

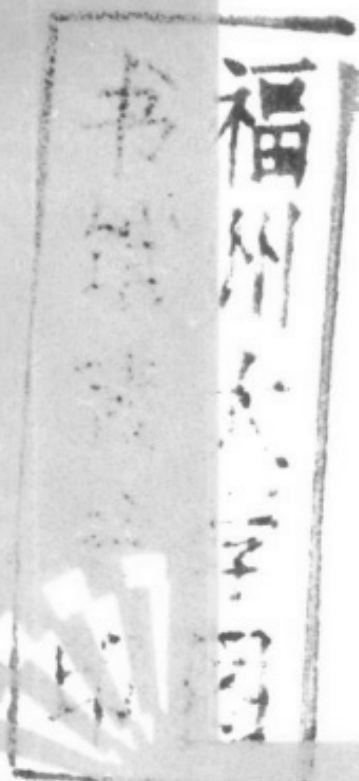
危机中的中国知识分子

——寻求秩序与意义

著者 / 〔美〕张 灏

译者 / 高力克 王 跃

校者 / 李 强



山西人民出版社

8952628

危机中的中国知识分子

——寻求秩序与意义

〔美〕张灏 著

高力克 王 跃 许殿才译

李 强 校

山西人民出版社出版（太原并州路十一号）

山西省新华书店发行 山西新华印刷厂印刷

开本：787×1092 1/32 印张：8.5 字数：180 千字

1988年4月第1版 1988年4月太原第1次印刷

印数：1—4,000册

ISBN 7—203—00874—6

K·39 定价：3.20元

《五四与现代中国》丛书

总 序

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

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

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

《五四与现代中国》丛书编委会

1989年1月于北京

目 录

第一章 导言	(1)
第二章 康有为 (1858——1927)	(29)
一、 思想历程的开端	(29)
二、 探求思想融合	(34)
三、 “仁”的道德玄学世界观	(47)
1、“仁”的世界观	(49)
2、“仁”的道德思想	(51)
3、康氏的人性观	(56)
4、“仁”的激进化	(63)
5、“仁”的历史化	(68)
四、 康的未来乌托邦思想	(75)
第三章 谭嗣同 (1864——1898)	(90)
一、 男子汉与殉道者	(90)
二、 谭的思想探索	(92)
三、 人性的研究：“仁学”	(106)
1、哲学源流	(108)
2、实在玄想	(115)

3、	谭玄想中的批判精神·····	(123)
4、	谭的反传统抗议·····	(129)
第四章	章炳麟 (1869——1935) ·····	(143)
一、	两条道路的选择·····	(143)
二、	章早期思想的形成·····	(147)
三、	超越种族民族主义的道德 观·····	(151)
四、	超越种族民族主义： 章氏走向唯识宗的道路·····	(161)
五、	佛教世界观·····	(166)
六、	来自佛家观点的文化批判·····	(177)
第五章	刘师培 (1884——1919) ·····	(200)
一、	刘师培的思想渊源·····	(201)
二、	寻求“至善之人”和“至善社 会”·····	(205)
三、	刘师培诗中的自我和世界观念·····	(230)
四、	无政府主义幻想·····	(233)
第六章	结论 ·····	(248)
附录：	《湘痕八篇》 ·····	(263)
译后记	·····	(267)

第一章 导 言

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

一个恒久的课题是改良与革命的分歧。^① 进入19世纪末

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

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

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

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

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

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

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

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

②萧公权：《现代中国和新世界：改革者和空想家康有为 (1858—1927)》，西雅图，1975年版。该著在“政治改良”一章 (第193—261页) 中认为，“现代化”和“政治现代化”被习惯用于描绘康政论作品的特色。

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

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

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

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

②约瑟夫·列文森（Joseph R. Levenson）：《儒教中国及其现代命运》，伯克莱，1953年版，第13——14页。

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

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

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

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

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

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

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

^①例如，冯桂芬和薛福成已经看到需要作某些制度上的调整。参阅《中国近代思想史论文集》，（上海，1958年版，第30——33页，56——64页）。

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

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

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

①《中国近代思想史论文集》（上海，1958）。

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

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

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

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

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

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

②宋育仁,《采风记》, 1897年版卷三, 第86—96页; 卷四, 第76—282页。

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

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

②陈炽：《庸书》，台北，1970年版，卷七，第1页a——b。

③张之洞：《劝学篇·内篇》，1966年版，第5页a——12页b。

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

结果和影响。

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

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

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

助于他们理解人生和世界的整体的意义秩序？于是，至19世纪末，中国知识分子不能不重新调整的，不仅是其社会政治秩序观念，而且是其社会存在秩序的观念。易言之，中国知识分子面临的不仅是一种政治秩序的危机，而且是一种远为深刻的危机——东方秩序的危机。事实上，对他们中的大多数人来说前一危机是后一危机的一部分。中国知识分子如本书研究的四个对象，在一定程度上回应的正是这种东方秩序的危机。确实，这种危机并没有被所有人在同一程度上感觉到。不同的人对此有不同的感觉。有些人感觉强烈些，另一些人则感觉朦胧和含混些。但是，某些中国知识分子确实感到需要通过以一种综合的世界观而重建意义世界来回应这种危机。正如马克斯·韦伯在另一种相似情况下所敏锐地观察到的那样：“知识分子以各种方式寻找一种能扩展到无限的决疑术，以便赋予他的生活一种普遍的意义，从而找出与其自我、人类和宇宙的统一性。正是知识分子把世界观念转变成意义问题”。^①最后，我必须再次强调，尽管东方秩序的危机是某些中国知识分子首先在历史情境中发现的，但这不是他们感知和作出回应的唯一情境。他们还对其他情境作出回应，特别是我上面提到的生存情境。事实上，为了正确理解四个对象的思想，我的主要论题部分地就是要论证：我们至少需要既从历史情境、又从存在情境中去审视他们的思想。

要了解此四人的世界观，我们不仅需要知道他们所面临的是何种类型的情境，而且需要了解他们为对这种情境作出

^① 马克斯·韦伯 (Max Weber)：《宗教社会学》，汲士顿，1963年版，第125页。

反应，而被迫接受了何种类型的思想影响和被提供了何种“符号来源”。当然，“影响”是含糊而难以界定的。¹通过这个概念，我仅仅试图确定一下思想、价值和信仰的范围与结构，而这些思想、价值和信仰正流行在我们在此讨论的四个知识分子所成长起来的特定背景和环境之中。这些影响是什么？一个明显的影响来自“西学”。对转变一代知识分子来说，西方的影响在他们身上的重要性是前代知识分子所缺乏的。如同我在别处所指出的，正是在这转变的一代期间，西学开始以极大的规模从条约规定的港口扩展并渗入许多内陆城市。^①而且，也正是在这代期间，许多中国知识分子出洋，主要是去日本。例如，这里研究的四人中的三人有在海外学习或旅行的经历。结果，转变的一代接受西方影响无论在广度还是在深度上都是史无前例的。

尽管西方的影响是重要的，但是值得记住的是这代知识分子一般是在成年后受到西方影响的。这并不一定贬低西方影响的作用。因为后青春期的学习仍能以重要的方式形成思想。然而它意谓，他们的思想被施加西方影响之前，在其形成性格的青少年时期，他们已经深受传统文化的熏陶。

甚至到了成年，许多中国知识分子仍然容易受到微妙然而重要的中国传统感召力的影响。这种感召力部分可能是来自约瑟夫·列文森谓之的“文化同一性”。列文森对此认为，中国知识分子的复归传统，更多不是出于他们对其理性正确性的信念，而是来自一种赶上西方，并减轻因和西方文

^①张灏：《思想变迁和改良运动，1890—1898》，见费正清：《剑桥中国晚清史》，卷11，第279—281页。

化冲突而造成的传统文化自尊心受到创伤的感情需要。^①但是，要想真正把文化同一性的因素理解为引导人们走向传统的驱动力，我们必须记住，早期中国知识分子在研究传统思想时，其研究动机和所研究的思想内容之间存在一种复杂和辩证的关系。一个人也许最初出自一种无关紧要的动机，如修养性格，而变得对某些传统典籍或思想倾向感兴趣。然而，当他一旦进入这一传统典籍的思想世界时，这些典籍中所蕴涵的思想和使用的语言也许可以作为另一种思想力量，给最初引导他们的动机和兴趣赋予新的意义。一个来自晚清的思想发展例子，有助于说明我的观点：这一时期一个主要的中土思想发展，是对古典墨家兴趣的复苏。在特定的知识分子圈子内，对《墨子》的兴趣和对西方逻辑及自然科学的兴趣是并行发展起来的，甚至形成了一种研究古代典籍的风尚。^②然而，一旦这部典籍被认真研读时，其他一些墨家观念，例如兼爱和侠客精神，则可能对读者产生感染力并改变其思想。正如这个例子所表明的，对任何类型的传统思想的兴趣，其背后的动机可随时间推移而改变。最初引发一个人兴趣的动机未必和最后的动机相同。至少存在这种可能性，正如人们原初的兴趣和动机能决定一个人对传统思想和信仰的理解一样，传统思想和信仰也会同样起作用，而反过来决定和重塑原初的动机和兴趣。除了文化同一性，传统还通过另外一条渠道持续冲击中国知识分子的思想。这就是所谓的“内部对话”。通过“内部对话”，我谈到一

①约瑟夫·列文森：《儒教中国及其现代命运》，第13—19页。

②梁启超：《饮冰室合集·专集》，上海，1936年版，卷39，第84—85页，卷38，第1—2页。

种在中国传统中持续了几个世纪的特殊性质的思想讨论。象其它高等传统一样，中国传统形成和积聚了保持每一代知识分子恒久兴趣的问题和思想。其中某些问题和思想，诸如人性、道德和政治的关系问题，就其以不同形式和外观而在许多其它传统的和现代的文化中被提出和讨论的意义而言，可以说是具有普遍性的。因而，在某些方面内部对话在中国知识分子中还完好地延续到现代。无疑这也符合于转变一代知识分子，就象许多当时学者的著作所证明的那样。

如同往昔一样，在转变的一代中，这种内部对话不仅在当代知识分子中进行，而且跨越了几个世纪。传统不是被理解为来自过去的僵死的遗产，而是被看作一种超越时间而共有相同问题和关怀的思想共同体。通过认同这些问题和关怀，知识分子们可以进入传统，倾听过去向他们述说的思想，并且以他们自己的作品来回应传统。然而这些内部对话的进行，必须被认作传统使其影响在包括本书四个被研究者在内的人们思想中被感知的重要渠道。

为了理解对此四人的这种影响，我必须描绘他们的思想最初得以形成和成熟的中土思想背景。这一思想背景受到三种主导思潮的支配。

19世纪末叶中国传统的一个重要发展，是古典非正统哲学，即所谓“诸子学”的复兴。^①这种复兴很大程度上导源于汉学演化的内在逻辑。推进汉学的主要动力，源于17世纪和18世纪儒生们对宋明理学的儒学原则诠释的不满，和他们通过时间上更接近圣人的原始资料来超越理学的注解恢复儒

^①梁启超：《中国近三百年学术史》，台北，1956年版，第244—247页。

家原始学说的尝试。因而，如同余英时所评论的，在汉学中有一种儒学“回向原典”的内在冲力。^①由于这种冲力而形成了一个汉代古文经学和今文经学的复苏运动。由于这种冲力还产生了古典非正统哲学的原初要求。因为正如晚清一位汉学领袖所评述的，如果前汉的注释性评论对理解儒学原则已是如此珍贵，那么这些先于前汉的非正统哲学典籍将还要好得多。^②这就是象王念孙和王引之这样的18世纪汉学大师，把深入探究古典非正统哲学、并将其当作“考据”组成部分的原因所在。^③

诚然，这些研究就其性质而言大体上是语言学和校勘性的，但这些技术性研究与哲学和思想性研究之间的界线有时相当淡薄。甚至在汉学发展的顶峰，也不乏对于古典非正统典籍的哲学和思想性兴趣。这在荀子思想的个案中尤为真切。钱穆和其他学者，吁请我们注意一个可追溯至18世纪中叶汉学对荀子哲学思想的兴趣潜流。^④这种哲学兴趣，在18世纪和19世纪之交的两位重要学者汪中和凌延堪的思想中达到了汉学的表层。^⑤墨家也在汪中那里找到了一个有力的哲

①余英时：《中国近代思想史上的胡适》，台北，1984年版，第79页。

②参阅王汎森：《章太炎的思想》（台北，1985年版，第26—27页）中的引文。关于汉学中非正统古典哲学发展研究的一场有见地的讨论，还可参阅余英时的《中国近代思想史上的胡适》（第77—87页）。

③梁启超：《中国近三百年学术史》，第28页；王汎森：《章太炎的思想》，第27页。

④梁启超：《中国近三百年学术史》，第228—230页；钱穆：《中国近三百年学术史》，台北，1964年版，第357—358页，362—364页。参阅余英时：《中国近代思想史上的胡适》（第77—87页）。

⑤参阅钱穆：《中国近三百年学术史》，第491—493页；张舜徽：《清代扬州学记》（上海，1962年版第90—91页）；以及余英时：《中国近代思想史上的胡适》（第77—87页）。

学信徒。^①

清朝中叶少数人的兴趣所体现的思想在晚清已变成多数人的兴趣。在19世纪的历程中，古代非正统经典的哲学和本语语言学的要求萌生了。尽管从前儒家学者们通常强调这类典籍与儒学的思想对立性，现在儒生们却赞成两者之间的哲学密切关系。一些人坚持认为儒学包含着非正统哲学的综合。另一些人则认为儒学是非正统哲学得以衍生的中国思想之源。^②在这些方面和其它方面，“诸子学”在19世纪末成为合法的、甚至在思想界流行的思想。变迁中的思想气候的一个晴雨表，是当时的主要学者如俞樾和孙诒让，不仅撰写儒家和非正统经典的注释，而且他们有时还支持非正统哲学的异端思想。例如，俞樾除了《荀子》的考据研究，还接受了一种哲学主张，这一主张赞同荀子与的孟子正统和乐观的人性观相左的人性否定观点。^③

更有意义的是，当这种对非正统的古代典籍的兴趣蔓延时，这种兴趣趋于从理论化变为更加现实化，因为一些知识分子转向这些典籍更多是出于人生和社会问题的关怀而不是思想的猎奇。在这方面，古代典籍诸如《荀子》、《墨子》和法家的那些经典，变成了19世纪近几十年来发展的道德和政治行动的思想源泉。然而必须指出，这种对非儒家古典哲学的兴趣，并没有导致一个作为独立而可辨认的思想学派的古典哲学的重现。在大多数情况了，这种对“诸子学”的兴趣则是还从其它源泉中吸取思想的折衷主义的思想要素。无论

①张舜徽：《清代扬州学记》，第90—91页。

②王汎森：《章太炎的思想》，第27～28页。

③蒋维乔：《中国近三百年哲学史》，台北，1972年版，第71—75页。

在何种形式中“诸子学”都成为时代思潮的一个重要因素。①

除了“诸子学”的重振，19世纪末还经历了一场主要不是发生于佛教僧人而是世俗知识分子中的大乘佛学的复苏。②在后者中，没有人比杨文会（1837—1911）对这一佛学的复苏贡献更巨。③简要回顾一下杨氏的思想生涯有助于我们理解这场大乘佛学复苏的性质。杨氏这一来自安徽的学者，在其青年时代皈依佛教。为了谋生，杨氏不得不进入政界，但这并不妨碍他献身于研究和传播佛学。④为此目的，他创办了一些学校来培养学生，还从事于一项持久而广泛的搜寻佛教典籍的工作，并且为出版这些典籍而对其进行系统的编辑和整理。这种搜寻致使他建立了与国外的联系，而这些努力得益于他所效力的政府机构的帮助。在从政生涯中，他曾两度被派往国外工作，出任中国驻巴黎和伦敦使馆的工作人员。这些委任使他有机会熟悉欧洲佛教和梵语研究的情况。更为重要的是，在欧洲期间他还与出访的日本佛教学者建立了联系。通过这些他回国后依然保持的联系，他得以在许多日本的佛学典籍复制本中找到在中土已失传的经典，并且将其带回中国出版，⑤在这些多方面弘扬佛学的努力中，杨氏确

①梁启超：《中国近三百年学术史》，第247页。

②褚柏思：《佛门人物志》，第120—133页；梁启超：《清代学术概论》，香港，1963年版，第73—74页。

③杨文会：《杨仁山居士遗著》，南京，1919年版，第1册，第1页a—7页a。按照一位佛教僧人领袖戴虚（育）的说法，杨氏是近代中国古俗佛教学者中佛学复苏的发轫力量。参阅：褚柏思《佛门人物志》，第131—132页。

④杨文会：《杨仁山居士遗著》，第一册，第1页a—4页b。

⑤同上，第4页a—5页b；第7册，卷2（《佛学书目表》），第2页a—22页b；第10册，卷7，第1页a—25页b，卷8，第3页a—27页b；第8册，卷3，第4页a—b，9页a—b，14页a—19页b。

立了当时佛学学者领袖的地位。

杨文会的佛学研究是高度折衷主义的，他对几乎所有主要的大乘教义都饶有兴趣。^①在其广泛而折衷的思想中还有诸多显要的倾向。首先，他的佛学研究与其说反映了一种理论和思想兴趣，毋宁说体现了一种“现实的”救世倾向。的确，他的佛学作品和他收集出版佛教典籍的恒久而热心的努力，始终被一种高度的使命感所驱策。在他看来，由于佛教教义的黯然失色，世界正在堕入一个精神衰朽的时代，即“末世”。因而，他的使命在于重振佛教真理以把世界从衰朽之中拯救出来。^②

与此相同的现实和救世的倾向，也可从他研究佛教教义的途径中被发见。他指出，一个人总是应该从信仰（“信”）开始，进而通过理解（“解”）而发展它，这种理解又必须伴之以信仰的履行（“行”）。最后，通过履行信仰的实践而获得佛教教义真理的确证（“证”）。^③这种佛学研究途径清楚地表明杨氏对佛教的救世和存在涵义的信奉。

杨文会佛学研究的现实重心，还解释了他之所以对净土宗教义的偏爱明显甚于禅宗教义的原因。在他看来，理解微妙的禅宗教义必须具有天赋敏感的心灵。因而，禅宗作为一种传播大乘佛教救世真理的媒介，并不象净土宗的信仰那么有效，尤其对于初学者。^④因而，在杨氏具有的宋代以来显现

①杨文会：《杨仁山居士遗著》，第7册，卷1，第19页a—21页b；卷2，第1页a—22页b；第9册，卷6，第28页a。

②同上，第1册，第2页a。

③同上，第4册（《佛教初学课本》），第56页a。

④同上，第4册，第23页a—30页b；34页a—42页b；（《十宗略说》）第5页a—b，6页b—8页a；第8册，卷8，第22页a—23页a；第9册，卷5，第24页a，27页a，33页a—b；卷6，第29页a—b。

于佛教团体中的历史倾向的思想中，重现了一种融会禅宗教义和净土宗教义的趋势。^①

实际上，这种重现可能含有来自那种趋势的某些直接影响。在杨氏的论著中，他经常流露出对晚明云棲株宏、韩山德清和清朝中叶彭绍升、汪缙等融合思潮先驱的赞赏。^②但是，使杨氏的折衷主义区别于禅净合一的传统思潮的，是其以净土宗佛教为基础的信仰，他相信不仅禅宗教义而且其它大乘宗派的教义，都具有成为通向佛教智慧的进路的价值。^③

因而，杨氏对于净土宗佛教的偏爱并不阻止他对某些其它大乘宗派教义的赞赏，而是它仅仅被当作他对后者赞赏的一种必要补充。然而在大乘其它诸宗中，他有时表现为更倾向于唯识宗的教义。我们可以从他在向人们建议研究佛学的方法时总是高度强调《大乘起信论》和《楞伽经》等唯识宗经典看到这一点。^④而且，杨氏通过他与日本的联系，得以找到并带回一些在中国长期失传的重要的唯识宗经典。杨氏的个人倾向和他对失传的唯识宗箴言集的发现，有助于说明他偏爱唯识宗教义甚于其它大乘教义的明显信徒倾向。的确，尽管不无夸张，杨氏常常被归为20世纪许多世俗佛学知识分子中法相教义流行的先导动力。

①杨文会：《杨仁山居士遗著》第4册（《十宗略说》），第7页a—8页a。

②同上，第8册，卷8，第20页b，21页a—22页a，24页a，26页b—27页b。第9册，卷6，第10页a，28页a。

③同上（《十宗略说》），第7页a—8页a。

④同上，第4页a—b；第9册，卷6，第5页a，6页b—7页a，10页b—11页a，11页a—12页b；第8册，卷8，第16页b—17页a；《佛门人物志》，第130—133页，145页，148页。

标志杨文会佛学研究的另一倾向，是其以佛教融通道教和儒教的努力。^① 尽管这一趋势在19世纪末尤其1895年以后正在形成，但这种不同信仰的融合可能并未引起惊奇。面临西方思想的流入，许多中国知识分子从传统中寻求对西方的回应；他们的所作回应常常证明是信仰调合性的，它含有来自各种中土源泉的思想要素。然而，杨氏思想中的信仰融汇倾向显然很少与西方的冲击有关。倒毋宁说它使人清楚地联想起那种在中国思想传统中居显要地位的“三教合一”的信仰调合。^② 这种信仰调合在过去曾采取不同形式。有些强调儒道作为理解“三教合一”的基础。但另一些则锻造了基于佛教的信仰融合。我们可以在杨氏备加赞誉的19世纪学者彭绍升的思想中清晰地看到这种强调。杨氏基本上承袭了彭氏的思想，而按照大乘佛教的主要思想来阐释儒教和道教，是不足为奇的。^③ 在这方面，杨氏成为某些来自传统信仰调合的冲击流入现代中国知识分子意识的一条渠道。

“诸子学”和大乘佛学的复苏，可以被看作儒学在中国思想界的统治地位正在衰微的一个标志。但是，我们还必须记住这种复苏的范围。直至19世纪90年代中叶，对这两种学

①杨文会：《杨仁山居士遗著》，第5册（《论语发隐》），第1页a—10页b；（《孟子发隐》第1页a—11页a；第6册（《阴符经发隐》）第1页a—11页b；（《道德经发隐》）第1页a—5页a；（《冲虚经发隐》）第1页a—55页b；（《南华经发隐》）第1页a—20页a。

②关于中国传统中的信仰调合，参阅朱迪思·柏林（Judith A. Berling），《林兆安的调合信仰》（纽约，1980年版）；余俊方：《中国佛教的复兴：朱弘与晚明的融合》（纽约，1981年版）。

③关于彭绍升的佛教启示的信仰调合，参阅蒋维乔：《中国近三百年哲学史》（第89—92页）。

说的兴趣还被限制在狭窄的学者圈内。只是到了90年代中叶以后，随着新媒介的出现，两者才逐渐成为显著的思潮。但是即便那时，它们仍只是主要影响“高级”知识分子而很少扩散至小社会团体以外的思潮。^①因而可以这样说，直至19世纪末儒学仍是大多数有教养的中国人的本土信仰。

单纯审视中土思想的来龙去脉，区别19世纪与上世纪儒家思想的一个简单和主导的特征，是“致用”思想或实践取向的复兴。这种复兴常常被介释为一种对回应西方冲击的“经世”的功利途径的增长的兴趣。这种介释并非全然错误，但是它却过于狭隘。所谓“经世派”只是一个先于西方冲击而突发和肇端于19世纪转换点的大思潮的组成部分。它代表了一种对汉学的社会道德淡漠而作出反应的儒学倾向，这种汉学曾支配18世纪的思想界。这一大思潮的核心，是回归儒家人道主义的两大中心思想——“修身”和“经世”的要求。^②毋庸置疑，在许多19世纪儒生如包世臣和冯桂芬的思想中，这种致用取向的复兴意味着对经世的功利方法的重视。然而对于许多其他人来说，它可能恰恰意味着重新强调儒家学术的道德——政治取向。

“道德—政治”这一复合词在此被审慎地使用，并且需要作一些澄清。“政治的”表征一种对外部社会政治世界的

①尽管从未有过关于这些思潮范围的统计估价，但是所有论述都表明其知识精英小圈子的狭隘性。

②张灏：《梁启超和中国思想的转变》，坎布里奇，麻省，1971年版，第15—34页；梁启超：《清代学术概论》，第51—52页，79页。关于一场儒家传统中两种理想之间关系的有见地的讨论，参阅本杰明·史华慈（Benjamin Schwartz），《儒家思想中的某些倾向》（载戴维·尼维逊和阿瑟·赖特编《活动中的儒学》，斯坦福，1959年版，第52—54页）。

关系。“道德的”则意谓外向的、“政治的”关系必须在两种意义上具有道德性特征。首先，无论对于何种关涉外界的关系，它都含有一种个人道德修养在外部世界社会政治行为过程中的决定作用。其次，设定的理想共同体是“天下”观念所集中体现的超国家的道德秩序。^①

一位典型的持有这种信仰的学者，是康有为的老师朱次琦（1807—1881），一位著名的广东儒生。朱氏认为，儒学的推动力是“实学”，这种“实学”旨在消除在新儒学课程中划定的“经义”和“治事”之间的由来已久的区别。而且，“实学”的宗旨，在于把儒家的规范研究和道德—政治关怀结合起来，以便使儒学合于自我和社会道德实现的目的。朱次琦这方面的思想可以被看作代表了实践取向的一般趋势，因为朱氏被普遍尊崇为当时的模范学者。^②

甚至对于那些属于经世派的人来说，这种致用思想也不必在任何排他意义上涉及对官僚政治国家管理的功利性关怀。这种功利性关怀可能仅仅是一个仍以儒家自我和世界的道德观念为中心的宏阔视野的一部分。实际上，这大体符合于“经世”传统中的许多人物。魏源即是一个明显的例证。诚然，魏氏是晚清推进实用理性复苏的主要人物。他以其关于海防、关税、盐务专卖和水利控制等国家管理技术问题的论著而闻名遐迩。常常被忽略的是，魏氏也是儒家道德哲学

①我在这方面的观点，是我在《论儒学的“经世”观念》（《经世问题》1974年版，第8卷，第1号，第36—58页）中的讨论的进一步发展。

②简朝亮：《朱九江先生年谱》，见《朱九江先生集》，台北，1964年版第64页，65页。

的虔诚信徒。对他来说，也象对许多其他经世派思想家一样，治国的功利途径尽管是重要的，但它对于完善自我和道德社会的儒家意识来说，仍然只是一种补充而不是替代。

郭嵩涛，经世派的另一重要人物，也代表了19世纪儒学传统演化中的实用理性的不同特征。郭氏是曾国藩的密友，而且在拥护对西方采取现实主义和开放政策方面，比曾氏同时代的任何人都更为激进。郭氏对于儒家自我和社会的道德观念也有深切的信仰，这种信仰在其早年作为曾国藩圈子中致用思想教养的结果，而被植根和锻铸于他的思想之中。^①

上述例子足以证明，19世纪初、中叶儒家传统中致用思想的复苏，含有一种比单纯强调经世的功利途径远为宽阔的重新取向。这种宽幅的重新取向延续到19世纪末。当致用思想传播并影响各种思想流派时，它不可避免地给予歧异的诠释，这种诠释导致了这一思想的诸多不同见解。

19世纪后期儒学传统中的致用倾向，有“内部人格”和“外部制度”两种广泛的变化。前者主要表现于宋学中，它最明晰地反映在朱熹视为“四书”圣智入门的《大学》之中。

如标题所示，《大学》的要旨在于儒家士大夫的教育，它以儒家的圣贤人生理想为基石。贯穿其教育哲学的是一个高度道德化的理想主义。首先，人生被视为追求两种关怀的过程：对自我实现的个人关怀和对道德秩序的社会关怀。这两种关怀在缺一便不能完全实现的意义上被设想为互为依存

^① 陆宝千：《清代思想史》，台北，1978年版，第402—406页。

的。最后，这两种追求都受到一种对道德实现（“至善”）的不懈驱策的引导。^①

这种道德理想主义表现于位居《大学》核心地位的儒家圣人的范式之中。特别是，这种范式以四个表示自我修养过程特性的道德范畴为开端，即格物，致知，正心，诚意。因而，自我修养被视为社会政治行为过程的必要起点，这一过程经由调节家庭阶段而理想地演进，并以治理国家和世界而告终。^②

这种范式的核心，是一种视社会为人格的放大、道德秩序为个体人格完善的机能的信仰。自我的道德修养因而被视为达于道德共同体目标的一种不可或缺的手段。同时，它也被看作一种与后者同样具有本质意义的目的。在这方面，儒学的两种孪生关怀被统一在一个单一的范式之中，由此给予其实践取向以一种独特的道德——政治色彩。

在理学传统中，对自我修养和道德秩序的关怀有时被揉合成一种神秘化倾向。从一开始起，对于许多理学学者来说，对这两种关怀的追求就决非仅仅是一种道德努力的世俗之事。涵蕴在儒家“天人合一”世界观的语言中，自我修养和道德秩序的追求也获得了一种宇宙性意义。从这种世界观的角度看，自我修养是一种具有融入万有宇宙整体目的的自我超越的努力。基于同样原因，道德秩序也被设想为一种宇宙整体的精神同一体。^③

①朱熹：《朱子语类》，台北，1970年版，卷15，第492—494页，502—514页。

②同上，卷16，第1页a—45页a。

③这种神秘主义倾向尤其在陆王学派中居重要位置。

因而在19世纪后期，儒家传统中致用思想的复苏含有一种范式化的自我和社会道德关怀的重新强调。在神秘化的形式中，这些关怀只能具有有限的感召力。然而，在《大学》的普通描述中，它们的感召力则可能是广泛的。它们肯定受到“宋学”家们的高度珍视，而“宋学”无论是作为一种独立的思潮，还是以“汉宋合流”著称的信仰融合的一部分，在当时都还是一种富有生机的思潮。^①而且必须记住，作为“四书”之一的《大学》及其朱熹的评注，是几乎全部知识阶层的基本读物。甚至连那些卷入致用倾向复兴的扬州学派的汉学家，也可能接受了《大学》的基本价值。^②

在儒家传统中，除了“内部人格”的诠释，还有实践倾向的“外部制度”阐释。其观点集中于为形成外部世界的秩序而进行制度调整的问题上。^③这种诠释表现于19世纪后期的两种思潮之中。其一是我们已知的发萌于19世纪初的经世思潮的衍生。其显著特征，是它的拥护者按照“富强”思想而设计政治秩序的发展趋势。然而他们所理解的“富强”并不必然排斥通常支撑传统的儒家经世思想的道德构想。“富强”思想对于他们并不意味着是与日本明治时期的“富国强兵”相对应的那种民族主义。

关于这方面的一个显著事例，是东部沿海地区浙江省的一群文人学士，他们在19世纪的最后20多年中积极倡导“经

①钱穆：《中国近三百年学术史》，卷2，第478—490页，602页，609页，616页。

②关于扬州学派与朱熹哲学和思想关联的讨论，参阅张舜徽：《清代扬州学记》（第1—18页）。

③张颢：《梁启超与中国思想的转变》，第26—27页。

世”思想。^①以当地著名学者孙衣言和孙锵鸣为首，这群知识分子寻求重振南宋功利学派的致用哲学，以及由17世纪思想家颜元和黄宗羲阐述的“经世”思想。^②他们追随其传统先辈，认同“富强”为正统儒学价值。但是在另一方面，他们还从通常伴随儒家致用思想的道德思想背景中来理解“富强”观念。例如这群知识分子中最知名者之一的陈虬，^③就深受曾长期作为中土思想传统象征的儒家经世的功利思想的影响，并且在其以“经世”思想为中心的改革主义中大力强调“富强”思想。但是，“富强”仅代表他寻求秩序的目的观念；除此之外他还希冀一种未来普遍秩序的出现。这样一种秩序将涵括环绕封建宗法制度而组织的统一世界共同体中的人类整体。^④这种构想带有古典儒家道德理想的显著印记。

在这群知识分子的另一有影响的成员宋恕的论著中，也阐明了富强思想在“经世”传统中的位置。象陈虬一样，他也希望把富强思想容纳于儒家的秩序概念之内。^⑤但是，他甚至比陈更为强调从儒家道德观念来理解富强思想。他认为，在儒家和法家的富强观念之间存在着重要差别。法家压倒一切的目的在于政治扩张，而儒学则以其制止侵凌和保护弱者的道德关怀为界定。^⑥因而，儒学将富强认同为次于其

①经世思潮在19世纪末的思想作用基本上尚未被探讨。关于这种思潮的简要特征，参阅苏渊雷：《宋平子评传》（上海，1947年，第6页）和张灏：《梁启超与中国思想的转变》（第7—120页）。

②同上。

③陈虬：《治平通议》，永嘉，1893年版，“经世”一节。

④同上，卷1第1页a；卷7第1页a—9页b。

⑤宋恕：《六斋集议》，永嘉，1928年版，卷10第3页a。

⑥同上，第13页a。

普遍道德秩序（“治平”）理想的概念，而法家则珍视富强为首要的价值。^①总之，宋恕更为开阔的儒家致用思想，使他在认同富强理想为正统关怀的同时，并未致使其摈弃儒家的道德世界理想。

在19世纪后期，儒家实践取向的外部制度诠释，也表现于儒家传统另一种发展的派生中，这种派生的思潮象“经世”思潮一样，肇端于18世纪和19世纪之交的思想转变时期。它就是“今文经学”派，它基本上是汉初儒学主潮的复苏。“今文儒学”的核心，是一种在外部世界的制度调整中表达儒家实用理性的趋势。首先，“今文儒学”最初环绕儒家经典《春秋》发展而来，在《春秋》中，孔子的道德理想通过其故乡鲁国政治编年史的方式而被阐发。这种方式赋予《春秋》的道德学说一种“外向性”政治取向，它与多数新儒学典籍的内在精神取向形成鲜明对照。其次，《春秋》的“今文”诠释，突出了孔子的圣王形象，他为未来“创造”了新的制度，如同从尧到周公的古代圣王所做的那样。^②

这种预言家和创制圣王的形象被连接在一种神话世界观中，在这种世界观中，历史被视为一种通过社会和礼仪制度的变迁阶段而从无序走向普遍秩序的非人格发展过程。因而，“今文经学”带有一种高度外在制度化的儒家道德秩序思想的诠释。这样一种在晚清很少具有思想冲击力的诠释不符合这一事实，即今文经学的见解不仅经历了一个自18世纪

①宋恕：《六斋卑议》，第8页a，5页a，还可参阅苏渊雷的《宋平子评传》（第48—52页，68—70页）。

②钱穆：《孔子与春秋》，见《两汉经学今古文平议》，香港，1958年版，第235—283页。

以来的复兴，而且在19世纪历程中由于儒家实践精神的重振而从理论上被强化了。^①

儒家传统中致用思想复苏的结果，是以不同形式的道德和社会关怀重铸儒学。这种由“致用”重铸的儒学，是与复兴的古典非正统中国哲学和大乘佛学以及西学影响交互作用的产物。这种复杂的交互作用和随之而来的不同文化水平的融合，形成了一种思想风气。这种思想风气不仅提供了符号资源，而且形成了由知识分子（如这里的四个研究对象）对其身临的历史情境和生存情境作出回应的制约力。

^① 汤志钧：《戊戌变法论丛》，武汉，1957年版，第71—81页。

第二章 康有为 (1858—1927)

19世纪90年代，一场震撼中国官方知识界的思想运动爆发了。用一位当代学者的话来说，这是一场“火山爆发和飓风怒号”般的思想运动。这场运动的领袖是广东学者康有为。康氏出生和成长于一个学者官僚家庭，这个家庭以其悠久和深厚的新儒家学术传统而闻名于当地。因而他的早期教育沉浸在儒家哲学之中，经常由其祖父、一位虔诚的新儒家学者亲自指导。^①康氏的传记将其描绘成一个富有想象力和文学天赋的神童。根据某些传说，他早在童年时代已经萌生了一种圣哲的自我形象。^②

一、思想历程的开端

康有为的思想早熟引起他青年时代狂热的思想探索，这

①梁启超：《饮冰室合集·文集》，上海，1936年版，第8册，卷6，第59—60页。还可参阅康有为自传，见蒋贵麟编《康南海先生遗著汇刊》，台北，1976年版，第22集，第1—7页。

②梁启超：《饮冰室合集·文集》，第8册，卷6，第60页；康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第22集，第8—7页。

种思想探索发萌于他20岁左右期间的某些异乎寻常的生活经历和道德—精神发展。首先，康氏19岁时乡试落榜。他的自传暗示，这次失败连同他少年时代早先几次挫折，引起敏感而自傲的青年康有为极度的失望和苦恼。^①而翌年一个更大的打击接踵而至，他的祖父在一次洪水中丧生。康氏与其祖父关系格外亲密，从其幼年时代起祖父就亲自负责他的生活和教育，因而老人的死对他无疑是创伤性的损失。这一创伤恰好发生于康氏开始从学于广东著名儒生朱次琦而陷入新的思想兴奋以后，^②这次从师被证明是康氏思想生涯的里程碑。

朱次琦是19世纪主导广东思想风气的“粤学”领袖学者。^③“粤学”是以广东著名学院“学海堂”为中心而发展起来的，它兼有现代儒家学术的两个显要方面：首先是汉学内部古文经学和今文经学的调合。^④在以粤学的这种思潮为背景而发展自己的学术风格方面，朱氏强调他发现家乡思想传统的缺陷，在于儒家学说的道德运用。^⑤

这样，康氏的从师朱次琦将其引入了粤学的思想界，并使他开拓了现代儒学的新视野。此外，朱氏对学术的道德实践性的强调，使康氏敏锐地感知儒学的人生和实践意义。这就

①康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第22集，第7页。

②同上，第8—9页。

③简朝亮：《朱九江先生年谱》，见《朱九江先生集》，台北，1964年版，第24页b—32页b。

④梁启超：《饮冰室合集·专集》，第24册，卷103，第67页；本杰明·埃曼：《“学海堂”和广东今文经学的崛起》，专刊，第6—13页。

⑤钱穆：《中国近三百年学术史》，台北，1964年版，卷2，第639—640页；简朝亮：《朱九江先生年谱》，见《朱九江先生集》，第25页a—b，27页b，28页b，29页a。

是他感到朱氏的教诲如此令人振奋和鼓舞的原因所在。^①

几年以后，康有为回忆了他的导师对他的影响：“于时捧手受教，乃如旅人之得宿，盲者之睹明，乃洗心绝欲，一意归依”。结果，他开始获得一种新的信念，并且发现了一种新的自我形象。他在自传中写道：

“以群书为三十岁前必可尽读，以一身为必能有立，以天下为必可为。从此谢绝科举之文，土芥富贵之事，超然立于群伦之表，与古贤豪君子为群。信乎大贤之能起人也。”^②

显而易见，朱次琦对康氏的影响不仅仅是思想性的，它还深深影响了他人格。

康有为在其18、19岁时所经历的感情痛苦和思想兴奋，证明是其思想生涯中一个最非同寻常的时期的序幕。康在其年谱中谈到，他20岁时突然自己沉浸在一种专心致志的精神追求中，即对于“安身立命”之物的寻求。不久，他被引向与朋友隔绝而“习静坐与养心”。在这种精神追求的高峰，他经历了一种启示。“静坐时忽见天地万物皆我一体，大放光明，自以为圣人则欣喜而笑。忽思苍生困苦，则闷然而哭。”^③

同时，他还从事某些被同学们视为异乎寻常和稀奇古怪的活动。他在众人眼中所表现出来的傲慢增长了他的自信心。他和老师争论，向古代著名思想家如韩愈和戴震等人的声望挑战，并且怀疑他目前从事的学习如阅读、写作和校勘的意义。与这种思想叛逆相伴随的，是一种与朋友和同学日

①康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第7—8页。

②同上，第8页。

③同上，第10页。参阅韦伦·莱（Whalen W. Lai），《1879—1893年的

渐疏离的倾向。他终于辍止了从学朱次琦而进入附近的山中。^①

在山中他过着隐士般的生活，时而漫步在荒野中赏悦大自然的秀美，时而练习静坐和各种佛道的冥思活动。他的自传特别谈到小乘佛教的一种沉思，这种沉思使他对尘世生活的丑恶深感厌恶。显而易见，他在经历一个弃世和内省的思想探索时期。^②几年以后，返观所有这些活动，他借用禅宗佛教的概念，将其解释为“飞入心灵的精灵”。康氏在回忆中谈到，他的思想被这些超凡的力量占据，是其确立信仰前精神渴求和焦虑的标志。^③

康有为在山中的古怪活动并没有持续多久。不久他就被迫回家恢复“正常”生活。但是，他的精神焦虑并未终止。他后来回忆道，此后好几年他仍继续进行养心和狂迷地尝试思想扩张。这种持续的思想探索不仅将他引入了传统学术的新课题，而且使他投入了对西学如饥似渴的阅读。尽管在十几岁时他已接触西学，但他强调，他对西学认真而广泛的阅读真正始于这一时期。^④

这些事件不应孤立而应整体地被看待，它们应被视为康从20岁前至25岁前后的漫长精神躁动期的不同阶段。在自传中，康氏经常以含糊的用语来描述这些事件。而且，由于他的描述是以写于事后十年的1895年的回忆为基础的，康可能

康有为：《从启蒙到乌托邦圣哲》（未刊）。

①康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第9—10页。

②同上。还可参阅韦伦·莱的《1879—1893年的康有为：从启蒙到乌托邦圣哲》。

③康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第10页。

④同上，第10—11页，11—14页，7页，11页。

把一些后来的经历和思想复述进了他对这些事件的叙述之中。但是，从他的回忆叙述中至少可以得出一个可靠的结论，即他当时在否定自己的过去并确立一种新的自我身份。

康氏在思想过渡中关于这种自我身份的最早暗示，可引证于上述他的精神顿悟的经历。他关于把这一精神顿悟看作与宇宙合一形态的描述，使人联想起新儒学传统中的类似经历，并且它还表明一个儒家圣哲的自我形象。^①这种儒家的自我形象在他的山间隐居时期一度被淹没。然而，在其接踵而来的思想探索中它又恢复了。但是在这一思想探索过程中，这种圣人的自我形象又逐渐与大乘菩萨的苦难救世主形象融为一体。这种混合的自我形象清晰地反映在其自传中“二十六岁”标题下的一节中，这一节概述了他刚刚经历的精神躁动。^②

“穷察后来，自生物之源，人群之合，诸天之界，众星之世，生生色色之故，大小长短之度，有定无定之理，形魂现示之变，安身立命，六通四辟，浩然自得。然后莫往莫来，因于所遇，无毁无誉，无丧无得，无始无终，汗漫无为，谓而悠然以游于世。又以万百亿千世，生死示现，来去无数，

①康氏在这方面的精神顿悟的经历，类似新儒学哲人如王阳明、王艮和高洋伦（音）著作中的神秘经历。关于此三人神秘经历的讨论，参阅朱莉娅·金（Julia Ching）的《获取智慧：王阳明的途径》（纽约，1976年版，第31页）；威廉·德巴里（William T. deBary）的《晚明思想中的个人主义与人道主义》，见德巴里和明代思想讨论会编：《明代思想中的自我与社会》（纽约，1970年版，第158页）；罗德尼·泰勒（Rodney L. Taylor）的《理学中的圣人宗教修养：高洋伦选集研究》（美国宗教学术研究院，1978年版，第64—65页）。

②康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第10—11页，14—15页。

富贵贫贱，安乐患难，帝王将相，乞丐饿殍，牛马鸡豕，皆所已作，故无所希望，无所逃避。其来现世，专为救众生而已，故不居天堂而故入地狱，不投净土而故来浊世，不为帝王而故为士人，不肯自洁，不肯独乐，不愿自尊，而以与众生亲，为易于援救，故日日以救世为心，刻刻以救世为事，舍身命而为之，以诸天不能尽也，无小无大，就其所生之地，所遇之人，所亲之众，而悲哀振救之，日号于众，望众从之，以是为道术，以是为行己。”^①

如同在此和康自传中有关这一时期别的段落所清楚反映的，他所新获得的以圣贤菩萨自视的自我身份，含有一种高度的使命感，即一种整顿和拯救世界的使命感。但是什么是他关于这一世界使命的哲学和纲领呢？在上述章节的另一处，他声称自己已形成了他后来因此而闻名的道德历史世界观的基本观念。但是他声称的可能是其后期思想在其早期观念上的投影。^②所有迹象表明，他当时并无这样的世界观。毋庸置疑，他的思想在诸多方面得以拓展，并且展示了新的视野。但是他所获得的观念、睿视和经验，尚未组合成一个统一而完整的世界观。他仍被其圣贤菩萨身份所驱策，而加紧他的思想探索。

二、探求思想融合

由于康有为的自我身份是由儒家圣贤的理想和佛教菩萨

^①引自乐润邦 (Lo Jung-Pang) 编《康有为：传记与专题论丛》，图瓦森，1967年版，第41—42页。

^②康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第14页。

的理想熔铸而成，他的思想探索必然主要受到儒佛理念核心的普遍主义关怀即一种表达对人的境况本身并以人类整体作为范围的关怀所驱策。然而，在康20至30岁之间，他的思想探索被另一种更为“特殊主义”和世俗的关怀所强化，这种关怀主要源于他和西方的接触。^①他在其精神躁动的几年中对西学的发现，不可避免地将其注意力引向隐藏在西学涌进背后的民族危机。实际上，自从他在广东成年以来，他必然以一种中国内陆同胞很少感受到的敏感，意识到外国的侵略。例如，当1884年中法战争酝酿之时，他正住在广东。在那里，他可能亲身经历了外国入侵的各种恐惧和紧张。^②这种对西方势力和侵略的亲身经历，可以解释他的政治觉悟——一种以对中国民族生存日益增长的忧患为标志的觉悟——在其青年时代开始萌动的原因。^③

因而，当康氏在其30岁前的思想酝酿中出现时，他不仅进行着为圣贤—菩萨身份所激励的道德—精神性追求，而且还勇敢地面向中国的民族危机。他对中土思潮和西学的研究，受到这种追求和其政治爱国主义关怀的共同驱动。在30岁前，康氏开始投入所有这些新的观念和经历的写作。其成果大致可确定为从1885—1890年间所写的一系列著作。其中

①康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第12页。并参阅康氏的《答朱榕生先生书》，见康同壁编《万木草堂遗稿》，北京，1960年版，卷4，第24页a—b。

②康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第14页。

③同上，第11—13页。并参阅他30岁前所写的一些诗作：《康南海先生诗调》中的“爱国歌”和“爱国短歌”（《康南海先生遗著汇刊》第20集，卷1，第6—15页）。特别是1879年他21岁那年首次访问香港时所写的一首诗。在这首诗中，他表达了对香港西方成就的钦慕，也表现了他对外国统治下香港殖民地地位的忧虑（同上，第20集，卷1，第32页）。

最重要的作品是《实现公法》和《康子内外篇》，以及《教学通议》，一部新近在中国大陆发现的著作。这三部著作均写于1885—1887年间，并且反映了他重合各种观念、经历和他的无能为力，以及将它们融合成一种连贯而统一的世界观的努力。^①

其时支配他思想的两种关怀，即他的爱国主义关怀和道德一精神追求，仍支离地存在于他的思想中。因而，在这些论著中康氏用两种语调来说话。一方面，这位未来的政治家为中国的国家需要而谈话。这里，他的声调使我们清晰地想起儒家经世传统中的包世臣和魏源等人。关于这种传统的特征，康对“王道”和“霸道”作了时尚的区别，即区分了道义、同情的政治和权术、强力的政治。^②但是他认为，对于经世传统精神来说，这两种政治的差别确实更多不是显现于可见的行为过程中，而是存在于行为过程背后的动机之中。其涵义是清楚的：只要一个人专注于正确的方向，他在其行为过程中可以是灵活的。在这方面，康可以赞颂古代中国某些君主的“强权政治”，并在儒学框架内为富强目标和权术强力原则辩护。他还构想了一个有力地行使权力和权威的强

①关于《实现公法》和《康子内外篇》，我引用了玛丽·赖特（Mary C. Wright）1947年在北京为胡佛学院图书馆制作的缩微胶卷拷贝。关于英文翻译和《康子内外篇》的详细研究，参阅：李三宝《康子内外篇初步分析—康南海现存最早作品》（《清华学报》，第11卷第1—2号（12月），第213—247页）；《教学通议》（未刊）。我关于它的讨论是基于汤志钧编的手文稿的原摘要。参阅汤志钧编《康有为的教学通议手抄本》。除了这三种主要文献，还有一些写于1891年前的少量文献。考虑到它们的内容，其中有一些如康关于朱熹道德哲学和教育方法的讨论，可能写于80年代中后期（蒋贵麟编《万木草堂遗稿》，台北，1976年版，第1—4页，9—14页）。

②《康子内外篇抄本》，胡佛学院图书馆，1947年，第1页b—3页。

悍的中央统治者的形象，以在中国实现他谓之的“自强”。耐人寻味的是，明治维新被他引征为说明这种政治构想的历史例证。^①显而易见，他的政治构想已经预先产生了在其19世纪90年代后期发展的改制主义的某些基本冲力。

同时，康又以另一种进行道德说教的未来圣贤的语调说话。康氏的说教以保守的和激进的两种自相矛盾的思想倾向为标志。保守倾向在《教学通议》中居主导地位，并且带有粤学的鲜明印记。如上所述，粤学是康早年思想环境的重要组成部分。粤学的一个特征，是调和汉学内部的古文经学派和今文经学派。这种折衷主义可以在康的原文中找到虽不明显但却清楚无误的反响。另一方面，他看到一种远古理想秩序的存在，这种理想秩序肇端于黄帝、尧、舜等圣王，而在周代早期臻于极致。它由周公引向一个辉煌的圆满终局，并且被载于经典性的《周礼》之中。^②这种对周公和《周礼》的赞誉，清楚表明古文经学派的影响，因为这种赞誉是这一学派的标志。

另一方面，在书中清楚地讨论古文经学和今文经学之间差别的一处，康并不陈述自己偏爱哪一方面。^③同时，他时而大力赞颂孔子的伟大，并把孔子与周公同作偶象而相提并论。因为在他看来，孔子虽无周公那样的圣王地位，但他具有保持古代圣王维持的道德学说，并在晚周动乱时期初周理想秩序崩溃后将其留传给后世的卓越成就。^④所有这些表

①《康子内外篇抄本》，第2页a—8页b。

②汤志钧：《康有为的教育通议手抄本》，1985年，5—6页，8页，11页，19页。

③同上，第21页。

④同上，第13—14页。

明，康氏在写作《教学通议》时，今文经学学说在其思想中也可能具有一定影响。

当我们审视康有为关于孔子与“六经”关系的观点时，这种可能性则变得更为明晰。在这一点上，古今经学的态度是，《六经》产生于周公。康有时附和这种观点，但有时又令人费解地用今文经学的语调争辩，认为《六经》起源于孔子。^①而且，当讨论到《春秋》时，他采取了一种明显反映今文经学思想影响的观点。他从《六经》中找出《春秋》作为孔子著作的独立派生。他还当即赋予它一种特殊的重要性，认为这一经典体现了孔子调和周礼以确立君主之道的“微言大义”。^②用这种观点，康继续清楚地表达了某些今文经学的思想：《春秋》阐述了孔子的改制思想，这些思想主要在注释《春秋》的《公羊传》和《谷梁传》中被阐明，刘歆对以后儒学发展的偏离不轨和讹误负有责任。^③总之，在《教学通议》中，我们如果不是明晰地那么至少含蓄地发现了今文经学的某些主要思想。康氏在其年谱中指出，在其20岁出头时，他曾是一个古文经学学说的信徒。^④现在我们可以推测，在康30岁前写作《教学通议》时，他正在疏离早期的主张而探求接受今文经学学说。

同样表征康有为思想受粤学影响的，是其《教学通议》中融通汉学和宋明理学的倾向。我们关于康对汉学解释的考察，表明他认为孔子的作用是古代圣王的道德学说留传给后

①汤志钧：《康有为的教育通议手抄本》，第14页。

②同上。

③同上，第14—15页，18—19页。

④康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第9—12页。

世的中介。康认为，在汉朝刘歆对儒学讹传后，没有谁在使儒家道德遗产留传不朽方面可以与朱熹相比拟。^①实际上，他甚至到了视朱熹为所有儒家众圣中仅次于孔子的伟人的地步。毋庸置疑，康对于朱熹的孔子学说注释有所保留，尤其是他认为，朱熹并未阐明孔子学说中改制主义方面的涵义。^②但是，就对儒家道德哲学发展的贡献而论，朱熹应享有最高荣誉。康特别赞扬朱氏在《文选》和《孟子》基础上发展起来的道德学说，和他对《大学》和《中庸》的弘扬和阐释。^③他认为，朱熹对每一个希望学习而成为圣贤的人开放了可能性。康的一些可确定为这一时期的现存哲学著作，表明他在那时热衷于努力把握朱熹某些哲学概念的意义，这些概念是朱氏自我实现哲学独具特色的进路的核心。^④

