动”(countermovement)。配合这一般性的观点,中国的保守主义正可视为针对“现代化的危机”(the crisis of modernization)的反应。^③

① 《宣言》,第4—6页。

② 《特质》,第9—13、93—101页。

③ 牟宗三:《生命的学问》,第21—39页;《心体与性体》,第4—11页。

至于“意义的危机”的兴起,部分由于输入了现代西方之价值和观念的错综,而这种西方的错综乃是集中在“支配世界的社会变迁中的信仰”。现代化,就所关涉到的文化层次而言,确是在“意义危机”下的一项因素。但是其他的因素也不可忽略,特别是基督教的传布,对儒家以外的中国哲学与宗教之兴趣的复苏,尤其是指大乘佛学的再兴。从这些其他的因素看“意义的危机”是精神的危机,而精神的危机有别于现代化的思想危机,虽然两者的关系是密切的。因而,很难单从现代化的思想冲击来诠释新儒家。所有这些考虑使我们想到中国保守主义的复杂性,其中种种的方面和不同的潜流,都有待去阐明,分析和评估。若只从和现代化之关系的立场来考察这问题,那将无法辨知其复杂性。

(原载《近代中国思想人物论——保守主义》,台北时报文化出版事业有限公司 1982 年版,林镇国译)

政教一元还是政教二元？

——传统儒家思想中的政教关系

一、前 言

大家知道政教关系是世界上每个传统文化都要面对的重要问题。我今天要讲的题目就是中国传统儒家对这个问题的基本观点与立场。一般说来，当代学界对儒家这方面的思想发展的讨论很聚讼，大约有两派观点。一派是持政教一元或政教相维的看法。这种看法自从晚清张之洞提出以来，就很流行。五四之后大张其军，可以说是学界的主流看法。另一派持不同的观点，认为儒家自晚周开始以来就是自视为独立于现实政治权威的一个精神传统；因此政教二元或政教对等是儒家自觉意识的一个基本特征。我个人认为这两种看法都有他们各自不同的观点与不同的价值；但作为一种纵览全局的认识，都在不同程度上有问题有偏颇。今天在这篇演讲里，我准备就政教关系这个问题，把政教一元与政教二元这两个观点放在传统儒家思想发展的脉络里合而观之，希望对儒家思想在这方面的特殊性与复杂性，做一些分析与梳理。

我们知道儒家思想的兴起是在晚周，大约公元前 6 世纪至前 3 世纪的时期，但我在这里追溯儒家有关政教关系的思想背景，却要从殷商到周初这段时期开始谈。因为我认为只有以这一段文化的演变为背景，我们才能深入地掌握儒家思想在这方面兴起与展开的原委与意义。

二、殷周思想背景

谈殷商时代的文化,当然要从它的文化核心——宗教思想开始。这几十年来有关这方面的讨论常常为“巫”这个问题所吸引,我认为这些讨论对于了解殷商宗教并无多少实质贡献。因为我们现在只知道甲骨文中有“巫”这个字,也就是说,巫作为一种宗教神职人员是存在的,但除此以外,考古学家还都没有在甲骨文里发现进一步有关巫的性质与功能的直接数据,是故现在关于巫的讨论,多半是根据晚周以及晚周以后有关巫的文献所作的臆想与揣测。因此我在这里对殷商宗教的认识不从巫这个问题着眼,而仍然以甲骨文直接提供的数据为依据。

根据甲骨文的资料,大致而言,殷商宗教文化是环绕三种神灵信仰而发展的:祖宗神、自然神以及凌驾于两者之上,殷人称之为“帝”或“上帝”的最高神。此处无法细谈,我只想强调,这三种信仰合而观之,反映一种在古代亚非大陆诸文明初起时常出现的一种世界观,也存在于殷商宗教的核心思想里,那就是一些学者所言的“宇宙神话”(cosmological myth),它是特指一种宗教观,视宇宙为人世秩序与神灵秩序绾合为一体的整体,两者相互参与,互相衔接,密不可分。殷商的宇宙神话大约而言有下列几个特征:第一,这种宇宙观有最高神:“帝”或“上帝”,但这最高神并不代表超越。他与其他神灵只有量的差异而非质的差异。它控制自然与人类的力量大过其他神灵,但他并不像后世高级宗教那样代表一个超越的领域,在基本特征上与人世秩序有本质的不同。因而殷人对外界宇宙的取向仍然是一元而非二元的。在他们的心目中并无一个不可思议的最高精神主宰凌驾于外在可见的宇宙秩序之上。第二,如前所述,在殷人心目中,人世秩序之外,有一个神灵秩序,但这两个秩序是紧密相连的,也可以说,人世秩序是嵌放于神灵秩序里,二者之间有两个基本衔接点:家族制度与王制。第三,家族制度是殷商社会最普遍的神灵秩序与人世秩序之间的沟通衔接的管道。每个家族透过祖先崇拜的信仰与仪式,可以与过去的祖先神灵沟通,并受到他们的保佑与恩泽。这个家族祭拜祖先的仪式是由宗族族主持的,因此在每个宗族里,族主权威很大;他不但综理一切有关宗族的重要事务,而且也是祭祖仪式的主祭司。也可说他是每个宗族的政治领袖,也是宗教领袖,在这宗族内集政治与宗教权威于一身。第四,这种政教合一的模式,不仅出现于殷商社会的基层组织——宗族,也出现于殷商时代的

政治秩序的核心体制——王制。甲骨文显示,殷王的最高权威是基于他是唯一的宗族之主,能与最高神——上帝沟通交涉,因此他也是集宗教与政治权威于一身,兼具人王与法王双重资格的领袖。这里值得注意的是,殷王不能直接祭祀上帝,因此他与上帝的交往沟通不是直接的,而是间接透过祭祖请求他已逝的祖先,在“宾上帝”的时候,为他转达他的崇敬与需求。也可说祖先崇拜的信仰与仪式是殷王与上帝之间沟通的媒介。因此殷商政治秩序的核心与社会基层组织都有着政教合一的权威结构,绝非偶然。

根据上面四点,我们可以看到,只有以殷商的宗教宇宙观为背景,我们才能充分认识殷王的权威与功能。前面指出,他不仅是综理人间事务的政治领袖,他也是衔接宇宙中神灵秩序与人间秩序的枢纽。从这个观点来看,我们也可以了解殷王的祭祀活动有一个显著的宇宙取向。也就是说甲骨文的数据显示,殷人已有东南西北四方的观念,殷王自居四方之中而取向于四方,因此有祭四方之仪节。同时他也配合时序的流转,把一年分成四季,作当时所谓的“四风”之祭。考古学家陈梦家就曾指出,殷王祭四方与四风就是后世传统礼制所谓“天子祭天地,祭四方,祭山川”的开始。总之,殷王祭祀活动的两大特征:透过祭祖通上帝,与它的宇宙方位与时序取向,显示殷商王制是整个宇宙秩序的枢纽。难怪中国人日后称之为“神器”。放在古代世界史的脉络来看,它是属于以政教合一为特征的宇宙王制(cosmological kingship)。这种王制在古代亚非大陆文明里代表一种典型;西从近东的古埃及与以两河流域为发源地的西亚帝国,到中亚的波斯帝国,到东亚的殷商王朝都为这种宇宙王制所笼罩。只有古印度文化似乎是一个例外,但它的政治文化里也含有一些宇宙王制的痕迹。总之,只有从这宇宙王制的思想背景,我们才能了解继殷商王朝而起的周王朝所带来的宗教与政治思想的重大变化。

公元前10世纪左右周王朝开始,它的统治维持到公元前3世纪。这长达800年的周代,大约相当于世界文化的轴心时代,发生了一些深巨的思想变化,其中最重要的就是所谓的超越突破:殷商的上帝崇拜被天的信仰所取代。前面提到,殷商的上帝信仰并无超越意识。这主要是因为殷商人的宗教观念中,上帝与殷王室的祖宗神关系紧密,分化不清。但周初天的观念却与周王室的祖宗神分化与区别清楚,没有任何混淆的关系,很清楚地显示天是一个超越万有、至高无上、有普世性的精神主宰。

除了超越意识之外,“天”的信仰也带来一些前所未有的道德价值意识。我说

前所未有是因为在殷商甲骨文里未曾见过道德意识的字眼。如今在周初的文献，如《诗经》、《书经》里，道德性的字眼，如“德”、“敬”、“孝”、“礼”、“彝”等屡屡出现，可以说，一种有别于实然的应然意识已经很清楚地浮现于周初的宗教观念里。

此外，随着“天”的信仰而来，周初的神话意识也有一些重要发展。大致而言，在殷商时代，人们在宇宙神话的笼罩之下，对外在世界只有直觉的表象感受，而没有对这些感受的反思能力。但周初的文献已经显示初步的反思性，反映于根源神话(origin myth)的出现。因为后者代表人们已开始对外界表象从何来提出疑问，寻求解释。一般说来，古代文明初起时，根源神话大约可分四类：世源神话(cosmology)，说明世界的起源；神源神话(theology)，说明神灵的起源；人源神话(anthropology)，说明人的起源；政源神话(genesis of political order)，说明政治秩序的起源。周初文献中所见的根源神话主要属于后两类，前两类几乎是绝迹。

关于人源神话，周初主要的观念是，人是天生。最好的例子就是《诗经》中的“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德”那句话。这个观念自然使人联想到基督教《圣经》中上帝造人(Imago dei)的观念。后者代表上帝与人世在本体上是属于两个迥然不同的领域，上帝造人完全是由超越外在的地位，凭空而造。上帝与人世之间是断层关系。而诗经中“天生烝民”的“生”是“生育”之义，即人是从天体化生而出，因而人与天的关系不是断层，而是衔接与延续。是故与基督教上帝造人的观点相较之下，周初“天”的超越观念有它的暧昧性与不稳定性，对后世儒家天人关系与政教关系观念的发展，有不可忽视的影响。

在周初出现的神话中，最受人注目的是政源神话，反映于《诗经》与《书经》里所彰显的“天命说”。这个政源神话，后来进入儒家的核心思想，特别是关于政教关系的思想。我想对它作五点说明。

第一，天为宇宙的最高主宰，也是人世政治权力的泉源。权力的基本形式——王权——的授予与转移是取决于天意，这就是所谓的“天命”。第二，周初“天”的超越性，也蕴含它的普世性：它有普世的权威，因此承受天命的周王，号称“天子”，也应该有普世性的权威，反映在《诗经》中“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的观念。这种突显王权的普世性，未见于殷商有关宇宙王制的甲骨文资料，而是周初天命说所带来的一个新发展。这个“普世王权”的观念从此变成中国传统君主自我认同的重要一环。

第三，天命的授予与天意的抉择是以德性为标准。从此，一个前所未有的问题，也就是今天所谓的政治正当性的问题开始出现于中国传统的政治思想里。第四，“天命观”不仅代表一个道德的理念，而且也代表一个历史上原始的黄金时代，一个圣王理想曾经实现过的“尧舜三代”，因此它也意涵人类历史上政治秩序的原始典范；这也就是日后朱子所谓“上古圣神，继天立极”。第五，以殷商王制为背景去看，周初的天命说带来一些重要的思想变化，它把超越意识与道德意识注入宇宙王制，使得王位的获得与转移都系于帝王德性的表现，也就是说帝王的人格与施政行为都要受制于德性的审查与批判。因此在天命说里，帝王个人的权位与他开创的王朝政权都可能失去天命因而产生变革。但重要的是，这王位制度本身不能变革。它仍然是神灵秩序与人世秩序衔接沟通的枢纽，是整个宇宙次序的中央一块“神圣的空间”，一个神器与宝位。任何人经过上天以道德为标准的选拔，登上这宝位，掌握这神器，就是承受天命，代表天以绝对的王权统治人世；同时他又代表人世祭祀天与宇宙的方位与时序，是人王也是法王，集统治中心以及教化与祭祀中心于一身。

总之，根据上述五个重点说明，相对于殷商的宇宙王制观念而言，天命说当然代表一些新的思想发展。但这些新发展仍然发生在宇宙王制的体制以内，而不是发生在体制的本身。后者的神圣性仍是天命说预设的前提，而不是它的道德反思性与批判性的对象。就此而言，周初天命说就只代表对宇宙王制的一个重要修正，而不是一个制度性思考的基本突破。这个突破的契机要等到原始儒家出现以后才产生。

原始儒家从晚周开始出现，就承袭了周初的天命说以及它的前提——天道观，并以此基点，展开了有关政教关系的思考。关于原始儒家这方面的思想，有两个大趋势，特别值得我们注意。

一个大趋势是天命说的进一步发展。这也有两面，一面是天命说里面的德性意识的深化。大约而言，周初出现的道德意识是属于所谓“公共道德”，是环绕群体意识与政治秩序而发展的。但晚周的道德观念则由“公共道德”扩展到个人的生命与人格发展的层面，并以此为基础对个人与群体生命作了反思，由此深化而产生了以“仁”为代表的全德观念。在这全德的观念里，政治有着核心的地位。因而在儒家的入世观念里，德性是兼涉个人与群体生命，而群体生命的德化就少不了政治。讲到政治，原始儒家的基本典籍，如《论语》、《孟子》仍然回到天命的观

念,政治必须德化,而德化的原始典范就是尧舜三代的圣王体制。但深入去看,在圣王体制的后面,儒家的原始模式也隐然蕴涵一个更基本的理念:政治与道德精神是分不开的。道德精神必须通过政治才能进入群体生命,而政治必须以道德精神为它的存在的理由与意义的基础。

现在看天命说进一步发展的另一面,天命说的扩大。从周初到晚周初期,它的一个重要前提是它以君主与天的关系为对象,也即天命只能传授给政治领袖——君主,只有君主才能承担天命,跟天沟通交涉。但在原始儒家里,特别是在孔子之后所谓的思孟学派里,天命说有了新发展,它已由天与君主的关系为对象扩大出去,使得天命说是以每个人为对象,认为每一个人都可以他的心灵承受天命,与天直接沟通交涉,反映于《中庸》的“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,以及孟子所说的“尽心、知性、知天”这些观念。由此在原始儒家里出现了一个超越内化的趋势,也隐然萌发一种二元权威的意识。也就是天命说扩大解释,也意谓以天子为代表的政治秩序之外,还有每一个人直接通天的心灵所引生的独立的权威与秩序,《孟子》书中的以德抗位,以道抗势,以天爵对人爵的观念,就是顺着这二元权威意识发展出来的。

天命说发展到此,产生了一个基本制度性的观念突破:一个独立的心灵权威与秩序,在以宇宙王制为核心的现实政治社会秩序之外出现。放在比较文化的视野里,这二元权威与秩序的观念有其重大的历史意义。因为在西方文化,一个心灵秩序与现实政治秩序对峙的观念,在这文明的两大思想源头——古希伯来与古希腊文化——都已生根萌芽,日后从中世纪开始演变为政教对峙的二元秩序,形成西方近现代自由主义与民主观念的一个必要的文化背景。从这个比较文化视野回头看儒家天命论里所产生的超越内化与独立的心灵秩序的观念,这二元秩序的思想契机既已萌发,它以后在传统政治文化里有何进一步发展?其结果如何?这自然是研究儒家政教思想发展亟待探讨的问题。

在天命说本身思想的深化与扩大这一趋势之外,另外一个趋势就是儒家思想就天人之际的关系,发生一些重要转折,对天命说的发展也有不可忽略的影响。前面提到,周初的人源神话,认为人是天生。这种“出生于天”的观念,使得天人关系特别密切,有一种连续性,很容易使超越的天实化(immanentization)而进入和参与宇宙与人世,由此淡化甚至架空天的超越性。这种超越实化的趋势在东周初年已经出现,反映于春秋时代视人世的道德秩序为天道体现的观念:例如《左传·

昭公二十五年》，“礼，上下之纪，天地之经纬也，民之所以生也”，《左传·文公十五年》，“礼以顺天，天之道也”，《左传·昭公二十六年》，“礼之可以为国也久矣，与天地并”，这些都是超越实化很清楚的例证。

在东周晚期的战国时代，超越实体化的趋势更形显著。这主要是因为所谓的阴阳五行思想兴起，渗透面极广，对儒家思想影响很大。我现在想以五经中《礼记》的《月令》与《明堂》二章为根据，简略地说明一下阴阳五行说如何在儒家思想里助长超越实化的趋势。《月令》篇的思想主旨是以阴阳五行的观念为间架来解释宇宙的空间构造与时间运行。一方面它把阴阳五行配入一年四季（四时）十二个月中，作为天道运行的法则，另一方面把五行的周而复始作为历史运行的法则。然后在这样一个宇宙观架构里面，把天地间万事万物以“万物化生”与“以类相感”的原则组织进去，使得万事万物互相关连，互相配搭，互相感应，变成一个无所不包的关联感应系统，贯串着、笼罩着、维系着整个宇宙秩序。这种关联相应式的宇宙秩序有一个中央枢纽，那就是天子这个位子，也就是《礼记》所谓的“王制”。天子作为宇宙的枢纽，必须在他的施政上，以及生活行为与居处上，一切一切都要配合“以类相感”这个原则。《礼记》中的《明堂》一章就是说明这个原则如何在古代的王制中具体的实施。所谓明堂是指古代天子的宫室，在这里他按照阴阳五行四时十二月的宇宙运行，发布政令，主持政务，以及处理日常生活的一切。也就是说，明堂是天子在施政上、生活上“法天地”的神圣之地。《礼记·明堂》所报导的不一定是古代王制的实况，而是一种理想。但是这种理想加上《月令》里的阴阳五行的宇宙观，很清楚地显示晚周儒家的天命说以及它背后天人合一的观念受到阴阳五行说的渗透浸淫之深，周初的超越天道观已实化为阴阳五行在宇宙内的体现与运作。至此天命说的主旨已变成天子承受天命的主要任务不是实现天赋的道德使命，而是“法天地”，也就是遵行以阴阳五行、四时十二月这些观念为主干的宗教仪节。就此而言，天命说的实化趋势可以说是以宇宙方位、时序运转为取向的殷商宇宙王制的延伸与扩大。

我刚才说明了阴阳五行的思想如何扩大了超越实化的趋势，这趋势加上我在前面提到的两个观念——超越内化以及以尧舜三代圣王之治为政治秩序的原始典范——是由天命说出发的三个对后世政教关系影响极深的思想发展。现在看看原始儒家以后有关政教关系的思想演变。我准备就这演变的两个主要阶段：汉朝儒学与宋明儒家，作一些基本的分析。

三、汉朝儒学

关于汉朝儒家中有政教关系的思想发展,我准备以董仲舒为代表人物做一些重点讨论。我之所以选择董仲舒,一方面是因为众所周知,他是使儒学在汉武帝时变为主流官学的领军人物;另一方面也是因为他的儒学思想来源于今文学派。今文学派不同于古文学派,后者认为孔子主要是继承与延续古代先王学术思想的大儒,而前者认为,孔子是古代文化上有开创性、有特殊地位的先知圣哲。是故如何为孔子在古代文化与政治传统中定位是今文学派所面对的一个主要问题,这个问题实际上在先秦儒家已经出现。至少他的一些门生弟子已经承认,孔子在道德精神上的崇高地位,可以上比尧舜,甚至“贤于尧舜”。按照天命说的逻辑,他应该有王位。孟子就明白说出“孔子作《春秋》,《春秋》,天子之事也”。今文学派以董仲舒为代表承袭了这个问题,认为孔子也有王位,但他的王位代表什么样的权威?我们能不能因此说董仲舒的思想有政教对等二元权威的观念?

要回答这个问题,我们必须检查他的主要著作《春秋繁露》。在这部书里,董仲舒的儒家思想,基本上是在阴阳五行的观念架构中展开。首先,天人合一的宇宙观以超越实化的形式,形成他的政治社会思想的基本前提。超越的天道,经过实化,与人世秩序的核心制度——王制结合起来,由此王制变成人世秩序与宇宙秩序衔接的枢纽。在《春秋繁露》一书中,凸显王在天人之间的枢纽地位,没有比下面一段话说得更清楚:“古之造文者,三画而连其中,谓之王。三画者,天、地与人也,而连其中者,通其道也,取天地与人之中以为贯而参通之,非王者孰能当是?”古之造文者是否这个意思,我们不知道,但这段话很清楚地反映董仲舒所谓“天地人主一也”的观念。这种重视帝王为天地人结合的枢纽的观念也反映在董仲舒思想的另一重要发展:他承继了晚周以来,特别是出现于法家韩非子思想中的一个趋势,那就是把政治伦理核心的君臣关系与家族伦理核心的父子与夫妇关系结合起来,加以绝对化,形成“三纲”的观念。同时他进一步把这个趋势纳入他的“天地人主一也”的宇宙观里,加以神圣化,视为天道的一部分,这就是他所谓的“王道之三纲,可求于天”。这三纲说后来变成儒家礼教秩序的核心观念,影响儒家传统政教关系思想的发展至深且巨。

董仲舒这些观念显然是上接《礼记》的《月令》与《明堂》等篇有关王制的思想。

他的重视王制,更可从他对儒家思想的认识与诠释看到。在他看来,要实现儒家的两大基本目标:个人成德与天下国家治平,王制是不可或缺的基本前提。首先,就个人的成德而言,他以阴阳气化的宇宙观为基点,认为人性与宇宙万物一样,是由阴阳气化形成。这阴阳气化在人体内形成“质”,董仲舒认为这就是儒家所谓的“性”。这个“质”包括好的“仁气”与坏的“贪气”,“贪仁之气,两在于身”。在《春秋繁露》里面,他又把仁贪二气与阴阳相配,“阳为性,阴为情”,总之,他认为人性中有善的原始本性与恶的情两部分,因此人性可善可恶,也就是说善可以从性出,但性的本身未必全为善。他曾用禾与米的关系作比喻说“故性比于禾,善比于米。米出禾中,而禾未可全为米也。善出性中,而性未可全为善也”。他又说“是以米出于粟,而粟不可谓米;玉出于璞,而璞不可谓玉;善出于性,而性不可谓善”。因此,董仲舒认为性要变善,不能全靠人性的内在力量,必须要有外力的介入去促成。这外力是什么?就是他所谓的王制与王教。他说“天生民性有善质,而未能善,于是为之立王以善之,此天意也。民受未能善之性于天,而退受成性之教于王。王承天意,以成民之性为任者也”,又说“性者,天质之朴也;善者,王教之化也。无其质,则王教不能化;无其王教,则质朴不能善”,可见王教与王制在董仲舒的思想里,对于儒家个人成德的理念实现的重要性。

至于儒家另一个主要理想目标:天下国家的治平,“王制”与“王教”在董仲舒思想里显得更重要、更突出。首先,我在前面提到君主是宇宙秩序与人世秩序相衔接的枢纽,是人世通天地的必经管道,所谓“天地人主一也”。以此为基点出发,董仲舒认为君主的皇权统治,是达到儒家治平的理想唯一途径,而天子的任务就是去“配天”,去“则天地”或“法天地”,或“副天为政”。至于如何配天?如何“法天地”?第一,平时君主必须配合天道以阴阳五行四时四方的方位运转的需要,也就是说按照宇宙秩序的需要去综理政事,主持国务。也可以说原始儒家的天命说所突出的道德涵义遭淡化,而以配合宇宙秩序所需的祭祀仪节为政务的主轴。第二,改朝换代或帝王继位时,必须以汉儒所谓“五德转移,天命无常”的观念为指标,也就是说必须按照宇宙运行的节奏来做一番改制。所谓宇宙运转的节奏主要是指当时所谓的五德始终说与董仲舒所谓的三统说。这两个宇宙观都是指朝代的递嬗或王位的转移必须按照“五德”所代表的五个时代或者“三统”代表的三个时代轮流运转的次序,而每个时代的来临都需要帝王做一番改制与之配合。所谓改制主要指与宗教祭祀相关的礼乐仪节,也就是董仲舒所谓的“更称号,改正朔,

易服色”，而非指当时以三纲为代表的现实基本政治社会体制。后者已因天道实化而被纳入为天道的一部分，因此董仲舒说“改制而不易道”。

根据方才的董仲舒思想的分析，有两点特别值得我们注意：第一，政教合一是他思想中的主位，帝王既有政治元首的权力，也有道德教化与宗教祭祀权力，他既是政治中心，也是教化中心。第二，以三纲说为代表的政治社会基本体制已经进入儒家的终极理念：天道、王制由此神圣化，绝对化。总之，在董仲舒的思想里孔子“王”的称号与独立的权威已被架空，故他称孔子为“素王”，而又明白地说“素者，空也”绝非偶然。也就是说，孔子所代表的二元权威只是表面的，形式的，没有实质意义。

董仲舒这一套政教合一思想，在汉武帝以后为两汉正统儒学所继承。从西汉宣帝的石渠阁奏议到东汉章帝的白虎观奏议，它是由帝王亲自主持与裁决的儒学会议的结论的焦点，从此变成日后儒家传统中有关政教关系思想的一个基本背景。

四、宋明儒学

现在让我们来看看宋明儒学的政教关系思想的发展。我的讨论将集中于宋明儒学的主流：道学。大家知道宋明的道学发轫是以晚唐至北宋初期的思想大变化为背景。这个大变化的一个主趋势，就是走出佛道的出世精神而回归到儒家的人世精神与经世理念。在北宋初期这个大变化分为两个重点不同的趋势，一个是以皇极意识为重点，一个是以人极意识为重点。这里人极意识主要当然是指周敦颐以“立人极”这个观念来界定儒家的人本主义；就了解宋明儒学的政教关系思想而言，道学的人极意识是一个必要的出发点。这里我想就人极意识的两个重要方面作一些简要的说明。

在一方面，人极意识的核心有一个人类生命发展三部曲的观念。首先是超越内化的意识，在人现实的躯体中形成一个精神本质，因此人的自我变成二元：躯体我与精神我，这是人类生命发展模式的第一部曲。其次是一种原始典范的观念，认为人的精神本质在人类历史的开端，曾经在人的现实生命中圆满体现过。也就是说，人的精神本质与现实生命在人类的本原状态时，曾经结合为一，形成一个原

始的模范世界。但是在以后的历史流变里，这原始典范丧失了，人的本质异化了。在宋明理学里因此有三代与三代之后的二层史观，这就是人类生命发展的第二部曲。因为人类的生命发展就个人或群体而言都有异化，人类生命的终极目的是克服这异化，恢复原本的精神本质。这就是宋儒所谓的“复性”，这个终极的目的取向也就是人类生命发展的第三部曲。

在这生命三部曲的认识之外，人极意识还有另外一面的认识，那就是人生命的双向发展。也就是说，道学的人极意识不只是为个人生命的修身成德说法，不只是教人“希圣希贤”，同时它也是透过政治的运作，求群体生命的完善。这种修身与经世双管齐下、相辅相成，原是先秦儒家的道德理想主义的进一步发展。这在北宋道学开山人物的思想中，都有明白的展示。余英时在他的巨著《朱熹的历史世界》已有详尽精辟的剖析。我在此要进一步指出的是，在追求群体生命的德化时，儒家的道德理想主义，并不是一往无前的顺势发挥，而是有所保留地渗入一些现实感。这种现实感并非宋明道学的新见，而是来自先秦儒家。从孔孟开始就明白地或蕴涵地认为，个人虽有成德的潜能，但大多数人并不能顺畅发挥这潜能，能够做到这一点的只有少数孟子所谓的“先知先觉”之士。因而群体生命的道德完成就必须要靠这些先知先觉的菁英从上面提携引导，这就是宋儒之所以不相信，一般人可以全靠自己“尽性”与“复性”，而需要朱子所谓的“治而教之，以复其性”。如何从上提携引导？如何“治而教之”？这就是宋明道学政治观的一个核心问题，宋初道学是如何回答这问题的？

如前所示，以董仲舒为代表的汉儒主流对这问题的认识是，一般人要德化，必须要靠他们所谓的“王制”与“王教”的制约与感化。回头来看宋明道学的答案就没有像汉儒那样简单明了。从宋初道学几位先驱的思想去看，这“教民以尽性”的先知先觉应该是周敦颐所谓的圣人。如他在《太极图说》中所说，“圣人则定之以中正仁义，立人极”。圣人可以说是人极的典型与化身，这个教导与领导一般人民修身成德的任务自然落在圣人或圣贤的肩头上。这里我必须提醒大家，周敦颐与其他北宋诸子的著作，都以“皇极”为他们背景思想中的一个预设。从这个观点去看，一个重要问题自然出现，就“教民以尽性”这个主要任务而言，皇极以及它所代表的“王制”与“王教”，与圣人有何关系？北宋诸子的著作中，大致而言，含糊其辞，没有交代清楚。这种情形到了南宋，在朱熹的思想中始有突破，使得人极与皇极、圣人与王制之间的关系问题，开始突出而明朗化、尖锐化。

我所谓的突破就是朱熹提出的“道统说”，我们知道这道统观念是朱熹在《中庸章句序》里正式提出的。这是宋明儒学里的一件大事。朱熹认为天道或天理内化于人心，形成一个人的内在心灵秩序，独立于外在的政治社会秩序。但这心灵秩序不仅内在于每个人的心中，而且也客观化为一个神圣的精神传承。这就是朱熹所谓由“上古圣神，继天立极”而形成的道统，在朱子的心目中，这圣圣相传的道统有这样一个特殊的传承次序：尧—舜—禹—汤—文—武—周公—孔子—颜子、曾子、子思—孟子—二程。这里值得注意的是：（一）这个道统传承由尧舜到周公都是所谓的古圣王。他们既是有德的圣人，又是有政治权力的君主，德与位，精神与权力，人王与法王在他们身上合而为一。（二）周公以下，从孔子开始，传承道统的人都是有德无位的圣贤，而同时周公以后的历代君主都被排除在道统之外。这有一个重要的意涵，后代世袭的君主已没有传统天命说认为君主应有的道德崇高性与神圣性。用现在的话说，他们已失去传统道德与政治的正当性与合理性。

这里必须注意的是，朱子并没有对这个道统论的蕴涵，做出推论，加以彰显。他最后做出的结论和立场，我在后面会有交代。此处我想先指出，道统论一旦提出，在宋明理学内产生极大的影响。其中一个很重要的影响就是引发宋明儒学对道统与秦汉以下历代君主，包括与现存皇权之间的关系的讨论，也就是朱子以后出现的所谓道统与治统的争辩。在这场由 13 到 17 世纪长达三四百年的争辩中，出现了两个不同的立场和趋势：政教合一或一元权威与政教对等或二元权威。现在先看后者的思想发展。就政教二元的思想发展而言，在宋明理学的两个主要传承，理学与心学里，都有一些学者认为孔孟的道统应该是由有道德有智慧的圣贤君子承继、主持与传递，这也就是韩愈所谓的“师”或“师道”。他们相对于现实皇权以及皇权所代表的“治统”或“君统”，有独立的权威与对等的地位。甚至有些人根据元儒杨维桢所谓“道统，治统之所在也”的理由，认为道统应该高于治统。我现在因为时间的关系，只能从宋明儒学的两大流派：程朱与陆王，各举一个例证来说明政教对等、二元权威的立场。就程朱学派而言，这个例证来自 17 世纪儒学重镇陆世仪的“君师对等”的思想。

陆世仪这方面的基本立场，见于他的主要著作《思辨录》。这部书是以四书的《大学》为范本，发挥儒家明道、求道的观念。因此他全书根据天道内化于心的观念，以“修身”为出发点，透过“大学之道”，对外扩充到经世，从而在人世间建立一个理想的政治与社会秩序。这也就是他所谓的“道学”的主旨。而在他看来，道学

的传承与发扬的关键在于师道与学校。这就与汉儒董仲舒的观点很不同。如前所述，在董仲舒的思想中，个人的修身与群体的治平都需要王制与王教的介入。而陆在《思辨录》里特别强调师与师道的重要性不下于君父，他甚至有时认为师的地位犹高于君，因为师代表宇宙的终极理念：天道。他在《思辨录》曾有这样一段话：“周子曰：师道立而善人多；《学记》曰：师严然后道尊，斯二言诚然。《尚书》云：天降下民作之君，作之师，则师尊与君等，又云能自得师者王，则师又尊于君。非师之尊，道尊也，道尊故师尊。”这里政教对等、二元权威的观念已是呼之欲出了。

至于陆王学派，在二元权威方面有更显著的发展。主要因为它把儒家超越内化的观念发挥到空前的高度。大家知道，王学的核心观念是“心即理”，把人的内心与天理或天道等同起来，认为人的内心有直接来自超越内化的道德精神，圆满自足，不待外求。因此特别彰显个人心灵的自主与道德尊严，蕴含一个独立于外在政治社会权威的内在心灵秩序与权威。这种观念在晚明的左派王学与泰州学派里产生广泛而重要的影响。但左派王学与泰州学派的重点大致而言是在社会与学术文化领域里强调个人的道德自主性，还没有直接挑战以王制与君权为本的政治权威。但在属于所谓广义王学的黄宗羲的思想里，这种挑战发生了。因此出现了政教对等二元权威的观念。

严格地说，黄宗羲在学术师承上与思想上并不以王学自限。但他的政治社会思想大致而言承受了王阳明心学很重要的影响，因此有些学者认为他服膺一种广义王学。他认为人的内在心灵秩序才真正是天命之所寄，是天道进入与落实于人世的管道，因此有其神圣性。是在这样一个背景下，他强调学校的重要性。学校是传承与维持天道的地方，是人极秩序的中心。基于此，他才敢大胆地说：“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是而公其非是于学校。”他才敢说“治天下之具皆出于学校”。他才有这样惊人的构想：太学祭酒主持太学，代表天道。因此祭酒讲学的时候，天子也是他的学生，说“每朔日，天子临幸太学。相、六卿、谏议皆从之。祭酒南面讲学，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言不讳”。就此而言，黄宗羲可说是把政教对等二元权威的观念在儒家传统里发展到空前的高峰。这种君师对立政教二元的论调，在宋明的传统里，维持大约四百年的光景，但在17世纪下半叶以后便逐渐消沉下来。这个消沉的直接背景就是清朝康熙皇帝对这个问题明白露骨地表态。我们知道，康熙在中国历史上是一位好皇帝。自登基以后他勤奋好学，励精图治，文治武功都有辉煌的成就。他

踌躇自满之余,宣布自己不仅是一个拥有绝对皇权的君主,而且也是一位圣德昭著的君主。换句话说他自视为圣王再世,德位兼备,道统与政统在他身上是合而为一。因此,他重申源自传统天命论的政教合一的基本原则,从而禁止政教关系的讨论以及随之而来的一些君师对等二元权威的论调。经他这一番强势申告,群臣也都跟进唱和,歌功颂德。在这样一个气氛之下,二元权威的意识,以及政教关系的讨论,经过宋明清四百年,若断若续,若隐若现的发展,终告流产。

这思想流产应做如何解释?表面看起来,康熙皇帝的现实权威的吓阻作用是明显的原因,因此有些学者就夸大它的重要性,认为这是二元权威不能在宋明儒学有开花结果发展的主因。但在我看来,这是对儒家思想传统过分简化的认识。皇权的吓阻作用只是一个因素。除此之外,宋明道学的内在限制对于政教二元观念的式微也是一个重要原因。这内在限制何所指?为了探讨这内在因素,我要回到朱熹的政教思想作进一步的分析,因为他这方面的思想发展很重要,不但可以使我们看到限制政教二元(或二元权威)观念发展的道学内在因素,同时也可看到这些内在因素如何在朱熹思想中演化成为儒家倡政教合一的主流立场。

我在前面说明朱熹道统论的主旨时,曾指出道统论里面隐含一种强烈的政治批判意识。因为,他从传统天命论的道德逻辑出发,自然认为君王的政治合法性与正当性是以他的道德精神与修为作依据,君主的“王格”必须以他的“圣格”为依据。这也就是元儒杨维桢所谓“道统,治统之所在也”的意义。而现在朱子要把历代君主排除在道统之外,试问历代君主的政治正当性以及整个君统的神圣性何在?整个治统没有道统的支撑,它在儒家的价值世界里有何意义与地位可言?值得在此进一步指出的是,道统论这些蕴涵的政治批判意识是朱子从人极意识出发所演绎出来的思想的重要一面,在朱子其他著作里尚有更明白露骨的表现。例如他在答陈同甫的信里,曾对秦汉之后的朝代君主,有这样严厉的谴责:

人只是这个人,道只是这个道,岂有三代汉唐之别?但以儒者之学不传,而尧舜禹汤文武以来转相授受之心不明于天下,故汉唐之君虽或不能无暗合之时,而其全体却只在利欲上。此其所以尧舜三代自尧舜三代,汉祖唐宗自汉祖唐宗,终不能合而为一也……若以其(汉唐)能建立国家,传世久远,便谓其得天理之正,此正是以成败论是非,但取其获禽之多,而不羞其诡遇之不出于正也。千五百年之间,正坐如此,所以只是架漏牵补,过了时日。其间虽或

不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。^①

朱子对历代君统这种鲜明的批判意识，照理说，很容易从中推绎出君师对立，二元权威的结论。但耐人寻味的是，他自己并没有这样做，这原因何在？要找答案，我认为必须面对他思想的复杂性。不错，如前所言，他有强烈的政治批判意识，但另一方面他的政治意识，又与传统君权的基本观念有着盘根错节的纠缠。换句话说，在朱子的政治意识里存在一个思想两歧性形成的困境。现在要看看他的思想与传统王制的纠结是什么，因而形成什么困境，以及他如何解脱这个困境。我认为要认识朱子与传统王制的思想纠结的关键，不必远追，只要回到他的道统论，稍做分疏，就可看到。这里我想做两点说明。

首先是道统论承袭了天命观的一个基本构想，认为天道曾经在历史的开端，凝聚为一种原始的典范——所谓的“尧舜三代”，这也就是道统论中所谓的“上古圣神，继天立极”的意思。这个历史原始典范的核心观念就是圣王必须结合为一，“圣”代表儒家德教的道德精神，“王”代表统治中心。政治必须承载、体现着道德精神，也即政治中心必须与教化中心紧密结合不能分开。这种以“道势合一”、“德位合一”以及“治学合一”为典范的观念从原始儒家开始就笼罩儒家传统，一直到朱熹的道统论，仍然奉为圭臬。必须注意的是，随着原始典范而来的是一种双层史观。如前所述，它在儒家传统中也很有影响。它把历史分为“三代”与“三代以下”两层，“三代”代表正常的理想实现，“三代以下”代表反常的堕落与黑暗。朱子承袭这种史观，显然认为后世君主远离道统，是不正常，应该回归三代原始典范的正常，而不能接受治与道分离的合理性与正当性。朱子这种原始典范与二层史观的观念，显然是“政教对等”与“二元权威”在儒家思想发展里的一个重要限制与障碍。

在原始典范的观念之外，道统论还隐含一个更重要的思想因素，可以解释朱熹与传统王制的政教合一观念的纠结，那就是我在前面屡次提到的超越实化的趋势。这趋势在原始儒家就已经萌现，在它的晚期阴阳五行的观念进入儒家思想，实化的趋势为之大增。在以董仲舒为代表的汉儒思想里，这趋势几乎已有笼罩性

^① 《晦庵集》卷三十六。

的影响。宋明儒学兴起以后,超越内化的观念受到重视,相信超越的天道直接贯注到人的内在心灵,按理应不受实化趋势干扰。表面上看来,似乎超越内化趋势,在宋明道学里有些压倒超越实化的趋势。但实际情形并非如此单纯,超越内化的趋势在某种程度上限制了实化的扩张,但在一些基本观念上仍然受到超越实化的渗透。

朱子思想就是一个很好的例证。一方面他在诠释儒家典籍时,特别是在《四书集注》里,强调思孟学派的中心观念:每一个人都有直通天道的内在心灵。同时他在说明天道的超越性时,受了佛道的影响,有时避开传统的阴阳五行宇宙论式的语言,而借重一些精神本体论式的语言,如心、性、理、天理、道与太极等观念去彰显天道的超越性,强调天道是“无形体、无方所、无造作”。谈到天理时,他有时也特别强调理世界为一“无形体无方所”之“净洁空阔”的世界。理在其中“无情意、无计度、无造作”。

但重要的是,在强调超越内化的超越性的同时,他的著作中又出现清楚的迹象,显示超越实化的趋势仍然潜入他的思想中一些基本观念。例如,他在著作中曾经这样形容天理:“宇宙之间,一理而已,天得之而为天,地得之而为地,而凡生于天地之间者,又各得之以为性,其张之为三纲,其纪之为五常,盖皆此理之流行,无所适而不在。”(出自《晦庵集》卷七十《读大纪》)他又曾说“礼即理也”,并作这样的解释:“礼”谓之“天理之节文者,盖天下皆有当然之理。但此理无形无影,故作此礼文,画出一个天理与人看,教有规矩可以凭据,故谓之天理之节文”(出自《朱子语类》卷四十二)。很显然,朱子把儒家的三纲观念视为天理的一部分,又把天理与代表儒家伦常次序的礼等同起来。一旦儒家这些维护现实政治社会秩序的基本价值渗透入天理或天道的观念,天理或天道的超越性自然被压缩或架空。如此一来,试问道统如何能在以君权为核心的治统之外成为一个独立对等的心灵秩序?这种超越实化的趋势加上方才我提到的“三代”圣王所代表的政教合一的历史原始典范观念,使得道统论中呼之欲出的政教二元潜势最后不能破堤而出,也难怪朱子晚年提出道统论后,思想不往二元权威方向发展,而往代表一元权威的皇极意识发展。

前面我曾提到,朱子的道统说是在他的《中庸章句序》里提出的。这篇文章写于宋孝宗淳熙十六年(1189)。三年之后淳熙十九年(1192)他作《皇极辨》。这是他自己极为重视的文章,自称是“破千古之惑”。必须指出的是,皇极是《书经·洪

范篇》的一个中心观念，历来学者对这名词有不同的解释，例如孔颖达训“皇极”为“大中”。朱子写《皇极辨》一个主要目的就是要驳斥孔颖达的解释。他认为“盖皇者，君之称也；极者，至极之义，标准之名，常在物之中央，而四外望之，以取正焉者也”，因此，他强调：

今以余说推之，则人君以眇然之身，履至尊之位，四方辐辏面内而环观之。自东而望者，不过此而西也；自南而望者，不过此而北也，此天下之至中也。既居天下之至中，则必有天下之纯德，而后可以立至极之标准。故必顺五行、敬五事以修其身；厚八政、协五纪以齐其政，然后至极之标准卓然有以立乎天下之至中，使夫面内而环观者，莫不于是而取则焉。语其仁，则极天下之仁，而天下之为仁者莫能加也；语其孝，则极天下之孝，而天下之为孝者莫能尚也，是则所谓皇极者也。^①

整个《皇极辨》就是发挥这段话的两个重点。第一，君主或天子是据宇宙秩序中央的一块“神圣空间”，为四方可仰望；第二，君主也代表最高最纯的道统标准，为世界树立一个精神楷模。这基本是回到天命说里“三代圣王政教合一”的理念。这是朱子思想与整个道学的一个关键性发展。因为如前所说，在《皇极辨》发表的前三年，他提出道统论，把三代以下的君主传统从道统中分出来，似乎有政教二元君师对等的趋向。但《皇极辨》的发表证明那不是他的思想趋向，显然他仍然在儒家人极意识的生命发展三部曲的影响之下认为，君师二元政教分离是三代以下的堕落与反常。他的最后立场仍然是要由三代以下的反常回到三代的正常，恢复三代所树立的历史原始典范：圣王之治与政教合一。

这里必须注意的是，朱子从道统论到《皇极辨》的思想发展隐藏一个思想困境，一方面他在道统论里把君统从道统分出来，显然蕴涵他对历代君统政治很不满，很悲观。但另一方面，如我方才指出，他的思想有内在的限制，使他不能作君师分立、二元权威的构想去寻求解决之道。因此他在《皇极辨》里又回到天命说里的三代圣王政教合一的理念。但这个理念与期望又与他对君统的现实悲观的估价之间有很大的落差。试问在思想上他如何弥合这落差？要回答这个问题，必须

① 《皇极辨》，《晦庵集》卷七十二。

要对朱子的皇极思想背景作一些进一步的探究。大约说来,他一生政治意识有两方面,一方面是他受道学的影响,以人极意识为出发点,而归结于他的道统说;同时他又受到北宋以来以皇极意识为取向的思想影响。后者的出现与晚唐北宋以来历史大环境的变化很有关系。

北宋建国以后,鉴于晚唐到五代国家陷入长期分裂与纷扰的危机,一般士大夫深感国家亟须重建中央权威,恢复统一。因此尊王与皇权意识变成北宋思想的一个重点。例如当时思想界的领袖胡瑗就强调儒家的道必须要“归于皇极,以求其用”。这个皇极意识反映在宋朝思想界的两个趋势。一个是史学的趋势,这趋势是由胡瑗与他的同道孙复与石介开始。他们在儒家经典中都特别重视《春秋》,认为这是恢复皇极思想的重要工具。例如孙复作《春秋尊王发微》,去彰显他所谓的“天、地、君之治”。这个趋向后来为欧阳修与司马光继承,前者的《新五代史》、后者的《资治通鉴》都是用《春秋》的“正统”、“书法”与“纪年”这些观念去阐扬尊王与皇极意识。朱子在南宋承袭这个趋势,主编《资治通鉴纲目》。此书虽然不完全是他编定的,最后也不是完成于他之手。但他是发凡起例之人,也就是说在基本构想上,《纲目》是他的思想产儿。朱子在这部书里,也是以《春秋》为典范,用《春秋》的“书法”与“纪年”,特别是“正统”的观念,以扶持尊崇三代以后历代君主的皇权。用朱子自己的话说:“岁周于上而天道明矣,统正于下而人道定矣。”他这里所谓的“统”,不是指道统,而是指代表历代帝王的“治统”或“君统”,也就是说,在朱子道统中被排除在道统以外的历代君主,在“正统”观念掩护之下,又恢复了政治的正当性。

在北宋的史学与春秋学之外,朱子的皇极意识的发展也受到当时所谓的“帝王之学”或“帝学”的影响。这个影响主要是来自“帝学”的一个重要趋势,那就是视四书特别是《大学》为“帝王之学问”与“人主之心法”,在“帝学”的提倡之下,《大学》变成皇帝与太子的经筵教科书。北宋的范祖禹、范纯仁与陈长方都是帝学这方面发展的先驱。从二程开始这个趋势进入北宋的道学,朱子受他们的影响,推波助澜,屡次上奏强调大学之道是人主治国之要津。他又编过一部《经筵讲义》,把自己作的大学注——《大学章句》原封不动地编入讲义中,变成他的帝王之学教本。而他的中心观念就是他所强调的“天下之本在君,君之道在心,心之术在仁义”,也就是把儒家治平的理想的本源归之于人君的道德转化。总之,朱子继承了北宋以来环绕皇极意识发展的两个学术趋势:以《大学》为主轴的帝王之学与以

《春秋》为典范的史学。因为它们的影响，他强调帝王的宫廷教育的重要性，特别是所谓“经筵”制度，相信循此途径，能够转化与改造君主的思想人格。这样他可以在现存的君统与王制的框架之内，仍然维持圣王的理想与希望，从而走出他在道统论与《皇极辨》中所面临的思想困境。

值得注意的是，朱子这条走出困境的道路，代表他在追求人极意识的过程中，又把皇极意识吸收进来，回到传统天命说所开启的“作之君，作之师”政教一元的理念。在这个基础上，他奠定了宋明儒学主流对政教关系的立场。对此，我想以两个历史例证来说明一下朱子以后儒家思想在这方面的发展。第一个例子是在朱子思想的直接影响之下，由南宋到明初出现两部影响极大的书，真德秀的《大学衍义》与丘濬的《大学衍义补》。这两部书在两方面是以朱子思想为出发点。首先是他们采纳了朱子与程颐的观念，认为经世治国，应分为两端，一端是“治道”或“治体”，说明经世治国的基本原则；另一端是“治法”，说明政府吏治的组织与运作。前者为主，后者为辅。《大学衍义》主要是讨论以《大学》为基础来说明儒家的治体或治道的观念；《大学衍义补》一方面是肯定《大学衍义》有关治道的基本观念，同时把此书未加讨论的治法部分补充进去。这两部书环绕“治道”与“治法”两个主要范畴而展开，后来变成儒家主流政治思想的基本范式。例如晚清的《皇朝经世文编》与张之洞《劝学篇》思考政治的基本模式，都可追溯到“治道”与“治法”这二元结构。

朱子的思想影响，不但是在结构方面，更重要的是在思想内容方面，《大学衍义》就是清楚的例证。这部书主要发挥的治道观就是建基于朱子的两项著作：《大学章句》与《皇极辨》，认为建立人间秩序就是由君主透过自身的心灵与人格的道德转化，树立一个最高的精神示范与准则。《大学》一书不但揭示这崇高的理念，而且也提供帝王个人修身成德的途径与方法。因此朱子称大学为“帝王之学问”、“人主之心法”。真德秀响应这种看法，强调“《大学》一书，君天下者之律令格式也”；丘濬在《大学衍义补》序里也随声应和，认为大学“盖六经之总要，万世之大典，二帝三王以来传心经世之遗法也”。

值得注意的是，这里帝王的道德精神权威不但被视为普世性的，而且也是宇宙性的，或者更确切地说，宗教性的。在朱子与真德秀看来，君主透过修身成德，变成一个德性中心，发挥一种精神的感应力，无远弗届，可以凝聚四方，整合寰宇。这种认识放在儒家天人合一的宇宙观中去看，使得人主的功能与威严几乎与天等

同,从而无限神圣化,君主几乎变成一种通天教主。这种趋势,丘濬在他的《大学衍义补》与《世史正纲》里有清楚的说明:

上天下地而圣人居乎其中,日月之代明、四时之错行、鬼神之显微,圣人无一而不与之合焉。所谓合者,岂区区然以效法比并之哉?盖圣人居天位,备天德,心与天通,道与天契,一念合天,何往不济?况地者天之对而日月为天地之精华,四时为天地之运动,鬼神又天地之功用者哉!其大者既合,则其他无不合矣。^①

难怪他做出这样的结论:“天不在天而在君矣”。这种对君主宗教性的道德期许可以使我们理解,何以真德秀与丘濬认为君主不仅是统治中心,也是教化中心;不仅是驾驭政府,统率万民的政治领袖,也是以德性通天的精神领袖。诚如丘濬在《世史正纲》里指出:“天生人而于人之中命一人以为君,以为人类主,阐教以立人极,修政以安人生”。在《大学衍义补》卷首论“治国平天下之要”,他又引元儒吴澄之语:“生生不已者天地之大德,然天地生物、生人,又生与天地合德之圣人,命之居君师之位,为人物之主,而后能使天地之所生得以各遂其生也。”这里他特别以“君师”合称帝王,这是真德秀与丘濬在受朱熹的影响之下常用的名词,意谓儒家主流的立场是君与师不能分开,若君与师分开,君就不能称为君。

总之,朱子所开启的儒家政教关系的主流立场,在人极意识的引导之下,把皇极意识吸收进来。如前所述,这是皇极意识,结合了宇宙王制与天道观两个来源不同的观念;更具体地说,它是在宇宙王制的基本观念架构内,接受了天道的超越意识与道德意识。其结果是超越意识在实化过程中淡化,而道德意识也只能在以宇宙王制为前提的限制下,发挥政治批判作用。这种皇极意识,从汉儒以来变成儒家治道的核心,居“三纲”之首。此处需要进一步指出的是:三纲与它统摄的礼教次序在儒家传统里代表一种特别的宗教,泛称之为“纲常名教”,简称“名教”。自魏晋南北朝以来,“名教”逐渐渗透入佛道两家,经过唐宋的持续发展,已经盘踞在佛道两家的政治社会意识。因此,两宋以来,纲常名教的思想,许多已经不限于儒家传统,而是普及于佛道,其影响甚至深入许多民间宗教。就此而言,它可以说

^① 丘濬:《大学衍义补》卷一百五十七。

是传统中国社会的公共信仰。从这个观点去看，皇极意识以及随之而来的政教合一观念，不但在以朱熹为代表的儒家正统思想，而且也在中国传统的公共信仰里有着根深蒂固的地位。

另一个可以说明朱子所开启的儒家政教思想的主流传统，是这个传统在清朝行将崩溃之际出现的一本捍卫儒家名教的书：张之洞的《劝学篇》。这本书出现的背景是晚清发生的一个大思想论战。这场论战的启端是康有为在 1895 年以后所发动的政治与思想改革运动，特别是其中的新孔教观念。这观念有两点在当时特别激荡人心。第一，康有为明显要模仿西方基督教以耶稣为教主，以耶稣生年为纪元之始的政教二元的模式，提倡中国以孔子为教主，并以他的生年另立纪元，强调孔教在中国文化传统里的独立性与主导性；第二，康有为以儒家传统中的超越内化、仁与大同等观念，接受西方自由民主观念，取代君主专政的体制。这些观念不但在 1895 年以后新兴的报纸、学会与学校散布开来；而且透过他的弟子梁启超，以及一些同志友人在湖南的积极活动，已取得当地一部分官绅的支持，一个局部的政治改革运动，浸将爆发。当时地方主流官绅为之震动，立刻纷纷在文字上大力申讨反击。首先是两湖总督张之洞以《劝学篇》，继之以官绅的响应，收编为《翼教丛编》一书，这些文字内容虽然驳杂，但主要立场不外是重申儒家思想本质上是以三纲五常为主轴，因此迥异于康有为新孔教中排除纲常名教的主张，而是如张之洞在《劝学篇》里所强调“以君兼师”、“政教相维”为“三纲”之核心观念。这种“纲常名教”，也正是他所谓的“孔子所以为孔子，中国所以为中国”。

五、总 结

方才我花了大约一小时的时间，对儒家的政教关系的思想发展作了一个重点的综述。现在我可以以此为根据，回来对我在开讲时指出当今学界对这个课题的两个针锋相对的观点，说说我的综合看法与评断。首先，就“政教二元”或“政教对等”的观点而言，我的立场是否定的，主要因为这种观点犯了一种形式主义的毛病，也就是说，这种观点是以历史的表象为着眼点，认为儒家思想的创教人是孔子，孔子是一个没有政治权威但在思想上“见道”的圣哲，而他所见的道是一个凌驾于现实政治权威之上的神圣超越——天道。因此，孔子所开创的精神传统是超

然独立于现实政治权威之外而与后者有对等的地位。从表面上看来,这个立场似乎不无道理,因为先秦儒家的原典,是有些这方面的趋势,特别是来自思孟学派的一些观念。但问题是,如我在前面指出,儒家的核心观念——天道,不是一成不变的,而是随着时间的迁移与历史的发展,有着重要的变化,使得儒家的核心思想失去了它的超越性,与它对现实政治社会秩序基础的超然独立的批判立场。我所谓的“形式主义”,就是指忽略儒家思想的发展性与变动性,而对之只作笼统表面静态的观察。因此作为一个纵览儒家传统主流思想的概括,我是比较认可张之洞所谓“政教相维”或“政教合一”的观点。但我的认可也带有一些保留,因为这个观点,对于儒家政教关系思想主流的发展性以及随之而来的复杂性与特殊性,仍有其不足之处。是故我在这篇演讲里,特别强调平面静态的观察必须辅以动态纵深的透视。希望从这个进途把政教合一与政教对等两种认识,放在历史发展的脉络里合而观之,以求窥儒家政教关系思想发展的全貌。

在这篇演讲里,我认为儒家政教关系思想发展的起始,是以殷商的宇宙王制观与周初的天道观为背景而结穴于天命说。从此出发,在儒家思想传统里逐渐形成两个思想趋势:政教一元与政教二元或政教对等。前者后来演变成儒家政教关系思想发展的主趋。后者在先秦儒家思想萌芽后,发展未能畅顺;在汉儒的思想里可以说是胎死腹中。而在宋明儒学里,虽有断续的发展却未能开花结果,最后在17世纪里归于沉寂。儒家思想这双重趋势有着不同的发展与结局,反映儒家政教关系思想的演变在观念层次上主要是取决于两个因素。其一是原始典范的观念,它相信历史的开端有一个政教合一的原始典范,体现于尧舜三代的圣王政治;其二是天道观念的实化,使得天道吸纳了现实政治秩序的基本皇权体制,从而将之神圣化,绝对化。是这两个思想因素维持了儒家思想中“政教一元”观念的主流优势。也是这两个因素,使得政教二元观念退居次位,而终于流产。

这种以天命说为基点而进行的综合性、发展性的认识,不但可以使我们看到决定政教合一与政教二元竞争胜负的背后的思想因素,同时也可以使我们认识儒家主流政教合一观念的复杂性与特殊性。首先,这个主流观念是结合宇宙王制观与天道观的影响。因为前者,政教合一的观念在儒家主流思想里有着根深蒂固的背景;因为后者,儒家天命说中的超越意识与道德意识,时而在主流政教合一的观念里引发内在的张力,产生这观念的一个重要特征:“不稳定的均衡”。也就是说,在儒家传统里,政教合一的主流思想,不是铁板一块,在思想内容上有着同质一致

性，而是一种异质组合，它的内部有着不可忽视的矛盾与张力，形成我方才提到的“不稳定均衡”。我现在想从两个不同的角度对此作一些大约的说明。首先，儒家传统中的政教二元的趋势，虽然最后流产，但它的一些思想重要成分，特别是超越内化的观念，透过天命说的发展仍然有它发酵的潜力。因此这些思想成分，在政教一元观念的笼罩之下并未消失，只是由文化显性因子变成隐性因子，仍然在儒家思想里产生不同程度的内在紧张性与张力。

此处朱子思想中政教一元的立场的形成过程可为例证。我在前面指出朱子有关政教合一的主流观点是他于《皇极辨》提出的，而后者的写成是晚于他的道统论。在道统论里他把三代以后的历代君主都排除于道统以外，不啻否定了历代君主的道德正当性。因此它含有很强的政治批判性，隐然预示着日后道统与治统的争论与政教二元趋势在宋明儒学里出现。可见以《皇极辨》为核心形成的儒家主流政教合一立场的思想内部，有着高度的张力与紧张性。此外，康有为在晚清展开的孔教运动也是一个佐证。它是以宋明道学中的超越内化观念为主要阶梯，去接受西方基督教的政教二元观念，以及一些反权威主义的自由民主观念。这些发展的例证都反映不稳定均衡是儒家政教合一的主流立场的一个主要特征。

这种“不稳定的均衡”，还可以从另外一个角度看到。我在前面曾指出，君主的经筵教育是儒家正统的政教合一观念的重要一环。它是用来解决宋明道学中政教合一与政教二元两个趋势并存所形成的一个困境。不可忽略的是：对经筵教育的重视一旦与政教合一的观念紧密结合，还隐含另一种困境，那就是“圣王”观念无形中被“王圣”所取代。我们知道“三代圣王”按照儒家原来的理想是先有圣人的德性，然后才能被上天选拔为王，是由圣而王。可是朱子在《皇极辨》里所采取的以及后世在《大学衍义》与《大学衍义补》以及《皇极经世文编》、乃至张之洞在《劝学篇》里所沿袭的，都是“王圣”的观念。这观念是建筑在一种一厢情愿的希望上。那就是，现任君王经过道德教育的转化变成圣王，是由王而圣。一部中国历史证明这王圣的理想只是一个渺茫难行的希望。实际上朱子的道统论，已经蕴含了这个认识。这期间的变化，不可避免地带来一些困境感，以及由之而产生的异化感。

最能表现这异化感，是清朝一位儒生曾静说过的一段话。曾是清初大儒吕留良的私淑弟子，当吕留良陷入雍正朝的文字狱，曾静因牵连被捕，由雍正皇帝亲自审讯。在审讯的过程中，他曾大胆坦白地告诉雍正“皇帝合该是吾学中儒者做”，

他又说若论正位,“春秋时皇帝,该孔子做;战国时皇帝,该孟子做;秦以后皇帝,该程子做;明季皇帝,该吕子做,今都被豪强所占据去了”,这里曾静显然是根据天命观的圣王道德逻辑而产生了异化感。这份异化感在中国历史上,也许很少人能敢像曾静这样明白率直地说出来。但这种感觉与意识在传统知识分子里,实际上是很普遍的,反映在宋明道学里很流行的天理史观。我在前面曾指出,它是一种双层史观。它把中国历史分为两层,三代与三代以下。三代是天理流行,三代以下是人欲横流;三代是光明净洁,三代以下是漆黑一片;三代是公,三代以下是私。总之,天道在历史的本源——尧舜三代时曾经实现过,后来在三代以后的历史过程中流失了,堕落了,异化了。这种异化感也是传统儒家政教关系思想中的一个伏流,一个潜势,后来对近现代中国思想发展曾有不可忽略的影响,不能不注意。

总之要充分认识儒家传统主流的政教一元论,我们必须正视它思想内在不稳定均衡的特征,而这特征只有把它放在以天命说的基点的思想发展脉络里,与儒家政教思想的另一政教对等的趋势合而观之,才能深入掌握其意义,并进而对儒家政教关系的复杂性与特殊性,有一全面深入的透视。

近代思想史上的转型时代

转型时代在中国近代思想史与文化史上的重要性

所谓转型时代,是指 1895 至 1920 年初,前后大约 25 年的时间,这是中国思想文化由传统过渡到现代,承先启后的关键时代。无论是思想知识的传播媒介,或者思想的内容,均有突破性的巨变。就前者而言,主要变化有二:一为报纸杂志、新式学校及学会等制度性传播媒介的大量涌现,一为新的社群媒体(intelligentsia)的出现。至于思想内容的变化,也有两面:文化取向危机与新的思想论域(intellectual discourse)。

一、新的传播媒介

(一) 制度性传播媒介的出现与成长

1. 报纸杂志

1895 年以前,中国已有近代报纸杂志的出现,但是数量极少,而且多半是传教士或者商人办的。前者主要是有关教会活动的消息,后者主要是有关商业市场的消息。少数几家综合性的报纸,如《申报》、《新闻报》、《循环日报》,又都是一些当时社会的“边缘人士”,如外国人或者出身买办阶级的人办的,属于边缘性报刊(marginal press),影响有限。

1895 年以后,最初由于政治改革运动的带动,报纸杂志数量激增。根据 Roswell S. Britton 的统计,1895 年中国报刊共有 15 家。1895—1898 年 3 年间数目

增加到 60 家(我个人的统计是 64 家),1913 年 487 家。五四时代数量更为激增。根据当时《中国年鉴》(*China Year Book*)的估计是 840 家,《申报》认为有 1 134 家,而 1917 年美国人 Samuel I. Woodbridge 在《中国百科全书》(*Encyclopedia Sinica*)给的数字是 2 000 家。据胡适的估计,仅是 1919 年全国新创办的报刊大约就有 400 种,由此可见转型时期报纸杂志成长速度的惊人。

同时这些新型报纸杂志的主持人多半出身士绅阶层,言论受到社会的尊重,影响容易扩散。因此这种新型报刊可称之为精英报刊(*elite press*)。此外,这些新型报刊的性质与功能也与前此的“边缘性报刊”有很大的不同:它们不但散布国内外的新闻,并具介绍新思想及刺激政治社会意识的作用。

2. 新式学校

晚清继承清初以来的趋势,学院式微。1895 年以后戊戌维新运动带来兴办学院与学堂的风气,设立新学科,介绍新思想。1900 年以后,继之以教育制度普遍的改革,奠定现代学校制度的基础。一方面是 1905 年传统考试制度的废除,同时新式学堂的普遍建立,以建立新学制与吸收新知识为主要目的。当时大学校的建立,在新式学制中的地位尤其重要。它们是新知识、新思想的温床与集散中心。因此它们在转型时代的成长特别值得我们注意。

由 1895 年至 20 世纪 20 年代,全国共设立 87 所大专院校,截至 1949 年,中国一共只有 110 所左右大专院校,其中有五分之四创立于转型时代。尤其值得一提的是,在这 87 所大专院校内,有 21 所公私立大学,几乎包括了所有 20 世纪中国著名的大学及学术思想重镇,如北大、清华、燕京、东南诸大学。

3. 学会

所谓学会是指转型时代的知识分子为了探讨新思想,散播新知识,并评论时政的自由结社。中国传统不是没有这种学术性与政治性的自由结社,晚明东林、复社、几社就是显例。但是清朝建立以后,讲学论政的结社为政府所禁止,虽然士大夫之间仍然时有“诗社”这一类文学性的结社,政治性的结社几乎绝迹。1895 年以后,随着政治改革的开展,学会大兴。从 1895 至 1898 年,据初步统计,学会组织约有 76 个。以后就整个转型时代而言,虽因资料缺乏,难以确计,但从零碎的报导可以推想这种结社一定是相当普遍。因为学会这种组织,一般而言,不像报刊与学校,需要相当的人力与物力才能实现,它只要一群知识分子有此意愿就可成立,而我们确知当时知识分子集社讲学论政的意愿是很普遍的。因此,就传

播新思想新知识而言,学会在当时的重要性不下于报纸杂志与新式学校。

在转型时代,报章杂志,学校与学会三者同时出现,互相影响,彼此作用,使得新思想的传播达到空前未有的高峰。

从长远看来,这三种制度媒介有两个影响特别值得一提。一个是它们的出现是20世纪文化发展的基础建构(infrastructure)的启端,另一个就是舆论或公共舆论(public opinion)的展开。

近年来中外学者常常讨论所谓公共领域(public sphere)在中国近现代出现的问题。因为19世纪中叶以来,中央政府权力的萎缩,地方绅权的扩张,接管许多地方公益事业,甚至外国租界在许多城市出现,形成一些“国家机关”以外的公共领域。但我认为这些发展都只是导致公共领域的间接因素,而上述三种制度性的传播媒介才是直接的因素。因为根据哈贝马斯(Jurgen Habermas)对欧洲近代早期公共领域形成的典范研究,公共领域之出现直接反映两种现象:政治参与和他所谓的理性批判(rational-critical)意识。转型时代舆论之形成也正好反映这两种现象。那时的报纸杂志,学校与学会在一个没有正式民主制度的社会里都是政治参与的重要管道。同时这些制度媒介,不论是透过传统儒家“公”的观念或是新的民族主义与民主自由观念,都是以理性的讨论来表达批判意识。就此而言,我们可以说,三种制度媒介所造成的舆论代表公共领域由台后移到台前,在转型时代社会正式登场。

(二) 新的社群媒体——现代知识阶层的形成

现代知识分子是指什么样的人?这是一个很有争议性的问题。我个人认为,大约而言,知识分子是一群有下列特征的人:1.受过相当教育,有一定知识水准的人(此处所谓教育不一定是正式教育,也可以指非正式教育,例如自修求学的钱穆、董作宾等人),因此他们的思想取向比一般人高。2.他们的思想取向常常使他们与现实政治与社会有相当程度的紧张关系。3.他们的思想取向有求变的趋势。

若与传统士绅阶层相比较,更可看出现代中国知识分子的特殊性。就其与现存的社会结构而言,传统士绅与他们所来自的乡土社会有着密切的有机关系。他们是当地社会的精英,不但在地方上具有各种影响力,而且参与地方政府,发挥许多不可少的行政与领导功能。而现代知识分子多半脱离了他们本乡的乡土社会,寄居于沿江沿海的几个大都市,变成社会上的游离分子。他们所赖以活动或生活

的组织常常就是我前面所谓的三种制度媒介。

就其与当时的政治权力结构的关系而言,传统士绅阶层透过考试制度一方面可以晋身国家官僚,另一方面留在乡土,担任地方领导精英,参与地方行政。因此其与现存权力结构的互相依存关系大于相互抵触的关系。反之,新式知识分子既因科举制度在转型时代初期罢废,仕进阶梯中断。复又脱离乡土,流寓异地,不再参与地方事务,他们既然与中央政府与地方政府都缺少有机关系,自然与当时政治权力中心相抵触的可能大于相互依存的关系。

就他们与传统文化的关系而言,士绅阶层的文化认同较高。他们自认把文化传统维持与继续下去是他们的天职,因此他们大致而言是“卫道”与“传道”之士。而现代知识分子的文化认同就薄弱得多,主要因为西方文化进入中国,使得他们常常挣扎徘徊于两种文化之间。他们的文化认同感也就难免带有强烈的游移性,暧昧性与矛盾性。

根据上面的分析,现代知识阶层不论是从政治、社会或文化的角度去看,都与传统士绅阶级有着重要的不同。大体而言,这一阶层主要是在转型时代从士绅阶级分化出来,在 20 世纪的政治、社会与文化各方面都扮演重要的角色。特别是在散布新思想方面,他们是主要的社群媒体。

二、思想内容的变化

转型时代中国思想的具体内涵也产生了巨大的变化。一方面,中国文化出现了严重的取向危机;另一方面,一个新的思想论域(intellectual discourse)也在此时期内逐渐浮现。

(一) 文化取向危机的出现

西方文化自 19 世纪中叶进入中国以来,就不断地给中国文化传统带来震荡与侵蚀。不过在 1895 年以前这震荡与侵蚀大约限于传统文化的边缘。用当时盛行的中体西用说法,就是限于“用”的范围而未深入到“体”的层次。但是 1895 年以后震荡与侵蚀逐渐深入到“体”的层次,也即进入文化的核心,造成我所谓的文化基本取向的动摇与危机。

1. 价值取向危机

所谓文化取向危机首先是指道德价值取向的动摇。大约而言,传统文化的主流——儒家的基本道德价值可分两面:以“礼”为基础的规范伦理与以“仁”为基础的德性伦理。这两面在 1895 年以后都受到极大的冲击,造成二者核心的动摇,甚至解体。让我大致说明一下二者动摇与解体的情形。

规范伦理的核心是儒家的三纲之说。它在转型时代受到“西潮”的冲击尤为深巨。这冲击在 1896 至 1898 年的湖南改革运动时就已开始。当时梁启超、谭嗣同等以长沙的时务学堂为据点对中国的君统作公开攻击,立刻引起当时湖广总督张之洞及一批湖南的官绅的反击与围剿。他们认为康梁改革运动对君统的攻击就是间接对三纲的挑战。从湖南改革这场大辩论开始,一直到五四运动的激进反传统主义,三纲以及它所代表的规范伦理一直是转型时代对传统价值批判的主要箭垛。儒家道德价值的这一面,可以说是彻底地动摇,而逐渐解体。

同时儒家德性伦理的核心也受到由西学所引起的震荡而解纽,但解纽不是解体,这是一个重要的区别,需要进一步地分疏。

儒家德性伦理的核心是四书中《大学》所强调的三纲领八条目,也即我所谓的大学模式。这模式包括两组理想:(1)儒家的人格理想——圣贤君子;(2)儒家的社会理想——天下国家。所谓解纽是指这两组理想的形式尚保存,而儒家对这些理想所作的实质定义已经动摇而失去吸引力。让我举几个例子来说明。

首先是梁启超在 1902—1903 年写的传诵一时的《新民说》。梁在书中言明他是发挥《大学》“新民”的观念,认为现代国民正如传统社会的人一样应该追求一个理想人格的实现。但是他对现代国民的理想人格所作的实质定义已经不是儒家圣贤君子的观念,因为他的人格理想已经掺杂了一些西方的价值观念,如自由权利、冒险进取、尚武、生利分利等。

《新民说》的中心思想如上所陈,主要是厘定现代国民的人格理想,但是它也间接隐寓一个群体或社会的理想。值得指出的是:在这一层上他也不遵守儒家以“天下国家”为群体理想的实质定义,而完全接受西方传来的民族国家观念。

与梁同时而属于革命派的刘师培在 1905 年写的《伦理学教科书》也是一个很好的例子。在这本书里他提出他对新时代所瞩望的人格理想与社会理想。这也就是他所谓的“完全的个人”与“完全的社会”。在刘的笔下,“完全的个人”受了很多传统儒家修身观念的影响。但这影响主要来自修身观念中锻炼性格,也即传统

所谓的“工夫”一面,至于传统修身的目标——圣贤君子的人格理想,他在书中几乎没有提及。因此圣贤君子是否仍是他的人格理想很可怀疑。同样,他所谓的“完全的社会”是否仍是传统儒家的社会理想也很可存疑。不错,他和梁启超不同,并未提倡民族国家的观念,而在他所谓的“社会伦理”中也列举一些儒家的道德观念如“仁爱”“惠恕”“正义”等。但他同时又醉心卢梭的民约论,深受后者的共和主义的影响。因此,他的社会理想虽仍模糊不清,未具定型,但是已脱离传统儒家“天下国家”的樊篱,则可断言。

五四时代,这种趋势更加明显。《新青年》最初三期连载高一涵写的《共和国与青年的自觉》便是一个例子。他在这篇文章里所谓的自觉指的是对国家社会与个人人格的道德自觉,而道德自觉的具体意思是指一个人应该抱持的理想。因此这篇文章的主旨仍然隐含儒家对生命的强烈道德感:生命应以追求理想的社会与人格为依归。但是他对后者的实质定义则显然已超出儒家思想的樊篱。他对国家与社会的理想,虽然不无大同理想的痕迹,但主要来自西方近代的共和主义。而他的人格理想则依违于西方的个人主义(高称之为小己主义)与传统的大我主义之间,其内容已非儒家圣贤君子的人格理想所能涵盖。

高一涵在这方面的观念可以说是五四时代思想的缩影。五四知识分子,就大多数而言,是被一种道德理想主义所笼罩,追求慕想一个理想的社会与人格。这是他们有意无意之间受儒家德性伦理影响的地方。但是他们对社会理想与人格理想的具体了解则与传统的德性伦理的差距甚大。首先,当时人对形形色色的社会理想的热烈讨论与争辩,不但显示他们在理想社会的追求上已是徘徊歧途,失去方向,而且意味儒家传统在这一层思想上,已失去其约束力与吸引力。

另一方面,就人格的理想而言,胡适所倡导的易卜生式的个人主义与易白沙、高语罕等人所揭橥的大我主义也在相持不下,显示传统圣贤君子的人格理想对五四一代的影响力也日趋薄弱。

因此,就整个转型时代而言,儒家德性伦理的核心思想的基本模式的影响尚在,但这模式的实质内容已经模糊而淡化。因为前者,这一时代的知识分子仍在追求一个完美的社会与人格。因为后者,他们的思想常常呈现不同的色彩而缺乏定向。这就是我所谓儒家德性伦理解纽的意义。

总之,规范伦理的核心与德性伦理的核心都在动摇中,虽然二者有程度的不同。但是二者同时动摇代表中国的价值中心已受到严重的侵蚀。中国知识

分子已经失去社会发展与人格发展的罗盘针与方向感。这就是取向危机最基本的一面。

2. 认同取向危机

就在传统的价值中心发生动摇的同时,中国进入一个新的以西方霸权为主的国际社会:中国人厕身其间,文化自信与自尊感难免大受损伤。中国人应该如何重新作文化上的自我再认与自我定位,这个问题在转型时代自然产生普遍的焦虑与困惑。

此外,转型时代也是民族主义透过新的制度媒介在中国广为散播的时代。反帝的情绪达到空前的高度,而同时中国知识分子也发现他们所痛恨的帝国主义也正与他们必须虚心求教的“西学”同源。这种困境造成一种心理的扭曲。一种爱与恨,羡慕与愤怒交织的情意结。这也是美国学者列文森(Joseph Levenson)于五十年代所提出的问题,列文森也许夸大了这情意结在中国近代思想变迁中的重要性。但我们不能否认它是转型时代出现的认同危机的一个基本环节。

文化认同感在转型时代普遍的散布,不论是出自中国人情绪的扭曲或发自文化自我定位的认知需要,都是当时取向危机的重要一面,不可忽视。

3. 精神取向危机

任何一个文化,中国文化也不例外,都是自成一个意义世界(universe of meaning)。这意义世界的核心是一些基本价值与宇宙观的组合。后者对人生与人生的大环境——宇宙都有一番构想与定义,诸如宇宙的来源与构造,生命的来源与构造,以及在这一环境中生命的基本取向。这组合我们称之为意义架构。

中国传统文化主流的意义架构在转型时代发生动摇而逐渐解体。上面我已经说明了儒家基本道德价值的动摇。不可忽略的是:与价值动摇相伴而来的传统儒家宇宙观的解体。传统儒家的宇宙观是环绕天人合一的观念而展开。这观念由一些基本范畴构成,如天地、阴阳、四时、五行,以及理、气、心、性等。这些范畴我们可称之为儒家宇宙观的建构范畴(constitutive symbolism)。重要的是随着西方基督教与“西学”,特别是科学自然主义的流入与散布,这些建构范畴遭受到严重的侵蚀而逐渐废而不用。1895年左右,四川士大夫宋育仁站在传统文化的立场对建构范畴动摇时所造成的文化危机曾有这样的描述:

“其(指西学)用心尤在破中国守先之言,为以彼教易名教之助,天为无

物,地与五星同为地球,俱由吸力相引,则天尊地卑之说为诬,肇造天地之主可信,乾坤不成,两大阴阳,无分贵贱,日月星不为三光,五星不配五行,七曜拟不于伦,上祀诬而无理,六经皆虚言,圣人为妄作。据此为本,则人身无上下,推之则家无上下,国无上下,从发源处袂去天尊地卑,则一切平等,男女均有自由之权,妇不统于夫,子不制于父,族姓无别,人伦无处立根,举宪法地、顺阴阳、陈五行诸大义,一扫而空。……夫人受中天地,禀秀五行,其降曰命,人与天息息相通,天垂象见吉凶,傲人改恶迁善,故谈天之学以推天象,知人事为考验,以畏天命修人事为根本,以阴阳消长、五行生胜、建皇极、敬五事为作用,如彼学所云,则一部《周易》全无是处,《洪范》五行、《春秋》灾异,皆成瞽说,中国所谓圣人者,亦无知妄男子耳。学术日微,为异端所劫,学者以耳为心,视为无关要义,从而雷同附和,人欲塞其源,而我为操券,可不重思之乎?”