康氏对汉学和宋明理学的融会，产生了一种可被揭示出如下特征的道德观点：一种理想秩序据信曾存在于古初圣王的时代。这种理想秩序已由兼有德行和力量的统治者和这些圣王所创立的完美制度神圣化。但是这些圣王已经故去，而这种完美的制度秩序也已不复存在。然而，古代圣王的道德学说，由于孔子及其门徒而被幸运和完整地保存下来，并得以留传给我们。由此构成了《教学通议》的要旨：道德学习和教育必须适应于人间固定的秩序，而被创设的秩序又必须体现道德学习和教育。

①汤志钧《康有为的教学通议手抄本》，第18—19页。

②同上，第19页。

③同上，第10页，19页。

④同上，第10页。还可参阅《中和旧说》，载《万木草堂遗稿外篇》（台北，1976年版，第9—11页）。

在《康子内外篇》中，康氏道德思想中的保守倾向依然存在，尽管其形式不同。奇怪的是，在其《教学通议》中继续的儒学注释的类似文字中却少有痕迹。而取而代之的是，我们常常发现一种缅怀所谓帝王儒教的语调，康在此滔滔不绝谈论的不仅是中国传统的文化昌盛，而且是中国帝王不可抗拒的绝对的道德权威。^①

同时，与这种道德保守主义并存的是道德激进主义倾向。由于这些激进主义倾向都多少与《康子内外篇》中把“仁”提高为主导价值的趋向有关，我将在探讨这些激进主义倾向之前先考察这种趋向。书中关于道德价值讨论的一个主要出发点，是儒家的五种基本德行——仁、义、礼、智、信。一般认为在他的这五种德行的讨论中，康强调的重点不独在于“仁”，而且在于“知”。但是一个深入细致的研读表明，他却把“智”视为人类基本的区别性特征，而把“仁”看作万物的普遍德行。因而，他的价值尺度的重心是不言而喻的。^②“仁”的首要性，还可由书中突出的怜悯的道德感情和天下一家的道德远景而得以进一步证明。这两种观念在儒家传统中长期与“仁”的理念相联系。^③因而，尽管他有时在讨论中强调“仁”和“智”的互补性，但在全书的上下文中“仁”无疑凸显为主导的价值。

康有为在“仁”、“智”关系上的强调重心，使我们联想起汉代著名今文经学家董仲舒关于两种德行的讨论，他对

①康有为：《康子内外篇抄本》，“闢辟篇”，第1页b—8页a；“理学篇”，第5页a。

②同上，“仁智篇”，第17页b，18页a。

③同上，“觉识篇”，第13页b；“不忍篇”，第10页b。

此也给了一个相似的强调。^①在这方面，注意康氏与董仲舒道德哲学的显著关联，以及康在注释“仁”和五德中另一德行“义”的关系上的根本曲解，是饶有意味的。^②在董氏道德思想的原文中，他评论这两种价值的动机，是指出“仁”作为一种关于他人的价值和“义”作为一种关于自我的价值的互补性。^③然而，在康的注释中，这两种价值之间则具有一种对立的关系。作为一种关于自我的价值，“义”不仅有时意味着自私的精神，而且象征着一种政治统治和社会分化的专制主义精神。而“仁”则体现了一种爱、公正和开放的积极精神，这种开放精神与“义”的专制和禁忌精神恰恰是背道而驰的。^④

提出“仁”和“义”之间的对立，甚至在康的著作中产生了某种反传统倾向。康氏用非难和悔恨的语调指出，中国文化传统把“义”的精神高于“仁”的精神而置于首位，而在其它传统中则常常与此相反。^⑤但他对未来抱有希望，他相信在一百年以后，由“义”所代表的专制主义传统将被限制，并让位于儒家的平等理想。在这方面，他把儒家“仁”的价值与大乘佛教的平等主义松散但却明晰无误地连结起来了。^⑥

甚至更为重要的，是康有为对“仁”和墨子“兼爱”理

①董仲舒：《春秋繁露》，引自《四部丛刊》，上海商务，1929—1936年版，第4辑，卷8，第49—50页。

②康有为：《康子内外篇》，“人我篇”，第15页b。

③董仲舒：《春秋繁露》，见《四部丛刊》，第4辑，卷8，第47—49页。

④康有为：《康子内外篇》，“人我篇”，第15页b。

⑤同上。

⑥同上，第16页b—17页b。

想的鉴别。^① 必须记住，“兼爱”理想被选作古典儒学和新儒学的反证，是由于它是与儒家“仁”的理想的基本精神——等级之爱背道而驰的。这种等级之爱的观念，具有以等差为基础而施行爱的坚决要求，它以一种强烈的特殊主义倾向为标志，而这种特殊主义把“仁”的理想和墨家激进的普遍主义区别开来。^② 尽管康氏没有对等级之爱的思想进行明确的批评，但他却强调墨家的理想并无过错。因而，他明晰地暗示了对传统儒家和理学在这方面的态度的背离。^③ 他对“仁”和墨家思想毫无保留的鉴别，加上他把“仁”和佛家平等主义相联系的倾向，表明了一种《康子内外篇》中的激进主义趋向。

这种激进主义倾向在康有为的《实理公法》中甚至更为显著，这是他写于19世纪80年代中叶的又一部论著。与《康子内外篇》中普遍主义价值、平等主义理想和保守主义倾向的并存相反，一种对正统儒学核心价值的批判，在整个《实理公法》中居主导地位。而且，在前一部著作中，他虽然对以政治专制主义和社会不平等为基础的传统等级秩序提出了怀疑，但他尚未达于对儒家基本的家族价值——孝道提出挑战。然而，在后一部著作中，他把这一价值（连同家族制度）作为他对传统秩序全面批判的一个主要目标。^④ 这些批判的

①康有为：《康子内外篇》“人我篇”，第15页b—16页a。

②朱熹：《朱子语类》，台北，1970年版，卷55，第2086—2088页，2096—2099页。

③康有为：《康子内外篇抄本》“人我篇”，第15页b。

④关于《实理公法》中表述的激进观点，参阅萧公权：《现代中国与新世界：改革者和空想家康有为》，（西雅图，1975年版，第426—433页）。还可参阅理查德·霍华德（Richard C. Howard）：《康有为：思想背景和早初思想》（阿瑟·赖特（Arthur F. Wright）和丹尼斯·特威切特（Denis Twitchett）编《儒家人物》，斯坦福，1962年版，第313页）。

动力，无疑可以部分归结为佛家和墨家的普遍主义和平等主义。但是它们也可能导源于他的“人人皆有自主之权”的明确信念，^①一种可能植根于儒家道德自主思想的信念。在这方面，康的儒学背景可能由基督教传教士的影响而得以强化，因为恰恰是与其用以表达个人独立信念相同的话，也见于亚历山大·威廉森和其他基督教传教士的著作之中，这些传教士在19世纪80年代开始介绍西方的自由主义价值观念。^②从这点看，康氏的道德激进主义，是中国传统内外影响交汇的产物。

除了道德的论述，康有为在其《康子内外篇》中还努力阐明一种整体的宇宙观。他的这种努力并不比其道德论述更为成功，他的许多观念是含糊和不连贯的。但是，一些主要的倾向是明晰可辨的。一种倾向是脱离正统的新儒学世界观——一种玄学二元论，这种世界观认为世界由“理”和“气”两种基本实体组成，并且强调“理”的本体论首要性。尽管他在这一方面没有详细而系统地阐明他的观点，但他倾向于强调“气”的本体论首要性，并把宇宙的形成视为由“气”的两种形式——“阴”和“阳”交互作用的结果。由于相同的重点也标示着今文儒学的特征，因而康在玄学世界观中如同在其道德思想中一样，显然已经受到了今文儒学的影响。^③

①理查德·霍华德：《康有为：思想背景和早期思想》，引自阿瑟·赖特等编《儒家人物》，第313页。

②理查德·谢克（Richard H. Shek）：《谭嗣同思想中的西方影响》，载保罗·科恩（Paul A. Cohen）和约翰·斯莱克（John E. Schrecker）编：《19世纪中国的改革者》，哈佛大学东亚研究中心，1976年版，第197—198页。

③康有为：《康子内外篇抄本》，“爱恶篇”，第6页b；“湿热篇”，第12页b。

康氏的“唯物主义”宇宙观也可部分归因于他对当时西方科学的涉猎。事实上，某些关于人和宇宙进化的准科学解释已出现于他的论著中。^①但是，西方科学对他思想的影响主要是表层的而非实质性的。至少，他还尚未达到接受一种坚实的自然主义的地步，以使自己能摒弃精神创造和超自然力量而审视宇宙，并完全按照因果关系来解释外部世界。尽管他的著作或多或少显现了科学观念的印迹，但他主要保持着一种传统的目的论精神，这种目的论把道德—精神价值看作宇宙结构内部所固有的。他想按照物质力量独立地解释宇宙的结构，但是在他的观点中，物质力量也被注入了道德—精神意义。^②

在康有为的唯气论世界观的上下文中凸显出两种倾向。首先，这种世界观使他非难正统新儒学大力强调的“天理”和“人欲”的对立。他认为这种两分法是一个源于新儒学玄学二元论的谬误。正统新儒学谓之“天理”的，归根结底无非是人的智力的创造。至于“天地”，他问道，除了“光、电、热、重”之外所谓“天理”又何在？而且他还坚持认为，人欲无疑是宇宙自然秩序的组成部分。在这方面，他把正统理学的要求颠倒过来而表达为“天欲与人理”。^③他在这里说的是自然主义的语调，一种在他的其它著作中不常表现的语调。

康氏的这种观点蕴涵着激进主义的含义。由于人欲是宇

①康有为：《康子内外篇抄本》，“理气篇”，第21页b，22页a，22页b。

②同上，“爱恶篇”，第6页b；“不忍篇”，第10页b；“湿热篇”，第12页b；“人我篇”，第15页b；“理气篇”，第21页b。

③同上，“理气篇”，第22页a。

宙天然秩序的一个组成部分，因而就有必要对其保持一种开放和积极的态度。而且，如果既定的制度和规范被发现是压抑人欲的，那么以“天欲”为理由而向这些制度和规范挑战就是一个必然的结果。康还没有引出这些激进主义的涵义，但是它们很快显现在他的思想中。

康有为唯气论世界观中的另一突出的主题，是一种源于《易经》的运动不息的图象。他把这一过程想象为具有辩证的特征，在这一意义上他相信它是由阴阳相互作用而推动的。这种辩证过程的概念在两点上是与《易经》思想相类似的。首先，这种阴阳的相互作用代表一种互补的二元论而不是冲突的二元论，因为康认为阴和阳是两种互为补充的不同力量。因而，与以后中国共产主义者把历史看作辩证过程的概念不同，康在其宇宙进化图式中更为重视的是和谐而不是斗争。^①其次，与《易经》精神相符的是，他认为辩证过程没有最后的终结。显而易见，在其后期思想中居核心地位的末世主义世界观，此时还没有形成。^②

康氏的三部著作尽管表现了其思想的不系统的融合，但充分反映了他发展着的主要关怀。一方面，经世传统语言蕴涵着对政权和秩序问题的政治关怀。另一方面，所有价值观和世界观讨论则潜藏着压倒一切的道德关怀。他的道德关怀表现于某些显著的激进主义倾向中，而保守主义的观点在其道德思想中保留有重要位置。这些自相矛盾的关怀和思想倾向暂时只产生了一种观念和价值的大杂烩，但是某些成为通

①《康子内外篇抄本》，“湿热篇”，第12页b。

②同上，“为己篇”，第4页。

向未来路标的倾向已凸显出来。一是隐含在儒学综合诠释中的理想秩序的乌托邦空想。二是“仁”作为一种卓越的理想而出现，与此相伴随的是某种激进的道德玄想和价值。三是道德价值植根于由两种物质力形式的相互作用而形成并主宰的宇宙之中的观点。这一观点伴随着一种在价值、理想与生命、宇宙的“自然”力之间保持和谐而不是冲突的“自然主义”倾向。此外，由于这种观点本身具有把宇宙看作由“气”的物质力独立生成的一元论倾向，它更为接近的是西汉儒学而不是新儒学主流。这种倾向，加之《康子内外篇》中对董仲舒学说相对显著的关联，及其康在《教学通议》中容纳了今文儒学某些基本观念的重要事实，清楚地表明康可能已处于当时今文经学学说的影响之下，尽管他还没有完全接受他们。显然，康氏接受今文经学学说为确定的观念，与其说是1889年由廖平突然使其转变的结果，毋宁说是一个可能始于其25岁前后的延续过程的产物。^①从他1885—1887年间所写的著作可以看出，这些倾向至多体现了一幅矛盾倾向画面中的某些显著方面。然而，它们将在一个即将出现的完整和融合的世界观中，发展成为主题。

①我在这里的观点较之流行的观点更为接近康本人对此的叙述。康在其年谱中写道，他接受今文经学的儒学解释可能在24岁后不久。其他学者如钱穆和汤志钧对康的叙述长期争论，他们认为康转向今文经学学说主要通过1889—1890年间他与廖平的接触。我认为，康遇见廖之前早已处于今文经学的影响之下。他毕竟在年谱中记载了他从20左右起研究《皇清经介》。这个集子由广东“粤学”主要中心“学海堂”发表，“学海堂”以其对儒学注释的今文经学和古文经学形式的折衷调和而著称。参阅康有为：《康南海先生遗著汇刊》（卷22，第11—12页，14—15页，17页，19页，22—23页）；钱穆：《中国近三百年学术史》（卷2，第643—653页）；本杰明·艾曼（Benjamin A. Elman），《学海堂和广东今文经学语言学的形成》（专刊）。

三、“仁”的道德玄学世界观

当这种融合的世界观在19世纪90年代逐渐出现时，正值康有为卷入政治改革的狂飙运动之中。^①这场政治卷入的主导思想是他所称的“改制”或“变法”。^②这些思想的核心是有一个强有力的政治中心作为变革推动者的思想，这一思想在康1885—1887年间所写的哲学著作中已见端倪。必须指出，在这些论著中他关于政治中心的思想，主要通过传统的经世语言而被表达出来。^③然而，在其政治改良主义中，他为政治中心所设计的行动目标和方式，则表明某些来自中国传统以外的强烈影响。在维新运动期间，他毫不掩饰对外国政治模式的狂热钦羡，尤其对俄国18世纪的彼得改革和日本19世纪的明治维新。^④这些外国模式表明，他的改良主义直接的和压倒一切的目的是民族的富强。

然而，康还不能被描绘成一个民族主义者，因为他的政治改革主义并不是孤立存在的。它是康从19世纪90年代初到20世纪初所阐述的对儒学融汇和新诠释的组成部分。对

①这种综合的世界观在康19世纪90年代到20世纪初所发表的一系列论著中被阐发。在探讨对这些被一种连贯的世界观支配的论著时，我并不打算忽略康这一时期发生的重要转变，而是这些转变并没有影响我所描述的康思想的基本范型。

②萧公权：《现代中国和新世界：改革者和空想家康有为》，第193—216页。

③参阅《康子内外篇抄本》第1—2页。

④参阅萧公权：《现代中国和新世界：改革者和空想家康有为》；理查德·霍华德：《康有为改革方案中日本的作用》；乐润邦编：《康有为：传记和专题论丛》（图克森，1967年版，第288—302页）。

儒学的这种新诠释是他在《教学通议》中首次阐明的观点的衍生，它以19世纪80年代末康已完全接受的今文经学学说为基础。在这种新解释中，它还得以调合他的两种基本关怀，即他对国家生存的政治关怀，和对意义的道德—精神关怀，直至保持两者的独立。现在他把它们融合进一个连贯的道德—历史世界观中，这种世界观包涵着民族主义的要素，但是在其整体要旨中，它则由一个关于个人和社会道德实现的压倒一切的世界主义关怀所支配。在这点上，梁启超这一康氏当年最亲密的门徒在1902年为其撰写思想传记时，并不值得特别指出康思想中民族主义正在消失。梁称他的老师为“个人主义者”和“世界主义者”。^①

康有为新提出的世界观的最早线索见于《长兴学记》，它是康为其1891年建于广东的学校所写的提纲。在提纲的绪论中，他强调学习能力是人类的区别性特征。他指出，人只有通过学习才能既“扩展”自己并超越其狭隘私心的压抑，又违逆并克服他的本能、欲望以及根深蒂固的习性和长期的习惯。饶有意味的是，他断言“仁”是学习的目的。“仁”的思想在康1885—1887年间所写的著作中居显要位置；现在它已移向他的新哲学观的视野中心。^②

康氏以“仁”来意指什么？在其以往的论著中，“仁”主要作为一种道德理想而出现。我们将要看到，它本身仍然保留着。但是对他来说，首要的是，“仁”代表着一种形而上学世界观。

①梁启超：《饮冰室合集·文集》，第8册，卷6，第66页。

②康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第9集，第1—8页，4—5页。

1. “仁”的世界观

我们知道，康有为至1890年已经接受了西汉儒学的今文经学学说。用作他的新世界观出发点的今文经学学说的具体形式，是董仲舒哲学。遵循董仲舒，康相信宇宙中充满了物质力“气”，它形成宇宙的原始物质。^①无疑，在阐述其世界观时，康象他在1885—1887年的著作中那样，有时仍利用“以太”、“电”等等西方科学术语，他似乎把自己的世界观看作19世纪科学的唯物主义世界观的同类。^②

然而，重要的差别把两者区分开来，因为康氏从董仲舒那里继承了“气”的某些特定观念，正是这些观念把他的世界观和唯物主义宇宙进化论区分开来。例如，在康看来，“气”不是一种无活力的物质，而是一种具有创造力和有机生长能力的活力物质。他甚至还接受了董氏把“气”视为有情感和理智的“神气”的观点。^③显而易见，在康的思想中宇宙并不是19世纪科学世界观所构想的自然秩序。

除了具有活力物质外，“气”作为其阴阳两种形式相互作用和其五种组成要素循环的产物，还处于不断的运动之中。这些两极振荡和循环旋转的运动，为万有整体中的所有

①康有为：《春秋董氏学》，台北，1969年版，卷6上，第6页a，8页b—9页a。

②在康的年谱中，他在几处谈到他对天文学和数学等西方科学的兴趣（《康南海先生遗著汇刊》，第22集，第13页，14页，22页）。关于康对西方科学兴趣的讨论，参阅萧公权：《康有为的科学旅行：关于天的报告》（引自乐润邦编：《康有为》，第376—397页）。关于康著作中科学术语的实例，参阅康氏：《中庸注》（台北，1968年版，第21页a）

③康有为：《春秋董氏学》，卷6上，第76页，22页b—23页b。

存在物创立了一种宇宙的形式和节律。^①对于康来说,就象对于董仲舒一样,这种万有整体就是“天”。因此,“天”不是一种非人格的秩序,而是一个具有意志、目的、情感和创生能力的巨大有机体。因而,它是包括人类在内的宇宙万物的基础。无疑,人拥有直接来自父母的有形肉体存在。但是,由于“天”产生了生命本身,人类个体也就是“天”的“儿子”。^②由于都产生于“天”,因而无论何处的人都是充满“气”的万有整体的组成分子。康写道:“夫天地者,生之本。万物分天地之气而生,人处万物之中,得天地之一焉,故天地万物者皆同气也”。^③

因而,所有个人都具有相互之间以及与统一体的亲属关系。而且只有人才能意识到这种亲属关系。由于这种自我意识,人类才成为使万有整体的统一和谐得以显现出来的宇宙力量。此即儒家“天人合一”的信仰,这种统一意识即儒家“仁”的理念。它与康引用的董仲舒所言的思想背景形成对照:“天仁也。天复育万物,既化而生之,有养而成之,……人之受命于天也,取仁于天而仁也”。^④

因而,如同其儒家原型一样,康的“仁”的思想,首先代表一种玄学世界观。因此,它又象其儒家原型一样,不仅揭示世界本质上是什么,而且阐明世界应该是什么。在这方面,“仁”的理念凸显了被视为筑成实在结构的道德理想和

①《春秋董氏学》,第6页a—8页a,11页a—18页a。

②同上,第9页a—17页b。

③康有为:《中庸注》,第8页a。关于康氏著作中的类似观点,参阅康:《春秋董氏学》,卷6上,第10页a;《中庸注》,卷1,第4页a—6页b。

④康有为:《春秋董氏学》,卷6上,第10b—11页a,18页a—24页b。

价值范型。

2. “仁”的道德思想

“仁”作为一种道德理想，最初是由康有为在《长兴学记》公布的教学提纲中阐明的。^①表面看来，康的教学提纲是流行于曾国藩、陈炽和其师朱次琦等晚清儒者中的对儒学折衷进路的直接承续。^②缩其模式，康把课程分为四类：

“义理之学”、“经世之学”、“考据之学”和“词章之学”。但是，表征他信奉儒家实践取向，康强调义理之学和经世之学在儒学教育中的首要意义，而把其它两类视为次要的。^③为了证实和阐明他的观点，康对《论语》中孔子的下述格言写了详尽的注释：“志于道，据于德，依于仁，游于艺”。

这一格言的一个显著特征，是前三句箴言与道德修养有关；只有最后一句有关知识学习。在选用这段格言时，康明显接受了儒家关于道德教育优先于知识学习的观点。还有，康对前三句格言的注释大量吸收了宋明理学的道德哲学。我们知道，宋明理学的道德哲学在康1885—1887年的著作中已居显要位置，那时他正处于朱熹道德哲学的有力影响之下。现在在《长兴学记》中，朱熹的影响不再居主导地位。康的道德教育计划反映了不同于理学的影响，它从整体上指出了关于道德修养的全面方法，这种方法在精神上更近于陆王学派

① 康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第9集，第4—5页。

② 钱穆：《学筌》，香港，1966年版，第81—136页。

③ 康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第9集，第16—18页，21—25页。

④ 同上，第6页。

而非朱熹学派。我们还能回想起，在梁启超19世纪90年代初从师康有为的回忆中，他曾指出陆王学派的道德哲学是康教育计划的一个重要组成部分。^①

陆王派道德哲学的倾向，清晰地反映在以上提到的康氏关于孔子格言句首的注释中。康注释的目的，旨在通过阐明新儒学道德哲学的某些主要范畴，来表明目的确立在儒家自我修养思想中的首要意义。

正如康氏所评述的，儒家的教育目标当然是儒家的“道”，它无非是“仁”及其同类“义”的理念。^②然而问题在于：人如何确立道德目标？首先，他强调“格物”的儒家观念。他熟知新儒学传统中环绕这一观念的争论，耐人寻味的是，他摈弃了朱熹的“唯理论”解释，这种解释把“格物”界说为有意义的、坚韧而广泛的“事物调查”，它旨在把握实在万象涵蕴的有机本性，进而达到为自我修养而获取思想启示。康认为，这种广泛的“格物”对于一个道德教育的初学者来说是不可能的。首先需要的，是关于我们人的精神高于外部世界的优先性的意识和主张。只有具备这种意识和主张，我们才能有抵制和战胜外部世界无数诱惑和烦扰的内在道德意志。总之，抵制他谓之的“人的物化”。^③康氏对“格物”的诠释，使人想起王阳明由孟子把精神看作道德思想修养自足源泉的思想衍生而来的观念。因而，在其“格物”观念的诠释中，康重申孟子所强调的内在道德精神作为道德教育第一步而高于一切的观点，是不足为奇的。

①梁启超：《饮冰室合集·文集》，第4册，卷11，第16—17页。

②同上，第6—17页。

③同上，第7—8页。

为了支持他的论点，他引用了孟子的格言：“先立乎其大者，则其小者不能夺也”。^①他补充道，孟子的这一方法不限于儒学而还为道家 and 佛家所共有，因为不首先培养一种坚韧的内在意志，任何人都不能从事寻求精神之路的艰巨任务。^②

康有为对确立人生道德目标的内在精神和意志首要性的强调，由他对儒家道德思想另一重要范畴“慎独”的强调而得以说明。康认为，这是一个重要的儒学范畴，它由孔子之孙子思留传下来，在《中庸》和《大学》两部经典中被奉为神圣，而尤其在晚明新儒学王阳明派哲人刘宗周的思想中得以进一步发展。它以一个由新儒学关于人类精神之内在道德倾向的观念所传承的重要问题为基础。如果说人的精神具有这种道德潜能，那么当我们的思想在日常生活中遇到道德情境时，我们将如何确定这种潜能会在正确的行为中流出？对康来说，答案就在“慎独”观念之中，这一观念在一个人作出对外部世界道德情境的回应前，[先]责成[独]自的自我监督。这种自我监督，能在一个经常的道德警觉和准备状态中保持我们的内在意志和目的。^③

在“志于道”的格言之后，是“据于德”。这些格言蕴涵了一串旨在人格道德转化的观念，这些观念大多明显地源自宋明理学的精神遗产。这种思想渊源在康于格言下阐发的第一个观念中得到明确的表现，即在沉思中静坐以达到精神沉静（“静”）；康在诠释中，将“静”的观念归功于新儒学哲人如周通颐和陈先章。陈是明代康家乡广东的哲学家。

①梁启超：《饮冰室合集·文集》第册，卷11，第7页。

②同上，第8页。

③同上，第9—10页。

陈尤为重要，因为康氏特别称颂陈的“静”的哲学。^①从这种哲学的来龙去脉来理解，“静”与一种源于“天人合一”深厚信仰的精神的沉静和自然有关。^②因而，如康氏所述，达到“静”具有一种与“天地”和万有整体交流的宇宙生命感觉。它是一种能使人超越所有尘世虚无的道德—精神的自我满足。^③

康有为对“静”观念的重视，逻辑地导致了他用以阐述其人格道德转化的第二个概念：镇定不惊心灵的修炼。为了解释后一个概念，他不仅吸收了孟子关于培育非凡的道德勇气和精神热忱（“浩然之气”）的宇宙感情的概念，而且引用了佛教“定”的概念。他指出，这两个概念隐涵着一种与超自然秩序相协调的精神观念。由于这种感情被超自然秩序所支撑，一个人将可以具有“人貌和天心”。后者意谓一种可以免除任何人间的诱惑迷乱和尘世的恐惧烦扰伤害的心灵宁静。此即孟子所谓镇定不惊的心灵，和其深信在世上尝试完成任何有价值的成就所不可或缺的精神因素。^④

康氏在人格道德转化课题下所阐述的另一个范畴，是“变化气质”。^⑤这是新儒学道德自我修养方法的一个核心范畴，它以新儒学的人性观念为基础。^⑥这种人性观念认为，

①梁启超：《饮冰室合集·文集》第4册，卷11，第10—11页。

②关于陈氏“静”的概念的分析，参阅任于文（Jen Yu—Wen）：《晚明思想中的个人主义和人道主义》，载威廉·西奥多·德里巴编：《明代思想中的自我与社会》，纽约，1970年版，第53—92页。

③康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第9集，第10—11页。

④同上，第11页。

⑤同上。

⑥关于这一范畴的中心性的分析，参阅牟宗三：《中国哲学的物质》，香港，1963年版，第68—78页。

人自身如同其他任何存在物一样，不仅由法则（“理”）、而且由质料（“气”）组成。这种质料并不一定是恶的东西，但它有产生恶的趋向，因为它经常存在于污浊的状态中，从而使“理”难以适当地表现自己。因而，除了净化和沉静内心，新儒学的自我转化还含有净化物力之意。康氏在评注中，从新儒学哲人那里援引了一个又一个例证，用以表明非凡和艰苦的努力，通常能达到净化人的物力和改变人的气质。^①

作为人格道德转化题目下的最后范畴，康有为介绍了他在前述范畴之下阐明的道德本质的行为表现形式。这就是他谓之的“举止行为之得体和克制”。至此，我们看到，道德教育表现为一个由心灵的内部修养向行为的外部控制移进的循序渐进过程。但是对康来说，这一过程只是道德修养关于自我的方面。对于道德实现来说，这一方面仅仅是一个必须由道德修养关于他人的方面来继续完成的过程的前半部分。康在上述提及的第三句格言“依于仁”之下来阐发它。这里，康氏的典型仍是把人的爱怜和关怀逐渐扩展至愈益广泛的社会人群的儒家思想。颇具典型意义的是，这一过程发端于家庭，在家庭中它表现于儒家“孝悌”德行之中。但是它特别强调把家庭之爱“扩大”到家族之外人们的思想。因而，康氏称誉可靠、同情和宽宏这些社会德行。他特别把如下感情强调为人性不可或缺的组成部分。康强调说，这就是让我们同情和怜悯人自身的感情。显而易见，康在这里转述了天下一家的儒家理想。在他看来，这种普遍的共同体是“仁”的

^①康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第9集，第11—12页。

最高表现，从而也是道德教育的终极目标。^①

这样，康氏由《论语》改写的孔子格言的评注，就成了他的道德教育哲学的指导原则。这些评注蕴含着具有两重特性的人生理想。首先，人生含有两种互为依存的义务的实现：一是对于个人道德完善的关于自我的义务，一是对于社会道德实现的关于他人的义务。两者互为补充，它们对于“仁”作为一种人的存在的“目的”的实现都是必要的。同时，人生还被视为一个首先确立目标和稳固目标信仰的富有戏剧性的至善过程。其后它继续进行旨在人格道德转化的心理和行为修行。它以“仁”的实现而告终，这时自我的道德能力被导向建立一个道德社会。显而易见，这种人生理想是一种儒家内圣外王人生理想的复归，而且它证明了康教育计划中两个课题的重要性：自我实现的道德哲学和经世致用之学。

3. 康氏的人性观

除了追求自我和社会道德实现的人生理想，康有为的道德教育计划还蕴涵着一个支撑诸多新儒学范畴、并用以界定自我修养的道德本质概念。但是，这一道德本质概念含有一个以道德外部源泉的思想为核心的人性概念。关于这一人性概念，康不仅在《长兴学记》，而且在包括《万木草堂口说》在内的某些其它早期著作中对其作了阐述。^①在这些论著中，康氏与其整个宇宙完全由物力构成的宇宙论思想相一

^①康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第12—15页。

^②同上，第1页。关于《万木草堂口说》，参阅李泽厚：《康有为谭嗣同思想研究》（上海，1958年版，第74页）。

致，坚持人性完全由物质材料“气质”所组成。因而，他坚决反对由正统新儒学的程朱学派和孟子人性本善观念所主张的二元论人性观。^①他援引古代哲人告子关于人性正是与生俱来之物的观点。康曾说过，关于人性观念，告子完全正确，而孟子则完全错误。^②这种与道德无涉的人性观念本身并无新意，但它标志着康氏在其19世纪90年代前期著作中已经显示的准自然主义的进一步发展。

在距写作《长兴学记》十多年之后，康发表了一系列评论，表明他基于今文经学学说而作的儒学诠释，在运用于新儒学经典的核心——《四书》时也是有效的。^③这种由“仁”象征的道德玄学世界观及其个人和社会道德实现的孪生观念，在这些评注中仍居于中枢地位是不足为奇的。确实，

“仁”作为一种道德修养的思想并不象其在《长兴学记》中那样系统地被阐明。但是“内圣外王”的思想在这些评注中仍保持着核心地位。^④然而，在康氏的这些评注和《长兴学记》之间有一个重要的差别。康后来所阐述的人性思想经历了某些重要转变，它在其必须被注意的人性的概念中引起了

①康的一元论人性观的最完整叙述，可见于他1891年写给朱一新的长信（蒋贵麟编《万木草堂遗稿外篇》，台北，1976年版，第20集，第827—832页）。

②李泽厚：《康有为谭嗣同思想研究》，第74页。

③康氏在其为每篇《四书》注释所写的序言中阐明了这一点。根据他的年谱，他对《四书》的每一部都写了评注，但是他的《大学》评注原文已散失。唯有这部评注的序言尚存。参阅乐润邦编《康有为：传记与专题论丛》（第189—192页）。

④尽管康氏的评注倾向于强调思想的外在方面，但“内圣外王”的理念被当然认为是贯穿其评注的。参阅《康南海先生年谱续篇》中康为《大学注》所作的序言（《康南海先生遗著汇刊》，第22集，第31—32页）。

歧义或相当的张力。

一方面，告子把人性视为物质材料（“气质”）的观念被贬低，但它尚未被完全摈弃。实际上，由于康氏保留了他的天下万物由物力组成的宇宙观，他对告子的自然主义人性思想的信奉或多或少保留着，这种保留如果不是明晰的，至少是含蓄的。此外，在这些评注中，康仍时而对其视为新儒学的正统核心和禁止人欲的思想进行谴责。^①而且，他有时还断言，“仁”对于包括我们的基本需要和欲望在内的整个人生发展来说是必需的和完备的。^②所有这些表明了康氏《四书》诠释和其人的天性的肯定思想之间具有潜在的承续性，这种承续性可见于他19世纪90年代前期的论著和《长兴学记》之中。

而另一方面，几年来康氏的论著中在融会告子思想和董仲舒二元论人的观念方面，也具有一个显著的变化。这一变化反映了康思想中的冲突。如上所述，他的一元论世界观使其倾向于“自然主义”的人的思想和人类天性的肯定观念。但是，这种“自然主义”的人的思想也使康难以明确表达其思想的主要关怀：自我道德—精神的发展。如果人也如同其他万物那样基本上是由“气”构成的，那又如何解释人的道德—精神发展的无与伦比的能力呢？如果这种道德—精神发展含有一个象康在《长兴学记》中所描述的奋斗和努力过程，那么不为人的精神领地构想一个善恶斗争概念又如何辨明这一过程呢？要回答这类问题，必须创立某种二元论的人的

^①例如，参阅康氏的评论。康有为：《孟子微》，台北，1988年版，卷2，第11页a，12页b；卷4，第16页a—17页a。

^②同上，卷2，第11页a；卷4，第16页b。

观念，以区别自我的道德—精神功能和其非道德的自然秉赋。这就是儒家传统中王夫之和戴震等信奉唯气论一元论世界观的著名哲人，常常在不同形式中走向二元论者的思想的原因所在。这也多少是康氏从一元论者的思想转向二元论观念的潜在逻辑。

康有为通过强调告子思想的复杂性而完成了这一转变。他指出，告子的主要思想诚然是人性仅仅是与生俱来的自然秉赋的观点。但是现在他强调指出，这一观点只有在达到进一步区分自然秉赋之内的精细部分和粗糙部分时，才能成立。^①他用不同名称称谓秉赋的这两部分。有时他称它们为“知气”和“体魄之气”，或“道性”和“知性”。有时他借用佛教和基督教术语来描述它们。^②在这种时而混淆术语的背后，康氏争论的动机是显而易见的：如果不加以区别，那么就无法区分具有道德—精神能力的人类和无这种能力的非人。

但是在康看来，这点确实是告子在其主要思想中所没有解决的。他指出，告子的思想除了其主要见解外，还含有另一种观点，它可见于告子的主张中：“性犹杞柳也，义犹桮棬也。以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬。”^③在这一主张中蕴涵着这样一种信念：人具有一种能通过教育而发展成实际善行的先天潜能，就象柳树自身具有一种能制成杯碗的本质一样。但是康强调道德潜能和实际道德行为之间的区别，表明教育需要完成从外部把人变成道德生物的涵义，它

①康有为：《孟子微》，卷2，第1页b—2页a，8页a。

②康有为：《中庸注》，第32页b。

③康有为：《孟子微》，卷2，第8页。

含有人性中存在某种非道德因素的信念。康氏认为，告子的这一观点融会了董仲舒的二元论人性观念。^①

康氏融会告子和董仲舒的人性观念之所以可能，是由于董仲舒人类学思想中存在着基本的歧义性。一方面，董氏似乎同意告子的人性观念并把“性”视为一种天赋的而本身与道德无涉的基本资质（“质”）。而另一方面，董又试图以此来融通孟子和荀子的观点，即主张其称之为“性”的基本资质有两种，一种具有他也莫名其妙地谓之“性”的善的潜能，另一种则具有他认作“情”的恶的潜能。“性”的外在表现是“仁”的德行，而“情”则表现为贪欲。^②

董仲舒二元论思想的核心，是善的潜能不是善本身的思想。董氏认为，未能作此区别是孟子失误的原因所在。为了充分说明这种区别，董从“性”引出了比喻：

善如朱，性如禾。禾虽出米，而禾未可谓米也；性虽出善，而性未可谓善也。……故曰性有善质而未能善也。岂敢美辞，其突然也。天之所为止于茧、麻与禾，以麻为布，以茧为丝，以米为饭，以性为善，此皆圣人继天而进也，非情性质朴之能至也。”^③

康在他的一部论著中感情洋溢地附合这一观点：“若言天有阴阳，施之身亦两有贫仁之性，与白虎通同，可谓精微

①康有为：《孟子微》卷2，第8页b—9页a。

②冯友兰：《中国思想史》，香港，1959年版，第515—518页。

③同上，第517—518页。

之论也。”^①

康氏对董仲舒二元论人性思想的接受，产生了两种支撑其道德关怀的不同的人的观念。一是摩尼教的人的范型，它把人视为由陷于不断斗争之中的两种要素所构成的。康指出：“心思之官者，魂灵也；耳目之官者，魄质也。魂魄之好不同，而常相战矣。”^②这种每个人自我内部的斗争通常由魄质一方战胜，因为按照康的理解，人身内“魄多而魂少……魄强而魂弱。”质言之，个体具有康所谓的性质化（“人化物”）的倾向，他的心灵对此常常无力抵抗。^③

但是，人的这种严酷的形象在另一种更为乐观的形象面前则黯然失色了，这种形象尤其在康氏的《孟子》和《中庸》评注中居于主导地位。如上所述，康的摩尼教人的范型设定一个“魂灵”作为“魄质”的对立面。对于康氏来说，这一设定蕴涵着一种人的先天道德潜能的信仰。因而，他坚持认为，只要把孟子的理论理解为意指人性是潜在的而非实际的善，董仲舒的人的思想和孟子的人性理论就同具有一种道德本质的观念。从理论上讲，康在董仲舒二元论人的思想前提下接受孟子道德本质的观念，这样理解并无问题。而实际上，在他的许多处评注中，这种道德本质的观念显得如此重要，以致它使得董氏二元论人的思想黯然失色。^④

康有为专注于道德本质的一个明显例子，存在于他的以

①康有为：《春秋董氏学》，卷6上，第29页b—30页a。关于类似观点，参阅康氏：《孟子微》（卷2，第8页a）。

②康有为：《孟子微》，卷2，第2页a—b，8页a，21页a。

③同上，第20页b，21页a。

④康氏阐明其在董仲舒二元论人的观念前提下赞同孟子道德本质的思想，主要见于《孟子微》卷2。

道德本质为主题的《中庸注》中。这一主题可见于文首：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”^① 康对这一段的评注是其贯穿全文所主张的思想的典型化：“人非人能为，天所生也。性者，生之质也，禀于天气以为神明，非传于父母以为体魄者。”^② 在康氏评注的其它地方，他称人性中的“神明”为“德性”、“性体”、“明德”和“魂灵”。^③ 无论他把它谓之什么，都清楚地表明了它在康氏人的道德本质思想中的首要地位。

康氏对道德本质的专注在其《孟子注》中也是显而易见的。在他深入解释孟子性本善的观念时，他确实尽力通过使其符合于董仲舒的二元论人性观念而来描述它。但是，在这一文的许多其它地方，他仅仅信奉孟子表达道德本质信仰的论点。例如，阐述孟子道德本质的观念，他注意到一点：“性者，人之灵明，禀受于天”，“不随身之生死而变灭”。^④ 为了阐明道德本质的思想，他时而关注孟子的先天道德心灵观，以此来回避人性问题；时而援引程颢对道德精神与天理的认同；时而又强调类似于佛教“顿悟”的内明观念。^⑤ 在《长兴学记》中还只是潜隐地存在的道德本质观念的这些方面，在康氏的《四书》评注中终于凸显出来。更为重要的是，它提供了一个支配康氏人的思想的信念：在《长兴学记》中描述的那种道德实现的追求，可以由每一个有志于努力发展其先天道德潜能的人来完成。其结果是，自我道德自

①康有为：《中庸注》，第1页a。

②同上。

③同上，第32页b。

④康有为：《孟子微》，卷1，第1页b—9页b，16页a。

⑤同上，第2页b—8页b，15页a。

主的思想伴随着康氏新儒学道德思想诠释中的道德本质的思想。正如康在其《孟子注》的卷首所评述的：

“不忍之心，仁也，电也，以太也，人人皆有之，故谓人性皆善…人之性善，于何验之？于其有惻隐、羞恶、辞让、是非之心见之。人性兼有仁义礼智之四端，故独贵于万物而参于化育。……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，……故谓之自贼也。”^①

这样，从康氏的《四书》评注中出现了一种多少不同于《长兴学记》中的人的思想。儒家对自我和社会道德实现的关怀，在前者和后者中同样占有中心地位。但是，这种关怀现在已由一个受到宋明理学和董仲舒汉学双重影响而更为乐观的人性思想所支撑。

4. “仁”的激进化

如上文所分析的，“仁”对于康有为来说不仅象征着一种宗教玄学世界观，而且代表一种追求自我和社会道德实现的理想。尽管这种追求无疑从儒学传统中衍生出其基本动力，但是康道德实现的定义在一些主要方面背离了儒家定义，尤其是它对儒学道德价值观所难以容纳的激进主义的强调。为了说明这种激进主义，我将对康氏和董仲舒的儒家伦理观作一比较，如上所述，董氏的主要著作被作为康阐述其世界观的一种出发点。

董仲舒的道德思想是两种伦理的熔合。一方面是一种承

^①同上，第2页b—8页a。

自古典儒学的环绕道德实现思想的精神超越性伦理。这种伦理的核心，自然是被认为植根于更高宇宙实在“天”的“仁”的理念。董氏认为，这种天赋的德行在爱的感情和怜悯以及其它同情之中体现自己。^①与关于他人的“仁”的理念相并提的，是董氏也强调的关于自我的“义”的理念，它意谓正义感。在他看来，正义是滋养心灵之物，正如物利滋养肉体一样。因为心灵被认为是自我的高尚部分，他把“义”视为区别内在高上的自我与外在低下的自我的标尺。^②于是，“仁”和“义”一起代表着一种伦理，这种伦理被认为不仅植根于高高的宇宙实在之中，而且植根于深深的自我领域之中。

然而，在董仲舒的道德思想中，这种精神超越性伦理还与一种社会约束性伦理“礼”紧密结合在一起。如同精神超越性伦理被视为导源于更高实在一样，后者也被认为植根于宇宙秩序。因为宇宙秩序由两种基本宇宙之力“阴”“阳”的主从关系所组织，人类社会也被安排在同样的模式之中。因而，这种社会约束性伦理体现了一种等级秩序。在董氏看来，这种等级是“礼”的伦理观的本质所在。^③

这种等级秩序的关键在于“三纲”学说。按照董仲舒的理解，君臣、父子、夫妻三种关系是一切人的关系系列的轴心。构成三纲思想基础的，是董氏关于君王和家庭是基本的宇宙制度、因而它们就象“天”“地”的宇宙秩序一样神圣而不可更易的思想。^④

①康有为：《春秋董氏学》，卷8下，第1页a—2页b。

②同上，第6页a—b。

③同上，第8页a—9页a。

④同上，第13页b—17页a，18页a—27页a。

董氏的思想以一种精神超越性伦理与社会约束性伦理的自然协调为特征，而这种自然的协调在康有为的著作中显然是缺乏的。当康氏1897年写作董仲舒哲学评注《春秋董氏学》时，他并没有努力表述这两种伦理的熔合。但他在此书临近结尾处列举了董氏《春秋繁露》中所讨论的所有主要道德价值。耐人寻味的是，此表首先列举了属于精神超越性伦理的那些价值，如仁、义和智。紧随这些价值之后的是那些人将凝聚其下的社会约束性伦理的价值，它包括“三纲”。这些顺序清楚反映了康氏学说的重心所在。而且，康在前一组价值中为许多条目写了评注，以强调他对精神超越性伦理的赞同；而对于后一组价值，他只写了零星的一些表示不赞成的评注。^①

康有为对一种伦理基于其它伦理的偏爱，在其《四书》评注中演成了一种使精神超越性伦理脱离社会约束性伦理、并强调前者在儒家伦理中的核心地位的倾向。这种倾向最显著地凸现于他的《中庸》和《孟子》评注之中。例如，在一处评注中，康讨论了儒家的“五常”观念。^②他取代了董氏在其《春秋繁露》中使“五常”从属于“三纲”的作法，而首先将“五常”归入所谓“智”、“仁”、“勇”三种基本德行之下。然后把后三者分解为“仁”或“诚”的道德—精神理念，这两种理念居于儒家精神超越性伦理的核心。^③

一种类似的趋向以康的《孟子》评注为标志。至于论及“礼”，康主要在孟子四种先天德行即“仁”、“义”、

①参阅《春秋董氏学》，第1页a—29页b。

②康有为：《中庸注》，第22页a。

③同上，第22页a—b。并参阅康有为：《孟子微》（卷1，第18页b）。

“智”的思想背景中来阐述它。在他看来，所有这四种德行可以被“仁”的理念来概括。^①然而康认为，“礼”的意义更多的在于作为儒家精神超越性伦理组成部分的一种道德礼节感，而不在于董仲舒和《白虎通》汉代儒学思想中以“三纲”为核心的社会约束性伦理。

这些观点颇使康氏的一些儒学同侪惊恐。著名儒生朱一新写信给他，以警告他注意其解释方式的思想危险：

“礼教明而仁在其中矣，……言其体也；爱有差等，……言其用也。舍此而言仁，则墨氏之兼爱，释氏之慈悲，摩西氏之救世主，谬以毫厘，差以千里矣。人人亲其亲长而长，天下之至私实天下之至公，……舍此而言爱则五伦去其四，一以朋友处之，而君臣父子兄弟夫妇之道苦矣。”^②

朱一新的警告被证明是完全正确的，因为康当时确实倾向于揉合儒家精神超越性伦理和影响他的非儒家道德思想流派。这种流派之一是佛教。例如，在康的《中庸》评注中，他把儒家三种基本德行“智”、“仁”、“勇”认同于佛家的“智慧”、“慈悲”观念和勇敢无畏精神。^③康氏在儒家和佛家观念之间、尤其就“仁”和“慈悲”来说所确立的等值决非偶然，因为按照佛家无差别同一和普遍慈悲的世界观而诠释“仁”、“诚”等道德观念，在康是一个反复出现的趋向。^④

①康有为：《孟子微》，卷3，第5页。

②李泽厚：《康有为谭嗣同思想研究》，第8页。

③康有为：《中庸注》，第2页b。

④同上，第29页b—30页a，1页a—b，并参阅康有为《孟子微》（卷1，第15页）。

然而更为重要的，是康氏对西方自由主义思想与儒家精神超越性伦理的融会。如上所述，康氏继承了把“仁”视为大于道德概念的儒学趋势。对他来说，它还象征着一种以“天人合一”信仰为核心的世界观。在康长达数十年的儒学诠释的过程中，他用几种说法阐明了这一世界观。一种说法是，天和人都充满了物力“气”，它构成了一个无差别同一体。他认为，全人类同属于一个无差别同一体的思想使社会平等主义成为一种令人信服的价值。另一种说法的中心思想是，每个人都具有一种天赋的先天道德修养能力，因而能够服务于“天”并完成它的使命。基于这一观念，康模仿孟子而把个人称为“天民”。^①康氏把这一观念与董仲舒每个个人都生于“天”的信仰相联系，坚持认为“天子”不应该只是帝王的特权，而应是每个人的权利。^②这样，他在儒家自我实现的思想中看到了一种基本上类似于西方“独立自主之人”的自由主义思想。^③康在其《孟子》评注中指出：“人人皆天生，故不曰国民而曰天民；人人既是天生，则直隶于天，人人皆独立而平等。”^④他在这方面得出了这样的观点，即认为西方自由主义理想如个性自由、平等和民主，都是作为宇宙和人的道德思想的“仁”的必然结果。这样，康氏1885—1887年著作中所显现的道德激进主义，在其19世纪90年代前期的著作中，采取了作为儒家精神超越性伦理缩影的“仁”的激进化的形式。

①康有为：《孟子微》，卷1，第6页b—7页a。

②康有为：《春秋董氏学》，卷6上，第9页b。

③康有为：《孟子微》卷1，第3页a，15页a—b。

④同上，第6页b。

5. “仁”的历史化

当激进主义出现于康有为90年代前期的论著中时，它还是以一种与保守主张相并存的矛盾形式而出现的。表面上，这种自相矛盾继续存在于他的儒学诠释之中。尽管康在其《四书》评注中倾向于注视儒家的精神超越性伦理，但也并未选择全盘否定社会约束性伦理。实际上，他仍认可某些显著的保守价值，即最为著名的、以“孝悌”为核心的家族价值观。例如，他仍然接受了这种观点，认为“孝悌”构成了逐渐向外衍生由“仁”的理念所规定的爱人类全体之宽宏感情的唯一基础。^①然而，在现实性上并没有矛盾。要理解康氏90年代后期著作中这种思想矛盾的消除，我必须讨论至此尚未提及的他的儒学诠释的一个核心方面。这就是他在阐释西汉今文经学的过程中形成的历史观。前面我们已经知道今文经学怎样把宇宙设想为一幅由运动不息的物力组成的活的有机体和万有整体的画图。因而，宇宙并非存在于一种静止状态中，而是存在于一个漫无止境的运动、发展和变化过程之中。

这种宇宙物力论有一个时间范围，就象今文经学主要典籍《春秋公羊传》中两种主导的历史观所反映的那样。一种以五要素理论表述的历史观，把历史视为一个由一种固定秩序中五种宇宙力的旋转所支配的五阶段的无休止循环。^②另一种历史观则以所谓三阶段学说来阐发，它把历史看作与三

①《孟子微》，卷8，第5页a—12页a。

②顾颉刚：《五德终始下的政治和历史》，香港，1970年版，第11—13页，25—32页。

个宇宙演化过程的循环相对应的三个阶段的重复。^① 尽管这两种历史观念表达的形式各异，但两者都共同具有把历史过程视为宇宙节奏的表现形式的历史循环论观点。

然而，在这种主导的循环论框架中，有一种以孔子故乡鲁国的历史周期化为基础的隐晦而未被完全阐明的历史发展观。按照这一观点，鲁国的历史包括三个阶段，它从孔子仅从传统中间所听闻的远古演化而来，经由他耳闻的近古时代，而到达其目睹的当代。^② 对于孔子来说，这三个时代不仅具有历史编年的意义。它们还代表三个社会发展阶段——“据乱世”、“升平世”和“太平世”。^③ 但是由于这种三阶段的周期化被认为是孔子在《春秋》中所表达的预见，因此它被视为具有超越鲁国历史的意义。实际上，它已成为把孔子看作对后世传言的“无冕圣王”的今文儒学预言象征的组成部分。^④ 从这点看，这种三阶段图式清楚的意谓具有普遍意义。

但是，这种三阶段图式如同整个预言象征一样，是歧义丛生的。尽管这一孤立的图式把历史视为一个从古到今的线性发展过程，但是它仍被蕴涵在一个更大的循环框架之中。这一图式在《公羊》文本中是否象征一种未来不可重复或不可逆转的过程，是含糊费解的。^⑤ 然而，当今文经学在晚清复苏时，这一学派的领袖学者如龚自珍和魏源，主要以循环

①顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海，1957年版，第8页。

②钱穆：《两汉经学今古文平议》，香港，1958年版，第243—245页。

③同上。

④同上，第241—245页，245—27页。关于今文学说的扼要解释，参阅属于同：《经今古文学》（上海，1926年版，第1—53页）。

⑤钱穆：《两汉经学今古文平议》，第243—245页。

观点或退化观点来理解三世说。^①它与我们必须审视的康氏如何接受这一图式并将其揉进他的道德玄学世界观的背景恰恰相反。

在康有为的论著中，这一图式的阐述常常变化，因为他还使三阶段历史图式适应于另一儒家主要经典《礼记》“礼运”篇的社会思想。^②结果产生了一种不同的分析阶段的历史进化公式，康氏用它来取代《公羊》传统中的三世说。在这种“礼运”的见解中，他把三阶段化解为两阶段，以“大同世”对应于“太平世”，以“小康世”大致涵盖“据乱世”和“升平世”。^③无论康氏赋予历史阶段以何种公式，他都清楚地将这些历史阶段构想为在形成一个直线的和不可逆转的进化发展过程。关于这种历史观，康也许更多受惠于西方历史观而不是《公羊》学说，前者无论在世俗还是宗教

①陆宝千：《清代思想史》，台北，1978年版的第242—244页。尽管在魏源的思想中具有某些世俗的历史发展观点但是这些观点仍被包涵在一种基本上属于循环论的历史意识之中；参阅吴泽：《魏源的变易思想和历史进化论点》，引自《中国近三百年学术思想论集二编》（台北，1971年版，第81—108页）。

②康有为：《礼运注》，见《康南海先生遗著汇刊》，第9卷，1页b。

③康氏思想中具有某些关于如何结合这两种图式的歧义。在他的某些著作中，“大同世”与“太平世”相对应，“小康世”涵括“据乱世”和“升平世”。参阅梁启超：《饮冰室合集·文集》（第3册，卷6，第68页）。在其它著作中却是“大同世”对应于“太平世”，而“小康世”则只对应于“升平世”。在其基于“礼运”发展而来的图式中未给“据乱世”留有位置。关于这一图式参阅康有为：《礼运注》（《康南海先生遗著汇刊》，第9集，第2—4页，7页，10页）；《孟子微》（卷1，第15页a）。

形式中都把历史视为一个线性发展过程。^①

可以说，由于这种进化的历史观念，康有为的“仁”的思想经历了一个“历史化”。“仁”的完全实现被设想至未来的一个遥远但确定的时代，即“大同世”或“太平世”，它将经历一个漫长而循序演进的发展过程而达到。^②“仁”的最终实现，将以在超越和否定家族、皇权这类现存秩序的集权制度意义上的激进主义为标志。然而同时，这些制度在历史发展的早期阶段仍被给定一个合法位置。因而，尽管康氏评注《孟子》的要旨，是发展他所认为就“仁”的实现而言必需的道德激进主义的涵义，但他还是承认“三纲”对于过去“据乱世”的合理性。在他的《礼运注》中，康写了详尽的评注，以表达“礼”的准则对于未来普遍道德共同体最终到来之前的人类社会是不可或缺的这一观点。这就是为什么他在人类社会发展中先于“仁的演化”（“仁运”）而谈“礼的演化”（“礼运”）的原因所在。^③易言之，按照康的观点，“仁”的到来必须以“礼”的实施为准备，因

①康氏首先在90年代的十年中形成了他的线性历史进化观。到那时，他一定已经通过80年代初以来对西学的广泛研究而熟悉了西方历史观点（《康南海先生遗著汇刊》，第22集，第11—23页）。周予同和汤志钧等中国学者都强调严复对于康氏历史观形成的影响。严复在这方面无疑对康氏的观点起过作用，但他并不一定构成康氏观点的唯一来源，因为线性发展的历史观念在当时也可以通过基督教传教士如提摩西·理查德和扬·阿仑等而获得，特别通过《地球》杂志和强学会的出版物。参阅陈其云（Chen Chi-yun）：《梁启超的“教会教育”：教会对改革者影响的一个实例研究》（《中国论文集》，哈佛大学东亚研究中心，1962年版，卷16，第111—113页）。

②康有为：《礼运注》，见《康南海先生遗著汇刊》，第9集，第7页；《孟子微》，卷1，第4页a—5页a。

③康有为：《礼运注》，见《康南海先生遗著汇刊》，第9集，第7页，14—16页。

而他承认由“礼”蕴涵的传统价值和制度的相对合理性。在这方面，曾如此不协调地并存于康氏80年代中期著作中的道德激进主义和道德保守主义，现在已被融合成一个统一而连贯的世界观。

康有为的历史进化观点，还使他得以解决了另一个迄今成为其思想标志的矛盾。从早年以来，康氏的思想就被两种独立的关怀所支配，一是他对于中国生存的政治爱国主义关怀，一是他对于人生和世界意义的普遍的道德—精神关怀。在其1885——1887年的哲学著作中，这两种关怀仍是支离的。但是在康氏90年代创立的道德历史世界观中，这两种关怀已被饶有意味地揉合在一起。他的爱国关怀被表达为在现代实行的政治改良主义，而其道德和精神关怀则反映在向着未来普遍共同体有计划行进的历史远景之中。因而，他的政治志向不再与其道德—精神渴望相冲突，而是已成为导致这种渴望最终实现的历史过程中的一个必要步骤。^①

从这一点看，康有为的历史进化观点显然不仅仅是一种

①梁启超：《饮冰室合集·文集》第8册，卷6，第63页，85—87页。这里我描绘了一幅完全不同于萧公权观点的图画，他认为康有为的社会思想在两个层面上运作：

“在一个层面上，当他努力通过改革来拯救沉沦的帝国和以后参加对飘摇的共和国严厉批评时，他把自己的注意力引向19世纪和二十世纪之交中国的实际事务。在另一个层面上，他脱离对当下情境的关怀而进入与现实几无直接关涉的理论和思考。他经常同时在这两个层面上运动，有时他从一个层面到另一个层面前后移动。在这方面他担任了一个双重角色：一个实际改革家和一个乌托邦思想家。”（萧公权：《现代中国与新世界：改革家和空想家康有为》）

萧氏的“两个层面”和“双重角色”的绝对化想象，固有丧失康氏思想总体有机特征的危险。康氏在其早年萌发了两种分离和独立的关怀，但是1860年以后它们已被融合入一个统一的道德历史世界观之中。他的改良主义和空想主义基本上属于同一世界观，它们代表同一整体画面的不同侧面。

为其政治改良主义辩护的思想工具，就象其常常在萧公权、汤志钧和其他人的康有为研究中被理解的那样。^① 倒毋宁说它是康氏在多年思想探索之后终于发现的思想框架，它使他得以把其思想的所有主要要素编织和融会成一个整体的综合，这些思想直至19世纪80年代后期还是彼此独立的。康氏的具有重要意义的新观念“时”，就在这一新综合的联系之中。^② 这一观念是“仁”的理想在历史过程中逐渐实现的总体思想的组成部分。道德理想和人的制度都有其实现的特定“时间”。它们只有在其时间到来时才能成功。适时的观念显然含有一种把历史看成一个按预定阶段顺序而次第演进的时间进化过程的概念，也即一种康氏应同等地归功于今文经学历史观念和西方历史思想的概念。^③

我被诱导从这一历史观念中获取道德清静无为和人的被动性的结论，但是这种结论并不符合一个客观和非人格历史过程的概念与一个高度的道德能动主义和唯意志论并存于康氏思想中的事实。自早年起，康有为对个人的道德发展表现了浓烈的兴趣。这种兴趣在其对儒家道德修养思想的接受中臻于成熟，就象他在《四书》评注中所充分表现的那样。这一儒家思想的基础是一个康氏热烈信奉的观念，即作为道德完善典型的圣人理想可以由每一个人来实现。对康氏来说，这种道德唯意志论在《四书》每一处道德善行的讨论中都是

①关于汤志钧在这一问题上的观点，参阅汤志钧：《戊戌变法史论丛》（武汉，1957年版，第106—125页）。

②康有为：《孟子微》：“自序”，第1页b—2页a；卷1，第4页a—5页a，13页b—14页a；《中庸注》，第8页b—4页a。

③汤志钧：《戊戌变法史论丛》，第112页—113页。

含蓄的。但是他认为它在任何地方都不如在孟子人性的先天道德潜能的理念中表现得更有说服力。正如康氏反复提及的，导致孟子人皆可成尧舜信念的正是这一观念。^①

尽管康有为相信每个人都具有实现道德完善的潜能，但是他还是接受了并非每个人都具有相同潜能的现实。这里他再次接受了孟子关于某些人被天赋予更强烈的道德意识和洞察力，因而这些“先觉”负有“觉民”和“救民”的责任的思想。^②因而他从儒家传统中继承了高度的道德能动性是“先觉”的特权和责任的观念。康氏对“先觉”无与伦比的积极作用的信仰，由他的大乘佛教研究和他对大乘的菩萨理想作为尘世的苦难救世主的认同而得以强化。^③因而，康氏超人格发展过程的历史观念，不仅被他普通人成为自主道德力量的潜能的信念、而且更重要地是被其“先觉”意志在人类道德进步中具有无与伦比作用的理念所抵销。在康氏看来，如果宇宙被认为产生了一个超个人的、社会历史的发展过程，那么它还被相信对某些卓越个人的积极作用赋予了普遍的宇宙意义。

从康有为的观点来看，他对道德意志的信仰与其客观和非人格过程的历史观念并不矛盾。他在这方面的观点并没有被打上典型的近代西方世界观的印记，这种世界观按照主体与客体两分法来看待个人和世界的关系。根据这种世界观，

①康有为：《孟子微》，卷1，第1页a—b，2页b—3页a，6页b—7页b，8页a。

②同上，第6页b—7页b。

③康有为：《康南海先生遗著汇刊》，第20集，第10页，189页，190—191页，194—196页，199—201页，211—212页，216—217页，217—218页；梁启超：《饮冰室合集·文集》，第8册，卷6，第70页。

如果客体运动并改变其力量，那么主体的作用就减弱成消极状态。而康氏的观点则具有一种源自儒学并以其“天人合一”信仰为前提的世界观的印记。从这种信仰的观点来看，自我和宇宙的关系不是主体与客体相对立的二元关系，而是部分与整体的关系。

在康有为对儒学的诠释性评注中，他反复强调一个汉学和理学所共同具有的观念，即个人分享万有整体；因为他将人的肉体和精神秉赋归功于这种整体。因而，当整体被发现已经暂时发展和改变了时，个人并不感到置身于一个他所无法控制的非人格因果过程之中。相反，他通过道德和精神的努力而感到一种随整体而与宇宙历史进化共振和协调的运动。的确，我们可以说宇宙呼唤个人通过其道德发展而与历史进程相协调。^①由于这一观点，道德能动主义和唯意志论而不是道德清静主义，就成为康氏宇宙社会进化的历史观的自然信仰。

四、康有为的未来乌托邦思想

我们已经了解了康有为承自追求自我和社会道德实现的

^①约瑟夫·尼达姆 (Joseph Needham) 的“协调思想”或“直观联想思想”将有助于我们把握康氏在这方面的思想方法：“在协调思想中，概念并不被归入互相之下，而是并列地被置于一个范式之中，并且事物不是通过机械因果关系的作用，而是通过一种神秘的共振而相互影响。事物在特定方面的运作不一定由于前因、推力或其它事物，而是因为它们运动不息的循环宇宙中的位置就是如此，以致它们被赋予使其必然运作的内在属性。如果它们不在那些特定方面运作，它们将丧失其在整体中的相关位置而变成其它东西。它们的相互反应更多的不是由于机械的推力或因果关系，而是由于一种神秘的共振。”

儒家原型的“仁”的思想。在这种追求之外衍生了一种他构想处身于三阶段历史过程终点的遥远未来的理想社会远景。这一新的乌托邦远景不同于上述已明显表现于其1885—1887年的早期著作中的乌托邦思想。康氏的早期乌托邦思想把理想社会设置于遥远的古代，而他的新乌托邦思想则展望理想社会于遥远的未来。这两种乌托邦远景的内涵也大相径庭。康氏早期的想象几乎完全按照儒家圣王盛世的理想来表达，而他的新乌托邦思想，则产生于儒家和非儒家影响的融合，后者已存在于其80年代中期的著作之中，但尚未连结成一个统一的思想结构。如同这种思想综合孕育了康氏“仁”的道德历史世界观一样，它也自然形成了由这种世界观衍生而来的乌托邦思想。康氏新的乌托邦想象的确切内涵是什么？

在19世纪90年代初，康有为开始在一部题为《大同书》的书中阐述其乌托邦思想。^①在序言中，康氏的未来主义乌托邦思想以其在激进的儒学诠释中尚未表现的某些新观念为标志，但是在最后的分析中，它们表明只是他的乌托邦思想核心的边缘。为了了解这些新观念在康氏未来主义乌托邦思想中的地位 and 性质，我们有必要通过考察构成其乌托邦思想主题的“苦”和“乐”的两分法来着手。在康氏看来，人生

①一般公认康氏的《大同书》被构思和写作了许多年可能早自19世纪80年代中期晚至1920年。但是毫无疑问，他的大多数基本观念在1901—1902年间已被提出。辨别康氏20世纪初所阐明的乌托邦思想的最好方法，是阅读由梁启超在1901年康有为传记中编的其师思想汇集所引的康氏著作。关于康氏“大同”理想思想的确定年代及其演化，参阅汤志钧：《戊戌变法史论丛》，第126—148页；李泽厚：《康有为谭嗣同思想研究》，第126—136页；梁启超：《饮冰室合集·文集》，第8册，卷8，第71—85页。

本身充满了苦难；因而，征服苦难和获取幸福是人生的自然目的。^①这种二分法意味着一种什么人生和社会观？答案当然取决于康氏如何理解苦难的根源和他如何设计获取幸福的途径。

毫无疑问，康有为的佛学研究在其人类苦难观念的形成中起了一定作用，因为他把人的苦难看作部分源于人的存在的特定结构。因而，当审视人世间的困难时，他谈到“人生之苦”、“人道之苦”和“人情之苦”。这些范畴涉及与出生、疾病、孤独、欲望和感情之类固有的人生现象相伴随的所有苦难。^②完全可理解的是，在未来乌托邦社会的描述中，康氏把这些困难的解决设想为对幸福和快乐的推进。他相信这种幸福和快乐终将普及。^③

在战胜苦难的讨论方面，康有为自由地借用非儒家精神传统中的观念。例如，他时而吸取道家身体不死的观念，和基督教用以描绘战胜困难和死亡的未来乌托邦社会的灵魂不死观念。^④但是，按梁启超的看法，为康氏征服死和苦的观念提供主要思想资料的是佛教，特别是大乘佛教的苦海观念，在这一观念中孤立的自我都被融入根本和首要的圆满极乐。^⑤因而，在康氏的乌托邦思想中有一种关注个人限定之

①梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第71—72页，74—75页；康有为：《大同书》，上海，1956年版，第1—8页。

②梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第74—75页；康有为：《大同书》，第1—52页。

③康有为：《大同书》，第52—53页；梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第71—72页，74—75页。

④梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第71—72页，84页；康有为：《大同书》，第300—301页。

⑤梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第8—84页。

征服的观念的倾向，这是一种“存在乌托邦”观念，这种观念具有一种背离儒家入世思想而转向非儒家传统的超验主义和来世主义的倾向。^①

然而，这种超验主义倾向在康有为的乌托空想中并没有走得很远。实际上，它主要保持在其乌托邦思想的边缘，因为也如同梁启超所指出的，康有为当时主要处于大乘佛教华严宗哲学的支配之下，华严宗世界观的核心是排斥包括今世和来世二元论在内的一切二元思想模式的激进无差别同一境界。诚如梁启超关于康氏所解释的，华严宗佛教以一种对终极精神实体——圆满极乐的信仰为特征。但是后者并不存在于今世之外。由于同样原因，最高的福祉和终极的完善也不可能在今世之外被寻求。^②于是，对于康氏来说，华严宗哲学指明了与儒学所揭示的同样的真理，即现世道德—精神完善的可实现性。总之，大乘佛教是与儒学现世主义相通而不是悖逆的。因而，康氏的超验主义倾向受到其对现世主义的佛教总体理解的抑制。^③

因而，尽管康有为的“大同”理想具有佛家色彩，但它更多作为儒家型的社会乌托邦而不是作为佛道型的存在乌托邦而出现。康氏乌托邦思想与儒家社会乌托邦的密切关系，考虑到康氏的“大同”远景导源于他对继承了儒家原型入世取向的“仁”的理念的诠释，几乎是不足为奇的。但是正是

①康有为：《大同书》，第300—301页。

②梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第83—84页。

③同上。儒家和大乘佛教在康氏乌托邦空想中的融会，还被两首他声称写于30岁前的诗所证明，那时他显然已形成了其《大同书》的早期观点。参阅康氏：《康南海先生遗著汇刊》（第1集，第2页）。

这一事实也解释了康氏的乌托邦思想在某些关键性方面偏离儒家社会乌托邦的原因，因为康氏对“仁”的理念的诠释，与其说是儒家原型的衍生，毋宁说是它的变异，它主要由于“仁”在非儒家影响之下所产生的历史化和激进化。

区分康有为乌托邦思想和儒家社会乌托邦观念的一个显著差异在于他的时间概念。康氏的社会乌托邦，伴随着一个产生于其线性发展过程的时间观念的高度未来感，而儒家社会乌托邦理想通常构筑在一个主要指向过去的时间概念之中，因而它总体上是抑制未来感的。除了这种时间观念，还有其它实质性的差异可分辨康氏的社会乌托邦思想。要理解这些差异，我们必须再回到困难和幸福的二分法，看看为了康氏社会乌托邦的到来，需要征服什么苦难和需要寻求什么幸福之路。

康有为的乌托邦思想以一种征服苦难和获取幸福的精神性超越观念为标志，但是后者较之一种属于其社会乌托邦理想核心的、更为庸俗、性质主义和享乐主义的幸福观，则黯然失色了。这种世俗的享乐主义源于支撑康氏“仁”的思想的“天人合一”的一元论世界观。这种一元论世界观在他的早期著作中一再使他否定正统新儒学对人的欲望与道德秩序的割裂，从而使人的欲望的实现合法化。对于康氏来说，这种人欲的合法性也是符合“仁”的入世和人生肯定精神的。从他的一元论世界观来看，“仁”只是赞扬追求尘世欲望和世俗幸福的捷径。这确实是康氏在其乌托邦描绘中所做的。^①对他来说，未来社会乌托邦的到来意味着尘世幸福的扩展，

①康有为：《大同书》，第294—300页。

它包括物质生活每一方面——衣、食、住、行等的不断改进。^①这种尘世幸福思想的基础是一种欣快的愿望，它与一种机械化将在人类进步的所有方面占据必要位置的期望相结合，而构想了一种明显反映现代工业文明普罗米修斯精神影响的物质丰富和技术先进的未来社会形象。^②这种经济和技术发展的图景，与建立在节制尘世欲念和物质生活节俭基础上的道德和谐的儒家乌托邦相距殊远。

但是，康有为的社会乌托邦不仅仅是经济和技术进步的顶峰，它也是道德进步的极至。实际上，在他的乌托邦思想中，这种道德的主题比物质丰富的主题凸显得更为强烈。要理解他的“大同”理想代表何种道德进步，我们必须重新考察他的被理解为充满苦难的世界观念。这一观念隐含着一种超越主义因素，但就总体而言，他的超越感可以归结为一种更多对既存社会秩序而不是生命和世界本身的否定。在形成否定这种既存社会秩序的想象中，康氏仅仅从他在对儒家经典的各种评注中形成的“仁”的理念诠释中得出了逻辑的结论。他在这方面的诠释已受到来自中国传统内部和外部的各种非儒家思想的影响。由于这种诠释而形成了一种世界观，

①《大同书》，第134—251页，263—286页，269—275页，293—300页。

②康有为的倾心现代西方工业文明（发展于20世纪初的），在萧公权的《现代中国和新世界：改革者和空想家康有为》中（515—596页）被讨论。在梁启超写的康氏传记中（《饮冰室合集·文集》第3册，卷8，卷57—89页），康氏关于现代工业文明的乐观观点尚未予表达，可能是因为当康氏于1901—1902年间写作他的“大同”乌托邦理想时，他尚未完全明晰地表达他的观点，尽管它们隐含在他关于人欲和物质需要的肯定观念中。但是他对工业文明的广泛观点在20世纪初迅速形成，并且在其发表于1905年的《物质救国论》中的完整表述中达到顶点。这种关于工业化的广泛观点终于被集成他的“大同”乌托邦的公开看法。

这种世界观不仅维护了儒家“仁”的道德观念和普遍理想，而且融会了来自本土和西方源泉的激进的世界主义和平等主义。这两种思想与他把既存等级秩序视为有缺陷的和痛苦的观点有关。^①梁启超曾对大乘佛教消除人际关系中一切差异和界限的无等差有机同一体的理想成为康氏否定现存秩序观点的动力，给予特殊的强调。^②但是当康氏在其乌托邦思想中构想世界主义和平等主义的制度，他关于未来的宏大远景便带上西方文化模式的强烈印记。

在保持其世界主义和平等主义的激进理想中，康有为将其乌托邦描绘成一个消除了表征现存社会秩序的特殊等差和界限的普遍道德共同体。他把这些特殊的等差和界限归为两类：一类把现存人类社会互相隔离或者使其互相对立，另一类则存在于每一社会并在生活于其间的人们中产生分裂与不和。^③这一切屏障和分裂的消除构成了康氏乌托邦社会的另一显著特征。

社会内部差别的一个根源是阶级不平等，按照康有为的理解，这种阶级不平等在人类社会到处存在，它在印度已经发展到极端。它也存在于传统的中国社会，尽管它以比在许多其它社会中更温和的形式存在。^④从总体上看世界，康氏看到了三类社会不平等的牺牲者：贱民，奴隶和妇女。^⑤他

①梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第71页，74—75页；康有为：《大同书》，第51—53页。

②同上。

③梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第71、73—75页。

④同上，第77—81页；康有为：《大同书》，第108—116页。

⑤康有为：《大同书》，第108—168页；梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第81页。

基于两个理由而谴责这种社会等差形式。首先，阶级不平等是一种社会落后的标志：社会愈落后，社会不平等就愈强烈。其次，阶级不平等是对普遍道德律所要求的公正的亵渎。总之，无论从社会功利还是道德良心的角度看，社会不平等都是不足取的。在康氏的历史框架中，阶级不平等存在于“据乱世”，它在“升平世”中逐渐缩小，而将在终极的“太平世”中消亡。^①

与其把阶级不平等视为实现普遍共同体的障碍相反，康有为并不如此看待社会分工。^②在他的理想社会描绘中，他理所当然地认为需要职业专门化，如那些在农业、商业和工业之间的基本分工。^③然而，在一个功能性的有差别的社会结构内部，康氏拥护废除私有财产，他把私有财产视为社会冲突和浪费的滋生地。这种冲突和浪费只能由公有制和控制农业、工业、商业的制度取代私有财产制度才能消除。^④

当康有为审视社会舞台时，他发现人类群体中再没有妇女更多地受到社会等差的侵害了。对他来说，这种观察既符合于世界其它地方，也符合于中国。^⑤他再度从社会功利和道德法则的角度为之悲叹。从社会功利的观点看，歧视妇女的社会等差是人类社会发展的一大损失，因为在康氏看来，女

①康有为：《大同书》，上海，1956，108—114页。

②梁启超：《饮冰室合集·文集》，3册，卷6，第77—83页；康有为：《大同书》，第234—283页。

③康有为：《大同书》，第234—253页；梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第79页。

④康有为：《大同书》，第234—253页；梁启超：《饮冰室合集·文集》第3册，卷6，第80页。

⑤梁启超：《饮冰室合集·文集》，3册，卷6，第81页；康有为：《大同书》，第126—167页。

人在智力和体力方面具有与男人同等的能力。从普遍道德法则的观点来看，它是对人的权利和尊严的公然侵犯。因而康氏把性别歧视的消除视为其乌托邦社会实现的主要前提，是不足为奇的。令人惊奇的是，他对性别歧视的憎恶甚至使他提出完全废除婚姻制度的主张。在他看来，歧视妇女源于婚姻，婚姻自始就是一种被设计来确保以妇女利益和尊严为牺牲的男性统治的制度。他甚至不太认真地考虑以一种一男一女只需通过签署一份可更换的、为期一年的契约便可一起生活的安排来取代婚姻制度，这种契约允许男女双方有根据自己的意愿和便利而终止其同居关系的自由。^① 康氏压倒一切的目的是在男女社会成员之间造成平等。

康有为在其理想社会中废除婚姻的观点，隐含着一种对作为一种社会制度的家庭的否定态度。当我们从他的乌托邦思想的角度来审视其家庭观时，这的确是事实。康氏儒家经典评注中关于“仁”的激进诠释并未导致对家庭的简单否定。家庭由于过去和现今而被给予肯定的评价。只是在遥远的未来——“大同世界”，家庭才需被废除。但是，在康氏的未来乌托邦中，他则以对家庭价值相当矛盾的心理来否定家庭制度。一方面，他意识到家庭为个人成长提供必要的保护。没有家庭的感情和物质支持，儿童几乎难以幸免于伴随人生历程的诸多危险。而且，中国的主要家庭德行——孝悌，对于康氏仍是具有强烈感染力的道德价值。^②

而另一方面，康有为也承认家庭是一种无条理的幸福事。

^① 康有为：《大同书》，第126—127页147—149页，160—162页，064—167页。

^② 同上，第168—169页，173页，177—179页。

首先，在一个诸如中国扩大型的家庭内部，其成员之间常常充满了卑劣的忌妒、痛苦和敌意。更为重要的是，家庭制度过于容易趋于成为以大社会的团结为代价的个人忠诚的凝聚点。^①最后，他关于家庭制度分裂性质的意识，使他克服了矛盾心理，并将家庭制度完全看作他的“大同”理想实现的一个障碍。^②

至此，我们已经清楚，康有为的理想社会是一种几乎没有一切集权的现存社会制度——阶级、私有财产，男性统治、婚姻和家庭的社会。在凭空构想这种远景中，康氏不仅瞩目于中国的未来，而且思索着整个人类。这种普遍和平等社会的构想，致使他认识到废除两种社会内部障碍的进一步要求。^③一是领土国家的制度。正如康氏所指出的，战争是一切时代一切地方人类悲剧的恒久根源。在他看来，战争是不可避免的，它是由领土国家制度所产生的，这种制度使人们彼此分离并且在他们之间引起猜疑和敌意。因而，领土国家的废除对于防止战争和维持人间的和谐和太平是必要的。^④

除领土国家外，种族差别构成了康氏认为的人与人、社会与社会对立的紧张和冲突的另一根源。然而，指出康氏在这方面的态度含藏着一种固执的社会达尔文主义观点是饶有意味的，这种观点与其乌托邦哲学的主旨相抵牾。康氏指出，世界上四支主要人种（白种人、黄种人、棕种人和黑种

①《大同书》，第179—190页。

②同上，第191—193页；梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第76—77页。

③康有为：《大同书》，第54—107页；梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第76页，78页。

④康有为：《大同书》，第54页。

人)无情地陷入残忍和争斗之中;对他来说,棕种人和黑种人败于争斗的事实暗示着他们是劣等人种。^①甚至当他放眼未来时,他的展望仍保留着这种社会达尔文主义观点的色彩。我们被告知,当“大同世”降临时,种族的和谐将遍及人间。为这一时代的到来作准备,康氏提出鼓励不同种族之间的通婚。但是他还建议黑种人迁离热带地区而移居温带,改变黑种人和棕种人的饮食习惯,甚至采用某种旨在消除这两支人种中某些“不良”因素的人种优生方法。总之,康氏理想社会中的种族和谐主要地不是通过确立不同种族之间的平等,而是通过把黑种人和棕种人同化成白种人和黄种人而实现的。^②

因而,在康有为的构想中,“大同”社会不仅是一个平等的社会,而且是一个涵括一切并废除了领土国家的世界社会。然而,康氏并不全然否定政治权威的制度。实际上,康氏的“大同”乌托邦不同于许多中国传统内外的其它乌托邦。与诸多其它乌托邦以否定政府和权威本身为特征相反,康氏的乌托邦是一种政治组织化的世界国家。^③

这种世界国家的政府结构有两个特征。一是联邦制。更为特别的是,这种世界国家被组织成一个众多小自治区的联盟。每个自治区有它自己的政府。而所有自治区共有一个总

①《大同书》,第117—118,118—121页。

②同上,第121—125页;梁启超:《饮冰室合集·文集》,第3册,卷6,第78页。

③梁启超:《饮冰室合集·文集》,第3册,卷6,第76页,77—81页,81—83页;康有为:《大同书》,第254—288页。

的联邦政府。^①两级政府在结构上都采取民主制。^②而且这种民主政府在其履行的功能方面是“有力的”，尤其是地区一级。我们被告知，在“大同”时代，政府将承担个体公民“从摇篮到墓地”的福利的责任。政府所承担的广泛福利责任，将要求它接替许多否则将由私人家庭或私人所有权履行的社会和经济职能。^③而且，康氏构想的是这样一种未来社会，在那里将设有私有成分，并且公有制和财产控制将成为普遍的秩序。难怪当梁启超在20世纪初概括康氏的乌托邦思想时，强调康氏乌托邦社会的“干预”特征。实际上，按照梁氏的理解，主导其师的社会乌托邦的一个基本原则，是他所谓的“社会主义”。^④因而，政府非但不应消亡，而且被期望在未来的世界国家中经历极大的扩张。

康有为的大同理想主要体现在道德完善和物质丰富这对孪生价值上。在康氏的历史世界观构架中阐明的理想是一种未来主义的乌托邦思想，这种乌托邦思想构想了道德社会进步与技术经济发展相结合的远景，一种被证明是将激荡20世纪中国思想和心灵的卓有影响的思想混合的远景。

康有为的“大同”乌托邦思想必须对照其19世纪90年代初以来形成的道德历史世界观的背景来理解。诚然，潜藏在其道德历史世界观背后的是他早年以来所持续进行的思想探

①梁启超：《饮冰室合集·文集》第3册，卷6，第81—83页；康有为：《大同书》，第255—257页。

②梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第76页；康有为：《大同书》，第258—263页。

③梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第76页，77—81页；康有为：《大同书》，第63—270页。

④梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第76页，77—78页。

索。从这一观点看，康氏的乌托邦思想既不是其想象力的浪漫翱翔，也不是纯然的哲学沉思。它决不只是被设计来为其政治改良主义辩护的思想工具。更确切地说，它是康氏在对历史和存在情境的理解和回应中所形成的意义结构的重要组成部分。

这种意义结构，尽管主要阐述于康氏的儒学诠释之中，但它却既以与儒家传统的承续性为表征，又以其断裂性为标志。毋庸置疑，康氏乌托邦思想的一个主要动力，导源于位居儒家“仁”的理念核心的楷模之人和社会的入世的普遍主义理想。与儒家理想通常保持的形式和类型不同，这种理想的内容由于康氏认同非儒家价值而被激烈地变更，最显著的是那些来自西方和佛教源泉的内容。

这种融会不同信仰的整合，形成了康氏儒学解释的基础。康坚持认为他的“大同”乌托邦理想和“圣王”人格理想代表儒学的最高精神真理，这种真理由孔子本人传播，并且最初通过对其门徒子游和孟子的教授而流传下来。^①但是，对于后来许多儒家传统来说不幸的是，这些崇高的真理由于被康氏所归咎的荀子思想另一套学说的流行而变得黯然失色，荀子学说助长了枯燥的仪式主义、空洞的经院哲学和禁锢的专制主义。^②这两种儒家学说，康氏分别在“大同”和“小康”标题下加以重新辨别。^③因而，在康看来，“大

①康有为：《孟子微》，“自序”，第1页a—b。并参阅梁启超：《饮冰室合集·文集》（第2册，卷3，第56—57页）。

②康有为：《孟子微》，“自序”，第1页a—b；梁启超：《饮冰室合集·文集》，第2册，卷3，第56—57页。

③梁启超：《饮冰室合集·文集》，第2页，卷3，第56—57页。

同”和“小康”理想所代表的不仅是历史发展的两个不同阶段，而且是儒家学说高低两种不同水平。

康有为在与佛教和基督教传统的自觉类比中设想了儒家学说的两种水平。正如大乘佛教代表佛陀原始教义的复苏和基督新教表征耶稣基督原始启示的重振一样，康氏常常暗示他的“大同”学说标志着孔子最高睿视的复兴。^①他本人承担了从事这一复兴的使命。结果，在他的门人和信徒中，他有时被比作基督新教的马丁·路德或大乘佛教的龙树。^②

康氏在这方面的类比和想象表明了其思想的宗教方面，而这一方面迄今未能引起历史学家足多的重视。例如，关于象“信仰的传播”和“信仰的保持”这些他在19世纪90年代的维新运动中提出的观念，历史学家一般倾向于把康在这方面的思想和行动仅仅视为促进其政治改良主义的思想工具。^③关于以后康氏卷入尊孔教为国教的运动，人们再次主要在他的保守政治生涯的背景中来看待它。^④一是无需否认，康氏的公开鼓吹孔教具有某种政治动机。一是也可能对康氏在这方面的努力是否与勒文森所谓的“文化同一性”有关感到怀疑。无论康公然弘扬儒教背后的动机何在，他在其儒学诠释中所阐明的意义结构，必须首先在其毕生的道德一

①康有为：《论语注》序，《康南海先生遗著汇刊》，第3页，16页；《孟子微》第1页a，，2页b；卷1，第20a页。

②梁启超：《饮冰室合集·文集》第3册，卷6，第67；第2册，卷3，第65页。

③例如，这一观点在李泽厚的康有为思想研究中（《康有为谭嗣同思想研究》，第152—154页）可以发见。

④周策纵：《民国初年的反儒运动》，载阿瑟·赖特（Arth F. Wright）编《儒家学派》，第289—292页。

精神追求的背景中被理解。

因而康有为的儒学研究所蕴涵的就不仅仅是一种政治思想，而且是一种他的思想追求产生的关于人生和世界的整体阐释。这种结论性的阐释，既针对中国特定的历史状况、也针对人类一般状况而言。在当时，引起康氏集团以外的人们所瞩目因而显得重要的是他的政治思想。然而就康氏本人及其亲密朋友和门徒的小圈子的关怀而论，康关于人生和世界的总体诠释在其思想中居有主导地位，它使他们的儒学研究远远超越了其政治兴趣的作用。实际上，这确实是梁启超理解其师思想和作用的方法。在20世纪初康的一部编年体肖像中，梁强调康作为宗教领袖的作用，并且时而称其为“儒教的马丁·路德”。^①十分自然，在19世纪90年代末当梁还是康氏最亲密的门徒时，他认为他们的政治改良主义从属于他们的被他本人描绘为宗教的道德—精神性使命。实际上，在1898年的变法运动高潮中，梁曾写信给他的老师，向他提醒他们不应由对政治运动的专注而忘却了，他们的终极目标是弘扬儒家道德—精神学说和拯救世界的普遍主义理想，而不是仅仅保护中华民族的“特殊主义”的政治目标。^②

①梁启超：《饮冰室合集·文集》，第3册，卷6，第97页。

②丁文江：《梁任公先生年谱长编初稿》，台北，1959版，卷1，第34—35页。

第三章 谭嗣同(1864——1898)

1895年夏，中日战争后接踵而来的由康有为发起的改良运动进入高潮之际，一个年青学者从湖南来到北京拜访康氏。其时康已经离京去了广东。青年学者会见了康的学生梁启超。他很快和梁成为密友，并皈依到康的政治事业之中。^①于是，谭嗣同加入了改良主义者的行列，变成早期中国知识分子中和康梁齐名的人物。

一、男子汉和殉道者

谭嗣同1864年在北京出生于一个湖南籍官僚的家庭。尽管他的家乡是湖南浏阳，但他大量时间是在湖南以外地方生活和旅行中度过的。按照传统的成功之路，他参加了几次科

^①杨廷福：《谭嗣同年谱》，北京，1957年版，第70—72页。并参阅《谭嗣同全集》（北京，1954年版，第521页）。

举考试,但只获得了“生员”——一个县级及第者,①直到他生命的最后三年里,他才踏上中国官场生涯。1896年他在南京得到了一个候补官职。然而,第二年他回到湖南,开始卷入改良运动。那时改良运动正在湖南猛烈展开。②当湖南的改良运动因保守的贵族官僚的摧残而受挫后,他于1898年初夏去了北京,恰好及时加入了康有为领导的改良运动。当时这个运动正在积聚力量。由于在军机处被委以重要的参谋工作,谭在所谓“百日维新”中扮演了一个关键的角色。这年秋天,当改良运动被西太后扼杀时,他成为此运动的殉道者。③

谭的牺牲尤为英勇。因为尽管他被捕前有机会脱险,但他却拒绝了。他宁愿选择死,也不愿屈服于环境。当死亡最终来临时,他以一种蔑视的态度和勇气接受了它。④这样,他成为他那代知识分子中最富戏剧性的人物而被人们铭怀。在现代知识分子的记忆里,他那英雄般地走向死亡使他身上产生了一种辉煌的光环。

这种殉道反映了什么精神?表面上,谭似乎是为其政治事业而死;努力从事那种使中国强大起来和反对外国侵略的改革。象康有为一样,谭从年青时起就热切地关注着外国侵

①现有记载除了一般谈到他的不成功之外,很少说到他经历过的科举制考试的努力。谭本人曾说过,在21岁到30岁,他经历过六次不成功的通过省级考试的努力。既然他被允许参加省级考试,他一定在11岁前获得过县级的“生员”,否则,他没有资格参加省级考试。参阅《谭嗣同全集》,第156页。

②《谭嗣同年谱》,第104页。

③同上,第117—118页。

④《谭嗣同年谱》,第117—118页。并参阅《谭嗣同全集》,第514—515页。

略引起的中国和外部世界日益变化的关系。在他早期的文章中，他已把注意力集中于西方的扩张主义，表现出忧虑中国在世界中的命运的痛苦。^①后来，这种痛苦转化成爱国主义，并促使他在1895年中日战争失败后加入康有为的改良运动。从战后他写给其师友们的信中可以看到，他已经深深地献身于建设富强中国的理想中。^②

不过，谭不是一个民族主义者。在19世纪那走向衰落的岁月里，当谭的许多知识分子同侪由爱国精神转向民族主义的，谭本人很少受到这种趋势的影响。事实上，迄于其时他的世界观在许多方面是和民族主义背道而驰的。因而，他的殉道不是一种民族主义行为，而必须通过探寻其毕生的思想背景才能理解。

二、谭的思想探索

谭嗣同成长于一个传统的学者—官僚家庭，然而从早年起他就追求一种非传统的思想生涯。如何解释这个现象呢？首先，他天生具有富于想象的头脑和奇异的个性。从他青年时代写的诗中，我们可以看到他的热情、敏感和冒险精神。^③除了他的冒险精神外，谭的父亲在中国官场上的频繁迁移和谭在旅行中参加文职人员考试，使他产生了一种“漫

①《谭嗣同全集》，第103—109页。

②参见给他老师欧阳晦斋的信和给他朋友贝元徵的信。《谭嗣同全集》，第287—300页，第389—430页。

③这些品质在他最早写的两首中诗得到充分体现。一首写于15岁，一首写于18岁。见《全集》，第277页，第487页。

游癖”，这种“癖好”使得他游历于家乡以外的广阔地区，并结识那些否则不可能遇到的人。^①他在旅行中与象约翰·弗赖勒（John Fryer）这样的西方学者相识。他激起了谭对西学的兴趣。^②在一次造访其父位于武汉的办公机构——湖北巡抚所时，他还结识了几位开明而有见识的学者——顾问，他们也为他父亲的上司——湖广总督张之洞工作。^③同时，在他回到湖南时，他的包括其师友在内的知识分子圈子中的同侪们，其世界观往往也是反传统的。^④

这样，谭的早期生活向我们解释了他能够冲破有限的家庭环境的束缚，并获得比他的大多数知识界同侪更为开阔的思想视野的原因。它还有助于解释为什么他从早年起就全身心投入狂热的思想探索。在这个探索过程中，他产生了许多兴趣并进行了许多活动。他广博而贪婪地读书，从西方的科学到传统的校勘学和古代中国哲学。^⑤但是，某种比其广泛的好奇心更为深刻的因素驱使他继续不懈地进行思想探索。

这深刻的因素是什么？我的考察将从他现存最早的一篇

①当谭30岁写他自己一生简介时，认为其广阔的旅行是他最值得骄傲的成就。他强调说其旅行距离等于绕地球一周。参见《全集》，第204—107页。

②见谭给其师欧阳澥的信。《全集》，第316—329页。再见理查德·谢克（Richard H. Shek），《谭嗣同思想中的某些西方影响》，载《19世纪中国的改良》，1976年版，哈佛东亚研究中心。

③《年谱》，第57—58页。

④《年谱》，第28—29页，第38页，第54—55页，第56—57页，第59—60页。

⑤谭广泛的知识兴趣可以从他30岁左右写下的两册研究札记中清楚地看到。见《全集》，第213—279页；《年谱》，第32—33页。

文章开始。这篇文章题为《治言》，写于21岁。^① 文章告诉我们谭眼中的中国在世界中的地位。意味深长的是，中国作为华夏之国被置于世界的中心。北、东、西分别为夷狄之国所环绕。南面为禽兽之国所包围。他把中国提高于周围国家之上。因为中国拥有一种无可比拟的礼仪化的道德秩序。它被概括为“三纲五常。”^②

中国作为世界之中心的想象，在谭的文章中还伴之以一种“历史让渡论”。谭声称，关于圣王尧时期以前的中国历史他不得而知。他把尧以后的历史划分为三个时期。始初时期称为“道道之世”。它包括夏、商、周三个朝代。接着三个朝代的是从秦到当代这个中间时期。在这一时期里“道”不再保持纯净，道德秩序经常受损。接着是最后时期，即谭所生活的当代。^③

在谭看来，当代最为重要的事实是，“禽兽之国”曾经

①谭在1895年的一封信中说，他写这篇文章，是十年前他21岁时。（见给贝元徵的信。《全集》，第427页。）但是，张德均对这个时间有异议。根据是谭在此文中提到他的老师刘人熙。谭直到1889年才认识他，所以张认为此文的写作日期应为1889年或之后。依我的判断，张的日期不会比谭本人更正确。张的日期是根据谭所提到的与刘人熙的相识日期上。此事记载于谭给其友刘松芙的一封信中。（《全集》，第376页。）在此信中，他含糊地提到他旅行到北京师从刘人熙。张德均假定在1889年以前这是不可能的，因为1889年是谭进京参加文官考试的那一年。但是，根据谭在别处的公开承认，从1885年到1895年，他在南北旅行中曾六次参加文官考试。因此，我们不能肯定他在1889年以前没有到过北京。即使谭是1889年进京从师刘人熙，也不能完全肯定这是第一次相识。因为刘是谭的家乡浏阳人。换句话说，我们不能排除在1889年谭进京访刘之前已经认识他的可能性。结果，我们没有充分的证据怀疑谭本人的日期。参见张德均：《谭嗣同思想评述》，收入《中国近三百年学术思想论集》甲集，香港，1974年版，第110—111页。参见《全集》，第205—206页。

②《全集》，第104—105页。

③《全集》，第103—104页。

控制的“野蛮国”现在开始向“文化繁荣的王国”进犯了，并向它的优势挑战，甚至威胁它的生存。^①在没有惯例可循的历史情境中能做些什么呢？他坚信，这是他的时代所面临的最为迫切的问题。他对此的回答显示出孔教道德遗产仍然留存在他头脑中。

谭提出了三个传统的战略来应付这种情境：求助于中国的敌人；和他们交战；或用全力防御。对于他来说，三者无一一是令人满意的。真正的答案蕴藏于对历史发展趋势的理解和从中吸取教训。谭关于当前环境的观点是建立在三段论历史观基础上的。然而，按照他的理解，历史不仅是“让渡”的，而且也是“循环”的。和“让渡历史观”一样，“循环论”也来自中国传统。当然，传统的历史循环论有几种说法。谭采用的说法是根源于古代宇宙论思想，正如被具体化于汉儒思想中的那样。按照这种说法，历史循环论的三阶段中的任何一个，都被一种象征性的“德”（一种时代精神）所支配。即“忠”（忠实）、“质”（非修饰的实质）和“文”（有教养）。在中国，长期的文明历史已经从象征性的“德”中的“忠”经过“质”而达于“文”。到谭的时代，历史的循环将要完成它的周期，开始新一轮。^②

这样，当代的象征性精神将再次成为“忠”。同时在西方，历史过程较短，历史趋势的方向相反，即从“文”到“忠”。对谭来说，这种历史观的含义是明确的。为了对当代世界作出回应，中国人应该在行动上和历史潮流协调起

①《全集》，第105页。

②《全集》，第103—105页，第105—107页。

来，按照象征性“德”中的“忠”的精神去行动，以与历史过程相反的“蛮夷之邦”不同时代精神相对应。^①

这里，谭显然试图以他从中国传统中继承下来的历史观察力来理解当前世界环境的意义。在中国传统中，象征性精神“忠”的意谓何在呢？了解了西汉儒学历史意识的来龙去脉，就会知道“忠”不仅是一个道德概念，而且具有对天忠诚和虔奉的不可思议的涵义。然而，谭也许受后期新儒学解释“忠”的影响。新儒学是在忠实于人们的道德特质和努力使自己最大限度地满足人们的道德特质的意义上，来理解“忠”的。基于这种道德解释，他认为“忠”最初意味着意愿的诚实。^②

因此，在他的文章结尾，谭重申了儒学实现政治秩序的基本道路。就象儒家经典《大学》中所阐明的那样：“意诚而心正，心正而身修，身修而家齐，家齐而国治，国治而天下平。”质言之，谭主张，为了实现新时代的主导精神“忠”，中国人应该去锻炼道德意志和从事道德努力。^③

这就是21岁时谭的心中关于世界及中国在其角色的图景。它反映了一种仍未摆脱传统影响控制的见解。然而，在以后十年中他的思想尽管仍在传统的支配下，但却经历了一次变质，并形成了一种截然不同的世界观。这里他的早期世界观给我们提供了了解他终生从事思想探求的基本线索。从我对谭著作的分析中可见，有一点是明晰的，即他主要从道德观点来审视世界。就其儒家教育而言，这并非令人意

①《全集》，第105—108页。

②同上，第108—109页。

③同上，第109页。

外。在随后的十年中这种道德观点仍然是其思想发展的组成部分。虽然在这段时期，谭留下来的著作提供了关于其思想的明晰而详尽的图画，但是，从可能是他年近三十时所写的读书札记集中，我获得了一副图画，它准确无误地揭示了他对道德关怀的执著。^①这些读书札记显示出他的头脑仍然沉浸在儒家《四书》的道德思想中。他在这方面强烈的致用兴趣，从他对出现在《孟子》和《文选》中的道德修养方法的狂热研究中得到证实。^②

这些读书札记表现了一种道德偏见，这就是：为了获得自我实现所必需的精神平静，而对于控制欲望和情感的关怀。在一段札记中，他详细陈述了《文选》（四书）所提出的如何对待“忧虑和恐惧”以便得到道德心灵平静的问题。^③他的道德关怀的另一个标志，是他对《孟子》所产生的特有兴趣。

他的兴趣中心不是孟子所阐明的道德价值和社会政治思想，而是孟子的达于自我实现的方法。它体现于孟子关于精神修养的思想中。对于谭来说，孟子在这一点上非凡的贡献在于“养气”的思想。谭解释说，“气”不是别的什么东西，而是如人们呼吸的空气一样之物。如果加以养训的话，它还是一种维持生命所必需的力量。它能产生孟子谓之的“浩然之气”。这里，“养气”并不是如道家的练习调节呼吸一类的东西，相反，它是一种道德指向的精神修养过程。

①根据《年谱》，他写下这两册读书札记是在30岁。可是，也许实际上是在30岁以前写的，但在30岁时付印的。

②《全集》，第260—263页。

③同上。

这个过程最终境界就是孟子观念中的“不幼心”。它是道德精神完善的基础。^① 尽管与儒家道德观念的承续性明晰地反映在谭的研究札记中，但是，这些札记并没有给我们留下谭曾对这些观点赋予特定价值内容的印象，就象他写《治言》时所做的那样。相反，这些札记和同一时期他的其它著述却散布着这样的暗示，即，他的思想正往各种方向寻求道德指导。谭吸取的主要思想来源是象富有哲理性的道家和墨家之类的古典的非儒家哲学。后者甚至从他19岁第一次谈到经典《墨子》时就对他具有一种特殊的思想感召力。^② 他还吸取了西学。这要归功于他年青时的某些师友。他们是西方文化的热情赞赏者。^③ 诚然，西学的主要魅力是科学技术，但是，谭对西方的发现远不止获得科学知识。它以各种方式开拓了他的视野，并不可避免地直接或间接地与他的道德世界观发生联系。^④

不过对这个时期谭著述的最为明显的思想影响来自一位孔教叛逆者——王夫之。一位出自谭家乡的17世纪思想家。^⑤ 王对他产生影响是不足为奇的。因为在19世纪后期的湖南知识界中出现了一种对复兴王思想的兴趣。谭的两个早期的老师和他的一些亲密朋友均投身于王哲学的门下。^⑥ 在

①《全集》，第260页。

②关于谭对道家哲学的兴趣，参见他读书札记的第二部分。（见《全集》，第254—256页）关于他对墨家的兴趣，参见《年谱》，第42页。

③《年谱》，第28—29页，第38页。

④理查德·谢克（Richard H. shek）《谭嗣同思想中的西方影响》。

⑤参见谭嗣同札记的第二部分，（《全集》，第247、256、258—261页）。再参见给欧阳瀚蘊的信（《全集》，第292、294、320、321页）和给刘淞英的信（《全集》，第376—377页）。

⑥《年谱》，第28—29，54—57页。

他们的影响下，谭在他二十五岁左右开始认真研究王的著作。因而，谭的两篇最早的哲学论著与王夫之思想和北宋哲学家张载思想有关，就决非偶然了。王思想中的非孔传统是继承了张载。^① 我们不知道谭的这些著述的内容，因为它们已经散失，但是王和张的思想有助于谭思想的建构则是显而易见。

结果，谭的道德思想向两个方向发展。首先，他把注意力转向“实学”。^② 这并非意外之举：他的知识界同侪中的许多人那时都倡导以“实学”作为一种儒学研究中的致用取向，以回应中国所面临的民族危机。^③ 然而谭在这方面的思想不仅仅是这一思潮的反映，而且还必须理解为对王夫之这方面思想背景的共鸣。王夫之通常被认为儒学传统中17世纪开始的经世致用之学的先驱。象其他主张“实学”的前辈一样，他所关切的实学产生自一种儒家学说中固有的人本主义观点——实践性观念。^④ 传统儒家是在以下两种意义上理解这个观念的：它涉及道德实践，而和思想的认知和冥思倾向相对应；或者它涉及实践的功利主义取向，而相对应于对道德目的的纯粹信仰。^⑤ 在新儒家传统中，实践性观念在其道德意义上被普遍接受。人们之间的区别就在于道德意义上

①，《年谱》第56—57，59—60页。

②见给参欧阳澥的信（《全集》，第291页）和给贝元徵的信（《全集》第389—391，414—415页）。

③张灏：《思想变化和改良运动，1890—1898》，收入《剑桥晚清中国史1800—1911》，坎布里奇，英格兰，1980年版。

④伊恩·麦摩兰（McMorran, Ian）：《王夫之和新儒家传统》，载《新儒学的展开》，纽约，1975年版。

⑤成中英：《程颐、朱熹和王阳明的实学》，载《原理和实践性：新儒学和实学论文集》，纽约，1979年版，第37—61页。

的实践性和功利主义的实用性之间的关系。许多人强调道德实践性是排斥功利实用性的。其根据是两者彼此间是不能共存的。另一些人相信道德实践性的观念未必不能和功利主义实用性观念共存，它可以容纳后者。王夫之持后一种观点。^①

王夫之关于道德实践性的最常见观点，是他对“道”和“器”之间的两分法的解释。这个两分法是新儒家思想的核心。他的这种解释的基础是一种一元论的本体论。即万物皆源于气的观念。随之而来的是，“道”作为本质和普遍法则不是一种本体论上的独立实在。因为它与其被体现于其间的有形存在之“器”不可分割，并且它是“器”中所固有的。^②由于被给定了人本主义观念的核心性和儒家在观念上道德性和实际性缺乏差别，王夫之的观点自然而然地会得出以下结论：“道”只能通过人类世界的具体实在的道德实践才能够被实现。这种思想方法也为谭所接受，他是根据王夫之对“道”——“器”两分法的解释去理解实学和实践性观念的。^③这样，作为王夫之的门徒，他不仅为研究中的功利主义倾向辩护，而且认为这种倾向是道德“实践”这种更主要的倾向的一部分。其结果是他对实学的强调与其说冲淡或驱散了，不如说是扩大了此时正在他的著作中形成的道德关怀。

① 谭双泉：《王船山论知与行》，载《王船山学术讨论集》，1965年版，第65—86页。

② 同上。再见肖薰父：《王夫之思想初探》，收入同上论文集。

③ 见给欧阳澥和贝元徵的信。（《全集》，第292—293，294—295，389—391页）

在王思想的影响下，谭还表现出从蕴涵在由玄学世界观所阐明的实在结构中把握道德价值的倾向。因此，他不是把道德实践视为某种武断之物，而将其看作是与宇宙的节奏相谐振的。当然，在谭思想中这种倾向还有其他的儒家传统来源。因为同样的倾向是儒家传统里广泛被接受的“天人合一”世界观中所固有的。但是，他的读书札记大量反映出，他主要在王夫之对儒家世界观的特有理解——一种基于气观念的形而上学一元论的框架中形成了这种倾向。^①

谭的读书札记还表现为一种对西方科学所揭示的新宇宙论的迷恋。^②然而，这种迷恋并未致使他接受一种自我控制宇宙的自然主义观念。事实上，在札记中，他常常把哥白尼学说的宇宙观和目的论的儒家世界观置于上下文中讨论，试图融通两者。在他看来，哥白尼学说完善地与基于“气”的儒家学说相吻合。例如，他说西方科学中大气层理论所信奉的地球有个包层的观点和儒家传统所谓之“气”的东西并无二致。根据西方科学，这个大气层仅仅存在于环绕地球的特定距离内并在200英里以上的空气中全部顿然消失。然而，谭指出大气在特定距离以外顿然消失并不意味着在宇宙的其他地方不存在“气”。他区别了两种气并指出，虽然大气层构成“产生万物存在的气的形式”，但是一种更基本的气的形式——宇宙气，或用他自己的话叫“天地往来之气”——充满了宇宙。^③

正是这种宇宙气使光和声之类的自然现象有可能产生。

①参阅谭读书札记第二部分（《全集》，第245—249，251—252页）。

②《全集》，第242，243—244，245，251—252页。

③同上，第246—247，248页。

因为它是两者得以被传导所通过的媒介。^①但是，除了这种自然功能外，宇宙气还具备一种道德—精神性动能。因为在谭看来，这种宇宙气和儒家宇宙论中的所谓“气”是毫无区别的。他论证说，如同“气”一样，宇宙气的两种基本表现形式也是“阴”和“阳”。他们二者永恒的相互作用解释了宇宙的结构和功能。这样，宇宙的三个组成部分——天、地、人——都能按照“阴”和“阳”相互作用的理论来解释。显然，以信奉“阴”和“阳”为表征的互补的二元论仍然是构成谭的观念整体所必需的。因为他把“阴”“阳”看作不外是气的两种表现形式，所以他一直持在“阴”“阳”之气的作用下的万有宇宙统一体的观点。^②