诚如宋育仁在这段话里指出,西学对于儒家建构范畴的挑战也势必是对于儒家基本伦理价值的挑战。转型时代二者同时遭受到严重挑战,造成意义架构的动摇,使中国人面临一些前所未有的生命和宇宙的基本意义问题。这些问题的出现和由之产生的普遍的困惑与焦虑,就是我所谓的精神取向危机。

取向危机这一精神层面是转型时代思想演变中比较不为人注意的一面。但是当时许多重要的发展都有它的痕迹。转型时代初期,知识分子很盛行研究佛学便是一个很好的例证。这个发展我们不能完全从政治社会的角度去看,它不仅是对传统秩序瓦解的回应,它也是传统意义架构动摇以后,人们必须对生命重建意义架构的努力。康有为、梁启超、谭嗣同、章炳麟这些人之走向佛学都与这种取向危机所产生的精神挣扎极有关系。五四时代人生问题引起激烈讨论,胡适提出“人化的宗教”,周作人提出“新宗教”,这些思想的发展也应从精神取向危机这个角度去看。

但是在讨论精神取向时,我们不能孤立地去看这一个问题,因为就转型时代的知识分子而言,他们在精神取向方面所作的挣扎与他们在价值取向以及认同取向方面的困惑与焦虑常常是混合在一起的,只有把这三方面作综合的分析,才能看到当时文化取向的全貌。

(二) 新的思想论域

前文提及转型时代制度性的传播媒介促成舆论的产生。这种舆论内容极为驳杂,各种问题都在讨论之列。但就在这纷繁驳杂的讨论里逐渐浮现一个思想论域。称之为思想论域是因为这些讨论有两个共同点:1.使用新的语言;2.讨论常常是环绕一些大家所关心的问题而展开。例如中西文化之间的关系,未来的国家与社会的形式,革命与改革的途径,新时代的人格典型,等等。重要的是:这些问题的提出和随之而来的讨论常常都是从一个共同的主体意识出发。

谈到转型时代报纸杂志所使用的新语言,首先值得注意的是新的词汇。这些词汇主要来自西学的影响。它们有的是由西文直接翻译过来,但很重要的部分是转借日文的翻译,因此日文在这方面的影响也不可忽略。

但是新的语言不仅表现于新的词汇,也表现于新的文体。这方面的主要变化当然是由文言文转换为白话文。虽然这两种文体不无语法上的差异,但最重要的分别还是在整个文章结构和语句的形式。就文章结构而言,文言文受一些传统修辞上的限制,例如起、承、转、合的规律,以及个别的语句形式。首先我们必须认识,文言文是一种非常简化的语言,简化到有时像电报的语言,因此语意时常不是很清楚。同时文言文的语句结构又受到一些其他修辞上的限制,例如用典。语句的长短整齐必须合乎所谓典雅的形式。而白话文则不受这些文言文的形式与规律的束缚,因此比较能自由地表达个人的论理或抒情的需要。

不可忘记的是:在转型时代文言文转变到白话文经过了一段相当长的时间。虽然那时代的初期,中国知识分子如梁启超、黄遵宪、刘师培等人已经在尝试用白话文,白话文真正普及是1917年文学革命以后的事。在此以前报纸杂志使用的仍然是文言文,但常常是一种新体文言文。这种文体可以梁启超在《新民丛报》发表的文章为代表,就是所谓的“新民体”。此种文体与传统的文言文(例如桐城派的古文)主要不同之处是它不但使用大量新的词汇,而且比较不受传统修辞规律的拘束。因此,它是一种解放的文言文,也可说是一种比较接近白话文的文体。

总之,转型时代的新思想的散播是与新文体(不论是白话文或新体文言文)的出现分不开的,正如同中古时期佛教思想传入中国是无法与白话文翻译佛教经典分开的。也可以说,中国历史上两次受外来影响而形成的思想巨变都是以新语言为背景。

新语言的出现固然重要,但不能代表思想论域的全面。我不同意时下一些学

者认为思想可以完全化约到语言层次。我认为,要了解一个思想论域,我们必须同时考虑使用新语言的人的主体意识——也就是说,转型时代知识分子的主体意识。

当时知识分子的主体意识的最重要一面当然是笼罩那个时代的危机意识。要认识这种危机意识我们首先需要把它摆在它产生的环境脉络中去看。所谓环境脉络不仅是指中国所面临的政治社会危机,它也是指当时的思想环境。也就是说,我们同时需要把这危机意识放在传统思想与“西学”交互影响的脉络去看。只有把当时知识分子对这两种环境——政治社会环境与思想环境的回应合而观之,我们才能透视这危机意识的特征。

根据上面的观点,当时的传流的危机意识的最大特征毫无疑问是它特殊的三段结构:1.一方面是对现实日益沉重的沉沦感与疏离感;2.另一方面是强烈的前瞻意识,投射一个理想的未来;3.关心从沉重的现实通向理想的未来应采取何种途径。

这危机意识的三段结构,我们可称之为历史的理想主义心态,需要进一步的说明:

1. 对现实的沉沦感与疏离感。当时在转型时代散布的不只是对国家社会迫切的危亡感与沉沦感,而且是激进的文化自我批判意识与疏离感。在转型时代以前,激进的文化自我批判意识只有零星孤立地出现。那时的主流思想仍然希望在传统的思想与制度的基本架构内对西方文化作适度的调节。这就是当时盛行的“中体西用”的论点。1895年以后文化自我批判意识由“用”进入“体”的层次,由文化边缘深入核心,认为当前国家社会的危难反映文化核心部分或整体的腐烂。这种激进的文化自我批判意识与疏离感在转型时期日益深化与扩散,常常与政治的危亡感互为表里。

2. 对未来理想社会的展望。这是一种强烈的前瞻意识,视历史向着一个光明的远景作直线的发展。五四时代知识分子称这种前瞻意识为“未来之梦”,它首先含有强烈的民族主义,中国人生活在帝国主义压迫的阴影下,自然热望变成一个独立富强的国家。这种民族主义透过新的传播媒介在转型时代作空前大规模的散布。因此由甲午到五四,民族国家观念是对未来理想社会展望的一个核心成分。但这核心成分却不是唯一的成分。因为除此以外尚有另一重要成分,那就是以大同理想为代表的各种乌托邦主义。现代史家常常不正视这种思想,但是就中

国知识分子的意识与心态而言,乌托邦主义却是一个不容忽视的层面,因为它在转型时代的每一个主要阶段或思潮里都曾出现。就以转型时代初年的维新改革派而论,一方面有梁启超鼓吹民族主义的文字,另一方面也有康有为的《大同书》与谭嗣同的《仁学》,散布乌托邦主义。就辛亥以前的革命派而言,一方面有邹容与陈天华的民族主义,另一方面大同理想在孙中山的思想里已经浮现,它在革命派左翼的无政府主义思想里尤为突出。当时这一派报纸如《新世纪》、《天义报》与《衡报》都充满了乌托邦式的世界主义的思想。

五四时代的思想也复如此。谈到五四思想,现代史家多半强调五四时代的民族主义。其实,当时世界主义的盛行决不下于民族主义。文学家朱自清在五四运动发生的时候正是北大的学生,他后来回忆当时的思想气氛时,曾经提醒大家五四运动的思想常常超过民族主义,而有浓厚的世界主义气氛。这种气氛我们可以傅斯年在《新潮之回顾与前瞻》这篇文章中所强调的一段话为代表:“我只承认大的方面有人类,小的方面有‘我’是真实的。‘我’和人类中间的一切阶级,若家庭、地方、国家等等都是偶像。我们要为人类的缘故,培成一个‘真我’。”五四时代形形色色的乌托邦思想就是从这种世界主义的信仰滋生出来的。

因此,转型时代的前瞻意识,大致而言,是一双层建构。当时知识分子所瞩目的不仅是一个独立富强的民族国家,同时也是一个乌托邦式的理想社会。

3. 由现实通向理想未来的途径。当时人对现状的失望与反感以及对未来的热望使他们非常关心如何由沉重的现实通向理想的未来的途径。转型时代持续不断对改革与革命的激烈辩论最能反映这途径问题在当时思想界的重要性。当时一些其他热烈讨论的课题,例如中西文化的关系,主义与问题的比重,民主与自由的意义也都与这途径问题有相当密切的关系。途径问题可以说是危机意识的三段结构的凝聚点。

上面我简单地说明了危机意识的三段结构。这里必须指出的是:这三段结构是建筑在四个基本的思想前提上。1.传统儒家的道德理想主义在西方思想的影响之下产生了一个理想主义的世界观,特别强调理想与现实的差距,同时也强调透过现实的转化,这差距可以克服,而使现实与理想合而为一。2.这个世界观与“西学”带来的演进史观结合,视历史朝着一个终极目的作直线演进。3.在西方这种历史观常常带来一种历史决定论的意识,相信历史发展的行程有其本身的动力,因此历史行程是独立于人的意志与行为而向前发展。这种史观对于人的自动

自发的意志与意识是一种限制与压抑,甚至否定。但是转型时代知识分子对演化史观的了解却与西方很有不同。一方面他们接受历史向一个既定方向发展的观念,因此他们常常有很强烈的历史潮流感。另一方面他们并不认为这历史潮流会排斥人的自动自发的意识与意志。相反地,他们常常认为历史潮流只有透过由人的意识产生的精神动力才能向前推进,这或许是受传统天人合一宇宙观不自觉的影响。因为后者相信,天的意志只有透过人心才能显现。转型时代的知识分子以历史潮流代替天意,同时保留了传统对心的信念,其结果是一种近乎主观意识决定论的观念。我们可称之为意识本位的历史发展论。4.理想主义的世界观与历史演进观结合,使人觉得这世界观所展现的价值与理想不只是人的主观意识的投射而且是植基于宇宙的演化与历史潮流的推进。因此传统思想模式中的应然与实然的结合,宇宙观与价值观的统一得以在转型时代以一个新的形式延续。

转型时代危机意识的三段结构与上述四点思想前提加上前面提到的新语言,构成一个新的思想论域,在当时逐渐浮现。它对时代思想发展的重要性不下于我在上节所讨论的取向危机。

三、结 论

这篇文章简略地讨论了转型时代思想传播媒介与思想内容的重大变化。这些巨变至少是中国文化思想自中古佛教流入以来所未曾见的。同时它也为20世纪的文化思想发展开了一个新的启端。这些巨变的出现就是转型时代之所以为转型时代的原因。

思想的转变和改革运动

(1890—1898)

背景——西方冲击

中国在 19 世纪 90 年代发生了一个思想变动,这变动不只引起了政治上的改革,也开启了一个社会文化的新时代。当然,这一变动,有极大部分来自 19 世纪末期中国传统本身的内部发展。当时,中国学者仍继续反对自清中叶以来鼎盛一时的汉学,而研究佛学和先秦诸子之学的兴趣也重新复苏。然而,这些发展或多或少却是 19 世纪前叶便已开始的思想变迁的产物。^①但是,什么使中国固有文化内部本身的发展演变成为一个思想变动呢?是西方武力的扩张和文化的刺激所造成的。

这次变动有两个主要因素。其显著的一面是西方国家强制加于中国的压迫和剥削——帝国主义。另一方面是转化性的变迁,是与西方接触后带到中国来的各种变迁。在 19 世纪 90 年代,这两方面都有新的发展。

到 1890 年,中国遭受帝国主义的扩张已有半世纪之久,但从此以后帝国主义的侵略却进入了另一个新阶段与高潮。中国在中日甲午战败的屈辱中觉醒了,而西方列强却更进一步地在 1895 年初夏,以法国要求划分中国南部和西南为其势力范围作先锋,展开了一场疯狂的“租界争夺”(scramble for concessions)。当德国占有胶州、俄罗斯占领旅顺,这场争夺便达到了最高峰,中国也面临了即将被肢

^① Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890—1907*, pp.7—34.

解的威胁。这产生了一种史无前例的危疑气氛,全国弥漫着一种被瓜分肢割的恐惧。

与帝国主义变本加厉的同时,是自 19 世纪 40 年代早期即已缓缓进行着的转化式的冲击,此时亦有新的发展。在 19 世纪末叶,其最显著的影响,无疑是主要通商口岸里所发生的社会与经济的变迁。西方势力的扩展使通商口岸能有持续性的经济成长,形成了这些城市中较为“现代”的部分,而与外国市场紧密地相维系。与经济发展有关系的是社会变迁的进程,它导致了一些像买办商人、支领薪给的专业人才和城市无产阶级等新群体的出现。尤有进者,由于西方各种制度的“示范作用”及与外界增多的联系,社会变动的过程便无可避免地发生了。这个变动渐渐地侵蚀了当地乡民的传统态度与信念,使他们采取了新价值、新期望和新行为模式。

然而,在整个 19 世纪末叶中,经济的发展和社会的转变大部分仍只是在通商口岸。在通商口岸之外,传统中国的社会和经济结构很少受到影响。中国的士绅仍然享有传统的优越地位,在地方上仍保有强大的势力。简而言之,西方的扩张虽在通商口岸中造成了另一形式的新社会,却仍无法影响及于中国内地。

在 1890 年以前西方文化对中国是谈不上什么大冲击的。但在 19 世纪 90 年代中期,西方观念和价值首次超溢于通商口岸之外而大规模地冲击整个中国,对士大夫阶级的思想变化具有决定性的刺激。要了解这些重要转变的特色,我们必须广泛地探讨在前几十年间西方文化对中国的影响。

一个很重要但通常都被忽略的事实是:在 1840 年以后的约半世纪中,西方学术的流入是缓慢的,而且它对中国知识分子的冲击也只在表面,我们只要与日本在 19 世纪受西方文化所影响的急速成长相比较便可知道。当 19 世纪末叶,西方学识成为日本维新的焦点时,对中国的影响却只限于通商口岸和少数与管理“洋务”有关的政府官员。虽然基督教传教士在 1860 年以后曾深入中国内地传教,但对启迪西方知识的影响并不大。实际上传教所造成的社会文化的冲突,扩大了中西之间心理上的裂痕。大多数的中国士大夫仍然生活在传统的精神内涵中。

部分的中国读书人对西方文化丝毫无动于衷的表现,并不令人惊讶,因为直到 19 世纪 90 年代,他们仍以习八股应科举为主要的读书目标。西方文化长久以来未能在这样一个文化结构中产生影响这项主要事实,同时反映和形成了大部分中国士大夫在心智上的与世隔绝。

中国读书人对西方文化的冷淡,可以从几个地区看出。江南制造局创立于1865年,它底下有个机构——翻译局,专门翻译西方著作。但其出版物的销售量却非常小。根据一项统计,从19世纪60年代中叶到90年代中叶,翻译局只卖了约13 000本书。^①这种情形与日本在明治维新时代的情形有很大的差异。在日本,福泽谕吉所著的《西洋事情》,在1866年出版之后即刻卖出了25万本。^②新式学堂的失败更可证明中国读书人对西方文化的漠视。新式学堂是清廷与某些地方政府在1861年到1894年间陆续设立的,主要目的是在培养西方语文、专门科技和军事与组织等方面的人才。但是因为士大夫阶级不愿加入,所以这些新式学堂并没有很大的成效。^③

一直到19世纪90年代,中国各地书院的课程仍以儒家思想为主,西方学识只是非常少的部分。这种现象又与19世纪末叶的日本有很大的差别。若有一个美国人在19世纪70年代到日本的任一非教会学校任教,必定会对西方学问在日本的显著地位和到处可见的西方书籍,留下极深刻的印象。^④相反地,若他在二十年后到中国来访问一个具代表性的书院,他将很难看出西方对中国的影响。梁启超曾在19世纪80年代的后半,就读于广州的两所著名书院。但他从未学习到西方学术,书院里的课程仍局限在传统的儒学中。而且这是在广州,是一个受西方影响较深的通商口岸。虽然研究晚清书院的专门著作还不多,但从可用得上的资料都显示,在1895年教育改革以前,介绍西洋新知的课程都被摒弃在诸书院之外。^⑤

一个很好的例证便是大名鼎鼎的张之洞在19世纪70年代中期出版了一份书目,这份书目在19世纪末叶十分流行,但其中并没有提到任何有关的西方学识思想。我们若观察当时受人尊敬的儒家学者如朱次琦、陈澧、朱一新、王闿运等人的著作,会因他们的注意力几乎全部集中在传统的儒家学术中而吃惊。所有的这些现象正可指出:几乎在整个19世纪中,中国知识阶级的认识范畴与西化的通商口岸间存在着很深的鸿沟。

几十年后,这个鸿沟慢慢地因西方思想的渗入而获得了弥补。在19世纪末,

① 翦伯赞等编:《戊戌变法》(以下简称戊戌变法)卷二,第18页。

② 这曾由R.P.Dore和其他人考证过。

③ Knight Biggerstaff, *The Earliest Modern Government Schools in China*, pp.1—93.

④ R.P.Dore, *Education in Tokugawa Japan*, p.2.

⑤ 丁文江:《梁任公先生年谱长编初稿》卷一,第11—14页。

西方的理想和价值观已广泛地散播在中国知识分子中,并且达到了新的高潮。西方思想的传播能如此广泛,主要是因部分知识分子在态度上的改变所致。19世纪90年代以前,中国对西方学术的兴趣大部分只是洋务。但到19世纪末叶,我们则可由当时西方所流行的中国书目中判断出:中国对西方学识的注意力已逐渐地及于政治思想、经济(政)与宗教文化思想(教)。^①

知识分子对西方学识价值的逐渐接受与认同,使得西方思想直接渗入了中国文化传统的核心。这种渗入促成了固有知识和西方思想的融合倾向,更激起了19世纪90年代中叶的知识变动。这次变动,是在因日益增强的帝国主义侵略的压迫而要求改革的情绪下发生的。但是到1895年以后,国家存亡危局意识已不是变动的主体,却只是种触媒剂而已。

另一项发展是19世纪90年代基督教传教士所从事的知识传播活动。在1860年至1900年间,基督教会,不论是新教或天主教都努力地劝服中国人民改变信仰,但并没有很大的成就。鉴于19世纪末叶中国所发生的一连串反基督教事件,都是由士绅阶级领导的;也许我们可以说:基督教传教士在建立他们与中国士绅阶级的文化桥梁时,所为有限。但是部分的传教士除了传布基督福音外,也担任了所谓“文化掮客”(cultural brokers)的工作,在中国的士绅中传播西方学识。这些传教士主要借着学校、私人社团和报纸,来传播介绍西方思想。在19世纪90年代的文化活动中,私人社团和报纸更是他们的重要工具。^②

当广学会(the Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge Among the Chinese,简称 SDK)于1887年成立后,传播西方思想的努力,就更向前跨了一大步。虽然广学会不全是由基督教传教士所创设,但他们却是活动的主要推动力;尤其是在威尔斯传教士李提摩太(Timothy Richard)任职为广学会的总秘书后。在李提摩太有力而富想象的领导下,广学会大大地扩展了活动范围,并且采取了一种新方式:把重心放在劝服中国士大夫接受西方文化的价值。这种方式十分成功,在中国知识阶层中达到了某种程度的影响,这是他们在中国展开大规模的传教活动以来所未有的。从中国政府官员和士大夫阶层的反应中,可看出广学会对社会的冲击有两方面。首先,由于广学会是一个具有文化和政治目标的服务性社团,它提供了一个组织的模式,很能吸引许多具有改革倾向的知识分

① 梁启超:《西学书目表在西学会》;参阅:《知学丛书初记》序文,1896年版,第9—10页。

② 王树槐:《外人与戊戌变法》,第9—25、33—46页。

子。其次是继广学会之后,中国大量出版了关于西方学识和世界时务的著作与翻译。其中包括了翻译西方极为流行的书,如马恩西(Robert Mackenzie)的《泰西新史揽要》(*History of the Nineteenth Century*)和《中日战争史》(*History of Sino-Japanese War*)。在广学会的出版物中,以《万国公报》(*The Globe Magazine*)最为有名。《万国公报》的前身是1868年美国传教士林乐知(Young J. Allen)所创办的教会新报(*The Church News*)。1874年改名为《万国公报》后,它不仅是传布基督教信仰与西方学识的媒介,更是批评讨论中国政治社会的传播工具。^①因此,在方针和版式方面,它都与当时的中国报纸有所不同。《万国公报》在1883年中止了一段时期,但在1889年又复刊,而隶属于广学会。林乐知仍然是主编,《万国公报》也保存了原有的方针和版式,以文言文来刊行介绍西方知识和讨论时局的文章。它的发行量在19世纪90年代快速地增加到四千份之多。作为“文化掇客”的基督教传教士终于能在中国士大夫阶层的思想领域中造成影响。^②

《万国公报》对中国知识变动时期的贡献,可由它对当代士大夫的影响来估计。《万国公报》成为批评与讨论的传播工具后,为19世纪90年代后期新出现的具有社会政治倾向的中国新闻界提供了新的榜样。重要的是,《万国公报》和其他广学会的出版物,更是传播新观念和新价值的有力工具。一份有关当时的西方学识的权威书目中列出了许多广学会的出版物,并极力推崇《万国公报》为新知之源。^③实际上,传教士们在思想方面的影响并不都是清楚而直接的。在《万国公报》和其他刊物中,教士们所提的意见和批评,经常都是点到为止,并不对中国的情境作全盘的批判。不过,在他们所出版的著作中,那些有关社会政治的观念都蕴含了激进思想,而这正是具有改革倾向的知识分子所乐于吸收的。所以,广学会的刊物主要是刺激了政治改革运动的观念,而并未提供它全盘的内容。

① Adrian A. Bennett and Kwang-China Liu, "Christianity in the Chinese idiom: Young J. Allen and the Early Chiao-hui hsinpao, 1868—70," in John K. Fairbank ed., *The Missionary Enterprise in China and America*, pp. 159—196. 也见于 Adrian A. Bennett, *Research Guide to the Chiao-hui Hsin-pao (The Church News), 1868—1874; Reserch Guide to the Wankuo Kung-pao (The Globe Magazine)*, 1889年后,英文书名改为 *The Review of the Times*。

② 王树槐:《外人与戊戌变法》,第40—44页。Richard H. Shek, "Some Western Influences on T'an Ssu-t'ung's Thought," 见 Paul A. Cohen 及 John E. Schrecker 合编 *Reform in Nineteenth Century China*, pp. 194—203。

③ Chi-yun Chen, "Liang Ch'i-ch'ao's 'Missionary Education': A Case Study of Missionary Inference on the Reformers," *Papers on China*, 16(1962), pp. 111—112.

同时,在19世纪90年代初期,有一群具有改革思想的中国学者发表了一些政治著作,这些学者中特别有名的如:宋育仁、陈虬、汤震、郑观应、陈炽与何启。他们的许多改革思想都不是新创的,大部分是30年来所有的观念。如求国家富强的观念;行政与教育改革的建议;发展工商与社会经济的思想等,都是从19世纪60年代就已经开始流行的思想。甚至像废除科举考试制度的这类激烈改革思想,也都可以在基督教传教士的著作中找到痕迹。

不过,在政治思想方面,19世纪90年代初期的政治革新主张,与以前有截然不同。所有改革都有不同程度地接受了西方政治参与的理想,而开始倡导议会制度和他们部分人所称的“居民共主”的构想。这些思想在19世纪70与80年代都只是种模糊的观念,但到90年代却成了主要的改革思想重心。不过,他们所谓的政治参与仍有限度。以宋育仁为例,他的政治参与观念只是依稀地扩大君臣沟通的传统观念。汤震、陈炽和陈虬,都主张“参赞政务”的成员应在官员和知识分子中吸收。积极主张召开议院的是郑观应;何启、胡礼垣则有较为开阔的议会参与的观念。虽然如此,但他们的政治参与观念,仍然未达到完全的民主。因为参政权仍然被限制在那些具有地位与财富的人身上;而且皇帝在制定所有政策时,仍保有很大的权力。这些改革者之所以要对政治参与有所节制,也是因为他们或多或少地了解中国当时的社会情况还不适合完全地实行民主制度。^①

更进一步地说,他们大部分把君主立宪的政治参与看为一种手段,而非目的。在他们寻求西方国家所以富强的因素时,他们超越了以往只对科技发明和工商制度的强调,转而相信西方国家发展的关键,乃基于跨越了统治者和被统治者之间的障碍而具有一种团结意志和具体行动的能力。根据陈炽的说法,西方这种能力的形成,主要得助于西方独特的议会制度;它能“把君主和人民联结成一体,使治者与被治者同心”。^②早期的改革者因而开启了一个趋势,这个趋势在后来的中国知识分子中变得更明朗,就是他们把民主融化在民族主义中,而看民主不过是民族主义中的一项要素。

但是,并非所有具有改革思想的知识分子都受这种工具性政治参与观念的支

① 宋育仁:《采风记》,收入知学会,《知学丛书初记》,卷一,第6页右—左,第13页右—第14页左;《戊戌变法》,卷一,第55—58、177—180、198—201、228、245—247页;Lloyd E. Eastman, “Political Reformism in China Before the Sino-Japanese War,” JAS, 27(August, 1968), pp.695—710.

② 《戊戌变法》,卷一,第245页。

配。像何启与胡礼垣,他们的文章在19世纪90年代晚期流行于通商口岸中。他们不只赞美民主是国家富强的手段,而且了解了它的实质价值。在他们的著作里,可常见孟子反对独裁暴政的论调,并从而阐扬民权是为政之道的普遍性原则。在此观点下,传统的政治秩序除了被批评为缺乏政治效率外,也缺乏道德的正当性。^①不管是基于道德上或是政治上的理由,所有早期改革的主张者都不同程度地希望中国循传统之外的路线来重组一个新的政治体制。

这种意愿的发生正是晚清政治改革历程中的转折点,在此之前,改革者的思想一直都是在传统政体的正当性的假设基础上,进而假定必须在传统政治秩序的架构中,才能充分地完成革新。但现在,传统政体的正当性受到了怀疑,转而考虑在另一种不同的基础上组织新政体的可能性。在此时的观念里,西方文化不仅是科技知识来源,也是政治知识的精神所在。

这阶段的改革者虽然极广泛地批评传统政治的礼制,却都不再批评组成旧秩序的理念基础——儒家思想。反之,部分的知识分子,如陈炽、陈虬、宋育仁,都一反常态地护卫儒家思想,并拥护儒家的“纲常名教”。陈炽认为,中国乃是由有缺陷的政治结构和健全的道德观念相结合而组成的。对大部分的改革者而言,保守的道德观念是他们政治改革理想的基础,也缓和了改革运动的激进成分。^②

但何启和胡礼垣又为例外。由于他们住在香港,何启甚至在香港拥有法律与医学的英国学位,属高级市民,所以不像大部分的改革者,其对西方宪政体制的向往受到儒家思想的限制。他们从西方的自由观点,来攻击传统政权。这种猛烈的攻击正是他们道德观念的激进表现。他们在19世纪90年代晚期所出版的批评性文章,已超过对儒家主流思想的批评,进而怀疑整个儒家经典是否适合国家的实际需要。在这种批评性的激进观点中,不遗余力地攻击了儒家神圣不可侵犯的“三纲”和伦常的观念。三纲中揭示了国家和家庭组成原则的权威主义,此正与他们熟知的平等信念相违背,因此儒家思想应被摒弃不可作为建构政府与社会的基础。显然地,他们认为中国不只是政治组织和科学文明有所缺失,连道德观念也须纠正。^③

所有批评中国传统的改良主义观点,都认为需要取法西方文化以解决中国所

① 何启、胡礼垣:《新政真诠》,第五章,第42页左—61页左。

② 宋育仁:《采风记》,第一章,第14页右—14页左、第15页右、第23页右—左、第24页右、第26页。

③ 何启、胡礼垣:《新政真诠》,第五章,第9页左—15页、第19—23页、第42页左—第61页左;参照 Paul A. Cohen, "Littoral and Hinterland in Nineteenth Century China: the 'Christian Reformers'," 见 John K. Fairbank 编 *The Missionary Enterprise in China and America*, pp.197—225。

面临的三项问题——“工艺”和“政”、“教”。这种对西学价值广泛肯定的观念，跟自强运动时代只强调工商技艺，是截然不同的。这样对西学和中学之间的关系也有了新的看法，西学的地位被大大地提高了。

值得一提的是，正统的新儒学世界观里的二元论，把包括有生命和无生命的宇宙万物都视为是本质与气的必然融合。气从本质中吸收其基本特性，而本质在气中落实成形。在这种方式下，二者是不可分离的。新儒学思想在不同的形式上表达了这种形上的二元论，最普遍的一种是“道”与“器”的二分法，或是“体”对“用”的相对关系。

在新儒学的理论架构中，虽然道的领域比器的领域占有逻辑上的优先性，但这种优先却未必意味着更高的价值。然而有意无意地，“道”与“器”的相对关系的组合，在19世纪已普遍地被认为有高下价值相同的寓意。这样很自然地就有部分中国学者以道器二分相对的观念来理解西学。1860年以后，那些从道—器组合的概念架构中来认识西学重要性的人，就将西学归于“器”一类，而将中学保留在“道”一类。因此，西方学术被认为只具有器用上与次要性的价值，反之，传统的儒学思想被认为具有崇高的内在与根本的价值。但是现在，因为对西方政治理想和制度价值的承认与肯定，19世纪90年代早期所出版的一些改革性著作中有一个很明显的倾向，就是强调器与道的不可分离性。如果西方学术有器的价值，就必定有些“道”在其中，因为“器”的本身中蕴含了“道”。这种思想方式的内涵很明显地倾向于称赞西方文化不仅为器用价值的根源，也具备了本质的价值。^①

虽然，这些具有改革思想倾向的学者都意识到了中国基本政治体制有改革的需要，但是他们共通的政治理想却不是协调一致的学术努力的后果。他们互相隔绝，但却同时地达到一样的结论。虽然在19世纪90年代早期，他们所出版的著作对于改变当时的知识思潮有所贡献，但他们全体的影响却抵不上由康有为所领导的一群广东青年学者在当时所推动的思想与政治的运动。

康有为与风起云涌的知识变动

康有为是一位广东学者，他的思想背景对他所处的时代而言，太不寻常。他

^① 小野川秀美：《清末政治思想研究》，第75—111页。

出生于一个因袭新儒学传统的士大夫世家,因此在幼年时期他便把自己幻想成儒家思想中的圣人,具有很强烈的道德使命感。稍后,在他的青年时期,又受业师朱次琦(广东的一位杰出儒家学者,他强调儒家思想中道德政治理想所具有的核心地位)的深远影响,对社会有强烈的关怀。

同时,康也因为广泛地阅读非儒家思想的哲学和宗教书籍而受到了其他思想的影响。大乘佛教的思想给了他很深刻的印象。而大乘佛教把菩萨比喻为一个受苦的救世主,适与儒家圣人的理想相吻合,更加强了他的使命感和对社会的关怀;而大乘佛教的精神教化则增加了他对存在感觉的认识。

康有为的思想领域因他到香港和上海旅行后,更为广泛地扩展到对西方学识的注意。(译者注:他在香港和上海看见了西洋人地方行政的整齐,他觉得这种优美的行政,必有文化和思想的背景和渊源。)在19世纪80年代早期,他开始阅读所有他能找到的专门讨论西方文化的书籍。(译者注:当时国内还没有讨论西洋政治经济的书籍,康所阅读到的只是江南制造局和教会所译的科学宗教书籍。)这段时期,他仍居住在广东附近或香港,自然地使他对19世纪中国所遭受的列强一再的侵略有很强烈的体会。在1884年,中法战争开始的那一年,他正好住在广州,亲身体验了因外敌压境而带来的紧张和恐惧。这种对西方国家的武力和军事力量的直接经验,很自然地促使他迫切地想学习西方学术。他对西方学术的兴趣很快地就引导他到一个新的思想领域。在他的学术历程中,这是个转折点。^①

因此,在19世纪80年代的早期,康有为已经脱离家庭传统的新儒学思想而被其他不同的知识所影响,如非儒家思想的哲学,大乘佛教思想和包括基督教和世俗的西方思潮。约在19世纪80年代的中期,这些影响开始凝聚成两个主要的论点,成为他一生的理想所在。其一为渴望建立一个新世界,在这世界里,所有他在每个地方看到的混乱、痛苦和不公平都会被道德的和谐与精神的喜悦所取代。这种关心人类境遇的“普救思想”(universalistic)明显是受到了儒家思想、道德思想、大乘佛教和基督教思想的影响;而普救思想更促使他在19世纪80年代开始以文字表现,在形式上虽然模糊、矛盾,但却总是大胆而认真的世界观(weltanschauung),努力探索开展在他面前的新世界。

^① Richard C. Howard, "K'ang Yu-wei (1858—1927): His Intellectual Background and His Early Thought," 见 Arthur F. Wright 及 Denis Twitchett 合编 *Confucian Personalities*, pp.303—305.

除了普救的精神外,更特别的是对中国存亡危局的关怀。这种关怀使他对世俗的西方学术,特别是西方政府的形式,有强烈的兴趣,而表现在 1886 年他上给两广总督张之洞的陈情书中,强调应奖励有关西方政府书籍的翻译。康的爱国思想引导他进行一次大胆的政治改革。在 1888 年的深秋,当他在北京参加会试时,他不顾清廷长久以来非官方人士不能向皇帝直接上奏的禁令,而向皇帝上书,请求变法、图强。除了这个大胆的请求以外,他在改革的具体方针和观点上都还是模糊、笼统的。但整篇陈情书中都充满了如何在受西方侵略下得以保全国家完整的强烈意识。^①

从一开始,康就了解西方势力的威胁不仅在社会政治方面,同时也见之于文化和宗教方面。除了国家的存亡危机,中国也陷入了精神危机之中,即西方的基督教思想已经严重地影响中国。濒临危险的不只是中国之“国”(state),也是儒家思想之“教”(faith)。由于面临着西方扩展的挑战,因而“保教”和“保国”是同样重要的。最后这两个目标形成了康有为改革纲领的核心,根据这个观念他写了一连串的陈情书和政治著作在 1895 年到 1898 年间陆续呈给光绪皇帝。

康政治纲领的主要推动力是一连串的制度改革,这些改革如果实现,就相当于是一种从上而下的革命(revolution from above)。纲领的第一步是建立一个直接在皇帝管理之下,由具有改革思想的官员所组成的制度局。这个制度局负责计划和实行制度上的改革。纲领的另一个重要部分则是建立一支现代化的海军和陆军。为了这个目标,传统上集中于测验弓术和剑术的军事考试制度将被废弃,而以模仿普鲁士和日本的现代军事学校来取代。这些学校所教出来的专业人才,将成为取代当时清政府无能军队之新建武力中的领导分子。

在康有为的变法纲领中,比军事改革更重要的是经济发展和使政府财政合理化的改革计划。设在制度局之下的十二个局中有一半是负责这两项事务的。强调政府有推动工业、商业、农业、矿业和现代运输系统的责任是康改革目标中一个不变的主题。^②

这种制度变革的观念莫基于康所认识的国家富强的政治理想上。这种理想很清楚地反映于他一再地把俄罗斯彼得大帝的改革和日本的明治维新推介给清

① 《戊戌变法》,卷二,第 123—131 页。

② 汤志钧:《戊戌变法史论丛》,第 154—178 页。

廷,作为中国的模仿取法对象。^①

康改革纲领中的另一重点是主张彻底革新文化教育机构。他建议政府用特别的方式,把儒家思想变成国家的宗教,以便对抗流入中国的外来信仰,特别是西方的基督教信仰。在这个目标下,康主张设立一个主管宗教的政府机构,来监督建立全国性的孔庙系统,并以孔子诞生之年作为年代起点的方式来取代传统以朝代和皇帝为计算年代的方式。^②

据康的观点,这种“保教”思想应该与积极接受西方世俗知识和理想相配合。后一个目标则可以经由大量翻译有关西方的日本书籍及由派遣留学生出国实地了解西方学术来达成。但在吸收西方文化这个目标上最重要的一步则是彻底的教育改革,这个改革可始于取消在传统考试制度中一些重要项目,如取消八股文和旧式的军事训练,而代之以西方的专业知识。康希望这些革新能够根本废弃八股取士的制度,进而建立普及全国的学校制度。

这个教育改革的部分目标无疑是为中国贮备国家发展所需要的有知识,有专业技艺的人才。另外的目的则可由康之接受西方民权至上和宪治政府的理想看出。对康和另外一些早期的政治改革者而言,君主立宪对促进人民参政有很大的作用,更可因而加强统治者和被统治者间的团结。因此民主被赞美为一种能达到国家安定与政治和谐的有效手段。但是康的宪治和国会政治的观念并不只是这些功利的想法。他也将民主视之为一种必然会实现于所有未来人类社会的政治理想。为了这个理想和国家富强的目标,公民教育是绝对必要的。^③

就康的政治纲领而言,君主立宪和国家富强是两个主导性的观念。这两个观念与他推动儒家思想的关怀相结合,奠定了他改革主义中两个最重要的目标,保卫国家和保卫信仰。他的改革主义植基于他对儒家思想的一种激进解释之上,这种意识他主要是从晚清的一个重要思想主流——“今文学”中发展而出的。在1890到1898年间,他发表了好些著作阐述其见解,影响极大,根本地动摇了儒家知识分子的思想世界。

他对儒家思想作激进解释的第一本著作是他脱稿于1891年的《新学伪经

① Richard C. Howard, "Japan's Role in the Reform Program of K'ang Yu-wei," in Jung-pang Lo, ed., *K'ang Yu-wei: A Biography and A Symposium*, pp. 288—302.

② 汤志钧:《戊戌变法史论丛》,第168—169页。

③ 小野川秀美:《清末政治思想研究》,第75—111页。

考》。这本书对 17 世纪以来流行的考证学,当时称之为“汉学”,大肆批驳。康不是第一个怀疑到这个问题的人,自从 18 世纪末叶以来,便有许多儒家学者以各种不同的学术立场来反驳时人把考证学堂而皇之地称之为汉学。对他们而言,“真正的”汉学并非指考证学而言,考证学只是沿袭后汉的儒学,即所谓的古文学;“真正的”汉学实应追溯到“今文学”,就是前汉所盛行的儒学。于是,被遗忘很久的今古文之争,又在晚清的儒家学者中复萌了。

康的怀疑思想就建立在晚清今文学的基础上,他尤其受到当代的今文学家廖平很大的影响。康大胆地提出了一个主张:考证学派所据以为学理根源的古文经学,可以考据学的论据证明其为伪经。因此,真正的汉学,儒家真正的教义,是保存在今文学之中。^①

康的目的是要把汉学之缺乏社会关怀解释成一种脱离儒家基本教义的偏差;更重要的是他想再度肯定,对政治的关心和制度上的改革,都是儒家思想的中心。康相信这思想的中心存在于注释今文经的典籍之中。这种观点主要表现在他脱稿于 1898 年的第二部主要著作——《孔子改制考》中。

康认为,孔子是一位最伟大的改革者。孔子不只像先知一般地创立了儒教,更是一位建立制度的“王”。在引证今文学的一些神秘解释中,他坚称孔子曾在他死前不久,从上天那里接受了为未来的新王朝制定制度的使命。在康的想法里,孔子是一位“圣王”(sage king),或是一位“素王”(uncrowned king),一心致力于改革制度。但什么是改制呢?在今文学的古典文献中,“改制”是一种广泛但模糊的观念,带有强烈的宗教神秘意义。它主要是指礼仪制度的改变,而非指一种现代意义的制度改革。康的改制理想则含有现代涵意的制度改革,这在他的政治改革纲领中显示得很清楚。由于他对儒家思想的激进解释,他也为他改革中国传统政体的思想找到了文化传统的认可。

康认为,制度改革不应该只是一种主观的愿望,而且是客观无可避免的需要,因为他认为历史是一个直线演进的过程。他把孔子描述成像位救世主、高瞻远瞩的圣王,而这位圣王是把历史看成经由一定的阶段以达到理想境界的单向直线的发展。虽然康的历史直线进行观念,主要是从他所阅读的西方思想中获得,但他借用今文学中的“三世说”来表达这种观念。按照康的解释,孔子把人类历史当成

^① Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao*, pp.48—52.

是从“据乱世”，经由“升平世”，最后到达“太平世”的一定发展，而康有时也把“三世”说成由据乱经小康而达大同的发展过程。在这三个阶段中，都有特别适合它的政治组织：据乱世是专制君主，升平世是君主立宪，到了太平世便是共和政府。当历史经由这三个阶段而进步时，制度的转变，不可避免地一定会发生。总之，在历史的进展中，制度的改变是必然的。^①

康有为把历史视为经由一定阶段发展，单向直线进行的这种观念，也包含着一个信念：历史的进步将在理想社会的大一统中自行完成。他这种“千年福祉”的观念，也反映了他自幼所怀抱的普救思想。这种普救思想的形成背景有两个，一为寻求理想的人类社会的强烈道德感；另一是他对充满在每一个人类社会中的悲苦的一种“存在意识式”的抗议。他相信在那未来的理想社会中，痛苦将永远消失，而充满了快乐幸福。康认为人类的痛苦虽有不同种类，但都是从一个根本来源中产生，那就是人类根深蒂固的自我中心观念及其相伴而来的人我差别的思想倾向。由这种思想倾向而产生了束缚人类生活的种种社会不平等。在他未来的理想人类社会中，他强调将消除所有的社会不平和歧视。这种激进的社会平等思想，意味着要废除几乎是所有既存的人类制度，包括政府、私人财产和家庭在内。在这种意识下，康之“大同”的乌托邦世界充满了激进的平等主义和普救思想。^②这显示了康有为世界观中的兼容众说的本质。

这“大同”的观念是康从儒家的乌托邦思想中得来的。在内容上，它具有儒家“仁”思想的外观，而“大同”与“仁”都象征着渴求一个把全人类融通为一的道德社会。但康的社会与道德的激进主义都远超过了儒家思想的限度。例如，家庭在儒家思想中占有中心位置，而“仁”的最后实践将导致于一个融通无间的道德社会，此乃要扩大家庭，而非要超越家庭。但大同的观念到达了要跨越家庭的程度时，这种乌托邦主义显然除了受儒家思想影响外，也同等重要地受了大乘佛教、基督和墨家的影响。

康的大同思想，虽然他的弟子和友朋知道，但在19世纪90年代仍未公开。而且，在他历史发展观点的架构上，这种普救理想只适切于遥远的未来。因此，他当时主要的目标仍是追求一个富强的国家社会，他理想中在当时发生影响的部分仍环绕着制度改革理想而对儒家所作的激进诠释。虽然康有为把人类道德社

① Hsiao Kung-chuan, "K'ang Yu-wei and Confucianism," *Monumenta Serica*, 18(1958), pp.88—212.

② Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao*, pp.52—57.

会当成他的最后目标,因此他不以国家主义者自居;然而,他意识形态中表显出来的部分,则包含了许多国家主义的成分。

他在 19 世纪 90 年代所公开的理论观点,对士大夫阶级都有很显著的影响。他与当代的其他改革者共同接受了一套西方的政治价值体系。但康的特异处是他将他所接受的西方观念不仅融合于他对儒家所作的整体诠释,而且也衔接上晚清的各重要思想流派。虽然康对儒家思想的激进见解使当代的许多人感到愤怒,但他的新思想却发挥了极大的影响力。纵使许多士大夫仍然厌恶西方学识,但他们却也不能忽视它的影响。当康所提出的理想吸引了中国士大夫,并使他们注意西方思想时,便为 19 世纪 90 年代的知识界提供了有力的刺激。

康的改革理想,不论在政治上或知识上,都具有很重大的意义。在政治上,政治改革的要求即意涵着怀疑政府的政治效能。更重要的是他与其他的改革者提倡了如人民主权、政治参与和立宪政府等类的西方政治理想,对传统政治的正当性便提出了挑战。当这些新的政治观念深入广大民众时,清廷不只面临了行政制度的破坏,也是政治崩溃阶段的开始,最后则导致了 1911 年的革命。

康对儒家思想的激进见解同样也带来知识上的深远影响。在儒家思想长久的发展过程中,虽然经历了许多不同的诠释,但很少像现在这样触及到它根本的社会和政治的价值与信念。康对这些中心价值和信念提出问题的这项事实,即意味着儒家理想已不足为中国信仰的核心了。当康甚至改变长久以来被接受的孔子形象和删改儒家的核心价值观念时,这就更为严重了。任何人读了康的煽动性文章后,都会有一个疑问:什么是儒家思想的真正本质和特性?这个疑问的发生,使得儒家思想由从未被怀疑的信仰中心沦为一种可以怀疑与争论的地位。对许多人而言,这种疑问不可避免地成了一种震撼。用梁启超的话来说,“像火山爆发和地震一般”,它动摇了中国士大夫阶级的知识世界。

改 革 运 动

康有为改革思想的著作出版后,无疑地刺激了知识上的变动。当他把这些理想用来启发和组织一个改革运动时,影响便更为深远了。当康在广东创立一所私立学校——长兴学社——用来教导少数想献身改革的年轻学者时,就扎下了改革

运动的根基。他的课程新颖,表面上还维持着儒家的形态,实际上与当时各儒家学派已大不相同了。它以康对儒家思想的激进见解为课程的重心,并教授大乘佛教教义、中国学术中非儒家倾向的思想与西方学术。其主要目的是要学生们吸收康的政治意识和改革理想。无可置疑地,这些学生的大多数后来都成为了献身于实际政治行动的主要分子。他们其中之一,梁启超,更成了康在制度改革活动中的主要助手。^①

虽然康在 1888 年就已经向清廷上书有改革的必要,但是他以连续而广泛的方式来推展改革运动却直到 1895 年才开始。他得以继续这项活动的有利时机是中国在中日甲午战争中的战败。这次失败比以前任何一次中国败在外强手中所带来的影响更大,重要的是它深深地唤醒了民众的自觉。这次战败带给中国物质上的负担比以前所受的任何挫折更多。再加上被迫开放更多的通商口岸,偿付惊人的赔款,必须放弃最后一个重要藩属——朝鲜的宗主权,与割让中国领土的广大地区——台湾和辽东半岛。这么庞大的牺牲,是发生在实行了二十多年的自强运动之后,更令人震惊和愤怒。最后,这样一种深切的失落感再混合了屈辱感,而特别尖锐的沉痛是中国居然败给了向来在文化或力量上都不如中国的落后国家——日本。

1895 年春,康和他的学生梁启超,正在北京参加会试。当中国被迫在当年四月与日本在下关(Shimonoseki)缔结屈辱的和平条约时,康立刻抓住机会发起公车上书,联合抗议马关条约并向清廷提出改革的请愿。接着而来一连串的群众请愿,反对和约。但所有这些抗议和请愿都未受理睬。不过一种民众关怀政治的气氛已经形成了,这对康有为继续他的行动是很好的鼓励。^②

这次改革活动比康首次在 1888 年所独自进行的更为广泛。1888 年康只向皇帝上书与游说清廷的高级官员。在 1895 年初夏康向清廷两次上书,要求彻底的改革。同时,康与其追随者,决定了一个重要的策略:把重心放在获得下层人民的支持上来达成对朝廷的请愿。于是改革者们心目中的远程计划,放在为中国建立一个立宪政府和参与的体制。这两个目标的达成,仅从上面的改革是不够的,必须有广大民众的支持才能成功。

为了促成这个发展,康和他的改革同伴们创办了新组织和宣传机构。最重要

① Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao*, pp.41—47.

② 汤志钧:《戊戌变法人物传稿》,第 334 页。

的组织是学会，它有两个主要功能。（一）它负有重要的统合功能，启迪思想意识，号召组织团结，否则，则无以形成一个现代化的国家。（二）它的特殊任务是教育与动员知识阶级。康和朋友们最重视的是下层的发展（development from below），他们清楚中国人民普遍地缺乏教育，尚不能从事改革的任务。在普遍教育和启迪民众达到成效之前，则须依靠中国社会中的中产阶级——士绅——来领导。一方面，士绅是地方的精英，受过较好的教育，比一般的人民群众更有能力。另一方面，士绅和官员相比较，因为他们与百姓的地位接近，而且又有较多的接触，士绅更适合领导人民。士绅在中国社会中具有关键性的地位，此诚如梁启超所说：“他们熟悉民间状况，能作为沟通政府和人民间的桥梁。”

但是不幸的是，士绅阶级尚不足以担任这中间人的角色与负起启发一般民众的领导责任，因为他们既缺乏政治动机，对国家和世界的处境又没有深切的认识。更甚于此的是，在他们的背景里，缺乏公民精神和组织上的技巧。要克服这些缺点，年轻的改革者认为学会是教育士绅与动员其力量的最佳机构。

学会的两个基本原则是，挑选成立的位置和传播专业知识。他们首先在北京和上海设立，随后在每个省、县、村、镇设立分会。同时，为了教育士绅阶级，在全国各地的学会都有它特别的目标。改革者就以这种全国性的学会架构来激励从下层而起的发展。^①

康梁用来推动改革的另一机构是报纸，他们深知报纸是广传新知识、新思想的最有力工具，而且又能促进人民间的知识交流。当康向清廷上书要求改革的努力失败时，他以学会和报纸来促进“下层的发展”，虽有政府的镇压和社会的反抗，但却是现代中国社会和文化发展的里程碑。

康所设立的第一个学会是强学会，设立于1895年8月，地点在北京。虽然康是这个学会的主要推动力量，但实际的负责人却是陈炽，他当时在中央政府中是个不重要的小官。起初，学会是十分成功的，不只联合了京师许多具有改革心意的官员，更吸收了一些西方人，其中包括英国牧师 Nicolas R. O'conor，传教士李提摩太（Timothy Richard）和李佳白（Gilbert Reid）。更重要的是，它的会员名册中包括了许多清政府的高级官员：如张之洞、王文韶和刘坤一；与在清廷中具有举足轻重地位的像翁同龢、孙家鼐、李鸿藻等。^②捐款是学会财务的主要来源。它的

① 汤志钧：《戊戌变法史论丛》，第222—227页。

② 同上书，第334页。

会员都定期地每十天聚会一次,听取关于时势的公开演讲。

梁启超被指定为秘书。《中外公报》在学会的监督下出版(译者注:实际上《中外公报》的创刊尚早在强学会的创立之前),梁和康的其他学生,如麦梦华,担任了报纸的主编。《中外公报》通常都是梁或麦的时势报导文章,但有时会从广学会的出版物中转载一些作品。为了扩大在北京官员中的发行量,它被夹在官报中免费地分发赠阅。该刊在北京最流行的时期,发行量达到了一天三千份。

同时,康认为上海是“南北联线的焦点,当地知识分子云集”,所以在1895年的秋天设立了强学会的分会于上海。它从当时在南京代理两江总督的张之洞那儿获得了大量的资金,也出版了一份日报——《强学报》,和《中外公报》一样都是免费赠阅的。^①因此在马关条约签订后的几个月里,士大夫阶层中开启了许多新的活动,他们不仅努力地激起人民对国家存亡危局的普遍自觉意识,还将这意识组织和疏导成一个有方向有联系的改革运动。

然而,这些学会很快便遭受了政府的封禁。张之洞撤回了他对上海强学分会的经济支持,《强学报》也因以孔子的出生年为计年开始,却不以清廷的统治年代作为纪元,而被地方当局下令禁止。显然地,张之洞看出了这个运动不忠于清廷的端绪。同时,在北京的强学会也感受到政府的强硬压迫,虽然学会有上层官员的支持。在1896年2月,一位御史攻击强学会的组成不合法,指出它可能会煽动知识分子公然无节制地批评时政。这种弹劾,一旦揭开,清廷就不能不闻不问。清廷自1652年以来,就彻底实行禁止任何反对政府政策的民间请愿的法令,也禁止成立民间学会。由于御史的弹劾,政府下令封闭学会,强学会就在成立仅仅五个月后关闭了。^②

虽然强学会和宣传改革思想的报纸都遭到关闭命运,这对正在成长的改革运动,是一次挫败,但很快地又在别处找到发展的机会。1896年春,就在上海强学分会被封闭后不久,分会所剩的资金再加上一些民间的捐助又创立了一份新报纸。由汪康年担任负责人,聘请梁启超为主编。这就是著名的《时务报》(旬刊)的缘起。《时务报》于1896年8月在上海开始发行。次年春天,一份支报在澳门成立;这份支报起初称作《广时务报》,后来改称为《知新报》。这两份报纸使得革新

① 汤志钧:《戊戌变法史论丛》,第249页。

② 同上书,第16、227—229页。

运动在长江下游各地和东南海岸得以继续。^①

《时务报》内的主要文章是由梁启超主笔的。他是康有为的入室弟子,所以他的文章受到康有为很大的影响。然而,若缜密地探究它就可发现,梁启超不只是介绍康的理想而已,他更把康的理想发展到一个重点,这使得国家主义和民主政治成了革新运动的中心。

梁启超像康有为和其他当代倾向于改革的学者一样,反对自强运动专注于科技上的偏差。他观察日本的明治维新,认为要把中国复兴成一个富强国家,政治的改革比介绍西方科学更为重要。如果政治改革能很成功地实现,军事和科技上的革新自然地就随之而行;反过来说,若只是科技革新,而没有政治改革,就会像自强运动所显示的结果一样,所有的努力都将付诸流水。换句话说,梁的改革纲领比较着重于政治改革,而不主张单只改良科学技术。

梁坚持中国政治改革的重点应该是教育制度的完全革新。其中包含有科举制度的废除和全国性学校系统的建立。这项改革的主要目的是要培养全国人民的写读能力与传播有用的知识;另一项重要目的则是要传布一种植基于中国文化传统与西方政治理想与经验的政治教育。梁希望能从这些新制度中造就出具有知识能力和政治自觉的公民。

在梁的教育目标中有两个主要观念,可称之为“变”和“群”。受到康有为的历史哲学和当时已传入中国的社会达尔文主义的影响,梁认为变是一种直线式的进步,而这种变是受一种新的政治意识集结而成的整体“群”的观念来支配的。这表示,很需要在知识分子中建立结社团体(associations),借以动员和组织知识分子来推展政治和社会行动。在结社团体(association)的理想之外,更具意义的是“群”的观念也包含了要贬低传统中国政治制度的广泛观念。照梁的说法,古代的君主政体主要倾向于维持朝廷政权,因而纯属压抑性的。这种镇压式的政治秩序无法使得中国在帝国主义的侵略下和国际性竞争的现代世界中成为一个有生动活力的国家。首先,它就抑制了百姓中活力充沛的新生代。而群体活力是国家生存与发展的根本之道。其次,镇压性的君主制度不只阻碍了统治者与被统治者间,也阻碍社会不同阶级间的沟通。缺乏这种沟通,传统中国就缺乏了现代国家所需的整体团结性。

^① 汤志钧:《戊戌变法史论丛》,第231—243、249—250页。

这个批评传统政治秩序的基础,显然是一种政治社群(political community)的新观念,这种新观念深受国家主义和弱肉强食达尔文世界观的影响。在这阶段中,梁尚未明确地把他的观念和国家主义连接在一起。事实上,因身为康有为的入室弟子,他仍自称信仰康的大同理想。而国家主义的观点在他的政治著作中还潜而未萌。

在梁的新政治社群的构想中,所谓的新政治团体,国家主义虽然重要,但并不居于一种至高无上的地位,因为在实际评价传统政治秩序时,梁还有他道德正当性(moral legitimacy)的关怀。传统的君主制度,不只在政治上无效能,在道德上也是不合理的。梁强调国家是一个共同实体(corporate entity),应该属于这社群里的每个分子,不只是属于统治阶级,也该属于被统治者。因此,国家应是它所有分子的利益和意志的总和。若由一个单独的统治者或统治家族来控制人民,显然是种道德上的自私,而其结果必导致社会团体的衰败。这种新的社团观念表达了近似卢梭的全民主权和共通意志中的道德旨趣。总之,梁把新政治社群当为政治改革的终极目标,这其中不仅包括了活力和团结,而且还包括了民主。^①

以这种新的政治社群观念为中心,梁改革主义的终极目标,无非是要将中国的传统秩序,作一激烈的变革。这些激进主义的宣传很快地使政治的改革主张成了智识思潮的中心。当思潮传布开来时,改革运动便逐渐脱离了早期在康有为独立领导下的明确统一的特质。不过,康的改革纲领和观念仍然是改革运动中最公开和最明显的部分。但在其表面之下,还有许多与康的思想非常不同的思潮。因此,改革主义之为思想运动,正可看成为一串观念与想法的光谱(a spectrum)。就较温和的目标而言,像陈宝琛、黄遵宪等士大夫所代表的思想模式,他们赞同康改革中国制度的必要,但并不一定赞同康对儒家思想的激进诠释。这些中庸平和的主张,在态度上都与张之洞、李鸿章等致力于自强运动者并无本质上的不同。在另一方面,激进的改革思潮很难与当时的革命运动区分,而且在某些观点上它还较革命运动更为激进。为了了解这个背景,有两个人物特别值得注意,因为他们在影响改革运动的思潮演变中扮演着极重要的角色。

一位是严复,他年轻时曾在英国读了两年书,因而是中国少数懂得西方语文又直接接触到西方文化的学者之一。在1895到1898年间,他在天津的报纸上发

① Hao Chang, *Liang Chi-ch'ao*, pp.73—120.

表了一系列的文章,来陈述他对国家存亡成败的看法与强调中国需要改革的主张。1897年,他是天津《国闻报》(后来很快成为北方最重要的报纸)和专以传布新知识和改革思想为主旨的周刊——《国闻汇编》的创办人之一。在这几年间,他也开始了他的翻译事业,并完成了赫胥黎(Huxley)《天演论》(*Evolution and Ethics*)一书的翻译与评论。严复的文章和翻译很快地对读者有了重要的影响。《天演论》在1898年出版之后,造成了大轰动,甚至是在出版前就已经造成了影响,因为康有为和梁启超都在它尚未付梓之前就读了原文,而且成了严复的崇拜者。

以他所处的时代为标准,严复的政治态度是非常中庸的,因为他主张逐渐的制度改革和政治革新。不过严复的学术态度非常激进,展望中国未来要作彻底的文化变革。在他政治上的渐进主义与文化上的激进主义,是导自于他的社会达尔文主义的看法,这主要是他阅读斯宾塞哲学得来的。

斯宾塞的观点是:进化是不可避免的一种缓慢、累积的过程,不能越级进行。这种进化论阻止了严复信仰急速改变的奇迹。具体而言,这表示:除非中国人民已经准备好了,否则不应该进行制度的激进改革,而要借诸长期的教育过程,来从体能、心智和道德上改变人民。严复所追求的,无非是未来在价值上的全盘改变。

严复的文化激进论出自他热烈的国家主义的关怀——就是如何谋整体的富强,使中国在猖獗的帝国主义的世界中能生存下去。这种集体性的关怀(collectivistic concern)奠基于社会达尔文主义的理论架构,使他相信中国整体的富强之道必须求诸西方的宇宙观。西方的宇宙观是把世界看成是一个能源与力量的无尽宝藏,参化在一种由“同种和单一”到“异种和有组织”的无情而恒常的演化过程中。人类的世界也像整个的大宇宙一样,生存竞争提供了人类的活力和演化的动力。在地球资源有限,生命充沛的状况下,竞争不仅在人类中是无可避免的,而竞争也是动力和进步的泉源,这也是它对世界的一种赐福。

这种见解深深地打动了严复,他很珍视从这套想法中引申而出的竞争、动力和进步等观念。这种达尔文价值观和世界观使他仰慕西方的自由理想。严复认为,现代西方文明的成功根基在一个奇迹之上。在此,西方个人的精力不仅能够伸展,也能融合在一起产生集体的动力。而现代的西方社会思潮也是公共精神和原始精力,以独特而愉快的方式结合而成的。根据对西方思想的研究和英国制度的观察,这种结合,只可能在一个自由社会和民主制度的环境中产生。他之信仰

自由主义和民主制度,是因为他接受了社会达尔文主义集体动力论。

因此,在世界观和基本价值的论点上,严复是一位对西方文明的热切仰慕者。这种仰慕导引他批评中国传统。当他看到了西方集体活力的流畅,而又看到了中国传统中活力和公共精神的萎缩,当他比较中国和现代西方时,他得出结论:中国的衰弱是因为先圣先贤很少注重培育人民的精力和能力,而且每个朝代的统治者也都尽力地将之压制与摧毁。因此,他几乎完全反对他所处时代的本土思想潮流。他攻击科举考试的机械式要求,更把所有传播儒家思想的学校斥为是知识上的浪费。他强调,要治疗中国只有根据西方思想和价值才能达到。^①

另一位具有影响力,但不同于严复的学术典型之代表人物是年轻的湖南学者谭嗣同。他出生于儒学世家,父亲是清廷的高级官员。他所受的教育大部分是儒学。成年后,经由自修,他也受到西方学识、基督教教义和大乘佛教思想的影响。此外,他还受到了非儒家学派哲学(在19世纪末期多半是墨家)的冲击。这些不同知识的影响形成了一种折衷式的思想。这种思想在他脱稿于1897年的代表性著作——《仁学》中表露无遗。虽然这篇著作直到20世纪之初才出版,但它的内容早已在友好之中流传,梁启超也阅读了。

《仁学》的精髓是渴望在地球上建立一个世界性的社群(a universal community)。这社群将充满着生命力和动力,并向更好的未来持续不断地发展。这社群也是一种融和无间的道德团体,具有彻底平等和情感奔放的特性。这种乌托邦式的观点,主要来自大乘佛教、新儒学、基督教及墨家中的宗教普世观和道德理想主义,也隐含了部分西方工商社会机动主义的精神。但重要的是,其中却缺失了当代流行的国家主义思想。

为了达成上述的理想,谭嗣同也发表了许多批评中国传统的文章。和严复一样,他也攻击传统的君主制度。他把君主制度描述成最不好的独裁专制,是一种压抑了人类能力和感情的不良制度。但和严复不同的是,严复批评传统只限于政治制度,谭则扩展到批评中国社会的中心组织——家庭上。他很率直地批评作为传统道德和社会法则的三纲五常。三纲包括了君臣、父子、夫妇等人类最珍贵的人际关系,但却都根基在绝对一方支配的权威原则之上。谭认为父子与夫妇两种家庭关系也像君臣的政治关系一样的腐败和约束。谭认为,这三种关系只构成了

① Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, pp.42—112.

一种扭曲和压抑的秩序,在这秩序下,传统的世界只有更衰退,更恶化。(译者注:谭认为:“仁之乱也,则于其名。名忽彼忽此,视权势之所积;名时重时轻,视习俗之所尚。……名者,由人创造。上以制其下而下不能不奉,则数千年来三纲五伦之惨祸烈毒,由是酷矣。君以名桎臣,官以名轭民,父以名压子,夫以名困妻,兄弟朋友,各挟一名以相抗拒,而仁尚有少存焉者乎?”)

为了建立一个有生机的人类社群,谭认为应该摧毁三纲五常,这也就是要整个地摧毁了中国传统的社会政治的秩序。不过,不像康有为或严复,他并没有在《仁学》中提出任何改革纲领,也不曾指点出要以具体与特定的步骤来实施他的看法。整篇文章全以带有高度感情的文字写成,表达了全盘否定和全盘解放的两个主旨,并由此衍生出一种隐含革命思想的神秘意味。^①

虽然改革运动的思潮包含了广泛的观念,但主要还是一种反映两个中心思想的激进思想倾向:一为要求国家富强;二为寻求宗教道德的意义。康有为和谭嗣同的思想最能显示后面这一种倾向。这两种主张对足以动摇传统政治秩序的激进思想有培养之功。因此,在1895年以后,意识形态的不协调不只逐渐存在于激进的改革者和保守的官员中,也存在于激进的改革者和温和的改革者中。这种意识形态的矛盾,终于在1897年下半年于湖南公开化了。

湖南的新政改革

清廷在1896年年初下令封禁康有为在北京的活动之后,维新派的活动就被局限在上海和澳门,也只能从事理论的宣传来寻求大众的支持。不过,新的发展同时也在湖南暗中进行着。不久后,改革运动的中心便移到了湖南省会——长沙,开始了地方改革的阶段。

这阶段的湖南新政改革要从19世纪末叶中国政治、社会上两项主要的发展背景来了解。第一项发展是地方督抚的权力扩充,此乃由于19世纪中叶的叛乱,以及中国为应付外来变局而由各省官员推动许多重大的改革而造成的结果。这些改革的努力是自19世纪60年代早期开始,持续了三十年,形成了所谓的自强

^① 谭嗣同:《谭嗣同全集》,第56—90页。

运动。

第二项主要发展是地方精英的权力增加。孔飞力(Philip Kuhn)对士绅权力如何在19世纪中叶的叛乱里,经由地方自卫组织的建立而成长叙之甚详。由于地方自卫组织的建立,也提升了军事之外的公共事务的参与地位。这都只是在国家危亡之秋,士绅们伸展了他们传统的公共事务的活动。然而在某些省份,士绅权力的增加与受西方直接或间接的刺激而成的商业化有关。这种种地方的发展,综合在一起,使得士绅在地方及省级的政治中,扮演重要的角色。^①

因此,19世纪末士绅政治地位提高,而同时省级官员扩增,这两项并存发展的趋势,共同导致了19世纪90年代湖南的改革运动。湖南自从19世纪90年代早期以来便由两位能干又开明的学者所治理。吴大澂在1892年到1895年间出任湖南巡抚时,就开始从事教育、经济和军事改革。1895年陈宝箴出任巡抚后,改革运动更是全面大力地推展。陈宝箴从事省政改革,很得力于他的儿子陈三立,他是一位具有远见的青年,结交了年轻而有改革思想的朋友。陈宝箴也得到了署按察使黄遵宪和学政江标的赞助。

黄遵宪是广东籍的一位学者诗人,也是一位老练的外交家,他曾出使过日本、美国、英国与东南亚。由于长久地出使海外,他具有强烈的革新倾向,也成为处理外交事务的权威,尤其对处理日本的事务更为熟稔。他在90年代中叶所写的《日本国志》和有关日本的史诗,是中国学者研究明治维新的重要资料。从1895年以后,他就热心于政治改革的活动。他原是康有为的上海强学分会的会员。强学分会被封禁后,他便成为《时务报》的创办人之一,并与梁启超同任主编。1897年初夏,他担任湖南的盐务使,稍后又兼任了该省的代理按察使。在这些任职中,他都热心地推动改革运动。他对海外身历其境的了解与知识,以及对日本明治维新兴起的体认,成了后来启发湖南省政改革的重要思想根源。^②

江标于1895年到1897年间任学政主掌湖南教育。虽然他是经由科举考试而列身政治,但其思想观念并不受传统儒学的约束。在中举进士后,他入北京同文馆就学,稍后更访问了日本。他于1895年参加了北京强学会。被派往湖南后,

① Philip A. Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796—1864*, pp.189—225.

② 吴天任:《黄公度先生传稿》,第1—223页。

他则成了当地新知识的提倡者。^①

湖南除了省政官员有改革心态外,并且该省也在湖广总督张之洞的管辖范围内。张之洞对于推动科技和制度革新都十分热心,他支持改革运动的重要工具,如报纸、学会等。同样重要的是,士绅中许多具有影响力的领导者也都表现出对改革的狂热。他们不只支持政府的改革,也率先倡导了许多的重要改革。因此,湖南的新政改革运动在1895年热烈展开以后,便是一种由政府和地方士绅共同参与的事业。湖南士绅在19世纪末叶是有名的保守派中坚分子,因而他们参加改革运动便显得特殊不凡。甚至在19世纪90年代初期我们仍然可以看到以湖南为基础的排外运动横扫了整个长江流域;晚至1892年,政府想在湖南设立电报线系统,还曾引起了湖南民间的暴动。^②这些保守的倾向,于1890后的十年间大有转变,改革的风气已经弥漫了全省。

一开始,科技和经济革新是改革运动中最主要的项目。在巡抚的倡导下,湖南引进了电灯,还在长沙铺了碎石路。省方也增设了矿务局,架设了长沙与汉口间的电报线。^③比这些政府资助的建设更重要的是,地方士绅们也主动推展实业,1895年末,两位湖南绅士——王先谦和张祖同——在政府的鼓励下,投资建立了一个火柴工厂。1896年,王先谦、熊希龄和其他的士绅,在获得地方上的广大支持下,举资开设一条联络湖南与湖北的轮船航运线。在同年冬天,王与熊得到了一笔政府的贷款,而设立了宝善成制造公司。他们也向巡抚请愿,要求建造一条贯穿湖南,连接到汉口和广东的铁路。^④

第二年,改革运动除了在工商业方面继续新的建设外,也从事其他方面的改革。首先是军事方面的革新。他们想组织一支国民军,并把在长沙的地方学院改成新式军事学校以做为军事改革的基础。然而更重要的是一些政治制度的革新。这大部分是出自黄遵宪的指导。制度的革新包含有:为政府官员建立一套特别的训练计划,教导政府官员科技的专门知识,并让他们熟悉世局的现况。这些革新

① 汤志钧:《戊戌变法人物传稿》,第181—182页。

② 《湖南近百年大事纪述》,第137—138页。

③ 同上书,第126—129页;亦见小野川秀美,《清末政治思想研究》,第281—284页。

④ 小野川秀美:《清末政治思想研究》,第281—283页;Charlton M. Lewis, "The Reform Movement in Hunan (1896—1898)," *Papers on China*, 15 (1961) 62—90;参阅 Charlton M. Lewis, *Prologue to the Chinese Revolution: the Transformation of Ideas and Institutions in Hunan Province, 1891—1907*。

的目的都是准备让政府官员担负起领导地方改革的重任。黄遵宪也制定了一些新规则来改进刑法程序和监狱制度。黄的法制与行政改革的核心在于建立保卫局,这是取法于日本和西方国家的现代警察局。更成立了一个隶属于保卫局的感化院。感化院不只是处罚罪犯的机构,也对罪犯进行再教育。这两个机构的设立都意味着对传统保甲制度的改进,目的是强化地方社会的基层组织和秩序。而且根据黄的观念,保卫局也并不是完全由政府来管理的,而更由一个政府官员和士绅共同参加的管理委员会来监督。^①

但是在改革新政中最显著而重要的仍是文化与教育的革新。在政府官员中主张最力的是江标。对于学校的课程,他强调西方新知识的价值,并要求在西方和中国的传统文化中保持平衡。为了实行这个政策,各类考试中,除了传统儒学的项目外,还增考了对现代世局的认识。这使得《万国公报》、马恩西(Robert Mackenzie)的《泰西新史揽要》(*The Nineteenth Century: A History*)和其他的广学会出版物都成了应考人必读的书籍。

江标甚至在讲究经世之学的重镇,位于长沙的校经书院,进行修订课程的实验。他主张要增加三项新知:地理、数学、外国语;用以补充新儒学课程的两项主要课程:儒家经典著作和经世致用之学。^②

江标同时也筹办了湖南的第一份报纸,隶属于他所赞助的校经书院之下。这份报纸每十天发行一次,首刊于1897年春,名称为《湘学新报》,也称为《湘学报》。不久,它便成了传播改革思想和新知识的主要媒介。

江标在1897年秋卸去职务。他在任职期间所从事的教育革新,大部分都在自强运动的理论范围之内。他解职后,湖南的文化与教育革新便采取了更激进的方式。

新阶段的文化、教育革新中,最重要的是“时务学堂”的创立。它成立于1897年秋天,也是由士绅和地方政府共同创办的。计划与资金由地方士绅来担负,学堂的军事和副董事则为政府指定。时务学堂成立时,当地人士的反应很热烈,报名应考的年轻人就多达四千人。但头一年,时务学堂只录取了四十名学生。

时务学堂的组织形式虽试图脱离传统书院的格局,但其所提供的课程大致上还是很平均的。西方学识中的重要部分,如自然科学、历史、法律和政治学,与研

① 《湖南近百年大事纪述》,第137—138页;吴天任:《黄公度》,第156—196页。

② 《湖南近百年大事纪述》,第113、138—139页。

究儒家著作和中国文化遗产,都同为学堂的主要课程。巡抚陈宝箴在他公布学堂入学考试的声明中,仍然强调以中国的学术做为教育的指导原则。因此,时务学堂在成立初,无非也只是增加了一所强调自强精神的学府。

但是,在聘任教授中学课程的教师方面,时务学堂就已经倾向于激进了。在黄遵宪的推荐下,梁启超被聘任为主要讲师。另外还聘了三位广东籍的助理讲师,叶觉迈、韩文举和欧榘甲。他们也都是康有为的门生。梁和三位助教在 1897 年秋抵达长沙。

许多在观念上与梁派相投的人此时都在湖南崛起。在这年的春天,一位对西方学识和今文学都十分仰慕的湖南年轻学者,唐才常,加入了《时务报》的主编阵容。入秋后,唐的好友谭嗣同也自南京返回,加入了革新运动。在梁抵达长沙担任教席后,谭嗣同与唐才常都曾开课来协助他。同时,一位有名的湖南今文派学者皮锡瑞也从江西返回湖南支持改革运动。更重要的是,继任江标学政职位是一位热心支持康有为的今文学家徐仁铸。^①这群人的会合,势必为湖南新政开启新的气象。

新局面的开展以梁和其他老师在时务学堂的教学为开始。在强调“政学”为主的前提下,梁启超的讲学主要以民权和平等的西方政治理念来阐述两部儒家的经典著作:《春秋》和《孟子》。梁慢慢地灌输给学生政治的激进主义。他不只以讲课为方式,更要求学生作札记,他并每晚亲自批答。在他所有的批答文字中,最主要的重点为:他把中国帝制传统描述成一部道德腐败和暴虐无道的可耻记录。

梁启超等人将其激进思想,不仅在课堂上灌输给学生,同时也想散发到社会。他们印发了数千份黄宗羲在 17 世纪所写的对抗专制政治的著作——《明夷待访录》。这上面有梁等人的注释评论。

梁派的政治激进主义包含了“反满”的种族主义成分。在他批答学生的札记中,他有时直言无隐地指陈一些当时被视为禁忌的史实,即清廷在 17 世纪征服中国时所犯的恐怖暴行。他们甚至印发了数千份王秀楚所著,描写清廷在扬州残暴屠杀的《扬州十日记》。这些做法几乎使维新派和当时的革命派难加区分,因为这种“反满”的理由和黄宗羲的《明夷待访录》,也常被革命派引用为主要的宣传资料。

^① 汤志钧:《戊戌变法人物传稿》,第 183—186 页。

梁的激进政治态度很明显地表现在他于1897年冬上呈给巡抚陈宝箴的一份请愿书中,此时正值德国占领了胶州湾,而列强争而仿效的时候。梁主张,如有必要,湖南应该脱离北京的中央政府自行独立。这种主张反映了梁启超极度不满于清廷在对抗列强瓜分时所表现的无能。他认为如果清廷不能因此而实行改革,那么阻止列强侵略的唯一方法就是仿效日本德川幕府时代晚期的萨摩和长州:脱离中央政府而独立。

梁以日本作为模范并非偶然。在他加入湖南的改革运动时,他就心怀了萨摩和长州的模式。在一篇他发表在《湘报》的文章中,他公开主张,湖南的士绅应取法日本德川幕府晚期的历史经验。根据梁的论述,明治维新之所以成功的主要因素,在于四个封建领地——萨摩、长州、土佐、肥前——的初步改革能成功地实行,然后才能传布到其他地区。这段史实对于面积广阔而有根深蒂固问题的中国是极有益的。所以梁强调,仿效日本模式,先在少数省份里完成改革,然后才扩展到整个中国,一定能收到成效。而湖南在当时正具备了区域改革的最佳条件。为要达成这样目的,湖南人甚至应该考虑不惜脱离中央政府而采取革命行动的可能性。梁启超很明显地吸取了日本的教训,认为地区性的自主能达成保全国家的目的。^①

这些革命思想的传播,在新式学校里很快地就产生了倾向于激烈改革的激昂情绪。这种情绪在1897年冬南学会成立时达到顶点。这时改革派似乎分裂成了两翼:激进分子、温和保守分子。新学会里的主要分子,除了少数同情改革的省级官员外,大部分都是改革运动后期参加革新的年轻广东与湖南学者。值得注意的是,像王先谦与张祖同这类一直热衷于科技革新的省籍士大夫,却都没有参与南学会。因此,南学会不像时务学堂的创立,它不是由开明的地方官员与具温和的改革思想的士绅所共同参与的,而一开始就是维新派里的激进分子来创设而由部分地方官员来支持的。

正因为南学会的组成分子大部分是激进派,所以南学会在推动湖南改革新政时,扮演了比时务学堂更重要的角色。它的主要目标与一般学会一样,都致力于士绅的教育和组织。简而言之,南学会被认为是湖南和其他南方省份中,促进绅权的一个重要组织。促进绅权在这个阶段的激进改革纲领中占着极重要的地位。

^① Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao*, pp.125—128.