这样，尽管他倾心于哥白尼宇宙论的某些部分，但他仍然处于儒家天人合一论的支配下。他仍然热情主张作为整体的“天”内在于宇宙和世上万物存于斯的观点。而且他仍然对新儒家所信奉的宇宙不仅是一种物质有机体而且是一种道德—精神统一体的观点深信不疑。^③这样，在他的观念中思想修养之所以具有一种道德的和宇宙的意义，就不难理解了。

谭的早期著作明显地表现出两种倾向。一方面，具有一种视他自己的道德观为根植于宇宙结构中的倾向；另一方面，则具有一种认为宇宙中充满道德—精神意义的倾向。这两种倾向确实是他思想探索中心的精神视野的两方面。即克利福德·吉茨（Clifford Geertz）谓之的“为实在而斗争”（“the struggle for the real”）或所谓的“加强给世界一种关

①《全集》，第251—252页。

②同上，第245—248页。

③同上，第247—248页。

于事物究竟何以成其为事物和人们因而怎样不得不如此去感知和行动的特定概念的努力”。^①

然而谭的“为实在而斗争”不仅仅是形而上学观点和道德关怀的融合，在我对他的思想探索的复杂性进行公正评价之前必须考虑这种斗争的另一方面，在他的许多早期著述所显现的生存苦恼。

谭的童年是相当抑郁的，他成长在家长制家庭，经常受到继母的虐待。^② 他的婚姻据说也是不幸的。谭从未特别详细透露他的家庭不幸，尽管他确实曾经暗示他的家庭烦恼几乎数度致使他试图自杀。^③ 但是，没有一种经历能与其心理创伤相比，这种创伤是由他青少年时经历了家庭成员中的一系列死亡所致。仅仅在几天里，一场瘟疫夺去了他的母亲、一个哥哥、一个姐姐和他几个亲属的生命。^④ 后来死神继续降临到他的家庭。但他尤为悲痛的是他的一个十分亲密的哥哥的去世。^⑤ 这些悲剧在他的心灵上留下了永久的伤痕，对死的记忆恒久地缠绕着他。例如，我们所看到他25岁时还写了冗长的輓诗。^⑥ 这首輓诗包括在去他哥哥和姐姐墓地的途中对他们在一起的岁月里一幕幕场景的回忆。这些场景充满了忧伤和对当时他与死者间无法克服的离别迷惘。^⑦ 輓诗在

①克利福德·吉茨 (Clifford Geertz)：《文化的解释》，纽约，1973年版，第316页。

②《年谱》，第24，26，31—32页。《全集》，第519，8页。

③《年谱》，第44页。《全集》，第519，8页。

④《全集》，第197—201页

⑤同上，第200—204页。谭在“远避堂集外文初编自叙”中深切动人地描述了对哥哥去世的悲痛，见《全集》，第201页。

⑥《全集》，第452—454页，谭《湘痕词八篇》，全文翻译见附录。

⑦同上。

一种凄凉和痛楚的调子中结束，这预示了他生活中尖锐的悲剧感。

夙昔有噩梦，讯澜席上涕。
晨风振林鸣，欣幸不胜计。
奄忽能几何，斯境遂真泚。
安知今日悲，非我梦中事！
远观亦殊暂，觉梦终成异。
欲知泉下恨，蜀魄血犹啖。
试聆独征鸿，则知生者意。①

这种凄凉和痛楚的调子反映了一种心绪。在他的其他著述中将这种心绪描绘为所谓“苍然之感”②。这种心绪加之他为悲剧所笼罩，就能解释他的诗中为什么总是表现生活中阴暗面的倾向：悲哀的离别、旅行中所见的苦难、单相思和爱的无法满足的痛苦以及死亡的神秘。③确实，对死亡的成见是其诗中显著的调子。谭在诗中生动地称之为“残魂曲”：

漆灯书暝白玉缸，疾官长掩金扉双。
深夜怪鸱作人语，白杨萧萧苦月黄。
残魂悄立冷露坠，酸风指脸吹红泪。
山萤一点照青磷，翁仲稳籍莓苔睡。

①，《全集》第454页。

②同上，第151页。

③《全集》，第459—460，461—462，463—464，482，492，494—495，499—501页。

秋花覆草覆虫声，鬼车魑魅人不行。
梦烟愁雾织幽径，惨歌啼怨凄寒更。
人生穷达空悲慕，金盃荒凉同古墓。
君不见深林哀唱鲍家诗，晓来魂气迷江树。①

这首诗不仅告诉我们投在他感情和心绪上的死亡成见的阴影，而且还揭示出他思想上产生的问题：如果所有的生命，高级的和低级的、富有的和贫困的，其不可避免的结局都在于黑暗的坟墓中，那么人类生活的意义究竟何在？谭的札记为我们提供了他试图发现的这个问题的答案和试图解除死亡的阴影而挣扎的轨迹。例如，这致使他与道家寻求长生不老的理想进行争论。他写道，超过一定高龄后，生也许并非完全是令人愉悦的，而死也许并不总是一件坏事。②在谭看来，对于生活在孤独和寂寞中的生命来说，死有时也许是更可取的。

但是主要说来，谭正在寻觅着能够从整体上理解生与死意义的方法，而且他从道家哲学著作《庄子》中发现了某些有特殊魅力的观点。其中之一就是地球上的生命是永恒流动的观点。在这种流动的任何一点上，某些生命终结了，而另一些生命则重新开始了。按照这种看法，没有任何一点能够标示生和死之间的区别。③同样具吸引力的是庄子神秘的同一性的观点。它主张感性世界和所有一切世俗的差别，如我

①《全集》，第458页，《残魂曲》。

②同上，第255页。

③同上，第255—256页。

与他、大与小的差别，都是相对的和毫无意义的。谭循此思路的讨论往往是简要的而费解的，但是有一点是明显的，即凭藉道家哲学，他极力想达到一种开阔的视野，而这种视野使他能够超越恐惧和忧虑。他发现这种恐惧和忧虑是人生中所固有的。^①

鉴于他诗中所反映出的那种忧郁、沉闷的感情和心绪，和在读书札记中为理解人生和世界的意义而进行的斗争，这一点似乎是明确的，即：谭的思想探索既植根于他人生经历中的生存痛苦，也同样植根于其形而上学忧虑及道德关怀。他一直在寻找某些既能表现出他的“真实存在”，又使他满足其道德实现需要并克服其人生孤独感的东西。正是在这个意义上“为实在而斗争”才成为他思想探索的精神冲力。

三、人性的研究：“仁学”

当谭1896年在北方进行游学时，他的思想探索得以展示。在上海，他遇见了约翰·富赖（John Fryer），后者向他介绍了一些西方科学的新进展。它们引起谭的兴趣，但使他印象更深的是他所了解的有关基督教的知识，他对约翰·富赖推荐给他的一本书尤为着迷，这是一本亨利·伍德（Henry Wood）的关于治愈心灵创伤之作的中文译本。^②在这次旅行的终点南京，他遇见了精于佛学的学者杨文会。

①《全集》，第254页。

②同上，第318，320页，给欧阳辩的信。参见《治心免病法》，上海，1896年版。

他立即投入佛教教义的研究中，变成杨的忠实门徒。^①

谭说在他旅行期间有三件事始终占据着他的头脑：理性知识（学）、政治（政）和宗教教义（教）。后来他确信宗教教义在他的研究日程上有最高优先性。因为其他两个领域的任何努力如果没有宗教教义的精神引导，就不可能有很大成就。^②他为什么认为宗教的作用如此重要？他曾表示宗教能解释许多通过人类理智和科学知识而无法理喻的事情。^③但是他的真实原因比这种仅仅因理智而产生的好奇心远为深刻。这一定和他由于研究了不同宗教教义而在人生和世界中发现了新的希望和信心有关。

在他定居南京后不久写给他的一位老师的一封长信中，可以明晰地看到这种乐观主义的语调。在这封信中，他谈到，他在所到之处所见人民的苦难和不幸，使他深感痛苦，但是他还给人以不再因此而失望的深刻印象。因为现在他相信所有这些苦难和不幸都能被克服。^④

这种新发现的乐观主义源于这样一种信仰，即人心适当地修养和发展，能产生一种拯救的精神力量。他的对“心力”的新信仰，是受到因研究宗教传统而产生的诸种因素影响的结果。他的“为实在而斗争”使他处于新儒学和道教学说的支配下。两种学说都使谭倾向于认为自我和宇宙的精神统一性。在两者看来，精神统一性的想象是伴随着一种对人类思想具有超越的精神能力的信仰。新儒教学说和道教学说的

①《全集》，第328页，给欧阳渐的信，

②同上，第322，323—324页。

③同上，第317—318页。

④同上，第316—329页。

影响，现在由其新近游学所获的新的宗教教义而强化。正是“心力”这个词暗示佛教教义已经开始形塑他的思想。因为这是大乘佛教文字中常用的词。在这一方面尤为重要的是中国大乘佛教的基本信仰，即，人们的精神—心灵具有拯救个人和世界的先天潜能。谭从大乘佛教文字中引述道：“以心挽劫。”^①

但是，大乘佛教无论如何重要，决不是他产生对人类心力信仰的唯一原因。其时，他还是一个基督教的虔诚门徒，并倾心于亨利·伍德关于心理治疗的著作。出于新教徒的对人类精神力量的信仰，伍德宣扬精神具有超越肉体的力量，甚至能够治愈肉体的疾病。^②谭此时非常赞同伍德关于精神力量的观点，并将其与儒家和“诚”的概念相比较。^③这种比较决不是偶然的，因为构成“诚”的概念的基础是儒家的世界观，它认为人的精神以不同方式与主宰一切的最高力量——天是相通的，并且因此成为宇宙中转换力量的媒介。对于谭来说，这一点是明确的，即，基督教在精神能力方面的笃信是和佛教或儒教相一致的。这样，他研究的所有宗教教义似乎都在互相强化，并使他确信人通过他自己的心的力量能够拯救他自己。

这种乐观主义的调子表明，谭的思想探索终于结了果实。就这一点来说，上面提到的那封信成了其哲学小册子——《仁学》的序曲。《仁学》（人性的研究）写于1896

①《全集》，第318—321，326—327页。

②关于伍德的思想，参见盖尔·塞伦·帕克（Parker, Gail Thain），《新英格兰的心理治疗》，汉诺威，1973年版，第61—70页。

③《全集》，第320页，给欧用姆曼的信。

年他到达游学的终点南京后不久。^①这本小册子写于他特别兴奋的时期。在南京，通过与杨文会的相识，他立刻被引入大乘佛教的思想世界之中。有许多东西供他学习和吸取。同时，康有为的改良运动正在扩展到他的家乡湖南省。结果，他几乎没有时间写作。这种仓促可以解释为什么这本小册子是一篇不完整的作品，而且常常被不成熟的主题，松散的目标、支离的陈述、甚至矛盾的观点所损坏。但是尽管存在这些问题，其主导的核心则是一种相对统一的关于实在的玄想。

（一） 哲学源流

谭称其小册子为“仁学”，这一事实暗示了谭试图恢复他相信蕴含在儒家人性思想——“仁”中的关于实在的玄想。他的这种努力不可避免地带有其思想探索中所接受的影响的痕迹。其结果是一种“仁”的思想的变形。为了理解这种变形，我必须回溯他得以演化的“仁”的概念的原初本源：由张载和王夫之的哲学发展而来的新儒学世界观。谭最早写的哲学论文是关于这两位思想家的。这样，为了理解谭的实在玄想，我们有必要从把张、王放在新儒学哲学传统的来龙去脉中加以考察而开始。

对于新儒家来说，“仁”不仅是一种具体化的道德理

^①题目还能写成《仁一学》，译作“人性和研究”。因为在谭序言中有一处委婉地提出他的小册子涉及两个主题（《全集》，第8页），即“仁”和“学”。他说“学”的意思是指“格致”。这是那时用来表示西方科学的专有词。这样，谭就暗示题目中的“学”作为一个主题和“仁”是并行的，而不是“仁”的修饰词，尽管这种解释是可行的，但基于以下两个原因我宁愿译为“仁的研究”：首先，阐述“仁”的精神显然是本书主要关心的部分；其次，就其讨论西方科学来说，其讨论直接或间接地迎合谭对“仁”的精神的阐述。

想，而且象征着一种被赋予“天人合一”论特征的世界观。这个观念的核心是作为一个和谐精神整体的世界始初状态的本体论玄想。在现实世界中，这种始初的和谐被分裂和腐败的趋势所打破，而这种趋势不可避免地是与生俱来的。然而，和谐将随着通过个人道德转变所致的自我消融而得以复归。从广义上说，“天人合一”世界观也许可以被视为一种支撑诸多宗教传统的分离与回归故事的变种。^②在这个框架之中，“仁”的符号和它所代表的儒家精神超越性伦理承担了衡量世上一切戏剧性事件的尺度，并且超越了仅仅为世俗所关心的道德指导作用。^①

这种世界观的核心是一种带有宇宙原初实在性质的自我观念。新儒家自我观念的焦点是“心”的概念。这原初的实在被想象为赋予活力并超越宇宙中所有个体存在的万有整体。几个世纪以来，在新儒学哲学家中关于“心”和宇宙整体的本质及其两者的关系问题也产生了分歧，这种歧异最终形成了新儒家传统的三个分支。

众所周知的正统派是所谓“程—朱学派”，它以一种形而上学二元论为特征。这种二元论认为万有统一体是由两个无所不在而又本体独立的力量组成的，即“理”和“气”。

“理”是同一性、意义、价值之源。“气”是实在的质料。

“心”作为个体自我的核心，如同其他万物一样，据信是一种“理”和“气”相融合的结果。在新儒家传统中，这种二元论世界观遭到陆——王学派的“心”一元论的反对。按这种“唯心论”的观点，“包罗一切的客观实在并未拒绝以“主观

^①詹云塔（音译）（Chan Wing-tsit）：《中国哲学手册》，普林斯顿，1963年版。特别张载和程颢部分，第495—518，518—543页。

的”眼光看待问题，关键在于“心”是唯一的媒介。只有通过它，天的道德—精神力量才能在自我那里得到具体体现。因而“心”中就没有“气”的位置，并能和宇宙秩序完全同一化。与陆—王学派的“心”一元论和程—朱学派的二元论相对立，而产生的第三学派是“气”一元论。尽管这个学派主要出现于16世纪及以后，但在新儒家的早期发展中，它有一位先驱——哲学家张载。①

张载的哲学环绕植根于天人合一论的实在玄想而建立。为了驳斥佛教和道教的虚无主义世界观，他把世界视为由无所不在的物质——“气”所构成的。但是，他的以“气”为基石的世界观既不能被描述为唯物主义的，也不能被视为自然主义的。其主要原因在于，尽管“气”是某种物质性的东西，但是它具有天赋的活力和道德—精神性品质作为其“性”。此外，由于回到《易经》中活性宇宙观念的原题，张并不把“气”设想为一种静止的基本粒子或元素，而是将其设想为一种充满活力的物质力。它不断以各种方式表现于进化、转换和运动之中。按照这种观点，个人在宇宙中的存在与消亡仅仅是无所不在的“气”的聚和散而亡。当个体有形存在时，“气”充满于个人的身体。而且“气”中固有的道德——精神品质构成与宇宙主宰——“天”相联系的生命中心。用这一逻辑，每一个人的存在是万有统一体的基本组成部分。对任何个体的存在来说“死”永远不会发生。因为在张看来死无非是存在的一种特殊形式沉浸入原初统一体中。

①为了进一步讨论张载的思想，参见蔡仁厚：《宋明理学·北宋》，台北，1977年版，第77—216页。再参见牟宗三：《心体与性体》，台北，1968年版，第417—570页。

确实，那种存在的特殊形式没有了，但是构成特殊存在的“气”和“气”中固有的“性”仍然存在。尽管每个自我个体的微观宇宙有来有去，但是每个个体自我参与其间的万有统一体的宏观宇宙则永恒存在。^①

一个人怎样才能超越自我的束缚而认同万有统一体呢？如何才能使人们视自我为私心消泯、道德和谐的万有统一体的组成部分呢？这些问题是张载自我实现思想所关注的中心。这一思想的核心是这样一种信仰，即作为道德—精神品质的所在，每个自我的心具有一种和万有统一体同化或融合的自我超越的能力。张认为，这是因为人类的精神有两种认知的能力：“见闻之知”和“德性之知”。前者指一种经验的认知，后者意谓一种直觉和先验的认知，它能给人提供道德和超经验的能力。^②

在这一点上，张载的思想重复了一种儒家学说中的伦理神秘主义。这种伦理神秘主义可以追溯到孟子的思想中。孟子认为人的精神中具有一种产生最充分的先天道德—精神潜力的能力，因此可以和万有统一体同一化。张载的伦理神秘主义被概括于他的一种宇宙“共同体”观念里，在这里整个人类和万有统一体中的万物，在世上组成一个爱和关心的统一共同体。在一本题为《西铭》（西方的铭刻）的短著中，他对这一思想作了详尽阐发。这本短著变成新儒家传统中道德—精神灵感的无穷源泉。^③张载的思想在晚明得以重视，尤其是在王夫之的哲学中。由于反对程—朱学派的二元论和

①蔡仁厚：《宋明理学·北宋》，第77—126页。

②牟宗三：《心体与性体》，第532—556页。

③蔡仁厚：《宋明理学·北宋》，第77—101页。

陆一王学派的“唯心论”，王接受了张载以“气”为基石的、信仰天人合一的一元论理解。^①然而在唯“气”的一元论框架中，王的思想在几个方面超过了张。王的世界观具有一种宇宙物力论（以力与其相互关系来解释宇宙的理论——译者注）和道德能动主义（宣扬道德有自发的能动作用——译者注）。两者均出自基于《易经》的宇宙物力论。在两者中，宇宙被描绘成一个有机的整体，它不是停滞的，而是伴随运动、创造、生长而充满活力的。质言之，无穷和不息的变化可以被视为宇宙存在的永恒形态。这种变化既可采取辩证运动的形态，也可采取生命繁衍的形态。因为两种变化形态都不同于线性发展而转瞬即逝的形态，宇宙被看作进行普遍而恒久的宇宙自新或活力再生的过程。^②

由于这个原因，在新儒家那里，“仁”的观念所代表的不仅是一种博爱和关怀的人类世界，而且是一种充满生命和“生生不已”活力的宇宙。这种世界观不可避免地具有一种道德—精神性义蕴：为了与变化着的、富有活力的万有统一体生存在一起，人类个体将进行不断的道德—精神自新。这种道德能动主义蕴涵在“人心”的概念中，它是构成《易经》思想和张载哲学所必需的。^③在自觉反对他所认为的新儒家传统中所谓主张清静无为的倾向中，王夫之思想所关注的中心，既有形而上学的力本论也有道德能动主义。

①张岂之：《论王夫之的张子正蒙注》，载《王船山学术讨论集》，1965年版，第266—284页。

②谭双泉：《王船山论知与行》。同上，第25—39页。

③唐明邦：《〈周易外传〉的若干辩证法思想》。同上，第87—136页。

然而，在王的思想中，这两个概念都被赋予新的意义。因为在天人合一信仰的框架之内由形而上学力本论的观点所导致的合乎逻辑的结果，是王提出了一种人类本质的力本论观点。因为万有统一体处于不断地进化和变化之中，个人从这个统一体中所接受的、作为内在本质（“心”）的天资也不可避免要始终变化和进化。这样，在人的生命之初就不是静止和固定的，某些人类个体的内在本质处于不断被更新之中。为了让这种永远变化的内在本质显现出来，个人必须在自我修养和道德—精神更新上进行不懈的努力。而且，按照这种日日自新的观念，人被认为远不止是一个通过其内在本质从天那儿接受和体观道德指令的消极、愚钝的容器，而首先是一个积极从事扩展和弘扬天的道德意志的代理人。正是在这个意义上，王谈到“造命”或“造天”。^①这样，王的宇宙力本论和道德能动主义产生了一种人类作为宇宙自新过程参与者而具有道德—精神创造力的思想。

与宇宙力本论和道德能动主义密切相联的，是王的思想中还凸显的一种伦理现实主义。如同前两种观念一样，它也来自唯“气”的一元论。对王来说，根据“气”中固有的宇宙秩序论，可以得出道德——精神品质存在于作为气组成部分的情感需要和生物需要中的结论。作为一种逻辑的结论，王持一种对人的自我的本能因素的肯定观点，而新儒家正统派倾向于将它贬为对人性有害之物。因而，对他来说人性包含着道德善行和本能冲动。他相信，这种本能满足的合法性把

^①唐明邦：《〈周易外传〉的若干辩证法思想》。载《王船山学术讨论集》，第109—121页。

儒家的人生主张和佛教来世的禁欲主义区别开来。^①

王的伦理现实主义自然是与新儒家正统派所倡导的本能抑制相牴牾的。然而，张的现实主义远非没有其局限性。因为他在这一方面的思考留有前后矛盾和涵义暧昧的痕迹。举例来说，他有时仍然表现出把“理”与“欲”看作尖锐对立和否定自我本能的倾向。^②甚至当他坚持“理”和“欲”不可分割时，他会突然放弃“所有欲望是合法的”这一合乎逻辑的结论。事实上，他有时是用未经证明的假定来论辩，坚持认为只有那些被证明是忍耐、公平、高尚的欲望才是合法的。由于王思想中具有所有这些矛盾性和暧昧性，他的唯“气”一元论及其与之相伴随的对本能自我的肯定思想并未使他产生道德激进主义，就不足为怪了。它们所产生的仅仅是一种包容在新儒家道德价值框架中的温和的现实主义。^③

（二）实在玄想

诚如我们所知，王夫之的道德现实主义、道德能动主义以及他的形而上学力本论，是其唯“气”一元论的重要组成部分。后者是由张载的天人合一本体论发展而来的。正是通过这一途径，谭嗣同第一次接触到了“仁”的概念。然而，到他详尽阐述他对“仁”的理解时，其他方面的思想来源，最显著的是大乘佛教，已经出现在我们的可以感知的其世界观

^①侯外庐：《中国思想通史》，第五卷，北京，1958年版，第99—104页。

^②张岂之：《论王夫之的张子正蒙注》，载《王船山学术讨论集》，第282—284页。并参阅翟文甫：《王船山学术论丛》，北京，1962年版，第89页。

^③翟文甫：《王船山学术论丛》，第90—93页。

公式中了。①

谭“仁”的思想的一个基本前提是一种对人的思想的精神力量的无限信仰。他在写作《仁学》前给其师的信中，曾表白过这种信仰。儒学、大乘佛教和基督教都有助于这种信仰。尽管他在《仁学》中保留了亨利·伍德精神支配肉体的观点和基督教的“灵魂”先于“体魄”的观点，但是，他更多地吸收大乘佛教和儒家学说来表达他对人类思想的精神力量的信仰。②

这种儒家和佛家影响的融合，在其设想人类思想的性质和作用的方式中明晰可见。一方面，他接受了见于张载和王夫之以及一般新儒家思想中的精神二元论观念，因而，他对“人心”（人的精神）和“道心”（道的精神）两者作了区别。前者是其先天的自然形态，后者是能使人看到道德—精神性实在、并用此充当自我道德—精神改造的媒介。③另一方面，他用佛教唯识宗的二元论的精神概念来表示这种区别。由此他也谈到人类精神中的两类意识：感性认识和理性认识。这些是人类关于现象世界存在的幻觉来源。但是，先

①1898年康有为在一首哀悼谭嗣同传奇生涯的长诗（《全集》第527页）中暗示，谭发展的“仁”的思想受到他的影响。梁启超在《仁学》第一版序言（《全集》，第515—516页）中也写到谭基本上是对康“仁”哲学的发展。谭在某些方面是应感谢康，但是必须记住，当谭从梁那里了解康哲学时，他已经受到张载和王夫之著作的深刻影响，“仁”的观念在他们那里也是一个关键性的概念。

②参见给欧阳晦龔的信（《全集》，第316—319页），并参阅谭听了杨文会关于大乘佛教教义的讲演后写的一首诗（《全集》，第485页）。《仁学》充满了他对人类思想的精神力量信仰的证据（《全集》，第6、7、11、29、47—50，73—75，80—83，88—90页）。就佛学和儒学的特殊影响，参见《全集》，第48—50页。

③《全集》，第50页。

验的意识能够使一个人辨别幻觉，还可以看到超自然的终极实在。^①而且，对谭来说，不但新儒家而且大乘佛教都使用二元论的精神概念。与此相应的还有一个二元论的世界概念：我们所感知的世界和更高层次存在的世界。人类精神的奇迹在于，通过道德—精神修炼，其本身具有一种使自己从较低水平的境界提高到较高水平境界的能力，并因此使一个人的自我身心融入实在——天我同一体。

一个人如何从事精神修炼呢？尽管谭没有提供系统而明确的回答，但是散见于《仁学》的关于此问题的讨论无疑告诉我们，这一观点主要是儒家自我修养观念和佛家心灵的精神训戒观念的综合。在这种综合中，尤为重要的是佛教唯识宗从vignana（指感性和理性认识）到Prajna（指先验的认识）的意识转变观点。因而，按照谭的观点，精神修炼对达到一种实在境界的要求，不止包括心灵的高级道德—精神能力的锻炼，它还包括超感觉意识的诱导，这种超感觉意识隐含着想象的实在的不可言喻性，并指出了谭思想中一种先验论倾向。^②

这种先验论不仅在于谭把道德—精神修养当作达到其实在境界的手段的思想中，而且存在于这种境界本身。当他以“仁”的观点来表现其试图赋予特色的实在境界时，他经常大量引用道家和大乘佛教神秘主义的同一体概念。^③因为这些概念带有超世俗和超时间的涵义，所以谭的想象不可避免地具有先验的彼岸世界色彩。这就解释了为什么在《仁学》中

①《全集》，第34，48—50页。

②同上，第32—34、47—50页。

③同上，第28—34页。

谭的实在玄想存在着某种涵义暧昧的话。一方面，有源于新儒家“仁”思想的入世观念，正如张载和王夫之传下来的那样。另一方面，在其实在特征的描述中出现了先验论倾向。然而，在谭的实在玄想的总的倾向中无论其多么涵义暧昧，其天我统一体的有机同一性作为其玄想的核心，则具有一种现世神秘主义的色彩。我们可以从他设想的世界是如何构成的方法中看到这点。

在谭看来，宇宙和其间存在的一切是由一种基本物质构成的。它可以视作一种基本引力（“吸力”）。它把整个宇宙和世上无论多么小的万物，都连结在一起；①“编法界、虚空界、众生界，有至大之精微，无所不胶粘、不贯洽、不筦络，而充满之一物焉。目不得而色，耳不得而声、口鼻不得而臭味，无以名之，名之曰‘以太’”。②

正是在这个意义上，他用“以太”这个词给他认为是基本实体的物质命名。“以太”是英文单词“ether”的音译。必须记住，“ether”是19世纪物理学的一个中心概念。它代表一种假定无所不在的无形物质。它是光波和其它形态能量传输的媒介。一个19世纪科学唯物论的基本观点是：物质化的以太的运动能解释自然界发生的一切。谭在《仁学》中使用以太这个词和其它一些科学术语，如电和机械力，曾使许多学者，尤其是那些马克思主义史学家，认为他是一个唯物主义者。③

①《全集》，第6，9—12，119—121页。

②同上，第121，9页。

③李泽厚：《康有为谭嗣同思想研究》，上海，1958年版，第174—183页。

无疑，在谭的著作中，许多地方的思想方式往往导致其本身得出唯物主义者的解释。例如：他时时表现出一种用唯物主义的和机械论的语言来描述人类的思想、精神及其功能的倾向。^①然而，仔细考察谭的著作，可以看到他的以太概念和19世纪的科学唯物主义比较，更多是倾向于新儒家“气”的概念，就象在张载和王夫之的思想中提出的那样。对谭来说，以太既是物质也是气。有时他视之作为一种“元素”，有时他又视之作为一种象光或热一样的力或能量。^②这种以太观使人联想起新儒家的把“气”视为物质和力结晶的观点。而且更为重要的是，以太被认为是一种充满活力，带有感情特性的媒介。

在《仁学》中，谭引用不同宗教传统中占统治地位的道德—精神性观念，赋予“以太”以感情特性：“墨谓之‘兼爱’，佛谓之‘性’，谓之‘慈悲’，耶谓之‘灵魂’，谓之‘爱人如己’，‘视敌为友’”。他强调它在儒家学说中被称为“仁”、“元”、“性”。^③在一篇几乎和《仁学》同时写就的题为《以太说》的文章中，他选出“仁”的观念和它的形而上学副本，即“天、地、人合为一体”的世界观，来概括以太固有的道德—精神性质。^④显然，在谭那里，以太同“气”一样，不仅仅是物质。

谭将物质力的以太概念注入道德—精神性质，也许最易视为王夫之和张载的“气”的思想发展的必然结果，并最易

①《全集》，第119—121，9—11，21—13，80—91页。

②同上，第9—11，21—22，80—81，119—121页，

③同上，第9页。

④同上，第119—121页。

从王对“理”和“气”、“道”和“器”关系的解释框架中去理解它。事实上，在断言以太的本体论起源上，谭含蓄地——即使不明晰地——继承了王的形而上学一元论。^①王的“道”、“器”观念主要是对程—朱学派主要倾向的反抗（这种倾向有时也出现在陆—王学派中）。因为程—朱学派把最初的本体归于和“气”相对的宇宙秩序。但是，王的反抗并不否认“气”的范畴内包括宇宙秩序的存在。结果，它颠倒了正统派新儒家所设想的宇宙秩序（道）和物质力（气）之间的关系，以为前者属功能性，后者属本体性的。谭这里把宇宙的物质性和本体与道德—精神的不可分割性同等对待。照此看来，谭的以太概念，尽管用19世纪科学唯物论的语言来表达，但仍然基本上保留了新儒家唯“气”一元论的显著特色——它融合了物质性和道德—精神性。

那么，在谭眼里，世界是由某种“实在”组成的。处在这种原始本体属性之上的是它的思想性。他说“以太”和“电”这些术语是被借用来的一种浮浅、粗糙界定物质力（气）的方法，正是这个意思。在别处，他甚至说人们可以不需要“以太”这个词，因为它正是佛教唯识宗哲学中的所谓“相分”（显现在人们意识中的现象形态）。这也是为什么在《仁学》的同一章节中，他既把以太和宇宙的构成物联系起来，又毫不犹豫地认为“仁”是整个宇宙的最初本源。并因此使他的整个世界观带有“唯心论”的特征。^②

谭主张世界最初是由无所不在的原始物质组成的万有统

①《全集》，第16，24页。

②同上，第6、48、7页。

一体。在这个统一体中，通过原始物质的媒介一切存在物相渗透和融合。谭非常强调“通”的概念作为理解万有统一体的关键。“通”这个字没有确切的英语翻译。它最接近的对应词是“内在相互渗透”或“融合”。在谭的《仁学》中，这个词常常和另一个词“一”（一体化）相联系。^①如果融合这两个概念，我们可以得到一个贯穿在谭的行文中的有机一体的生动图像。因而，这样设想是可靠的，即，通过“道”和“一”这样的概念，谭试图构想出有机同一体来表达他关于实在的玄想。

谭的有机同一体概念使人极易联想起张载的思想。张载用一种基于“气”的类似方法设计了一种实在玄境。但是，谭在这方面比张更进一步，因为他的图象中既有来自道教哲学，也有来自大乘佛教的诸种神秘的同一体。首先，他热衷于把类似的道教哲学的中心概念吸收入他的有机同一体概念中。他借用《庄子》的话，措辞简练地表达为“道通为一”。^②按这个表述，可以理解为显现在所有存在物中的“道”，才使世上万物有可能相互渗透和融合成一个一元的、有机统一体。在他关于“仁”的论述中，这个有机统一体的概念时常与两个来自大乘佛教的类似的概念相混用，“一多相容”和“三世一时”。^③这些道教和佛教的神秘的同一体概念给谭的实在玄想涂上了先验论的色彩。它们还使谭的实在玄想变成新儒家传统中极为罕见的、完全一致而天衣

①《全集》，第6、9、22、28页。

②《全集》，第6页。对道家哲学的这个关键性概念还可参见《庄子·齐物论》。见《庄子全集》，纽约，1968年版，第36—53页。

③《全集》，第28—34页。

无缝的同一性。

这种反对任何个性、多样性的思想，甚至反对任何类型的实际差别。在谭的玄境中，只有统一体是真实的，任何差别和个性只要可能损伤统一体的同一性都是因错觉而产生的。意思很明显：所有差别、个性的存在都是次要的，因此，从根本上说是不真实和无意义的。按照谭的争辩——易于使人想起张载和王夫之的论争方式——归根结底，这个世界上除了无所不在的以太外什么也没有。任何个体存在物的来和去、生和死，仅仅是以太的凝聚和散失。这样从根本意义来说，人永远不会死，人的死仅仅是彻底融回人的有机生命本初来自其间的万有统一体中罢了。^①

由于这种关于实在的玄想，使谭终能驱散死亡成见的阴影。而且给了他新的生命见识：个体生命的意义正在于融化进万有统一体中；爱和同情是超越自我、回并入统一体的唯一道路。在谭看来，这是一种所有他研究过的学说都证实了的见识，尤其是他最欣赏的佛教、儒教和基督教学说。^②同时，正如谭本人和梁启超在《仁学》序言中所清楚表明的那样，谭开始把自己看成是一个出自爱心而献身于服务和拯救人类的人。^③由这种实在玄想，他为自己设计了具有多种思想特征的理想人格形象：儒家的圣人、大乘佛教的菩萨，道

①《全集》，第22—24，28—30页。

②《全集》，第9、24—25页。尽管谭认为三种教义都集中在一个信仰上，即，每个人都具有通过爱的精神力量超越自我的能力。但是，他时常倾向于认为大乘佛教的教义优于其它两者。谭写《仁学》时正在研究大乘佛教，因此，大乘佛教对他的影响比其它两者更强。关于谭站在佛教的立场对基督教和儒教的评判参见《全集》第26—27、50—51页。

③《全集》，第8—5、515—516页。

家的侠客和基督教的传教士。质言之，是一个完全生活在慈爱理想中的苦难的英雄。

（三）谭玄想中的批判精神

用以上方法，谭发现了一种新的生活意义和目的。但是，他的实在玄想不仅给他提供了清新的意义源泉，还包括一种“仁”的超人美德，提供了一种新道德指向的来源。当然，“仁”不是他所接受的唯一儒家美德，在其行文中他还说过儒家的三个主要美德（智、仁、勇）和儒家的五常（仁、义、礼、智、信）。但是，按照他的理解，所有这些美德都能包含在“仁”的观念中。^①照此看来，“仁”成为他得以用新的视野看周围社会的、新的价值的核心。结果是产生了一种几乎与他《治言》中主要观点完全相反的激进观点。

这种激进观点的表现之一就是他对人类本能属性的一种自由意志论者的态度。我们知道，因王夫之“气”一元论对他的影响，使他思想上产生了一种道德现实主义：人的欲望和人的本性是不可分的，就如同物质力（气）和宇宙秩序（理）是不可分的一样。继承了王的观点，谭否定了分离说，主张世上人们的内在本质正是以太的功能或人们的欲望的表现。他用赞许的态度引用王夫之的话道：“天理即在人欲之中，无人欲、则天理亦无从发现。”^②

王夫之未能将其道德现实主义推导出合乎逻辑的结论，因此突然中止向儒家道德和社会价值观的非难。谭却走的更

^①《全集》，第13页。

^②同上，第16、21—22页。

远，他对现存道德秩序展开了激进的批评。当然，其批判原动力一定程度上是来自基于“以太”的一元论道德现实主义。但是，其激进的冲力主要地还应归于他所接受的儒家传统以外的、尤为显著的是他所接受的现代西方世俗文化的影响。

谭的批判矛头指向包含过多对感情和本能抑制的儒家道德秩序。这种抑制清楚地体现在儒家道德规范中。它认为性活动是某种可耻的事，必须通过禁忌加以遏制和压抑。谭认为，这类道德规范的唯一根据是承袭以往的专断习俗。谭假设，如果我们的性器官长在身体的其它部位，那么，可能出现不同习俗，也是完全可以理解的。这样，在谭看来，性并非天生可耻的。性耻辱感主要来自儒家“理”中消极的性道德规范，谭将之视为主观专断之物而不予承认，因此，他不认为这种道德是天经地义的。^①

谭在向传统的性道德规范的挑战中，有一点是明确的，即，他无意倡导性放纵。他所关心的仅仅是指出性活动是人类有机体的自然功能。企图压抑本属自然的功能非但无益而且危险。因为性冲动这种自然力被压抑时，并不立刻消失，而是象水被阻塞一样，是一种危险的潜能。谭说，看传统的中国社会，尽管对性活动有大量的禁忌。但是肉体上的放纵和泛滥现象仍然普遍存在。^②

相反，谭写道，在西方较少性的禁忌，男女之间表达爱情和亲密有极大的自由和公开性。和中国的实际相反，男医

①《全集》，第18—21页。

②同上，第20—21页。

生甚至可以从事产科工作！谭注意到，即便如此，西方的性犯罪也比中国少。谭通过中国和西方社会发展的比较，得出以下结论：道德上对性应该采取公开的和现实主义的态度，而不应该采取压抑的否定态度。为了推广这种观点，谭号召传播西方医学科学中诸如性之类的知识，强调需要专门出版物和学院从事人类性活动研究。他甚至建议制造人体蜡模特，以便人们了解性器官的结构和动能。^①西方世俗文化对性欲的某些道德现实主义态度对谭的观点发生了明显的影响。

谭对正统儒家的本能压抑思想的反叛，还表现在他不仅一般地控诉传统中国的道德观，而且特别点出传统的妇女性道德的不合理。谭注意到，传统的性禁律对妇女最为苛刻。她们的性需要是不被承认的。女人仅仅被认为是男人的玩物。其可恶的现实是，女人的身体被曲解为仅仅是满足男人那种反常的性快感的工具。缠足的习俗正是这些现实极为显著的例证。谭对这种现实的强烈痛恨充分表现在他的一个论断上。他说：就西方人以及满族人、蒙古人不缠足这一点来说，他们统治中国都可视为正当。^②

按谭的观点，这种对女人性欲的禁止，正可作中国传统中一个极可悲方面的例证，即，男女间的地位不平等。女人和男人一样，同是由宇宙物质所组成的。她们获得精神上和实践上的成就的能力和男人一样。那么，谭问道，有什么理由在性别上歧视她们呢？谭接着以激进的语调攻击中国的社会和文化，这预示了后来五四一代知识分子的全面反传统。

①《全集》，第20—21页。

②同上，第18—20页。

谭声称他在这方面的基本立场是来自大乘佛教的平等主义。大乘佛教认为,男人和女人在精神发展上具有同等潜力。^①然而,令人感到奇怪的是,谭的观点是否部分受惠于基督教传教士的出版物?因为这些出版物的一个主题就是对中国大男子主义的批判。^②

无论非儒家的思想多么有助于谭的批判眼光的形成,他却认为自己的思想展开是受体现在“仁”的思想中的丰富的并为生活所证实的世界观支配的。他相信,与这种思想展开密切联系的、也是由“仁”世界观所决定的另一个观点是:集中体现在“日新”观念中的道德能动主义的态度。^③正如以上所述,“日新”观念在王夫之思想中很重要,它植根于一种形而上学的世界观,认为宇宙充满了活力和推动力,就象不断地处于运动和变化的过程中一样。在王的思想中,运动和变化的观念主要在两种意义上理解,即:宇宙论的自新和活力说的自新。^④宇宙论的自新预先假设一种循环的时间框架,而活力论的自新则带有产生新颖、多样的丰富涵义。但是两者都具有来世的涵义。从增进人们对时间发展过程不可逆性认识的意义上看,两者都与分阶段的线性发展观无缘。谭的形而上学力本论,虽然在以上两种意义上承袭了王夫之的日新观念,但是,它却具有某种线性发展观。在谭的变化概

①《全集》,第19页。

②艾德里安·贝内特(Bennett, Adrian)和刘光静(音)(Kwangching Lin):《中国语言中的基督教:杨·J·阿伦和早期〈教会新报〉,1868—1870》,载《美国和中国教会事业》,坎布里奇,1974年版,第186—188页,

③《全集》,第34—36页。

④林国平:《试探王夫之的发展观》,载《王船山学术讨论集》,第135—151页。

念中，有某些对未来太平盛世的期望。这从他信奉“地球是从过去的苦难发展到未来的甜蜜和光明”中可以证实这点。为了表示这种太平盛世将到来，他在论述“仁”的行文中的某处有意识地引用了一种类似基督教来世天堂的概念。^①

还有迹象表明，谭的力本论受到了西方工业社会精神风貌的影响。当他注意到西方崇尚变革时，他必定认识到了某种社会进步的观念。因为他认识到，正是这种社会变革观念的差别^②造成了西方的繁荣和亚洲、非洲、澳洲的衰落。他热情地谈论西方的技术成就，认为这些成就是与西方人把时间当成一种稀有、珍贵的商品的观念联系在一起的。基于这种观点，谭认为，现代科学发明，如蒸汽船、火车和电报，是无价的、节省时间的设备，其使用的结果是一再延长了人们的生命。谭还对在西方人性格中表现出的精力和活力留下了印象。他注意到，正是主要因为西方人的这些性格特征，才使他们能够获得巨大的成就和现代世界范围的扩张。在谭的著作中强调的一个进一步的价值，被他称之为“奢”。照字面理解，它是奢侈和浪费的意思。然而，在谭著作中它的意思却是一种去消费、去购买、去享乐、去满足生活的愿望。因而，他并不将渴望富裕或骤然发达的工业社会中的生气勃勃的精神视为一种浪费。谭对“奢”概念的美化，说明他对商业——工业社会的能量和活力表现出极大的兴趣。^③

谭的所有观察结果尽管说明他的现代西方文明知识非常糟糕而有限，但是，它们恰是代表了一种本杰明·史华茨(Be-

①《全集》，第5，35页。

②同上，第36、46、37—44页。

njamin Schwartz) 称之为对现代西方浮士德——普罗米修斯式精神气质的认识。恰是这种物力论和活力论的实现，才是他所偏爱的张载和王夫之哲学。简言之，张王的哲学给他提供了一种立场，他据此立场才能理解丰富而昂贵的西方生活观念，并认识到世上一切并未完全超出中国文化传统。

但这并没能阻止他去批评中国传统。他认为，中国社会的主要思维趋向——某些相反的趋向除外——恰恰是和史华茨的浮士德——普罗米修斯式的精神气质相反：它消极地看待生活和世界。“静”和“柔”的价值观被中国人广为接受就是证明。其结果是出现了一种静态的、久居式的秩序。在这里，有生气的、精神旺盛的眼光暗淡了，而温顺的、谨慎的驯服主义却盛行。谭把产生这种寂寞精神气质的责任归咎于道教。^①但可疑的是，他认为王夫之一定程度上具有某种反对新儒家主静倾向的精神气质。

这种消极的眼光的另一具体表现，是谭谓之“俭”的东西。谭说“俭”的观念是被每个中国家庭一代又一代赞美的、被社会所承认的价值观。在谭看来，这是一个比贞操更不道德的观念，因为它通常所起的作用是把人的注意力集中在储存、而不是去生产和扩展财富。结果，它直接助长了经济的停滞和中国的落后。且不谈其导致了物质的贫困，它还导致理性的贫乏。因为它扼杀人们超出现存文化思维模式的思考。

“俭”的观念不知不觉中助长了思想上的保守主义，而正是这种保守主义成为充斥中国各地的理性蒙昧主义的根子。^②

①《全集》，第36—38页。

②同上，第38—40、40—42页。

另外，谭看到，由“俭”产生的一个无情的后果，是其起了和文明昌盛完全相反的作用。其论据的前提是，“俭”的观念意指一种对人类最低生活条件的心满意足。结果，超出最低生活条件的文明发展被哀叹为多余和浪费。在谭看来，这种消极和压抑的观念，由于它被中国人视为理所当然的普遍美德，因而它对中国人思想的箝制作用甚至大于静和忍的价值观，它与“仁”所肯定的精神是格格不入的。^①

（四）谭的反传统抗议

到目前为止，我们已经知道，谭从张载和王夫之哲学承袭的活力论和力本论哲学，是如何具备某些现代西方普罗米修斯式精神气质的。这种充满活力的眼光导致了对传统社会和文化的激进抨击，还使他欣然接受了西方商品化的产业主义。饶有意味的是，他对产业主义的热情，基本上摆脱了当时那种民族主义富强观的措辞，而这点在他具有相同经济价值观的同代知识分子著作中占显要位置。当中国的生存真正受到外国经济帝国主义的威胁之时，谭把防御性的关税和贸易保护主义仅视为嘲笑的对象。在中国知识分子变得越来越意识到国际舞台上正进行“商战”的年代里，谭荐举一种对外贸易的完全“门户开放”政策。确实，谭这种态度也许受到了19世纪西方自由贸易主义的影响，但是，我们可以从他自“仁”的观念基础上发展起来、并为生活经验所证实的世界观中找到更深层的原因。^②

①《全集》，第38—44页。

②同上，第44—47页。

正因为他世界观中这种传统根源，他才尤为珍爰原能（raw energy）和力本论的价值观。但这并非无条件的，因为尽管它们对于人类成功也许是必不可少的，但从道德—精神角度来看，它们未必是件幸事。没有道德—精神目标的指引，它们事实上也可能被用于邪恶目的，从而增强对人类有害的力量。谭坚持认为原能和力本论必须受到“仁”的道德理想的导引。^①在他看来，“仁”的精神不仅代表了一种精力和活力在宇宙中的激荡，而且代表了世界由爱而结成的一个宇宙共同体。这把我们引向谭批判观点的重要的方面：有机统一体的观念，它是其“仁”哲学的核心。

这种有机统一体的观念也是许多以“仁”的思想为中心的新儒家著述中的显要形象。张载的《西铭》即是如此。《西铭》是谭的思想背景中很重要的哲学小册子。通过分析《西铭》，可看到作为新儒家象征的有机统一体概念有其特定形式，它反映了新儒家三个核心观点。第一个观点是感情共同体。张载也象许多别的新儒家哲学家那样认为，只有当人们被通畅的感情交流连为整体之时，一个真正的人类共同体才可能出现。在此共同体中，人们之间的关系不会是抽象的、不受个人感情影响的。借用巴勃·马丁（Bwber Martin）的术语，人与人之间的关系必须是“我——你”（I—thou encounter），而不是“我——他”（I—it meeting）。这样，按新儒家的观点，典范的人类共同体就是家庭。确实，在《西铭》和类似的著作中，极为强调人们面对面的直接感情交流，将人与人关系比喻为一种有机体，认为一个人

^①《全集》，第80—81页。

类共同体的结构就象一个人体。因此，人类共同体的各部分与人体的不同部件以同样方式相通。^①这种有机体的相类似比喻导出的合乎逻辑的结论是，人类共同体中人与人之间应当和人体内器官之间关系一样，具有直接性和亲密性特征。

新儒家强调通畅和直接的感情交流，并未暗示这种交流仅局限在小共同体内才可能。相反，新儒家的一个基本假设就是，有机同一体的观念希求最大可能地扩展感情。确实，这种感情的扩展，所有新儒家哲学家都主张必须从核心的共同体——家庭开始，但是有机同一理想的完满实现，则要求把感情交流扩展至家庭，以及任何自然形态的原初共同体以外。在一个国家内要面向全民，而最终要面向整个世界。这就是儒家谓之的“天下一家”。^②在这一观念中隐涵的，是一种宇宙“共同体”的道德境界。它构成新儒家有机统一体观点的第二个方面。

这个第二方面在新儒家普遍性观念中具有显要地位。但是，普遍性在这里却融入了一种强烈的特殊神宠论标准，它凸显了有机同一体观点中的第三个方面。这种特殊神宠论的早期儒学根源是孟子学说中的“等级之爱”的观念。在反驳道家的兼爱思想中，孟子主张爱可以被扩展到最广泛的范围，但是不可能而且也不应该以同样方式被所有人都感受到。因就其本性来说，爱只能根据人们之间不同的社会关系分等级地区别对待。孟子学说中这种分等级爱的观念后来变成儒家传统中的占主导地位的观念。

①蔡仁厚：《宋明理学·北宋》，第44—101页。

②同上。

然而，当新儒家主流在北宋形成之时，这个观念的最初接受并非如此顺利。这为张载以有机同一体观念为核心的《西铭》所证实。必须记住，《西铭》仅仅是张载主要哲学著作《正蒙》的一部分。^①就其主要方面来说，张载的有机同一体的观念往往听起来更接近道家兼爱思想，而不是孟子学说中那种有差别之爱的观念。事实上，北宋初年一些新儒家哲学家已经持有这种观点。^②只是在被程颐和朱熹解释后，等级之爱的观念才被视为张载有机同一体观念的主题。二人在著名的“理一分殊”学说中对这一观念作了进一步的详细阐述。在朱熹看来，世人所有的人应形成一个象家庭式的共同体，这正是天所赋予的宇宙秩序。正是在这种共同体中，存在着差别和等级，另外还产生出帝王关系和社会身份。显然，朱熹为宇宙“共同体”所设想的和谐是一种有差别、等级制下的和谐。^③这样，特殊神宠论的标准，如著名的“理”，详述了共同体中的一切社会等级和差别。此点在新儒家学说中具有重要地位。“理”的核心是孔子学说中的三纲五常，它概括了鉴别差别的原则，并视其为宇宙之结构。在新儒家伦理学中，特殊神宠论和普遍性观念正以这种方式融合在一起了。

考察集中体现在与新儒家有机同一体观念相关的，谭思想“通”的观念中所具有的相互贯穿和融合的观点，可以使

①《西铭》原是《正蒙》的一部分，朱熹把它独立出来并变成节的题目。

②如杨适（音）（Xang Shih）认为张载学说接近墨子的兼爱观。参阅钱穆：《正蒙大义发微》。载《中国学术思想论丛》，台北，1978年版，第85—112页。再见蔡仁厚《宋明理学》第94页。

③蔡仁厚：《宋明理学》，第94—96页。

谭思想上极重要的继承性和非继承性都显现出来。首先，这种继承性反映在谭常常理解的“通”及其基础——和谐观念中。谭的理解是建立在只有通畅的感情交流才使人类共同体成为可能的基础上。结果，在谭看来，一个人类共同体不可避免地具有一种有机体式的互相依存的特征。他用各种比喻和类似推论来充分说明这个观点。如他用电的比喻暗示在一个理想共同体中感情交流或感情联结应具有直接性和即时性。^①

他使用的另一个比喻是人类受大脑控制并扩展到全身的神经系统。凭藉神经系统，发生在人体任何部位的任何感受都能立刻传到大脑并立即被身体的其它部分感觉到。谭以为在人体和人类共同体之间有着直接的相似性。人类共同体中的人们之间应具有人体不同部分那种有机的密切联系和直接的相互贯通。谭观察到，当一个人体因瘫痪而失去它各部位之间的有机的相互贯通时，这种状况在传统的中医里被称为不“仁”。同样，因为人类共同体具有基本上与人体同样的有机特征，所以一个人或一群人不能和别人进行交流移情作用时，也应被视为一种不“仁”。^②这也许使人想起张载和程颢的哲学观点，在他们那里几乎同样用了活力论式的暗喻和比拟。但谭的感情交流和有机体内相互贯通的观念不应完全被视为新儒家有机和谐观念的衍生物。他写《仁学》时，已受到佛教、道教和基督教的影响。这几种宗教也均以不同方式把爱和感情的结合视作具有强化人类共同体的作用。

①《全集》，第6、10—12页。

②同上，第10—11页。

谭的和谐思想与其新儒学前驱的和谐观点之间的另一种继承性，表现在他的理想共同体的世界范围。谭也与张载同样认为，人们最终关怀的并非仅仅是某个社会或种族群体的命运，而是谭谓之的“地球之治”。^① 终极的共同体不仅仅是某个特殊的“国家”，而是“天下”。正如他在《仁学》中所言：“地球之治也，以有天下而无国也。”^② 确实，谭思想中的这种世界主义看法也许不完全来自新儒学，但他的表述说明，新儒家影响还是起了一定作用。不管他的世界主义观念的思想来源是什么，他的《仁学》的确充满了这个观念，所以其思想有一种特有的非民族主义的特征。

在谭的和谐思想中，世界主义观念不仅反映在他对民族主义缺乏同情上，而且更令人惊奇的则是他对帝国主义的赞赏态度。在他的私信和《仁学》中，他把其在《治言》里曾表现出的对外国人和文化的敌对和抱优越感施惠于人的态度完全颠倒过来，而对帝国主义者侵略持泰然自若的宽容态度。^③ 由于处在一个帝国主义猖獗的时代，所以，这种令人吃惊的态度只有根据他的激进思想才能理解。然而这种激进思想却源自谭有机同一体思想的另一侧面。