首先,绅权被视为达成逐渐由人民参与政治和获得主权的一个踏脚石。而且,就士绅在中国社会传统的领导地位而言,绅权的提高也可视为是中国国家权力发展的一个预备阶段。由于激进的改革者提出了这个纲领,南学会在会议的讨论中,都以绅权如何提高的问题作为优先讨论的重点。

南学会对湖南的最大影响是激起了湖南士绅和知识分子建立学会的热望。当时在天津的一份报纸——《国闻报》,在1898年初夏报道说,“文学殿堂的森林”已经在整个湖南省茂盛地苗长。这可能是新闻杂志惯有的夸张,但实际上在短短几年中,湖南除了南学会外,至少还成立了十三个学会。不过,这些学会在规模上都不能与南学会相比。南学会在最鼎盛时期拥有了超过一千二百名的会员。

比规模更重要的是南学会的组织方式与所欲从事活动的广大范围。理论上它是一个民间的志愿性组织,但由于政府官员参与了它的创立和行动,所以它呈现出半官半民的性质。这种性质使它的会员得以享有政治上的特权。例如,他们可以拟出改进地方公众事务的提案,若发现是妥当或有用的,就能通过南学会向巡抚或其他官员提出实行的要求。而且,会员们在研究时势问题时能向政府要求调阅政治档案。所有这些特权,都显出南学会在组织上像是公立而非私立的。在形式上,它虽不是政府的一部分,但却与政府保持着紧密的关系。

学会本身及其活动的半官方性质,都显示了在参与者的心目中,它不只是一个志愿性的组织。正如常在学会里发表演说的皮锡瑞在日记上所记的:南学会的详细规章之制订是为建立一个由地方士绅所控制的议会奠下基础。梁启超在南学会关闭不久后曾回忆当时他们办南学会的情形,他的回忆更加强了皮锡瑞前面所说的可能性。梁说南学会“虽名为学会,实兼地方议会之特征”。实际上,梁是把南学会看成是整个湖南改革运动的基础,把它当为湖南所有改革项目的重点。^①

除了作为自治政府的预备组织外,南学会也从事文化上的活动。它设立了一所图书馆,并且在1898年2月开始发行一份日报——《湘报》。《湘报》和《湘学报》一样,都是传播湖南改革运动中的行动与理想的媒介物。这两份报纸由激进分子唐才常、谭嗣同、易鼎、樊锥所控制。唐才常尤其是中心人物。

① 王尔敏:《晚清政治思想史论》,第101—133页;皮锡瑞:《士夫堂未刊日记》,《湖南历史资料》,卷一,1958年,第8页。

唐才常的知识见解和康有为、谭嗣同都十分接近。他也是公认的今文学者,相信儒家思想中历史进化和改制的观念。他虽然不如谭嗣同能有系统地表达自己的观念,但却有许多相同见解,对中国的传统特别是其政治秩序抱持批评的态度。他也攻击君主专制,认为是人类私心的最极致表现,极力倡导民主政治,视为未来最适切的政治秩序。但也和康有为、谭嗣同一样,在他的道德、政治激进主义的思想下,却也是种折衷的态度。其中包罗了各种不同的传统思想,以及西方思想。因为这种折衷的背景和激进的见解,唐和其他人把《湘学报》和《湘报》改编为传播新观念的丰饶园地。^①

在1897年底和1898年初,这些新文化组织的出现,使得改革运动很快地成为激进。这使得保守分子和原先积极支持改革运动的官方人士产生警惕。其结果导致了维新派之间一次分裂。维新派里稳健分子加入了保守的士绅官员中,转而攻击激进分子,并想阻止激进派的过度行为。这次的分裂在1898年春引发了一场激烈的观念争执。

由保守派和稳健派联合发动的攻击,在1898年初夏达到了最高峰。王先谦与其他士绅领导分子,联合了长沙三个地方学院的学生,起草了一份《湘绅学约》。在起草书中,他们想以联合的立场来对抗那些激烈的危险异端。对他们而言,中国文明根本价值和信仰正濒临存亡续绝之秋。为了保守这些价值与信仰,并对抗日见成长的异端,他们觉得自己负有与孟子、韩愈相同的神圣使命。就像孟子保护孔子教义来对抗杨朱与墨翟等异端,和韩愈对抗佛教与道教教义等异端一样,他们也发誓保卫儒家思想来对抗康梁一派异端。^②

这些湖南士绅认为,激进派最可怕的,是他们对整个中国政治传统以及对清廷的统治政权,作公开的批评。同样令他们感到恐惧的,是康有为对儒家思想的激进解释。湖南士绅的反应都十分激烈,他们有的诉诸大规模的公开批评;有的像叶德辉一样,从事于逐一的反驳。他们都变得非常激进,跟主张包容不同学术异议的儒家传统颇不相投。^③

儒家传统倾向于兼容众异,然而现在保守与激进两派却水火不容,那是因为

① 汤志钧:《戊戌变法人物传稿》,第189—196页;唐才质:《唐才常和时务学堂》,《湖南历史资料》,卷三,1958年,第98—108页。

② 《湖南近百年大事纪述》,第142—145页;同见于苏舆:《翼教丛编》,卷五,第14—18页左。

③ 苏舆:《翼教丛编》,卷三,第30—34页;卷四,第1—83页。

中国数世纪以来,建立了一套各家各派都尊信的中心价值和制度,过去儒家学者之间的争议都是在这个信仰基础上进行的。但是现在湖南士绅在康梁思想中所发现的,全都是对他们根深蒂固的基本信仰的挑战。首先,康有为所著的《新学伪经考》,否认新学的正统,也认为清儒所尚的“汉学”实际上是伪造的“新学”,而非真正的汉学。再者,他又在《孔子改制考》一书中强调托古改制,在儒家的架构中辩白世俗政制的改变是正当合理的,甚且是无可避免的。湖南士绅为了证明在康的观点里隐含有政治性的颠覆意义,便指出康梁一派在信件和文章中均以孔子的诞生,而非以清朝的开国作为年号的推算。

更让湖南士绅们震惊的是,激进的改革分子竟然公开地提倡西方思想中所谓的人民主权和平等主义。对大多数的士绅而言,这种思想的宣传是对儒家思想的三纲价值信仰的一种挑战。儒家的三纲,有两个显著的特质:权威主义(因为三纲是一种绝对的支配关系)和不可侵犯性。在正统的儒家世界观点中,人类的秩序与宇宙的秩序很紧密地融合在一起,因此,三纲是人类秩序的核心,也必定是固有的宇宙秩序和天道。儒家思想里宇宙论的神话,仍然支配着中国大部分士绅阶级的道德与社会思想。

19世纪90年代,对三纲伦常挑战的新思想有间接与直接的两方面。当西方的物理科学和社会达尔文主义的传播逐渐使中国知识分子接受了自然界的观点时,便形成一种间接的挑战。这必然会逐渐地磨蚀儒家的宇宙论神话。这神话一旦破灭,三纲便失去了传统的神圣性与说服力。^①

新思想也以直接的方式来攻击三纲的道德合理性。谭嗣同率直地批评三纲,但由于他的著作《仁学》直到1900年后才出版,所以影响只及于他的少数朋友。对三纲最直接而公开的挑战,便是宣传西方自由思想中的人民主权和社会平等的观念。

这些自由思想很显然地与三纲思想相冲突。当人民的权利否定了君主与子民间的权威关系时,社会平等的观念也跟整个权威信念的主旨发生冲突。许多湖南士绅谴责平等的观念,认为它破坏世间的伦常和上下尊卑的法制,这些在他们看来是传统社会和道德的核心。这种谴责在保守的湖南学者曾廉写给朋友的信中,可清楚地看出。他说:“变夷之议,始于言技,继之以言政,益之以言教,而君臣

① 李泽厚:《康有为谭嗣同思想研究》,第51页。

父子夫妇之纲，荡然尽矣。君臣父子夫妇之纲废，于是天下之人视其亲长亦不啻水中之萍，泛然相值而已……悍然忘君臣父子之义，于是乎忧先起于萧墙……而隶卒优倡俨然临于簪缨巾卷之上。”

对曾廉和其门生来说，接受了社会平等的理想，便意味着世界秩序的颠倒。尽管激进分子不曾公开地抨击整个儒家思想，所有排拒新思想的湖南士绅都视此等观念为大逆不道。对大多数士大夫而言，这些自由平等的观念，不只破坏了某一项儒家思想的价值或某一项传统的体制，而是破坏了所有道德和社会秩序的神圣精髓。西方思想的流入对他们来说，威胁到了儒家思想和中国人之所以为中国人的根本。^①

对康梁一派观念展开反击并非孤立的行动。当新思潮于1898年春夏风行于湖南时，反激进的活动也在其他地方暗中进行着。谏官们向清廷弹劾康有为的异端思想和改革活动，另外，王仁俊在上海的《实学报》也发表了反驳康的改革理想的文章。^②但在湖南之外最有力的反对力量，是来自一群围绕在张之洞四周的官宦学者。

1898年春，张之洞发表了《劝学篇》。他同意湖南士绅们的基本论点，而阐述得更深入。从晚春到盛夏，他的《劝学篇》在《实学报》连载，对反驳激进分子的“圣战”添增了许多观念上的支持。

张之洞把康有为的运动目标归纳成三个口号：保卫国家、保卫信仰和保卫种族。但张认为分割这些目标是错误的。他认为只有一个目标，就是保卫国家，这个目标达成了，其他两个自然也会完成。

我们可以很容易地了解到何以张之洞会把保卫种族的目标依附在保卫国家之上，但如要了解他何以会把保卫信仰化约到保卫国家之中，则须对他的“国家”观念加以斟酌。但我们也不能忽略张之所以表明他保卫国家的思想，主要仍为了反驳康的观点。康对“国”的解释是：包含在中国地理区域中的全部人口的整个实体。在梁启超的政治著作中，特别是在他“群”的观念中，则更清楚地界定国的定义。梁认为“国”是在一个被明白划定的地理区域中，全体人口的集合体。然而，张之洞并没有这种“国”的群体观念。他把中国完全地视为是清这个特定的王朝。所以保卫国家就等于保卫清朝。因此，在他对“忠”所下的定义里，他特别强调清

① 苏舆：《翼教丛编》，卷四，第1—83页；卷五，第12—13、14—18页左。

② 汤志钧：《戊戌变法史论丛》，第251页；苏舆：《翼教丛编》，卷三，第14—25页。

朝是人民忠心的合法集中点。他列举了十五种过去清廷所实行的“仁政”，这些仁政使得清廷超然于西方国家，甚至也高于包括汉唐在内的中国历代，因此它能顺理成章地要求人民忠心。张暗示像康梁这种只效忠中国而不效忠清廷的主张是非常危险的错误。

总之，张之洞的“忠”的观念仍然归因于他对儒家三纲伦常的执著。这个三纲伦常的观念已经被制定为皇朝儒学的核心，紧密地跟君主与家庭的核心制度结合在一起。这里显示了中国文化和政治传统的一个重大特征，就是政体与宗教是融为一体的，用张之洞的话来说，就是“以君兼师”或“政教相维”。从这个看法，张自然反对把保卫信仰从保卫国家中区分出来。他当然会认为康有为在已建立的政治制度以外推行儒家思想是异端的行为。照张的看法，撇开康对儒家诠释的实质议论不谈，致力于保卫信仰就意含着要将宗教与国家分开，从而破坏神圣的三纲伦常。

但张之洞在反驳康的变法时，则表现出更大的歧异。表面上，张十分热心地拥护变法，而且自认为是新政的崇拜者。他也同意康梁主张西政之学习应在西艺之前。但实际上，张所谓的“政”和“法”，具有不同的内涵。他认为“法”是政府的政策和行政法则，而“政”本质上就是官僚政治的行政机构。因而，张所主张的变法，不过是自强运动和传统政治的改革的更进一步的扩展而已。张觉得，“政”所具有的基本政治价值和组织的意义，是在三纲伦常的神圣范围之内的。因此，也是“圣道”中的一部分。“圣道”，是儒家思想中的著名格言，它是“原出于天，天不变，道亦不变”。

张之洞对儒家思想中的基本价值的关注，不只确立在政治改革议论中的立场，也决定他对一般西方思想的态度。他曾经是西方学识的热心拥护者，在他的《劝学篇》中用了很长的篇幅论及西方知识的重要性。但张的全部论点都植基在“循序”的原则上。根据这种原则，西方学识无论如何重要，但必须居于中国学识和儒家思想之下。因为中国学识和儒家思想具备了道德和制度传统的治理原则，它不只赋予中国作为一个国家和人民所具有的认同性与方向感，也提供了人之所以为人的生存凭借。

因此，张之洞一方面建议国人对西方知识要抱虚怀若谷的态度谓之“知通”；另一方面他则建议把这种“知通”与认识儒家思想根本重要性的“知本”合而为一。二者可以互相补充。这个领悟，是张之洞的著名格言“中学为体，西学为用”的理

论基础。^①

本质上,张之洞不过是再次肯定了自强运动的观念,也定下了介乎激进和保守间的中庸主张。他认为激进分子与保守分子们彼此恶意的论争将导致国家的分裂。不过,张的中庸主张,实际上大部分是对激进分子的反对。因为他的重心在于保卫中国传统的中心价值和组织,并对抗在湖南和中国其他大部分地区中的激进主义。

因此,《劝学篇》出版在湖南意理论争的中期,象征着一个新局面的开始。首先,争论的中心从拥护自强运动者和保守分子间的相互攻击移转到改革派与激进改革派间的冲突。其次,范围也扩大了。在此之前,意理之争是在政府圈内以政策辩论的形式出现。现在新的论争已扩大到政府之外,大部分士绅也加入了论争。再者,1890年以前的政策辩论,不管是19世纪60年代的奕訢与倭仁;或70、80年代的自强派与清流党,大体都在一个参与辩论者共同接受的基本价值的共识基础上进行的。但在90年代末,论争不再保持在基本价值观的一致上了。若干基本价值变成了争辩的问题。因此,这时期的论争在深度和范围上都与过去有显著的不同。

1898年春,湖南是潮流的中心。春末夏初时,意识形态的矛盾终于演变成政治的斗争和社会的冲突。许多湖南士绅对王先谦、叶德辉等人的号召开始有了反应,并且联合起来对抗激进分子。为了对督抚衙门行使社会压力,某些士绅个别寄出抗议信给巡抚和主持教育行政的官员,其余则集体行动。1898年夏,一份署名全体湖南士绅的公开请愿书送到了政府官员手中。请愿书中抨击激进分子为危险的异端,而且要求把梁的讲师驱逐出时务学堂。同情年轻激进分子的士绅,则向地方政府请求整顿由保守分子所控制的地方书院来作为反击。因为王先谦和他的同党都动员这些书院的学生来加强保守分子的攻势。^②

除了有组织的抗议外,湖南士绅也采取了大众宣传和公开暴动的方式。例如:某一地方书院的学生印制了海报和传单,来毁谤时务学堂里的一位湖南激进分子——樊锥,使得樊锥被驱离家乡。^③在这风暴的高峰期,对抗激进改革的暴动屡见不鲜。这时期对激进思想的反动,呈现出了以前反基督教活动的特质。

① 张之洞:《劝学篇》,章三,第80页。

② 苏舆:《翼教丛编》,卷五,第12—13页;《湖南近百年大事记述》,第151—152页。

③ 苏舆:《翼教丛编》,卷五,第1页;《湖南近百年大事记述》,第151—152页。

同时,武昌总督府也支持湖南的反激进活动,给予激进分子很大的政治上压力。在1898年以前,张之洞曾下令要求全湖北的政府机构与书院,订阅湖南宣传改革的报纸。但现在,他因害怕湖南的激进思想与行动会散布开来,所以便下令停止订阅。他与亲信梁鼎芬,都写信给有激进倾向的湖南官员,如陈宝箴、江标,加以警告。而某些湖南士绅也想得到北京的支持。一位保守的士绅学者曾廉,则列举了梁启超的激进思想和在湖南的活动以作为指控他们谋叛的证据,他甚至要求清廷把康梁处以死罪。^①

当反激进活动在1898年的春夏达到最高峰时,大部分的激进分子都被迫离开了湖南。同年8月初,处于压力下的巡抚陈宝箴也下令禁止印制康有为的煽动性著作《孔子改制考》。虽然仍有部分活动延续了短暂时间,但激进分子想在湖南实现文化革新的尝试,至此都完全失败了。

湖南新政改革的失败原因,可以归之于改革后期的激进活动。湖南新政改革从开始到结束,都得到了湖南政府当局的全部支持。这种特别幸运的环境给予年轻的激进分子很大的希望,他们想完成由地区到全国性的激烈而全面之政治改革。激进思想的推动力便是这种由省到中央的方式,这是日本明治维新的模式。当一些像长州、萨摩等封建小国的政治改革完成时,便引导了整个日本的复兴。然而,日本的模式并不能确切地运用在中国。因为湖南的地方当局并不拥有像日本长州、萨摩等封建领主那样的独立权。所以他们不能实行从中央政府独立而出的大量地方改革。没有独立自主的地方权力来支持他们,而激进的改革者和地方上有势力的保守势力一冲突,自然地便使运动停止了。

不能完全模仿日本的最大根源是在清廷和日本德川政府的社会和政治结构的不同。在德川幕府的封建制度下,在日本的许多封建小国在社会和政治上都有极大的自主权,这使得由偏远地区的成功改革成为全国性政治改革的基础变得可能。然而,这种由外而内的发展在中央集权官僚政治之清帝国中是很不可能的。在19世纪,有人称中国的政治组织为地方分权制,大部分是因为这时在省里出现了所谓的区域主义。不过,这种情形是被过分强调了。现代的学术研究指出,甚至在“区域主义”的最高峰,清廷仍有极大的控制权,在这种情形下,总督和巡抚仍

^① 《湖南近百年大事记述》,第162—164页;黄彰健:《戊戌变法史研究》,第371—405页;曾廉:《蠡庵集》,卷一二,第1—19页左。

受到很大的限制,所拥有的并不是独立的地方权力。^①

而且,地方分权也被意识上的权威所限制了,因为中央政府仍维持很完整的权力。直到1895年,西方的冲击都未深入士绅与士大夫阶级的意识观念中。在新儒家的正统方式中,一直传授着对皇帝必须绝对忠心的观念,也强调君主政体的不可侵犯。因此,中央政府所具有意识形态的权威,对地方权力与独立的新制度仍是一项重要的阻力。

除了上述这些从上而来的制度和观念上的限制外,还有来自下面的社会势力阻碍地方性的改革。清代时,士绅是地方上的社会精英和权力精英。他们在地方上负责政府所允许的重要公共活动。地方行政也因他们的参与而顺利进行。

这种地方上的权力精英,因为和朝廷有实际上和观念上的紧密联系,形成了强而有力的向心力。他们的优越地位大多来自科举考试制度。并且,官僚式的政治制度也提供他们获得财富和权力的机会。因此,名望、经济利益和权力都深深地吸引士绅,使得他们与政治中心有很紧密的关系。

除了这些实质上的束缚外,以三纲伦常为中心的儒家思想更是束缚的主要力量。三纲除了要求个人对皇帝尽忠外,也灌输一种君权神圣的宗教宇宙之哲学信仰。由于这些观念的束缚,士绅不只是维系帝国政治完整的强大力量,也是传统的政治社会秩序的保护人。

前面曾经提及在19世纪中叶以后,士绅的权力与巡抚、总督的权力相互增进。这使得晚清时候的区域主义有着不可忽略的双重特性。士绅若都如上述般地效忠清廷,那么巡抚和总督的权力就不可能太多。因为,保守的士绅能牵制地方官员的权力,也能遏阻官员们的革新倾向。这就是1895年到1898年,发生在湖南的情形。

19世纪后期,湖南士绅和其他地方的士绅一样,都持有保守的社会力量。因此他们一再地攻击激进分子所鼓吹的急速变动。19世纪50、60年代,湖南士绅曾组织强大的军事力量来对抗太平军,目的就在于维护传统秩序。60年代以后的30年,对抗基督教传教士深入内地最有力的仍是湖南士绅。虽然1895年后,湖南有些情况改变了,但这对卷入改革运动的大部分士绅而言,这只意味着他们

^① Kwang-ching Liu, "Nineteenth-century China: the Disintegration of the Old Order and the Impact of the West," in Ping-ti Ho and Tang Tsou ed., *China in Crisis*, I.I. pp.109—112.

开始接受几十年来巡抚和总督所提出的自强变法。同时,这些士绅也接受自强运动的另一见解:变动应植基在中国传统政体和中心价值的基础上。因此,当改革进行到威胁到这些中心价值和政体的变革时,湖南士绅立刻收回了他们的合作,并展开对改革者的猛烈攻势。湖南改革的失败,显示出虽然变革在19世纪结束时已经开始了,但他们在改变士绅传统思想方面仍进行得不够深入,至少不如1900年代所做的。中国的政治秩序仍靠儒家思想的文化支柱和地方士绅的社会支持来扶持。运用地方上支配社会和文化的力量来发动激进改革与发动地方政府来进行地方改革,都是很困难的;同样的理由,进行所谓的日本式的由周围到中心的改革方式,也只是微乎其微的希望。

1898年的挫折

当改革运动在湖南失败之后,到了1898年春天,又在北京重燃改革的新火。这次改革运动之所以重新复苏,是因为中国再度地面临到更深的外国侵略危机。1897年11月,德国调动部队进入山东,占领胶州湾和青岛。俄国跟着也在12月,派遣炮舰进占安东港。他们侵占山东及满洲,作为其势力范围。这就形成了1898年早期的瓜分风潮。中国面临沦为殖民地的威胁。在此紧急被瓜分的阴影笼罩下,新的觉醒浪潮再度地在各地兴起。

国家命运处于危在旦夕的关键中,促使康有为于1897年冬天回到北京,为了改革运动而重新部署其活动。1898年早期,康有为再度上书请求清廷维新。不像以前几次的上书一样石沉大海,这次的上书,终于得到朝廷的积极反应。而且还引起1898年春夏之间,具有意料外和关键性的发展,把康有为带入权力核心,并且使维新运动几乎成功。此次运动之发展原因,主要是围绕在慈禧和光绪两个主要人物四周的权力结构有一种新的组合。(译者按:当时皇太后及大臣荣禄并非固执守旧,他们也希望借些许的改革,以巩固其地位。)

慈禧太后虽然从1889年起,已经公开宣布退休,但仍然把持着政治势力,所有重要文件仍须送到皇太后退居的仪鸾殿,让她审查。她允许光绪帝每天处理行政工作,但对于重要事务,如任命重要官员及六部官员时,她仍保有决定性的权力。根据翁同龢日记,当发生中日战争及瓜分风潮等危机发生时,他赴朝廷领受

敕令,通常接见他的,不只是光绪皇帝一人,慈禧太后也经常在场,而她对外交与内政有很多的意见。^①

慈禧之所以在退休后,仍保有相当之权威,有许多因素。就以皇太后的地位而言,她是皇帝母后(以她地位,挟持权威,使皇帝在讲究孝道为本的统治传统下,几乎无法反抗)。另外光绪不像同治皇帝之政权一样,是得自其父亲的合法继承。他并不是同治的后裔(译者按:光绪的父亲是醇亲王奕譞),他的皇位完全是慈禧太后的意愿与安排策动之结果。在她的权威笼罩下长大的光绪,无疑养成了恐惧感,认为慈禧太后可以培养他,同样地也可以推翻他的政权。

最重要的是慈禧太后的力量,当时的实际状况是,朝廷中的大部分高级官员均受慈禧的庇护而获得权位,因而对她极为忠诚。从光绪正式于1889年亲政,到1898年被幽禁这段时间,军机处的人事变动可资证明。清朝历任皇帝即位控权时,军机处的人事一定跟着有重大变动。然而光绪皇帝于1889年号称掌权时,军机处的人事不曾有大调动。事实上,1889年以后的四年当中,五个重要的军机大员,仍然是慈禧摄政时候所任命的。自1893年,开始于旧员额外增添了一些新人,但直到1898年为止,总共只任命了十位军机处官员,其中有几位是任命后一直干到底的,另有几位任期甚短。而这些军机大员的升迁,都要通过皇太后的提拔,除了光绪的老师兼忠实顾问外(指翁同龢而言),没有人是与皇帝接近的,甚至连翁同龢也承认他的重要地位,是来自皇太后,他曾经报告说:“如果没有皇太后,我们(指光绪和翁)的距离,怎会那么远呢?”总之,那些帮助皇帝做重要决定的高级官员,几乎都是慈禧的人。这是慈禧退位期间的大略情形。^②

慈禧逼迫光绪忠实和服从,无疑地引起光绪的怨恨,并产生冲突。他俩之所以各自对立,还有两个最大的不同因素。(一)年龄方面,1895年,光绪二十四岁,慈禧已经六十岁。(二)由于知识背景和对事情的观点不同。无疑地,光绪也是接受传统的教育,但是自1889年以后,在翁同龢的影响之下,开始接受新的思想。例如在翁的推荐之下,光绪皇帝开始对《校邠庐抗议》有兴趣。这本书是1860年冯桂芬搜集了许多改革维新的言论而写成,他强调接受西方学问作为实用,并且融合中国的道德原则和伦理教育为架构。光绪对新知的学习很快地超越了翁同

① 萧公权:《翁同龢和一八九八年的改革运动》,《清华学报》第一、二期(1957年4月),第111—245页,《戊戌变法》,卷一,第508页。

② 傅宗懋:《清代军机处组织及研究》,第529—683页。

稣所能应付的范围。从 1891 年到 1894 年三年之中,在同文馆的外国教师的教导下,他在宫廷中学习外国语言。在 1894 年他读一些像陈炽著《庸书》和汤震著《危言》等政治改革的作品,在 1895 年,他的另外一位老师孙家鼐提到,皇帝和他开始研读李提摩太所译之《泰西新史撮要》。^①

也许因为慈禧已经对于光绪深入地研习新思想感到有所警惕,于是决定于 1895 年,除了那些教授传统知识者外,制止他有个别的指导老师。但这项禁止,事实上未能阻止他追求西方知识的兴趣;由此可知,光绪皇帝的知识及观点与皇太后有极大的不同。

自 1889 年以后,两个统治者之不和谐逐渐地扩大,在宫廷和政府之间发展成对立的派系斗争。但是大部分的发展是在秘密中进行,这很容易造成历史家歪曲其重要性及性质。首先必须要注意的是,在朝廷政治的混乱党派之中,两个统治者之间的对抗,只是一时之潮流,因此在研究此段时期的朝廷政治时,必须要注意到,不要把所有的宫廷派系斗争都解释成太后与皇帝之间的对抗。另外也不要在这次两个统治者的派系对抗,视为保守分子与维新分子之间意识形态的冲突。事实上,皇太后是朝廷中的当权派,自然可以结合大部分的高级官员,但是在她的党派之中,依然有许多不同的政治观点,包括保守分子和现代化的分子在内。虽然站在光绪帝一边的官员,倾向于改革,但是他们之中翁同龢和汪鸣銓,改革之心态,反而不如皇太后派系中的重要人物李鸿章和荣禄。事实上,光绪与皇太后之间的敌对状况,直到 1898 年早期为止,并没有形成意识形态上的对立。

更进一步言,在 1898 年以前,所谓“光绪派”根本毫无组织可言,这个小的群体,代表着散乱的赞成皇帝之感情者,虽然有一些人明显的是同情皇帝,如文廷式和汪鸣銓两人较接近翁同龢,但并非所有同情皇帝的分子,都同时有相互之关系。他们也没有用心思去组合这些人,使成为有组织的党派。更重要的是,这两个不同的派系,并不像 1898 年春天以后,成为尖锐的壁垒分别的形式。例如翁同龢被认为是皇帝派系的主要领导者,但他从来没有反对过皇太后。一直到 1898 年夏天,结束其在朝的时间为止,他认为其主要的目的在于调和两个统治者之间的冲突,而不是制造两者之间的对立。由他的情形,显示赞成皇帝政权者,并不完全加入反对皇太后的行列。^②

① 王树槐:《外人与戊戌变法》,第 53 页;《戊戌变法》,卷一,第 509—512 页。

② 萧公权:《翁同龢和一九八年的改革运动》,第 111—243 页。

1897年冬天,当康有为因维新而重回北京活动时,局势已开始改变。1898年春夏之间,散乱的赞成皇帝者,慢慢凝结成一种羽翼较丰的党派。两个党派之间的相对立,变成一种意识形态的争执。终使朝廷中的激烈与温和的改革争论两极化形成激烈的对立态度。当康有为在勇气与情感的促使下,于1895年提出维新上书之后,朝廷中的许多官员,被康有为的爱国情操及丰富的知识所感动,推荐他到皇帝殿前。但在高级官员中,真正介绍康有为进入“宣帝派”的人物,唯有翁同龢一人。

早期朝廷中,翁的政治观点与大部分的保守分子,并没有太大的差别。直到1880年后期,他开始对于西方事务有兴趣,并且倾向维新。这种见解上的重大改变,对年轻皇帝有决定性的影响。当1894年,中国被日本打败之后,更增强翁的信念,变成热心提倡改革的人物。

翁的强烈改革观念,无疑地使其开始注意康有为的活动。热心于改革的翁同龢,其观念仍然走的是自强运动的路线。与激进改革的康有为有极大的不同,这就是为何翁同龢读到康所出版的《新学伪经考》时,视其为离经叛道的思想。但据萧公权的意见,翁同龢对康有兴趣,并推荐给皇帝,并不完全是基于意识形态转移的考虑。翁毕竟也是一位位高权重的大员,他与李鸿章、张之洞等几位具有改革形态的知名之士,处于明争暗斗的状态。对翁而言,改革并不仅是思想,更可以借此而获得更高权力的奖赏。康有为改革思想表现得淋漓尽致,正可被翁同龢引为助力,借此胜过其敌对者。^①

进一步言,康有为的观念,是儒家思想的异端,他对于制度的激进改变,在1890年以后才渐为人所知。康有为在1890年到1898年之间,并没有出现激烈的言行。事实上,大部分比较具有“超越常轨”的论调,都在1898年春夏之间出版。在此之前,他的改革项目,一直和当时的改革者,如翁同龢、孙家鼐、张之洞等之思想,互相调和,他们被康有为的知识理解力,和勇气十足的政治立场所感动。但当康的激进改革主义为人所知晓之后,翁和其他人开始惶恐,并远离了康的立场。但翁仍推荐康给皇帝,使他们能直接地联络。

1897年冬天,康有为到北京不久之后,在还没有向皇帝上奏改革计划时,皇帝曾命令并安排康与一些高级官员,如李鸿章、荣禄、翁同龢等在总理衙门会晤。

① 萧公权:《翁同龢和一八九八年的改革运动》,第111—243页。

当 1898 年 1 月 24 日,康与诸大臣会晤时,他大胆地宣称远古的旧制度必须要改变;现行中国的一些法律及政府组织系统,必须要加以废除。甚至连翁对于康的谈话也感到非常的可怕,在日记中,他描述此种无拘束的放纵态度,太过于极端。^①

1895 年时,随着他的改革请愿书后,他呈上了三个奏折,与以前不同的是,这三个奏折都送到皇帝手里。这三个奏折公开的提议发布宪法和建立国家议会制度。重要的是,这些奏折展示出康的独特思想;认为为了政治革新的需要,必须实行制度改革(其所认为理想的)。首先政府必须要觉悟,而以日本明治、俄国彼得为榜样。跟随着这些模范,皇帝必须实行三个重要步骤。(一)他必须要维护他的皇帝权力,并使别人知道他在为改革而解决问题。(二)政府必须要设立“上书所”,来缩短迂缓的官僚流程,借以直接从下层阶级中寻求改革的人才及意见。(三)最后,为了要超越现有之官僚体系,于是乃建议在宫中设立“制度局”,借此筹划立宪改革之蓝图,并进而使之实现。总而言之,康有为的改革建议是一项大胆的陈词,想要借此来剥夺整个宫廷及旧有官僚体系之权力,并将权力全部集中在皇帝及改革派的手中。就实际的目的而论,这项建议更可以说是对整个清朝已建立的官僚体制的一项宣战。

光绪对于康有为上书之建议,很显然地是极为热心。当康的第一封上书到他手中时,立刻命令总理衙门,呈递康对于改革的作品。当康对朝廷呈递他的改革意见之时,随着也附上《日本明治变政考》以及《俄罗斯大彼得变政记》,和有关政治、现代欧洲国家历史学者之作品。在 1898 年春天,康有为第一次觐见皇帝之前,其思想概略,早已经整理好了。^②

康有为继续策动那些学者官僚,在他们之中组织了研究社团。1898 年 1 月 5 日,他在北京成立了广东研究社(粤学会),这些人都是来自他的故乡——广东省。两个月之后,他又建立了闽学会、蜀学会及晋学会等,所有的组织均由来自各省中,有改革思想之文官所组成。康有为和他的好友又另外成立了两个社团:经济学会和知耻学会。

1895 年,改革活动在康、梁和其同党的协同下,重新复苏。其时正值京都举行三年一度之会试,当时有几千个考生聚集于北京。由于德国和俄国侵略山东及

① 萧公权:《翁同龢和一八九八年的改革运动》,第 111—243 页。

② 汤志钧:《戊戌变法史论丛》,第 154—221 页。

满洲地区,使北京充满着紧张与愤怒的情绪。康于是又想到要鼓动这些愤怒的考生和首都中的一些士绅们,来成立一庞大的社团,以抒发民间的激愤。于是康有为和有改革倾向的李盛铎,组织了保国会,在4月12日举行首次集会。同时在他的影响下,其他同样性质但具有地方性的社团组织也相继成立于北京,如保滇会、保浙会、保川会等皆是。^①

但强学会和保国会两组织,则为国家广泛性之团体,而不仅是地方的组织而已。其总部设在北京和上海,但全国各区、各县、各省均加入其行列。保国会不同于强学会,前者持新的国家主义之论调,以达成社会发展之目标。强学会背后之推动力亦为一般国家意识的觉醒。然而强学会的前言及宣言中所用的传统爱国主义的词汇却无法充分发挥这种国家主义的观念。例如社会的目标还是强调“自强”,这个词汇自1860年以来已经很笼统含混。保国会的前言,是以新式的语调代替了传统的爱国语言。其社会的目标是,保护国家的权利(国权)、国家的领土(国地)、国家的信念(国教)为主。这些新语汇的出现很显然地表示,自1895年后的三年之中,国家主义在中国已经有了重要的发展。

保国会演变之结果,虽然在表面上人数增加不少,但实际上,并不如其创始时那样的成功。强学会仅有30人,保国会有186人,但保国会并不如强学会那样有高级官员的支持,在名册上并没有出现重要的名字。因此当保守派开始攻击时,保国会就显得难有进展了。康有为强调的是国家利益,而不是清朝的利益,这使许多人感到恐慌,认为是一种潜意识的颠覆思想。很快地,反保国会的小册子已经开始流通,御史开始弹劾设会,并组织了反保国会运动。在此种攻击之下,甚至连康有为也开始和李盛铎共同退出这个学会,而加入了指责的行列,以保护自己。此时大部分的考生,在4月中旬进士考试放榜之后,纷纷地离京回家。保国会共举行了三次聚会,续存了一个月之久,很快地便烟消云散了。^②

这个团体的失败,显示出人们对于1898年春夏之间,康有为在北京的改革活动之发展,带有多少程度的怀疑和敌意。在这段时间内,康有为和反对者之间,意识形态上的激烈争夺,在湖南省达到高峰。反对者的基本政策是将维新派在湖南的活动情形,报告到中央政府,造成各种责难,以反对维新派的改革。因此许多任

① 汤志钧:《戊戌变法史论丛》,第256—261页。

② 同上书,第256—260页;汤志钧:《戊戌变法人物传稿》,第344—350页;John Schrecker, "The Pao-kuo Hui: A Reform Society of 1898," *Papers on China*, 14(1960), pp.50—64.

职于中央政府的官员,认为康有为和他的同党,是一群危险人物。当康有为带着对传统不同之观点,及激进的政治方针,很快地获得皇帝之赞赏,变成朝廷权力争夺的中心时,局势变得非常紧张。

康梁集团对于改革的上书,在1月11日有了良好的成果。光绪皇帝发布命令,使改革成为国家的政策。6月16日康有为第一次在皇宫觐见皇帝,这次的觐见晤谈,持续了好几个钟头。康有为强调中国必须要全面性的制度改革,他曾对皇帝允诺:“认为中国如果改革三年以后,将能独立自主,从此以后,中国将日日进步,凌驾于各国之上的富强。”此次召见之后,皇帝准许康有为在总理衙门有特别的权力,可以不必经过管道,而直接上奏皇帝。从此之后,康与皇帝之间,建立了直接沟通的关系,改革运动进入了新的时期,此便是有名的“百日维新”。

所谓百日维新,是从6月11日到9月21日为止。在此期间,皇帝发布了超过一百个的政令,企图设法使改革的规模空前扩大。直到8月底,大部分的政令,是以处理经济、军事、文化和教育为范围。在经济及军事范围所发布的政令,代表着更激进的自强运动。经济方面言,做了很大的努力,相继提倡农业、商业及工业。为了达到维新的目的所发布的政令:在首都成立农业部、工业部及商业部,并且每一省均有分支机构。另外在中央政府中并成立矿务铁路总局,开始奖励技术的发展,邮局亦在首都及其他商业中心成立,并且有财务收支的月报,以调理政府的财政。就军事改革而言,设立现代化部队的训练中心,强化海军力量,并组织保甲和民兵系统,这些均交由各省地方政府负责承办。

至于文化、教育方面的革新,超越了自强运动所订立之方针,使自1896年以来所零散施行的教育改革有一贯性。其中两个重要的维新计划,是积极地修改文官考试系统,包括取消传统所要求优美的书法以及陈腐的八股考试制度,而改考时势策论及“实学”新知。并且在北京建立首都大学,在各省设立不同的高级、初级学校,另外增添了军事及技术学校。

在8月末开始,皇帝更进一步地策动改革,重新部署政府的架构。中央的一些官员及督抚长底下的省级官员均被取消。中央的重要部会受命取消现行之行政规定而代之以新的规定。新任命的军机大臣获得政府之决策权。9月13日光緒宣布他的改革决心及准备广开言路,以讨论政府机构之改革。^①

① 汤志钧:《戊戌变法史论丛》,第178—216页;黄彰健:《戊戌变法史研究》,第1—305页。

在百日维新中的所有革新命令,均是由具有现代化改革思想之士绅所建议的,而这些思想大部分都直接或间接地与康有为有极大的关系。康在6月11日以前的奏折中,已将改革的大纲与方向明白陈述,此后又陆续地呈上了二十一项奏折,以提出具体的政策方案。

并非康有为所有的建议,均在1898年夏天中发布政令实施。但有关军事、教育、文化方面的改革,则几乎全被采用了。而大部分的经济革新计划,除了他所建议的江南漕运和废除厘金制度外,也都被引用作为改革的政令。惟其所建议的政治制度上之改变,如颁布宪法,建立国会,君民同治等则未被纳入皇帝的政令。但当9月中皇帝宣布他预备讨论政治制度的基本改变时,显示出他有可能接纳上述的意见。因此整个夏天,光绪改革的决心,愈来愈激进,他的决心已经到达顶点,威胁到帝国的政治结构。^①

这种激进的倾向,不仅违反了大部分朝廷官员中的意识形态立场,并且和所有官员中的既得利益起了很大的冲突。修改考试制度,对于帝国内的大部分文人而言,是威胁到他们进身的机会。宣布裁掉政府中的许多官员和改变现有官僚体制上的行政规章,威胁到许多依此为进阶的人的直接利益。至于军事的改革,将减弱和遣散现有的军事力量。任命少数年轻的改革者,在如此重要的官府中如军机处及总理衙门中,担任策略上的职位;在上疏中添增了新的条例,由此文人学者及官员可超越一般正常之官僚系统的管道,而直接向皇帝陈述建议;这一切都显示了有推翻朝中高级官员之权力地位的倾向。除此之外,更重要的是,改革的进行减弱了皇太后的权威,并且威胁到她的权力,和她所最信任的官员之前途。最使保守派吃惊的是改革的步骤,愈来愈急迫,使他们产生殷忧不安的情绪,并且担心这个改革运动将会使所有现存的秩序遭到破坏。因此百日维新使朝廷中分裂成两个不相融的派系,皇帝和一小群激进的年轻改革者是一派,皇太后和整个政府官员为另外一派。

这两个敌对派系之冲突,从百日维新改革开始,便已在进行。当皇帝宣布维新后的第四天(即6月15日),翁同龢帮助皇帝起草帝国的政令,因在来自太后派的压力下而被迫辞职。从此之后,当皇帝及激进的改革者忙于发表政令时,皇太后和她的党派则很快地结合了他们的力量。当翁被驱逐之后,皇太后的亲信荣

① 汤志钧:《戊戌变法史论丛》,第154—221页。

禄,被任命为首都直隶省的总督,以指挥所有北方的武装部队。同时,为了表示对皇太后的谢恩和效忠,新任命的政府各级官员,必须强制性地觐见太后。

冲突继续维持长达两个月之久,并且有继续扩大的可能。在9月初,皇帝一下子命令把礼部的两个尚书及四个侍郎给革职。在此期间,四个积极主张改革者,如杨锐、林旭、刘光第及谭嗣同等被皇帝任命为军机章京,帮助处理革新的政策。以如此大胆的行动来掌握权威及把持实权,最后终于走向摊牌的局面。

当9月21日时,皇太后部署了成功的军事政变,剥夺了光绪皇帝的权力,迫使光绪进入完全孤立的境界。同一天,她宣布恢复摄政,开始第三次的摄政,此次摄政一直维持到她去世为止。在9月末,她开始肃清一些官员,并且逮捕了曾经直接或间接参与康有为维新运动的官员,六个年轻的改革者被处死,其中包括湖南激进学者谭嗣同及康有为之弟康广仁。康有为自己则在英国官员之帮助下潜逃到香港,梁启超则逃上日本军舰而抵达日本。9月26日皇太后取消了所有光绪百日维新时代所宣布的政治革新措施。

维新时代的遗产

维新运动证实了首都及各省之改革均失败了。但矛盾的是清朝能够防止地区性的激烈变动,却不能在中央防止帝国内高阶层中广泛的制度改变。维新运动的失败,不仅显示着中国政治系统没有能力做广泛的政治革新,也反映着政治领导者没有能力去重新改革其制度和在中国面临危机时进行自我的变更。

但是改革运动并不是完全失败,从开始进行维新运动,基础上便是以知识分子为主。当1895年以后,有些政治成果呈现出来时,这些知识分子所引起的情绪与注意力得到反馈,而产生了更广泛与深刻的影响。虽然维新运动不能完成其政治目标,它所引发的知识分子的改变,对于中国的社会和文化而言,发生了长远而广泛的激荡。

首先,他们引导中国文化进入了新的意识形态的阶段。如上所述,维新时代证明了中国之士人官绅,受到西方思想潮流的影响极大。因此,对于世界观的建立及价值观的设定开始有了分歧,打开了20世纪中国文化危机的序幕。由于文化危机的产生,使许多中国的知识分子开始深入了解过去的历史,并从其文明的

视野上,寻求新的思想定向。结果,造成了自1890年末以后,新意识形态的过度膨胀。这些新的意识形态的产生,以及随之而来有如波涛汹涌般的知识改革,要归因于1895年以后新的媒介物的改变。第一个媒介体的改变,是来自传统书院之慢慢变成新式学堂。几乎从书院首次在10世纪出现时起,它就在士绅阶级的知识活动上,扮演了一个很重要的角色。其后几个世纪,新儒学在书院大行其道,维持其学术活力于不坠。在晚明时代,书院在政治上扮演了很重要的角色,它成了一个独立不倚的中心,让许多学者在此媒体的基础上,进行政治抗议和批评朝政。

在清初,把学院置于政府的财政控制之下,并且禁止讨论政治性质的问题,他们失去了学术与政治的重要性,但是他们仍继续在教育精英分子上扮演了重要的角色。在19世纪时,就其数目言,大约有4500个书院。另外,在清一代,仅广东一省而言,大约有411个书院。^①这些教育机构之功能,降低至仅为参加文官考试的敲砖石。若干在19世纪初期建立的书院,如广东的学海堂及在杭州的诂经精舍都显示了儒家学风复苏的景象。但在1840年以后于港埠地区所掀起猛烈的改革风气并未影响大部分书院中僵化而刻意保存的知识活动。^②

1890年以后,有了重大的改变。在士绅阶级的筹划下,建立了许多学院及新学校。起初只是零零星星地建立,到了1895年以后,数目增加了许多。这次教育改革的倡导者,都是省级的官员,如张之洞、盛宣怀、廖寿丰和江标等。^③然而这些地方改革更重要的是,1896年以后,清廷官员向朝廷上书,建议普遍设立新的学校。其中最重要的是李端棻。他是朝廷的重要官员,与康、梁有密切关系,建议改变传统书院的课程内容,由此很实际地重建旧日学堂,而使之成为新式的学校。他这项建议,后来被朝廷所采纳,颁布为政府的政策。^④帝国内许多地区的旧式学堂遵此规定而做了许多改变,另外亦致力于建立了许多新式学校。在1896—1898年两年之中,整个帝国充满了教育改革的风潮。到了百日维新期间,累积成

① 刘伯骥:《广东书院研究》,第78—79、337—430页;Tilemann Grimm,“Academies and Urban System in Kwangtung,” in G. William Skinner, ed., *The City in Late Imperial China*, pp.475—498.

② 谢国桢:《清代书院学校制度变迁考》;胡适等编,《张菊生七十生日纪念论文集》,第281—322页。

③ 江标的教育改革,见于小野川秀美:《清末政治思想研究》,第276—281页;廖寿丰的资料,见于《戊戌变法》,卷二,第375—381页;同见于盛朗西:《中国书院制度》,第223—230页。

④ 《戊戌变法》,卷二,第292—296页。

一全盘性的努力,原有的考试系统制度被取消了,并建立了全国性的新式学制。但由于慈禧太后政变,使教育的改革停止进行,但她没有企图将已改变的制度再加以回复。因此,1900年以后的根本教育的改革,以及1905年八股考试制度的废除,实肇始于1895年。

教育改革的重心,在于课程的修订。其主要的目的,当然是为了适应西方的知识潮流,其课程修订的趋势是将西学纳在“实学”的范畴内。“实学”在中国儒家的知识文化中始终为一主要范畴。它涉及实用性质的学问,用以贯彻儒家的道德与社会关系。几世纪以来,实学再三地被儒家的学者当作一个重要的范畴,用以厘清儒学以道德为主的内容,以驳斥他们所认为虚而不实,毫无价值的思想。在新的课程中,西方知识在“实学”的范畴下而受到重视,这表示在传统知识价值之尺度下,西学已争得了一席之地。

许多旧式书院在课程上的修订,致使西方的知识在19世纪90年代末期广为传播。可以确定的是,这些知识大部分是非政治性的及技术性的,包括数学、科学、世界地理、历史及西方语文等课程。但康、梁集团所强调的是西方政治经验和思想,而不是西方的特殊科技知识。康、梁本身也直接地参与教育改革的实际工作(译者按:即康有为在万木草堂及梁启超在时务学堂所实施之教育方法的改进)。1891年康有为在广东成立了长兴学社,其教育的基本部分,乃是融合了儒家思想中的社会责任感和西方的政治价值观念,使学生在政治意识上有所觉醒。^①

政治性的教育改革项目,日后为梁启超所承继。他宣传的改革思想,是强调西方政治思想和经验的重要性,以区别西方的科技知识。怀着这种政治教育的思想,他希望借着他的朋友在杭州、山西从事地方教育改革,来建立一个政治学院的模式。1896—1897年在上海设立私立学校时,他也在追求这个理想。然后,在湖南的时务学堂时,其政治教育方面,主要是负责在该学堂开创一激进的学术风气。其中有许多学生,在1900年以后之改革及革命活动中,都成为极为活跃且重要的人物。

自愿结合的研究社团并不是新的事物。几世纪以来,在文人学者之间,以文学为宗旨而成立的社团已相当普遍。在晚明期间,文人仕者之间所成立的“社”,

^① 梁启超:《南海康先生传》,《饮冰室文集》章三,第64—67页。

主要用以批评时政和进行党争。但是从17世纪末叶开始,整个时势趋向于反社团的活动,而其主要的原因乃是清政府严禁士绅间具有政治倾向的结社活动。^①1895年强学会成立,使联社活动又突然迅速地成长,对宋明时期儒者们自由结社的缅怀,当然是一种精神激励的来源。但是直接的冲击,主要则是来自于西方。在文人仕者间,他们已深刻地了解到以结社作为改革的媒介所具有的潜在功效。而西方知识在这方面的重要影响,则是自由结社确实有助于西方的发展。而有关学会功能的议论,当时一个很流行的说法是,认为自由结社乃是现代欧洲文化得以迅速发展的关键。

总之,在1895—1898年三年之中,成立了76个社团,有三分之二是由士绅阶级所负责建立的。主要的是这些优秀的社团并不完全集中在一些大的沿海城市,而是来自于10个省份,31个城市——其中有25个是内地城市。一般而言,这些社团大部分为地方士绅所支持,且广泛地分配于各地。由于其广泛分布,乃促成设立新学堂的重要媒介,也促使了新思想得以传播久远,新学堂在具有士绅背景的年轻人中传扬新知,学社则对成年人展开新的教化。^②

根据这些社团所标榜的宗旨来分析,在他们之中,有一个社团是致力于提升儒家的宗教意识形态;有三十几个社团则是以新的实证精神来研究传统儒家知识,或研究西方科技以及翻译西方书籍;有15个社团则提倡社会改革(如反鸦片运动、反对缠足及鼓励女子教育等);有23个社团则致力于唤醒士绅阶级的爱国思想及政治意识。但是,可以确知的是,在这些社团之中,最后仅有一些像保国会和在1898年春天成立于北京的研究会,明确地持着一种民族主义的论调。虽然如此,仍是有23个社团很显然地将其成立的原因,归诸对国家危机的一种敏锐的感受。甚至有一些致力于引介西方知识及改进社会习俗等非政治性社团,其成立的主要原因,乃是由于一种日渐高涨的民族需求的意识。就这点而言,研究社团的出现,很显然的是在高阶层中,民族主义扩张的一种表征。^③

① Frederic Wakeman, Jr., "The Price of Autonomy: Intellectuals in Ming and Ch'ing Politics," in *Daedalus*, 101/2(Spring 1972), pp.35—37;亦见张玉法:《清季的立宪团体》,第6—23页。

② 在这里所引用的学会总数是根据《时务报》、《湘学报》、《知新报》和由张玉法、汤志钧和王尔敏所列的数目。张玉法:《清季立宪团体》,第199—206页,王尔敏:《晚清政治思想史论》,第134—165页;汤志钧:《戊戌变法史论丛》,第222—270页。

③ Wakeman, *The Price of Autonomy*, pp.55—67;张玉法:《清季立宪团体》,第199—260页;王尔敏:《清季学会会报》,第134—165页。

日益增多的学者加入研究性社团,不仅是代表中国社会民族意识的觉醒,亦表征了某种更广泛意义的趋势。就整体而言,中国社会向来具有不结社的传统,除血缘连席以外,人们彼此互不信任,并且经常避免公开结社。然而,当下的情形是,士绅知识阶级已经在血缘或官僚体系关系之外,寻求组织性活动。如同西方人士的结社一般,他们揭橥具体目标,用以组织小型的自发的志愿性社团。如此一来,士绅知识阶级之间的研究性组织,打破了中国不结社的传统,开启了一种新趋势,以引导 20 世纪中国许多社会团体的成立。^①

既因许多这类性质的社团是缘于为政治行动而成立,所以它们乃又代表要求扩大政治参与的倾向。士绅知识阶级固守着儒家为民服务的信念,他们身为精英分子的社会地位,驱使他们参与政治,而这种参与都只限于在官僚体系内运作。但是 1895 年以后成立的研究性社团,却完全是官僚体系外的组织。有些社团,如强学会、广学会、保国会,其组织意旨,很显然是以西方民主式参与为理想。至于其他社团,即使不以民主参与为指导原则,社团成员诉诸集体行动,介入政治的意愿也日益增长。

比新式学校及研究性社团更为重要的变迁媒介是,在改革运动期间勃兴的报纸与杂志。事实上,现代报业在 19 世纪 90 年代的中国已非新奇的事。在 90 年代中期,主要港口城市(大多在香港与上海)已经出版有 12 家报纸。^②自 1895 年以后,中国报业已然展开急遽的扩张,步入崭新发展之途。在 1895 年至 1898 年之间,另有大约 60 家报纸诞生。这样史无前例的扩张,乃是国家发展新契机的预告。但更重要的是,许多报纸是在签约港埠以外出版,不仅在长江下游城市,如苏州、无锡、杭州,更有许多是在内陆城市,如汉口、长沙、桂林、重庆、成都以及西安等地出刊。^③

这些报纸的发行量,未有确切数字可供说明,其绝大多数的发行范围很小,可能仅限于少数地方或地区,其中只有 5 家报纸——《时务报》、《知新报》、《申报》、《湘学报》和《国闻报》,是由维新运动有关人士所筹办且称得上是较大地区或全国

① Masao Maruyama, "Patterns of Individuation and the Case of Japan: A Conceptual scheme," in Marius B. Jansen, ed., *Changing Japanese Attitudes toward Modernization*, pp. 459—531.

② Roswell S. Britton, *The Chinese Periodical Press, 1800—1912*, pp. 1—85.

③ 这份统计在 1895 年到 1898 年间所出刊的报纸总数,是根据《时务报》、《知新报》和《湘学报》所报导的,再参考汤志钧:《戊戌变法史论丛》,第 227—270 页;张静庐:《中国近代出版史料初编》,第 65—84 页。

性的报纸。其中以《时务报》最具规模,最多曾发售至一万份。《时务报》所具有的全国性的影响力,可经由其分销机构的数量来加以观测。该报自1896年秋季出刊以来,即在9省19个城市设有代理单位,最后并在15省及东南亚和日本的华人社区中,拥有67个分销机构。甚至在西安、兰州、成都和重庆等内陆城市,《时务报》都设有两至三个分销机构。简单地说,《时务报》的发行遍布了中国本土的各个省份。^①

《时务报》及其他维新派报纸所以能够有广大发行量,部分原因要归于省县政府的官方赞助。据称至少有11个省份的官员,命令其所辖统的机构与下属官署购阅主要的维新派报纸。^②但是这些报纸能够广大发行的最重要因素是,维新派报人与签约港市的报人不同,他们当中有很多人本身就属于士绅知识阶级。由于本身具有精英分子的背景,这些新起的报纸与签约港市的报纸相比,不仅在一般教育阶层拥有较高威望,并且在士绅知识阶级间尤其拥有较重的分量。张之洞向其属下推介《时务报》时所说的理由,或许表达了一般的态度,他说维新派报纸乃由士绅官员出资兴办,是“中国有新闻事业以来,第一批健全而有益的报纸”。张之洞认为,士绅官员的介入,是维新派报纸与签约港市报纸最显著的区别。港市报纸率由外商经营,以谋利为目的,是“士绅知识阶级所极为不耻的”。^③如张之洞的态度所显示的,维新运动期间勃起的报纸,正就是新报业的肇始——一种与早期港市报业的性质不同的精英报业。

精英报业所因循的乃是教士主办的《万国公报》的路线,在形式与内容上均与港市报业有明显的歧异。一般而言,港市报纸以大幅篇章刊载地方性与商业性新闻,而教会资助的报纸则登载有关基督教的消息。以王韬的《循环日报》为例,即使它是一颇为进步的港市报纸,广州与广东省的地方新闻仍然占有重要地位,而商业版面“经常为其他版面的两倍”。相对地,维新派报纸具备两个主要版面,一则用以刊载政府重要决策的敕令布告,其他省份的国内新闻和重要的国际新闻,另则用以刊载社论,其中大多是有关国内事务的社会及政治性评论,内中所欠缺的是港市报纸特有的商业性与地方性新闻。精英报纸关注的重心是中国发生的

① 时务报的分布机构的总数是从报纸的每篇报导中统计出来的。

② 汤志钧:《戊戌变法史论丛》,第236页。

③ 张之洞:《劝学篇》,第111—117页。

事,以及中国在世界中的地位,这种类型显示了清晰可辨的民族主义倾向。^①

确实而言,上述民族主义或许是蓬勃发展精英报业的主要特征。几乎每家主要报纸在其发刊词中均宣称,办报旨趣在于因应国家危机。以《无锡白话报》这么小型的专业化报纸而言都自述其目的是在推广白话,以富国强国。^②如同梁启超所说,报业的当头要务是促进知识分子的沟通与了解,进而求能促进国家整合。

这些报纸的兴起,可说是凸显了中国精英民族主义的肇端。民族主义的心态,大可溯至十数年前的个别人物,王韬、马建忠和郭嵩焘都是民族主义式的思考者,但在1895年后,民族主义才俨然成为知识分子的运动,而激起了广泛的自觉——而此等情势的形成,必须归因于学校与研究社团的设立,尤其必须归因于精英报业的出现。^③

精英报业已然成为传达民族主义的媒介,处处显现其参闻政治的义务和需要的自觉。精英报业的想法是,透过政治参与可以将中国引领进入新领域并建设更美好的未来。以前的港市报业为外人拥有以谋利为目的,经常避免刊载有重要社会政治意义的争论性文章。但是自从1895年以后,焕然一新的精英报业继新式学校与研究性社团之后,成为传播近代政治自觉的强有力的媒介。

上述三种媒介彼此互为强化。正如同主要维新报纸宣扬其他报纸、新式学校和研究性社团的创设,而在新式学校和社团中,报纸亦常为阅读讨论。比如长沙岳麓书院长王先谦要求学生阅读《时务报》;公法学会以研读国内外报纸为一主要目标;另有研究性社团校经学会,是从原有的校经书院转换而来;同时,南学会亦宣称其主要目标之一在促进教育改革。诸如此类的互为声援,乃能大为增强这三种媒介的全盘影响力。他们鼓舞起知识分子的昂扬意气,在中国知识阶层中具有长远而广阔的影响。

这便促成了中国现代民意的绪端。纵使儒家思想以社会责任为正统,但其道德理想并不定然促发对国家事务的实际关注。并且,清廷是禁止公开讨论政治的,间或存在于知识分子与官员间的政治意识,因而无法得以顺利沟通。因此,此

① Britton, *The Chinese Periodical Press*, pp.1—85.

② 《戊戌变法》,卷四,第542—545页。

③ Paul A.Cohen, "Wang T'ao and Incipient Chinese Nationalism," *JAS*, 26.4(Aug. 1967), pp.559—574;参考 Paul A.Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ching China*。

种新制度式管道建立之后,便能迅速地阐明并聚合个人意见,再进而形成有似于现代社会的民意——1895年后的重大发展。

维新时代的另一重要遗绪是诞生了新社会团体——中国知识阶层(the Chinese intelligentsia)。

此新阶层的显著特征较少存在于阶级背景或社会地位中,却多表现于其行为的新外观与类型,以及表现于他们在现代化中国转型时期,明显的社会文化的角色。吾人可从他们与原有士绅知识阶级的对比,轻易判别其特征。首先,士绅知识阶级绝大多数是以其家乡为本的地方性精英,担负当地社会的重要职能;相对地,新知识阶层大抵是自由居住,倾向于集中在都市中心,与他们原先所由出的乡镇少有瓜葛。康梁及其许多同僚是典型例子,他们都是广东人,但是其行动的主要着眼点在其他地方,如北京、上海和长沙。

尤有进者,士绅阶级如若参与政治组织工作,他们的活动范围仍然是在政府官场中或其当地社会。公元10世纪以降的士绅阶级,固然时有参与其他政治组织性活动:宋明私人儒家学院形成此等活动的主要中心;士绅阶级组织志愿性结社,尤其是在著名的东林和复社运动中突显而出的社会更是在17世纪兴盛有加。^①然而这些结社风潮终归消失于无形。中国士绅阶级在19世纪以前,确曾有一极长时间未从事于这类性质的活动。相对地,现代知识阶层的政治组织性活动范围,大抵居于官僚体系或地方社会之外。他们在城市的活动以学校、报纸与志愿性社团为主,为其后代树立类型。首度出现于维新时代的中国现代知识阶层分子,为数极少,散布在各大城市,与其乡园脱节断根,很显然是中国社会中的边际人。然而,中国一如其他现代世界中的国家,边际人往往是对变迁具有特别敏感力的人,他们并且经常成为变迁的策动者。

现代知识阶层与士绅阶级另有不同之处是他们与政府的关系。士绅阶级与传统中国政府存有共生关系,尽管双方常存在有紧张与冲突,利益与意识形态信仰仍然能够合为强而有力的连结,将士绅阶级系属于政府之下。士绅精英就一般情形言,倾向于支持现存政府,而非批判。另一方面则现代知识阶层与现代政府未有这种连结。就整体言,他们对政府的政治要求多过士绅阶级,他们对当道的支持更必须视实际状况而定。因此,他们和政府的关系便经常是紧张而非共生。

① 谢国桢:《明清时期党社源同考》,第145—255页。

在此,第一代中国知识阶层可以作为典型。康有为、梁启超、严复与其他知识阶层分子,并不定然是清廷的革命反对者,但是疏离感与批判意识却是其政治立场的重要基素。

这两种新旧团体在与中国传统文化的关系方面,亦有强烈的差异。士绅阶级在其文化传统内寻求自我满足,对他们而言,中国文化传统是世界上提供智慧与规范以定位人类心灵和社会行动的唯一知识性源流。他们因而对其文化传承存有高傲心理,并在知识上具有强烈的承先启后的意识。即使士绅阶级时或感受到他们与当道关系的不协意,他们对于文化认同的情愫也甚少质疑。但是在维新时代以前,与西方文明有所接触已垂五十年,其结果已经大幅扩张了许多中国知识分子的文化视野,同时也造成他们与自身传统的疏离感。当外来的各种文化符号冲激进入中国以后,中国现代知识阶层却遗落了他们在现代世界中的心智地位。如是以观,则中国现代知识阶层不仅是扩张其文化视野,并且是深陷于文化认同的疑难,而这种情形是士绅阶级以往所未曾意识到的。

从社会、政府与文化传统的全盘关系来看,维新时代确已出现与从前士绅阶级截然不同的新类型人士。这些新知识分子的出现,以及崭新知识分子的风气,变迁的新制度化媒介,和民意的蔚然勃兴,构成维新时代的主要遗产。

一个划时代的运动

——再认戊戌维新的历史意义

从宏观去看，中国历史自 10 世纪至 20 世纪以前，一共只有过两次大规模的政治改革。第一次是北宋 11 世纪的王安石变法，第二次就是 19 世纪末的戊戌维新。这两次改革最后都失败了。王安石改革的失败反映中国传统政治体制缺乏自我转化的能力。戊戌维新失败，不但再度证明传统体制缺乏这种能力，而且也把中国带入一个空前的政治与文化危机。今天我们再认戊戌维新的历史意义，必须以这双重危机为视野去下手分析。

大约说来，戊戌维新有广狭二义。狭义是指 1898 年夏，晚清光绪皇帝以一连串的敕令推动大幅度的政治改革，这就是所谓的“百日维新”；广义是指 1895—1898 年间的改革运动，这个运动始于甲午战败之后康有为发动公车上书呼吁改革，而以戊戌年百日维新后发生的宫廷政变结束。我在这篇文章里所讨论的是广义的戊戌维新。

这个广义的戊戌维新不是单纯的政治改革运动，因为康梁集团从开始就计划循两种途径进行改革运动。一方面是“由上而下”的途径，也就是说，希望通过向朝廷上书建言，改变清廷的政治立场与态度，然后以中央政府政令的推行来实行改革。另一方面是“由下而上”的途径，也就是说，企图针对社会精英分子——士绅阶层，从事游说鼓动来争取改革的支持。由于这双管齐下，维新运动得以凝聚《马关条约》后中国朝野上下所感到的愤慨与求变心理，在政治上产生极大的波澜，在社会上激起广泛的反响。这些影响，可以从两方面去探讨其历史意义：从政治史去看，它代表中国传统政治秩序开始解体，从而引进了一个中国史上空前的

政治危机；从思想文化史去看，它在甲午战争以后，开启了中国从传统过渡到现代的转型时期。

一、戊戌维新运动与中国政治秩序危机的序幕

在说明为何戊戌维新在中国近现代政治演变中有这样的历史意义之前，必须先对传统政治秩序的定义稍作交代。这个政治秩序是在北宋开始出现而定型于明清两代，它的核心是由传统政治制度的两个基本结构所组成。一个是始于商周而定型于秦汉初期的“普世王权”(universal kingship)，另一个是晚周战国以来逐渐形成的“官僚体制”。但是要认识传统政治秩序，我们不能只看政治制度，因为这政治制度是受着两种来自制度以外的力量支撑。一方面它受到传统社会结构的主干——士绅阶层的支撑；另一方面它也受到传统文化体系的核心——正统儒家思想的支撑。后者以纲常名教的观念为主轴，对现存的朝代政权不一定无条件地接受，但是对于政权后面的皇权制度则基本上是肯定的。再者，正统儒家的政治社会价值，自唐宋以来已经逐渐渗透入佛教与道教的主流思想，使得佛道二教在其政治社会价值上已经“儒家化”或者“正常化”(normalization)。因此儒家的纲常名教观念，可以代表整个传统文化体系的正统价值。总而言之，在明清两代，传统政治秩序是皇权制度与传统社会结构的主干，以及传统文化体系核心思想的三元组合。

这三元组合的政治秩序在晚清受到前所未有的冲击。重要的是：大致说来，在1895年以前，这冲击并未撼动政治秩序三元组合结构，只是导致官僚体系溃堕。这一观念上的分别对我们了解近代政治变迁极为重要。首先，甲午以前，清廷因应付外强侵略与内部动乱而作的制度改变与调节是限于行政管理层面，并未触及基本政治体制。不错，太平天国运动失败后曾有督抚分权的现象出现，但所谓的督抚分权只是清廷为了应付内乱后的变局的权宜之举。在基本权力上，这些久任的督抚仍然受到很大的限制，并不能与清廷分庭抗礼。关于这一点，刘广京先生已有极肯要的说明。此外，必须指出的是：中央失控与地方分权的趋势不是晚清所特有，而是中国变成大一统的帝国以后每一主要时期都曾出现过的现象。秦汉帝国晚期的州牧坐大与隋唐帝国晚期的藩镇跋扈都是极明显的例子，而晚清

这种趋势的严重性是远不能与前二者相比的。那时督抚分权只代表行政结构松弛,而前二者则已威胁到当时的中央皇权统治。

同时我们必须注意:清朝中央政府与士绅阶层之间的关系在太平天国所开启的内部动乱时并未受到影响。最有力的证据是当农民运动在咸同年间威胁到清朝皇权统治的时候,当时的士绅阶层在地方上响应曾国藩保卫传统政治与文化秩序的号召,招募团练,支持清朝中央政府,而清政府最后之能扭转危局,镇压农民运动,士绅阶层的有力支持是一个决定因素。

再者,甲午以前,尽管西方文化进入中国已有半世纪以上,正统儒家思想仍然能够维持其在传统文化中的主导地位。当时所谓的“西学”的影响大致局限于沿海的几个大商埠,对于大多数的官吏士绅并无什么影响。1895年以前,中国的重要书院几乎都没有西学的踪迹,可为明证。同时,考试制度仍然维持它在中国社会与教育上的垄断地位,使得当时大多的士绅精英依然生活在朱注四书的思想笼罩之下。

综合上面的分析,我们可以说,当时的皇权制度不但仍然与社会主干保持互相依存的关系,而且也依旧受到文化传统的主导思想的维护。也就是说,传统政治秩序的三元组合在1895年以前并未有解纽现象。

这种情况在1895年以后有着显著的变化。首先,三元组合的传统秩序逐渐解纽,普世王权随之瓦解,接着新的共和政体频频流产,中国终于陷入彻底的政治解体(political disintegration)。这一绵延三十年的政治危机的起始点,就是甲午以后所发生的维新运动。

仅就1898年夏天的百日维新而论,它代表改革运动已进入清廷权力结构的核心。光绪皇帝在三个多月中所发动的大规模制度改革,是以康有为的《日本明治变政考》与《俄罗斯大彼得变政记》为蓝图,而以富强所代表的现代化为目标。表面上,这些改革仍然维持君主制度。但观乎康有为自1895年以来对光绪皇帝所作的一连串建言,颁布宪法,建立议会,实现当时所谓的君民共主的理想,也是在改革蓝图之中。易言之,百日维新是隐然朝向君主立宪政体推动,而君主立宪所代表的君主制度之有异于传统的普世王权是很显然的。因此,百日维新虽然失败,但它显示传统的皇权体制已在清廷权力结构的核心上受到震撼。

戊戌时代,不但中央皇权受到改革运动的震撼,皇权体制的社会与文化支柱也因改革运动的影响而受到侵蚀。众所周知,晚清传统社会经济结构并未有基本

的变化,士绅阶层在社会上的主干地位也并未动摇。发生变化的是士绅阶层与皇权体制之间的结合。上面指出,太平天国运动是因清政府与地方士绅的合作而遭到扑灭。此后,地方绅权曾有着显著的扩张,地方行政有好些方面如团练、教育、社会福利、公共工程,乃至少数新兴工商企业均由地方士绅接管,而同时他们与中央皇权大体上仍然维持协调和谐的关系。但是 1895 年以后,这个协调和谐关系已逐渐不能维持。主要原因是士绅阶层,特别是上层士绅之间出现了分裂。在戊戌时代,一小部分士绅开始质疑皇权体制,并公开向其挑战,引起了士绅之间的思想对峙与政治斗争,也间接动摇了中央皇权在地方的社会基础。

这种情形,在戊戌时代的湖南最为表面化。湖南自 19 世纪 90 年代初吴大澂任巡抚以来,即进行自强运动式的改革,1895 年陈宝箴接任巡抚,加快这种局部缓进式改革的步伐。但改革新政仍然是在地方官吏与士绅协调合作之下进行的。1897 年康梁的改革思想运动进入湖南,梁启超携同一些康门弟子去长沙主持新成立的时务学堂,不但公开鼓吹西方的民权学说,而且时有排满的言论,对中国的君统以及清室的中央皇权作正面的攻击。他们甚至效法明治维新以前的藩镇倒幕运动,大胆主张湖南自立,摆脱清室中央的控制。从地方基层,彻底推行改革新政,以为未来改造中国的基石。

同时梁又与湖南士绅谭嗣同、唐才常、皮鹿门等人创立南学会,从思想上进行动员士绅阶层,计划发展绅权以为兴民权的阶梯。他们动员地方士绅的努力很有成效。在短短一年多的时间里,在长沙以及一些其他的州县,前后成立的学会有十三个之多。而南学会在鼎盛时期拥有了超过一千二百名会员。因此,在 1897 与 1898 年之交,湖南的改革运动不但有激化的走向,而且在湖南士绅之间也有扩散开展的趋势。这是一个极值得注意的现象,因为湖南官绅在 19 世纪几个重要的历史发展,都以保守的立场扮演了重要的角色。太平天国运动时,湖南官绅以维护名教的立场率先组织起来,变成镇压这个运动的主力。其后在 1860 年以后的三十年间,他们也变成抵抗传教士深入内地散播基督教思想的中坚,如今在戊戌时代,激化的改革运动居然能在湖南士绅间引起相当的回响,可见当时思想变化之剧。但这回响也很快遭受到思想守旧与缓进的士绅的反击,形成空前的意识形态与政治斗争。这些反对改革激化的士绅,一如他们前此反对太平天国运动与基督教传教士,是站在捍卫传统政治社会秩序的立场,不但号召湖南绅民起来抗拒思想上的异端邪说,而且呼吁中央与地方政府予以镇压。在他们强大的压力之

下,改革运动很快地收场。

湖南改革运动的激化虽然为时很短,但其意义却极为重大。首先,它代表传统皇权体制的社会基础开始出现严重裂痕。这社会裂痕在戊戌时代虽然范围不广,但却是一个重要的启端,在转型时代逐渐扩大,终于演成传统政治秩序在1911年以后全面解体的一个重要社会动因。

再者,湖南改革运动也代表一个全国性的思想对峙与政治斗争的开始。由于当时反对康梁思想的士绅不但在湖南,而且在北京以及其他地区,广泛地呼吁与游说官绅,引起朝野上下的注意。一时以张之洞为中心的一些官绅,在思想上组织起来,对康梁的改革运动进行思想围剿。1898年春,张之洞发表著名的《劝学篇》,提出“中体西用”之说。表面上,他是为自强运动式的改革作一思想的总结与辩护,而实际上,他是认为传统政治秩序的义理基础已因康梁的改革运动而受到威胁,他必须出来重新肯定这义理基础。因此,张之洞在当时的立场与19世纪中叶曾国藩的立场颇有相似之处。曾在太平天国运动威胁清廷存在之时,出面呼吁全国士绅为捍卫纲常名教而战,同样地,张之洞之印行《劝学篇》也是为捍卫纲常名教而战。所不同的是,1895年以后的思想与政治环境已非四十年前曾国藩所面对的。曾当年所面对的士绅阶层的内部并未存有严重裂痕,因此士绅阶层可以很快地响应曾国藩的呼吁而与政府通力合作,镇压太平天国运动。而张所面对的士绅阶层的内部存有裂痕,一方面固然受到许多官绅的支持,但另一方面也有同情康梁维新运动的人士出面反击,例如何启、胡礼垣就曾在香港著文驳斥张氏的《劝学篇》。可以说,一个环绕康梁的精英集团与以张之洞为首的官绅集团,以湖南维新为导火线,形成一个全国性的思想对峙。这个对峙与1895年以前因自强运动而展开的思想论战不同,后者主要是清政府内部有关洋务政策的辩论,而前者则是攸关传统政治秩序的义理基础的论争,也是中国现代意识形态斗争的序幕。

戊戌时代,官绅统治阶层内部出现的意识形态之争不仅导致传统皇权体制的社会基础动摇,而且反映它的文化基础也受到严重的侵蚀。一方面是西学在1895年以后大量的输入,加上晚清大乘佛学与“诸子学”的复苏;另一方面,儒家内部的学说之争,特别是康有为的今文学与古文学之争,已把儒家义理的基本性格与政治取向弄得暧昧不明、启人疑窦。儒家正统思想在内外双重的压力之下已不能像1895年以前那样予皇权体制以有力的支持。这些发展我们不能孤立地去

看,因为它们是甲午以后所发生的思想文化巨变的一部分。因此,在认识传统政治秩序解纽的同时,我们必须对甲午以后改革运动如何开启思想文化的新时代——转型时代作一简要的鸟瞰。

二、戊戌维新运动与思想转型时代的序幕

所谓转型的时代是指 1895 年至 20 世纪 20 年代初期,大约 30 年的时间。这是中国思想文化由传统过渡到现代,承先启后的关键时代。无论是思想知识的传播媒介或者是思想的内容,均有突破性的巨变。就这些思想巨变的各重要面向而言,戊戌维新运动都是转型时代的起始点。

首先就新的传播媒介而言,维新运动毫无疑问是一划时代的里程碑。在甲午年以前,中国已有近代报刊出现,但数量极少。据统计,1895 年以前全国报刊只有 15 家,而大多都是外籍传教士或商人买办的。但戊戌时代三年之间,据初步统计,数量跃至 64 家。同时,这些报刊的编者多半出身士绅背景,形成一种新的精英报刊,影响也较前激增。

转型时代思想散播的另一重要制度媒介——新式学校的最初出现也是由于维新运动的刺激。在此以前,书院制度虽在晚清有复苏的趋势,但是学习课程仍以传统科目为主,西学几乎完全不见踪影。维新运动期间,康梁不但在思想上鼓吹以“废科举,立学校”为纲领的教育改革,而且直接间接地推动新式学堂的建立,开 1900 年以后新式学校大规模设立的先河。

同时,对现代新思想传布极有贡献的学会的出现也是以戊戌维新为分水岭。在此以前,这种知识性与政治性的自由结社至少在有清一代几乎绝迹,但维新运动期间,据大约的统计,学会的出现就有 76 个之多,是为转型时代自由结社大量涌现的开端。

转型时代的思想巨变,不仅有赖于报刊、学校、学会等制度性的传播媒介,同时也与新的社群媒介——现代知识分子有很深的关系。中国现代知识分子大部分是从士绅阶级分化出来,而这分化是始于维新时代。康梁以及他们的同路人,虽然大多数出身科举,但他们的社会角色与影响,已经不是依附科举制度与官僚体制,而是凭借上述的制度媒介。再者,他们多已离开自己的乡土社会,而流寓于

沿江沿海的大都市。同时,他们与现存政治秩序之间的关系是相互抵触大于相互依存。此外,他们在思想上与心理上,已因外来文化的渗透与压力,而开始徘徊挣扎于两种文化之间。因此,他们的文化认同感多少带有一些暧昧性、游移性与矛盾性。这些特征都是使他们不同于士绅阶层而接近现代知识分子的地方。

由于这些社群媒体与制度媒介的涌现,西方文化在转型时代有着空前的扩散,在其直接与间接影响之下,那时代的思想内容也有着深巨的变化。这变化大约有两方面:一方面,中国文化出现了自中古佛教传入以后所未有的取向危机;另一方面,一个新的思想论域(intellectual discourse)也在此时期内逐渐浮现。而这两方面的变化都是始于甲午以后所展开的维新运动。

(一) 维新运动与文化取向危机的启端:西方文化自 19 世纪中叶进入中国以来,就不断地给中国传统文化带来震荡与侵蚀。不过在 1895 年以前,这震荡与侵蚀大约限于传统文化的边缘,用晚清盛行的中体西用的说法,也就是限于“用”的层次。但是 1895 年以后,主要由于维新运动的催化,西方文化的震荡与侵蚀逐渐深入到体的层次,也即进入文化的核心,造成文化基本取向的危机。

这种取向危机首先是指道德价值取向的动摇。大约而言,传统儒家的道德价值可分两面:以礼为基础的规范伦理与以仁为基础的德性伦理。由甲午至戊戌,虽然德性伦理尚未受到直接的冲击,规范伦理则已遭受到正面的挑战。规范伦理以三纲之说为核心。那个时代的思想领袖如康有为、梁启超、谭嗣同、严复等,都对这三纲说,特别是对其君统部分,作直接或间接批判。前面提到,这些批判以湖南改革运动的激化为导火线,演成中国现代基本意识形态的论争的开始。这场论争绵延到五四爆发为激进的反传统主义,也就是传统儒家的规范伦理由动摇而全面思想破产。

戊戌时代,文化认同的问题也在中国教育阶层间变成一个普遍的困扰。在此以前,由于西方文化的冲击大体上限于传统文化的边缘,文化的核心思想并未受到严重的震撼,知识阶层也因之仍然可以有一个清晰的文化自我定位与认同。但 1895 年以后,如上所指,一些传统的基本价值规范已开始动摇,而就在同时,中国进入一个以西方政治与文化霸权为主的世界,中国人厕身其间,文化的自信与自尊难免大受损伤。中国人应该如何重新在文化上作自我定位,是一个认知与情绪双方面的需要。文化认同问题因此变得较前尖锐而敏感。当时康门弟子梁启超与徐勤以及谭嗣同重估传统夷夏之辨的问题就是很好的例证。一方面他们坦白

承认：与西方文明相较，中国在当时是否能够在文化上免于夷狄的地位已很成问题。另一方面，面对西方文化霸权与侵略，他们也深感文化上有自我肯定的需要。因此，在保国与保种之外，他们也要强调保教的需要。重估夷夏之辨与保教运动同时进行，充分显示那时代的知识分子在徘徊挣扎于两个文化之间所感到的困境。

转型时代，不但传统儒家的基本价值受到挑战，同时它的宇宙观也受到严重的侵蚀。这宇宙观的骨干——天人合一的观念是由一些基本“建构范畴”构成，如天地、阴阳、四时、五行以及理气等。转型时代，随着西方文化，特别是科学自然主义的流入与散布，这些范畴逐渐受到侵蚀而消解。1895年四川官绅宋育仁已经看到这侵蚀所造成的文化危机。他在《采风录》中曾经指出西学与西教如何对于传统的建构范畴发生破坏作用，而这破坏也势必动摇儒家的基本宇宙观与价值观。宋氏所指出的这种影响一旦发生，形成儒家思想核心的精神意义架构也势必随之动摇，因为这架构是由传统的宇宙观与价值观结合而成。随着这一发展，中国人开始面临一些前此很难产生的生命与宇宙的基本意义问题。由之而形成的困惑与焦虑就是我所谓的精神取向危机。

因此，精神取向危机也是戊戌时代开始的。当时知识分子很盛行研究大乘佛学便是一个很好例证。这一发展反映儒家思想在当时已不能完全满足一些知识分子安身立命的需要。康有为、谭嗣同、梁启超等人的诗文都透露他们在追求佛学时所作的精神挣扎。

就戊戌时代或者整个转型时代的知识分子而言，他们在精神取向方面所作的挣扎与他们在价值取向以及文化认同取向方面所展现的焦虑与困惑常常是混而不分的。只有把这三方作综合的分析，才能看到当时文化取向危机的全貌。

（二）戊戌维新与新的思想论域：根据上面的分析，转型时代，中国进入空前的政治秩序危机与文化取向危机。面对这双重危机，当时知识阶层的思想回应自然极为纷繁。在这些纷繁的思想演变中，逐渐浮现一个共同的论域(discourse)，它的一些基本特征在戊戌时代已经隐约可见。

首先是一种受传统与西学两方面影响的世界观。就传统的影响而言，它主要是来自儒家的经世思想，不但展现高度的积极入世精神，而且有一强烈的政治倾向。就西方思想的影响而言，它主要来自西方近代文化自17世纪以来所含有的极端的人本意识(radical anthropocentrism)与历史演进观念。这中西两种影响

化合为一种世界观，我们称之为历史的理想主义。这份世界观在当时常常凝聚为一个有着三段结构的时代感：一方面是对现状有着强烈不满的疏离感，另一方面是对未来有着非常乐观的前瞻意识，而连接二者的，是对由现状通向未来的途径的强烈关怀。这种时代感在维新运动的中坚人物的思想里与几份主要报刊里已清晰地展露。

随着这份历史理想主义的世界观而来的几个观念，对转型时代也有重要的影响。其中最显著的是群体意识。它的核心思想就是康有为在戊戌时代提出的一个观念：“治天下以群为体，以变为用。”从那个时代开始，相对于不同的人或不同的时间，这个观念的内容可以有不同。“群”可以指国家，或民族，或种族，或阶级，或理想的大同社会，“变”可以指历史演进观，也可以代表传统儒家视宇宙为一生生不已的过程。但这整个观念所表现的一种思想模式与关怀，则是贯串整个转型时代乃至整个现代思想的一个基本线索。

其次是新的个人自觉观念，后者是从传统儒家思想承袭了人为万物之灵的“人极意识”，而抛弃了传统人极意识后面的超越的天道观念，同时它也吸收了西方近代文明中的“浮普精神”(Faustian-Prometheanism)。所谓“浮普精神”是特指西方近代文明所展现的戡世精神，认为人已取代神为宇宙万物之主，因此相信人性无限，人力无边，人定胜天，人应该宰制万物、征服宇宙。总之，这种“浮普精神”很容易与中国传统的人本主义凑泊，化为现代思想中的人极意识。而它的最初出现就是在戊戌时代。当时谭嗣同与梁启超思想中所透露的志士精神与戡世精神，就是以不同的形式反映这份现代的人极意识，而形成个人自觉的核心思想。

除了群体意识与个人自觉意识之外，尚有一个也是随着历史的理想主义世界观而出现的思想趋势：它是植基于上文提到的时代感。后者一方面投射强烈的前瞻意识；另一方面反映对现实的疏离与不满，使得这份时代感很自然地集中在如何由现实走向未来这个途径问题上。转型时代发生的改革与革命论争，就是以这途径问题为出发点。随着革命的声浪日高与革命的观念逐渐深化与扩大，一种激化的现象于焉出现。

这激化的趋势也可以溯源于戊戌时代。上文曾论及湖南改革运动中出现的激化现象，根据当时康梁派的同路人狄楚青的报道，梁启超与其他康门弟子如叶觉迈、欧榘甲、韩文举等，在赴湖南参加改革新政前，曾协议准备走激进路线，甚至考虑采取革命立场。同时值得注意的是：谭嗣同在回湖南投身改革运动以前所写

成的《仁学》，不但有排满反清的主张，而且是以冲决网罗这个观念为基调。这基调极富感性涵意，而此涵意与日后激化趋势中的革命观念极为合拍。因此我们可以说，谭的思想中有强烈的革命倾向也不为过。无怪乎，转型时代革命派的一些激进分子如邹容、陈天华、吴稚晖乃至五四时代的李大钊都奉谭嗣同为典范人格。这些都显示：戊戌时代的改革运动已隐含一些激化的趋势。

上面我大约地说明了戊戌时代开始出现的历史理想主义以及随之而来的群体意识、个人自觉与激化趋势。以这些观念与思想趋势为基础，在当时展开了一个新的思想论域。这当然不是那时代唯一的思想论域，但却是当时影响日增而且对后来 20 世纪思潮的发展有决定性影响的论域。

总之，不论就这新的思想论域，或者文化取向危机，或者思想的制度媒介与社群媒介而言，戊戌维新运动都是中国近现代思想文化史上的一个划时代的开端，同时如第一节所分析，它也是近现代政治史上划时代的里程碑。

（原载香港《二十一世纪》杂志，1998 年 2 月号）

关于中国近代史上民族主义的几点省思

民族主义在国际学坛是一个讨论已久的问题,但是历年来的讨论,至少在西方,有一个很奇怪、耐人寻味的趋势。那就是一方面,没有人否认民族主义是近现代世界史上一个很重要的潮流;另一方面,大家在瞩目未来的时候,又常常低估民族主义的重要性。例如在 19 世纪的西方,民族主义是一个风起云涌,影响极大的运动,可是当时西方的重要思想家往往只认为它是历史发展中一个暂时过渡的现象,而不赋予深远的意义,因此他们在预测 20 世纪历史发展的时候,都没料到民族主义所扮演的重要角色。他们都没有想到,在 20 世纪发生的惊天动地事件,如两次大战以及在亚非地区所发生的一连串大革命都与民族主义有密切的关系。照理说,有了 20 世纪这段经验以后,今天人们面对新的世纪,应该不会再忽视民族主义的重要性了。但说也奇怪,目前在西方颇具代表性的两个学说,一个是亨廷顿(Samuel Huntington)的文明冲突说,另一个是福山(Francis Fukuyama)的历史终结论。^①前者认为决定未来的世界主要是西方现代文明与非西方地区以儒家和伊斯兰教为代表的两个传统文明的冲突。后者则认为,当今之世,在共产阵营崩溃之后,人类历史终于归结到一个以自由民主与资本主义为主导的世界。这两种看法都意味着民族主义在未来的世界里没有举足轻重的地位。

今天盱衡新世纪的未来发展,我们对这些西方流行的看法是很难接受的。至

① S.P.Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996); Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

少就中国而言,不论个人对民族主义的价值判断,我们不能否认民族主义在 21 世纪仍将会是令人重视的力量。在这篇短文里,我想从历史的角度对近代中国的民族主义的发展与性质提出个人的几点省思。

(一) 民族主义不是中国传统文化的特征,而是中国近现代历史发展的产物,这里我要特别强调 1895 年以后大约二十五年这段时间的重要性,主要因为那段时间是中国由传统过渡到现代的关键时期。而民族主义产生的几个必要条件就是在这关键时代才出现。什么是这些必要条件呢?