与其他两方面基本上是张载有机同一体观念的衍生物相反，这第三方面和新儒家主流之间断裂性多于承续性。因为他是用道家的方法而不是用正统新儒家的方法来解释张载的思想，所以他能从张载的思想中重新获得兼爱的涵义。与此

①《全集》，第83页。

②同上，第83、73、75页。

③给欧阳晦齋的信（《全集》，第285页），给贝元徵的信（《全集》，第423页）。《全集》，第19，61—63，75—76页。

同时，因为他还受到其他非儒家思想，如道家哲学、佛教唯识宗和基督教的影响，他开始从一种新的角度审视张载哲学的别的方面。

这些方面之一是张载《西铭》中世界观的基础，它包括在其“天人合一”观念中，认为人类可以被视为天地所造之物。谭却从这种世界观引出了合乎逻辑的结论（过去的新儒家学者极少得出这种结论）。这就是，他相信作为天地之子，所有的人类都应平等的。^①另一个类似的方面是张载哲学中即使不够明晰，也是含蓄的自我二元论观念。谭既从儒家又从非儒家那里借用术语来表达他的双重自我概念。有时他用基督教的术语，称之为“灵魂”和“体魄”，或用佛教和新儒家的术语来分类，诸如“智慧”与“业识”，“人心”与“道心”。^②无论使用什么术语，蕴涵其中的是他的一种在道德—精神层面上的自我理解：在每人身上都存在着与外在和肉体的自我相区别的内在的、高层次的自我。

在谭看来，这种人身二元论观念含有平等的思想。因为所有把人们互相分离开来，并使人类社会形成等级制结构的差别和区别，仅仅发生于人们从外在自我的立场来看待世界之时。而当他从精神自我的立场审视世界之时，这种差别和区别就消失了。因为所有的人就其内在本质来说同享天之秉赋，因而是同等并存的。^③

谭所得出的兼爱思想和新社会推论，因其接受了西方自由主义观念而得以强化。这些自由主义观念常常由亚历山

①《全集》，第51、55、65、68页。

②同上，第26、27、50页。

③同上，第28、65页。

大·威廉森 (Alexander Willianon) 这样的传教士概括成“人人有自主之权”之类的话而加以宣传。^①其结果是产生了一种象征与新儒家主流“仁”的思想相断裂的激进平等主义。更为重要的是，这种激进的平等主义导致他在《仁学》中对儒家社会伦理之“理”进行了冷酷无情的批判。谭的激进主义的批判，可以从以下事实中看到，即它向“理”的核心——三纲五常挑战。而三纲中，恰是君臣之纲，受到谭充满激情的正面抨击。^②这种抨击在当时并非谭所仅有——19世纪90年代中叶，在中国知识分子先驱的小圈子内常常可以听到对君臣关系及其基础——宇宙论王权的批评。然而谭的抨击与之有别的是，其动机并非象其多数同侪那样，出于民族主义和实用主义的富强观念而向君主政体挑战。相反，谭的评判标准主要出自其激进的世界主义价值观，其基础则是对“仁”的思想的理解。显然，谭对传统中国统治观念的怀疑，并非基于致用主义的政治活力论，而是根据道德合理性。

首先，谭这种道德观点表现在他对儒家传统中占统治地位的政治美德——“忠”的批判上。谭认为，儒家三纲五常所理解的“忠”，完全是一种片面的美德。它一方面要求臣民彻底而无条件地服从，另一方面则给统治者以随心专断的权力。结果，在中国历史上出现了奇怪而反常的现象：人民心甘情愿地服从统治者并忍受任何暴君的奴役。他强调，这一切都是由于对儒家最初设想的“忠”观念的严重误解所

①《全集》，第51页。

②同上，第3—4、53—61、65页。

致。在古代，“忠”的本意，准确地说就是合成它的两个字。即，“中”和“心”。照字面理解，意思是“把心放在中间”。引伸其义，可表示“公正的互惠”。这样，在谭看来，“忠”的意思是要人们视别人对己的态度而决定自己对别人的态度。言外之意很清楚：忠应是彼此互忠，而不应是单方面的。谭认为君臣关系也不例外，必须遵守互惠原则。^①

众所周知，互惠观念未必含有平等主义的涵义。它也许只简单地表示孟子学说中的公道。即，不同社会身份的人具有不同的道德职责。但是，谭在讨论忠的概念时，明确赋予互惠原则以平等的意蕴。这种把互惠原则等同于平等主义是来自其对统治者起源和本质认识上的非偶像观念。他说：

“生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君。夫曰共举之，则非君择民，而民择君也。夫曰共举之，则其分际又非甚远于民，而不侔于民也。夫曰共举之，则因有民而后有君；君末也，民本也。天下无有因末而累及本者，亦岂可因君而累及民哉？夫曰共举之，则且必可共废之。君也者，为民办事者也；臣也者，助办民事者也。赋税取之于民，所以为民办事之资也。如此而事犹不办，事不办而易其人，亦天之通义也。”^②

①《全集》，第58页。

②同上，第56页。

这种世俗的、工具主义和自由主义的统治观恰好击中了传统宇宙论王权及其神秘性、合法性之要害。因而，谭对传统的君主政体进行猛烈地控诉就不足为怪了。这种谴责的一个中心要素就是宣告儒家关于“私”的道德有罪。^①西方主权国家流行的观念，如选举和政治平等，也影响到谭使用的政治语言。这样，西方的自由主义思想和儒家的道德观念都被谭用来向反映在三纲五常中的君臣关系的道德合理性挑战。

按照谭的道德观点，三纲中所规定的另外两个传统的社会关系，和君臣关系一样都是违反常情的。首先，被儒家孝顺美德所规定的父子关系，完全是一种支配和服从的关系。这种独裁式的关系在大众意识里似乎是不可变更的天意。其实，父子关系的独裁性特征，是任意而偶然的。它的出现是人们极度重视肉体自我、忽视精神自我的不幸结果。这里，谭用自我二元论为前提进行论辩。从肉体自我的观点来看，父子关系具有权威主义特征。但是，从精神自我的观点来看，父子关系则是平等的。谭的论辩下蕴含着这个观点：真正的父权只属于天。因为，从根本上说，父亲和儿子均是天之子，在天面前，一个儿子可以声称与其父同享精神平等。^②就这种反传统的父子关系论来说，谭显然受到张载《西铭》的一个重要论点的启发：所有人类均是天地所造之物。^③然而，那种新儒家哲学家一般避免吸取的平等主义涵义，一定是被添加的。

①《全集》，第56—57页。

②同上，第28、65页。

③蔡仁厚：《宋明理学》，第84、86页。

为反对儒家的孝顺美德，与他的激进平等主义相符合，谭推荐道家支配父子关系的相忘观念。他认为，这种道家观念中含有某种精神上地位平等和分享的特征。他引用《庄子》的话论证道：“庄曰：‘相忘为上，孝为次焉。’相忘则平等矣。”^①

谭对三纲中夫妻关系的批判同样严厉无情。他对中国婚姻制度持悲观主义论调。他感到强迫两个陌生人一辈子生活在一起，必然会给双方带来痛苦。三纲把妻子压到非人地位，使婚姻成为她们的巨大不幸。三纲不仅允许丈夫无条件地支使妻子，而且把某种可恶的贞洁观念强加给妻子，把妻子永远束缚在丈夫身上，甚至在丈夫死后也是如此。谭指出，对中国妇女来说最为不幸的是，家庭实际上是监狱。

在中国家庭制度违逆常情的关系中，父子、夫妻关系只是其不合理性最突出的部分。还有其它诸种显然不公道的关系，如婆媳关系、继母和前妻之子的关系、主仆关系、妾妻关系。^②在谭看来，这些关系的不合理性均是对儒家家庭伦理的无可辩驳的道德控诉。

带着这种对儒家政治伦理和家庭伦理的道德义愤，谭向三纲发起了彻底的、正面的进攻，并号召人民鼓起勇气冲决一切罗网。他认为，三纲应对他斥之为盗行和虚伪记录的中国社会和政治传统负责。^③出于对无比腐败的传统中国秩序的义愤，他对日本和西方国家的侵略持宽容态度。甚至称外

①《全集》，第65页。

②同上，第65—66页。

③同上，第4、54页。

国侵略军为上天派来给中国以应有惩罚的“仁义之师”。① 谭对本国文化充满强烈而激进语调的控诉，在晚清思想界是无与伦比的。从某种程度上，其最激进之处甚至超过五四那代知识分子的反传统主义。

谭对五常的批评程度稍弱于三纲。他发现五常中有可保留的一常，即“义”。谭认为，和其他四常相比，“义”规定朋友之间的关系天生是平等的。因此具有维护个体人身自由的美德。他认为，“义”（朋友之间关系准则）应在其它四常之上，并代替三纲作为主要的社会关系准则：“夫朋友岂真贵于四伦而已，将为四伦之圭臬。而四伦咸以朋友之道贯之，是四伦可废也。”②

显然，谭是在广义上理解朋友：表示任何在自愿忠于对方基础上结成的社会关系。正是在这个意义上，他把朋友视为使那些导致他所赞赏的宗教创造的社会活动成为可能的需要。他以为基督教徒是由这样的人组成的：他们自愿切断任何家庭关系和职责而到天国去与天主相会。这甚至更符合于佛教徒，他们自愿割舍一切社会联系和有关的世俗牵挂。他认为，在这点上，儒教也不例外。③ 他的观点是，只有在朋友的基础上，人们才能以爱、平等和自愿的方式聚集在一起。

这样，对谭来说，“仁”的核心被建立在和三纲五常相违背的伦理观之上。事实上，他发现不仅三纲五常，而且整个传统规范——“理”（或习惯被称为“名教”）——都

①《全集》，第61—63页。

②同上，第66—68页。

③同上。

不符合“仁”的精神。在激烈谴责传统秩序时，他时常走得更远。他认为，“名”与“仁”的精神不但相违，而且可能生“乱”。诚然，就字面来说，“名”的意思是“称呼”。但是，在谭的著作中，它则表示准则或规范。谭反对“名”是想说明：“仁”象征某种概念化思想，它一旦为人们接受，就能形成某种道德—精神灵性，而不受制于任何外在的准则和规范。简言之，任何规范或传统准则都抑制和削弱“仁”的精神。^① 隐含在其对“名”憎恶之中的，是近似某种可以称之为道德上的“唯信仰论”。

这种唯信仰论的冲动反映了贯穿在其解释“仁”过程中的某种神秘主义倾向。神秘主义认为终极实在是无可言喻的。不能信任词和概念，因为它们不能完全说明这种实在。谭对有机同一体的描绘给人留下以下印象：他试图描绘的东西有某种强烈的不可言喻性。这样，谭的实在论并未导出他所设想的理想秩序的制度结构，就不足为奇了。

谭思想中的这种神秘主义倾向还解释了，为什么在其“仁”哲学中，他当作线性发展过程的时间观念未能占主导地位。尽管他自称皈依了康有为的改良主义，但实际上在《仁学》中，他只是含混不清和闪烁其辞地提及康的“三阶段”历史观。^② 如上所述，基督教和西方世俗的进步观念均在他对传统秩序批评时留有印记。但是，从谭的有机同一体的神秘主义中，我们也可发见源自大乘佛教和道教哲学的影响。这种神秘主义观念带有先验论的、与历史无涉的涵义，

①《全集》，第13—15页。

②同上，第51—54，87—88页。

它违背直面未来的现世过程的历史思想。实际上，这指出了谭有机同一体思想中存在的一个明显倾向：把终极实在看作对时间之流的超越。这种对未来前景的掩蔽，与对传统秩序中外在化的道德—精神观念的唯信仰论式的怀疑一道，可以解释为什么其“仁”的哲学，虽然包含一种未来太平盛世的完美想象和现存秩序有缺陷的思想，但却并未产生（象康有为哲学那样的）未来乌托邦思想。

综观《仁学》可见，谭的殉道显然不仅仅是为了政治上的改良主义。它还证实了他对某种实在幻境的虔诚，而这是他毕生探索的最终结果。这种探索不仅迫使他反对现存的社会—政治秩序，而且使他能无畏地走向死亡。

第四章 章炳麟(1869—1935)

戊戌维新运动失败后不久，康有为在中国早期知识界的卓著地位受到了一位年轻学者的挑战，这位青年学者不但反对其改良主义政治事业，而且还向其今文经学发起进攻，他就是章炳麟。章氏出身于浙江省余杭县一个优裕的书香门第。^①除了一些有关教育情况外，我们对他的早年生活几无所知。在童年时代，他所受教育部分来自其外祖父。在他的训导下，章炳麟早年就受到忠于明室的思想家如顾炎武、王夫之等人学说的影响，并瞭然于清代历史上满、汉之间的种族隔阂。章炳麟后来认为，外祖父是向他灌输反满意识的第一个人。^②

一、两条道路的选择

章炳麟早年主要是在其家乡以及邻近城镇度过的，大体

①汤志钧：《章太炎年谱长编》，北京，1979年版，卷1，第1—4页。

②章炳麟：《太炎先生自订年谱》，香港，1965年版，卷1。汤志钧：《章太炎年谱长编》，第5—6页。

上不出浙东地区，而这里曾是具有悠久学术传统的人文繁盛之地。由于忠于明室的著述在这一学术传统中起了重要作用，它便以反满的民族意识为其特色，并通过对历史知识现实功能的强调而使这一特色更为突出。在十九世纪的后十年，当地部分文人积极活动，试图使这一地域性的学术传统得以复苏。章氏与其中某些人有着密切的学术联系。^①这样，故乡的学术风气强化了对他的影响，也拓宽了他从家庭中受到的教育。

在临近成年而发现汉学“考据学”的吸引力时，章氏又接受了一个不同性质的学术影响。^②年方二十，他就开始就学于杭州著名的儒学书院——诂经精舍，这是晚清儒家考据学的一个堡垒。书院的主持人俞樾是章炳麟父亲的朋友，他是一个在国内久享盛誉的汉学大师。^③当时，章氏还有机会结识了本地另一些著名汉学家，象黄以周、高学治和谭献等人。^④于是，年轻时他就被两种不同的治学思想所吸引，其

①钱穆：《中国近三百年学术史》，台北，1964年版，卷1，第28—33页，386—392页。浙东学者如宋恕、陈虬、孙诒让和陈黻宸等人力图恢复当地学术的经世传统，章氏自订年谱记述了他是宋恕的挚友，也与陈黻宸相稔。（章炳麟：《太炎先生自订年谱》，第5—6页）。章氏也是孙诒让的私人朋友，可能与陈虬也很熟，见《孙诒让传》（章炳麟：《章氏丛书》，浙江图书馆，1919年版，《文录》卷2，第74页b—76页a）。《经世报》在杭州创刊时，章氏和宋恕、陈虬共任编辑，见汤志钧：《戊戌变法史论丛》，武汉，1957年版，第251页。

②张枏、王忍之编《辛亥革命前十年间时论选集》，北京，1963年版，第8页。

③同上，第4—5页。另见章氏：《俞先生传》（《章氏丛书·文录》卷2，第73页a—74页b）。

④章炳麟：《黄先生传》（《章氏丛书·文录》卷2，第76页a—78页b）。《高先生传》（同上，第71页b—72页b）。另见汤志钧：《章太炎年谱长编》卷1，第11—13页。

一强调学术的伦理实践功能，另一种则主张学术应脱离政治而作为纯粹的思想追求。

最终显示更具力量的是伦理实践思想。当1894年后维新运动发轫之时，章氏就投身其役了。1895年他加入了康有为的强学会。次年他离开诂经精舍，进入梁启超主持的改良主义报纸《时务报》当编^①辑。1897年，章氏和一些来自浙东的青年学友（如宋恕、陈虬、陈黻宸），在杭州创办了其名称具有儒家经世意味的《经世报》。章氏自此全力投入政治改良之中。^②

章氏的卷入政治，招致了其师俞樾这一希望保持汉学疏离政治传统的具有保守意识的学者的反对。章氏1896年离开书院时，俞樾就已经很感气恼了。师生间的这种齟齬在1902年章氏援引顾炎武——把学术与政治融合起来为政治行为辩护的最受尊崇的汉学奠基人——的例子来对抗其师的道德权威时，终于演成了公开决裂。^③ 尽管摈弃了汉学政治上无所作为的传统，章氏却从没有放弃这一学术传统的另一面，即把纯学术的提高作为首要价值。事实上，终其一生他始终没法把政治行动主义与强烈的学术倾向加以调和。

年轻时的治学嗜好使他的知识兴趣得以广泛发展，这在

①汤志钧：《章太炎年谱长编》，卷1，第36—37页。章炳麟：《太炎先生自订年谱》第5页。

②汤志钧：《章太炎年谱长编》，卷1，第45—49页。章炳麟：《太炎先生自订年谱》，第4—5页。

③章炳麟：《太炎先生自订年谱》，第8页。另见章炳麟：《献本师》（朱维铮、姜义华编《章太炎选集》，上海，1981年版，第121—123页。

中国文化遗产方面尤为突出。^①因此，他这时的洋洋巨著展示了丰富、深邃的思想内容，涵泳其中，则古奥难解之处随时可见。但如果我们坚持章氏作为学者和作为革命知识分子的区别，如果我们不破除这一观念，那么这些难解之处看来就没有那么精当了。章氏作为一个青年学者发展起来的理智兴趣，同他作为革命知识分子的思想观点并不是完全相关的。区别他思想中的这两个方面殊非易事，但我们仍有必要弄清他这一时期的道德及社会思想。

他二十五、六岁时思想方面的兴趣之一是大乘佛教，这同他后来发展起来的思想有重要联系。^②但当时这主要是非正统古典哲学复苏对他的感召。^③他对此的浓厚兴趣大部分源于他的汉学根柢。非正统古典哲学的复苏是十九世纪后期以来在汉学传统内发展起来的一个支流。章氏卷入这一发展，他的老师俞樾是重要向导，如俞樾的主要著作《诸子平议》就是对这些古代哲学著作进行学术论证的杰作。^④通过俞樾，章氏后来还结识了该领域的另一些重要学者，其中章氏最敬佩的是孙诒让——一个对古代非正统哲学著作进行涉

①对他1911年以前著作作一浏览便可了解他从深奥学科如语音学、词源学和中医学到通俗学科如文学、哲学及社会学的全面兴趣。

②章炳麟：《太炎先生自订年谱》，第5—6页。另见汤志钧：《章太炎年谱长编》，卷1，第20—21页。

③章炳麟：《太炎先生自订年谱》，第6页，第54页。汤志钧：《章太炎年谱长编》，卷1，第13,14页。章炳麟《廋书》（台北，1978年版）中登载的大部分作品反映了他对非正统古典哲学的兴趣。

④章炳麟：《章氏丛书》。另见梁启超《清代学术概论》，第87页。

疏的多产作家。^①这样，正是在俞樾的学术圈子里，章氏进入了古代哲学考据的知识领域。

章氏对这些原文考订的兴趣纯粹是学术性的，但其中有些对他来说已不止具有学术意义。特别是《荀子》，正象他在自订年谱中所言，对他具有特殊的吸引力。^②这个吸引力所来有自，因为十九世纪中期以来，汉学派对荀子的偏爱就已经形成一股潜流。^③事实上，在对荀子关于人性的异端观念的赞同中，就反映了这种潮流在俞樾思想里已表现得十分强烈。^④毫不奇怪，荀子思想在章氏的学术背景中占了突出地位。在早期给改良派刊物所撰稿件中，他已牢固地站在赞成荀子的立场上。而在他早期代表作《馥书》第一版的首末篇，章氏都阐扬了荀子在儒家传统中的地位。^⑤

二、章早期思想的形成

19世纪90年代的10年是章氏一生最关键时期。这些年他不仅投身政治，而且在牢树儒家学术壁垒之外扩展了他的思

①孙诒让是俞樾的追随者，见蒋维乔：《中国近三百年哲学史》，第75页；及章炳麟：《孙先生传》、《瑞安孙先生份辞》（《章氏丛书·文录》，卷2，第86页b—89页a）。

②章炳麟：《太炎先生自订年谱》，第8页。

③钱穆：《中国近三百年学术史》，卷1，第357—358页；卷2，第491—493页。

④蒋维乔：《中国近三百年哲学史》，第70—75页。

⑤在刊于改良派刊物《实学报》的一篇文章中，章氏把荀子尊为儒家传统中仅次于孔子的后圣，而公开攻击孟子是徒窃尊位。（汤：《年谱长编》，卷1，第51—52页）。另见章：《尊荀》（《馥书》第1页a—2页a）、《独圣》（《馥书》第97页a—100页a。）

想领域。他也不可避免地和当时另一个重要思潮——西学发生了联系。90年代西学从通商口岸传播到了中国内地城市的知识界。生活在杭州这一沿海并毗邻上海的城市，章氏自然身临来自外域的这些影响。因此章氏在1895年后在如雨后春笋般出现的改良派早期刊物上发表的文章，除了荀子和其它本土文化影响外，也打着鲜明的西学印记。

这些影响的融汇，在他1899年秋发表于改良派刊物《清议报》上的带有两篇附录的重要文章中得到了明晰体现。^①该文题为《儒术真论》，是对当时在中国学者官僚中热烈展开的关于儒家学说意义与真谛讨论的一个反响。^②讨论理所当然地以康有为、谭嗣同等改良派主导人物对经学的阐释为主要焦点。尽管当时章氏在政治上赞同康、谭的主张，可他对康氏的“今文”学说却一直不满。事实上，前此他已写了一些文章对康氏学说提出质疑，尽管大部分还限于解释原著范围。^③此时他的解释儒家学说文章的发表，清晰地展示了章氏与康有为、谭嗣同在哲学上的分野。

一个主要分歧产生于他们在儒家传统出发点上的歧异。与章氏以荀子思想为出发点不同，康有为和谭嗣同推许孟子思想，认为它代表了儒家学说的真传。^④遵循荀子的自然主

①汤志钧编：《章太炎政论选集》，北京，1977年版，第118—125页。两个附篇是《视天论》、《菌说》。

②同上。

③见章氏写于1897年春的信《致谭献书》（《章太炎政论选集》第14—15页），及他的《今古文辨义》（同上，第108—115页）。尽管后文是为反驳寥平的今文经学著作而作，但也可看作是对康有为今文经学的直接进攻。

④见康有为：《中庸注》第1页a—8页b。谭嗣同：《谭嗣同全集》，第9页。

义世界观,章氏用摆脱迷信的观点看待宇宙,与孟子道德的、目的论的世界观形成了鲜明对照。章氏说:儒家的伟大主要在于它超越迷信的能力和把世界看作超脱于神祇与灵魂的观念。^①章氏对基督教一神论和佛教轮回观念的抵制,正来自他的自然主义信念。^②他对谭嗣同当时发表于上海和东京改良派刊物上的《仁学》的尖锐攻击也来自这一信念。^③谭嗣同虽然大量使用了从十九世纪西方科学搬来的词汇,坚持的却基本是他从佛学研究得来的宗教观。章氏把这种宗教观看作是可悲的谬误,因为他相信:世界的终极实在不是佛家无所不包、非物质的“法身”,而是某种有形的物质,如凝聚的以太或原子。^④

使用以太和原子这样的概念,表明章氏受到了西方科学的熏陶。然而细检其作品便可发现,是荀子的自然主义思想使他得以轻易完成了从儒家文化氛围走向西方科学唯物论的过渡,他对传统天道观的批驳便是这一点的明证。^⑤在他的观念中,“天”并不象被普遍相信的那样,它既不是最高存在,也不是光的源泉。只有在现实中对我们眼前各种天体现象发生影响的才通常被想象为“天”。因此章氏相信,我们也可以不使用“天”的概念,而用“自然”来取代它,“自然”是可以质和能来加以说明的。^⑥

①汤志钧编:《章太炎政论选集》,第120—121页。

②同上,第135—136页。另见第125—127页。

③见汤志钧:《仁学版本探源》,第166—175页。

④汤志钧编:《章太炎政论选集》,第133—135页。

⑤同上,第125—127页。

⑥同上,第120页、第134页。

除了科学唯物论外，他文章中的另一个主要论题是进化的宇宙观，在这方面他吸收西方学说主要是受严复的影响。^①实际上，这两种西方世界观不仅在上述三篇文章中，而且在20世纪初《廬书》的各种版本中都居于绝对支配地位。^②以这两种世界观为基点，使他得以进一步发展荀子的道德和社会思想。

章氏注意到，根据自然进化论自然界的一切都由一系列进化构成，在这个进化的终点崛起的就是人类。^③因为人是从低等物种进化而来，他们必然也具有大量低等物种的肉体本能和基本生物需要。当然，这并不意味着在人类和低于人类的动物之间不存在差别，而是说人类的天性中并存着善和恶。孟子犯了只强调善的一面而忽略恶的一面的错误。荀子却认识到了人类本性的这两个方面，并由此发展了更全面的人的观念。^④

除了荀子的人性论外，章氏还承袭了他对道德推动力的关怀：如何在人性基础上按荀子想象建立一种道德秩序？章氏的解决办法在相当程度上仍来源于荀子思想。他用强调把道德秩序作为宣通和训导而不是阻止人类需求的功能来响应荀子。然而更重要的是，荀子的社会结合与组织思想、以

①汤志钧编：《章太炎政论选集》，第128—137页。

②《廬书》的各种版本收集了章氏写于上世纪90年代后期和本世纪初的文章。书中阐明了他的世界观并表明了他对另两个主要关注点，即非正统古典哲学和开展反满运动的观点。但就章氏世界观而言，它们大半发展得改变了在以上讨论的三篇文章中他所提出的观点。

③汤志钧编：《章太炎政论选集》，第128—137页。

④同上，第134—135页，第137—138页。

“群”为中心的思想，成为他社会和政治思想的出发点。^①

当时“群”的观念是改良派学者讨论的一个焦点，它反映了很多人对中国社会与政治组织性质进行的反思。^②对“群”的讨论是社会政治秩序危机出现的一个明显标志。既然如此，章氏对荀子“群”的观念的引用，也应看作是对知识界危机感的一种回应。而在对这一危机的回应中，章氏再次发现荀子思想和他正研究的某些西方思想，特别是他从严复著作中吸取的社会进化论的共同之处。^③

首先，荀子“群”的思想非常符合社会进化论的世界图景。章氏注意到，按照荀子的观察，人比不过牛的气力，也比不过马的速度，但人却可以役使牛马。这是为什么呢？荀子发现，答案就在于人具有群体活动能力。章氏在此引用《荀子》并推而广之，又得到了更多启示。章氏领悟到群体能力不但可以解释为什么人能支配牛马，而且可以说明为什么人能支配所有低等物种。此外，它还有助于我们了解适者生存法则在动物王国是怎样起作用的。例如，他注意到群体能力的发达是蜜蜂这类小动物得以幸存的原因，而群体能力的缺乏又可以说明为什么象狮子这样大而凶猛的动物却死于人手，并成为濒于绝迹的物种。^④

更重要的是，荀子“群”的观念使章氏得以认识竞争与斫斗仍在人类种族间普遍地延续着。章氏把“群”看作是决

①汤志钧编：《章太炎政论选集》，第135页，第138—139页。

②关于当时知识界展开的“群”的观念的讨论，见张灏：《梁启超和中国思想的转变》，坎布里奇，1971年版，第105—112页。

③章氏和严复的关系，可见他写给夏曾佑（也是严复的朋友）的信，及严复写给章的信（《章太炎选集》，第109—113页）。

④汤志钧编：《章太炎政论选集》，第137页，第139页。

定不同种族各种命运的关键性人类能力之一。这就是作为群体的社会团体和组织达到较高水平的黄种人，其发达程度要优于黑种人、棕种人和红种人的原因。同时这也是黄色种族正遭受群体组织比他们更发达的白种人蹂躏的原因所在。^①显然，从荀子“群”的观念出发，章氏已进入了严复描绘的社会进化的世界蓝图。

尽管社会进化论对章氏“群”的观念有所冲击，他还是保留了很多显著的荀子思想特征。其一是荀子“命”的思想。按章氏的观点，荀子这方面学说是从他对个人和集体命运所作区别发端的。对于个人命运，荀子提出“命运取决于天”的观点，但是正如章氏所指出的，“天”在这里必须用荀子的“自然主义”原义来理解。认识了这一点，就知道荀子的上述论断并不含有命运是由超自然力量所控制的意蕴。这在当时有两种解释：一是个人的命运取决于外在世界的纯粹偶然事件；另一是个人命运决定于其祖先过去的行为。因为对一个家庭祖先行为的回报总是要过若干代才能清算，所以人们从不会确切肯定祖先行为将怎样影响某个特定子孙的命运。按章氏见解，这一解释支持了荀子人类个体不能控制自己命运的信念。^②

另一方面，荀子思想中也有一种反天命的特征，这在《荀子》一书中著名的《天论篇》中表述得最为明晰。在那里，这位古代思想家极力主张把天当作自然而制其为人类所用，不要把天作为巨大的超自然力量来赞颂。在章氏看来，荀子在此所作的论断，只是对于集体和整个国家或社会的努

①汤志均编：《章太炎政论选集》，第139页。

②同上，第141—143页。

力而言。在这方面，章氏达到了来自荀子人类学思想的道德境地：“要之，一人际遇，非能自主，合群图事，则成败视其所措。故一人有命，而国家无命。”^①

章氏“群”的观念中还带有荀子思想的印记，它来自其道德的冲力。确实，在堪与社会进化论的非道德世界观契合的荀子思想中存在着某些强烈的现实主义。然而，章氏明瞭荀子全面关切的还是建立道德秩序。事实上，他在上述文章中也一再征引荀子的道德思想。也正为此，尽管章氏“群”的观念使他明白构建社会组织需要强烈的现实主义，他有时还是以忧虑和解嘲的心态来阐明这种需要。^②

就此而言，作为“群”思想的体现，章氏关注的中心是怎样在中国构建和组织一种可行的社会政治秩序，他这方面的思想反映了荀子思想与西方观念的共同影响。章氏的思想领域继续扩展，他谈到当时他还对法家思想发生了浓厚兴趣。^③但一般来说，西方学说对他19世纪和20世纪之交的思想发展起了更大作用。主要是得益于西方思想，使他能更赅备、清晰地阐明他对新思想和有关国家与社会价值观的关怀。同时他把荀子承自儒学的道德思想当作社会政治思想而展开时，也保留了其真髓。

①汤志钧编：《章太炎政论选集》，第142--143页。

②同上，第135页，第139—140页。

③见《馗书》论法家部分（《馗书》第4页a—5页a，第74页a—77页b）。另见《秦政记》（《章氏丛书·文录》，卷1，第63页b—65页b）。

三、超越种族民族主义道德观

章氏卷入改良运动在他一生中其实只是个短暂的插曲。1898年下半年维新运动失败不久，他就逐步脱离了康——梁维新主义营垒。到20世纪初，他已以带有清晰革命者印记的激进知识分子而著称于世。^①从这时起到辛亥革命，章氏一直是革命派阵营的主要知识分子发言人。

20世纪初，章氏在中国知识界最为人知的是其具有种族倾向的民族主义——反满主义。确实，至少在表面上反满主义已成了他“群”的观念最突出的特征。他觉得中国人的文化特点之一，就是对生物根基与地理环境的依恋。生物根基是中国人从古代文化英雄黄帝和神农那里继承下来的。至于地理环境，虽然中国人本来发源于后来逐渐衰落的中国的西部，但他们却迁徙并比其它种族都长久地定居在这块中原大地上。简言之，他的具有种族倾向的民族主义观念围绕着一个基本思想，这就是中国人保持他们清纯血统和眷恋土地的特性。^②

章氏在1906年亡命日本后才完全明确阐述了他的种族民族主义。^③他当时是在《民报》上作这一阐述的。他的种族

①汤志钧：《年谱长编》，卷1，第108—114页；《仁学版本探源》，第182—188页；《从楹书的修订看章太炎的思想演变》（载《文物》，北京，1975年，总第345号。）

②章的种族主义主要表述于发表在《民报》上的文章特别是《中华民国解》、《排满平议》和《复仇是非论》中（《章氏丛书·别录》，卷1，第1页a—13页b，第14页a—22页b，第30页a）。

③阐述其种族主义的主要文章都刊载于1906年后的《民报》，见注②。

民族主义不仅使用了亲缘与地缘的语言，而且具有鲜明的道德色彩。在他看来，满族政权的存在体现了一个种族的少数对主要由汉人组成的大众的统治。因此，对满族政权的斗争就不仅仅是传统意义上推翻一个王朝政权的革命。它对汉人而言，首先是恢复其集体荣誉与尊严的一次复仇行为。^①因而这个斗争不是种族仇恨与敌意的倾泻式爆发，而是一个道德行为——他称之为“正义之反抗”，其矛头不是指向全体满族人民，而是明确对准满洲政府。^②

在防御性的种族民族主义中，章氏还宣布了复仇与革命的一般原则，他相信这适用于世界上存在种族统治和压迫的任何地方。他知道有人会把复仇谴责为古代野蛮习尚的复归。他承认对于个人之间的复仇，这种谴责是正确的，因为狂暴的复仇在文明社会是不必要的——法律通常在维持着正义。但是这一论辩的推理不适用于国家和种族之间，因为国家和种族集团之间不存在有效的更高法律来维持正义。这样，在章氏看来，只要属于对异族侵略和统治的“正义的防卫与抵抗”行为，种族间的复仇就是完全正当的。^③

按照他的观点，种族复仇的合乎道德的攻击行为与维护人类权利的革命毫无二致。它们都是反抗压迫的合乎道德的正当暴力行为。在《民报》上，他生动地阐述了他“完全民族主义”思想的这种合乎道德的反抗与讨伐：

①《章氏丛书·别录》卷1，第22页b—30页a，第13页b—22页b，及《革命道德说》（同上，第30页a—b）。

②同上，第20页a，第21页b。

③同上，第26页b—30页a。

“…然而(民族主义)其中有广大者。吾曹所执，非封于汉族而已。其他之弱民族，有被征服于他之强民族，而盗窃其权柄，奴虏其人民者，苟有余力，必当一匡而恢复之。呜呼！印度、缅甸灭于英，越南灭于法，辨慧慈良之种，扫地尽矣！故吾族也，则当返；非吾族也，孰有圣哲旧帮而忍使其遗民陷为台隶？欲圆满民族主义者，则当推我赤心救彼罔病，令得处于完全独立之地。有效巨憨麦坚尼之术，假为援手，藉以开疆者；著之法律，有诛无赦。”①

显然支撑章氏种族复仇论的是一个道德的世界民族解放观。

这种正当与正义的道德语言，不仅在他的反满思想中占有地位，而且也渗透于他当时正逐步形成的关于革命后秩序的见解中。表面上他的见解打着鲜明的法家影响印记。当时章氏正致力于破除长期以来儒家偏见，恢复法家地位的工作。他的努力在任何地方都不如他对法家传统中两个主要人物商鞅和秦始皇的描绘方面表露得更为清楚。儒家在撰史中是把这两个人作为中国历史上的元凶来刻画的，章氏却把他们作为用法律实施行政管理的理想政治家来介绍。②按照他的观点，依法执政对专制制度的危害提供了某种补救；它更合理，因为它能抵制专政主义的专断；它也能促进社会的公道，因为仅有一个即帝王可以高居法律之上，而所有其它

①《五无论》（《章氏丛书》，卷8，第43页a—34页a）。

②见《馘书》，第74页a—77页b。《章氏丛书·文录》卷1，第63页b—65页b。

人都同样要服从它的管理。主要基于这些理由，他宁愿选择依法施政的法家思想而舍弃儒家为政以德的思想。^①

然而，一些历史学家夸大了法家对他的影响。无论法家和儒家怎样不同，法家还是同样具有儒家基本的君主政治制度观念的，而这恰恰为章氏所逐步抛弃。在同样的依法施政思想下，他完成了从法家君主政体向立宪的民主政体思想的转变。实际上，他为推翻满洲政府后的新天地所预想的政治制度就是立宪的民主政体。在未来的新共和国，他希望看到的最重要特征之一是法的至高无上地位。他也理所当然地知道，在民主共和制度下，法的至上地位是不同于君主制的，在这里甚至最高行政官员也必须遵守法律，而传统君主制的依法施政，君主却是高于法律的。在借鉴西方权力分立思想而设计中国的新政府时，他特别强调司法独立的特殊意义绝非偶然。^②

从其它方面对他的民主政府观念加以检审，也显示了他的法家思想并不象从他对中国历史上法家政治家作用的偶而赞颂中所能想象的那么强烈。必须指出，法家是以漠视道德的政治观而著称的。而章氏对未来民主秩序的展望，并不含有感染了他同时代许多知识分子民主概念的富强的法家语言。

道德冲动显然成了章氏未来民主秩序思想最鲜明特征——对议会制的否定的支点。这个否定的基本原因是他由学习美国和日本的选举程序及政党政治而引起的道德反感。^③

①《章氏丛书·文录》，卷1，第63页b—65页b。

②《代议然否论》（同上，《别录》卷1，第60页a—73页b）。

③同上，第65页b—66页a，67页a；另见同上，卷3，44页b。

他注意到这两个国家选举过程及政党活动的记录揭示了财富作为政治生活的一个决定因素所起的操纵作用。选入议会者通常是地方雄于财势者（土豪），他们当选后的行为在某种程度上就是增进自己的利益。这样，议会民主制就是在损害穷人和社会地位低下者的情况下，为有钱有势者利益服务的一种政治制度，它有一个引起社会不平等和阶级差别的内在趋向。^①章氏把议会制称为“改头换面的封建主义”就是这个道理。

章氏并不是无缘无故作出这一断言的，因为他看到了这两者之间特有的历史联系。正如他指出的那样，议会制在西方和日本的出现是以封建主义为背景的。因此，这个制度在那里反映社会不平等与等级差别的封建精神就毫不奇怪了。他就是用这种观点来反驳同时代很多赞同在中国建立议会民主制的著名改良主义者的。他提醒他们，中国历史走的是一条与西方和日本不同的道路。与日本和西方形成对照的是，他们只是在晚近才经历了一个封建阶段，而中国的封建制却走过了长得已渐离本途的历史道路，所以中国的社会不平等比西方和日本要少得多。确实，按他的观察，如果说有什么东西可以说成是中国传统的话，那就是中国从古代封建制以来就通行着的社会平等。为了维护这个平等传统，他极力反对引进议会制度的思想，他耽心这会扩大中国的阶级裂痕。^②

显然，他对议会制度不信任的基础是对社会平等的道德

①《代议然否论》《章氏丛书》，卷1，第60页a—62页a。

②同上，第60页a—61页b，67页，第69页a—b，73页a。

关心。这个道德关心在他为未来共和国构想的社会纲领中表露得尤为明显。在他看来，中国必须建立的新社会应包括三个基本方面：首先，废除租田制而重新分配土地，保证公平的土地所有权；其次，建立国有工业使工人分享利润；第三，为防止财富集中而禁止财产继承。虽然其陈述用的是概略和不甚清晰的言词，但这些思想却清楚表明了他对社会公道的关心。总之，章氏的未来观并未显示出他是个法家：为了一个现实的政府和社会，对国家富强的非道德关注甚于对道德的追求。^①促使他在20世纪头10年里从一个改良主义者变为满洲政府激进叛逆者的契机，正是这个未来道德观与种族民族主义的结合。

我们已经看到在一些关于国家和社会的新思想中，他的“群”的观念的明确表现，这主要应归结于西方思想意识的影响。他清楚地表述这些思想，不仅使用了亲缘与地缘的民族主义词汇，而且使用了具有浓郁道德色彩的语言。尽管他的语言显示了强烈的西方思想与价值特征，其中的道德色彩仍然提醒我们对他从荀子那里承袭而来的道德秩序予以注意。当我们审视他关于如何推进他所构想的革命的思想时，这种道德气息愈显浓郁。也许因为他主要是一个思想家，所以他的作品基本上没有言及手段与方法。在某种程度上他曾对此作过表白，他对道德表现了异乎寻常的关注，却几乎完全忽视了策略与组织问题。

章氏对待革命的道德态度，是以其对激进政治活动所作观察而得出的教训为基础的。当看到中国改良主义者和革命

^①《代议然否论》，《章氏丛书》，卷3，第44页。

派知识分子队伍（他称之为“新党”）扩大时，他为他们道德责任感的缺乏深感忧虑。在他看来，他们中的大部分人是赶时髦或追逐私利。尽管他们满口新思想，但在思想与行动上却仍然是派别与小集团等传统趣味的俘虏。^①

章氏的反感和失望是针对包括他自己在内的新党集团的。在刊于《民报》的一篇题为《革命道德说》的文章中，他提出了一个关于参加革命运动人员社会构成的具有强烈道德性的观点。按他对中国社会状况的概览，他发现：一个社会集团的地位和教养程度越高，其道德水平就越低。因为他的革命同志中大部分人来自上层社会，所以他们的行为存在很多差强人意之处就绝非偶然了。^②

当最严重的问题干扰革命事业时，他看到了道德力的缺乏，因为在他看来，就革命者而言，进行革命需要具有极强的道德力量。^③他之所以特别强调这种道德力量，也由于投身革命运动使他对当时流行的某些道德观念产生了异议。其时，有些知识分子领袖倡导的一个观念是公共道德与个人道德的区别。如梁启超在他著名的《新民说》中就提请人们注意，公民道德作为公共道德的一种，在中国传统中是最不发达的，而这对国家建设又恰恰最为重要。^④章氏并不是以提出是否存在公共道德与个人道德的区别问题，而是以在个人道德上并不完美的人，是否具有道德的约制性和力量来满足公

①《箴新党论》（《章氏丛书》，卷1，第44页b—56页a）。

②《革命道德说》（同上，第35页b—40页b）。

③同上，第31页b—32页a，第40页b—41页a。

④张灏：《梁启超和中国思想的转变》，第149—219页，第272—285页。

共道德的要求来驳斥这种公共道德观念的。^①基于同样理由，他抛弃了中国传统中一个历史悠久的道德区别，即原则上的道德与屈从现实的道德的区别。另外，他也探讨了一般不遵守行为规范的人，在日常场合是否会有适当的道德力量来维持基本原则。^②他对这些广泛流行的道德观念的挑战，其意图是明显的，这就是使人接受这样一个思想：革命是一项需要最高道德的事业。

这样，章氏的种族民族主义，就被他的具有革命观和革命后秩序观双重色彩的道德思想所强化了。在提出反满观点的论辩著作中，他经常使用的亲缘和地缘语言，毫不讳言他的革命是一项道德事业的观点。而另一方面，他的道德观也没有使他象很多他的知识分子同伴那样产生乌托邦的幻想，或耽于需千年期待的中国政治远景之中。革命对他来说，不是在中国或世界迎接千年至福的最后赎罪行为。^③相反，1903年后，超越的世界观——一种最终使他不但认清了他的政治激进主义，而且认清了此外一切的世界观——在他脑海里逐渐具体化了。为了了解这个世界观是怎样形成的，我将对章氏与中国传统的复杂关系作更深入的考察。

四、超越种族民族主义：章氏走向唯识宗的道路

要考察章氏在20世纪头10年与中国传统的关系，我们必

①《章氏丛书·别录》，卷1，第32页a。

②同上。

③同上，卷3，第42页b—45页b。

颇提及他早期对汉学发展的持久关注。这个关注为他在很多中国传统领域打开了有可能会对他永远关闭的大门。尽管他在各传统领域具有多方面的学术兴趣，他的哲学偏爱仍主要集中于讲求实际的荀子儒家学说上。可是随着20世纪头10年的逝去，他早期与中国传统的这种关系却发生了变化。在这10年的中期，当他的思想日益变得激进时，他对荀子的热情就逐渐淡薄了。事实上，1911年以前的几年可说是他一生中对传统观念攻击最为激烈的时期。^①首先，新儒学特别是正统的程、朱学派，经常是他嘲笑与非难的对象，^②对于孔子本人，在1900年《馗书》的一个修订本中，他已流露出不敬的情绪。^③在《馗书》的后来版本和写于1906年的重要文章《诸子学略说》中，他继续对孔子进行批评，在那里，他把孔子描绘成了自私和无原则的学者。儒学有时也被他描绘成一种使人思想糊涂和行为伪善的学说。^④对儒家及其学说的这种坦率攻击，表现了一种比谭嗣同在某些方面，也比五四运动对传统观念的攻击更为激进的态度。五四时期一些著名的激进知识分子，如鲁迅、吴虞等人赞颂章炳麟在当代批判

①1911年后章的思想日趋保守，1914年他汇编了自己的文章又把《馗书》更名为《检论》，（《章氏丛书》第16、17、18册）在两书中他删落了大量1911年以前所撰激进的政论文章。

②《馗书》第2—4页，第13—14页；《释戴》（《章氏丛书·文录》卷1，第120页a—124页a），《演说录》（1906年7月23日《民报》）第6号。

③《馗书》第2—4页。

④章炳麟、谭嗣同：《章谭合钞》，上海，1914年版，卷3，第3页a—6页b。另见章：《东京留学生欢迎会演说辞》（《民报》第6号）。

传统思想运动中的先驱作用是理所当然的。^①

当时，章氏也积极投入了一个“恢复国粹”的思想运动，这个运动二十世纪初开始席卷中国思想界，不久又在政府学术机构和改良派及革命派知识分子中引起了反响。^②

“国粹”是从日本借来的新词汇，在那里，类似的运动从19世纪后期就已风行。但是，从根本上说，国粹运动必须看作是对西方冲击在中国肆虐的一个反响。这个运动受到两种有力的互相纠缠的感情偏向的滋养。一个是对文化自身的焦虑：中国知识分子已经痛切地感到，在他们的国家与西方对抗中他们自己传统的缺陷，因而不得不为断言自己文化的价值而自豪。“有人因为我们与西方文化的差异而惭愧，我恰恰为此感到自豪”，^③当章氏如此回答西方文化的冲击时，这种感情无疑存在于他的胸怀中。与他对文化本身关注紧密相关的是他的另一信念：传统价值意识对于培养民族主义是十分必要的。他说，正如庄稼依靠外界的养育才能成长一样，人们的爱国主义情感也有赖于他们文化遗产知识的熏陶。只有深知他们传统文化之丰饶的人，才能热爱自己的祖国。^④

①鲁迅：《关于太炎先生二三事》（《鲁迅全集》北京，1961年版，卷6）。吴虞：《谈荀子书后》（《新青年》1917年，第1号，卷8，第9—11页）；《儒家主张阶级制度之害》（《新青年》1917年，第4号，卷8，第323—326页），《儒家大同之义本于老子说》（《新青年》1917年，第5号，卷8，第431—443页）。

②汤：《年谱长编》卷1，第200—201页。另见杨天石：《论辛亥革命前的国粹主义思潮》（《中国近三百年学术思想论集》，之五，第34—44页）。

③杨天石：《论辛亥革命前的国粹主义思潮》（上书第37页）。

④章：《答铁铮》（《章氏丛书·别录》卷2，第69页b）。

在投入“国粹运动”的人们中，这些感情经常发展得超出对中国文化遗产全盘肯定的范围。章氏并没有象黄节和邓实这样的极端主义走得那么远。^①但他尽心竭力对国粹所作的一些解释，也已接近对其完全而不加区别肯定的程度。例如，他强调指出，为发展爱国主义情感而对中国历史上三个方面价值日益迫切的需要：语言文字；典章制度；人物事迹。^②

同时，章氏还着力于肯定传统思想中非正统方面的价值。我们能把他当时在这方面的思想和行动仅仅看作是对国粹运动关切的一部分吗？显然这种关切必须予以重视，但我们不应对此过于看重，因为对中国思想非正统方面的兴趣在他头脑中还另有根基，这是他对佛教和哲学的道家潜心研究的明显反映。

章氏对这两派哲学的兴趣相继发萌于其早年。16岁时，他开始研究道家和其它中国古典哲学。^③在他著名的《馗书》早期版本和上文提及的《诸子学略说》中，他已就强调老子学说的目的与机巧方面讨论了道家。^④当时，他对道家哲学评论的基调是批评性的。然而，当1910年在《国粹学报》上发表论道家的由三部分组成的系列文章时，他却完全改变了态度，并激烈反诘对道家政治上玩世不恭的责难。他

①杨天石（上书第36页，第40—41页）。另见罗兰斯·许内德（Laurence Schneider），《民族精英与新知识分子》，夏洛特·弗斯（Charlotte Furth）编：《变革的极限》，坎布里奇，麻省，1976年版，第47—89页。

②章：《演说录》，第9页。

③章：《自订年谱》，第8页。

④章：《馗书》，第3页a—4页a，第6页a—b，《章谭合钞》第5页a—6页b。

特别赞赏庄子哲学，认为他的精神学说是一个激励和开启神智的珍奇无比的精神源泉。^①正象他在略述自己学术历程时所提示的那样，这个态度转变的契机，是本世纪头十年中期研究大乘佛教时思想上产生的一个新进展。^②

章氏在上世纪九十年代的大乘佛教研究，是受了他的两个朋友，也是当代中国复兴佛学研究的先驱夏曾佑和宋恕的影响。但正象他后来承认的那样，他对佛教学说的认真研究，是从1903年到1906年他因发表反满文章而在上海囚禁期间开始的。囚禁期间，强制的寂静环境使他得以潜心于象《因明入正理论》、《瑜珈师地论》、《成唯识论》这样一些重要的佛教经典之中。^③后来他自称那时他真正“领悟”了大乘佛教学说的真谛。^④

章氏在狱中成了一个释氏皈依者。因此，当他出狱后东渡日本时，他告诉革命同事，宗教（意指他新皈依的佛教）和国粹的保护，是他最重要的两件精神要务。^⑤而实际上，他甚至一度有意进入寺庙成为僧人。^⑥

如同他同时代大多数信奉佛教的学者一样，章氏也是唯识宗、特别是它的法相宗的信徒。^⑦但是这并不排除他对大乘佛教其它宗派，如中观宗和禅宗的兴趣。^⑧它们毕竟是在

①章：《原道》（《章氏丛书·国故论衡》卷3，第120页a—131页a）。

②章：《太炎先生自述学术次第》（《自订年谱》第53—54页）。

③章：《自订年谱》，第5—6页，第10页。

④同上，第10页；另见第5页a—6页b。

⑤章：《演说录》，第4页，第6—9页。

⑥汤：《年谱长编》，卷1，第296—297页。

⑦章：《章氏丛书·别录》卷2，第58页a—60页a；另见章：《自订年谱》，第10—11页，第35—54页。

⑧章：《章氏丛书·别录》，卷2，第58页a—60页a。

救世目标、精神力量的先验世界观上与唯识宗具有很多共同点的大乘佛教宗派。

章氏为什么信奉了佛教呢？首先，20世纪头10年是他一生中动荡不安的时期。他正步入人生的中年，并度过了3年铁窗生涯，据他自述，在那里他遭受了肉体折磨和精神摧残。除了这些磨难，他还目睹了自己亲密战友邹容在狱中的病死。^①人生中这些“界域性境遇”自然使他产生了对佛教精神启示更为敏感的心态。

在解释他信奉大乘佛教方面同样重要的，是他所处时代的特定历史环境。20世纪头10年，他主要生活在上海和东京，这两个地方是中国知识分子精神世界的神经中枢，他又成了这个知识群体的先导，人们都来此寻求精神指导与方向。上海和东京的文化环境，加上他在其中可处的地位，自然使他对席卷中国知识界的社会秩序危机感特别敏感（见第一章对这一危机的讨论）。象梁启超等人一样，章氏也是这样的知识分子先锋群体中的一员，这个群体在过渡时期从大乘佛教中发现了能把他们的政治活动与对人生和世界意义的哲学理解融合起来的观念。

五、佛教世界观

章氏在他为《庄子》第二篇《齐物论》所作注释中阐明

^①汤志钧：《年谱长编》，卷1，第191—193页，第201—203页。

了他对唯识宗教义的理解。^①章氏之所以选择《齐物论》，是因为该篇通常被认为是《庄子》中最具特色和最为重要的篇章，也因为它可作为阐释章氏佛学思想的媒介。章氏不仅在他注释的序言中言明斯旨，^②而且经常提及《庄子》的其它篇章作为他在《齐物论》中发现的精神真理的确证。这些事实表明，他对《齐物论》的注释是相当于从总体上对庄子的道家哲学加以解说的。更为重要的是，他确信庄子在精神上与唯识宗佛学具有亲缘关系。诚然，他清楚在唯识宗教义中没有包含哲学范畴和常见的论辩，但他还是感到这不应掩盖这一事实：两家不同的术语却传达着同样的真理与精神。他对《齐物论》的注释是试图揭示庄子道家哲学与唯识宗佛学的一致性，从而根据对后者系统的现象学分析来阐释前者通常隐秘和模糊的思想，使后者与前者相符。^③

对篇名《齐物论》的两种不同理解，引起了对全篇主旨的两种完全歧异的解释。按照王安石等人的说法，这个题目可以理解为：“统一所有事物概念的差异。”但章氏宁可选择一個更古老的解释，把这个题目作为“论述所有事物的平等”来理解，因为按他的观点，这个理解道出了贯穿全篇的庄子无差异同一的决定性思想^④。确实，章氏把全篇看作围

①对《齐物论》的注释题为《齐物论释》，刊行于1910年（《章氏丛书》，第11册，第1页a—63页b）。此前他还出版了一卷注释《庄子》的著作《庄子解诂》（《章氏丛书》，第9册，第1页a—40页b）。显然，这些著作集中了他本世纪头十年后期主要学术劳动成果，见汤《年谱长编》，卷1，第318页，第346页，第348页。

②见章炳麟：《齐物论释序》（《章氏丛书》第11册，第1页a—b）。

③同上，第1页a。

④章：《齐物论释定本》（《章氏丛书》，第12册，第1页a）。

绕这个完整思想组成的一串论题。其中一个中心论题是对世俗世界的实在性和意义的怀疑主义。对庄子来说，可见的世界处于一个永恒流动状态，所有存在物在其中都不停地从一种状态向另一种状态转化，更真实的特殊存在是没有的。这个感性世界的观点就是《齐物论》中所谓的“物化”。①

这个看法指明了庄子的主要论点：感性世界只是个相对的、有条件的实在。在一个著名的比喻中，庄子把感性世界的所有存在物比作影子，和只是在并无物质形态的感觉中才能存在而且其存在要依赖于外部条件（有待）的半影。无条件的实在（无待）只属于“道”或本质的领域。②

《齐物论》的背后是庄子所有个体中内在的“道”的思想。这个内在“道”，作为生物学本身的区别，在个人身上是由真自身和真的操纵者（真宰）构成的。③这个存在于内心中的“道”或真自身被看作弥漫于庄子哲学中的虚无精神时，仍保持着它的先验性。首先，这个精神被指向阻碍实现“道”的所有人类个体的自我。庄子在《齐物论》中谈到了“丧失自我”（丧我）。④这个虚无精神也显露出在对准着无所不在的人类的的评价与辨别嗜好。在这个嗜好的表层下面，庄子看到了伴随着人类文化和社会的发展而不可避免出现的一个神智与道德的世故化。这个同样依赖于自我的世故化，倾向于庄子所谓的“成心”和人们到处划定的“封”。为了实现“道”，既有的思想和根深蒂固的人类辨别积习都

①章炳麟：《齐物论释定本》《章氏丛书》，第1页a，第58页b—62页b。

②同上，第38页b—40页b，第51页a—58页b。

③同上，第9页b—10页a。

④同上，第4页b。

必须抛弃，易言之，终极的实在只有在自我和世俗的世故化习被超越之后才能显示。^①

在《齐物论》中，这样的自我超越被认为是可能的。当其实现之日，所有以往为自我所关注的差异与区别都不再具有意义，并从观念中消失。那种同一性在《齐物论》和整部《庄子》中得到赞美。因此，《齐物论》的论点是，任何达到自我超越者都会看到这个同一性，从而使世间万物完全平等。^②

章氏相信庄子的所有这些精神真理在唯识宗佛教中都有其共喻。正如他在《齐物论》注释中所言：“齐物大旨，多契佛经。”^③在用唯识宗佛教系统哲学解释和阐述这些道家观点的热望中，章氏不可避免地有意无意混淆了两者之间的某些差异。例如庄子的来世观念从没有象大乘佛教走得那么远，当必定贬抑人类世界时，道家的先验论仍承认一个实在的非人类的观念——“自然的”世界。而作为感性世界的一部分，自然世界恰被佛家认为是与人类世界同样虚幻的。我们对此的关注不是要评判章氏是否曲解了道家或佛家，而是看他怎样在某些方面把庄子哲学融入唯识宗佛学来加以解说。

首先，章氏发现庄子对世俗世界的贬低与唯识宗得到共鸣。与道家“事物转化”的思想相同，唯识宗教义也把感性世界看作永恒的流动，看作是轮回教义（六畜升沉）的发

①章炳麟：《齐物论释定本》《章氏丛书》，第11页b—19页a。

②同上，第18页b—24页a。

③同上，第23页a。

端，唯识宗认为这是佛教各宗派共有的观念。^①

这个轮回教义的基础是佛教最重要的相对的因果(元气)观念，章氏认为这在精神上与庄子相对的存在(有待)观念是相似的。象后者一样，佛教相对的因果观把世界看作是一串闭锁的无尽因果链条，世界上的万物只是因果链中的一环，其自身不具有任何独立性。甚至这个因果链作为整体，也不比其中的单个存在物具有更多的实在性。按章氏的观察，这个链条不仅没有终点，也没有任何独立的、实在的起因作为开端。这里他用大乘佛教万事皆空的观念，清楚地解释了庄子的相对主义世界观。^②

这个虚无主义世界观的一个自然的推论结果，是章氏在其注释中所暗示的一个对人类存在的暧昧、消极的看法。个体生命在初生的混沌状态中，总是从自己的起点，走过他由前生行为所决定的生命旅程，到达受难或死亡的终点，只是通过一次又一次阴郁的循环才得到再生。在这方面，生命只是在由生与再生无限往复而构成的永恒流动中的一次挣扎而已。简言之，在章氏看来，大乘佛教和道家哲学基本上共同使用了自我与感性世界空寂(人无我，法无我)的相同观念。^③

与唯识宗学说相同，章氏确信自我和世界有一个接近“虚空”，但永未达到大乘佛教最高参悟的知觉，因为这个知觉偏离了尚需回答的问题——混沌以及妨碍人们认识虚空

①章炳麟：《齐物论释定本》《章氏丛书》，第58页b—62页a。

②同上，第16页a—b，第51页a—58页b。

③同上，第18页a，第23页b—24页a，第51页a—62页b。

真理的错觉的起源问题。为了回答这个问题，他用了注释的大部分来阐述作为大乘佛教虚空哲学基础的终极实在的超验论观点。^①

在唯识宗佛教中，这样一个超验的、精神的实在是用许多不同词汇，象“阿赖耶识”、“如来藏”或“真如”等来表述的。^②无论使用什么名词，这个终极实在都是被作为一种意识的贮藏所来描绘的，这其中储藏着一样种子或感觉：清纯而未染纤埃的，已蒙尘埃的。后者是感性世界的最终源泉。^③更有意义的是，感性世界被看作是植根于“阿赖耶识”的七种感觉积淀和结合的结果。前五种感觉是视觉、听觉、嗅觉、味觉和触觉。第六种感觉叫“意识”，是在综合理解下的精神感觉。第七种“末那识”，是辨别和推理的感觉。第七种感觉特别重要，因为它被认为是个性化和人类（甚至所有生物）自我塑造的动因，因而是对真实所产生的一切错觉的基础。^④

于是，按照唯识宗世界观，个人精神的出现，只是发生于阿赖耶识的一系列感性的活动，从先验的源头发端，人的精神被用阿赖耶识的前六种感觉所提供的某些先天固有的觉

①章炳麟：《齐物论释定本》《章氏丛书》，第9页b—10页a，第54页b—55页a。

②同上，第10页b—11页a，第12页a—13页a。章氏从1906年末到1907年末在《民报》上发表了一系列文章阐述唯识宗基本学说，其中特别重要的是《建立宗教论》（《民报》第9号，1906年11月15日），《人无我论》（《民报》第11号，1907年1月25日）。

③章：《章氏丛书·齐物论释》，第12页a—13页a，第53页b—54页a；另见《章氏丛书·别录》，卷8，第10页—11页b，第31页—41页b。

④章：《章氏丛书·齐物论释》，第5页b—9页a，第12页b—13页a；另见《章氏丛书·别录》，卷8，第10页b—11页b。

察、判断和概念化能力装备起来。在一处注释中，章氏提到了五种这样的先天精神力量：时间的感觉（世识）；空间的感觉（处识）；肉体性质的感觉（相识）；数的感觉（数识）和因果关系的感觉（因果识）。他把这些先天的精神能力比拟于康德看作人类精神遗产的十二个先验范畴。^① 由于这些先天感觉，人类精神就能够规划自身和世界，就好象独立的客观实在一样。

章氏相信这种个人自身和感性世界的“唯心主义”观点符合庄子《齐物论》中所谓的“成心”。^② 无论如何，在庄子哲学中用隐喻、明喻、佯谬方式表述和暗示的东西，在唯识宗的名分分析（名）、现象形态（相）和精神区别（分别）中已被系统而清晰地表述出来。唯识宗学说承袭了现象不能由自身加以说明的大乘基本观点，因为现象总是用“名”，即词汇来表达的。但是词汇不会在精神建造物中独立存在，因此，按照大乘观点，名称、现象和精神世界总是紧密关联的。^③

唯识宗教义（包括作为整体的大乘佛教）一个主要关注点是论证三个实体：完全主观意识的产物；不被也不能被反映的独立实在；客观实在。这就说明了为什么章氏在对《庄子》所作注释中，用了那么多篇幅进行同样论证。例如，在对庄子语言相对性观点所作阐释中，章氏强调了大乘佛教关于名与它所代表的现象之间缺乏必要一致性的论点。^④ 作为

①《章氏丛书·齐物论释》，第12页a—13页a。

②同上，第11页a—15页a，第15页a—18页b。

③同上，第1页a—b。

④同上，第1页a—9页a，第12页a—18页b，第19页a—20页a。

例子，他指出了我们通常用来为现象下定义的三种名词。一个是普通名词。他问道，一个适当的名词，象“火”，与它所提示的东西之间存在着必要的一致吗？他说显然并非如此，一个简单的理由就是不同的人和文化使用不同的词句来表示同一现象。另一种名词是把两个或更多名词合起来构成一个“派生名词”。他指出一个派生名词通常已不具有构成它的那些词素的本来意义。这一事实又一次表明，派生名词的意义又是随意的、与它所表达之物是没有内在联系的。第三种名词由“道”、“太极”“本体”这类表示终极实在的词汇组成。对这些“极限词汇”的考察再次表明，选择它们来表示终极实在并无什么特殊原因。对章氏来说，在他的注释中所讨论的这些以及其它一些例子支持了这一论断：并不存在符合某种名称或精神理念的客观实在。^①

作为证实其论点的有力例证，章氏也看到了包括语言运用的定义的性质。他指出，任何一个词只有用某些其它词为其下定义才能使人理解。因为任何一种语言的词汇在数量上都是有限的，它们的定义必然成为圆通的。这个定义过程的圆通性支持了对一个大乘佛教中心论题的论证：任何词的意义都衍生于一些相关的其它词汇，而不是出自与客观存在对象的什么内在联系。^②

在章氏看来，区别的思想意识不仅是语言上名称和概念的来源，也是通常被假定为内在于外部世界的各基本形态的源泉。因此，通常认为一致于这些形态的客观实在是完全虚

①章：《章氏丛书·齐物论释》，《章氏丛书》，第25页b—31a。

②同上，第19页a—20页a。

幻的。^①例如，他指出时间作为一种代表不了任何客观的基本形态，只是我们主观感觉的一种功能。这是为什么呢？他说我们童年时总是觉得时间过得很慢，而在中年以后又觉得它过得太快。我们也经常体会到，当我们自己处于兴奋状态时，往往在我们有所意识之前，时间已经流逝了。而对那些从事艰苦工作的人来说，时间又总是显得没完没了。用同样方式，章氏又论证了空间的尺度也是我们主观感觉的一种功能。^②为了使人们理解他的这一观点，他不是用例证来作适当论辩，而是引用唯识宗佛教对我们精神进程的运行及状态所作的详尽技术性分析来进一步加以论证。^③

另一个被确信嵌入外部世界的根本形态的例子是物质，它被假定为现象所有属性和表现的基础。按章氏论点，证实这样的物质存在只有两种方法，而其中的任何一种都会陷入逻辑上的困境。一方面，如果这种物质是质料性的，我们就绝不能发现组成物质的质料的最小元素，因为任何质料的实体不管多么小，总可以分解为更小的元素，这一分解过程在理论上是无限的。因而我们绝不能找出任何物质的最终构成元素。另一方面，如果这种物质是非质料性质的，我们就不能用感官知觉作为探究基本物质的基础，我们也不能用推论来揭示物质，因为任何推论都不能不从根本不存在起点的感官知觉开始。显然，物质只是个假象，它仅仅存在于盲目坚持自我和世界是客观实在的信念的人的头脑之中。^④

①章：《章氏丛书·齐物论释》，《章氏丛书》，第5页b—9页a。

②同上，第8页a，第8页b—9页a。

③同上，第5页b—9页a，第12页a—18页b。

④同上，第21页b—22页a。

按照章氏见解，区别思想的另一个先天功能是评价的意向——对是与非、真与假进行辨别。这个意向植根于上文提到的“第七感觉”——演成个体特性和自我意识的感觉，这也是唯识宗佛教的观点。因此，章氏认为评价意向和自我主观意识有着密切联系。由于同样原因，人们通常作的是非、真伪的辨别不会有任何客观合法性：“是云非云，不由天降，非自地作，此皆生於人心。……云是非素定，斯岂非以无有为有耶？”^①

在关于“名称、样态和思想辨别力缺乏客观合法性的讨论中，章氏经常采用荒谬的推理和引用迷惘、牵强的例子。但这一点是清楚的，他的努力始终受到大乘佛教对感性世界的自我存在问题的典型探讨的鼓舞。他用辩证的论证，也用多种推论是为了使人理解大乘佛教关键的“空相”——自我以及自我规划的感性世界的虚幻性的观念。^②

但是，正如上文所言，章氏是一个唯识宗信徒。具有典型意义的是他把大乘佛教的空相观念看作是与一种不可言喻的终极实在的感觉不可分的。他的所有自我与感性世界之虚幻的无情批评就在于揭示：应对设计自我和外部世界负责的精神活动与先验的终极实在——真如没有任何关系。章氏肯定这样一个先验的实在是不奇怪的，因为这样一个实在的信念对他所接受的唯识宗阿赖耶识概念是必不可少的。而阿赖耶识被确信是生成感性世界而带来的污染的种子，当然它也有其构成先验实在的清纯、未蒙杂染部分。^③这也解释了为

①章：《章氏丛书·齐物论释》，《章氏丛书》，第14页a—19页b。

②同上，第5页b—19页a，第12页a—18页b，第19页b—24页a。

③同上，第10页b—11页a，第12页a—19页a，第24页b，第56页b—58页a。

什么唯识宗发展了一种二元论的自我观念，按章氏看法这种观念与《齐物论》中庄子具有二元论意味的自我观念是一致的。正如庄子所言潜身于肉体自我中的精神自我就象是真正的君主（真君）或真正的统治者（真宰）一样，唯识宗学说也在自我中辨别出了一个真正的精神（真心）。正如庄子相信肉体的自我同一于精神“真宰”的超越可能性一样，唯识宗学说也相信这一可能性。确实，整个唯识宗学说的责任就是证实从迷误意识到超越性顿悟的转化可能性，或者用章氏自己的话说：“断诸杂染，证得最清净心。”^①

从这个“最清净心”或“真如”的观念看，感性世界当然是“虚空”的。根据大乘佛教教义，章氏的注释指出虚空思想可从两个方面理解。一是中观宗的见解，这一思想被理解为可用以探询与感性世界有关的从属因果的无尽过程。另一个是章氏选择的唯识宗见解，这种见解不是围绕无尽的、而是环绕最终植根于阿赖耶识“意识功能”的从属因果观念而确立。章氏相信这两种见解都提出了能与《齐物论》以及一般庄子哲学要旨相契合的看法。^②前者是产生于中观宗从属因果观的观念。为了证实后者与庄子核心思想的密切关系，章氏探讨了华严宗大师法藏（643年—712年）的哲学，正象在其无限因果（无尽缘起）教义所看到的那样，法藏的从属因果观被变成了与之基本相关的世界观。根据这个教义，感性世界被彼此因果的纽带联结在一起，以至于构成毫无罅隙的“一中之万有和万有中之一”这样一个有机整体。章氏称他不必接受法藏用来推导他的一元论世界观的所有似非而

①章：《章氏丛书·齐物论释》，《章氏丛书》，第9页b—11页b。

②同上，第31页b—32页a，第37页a—38页a。

是的观点，但无论如何，章氏认为有机同一的哲学是大乘佛教基本相关观念的一个自然结果，由于这一见解，章氏看到了佛家世界观与哲学化道家学说的融会。^①

除了集中于感性世界虚空的概念外，章氏相信唯识宗世界观还提供了另一个集中于先验终成实在的观念。^②正象他所强调的那样，我们一旦超越于表象形态、语言学范畴以及充满尘世思想的概念等所有一切，就会进入“真心”的国度，从而完成对“真如”的终极实在的大彻大悟。根据后者的先验论观点，“如来藏外无人，亦无万物”，那么，我们还能说感性世界的区别和差异是什么吗？^③章氏还发现《齐物论》的核心就是这种先验同一的观点。正如章氏在其注释的开头对《齐物论》要旨所作的总结：

“齐物者一往平等之谈。详其实义非独等，视有情无所优劣。盖每言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等，乃合齐物之义。”^④

在这方面章氏又一次逐步领悟了庄子与唯识宗佛教相同的实在观——一个包容万有的、无差别的、无我的，融合一切也贯穿一切的同一点。

六、来自佛家观点的文化批判

章氏发现唯识宗佛教不仅使他从一个新角度认识了哲学

①章：《章氏丛书·齐物论释》，第32页a—38页b。

②同上，第9页b—11页b。

③同上，第38页a。

④同上，第1页a。

化的道家，而且使他发展了先验的人生和世界观念。无疑，他现在确信在唯识宗佛教中他已发现了世界上完美学说。在一个以唯识宗三种自我本性的教义为出发点的理论构架中，他对这种确信作了明晰的理论说明。^①按照这种教义，有三种不同的存在形式。其一是虚幻形式，来源于坚持把事物看作存在或误解为真实的人为倾向。其二是源于那些其存在纯属偶然或从另一种存在状态衍生而来的生物的可能形式。最后是绝对的、无条件的终极实在特有的存在形式。^②

三种基本存在形式观念的基石是唯识宗佛教的唯心论世界观：把感性世界仅仅当作来自最终的阿赖耶识的意识散发和向前流动过程。^③这样，根据章氏观点，存在的虚幻方式可归因于源出阿赖耶的第六感觉，那所谓“意识”，它综合了诸等感官的感觉，并将其表现得象是独立的客观存在。至于可能形式，它们是所有其余感觉，包括前五种感觉和第七种感觉的造物，这是“末那识”和“阿赖耶”自身被污染的部分，它们都不是对实在本身所作的裁断，而是在第六感觉基础上的思虑和推断。最后，存在的绝对形式是当阿赖耶自断于欲海情潮时所能完成的超越性顿悟。^④因此，三种基本存在形式的分析反映了植根于阿赖耶的三种意识形式。

在章氏看来，世界上大部分宗教发源于意识的虚幻和可能形式。因为具有把任何事物都认作真实的倾向的虚幻意识善于抓住感性世界的有条件存在，也与无条件的实在相一

①章：《章氏丛书·别录》，卷3，第10页a—30页a。

②同上，第10页a—11页b。

③同上，第30页a—43页b。

④同上，第10页a—11页b。

致。它是构成象拜物教、泛灵论和各种形态的拟人说这类低等宗教的塑造力量。它甚至还成为某些高等宗教，象印度教、基督教、伊斯兰教和大乘佛教净土宗的基础。^①

对章氏来说，在塑造人们的思想中，最重要的是把虚幻意识与可能意识结合起来的倾向。受这个倾向影响的人难于摆脱两个思想陷阱之一。要在原初虚幻构想上建立起各种精神联想和推断，就会导致三个虚假的观念。一是不顾阿赖耶之外一切都不真实的真理，把自我看作真实的、物质的某种东西。二是不懂得感性世界的所有存在物都只是个人头脑中主观意识的表现形式而把外部世界具体化。三是产生宗教崇拜形态。章氏注意到，尽管存在着从最初的自然崇拜演化成为一种和泛神的宗教这些不同种类的崇拜。但它们仍是全部扎根于同样的心理需要之上的。一方面，他看到了一个把人生所有灾难、痛苦和烦恼归于能通过宗教信仰而抵偿掉的外在力量的需要。另一方面，他也看到了人类思想中的一种自然倾向：慑服和敬畏于巨大、复杂的事物和宇宙的规则、和谐，认为这一切都受到一个无所不能的力量控制和支配。^②这个巨大力量于是被描绘成一个作为支配宇宙运行的所有法则之源而运作的无限之物。章氏强调，这种神的无限性和立法性，正是作为人类思想主观意识的产物而成为支撑所有宗教的心理需要的。如同我们相信外部世界和自我的独立性一样，大多数宗教世界观只是产生于由人类头脑某种意识所滋养的错觉之中。^③

①章：《章氏丛书·别录》，第17页a—18页a。

②同上，第14页a—16页a。

③同上，第19页a—22页a。

上述虚假观念都出自一个诱使人们看到现实中根本不存在的某些事物的思想陷阱。章氏又指出了另一个潜藏于可能意识而使人在存在真实事物之处一无所见的思想陷阱——因错觉而误解真实。沿着可能意识的轨迹思索的人，一旦意识到外部感性世界和自我的不真实，就易于被虚无主义的逻辑弄昏头脑。虽然后两者只是主观意识的投影，但他们却没能认识意识本身还有一个源泉。无论什么可以是不真实的，这个源泉也不会是不真实的。在这方面，章氏又回到了唯识宗的基本论题，即在最终的分析中存在着一个藏身于构成感性世界所有错觉后面的终极精神实在。相信虚幻的感性世界后面不存在终极实在，与相信感性世界的真实性恰恰同样是错误的。^①

对章氏来说，所有这些论点都无情地指向这一结论：只有大乘佛才能避开这两个精神陷阱。而不论是一神论的还是泛神论的所有其它宗教形式都受羁于这两个陷阱中的这个或那个。因此，它们都以对并不存在的个体精神之外某物的盲目信仰来表达自己，同时他们也不能相信存在于个体精神之中的终极精神实在。^②无论如何，章氏还是有些同情泛神论的，因为他发现其中某些因素接近唯识宗学说，即相信世界上除了所有生物内在的精神力量之外，不存在超自然之物。这就是他之所以对泛神论的批评不及对一神论的批评那么尖锐的原因所在。^③

当然，他批评一神论的主要目标是基督教。在这方面，

①章：《章氏丛书·别录》，第12页a—14页a。

②同上，第12页a—15页a，第19页a—24页b。

③章：《无神论》（《章氏丛书·别录》，卷8，第7页a—7页b），另见第19页a—24页b。

他使用了逻辑学的和一位大乘逻辑学家典型的佯谬论点。首先，他认为基督教一神论的观念是充满矛盾的。其中之一是基督教耶和华与世界关系的观念和上帝作为无限的、终极力量说法之间的矛盾。章氏坚持认为：创造者上帝与被创造的世界之间的关系有两种构想方式。一是把它们设想为同一的。在这种情况下，上帝的存在就要有始也有终，因为世界总是被想象为在以往一个确定的时间里创造，又要在未来某个时间里终结。另一方面，如果耶和华被设想为是与世界分离的，这就意味着世界的起始和终结都是随意的，就上帝而言反映了一种无规律的精神。这种无规律精神无疑会贬损上帝的完美。这样，耶和华与被创造的世界，无论被认为是同一的还是分离的，都和上帝是无始无终、具有无限力量的观念相龃龉。^①

在章氏看来，基督教把耶和华描绘得无所不知，无所不能，无意中破坏了上帝是人类创造者的观念。如果耶和华真是全智全能的，他就一定有能力创造出完全超脱于邪恶的人类。但我们知道，事实上邪恶是存在于人类之中的。基督教的辩解把邪恶归咎于魔鬼的存在，但这一解释是缺乏说服力的。人们最后一定要问：为什么魔鬼会存在于这个世界上呢？答案只能是下列几个之一：上帝有意创造魔鬼是为了哄骗和贻误人类；魔鬼是独立的，因而不归上帝统辖；魔鬼虽然是上帝的造物，却转而对抗上帝；或者，上帝创造魔鬼来考验人类的本性。按章氏观点，这些可能答案中的任何一个，都导致了与基督教全能全智上帝的观念的对抗。^②

章氏发现另一个不合逻辑的基督教神学观念是：上帝是

①《章氏丛书·别录》，第2页a—b。

②同上，第2页b—3页a。

超凡的、绝对的、万有皆备的。他再次发现这种观念与基督教上帝造物主思想的凿枘难合。章氏指出，对于上帝创造世界，只能有两个可能的设想：其一，他用自身以外的材料创造了世界，但事实上，上帝本身以外材料的存在就蕴含了上帝不是绝对的和万有皆备的意味。其二，上帝是用他自身创造了世界，而这又难于解释上帝创造人类是不止一次而断断续续才完成的基督教说法。总之，这两种设想中的任何一种，都会使绝对而万有皆备的上帝的观念难履人意。^①

于是，在逻辑上，基督教的上帝观念就充满了疏漏和矛盾。但按章氏的评断，更致命的是上帝存在的证据，这是随着世界上所有存在物必须有一个最后创造者这个论断而来的。从理论上说，包括耶和华在内的任何事物都能被显示出它有自己的起因，而能够被证明是其它存在物最后创造者之物是不存在的。因而，按照这种论点，就绝不可能找出所谓的最后造物主，除非它被武断地放弃。这样，耶和华作为最后造物主的全部论据，就只是一个无效的推演，并陷入所谓“循环论谬误”的佛教逻辑。^②

章氏对一神论的批判，是他旨在证明大乘佛教是世界上最好宗教的努力的一部分。在他看来，唯识宗学说不具有困扰那些一神论宗教的缺陷。^③佛教唯识宗由于既无视上帝，也无视感性世界背后任何形态的神，所以避开了一神论的思想陷阱，又因断言阿赖耶的终极实在而绕开了虚无主义的思想陷阱。因此，在章氏看来，佛教唯识宗具有这样的长处：

①《章氏丛书·别录》，第8页a—4页a。

②同上，第5页a。

③同上，第18—a页24页b。

把得救看作不是依赖于上帝或众神的救助力量，而是依赖于个人的精神能力。的确，正是这种精神的自信而不是别的特征，使唯识宗高居大乘佛教所有其它宗派之上。^①

可以说章氏以唯识宗的信仰而掌握了一个新的价值点。这个价值点的核心是佛教具有“虚无逻辑”的来世倾向，这样说是因为这种来世倾向无情地抹煞了一个人在现世的存在中可能发现的任何意义和价值。^②无论如何，由于迁就中心价值的倾向和中国的社会结构，这一虚无逻辑在中国传统中是很难推广的。^③而在章氏新建立的佛教信仰中，这一虚无逻辑却得到了充分发挥。这个逻辑的一个直接牺牲者是他先前用西方科学改造、融合了他早期学术观点而建立在荀子求实的儒家学说基础上的思想和理论。

章氏发现一个与佛教世界观不相容的思想是唯物主义。但是，从先验的唯识宗观念出发，并遵循其虚无逻辑，他经常从西方哲学吸取观念和语言来使人理论他的驳论。他认为一个唯物主义者无疑能确立的关于外部世界存在的一切，只是一系列感官知觉。断言代表彼岸世界的这一系列感觉，本身是一个其合理性不能通过感觉来确定的推论。总之，按章氏见解，一个讲逻辑的、坚定的唯物论者不会离开感官知觉去确立外部世界的客观存在。^④

①《章氏丛书·别录》；另见章炳麟：《演说录》，第6—9页，及章：《章氏丛书·别录》卷2，第58页a—60页b，第61页b—62页a，第65页a—b。

②关于佛教虚无逻辑的讨论，见马留斯·简森（Marius B. Jansen）编：《日本对现代化的态度改变》，普林斯顿，1965年版，第369—423页。

③肯尼思·陈（Kenneth K. Chen）：《中国的佛教改革》，普林斯顿，1973年版，第14—124页。

④章炳麟：《四惑论》，见《章氏丛书·别录》，卷8，第69页b—70页b。

章氏在这方面的观点听起来颇象乔治·贝克莱“存在即被感知”的思想，确实，为了其科学世界观的辩驳，他有时明确地借鉴大卫·休谟关于因果法则的典型分析。必须注意的是：休谟分析的关键是因果关系并不是“客观”上必要的关系这一思想。在休谟看来，因果关系观念仅仅是依赖于“想象力”中的“印象”的一种习惯联想而已。当甲类事件经常被与乙类事件结合起来而进行观察时，这种因果观念就被确立起来了，这种印象的习惯联想于是就上升为一个每当我们观察新的甲，新的乙就会出现的感觉期待。于是，按这个见解，因果关系就不是内在于客观环境的东西，而是由进入外在世界的人们头脑建立的一种主观联想。^①

从章氏观点出发，休谟的因果被用来支持唯识宗的唯心主义论点。章氏又借鉴了休谟太阳或火焰的热和光的例子，来进一步推进自己的论点。章氏对这个例子的解释是这样的：我们记得以前见过的太阳和火焰的现象，我们也记得总是由以前对光和热的感觉伴随着的对这些现象的感觉。于是我们就构成了发生于我们头脑的，对我们之外所见和所感之物的联想。我们就认为前者是原因而后者是结果，就好象两者间的因果关系是外部世界客观形成的一样。^②

就章氏自己所言来看，他只首肯休谟的推论，因而不足以追随其论点而驳斥休谟。严格说来，章氏注意到只有光和热的感觉存在于我们感觉印象之中，而日与火则是我们在头脑中通过思想构建而得出的某种东西，这样，如果我们只相

①章炳麟《四惑论》，《章氏丛书》，第70页a—b。

②同上，第70页b—71页b。

信我们的感觉印象，我们就不会看到日和火之中与热、光同等的其它现象，更不用说建立它们之间的因果联系了。^①

这里章氏实际上提出了用归纳法进行科学解释的有效性问题。他注意到这样一个解释总是按下列方式进行的：“如果这个如此，那么那个也如此。”如果问及归纳解释的领域，回答必然总是停留于以往，如果进一步询问为什么它总是停留于以往，归纳的解释就智穷力竭了。了解了它对唯物主义和因果观念的批判，对他认为与此紧密相关的“自然的统一性”的科学观念难以成立的观点就不会感到惊奇了。对他来说，所谓自然既不是一个独立的实体，也不会因科学处理而展示其统一性，所谓自然法则，不是宇宙内客观现实中固有的，而是人类意识的产物。^②

章氏不仅攻击了自然法则的一般观念，而且挑出在中国作为科学法则而日益被接受的宇宙进化观点来加以批驳。他指出进化甚至不是自然界的一个普遍现象。它或许存在于自然界的有生命王国，但在自然界的无生命王国决非如此了。在那里，事物总是在一个循环的道路上，而不是在一条直线的、发展的道路上运行。这时，经过仔细考察，他又进一步论证甚至在生物世界里，进化也只是一种错觉。为了证实这点，他使用了一个部分借鉴于古代中国逻辑学家，部分借鉴于古希腊埃利亚学派哲学家芝诺的佯谬论点。按这个论点，在时间任何点上的飞矢都占据了一个与自身相等的空间，因此，箭的飞动基本上只是在不同点上停留的重复而已。对章氏来说，这

①章炳麟：《四惑论》，《章氏丛书》，第70页b—71页a。

②同上，第70页b，第73页a—76页a。

个论点证明了运动和物体的处于静止状态并没有什么不同，所以，建立在前进运动思想上的进化论就只是他所谓的“幻相”而已。^①

然而，章氏对进化论攻击的主要目标是在走向完美社会的进步意义上所理解的进化。他的批驳是以他“这个世界上没有一个绝对的价值”的观察为基础的。任何事情都有其否定的一面，也有其肯定的一面，进化现象的真实正如同其它现象的真实一样。^②他指出在知识积累的感官观念上心智的进步事实上也许存在，但在道德进步的观念上，进化就大成问题了。^③他论辩说：如果进化意味着道德的进步，那么进化程度高的动物就会比那些进化程度低者具有更好的道德品质，也更不容易做坏事，而实际上情况都不一定如此。例如，在心智能力上，人类明显优越于其它动物，人类在道德行为和社会组织上的能力也是这样。但人类为非作歹的能力也同样更大。章氏指出了经常发生于人类之间的大规模屠杀和破坏，具有讽刺意义的是，这些远为最凶暴最残忍的动物所不能及的屠杀和破坏，又明明白白是人类社会复杂、心智机巧的产物。^④

章氏认为进化在道德意义上的不确实，已被人类历史清楚证明。他指出，从古希腊以来，贵族与平民的阶级差别在欧洲就在明显缩小，统治者与被统治者、男人与女人之间的地位鸿沟也日益窄浅。这可能确实被当作社会道德改进的一

①章炳麟：《四惑论》，《章氏丛书》，第67页a—a。

②同上，第58页b。章这方面观点主要反映在《俱分进化论》（同上，卷2，第77页b—87页b）一文中。

③同上，卷2，第78页b—79页b。

④同上，第66页b—67页a。

种表征。但无论如何，欧洲文明也同时日益转向实利主义，财富越来越作为社会地位的决定因素而被接受，因此，富人与穷人之间的阶级差别在逐步扩大。同样，在当代欧洲，宗教自由与宽容已显著进展，但是这个趋向却被信奉道义的道德精神的式微所伴随。在日本，也能发现道德进步与退化现象的同步发展。一方面，守法的风气和忠于国家的观念，在明治维新后的社会中更加扩展。另一方面，个人的道德独立和武士道精神也在锐减。当转而用中国历史进一步证实他的论点时，章氏甚至对把进化等同于道德进步表现了更大的怀疑。在他看来，中国历史从宋代以来就开始了道德的全面沦丧。^①

正如进化不一定意味着道德的进步一样，它也不一定与社会幸福的发展相一致。低于人类的动物获取幸福的能力肯定不能与人类相比。但是总的看来，低于人类的动物在其生活中，也比人类经历了少得多的痛苦。人类能够体验的幸福就种类和质量来说，无疑远在动物王国其余物种的感知范围之上。非感官的愉悦是只有通过社会和文化才能取得的幸福，比如：享受光荣、财富、力量和从成就中得到的满足等幸福。但人类获取幸福的代价也是巨大的。人类愿意经受各种各样磨难来取得祈望的幸福，而且他们在追求幸福时，所付出的牺牲和代价最终往往极为徒劳。这样，对于人类来说，进化显然包含着同样多的痛苦与幸福。因此，不能简单地把进化与生活进步的观念等同起来。^②

章氏指明了这一点：他的进化观作为一个善和恶的混合

①章炳麟：《四惑论》，《章氏丛书》，第82页b—83页a，第83页b—84页b。

②同上，第79页b—81页a。

体是建立在唯识宗人的观念基础上的。这个观念可以有两个相关又有所差别的解释，它们的结合就是章氏对进化忧虑的原因。^②一种解释建立在一种特殊的阿赖耶识观念上。按上文所述，佛教唯识宗把阿赖耶识看作贮藏于所有人类自身“种子”之中的世界的终极实在。这种终极实在同时存在于两种状态下：“清纯”和“蒙染”。在其清纯状态，阿赖耶识只包含“原始种子”（本有种子），它具有一种超越善和恶的纯朴特征。而在其蒙染状态，阿赖耶识是世界上所有具体存在物的根本原因。因为阿赖耶识有这一被污染方面，所以它也蕴含其自身具有潜在的善与恶的“发源种子”（始起种子）。在这种世界观的框架中，个人具有同时存在道德上的善与恶的先天倾向。因为这个先天倾向在每个人生活中不可避免地要显示出来，所以进化在道德意义上被证明是欺骗就顺理成章了。^①

与章氏对进化论的批判有关的唯识宗人的观念的另一种解释在于，阿赖耶识具有坚定不移推进自身以外的外部世界的倾向这样一种思想。“意”是阿赖耶在其向外发展中的第一个阶段，并记录了自我意识。这个“意”，或者不如说阿赖耶在其自我意识中不可避免地产生一个趋于个体化的倾向，并由此引起个人的意愿、欲念、偏见等等章氏称为“利己主义思想”（我慢心）的所有表现。^③

这个利己主义也被称为竞争意识（好胜心），它产生于由爱善、爱美、爱真这三种其它思想伴随的“意”的自我意

①章炳麟：《四惑论》，《章氏丛书》，第81页a—82页b。

②同上，第81页a—b。

③同上，第81页b—82页b。

识。竞争思想具有两种形态：有目的竞争和无目的竞争。前者指的是保证满足一个人的基本欲望和对财富、权势及威望的获取这样一些竞争。后者指的是只为竞争而进行的竞争。^①按章氏见解，这两种竞争都表露了一种在性质上只是恶的利己主义思想，而其它三种思想却既反映了一种纯粹善的性质，又反映了一种非善非恶的性质。因为作为四种思想的混合，人类思想在性质上就是既有善又有恶，那么人类行为就自然是这个混合的记录。按这个观点，进化就只能意味着实现潜在的善和恶，而不是一个直接的道德改进。^②

这样，在章氏看来，进化观几乎与唯物主义和因果观同样难以成立。在对这些思想的抨击中，他实际上已逐步否定了他的早期思想，并反驳了他当时的科学世界观。尽管所有论点他都受鉴于西方哲学，他辩驳的推动力量还是大乘佛教先验论固有的虚无逻辑。这一逻辑在他1907年发表于《民报》上的题为《五无论》的文章中得到进一步推演。文中他重申其社会政治激进主义信念，但这只适用于不久的将来。无论如何，他长期坚持的未来革命观恰恰与其改良主义对手对国家富强的关心同样没有意义，对他有意义的只是先验论。^③

章氏的世界否定观必须同当时在民族革命者圈子里流行的无政府主义联系起来考察。在文章中他对无政府主义有保留的赞同，但又认为这不是问题的本质。^④他的世界否定思想由两方面论点组成。第一个方面对无政府个人主义聊表信

①章炳麟：《四惑论》，《章氏丛书》，第81页b—82页a。

②同上，第82页a—b。

③同上，卷3，第42页b—75页b。

④同上，第45页b—48页b。

同，这是因为它含有无需建立任何社会集团的见解。他观察到，只要人类居住群体（聚落）在地球上以何种方式存在，在自然条件上具有更多优势的居住群体就不可避免地遭受居于劣地和自然条件差的居住群体的侵略。冲突和暴力行为总是伴随着人类居住群体而存在。^①

这种无政府个人主义的观点十分自然地使章氏选择领土国家制度进行攻击。因为该制度趋于遮掩个体公民对社会的贡献，所以他认为建立这样制度是不公正的。章氏断言，任何地方的人都容易用集体成就的结果，把国家制度具体化，它本来包含大量个人的努力，却常常被归功于国家或它的领袖。^②

章氏的无政府个人主义并非只停留于道德领域，它也反映了一个唯名论观点：只把人类个体看作是真实的，而拒绝任何人类集团或组织自身看得比人类成员的简单集合体更具真实性。按这个观点，章氏断然否定这样一个国家主义思想：国家是作为最高权力的载体而能为全体公民服务的具体物。^③

无疑，章氏的唯名论观点是由激进的个人主义相伴随的。他认为，每个人来到世界上都没带任何附加条件，因此，除了他自己以外不对任何人负有义务。人出生“不是为了这个世界，不是为了他们的社会，不是为了他们的国家，不是为了其它人。因此，每个人根本没有对世界、社会、国家和他人应负的义务。”如果某人无偿为别人利益做了某件事，这当然是好的和有益的，但利他主义只能期待于特殊之

①章炳麟：《国惑论》，《章氏丛书》，第46页a—48页b。

②章：《国家论》（《章氏丛书·别录》，卷8，第80页a—82页b）。

③同上，第76页a—80页b。

人，而不能作为每个人的义务来期待。^①

但是，章氏认定无政府个人主义只有相对的效用，因为它虽能应付人类组织如国家、社会和政府所带来的问题和烦恼，却不能提供医治人生固有痼疾和烦恼的良方。无政府个人主义的一个根本缺陷在于其朴素乐观的人性论。首先，它没有注意到在佛教对人的描绘中，存在于容量是如此之大的人性中的感官贪欲和作恶冲动。更重要的是，它无视古希腊思想家赫拉克利特所指出的一个十分重要的现象——宇宙中随处可见的冲突与斗争。虽然章氏清楚表明他不赞成赫拉克利特对冲突的颂扬，但他仍然把冲突作为宇宙实际情况所作的有见地的、富于经验的观察结果而接受。^②实际上，章氏在这里发现了人类否定观念的另一个确证。他再一次提出扎根于本我的自我意识上的本能竞争——这个自我意识不可避免地伴随着宇宙阿赖耶意识之外的个体存在物的发展而发展。只要人类个体存在，竞争和冲突就必然继续存在。^③

在这方面，章氏被带回旨在根本解决人类个体超越自我的人生与社会问题的佛教思想。这样，佛教先验论又成为他在《五元论》中虚无主义批判的基点。从佛教观念出发，他就能不仅赞同道家从社会隐退（隐遁）的观点，而且响应叔本华断绝“生活意志”的思想。^④象叔本华一样，章氏承认个人自杀的权力，但他也同样具有叔本华那种对把自杀作为断绝生活意志的方法的忧虑。^⑤章氏把叔本华的忧虑看作来

①章炳麟：《章氏丛书·别录》，第60页a—61页b。

②同上，第48页a，第50页b—54页a，第55页b—59页b。

③同上，第50页b，第58页b。

④同上，第63页a—b。

⑤同上，第63页b—64页a。

自佛教观点的良好意识。毕竟，自杀的最后目的是断绝生活意志和实现“涅槃”，但“涅槃”的实现，与用肉体生命去实践相比，更取决于怎样调整意志和态度。章氏注意到：

“若夫自裁而死者，能断生命而不能断其求有生命之心。求有生命之心云何？即意志。是虽自裁而意志犹在，他日且复转生于世界中，独其邪廊异耳。是故欲免世界之苦者，不在形体根器之消亡，而在自断其意志。”^①

对章氏来说，自杀不是超越自我问题的解决，关键仍在于佛教对自我错觉的参透。这里章氏又一次吸取了佛教唯识宗的一个人对自我的依恋被意识的两种形态所强化的观点。意识的第一个形态叫做“分别我”，它建立于这一事实之上：个人智能上除视、听、嗅、味、触五种主要的、直接的感官知觉外，还具有一种总的精神感觉（意识）。^②这个总的精神感觉有语言判断和概念推理能力，因而能进行所有精神规划，诸如区别、推理、刻划和比较等。这些精神规划加强了这个信念：和世界上所有其它存在物一样，每个人类个体都由不可毁灭的永久物质组成，因此代表着一个独立的客观实在。而在最后的分析中，这个信念除提高了一个强烈的自我感觉外，只是人类头脑的一种虚幻造物。^③

意识的第二种形态具有更深的根基，它被佛教唯识宗称为“俱生我”。意识的这种形态有一种存在于任何个人自我感觉中的相对和派生的实在性，虽然其自身并不存在，却仍

①章炳麟：《四惑论》，《章氏丛书》，第64页a。

②同上，第30页a—41页b。

③同上，第30页b—36页b。

然是真实的反映，正如彩虹一样，虽没有固体和真实的自身，却反映了一个真实存在的阳光和空气的混和体。^①构成这一自我相对真实认识基础的，是佛教把感性世界看作有条件的因果联系的关键性观念。感性世界的每个生物都只是自身以外源泉所提供条件的混合体。这个有条件的因果链索不可避免地可以被追溯到唯识宗所认为的最后源泉——阿赖耶识。于是每个生物都要把它的有条件存在最后归功于阿赖耶识。确实，唯识宗把整个感性世界看成一个不幸的过失，因为所有个人都被看作只是产生于阿赖耶识内部的错觉的投影。无论如何，在一定程度上，所有个人都被一条有条件的因果链索连向阿赖耶识——把自我当作某种真实物而不可避免地逗留其上的连接物，这就构成了天生自我感觉的基础。^②

超越这种天生的自我感觉比克服观念的自我感觉更为困难。后者可以通过持久严密的哲学分析来克服，而要超越天生的自我感觉，哲学的理解虽然仍是必要的，但却不再完全适用了。它需要哲学理解与瑜伽实践的结合，例如，入静与调息——一种佛教天台宗哲学强调的仅仅来自“止观”的精神意识。^③

章氏对自我真实信念的批判，始终是以这一信念是主观意识发展的功能这一假想为基础的。如果一个人头脑里充满了虚假意识，他就会相信观念自我的真实。如果一个人头脑被有条件的意识支配，他就会相信天生自我的真实。无论如

①章炳麟：《四感论》，《章氏丛书》，第30页a，第36页b。

②同上，第36页b—41页b。

③同上，第30页a，第41页a—b。

何，当一个人超越了虚假和有条件的意识，并达到唯识宗所谓的最终完美意识（“真如”），他也就认识了人类的自我感觉并没有客观真实作为基础这一真理。^①

与佛教先验论精神相同，章氏不仅看到人类个体的自我并非实体，而且把感性世界的所有生物都看成是缺乏实在性的。后一观念的真理是对前者的必要补充。哲学的虚无主义建立在没有后者支撑的前者观念上，就不仅是不完善的，而且也是无效用的。他借鉴了高等生物是从低等生物发展而来的达尔文进化论思想，认为只要其它种类的有感知生物还存在，即使人类从地球上消失，也一定还会重新出现。简言之，充分发展的虚无主义，必须有一个感性世界作为整体归根结底是没有意义和不真实的这种观念上的逻辑结论。^②

这样，在对佛教否定逻辑的追求中，章氏发起了远比康有为、谭嗣同等人更为激进的文化批判。康、谭的文化批判把他们引向对传统秩序思想核心的反抗。章氏却不以此为满足，他不仅向当时流行的西方学说的一些基本概况，还向人类存在的直接意义提出了质疑与挑战。

似乎费解的是，虽然章氏坚韧地追随佛教否定逻辑，他却不认为佛学仅仅是否定的、悲观主义的学说。^③因为在大乘佛教，否定逻辑是用于帮助信徒超越生存世界的虚幻，而看到在其中会找到最终安慰和得到拯救的精神实在的。大乘佛教的特征也在于，在其先验世界观内承认人类生命发展的肯定观点。

①章炳麟：《四惑论》，《章氏丛书》，第41页b。

②同上，第48页b—49页b。

③同上，第25页a—b。

章氏在这点上的佛学观念，建立在他认为是佛教世界观核心的一个区别的解释上，即“无生命世界”（器世间）和“有感性生物世界”（有情世间）的区别。在章氏头脑中，佛教的悲观主义是针对前者而不是针对后者的。佛教有个救世意图，因为它觉得有感知生物都陷入了苦难的无生命世界。章氏使用了一个救生船的比喻来说明这个区别。救生船上的人当然都渴望留在船上。虽然他们都一定会意识到救生船的危险，但他们彼此却不会有什么反感。事实上，他们会互相同情，互相爱护，并同舟共济以免沉没。同样，虽然佛教否定苦难的无生命世界，它还是乐于怜悯和爱惜地球上的人类。这样，与提倡逃避人世的遁世主义形成对照，佛教就由面向人类世界的一个肯定观点构成其特色。^①

这里章氏明显受到大乘菩萨思想的激励。^②对他来说，所有有感知生物都分享着同样的实在——阿赖耶，这是唯识宗学说的必然结果，而世界肯定观念使之具体化了。因为，他们都起源于一个单纯的精神实在，所以一个人的得救离不开宇宙的得救。因此，为了对所有有感知生物提供帮助与援助，就要立下菩萨的誓愿，无限期地留在这个苦难的世界。由于同样原因，大乘佛教学说有时提倡割断对无生命世界的依恋后保持我们自我依恋的思想。在这种情况下，自我被解释归属于一个涵括所有有感知生物的大自我。^③

按这个见解，章氏的革命思想和革命后的新秩序观念，

①章炳麟：《四惑论》，《章氏丛书》，第26页a—b。

②章：《演说录》，第7—8页，9页；章：《章氏丛书·别录》，卷3，第25页a—26页a。

③章：《章氏丛书·别录》卷3，第25页a—26页a。

并不会与他的佛教信仰相矛盾。作为他的菩萨的一个自我映象，把设想的革命和新秩序的建立看作一个在世界上解除苦难的博爱行为，对他来说是完全合乎逻辑的。这就是他认为政治激进主义是最后超越世界的必要开始步骤的原因。^①

无论如何，大乘佛教不仅为他在宇宙观意义上表述政治目的提供了一个理论框架，而且是他实现革命理想的道德能量的无比珍贵的源泉。对他来说，革命是一项需要忘我投入和高度正义的道德事业，而能激发必要道德力量的信念和价值观何在呢？章氏当时经常批判儒家学说，特别是正统新儒学。那么他提出这样的观点就毫不奇怪了：儒家道德观虽然适应过去质朴年代的需要，却不能起到现在革命事业动机发源地的作用。^②他指出：中国人正被他们因不断被外国战败和强者自然支配弱者的进化论信念塑造的沮丧心理所束缚。为了击溃这个沮丧心理，章氏昌言：

“六道轮回，地狱变相之说，犹不足以取济。非说无生，则不能去畏死心；非破我所，则不能去拜金心；非谈平等，则不能去奴隶心；非示众生皆佛，则不能去退屈心；非举三轮清净，则不能去德色心。”^③

在章氏看来，大乘佛教这样提出一种道德的英雄主义是建立在其唯心主义世界观上的。由于这个佛教唯心主义把人类头脑看作这个虚幻世界上万物的源泉和决定力量，所以它

①章：《章氏丛书·别录》，卷3，第45页b。

②同上，第42页a—b。

③同上，第29页a。

导致了唯意志论和非此决不可能有的自信。这个唯心主义在这里把个人生命看作应被超越的某种幻觉物，它鼓励人们蔑视死亡，漠视自身利益。于是一种道德英雄主义就会唤起人们为争取革命和其它政治事业成功而必不可少的持久、勇敢和健旺的行为。^①章氏相信，他这方面的观点有历史事实作根据。晚明很多拼死抵抗满洲侵略的文人学士都是禅宗的信徒，这决不是偶然的。王阳明的追随者也对反抗满人征服作出了有意义的贡献，但正如章氏指出的那样，王氏心学大半未出释氏窠臼。而且，就以唯心主义世界观为特征的王氏哲学而言，章氏也把它视为佛教同类。因此王氏学说在日本明治维新的成功上起了一个重要作用，对他来说正是一个有益的启示。所有这些历史经验都起到了证实大乘唯心主义作为革命行动的动因能发挥巨大功能的作用。^②

禅宗教义所以具有动因的意义，其原因就在于章氏所相信的、大乘其它主要宗派也同样具有的、能“修炼与持静”的唯心主义世界观。但是虽然象当时很多信仰佛教的知识分子一样，看到了禅宗的实践价值，他还是难免对它有着深沉的忧虑。首先，他批评禅宗在反形式主义和否定偶像时经常产生的过火行为。其次，他也难以忍受这个事实：在中观宗教义影响下，禅宗的主流并没有完全与一个唯心主义世界观契合。^③

按章氏评判，这个唯心主义世界观存在于早期禅宗学说主流方面的远比后期为多，其中之一就是把唯识宗经典《楞

①章：《章氏丛书·别录》，卷2，第58页a—b。

②同上，第58页b—60页a，第65页a。

③同上，第58页b—59页b。

伽经》当作其教义的主要源泉而信奉。^①但是尽管欣赏禅宗的早期发展，他还是声言他最服膺的是唯识宗的传统核心华严宗和法相宗。^②比其它任何大乘宗派学说对他更有感召力的还是唯识宗学说的强烈唯心主义观。这个唯心主义世界观不但在观念上对他来说好比生命和世界，而且也作为其社会和政治活动动机的珍贵源泉而发挥作用。

这样看来，章氏并不象一些历史学家倾向于刻划的那样，仅仅是民族主义者或“本土主义者”。虽然我们不必否认他的民族主义，但必须看到他已超越了这个民族主义，这在1903年后信奉佛教使他发展了一个宇宙主义世界观时更为真实。较其政治态度，他在世界观上的立脚点更接近于他的改良派敌手。事实上，章氏佛教世界观的无我同一思想，正是在谭嗣同“仁”的思想中得到表述的一个完全以无差别同一体为中心的怀旧观念。

确实，区别这两个不同的无我同一体思想是饶有意味的。首先谭嗣同的观念来源于比章氏更多样化的源泉，章氏的观念几乎完全从大乘佛教推演而来。另外，谭氏的观念充满爱与道德义愤的激情，而这在章氏超越自我进入本初同一体的哲学观念中是不具有的。这些差异也许有助于我们解释，为什么在读了谭氏的《仁学》之后，章氏却没有发现它与自己的同趣。^③

无论如何，这些差异千万不应使我们忽略这两种观念的

①章：《章氏丛书》，卷2，第59页a—60页a。

②同上；另见章：《演说录》第7—8页；《章氏丛书·别录》卷8，第42页b。

③章：《章氏丛书·别录》，卷8，第42页b。

大体相似性。首先，这两种观念的基本促进动力都可归结于本土的渊源。尽管在任何情况下，这种观念都不会引起什么未来乌托邦社会的幻想，它们还是给其作者提供了一个对自己社会作激烈批判的标尺。其次，这两者都提出了一个为了宇宙原因单独生存的无我英雄的新生活典型。总之，象谭嗣同一样，章炳麟在神秘的无我观念中，不仅找到了一个有意义的独具特色的新源泉，而且发现了一个新的价值核心。

第五章 刘师培(1884—1919)

革命知识分子中可在学术声望上堪与章炳麟相匹敌的，唯有刘师培。1884年，刘师培出生于江苏仪征一个著名的书香世家，少年时便略具奇才。^① 尽管我们对他的早年生活知之甚少，但对他从十来岁就开始参加科举考试而攀登传统仕途阶梯的情况却略有所闻。1902年底，刘师培年仅18岁，便获得了令人尊敬的举人头衔。^② 1903年，他赴北京参加会试未中。^③ 正是在这一年，他开始成为历史舞台上引人瞩目的人物。这年秋天，他离开家乡来到上海，加入了激进的革命者阵营，^④ 不久便靠着一支有力的笔而一举成名。他编辑了多种革命刊物，并撰写了大量文章宣传革命事业。1907年，他东渡日本，继续从事激进的宣传活动。然而，1908年，他却突然改弦易辙，回国为清政府效力。^⑤ 他投身革命运动仅

①《刘申叔先生遗书》，台北，1965年版，第1卷，第22—23页。

②尹炎武：《刘师培外传》，同上，第22页。

③蔡元培：《刘君申叔事略》，同上，第23页。

④同上，第15、23页。

⑤同上，第5、23、34页；亦见钱玄同《左蠡年表》，同上，第37页。

5年，时间虽短，却足以使他脱颖而出，成为一位学术界的领袖和激进的宣传家。

一、刘师培的思想渊源

刘师培的激进思想源于何处？目前掌握的一些资料纵然尚不充分，但还是提供了一些线索。首先，他出身于一个由中国传统文化严格规范的知识分子家庭。他的家乡扬州，自18世纪后半叶以后就是汉学的主要中心，^①而刘师培的家庭汉学功底尤为深厚。刘家连续几代造就了一些潜心考据儒家经典而造诣甚高的学者。到他出生时，他的家庭在中国学术界已经享有悠久的盛名。^②基于这种家学渊源，刘师培才能在青年时代就成为一位语言文献学和校勘学大师，并与章炳麟齐名。^③

然而，对于刘师培来说，汉学不仅仅是语言文献学和校勘学的宝库，而且还是通往其他中国思想领域的门径。正如第一章所述，汉学在自己发展的最高峰，便从儒学中分枝出来，转而研究非正统和非儒家的先秦哲学。事实上，这些异端倾向在以扬州为基地发展起来的汉学流派中表现得尤为突出，因而这个学派便被称为“扬州学派”。此外，致力于此方向的一位扬州学派的先驱人物汪中，正是刘师培极为崇拜

①见张舜徽：《清代扬州学记》，上海，1962年版，第1卷，第1—18页。

②同上，第164—182页；《刘申叔先生遗书》，第一卷，第19页，20页。

③《清代扬州学记》，第183—208页；尹炎武《刘师培外传》，《刘申叔先生遗书》，第一卷，第22页。

的学者。①

除了充当通往中国古代哲学遗产的桥梁之外，扬州学派还超越了机械的考据，转而研究自我实现的儒家道德哲学。② 18世纪的伟大学者戴震，虽不是扬州人氏，但却久居扬州，留下了深远的影响。扬州学派的一批杰出人物正是沿着戴震的足迹，运用汉儒的理论框架，起而研究道德哲学的。他们对儒家传统中由于宋明新儒学的兴起而发生的思想脱轨现象极为不满。③ 刘师培相信这方面他家乡的那种有特色的思想传统，并且成为戴震和扬州学派其他领袖的狂热崇拜者。事实上，他后来竟成为这个学派的最后一位大师。④

随着汉学在19世纪晚期的发展，扬州学派的哲学批判倾向便与另一个重要因素融合起来。对许多学者来说，认为汉学与宋学势不两立的时代早已过去，相反，人们现在又倾向于认为这两个儒家学派是互相补充的，并且尽力去模糊两者之间的区别。⑤ 这就说明刘师培何以能在成为考据大师的同时，又成为新儒家的道德哲学、特别是王阳明及其信徒泰州

①《清代扬州学记》第86—91页。关于刘氏对汪中的崇拜，可见他的《六儒颂》，《刘申叔先生遗书》，第三卷，第2143页。

②《清代扬州学记》第15页，129—136页，158—163页；钱穆：《中国近三百年学术史》，第1卷，第435—443页，第二卷453—522页。

③《清代扬州学记》，第1—18页。

④同上，第184—185页。见《刘申叔先生遗书》尹序，还可见《戴震传》，同上，第三卷，第2071页。该书中，刘氏强调戴震的学术被扬州学派继承和发展。

⑤刘师培：《汉宋学术异同论》，同上，第一卷，第647—648页。

学者王艮哲学的勤奋门人。^①

刘师培还继承了家乡的另一份遗产。在扬州，反满情绪非常强烈，这主要是由于人们没有忘记17世纪满人征服扬州时所进行的大屠杀，一些反满小册子的持续流行使这些记忆得以保存下来，并且多年不衰。其中有一本《扬州十日记》，记述了扬州陷落后满州人肆无忌惮地掠夺和血腥屠杀的大量耸人听闻的目击事实。^②另一本《胜朝殉扬录》，则汇集了明朝忠臣的事迹，如著名的史可法，他曾在1645年组织了英勇的扬州保卫战，抵抗清军。该书作者刘宝楠为当地儒者，也是刘师培曾祖父刘文淇的挚友。^③据说刘师培青少年时便写了《扬民却虏录》一书，表达了同样的情绪，这显然是受到了当地反满出版物的影响。^④

对刘师培产生重要影响的，是由他的家庭传授给他的传统文化中的种族血缘意识。尽管在中国传统思想精华里这种种族血缘意识从未占据统治地位，但是在文人学士中却足以形成一种由观念和情感结合起来的典范，至少从南宋以来是

①《警钟日报》台湾1968年影印本第4卷198号（1904，9，10），第四版。在这一期上，刘师培发表了自传体诗，在诗中，表达了他对王阳明道德哲学的深深崇敬。他还在诗中声称他已写了一本关于王的书，题为《王学发微》。还可见同上书204号（1904，9，16），第四版，其中有他写的赞美王艮的长诗。亦可见《国学发微》和《阳明像赞》，分别收入《刘申叔先生遗书》第一卷和第三卷。

②除了知道作者是王秀楚外，关于这本书我们几乎一无所知。此书乾隆年间遭查禁，但清朝后期却成为主要的反满文学作品而再度流行。见 Arthur W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ching Period*. Washington, 1943. P. 452, 史可法下。

③关于刘宝楠小传，请见同上书P.529。

④在自传体长诗中（见注①）刘师培提到了这个本子。

这样。例如南宋的郑思肖和清朝前期的王夫之的思想中就有最充分的表现。刘师培声称，正是这两位思想家对其种族观点的形成具有决定性的影响。^①

刘师培最初是通过家庭来接受传统种族意识的影响的。大部分家学内容使他对中国历史上的华夷关系非常敏感。例如，他的曾祖父刘文淇就是研究南北史的专家，而在这一史学研究领域中，汉胡关系和夷狄朝廷的正统性恰恰是讨论的热点。^②更为重要的是，刘师培的祖父刘毓崧曾参与编纂王夫之全集，这也许就是19世纪晚期传统种族意识的最重要的思想来源，同时他祖父还编写了王夫之的生平年谱。^③正是由于这种家庭遗产，刘师培才能够从孩童时起就把王夫之作为衷心景仰的文化英雄。刘师培非常精通王夫之的著作，据说他在20岁前就已写出了一卷注释王夫之著作的书。^④

然而，与传统背景同样重要的是这样一个事实，即刘师培性格的形成正是与1895年以后的历史发展相一致的。在这段时间里，西方文化的冲击开始大规模地从沿海通商口岸向内地城市伸展。^⑤刘师培生活到19岁的家乡是属于长江岸上的重镇扬州，而且他还在参加科举考试途中游历了象北京、上海、南京这样的大都市。因此，他早期的精神世界既受到

①同P.203页①，并见《攘书》，《刘申叔先生遗书》，第三卷，第3b，8b。

②Eminent Chinese of the Ching Period. P.534

③《清代扬州学记》，第167—169页；参见Eminent Chinese of the Ching Period. P.535.