1. 首先是外来的帝国主义的刺激。不错,中国受到帝国主义的威胁是开始于 19 世纪初叶的鸦片战争。但大致而言,由鸦片战争到 1895 年中日战争以前,帝国主义平均大约每二十到二十五年对中国实行军事侵略一次,而这些军事侵略的主要目的不是领土的占领,而是经济利权的剥削。也可以说在 1895 年以前帝国主义对中国的压力是慢性的与渐进的。但 1895 年以后这压力骤然升高,由慢性的帝国主义升高为急性的帝国主义。西方列强加上日本对中国的压力在这期间以各种形式密集展开,步步进逼。而这帝国主义的压力也由经济的剥削伸展为领土的攘夺以及多种形式的政治军事的侵略。是在这种急性帝国主义的刺激下,才有 1895 年以后“合群救亡”、“保国保种”的迫切感^①。这种迫切感的出现是民族主义形成的一个先决条件。

2. 了解民族主义的兴起,我们必须进一步考虑中国文化与社会在近现代,特别是 1895 年以后所产生的巨变。这个巨变也与西方的冲激有着密切的关系。这里我们必须记住,西方的冲激不仅带来帝国主义,而且对中国文明的各层次有着转化性的影响,科技层面是如此,制度与思想的层面也是如此。这些影响逐渐酿成近现代文明转型的巨变。这个巨变酝酿于 19 世纪中叶与晚期,而在 1895 年以后全面展开。首先是传统政治秩序由动摇而崩溃,同时传统文化思想的核心价值也开始解纽,基本取向失落。中国由此逐渐陷于深巨的政治与文化危机。在这个时候,教育阶层,特别是知识分子,亟须替自己的政治认同、群体的归宿感与社会价值取向,找一个新的凝聚点与新的指标。一言以蔽之,即新的精神核心。当时许多人就在民族主义找到这个精神核心。因此 1895 年以后民族主义应运而生也

^① Hao Chang, "Intellectual Change and the Reform Movement, 1890—1898"; in *The Cambridge History of China*, Vol.11, edited by John K. Fairbank and Kwang-ching Liu (Cambridge University Press, Cambridge, England, 1980), 273.

与这种文明转型过程中所产生的思想与精神危机有着密切关系^①。

3. 民族主义出现的另一个重要条件就是现代传播媒体网络在 1895 年以后大规模的出现。这传播网络是中国现代文化基层建构(cultural infrastructure)的起始点,它是以三种制度为基础。首先是新型的报刊大规模的出现。1895 年以前中国只有极少数的报刊,而且多半为外人或出身买办阶层的人所办。这种边缘性的报刊影响不大。1895 年以后中国上层知识精英开始办报,导致精英型报刊(elite press)大量出现。由 1895 年到五四运动二十五年间,报刊发行由十五种跃升为几百种之多。与精英报刊联带出现的是有现代企业雏形的大型出版公司。中国在 20 世纪上半叶的三大书局(商务、中华、世界)都是在转型时代出现的。这些大型出版公司与精英报刊在散布新思想上有相辅相成的功能。另外一个构成以后的传媒网络的制度基础,是新型学校制度取代了传统的考试制度与书院组织。这些新型学校,特别是现代的大学制度,变成新思想的温床与集散地。再次是自由结社的社团。在传统时代,特别是有清一代,这种社团是被禁止的。现在它如雨后春笋似地大量出现于 1895 年以后的知识分子阶层里,也变成新思想的温床与集散管道^②。

我在这里要特别强调,由这三种传播媒介所形成的网络,对于民族主义在 1895 年以后产生的重要性。首先是透过这个网络,西方现代民族主义所特有的观念范畴、语言词汇得以引进并散布开来。如国家的主权至上、领土的完整性、利权的不可分割性,以及以社会达尔文主义为理论肩架的种族与民族竞争世界观等等。其次是透过这个网络,这些来自西方的民族国家观念与种族竞争的世界观,得以与来自中国传统的族群意识相汇合并加以催化,从而形成中国现代的国族观念,也就是以中华民族为标志的民族主义。总而言之,基于这些认识,我可以说,没有 1895 年以后的传媒网络,就没有现代中国的民族主义。因此我同意一些西方学者如卡尔·多伊奇(Karl Deutsch)与本尼迪克特·安德森(Benedict Anderson)强调现代传媒对于民族主义产生以及散布的重要性^③。我也因此可以了解

① 张灏,《中国近代思想上的转型时代》,《二十一世纪双月刊》(香港中文大学,1999 年 4 月号,总第 52 期),第 32—36 页。

② 同上,第 29—31 页。

③ Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, 2nd ed. (Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1966); Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London, 1991).

今天西方的一些学者,特别是属于后现代主义的学者所提出的一个观念,那就是民族是一个由文化构想而产生的“共同体”(an imagined community)。但是同时我也对这种了解有相当的保留。因为我并不像有些后现代学派的学者那样,认为民族主义的产生是现代文化的凿空构想,无所凭借,这就牵涉到我今天对民族主义省思的第二点:现代民族主义是由传统的族群中心意识垫底与转化而产生。

(二)如上节所示,民族主义之所以在1895年以后的转型时代涌现,帝国主义的壓力急遽升高,新型传媒网络出现,加上传统政治与文化秩序的解体,这些因素固然重要,但只是必要的条件,而非充分条件。也就是说,这些条件必须与来自传统文化土壤的族群意识相配合,才能产生以中华民族为标志的现代中国民族主义。

所谓传统的族群意识,是指近现代以前住在中国本土的大多数汉人,长久以来,多多少少都有一种“同文同种”的意识与感觉。也就是说,他们之间有一种自觉的共同根源联系或纽带(primordial attachments)。所谓根源纽带是指他们有共同的自我称谓,如“华”或“夏”,或“华夏”或“汉人”,其次是指血缘上的相似点与地缘上的共同性。再其次是指共同文字,共同的风俗道德,共同的仪节以及共同的记忆。由于这些共同的根源纽带,他们有着相当程度的生命共同体的感觉,这种感觉我们可称之为汉人的族群中心意识^①。

传统的汉人族群中心意识有一个特点,就是在这些根源纽带中,他们比较重视文化的纽带,以别于血缘与地缘的纽带,反映于他们的华夷之分或夷夏之分的观念。特别就华夷之间的政治关系而言,例如政治认同与政治从属关系,他们是比较重视文化的纽带,而比较不重视血缘与地缘的纽带。只要外人也即所谓的蛮夷能接受汉人的一些基本文化观念,则汉人可以与之建立政治认同关系与政治从属关系。中国历史上汉以后所谓的蛮夷能够时常入主中国建立“征服王朝”,统治汉人便是明证。有的史学家因此认为传统中国的文化意识高于一切,称之为文化主义以别于现代人的民族主义。

我认为这种看法,失之于过分简化与夸大。诚然,传统汉人的族群意识是有

^① 关于根源纽带,见 Anthony D. Smith, *The Nation in History, Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism* (Polity Press, Cambridge, UK, 2000), pp. 20—26; 并参阅王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,允晨文化实业股份有限公司1997年版,第37—38页。

重视文化因素的倾向。但这倾向不是绝对的,而是相对的。因为在这族群意识里面,非文化的因素,如血缘与地缘的纽带仍有其分量,在决定传统的华夷关系上,一般而言,它们的比重不如文化纽带。但在有些时候,特别是在与外族关系紧张,汉人处于弱势的地位的时候,如南北朝、南宋、元朝及晚明,中国人对异族的态度也时而强调华夷之间体质与地缘差别而有种族排外的趋势。晚明思想家王夫之提出的“气类”与“种性”的观念就是一个很好的例子。

王夫之认为人与世界万物都是以气为底质构成的,但气不纯是物质性,而是兼有物质性与精神性。同样重要的是,气可以分为不同的类别。因此华夷之分可以代表不同的气,而鉴于气是兼有精神性与物质性,华夷之分可以代表精神与道德的差异,也即文化的差异,同时也可以代表体质性与血缘性的差异,也即王夫之所谓的“种性”的差异。因此他论华夷之别,有时主要指精神与道德的差异。例如他用“清气”与“贱气”来分别华夷。但有时主要指体质与生物性的差异。例如他认为蛮夷与禽兽很接近,甚至等同。他这种“气类”、“种性”的观念在传统文化里也有相当的代表性^①。它在汉人的族群意识里虽然没有文化意识那样重要,但常常潜存于底层,时而由于历史环境与政治局势的变化而浮现表层,因而掩盖这意识中的开放性,突显其排他性。

1895年以后,这种情形重现于汉人的族群中心意识,形成传统文化对中国现代民族主义的一个重要影响。总之,中国民族主义与以中华民族为标志的国族观念在近现代出现,是由外来的影响与传统文化内部的催化与积淀共同促成的。不错,它们是出于转型时代的文化构想,但这文化构想,不仅仅出于当时人的臆想虚构,而是有历史传承的垫底与文化积淀的凭借。

(三) 根据我在上两节对中国民族主义思想形成的分析,我们可以进一步说:这个思想潮流是转型时代的中国知识分子,在内外的影响之下,对历史记忆作一番重新组合与建构的结果——这些历史记忆的新组合环绕着一些核心观念:那就是:所有中国人,因为彼此之间存在着一些根源性的联系,形成一种生命共同体;这根源性的联系,首先是指所有中国人像一个大家族一样,来自共同的祖先,因此自称黄帝子孙或炎黄子孙,由共同的乡土——中原散居各处,因此使用共同的文字,遵守共同的生活习惯与行为准则,而且这个族源也开启了一个绵延不断的历

^① 萧公权:《中国政治思想史》,《萧公权全集》之四,联经出版事业公司1982年版,第677—682页。

史文化遗产,透过一连串典型的历史人物与事迹,一直贯串到现代的中国人,使得他们有共同的记忆。

中国现代民族主义在 1895 年出现以后,立刻就面临一个非常棘手的难题。中国是一个多元族群的国家,除了汉人,还有许多其他的族群。更麻烦的是当时统治中国的族群,不是多数的汉族,而是少数的满族。面对这个问题,1895 年以后的中国知识阶层分为两派,一派认为中国民族主义应以反帝为主要目标,对内求满汉的共存与合作,也就是说,民族主义应以中国作为一个领土国家为取向,以取得这领土境内所有的民族认同,而不应以严格的汉人族群意识为取向。这一派人自称这种民族主义是“大民族”主义,以别于他们所谓的“小民族”主义。后者是他们用以形容另外一派的民族主义。这一派坚持中国民族应以汉人族群意识为内容,因此以排满为主要取向。这两派在 20 世纪初年展开激烈的争辩^①。1911 年辛亥革命成功,清政权崩溃,以排满为取向的小民族主义一时失去目标,同时,新成立的政府以中华民国为国号,宣布满汉蒙回藏五族共和。表面上求中国境内的多元民族共存合作的“大民族”主义取得胜利,但重要的是,骨子里真正发生作用的仍是“小民族”主义。因此,中国在 20 世纪的民族主义主流,对外是以反帝为取向,对内则是以汉人族群中心意识为实质。

这里值得提醒的是,民族主义在 20 世纪的中国,不是属于某一个特定的政治运动,或者特定的思想学派,而是到处弥漫的思想气氛。这种思想气氛,在散布的过程中,大约可以分为两类:一种是政治的民族主义。它是针对帝国主义的压力,要求中国变成一个独立富强的民族国家。为了达到这个目标,这种民族主义在文化思想的立场上,可以不受传统限制,极富弹性,求变性常常很高。另一种是文化的民族主义。它的前提是:任何一个民族国家,必须要有独特的文化性格,以表现其独特的民族性或民族精神,才能在民族竞争的列国之林里,有其独特的价值与地位,才能维持其文化尊严。在这个前提上,有些人认为(如康有为以及当代的新儒家)独特的中国民族精神是存在于传统的儒家思想里面。也有人认为(如章炳麟与所谓的国粹学派),中国的民族性是存在于中国的历史传承与语言文字里面。因此这种文化的民族主义的保守性常常较高,而有别于政治的民族

① Hao Chang, *Liang Chi-chao and Intellectual Transition in China (1890—1907)*. (Harvard University Press, Cambridge, 1971), 261—262; 朱滋源:《同盟会的革命理论》(《中央研究院近代史研究专刊》50, 1985), 第 63—90 页。

主义。大致而言,笼罩 20 世纪中国的两大政党,共产党与国民党都含有强烈的民族主义。共产党比较倾向于政治的民族主义,而国民党则比较倾向于文化的民族主义。

(四) 最后,在对中国近现代民族主义的产生与它的基本性格作了大略的剖析以后,我想讨论一下民族主义的历史评价问题。首先,中国近现代开始的一个世纪,正是世界上帝国主义的高潮时期,如果没有民族主义的精神武装,中国恐怕早已步许多亚洲国家的后尘,沦为帝国主义的殖民地。再者,今天我们虽已置身于所谓后帝国主义后殖民主义时代,但谁也不能否认,帝国主义的心态与行为仍然不时出现在国际关系中,同时,经济上的全球化趋势与文化上“地球村”的普世理想仍然未能取消民族国家之间的畛域。民族之间的竞争仍然是新世纪国际现实的一个主趋。因此今天评价民族主义,不能否认在近现代世界的发展过程中,它是具有其重要的正面功能与意义。

更重要的是,在肯定民族主义的正面功能时,我们必须记住它的不稳定性,时而展现其偏激与狂热的倾向。就此而言,民族主义在近现代世界所造成的巨大灾害,已是有目共睹,不需我在此再作评论。我只想就中国在 20 世纪的历史发展,指出我们对民族主义的偏激性与危险性应有的警惕。

方才我曾经指出:1911 年辛亥革命以后,在形式上是所谓的大民族主义取得胜利,不论是中华民国或中华人民共和国,就表面的政策而言,都是把国族的观念扩大,容纳汉族以外的少数民族,以平等合作的地位,共同形成新的中国。但是骨子里,国族观念仍然是以汉族族群中心意识为主体。这种汉族的文化霸权意识,时而表现在政府对少数民族的统治上。例如对日抗战时,国民党政府在大陆西南如广西、贵州诸省强行推行改变少数民族的风俗习惯,以符合汉人的文化标准,最能反映汉族的族群霸权意识^①。1949 年以后,中国大陆为少数民族成立自治区,强调境内各民族平等,但在大陆学界,关于对少数民族的看法,费孝通近年提出“多元一体”的理论很具影响力,而有些学者对这理论的诠释,特别是有关“一体”的理解,时而透露出传统文化霸权意识^②。例如大陆学者张璇如,在对这理论作诠释时,首先他就响应杨向奎赞成传统文化的“一统”和“大一统”的思想,强调这

① 张有隽、徐杰舜主编:《中国民族政策通论》,广西教育出版社 1992 年版,第 117—149、213—235 页。关于中华民国时期的民族政策,第 157—180 页。

② 费孝通等著:《中华民族多元一体格局》,中央民族学院出版社 1989 年版,第 1—36 页。

种观念“三千年来浸润中国人民的思想感情,代表一种向心力,一种回归的力量”,而不认为它代表狭隘的民族观点。他说,“华夏文明,照耀天地间,使人们具有自豪感和自信心,因而是无比的精神力量,他(指杨向奎)要求人们统一于华夏,统一于中国。这华夏不能理解为大民族主义或是一种强大的征服力量。它是一种理想,一种自民族,国家实体升华了的境界。这就是所谓大同。”^①这里传统华夏中心的族群意识呼之欲出。

这种文化霸权意识不但反映于 20 世纪中国政府的政策,也是学术界与知识分子思想的一个盲点。这不是偶然,中国现代知识阶层于 20 世纪初年开始出现,经过转型时代与五四的思想革命,对于许多问题都作过一些自省与反思,惟独对民族主义缺乏深切的自我反思与批判。例如作为研究少数民族的现代科学——民族学,从一开始出现,即被汉人的族群意识所感染。在 1936 年《民族学研究集刊》的创刊号上就有学者黄文山写的《民族学与中国民族研究》一文,里面他引孙中山的话:“吾人既实行民族主义,当以美国为模范,以汉人之文明,另造一五族混合之新民族”,然后他根据这句话,提出三项建议使中华民族变成“全世界第一大民族”。其中有一项建议:“要使各区之浅化民族与比较先进之汉族,加速同化。所谓同化者,即以各族文化为基础,使之吸收汉化及西化,与汉族并进,如此则整个中华民族可以于最短期间,孕育更善更美之新型文化。”^②

更能透露一般知识分子的汉族文化霸权意识,是一些影响广被的当代国史观念。这些观念是转型时代出现的新史学发展的结果。当时建立新史学的领袖人物梁启超与章炳麟,都是以民族主义为其出发点,而他们的民族主义,都含有不同程度的传统汉人族群中心意识。五四时代的反传统思想,曾就传统史学中的古史建构作了一些深入的反思,但这反思并未深入到新史学的民族主义史观。因此五四以后最具代表性影响力的国史观念,不论五四新派或者保守派,都是以汉族的历史文化发展为主轴。

五四新派史学,我们可以傅斯年为代表,他在《中国历史分期之研究》这篇文章里,讨论中国史的分期,就明言他是以“汉族之变化升降”为标准,根据这个标准,把中国史分为三期:认为隋以前为“第一中国”,由隋至宋为“第二中国”,宋以

① 张璇如:《新观点新体系新探索》,收于费孝通主编:《中华民族研究新探索》,中国社会科学出版社 1991 年版,第 16—22 页。

② 黄文山:《民族学与中国民族研究》,《民族学研究集刊》,1969 年第 1 期,第 21—22 页。

后,用他的话说:“全是胡虏之运。”^①此处用“胡虏”两个字,很显然反映传统汉族对少数民族的偏见。至于保守派的史观,我们可以钱穆为代表。他写的《国史大纲》,影响极大,也是以汉族政治与文化的升降与发展为主轴来讨论国史。例如他讨论魏晋南北朝这段历史就是以他所谓的“五胡蛮夷”如何被汉化,如何被中国文化所吸收为主题^②。总之,20世纪中国人的历史文化与政治观念都有意无意地反映文化霸权意识。这种意识与今天沿着中国边境所发生的族群解体的危机有着密切关系,是中国民族主义的一个阴暗面,值得我们深切地警觉与反思。

民族主义的另一局限与危险性,来自它与民主化及现代化之间有牴牾的可能。要认识中国民族主义在这方面的问题,西方史家柯恩(Hans Kohn)对民族主义作的一些剖析,很值得我们参考。他把民族主义分为两类,自发式的(voluntary)与有机式的(organic)^③;前者主要指近代在西欧与北美出现的民族主义。它的出现有其社会土壤,那就是在西欧17、18世纪出现的以强大中产阶级为基础的公民社会(civil society)。这种社会以个人主义为本位,以自由结社为组织原则。在这种社会里产生的民族主义,自然也带有这些基本性格。因此这种民族主义相信,人是不能离开民族国家而生存,但人可以透过自由选择而决定自己属于哪个国家。也可以说,民族国家本身就是一个以社会契约为基础的自由结社组织。因此这种民族主义所强调的群性并不掩盖个性,在这里个人和群体可以得到平衡的发展。这种民族主义,史家有时也称之为公民式的民族主义(civic nationalism)。

与这种民族主义成对比的是在东欧、俄国及非西方地区常见的有机式的民族主义,也称族群式的民族主义(ethnic nationalism)。培养这种民族主义的社会土壤是传统社会常见的金字塔型的社会结构:上面是少数的统治阶层,下面是大多数被统治的农民,中间缺乏一个强大的中产阶级,从而没有一个公民性的社会组

① 傅斯年:《中国历史分期之研究》,《傅斯年全集》第四册,联经出版事业有限公司1980年版,第176—185页。

② 钱穆:《国史大纲》(上),台湾商务印书馆1965年版,见引论,第16—17页;第十五章《北方长期之混乱》,第180—188、188页。综论五胡十六国之历史,有云“诸胡虽染汉化,然蛮性骤难消除,往往而发,最显见者曰淫酗,曰残忍,惟其淫酗,故政治常不上轨道,惟其残忍,诸胡间往往反复屠杀,迫于灭尽”。

③ Anthony D. Smith, *The Nation in History, Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, 6—10.

织,个人主义的社会观念也很弱。因此它所产生的民族主义常常带有强烈的集体主义性格,视国家民族为一有机体的组织,个人是这有机体的细胞,没有独立的价值。总之就群体与个人之间的关系而言,自发式的与有机式的民族主义之间有很大的差别。

大致而言,中国现代的民族主义是近乎后者。最能反映民族主义这种性格是它所含有的“大我心态”。所谓大我是指民族群体,以别于个人小我。这里的大小之分,也代表价值的高低。因为中国人受传统的影响,往往把个人分为两层:外在形体的自我与内在的真我。后者是个人的精神主宰,在价值上属于较高的层次,因此也称大我,以别于低层次的形体小我。中国民族主义的危险性是它透过大我小我之分,渗透入中国人的意识深处,影响其对个人的观念,认为民族是个人内在精神的大我,是神圣的、永恒的。而个人是外在形体的小我,是可有可无,无足轻重的。为了民族的大我,个人是可以牺牲的。这种民族大我的心态,与个人自由人权观念相抵牾,曾经是中国民主化过程中的一个大障碍。

除了大我心态,以汉族族群中心意识为主干的中国民族主义还有一个特征使得它难以捉摸,时而展现其偏激性与极端性,这就是我所谓的华夏情结。这是由过去光荣的记忆与现在的屈辱或与自谴感所交织成的一种复杂心理。中国传统文化自称华夏文化,自视为世界的中心,在近现代受到种种的挫折与屈辱以后,有时产生盲目仇外与自我狂妄兼而有之的情结。这种情结很容易在民族主义里寄生,使得民族主义也潜藏一种义和团式的极端主义趋向,时而把中国带上反现代化偏激自残的道路。

因此中国民族主义是一个性格很不稳定的思潮,是一把双面刃,有它建设性的一面,也有它破坏性的一面。就它的破坏性而言,它可以造成族群解纽的威胁,也可以变成现代化与民主化的绊脚石。

总之,今天瞻望新世纪,至少在中国,民族主义仍将是一个举足轻重的思想潮流。我在这篇演讲中从历史的角度对它作了一些省思,可以归结为四点:一、民族主义是中国近现代历史的产物。更具体的说,它是中国人在1895年以后对当时形成的政治与文化危机的一种回应。二、民族主义虽然不是中国传统的产物,但它的形成仍然受到传统积淀的影响,尤其是传统汉族的族群中心意识。三、中国现代民族主义有其复杂性,表面上它是多元族群的凝聚,但实质上它是以汉族族群中心意识为主体,同时它表现的形式可以是政治的激进主义,也可以是文化的

保守主义。四、中国的民族主义也与现代世界其他地区的民族主义一样,有其不稳定的危险性,特别是隐藏其中的汉族文化霸权意识、华夏情结与大我心态。它在政治与文化上可能引发的偏执与激情,仍然是中国在 21 世纪的前途的一大隐忧。

转型时代中国乌托邦主义的兴起^{*}

本文旨在探究乌托邦思想,在近现代的转型时期(1895—1925)兴起的过程,它兴起的背景是转型时代的两个语境:一、双重危机:传统政治秩序解体的危机与文化基本取向脱序危机;二、传统思想的嬗变与西方文化流入的互动。乌托邦思想在这时期的发展可分为两型:软型与硬型。前者以康有为与胡适为代表,后者以谭嗣同、刘师培与李大钊为代表。全文即环绕对此二型的分析而展开,认识转型时代乌托邦思想的兴起,是认识整个近现代乌托邦思想发展的基础。

本文乌托邦一词用得很宽泛,它是指一种以完美主义的理想来憧憬与期待未来的社会。准此而论,乌托邦意识在中国现代知识分子之间是相当的普遍,它在20世纪中国主要思想流派中亦有重要地位。本文旨在探寻乌托邦主义在转型时代(1895—1925)兴起的过程,因为现代中国思想的发展都植根于这段时期。首先,有必要说明转型时代乌托邦主义兴起的两个历史语境。

一、转型时代乌托邦主义的发展脉络

(一) 现代中国的双重危机

转型时代的中国正值列强侵逼日急、内部动荡日深之际,当时最明显的政治

^{*} 本文译自英文原著 *the rise of Utopianism in modern China*。

思想危机,莫过于那自殷周以来就作为政治秩序的基础石的宇宙王制(cosmological kingship)的解体。面对这种困境,中国知识界亟欲寻求新的政治秩序。可以想见,这新秩序的追求充满了国家存亡的焦虑以及民族受侵略的耻辱感^①。

与政治秩序解体相伴而来的是深重的文化危机,我们不妨称之为取向危机(orientational crisis)。它的出现与转型时代中国人的意识转变有关,而“西学”是推动这种转变的主力。中国与西方虽然自19世纪初便频繁接触,但西潮却要等到转型时代才汹涌而入。科学知识无疑是西学的核心,它的传布虽不足以让中国知识分子完全接受其中的自然主义世界观,但却侵蚀阴阳、五行、四方、理、气等传统建构范畴(constitutive symbolisms)。由于这些范畴组成了传统各种世界观——包括儒家“天人合一”的思想,它们一旦在理论上失效,将不可避免地导致传统,尤其是儒家世界观的破产。这种效应,明显见诸当时的知识阶层^②。

由于建构范畴的销蚀而令传统宇宙观受到挑战,遂使“世俗化”过程展开,由此逐步减弱,甚至消解了儒家价值的影响力。传统观点认为,以建构范畴表述的儒家价值,体现于宇宙结构之中,因此具备了现代价值所缺少的当然性与神圣性。随着传统基本范畴的消褪,这种当然性与神圣性也就必然减弱,儒家价值再也无法像过去一样引起天经地义式的认同与坚持。

儒家价值除因“世俗化”而减弱外,也直接受西方价值与意识形态的猛烈冲击。本文无意缕析其复杂的解体过程,但只想强调,此一解体现象不但落在个人价值层次上,而且也在价值模式(value-patterns)层次上。忠、孝、仁、义等个人层次上的儒家价值固受到西方思想的侵蚀,经世、修身、三纲等代表的儒家价值形态也逐渐解纽与式微。儒家价值层次上的折损,加上前述的“世俗化”过程,构成了中国自魏晋佛学传入以来所仅见的价值取向危机^③。

传统世界观与价值观既受质疑与挑战,危机也就从价值领域扩散到中国文化取向的其他方面,文化认同是其中一例。列文森(Joseph Levenson)曾指出:中国受列强连串打击之后,动摇了知识分子的文化认同,使其无法固守传统的自我形象,由此生出一种渴望弥补受创伤的文化自尊的情绪^④。同时,在中国文化认同

① 关于中国此时期的政治秩序危机,请参看 Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987), 507ff。

②③ Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp.7—8.

④ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley: University of California Press, 1958), pp.xiii—xix.

崩解的同时,中国知识阶层在文化巨变中产生了一种知性需求。为了适应急遽且深广的文化变迁,他们急欲在集体记忆与文化的自我认识中,寻找可资辨识自己是谁、处身何种时代的参照系统。因此,文化认同的受创不只孕育了文化上自我肯定的情绪渴求,同时亦孕育了足以让他们在逐渐展开的新世界秩序中,找到定位的知性探索。

文化失序的另一个面向是人们对生命与宇宙的秩序与意义感到失落。传统儒家的宇宙观与价值观把生命与宇宙视为整体,但当这些宇宙观与价值观发生动摇,中国知识分子都或多或少感受到精神意义的失落以及随之而来的焦虑与矛盾^①。

因此,取向危机来自于传统价值取向、文化认定与精神意义的瓦解。我们必须严肃看待由这取向危机的三方面所引发的不安与焦虑。因为通过道德与情绪的转移,这些焦躁不安很容易引向对政治秩序的探求。当然,这不仅是政治秩序的索求,也是对“世界观与人生观的象征符号”的追寻。后者一方面作为价值取向的基础,另一方面也使人在文化认同与意义的危机中得到安顿。这也说明了中国知识分子对政治秩序危机所作的回应,常带有强烈的道德与精神的感受。我认为,转型时代中国政治思想所彰显的乌托邦倾向,与上述史实有关。由上述政治与取向的双重危机所引发的政治乌托邦主义,及其呈现的想象世界,宣泄了人们久经压抑的道德积愤、精神苦闷与社会政治上的挫折感。

(二) 传统与现代西方的互动

转型时期乌托邦主义兴起的另一语境,是传统中国与现代西方在思想上的相遇。这导致中西思想冲突,却也造成双方思想化合。乌托邦主义的兴起就是这思想化合的显例。此一事实显示了:中国传统与西方思想都有强烈的乌托邦主义倾向。

中国精英文化的主要思想传统都有乌托邦主义倾向。中国乌托邦主义主要的思想来源是首见于轴心时代的三段结构思维模式(the triadic pattern of thinking),首先它强调人的本质(essence)与现实(actuality)之间的区别,而人的本质是超越的天的内化,唯其如此,人才能在现实世界以外看到理想秩序的可能性。此种区别是轴心时代中国思想的核心^②。儒家思想认为,本质之所以与现实有

① Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp.7—8.

② Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1985), pp.117—127, 288—290.

别,是由于后者存在着恶。然而,儒家并无根本恶(radical evil)的想法,它相信本质会在恶被彻底根除后朗现^①。儒家将本质与现实二分,遂有人能实现至善的乐观信念。

本质与现实二分的思维模式,以两种方式发展为三段结构。其中一种方式认为,本质分享了神圣的超越——天或天道。此种三段结构的思维模式使儒家相信,由于天或天道内化于现实世界,个人因此能将之彰显。就此而言,儒家相信人有神化的可能。可见乌托邦主义存在于这种儒家信念之中。儒家一方面认为,只有当人通过修身而达到道德完美时,理想世界才会来临;另一方面儒家还有一个更普遍的想法:只有在现实生活中彰显其神圣本质的人才能统治天下,成为圣王,为社会带来理想秩序。

当本质与现实二分的思维模式与本质曾出现在远古盛世的信念结合,便产生了另一种形式的三段结构:现实→本质→历史本源在儒家思想中,上述两种三段结构虽经常混杂出现,却孕育了乌托邦思想。

到了宋明新儒学,三段结构发展为一种二层的历史观。这种史观的核心是二元的本体论,将纯净的“天道”或“天理”与不纯净的现实世界相对。从时间的角度看,这种二元的本体论将历史分成两个阶段:一是由天道主宰的三代盛世;另一则是三代以下的衰世(the fall)。两段历史之间的紧张关系,激励了新儒家回归三代,希望将来能见到天道的重现。此种历史哲学的背后是儒家的循环史观,强调乌托邦式的追求:期盼自我与社会能达到道德完美^②。

三段结构的思维型模式同样见诸儒家以外的佛道传统。不论是在菁英或大众的层面,佛道思想都有乌托邦的理想与信念,可是在大众层面上得到较大反响,表现出弥赛亚与末世的思想情态。^③综上所述,转型时期的中国知识分子既受传统熏陶,理当对乌托邦思想感到亲近。

一般咸认,现代中国知识阶层受西方文化冲击,而这种文化表现出强烈的现

① 牟宗三:《中国哲学的特质》,人生出版社1963年版,第1—67页。

② 《大学》开宗明义强调自我与社会的至善。《四书读本》,三民书局1966年版,第1页。

③ Hao Chang, "Confucian Cosmological Myth and Neo-Confucian Transcendence," in By Richard J. Smith and D. W. Y. Kwok, eds., *Cosmology, Ontology, and Human Efficacy: Essay in Chinese Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp. 18—19; Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977), pp. 49—165.

世乐观主义并有乌托邦主义倾向。中国知识分子既受传统思想熏染而怀有乐观主义与乌托邦主义倾向,他们很容易被西方启蒙与反启蒙两个潮流所带来的乐观主义与乌托邦思潮影响。

晚近的历史研究指出西方启蒙思想以及它的理性观念的复杂性。若将启蒙仅仅理解为对理性的讴歌膜拜,不单言过其实而且过于简化。不过,尽管我们已修正对启蒙的看法,但并不表示可以忽略启蒙产生了激进的理性主义这个事实。我是指从伏尔泰(Voltaire)、杜尔戈(Turgot)、孔多塞(Condorcet)、圣西门(Saint-Simon)、孔德(August Comte)等人一路下来的思想传承。他们对人类理性怀有无比信心,由此产生对人的可完美性与社会不断进步的乌托邦信念。有些史家甚至认为,启蒙的激进理性主义就蕴含着像基督教启示一样对人类发展预示着最后的战胜邪恶^①。

毋庸置疑,19世纪的西方意识普遍存有激进理性主义与过分乐观主义(Panglossian optimism)。这种心态的通俗表现是社会达尔文主义。它曾在现代,尤其是转型时代初期的中国知识分子之间广泛传播,并造成强烈冲击^②。

欧洲的反启蒙运动是另一个孕育现代西方现世乐观主义与乌托邦主义的因素。浪漫主义是反启蒙运动的主干,它高扬人的意志与精神,再结合无限感,使人相信只要不断奋进,人类意志可以为自身生命创造不断丰富的意义。这种世界观有时被称为歌德精神或浮士德—普罗米修斯精神,构成浪漫主义的重要面向,并且和激进的启蒙理性主义一样,大大助长西方思想中的乌托邦主义。19世纪西方文学逐渐在转型时代的中国风行,浪漫主义对当时知识分子的影响不下于激进的理性主义^③。

由于中国知识分子遭遇双重危机,再加上思想背景中的传统与西方因素,他们思想中带有乌托邦倾向是十分自然的。借用尼布尔的分类,转型时代乌托邦主义可分为硬性(hard)及软性(soft)两种形式^④。硬性的乌托邦主义相信当下的现

① Eric Voeglin, *From Enlightenment to Revolution* (Durham: Duke University Press, 1975), pp.74—194.

② Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, pp.136—159.

③ H.Stuart Hughes, *Oswald Spengler: A Critical Estimate* (New York: Charles Scribner's Sons, 1962), pp.81—82; Leo Ou-fan Lee, *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973).

④ Hery R.Davis and Robert C.Good, ed., *Reinhold Niebuhr on Politics* (New York: Charles Scriber's Sons, 1960), pp.12—36.

实社会可被彻底改变,并跃进理想秩序,而且相信人有完成这种转变的能力,因而孕带着完美的可能性。至于软性的乌托邦主义则不相信自己有这种完美性与彻底改造社会的能力,只寄望完美的未来在历史进程中缓慢实现。

二、乌托邦主义的类型

(一)“软性”乌托邦论者——康有为与胡适

1. 康有为

康有为是转型时代初期的指标人物,其思想有鲜明的乌托邦主义色彩。康有为的乌托邦思想是植基于对儒家“仁”的观念的解释。康氏认为,“仁”不只是道德理想,更是宇宙的终极实在。

康有为的观点其实来自儒家“天人合一”的世界观。然而,他并没有追随正统新儒家把实在视为由“理”、“气”组成的观点。康有为拒斥这种二元的形而上学,倾向接受自16世纪逐渐流行的、认为世界只是由“气”组成的非正统观点。尽管如此,康有为的一元形而上学并未使他自外于正统新儒家的二元世界观。他认为,虽然世界由气构成,可是气有两种状态:一为原生、太初的状态,一为散灭、浊混的状态。气在前一状态中构成了存在的本质,而在后一种状态则构成了存在的现实性(actuality)^①。这两种状态分别代表了价值上有所区隔的上层与下层的存在。上层或存在的本质属于人性的理想界,也就是“仁”。据此,康有为接受董仲舒对仁所下的定义:“天,仁也。天覆育万物,既化而生之,又养而成之。……人之受命于天也,取仁于天而仁也^②。”

由此可知,康氏的“仁”观与儒家的原型一样,主要表现为一种形而上学的世界观。与儒家的原型相一致,康氏的“仁”不仅在揭露世界的本质为何,更在于揭示世界理当如何。就此而言,“仁”的理念不只投射了道德完美性的理想,而且相信此理想是存在于宇宙的真实结构中。

康有为的道德完美性的理想既指涉个人,也指涉社会。他的社会完美观随后

① 康有为:《孟子微》,台湾商务印书馆1968年版,卷2《性命》,第1b—22b页。

② 康有为:《春秋董氏学》,台湾商务印书馆1969年版,卷6上《春秋微言大义·天地人》,第10b—11a页。

发展成乌托邦主义。若以特洛尔奇(Ernst Troeltsch)的分类观点来分析康氏的乌托邦,可以发现它由两部分组成:目的论与价值论。目的论强调实现乌托邦的演变时间过程,价值论则是以价值高下的观点描述最终完美之境的目标^①。

康有为乌托邦主义中的目的论部分,受了中西方传统的影响。就中国传统资源而言,康有为明显受了汉代今文经学影响。他的乌托邦是历史三阶段发展的最终结果,自承此一观点得自今文学派。今文家密传的三世说,亦即“据乱”、“升平”、“太平”三阶段,揭示历史的发展走向^②。这是从孔子故乡鲁国发展出来的从过去到现在的线性史观。可是今文学派注重过去,而康有为却关注未来。因此,与其说康有为的史观受今文学家影响,不如说是受宋代新儒学含有未来指向的两阶段论史观的影响^③。如前所论,宋代新儒学深切期盼,通过人的道德奋发与作为,可能在未来重建古代的太平盛世。

可是,就算我们将今文学派与宋代新儒学的史观一并考量,儒家的史观仍不足以说明康有为目的论意识中的历史终极发展的观念,因为儒学传统并无此种特色。康有为或许是从大乘佛学中带有浓重末世味道的“末世”(Buddha-Kalpa)思想获得灵感^④。我们必须重视这一思想渊源对康有为的影响,因为他从小就受大乘佛学的熏染。康有为最亲近的学生梁启超就认为,康的乌托邦主义深受大乘佛学,尤其是华严宗的影响^⑤。

可是,不论儒学如何看重未来,也不论大乘佛学的“末世”意识如何浓厚,我们都应当注意,这两种学说所持的都还脱不了循环时间观的架构。如果康有为不曾受到西学洗礼,他是不可能完成其指向终极未来的线性史观的。康有为的知识背景,显示他确曾受过西学影响。康有为自小便嗜读“西学”,博览能找到的西方典籍^⑥。我们应该特别注意,康有为线性的历史三阶段论,相当类似于西方的世俗及基督教历史哲学。康有为的目的论史观是本土与外来因子的结合,而现代西方的进步史观更是不可或缺的因子^⑦。

① 佛吉灵(Eric Voegelin)对特洛尔奇(Ernst Troeltsch)的分类有精简的说明。见 Eric Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism* (Chicago: Gateway Edition, 1968), pp.88—89。

②⑦ Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp.50—55。

③ 关于新儒家的两阶段前进史观,请参考嵇文甫,《王船山学术论丛》,中华书局 1962 年版,第 122—163 页。

④⑤ 梁启超:《饮冰室合集·文集》第 3 册,卷 6《南海康先生传》,中华书局 1936 年版,第 83—84 页。

⑥ Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp.23—24。

除了综合本土与外来因素之外,康有为目的论史观的另一特征,是它理论表面上的一个困难。康有为认为历史是客观、超乎人力的发展过程,有自身的规律与动力。历史在迈向终极目标,也就是“仁”的完全实现之时,有其进程,人力无法左右。康有为甚至赞同传统宇宙论者将历史视为五阶段的循环运行过程,各阶段有自己的律则与固定的气数^①。可是另一方面,康有为的“仁”以及“仁”的具体展现,亦即“太平世”,又常带有高度的道德唯意志论的性格。这在他的《四书》注解中表现最为清楚^②。他常表示,乌托邦的最后降临是人们为自我实现所作的道德精神努力的结果。例如康有为注《孟子》时问道,“仁”的道德理想为何能在“太平世”风行草偃?他的回答是,孟子相信人有天赋向善的潜能。只要人人践行心中的善性,理想秩序(康有为有时又称之为“大同之世”)就可以实现^③。所以,康有为的史观同时包含了超乎人力的决定论与道德意志论的思想。

不过,对康有为而言,道德意志论与历史作为客观、自动的历程,两者之间并无冲突。在讨论个人与世界的关系时,现代西方的世界观常以主/客对立的方式表述。据此,如果客体依自身动力运行变化,那么主体的角色就相对地被视作被动、消极。但康有为的想法与此不同。他的世界观来自儒家,并以“天人合一”为基础信念。此种信念认为,自我与宇宙并不存在主客二元冲突,两者毋宁是部分与全体的关系^④。

康有为在注疏儒家经典时反复强调,汉儒与宋儒都认为,个体的形神受生于天地,是后者的一部分。因此,宇宙整体在时空中演化、变动,个体并不会感觉自己无助地受困于客观因果作用的过程之中。相反地,个体通过道德及精神的修习与宇宙——历史的演化、律动产生亲和感与呼应配合。我们甚至可以说,宇宙的规律召唤个体藉自身的道德演化以与历史的进程感应。根据上述观点,与康有为宇宙——社会演化的目的论史观自然配合的,是道德积极性与唯意志论,而非道德消极性^⑤。

至于康有为乌托邦主义中的价值论部分,他自认直接承袭孔子的“仁”的理想。究其实,我们不能把康有为的乌托邦主义单纯视为是“仁”之理想的蜕化变种。尽管如此,“仁”的确是康氏乌托邦主义的开端^⑥。因此,检查康有为的“仁”

① Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp.50—55.

②③④⑤ Ibid., pp.54—55.

⑥ Ibid., p.56.

观,将有助于剖析康氏对未来的想象与价值观。

田立克(Paul Tillich)曾表示,乌托邦主义的意义在于否定现实生活中的负面因素,并进而指出,人生的两大负面因素就是生命的有限性以及疏离感^①。他的观点有助我们看清中国传统的两种乌托邦主义。其一是佛教与道教的乌托邦主义。它们的目标在于克服生命之有限,更甚于克服疏离。其二是儒学传统。它的目标克服疏离,甚于克服生命之有限。康有为的“大同”乌托邦理想虽然有克服死亡的意图,但是“仁”观的核心是疏离感^②。这疏离感使人想到儒家的“仁”的理想,因为它也预设儒家仁观在现存秩序之外所投射的一个完美的理想秩序。

康有为为克服社会疏离感而发展的“仁”的乌托邦,较传统儒家的乌托邦原型更为激进。在传统儒家与宋代新儒学的诠释中,社会疏离感之所以产生,主要是由于人民道德的退化,而不是源于社会既存的规范秩序本身的缺点。因此,儒家并不认为由“仁”所揭示的完善境界与由“礼”教所形成的现实规范之间有多少紧张性。儒家甚至认为两者是互补的。^③

在康有为的价值论中,此种互补的看法已失效。原来是统一的伦理价值系统中两个相互依赖的成分,如今被时间化成为社会道德发展的两个前后不同时期。虽然传统儒家规范秩序的代表——“礼教”——有其暂时阶段性价值,但在康有为含有发展意识的价值系统中,它终究会被最终的理想社会的伦理——“仁”——所完全取代^④。这里头所隐含的意义非常清楚:唯有全然超越既存的传统制度,“仁”的理想所含有的疏离感才能完全消弭。

如果社会疏离感消弭了,而“仁”所代表的道德与精神理想也具体实现了,社会将是什么样的光景?康有为毕竟忠于他所承续的儒学传统,以修身概念定义“仁”的终极实现。正如在《四书》评注中,他以自我的道德至善来阐释“仁”的终极概念^⑤。康有为藉由强调《孟子》、《中庸》的内在心性修养,凸显儒家道德自主的

① Paul Tillich, *Political Expectation* (New York: Harper and Row, 1971), pp.154—155.

② Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp.57—59.

③ Ibid., pp.56—64.

④ Ibid., pp.47—49.

⑤ 根据康有为的自编年谱,他曾经对《四书》各篇作评注,可是《大学》评注今仅存《序言》。见 Lo Jung-pang, tr. & ed., *K'ang Yu-wei: A Biography and a Symposium* (Tucson: Arizona University Press, 1967), pp.189—192.

观念。他在《孟子微》开宗明义说道：“不忍人之心，仁也。……人人皆有之，故谓人性皆善。……人之性善于何验之？于其有恻隐羞恶辞让是非之心。见之人性兼有仁义礼智之四端，故独贵于万物。……人人有是四端，故人人可平等自立。自谓不能，是弃其天与之姿，卸其天然之任。”^①

不过，康有为并不满足于阐释自我的道德自主性。由于受西方自由思想的影响，他进而探求孟子的个人自主与尊严概念所包含的社会、政治意涵。康有为认为，既然孟子相信是“天”赐予人人向善的本能以实现天命，那么理论同意每个人都有“天民”^②。康有为将上述信念与汉儒所谓“民者天所在”的想法连起来。认为“天子”不该只是皇帝、而是每个个人的尊称。据此，康有为认为儒家的自我实现观念与西方自由主义理念——“独立自主的个人”有相通之处^③。康有为在《孟子微》指出：“人人皆天生，故不曰国民，而曰天民。人民既是天生，则直隶于天，人人皆独立而平等^④。”

令人不解的是，康有为在期盼未来理想秩序的同时，他的个人自主性理想却消失，取而代之的是不存在分别，浑然一体的道德理想。康这个浑然一体的理想是受了好几种世界观影响而形成的，其中以儒家的天人合一信念最为重要。康有为受到这种信念的影响，认为天、地、万物为气所覆盖，因而构成一个无别、有机的整体。在此一涵容万有的整体中，人类因为无拘无碍的情感交流而结合，组成共同的社会^⑤。

康有为在《大同书》中仔细勾画了他的乌托邦，并详论共同社会的理想^⑥。康有为认为，创造共同社会的前提是，人类必须打破现有社会及政治秩序所规范的等别与藩篱。他认为当今的等别与藩篱可分为两类：其一生于社会内部，由阶级、私有财产、性别歧视、婚姻与家庭等造成；另一生于不同社会之间，由种族偏见、领土国家的制度等造成^⑦。

康有为的乌托邦标举的不只是平等、无等级、无族别的社会共同体，也是“去国界合大地”的世界共同体。可是，这并不表示康有为一概否定政治权威的制度。

① 康有为：《孟子微》，卷1《总论》，第2b—3a页。

② 同上书，第6b—7a页。

③④ 同上书，第6b页。

⑤ 同上书，第6、15a—b页。

⑥ Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp.56—63.

⑦ Ibid., pp.59—62.

康有为对政治权威的看法,使他的乌托邦主义迥异于其他形式的乌托邦思想。因为其他乌托邦思想多反对政府与威权,可是康有为的乌托邦却是有政治组织的世界国家^①。

康所构想的世界国家的政治结构有两项特色。其一为联邦主义。其确切意思是,世界国家是由许多小而自主的区域联合而成^②。不论是区域政府或世界政府,都是以民主制度为架构^③。民主政府,尤其是区域级民主政府的组织功能是很大的。在“大同”之世,政府必须照顾每一位公民“从出生到死亡”的幸福。既然政府肩负如此庞大的社会福利责任,原本许多属于家庭或公司的社会经济功能,就只能由政府接管。康有为于是认为,未来的社会将不再有私有制度,公有制公有财产与国营企业制度将是普遍的制度^④。难怪梁启超在20世纪初综合介绍康有为的“大同”理想时,特别强调康氏乌托邦政府的“干涉主义”特质。梁启超认为,“社会主义”是康的乌托邦主义的指导原则^⑤。此一社会主义乌托邦的基础,显然是康有为的社会共同体而不是个人自主的理想。

在康有为的乌托邦思想中,目的论与价值论这两方面都受到详细的阐释,此后很少有人像康氏一样对这两方面都作详细的阐发。“软性”的乌托邦主义者胡适也不例外。

2. 胡适

一般认为,胡适是20世纪中国最著名的自由派思想家。他在五四运动期间声誉鹊起。胡适的乌托邦思想与儒学中的乐观主义有关。在《四书》成为宋明儒家学说核心的时期,此一乐观主义显得更为突出。四书对人性提出乐观的看法,极易转变成乌托邦思想。孟子思想是儒学现世乌托邦主义的代表,认为人人都可以如圣人一样达到道德至善境界。又因儒学认为政治是个人品德的延伸与扩大,个人道德之至善因而与社会道德之至善息息相关,是故,如何透过修身以达到道德至善之境,便成为宋明儒学的关怀重点。

宋明儒学的程朱学派提出“主智主义”的修身法门,强调对儒学经典的理解与掌握^⑥。“主智主义”遂成为达致个人与社会道德至善的关键至要条件。我们不妨称程朱学派为“主智主义”的乐观主义。胡适的思想正受此影响。

①②③④ Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp.62—63.

⑤ 梁启超:《饮冰室合集·文集》,卷6《南海康先生传》,第3册,第76—78页。

⑥ 冯友兰:《中国哲学史》,香港太平洋图书公司1956年版,第891—894页。

胡适的父亲曾精研程朱学派的道德哲学。胡适在自传中提到,在读了父亲依新儒家道德哲学而编写的两本四言的韵文集之后,才开始他的知识生命^①。因此,相信主智主义的新儒家主流思想,早早就灌进他年轻的脑袋。胡适后来确实反对新儒学传统,但他反对的仅是其中的道德与知性内容。胡适始终抱持新儒学的信念,认为个人与社会道德的至善,必赖于知性的培养与知识的增长。正如胡适自承,此一主智型乐观主义使他早年开始研读西方哲学时兴趣偏向杜威(John Dewey)与赫胥黎的哲学世界观^②。

当然,胡适在杜威与赫胥黎思想中找到的“主智主义”与他熟悉的儒家“主智主义”多有不同。由达尔文(Charles Darwin)演化论所揭示,再经赫胥黎与杜威发扬的科学方法与观念,迥异于儒家“主智主义”对知识与学习所下的定义。不过,我们不当忽略二者之间的共通性。正是由于这些共通性,胡适才得以从后者转向前者。胡适认为,程朱新儒学的中心论旨在于“学原于思”^③。新儒学对“思考与推理”的注重,与赫胥黎及杜威再三强调方法论的精神实有相通之处^④。此外,新儒学亦相信莫基于“思考与推理”的知识,是通往个人及社会至善的不二法门。正统新儒家的这种主智型乐观主义,很容易让胡适联想到赫胥黎与杜威^⑤。要言之,赫胥黎思想表现出维多利亚社会对理性与进步的信心。学者也多半如此评论杜威的乌托邦主义思想,认为他的哲学源于一种乐观信念,相信唯一阻挡人类进步的因素是偏见与无知,而这两者可以透过科学理性加以扫除。胡适说,赫胥黎与杜威是他知识生命的两大源头。然而,我们不当忘记,他之所以能与赫胥黎、杜威的思想亲近,实是因为他的思想背景中的儒学影响为之垫脚。

胡适的儒学知识背景以及杜威、赫胥黎的知识乐观主义,最终发展成以科学主义为主的乌托邦主义。20世纪20年代,中国知识分子掀起了科学与人生观的论战,胡适参与其中。从辩论中可以清楚看出他的科学主义态度^⑥。胡适认为,科学是经验与知识的唯一有效的模式,也是吾人了解真实的基础。科学不单增加我们正确了解事物的能力,同时亦增加我们做出正确道德判断的能力。因此,人

① 胡颂平:《胡适之先生年谱长编初稿》,联经出版事业公司1990年版,第29—30页。

②③④⑤ 同上书,第82—83页。

⑥ 胡适:《胡适文存》,远东图书公司1983年版,第二集,卷一《科学与人生观序》,第120—139页。

可通过科学建立起正确无误的生活观与世界观^①。另一位科学主义者吴稚晖曾说：“智识以外无道德。知识既高，道德自不得不高^②。”由于胡适相当推崇吴稚晖，可以想见，他会赞同吴的观点。

对胡适来说，科学是人类进步的根基。他从西方文明的经验看到，只要科学不断发展，社会也就不断发展。这个结论也使胡适对未来的人类社会投射非常乐观的憧憬^③。

胡适批评当时的保守主义者，认为他们将现代西方文明化约为物质主义取向的观点过于简单。胡适强调，现代西方文明的精神动力是理想主义，应当成为全世界的典范^④。这种理想主义的根源是现代科学知识，它赋予人类无限智慧。因此他提出“科学万能”的观念，表示了人能征服自然，成为“世界的主宰”^⑤。再者，科学带来的知识力量可以改善人类的道德境界。知识进步代表了理想的扩大、想象力的提升以及更丰沛的同情能力。藉由这些能力的提升，人类得以创造、实现更高层次的道德理想^⑥。胡适认为，西方在18世纪揭橥的自由、平等、精诚一致等理想，以及现代所提倡的社会福利与其他社会主义理念，都证明了现代科学文化特别有助于道德的提升^⑦。知识与道德的进步也指向现代西方文明另一重要趋势，用胡适的话说，就是宗教的人性化^⑧。宗教人性化一方面与“神圣的不满”有关，意味着人类不安现状及与日俱增的需求^⑨；另一方面，亦表示现代人不再乞求神明的帮助与照顾，而独自面对挑战与战斗^⑩。胡适曾以一首通俗歌曲描写人类这种不信神的自立精神：

我独自奋斗，胜败我独自担当，

① 《科学与人生观序》，第136—138页。

② 吴稚晖从某个日本人处得到此一断语。见罗家伦、黄季陆主编：《吴稚晖先生全集》，中国国民党“中央委员会”党史史料编纂委员会1969年版，卷10《国是与党务》，第1235—1236页。

③ 胡适：《胡适文存》第三集，卷一《我们对于西洋现代文明的态度》，第1—15页。

④ 同上书，第4—5页。

⑤ 同上书，第7—9页。

⑥ 同上书，第10—12页。

⑦ 同上书，第10页。

⑧ 同上书，第9、12页。

⑨ 同上书，第14页。

⑩ 同上书，第14—15页。

我用不着谁来教我自由，
我用不着什么耶稣基督，妄想他能替我赎罪替我死^①。

重要的是，这种勇猛奋进的浪漫思想，充满着普罗米修斯式(Promethean)的自信。胡适强调，现代人舍弃了传统天堂乐土的想法，代之以人类有能力在此世建立天堂的信念^②。胡适认为，这是现代西方理想主义中最令人兴奋的一面，而中国人也必需拥抱此一理想^③。胡适借用丁尼生(Tennyson)《尤里西斯》的诗句，用以歌颂现代普罗米修斯的乌托邦主义。

然而人的阅历就像一座穹门，
从那里漏出那不曾走过的世界，
越来越远，永远望不到他的尽头。
半路上不干了，多么沉闷呵！
明晃晃的快刀为什么甘心上锈！
难道留得一口气就算得生活了？

.....

朋友们，来罢！
去寻找一个更新的世界是不会太晚的。

.....

用掉的精力固然不回来了，剩下的还不少呢。
现在虽然不是从前那样掀天动地的身手了，
然而我们毕竟还是我们，.....
光阴与命运颓唐了几分壮志！
终止不住那不朽的雄心，
去努力，去探寻，去发现，
永不退让，不屈伏。^④

① 胡适：《胡适文存》第三集，卷一《我们对于西洋现代文明的态度》，第8页。

② 同上书，第9页。

③ 同上书，第1—15页。

④ 同上书，第14—15页。

(二) 硬性的乌托邦论者——谭嗣同

在“软性”乌托邦理论出现的同时,中国智识阶层之间也出现了“硬性”的乌托邦主义。这位在戊戌变法时代曾与康有为合作的谭嗣同,是第一位清楚表达出“硬性”乌托邦思想的人。表面上看,谭、康二人的乌托邦主义相当一致,谭极为重视“仁”,与康殊无二致^①。谭嗣同在作品中公开赞同康有为的历史三阶段论,而且特别强调“大同”的乌托邦理想^②。而且,谭嗣同曾视康南海为思想导师^③。不过,谭嗣同的思想并非始终一贯。他虽然赞同康有为的历史哲学,但其作品却流露壮烈的情怀,表现出“激进”乌托邦主义的态度。

谭嗣同比康有为更注重“仁”。他们都以儒家“天人合一”的思想为基础,反对正统新儒家的二元形上学,将天人合一视为一元的本体论。我们已经讨论过,一元的本体论是指世界乃由不可再化约的元素“气”所构成。谭嗣同认为,“气”就是19世纪西方科学中所说的“以太”(ether)^④。由于“气”有两种存在状态,那么这种一元的本体论也就孕育着二元的存在秩序。在现实的世界中,“以太”以相当混浊、缓滞、不和谐的状态存在,但在存在的本体秩序中,“以太”却是纯净、活泼、生动、和谐。谭嗣同认为,“仁”的理想境界就是表现出此种存在的本体状态^⑤。

谭嗣同通过政治及历史的发展,看到存在的二元秩序。他认为现实的存在秩序就是自秦统一天下以来的王朝秩序。他批判此种秩序只是一连串的政治掠夺与道德虚伪^⑥。不过,谭嗣同并未像传统儒家一样,将王朝秩序的道德衰败与远古三代的道德纯洁相对比。反之,他瞻望未来,相信以“仁”为代表的存在理想秩序正在前面召唤我们,历史会“自苦向甘”^⑦。一般认为谭嗣同借用了康有为的历史三世说,其实他主要的史观是视历史只有两阶段:自今以前的漆黑历史与自今而后的光明未来。

如何自黑暗走向光明?谭嗣同表面上取法康有为。诚如前述,康有为认为,要从黑暗走到光明,必须依靠道德的努力以及历史动力,而这个过程相当缓慢,必

① Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp.66—103.

② 谭嗣同:《谭嗣同全集》,生活·读书·新知三联书店1954年版,第51—53、337页。

③ 同上书,第337页。

④ 同上书,第119—121页。

⑤ 谭嗣同:《谭嗣同全集》,第9—15页。

⑥ 同上书,第54页。

⑦ 同上书,第4—5页。

需经历三个历史阶段始能完成。虽然谭嗣同接受康有为的渐进式进步观,可是他猛烈地攻击传统的王朝秩序。谭嗣同“冲决网罗”的强烈悲情意象,表示了他认为现有的秩序应予以全面的摧毁^①。

康有为的改革运动失败,谭嗣同成了慷慨成仁的烈士,更加增强了“冲决网罗”的全面否定意识。藉由杀身成仁,谭嗣同以身验证,唯有流血才能洗净污秽的现在,中国的政治命运才能得到救赎^②。1897至1898年,谭嗣同在湖南从事维新运动期间,便已显露此种思想倾向^③。不难理解,谭嗣同死后,当时许多革命分子都以他为榜样^④。如果我们考察谭嗣同的主要著作与政治活动,就会发现其中燃烧着强烈的悲情。在激情的比照下,他的渐进式进步观反而显得黯淡。谭嗣同强烈的悲情反映了他的信念——唯有经历翻天覆地的变革,才能通往乌托邦的未来。

谭嗣同的乌托邦理想究竟所指为何?我们见到,他的著作表达了挣脱传统制度的桎梏、追求个人自主的信念^⑤。可是,我们也看到,谭嗣同以“仁”去构绘一幅强调去私无我的一元世界图像;相较之下,他的自主观念显得无足轻重。谭嗣同的无我,是从新儒学、大乘佛学以及道家的神秘主义发展而来的,代表着无法言传以及直诉心源的思想^⑥。但在这神秘意象之上,谭嗣同又加上一层理想社会秩序的想象,尽管他的阐释并不十分清楚。谭嗣同的理想社会秩序是一个有机的生命共同体,其中人与人的情感可以自然流露,无羁无碍,无疆无界。情感的交流既跨越国家与民族疆界,生命共同体便体现涵融万有的世界主义精神。这与新儒家“天下一家”的理想如出一辙^⑦。既然情感交流不受社会中的性别阶级所囿,那么这个生命共同体便也具有极端的平等主义精神^⑧。

谭嗣同与康有为的差异在于,谭不以制度的设立来表达乌托邦精神。因而,我们对谭嗣同的了解多半集中于他所反对的制度为何,而非他羡慕的理想制度为何。谭嗣同认为,理想秩序的降临不只反对君主体制,也反对儒家的“礼”教^⑨。

① 谭嗣同:《谭嗣同全集》,第4页。

② 梁启超:《仁学序》,收入于《谭嗣同全集》,第515—516页。

③④ 张灏:《烈士精神与批判意识》,联经出版事业公司1988年版,第71—86页。

⑤ 谭嗣同:《谭嗣同全集》,第51页。

⑥ 张灏:《烈士精神与批判意识》,第99—103页。

⑦⑧ 同上书,第89—129页。

⑨ 同上书,第114—129页。

因为“礼”教不只充斥着压迫与歧视,更与以“仁”为基础的普世性的生命共同体精神对立^①。儒家的“三纲”思想最能表现礼教这种压抑性与歧视性。谭嗣同发现,三纲之义为帝王的权威结构与家庭制度在意识形态上加以神圣化。而此结构与制度,正与他的乌托邦理想的道德精神相抵触^②。由此观之,谭嗣同相信,唯有推翻传统制度基本结构,理想秩序才能落实。

从谭对“仁”的阐释,我们还可看到动力主义(dynamism)与行动主义(activism)在谭嗣同的大同无私之理想中的重要性,如此才能真正了解他的乌托邦主义的性格。谭嗣同想象的无私的理想世界,并非静如死水,而是动态的和谐^③。谭嗣同认为,儒家的“仁”肯定生生不息的生命,而这正是生气勃勃的理想世界的基础^④。然而,他对“仁”的理想毕竟与儒家对生命的见解不同。例如谭嗣同虽然在《仁学》中同时肯定生命与世界,可是他的人生观与世界观却极向往西方工业社会的文化精神。

他惊叹西方科技的威力与成就,并认为这与西方视时间为珍宝,高度的惜阴的看法有关。谭嗣同说,现代技术发明,诸如汽船、火车、电报等等都是省时的宝贵工具,它们的出现不啻让人类寿命延长好几倍^⑤。谭嗣同对西方人的旺盛精力与蓬勃生命力印象深刻,他甚至认为,他们之所以取得惊人成就并不断在世界扩张其势力,主要受惠于这种文化气质^⑥。《仁学》强调的另一个价值是“奢”^⑦,但它不同于字面上的“奢侈”、“浪费”之意,而是指尽量地消费、投资、享受、充分地一往无前地生活的意欲。因而,“奢”与繁荣工业社会中常见的恣意浪费、纵情精神毫不相干。谭嗣同颂扬“奢”,表明他对工商业社会的精力与动能有着无比信心与向往。因此,谭嗣同肯定生命的“仁”观,带有现代西方普罗米修斯的精神特质^⑧。

科学诚然是谭嗣同的普罗米修斯世界观的核心,但他的科学观表现出强烈的转化意识。谭嗣同认为,科学除了带来征服自然、主宰世界所需的知识力量,也提供了解开宇宙与生命的终极实在奥秘的钥匙。正如前述,谭嗣同把终极实在视为由“气”或“以太”合成的浑然之物。可是人类的思维与观察习于分判,以致无法看

① 张灏:《烈士精神与批判意识》,第117—129页。

②③④ 同上书,第121—129页。

⑤⑥⑦⑧ Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp.92—93.

见浑然无别的真实^①。想要探知终极的实在,可以乞灵于各种宗教神秘主义型的灵知(gnosis),尤其是大乘佛学^②。谭嗣同相信,科学可以使人了解宇宙的终极结构——以太。此外,科学也有助于人超越习以为常、扭曲真实界的分别等差思维。可以说,谭嗣同其实将科学视为一种重要的灵知。根据这种看法,他认为西方科学与儒学之间,有着极为深刻的思想亲和性^③。

简言之,科学与宗教都是灵知。对谭嗣同而言,这种科学性的灵知极为重要,它不只带来知识的启蒙,还是解救世人的良方妙药。原因是,终极圆融的知识能改造人的精神生命,从而体验与宇宙整体合而为一的幸福^④。因此,谭嗣同热衷于西方科学与科技,反映了神秘的灵知心态以及普罗米修斯式的世界观。一旦这种心态及世界观与追求无私无我的大同世界的道德精神理想结合,就会在20世纪的中国引发极端的乌托邦主义思想资源。

(三) 无政府主义者——刘师培

继承谭嗣同的硬性乌托邦主义精神的,并非他的维新改革派同志,而是鼓吹革命与无政府主义的激进知识分子。他们在20世纪初的革命运动中,人数虽然不多,却发出了高亢的声音^⑤。中国无政府主义者的乌托邦思想,主要受当时欧洲的无政府主义思潮影响。可是,中国传统,尤其是儒家思想,为他们的乌托邦思想作了一些铺路的贡献。大多数中国无政府主义者在接触西方思想之前,已深受儒学熏陶。因此,研究中国无政府主义者的乌托邦思想,必须注意他们受到儒学的一些影响。

刘师培就是个好例子。刘在无政府主义知识分子中具有领导地位。20世纪初,中国出现三份无政府主义刊物,刘主编其中两份^⑥。刘师培祖上世代习儒为官,家世中儒学传统深厚^⑦。因此他从小就接受良好的儒学教育。年约二十,已

① 谭嗣同:《谭嗣同全集》,第11—18页。

②④ 同上书,第32—34、47—50页。

③ 同上书,第33页。

⑤ Peter Zarrow, *Anarchism and Chinese Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1990), pp.172—173.

⑥ Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp.172—173.

⑦ Ibid., pp.146—149.

是颇享盛名的学者,擅长当时流行的考据之学,也就是“汉学”^①。所以,刘师培虽然自青年时期就被“西学”吸引,但儒学早已在他心中生根。

从1905年出版的重要论著《伦理学教科书》来看,不难发现儒学对刘师培的影响^②,因他仍以儒学的“修身”来阐述伦理学^③。毋庸置疑,刘师培的修身观念已与传统不同,他排斥儒家的“礼”教,尤其是其核心思想“三纲”说^④。此外,他的人性观也受西方学说影响。例如,他喜欢以心理学概念取代传统儒学常用的形上学语言来阐述人性论^⑤。但是,刘师培在讨论修身的方法时,仍保留了大量儒家有关精神修养与性格锻炼的思想^⑥。更重要的是,他心目中的伦理学的终极目的,与《四书》的道德理想主义极为相近。只不过刘已不再使用儒家的“圣人”与“君子”观点来讨论人格理想。此外,刘师培也摆脱儒家的圣王传统,不以三代作为社会至善的典范。尽管如此,我们仍可以从刘师培的“完全之个人”与“完全之社会”两个概念清楚看到,他仍受儒家的影响,关怀自我与社会道德如何臻于至善的问题^⑦。

究其实,刘师培之所以对现代西方的民主意识形态感兴趣,正是受儒家传统对自我与社会至善的追求的引导。例如他在他的重要论著《中国民约精义》中说,儒家理想秩序“大同”之世的来临,就是民主制度普遍实行的时刻^⑧。因此,我们无需讶异刘师培常常透过儒家用以定义自我与社会至善的道德理想去认识民主观念。在刘师培的作品中,民主观念常常不可避免地沾染来自浓厚的儒家道德理想主义色彩^⑨。

在他奉民主制度为理想秩序之后不久,刘师培东渡日本并一变而为无政府主义者^⑩。接受无政府主义思想后的刘师培,对代议制度感到不满,再也无法热情

① Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp.146—147.

② Ibid., p.156.

③ Ibid., pp.156—162.

④ Ibid., p.162.

⑤ Ibid., p.158.

⑥ Ibid., p.159.

⑦ Ibid., pp.156—157.

⑧ Ibid., p.164.

⑨ Ibid., pp.149—167.

⑩ Ibid., pp.172—173.

鼓吹民主制度^①。虽然如此,刘的无政府主义作品仍然带有许多自由主义的理想,诸如自由与平等。更重要的是,他发现人可以藉无政府主义通往自我与社会的道德至善^②。

是故,我们不能单从现代西方寻找中国无政府乌托邦主义的知识来源。以刘师培为例,还必须考虑儒家乐观主义与道德至善主义的因素。对刘师培及其思想同道而言,无政府主义究竟追求何种乌托邦社会?我们可以从一群无政府主义者于1907年创办于巴黎的《新世纪》的创刊号寻得一些线索。该刊的首篇文章宣称,现代社会进步的动力来自于“公理”与革命的结合^③:公理为人类设定目标,革命则是达成目标的工具。这篇文章对未来充满乐观,相信公理与革命的结合必定有利于开启无限的进步,而且会为20世纪带来理想秩序^④。

这种高亢的乐观主义其实是中国无政府主义者的特征。可是,他们的革命所指为何?他们之所以赞美革命,当然与无政府主义者对社会进步的信念有关。可是他们也相信,彻底打破既有秩序将加快进步的速度,跃入理想的未来。为了仔细分析中国无政府主义者的目的论理想,我们必须去认识克鲁泡特金(Kropotkin)的革命思想,因为他是中国无政府主义者心目中的守护神^⑤。

克鲁泡特金的革命思想受欧洲启蒙运动的乐观人性论影响^⑥。这一乐观主义强调人性本善,与基督教的原罪观相对立。根据基督教的说法,人性在堕落后已经腐化。因此,人无法管理自己;惟有藉外力的控制,人们才能共处。也因此,基督教思想认为社会制度是人类之必需。但是克鲁泡特金却认为,社会制度本身才是堕落的渊藪。如能将之消除,人就可以恢复没有罪恶的生活。诚如一位学者所言,“基督教以堕落说明制度的必要性,克鲁泡特金则是以制度说明堕落。”^⑦由

① Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp.174—175.

② Ibid., pp.173—174.

③ 新世纪书报局编:《新世纪》(*La Tempoj Novaj*)1(June 22, 1907)。收于沈云龙主编:《近代中国史料丛刊·三编》,第32辑,文海出版社1987年版,第1—2页。

④ 新世纪书报局编:《新世纪》(*La Tempoj Novaj*)1(June 22, 1907);沈云龙主编:《近代中国史料丛刊·三编》,第32辑,第1—2页。

⑤ 在无政府主义者的刊物中,不论是发行于东京的《天义》报、《衡报》与巴黎的《新世纪》,克鲁泡特金的身影逐渐压盖过其他的欧洲无政府主义思想家。

⑥ Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (Durham: Duke University Press, 1975), pp.218—219.

⑦ Ibid.;此处意见系根据 Voegelin 的分析。

此观之,克鲁泡特金的人性论就是他的政治观的基础。罪恶来自于人性之外的制度,如能以革命手段拔除此一罪恶之根,人就可以进入一个充满善意的乐园^①。

中国无政府主义者之所以接受克鲁泡特金的革命理论,一方面出于回应现代西方的人性论与社会观,但更重要的是受自己传统的影响。首先,克鲁泡特金从欧洲启蒙运动得来的乐观主义,让中国无政府主义者联想到孟子的性善论。可是,以孟子性善论为本,儒家却发展出与克鲁泡特金相当不同的政治观点。儒家同样视政治为个人人格的放大与集体表现,其首要之务在于洗涤人心、彰显本性。因此,儒家政治特别强调道德教育,强调转化人的性格,而非改变制度。儒家的这种政治观点与克鲁泡特金或基督教的政治观均很有不同。

不过,克鲁泡特金的人性论却与新儒学的非主流思想相当契合。有些宋明理学家认为,人性由气组成,而气的纯朴状态充满生机与善^②。正如前述,康有为与谭嗣同的人性观与此派思想极有渊源^③。谭嗣同从此派理学出发,指出人性之本善与生命力之所以受到压抑与污染,是受制度环境影响^④。所以,克鲁泡特金的人性论,其实强化了某种早已在中国知识阶层孳生的人性论。

综上所述,中国无政府主义者的革命论,其实结合了欧洲近代启蒙运动以及儒家两大传统的乐观主义。这种革命理论势将为 20 世纪中国知识阶层,尤其是左翼分子所广泛接受。

中国无政府主义者认为只有通过革命才能实现“公理”于理想秩序之中。那么,何谓“公理”? 这些无政府主义者所指的“公理”,明显包括他们自欧洲近代思想所学得的道德、政治理想。若以刘师培的思想为例,个人自由在“公理”中当占有重要位置^⑤。如前所述,追求自我与社会的道德至善,是刘师培无政府主义思想的主轴。与康有为一样,他认为个人自主是道德至善的首要条件。

不过,对刘师培及其无政府主义同道而言,个人自主诚然重要,但毕竟只是“公理”的一部分,还有其他“公理”,如平等,普遍无私的爱等等都是其中荦荦大者。中国无政府主义者对普鲁东(Proudhon)、巴枯宁(Bakunin)、克鲁泡特金等

① Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (Durham: Duke University Press, 1975), pp.218—219;此处意见系根据 Voegelin 的分析。

② 嵇文甫:《王船山学术论丛》,第 83—98 页。

③ Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis*, pp.41—50, 84—93.

④ Ibid., pp.84—103.

⑤ Ibid., pp.149—167.

人的集体无政府主义的青睐,远胜于对史特纳(Max Stirner)所代表的个人无政府主义的兴趣,说明了他们对平等及无私博爱的执著^①。在普鲁东等人的无政府主义中,平等与互助合作的理想和个人自主同等重要。不过,在集体无政府主义的不同版本中,克鲁泡特金的思想最为中国知识分子钟爱。因为克氏向世人揭示,个人自由与互助并非两相排斥。反之,它们可以并存,共同构成理想秩序的伟大远景。克氏在他的“互助”理论中申明这种观点^②。克氏认为,人性既有乐善好施的本能,也有自私的天性。同情心与慈悲心,一如忌妒与憎恨一般自然。因此,人的个人化,并不必然造成离群索居。人类的互助天性,会让他们群居合作。克氏据此很天真地认为,自主的个人会融入一个互爱互助的生命共同体。他这种看法后来变成中国知识分子最向往的一种理想^③。

一个有趣的现象是,刘师培及其无政府主义同志有时以“大同”这个传统观念来阐释他们的乌托邦理想^④。这让我们联想到康有为的乌托邦思想。不过刘与康的乌托邦主义有明显的差异:一个是“硬性”的,另一个是“软性”的。康有为相信“大同之世”会来临,但却在遥远的未来,而无政府主义者相信乌托邦有可能立即降临。康有为认为“大同”之世的出现,必须借助于超越个人的历史力量,而无政府主义者却认为,理想秩序的到来出于人类自觉的行动的创造,也就是社会革命。在康有为的理想中,世界共同体有着一个强有力的社会主义型的政府领导,而无政府主义者的未来蓝图则以克鲁泡特金的无政府共产主义为基调,政府并不具备任何角色^⑤。克氏的理想秩序是由自主小团体共同组成的松散联治组织^⑥。尽管这两种乌托邦主义存在上述差异,我们仍不当忽视其共通性。它们都冀盼一种世界共同体,其中既体现平等与独立自主,却又相当吊诡地表现出无私的道德团结。二者都认为无私团结与个人自主完全可以相容,不会冲突。这种想法长期存在于20世纪中国知识阶层,成为他们世界观的一个主要特征。

对中国无政府主义者来说,“公理”就是以克鲁泡特金为首的西方无政府主义者所揭示的启蒙道德理想。此外,“公理”不只是主观的道德价值,也是以科学为

① 《天义》,第6期,第145—148页。

②③ 《天义》,第11、12期,第383—386页。

④ 例如刘师培就在他的《衡报》将无政府主义的理想社会称为“大同”。吴稚晖也以相同词汇描述他的无政府主义秩序。见刘师培:《衡报发刊词》,收入于《刘师培全集》,中共中央党校出版社1997年版,第495页。

⑤⑥ 《天义》,第3期,第24—36页。

基础的客观真理。就这一点而言,克鲁泡特金对中国无政府主义有着决定性的思想影响。刘师培对克氏思想的阐释可以说明这点。刘师培认为,克氏的无政府主义是一种非常科学的理论。他指出,克氏除了赞赏启蒙的理想,同时也热情接受达尔文的进化论^①。可是,这位俄国无政府主义者并不接受赫胥黎版本的达尔文主义,因为赫胥黎认为进化源自竞争〔的机制〕^②。与赫氏相反,克氏认为进化起于合群与互助,这可以从动物或部落社会的行为得到证实^③。

刘师培又认为,克氏的无政府主义观点具有科学性,不只因为它以经验研究为基础,同时也因为克氏本人具备自然科学知识。克氏认为,无政府主义最重要的信念是:人是自主的个体,因此社会必须建立在人与人的自愿合作,而不是依赖政府的强迫配合^④。他这信念不只出于他个人的想法,更是从自然科学的真理推论而成^⑤。

天文学可以说明这个道理。克氏指出,古代天文学认为地球是宇宙的中心,到了中世纪,地球中心论被太阳中心论取代,而现代天文学则认为,无垠无涯的宇宙系由无数星河组成,并无所谓中心^⑥。克氏进一步说,现代物理学也有相同结论:原子小宇宙一如大宇宙,并无所谓中心的存在。每粒原子都会与其他原子碰撞互动,可知原子运动并非受外部压力所致。每粒原子的运动总是依照自己的律则进行^⑦。同样的,现代生物学也不相信人的灵魂有个中心,反而认为身体是由各个细胞自发协调合作组成的复合体^⑧。刘师培说,克鲁泡特金从科学理论的发展得出结论:人类世界必须按自然规律组织。因此,每个个体应当保有自由,而彼此又当如自然界的现象所示,自发地协调合作^⑨。

科学主义在克鲁泡特金的无政府主义中占据相当分量,而科学主义又让无政府主义的理想在中国信徒眼中增添一些光环。刘师培就说,克鲁泡特金之所以能在无政府主义者中出类拔萃,是因为他以科学证明自己的观点。刘师培表示,这不是他的一己之见,而是中国无政府主义的普遍看法。其实,无政府主义者能在

① 《天义》,第11、12期,第383—386页。

② 同上书,第384—385页。

③ 《天义》,第3期,第43—46页。

④ 《天义》,第11、12期,第386页。

⑤⑧ 同上书,第386—388页。

⑥⑦ 同上书,第386—387页。

⑨ 同上书,第388页。

中国成为提倡科学主义的先驱,主要也是受克鲁泡特金的影响^①。就科学主义这个面向来说,吴稚晖是中国最热心又最具影响力的无政府主义者^②。

吴稚晖常以“大同”这个传统观念表述“无私”、“博爱”的理想,并期待理想秩序的出现能具体展现这些精神^③。他强调,必须通过革命与教育才能建立起理想秩序。他所谓的教育,基本上是指科学教育。他在1908年所写的一封信中说道:“值得称之为教育者,只有物理、化学、机械、电机教育^④。”吴稚晖为何如此重视科学教育?一部分原因在于他相信,道德是科学知识的结果。我们在讨论胡适的章节中已提到,吴稚晖对科学知识充满无比信心,认为它是人类道德进化的动力所在^⑤。此外,吴稚晖之所以崇拜科学,也因为科学是科技的基础;唯有当科技征服自然、改善物质环境之后,“大同”世界才会降临。吴稚晖提出“科学万能”这句广为人知的口号,来表达他的科学乌托邦理想,并终生致力于科学的普及^⑥。

(四) 五四激进派——李大钊

一直到五四运动之前,“硬性”乌托邦主义,始终局限于一小群激进知识分子的圈子里。五四运动期间,共产主义运动的兴起加速了这种乌托邦主义在中国知识阶层的传布。我们可以从中国共产党创始人之一的李大钊的思想,大约看到此“硬性”乌托邦主义所含有的目的论史观。李是五四运动期间最早回应1917年布尔什维克革命的知识界领袖,他也因而接受了共产主义。他感受到俄国革命带来了新的时代,此一时代意识正是他对俄国共产革命的主要观感。李大钊认为,世界将进入“新纪元”,而俄国革命正是将世界带入20世纪的主要动力,一如1789年的法国革命将世界带入了19世纪一般^⑦。值得注意的是,他以《圣经》的洪水故事比喻革命。洪水譬喻背后所隐藏的意涵是,俄国及法国革命都是新时代降临前所必需的巨大暴力与破坏。因此,李大钊的时代意识不只是期待新时代的即将降临,同时也认为革命具有基督教救世的意义,使人得以跃进光明的未来。

① 《天义》,第11、12期,第383—385页;第3期,第43—44页。

② D.W.Y.Kwok, *Scientism in Chinese Thought 1900—1950* (New Haven: Yale University Press, 1965), pp.33—58.

③ 《吴稚晖先生全集》,卷1《哲理》,第142—145、168—172页。

④⑤ 《吴稚晖先生全集》,卷10《国是与党务》,第1235页。

⑥ 《吴稚晖先生全集》,卷1《哲理》,第1—95页;卷4《科学与工艺》,第1—305、418—421页。

⑦ 《新纪元》,收于《李大钊选集》,人民出版社1959年版,第119—121页。

李大钊的时代意识,反映了一种目的论史观。可以想见,他的目的论主要得自西方的进步史观。1923年,李大钊发表了一篇讨论社会主义乌托邦起源及其历史意识的文章,特别称述孔多塞、圣西门、孔德等人的思想,并由此追溯到欧洲的启蒙运动^①。李大钊从这一线索看去,认为马克思的史观是这个传承的进一步发展。李大钊在文章中表示,他如此评断的原因在于马克思的思想使人更确定社会主义乌托邦的来临。前人的社会主义史观强调,理想秩序的到来必须仰赖人的理性。但马克思根据他对历史规律的研究,预言了降临的必然性^②。马克思不只冀望乌托邦的来临,而且知道它必然会来^③。

不过,这只是李大钊拥抱马克思史观的原因之一。比较完备的解释是,李大钊不只在马克思主义中发现有关社会主义乌托邦的历史必然性,还发现了马克思主义也孕育了“当下时代的临盆感”(a sense of pregnant present),这与他本人的时代意识特别相契。马克思说,人类已走到历史的关键时刻,革命已蓄势待发^④。一方面来说,革命顺着历史前进的动力,即将引进“新纪元”。从另一方面来看,人可以透过意志与努力,加速革命的到来。李大钊及其同道发现,只有在马克思主义中才能找到既有确定感又有参与感的乌托邦思想^⑤。

虽然马克思主义史观相当重要,但它毕竟不是构成李大钊时代意识的唯一因素。中国传统中的一些目的论时间观,同样培育了李的时代意识。在他初识马克思主义之时,他的世界观便已带有不断更生的观念,这与中国目的论时间观有关^⑥。无尽更生的时间观认为宇宙是无限的过程,既无开始亦无结束。此一永恒的时间之流是生老病死的无限循环。李大钊有时甚至用佛教的“轮回”概念来表达这一永恒的时间之流^⑦。可是,李大钊的观点与佛家对轮回的原始定义不同。他并不认为时间的永恒循环有负面意义,以为宇宙就是愁惨不断地往复循环于生、死与再生之间。相反的,李大钊的时间观与儒家甚为接近。儒家对时间流变的思考常出现乐观的宇宙感(cosmic optimism)。儒家与佛教的确都同意时间的

① 《李大钊选集》,第464—475页。

②③ 同上书,第464—465页。

④ 同上书,第64、93—96、112—118、119—121、177—186页。

⑤ 同上书,第93—96、177—186页。

⑥ Maurice Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), pp.21, 25—28.

⑦ 《李大钊选集》,第65—68页。

循环往复,不过,儒家思想的宇宙循环观并不是像西西弗(Sisyphus)推石头一般的无尽而单纯的重复,而是“生生不已”的生命动力。因此,宇宙生命将会经历无尽的自我更生。李大钊尤其受儒家这种宇宙乐观主义的激励^①。由于李大钊的儒家思想背景,使他视宇宙的时间之流为生生不已的过程。所以他说,宇宙之运行如“无尽之青春”^②。

除了宇宙内含的新生动力外,人类固有的能动本性也支撑着这种生生不已的过程。李大钊此处的见解,显然来自儒家的“天人合一”思想。李在一篇文章中说道:“我即宇宙,宇宙即我”^③。宇宙与自我的连结,一方面使自我得以实践其道德意志,另一方面也让宇宙蓄储其道德能量。因此,尽管宇宙会在衰老阶段颓坠不振,但衰老的过程可能被逆转,并导入复苏之路^④。李大钊从儒家的乐观主义得到这样一个信念:集体或个人都能获得新生,并且能透过人的意志与努力加速它的实现。

从上可知,李大钊的时代意识既受西方又受中国传统史观的影响。可是,五四时期也出现另一种同受西方与中国史观影响的时代意识,它的表现方式极富戏剧性。年轻的郭沫若是五四的名作家。他在1921年发表长诗《凤凰涅槃》,收录于诗集《女神》之中^⑤。这首由三幕场景组成的长诗,迅即受当时中国知识分子的注意。诗的开首描写一对凤凰在除夕之夜盘旋于火炬之上,准备自焚。这两只凤凰在凌空飞绕时,唱出凄哀怨曲,对那些桎梏在这残酷阴森世界里的麻木、悲惨生命发出怨怼与哀恨。第二幕描写这对凤凰在火炬中自焚成灰,将腐败的旧世界一并带入死亡。诗的末段描写两只凤凰从灰烬中重生。随着凤凰的重生,涅槃出现,地球获得新生^⑥。

郭沫若这首诗是一则寓言,目的在传达他的理想。郭认为革命是摧毁旧秩序的必要手段,也是理想新秩序的催生婆。郭沫若将这复活再生的场景摆在除夕之夜,具有特殊意义^⑦。一如其他地方,中国的除夕代表旧时间的终结,新时间的开始。所以,郭沫若的诗与李大钊的文章一样,都孕育了时代的临盆意识。

① 《李大钊选集》,第67页。

② 同上书,第67、95—96页。

③ 同上书,第75—76页。

④⑤ 郭沫若:《女神》,生活·读书·新知三联书店1958年版,第38—58页。

⑥⑦ 同上书,第38页。

郭沫若的时代意识的核心在于生与死的辩证关系:生命种子只存于死亡之中^①。这首诗附有一篇短序。郭在序中说,此诗取材于近东的凤凰神话^②。即使诗中的凤凰寓言取于域外,但其中强调的生死辩证观念,并非中国文化传统所无,因为儒佛两家思想可以提供许多例证。

不过,郭沫若对凤凰神话还做了一个重要的更动。在原来的神话中,自焚前的凤凰已活了五百年,在劫火重生后又活了五百年。因此原来的神话隐含了循环的历史观。但郭在短序中剔除了此一循环史观。他斩钉截铁宣称,凤凰重生后永不再死^③,因而把原来的寓言修改为隐含线性发展史观的末世神话(eschatological myth)。

郭沫若对时间概念的更动并非偶然。他当时受马克思主义影响,很可能按马克思的历史终极史观改写这个关于再生的东方神话^④。结果,西方与本土传统共同铸造了当时的时代意识。

郭沫若的时代意识虽然以理想秩序为重心,但他是用朦胧的诗的语言去表现此一理想。若想要掌握五四激进分子的乌托邦理想的主要特色,我们就不得不回到李大钊的作品中去寻找。从李对俄国及法国大革命的比较中,我们可以发现其中一项特征。在法国大革命主导的时代里,民族主义是当时的秩序原则;在俄国革命主导的时代中,世界主义与人道主义将盛行于世^⑤。这个新时代的到来,将是他的“大同世界”的序幕^⑥。

李大钊所预想的未来世界,其体制将是民主制度^⑦。他不曾为民主制度下过清晰定义,不过可以看出无政府主义的影响。他的民主观的一个特征是其民粹意识^⑧。他跟无政府主义者一样,不信任代议政府。他反对议会政治,认为它只是为中产阶级的利益而设。相反,他设想的政府是为所有人民的利益服务。由于这个原因,李大钊很自觉的将民主(democracy)译为“平民主义”,特别强调人民大众的政治角色,从而凸显民主政体中的民粹特质^⑨。

从普鲁东、巴枯宁到克鲁泡特金的无政府式共产主义有一个共同特色,就是

①② 郭沫若:《女神》,第38页。

③ 同上书,第38—58页。

④ 《李大钊选集》,第102页。

⑤⑥ 同上书,第130—134、303—304页。

⑦⑧ 同上书,第395—400、407—427页。

⑨ 同上书,第130—134、395—400、407—427页。

认为联邦主义是无政府政治秩序的基本组织结构。李大钊对这个观点特别感到兴趣,认为这是全球共同实行民粹式的民主制度的唯一可行方法^①。

可是我们更需注意的是,李大钊民主思想背后的无政府主义因素。在一篇论民主制度展望的长文中,李大钊一开头就热烈地构想一幅世界大解放的图像,相信那是现代最主要的潮流。“现代的文明是解放的文明。人民对国家要求解放,地方对中央要求解放,殖民地对殖民帝国要求解放,弱小民族向强大民族要求解放,农民向地主要求解放,工人向资本家要求解放,女子对男子要求解放,子弟对亲长要求解放。所有现代政治或社会运动,都是解放的运动!”^②

但这文章的重点在吁请读者注意他所谓“解放的精神”的两重特质^③。他一再强调,解放运动从来不只是为了解放而解放,解放的目的在于建立全新的生命共同体。是故,对李大钊而言,表面上看似单纯合一的人类大解放,骨子里其实包含两种运动:“一方面追求自我与社会的个体解放,另一方面提倡世界的合作。”这里所谓的合作,也就是克鲁泡特金的互助理想^④。

李大钊认为,这两类运动表面看似相对立,其实是相辅相成。李大钊甚至认为两者互补最终使它们合归于一,共同通向一个“互助”的社会^⑤。

对个人解放的赞歌,最终成了对团结合作的呼吁。正如李大钊所说,毕竟合作才是社会主义理想秩序的基础。“〔社会主义的〕基础是和谐、友谊、互助、博爱的精神。就是把家族的精神推及于四海,推及于人类全体生活的精神。”^⑥我们从李大钊的理想不只见到克鲁泡特金无政府主义式的共产主义,也见到以“天下一家”观念所概括的世界共同体的儒家理想。

三、结 论

在此文我追溯中国“转型时代”的“硬性”与“软性”两类乌托邦的思想。我认为它们都在回应 20 世纪中国面临的双重危机。这两派都将乌托邦主义等同于儒

①② 《李大钊选集》,第 130 页。

③ 同上书,第 131 页。

④ 同上书,第 221 页。

⑤⑥ 同上书,第 222 页。

家的“大同”(great community)理想。儒家乐观主义的核心信念,是相信人与社会在道德上有臻于至善的可能性。儒家之所以有此信念,在于相信人能完全彰显本性中的神性。因此,儒家乐观主义具有把人神化的倾向。

在转型时代,过分的乐观主义伴随着现代西方的伦理价值进入中国,并强化了儒学的乐观主义。过分的乐观主义既带有浮士德—普罗米修斯的精神薪向,也有灵知论对世界的憧憬,它们也助长了当时把人神化的思潮。史华慈(Benjamin Schwartz)曾指出,中国在追求富强时展现了浮士德—普罗米修斯的精神。根据本文的论证,我们发现中国的浮士德—普罗米修斯精神也可以进入中国知识分子追求“大同”的乌托邦理想^①。

科学主义是浮士德—普罗米修斯精神以及灵知论者对世界憧憬的一个共同焦点。可是科学主义常常与民主政治联系在一起,而民主思想又是中国乌托邦理想的一个重要燃煤。民主在中国乌托邦理想中常常代表道德秩序,具有两种功能:其一,将个人从代表思想与体制桎梏的既有社会政治秩序中解放出来;其二,塑造无私无我的人类共同体。这两种功能吊诡地结合在一起。民主同时兼具上述两种功能,但在中国的乌托邦理想里却更强调后者,依此,自主的个体有趋势为无私的世界共同体(universal gemeinschaft)所淹没(merge)。

由儒家及西方入世乐观主义共同哺育的中国转型时代的乌托邦主义,常环绕科学主义与民主的理想化而展开。这种乌托邦的思维模式继续引起五四以后的知识分子的共鸣。我们不单在各种“软性”的乌托邦主义思想中看到这种思维模式,特别在中国共产主义的硬性乌托邦主义里引起了强烈的回响。毛泽东主义,尤其是到了晚期,展现了极为浓厚的乌托邦色彩。这不得不令人回想起转型时代的乌托邦思想的涌现^②。是故,研究转型时代乌托邦主义兴起的过程,就是探讨中国现代思想极为重要一面的根源。

① Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), pp.237—239.

② 中研出版事业公司编:《知识分子评晚年毛泽东》,中研出版事业公司1989年版,第32—120页。

五四与大革命

五四运动的批判与肯定

五四运动的发生距离今天已有大半个世纪了,大半个世纪的时间不算短,照理应该给我们一个历史距离,使大家对五四有一种共同的认识。可是事实不然,五四的意义到今天仍是中国知识分子聚讼的一个焦点。保守派诅咒它,攻击它,认为是近代中国思想混乱,文化破产的基本原因。同时左派和自由主义派又从互相不同的角度去赞美它、歌颂它,认为五四是中国由传统迈向现代文明的里程碑。种种争论,不一而足。因此今天我们有重新认识五四意义的必要。这个再认五四的工作包括两方面:第一,如何了解五四? 第二,如何评价五四?

“如何重建中国文化”是五四知识分子迫切而实际的中心课题

五四,像任何一个时代一样,有当时知识分子所特别关心的问题,以及他们对这些问题所提出的答案。因此,要了解五四运动,我们一方面必须认识五四知识分子所关心的问题,另一方面,也需认识他们对这些问题所提出的答案。

什么是五四的问题? 五四知识分子在当时所面临的问题当然很多,但中心问题则毫无疑问只有一个,那就是:如何重建中国文化? 也就是胡适在当时所说的“再造文明”。这里必须指出的是:对于五四知识分子而言,如何重建中国文化不是一个抽象的理论问题,也不是一个书斋里的学术问题,而是他们的时代所带给他们的一个迫切而实际的问题。也就是说,他们提出这个问题是发自内心的时代

极强烈的感受和关怀。因此,要了解重建中国文化这个问题对五四知识分子的意义,首先我们需要对他们的关怀和感受有所认识。

什么是五四的关怀?这里,我们要先认识所谓“五四运动”有两种涵义:狭义的和广义的。狭义的五四,主要是指民族主义运动,也就是指从1919年5月4日开始,在中国城市里所展开的一连串爱国主义示威运动。广义的五四,也就是这里所讨论的五四,是指1919年前后几年,由中国知识分子所发起的新文化运动。民族主义当然是这个新文化运动的一个主要动力,身为当时的中国人面对着帝国主义的侵略和军阀割据,不可避免地产生强烈的感时忧国、救亡图存的情绪。可是,五四新文化运动所反映的关怀并不纯粹只是民族主义,它尚有超民族主义的一面,这一面我们可以笼统地称为世界主义。世界主义与民族主义很不相同;民族主义是当时知识分子站在中国人的立场所感受到的,而世界主义则是当时的知识分子站在人类一分子的立场所感受到的。这种世界主义,仔细分析,是由两种意识交织而成的。首先,五四知识分子有感于中国是世界现代文明的一环,而现代文明有其主要的发展趋向和历史潮流,因此认为中国应该认同这种趋向和潮流,才不愧为世界文明的一分子。这种想法,我们可以称之为“潮流意识”。

陈独秀在当时的《新青年》所发表的一篇很有名的文章——《法兰西人与近世文明》,就很可代表五四的潮流意识。这篇文章一开首就指出:近代世界文明似乎有两环:一个是西方一个是东方。所谓东方就是指中国与印度,但从他看来,实际上这两个国家并不能真正算近代文明的一部分,因为它们的文化都还停留在陈独秀所谓的“古代文明的窠臼”。真正可称为近代文明只有近世欧洲。所以他认为东方与西方并不代表两种不同的近世文明,而只是古代文明与近世文明的不同;换句话说,它们只是代表世界文明发展的两个不同阶段。陈独秀说这段话的弦外之音,不外是:今天在中国从事文化重建工作要向欧洲近世文明学习,要向欧洲近世文化的先驱——法国看齐。这并不是东施效颦,而只是顺应历史潮流、文化演进的趋向,把中国由古代文明推进到近世文明。这种看法在当时是很具代表性的。

五四的人本主义,就是东西两种人本思想汇合与激荡的结果

重要的是:陈独秀这种潮流意识,在当时是常常和一种“人本精神”相伴出现,

并为“五四”世界主义的重要两面。所谓“人本精神”就是以人为本位,以探索人的价值和生命的意义为出发点,对当时的中国文化和社会作一种基本的检讨和反省。

五四这种人本精神的出现是有其思想背景的,一方面,中国传统的主流——儒家,就是一种人本主义。儒家的基本思想不外是以人类为关怀,对人的个体及群体生命所产生的一套理想与观念。五四的领导人物如胡适、陈独秀、周树人周作人弟兄都是受过很深的传统教育,当然很可能不知不觉地受了儒家在这方面的影响。另一方面,前面提到,五四在思想上是自觉地向近代西方文明看齐,而西方近代文明,尤其是18世纪启蒙运动以后的思想主流,也是一种人本主义。因此,五四的人本主义,就是东西这两种人本思想汇合与激荡的结果。这种结果,在胡适当时的思想里有清楚的流露。胡适在五四时代写了极有名而也是他自认可以代表他思想的两篇文章——《易卜生主义》与《不朽》。前者是他从西方近世人本思想的个人主义立场去探讨人的意义和价值;后者是他从中国传统的人本思想去追求生命的意义,这两篇文章产生胡适人本思想中的一个基本观点:个人生命的意义和价值必须肯定,但这个价值和意义只有在个人对人类大生命的贡献中才能肯定。陈独秀在《新青年》所发表的《人生真义》一文,也有类似的思想。我在这里无意详细说明陈独秀和胡适的人本思想,我只想指出他们这些文章透露出五四时代的一个重要消息:当时的知识分子从不同的角度对人的意义作彻底的反省和探讨,他们要问:人的意义和价值是什么?什么是真正的人性?作为一个现代人,应该培养哪种人格,建造哪种社会才能发扬他们所谓的“理想的人性”,体现“现代人”的意义。用五四另外一位健将——周作人在当时所说的话,他们“重新要发现人,去辟人荒”!

五四知识分子有许多就是受这种“重新要发现人”的精神的鼓舞,去从事新文学运动。周作人本人便是一个很好的例子。他在五四前后发表了一些很有影响力的文章如《人的文学》、《新文学的要求》等,提出了“人性的文学”、“人生的文学”、“人道主义的文学”等口号和主张。他的这些口号和主张,归纳起来,诚如他所说,不外两点:(一)文学是人性的,不是兽性的,也不是神性的;(二)文学是人类的,也是个人的,却不是种族的、国家的、乡土及家族的。周作人这两点文学思想,不啻对五四的世界意识和人本主义作了一绝好的说明。

周作人的哥哥鲁迅,在五四时代写了一些风行一时的短篇小说,其中最著名

的当然是《狂人日记》和《阿Q正传》。这些短篇小说的主旨是在发掘和批判中国人和中国文化的性格,值得注意的是,这主旨背后的基本观点也是含有强烈的人本意识。因为,鲁迅早年便对人性问题极感兴趣,在他的文章里他谈到如何建立“人国”的理想,“致人性于全”的现代文明。实际上,鲁迅死后,他的朋友许寿裳回忆他的文艺创作,就曾点出鲁迅的人本意识和他的文学之间的关系。据许寿裳说,鲁迅早年在日本的时候,就常常和他讨论与人性有关联的三个问题:怎样才是理想的人性?中国国民性中最缺乏的是什么?它的病根何在?我们可以说,鲁迅的小说,主要是针对后面两个问题而发,但他的出发点则大部分是他对第一个问题的关怀。也就是说,鲁迅写作的主题也许是中国的国民性,但是他所据以批判这国民性的标准,则往往是他心中隐隐约约所浮现的“理想的人性”。

总而言之,周氏兄弟和许多五四知识分子一样,并不纯粹是从民族主义的立场去面对时代的。由于他们的世界意识和人本意识,他们常常能超越民族意识,而从全人类的观点去讨论如何重建中国文化的问题。

五四知识分子把乌托邦的期望寄托在民主制度上, 结果“德先生”与“赛先生”变成了“德菩萨”与“赛菩萨”

前面我们说明了五四知识分子所关心的问题,和这问题所反映的思想背景。现在要问,五四对这问题的答案是什么?我们可以从两方面去讨论五四的答案。

(一)科学与民主。五四知识分子认为,如果要重建中国文化,我们必须向西方近代文明学习。西方近代文明的精华是科学与民主,也就是他们所谓的“赛先生”与“德先生”。因此,照他们看来,科学与民主是重建中国文化的钥匙。问题是,五四知识分子是如何了解科学与民主的?

五四对科学的了解非常有历史的意义。一方面,他们结束了从晚清以来科技不分的传统,科学不只是一套“技艺”,而且是一套思想方法。同时,在价值上,他们的强调科学也有助于在中国建立知识主义的权威,弥补传统对纯知识所缺乏的尊重。另外一方面,五四也开启了中国知识分子长久以来对科学性能的错觉和夸大,因而造成一种“泛科学观”或“科学主义”的心态。这种心态认为:科学是认识

真实惟一的途径,它是人类理性惟一的表现。它不但可以帮助我们了解现象,而且可以决定我们的价值观、人生观和宇宙观。因此,掌握了科学知识,人类就可迟早解决一切问题。在这种心态的支配之下,难怪五四知识分子喊出“科学万能”的口号。

这种科学万能的口号,是在两种背景下喊出来的。一种是思想背景:西方近代思潮,自启蒙运动以来,就有强烈的泛科学观的倾向。五四知识分子既然深受西方近代思潮的影响,自然受着科学主义的感染,但是五四的泛科学观,除了思想背景之外,还有其独特的心理背景,值得注意。

我所谓的心理背景是指影响五四的泛科学观的两种心理因素。前面提到,五四是民族情绪高涨的时代,救亡图存是每一个知识分子的关怀。因此,在心理上他们非常希望发现一套思想武器,使中国能够很快变得国富兵强,好像一个生了重病的人渴望发现一种仙丹灵药来挽救他垂死的生命,科学就是他们心目中的仙丹灵药。除了这种民族情绪所造成的特殊心理,要了解五四的泛科学观,我们尚需领会中国知识分子个人在近代文化社会剧变中所产生的种种心理需要。首先,19世纪末叶以来,西方思想大量输入,传统宇宙观解体,知识分子因此需要一套世界观来帮助他们对宇宙和生命作一整体的解释,帮助他们克服因传统宇宙观解体后对世界所感到的茫然。其次,西方文化的流传,带来新的价值系统,与传统价值发生冲突,造成价值的混乱,个人的行为和群体的动向都因此感到无所适从。从这一角度看,中国知识分子也很需要一套世界观作为他们的价值指标和行为准绳。此外,近代中国一连串战争和动乱,给中国人的生命带来的许多动荡、不安和焦虑,使他们更渴望有一套整体的世界观,借以在动荡不安中能够维持心理的稳定,在困乏焦虑中觉得生命有所支持。这种种个人以及群体的心理需要,使他们对科学很容易产生幻想,幻想科学不单是救国的仙丹灵药,而且也是个人生命所赖以指点迷津,维持重心的世界观。在这种心理的支配之下,科学很自然地变成科学主义。

五四对民主的了解,也和它对科学的了解一样,有其重要的历史意义。一方面,它扩大了中国人对民主的了解。民主这个观念,自从晚清流入中国以来,对于知识分子而言大约有两个涵义,一个是当时所谓的“人民参政”,也就是今天所谓的“政治参与”(political participation),另一个是个人的解放(liberation from)。在五四以前,一般知识分子所重视的是政治参与,个人解放这个涵义虽也为大家

所接受,但其涵义的重点是政治的解放,也就是说,人民从专制政治的束缚解放出来。五四对民主思想的贡献,不但在于强调个人解放这方面的涵义,而且认为,所谓解放不仅限于政治解放,也指社会、经济、文化上的解放。因此,五四时代大家所热烈讨论的问题是个人从家庭中解放,妇女解放,儿童解放,穷人从经济压迫中解放等等。以解放为主要涵义的民主观念是受西方启蒙运动的影响,五四时代这种扩大的民主观念开始在知识分子间扩散,变成了近代思潮的一个主要课题。

五四不但扩大了对民主的了解,同时对民主也产生一种乌托邦式的期望。这种期望,也多多少少和我前面所讨论的泛科学观的心理背景有关系:中国近代,苦难重重,变乱频仍,使人很容易在情绪上对未来寄予殷切的希望,幻想着未来有一个理想的社会出现。不但现在的重重苦难可以消解,而且人类种种的问题也都告解决,人间变成一片乐土。这种乌托邦式的心态,自清末以来,即在中国知识分子间散布。康有为的“大同世界”就是这种乌托邦心态的极好写照。五四的知识分子开始把这种乌托邦的期望集中于民主制度,造成一些错觉和幻想,常常使他们无法正视民主的涵义。

五四这种对民主与科学的了解,根据上面的分析,绝非偶然。就思想而言,五四实在是一个矛盾的时代。表面上它是一个强调科学,推崇理性的时代,而实际上它却是一个热血沸腾,情绪激荡的时代;表面上五四是以西方启蒙运动重知主义为楷模,而骨子里它却带有强烈的浪漫主义色彩。一方面五四知识分子诅咒宗教,反对偶像,另一方面,他们却极需偶像和信念来满足他们内心的饥渴;一方面,他们主张面对现实,“研究问题”,同时他们又急于找到一种主义,可以给他们一个简单而“一网打尽”的答案,逃避时代问题的复杂性。是在这样一个矛盾的心态之下,他们找到了“德先生”和“赛先生”,而“德先生”与“赛先生”在他们的心目中已常常不自觉地变成了“德菩萨”与“赛菩萨”。

其实,长久以来,大多数的中国知识分子对西方文化的态度都多多少少带有五四的这种心理。他们面对着艰难的时代,既然感觉传统文化无法应付,便难免把期待一古脑儿寄托在西方,希望在西方找到一枝神棒,一种仙丹,神棒一挥,仙丹一吃,中国的苦难和问题都可烟消云散。这是一种“西方求经”的心理,这种心理到五四发展到高潮,也多多少少留存到今天,而科学和民主就是“西方求经”的主要对象。

只有在传统文化的灰烬上,才能重建中国文化的迷思

(二) 反传统主义。五四知识分子认为要重建中国文化,不但要热烈地接受西方现代文明,而且需要彻底否定中国传统文化,因此五四对重建中国文化这个问题的第二个答案就是一种激烈的反传统思想。在五四以前当然已有批判传统的思想出现。实际上,自19世纪中叶以来即开始有中学西学的论争,但是在五四以前,对于大多数知识分子而言,传统并不是一个单纯的整体。知识分子一方面固然辩论中学西学孰优孰劣的问题,同时他们也深知中学的复杂性,里面有许多不同的学派和思潮。而且许多中国知识分子当时还参加这些学派之间的论争,例如传统的汉学宋学之争、古文今文之争,直至儒佛之争在晚清一直有着回响。是从五四开始,知识分子一方面把西方近代文明简化为科学和民主两大要素,另一方面把传统视为一个单一的整体而与西方近代文明对立起来。所谓对立就是认为这两种文化之间的关系只有矛盾和抵触,而不可能汇通融合。对于他们而言,西方近代文明代表进步,中国传统代表落后;西方近代文明代表光明,中国传统代表黑暗;西方近代文明代表开明的理性,中国传统代表非理性的情绪、冲动和偏执。按照这种简单二分法的逻辑,如果中国要进步,要理性,要前途光明,只有接受西方近代文明;要接受西方近代文明,则必须毫无保留地扬弃传统文化。他们认为,只有在传统文化的灰烬上,才能重建中国文化。

五四这种极端的反传统思想不但在中国是史无前例,就是从世界文化史的眼光看来,也是一个很特殊的现象。因为西方文化在近世的扩张,不仅限于中国,非西方地区的其他一些高等文化如印度、伊斯兰教地区、日本都受到冲击。但是这些文化对冲击的回应却几乎没有可以与五四极端反传统思想相比的例子。五四为何有这样一个特殊的反应?简单地说,应从两个角度去分析。第一,五四的回应是有其历史背景的。这个背景就是清朝中叶以后儒家思想发展的停滞。当时所谓的“宋学”已失去宋明儒学的廓大气象和体验基础,而流为一套空虚的思想程式。另外一方面,“汉学”的“知识主义”,由于儒学传统在认知理性方面的先天限制,也已走入断港绝潢。这种文化思想的低潮,进入晚清以后,受到西方的冲击,更是衰象毕露。五四的知识分子,透过科学主义的眼镜,回视自己传统在近世的衰颓,已无法看到儒学盛时所有的生命体验和超越意识那些层面。在他们的眼

里,儒家传统已萎缩为附丽于皇权政治和家族社会的一套礼俗规范。当这套政治社会制度,在外力的震荡下土崩瓦解,附丽在它们身上的礼俗规范和文化思想当然也显得百无是处,毫无保留的价值。这是五四知识分子,根据中国近世的历史经验,对传统文化所作的了解。这种了解的正确性是另一问题,但这种经验的了解却是他们否定传统的一个主要依据,我们必须正视。

此外,五四知识分子的心理状态也可帮助我们领会当时产生那种极端反传统思想的原因。前面提到,五四知识分子有着一种很急切的期待心理,使他们对当时错综复杂的问题,渴求一个简单明了、“一网打尽”的答案。由于这种心态,他们认为中国的问题可以在西方的科学和民主思想里找到完全解决之道,也由于这种心态,他们认为中国的问题可以完全归咎于传统。一种心态,两个方向,不但可以解释(当然是部分地解释)五四对科学与民主的过分期望,也可解释五四对传统笼统的否定。

不论我们如何解释五四反传统思想的起因,重要的是,这种思想变成五四心态很重要的一面,对于五四以后的知识分子产生很大的影响。最显著的例子就是20世纪50、60年代在台湾地区展开的传统与现代化论战,当时拥护现代化而抨击传统的论调,多多少少是承袭着五四反传统的心态。

综上所述,要了解五四,我们一方面需要认识五四知识分子所提出的问题以及问题所反映的关怀,另一方面也需要认识他们对问题所提出的答案和答案所反映的心态。掌握了五四的关怀和心态,我们才能进一步讨论如何评价五四。

五四要“重新发现人”、“重新估定一切价值”在今天仍具意义

首先我们要问,60多年前五四时代的问题,从今天看来,是否仍然有意义?不错,五四距离现在已有大半个世纪,但是五四时代的中心问题仍然是我们今天面临的问题,我们的文化今天仍然在徘徊歧途,仍然在寻找方向,仍然在等待重建。所以,五四的文化重建运动所反映的关怀,在今天的意义很值得检讨。

前面曾经指出,五四的关怀有两个来源。一个是民族情绪。谁也不能否认,今天的国内外局势和五四时代很不同,至少帝国主义的凶焰已没有当时之盛,但是同时我们也得承认,民族竞争仍是今天这个世界的一个基本事实,而且在今天这场民

族竞争里,中国人的文化和民族自尊并没有得到真正的满足。因此,现在谈文化重建,我们仍得正视民族这个文化动力。

但是,今天我们所应强调的不是民族主义,而是五四关怀的另一面——世界主义。当然,对于“五四”的世界主义,我们的态度并不是无条件地承受,而是批判地肯定。因为,如前面所分析,五四的世界主义含有一种潮流意识。这种潮流意识,从好的方面说,代表“五四”知识分子对世界文化的一种开放心态;从不好的方面说,它有意无意地接受了西方文化的自我中心主义。开放的心态,我们当然要肯定,西方文化的自我中心主义,我们则不能接受。这是五四心态的一个“盲点”,我们必须警惕。

“五四”世界主义的真正珍贵的一面,是它的人本意识。上文说到,人本意识含有一种“要重新发现人”的精神。这种精神,从今天看来有好几方面的意义。它给“五四”带来一种“放眼世界,关怀人类”的心胸,这种心胸,就“五四”和“五四”以后的知识分子而言,是民族主义的一种防腐剂。有了这种心胸,民族主义可以避免产生狂热和黷武的倾向。“五四”以来,民族主义在中国知识分子中间,始终没有流于极端如日本的军国主义和欧洲的法西斯主义,我们得感谢五四思想中的世界精神和人本意识。其次,五四的人本意识可以增加我们的文化深度和广度。中国近代文化思想发展的一个很大局限就是太受民族情绪和国家意识的笼罩。以文学为例,我很同意夏志清先生的看法,中国近代文学因为被感时忧国的情绪所限制,许多有意义的文学题材不能发掘,文学思想不能发挥。也因此,中国文学作品不容易在世界文坛上引起共鸣。人本主义,以发掘人性、寻求人的意义为出发点,可以扩大我们的文学视野,使中国文学不完全为感时忧国的情怀所藩篱。

此外,更重要的是五四的人本主义所含有的批判精神。五四的人本主义既然是“要重新发现人”,自然对现存的和既有的人的观念,人的价值和目的、人的行为和制度,作一番彻底的检讨与反省,从这一个观点,五四喊出“重新估定一切价值”(transvaluation)的口号,绝非偶然。这一份批判精神,从今天看来,意义尤其重大。因为,今天不论是在大陆或是在台湾,历史都发展到一个阶段,需要我们中国人重认人的意义与价值。人们必须痛定思痛,反省自问一些基本问题:什么是人?什么是基本人性?什么是人的基本需要?某个制度是否符合基本人性、满足人的需要?在某个制度下生活,人是否还有意义?因为,今天的中国人必须牢记,制度不是人的主宰,它只是替人服务的工具,要检查估量这工具的价值与意义,只有回

到人本主义,去“重新发现人”!

台湾地区已发展到一个现代化将近成熟的社会。可是现代化所带来的种种问题和危机也已逐渐显露。一个很显著的例子就是现代化对生态环境所引发的失调和损害。必须指出的是:我此处所谓的生态环境失调是广义的,因为在现代化过程中,不但一个社会的自然生态环境会失去平衡,它的“道德生态环境”(moral ecology)也会蒙受损害,今天在台湾,由于工业发展,自然生态环境的严重失调诸如空气与水的污染,已是社会所公认的事实,用不着我再详作说明。我所强调的是,台湾目前也面临一个道德生态环境的失调,其后果也同样堪忧。这种失调原因固然很复杂,现代化所引发的社会多方面的巨变,则毫无疑问是其最重要的原因。30年来台湾经济的长足发展,常常使人忽略相伴而来、潜滋暗长的文化失调,由于这种失调,台湾社会的道德基础已受到严重的侵蚀,造成今天道德价值日趋混乱,社会风气日益败坏。在一个法治基础深厚的社会,有着法律架构的支撑——如欧美的一些工业先进国家——这种道德生态环境失调尚且产生问题,更何况今日台湾的社区、法治的基础尚未完全奠定。法律的架构既不可恃,而道德的价值规范又在逐渐解体,因此生态环境因现代化而形成的危机,不仅限于社会经济层面,而且也有深远的文化道德的影响。面对这些现代化所产生的问题和危机,我们不禁要问:在现代化的过程中,人的意义是什么?是人主宰现代化还是让现代化主宰人的命运?要回答这些问题,要对现代化作深切的反省与检讨,我们又需要回到“人本主义”,又需要去“重新发现人”!

上面我们说明了五四所提出的文化重建这个问题在今天的意义性,我们的态度是同情的,是肯定的。但这肯定不是无条件的,而是批判的。我要强调,这种批判的肯定也是我们对五四就文化重建这问题所提出的答案的态度。

民主不是万灵丹,也不是一蹴可就

什么是批判的肯定?首先我们赞成五四强调科学与民主对中国今后文化重建的重要性,但是,我们不同意五四对于科学与民主的了解。易言之,我们肯定科学与民主这两项基本原则,但是认为科学主义与乌托邦式的民主思想需要批判。

先谈我们为何要批判科学主义。前面我对科学主义曾有简略的说明,现在说

得更具体一点,科学主义就是科学观的夸大,它认为以自然科学为典范的知识是了解世界万象——不论是自然或人文现象——惟一的方法和途径。问题是,自然科学方法是否足够了解“人文现象”?这当然是一个极复杂的问题,此处无法深论;这里只能强调一点,那就是从了解人文现象的观点来看,自然科学方法的经验观念太褊狭。因为,科学方法所了解的经验主要是指感官经验(sense-experience),而人的经验是一个多层多面的东西,好些层面,如各种内心的体验,道德感、美感、宗教感等,都无法化约为感官经验。用科学方法去了解人文现象,便难免抹杀这些层面,牺牲人类经验的丰富内容,这是一种思想上的化约主义。其流弊所及,不但会造成文化上的偏枯,而且可以架空五四的一个主要精神——人本主义。如前所说,五四的人本主义是要“重新发现人”,但是受着科学主义的限制,这种人本主义只能发现一个干枯的人,贫血的人,而非完整的人,有血有肉的人。五四的“人本主义”在五四以后未能充分发扬,未始不和它的科学主义有相当的关系。

此外,科学主义也可能影响我们对民主政治的认识。因为科学主义蕴含着一种科技万能意识(technocratic consciousness)。这种意识的一个特征就是不分“科技运用”与“价值实践”,因此,认为任何政治和社会问题,只要从“客观环境的需要”出发,顺着逻辑的推演和经验的分析,一切可以用科学技术去解决。换言之,解决政治、社会问题,归根究底,不过是一种“社会工程”的运用而已;而“社会工程”端赖科技专家的领导与管理。重要的是,这种科技意识隐藏着一种与民主政治相抵触的观点。因为任何重要的政治和社会问题,都离不开价值的选择和实践,而在一个民主社会,正确的价值选择和实践,需要一个健全的舆论,对各种问题预先作自觉的反省和讨论,以便民意作最后的抉择。如果按照科学主义的想法,一切政治社会问题都是“社会工程”,取决于科技专家的领导,则将置民意的选择于何地?一个政治,不能以民意的选择为基础,还成何民主政治?

前面我们曾经指出,五四一方面扩大我们对民主的了解,另一方面也造成一种阻碍我们认识民主的心态——乌托邦式的民主观。这种心态之所以有碍于民主思想的发展,分析起来,不外两层原因:第一,它使我们容易对民主制度过分地理想化,因而常常不能正视民主制度的真貌。这种民主观的思想与心理背景,前面已经有所分析。这里必须指出的是,乌托邦式的民主思想代表一种高调的政治观。就任何政治制度而言,采取这种高调的态度,都有其危险性。因为它低估了人性的阴暗面,它忽略了,任何一种制度,不论构想多么完美,只要通过人的运用,

即有其不可避免的缺陷和弊病,即使民主制度也不例外。事实上,今天我们只要稍微留意一下民主国家的政治运作,即不难看到这些缺陷。问题是,面对这些缺陷,我们应该如何评价民主?西方历史里有两种态度值得我们参考。一种是古希腊哲人柏拉图对民主的态度。

柏氏生长在公元前5世纪到前4世纪的雅典,他早年曾参与雅典的民主政治,也曾对民主政治抱以热望。但是,民主政治所带给他的,却是频频的失望。最后,当他最尊敬的老师——苏格拉底,因坚持真理而死于雅典民主政治之手,他对民主政治终于完全幻灭,柏氏也因此变成了一位反民主的思想家,寄望于专制的“哲王政治”。

从今天看来,以柏拉图的睿智与他对雅典民主的亲身体验,他之批判民主政治,当然是有所见而发,但是,我们是否因此可以同意他对民主政治的否定?这里,我认为柏拉图对民主的认识还不如西方近代一位大政治家对民主的论断来得深刻而中肯。这位大政治家就是英国前首相丘吉尔。

丘氏曾说过,民主确不是什么好制度,只不过它比人类所能想到的其他制度要好些。丘翁这句名言有很深的智慧,值得我们细心体会。一方面,他的话提醒我们正视民主制度的缺陷,避免我们对这种制度抱持幻想,同时也可防止我们对它有幻灭的危险。另一方面,他的话也提醒我们珍惜民主制度的可贵处,使我们不至于因民主制度的弊病而全面否定它的价值。珍惜而不流于盲目的理想化,批判而不流于武断的反民主!这实在是我们今天对民主应有的态度。五四以来向往民主制度的中国知识分子,对丘翁这句警句,应该三复斯言!

乌托邦式的民主思想,除了对民主制度过分理想化,也可使我们无法正视建造民主制度的艰巨。五四以来,中国知识分子常常有一个希望——希望民主能立刻到来,这种希望也常常变成一种一厢情愿的想法,相信民主在中国的现实情况下就可凭空实现。殊不知,民主制度的实现,像任何其他制度一样,是有其历史条件的。这些条件包括中产阶级的社会,教育普及,有利于民主的思想传统和政治文化等等。当然这些条件不必一一具备,但至少某些条件要相当的成熟,民主才有真正发展的希望。今天世界上大多数的国家都以民主政治为其建国的目标,而真正实现民主政治的则只限于北美欧洲以及非西方地区的日本和印度等极少数国家,这种现象绝非偶然!我们到现在还不能找到一个历史例证显示民主能够超越客观环境而凭空实现。正因为如此,我们在非西方地区为民主努力的人,必

须有任重而道远的意识,必须认识:在像中国这种国家,通向民主的道路是遥远而艰巨的。有了这种认识以后,才能有那份耐心和毅力,为民主作长远的奋斗,才能不求近功,不急切冲动,不走极端。很显然的,在五四那种乌托邦式的民主观的影响之下,这种任重而道远的态度是很难培养的。

全盘扬弃传统,证诸史实是行不通的

对五四的反传统主义,我们的立场也是批判的肯定。前面曾经指出:18世纪以来,儒家思想的发展已进入低潮,整个中国文化传统的活力也大不如前。面对着西方文化空前的挑战,中国知识分子是应该对自己的文化作一番深切的反省与检讨。因此,就中国传统文化而言,五四采取“一切重新估价”的态度是值得肯定的。问题是,重新估价并不就是彻底的推翻,反省与检讨也并不就是全盘的否定。因此,对五四的极端反传统主义我们需要批判。

我们可以先提出两个问题来检讨五四在这方面的态度。首先,五四这种全盘否定传统在事实上是否可能?要回答这个问题我们必须记住,传统是群体的记忆,人是生活在记忆中,靠着记忆,我们才能有自我了解,自我认同的能力。因此,失去了记忆,人是否还能正常地生活便很成问题。同样的,一个社会,彻底地抹杀了传统,是否还能健全地运作也是问题。更具体地说,我们只要看看五四和五四以后的几位以反传统著称的人物的思想和行迹,便大可怀疑极端的反传统思想的可行性。

胡适就是一个很好的例子。不错,胡适对传统的批判并非前后一贯的激烈,但毫无疑问,五四前后他采取了极端的反传统立场。而值得注意的是,就在这一段时期,他的思想仍含有浓厚的传统的影响。前面提到他在五四时代所写的《不朽——我的宗教》一文,就是一个很好的例子。这篇文章显示他的人本思想不仅是西方个人主义的翻版,中国传统的“三不朽”观念对他也有很重要的影响。再者,胡适当时学术思想很重要的一面是他的“整理国故”。虽然他再三强调,他的“整理国故”和当时高唱“国粹”思想的学者不同。他认为中国传统里面充满了妖魔鬼怪,因此他的“整理国故”是为了“捉妖打鬼”。但是胡适这方面的学术思想并不像他表面说的那样简单。胡适的家乡是皖南绩溪,而皖南是清朝中叶以来的汉

学重镇,胡适早年难免受到汉学考据学风的熏习,这种熏习毫无疑问是他“整理国故”和他一生偏爱传统考据学的一个重要原因。

我在上面所举的这些例子很清楚地显示,要想全盘扬弃传统是不太可能的。现在要问,即使可能,是否有此必要?易言之,传统是否如五四所想象的那样与现代文明全然抵触?是否只有在传统的灰烬上现代文明才能发芽滋长?首先,如前所论,五四的反传统思想是有其经验背景的:晚清以来中国在各方面所受到的空前挫折使得五四知识分子很自然地怀疑传统文化的基本健全性。但是我们必须注意,晚清以来中国的历史仅代表一段特殊而有限的经验。西方的冲击是在中国文化进入低潮以后发生的。我们能不能就以传统文化在低潮时所作的回应为基础来衡量整个传统文化的健全性?何况中国近代的历史环境极为错综复杂,我们是否能把中国所有的挫折全部归咎于传统文化这一个因素,也还是一个很值得商榷的问题。更重要的是,当我们放眼世界,看看传统与现代文明在世界其他地区所产生的关系,五四所代表的立场也很值得怀疑。

近代西方和日本在现代化过程中,传统都发挥过一定的影响力

尤其值得我们参考的是近代西方和日本所展现的传统与现代化之间的关系。因为,以整个近代世界而论,现代化在这两个地区进行得最顺利,成果也最辉煌,而同时传统对于现代化的推进又都发挥了极重要的促进与调适的功能。其原因当然很复杂,无法在此详论。大约可以就两点作简单的说明。第一,在这两个地区,传统文化透过对个人的世界观和价值观的影响,供给他一种内在自发的动力,驱使他勤奋努力的工作;这就是西方人所谓的勤劳的工作精神(work ethic)。没有这种精神,现代化不会在西方出现,而日本的经济成长也不会有今天这种惊人的成绩。重要的是,在这两个地区,勤劳的工作精神都是以传统为源头。在西方,基督教传统之成为西方资本主义之精神动源,已是学者所公认的事实。而日本的现代化与其传统之间的密切关系,也是近年来众所周知的事实。

其次,在近代西方和日本,传统在现代化的过程中都曾发挥平衡和稳定的功能。原因是,由于现代化的发展,个人从传统社会结构中解放出来,在心理上和思

想上都有日趋自主,日趋孤立之势,这种“个人主义”的趋势走到极端,可以形成一种“唯我式的个人主义”——个人只承认自己情绪和物质上的需要,而不承认任何客观共许的价值。其流弊所及,个人只认权利而不认义务,权利与义务一旦失去平衡,社会的道德基础势必因此受到侵蚀,而社会的凝聚力也势必日趋松散,这是现代化的一个隐忧,西方有识之士,近年来已认识其严重性。

但是回视西方的现代化在过去能有长时期的健全发展,不可不归因于西方的传统在现代化的过程中能够发挥其调节平衡之功。因为,西方的传统,不论是来自古典的希腊罗马文化,或是来自基督教文化,都承认个人自主的重要性,但同时也都强调个人的思想和行为必须受到客观价值的绳范。也就是说,在西方传统的影响之下,个人的权利和社会义务是维持一种平衡。即以美国而论,这种平衡的打破,也是19世纪中叶以后慢慢形成的趋势,在此以前,是美国民主的奠基时代,受着基督教和西方古典两种传统的影响,个人主义与社会意识有着平衡的发展。而美国的民主也因此奠定了一个健全的基础,为19世纪以后现代化的长足进展铺路。

就个人主义而言,日本的现代化是与西方很不相同的。尽管日本的现代化很早就赶上欧美,个人主义始终没有在近代日本社会生根,日本现代化所呈现的特色,反而是一种强烈的群体意识,这种群体意识在某些方面是有其弊端的,在二次大战前并且曾助成日本现代化的病态发展。“二战”以后,这种群体意识改弦易辙,以一种新的形式出现,变成日本战后空前的经济成长的一大原因;而其经济成长能有辉煌的成果,却未受个人主义之累,也得归功于它的文化中的群体意识。这种群体意识从何而来?答案是,来自日本的传统。

“道德生态危机”是所有现代化社会或多或少的危机

我在上面简单地讨论了传统在西方与日本的现代化过程中所扮演的角色和五四所了解的传统很有不同。从中国人的眼光来看,日本的这段历史经验尤其有意义,因为日本在文化上曾受过中国极大的影响。日本文化传统里,惟一土生土长的成分是所谓的“神道”,而“神道”,严格地说,是一种初民宗教,所以,日本的高级文化成分几乎全部来自中国的传统。此处必须指出的是,日本在19世纪现代

化开始以前,是所谓的“德川幕府”时代,而德川幕府前后两百多年的统治,正是儒学鼎盛,变成日本的官学的时代。当然,德川时代日本的文化思想甚为复杂,佛教与神道思想也很有分量,未可以儒学一家的思想来概括。但重要的是,儒家的一些基本伦理观念,透过当时相当普及的教育,给予日本一般人民极大的影响。再者,19世纪中叶以后,明治维新推动了日本现代化,而明治维新的领袖人物中,有不少是服膺儒学的。因此,儒学在日本与现代化的关系与儒家在中国所扮演的角色,适成一鲜明的对照。

同样重要的是:近二十年来,西太平洋地区,如中国香港和台湾,韩国和新加坡,在经济发展上,已有追踵日本的趋势。这种趋势,在非西方地区是一种很独特的发展,已引起世界学者广泛的注意。许多学者,鉴于这些地区在文化背景上都曾受过儒家传统的影响,已提出儒家文化有助于现代化的看法。甚至有人把儒家文化在这方面的影响,与西方近世初期基督教助成资本主义萌芽的历史先例相提并论。根据东亚这些新近的发展,和我前面所讨论的西方和日本的历史经验,我们自然要怀疑:中国的传统,是否如五四知识分子所强调,在本质上是与现代化一定背道而驰的。

因此,我们今天不但认为五四的全盘否定传统是不大可能,而且从现代化的眼光看去也无此必要。这里必须进一步指出的是,我们今天批判五四,不能只注意五四反传统思想的内容,而且要检讨这反传统思想背后的一个基本假定,这个假定就是,现代化是衡量一切的基本价值标准。也就是说,现代化是价值衡量的当然主体,而传统则只能是被衡量的客体。这种单方向的衡量不但支配五四一代的思想,而且也是五四以来大多数知识分子的基本前提。甚至许多对传统采取同情和肯定的立场的人也无形中接受这个前提。

但是时至今日,这种单向的价值衡量已大成问题,因为现代化本身所隐藏的一些危机已逐渐显露。对于这些危机,我们有认识和检讨的必要。这项认识和检讨的工作,当然很复杂,但是我们深信在这里传统是可资借鉴的。此处不是详细分析这个问题的地方,只就前面所提到的现代化的“道德生态环境”所造成的危机,稍加引申,主要目的是想以此为例,对于如何从传统的观点可以帮助我们认识并检讨现代化的危机,略作说明。

现代化对“道德生态环境”所造成的侵蚀,绝不只是台湾今天的社会所特有的问题,而几乎是所有现代化的社会都或多或少所面临的威胁。因为这种侵蚀反映

现代化过程中的一些基本的症结。其中最明显的当然是客观价值秩序的解体。这个解体的来由甚多,现代文化里所充斥的文化相对主义当然是一个重要的原因。上面所论及的极端个人主义与泛科学观也都是不可忽视的因素。前者发展到极端,只承认个人的利益和情绪的需要,其足以造成道德解纽,理甚显然。至于泛科学观之危害道德基础,也渐为学者所注意。上面提到,泛科学观蕴涵一种经验化约主义,其流弊所及,在道德上认为价值判断不过是主观情绪的反应,没有客观理性的意义,也就是说,道德只有主观相对的立场,而无客观共同的标准。

客观价值秩序的解体代表现代人丧失对价值作理性思考的信心。但同时现代化又常常被视为一个“理性化”的过程,可是这里所谓的“理性”却是指一种特殊的理性,可以称之为“功效理性”。所谓“功效理性”就是指人对于如何达到既定的目标所作的理性思考。也就是说,现代人虽然失去对人的基本价值和目的作理性思考的能力,却对如何达到目的之工具、方法和途径有着空前的理性能力。

值得强调的是在这种“理性化”的过程中,人已有失去自己的危险。这实在是现代文明的一个莫大的矛盾与讽刺,因为西方近世文明从开始就孕育着人类从中世纪神权思想解放出来以后对自己所产生的无限自信——自信凭着自己的知识与能力,可以征服自然,控制环境,为世界之主宰。可是令人不可解的是,现代文明也同时造成人类自觉个人渺小,无力自主的现象。因为在现代化的过程中,为了征服自然,控制社会环境,人创造了一些庞大的客观制度和经济社会力量,例如政府和私营企业所共有的庞大的官僚组织,网罗一切的市场结构,无孔不入的大众传播媒介等,而这些力量和制度一旦形成以后,往往有它自己的动力,不但不能为人所操纵,反而回过头来控制人类的命运,推动人走向自己意想不到的方向。因此现代人类常常感到自己的渺小,他的一切都被一些巨大的客观力量所支配。显然,人在现代化的过程中已渐渐失落了,人已失去反省和决定自己生命的目的与方向的能力,人已不知道什么是自己真正的需要和价值,什么是人之所以为人的特性,人变成一个大脑发达,而心灵枯萎的动物。

要超越五四,以传统为基点去批判与反省现代化

要想认识和检讨这种现代化的危机,我认为有借助传统思想的必要。因为传

统思想,不论是儒家、佛家或道家,都是环绕人的生命问题而展开的。它们所关怀的是人的生命的究竟目的,它们所要探讨的是生命目的的终极价值和意义。因此对于现代人类而言,传统思想有一种暮鼓晨钟的功能,它可以提醒我们需要追问人的终极目的是什么?追问现代化所产生的种种制度、技术、目标究竟对人有何意义?总而言之,使我们警觉,在现代化的笼罩下,人的生命已面临失落和泯没的危机。同时,传统思想对于人生的探讨和剖析,也展示了一些智慧,这些智慧和现代文明所重视的能效理性在性质上很不同,但是对于反省生命和从事价值思考却有其特殊的理性意义,值得现代人类的珍视。

我在这里无意夸大传统的价值,我并不认为应付现代化的危机,我们可以完全乞灵于传统思想,我也并不相信我们可以一成不变地搬用传统思想去防治任何现代化所产生的问题。但是,我深信传统可以提供一些思考的角度和方向。这些角度和方向也许不能直接导向问题的解决,但至少可以间接地引导出一些不同的观点,开展出一些不同的视野,有助于我们认识和检讨现代化的种种问题。因此,我们今天不但要肯定五四对传统作批判与反省的工作,我们也要超越五四,以传统为基点去批判与反省现代化。

这就是我所谓的批判与肯定。我们今天需要肯定这份五四的文化遗产,因为它有超时代的意义,我们也需要批判它,因为它也有它的时代的限制。只有经过批判的肯定,我们才能化五四的文化遗产为活的五四传统,为未来的中国文化重建铺路。

(原载《幽暗意识与民主传统》,联经出版事业公司 1989 年版)

重访五四：论五四思想的两歧性

从 20 世纪 80 年代以来，“五四”又变成众所瞩目、议论纷纭的中心课题。可喜的是，这番讨论已经逐渐走出一些如“反封建”、“反帝”等政治套语的牢笼。可惜的是，这些讨论仍然时常陷入时下几个熟悉观念的窠臼——如民主、科学、民族主义与反传统主义等。在大家的心目中，这几个观念似乎代表五四的核心思想。因此，它们构成了五四的基本形象。但是这形象是否可以涵盖五四思想的全面？形象是否就是实质？不错，五四思想在某一层次上，是环绕这几个观念而展开的。问题是，这几个观念都是意义相当抽象而浮泛。究竟五四时代的知识分子是如何了解它们的？更重要的是，五四是由几个思想内容不尽相同的运动所组成。1915 年由陈独秀创办的《新青年》（原名《青年杂志》，1916 年改称《新青年》）所发起的思想文化改造运动；1917 年由胡适与陈独秀所倡导的新文学运动；1919 年五月四日由学生示威游行所引发的民族主义运动。就此而论，五四毫无疑问是一个多层次多面的运动，有其复杂性。因此今天要再认识五四，我们不能停滞在代表五四形象的几个观念。我们必须正视其复杂性，从多种层面去探讨其实质。

我认为要认识五四思想实质的复杂性，至少应从两方面开始：第一是五四思想中的两歧性；第二是五四和传统思想的错综关系。对后者，近年来学者对之已迭有论述，此文主要是针对五四思想的两歧性，略作分析。

什么是五四思想的两歧性？几年前我在一篇讨论五四新文化运动的文章里曾有这样一段话：“就思想而言，五四实在是一个矛盾的时代：表面上它是一个强调科学，推崇理性的时代，而实际上它却是一个热血沸腾、情绪激荡的时代，表面

上五四是以西方启蒙运动主知主义为楷模,而骨子里它却带有强烈的浪漫主义色彩。一方面五四知识分子诅咒宗教,反对偶像,另一方面,他们却极需偶像和信念来满足他们内心的饥渴;一方面,他们主张面对现实,‘研究问题’,同时他们又急于找到一种主义,可以给他们一个简单而‘一网打尽’的答案,逃避时代问题的复杂性。”

这段话指出五四思想中一些对立发展的趋势,就是我所谓的两歧性。

一、理性主义与浪漫主义

五四是受了西方近代启蒙运动极大的影响。因此,它的思想中一个很重要成分就是以启蒙运动为源头的理性主义。但不可忽略的是,五四思想也含有很强烈的浪漫主义。理性主义是强调理性的重要,浪漫主义却是讴歌情感的激越。五四思想的一大特征就在于这两种趋向相反的思想,同时并存而互相纠缠、互相激荡,造成当时思想风云中最诡谲歧异的一面。

五四的理性主义是最显而易见的。因为五四自始至终强调发扬科学是新文化运动的一个基本目的,而科学方法就是表现人类理性的唯一方式。胡适阐扬杜威的实用主义哲学与赫胥黎的进化论思想;陈独秀所推崇的欧洲 19 世纪的实证论及功利主义,以及《新潮》杂志上所介绍的新实证论都是反映这理性主义的趋向。

五四所谓的科学方法当然主要是指自然科学的一套方法。在欧洲启蒙运动的影响之下,五四认为这套方法不但可以用来了解社会人文现象,而且可以用以建立一个理性的人生与社会。但比较起来,五四对科学理性的信心犹超过启蒙运动,因为西方启蒙运动思想里面尚有对科学理性主义一些批判性的认识。康德(Immanuel Kant)和休谟(David Hume)所代表的理性主义都承认科学理性无从替人类的价值建立一个理性的标准。借用韦伯的名词,欧洲启蒙运动多多少少认识科学只能建立功效理性,而非价值理性,但五四则缺少这份批判的认识,相信科学既可建立功效理性,又可建立价值理性。它既是人类客观知识的保证,又是价值观和人生观的绝对标准。

不但如此,五四的理性主义承袭着启蒙运动以来的趋势,对于人类的前途,抱

持高度的乐观,认为随着理性的进展,人类可以建立一个完美的社会。这是一种乌托邦精神,但值得注意的是:五四的乌托邦精神,并不完全来自它的理性主义。另一个重要的来源是它的浪漫主义。

在五四的思想里,浪漫主义的比重,不下于理性主义。五四的知识分子,面对着时代的动乱、民族的危亡和传统的失落,很容易变得情感激越、心潮汹涌,造成浪漫主义孳生的温床。五四新文学运动在当时应运而生,自然挟有强烈的浪漫精神。现代学者从周作人、梁实秋到李欧梵,对五四思想的这一面都曾有所剖析。^①

就思想的渊源而论,五四的浪漫主义主要是受到欧洲 19 世纪文学的冲击,徐志摩对欧洲文学的浪漫主义,曾有这样的刻画:

“自我解放”与“自我意识”实现它们正式的诞生,从《忏悔录》到法国革命,从法国革命到浪漫运动,从浪漫运动的尼采(与陀斯妥也夫斯基),从尼采到哈代——在一百年间,我们看到人类冲动性的情感,脱离了理性的挟制,火焰迸窜着,在这火焰里激射出种种的运动和主义。

根据李欧梵和梁实秋的解释,欧洲近代的这份浪漫主义精神可以希腊神话中两个神话为代表:狄俄尼索斯(Dionysus)和普罗米修斯(Prometheus)。前者是指人的狂热的肉体或精神爱,它象征着浪漫主义所强调的激情和热爱。就中国近代思想的发展而言,浪漫主义的情怀,并不始自五四时代,而是始自近代转型时代(1895—1920年)的初期。那时的知识分子领袖如谭嗣同和梁启超,他们的文字和思想都常常闪烁着炽热的情感。尤其是谭嗣同所代表的烈士精神就是这炽热的爱的体现。五四沿袭这份浪漫情怀而加以光大,造成一个情感奔放、热血沸腾的狂飙时代。陈独秀拒斥基督教的神学和制度,而礼赞耶稣基督的十字架精神,李大钊歌颂青春、欢呼革命,都是激情和热爱的表现。但是作为五四浪漫精神的象征,“狄俄尼索斯”远不如“普罗米修斯”来得重要,后者是人的创造力的象征,它意味着人的奋斗进取精神。此处我们最好再借用德国思想家斯宾格勒(Oswald Spengler)对西方近代精神的刻画,把普罗米修斯加上欧洲近代的浮士德精神(Faustus),更能突出浪漫主义的意义,因为浪漫主义不仅代表人力的奋斗、进取

^① 本文有关浪漫主义部分,受李欧梵先生中西著作启发甚多,特此致谢。

和抗拒精神,而且认为这种精神的发挥是一无限的过程,一种无止境的追求。总之,浪漫主义精神是不能缺少这无限感(sense of the infinite)的。

这种无限奋进的精神,在近代转型期的开端已经出现,梁启超在 1901 年就是本此精神,写下“世界无穷愿无尽,海天寥廓立多时”的豪语,而他同年所写的《志未酬》一诗也最可代表这份精神:

志未酬,志未酬,问君之志几时酬? 志亦无尽量,酬亦无尽时。世界进步靡有止期,我之希望亦靡有止期,众生苦恼不断如乱丝,我之悲悯亦不断如乱丝,登高山复有高山,出瀛海更有瀛海,任龙腾虎跃以度此百年兮,所成就其能几许? 虽成少许,不敢自轻,不有少许兮,多许奚自生? 但望前途之宏廓而寥远兮,其孰能无感于余情? 吁嗟乎男儿志今天下事,但有进兮不有止,言志已酬便无志。

到了五四时期,这种浪漫精神更形充沛,激荡在时代的空气里,陈独秀在《新青年》上强调“自觉之奋斗”和“抵抗力”之重要,以及他与胡适之讴歌西方近代文明都含有他们对浪漫精神这一面的赞颂,例如胡适就曾引用英国诗人丁尼生的诗句传达出五四浪漫的豪情:

然而人的阅历就像一座穹门,
从那里露出那不曾走过的世界,
越走越远,永远望不到他的尽头。

.....

朋友们,来吧!
去寻一个更新的世界是不会太晚的。

.....