④《警钟日报》，198号，第四版；另见刘师培自传体诗（注P.203页①）。

⑤欲了解1895年后西方文化在通商口岸以外地区传播的情况，参见张灏：《思想变迁和改革运动：1890—1898》，载费正清和刘广京主编《剑桥晚清中国史》（坎布里奇，麻省，1980年版，卷2，第274—338页）。

固有的思想倾向的统治那样，也渗透了西方文化的影响。^①

二、寻求“至善之人”和“至善社会”

由上述各种背景必然形成一种激进的思想，它的基本特征在刘师培的处女作《攘书》中就已显露出来，这本书使他在早期现代知识分子中赢得了令誉。^②该书的主要部分表现了刘师培的民族主义思想，这种思想在基本特征上与章炳麟的民族主义很相似。在他们看来，民族主义同时必须是同情国家民族主义、同情与之相伴的反帝思想的。但刘师培著作中的民族主义则是种族的民族主义，或者更确切地说，是反满主义。而且，与章炳麟的民族思想一样，刘师培的种族民族主义也是在传统思想和西方文化渊源的交汇影响下发展起来的。由于《攘书》的问世，刘师培便和章炳麟一道成为革命知识分子中种族民族主义的最强有力的代言人。

虽然《攘书》的大部分篇幅与阐述种族民族主义有关，但这绝不是该书的唯一主题。在这本书的结尾部分，刘师培抨击了儒家的三纲学说。^③很显然，刘师培的社会政治主张要比只反对北京的满州政权深刻得多，它实质上是向整个传统社会政治秩序的合法性提出了挑战。

意味深长的是，刘师培既没有为其从民族主义的需要来否定三纲学说而进行辩护，也没有用社会达尔文主义的非道

①《刘君申叔事略》；另见刘师培1903年写的游历南京的诗，《刘申叔先生遗书》，第四卷，第2159—2163页。

②钱玄同《左盦年表》，《刘申叔先生遗书》，第一卷，第34页。

③《刘申叔先生遗书》，第二卷，第762—764页。

德语言对它作详细的阐述，而仅仅是通过隐含在追求公正社会和善人思想中的普通语言表现出来的。^①

1905年发表在《国粹学报》上的题为《理学字义通释》的哲学论文为我们理解这种道德观点提供了一个线索。^②在文章的前言中，刘师培指出：他之所以写这篇文章，就是为了辨明作为儒家自我修养基础之道德哲学中一些关键概念的意义。他明确表示：他的灵感要归因于戴震建立的方法论原则，即：儒家的道德真理只能通过对经典中的术语和概念进行严密的哲学解释来获致，为了完成这一事业，他主要凭借戴震和扬州学派传下来的汉学传统。他确信，在理解儒家自我修养的思想上，汉学家要比宋明新儒家们具有更大的指导意义。他继承了前辈们的事业，把他们从18世纪中叶起就一直在扬州进行的哲学斗争继续下去。^③

但是，这篇文章决不应认为仅仅是儒家内部的学术争论，正如刘师培在这一时期所写的其他主要文章一样，这篇文章也应被看作是当时出现的思想危机的必然产物。20世纪最初十年的中期，在中国知识分子的思想中，到处弥漫着舶来的新经验、新价值和新思想。如何使新思想和过去熟识的一切谐调起来呢？如何使一个整合的世界观或一个总体观点经过改造，以帮助他们理解这个飞速变化的世界呢？象刘师培这样的敏感人物大概已经感觉到需要一个符号框架，通过它以某种富有意义的秩序来观察世界。在这种情况下，刘

①《刘申叔先生遗书》，第二卷，第762—764页。

②同上，第一卷，第551—598页。

③《清代扬州学记》，第1—18页。

④侯外庐：《中国思想通史》，北京，1958年，第五卷，第430—454页。

师培要从他最熟悉的思想源泉——扬州学派那里、特别是它的思想祖师戴震思想中寻找答案，就是极为自然的了。

刘师培解释戴震思想的方法表现了他对整个理论危机的态度。戴震的思想与中华帝国后期思想发展的总趋势相一致，即朝着以“气”的概念为基础的一元论世界观而不是正统新儒学的形而上学二元论的方向发展。其宇宙论符号体系以对“气”的信奉为中心，例如在戴震的世界观中，阴阳和五行的符号论学说占据了中心地位。^①不过，虽然刘师培声明他是沿着戴震的道路系统阐述自我修养的道德哲学的，但在他的论文中对宇宙论却一点也没有谈到。^②在某种程度上，这也并不奇怪，因为刘师培写这篇文章的时候，西方科学已经深深影响着中国知识分子，并且开始树立起极大的权威，在这权威面前，学者们若想继续信奉传统的宇宙论学说，那是极为困难的。事实上，梁启超曾经明确指出：西方科学的涌入，迫使他在研究新儒学时，只能从中吸取人格修养论，而不是通常与道德自律熔合在一起的宇宙论哲学。^③与梁启超同时代的刘师培很可能在此问题上与梁氏观点一致。

尽管刘师培在文章里不谈宇宙观问题，但他仍然保持了戴震哲学中一些其他有倾向性的基本范畴。特别重要的是他对“理”这个关键范畴的改造。^④刘师培继承戴震的思想，尖锐批评新儒学的“理”的思想。在他看来，新儒学之所以

①《刘申叔先生遗书》，第一卷，第551—568页。

②张灏：《梁启超与中国的思想转变》，坎布里奇，麻省，1971年版，第374页。

④《刘申叔先生遗书》，第一卷，第553—554页。

在思想上必然遭到破坏是因为它所固有的先验和抽象的思想倾向，即把“理”具体化为不仅独立于物质力量，而且具有超越物质的本体论权威的某种东西。^①当然，刘师培在这里所偏重的正是戴震本人的思想。戴震把“理”界说为包含可以被全人类认可的理性本能，并与人类的感觉和欲望相一致。刘师培也接受了长期流行于汉学并且仍然作为戴震哲学基础的“理”的概念，即“理”是内在于外部世界万有的形式或秩序。因而正如刘师培所理解的那样，秩序存在于客观世界，同样也内在于吾人之主观心灵。^②隐含在这个观点中的，是对普遍人性存在的信仰，它坚信关于普遍人性的知识能为我们在世上的行为和思想指引正确的方向。沿此理并通过“理”的观念，刘师培保留了儒家的基本信念，即了解我们自己的本性才能掌握指导我们行为的道德指南。

因而刘师培关于新儒学的文章如同为应付现实的思想危机而采用传统思想那样，参与了传统思想内部的争论。尽管他运用传统思想是集中在为自我理解而界定普遍人性的儒家观念上的，但他在这篇文章中却没有进行全面系统的解说。然而他对新儒学某些范畴的解释的确引发了几个思想主题，在他当时写的论述人性的另一本著作中，这些主题都得到了发挥。

刘师培的“理”，正如人类全部智能所认可的那样，是指以自我为中心的唯一意志论的概念，这表明他思想中的道德能动主义气质。作为这种理念观点基础的，是他的另一个概

①《刘申叔先生遗书》，第一卷，第553—554页；参见《东原学案序》。同上，第二卷。

②同上，第一卷，第554页。

念“心”——精神-情感（心灵）——个体精神的控制者。他的这个概念可追溯到朱熹的《大学》注，这本书把“心”界定为人类精神和智慧的载体，它汇集了所有的原理，以应付所有的外在事件。^①朱熹思想的精华，在于探求心灵相互依存的两个方面——内在实质和外在功能。对刘师培来说，这个思想从道德观而言，尤其具有意义。就内在本质而言，心是道德思想的源泉；而从外在功能来看，它又是道德实践的支配者。正如内在本质和外在功能对于一个完整的心灵概念是必不可少的，对于作为一个道德存在的人来说，同样是缺一不可的。因而，作为道德，不仅仅意味着心里充满道德观念，而且还意味着在他的外在行为上也要表现出美德。刘师培认为，宋明新儒学的可悲旨趣在于它仅仅根据内在本质孤立地抱着美德，对它的外部的实践功能却加以否定。对刘师培来说，儒家道德思想的突出特点，不仅是认为人类灵魂是道德行为的根源和支配者，更重要的是认为美德最终必须通过人类个体的行动表现出来。^②

由于强调道德行为的倾向，毫不奇怪刘师培将要在他的文章里对新儒家的“静”的观念进行评论。他并没有在本质上反对静的观念，事实上，他十分理解儒家全部精神训练方法和技术的思想的突出成就。他指出，在汉儒那里，静或者意味着命令心灵，或者意味着检验心灵，不论从哪种意义上来理解，静都可以作为矫正人类灵魂中两个弱点的有效方法，这两个弱点即可以导致混乱和精神错乱的急躁和妄动

①《刘申叔先生遗书》，第一卷，第554—556页，560—561页。

②同上，第560—561页。

（鲁莽）。在宋明新儒学那里，静的观念成为理论教条和技能的因子，以妥善应付这两个弱点。其中主要的，是两个相关的观念即“涵养”（自持修养）和“收敛”（退缩和约束）。刘师培认为，前者对矫治急躁和鲁莽特别有效，而后者在避免情绪骚动和头脑混乱方面同样有效。^①

然而，这些教条和静的基本观念的价值却不是无条件地来自儒家自我修养观点，因为他们以这样的设想为根据来假定其意义，即人类心灵无时不在积极地应付着外部世界（显而易见的原因，心灵只有在这种活动中才易于妄动和骚乱），因而从儒家的观点来看，与世隔绝的静是毫无意义的，静只有以活动的观点为基础时才会有价值。然而，令人遗憾的是，也正如刘师培所认为的那样，宋明新儒学从一开始就经常被一种把静本身作为终极目的的倾向所歪曲。例如，对新儒家程颐等人来说，“静”意味着使心灵处于一种内省的、沉思的和与世隔绝的状态中，因为在他们看来，与外界接触会扰乱心灵并使它误入歧途。结果，刘师培评道，“静”便与清静无为纠缠不清，其最突出的表现，就是新儒学中以静坐为中心的自我修养论。^②

刘师培的能动主义在他对儒家的“命”这个概念的批判中得到了淋漓尽致的发挥。他指出，“命”，被理解为超自然力控制个人命运，在儒学中占有重要地位。他把“命”叫做“命术之命”（占星术的宿命论），但他在儒家传统观念中还发现了其他一些关于命术之命的命运概念。首先，命这

①《刘申叔先生遗书》，第一卷，第565—568页。

②同上，第567—568页。

个概念仍被从道德形而上学的意义上来理解，即指上天赋予的实现道德的能力。这后一种“命”，刘氏称作“理义之命”

（道德形而上学之命），主张人的命运不完全由超自然力来预先规定，也可由人的努力来实现。关于“命”的非宿命论概念在荀子的世界观里占有重要内容，他认为天仅仅是自然规律，并非宇宙的支配力量，这种世界观的必然结果是一种积极的观点，它与宿命论的命概念针锋相对，它坚信人类不但可以决定自己的命运，而且有能力征服自然，达到自己的目标。为了加强同古书注解的争论，刘师培表示坚信，在中国文化遗产中，唯意志论和能动主义与宿命论占有同等的地位。^①

刘师培有时用“造命”（塑造自己的命运）概念集中概括他的唯意志论，因为这是一个具有焦循哲学特点的能动主义和反宿命论的表述。焦循是刘师培非常崇拜的扬州学派的学者，我们可以设想，这里，刘师培毫无疑问是受到了焦循的影响。换言之，在阐述中国传统文化里的反宿命论和能动主义过程中，刘师培至少部分地是遵循着他的扬州前辈们的足迹的。^②

在刘师培的哲学论文里，“理”被认为不仅是主体的理性官能，而且还是外部世界万有具体存在的内在结构。刘师培相信，后一种观念需要特别强调，以避免在探讨道德修养时发生类似理学主流在 worldview 上所犯的某些严重错误。由于新儒学主流倾向把“理”具体化为本体论意义上独立和分离

①《刘申叔先生遗书》，第一卷，第559—560页。

②同上，第560页；《中国近三百年学术史》，第二卷，第477—478页。

于物质力量，许多新儒家不可避免地把“理”看成是完全与“情”和“欲”无关的东西。这些情感和欲望被绝对地认为是构成个人具体存在的物质力量的组成部分。因此，它只是向最终流行于正统的程朱学派中的思想迈进了一小步，也就是说，“理”与情和欲绝难相容，因为“理”是伦理价值的源泉、宇宙的规范，这种不能相容只能意味着“情”和“欲”在伦理上是非法的。^①

对刘师培而言，这种消极的、抑制的道德在儒学中占有很小地位，他按着汉儒的指引，把“理”看作任何具体存在的内部形式。他们的观点避免了“理”“欲”对抗的二元论，因而认为道德具有更加开放和积极的本质。刘师培在解释“性”概念时，正是沿着这条线索来展开他的思想的，而“性”是儒家关于人的思想中的另一个关键范畴。在正统的新儒学中，“性”即理，它居住于个人心灵，并作为它的本性，因而它的本质是纯粹的善，它远离且不同于心灵如“情”“欲”之类的物质禀赋。因而，根据这个观点，与“理”和物质力量相分离的新儒学世界观点并行的，是内在本质和人类心灵的外部物质禀赋的进一步分离。^②

对刘师培来说，把后一种分别说成前者是错误的，因为正如“理”内在于物质力量，“性”却不可分割地存在于心灵的物质禀赋之中。所以，情感和欲望除了它们的物质特征以外，认为其任何本质是好或坏都是没有意义的。对于情感和欲望，刘师培也不象正统新儒家那样认为它们完全是恶

①《刘申叔先生遗书》，第一卷，第556页。

②同上，第554—556页。

的。因为，所谓本质是情感的内在部分，情感可以是一种好东西，只要并不过分。因此，他指出，与正统新儒学的观点相比较，古代经典则强调“治情”（控制情感），而不是根除它。同样地，欲望也可以成为好事情。刘师培解释说，有两种欲望，一为生物学意义上的需要，如性和食的需要；一为道德、精神和其他方面的各种愿望。如果没有生物学意义上的需要，就不会有生命的存在；如果没有志向，生活也会没有目标。只有超过限度，欲望才会变成邪恶。刘师培认为，中国古代传统思想鼓励抑制或减少欲望，却从未主张把它连根拔除。简言之，适当实现情感并满足欲望，对个人的道德实现也是必要的，而不应反对。^①

至此，不论是对正统新儒学的“理”进行批判，还是对“性”“欲”“情”加以解说，刘师培都是紧紧地跟在戴震后面的。然而，他终于超越了戴震，而针对传统中国社会政治秩序，发动了一场哲学攻势。戴震曾强调指出，如果“理”没有根据普通人们的情感和欲望来界定，它就很容易被上等人任意曲解，用来在思想意识上为统治下层民众辩护。^②刘师培正是在戴震这一观点的基础上展开了对新儒学的激烈批判。

对刘师培来说，正统新儒学的“理”，具有两个突出特点，第一，它完全缺乏人道主义内容，这表现在他们的“理”完全否定“情”和“欲”，而后者在刘师培的解释中却代表

①《刘申叔先生遗书》，第554—556页。。

②同上，第553—556页；参见《戴震传》，同上，第三卷，第2070—207页。

着普通人的最简单最基本的需要。^①第二，“理”通常被理解为服务于有权有势者，（即“以势为理”）。^②在刘师培看来，正统观念的这两方面加起来，便成为儒家等级制度（明分）的思想保障。而对刘师培来说，戴震根据普通人民的欲望和情感为“理”重新下的定义，其意义就在于向传统社会秩序的某些基本方面提出了责难和挑战。刘师培紧紧抓住这点并加以发挥，从而把戴震的观点又大大地向前发展了一步。^③

从文章来看，刘师培的哲学论文仅仅是另一本更大部头的著作的指南，这本书叫做《伦理学教科书》，也是写作于1905年。这本书把上述道德激进主义又向前发展了一步，而且在更大的规模和体系上详细阐述了人类本性中自我觉醒和道德实践的思想。除了题目，这本书和那篇论文一样，并不是关于伦理学的理论专题论著，事实上，它引发于有倾向性的阶层的危机，所以才在更大的程度上超过了那篇论文。刘师培清楚地指出：专题论文是为重新界说道德观，从而在当代世界里指导个体和集体的行为的实用目的而写作的，他说，他的著作以《大学》为楷模，在儒家四书中，《大学》被认为是理解儒家道德目标和实践的基本入门书。^④

刘师培的著作使人联想起与它同时代的另一本极为流行的小册子，这本书也是部分地为继续《大学》的道德遗产而

①《刘申叔先生遗书》，第一卷，第554、556页，第三卷，第2144页，见《羣经篇》，同上，第二卷，第763页。

②同上，第一卷，第554页，第二卷，第763页，见《中国民约精义》，同上，第一卷，第710页。

③同上，第二卷，第763页。

④同上，第四卷，第2301页。

作，这就是梁启超的《新民说》^①。然而，在这两本书之间，却存在着一个突出的差异。在梁书中，民族主义较浓厚，而在刘书中这却显得非常薄弱，甚至仅仅有一点反映。而且梁氏著书的目的是激励起新中国国民的思想觉悟，而刘氏写书却是为了阐述他所谓的“完善之人”和“完善的社会”。^②

然而，刘师培的观点并非完全同儒家道德学说一样，后者的特点在于它一般主张儒学是普遍道德真理的根源，正是这种一般主张，才促使刘师培开始发生疑问，正如我们所见的他为“伦理”概念下定义的方法。这个词是由早期中国近代知识分子从日文借用的新词，用以指明伦理准则和规范。需要注意的是，刘氏“伦理”概念的基础在于道德进化观。对刘师培来说，中国的“伦理”代表一种以儒家五伦为中心的伦理秩序。然而，他利用自己的人类学和语源学知识向人们展示，中国规范五伦的方式并非有史以来就有的道德真理，它只是作为特殊历史进化的结果而出现的。他说，甚至连古代的儒家也支持这个进化观点，儒家信条认为五伦的教训是由古代圣王舜和他的相商契创造的。刘师培相信，这些历史事实和信念与儒家的统治观点即后来发展起来的三纲学说是背道而驰的，三纲学说表明，儒家规范父子、君臣、夫妻三种关系的方式内在于上天的宇宙秩序之中。^③

按着同样的思路，刘师培重新界说了儒家的“道”的概

①欲了解梁启超的新民说，见张灏：《梁启超与中国的思想转变》，第149—219页。

②《刘申叔先生遗书》，第四卷，第1203—1249页。

③同上，第2301页。

念。在儒家学说里，刘师培指出，“道”不仅指道德规范，还表示宇宙的秩序，因而可以和“天理”等同。因此，它是宇宙的，同样也是道德的规则，两者紧密相连，不可变更。正是这个“道”的概念，才构成了三纲的基础，使人们对它不敢怀疑，不敢亵渎。然而，在刘师培看来，这分明是个神话，对他来说，儒家的“道”仅仅象征着一连串道德准则，它产生于一个特殊社会的惯例和习俗，并无任何超验和永恒的意义。^①

这样，刘师培对儒家“伦理”和“道”的概念的批判，与其说是否定对宇宙价值和真理存在的信念，不如说是否定蕴涵在三纲五常理论中的儒家的标准规范。事实上，刘书的基本假设是存在着一个普遍的人类本性，而关于人性的学说会为人类道德思想倾向和实践提供一个指南。因而，此书的写作与其说是从根本上为抽象的个人的，毋宁说是为具体的中国的个人的。正是这个普遍观点，才使刘书同梁启超的《新民说》区别开来，《新民说》一直为对中国民族的特殊关心所支配。

刘师培的道德观在其“己身的伦理”的概念上表现得最为明显，显而易见，由于以《大学》为楷式，刘师培感觉到对个人伦理的关心，不仅是为了修养成一个完善之人，而且是为了一个完善的社会结构提供一个出发点。他把自我理解看作完善之人修养的先决条件，这又进一步表现出他的儒家思想影响。我们对《理学字义通释》的研究已经表明，在对待人性的修养的问题上，他参与了很多世纪以来的儒学内部争

^①《刘申叔先生遗书》，第230页。

论，在《伦理学教科书》中，刘师培继续了这一争论。^①然而同时，他对这一争论的态度，也受到了知识界来自西方的一些新观点的影响。

刘师培对自我的认识和理解，是围绕着心灵功能的三重概念进行的，所谓三重概念即认识的、情感的、和意志的。刘师培的这种心灵概念，可能要归功于西方流行的人类本能的三分法，即很有可能得自基督教会的出版物或日本的关于西方文化的著作。在刘师培的著作里，这种三分法比实际更加明显。例如，仔细分析他的意志概念表明，对他来说，它不外是情感的集中和更有方向性。在他看来，意志并非象其他两个因素那样，可以成为独立的范畴。因而，人类心灵实际是由两种功能即认识和情感组成的。^②这种二元论的心灵概念，使人不禁想起扬州学派中与此相似的关于认识和情感分支发展的思想，这在他的思想背景中是非常突出的。^③

刘师培对自我情感本能的分析，从根本上发展了他在《理学字义通释》中与此相同的争论：道德修养即自我实现，后者包含着没有抑制、满足情感和欲望，也就是满足自我本性的需要。因而，在这本书里，同他的论述新儒学的论文一样，他对新儒家主流趋势用摩尼教的观点界说人性进行的批判，达到了同样的激进程度。^④

然而刘师培对认识本能的解说，又导致他发展了《伦理

①《刘申叔先生遗书》，第2299页，2303页。

②同上，第2306—2307页。

③正如早已指出的，扬州学派的道德哲学和人的基本概念主要来自戴震，戴震的人的概念的中心是心灵是由认识和情感这两个分枝组成的，见《中国思想通史》，第五卷，第437—442页。

④《刘申叔先生遗书》，第四卷，第2306—2307页。

学教科书》中的一些新的思想主题。按着他的说法，运用认识本能，并不仅仅是比较和分析这种概念归纳的能力，更重要的，是道德认识和判断的本领。他这种强调天生本能的观点，源于孟子和王阳明的有关性本善的观点。^①这样，正如运用他的自我情感本能概念那样，他的认识本能的观念主要是在中国思想传统的影响下想象出来的。

刘师培对心灵作用的分析为他的旨在成为完善之人的道德修养的程序打下了基础。由于强调道德感的先天性，他赞同儒家的观点，认为心灵是“自我的主人”，他在对道德修养的阐述中，把心作为身体的主宰，并使这一学说成为一个中心思想。^②而且，在阐释建立心灵对身体的统治的思想中，他又大量地吸收了儒家和新儒家心理修养和品德训练的全部方法，结果是对道德修养过程的解说进行了泰然的折衷，他从传统儒家内部各不同学派中吸收和结合了许多观点。但值得注意的是，由这种折衷而出现的道德修养的程序基本上是儒家学说的翻版，即首先明确目标，接下来为信奉这个理想和训练品德而奋斗，所有这一切都适合于成为他所称的“完善之人”的目的。^③

除了系统地阐述为教育的实用目的而设的道德修养模式，刘师培又从他的唯意志论的心灵概念中发挥出一些新的意义，在一个新的方向上发展了自律的观念。为了弄清他的道德思想中这个新起点的意义，让我们先回顾一下，在儒家传统中，自律主要是由自我实现的框架表达出来。因此，它

①《刘申叔先生遗书》，第2306页，2312—2313页。

②同上，第2305页，2310页。

③同上，第2310—2311页。

从基本上意味着一个人的道德和精神的自律源于作为物质存在的邪恶力量的玷污和桎梏；高层次的独立来自低级的自我。我们可以称这种精神上的自觉为“内在自律”，以与“外在自律”的观念相区别，后者表现了西方自由主义传统的主流。^①我们用“外在自律”作为后者的特征，是由于它强调个人的全部自我独立于外界的控制，这种控制或支配，有时来自他人的奴役，有时就来自社会自身。尽管内在自律的观念在儒家思想中占有支配地位，但它还是具有一定的意义，因为它有助于外部自由观念的发展。其主要根据在于，自我实现和道德实现的观点正是内在自律概念的基础，它们经常需要自我价值和自我尊重，它们会带来维护相对于国家和社会权威的自我独立的效果，因而我们说在儒家传统中，外在自律的思想的确占有一席之地，尽管它经常隐而不现。

儒学中有一个具有隐形的外部自律思想并且时常表现出来的学派，这就是王阳明的道德哲学，在刘师培的思想背景上王学是比较突出的。有意义的是，在王阳明的众多追随者中，刘师培特别崇拜的人物是王艮，他是泰州学派的创建者，在这个学派中，外部自律的观念比王学中其他各派都要发达。^②刘师培大约在写作《伦理学教科书》的同时，创作了《王艮传》，特别强调王艮的自我概念，以及它的外部自

^①这种低级自我和高级自我的区别来自“心”“体”的两分法，刘在他的道德修养论中给予了论述。当然，我不是说在西方自由传统中没有内在自律的观念，只是说它的独特的本质在于强调外部自律。欲了解背景讨论，可见Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*. Oxford, England, 1969, P118—172.

^②刘师培《王艮传》，《刘申叔先生遗书》，第三卷，第2044—2046页。

律的巨大意义。正如他注意到的，根据王艮的观点，自我可以包含“道”，并且可以成为圣人。因此每个人都应以获得道为目标。得道之后，一个人便成为帝王之师，从而获得了高于王者的地位。^①他在著作的其他部分里，仍沿着这一思路，进一步拓展了自我概念，把自我看作天理的潜在中心，而且作为现存社会政治权力结构的一种抗衡，他称之为“实”。^②通过这一途径，刘师培在王艮的思想中，也在整个陆王学派中发现了与内在自律同样重要的外部自由的概念。

在《伦理学教科书》中，刘师培从儒家继承的思想由于趋向西方自由思想而得以强化，结果，他的道德唯意志论不仅根据内在自律，而且根据外在自律而得以结合。事实上，在该书的许多地方，他的着重论述都朝向后者，例如对儒家的“义”的解释。刘师培的出发点是儒家的“义”的定义，这个定义往往处在两个平行分枝的相对概念中，即，“义”与“利”（个人利益）相对，“公”（社会全体的意见）与“私”的对立。^③在第一对概念中，“义”被解释为与任何个人利益的考虑绝不相容的正义感；在第二对概念中，“义”被进一步等同于反对个人的部分利益的社会全体的观点。依儒家自我实现的理论来理解，“义”便指超越经验自我的部分利益的观点，也指表现出高级的道德自我的非功利思想，这思想与整个社会是一致的。很清楚，这个概念正意味着内在自律，即来自个体经验自我的低级的部分利益而形成的高级道德自我的自律，由这个传统概念，刘师培进一步探讨

①刘师培《王艮传》，《刘申叔先生遗书》，第三卷，第2045页。

②《中国民约精义》，《刘申叔先生遗书》，第一卷，第701页。

③《刘申叔先生遗书》，第四卷，第2314页，2337页。

了另一个“义”概念，他把它界说为“限制一个自我的自律，以免侵犯其他自我的自律。”^①这是一个非常巧妙的变换手段，因为他此时的论点已不再是讨论内在自律的问题，而是限制个体自我在与其他自我的关系中的自主权的问题了，很清楚，这已是外部自律的一个变种。

这一转变意味着刘师培已经从强调内部自律的概念转到外部了。他还把新的一面结合到道德修养中，而这种修养已在儒家传统中大大减弱。在这一结合中，他根据个人权利和义务的平衡来理解“义”，沿此理路，西方的自由观念，如自由和权利，也开始在他的道德思想中取得了重要地位。^②

至此，我们已经看到刘氏承自儒家自我修养的概念如何浸入西方个人自由和权利的自由概念，而大大地超过了传统的自律概念。我们还看到，所有这种思想、意义之转变还发生于他称为“完美的个人”的道德观念之内。刘师培深刻意识到，虽然他在所有这些变化过程中保留了同样的道德思想，但已经吸收了一些以前在传统中不曾吸收过的含义。对他来说，这些含义与儒家道德思想并非不一致。的确，他一方面在他的书中承认，王阳明和孟子的思想仅仅指出了上天包含着道德感和尊严，但却不包含有权利观念。^③然而，从他的观点来看，一旦前面的观念被接受，后者便跟着成为必然的结论。对他来说，这个自然结果与内在自律观点一样是必然的，它已经一直是儒家自我修养的核心。在这种思想指导下，他对西方自由观念如自由、权利的热情反应，在逻辑

①《刘中叔先生遗书》，第2314页。

②同上，第2303页。

③同上，第2312页。

上，也包含着儒家自我修养论的潜在内容。

尽管刘师培开始从儒家道德思想的角度接受西方自由思想，但他对这些观念的接受也使他看到儒家道德思想中的一些盲点和暗角。在《理学字义通释》中，刘师培对正统新儒学抑制自我本性的观点发动了一场批判。在《伦理学教科书》中，他继续了这一批判思路，发现了全部新儒家对个人需要和权利的全面压迫以及对人的概念的否定态度，还发现了新儒学对他所谓的“克己断私”^①的热情赞颂。更重要的是，他对完善个人自我的关心引导他对体现于三纲的传统社会规范提出责难，于是儒家的家庭伦理便自然成为他的主要批判目标。他指出，被规定为三纲的三种基本的家庭关系——父子、兄弟、夫妻——都建基于层层控制的等级原则之上，因而与他热情向往的个人独立、平等的价值观背道而驰。同样原因，他还向孔子的君臣关系概念进行了挑战。然而，这里出于寻求完善之人的需要，他对传统观念的攻击集中于论述他著作中的另一个道德目标——寻求完善的社会。^②

在《伦理学教科书》中，紧接在刘师培对个人伦理的探讨之后，便是可以汇集于一般的“社会伦理”标题下的研究论题。社会伦理与个人伦理一样，对形成他的新的伦理哲学是必要的。这是因为他有意识地以《大学》作为写作的楷模，如果儒家经典已经告诉他开始道德生活的自我修养的重点，它也会证实参与道德实现的中心地位。然而更有意义的

①《刘申叔先生遗书》，第2314页。

②同上，第2325—2327页，2328—2329页，2329—2331页，2335—2336页，2349页。

是，他的社会伦理正如他的个人伦理一样，也受到了道德激进主义的影响。对他来说，三纲学说不论从个人伦理，还是从社会伦理的观点来说，都是不可接受的。^①

他的道德激进主义在这方面的一个表现就是对儒家的家庭伦理的斗争。我们已经看到，他是如何从他的个人伦理观的角度向传统家庭伦理的道德合法性提出责难。然而，对他来说，儒家的家庭伦理从道德社会的构成的观点来看是很可疑的。他观察到，中国文化遗产中并不缺乏普遍的社会观念，如墨家的兼爱观和儒家的“仁”和“民胞物与”的普遍兄弟友情，但是，这些思想对普遍中国人的道德观和行为几乎毫无影响。一个基本原因就是中国家庭伦理的社会优势，它以儒家孝敬的德行为中心。刘师培并不否认，孝敬无疑是美德，但是他指出，过分强调这种美德，正如过分强调儒家三纲学说一样，是为抑制更广泛的道德和社会义务而为社会认同服务的。^②

这些广泛的义务和认同是什么呢？刘师培所说的社会伦理又是什么呢？这样，刘师培在《伦理学教科书》中探讨这些问题时民族语言的缺乏和仍然反映这些普遍的儒家社会道德的影响，如“仁爱”（人道和爱）、“惠”——“恕”（恩惠和同情理解）和“正义”^③的影响的道德论文再度给我们留下了深刻的印象。他的道德论说的本质并不令人惊奇，他清楚地宣布，他写作社会伦理著作的目的是为了实现他所谓的完善的社会。正如从儒家伦理的自我修养论中吸收大量思

①《刘申叔先生遗书》，第2336—2350页。

②同上，第2335—2337页。

③同上，第2338—2341页。

想营养以发展他的完善之人的观点那样，他也从儒家社会思想那里汲取大量精华以建构他的完善社会的设想。

刘师培特别重视他的“公”的社会价值，“公”大致可译作“公共意识”。“公”一直是新儒家社会伦理的关键性范畴。正如朱熹所说，“公”的观念的基础，是“仁”的思想。^①当然，“仁”是一个变化多端的概念。“公”所代表的是一种特殊方向的“仁”，它能唤起一种社会全体感。因此，它正好与新儒家所谓的“私”即部分和私利相对，因而如果把“公”放入新儒家的思想构架中，它便会被界定为对全社会和普遍的善的道德义务。^②

正是从“公”的观点，刘师培才向儒家的家庭伦理发出责难，并向传统政治伦理提出挑战。在传统政治伦理的核心部分，他发现了对“公”的观念的意义的一种歪曲。在他看来，中国政治传统很久以前就已歪曲了这一观念以服务于帝王的利益。它已被曲解，以致它意味着忠诚于独个王朝统治者或特定王朝政权，而不是大众利益和全体人民。结果，中国的民众意识以一种对政治权威的高度忠诚感和为公众利益献身精神的缺乏为标志，而刘氏相信，后者是进化的社会伦理的核心。^③

在刘师培对中国政治传统的谴责中，他暗示在适当理解时，“公”在儒家政治伦理中具有不同涵义。尽管在《伦理学教科书》中，刘氏以其对儒家政治伦理的理解而指出“公”

①钱穆：《朱子新学案》，台北，1971年版，第二卷，第68—69页。

②同上，并见《刘申叔先生遗书》，第四卷，第2336—2337页。

③刘师培：《刘申叔先生遗著》，台北，1965年版，卷4，第2336—2337页。

的理想的中心地位，但他丢下了这一基本上未被探究的观点。不过，我们从其写于两年前的一本题为《中国民约精义》的书中，获得了他关于“公”的思想的更为明晰的意义。^①

在这部著作中，刘师培把“公”视为支配一切的政治理想，这种理想象在新儒学中那样不仅象征着社会整体的信仰，还时常与书中居显要地位的两种其它儒家观点一起被理解。一是古代儒家关于民意作为天意的人间代表，从而形成了人间权力的第二位源泉的观念。^②二是儒家关于人们具有道德实现的相同潜能，即唐纳德·门罗谓之“自然平等”的信仰。^③对于刘氏来说，这三种观念互相强化而形成了一种儒家民粹主义。这种儒家民粹主义在刘氏思想中显得重要的事实，并不一定意味着它作为一种综合的和不受阻碍的倾向而在儒家传统中存在。实际上，它几乎自始就与另一同样深深植根于儒家传统的观念纠缠在一起，这就是保持与宇宙秩序和要求王权职能的人间秩序相和谐的观念。在宇宙论王权的专制主义形式和儒学中的民粹主义倾向之间存在着紧张，但是这种紧张主要由于儒家其它人和社会思想的存在而受到抑制。

最为重要的是儒家政治共同体组织的观念。尽管儒学中民粹主义倾向的存在无疑孕育着把人民和社会整体当作政治

①《中国民约精义》（《刘申叔先生遗著》卷1）一般被看作刘氏的《攘书》的姐妹篇。而《攘书》是作为王夫之《黄书》承继的中介，前者是刘氏对黄宗羲《明夷待访录》的进一步发展；参阅刘著中的钱玄同序（同上书第34页）。

②刘师培：《刘申叔先生遗著》，卷1，第677—678页，682—683页。

③唐纳德·门罗（Donald Munro）：《中国早期人的思想》，斯坦福，1969年版，第11—17页。

合法性必要源泉的思想，但是这些倾向并没有解决如何最好地表达人民意志和社会整体利益的问题。儒家对此问题的答案尽管不尽相同，但总体停留在“品质”的解答，即人民的意志可以由已证明具有必要道德—精神品质的人来最好地表达。这种“品质”原则是与现实主义倾向相结合的，而这种现实主义倾向几乎自始就出现于限制自然平等信仰的儒学之中；尽管所有人都被假定具有道德实现的潜能，但唯有特殊的少数人才能够真正自我获得这种实现。这些就是潜藏在儒家“圣王”思想——权势和权力应归于有德之士、即道德先驱的思想背后的观念。这些观念还使民粹主义倾向与宇宙论王权思想在儒学中的并存和结合成为可能。

这种结合在刘师培的思想中消失了。对他来说，正是这种社会整体和人民意志的思想与王权原则格格不入。在刘氏的思想中，儒家民粹主义具有源于西方民主理想、尤其是卢梭社会契约论的新涵义。

受到源自儒家的道德思想的影响，刘氏认同卢梭民主思想是不足为奇的。卢梭思想的基础是道德追求——也即同样激励刘氏社会思想的对善的社会的追求。而且，刘氏在卢梭的道德追求中发现了一种信仰，这种信仰与他自己关于一个善的社会可以通过表现人性中固有的善而得以实现的信仰相类似。如果说他的儒家背景使其倾向于在某些广泛的方面发现卢梭思想的诱惑力，那么研究卢梭也使他形成了一种儒家民粹主义的新理解，并基于同样原因而批判儒家的政治思想。^①

①刘师培：《刘申叔先生遗著》，卷1，第677—678页，682—683页。

刘师培批判的一个主要目标，是“天”为政治合法性终极源泉的传统观念。他指出，这种观念最初被期望具有抑制帝王政治权力的作用，因为人民可以乞求“天”的超自然威力来用作对专制主义的思想威慑。但是，在以后的岁月中它常常只具有相反的结果，因为政治统治者正可以貌似有理地声称“天”对于其权力行使的神圣认可。其结果是刘氏描述的“政教合一”的政治制度不可避免地导致传统帝王专制权力的膨胀，例如象我们在被给予君王的“天子”称号的圣光中所看到的那样。^①

刘师培在这里用卢梭的民主理想向占统治地位的传统政治合法性观念挑战。对他来说，这种传统观念可悲地荒谬，因为它把人民的意志看作政治权力的次要的而不是终极的源泉。刘氏意识到儒家传统内部接近卢梭民主主义合法性观念的思想倾向，但是对他来说，这些中土的思想倾向按照卢梭的公意思想，还并不足以形成专制主义的思想抗衡。刘氏举“理”与“势”的两分法为例，它是明代哲人吕坤思想中的主导观念。吕坤认为，“势”是政治统治者的特权，而“理”则属于圣哲。尽管吕氏认为“理”高于“势”，但他仍然把它们看作两种相互独立的政治力量。^②

在刘师培看来，这种两分法暗示着与卢梭民主思想的相似性。这种“理”和“势”的观念使他分别联想到卢梭的“公意”和政治权力的概念。但是，正如刘氏很快指出的，这种类似只能被推进到这么远，因为在吕坤和卢梭之间存在

①《刘申叔先生遗著》，卷1，第678页，603—694页。

②同上，第701页。

着关键性的差异。在卢梭的思想结构中，政治权力必须遵循公意的指向。用刘氏的话来说，卢梭把“理”视为“权力之母”，而不是象吕坤所构想的独立和平行的力量。由此刘氏认为，吕坤的二分法从卢梭民主思想的观点看是不适当的。尽管它以抑制政治权力的精神表达出来，但其仍不符合公意必须成为合法性的源泉和政治权力的终极决定因素的民主思想。^①

刘师培的主要批判目标，是作为王权制度缩影的专制主义和等级制形式的社会政治秩序。从前，这种专制主义和等级制形式通过“品质”原则而得以与儒家“民粹主义”相一致。在刘氏的论著中少有品质原则，这主要由于他接受了政治平等的思想。刘氏现在从儒家民粹主义的观点意识到整个传统政治秩序是不能接受的。这也是刘氏热心于攻击政治家长式统治的传统思想的原因所在，这种思想他可以在儒家经典中如此显而易见地发见。刘氏认为，在经典的《国语》中的一个著名段落中可以找到一个很好的例证，那里政治统治者被要求鼓励和引导人民表达其思想，以便使政府可以知道他们的需要和利益。这种鼓励“通下情”的观点在以后几世纪里一直被重复，并且几乎已成为中国反专制传统的一种固定形态。这种观点和整个家长制传统基于这样一种假定，即帝王有凭良心行使统治和献身于为人民利益服务的道德责任。刘氏承认这种鼓励“通下情”的观点在以往曾具有某种缓和专制主义的作用，但他认为它所依据的是能力和权力是统治者的唯一特权的错误假定。^②

①《刘申叔先生遗著》，卷1

②同上，第679页，679—680页，681页。

刘师培从这一特定观点对中国思想传统的批判，是其论著中的一种恒久的特征，而他关于王夫之思想的评论则尤为意味深长。王氏的种族民族主义从早年起就深深地影响了他的政治观点，王夫之对于刘这一代中国知识分子来说是一位文化英雄。刘氏深知，王夫之享有盛誉的一个主要原因是其思想中反专制主义的意义，但是现在刘氏非难的恰恰正是这种反专制主义。尽管接触民众并同情其疾苦的观点是王氏思想的核心，但它仍是以僵化的等级制社会组织为前提的。在王氏看来，高低贵贱之间的地位等差必须被严格保持；这种地位等差必须作为社会中权力分配的唯一基础。正如刘氏所指出的，这种维护严格的地位等差的观念，构成了他谓之的“名分”或“名位”思想的核心。这种思想不仅在王夫之的思想中，而在在许多其他著名中国反专制主义者的论著中居首要地位。^①通过发现“名分”思想的不合理性，刘氏不仅抨击了政治家长制统治，而且批判了整个中国社会的等级秩序。在这方面，他已经发现儒家民粹主义与儒家“三纲”学说的不相容性。^②

这样，刘师培对完善的人和完善的社会的追求，使他接受了某种西方自由主义观念，并且向传统秩序的思想基础提出了挑战。这两种追求受到一种主要源自儒家传统的道德观念的刺激，但是在刘氏思想中与这种道德观念并存的，是另一种甚至与他的传统语调更为协调的观念。

①《刘申叔先生遗著》，卷1，第705—706页。

②同上，第710页。

三、刘师培诗中的自我和世界观念

刘师培作为一位多产作家，在从事极为多产而博学的著述之中发表了一系列哲学和政治文章。同时他也写了许多诗作。当我们从他的文章转到其诗作时，我们仿佛从一个豁然开朗的白昼世界步入一个阴云笼罩的阴暗世界。这种精神景观的变化，部分可由这一事实来解释，即他的许多诗被写来表述人类的怀旧感，这种感情把某种怀念传递给他的那些不一定反映其恒久人生观的作品。^①

然而，比怀旧更为重要的，是一种在他的某些诗中所流露的忧郁和孤独感。在一首诗中，他指出这些感情的根源在于一种生存困境之中，而这种困境则在于追随凡俗生涯和冒险进入世界之间的无可迴避的抉择，他分别以被捕获的网中之鱼和飞入树林的林中之鸟的形象来表征这两种生存选择。他自己选择了后者。但是有一次在树林里，他也意识到流浪之鸟的寂寞，和伴随那只能高远翱翔但难以被林中那些无此能力的同类赞赏的鸟儿的孤独。^②在另一首令人伤感的诗中，刘氏在一只每年万里飞行却无同伴和栖息地的野天鹅的孤独形象中看到了自己。孤独和寂寞是野天鹅的宿命。^③

首先，刘师培的诗表达了一种人生的动荡和空虚感。在

①参阅刘氏的三部诗集，载《刘申叔先生遗著》：《Fei-feng chi》（第215—2163页），《左蠡诗》（第2165—2169页），《左蠡诗别录》（第2185—2191页）。

②《Fei-feng Chi》，第2页a。

③同上，第1页a。

几首诗中，这种动荡感由游历古代宫殿之类的历史遗迹的描述而引发，在那里，他被昔日的繁华和如今的孤寂的对比所感动。^①在其它诗作中，一种对光阴流逝的怀念通过风景点的描述而被表达，这种自然景观的恒久鲜明地突出了人事的脆弱和短暂。^②

人世间的这种动荡感在一首诗中以特有的生动流露出来，这首诗开头的形象是一个织着白色绸衣的美丽女子。当绣衣完成时它几乎已变得又脏又黑。这种开始的形象在诗的后面部分由其他形象而被强化：不可逆转地流逝的河水，从树上落下的花瓣和女人姿色无可避免的消褪。所有这些形象暗示着一种寓意：“往事不复还，未来不可知。”因而，今天才愈显珍贵。珍贵的今天不会恒久，但是这就是人生。这种动荡感由此陷入了一种空虚感。^③

对照这种灰暗而沉郁心绪的背景，来看刘师培为寻求安慰和指导而转向道教哲学和大乘佛教是不足为奇的。在刘师培的许多诗中庄子具有突出的影响。^④一首直接由庄子“逍遥游”思想赋予灵感的诗，描述了大鹏和小鸪的寓言。通过一只高飞的大鹏视野俯瞰的广阔远景和在树丛中跳跃的小鸪的狭隘视野的对比，这首诗反映了一种超越凡俗人生的强烈向往。^⑤

在另一首诗中，刘师培的想象被庄子的另一思想所占

①《Fei-feng chi》，第2页b—3页a；《左璽诗》，第3页a。

②《左璽诗别录》，第4页a。

③《Fei-feng chi》，第1页b—2页a。

④同上，第1页b，3页b，4页b，7页a—b。

⑤同上，第7页b。

据：把自我从人自身的生活中分离出来，并将其视作成为整个宇宙基本特征的、从起始到终结的宇宙过程的组成部分。在这种无始无终的宇宙变动全景中所看到的是，自与他、生与死的差异已不再具有意义。这种宇宙论人生观使人超越了日常困扰人的存在的恐惧和忧虑。并提供了另一种难以达到的镇定和宁静感。^①

如果说道家自我超越的理想在前两首诗中是含蓄的，那么它在刘师培的另一首诗中则是明晰的。他通过引发一种作为原始宇宙实在的无差别整一的想象而开始。当人类进入存在时这种无差别整一被打破了。随着人类的诞生，一种根本而命定的差异出现于自我和世界之间，由此产生了困扰人的存在的问题和烦恼。这首诗的寓意是超越自我与世界的对立，而复归原始整一的极乐单纯。^②