用掉的精力固然不会回来了,剩下的还不少呢。
现在虽然不是从前那样掀天动地的身手了,
然而我们毕竟还是我们——
光阴与命运颓唐了几分壮志!
终止不住那不老的雄心,

去努力，去探寻，去发见，
永不退让，不屈伏。

1916年，李大钊在《新青年》上发表《青春》一文，也是颂扬这无限奋进的精神。他认为“今后人类之问题，民族之问题，非苟生残存之问题，乃复活更生，回春再造之问题也”。什么叫“复活更生，回春再造”？一言以蔽之，就是要实现他所谓的“无尽之青春”，他说：

青年之自觉，在冲决过去历史之网罗，破坏陈腐学说之囹圄，勿令僵尸枯骨，束缚现在活泼泼地之我，进而纵现在青春之我，扑杀过去青春之我，促今日青春之我，禅让明日青春之我……青年循蹈乎此，本其理性，加以努力，进前而勿顾后，背黑暗而向光明，为世界进文明，为人类造幸福，以青春之我，创造青春之家庭，青春之国家，青春之民族，青春之人类，青春之地球，青春之宇宙……乘风破浪，迢迢乎远矣。

值得注意的是，李大钊在这段激动的文字里，提到“本其理性，加以努力”。但此处所谓的理性，已不是单纯的理性。理性的后面是炽热的情感，也可以说：理性主义已为浪漫主义所融摄，转成一种对理性的宗教信念。这是一种吊诡性的思想发展。前面提到，理性主义本身已有造成高度的乐观倾向。加上浪漫主义的浸灌，乐观精神更形高张。其结果，五四变成一个乌托邦思想弥漫的时代。

在李大钊的《青春》里面，从传统的“天人合一”思想出发，再吸收了西方理想主义对精神力量的无限肯定，他相信：个人凭着无限的意志力，不但自己可以进入“无尽青春”，而且整个民族、世界、宇宙都可进入无尽青春。是以这种理想主义精神与乌托邦的心态，李大钊迎接了十月革命。他相信这场大革命使人类进入一个“新纪元”，使人类“复活更生”。

徐志摩是五四新文学运动的健将，他的政治立场和李大钊很有不同。但是他在五四后期写的《青年运动》一文，却和李大钊旗鼓相当。他说：

在葡萄丛中高歌欢舞的一种 Dionysian madness，已经在时间的灰烬里埋着，真生命活泼的血液的循环已经被文明的毒质瘀住……所以我们要求的

是“彻底的来过”；我们要为我们新的洁净的灵魂造一个新的躯体，要为我们新的洁净躯体造一个新的洁净的灵魂，我们也要为这新的洁净的灵魂与肉体造一个新的洁净的生活——我们要求一个完全的再生。

由《新青年》的“回春再造”，到徐志摩此处所谓的“完全的再生”是五四浪漫精神和乌托邦思想的自然发展。郭沫若，在五四时代尚未完全皈依共产主义，是一个十足的浪漫主义文学家，1921年他发表了当时传诵一时的新诗集——《女神》，把五四由浪漫精神转化成的乌托邦思想发挥无余。他在这本诗集里唱出一个生命奋进的宇宙观，热情奔放的人生观而归结到一个乌托邦主义的信念：旧的污浊的世界就要毁灭，在这毁灭的灰烬上，一个新的光辉而温暖的世界就要涌现。这就是他的长诗《凤凰涅槃》的主旨。小说家巴金，成长于五四岁月，后来回忆起他的青少年时代，读了《新青年》这些杂志，如痴如狂，好像生活在他所谓的“梦的世界”。

很显然的，“梦的世界”是一个信仰的世界。但是五四在理性主义的震荡之下，也是一个怀疑精神伸展的时代，这又造成五四思想两歧性的另一面。

二、怀疑精神与“新宗教”

在五四时代，怀疑精神是与理性主义结伴而来的。蒋梦麟形容五四当时是“问题符号满天飞”，便是指这怀疑精神的散布。五四两员主将，胡适与陈独秀都是提倡怀疑精神最力的人。胡适自称影响他的一生思想最大的两位思想家：一位是杜威；另一位就是欧洲19世纪，以科学理性为基础，发扬怀疑精神的赫胥黎。根据这种怀疑精神，他提出“评判的态度”，而认为这就是五四新文化运动的基本精神，1919年冬天，五四运动正值高潮，他特别发表《新思潮》一文，来强调这“评判的态度”。他说：

仔细说来，评判的态度含有几种特别的要求：

1. 对于习俗相传下来的制度风俗，要问：“这种制度现在还有存在的价值吗？”

2. 对于古代遗传下来的圣贤教训，要问：“这句话在今日还是不错吗？”

3. 对于社会上糊涂公认的行为与信仰，都要问：“大家公认的，就不会错了吗？人家这样做，我也该这样做吗？难道没有别样做法比这个更好，更有理，更有益的吗？”

尼采说，现今时代是一个“重新估定一切价值”(transvaluation of all values)的时代，“重新评估一切价值”八个字便是评判的态度的最好解释。

是这种“评判的态度”促使他整理国故，针砭传统思想，攻击各种宗教迷信；促使他劝当时人不要一窝蜂似地空谈各种主义而应该研究具体的问题；促使他要求一般人在日常生活时，要问为什么，避免盲从。这个“评判性的态度”经胡适的宣扬，在当时造成很大的影响。

陈独秀在这方面的影响，不下于胡适，《新青年》创办的初期，正值当时为孔教是否应由宪法规定为国教而展开了争辩，他曾写了好几篇文章极力抨击宗教。他的理论根据，就是19世纪法国思想家孔特(Auguste Comte)的实证论。他说：“孔特分人类进化为三时代，第一曰：宗教迷信时代；第二曰：玄学幻想时代；第三曰：科学实证时代。”孔特这种观点，他完全接受。因此，他认为在现代的世界，一切宗教迷信和玄学幻想，都是偶像崇拜，应该清除。他在《偶像破坏论》一文中曾有这样的话：

天地间鬼神的存在，倘不能确实证明，一切宗教都是一种骗人的偶像；阿弥陀佛是骗人的；耶和華上帝也是骗人的；玉皇大帝也是骗人的；一切宗教家所尊重的，所崇拜的神佛仙鬼，都是无用骗人的偶像，都应该破坏！

照陈独秀看来，不但这种“神佛仙鬼”的迷信应该打破，就是世界上男子所受的一切勋位荣典，和我们中国女子的节孝牌坊，也算是一种“偶像”。甚至他认为“国家”这个观念也是一种“骗人的偶像”，也需要破坏。

但是陈独秀和胡适一样，不是一个彻底的怀疑论者，更不是一个虚无论者。他在《偶像破坏论》的末尾，说道：“此等虚伪的偶像，倘不破坏，宇宙间实在的真理和吾人心坎儿里彻底的信仰永远不能合一。”可见他主张打破虚伪的偶像，主要是因为不如此，则他无法找到“心坎儿里彻底的信仰”，无法去发现“宇宙间实在的真

理”，换言之，他要求偶像破坏是为了追求他所谓的“真实的、合理的”信仰。

明乎此，我们可以了解为什么五四是一个怀疑的时代，也是一个信仰的时代，为什么郭沫若在他的诗集《女神》中说他既是一个偶像破坏者，又是一个偶像崇拜者。

五四的理性主义与怀疑精神是众所周知的事实，也是不难了解的现象。但是五四之为一个信仰的时代，却是一个大家忽略的事实，也是一个比较费解的现象，需要我们对五四所处的“转型时代”的危机意识作一些基本的分析。

所谓转型时代是指甲午到五四(1895—1920)大约 25 年的时间。在这一段时间里，两种思想危机开始涌现。一方面是民族救亡的危机意识，从甲午到五四，中国的政治秩序由一个大一统的帝国瓦解为军阀的割据，国家名存而实亡。同时，外来的侵略在这 25 年间，也进入空前的升级，由以往间歇性的列强侵略变成连续性的侵略。中国被瓜分成殖民地的危险，迫在眉睫。这内外交织的民族危机变成知识分子迫切的关怀：他们急需一套思想和信仰来作为共识和共信的基础，以认识方向，团结意志。

除了这种由民族危亡所造成的政治危机意识，我们尚需认识中国知识分子在转型时期所经历的另一种危机感。这种危机感是来自当时的“取向危机”。所谓“取向危机”是由三种危机意识所凝聚成的。最重要的危机意识是导源于儒家传统的核心思想的解纽。此处的核心思想是指儒家价值观的基本结构和以天人合一为本位的宇宙观的思想组合。尽管在这核心结构解体之后，儒家的个别价值，如仁、义、礼、智和忠、孝、节、义，仍然有意无意地对行为有其影响力和控制性。但是由这些个别价值组成的基本价值模式如修身、经世、三纲等，则已受到严重的侵蚀而逐渐失去其威信与效用。这种思想解纽所产生最直接的后果是基本价值取向的动摇。间接的后果是文化认同取向和终极意义取向的失落。要领会这两种取向失落的严重性，我们必须记住，中国传统文化，与任何其他的文化一样，自己构成一个“精神的意义世界”(Universe of meaning)。在这意义世界里面，儒家的基本价值观和宇宙观，一方面供给我们日常行为和判断的道德准绳，同时也构成一组指标系统，不但替我们相对于世界其他的国家和社群作文化的自我定位，而且也使我们对于宇宙和人生有一全面的解释，从而在这架构内，认识生命的方向和意义。因此，当支撑这“意义世界”的基本价值观和宇宙观解纽时，文化认同取向和终极意义取向也会因此错乱而失效，造成精神上的空虚失落与情绪上的彷徨

无主。

上面我简要地说明了“取向危机”的形成及其意义。这个“取向危机”是在转型时期逐渐显现，至五四而达于高峰。因此，五四的知识分子，是面对着双重的危机：一方面是政治秩序的危机，另一方面是“取向秩序”的危机。在这双重危机的压力之下，他们急切地追求新的价值观和宇宙观，一言以蔽之，新的信仰。

就信仰的追求而论，五四的思想可以说是形形色色，纷然杂陈，从无政府主义、基尔特社会主义、托尔斯泰的理想主义、社会主义到自由主义。这些信仰，内容虽是庞杂，却有两个共同的倾向：一个就是前面提到的乌托邦主义；另一个，无以名之，名之曰人本主义的“新宗教”。

这种“新宗教”，周作人在当时就看出五四思想有这方面的倾向。1920年，他给少年中国学会讲演“新文学的要求”，结尾处有这样几句话：“这新时代的文学家，是偶像破坏者，但他还有他的新宗教——人道主义的理想是他的信仰，人类的意志便是他的神。”

五四的人道主义来源很驳杂，从欧洲文艺复兴以来的人文主义到巴枯宁、克鲁泡特金等人的无政府主义，乃至基督教和传统儒家的道德理想都有影响。重要的是：周作人认为五四的人道主义是一种宗教信仰，称为“新宗教”。他这个体认和观察，衡之五四当时几位主将的思想成分，是相当有洞见的。

首先就周作人本人而论，他和他哥哥鲁迅在当时都很受日本无政府主义思想家武者小路的思想影响，他特别醉心于武者小路实笃的乌托邦式的“新村主义”。他在晚年所写的回忆录《知堂回想录》里面就曾说新村主义是一种宗教性的信仰：“这‘新村’的理想里面，确实包含着宗教的分子，不过所信奉的不是任何一派的上帝，而是所谓人类，反正是空虚的一个概念，与神也相差无几了。”

胡适是一个人道主义者，也是一个服膺杜威的实验主义哲学的学者。但他的人道主义信仰却不是来自实验主义；因为后者只是教他如何思想和解决问题的一套方法，本身不含有，也无法贞定任何一组特定的价值信仰。他的人文主义主要还是来自东西的人文传统，其最突出的部分当然是受西方近代人文主义影响极深的个人主义。但胡适的个人主义却是以强烈的社会意识为前提，而这社会意识却是与中国古老传统中的一种人文宗教有极深的关系。

这种人文宗教，按照胡适的解释，是建筑在一个很独特的“不朽”观念上。此所谓不朽不是指灵魂不朽，而是指“社会不朽”，或者“大我不朽”。这种不朽论，是

根据中国古老传统里的“三不朽”的观念,所谓“三不朽”是指立德、立功、立言。人死之后,他的灵魂或“神”也随之俱灭,但是“个人的一切功德罪恶,一切言语行事,无论大小好坏,一一都留下一些影响,在那个‘大我’之中,一一都与这永远不朽的‘大我’一同永垂不朽”。

胡适认为中国传统的祖先崇拜,和“默示”的宗教、神权的宗教、崇拜偶像的宗教一样,都是“神道设教,见神见鬼”的宗教,在现代已无法发生效力,不能制裁人的行为,所以他提出“大我的不朽”的观念作为他自己的宗教信仰,他说:“‘我这个小我’,对于那永远不朽的‘大我’的无穷过去,须负重大的责任;对于那永远不朽的‘大我’的无穷未来,也须负重大的责任,我须要时时想着,我应该如何努力利用现在的‘小我’方才可以不辜负了那‘大我’的无穷过去,方才可以不遗害那‘大我’的无穷未来?”

很显然的,胡适的个人主义是他的人道主义的一部分,而他的人道主义含有很浓厚的人文宗教意识。

陈独秀在他变成马克思信徒以前,也是一个人道主义者,而他的人道主义也带有很强的宗教性。他也谈“新宗教”。他在五四时期对基督教前后态度的改变很能反映这种宗教性。

前面提到他在1918年夏天发表的《偶像破坏论》已表示反对基督教,其实他早在1917年的夏天即在《新青年》上分两期发表长文——《科学与基督教》,猛烈抨击基督教,认为后者阻碍科学发展,是人类文明进步的障碍,但是他的态度很快就变了。在1920年2月份出版的《新青年》上面,他发表了《基督教与中国人》一文。在这篇文章里,他一反以前对基督教的蔑视态度,而肯定了基督教。他肯定的理由,不是基督教的神学,更不是其仪式,而是因为基督教是他所谓的“爱的宗教”。因为“基督教底根本教义只是信与爱,其他都是枝叶”。这“爱的宗教”充分表现于“耶稣崇高的、伟大的人格和热烈深厚的情感”。他强调这种人格和情感代表三种精神:“崇高的牺牲精神”、“伟大的宽恕精神”、“平等的博爱精神”。

重要的是,陈独秀在当时不仅对基督教改变态度,而且对整个宗教有一番重估,他重估的理由是,人的生命,在“知识的理性”之外,还有“本能上的感情行动”。他说:“知识和本能倘不相并发达,不能算人间性完全发达。”发展理性,当然要靠科学,可是要净化和美化感情,则宗教的重要性极大。

因此,在五二的后期,曾经有一段时间,陈独秀已不视宗教为迷信和偶像崇

拜。对于他而言，宗教反映人的生命中所不可少的“超物质的冲动”。可是，照他看来，这种冲动有两种表现方式：一种是东方伦理式的；另一种是基督教所代表的，着重“美的宗教的纯情感”。换言之，东方的宗教是偏重外在的、形式的情感表现，而基督教则是偏重于内在的、“纯情感”的表现。他认为中国所需要的就是这种以内在精神情感为本位的“爱的宗教”，才能“将我们从堕落在冷酷、黑暗、污浊坑中救起”。

陈独秀这些肯定宗教的主张都发表在 1920 年的春夏以前，也就是说，在陈独秀接受马列思想以前，他的思想曾经有很强烈的宗教倾向。这些宗教倾向，并不仅是因为他根据社会功能的需要而认识宗教的重要性，而且也是发自他内心的宗教情感。1919 年，他因五四运动牵连入狱，出狱时写了一首长诗——《答半农的 D 诗》很能表现他这份宗教情感。

这首诗的一大半是抒写他如何憧憬一个以爱和关切为基础，没有权威等别，也没有阶级和种族畛域的大同社会。末了，在强调人与人之间是多么需要互相照顾和支持之后，他是这样结束他的长诗：

倘若没有他们(其他人的照顾和支持)我要受何等苦况!

为了感谢他们的恩情，我的会哭会笑底心情，更觉得暗地里滋长。

什么是神? 他有这般力量?

有人说: 神底恩情, 力量, 更大, 他能赐你光明!

当真! 当真!

天上没了星星!

风号, 雨淋,

黑暗包着世界, 何等凄清!

为了光明, 去求真神,

见了光明, 心更不宁,

辞别真神, 回到故处,

爱我的, 我爱的姊妹弟兄们, 还在背着太阳那黑的方面受苦。

他们不能与我同来, 我们便到那里和他们同住。

这里所表现的显然是一种宗教情怀。这世界是有神的, 神可以为我们带来光

明,但爱更重要,为了爱,他情愿舍弃光明,“辞别真神,回到故处”,去和世界上的弟兄姐妹在背着阳光的黑暗处一起受苦。这是耶稣基督的博爱精神,大乘佛教的菩萨精神,也就是他们所谓的“爱的宗教”。

陈独秀这种“爱的宗教”很容易使人联想到孔特的“人道的宗教”(Religion of Humanity)。前面提到,孔特的实证主义曾对陈独秀的思想产生过很大的影响。他和陈独秀一样相信科学是人类进步的基本原动力。可是在科学日昌、文明日进的人类社会里,人的情感并不因此减退,仍有其不可或缺的重要性。照他看来,为了净化与凝合人类的情感,宗教有其必要的功能。因此,孔特认为人类虽然进化到历史最后的“实证思想时代”(Positive Age),虽然已超越神学和形上学思想的牢笼,但是人的宗教性,因为植基于人类的情感,无法超越。可是,表达宗教情感的方式,却不能像从前那样迷信神,崇拜偶像;而只能崇拜人类的爱的理想,或者崇拜孔特所谓的“利他主义”(altruism),这就是他所谓的“人道主义宗教”。

陈独秀的“爱的宗教”,在精神上很类似孔特的“人道宗教”,这种信仰在西方近代思潮里颇具影响力。因此,它在五四思想里出现,是很可理解的。但是“人道主义”宗教,在五四时代,尚以其他的形式出现。例如托尔斯泰(Leo Tolstoy)和泰戈尔(Tagore)的思想,在五四时期,也曾风靡一时,他们的思想和孔德虽有显著的不同,但是他们各以独特的方式,表现人道主义的信仰。托尔斯泰的人道主义,是渊源于基督教《新约》的福音思想。他认为只有耶稣基督所代表的无私的爱,才能拯救人生,改造社会。泰戈尔的思想植基于古印度教的泛神论,他吸收了《奥义书》(Upanishads)和《薄伽梵歌》(Bhagavad Gita)里面人神一体,人我交融的哲学,用诗的语言,对生命加以肯定和礼赞。两人的思想,虽各有渊源,但都代表一种“爱的宗教”。

宗白华在五四后期曾任新文学重镇——《上海时事新报》副刊《学灯》的编辑,在五四文坛上也曾相当活跃。他当时受了泰戈尔的影响,写了一首叫“信仰”的小诗,很能传达五四的人道主义信仰的另一面:

红日出生时
我心中开了信仰之花:
我信仰太阳
如我的父

我信仰月亮
 如我的母！
 我信仰众星
 如我的兄弟！
 我信仰万花
 如我的姊妹
 我信仰流云
 如我的友！
 我信仰音乐
 如我的爱
 我信仰
 一切都是神
 我信仰
 我也是神！

最后这一句“我信仰，我也是神”是表达古婆罗门教泛神论的观念：每一个人的灵魂深处都有一个精神的真我，这精神的真我就是神的寄生。但是在五四当时的思想气氛之中，这种含有超越意识的精神思想，却往往被理解为对“自然人”的光耀和神化。诚如周作人所说“人的意志就是神”代表五四“新宗教”的另一重要特征。

我在前面讨论五四的浪漫主义时，已提到五四有“普罗米修斯”和“浮士德”的精神，强调人有无限向上奋进和追求的意志。就这一点而言，五四的浪漫精神不仅不与理性主义相抵触，反而相辅相成。许多西方现代史家都曾指出：西方启蒙运动，鉴于近世科学的辉煌成就，对人类的理性产生无限的自信，因此相信：人的理性可以无尽地发挥，人定可以胜天，世界可以彻底改造。西方思想家卡尔·贝克(Carl Becker)即曾指出，西方18世纪的理性主义，表面上是反中世纪对天国的信仰，但骨子里仍然承袭这一信仰而加以“人间化”，产生“人间天国”的自信。贝克之论，容有夸大偏颇之处，招致晚近史家甚多之抨击。但不可否认，自启蒙运动以来，因科学理性所产生的乐观精神，弥漫西方近世思想，特别是杜尔哥(Turgot)、孔多赛、圣西蒙下至孔特这一思想传承，视科技理性为历史进步的原动

力,终至造成科学主义,其突出人的自信与乐观,与浪漫主义时有异曲同工之效,影响五四思想至深且巨。

总之,五四在西方启蒙运动和浪漫主义的双重影响之下,对迷信神力和神权的传统文化,产生反动,因而强调回归人的自主性。但是这种“人化”的趋势走到极端,往往不自觉地流为人的神化的倾向。前面提到胡适在五四以后曾写过一篇文章叫《我们对于西洋近代文化的态度》,很能表现五四以来,新文化运动中“人的神化”的精神趋向。

在这篇文章里,胡适首先指出西方文明不只是物质文明发达,而且精神文明也发达。更重要的是,西方近代的精神文明也有他所谓的“新宗教”。他说:“这个新宗教的第一特色是他的理智化。近世文明仗着科学的武器,开辟了许多新世界,发现了无数新真理,征服了自然界的无数势力,叫电气赶车,叫‘以太’送信,真个作出种种动地掀天的大事业来。人类的能力的发展使他渐渐增加对于自己的信仰心,渐渐把向来乐天安命的心理变成信任人类自己的心理。所以这个新宗教的第二特色是他的人化。”

他又说:

从前人类受自然的支配……现代的人便不同了。人的智力征服了自然界的无数质力,上可以飞行无疑,下可以潜到海底,远可以窥算星辰,近可以观察极微。这两只手一个大脑的动物——人——已成了世界的主人翁,他不能不尊重自己了。一个少年的革命诗人曾这样的歌唱:

我独自奋斗,胜败我独自担当,

我用不着谁来放我自由。

我用不着什么耶稣基督,

妄想他能替我赎罪替我死。

这是现代人化的宗教,信任天不如信任人,靠上帝不如靠自己。我们现在不妄想什么天堂天国了,我们要在这个世界上建造“人的乐园”,我们不妄想做不死的神仙了,我们要在这个世界上做个活泼健全的人。我们不要妄想什么四禅定六神通了,我们要在这个世界上做个有聪明智慧,可以戡天缩地的人,我们也许不轻易信仰上帝的万能了,我们却信仰科学的方法是万能的,人的将来是不可限量的……这是近世宗教的人化。

最后，胡适对西方近世文明曾作了这样的总结：“他在宗教道德的方面，推翻了迷信的宗教，建立合理的信仰；打倒了神权，建立人化的宗教；抛弃了那不可知的天堂净土，努力建立‘人的乐园’，‘人的天堂’。”

胡适是崇拜西方近代文明的，他对西方文化这一番阐释，不啻是反映了他个人的向往，同时也反映了五四思想的企向。很显然的，他所描述的“宗教的人化”，已有变成“人的神化”的趋势。这种趋势，就五四以后的思想上发展而论，是有其危险性的。因为人一旦神化，可能出现几种趋势：就人的理想而言，人的神化很容易产生乌托邦的幻想，相信“人世的天堂”指日可期，终而掀起政治狂热，造成政治宗教。

就群体的人而言，人的神化会造成群体意志的绝对化，可以使独断精神泛滥成灾！就个人的意志而言，英雄，在这种“神化”的醺迷之下，可以变成魔鬼巨灵。

这种人的“神化”，当然是五四人本主义宗教的极端化。因为一般人常常忽略这极端化的危险性，故特别在此指出。不可忘记的是，同样的五四人本主义也产生了蒋梦麟所看到的“问题符号满天飞”以及胡适所谓的“评判态度”和怀疑精神，五四的吊诡就在此！

三、个人主义与群体意识

前面指出，五四是“转型时代”思想变化的高潮，转型时代一开始就有一个特征，那就是个人主义与群体意识相伴而来的双重倾向。“转型时代”的初期，康有为提出“破除九界”的要求；谭嗣同喊出“冲决网罗”的口号。他们的理想一方面当然是要求个人从传统的种种束缚中解放出来；同时他们也希望个人完全融化在一个以爱为基础的大同社会里面。当时梁启超的思想发展和康、谭颇有不同，但是就上面指出的双重倾向而言，他的思想也不例外：例如他在风靡一时的《新民说》里，就是一方面要求个人从传统的精神羁绊中解放出来；另一方面他也要求个人彻底融化于民族国家的有机体里。“五四思想”是否也有这样双重倾向？

无可否认，个人解放是五四宣扬民主自由思想的最突出的特征。《新青年》在1917年特别连出两期专号，彰显易卜生主义，以及易卜生主义在当时思想界所产生的震撼。仅此就已可显示个人主义在五四思想中的特殊地位。但是，从深一层

去看,个人主义,在五四思想界绝不是一枝独秀,上面指出的双重倾向依然存在。

李泽厚先生曾以“救亡”与“启蒙”的双重奏来解释中国近代知识分子所面临的一个困境,极具洞见。他这两个观念也多少指涉到群体意识与个人主义的双重倾向。问题是,以“救亡”这个观念来代表群体意识,似嫌狭窄,因为“救亡”普通指民族主义,而五四的“群体意识”不仅来自民族主义;它也来自以社会为本位,以有机体为模式的集体心态。从康有为和谭嗣同的大同的观念到五四无政府主义和社会主义都多少含有这种集体主义心态,而这些思想,却与民族主义毫无关系。因此,讨论五四的群体意识绝不能仅限于民族救亡和国家富强等观念。

群体意识在五四早期的几位领袖的思想里已经出现。就以陈独秀为例,他在五四后期,接受社会主义,思想当然是以群体意识为主,但不可忽略的是,他在五四初期,极力提倡个人主义的时候,他所发表的文字也时时隐含一些群体意识。

例如1915年,他发表《东西民族根本思想之差异》,极力颂扬西方文明,认为西方文化的一大特色和优点就是:西洋民族以个人为本位。但是1916年,他在《人生真义》里面透露,他的个人主义是掺杂着一些群体意识。一方面,他在这篇文章里强调:“社会的文明幸福,是个人造成的,也是个人应该享受的。”“社会是个人集成的,除去个人,便没有社会;所以个人的意志和快乐是应该尊重的”。这几句话代表十足的个人主义思想。另一方面,他也说:“人生在世,个人是生灭无常的,社会是真实的存在。”“社会是个人的总寿命,社会解散,个人死后便没有连续的记忆和知觉”,“个人之在社会好像细胞之在人身,生灭无常,新陈代谢,本是理所当然,丝毫不足恐怖。”这些观点又很近乎社会有机体的思想,意味着群体为主、个人为辅的观念。

这种群体意识也蕴涵在他后来所写的《自杀论》里面。在这篇文章里,他不仅分析自杀的种类和成因,而且提出他反对自杀的生命观:“我们的个体生命,乃是无空间时间区别的全体生命大流中底一滴;自性和非自性,我相和非我相,在这永续转变不断的大流中,本来是合成一片,永远同时存在,只有转变,未尝生死,永不断灭。如其说人生是空是幻,不如说分别人我是空是幻;如其说一切皆空,不如说一切皆有;如其说‘无我’,不如说‘自我扩大’。物质的自我扩大是子孙、民族、人类;精神的自我扩大是历史。”

陈独秀这一段话,很像传统宋明儒者驳斥佛家空观的论调:宇宙不是空相,而是实有,但宇宙的实有是那全体生命的大流,而非代表个体生命的人我。所以他

要肯定的不是那个别的自我，而是那可代表“物质的自我扩大”的“子孙、民族和人类”与代表“精神的自我扩大”的历史，在这种宇宙观和生命观里面，群体意识呼之欲出。

陈独秀在写《自杀论》的同时，发表了一篇《欢迎湖南人底精神》，在这篇文章里，群体意识有更强烈的流露。他说：“个人的生命最长不过百年，或长或短，不算什么大问题，因为他不是真生命。大问题是什么？真生命是什么？真生命是个人在社会上的永远生命，这种永远不朽的生命，乃是个人一生底大问题，”他又说：“Oliver Schreiner 夫人底小说有几句话：‘你见过蝗虫，它怎样渡河么？第一个走下水边，被水冲去了，于是第二个又来，于是第三个，于是第四个，前后，他们的死骸堆积起来，成了一座桥，其余的便过去了。’那过去底人不是我们的真生命，那座桥才是我们的真生命，永远的生命！因为过去底人连脚迹亦不曾留下，只有这桥留下永远纪念底价值。”

这里所表现的强烈的群体意识和陈独秀所颂扬的西方个人主义，适成鲜明的对比，但是二者却吊诡地并存于他的早期思想。

就此处所谓的双重倾向而言，胡适的思想发展是一个更有意义的例子。他在五四的主将里面，是受西方思想影响最深的一位。他在美国受过长期的高等教育，不但浸淫于杜威的自由主义思想，而且对英美式的个人主义，在精神上有真正的契入。他所写的《易卜生主义》可以说是五四早期，宣扬西方个人主义最倾动一时的文章，然而胡适的个人主义中也掺杂着浓厚的社会意识。这社会意识，诚如他说，一部分来自杜威自由主义的淑世精神。但一部分也来自他以中国传统思想为基础所阐发的群体意识。前文论及，胡适的宗教信仰是他所谓的“社会不朽论”。他认为个人死后，可以不朽。但不是灵魂不朽，因为他不相信有个人灵魂这种东西。他所谓的“不朽”是指个人在世的言行对社会所产生的各种正负影响。社会是不朽的，因此，个人也可以因社会的不朽而不朽。

胡适这种社会不朽论蕴涵一种与个人主义相反的群体意识。因为西方个人主义是建筑在一个前提上，那就是个人本身要有终极的价值。而胡适的不朽观近乎社会有机论，只认为个人的价值在于是否能对社会群体有所贡献；也就是说个人只有在作为社会的一个成员时，才有价值，个人本身并无独立而终极的价值。这里必须指出的是，他的社会不朽论是发表于他在1919年春天写的《不朽——我的宗教》一文。这篇文章，胡适后来强调，是一篇可以代表他的基本思想的重要文

字。因此，“社会不朽论”所蕴涵的群体意识，就胡适的整个思想架构而言，其意义是可以与他当时所极力提倡的个人主义相提并论的。

胡适与陈独秀的思想发展反映个人主义与群体意识的两歧性已在五四初期出现。五四后期，学生运动展开，民族主义白热化。同时，马列主义也开始大规模地散布。群体意识因此激增。个人主义，相形之下，大为减色。但无论如何，在以胡适为代表的思想中，个人主义仍然有其重要性。因此在整个五四时代，个人主义与群体意识的对立之势，虽有盈虚消长，却始终存在，构成五四思潮的重要一面。

四、民族主义与世界主义

五四与民族主义的关系相当微妙。一方面，民族主义自甲午以后，开始在中国知识分子中间大规模地散布，至五四而进入一个新高潮。另一方面，就新文化运动的主要刊物——《新青年》而论，民族主义的声浪却相当的低沉。不错，《新青年》里面不乏爱国主义的声音。但是，以中国当时的国势环境而论，几乎每一个知识分子都多多少少是一个爱国主义者。即令陈独秀当时深感爱国主义的情绪干扰中国人的思想自觉和启蒙，也不得不承认他在原则上赞成爱国主义。可是，民族主义有别于爱国主义，前者是指以民族国家为终极社群与终极关怀的思想与情绪。就此而言，我们很难说，五四的思想空气是受民族主义的全面笼罩。因为，刻意超越民族意识的世界主义，也是五四新思潮的一个特色。以五四的思想背景而论，这种世界主义的出现也并非不可理解的。首先，五四的领导人物都是受过极深的传统教育，而传统思想的基本成分，如儒、佛、道三家思想都是以天下为视野，人类为关怀，因此也都是以世界主义为主趋的。同时，五四时代发生影响的国际思想人物如杜威、罗素、马克思、托尔斯泰、泰戈尔等，他们的思想多半是倾向国际主义或世界主义的。因此五四的几位思想主将有超越民族主义的倾向是不足为怪的。胡适受了当时英美自由主义的影响，对于民族主义的流弊是相当敏感的。此外，他当时认为中国的基本问题在于文化的陈旧溃烂，因此，有二十年不谈政治的誓言，以专心于文化改进。所以胡适是一位爱国主义者，却不能算是民族主义的信徒。

陈独秀对于民族主义，更是有露骨的反感。上文提到他在《新青年》杂志上指出国家也可以是偶像崇拜的对象，他说：“国家是个什么？……我老实说一句，国家也是一种偶像。一个国家，乃是一种或数种人民集合起来，占据一块土地，假定的名称；若除去人民，单剩一块土地，便不见国家在那里，便不知国家是什么。可见国家也不过是一种骗人的偶像，他本身亦无什么真实能力。现在的人所以要保存这种偶像的缘故，不过是借此对内拥护贵族财主的权利，对外侵害弱国小国的权利罢了。世界上有了什么国家，才有什么国际竞争；现在欧洲的战争杀人如麻，就是这种偶像在那里作怪。我想各国的人民若是渐渐都明白世界大同的真理和真正和平的幸福，这种偶像就自然毫无用处了。但是世界上多数的人，若不明白他是一种偶像，而且不明白这种偶像的害处，那大同和平的光明，恐怕不会照到我们眼里来。”

陈独秀在这里提到了“世界大同的真理”，不能仅仅视为他的乌托邦幻想。前面提到，他在当时相信一种爱的宗教。这种信念，不仅来自他本于社会功利主义对宗教的认识，也本于他内心深处的情感需要。基于这种信念，他认为民族与国家的畛域是不需要的。前面提到，他于1919年从狱中出来，有《答半农的D诗》，其中一段很能表现这超越民族主义的大同理想：

弟兄们！姊妹们！

我们对于世上同类的姊妹弟兄们，都不可彼界此疆，怨张怪李。

我们说的话不大相同，穿的衣服很不一致，有些弟兄底容貌，更是稀奇，各信各的神，各有各的脾气，但这自然会哭会笑的同情心，会把我们连成一气。

连成一气，何等平安，亲密！

为什么彼界此疆，怨张怪李。

这种以爱为出发点的大同理想，在五四时代，并非例外。当时各种无政府主义和政治理想主义，特别是托尔斯泰和克鲁泡特金的理想，甚为风靡。这些思想里面都多多少少含有陈独秀所谓的“爱的宗教”。

即令是李大钊，西方学者如迈斯勒(Maurice Mesner)特别强调他的思想中的民族主义倾向，我们若仔细检查他在五四早期(也就是说在他皈依马克思主义之

前)的文字,也不能把他单纯地视为一个民族主义信徒。不错,他突出了“青春中华”的观念;但他也憧憬“青春世界”、“青春人类”。当他以“回春再造,复活更生”为前提,欢呼一个“新纪元”的来到,这个“新纪元”,并不仅指中华民族的新纪元,也指全人类的新纪元。当俄国的十月革命成功的消息传来时,他在五四主将里面,是最受激动、最早响应的一位。他相信,这革命和“法国大革命”一样,是代表人类解放的“新纪元”的来到。这是一个世界主义的信念,而非民族主义的信念。

五四的世界主义,不仅反映于陈独秀的“爱的宗教”,也表现于周作人的《人的文学》。周作人是于1918年底,在《新青年》五卷六号上发表这篇文章的,据说当时这篇文章,就被胡适捧为“关于改革文学内容的一篇最重要宣言”。周氏继这篇文章之后,又写了一系列类似的文章。在这些文章里,他提出了“人性的文学”、“人生的文学”、“人道主义”的文学等口号和主张。归纳起来,他的这些主张,诚如他说,不外两点:“一、文学是人性的,不是兽性的,也不是神性的;二、文学是人类的,也是个人的,却不是种族的,国家的,乡土及家族的。”很显然,周氏的“人的文学”观念是发自他的人本主义信念,而后者是以世界意识为前提。本着这个前提,“人的文学”是要求发掘普遍的人性,探讨“理想的人性”,用周作人当时的话:“重新要发现人,去辟人荒!”

这种文学要求显然不是五四以后新文学发展之所趋。大多数的新文学作品,是被夏志清先生所谓的“感时忧国”的胸怀所笼罩。然而,我们今天回视“五四”当年的文学理念,却不能完全透过这种狭窄的视野,以致忽忘当时“放眼世界,开怀人类”的理想!

此处,我无意夸大五四的世界主义。我只是希望,我们今天对五四思想的再认,不要太受民族主义观点的牢笼。我所要强调的是,五四思想的氛围是受到各方的气压的冲击。世界主义与民族主义,伴着理性主义与浪漫主义、怀疑精神与宗教精神、个人主义与群体意识,都在那里回旋激荡,造成当时五光十色、扑朔迷离的思想气氛。

上面我对五四思想的两歧性作了初步的探讨,这些探讨,除了展示五四思想的复杂性之外,还有几点意义,值得在此特别指出。

首先,认识五四思想中的两歧性可以帮助我们了解五四以来,中国文化思想出现的一些诡谲歧异的发展。例如从五四开始,民主自由几乎是每一个政治和文化运动的共同要求。但是环绕这两个理念却是各种乌托邦式的思想,使中国人对

民主自由的了解，常常如雾里看花，很难落实。科学与理性也是五四以来中国知识分子的共识和共信。可是迷信偶像和崇拜权威并未因此减少；相反地，政治宗教却是长时期地笼罩中国，而各种造神运动，更是层出不穷，这些现象，就五四的思想背景而言，是很可以理解的。

同时，中国现代知识分子所面临的一些思想困境也和五四思想的两歧性很有关联。前面提到李泽厚所指出的启蒙与救亡两个近代思想主题，其在思想上所造成的困境就很可以从群体意识与个人主义和民族主义与世界主义所引发的思想两歧性中得到进一步的了解。一方面我们的社会需要群体的凝合，另一方面，需要个人的解放。一方面我们的国家需要对外提高防范和警觉，强调群体的自我意识，另一方面文化发展需要破除畛域，增强群体对外的开放性和涵融性，谁能否认这些不同方面的要求，在现代中国现实环境中，是一种两难困境？

但是，从另一个角度看来，这些两歧性的发展，也正反映五四思想的开阔性和丰富性。因为，两歧性代表五四思想朝着不同甚至对立的方向发展，显示五四的思想遗产中有多元性和辩证性发展的契机和挑战。就以个人主义与群体意识的两歧性而论，今天中国知识分子，经过革命集体主义的长期笼罩，自然对群体意识有反感。但是，我们是否可以因此走向另一极端，无条件地认可个人主义？此处，我们必须留心现代西方学者在这方面所作的研究对个人主义在现代化社会所能产生的流弊，有所警觉。因此，面对五四思想中个人主义与群体意识的两歧性，我们应该避免徘徊于顾此失彼的两极端，而正视其双重的挑战，以求在思想中如何调和平衡这两种对立的理念。

再就民族主义与世界主义的两歧性而论。今天中国所面对的国内外威胁，已远非昔比。因此，我们自然不能再像二次大战以前那样毫无保留地肯定民族主义。但是谁也不能否认，民族竞争仍然是今天国际的基本形势，在各方面，中国都尚未做到它应有的贡献和取得它应有的地位。因此，我们也不能完全无条件地扬弃民族主义。另外一方面，科技的惊人进展已使“天下一村”(global village)不仅是未来的理想，而且也是世界现实形势之所趋，我们必须发挥世界意识以适应这形势的需要。总之，五四这两方面的思想，在今天仍然有其重要的意义，我们也应该正视其双重挑战，而不可偏废。

理性主义与浪漫主义的两歧性，更是我们今天重估五四遗产所应彰显的一面。因为，在一般人的心目中，五四的人文意识太偏重理性主义，对“人”的了解过

于偏窄。事实上,在五四初期是有这种倾向。但是,随着新文学运动和民族主义的展开,浪漫主义的比重也日渐增高,1920年的春天,陈独秀在《新青年》上发表《新文化运动是什么?》。他对五四初期之偏重理性主义,有所自觉和反省,他在这篇文章里,除了重申科学理性的重要,特别强调:人的生命,在“知识的理性”之外,还有“本能上的感情冲动”,“知识和本能倘不相并发达,不能算人间性完全发达”,而“利导本能上的感情冲动,叫他浓厚、挚真、高尚,知识上的理性、德义都不及美术、音乐、宗教底力量大”。他已公开承认:“现在主张新文化运动的人,既不注意美术、音乐,又要反对宗教,不知道要把人类生活养成一种什么机械的状况,这是完全不曾了解我们生活活动的本源,这是一桩大错,我就是首先认错一个人。”

因此,他要呼吁大家注意蔡元培当时说的一句话:“新文化运动莫忘了美育。”同时也响应了张申府引用法国大艺术家罗丹(Auguste Rodin)的名言:“美是人所有的最好的东西之表示,美术就是寻求这个美的。”此外,如前所述,他也停止攻击宗教,重认宗教的重要性,支持张申府的“新宗教”观念。

总之,在理性主义与浪漫主义的双重影响下,五四思想对理性与情感的平衡发展是有相当的自觉。但不幸的是,这种自觉在五四以后的思想发展中没有能够持续,造成五四形象中的理性主义特别突出,与中国现代文化的偏枯大有关系。因此今天再认五四,必须继续陈独秀当年对五四思想所作的反思,吸取由理性主义与浪漫主义相互激荡所产生的滋养,其重要性不下于我们透过“五四”的再认以反省现代思潮中的一些诡谲歧异和思想困境。

(原载《学术集林》卷八,上海远东出版社1996年版)

中国近代转型时期的民主观念

在这篇短文里,我想就转型时代的民主观念作一简要的分析。所谓转型时代是指 1895 年至 1925 年前后大约 30 年的时间,这是由传统过渡到现代思潮承先启后的关键时期。首先,就中西文化接触而言,在 1895 年以前虽已有半个世纪以上的历史,但西方文化的散播只限于沿江沿海的几个大商埠,对于中国士绅社会及传统儒家思想的主流并无显著的影响。西方文化真正有广泛而深入的渗透与冲击,造成全国性的影响,是始于转型时代。同时,由于这影响,转型时代的思想在好些方面出现一些模式,不但对于当时,就是对于整个 20 世纪的中国,也很有代表性。就这两点而言,民主思潮自然也不例外,因此,转型时代是民主思潮由广泛传播而开始定型的时代。让我从两篇文章说起。

1897 年梁启超在《知新报》上发表《说群》一文,在这篇文章内,他提出“群术”这个观念,以别于他所谓的“独术”,后者是只靠一个人单独的力量来维持群体的生存与处理群体的事务,也就是传统的专制制度。而群术则是指靠一群人的共同的力量来维持群体的生存与处理群体的事务。这种“群术”显然是指当时才从西方输入的民主观念。1920 年,毛泽东以一个五四知识分子的身份在《湘江评论》上发表《民众的大联合》一文。在这篇文章内,他也以“群”这个观念来说明民主的涵义。他认为民主就是将组成人民的大小群体层累地集合起来,组织起来。这两篇文章在转型时期一前一后地出现,很能大体代表这整个时期对“民主”所形成的观念:民主是以群体意识为前提的。

中国人如何从群体意识出发去了解民主?要想回答这个问题,我们必须对近

代西方民主思想的发展有一基本的了解。

一、近代西方民主观念的两个基本类型

民主观念,在西方发源甚早,古希腊即已出现,但它在西方传统的政治思想发展中,常常是毁多誉少。民主观念在西方受到一致的肯定是18世纪中叶以后的事。从那时到一次世界大战可以说是民主思想定型时期,一次世界大战以后到现在可以说是现代西方民主理论发展的时代,影响中国近现代的民主观念主要是前者。在这一时期,西方的民主思想,大致而言,出现两种类型:高调的与低调的。

(一) 高调的民主观

这种民主观的前提是:民主是为实现一种道德理想而产生的制度。它在西方近代思潮里相当普遍,例如在一些重要的流派里,如共和主义(Republicanism),法国大革命前后的激进主义(Jacobinism),19世纪的新黑格尔主义(Neo-Hegelianism),以及社会主义—无政府主义等,都有其显著的形迹。这一型的民主观,特别是透过共和主义这一传承,对于西方民主参与以及立宪政体在思想发展上曾有很重要的贡献。但同时它也往往带有集体主义与乌托邦思想的倾向。卢梭与马克思的思想就是显例。

卢梭的民主观念,是基于他对自由的两种观念,自然的自由与政治的自由(又称“人的自由”),前者是指个人不依靠别人而只求个人的自然冲动与情欲得到满足,后者则是指只有在人类群体的生活中才能实现的自由。这一自由观念的前提是,人有超乎自然冲动之上的道德品质,这种品质是人之所以为人之道。这种人道的实现或完成就是卢梭所说的政治自由,也是他所真正重视的自由观念。他这种自由观念是针对现代文明有感而发,他认为现代人的生活沉沦而且分裂,没有一个真正人应有的高贵与完整的道德品格。政治自由就是指从现代生活的沉沦与分裂中解放出来而体现道德的品质。因此,他的政治自由观念含有极强烈的道德感,是以他所说的“人的自由”取代“自然的自由”。

卢梭相信政治自由在古希腊罗马的城邦政治里曾经真正实现过。古代城邦政治的最大特色是造成一种环境可以使城邦居民超越自然情欲而认同群体的普

遍意志,由此而促使个人道德自我的完成。实现这超乎个人私意、私欲之上的普遍意志就是古代共和政治的最后趋向。而卢梭的民主观也就是根据这古典共和主义而构想的。因此它是以集体主义为基调而又非常理想化的:在民主共和政治之下,不但人人自由,而且个人自由的归趋是一个和谐无私的社会。这是一种接近乌托邦的民主观念。

对于民主的了解,马克思与卢梭颇有类似之处。他对于当时“自由主义式的民主”(liberal democracy)诚然是抨击不遗余力,认为只是资产阶级的工具,因此是虚假的、有名无实的制度。但他并不自认是反民主,诚如他在早期作品中所言,他所追求的是一种“真民主”(true democracy)。他这种观念发之于一种道德理想主义,马克思早年曾深受德国唯心论的影响,醉心于一个充分体现人道的社会。他强调他所追求的不只是“政治的解放”,而是“人的解放”。在他看来,资本主义是与他的理想背道而驰的一种制度,因此必须推翻,然后建立他的理想社会。在这理想的社会里面不仅每个个人有自由,而且全体有自由,个人的意志与卢梭所谓的全体意志达到完全的契合,而“真民主”,也就是所谓的“直接民主”,便是到达这个理想社会的必经之路。因此马克思与卢梭一样,认为民主是为实现一个道德理想而设的制度,在这种制度构思里面是含有强烈的集体主义精神与乌托邦主义色彩。

(二) 低调的民主观

这种民主观不认为民主是以实现道德理想为目标,而是针对人性的有限而构想的一种制度。西方近代思想中对人性的有限的自觉有两个源头,一个是来自犹太教与基督教传统的人性罪恶观,一个是来自西方近代自文艺复兴以来对人性观察所积累的现实观。这二者在思想内容上尽管有很大的不同,但都对人性有一个很低的估价。根据这种观点,人基本上是一个自私自利,非常有限的东西,你无法对他期之过高。以此为前提,低调民主观认为民主只是一种制度、一种程序,一则为保护个人的权利不受外来的侵害(不论这侵害是来自其他的个人或政府专制或多数群众的独断),二则为让自私自利的庸庸大众,不论是个人或团体,能够把他们彼此冲突的权益,以讨价还价、你迁我就的方式,互相调节,彼此妥协,和平地共营群体生活。因此,民主没有什么崇高的目标。诚如英国19世纪的自由主义思想家詹姆斯·密尔(James Mill)所强调,民主不过是为了适应人性的自私自利而

发展的一个勉强可行的制度。这种思想在 18 世纪末叶的美国制宪论文 (Federalist Papers) 中表现得更为明显: 人的自私自利是出于天性。因此结党营私、争权夺利是很自然的事。我们既然无法在本源上根除人的自私自利, 只有以制度在效果上去求绳范与疏导, 这就是民主政体的功能。这显然是与高调民主观很不同的一套民主思想。

二、中国知识分子与高调的民主观

中国知识分子大规模吸收西方民主思想开始于转型时期。在吸收过程中, 他们对民主的认识大约而言是倾向于高调民主观, 而对于低调的民主观则甚少措意。前面论及西方的高调民主观有两个特征, 一个是乌托邦的倾向, 另一个是集体主义的精神。需要强调的是: 这两个特征也在中国现代知识分子的民主思想中出现。这种高调民主观的出现是由于中国近代知识分子的一些特有的思想趋势。

(一) 从民族主义的观点去认识民主

在转型时期以前就已经有少数的官吏和士大夫认为西方的富强之道在于议会, 因为后者可以造成“君民一体, 上下一心”(陈炽语)。转型时代初期, 民族主义大量散布, 许多人从民族主义的立场出发去肯定民主。梁启超和严复都曾在他们的言论和著作中, 强调民主是民族独立、国家富强所不可少的条件。辛亥以前的革命派, 虽然因种族革命的立场, 而对民族主义的内涵与梁、严等的改革派持不同的解释, 但是就“民主救国”这一观念而言, 并无异议。邹容于 1903 年在《革命军》中强调西方的民主思想是中国“起死回生之灵药”。在当时的革命派中, 他这种观念是具有代表性的。

五四时期, 在中国知识界里, 民主的涵义扩大, 但民族主义对中国人的民主观念仍有其重要影响。

(二) 从传统道德的社群取向去认识民主

儒家道德思想的核心是以仁为枢纽的德性伦理, 而后者有一个根深蒂固的社

群取向。在儒家传统里,德性伦理是与天人合一的宇宙观紧结在一起的,因此它认为宇宙的真实是超越个别形体的大化之全。而就其价值观而言,德性伦理的终极标准也是超乎个人的社会全体。因此不论从宇宙论或道德论的观点,儒家的基本取向是超越个体而肯定那共同的宇宙或社会整体。而“公”这观念就代表这种整体取向。转型时期,德性伦理虽然在动摇中,但这社群取向,仍然深植人心,有意无意地决定着中国人对事物的看法。

中国近代知识分子就常常是以这社群取向为出发点而认识民主的。在他们看来,民主是代表一种大公无私的精神,这种精神可以与民族主义结合,视民主为一种群策群力、团结爱国的思想。它也可以与乌托邦主义结合,因而视民主代表一个民胞物与的大同社会。这种乌托邦式的民主思想虽与以民族主义为目的的民主思想在形式上很有不同,但却同样地表现了集体主义的精神,值得注意。

乌托邦式的民主思想在转型时代初期即曾出现,康有为与谭嗣同的思想里都有很强烈的这种趋势。他们分别以儒家“仁”的理想为基础,来吸收西方的民主思想,因此,他们的民主思想都呈现两个特征:一个是世界主义,一个是集体主义。不错,他们的著作都有要求个人独立自主的理想,但是这些理想主要是针对传统的束缚而发。当个人从传统的束缚中解放出来以后,必须进一步融化于一个亲爱无间、圆融和谐的理想社会。因此,他们的民主思想主题含有浓厚的乌托邦精神。

这一类型的民主观念也多少见之于辛亥革命以前的革命思想。邹容与陈天华对革命的热情就含有乌托邦式的民主思想,他们认为革命以后,建立民主共和的政体,诚如邹容所说:中国可以“起死回生,还魂还魄,出十八层地狱,升三十三天堂”,陈天华也预料,“民主革命的结果是宣布自由,设立共和,其幸福较之未革命前,增进万倍。”

革命派左翼无政府主义的民主思想中,也有同样的“高调”倾向。刘师培当时的思想演变就是一个很好的例证。刘早年深受儒家教育的熏陶,在道德理想主义的影响之下,向往一个乌托邦的世界——他所谓的“完全的社会”。1902年卢梭的《民约论》译成中文,刘读后深受震撼,写成《中国民约精义》一书。书中不但反映他对卢梭的民主思想无限向往,而且甚至将此种思想与儒家的道德理想如“公”及“大同”相提并论。1906年,他东渡日本,很快变成无政府主义的信徒,在这新的信仰影响之下,他对当时现行的西方代议政体颇为反感,因而与其他的无政府主义信徒一样,很少直接肯定民主。但是,因为他努力鼓吹极端的自由平等思想,

他不啻在间接提倡一种激进的民主解放思想——一种当时无政府主义者称之为“平民革命”的思想。

这种“平民主义”诚如刘师培在当时所强调，不是来自以个人主义为前提的无政府主义，而是来自后者与共产主义相结合的集体主义。在克鲁泡特金、巴枯宁、普鲁东的思想笼罩之下，中国的无政府主义替当时的民主观念更增强了乌托邦主义与集体主义的激进色彩。

这种激进的民主思想，在五四时代曾产生了极大的影响。五四时代的民主涵义，当然远较以前扩大。五四初期，英美式的温和民主思想与以无政府主义为代表的激进民主思想都在时代的空气里激荡。但是五四后期，激进民主思想大盛，当时的知识青年如傅斯年、罗家伦、毛泽东等都认为民主主义是当时历史不可抗拒的潮流，这种民主潮流，诚如李大钊所指出，分成两方面同时并进。一方面是解放的过程，在这过程中，各种类型的人，如妇女、儿童、工人等分别从传统的制度与思想枷锁中解放出来。他说：“现在的时代是解放的时代，现代的文明是解放的文明。人民对于国家要求解放，地方对于中央要求解放，殖民地对于本国要求解放，弱小民族对于强大民族要求解放，农夫对于地主要求解放，工人对于资本家要求解放，女子对于男子要求解放，子弟对于亲长要求解放。现代政治或社会里面所起的运动，都是解放的运动！”

因此，民主政治，照李大钊看来，“就是解放的精神。可是这解放的精神，断断不是单为求一个分裂就算了事，乃是为完成一切个性脱离旧绊锁，重新改造一个普遍广大的新组织，一方面是个性解放，一方面是大同团结。这个解放的运动，同时伴着一个大同团结的运动。”毛泽东在当时也有同样的向往，这“大同团结的运动”，他认为就是民主，就是他所说“民众的大联合”，就是人类“群”性的充分体现。很显然的，这种民主观是以自由解放的观念为起点，而以乌托邦精神与集体意识为归宿。

三、民主与全民主义

前面提到转型时代的高调民主观含有集体主义倾向。必须指出的是，这倾向常常表现为全民主义(Populism)。这个观念是指一变种的、卢梭式的民主思想。

在一个民主社会,人民全体是至高无上的政治主体。此处所谓的人民全体不是指社会中全体人民总数的集合,而是指一个道德的总体,有其独立的生命与意志。因此人民的总体意志不是全体个人私意的总和,而是指一个存乎其中而又驾乎其上的道德意志——公意。民主政治就是求这公意的表现。

这种以全民主义为内涵的民主观念发源于近代欧洲,而常见于20世纪的亚洲及拉美地区。中国也不例外。在中国,这全民主义最早出现的时代就是转型时代。

在转型时代,这种全民主义是以反抗传统儒家的精英权威主义的思想面貌出现。它一方面舍弃以往精英主义认为圣贤君子是政治主体的观念,另一方面它强调有别于少数精英的人民大众才是政治的主体与历史的动力。从转型初期开始,一般知识分子都认为全民主义就代表民主思想。无政府主义与社会主义输入中国以后,这种全民主义演为一种在政治上认同一般低下层劳苦大众的意识,对中国近代民主思想与政治文化的影响,至深且巨。

虽然全民主义,相对于传统的精英主义,是一种崭新的思想发展,但二者也有类似之处,不可忽略。首先,从传统精英主义的观点出发,个别的人民不是政治主体,因此在政治上无足轻重。而从全民主义的观点,普通个人也不是政治主体,因此在政治上也无足轻重。全民主义不是以个别的人民而是以群众的整体代替传统的精英先进。总之,不论就传统的精英主义或新的全民主义而言,个人在政治上都不是终极价值,都受到忽略。再者,传统的精英政治的目的是发挥少数精英的精神领导,因此培养精英先进的道德素质是传统政治的着重点。而现代全民主义的着重点是提高群众的精神与道德素质以发挥他们的积极性与动力。因此,这两种政治观念都是以强调道德与精神的重要性为前提,而有忽略外在制度的趋势,而这种趋势多少反映出传统政治文化与现代中国政治文化都有对人性过度乐观与信任的倾向,因而忽略人性中的阴暗面在个人与群众之中同样有其危险性。

更重要的是,在转型时代,精英主义并未被全民主义所完全取代,而往往只是暂时被它所掩盖或吸收。因此,在当时知识分子的民主观念的表层之下,往往隐藏着精英主义,与全民主义形成一种吊诡的结合。例如梁启超在转型时代初期,鼓吹他所谓的“民权”思想,强调国民的总体是政治的主体与历史的动力,但同时他也写大量中外英雄豪杰的传记。他写这些传记固然一部分是为了宣传新的人格理想,灌输新的道德价值,但多少也反映他认为少数的精英是推动历史的动力。

他在《新英国巨人克林威尔传》中,就曾极力推许卡莱尔(Carlyle)的英雄崇拜论。他说:“征诸古今东西之历史,凡一国家一时代社会之污隆盛衰,惟以其有英雄与否为断,惟以其国民之知崇拜英雄与否为断。”在他当时写的《自由书》中,同样的论调也屡见不鲜。例如,他在论“豪杰之公脑”一节下面有这样的话:“世界者何,豪杰而已矣。舍豪杰则无有世界。一国虽大,其同时并生之豪杰,不过数十人乃至数百人止矣,其余四万万人,皆随此数十人若数百人之风潮而转移奔走趋附者也。”

这种精英主义不仅反映传统的圣贤崇拜,同时也反映一种客观环境的现实需要。梁启超与严复等人提倡民权鼓吹群众的言论常常是伴以提高“民智、民德、民力”的呼吁。这显示当时知识分子的一种困境感。一方面在理论上他们强调群众是神圣的,人民的“公意”已取传统的天意而代之。另一方面,就实际情况而言,他们也知道人民大众的愚昧与落后,需要提高他们的“德、智、体”各方面的素质。一方面他们在理论上宣扬群众是历史的动力,社会的巨轮,另一方面他们也知道一般人民在现实情况下,往往不是处于积极主动的地位,而是处于消极被动的地位。基于这种困境感,他们有以“先知先觉”自居的需要,去从事宣传教育工作,以提高群众的素质。从梁启超的《新民丛报》到五四的《新青年》,转型时代的知识分子积极从事文字宣传及言论鼓吹工作,都或多或少地有这种精英先进的自我意识。因此,在群体意识中,全民主义与精英权威主义往往有吊诡的结合。

这种吊诡的结合使转型时代的民主思想带有相当的不稳定性与脆弱性。因为精英权威主义的逻辑加上危机时代的种种客观环境,很容易使人感觉需要一个强有力的政治中心,以应付危机与变局。转型时期的民主思想已经时而有这种政治权威主义心态出现。在当时的改良主义里面,梁启超的思想演变就是一个很好的例子。他在1899年至1903年间大力宣扬民权论旨时,他的思想就含有浓厚的全民主义的倾向。1903年以后,他日感中国人民大众的文化教育水准落后,不能行使民权,需要精英领导,终而提出“开明专制”的主张。在革命派里面,前有陈天华,后有孙中山都有类似的思想演变,衍生出政治权威主义的趋势。五四时代,陈独秀最后走上政治权威主义的道路,也多少与他思想中的全民主义与精英主义的吊诡结合有关。他在1920年前后,公开指出中国的人民是“一盘散沙,一堆蠢物”,因而需要“开明专制”与精英领导,而就在那时他舍弃民主立场,接受“民主集中论”,绝非偶然。

上面,我指出民主观念在转型时代所展现的一些思想倾向,诸如群体意识,以及随之而来的高调民主观与全民主义。这里必须强调的是:这些倾向,不只限于转型时代,在以后中国知识分子的民主观念里也常常出现。因此,它是我们认识整个 20 世纪中国民主思想发展的起点。根据这些民主观念的倾向,我们可以理解为何在转型时代民主思想大量散播以后接着而来的是一个政治权威主义笼罩的时代。这两个时代一先一后、相继而来,表面上看去似乎是一个吊诡,而实际上是有其思想内在的联系。

(原载香港《二十一世纪》杂志,1993 年 8 月号)

中国近百年来的革命思想道路

引 子

在进入正题以前,我想先对革命这个现象做一个简单而基本的说明。大约说来,近代世界的革命有两种:一种可称之为“小革命”或“政治革命”,它是指以暴力推翻或夺取现有政权,而达到转变现存的政治秩序为目的的革命,最显著的例子是 1776 年的美国革命和 1911 年的中国辛亥革命;另一种是所谓的“大革命”或“社会革命”,它不但要以暴力改变现存政治秩序,而且要以政治的力量很迅速地改变现存的社会与文化秩序,最显著的例子是 1789 年的法国大革命与 1917 年的俄国革命,中国革命也属此类。我今天要谈的“革命道路”主要是指这大革命的思想道路。

历史的回顾

从今天回看,这条革命的思想道路是极漫长的。大致说来,它的起始点可以推到整整一百年以前,1895 年前后,也就是我所谓的转型时代初期(1895 至 1920 年初)。在这以前,中国自从 19 世纪中叶对外开放以后,只有改革与保守的论争。1895 年以后,改革的阵营逐渐分化为改革和革命两股思潮,也因此展开了百年来革命与改革的论战。在这场论争的过程中,革命派很快取得了压倒性的优势。在

20 世纪初年,中国思想界开始出现革命崇拜的现象,最好的例子就是邹容的《革命军》。随着革命的声浪日渐扩大,革命崇拜日渐散布,中国思想界出现了激化的现象,到了五四后期,20 年代初,这激化已经相当普遍,终而形成中国文化界、思想界在 20 年代至 40 年代间大规模的左转,而革命崇拜也逐渐激化成为一种革命宗教,像燎原的野火在当时席卷中国,几乎把改革的声音完全掩盖掉。因此这条革命道路有着长达半个世纪的发展。而形成这条道路的关键是转型时代(1895—1920)出现的激化现象,我现在准备花一些时间讨论这激化的现象,让我先说明一下激化的原因。

激化与革命崇拜

大约说来,思想激化的形成有好几层原因:首先,就思想层面而言,一个重要的原因是 1895 年以后所谓的西学开始大规模地输入。现代重要的意识形态,如民族主义、社会达尔文主义、自由主义以及无政府主义、社会主义等等,多半在转型时期进入中国而大量地散布,这自然是刺激思想激化的一个原因。但要了解激化,仅看思想层面的原因是不够的,我们必须也要考虑一些非思想层面的原因。大约而言,非思想层面的原因有三种:最显著的当然是当时的空前政治危机。这危机是双重的,一方面帝国主义的侵略在 1895 年以后由慢性的蚕食剥削,突然升高到领土的掠夺,而且步步进逼,造成当时国家有被瓜分的恐慌,同时国内的政局也急转直下,传统政治秩序陷入分崩瓦解。在这内忧外患双重危机的交迫之下,任何局部与渐进的政治改造,都是捉襟见肘,很难成功的。而中国近现代的实际政治发展也清楚地显示:政治改造从自强运动,到维新运动,到辛亥革命,以及后来国民党的“国民革命”,都是一次又一次的失败。这些政治改造,每失败一次就不可避免地使人对现状更为不满,使人觉得需要对现状做进一步更彻底的改造。中国思想的激化可以说是政治的双重危机和一连串现实政治改造失败一步一步逼出来的。另外一层原因也与当时的中国所面临的危机性质很有关系。方才我提到中国的政治危机在当时有着空前的升高,同时它的文化秩序的基础也在西方文化冲击之下逐渐瓦解,形成我所谓的文化取向危机。政治危机与文化危机两者同时出现,二者之间的互动,也是促成激化的一个因素。现在让我进一步说明两

者之间的互动关系。

前面我特别指出中国在 1895 年以后由于空前的内忧外患所造成的传统政治与社会秩序瓦解。这瓦解的过程,自然在中国人生活上造成极大的震荡不安,焦虑和恐惧、羞辱与愤怒,各种激情与感愤纷至沓来,充斥当时人的思想世界,而同时由于文化基本秩序的崩溃,传统的世界观与价值规范都已动摇而失去旧有的文化功能,无法把当时政治与社会危机所引发的各种激情和感愤加以绳范、疏导与化解。因此政治与文化两种危机交织互动的结果是各种激情和感愤变得脱序、游离而泛滥,非常容易把当时人对各种问题与大小危机的回应弄得情绪化、极端化。这种趋势自然也是助长激化的一个因素。

最后要认识中国现代思想激化也需考虑到现代知识分子的政治与社会困境,这是现代思想激化的第三因素。大体而言,中国大革命是由两种社会力量推动的:知识分子与农民。在这两者之间,知识分子毫无疑问是主导力量。而现代知识分子,由于他们的政治与社会困境,也时有一些思想激化的倾向。什么是他们的政治社会困境?要认识这个困境,我们必须把他们的政治社会地位与他们的前身——传统士绅阶层做一个比较。大家知道,中国现代知识阶层出现大约是 1895 年以后的转型时代,他们主要是从士绅阶级分化出来的。中国传统士绅阶层是造成社会政治的一个基本稳定力量,这期间的枢纽就是传统考试制度。透过这个制度的媒介,他们上可以晋身中央权力结构,下可以以乡绅的地位进入地方权力结构,因此他们的政治社会立场常常是保守的,是支持现存政治社会秩序的。但 1905 年以后,也就是转型时代初期,考试制度被废除了,诚如余英时先生指出,现代知识分子参加中央与地方权力结构的管道也因此被切除了,他们的政治社会地位被边缘化了。同时我要进一步指出,知识分子的文化地位与影响力并未因此而降落,反而有升高的趋势,这主要是因为透过转型时代出现的新型学校、报章杂志以及各种自由结社所形成的学会和社团,他们在文化思想上的地位和影响力,较之传统士绅阶级可以说是有增无减。因此形成一种困境:一方面他们仍然拥有文化思想的影响力,另一方面他们失去以前拥有的政治社会地位与影响力。这种不平衡,自然造成一种失落感,无形中促使他们对现存政治社会秩序时有愤激不平的感觉,也因而无形中促使他们的思想激化。所以中国知识分子走上激化思想的道路,是由文化思想层面上与政治社会层面上好几种因素结合起来促成的。

激化与历史的理想主义心态

现在让我们看看这激化的过程。这激化的起点就是转型时代初期出现的思想气氛或心态,我们称之为历史的理想主义。它认为历史是朝向一个光明美好的未来发展。在这发展的过程中,当前的时代是一个基本的转折点,而人的精神和思想就是这发展的基本动力。现在对这历史的理想主义心态做进一步的说明。它的最大特色是摆脱了传统的循环史观而接受了主要来自西方的单向直线发展史观,认为历史是由过去通向理想的未来做有目的性的发展。在这发展中,当前的时代是一个历史性转变的关头。因此在这发展史观的核心有一份强烈的时代感,这份时代感的最大特色,是它充满了一种特殊的危机意识。这特殊的危机意识有两种成分。一个是1895年以后由空前国难所带来的强烈危亡感。重要的是,这份危亡感是与一份新的契机感相并而来。人们意识到在面对危亡的同时,中国也进入一个空前未有的变局,与机运无穷的新时代。这份新的契机感是传统与西方思想影响的合产品。来自传统是契机感的两个基本成分,一个是儒家道德理想主义带来的生命与世界的二重观:理想生命与现实生命的对照。一个是由传统宗教带来对生命与死亡的一种辩证循环观念;生命终于死亡,但死亡也可以转为复活与再生,特别是精神生命。重要的是这契机感的两个传统成分被它来自西方的成分——演进的历史观——所吸收,化为空前的乐观的前瞻意识。不但使中国人觉得眼前的危难孕育着复活与新生的契机,而这复活与新生也是通向未来的理想世界的契机。因此,新的契机感不再沦于传统的生死循环的观念窠臼。

基于上面的分析,我们可以看到当时的新时感,有着一个理想主义的三段架构:一方面是对当前现实状况的悲观,另一方面是对未来理想社会的乐观期待,二者之间是由悲观的现实通向理想的未来的途径,这就是我所谓的历史理想主义心态。在这种心态笼罩之下,当时知识分子的关怀自然集中在如何由悲观的现实走向理想的未来。这个途径的问题就是中国现代改革与革命之论争的起始点。

我方才指出,在这场论争中,革命的观念很快就取得了优势。到了五四后期,革命崇拜的现象已经很普遍,这主要是因为所谓的激化趋势的出现。这激化把历史的理想主义心态转化为激进的理想主义心态。五四以后的“革命思潮”就是这种激进理想主义心态激发起来的。因此要了解革命对当时人的意义,我们必须

了解激进理想主义所代表的思想。

激化与激进的理想主义

首先需要指出的是,激进的理想主义的核心是一种两极心态。这心态是我方才提到的时代感所含有的危机意识经过激化、凝聚而成的。它认为当前的时代是中国乃至人类命运的转折点,而当前世界的基本局势是由双重的两极对立形成的。一种是纵式的对立,指现实的黑暗与未来的光明是一无法由缓进过渡的对立与鸿沟,只有以断然的急进和暴烈行动才能飞跨这鸿沟。同时,当前时代的基本形势也呈现一种横式的两极对立,那就是现今世界是两种势力对峙做生死斗争,一方面是爱好和平、代表进步的民主思想,一方面是内而残民、外而侵略的军国主义;一方面是压迫的统治阶级,另一方面是被压迫的劳苦大众;一方面是侵略成性的帝国主义,另一方面是被侵略的弱小民族。一言以蔽之,用当时的话,就是强权与公理的对立与斗争。斗争的结果势必是公理战胜强权,从而扫除现实世界的黑暗,使人类跃向光明。因此纵式的两极对立是与横式两极对立紧紧地衔接在一起。这种世界观我们称之为两极心态。它携带着强烈的情感,从五四时代开始,在中国的思想空气里激荡、散布。

重要的是,我们不能孤立地去看这两极心态,环绕着它的还有一些别的思想。在这里,我要特别强调两组思想,这两组思想来自历史的理想主义里面的两个基本成分:群体意识和个人的自我观念。他们经过激化以后,产生一些观念,常常以两极心态为核心,在五四以后的思想空气里回旋扩散,形成那时代所谓的“革命思潮”。因此要了解当时日益高涨的革命思潮与这思潮后面的激进理想主义心态,我们必须对这两组激化的思想做一些根本的说明。

群体意识的激化

1895年以后,“群”这个观念突然在中国士大夫圈中开始变得很重要,它代表当时的人意识到中国在未来需要一新的政治社会组织和秩序。值得注意的是,这

个群体意识从开始就有一激化的趋势,大约表现在下面两种思想发展:

(一) 前瞻意识中的未来政治社会秩序是两层的。

1. 民族主义。最显著的一层当然是由民族主义所投射的国家富强观念。民族主义在中国近现代是以两种形式出现的,一种是激进的,一种是保守的。在转型时代,民族主义常常以激进的形式出现。所谓激进形式是认为为了民族的生存、国家的富强,中国应该不计代价地去改变现存的政治社会秩序与文化传统。这自然是刺激思想激化的一个极重要的因素。

2. 乌托邦主义。不可忘记的是中国知识分子瞩目未来,不仅期盼民族主义,他们时而也期盼一个大同社会,一个乌托邦式的理想社会。这是历史学者常常不注意的一面,但却是很重要的一面,其重要性不下于民族主义。不论是转型时代初期的改革思想与革命思想,或者五四时代的思想都有这一面。

大约而言,这时代的乌托邦思想可分为两类:积极型和消极型。消极型的乌托邦主义相信乌托邦理想是随着历史的演进逐渐实现,有乌托邦信仰的人自己并不能立刻积极地去推动,促成其尽快实现(例如康有为、胡适)。积极型的乌托邦主义相信有这种信仰的人应该以积极的行动去推动历史,尽快地促成其实现,而不该消极地静候历史,遵循其固有的次序节奏,做缓慢的演进(以邹容为例)。

重要的是,在转型时代,由初期至末期,积极型的乌托邦思想日趋重要。在辛亥革命前,这些思想尚只限于少数激进分子(如无政府主义)。五四时代开始进入知识阶层的主流,有着广泛的影响。李大钊的思想最能代表这种积极型的乌托邦思想,他认为世界在当时进入一个“新纪元”,他说:“一九一四年以来,世界大战的血,一九一七年俄国革命的血,一九一八年德奥革命的血,好比做一场大洪水——诺亚以后最大的洪水——洗来洗去,洗出一个新纪元来。这个新纪元带来新生活、新文化、新世界,和一九一四年以前的生活,文明世界大不相同,仿佛隔几个世纪一样。”是在这种气氛之下,他和当时许多青年知识分子从事各种结社组织,团体运动如新村运动、工读互助团等。他们的信念可以恽代英为代表,他强调在当时努力推动社会改革的重要,他说:“从根本上用功,则黄金世界弹指可现矣。”这就是他所谓的“未来之梦”。这个梦也就是“大同之梦”。这种积极型的“大同之梦”自然也是对当时思想激化的一个重要推动力。

(二) 中国知识分子心目中的未来理想社会,不论是民族国家或者是乌托邦的大同社会,都常常是以民主为内涵,而民主这个观念在1895年以后的转型时代

也有激化的趋势,反映在民主观念发展的两方面。首先,在转型时代有一种越来越强烈的感觉,认为民主不但是中国未来的政治社会的远景和发展趋势,而且也是当前时代横扫世界不可抗拒的浪潮。在这种情形之下,中国只有一条路可以走,就是立刻投入这浪潮,接受民主的洗礼。从转型时代初期的邹容、陈天华到五四时代的《新潮》杂志,这种对民主迫不及待的热望是越来越强烈,很能表现那时代思想的激化。但这激化不但表现于人们对民主发展的急切期待,也表现于人们对民主观念内涵的认识。当时人的民主观念是什么?让我在讨论这个问题以前,先简单说明一下西方近现代对民主的基本观念。大约而言,这基本观念可以分为两型。一种是“共和主义(republicanism)的民主观”,它是以古代希腊、罗马的城邦政治为典型而突显的一个理念,那就是以人们参政为民主的主要涵义,并强调人之所以为人的德性——公德只有透过政治参与才能实现。另一种是“自由主义的民主观”(liberal democracy),它是以个人主义与天赋人权的观念为前提,而特别强调西方自由主义的一重要观念,那就是民主的主要目的是保护个人与社团的具体权益,以免于政府及其他人的侵犯与压制。这里我要指出的是,从转型时代开始,中国知识分子对民主的认识偏重于共和主义。

重要的是,转型时代的共和主义在发展的过程中,出现两种趋势。一是直接民主的观念,认为民主就是主权在民,主权在民落实表现于人民参政,而人民参政最好的方式是不假借人民的代表,不透过代议政体而由人民直接投入政治,参与选举立法与政治决策。这种直接民主观在转型时代后期逐渐流行,主要是因为辛亥革命以后所建立的民主代议制,由于当时军阀政客的糟蹋,信誉破产(当时的议员有“猪仔议员”之称,可见一斑),一般人不信任民主代议制,要跳越代议制度而实行直接民主。孙中山在《三民主义》中谈的直接民主就很反映这个趋势。其实当时不只是他有这个观念,就是五四的知识分子,如李大钊、陈独秀也很有这方面的倾向。

共和主义的另外一个趋势就是强调民主的精神以别于民主的形式和制度,认为民主能否实现,主要靠人民的精神而不在于外在的形式与制度。中国知识分子从接受民主开始就常常认为民主主要是人心中的理想与认识,制度只是这些观念的表现形式。在转型时代后期,也就是民国初年以后,这种民主观念日益增强,主要的背景也是当时人对民国初年的共和政体不满,认为它只有外在的形式,而无实质的功能。民主制度如议会、政党、选举仅是军阀政客玩弄政治的工具,虚有其

表。因此当时有不少拥护民主的人唱出民主的实质是精神而非制度的论调。他们强调民主实现主要靠人民的意志和精神,必须人民经过一番精神的自觉和觉悟,把人民在政治上当家作主的意志与决心表现出来才是民主。

总之,转型时代后期大家对民主共和的认识有两种趋势,强调直接民主与强调民主实质在于精神而不在于制度。这两种趋势在五四前后汇合起来形成当时一个极为流行的民主观念——全民政治(populism)。所谓全民政治,简单地说就是以直接民主去表现全体人民的意志与发挥人民的精神,从而实现主权在民的理想。这是一种浪漫型的民主思想,同时也是很危险的民主思想。因为浪漫型的全民主义很容易变成先知型的全民主义,这是当时中国革命思潮中很重要的一环,值得在此稍做深入的讨论。

按照全民主义的构想,民主就是全体人民意志与精神的表现,但是人民的总体意志(也就是西方思想家卢梭所谓的 general will),在任何社会里都是一个很空泛而难以捉摸的东西,因为人民不可避免地分成许多不同的阶级和社群,各有不同的社会立场与利益观点。如何来找到他们的共同意志本来就是很难的事,何况在中国这样一个国家里,大多数人民没有受过教育,文化水平很低,要在这样广大而复杂的人民群众里集合一个共同意志更是难乎其难。中国现代接受民主观念的知识分子也并非不知道这其中的困难,因此从转型时代初年的梁启超、严复到五四的陈独秀,一方面要宣扬西方的民主观念,另一方面也深知人民的教育和文化水平落后,因此同时强调他们自己有梁启超所谓的“先知觉后”的使命去教育人民,要提高他们所谓的“民智与民德”。这种“先知觉后”的使命感是一精英领导的心态,是与他们的全民主义的理想是相抵触的,因此不可避免地形成一种思想困境。

面对这种困境,浪漫型的全民主义很容易发展为先知型的全民主义。因为要解决这个思想困境,一些知识分子很自然有这样的想法:既然全体人民的总体意志与精神难以捉摸,只有以少数先知先觉的精英的理想做为他们的总体意志,认为他们的理想真正代表人民的利益和意志,即使人民一时不能了解与认同这些理想也没有关系,甚至在必要时可以强迫他们接受这些理想。顺着这个想法推下去,很自然达到以开明专制来领导全民的观念,这就是先知型的全民主义,已离“民主集中”观念很近了。从这条思想发展来看,全民主义式的民主观很显然的是群体意识激化的一大因素。

个人观念的激化

与两极心态相并而来的不仅是一些激化的群体意识,同时也有一些激化的个人观念。最能反映当时这方面的激化思想是一种个人自觉的意识,所谓自觉意识是指转型时代的一个很普遍的感觉:随着新时代的来到,中国人不但应该有新的国家与社会,也应该有新人格,一种现代“新人”与新时代配合。从转型时代初期的梁启超提出“新民”观念到五四时代的“新青年”观念都是反映当时时代感里的个人自觉意识。

这份自觉意识大约包括两个成分:一是由西方传进来的自由观念,由于这个观念的散布,当时一般人都觉得,现代新人应该讲自由,服膺自由的理念。但中国当时所认识的自由观念却与西方的自由观念颇有距离,而呈现一些特征。这些特征中最突出,同时最反映激化趋势的是自由观念被群体意识所渗透而时有集体主义的倾向。这种倾向表现于自由观念的两方面:一方面是当时人常常谈的个人参政自由,你若追问个人参政自由的意义何在?答案多半是参政自由可以增加个人对国家的向心力,从而促进国家社会的富强。足见在个人参政的观念后面常常隐藏着一些集体主义的倾向。另外一方面是当时人重视的精神自由观,把个人自由跟人格独立、自尊、自任、自立这些观念混为一谈。这里需要指出的是:在精神自由与这些相关的概念后面常常是来自儒家传统的双层自我的观念。用传统的话说,就是“大我”、“小我”之分。用一位五四知识分子的话,就是“精神我”和“躯体我”之分。精神自由就是突显精神我,或大我的中心地位与统御小我与躯体我的功能。而在中国人的思想里,所谓精神我或者大我,就算与社会整体不是等同,至少也是紧密地衔接在一起;换言之,精神自由落地地讲,常常就是群体应该放在第一位,而个人应该放在第二位的意思。这自然也是一种集体主义的倾向。因此,转型时代的自由观念常与我方才讲的全民主义的直接民主观念,互相搭配,相辅相成,是把当时群体意识与个人自觉意识推向激化的一大动力。

自觉意识除了自由这个思想成分之外,还包含一种极端的人本意识(radical anthropocentrism)。它是指人自视为宇宙万物的中心的观念。这种人的自我意识是从传统儒家思想吸收了人为万物之灵的“人极意识”,而抛弃了传统人极意识后面的超越的天道观念,同时也吸收了近代西方文化中的“浮普精神”。所谓“浮普精神”(Faustian-Prometheanism)是指西方近代一种极端的人本意识,认为人

已取代神为宇宙万物之主,因此相信人性无限、人力无边、人定胜天,人应该宰制万物,征服宇宙。总之,极端的人本意识是中国传统的“人极意识”与西方的“浮普精神”的合产物,它主要表现为两种观念:

(一)一种是志士精神,这是中国现代极有影响力的人格思想。不论是20世纪初期的维新派与革命派,或者后来的国民党与共产党,志士都是世人所向往的人格典型。它的出发点是传统儒家的道德理想主义所形成的使命感,认为人是为了实现崇高的道德思想而活的,必须把生命无条件地奉献出来,透过政治去实现道德理想。因此志士作为人格理想含有一份道德绝对主义的精神,很类似韦伯所谓的信念伦理(ethics of conviction),认为为了实现道德信念,应该只问目的,不计后果与代价。

(二)另一种是戡世精神。认为人有能力征服世界做万物之主,这征服的对象不只是自然世界,同时也是指人文世界而言。因此戡世精神不仅意味征服自然,同时也意味改造社会世界,转化人的生命,形成理想社会。总之,这份精神反映当时人对人力有着无限的自信,相信发挥人力,可以无所不能、无所不知,因而应该取代传统思想中的神的地位。在这种戡世精神笼罩之下,人已有自我神化的倾向。

总之,不论戡世精神或志士精神,都是反映人极端的自信,一个是反映对自己的能力和智力的自信,一个是反映对自己道德的自信,都是表现我所谓的极端的人本意识。而这份人本意识,与我方才提到的自由观念都是当时个人自觉的主要成分。就当时思想的激化而言,这种个人自觉的催化作用不下于我方才讨论的那些群体观念。

总结我对这点的讨论,我认为历史理想主义,经过一番激化,形成一些个人自觉(如自由的观念与极端的人本意识)与群体意识(如激进的民族主义、积极的乌托邦思想和全民主义式的民主观)。这两组思想,以两极心态为核心,就是我所谓的激进理想主义,也就是五四后期所谓的“革命思潮”的主体。

激进理想主义与共产主义革命思潮

这里要特别指出的是,这种革命思潮,以激进的理想主义心态为基础,变成马列主义在五四后期进入中国的基石,也形成中国共产主义传播的思想媒介。重要的是,这激进理想主义不但为共产主义铺路,而且进入共产主义的思想内层。也

就是说,中国共产主义是以激进理想主义的心态为基础去吸收马列主义,因此在中国共产主义思想里,凡是与激进理想主义心态接近的马列主义观念,如斗争、演进史观等,就被收入并作为其思想核心。凡是与这激进理想主义心态不接近的,就常常只有边缘性的地位。

从这个观点去看,我们不但可以了解为何共产主义革命思潮以五四的自由民主思想为出发点,而最后却接受马列思想的权威主义与集体主义。我们也可以了解为何这革命思潮会走上狂热的乌托邦主义与人的神化思想道路。这里我要进一步指出,从这个观点我们也可以认识为何毛泽东的革命观念对20世纪30年代到70年代的人有这样大的魅力和影响力,为何这革命思潮能长期掀起高度的狂热与激情。

“激进的理想主义”之所以能替我们对革命思潮展开这样一个新的视野,主要是因为它让我们从“内观”的角度深入地掌握毛泽东的思想的基本结构。所谓内观的角度是把自己设身处地放在毛泽东的思想的信仰者和中国革命的参与者的地位,然后从内部立场去认识这革命思潮的意义。一旦采取这样一个内观的角度,我们就会看到毛泽东的思想与激进的理想主义一样,也有一个三段结构。一方面是对现状彻底的不满与全面的否定,另一方面是对未来有极度乐观的前瞻意识,而当今的时代正是由黑暗的现状,透过革命跃向理想的未来的关键时刻。

在这样一个思想结构里,革命的核心地位是很显然的,因为革命就是全面摧毁万恶的旧世界的唯一工具,同时它也是跃向光明美好的未来世界的唯一途径。

结 语

方才我用了将近一个小时的时间,对中国百年来革命的思想道路,做了一番历史的回溯,讨论这条道路如何在一百年前由改革思想分化出来,如何在转型时代逐渐演为革命崇拜心态,如何为接受共产主义革命思想铺路,然后如何从20世纪30年代的中期开始,这革命崇拜的心态深化为一种革命信仰,影响中国人的思想达四十年之久。在此我想用一位现代西方哲人的话结束我今天的演讲,他说:“忘掉历史的人势必重蹈覆辙。”(Those who forget history are condemned to repeat it.)

(原载广州《开放时代》,1999年第1、2月号)

传统与现代化

传统与现代化

——以传统批判现代化,以现代化批判传统

传统与现代化,这是一个百年来的老问题。百年来,中国知识分子,对这个问题的讨论,在内容上不知变了多少,但讨论的大方向,却很少改变。从 20 世纪初年的梁启超到十年前故世的殷海光,都主要是以现代化为标准、为尺度,来对传统作检讨、作批判。从今天看,这个方向并不错,但却是不够的。无论就中国而言,或者放眼世界,现代化的成就固是有目共睹,现代化的弊病也在逐渐显露。因此我们不但要以现代化为基点去批判传统,同时也需要借助传统去检讨现代化。这篇文章就是希望从这两个不同的角度,就传统与现代化二者之间的关系,作一种“辩证的”、“双轨的”讨论。

一、“现代化”与“理性化”

第二次世界大战后,“现代化”几乎变成中外学术界最流行的一个观念。但如何去了解现代化,则迄今议论纷纭。许多人将现代化视作工业化或经济发展的代名词。这一看法当然失之过于窄浅。比较深刻的一个了解还是来自德国社会学家韦伯(Max Weber)的“理性化”这一观点。韦伯本人,一位 19 世纪晚期 20 世纪初年的学者,当然没有用过“现代化”这一名词。但他对于西方近世文明的解释,则很有助于对现代化的了解。他认为贯穿西方近世文明的是一种“理性化”的趋势。简言之,就是人类以其理性对自然和社会环境加以征服并控制的种种努力。

西方近代空前未有的文化动力,就是以这种“理性精神”为其泉源。

韦伯这一定义,并非完备无缺,下面将会论及,但他所谓的“理性化”精神,确实很扼要地勾画出西方近代文明的一些基本特征。更重要的是,由他的定义,可以引导出一些很有意义的问题,作为本文“双轨讨论”的基础。

“理性化”是韦伯思想中很基本,同时也是很缠绕的一个观念。韦伯本人并未完全交代清楚,大致而言,这个观念包括两方面,一方面是指“价值理性”(Wert-rationalität),另一方面是指“目的理性”(Zweck-rationalität)。所谓“价值理性”大概是韦伯受德国唯心论的影响,而承袭了西方古典“理性主义”的一个基本观念:某些终极价值是人类理性所共许,对于这些价值我们只应该无条件接受,而不应计较其效果之得失。所谓“目的理性”是指两种情形下的考虑:一种是就一组特定的价值,比较其效果之得失而决定它们的轻重和取舍。另一种是就一个或一组特定目的,考虑如何才是最有效的方法或途径以求其实现。因为这两种考虑都是着眼于功效或效果,我们不妨称之为“功效理性”。

这里必须特别指出的是,韦伯在讨论西方近代的理性精神时,主要是指这“功效理性”。他认为欧美近代的科技发展和资本主义经济制度最足以表现这种“功效理性”。但他同时强调这种理性精神也反映在西方近代文明的其他方面,例如行政组织,法律制度和宗教意识等等。

二、现代化与民主

韦伯的理性化这一观念,有其独到的见解,因为透过这一观念,我们看到西方近代文明中所特有的自我转化,自我调节的能力,我们也因此可以了解近代的西方能够在征服自然环境和推动社会发展方面有着史无前例的成就。可是这一观念也有其美中不足的地方,它没有说清现代化与西方近代文明中另一重要环节——民主制度之间的关系。韦伯自己是肯定民主的价值的,他对许多政治现象如官僚组织,政治权威等均有极精辟的分析。可是他却对“理性化”是否以民主制度为其必要条件这一问题,似乎没有清楚的交代。

不仅韦伯在过去是如此,就是现代西方一般的社会科学家,对于现代化与民主之间的关系也还是议论不定。有不少学者,以纳粹德国和斯大林的苏俄为例,

认为现代化不只为西方民主国家所专有。但也有些学者认为民主制度应是现代化过程中所不可或缺的一个环节。我个人很同意这一点。姑且撇开民主制度所牵涉到的价值问题不谈,就纯粹从韦伯所谓的“功效理性”着眼,任何一个社会的现代化过程,如没有民主制度的支撑,很难有其稳定性和持久性。因为民主制度起码可以保证政治权力在转让时,能够有一固定而平稳的轨辙可循,不至于像专制国家,一旦遇到权力转让时,立刻危机四起,不但国家发展的方向可能因此而摇摆不定,就是政府的决策机构也可能陷于瘫痪。此外没有民主,权力过于集中,自我反省和自我批判的能力,难免被扼杀,而权力腐化也难免随之而来。“只要有权力就会腐化,绝对的权力绝对会腐化”,英国阿克顿爵士的名言,虽是19世纪晚期说的,到今天仍是意义深长,历久弥新。权力腐化的结果,人民的福利固然受到危害,一个社会在现代化过程中所需要的“自我调节”、“自我操纵”的能力也会受到损害。衡之今日一些集权国家里的种种畸形发展,民主对于现代化的重要性,应是不争之论。

因此,我们今天来了解“现代化”时,必须就韦伯的定义加以扩大。现代化不但代表科技、经济、法律、文化上的理性化,同时也包括政治上的“理性化”——民主。基于这样一个了解,我们可以进而检讨和批判传统。

三、以现代化批判传统

谈到批判传统,首先我们必须澄清一些对传统的误解。我们最需要正视的当然是五四时代所产生的全盘反传统思想。这种思想演发到极端,是视传统为一片非理性的黑暗,阻挠着中国的进步,必须把这片黑暗全部扫除,中国前途才能有光明。这种以黑暗的过去与光明的未来作简单的对照,原是中国知识分子在国难频仍的刺激下,心理失去平衡后的思想产物。因此而对传统所作的全面否定,也难免是情绪的反应多于冷静的反省,武断的曲解多于耐心的分析。然而,不幸的是,情绪的反应和武断的结论常常是一般人所欢迎的。这份“五四遗产”到今天仍然在中国知识分子中间有着极广泛的影响,就是这个原因。

另一种对传统的误解,与五四反传统主义的来源虽不同,而在思想上却可互相呼应。这种误解主要流行于西方的学术界。“二战”后,西方的社会科学家和史

学家,主要受“现代化”这一观念的影响,开始注意非西方地区的传统文化。因为他们的着眼点是在解释现代化为何未能发源于,或者顺利推展于非西方地区。一般的趋势是视传统为“现代化”的障碍,二者之间的不相容性也因此常常被特别强调。在此一趋势下,对传统的一些笼统而肤浅的解释相继出现,流风所被,影响今日学术界至为深巨。

西方学者在这方面的研究,许多地方是步韦伯的后尘。前面说过,韦伯是以“理性化”这一观念来解说西方近代文明的特色。同时他也从这一角度去探讨“理性化”的精神为何不能在一些非西方文化传统有同样的发展。因此写下了一系列的文化比较研究。其中包括他对儒家传统的分析。韦伯在20世纪初年能够有此识见,有此魄力,诚属惊人。但他在八十年前研究非西方的文化传统,在资料上和观念上,难免受到很大的限制。因为这些限制,我们今天必须重估他对儒家传统的研究。韦伯著作中最大的缺陷是他几乎完全忽略了中国传统中所谓“天人性命之学”的一面,因此,他看不见儒家有关个人内在的道德自主观念,也看不见“天人性命之学”所含有的超越意识。其结果是儒家思想中对政治社会的批判意识全被抹杀。对韦伯而言,儒家只是一个礼俗制约的传统,有停滞和僵化的趋势,而缺少发展和转化的生机。遗憾的是,这一看法,出自韦伯,因此对许多中外学者,到今天仍有其权威性。

韦伯对中国传统的看法,与五四的反传统主义,可以说是殊途同归。一个是对传统轻率地否定,一个是简单地化约。二者都未能认清传统是一个多层多面的复杂建构。从现代化的角度看,这传统的各种层面并不都只有负面作用,某些成分也可有其正面的和积极的功能。就以儒家的家庭伦理为例,五四以来的知识分子和研究现代化的学者常常认为这种家庭伦理是中国近代化的绊脚石。但是,我们只要稍稍了解近代华侨在南洋拓殖的历史和日本现代化的经过,便知道儒家的家庭伦理在某些环境下,也可以有助于经济发展。这个例子清楚地说明为何今天我们不能把传统与现代化的关系,视作一个简单的对立,接受现代化并非必须否定传统!

因此,我所谓的批判传统,是包含着双重的认识。一方面必须正视传统的深度和复杂性;另外一方面也应承认,从近代化的观点出发,传统有许多地方值得检讨和反省。现在就以民主与儒家传统的关系为例来说明这双重认识的意义。前面说过儒家传统的内容不仅是礼俗规范,它也有企求至善和永恒的一套精神价

值,环绕着心性的观念和天人合一的宇宙观而展开,由此而产生个人内在的道德自主感和超越意识。这些精神和道德意识,一方面造成了儒家思想中“天民”、“天爵”等“以德抗位”的观念,肯定了个人人格的尊严和独立;同时也孕育了对现实政治和社会的批判意识和抗议精神。凡此种种,毫无疑问地与西方近代的自由主义在理论上有着衔接的可能性。这里必须指出的是,我们不能因此轻易地把儒家的道德和社会观与民主思想等同起来。因为从自由主义的角度去看,儒家传统也有着一些不可忽视的缺陷。这是一个很复杂的问题,此处且提出两点来讨论。首先,儒家的所谓“超越意识”,并不是很彻底的。产生超越意识的几个基本观念如天道,天理,性命等,在仔细检查下,往往并未脱离所谓“纲常名教”的夹缠,因此超越意识所产生的批判精神也必然有其局限性。它可以冲击现实政治和社会中一些不合理的现象,但它不能撼动皇权和家族制度的理论基础。相形之下,西方传统中的超越意识,不论源自古希腊思想或基督教思想,确是比较彻底的。基本上,它摆脱了现存政治社会制度的夹缠。因此它能造成一种完全独立于现存“社会秩序”的“心灵秩序”,来作为民主制度的义理基础。在检讨民主与传统的关系时,这一点是值得我们深思的。

换一个角度去看民主与儒家的关系,我们也同样可以发觉后者的复杂性和它值得检讨的地方。但在进行讨论之前,我们必须先就民主与基督教思想的关系略作说明。此处尤需强调的是基督教原罪的观念。这个观念,代表基督教对人性中的阴暗面的深刻认识和警觉。基督教一方面肯定人是可以得救的,但另一方面又强调,人只要是人,不可能变成完美无缺。完美无缺,只有在升天堂以后,才可能实现。换言之,在地上,在人间,“完人”和“超人”是没有的。人的堕落,人的罪恶是永远潜在的。我们必须随时提高警觉,加以提防。因此,基督教对人性的看法,常常是低调而现实的。惟其如此,它才能就外在制度上,求防范、求约束。从这一点出发,基督教发挥了极高度的政治智慧:因为人有其不可弥补的缺陷,有其永远潜在的罪恶性,任何人均不能授以绝对无限的权力。权力只要在人手里,就须加以防范、加以约制。前面提到英国阿克顿爵士对权力毒化所作的警句,这里必须补充的是,他是一位虔诚的天主教徒。从他的基督教背景看来,他对权力腐化所表现的这份警觉和智慧,绝非偶然!

从这观点回过来看儒家传统,首先我们必须知道,儒家对人性的阴暗面,并非没有感受,没有警觉。荀子的性恶论姑且不说,即以儒家正统而言,两千年来贯串

前后的中心思想——修身,若非蕴涵着这份感受和警觉,是不可能成立的。宋明理学在这方面的表现尤其显著:人心之内,善恶交战,间不容发。甚至以王阳明学派那种对人性的乐观和自信,却也对人欲随时浸没天理的警惕,从未松懈。此外,尽管儒家坚持“人皆可为尧舜”的理想,憧憬着“群龙无首”的社会,这个传统却始终承认:芸芸大众的道德转化,只有通过现实社会制度和政治组织,加以由上而下的领导,由外而内的约束,才能慢慢实现。这种观点也很明显地反映着儒家对人生现实面的感受与认识。

但是,话说回来,儒家对人的世界基本上还是乐观的;它所强调的毕竟还是人性向上提升的可能性。与基督教的原罪观念以及印度宗教的“无明”思想相比较之下,儒家对人性幽暗面的感受和警觉都是不够的。尤其重要的是,它对人性的认识决定了它在政治意识上发展的方向。因为尽管儒家对于道德实践的艰难性有其认识,它最后还是认为,少数的人可以克服困难,成圣成贤;而圣贤一旦出现,权力便应交给他,让他做统治者。这就是圣王的观念,这就是儒家解决政治的基本途径。这个途径,原是带有很浓厚的道德理想主义,但却没有考虑到一个根本问题:即使有人能成圣成贤,谁能保证他在享有权力以后,不受权力的熏迷和腐化?未能考虑到这一层,便显示出儒家思想对人性的阴暗面的感受和反省还是不够深切。

以上仅是从民主这一角度去检讨传统。当然,我们也可以从现代化其他的角度去批判传统。这里所强调的是,不论从哪个角度,这批判都应兼顾两点:正视传统的复杂性,反省传统的局限性。

四、以传统批判现代化

前面提过,韦伯的“理性化”这一观念,虽然很复杂,但他以这一观念来了解“现代化”的过程时,主要是指“功效理性”这一面。透过这一观念他点出了近代文明的一个基本趋向,但是,这并不代表韦伯在价值上完全肯定现代化这一趋向。实际上,韦伯的作品里时而流露出他对近代文明的趋向的一些怀疑和怅惘,他甚至曾经说过,当他瞩目未来,他所看到的不是夏日的绚烂,而是北极冬夜的荒寒!韦伯毕竟是一位有远见的思想家,我们只要对欧美现代文化意识里的一些主要趋

势和潮流,稍作检讨,便不难肯定韦伯在半个多世纪前的预感。

(一) 几种现代文化意识中的主要趋势

功效理性的核心当然是科学对世界的了解方式——科学观。在现代世界,科学风靡,大家对科学的态度常常流为偶像崇拜,科学观乃演变成泛科学观(scientism),所谓泛科学观,就是认定人类可信的知识只有科学,而科学所赖以决定意义和真理的标准只有一种,那就是以感官经验为基础的验证。这当然是对人类经验的一种很褊狭的看法。因为人类的经验,原是很丰富的,有着许多层次,许多方面,可是泛科学观却坚持凡是感官经验所不能肯定的,就不应该相信。这种极端的怀疑态度使人类经验的许多面,如宗教、道德、艺术等,都失去其应有的意义与价值,结果常常导致一种武断的取消主义或化约主义(reductionism)。不少文化上的偏枯和思想上的蔽障,由此而生。

泛科学观不仅会造成文化思想上的病态,而且在政治和社会上也会产生种种流弊。在一般人的思想中,泛科学观往往反映成一种科技万能意识。这种意识的一个特征就是不分“科技运用”与“价值实践”,因此认为任何政治和社会问题,只要从“客观环境的需要”出发,顺着逻辑的推演,一切可以用科学技术去解决。换言之,解决政治、社会问题,归根究底,不过是一种“社会工程”的运用而已。这种科技意识犯了一个很大的错误,因为任何基本政治和社会问题,都离不开价值的选择和实践。而在一个民主国家,正确的价值选择和实践,端赖一个健全的舆论,以便对各种问题预先作自觉地反省和讨论。诚然,这种反省和讨论,在许多方面是很需要科技知识的帮助,但却永远不能为科技知识所替代。换句话说,政治和社会问题不可能全靠“社会工程”去解决。现代西方社会,例如美国,科技不可不谓发达,但社会上各种问题仍然层出不穷,可为佐证。而可虑的是,因为科技意识弥漫,人们对于许多问题,常常不能视其症结所在,而一味迷信科技可以解决一切。这实在是今日社会的一大隐忧。

由这份知识上的狂妄自信,我们进而接触到西方近代文明的另一些基本症结。首先是与“现代化”俱来的一种“征服自然,宰治世界”的精神。这种精神,虽然在基督教传统里渊源甚早,却是在现代科技文化中才有了空前的发挥。它和西方以基督教为背景所产生的“单向直线”型的发展史观接合,进而造成近代文明所特有的乐观和自信,以为人类的前途有着无限的可能性等待实现,因此人类的社

会可以永远在进步中、成长中。这种无限进步、无限成长的观念,几乎已变成现代人的一种精神信仰。

然而今天这个现代文明的基本信仰正在面临严重的考验。因为一般人所了解的进步就是科技发展和经济成长。至少从“二战”结束以来,科技发展已因“核子毁灭”的可能性,蒙上一层很深的阴影。同时,不可忽视的是,经济成长也为许多工业国家带来了一些前所未有的危机。首先,近年来一连串的能源危机,充分地说明了大自然并非“取之不尽,用之不竭”。大规模的工业发展可以使一些基本资源有很快用尽的可能。因此无限度的成长是否可能,已成一个大问号。

再者,成长和进步是否一个绝对的价值,在今天也很值得怀疑。因为工业发展可以造成各种生态环境的破坏。空气、用水、食物等污染都已变成现代工业社会中很普遍的问题。这些问题,使我们警悟,自然环境需要一个“生态的平衡”,工业无限度的发展可以打破这个平衡,造成所谓的“环境崩溃”(environmental collapse),给人类带来无可估量的灾害。总而言之,经济成长是有代价的。它的代价,也可能威胁人类的生存。

很清楚地,泛科学观,在现代文化的知识层面造成一种狂妄的自信和乐观,同时精神和道德层面,它们又培育一种极端的怀疑主义和武断的取消主义,而后者在文化上造成的病态的严重性,不下于前者。因为所谓的取消主义,就是对人类知识和经验采取一种很狭隘的标准,由此出发,难免认为道德判断不过是主观情绪的反应,没有共同客观的意义。也就是说,在道德价值层面,只有主观相对的标准,没有客观共同的标准,其结果难免促成一种道德的相对主义。当然我们知道,这种相对主义的形成,原因是很复杂的。从远处说,可以追溯至客观理性主义的解体,近而言之,它至少和近代的历史主义(Historicism)以及文化相对主义很有关系。但是,无可否认的,在今天这种科技挂帅的时代,泛科学观也是助长道德相对主义的一个很重要的因素。此处需要强调的是,这种相对观的散布,在今天这个世界,已经造成了种种政治和社会的危机。就个别社会的内部而言,它助长价值混乱,削弱道德意识,影响社会秩序。就国际政治和人类社会的整体而言,它使我们在道德上无法谴责暴力,在思想上容易姑息罪行,20世纪,各种极权政治的出现和黠武主义的横行,和道德相对主义,不无密切关系。

在现代化的过程中,另一常常出现的文化意识就是功利主义。在一个现代化

发展尚浅的社会,功利思想常常以集体主义的形式出现。由于时势环境所逼,这些社会所最迫切需要的是群体自利,以求民族独立或国家富强。但在一个高度现代化的社会,功利思想主要是以个人主义的面貌出现。实际上,如果以今天美国的社会为典型,我们可以说个人自利观念已经变成现代文化的一种垄断价值。无怪俄国文学家索尔仁尼琴(Aleksandr Solzhenitsyn),近年来流亡美国,对此感触极深。他于1978年在哈佛大学毕业典礼发表演说,对于美国文化颇多责难,个人功利主义就是他抨击的主要对象之一。

索氏的演说,震动一时,在美国社会里引起了许多反响。很多美国的学者都认为索氏以其宗教神秘主义的心灵,又来自一个很不同的文化背景,不了解像美国这样一个现代的社会。索氏的批判,也许有许多地方有欠恰当,但他对个人功利主义的抨击,却是中肯之论。当然,个人自利观念的流行,并不限于美国,它见之于一般的现代社会。美国不过是表现得特别强烈,病症也因此而特别显著而已。

我们可以从几个方面去探讨这个病症。首先,个人自利的思想,长此泛滥下去,可以侵蚀民主社会的凝聚力,瘫痪民主政治的运行。我们知道,在一个健全的民主社会里,权利与义务需取得平衡,个人自利的观念与服务社会的精神应互相调和,西方一些先进民主国家在以往能够欣欣向荣,这种平衡与调和是一个很重要的因素。但在个人功利主义盛行下,这种平衡与调和已有失去的趋势。反映在政治上的是,一方面人民对政治参与的兴趣日减,另一方面,种种特殊利益集团的势力日增,置整个社会的公利与共益于不顾,但求以各种手段,操纵政府,影响政策,图谋自利。在相当的范围之内,这种现象原是民主政治的常态,但是超过限度,它可以造成民主政治的瘫痪。我们只要留意观察民主政治近年来在欧美的的发展,便不难发现这方面的隐忧。

功利主义的过度发展,也可以使西方传统的个人主义失去其原有的意义和价值。因为现代社会中的个人价值观念,往往是受社会的习俗和时代的风尚所支配,所牵引。这种个人主义,说穿了,不过是个人无形中为外在社会的各种压力所屈服,因而向周遭环境求顺应,求依附的一种心理表现。它已没有传统个人主义最宝贵的特征,那即是个人的思想和行为由内在独立的价值取向所决定。如今,它已不是发挥“个”性,而是接受“群”性。发展下去,社会中只有“众”人,而无“个”人,而民主政治也只剩下躯壳,自由主义的真义已经不存在了。

在功利主义笼罩之下,社会关系也会逐渐变质。人与人之间,主要以现实利益为彼此来往的基础,以功效价值为衡量彼此之标准。同时情感的联系和心灵的交往却在日趋淡薄。各种人际关系,也都渐渐被市场关系和业务关系所吞没,所取代。总而言之,人的社群变成“物化”的社会。置身于这样一个社会中,个人难免常常感到疏离,孤立和冷漠。这些功利主义在精神上所造成的苦闷,心理上的创伤,都已充分流露在西方现代的文学,哲学和艺术作品里,不容忽视。

这些苦闷和创伤,也同时反映出现代文化意识的另一趋势——虚无主义。这趋势的成因,极为复杂,与功利主义,道德相对主义,尤其是泛科学观,都很有关系。此处不必深论,所应强调的是,虚无主义是相对于精神信念(faith)而言。所谓信念,就是相信生命和宇宙有一个终极的意义,而人生活在这世界上,就是为了体现这一终极意义。在这样的了解之下,信念可以说是世界各高等文化传统所共有,虽然它以不同的形态出现。可是在现代化的冲击下,尤其在高度的工业化国家里,精神信念已逐渐消失。所谓的虚无主义就是指这种精神信念丧失后所造成的虚无感。这种虚无感的散播,常常是潜滋暗长地,但是它给现代文化带来的危机却是不容忽视的。因为,信念,不仅与精神和心理的健全发展息息相关,就是对人类的知识乃至整个文明的成长,都是很重要的。西方学者如怀海德(Alfred Whitehead)和波兰尼(Michael Polanyi)甚至强调,在科学发展过程中,信念也直接或间接地扮演很重要的角色。例如开近代科学先河的那些大科学家,若不是对宇宙的终极秩序和对知识的终极价值有信念,如何会有那份勇气、毅力和热诚,投下几十年的生命,面对重重艰巨,去为科学筚路蓝缕,开拓园地?这也就是说,信念只是不见容于泛科学观,而与真正的科学思想,不但不抵触,反而有助长和推进的功能。因此虚无主义的散播,不但在人类的精神和心理上抹上一层阴影,就是从人类文化的成长着眼,也有其难以估量的代价。

(二) 以传统为借镜

前面所讨论的这些文化意识的趋势,互相影响,互相助长,处处显示着现代化过度的发展,好似江水奔流日急,已有破堤泛滥之势。因此,我们今天不能只一味地歌颂现代化,无条件地接受它的价值。是的,我们需要肯定它,但同时也需要检讨它,批判它。我们不但需要给它“定性”,同时也需要给它“定位”。而批判和“定位”的工作,是很有借助于传统的必要。当然,这并不是说我们因此可以一成不变

地搬用传统思想。但我们深信传统可以提供一些新的思考角度和方向。这些方向和角度并不一定能直接导向问题的解决,但至少可以间接地引导出一些不同的观点,开展出一些不同的视野,有助于我们研究如何防治现代化所造成的种种问题。

基于这样的了解,首先我们必须重提传统文化的深度和复杂性。前面我们已经就这两方面肯定过传统,但那只是从现代化的观点去着眼。现在所需要强调的是从现代化以外的角度去发掘传统的智慧。因为中国传统的发展方向毕竟和西方文化很是不同,只有超越现代化观点的局限,才能真正接触到传统文化特有的一些智慧。也只有借助这些智慧,才能真正发挥传统对现代化补偏救弊的功能。

详细讨论这方面的问题,当然不是本文篇幅所能允许的,此处只能略举数例来简单地说明由传统批判现代化的一些可循方向和途径。首先,在价值方面,儒家传统可资借镜的地方是它深厚的“社群意识”。人不能,也不应该离开社会而生活,这是儒家的一个基本假定。在这个假定上,社群意识强调两点,在一方面,社群生活应该以家庭为其基本模式,家庭所代表的是人与人之间的内心关切,而不是人与物之间的客观联系。易言之,家庭是一个情感交流的聚合。因此,由家庭扩大而成的社群也应该是一个情感的聚合。在另一方面,这个情感的聚合必须以家庭为出发点,不断地扩大下去,最后以包容全人类为对象。这种“天下一家”,“民胞物与”的社群意识,鉴于今日个人功利主义的泛滥,民族主义的高涨,岂可仍然视为传统的玄谈和幻想!

儒家传统里面,还有一种价值观念,也很值得在此一提,那就是和谐与平衡。和谐是儒家天人合一宇宙观的基调。因为这个基调,儒家不把人与世界完全视为一种对立和冲突的关系,也不把外界仅仅视为一个征服与宰治的对象。它所强调的是一种融通亲和的关系。这种思想,在今天工业成长过度,生态环境失调的社会,尤足发人猛省,令人深思。

从这个角度看,《易传》的“时中”观念就很有意义。我们知道贯串《易传》的是一个变动发展的宇宙观,但“时中”观念所强调的是一种适时地、平衡地发展,也就是说当事物演化时,要求其整体各面的均衡,不让任何一面作孤立而极端的发展。基于这种平衡的观念,《易传》反对骄奢盈泰,强调谦卑之德。回视现代人类由科学知识而产生的种种狂妄自信,《易传》这种思想,尤具深长的意义。

传统不但可以就一些个别价值的内容,而且可以就价值本身的性质,让我们换一个角度或方向去反省和检讨现代化。例如儒家的价值系统,前面说过,除了“礼俗规范”的成分外,还有“超越精神性的伦理”。这种伦理是环绕一系列的终极价值而展开,而它的主旨就是在彰显这些终极价值的超越性,与其实实现的方法。再借用一下韦伯的概念,儒家这种伦理是以“价值理性”,而非“功效理性”为其中心思想。如果我们可以用现代化里面的“功效理性”去批判传统,同样的,鉴于这“功效理性”在现代社会所造成种种堪虑的后果,我们也可以传统的“价值理性”去检讨现代化的“功效理性”。

从所谓的“价值理性”着眼,儒家和许多其他的高等文化传统有一相似之点,那就是强调它所信持的终极价值有其普遍而永恒的意义。现代文明在道德相对主义的浸淫下,当然是否定这一点的,道德相对主义的主要根据就是所谓的“文化相对论”——世界上各个文化都有其不同的道德价值,因此共同而永恒的价值是不可能存在的。这种观点,在逻辑上是否站得住,当然尚是一个问题,就是从事实上去推敲,也还大有商榷之余地。因为从行为规则去看,各个文化是很有不同之处。但若从行为规则背后所依据的基本道德原则去看,则至少高等文化之间,甚多精神相通之处。举一个很浅显的例子,儒家的五常,仁、义、礼、智、信,放在世界任何一个其他高等文化传统里,都是会受到认可的。由此看来,从儒家的超越伦理去着眼,所谓的“道德相对主义”也是大有可议之处。

儒家的价值系统,还有另一面也可作为我们批判现代化的基础。那就是儒家的宗教性。由于这宗教性,儒家的基本价值都是以精神信念为出发点。宋明儒学中所强调的诚和敬等观念,最足以表现这种宗教信念。如前所说,精神信念是高等宗教传统所共有,但是在不同的传统里,它是以不同形式出现的。这里必须强调的是西方和印度的宗教传统常常认为精神信念只存在于“有神信仰”中。但在中国传统里尤其是儒家思想却显示,二者之间并无必然关系。儒家这一特征,在今天的世界上,特别具有意义。因为在“世俗化”(Secularization)日益普遍的现代社会里,“有神信仰”,不论多神的或一神的,是越来越困难了,儒家思想至少显示精神信念可以人文的传统出现,也就是说,在一个“无神信仰”的文化里,仍然有精神信念之可能。因此,我们今天如果要从精神信念方面去批判现代社会,儒家传统供给一个很好的跳板。

这篇文章所提出的问题是繁复的,观点是试探性的。许多重要论题,为篇幅

所限,只能略引端绪,点到为算。主要的目的是希望借此换一个方式去讨论传统与现代化二者之间的关系。在结束以前,让我重复此文开端时所强调的论旨:我们不仅需要以现代化批判传统,而且需要以传统批判现代化。

(原载《幽暗意识与民主传统》,联经出版事业公司 1989 年版)

“民族的民主”

——《梁聚五文集》序

一年多以前，我在香港科大的同事张兆和教授要我为他正在编辑的梁聚五先生文集写一篇序。梁先生曾经是 20 世纪中国很重要、很活跃的知识分子。能为这样一位思想人物的文集写一些读后感，我自然引以为荣，乐于接受他的盛意。今年春天，张教授把他编好的文集清样寄来。我读后，在这份高兴之外，又平添一份感激之情。因为在梁先生的文集里面，我听到在中国知识分子之间平常很少听见的一种心声，得到了一些难得的学习经验。

梁先生出身贵州苗族，就他的教育背景与一生经历而言，梁先生可以说是一位典型的中国现代知识分子。他出世于 1892 年，已经赶不及传统的科举教育，因此，他的青少年时期是在 1895 年以后逐渐出现的新式学堂受教育。因为这些新式学堂多半设立在城市里，他很早就离开他的原籍贵州，活动于中国西南与东南部的各城市。正如许多其他的早期知识分子一样，他一生对政治很积极，历经军阀时代、国民党与共产党相继执政时代，他都热心投身政治。

作为一位典型的中国知识分子，他的政治积极性带有浓厚的理想主义。这份理想主义的来源，很可能与传统儒家以天下为己任的理念有关。但就内容而言，它受西方近代思想的影响极大，特别是自由主义与民族主义这两个思潮。也可以说民主建国与民族建国是他一生理想主义的主导理念。

大约而言，梁先生的民主自由观念有好些方面是属于 20 世纪前期中国民主思潮的主流。他不但谈以反专制与反官僚为主要内容的政治民主，而且谈社会经济的民主，认为民主的实现也需要在社会经济层面反压迫、反剥削，达到全民解

放、阶级平等的社会。他对孙中山的民生主义深表同情,以及他在晚年走上社会主义的思想道路,都是以此扩大的民主观念为出发点。

重要的是,梁先生的民主观念还有一面是 20 世纪前期中国民主思潮主流中很难找到的。这就是他所谓的“民族的民主”。在这个观念里,他把“民主”联系到他生前另一基本关怀——民族主义。这两者的结合,构成他一生思想的主题。他从苗族知识分子的立场就这主题所发出的独特的声音,以及他为此在思想与精神上作的挣扎,反映中国现代思想文化发展极为重要却常受忽视的一面,很值得我们倾耳静听,深入体认。这就要从 20 世纪中国民族主义的语境说起。

大体的说,中国现代民族主义几乎是与梁先生同时在 1895 年前后诞生。从一诞生开始,这民族主义就区分为两股潮流——大民族主义与小民族主义。前者主要是以对抗帝国主义为取向,要求中国境内的各族群,以汉满蒙回藏为代表,不分彼此,团结对外。小民族主义则主要发自以反对清统治政权为取向的汉族族群意识。1911 年以后,这二元区分的情势似乎在消退中。一则因为清王朝崩溃,以排满为代表的小民族主义已不是问题。同时新成立的共和政府以五族共和,结合成为一个名为中华民族的国族作为号召,似已将大民族主义变成中国民族主义发展的唯一归趋。

但是,实际情形并不如此简单。民族主义的二元区分形势仍然继续存在,虽然这区分的性质与形式已有重要的改变。首先就小民族主义而言,1911 年以后,排满情绪诚然已淡化,但不可忽视的是,中国是一个多元族群的国家。从历史去看,族群之间的文化矛盾,存在已久,特别是少数民族与汉族之间的摩擦。这种情形,近现代以来,有增无已,引发民族整合的危机。同时,以“中华民族”为代表的大民族主义内部也存着一些思想倾向,助长小民族主义激化的趋势。我这里主要是指中国传统中根深蒂固的汉族文化中心主义,所谓大汉心态,仍然在近现代汉人心里作祟。再加上西方近代文明对中国产生的一些文化影响,特别是环绕西方现代化的观念,如进步、理性、开明等,使得中国现代的文化界与知识界充满了蔑视传统文化的倾向,这自然包括少数民族的文化遗产,视之为落后或野蛮的象征。也可以说传统中国的文化中心主义与西方现代的文化中心主义在中国的知识界,有一个吊诡的结合,产生了一种异曲同工的影响,形成当代中国大民族主义中的一个严重盲点。是刺激小民族主义在中国周边深化的一个重要因素。

从这个语境去看,梁先生的“民族的民主”观念可以说是意义深长。首先,就

少数民族对中国的大民族主义的反应而言,大约可分两类:一类是拒绝认同中华民族,另走独立路线;第二类是认同中华民族,但是在这大民族主义框架内,肯定本族的地位,强调族群平等。梁先生的立场就是属于后者。一方面基本上接受中华民族所代表的族群融合为一体的理念。他一生对中国政治的热情投入,对新中国成立的热望,以及他对中国在现代备受帝国主义的欺压,特别是对日本侵华所表现的沉痛与愤慨,充分反映他有深刻的国族认同。另一方面,他以自己是苗族人民的立场,也对大民族主义里面所隐藏的大汉心态深感遗憾与不满。例如他在文集中常常提到一个令他痛心的问题:既然孙中山当年缔造中华民国时,主张“国内各民族一律平等”,为何后来民国成立,大家都认为新政府代表汉满蒙回藏五族共和,而独缺苗夷民族?他在文集中也屡次抨击国民党政府官员杨森在20世纪40年代主持贵州省政时,向苗族宣扬推动同化政策。他当然知道在这同化政策背后,是当时在以汉人为主的政界与文化界很流行的歧视少数民族观念:苗族的思想行为与风俗习惯是落后的,需要接受汉族文化的开导与同化。这两个例子反映他一生殷殷为念的一个隐痛与苦志:如何在大民族主义的前提上力抗文化歧视,以求苗族身份的提升与地位的平等,这就是他的“民族的民主理念”。

为了这个理念,他一生投身于各种公共活动。在政治上,他热烈鼓吹中国的民主化,希望透过民主的政治参与,苗族能够在地方拥有自治权,在全国拥有发言权。同时,他也积极地在贵州家乡推动教育以及其他各种文化社会工作,为苗族开拓未来。例如鼓励学者研究如何创建苗族自己的文字,等等。在这些工作之中,最能表现他为实现“民族的民主”的一番苦心,是他长期以来替苗族重建文化认同的努力。他深知要提高苗族的文化地位,肯定苗族在中华民族内的身份,必需要增加外界对苗族的认识与评价。而要做到后者,必须苗族对自己的来历、处境与身价有一番自我再认与定位。30年代他在中国西南做的一些民族田野调查是他在这方面努力的开始。40年代到50年代他把这方面的工作推展、深化到历史的领域,希望由历史的追溯,重建苗族的群体记忆,并在这基础上,肯定苗族的自我认同。其结果是他在40年代末期与50年代中期写成的两部苗族历史:《苗夷民族发展史》与《贵州苗族人民在反清斗争中跃进》。

在这两部书里,梁先生把苗族的由来放在整个中国社会从古到今发展的脉络里,作一番宏观的历史定位。在第一部书里他的主旨有两点:第一,苗族的发源与其他满蒙回藏几个主要少数民族不同,而是与汉族一样,都是来自所谓的中原神

州。但因与汉族争取生存空间失败,被迫向南与西南流亡退避,最后在中国的西南方与邻近的东南亚定居下来。第二,苗族在西南谋生存。一方面要与险恶的自然环境奋斗。用他的话“辟草莱,开阡陌,与瘴疠战,与毒蛇猛兽战”。同时,因为长期以来持续地受到中国历代统治王朝的欺凌打压,要不断地奋起抗争。在这样一个艰险的环境下,苗族不但数千年生存下来,而且透过物质与文化上的创进,对整个中国文明的发展曾经做出了不可漠视的贡献。

总之,在梁先生的笔下,数千年来苗族的生存奋斗是一首血泪交织、可歌可泣的史诗。他在书中特辟一章,讨论苗族在中国史中的地位,对现代的中华民族以排除苗族的五族共和为代表的观念,作愤怒的抗议,而沉痛地喊出:“难道这样的民族,还不让他们在中国历史上占着光辉的一页吗?”

梁先生的第二本书是讨论苗族在中国近现代的历史发展。这里他的主题是苗族如何与清王朝的打压进行抗争。在叙述这主题时,他把苗族的抗争与近代中国长期以来奉为神圣的一个发展——革命,衔接起来。他是从两个角度去认识二者之间的衔接。第一个角度是从1911年的辛亥革命去看,他认为苗族大有功导致清王朝崩溃的革命。这是因为苗族自18世纪末年迄19世纪中叶不断发动对清王朝的武力抗拒,已经把后者的军队主力——绿营,耗损殆尽。以致1911年革命党在武昌起义,清朝的军力已是强弩之末,不堪一击,革命党很容易取得胜利的成果。

另外一个角度是从共产党推动的社会主义革命去看。梁先生根据马克思主义的社会发展观指出苗族在反抗清朝的压迫过程中,不仅进行了政治与军事的斗争,而且也作了重要的社会转化,“自发的”从一个原始氏族社会,跳过奴隶社会,直接进入封建社会。本着这份历史经验,他相信在当前的历史进程中,苗族也可以同样“自觉的”从封建社会,越过工业资本主义社会的阶段,直接进入社会主义的历史阶段。如果梁先生的第一本书是显示苗族有一部值得骄傲的历史,他的第二本书是说明中国近现代的神圣革命是少不了苗族的贡献。

梁先生在这两本书里提出的历史观点与列举的历史事实,我们并不一定完全同意。但他替苗族追求族群自我认同的焦思苦虑,很值得我们同情地了解。同时也可以帮助我们进一步认识少数民族的族群意识所反映的文化心理机制。

除了少数民族的小民族主义之外,梁先生有关“民族的民主”的言论也可作为我们深入了解现代中国另一个重要发展——民主化的一个指标。长久以来,中国

知识界与学术界对自由民主的认识是受着五四传统的影响。这个传统从西方的民主自由观念出发,在它发展的过程中,已逐渐把这些观念扩展至如何为一些弱势群体的人民争取地位与权利的问题。例如社会底层的穷人与妇女。但在这方面五四传统却一直有一个盲点,那就是对少数民族的权利与地位问题甚少措意。一个重要原因当然是 20 世纪中国的学术界与知识界一直是汉人占绝大多数。前面已提到,他们对汉族以外的族群意识,往往不是漠视,就是歧视。同时西方自由主义的发展,也是一个不可忽视的因素。族群权利的问题在 20 世纪末期以前,曾经长久不是这个思想传统的重点所在。作为五四思想资源的一个主要源头,西方自由主义在这方面的偏颇,难免也局限了五四民主思想的视野。在五四传统的影响之下,这个局限自然也长期地存在于中国近现代自由主义的思潮里面。

从这个背景去看,梁先生代表苗族发出的“民族的民主”的呼声,弥足珍贵。因为这是五四以来中国热心民主自由人士中间很难听到的声音。大家都知道,中国在 21 世纪面对的最重要,最迫切的课题是如何进行民主化。在面对这个课题时,当务之急当然是建立一套制度去为每一位中国人的人权与自由作有效的保障。但另一方面我们也需要正视中国是一个多元民族,多元文化的国家,在中国境内五十六个民族里面,大多数像苗族一样是弱势群体。因此,在建立一套普遍性的人权保障制度的同时,我们必需对弱势民族作一些特别考虑。因为他们长期处于弱势地位,很需要法律制度上有一些特殊的保障,才能消弭补偿弱势地位给他们带来各种社会经济的障碍与文化心理的创伤,而使他们逐渐变成真正的“自由与平等”(free and equal)的公民。这就是为何今天中外学界都强调“承认政治”(recognition politics)是民主化不可缺少的一环。就梁先生生前在 20 世纪长时期阐扬与鼓吹“民族的民主”的理念而言,他确实可算是中国推动“承认政治”的先驱。

在读罢梁先生的文集之后,我觉得我对中国的民族主义与民主化两个课题增加了许多新的认识与新的感受。同时,我也觉得这些认识与感受是大多数中国人所需要的。因此我非常高兴张兆和与李廷贵两位先生能够把梁先生生前的各种著作收集出版。在此出版的前夕,我要向读者大众郑重推荐:这是一部难得的书,一部重要的书。

一条没有走完的路

——为纪念先师殷海光先生逝世两周年而作

1969年暑假我回台湾探视母亲的病，因此又见到了阔别十年的殷先生。我在台湾待了两个多月，没有想到这两个多月也正是殷先生生命旅程上最后的一段日子。

我们回到台湾是6月下旬，其时殷先生的癌病已复发，住在台大医院的病房里，那晚我们第一次去医院看他时，他不在房间里，护士说他和一位学生去外面散步了，我们在病房外的走廊上等了许久，他才回来。相见之下，我发现他除了两鬓已全白之外，外貌极少变化，久病的脸庞似乎瘦些，但细小的眼睛仍然透出炯炯的神光。那晚他显得特别兴奋，斜倚在病床上，不停地说话，说话也仍然和往常一样，极少寒暄客套，几乎一开始便单刀直入地谈问题，滔滔不绝地，谈他对我们这一时代的看法，说他对这时代的大变动的种种感慨。说话时那种激动和兴奋，显示着：十年来政治上的迫害，社会上的冷漠和诬蔑，长年的衰病和死亡的威胁，没有丝毫冷却他那特有的理想主义精神。

这份理想主义精神也许是殷先生一生最好的写照。他的理想主义当然包含有极强烈的反抗精神，我想任何与殷先生稍有接触的人都会感觉到他那份与现实、与世俗不妥协的劲儿。他是一个叛徒，甚至他自己也承认。但这叛徒的思想并不足以代表殷先生的精神底质。因为时下的社会，见之于报章杂志，见之于友朋交谈，叛徒式的语言和想法并不少，可是这种反抗的态度多半出于消极的嘲世，在某些圈子里甚至变为一种时髦。而殷先生对社会的反抗和与环境的扭执，与其说是他性格的特点，毋宁看作他理想主义精神的反映。因此，他叛徒式的思想不

是谩骂的,而是严肃的;不是消极的,而是积极的;不是浮面的,而是从灵魂深处燃烧出来的。

有人也许会觉得,“理想主义”加在殷先生身上,似嫌太空泛。不错,在他成年后生命的每个段落里,他总在追求某一特定的理想。例如,在他生命最后的二十年中,他一直信奉自由主义。因此,或许有人会认为与其称他是理想主义者,不如称他为自由主义者来得具体。但问题是,纵览殷先生的一生,我们会发觉,他所抱持的理想并不是一成不变的。时代在变,他的思想和信仰也在变。他早年曾经是一个狂热的民族主义信徒,他的后半生却自称是一个世界主义者。他青年时期曾经热烈地信奉国家主义,而来台湾后的二十年中,他变成一个反右倾的自由主义斗士。他的大半生信仰西化,反对传统。但在他去世前的几年里,似有渐渐承认传统价值的倾向。而真正贯串他一生,始终不变的却是他那不甘受现实牢笼而永远瞩望着未来的心灵。这种心灵使他不停地向前“摸索”,不断地“焦虑的思索”。他曾说:

我恰好成长在中国的大动乱时代,在这个大动乱的时代,中国的文化传统被连根地摇撼着,而外来的观念与思想又像狂风暴雨般的冲激而来。这个时代的知识分子感受到种种思想学术的影响,有社会主义,有自由主义,有民主政治,也有传统思想的背逆反应。每一种大的思想气流都形成各种不同的漩涡,使得置身其中的知识分子目眩神摇,无所适从。在这样的颠簸之中,每一个追求思想出路的人,陷身于希望与失望,呐喊与彷徨,悲观与乐观,尝试与独断之中。我个人正是在这样一个大浪潮中间试着摸索自己道路前进的人……三十年来,我有时感到我有无数的同伴,但有时却又孤苦地孑然独行,我有时觉得我把握着了什么,可是不久又觉得一切都成昙花泡影。然而无论怎样,有这么多不同的刺激,吹袭而来,有这么多的问题,逼着我反应并求解答,使我不能不思索,并且焦虑的思索。(见陈鼓应编,《春蚕吐丝》。)

这“摸索”和“焦虑的思索”充分道出了他那理想主义精神。在这方面,殷先生仍是一个典型的中国早期知识分子。他们的心灵仍属于戊戌或者五四时代。在去世前不久他自己曾有过这样的自白:“我是五四后期的人物,正像许多后期的人物一样,没有机会享受到五四时代人物的声华,但却遭受着寂寞,凄凉和横逆。”(见《春蚕吐丝》)

在年代上,没有疑问地,殷先生是属于五四后的一个时代。但在精神上,五四

的子辈和五四那一代没有多少差别。在 20 世纪 30 年代和 40 年代成长的中国知识分子多半仍然承袭着五四时代那份“狂飙精神”和浪漫情怀。但不幸的是，到了 50 年代和 60 年代，中国的思想气氛已完全改变。到处弥漫的是浓厚的物质主义气息和机械的心灵，知识分子所表现的是一片失落，迷惘和冷漠。我们这一代在这一氛围中成长，已有久趋麻木之势。最不幸的是殷先生那一代，承袭着五四以来的理想主义，内心的要求无可避免地和外界产生扭执和矛盾，因而造成无比的心灵痛苦。无怪乎他要埋怨这时代的“寂寞、凄凉和横逆”。

然而，“寂寞、凄凉和横逆”没有使他趋于消极，也未使他流于嘲世。他仍然勇敢地、不懈地摸索，挣扎和“焦虑的思索”。他思想的道路也许有令人不同意的地方，但至少他已把他那股特有的理想主义的气息，散发在他的周遭，使我们这失落而消沉的一代，还能稍稍感觉到中国早期知识分子为理想奋斗的那份苦志和豪情。20 年来，在台湾这个角落里，殷先生几乎是沟通五四和我们这一代唯一的精神桥梁。

我们去医院看他不久之后，殷先生的病势日益沉重。医院既束手无策，便让他回家休养。知道他在这世界上的日子是极有限了，我常常到他温州街的寓所去看他。走在他院中通向客厅的那条小径上，触目都是十年前熟悉的景物：那屋角的鱼池，池旁的石磴，还有那倚墙而搭，藤叶攀绕的棚架。当年在这池旁架下，曾飘过我们多少笑声豪语。如今在满园蔓草的环绕下，似显得异样的荒寂。

每次去看他，他多半一个人斜躺在他书斋靠窗的沙发上，似在闭目沉思，间或精神可以支持时，便睁开眼睛和我聊天，在和他若断若续的谈话中，我渐渐看出他十年来思想上的一些变化。这些变化，在他死前的几年所作的文字和书信中，已有相当的流露，但那两个多月的床前对话，使我更清楚地看出其间转折的痕迹。

这痕迹可以从几方面看出。首先，是他对中国传统的重新估价。前面说过，殷先生自认是五四后期的人物，在精神上他承袭了五四的理想主义，在思想内容的大方向上，他也是以继承五四自期。其中最明显的一点，便是他对中国传统文化几乎全面的否定。但从他 1965 年开始写《中国文化的展望》时，他对传统重估的痕迹，已日趋显明。

但他这一番改变并不是很单纯的，需要从几个层面去解释。首先，他之改变代表他在认知上开始意识到“传统”这一因素的重要性。多少年来，殷先生一直关心着中国近代化的问题。这一方向的思索使他渐渐认识，不论个人对传统的喜

恶,传统是对近代化过程有重要影响的客观因素。这个客观因素,如冷静地加以分析,不难发现其内容的复杂性。正因如此,传统对中国近代化发展的影响也是繁复多端的。因之,其价值也非能像五四以来许多中国知识分子那样武断地将之一笔勾销。顺着这一思路,殷先生在认知上不得不逐渐“正视”传统。

从另一方面去看,殷先生对传统的重估也带有相当情感的成分。在他和我的通信中,及1969年夏天病榻前交谈时,他的思绪常常回到过去:抗战时昆明的西南联大,重庆的嘉陵江畔,战前北平的清华园,儿时的乡居生活……透过这些回忆,旧中国的优美、宁静、诚朴和浪漫的气氛,时时萦回在他的脑际。这些回忆和联想使他不知不觉地对传统,对古老的中国增加一些温馨的感觉。

再者,殷先生对中国传统的重估,不仅反映认知上或情感上的变化。在基本价值上,他对传统的态度也有些改变。这些改变,据我的了解,大部分是来自一种“近代化的迷惘”。毫无疑问,殷先生许多年来的言论主题是歌颂西方近代文明,强调学习西方文化的重要性。但另一方面,在他给我们的信札中,也时常流露出他对近代化所衍生的种种问题之困惑与不满。他深知一个现代的社会是必须建筑在高度的工业技术和经济组织上,但当他见到工业社会所呈现的精神空虚,道德堕落,他又深致感慨。他也知道一个现代化的人格必须讲求效率和进步,但由此而造成的机械式的心灵和干枯的情感,他又深表厌恶。这种“近代化的迷惘”,在殷先生近年来的思想里,日趋强烈。由此,很自然地,他渐渐想到,传统信仰中,或许有些生命的智慧和价值,可以平衡现代文明中的一些精神偏枯和文化缺陷。很显然的,由对近代化的迷惘,殷先生逐渐开始对传统作重新估价。

但殷先生这方面的想法或感觉,多半是朦胧的,而非清晰的,多半是片断的,而非系统的。他对近代化有时感到迷惘,并不代表他反对近代化,更不代表他完全投入传统的怀抱。至少,就我个人的印象,在他逝世以前,他迄未对中国文化在价值上作一强烈而明白地肯定。易言之,他对中国传统文化的重估,认知和情感的意义较强,而价值上的肯定较弱,较模糊。

除开对中国传统文化重新估价外,殷先生之另一显著的思想变化是他对价值问题的重视。十年前在台湾跟殷先生念书的时候,他久已对现代社会科学发生极浓厚的兴趣,但在基本的治学方法上,仍严守逻辑实证论的门庭。对于凡是在经验上不能验证的问题,均认为是无意义的,因之也是无法讨论的。在这种基本态度下,价值问题是被认为在经验上无法验证其真假对错的,既然如此,自然被屏之

于不讨不论之列。

逻辑实证论这些知识论上的基本设准,隐含着一些对人行为的根本设想:人是“理性”的动物,人的行为主要受制于他的“大脑”。更具体言之,决定人的行为的最重要因素乃是知识——科学的经验知识。因此要想解决人类的问题,不论是社会的或个人的,都得从知识下手。知识广为人知以后,人类所面临的各种困难和问题都会随之消解。这是西方近代主知主义传统对人的一些根本看法,为逻辑实证论有意无意地假定着,也多多少少地支配着殷先生长期以来对“人”的了解。

但近十年来,殷先生已渐渐舍弃这主知主义对“人”的过于简单的看法。这一变化,究其原因,当然和时代的刺激和生活的体验有关。生长在近代的中国,眼见思想上的洪流巨浪,掀天动地,谁能不注意到:理性和知识的力量是多么脆弱和微小?一个不断奋进的心灵,岂能不认识,有意义的生命需要多少理想和价值去支持?!但使殷先生走出逻辑实证论樊笼的直接原因却是他十年来接触西方社会科学的一些重要理论演变。我们知道,近三十年来,西方的社会科学,主要在韦伯和帕森斯等人的影响之下,在理论上所作最大的创进之一是承认:主观的意义和价值乃是对人的行为有决定性的因素。由于“主观意义”的投射,人有价值,有目的,从而追求价值和目的。于是,人不仅是“理性的动物”,更是具有价值感和追求目的的动物。

由于这一思路的影响,殷先生开始正视人的思想和行为的复杂性。他开始承认人的思想,除了认知层面,尚有各种非认知层面。用他自己的话说,人不独有“大脑的要求”,还有“心灵的要求”。这两者是全然不同的,“心灵是价值的主司,是感情的泉源,是信仰的动力,是人类融为一体的基础。”既然承认人的思想有心灵的层面,于是殷先生开始谈价值,谈信仰,谈道德理想,谈生命智慧,甚至更进而谈他一向所避而不谈的存在主义哲学了。

这些思想上的发展,就殷先生的思想而言,毫无疑问地,代表一大转向,一大解放。这一转向和解放,并不能全然看作外来思想的影响所造成。就深一层的意义而论,也可解释为一种内在的自然演变。更具体言之,他晚年思想的转向,与其看为外加的突变,毋宁说是他生命的主流,经过多年的冲回激荡,终于涌入他的思想层面,导引他进入一新的思想境界。

如前所说,殷先生一生的生命基调是他的理想主义精神,这种精神是高度的价值意识,道德勇气,和生命热情所糅汇而成的。在政治和社会态度上,这基调表

现为强烈的责任感和正义感；在生命上它反映为真挚的情感和他那份脱俗的生活情调。但多少年来，在殷先生的生命基调和思想主流之间，却存有一不可解释的歧异和矛盾。他有一颗诗人的心灵，但这心灵却以纯知识的追求为企向。他的内心深处蕴藏着强烈的价值意识，但在思想上却坚守英美式的主知主义传统。他的精神倾向是尼采式的生命哲学，他的治学方向却朝着维也纳的解析学派。在他逝世的前几年中，这歧异似在缩短，矛盾似在消淡，他生命的基调和思想的主流终于渐趋汇合。

这个汇合使他的思想视野扩及到一些新的领域和境界。他自己也深切地意识到这是他思想上一个大转捩点，他的内心受到极大的鼓舞。在他死前发出的最后一封信中（致徐复观先生信），他说：“‘山穷水尽疑无路，柳暗花明又一村。’就现实情况看来，今日若干知识分子的处境，似乎是天小地狭，但是就开辟观念和知识的新天新地而言，则是无限无穷。”是这份精神的鼓舞在支持他和癌魔苦斗，与死神顽拒。

随着思想上的转向，殷先生的生活态度也有着改变。躺在病榻上，他常常和我谈起，处于今天这种时代，一个真诚的知识分子是需要一种“隔离的智慧”和“超越的心灵”。隔离和超越并不代表退却或萎缩。在死亡阴影的笼罩下，他丝毫没有减退对生命和理想的热情，他并不认为一个知识分子应该遗世独立，离群索居。但三十年的生活体验告诉他：要想在生命上奋进，思想上开拓，必须与社会保持相当的隔离，对当前的环境作心灵的超越。因为只有这样才能冷静地认清自己和自己的时代，才能把握自己的目标，看清自己的道路，才能培养走向目标，完成理想所需要的工作能力。回视他一生的奋斗，他说这话时，是有着无限的感慨。

然而，正当他思想转过一个山峰，生命进入一个新的境域时，殷先生倒下了。在他死前不久的一个无月的夜晚，他对我说：“我不能就此离开，我的道路刚刚开始。”

（原载《幽暗意识与民主传统》，联经出版事业公司 1989 年版）

殷海光与中国知识分子

——纪念海光师逝世三十周年

在这样的背景下,我独自出发来寻找出路和答案。当我出发时,我像是我自己曾经涉足过的印缅边境的那一条河。那一条河,在那无边际的森林里蜿蜒地流着,树木像是遮蔽着它的视线,岩石像是挡住了它的去路。但是,它不懈怠,终于找到了出路,奔赴大海,和百谷之王汇聚在一起。现在,我发现了自己该走的大路。我认为这也是中国知识分子可能走的大路。我现在看到窗外秋的蓝天,白云的舒展,和遥远的景色。

这些年来,每当我想到殷先生,总是联想到这段他晚年写下的独白。这不是偶然,因为对于我而言,这段话最能反映殷先生生命中那份特有的理想主义精神。

记得 20 世纪 50 年代中期我最初认得殷先生的时候,就是这份精神吸引住我。我想主要也是这份精神使得他变成当时台大校园里一块精神磁石。

在早期的台大,这是一个独特的现象,其时台大不乏讲堂里叫座的教授。例如文学院的沈刚伯先生,法学院的萨孟武先生,教国际关系的黄祝贵先生,都是在教室里很能使学生风靡的教授。论口才与学识,殷先生并不一定比他们好,但他们对学生的吸引力,只限于知识层面,只能在教室里发挥。离开了教室,他们就没有什么影响力了。而殷先生的磁力却不仅限于教室。在教室外,他仍然常常有一群学生环绕着他,跟随着他,和他聊天,与他同游。这可算是当时的“殷海光现象”。

就他的理想主义而言,殷先生是中国近代早期知识分子的继承者。他在世

时,常常感叹当时台湾的知识分子的精神萎靡与空虚,远不能与“从前”的知识分子相比,他所谓的“从前”是指由五四上溯到戊戌那个时代。他在那个时代的思想人物里找到了知识分子的典型,也吸收了那些人物所孕育的理想主义。殷先生生前最爱引的两句诗——“登高山更有高山,出瀛海复有瀛海”,就是那时代的思想领袖梁启超所写的。他的理想主义精神与梁启超这两句诗所透显的理念与豪情是一脉相承的。

然而早期知识分子的理念与豪情,却在1949年以后的台湾消失了。当时由大陆退到台湾的中老年知识分子,面对当时的形势,不啻天崩地裂,在精神与思想上已成虚脱。同时国民党当局的思想控制与白色恐怖已经开始,这种灰暗的大环境,使得在台湾初期成长的年青一代,常常感到迷茫而消沉。回忆中,五十年代的台湾总显得特别荒凉,这种荒凉的感觉,不仅因为那时代台湾经济的繁荣尚未来到,与当时消沉的时代气氛也很有关系。

就是在这荒凉的20世纪50年代,年青的一代发现了殷先生。在台大,他的理想主义精神,透过他独特的言谈风格,犀利的思想文字,很快吸引了我们年青人的注意,激起了思想的波澜。在他的影响之下,我们开始走出那迷茫而消沉的岁月。

当年殷先生对年青一代的一个重要影响,就是替我们与近代早期知识分子传统建立一个精神桥梁,重建五四的思想道路。在他所开拓的这条道路上,自由与民主的理念毫无疑问是一个重要的指标。今天重读他在这方面写的文字,似乎并无多少新意。但摆在三十年前的历史脉络去看,却很有时代的深意。因为在大陆的五四思想传统里,自由主义的理念,常常受到左右两派的曲解与附会,同时本身也时为群体意识所渗透,而有民粹主义的倾向。殷先生的贡献是把五四传统中的这些内外夹缠与混淆清除掉,同时在思想上把自由主义移置在英美自由主义所着重个人主义与人权观念的架构上。这是中国自由主义发展的一个重要转向。日后自由主义能在台湾的土壤上生根滋长,未始不与当年这思想转向有密切的关联。

但有一方面,殷先生的自由主义并未受到英美传统的影响,而仍然保持五四传统的特色,那就是,他的自由主义是带有深厚的道德意识。在他看来,自由民主观念是有特定的道德内涵,意指一些有普遍性的道德价值,例如个人尊严,个人人格的完美发展,社会的公平与正义等。这种观念,至少英美自由主义的主流是不

能认可的。他们强调自由民主只能代表中立于道德价值的程序机制,以便让多元社会的各种不同的价值能充分地表达出来。如果自由主义有特定的道德内涵,则将与自由主义的多元立场相抵牾。殷先生在这一点上也许有可批评的地方。但学者关于自由主义是否能有特定的道德内涵仍在争论之中,无法在此深论,我所要强调的是:殷先生这种带有强烈道德意识的自由主义,放在他生命的脉络里,有其不寻常的意义。

我在前面指出:殷先生的自由主义不是道德中性,而是代表一些特定的道德理念。同时他的一生充分表现他有强烈的道德勇气来为他的自由理念与道德价值的实现而奋斗。就此而言,他体现一种知识分子的人格典型。这种典型在中国近代早期知识分子中间很有代表性,但在现代社会却有日渐式微之势。这是现代社会的一个危机,认识这危机也更能彰显出殷先生所代表的知识分子典型的时代意义。

在殷先生的身上,我们可看到这种典型有下列的特征:①他身处权势之外的社会边缘地位;②他不是以专业知识的角度而是代表一些有道德普遍性的价值去对政治社会问题发言;③发言时,不畏权势,敢说真话。

这种典型可称之为传统型的知识分子。主要因为这种形态的知识分子首次出现于世界史上几个主要传统文明的“轴心时代”(公元前八百至前三百年)。在那个时代,一些思想型的人物以代表来自超越的真理自任,开始在现实政治秩序之外建立一个以理念与智慧为基础的独立的心灵秩序,从此传统型的知识分子在世界历史舞台上开始扮演了重要角色。到了近现代,这种形态的知识分子,承袭来自传统的天责感与使命感,认同现代文明的一些基本理念,特别是来自欧洲启蒙运动的理念,依然继续扮演他们重要的历史角色。在世界许多地区,近现代所带来的政治社会大变动都是与这传统型的知识分子有密切的关系。

但是随着现代化的展开,这种典型的知识分子很有日益变成“稀有动物”的趋势。当然,现代社会并不是缺乏知识分子。由于高等教育的普及,知识分子已不再是少数人,作为一种社会类型,他们已变得相当普遍,但同时这些现代知识分子也主要以另一形态出现。这就是现代意大利马克思学派的思想家葛兰西(Antonio Gramsci)所谓的有机型知识分子(Organic intellectual)

葛氏认为现代的知识分子有为现存社会结构完全吸收的趋势。因此,他们往往为特定的阶级或工商企业服务,为他们说话。这就是他所谓的有机型。最明显

的例子是现代资本主义社会里面,许多知识分子受雇于企业家,替他们办公关,设计广告,或以其他专业技术去为他们效劳。

葛氏对现代知识分子的观察,可谓切中旨要。把他的观察推而广之,我们可以说:随着高等教育的日益普及,专业知识日趋分化。受过高等教育的人往往变成专业技术型知识分子(technocrat)。他们服务社会时,难免受专业知识的局限,往往缺少人文价值所培育的通识,也无法看到社会长远均衡发展的需要。同时这型的知识分子不但人数众多,散布于社会各层面,而且有领导社会,主持政府的趋势。这种情形与现代社会失去大方向而有畸形发展的危险很有密切关系。难怪,近年来西方有识之士呼吁现代社会需要“公共知识分子”(public intellectual),强调知识分子对社会要有关怀,同时又能超越专业知识的局限,以通识来认识社会的需要,为社会说话,这种知识分子与殷先生当年所树立的知识分子典型在心态上是很相近的。

今天面对有机型知识分子在现代社会所造成的危机,以及需要公共知识分子的呼声,更使我怀念三十年前殷先生为中国知识分子所树立的楷模与风范。

(原载香港《二十一世纪》杂志,1998年11月号)

附 录

人最大的敌人是人自己

——张灏访谈

崔卫平

1982年,海外学者张灏先生发表论文《幽暗意识与民主传统》,检讨了传统中国为什么开不出民主宪政的思路,认为原因之一,在于缺少一种“幽暗意识”。称之为“幽暗意识”,是指“对人性与人世中的种种黑暗势力的正视和省悟”;尽管人有其尊严的一面,但是也有其根深蒂固的堕落的一面。将这个维度引进我们对政治权力的认识,便会着眼于建立种种制度上的防范,尤其是防止权力的滥用和腐化。

生于忧患,思“幽暗”

崔卫平:早在20世纪90年代初期,就读到你关于“幽暗意识”的大作片断,非常感兴趣,但一直苦于找不到更多的阅读材料。您的这本《张灏自选集》对于大陆读者,是一个满足。能否谈谈你这个想法的形成?

张灏:酝酿了很久,差不多有十多年到二十年。当然,也和我本人的经历,和我生活在这样一个时代有密切的关系,是对于我们这样一个天翻地覆时代的回应。我出生在全面抗战前一年的1936年,这个日子很重要。在抗战过程中,我从一个婴儿变成一个有记忆的少年,因此对这些灾难有一些深刻记忆和体验。我生在厦门,第二年就随父母逃难到重庆,住在沙坪坝。那是一个嘉陵江边的小村庄。我最早的记忆是和跑警报分不开的。那时候天气一好,大人就发愁了,日本人的

飞机就要来了,我们就得往山洞里跑。记得有一天回家,发现村里的房屋都被炸毁了,印象最深的是在破瓦颓垣的荒凉中,就剩下一个大棕绷床,床中央不知从何飞来的一块大石头,那怪异的景象,在我四五岁记忆的开端留下一个恐怖的阴影,至今在梦魇中仍然有时浮现。

崔卫平:20世纪的大多数中国人,包括我们这一代,都是在一种不同程度的动乱、破碎、分崩离析的环境中长大的。从很小的时候,就伴随着某种对于世界的紧张、焦虑的感受。

张灏:1949年我随父母到了台湾,1959年我到美国读书,之后曾经有过一长段时期思想左转。我在书里写过,对大陆的发展一直很关心。尤其是,当我读到来自大陆的一些有关祖国建设的报道。例如把祁连山上的水灌溉祁连山下,把沙漠变成绿洲的计划,使我非常兴奋而神往。大约说来,左转的年代,我的心态很像三十年前文学里面所表现的,满脑袋尽是“大我”、“民族”这些观念。“文革”的经验对我产生很大的震荡。使我开始反思。我开始意识到我从前对民主的理解太抽象,忽略了民主里面一些防范权力腐化的成分。但在“文革”所产生的劫难和悲剧中,我却深切地体认到了。总之,在我生长的过程中,对20世纪的“人祸”,我直接、间接有些体验。这些体验是与我的幽暗意识是分不开的。

崔卫平:您用“幽暗意识”表达这个维度的存在。那么,它与中国近现代知识分子的忧患意识有什么不一样?

张灏:“忧患意识”是感觉到周围世界出了严重问题,危机四伏,因此产生一种忧惧与警觉感。因此,忧患意识认为人的忧患,人世的阴暗主要来自外界,而人的内心却是我们得救的资源。发挥人的内在“心力”,可以克服外在的困难,消弭忧患。幽暗意识不一样。它提醒我们要结合人性、人心内部的缺陷来看待外部世界的问题,就着人性作一个彻底的反思。很多看起来是外部的灾难,正是由人本身、人性中的缺陷、堕落所造成,人可以提高自己的人格,但归根结蒂,那是有限的。与之相反,人的堕落却可以是无限的。对于人性中幽暗的这一面,必须要有十分的警觉。

幽暗意识和民主传统

崔卫平:关键还不只在于对于人性幽暗面的意识,而是要把这种意识和政治

制度的建构联系起来,将此纳入政治设计的前提之中。能否谈谈在这方面,不同的文化传统中存在的不同看法?

张灏:西方的幽暗意识有好几个来源,其中一个基督教。西方人从小读《圣经》,认为人的罪恶显而易见,有时没有把这个东西提出来特别地讲。现在一般人们想到民主,就会想到18世纪的启蒙运动以及它的性善观。但是,在启蒙运动之前,与启蒙并存的一些看法也很重要。来自基督教的一个看法是对于人性的二元论解释,即人有神性也有魔性。人因为是上帝造成的,所以有尊严。但是,人降落到地上之后,是非常不可靠的,非常危险的。每个人都会造孽的,都会闯大祸的。你必须用制度把它框住。用道德修养、用精神上的净化来解决问题,这个不可靠。

崔卫平:意识到这一点,对人类自己来说,是一个丢面子的事情。

张灏:西方近代自由主义和中国儒家对人的认识的起点不一样,例如欧洲近代主张政治专制的思想家霍布斯说,一般人是不可靠的,于是要有一个强有力的政府把他们好好地管住。但是近代“自由主义之父”洛克对霍布斯这种想法的回应就很尖锐。他提出的问题是,一般人们当然要管,谁来管呢?当然靠国王或者政治领袖。但是,国王也是人,他也存在着堕落和魔性的问题,那么谁来管住这个国王呢?他用了一个很好的比喻:对付一群调皮捣蛋的黄鼠狼,我们需要一个强有力的猛兽如狮子去控制它们,但狮子又凶猛,威力又大,其危害性千百倍于黄鼠狼,难道它们不需要防范与管制吗?可见,从一开始,西方自由主义就重视政治权力的危险性。这里面反映了很深的幽暗意识。

崔卫平:如果讲魔性和毒素,权力的魔性、毒素是最大的。

张灏:一般的小黄鼠狼如果造孽,也就只能造小孽,而手中有权的国王要是造孽,就造大孽,因此最应该防范的是这个人。

崔卫平:那么在中国漫长的历史中,人们吃的苦头也不少,闯下的祸也不比别的民族小,为什么发展不出来这样一种幽暗意识,不去想要从制度上来进行防范?

张灏:这是一个大问题。这个现象跟儒家思想有关。儒家文化中也有幽暗意识,比如荀子的“性恶”,孟子的“人之异于禽兽者几希”,也看到了问题的存在。但是侧重点不同。孟子注意的是强调不同于禽兽的这个“几希”,把这个“几希”的道德感发挥出来,就可以把人性中坏的一面化掉。所以儒家相信修身,内圣外王,认

为通过道德的反思,精神的修炼,可以净化这个人。有这么一个净化的人,可以把权力交给他。修身的人净化了,于是权力也可以净化了。

崔卫平:您在书中表达的是,人可以修炼,但是修炼是有限的,不是无限的,一个人不可能修炼得完美无瑕。这就需要对于人性中的罪孽与堕落,始终保持警惕。

张灏:但是儒家道德理想主义在这方面的警惕不够。认为人可以通过道德转化,变成圣人。一旦变成圣人,把权力交给他,就会对于外在的世界作一个妥善的安排,于是天下太平。这是儒家主流的看法,朱熹他们就是这种看法。

崔卫平:经过修炼,即使有人真的变成了圣人,但是一旦他接触权力,还是有可能倒回去,退回到修炼之前的状态,甚至还要厉害,因为权力这个东西本身就具有腐蚀性。

张灏:你这个讲得太对了。一旦拿到权力之后,人就会变。所以,中国圣王观念没有防备这个。没有把这一点的认识考虑进去。一个圣人,他在掌权之前是个圣人,但是掌权之后就很难说了。你看我们生活中,只要稍微有一点权的人,他那个样子就不同。我们从小在台北,到了区公所,一个小办事员,你只要要求他办一点事,他的脸色就不好看。所以英国人阿克顿说过:权力导致腐败,绝对的权力绝对导致腐败。有人说,这句名言,抵得上政治学一千本书。其实中国有些传统知识分子如晚明黄宗羲、晚清谭嗣同,也认为“人祸”之惨烈未有超过“君祸”的。

极恶与极善

崔卫平:有人说,儒家的文化中也有许多民主思想的根源,从中可以生长发展出现代民主的格局,您怎么看?

张灏:儒家思想中有一些观念是可以与民主思想接榫,但并不代表说,儒家思想中有整个民主观念。重要的是儒家思想中对民主观念里防范权力中毒与泛滥成灾的警觉是很不够的。不错,这并不意味着儒家思想中没有“恶”的观念,荀子的性恶观以及儒家的忧患意识都蕴含对恶的警惕,但诚如方才提到,儒家认为人间的罪恶可以透过个人道德的修与净化去克服与解决。同样重要的是儒家缺乏

“极恶”(radicalevil)的观念。

崔卫平：什么叫极恶？

张灏：所谓“极恶”，有两层意思。第一，人的普通弱点，如自私自利与各种贪欲，并不是人的罪恶的全部源头。在这些弱点的底层与人性的深处，有一种罪恶性是超乎人之常情常理之所能认识与想象，不是自私自利所能涵盖。例如二战时德国设立集中营大规模地残杀犹太人达六百万之多。这是所谓的Holocaust。你从德国人自私自利的立场就不能解释这种惊人的残暴。因为那时德国人处于战争状态，急需动员在集中营里的人力与物力，特别是关在集中营里的百万犹太人，用来做奴工，可以加强纳粹的战备，支持前线。因此，纳粹对犹太人的残暴不是出于自私自利，而是出于人性中更深层不可解释的东西。

崔卫平：如何来把握这个更为深层的东西？能给它起一个名字吗？

张灏：这不可解释的东西，无以名之。称之为“魔性”。“文革”中也出现过无法以自私自利解释的反常罪恶与残暴，也是可以证明人性中有“魔性”。但所谓“极恶”，还有一层意思，那就是英文的 radical，有时也指谓 from the root。也即来自根源——也即恶在人性中是根深蒂固，可以把它压抑住，框住，甚至减少它，但永远不可能完全根除，只要人还是人的一天。

此外，人性中的恶还有一个现象也应该注意，那就是现代西方哲人汉纳·阿伦特所谓的“恶的庸常性”(The Banality of Evil)。也就是说，不要以为罪恶只是那些元凶巨慝像希特勒那些人特有的问题，或者滥杀犹太人的只有那些纳粹德国人才干得出来，其实每一个人的心中都可能藏着一个希特勒。另外，在价值崩溃，道德破产的现代社会，人们对于罪恶已经习焉不察，可以日常生活中的平常心去接受它，甚至执行它。纳粹集中营里的守卫可以一面听古典音乐，一面稀松平常地“执行任务”。总之，人的罪恶性是以不同形式表现出来，我们必须正视它的层出不穷复杂多面性而有所警惕。

崔卫平：除了能够解释的“自私自利”，和不能解释的“魔性”，还有一种触目惊心的恶是通过制度释放出来的。当然它们根植于人性，但是如果得到制度的允许，在制度下畅通无阻，通过制度加以放大，其破坏性能量是可怕的。那样造成的破坏也是和个人的自私自利不能比拟的。

张灏：所以我谈恶，不是一般地讲人性恶，而是讲“幽暗”。这个幽暗一部分来

自人，一部分来自制度。制度来自人的建构，但是它们一旦形成，便具有某种自己的势能，有它自身的动力，不完全由人自身所控制。有时候，制度也成了“幽暗面”的根源和极致。你看马克思讲“异化”的概念，就是讲制度如何使人变质。韦伯认为现代的一些制度趋势可以变成桎梏人类命运的“铁笼”(Iron Cage)。在这个问题上，马克思与韦伯的这些观点都含有相当的幽暗意识。

崔卫平：人创造了制度，制度反过来支配人本身，真是始料不及。这说明了对于制度的创制尤其要小心翼翼。否则它会像一个脱离了人控制的怪物，朝向它自己要去的毁灭的方向。

张灏：所以，我们要对人的阴暗面，不管是内在的，还是外在的，都需有一个清醒的意识，有一个随时的警觉。

高调民主和低调民主

崔卫平：能否谈谈近百年来，中国知识分子在介绍、促进民主的道路上，存在那些局限或者教训？

张灏：我曾开玩笑地说，中国知识分子百年来高调唱得太多。自 1895 年以后，中国知识分子对于民主基本上是一种高调的看法，把它看作是国家富强的一个必要条件，或者是一种道德理想的实现，是一种乌托邦。以为民主来了，什么都解决了。

崔卫平：这就是您在书中表达的，把民主当作一种精神、一种理想的发扬与实现，而不是经过妥协、权衡之后的制度。为什么会造成这种情况？

张灏：有两层原因。中国知识分子背后有两个传统。一个是儒家文化。你们不要以为儒家的影响已经过去，实际上影响很大。儒家传统是道德理想主义，内圣外王，宋儒所谓“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。一位现代新儒家的大师曾说，这段话就代表民主。还有一个传统是西方的启蒙运动。18 世纪的启蒙传统在西方也是独树一帜，是对传统的反弹。启蒙运动强调理性，反基督教。他们是非常乐观，非常高调的，相信人力无边、人定胜天这些东西。启蒙运动的左翼后来就发展成为极端的人本意识，人就变成神，取代上帝了，可以征服世界，塑造一切，翻天覆地，这是人狂妄自信的表现。

崔卫平：您用了“高调”这个词。您在书中也用“高调的”和“低调的”代表对于民主的不同理解和实践。

张灏：西方也有对于民主“高调的”和“低调的”两种理解。前者认为民主是为实现一种道德理想而产生的制度，譬如卢梭就是这一路的。“低调”的民主观不认为民主是以实现道德理想为目标，而是针对人性的有限性而构想的一种制度。根据这种观点，人基本上是一个自私自利的、非常有限的东西，你无法对他期之过高。这种看法对于人性拥有一种切实的现实感。站在这个立场上，曾经参与撰写“联邦论文”的汉密尔顿说过：“我们应该假定每个人都是会拆烂污的瘪三，他的每一个行为，除了自私自利，别无目的。”这种看法就是当年美国制宪的一个重要思想来源。

崔卫平：这样一种高调的民主观很容易演化为一种激进的革命要求，使得整个社会包括个人长时间处于一种激荡不安的状态。

张灏：所谓高调的民主观是认为民主是实现一种道德理想的政治。它在西方近代常常是以共和国主义（Republicanism）为出发点，对民主思想有其重要的贡献，但也有其危险性。一则因为民主政治的现实常常是与道德理想有很大的差距，容易使人失望幻灭，因而有产生民主政治的逆转的危险。更重要的是这种民主观里面时而出现一些激化的倾向，使政治走向权威主义甚至极权主义的道路。一个就是民粹意识，它认为民主是表达人民的总体意志，人民的公意。而人民的公意不是指构成人民全体的众多不同集团的利益的协调整合，它也不代表全体个人私意的总和，而是指存乎其中又驾乎其上的道德意志——公意。这公意既然不是反映于现实社会中个人或利益集团的私意，便很容易产生一个观念：真正能体现公意的是一个高瞻远瞩的先知型的领袖或者道德精英集团，他或他们可以代表或领导人民实现他们“真正的意志”。与这种民粹意识相应的是一种建立在二元自我观上面的精神自由观念。所谓二元自我观是指每个人有两个自我：“躯体我”与“精神我”。真正能代表个人意志的是“精神我”，因此它又称“大我”。而“躯体我”又称“小我”，所谓精神自由就是突显“精神我”或“大我”的中心地位与统御“小我”与“躯体我”的功能。这种精神自由二元自我的观念在许多思想传统里出现，包括中国的儒家。它的危险性就在于人们常常把“精神我”或“大我”与集体主义的理念相结合从而使精神自由就是指实现集体主义的理念。个人自由也因而变成集体利益服务的工具。总之，民粹意识与精神自由的观念是高调民主观在五

四以来的思想传统里常常相并出现的两个趋势,这是现代政治激化的一个思想上的主因。

崔卫平:您的“幽暗意识”提供了低调民主的思想前提,非常值得重视。谢谢您谈了这么多。

张灏教授访谈录

陈建华

问:关于你的心路历程,我想先从一个简单的问题开始:你为什么要学历史?