刘诗中的类似主题有时以佛教语言来表达。例如在一首诗中，他构思了一种只用以表现一种幻想的、由一种无止境的生命之流所组成的广阔无垠的宇宙形象。在这方面，他努力使人接受大乘佛教的超越动力。个体的自我是我们心灵的投影，同样也就是外部世界。最后，除了在佛陀的头脑中之外一无存在。^③

这首诗并没有孤独的例子。诗中一再重复佛家语言。在一首专为当时的佛学领袖杨文会而写的诗中，刘对杨氏对大乘佛学卓有贡献的弘扬赞赏备至，将其誉为在日益变得商业化和实利主义的世界中亟切需要的使命。这里，佛教的超越

①《Fei-feng》第7页b。

②同上，第1页b。

③同上，第8页b。

意识再次被提出来用以理解生命和世界。^①在这些富有佛教灵感的诗中就象在那些带有道教色彩的诗中一样，个体自我以强烈的否定语言而被表现，它就象某种为了获得精神解放而必须被超越的东西。在这两种诗中，刘氏关于自我的否定观点伴随着一种不可言喻的精神实在意识，在这种精神实在中无差别同一容不得丝毫个性。

四、无政府主义幻想

我们已经知道，种族民族主义仅仅是刘师培激进论著的一个侧面。在他的反国家主义著作的主体中，有两种突出的思想倾向。一是他对于完善的人和社会的道德追求；二是运行在佛道自我超越和神秘同一趋向中的宗教“存在的”倾向。刘氏1907年抵达日本后不久，这两种歧异的倾向就在某种来自外域的新影响之下，结合成一种道德社会的单一理想。

刘师培以中国知识界知名人士的身份抵达日本。在那里，他很快与革命派在东京的杂志《民报》建立了联系，其时该刊的编辑是他的朋友章炳麟。^②不久，刘氏开始在杂志上发表文章，继续攻击外国势力和满族人。但是不久，他的民族主义被其激进主义中的某种新声所掩盖。^③他在那些用生动的语言和强烈感情的语调描写普通人民苦难的诗中，发

①《Fei-feng chi》，第8页b。

②汤志钧：《章太炎年谱长编》，北京，1979年版，卷3，第210—258页。

③《刘申叔先生遗著》中张继的序言（卷1第32页）。还可参阅刘师培的《警告汉人》，同上，第3函，卷14，第1917—1924页。

出了最强劲的呐喊，清楚表达了他对穷人的同情和对容许这些苦难发生的社会的忿恨。^①这种充满激情的社会主张的主题，在一篇发表于《民报》的题为《悲佃篇》的长文中得以更清晰地阐发。^②此文主要由关于中国古代各种掠夺性形式的地主所有制的历史概述所组成。它是一篇对传统土地制度和社会结构的压迫和剥削性质的道德谴责。它以号召农民起来推翻地主所有制和通过公有制而造成土地的平等分配而结束。由此，刘氏联合了在中国倡导社会革命的革命派内部的知识分子少数派。^③

倡导社会革命并非偶然和暂时主张的呼吁，它萌生于一种刘氏以往著作中所没有的新的未来社会理想。他的新社会信仰的源泉是什么？就主体部分而言，它是刘氏赴日前长期进行的道德追求的进一步发展。但是其著作的语调变得更为强烈并具有新的进展。当他审视20世纪初的思想舞台时，他对中国知识分子的道德关怀——确切说不是道德信仰意识——将被高涨的功利主义思潮所侵蚀深感忧虑。尽管他把功利主义部分追溯至中国传统，但是他认为其在时下的流行，主要由于大量通过严复的著作而自西方输入的边沁主义学说。^④因而，在一篇发表的文章中，他抨击流行的富强思想，称其为阻碍人间太平和谐实现的功利主义的极端集体主

①参阅刘氏发表于《左龔诗别录》中的一些诗作（《刘申叔先生遗著》，卷4第12页b—14页a）。这些诗最初刊于《天义报》。

②刘师培：《刘申叔先生遗著》，卷3，第1930—1935页。

③同上，在文章的结尾，刘氏特别倡导一场“农人革命”。

④刘师培：《利害平等论》，见《刘申叔先生遗著》，卷8，第1924—1928页。

义表现。^①

在其它论著中，刘氏甚至更多担心功利主义个人主义的流行，这种功利主义个人主义被割裂了其本质，它只是人的自私的一种表现。^② 据此，自私自利的思想不仅仅是他的同类知识分子中道德堕落的主要根源，它还被认为是人类社会中各种压制和统治——统治者对人民、富人对穷人、强国对弱国压制和统治的渊藪。他断言，如果在未来人们将有希望生活于一个没有统治的正义社会，那么自私自利的动机必须被根除。^③ 这里使我们联想起儒家对自私的谴责和对净化动机的主张。实际上，在一篇刊于1907年《民报》的重要文章《利害平等论》中，刘氏清楚地援引董仲舒对无情漠视自我利益和其它人类努力的功利运机的强调，并且还注意到王阳明在道德目的追求中求助于先天良心的思想。^④ 显而易见，他很大程度仍受到不容功利主义精神的儒家“终极目的伦理”的影响。

刘师培对功利主义个人主义的攻击并非全然建立在道德基础之上。自私自利的算计除了不道德之外，还被引证为一种无益的活动，因为一切算计都有赖于在刘氏看来充满了错觉的个体凡人的大脑。^⑤ 这种对自我的否定观念在刘氏思想中并非什么新发展；它在其思想中一直是一股潜流并且被反

①刘师培：《非兵非财论》，引自张枏、王忍之编《辛亥革命前十年间时论选集》，北京，1963年版，第900—606页。

②刘师培：《刘中叔先生遗著》，卷8，第1924页。

③刘师培：《非兵非财论》，引自张枏、王忍之编《辛亥革命前十年间时论选集》，第900—904页。

④刘师培：《刘中叔先生遗著》，卷8，第1924页，1929页。

⑤同上，第1925页，1926—1928页。

映在他赴日前所写的诗中。在这些诗中，对自我超越和神秘整一的渴求以佛道语言而得以强烈地表达。然而在他的《利害平等论》一文中，佛家和道家神秘的无我观念达到了其社会意识的最前沿，并且伴随着源自儒家“天我合一”世界观的自我超越的神秘意识。^①因而，与儒家对功利理想和自私自利的道德谴责相并存的，是以个体自我的否定观点为中心、同时高扬无我同一幻境的中土精神倾向。^②这些传统产生的无我同一体思想必然挫抑他对个性自由理想的热情，这有助于解释刘氏之所以在其未来社会构想中终于把更大的砝码移向平等而不是自由的原因。

刘师培新获得的未来社会理想的背景，由长期的伦理志向和精神渴求所构成，它们是他的道德热忱和社会政治论著的理想主义色彩的原因所在。但是这种背景也提供了这些理想的内容吗？关于刘氏新社会构想的内容，我们可以在他1907年所写的一篇关于4世纪道家哲人鲍敬言的文章中找到线索。刘氏把道家的自然崇拜描述为鲍氏思想的核心。^③他在反对社会政治环境的压抑和干预、主张人性完整的意义上，表现了对自然思想的热情。但是，道教哲学的特征，象刘氏所描述的自然思想，也含有一种把据说存在于前文明时代的乡居生活的简单纯朴理想化的崇古主义倾向。^④刘氏确信这种道家的崇古主义描绘了未来理想秩序吗？

①刘师培：《刘申叔先生遗著》，第1924—1929页。

②同上，第1928—1929页。

③刘师培：《鲍生学术发微》，《刘申叔先生遗著》，卷3，第1766—1768页。

④同上，第1766—1767页。

饶有意味的是，刘师培终于没有在他的其它社会政治著作中遵循这种崇古主义思想。毋庸置疑，这种观念有时出现于他的诗中，但它更多被用来表达一种厌倦复杂人生的偶然心境，而不是关于未来社会的严肃思考。因而，就道教崇古主义在其社会政治论著中占有地盘而言，它更多作为一种抗议既存社会的表征而不是一种他的未来理想的标志。^①

刘师培终于未接受道家哲学的主要原因在于，他当时正处于一种在他周围蔓延的新思潮——西方无政府主义的强大引力的支配之下。无政府主义至刘氏赴日时对于他已并不完全是新鲜思想。他的一篇写于1903年的哲学短文表明，他当时已知晓了无政府主义以及社会主义的某些基本概念。对他来说，它们好象含混地描述了导源于卢梭的民主思想的变异。^②可是，直至抵达日本以前，刘氏并没有成为无政府主义的热烈信徒。在日本，主要通过结识张继，一名与日本无政府主义者有密切联系的革命派知识分子成员，刘氏很快转向无政府社会主义，并且不久就开始积极宣传他的新社会信仰。^③他和张继组织了“社会主义讲习会。”^④几乎在同时，刘也开始发表有关无政府主义的著作，起先在他和其妻合编的题为《天义报》的杂志中，以后在创办于《天义报》停刊后的、早夭的《衡报》杂志中。^⑤刘氏在日本仅仅两

①刘师培：《刘申叔先生遗著》，卷8，第1766—1768页。

②刘师培：《刘申叔先生遗著》，卷1，第688—689页。

③蔡元培序，《刘申叔先生遗著》，卷8，第23页。参阅马丁·贝尔纳（Martin Bernal）：《1907年以前的中国社会主义》，纽约艾沙卡，1976年版，第219—222页。

④马丁·贝尔纳：《1907年以前的中国社会主义》，第219页。

⑤蔡元培序，《刘申叔先生遗著》，卷8。

年，但是由于他热心从事无政府主义的宣传，他在那里的短暂居留证明是其激进生涯的高峰。

对于刘师培来说，无政府主义体现了贯彻其逻辑结论的自由和平等理想。从一开始，刘氏的自由、平等思想就显示了与流行于早期中国知识分子中的同类观念的重要差异。大多数知识分子按照民族主义来理解民主主义思想，而刘氏则主要从追求“完善的个人”和“完善的社会”的道德观点来把握它们。对无政府主义的信奉现在使其得以或多或少继续同一道德思想，而大大拓宽了他对民主主义思想的理解。他对无政府主义者马克斯·斯蒂纳的研究即是一个恰当的例子。为了解释斯蒂纳，刘氏描述了人类历史是自由经由三个阶段的发展的思想。第一阶段人类经历了从专制君主和封建主奴役下的解放。而后，这一“政治自由”的最初阶段将跟随一个穷人摆脱富人经济剥削的“社会自由”阶段。在最后阶段中，个人将获得在解除由各种自私思想强加的精神束缚意义上的完全自由。刘氏发现这一思想中的令人振奋之处在于其道德远景：人类历史将在这样一种个人的出现中得以完成，这种个人不仅摆脱了由社会强加的外部束缚，而且摆脱了由人的自私而产生的内在束缚。^①

然而，对于刘师培来说，马克斯·斯蒂纳的思想仅仅代表无政府主义的一种类型——个人主义型，它强调个人自由以区别于重视平等的集体主义型。^② 尽管刘氏同情个人无政府主义，但是占据他的心灵和想象的是集体主义型的无政府

①《天义报》8/9/10号，引自《中国资料丛书》第六辑：《中国初期社会主义文献集》，北京，1966年版，静电复印件，第239—244页。

②同上，6号，第145—148页。

主义。易言之，在刘氏的价值天平上，平等较之自由具有更优先的地位。他指出，自由在一些人中发展到最充分程度时，将势必侵犯他人的自由。^①刘氏从未充分阐明这一点。他很可能意指，在一种象资本主义那样的社会经济制度下，富人自由的扩张常常以牺牲社会安定为代价。因而在他看来，自由不同于平等，它不是一种纯粹的福祉。^②除了反映出对平等作为一种社会价值的更多赞赏，他对集体无政府主义的偏爱还可能反映了他对个体自我价值的怀疑态度，这种怀疑源于他的无我同一体的神秘观念。

因而平等而不是自由，构成了刘师培集体主义无政府主义的主导思想。为这种新的社会思想所支配，他成了一个全面谴责现存人类社会制度的激进批判者。他关于这种谴责的理由提供了其新社会思想的充分线索。

不足为奇，刘师培对人类社会激进批判的前提，是不平等到处皆是压迫的现实的看法。他把这种普遍存在的罪恶归溯为几个根源。其中一个主要根源是政府制度，无论何种形式的政府制度都不可避免会蜕化为统治者对被统治者的压迫工具。^③他认为，代议制政府也不例外。实际上，鉴于西方议会民主理想的流行，刘氏特别告诫反对代议制政治，并谓之为不平等的温床。刘氏指出，不平等常常与议会民主制相伴随，因为它在多数决定的原则上起作用。这种做法可能并

①刘师培：《无政府主义之平等观》，引自张枏、王忍之编《辛亥革命前十年间时论选集》，第918—919页。

②同上，第918—932页。

③同上，第925—926页。还可参阅《政府者万恶之源也》（同上，第914—915页）。

常常意味着多数对少数的专制。^①

更为重要的是，刘师培告诫说议会政治不可能履行其最重要的职能，即表达多数人民的意志。他认为，综观现时的民主国家，大多数选举都被强加以财产限制并为各种流弊所败坏，从而把代议制政治变成富人用以剥削和凌辱穷人的工具。因而，议会政体是名义上的民主而实质上的富豪统治。^②刘氏极力强调民主政体的这一弱点。实际上，对民主政体这一弱点的攻击是《天义报》的一大主题。在刘氏看来，这种弱点不仅证明了民主政治的固有缺陷，而且表明了社会中另一不平等的主要根源，那就是把社会两极分化为富裕的少数人和贫穷的多数人的私有财产制度。^③

刘师培的这种社会不平等观念带有他在日本所读到的社会主义无政府主义出版物的浓厚色彩。《天义报》的一个压倒主题是，贫富之间的阶级分化是贯穿历史的基本社会现实。^④饶有意味的是，他不仅根据资本家和工人之间的冲突来审视阶级分化，而且将其观点建立在他自己关于中国农民社会理解的基础之上。实际上，关于地主对佃农压迫的报道和分析，是刘氏《天义报》的一个经常性特征。因而，与同

①刘师培：《无政府主义之平等观》，第925—926页，还可参阅刘氏《选举罪恶史》（《天义报》16—17/18/19号，引自《中国资料丛书》第6辑：《中国初期社会主义文献集》静电复印件，第637—644页）。

②刘师培：《无政府主义之平等观》，引自张枏、王忍之编《辛亥革命前十年间时论选集》，第914—915页。

③关于刘氏对代议制政治的批判，参阅《社会主义与国会政治》（《天义报》15号，引自《中国资料丛书》第6辑：《中国初期社会主义文献集》，第451页460页）；《俄国革命之主旨》（同上，16/17/18/19号，第573—574页）；《托尔斯泰致中国人书》译文（同上）；《选举罪恶史》（同上，第637—644页）。

④这一主题在刘氏的《无政府主义之平等观》中得以明晰的阐发。

类知识分子如章炳麟和梁启超常常把传统中国社会理想化为无阶级差别的乐园形成对照的是，刘氏的著作表现了一种对与中国历史中的地主所有制相伴随的长期社会不平等的深刻意识。^①

刘师培对此的疗救方法，是一场重新分配土地的农民革命。^②这种土地再分配思想背后潜在的，是他对于社会不平等问题普遍彻底解决，即彻底废除私有财产的思想。^③刘氏表明他把这一思想归因于西方社会主义和无政府主义；而且他对两者都表示赞赏。^④然而，当归结到构想新的社会经济秩序以取代基于私有财产制度的问题时，他对无政府主义的偏爱则显然甚于社会主义，因为他认为无政府主义构想了一种没有政府的新型平等社会，而社会主义仍然需要一个强有力的政府，至少至最后共产主义社会到来之前是这样。在刘氏看来，社会主义的私有财产国家化计划会使残暴践踏自由和人权的强大政府的幽灵复活。^⑤

然而按照刘师培的理解，无政府社会并不意味着没有凝

①例如，在《天义报》的一期（《中国资料丛书》第6辑：《中国初期社会主义文献集》，8/9/10号）中，有两篇讨论中国农民问题的文章和两篇关于农村实际状况的真实报道。

②刘师培：《非兵非财论》，引自张枏、王忍之编《辛亥革命前十年间时论选集》，第8集，第1935页。

③实际上，废除私有财产是《天义报》宣布的五个目标之一（《中国资料丛书》第6辑：《中国初期社会主义文献集》复印件，8/9/10号，第174，266页）。

④《欧洲社会主义与无政府主义异同考》，引自《天义报》（《中国资料丛书》第6辑：《中国初期社会主义文献集》复印件，6号，第147—148页）。

⑤刘师培：《无政府主义之平等观》，引自张枏、王忍之编《辛亥革命前十年间时论选集》，第930—931页。

聚力和统一。这看来可能与被达尔文的生活中心固有竞争和冲突的图景所支配的时代相矛盾。然而按照刘氏的思想背景这几乎是不足为奇的。他受到儒家关于爱和同情是人的天性的学说的熏陶。以后，这种乐观的人性观念被其基于卢梭自由思想的伦理民族主义倾向所强化。^①其后在日本，他在《天义报》中给予无政府主义伦理学说以突出位置，尤其是克鲁泡特金关于互助是与生存竞争同样重要的自然和社会现象的反达尔文主义观点。^②刘氏对所有这些社会伦理理论的同情，自然使其更容易接受无政府主义关于和谐而有机的社会可以建立在自由联合基础上的信仰。

受到无政府主义社会哲学的启示，刘师培于1907年在日本《天义报》上发表了一篇文章，他在文中提出了自己的无政府统一社会的构想。^③按照这一构想，地球上的人类将被组织成许多小的“自由联合体”。每个自由联合体由一千人组成。^④尽管他并未清楚地阐明这一点，但是被理所当然地认为，在这些小联合体中私有财产将被废除并且为公有制所取代。在每一个这种小共同体中，将有一种为老幼开设的公共护理院。每个人从出生之日起到20岁，将被安置在这种护

①参阅刘氏关于孟子、王阳明思想与卢梭思想比较的讨论，《刘申叔先生遗著》卷1，第701—702页。

②就象中国无政府主义者的另一重要论坛、出版于巴黎的《新世纪》一样，在《天义报》中克鲁泡特金的无政府主义比其它任何西方无政府主义流派都占有更显著的地位。参阅《中国资料丛书》第6辑：《中国初期社会主义文献集》复印件，8号，第43—50页；11/12号，第383—388页；15号，第475—480页；16/17/18/19号，第547—561页，563—572页。

③同上，8号，第24—36页。

④同上，第27页。

理院中照看。50岁以后，男人和女人将再进入一种为退休人员开设的护理院。^①然而，从积极的公共生活退休，还带有一项重要的社会职责：老人现在被赋予教育儿童的责任。儿童教育将从6岁开始。前五年他们将被教授一种能在世界各地通用的简化语言。从10岁至20岁，教育的重点将逐渐从语言转向实际知识。每天学生的时间将被等分而用于两部分课程：一是关于一般知识的课程，如地理、历史、数学和自然科学；二是教授实践性质的知识和技能的专门课程。^②

到20岁以后，青年人将承担为社会工作的成年人的职责。^③刘氏指出：现在那些拥护共产主义的人想取消权力，废除政府，变土地为公有物，资本为社会共同财产，使每个人工作和劳动。^④然而，人人有工作的原则并不一定意味着平等。他指出，有各种工作：有的容易，有的困难，有的含有艰辛，有的给人快慰。因而，分工意味着因不同人的不同生活而产生的社会不平等。分工和职业专化的必然结果，是孟子所谓的“劳心者治人，劳力者治于人”。^⑤

但是刘师培认为，从平等的观点看，对孟子思想持有异议的古代哲人许行的理解更有见地，但尚不够充分。刘氏同意许行消除脑力劳动和体力劳动差别的观点，和他对政府剥削人民的攻击，这些暗示着他拥护一种无阶级社会。但是刘回避了这样一个事实，即许行仍然承认以农民为一方而以工

①《中国初期社会主义文献集》复印件，8号，第25—27页。

②同上。

③同上，第27—28页。

④同上，第25—26页。

⑤同上，第26页。

匠、商人为另一方的某种分工的必要性。刘氏表明他并不反对分工和职业专化本身。实际上，他仍然认为它们是必要的，并且着重指责那些反对分工和职业专化的人。他否定的是那种没有制度保证以防止导致社会不平等的分化的分工。^①

刘师培本人对职业专化和平等问题的回答是，为新社会设计一种新的教育系统。他的教育思想，是在一般知识和实际知识、技能方面给青年人以全面的训练。这种教育训练能够使人们在成年之后的不同年龄从事不同的工作。这种观点想防止个人过久地从事任何特定工作。因而，无论什么必然伴随特定工作的利或弊，都将不再决定社会中人的地位。刘氏相信，在这方面，既能维护社会平等，而又保持了分工。^②

在刘师培关于未来无政府主义社会的蓝图中，尽管家庭的作用未被明确地讨论，但他关于儿童自出生起将在公共护理下被养育和教育的观点，必然含有家庭组织剧烈变革的涵义。这种涵义实际上在《天义报》的许多文章中得充分证明。因为刘氏之妻、忠诚的女权主义者何震，是《天义报》的合编者，该刊把主张妇女解放当作它的主要事业之一。它以诸多提倡男女平等和攻击规定妇女屈从角色的传统道德秩序的文章为特征。^③视妇女为工具或玩物的传统大男子主义，在杂志中被描绘为对平等和自由两种理想的完全背逆。这种主张走得如此之远，以致它不仅是对孔子歧视妇女偏

①《中国初期社会主义文献集》复印件，8号，第34—35页。

②同上，第26—30页。

③男女平等是发表于每期首页上的序言中所阐明的四个目标之一。

见的谴责，而且甚至是召唤家庭革命的呐喊，它可能预示着五四时代的社会激进主义。所有这些显然得到刘师培的充分支持和同情，他把男女之间的绝对平等构想为未来无政府主义社会的设定理想。^①

除了政府、私有财产和男人统治之外，刘师培希望废除的另一不平等根源，是人们在国家之间和种族之间划定的界限。因而，刘氏所构想的理想社会是一种由小自由联合体所组成的，并且没有任何国家、种族或性别之类冲突的世界共同体。^② 为了促进这种未来世界共同体的降临，刘氏成了世界语的热情提倡者。在他看来，一种共同语言如世界语在全世界被采用，将是迈向减少感情敌意的一大步骤，这种感情的敌意与财富的不平等分配一起，形成了国家之间和种族之间冲突的两大主要根源。^③

刘师培的世界主义理想也说明了他的帝国主义观念的重要变化和他对民族主义的态度。他到日本之后，反帝国主义继续显著地体现在其思想中。然而他强调，反帝国主义对他来说并不表示对白人的种族仇恨；倒毋宁说它表达了一种对强国侵略和剥削弱国的德道义愤。^④ 他反对满族政权也多少基于同样的理由。他表示引起他的反对更多的不是由于满族政权代表着一个异己的种族群体，而是由于满族人是普通人民

①《天义报》（《中国资料丛书》第6辑：《中国初期社会主义文献集》复印件，11/12号，第425—430页），还可参阅《女子复仇论》（同上，3号，第7页）。

②《天义报》四大主要目标之首，是“打破国家和社会界限，实行世界主义。”

③《世界语词理通释绪序》，同上，16/17/18/19号，第655页。

④《亚洲现势论》同上，11/12号，第345—364页。

施行暴政的统治贵族。因而，在他的无政府主义结构中，反满主义已完全失去了其种族色彩，而体现为道德上反对政治专制的目标。^①起先，民族主义对刘氏具有反帝和反满双重涵义。由于这两个概念的涵义经历了重要变化，民族主义对他已不再具有意义。因而，在《天义报》创刊后不久，刘氏对革命派的《民报》所倡导的种族革命思想提出批评，是不足为奇的。^②在一篇发表于《天义报》的长文中，他建议他的革命派同志以无政府主义革命的理想来取代他们的种族革命理想。^③这一建议清楚表明，前此一直成为刘氏思想中一个显著倾向的种族民族主义，现在正在被无政府主义的世界主义理想所掩蔽。在这些无政府主义理想中，他终于发现了他所谓的“完美社会”。

刘师培的未来完美社会的理想使人联想起康有为的未来乌托邦思想；实际上，刘有时正是用“大同”词语来称谓他的理想社会。^④然而，在刘和康的乌托邦思想之间存在着重要差别。康氏在遥远的未来期待所谓“大同”时代的到来，而刘氏则看到了理想社会即将到来的可能性。康有为把大同时代视为一个必然历史过程的终点，而刘氏则将其理想社会看作一种预想的人类活动——社会革命的创造。康氏希冀一个由世界政府主持的未来普遍共同体，而刘氏的未来社会理

①《论种族革命与政府革命之得失》，同上，6号，第135—144页。

②同上，第140—144页。

③同上，第144页。还可参阅刘氏在“社会主义讲习会”开幕式上的讲话（同上，第151—154页）。

④同上，11/12号，第353—354页。还可参阅《〈衡报〉发刊辞》（《刘中叔先生遗著》卷3，第1935页）。

想则采取无政府的形式。然而，这两种形式的乌托邦思想之间的差别，不应使我们掩盖了两者的重要相似之处。这两种乌托邦思想都以既存社会组织结构的全盘否定为前提。两者都充满了源于毕生道德追求的道德冲力。归根结底，两者都带有道德色彩，尽管这种道德色彩彼此相异，但其都应既归因于来自中国传统的本土影响，也同样归因于来自西方的外域影响。

第六章 结 论

在这本书中，我考察了转变一代四个知识分子的思想。在每一个案中，都凸显了一种世界观，这种世界观同等地论述了作为特定民族和文化共同体一员的中国知识分子所自觉面临的问题，以及他作为一个人而对于人的境况本身所遇到的问题。这些世界观使此四人的思想得以发展超越那种流行于中国知识界的改良派和革命派中的民族主义。

这些世界观尽管歧异丛生，但都具有一种道德性和精神性思想倾向相融合的特征。就康有为和刘师培而言，道德性倾向支配了他们的世界观。而对于谭嗣同和章炳麟来说，主导的则是精神倾向。

康有为和刘师培思想中道德倾向的支配，表现为一个位居其世界观核心的主题——一个把人生视为“追求道德完善的至善过程”的主题。这一主题可以从他们关于人类个体的概念中发见，这种个人参与奋斗过程以实现某种由人性或宇宙本体、或由两者先定的道德目的。它也可以从他们关于社会的观念中找到，这种观念把一种社会的（确切说是历史的）共同生活看作一种在未来理想秩序中自我实现的过程。

康氏在这方面的思想被清晰地表述为一种历史三阶段进化的观点。刘氏的思想尽管有异，但在其观念中未来无政府社会既是他的完人理想，也同样是他所构想的道德目的的实现。总之，我们从康氏和刘氏的论著中看到了追求典范的自我和社会思想的两种结合形式。

精神性倾向的主导表现于一个“浸没入原始整一”的主题，即一个在谭嗣同的《仁学》和章炳麟的佛学世界观中凸显的主题。毋庸置疑，他们作品中用以表达主题的语言各异。谭在论著中用以表达主题的，是一种充满爱的情感和在万有整体环抱中失却自我的渴望的语言，而在章的佛学作品中，这一主题则以一种冷峻的哲学语言来表达，这种语言展露了自我的虚无，并使人接受进入神秘整体的超越要求。谭氏的世界观构思了一种感情的境界；而章氏的世界观则设想了一种理智的境界。然而，尽管两者的表达风格各异，我们却不应由此而忽略其实质一致的无我同一的主题，这一主题是他们各自世界观的基石。

道德性和精神性主题，反映了我们的四个研究对象对其作出回应的环境中的诸种情境。这些主题得以产生的一种情境，是我在序言中谈到的“存在情境”，它最清晰地反映在谭嗣同的思想中。谭氏的追求无我同一的哲学，很大程度上与他理解其早年境遇不幸意义的奋斗有关。至于康有为，他对自己早年生存情境的敏感，也是促使其开始对实现的道德—精神追求的部分原因。章炳麟和刘师培传记材料的缺乏，使我们难以清晰地了解他们在这方面的反应。但是章氏在其一生中最黑暗的时期产生了研究大乘佛学的浓厚兴趣决非偶然，其时他正身陷囹圄并目睹了一个亲密朋友衰弱至死。刘

氏的早年生活并无如此戏剧性的时刻，但是他的许多诗作却清楚地表现了他对人类生存的紧张、抑郁和困惑的敏感。因而，这四个知识分子的世界观，在很大程度上可以被看作苏珊娜·兰格意谓的、形成于对每个人所身临不同存在情境的回应的“世界观和人生观的象征”。^①

然而，在他们的论著中，这种“世界观和人生观的象征”在这点上只能部分地被发现，因为他们的著作也是对19世纪末出现的秩序危机所作的回应。对于许多中国知识分子来说，秩序危机不仅仅意味着作为西方扩张结果的社会政治秩序的崩溃，而且是传统意义世界的瓦解，它已到了中国基本的东方符号系统受到怀疑和挑战的程度。可以这样说，当这种危机加剧时，敏感的心灵自然感到有必要设计新的世界观，用以恢复其周围认知和道德的统一，以使世界回复秩序。当我们的四位研究对象尝试在最广泛的可能条件下审视人生和世界时，这种要求在他们心灵中是强烈的。

因而，此四人论著中的“世界观”和“人生观”象征，是他们对各自所面临的生存情境和秩序危机的回应。从这种观点看，这些象征表示一种意义的斗争，那是一种从整体上理解人生和世界意义的尝试。在他们各自的世界观中，这种斗争采取了两种形式。

至善过程主题可以被视为一种以道德推动的意义斗争。这是显而易见的，因为康有为和刘师培在其世界观的中心设置了一种被看作自我和社会价值内核的道德形象。但是

^①苏珊娜·兰格 (Suzanne K. Langer): 《哲学新解》，纽约，1961年版，第241—242页。

这种道德推力不应掩盖刘世界观所具有的某些其它超道德的精神意义。一种在向未来理想社会演讲的历史过程中审视人生的综合世界观，可以向他们提供一种“认知的地图”，以在宇宙意义上安置和调整他们自己。它也被用来固定他们的志向和激情，并减轻人生中所固有的忧虑和紧张。

在另一方面，无我同一主题则可以被看作一种以精神推动的意义斗争。如同至善过程主题的道德推力不应遮掩康刘思想中的精神意义一样，无我同一主题的精神推力也不应掩隐谭章思想中的道德意义。在两者的思想中，我深为一种为实在和整体的玄境而进行的“玄学”斗争，以及按照这种玄境去把握人生和世界意义的努力所打动。但是对于两者来说，这种玄想也构成了他们藉以形成价值判断和在生活中作出道德选择的价值内核。

这两种追求意义的类型都可以深深地归因于中国传统。在他们的著作中如此触目的“世界观”和““人生观”象征，大多导源于儒、道、释这些高等传统。尤其在两方面，这些传统在所有这四人世界观的主题上留下了强烈的印记。一是我谓之普遍主义的观念，它在19世纪末被植入各种中土的思想发展中。这些发展大多产生自可溯源至发祥于所谓“轴心时代”古代中国和印度思想转变时期的高等传统。这些轴心转变的一个主要结果，是普遍意识的产生。这种意识使个人得以将视野超越其特殊的识别和依附，而把整个人类想象为同属于一个普遍性共同体。从这种意识派生了一种不按照所出身的种族集团、社会阶级或所信奉的特定宗教，而根据某种作为一个人在其生活中所能发展和体现的普遍道德—精神品质来解释个人的倾向。

在这种意识之外，还产生了一种对人的境况本身所提出的反思。在这种思想中，人生被视为一种普遍和永恒问题的统一结构。从一开始起，佛教、儒学、道家以及墨家等其它中国古典哲学，在其思想中就都蕴涵有这种普遍意识。由于我们的四位研究对象都深深卷入了晚清这些中土传统的复兴，他们也就在不同方面继承了这种思想。对于他们来说，这一思想无需排斥民族共同体意识。实际上，他们都在不同程度上信奉某种民族共同的理想，但是他们并不把民族主义本身看作目的。一个民族国家对于他们并非一个终极的共同体，而仅仅是达于作为他们世界观核心的世界秩序的一个路站。

反映传统影响的另一方面的课题，则涉及一些根深蒂固的人生范式。至善过程的主题表征一种主要植根于儒家传统的典型，它把人生视为一种实现古初范型和普遍人性或世界本体中固有的先定目的的必然趋向。从这点看，人生表现为一个一元的至善过程，和一幕信仰、奋斗、实现的道德剧。同时，无我同一的主题也显示了中国传统、尤为具有神秘化倾向的传统中固有原型形象。在这些形象中，人生表现为一幕分离与回归的戏剧。这幕戏剧的背景则是作为一种原始同一体的实在玄境。在伴随着一个人降生而来的个性化过程中，自我不可避免地表现为个体从整个的分离。与这种背景相反，人生的首要任务则是克服融化自我以复归个体最初所来自的原始同一体。这种分离与回归的原型形象以及至善过程的主题，构成了与普遍主义意识同样重要的传统影响的另一源泉。

此四人思想中被给定了如此显著的传统承续性，我们

还能了解西方影响的作用吗？麦茨格在他的《摆脱困境》一书中，认为西方影响的作用在整个近代中国的思想舞台中是微乎其微的。^①在他看来，中国知识分子对西方思想的接受，仅限于将其当作实现其承自传统的基本目的和价值的工具。因而，近代中国的思想变迁主要与传统的紧张寻求新的缓解有关。我的研究尽管致使我赞同麦茨格在这方面的见解，然而却展示了一幅西方影响作用的更为错综复杂的画面。

要理解我们的四位研究对象的世界观，想象他们所回应的情境与审视形成和制约这种回应的影响，是同样重要的。此四人都不同程度地对主要起因于中西冲突的东方秩序危机作出了反应。如果不曾存在西方的冲击，他们的世界观会采取相同形式吗？答案是否定的，因为他们努力吸取传统道德—精神信仰和世界观的有意识和深思熟虑的概念化，不符合这些相同的信仰和世界观通常在传统思想中形成的前提和假定。

需要进一步指出的是，他们世界观与过去的这种显著的承续性，必须不致掩蔽我们对某些具有重要意义的断裂性的视线。要理解这种断裂性，我们必须区分他们世界观的要旨和这些世界观定型化的原初动力源泉。在每一个案中，就主题和心理方面而言，世界观的原初动力主要可归因于中国传统；但就其内容来说，在每个案中，我们则可以看到西方影响的新奇色彩。这种新奇色彩的程度因人而异。就章炳麟而

^①托马斯·麦茨格 (Thomas A. Metzger)：《摆脱困境：新儒家与中国政治文化的发展》，纽约，1977年版，第191—235页。

言，西方影响的作用尽管在其早期思想中是重要的，但是这对于其基本上导源于大乘佛教和道家哲学的世界观来说，这还主要是边缘性的。西方影响的印记在谭嗣同的思想中更为强烈，因为它以鲜明的物力论和普遍主义倾向为特色，这两种思想可以更多归因于西方世俗文化和基督教思想。然而无论章谭的世界观如何受到西方文化的影响，这些影响都无一导致标志其世界观的无我同一的精神性主题的任何改变。

然而，当我们回观康有为和刘师培以至善过程主题为特征的世界观时，西方影响则起了更大的作用。在康氏和刘氏的世界观中，那些导源于西方源泉的要素占有如此大的位置，以至其很大程度上决定了他们道德性主题的特定形式和色彩。这点已由其未来乌托邦思想的核心地位所证明。尽管这种乌托邦思想肯定可以溯源于儒家对理想社会的关怀，但其高度的未来主义取向主要归因于西方历史意识的冲击。因而，这四位知识分子思想中与过去显著的承续性，是与意义深远的西方诱导的断裂性结合在一起的。

西方影响的作用，还可通过考察此四人世界观的另一关键方面而得以进一步阐明，即这些世界观都具有的主要源于中国传统的普遍主义色彩。值得注意的是，在这种传统中，普遍主义几乎总是与深深植根于古代中国文化的宇宙论神话纠缠在一起。我认为，这一观念通过宇宙论神话体现在儒家的三纲学说之中，易言之，中国社会政治秩序、皇权和家庭的集权性结构被埋置在神圣的宇宙之中，并且在以环绕中国并以其为中心的地球上建立了一个普遍秩序的核心。重要的是，在此四人思想中所发现的源于传统的普遍主义，是以一种与这种宇宙论神话的明确决裂为标志的。

这种决裂，在任何方面都不及在每个人的思想对三纲学说所提出的挑战中表现得更为明晰。在谭嗣同和刘师培的论著中，这种挑战是针锋相对的和彻底的。而在康有为和章炳麟的作品中，这种挑战则主要是含蓄和迂回的。尽管三纲学说在中国漫长的历史时代受到挑战，但这些孤立的挑战很少象我们的四个研究对象走得那么远。而且，后者的挑战发生于大规模而持久的思想变迁过程之中，这种思想变迁在五四时代的激进反传统运动中达到高潮。从这一过程来看，此四人可以被视为一个发展中的思想运动的先驱，这一运动最终导致了传统秩序思想基石的瓦解。

重要的事实在于，在造成向三纲学说挑战从而使此四人的普遍主义世界观与宇宙论神话决裂的可能性方面，西方起了不可取代的作用。首先，它使中国知识分子面对一个可资选择的秩序，这种秩序迫使他们发现既存秩序基本制度的偶然性和缺陷。这种可选择的秩序的意识，无疑对削弱此四人对传统秩序合法性信仰的基础产生了部分影响，而这种秩序迄今为止在三纲学说中一直是被奉为神圣的。但是西方文化的这种直接影响，不应致使我们忽略一种更为微妙和间接的、但却不乏重要意义的影响，即西方在导致这四人世界观的普遍主义与宇宙论神话的决裂方面所起的作用。质言之，我在此讨论了与西方的接触不仅在中国意识中注入了新的思想和价值，而且对于加剧中国传统的内在紧张、以达到其普遍主义要素与宇宙论神话的“特殊主义”互不相容方面，起了催化作用。要理解西方文化的这种间接的催化作用，我们有必要将此四种世界观放到历史背景中去考察。

这四种世界观中的每一种，都以一个由某些源于中国高

等传统的普遍意识和观念所形成的主题为特征。这些意识和观念不可避免地与现实秩序的集权性价值和制度的特殊主义取向发生冲突。诚如恩斯特·诺特所恰当指出的：“在贯穿历史的一切悠久社会中，普遍性意识与特殊性现实总是居于一个不稳定的共生之中”。^①但是，这些构成普遍意识、即具有一般道德—精神性符号特征의思想和观念是多义的。它们往往可以在不同方面被理解和诠释，因而具有不同的内涵和隐义。就这些思想观念所产生的与现实秩序的紧张而言，我们可以将其分为两种：（1）由那些与集权性价值和制度不相容的内涵和隐义所产生的、从而趋于对其挑战和超越的根本性紧张；（2）产生于那些与集权性价值和制度可调和的内涵和隐义的调和性紧张。在此意义上，这两种紧张都是这些思想观念中所固有的。无疑，几世纪来居于显要地位的主要是调和性紧张。然而在这些符号和思想多义结构的深层，根本性紧张仍潜藏着并时而突上表层。简单回顾晚清思想三种主要发展的历史背景，可以阐明我的论点。

在非正统的古典思想领域，哲学化的道教作为富有普遍性和超越性符号的思潮而居于显著地位。尽管道教与现实秩序之间的根本性紧张，在其发展的多数时期受到削弱，但它也时而涌上表层，例如社会政治的无政府主义中象魏晋南北朝的鲍敬言、阮籍和晚唐的无能子这样的道家知识分子。^②道教精神符号中调和性紧张居于优势，不应致使我们忽略在

^①恩斯特·诺特（Ernst Nolte）：《法西斯主义面面观》，新美国图书馆，1969年版，第531页。

^②萧公权：《中国政治思想史》，台北，1961年版，卷3，第370—473页，426—432页。

其多义结构中所隐涵着的根本性紧张的潜势。

中国大乘佛教的发展也产生了一种具有两重性的紧张。大乘佛教激进的来世主义，具有一种必然非难和指控任何人类制度的严酷的虚无逻辑。因而，佛教传入中国后关于佛教僧人是否应当屈从政治和社会权威的问题，曾长期成为一个热烈争论的焦点，是不足为奇的。尽管这一问题最终以容许调和倾向支配中国佛教的方式而得以解决，但是这一争论旷日持久的延续，已清楚地反映了佛教传统中根本性紧张的潜势。^①

在儒学中也存在着双重紧张，它可以在其“精神超越性伦理”的某些重要要素中被发现。例如，这种要素之一，是儒家“仁”的理念。与这一理念的发展相纠缠的一个基本问题，是一个普遍共同体的理想能否容纳儒家对家庭价值的强调。诚然，儒学主流的回答，是孟子有等差之爱的思想，这种思想表明家庭价值对于一个普遍共同体形成的不可或缺性。但这并不意味它的替换物——无等差之爱的意识被全然排斥于儒家意义世界之外。它仅仅意指无等差之爱的意识成为潜在的要素，而有等差之爱的观念则居于主导地位。但是，无等差之爱的思想仍时而表现其为一种选择，尤其在新儒学关于爱的界说中，如张载以浓厚神秘主义倾向为特征的关于爱的定义。^②这种选择的存在必然意味着儒学内部否定家族主义和现存社会秩序的其它特殊性制度的一种潜在冲

①肯尼思·陈 (Kenneth K. Chen)：《佛教的中国变革》，普林斯顿，1973年版，第14—124页。

②钱穆：《正蒙大义发微》，《中国学术思想论丛》，台北，1978年版，第85—112页。

击。

由儒家精神超越性伦理所提供的另一例证，是其关于每个人都具有道德完善的潜能的信仰。从逻辑上说，这种关于个人道德自主的信念，可以具有自由意志论和平等主义的涵义。然而，在新儒学主流中，这些激进的涵义主要保持在潜在层面，这种思想在一种与既存秩序调和而不是挑战的方式中被普遍理解。在儒学主流之外，这些激进的涵义有时仍被人们吸取，例如在晚明王阳明的所谓左翼学派的某些发展之中。^①这一事例再度提示我们儒家道德思想中存在着固有的双重紧张。

在所有上述三个传统意义领域中，调和性和根本性紧张是其道德—精神符号系统中所固有的。尽管调和性紧张在这些中土传统中居主导地位，但根本性紧张则是潜在的趋势。从这一观点看，关于我在此所研究的四个知识分子的重要事实是，根本性紧张已经崛起并形成主导趋势，由此而不可避免的问题在于：为什么这种变化发生在转变一代？答案应从上述提到的西方影响的作用中去寻觅。

有关这四人思想的详尽考察表明，他们与西方文化的接触，有时在引导其有选择的关注和敏感、并使其思想聚焦在传统思想的某种激进涵义方面，扮演了一个思想扳道工的角色。在这方面，西方思想和价值起了一种文化催化剂的作用，它们强化了某种中土思想中国有的根本性紧张，从而使传统的天平发生倾斜而使根本性紧张的趋势得以上升到主导地

^①威廉·德贝里 (William T. de Bary): 《晚明思想中的个人主义与入道主义》，见德贝里和明代思想研论会编《明代思想中的自我与社会》，纽约，1970年版，第145-247页。

位。考虑到这种间接的催化作用，我们开始发现，传统思想与西方影响以某些新方式的结合，部分解释了四人向传统秩序基石所提出的思想挑战。尽管中国传统从其内在的根本性紧张中提供了批判性冲力，但西方在帮助释放中国传统中潜在的根本性紧张方面，也起了某种间接的然而却必不可少的作用。因而，在强调中国传统在此四人思想形成中的作用的同时，还应同等地强调对各种西方在其间发挥了重要影响的复杂和微妙方面的感受性。

从20世纪中国思想的观点看，这四人世界观的历史意义是什么？要估价这种意义，我们必须区别这些思想所要解决的问题和他们所提供的答案。诚如本书所讨论的，他们的世界观是针对那些主要源于政治和取向意义上的秩序危机问题而提出的。然而，这些问题并不是转变一代所独有的，而是以后几代知识分子所持续面临的文化危机的一部分。可以看到，这种首先出现于四人思想发展中的对意义和秩序的寻求，深深涵藏在由20世纪中国知识分子在现代意识和传统思想中所表现出来的狂热兴趣之中。更为重要的是，这种追求还在很大程度上与诸如共产主义和国家主义这样的“政治信仰”有关。在近几十年中，这些“政治信仰”似乎已大大丧失了其先前的支撑点。文革终结以来中国大陆持续的“信仰危机”，就是这种政治信仰衰退的雄辩证明。在台湾，这种政治信仰的衰微，在人们对国家主义和“三民主义”的普遍淡漠中也显而易见。由于政治信仰提供了逃避意义和秩序危机的庇护所，因而其衰落暗示着，危机可能存在于一种比转变一代以来任何时候都更为尖锐的形式之中。

回观此四人用以回答他们所面临的思想危机的世界观，

我们可以发现，在以后几代中国知识分子中的共鸣并不是清晰和强烈的。然而，凸显于这些世界观中的两大道德—精神主题，则在20世纪中国思想的一些重要方面仍具代表意义。如前所述，至善过程的道德性主题在转变一代思想的两个层面被表达出来。在人的观念层面上，这一主题采取了把人生视为一幕实现某种人的存在的内在目的和意义的道德剧。儒家特有的关于个人生活的道德目的的观念，即作为道德完善具体化的圣人理想，在康有为和刘师培设定的人的范型中仍然起着主要作用。认为这种圣人理想延至五四一代中国知识分子仍具有同样的支点，这是颇为可疑的。至于五四以后的几代人，或许除了新传统主义者的狭小圈子，就更谈不上了。

然而，在以后几代知识分子中，道德性主题的某些方面，则较之特定的儒家道德目的观念在更大程度上继续发挥着影响。首先，是作为一种富有戏剧性的信仰、奋斗和实现的至善过程的人生观。其次一个密切相关的方面，是一种要求某些特殊技法的修养来达到思想和性格修行的艰苦过程的道德实现观念。再次，是关于思想的道德修养是世上社会行为首要前提的信仰。无论何种可能介入这一过程的社会行为，都必须从道德修养开始。由于康氏和刘氏仍或多或少接受了儒家关于道德修养首先意谓思想修养的信仰，因而他们这种道德修养至上的信仰，隐涵着社会和政治行为形成中意识或主观力量至上的信念。

尽管至善过程的主题在以后20世纪思想发展中很少作为一个整体而出现，但上述三方面仍可单独或综合地在各类中国知识分子和政治家中找到广泛的共鸣。他们中的许多人可能不曾为康刘或多或少接受的特定儒家人生目的所吸引，但

是大多数人还是接受了与此有关的思想。这是确切的事实，例如，无论象蒋介石和阎锡山那样的守旧派，还是象毛泽东和刘少奇那样的革新派。^①

至善过程的主题对20世纪中国社会思想起了什么作用？如上所述，在康有为和刘师培的社会思想中，这一主题产生了一种未来主义乌托邦思想。这种乌托邦思想的基础上，是一种作为历史道德剧结局的未来普遍社会的展望。但是，他们每人构想了不同的历史过程。康氏把历史视为一个历经漫长途程的诸确定阶段而走向一个先定目的的不懈进程；而刘氏热烈拥护的无政府主义则把历史看作一个通过革命行动而达于激进的新未来的大变动飞跃。在康和刘的思想中，也如同整个转变一代的思想一样，这两种历史观大体上保持着相对独立。但是在以后几十年里，这两种观念则趋于融合成现代中国的一种最有影响的思想意识：大同主义。

至于无我同一的主题，需要区分两种形式——整体的和有限的，它以这两种形式存在于中国知识分子的思想中。在其整体的形式中，这一主题以一种与当代中国意识基本的今世特征相冲突的超验主义为特征。因而它只出现于象新佛学这样有限的圈子里。而在其有限的形式中，这一主题则表现为一种把小我融进一个大的整体的内驱力，它广泛出现于各派中国知识分子的思想中。这一主题对之最具广泛吸引力的

①林大椿编：《总统蒋公学术思想探源》，台北，1976年版，第6—9页，225—395页；阎锡山和赵戴文：《智仁勇讨论集》，台北，1967年版，第1—108页，417—461页；李锐：《青年毛泽东的思想方向》，《历史研究》1979年第1期，第33—51页；刘少奇：《如何做一个好的共产党员》，《刘少奇选集》（1944年以前），香港，1969年版，第151—281页。

派别，是新传统主义者，在其代表人物熊十力、马一浮和梁漱溟的论著中，清楚地证明了这一点。^①

甚至在激进派和自由派中，也可找到它的某种回响。据我所知，对毛泽东早期思想发生过最大影响的两个人——杨昌济和李大钊，都是谭嗣同的赞赏者。^②从这点看，完全可以把毛思想的激进集体主义的某些方面，归因于浸没入无我同一体的传统理想。甚至连诸如丁文江和胡适这样的自由主义者，在其与此主题共鸣的一些作品中也提供了某些证据。在一篇刊于《独立评论》的讨论个人信仰的文章中，丁氏充分表明自己处于一种无我同一理想的支配之下。^③而胡适的个人主义，也并没有使他对其信奉的所谓“社会不朽”理想感到疑惑。在他看来，一个他谓之“小我”的人类个体，只能通过认同“大我”，即社会整体，才能实现自我。^④

在这些不同方面，这两个主题都可在20世纪中国思想界中找到回响。这些反响决不表明与康有为等人所主张的世界观的简单和直接的继承性。但是它们意味着，对这四位思想家世界观的考察，可以使20世纪中国思想的某些恒久的特色清晰地显现出来。

①关于熊十力这方面思想的简明特征，参阅熊十力的《十力语要》（台北，1962年版，第8集，第22页a—23页b，46页a—53页a）。关于马一浮思想的简要讨论，参阅贺麟的《当代中国哲学》（南京，1947年版，第16—19页）。关于梁漱溟思想的这一方面，参阅梁漱溟的《中国文化要义》（香港，1963年版，第133—139页）。

②李锐《青年毛泽东的思想方向》，载《历史研究》，1979年第1期，页33—51页。

③胡适：《丁文江的传记》，台北，1956年版，第55—59页。

④胡适：《不朽，我的宗教》，载《胡适文存》，台北，1953年版，第1集，卷4，第692—702页。

附 录

《湘痕八篇》

谭 嗣 同

亦知百年内，此生无久理，
犹冀及百年，虽死如不死。
丰林秋故凋，嘉卉霜乃委。
孰谓少壮人，一去不可止。
哀哀父母心，有子乃如此。

中夜候村鸡，晨兴戒涂潦。
灵輶轧轧鸣，送子入山道。
道亦不辽远，山亦非峻嶲。
如何一挥手，终古音容杳！
依依河畔柳，郁郁田中草，
夙昔同游处，践之劳心悄。
悄悄复如何，幽宫盖人表。

今有涂之人，其死吾犹欢。
朔风悴未秀，乃在骨肉间！
昔为连理枝，郁郁桂与兰；
今有泉下土，蔓草霜露寒。
深谷或可陵，客光覲无端。
亦有阡与陇，徒作异物观。
慷慨重义气，至此何漫漫！
英才发奇妙，黯然闷一棺。
棺中者谁子？嗟我平生欢！

小时不识死，谓是远行游；
况为果行游，诟解轸难忧！
崇云西北没，河水东南流，
既逝不复合，乃知生若浮。
平居日相习，澹焉忘匹俦；
及其判襟袂，中情挚以周。
繡襦岂不煖？益以云锦裘。
珍肴与王浆，惟恐莫予求。
依恋亦须臾，握手方夷犹。
奈何物化后，沦弃同松楸！

织条茁初颖，但知有同根。
缠附莠与萝，继起乃相缘。
同根不相保，妻子安足论！
俯仰周旷宇，执塞此烦冤！
少小相煦煦，爱至责亦繁，

谓是陈腐言，掩耳致其喧。
良觌会有穷，德音不再宣。
嗟终日因依，胡为若弃捐！
倏忽繁霜霰，异路各朝昏，
一处夏屋中，一窟榛莽原。
难及不可代，徒令为弟昆！

丽景明朱晖，仓庚乡深树，
万类欣向荣，而独恻情素。
谁言杨春时，乃是肃杀处！
弱女戏复啼，亲串啼以慕，
纵复日相临，终亦委之去。
所爱降形骸，形骸状难住，
聊用酹一觞，冥冥或予顾！

人生贵适意，不以物重轻。
胸中有哀乐，外物讵能分。
矧彼遗与赠，何足竭其情；
岂惟情不竭，适使忧心萦。
含凄坐永日，所恶贲此生！

夙昔有噩梦，汎澜席上涕。
晨风振林鸣，欣幸不胜计。
奄忽能几何，斯境遂真涖。
安知今日悲，非我梦中事！
远观亦殊暂，觉梦终成异。

欲知泉下恨，蜀魄血犹哭。
试聆独征鸿，则知生者意。

译 后 记

本书各章分工如下：第一章由王跃、高力克合译；第二章由高力克译；第三章由王跃译；第四章由许殿才译；第五章由蒋重跃、高力克合译；第六章由高力克译。

由于译者水平有限和时间仓促，译文错误和不当之处在所难免，敬请读者指正。

译 者

1988年9月于北京师大