答:这跟我早年经历很有关系,最重要的我是出生在动乱之中。其实从我的童年到少年,对动乱没什么理解,只是有一种感觉,朦胧地但很强烈,跟时代相联系的一种感觉。出生在天翻地覆的时代,这种感觉渐渐凝聚起来,渐渐明朗化,很自然地会想这动乱是怎么回事?是怎么来的?我相信这个东西把我带进了历史,一开始从近代史学起。

问:从你读书到教书,前后约有半个世纪。这期间一直以近现代中国作为你的思考对象,好像是一条直线。有没有中断的时候?或者对自己从事历史研究怀疑过?

答:没有。似乎没有认同危机,或者是学术的认同危机,不明显。动乱的经历始终在起作用,挥之不去的是逃难的记忆。早年在四川,从我的记忆开始,就跟逃难分不开。那时候才四岁,被日本人的轰炸震醒。离开大陆前,跟家人仓皇离开南京,已经是一座空城了。有些恐惧,也有些好奇。然后在上海,在近郊的上海中学,附近都是堡垒,只见一卡车一卡车的军队来来往往,似懂非懂的不知道怎么回事,还不了解什么是战争。

问:为什么离开大陆?当时有不少人并没有去台湾。

答:这跟我家庭有关。父亲是国民党党员,是立法委员,属于中上级官员。父亲当时认为只有一条路,就是走。当时不少人在犹豫,走还是不走,但我父亲没有选择。家里有五个弟兄,四个留了下来。那时上海龙华机场一片慌乱的景象,到

了台湾,整个气氛很恐慌、很低迷。国民党政府信心动摇,对于共产党不是来不来、而是几时来的问题,惶惶不可终日。

问:您到美国时几岁?

答:23岁,我17岁进大学,毕业后要受军训,后来不要,因为我从小就生肺病。18岁的时候动了手术,差点把命送掉,可以说是死里逃生。

问:大难不死。

答:至少生过三次大病,包括最近的一次。8岁时发现我有肺病,后来知道是从我的奶妈那里得来的,她离开我家不久就死了。我是独子,经常休学。考大学时,又好些了,就去试试看,考进了台大历史系,此后肺病就慢慢的淡去了。家里有个亲戚是医生,叫陶荣锦,在台湾很有名。他向我父亲建议给我动手术,哪怕拿去一叶肺都没有关系,如果吃药的话,反而会结疤,有后遗症。父亲听了他的话,没想到是个大手术,打开胸腔,整个的换血,手术完毕以后,又发现匆忙中忘记用止血药,又立即把我送进开刀房,但医院又发现缺货。让我母亲在城里到处找药,最后终于找到一家药房,快要打烊了,但买到了这种药,她拿了药就冲回医院,把我的命救了下来。后来又患了黄疸肝炎,在医院里住了三四个月,我算是多灾多难。1959年,我到了美国。

问:进了哈佛。

答:是的,然思想几度变化。在台大最重要的是投入殷门,殷海光替我们和“五四”之间搭了一个桥。国民党统治之下“五四”不能随便谈,因为共产党就是“五四”带进来的。殷先生胆子很大,当然不是明目张胆地提倡“五四”,但他是“五四”知识分子。所谓“五四”,有这么几样东西:一个是民主,一个是科学,再一个就是反传统,对我影响很大。这里我来念一段东西,2005年我在台湾作的一个关于我的心路历程的演讲:“开始认识殷海光先生,在20世纪50年代中期,进台大不久,读到聂华苓写的《一颗孤星》的文章。在她的生动描写下,台大的一位特立独行的哲人,在我脑海中浮现出来。在台湾早期灰暗的大环境里,正像看到一颗孤星在天边闪烁,年轻的我,怎能不为之心仪而神往?”那时的台湾,思想学术很沉闷,不许随便谈什么,动不动就是“通匪”了,无形中殷海光把“五四”大观念灌输给我们。有人说殷没什么思想,不错,没什么思想,没什么学问,对自由主义理解肤浅,但在20世纪50年代台湾的思想脉络里,听到他声音,看到他文章,却是非同小可。关于中国自由主义的发展,大约在50年代以前,主要是受卢梭、黑格尔和

马克思这一路数的影响,是一种高调的民主。后来王元化他们谈黑格尔,也是从这一思想路数进去的。在台湾是殷海光,在大陆是顾准,这两个人从 50 年代到 70 年代真是了不起,孤军奋斗,把中国激进理想主义的思想,如高调的民主观念带到英美的比较低调的以保卫人权为主的自由主义。卢梭、黑格尔、马克思谈民主自由的理想,非常高调,搞得不好把自由民主搞成抽象玄虚的东西。黑格尔的“绝对自由”(absolute freedom),卢梭的“公意”(general will),马克思的“真民主”、“真正的人”。可是在英美传统里比较低调,把自由民主落实到每个人具体的生活和愿望里。在 50 年代以前由大陆系统的高调的民主出发,因此走上毛泽东的人民民主专政绝非偶然。殷海光现在来看没什么,但在当时脉络里把自由民主思想换轨,换到比较低调、以经验主义为基础的英美自由主义轨道。当时在台湾另一个人物叫张佛泉,对这种思想换轨也很重要,使我们对什么是民主、自由有新的了解。他写了本书叫《自由和人权》,说什么是自由,就是基本而具体的人权保障,谈自由、民主必须谈具体经验的人的利益和人的尊严。一个真正的民主社会就是要从这里开始,这就是西方的传统,不要谈一个绝对的民主自由。殷海光在台湾写文章,把张佛泉这些观念发挥出来。我觉得更了不起的是顾准,在艰苦而完全孤立的环境中能够悟出英美经验主义的政治观。王元化晚年也感到,黑格尔这套东西是可以闯大祸的。所以殷海光的自由主义,就是他把“五四”的一些基本观念带到我们青年一代,同时把民主自由思想换轨,这就是殷门的意义。

问:那个张佛泉……

答:他是殷海光的前辈,在东海大学当教授,写文章不像殷那样具有煽动性。关于英美的低调民主自由,必须落实到具体的个人身上,这影响了殷海光。但殷的文章笔下常带感情,很犀利,把那些思想散发了出去,可以说在台湾和顾准隔海唱和。顾准是从 20 世纪 60 到 70 年代,殷海光是从 50 到 70 年代,虽然现在看来他们不怎么样,可是在那个时代,意义很大。所以我到美国的时候,在哈佛大学燕京图书馆里看到一些东西,以前从来没看到过。那时反共反得厉害,但对共产党并没有真切的认识。一到哈佛之后,从报刊上读到各种新闻,开始了解新中国的崛起,给我情感上一个很大的震荡,这就唤醒了我心中的民族主义,我生长在抗日战争时期,是被日本人的轰炸震醒的。从那时开始有一种朦胧的政治意识,就是民族主义,打日本鬼子。我们住在重庆近郊,嘉陵江畔的中央大学,我父亲是中央大学的教授。日本飞机不断来轰炸,一到天气晴朗,就发愁了,飞机随时要来。重

庆有个好处,到处都是山,往防空洞里钻,我们小孩子觉得好玩。有一天从防空洞回来,发现我们的家没有了。那时才四岁,在记忆的源头,一个景象永远在那里。家消失在一片瓦砾中间,只剩下一个棕绷床垫躺在地上,上面不知从哪里飞来的一块大石头,其他什么东西都毁掉了。这么一个奇怪的景象,到现在还不时出没于我的梦魇中,这就是我的民族主义。自由主义认为民族主义是荒谬的,是中国祸患之源。李泽厚说救亡压倒了启蒙,跟共产党起来有关系。民族主义是个复杂的东西,它是一个双面刃。你说中国没有民族主义的话,它早已给帝国主义吞掉了。但民族主义搞过头的话,也很危险。所以由于种种经验,我的民族主义是很强烈的,在海外,到哈佛之后,看到新兴的中国,大国崛起。台湾是弹丸之地,外国人问什么是台湾呀,喔,不知道。但提到中国,不管喜欢不喜欢,马上就知道了。毛泽东说:“中国人民从此站起来了。”这种感觉对我冲击很大,就渐渐觉得殷海光讲的那些东西,跟中国实际情形不完全配合。这样我就不知不觉的进入30年代的大我、小我的观念。大我就是高调的民主,小我就是资本主义的假民主。那时开始读30年代文学,读艾青的诗“雪落在中国的土地上”。在台湾知道鲁迅,但不知艾青,在哈佛燕京图书馆里读到了艾青,到现在仍具有震撼力。我是重新发现了中国,于是就朝左转,开始接触马克思主义,注意“异化”(alienation)这些理论,因此又吊诡地从另一个角度增加我对自由主义的怀疑了。

问:通过马克思的异化论,的确有些吊诡,因为异化论是他的早期理论,被“新马克思主义”发展了而在西方传播开来的。

答:马克思反对民族主义,提倡国际主义,他认为真正的人要摆脱异化,不管怎样,最初是民族主义把我带进去的。等到接触了异化、剥削这些观念之后,它们又可以回过头来刺激我对自由主义与资本主义的反感,一般人不觉察。“文革”以后我对自己的左转进行了反思,使我对“文化大革命”这根红线的来历进行研究,这不仅是情绪上的,也是我的学术兴趣所在。

问:您的学术思想几经转折。

答:但在20世纪中期的具体境遇里,你知道我为什么会有这样的变化,而且这种变化在我身上也可以说有一种典型意义。

问:不过仍有一些特别的地方。你思想上的变化是否跟殷老师谈过?

答:没有谈过。我们经常通信,主要是情感上,过年过节问寒问暖,报平安,说我在美国的生活情形,跟他在思想上渐行渐远。林毓生和他通信较多,思想上更

多沟通。

问:跟您父亲谈过?

答:我跟我父亲的关系是很传统的,他对我非常好,可是思想上没什么沟通。他是国民党右派,我不喜欢。对他来说,共产党就是共产党,没什么好说的。父亲是美国西北大学法学博士,很奇怪,在美国受教育,对民主自由的观念没什么接受。不过他教了我一些古文如《古文观止》,有些东西背得出,到今天我还可以提起笔来勉强写写东西,如果说还有一些底子的话,就是他给的。在他那里要反传统,根本不可能,他在家是铁腕统治,母亲根本就没有二话。

问:上两个月我去中文大学听了林毓生先生的演讲,他说起当时台大历史系专讲考证,在方法上没得到什么启发。

答:那就是为什么殷海光在台大是特别突出的,他和一般教授不同。在台大有一些从大陆逃来的教授,学问不错,可是为学问而学问,和社会没什么关系,缺乏问题意识,而殷海光在这方面点活了我们,应该说这是殷海光现象。

问:您在哈佛是读东亚系吗? 费正清、史华慈都在?

答:我读的是由东亚研究中心和历史系联合培养的学位,专业是东亚历史。两个系的课都上,上过费正清现代中国的课,但他对我的影响不大。真正对我有影响的是史华慈老师,我叫他班老师,他是我业师。

问:上次许纪霖组织的纪念史华慈的会,您去了。

答:去了。我谈的是“轴心时代”的问题,我写过这方面的文章。1940年代一个德国哲学家叫雅斯贝尔斯谈“轴心时代”的思想,提出在古代的西方、中国和印度等地都产生了人类文明的思想突破,这个提法在西方并未产生什么大影响。但班老师对此深感兴趣,在20世纪70年代初向哈佛附近的人文艺术学院建议拨款开研讨会,认真讨论雅斯贝尔斯的观念,尤其从比较文化的角度。班老师很奇怪,想法很多,但行动舒缓,申请报告迟迟不交卷。后来终于写了出来,在1974年开了个会,会后由他主编论文集,可惜没编好。班老师自己写了两篇文章,一篇是关于中国的,一篇是导论,写得很精简。但整个专集出版以后,没有打响。后来社会学家艾森斯塔特也著文编书,阐扬“轴心时代”这个观念。但整体而言,你要谈西方之外的其他重要文明的发展,西方文化主流的思想界和学术界不大能接受。他们可以承认中国文化有自己的发展,但没有他们所谓的真正思想。比如当时在芝加哥大学的斯特劳斯(Leo Strauss),还有阿伦特,这些人从来不谈西方以外的轴

心文明。尤其是斯特劳斯,说起人类文明不外乎希腊与基督教,因此有意无意还是为西方中心主义所笼罩,哪怕后现代反西方中心,还是以西方主流文化为前提。

问:我看你的《时代的探索》第一篇就是谈“轴心时代”的,觉得很特别,好像给你的近现代研究提供了一个文化比较的框架,不过听你这么一说,原来还有这么个重要背景。

答:对,要了解现代,必须了解传统,近代是从传统转变过来的,这些方面班老师、墨子刻对我都有影响。班老师对中国古代文化作了专门研究,就是从“轴心时代”的观念出发,不仅把中国放在世界文化的大传统里去看,而且强调中国和西方一样,要了解近现代都得往前追,都得以传统文明为背景去认识。因此我也写了一篇文章,把有关“轴心时代”这个观念的来龙去脉大致梳理了一下。

问:就是收在《时代的探索》里的那一篇?

答:也收到自选集里,最早收在《幽暗意识与民主传统》那本书里。

问:“幽暗意识”代表你的学术思想的重要发展。

答:这是由“文革”引发的思考,前后有二十年。其中一个中心问题是为什么中国走上大革命这条路?为什么对于民主的追求变成人民民主专政,而不是别的?我关于康有为、梁启超以及谭嗣同思想的探究,使我看到近现代政治观念发展的一个关键,就是传统儒家的经世思想。经世观念在儒家思想里发展成非常重要的传统,其特点之一是政教合一。到现代中国不管是共产党、国民党,都还是党政合一,这都跟高调的民主有关。用徐复观、唐君毅的话,民主的理想就是为天地立心、为生民立命、为万世开太平。我在新亚书院钱穆讲座就谈这个问题。中国很早就有了政教合一的观念,经过“轴心时代”、春秋战国时代,在君主之外开始出现一个超越的道、一个以师为代表的道,因此君统之外还有一个道统,所以这个时代出现了一个突破到政教分离的可能。可是到最后并没有真正突破,在儒家传统里始终是若隐若现、若断若续。中国的经世传统,我还在研究,还没有交卷。从殷商到晚清时代,为什么中国传统的主流还是君师合一、政教合一?谈民主不是落实到个人的权益而始终是一种道德理想?

问:这和宋明理学有关。

答:很有关系。

问:或许可以推到更早。思想史上所谓唐宋转型时期,在安史之乱之后,知识分子中间产生一种幻灭,与当局产生疏离感,后来的宋明理学也是从这一路发展

下来。

答:是的,但这种疏离是若隐若现,根本问题没解决。

问:我看朱熹的《四书集注》,对于孟子的“放伐”说,涉及“汤武革命”的理论,朱熹说“应合乎天而顺乎人”,政权的合法性取决于“民心”。

答:这种观念很模糊。更重要的是在“轴心时代”出现了超越观念,从九重天外回看现实,有一个批判的距离。这种超越是真正的神圣,回看任何尘世的制度立刻被相对化,原先君王是神圣的,可是超越意识一出现,马上变成相对的,不是绝对的了。有了这个天外之天,在尘世任何认为是神圣的东西都得打折扣。可惜,在中国超越意识的出现,不是一种彻底的超越(radical transcendence),而是一种宇宙中心的超越(cosmocentric transcendence),是一种涵盖性的超越,而非领空性的超越。董仲舒是一个关键人物,在他的天与天道的超越性里已经纳入了三纲五常,作为道的一部分。这个超越我把它叫做“腰斩”(truncated)。人间制度已经不知不觉成为天道的一部分,所谓“天不变,道也不变”,三纲五常具有同样的权威。到宋明理学家那里,虽然超越意识是提升了,谈天道、谈天理、谈太极,隐然有一个超越性,但一旦落实到“人极”,却一定要配合“皇极”一起讲,朱熹的“皇极解”就是典型的例子。这就要联系到我说的“幽暗意识”的历史根源的问题。

问:当初读到你的《幽暗意识与民主传统》那本书,很受震撼。过去在大陆批判儒家对于人性的压制,但您批评的是儒家对于人性的乐观、甚至纵容而造成的祸害,可说是发前人所未发。

答:的确,到美国之后因为民族主义而左转,但“文革”发生之后,使我困惑,思想上冲击很大,促使我对自己的政治左倾反思,这对我学术思想的发展来说是决定性的。虽然没有亲身经历过“文革”,外面的报道也有限,但十年“文革”充分表明了它的严重后果。我的思考主要集中在毛泽东现象,这不是一个简单的个人崇拜问题,在他背后的道德理想主义,有远的近的历史根源,也可以归结到在文化上我们缺乏一种对于人性局限的透彻认识,而在政治上也缺乏制度上的实践,这也是中国在近现代以来没有解决的问题。

问:我们常常喜欢说“忧患意识”,是中国知识分子的传统,这和你说的“幽暗意识”是不是一回事?

答:这两者有很大的区别。“忧患意识”主要是对待外界危机的,本身蕴涵着一种完善的道德主体,如孟子说的“大丈夫”,即所谓“富贵不能淫,威武不能屈,贫

贱不能移”，凭这种理想人格，就能克服危机。当然儒家也时刻警惕自己的缺点或私欲，但认为是可以通过自我修养而达到完善的。所谓“幽暗意识”首先在于正视人性中与生俱来的阴暗面以及来自社会制度的黑暗势力，而时时加以警戒，特别要警戒的是权力带来的腐败。提出“幽暗意识”自然触及为何儒家的超越意识未能开出民主传统的问题，因此不断引起新儒家的批评。本来我的思想也受徐复观的一些影响，我们的关系也一直很好。我在1982年写了“幽暗意识”的文章之后，徐先生看到了，非常生气，就写信给我，严厉斥责我的观点。认为儒家以性善论为根本，也应当成为自由民主观念的人性论的基础，而我这么讲“幽暗意识”却落入法家或荀子的性恶论，简直是荒谬绝伦。那时徐先生在病中，说要等他病愈之后，再跟我进一步讨论，没想到他不久即去世了。

问：因为“文革”你对自己的左转进行反思，那么您又回到了自由主义？

答：的确，从西方近代自由主义的发展来看，在讨论人性基础方面，也有不少争论。如提倡政治专制的霍布斯认为一般人是不可靠的，因此需要一个强势政府来加以管制。但是近代“自由主义之父”洛克(John Lock)对于这种看法的回应很尖锐，也很有趣。他说一般人是需要管的，但由谁来管呢？当然应该是国王。但国王也是人啊，也是不可靠的啊，如果在国王身上发生道德堕落或政治腐败，那危害不是更大吗？那么由谁来管住国王呢？洛克打了个比方，大家知道黄鼠狼调皮捣蛋，需要狮子那样的猛兽来控制它们，但狮子是凶猛的，威力也大，它如果为非作歹的话，造成的危害要比黄鼠狼大得多，难道也不需要加以控制和防范吗？所以自由主义从一开始就注意到政治权力和“幽暗意识”的问题。其实我们看西方的民主实践也有一番经历和“幽暗意识”的认识有关。如美国立国之初，那些开国之父们很了不起，就以确立宪法的形式对政治权力加以限制。举个例子：杜鲁门当总统，要见驻防日本的美军总司令麦克阿瑟，那时二次大战之后，麦克阿瑟以五星元帅、大战英雄的威望正是如日中天，不可一世，要杜鲁门到太平洋中的中途岛来见他。果然杜到太平洋见了麦克阿瑟，但他觉得麦帅高傲不逊，有不接受“文人统治”的基本原则的倾向，一回到华盛顿，就下了一道命令，把麦克阿瑟的总司令撤了。麦克阿瑟一接到命令，就傻了眼，但不得不乖乖下台。这件事对于有些国家来说，简直不可想象，说不定有可能发生军事政变，但在美国，宪法规定总统是三军统帅，美国人从小就受教育，一切得服从宪法，如果麦克阿瑟要怎么样，军人不会听他的。2000年总统大选也是个例子，布什和戈尔之间的票数，最后由最高

法院裁决,结果是戈尔败选。一旦作出决定,就尘埃落定。虽然这样做并不是没有问题,但在制度上保证了国家的稳定,碰到这样大的问题,不会陷于危机。

问:我觉得“幽暗意识”有一层悲天悯人的色彩,渗透着一种宗教的情怀,好像跟其他自由主义者不一样。

答:西方自由主义的思想脉络很复杂,与基督教思想的关系非常密切。谈到“幽暗意识”,不得不提到20世纪60年代初基督教思想家莱因霍尔德·尼布尔在哈佛开的一门课,他对于基督教原罪观与西方民主思想发展的研究对美国学界很有影响。那门课是有关西方近代民主理论与实践方面的。一个学期下来,由于我的西方思想背景知识不够,没有全部听懂,但他的一些主要论点在我心里埋下了种子。他强调基督教的“双重人性观”,即我们不仅要看到为上帝创造的人性本善,而尊重个人的价值,但也要充分认识到人的罪恶性而加以防范。从这观点出发,尼布尔对于西方自由主义和整个现代文明提出质疑和批判,尤其是他的那句名言:“人行正义的本能使得民主成为可能,人行不义的本能使得民主成为必需。”我觉得特别精辟,只有透彻理解尼布尔的双重人性观,以及由之而来的对人性阴暗面的警觉,才能真正认识民主制度的精义,彰显它的价值。

问:你信基督教?

答:我不是基督教徒,但对基督教我有同情。我读了一些这方面的书,不仅是关于尼布尔的,还有就是我在俄亥俄州立大学教书,有一门课是世界宗教史,与我的同事 Marilyn Waldman 合教。这就逼着我系统地读了一些基督教、印度教等其他宗教方面的书,使我受益匪浅。

问:你是不是一个自由主义者?

答:当然是,从那时起我就回归了,回到自由主义。在我的自我反思中,也修正了从前我对民主的认识。长期以来我们所接受的“五四”传统,实际上谈的主要是一种高调的自由民主,但民主思想却不能生根,权力仍然不断地泛滥成灾,因此“文革”之后,接触到尼布尔的双重人性观,令我倍感亲切。我深深觉得,在中国谈民主,首先需要一个低调的民主观,才能真正实践民主的理念。

问:事实上你提出了一系列命题,如转型时代、近现代中国的乌托邦思想、高调和低调民主等,好像都围绕着“幽暗意识”这一核心思想展开。

答:的确我试图从思想史、政治史等方面来考察和论证关于“幽暗意识”的提法。从谭嗣同《仁学》我们可看到近代激进思想的源头,即把所谓“冲决罗网”作为

解决危机的方案。因此我把1895年看作中国的近代转型时代的开始。知识分子沿着这个激进的思路,掀起民族主义的狂澜大波,唱出高调的民主观念,结果是并没有解决中国的危机,反而带来了历史的教训。另外从中国的政治思想传统方面找出高调民主的根源,正如我们可以看到传统的经世观念不绝如缕,使得许多近现代知识分子仍然热望一种创造性的政治可以解决一切根本问题,带来理想的社会。虽然像明末清初的黄宗羲,已经很了不起,思考到君权这一灾祸的根子,但那只是荒野中的呐喊,未能在传统政治思想上开出一个新的局面。

问:转型时代充满了思想和政治危机,那么现在我们是否还在转型时代?

答:是的,危机还没有结束。西方一般把“五四”看作现代的开始,但我觉得应该从1895年算起,就是所谓中国面临“三千年未有之变局”,三纲五常为代表的传统秩序和价值一去不复返,中国向何处去?政治领域的合法性问题到现在还没有真正解决,重要的是在文化上我们是有破无立,从这意义上说,和传统还没有接上轨。

问:近些年来在文学研究方面也不再把“五四”看作现代的起源,如王德威提出“没有晚清,何来‘五四’?”谈晚清小说“被压抑的现代性”,产生了影响,这和你“转型时代”有重合之处。高调的民主也好,乌托邦也好,是不是可以说近现代中国的传统资源,包括经世思想、三代理想等,似乎发挥了决定性作用?那我们现在应该怎样对待传统?

答:这值得探讨。新儒家批评我忽视传统道德理想,我觉得不是这样。只是我们应该首先实现低调的民主自由,认识到人性的幽暗面,在制度上防范权力的滥用,在这样的基础上再来谈民主自由的理想性,就会比较实际。虽然西方的民主并非没有弊端,有时候也很肮脏、丑陋,但受到基本制度的绳范,政治不易走向极端,减少了人祸的可能。因此我们今天不能对民主有过高的期望,应当以发展低调的、警觉性的民主观为前提,在这个基础上进一步发展有关平等、公正的观念,讲求个人人格与生活品质的提高等等,由此来实现与自由主义相关的价值与理想。

问:这些方面传统也会发挥作用。

答:传统的道德价值无疑是我们的一个重要精神资源,即使是对于毛泽东和“文革”,现在的理解过于简约化了。你想他为什么要发动“文革”?他说他一生完成了两次革命,一次是推翻国民党,建立了新中国,另一次是发动“文化大革命”。照理来说,他已经功成名就,大可不必如此兴师动众,我觉得他的理想主义非常复杂,值得好好研究。

问：你把晚清以来的乌托邦思想分成“硬性”和“软性”的两种，我觉得很有意思。把康有为的《大同书》看作是软性的比较容易理解，但把胡适与之相提并论，和我们对他是自由主义者的理解不一样？

答：胡适这个人很复杂。在他的思想里，那种高调的理想主义也存在，包含了儒家对于人性的乐观成分，更主要他从赫胥黎和杜威那里接受了科学主义，认为知识必然带来社会进化和道德的提升。他写过一首通俗歌曲，表达了现代人那种不信神的自立精神，实际上是一种神化的自我。

问：这种思想很有代表性，也是一种乌托邦的体现吧。在大跃进年代郭沫若和周扬编过一本《红旗歌谣》，采录了数百首民间歌谣，主题就是人定胜天。其中有一首《我来了》：“天上没有玉皇，地下没有龙王。我就是玉皇，我就是龙王。喝令三山五岳开道：我来了！”有意思的是当初是胡适提出白话是“活文学”，文言是“死文学”，掀起轩然大波。近年来有学者批评胡适的这个观点，认为蕴涵了“五四”以来的“二元思维模式”，造成可怕的后果。

答：胡适有些地方很难理解。在逃离大陆时，国民党的飞机在那里等着，而他却忙着设法带走一部什么版本的《水经注》。像他这样的人应该关心一些更重要的事情。

问：有人把你称作“沉思型学者”，你前面谈到不断对自己的观念的反思，好像涉及历史学方法论方面的问题。

答：研究历史我想重要的是应当具有“问题意识”。就像意大利历史学家克罗齐说的“所有的历史都是现代史”，这提醒我们任何历史叙述都免不了主观，像兰克所声称的“客观历史”已不再令人信服。或许我的历史研究有点特殊，就是和我的个人经验息息相关。

问：不过我觉得你所提出的一些论点，都是深思熟虑的结果。如你谈到“五四”思想的“两歧性”，像浪漫主义的思想脉络，也包括了文学方面，其脉络之复杂比起同类论述有过之而无及。我感兴趣的是，你好像很少谈到历史研究中如何运用史料的问题。在这样叙述“五四”“两歧性”的时候，你是否有意要提供一个比前人更好的版本？

答：当然有这种考虑。在历史研究的方法上，班老师一向反对简约主义。对他来说，文化传统本来就是非常复杂的东西，因此提倡辩证的思考问题，要深入，反对大而化之，夸夸其谈。他的那些说法是我在后来渐渐地体会到的。

问:这使我想起在 20 世纪 80 年代末到美国,先是读到列文森关于梁启超的专著,后来又读到你的书,觉得比列文森的那本强多了。

答:那是我的博士论文,有他的书在前,当然是一种挑战。他讲的梁启超突出他西学的一面,而我是把梁放在传统的脉络里来探讨。我的书大约在 1969 年交给哈佛出版社,但出版很不顺利。出版社请列文森审稿,他对我的稿子很不以为然,压了一年多,最后他写了个评语,批评得很苛刻,说不能出版。后来班老师知道了,跟我说他会支持我,结果他和费正清商量的,各自给出版社写了信,认真评价了一番。不是这样的话,这本书就很难说了。列文森很有才气,那时候在学界已经很有名。当初哈佛要留人,要费正清在他和班老师之间选择,结果选了班老师。列文森很不高兴,就去了伯克利加州大学。

问:我在哈佛的时候,您的班老师已经退休,但学校为他保留了办公室,他也常去。有一次在费正清中心作演讲,我问了个问题,作为一个犹太人,为什么对于中国文化情有独钟,他好像对这个问题很有兴趣。

答:他这个人就是这样,你平时和他谈话,对有兴趣的话题他会滔滔不绝,如果话不投机,没到五分钟,就可以从他的办公室里出来了。据说他晚年非常悲观。我最后一次见到他是在 1999 年,像平时一样,先是问你家里好吗,然后就谈问题。我觉得他已经是一个忧心忡忡的愤怒的老人,对于这个世界看不到希望。他觉得后现代主义批判了西方中心主义,但没有树立起新的人文价值,而从“轴心时代”至启蒙思潮有些值得珍视的东西已经失落,在世纪末整个西方社会为物质主义所笼罩,处于严重的价值危机。

问:你是怎么看的?

答:的确像福柯批判了启蒙时代以来的工具理性,但他回避伦理价值的判断,没有给出一个答案,在他的晚年已经意识到这个问题。我觉得情况还不那么悲观,在以“轴心时代”文化为核心的传统文化与后现代以及现代文化之间应当进行三面对话,在理论上作探索。比方说在对于自由主义的反思方面,泰勒(Charles Taylor)的“社群主义”和自由主义进行对话,重新考虑个人和社群之间的关系问题。罗尔斯(John Rawls)在自由主义内部提出公正理论,这些都值得关注。

问:你现在正在进行的研究课题是什么?

答:仍然以 1895 年“转型时代”前后为分界,此前的中国经世传统和此后的中国“革命”道路是我主要探讨的课题。

我的学思历程

- 现 职：香港科技大学人文学部退休教授
美国俄亥俄州立大学退休教授
- 学 历：台湾大学历史系学士(1957)
美国哈佛大学硕士(1961)、博士(1966)
- 经 历：美国俄亥俄州大学历史系助理教授、副教授、教授、退休教授
香港科技大学人文学部教授、退休教授
- 学术荣誉：• 美国国家人文基金会研究奖金(1975—1976)
• 美国学术团体联合会研究奖金(1972, 1979—1980)
• Wiant Professor of Chinese History and Culture,
The Ohio State University(1979—1985)
• 王安东亚学术研究奖金(1985—1986)
• “中央研究院”院士(1992)
• 香港中文大学新亚书院钱穆文史讲座(1995)
• 东海大学中西文化比较讲座(2000)

我是 1957 年从台湾大学毕业，那是将近半个世纪以前的事了，这次回到母校，在我曾经读过书的地方，分享个人的读书经验，让我感到特别的温馨与兴奋。

飘泊的童年岁月

我想要先交代一下早年生命的两个基本事实。首先，我的祖籍是安徽滁县，但是我出生在台湾对面的福建厦门，出生后不久因为战乱先后迁居好几个地方，先是四川，然后是南京、台北，再后来是美国与香港。所谓我的家乡——安徽滁县，在我一生只有九岁那年回去住过大概两个月，现在印象已经很模糊了，所以我这一生的基本事实之一就是飘泊，我是一个东南西北人，一个没有根的人。刚才提到，在我的故乡安徽滁县，实际上只住过两个月，就时间长短而言，与国内其他地方不能相比，尤其是台湾。我在台湾住过十年，那是我的生命过程中非常要紧的十年，从中学到大学，后来又在台大念了两年研究所，这十年可说是我的人格成形，也可说是自我认同形成的关键时期。如果说，安徽滁县是我的第一故乡，那么台湾就是我的第二故乡。不过，在我的回忆中，第二故乡远比我的第一故乡来得熟悉而亲切，这是第一个事实。

第二个事实是我出生于1936年，是日本全面侵华的前一年，这是一个很重要的事实，因为我在这年出生，才赶得上20世纪中叶在中国所发生的两场大动乱，第一个就是日本侵华，第二个是共产主义的大革命。也就是说，因为我出生在1936年，这两场大动乱才能进入我早年的记忆。比我晚生、在战争期间出生或更晚出生的人，就不可能有我的一些记忆，以及一些亲身体验与直接、间接的感受。比方我的记忆起点，与日本飞机轰炸重庆是分不开的。我最早的记忆就是躲警报，当时我大约四五岁，家住在重庆郊外，长江上游嘉陵江边的一个小村庄里，这个小村庄属于当时重庆的一个大学，后来这个大学在台湾也复校了，就是中坻的中央大学。我的父亲在中央大学教书，我们就住在附近的小村庄。我记得那个时候只要天气一晴朗，父母亲就发慌，知道日本飞机就要来了，我住的小村庄应该算是民居，但那时日本飞机不管什么地方都炸。大家都知道美国攻打伊拉克、越南等地，要是炸了民居，会受到国际谴责。可是二次大战时日本人完全没有这些顾忌，像我住的地方四周根本就是村庄，附近是大学，毫无战略价值，但日本飞机来袭时经常是低空扫射，然后再丢燃烧弹。重庆附近很穷，房子都是用木头、竹子建造的，一颗燃烧弹可以烧掉一大片屋舍，所以大人紧张得很，一听到拉警报就带着全家和村民一同往防空洞里钻，好在重庆是山城，有许多山洞可以钻。早年记忆

中最鲜明的一幕，是一次轰炸后我随着父母回家，发现遭轰炸后的村庄几乎没有了，我家已经消失在一片瓦砾中。很奇怪，在那堆破瓦残垣中只剩下一张床，其他什么都没有了。床中间有一块不知道从哪飞来的巨石，那个很怪异的景象，在我年幼的心灵里留下非常恐怖的阴影，直到今天还不时浮现在我的梦魇之中。从那次恐怖的经验开始，一连串惊心动魄的景象累积在我童年和少年的记忆深处。

还记得在我们村庄被炸后的第二天，日本飞机轰炸重庆市内，上万人被活埋在防空洞里。消息传来，村民被一片悲恸与愤慨笼罩。抗战末期，日本军队发动攻势向西南进逼，重庆告危，抗战进入很低沉的时期，蒋介石当时以中华民国领导人身身份呼吁全国的知识青年，放下书本，投入抗战。他号召“十万青年十万军”，大批学生响应号召，自愿从军，离开学校，奔赴前线。我那时是一位小学生，还记得自己夹在人群中欢送从军的热烈场面与感人气氛。不久以后，太平洋战争发生，日本战败，在村子里、在校园内，我目睹群众兴奋欲狂的景象。随后我们全家由重庆回到南京、上海。那时另一种动乱发生了，国共内战爆发，接着又是一连串怵目惊心的景象浸入我的记忆之中。先是在重庆，然后是在南京，我看到学生运动一波一波的展开，摇旗呐喊、慷慨激昂地进行反政府的示威游行。同时内战不断升级，成千上万的饥民由长江以北涌入南京城，在街头流落、乞食，令人目不忍睹。

内战后期，国民党节节败退。1949年春天，中共大军进逼长江，南京告急，国民政府南迁。父母带着我和姐姐们也匆匆离京，经上海奔向台湾，全家又走上逃亡的道路。在离开南京前，我看到一个繁华的都市，数日间变成一座寂寞空城。在上海时，我短期借读于近郊的上海中学，在四郊多垒的景物里，我感到战祸临头的恐惧，在校园里听到一些动人心弦的“进步歌曲”，嗅到弥漫的反政府气氛。这一幕一幕鲜明的影像在当时浸入我的脑际。它们所代表的时局变化及时代意义，当时只有十二三岁的我自然无法理解，但却使我直觉地感到一场大动乱、大变化在我的周遭展开，一种朦胧的时代感开始在我的心中潜滋暗长。我带着这些印象与感受，随着我的家人于1949年的暮春来到台湾。

投入殷海光先生门下

定居台湾的初期，正是我由高中迈向大学的阶段。受到那份朦胧的时代感的

驱使,我进入了台大历史系。也由于它的牵引,我在校园中找到了殷海光先生,投入他的门下。我是如何投入他的门下呢?几年前我在一篇访谈中曾有这样的描写,我说:“我开始认识殷先生是在50年代中期,在我考进台大以后不久。记得我最初是在《自由中国》杂志上读到一篇题名为《一颗孤星》的文章,笔者是作家聂华苓,描写她的邻居——台大哲学系教授殷海光的生活行谊。在她生动的笔下,一位光芒四射、特立独行的哲人在我脑海中浮现。在台湾早期灰暗的大环境里,我真像是看到一颗孤星在天边闪烁,年轻的我怎么能不为之心仪而神往?”这段访谈点出殷先生在当时对我们年轻人的吸引力,这种吸引力必须从台湾的大环境中去寻找,50年代的台湾笼罩在白色恐怖之下,台大校园里特别感觉到它的阴影。当时那种神秘而恐怖的气氛现在是很难想象的,我们常听到某人突然失踪了,没下落了,你根本就不晓得是怎么回事,而且情治人员都是在夜里上门,到宿舍或住宅毫无顾忌地抓了人就走,这种“有吏夜敲门”的恐惧弥漫在我们的大学时代。

除了政治气氛,当时的学术气氛也是殷先生散发吸引力的另一个原因。50年代的台大,在教授阵容上不乏一些知名的饱学之士。尤其是历史系,当时从大陆撤退到台湾的有一批知名学者,但他们传播的学问多半是书本上的知识,部分原因是政治气压很低,教授被警告不能随便评论政治,要教某门课就教你的专业,不许胡说。所以传播的学问多半是书本上的,缺乏活的问题与活的思想去刺激学生、诱导学生、启发学生,因此校园的气氛十分沉闷单调。就在这样的环境里,出现了一位年轻教授殷海光,他把教室里的知识与当时的政治社会大环境联系起来,把教室里的知识跟现实的政治社会问题衔接起来,因此把学问与知识点活了,把学术气氛激活了,自然使他在教授群中显得特别突出,在学生群中变成一块精神磁石,吸引许多年轻人围绕着他,和他谈天,问他问题,向他请教。并且有时还与他一起去郊游,形成当时台大校园非常独特的“殷海光现象”。

当年我们在“殷门”谈论的多半是环绕他所重视的近代西方哲学思想,例如逻辑实证论、科学哲学及英美式的自由主义,并以这些观点来批评国民党的政治和台港之间流行的儒家思想。表面上殷先生谈的东西似乎很庞杂,但现在回想起来,实际上他还是顺着五四传统谈学问、谈问题。五四的三大主题——科学、民主、反传统,这些都是我们当时“殷门”谈话、讨论的焦点,所以可以说,殷先生为那个时代在台湾成长的年轻人与五四传统间搭了一座精神桥梁。

前面我曾指出,50年代的台湾学术界与知识界,很受国民党反共思想的钳

制,例如不许随便谈五四运动,特别是带有“左”味的东西,像《鲁迅文集》与30年代文学,因此一般年轻学者与五四思想相当隔阂。但是透过殷先生这座思想桥梁,我们在殷门还能稍稍嗅到早期中国知识分子的启蒙理念和豪情。在这些启蒙理念中,最使我神往的还是殷先生文章中有关自由民主观念的讨论,我的这种兴趣当然是与周遭大环境有关系。方才说过,50年代白色恐怖的阴影已伸入台大校园,同时中国红色恐怖也已展开,不时从海的对岸传来令人可怕、寒心的消息。在这样的气氛之下,自然对于从“殷门”得来的自由民主观念,有着无限的热情与向往,虽然我当时对这些观念的认识是非常朦胧而浮泛。

进哈佛接触新儒家思想

我是1959年离开台湾,前往美国哈佛大学攻读历史,在那里我进入了一个崭新的生活与学术环境。在这新环境中,我的思想不知不觉很快地起了一些重要变化,特别是在政治与文化意识方面。就文化意识而言,到美国以后不久,我在哈佛校园遇到了一些中国朋友,如余英时、杜维明等。在他们的影响之下,我接触了一些现代新儒家思想,例如钱穆、牟宗三及熊十力的作品,这些作品都是从前“殷门”的忌讳,所以我很少看。由于这些朋友的影响,我开始认真读新儒家的书,也因此渐渐走出五四反传统主义的框子,开始正视中国传统的复杂性,深深体会到认识一个古老传统所需要的耐性与同情地了解。

我在这方面的思想转折,与我在哈佛的老师史华慈(Benjamin Schwartz)与老友墨子刻(Thomas Metzger)也很有关系。那时在美国,现代化的理论非常流行,它视现代性与传统是二元对立,也因此认为传统是现代化的主要障碍。史教授那时在美国汉学界几乎是独排众议,他看到传统思想内容的多元性、动态性和丰富性。在他看来,传统与现代的关系很复杂,不一定是对立不相容,因此不能很简单地用二分法将之对立起来。墨子刻教授早年对宋明儒学思想内部的困境与紧张性的剖析,对我也产生影响。同样重要的是,透过他的介绍,我开始接触韦伯(Max Weber)有关现代性起源及比较文化的论著,从这些论著我也进一步认识传统文化与现代性之间存在着传承及发展的复杂关系,这些反映在我早年有关晚清思想的研究著作里。

此外还有其他影响,使我的心灵比较接近传统。由于非常偶然的机缘,我被一些西方的宗教思想家与神学家吸引,例如沃格林(Eric Voegelin)、田立克(Paul Tillich)与尼布尔(Reinhold Niebuhr)等人。他们的著作对于人与宗教关系的分析,特别是有关人对精神意义与终极关怀的需要,以及生命的极限与内在的紧张,是了解人之所以为人时很需要认识的思想。而这些宗教观念往往就是世界几个主要精神传统的思想核心,我由此了解传统不只是外在教条与礼仪的集结。我当初在“殷门”受了五四的影响,总是把传统看成僵硬的东西,是铁板一块,这种观念在新的宗教思想影响之下,慢慢化解了。我开始认识古老的宗教传统代表了人内在心灵的追求与精神的跃动。中国传统与世界其他精神传统,之所以能够有持久不灭的影响,绝不是偶然的。总之,这几个影响造成我到美国之后,文化意识的新发展,也代表我这一生中的重要思想转折。

但同样重要的是,当年我思想的转折也有限度,它使我对中国传统抱着同情与了解的态度,但并没有使我产生投入式的信仰。因为在同情与了解的同时,我对传统仍然保持一些批判的距离,而且这种距离感在1980年后与日俱增,形成我这近二十年来在思想中对传统维持同情与批判并存的紧张性与吊诡性,这种对传统的态度,就我近年来思想的发展趋向而言,也是很自然的。首先,我毕竟是一位历史学者,看到中国过去历史的各种黑暗,我无法完全否认五四对中国传统文化的批判。更何况我虽然反对五四思想中极端的反传统主义,以及其偏激的科学观与民主观,但对五四肯定西方近代文明的态度,并没有全面拒斥。多少年来,我倾听前现代与后现代对现代性思想的各种质疑与批判,我仍然同意一些西方学者的看法,西方现代性的思想发展尚未完成,不容盖棺论定。特别是就中国的情形而言,像西方现代文明的一些基本要素,如人权、自由、民主及科学等理念所代表的大方向仍然值得肯定,从这些大方向去看五四对中国传统所做的批判,虽然不无盲点,仍然有其价值。

此外,我对传统的同情和批判兼而有之的态度,也和我去美国之后不久,政治意识的变化很有关系,这个变化是我思想转折的另外一面,与我的文化意识的转变同等重要。这变化的起源是我到美国之后不久,开始“发现”了新中国。因为在台湾时我们的政治讯息很封闭,尤其是有关中国的各种发展,我们听到的都是经过过滤和筛检的,而且非常稀少。到海外以后,我听到了很多在台湾听不到的有关新中国动态的报导,也读到我在台湾读不到的一些五四新文学,特别是30年代

文学。就这样,不知不觉我的思想开始左转了,现在回忆那时的心情,左转开始的动力毫无疑问是来自民族主义的情感,是毛泽东于1949年10月1日在天安门喊道“中国人站起来了!”的那句话在我心中发酵。与许多来自台湾的留学生一样,我是在海外找到了中国的民族主义,也由于它的牵引,我开始注意到马克思主义思想。以前我们在台湾是很难接触到这种思想,现在我开始正视它,思考这思想提出的一些问题。我这左转很快冲击到我原本朦胧的自由主义立场。前面提到我在“殷门”对自由主义非常向往,可是因为那时年轻,书念得很少,对自由民主了解得很浮泛,经不起思想左转的冲击,就这样我不知不觉进入30年代中国知识分子的心境,一旦发现了群体的大我,个人的小我也就无所谓了。所以在60年代时,有好几年虽然我与殷海光先生通讯不断,但和他代表的自由主义已经渐行渐远了。

我的左转并没有维持太久,60年代后期,中国掀起文革的风暴,使我的政治意识又一次转向。记忆中,文革刚开始的时候,我正结束学业到一个州立大学教书,那地方的报纸很少登载中国的消息。从报纸上零星的报导,我完全无法理解当时正在中国爆发的文革背景与动态。随着文革运动的展开,我的困惑也日益加深,我发觉有重新检讨自己的思想左转的必要。就在这一番检讨中,几年前我在研究所念书的一段经验,又重新涌现脑际,不但帮助我对文革作反思,而且使自己在思想上又做了一次重要的调整。

向尼布尔学习西方民主思潮

大约是1962年冬天,哈佛大学春季课程排出了一门新课,这门新课的确切题目,现在我已经记不清楚了,大概是“西方近代民主理论与经验”,由一位法学院教授和另一位校外请来的访问教授合开。这位访问教授就是当时美国名震一时的宗教思想家尼布尔。这门课的主题与尼布尔的大名引起我的好奇心,决定春季开学之后去旁听。这门课是排在早上第一节,而我长期当研究生的习惯是迟睡迟起,早起是不大容易的。记得那天我特别起了个大早,冒着早春的严寒赶去听课,教室是在哈佛一个有名的博物馆地下室。我抵达博物馆大楼时,才知道来得太早,大门仍然关着,却见门前有一位面貌古癯、走路微跛的一位老者先我而到,在

门前来回踱着等开门。他看我也早到,就主动与我打招呼,问我为何这么早赶来博物馆。我回答是为了听课。他接着问我打算听哪门课,当他听到我的回答时,就微笑告诉我,他就是那位授课的访问教授。这回答完全出乎我的意料之外,自然使我有些吃惊,正不知应该再说些什么的时候,博物馆的大门开了,我也就随着陆续来到的学生入座上课。

那年春天,这门课我断断续续地旁听,总算听完了。但听得很不理想,主要是因为我对西方思想史的背景不够充足,对于课堂上讨论的问题,常常不能清楚地掌握它们的意义。但是尼布尔在课堂上说的一些话,却在我的脑海中留下很深刻的印象,我决心要探究一下他的思想来路,就这样,我开始接触到以往我一直忽略的一股西方民主思潮。

这股思潮就是第一次世界大战之后,在欧洲基督教内兴起的一支新潮流,一般称之为危机神学(crisis theology)或辩证神学(dialectical theology),这派神学后来传到美国,经尼布尔大力阐扬,在30到40年代的美国思想界造成很大的影响。

尼布尔倡导危机神学的主旨,是要回归基督教的原始教义。首先他认为必须彰显上帝、神的超越性,神与人之间有一些无法逾越的鸿沟。所以他一方面强调至善完美,无限超越的上帝,另一方面他强调人类沉沦于罪海,无法自拔。不错,人原本是好的,因为上帝是根据他自己的形象造人,但本源的善,很快就因为人背叛上帝而泯没。是故,就人性论而言,危机神学特别重视人的罪恶性。尼布尔在当时思想界的一个重大贡献,就是以他的危机神学的人性论为出发点,对启蒙运动以来充斥现代西方文明的乐观主义的人性论,提出质疑与批判,他认为要认识现代世界,必须记住人的罪恶性。

他认为当时世界的各种主要学说,因为受了启蒙运动的影响,都是倾向于相信人是善的。不论是马克思主义、无政府主义、社会主义或自由主义等,它们都忽略了人的权力欲所反映的罪恶性,所以他要特别重提基督教的双重人性观。我们不仅要看到人的善的本源,上帝所赋予每个人的灵魂,因而尊重每一个人的价值;我们也同样需要正视人的罪恶性而加以防范。只有从这双重人性论的观点,才能真正发挥民主制度的功能,彰显它的价值。因此而有尼布尔的名言:“人行正义的本能,使得民主成为可能;人行不义的本能,使得民主成为必须。”

在哈佛聆听尼布尔讲课的几年之后,我对他的思想稍有涉猎,但真正体会他

对人性及人世的深思灼见,还是“文革”开始以后的事。在“文革”展开的过程中,我在海外虽是“隔岸观火”,但那熊熊的烈火却深深地震撼着我。尼布尔的那句名言,特别是第二句话,又在我的脑际浮现:“人行不义的本能,使得民主成为必须。”我由此开始对民主重新估价,我在左转的过程中,对民主所丧失的信心,也因此渐渐地恢复了。

在恢复民主信念的同时,我也修正了对民主的观念,以及对自由主义的认识,开始正视自由民主观念的双面性。一方面我注意到自由主义有它理想性的一面,也就是中国知识分子比较熟悉的一面,这理想性的一面,思想源头是西方古代自然法的传统。这个传统认为自然法代表一些理念,这些理念是人类天赋理性的共识,有着普世性的价值。这种自然法传统在西方中古晚期与近代初期,逐渐产生所谓自然权利(Natural right)的观念,相信人之所以为人,是因为他拥有一些天赋的基本权利,例如英国自由主义大师洛克就认为,人有三个自然权利:生命、自由与财产。因此从西方近代开始,自由主义有着这理想性的一面。自由主义从自由观念出发,常常是环绕某一特定理念而展开,例如某些自由主义思想是针对个人人格的成长与实现这一理念而发展,19世纪英国思想家约翰·密尔就是其代表人物。而又有些自由主义思想认为,自由主义从自由观点出发,应该向平等或是社会正义这些观念发展。尽管不同流派的自由主义,以不同特定理想为发展的方向,但都认为自由主义的主要功能就是实现他们所着重的理想。

然而除了理想性的一面,自由主义还有另外一面,这一面可称之为“警觉性地自由主义”,它的基本构想是因为人类基于背景的不同,常对什么是最好的东西难有共识而争论不休;但对什么是最坏的东西,则比较容易达成共识,因为没有人不恨残暴,没有人不恨恐惧,而这些人世间最可恨的东西的主要来源之一,就是政治权力。权力造的孽常常大过其他的天灾人祸,因此自由主义的一个主要动机和目的,就是把权力这个危险的东西加以防范与控制,设计一套制度把它框起来、把它分开,使它不至于因滥用而泛滥成灾。总之,自由主义有两面,一方面是替人类防恶、消灾,这就是它警觉性的一面;另一面就是我刚提到的理想性的一面,是为了扬善、造善。

西方民主自由观念是在19世纪中叶前后开始传入中国,但是这些观念被大量散布,则是在1895年中国新型文化媒体开始出现以后。从那时起,中国知识分子对民主思想的兴趣,常常是偏向理想性这一面,一提起自由与民主观念,他们就

联想到自由民主的功能是造善、扬善，是要培植一个理想的个人与建造一个理想的社会。因此他们常常有意无意地忽视自由主义的警觉性、消极性的一面。这里有一个重要的原因，就是中国人受儒家传统的影响，相信性善的观念，其注意力常常集中在如何发展人的善性，以实现完美的人格及完美的社会，对于人性与人世中的阴暗面与罪恶性，因此常常无法正视，这是中国自由主义百年来发展的一个很大缺点。

主张低调的自由主义

针对这缺点，二十年来我常常提出一种低调的自由主义观念。我认为，就自由主义的两面而言，警觉性的自由主义在理论上有其优先性，也就是说，理想性的自由主义，尽管是现代自由主义思想发展的主趋，必须是以警觉性的自由主义为其理论建构的先决条件。要不然理想性的自由主义，不仅可能落空，而且也有其危险性。因为在理想性的自由主义的发展过程中，时而出现一种恶性的变种，也就是我所谓的“高调的民主观”，它是指一种趋势，不把民主自由的涵义落实于个人或群体可以验证的实际愿望或利益上，而是高调的追求民主与自由的“真义”，以超越人民个体或群体的现实意志与利益的道德理想，如卢梭的“公意”(general will)或黑格尔的“绝对自由”或马克思的“真民主”、“真自由”去界定民主自由的涵义。这种理想主义的趋势，在演化过程中时而有意或无意地，为集体主义与权威主义趁虚混入。结果是“真民主”、“真自由”的理念吊诡地化为反民主自由的借口。最好的例证就是西方以卢梭、黑格尔为主轴的民主思想传承里，出现专制主义、极权主义的怪象，这个传承对中国近现代民主思想发展的主趋极有影响，因此，高调的民主观在中国近现代知识分子间很流行。中国后来走上“人民民主”的思想道路，绝非偶然。我提出“幽暗意识”与低调的民主观的主要理由之一，就是指出在“人民民主”这种高调民主观后面，隐藏着对权力泛滥成灾的危险，缺乏戒慎恐惧的警觉。

同时，我提出低调的自由主义也基于一层现实性的原因，我认为它可以帮助我们挺住对自由主义的信心。自由主义或民主在实际运作时，尤其是在非西方地区，常会产生一些变态与乱象，因此经常被人诟病，认为民主是不切实际的制度，

因而产生一种反民主的倾向。今天台湾就是一个好例子，众所周知台湾自从民主开放以后，政治上时有乱象与丑闻，例如议会打架、民粹倾向，以及黑金等现象。因此不时有人对台湾的民主做严厉的批评，甚至完全否定台湾的民主。我不否认台湾今天的民主是有问题，也可能问题很严重。但是，我要提醒大家，在批判台湾的民主运作时，不要忘记台湾的民主也有警觉性的自由主义那一面，而那一面，在台湾我认为大致实现了，这在中国历史上是破天荒的头一次。就这点而言，尤其从中国血迹斑斑的历史角度看，台湾在这方面的政治成绩是不容忽视的。从同样的角度，我最近二十年来越来越欣赏英国前首相丘吉尔对民主做的一个评价，他说：“民主并非一个理想制度，只是人类到现在为止，还没想到一个比它更可行的制度。”总之，自从我由左转回到自由主义立场以后，我一直深感在中国谈民主、评价民主，通常需要一个低调的民主观，才能稳住我们对民主的信念。

“文革”之后，我不但修正了自己对自由主义的认识，形成低调民主观的看法，同时，我的时代感也逐渐落实，凝聚为我所谓的幽暗意识。这个演变的出发点，如前所述，是在“文革”的震撼下，所吸收到的基督教罪孽意识。上帝以自己的形象造人，因此人性本来是善的，但人降生之后堕落了，从此充满了罪恶的第二天性，终于掩盖了人的第一天性。有人说，这份罪孽意识是基督教思想中唯一受到人类历史经验充分证实的看法，“文革”以后，我对这个看法更是深信不疑。

近三十年来，这个看法常常出没于我的读书和思考之中。但我毕竟是一位历史学者，在这方面的思索，不是在对人性做抽象的思索，而是把人性摆在我成长的时代脉络里去探究与考证。就这样，我对 20 世纪的历史有了一番新的认识。首先，我开始注意到自己在 20 世纪成长过程中，直接、间接所经历的大动乱与大变化，是 20 世纪在中国上演的大悲剧的一部分。在中国，这个世纪应该是由 1895 年算起。从那年开始，中国已卷入中日战争，接着是义和团在北方引起的内部动乱，以及八国联军进占中国。所以中国的 20 世纪从一启端就笼罩在腥风血雨之中，而据历史家统计，这种动乱与战争，一直持续到 20 世纪中叶韩战结束，中国没有一年幸免过。

因此，我在 20 世纪中叶所亲身经历的，不过是绵延不断的世纪悲剧的一个高潮。放眼全世界，20 世纪的悲剧也同样令人触目惊心。人类历史上仅有的两次世界大战，都发生在 20 世纪；人类历史上有世界性影响的三次大革命：法国革命、俄国革命、中国革命，其中两次发生在 20 世纪。人类历史上仅见的两个大规模的

极权政治：法西斯主义和共产主义，也都出现在 20 世纪。人类历史上唯一的一次冷战，使得人类在 20 世纪中叶以后的数十年，皆生活在核子战争毁灭全球的阴影之下。再加上 20 世纪所发生的一系列规模极大的屠杀，最有名的当然是纳粹在二次世界大战屠杀六百万犹太人；20 世纪 30 年代末期，苏联共产党所主持的大整肃杀人上两百万；从 1958 年到 20 世纪 70 年代中期，在中国这片土地上，由于政治运动直接、间接所造成的数千万生命的毁灭；以及 20 世纪 70 年代在柬埔寨所发生的两百万人大屠杀，与 20 世纪末期在非洲与东欧巴尔干半岛上，因族群与宗教仇恨所引发的一连串大屠杀等。这些惨剧不断地上演，使得上个世纪在人类的罪恶史上形成独特的一页，从这观点去看，20 世纪实在可称为一个黑暗世纪。

回视这个世纪悲剧的发展，我也注意到西方人对这个发展在思想上所作的种种回应，特别是有关上面提到的德国纳粹政权所造成的屠犹浩劫。西方知识分子，尤其是犹太知识分子对此反应非常强烈，很多人对屠杀作了见证与报导，好些思想家对这个悲剧从各种角度进行了反思。这些作品对我产生很大的影响，更加深化我个人在 20 世纪中叶大动乱中，所累积的一些感受和体验。因此我对 20 世纪历史有一番再认，而这历史的再认，对我的影响不只是在知识和学术层面，也是在生命的感受与反思层面。就是在这再认 20 世纪历史的过程中，我对人性和人世的阴暗面有了进一步的认识。这认识一方面肯定了基督教罪孽意识对生命的洞悉，同时也让我看到了这意识有它的限制，有些地方没有足够地涵盖人世和人性的阴暗面。

基督教的罪恶说

在世界各个文化传统里，基督教的一个主要贡献，就是把人世的罪恶视为人的内在动机的产物。因为在其他文化传统里，人们常常认为人祸是“命”，或是“神的处罚”等，可是基督教特别强调人要对自己的道德行为负责，理由是在基督教看来，人的罪恶根源是人性中的一种自恋，由此而产生各种自私自利的动机和行为。我觉得这种观点很可以帮助我们认识人一般的罪恶，我们可以称这种罪恶为平常的罪恶或“常恶”。但是，人类历史上也常出现一种不寻常的恶或“极恶”的现象，尤其是在 20 世纪。关于这种“极恶”现象，基督教的罪孽意识作为解释工具就有

其局限性,因为解释这些极恶是无法求助于人类常见而发源于自私自利的动机。我想用二次世界大战时纳粹大规模屠戮犹太人作为例子,解释一下什么是“极恶”。

前面提到,二次大战中德国纳粹在集中营里大肆虐待并屠杀犹太人,假如你从纳粹政权自私自利的动机去看,是无法完全解释其残暴。尤其是大战末期,美国已经参战,德国已经由攻势变为守势,日益陷于败退苦斗。但德国在那时候不但不利用集中营囚禁的大批犹太人去做苦力与奴工,为他们作战效劳,反而耗费自己不少人力、物力去看管他们,并加以残暴与屠杀,所以他们的动机已非常恶现象背后的动机所能认识与想象,这就是我所谓的极恶现象。

这种极恶现象也在日本侵华过程中出现过,南京大屠杀就是一个好例子,且看一位参加作战的日本士兵所记录的亲身经历。这位名叫东史郎的日本士兵,在1937年参加日军到中国作战,当时他参与攻陷南京的战争。战后他发表战时的日记,包括他在南京大屠杀时亲眼所见,其中一段足以描写我此处所谓的极恶。他叙述日本军队进驻南京后,在中山路上发生的一件暴行:“中山路上的最高法院前面是一座灰色大建筑,法院前有一辆破烂不堪的私人轿车翻倒在地,路对面有一个池塘,不知从哪儿来的一个中国人,战友们像小孩玩着抓来的小狗一样戏弄着他。这时我一位叫西本的战友,他提出一个残忍的建议,就是把这个支那人装在一个袋中,浇上那辆汽车里的汽油,然后点火。于是大声哭喊着的中国人被装进了油袋,袋口被绑紧,袋中的中国人拼命地挣扎着、哭喊着。西本像玩足球一样把袋子踢来踢去,像给蔬菜施肥一样地向袋子撒尿。西本从破轿车中取出汽油,浇到袋子上,并在袋子上系一根长绳子,然后在地上来回地拖着。西本点着了火,汽油刚一点燃,袋中就迸出了令人毛骨悚然的惨叫声。袋子里的人,以施出浑身气力地跳跃着、滚动着。有些战友面对如此残暴的玩法还觉得很有趣。袋子像火球一样满地滚,发出一阵阵地狱中的惨叫。西本拉着口袋上的绳子说:‘喂!你嫌热是不是?我给你凉快凉快吧。’说着,就在袋子上拴了两颗手榴弹,随后将袋子扔进了池塘,火渐渐地灭掉了,袋子向下沉着,水的波纹也渐渐平静下来,突然‘砰!’的一声,手榴弹爆炸了,掀起了水花,过了一会儿水平静下来,游戏就这样结束了。”他说像这样的事情在战场上不算什么罪恶,显然他也看过别的。最后他是这样结束对这幕惨剧的叙述:“一会儿这伙人便将刚刚的惨事通通忘记,好像没有事情一样,又哼着小曲子走起路来了。”

这些例证很清楚地显示,所谓极恶是我们无法用常人的心理或动机去认识或测度,它代表一种不可思议、难以想象的现象。难怪第二次世界大战后,一些纳粹集中营幸存的犹太人,当人们问起他们的遭遇时,常常觉得无话可说,只能以沉默回应。这也许可以解释,为何一位曾经历过恐怖的纳粹集中营的犹太思想家,用超越这观念来形容他无法状述的经验。我个人无以名之,有时就借用一个宗教性的字眼“魔性”来指谓这种极恶现象。

除了无法涵盖极恶这个现象,基督教的罪孽意识,还有一个盲点,也来自基督教对罪恶动因的解释:邪恶的行为来自内心邪恶的动机,某种邪恶的动机就有某种邪恶的行为;某种程度的邪恶动机就有某种程度的邪恶行为,外在行为与内在动机如响斯应。但是在我认识 20 世纪历史的过程中,特别是透过西方环绕纳粹屠犹暴行所作的反思与讨论,我看到这种动机论的局限,外在的罪行不一定有内在邪恶的动机与之相应。诚如 20 世纪的犹太思想家阿伦特(Hannah Arendt)在检讨屠犹暴行之后,曾指出这种弥天大罪也有她所谓的“庸常性”(banality)的一面,由此产生她著名的“罪恶的庸常性”(banality of evil)的观念。她提出这观念可以追溯到 20 世纪 70 年代初,前纳粹集中营的一位狱长艾赫曼(Eichmann)于南美被捕后,送返以色列,受法院审判。期间阿伦特对艾赫曼的罪行,提出惊人的不同意见。她指出艾赫曼一生的经历显示,他完全是一个普通的正常人,看不出有任何异常凶狠的魔性,他终其生,只不过是纳粹极权体制下的一位典型官僚。他一生最大的关怀就是如何在这个官僚系统下恪尽职守,勉力求升。因此他在管理纳粹集中营时,有系统地迫害并消灭犹太人,并非发自内心的恶毒与仇恨,而是本着自己的任务要求,认真而有效地去作业行事,而不去深思这些作业任务的道德后果。你可以说这些人不用脑筋,精神麻木地照章办事,但你不能说他们有什么内在的险狠恶毒,这些人可称之为案牍杀人(desk murderer),但却不能与集中营里一些其他的疯狂刽子手等量齐观,更不能与元凶巨慝如希特勒、斯大林等相提并论。

阿伦特这一看法自然在当时引起许多争议,一方面她似乎看轻了艾赫曼这一型纳粹分子的罪恶性;但另一方面,她的看法也揭露了 20 世纪所产生的罪恶的另一面:参与“犹太大屠杀”那种滔天大罪,并不一定需要假定参与人的内心有阴沉恐怖的动机。在某种情形下,一个完全正常的普通人也可参与其事,变成共犯。君不见在中国“文革”时代,一群天真无邪的少年也可漫不经心地把他们学校的校

长活活打死？纳粹集中营里的守卫可以一面听古典音乐，同时稀松平常地“执行任务”。

历史巨轮下的幽暗意识

总之，阿伦特对“罪恶的庸常性”观察，使我看到人世间黑暗与邪恶的出没无常，无所不在，不仅需要审查人的内心动机，有时也需要把邪恶与人的动机分开，在人的内心以外去寻找。这里我要特别强调人世阴暗的两个外在源头：制度与文化习俗或思想氛围。这些外在的因素，发展起来常常有其本身的动力，不是人所能控制的。相反的，人置身其中，常常不知不觉地受它的驱使与摆布。方才提到的纳粹党人艾赫曼的屠犹罪行就是一个好例子。在她看来，他是德国政府官僚体制的一员，这个体制与任何其他国家的官僚体制一样，是根据一个运作原则，那就是体制内的下级成员，恪遵上级命令，本着任务要求，有效地作业行事，而不问这个制度所要求的任务，其终极目的之合理性或道德性。因此，诚如阿伦特所提出，我们可以想象艾赫曼的屠犹行动，只是官僚体制所要求的照章行事，并不一定有邪恶险恨的动机掺杂其间，很显然这里的罪恶是与外在动因有关。

就此而言，马克思对现代资本主义社会的分析很值得参考。在他看来，现代社会的黑暗，一方面是人的商品化、人的物化和异化，从而失去作为一个完整人的自由；另一方面是社会上贫富阶级的对立，富人对穷人无情的剥削，以及贫穷的日益散布。但这些阴暗面的出现与发展，不能从内在动机得到解释，只能从资本主义制度的客观运作去认清其底蕴。

除了制度，文化习俗与思想趋势也可以产生社会上种种的阴暗。中国民间社会从传统到现代，杀女婴的现象就是一个很好的例子，这种人间惨剧我们无法简单地归咎于中国人的残忍心肠。要真正了解这种现象，我们必须考虑到中国数千年以来重男轻女的文化价值，加上农业社会经济贫困的压力，使得中国社会许多父母亲相习成风，陷入杀女婴的罪行而不自觉。其他人类社会的残暴现象，如中国历史上的太监、印度的焚妻、非洲残割女人的生殖器等也可作如是观。

关于文化趋势可以形成人世阴暗面的外在源头，韦伯对现代社会做的一些观察，也很值得我们深思。韦伯认为，西方近现代文化有一个主要趋向，那就是理性

化。但他对理性化趋势的未来走向相当悲观。因为在理性化过程中,人的价值理性日趋分歧,也日益消淡,而工具理性或功效理性则日趋优先,有笼罩理性化的趋势。其结果是官僚体制、知识专业、科技心态、市场价值日趋扩张,人的自由日益被侵蚀、被僵化、被窄化。因此,韦伯在理性化的过程中看到其所谓的“罪恶之花”(flower of evil),他在展望理性化的远景时,看到的不是夏日的绚烂,而是北极冬夜的荒寒,是桎梏人类的铁笼(the iron cage)!

总之,我从 20 世纪 70 年代末期以来,结合了来自基督教的罪孽意识与我在 20 世纪历史再认的过程中,对空前惨烈的人祸长达 20 年的观察、审视与反思,形成我对人世与人性中的黑暗的高度警觉。一方面警觉它们是无所不在,到处隐伏,既内在于人性,又出没于人境(human condition)。另一方面也警觉这阴暗面,在人类历史里层出不穷、变化多端,令人无法预测它在未来会以什么形式出现,只有靠我们不断的警惕,才能在人世对它作不断的抗拒、绳范和防堵,这就是我的幽暗意识。这份幽暗意识一方面凝聚了从青少年开始,萦绕在我脑海中的时代感,同时也构成了我近 20 年来思想发展的一条主轴。在它的影响之下,我觉得这些年来对我们的时代,对历史、对人、也对我自己,都有了进一步的认识。

我的求学、治学的历程,是一条很曲折、很杂乱、很迂回的道路。但我希望在简短的追述里,说明了这些杂乱、曲折与迂回,很多成分都是我在 20 世纪成长中对时代环境的回应。这回应最早的出现,就是我最初提到的从青少年时期开始的那份朦胧的时代感,由于这时代感的驱使和牵引,让我一路走来寻寻觅觅、上下求索,留下一些踪迹,形成一条心路历程,供给诸位参考。

回响与交流

问:请教两个问题,第一个是您刚提到的基督教罪孽意识中,人有第一个善的天性,但是被另一个罪恶的天性所蒙蔽了,但就我们对实际生活与周遭世界的观察来说,我们要如何判断哪些行为或事物,可以帮助第一个善的天性的实践,也就是理想的实践,而哪些是反其道而行?第二个问题,您以基督教理论及其他就学过程中的理论,来解释人类为什么会有战乱及一些人类历史社会的现象,我也曾经听过如《自私的基因》这本书中所提到的意义,从生物学的角度来看人的行为,不知道您对这种看法有什么意见?也就是说,把人当作动物一样是基因的物体,直接以对传宗接代的欲望、让自己生存的欲望等,来解释人类于社会中的种种行为,不知道您有何看法?

张灏:我想先回答第二个问题,你的意思是,解释罪恶性应该考虑到人的动物性,是吗?我也听过这种看法,意即生物体会本能地倾向传宗接代,把自己的基因传递下去,会倾向于让自己的种类能生存下去,从这样的角度去解释人类之间为何发生种种纷争的现象。

但问题是你要如何解释我刚刚所谓“极恶”的现象呢?你可以解释“常恶”,基督教也说人有一种自恋的动机,因此就有这种自私自利的行为。自私自利的行为解释了为何有这么多的斗争,甚至于互相残杀,人类社会根本就是一个大丛林,互砍互杀、互相斗争是很自然的。可是从这种观点你怎么解释20世纪这种极恶的现象呢?有些残暴邪恶行为对施暴者本身是没有好处的,就像纳粹在二次大战最后期很需要人力的时候,很需要把所有人力投进东西两个战线上,抵抗苏联与英美的

进攻时,纳粹德国仍以许多人力、物力从事大规模屠杀犹太人的行为,从生物为求生存而作恶的角度似乎解释不通,所以对人类的恶从兽性、自存自保这方面去解释,有它的局限性。

另外,我要提醒大家,提高大家的警觉,尤其是在中国的环境里,一直以来都认为人是善的,实际上孟子的性善论不是那么简单,儒家也常常考虑到人是有恶的,但是恶是可以透过道德修养彻底消除。我的幽暗意识是要提醒大家,随时注意到这种恶的现象出现。不讲别的,因为20世纪充分证明,恶是以各种形式出现,必须要严加防范。但如何在我们的周遭环境中防范,又要做什么样的防范,这我当然无法回答,只能概而言之地说,我们要提高警觉。历史证明了假如不提高警觉的话,会有大灾大难发生,所以在第二次世界大战之后,德国人立了一个纪念犹太人的纪念碑,在门口记录了西方的一句名言“忘掉历史的人势将重蹈历史覆辙”。纳粹的犹太集中营被解放的六十周年时,欧洲还举行非常隆重的纪念仪式,也同样发出警告:Never forget, never again.可是人就是这样,尽管如此,罪恶、罪行还是照样不断上演,21世纪不过才开始几年,已经充分的证明了。我的意义就是提醒大家接受历史的教训,不管你是不是信基督教,都要重视它的罪孽意识,一位西方的思想家就曾说过,基督教思想里面,唯一经过人类历史充分经验证明的,就是罪孽意识。

问:您提到您生在中国大陆,可说是大陆人;但主要的求学阶段在台湾地区,对您影响很大,所以也是台湾地区人;后来主要的教书生涯在美国,也可以说您是位美国人;您退休后转往香港地区教书、定居,所以也可以说您是香港地区人。在台湾地区,有蛮多关于“我是什么人”的争议,我想这源自于大家不同的历史经验所造成。对新一代的年轻人来说,其实并没有过去这样的包袱,许多观念只是我们自己的想象,或是被所学的东西影响。以您经历过这么多人生过程的角度,或从世界观的角度,就新一代的台湾学生来说,要如何为自己定位?

张灏:我只能根据有限的经验回答这个问题,诚如您说的,从一生下来我就在漂泊,飘到这,飘到那,在国内是飘,海外也是飘,我的感觉是还不错。族群意识是我们历史背景的包袱,常有一些朋友受到台湾的政治气氛影响,分什么外省人、本省人,因此就有些隔阂。就我在海外来说,从没有这种感觉,我在海外认识的一些好朋友、好学生,都是本省人,我从来没有感觉到有何差别。另外,我在香港科大待了六七年,香港科大有好些人是本省籍的教授和学生,我跟本省籍教授来往,彼

此也完全没有隔阂。事实上,香港科大最受学生欢迎、最受爱戴的一位教授,他去年退休了,大家惋惜得不得了,这位教授就是一位本省人。我原籍是所谓的安徽人,而现在回到高雄医学院教书的这对夫妇,先生则是高雄人,但我们之间完全没有隔阂;然而在台湾,经过政治气氛干扰、操作,可能就有裂痕。假如我们要和平地共存下去,这种族群意识应该开放,应该尽可能抛掉从前的历史文化包袱。我想这是今天海内外华人的一条路,而且我相信这是做得到的,因为我亲身见证,在美国、香港、新加坡时,根本一点隔阂也没有,大家都很谈得来。因为有这样的经验佐证,所以我很有信心,而且我觉得这也是应该做的!

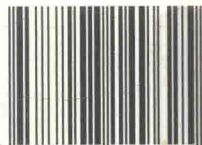
(演讲时间:2005年4月8日)



五四实在是一个矛盾的时代。表面上它是一个强调科学、推崇理性的时代，而实际上它却是一个热血沸腾、情绪激荡的时代；表面上五四是以西方启蒙运动理想主义为楷模，而骨子里它却带有强烈的浪漫主义色彩。一方面，五四知识分子诅咒宗教，反对偶像；另一方面，他们却极需偶像和信念来满足他们内心的饥渴。一方面他们主张面对现实，“研究问题”；同时他们又急于找到一种主义，可以给他们一个简单而“一网打尽”的答案，以逃避时代问题的复杂性。

上架建议：中国历史

ISBN 978-7-208-14962-5



9 787208 149625 >

定价：78.00元

易文网：www.ewen.co

[General Information]

书名=14512011

SS号=14512011